

自力としての分別（対象化）の功罪

—『歎異抄』第3条の問題—

Merits and Demerits of Discrimination (Objectification) as Reliance upon One's Own Merits

—Problems of Art. 3 of *Lamenting the Deviations (Tannisho)*—

秋山博正*

Hiromasa AKIYAMA

Abstract

Our conscious activities are almost equal to evaluation activities. When we are conscious of something, we are evaluating it at the same time. Evaluation that is conducted specifically of people is an assessment of good or evil. It is what everyone does every day and may be trivial. However, there is a danger of hurting people, including ourselves, when we distinguish ourselves from others through evaluation, implicitly premising that we are good people and making others into objects. The problem is that we are assuming we can judge good or evil accurately, without reflecting on the fact that this is impossible, as we are not infallible.

Making others into objects not only impairs integrity and solidarity with them but also makes them mere tools or means (materialization). In addition, when we use others as tools, we materialize ourselves as well, which may lead us to lose the connection between ourselves and others. Nevertheless, we are still called “friends, brothers!” by so-called “great things” to unite, and there must be a way for ourselves and others to be saved from the damage resulting from the evaluation. The purpose of this thesis is to clarify the way.

Key words : good person, evil person, reliance upon one's own merits, discrimination (objectification)

キーワード：善人、悪人、自力、分別

はじめに

人間の意識活動は、ほぼ評価活動である。評価活動のうちの主たる活動の一つが善悪についての評価であろう。善悪についての評価は日常的に行っているゆえ、誤った評価への反省のようなことは別にして、評価の構造が顧慮されるようなことはめったにない。ところが、善悪の評価活動の中には、人類の生存を危うくするような危険さえ潜んでいる。というのは、善悪の評価の基盤が分別だからである（分別には「分別心」も含まれる。以下、同様）。

分別を問題視する理由についていえば、まず分別の主たる働きは自己と他者とを分ける対象化である。それにより他者を客観視できるというメリットはあるが、自他の繋がりを断ち切ることになる。繋がりのない他者は、それが人間であっても、物として扱われやすい（物化）。そして他者を物として扱う人は、自身も物と化す。また、対象化は自己肯定と自己過信を内包している。それらがなければ、他者を一方的に評価できないからである。そして分別のそれらの働きは、突き詰めれば、戦争、環境汚染・破壊や資源の消尽、ニヒリズムやエゴイズムや快樂主義を惹起する。だからこそ親鸞は、往生浄土の文脈においてであるが、分別を自力として捉えて問題視したのである。

本論は、必ずしも往生浄土の文脈内に留まるものではないが、「分別＝自力」の弊害を明らかにし、

* くらしき作陽大学 子ども教育学部 Faculty of Childhood Education, Kurashiki Sakuyo University

それへの対応策の示唆を目的とするものである。とはいえ、それは『歎異抄』研究の一環として行うので、最初は『歎異抄』への言及から始める。

1. 『歎異抄』「安心訓」の構成

本論の手がかりは『歎異抄』第3条であるが、それは第1条と第2条を前提として成立しているものである。それゆえ第3条を手がかりとして論考するためには第1条と第2条についての理解は不可欠である。この理由から、最初に『歎異抄』の第1条から第3条までを概観する。

『歎異抄』の第1条、第2条、第3条は合わせて「安心訓（あんじんくん）」と名づけられている。この命名は江戸時代の学僧、妙音院了祥がその著『歎異抄聞記』において行ったものである¹。ここでいう安心とは信心である。信心には安らかな心という一面がある。安らかとは不安がない、恐れがない、劣等感がない心の状態である。禅宗では平常心という。平常な落ち着いた心という意味である。したがって安心という一面がある信心は何かを狂信して陶醉しているようなものではない。一方、私たちはたびたび不安や恐れを抱き、しばしば怯えている。いわば狭い殻の中に閉じこもった状態にある。だが、その殻が打ち砕かれて私たちが広い世界へ出られたとき、私たちに安定した心が成立する。それが安心である。そしてその安心についての教えが『歎異抄』第1条・第2条・第3条なのである。

それならば信心あるいは安心はどのようにして成立するのか。その根本は阿弥陀仏の本願にある。「弥陀の誓願不思議にたすけられまらせ」ところに安心の根本がある(545)²。不安と恐れと劣等感で心が固まっている矮小な私が安心の世界、信心の天地に出られるのは、ただ阿弥陀仏の本願によるのみであることを説いたのが第1条である。それをより具体的に述べたのが第2条である。安心成立の根本は阿弥陀仏の本願であるが、「親鸞におきては『たゞ念仏して弥陀にたすけられまらすべし』とよきひとの仰を被りて信ずるほかに別の子細なきなり」(545以下)と、よき師の教えを受けることが安心を獲る具体的な方法であると説かれている。

阿弥陀仏の本願は「(それが)まことにおはしまさば釈尊の説教虚言なるべからず 仏説まことにおはしまさば 善導の御釈虚言したまふべからず 善導の御釈まことならば法然の仰そらごとならんや」(546)と説かれているように、釈迦に始まるよき師の領解の伝承を貫いて法然に至る。そして親鸞においては「よきひと(法然)の仰を被りて(阿弥陀仏の本願を)信ずる」ことになる(546)。これが第2条である。大なるものが私に至り届くためには、具体的には伝承の歴史を経るのである。人はそれを通して本願に与ることができる。

第3条においては、本願がよき人の仰せを通して私に至り届くと「他力をたのみたてまつる悪人」が誕生することが説かれている(546)。換言すれば、阿弥陀仏を拠り所とする悪人の自覚を生むのである。その自覚を安心という。そして安心の内容である悪人とは、阿弥陀仏、恩人、親、よき師よき友に対する罪悪深重を自覚する人を意味する。そのことが余すところなく我が事として領解した者が本願の正(まさ)しい目当て(機)である。そのことが「悪人正機」といわれる。以上の3条が安心訓である。

さて、日常における私たちに生じる大きな問題としては善悪の問題があり、愛情の問題がある。まず、善悪の問題である。いつの時代の、どんな立場の人にも善し悪しという問題は付きまとい離れない。私たちは誰かに接するやいなや、その人を評価する。周囲にいる人、たとえば親、子、配偶者の善し悪しをすぐ口にする。さらに職場あるいは社会における人や出来事の善し悪しを裁いている。あんな政治家はのさばらしてはいけない、正義を実現しなければならない、などと。

このような善悪の問題は、いかに解決されるのであろうか。それを解決するためには、善悪の問題にする私たち自身が善人であるのか悪人であるのかを明らかにする必要がある。私自身が何者であるかが明らかにされなければ、善悪の問題は根本的には解決できないであろう。

善悪の問題とともに私たちから離れない大きな問題は愛情の問題である。愛情は親しい人間どうし

¹ 妙音院了祥『歎異抄聞記』法藏館、1989年、112頁。

² 本文中の括弧()内の数字は、唯田「歎異抄」(島地大等編『聖典 浄土真宗』明治書院、1982年)のページを示す。

の深いつながりである。E.フロムは『愛するということ』において、「愛は（相手への）配慮、責任、尊敬ならびに（相手についての）知識である」と述べている³。一方的な猫可愛がりのような感情ではなく、相手への心遣い、責任感、尊敬、相手との切っても切れない結びつき、これらが愛情の中心だとフロムは説いている。このような愛情をいかにしてもちうるかということが人間としての課題である。他者を愛し、善悪の問題に対して確固たる見識をもつということは、時代を越えて人間にとっての重要な課題である。

今日、人と人との隔たりはますます広がっている。これをどうすればよいのか。少なくとも、他者に対して「友よ、兄弟よ」と呼びかける一体的な姿勢が必要である。それが『歎異抄』第4条と第5条の主題である。そのような愛情ある人を誕生させるのが第3条における悪人の自覚である⁴。

ただし、主題を論じる前に本論の論考の前提を明らかにしておく必要がある。本論は『歎異抄』を手がかりとするゆえ、阿弥陀仏、本願、浄土などの語を用いる。これらを実在視する向きもあるが、本論ではそれらを<意味>として論じる。<意味>とは何かについての説明は次章で行う。

2. <意味>としての阿弥陀仏

経典や説教で示される阿弥陀仏や浄土について繰り返し読んだり聞いたり考えたりする人の中には、あたかもそれらを実在するものとして受け取れる価値観が形成されている人がいる。そのように価値観が変容させられた人は、阿弥陀仏や浄土の働きをも実在するもののように受容できる。むしろ、その働きは物理的なものではない。では、どのように受容できるのか。その受容の仕方を、V. E. フランクルを援用して例示する。

さて、気に入らない作業を命じられたとき「こんなことをして何の意味があるのか」と問う人がいる。このような人は「人生には意味があることもあるが、無意味なこと（無駄）もある」という価値観に立脚して物事を評価し、ひいては人生そのものの意味を問う。この立場に立つ人は自己の尺度で意味の有無を判断するので、絶望すると人生全体が無意味だという判断を下しかねない。とはいえ、私たちの多くはそのような価値観に立脚して人生を評価している。だが、アウシュヴィッツの強制収容所から生還した心理学者として知られるフランクルは、彼が彼自身の尺度で人生の意味を問わなかったがゆえ強制収容所から生還できたという⁵。

それならば、フランクルはどのように人生の意味を問うたのであろうか。それについて彼は次のように述べている。

…私たちが「生きる意味（Sinn）があるのか」と問うのは初めから誤っている。つまり、私たちは生きる意味を問うてはならないのである。人生こそが問いを出し、私たちに問いを提起しているからだ。私たちは問われている存在なのだ。私たちは、人生が絶えずそのときそのときに出す問い、「人生の問い」に答えなければならない、答を出さなければならない存在なのである。生きること自体、問われていることにほかならない。私たちが生きていくことは答えることにほかならないのである⁶。

つまり、フランクルが主張しているのは、私たちが人生に意味を見いだそうが見いだすまいが、人生は常に私たちに意味を見いだしているということである。強制収容所においてガス室に送られる直前の人にも、その人の生還を待っている人がいるかもしれないし、その人を待っている仕事があるか

³ E. Fromm, *The Art of Loving*, Harper & Publishers New York, 1962, pp.26 (E.フロム（懸田克躬訳）『愛するということ』紀伊國屋書店、1983年、35頁以下）。

⁴ 高原寛正『歎異抄集記（中）』永田文昌堂、1980年、20頁以下。

⁵ その事実は次の彼の代表作において繰り返し述べられている。V. E. Frankl, *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager*, Verlag für Jugend und Volk 1947 (V. E.フランクル（霜山徳爾訳）『夜と霧』みすず書房、1981年）。

⁶ V. E. Frankl, *Trotzdem Ja zum Leben sagen*, Franz Deuticke 1947, S.19 (V. E.フランクル（山田邦男・松田美佳訳）『それでも人生にイエスと言う』春秋社、1998年、27頁以下）。

もしれない。その文脈において、いつでも、どこにあっても、人は問われているのである。そして問われている限り、その人は期待されているのであり、その人の人生には意味があり続けるのである。だから大切なことは「私は人生に何を期待できるか」と問うことではなく、「人生は私に何を期待しているか」と問うことである。こう問えたからこそフランクはアウシュヴィッツで絶望することなく生き続けられたのだという。

フランクがいう人に問いを発する人生こそが、本論でいう<意味>なのである。換言すれば、「人生からの問い」とは譬喩であり、実際に人生が人に問いを発してくるわけではない。あくまでも人が「人生は私に何を期待しているか」と問うにすぎない。だが、いつでも本気でそう問えるフランクのような人は「人生に問われている」としか感じられないのである。そのように私たちに感じさせる働きをもつものを本論では<意味>と呼ぶ。だから<意味>としての人生とは、客観的には、人生に問われるという感受能力が備わった人にだけ可能なものである。ただし、フランクとて一朝一夕にそのような能力を身につけたわけではあるまい。長年の間漠然と感じていた感じ方が強制収容所での過酷な体験によって徐々に意識化・明確化された結果、人生から問われていると感じずにはいられなくなったのだと推測できる。

そう推測できるのは、阿弥陀仏や浄土がフランクのいう人生と同様の事情にあるからである。というのは、私たちはそもそも阿弥陀仏などのことは考えないし、その働きについては夢想だにしない。しかし、何かのきっかけで阿弥陀仏やその働きについて聞き（聞法）、それを聞いた人が聞法を長年継続すれば、その人は徐々に阿弥陀仏の働きを受けられるようになる。そして遂に、その人の心は清浄の国土である浄土に往生する。そこで阿弥陀仏の働きを直接受けることにより、その心そのものが浄の対極にある穢であること、すなわち虚仮不実であることを知らされるのである。だが、そう知らされるのは浄土に迎え入れられ、阿弥陀仏に摂め取られているがゆえである。

それはどういうことかということ、阿弥陀仏の眼からみれば、私たちは気づかずに、ふだんは自己中心に生きている⁷。その自己中心の心を親鸞は「自力（の心）」と名づけた。そして『唯心鈔文意』において「自力の心…といふは やうやうさまざまの大小の聖人・善悪の凡夫のみづからが身を善しと思ふ心…身をたの [み] 悪しき心をさがしくかへりみ…また人を善し悪しと思ふ心」と定義している⁸。つまり、自力の心とは「善人意識（自分はいつも正しいと思ひ込み、都合が悪くなると責任転嫁する心性）」、「自己過信（慢心）」、「自己卑下（自己過信の裏返しで、どうせ自分なんかは、という投げやりな心性）」、「他者の対象化（他者を向こうに置き、思いやれない心性）」などが混在する心を指す。しかし、そんな心が自分自身の心であるとは私たちは思わないし、思えない。ところが、阿弥陀仏についての教えを長年聞き続けると、自分の心が清浄にはほど遠い自己中心の自力の心であることを徐々に知らされるのである。自己認識力が向上すればするほど、自己の不十分さは明らかになるのである。

しかも清浄の対極にある自力の心こそが自分の心だと知らされた人は、文字通り受動的に「知らされた」としか思えないのである。そしてそれを知らせたものこそ阿弥陀仏と浄土の働きである。だが、繰り返すが、それは阿弥陀仏という実体からの物理的な作用ではない。客観的には、自力の心を知らされた人が自分の心は自力の心だったと能動的に認識したにすぎない。しかし、その人は、主観的には、阿弥陀仏と浄土の働きによって自力の心を知らされたと思えないのである。このように、ある種の感受能力が備わった人にだけ捉えられる働きが<意味>としての阿弥陀仏であり、その働きが働く世界が<意味>としての浄土なのである。したがって本論で述べる阿弥陀仏等はあくまでも<意味>としてのものである。

さて、以上で<意味>としての阿弥陀仏等の説明を終えたことにする。そして次章では『歎異抄』第3条の原文を確認した上で、本論の論題を提示する。

⁷ ただし、ここでの自己中心というのはあくまで自覚における自己認識である。したがって他者を責めるための材料ではない。むしろ親鸞における他者は自分が自己中心であることを知らせてくれる善知識（師）である。

⁸ 親鸞「唯心鈔文意」（島地大等編『聖典 浄土真宗』明治書院、1982年）506頁。

3. 問題の所在

最初に『歎異抄』第3条の原文を確かめておこう。

善人なおもて往生を遂ぐ、いはんや悪人をや しかるを世の人つねに曰く「悪人なほ往生す、いかにはんや善人をや」と この條一旦その謂あるに似たれども本願他力の意趣に背けり その故は自力作善の人はひとへに他力をたのみどころかけたるあひだ弥陀の本願にあらず しかれども自力の心を廻（ひるがえ）して他力をたのみたてまつれば真実報土の往生を遂ぐるなり 煩惱具足のわれらはいづれの行にても生死を離るゝことあるべからざるを憐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 よて「善人だに往生す、まして悪人は」と仰せ候ひきと、云々（546）。

以上の第3条の現代語訳を次に記しておく（筆者訳）。

善人でさえ浄土に往生できる（救われる）、まして悪人が往生できないはずはない。しかし世の中の人は通常「悪人でさえ浄土に往生する。そうであれば、善人が往生できないはずはない」と言う。この言い分は道理に適っているようにみえるが、阿弥陀仏の本願の働きの趣旨に反している。なぜなら、自力を恃んで（阿弥陀仏を無視して）善をしようとする人は、阿弥陀仏の働きに身を委ねる心が欠けている限りは、阿弥陀仏の本願の対象になれないからである。けれども自力の心を一転させて、阿弥陀仏の働きに身を委ねれば、阿弥陀仏の浄土に往生することができるのである。煩惱にどっぷり浸かった私たちは、どんな善行によっても生死流転の苦惱から離れられない。そのことを憐れまれて私たちを救おうという本願を起こされた阿弥陀仏の本意は、悪人が仏に成ることにあるから、阿弥陀仏の働きに身を委ねる悪人であることこそ、まさしく往生浄土の正因なのである。それゆえ（親鸞聖人は）「善人でさえ浄土に往生する。だから悪人はなおいっそう往生できる」とおっしゃったのだ。

本論で論考するのは下線を付した箇所である。2箇所ある。一つは、善人すなわち自力作善の人は他力に身を委ねる心が欠けているので、阿弥陀仏の本願の対象にはなれないと説かれているが、善人には何の問題があるのだろうかという問題である。もう一つは、自力の心を廻して阿弥陀仏の働きに身を委ねれば往生浄土が叶う（本願の対象になれる）と述べられているが、自力の心を廻すとはどういうことかという問題である。

簡潔に表現すれば、第1の問題は「善人であることに何の問題があるのか」である。第2の問題は「自力を廻すとはどういうことか」である。次章では、まず善人について考察する。

4. 善人意識

『歎異抄』第3条冒頭の「善人」とは一般的な意味での善人である。それは自己の能力を肯定し、それに基づいて善ができると前提し、事実、自分は善を実行していると判断している人のことである。だが、善がなされているという客観的な保証はない。したがって善人は必ずしも客観的に善をなしている人を意味するのではなく、あくまでも「善人意識の人」のことである。

善人意識は「理想主義」によって支えられている。この理想主義とは、人間には善を行う能力があるので工夫と努力を重ねれば善を実行できるとする考え方である。換言すれば、理想主義とは、人間には生まれながら理性が備わっているので、善悪の区別は誰にもできるし、善の実現もできるとする考え方である。ここでいう理性とは物事を推理して判断を下す精神的な能力を意味する。そのような理性により善悪の区別も善の実現もできると、私たちは一般にそう考えるし、それがいわゆる常識の基礎になっている。そしてこの理想主義の考えに基づいて、悪事を働いた人を「なぜそんなことをしたのか、悪いのがわからないはずはない」などと責める。それは誰もがやっていることである。この

理想主義に基づいて行われているのが、いわゆる教育である。善と悪の区別は幼児でもできるし、それに基づいて行動できるという理解が前提され、指導がなされる。

だから理想主義に関しては、異論の余地はない。だが、善悪の区別は誰にでもでき、善を実現し悪をなくせるという理想は実現されたことがない。それにもかかわらず、私たちは、善悪の区別ができ、善を実現して悪をなくせると思い込んでいる。むろん判断に間違いがないように努めることは当然であるが、私たちに善悪の完璧な区別はできるだろうか。また、善を貫くことはできるだろうか。これらの問題を考える手がかりになるのが石川五右衛門の最期に関するエピソードである。五右衛門の最期については様々な説があるが、その一つに次のものがある。それは五右衛門がその子とともに釜茹でになって、茹で殺されるという説である。五右衛門は、初めは子を延命させようとして頭上に差し上げて自分だけが湯の中にいた。だが、最後は熱さのあまり子を踏み台にしてしまったという。

事の真偽は定かではないが、『歎異抄』第13条で「さるべき業縁の催せば如何なる振舞もすべし」と指摘されているように(552)、私たちには何をしでかすかわからない自己中心的な面があることは知っておく必要がある。もちろん人間には自己犠牲的な行為も可能である。しかし、私たちにも、我が子を踏み台にした五右衛門と同じ心性があり、同じことをしでかす可能性があることは否定できない。

とはいえ、この可能性を我が事として受容できるか否かは各人の自己認識の程度による。だからといって、自分自身の内に自己中心性を見いだせる人は客観的にも自己中心的であると主張しているのではない。主観における自己認識と当該人物についての客観的認識とは区別する必要がある。その点については第6章で考察する。

いずれにせよ、善悪の適切な区別とそれに基づく廃悪修善が実現可能であれば、貧困も戦争もなくなり、人類は平和で幸福に暮らしているはずである。けれども、そのような世界は実現されたことがないし、実現される見込みもない。したがって理想主義は楽天主義であり、現実離れしている。だから理想主義で現実変革を押し進めても無理があり、事態は期待されるようには好転しない。

ただし、理想主義は誤っているわけではない。だが、考え方が幼い。というのは、「私は善悪を区別でき、悪を止めて善を行える」という理想主義の考え方をする人は自分の能力を過大に評価している(自己過信)からである。それはちょうど、幼児が自己を適切に認識できず、自己相対化ができないようなものだからである。だからこそ理想主義からの脱却が求められるのである。

とはいえ、理想主義は私たちが思考する際の基盤である。だから、それからの脱却は容易ではない。しかも理想主義は様々な形で現れ、多くの発想の基礎になっている。たとえば合理的に考えて活動すればうまくいくという発想も理想主義の現れの一つである。そしてその発想は中世の暗黒時代から人間を解放するなど、一定の成果をあげてきた。

その上、それらの成功は、近代においては、自然科学的な方法で物事を実行していけば、必ずうまくいくという楽観的な見方を成立させた。その見方の本質は、諸事象に潜んでいる法則性を見い出して実証し、それを応用すれば、人間は幸せになれるとする理性への素朴な「信仰」にある⁹。この理性信仰に基づいて人間は科学技術を発展させ、生活を便利にしてきた。

科学技術の発展を支えている思考法は、理性により相手や事物を向こうに置いて対象化し、その現象を解明して利用しようとするものである。この場合の理性の働きは「分別」といわれる。そして人は分別により自分と自分でないものを分ける(対象化)。分けたものは客観視できるようになる反面、自分へのこだわりが生じる。このようにみると、分別は理性の主要な機能であり、科学技術の発展を支えてきただけでなく、人類発生以来、人類の知的活動の大部を占めてきた働きであることが明らかである。だから今日の人類の物質的繁栄の基盤は分別にあるといっても過言ではない。

それならば、分別とはどのような働きであるのか。次章ではそれについて考察する。

⁹ 秋山博正・原田和男・松田正典「文明のダイナミズム」(くらしき作陽大学・作陽音楽短期大学『研究紀要 第41巻第1号』2008年)5頁以下。

5. 善人意識の基盤としての分別

前章では分別の功績を垣間見たが、分別に由来する産物は私たちにとって都合のいいものばかりではない。というのは、分別に由来するいくつかの問題は、時代が下るにつれていよいよ深刻化しているからである。それらは少なくとも三つある。それは「戦争の問題」、「環境汚染・破壊や資源消尽という問題」、および「ニヒリズム＝エゴイズム＝快樂主義という問題」である¹⁰。これら三つの問題は、分別が孕む弊害が三様に現れたものである。

第1の戦争の問題について述べる。人は幼時より、言葉により「○○ちゃん」などと自分が固有名詞で呼ばれて育ち、やがて「私」等の代名詞で自分を表すことを覚える。それを核にしてものをみるのが身についていくと、他者から分離して独立した「自分」がいるような気がするようになる。そしてそれが無意識の奥に確立されると、命も「命と命でないものとの繋がりの中の流れ」としてではなく、自分固有の独立した命として感じられるようになる。また、言葉によって家族や群れの構成員の間で経験や知識などが交換・伝達されると、それらはその集団固有の文化になる。そうすると、その文化を共有する集団（文化圏）の構成員は、それを共有しない集団（文化圏）を自分たちとは関係のない、あるいは敵対する他者と感じるようになるだろう。このようにして人は誕生以来、「言葉→分別→自我→固有の文化圏（E.H.エリクソンのいう「擬似種」）の形成」という過程を辿る。言葉と分別には物事をバラバラに捉える傾向があるので、言葉と分別によってつくられる自我と文化圏も相互に分離・分裂し、それらはさらに排他的傾向を帯びることになる。

この言葉と分別を基にした文化圏が、小さな群れや部族のレベルを越えて大規模化するにつれて、軍事技術の発展とも相俟って、戦争の規模も拡大したと推論できる。むしろ戦争の原因は多様である。だが、あえて単純化すると、彼我の文化圏が分かれているという認識なしには、戦争は起こりえない。その彼我が分離しているという認識に利害関係等の機縁が加わって戦争は起こる。つまり、戦争は、彼我の文化圏を相互に分離した別物として捉える分別の産物なのである。別の見方をすれば、分別という働きを放置する限り、対立や戦争はなくなるであろう。

第2の「環境汚染・破壊や資源消尽という問題」も分別に由来するものである。自然や地球環境は自分たち人間とは別の分離した対象であり、それらは人間の都合に合わせて加工できるし、加工してよいという考え方が人間の経済活動の基本にある。経済活動が小規模なうちは、環境汚染や資源消費はそれほど問題視されなかった。だが、産業革命以降、経済活動が大規模化してくると、地球環境の自己浄化力には限度があり、資源にも限りがあることが私たち人間に徐々に実感されるようになってきた。このような状況を招いたのは、人が人間と自然は別々なものだと考えていることが要因である。両者が繋がっていると実感していれば、自然の毀損は自己の毀損になるゆえ、自然の毀損は容易にはできないはずである。

だからといって、分別を諸悪の根源として断罪しようとしているのではない。前述したように、人間は分別により無知、迷信、貧困、疾病、災害などを克服してきた。また、地球の資源にも浄化能力にも限界があることを明らかにできたのも分別という働きによるのである。それらを忘れてはならない。

第3の「ニヒリズム＝エゴイズム＝快樂主義という問題」も分別に由来するものだが、上述の2問題とは異なり、私たちの内面に關わるものである。私たちは分別により意図せず自己と他者とを分離し、繋がりを断ち切っている。それは、自己を絶対者の立場に置き、他者を自分に都合のいい物（道具）とみなす自己中心的な見方にほかならない。そこには、自己を超えて自己を包むようなものを想定する余地はない。また、他者を物とみなすとき、すなわち物化するとき、物化する自分自身も物になりさがる。そのような状況下で支配的になるのは「人間は物であり、人間を超える大いなるものなどは存在しないので、絶対的な善悪はなく、人生に意味はない。死んでしまえば終わりだから、生きたいように生きるしかない」というような人生観であろう。人間を超えるものが存在しなければ絶対

¹⁰ 岡野守也『唯識のすすめ』NHK出版、2012年、386頁以下。

的な善悪はありえず、あるのは物だけという人生には意味がないことになる。それがニヒリズムである。また、自分が生きたいように生きればエゴイズムに陥ってしまう。さらに、死んだら終わりならば、目先の欲望の刹那的な満足を追求しがちになるだろう。それが快樂主義である。

以上は分別という働きに由来する問題の一端を概観したにすぎないが、問題は決して小さくないことが明らかである。いうまでもなく、分別の功績は大きい。しかも私たちは、分別には功績しかないのである。しかし、分別ゆえの戦争や環境破壊は地球を滅ぼしかねない。ニヒリズム＝エゴイズム＝快樂主義は人間精神を荒廃させるし、戦争や環境破壊の原因にもなっている。それゆえ分別の弊害は看過されてはならない。それならば、分別の何を問題視する必要があるのだろうか。

前述したように、分別は対象化する働きである。分別しかしない人は、魚をみれば魚を金儲けの手段とみる。鶏をみれば早くたくさん卵を産ませようとする。そして産まなくなれば廃鶏にして処分しようとする。鶏を自分と同じ生き物としてはみず、卵を産ませるための道具、あるいは肉を取るための材料としてみる。このように分別は相手や事物を道具や物としてみる。つまり、分別は物化する働きなのである。相手を物としてみる限り、その経済的価値や損得しかみえない。だから分別する人は鶏と一体化しようとする態度は取れない。一方、私たちが鶏と多少なりとも一体化ができれば、その卵や肉を食べるにしても、何の感謝も痛みもなく食べることはできないだろう。相手が人間である場合も同様である。

対象化や物化は、意識下の強烈な自己肯定を前提して行われる。自己肯定は同時に自己過信でもある。この場合の自己肯定・過信とは、いわゆる深層心理のレベルで行われていることである。したがって随意的なものではなく、当人にも通常は意識されていない。ただし、対象化や物化が思うようにならない場合や、それらが否定されそうな場合、自己肯定・過信は「自分は悪くない」という思いとして心中に現れる。自己肯定・過信の働きは強烈なので、自己を守るために責任転嫁をし、それができなければ現実から逃避する。これらはまさしく善人意識の人の行動パターンである。そうだとすれば、善人意識の本質は、分別という働きの中でも特に対象化にあることになる。

それだけではない。対象化、自己肯定、自己過信という人間精神の働きは、親鸞が自力（の心）と名づけた心性にほぼ一致する。ただし、『唯心鈔文意』における自力の定義には、前述の三つの働きのほかに自己卑下があったが、それは分別にはまだ見いだせていない。だが、自己卑下は自己過信の裏返しであるし、両者の間での往還は十分起こりうることである。しかも親鸞は、『一念多念証文』においては自力を「我が身をたのみ我が心をたのみ・我が力を励み我がさまざまの善根をたのみ」心性だと定義している¹¹。つまり、自己肯定と自己過信が自力の本体だと捉えている。自己肯定と自己過信には当然、対象化が含まれる。したがって分別は自力という心性の主要な働きであることになる。

それならば、分別という媒介により善人意識と自力がほぼ一致することは明らかである。だからこそ善人意識の人は自力ゆえに阿弥陀仏の本願の対象にはなりえないし、本願の対象になるには自力を廻す必要があるのである。だとしたら、自力を廻すとはどういうことだろうか。この問題を解明する手がかりになるのが「善人」である。

なお、本論は論文であるゆえ善人を客観的に説明する必要がある。その課題を完遂できるかどうかは別にして、仮にその客観的説明だけに留まれば、善人の対象的な理解だけで終わってしまう。それでは分別の世界からは出られない。分別の弊害を多少なりとも明らかにしながら、それを看過するのは忍びない。そこで次章では善人が分別の当事者であり、それが他ならぬ私たち自身であることの解明を試みる。

6. 善人の本質としての悪人の自覚

善人について考える際、留意する必要があるのは「主観における善人」と「客観における善人」の

¹¹ 親鸞「一念多念証文」(高地大等編『聖典 浄土真宗』明治書院、1982年)495頁。

区別である。客観的に善人である人は、主観においては自分自身を善人として肯定できないだろう。神ならぬ自己を客観的にみつめられる人ほど、自己を肯定できなくなるからである。たとえば物理学者のI. ニュートンは晩年「私は、真理の大海を前にして海辺で小石や貝殻を見つけて遊んでいる子どもにすぎなかった」という意味の言葉を残している¹²。それは彼の主観における自己評価である。しかし客観的には、ニュートンは歴史に残る偉業をなした大学者であった。それと同様に、主観において自分は悪人だとわかっている人においてこそ、かえって客観的な善人が成立するものである。逆にいえば、善人と自称するのは、自分自身がわかっていると公表しているようなものであろう。

ここで善人の伝統的な意味について考察する。親鸞が依拠した龍樹の『十住毘婆沙論』の「序品」に「善人は略説するに十法あり」とある。その10法とは「一には信、二には精進、三には念、四には定、五には善身業、六には善口業、七には善意業、八には無貪、九には無恚、十は無癡である」¹³。いわば十の福德がある人が善人だと述べられている。

第1の信は自己への目覚めを意味する。それは悪人という自覚である。自分自身が、たとえば親不孝者であり冷血漢であることへの目覚めである。信とは他者と比べての自己認識ではない。キリスト教においては、人は神の前に立つと自らが罪人であることが明らかにされるといふ。同様に、仏教においても、人は大いなるもの（阿弥陀仏）の前に立ったときに初めて自己に目が覚めるのである。この自覚は、仏の側からみれば善人の誕生である。

第2の精進についていえば、主観における悪人の自覚者は、自分自身の不十分さを知るゆえに必ず精進する。精進とは教えを聞いて進展しようと努めることである。精進の反対は放逸懈怠である。放逸とは、たとえば口では言い放題、身では悪事をし放題、やりたい放題をいう。仏の前で生きる者は常に仏の教えを聞いていこうとする。それを不放逸という。懈怠とは、聞法や勤行を懈たり怠けることである。

第3の念とは、臆念のことである。心の中に臆念するものをもっているということである。人生において世事（仕事）に精を出す一方で仏法僧を臆う。親鸞においては、仏は阿弥陀仏、法は南無阿弥陀仏、僧はよき師よき友であった。

第4の定は禅定であり、心の安定をいう。第5の善身業は善き行いである。目覚めの深化に応じて行いが善きものになっていく。第6の善口業は善き言葉をいう。第7の善意業は善き心をいう。大いなる世界と交流すると、行い、言葉、心が徐々に善きものへと変わる。第8の無貪は貪欲が打ち砕かれていることである。第9の無恚は瞋恚が打ち砕かれていることをいう。第10の無癡は愚癡が打ち砕かれていることをいう¹⁴。

したがって『十住毘婆沙論』によれば、善人の本質は信である。信の人、すなわち自己に目覚めた人こそ善人である。このことを説明するのに説法場でよく引かれるのが耳四郎のエピソードである¹⁵。耳四郎とは平安末期に京都を騒がせた極悪非道の大泥棒である。この耳四郎があるとき盗みに入った宿坊の縁の下で隠れていたところ、その上で法然の法座が始まった。聞くともなく聞いているうちに聴き入ってしまい、それを機縁に念仏を喜ぶ人になったといわれる。ところが、盗品は後で返すようになったが、盗みは最後まで止められなかったそうである。この耳四郎は信心の人か否かと問われる。

聞法者を含めて多く的人是は耳四郎を信心の人とは思わないだろう。それは耳四郎を向こうに置いて对象的に考えるからである。それが他でもない理想主義の見方である。だが、判断の要点は私、自分自身にある。自分はどうか。仏法を聞いて何か短所が改められたか、と自問すれば答は明白である。高名な聞法者でさえ、聞法しても主観においては、短所は改善されないという。だからといって、自分ができないことを他者に求めるのはフェアではないから妥協して、耳四郎を信心の人として承認し

¹² 『ニュートンの思い出 (Memoirs of the Life, Writings, and Discoveries of Sir Isaac Newton, 1855)』。

¹³ 龍樹「十住毘婆沙論」(高楠順次郎都監「大正新脩大藏經 第26巻」大正新脩大藏經刊行会、1976年) 22頁。

¹⁴ ただし、善人になれば欲が起らなくなるのかというと、そうではない。腹が立たなくなるのかというと、そうでもない。愚癡も出る。だが、貪欲、瞋恚、愚癡の根本は打ち砕かれている。打ち砕かれてはいるが、習気(じっけ)という残滓が残っている。魚を魚籠に入れると、魚を取り出した後でも魚籠に魚の臭いが残る。それと同様である。

¹⁵ 龍谷大学『仏教大辞彙 第6巻』富山房、1976年、4288頁以下(『真宗法要典拠 巻26』)。

なければならない、と主張しているのではない。自分を棚上げして善悪で他者を裁いて、自他ともに損なわれてしまうのが理想主義の人であった。だから理想主義を越えるためには、私たちは自分自身の現実を目覚めなければならないのである。

耳四郎は泥棒をしていたが、信心の人かどうか、善人か悪人か。常識的な善悪の判断と、自分自身の自覚における善悪についての判断は区別しなければならない。私たちは常識的には、耳四郎が念仏を喜ぶのならば、泥棒はしてはいけないと考える。しかし、考えなければならないのは私たち自身の在り方生き方である。

私たちは皆、阿弥陀仏の前では罪人ではないのか。耳四郎ひとりが罪人なのではない。イエスは姦淫した女性を責める群衆を前にして「罪なき者まず石を擲（なげう）て」と言った。だが、誰も石を投げられなかったという¹⁶。私たちは悪人に石を投げられる者であるのかどうか。私たちが耳四郎を信心の人かどうかと穿鑿する前になすべきは、自己を問うことである。

とはいえ、自己を問うのは難しいし、自己が罪を負う者であることは受け容れがたい。それが私たちの現状である。その事実はどう受け取ればよいのだろうか。いずれにせよ、この第6章では、主観における悪人の自覚こそが客観における善人の前提であるという説を確認した。だが、私たちはそれに納得できるだろうか。それらについては次の第7章で論考する。

7. 分別を超える道

M.ブーバーの『我と汝』によれば、私たち人間の在り方は2種類あるという¹⁷。一つは「私—それ (Ich-Es)」の私であり、もう一つは「私—汝 (Ich-Du)」の私である。私が入、こと、ものを向こう側において対象化するとき、そのときの私は「私—それ」の私である。対象化とは分別の主要な働きである。そしてそれは相手を向こうに置いてみる見方であり、相手を物質、道具、手段など、物にしてしまう見方、すなわち物化である。人をみても、善いか悪いか、役に立つか立たないか、とみる。それは血も涙もない冷ややかな見方である。だが、私たちの多くがしてしまっている見方ではないか。贈り物をいただいても、感謝ではなく値踏みをしてしまっている。相手を物化すると、そのものの全体的な価値を見失う。その上、私たちは相手を物化するとき、善し悪しをいう。自分を善人（無謬者）の立場に置いて相手を冷ややかに見下すのである。しかも相手を物化するとき、物化する私自身も物と化する。これが分別の実態である。

分別について曇鸞は「衆生は邪見を以ての故に心に分別を生ず。若しは有、若しは無、若しは非、若しは是、若しは好、若しは醜、若しは善、若しは悪、若しは彼、若しは此、是くの如き等の種種の分別有り。分別を以ての故に長く三有に淪（しず）む」と述べている¹⁸。つまり、曇鸞は、分別の出自を「邪見」、すなわち間違った見方だと捉えている。分別が邪見であるのは、分別する人が自分と他人とを分け、自分は善人意識の上に立ち、無反省に自己を絶対視して他人の善悪や損得を評価するからである。その邪見性の根本は自己過信と対象化にある。自己過信についていえば、分別する人は自分の是非を吟味せず無反省にその正当性を前提して他者を裁いている。つまり、無反省な自己過信のゆえに邪見といわれるのである。しかも自分は正しいということを前提した場合、その後は事を順調には運べない。結局は欲界・色界・無色界の迷いの世界に沈まざるをえない、と曇鸞は指摘している。

対象化についていえば、私たちは身近な存在、たとえば身内の者はあまり対象化しない。だから善悪についても比較的口にしない。だが、縁遠い者なら対象化して善悪を言う。自分の娘と息子の嫁を同等視しはしない。特に「赤の他人」という表現があるが、これは非常に冷たい見方であり、この見方自体が邪見である。それは「私—それ」の関係にはかならない。一方、私たちには、我も人も人間として様々に繋がっており一体的である面がある。この世に同じ人間として生まれ、縁あって同時代

¹⁶ 「ヨハネによる福音書」8.7（『新約聖書』日本聖書協会、1954年、150頁）。

¹⁷ M. Buber, *Ich und Du*, Verlag Lambert Schneider Heidelberg, 1979, S. 9ff. (M.ブーバー（植田重雄訳）『我と汝・対話』岩波書店、1979年、7頁以下）。

¹⁸ 曇鸞「往生論註」（真宗聖教全書編纂所『真宗聖教全書1』大八木興文堂、1985年）330頁。

を共に生きている。その私たちが連帯して生きることができれば、赤の他人などというような見方はありえない。共に人間であるという広い世界が成立し、そこには温かいものが流れよう。そういう世界に立てれば、善いとか悪いとかといった対象化は払拭され、善人意識は打ち碎かれる。

そのような広い世界における私が「私一汝」の私である。関わりある人と連帯し「友よ、兄弟よ (Du)」と呼べる関係を結んでいるのが「私一汝」の私である。ところが、そのような私にはなかなかない。というのは、私たちは、いわば狭い殻の中にいるからである。その殻を「分別心」という。分別心の働きが分別である。分別心は自己中心的であり、常に自己過信している。また、私たちはこの分別心に基づいて他者を善い悪いと評価する。したがってこの殻の中にいる限り、私は「私一それ」の私でしかない。いつも相手を対象化し、向こう側に置いて冷たく裁く。

しかし、分別心という殻が破れると、私たちは広い世界に出ることができる。この広い世界は、私を「汝！」と呼ぶ人、すなわちよき師よき友の仰せを通して開かれる。その呼びかけは『歎異抄』第1条では「弥陀の本願」の念仏、すなわち「南無」として説かれている。南無は、狭い殻を出て広い世界へ出でよという私への呼びかけである。

「汝！」という私への呼びかけは、具体的には「よきひとの仰を被りて」、すなわち釈尊—善導—法然—親鸞というよき師の伝承を通して届けられる (546)。それが説かれているのが第2条である。そして「汝！」という呼びかけが私に届く。それは私において、いわば「汝！」という呼びかけの種子が蒔かれることである。このことが説かれているのが第3条である。この種子が発芽して殻を破ったとき「汝！」という呼びかけが私に成立する。そのとき初めて私は他者を善悪で裁かずいられる。善し悪しでみていたものが「宿業」だと知らされるのである (551)。

それでは、宿業とは何か。通仏教的には過去の行為とされるが、ここでは過去の因縁による現実、すなわち「現前の事実」として用いる。たとえば背が高い、あるいは低いのは当該の人物の現前の事実である。それらは、どうしようもないものであり、いわば個性である。それを業という。ある人がのんびりしている、仕事が遅い、やり方が粗い、とすると、私たちはその人を見ていてイライラする、役に立たない、やり方が悪いなどと裁断する。だが、それらはその人の個性である。それらが業だと知らされると、その人の個性だとわかって善し悪しで裁けなくなる。その結果、好きか嫌いか、損か得かという見方は廢れる。

狭い殻の中で相手を対象化し、善悪を評価し、好悪を言っているのが善人意識の私である。その自己中心の私が「汝！」と呼びかけるものによって育てられ、遂に殻が破られたら、他者の業がわかる。そして人は皆それぞれの現実を背負っており、それが善悪ではなく業だとわかるとき、相手を受け容れ包めるようになるのである。そこに成り立つのが「私一汝」の関係である。

それは関係ではあるが、その関係の中で私は生きるのであるから、それを世界と表現しても差し支えはない。そうすると、私たちには「殻の中において善悪で他者を裁くしかない世界」と「他者を包める広い世界」の二つの世界があることになる。私たちは物心がついて以来、第一の狭い世界の中で、善人意識で相手を裁いて生きている。しかし広い世界に出されると相手を包んでいくことができる。私も業を背負っており、相手も業を背負っており、そして共に呼びかけられている存在であることが明らかにされるところに「友よ、兄弟よ」という呼びかけが成立する。そのとき私たちは、自力を廻させられるのである。

おわりに

第6章で、私たちにとっての他者である耳四郎が信心の人かどうかを穿鑿する前に、それを穿鑿する私たち、特に私自身を問い、私自身が何者であることを明らかにされる必要があることを指摘した。私自身が明らかにされるとは、宿業 (551) がわかるということであった。宿業とは、ある因縁の下に人が直面せざるをえない現実である。そして私の宿業がわかるとは、善悪を振りかざして他者を裁いている私が阿弥陀仏によって許されていることに目覚めることである。

善悪でもって他者を裁く限り対立は消えないし、他者を物化する私が他者によって物化される。そ

の対立や乖離は日常レベルで生じるだけでなく、果ては地球レベルの問題として現れている。そこには一体感や連帯が成り立つ余地はない。だとしたら、それら善悪の問題を根本的に解決するためには、私たちと他者の関係が改められなければならない。そのための方途が「許し」である。むろん悪事を働いた者は許されてはならないという考えはある。また、客観的な悪や法的な悪は別に論じる必要がある。

しかし、他者を高みから善悪でもって裁く私は何者であるのか。私もまた無垢ではありえない。その私に「助けんと思召したちける本願」がかけられている(557)。そのこと自体が、私が許されていることである。私が誰かを許すかどうかと考える遙か以前に私を許しているのが阿弥陀仏である。その事実が目覚めさせられると、すなわち、そのように価値観が変容させられると、善悪に対する私の見方は根本的に変わらざるをえない。

最後に、第3章で掲げた二つの問題に答える。それらは「善人であることに何の問題があるのか」と「自力を廻すとはどういうことか」であった。第1の「善人であることに何の問題があるのか」についていえば、問題であるのは善人ではなく、善人意識であった。そして善人意識の基盤は分別という働きであり、分別は自力とほぼ同義であった。それゆえ、善人意識は「自分はずっと正しいと思い込み、都合が悪くなると責任転嫁する心性」であるばかりか、「自己過信(慢心)」、「自己卑下(自己過信の裏返しで、どうせ自分なんかは、という投げやりな心性)」、「他者の対象化(他者を向こうに置き、思いやれない心性)」などを内包する。だからこそ善人意識は問われなければならないのである。

第2の論題の「自力を廻すとはどういうことか」についていえば、『歎異抄』第3条によれば、私自身が分別の塊であることを知らせ、分別を越えさせようという働きが私に向けられているという。私が知ろうが識るまいが、私を救おうとする働きがあることが示唆されている。この働きを受け容れることができれば、相手や事物をみる見方が変わる。相手や事物を向こうに置いて冷ややかに対象化する見方から、「友よ、兄弟よ」という呼びかけをもって一体化しようとする見方に変わるのである。したがって厳密に言えば、「自力を廻す」のではなく、自力は「廻させられる」のである。

付記) 本論は拙論「善悪の評価による自他の毀損を越える方途」(広島哲学会誌『哲学 第70集』2018年、21-39頁)を、「自力としての分別」という主題で大幅に書き改めたものである。いずれも多くを細川巖述『歎異抄講読(前序 1・2・3章)』(日野市教育を考える会、1979年)に負っている。