

# 親鸞の悪人正機説

神子上 恵 龍\*

## Shinran's View on the Evil One

Eryu MIKOGAMI

(1974年9月20日受理)

### (1)

親鸞(1173~1262)の思想一般は日本仏教の中でユニークなものであるが、悪人正機説は同じ浄土教の中に於ても、独想的な主張であると云ってよい。彼が悪人正機説を主張したことは門弟である河和田の唯円房が編集したといわれている「歎異抄」の第三章に「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」と云い、又「願をおこしたまふ本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人、もともと往生の正因なり」と悪人が往生の正機であることを述べてある。この歎異抄と同じ趣旨のことが覚如の撰述した「口伝鈔」第十九章にも述べてあるから、親鸞が悪人正機説を主張したことは明かである。

しかし親鸞自らが撰述した著作の中には、このように明白に悪人正機を述べたものはないが、その意趣を十分に窺えるものがある。例えば『教行信証』信巻末に『涅槃経』の文を引用し、これを結んで、

今抛大聖真説、難化三機、難治三病者、憑大悲弘誓、帰利他信海、矜哀斯治、憐憫斯療、喻如醍醐妙薬療一切病、濁世庶類、穢惡群生、應求金剛不壞真心、可執持本願醍醐妙薬也、応知。

と述べてある。これは『涅槃経』の引意が正しく五逆、謗法、闍提の重罪が本願の正機であることを結示したものである、そのことは引用してある『涅槃経』の文に「譬如一人而有七子、是七子中遇病心則偏重、大王如来亦爾、於諸衆生、非不平等、然於罪者、心則偏重」とあるのが最も端的に悪人正機の意味を述べたものであるから、親鸞もこの文を特に感戴したと思われる。『教行信証』の総序にもこの意味を観經によって「然則淨邦縁熟調達闍世興逆害、淨業機彰釈迦韋提選安養、斯乃權化仁救濟苦惱群萌、世雄悲正欲、惠逆謗闍提」と云い、又化巻本に「言汝是凡夫心想羸劣、則是彰為惡人往生機也」と示してある。又『尊号真像銘文』に第十八願の唯除五逆誹謗正法の文を釈して「唯除五逆謗正法といふは、唯除はたゞのぞくといふことばなり。五逆のつみびとをきらい、謗法のおもきとがをしらせむとなり、このふたつのつみのおもきことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべしとしらせむとなり」とあるのも、五逆と謗法の罪の重きことを示して逆謗の者こそ本願の正機であることを示唆したものと云ふべきである。

### (2)

さて親鸞の悪人正機説が何故に独創的であるかと云うと『歎異抄』第三章に「しかるに世のひとつねにはく、悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや。この条一旦その

\* 人文科学研究室

いはれあるににたれども本願他力の意趣にそむけり」と述べてある如く、既存の聖道仏教は教行証の三法組織の建前であって、教により修行し、修行することによって証果に到達するという考え方に依ったものである。従って修行のできる善人ほど証果に到達することが容易であることは云うまでもないのである。浄土教といえども、この考え方が伝承されて来たのである。親鸞の師である法然の思想もこの三法組織の建前であったから、悪人より善人がききに救われるという表現がとられている。例えば『往生大要鈔』には「五逆の悪人をあげて、なほ往生の機をばおさむ。いはんや余の軽罪をや、いかにいはんや善人をや」と云い、黒田の聖人へつかはす御文<sup>13)</sup>には「罪人なほむまる、いはんや善人をや」と云い、十二箇条問答<sup>14)</sup>には「悪人をすて給はぬ本願ときかんにも、まして善人をばいかばかりよるこび給はんと思ふべき也」とあるが如きである。しかし醍醐三寶院所蔵の『法然上人伝記』<sup>15)</sup>には「一、善人尚以往生、況悪人乎事」という一箇条がある。この文を松本彦次郎氏は、親鸞と同じ表現がすでに法然の上にも存在していたと云われているが、これは当を得ていない。何となれば其条下に「善人も此願に帰して往生を得、況や罪惡の凡夫は尤も此の他力を憑む可しといふ也」と述べてある。この文意は善人さへ本願に帰して往生するのであるから、まして況や悪人は尚ほさら本願を憑むべきであるという意味であって、『歎異抄』第三章の表現とは相違しているのである。しかし伝記には更に「此宗は悪人を手本と爲し、善人まで攝す也。聖道門は善人を手本となし、悪人をも攝す也」という一文がある。この文は確に悪人正機説を述べたように思われるが、かかる主張は『和語灯』などに記述されてないから、恐らく伝記の編者が加筆したものと思われる。望月博士の伝記解説<sup>16)</sup>にもこれと同種の意見が述べてある。

上述の如く、法然には悪人正機の明文はないが、本願が悪人を救済するために起きたものであることは、諸所に述べてある。例えば十二箇条問答<sup>14)</sup>に「ひら凡夫のためにをこし給へる本願」と云い、『念仏往生要義抄』<sup>17)</sup>には「阿弥陀仏は罪業深重の衆生の三世の諸仏も、十方の如来も、すてさせ給ひたるわれらをむかへんとちかひ給ひける願にあひたてまつれり」と云い、『選択集』<sup>18)</sup>の約対章には「為極悪最下之人而説極善最上之法」とあるが如きこれである。故に法然の思想の中に既に悪人正機説に展開すべき要素を持っていたことは想像に難くない。親鸞はこの法然の考え方を更に一段と飛躍せしめたのである。それは彼が教行証の三法組織を教行信証の四法組織に組み変えたことによって、悪人正機説を主張すべき必然性があったのである。何者、親鸞の四法組織は従来の聖道門的の自証教と全く着想を異にした他力浄土門の救済教であるからである。四法組織の行は、人間の修する自力の行ではなくて、如来が円成した名号そのものを行と云い、その名号を聞信の一念に、衆生に廻向する時に往生が決定すると主張するのである。かかる主張は、当然に悪人を救済することが本願の目的であるということが含まれているのである。法然より親鸞へ、三法より四法への展開はその中間に同じく法然の門弟であった隆寛の主張を参照<sup>19)</sup>する必要がある。

家永三郎氏は『中世仏教思想史研究』<sup>20)</sup>の中で、親鸞の悪人正機説は法然の徹底した悪人救済の精神に立脚しつつ同門の先輩である『後世物語聞書』の著者である隆寛の影響を媒介として悪人正機説の立場に到達したと云っているが、この書は隆寛の著としては異論がある。もし隆寛の著を挙げるとすれば金沢文庫より発見された『具三心義』とか、『散善義問答』を取り上げる方が適切であると思われる。「具三心義」<sup>21)</sup>の巻上には「應其機者罪惡生死凡夫為本、蒙其益者十惡五逆、罪人為先、取機既遠聖道常途之教」とあるのは悪人正機の意を述べたものと云うべきである。然し親鸞の撰述の中には前記の

著述は引用されてないが、親鸞が隆寛を尊敬していたことは、『一念多念分別事』を関東の門侶に閲読を勧めたことでも推知されるので、隆寛の思想に影響をうけたことは察せられる、特に吾人の留意すべきは、法然門下に於て、曇鸞の『往生論註』を重視して、その他力思想に深い影響をうけたのが隆寛・親鸞である。親鸞の悪人正機説もこの『論註』の思想に影響をうけるところが多いのである。悪人正機説の悪人の理解に『論註』の思想を媒介とせねば、容易にその真意を理解することが出来ないのである。

## (3)

近時、歴史学者が親鸞の悪人正機説について所見を述べているが、それらの主張は社会的立場での論議であって宗教哲学的のものでないから、悪人正機説の把握の仕方が平面的であるのは止むを得ないのであろう。しかし一面に於て評価すべき点がある、それは、(1)には関東教団に於ける念仏者が如何なる職業の人達であったかということを開明したこと、(2)には関東の門弟の中に、造悪無碍の徒が多数に輩出したが、その理由の解明に役立っていることである。(1)については今更説明を要せないが、(2)について云えば、関東の念仏者の中に造悪無碍の徒が存在していたことについては、親鸞の消息の中に、この点に触れているものが少なくないのも知り得るのである。

『末灯鈔<sup>13)</sup>』第十六通に「なによりも、聖教のをしへをもしらず、また浄土宗のまことのそこをもしらずして、不思議の放逸无慚のものどものなかに、悪はおもふさまにふるまふべしとおほせられさふらふなるこそ、かへすかへすあるべくもさふらはず。北の郡にありし善証房といひしものに、つねにあひむつるゝことなくて、やみしをばみざりけるにや、凡夫なればとて、なにごともおもふさまならば、ぬすみをもし、人をもころしなどすべきかは、もとぬすみごゝろあらん人と、極楽をねがひ念仏をもふすほどのことになりなば、もとひがうたるこゝろをも、おもひなをしてこそあるべきに、そのしるしもなからんひとに悪くるしからずといふこと、ゆめゆめあるべからずさふらふ」と述べてあるのは、この造悪無碍を誡めたものである。同様のことが『末灯鈔<sup>14)</sup>』第十九通、同第二十通<sup>15)</sup>にも書かれている。又『御消息集<sup>16)</sup>』第四通には「弥陀の御ちかひは、煩惱具足のひのためなりと信ぜられさふらふは、めでたきやうなり、たゞし、わるきものゝためなりとて、ことさらにひがごとをこゝろにもおもひ身にも、口にもまふすべしとは浄土宗にまふすことならねば、ひとびとにもかたることさふらはず」と云い、同第五通<sup>17)</sup>にも「往生にさはりなければとて、ひがごとをこのむべしとは、まふしたることさふらはず、かへすかへすこゝろえずおほえさふらふ」とあるのは、造悪無碍を誡めた消息であると云わねばならぬ。

さて何故に関東の門侶の中に、かゝる造悪無碍の徒が輩出したかと云うと、悪人正機と云うことを、功利的に理解して、他力の信仰に体達していなかったことより生ずる邪見であると云わねばならぬ。

抑々親鸞の門侶は『門侶交名帳』などに記されたものを見ると、数十名に過ぎないが、之等は上足の門侶であって、彼等はさらに門弟を有していたことは、『御消息集<sup>18)</sup>』第六通に「おほぶの中太郎のかたのひとは九十なん人とかや、みな慈信坊のかたへとて、中太郎入道をしてたるとかや、きゝさふらふ」とあるのを見ても推知されるのである。少くとも当時関東には一万名位の念仏者が存したものである<sup>19)</sup>。之等の念仏者は農民・武士・商人などであったことが、社会史的研究によって明にされたのである。彼等は当時、世間一般に悪人と見做され、自身も亦悪人と思っていたであろう、そのことについて

ての研究は、近時歴史学者によってなされているのである。例えば二葉憲香氏は『親鸞の研究<sup>11)</sup>』に「念仏をとる人々は、朝家、武家の禁制を犯す罪人、造悪無碍の徒であるほかはなかった。禁令を犯して一生を送った親鸞につづいて念仏する百姓たちは親鸞とともにまぎれもない支配者にとって罪人であり、悪人であった」と云って、親鸞の門弟は農民であって、支配者階級より悪人とせられていたと云い、笠原一男氏は『親鸞と東国農民<sup>12)</sup>』の中に「なお親鸞の教説にあっては、本願の正機は悪人であり、その悪人は親鸞が生きてきた社会においては、農民を主力とする諸他の直接生産者=被支配者であり、且また現実に親鸞の教説を受けた人々とそれら被支配者たちであった」と農民説を主張している。家永三郎氏は『親鸞の宗教の社会的基盤<sup>13)</sup>』に於て、悪人正機の教義の背景は農民の生活ではなく武士階級の生活におくことによって、その歴史的な理解が可能であるとし、赤松俊秀氏は『鎌倉仏教の研究<sup>14)</sup>』に「嘉元元年の時、横首根門徒の智信は三百貫文という大金を出し、外に数百貫文を集めて、安堵の下知を得た。このような土民は単なる農民では決してない。商人的の存在と考えるのが、適当ではなかろうか」として、親鸞の門徒の中に、商人がいたとし、商人は利潤を取ることによって、一般には悪人と考えられていたとしているのである。

上述の如く、社会史的考察では、悪人正機説の悪人を階級的や職業的に扱っているのがあるが、之は悪人の一面的平面的な考察であって、親鸞の信仰の本質的なものに触れていないと思われる。何者、親鸞は農民でも、商人でも、武士でもなかった。にも関わらず彼は自ら悪人と自覚し、悪人正機の本願を感戴していたのである。ここに於て先づ善人とか悪人という善・悪の問題について考察しておく必要があるのである。

#### (4)

仏教では善悪の解釈が大体二つに分れている。(1) つには二世順益を善とし、不順益を悪と解釈するものである。即ち『俱舍論<sup>15)</sup>』第十五には、

安隱業説名爲善、能得可愛異熟涅槃、暫永二時濟衆苦、故、不安隱業名不善、由、此能招非愛異熟、與前安隱、性相違故。

と述べて『成唯識論<sup>16)</sup>』巻五には「能爲此世他世順益、故名善」と云い、「又能爲此世他世違損、故名不善」と云い、『菩薩瓔珞本業經<sup>17)</sup>』巻下には「順第一義諦、名善、背第一義諦、起名惑」と云い、『大乘義章<sup>18)</sup>』第七には「順理爲善、違理不善」と云い、『法界次第初門<sup>19)</sup>』巻上之上には「善以理爲義、息倒歸真故云順理」と述べてある。

かくの如く、善悪の意義については、二世を順益すると、順益しないのとで解釈する俱舍・唯識の定義と、順理と不順理とで解釈する『本業經』『大乘義章』『法界次第』の両説に分れているが、この両説は決して矛盾するものではなく、理に順ずる行為は自ら二世を順益し、自他を順益するし、悪行為はこれに反するのである。しかし問題は理に順ずると云われている理とは何であるかと云うと、理とは真如とか法性とか云われるもので、無相空寂の空理を云うのである。例えば布施の場合でも、施者と受者と施物との三輪が不可得空でなくてはならぬ。かかる場合この布施は空理に契っているから、無相の行と云い、善と名付けるのである。之に反して三輪の相を執する心があれば、それは有相の行であって、空理に契わないから悪と名付けるのである。かゝる順理と違理との考えから、さらに体順を善とし、体違を悪と爲す説を生ずるのである。自己の真性自体に順じて、行徳の顯われて行くのが善である。この自体に違するものが悪である。即ち善には有漏善と无漏善、有相善と无相善とが区別され、有漏善とか、有相善は、善と云わるゝ一面があっても、そ

れは執着心や、分別心を離れないものである。之に対して无漏善や无相善と云わるゝものは、執着心や、分別心を遠離したものである、かく善に二種があって、有漏善や有相行は一往は善であっても、無漏善や无相行に対する時は悪に転落するのである。

親鸞の著述の上に示された善悪の用語例は俱舍や唯識の用語例によるものと、大乘義章などの用語例によるものとの二種があるが、親鸞の随自意の解釈は、大乘仏教一般に用いられている順理、不順理をもって、善悪を区別してゆく考え方によっているのである。即ち『歎異抄』後序の文に、親鸞の持言として示してある「聖人のおほせには、善悪のふたつ惣じてても存知せざるなり。そのゆへは如来の御こゝろによしとおほしめすほどに知りとほしたらばこそよきをしたるにてもあらめ。如来のあしとおほしめすほどに、しりとほしたらばこそ、あしきをしりたるにてもあらめ」と云うてあるのは、无相の善こそ最高の善であって、この无相善は人間のよく為し能はぬものであって、人間の善は、善とはいえず、有漏善であって、執着心や分別心によって汚され、如来の絶対善に対比するときは、そのまゝ悪に転落するものであると云う信仰を述べたものである。

## (5)

一体、親鸞はかゝる善悪論を何処より伝承したのであろうか、それは云うまでもなく、曇鸞の『往生論註』の思想を伝承したものである、親鸞の主著『教行信証』の思想背景にはこの曇鸞の往生論註が存在していると云うことは周知の如くである<sup>1)</sup>、善悪に関する考え方も、曇鸞の思想に影響されていることは、彼の著述の随処に見られるのである。

蓋し、曇鸞の『往生論註』には、悪人を二つの立場から述べてある、(1)には順益、不順益の立場で之を五逆の悪人として扱え、(2)には順理、不順理の立場で、これを不実の凡夫として扱っている。先づ五逆の悪人としての解釈したのは、『論註<sup>2)</sup>』上巻終りの八番問答釈である。これは『観無量寿経』に五逆の悪人が往生することが述べてあるが、この事実を示して、何故に十声の称仏によって、五逆の悪人が往生しうるのであるかを問ひ、これを答えるのに在心、在縁、在決定の三在釈をもってしている。即ち第六問答に於て、業道経の業道先牽の道理によると、五逆の罪は重く、十念の念仏は軽い、されば重い五逆の果報が先ず牽き、三塗に沈むであろうと問ひ、之に答えて、三在釈を設けて説明してある。在心とは、彼の造罪の人は、虚妄顛倒の見到に依止して生じ、この十念は実相法を聞くより生ずる。一は虚であり、一は実である、譬えば千歳の闇室(五逆)に光明が至れば、一瞬にして明朗なるが如く、無始己来の五逆罪も、十念々仏によって、能く生死の罪を滅して往生を得るとする。次に在縁とは之に依心と対境とを挙げてある、即ち造罪は妄想心を所依とし、煩惱虚妄の果報を対境として生じ、十念は無上の信心を所依とし、弥陀の名号を対境として生ずる、次に在決定とは、彼の造罪の人は有後心、有間心に依止して生じ、この十念は無後心、无間心に依止して生ずると云っている。かくの如く、三在釈を設けて五逆の悪人が救われる可能性を論証している、この場合の悪人は五逆を犯した者を悪人と称したのであって、相対的の悪人である。即ち五逆を犯さない善人に対して悪人と云ったのである。

然に第二の不実の凡夫としての立場は善を行じながら、その善が如来の善(真実)に対する時は、不実の善となり、顛倒虚偽なるものであるとするのであるから、善悪の対立を超えた意味の悪人となるのである、即ち『論註<sup>3)</sup>』巻上に『浄土論』の「我依修多羅真実功德相」の真実功德を釈して、

真実功德相者有=二種功德-、一者從=有漏心-生、不=順-法性-所謂凡夫人天諸善凡夫人

天果報若因若果，皆是顛倒，皆是虛偽，是故名不実功德。二者從菩薩智慧清淨業起，莊嚴佛事。依法性入清淨相，是法不顛倒不虛偽名真実功德。

と云うものこれである。この真実と不実とは、勝義と世俗との対立とも考えられる、勝義は如来の世界であって、不顛倒（智慧）不虛偽（慈悲）である。これに対して世俗は无明によって覆われ、分別の世界である、この世俗の中に邪世俗と実世俗とがある<sup>11)</sup>。邪世俗とは五逆の行われる世界であり、実世俗とは、一往善が行われる世界である。今曇鸞が不実功德と評したのは凡夫人天の善と云ってあるので実世俗に相当するものである。これを不実功德と云ったのは善は善であっても、執着心を離れない有漏の善であるからである。善導の『散善義』<sup>12)</sup>の至誠心釈に「雖三業起名為雜毒之善亦名虛假之行不名真実業也」と述べ、身口意の三業の善を雜毒、虛假と云ったのは、この曇鸞の釈を相承したものである。親鸞の著述の上に凡夫の善を雜毒、虛假と名けた文は多いのである。即ち信巻<sup>13)</sup>本の至誠心釈には「一切群生海，自從無始已來，乃至今口至今時，穢惡穢染無清淨心虛假誑偽無真実心」と云い、信樂釈下<sup>14)</sup>には「急作急修如灸頭然衆名雜毒之善亦名虛假誑偽之行不名真実業也」と云い、『文類聚鈔』<sup>15)</sup>にも同様の文がある。又『愚老悲歎述懷讚』<sup>16)</sup>にも、

浄土真宗に帰すれども、真実の心はありがたし、虛假不実のわが身に於て、清淨の心もさらになし、悪性さらにやめがたし、こゝろは蛇蝎のごとくなり、修善も雜毒なるゆへに、虛假の行とぞなづけたる。

と述べてある。これらの文に凡夫の三業の善を、雜毒とか虛假とか云ったのは、凡夫はつねに善そのものを目的とせずして、之を手段化し、我執の心が離れないから、如来の先我善に比較して、かく貶斥したのである。即ち善とは云うものゝ雜毒虛假の有漏善であるから、宗教的反省においては、それがそのまゝ悪に転換するのである。故に親鸞はかかる雜毒、虛假の行を悪と称しているのである、この悪こそ善悪の対立を超えた絶対悪、宗教悪と名付くべきものである。即ち『二卷鈔』<sup>17)</sup>下には「悪友者對善友雜毒虛假人也」と云い、更に悪見人を釈して憍慢懈怠邪見疑心之人也と述べた如きがそれである。雜毒虛假の善とは、それ自体は悪ではないが、如来の大悲に照されて見るとき、それが悪に転ずるのである。疑心も亦同様である。されば親鸞は『疑惑和讚』<sup>18)</sup>に於て「仏智疑惑のつみにより」と如来の智慧に対向する立場より述べているのである。『歎異抄』に「善悪のふたつ惣じてても存知せざるなり、そのゆえは如来の御こゝろによしとおぼしめすほどに知りとをしたらばこそよきをしりたるにてもあらめ」とあるのは、かかる立場を述べたものである。そこで、五逆十惡もその当分では相対的な惡であるが、五逆十惡の者が獲信した場合、相対惡ではなくて、絶対惡の信知となる。これに対して定散自力の善人も自力を捨て、他力に帰するときは、善人という立場は消失して、煩惱具足の悪人と自覚し、本願の正機となるのである。化巻本<sup>19)</sup>に「觀經定散諸機者勸勵極重惡人唯稱弥陀也」とあるのは、この意味で述べたものである。

## (6)

さて悪人正機説の解明には二つの立場がある。(一)つは如来の大悲の立場である。この時は悪人が正機であり、善人は傍機である。善人より悪人を憐憫するということは如来の大悲から云って当然なことであるからである、諸仏の大悲は偏に苦者に於てするという『玄義分』<sup>20)</sup>のことばは、この意味を述べたものである、『歎異抄』第三章に「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」と云い、『口伝鈔』第十九章に「かるがゆへに傍機たる

善凡夫なを往生せば、もはら正機たる悪凡夫いかでか往生せざらん」とあるのはこの立場を述べたものである。かかる場合の善人、悪人は共に相対的善悪であるといわねばならぬ。しかしあくまでも如来の大悲のよびかけであって、若し念仏の行者が信心を抜きにして、この大悲のよびかけを聞くなれば、親鸞が厳しく誡めた造悪無碍の誤った見解に墮して行くのである、初期関東教団に於て、農民や商人の中に、かゝる邪見を持った者が多かったということは社会史的考察によって推知されるところである。しかし、宗教としては、もう一つの信の立場がなくてはならぬ、この立場は社会史的立場を超えてゆく立場であって社会史的考察では把握し得ないのである。故に親鸞の悪人正機説を、社会史的研究のみで把握し得たと思うことは誤りである。しかして、信の立場から云えば、たとい善人とは云え、自己の善が雑毒虚仮の善として反省され、そのまゝ善が悪に転換されるのである。故に信の立場では万人が悪人と云う一機に立ち帰るのである。『歎異抄』第三章に「弥陀をたのみ悪人もとも往生の正因なり」といったのはこの意味と理解される、即ち弥陀を信ずれば、すべてが悪人と自覚されるのである。親鸞が「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<sup>11)</sup>」と述懐したのもこの境地を述べたものと思われる。さればこの時の善悪は、善悪の対立を超えた絶対的なものとなる。かゝる絶対悪の自覚は、固り人間の分別によって、将来されたものではなくて、如来の大悲に照されて初めて信知せしめられるものである、宗教的善悪は、階級や職業のものではなくて、全人的なものである。宗教善悪は現世だけでなく、無始以来のものとして内感され、他の言葉で云えば宿業の感知とも云える。親鸞の宿業感とは自由意志による未来に対する可能性を語るものではなくて、凡夫の善悪ともに出離については絶対無力を自覚せしめ本願に乘托する以外にさとりに至る道のないことを信知せしめるものである。『歎異抄<sup>12)</sup>』第十三章に「よきことのおこるも宿業のもよほすゆへなり。悪業のおもはれせらるゝも悪業のはからふゆへなり」と云い、又「われらがこゝろのよきをばよしとおもひあしきことをばあしとおもひて、願の不思議にてたすけたまふといふことをしらざることをおほせのさふらひしなり」とあるのは、この意味を示すものである。されば宗教的悪人の自覚は、人間関係より生ずるものではなくて、絶対者との超越関係より生ずるものである、親鸞の体験した悪人正機は、彼が如来に背き、本願の法に背くという二重の背反性を持つものである。即ち彼は善悪の価値判断の基準を人間に求めず、如来に求めたのである。

かくの如く、悪人正機説には (1) 如来の大悲の立場と、(2) 行者の信の立場との両面があり、第一の立場だけを知って、第二の立場を持たないものが、反道徳的な造悪無碍の邪見に墮ち入るのである、何者、弥陀の大悲を打算的、功利的な立場で理解するからである。所謂本願ばかりと云わるゝ者がこれである。之に対して第二の信の立場にあっては善悪すべての者が、如来の大悲を感知することによって、悪人であるという自覚から、慚愧の心を生じ、そこから厳しい倫理性が展開してくるのである。親鸞が信巻本の真佛弟子釈の結釈<sup>13)</sup>に於て「悲哉愚禿鸞、沈没於愛欲廣海、迷惑於名利大山、不喜入定聚之數、不快近真証之証、可恥可傷」と云ったのはこの事実を告白したものであるといわねばならない。第二の立場でなくては、親鸞の人生々活に於ける倫理性の問題を説明することができないのである。社会史的な考察だけでは、親鸞の倫理的実践の根拠を説明し得ないであろう。

## 註

1. 『歎異抄』(真宗聖教全書 II p.775).
2. 『口伝鈔』(同書 III p.31).
3. 『教行信証』(同書 II p.97).
4. 同書(同書 II p.88).
5. 同書(同書 II p.1).
6. 同書(同書 II p.147).
7. 『尊号真像銘文』(同書 II p.561).
8. 『歎異抄』(同書 II p.775).
9. 『往生大要抄』(同書 IV p.568).
10. 『西方指南抄』(同書 IV p.221).
11. 『和語灯録』(同書 IV p.463).
12. 『法然上人伝記』 p.31.
13. 『法然上人伝記解説』 p.13.
14. 『西方指南抄』(真宗聖教全書 IV p.215).
15. 『和語灯録』(同書 IV p.591).
16. 『選擇集』(同書 I p.44).
17. 拙著『真宗学の根本問題』 p.143.
18. 『中世仏教思想史研究』 p.13.
19. 『具三心義』(隆全 I p.23).
20. 『末灯鈔』(真宗聖教全書 II p.682).
21. 『末灯鈔』(同書 II p.686).
22. 『同書』(同書 II p.691).
23. 『御消息集』(同書 II p.701).
24. 同書(同書 II p.703).
25. 同書(同書 II p.706).
26. この点について本学の藤島教授は9,000人位だろうと推定されている。
27. 『親鸞の研究』 p.37.
28. 『親鸞と東国農民』 p.303.
29. 『中世仏教思想史研究』 p.208.
30. 『鎌倉仏教の研究』 p.71.
31. 『俱舍論』(大正藏經 29 p.80.C).
32. 『成唯識論』(同書 31 p.26b).
33. 『菩薩瓔珞本業經』(同書 24 p.103.C).
34. 『大乘義章』(同書 44 p.600.a).
35. 『法界次第初門』(同書 46 p.670.a).
36. 『歎異抄』(真宗聖教全書 II p.792).
37. 拙著『真宗学の根本問題』参照。
38. 『往生論註』(真宗聖教全書 I p.307).
39. 同書(同書 I p.284).
40. 『哲学研究』第366号 長尾雅人氏の論文「中観哲学の根本的立場」中論釈山口訳本参照。
41. 『散義義』(真宗聖教全書 I p.93).
42. 『教行信証』(同書 II p.59).
43. 同書(同書 II p.62).
44. 『文類聚鈔』(同書 II p.451).



45. 『悲敬述懐讃』 (同書 p.527).
46. 『二卷鈔』 (同書 II p.475).
47. 『疑惑和讃』 (同書 II p.524).
48. 『教行信証』 (同書 II p.147).
49. 『玄義分』 (同書 I p.450).
50. 『敬異抄』 (同書 II p.792).
51. 同書 (同書 II p.783).
52. 『教行信証』 (同書 II p.80).

### Summary

In this paper, I want to point out the limitation of social and historical investigations of Shinran's view on the evil one. It is my opinion that Shinran's interpretations on the evil one have been made from two standpoints: from the standpoint of Tathāgata's compassion, and from the standpoint of aspirant's faith. Then, the judgement of good and evil from the standpoint of Tathāgata's compassion are made on the relative level. On the contrary, the judgement of I-am-evil from the standpoint of aspirant's faith are made on the absolute level, and this judgement goes beyond the domain of dichotomy; i.e., good and evil.

In recent studies of Shinran thought, various observations from the social and historical standpoints have been done on the problem of how to understand the term "evil one". But, those observations could reach only Shinran's interpretation from the standpoint of Tathāgata's compassion. However, they failed to clarify the interpretation from the standpoint of aspirant's faith.