

「善信」と「親鸞」

——元久二年の改名について——
(下)

龍 弘 信

二 「親鸞」改名説の蓋然性

——「後序」を読む——

この説の最大の難点は、改名の契機となった「夢告」の記録が残っていないことにある。

記録自体なされなかったか、時間の経過とともに散逸したのか、いずれにせよ覚如の時点ですでに伝承が途切れているのである。

そこで私は、改名の記録が記された「後序」の文自体の精読を通して、親鸞が元久二年に「親鸞」と改名することの必然性、もしくは蓋然性を論証していきたいと考える。

「後序」は『教行信証』撰述の理由を語る「総序」に對して、事由（具体的成立事情）を語るものと了解され

てきた。諸師もまた「縁起」という語でそれを抑えてきている。

しかもそれは、多くの先学が指摘する通り、歴史的経緯を年代順に記録したのではなく、まず、建永二年（改元して承元元年・一二〇七）に執行された、いわゆる「承元の法難」の発端とその経過を述べて自身の還俗と流罪生活を語り、建暦元年（一二一一）の赦免と翌建暦二年一月の法然の死を述べた後、あたかも自らの原点を「再確認するかのよう」に、吉水入室と選択付嘱・真影図画の記録を、往時の感動を甦らせつつ述べていく。

そして、そのように「悲喜の涙を抑えて由来の縁を註」すことを通して、自らの課題、撰述の動機・志願を明確にした後、後代への流通を願って論述を終えていく。

この「後序」の記述から知られるように、『教行信証』

の撰述は、建仁元年（一一二〇）の回心（吉水入室）において、法然と同一の「如来よりたまはりたる信心」（『歎異抄』）を獲得し、元久二年（一一二〇五）の選択付嘱・真影図画によって師法然その人によってその信心を証誠され、結果、法然と同じく流罪を被った門弟として、自らの責任において、法難によって傷つけられた先師法然の「真宗興隆」の仏事を復興しようとした営為であると言える。

赦免以後の親鸞の後半生は、この法然の仏事の復興に捧げられたと言っても過言ではない。

関東での教化活動が、法難によって瓦解した吉水教団の関東における再興であるのに対して、「教行信証」の撰述に代表される帰洛後の著述活動は、種々の論難によって傷つけられた法然の名著『選択集』の真実義を開頭しようとした思想的営為であったと考えられる。

そして、そのような課題をもった『教行信証』が「愚禿親鸞集」という撰号をもつことの思想的必然性をもまた、この「後序」の文は語っているように思われるのである。

a 「非僧非俗」の自覚

「後序」はまず、

竊ヒシカニ以モシメテ 聖道諸教行証久シク 廢ス 淨土真宗証道今盛ナリ
 然諸寺釈門昏クマクニ 教ヲ 兮コト 不レ 知ス 真仮門戸コト 洛都儒林迷マドク
 行ヲ 兮コト 無レ 弁コト 邪正道路ヲ 斯以興福寺学徒奏ソウ 達ス

号後鳥羽院

号太上天皇諱尊成

号土御門院

今上諱為仁 聖曆承元丁卯歲仲春上旬之候 主

上臣下背ソムキ 法ヲ 違フ 義ヲ 成シ 忿ヲ 結ス 怨ヲ 因テ 茲ニ 真宗興隆

大祖源空法師並門徒數輩 不レ 考ス 罪科ヲ 猥ニ 坐ス

死罪ニ 或改ハシ 僧儀ヲ 賜フ 姓名ヲ 処ス 遠流ニ 予其一也、

爾者已非ニ 僧ニ 非ニ 俗ニ 是故以テ 禿ト 字ヲ 為シ 姓ト 空

師並弟子等 坐ス 諸方辺州ノ 經ニ 五年居諸ト

として、自らが「禿」の字をもって姓とす」る由来を語っている。

この記録は、歴史的事実としては、承元の法難に連座した親鸞が、赦免に際して、流罪の際に与えられた「藤井」の姓を「禿」と改め、「(官度)僧」への復帰を拒否したことを示している。

それでは、この時親鸞が、「禿」の字を「姓」として選び採ったことにはどのような意味があるのであるうか。「後序」の文に拠れば、「禿」の姓を親鸞は、法難を通して獲得した「非僧非俗」の自覚の主體的表明である

と抑えている。

私は、「非僧」の「僧」とは、「後序」の冒頭に「教に昏くして真仮の門戸を知らず」と抑えられた「諸寺の釈門」であり、「非俗」の「俗」とは「行に迷うて邪正の道路を弁うることなき」洛都の儒林——「ミヤコノミヤコノソクカクシヤウ（俗学生（匠）ナリ）」の左訓あり——を指すものである、と考える。

「禿」とは、真実の仏教、真実の仏道の行（＝法然の選択本願念仏の仏道）を知らない在り方（僧・俗）とその仏教理解への訣別の名告りであり、また、真に仏道と呼べる仏道（＝真宗）と値遇し得たという歎喜の名告りでもあるのである。

「僧」、すなわち「諸寺の釈門」における仏教理解とは、法然が自ら「わがごときは、三学のうつは物にあらず」（『和語灯録』）と捨離・放下した「戒・定・慧の三学」をもって正統とするものである。

「戒・定・慧の三学」とは、戒律をもって自らの身心を淨く持ち、禪定・止観を行じて三昧に入つて智慧を開発し、諸法の実相を如実知見する行であり、なかならず「定」、止観こそがいわば仏教の正統正道とされてきた修道方法である。

『興福寺奏状』による法然批判も、このような伝統的仏教理解に基づいたものである。

戒こそが仏道の大前提であり、それゆえ、たとえ「実のごとくに受けずと雖も、説のごとくに持せずと雖も、これを怖れ、これを悲しみて、すべからく慙愧を生ずべきの処」であるのに、専修念仏者は「あまつさへ破戒を宗として」戒の存在をも無視する。それゆえその姿勢は「仏法の滅する縁、これより大なるはなし」と批難されねばならないとするのである。（第八 釈衆を損ずる失）
禪定・止観こそが仏道の本来の行であるとするがゆえに、第十八願の本意は「観念を以て本として、下口称に及び、多念を以て先として、十念を捨て」ない、いわゆる観勝称劣にある、と法然の本願理解に疑義を挟み、称名は「最下」の行、すなわち「下機を誘ふるの方便」に過ぎないと貶め（第七 念仏を誤る失）、法然の専修念仏、すなわち称名一行への「偏執」が、諸行を無視のみならず軽蔑せしめ、あらゆる出離の要路を塞いで仏法を毀滅に導く、と説くのである。（第四 万善を妨ぐる失）
それゆえ親鸞における「非僧」とは、何より先師法然

一、^{ニハ}為^ル「^ニ廢^ス諸^ヲ行^ヲ」^セ於^テ念^ニ仏^ニ、而^{シテ}説^ク諸^ヲ行^ヲ者^ハ、^ニ準^テ善^ニ

導「觀經疏」中云「上來雖說定散兩門之益望、^三仏本願意、在衆生一向専称、^二弥陀仏名、之^一
^三積意、且解之者、上輩之中、雖説菩薩心等、余行、^二望、^一上本願意、唯在衆生、専称、^二弥陀名、而本願、^一
中更無、^三余行、^二三輩共依、^一上本願、故、云、「一向専念、
無量寿仏」也。

と提唱した、「廢立」の繼承であることが知られるのである。

「俗」、すなわち「洛都の儒林」における仏教理解とは、いわゆる「顕密仏教」（黒田俊雄）という語で表現できる。

顕密仏教、いわゆる顕密体制・権門体制下において期待、要求されてきた仏教とは、端的に言えば「護国」の仏教である。

律令体制下においては僧は官度僧として国家の管理下にあったが、領地（莊園）の私的領有によって律令制が有名無実化していくとともに、寺家・公家、後には武家もが権門勢家としてそれぞれに莊園を保持し、そこからの収益（年貢）によってそれぞれの家門を維持運営していくこととなった。

朝廷は諸寺を「宗」として勅許・公認し、諸寺は八宗

の別こそあれ、基本的には密教的な「鎮護国家」の加持・祈祷の役割を担っていたのである。（個人的なレベルで言えばそれは、九条兼実が法然を、建礼門院徳子が明恵を招いて授戒を要請した例に見られるように、現世利益的な効験を仏教者に期待するといった形で現れている。）

そしてそれは、

仏法王法猶如身心、互見其安否、宜知彼盛衰。

（興福寺奏状）

仏法王法。互守互助。喻如鳥翅。猶同車兩輪。

（『停止一向専修記』）

という、いわゆる「王法仏法相依」として語られてきたのであるが、それに対して、「ただ念仏」を標榜した専修念仏教団の勃興は、第一に、「護国の諸宗」（『停止一向専修記』）を自認してきた既成教団（諸寺）の權威を著しく傷つけるものであった。

法然が「七箇條制誠」において堅く戒めたものは、そのような既存の宗教的權威を否定する「余宗誹謗・神祇不拜」や、破戒造悪を勸めて戒律を否定する「造悪無碍」の振る舞いであった。

しかもこれらの行為は、単なる風紀の紊乱、既成教団

の權威の失墜というにとどまらず、寺社の領有する莊園における年貢（仏貢）・勞役（公事）——これらは諸仏諸神の靈威、具体的には滯納者への神罰仏罰の名のもとに徴収されていた——の忌避といった經濟的実害をももたらしたのである。

専修念仏の流行によって「護国」の装置である諸寺が衰退すれば、ひいては國家の存立自体をも危うくするというのが、奏達に際しての旧仏教側の主張であり、『興福寺奏狀』が冒頭に、勅許を得ずに一宗を名告ることの過失（第一 新宗を立つる失）を挙げ、「撰取不捨の曼陀羅」を重用して余宗の高僧たちを侮辱する過失（「第二 新像を圖する失」、神明不拜の過失（第五 靈神に背く失）を挙げた後、最後に「第九 国土を乱る失」を挙げたのは、これらの事情に基づくものである。

この「非俗」の自覚を親鸞の行実にも照らして見れば、建保二年（一二二四）の「さぬき」での浄土三部經千部読誦と中止、あるいは寛喜三年（一二三二）のいわゆる寛喜の内省に端的にそれを見ることができるのであろう。『恵信尼書簡』は、それらの出来事を次のように記している。

ふして二日と申日より、大きやうをよむ事ひまもな

し、たまたまめをふさげば、きやうのもんじの一時ものこらず、きららかにつぶさにみゆる也。さてこれこそ心へぬ事なれ、念仏の信じんよりほかには、なにごとか心にかゝるべきと思つて、よくよくあんじてみれば、この十七八ねんがそのかみ、げにげにく三ぶきやうをせんぶよみて、すざうりやくのためにとてよみはじめてありしを、これはなにごとぞ、じしんけう人しんなんちうてんきやうなむとて、身づから信じ人をおしへて信ぜしむる事、まことの仏おんをむくゐたてまつるものと信じながら、みやうがうのほかにはなにごとのおそくにて、かならずきやをよまんとするや、と思かへしてよまざりしことの、さればなほもすこしのころとこのありけるや、人のしうしんじりきのしんは、よくよくしりよあるべしとおもひなしてのちは、きやうをよむこととはとゞまりぬ。

この『書簡』に拠れば、親鸞は三部經読誦の動機を「すざうりやく（衆生利益）のため」と語っている。

親鸞は、「自信教人信 難中転更難 大悲弘普化 眞成報仏恩」（『往生礼讚』）の善導の教言を引いて、「名号の他には、何事の不足にて、必ず經を読まんとするや」

と、「四五日ばかりありて、思かへして」読経を中止したとあるから、ここで言われる「衆生利益」は、本願の名号の教人信とは全く別の関心を示すものと考えられる。

また、善導の五正行には、正定業である称名に対する助業として、「一心にもはらこの『観経』・『阿弥陀経』・『無量寿経』等を読誦」（『観経散善義』）する読誦正行が挙げられているが、あくまで自身の往生の行としての読誦がその第一義であるから、三部経読誦がこの読誦行に当たるとも考えがたい。

そこで、これらの出来事が起きた当時の世相を尋ねてみると、これらはいずれも飢饉の年の出来事であることが知られる。

鎌倉幕府の公式記録『吾妻鏡』には、建保二年、諸国が「炎旱」（旱魃）に見舞われたことが記されており、早々に秋の年貢の軽減が検討されたり、五月には鶴ヶ岡八幡宮で降雨祈願の祈祷が修され、六月には將軍源実朝の要請によつて栄西が「祈雨の為に八戒を持ち、法華経を転読し」たことが記されている。

また寛喜三年も、天候不順のため三月には「今年世上飢饉、百姓多く以て餓死せんと欲す」と伊豆・駿河二カ国で出拳米の施しが指示され、親鸞が病臥した四月から

翌五月にかけては「天変」、「風雨水旱」、「疾疫」、「餓死」の終息と「天下泰平国土豊稔」を祈つて、「御修法之を始行す」、「諸国の国分寺に於て、最勝王経を転読す」、「薬師護摩を修す」、「鶴岳八幡宮に於て、供僧已下三十口の僧をして、大般若経を読誦せしむ」といった記事が頻出してゐる。

『恵信尼書簡』が伝える三部経読誦、あるいは夢中の『大経』読誦は、このような旱魃・飢饉を背景としたものであり、「衆生利益」とは、上野国佐貫の地で飢饉によつて「老少男女おほくのひとびとのしにあひて候らん」（『末灯鈔』）ありさまを目にした親鸞が、読誦による効験（炎旱・天変の終息）を期して修した、各地の寺社で修された「天下泰平」の祈祷と軌を一にしたものであったことが推察される。

寛喜の内省における夢中の『大経』読誦の理由は、

みやうがうのほかにはなにごとのふそくにて、かならずきやうをよまんとするや、と思かへしてよまざりしことの、さればなほますこしのこるところのありけるや

とあることから一見、十七年前の読誦中止が心の奥底に気がかりとして、「なおも少し残るところのありける」と

親鸞が語っているようにも読めるが、その後には、

人のしうしんじりきのしんは、よくよくしりよあるべしとおもひなしてのちは、きやうをよむことはとまりぬ。

とあるから、「よくよく思慮あるべ」き「人の執心自力の心」の「なおも少し残るところのありけるや」と親鸞は語っているのであり、十七年前と同じような飢饉の惨状を目にした親鸞に、十七年前と同様の「念仏の信心より外」の「衆生利益」の関心が動いたことを示すものだと考えられる。

「人の執心自力の心」とは、具体的には、読誦の功德を衆生利益（天下泰平）のために回向しようとする、中世当時で言えばごく普通の宗教的関心であるが、このような意味での「衆生利益」は、持戒堅固、三昧発得の清僧の読誦・授戒にして初めて可能であると言える。（事実当時は「一生不犯」の僧尼が特別な靈力・呪力をもつと信じられ、広く一般の尊敬を集めていた。⑧）

そして、そのような宗教関心の根底には、「いづれの行もおよびがたき身」「煩惱具足のわれらは、いづれの行にても生死をはなる、ことあるべからざる」といういわゆる機の深信に比して、あたかも自らが「自余の行も

はげみて仏になるべかりける身」（以上、『歎異抄』）であるかのように錯覚する、善根を積み得る自己、善行を行じ得る自己への無意識裡の楽天的な信頼・執著、すなわち「わがみをたのみ、わがこゝろをたのみ、わがちからをはげみ、わがさまざまの善根をたのみ」（『一念多念文意』）根深い自力我執があることが知られる。

そのような「積善可能な自己」という無自覚な自己信頼に対する徹底的な断念、いかなる善をも積み得ない自己という諦観、すなわち「地獄は一定すみかぞかし」の自覚をくぐって獲得されたものが、親鸞における「たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべし」（以上、『歎異抄』）との「念仏の信じん」なのである。

以上のことから、「非僧非俗」とは、何よりもまず法然の選択本願念仏の教説に帰した自覚であり、法然によって示された「廃立」の、親鸞における具体的実践であったことが知られる。

親鸞は、当時の僧・俗双方の常識的仏教理解に「非」を唱え、旧仏教の標榜する三学を修して断惑証理を目指す自力修行の道棄て、顕密体制下において国家から期待される「護国」の役割をも棄て、本願の名号の自信教人信一つに生きたのである。

b 「禿」の字義

三学の修行においても、護国の祈祷においても、その出発点は持戒にある。それゆえ「禿」の字もやはり戒との関連において考えられるべきであらう。

『涅槃經』金剛身品には、「(釈尊は)『涅槃經』の中に諸の比丘を制して、奴婢・牛羊・非法の物を畜養すべからず。……異部經の中に於て、比丘是の如き等の非法の物を蓄ふる有らば、某甲国王、法の如く之を治して、驅つて俗に還らしめよと説きたまふ」とある比丘が語るのを聞き、怒つてこの法師を害した「破戒にして、法を護らざる者」としての「禿居士」、あるいは、「飢餓の爲の故に、発心出家」し「持戒・威儀具足せる清淨比丘の正法を護持する有るを見て、驅逐して出でしめ若しは殺し若しは害す」る「禿人」が説かれている。

親鸞は「禿」の字に「カフロナリ」と左訓を振っているが、この『涅槃經』が語る「禿人」「禿居士」を、無住は『沙石集』に「禿居士(カフロゴジ)」として語っており、このことから、当時、禿居士は飢餓による出家者・破戒無慚の者・袈裟を着た賊」という通念が存在していたことが知られる。

このような「禿」に対する共通理解が存在する時代に、

前掲の『歎異抄』の流罪記録が伝えるように、「禿」を姓とすると奏上したことが事実であるならば、自らを、道心もないまま飢餓のために出家し、清淨持戒の比丘を見ては害をなし、その結果国王によって還俗せしめられた破戒・不護法の者、と公言したこととなり、赦免後、僧籍に復帰しなかったことと併せて、専修念仏者として「真言止觀を破し、余仏・菩薩を謗し」、「念仏門に於て戒行無し」と号して、専ら淫酒食肉を勧め、適律儀を守る者を、雑行と名(以上、「七箇條制誡」)けたことへの深刻な反省の表明と受け取られたとしても不思議ではない。

『血脈文集』が、
愚禿者、坐^{つみする}流罪^{のどろむるざい}之時、望^{のぞむ}勅免^{のめい}之時、改^{あらためて}藤井^{ふじい}姓^{なづかひ}、以^{もつ}愚禿^{のろ}之字、中納言^{ちゆうなごん}範光^{はんこう}卿^{けい}をもて勅免^{のめい}をかふるんと、經^{ふらに}奏聞^{そうもん}、範光^{はんこう}の卿^{けい}をはじめとして、諸卿^{しよけい}みな愚禿^{のろ}の字^{のじ}にあらためかきて奏聞^{そうもん}をふることに、めでたくまうしたりとてありき。そのとき、ほどなく聖人もゆるしましたしに御弟子^{ごだうし}八人^{はちにん}あひ具してゆるされたりしなり。京中にはみなこの様は、しられたるなり。

と記し、『伝絵』が、

此の時上人右のごとく 禿字を書て奏聞し給に陛下
叡感を下し、侍臣おほきに褒美す、

〔善信聖人絵〕

と伝えたような宮廷の好意的な評価も、あながちただの
美辞麗句とは言えなくなる。

そして「禿」に対する直接的言及ではないにしろ、存
覚が「愚禿」の「愚」を、

言「愚禿」者、愚是蠢也、対智対賢。聖人之徳、
智也賢也、実非愚蠢。今言「愚者、是卑謙詞。禿
称、為姓。……」

〔六要鈔〕

として、謙讓の意を示す語と註釈したのも、このような
了解の伝統を受けたものとも考えられる。

しかし、ここで親鸞が名告った「禿」の姓は、一見既
存の權威に恭順の意を表したごとくに見せてはいるもの
の、その真意からすれば、戒を仏道の前提のみならず全
体、必要条件のみならず十分条件と捉えた既存の仏教の
破壊者であるとの宣言であり、同時に、仏法の何たるか
も知らず、真に帰すべき仏法を弾圧し、真の和合衆（僧
伽）である「専修念仏のともがら」（『歎異抄』）を打罵し、
殺害したのはいったいどちらであるかという、弾圧する
側の「行証久廢」の内実を逆に照射していくという皮肉

に満ちた名告りであるとも言えるのである。

菩提をうまじき人はみな 専修念仏にあだをなす

頓教毀滅のしるしには 生死の大海きわもなし

〔正像末和讃〕

そして、法然・親鸞の眼を通して、聖道門仏教が実は
「在世正法の時機」、すなわち釈尊という先駆者の正し
き指導、感化のもとにあつて、釈尊という証果の正しき
具体相（目標・モデル）を眼にし、耳にできた時代には
み成就するものであり、「末法」という「大聖を去るこ
と遙遠」（『安樂集』）にして、釈尊の威神力（感化力）の
喪失した時代においては、釈尊の人格も伝説の中で理想
化され、超人化され、その証果もまた難行の末、三大阿
僧祇劫の果ての究極の理想として、「底下の凡愚」（『正
像末和讃』）という機の現実と遊離した高尚かつ難解——
「理深く解微」（『安樂集』）——な抽象的論議の中に溶解
してしまふという、仏教の退轉の歴史が露呈されてくる
のである。

信知 聖道諸教、為在世正法、而全非像末法滅之

時機、已失時乖機也、浄土真宗者、在世・正

法・像末・法滅・濁悪群萌齊 悲引也

（化身土卷（本））

c 「秃」の具体相——無戒名字の比丘——

そしてこの「秃」の具体相は、「化身土卷（本）」に「最澄制作」として引かれる『末法灯明記』において、然則於_ハ末法中_ニ但有_リ言教_ヲ而無_ク行証_ヲ 若有_ク戒法_一可_シ有_ク破戒_一 既無_ク戒法_一 由_テ破_レ何戒_一而有_ク破戒_一 破戒尚無_ク 何況持戒_一 故『大集』云、仏涅槃後無戒滿_ニ洲_ニ云々
設末法中有_ク持戒_一者既_ハ是怪異_{ナリ} 如_シ市有_ク虎_一
此誰可_シ信_ニ

と説かれる「末法」に、「無戒」にして「我が法の中において、剃除鬚髮し、身に袈裟を着たらん名字の比丘」すなわち沙弥、半僧半俗の在家の入道者に他ならない。

『灯明記』によればこの沙門は、「酒の因縁」によつて仏弟子となり、「正しく妻を蓄え子を俵」み、「己が手に児の臂を牽きて、共に遊行して、かの酒家より酒家に至_リ」、「わが法の中において非梵行を作_ル」す「無戒名字」の身でありながらも、仏弟子であるがゆえに「世の福田・世の真宝・世の尊師」と尊重されねばならないとされている。

そしてその根拠は、『大悲経』において釈尊が、彼諸沙門 如_シ是_レ仏所_ニ於_テ無_ク余_レ涅槃_ニ次第得_ニ

入_リ涅槃_ニ 無_ク有_ク遺余_ニ 何以故_一 如来一切沙門中
乃至_一 稱_ニ仏名_一 生_ニ信_一者所作功德終不_レ虚設_ニ
我以_テ仏智_ヲ測_ル知_ル 法界_ニ故_一

と、たとえわずかに「一たび仏の名を称し、一たび信を生ぜん者」であつてもその功德によつて畢竟「涅槃に入る」と説いた、その仏言にあるとされる。

このような「一称仏名一生信」の無戒名字の比丘こそ、法然のもとに参集して、弥陀の本願を信じその仏の名を称える「専修念仏のともがら」に他ならない。それゆえ親鸞は、

然愚秃_ヲ積鸞_ヲ 建仁辛酉曆_ニ 棄_テ雜行_ヲ 分_テ歸_ニ本願_一

（後序）

釈といふは釈尊の御弟子とあらはずことば也、

（『尊号真像銘文』）

として、道安が提唱し（慧皎『高僧伝』参照）、

爾時四大河入_レ海已_一 無_ク復_レ本名字_一 但名_ニ為_レ海_一。此亦如_シ是有_ク四姓_一云何_ニ為_レ四_一。刹利婆羅門長者居士種。

於_テ如来所_ニ剃_テ除鬚髮_一。著_テ三法衣_一 出家学道無_ク復_レ本姓_一。但言_ニ沙門_一 積_ニ迦子_一。……是故諸比丘。諸有_ク四姓

剃_テ除鬚髮_一。以_テ信堅固_一 出家学者道者。彼当_ニ滅我_レ本名字_一。自称_ニ釈迦弟子_一。所_ニ以_テ然者_一。我今正是_ニ釈

迦子。從「積種中」出家學道。比丘當知。欲論「生

子之義者。當名沙門積種子是。」(增一阿含經)

の記述のごとく、出家して積尊の門下に入った者(沙門)は、以前の四姓(カースト)が何であれ、いずれも「釈迦の子」「釈種子」、あるいは「釈子」(四分律)と称したという、積尊在世の故実にその起源を尋ねることが出来る沙門の共通の姓「釈」、すなわち戒——南都であれば「四分律」に依った「具足戒」、叡山であれば『梵網經』に依った「大乘戒」(円頓戒・菩薩戒・一心金剛戒)——を受けた出家者が名告るべき「釈」姓を、無戒名字の比丘の自覚のもとに名告ったのである。

「愚禿積親鸞」として用いられる「釈」の姓には、仏弟子の仏弟子たる根柢は持戒堅固であることではなく、真に弥陀の仏願に随順し、真に釈迦諸仏の教意に随順する「深信」の獲得にあり、「一心にただ仏語を信じて身命を顧みず、決定して行(＝称名)に依り、「經に依つて行を深信する者」(以上、「信卷」引用『觀經散善義』)こそが、教主釈迦が「すなわちわが親友ぞ」と讚嘆め、十方諸仏が重愛をもって証誠護念して、「本願一実の直道・大般涅槃無上の大道」(「信卷」)に堅固不退転ならしめられる「真の仏弟子」である、という親鸞の確信が込

められているのである。

そして、もし本願の信以外の要件によって仏弟子であると自認するならば、それは実は仏意に昏い者であり、それゆえ、「聖道権仮の方便に 衆生ひさしくとゞまりて 諸有に流轉の身とぞなる」(「淨土和讃」)存在であるか、あるいはすでに「外儀は仏教のすがたにて 内心外道を帰敬せ」(「正像末和讃」「愚禿悲歎述懷讚」)る者である、といった彼の厳しい主張が、

言「真仏弟子者 真言對偽對假也、弟子者釈迦諸仏之弟子 金剛心行人也、由斯信行 必可超証大涅槃故曰真仏弟子」

という御自釈からも読み取れるのである。

以上のことから知られるように、「禿」の字は「無戒」の象徴であるが、すでに「一称仏名一生信」の「釈」(仏弟子)の意義を内包しており、その「釈」は「無有出離之縁」の機の自覚を通して獲得し得る境位である。

それゆえ、無戒でありながら仏弟子である得る、というよりむしろ、無戒なるがゆえに仏弟子と成り得、仏弟子であるがゆえに無戒に安んじ得るとさえ親鸞は言うのである。

そして、このような「末法世の名字僧」を禁圧するこ

とは、「己が分を思量」することのない「穢惡・濁世の群生」の「末代の旨際を知らず、僧尼の威儀を毀る」

(以上、「化身土卷(本)」行為であり、自らを、

於是。愚中極愚。狂中極狂。塵禿有情。底下最澄。

上違於諸仏。中背於皇法。下欠於孝礼。謹隨迷狂之

心。発三三之願。(願文)

と語り、『末法灯明記』に、

此等諸経皆指年代^ヲ將來末世名字比丘^ヲ為世尊師^ト

若以正法時制文^ニ而制末法世名字僧者^ハ教機相

乖^キ人法不^ニ合^セ由^テ此^レ「律」云^ハ制非制者^ハ則斷

三^ノ明^ヲ所^レ記說^ハ是有^リ罪^ニ「化身土卷(本)」

と記した比叡山の祖最澄の意に背く行為に他ならない、
というのが『灯明記』の引文および「禿」の字に込めら
れた親鸞の主張なのである。

d 親鸞における「愚」

周知のごとく、『教行信証』の撰号は「愚禿釈親鸞集」
であるが、「後序」には、直接的には「禿」の姓の由来
のみしか記されていない。

そのことは、「禿」の字にすでに「愚」と「釈」の意
義が内包されているからだとは私は考える。「釈」につい

てはすでに触れた。

親鸞に「禿」の名告りを促し、その自覚を深めたものが
越後での流人生活の体験であつたことは想像に難くない。

彼は越後国府で約五年間流人として暮しているが、
『延喜式』の規定によれば、最初の一年間にのみ、日に
米一升、塩一勺の支給があり、翌年からは粮種ともに停
められるため、流人は必然的に自給自足の生活を余儀な
くされるのである。

そのため流人親鸞、すなわち藤井善信は、自炊し、自ら
の手で、あるいは人や牛馬を使役して耕作し、収穫の一
部は市で売買、または交換して食料や生活必需品を入手
し、残りは翌年の種粃に蓄えねばならなかつたのである。
そしてそれは、本来、行乞をむねとすべき比丘の身が、

「八不淨物——田宅、田園、穀粟米麦、奴婢、群畜、金
銀財宝、象牙刻鏤、釜鍋——を貪蓄」し、「奴婢・僕
使・牛羊象馬・乃至銅鉄・釜鍋・大小銅盤・所須の物を
受畜し、耕田種植・販売市易して、穀米を儲くる」(以
上、『末法灯明記』)という、在世正像の時機では許されな
い生活なのである。

そしてまた、その間、親鸞は恵信尼との間に信蓮房を
もうけている。(建暦元年(一一二二)三月三日)

惠信尼との生活がいつ開始されたかは不明であるが、妻子、殊に子をもつということは、たえず「利養」を貪求し、飢饉ともなれば「わが身は次にして、人をいたはしく思ふあいだに、まれまれ得たる食ひ物をも、かれに譲り、それゆえ「さり」がたき妻、をとこを持ちたるものは、その思ひまさりて深きもの、かならず先立ちて死ぬ。」「親子あるものは、定まれる事にて、親ぞ先立ちける。」(以上、『方丈記』)と語られるような、「恩愛」に繫縛される生活の始まりを意味する。

「信巻」のいわゆる「愚禿悲歎懷」が語る「愛欲の広海・名利の太山」とは、このような親鸞の家庭生活の内実を物語るものではなからうか。

そして、そのような具体的な生活を通して感得・自覚された自己の実像が、「愚禿積」の「愚」であったと思われる。

また、親鸞における「愚」の自覚には、何よりも先師法然におけるいわゆる「還愚」——愚に還る——の思想の継承という意味がある。

法然が「十悪の法然房」「愚癡の法然房」(以上、『和語灯録』)と自称し、

聖道門の修行は、智慧をきわめて生死をはなれ、淨

土門の修行は、愚癡にかへりて、極楽にむまると云々。
(『西方指南鈔』)

念仏を信ぜむ人は、たとひ一代の法をよくよく学すとも、一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともがらにおなじくして、智者のふるまひをせずして、たゞ一向に念仏すべし。(『黒谷上人起請文』)と語った「還愚」の継承を親鸞は、前掲の文応元年十一月の乗信房宛書簡に、次のように語っている。

故法然聖人は「淨土宗のひとは愚者になりて往生す」と候しことを、たしかにうけたまはり候いしうへに、ものもおほえぬあさましき人々のまいりたるを御覽じては、往生必定すべしとて、えませたまひしをみまいらせ候き。ふみさたして、さかさかしきひとのまいりたるをば、往生はいかゞあらんずらんと、たしかにうけたまわりき。いまにいたるまで、おもひあはせられ候なり。(『末灯鈔』)

ここで語られる「愚者」とは具体的には、当時吉水の草庵を訪れた遁世聖や尼入道、津戸為守・熊谷直実・宇都宮頼綱らの御家人武士、安房の助(阿波介)といった陰陽師、天野四郎といった盗賊、そして、四国配流の途上訪ねてきた播磨・高砂の浦の漁師夫婦や室の泊の遊女

といった「一文不通・一文不知」の「愚癡無智のひと」であるが、この書簡を記した親鸞の念頭には、当然北陸関東で出遇った「文字のこゝろもしらず、あさましき愚癡きわまりなき」「ゐなかのひとびと」（『一念多念文意』）

『唯信鈔文意』跋文）が想起されていたであろう。

彼らは、善導が「出家」に対する「在家」を、

又在家者、貧^ノ求五欲^{トク}、相統^{ソク}是常^{レナリ}、縦^{タト}発^{ヒト}清心^{トモ}、

猶如^ニ画^ニ水^ニ。（『観経序分義』）

と定義したごとく、生活に追われ、「田あれば田を憂」い、「田なければまた憂えて田あらんと欲」（以上、『大經』）い、常に煩惱を惹起し、心身ともに煩悶憂苦し続けなければならぬ存在、

「凡夫」といふは、無明煩惱われらがみにみちみちて、欲もおほく、いかり・はらたち・そねみ・ねたむこゝろおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまでとゞまらず、さえず、たえずと、水火二河のたとえにあらわれたり。（『一念多念文意』）

具縛はよろづの煩惱にしばられたるわれらなり、煩悩はみわづらはす、悩はこゝろをなやますといふ。

（『唯信鈔文意』）

すなわち「凡愚」であり、そのため清心（道心）を發す

こともまれで、たまたま發しても持続できない。したがって發心修行を第一義とする仏道に対しては自ずから、

正法の時機とおもへども 底下の凡愚となれるみは

清淨真実のこゝろなし 發菩提心いかゞせむ

自力聖道の菩提心 こゝろもことばもおよばれず

常没流転の凡愚は いかでか發起せしむべき

（以上、『正像末和讃』）

と抗議、嘆息せざるを得ない人々であった。

また、彼らはその生業から言えば、「うみ・かわに、あみをひき、つりをして世をわたるもの」「野やまし、をかり、とりをとりて、いのちをつくともがら」

「あきなるをし、田畠をつくりてすぐるひと」（『歎異抄』）であり、いずれも生活のために破戒（殺生）を余儀なくされ、戒を意識すれば生存そのものが成り立たなくなるような生活の中で、

屠はよろづのいきたるものをころしほふるものなり。

これはれうしといふものなり。沽はよろづのものを

うりかうものなり、これはあき人なり。これらを下

類といふなり。（『唯信鈔文意』）

と、「屠沽の下類」として賤視され、来世の果報を怖れ

ながらも、

はかなき此の世を過ぐすとて、海山かせぐとせし程に、万の仏に疎まれて、後生我が身をいかにせん。

〔梁塵秘抄〕

と、いかなる諸仏諸菩薩による救済をも断念せざるを得ない人々であった。

自らも含めて、そのような人々こそが「大経」が説く本願の機、すなわち「凡小・群萌」（「教巻」）であり、ともに本願に帰していくべき「同行」（「とも」同朋）であるとの共感をもつて、親鸞は「われら」と呼んだのである。

「十方衆生」といふは、十方のよろづの衆生也、すなわちわれらなり。（『尊号真像銘文』）

「凡夫」はすなわちわれらなり、本願力を信樂するをむねとすべしとなり、（『一念多念文意』）

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。……れうし・あき人さまさまのものは、みないし・かわら・つぶてのごとくなるわれらなり、（『唯信鈔文意』）

そして、そのような確信を育んだのもまた、関東修行の中で生まれた「明法御房の往生」（『末灯鈔』）等の具体

例であったのである。

e 「綽空」から「親鸞」へ

以上のことから知られるように「愚禿釈」とは、「信巻」愚禿悲歎述懐に、

誠知 悲哉愚禿鸞 沈没於愛欲広海 迷惑於三名
利太山 不喜入定聚之数 不快近真証之
証 可恥可傷矣

とあるように、煩惱に繫縛されて仏道を歩むことを必ずしも喜ばず快まない、恥づく傷むべき身である、という悲しみを伴った自覚であると同時に、喜ばず快まざるに正定聚の数に入り真証の証に近づくと、いうはからずも無上仏道に召された仏弟子であるとの自覚の名告りである。^⑩

それゆえ「教行信証」において「愚禿釈親鸞」の名が用いられる時、そこにはいずれも真実の仏教、およびその伝統（三経七祖）、畢竟法然興隆の選択本願念仏の仏道と出遇い得た感動、喜びが語られているのである。

愛愚禿釈親鸞 慶哉 西蕃月支聖典東夏日域
師釈難遇今得遇 難聞已得聞 敬信真
宗教行証 特知如來恩徳深 斯以慶所聞

嘆タシ、ハ、タシ、スル、ナリト、ヲ、ウ、ル、イ、ヒ、オ、ハ、ル、コト、ハ、ナリ
所トコロ獲ウケ矣ナリ (総序)

是以シテ愚ウ禿ツ積ツキ鸞ラン 仰オホ論ロン主シュ解ゲ義ギ 依ヨ宗シュウ師シ勸ケン化カ …… 爰コゝ

久キウ入ニ願ネン海カイ 深シク知チ 仏ブツ 恩オン 為ニ報ポウ 謝シャ 至シ 德トク 撫ヒロク 真マコト

宗シュウ 簡カン 要ヤウ 恒コトニ 常ニ 稱ヲ 念ニ 不レ 可ク 思シ 議ギ 德トク 海カイ 弥ヒヨク 喜シヤク 愛アイ 斯ス

特トクニ 頂トウ 戴タイ 斯ス 也ナリ (化身土卷(本))

このように親鸞が歓喜とともに出遇った、「愚」をして「釈」たらしめる仏道、すなわち「禿」の仏道とは、人間に何らの資格・能力・努力をも要求しない、本願との値遇にのみその成立根拠をもつ「非行・非善」(歎異抄)の仏道である。

この法然興隆の「浄土宗」こそが「大乘のなかの至極」(末灯鈔)、すなわち「真宗」(真の仏教)であることを顕らかにすること(真宗開顕)が、法然の遺弟としての親鸞の課題であり、その課題に取り組む上で、天親・曇鸞の教説に依拠することを自他に対して宣言したのが「親鸞」の名告りではないだろうか。

元久二年四月十四日、『選択集』の付嘱に際して書かれた「釈綽空」の名は、おそらく吉水入室に際して法然から与えられた名であり、道綽と源空から取られたものである。

法然はその主著『選択集』の冒頭に、

道綽ダク 禪師ゼンシ、立テ 聖道セイダウ・浄土ジユ 一門イツモン、而モテ 捨シテ 聖道セイダウ 正シユク 歸ケル 浄土ジユ 之ノ 文モン

として『安樂集』の文を挙げ、末法濁世の時と機に相應した浄土一門への帰入、すなわち捨聖歸浄を勧めている。このことから「綽空」の名には、「浄土宗の独立」という法然の根本課題の継承を託した、という意味が込められていると考えられる。

それに対して「親鸞」への改名には、そのような法然から託された課題を主体的に受けとめた時、自らの思索の方向性を示すものとしてその名を選び取ったという意味があるように思われる。閏七月二十九日の法然の真筆による真影への記名は、法然自身によってその方向性を印可・証誠されたという意味を示すものであろう。

浄土真宗の開顕というその後の親鸞の教学課題は、端的に言えば「論主の一心」「他力の信」(以上、「高僧和讃」曇鸞讚)、すなわち「本願力回向の信」の開顕という一言に集約できよう。

親鸞の教学において中核的役割を占める天親・曇鸞の教説を逐一検討するのは別の機会に譲るとして、今回は真宗開顕の書である『教行信証』が、

謹チカ 按スル 浄土ジユ 真宗マコト 有リ 二種ニ 回向ケウキウ 一者ニ 往相キョウサウ 二者ニ 還キョウ

相^{ナリ} 就^テ 往相^ニ 回向^ニ 有^リ 眞実^ニ 教行信証^ニ

として、本文（正宗分）の冒頭にあたる「教卷」劈頭のいわゆる真宗大綱の文に往還二種の回向を挙げていること、また「別序」に、

愛^ニ 愚^ニ 禿^ニ 積^ニ 親^ニ 鸞^ニ 信^ニ 順^ニ 諸^ニ 仏^ニ 如^ニ 來^ニ 眞^ニ 說^ニ 披^ニ 闍^ニ 論^ニ 家^ニ 釈^ニ 家^ニ 宗^ニ 義^ニ 一^ニ 広^ニ 蒙^ニ 三^ニ 經^ニ 光^ニ 沢^ニ 特^ニ 開^ニ 一^ニ 心^ニ 華^ニ 文^ニ 且^ニ 至^ニ 疑^ニ 問^ニ 遂^ニ 出^ニ 明^ニ 証^ニ

と、本願の信を開顯するにあたっては「一心の華文」、すなわち『浄土論』に依拠つたと記していることを指摘しておくに止める。

以上のように私は、元久二年の改名を「綽空」から「親鸞」へのそれであると考えるのであるが、そう断定する上でいくつかの問題が残されている。

第一には、すでに挙げたように、「夢の告に依つて、綽空の字を改め」と語られるその「夢告」がいつの、どんな内容のものであるか確認できないという点であるが、この問題の解決にはそれぞれそ新史料の発見を待つ他ない。

第二には、善導の学びに沈潜していたとされる吉水修学この時期に、親鸞の中で天親・曇鸞の教学に依るといふ方向性がはたしてすでに明確に自覚されていたのか、

という問題である。

当時の修学の跡を伝える『観無量寿経集註』『阿弥陀経集註』には、『親経』第八像觀の「諸仏如來是法界身……諸仏正遍知海從心想生」の文への註記（裏書）に、一箇所だけ『論註』の文が引用されている。

この『親経集註』『小経集註』は、文中に宗暁の『樂邦文類』——建暦元年（一一二一・親鸞三十九歳）に泉涌寺俊苾によつて将来される——が引用されていることや、善導の著作五部九卷の内、『般舟讚』——建保五年（一一二七・親鸞四十五歳）に禪林寺静遍によつて仁和寺宝庫から発見される——が引用されていないことなどから、吉水時代より漸次に註釈を書き入れて、三十九歳以後のまもなくに脱稿されたと考えられる^⑬。

このことから見て、親鸞が吉水時代にすでに『論』『論註』を目にしていたことは確実であるが、元久二年当時、それが将来的に自らの思索の核心をなすものであると確信できるほど、そして後年『教行信証』の中で自在に展開させていったほど、自家薬籠中の物としていたとは考え難い。

しかし、ほのかな予想、見通し程度のものはあったのではなからうか。

なぜなら、師法然がすでに各種の法語や消息において、元來曇鸞の用語である「自力・他力」の語を数多く用いていたし、その後の親鸞の——法然の「選択本願念仏」の教説の核心を『論』『論註』を通して「如来回向」と捉え直した——思索に大きな意味をもったと思われる法然の語、例えば「如来よりたまはりたる信心」の法語、あるいは『大経』勝行段の理解として、

弥陀如来は因位るとき、もはら我が名をとなえむ衆生をむかへむとちかひたまひて、兆載永劫の修行を衆生に回向したまふ、濁世の我等が依怙、生死の出離これにあらずば、なにおか期せむ。

(『三部経大意』)

と、兆載永劫の修行——によって成就した「弥陀一仏の所有の四智・三身・十力・四無畏等の一切内証の功德、相好・光明・説法・利生等の一切外用の功德、みなことごとく……撰在す」る「万徳の歸するところ」(以上、『選択集』)としての名号——を衆生に回向する、と如来の真実功德の回施を語った法語等を、現在我々は眼にすることができぬ。

また、「この世にとりてはよきひとびとにておほしきす」「法然上人の御をしへを、よくよく御こゝろえたる

ひとびと」(『末灯鈔』)と親鸞が慕った先輩隆寛が『論註』に着目し、後年その著述に多く引用している。(隆寛の処女作『弥陀本願義』は法難の翌年、承元二年(一一〇八)、隆寛六十一歳時の成立である。)

そして何にもまして決定的なことには、書写を許されたばかりの『選択集』教相章において、法然は、

初正明^{ニシテ}往生浄土^ヲ之教^{トイフ}者、三経一論是也。三経^ヲ者、……一論^ヲ者、天親^ノ『往生論』是也。

として、『浄土論』の名を挙げ、それに続いて『論註』冒頭の難易二道判の文を引用していたのである。

これらのことから見ても、師友の感化の下、親鸞が天親・曇鸞の教説に傾倒していく素地は充分にあったと思われる。

そして、このような素地があったからこそ、「親鸞」への改名を促す「夢告」という体験が生まれ、その「夢告」をスプリングボードにして法然から授かった「綽空」の名を捨ててまで「親鸞」と名告ることを決断できたのだと私は考えるのである。

おわりに

論文の最後に当たって、冒頭でふれた今回の論考の出

