

西田真因師「歎異抄における悪の概念」(抜粋)

獄」に繫がれ、五百年経つてはじめて阿弥陀仏国の中間に生まれることができると言われている。辺地であっても阿弥陀仏の國の中の辺地であるから、仏の慈悲と智慧に照護され続けること五百年にして自然に「疑城」が溶けて、仏の顔にまみえ仏の声を聞くことができるようになるのである。——ここに〈自我変容〉のメタファーがある。

これが親鸞教学の往生論の構造である。この親鸞教学の往生論の構造が歎異抄の深層構造にあるから、歎異抄後序末尾に「かなしきかなや、さひはひに念仏しながら、直に報土にむまれずして辺地にやどをとらんこと。」という言葉が出てくるのである。歎異抄の主題はこの言葉に端的に現れている。唯円大徳の思考の基本型は、阿弥陀仏の國に真実報土と辺地との二つの淨土があり、往生に報土の往生と辺地往生との二つの往生があり、それを決定するのは念仏であるという考え方である。したがつて、その念仏はどのような念仏であるかが問題の中心になつてくる。逆に言えば、念仏に二つの念仏があるというのが唯円大徳の念仏理解である。つまり真実報土に往生する念仏と辺地に往生する念仏である。そして、その二つの念仏の差異を決定するのは信心である。したがつて信心にも二つの信心がある。廻心なき信心と廻心の信心とである。廻心なき信心とは〈第三C位相〉まで深めたとしても自仏関係の位相の信心であり、廻心の信心とは仏自関係の位相の信心である。

第二節 対阿弥陀仏関係の罪としての仏智疑惑の罪

歎異抄第三条の(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」を成り立たせている深層構造には親鸞教学がある。往生の三願と言われる第十九願・第二十願と第十八願の関係の問題である。第十九願の修諸功德の願と第二十願の植諸德本の願は親鸞教学で言えば「自力」の願である。第十八願が如來廻向の「他力」の願である。この第十九願・第二十願から第十八願への転換がいわゆる「三願転入」であり、そこに「廻心」と言われる意味空間

の転換があるのである。この第十八願の意味場において言られている善人悪人が(c)命題の善人悪人なのである。

とにかく、(a)命題「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」という言説が出てくる意味場から(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」という言説の出てくる意味場への転換のところに廻心と言われる意味空間の転換があるのである。廻心について親鸞聖人は「唯信鈔文意」で「廻心といふは自力の心をひるがへしすつるをいふなり。」と言い、さらに「自力のこころをすつといふは、やうやうさまざまの大小聖人善惡凡夫の、みづからが身をよしとおもふこころをして、身をたのまず、悪しきこころをさかしくかへりみず、またひとつを悪し善しとおもふ心をして、ひとすぢに、具縛の凡愚、屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の本願、広大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたるなり。」と定義されている。また、唯円大徳は「一向專修のひとにをいては、廻心といふこと、たゞひとつあるべし。その廻心は、日ごろ本願他力真宗をしらざるひと、弥陀の智慧をたまはりて、日ごろのこゝろにては、往生かなふべからずとおもひて、もとのこゝろをひきかへて、本願をたのみまいらするをこそ、廻心とはまうしさふらへ。」(歎異抄第十六条)と定義されている。

親鸞聖人の言われる「自力のこころ」、唯円大徳の言われる「ひごろのこころ」とは一体どのような「こころ」なのであろうか。それはいろんな場面の中でいろんな姿かたちをとつて現れてくる。言語的に客観的に定義することは非常に困難である。だから「自力のこころ」とか「ひごろのこころ」とかという漠然とした表現にならざるをえないものである。しかしそれは或る具体的な意味場の中では、はつきりとした言語的表現をとつて自己を顕していくのである。この「こころ」の正体が究極的な相をとつて現れてきたのが第十九願・第二十願である。つまり〈阿弥陀仏の國への往生を目的として努力精進して善行を積みその積んだ善行を資格として往生しようと考えている心すなわちその自己〉である。このように、阿弥陀仏の國への往生という意味場に来てはじめて、それが〈自力性〉

としてその正体をあらわすのである。私たちの日常のあらゆる場面において顕在的に潜在的に顔を出している「ひごろのこころ」ではあるが、それが自己そのものであるがゆえに「弥陀の智慧をたまはりて」でなしには、それを自力性として対自化することが自己自身にはできないのである。阿弥陀仏の誓願の御言葉のひらく意味空間において弥陀の智慧と慈悲に照らされたとき、その自力性が「わたくし」の「傲慢」と「思い上がり」として照らし出されてくる。なぜなら、「わたくし」にはどれだけの善行を積めば往生が可能なのかということは本当は「わからない」のである。称名念佛行十万遍とか百万遍とかいうのは、阿弥陀仏の國への往生の資格としてはこれくらいだろうと自分で決めているだけである。その決める「できない」ことを決めていることがすなわち「傲慢」であり「思い上がり」である。この阿弥陀仏の本願に対する傲慢と思^うい上がりが「罪」である。これが「仏智疑惑の罪」と言われる「罪」である。その自力性が「罪」として教えられ、その教えてくださった阿弥陀仏の誓願の御言葉の中に「罪」としての自己を懺悔し投げ出したのが廻心である。この廻心の自己の表白が「南無阿弥陀仏」である。別言すれば南無阿弥陀仏という自己が誕生したのが廻心である。この南無阿弥陀仏の自己を歎異抄第三条では「他力をたのみたてまつる悪人」と言われるるのである。廻心とは形態的に言えば廻心であるが、内容的に言えば信心である。なぜなら阿弥陀仏の誓願の御言葉の中に罪体としての自己を懺悔し投げ出したということは、その仏の誓願の御言葉を信じ受け容れたということを意味しているからである。したがって信心はかならず「廻心の信心」なのである。この廻心の信心の意味空間において自己は「罪のわたくし」として立つことができる。これが、今まで「仏智疑惑の罪のわたくし」であることを知らないままに「仏智疑惑の罪のわたくし」を生きていた「知」としての「わたくし」が、その廻心の信心を契機としてそれを知つた「仏智疑惑の罪のわたくし」として生きることになるのである。「廻心の罪」が「信心の罪」である。これは「ひごろのこころ」の古い意味空間から「南無阿弥陀仏」の

新しい意味空間へと意味転換したのである。この新しい意味空間が信心空間である。またそれが真宗空間なのである。

第三節 親鸞聖人における『善人』『悪人』の概念

「世のひと」の言説の位相と親鸞聖人の言説の位相とは全く異なっている。それを誓願信受位相図に当て嵌めると明確になる。「世のひと」の言説の位相は「第一A位相」「第二B位相」ないしは「第三C位相」「自仏関係」であり、親鸞聖人の言説の位相は「第三C位相」「仏自関係」である。したがって「世のひと」の善や惡の概念の意味場は対人間関係の範疇である。ところが親鸞聖人の善や惡の概念の意味場は対阿弥陀仏関係の範疇である。意味場が全く異なっているので、その善や惡の概念も全く異なっている。普通、善や惡という概念は「世のひと」の言説の位相で使われるのが通常である。もつとも日本語の善や惡の使い方は実体的固定的であるよりは文脈的^的あるので関係的であると言える。しかしどもあれそれが通常であるとすれば、親鸞聖人のような使い方は特異な使い方である。なにしろ「世のひと」の言説の位相における善や惡の概念は阿弥陀仏への信仰なしに成り立つ善惡であるが、親鸞聖人の言説の位相における善惡はその阿弥陀仏への信仰なしには絶対に成り立たない概念である。（仏自関係）の意味空間においてのみ成り立つている概念である。したがつて廻心なき読解者が通常に内在化して保持している自己の善惡概念ではこの(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや。」という言説は絶対に読解することはできないのである。この善惡の概念は親鸞聖人において初めて初めてこの世に出現した概念である。これは法然上人においてもいまだ出現していなかつた概念である。

それでは、親鸞聖人の主張命題である(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」における善人悪人

とはどのような概念であろうか。まず善人の概念について見てみたい。実はこの善人の概念が明らかになれば、おのずから悪人の概念も明らかになるからである。「世のひと」の主張命題である(a)命題「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」における「善人」は社会的ないしは仏教的に善行とされている善行を行ふから「善人」とよばれるのである。その善という言葉はそこから出てくる。ところが親鸞聖人の善人はそのような何らかの善行とよばれる行を行つたから善人とよばれているのではない。この善人は「疑惑和讃15」(『正像末和讃』所収)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／方便化土にとまるなり」と言わわれているところの「疑心の善人」の「善人」である。この「善人」と同じ意味で善人という用語を使われている箇所は親鸞聖人の膨大な著作の中でただここ一箇所だけである。しかしこの「善人」に意味の上で部分的に重なる「善人」としては、既に『教行信証』の「方便化身土巻」の「三願転入」の直前に、「おほよそ、大小聖人、一切善人、本願の嘉号をもておのが善根とするがゆへに、信を生ずることあたはず。仏智をさとらず。かの因を建立せることを了知することあたはざるがゆへに、報土にいることなきなり。⁽¹⁰⁾」という御自釈が置かれている中にある。これは「觀經往生」と「阿弥陀經往生」について述べたあととの結びとして置かれている文である。ここでは、「善人」は中品下生の善人であり、九品觀の善人であるが、しかしそこから概念が移行して親鸞聖人の頭の中では「本願の嘉号をもておのが善根とする」善人として、その善人を概念されている。それはあとの文で「報土にいることなきなり。」と言われていることからわかる。つまり本願の嘉号である名号をもておのが善根とする善人は真実報土へ往生することはできないと言われているのである。いざれにしろその意味で手がかりは少ないのであるが、なぜそれが善人とよばれるのか、なかなか、その善という言葉はどうして出てくるのか。その手がかりがないわけではない。「疑惑和讃」の中に、この御和讃に類似した和讃が多く出てくる。たとえば「如來慈氏にのたまはく／疑惑の心をもち

ながら／善本修するをたのみにて／胎生辺地にとどまれり」(「疑惑和讃18」)、「自力の心をむねとして／不思議の仏智をたのまねば／胎宮にむまれて五百歳／三宝の慈悲にはなれたり」(「疑惑和讃21」)、「仏智の不思議を疑惑して／罪福信じ善本を／修して淨土をねがふをば／胎生といふとときたまふ」(「疑惑和讃22」)等々である。これらの御和讃の中に、なぜ「善人」の「善」という言葉が出てくるかの秘密が隠れている。この「疑惑和讃15」では「善本修習するひとは／疑心の善人なるゆへに」と言われ、「疑惑和讃18」では「善本修するをたのみにて」と言われ、「疑惑和讃22」では「善本を／修して淨土をねがふをば／胎生といふ」と言われているように、「善本修習するひと」が「善人」なのである。では、この「善本を修習する」とはどういうことであろうか。これは親鸞教学の構造のところで既に見たことであるが、〈阿弥陀仏の国への往生を目的として努力精進して善行を積みその積んだ善行を資格として往生しようと考えている心すなはちその自己〉がこの「善人」なのである。ところが、「世のひと」の(a)命題では客観的に社会的に善行と人びとに認定されている善行をその身に行つたから悪人なのであり、また同じく客観的に社会的に悪と人びとに認定されている悪行をその身に行つたから悪人なのである。そこでは、その善人悪人の判定基準はその行為を実際に身に行つたかどうかが判定基準になる。ところが、いまの「觀經往生」「阿彌陀經往生」すなわち第十九願・第二十願の善人はそのような客観的な行為を行つたかどうかといふ基準ではなく、〈阿弥陀仏の国への往生を目的として努力精進して善行を積みその積んだ善行を資格として往生しようと〉と考えている心すなはち自己、そのように考えている心すなはち自己そのものに焦点を当てて善人と言われているのである。そのように思つてはいる心(自己)そのものが善人なのである。したがつて、そのように思つて善行を行うこともあるかもしれないかもしないが、その行為の遂行未遂行は、この善人の言葉の成立にとつては意味論的には関係がないのである。「善本修するをたのみ」にしているへ心(自己)が善人なのである。

人ひく

また「善本を／修して淨土をねがふ」心（自己）が善人なのである。この「心（自己）」をさきに用いてきたへわたくし」という言葉に言い換えればなお適切であろう。とにかく善を修する行為のほうを捉えて善人というのではなく、善を修することによって往生しようと思っている心（自己）のほうを捉えて善人と言つてゐるのである。すなわち(a)命題の善は行為に焦点を当てており、(c)命題の善は心（自己）に焦点を当てている。そこで、善という言葉が出てくるのは、善本を修することはよつて往生できるのではないかとその善を持みにしていること、そのことが善という言葉の出てくる元なのである。そこには行為的に善はなくとも、思いとして善に囚われている心がある。そういう善に囚われている人を善人と言つてゐる。これは倫理的範疇では善人でもなんでもない。しかし親鸞教学の往生の範疇ではこれが善人となる。そういう善への思いをして、その思い込んだ善を修してゐる心がある。そこで親鸞教学は新しい概念を創出したのである。したがつて親鸞教学の悪の概念はひとえにこの善の概念の特異性に依つてゐる。親鸞教学ではこの善の概念をくぐつてはじめて悪の概念が出てくるのである。

では親鸞教学では悪人という言葉はどこから出てくるか。親鸞教学の善人は「疑心の善人」と言われるよう、「疑心の人」なのである。この「疑心の善人」という表現の「疑心の」という句は「善人」にかかつてゐる形容句」ではない。すなわち「善人」がさきに居てそれを「疑心の」と形容してゐるのではない。「疑心」がすなわち「善人」なのである。「疑心」を別の視点から言い換えれば「善人」なのである。今まで、その「善人」とは何かを見てきたので逆の言い方をすると、その「善人」とは「疑心の人」であるということである。ではその「疑心」とは何か。何に対する「疑心」であるのか。それは対人関係の領域における「疑」ではなくて、対阿弥陀仏関係の

領域における「疑」なのである。まず、このように「疑」という言葉が機能している意味場を明確にしておかなければならぬ。では阿弥陀仏に対する「疑心」とは何か。それはいうまでもなく阿弥陀仏の誓願の御言葉をそのままに信受しない心（自己）である。それはさきほどの「疑惑和讃」で言えば「不思議の仏智をたのま」ぬ心（自己）であり、「仏智の不思議を疑惑して」いる心（自己）である。これが「自力の心をむねとして」いる心（自己）である。これを「仏智疑惑の心」という。自分では誠実に信順していると思い込んでいたが、その誠実に信順してい〈阿弥陀仏の国への往生を目的として努力精進して善行を積みその積んだ善行を資格として往生しようと考えて〉いる心（自己）が、実は「不思議の仏智をたのま」ぬ心（自己）なのである。なぜなら阿弥陀仏の国への往生は本質的にそのような自己の誠実の範囲内の事柄ではないからである。それは自分の思いの中に「往生」を取り込んでしまつてゐるのである。しかもその根源には「罪福信」がある。罪福信とはどういうことかといふと、ここで罪福信とは嫌なものを嫌つては好いものを求めとは嫌なものの象徴であり、福とは好いものの象徴である。そこで罪福信とは嫌なものを嫌つては好いものを求めるという心（自己）であり、その心（自己）する信心である。その罪福信を基礎として阿弥陀仏の国への往生をしかないのである。歎異抄第三条でいえば、このひとは「自力作善のひと」であり、「ひとへに他力をたのむこと」を欠けてゐるのである。すべてを見透した智慧と慈悲である阿弥陀仏の誓願の御心を「往生」とは往生と言つてもそれは真の往生ではなく、ただわがためにする（利自性）を核とした往生で求めるその「往生」は往生と言つてもそれは真の往生ではなく、ただわがためにする（利自性）を核とした往生である。このひとは「自力作善のひと」であり、「ひとへに他力をたのむこと」を欠けてゐるのである。この阿弥陀仏への罪がすなわち親鸞教学の悪の概念の核心なのである。言い換えれば第二節でもふれたように、自分の誠実を好みにし自分の善行を好みとすること自体が「往生」という意味場においては阿弥陀仏への罪なのであり、この罪が悪なのである。したがつてこの罪人が悪人なのである。この悪人をここでは「悪

人》と表記する。この《悪人》が歎異抄第三条(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」の悪人といふ言葉の意味なのである。したがつてこの(c)命題の善人と悪人の指示対象は同じである。「観經往生」「弥陀經往生」すなわち第十九願・第二十願の行者の視点からは一心にそれが善きことと思い込んでいるので《善人》であるが、仏の視点からは「自力作善」の《悪人》なのである。しかしここで(c)命題の善人と悪人の概念が決定したわけではない。もちろんその基本的な概念枠はここで定まったのであるが、その概念内容はかえつてここから展開し深化する。そこにこの(c)命題の善人悪人の奥深さがある。ここで注意しなければならないのは、(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」という場合の善人と悪人という言葉はもちろん違うけれども、その概念は交互にその内容となるということである。つまり《善人》は《悪人》であり、《悪人》は《善人》である。奇妙な矛盾した表現であるが、実はこういうことである。第一段階の意味空間としては、「観經往生」「弥陀經往生」すなわち第十九願・第二十願の行者は一心にそれが善きことと思い込んで励んでいるその心(自己)が《善人》であるといふ自己認識はもつてていない。その心(自己)を《善人》と意味付与するのは第十八願の意味光源からである。したがつて第一段階の意味空間に棲んでいるその行者は自分が《善人》であることを知らないままに《善人》を生きているのである。そこで、この《善人》をいまだ目覚めざる《善人》という意味で「目覚めざる《善人》」として固定的なのだとする。この「目覚めざる《善人》」が目覚めざるままに「往生」するのが「観經往生」「弥陀經往生」である方便化土の往生である。ところがその「目覚めざる《善人》」が実体的に「目覚めざる《善人》」として固定的ではなく、廻心の信心を契機として「目覚めざる《善人》」から「目覚めざる《善人》」へと転換する。この転換を歎異抄第三条では「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。」と言わわれてい

るのである。すなわち「自力作善のひと」から「他力をたのみたてまつる悪人」へと転換するのである。この転換を歎異抄では廻心といふ。この廻心は意味空間の転換である。したがつてこの廻心は実体的な転換ではなく意味論的な転換である。ここで第二段階の意味空間がひらかれた。これが信心空間である。したがつてこの信心空間に誕生した「目覚めたる《善人》」はもはやかつての「目覚めざる《善人》」ではない。その意味空間が「目覚めざる」と「目覚めたる」とは完全に違つてゐる。この「目覚めたる《善人》」は《善人》といま使つてゐるが、この信心空間においていわれる《悪人》と同じ概念なのである。なお《善人》《悪人》は実体論的存在ではなく意味論的存続である。「弥陀の智慧をたまはりて」(第十六条)自分は《善人》であつたといふことを「教え」られて目覚めれば、その「教え」られて知つた自分はまさに《悪人》である。仏に対し誠實に《善》をなしていとばかり思つてゐたが、それがまさに仏に対する《惡》であつたと目覚める。その驚愕と懺悔。したがつて、自分は曠劫已來の《善人》であつたといふ懺悔的自己認識は、その意味内容としては阿弥陀仏に対し《惡人》であつたといふ懺悔的自己認識であるといふことである。したがつて《善人》と《悪人》であつたといふ懺悔的自己認識は自己の本質的《善人》根生の存在性の自覚でもある。つまり第十八願の《悪人》であるといふことの意味内容は第十九願・第二十願の《善人》であるといふことである。したがつて、それらは実体空間として存在しているのではなく意味空間として存在しているのである。そこで、この《善人》と《悪人》は相互に内容となつて信心の深まりとともに「翻転」し、さらには存在しているのである。したがつて、それらは実体空間として存在しているのではなく意味空間として存在しているのである。翻転といつても実体的に一枚の紙の表が出たり裏が出たり、くるくるまわっていくということではない。その自己の《善人》根性が照らされて見えた信心はただちに

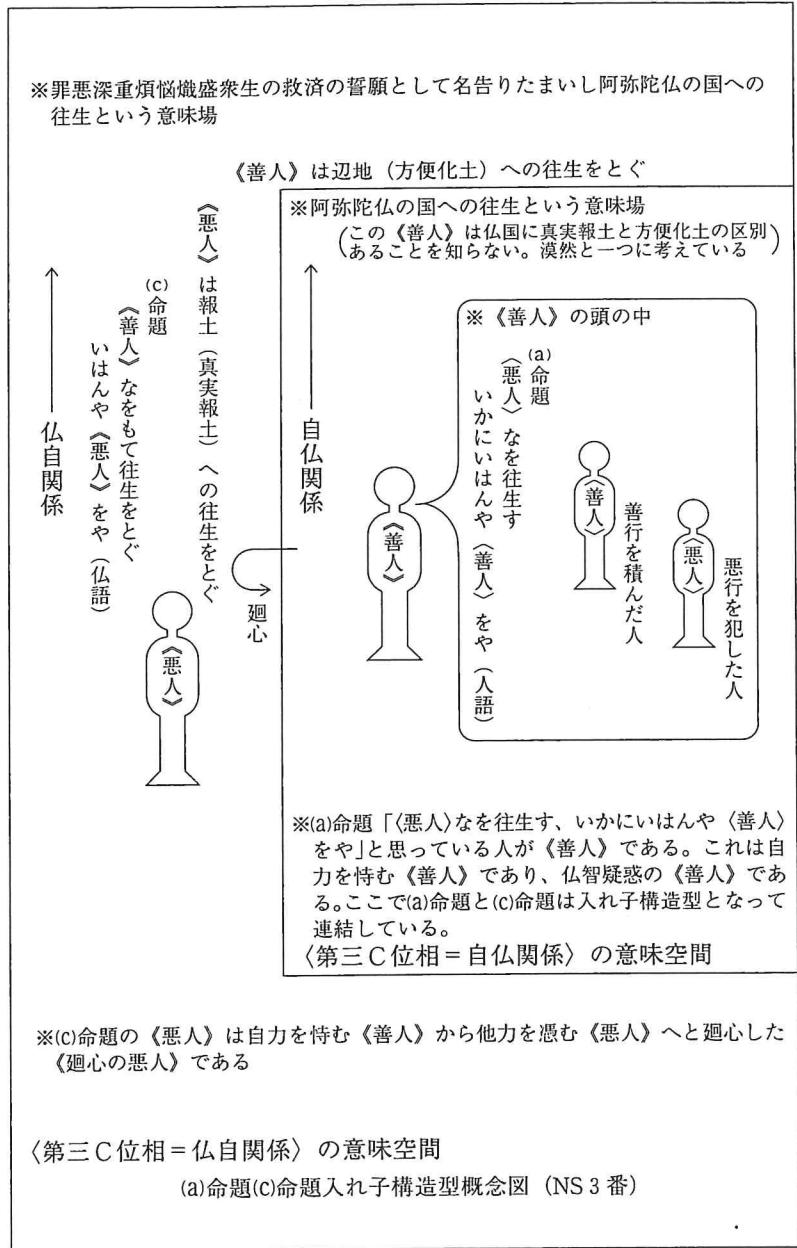
それを懺悔して《悪人》へと意味空間を翻転する。しかしながら、その《悪人》へと翻転し《悪人》となつたことを、いくらかでも、そのことによつて是とされるのだといふ自己肯定が入ると、その信心の《悪人》はただちに《善人》になつてしまふ。そして、信心の智慧によつて《善人》として見えてくる。そのように《善人》として自己が照らされてくると、またすぐ懺悔を契機として《悪人》へと翻転する。そのようにして信心は深まつていく。同時に、《善人》《悪人》の意味内容は「信心の行者」において信仰的に深まつていく。第三条の「他力をたのみたてまつる悪人」とはこの《悪人》である。そこで、「他力をたのみたてまつる悪人」こそ「往生の正因」すなわち往生の正しい因であると言われるのである。往生の正しい因とは、なぜならその悪人は「他力をたのまざる善人」から「他力をたのむ悪人」へと転換した《廻心の悪人》であるからである。往生の問題の焦点は他力をたのむかどうかのところにある。「たのむ」とは「頼む」や「恃む」ではなくて「憑む」である。完全に自己そのものの全体を本願にまかせることである。他力をたのまつて往生を求めているものが《善人》であり、親鸞聖人の『末灯鈔』第二通で言えば「行者のおおのの縁にしたがひて余の仏号を称念し余の善根を修行してわがみをたのみわがはからひのこころをもて身・口・意のみだれこころをつくろい、めでたうしなして淨土へ往生せむとおもふ」心(自己)が《善人》なのである。それが「弥陀の智慧をたまはりて」他力をたのむものとなつたのが《悪人》である。したがつて悪人なる者が居てその悪人が他力をたのむものとなつたという円智師や香月院師等の考えは誤りである。他力をたのむものがすなわち《悪人》なのである。同じ「第三C位相」ではあるが、自仏関係が《善人》であり、仏自関係が《悪人》である。そしてそのことが仏自関係の意味空間に来てはじめて明らかになるのである。したがつて《善人》も《悪人》も「第三C位相」の仏自関係の意味空間でのみ成立概念である。

ところが、「世のひと」の主張である(a)命題「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」の《善人》と《悪人》

とは、そのシニフィエが交互に入れ替わるということは絶対にできない。なぜならそれぞの言葉の指示対象は違つてゐるからである。さきに見たように、この(a)命題の《善人》は造寺造仏や經典誦詠や称名念佛や菩提のための善行等々の善行を積む人であり、《悪人》は殺生・偷盜・邪淫・妄語・飲酒の五惡、或いは殺生・偷盜・邪淫・妄語・綺語・悪口・兩舌・貪欲・瞋恚・愚癡の十惡等々の惡行を犯す人である。したがつてこの《善人》と《悪人》とは概念的に交互に入れ替わるということは絶対にありえない。したがつて《善人》《悪人》のように合わせ鏡となつて意味論的に翻転するといふことも絶対にありえないのである。

以上の分析によつて明らかになつたように、(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」の善人と(a)命題「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」の善人とは、その聽覚映像は同じでも、その概念はまったく違ひ、また同じ(c)命題の悪人と(a)命題の悪人とは聽覚映像(シニフィアン)は同じでも、その概念はまったく違うのである。したがつて親鸞聖人が「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや。かかるを世のひとつねにいはく、悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや。」と言わっているのは、「世のひと」の(a)命題「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」を批判せんがために、(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」と言われているのであるけれども、その表層構造の命題の対置は、その深層に親鸞聖人の《善人》《悪人》の概念と「世のひと」の《善人》《悪人》の概念との対比があるのである。逆に言えば、その深層の対比があるからこそ表層の命題の対置が生きてくる。つまり親鸞聖人の《善人》《悪人》の概念と「世のひと」の《善人》《悪人》の概念とは、それぞれが一対になつて、親鸞聖人の命題と「世のひと」の命題との両者が対置されているのである。単に善人と悪人とが対比されているのではない。ここでは善悪問題の構造が二重構造になつてゐるのである。

次に、それでは(c)命題と(a)命題とは無関係なのであろうか。位相は異なつてゐるが無関係ではない。「世のひと」



の(a)命題「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」という善惡序列性思考をしている心（自己）こそ「ひごろのこゝろ」であり、善惡序列の差別社会を形成する利自性の心（自己）である。その「ひごろのこゝろ」が阿弥陀仏の國への往生という信仰的領域へきたとき、それが「仏智疑惑の罪」の心（自己）であること、つまり(c)命題の《善人》であることが明らかになるのである。このように、(a)命題「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」と中の《善人》と《善人》が対応してくるのではなく、(a)命題全体の言説主体が(c)命題の《善人》なのである。(c)命題の《善人》は(a)命題の言表の中には現れていないのである。(a)命題の言説主体としてその命題の直下に潜んでいるのである。その(a)命題の《善人》である。したがって親鸞教学において初めてこの言説主体が仏の智慧の光の中に現出されたのが(c)命題の《善人》である。したがって親鸞教学において初めてこの言説主体が仏の智慧の光の中に現出されたのが(c)命題の《善人》である。したがって親鸞教学において初めてこの言説主体が仏の智慧の光の中に現出されたのが(c)命題の《善人》である。このようにして位相は異なつてゐるが、(a)命題全体が(c)命題の《善人》の内容である。その関係の仕方を図にしたのが(a)命題(c)命題入れ子構造型概念図（NS 3番）である。

ところで、歎異抄第三条の(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」において、なぜ「善人なをもて往生をとぐ」と言われるのか。それはさきに見てきたように、「観経往生」「弥陀經往生」すなわち第十九願・第二十願の行者であつても、まず「淨土のかたほとり」である方便化土の「疑城・胎宮、懈慢・辺地」に往生して、そこで五百歳経つてやがて阿弥陀仏國の真ん中に往生することができるからである。すなわち「善人なをもて往生をとぐ」の「往生をとぐ」には二重の意味が含まれてゐる。それは方便化土への「往生をとぐ」と五百年後の真実報土への「往生をとぐ」の二つの「往生をとぐ」である。したがつてこれはいわゆる善人傍機悪人正機ということではない。なぜならもし或る人を正客と言ひ或る人を傍客と言うとき、その正客・傍客という言葉 자체が成り立つ

のは同一の宴席においてであろう。したがつて往生の場所がただ一つの報土ならば悪人を正機と言ひ善人を傍機と言う論理は成り立つ。しかいまの場合、それぞれは真実報土と方便化土という別々の報土へ往生するのであるから、善人傍機悪人正機の論理自体が成り立たないのである。むしろ理論的に言うならば(c)命題の善人は第十九願・第二十願の正機であり、悪人は第十八願の正機である。その意味ではそれぞれがそれぞれの願の正機である。したがつて親鸞教学では(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」の善人悪人は正客・傍客という言葉 자체を当てることができないのである。ところが法然教学では阿弥陀仏国を本願酬因の「報土」として捉えてはいるが、親鸞教学のようにはその「報土」を「真実報土」と「方便化土」という二土に弁別されていないので、阿弥陀仏国はただ一箇所だけである。そこで法然教学では往生は同一場所への往生となるから正傍論理が成り立つのである。逆に言えば往き先が一箇所しかないから必然的に善人悪人は正傍論理にならざるをえないのである。したがつて法然教学では(c)命題の「善人なをもて往生をとぐ」の意味は、「善人」が「なをもて往生をとぐ」のはただ一箇所の報土へ「往生をとぐ」のである。このように、同じ「往生をとぐ」であつても法然教学と親鸞教学ではその意味内容がまったく異なっている。もう一度まとめると、(c)命題の「善人なをもて往生をとぐ」は、法然教学では善人は傍機として報土へ往生するのであり、親鸞教学では善人は第十九願・第二十願の正機として第十九願・第二十願酬報の方便化土へ往生し、そして五百歳後に、自然にそこから出て第十八願の正機として第十八願酬報の真実報土に往生するのである。ここで念のため注意しておくと、ではこの(c)命題の善人悪人の場合は、善人は正機として方便化土へ往生するとしても悪人も傍機として方便化土へ往生することはないのかという考え方、ならびに悪人は真実報土に正機として往生するとしても善人も真実報土へ傍機として往生できないのかという考え方が出てくるかもしれないが、親鸞教学ではそういうことは絶対にありえない。あくまで親鸞教学では善人悪人それぞれがそれぞ

れの願の酬報の土へそれぞれ正機として往生するのである。したがつて親鸞教学における(c)命題としての「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」は決して善人傍機悪人正機説とは言えない。ただ、では親鸞教学の(c)命題では「悪人正機」という言葉を使えないかといえば、先にみたように悪人は第十八願の正機であるから、その意味でなら悪人正機という言葉をまったく使えないということもない。しかし第十八願の傍機といふものはないから、善人傍機悪人正機としての悪人正機ではない。ただ悪人は第十八願の正機であるという意味で悪人正機と言えるだ善人傍機悪人正機としての悪人正機説よりも絶対的悪人正機説のほうがよいとの価値判断に立つてこのようなことをある。ただし私は相対的悪人正機説よりも絶対的悪人正機説の方が善人傍機悪人正機としての悪人正機説であり、親鸞教説である。したがつて同じ悪人正機といつても法然教学では善人傍機悪人正機としての悪人正機説であり、親鸞教学は絶対的悪人正機説である。いわば法然教学は相対的悪人正機説であり、親鸞教学は絶対的悪人正機説で学では傍機なしの悪人正機説である。いわば法然教学は相対的悪人正機説である。親鸞教学を単純に言つているわけではない。ここで絶対的と言つたのは正機だけしかなく傍機という契機がないからである。とにかく親鸞教学では「悪人は本願（第十八願）の正機である」という命題はむろん可能ではあるが、親鸞教学を単純に悪人正機説として名づけることはかならずしも適切とは言えない。なぜならいままですでに述べたことであるが、意味空間すなわち〈第一A位相〉か〈第二B位相〉という深層の意味場である。親鸞教学は〈第三C位相〉の仏自関係の意味場であるのでまったくその位相が違うのである。したがつて親鸞教学のその深層の意味場を勘案した上での意味場であるのでまつたくその位相が違うのである。これを名づくべき名辞を考案しなければならない。しかしまことではさきに述べたような意味においてことわづた上で「絶対的悪人正機説」と言つておきたいと思う。⁽¹⁾

ところでいま(c)命題の「善人なをもて往生をとぐ」で見たように、表層の文字表現が同じであつても、その表層の表現を生み出す深層の教学の構造の違いによつて、その表層の表現の意味がまったく違つてくる。読解は当然そ

の表層の表現がどのような深層の教学の構造から生み出されているのかを総合的に読解するのが基本である。そこでいまの場合、「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」を読解するときは、その深層の法然教学と親鸞教学の教学体系の違いを見据えた上で読解しなければならないのである。相違の第一は、先ほど述べたように法然教学は阿弥陀仏国を本願酬報の「報土」ただ一つとして總体的に考へており、親鸞教学では「報土」を第十八願酬報の真実報土と第十九願・第二十願酬報の方便化土との二土として考へていることである。相違の第二は、結論的に言へば、法然教学における「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」は誓願信受位相図で言へば「第一A位相」か「第二B位相」であり、したがつて法然上人が「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」と言られたとしても、その善人悪人は親鸞教学における(a)命題の「善人」「悪人」と同じであるということである。すなわち法然教学では「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」の善人は社会的倫理的に何らかの善行を為したことであり、悪人は同じく社会的倫理的に何らかの惡行を犯した人のことである。したがつてこのことは、法然教学の善人悪人は対人間関係の範疇における善人悪人であることを意味している。実はこの法然教学の第一と第二の条件を深層構造として出てくるのが善人傍機悪人正機という考え方である。すなわち正傍論理なのである。言い換へれば同じく法然上人が「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」と言わたとしても、その意味は法然教学ではただ一箇所である阿弥陀仏国へ悪人を正機とし善人を傍機として往生するのだということを意味している。しかもその善人悪人は対人間関係の範疇における善人悪人であつて、親鸞教学の対阿弥陀仏関係の範疇の善人悪人とはまったく善人悪人の概念が異なる。したがつてこの「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」という命題を法然上人が先に言われたか親鸞聖人かという後先論争をしてみても、歴史学としてはいくらか意味があるのである。

いま述べたことを別の角度から言へば、法然教学では善人悪人という言葉の指示対象がそれぞれ存在しているが、親鸞教学ではこの(c)命題で善人悪人と言つていてもそれぞれの指示対象がそれぞれ別々に存在しているわけではない。要するに法然教学では善人悪人合わせて二人存在しているが、親鸞教学では善人悪人といつても一人しか存在していないのである。どうしてこういう奇妙なことが言えるかといふと、繰り返しになるがもう一度歎異抄の弁証を辿つておくと、「この条、一旦そのいはれるるににたれども、本願他力の意趣にそむけり。」の「本願」は親鸞教学では第十八願のことであり、また「そのゆへは、自力作善のひとは、ひとへに他力をたのむこゝろかけたるあひだ、弥陀の本願にあらず。」の「弥陀の本願」もここでは第十八願を意味している。そして「しかれども、自力のこゝろをひるがへして、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。」の「真実報土」は今までもなく第十八願酬報の土である。したがつてここはすべて願は第十八願を意味し、土は第十八願酬報の土である真実報土を意味しているのである。次に機すなわち「ひと」はどうであろうか。ここではその「ひと」を表現している文章は「自力作善のひと」である。そして、この「自力作善のひと」はまた「ひとへに他力をたのむこゝろかけたる」ひとであるといふえられている。さらに次の文章で「自力のこゝろをひるがへし」たひとと「他力をたのみたてまつ」るひととが出てくる。これらを整理すると、自力のこゝろをひるがへざる人と自力のこゝろをひるがへせし人、または他力をたのまざる人と他力をたのみたる人等々に表現することができよう。親鸞教学では(c)命題の善人は自力のこゝろをひるがへざる人であり、他力をたのまざる人である。悪人は自力のこゝろをひるがへせし人であり、他力をたのみたる人である。

法然教学では善人と悪人の二人が居て悪人が正客となり善人が傍客となつて悪人の後に善人が往くという構図になるので、この歎異抄第三条を読解すると善人に自力のこゝろをひるがへざる善人と自力のこゝろをひるがへせ

し善人の二人の善人が居ることになり、また悪人に他力をたのまざる悪人と他力をたのみたる悪人の二人の悪人が居ることになる。したがつて都合四人居ることになる。このことは何を言つてはいるかといふと、法然教学では実体論的思考（本体論的思考）をしていよいよことである。^{サブスタンシヤリズム} 実体論的思考（本体論的思考）とは、ここでは私は、変化する諸現象の内にあって自己同一性を保持する恒常的な基体としての実体^{サブスタンス}（本体）の存在を想定する思考法とという意味で用いてはいる。自力のこころをひるがえさざる善人が自力のこころをひるがえせる善人になるのだと考へているということは、自力のこころをひるがえしたりひるがえさなかつたりして変化はするが内に基體としての悪人が恒常的に存在すると考へているのである。また悪人の場合も他力をたのまざる悪人が他力をたのみたてまつる悪人になるのだと考へているということは、他力をたのまなかつたり他力をたのんだりして変化はするが内に基體としての悪人が恒常的に存在すると考へているのである。これを私は本体論的な善人悪人観と言つてはいるのである。しかし親鸞教学で読解すると、善人が居てその善人が自力のこころをひるがえさないのでなくして、自力のこころをひるがえさざる人をすなわち善人という。言い換へれば他力をたのみたてまつる人をすなわち善人という。これもまた善人は一人しか居ない。しかも、自力のこころをひるがえさざる人すなわち善人が自力のこころをひるがえせる人すなわち悪人へと「こころをひるがえす」のである。すなわち「廻心」するのである。また他力をたのまざる人すなわち善人が他力をたのみたてまつる人すなわち悪人へと「こころをひるがえす」のである。すなわち「廻心」するのである。したがつて親鸞教学では善人悪人と言つても「人居るのでなく、一人の善人が悪人へと廻心するのであり、始めから終わりまで一人しか居ないのである。これは親鸞教学

では本体論的な思考とはまつたく別の思考法をとつてはいるということを意味している。それを私は意味論的な思考と名づける。ここで私が意味論的と言つたのは、実体論（本体論）や存在論のような従来の哲学的な思考法とはまったく異なる思考法である。ここで詳述することはできないが結論的に言えれば、すべて言語で構成された世界を「意味」の世界として考へる思考法である。たとえば通常「こころ」と言われているものを意味の錯綜体として捉え、また通常「自我」と言われているものは或る一つの意味体系として捉える。その自我の生きている世界を意味空間という。したがつて自我が変わることを意味空間が転換するということである。この第三条で「自力のこころ」と言っている「こころ」は「自我」のことを意味しており、それは或る一つの意味体系である。その或る一つの意味体系が或る特定の意味空間を現出させてはいるのであるが、「自力のこころをひるがえす」ということは「自力」の意味空間を転換するということである。「自力のこころをひるがえす」ということを、心理的な問題としてではなく、そういう意味空間の問題として捉えて考へていくことを、ここでは意味論的と言つたのである。

この歎異抄第三条の深層の主題は「廻心」である。廻心なしに第十八願の真実報土への往生はありえないということを言つてはいるのである。法然教学には真実報土と方便化土の二つの淨土の区別がなく、この区別がないということを言つてはいる。法然教学には眞実報土と方便化土の二つの淨土の区別がなく、この区別がないということは(c)命題の善人悪人が出てくる信仰論的問題領域自体に目覚めていないということの証拠である。それは誓願信受位相図で言えば「第三C位相」の仏自関係が法然教学にはないということである。したがつて法然教学はそこまで深まつて來ていないのである。法然教学には眞実報土と方便化土の二つの淨土の区別がなく、この区別がないということでもある。その意味では、法然教学でも廻心ということが言われているようであるが、その廻心は親鸞教学でいう廻心とはまったく違う。したがつてこの歎異抄第三条を法然教学で読み解くとすれば歪んだまつたく珍奇

な世界となつてしまふ。とてもそれは信心の世界と言えるしろものではない。

とにかく、法然教学の善人悪人はこのような実体論的な善人悪人観なのである。ところがどうしたとか、その法然教学を克服したはずの真宗の門においてすらその思考法が滔々と流れている。さきに見たように覚如上人が正傍論理でこの(c)命題を見られているということは、覚如上人が〈第一A位相〉か〈第二B位相〉に立つて読解されているからである。したがつて、少なくともこの(c)命題の読解に関する限りは覚如上人も円智師・玄貞師・香月院師も〈第三C位相〉の「仏自関係」という意味場がまったく見えていないと言わざるをえない。さらには、それは中世近世ばかりでなく近代現代等の読解者についても言える。言うまでもなく、どんな読解であつても読解は自覚無自覺を問わずその読解者の視座からなされているということは、いついかなる時代においても当て嵌まる真理であろう。そこで、もし或る読解者が(c)命題を善人傍機悪人正機説として読解したとすればその読解者自身が(a)命題と同じ意味空間に立つて(c)命題を読解しているからである。すなわち〈第三C位相〉の仏自関係の意味場に立つて読解すべき(c)命題を〈第一A位相〉か〈第二B位相〉に立つて読解しているからである。そういうかたちで、近代現代のほとんどの歎異抄読解者はその読解者自身の立つてている意味場をはからずもみずから露呈している。すなわちそれは、歎異抄の信心とはどのような信心であるかということがまったくわかつていないとということをその読解者がみずから暴露していることであり、まことに惨ましいことである。

最後に、「いはんや悪人をや」という言葉はどうして出てくるのか。それは、「大経往生」すなわち第十八願の行者は五百年待つことなく、直ちに真実報土に往生することができるからである。さきにも述べてきたように、『善人』から『悪人』への転換には廻心の信心による意味空間の転換があることは言うまでもない。その廻心の信心の意味空間の転換について、親鸞聖人は「眞実信心をうれば実報土にむまとおしえたまへるを淨土真宗の正意とす

とするべしとなり。」(『唯信鈔文意』)と言われる。そこで歎異抄後序の末尾に「かなしきかなや、さひはひに念佛しながら、直に報土にむまれずして辺地にやどをとらんこと。」という言葉が出てくるのである。これが歎異抄の主題である。したがつて、その主題から必然的に歎異抄第三条の(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」が出てくるのである。——ちなみに、この秘儀はいつたい何を意味しているのか。もし哲学的に言うとすれば意識と存在のはざまの深淵におちこんだ自我の苦闘と救済の宗教的メタファーであるとでも言えよう。

(平成五年〔一九九三〕二月二十三日)

註

- (1) 小論は、平成五年二月二十八日提出した擬議論文の中心的部分の抄出であり、なお、平成六年七月三日の大谷派教学大会においてこの論旨の概略を発表することをお断りしておく。
- (2) この言葉が親鸞聖人のオリジナルな主張であるかどうかが最近問題となつてゐるが、ここではそれを問わない。たとえオリジナルであろうとなかるうと、この第三条においては親鸞聖人の述べられたいことの中心であることはまちがいない。『口伝鈔』第十九条で「本願寺の聖人、黒谷の先徳より御相承とて、如信上人おぼせられていはく」と言われてゐるのであるから、この文言は法然上人が最初表現されたものであるかもしれないが、しかし、この文言をささえてゐる意味場は法然上人と親鸞聖人とではまったく違うのである。法然上人の意味場は〈第一A位相〉ないしは〈第二B位相〉である。ここでは、親鸞聖人は自己のコンテキストの中に取り込んで、この文章をとらえられており、その意味で、ここでは親鸞聖人の文章になつてゐる。
- (3) 曾我量深『歎異抄聴記』(昭和十七年安居)で、「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」、これは善人といふのも悪人といふのもその人の自覺である。何か他人を指して善人悪人といふのではない。自分を抜きにして何処かに善人悪人があり、その中の悪人を正機とするといふのではない。これはやはり機の深信、自分に就て自分がよいと思つてゐる人が善人、自分は「いづれの行もをよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」、往生の因も手懸りもないと自覺してゐる人が悪人。自分自ら出離菩提の因もなく往生の手懸りもなしと深信する人を