

親鸞の悪人観

——その内実と成立の背景——

鶴 見 晃

はじめに

『歎異抄』第三条のいわゆる悪人正機説を巡っては、家永三郎以来、さまざまな論者が取り組み、現在でも学ぶところが大きい¹⁾。それらの研究を踏まえて親鸞の悪人観の内実と成立の背景について考察してみたい。

親鸞が言う悪人について、古田武彦は「末法を頂点とする三時教的衆生の総体²⁾」とし、熊田健二は「在世正法の時に分離し得ずその罪業の故に流転し来った、末法時の総ての衆生³⁾」とする。平雅行は「在世・正像のいかほどか神話化された聖人智者⁴⁾」つまり「正像的善人」に対する「末法的悪人」と整理し、「現下の一切衆生はそれ自体としてすでに悪人なのであり、その一点において平等なのである⁴⁾」とする。

確かに「濁世の庶類穢悪の群生」(『教行信証』「信卷」、以下卷名のみを挙げる)、「濁世の群萌穢悪の含識」(『穢悪濁世の群生、末代の旨際を知らず』(「化身土巻」)、「末法五濁の衆生」(「五濁悪世のわれら」(『高僧和讃』)、「末法五濁の有情」(『正像末和讃』)等、親鸞は末法の衆生を普遍的に悪と捉えている。教学や宗教学的な研究では、人間の普遍性として親鸞の悪人観が捉えられていることも多いが、古田が「悪人」の語義は単に超時代的普遍的な人間観と見るべきでない⁽¹²⁾とするように、親鸞の言説の歴史的社会的背景が軽視されてはならないであろう。先行研究がこの点で親鸞の悪人観の歴史的意味を明らかにしてきた点は非常に重要である。しかし親鸞の悪人観を末法の衆生に限定して考えることも十分ではないと考える。

そこで本論は、親鸞の悪人観を概観・整理して考察するとともに、その悪人観がいかなる教義によつて裏付けされているのか。換言すれば、経釈に対するいかなる思索によつて成立したのかを考察する。

一 悪人としての普遍的人間観

親鸞の悪人観を末法の衆生に限定して考える場合、問題となるのは「信卷」三心一心問答(以下三心問答)の以下の文である。⁽¹³⁾

(至心釈) 一切の群生海、無始より已来乃至今日今時に至るまで穢悪汚染にして清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし。(中略) 如来の至心を以て諸有の一切煩惱悪業邪智の群生海に回施したまへり。

〔信卷〕『定本教行信証』(以下定本)親鸞聖人全集刊行会編、法藏館、一九八九年、一一六―一一七頁。原漢文。

以下、引用文献は読みやすさを考慮して漢文は書き下し、和文も適宜編集を加えた。)

(信樂釈) 然るに無始より已來、一切群生海、無明海に流転し諸有輪に沈迷し衆苦輪に繫縛せられて清淨の信樂なし。法爾として眞実の信樂なし。是を以て無上功德、値遇し難巨く、最勝の淨信、獲得し難巨し。一切凡小・一切時の中に貧愛の心、常に能く善心を汚し、瞋憎の心、能く法財を燒く。急作急修して頭燃を炙ふが如くすれども、衆て雜毒雜修の善と名く。亦虛假諂偽の行と名く。眞実の業と名けざるなり。此の虚假雜毒の善を以て無量光明土に生れむと欲する、此れ必ず不可なり。

(同二一〇―二二二頁)

(欲生釈) 然るに微塵界の有情、煩惱海に流転し、生死海に漂没して眞実の廻向心なし、清淨の廻向心なし。

(同二二七頁)

これらの表現は、末法の一切衆生とも、普遍的な一切衆生とも考えられる。前者で考えれば正法・像法で善を修してすでに往生した存在はそこから除かれる。後者であれば時空を超えて悪が衆生の普遍的性質ということである。熊田は信樂釈の文を引証して「末法惡世という絶望的状况にある衆生」と理解するが、いずれとも取れる表現ではある。しかし正法・像法で往生した善人を除き、末法にまで流転してきた一切衆生であれば末法の衆生と言えば済むのであつて、表現の必然性が私には感じられない。

三一問答で一切衆生と對比されるのは、法藏菩薩の發願・修行である。つまり衆生の惡は、法藏菩薩を絶対善と立てることによって必然的に導出されているのである。法藏菩薩の修行は、正像末の三時をはるかに超えた十劫前の成仏と

いう神話的時をさらに遡る。この法蔵菩薩の修行と衆生海との対比なのである。これは衆生の普遍的なあり方が悪として捉えられていると言うべきであろう。これは末法の時に限定されない普遍的な人間観と理解しなければならない。この人間観を、ここでは「絶対的悪人観」と呼んでおこう。

しかしそうであれば「絶対的悪人観」と末法の衆生という悪人観はいかに関わっているのだろうか。

否、もう一つ考える必要がある。それは善悪を相対した見方である。親鸞には、善悪を併置する表現も多く見られる。『教行信証』の自釈では、

亦機に就いて対論するに信疑対善悪対正邪対是非対実虚対真偽対淨穢対利鈍対奢促対豪賤対明闇対あり。

〔「行巻」定本八二頁〕

猶乳母の如し、一切善悪の往生人を養育し守護したまふが故に。

〔同八三頁〕

凡そ誓願に就いて（中略）其の機は則ち一切善悪大小凡愚なり。

〔同八四頁〕

雑心とは大小凡聖・一切善悪、各助正間雑の心を以て名号を称念す。

〔「化身土巻」定本二九五頁〕

等があり、『愚禿鈔』でも機について「善悪対」を挙げると共に、善機・悪機、善性・悪性とを分けている。⁽¹⁵⁾これらは、機または心について、衆生の中に善と悪を対置しており、三一問答の表現と大きく異なる善悪相対的な悪人観を示している。つまり親鸞には善人も悪人もいるという表現もあるのである。したがって親鸞には、

①すべての衆生が普遍的に悪人であるとする普遍的悪人観：「絶対的悪人観」

②正法・像法に比較して末法の衆生が悪人であるとする時間的に相対的な悪人観：「時間的悪人観」

③善人と悪人とが同時に存在する空間的に相対的な悪人観：「空間的悪人観」

とがあると考えることができる。この「絶対的悪人観」、「時間的悪人観」、「空間的悪人観」がどのような形で関わり、親鸞の悪人観をなしているのかを整理しなければならない。

ただ、これら三つの悪人観を一貫しているのは、「常没の凡愚流転の群生」⁽¹⁶⁾や「煩惱成就の凡夫生死罪濁の群萌」⁽¹⁷⁾、「煩惱具足の衆生はもとより真実の心なし、清浄の心なし、濁悪邪見のゆへなり」⁽¹⁸⁾とされるように、煩惱存在としての衆生である。煩惱は時代や社会が変わろうが人間の悪の根本原因であり、この煩惱存在としての悪人観は親鸞の思想を一貫する認識である。

さて「絶対的悪人観」は、道理から考えてみれば、矛盾である。阿弥陀仏も釈尊も元は衆生である。「絶対的悪人観」では善を作す存在はありえず、そもそも仏は生まれようがない。

だがそれは、釈尊の前生譚を数多く作ってきた仏教の歴史や、親鸞の阿弥陀仏・釈尊観からするとそれほど矛盾でもないかもしれない。親鸞は阿弥陀仏を、

この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふす御すがたをしめして、法蔵比丘となのりたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらわれたまふ御かたちおほ、世親菩薩は尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまへり。

（『唯信鈔文意』・『定本親鸞聖人全集』（以下定親全）三和文篇、親鸞聖人全集刊行会編、

法蔵館、一九六九年、一七二頁）

と方便法身と理解しており、法蔵菩薩は「一如」の現れである。釈尊もまた、

久遠実成阿弥陀仏 五濁の凡愚をあはれみて

釈迦牟尼仏としめしてぞ 迦耶城には応現する

〔浄土和讃〕 定親全二和讃篇五四頁

如を根源とする阿弥陀仏の「応現」であつて、諸仏は阿弥陀仏であり、阿弥陀仏は諸仏である。釈尊は、本願に導くために無数の方便の教えを説いた応化身であつて如の一動向に他ならない。仏の出現は、衆生が仏に成つたのではなく、如が形を現し大悲する存在と成つたのである。だからすべての衆生に仏と成る善がないということ、仏の出現は矛盾しない。そして、如をして大悲を発さしめたのは、他ならぬ悪としての一切衆生なのである。前の三二問答が眼を向けているのは、そのような衆生と本願との神話的關係である。したがつて「絶対的悪人観」は、親鸞にとつて衆生と本願との根源的關係に関わる、最も中心となる人間観であると言ふべきである。

では「絶対的悪人観」と「時間的悪人観」はいかに関わるのか。

それは次の和讃から考えていくことができよう。

像法のときの智人も 自力の諸教をさしおきて

時機相応の法なれば 念仏門にぞいりたまふ

〔正像末和讃〕 同一七二頁

像法になると「念仏門」が「時機相応の法」となる。ということは、教行証を具備する在世・正法だけが念仏でなくても悟りうる時である。証を欠く像法になると「智人」であつても念仏以外では証しえない機根に衰える。だがこれは機根だけの問題ではなく、末法に入ると「釈迦の遺法ごとごとく龍宮にいりたまひにき」^⑩とされるように、機根が衰えるにつれ機に応じた教えでなくなるといふ機と教の相応の問題である。正法が証を具備しうるのは、在世に釈尊が対機と

した者と変わらない機根であるから在世の教が相応するのである。

では在世・正法は素晴らしい機根なのかと言えば、『阿弥陀経』には釈尊は五濁悪世の中で成仏したと説かれている²⁰。在世も五濁悪世であり、衆生はやはり絶対的に悪人なのである。しかし像法以降が決定的に異なるのは釈尊がいなくて、そして次第に在世の時代から遠く離れた機となることである。それが証の有無の決定的別れ目であろう。そのように考えるならば、人間は普遍的に悪人であるが、釈尊の出世が在世・正法という教行証を具備する時を作ったのであり、その限りにおいて「正法の時機」は善でありえたのである。しかしやがて像法になると、機根の衰えを止めるものはなくなる。そして末法へと到る。

この末法の存在とはいかなる存在であろうか。

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

（『正像末和讃』同一六六頁）

それは自力の行証が叶わず流転してきた者、すなわち限りなく悪を犯し、罪を重ねてきた者である。今あること、つまり在世・正法に生死を出離できなかったその罪深さは、在世を遡る罪悪であって、末法の衆生は、流転輪廻の深さ故、罪悪の深さ故に末法に生まれたのである。したがって末法の衆生は、「無仏世の衆生を、仏、此を重ねてしまへり。見仏の善根を種へざる人なり」とされるように、末法の存在であるが故に悪重く、罪深いのである。この「時間的悪人観」は、「見仏の善根を種へ」てこなかった時間、悪を重ねた時間の累積を表しているのであって、「絶対的悪人観」から必然する悪人観である。「時間的悪人観」の基礎をなすのは「絶対的悪人観」であり、「絶対的悪人観」は、現に今、末法

にあるという「時間的悪人観」に如実に現れる。

この「時間的悪人観」が過去と現在の対比であるのに対して、「空間的悪人観」は現実世界における対比である。これこそ具体的に切実な問題である。

この「空間的悪人観」を親鸞が用いる場合、特徴がある。それは、多くが善悪を包んで共なる者と表現していることである。⁽²²⁾無論、善悪を包むのは本願である。

弥陀智願の広海に 凡夫善悪の心水も

帰入しぬればすなはちに 大悲心とぞ転ずなる

(同一七八頁)

久遠劫よりこの世まで あはれみましますしるしには

仏智不思議につけしめて 善悪淨穢もなかりけり

(同一〇五頁)

これらは、善悪の区別を言わんとするよりも、区別を超えた救済を表さんがための表現である。「空間的悪人観」は、善人・悪人を現実に応じて区分けするためではなく、むしろ両者を共に本願へ包摂するところに意味があったということである。現実には人はそれぞれに善人・悪人を分別する。だからこの表現は、どちらを自認する者にも本願は等しくあることを明示することとなる。これは法然の「たゞ後世の事は善き人にも悪しきにも同じやうに生死いづべき道⁽²³⁾をば、ただ一筋におほせられ」と等しい表現である。

だが親鸞は、本願は善悪を問わないことを述べつつも悪人を強調する。「総序」に、

斯れ乃ち権化の仁、斉しく苦悩の群萌を救済し、世雄の悲、正しく逆謗闡提を恵まむと欲す。（『総序』・定本五頁）とし、「信巻」にも難治の機として五逆・謗法・闡提に言及するように、阿弥陀仏の救済が最極悪の存在に向けられていることに親鸞は重要な意味を見ている。考えてみれば「空間的悪人観」は、そもそも「時間的悪人観」の上に成り立つものであるから末法の時機の中の善悪の違いに過ぎない。「煩惱」を「成就」「具足」して常に流転し、生死を罪で濁してきたその善悪の身は、いずれも、

往相還相の廻向に まうあはぬ身となりにせば

流転輪廻のきはもなし 苦海の沈淪いかゞせん

（『正像末和讃』定親全一和讃篇一八一頁）

である。五逆・謗法・闡提をすでに犯したかそうでないかは紙一重、否むしる誰もがそこに沈み行く中にあるし、その罪は記憶にない過去の所行であったかもしれない。このことに気づくならば、善人も悪人もいる、というのではなく、徹底的に悪としての人間へと眼が向けられていくはずである。そこでは自他の比較はすでに超えられて、「流転輪廻のきはもなし」き、「苦海」に「沈淪」する人間の姿がある。それこそ絶対的悪人の姿であって、これが人間の原型である。絶対的悪人は過去であると共に未来であり、誰にとつても自己である。「時間的悪人観」は、「空間的悪人観」を超えて、「絶対的悪人観」へと収斂するのである。

その本当の自己を私たちは拒否している。親鸞が善人に言及するのはそれである。

罪福ふかく信じつゝ、善本修習するひとは

疑心の善人なるゆへに 方便化土にとまるなり

（『正像末和讃』同一九五頁）

本願への「疑心」が善人の心である。だから本願の信知は、

「不得外現賢善精進之相」といふは、あらはにかしこみすがた、善人のかたちをあらわすことなかれ、精進なるすがたをしめすことなかれとなり。そのゆへは「内懐虚仮」なればなり。内はうちといふ。こゝろのうちに煩惱を具せるゆへに、虚なり仮なり。(中略) しかればわれらは善人にもあらず、賢人にもあらず、

(『唯信鈔文意』定親全三和文篇一七八〜一七九頁)

と、「善人にもあらず、賢人にもあらず」である。自己とは何か。それは一つしかない。それを自分で認めうるかどうかが親鸞の課題なのである。

このことが非常によく示されているのが三一問答に続く大信海釈である。

凡そ大信海を按ずれば、貴賤縊素を簡はず、男女老少を謂はず、造罪の多少を問はず、修行の久近を論ぜず、行に非ず善に非ず、頓に非ず漸に非ず、定に非ず散に非ず、正観に非ず邪観に非ず、有念に非ず無念に非ず、尋常に非ず臨終に非ず、多念に非ず一念に非ず、唯是れ不可思議不可説不可称の信樂なり。喩へば阿伽陀藥の能く一切の毒を滅するが如し。如来誓願の藥は、能く智愚の毒を滅するなり。

(『信卷』定本一三三頁)

親鸞は、本願の藥が衆生の「智愚の毒を滅する」とし、信心を「貴賤縊素」「男女老少」「造罪の多少」「修行の久近」、あるいは行相を選び論ずる我々の分別を超えた心であるとする。一切衆生を等しく大悲する本願を信じることは、「絶対的悪人観」を土台として衆生の平等性に目覚めることに他ならない。「絶対的悪人観」は単なる抽象的な人間観ではなく、人間の普遍的な姿への信知であり、具体的には自他に対する分別が翻ることを内実としてしているのである。

二 親鸞の悪人観と「化身土巻」要門釈

では以上のような悪人観はいかに成立したのか。思想として言葉に表現されるには経釈との対話的作業がなければならぬ。この経釈との対話の跡を『教行信証』に求めるならば、一つには「信巻」抑止門釈に『涅槃經』を引用して確かめられる五逆・謗法・闍提という悪人の救済の問題に見ていくことができよう。もう一つは、自力を翻す本願の働きを推求する「化身土巻」に見ていくことができよう。しばしば前者に親鸞の悪人観を求められるが、ここでは、先の三問答とも関連があると思われる「化身土巻」要門釈にこの問題を考えていくこととしたい。

というのも要門釈には、親鸞の悪人観を考える上で重要な一言があるからである。

「汝是凡夫心想羸劣」と言い、則ち是れ悪人往生の機たることを彰すなり。 (「化身土巻」定本二七七頁)

「汝是凡夫心想羸劣」は『観無量寿経』(以下『観経』)定善示観縁の経言であるが、『観経』を通して親鸞は「悪人往生の機」を確かめている。ここに親鸞の悪人観成立の問題を尋ねていくことができると思われる。

(一) 顕彰隱密の義

親鸞は、『観経』に「顕彰隱密の義」があるとす。つまり経には表に現れた意味と隠された密意があるというのである。親鸞は、『観経』の「顕」の義は「定散諸善」であり、これは「如来の異の方便」であるとし、「経の隱彰の義」は「弥

陀大悲の本願」であるとする⁽²⁴⁾。表面上は定散の善を説いているがそれは方便であり、弥陀の本願に帰せしむるのが経に隠された密意であるということである。

親鸞は、その「顕隱彰密の義」を、

欣浄縁「教我觀於清浄業処」「教我思惟教我正受」

散善顕行縁「諦觀彼国浄業成者」「広説衆譬」

定善示觀縁「汝是凡夫心想羸劣」「諸仏如来有異方便」「以仏力故見彼国土」「若仏滅後衆生」

像觀「若有合者名為鹿想」「於現身中得念仏三昧」

上品上生「発三種心即便往生」「復有三種衆生当得往生」

以上の経言⁽²⁵⁾で確かめている。この中の、特に欣浄縁、散善顕行縁、定善示觀縁の経言に対する親鸞の領解に「悪人往生の機」とはいかなる意味であるのかを考えたいと思うが、本節ではまず欣浄縁、散善顕行縁の経言について考える。

まず「教我觀於清浄業処」は、「唯願仏日教我觀於清浄業処⁽²⁶⁾」という経言の一部である。親鸞はこれについて、

「清浄業処」と言ふは則ち是れ本願成就の報土なり。

(「化身土巻」定本二七六頁)

と、韋提希が「本願成就の報土」の觀察を求めたことが「隱彰の義」であると理解する。経の顕説では、韋提希が阿彌陀仏の浄土を選ぶのは、この後、光台現国によって諸仏の国土を見た後である。しかし親鸞は、その前にすでに、韋提希は自ら認識することなく「本願成就の報土」を求めているとしているのである。

善導はこの箇所について、

「唯願仏日」より下「清浄業処」に至る已来は、正しく夫人通じて去行を請ふことを明す。此れ夫人上に即ち通じて生処を請ひ、今亦通じて得生の行を請ふことを明す。(中略)「教我觀於清浄」と言ふ已下は、正しく既に能く穢を厭ひ浄を欣ぶ、いかんが安心し注想して清浄処に生ずることを得るやといふことを明す。

(『観経疏』「序分義」真聖全一・四八六頁)

と、行を求めたことに注目して釈しており、「清浄業処」に特に注意を払っていない。この善導の解釈には、親鸞が「清浄業処」を「本願成就の報土」と理解する理由は見当たらない。

では「上に即ち通じて生処を請」うたと韋提希が浄土往生を願ったと理解されている、直前の「唯願世尊為我広説無憂惱処我当往生不樂閻浮提濁惡世也」²⁷についての解釈はどうか。善導は、

此れ夫人自身の苦に遇ひて、世の非常を覺るに、六道同じく然なり、安心の地あることなし、此に仏浄土の無生なるを説きたまふを聞きて、穢身を捨て、彼の無為の樂を証せんと願ずることを明す。(同四八五頁)

と、浄土が無生無滅の世界であるという仏の説法を韋提希は聞いており、その「無為の樂を証」することを願ったと釈している。しかしそれは阿弥陀仏の浄土とは限定されてはいない。この時点で韋提希は、すでに聞いていた「無為の樂」の世界として浄土を願ったのである。だがこの善導の解釈にも「本願成就の報土」とする理由は見当たらない。

実は考えるべきは、その中間にある「此濁惡処地獄餓鬼畜生盈滿多不善聚願我未來不聞惡声不見惡人」²⁸に対する善導の解釈であろう。中でも注目されるのは、

「願我未來」と言ふ已下は、此れ夫人真心徹到して苦の娑婆を厭ひ、樂の無為を欣びて永く常樂に歸することを明す。

但無為の境、輕爾として即ち階ふべからず。苦惱の娑婆輒然として離るゝことを得るに由なし。金剛の志を發すに非ずよりは、永く生死の元を絶たんや。若し親子慈尊に從ひたてまつらずば、何ぞ能く斯の長き歎を勉れん。

(同四八五頁)

とされることである。善導は、韋提希が「未來に惡声を聞かじ、惡人を見じ」と語つたことを「真心徹到」と表し、「金剛の志を發」したと理解する。「金剛の志」は、『觀經疏』冒頭「勸衆偈」に「共發金剛志」とあるのに重なるが、偈において「金剛志」は迷いを超断して淨土に往生する菩提心を意味している。善導は、韋提希が惡声・惡人を聞見しない未來を求めたこと、言い換えれば徹底した厭苦欣淨の心を發したことを、真心心が骨髓まで徹り到つた菩提心の發起であると理解しているのである。

この「真心徹到」の語を、親鸞は、次のように眞信心に関連させて用いる。⁽³⁰⁾

真に知りぬ。彌勒大士、等覺金剛心を窮むるが故に龍華三会の曉、當に無上覺位を極むべし。念仏衆生は横超の金剛心を窮むるが故に、臨終一念の夕、大般涅槃を超証す。故に便同と曰うなり。加之、金剛心を獲る者は則ち韋提と等しく即ち喜悟信の忍を獲得すべし。是れ則ち往相廻向の真心徹到するが故に、不可思議の本誓に藉るが故なり。

(「信卷」定本二五一頁)

親鸞は、念仏者が臨終後直ちに涅槃を証する理由は「横超の金剛心」にあり、さらに「金剛心」の根拠は「往相廻向の真心徹到」であり、本願にあるとする。つまり如来の本願は、衆生の上に信心を成就するが、その信心成就の事実が「真心徹到」であるとするのである。

このことをより明確に表しているのが、三二問答欲生積にこの「真心徹到」を含む善導の積を引いている事実であろう。親鸞は欲生積の最後に、

能生清淨願心と言ふは金剛の真心を獲得するなり。本願力廻向の大信心海なるが故に破壊すべからず。之を金剛の如しと喩るなり。
(同二三二頁)

と、「散善義」の「能生清淨願往生心⁽³¹⁾」を「能生清淨願心」と改め、信心の發起を願心の發起と理解し、これを「金剛の真心」とする⁽³²⁾。これは「真心徹到」や「金剛志」に重なる表現であろう。それだけでなく、これに続いて親鸞が引用するのが次の三文であることは、親鸞が「勸衆偈」「序分義」の「金剛志」と「真心徹到」とを眞実信心において理解していることを表している。

① 觀經義に、道俗時衆等、各の無上心を発せども生死甚だ厭ひ難く、仏法復欣ひ難し。共に金剛の志を發して横に四流を超断せよ。正しく金剛心を受け、一念に相應して後、果涅槃を得ん者と云へり。

② 又云く、真心徹到して、苦の娑婆を厭ひ、樂の無為を欣ひて、永く常樂に歸すべし。但無為の境、輕爾として即ち階ふべからず。苦惱の娑婆輒然として離るることを得るに由なし。金剛の志を發すに非ずよりは、永く生死の元を絶たむや。若し親り慈尊に従ひたてまつらずは、何ぞ能く斯の永き歎きを勉れんと。

③ 又云く、金剛と言ふは即ち是れ無漏の体なり。
(同二三二～二三三頁)

言葉を整理すると、先行する自積では、願心が生ずることを「金剛の真心」の獲得とし、これを「本願力廻向の大信心海」としていたが、まず①では、誰もが同じ「金剛志」を共に發して四流を超断するとされる。②ではその「金剛志」

が如来の欲生心であつて、この「金剛志」でなければ「生死の元を絶」つことはできないとする意味であらう。そして③は「金剛」である理由が「無漏」と確かめられるが、これは「金剛志」の因を如来の真実へと遡及させ、「真心徹到」を「本願力廻向」と確かめる意味をもつと言えるであらう。欲生釈の引用をこのように確かめるならば、親鸞は、まさしく「真心徹到」こそ往相廻向の事実であると理解していたと考えられる。

このように考えるならば、親鸞は、欣浄縁における悪声・悪人を厭う心に如来の欲生心の意味を見出していたと言ふことができよう。この事実を見据えるからこそ、親鸞は「真心徹到」して求めた「清浄業処」を阿弥陀の浄土と理解するのであり、さらに単に浄土とするのではなく、本願力の廻向成就の意を込めて「本願成就の報土」とするのである。

しかし、この「真心」は未だ自覚的なものではない。この「真心」を「開闡」するのは釈尊の教化であり、それが要門釈の「教我思惟教我正受」の理解に示されている。韋提希が求めた「思惟」と「正受」を、韋提希の意を超えて「方便」と「金剛の真心」と親鸞は理解する。この「方便」とは、続いて「諦観彼国浄業成者」が「本願成就の尽十方無碍光如来を親知すべしとなり」、「広説衆譬」が「すなわち十三観これなり」とされるように、定善十三観を「方便」として阿弥陀如来を「親知」することである。この釈尊の「善巧」によつて「金剛の真心」が韋提希の上に正しく受けとめられていくのである。

以上のように欣浄縁、散善顕行縁に対して、親鸞は、韋提希の「清浄業処」への願いが「真心徹到」＝「金剛の真心」の獲得であると理解し、ここに如来廻向の信の意味を見ていることを確認することができる。

(二) 悪人往生の機と三品の懺悔

この「金剛の真心」を受ける機を表すのが、先述の「心想事成」であるが、ここに「悪人往生の機たることを彰すなり」という「隱彰の義」があるとされる。ただ、なぜ親鸞は「悪人往生の機を彰す」としなかつたのであろうか。意味を「悪人往生の機であることを彰す」と取れば、釈尊は韋提希に対して、あなたは「悪人往生の機」であると教えていることになる。この釈尊の「善巧」によって、韋提希は自らが「悪人往生の機であること」が明らかにされていったと理解できるであろう。つまり親鸞は、「真心徹到」した韋提希は娑婆を徹底して悪声・悪人と感得したが、さらに釈尊の「心想事成」の語によって、「悪人」として「往生」する「機」であるとの自覚へと到達したことをここで確認していると考えられる。この点からすると「真心徹到」とは他者を悪声・悪人として厭う相で描かれているが、その真実の意味は「悪人」としての自覚にこそあると言えるであろう。

そのことを表すのが、要門釈の『往生礼讚』引文であろう。

又云く、(一) 若し専を捨て、雑業を修せむとする者は百は時に希に一二を得、千は時に希に五三を得。何を以ての故に。乃し雑縁乱動す、正念を失するに由るが故に、仏の本願と相応せざるが故に、教と相違せるが故に、仏語に順ぜざるが故に、係念相續せざるが故に、憶想間断するが故に、回願懇重真実ならざるが故に、貪瞋諸見の煩惱来り間断するが故に、慚愧懺悔の心あることなきが故に。懺悔に三品あり。乃至(二) 上・中・下なり。上品の懺悔は身の毛孔の中より血を流し、眼の中より血出だすおば上品の懺悔と名く。中品の懺悔は遍身に熱き汗毛孔より出ず、眼の中より血の流るゝは中品の懺悔と名く。下品の懺悔は遍身徹り熱く、眼の中より涙出するおば下品の懺

悔と名く。此等の三品、差別ありと雖も、是れ久しく解脱分の善根を種たる人なり。今生に法を敬ひ人を重くし身命を惜しまず、乃至小罪も若し懺すれば即ち能く心髓に徹りて能く此の如く懺すれば、久近を問わず、所有の重障皆頓に滅尽せしむることを致す。若し此の如くせざれば、たとひ日夜十二時、急に走むれども終に是れ益なし。差ふて作さざる者は、知りぬべしと。流涙流血等に能はずと雖も、但能く真心徹到する者は即ち上と同じと。

〔化身土卷〕定本二八四―二八五頁

これは『観経』の「顕彰隱密の義」を証明する『観経疏』の諸文が引かれた後、『往生礼讚』から至誠心・廻向発願心の釈文を引いた後に位置する。『観経疏』の諸文は、「正しく隱顕両面あるを証す」引文と「顕説の証文」引文であり、『往生礼讚』から「弘願転人を勧むる文」つまり「隱彰の義」を表すとされるが、今はこれに従っておきたい。

この『往生礼讚』の引文は、「乃至」を挟んで二文から構成されている。(一)は前序の文で、最後の「懺悔に三品あり」は原文では要・略・広の三懺悔であるが、親鸞はその部分を略して上・中・下の三品の懺悔の意味に換えている。長い引文であるが、意味は取りにくいことはなからう。(一)は雑業を修する者が浄土に生まれたい理由が九つ挙げられ、特にその最後の懺悔の問題が(二)へと展開している。生まれたい理由は原文ではさらに四つ挙げられるが、この四つは真門釈の結釈で言及されており、そのために引用されなかったと考えられる。それによって「慚愧懺悔の心あることなきが故に」が(二)と繋がって強調されており、引文全体が懺悔を主題とするものに改変されていると言えるであらう。

そして(二)は、往生しがたい雑業の行者には三品の懺悔が欠けているとする。懺悔がなければ障りも除かれな

修行しても何の利益もない。しかし「真心徹到」すれば懺悔がなくても三品の懺悔と同じであるとするのが引用の意味である。これは懺悔しなくてよいという意味ではなからう。韋提希の「真心徹到」は悪声・悪人を厭う心の発起であつたし、自らが「悪人往生の機」であることを自覚する心であつた。自らを「悪人」と自覚し、他者もまた同じく「悪人」とし、互いに「悪声」をかわす関係性を生きていること、それこそ懺悔すべき事柄であつて、「真心徹到」は「流涙流血に能わずと雖も」懺悔すべき内容を自覚する心である。

そのことは親鸞の和讃からもうかがうことができる。

煩惱具足と信知して 本願力に乗ずれば

すなわち穢身すてはてゝ 法性常樂証せしむ

釈迦弥陀は慈悲の父母 種種に善巧方便し

われらが無上の信心を 發起せしめたまひけり

真心徹到するひとは 金剛心なりければ

三品の懺悔するひとゝ ひとしと宗師はのたまへり

五濁悪世のわれらこそ 金剛の信心ばかりにて

ながく生死をすてはてゝ 自然の浄土にいたるなれ

（『高僧和讃』定親全三和讃篇一一三〜一一五頁）
これらはいずれも眞実信心を詠つたものであり、『往生礼讃』の三品の懺悔に等しい「真心徹到」を眞実信心としていと読み取ることができる。同時に「穢身」「五濁悪世のわれら」と悪人の自覚が詠われている。これは自己の愚かさ

への、カタルシスなき認識というべきではないか。すなわち「真心徹到」が懺悔による滅罪を断念するところに成り立つ、自己の罪との徹底した対峙であることを意味するであろう。なおかつそれは涙さえ流すこともないという、懺悔すべきことを知ってもなお、身心が動かない自己の姿への気づきでもある。言い換えれば、懺悔すべきことへの無自覚性に対する凝視である。したがって「真心徹到」は、三品の懺悔に等しいが、それは懺悔・滅罪の意味をもつというよりも、むしろ「無慚無愧」⁽³⁸⁾に目覚める心の発起である。このような身の目覚めが「悪人往生の機たること」を知った韋提希の自覚の内実であることを、『往生礼讃』の引用によって親鸞は示していると思われる。

また親鸞は、定善示観縁の経言について、

「諸仏如来有異方便」と言へり。則ち是れ定散諸善は方便の教たることを顕すなり。「以仏力故見彼国土」と言へり。斯れ乃ち他力の意を顕すなり「若仏滅後諸衆生等」と言へり。即ち是れ未来の衆生、往生の正機たることを顕すなり。

(「化身土巻」定本二七七頁)

とする。釈尊は定散二善は「方便の教」であると語りかけ、韋提希はこれを他力として受けとめたのである。さらに韋提希が「仏滅後諸衆生」に眼差しを向けたことに、他力を受けるべき「往生の正機」が「未来の衆生」であることを親鸞は確かめる。すなわち「悪人往生の機たること」の自覚とは、定散二善の教を方便になされる他力によるものであって、この自覚をなすべき「正機」は「未来の衆生」であり、それは親鸞自身に他ならない。この意味で親鸞にとつて韋提希は、「未来の衆生」である自己を「悪人往生」の「正機」と顕彰する存在である。親鸞が韋提希を「権化の仁」⁽³⁹⁾と受けとめるのは、まさしくこのような『観経』の「顕彰隱密の義」に拠るのである。そして親鸞にとつて『観経』は、

「悪人往生」の「正機」としての自己の姿を教える伝言であつたのである。

以上のように「化身土巻」要門釈を確かめるならば、『観経』の教えへの領きは、親鸞にとつてその「正機」である悪人の自覚の他はない。親鸞の悪人観は、このような『観経』の教説への聞思を背景として成立したのである。

おわりに

以上のように、親鸞の悪人観は、「絶対的悪人観」を基底に「時間的悪人観」、「空間的悪人観」が層をなしつつ、悪人の自覚へと収斂する人間観である。その人間観には、『観経』の領解が背景としてある。すなわち「未来の衆生」こそが「悪人往生の正機」であるという「顕彰隱密の義」をうかがうことが、その思想的背景であつたと考えられる。この『観経』に対する思索が、親鸞の悪人観成立の場所である。しかし「化身土巻」要門釈では、親鸞の悪人観を明らかにするのに十分ではない。特に本論で「絶対的悪人観」とした普遍的な悪人観は、「信巻」抑止門釈を考察しなければならぬと思われる。その点については別稿にて検討したいと考えている。

最後に、このような悪人観とその思索から私はこのことを考える。親鸞は、「信巻」や『唯信鈔文意』に「具縛凡夫屠沽下類⁽¹⁰⁾」の語に言及しているが、八五歳に改訂された『唯信鈔文意』では廻心を明らかにしつつ、次のように記している。

さまざまの大聖の聖人・善悪の凡夫のみづからがみをよしとおもふこゝろをすてみをたのまず、あしきこゝろをさ

かしくかえりみず、またひとをあしよしとおもうころをすて、ひとすちに具縛の凡夫・屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の誓願・廣大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら無上天涅槃にいたるなり。

〔唯信鈔文意〕・『影印高田古典 顯智上人集下』真宗高田派宗務院、二〇〇二年、四七〇～四七二頁、

また『真宗聖典』〈東本願寺出版、一九七八年〉、一〇七三頁参照

親鸞は、廻心を自他の善悪に対する心の翻りとする。これは親鸞が、難信や廻心の問題を、「屠沽下類」すなわち悪人を救いがたい者と見る視線の問題として考えているということである。⁽¹⁾なぜ親鸞はそれを問題としたのか。それは、自他の中に救われがたい者を見出してしまふ親鸞自身の眼差しの問題があつたからではないか。

親鸞は何も言っていないので想像ではないが、親鸞が生きた社会的歴史的状况を考えれば「屠沽の下類」に注目することは不思議ではない。親鸞は関東で約二十年を過ごしたが、中でも拠点を置いたと考えられる常総地域は肉食をせざるをえない食糧事情であつたとされる。⁽²⁾その地は真言律宗も教線を伸ばし、破戒を誡めた地域でもある。肉食、破戒に対する親鸞の注目⁽³⁾は、こうした状況を反映しているよう。肉食をしてでも生きる人々の姿は、親鸞の眼にどのように映つたか。「ものもおぼえぬあさましき人々のまいりたるを御覽しては、往生必定すべしとて、えませたまひし」法然の姿を思い出し、「ふみざたして、さかさかしき」自身を省みたのではないか。⁽⁴⁾

その内省は、『興福寺奏状』が、

末世の沙門、無戒破戒、自他許す所なり。専修の中に亦持戒の人なきに非ず。今歎ずる所は全く其の義に非ず。実の如くに受けずと雖も、説の如く持せずと雖も、之を怖れ、之を悲しみて、須く慚愧を生ずべきの処、剩へ破戒を

宗と為し、道俗の心に叶ふ。仏法の滅する縁、此より大なるはなし。

〔興福寺奏状・『親鸞聖人行実』四三頁〕

と「無戒破戒」を「須く慚愧を生ずべき」と非難するのと真逆に、この現前の「悪人」こそ「未来の衆生」であり、「悪人往生の機」であると肯定する眼に到達していった。それは法然の「浄土宗のひとは愚者になりて往生す」という言葉への、親鸞なりの応えなのではなかったのではなからうか。流罪以後、親鸞は繰り返し法然の教えを反芻したに違いないが、関東での生活は、親鸞の悪人観が生まれる土壌であったと思われる。

註

- (1) 家永三郎「親鸞の宗教の成立に関する思想史的考察」〔中世仏教思想史研究〕法藏館、一九四七年)以来、田村圓澄、松野純孝、重松明久、古田武彦、熊田健二など、悪人正機説と時代思潮の關係や説の創始者問題、親鸞思想との連関などの研究が進んだ。平雅行『日本中世の社会と仏教』(塙書房、一九九二年)は、それらを整理しつつ明確に思想史的意義や思想構造を提示しており、現在でもなお参照すべき論であろう。
- (2) 古田武彦「親鸞に於ける悪人正機説について」『親鸞聖人と真宗』日本仏教宗史論集第六卷、吉川弘文館、一九八五年、四三頁。
- (3) 熊田健二「親鸞における否定の論理―悪人正因と悪人正機―」『古代・中世の社会と思想』家永三郎教授東京教育大学退官記念論集刊行委員会編、三省堂、一九七九年、二二七頁。
- (4) 平前掲書二二一―二二三頁。
- (5) 「信巻」定本一八四頁。
- (6) 「化身土巻」定本二六九頁。
- (7) 「化身土巻」定本三三三頁。
- (8) 『高僧和讃』定親全二和讃篇一〇五頁。
- (9) 『高僧和讃』同一二五頁。
- (10) 『正像末和讃』同一五九頁。

- (11) 矢田了章「親鸞における罪惡の意味」(『真宗学』一〇九号、龍谷大学真宗学会、二〇〇四年)は親鸞の罪惡觀を整理して、大いに参考となる。矢田は親鸞が言う「われら」、「一切群生海」について、「五濁惡世」という末法惡世の時代内存在、煩惱に惑わされる煩惱的存在、迷界を流転輪廻する三界内存在、そして罪惡的存在として把握されていた。親鸞の言う「われら」にはこのような概念が統合され一体となって表現されている」とし(同八七頁)、「末法惡世の時代内存在」としている。
- (12) 古田前掲書四三頁、傍点筆者。
- (13) これに加えて『浄土文類聚鈔』の「然るに十方衆生、穢惡汚染にして清浄の心なし、虚仮雜毒にして真実の心なし」(定親全二漢文篇一四六頁)、「具縛の群萌、穢濁の凡愚、清浄の信心なし、真実の信心なし」(同二四七頁)、「流転輪廻の凡夫、曠劫多生の群生、清浄の廻向心なし。亦真実の廻向心なし」(同二四八頁)も挙げられよう。
- (14) 熊田健二「親鸞の思想とその思想史的意義」『倫理学』(一七)、筑波大学倫理学原論研究会、二〇〇〇年、六頁。
- (15) 『愚禿鈔』上・定親全三漢文篇一四頁。
- (16) 『信卷』・定本九六頁。
- (17) 『証卷』・同一九五頁。
- (18) 『尊号真像銘文』・定親全三和文篇七四頁。
- (19) 『正像末和讃』・定親全三和讃篇一五九頁。
- (20) 『阿弥陀經』「釈迦牟尼仏能為甚難希有之事能於娑婆国土五濁惡世劫濁見濁煩惱濁衆生濁命濁中得阿耨多羅三藐三菩提為諸衆生説是一切世間難信之法」・真契全一・七一〜七二頁。
- (21) 「化身土卷」定本三二一頁。
- (22) ただ人の間に善惡を分けるべきとする表現も存在する。「善知識・同行にはしたしみちかづけとこそときをかれて候へ。惡をこのむひとにもちかづきなんどすることは、浄土にまいりてのち衆生利益にかへりてこそ、さやうの罪人にもしたしみ、ちかづくことは候へ」(『末灯鈔』第二〇通・定親全三書簡篇一一九頁)。これは「善知識・同行」に親しむべきことを述べて、惡知識に近づかないようにという趣旨であるが、親鸞は人の關係では親近すべきかどうかはあるが、弥陀の本願には善惡の区別はないとする意味である。
- (23) 『惠信尼書簡』第三通・定親全三書簡篇一八七〜一八八頁。読みやすさを考慮して適宜漢字を当てた。
- (24) 「化身土卷」定本二七六頁。

(25) 『観経』真聖全一・五〇、五一、五六、六〇頁。

(26) 『観経』同五〇頁。

(27) 『観経』同五〇頁。

(28) 『観経』同五〇頁。

(29) 『観経疏』「玄義分」同四四一頁。

(30) 浄土宗の良忠は、この「真心徹到」を三心を具した真実の信心としては理解せず、あまり注目しているようには見受けられない。「真心徹到者間為是三心答不爾也言三心者心行相須之心故也夫人未曾措心観行焉是安心但具行時此心展転応成三心」(『観経疏伝通記』浄土宗全書第二卷一八八頁)。良忠は韋提希はこの時点では行を具していないので三心ではないとし、この真心に行を具して三心となると理解している。

(31) 『観経疏』「散善義」真聖全一・五四〇頁。

(32) このことは従来より注意されている。「本願力の廻向に非ずば、何ぞ清浄の願心を生ずることを得るや。清浄の願心は其の体は仏智の故に、金剛の真心と名く。亦是廻向の大信心と名く」(道隱『教行信証略讚』、教行信証講義集成六・三二四頁)。

(33) 「別序」定本九五頁。

(34) 「化身土卷」同二七六頁。

(35) 「化身土卷」同二七六―二七七頁。

(36) 「別序」同九五頁。

(37) 山辺習字・赤沼智善『教行信証講義』「真仏土の卷・化身土の卷」、法藏館、一九五一年、二二八―二二八三頁。

(38) 『正像末和讃』定親全二和讃篇二〇九、二二〇頁。

(39) 「総序」同五頁。

(40) 元照『阿弥陀経義疏』大正蔵三七・三六三c。

(41) 拙稿「屠沽の下類」考―河田光夫と親鸞―、『同朋大学仏教文化研究所紀要』第四〇号、二〇二二年、参照。

(42) 原田信男『中世村落の景観と生活―関東平野東部を中心として―』思文閣出版、一九九九年。原田は、律宗教団が進出した地域は「筑波山系の中腹および山麓、つまり古くから安定した地域」であるのに対し、「浄土真宗が常総において拠点とした地域は、関東平野の沖積低地を中心とした村々」で、「沖積低地周辺の用排水条件の悪い低生産力の村々に基盤を求めざるをえな

かった」と指摘し、「鎌倉期の村落生活には、肉食を避けられないような食生活の現実があった」のであり、親鸞はその現実を肯定したとしている（同書第十章第二節「仏教と村落生活―旧仏教と新仏教―」参照）。

(43) 『浄肉文』・定親全六写伝篇(二)・二二二頁。

(44) 『末灯鈔』第六通・定親全三書簡篇七五頁。

(45) 『末灯鈔』第六通・定親全三書簡篇七五頁。