

『歎異抄』における悪と悪人

松 田 慎 也*

(平成13年7月16日受理)

要 旨

近代における『歎異抄』解釈は、悪や悪人の理解に他力の信心を関与させることに特徴を持つ。そこで開示された人間観は深く、宗教的に重い意味を有しているが、『歎異抄』本文の理解としては問題が多い。本稿は『歎異抄』における悪人が、信心とは関係なく、むしろ特定の社会存在として理解されるべきことを論証し、あわせてそれに付随するいくつかの問題を考察した。

KEY WORDS

Tannisho 歎異抄 sinfulness 悪
sinful person 悪人

1. は じ め に

近代日本において『歎異抄』ほど多くの人に読まれ、親しまれてきた仏教書はなかろう。なかでも第三条における「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」の句は、悪人こそが阿弥陀仏による救済の主対象たることを述べた画期的な思想、悪人正機説を表すものとして有名である①。

だが、ここにおける善人・悪人は、我々が通常考える善人・悪人のことではない。これについては古くから誤解が絶えなかったようで、江戸時代後期の三河の学匠・了詳(1788~1842)は「古来の浅墓な説では、善人往生といふをよい者の往生と取り、悪人往生といふを悪い者の往生と取」って迷っている、と批判している。では、どのような者が善人であり、どのような者が悪人であるのか。了詳によれば、善人とは「自力の善で往生せんといふ人」のこと、これに対して悪人とは「自身は煩惱具足罪惡の凡夫と見限り…更に出離(=解脱、さとりのこと)の縁なしと見限りて、此身を助け給ふ弥陀の本願なれば、我身を悪と捨て、本願力を頼む」人のことであって、たとえ「聖賢にもせよ、善人にもせよ、我身を悪と振り捨てたる機の深信」を有するならば「悪人と名け」られるのだという。言い換えれば、悪人とは弥陀の本願を信じる者、善人とは信じない者のことだということのである②。

善人=不信者・悪人=信者とは、一見奇妙な説のように思われるかもしれないが、これが今日の通説であると言ってよい(著者によってニュアンスの差があり、了詳のようにはっきり言う者は少ないが)。それには以下のような真宗独特の人間理解が背景にある。同条中に「煩惱具足のわれら」との言葉があるが、これに触れて、例えば川瀬和敬氏は次のように述べている。

* 社会系教育講座

みずからを悪人と知るものは、煩惱具足のわが身にめざめているが、みずからを善人であると思っているものは、煩惱の深さに気づくことが困難である…この煩惱なるものは…人間存在につきまとう必須条件であり…人間模様をいろいろの源泉…だが、ひとたび求道の一步をふみ出し生死の迷いを離れようとするならば、煩惱は致命的な障りとなる。煩惱に打ち勝とうとしてたたかってみれば、断ちがたいことがわかるのだが、善人と自信する人は、煩惱の根の深さが見えないために、煩惱を克服できると思い誤る。励み積みあげている善も、煩惱の泥海に濁されているのだが。③

すなわち、我々は皆、煩惱（悪）まみれの存在であり、そこから脱する手段（善）を何ひとつ持ち合わせていない。ただ阿弥陀仏の本願にすがることによってのみ救われうる。それを理解するなら、本願の前においては全員が悪人たらざるをえない。善人などありえないのである。自分を悪人と見限ったところに初めて、心から本願にすがろうという気持ちが生まれてくる。これが「機の深信」である。自らを善人と誤解している限り、そのような気持ちの生まれるはずがない。このように理解するのである。

真宗独特と言ったが、以上の認識は親鸞に戻しても問題なかろう。そこに含まれている宗教的人間洞察の深さは筆者も大いに認めるところである。だが、これから筆者が言いたいことは、以上の善人・悪人の理解で本当にこの第三条が読み解けるだろうか、ということである。

そこで、まず第三条本文の文脈において善人・悪人がどのように捉えうるか、それを検討する。

次に、このことに関連して、同条中の「他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり」の正因について考える。一般に悪人正機説というが、『歎異抄』において正しくは「悪人正因」である④。なぜ、正機ではなく、正因であるのか、先行研究によりつつ私見を述べたい。

さらに、第三条だけでは悪人の具体的イメージがとらえられないので、第十三条によりつつその姿を考えていく。第三条と第十三条とが、悪及び悪人を取り扱うことによって、内容的に密接に関係していることはつとに知られているところである。従って、第十三条を読み解くことによって、第三条における悪人の意味がよりよく理解できるはずである。ところが、不思議なことに、このことは従来ほとんどなされていない。また、第十三条の本文の分節の仕方についても、これまでの理解には問題があるように思われる。そこで以上のことを論じて、本論のまとめに繋げていきたい。

2. 第三条における善人・悪人の解釈

解釈に先立って、第三条の全文を掲げる⑤。

善人なをもちて往生をとぐ、いはんや悪人をや。しかるを、世のひとつねにいはいく、悪人なを往生す。いかにいはんや善人をや、と。この条、一旦そのいはれあるにいたれども、本願他力の意趣にそむけり。そのゆへは、自力作善の人は、ひとへに他力をたのみこゝろかけたるあひだ、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。煩惱具足のわれらは、いづれの行にても、生死をはなるることあるべからざるを哀たまひて、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、よりて善人だにこそ往生すれ、まして悪人は、と仰さふらひき。

通説では、善人とは「自力作善の人」＝「ひとへに他力をたのむこゝろかけたる」人、悪人とは「煩惱具足のわれら」＝「他力をたのみたてまつる」人と捉えるのであるが、これでは解釈に矛盾を来す。なぜなら、善人も「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」とあるからである。「ひるがへして」とは今までとは向きを百八十度転換することである。このようにして他力をたのむからには、これはもう善人ではなくて、悪人でなければならない。とすれば「善人なをもちて往生をとぐ」とは言えないはずである。また、「煩惱具足のわれら」とは、突き詰めて考えれば、成る程すべての人の有り様を言っているともいえよう。だが、その全員が他力をたのんでいるということはありません。結局、善人・悪人の区別に他力の信・不信を持ち込むことから、このような矛盾が生じるのである。この二つは分けて考える必要がある。

それでは善人＝「自力作善の人」とはどのような人のことを言うのだろうか。これについて曾我量深氏は次のような興味深いことを述べている。

『観無量寿経』では、上六品の人は自力作善の人である。下三品は造悪不善の凡夫である。自力作善も凡夫、善の凡夫、悪の凡夫、みな凡夫である。九品唯凡夫である。善も悪もことごとく宿業である。宿業に動かされて、ただ善をなし悪をなしながら、その宿業たることを自覚しないのである。善をなせば善人と考え、悪をなせば悪人と考えて、わが心がよくて善をなし、わが心が悪くて悪をなすと考えているが、そうではない。…それをしらずして自力作善というごうまんな考えを定散二心という。…九品みな定散自力の心をもって。この定散自力の心をもって、そして善に対し悪に対しはからいをもつ。その中についてとにかく、善人と悪人の二つを比較してみると、善人に属するほう、すなわち上六品に属する自力作善の人は、その環境としてひとえに他力をたのむ心がかけている。それは宿業、善の宿業が起こっているから、その人は順境であるから…定散自力をひるがえすことは容易ならぬことである。「しかれども…」わたくしのはからいをして、如来の公明正大の本願他力の大道に帰入すれば、また真実報土の往生をとげることがある。…これに反して「煩惱具足のわれらは」…自力作善の人とは他人についていわれる⑥

氏によれば、善人とは宿業によって善をなしている人のこと、順境のある人のことであり、悪人とはその反対にある人であるという。これは社会的に恵まれた人と恵まれない人と言い換えてもよいだろう。社会的に恵まれているとは、成仏のために有益であると一般に信じられている様々な行為（これがすなわち善であるが）、例えば寺院の建立・仏像の造立・写経などができるといことに他ならない。とすれば、それは天皇や貴族、あるいは上級の僧侶のことと考えられる。そして、そこから排除された者が悪人ということになる。この考えに立てば、善人・悪人は共にそれぞれ社会的に別個のものとして存在することとなり、善人の往生という表現にも矛盾がなくなる。この説に従うべきだろう⑦。

3. 「往生の正因」の解釈

悪人正機ならば、冒頭にも触れたように、悪人が阿弥陀仏の救済における主対象との意味になるが、正因では解釈が難しくなる。とりあえず考えられるのは、悪人正因とは悪人であることが阿弥陀仏の救済にあずかるための主原因である、という解釈である。そこで次に問題になるのは、どんな悪人でもその原因たりうるのか、ということであるが、すべての悪人が悪人で

あることによって無条件に阿弥陀仏に救済されるというのは考えにくいことである。従って、古来、ここの解釈はしばしば問題とされてきた。

了詳以前の江戸期の学匠たちの多くは、正因の語を「悪人」に関係づけないで、その前の「他力をたのみたてまつる」に関係づけることによって、問題を解消しようとしてきた⑧。つまり他力の信心が往生の主原因であると理解するのである。「悪人」を飛ばして「他力」云々と正因とを結ぶことには文法上疑義がないわけではないが、わかりやすい解釈であるには違いない。その一方で正機と正因との関係については触れることがない。近代に入ると、悪人正機説が一般にも普及したせいか、悪人正因とは悪人正機のことと理解して、それ以上論及せずに済ますものが多いようである⑨。

この問題について、近年、詳細に論じているのは石田瑞麿氏と佐藤正英氏である。

石田氏によれば、正因というのはなにかの間違いであろうという。というのは、親鸞において正因とは「浄土へむまるゝたね（生まれる種）」のことを言い、実際の用例では、阿弥陀仏の大慈悲に基づく本願のこと、あるいは本願に対する信心のことを指し、悪人を正因としたものが一つもないことによる。他力の信心が正因であって、悪人が正因ではないとの見解は了詳以前の学匠たちと共通である。だが石田氏は、了詳同様、『歎異抄』においては「他力をたのみたてまつる」者＝悪人であると捉えるから、両者の関係は不可分であり、どうしても悪人＝正因とならざるをえない。しかし「浄土へ往生して仏となる、そのたねである以上、悪人が正因といわれる理由はない」と論断する⑩。

これに対して佐藤氏は、正因には正機とは異なった意味が込められていると見て、これを積極的に評価しようとする。氏はまず悪人を、阿弥陀仏の正機としての悪人と往生の正因としての悪人を区別することを提唱する。前者は「凡夫の悪人のみならず凡夫の善人や聖賢までも含む存在…自力で〈絶対知〉を得ることのできるごく少数の人々を除いた一切の衆生…現世の衆生のほとんどすべて…いわゆる凡夫の悪人よりはるかに広範囲のひとびとに及んでいる」という。後者は、了詳の解釈にあるような、他力の信者のことであり、それは「凡夫の悪人よりも少ないごく僅かなひとびと」しか含まない。なぜなら、往生の正因である信心うることは、親鸞が「正像末和讃」に詠んでいるように「かたきがなかになほかたし」、すなわち難中の難であるからである。そして『歎異抄』の独自性は、この正因としての悪人を語ることによって、正機としての悪人が、それまで考えられてきた凡夫の悪人を超えて、通常は善人と考えられている人々にまで広がっていることを示した点にあると論じる⑪。

どちらも傾聴に値する説であるが、前節で見えてきた善人・悪人の解釈によるならば、いずれも採用するわけにはいかない。筆者の見解をここで述べるならば次のようになる。先に指摘したように、善人・悪人はどちらも特定の社会的存在として想定されている。その上で、阿弥陀仏の救済対象として善人はあくまでも傍機、悪人が正機である。ここでは信心の有無は問題にならない。それを了詳の解釈に引きずられるから、解釈が混乱するのである。この正機たる悪人のうち、「他力をたのみたてまつり、信心を得た者が正因たる悪人となる。この部分は佐藤氏の解釈にほぼ一致する。だが、佐藤氏と筆者とでは、そもそもの悪人の捉え方が根本的に異なっている。この点は強調しておきたい。筆者の見解は、いわゆる悪人の中で信心を得た者を正因としたことにおいて、むしろ了詳以前の学匠たちのそれに近いともいえる。だが、ここでは佐藤氏の説に示唆をうけて、正機と正因とをはっきり区別したことが新しさと言えよう。

4. 第十三条における悪人像

第三条における悪人とは特定の社会的存在であると述べたが、それは一体どのような人々を指しているのだろうか。それが第十三条中に現れる。

本条は「本願ばかり」を批判する異義を扱っているが、その議論の中心となっているのは宿業の問題である。「よきこゝろのおこるも、宿善のもよほすゆへなり。悪事のおもはれせらるゝも、悪業のはからふゆへなり」として、我々の行為がすべて宿業によって規定されていることがまず説かれ、ついで有名な「たとへば、ひと千人ころしてんや」という親鸞の言葉が出てくる。そして人を害するも害さないも宿業の致すところであって、われわれの自由になることなく、そのような者を助けようというのが阿弥陀仏の本願であるから、「またく、悪は往生のさはりたるべしとにはあらず」と小括する。問題となるのは、これに続く部分である。

持戒持律にてのみ本願を信ずべくば、我等いかでか生死をはなるべきや、と。かゝるあさましき身も、本願にあひたてまつりてこそ、げにはほこられさふらへ。さればとて、身にそなへざらん悪業は、よもつくられさふらはじものを。また、うみかはに、あみをひき、つりをして、世をわたるものも、野やまに、しゝをかり、鳥をとりて、いのちをつぐともがらも、あきなひもし、田畠をつくりてすぐる人も、たゞをなじことなり、と。さるべき業縁のもよをせば、いかなるふるまひもすべしとこそ、聖人はおほせさふらひしに(以下略)

⑫

まず注目したいのは、「うみかはに…田畠をつくりてすぐる人」との句である。ここでは漁師や猟師、それに商人や農民のことが言及されている。これまでの文脈から考えれば、彼らは皆、宿業によって悪を作らざるをえない存在、悪人であると見なされているのである。赤松俊秀氏は「親鸞が悪人こそ浄土往生の正機といった時、悪人とは具体的にどの階層のものを指していったのか、『歎異抄』などでは明白ではない」と述べる⑬が、そんなことはない。ここにはっきりと現れている。しかも、それは赤松氏が親鸞における悪人の実例として掲げる『唯信抄文意』の文面と内容的にほぼ一致するのである。今、『唯信抄文意』のその部分引用するならば以下の通りである。

屠沽の下類…屠は、よろずのいきたるものを、ころし、ほふるものなり、これは、りょうしというものなり。沽は、よろずのものを、うりかうものなり。これは、あき人なり。これらを下類というなり…りょうし・あき人、さまざまのものは、みな、いし・かわら・つぶてのごとくなるわれらなり⑭

ここでは漁師(猟師)と商人のみが言われて、農民は「さまざまの者」に含まれている。それだけの違いである。これによっても『歎異抄』における悪人の具体像を本条によって語ることの正しさが了解できよう。

次に考えたいのは、「たゞをなじことなり」である。彼らは何において同じなのであろうか。佐藤正英氏は、従来の説を二大別して、往生のための条件においてと取る説と、宿業に生きているというあり方においてと取る説とがあるという。そして、それぞれに理があり、どちらが正しいとは言えないと説く⑮。だが、筆者はそのいずれでもないと考える。そして、そもそも従来のこの読みは段落分けを誤っており、その結果、解釈を間違っているのだと考えるのである。

従来、この箇所は「また、うみかはに」の前で段落を分けている。そして、前の段落では「持戒持律にて…はなるべきや」を親鸞の言葉と解し、「と」を引用の符号、それ以下を著者の解説と見る。また、後の段落では、「また」を新たな話題として親鸞の別の言葉を導出するための接続詞と捉え、続く「うみかはに…をなじことなり」が親鸞の言葉、引用符号の「と」をはさんで、「さるべき業縁…すべし」がまた親鸞の言葉、これをまた「とこそ」で受けて「聖人はおほせさふらひしに」と続くとする。管見の限り、すべての論者がそのように見なしている。だが、それは明らかに間違っている。

間違いの原因は、前の段落における「と」の理解にある。ここでは「と」だけで親鸞の引用が終わると理解されているわけだが、『歎異抄』において親鸞の言葉を引用した終わりが単に「と」で切れている例は他にない。本条に限ってみても、「…としるべし」とさふらひき」「…信ずるか」とおほせのさふらひしあひだ」「…たがふまじきか」と重ておほせのさふらひしかば」「…一定すべし」とおほせさふらひしとき」「…ころすこともあるべし」とおほせのさふらひしは」「…このむべからず」とあそばされてさふらふは」のように、すべて「言った」「書いた」を意味する動詞を後に伴う。ただ一カ所、後の段落の「をなじことなり」のところが「と」だけになっているが、これはすぐ続けて次の親鸞の言葉が引用されているからで、この後にある「聖人はおほせさふらひしに」がこの二つの言葉を受けていると見なされる。従って、ここを「と」で切られている例と考えることはできない。すると、問題の箇所の「と」も、そこで親鸞の言葉がおわり、以下、著者の解説となると見るよりは、これに続けて新たな親鸞の言葉に入っていくと見る方が自然である。多屋氏のように根拠もなく、「と」の下に「仰せられたり」のような語を補うべきだ^⑩、などと言うのは言語同断である。

そこで筆者の考えに従って、ここの文章構造がよくわかるように括弧くくりをして、本文を示すと、以下ようになる。

「持戒持律にてのみ本願を信ずべくば、我等いかでか生死をはなるべきや」と、「かゝるあさましき身も、本願にあひたてまつりてこそ、げにほこられさふらへ。さればとて、身にそなへざらん悪業は、よもつくられさふらはじものを。また、うみかはに、あみをひき、つりをして、世をわたるものも、野やまに、しゝをかり、鳥をとりて、いのちをつぐとがらも、あきなひもし、田畠をつくりてすぐる人も、たゞをなじことなり」と、「さるべき業縁のもよをせば、いかなるふるまひもすべし」と、こそ聖人はおほせさふらひしに
つまり、ここは二段落に分けるべきではなく、親鸞の言葉が三つ重ねられた一続きの文章なのである。最初の言葉は、我等にとっての本願の持つありがたさが語られている。第二の言葉では、その本願に出会えた者の喜びを語っている。第三の言葉は、第二の言葉中の「身にそなへざらん悪業は、よもつくられさふらはじものを」の補足として、その反対の状況が語られている。このようにして見てみると、この三つの言葉は密接に関連し、全体で一つの主張を構成するように配置されていることが解る。

そこで、改めて「をなじことなり」とは何かを考えてみるならば、それは「かゝるあさましき身も、本願にあひたてまつりてこそ、げにほこられさふらへ」以外にありえないことが理解されよう。この理解は、本条が「本願ばかり」について語っていることともよく相応している。我々は業縁次第ではどのような振る舞いでもしてしまうみじめな存在である。だが、そのような者の救済のために立てられのが阿弥陀仏の本願である。本願に出会えてみれば、このような自分でさえ誇らしく思われてならない。その点においてこれらの者たちは皆同じだ、というの

である。

最後にもう一つ言及しておきたいことがある。それは「また、うみかはに」における「また」の解釈である。従来の説によれば、親鸞の新たな言葉を引きだしてくるためのきっかけに過ぎない。ところが、筆者の説において、これを親鸞の言葉の中に組み込むと、別の意味を求めない訳にはいかなくなる。これには今のところ二つの解釈が可能であると考ええる。

一つは、「この他にも」の意味に取って、「我等」以外にもいる悪人の例として漁師等が列挙されていると解するのである。親鸞や著者唯円は当然漁師等ではないから、この解釈は十分に成り立つ。親鸞の言葉を聞いていた者が他にもまだいたとすれば、彼らも「我等」で括られるからには基本的には漁師等以外の存在であるだろう。すると、その「我等」とはどういう人々かということが問題になる。漁師・獵師・商人・農民でなくて世間一般に悪人と見なされるような存在があるとすれば、それは武士である。武士という言い方が過ぎるならば、武士的な生活をしている人々と言ってもよい。彼らを念頭において「我等」と言われている可能性はあり得ると思う。

第二の解釈は、「また」に「一方では、しかし」の意味がとあることに着目して、ここでの意味を「言い換えれば」とするものである^①。これによれば、漁師等とは我等のことということになり、前解釈におけるような疑問は起こらない。が、筆者にとってはどこか物足りなく思われる。

5. ま と め

以上に論じてきたことを確認すると、以下の四点にまとめられる。

- 一、『歎異抄』第三条における善人・悪人は、それぞれ特定の社会存在のこととして言われている。これを、通説のように、他力の信心の有無で解釈してはならない。
- 二、第三条における正因とは、特定の社会的存在である悪人が全体として往生の正機であるのに対して、悪人の中でも他力の信心を得たごく一部の者のことを指している。
- 三、『歎異抄』第十三条によれば、悪人とは漁師・獵師・商人・農民のことである。また、話題の中心にある「我等」は彼ら以外の悪人と考えることも可能である。その場合には、「我等」がどのような人々なのか新たな問題となる。
- 四、三の解釈に関連して、従来の第十三条の読み方には、引用の「と」の理解に重大な誤りがあり、文脈を読み違えていることが判明した。

註

- ① 一般にこの句は親鸞の独創であると思われがちだが、それは正しくない。覚如の『口伝抄』一九に、「黒谷の先徳」(法然)よりの相承としてこの句があることは古来知られていたし、近代以降は、浄土宗側の醍醐本『法然上人伝記附一期物語』にも、これが法然の口伝として出ていることが知られるようになった。
- ② 妙音院了詳『歎異抄聞記』法蔵館、昭和47年、pp.90～91
- ③ 川瀬和敬「第三条 ■善人なをもて往生をとぐ いわんや悪人をや…」(真宗教団連合編『歎異抄 現代を生きるこころ』朝日新聞社、1981年、p.112)。

- ④ 『口伝抄』一九では「傍機たる善凡夫なを往生せば、専ら正機たる悪凡夫、いかでか往生せざらん」とあり、石田瑞麿氏は「おそらくこれによって『悪人正機』という造語がうまれたのだろう」と推測している（石田瑞麿『歎異抄 その批判的考察』春秋社、昭和57年、p.81）。
- ⑤ 引用は多屋頼俊著『歎異抄新註』（法蔵館、昭和21年）の校訂本文によった。なお、引用に当たっては、旧漢字を新字に改め、またルビはすべて省略した。
- ⑥ 曾我量深『歎異抄聴記』真宗大谷派宗務所出版部、1989年、pp.156～157。
- ⑦ 曾我氏の見解がこれで一貫していれば、いまさら筆者が論じるまでもないことなのであるが、曾我氏は直前で通説そのままの理解も示している。「善人というのも悪人というのもその人の自覚である。なにか他人をさして善人悪人というのではない。自分をぬきにしてどこかに善人悪人があり、その中の悪人を正機とするというのではない。これはやはり機の深信、自分について自分がよいと思っている人が善人、自分は「いず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」、往生の因も手がかりもないと自覚している人が悪人。自分みずから出離菩提の因もなく、往生の手がかりもなしと深信する人を悪人という」（同上、pp.153～154）。
- ⑧ 例えば了詳の師である香月院深励は次のように言う。「往生ノ正因ト云フハ悪人ガ往生ノ正因ト云フニハアラス。他力ヲタノミタテマツルココロガ往生ノ正因ナリ。不思議ノ仏智ヲ信ズルヲ報土ノ因トシタマヘリトアリテ。他力ヲタノミタテマツルガ報土ノ因ナルユヘニ他力ヲタノミタテマツル等ト云フナリ」（香月院深励述『歎異抄講林記』巻下、『真宗体系』第24巻所収、p.57）。
- ⑨ 例えば曾我量深氏は「他力をたのみたてまつる悪人こそは、悪人であるということがもともと往生の正因である。他力をたのみたてまつる信心とでもいいそうであるのに、他力をたのみたてまつる悪人といわれてある。その他力をたのみたてまつる悪人と自覚することそのことが、もっとも往生の正因である。正因は正機と同じことであろうと思う」と言う（曾我前掲書、p.157）。
- ⑩ 前掲・石田『歎異抄 その批判的考察』、pp.81～82。同じ箇所、氏は『口伝抄』の「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」を引用して、正機の方が正因より正しい表現のようだ、とも述べている。『口伝抄』の場合、悪人（＝悪凡夫）に「他力」云々の限定は付されていない。従って、ここにおける悪人は世間一般で考えられている悪人と同じと見てよい。それならば正機で何も問題ない。『歎異抄』では限定があるから、正機のすべてを尽くしているとは言い難い。その上にそれを正因だと主張するから一層理解しがたい、ということなのであろう。
- ⑪ 佐藤正英『歎異抄論註』青土社、1988年、pp.583～588。
- ⑫ 前掲・多屋『歎異抄新註』による。
- ⑬ 赤松俊秀『親鸞』吉川弘文館、昭和36年、p.183。
- ⑭ 真宗聖典編纂会編『縮刷版 真宗聖典』東本願寺出版部、昭和53年、pp.562～563。
- ⑮ 前掲・佐藤『歎異抄論註』、p.365。
- ⑯ 前掲・多屋『歎異抄新註』、p.115。
- ⑰ この解釈は、佐藤正英氏が第十三条冒頭の「弥陀の本願不思議におはしませばとて、悪をおそれざるは、また、本願ばかりとて、往生かなふべからず」における「また」の解釈に習ったものである。前掲・佐藤『歎異抄論註』pp.327～331参照。

What is sinfulness and what is the sinful person in “Tannisho”

Shinya MATSUDA*

ABSTRACT

On the interpretation of “Tannisho” in modern Japanese society, the ideas of sinfulness and the sinful person are so often related with the belief to the promise of Amitayus Buddha. It is said that a man who has got the belief to the promise of Amitayus Buddha is a sinful person, because he has deeply awakened his own original sinfulness and realized having no way for salvation except for depending on the promise of Amitayus Buddha. On the contrary, if he thinks himself good, he hasn't awakened his own sinfulness yet. The author accepts the importance of this interpretation as religious thoughts. But he denies this interpretation when he interprets those words in the text correctly. He has indicated that the sinful person means some occupations in the text and discussed three points relating with this issue.

* Division of Social Studies