

宿業論

— 歎異抄第十三条私解 —

伊藤 益

一、弥陀の本願不思議におはしませばとて、悪をおそれざるは、また、本願ぼこりとて、往生かなふべからずといふこと。この条、本願をうたがふ、善悪の宿業を心得ざるなり。

善きところのおこるも、宿善のもよほすゆゑなり。悪事の思はれ、せらるるも、悪業のはからふゆゑなり。故聖人の仰せには、「卯毛・羊毛のさきにある塵ばかりもつくる罪の、宿業にあらずといふことなしと知るべし」とさふらひき。

また、ある時、「唯円房は、わが言ふことをば信ずるか」と仰せのさふらひしあひだ、「さん候ふ」と申し候ひしかば、「さらば、言はんこと違ふまじきか」と、かさねて仰せのさふらひしあひだ、つつしんで領状申して候ひしかば、「たとへば、人千人殺してんや。しからば、往生は一定すべし」と仰せ候ひし時、「仰せにては候へども、一

人も、この身の器量にては、殺しつべしとも覺えず候ふ」と申して候ひしかば、「さては、いかに、親鸞が言ふことを違ふまじきとは言ふぞ」と。「これにて知るべし。何事もこのころにまかせたることならば、往生のために千人殺せと言はんに、すなはち殺すべし。しかれども、一人にてもかなひぬべき業縁なきによりて、害せざるなり。わがころの善くて殺さぬにはあらず。また、害せじと思ふとも、百人・千人を殺すこともあるべし」と仰せのさふらひしかば、われらが、このころの善きをば善しと思ひ、悪しきことをば悪しと思ひて、願の不思議にてたすけ給ふといふことを知らざることを、仰せのさふらひしなり。

そのかみ、邪見におちたる人あつて、悪をつくりたる者をたすけんといふ願にてましますとて、わざと好みて悪をつくりて、往生の業とすべき由を言ひて、やうやうに、悪しきまになることの聞え候ひし時、御消息に、「業あればとて、毒を好むべからず」とあそばされて候ふは、かの邪執をやめんがためなり。全く、悪は往生のさはりたるべ

しとはあらず。持戒・持律にてのみ本願を信すべくは、われら、いかでか、生死を離るべきやと。かかるあさましき身も、本願にあひたてまつりてこそ、げにほこられ候へ。さればとて、身にそなへざらん悪業は、よもつくられ候はじものを。

また、「海河に、網をひき、釣をして、世を渡る者も、野山に、獸を狩り、鳥をとりにて、命をつぐともがらも、商ひをし、田畠を作りて過ぐる人も、ただ同じことなりと。さるべき業縁のもよぼさば、いかなる振舞もすべし」とこそ、聖人は仰せ候ひしに、当時は、後世者ぶりして、善からん者はかり念仏申すべきやうに、或は、道場にはりぶみをして、何々のことしたらん者をば、道場へ入るべからず、などと云ふこと、ひとへに、賢善精進の相を外に示して、内には虚假をいたけるものか。

願にほこりてつくらん罪も、宿業のもよおすゆゑなり。されば、善きことも、悪しきことも、業報にさしまかせて、ひとへに、本願をたのみ参らすればこそ、他力にては候へ。『唯信抄』にも、「弥陀、いかばかりの力ましますと知りてか、罪業の身なれば、救はれがたしと思ふべき」とさふらふぞかし。本願にほこる心のあらんにつけてこそ、他力をたのみ信心も決定しぬべきことにて候へ。

おほよそ、悪業・煩惱を断じつくして後、本願を信せんのみぞ、願にほこる思ひもなくてよかるべきに、煩惱を断じなば、すなはち、仏になり、仏のためには、五劫思惟の

願、その途なくやましますん。

本願ほこりといましめらるる人々も、煩惱・不淨具足せられてこそ候ふげなれ。それは、願にほこらるるにあらずや。いかなる悪を本願ほこりと言ふ、いかなる悪がほこらぬにて候ふべきや。かへりて、こころ効きことか。

右は、歎異抄第十三条の全文。歎異抄は、親鸞晩年の高弟唯円が、親鸞没後に流布した異説をただすべく、『歎異』の精神のもとに著わした書で、全十八条の本文と序、別序、後序から成る。第一条から第十条までは、師説の忠実な祖述で、第十一条以下は、異端を闡明しその非をあらわにすることに重点を置く。右引用の第十三条は、「本願ほこり」、すなわち、自身が阿彌陀如来の本願に与つてゐることを誇る人々は往生できないという説の異端性を明らかにすることを主な内容とする。

歎異抄第三条によれば、親鸞は、いわゆる悪人正機説を展開した。それは、「善人なほもつて往生を遂ぐ。いはんや、悪人をや」という言説に集約される。ただし、悪人こそが仏の救済に与るといふ考え方は、親鸞の師法然が口伝として伝えており（勢観房源智『法然上人伝記』、親鸞の創始にかかるところではない。貞慶の『地蔵講式』などにも同様の思考が認められる点に留意するならば、悪人正機説は、顕密仏教をも含めた鎌倉仏教の常識であつたといつても過言ではないだろう（平雅行『親鸞とその時代』法蔵館、二〇〇一年参照）。だが、親鸞の悪人正機説は、善人を「弥陀の本願にあらず」（歎異抄第三条）と

断ずる点において、他に類例を見ない斬新な思想といえよう。すなわち、親鸞は、人間存在の存在性に悪を見だし、すべての人間を根本悪を抱えこんだ存在者にとらえた。彼のいう「善人」とは仮想的存在者であつて、現実のなかに実像を結ぶものではない。だから、「善人」は、弥陀の本願の本来の対象ではありえない。ところが、「悪人」は、自身が在ることそのものにまつわる悪とそれゆえの無力さとを自覚し、すべてを弥陀に委ねる。したがつて、「悪人」は弥陀の本願の本来の対象であり、往生を約束された存在者である、と親鸞はいう。(歎異抄第三条の解釈については、拙著「親鸞―悪の思想―」集英社新書二〇〇一年参照)

歎異抄の著者唯円の見定めでは、「本願ぼこり」とは、自身が弥陀の本願の直接の対象であることを確信するがゆえに、自己存在に纏綿する悪性を積極的に肯定してしまふ人々であり、罪惡の具現者にほかならない。しかし、親鸞の悪人正機説に依拠するかぎり、本願ぼこりは悪しき人々であるがゆえに往生できないうえに考えは成り立たない。唯円は、このことを冷静に見据えていた。唯円はいう。弥陀の本願に与ることができる自己を不当に誇る罪も、「宿業」に根ざすものであり、人間の道徳的・倫理的判断では如何ともなしがたい。「唯信鈔」にもいふように、自身は罪業を帯びた身であるがゆえに救われたいと思ふのはおよそ見当違いな発想であり、むしろ、そうした本願ぼこりのごとき罪深い人々こそが救われると考えるべきである、と。

唯円は、ここで、「宿業論」を披瀝し、それに基づいて本願ぼこりの救済を主張する。「宿業」とは、過去世において積み重ねてきた行為が現在に特定の必然的な結果をもたらして在る態様にほかならない。その人知・人力では免れ難い宿業こそが、悪の根源なのであり、いかにしてもそれを担わざるをえない無力さをかこつ人間(悪人)は当然救われるのだ、と唯円はいう。唯円によれば、親鸞は、「卯毛・羊毛のさきにある鷹ばかりもつくる罪の、宿業にあらすといふことなしと知るべし」と述べている。悪の根源が宿業のうち存するという認識は、このように、親鸞にまで遡及させることができる。そうすると、親鸞は、悪を因果必然性に支配される事態(もしくは行為)とらえていたことになる。因果必然性によつて赦として定められた事態・行為に關しては、帰責可能性を問えないというのが、今日の哲学・倫理学の常識である。すると、親鸞は、人間の営みについて、その責任性を問題化する視点を放棄していたことになるのだろうか。もしそうであるならば、今日の哲学的・倫理的思考は、親鸞思想を、常識の埒外に存する神秘思想として斥けなければならぬであろう。親鸞思想は、哲学・倫理の常識を踏み外すのか否か。あるいは、それは、そもそも、西歐を源流とする哲学的・倫理的思维とは範疇を異にする思维形態をとるものなのか。小稿では、歎異抄第十三条を精説することによつて、この問題への応答を模索してみたい。

宿業は、悪の根源としてのみ精定されるものではない。歎異抄第十三条に「善悪の宿業」という語が見えることから明らかに、それは善の原因ともとらえられる。ところが、歎異抄同条に祖述される親鸞の言説は、宿業を、悪に引き寄せ、すなわち、主に悪を導く因としてとらえようという傾きを示す。悪人正機説への小稿の如上の論及からも窺えるように、親鸞にとつて、善とは本質的に不可能な事柄であり、人間の行為に因しては、悪こそが本来的な問題となるからだった。歎異抄同条によれば、親鸞は、唯円との対話をとおして、悪の原因としての宿業を、およそ次のように説明している。

あるとき、親鸞は、唯円にむかつて、「私のいうことを信じるか」と問うた。唯円が「はい、信じております」と応えたところ、親鸞は、「私のいうことに背くことはないか」と重ねて問ひ、唯円は、「けつして背きません」と応じた。すると、親鸞は、こう述べた。「まずもつて、人を千人殺してもらえないだろうか。そうしたら、おまえの往生は決定するだろう」と。驚いた唯円が「せっかくの仰せではありませんが、私の器量では、千人はおろか一人といえども殺せるとは思えません」と述べると、親鸞は「ならば、なにゆえに、私のいうことにけつして背かないなどといったのか」といい、さらに、つぎのように語った。「これでわかつたらう。何ごとも思いどおりになるものなら、往生のために千人殺せといわれれば殺すことができる

はずだ。しかし、たとえ一人といえども殺すことができるような業縁がないから、殺せないのだ。自分の心が善いものだから殺さないのではない。また、殺すまいと思つても、いつのまにか百人・千人を殺してしまうこともあるものだ」と。

この逸話は、極端な例示によつて、いわば逆説的に思想の眞実をいい表わそうという意図をもつもので、そこに表面化する親鸞の言説を文字どおりに解することはできないだろう。千人もの人間の殺戮が往生に直結するという認識が、親鸞自身が捉つて立つところであつたとは想像し難いからである。しかし、この逸話に、伝聞する者の誇張があると考へるのは誤りであろう。というのも、覚如の「口伝鈔」第四条にも、同様の逸話が見えるからである。「口伝鈔」は、こう伝えている。

これによりて、あるときのおほせにのたまはく、なんだち念仏するよりなを往生にたやすきみちあり、これをさづくべしと。人を千人殺害したらばやすく往生すべし、をのくこのをしへにしたがへ、いかんと。ときにある一人まふしていはく、某にをいては千人まではおもひよらず、一人たりといふとも殺害しつべき心ちせずと云々。

上人かさねてのたまはく、

「なんちわがをしへを日比そむかざるうへは、いまをしふるところにをいてきためてうたがひをなきざる歟。しかるに一人なりとも殺害しつべきこゝちせずといふは、過去にそのたねなきによりてなり。もし過去にそのたねあらば、

たとひ殺生罪をかすべからず、をかさばすなわち往生を
とぐべからずといましむといふとも、たねにもよをされ
て、かならず殺罪をつくるべきなり。善惡のふたつ、宿因
のはからひとして現果を感ずるところ也。しかれば、また
く往生に在いては善もたすけとならず、惡もさはりとなら
ずといふこと、これをもて准知すべし。」

『口伝鈔』の逸話は、親鸞の對話者を「ある一人」とする点
以外は、歎異抄のそれと内容的にほとんど変わらない。『口伝
鈔』は、覚如が如信を介して聞き知った親鸞の教えを伝えるも
の。親鸞の晩年に彼の身边に侍った如信と、唯円とがほぼ同一
の逸話を伝聞する事実は、この逸話がなまのままの事実（親鸞
の口吻）を忠実に伝えていることを証する。親鸞はたしかに、
人を千人殺せ、そうすれば往生は決定すると語ったことがあつ
たと見るべきであろう。そして、親鸞のその発言に対する、
「唯円」もしくは「ある一人」の応答もほぼ事実を伝えてい
ると考えられる。親鸞の発言を承けて、「唯円」もしくは「ある
一人」は、自分は千人はもとより一人ですら殺せない、と応え
たのだった。すると、それに対して親鸞が語つたとされる発言
もまた、事実の反映と見なしうる。歎異抄第十三条の「これに
て知るべし」以下の言説は、善惡と往生の問題に関する親鸞の
認識を的確に表明するものといえよう。

その言説において、親鸞は、往生を目的とするがゆえに許容
されるはずの殺人をなしえないのは、業縁によるのであつて、

善なる心によるのではない、と断ずる。道徳的・倫理的視点か
ら見て、殺人が悪であることは疑えない。『末燈鈔』の第十六
通、第十九通、第二十通などで、いくたびも、いうべからざる
ことをいい、思うまじきことを思い、なすべからざることをな
す罪惡を厳に戒めている親鸞である。彼が、道徳的・倫理的視
点を無みする視座に立っていたとは考えられない。親鸞にとつ
ても、その門弟たちにとつても、殺人は、当然悪しき行為にほ
かならなかつた。往生のために千人を殺せという親鸞の発言に
接したとき、門弟たちは、それを、表層的にはとらえきれない
奥深い真理を内奥に潜ませた譬喩ととらえたに違いない。いい
かえれば、誰一人として、親鸞の発言を文字どおりに解する者
はいなかつたはずである。唯円（あるいは「ある一人」）は、
親鸞の意図が何処にあるかをかき探りながら、殺人を惡と見定
める立場に立つて、自分はたとえ一人といえども殺せはしな
い、と述べた。親鸞は、唯円のそうした態度を誤謬として斥け
たのではなかつた。殺人が悪である点には、親鸞も同意する。

しかし、親鸞は、殺人を拒む唯円の心に、それを拒むがゆえに
自己の心を善なるものとする考えが潜んでいることを見抜いて
いた。親鸞によれば、自己を善なる者にとらえるかぎり、人は
真に弥陀の本願の対象となることはできない。自己の善意志を
持つ態度に立つかぎり、人は、すべてを弥陀の面前に放擲する
ことができなくなつてしまうからである。それゆえ、親鸞はい
う。唯円よ、おまえが人を殺せないのは、おまえの心が善いも
のだからでなく、ただ人を殺すだけの業縁が欠けているからに

すぎない、けつして自分の心が善いものだから人を殺さないということにはならない、おまえは、このことをよくよくわきまえるべきなのだ、と。

親鸞は、根本悪を抱えこんだ人間が誰であれ皆本質的に悪であるという認識を崩さない。人を殺すまいとする態度すら、善意のあらわれなどではなく、どうしても殺すことができないという必然的な定めの反映でしかないとすると、親鸞は、万人悪人説（前掲拙著「参照」）の再確認へと自身（および唯円）をいざなっているのを見ることができよう。右の逸話は、それが確認されたことを示す、「また、害せじと思ふとも、百人・千人を殺すこともあるべし」という言説によって締め括られる。殺すまいと思つたところで、多くの人を殺めてしまうこともあるものだという意味のこの言説は、親鸞の宿業観が、仮想的な善の問題を脇において、悪の問題に意を集注するものであつたことを如実に告げる。だが、殺そうという意志もなく、他者を殺害するなどという事態が実際にありうるのだろうか。意志を欠落させた悪行。それは、今日の哲学的・倫理学的視点から見て、いかなる角度からも成立不能な行為ではないだろうか。こうした悪行を親鸞が具体的にどうとらえていたのかを探ることが、上述の問題、すなわち、親鸞思想は哲学・倫理学の常識を踏み外すのか否かという問題への応答を導くことにつながつてゆくように思われる。

3

「害せじと思ふとも、百人・千人を殺すこともあるべし」と親鸞はいう。善悪に対して無記（中立）なる意志、あるいは悪よりもむしろ善に傾いた意志が悪しき結果を惹起してしまうという認識を披瀝するこの言説は、時代情況のなかで親鸞が実地に体験したさまざまな事実の反映もしくはその抽象と見るべきであろう。『親鸞聖人伝繪』によれば、承安三年（一一七三）に皇太后宮大進日野有範の息男として生まれた親鸞は、九歳のとき、青蓮院の慈円について出家し、範円と名乗つたという。この出家は、前年（一一八二）の以仁王の乱と関わりがあると考えられる。伯父宗業が以仁王の学問上の師であつこと、あるいは、事件後に父と二人の兄弟が出家している事実は、以仁王の乱の際に、消極的にはあれ有範一党が王に与した可能性を示唆しているからである（新潮日本古典集成『歎異抄 三帖和讃』解説参照）。平氏に対する叛乱であつた以仁王の乱は、武力に勝る平氏側の圧倒的な勝利に終わり、王は無残な敗死を遂げた。しかし、叛乱の計画時に王が発した令旨は、関東（頼朝）や信濃（義仲）など諸国の源氏の蜂起を促し、一挙に源平争乱の時代を招来した。親鸞は、少年期をこの争乱のうちに過ごした。

京都の覇権をめぐる源平両氏の争いは、全国の津津裏裏にまで波及し、殺戮日々に絶えることがないという情況がうち続いた。争乱は、農業生産力の極度の低減をもたらし、そこに天候

の不順が加わることによつて、全国的規模での飢饉が頻発した。とりわけ、消費都市京都の惨状は著しく、埋ノ裏における平氏宗家の滅亡（寿永四年 一一八五）によつて争乱に一応の決着がつく前後にも、なお巷間に餓死者が続出するありさまだった（『方丈記』等参照）。少・青年期の親鸞は、こうした情況のもとにあつて、人が人の持ち物を掠奪し、人を殺し、挙げ句は人の肉を食らう姿を、いくたびか目のあたりにしたものと推察される。そのような現実と直面しながら、ただ道德的・倫理的に悪なる意志だけが悪しき行爲を導くと考えるのは、思考の怠慢以外の何ものでもなかったであろう。他者の持ち物を盗もうとする意志や他者を殺害しようという意志を自己内部に意識化しないままに、生きたいという本能に突き動かされて（ほとんど無意識裡に）、平時ならば関わりようもない悪行を犯す、というのが、当時の人間の偽らざる現実であつた。親鸞は、その現実と直面した。自身の生命を守ろうという本能が、それが道德・倫理の規範を犯すという自覚もなしに極限的な悪行を導くありさま。その姿を凝視したことが、後に親鸞に「害せじと思ふとも、百人・千人を殺すこともあるべし」という言説を吐露させる直接の原因になつたものと思われる。

人は、風紀紊亂し、生への欲望が極限的な（極悪の）形態をとつて裸出する時代のなかにみずから意図して生まれ出でたわけではない。そのような時代に生まれさえしなければ、人は、妄語、偷盜、殺生等の悪行と無縁でありえただろう。にもかかわらず、そうした時代に生まれ、それゆえに悪行の主体となら

ざるをなかつたのは、その人が身に帯びた宿業のなせるわざだとしか考えようがない。親鸞は、そのことを鋭利に洞察していった。人間の悪行は、道德的・倫理的な規範性への意図的な侵犯としてのみなされるものではない。それは、道德的・倫理的な規範性が生への痛切な欲求によつて扼殺される情況のなかで、無自覚のかつ必然的に犯される。親鸞の右の言説は、そうした、いわば人間存在のやむをえざる態縁を鋭く見極めるものだったといえよう。

ある種の悪行が、個人の意志ではなく時代情況に起因するという事態がありうることは、ひとり親鸞のみならず、多くの人々が、すくなくとも觀念のうえで十分に理解している事柄ではないだろうか。現代の日本社会を生きる人々の大半は、現実の出来事・行爲としての戦争を知らない。だが、そうした人々も、縁ある老年者の来し方に接することによつて、平和を満喫しうる時代には十分すぎるほどに平穏な魂が、戦乱の時代には悪鬼のごとき様相を呈しうる可能性を如実に知ることができる。たとえば、子や孫の無事な成長を祈り、野菜や果実の豊かな稔りを期待するだけで、他者への危害など夢想だにせずに平穏な日々を送る善良な農夫が、かつて異国の街や密林で多くの無垢の生命を（殺そうという明確な意志もなく、ときには、味方を救おうという善意に立つて）奪つた事実を知つたとき、現代の平和を満喫する、戦争体験と疎遠な人々は、時代状況の変容に応じてそのつど人間性が変貌するという事態を、自身とは無縁な事柄として無視することができらうか。人間は、

時代状況が変化すれば、その変化とともに、どのようなでも変わりうる。たとえその変化が極限的な悪性の露呈につながるにしても、人間はそれを避けることができない。この事實は、今日なお多くの人々によって認識されているに違いない。親鸞は、その事實を「宿業」と呼んだ。時代情況の変容という、人間の「個」的な意志では如何ともなしたい、その意味で超越的な事態を目のあたりにしたとき、人は、それを、決定的な定め、すなわち宿業という概念以外の何によって把握しうるだろうか。親鸞が、「書せじと思ふとも、百人・千人を殺すこともあるべし」という言説に籠めた宿業観は、人間的現実を的確にとらえるもので、そのかぎりにおいて、おそらくは決定的に正しい。

歎異抄第十三条によれば、親鸞は、さらに、つぎのようにも述べたという。「海河に、網をひき、釣をして、世を渡る者も、野山に、獸を狩り、鳥をとりて、生命をつぐともがらも、商ひをし、田畠を作りて過ぐる人も、ただ同じことなりと。さるべき業縁のよほさば、いかなる振舞もすべし」と。親鸞は、ここで、貴族的仏教の立場から、生産活動を卑賤視する認識を提示しているのではない。彼は、すべての人間を「屠治の下類」と見る視点に立ち、「屠治ノ下類」たる人間、すなわち、「イシ・カワラ・ツブテノゴトクナルワレラ」（『唯信鈔文意』）は、例外なしに、「業縁」に取り憑かれた存在者なのだ、と述べている。ここで親鸞の強調する「業縁」は、「宿業」と同義と見てよい。親鸞は、すべての人間が、道徳的、倫理的な規範性が

云々されるのとは別の次元で、宿命的に悪への可能性に敵われているという認識を披瀝している。

どのような人間であれ、排除の構造と無縁でありえない事實は、親鸞のこうした認識の妥当性を暗示する。「排除の構造」とは、自身の生きて在ることを確保するために他の生命ある存在者を何らかの形で犠牲にすることを意味する。人間は生きて在るためには食をとらなければならず、食をとるということは、他の生命体からその生命を奪うことと同義である。別稿で詳しく論じたように（前掲拙著参照）、親鸞は、日本仏教に特有な如来藏思想（山川草木、一切衆生、すべてに仏性が宿るという考え方）を継承している。如来藏思想に即して人間が生きて在るといふ現実を見据えるならば、それは、他の仏性あるものを排除し犠牲にするという意味で、悪しき態様以外の何ものでもない。親鸞は、このことを洞察していた。さらに、親鸞は、食をとるといふ事態を念慮の外に置く場合にも、人間は悪性を免れ難いという認識に立っていた。人間は、生きて在るためには、特定の空間を占有しなければならず、その占有という事態そのものが同じ空間から他者を排除するという排除の構造に貫かれているからである。このような排除の構造が、他者の利益のために奉仕することを是とする視点から見れば悪性を露呈することは否定しえない。他者の利益よりもつねに自己のそれが優先するという、それ自体がすでに排除の構造を是認する論理に立つのではないかぎり、人は、人間存在（ひいてはすべての存在者）の根源的悪性を否定することができない。だが、人間

存在はもとより、すべての存在者は、自身が生きて在りたいという欲求を本質的なもの・不可避のものとして所有し、事実その欲求に基づいて生きる。すなわち、存在者は自己の存在にどこまでも固執する。とするならば、存在者の性状ではなく、その現に「在ること」(存在)それ自身が、宿命的な悪性を抱えこんでいることになる。「在ること」(存在)の本性をこのように見定めるとき、親鸞の宿業観は、人間の現実(ひいてはすべての存在者の現実)を鋭く衝いているといえよう。

だが、人間がその存在に関して抱えこんでいる悪性が、宿業によるとすれば、いかなる悪しき行為も道徳的・倫理的な意志とは無縁であることになる。となれば、人間の悪行については、その責任性の所在が定かでないことになり、いかなる罪悪も罰せられない。すべての罪が罰とは無縁のままに放置される状態は、悪性の放任と同義であり、それは非人間的な事態であるといつてもよいだろう。人間性への深い洞察に根ざすはずの親鸞の宿業観が、このような非人間的な事態を招くとすれば、それは奇異であるとしかしいようがない。親鸞の宿業観は、このような奇異さを放置するものなのだろうか。

4

カント以来の西欧の哲学・倫理学の伝統のなかで、行為についての善悪の判断は、帰責可能性が保証される場合にのみ成立すると考えられてきた。帰責可能性とは、ある行為についての

責任をその行為の主体に帰することのできる可能性であり、それは、その行為の主体が自由であることよって、つまり、その行為が自由な判断に基づいて行われた場合に成り立つとされる。こうした考え方によれば、もし、ある行為が結果的に悪をもたらすとしても、その行為が自由に根ざすものではなく、必然性の軌にとられるものであるとすれば、それについての道徳的・倫理的責任は問われないことになる。たとえば、先天的な脳の欠陥によって自然必然的に惹起された凶行は、それがいかに非人間的なものであれ、その行為の主体には責任がないとされる。近代法のもとで、精神疾患ゆえの犯罪が処罰の対象外とされるのはこのためである。逆にいえば、こうした考え方に立った場合、自由な判断に根ざすかぎりにおいて、いかなる行為であれその責任はすべてその行為の主体に帰せられることになる。たとえば、権力の不当な迫害から逃れてきた友を自宅に匿っていたところ、権力の走狗たる秘密警察が自宅を急襲し、逃れた友がそこにいるかどうかを厳しく問い質したとしよう。

その場合に「友は家にいない」と応えることは明らかに一種の虚言であり、情況の如何を問わず、それを発した者はそれを発したということの責任を免れないことになる。ここに掲げた例は、いずれも極端なもので、現実生活のなかに日常的に生起する事態ではない。しかし、これらの例は、カント以来の西欧の哲学的・倫理学的伝統のなかで、人間の行為についての道徳的・倫理的判断の基盤をなすものは人間の自由であるという原則が、確然と定められていることを明示している。

この原則はどのような人間の行為にも当てはまるといふのが、哲学・倫理学の、立場の相違を超えた共通の理解である。倫理命題の普遍妥当性を徹底して追求する厳粛主義はもとより、個々の人間にとつて何が現実的な利益となるかを精密に計算しようとする功利主義においてすら、この原則は遵守される。この原則に基づいて構築される現代の哲学・倫理学は、総じて、「自己決定権」という名称のもとに、人間の自由とそれに根ざした為規範性の問題を論じようとする。たとえば、脳死を人間の死と認めるか否かという問題に關して、それは自己決定権に属する事柄であり、脳死以前の自己が脳死を死として自己決定すれば、それは死と認められるという議論が、現代の哲学・倫理学では通有的であるように見える。だが、こうした議論、もしくはその背景に定位される「自由」や「自己決定」といった概念は、対応する事実を現況のうちに措定しうるものなのだろうか。すなわち、人間にとつて自由や自己決定が可能であるという認識は、真に現実的なものでありうるのだろうか。

一見したところ、現代の自由主義社会のなかで大多数の人間は、生まれ落ちてから死に至るまでの行程を、自由を謳歌しながら過ごしてゆくように見える。どの学校に行くかも、義務教育を超えた教育年限をどの段階で切るかも、あるいは、誰と性的関係を結び、子どもをもつか否かも、すべて個人の自由委ねられた、自己決定権に基づく事柄であるように思われる。たしかに、これらのさまざまな問題に關して、当面の判断を行う権能は、各人の自由・自己決定に委ねられている。だが、これ

らの場合に行われる判断を、主体の直面する情況を超えた、より広遠な諸要素との連関のなかに置いてとらえ直した場合、そこに語のまつたき意味における自由や自己決定が成り立っているかどうか、疑問とせざるをえなくなる。たとえば、男性Aが女性Bとの結婚を決断する場合を考えてみよう。Aは、実際のある何人かの女性のなかから自由にBを選んだ。しかし、より広遠な視座から見れば、Aの自由は、ごく限定されたものか、あるいは必然性を自由と誤認したものか、そのいずれかにすぎない。というのも、Aは、世界の何十億人という女性を知ったうえでBを選んだのではなく、彼の生活環境の範囲内で知り合ったごく限定された数の女性のなかから、Bを選んでいるからである。Aの選択の限定性は、彼の自由が限られたものであることを示している。また、Aの生活が環境によって決定づけられている事実は、つまるところ彼がBを選ばざるをえないように宿命づけられていたことを物語るといっても過言ではない。

こうした例証が、恣意にすぎるとの批判を投げかける向きには、試みに問うてみよう。わたしたちは、ほんとうに、自由であった経験、もしくは、自己決定をした覚えがあのか、と。ここさらに和辻倫理学（「人間の学としての倫理学」など）を持ち出すまでもなく、わたしたちが人間であるということは、独在する一個の「個」として在ることではなく、人と人との関係性のただなかにいつもすでに投げ出されて在ることを意味する。田辺哲学（一連の「種の論理論文」）の概念を借用するな

らば、わたしたちの「個」的存在に対しては、かならず「種」の共同体が先在するといつてもよいだろう。わたしたちが、自己の自由に基づいて自己決定的に行っているものと自認しているすべての行為は、実は、あらかじめすでにこうした間柄の關係性、もしくは「種」的共同性によつて決定されているのではないだろうか。たとえば、小稿の筆者は、倫理学者として、主に人間の悪に関わる人間の自己否定性の問題を考究している。考究の動機は、「個」的なもので、それを考究する学問的立場への参与は、筆者独自の自由な選択に根ざしているかのように見えるかもしれない。しかし、よくよく熟慮してみると、筆者を現在の立場へと導いたものは、まず第一に筆者を取り巻いて網の目のように展開される關係性ではなかつたか。關係性が、倫理学という学問の存在とその内実に触れることができるような情態へと筆者を導いたことが筆者が斯学に参加する動因となつたのであつて、それを筆者独自の意志に根ざすと見ることは事実の誤認のように見うけられる。また、筆者が、悪の問題を考究の主たる対象として選択したのも、筆者を取り巻く研究環境がそのように筆者を導いたからだと考えざるをえない。悪の問題が、もし倫理学の根本問題、いかえれば倫理学者にとつて共通の（「種」的共同性を濃厚に帯びた、公共の）課題とはならない、単に「個」的な問題であるとすれば、そもそも、それを人偏的公共性を志向する「倫理学者」として考究する態度それ自体が成立しえないであろう。

要するに、人間は、目前の選択に関しては自由であり、し

たがって自己決定をなしうる存在者であるが、選択に至る因子をより拡大的にとらえてみると、すべての決定が、先在する關係性もしくは「種」的共同性の強力な支配下に存することが明らかになる。とするならば、「人間は自由である」という哲学、倫理学の命題そのものが、一種の仮構であるといわざるをえない。人間には、本質的（究極的）な意味での自由などありえない。つまり、人間は、本来、善と悪とを含めたあらゆる態様を自在に選択する可能性とは無縁である。だから、自由の問題をめぐるとんどすすべての思索は、つまるところ絶対的な必然性への依拠を以て人間の自由と認定せざるをえなくなる。たとえば、ストア派が万有を貫き流れる運命に従うことを、アウグスティヌスが神の世界計画（神の意思）への服従を、カントが普遍的な道徳法則に意志が服することを、それぞれ自由と見なしたように（拙著「個」の思想―親鸞とアウグスティヌス―北樹出版、一九九八年参照）。

人間は、彼らがそのただなかへと生み落とされる網の目のように錯綜する關係性、すなわち「種」的共同性のなかで、必然性の軌に刷めとられた存在者として現生を生きる。哲学的、倫理学的思索が芽生えて以来、この必然性には、さまざまに呼び名が付与されてきた。運命、神の世界計画、道徳法則等々。親鸞は、それを、主として悪の原因に引き寄せてとらえながら、宿業と呼んだ。そもそも、親鸞には、自由に基づく帰責可能性を道徳・倫理の根本として措定するような発想はなかつた。他力にすがる在り方こそが人間の本態であるとする親鸞が、自力

で何ごとかを選択・決定しうる自由を認めるとすれば、それは単に論理上の齟齬にとどまるものではなく、むしろ生き方そのものの矛盾であるといわざるをえない。絶対他力の立場に立つ親鸞は、万事・万物が、宿業という名の必然性によって生起すると考えていた。その点において、親鸞思想は、西歐近・現代の哲学・倫理学とは異質な枠組み〔範疇〕のもとに展開されていると見るべきであろう。この点については、つとに暁鳥敏が鋭利な洞察を披瀝している。彼は、『歎異抄講話』第十四章「本願と宿業」において、歎異抄第十三条への詳細な論註を施しながら、つぎのように述べている。

三、善心の起こるのは現在のわが意志の自由にて起こるのではなくて、善心の起こらねばならぬ必然の業因があるに
よつて起こるのである。悪心の起こり悪行をするのは、
現在のわが自由意志の選択によつてするのではなくて、悪
心の起こらざるべからざる、悪行のなされざるべからざる
必然の業因があるによつて、悪心が起こり、悪行がせらる
るのである。

ゆえに、「善き心のおこるも宿普のもよほす故なり。悪
事の思はれせらるるも悪業のはからふ故なり」とあるのは、倫理学上でいう自由意志論ではのうて、因果必然論の主張である。

暁鳥は、親鸞の宿業論が因果必然論であると断ずる。卓見と

いうべきであろう。暁鳥が示唆するように、親鸞には、人間の行為の源泉を自由意志ととらえる発想はなかった。それは、本来在るべきものの欠如態と解するべきではなく、むしろ、親鸞が、近・現代的な思考とは別次元の思考に立っていたことを物語ると見るべきであろう。すなわち、親鸞によれば、すべては宿業という名の必然性のもとに、かならずそう在らなければならぬという態様をとりつつ生起する。親鸞思想は、自由もしくは自己決定という概念とは無縁の地点に成り立つものであったといわなければならない。しかしながら、このことは、親鸞が、人間の悪性についてその責任を問わなかったこと（悪性を放任したこと）を意味してはいない。親鸞思想が徹底して強調する因果必然論は、西歐起源の哲学・倫理学とはまったく別の視点から、人間の行為の責任を人間に担わせるものであった。

5

西歐起源の哲学・倫理学は、因果必然性のもとに生起する事態・行為は行為者の責任とは見なしえない、とする。因果必然性によつて惹起される事態・行為は、万人に対する通有性を有する事態・行為であり、それを「個」的にとらえることはできないからである。たとえば、山頂から転落した小石が山腹の登山者の頭蓋を破壊するという出来事は、特定の「個」をめがけて意図的になされる行為ではなく、登山者一般に（どのような登山者に対しても）生起しうる事態である。哲学的・倫理学的

思考は、「個」的意志に根ざす主体的行為ではありえないという理由で、この事態を価値的に無記なるものと見なすであろう。もし、親鸞のいう宿業が、「個」的な営みではなく、万人の間に通有性を有する一般的事態であるとするならば、それに基づいて生起する事態・行為は、哲学的・倫理学的に見て、責任を問われえないことになる。哲学・倫理学は、一般に、仏教にいう宿業をそうした通有的事態ととらえて、それに根ざして人間の行為を説明づけようという思考態度を、責任回避の誤謬を暗示するものとして批判する。しかし、親鸞のいう宿業とは、そのような、一般性あるいは通有性のなかに溶解される概念ではない。

悪行の原因は宿業に存するという親鸞の認識に言及する際、『口伝鈔』はその認識が親鸞と「ある一人」との問答のなかで披瀝されたと述べている。これによれば、親鸞の宿業論は、宿業を人間一般に当てはまり、それゆえかならずしも個別化されない概念として位置づけているという解釈も成り立ちうる。「ある一人」とは、「個」的に特定されない「誰か一般」でありうるからである。ところが、歎異抄は、ほぼ同じ形態の宿業論を、親鸞と唯円という「個」と「個」とのあいだの対話のなかで語られたものとして提示する。「唯円房は、わが言ふことをば信ずるか」という問いを以て開始されるその対話は、そこに焦点を結ぶ宿業論が、個別的・実存的人格の「個」性に密着することを如実に物語っている。すなわち、親鸞は、他の誰でもない（人間一般ではない）、「わたしは人を殺せない」と述べる

唯円にむかって、「汝」が人を殺せないのは、「汝」の心が善いからではない、と語っている。ここで親鸞が念頭に置いている宿業は、「汝」＝唯円の宿業であつて、他の何びとの宿業でもないというべきであろう。となれば、「害せじと思ふとも、百人・千人を殺すこともあるべし」とされるのは、厳密には、人間一般ではなく、「唯円」と考えなくてはならない。唯円よ、「汝」は、意図せざるうちに人を殺してしまうような宿業と無縁ではありえない。親鸞は、そう語っていると見るべきであろう。

歎異抄後序によれば、親鸞は、つねづね「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに、親鸞一人がためなりけり」と語っていたという（『口伝鈔』第七条参照）。これを、単独者として超越者の面前に立つことの自覚とのみ解したのでは、親鸞の真意をとらえきつたことにはならない。親鸞は、自身の罪業の深さに慄いていた。「悪性さらにやめがたし、こころは蛇蝎のごとくなり、修善も雑蕪なるゆゑに、虚仮の行とぞなづけたる」（『愚禿悲歎述懐』）という和讃は、それを端的に示している。その慄きが、「弥陀の五劫思惟の願を」という言説を貫いている。すなわち、自己の目から見て最も深甚な罪業の担い手であり、それゆえ恐れの対象でもある自分自身に向けられた弥陀の大慈悲心を喜悅する心が、この言説を導いたものと考えられる。親鸞は、人間はすべて悪しき者だとする万人悪人説に立っていた（拙著『親鸞―悪の思想―』集英社新書、二〇〇一年参照）。しかし、彼の内奥における悪性への自覚は、人間全般の悪性のなかに薄められつつ融解される類いのものではな

かった。それは、自己の内面を奥底まで見極めつづけることによつて得られる「個」的な自覚であつた。親鸞は、唯円にむかつて宿業論を披瀝したとき、そうした「個」的な自覚へと唯円を導こうとしていた。この親鸞の宿業が、他の誰でもない、「我」の宿業であるのと同じように、唯円よ、「汝」の宿業も「汝」ひとりの宿業なのだ。親鸞は唯円にむかつて、そう語りかけている。

宿業が「我々」のものであるよりも、むしろ「我」に固有なものであるとすれば、そこに根ざした事態・行為の責任を、一般性のなかに放擲することは許されない。「我」が「我」の宿業を身に帯びて「いまここ」に在るということは、「我」がその宿業に対して絶対的に責任を負わなければならないことを意味する。すなわち、もし、「我」が「我」の宿業に基づいて行う行為が悪しき営みであるならば、その悪性の全責任は「我」に帰せられることになる。この点に関して留意すべきは、親鸞思想の根幹には万人の救済という觀念が見当らないことである。宿業が単に、人間の一般的・通有的な「負」的宿命の意にとどまるとすれば、その担い手であるすべての人間が、弥陀という超越者の願力によつて一挙に救済されると見ることが可能になる。だが、親鸞はそのような見方をとらなかつた。親鸞は、十悪・五逆の罪人ですらその罪を改悔すれば弥陀の願力によつて救われると説く（『教行信証』信卷、『口伝鈔』第二十条等参照）。彼はしかし、仏法を信じずにそれを誹謗する者は永遠に弥陀の救済の手から洩れると主張する（たとえば、親鸞は、

「正像末法和讃」のなかで、こう述べている。「念仏誹謗の有情は阿鼻地獄に墮在して 八万劫中大苦惱 ひまなく受くとぞ説きたまふ」と。これは、その宿業のゆえに、救われたい「個」の存在を認める考えが親鸞にはあつたことを如実に告げる。親鸞によれば、宿業に根ざす悪行にもかかわらず救われる者と、それゆえに救われえない者とがいることになる。このことは、親鸞のいう宿業が一般性・通有性を帯びたものではないことの証左となる。

このように、親鸞の宿業観は、悪行についての帰責可能性を否認するものであるどころか、むしろ、それを積極的に肯定するものであつたと解することができる。繰り返し強調するならば、「我」が宿業を帯びるがゆえに「我」が罪惡を犯すことは、「我」が責任を免れうることを意味しない。その宿業は、ほかならぬ「我」の宿業であるがゆえに、「我」一人がその責任を担わなければならない。親鸞は、そう考えている。したがって、歎異抄第十三条の記述を根拠に、親鸞思想に道徳・倫理の問題に関する思索の欠如を認める論は不当であるといわなければならない。たしかに、歎異抄にあらわれる惡の觀念は、多くの場合道徳的・倫理的な悪行ではなく、むしろ存在論的な惡を意味すると解するべきであろう。しかし、このことは、親鸞が、道徳・倫理への限差しを欠いていたことを意味してはいない。存在論的に惡を凝視すること、すなわち、自己の「在ること」（存在）そのものを惡と見定めることは、そのような惡を担つて在ることを道徳的・倫理的に拒絶することと同義でありうる。歎

異抄第十三条はいう。親鸞聖人のお手紙に「薬あればとて、毒を好むべからず」とあるのは、故意に悪をなそうという邪執を抑止しようとお考えになつてのことだ、と。存在論的悪についての痛切な自覚は、道徳・倫理の次元での善性へと人を導く。それゆえにこそ、存在論的悪は、その奥底まで見極められなければならぬ。親鸞は、彼の思想に触れる者にむかつて、そのように語りかけている。

※小稿では、歎異抄、三帖和讃からの引用は新潮日本古典集成『歎異抄 三帖和讃』（伊藤博之校注）に拠る。その他の、親鸞および親鸞関係の著作からの引用は、原則として、春秋社『親鸞全集』（石田瑞麿校注）に拠った。

—平成十四年九月九日稿—

（いとう・すすむ 筑波大学哲学・思想学系助教授）