

悪人正機説と悪人正因説

——平雅行氏の所論を縁として——

紅 椽 英 顕

はじめに

私は以前に「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——」、「歎異抄の中心問題」と題して、今回の論題に関連する私見を述べた。⁽¹⁾

近年平雅行氏が「法然の思想構造とその歴史的位位置」、「専修念仏の歴史的意義」、「解脱貞慶と悪人正機説」(『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二刊所収)、および「親鸞の善人観悪人観」(『親鸞とその時代』法蔵館、二〇〇一刊所収)等の論考を発表し、親鸞の悪人往生説は悪人正機説というべきではなく悪人正因説というべきであるとの見解を述べた。親鸞の思想を悪人正機説というより悪人正因説というべきとする意見は以前からあったが、平氏の主張は以前のものと異なるものであり、悪人正機説とは善人悪人の救済順位を問題にしたもので「彌陀はプラス価値の善人を傍機とし、マイナス価値の悪人を正機とする」もので、民衆を愚民視したものであ

るが、悪人正因説とは善人悪人の価値の優劣を問題にしたもので「マイナス価値の善人(疑心の善人)でも往生、況やプラス価値の悪人(他力の悪人)はいうまでもない」とするもので、親鸞は善人より悪人がプラス価値があるとし、悪の自覚のない者には化土往生という宗教的懲罰を下すとする独自の視点によるものである。⁽³⁾興味深いものではあるが、賛同し難いところもあるので、私見を述べたいと思う。

一 貞慶(顕密仏教)における悪人正機説

法然の聖道門諸行を廃した本願念仏(勝易二徳)一行専修の主張は聖勝浄劣、観勝称劣とする当時の顕密仏教(貞慶、高弁)にとって到底容認できるものではなかった。⁽⁴⁾

貞慶は『興福寺奏状』第七失の下に

善導一期の行ただ仏名に在らば、下機を誘ふるの方便なり。(中略)ただ余行をすつるを以て専とし、口手を動かす以て修とす。謂ひつべし「不専の専なり、非修の修なり」と。虚仮雑毒の行を憑み、

決定往生の思ひを作さば、寧ろ善導の宗、彌陀の正機ならんや。(鎌倉仏教〈日本思想体系〉三九頁)

等と述べて、称名(口称念仏)は下機を誘う方便であり、ただ余行をすてるだけは「不専の専なり、非修の修なり」といい、そんな雑毒虚仮の行を憑んで決定往生のおもいをなすことが、どうして「善導の宗、彌陀の正機」ということができようかと述べている。

また高弁は『摧邪輪』巻下、第二過失の下に

往生宗所引の念仏の善の証文には称名の外に無量の余行あり、一一出ずに違あらず、若し彼を撥すれば念仏の深義また成ずべからず、若し汝の言う所の如く一文を守らば称名行は是れ下劣根機の為に説く所也、(中略)称名一行は下根の一類の為に授くる所也、汝何ぞ天下の諸人を以て皆下劣の根機と為す乎、無礼之至り称計す可からず、此の文証を引くに依りて称名行を執らずに非ず、唯是汝之一門、称名を以て無上殊勝の行と為し、余行を撥して下劣と為す、(浄全八の九五)

等と、往生宗(浄土教)で所引の念仏の善は称名(口称念仏)の外に無量の余行があるのであり、称名行は下劣根機の為に説かれたものである。これを諸人に説くとは天下の諸人を皆下劣根機とするのであるか、全く無礼千万なことである。称名行を否定するのではないが、称名を無上殊勝の行とし、余行を撥して下劣の行とすることは間違いである、と述べているのである。

悪人正機説と悪人正因説(紅 楳)

このように法然の専修念仏を非難した貞慶、高弁(顕密仏教)の立場は易行(他力)の称名を下根の為の劣行とし、難行(自力)の諸行(余行)を上根の為の勝行とするのである。そして上引の『摧邪輪』に「称名一行は下根の一類の為に授くる所也、汝何ぞ天下の諸人を以て皆下劣の根機と為す乎、無礼之至り称計す可からず、」と述べているように自己を上根の自力修善可能の機とする立場なのである。これは法然の「わがごときはすでに戒定慧の三学のうちわ物にあらず」「諸人伝説の詞」、真聖全四の六八〇)、親鸞の「修善も雑毒なるゆへに虚仮の行とぞなづけたる」(『正像末和讃』、真聖全二の五二七)「蛇蝎奸詐のころにて自力修善はかなふまじ」(『同上』同上五二八)等と述べて自己を自力修善を不可能、とする立場とは全く異なるものである。

このように法然、親鸞と全く立場をことにするのが貞慶であるが、平氏は貞慶が建久七(一一九六)年二月に執筆した『地藏講式』に「利益の世に新たなるや、末代ほとんど上代に過ぎ、感応の眼に満つるや、悪人かえって善人に超ゆ」とあり、また貞慶の思想を承けている弟子覚遍の作と考えられる『鳳光抄四之二』所収の建暦二(一一二二)年九月の春日社唯識十講第七座表白に『地藏講式』とほぼ同文の「靈術の世に被るや、末代ほとんど上代に過ぎ、感応の眼に満つるや、悪人かえって善人に超ゆ」等、と地藏菩薩や春日大明神に悪人を

中心的救済対象とする悪人正機説が述べられていることを取り挙げ、貞慶に悪人正機説の思想があったと主張する。

このように平氏は専修念仏を厳しく批判した貞慶に『興福寺奏状』執筆（元久二（一一〇五）年）以前から悪人正機説が語られていたのであり、悪人正機説は顕密仏教の世界にも流布していたと述べるのである。⁽⁵⁾

平氏も指摘するように善人より悪人が救いの目当てであるとする悪人正機説の思想は浄土教においては古くからあったのであり、中国唐代の迦才の『浄土論』に「浄土宗の意は、本は凡夫の為、兼ねて聖人の為也」（浄全六の六四三）とある。これが後代の法然、親鸞へと展開され、他力思想、悪人（凡夫）思想が深化されたのであるが、浄土教者の立場は内容の相違はあれ自己を下機の悪人（凡夫）とするものである。これに對して貞慶（顕密仏教）の立場は上に論じたように自己を上機の自力修善可能の者とするものである。従って平氏の指摘のように貞慶の著等に地藏菩薩や春日大明神の悪人正機説が述べられていても、自己をその御利益を頂く下機とするのではなく、自己を上機の自力修善可能の者としているのであるから、浄土教者のいう悪人正機説とは明らかに内容の違うものである。⁽⁶⁾ このような自己を上機とし悪人を下機と見下す悪人正機説ならば、はまさに平氏のいう「民衆の愚民視を随伴した救済論」ということになろう。⁽⁷⁾

二 親鸞における悪人とプラス価値

親鸞の人間の見方については『教行信証』「行巻」に其の機は則ち一切善悪大小凡愚也（真聖全二の四三）とあり、『正信偈』には

一切善悪凡夫人（真聖全二の四四）

とあるように人間に善人と悪人とがあるとすると世間の見方と『教行信証』「信巻」に

一切の群生海无始自より已来た乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心無し、虚仮諂偽にして真実の心无

（真聖全二の五九）

とあるように、一切の群生全てが罪悪なる存在（悪人）と見る宗教的見方とがある。真摯に自己を内省した親鸞においては後者の宗教的見方を主とするものであったと思われる。

親鸞が如何に自己内省が深い人であったかは諸処に窺われるのであるが『唯信鈔文意』に

具縛の凡夫、屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の誓願、広大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら、无上大涅槃にいたるなり。（中略）これらを下類といふなり。かようのあきびと漁師さまざまのものは、みないし・かはらつづべてのごとくなるわれらなり。

（真聖全二の六二九）

とあるように「かはらつづべてのごとくなるわれらなり」と自

分自身を最も罪の深い悪人とするのである。そして『教行信証』総序に

世雄の悲正しく逆謗闡提を恵まんと欲す。(真聖全二の二)

と、仏(彌陀)の大悲は最も罪の深い五逆・謗法・一闡提の自分(親鸞)のような極重悪人の者こそを第一に救うと述べるのである。これはまさに悪人を救いの目当てとする悪人正機説であり、平氏のいう「彌陀はプラス価値の善人を傍機とし、マイナス価値の悪人を正機とした」ものに相当するものでもある。しかしこれは自己を最下機の極重悪人とするところのものであり、この点が貞慶の自己を上機の自力修善可能の者とする立場とは全く異なるものであり、平氏のいう「民衆の愚民視を随伴した救済論」と断ずることはできないものである。

『教行信証』「信巻」に逆謗闡提の救済について

今大聖の真説に依るに難化の三機、難治の三病は大悲の弘誓を憑み利他の深海に帰すれば斯を矜哀して治す、斯を憐憫して療したまふ。喩えば醍醐の妙薬の一切の病を療するが如し。

(真聖全二の九七)

と述べ、また上引の『唯信鈔文意』の「かはらつぶてのごとくなるわれらなり」とある文の前には「具縛の凡夫、屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の誓願、广大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら、无上大涅槃にいたるなり」とあ

悪人正機説と悪人正因説(紅 楳)

るように、極重悪人(難化の三機、難治の三病。具縛の凡夫、屠沽の下類。)である自己が本願他力の信心一つで救われることを強調しているのである。法然の『選択集』一一讚歎念仏章に

下品下生は是五逆重罪人なり。而るに能く逆罪を除滅するには余行の堪えざる所なり。唯念仏之力のみ有りて能く重罪を堪えたり。故に極悪最下之人の為に而も極善最上之法を説く。

(真聖全一の九七二)

と述べているように、自己を「極悪最下之人(機)」とするのであり、これは親鸞においても全く同様であり、法然、親鸞において自己(極重悪人)をプラス価値の存在とする傾向は全くないと思われる。

三 『歎異抄』第三における善人と悪人

悪人正機説(正因説)の根拠とされる『歎異抄』第三には

善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや。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。この條一旦そのいはれあるにたれども、本願他力の意趣にそむけり。そのゆへは、自力作善のひとは、ひとへに他力をたのむところかいたるあひだ、彌陀の本願にあらず。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、眞実報土の往生をとぐるなり。煩惱具足のわれらは、いづれの行にても生死をばなることあるべからざるを、あはれみたまひて願をおこしたま

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、もとも往生の正因なり。
（真聖全二の七七五）

とある。これと類似の文が源智の『醍醐本法然上人伝記』（昭和新修法全四五四頁）と覚如の『口伝鈔』（真聖全三の三一）にある。平氏も指摘するようにこの二文には彌陀の救済順位による善傍悪正の悪人正機説が述べられており、悪人にプラス価値があるとするような見解はない。「そのゆへは（中略）他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり」とある意の文は『歎異抄』のみにあるものであり、この文が平氏に限らず悪人正因説主張の根拠となるものである。そこに「そのゆへは、自力作善のひとは、ひとへに他力をたのむところかけたるあひだ、彌陀の本願にあらず。しかれども、自力のこ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」とあるのであるが、この文は法然門下の他力強調派（安心派）であった親鸞が貞慶、高弁の法然の主張に対する非難に対し、他力的に対応することによって生じた独自の積頭である「三経隠顕積」、「願海真仮積」の「願海真仮積」によって、とくに自力真門（二十願）と他力弘願（十八願）とを厳しく分別した⁹⁾、このことが深く関連していると思われる。

周知のように親鸞は『教行信証』「化土卷」、晩年の『正像末和讃』の誠疑讃にみられるように自力真門の機（自力作善

のひと）は化土にしか生まれることができずとして自力のこころを厳しく戒めて他力弘願に入る（他力をたのむ）ことを勧めているのである。

『歎異抄』第三冒頭の「善人なをもて往生をとぐ」の善人とは自力作善のひとであり、しかも「ひとへに他力をたのむこころのかけたる」とあるところから単なる自力作善のひとではなく自力真門（二十願）の機を意味していると考えられる。これは前の機会に論じたが、唯円が『歎異抄』の総結に「かなしきかなやさいはいに念仏しながら、直ちに報土に生まれずして辺地にやどらんこと」（真聖全二の七九三）と述べているように、『歎異抄』の中心問題が自力真門の機であったことから、このことが思考されるのである。

平氏も指摘することであるが親鸞は『教行信証』「化土卷」真門積下に

凡そ大小聖人、一切善人本願の嘉号を以て己が善根とするがゆへに、信を生ずること能はず、仏智を了らず、彼の因を建立せることを了知すること能ざるが故に報土に入ること无き也。
（真聖全二の一六五）

とあり、また『正像末和讃』誠疑讃に

罪福ふかく信じつつ 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（真聖全二の五二四）

等とあるように、自力修善のひとを善人と述べ、真実報土に

生まれることができず方便化土にしか生まれることができな
いと述べている。これが『歎異抄』第三における自力修善の
善人であり、自力真門の機なのである。そしてこの真門の機
について『教行信証』「化土卷」には「良に傷嗟すべし深く
悲歎すべし」(真聖全二の一六五)と述べ、『正像末和讃』誠疑
讃の終わりには「已上二十三首、仏不思議の彌陀の御ちかひ
をうたがふつみとがをしらせんとあらはせるなり。」(真聖全
二の五二五)と述べているのであり、親鸞は自力真門の機に
対しとくに悲歎と戒めのところをもっていたのである。

それから悪人については「他力をたのみたてまつる悪人、
もとも往生の正因なり」とあるように悪人とは他力をたのみ
たてまつるひと、即ち他力弘願の機のことである。「もとも
往生の正因なり」については『歎異抄』の最初の註釈書であ
る円智の『歎異抄私記』に

もとも往生の正因とは、これ悪を往生の正因といふにはあらず、
悪人ながら本願をたのめばもとより造悪のための悲願なるゆへ、
決定往生とぐるなり、これ悪人ながら願をたのむ信心を、往生の
正因といふなり。(上二八右)

とあるように、当然のことであるが、悪を往生の正因とい
うのではなく、信心を往生の正因とするという意味である。

平氏はこれらに関して

悪人正因説とは信心正因説の逆説的表現で、平等的悪人たること
に無自覚な不信仰者に方便化土往生という宗教的懲罰を下す党派
的思想である⁽¹¹⁾。

等と述べて、親鸞の悪人正因説は平等的悪人たることを自覚
しない自力修善の者(疑心の善人)に対して方便化土往生と
いう「宗教的懲罰を下す党派的思想」というのであるが、こ
のことは上論のように親鸞が自力修善の者(疑心の善人)に
対して方便化土にしか往生できないと述べたのは「宗教的懲
罰」ではなく、自力修善の者(疑心の善人)に対する悲歎で
あり、あわれみなのである。

「他力をたのみたてまつる悪人」とは他力弘願の機であり、
親鸞自身のことである。上述のように親鸞は『唯信鈔文意』
には自分を「具縛の凡夫、屠沽の下類」といい、『歎異抄』
第二には「いづ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」(真聖全二の七七四)とあくまでも自己
を極重悪人、極悪最下之人(機)とみたのである。そこに自
己をプラス価値とする想いはなかったと思われる。もとも親
鸞は信心決定することにてより、現生正定聚の位に住するこ
とを主張し、信心のひとを「如来とひとし」、「彌勒におなじ」
と呼ぶのであるから、このことでは悪人(他力の悪人)
プラス価値ありとしたことになるが、ここの「他力をたのみ
たてまつる悪人」の「悪人」は信後の機について言っている

のではないのであるからプラス価値のある者として語っては
いない。『末灯鈔』三に「**眞実信心の人は、この身こそあさ
ましき不浄造悪の身なれども、こころはすでに如来とひとし
とまふすこともあるべし**」（真聖全二の六六一）とあるところ
からも明らかのように、この身は「**不浄造悪の身**」とあくま
でも自己をみたのが親鸞であったのである。

四 親鸞における真門と弘願

顕密仏教（貞慶、高弁）の法然の専修念仏に対する非難に
対応せんとしてなされた親鸞の独自の釈願が「**三経隠顕釈**」
であり、「**願海眞仮釈**」（三願眞仮釈）であるが、これより生
じた真門（二十願）方便と弘願（十八願）眞実との峻別が悪人
正因説に大きな影響をあたえているのである。『歎異抄』第
三の「**自力修善のひと（善人）**」が化土往生しかできない
二十願の機であり、これが『教行信証』「化土卷」の「大小
聖人、一切善人本願の嘉号を以て己が善根とする」、『正像末
和讃』誠疑讃の「**罪福ふかく信じつつ 善本修習するひとは
疑心の善人なるゆへに**」とある機である。そして「**他力をた
のみたてまつる悪人**」が十八願の機なのである。二十願の機
は化土にしか生まれることができないのであり、また
専修にして雑心なるものは大慶喜心を獲ず（真聖全二の一六五）
とも述べるように大慶喜心（眞実信心）を獲られない機であ

ることに悲歎と誠疑のころをもつのみであり、懲罰のこころは全くないといえよう。

むすび

前に述べたが『歎異抄』第三に類似した内容が『醍醐本法
然上人伝記』と覚如の『口伝鈔』にある。しかし「そのゆへ
は、自力作善のひとは、ひとへに他力をたのむところかけた
るあひだ、彌陀の本願にあらず、しかれども、自力のこころ
をひるがへして、他力をたのみたてまつれば眞実報土の往生
をとぐるなり」と述べて、二十願自力真門の機を善人とし眞
実報土の往生はできないとあるのは『歎異抄』のみである。
このことは『歎異抄』第三の文が親鸞の言葉であることを示
していると考えられる⁽¹²⁾。そして「しかれども、自力のこころ
をひるがへして、他力をたのみたてまつれば眞実報土の往生
をとぐるなり」とあるのが二十願自力真門の機を化土往生と
することが決して懲罰ではないことを示しているのである。
また平氏が親鸞がプラス価値があるとしたという他力の悪人
（他力をたのみたてまつる悪人）は眞実報土に往生する十八願他
力弘願の機であり、親鸞自身のことでもあるが、親鸞の意識
においては「いづれの行にても生死をはなることあるべか
らざる」地獄一定の極悪最下の自己に他ならないのであり、
プラス価値の想いは全くなかつたといえよう⁽¹³⁾。

尚、平氏は「親鸞の信心の中核は機の深信、つまり悪人であることの自覚です。とすれば、悪人であることの自覚が往生の正因と言つてもよいでしょう」（『親鸞とその時代』、一五八頁）と述べて、「悪人であることの自覚」が信心であるかのように述べているが、法の深信（本願を信ずるところ）のない信心があるはずはないのである。この信心理解に親鸞が悪人をプラス価値としたとする氏の所論の問題点があると思う。

1 拙稿『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―（『印度学仏教学研究』四八―二、二〇〇〇、三）。「歎
異抄の中心問題」（『印度学仏教学研究』五七―二、二〇〇九、
三）。

2 家永三郎『中世仏教思想史研究』（法蔵館、一九六六、六刊）
親鸞の宗教の成立に関する思想的考察（二頁以下）。『同』親鸞
の念仏（二二三頁以下）。重松明久『日本浄土教成立過程の研究』
（平楽寺書店、一九六四、三刊）第四編親鸞の思想とその社会的
立場（五〇〇頁以下）。

3 『親鸞とその時代』一三六頁。
『日本中世の社会と宗教』Ⅵ専修念仏の歴史的意義、二二三―頁。
同二三―四頁。

プラス価値、マイナス価値という語句は後年の「親鸞の善人
観悪人観」「親鸞とその時代」にある。

4 拙稿「真宗仏性論の一考察」（『龍谷大学仏教文化研究所紀要』
第八、一九六九、九）。同「善導浄土教と法然浄土教―貞慶・高
弁の反論を参考として―」（『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第

九、一九七〇、七）。

5 『日本中世の社会と宗教』（塙書房、一九九二、一―刊、
二六六頁以下）Ⅶ解脱貞慶と悪人正機説。『親鸞とその時代』（法
蔵館、二〇〇一、五刊）、悪人正機説、顕密仏教と悪人正機説
一三二頁以下。

6 上引の『興福寺奏状』に下機を「善導の宗、彌陀の正機」と
いえるであろうか、と述べているように貞慶は下機を彌陀の正
機とは考えていないのである。

7 『親鸞とその時代』一三六頁。

8 佐藤正英氏は『歎異抄』第三の「しかるを、世のひとつねに
いはく」以下を親鸞の言葉でなくて唯円の言葉だとする。（『歎
異抄論釈』（青土社、五九二頁））。これには賛成しかねるので、
ここでは親鸞の言葉として扱う。

9 拙著『浄土真宗がわかる本』第二章第一節第二項本願観第三
項浄土三経観（教育新潮社、一九九四、十二刊、四五頁以下）。

10 註1拙稿「歎異抄の中心問題」

11 『日本中世の社会と宗教』Ⅵ専修念仏の歴史的意義、二三四頁。

12 このことが註8の佐藤氏の意見に賛成し難い点である。

13 上述のように、親鸞は信心獲得したひと（信後のひと）は「如
来とひとし」、「彌勒におなじ」等と高い価値を述べているが、
「自力作善のひと」と「他力をたのみたてまつる悪人」との対
比の場にはそれはない。

〈キーワード〉 悪人正機、悪人正因、善人、悪人

（相愛大学名誉教授）