

親鸞における悪人正機説

矢 田 了 章

(龍谷大学)

一 はじめに

近年、悪人正機説は法然に始まるものであるとの見解がだされて、悪人正機説は『歎異抄』第三章における主張であり、親鸞の教学的な特質を最も顕著に教示したものであるとする定説の妥当性が問題化している。この小論では、悪人正機説に対する法然、親鸞の見解を考察して、親鸞の主張する悪人正機説がどのようなものであるかを論究したい。

二 悪人正機の内容

この問題を論ずるにあたり、まず明らかにしておかなければならないのは、「悪人正機」という概念である。従来先学によって悪人正機説についての研究が多く公表されているが、既に指摘のあるように、「悪人正機」の語は、法然、親鸞の著作等では見出せないものであり、研究者間で必ずしも一致した概念のもとに論ぜられたものではなかった。

さて、悪人正機の語は、親鸞以前は勿論、以後江戸時代に至るまで、現在の我々の知る限りの文献では見出すこと

が出来ない。江戸時代、宗学研究の興隆と共に『歎異抄』も研究されるが、悪人正機の語が文献上最初に登場するのは、元文五年（一七四〇年）に成立する寿國の『歎異鈔可笑記』である。寿國は大悲の立場より「善人だにこそ往生すれ、まして悪人は」を表現すると「悪人正機」であると述べる。また文化年間（一九世紀初頭）深励は『歎異鈔講義』で、「此章は弥陀の本願は悪人正機と云ことを述る故に、科文に明悪人正機とするなり」と示し、『歎異抄』第三章は、阿弥陀仏の本願が「悪人正機」であることを論じたものとする。この見解は、彼の弟子で現在も『歎異抄』研究において評価の高い了祥に受け継がれ、『歎異抄聞記』には第三章を論ずるにあたって、「悪人正機章」と標章しており、寿国・深励の見解を承けている。このように『歎異抄』註釈初期における「悪人正機」の見解からすると、「悪人正機」の語は、『歎異抄』第三章全体を貫く根本理念を教示したもので、阿弥陀仏の大悲本願のありようを表現したものとして造語されたといえるのである。この小論での「悪人正機」という語は、『歎異抄』註釈初期において依用された概念であることを、まず述べておきたい。

三 悪人正機説と法然の立場

1 醍醐本『法然上人伝記』の「善人尚以て往生す況んや悪人乎」

悪人正機説を端的に表現したものとして、通常『歎異抄』第三章の「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人や」をあげるが、これとはほぼ同一の言葉は法然にもある。

大正時代、醍醐三宝院の法藏から発見された醍醐本『法然上人伝記』に、「善人尚以て往生す況んや悪人乎」が法

然の法語として収録されている。この法語は、発見当初これと正反対の法語が法然の教学を特徴づける言葉であったために、無視され放置されていた。⁽¹⁾しかし、近年醍醐本『法然上人伝記』が再評価されるにいたり、⁽²⁾醍醐本『法然上人伝記』所載の「善人尚以て往生す況んや悪人乎」を根拠として、悪人正機説は法然に始まるとの見解が浮上してきた。そこで、醍醐本『法然上人伝記』の「善人尚以て往生す況んや悪人乎」が、如何に評価しうるのかを検討してみたい。

醍醐本『法然上人伝記』は、醍醐寺第七十九世座主義演（一六二六）によって、書写されたもので、その原本は伝えられていない。この写本の題は、正しくは『法然上人伝記 付一期物語』である。その内容は、一、一期物語、二、禅勝房との問答、三、三心料簡事以下の法語、四、別伝記、五、御臨終日記、六、三昧発得記の六編より構成されていて、一般の伝記類とは異なり、法然の語録を中心に、伝記や臨終の物語を補足したものである。編者は法然滅後およそ三十年（一二四二年）頃、勢観房源智の弟子によって、最終的に編集されたものである。

さて、法然における悪人正機説の典拠としてあげられるのは、この醍醐本『法然上人伝記』のなかの「三心料簡以下の法語」中の最後にある次のような法語である。

一、善人尚以て往生す況んや悪人乎の事。口伝之れ有り。

私に云はく。弥陀の本願は、自力を以て生死を離るべき方便ある善人の為にをこし給はず。極重悪人無他方便の輩を哀みてをこし給へり。然るを菩薩賢聖も之れに付して往生を求む、凡夫の善人も此の願に帰して往生を得、況んや罪惡の凡夫尤も此の他力を憑むべしと云う也。惡しく領解して邪見に住す可からず。譬へば為凡夫兼為聖人と云うが如し。能々心得可し心得可し。初めに三日三夜之れを読み、後一日之れを読み、後二夜一日之れを読

む。（法伝全七八七）

この法語中法然の言葉として認めうるのは、「善人尚以て往生す況んや悪人乎」のみであり、他は勢観房源智又はその門弟により註記されたものであろう。そこでまず「私云……」の註記が如何なる内容なのかを検討したい。「私云……」の註記では、弥陀の本願は自力得証の善人の為ではなく、無他方便の極重悪人の為に発されたものであって、菩薩、賢聖、凡夫中の善人もこの本願によって往生しようとするのであるから、まして罪惡の凡夫はなおさら本願を憑むべきであるとし、さらに誤った領解即ち造惡無碍を犯してはならないことを喚起して、浄土教の先輩である元曉の「本為凡夫兼為聖人」の文を典拠として掲げ結んでいる。即ちこの註記の中心論点は、本願の對機が如何なる機根であるかを明かすことにあったといえる。「私云……」が本願が對機について明かしたものと考えられるならば、これと同じ見解は「三心料簡事以下の法語」中の他の法語の中にもみられる。

惡機を一人置て此の機の往生しけるのは謂れたる道理なりけると知る程に習いたるを浄土宗を善く学びたるとは云う也。此の宗は惡人を手本と為し、善人まで撰す也。聖道門は善人を手本を為し惡人をも撰す也。云々

（法伝全七八四）

この法語は先の「私云……」の註記とは違い、「三心料簡以下の法語」所載の本文である。「此の宗は惡人を手本と為し、善人まで撰す」とは、註記に引用された元曉の「浄土宗意、本為凡夫兼為聖人」と同じ意味と言える。また、この元曉の文を法然は『選択集』二門章に引用している。とするならば「善人尚以往生況惡人乎事」の註記の内容は、「三心料簡事以下の法語」の本文の思想と矛盾するところはまったくなく、一連のものであり、しかも法然の教学とも相違しないと言える。それ故、「善人尚以往生況惡人乎」が、本願の對機は惡人であり、善人も本願によるのであ

るから、悪人はなおさら本願を憑むべきであるという意味であるならば、それは法然の意図にしたがって正しく解説されたものと評価できよう。覚如は『口伝鈔』第十九章で、この善傍悪正が法然よりの相承であると明かすが、その標題には、「如来の本願は、もと凡夫のためにして、聖人のためにあらざる事」と示して、それは本願の対機即ち本願のありようについて論じたものであると示している。法然の善傍悪正に対するこの覚如の理解は、「善人尚以往生況悪人乎事」の註記と同一であって、註記の解説が註記の筆者の独特な見解を示したのではなく、むしろ法然の意図を鮮明にしたものと断定できる。本願が罪悪者のためであることは、法然の語録に処々で認めるところである。

弥陀の本願は専ら罪人の為なれば、罪人は罪人ながら名号を唱て往生す。是本願の不思議也。弓箭の家に生まれたる人、たとひ戦場に命を失ふとも、念仏して終らば、本願に答て、来迎に預り往生を遂げん事、ゆめゆめ疑ふべからず。(甘糟太郎忠綱に示す御詞・法全七一七)

無智の罪人の念仏申て往生する事、本願の正意なり。(熊谷直実に示す御詞・法全七一八)

弥陀如来汝がごときの罪人の為に、弘誓をたて給へる其中に女人往生の願あり。然則女人はこれ本願の正機也。
(室の津の遊女に示されける御詞・法全七一八)

これによると、本願の正機としての悪人、罪人とは、弓箭を家業とする者、遊女、女人等、当時の社会的身分的な地位及び劣悪な状況にある者をも意味していたことを指摘しておきたい。

醍醐本『法然上人伝記』は成立状況からすれば法然直接のものではないが、「善人尚以往生況んや悪人乎」の法語は、無智、愚痴の者、社会的身分的立場上善根を積み得ない罪人、悪人こそ、正しく対機という意味で述べられたものと考えられ、その限りにおいては法然の言葉であると言い得る。

2 「罪人なをむまる、いかにいはんや善人をや」について

法然の善傍悪正は、阿弥陀仏の本願の正機を明かすところに眼目があったが、法然にはこれとまったく逆の表現である。悪傍善正の法語が一般的である。この正反対の法語が同一人に存在し得るのかを明確にし、しかもその場合如何なる関係にあるのかを明らかにする必要がある。そこで法然の主張した悪傍善正の内容について考察したい。法然は悪傍善正を著述、消息等で多数述べているが、次の二つの法語のような意味を有するといえる。

①五逆の罪人をあげてなを往生の機におさむ、いはんや余の軽罪をや、いかにいはんや善人をやと心えつれば、往生のうつはものにきらはるものなし。（往生大要鈔・法全五〇）

②罪は十悪五逆のもの、なをむまると信じて、小罪をもかさじと思べし。罪人なをむまる、いかにいはんや善人をや。行は一念十念むなしからずと信じて、無間に修すべし。一念なをむまる、いかにいはんや多念をや。（つねに仰られる御詞・法全四九二）

まず、①では、五逆の罪人ですら阿弥陀仏は往生の対機とされるのであるから、他の軽罪の者なら、まして善人であればなおさらの事と心得れば、阿弥陀仏の浄土はすべての者を摂めとることが解るのであると言う。即ち、法然が悪傍善正を説示するのは、一切衆生が必ず往生できるとを、専修念仏の実践者に示すためといえる。このことをより具体的に説述したのが、次の法語である。

末代の衆生を往生極楽の機にあててみるに、行すくなしとてうたかふへからず、一念十念たりぬへし。罪人なりとてうたかふへからず、罪根ふかきおもきらわすといへり。時くれたりとてうたかふへからず、法滅已後の衆

生なほ往生すへし、いはんや近來をや。わが身わるしとてうたかふへからず。自身はこれ煩惱を具足せる凡夫なりといへり。(黒田の聖人へつかはす御文・法全四九九)

末代の衆生たる凡夫が、行が僅少であること、罪人であること、末法世であること、造惡の身であることのために、極惡最下の者をこそ救済するのが阿弥陀仏の本願であると知りつつ、自己の本性を内省して、自らを往生の機類とすることに疑念を懷く。この事態を払拭せんとして惡傍善正の主張があると云う。

次に、②は、專修念仏者が決定往生の信心を確立して、より善人となるべく小罪をも犯さないように努力すべしと、專修念仏者のあるべきあり方を示したものである。このことを具体的に示したものに、次の法語がある。

仏は一切衆生をあはれみて、よきをも、あしきをもわたし給へとも、善人を見てはよろこひ、惡人をみてはかなしみ給へる也。よき地によき種をまかんかとし、かまへて善人にしてしかも念仏をも修すへし、これを眞実に仏教にしたかふ物といふ也。(念仏往生義・法全六九二)

善人は善人なから念仏し、惡人は惡人なから念仏して、ただむまれつきのままにて念仏する人を念仏にすけさぬとは申す也。さりながらも、惡をあらためて善人となりて念仏せん人は、ほとけの御心になふべし。

(禪勝房伝説の詞・法全四六二)

仏は善人、惡人を問わず一切の者を救済せんとするが、善人をみては喜び、惡人をみては悲歎される。それ故、我らはつとめて善人となつて念仏を修すことが、仏の心に随順することになると云う。

ここに「罪人なをむまる、いかにいはんや善人や」という惡傍善正の主張は、專修念仏者において、自己を卑下して本願に帰しきれない者に、また決定往生の信心確立した者に專修念仏を相続することの意味を説示するためであ

った知られる。

以上のように善傍悪正、惡傍善正を理解するとき、「善人尚以て往生す況んや惡人乎」という善傍惡正は、本願のありように焦点を合わせて述べたものであり、善傍惡正は專修念仏の實踐に焦点を合わせた法語と言え、兩者の説示内容が齟齬を来すことはなく、ともに法然の法語として認めうると言える。

四 親鸞における悪人正機説

1 『歎異抄』第三章の「善人なをもて往生をとぐ、いはんや惡人をや」

『歎異抄』の第三章に示す「善人なをもて往生をとぐ、いはんや惡人をや」は、惡人正機説を最も直截かつ明瞭に表現したものであるとして評価されているが、この法語は上述したように、法然から伝承したものと考えられる。そこで、文章表現上からはほぼ同一内容とみえる両法語をあらためて比較検討したい。二つの法語を示すと次のようである。

『法然上人伝記』

善人 尚 以て 往生す 況んや 惡人 乎

『歎異抄』

善人 なをもて 往生をとぐ、いはんや 惡人 をや

両法語を対比する時、文章表現の形態からすると、両法語はともに人間を善人と惡人に分け、兩者を比較し往生の可否を論ずる点で共通する。また相違点としては、表現が漢字か仮名かを除けば、醍醐本『法然上人伝記』での「往生す」が、『歎異抄』第三章では「往生をとぐ」と変化している点である。「す」とは、「行為をする意や現象が起こる意など、動作・作用を表す」意味の動詞であるから、「往生す」は「往生」という名詞に動詞「す」がついた複合動

詞で、往生という現象・事実が起こることを表現した言葉である。これに対し「とぐ」とは、「最後までやり通す。なし遂げる。念願を果たす」という意味の動詞であるから、「往生をとぐ」とは往生という非常に実現困難なことを成し遂げるという意味の言葉である。即ち、両法語の特徴を対比的に表現すると、「往生す」は往生という事実を客観的に表現した言葉であるに対して、「往生をとぐ」は自力で往生することの困難性に気付きながらそれが成し遂げられるという仏道実践者の主体的な領解を表現した言葉といえる。このことは同じ『歎異抄』中の用例でも明らかである。

○往生す

①しかるを、世のひとつねにいはいはく、悪人なを往生す、いかにいはいはんや善人をや。(第三章)

②よて善人だにこそ往生すれ、まして悪人はと、おほせさふらひき。(第三章)

③師をそむきてひとにつれて念仏すれば、往生すべからざるものなりなんといふこと、不可説なり。(第六章)

○往生をとぐ

①弥陀の誓願不思議にたすけられまひらせて往生をばとぐるなりと信じて、念仏まふさんとおもひたつところのおこるとき、……(第一章)

②自力作善のひとは、ひとへに他力をたのむころかけたるあひだ、弥陀の本願にあらず。しかれども、自力のころをひるがへして、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。(第三章)

③聖道の慈悲といふは、ものをあはれみ、かなしみ、はぐくむなり。しかれども、おもふがごとくたすけとぐる
こと、きはめてありがたし。(第四章)

「往生す」の三例中、①は世人の言葉として示したもの、②は第三章の主題を再説する中の言葉、（親鸞直接の言葉ではなく唯円の理解）③は教団内の邪説を客観的に述べたもので、「往生す」は事実をどちらかと言えば客観的に述べた言葉と言える。これに対して「往生をとぐ」の三例は、自力では極めて成就し難く、阿弥陀仏の他力によってのみ実現し得ることを明かすところで使用されており、仏道実践者の主体的領解としての表現と言えるであろう。特に②の文は「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」を解説した一節である。自力作善の善人は、自らのほかからいのでなす身口意業の行為を往生の根拠としていたが、「自力のころをひるがへして、他力をたのみたてまつ」という回心・獲信によって、自力のはからい心を根拠とすることが出来なくなったのであり、それはそのまま一切衆生を救済せんとして常にはたらし続けている阿弥陀仏にであいい、はじめて自己が悪人であると信知されたということを示している。

即ち、醍醐本『法然上人伝記』の「善人尚以往生況悪人乎」と『歎異抄』第三章の「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」を比較すると、両者は共に悪人正機の本願を機の立場で受け止めて表現しているものの、醍醐本『法然上人伝記』では、どちらかと言えば本願に焦点を合わせ本願のはたらきを客観的に述べるのに対して、『歎異抄』では、阿弥陀仏の本願を主体的領解する信心の場において、法然の語られた言葉を言い直したのと言える。

2 親鸞の悪人正機説

親鸞の悪人正機説については、その表現上から二つに分類できる。⁽³⁾ひとつは基本的には法然と同じ立場からのもの、即ち阿弥陀仏の本願のありようを解説したものであって、これは法然に限らず、浄土教に伝統する基本的主張である。

他は、親鸞独特のものであって、悪人正機が具体的な信心の場において述べられていることである。

まず、法然と同様に阿弥陀仏の本願のありようを論じた点について考察したい。『歎異抄』において

罪惡深重、煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願にてまします。(真聖全二一七七三)

と示のがそれである。『教行信証』において、親鸞は『観經』の文の深意を開顯して、

汝は凡夫心想羸劣と言へり。則ち是れ悪人往生の機たることを彰す也。(化巻・真聖全二一四七―一四八)

若仏滅後諸衆生等と言へり。即ち是れ未來の衆生往生の正機たることを顯す也。(化巻・真聖全二一四八)

と、仏は凡夫及び仏滅後の衆生が「悪人往生の機」「往生の正機」であることを顯わされたと述べている。ここでは、仏はその慈悲心より悪人を正しきめあてとして、親鸞は説示している。このような悪人正機に関する表現は前述の如く、基本的には法然及び浄土教に伝統する主張を受容したものといえよう。

次に、阿弥陀仏の本願のありようを信体験の場において論じられている点について述べたい。『親鸞聖人御消息集』において、親鸞が

弥陀の御ちかひは煩惱具足のひとのためなりと信ぜられてさふらふは、めでたきやうなり。

(真聖全二一七〇一)

と述べているのは、この立場を示すものである。この信体験の場において論じられる悪人正機説とは、従来宗学研究において支配的な学説となっているものである。この自己の信体験の場において、他力をたのむ悪人こそ阿弥陀仏の本願の正しき対機であるというのは、一体如何なることなのか。このことの具体的な例示が『歎異抄』第九章においてみられる。

念仏まふしさふらへども、踊躍歡喜のころおろそかにさふらふこと、またいそぎ浄土へまひりたきころのさふらはぬは、いかにとさふらふべきことにてさふらうやらんと、まふしいれてさふらひしかば、親鸞もこの不審ありつるに、唯円房おなじころにてありけり。よくよく案じみれが、天におどり地におどるほどによるべきことを、よろこばぬにて、いよいよ往生は一定とおもひたまふべきなり。よろこぶべきころをおさへてよろこばざるは煩惱の所為なり。しかるに、仏かねてしろしめして、煩惱具足の凡夫とおほせられたることなれば、他力の悲願は、かくのごときわれらがためなりけりとしられて、いよいよたのもしくおぼゆるなり。また浄土へいそぎまひりたきころのなくて、いさゝか所労のこともあれば、死なんずるやらんところぼそくおぼゆることも煩惱の所為なり。……踊躍歡喜のころもあり、いそぎ浄土へもまひりたくさふらはんには、煩惱のなきやらんとあやしくさふらひなましと云云。（真聖全二―七七七―七七八）

これは『歎異抄』の編者唯円が、信仰上の不審を質問したのに対して、親鸞が答えたものである。唯円は、日頃浄土往生の道は念仏以外にないと信じ念仏申しながら、踊躍歡喜の心もうとく、速かに浄土へ参りたいという心も存しない。これは一体どうしたことなのかと思ひあまつて尋ねている。唯円にしてみれば、信心決定の者は歡喜の心あつく、熱烈に浄土を思慕して当然であるのに、自分の心がそれと違逆するのは、信心が未決定の故ではないかと心中穏やかではなかった。ところが、その唯円の不審に対して、親鸞は自分も同様であると答え、唯円の疑問を深く思考して、詳細に自己の内心を開陳する。親鸞は本来踊躍歡喜すべきなのにそれができない。この踊躍歡喜できない心こそ、往生一定と思わしめる事実であるという。それは何故か。信心を確立した者においても、凡夫の性として穢土は捨て難く、浄土はこいしからず、踊躍歡喜の心は生じ難い。これこそ煩惱の所為である。かかる煩惱具足の凡夫のためにこ

そ阿弥陀仏の本願は建立されたのであるから、本願を信じることによって自己が煩惱具足の凡夫と信知された者は、自己の煩惱性即ち阿弥陀仏への背反性が痛感されるにつけても、阿弥陀仏の本願はかかる阿弥陀仏に背反する自己自身のために建立されたのだとますます信知され、往生決定とこのもしく領解されるのであると言う。親鸞はこの信心における本願領解の事実を「仏かねてしろしめして、煩惱具足の凡夫とおほせられたることなれば、他力の悲願は、かくのごときのわれらがためなりけりとしられて、いよいよたのもしくおぼゆるなり」と述べるのである。悪人正機の悪人とは、上述の如き自己の信体験の場における信心の具体相を示すものであった。ここに親鸞の信体験の場における悪人正機説がみられるのである。

以上、親鸞における悪人正機説をその表現上から、本願のありようを論じたものと信体験の場について論じられたものの二つに分けて考察してきたのであるが、それは両者がまったく別箇の思想ではなくして、あくまで親鸞の著述等における表現上の分類によるものであり、悪人正機説を論ずる場が相違していることを示すものである。換言すれば、親鸞においては、本願のありようを論ずる場合でも、またその本願を領受した自己の具体的な信心の場においても、ともに本願が「悪人正機」として領解せられており、この意味では、悪人正機は親鸞の教学を一貫するものであるといえる。

五 お わ り に

以上、親鸞における悪人正機説について、特に法然との関連において考察してきた。法然では、醍醐本『法然上人伝記』所載の「善人尚以往生、況悪人乎」は法然のものと考えるのが妥当であり、その場合この文の焦点は本願のあ

りようを客観的に論じたものと理解される。悪人をこそ救済せんとするのが阿弥陀仏であると本願を理解した法然は、専修念仏の実践において、阿弥陀仏の本願の対機とされる悪人より善なる者、善人であればなおさらの事として、本願の理解とは正反対の表現である悪傍善正を主張したのであった。これに対して親鸞では、法然の悪正善傍なる本願観を基本的には相承しながら、さらに具体的な仏道実践即ち信心の場においても悪人正機が語られる。換言すれば親鸞においては、その教学の如何なる場面においても、悪人正機で一貫しているのである。ここに、悪人正機に対する法然と親鸞の相違点が見出せる。この相違点は、単に両者のおかれた社会的事情に依るものではなく、深く教学上の問題によるものであることは明らかである。

親鸞に至る浄土教の歴史は、自己の罪惡観深化の歩みであったが、それは同時に、阿弥陀仏の本願力高揚の歴史でもあった。この浄土教の伝統のなかで、法然は悪人をこそ救済せんとするのが阿弥陀仏の本願力であることを明言し、親鸞はこの法然の本願観を受け継ぎ、それをさらに徹底させ、具体的な仏道実践の場たる信心においても悪人正機と領解したのである。この親鸞における悪人正機説こそ、まさしく本願力高揚の究極において語られたものであって、浄土教の浄土教たる所以が、ここに悪人正機説として顯示されたといえるのである。

注

- (1) 望月信亨「醍醐本法然上人伝記に就いて」（『浄土教之研究』九五―頁以下）、家永三郎「親鸞の宗教成立に関する思想的考察」（『中世仏教思想史研究』一一頁以下）参照
- (2) 梶村昇「醍醐本法然上人伝記について」（亜細亜大学教養部紀要四）参照
- (3) 神子上恵龍「親鸞の悪人正機説」（奈良大学紀要第三号）