

教行信証「後序」について

——特に「主上臣下背法違義成忿結怨」を中心に——

藤 原 幸 章

一

見出しのように大きな主題を掲げたが、ここでは『教行信証』の「後序」、特に

主上臣下背法違義成忿結怨

の十二文字について、一体これをどのように領解するべきか、この点について私見を述べ、御批判をいただきたいと思うのである。

周知のようにこの十二字についてはいろいろな解釈せられている。殊に戦後の国家権力からの解放期においては、多くの人達によって、これこそ反権力・反体制の親鸞像を象徴する言葉であるかのようにもてはやされてきたし、今ももっぱらその意味でこの文字が注目せられている。三十年前までは、例の『親鸞聖人御消息集』に出る「朝家のおんため国民のため……」という書簡のほんの一節だけによって、戦時体制下にどっぷりと潰け込まれていた親鸞聖人であったが、蓋をあけてみると実はこれとは全く裏腹な進歩的革進主義の旗手であり、反国家権力闘争のリーダーであった。そして、これこそが親鸞聖人本来の実像なのだと言伝せられる最も有力な根拠として、この言葉が殊更に取

りあげられているのである。このことは敗戦直後から今日まで尾を引き、続々出されている戦後版の聖人に関する論著には、この十二字が大抵いまいったような意味で取りあげられていることは、よく知られている通りである。特にこれに続いて出てくる次の言葉をみると、それは一層増幅せられることとなる。

茲に因りて、真宗興隆の大祖源空法師、並に門徒数輩、罪科を考へず猥りがわしく死罪に坐す。或は僧の儀を改めて、姓名を賜ふて遠流に処す、予は其の一なり。

なるほどこの文字だけを全体から切り離して、いわゆる都合取りするならば、親鸞という人はまさしく権力に立ち向う颯爽たる勇者として、カッコイイ聖人像が浮び上ってくるようである。なるほどこの言葉は聖人の「つねのおほせ」とは聊か様替りした、何か沸々たる情念といったようなものを内に秘めた、異例の言葉であるという感じがする。

ところで私は、この言葉をここだけ切りとって解釈しようとする方法ではなくて、聖人の信心、教学全体においてこれをいかに位置づけるべきかという、この点から考えてみたいと思うのである。なぜかといえば、この言葉の位置づけの仕方如何によっては、聖人の信心の本質にまで関ってくるような、重大な意味をもつものと思われるからである。

一一

ところで後序そのものについても様々な位置づけの方法があるが、いずれにしてもこの部分は、当面の「化身土巻」一卷を結びとともに、「総序」以来の六巻全体をここに結ぶ総結としての「後序」とみるのが自然であり、また一般的でもあるとおもう。

さてこのような「後序」には、冒頭まず法然上人の真宗興隆に伴う厳しい法難の記録から起筆せられ、師弟の配流、非僧非俗、愚禿の自覚等をのべ、師の上人の奇瑞に荘嚴せられた平安そのものの御入滅を叙し、この上人に遇いえた無上の慶び、並びに師から賜った数々の恩遇を全身的な感動をこめて叙しつつ、最後に『教行信証』撰述のことに及

んで「後序」全文が終り、同時に六巻のすべてが閉じられているのである。従って常にいわれているように、これは自己を語ることが全くなかった聖人自身の、簡単ではあるが唯一の自叙伝にも相当するとみられるわけである。それはここに記された一つ一つが、聖人の生涯において忘れようにも忘れることのできない出来事であったことを物語るものといっているであろう。

それでいま問題の十二字は、この「後序」の初めの法難の顛末を述べる部分に記されていることは、改めていうまでもあるまい。本文には

竊に以みれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道今盛んなり。然るに諸寺の積門教に昏くして、真仮の門戸を知らず……

というわけで、ここに「主上臣下法に背き……」とつづくわけである。従ってここだけを切りとるならば、言々句々がいかに激しい憤りをぶっつけた悲憤の文字であるかの如くにもみられる。しかもその相手は他ならぬ天皇であり、同時に天皇の権力を行使する臣下である。とするならば、これほど痛烈な反権力的発言はなく、まさしく反体制的親鸞像の端的な表示であるとうけとることができらるであろう。

ところでこの場合まず注意せられるべきことは、ここに「主上」と表わされている天皇についての観念の吟味という問題である。つまり天皇の観念そのものが、三〇年前の戦時体制下にあった時代、及びそこに至るまでの明治以来の長きに亘った軍国時代と、八〇〇年前の聖人の時代とは、大きな隔りがあるという事実に着眼しなければならぬということである。戦前・戦中はもとより明治以来の天皇に対する観念は、明治憲法の定め如く文字通り天皇神聖不可侵である。この時代はこれが金科玉条視されて、一步もそれを侵すことは許されないところであった。それでこの頭でもって直ちに今の文章をみると、何という思い切った迫力に満ちた断言であろうかという印象が、強く焼きつけられることとなるのは当然である。特に厳しい天皇神聖論の桎梏の中でがんじがらめにせられていた人が、その

天皇の絶対権力体制が崩れ去った直後においてこの文字を眼にしたとき、それは、文字通り溜飲の下るような痛快極まりない言葉として、また大胆で図太い断言として強く迫ってくることとなるであろう。だからこの言葉が反権力的発言として注目せられるようになったのは、天皇体制がもろくも崩壊し去った敗戦直後の頃からであったわけである。

こんにちのような、戦後も既に三〇年を経過して、全く天皇の権力体制から解放せられている時代において、天皇神聖論等とは無縁な若い世代の人々がこの言葉を読まれても格別の感懐も起きてはこないであろう。どこにそんなにまでめくじら立てる程の問題があるのだろうか、むしろ奇異にさえ感じられることとおもう。これは全く時の流れに伴う天皇観の質的な変遷ということに帰せられると、いいであろう。従ってこの言葉からうけとめる印象は、時代による天皇観の様替りの仕方次第によって、大きく動くこととなるといわねばならない。

しからは聖人の時代の天皇観はどうであったであろうか。もとよりこの時代においても天皇の權威、或は権力は尊重せられていたことは間違いないところである。けれどもそれは絶対的存在として神聖不可侵というようなものではなく、もっと自由で大らかなものであったと考えられる。聖人の時代、即ち鎌倉の初期は、平安時代以前から長く日本の政治体制として確立せられていた、天皇を頭首とする貴族政治が崩れて、新しく武家政権が鎌倉に拠点をもち、次第に京都の天皇政権を圧えてゆこうとする時代である。鎌倉幕府の成立したのは大体聖人の二十歳の頃に当る。そして聖人四十九歳、承久三年には、いわゆる承久の乱が起っている。この乱で北条義時は仲恭天皇を廢して後堀川天皇とすげかえている。のみならず、さしも権勢を誇ったあの後鳥羽上皇も隠岐へ流されているし、またこの乱に関連して鎌倉側に敵対した土御門・順徳兩上皇も、或いは土佐に、或いは佐渡に流されている。そして結局このお三方ともに配流の地から再び都へは帰られることなくして、それぞれの配所で流人の身をかちつつ一生を終えておられる。誰がやったのかといえ、鎌倉の北条政権が京都の天皇政権に対して、その最も有力な権力のトップに対して、こういうことを敢てやってのけた、そういう時代であったのである。

ところで今の後鳥羽上皇とか土御門・順徳こういう方々は、奇しくも「後序」の冒頭、承元の法難の顛末を語る中にお三方ともみんな出てくる、わけても後鳥羽・土御門のお二方は、法然・親鸞等の流刑に断を下した最高責任者であり、「主上臣下……」等十二字に綴られた当の主格に当る人である。このことはそのような時代のさなかを生きている聖人であったことを証明していることとなる。

ところで大体この頃に作られたとみられる『平家物語』には、この承久の乱において後鳥羽の院が北条義時討伐の兵を挙げられたことについて

されば承久に御謀叛起させたまひて（巻二二、六代被斬）

といっている。承久に御謀叛を起したのは誰あるう、後鳥羽上皇である。上皇がひそかに謀って北条討伐の事を企て謀叛を起されたのだと、まことに堂々とこういう言葉でもって上皇の行動をいい表わしているのである。

それから稍々降って、南北朝時代の後醍醐天皇の建武の中興のことから北条に代って足利幕府が成立する頃までを記したものに『太平記』がある。『太平記』はいわゆる下剋上の時代相を活写しているのであるが、ここでは後醍醐天皇の北条氏討伐の計画について「当今御謀叛のこと露頭の後……」と書きはじめて（巻二、長崎新左衛門尉意見の事）「当今御謀叛の企、近日事已に急なり」というふうに述べてある。ここで「当今」というのは他ならぬ御醍醐天皇を指しているのであって、ここでも先と同じように謀叛を企てたものは、天皇家側であるというのである。このようなことは三〇年前までは、いやしくも口にするには出来ないし、もとより筆にすることなど夢想も出来ないことであつた。

しからは仏教界ではどうであつたかといえ、聖人の晩年に強烈な個性をもって特異な活動をした日蓮聖人も、上記の承久の乱の主謀者、後鳥羽・順徳両上皇について、「相州鎌倉の義時と申せし人に、代を取られさせ給ひしのみならず」、島流しにされてそこで歿せられ、「神（たましい）は悪霊となりて、地獄に墮ち候ぬ」（妙法比丘尼御返事）とまで

いい切り、さらに上一人からして、五逆罪よりもお重い謗法罪を犯している(新尼御前御返事取意)と、きめつけている程である。ということは、この時代はいかに相手が上皇であろうと主上であろうと、こういうことが堂々といわれる時代であったことを物語るものである。私はいま特にこの事実に注意したいとおもうのである。

このことを思うとき、聖人が「後序」に記録せられた「主上臣下背法違義……」との言葉は、特に戦前戦中の天皇の絶対権力下におかれた時代と同じ尺度で、一方的に判断するべきではないと思うのである。

ところで天皇に対してこのように自由で束縛をうけない時代に生きていた聖人は、天皇の権威を殊更に無視したのでもなかった。それは同じく「後序」に明瞭に認められるところである。そこでは天皇、上皇等の名の出る所には必ず改行するか、或は余白がおかれている。これは中国の伝統や特に律令の定めに従ったまでであるといえ、或はそうでもあろう。けれどもこのように伝統や定めに遵う書き方は、やはり天皇を無視するとか、殊更に蔑ろにしたとかいうことではないと思われるのである。さればといつて勝手に権力におもねるとか、追隨するとかは、全くなかったこともとよりのことである。

三

以上、聖人の時代における天皇観の一般からみてきたのであるが、それよりも更に重要なことは、聖人が最後に到達せられた信心の体験の中で、これをどのようにみるべきか、親鸞教学そのものにおけるこの文字の位置づけという問題である。聖人の教学の根本課題は願浄土真実ということ一つにあることは、『教行信証』の題号において既に明らかであるが、その浄土真実とは「ただ念仏のみぞまこと」であり、「弥陀の本願まこと」であって、それは「本願大悲智慧真実」ということに帰せられる。それを適確にあらわすものがこの「後序」でいうならば、「雑行を棄てて本願に帰す」ということである。そうして聖人を直接ここに導いたものは、これまた「後序」に感銘深く記されて

いる師の法然その人である。とすると当面の問題を辿るについてまず注意しなければならないことは、徹底して法然の師教に随順せられたということである。これについては『恵信尼文書』の第三通が最も活き活きと記しているところであり、その他にも随所に伝えているところである。しかし何をにおいても『教行信証』、特に今の「後序」こそ、まさしくこれを証明する第一資料とせられるべきものであろう。だから『教行信証』巻頭の「総序」には、

爰に愚禿釈の親鸞、慶ばしい哉、西蕃・月支の聖典、東夏・日域の師釈に、遇ひ難くして今遇ふことを得たり、聞き難くして已に聞くことを得たり……

とあって、そこに出てくるものは七祖全体である。しかるにそれが「信巻」の「別序」では、天親・曇鸞・善導の三祖にしぼられ、さらにいまの「後序」では全く法然一師となって他のことは何も出てこない。ここではただ法然一師に遇いまいらせたという慶び一つでもって、すべてが尽されている。いま問題の十二文字も、法然との値遇ということとそれが焦点におかれている。だからこそ初めから、まず法然上人の浄土真宗興行のことから起筆せられ、師徳の讃仰とこれに対する深い感恩の至情をのべて撰述の縁由に至っている。とするとこの書は法然が指し示した浄土真宗そのものを謬りなく開顕してゆく、ここにすべてがかけられているといえるのであって、具体的には『選択集』の開顕ということに帰するわけである。これについて、聖人の入信の記録には敢て「雑行を棄てて本願に帰す」といい切っているが、それは何を語るものであろうか。

いうところの「本願」とは即ち「選択本願」であって、先に一言した浄土真実であり、「本願大悲智慧真実」そのものである。だから「本願」とは、これによって開示せられる「平等の慈悲」そのものを語るものである。即ち『選択集』が開顕している選択本願、いいかえると「普ねく一切を撰せんが為に、造像起塔等の諸行を以て、往生の本願となしたまはず、唯称名念仏の一行を以て、其の本願としたまへり」とあるそれである。しからば本願は何故にこのような選択がせられたのかといえ、然れば則ち弥陀如来、法蔵比丘之昔、平等の慈悲に催されて……といわれ

るように、「老少善悪のひとをえらばれず」という「平等の慈悲」一つを明らかにせんがためである。それで『選択集』は「ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべし」という「よきひとのおほせ」、それが体系的に開示せられている。だからこの書には、速かにすべてをすて念仏即ち平等の慈悲ひとつに帰せよと、専らそのことを指し示している。このような明快な「見る者喻り易し」といわれる師教にまいらせた聖人においては、法然のこの選択廃立の教示を邪悪と不合理と矛盾に満ち満ちている自身の現実の場に領受していったのであった。かくして開示せられたものが顕彰隠密の領解法である。廃立為正の師教によって雑行を棄てて本願に帰した結果は、「よきひとにもあしきにもおなじやうに生死いずべきみち」としての平等の大悲にもとづいて、廃捨せられた一つ一つの上にも、そこにこめられている深い仏恩を荷わずにはいられないこととなった。とすると、すべてが自身をして今ここにあらしめるための遙かな慈育であり、めぐみであったと、すべてを仏心大悲の活動相として仰ぎみてゆかずにはいられないこととなったのである。隠顕積というと特に『観経』が思われるのであるが、『観経』は何人がみてももとよりただ一つの経典であるけれども、そこに敢て隠顕両面の見方を樹立して、内面に脈々と流れているところの平等の仏心大悲を確かめてゆかれたのである。こういうところに生なまの人間のこの場に即した親鸞教学の体験的深まりがあると思うのである。とすると廃立為正の師教に導かれて雑行を棄てて本願に帰した聖人にとっては、すべてが仏心の大きいなるおんはからいの顕われであって、今日のわが身にとって無意味なもの一つもなく、無駄なものもない。一切がわが身の今を支える恩徳として新しい意味をもって展かれることとなったのである。ここに聖人が到達せられた究極の体験的境界があったと思われるのである。

さてこの目をもって改めて『教行信証』の構造を見直すとき、これを大きく二つの部分から成り立つものとする見方が、ここに注意せられてくる。この見方に従うと、この書は初めの「総序」から「化巻」の三願転入が終るまでを第一段「真宗の正義を顕わす」ものとし、つづく「信に知んぬ、聖道の諸教は……」以下、終りまでを第二段「内外

の異執を教誡するものとするのであるが、このような見方の当否は別として、いま特に注目したいことは、両段は共に深い仏恩・師恩の感戴、慶喜のうちに結ばれ、共に知恩報徳の至情をもって『教行信証』撰述の直接的な縁由とされていることである。

この中第一段の終り、即ち三願転入の告白を結ぶに当っては

爰に久しく願海に入りて深く仏恩を知れり。……

との感激を綴っているのであるが、これはいうまでもなく自身の三願遍歴の背後に流れる大悲の仏心に対するものである。三願転入は要するに第十八願の選択の願海に転入したということ、そのことだけが明らかにせられればいい筈である。ところがこの十八願の真実に帰せしめられた前段階は、十九願・二十願である。しかるにこの両願は権方便であって真実のものではない。従つてこのような権便の両願の世界に迷うことは、客観的にはみのりなき空しい遍歴であるという他はないこととなる。にもかかわらずこのような空しい遍歴の底にも、一貫して流れる大悲の仏心を感じた謝念の表明が、前述の「爰に久しく願海に入りて……」という感激である。十九願も二十願も皆もつて大悲の願海から出た仏恩の現成である。そもそも自身が人間とし生をうけたということそのことからして、お育てである、長きに亘る御恩徳である。それゆえにこそこのようなわが為になしたもう過去遠々の仏恩を荷い、これに乗じて至徳を報謝せんが為に、真宗の簡要を擴ふて、恒常に不可思議の徳海を称念す……

と、報仏恩の真情から本書を書かずにいられなかつた至情を述べて第一段が終るのである。ところがこのことは以下の第二段の終り、即ち今の後序においても符節を合する如く、殆んど同様な言葉が綴られている。

慶しい哉、心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す。深く如来の矜哀を知りて、良に師教の恩厚を仰ぐ……
…茲に因て真宗の詮を鈔し、浄土の要を擴ふ。唯仏恩の深きことを念じて、人倫の嘲りを恥じず。

と、このようにいつてある。まさしく先の第一段の終りと対応している。

この事實はこの書の第二段も亦如来の矜哀、師教の恩徳であつて、これを謝する以外のものではないといつて、それが特に「主上臣下」等の十二字を記録した後序の文の結びに当る部分に特筆せられた聖人の感懐であるといふことは、ことに注目すべき事柄であるといわねばならない。聖人にとって法難の事實は、もとより悲痛な出来事であつたに違ひない。だからこそこの事件からはるかに程経た『教行信証』述作の終りに当つても、なお生々しく語られているものと思われるのであるが、それは主上や臣下に対する激しい憤りや、消し難い憎しみの記録ではなく、背法違義しているこの国の最高責任者の現状に対する深い悲しみの表明であると思われる。だから却つてこのような悲歎すべき現実こそ、自身の遇法の慶びの中に撰取せられ溶解せられていったものと考えられるのである。

そこでこれに関連して次に注意したいことは、もしこの文字が反権力の表示であるとしたならば、ここに出てくる「非僧非俗」の自覚や「愚禿」の名乗りは、どのように解するべきであるかという点である。「愚禿」というと『愚禿悲歎述懐和讃』がすぐに注意せられ、同時にまた『愚禿鈔』の上下両巻の巻頭に掲げられている、あの冠頭の言葉が思い合わされる。もともと「愚禿」ということは、さきに掲げた「後序」の承元法難に当つて流刑の処断をうけた事實を記し、これをうけて

しかれば已に僧に非ず俗に非ず、この故に禿の字を以て姓と為す。

といわれていること、さらに、『歎異抄』蓮師本の奥には同じくこの法難の顛末を記した後、「流罪以後、愚禿親鸞と書か令め給ふなり」とあるところから、これまたいろいろと推測がなされているところである。これに対して私は「愚禿」とは反権力の姿勢をこめた名乗りであるとは見なし難く、それは『六要鈔』以来広くいわれているようにまさしく深い内省悲傷を表わした聖人自身の称謂であるとみるべきものと考ええる。もしもこれが反権力的な自称であるとすれば、これを以て題名とする『愚禿鈔』あたりには、何等のかたちでそれが主張せられていても不思議ではないと

思われるのに、全くそれにふれることなく、ただ上下両巻ともにその冒頭に、内賢外愚の賢者の信に對して、これとは裏腹な内愚外賢の愚禿が心を傷む言葉が掲げられている。

また『愚禿悲歎述懐和讃』には、無慚無愧でまことのころなき自身を「かなしみなげき」、この身をとりまく「五濁増のしるし」を悲歎しているのである。のみならず、もともと「浄土宗のひとは愚者になりて往生す」（末灯鈔六）とは恩師法然の根本指教であったのである。しかるに法難は師弟をして遠く所をへだてるほかなき流人の身と一変させたのである。この時に当って聖人の身にしみじみ思い起されるものは師の常の仰せであった。とするならば、流罪を契機としてここに特に愚禿の自覚をあらわす稱謂が名乗られたとしても些かも不思議ではない。それは師教の恩厚を仰ぐもののおのずからの内省自覚である。従って「愚禿」とは反権力の姿勢を秘める名どころか、流罪を縁としていよいよ深まりゆく愚者の自覚、内省の標示であるとみるべきであると思われる。

このような領解を以て「後序」の文に当たるとき、「愚禿」の言葉は、いまの直接の問題である「主上臣下法に背き……」とあるを、「爾れば」とうけて「是の故に禿の字を以て姓と為す」とつづいているから、この場合、この「禿」の字を以て姓と為す」との一文は、先の解釈にしたがってこれを内省の言葉であると領解し、それ以前の「主上臣下法に背き……」とある部分は、戦後のいわゆる革進主義的解釈に従って反権力的姿勢の激情を表わしたものと解釈するならば、初めは反権力、後は内省の標示となって、甚だ領きにくいこととなる。それで若しも初めに従って文意を通そうとするならば、その場合には「非僧非俗」も「愚禿」の名乗りも、主上臣下の理不尽な処断に對する怨念の名乗りか、反権力の姿勢を秘めた稱謂ということになって、『愚禿悲歎述懐和讃』も「内愚外賢」のいたみも意味をなさなくなるのみか、「愚禿親鸞集」と「愚禿」の名のもとに類聚せられた『教行信証』そのものも、またこれ怨念の書とならざるを得ないであろう。それは単にこの書だけではなく、この名をおく聖人の全著作はすべてが同様に怨情を秘めた著述となってしまうこととなる。その非であることは明らかであるといわねばならない。

もともと聖人の著作、わけても『教行信証』には遙かなる仏思、深厚な師恩に対して幾度「知恩報徳」の深い謝念が捧げられていることであろうか。それは全く怨念や不満の姿勢ではなく、慈光のうちに現に満されてあるもの、「撰取不捨のゆえに正定聚のくらしいに住」(末灯鈔一)して、必至滅度の確信に生きるものの、慚謝と安住の信境を物語るものといわざるをえない。特にこの「後序」の終りには、この書を書き綴るに至った感懐をのべて、先述のごとく

慶ばしい哉、心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す。深く如来の矜哀を知りて、良に師教の恩厚を仰ぐ。慶喜いよいよ至り、至孝いよいよ重し。茲に因て真宗の詮を鈔し、浄土の要を據う。

という。これは上に注意したように、三願転入の結文と対応してこの書の撰述意図がどこにあるかを弥が上にも明らかにするものである。そこには怨念もなく不平もなく、もとより反権力というような固執のかけもない。だからこそ更に次のように続けられている。

唯仏恩の深きことを念じて、人倫の嘲を恥ぢず。若し斯の書を見聞せん者、信順を因と為し、疑謗を縁と為して、信樂を願力に彰はし、妙果を安養に顯はさんと。

聖人において信順が因となるとは常のことであるが、ここではさらに疑謗さえも妙果の縁となるといわれている。後に存覚師がいわれるように「聖人常に門徒に語って曰く。信謗共に因と成って同じう往生浄土の縁を成ず」と。恐らくこれは聖人の御持言の一つであろう。信順を因とし疑謗を縁とする、それは深くはるかなる仏心大悲につつみとられた聖人の「賜りたる信心」を本質とする、ひろびろとした世界観にもとづく発言であろう。

いまもしかりに「愚禿」の名乗りが怨念から出たものであったとしても、その怨念も固執もやがて大いなる仏心にかきかされて、救われえたものの安らぎと慶びをえさせずにはいないであろう。「信巻」に信心一念を解して時刻と信相から領解せられたわけもここに領かれるおもいがする。「知恩報徳」ということも、このような信心の現益(信巻末)として体験せられてくることとなる。

だから「後序」の文字通りの終結には『華嚴経』の偈によって「善・不善の心を起すこと有りとも菩薩皆撰取せん」と善・不善・信・謗一切によびかけつつ全巻をここに終るのである。ここにはもはや法に背き義に違して猥しく処断した主上も臣下も、さらに興福寺の学徒も、一様に「一切往生人」として、「信を一つにして心を当来の報土にかけ」（歎異抄一〇）「前に生れむ者は後を導き、後に生れむ者は前を訪へ」（後序）と、敬って呼びかけられているかのごとくである。

四

このようにおもうとき、たとえば『歎異抄』（七）に「念仏者は無碍の一道なり」とある言葉が改めて思い合わされてくる。

そのいはれいかんとならば、信心の行者には、天神地祇も敬伏し、魔界外道も障碍することなし。……ここにいう「魔界外道」とは一体何であろうか。今の場合でいうならば、それはまさしく承元の法難において断を下した当の権力者たちであるともみることができる。即ちこの法を障げるもの、それこそ即ち魔界・外道であるからである。それでもしこのような魔界・外道が障りとなるようであるならば、親鸞という人は救われてはいなかったのではないかとさえ、疑われることとなろう。しかるに今は無碍の一道である。魔界・外道も障碍することがないのである。もとより法難は重大な障害であったに違いない。けれどもそれが聖人にとっては却って大きな縁となつて、いよいよ自身の信仰を磨かれたのであった。ここに「流罪以後、愚禿親鸞と書か令め給ふ」との『歎異抄』の奥書が生きてくるものが感ぜられる。とするならば「愚禿」の名乗りをもって、反権力とか怨念の表示とかみることが根本的に正鵠を得た解釈ではないといわねばならない。この魔界・外道も障碍とならないとの体験については、聖人書簡の随所にのべられているところである。

この信心をうることは、釈迦・弥陀・十方諸仏の御方便よりたまはりたるとしるべし。しかれば、諸仏の御おしへをそしることなし、余の善根を行ずるひとをそしることなし。この念仏するひとをにくみそしるひとをもにくみそしることあるべからず、あわれみをなし、かなしむこころをもつべしとこそ、聖人はおほせごとありしか。

（末灯鈔二）

ここにいう「聖人」とはいうまでもなく師の法然上人であって、その法難に際しての「流刑さらにうらみとすべからず……」（法然上人行状画図三三）との教誡は、いまことに思いをひそむべきであろう。『末灯鈔』にはつづいて

仏恩のふかきことは、懈怠・辺地に往生し、疑城胎宮に往生するだにも、弥陀の御ちかひのなかに、第十九・第二十の願の御あわれみにてこそ、不可思議のたのしみにあふことにてさふらへ。仏恩のふかきこと、そのきはもなし。

というのであるが、ここでもまた先の三願転入の結文と相応する聖人の信心の基本姿勢が語られている。『御消息集』の第四通におさめる次の書簡は、直接には関東教団のトラブルに関連した問題であるが、今の場合にも本質的に相応するのみか、さらに一層適切である。

念仏せんひとびとは、かのさまたげをなさんひとをばあはれみをなし、不便におもふて、念仏をもねんごろにまふして、さまたげなさんを、たすけさせたまふべしとこそ、ふるぎひとはまふされさふらひしか。

ここで「ふるぎ人」とは、具体的には恐らく法然上人であろう。このような姿勢は、法然上人にあいまいらせて生死いづべき道をば明らかにすることが出来た聖人、即ちただ念仏申すというこの道一つに立たしめられた聖人の、一貫して変らない姿勢であったと思われるのである。

さればもし「化巻」のこの十二文字が反体制、反権力の発言であるとするならば、「雑行を棄てて本願に帰す」といわれたことも、「しやうじいづべきみちをば、ただ一すぢにおほせられ候しを、うけ給はりさだめて候しかば……」

と伝えられていることも、またさらに「撰取不捨の利益」も「觸光柔軟」も「聞名得忍」も「知恩報徳」ということも、結局は嘘になってしまわなければならないまいとさえ思われる。そもそも聖人が仏道に求めた根本問題は、「生死出づべき道」一つを明らかにするにあった。それはつまり、大涅槃界に証入する道をあきらかにするということである。だから先の『末灯鈔』(二)にも、「いかにいはんや、真実の報土へ往生して大涅槃のさとりをひらかむこと、仏恩よくよく御案どもさふらふべし」といわれているところである。われわれにとっては、この道は念仏往生道として示されているところである。念仏往生道とは即ち念仏成仏道であって、この道を求めるの歩みが、聖人の根本的な課題であり、究極の目標であった。そしてそれは法然上人によって満されたのであったが、その結果が『教行信証』の誕生となったことはいうまでもない。

五

ところで「化巻」の「元仁元年」の紀年について、歴史学者の中には、この年の念仏弾圧事件と関連させて、それに対する抗議をこめたものであると解している。それだからここには「穢惡濁世の群生、末代の旨際を知らず、僧尼の威儀を毀る」と、そのような権力者に対して「今の時の道俗、己れが分を思量せよ」と、このように突きつけておられるのだと解釈している人もある。ところがこの言葉は、単に権力者だけに対したのではなく、ひろく今の時の道俗に対してである。また、「己れが分を思量せよ」とは、既に「化巻」のずっと前の要門釈の初めに楞嚴和尚の解義を按じて「觀經の定散の諸機は、極重惡人唯称弥陀と勸励したまへるなり。濁世の道俗、善く自ら己れが能を思量せよ」と、殆んど同じ言葉でいわれているところであって、この文にも示唆せられているように、聖人の場合いつでもそれはまず自身にはね返ってくる言葉である。従って他に對する批判や突きつけの言葉というよりは、まずもって自己の傷みが先行していることを見逃すべきではないとおもう。

このようにして「主上臣下背法違義……」との一見激しい言い方も、所詮は反権力の主張でもないし、さればいつて体制どっぷりの発言でもない。それは体制とか反体制とかの立場や論議を超えて、何よりもまず自身の生死いづべき道を明らかにするに当って、時はまさしく「当今末法、現に是れ五濁悪世なり」と道綽禪師が明らかにせられたような、悲しむべき時代状況であることを痛傷した具体相が、この十二文字であろうと思われる。

このことは先の元仁元年の紀年に直接して掲げられる『末法灯明記』引用の意趣にも読みとられることかと思われる。即ちこれは聖人自身の立つ現在が正法の時期から遠く隔たって、法滅の時まさに至らんとする濁世末法のその時であることを悲歎した引用であろうと思われるからである。だからこの引用文の初めにいうような「仁王法王互に顯して物を開し、真諦俗諦通に因りて教を弘む」というような、願わしい状況とは全く隔絶して、地上には「背法違義」の主上があつて既に仁王なく、仏法にはまた法王ましまさず、僅かに無戒名字の比丘があつてそれが僧宝として恭敬せられなければならないというような、像末五濁の時代状況を悲傷しているものと考えられる。もとより無戒名字の比丘の身を弁護するためのものでもない。そうしてこのような時代状況の中で、特に地上に仁王のない悲しい有様について、聖人がまざまざと自身に体験した承元の法難という悲痛な出来事に即してこれを具体的に表わしたものが、「主上臣下背法違義……」等の文であろうとおもわれるのである。要するにそれは濁世末法のこの世をいたむ、深い傷みの表現であるといえる。従つてそれはこのような五濁の世に生きる自身にかえり、同時に濁世の道俗に投影する。だから聖人は以上のような「後序」の文を結ぶにあたって『安楽集』によって「連続無窮にして、願はくは休止せざらしめんと欲す……」と無辺の生死海を尽さんと願い、これに乗じて

爾れば末代の道俗、仰いで敬信す可きなり。知る可し。

と聖人自身の私積をもつて結んでいるのであるが、ここに呼びかけられているものが特に「末代の道俗」であることは、決して偶然ではないとおもわれるのである。