

「信心の業識」について

竹村 牧男

はじめに

『教行信証』（『顕浄土真実教行証文類』）「行巻」（『行文類』）に、有名な次の文章がある。

まことに知んぬ、徳号の慈父ましまさずは能生の因闕けなん。光明の悲母ましまさずは所生の縁乖きなん。能所の因縁和合すべしといへども、信心の業識にあらざるは光明土に到ることなし。真実信の業識、これすなはち内因とす。光明名の父母、これすなはち外縁とす。内外の因縁和合して報土の真身を得証す。ゆえに宗師（善導）は、「光明名号をもつて十方を摂化したまふ。ただ信心をして求念せしむ」（礼讃）とのたまへり。また「念仏成仏これ真宗」（五会法事讃）といへり。また「真宗遇ひがたし」（散善義）といへるをや、知るべしと。（『浄土真宗聖典——註釈版』、浄土真宗本願寺派、昭和六三年、一八七頁）

ここに、「信心の業識」という語が見える。さらに「真実信の業識」ともある。信心（真実信）と業識とが結びつくことに、ふつうはやや違和感を覚えることであろう。一体、この業識とは、何を意味しているのであるうか。小稿では、この問題に多少なりとも迫ってみたいと思う。

一、二重の因縁和合について

まず、この文の「行巻」における意味について、『真宗百論題集』下の、「第五十一、光号因縁」の中、専精院鮮妙（一八三五—一九一四）が、次のように語っているのは参考になる。

問、『行巻』（三十八丁）光号因縁の生起云何。

答、一には文に依り、二には義に依る。

初に、文に依るとは、遠近あり、遠とは上（二十二丁）に『礼讃』の「以光明名号撰化十方」等の文を承く。近とは次上の「帰命斯行信者、撰取不捨故」の文を承く。斯行信とは名号を体とし、撰取不捨はこれ光明なるが故にその光号が因縁となる。之を稟けて良知との給ふ。

次に義に依るとは、上來所引の諸文能所不二の大行を正定業と示し来るが故に之を稟けて初重を顕し以て上を結し、後重を示して唯信正因を成立し、而も『信巻』を起すに在り。（『真宗百論題集』下、真宗叢書編輯所編『真宗叢書』第二巻、臨川書店（復刻版）、昭和五三年（原本昭和五年）、四五九頁上段）

これによれば、特に義に依る方面からいえば、この句は、行から信へとつなげる重要な意味があることが知られる。

この句をめぐる、いくつか基本的なことを確認しておこう。まず、因・縁を父母に関係づけて説くものに、『住毘婆沙論』の「生故名為父、養育故名母」（大正二六、二五b）「般舟三昧為父、又大悲為母」（大正二六、二五c）がある。一方、特に光明・名号を因・縁とする等のことは、『往生礼讃』の、「以光明名号、撰化十方、但使信心求

念」(大正四七、四三九b)の句が所依となつてゐるという。この『往生礼讃』の句について、法然は、『和灯語録』一に、次のように解釈している。「コノユヘハ弥陀善逝平等ノ慈悲ニモヨホサレテ。光明アマネク十方世界ヲテラシテ。一切衆生ニコトコトク縁ラムスハシメンカタメニ。光明無量ノ願ヲタテ給ヘリ。第十二ノ願コレナリ。又名号ヲモテ因トシテ衆生ヲ引接シ給フ事ヲ。一切衆生ニアマネクキカシメムカタメニ。第十七ノ願二十方世界ノ無量の諸仏。コトコトク咨嗟シテワカ名ヲ称セストイハハ正覺ヲトラシト誓ヒテ。云々」(大正八三、一七二c〜一七三a)。山邊習学・赤沼智善『教行信証講義』、第一書房、昭和十三年十一月、三九四頁参照)。したがって、法然によれば、『往生礼讃』のその句は、第十二願と第十七願に基づくものということになる。

念のため、第十二願とは、次のようなものである。

たとい、われ仏となるをえんとき、光明、よく限量ありて、下、百千億那由多の諸仏の国を照らさざるに至らば、正覺を取らじ。(岩波文庫『浄土三部経』上。本願については、以下、同)

また、第十七願とは、次のようなものである。

たとい、われ仏となるをえんとき、十方世界の無量の諸仏、ことごとく咨嗟して、わが名を称えずんば、正覺を取らじ。

『教行信証』「行巻」の主題は、第十七願の究明にある。というのも、「行巻」の冒頭に、「……しかるにこの行は大悲の願(第十七願)より出でたり。すなはちこれ諸仏称揚の願と名づく、また諸仏称名の願と名づく、また諸仏咨嗟の願と名づく、……」とあるからである(『浄土真宗聖典——註釈版』、一四一頁)。ちなみに信心の問題は、親鸞によれば、その次の第十八願の問題である。『教行信証』「信巻」の冒頭には、「……この心(大信心)すなはちこれ念仏往生の願(第十八願)より出でたり。この大願を選択本願と名づく、また本願三心の願と名づく、至心

信樂の願と名づく、また往相信心の願と名づくべきなり」とある（『浄土真宗聖典——註釈版』、二二一頁）。第十八願は、周知のように、次のようである。

たとい、われ仏となるをえんとき、十方の衆生、至心に信樂して、わが国に生れんと欲して、乃至十念せん。もし、生れずんば、正覚を取らじ。ただ、五逆と正法を誹謗するものを除かん。

ちなみに、この第十七願と第十八願とがあたかも合わさったかのような、同経巻下の次の文、いわゆる本願成就の文もある。

十方恒沙のもろもろの仏・如来、みなともに無量寿仏の、威神功德の不可思議なることを讃嘆したもう。あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歓喜し、ないし一念せん。至心に廻向して、かの国に生れんと願わば、すなわち往生することをえて、不退転に住すればなり。ただ、五逆と正法を誹謗するものを除く。（岩波文庫『浄

土三部経』上）

なお、得生については、第十一願と言われる。それは、次のようである。

たとい、われ仏となるをえんとき、国中の人・天、定聚に住し、必ず滅度に至らずんば、正覚を取らじ。

参考までに、『正信偈』には、善導が独り「光明・名号因縁を顕す」とある（『教行信証』「行巻」、『浄土真宗聖典——註釈版』、二〇六頁）。また、この辺をていねいに説いていて重要であると思われる『執持抄』（覚如（一二七〇—一三五二）の作だが、親鸞の言葉が連ねられている）の第四条の文を掲げてみよう。長くなるが、すべて引用する。

またのたまはく、光明名号の因縁といふことあり。弥陀如来四十八願のなかに第十二の願は、「わがひかりきはなからん」と誓ひたまへり。これすなはち念仏の衆生を摂取のためなり。かの願すでに成就して、あまね

く無碍のひかりをもつて十方微塵世界を照らしたまひて、衆生の煩惱悪業を長時に照らしまします。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、まさしく報土に生るべき第十八の念仏往生の願因の名号をきくなり。しかれば名号執持すること、さらに自力にあらず、ひとへに光明にもよほさるるによりてなり。これによりて光明の縁にきざされて名号の因をうといふなり。かるがゆへに宗師 善導大師の御ことなり 「以光明名号 摂化十方 但使信心求念」(礼讚)とのたまへり。「但使信心求念」といふは、光明と名号と父母のごとくにて、子をそだてはぐくむべしといへども、子となりて出でくべきたねなきには、父・母となづくべきものなし。子のあるとき、それがために父といひ母といふ号あり。それがごとくに、光明を母にたとへ、名号を父にたとへて、光明の母・名号の父といふことも、報土に正しく生るべき信心のたねなくは、あるべからず。しかれば信心をおこして往生を求願するとき、名号もとなへられ光明もこれを摂取するなり。されば名号につきて信心をおこす行者なくは、弥陀如来摂取不捨のちかひ成ずべからず。弥陀如来の摂取不捨の御ちかひなくは、また行者の往生浄土のねがひ、なによりてか成ぜん。されば本願や名号、名号や本願、本願や行者、行者や本願といふ、このいはれなり。本願寺の聖人(親鸞)の御釈『教行信証』(行巻)にのたまはく、「徳号の慈父ましますは、能生の因闕けなん。光明の悲母ましますは、所生の縁乖きなん。光明・名号の父母、これすなはち外縁とす。真实信の業識、これすなはち内因とす。内外因縁和合して報土の真身を得証す」とみえたり。これたとふるに、日輪、須弥の半ばにめぐりて他州を照らすとき、このさかひ闇冥たり。他州よりこの南州にちかづくとき、夜すでに明くるがごとし。しかれば日輪の出づるによりて夜は明るるものなり。世のひとつねにおもへらく、夜の明けて日輪出づと。いまいふところはしからざるなり。弥陀仏日の照触によりて無明長夜の闇すではれて安養往生の業因たる名号の宝珠をばうるなりとしるべ

し。〔浄土真宗聖典——註釈版〕、八六二〜八六四頁)

さらに、覚如『口伝鈔』にも、このことが伝えられているので、これも見ておくことにしたい。

一 光明・名号の因縁といふ事。

……しかるに宿善開發する機のしるしには、善知識にあうて開悟せらるるとき、一念(も)疑惑を生ぜざることは、光明の縁にあふゆえなり。もし光明の縁もよほさずは、報土往生の真因たる名号の因をうべからず。

いふところは、十方世界を照曜する無碍光遍照の明朗なるに照らされて、無明沈没の煩惑漸々にとらけて、涅槃の真因たる信心の根芽わづかにきざすとき、報土得生の定聚の位に住す。すなはちこの位を、「光明遍照十方世界 念仏衆生撰取不捨」(觀經)と等説けり。また光明寺(善導)の御釈(礼讚)には、「以光明名号撰化十方 但使信心求念」とものたまへり。

しかれば往生の信心の定まることはわれらが智分にあらず、光明の縁にもよほし育てられて名号信知の報土の因をうと、しるべしとなり。これを他力といふなり。〔浄土真宗聖典——註釈版〕、八七四〜八七五頁)

ところで、前の「行卷」の文には、確かに二つの因縁和合が説かれていた。すなわち、次のようである。

能生因 徳号の慈父

所生縁 光明の悲母

内因 信心の業識

外縁 光明名号の父母

この二つの因縁和合に対し、『真宗百論題集』下の「第五十一、光号因縁」の中、宣布院覚音（一八二—一九〇七）は、「二重とすること文に在つて分明なり。初は因縁和合、後は内外和合（是れ一）、初は与奪（雖の字）に約して和合を示し、後は決定に就いて談ず（是れ二）、又初は獲信有力、後は得果有力（是れ三）、又初は往生に就いて示し、後は成仏に約して明す（是れ四）、又初は従法向機、後は従機向法（是れ五）、又初は光号二法、後は光号信の三法（是れ六）、二重の水際、是の如し」といつている（『真宗叢書』第二卷、四五三頁）のは、この句の種の見方を尽くしていて参考になる。ただし、そうした中でも、古来、二種の解釈が焦点となってきた。同じく『真宗百論題集』「第五十一、光号因縁」の中、初の浄満院円月（一八一八—一九〇二）によると、「此れに古に二説有り。一に曰く、初重は獲信の因縁を明し、後重は得生の因縁を明すと（『刊定記』、『樹心録』、『略纂』等の如し）、二に曰く、両重共に得生に約して之を言ふと（『迷聞』、『敬信録』等）」とある（『真宗叢書』第二卷、四四六頁）。前者の説のほうが一見わかりやすく、この説を採る者のほうが多いのではないかと見受ける。すなわち、第一の説は、まず徳号と光明とから、信心という果が生じ、そしてこの信心と光明名号から往生が得られるというものである。一方、第二の説では、徳号・光明の果も往生と見て、信心の因とは見ないものである。第一は、両重因縁両重因果の義、二は、両重因縁一重因果の義とも言われる。

『無量寿経』巻下のきわめて重要な文、「十方恒沙のもろの仏・如来、みなともに無量寿仏の、威神功德の不可思議なることを讃嘆したもう。あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歓喜し、ないし一念せん」からすれば、確かに名号を聞くという聞名を因として信心が生まれるであろう。しかも光明のはたらきかけによって、煩惱がうすれていくことがあって、名号を聞くこともあるのだと思われる。『執持鈔』には、「かの願すでに成就して、あまねく無碍のひかりをもつて十方微塵世界を照らしたまひて、衆生の煩惱悪業を長時に照らしまします。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、まさしく報土に生るべき第十八の念仏往生の願因の名号をきくなり。しかれば名号執持すること、さらに自力にあらず、ひとへに光明にもよほさるるによりてなり。これによりて光明の縁にきざされて名号の因をうといふなり。」ともあつた(前掲)。したがって、光明名号の父母によって信心が生まれるということは、きわめて自然な説のように思われるであろう。古来、初重の因果は獲信の因果を表わしていると言われる所以である。

しかしながら、初重において、聞名が信心を生むことに関して、名号が因で信心が果であると見たとき、後重において、信心に対する因としての名号を縁と言っているのはなぜであろうか。このことについては、香月院深勵(一七四九—一八一七)『教行信証講義』第二のいう、「名号と云ふものは、信心に望めては因也。報土往生に望めては、名号は外縁の中に収まる。喩で云ふに子に対しては親なり。孫に対しては、間に子をへだててある故に、親とは云ふべからず。子の体は親から出来て、孫に対すれば根本の親は縁になるなり。今も報土往生に望むれば、間に信心のへだてあり。そこで光明名は外縁となる。(これも秀鈔の明し方はこれと違ふ)」が、まずは参考になろう(仏教大系完成会編『仏教大系 教行信証第三』三四五頁)。その他、『真宗百論題集』下の「第五十一、光号因縁」中、淨満院円月は、「後重は名号を以て機位とするに非ず。やはりこれを教位に約して機位は唯信心の一法とす、謂く、信心を内因として往生をうるの親生の因を明し、名号を所信の法とし親生の因に対してこれを外縁とす、即ち是れ「大願業力為増上縁」の義なり、光明は即ち信中の破闇及び信中の撰取に約す。……又復た信後の撰取及び報恩の称名の如きは因縁和合已後の相なり、故に後重は聞名の当処を指してこれを云ふ、信後は且く措いて論ぜず」と言っていて、名号を聞名の当処における所信の法と示している(『真宗叢書』第二卷、四五〇頁)。なお、宣布院覚音は、「今名号を以て外縁とし給ふは、一説に法体を指す、撰化位の名号なるが故にと、一説に信後の称名とす、

信を増上する助縁なるが故にと、又一説に、名号は是れ摂取不捨の故に、此三由あるを以て名号を外縁とす、光号もと不二の義を知らしめて、光号一具に外縁とし給ふ、『愚禿鈔』に「真実淨信心内因、摂取不捨外縁」とのたまふ是れなり、摂取不捨故名阿弥陀の故に、名号即摂取不捨の義なり、故に光明因縁釈の次上の御自釈に、「帰命斯行信者、摂取不捨」といへり、近くはこの御釈より起るが今の光号因縁なりと、三説の中第三説に依る」と説いている（『真宗叢書』第二卷、四五五頁）のも、注意されよう。

しかし、かの「行巻」の文を見るかぎり、後者の因果関係について、「能所の因縁和合すべしといへども、信心の業識にあらずは光明土に到ることなし」とあるのであり、能生の名号・所生の光明の因縁和合したからといって、信心があるとは限らないことがいわれている。そうすると、この因縁とは別の要素もあつて信心が成立することも、考えられないではない。そこで、この初重の名号は、信心が成立して称名されるところをいうものとし、信心と称念の合わさつたものとみれば、のちの信心とともにそれを得証の因縁と見ることもできるのであろう。

前に見た淨満院円月は、古来の二説の中、後説を採るといふ。また、たとえば、興隆（一七五九—一八四二）『教行信証徴決』第五によれば、「一往は初重に獲信の因縁を明かし、後重に得証の因縁を示すに似たりと雖も、再往は初重も亦た得証の因縁を示す。名義全く機の信心を成ずるが故なり」とある（『仏教大系 教行信証第三』三四八頁）。さらに、願海院義山（一八二四—一九一〇）は、両重因果説の非なることを、次の論点に拠つて説いている。「無到光明土と云ひ、得証報土真身と云ふの外、更に子の比すべきもの文のなきところ故（是れ一）、名号を業因正因と云ふの文、皆往生の果に望めて云ふ所にして、信心を果とするの文なきところ故（是れ二）、文に雖可と云ふもの、初重は信心に望め、後重は往生に望むるの異あらば、与奪の言用ふべからざるが故（是れ三）、『執

持鈔』の初重を明せる文に云く「宿善のたねきざすとき、まさしく報土にむまるべき念仏往生の願因名号をきくなり」と、是れ明かに往生の果に望めて因との給ひしなり（是れ四）、一に謂く、「兩重俱に得生の因縁にして、初重はただ仏辺に於て顕し、後重は機法を該論するが故なりと、此義佳し、或は云ふべし、初重は合門にして三法建立の義に合し、後重は開門にして四法建立の意に応ずと。」（『真宗叢書』第二卷、四五六頁）

さらに專精院鮮妙は、この兩重に、「古來、三説あり、一説に云く、離合の兩重とす（或は会合の兩重とも云ふ）、又一説に云く、獲信得生の兩重とす、又一説に云く、法体機法の兩重とし」といひ、第三の説を可としている（『真宗百論題集』下、四五九頁）。その理由であるが、特に第二の説に関しては、「今云く、宗義に差支なきも聖教の明文に疎し、『執持鈔』（八丁）に、正しく報土にむまるべき第十八の念仏往生の願因の名号をきくなりと、『口伝鈔』（七丁）に「もし光明の縁もよほさずば、報土往生の真因たる名号の因をうべからず」と、何れも得生を子とせり、名号を因とせり、何れの所か信心を子として因縁を談じ給へるや、父母と業識の因縁、得生の子を生ずるが二重の積なること必然（是れ一）、又光号が父母にして信心の子を生ずると云ふもの何れの所に其明判あるや、若し義あり文なしと云はば未と云はざるを得ず（是れ二）、また光号が若し獲信の因縁ならば光号の父母和合せば必ず獲信すべし、何ぞ「能所因縁雖可和合」と云ふことを得ん、報土真身の子に望むるが故に、光号父母能所因縁雖可和合と雖の字を下して信心の因なくば得生の子をうべからずと云ふの文なるべし（是れ三）、故に初重を獲信の因縁と解すべからず」と述べている。また、続いて、第三の説については、「兩重共に得生の因縁にして、初重は行中撰信し以て大行往生を顕す、後重は信を開いて以て唯信往生の法義を顕す」と明かしている（『真宗叢書』第二卷、四六一頁）。

一方、晃曉院智量（一八五二—一九一一）は、今の第二・第三の説をとともに破している。その説は、「已に父母

とあれば、得生の機に望めたるものなれば獲信の因縁と断言すべからず、また雖可和合非信心等と云ふ、獲信の因縁に非ずとも遮すべからず、依つて今は法体成就に約して得生の因縁を明し、而も獲信の義を存すと云ふなり」というもので、両者の説を合わせたような説となつている（『真宗叢書』第二卷、四六五頁）。

以上のように多くの見方があるのは、同じ名号や光明と言つても、どの位のそれを見るかで解釈が変わってくるからである。たとえば、光明には、破闇・摂取、もしくは照育位・破闇位・摂取位の別があるという。名号にも、教位と機位、もしくは所行・能行があるという。これらのうちのどれを取るか、その組み合わせによつて、さらに種類の解釈ができるわけである。

いずれにしても、親鸞の場合、信心が正因であることは、間違いないところである。決して名号を唱えることが往生の正因になるわけではない。この辺については、覚如の『改邪鈔』に、「正定業たる称名念仏をもつて往生浄土の正因とはからひつゝのるすら、なほもつて凡夫自力の企てなれば、報土往生かなふべからずと云々。そのゆゑは願力の不思議をしらざるによりてなり」とあり（『浄土真宗聖典——註釈版』、九三六頁）、また、『御文章』に、「一念の信心發得以後の念仏をば、自身往生の業とはおもふべからず、ただひとへに仏恩報謝のためところえらるべきものなり」（『浄土真宗聖典——註釈版』——一〇九〇頁）とあるのが参考になる。

さらに、次のようにもある。覚如『本願鈔』には、「本願のおこりを善知識の口よりききうるとき、弥陀の心光に摂取せられたてまつりぬれば、摂取の力にて名号おのづからとなへらるるなり、これすなはち報恩のつとめなり」とある。（これは、名号・信心・光明・名号の次第。『真宗聖教全書』三、五六頁）。また、存覚（一二九〇—一三三三）『浄土見聞集』には、「善知識にあひて本願相應のことよりはりをきくとき、一念も疑ふころのなきは、これすなはち摂取の心光、行者の心中を照護してすて給はざる故なり。光明は智慧なり。仏智よりすすめられたてま

つりて、口に名号はとなへらるるなり。これさらに行者の心より起りて申す念仏にはあらず、仏智より信心はおこり、信心より名号をとなふるなり」とある。(これは、光明・信心・名号の次第。『真宗聖教全書』三、五六頁)。

以上において、この句における二重の因果の多様な解釈を、ほぼ見ることができたかと思う。ただし、私はもう少し別の角度からこの句を考察してみたい。古来、仏教では多様な因果関係が説かれてきた。たとえば、『俱舍論』では、六因・四縁・五果がいわれるが、この六因・四縁・五果の説に照らしたとき、今の二つの因果関係とは、どのような因果関係になるか。ふつうにいう因果関係とは、その中、特に同類因・等流果の關係であろう。では、まず初重にある名号が因で、もしも後重の信心が果であるとすると、それは同類因・等流果のような因果関係なのであろうか。また後重の信心の因と得証の果とは、同じ同類因・等流果の因果関係なのであろうか。

信心と往生すなわち報土の真身の得証とは、菩提心と智慧の關係と同様と見なせば、同類因・等流果の關係と見なすことはできると思う。しかし、諸仏の称名としての名号と衆生の信心との間に、その因果關係を見ることは、ふつうは難しい。そこでは、徳号もまた、本来、縁に相当するはずである。もちろん、縁なるものも、『俱舍論』では能作因という因として見ていくことがある。その限りは因でもありうるが、しかしそれは同類因のような因とは異なることを思うべきであろう。むしろ光明が仏智であつて、それを頂いているのなら、その光明と信心に同類因・等流果の因果關係があると見るべきかもしれない。また、ここでの名号も、仏智と不可分であり、これを聞くことは仏智が衆生に入り込むことであつて、その信心・称名は仏智のはたらきであると考えらるなら、そこに同類因・等流果があるということになるのかもしれない。

前に、覚如『口伝鈔』には、「報土往生の真因たる名号の因」とあつた(『浄土真宗聖典——註釈版』、八七五頁)。

信心正因の立場からこれを解するとき、それは信心と一体となった名号なのであろう。その名号とは、初重で徳号が諸仏によって称讃され、それが衆生に聞かれて、そして衆生が信心のもとに唱えたものと受け止められれば、すなわち信心と実は一つのものであると受けとめられれば、それは後重の因と同じものとなるであらう。むしろ後重は、同じことを改めて信心正因の立場から説明したものとなる。そして、光明の撰取と報謝の念仏が縁ということになるようである。

二、業識と『俱舍論』

それはともかく、この業識とは、いったい何のことであらうか。以下、この問題を検討してみたい。

親鸞のこの文章には、その下敷きになった文がある。それは、善導『観経疏』「序文義」の次の文である。

「一者孝養父母」、即ちその四あり。一に「孝養父母」と言うは、此れ一切の凡夫皆な縁に藉りて生ずることを明かす。云何が縁に藉る。或いは化生有り、或いは湿生有り、或いは胎生有り、或いは胎生有り。此の四生の中、各各に復た四生有り。経に広く説くが如し。但だ是れ相い因りて生ずれば即ち父母有り。既に父母有れば即ち大恩あり。若し父無くは能生の因即ち闕け、若し母無くは所生の縁即ち乖きなん。若し二人俱に無くは即ち託生の地を失わん。要ず須らく父母の縁具して、方に受身の処有るべし。既に身を受けんと欲するに、自らの業識を以って内因と為し、父母の精血を以って外縁と為して、因縁和合するが故にこの身有り。(大正三七、二五九a・b)

これによれば業識とは、生死輪廻において、業に基づき受生する識を言ったものと考えられる。この限り、業識

は十二縁起における識支のことと考えられよう。では、それを業識と呼ぶ例は、あったのであろうか。あるいは、無明一行一識……という縁起の、その行と識とを合わせて業識と呼んだ例はあるのだろうか。

十二縁起といえは、まずは『俱舍論』が考えられる。実際、この出典を『俱舍論』とする者もいたのである。たとえば、東陽円月（一八一八—一九〇二）『本典仰信録』卷二には、「信心業識とは、信心は是れ法にして、業識は其喩なり。業識とは、十二支の中の是れ其第三なり、『俱舍』の頌に云く、「宿諸業名行、識正結生蘊、結業所生識、是故名業識」と。（『真宗叢書』第七卷、二八四頁）といい、あるいはまた専精院鮮妙も『真宗百論題集』下の、「第五十一、光号因縁」の中、「問ふ、業識とは云何。答ふ、十二因縁の中第三の識なり。『俱舍』に云く、「宿諸業名行、識正結生蘊、結業所生識、是故名業識」と、知るべし」と言っている（『真宗叢書』第二卷、四六三頁）。

もつとも、実は『俱舍論』には、業識の語は出ない。関係の箇所には、次のようにあるのみである。

宿惑位無明、宿諸業名行、識正結生蘊、六處前名色、從生眼等根、三和前六處、於三受因異、未了知名觸、在姪愛前受、貪資具姪愛、爲得諸境界、遍馳求名取、有謂正能造、牽當有果業、結當有名生、至當受老死。（『阿毘達磨俱舍論』卷第九、大正二九、四八b）

このように、『俱舍論』そのものには、業識という用例は見られないのである。また東陽円月や専精院鮮妙の挙げた『俱舍』の文を、大正蔵一卷から八五巻までをコンピュータを用いて検索してみても、見つからないのが実情である。

このことについて、香月院深勵（一七四九—一八一七）『教行信証講義』第二に、次のようにあるのは、参考になる。

業識と云ふは、過去から今生へ生じてくる処なり。父母の因縁に由つて子は生ずれど、何程父母ありとも

石や瓦は生ぜり(じじ)。人間に生じてくるは、過去の業力で生れたるなり。爾れば正しく人間の果報を受くる、因は、過去の業力による。これを業識と云ふ。其ときは父母は外縁なり。過去より持くる業識は内因となるなり。能所因縁、譬の方では、先づ父母の因縁の和合せねば、此界には生ぜられぬ。父母の因縁和合するは勿論と云ふ事で、能所和合と云ふ。其外に過去の心の種を得ねば往生はえられぬなり。この業識を、樹心の中に起信論の業識と釈してあり。これは第八の阿梨耶識の業転現の三細の中の業なり。今云はく爾らず。起信論の業識と云ふは、根本無明の力によりて、迷ひの根本の起る処を業識と云ふ。あの業は動作の義でうごき出る事、根本無明の風にふかれて、迷ひの波の動き出た処を業識と云ふ。樹心者は学者なれども、こう云ふ事を云ふては学者ではない。此の序分義は、十二因縁の中の識也。俱舍論などでは、結生の識と云ふ。過去から今生に生れくる、此界の生を結ぶ処の識を結生識と云ふ。夫を序分義に業識と云ふたは、此の業は過去の善悪業なり。過去の善悪業に由つて此の界の生を結ぶの識なる故、業識と云ふなり。漢文では由業結生識(業に由りて生を結ぶ識)と云ふものなり。よりてとは、こういふときは由の字をかく。由業得生(業に由りて得せらるる)の識なり。扱が所得の滅を扱滅と云ふ。扱滅は扱が滅の依主積なり。今も依主積にして、業が識の業識なり(仏教大系完成会編『仏教大系 教行信証第三』三四五頁)。

こうして、業識の語は『俱舍論』にはないものの、結生の識を業識と呼んだもので、それは、『俱舍論』に拠つたものだと解説されている。

『俱舍論』における結生の識は、第六意識とならざるをえないであろう。しかし大乘仏教では、より深く識を捉えている。唯識でいえば生死輪廻の中の結生の識は、第八阿頼耶識となるはずであり、大乘仏教の他の立場でもそのような識が考えられてくるはずである。このことに関しては、円乗院宣明(一八三五一一九一四)『教行信証顯

真録』第二が、次のように言っている。

信心業識とあるは是は喩なり。業所引の識支と云ふ也等、八識のことを業識と云ふ。十二支の上でも識と云ふのは業所引の識で、第八識のこと。起信の上で見ても業識は第八識のこと。是は序分義に自業識と有るによりて、業識を以つて信心に喩へ給ふ迄のことなり。……（『仏教大系 教行信証第三』三四二頁）

確かに『起信論』の業識の業の意味は、いわゆる善悪業の業とは異なり、それは起動の意味だとされる。ここで業識を十二縁起の第三支（業所引の識）と取るべきだとすると、その意味での業識ではないことにもなる。しかし大乘でその結生の識を考へるときは阿頼耶識にもなり、それを『起信論』でいえば業識にあたるものと同じものからともなる。ここからは、智暹（一六九〇—一七六八）『教行証文類樹心録』卷三の次のような解釈も生まれえることになる。

信心業識とは、業識を以つて信心に喩うるなり。業識とは、起信論に意の差別を説くに、五有り。一に業識、二に転識、三に現識、四に智識、五に相統識。前の三は阿頼耶識の自体分・見分・相分なり。後の二は、意識の細分別なり。今、業識と言うは、頼耶の自体分を挙げて総報の果体を示し、以つて信心に喩うるなり。起信論に云く、業識とは、謂く、無明力によつて不覺の心動ずるが故に。疏に云く、起動の義、是れ業の義なり。故に、因は親なり縁は疎なり、故に内因・外縁と云う。此の中、両重の因縁とは、往生浄土他力安心の骨目なり。論註に云く、信仏因縁を以つて浄土に生まるるを願ひ、仏願力に乗じて便ち往生することを得、とは即ち此の義なり。（『真宗全書』三六、四二—三頁）

この『樹心録』の『起信論』の業識を採る説は、起動の意味からではなく、業所引の識（総報の果体）としての阿頼耶識の自体分を読もうとすることであり、参考までに業識の語義にも言及したまでのことである。

ともあれ、少なくとも『序文義』の業識は、生死輪廻のなかの受生する識であり、十二縁起の識支であり、それは善悪の業に基づいて中有の後に初めて結生される識と考えざるをえない。この立場からすれば、親鸞のいう信心の業識については、やはり次のような解釈をとらざるをえない。深励『広文類会読記』巻七には、

業識はたとへなり。樹心には起信論の三細中の業のことにして起信論に業識と云ふと弁じてあれども非なり。序分義の文、明なり。俱舍論五に云うてある結生の識のことも也。過去から生じて来て今生へ生る、識のこともあり。父母があつても結生の識がなければ生れてくることにならぬ。十二因縁の中では無明行識と云ふ識なり。それを業識と云ふは今人間界の果報の身を受ける因がこの結生の識なり。なぜなれば過去の善悪の業によりてこの界へ生る、識ゆへに業識と云ふなり。それがこの界へ生る、因になるなり。業によつて生を結ぶの識と云ふことなり。例せば扱が所得の滅を扱滅と云ふがごとく依主釈なり。今も業が識の依主釈なり。父母の因縁あつても業識なくんば人身は受けられぬ。今も光明と名号とあつても陀力の信心を得ねば浄土に生る、ことはならぬなり（『真宗大系』一三、四〇三頁）

とある。この『広文類会読記』十八巻の成立は文化二年（一八〇五）—文化三年（一八〇六）である。また、松島善議（一八〇六—一八八六）『教行信証敬信記』巻六も、『俱舍論』に拠る立場を次のように示している。

今茲の業識の業か宿の諸業のことにて。第二の業支なり。この宿世の諸業が因と成て。現在の果を感す。その果を感じ初めか第三の識なり。されば俱舍に識は正結生蘊と云ひ。又母胎等に於て。正く結生する時の一利那の位の五蘊を識と名く等と云へり。故に過去の業に由て。胎内に結生する初めを業識と云ふ。即ち俱舍の業識結生の初と云へるもの是なり。（中略）然るに樹心録は。これを起信論の五意の中の初の業識とせり。或説にも。業識とは頼耶の三細なり。これ起信の所談なり等と云へり。此等の意にては。起信論の業識に当つるも

のなり。(中略)樹心等には。今の業識は其のことなりと云へり。これを或説に。起信の五意の中の業識とみれば。仏にあらざれば知られざる程微細なるもの也。夫を爰に出して。凡夫をさとす必要もなきことなれば。是は俱舎の十二因縁の第三番とするが当然なり。喩とするには手近きことを以てすべきことなりと云ひて。俱舎に当て、解釈せり。是は可然こと歟。併し頼耶の三細に當つるもの。学者に段々有り。故に可考ことなり。(『真宗全書』三〇、三六七—三六九頁)

このように、『起信論』の業識は、凡夫には関係しえないとして、『樹心録』等の説を批判している。

これらを受けてか、戦前のころの山邊習学・赤沼智善『教行信証講義』にも、その「字解」に、業識について、「過去の善悪の業のことである。この善悪の業に依つて、今生の識を得るものであるから、業のことを業識というたのである。信心の業識といふは、人間にとつて、生を結ぶ一番根本になるものが業識であるから、信心を一番根本になる業識に喩へたものである」といつている(山邊習学・赤沼智善『教行信証講義』、第一書房、昭和一三年、三九二頁)。また、その「講義」では、「……けれどもいかに父母の因縁が具足ひ和合してゐても、夫が私共に正しく至り届いて子の方に生を結ぶ識となる過去の善悪の業がないならば、子が生れるといふことはないものである。今も丁度その如く、光明名号の父母の因縁が和合して下されても、それが私共の心に正しくいたり届いて金剛の信心がわが胸に宿り給はなかつたならば、何の所詮もないことである。即ち「父母」といふことは「子」に対しての名前である。子がなければ父母もない。如来の御手許に名号光明の仕掛けが出来てゐても、それが正しくこの胸に頂いて信心とならなければ、光明土に往生することは出来ない。夫であるから、生れた子の業識に喩へた真実の信心は、則ち内の正因で、子を生む父母に喩へた光明名号は外の縁である、かやうに内の信心の因と外の光明名号の縁が和合して、初めて報土に往生して真報身の証りを開くことが出来るのである」(同前、三九三頁)とも説

くのである。

さらに現代の『浄土真宗聖典——註釈版』の脚注にも、「業識 父母の和合によって母胎に宿る個人（子）の主体である識別作用。ここは信心を業識に喩える」とある（『浄土真宗聖典——註釈版』、一八七頁）。

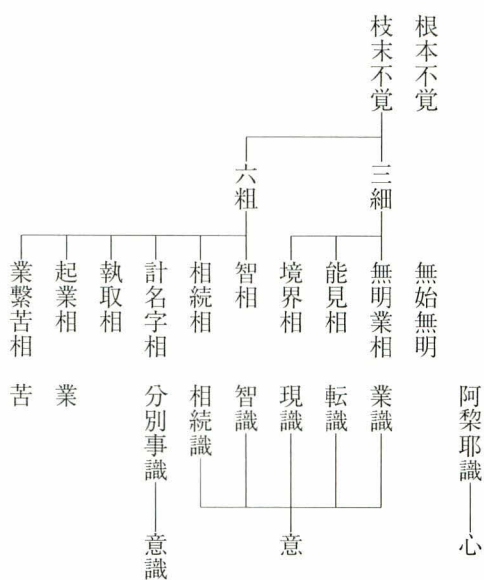
このように、業識については、結局、『俱舍論』の十二縁起説を基盤とした解釈が、これまでの大勢を占めているのが実情である。すなわち、真宗の学僧のほとんどが業識『俱舍論』出拠説を取っているのである。

三、業識と『大乘起信論』 I

しかし、それではなぜそのような業識が、信心と結びつくのであろうか。今の由来とされる『序文義』の文には、信心のことは何も出ておらず、その限り特に問題となることはない。しかし親鸞の場合は、実に信心と業識が結合されているのである。果たして業と金剛の信心とが結びつくのか、どうも不審である。そこで、業識についてさらに検討してみたい。

すでに示唆されていたように、『大乘起信論』には業識そのものが出るのであり、しかしそれに拠るとの説は、批判の対象になることが多かった。このことについて、あらためて検討してみたいと思う。

『大乘起信論』は、周知のように、「一心・二門・三大・四信・五行」という、きわめて組織立った説述をしていることで有名である。この衆生心（一心）に具わる真如門・生滅門の後に、本覚・不覚・始覚が説かれる。その不覚には、次のようなことが説かれている。



この、いわゆる三細の無明業相に相当するところに、業識の名が出るのである。その辺に関して、『大乘起信論』には、次のようにある。

復た次に、不覺に依るが故に、三種の相を生ず。彼の不覺と相応して相い離れず。云何んが三と為す。一には、無明業相。不覺に依るを以つての故に、心動ずるを説いて名づけて業と為す。覺すれば則ち動ぜず。動ずれば則ち苦有り。果は因を離れざるが故に。(仏教大系刊行会編『仏教大系 大乘起信論』、中山書房(復刻版)、昭和五二年(原本大正八年)、一五一頁以下)

復た次に、生滅の因縁とは、謂わ所る、衆生は心に依りて意と意識と転ずるが故に。此の義云何。阿梨耶識に依るを以つて無明有りと説く。不覺にして而も起り、能見、能現、能く境界を取り、念を起こして相続す。故に説いて、意と為す。此の意に復た五種の名有り。云何んが五と為す。一には名づけて業識と為す。謂く、無明の力によりて不覺の心を動ずるが故に。二には名づけて転識と為す。動心に依りて能見の相あるが故に。三には名づけて現識と為す。……（同前、一七一頁以下）

無明業相の業は、「心、動ずる」ことなのであり、法藏も『義記』において、「一に動作の義、二に因と為る義」としている（同前、一五五頁）。因の義とは、苦果の因となるということであろう。また、業識とは、「無明の力によりて不覺の心を動ずるが故に」とあった。この業識について、法藏の『義記』は、「初の中に無明力と言うは、謂く、根本無明にして即ち所依の縁なり。心は自ら起きず、起きること必ず縁に由ることを明かす。不覺心動とは、正しく起相を明かして業の義を積成す。起動の義は是れ業の義なるが故に」と説明している（同前、一七七頁）。こうして、『起信論』の業識の業とは、善悪の業のことではなく、起動の意だということ。このような意味であるべき『起信論』の業識は、『起信論』中、他にも何箇所かで用いられているのを見ることが出来る。参考までにあげておこう。たとえば、いわゆる染淨熏習（染淨相資）を説く箇所には、次のようにある。

復た次に、四種の法熏習の義有るが故に、染法淨法起りて断絶せず。云何んが四と為す。一には淨法。名づけて真如と為す。二には一切の染因。名づけて無明と為す。三には妄心。名づけて業識と為す。四には妄境界。謂わ所るは、六塵。（同前、二二六頁）

ここは、淨法に真如、染法に、一切染因（無明）・妄心（業識）・妄境界（六塵）をあげている。この妄心の熏習には、実際には次のようにある。

妄心熏習の義に二種有り。云何んが二と為す。一には、業識根本熏習。能く阿羅漢、辟支仏、一切菩薩の生滅の苦を受くるが故に。二には、増長分別事識熏習。能く凡夫の業繋の苦を受くるが故に。(同前、一三三三頁) また、無明の熏習には、次のようにある。

無明熏習の義に二種有り。云何んが二と為す。一には根本熏習。能く業識を成就する義を以つての故に。二には、所起見愛熏習。能く分別事識を成就する義を以つての故に。(同前、一三四頁)

このように、随处に業識の語を見るのであり、それは三細の業識とほぼ変わらないであろう。つまり、無明煩惱に汚染されて成立する識なのである。他の箇所にも、「若し心動有らば、眞の識知に非ず。云々」ともある(同前、二六二頁)。その限り、なるほど『起信論』の業識が、親鸞の「信心の業識」となつたとはいへそうもないようである。やはり『起信論』の業識よりは、『俱舍論』のほうが、父母に対する過去の業因つまり受生の眞因の意味合いで譬喩的に用いられているとして、まだしも親鸞の「信心の業識」に近いのであろうか。その場合、『起信論』の業識も、総報の果体という意味の限りにおいて、それにつらなるものと見ることは可能であろうと私は思うが。

四、業識と『大乘起信論』 II

しかしながら、実は『大乘起信論』には、ほかにも業識の語は出てくるのであり、その概念についてもつと掘り下げる必要がある。たとえば、『起信論』には、三大について説かれる箇所がある。その用大の説明のなかに、次のように説かれるのである。

此の用に二種有り。云何んが二と為す。

一には、分別事識に依る。凡夫・二乗の見る所の者を、名づけて心身と為す。転識の現なるを知らざるを以つての故に、外従り来たと見て、色の分斉を取り、尽く知ることあたわざるが故に。(同前、二二六九頁)

二には、業識に依る。謂く、諸の菩薩の、初発意従り乃至菩薩究竟地に至るまでの心の所見を名づけて報身と為す。身に無量の色有り、色に無量の相有り、相に無量の好有り、所住の依果も亦た無量の種々の莊嚴有り。示現する所に随つて即ち辺有ること無し。究尽すべからず。分斉の相を離れ、其の所依に随つて常に能く住持して毀せず、失せず。是の如くの功德は皆な諸波羅蜜等の無漏の行熏及び不思議熏の成就する所なるに因つて、無量の楽相を具足す。故に報身と為す。(同前、二七二頁)

このように、初発意以上、すなわち信成就発心した十住(十解)の初位以上の菩薩が、業識に依つて見る仏を報身としている。浄影寺慧遠の『大乘起信論義疏』(『浄影疏』)は、この業識について、第七識としている。

海東元曉の『大乘起信論疏』(『海東疏』)は、まず、「報身の中に依於業識と言は、十解以上の菩薩は、能く唯心にして外塵無き義を解す。業識の義に順じて、仏身を見るを以つての故に、依於業識見と言ふなり」とあり、実際に業識によつて見るといふより、識内の存在として理解することをいふのだとしている。また、「然るに此の菩薩は、其の分斉即ち無分斉なりと知るが故に、随所示現即無有辺、乃至、不毀不失と言ふなり」とあつて、色相等を見てその無辺なることを了解しているという。さらにその報身である所以として、「此の無障礙不思議の事は、皆な六度深行の熏と及び真如不思議熏の成就する所なるに由る。是の義に依るが故に、名づけて報身と為す。故に、乃至具足、無量楽相故説報身と言ふなり。……」等と述べている。なお、「撰論の中には、地前散心の所見に分斉の相有るを説くが故に化身に属し、今此の論の中には、此の菩薩の三昧の所見は、分斉の相を離るることを明かす

が故に、報身に属す。是の道理に由つて、故に相違せず」として、実はこの所見は、三昧においてなのだという（以上、同前、二七三頁）。このことについては、のちに検討したい。

さらに同じ元暁の『大乘起信論疏別記』（『海東別記』）では、ふつうの唯識では地上（十地の初地以上）で初めて報身を見ることができるとする説に対し、「今、此の中には、凡夫・二乗の所見を説きて、名づけて応身と為す。十解の初心より以下の所見を名づけて報身と為す。菩薩深く唯識を信じ業識の義に順じて外来と計せず、凡小に同じからざることを明かさんが為の故なり」として、この説の意味合いを解説し、「又復た此の中は、此の三賢の菩薩の、三昧心に依りて見る所の妙相に就くが故に、報仏の撰に属す」としてやはり三昧において見るものだとしている（以上、同前）。

賢首大師法蔵の『大乘起信論義記』（『義記』）については、この箇所の注釈をすべて掲げておこう。

報身の中に、三有り。初には、識に約して人を挙げ、二には、身有無量の下は、所見の報相を明かす、三には、果、因に由ることを結び、報の名を積顕す。

前の中に、依業識とは、十解已去の菩薩は、能く唯識にして外の諸塵無しと解す。業識の義に順じて、仏身を見るを以つての故に、報身と云うなり。所見の報相の中に、二あり。先に正、後に依なり。正の中に身に分齊無きが故に、無量色と云う。身に依りて相有り。相亦た無辺なり。相に依りて好有り。好亦た無尽なり。然るに相は以つて徳を表し、人をして徳を敬いて以つて仏を念ぜしむ。好は嚴身の為に人をして愛樂して親近せんと欲せしむ。依報の中に、無量種種莊嚴と言うは、能依無辺の故に、所依の土田も亦た復た無辺なり。頗致柯等の殊勝の宝ありて常に光明を放ち、無礙校飾するが故に、種種莊嚴と云う。随所示現、乃至、離分齊と言うは、前の化身分齊の色に異る。此の菩薩は、分齊即ち無分齊なりと知るに由るが故なり。一一の色相皆な法

界に徧じて互融無礙、自在難思なるが故に。隨其所応乃至不毀不失とは、其の業行の感すべき所に隨いて、即ち皆な常住なり。三災等の壞する所に非ざるなり。因を弁ずる中に、是の如くの依正二報の無障礙不思議の事は、皆な十度深行の熏及び本覺不思議熏の二因とに因りて成ずる所の樂相円備するが故に、報身と名づく。故に如是功德乃至説為報身と云うなり。(同前、二七四頁)

その意旨は、『海東疏』とはほ同様である。ただ、法藏の註釈には、三昧に入つて見るといふことは説かれていなかった。このことに關しては、さらに次の箇所を参考にすべきであろう。

前の淨法熏習は、真如の熏習と考えられたわけであるが、それを妄心熏習と真如熏習の二に分けて見ていく。この場合の妄心熏習とは、淨法熏習のなかのそれであり、次のように言われる。

妄心熏習の義に二種有り。云何んが二と為す。一には分別事識熏習。諸の凡夫・二乗の人等に依りて生死の苦を厭い、力の所能に隨いて漸く無上道に趣向するを以つての故に。二には、意熏習。謂く、諸の菩薩は、發心勇猛にして、涅槃に趣くが故に。(同前、一三三八頁)

この中の意熏習に、業識の活動も含まれるであろう。さらに真如熏習には、自体相熏習と用熏習とが説かれるのだが(同前、二四〇頁)、その用熏習に、次の句がある。

用熏習とは、是れ衆生の外縁の力なり。是の如きの外縁に無量の義有り。略して説くに二種有り。云何んが二と為す。一には、差別縁。二には平等縁なり。

差別縁とは、此の人、諸仏菩薩等に依りて初發意に始めて道を求むる時従り乃至仏を得るまで、中に若しくは見、若しくは念するに、或いは眷屬・父母・諸親と為り、或いは給使と為り、或いは知友と為り、或いは冤家と為り、或いは四摂を起こし、乃し一切の所作無量の行縁に至るまで、大悲を起こす熏習の力を以つて、能

く衆生をして善根を増長し、若しくは見、若しくは聞きて利益を得せしむるが故に。此の縁に二種有り、云何んが二と為す。一には、近縁。速かに度することを得るが故に。二には遠縁。久遠に度することを得るが故に。是の近遠の二縁を分別するに、復た二種有り。云何んが二と為す。一には、増長行縁。二には受道縁なり。

平等縁とは、一切の諸仏菩薩は、皆な一切の衆生を度脱せんと願ひ、自然に熏習して常恒に捨せず。同体の智力を以つての故に、応に見聞すべきに随ひて而も作業を現す。謂わ所る、衆生、三昧に依りて乃ち平等に諸仏を見ることを得るが故に。(同前、二四七頁以下)

ここに、三昧に入ると、諸仏菩薩の平等縁による作業にしたがつて、諸仏を見るとある。これについて、元暁は、『海東別記』に、次のように言っている。

平等縁とは、諸の菩薩は、業識熏習の為に、縁と作るなり。能縁とは、法身の菩薩已上は、方に縁と作ることを得るは、要す同体の智力に依るが故なり。三昧に依りて乃ち平等に諸仏を見ることを得とは、十解已上の諸の菩薩等は、皆な業識をもつて仏の報身を見る。無量の相好は皆な辺有ること無し。分齊の相を離るるが故に、平等見と言うなり。……(同前、二五〇頁)

つまり、十住以上の菩薩は、三昧に入つて、諸仏の分齊無き分齊の報身を見るが、それは業識のレベルにおいてであるというのである。一方、法蔵は『義記』に、

平等縁とは、諸の菩薩の業識熏習の為に、而も縁と作る。謂く、唯だ仏身を現するを平等縁と為る故なり。平等無二の故に云うなり。亦た平等心機の与めに縁と為る故なり。謂く、初地已上、乃至諸仏は要す同体の智力に依りて能く此の縁と作る。(同前、二四七頁)

と述べ、元暁の言う報身を見ることを明示していない。それは、ここで見る仏身は、元來、法身であると考えられ

たからではないだろうか。ただ、元曉のいうことは、『大乘起信論』の次の箇所に基づくのあろう。

「又た凡夫の所見と為るは、是れ其の粗色なり。六道に随つて、各見ること同じからず。種々の異類は、受樂の相に非ざるが故に、説いて応身と為す。

復た次に、初発意菩薩等の所見は、深く真如法を信するを以つての故に、少分にして見る。彼の色相莊嚴等の事は、来無く去無く、分斉を離れ、唯だ心に依りて現じて真如を離れず。然れども菩薩は猶お自ら分別す。未だ法身の位に入らざるを以つての故なり。若し淨心を得れば、所見は微妙にして、其の用転た勝れり。乃至、菩薩地尽きれば之を見ること究竟す。若し業識を離れば、則ち見相無し。諸仏の法身は彼此の色相のたがいに相い見ること有ること無きを以つての故に。(同前、二七四～五頁)

ここに、「初発意菩薩等の所見は、深く真如法を信するを以つての故に、少分にして見る。彼の色相莊嚴等の事は、来無く去無く、分斉を離れ、唯だ心に依りて現じて真如を離れず。然れども菩薩は猶お自ら分別す」とある。実はこれは必ずしも三昧に入つてのこととも言われていないのであるが、元曉はこれと「用熏習」の平等縁とをあわせて、あのような説明をしたものと思われる。

こうして、ともかく『大乘起信論』では、仏の報身を見るのは、業識に依ると言われていたのであった。それは、十解以上の菩薩が三昧に入るとき、五感でなくその微細なる心中に仏の報身が見られるのである。したがって『起信論』によれば、報身を見るのは十地の初地以上でなく、信成就した十住の初発心以上なのである。

参考までに、『五教章』『所詮差別』行位差別の、終教についての説明にも、その行相を明かす中に、次のように説かれている。

其の行相とは、起信論の中に説く。三賢の初位の中にも少分法身を見ることを得。能く十方世界に於いて、八相成道して衆生を利益す。又た願力を以つて身を受くること自在なり。又た三昧に依りて、亦た少分、仏の報身を見ることを得。其の所修の行、皆な真性に順ず。謂く、法性は体慳貪無しと知つて、随順して檀波羅蜜を修行する等と。広くは彼れに説くが如し。(仏教大系『五教章』第二、仏教大系完成会、大正二二年、二八三頁)

法藏はここでは、十住の初位より、「三昧に依りて、亦た少分、仏の報身を見ることを得」と言っている。このことについて、凝然の『五教章通路記』は、次のように解説している。

章に又た依三昧の下は、四に見仏報身なり。起信論の中に、真如用大を明かす。色身を示現して、衆生をして見せしむ。故に用大と名づく。菩薩、位に隨いて即ち如来を見る。所現の用大に二種の相有り。一には、分別事識に依る。此れは是れ、凡夫・二乗心識の所見を、名づけて応身と為す。即ち變化身なり。二には、業識に依る。論に云く、謂く、諸の菩薩、初發意従り乃し菩薩究竟地に至る心の所見の者を、名づけて報身と為す。身に無量の色有り。色に無量の相有り。相に無量の好有り。〔已上〕此れ他受用身の相好を見る。

疏に云く、業に依るとは、十解已去の菩薩、能く唯識にして諸塵無しと解して、業識の義に順じ、仏身を見るを以つての故に、報身と云う。〔已上〕業識と言うは、是れ第八識なり。三細の中の初を挙ぐ。實には転現相に通ず。八地已上に三細の惑を断じて証見明白にして、無功用道に住す。今、是の三賢は、執取計名所起の煩惱を断じて、未だ其れに至らずと雖も、転識の位を知りて而も比觀の中に唯識真如の理性を悟解し、一切は唯だ是れ自心の所變にして業識の外に別物有ること無しと了知す。此の觀、明了に甚深妙なるが故に、随分に他受用身を見ることを得。……疏文繁広なり、引載すること能わす。

同じく報身なりと雖も、地前地上の所見不同にして、浅深分明なり。梵網の台上の盧舍那は是れ他受用、葉上の釈迦も亦た他受用なり。葉上の仏も亦た他受用なりと雖も、唯だ是れ地前の菩薩の所見、是れ其の粗相浅劣の他受なり。今、起信の初住已上三賢所見の他受用仏に当たる。淄洲師の釈に、他受用身に、二有り。一には初地已上の所見の他受用身。二には、四善根所見の他受用身なり。四善根の所見は、即ち葉上の他受用身に当たる。法詮師の釈に、弥陀は初地の菩薩の能化。台上の教主は二地の能化。地前の菩薩、報身を見るとは、唯だ初地能化の如来を見る。觀經等に、地前の根機、報土に生ずとは、即ち此の義なり。地前の菩薩、二地以上の他受用の土に往生すること能わず。唯だ弥陀は初地の土に局るが故に。然るに梵網經に地前の菩薩、諸の凡夫等、彼の加力を蒙りて台上の仏を見、彼の説法を聴く。台上は即ち是れ二地の教主なり。然るに彼の暫時の加力の見聞は、初地極樂往生長時には同ぜず。(前掲仏教大系本、二八六頁以下)

凝然は、業識によつて報身を見るということについて、このように詳しく解説している。要は、十住以上の菩薩は、「一切は唯だ是れ自心の所変にして業識の外に別物有ること無しと了知す。此の觀、明了に甚深妙なるが故に、随分に他受用身を見ることを得」るのであり、そのことを言っているのだというのである。さらに、実は「同じく報身なりと雖も、地前地上の所見不同に、浅深分明なり」として、真に無分別智を開いた菩薩が見る報身と、それ以前の菩薩が見る報身とは区別があるという。とすれば、本当は、信成就した菩薩が報身を見たとしても、報土に往けるわけではないということになるうか。

以上、実は『大乘起信論』には、あたかも報身を見る識としての業識というものが説かれていたのであった。翻つて親鸞の「信心の業識」は、次のように説かれていた。

まことに知んぬ、徳号の慈父ましまさずは能生の因闕けなん。光明の悲母ましまさずは所生の縁乖きなん。能所の因縁和合すべしといへども、信心の業識にあらずは光明土に到ることなし。眞実信の業識、これすなはち内因とす。光明名の父母、これすなはち外縁とす。内外の因縁和合して報土の真身を得証す。（『浄土眞宗聖典——註釈版』、一八七頁）

ここには、光明土に到り、報土の真身を証するものとして、業識の語が用いられている。それは、『起信論』に説く、十解以上の菩薩が三昧に入つて報身を見る時に言われる業識の意を汲んだものであるのは間違いないであろう。親鸞と『起信論』の間に深い関係を見ることができるかどうか、さらに詳細に検討しなければならぬが、以上の検討からすれば、親鸞が「報身を見る業識」についても、十分知っていたと思われるのである。

結び

親鸞の「信心の業識」の背景には、『序文義』等があり、そこに『俱舍論』の説があることは否定できない。しかしそれは生死輪廻の流転門における事態について説くものである。親鸞は、その立場を基にして父母の縁に対する業識の因という構図を採用しつつ、これを往生のことについて説くものに換骨脱体し、業識の意味は『起信論』の報身を見る際の識の意を取つたのであった。『起信論』では、それは三昧に入ることによるのである。しかし親鸞の場合は、それは取れない。ふつうの浄土教では、念仏（三昧）の業識とでもいえるかもしれない。しかし親鸞にしてみれば、報身を見るのは行によるのではなく、ひとえに如来より賜りたる信心でなければならなかった。ここに、「信心の業識」「眞実信の業識」が説かれるに至つたのだと思われるのである。

すなわち、親鸞のいう「信心の業識」には、生死輪廻ならぬ往生の内因としての意味を『俱舍論』にひき、報身を見る心としての意味を『大乘起信論』に引いたもので、両義性を具えたものであり、とりわけ報身を見るものであることに重要な意味がある言葉だったのである。

・ 本稿の作成に当たって、本学東洋学研究所奨励研究員の熊田順正氏に、多大のご教示をいただき、またご支援をいただいた。記して感謝の意を表す次第である。