

二〇一三年度 卒業論文

親鸞思想の人間観

L100043

小泉 遼一郎

目次

序論	1
本論	2
第一章 仏教一般からみた人間	2
第一節 凡夫・衆生・人間について	2
第二節 煩惱について	5
第二章 阿弥陀仏の救い	6
第一節 絶対者・救済者としての如来	6
第二節 大行・大信による他力往生	9
第三章 親鸞の人間観	15
第一節 親鸞の人間観	15
第二節 親鸞が見出した悪人（衆生）救済	18
第三節 親鸞の「仏性」理解	22
結論	23
文末註	

参考文献

序論

私は本学の講義で特に興味、関心を持って受けていたのは教義学・教学史である。その中でも仏教・真宗における「死生観」や「人間観」についての講義である。人間の生死や阿弥陀如来は人間をどのような存在だとされたのか、一方私たちは自身を内的や外的に存在悪と自覚してきたのかという点に興味を抱き本論を書くにあたった。私の経験上、小さい頃より「悪いことをしたら地獄に連れていかれる。」と言われてきた。また本学在学中に祖父が亡くなるという経験もあり、より一層真宗の教学や教義への関心が膨らんだといえる。

第一章では、仏教一般の人間の位置づけ、衆生また凡夫について語句の意味、人間の持つ煩惱や悪、十二縁起について簡単であるが論述していく。

第二章では、阿弥陀仏の衆生救済について述べてゆく。人々は阿弥陀仏をなぜ絶対救済者として位置づけ往生をたのむに至ったのか。一方阿弥陀仏は自身の本願力をもって一切衆生を救うとあるが、私たちからすれば、善人は救われる存在であるが、罪悪を犯してしまった人でも救ってもらえるのか？という考えが浮かぶのではないだろうか。その救済法である大行・大信について「名号」「聞信」「二種深信」を中心に述べていく。

次に第三章では、宗祖親鸞聖人（以下、親鸞と称す）は、龍樹から法然までの七高僧の教義を学び弘願他力の念仏成仏の教えの下に浄土への往生を説いている。その教義について、阿弥陀仏によって救われる人間の姿や、人間が阿弥陀仏に救われるための往生浄土の行因を『大経』『観経』を中心に研究していく。特に『大経』の五願、また『歎異抄』『教行信証』を通して、阿弥陀仏はいかなる大悲や智慧を我ら衆生に示されているのかということ

を考察する。親鸞が明かした浄土真宗の根本構造である往相、還相の二回向と他力念仏往生が確立するにあたって、自身の人間観を見出し、自身を「愚禿」等と呼んでおられることから、自身をも悪人の一人と説かれた。その悪人が浄土に往生するには、どのような行因等が必要となるのかを見出していく。

本論

第一章 仏教一般からみた人間

第一節 凡夫・衆生・人間について

凡夫とは愚かな人。凡庸な人。愚か者。愚かな一般の人たち。無知にありふれた人たち。仏教の教えを知らぬ人。平凡な人間。いまだに仏道に入っていない人。迷える者。聖者に対していう愚痴の凡夫。と、意味付けされている。サンスクリット語（梵語）では、人間を「マヌシヤ」(manuṣya)と表現し、考えるものという意味で、人間を理性・知性の面から捉えている。人間は、六道（地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人間・天人）の中にあり輪廻する存在である。本質的には、この六道すべての迷いの姿すべてが、私たち人間自身の中にある愚かさである。

また、「サットバ」(sattva)と表現されるが、これには二つの意味があり、第一は存在するもの、生きとし生けるものという意味で「衆生」と漢訳される。第二は執着せるもの、煩惱をもったものという意味で「有情」と漢訳され、人間の内面に潜む執着、煩惱の心に目を向けて捉えられている。(1)

曇鸞（四七六―五四二）は「それ三有に輪転して衆多の生死を受くるをもつての故に、衆生と名づく」（²）と記し、小乗における衆生の義を示している。

さらに「ブリタック・ジャナ」(Prthag-jana)とも表現し、愚かなもの、無知なありふれた人たちという意味で、聖者に対して用いられ、「凡夫」と漢訳される。また、ひとり別々に生まれたものという意味で「異生」とも漢訳され、凡夫は善業をつくれれば、人・天の世界に生まれ、悪業をつくれれば、地獄・餓鬼・畜生の世界に異なつて生まれるというのである。（³）

宗祖や七高僧は様々な文献に自身が衆生である、人間は衆生である。などの表現が数多くみられ、例えば「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」（⁴）、「煩惱具足したる身」（⁵）等の仏教の聖典や文献の歴史上に、自らが衆生であるということを知った上で、自身の仏道修行に臨む言葉であろうと考える。

人間存在が問われるとき、そこに二つの立場がある。その一つは人間を包む外的なものとの関係からの問いであり、二つは人間そのものから、人間の本来的立場からの問いである。この二つの問いに対して「人生は苦である」とは仏教における人生の根本命題が挙げられる。この命題は仏教の根本教説たる四諦が最初に苦諦を掲げて、人生苦の事実を説いている事によつてであり、老も苦であり、病も苦であり、死も苦である。生きていること全体が苦であるという徹底した苦観を表明された。これは菩提樹下において人生に対する深刻な諦観が成されたからである。仏陀が人間存在の根本にねざす苦の実相をつかみ、その苦をいかに超克して、悟りに達せられたかの心の推移を示すものとして十二縁起説がある。

十二縁起はまた十二因縁とも呼ばれ、無明・行・識・名色・六処・触・受・愛・取・有・生・老死の十二支が互に条件関係にあり、人間の生存が成り立っていることを説いたものである。「無明によって行あり、行によって識あり（乃至）生によって老死あり」の如く、迷いの生起する方向にと観ずることを流転門の縁起という。「無明なきことによって行なし（乃至）生なきことによって老死なし」の如く迷いを滅する方向にと観ずることを還滅門の縁起という。これらはいずれも無明に始まり老死に終わるが、この十二縁起は仏陀の菩提樹下における内観の心的推移を示すものとすれば、仏陀は人生の現実苦をまず凝視し、その苦によって来る原因を追及し、その苦の根源を断つて悟りに入られたのであるから、仏陀においては人生の無常苦を示した老死が最初に問題となったに相違ない。かかる観点に立って十二縁起の順序を逆観すると、まず人生苦を代表する老死は何によって起こったかの条件として生、すなわち我々が人間に生まれたからであると考え、その生が存在するための条件として有が考えられる。有とは我々の生存を意味するが、我々が生存するためには、自分と外界とに執着する取が条件となり、その取が起こつてくる原因は愛である。

ところが、この愛がどのようなにして起こっているかの条件として、まず受を考え、苦楽の感情たる受は、外界の刺激たる触のためとする。この触は眼・耳・鼻・舌・身・意の六処によるとし、この六処によって起こる条件として名色を考えている。名色とは心身の結合体たる個体をさし、この名色を統一するものとして識を考え、この識があるための条件として行を考え、この行の条件として無明を見出したのである。このように十二縁起説は、人生苦によって来る条件を次々に追及して、無明こそは、その根本の条件であることを示したものである。とこ

ろが無明とは明がないということ、明を明と知らぬことであるから、無明とはものの真意を知らぬ惑いである。さてこの十二縁起は無明より受にいたる前際の七支と、愛より老死にいたる後際の五支とに分けることができる。このうち前際を惑・業・苦の三道に配すると、無明は惑に、行は業に、識乃至受は苦にあたるので、無明が迷いの根本をなす無明縁起である。後際をまた三道に配すれば、愛・取は惑に、有は業に、生・老死は苦に当たるので、愛が迷いの根本をなす貪愛縁起である。無明とは知的な煩惱の根源であり、愛は情意的な煩惱の根源である。このように人生は苦であり、その苦は業によって起こり、その業は惑によって作られるので、人生苦の原因は惑と業にあるが、苦果を招く直接的原因（因）は業、間接的原因（縁）は惑であるから、業は果を引くもつとも重要なものとなる。(6)

第二節 煩惱について

煩惱とは身心を煩わせ、悩ませる精神作用の総称。衆生はこの煩惱によって業を起こし、苦報を受けて迷界に流転する。(7) 詳しく述べると、煩惱とは心の惑いであるから惑とも、心のけがれがあるから心垢とも、心のさわりであるから障とも呼ばれている。すでに述べたように、根本仏教では、人生苦の根源としての煩惱を無明とも愛ともいつているが、煩惱の根源が無明と愛と二つあるのではない。諸行無常、諸法無我の道理を知らぬ無明にくらまされた凡夫の心が、内に向かってはたらくときに愛として現れるのである。そこで無明は知性的な面であることを呼び、愛は情意的な面から名づけたものである。また無明は道理にくらきが故に愚痴ともいい、無常のもの

を常住とあやまり、無我のものを我と執るのである。自分にとってこころよいものに対しては貪欲の心を起こし、自分にとって都合のよくないものに対しては瞋恚の心を抱く。この貪欲・瞋恚・愚痴を三毒の煩惱という。この根本的な煩惱から派生したいろいろな煩惱が考えられ、これを根本煩惱（本惑）と枝末煩惱（随惑）見惑と修惑、煩惱障と所知障などに分類するに至り、煩惱障を断じて涅槃を証し、所知障を断じて菩提を得ると、涅槃と菩提とを二障に対配する考えも現れてきた。

また、行業というのは、口業・身業といった表に出る行だけでなく、自身の内的な面での意業がある。この三業によって人間の絶対悪が現れると考える。これら行業と三毒が衆生の悪の部分である。

第二章 阿弥陀仏の救い

第一節 絶対者・救済仏としての如来

自身の信仰として、自分を救う如来としての阿弥陀如来は、その当然の結論として、絶対性を持つのである。親鸞はつねに如来については、不可称・不可説・不可思議であり、人間の考えでは及ばない絶対的な救済力を持つ仏というのである。

無上仏とまふすは、かたちもなくまします。かたちましますまぬゆゑに自然とはまふすなり。かたちましますとしめすときには、無上涅槃とはまふさず。かたちましますまぬようをしらせんとて、はじめて弥陀仏ともう

すぞとききならいひてさふらふ。弥陀仏は自然のやうをしらせんれうなり(8)

と、ある。この文は、如来の証果の内容をしめす、仏果の理の面(法身)を説くものではあるが、親鸞は衆生を救う報身のうえでも、この絶対性を強く説かれるのである。「仏はすはちこれ不可思議光如来なり」(9)と、説かれており、『唯信鈔文意』には

この心に誓願を信樂するがゆゑに、この信心すなはち仏性なり、仏性すなはち法性なり。法性すなはち法性なり。法身はいろもなし、かたちもましまさず。(中略)しかれば、阿弥陀仏は光明なり、光明は智慧の私たちなりとしるべし。(10)

と、この文は親鸞の阿弥陀仏観をよくあらわしたものだと考えられる。

阿弥陀仏には絶対的な完全性を強く主張するということは、人間が自分を救う仏を考へるときには、それは絶対的な完全性をもったものでなくてはならないのである。聖道の教えのように、私を救う仏ではなく、自分の到達する理想としての仏であっても、それは一切の欠点のない絶対的なものでなければならぬのである。このことは釈尊の仏身観の思想展開においても明らかである。釈尊が入滅されると、入滅されても、亡くなったのではなく涅槃の雲にかくれてはいるが、法身として存在するのだという法身思想があらわれ、地上で活動された釈尊は、法身仏のあらわれた現身仏であると考えられるようになったのも、自分の悟りは絶対的なものであると考えられるからである。つまり如来はあらゆる人間を救う存在であるとする浄土教・救済教においては、仏は絶対の力をもち、絶対性のものでなければならぬのであると考へる。

しかし、色もなし、かたちもましまさず、こころも及ばず、言葉もたえた絶対的な法性法身では、具体的に人間の信仰とはなりえないのではないか。そこに具体的に形をあらわし、名をな の った方便法身となり、人間を救う仏とあらわれたのである。そうした意味で阿弥陀如来には法性法身と方便法身との二種の法身があると説き、あるいは実相身と為物身があると説かれるのも、阿弥陀如来には、一面では絶対性があり、外の面では具体性があることをあらわすものである。したがって、阿弥陀如来には、真実無相の面と、衆生救済の具体的な面とがあるということである。

また、阿弥陀如来が阿弥陀如来といわれるのは、あらゆる人間を救う力のある、光明無量・寿命無量の徳があるからである。だから、阿弥陀如来が具体的な信仰対象となっている方便法身も絶対性をもつものでなければならぬのである。その具体的であり、しかも絶対的な救済力をもつ方便法身の阿弥陀如来こそ、親鸞の如来観の中心的なものであり、浄土真宗の阿弥陀如来の中心的なものであるが、それは一切の人間を救う力のある光明・寿命の二無量の徳があると、その絶対性を示しているのである。

阿弥陀如来は一切の人間を救うという願をたてたのだから、それを成し遂げるには、空間と時間の救いの完成である光明と寿命との二無量がなくてはならない。そこで、四十八願の中に第十二願には光明無量、第十三願には寿命無量が誓われたのである。それはこの光明と寿命、空間と時間の二つの完全性がなければ、あらゆる人間が救われないのである。いかに寿命が無量であっても、どこかにはたらない場所があったら、その人間が救われないことになる。また、寿命にかぎりがあれば、その寿命が終わったのちの人間を救うことができない。だ

から、あらゆる人間を救うには、どうしても空間の完全（光明無量）と時間の完全（寿命無量）とがなくてはならないのである。この光明と寿命とにかぎりがないということが阿弥陀と名づけられるゆえんでもあり、これが救済仏としての性格の中心的なものだといってよいのである。『教行信証』の真仏土巻に、光明無量・寿命無量の二願をまず出されてあるのも、この理由によるものと考えられる。

この光明・寿命の二無量の徳は、西方の阿弥陀だけの徳ではなく、あらゆる仏の徳であったのである。どの仏でも、仏といわれ、覚者といわれる者は、人間のすがたをあらわした応身仏にはこの二徳はないが、法身仏はもちろん報身仏ともいわれる仏も、みな光明無量であり、寿命無量の徳はもっているのである。ただ、諸仏の場合には、自分自身はその二徳をもってはいるが、あらゆる人間をその二徳のある仏にすることはできないので、アミダと名づけることができなかったのである。ところが西方の仏は、自分自身が光明・寿命が無量であると同時に、あらゆる人間をも光明無量・寿命無量の徳のある仏とするから、西方の仏をアミダと名づけるようになったのである。

第二節 大行・大信による他力往生

謹んで往相の回向を按ずるに、大行あり大信あり。大行とは則ち無碍光如来の名を称するなり。この行すなわちこれもろもろの善法を撰し、もろもろの徳本を具せり。（中略）また往相回向の願と名づくべし、また選択称名の願と名づくべきなり（11）

と、親鸞の思想には、衆生にはいかなる真実心もないという立場がとられている。親鸞は凡夫の回向心を厳しく否定しているのである。したがってこの場合の回向義は阿弥陀仏の行を指すことになり、「往相の回向」とは、衆生を往生させるために衆生のもとにむけられる阿弥陀仏の行為を意味するのである。この回向に関して大行と大信の二面があるといい、「大」の字はこの「行・信」が、仏回向になるが故に付せられた文字だとわかるのである。このうち大信は、衆生の往因として「信巻」が中心課題となり、大行が、衆生を往生させる阿弥陀仏の行業（業因）と考える。

ところが親鸞はこの大行を「無碍光如来の名を称するなり」と称名が大行であるというのである。称名とは、衆生が口に称える「南無阿弥陀仏」のことであるから、この行は衆生が修している行業であることは動かしえない。つまりこの称名をおさえて、これが仏回向の大行、阿弥陀仏の行そのものだという。

一方で親鸞は「行巻」において不回向の行についても述べている。無碍光如来の名を称するとは、「南無阿弥陀仏」の六字を称えることである。称名そのものが阿弥陀仏より衆生の側に来る行であるということである。この称名行は我々の歴史的現実においては、釈尊によって見出され、七高僧の教えを通して親鸞に伝えられてきたのである。そこで親鸞はその伝承の法門一々を「行巻」に述べた後、法然まで受け継がれてきた念仏の法門を総括して、

明かに知んぬ。これ凡聖自力の行にあらず。かるがゆゑに不回向の行と名づくるなり。大小の聖人、重軽の悪人、みな同じく齊しく選択の大宝海に帰して、念仏成仏すべし。(12)

と、結ばれる。一切の衆生は、如来によって選択されたこの宝（大行）に帰して成仏すべきであるといわれているのである。

親鸞は法然の教えを承けながらも、その意が転用されて深められている。「これ凡聖自力の行にあらず。かるが故に不回向の行と名づく。」⁽¹³⁾といわれているように、親鸞は衆生の行としての回向義を否定し、回向そのものを仏の行、大行とみているのである。回向とは仏の行であって衆生の行ではないのである。

だがこの「不回向」の義を、私たちが全人格的な立場で信知することは、実はまことに困難なことである。しかし、仏の名号を称えているのは、私たち衆生であり、衆生の行為である。その意味で称名が私たちの行業でないとの認識は、あるいは不可能に近いことだとさえいえるかもしれない。なぜなら現在私たちのしていることは、この称名義の救済である。称名念仏という行がなぜ大行と呼ばれるのか、そこに、称えている名号こそが大行であるのかという問題が出てくる。

回向の世界を開顕した親鸞にとっては、往生決定は死後のことであってはならないのである。「其の名号を聞きて信心歡喜する」ところには、自力の妄念が死にきる世界があるので、前念に命終するものは自力の執心なのである。肉体の死が妄念の死に止揚されている。「本願を信受する」⁽¹⁴⁾ところに自力の妄念は死ぬのである。そこに後念としての「即得往生」があり、往生成仏が現生のただなかに即時に決定することである。本願を信受することと往生決定は同時であって、往生決定は本願信受のところにあるということである。

親鸞はそのことを、

真実信心の行人は撰取不捨の故に正定聚の位に住す。この故に臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心の定まるときに往生また定まるなり、この信を獲るゆゑに必ず無上涅槃に到るなり（15）と語っている。

つまり、自力によって悟りを開くという自力の執心が死んだところに、浄土の方から浄土が開かれる。その浄土往生の救いが、如来回向の信心に定まる。往生決定した世界は、信心歓喜をしたところに開かれる世界である。その往生が定まったものが、必ず無上涅槃に到って仏になる。往生の定まらないものは、往生も仏になることができないということである。死ねばすべて仏になるということではない。仏になることができるのは、浄土往生決定したものに開かれる世界である。

信心とは、ただ仏の世界を信じるのではなく、「その名号を聞きて信心歓喜せんこと、乃至一念せん」（16）という信心のところに大般涅槃を超越する証の世界が現生の益として成就されるのである。今すぐ成仏するということではないが、その確証が現在のところに自覚自証される。そこに往生決定した不退の位があるのである。

それは、前念の分別が命終する後念の世界であり、自力の執心が死んで、本願に生きる往生道の世界である。『無量寿経』の教説によると往生とは、四苦を超越した世界であり、三悪道を去った世界である。そこに、無生の生という世界が開かれるのである。それは、生として執すべきものが死んだ世界である。新たなる生の世界である。釈尊の願われた不老不死の世界ともいうべきものである。曇鸞はその世界に信心を獲得した得生者のみが往生するとしている。

『無量寿経』の第十八願には、「ひたすら弥陀の大悲を信じ、一心に浄土に生れたいと願って念仏相続するものを救う」(17)と誓われていた。弥陀はこの大悲の願を通して一切衆生を救おうとされたのであり、浄土教徒は、この本願をよりどころとして、弥陀浄土への往生を願うのである。ここに衆生往生の願として、第十八願が真実五願中に置かれている理由がある。

つまりこの本願が衆生の魂に深くうなずかれる時に本願成就する。その第十八願成就文とは、

本願成就の文、『経』(大経)にのたまはく、「あらゆる衆生、その名号聞きて、信心歓喜せんこと、乃至一念せん。至心に回向せしめたまえり。彼の国に生れんと願ずれば、即ち往生を得、不退転に住せん。唯五逆と誹謗正法とをば除く。」(18)

と、この成就文について親鸞は、

しかるに『経』に「聞」と言うは、衆生、仏願の生起・本末を聞きて疑心あることなし。これを「聞」と曰うなり。「信心」と言うは、本願力回向の信心なり。「歓喜」というは、身心の悦予の貌を形(あらわ)すなり。「乃至」と言うは、多少を撰するの言なり。「一念」というは、信心二心無きが故に「一念」と曰う。これを「一心」と名づく。一心はすなわち清浄封土の真因なり。金剛の真心を獲得すれば、横に五趣・八難の道を超え、必ず現生に十種の益を獲。(19)

と述べて、成就文の意を明瞭にされている。「横に五趣・八難の道を超え」とは因願の文の「願生彼国即得往生」の、「必ず現生に十種の益を獲」とは、因願の文の「住不退転」の領解であるといえる。

「諸有衆生」というのは、十方のよろづの衆生と、もうすところなり。「聞其名号」というのは、本願の名号をきくとのたまえるなり。きくというは、本願をききてうたがうころなきを「聞」というなり。また、聞くというは信心をあらわす御のりなり。(20)

この「聞其名号」が、「本願の名号を聞く」ということであり、本願の名号を聞くということは「衆生、仏願の生起・本末を聞きて疑心あることなし」と本願の発こされた由来を聞いて疑心がないことであり、この聞を聞くということが信心をあらわす御のりである、と鮮明にされているのである。

その信相は「二種深信」の教えである。親鸞は「信巻」大信釈に、

〈二者深信〉。〈深信〉といふは、すなはちこれ深信の心なり。また二種あり。一つには、決定して深く、自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没し、つねに流転して、出離の縁あることなしと信ず。

二つには、決定して深く、かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して、疑いなく慮りなく、かの願力に乗じて、さだめて往生を得と信ず。(21)

と記されており、善導は「機」と「法」の二種の深信があるといわれた。前者は救われ難い自己の罪悪性のために出離の縁なしと深く信じることであり、後者は如来の本願力に乗じて救われることを深く信じるということである。

この二つを一つにまとめていえば、自分の力ではどうにもならないこの私が、阿弥陀仏の本願力によって間違はなく救われると信じるということである。これが真宗の他力信心の内実である。次の第三章ではこれらをもと

に、親鸞が見出した人間観、悪人救済について述べていく。

第三章 親鸞の人間観

第一節 親鸞の人間観

仏教においては、すべてのものごとについて、迷悟不二・染浄不二・惑智不二・生仏不二や煩惱即菩提や生死即菩提という本体論的なみかたが語られる。この立場から言うと、人間のそのほかの生き物も、さらには仏（覺者）も一切は空無所有であって、固定した実体はなく、無差別平等であって、一如とか真如とかいわれるものほかにはない。しかしながら、現実には迷悟は不二ではなく、私たち衆生は迷える人間であって、悟れる仏でもなく、煩惱はあくまで煩惱であり、菩提の智慧ではない。現に私たちは生死の苦果を受けており、煩惱悪業の因を生きている間に積み重ねてきているのである。つまり悪業によって苦果を受け、苦果のうちにあつてさらには悪業を作り続けているのである。

もちろん、人間は悪の心を持つ人だけではなく善い心を持つ人もいる。しかしながら、人間みな善い心、悪の心を両方の顔を持つのである。つまり生きとし生けるものすべては、自らの善悪の行業によって、自らの苦樂を招来するという善悪因果の理によって動いているのである。その行業というのは、単に口に発する言葉（口業）や身に行う（身業）といった表に出る行だけでなく、自身の心のうちに思うこと（意業）がある。この三業によ

って人間の絶対悪が現れると考える。三毒という貪欲・嗔恚・愚痴がある。これらも衆生の悪の部分がある。善悪の行為が苦樂の果を招来するということは、単に人として生きている間だけで言われるのではない。人として生まれる以前から、さらに死後にいたるまで、いわゆる過去・現在・未来の三世にわたって因果応報するといふのである。

もとよりそれらは過去世に作った因によって現在の因が決定し、現在世に作った業因によって未来世の果が決まるといった単純にして画一的なことをいうのではない。因（果をまねくべき直接的原因）は、縁（間接的な原因）によって果とあらわれるのであるから、この世で作った因がただちにこの世でむくわれることもあり、また次の世にあらわれることもあり、さらには遠い後の世にあらわれることもある。これを説かれたのが、

善悪応報し、禍福あい承けて、身みずからこれにあたる。誰も代わる者なし。数の自然なり。(22)
と、説かれてあるのが上記で述べた内容である。

我々が煩惱を具足して悪業を犯し、人間の生が苦しみに満ちてやがて死ななければならぬというようなことは表面上理解できるとしても、それが前述のように過去・現在・未来の三世にわたって、三界六道といわれる迷界をさまよいつづけているというようなことは、容易に受け入れることができないかもしれない。むしろ、知性の立場からはそのような見かたは拒絶されるのが常識であるとさえいえよう。

『往生論註』に、この世界の人が死してかの浄土に往き生まれることについて次のように説明している。

穢土の仮名人、浄土の仮名人、決定して一なることを得ず、決定して異なることを得ず。前心・後心またま

たかくのごとし。何をもつてのゆえに。もし一ならばすなわち因果なけん。もし異なればすなわち相続にあらず。等と。(23)

この意味はこの世界に死んでゆく人、それは人という固定した実体がないから、仮に人と名づけられる。そういう仮に名づけられるこの世界の人と、かの浄土に往き生まれた人とは、不一・不異の関係にある。この世界の人には因であり、かの浄土に生まれた人は果であつて、そこには因と果との別があるから不一といわれる。しかし、別人ではなくて同一人の相続であるから不異というのである。

親鸞聖人は自らを「愚禿親鸞」(24)とよばれただけでなく、その著書をひらくと、いたるところに「愚鈍の衆生」(25)、「愚悪の衆生」(26)、「垢鄣の凡愚」(27)というような文字が見られます。また「邪見・僞慢の悪衆生」(28)、「極重悪人」(29)、「穢悪の含識」(30)というような、悪の字のついた人間の呼び方が沢山現れる。さらに「煩惱具足の凡夫」(31)、「煩惱熾盛の凡夫」(32)というような、煩惱に泥まみれになった人間の表現も数多くみられる。『正像末和讃』には、

悪性さらにやめがたしこころは蛇蝎のごとくなり修善も雑毒なるゆゑに虚仮の行とぞなづけたり(33)
と、うたわれ、『歎異抄』には「地獄は一定すみかぞかし」(34)と、というような表現も見られる。つまり、親鸞聖人の人間観といえ、愚かで、罪深く、煩惱に泥まみれになったもの」と、いえる。その意味では、親鸞聖人は徹底して人間を悪人として自覚されているのである。

また、親鸞の人間の見方は一般的に大きく分けて二つあるとされている。一つは「一切善悪の凡夫人」(33)、

「老少善悪のひと」⁽³⁵⁾等と、ある人間には善人もあれば悪人もあるとする見方と、二つは「一切群生海、無始より己来、乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして、清浄の心なく、虚仮諂偽にして、真実の心なし」⁽³⁶⁾等とある。一切の人間を悪人とする見方である。ところが『歎異抄』第三章における「善人・悪人」、善人もあれば悪人もあるとする見方ではあるが、極めて特別の意味で語られているのである。即ち善人は「自力作善のひと」⁽³⁷⁾であり、悪人とは「他力をたのみたてまつる悪人」とある悪人のことである、⁽³⁸⁾と述べられている。

第二節 親鸞が見出した悪人（衆生）救済

親鸞は、『大経』『観経』『阿弥陀経』を紐解いてこられた。ここでは『歎異抄』の悪人正機について論じておく。

善人なほもつて往生をとぐ、いはんや悪人をや。しかるを世の人のつねにいはいはく、「悪人なほ往生す、いかにいはんや善人をや」と。この条一旦そのいはれある似たれども、本願他力の意趣にそむけり。そのゆゑは、自力作善のひとは、ひとえに他力をたのみこころかけたるあいだ、弥陀の本願にあらず。⁽³⁹⁾

と、『歎異抄』第三章の悪人正機説については多くの書籍・論文で議論がされ、また多様の解釈が見られる。

正機とはまさしき救いのめあてであるということ、善人をまさしき救いのめあてとしない（傍機）に対し、悪人をまさしきめあてとするという、これは如来の慈悲の立場を示すもので、救済法の特色でもある。

浄土真宗の法義の根本である第十八願には「ただ五逆と正法を誹謗せんをば除く」⁽⁴⁰⁾と誓われているので、その文面からいうと五逆と誹法とは往生できないとして除かれるのだが、ここにすでに悪人正機の意味を見る

ことができる。このことは『往生論註』上巻の八番問答(41)や、『散善義』における下品下生の解釈(42)に示すとおりで、『観経』には五逆十悪具諸不善の極悪最下の人が救われると説かれており、謗法のものも法を信受しないから往生できないのであって、如来の法を信受しさえすれば、いかなるものも救われることは、「仏願力をもつて、五逆と十悪と罪滅し生を得しむ。謗法闡提、回心すればみな往く」(43)といわれるのである。

往生できるものを、「除く」と説かれたのは、重い罪をつくらないようにととどめられたのであって、重い罪をつくらないようにとどめるとは、重い罪をつくるような人間を救いの対象とするからである。悪をおかさず善いおこないのことができるような人が対象であれば、重い罪をつくってはならぬと戒める必要はない。そういう意味から、この第十八願の「唯除」等の文がすでに悪人正機の意味を示している。

これすなわち権化の仁、ひとしく苦悩の郡萌を救済し、世雄の悲まさしく逆謗闡提を恵まんと欲す。(44)

と、述べ、「信巻」には謗法と五逆、闡提とを難化の三機、難治の三病とし、仏はこれらを殊にあわれんで救いたもう旨をくわしく述べている。「難化の三機」と「難治の三病」というのは同義である。「難治」というのは治り難いという意味であり、「三病」とは『涅槃経』に出てくる謗大乘・五逆罪・一闡提のことをいう。つまりこの語の意味は、この三病は治り難い、治る可能性がない、極端に言えば、治らないというように解釈できる。つまり、悪人は往生し難い存在、または往生できない存在と考えられていた。しかし親鸞は『教行信証』で現生正定聚の考えを持ち、『歎異抄』では「悪人正機」を説かれ、すべての悪人を救済し往生成仏を述べられたのである。悪人正機というのは如来の慈悲の立場からこれを語られるのであるが、滅罪という面からみるならば、悪人が救われ

るということは、一切衆生がごとく救われるという意味となる。

親鸞における悪人とは、客観的にながめられた人間の姿ではなく、自身の内観の眼に映った人間の姿である。ここにいわれる善人とは自力作善の人であり、自力作善の人とは、自分は善人だと思っている人であり、自分の行じた善根によって悟りに到ろうとする人である。親鸞は念仏をとなえた功德によって往生しようとする行者をいまして、

およそ大小の聖人、一切の善人、本願の嘉号をもつて己が善根とするがゆえに、信を生ずることあたわず、
仏智をさとらず、かの因を建立させることを了知することあたわざるがゆえに、報土に入ることなきなり。(45)

と説かれている。つまり善人とは、単に善い行いのできる人という意味だけではない。自分の作った善根が往生のための因になると考える人、自力では迷界を出ることができない存在であるということを知らない人ということである。そのような善人が救われたい存在である。

また、『教行信証』には、自力心の行者をいまして、

悲しきかな、垢障の凡愚、無際よりこのかた助正間雑し、定散心雑するがゆゑに、出離その期なし。みずから流転輪回を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰しがたく、大真海に入りがたし。まことに傷嗟すべし、深く悲歎すべし。(46)

と、説かれている。ここに親鸞は、自力往生の限界を見出されたのである。

一方で、『歎異抄』には、

煩惱具足のわれらはいずれの行ににても生死をはなるることあるべからざるをあわれみたまいて、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、もつとも往生の正因なり。(47)

という。この場合には仏が願をおこされた本意は悪人をあわれんで、これを救いたいという意味で、前に述べたいわゆる悪人正機の義が出てくる。

もし、ここの「願をおこしたもう本意、悪人成仏のためなれば」といわれる悪人を、自分を善人だと思っている人、自分の善が往生をなせると考える人という意味と対照して、自分を悪人と自覚している人、自分の力が往生のためにまにあわないと知っている人というように考えられる。なぜならば、悪を悪と思わず、地獄におちる身でありながら平気でいるような極悪人こそ、本願のまさしきめあてとされているので、悪を悪と自覚し、無力を無力と知った人を如来があわれんで救いのめあてとされているのではないのである。

つまり、この第三条は、善のできる人は善のできるがゆえに、それをたのみにする心があつて、かえつて他力に帰入しがたく、悪人はたのみにすべき善がないから、他力に帰入しやすいということ、すなわち善人よりも悪人の方が他力に帰入しやすいという意味と、今一つは如来の慈悲は悪人をまさしきめあてとされるのであつて、善人をまさしきめあてとされていないということ、すなわち願をおこしたもう本意が悪人救済にあるということ、この両方の意味を合わせてのべられているものであると考えられる。

第三節 親鸞の「仏性」理解

親鸞が仏性の理解に至る上で、『涅槃経』を理解され、悪人救済について自身の考えを構築された。その中で親鸞は『教行信証』で教えを説かれたのである。ここでは親鸞の見出した仏性の理解をしていく。

仏性とは如来性・覚性等という意味で、仏の本性、仏のさとりそのものの性質をいうのである。また仏になる可能性をいう。仏の性質を果仏性といい、仏になる可能性を因仏性という。浄土真宗では、往生成仏は阿弥陀仏の本願力によるとするから、如来が衆生に与えた信心を仏性というのである。一方、大乘仏教では一般に、一切衆生はすべてこの性を有しているとしている。(48)

仏性とは一般的に「三因仏性」と「理行仏性」である。「三因仏性」とは、人間に具有する真如法性の理を正因仏性と名づけ、それを昭了する智慧を了因仏性と呼び、了因を縁助する諸善万行を縁因仏性とするものであり、理行仏性とは、人間における真如法性の遍満を理仏性（正因仏性）とし、この理性を開発するために衆生の菩提心と六度の加行を行仏性（了因・縁因の二仏性）となす説であるが、問題とするのは、三因仏性の中の正因仏性、理行仏性の中の理仏性を、衆生が本来具有するや否かである。

それでは本具仏性は、如何に考えられているかというように、それは全く無明煩惱のためにその力用を失い、仏性なきも同然となり終わっているのである。『正像末和讃』に「心性もとよりきれど、この世はまことのひとぞなき」(49)と言われるのは、正にこの意の外ならぬ。それは故に衆生は仏性ありながら、仏性なきに等しく、ただただ無明煩惱の結晶たる存在と墮し終わっているのである。普賢氏は述べられている。(50)

では衆生はどのようにして、往生成仏を成せるのか。ここに信心の仏性が説かれるのである。

一切衆生は、つひにさだめてまさに大信心を得べきをもつてのゆゑに、このゆゑに説きて一切衆生悉有仏性といふなり。大信心はすなわちこれ仏性なり、仏性はすなわちこれ如来なり。(51)

と説かれている。『涅槃經』のこの意は仏法入門の信心であつて、弥陀の浄土に何ら関係のあるものではないが、聖人はこれを転用して、真宗独特の信心仏性説を成立されたのである。

親鸞は一切衆生悉有仏性を信心の問題として見ることで、一闡提成仏と一切衆生悉有仏性の問題を浄土教的に理解されたのではないかと考える。

結論

本論文で取り上げた「人間観について」私は、人間の根本命題を見出してきた。人間とは十二因縁、六道、煩惱を持つものであるから、阿弥陀如来は、みな平等に救いたい、特に煩惱を持つ悪人こそ救いたい仰っている。しかし、人間の中には自身を悪と自覚する一方で、自力往生が無功であるということが知らない人もいるのである。そうした自力で往生が成せると考える人に対して、親鸞が見出した人間観というのは、三章で述べたように「愚かで、罪深くて、煩惱に泥まみれになったもの」といえる。そういうながらも、人間には善人もあれば悪人もあるとする見方と、一切の人間を悪人であるとする見方を成されており、親鸞自身もこの人間観を見出すため

に、自身を悪人、そして人間みな悪人と見られたのである。

その結果として『歎異抄』を記され、「悪人正機説」を説かれたのである。この「悪人正機説」は善人・悪人、阿弥陀仏による救済、そして因果について説かれており、人間が浄土往生を成すために、自身の自覚の部分に焦点を当て、「自力往生」では往生を成せず、「他力往生」によって往生が決定するということが根本であると考える。人間は阿弥陀仏の前では、自身の内的な面を明確にさせられる。これを明確に示せるのは、善導の説いた「二種深信」における機と法の深信である。これは人間の姿である機が、阿弥陀仏の眞実の法によって明らかにされるといふ、阿弥陀仏の絶対的な智慧の力であると私は考える。この二種深信の教義より、私は『歎異抄』における自身を悪人であると自覚し、すべてを阿弥陀仏の本願力に頼ることが往生の決定に繋がっていると考える。

つまり、人間観というのは自身の内的な悪を自覚することと考える。これに沿って、阿弥陀仏からみた衆生の位置づけや存在意義、さらには人間の煩惱や三毒といったものを、否定せず常に持っているものと考え、阿弥陀仏に助けもらうため、眞実信心や聞信念仏を行じ、信ずることにあると考える。

【註】

- (1) 中村元『仏教大辞典 下巻』 東京書籍版 昭和五十年 一二六九頁
- (2) 『浄土真宗聖典 七祖篇(註釈版)』 七八頁 (以下、『註釈版七祖篇』と略す)
- (3) 中村元『仏教大辞典 下巻』 東京書籍版 昭和五十年 一二六九頁
- (4) 『註釈版』 二一八頁
- (5) 『註釈版』 七四〇頁
- (6) 龍谷大学佛教学会 『佛教要論』 百華苑 昭和六二年 二二頁
- (7) 『註釈版』 一五三九頁
- (8) 『註釈版』 六七九頁
- (9) 『註釈版』 三三七頁
- (10) 『註釈版』 七〇九頁
- (11) 『註釈版』 一四一頁
- (12) 『註釈版』 一八六頁
- (13) 『註釈版』 一八六頁
- (14) 『註釈版』 五〇九頁
- (15) 『註釈版』 七三五頁

- (16) 『註釈版』 四一頁
- (17) 『註釈版』 一八頁
- (18) 『註釈版』 二一二頁
- (19) 『註釈版』 二五一頁
- (20) 『註釈版』 六七八頁
- (21) 『註釈版』 二一七頁
- (22) 『註釈版』 七〇頁
- (23) 『真宗聖教全書』 二八四頁
- (24) 『註釈版』 五四二頁
- (25) 『註釈版』 二二九頁
- (26) 『註釈版』 二三一頁
- (27) 『註釈版』 四一二頁
- (28) 『註釈版』 二〇四頁
- (29) 『註釈版』 三八一頁
- (30) 『註釈版』 三七五頁
- (31) 『註釈版』 六四三頁

(以下、『真聖全』と略す)

(32)	『註釈版』	八三一頁
(33)	『註釈版』	六一七頁
(34)	『註釈版』	八三三頁
(35)	『註釈版』	二〇四頁
(36)	『註釈版』	八三一頁
(37)	『註釈版』	二三〇頁
(38)	紅樸英頭	『歎異抄』第三章について―悪人正機説の始祖の問題に関連して― 二〇一〇年
(39)	『註釈版』	八三三頁
(40)	『註釈版』	一八頁
(41)	『真聖全』	一・三〇七頁
(42)	『真聖全』	一・五五四頁
(43)	『註釈版』	三〇三頁
(44)	『註釈版』	一三一頁
(45)	『註釈版』	四一二頁
(46)	『註釈版』	四一二頁
(47)	『註釈版』	八三四頁

- (48) 『註釈版』 一五三―一頁
- (49) 『註釈版』 六一―九頁
- (50) 普賢大円 『仏教の人間観』 「親鸞の人間観」 日本仏教学会 一九六八年 二九六頁
- (51) 『註釈版』 一三六頁

【参考文献】

- 灘本愛慈・福岡光越・石田充之・坂東性雄・藤井正雄 『講座親鸞の思想 一』 教育新潮社 一九七七年
- 稲城選恵・松原祐善・廣瀬杲・桐谷順忍 『講座親鸞の思想 二』 教育新潮社 一九七七年
- 岡亮二・中津巧・吉岡奎編 『講座親鸞の思想 三』 教育新潮社 一九八〇年
- 新井俊一 『講読 歎異抄』 永田文昌堂 二〇〇二年
- 角谷道仁 『親鸞を読む―原生としての親鸞』 原生社 一九九九年
- 小林利裕 『親鸞研究―「教行信証」「歎異抄」』 ㈱近代文芸社 二〇〇七年
- 村上速水 『教行信証を学ぶ』 永田文昌堂 一九九六年
- 龍谷大学仏教学会 『佛教要論』 百華苑 一九八七年
- 日本仏教学会 『仏教の人間観』 平楽寺出版 一九六八年
- 村上速水 『親鸞読本―その人間像の追及―』 百華苑 一九六八年

- 石田充之 『親鸞教学の基礎的研究』 東陽堂 一九七〇年
村上速水 『親鸞教義とその背景』 永田文昌堂 一九八七年
唐澤富太郎 『親鸞の人間観・教育観』 株式会社第一書房 一九四二年
村上速水 『続・親鸞教義の研究』 永田文昌堂 一九八九年
山崎龍明 『歎異抄の人間像』 大蔵出版株式会社 一九九一年

【論文】

普賢大円 「親鸞の人間観」

（日本仏教学会 『仏教の人間観』 平楽寺出版 一九六八年）

紅椀英頭 「歎異抄」第三章について―悪人正機説の始祖の問題に関連して―