

悪人成仏

— 歎異抄第三章について —

伊 東 慧 明

一

親鸞の教学の独自性は、悪人を正機とするアミダの救済を説くことにあり、その信を表白するのが『歎異抄』第三章の「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」であるということは、今日、多くの人びとの是認する通説である。したがって、第三章は、単に『歎異抄』を代表するものとしてのみではなく、広く親鸞の思想を表現する言葉の代表的なものとして周知されている。

ところが、これについて、近年、増谷文雄氏は、その著書『歎異抄』に、証明の論拠三点をあげて「この悪人正機のおしえが親鸞独特のものであって、あたかも、法然の所見と相対立するもののごとく印象づけてきた従来の宗学的解釈は、改められねばならない」と主張し「そ

の思想も、その表現をも、親鸞は、これを法然の直伝としてここに語っているのである」といわれる。これは、「かたじけなくも彼の三國の祖師、おのおのこの一宗を興行す、所以に愚禿勸むるところ更に私なし」（親鸞伝絵下）という仏教・真宗にたいする親鸞の態度を助顕するものであるといえよう。

親鸞の信を表白する言葉は、すべて本願念仏の伝承としての師教に包摂されてある。よって『歎異抄』も、この例外ではない。

曾我量深先生は『歎異抄聴記』に、第一章の「弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて、念仏もうさんとおもいたつ心のおこるときすなわち撰取不捨の利益にあずけしめたもうなり」までを第一節とし、これは「念持の大道」「念仏の大道」を

明かすものであるといわれる。すなわち、第一節は、ついで述べられる第二節の「信心為本」、第三節の「悪人正機の信相」、第四節の「現生不退」の信表白の拠所となるところの、親鸞に伝承された師法然の教えである。

あるいはまた、第二章には「親鸞におきては」と実名をあげて「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらざべしと、よき人のおおせをこうむりて、信するほかに別の子細なきなり」と、師教にたいする絶対憑依の信が語られている。まことに「唯可信斯高僧説」（正信念仏偈）とは、アミダの本願の現行（すなわち師教）中にある親鸞の信表白にはかならない。

だからこそ、唯円は、その師教を聞信する親鸞の言葉に、まさしく親鸞の己証を聞きとったのではなかったか。親鸞の、師教相承の言葉が、唯円には、親鸞己証の言葉として聞かれていた。それが、如実に機教相応する仏法の歴史の具体的事実であろう。法然の教えに道を聞く親鸞の言葉に、唯円はまた、自身の道を聞きとっているのである。すなわち、親鸞にたまわる信表白の言葉はやがて教言として、聴者唯円にたまわる言葉である。その伝承と己証の呼応を記録して、唯円は『歎異抄』と名づけた。

これによって明らかなおも「いわんや悪人をや」とは、法然の言葉である、と共に、また親鸞の言葉である。しかし、それは、ともにアミダの救済を語る言葉として表現は同じであっても、それぞれ法然の言葉であり、そして親鸞の言葉である。唯円に聞きとられていることによつて、それは、念持の大道に開かれた親鸞己証の言葉である。われわれは、伝承と己証との分際を徹底して知らねばならぬ。一つの言葉の同異を明らかに領解しなければならぬ。そこに、親鸞の教えに学ぶ意義があるのである。

二

さて「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」という第三章の語りかけを聞いて、この言葉に感動せぬものは、おそらくあるまい。全く、この表白は、聞くものにとつての、すばらしい啓蒙である。日常態のなかで殊更に宗教的な問いをもつことの意味を認めぬ人も、この言葉に心の動かぬことはないであろう。聞いて是とする人も、また、否とする人も、みな、この語りかけに一度は耳を傾け、やがていつしか是非を思惟するほどにまで宗教の世界に誘われるのである。その意味において、

これは、まさしく宗教啓蒙の言葉である。

しかしながら、これが、聞くものにとつての啓蒙であるということは、これが、親鸞によつて啓蒙的に語られたということではない。すなわち、この言葉に、世人の耳を驚かそうとする意図があるわけではない。ただ日常態にある世人が、これを耳にして驚くのである。が、親鸞の宗教体験からすれば、「いわんや悪人をや」とは、人間の（すなわち自己の）自性の真実に触れた即事的な自覚表現である。全ての人間の本能に頷くめざめの表白である。だからこそ、この言葉は、聞くものを啓蒙して真実に誘うのである。

ところが、この言葉は、次の「しかるを、世の人つねにいわく、悪人なお往生す。いかにいわんや善人をや」という常識説との対比から、一般に「逆説的な提言」である（小野清一郎・歎異抄講話、本多顕彰・歎異抄入門など）と解され、それ故に、これは、多くの人びとに信の感動をよび起すと共に、また多くの誤解や曲解を生じるのであるといわれる。

たしかに、これは、世人の常識からみれば逆説なのである。しかし、親鸞においては「いわんや悪人をや」という提言こそ、自信ある正説なのである。なぜならば

親鸞は、人間であることの根が、知解の深みの本能の大地に根ざすのであると信知するからである。ここに、この言葉の内に秘めた真実啓蒙の力がある。すなわち、これは、逆説的であることにおいて啓蒙的でありつつ、しかも、正説であることによつて、まさしく聞くものを宗教の真実に啓蒙するのである。

説くことに説者の往相があり、聞かれることに説者の還相がある。聞くことに聴者の「真実へ」があり、説かれることに聴者の「真実から」がある。すなわち、親鸞の求めたものは、どこまでも人生の真実であり、宗教の真実であつた。その、真実への道を往く親鸞の語りかけに、われわれは、真実の宗教を聞思し、真実の人生を学ぶのである。

三

「よりて善人だにこそ往生すれ、まして悪人は」という述懐をもつて結ばれる第三章には、親鸞の、自身に徹底する自覚がとらえた人間観が明らかにされている。

ところが、この御物語は、まず「善人なおもて往生をとぐ」と、善人の存在を認めながら、それを承けて「いわんや悪人をや」と展開するのである。この、あたかも

人間には善人あり悪人ありとするかのような善悪相對の表現は、人間觀の不徹底をあらわにするものではなからうか。実は、ここに、古来『歎異抄』が『觀無量壽經』系の聖典であると解される所以がある。

『歎異抄』の生まれ出る前提には『觀經』と、その領解の歴史がある。換言すれば『歎異抄』は、『觀經』の精神の歩みの所産である。それは、日本人の言葉でつづられた『觀經』であり、日本人の血肉にまでなった『觀經』である、それは、日本人の生んだ最高の宗教書・思想書といふべき親鸞の『教行信証』と内面的に深いかかわりをもつところの、日本の『觀經』である、といえないであらうか。

したがって、その『觀經』は、法然によって「往生淨土を明かすの教」というは、三經一論是なり。三經というは、一には『無量壽經』、二には『觀無量壽經』、三には『阿彌陀經』なり（選撰集）と決定されたように、眞実方便未分の、眞実三經の一としての『觀經』である。

それは、第二章の對話が、アミダの本願の歴史中の事件として語られることから知られるであろう。すなわち、「十余か国の境をこえて、生命をかえりみずして」「歩びを遼遠の洛陽」にはげまさねばならぬような関東

教団の混乱を契機として、やがて同朋の信の純・不純が問われることとなるのであるが、その出来事そのものが親鸞には、「いずれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」という自身の自覚の徹底において受けとめられているのであり、しかも、それがそのまま「弥陀の本願まことにおわしませば、積尊の説教、虚言なるべからず。仏説まことにおわしませば、善導の御釈、虚言したもうべからず。善導の御釈まことならば法然のおおせそらごとならんや。法然のおおせまことならば、親鸞がもうすむね、またもてむなしかるべからずそうらうか」と、アミダの本願の現行事とされているのである。

それは、『教行信証』の「総序」第一段に「竊かに以みれば、難思の弘誓は難度海を度する大船、無碍の光明は無明の闇を破する慧日なり」と、アミダの本願海（因）と光明海（果）とを述べ、それを「然れば則ち」と、そのまま承けて、淨土教興起の機縁としての王舎城の悲劇が語られることを想起せしめる。

後に、唯円が「そもそもかの御在生の昔、同じころざしにして、歩びを遼遠の洛陽にはげまし、信を一にして心を当来の報土にかけしともがらは」と回想するよう

に、おそらく、親鸞に去られてあとの関東教団が受けた内外の法難（すなわち内の異義と外からの念仏弾圧）は、青年唯円の体験した「王舎城の事件」であったのである。

故に、唯円が「親鸞におきては、ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと、よき人のおおせをこうむりて、信ずるほかに別の子細なきなり」とただ念仏が選択され、やがて「このうえは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからいなり」と厳しく道に発遣される師教を記したのは、その対話に祖師親鸞の生涯を貫いてかわらぬ「ただひとたび」の廻心の歩みを聞きとったからであり、しかも、同時に、その対話が聴者唯円をして廻心せしめるものであったことを物語るものと思われる。すなわち、その事件の中に、ただ念仏の信あるのみと表白する独立者・親鸞に触れて唯円もまた「雑行を棄てて本願に帰す」（後序）身とされているのである。すなわち「弥陀の本願」——「釈尊の説教」——「善導の御釈」——「法然のおおせ」——「親鸞がもうすむね」という伝承に「歎異」する言葉をかきつけるところに、すでに唯円も本願の歴史中にあるということの証がある。

このように、「愚身の信心」の「せんずるところ」は「ただ念仏」にあり、「いずれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」である。その「いずれの行にても、生死を離るること」のない「煩惱具足のわれら」の自覚から、第三章には「いわんや悪人をや」の自信が表白されているのである。

四

以上のように『歎異抄』と『観経』とは、深い内面關係をもつのであるが、親鸞は、その『観経』に「顕彰隱密の義あり」と已証し「方便真実の教えなり」（化身土巻）と決定する。

したがって、上述するところからも知られるように、『歎異抄』にも、顕彰隱密の義があるということが出来るかと思う。第四章には「慈悲に聖道・浄土のかわりめあり」と、聖浄二門を相対して説きながら「しかれば念仏もうすのみぞ、すえとおりたる大慈悲心にてせうろ」と結論されるように、第三章にも、善人と悪人とを相対して説き「自力作善の人は、ひとえに他力をたのむ心かけたるあいだ、弥陀の本願にあらず。しかれども、自力の心をひるがえして、他力をたのみたてまつれば、

真実報土の往生をとぐるなり」という。

したがって、「善人なおもて往生をとぐ」とは「善人のままで救済される」ということではない。善人も、その自性としての悪人にめざめるならば（すなわち廻心して他力をたのむものとなるならば）往生することができるというのである。「罪悪深重、煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願」にめざめることを「要とす」というのである。

故に、ここに「自力の人も往生する。すなわち、自力をたのむ心をひるがえせば」というのは、自力・他力が相対するかに思われている日常態に、他力の真実を頭わすものにほかならない。人生には、自力と他力があるのではない。他力こそ自力の人生の大地である。他力こそ自力をつくさしめる道である。すなわち、生きるということとは、生かされて生きることなのである。

したがって、一応は善悪相対して説くのであるが、親鸞のいう「悪人正機の悪人は(中略)善人に対する悪人だけではなからう。人間実存そのものが悪であるから、この悪人は、人間存在すべてをも意味するもの」(仁戸田六三郎・親鸞教学第五号)であり、まさしく「悪人とは人間の別名」(林田茂雄・親鸞をけがす歎異抄)なのである。

善導が、『観無量寿経』所説の九品の差別を解釈して「此の観経の定善及び三輩上下の文意を看るに、総て是れ仏世を去りたまいて後の五濁の凡夫なり。但、縁に遇うに異有るを以って、九品を差別せしむることを致す」(玄義分)と述べるのも、『観経』の流通付属の文について「上来、定散両門の益を説くと雖も、仏の本願に望まんに、意、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称するに在り」(散善義)と述べる心よりみれば、九品唯凡積の帰趨が絶対の悪人の自覚を徹底せしめるためのものであると知られよう。絶対悪のめざめ(自覚)こそ、アミダの本願のすくい(救済)である。

このように『観経』の説相を承けて『歎異抄』の第三章には、一応、善悪を相対的に述べるのであるが、その説意は「人間実存そのものが悪であり」「悪人とは人間の別名」であるという人間の真実相(機の真実)を明らかにされるのである。それ故に、もし『観経』の教えがないならば、したがって、もし、身近かに『歎異抄』が与えられているのでないならば、われわれは、『大無量寿経』所説の宗教の真実相(法の真実)を知ることができないであろう。

五

思えば、人生とは、人と呼ばれる存在が、名実ともに真に人となる(すなわちブツダとなる)生のいとなみであるといえよう。

しかし、この人と呼ばれる存在は、単に人であるのみではない。仏教によって、六道を輪廻するものと教示されるように、人は、また畜生でもあり餓鬼でもあり地獄でもある。人間は、これら悪趣を、知性の装いをもって美しく飾り隠しているのではあるが、所詮、隠されたものは、隠されてあるものである。すなわち悪趣は、顕われた人界にたいする冥々の世界として現存する。この意識の底の無意識のはたらくなかで、人間は、つねに生死の間を彷徨うのである。そして、善を貪愛し悪に瞋恚して、至福を求め罪禍を畏れるのである。

しかし、また、人間は、仏教の教示するように、ただ六道に輪廻するのみのものではない。「いずれの行にても、生死を離れることあるべからざる」あり方にあるという自覚として、「いずれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」という自覚として自身の根が、意識される世界の底の底、無意識界のどん

底に根ざすものであることを信知する。これを善導は「決定して、深く自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫已来、常に没し常に流転して、出離の縁有ること無しと信ず」(散善義)というのである。

この、いわゆる機の深信の文意を釈して、親鸞は「第一の深信は決定して自身を深信する」(愚禿鈔下)といいそして法の深信については、「第二の深信は決定して乗彼願力を深信する」(同上)という。いま、ここに「深信之心」(同上)が機法の二種に分別されているとはいえ、共に「他力至極之金剛心、一乘無上之眞実信海」(同上)にはかならない。すなわち、自身を深信することが乗彼願力の眞実のめざめであり、乗彼願力の深信が自身の現実を深く信知するのである。

まことに、冥々の世界には、自力は無効である。しかし、自力無効と信知することは力である。自力無効の表白が力である。それを、他力に生かされて生きるというのである。自力は、無効であることによって、はじめ有効に發揮され、自力の無効は、他力のはたらきとして深く信知される。自力は、他力にはからわれて無効と信知し、自力の無効は、実に自力の生をつくさしめる。その自力無効の深信知を「いわんや悪人をや」というので

ある。

すなわち「煩惱具足のわれらは、いずれの行にても、生死を離るること」はない、よって「生死を離るることあるべからざるを哀みたまいて、願をおこしたもう本意」（上來雖說定散兩門之益、望仏本願意）は「悪人成仏のため」であり、ゆえに「他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因」であると、機法二種の深信の積意をもって他力の眞実を明らかにし、もって人生に開かれた成仏道が頭らかに説かれるのである。

六

「罪惡深重、煩惱熾盛の衆生」に、すなわち「煩惱具足のわれら」に与えられた成仏の道は、自身の悪人にめざめることのほかにはない。絶対悪の自覚こそアミダの本願の救済だからである。

では、親鸞のいう悪人は、具体的には、どのような人びとであったのだろうか。それについて、近時、歴史学者による親鸞研究が著しく進み、多くの研究成果が公けにされているが、周知のとおり、諸説は、必ずしも一致していない。いま、二三の例をあげれば、たとえば笠原一男氏は、階級的立場から「悪人正機説を受け入れた社

会的地盤は、当時の領家・地頭・名主に隷属関係にあった百姓、即ち在家農民」であったといひ（親鸞と東国農民）家永三郎氏は、職業的には武士説をとり（中世仏教思想史研究）、また赤松俊秀氏は、農民よりも武士・漁獵師に近い罪惡意識をもつものとして商人に注目している（鎌倉仏教の研究・親鸞）。

歴史学的な見地から、それらの所論の是非を断ずる力は、わたしにはない。が、諸研究の成果から、親鸞の同朋には、農民あり武士あり漁獵師あり商人あり、しかもその人びとは、今日のいい方をもってすれば、被支配階級に属する人びとであったと解してもいいであろう。

しかし、それは、往々にして「親鸞は社会の底辺に入って民衆を教化した」といわれるような意味での同朋ではなかった。すなわち、親鸞にとっての同朋は、社会の底辺をみるものと、底辺としてみられているものというような、そらぞらしい関係で結ばれていたのではない。親鸞が好んで「群生」といい「群萌」とよぶように、同朋は、生の事実にめぐめて大地に帰る親鸞をあたたく迎えた人びとであった。親鸞のいのちを支える大地とともに、大地に生きる人びとであった。すなわち、親鸞の同朋は、大地に群萌し群生する「われら」であったので

ある。

そのことは、たとえば『唯信鈔文意』に「具縛の凡夫・屠沽の下類」を釈してあと「かようのあしき人・さまざまの者は、みな石・瓦・礫のごとくなる我等なり」ということから知られよう。「かようのあしき人」と別に親鸞があるのではない。「あしき人・さまざまの者」こそ、実に、親鸞の「我等」なのであった。

また『歎異抄』第十三章には「海川に、あみをひきつりをして、世をわたるものも、野山に、ししをかり、鳥を取りて、いのちをつぐともがらも、あきないをもし、田鼠をつくりてすぐる人も」という。それが、「あしきこと」ではあっても、それより他に、いのちをつぎ世をわたる術のない親鸞にとっては、生のあることそのことが悪である。したがって、「あしき人」とは、親鸞にとつては、最も自身に親しいところの「わが名」にほかならない。

七

「あしき人」をもって「わが名」とする親鸞は、その悪の自覚に開かれる心境を、第一章に述べて「しかれば本願を信ぜんには、他の善も要にあらず、念仏にまさる

べき善なきゆえに。悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきがゆえに」という。

本願の念仏は、善悪の相対を超えた絶対善である。

本願の念仏は、善悪の彼岸の名のりの声である。それ故に、どうして本願を信じて、なお自力の相対善が必要とされよう。どうして本願を信じて、なお悪を畏れることがある。本願他力のはたらきが絶対悪のめざめである。本願他力のはたらく場が「地獄は一定すみか」である。

したがって、いうまでもなく「念仏にまさるべき善」はなく、また「弥陀の本願をさまたげるほどの悪」はない。にもかかわらず親鸞は、なぜ、ここに「他の善も要にあらず」といい「悪をもおそるべからず」と述べるのであろうか。

それは、善悪の差別ある生の大地としての生そのものの、「いわんや悪人をや」と信知される生そのものの、「現生不退」を表明するものである。

すなわち「他の善も要にあらず」とは「いま、現にかくある生以外のもの」を必要としないということであろう。「あしき人」とつて、善とは、とりもなおさず自己以外のものである。アミダの本願を信ずるとは、自身

を深信することである。それ故に、深信する自身の他に
なお且つ善を必要とすることはありえない。

そして「悪をもおそるべからず」とは「いま、現にか
くある生」を畏れるなどということであろう。「あしき人」
とは、悪の人ではなく、悪が人である。すなわち、人間
の自性が悪人である。アミダの本願は、この「あしき人」
の自身に無畏の心を開く、それが現生に不退の信の心境
である。

したがって、第一章に「悪をもおそるべからず、弥陀
の本願をさまざまぐるほどの悪なきがゆえに」というのを
承けて、第三章には、「願をおこしたもう本意、悪人成
仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人、もとも
往生の正因なり」といい、「よりて善人だにこそ往生すれ
まして悪人は」と結ばれるのである。「あしき人」を「わ
が名」とする「我等」としては、悪人とは何かと詮索
する必要はない。すなわち「いわんや悪人をや」という
親鸞の語りかけは、我等悪人の本能に領くわがことの究
極的な関心事である。

八

ところで、第三章は、悪人正機説をあらわす文章であ

るとされるのであるが、ここには「他力をたのみたてま
つる悪人、もとも往生の正因なり」とあって、悪人正機
とあるわけではない。

これについて曾我量深先生は、

「悪人正機ということは、一般に、皆様も我々も聞い
ているが、悪人正因という言葉は『歎異抄』しかな
い。これを信心を悪人と誤ったのでないかと常識人は
いうが、そうではない。他力をたのみ信心とあるなら
わかるが、悪人がもとも往生の正因とある。

大体、文章には生きた文章と、死んだ文章とある。我
々の書く文章は死んだ文章で、生きた文章を書く人は
千人に一人しかない。本当に日本の国語を、わが言葉
として自由に使って書いてある聖典は得難いもので、
『歎異抄』などは、その点において、まことに秀れた
ものである」

といい、さらに

「他力をたのみたてまつる悪人こそは、悪人であると
いうことが、もともと往生の正因である。」

といわれている。(歎異抄聴記)

従来、一般に、この一段は「悪人——正機」「信心—
正因」という解釈を加えることによって読まれてきた

のであるが、しかし、原文は「他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正機なり」でもなく、また「他力をたのみたてまつる信心、もとも往生の正因なり」でもない。「本願他力の意趣」は「悪人成仏のため」である。よって「本願他力に帰命する悪人」が「往生の正因」であるといふのである。

したがって、この文章は「他力をたのみたてまつる悪人」即信心。「もとも往生の正因なり」と解することができよう。信心とは、本願他力に乗托しつつある自身の深信であり、「自身は現に是れ罪悪生死の凡夫」と自身を深信することである。それを「他力をたのみたてまつる悪人」と表現されるのである。故に、いうまでもなく「他力をたのみたてまつる信心」が正因だということではない。他力をたのみたてまつる悪人、即「信心」が「正因」である。われわれは、「他力を」信ずる信心と「他力の」信心とを、明瞭に区別しなければならぬ。

この、悪人の自覚、すなわち他力の信心は本願他力より生じ、本願他力は「悪人成仏のため」に発起される。故に「悪人、往生の正因なり」の正因は、成仏の果に対していえば、他力の信にめざめる悪人こそ、正に浄土に往生すべき因位の人であるということである。自身を深

信する悪人は、正しく成仏する位にいた人であり、正定聚之機（正機）である。すなわち、アミダの本願にあっては、他力をたのみたてまつる「悪人」（即信心）が「正機」である。この、悪人こそ正しく仏と成るべき人（機）であるということが「他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり」といわれるのである。

ここに、この生きた文章をもって語られる信仰表白の聖典『歎異抄』が、現代の聖典として、多くの人びとの心をとらえる所以がある。

△六六頁↓△という如く、弥陀の本願は、一人という身の事実に帰ることにおいて成就する。即ち、一人の上に成就する本願は、唯除を内含する大悲の本願である故に、「さればそくばくの業を持ちける身にありけるを助けんと思召たちける本願のかたじけなさよ」と、業縁存在としての身の自覚において、自己の心境に全顕するのである。

註 1 広瀬 杲教授「真実教の開頭」

大谷大学研究年報第十五集 九〇頁参照

2 住田 智見師「教行信証の研究」 六一二頁

稲葉秀賢教授「親鸞の倫理」 三一頁参照