

# 親鸞教学における弾圧の意味 (下)

廣 瀬 杲

## 十三

論点を絞ろうとして、却って論述が窮屈になってしまったが、改めて『教行信証』流通分の文に返るとき、この文が『教行信証』における他の記述の形態とは明らかに異なっているという事実には誰しもが気付くに違いない。その相違は『教行信証』全六巻のどこを見ても、これ程あからさまに現実の事象を記述するところはないということである。あえてそれに類した文言を他のところに求めるとするならば、「化身土巻・本」の中に

三時教を案ずれば、如来般涅槃の時代を勘うるに、周の第五の主、穆王五十一年壬申に当れり。その壬申より我が元仁元年甲申に至るまで、二千一百八十三歳なり。また『賢劫経』・『仁王経』・『涅槃』等の説に依るに、已にもって末法に入りて六百八十三歳なり（教行信証・真宗聖典三六〇頁）

と記されている一文ぐらいであろう。しかも殊更に強弁しなくても、この一文が持っている意味と流通分の文意との間には、思想としての深い関係を見ることができ得るであろうし、その関係の深みから顕浄土真実教行証という教学課題の核心に迫ることは十分に可能であるばかりではなく、むしろ積極的に考究しなくてはならない大切な確認事であるとさえ考えられる。しかし今回はその点にまで立ち入ることはできないが、ただ本論述を進めていくために必要と

考えられる点にだけ触れておきたい。それは、この二つの文がどれほど現実事象を以て記述されていても、その両者の間に思想としての必然性を見究めるべきであって、決して現実事象への関心の対象として考えるべきではないということである。『教行信証』は、記述されている表現のいかんを問わず、思想として事を明らかにする書であり、それ故に徹底した客観的論述をいのちとしている論書なのである。私はこのことについての認識が甘くなればなる程、その了解は親鸞における教学の本意を曖昧にするのではないかと思っている。

しかし、流通分の文章形態が他の部分に較べて余りに異なるが為に、多くこれを後序と呼称して、そこに『教行信証』撰述の事由を見ようとする傾向があることについては、そうした考え方を否定するかたちで既に一言したが、私がそうした考え方に否定的なのは、なによりもまず、現実的事象の表示があるからということをもって、撰述の事由を即事的にそこに見出そうとする着想を是とすることができないからである。ということとは『教行信証』におけるいかなる表現の仕方も、選びなく顕浄土真実教行証という教学主題についての表現以外ではないということを見定めることに積極的役割を果す理解ではないと考えるからである。とすれば、文章形態の相違を以て即事的に撰述事由を述べる文と見るべきではなく、むしろ顕浄土真実教行証という明確な主題を持つ教学の営みの全体が、必然的にそこへ帰して行くべき帰結の積極的表示を、この文章の全体を通して見定めるべきであり、その意味において、あえて呼ぶならば流通分と言ふべきであると思っている。従って私としては、これを後序として理解するための必然性を見出すには、かなりの想像を思い巡しても、なお落着かないものがあるのである。以上のようなことから、この一文を流通分と決定するとき、流通分の冒頭に位置付けられた

竊かに以みれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛なり

という内容の明晰な一文が、その直前に顕浄土真実教行証という教学を結着つける文として置かれた『論語』の文の引用の意を受けて、そこへ結帰させねばならぬ必然的意味を改めて明らかにし、それにより仏教を仏教として伝承す

る必然的理事を開示したものと考える。親鸞が

『論語』云季路問一事<sup>トクツカヘカトニ</sup>鬼神<sup>ノクス</sup>子曰不能<sup>コト</sup>事一人焉<sup>イツクシツクヘムヤト</sup> 鬼神<sup>ニ</sup> 抄出<sup>已上</sup>（定本親鸞聖人全集第一卷・三八〇頁）

と訓読して、この文をここに位置付けたとき、そこではもはや『論語』先進篇で表そうとした思想は、完全に否定されている。

周知のように、もともとの『論語』先進篇におけるこの文が表わそうとする思想は

季路<sup>ツカ</sup>、鬼神に事えんことを問う。子曰わく、未だ人に事うることを能<sup>タ</sup>わず、焉<sup>イサズ</sup>ぞ能く鬼神に事えん

（岩波文庫・金谷治訳論語・一四六頁）

と訓読されてはじめて明らかになる。それは金谷治が解釈しているように

季路が神靈に仕えることをおたずねした。先生はいわれた、「人に仕えることもできないのに、どうして神靈に仕えられよう」

ということであるに違いない。しかし、この訳文をどのように了解するかということになると、かなりの含みがある為に分明らかにすることは容易ではないであろうが、私はこのように了解する。季路の質問は「鬼神（神靈）に仕えること」こそ人間としてなすべき務めであるという考えを前提したうえで、その事え方を問うているのであり、それに対する孔子の答えは、人にさえ十全に仕えることすらできない人間が、鬼神に仕えることができると考えていること自体の不遜さを指摘したのであろう。この思想の根っこには、人にさえも十全に仕えることのできない存在、という人間についての基礎認識が厳然として位置付けられている。そうした人間に関しての基礎認識に立って、鬼神に仕えることへの問いを起すという、そのことの不遜さが指摘されていると了解するならば、『論語』のこの一文は、人間を本来的に隷属的であるべき存在と規定していると言わざるを得ない。しかも、そこに示されている隷属性は、人と人との関係においても、「未だ人に事うることを能わず」という一語から充分に窺い取ることができるように、隷

属、被隷属の關係を生きることを以て、人間存在における当然の在り方であり、従ってその在り方が十全であることを理想とするという認識に立っているのであり、その理想的人間關係の全き成立に向って、現在の人間は「未だ人に事うること能わず」として不十分な生き方が指摘し続けられることとなる。その意味において、この「未」の一字の持つ意味はずいぶんと重いと云わざるを得ない。このような質として人間の不充分性を抑えるとき、そのような人間存在には鬼神に事うることを問う資格など全く無い。ということは絶対無条件で鬼神を拝跪すべき存在として人間を位置付けているのである。すなわちこの一文の中には人間の存在の質を、人と人との關係においてと、人と鬼神との關係においてとの二重關係をもって、人間を隷属的存在と決定しているのである。

しかも親鸞は『論語』の思想の根幹を、きわめて冷厳な現実の視座から、この先進篇の中の一文をもって読み尽したのではないかと考えざるを得ない。ということは『論語』という一冊の論書についての問題としてではなく、儒教倫理、儒教思想の質に、こうした隷属的存在としての人間觀を見取ったということであろう。そうでなければ、あえて『論語』の文を以て頭浄土眞実教行証という教学の結文とする意味を了解することはできないのではないであろうか。

#### 十四

その点についての私の了解を詳しく述べることは差控えざるを得ないが、『論語』先進篇の中の一文のみを以て儒教思想の中核を見定めるといふ親鸞の着目の意味は大きい。大雑把な言い方で恐縮だが、儒教が紀元前百年の頃、すなわち前漢の武帝の治世期に、中国における正統教学として国教化し、以後、清朝の終り（一九一一）に至るまで、中国における王朝による民衆支配体制を正当化する思想として、不動の役割を果し続けたという考え方は基本的に否定することができないであろう。従って、この儒教思想の史的展開が、そのまま近代中国の思想史を貫通していた

と言いついてよいと考える。しかも中国二千年にも及ぶ民衆支配を正当化し続けてきた儒教は、やがてアジア各国において民衆支配のイデオロギーとして受用されるが、その受用にきわめて積極的であったのが日本であろう。その受用はおそらく五世紀頃に伝来して以来、日本における前近代社会の諸思想、諸機構の基底において確固とした位置を保持し続けたのみならず、現代においてもその思想は色濃く日本人の生き方を支配していると言いうことができる。この程度の理解を述べるだけで断定的な言い方をするのは、余りにも無謀に過ぎると思うが、少くとも儒教思想は社会的存在である人間を豎の關係、すなわち上下關係において見ることを決定付ける性格をもつことは否めないであろう。と同時に、極めて具体的な現実性を常に確保している思想である。とすれば、そうした思想のもとに如何なる人間社会が作り出されるかは充分に窺い知ることができよう。こうした儒教思想の基本性格を『論語』先進篇中の一文のみによって決定し切った親鸞にとり、儒教、並びにその影響のもとに作用する思想、さらには、人間における社会規範、行為規定等は、完全に根切りをして超克しなくてはならなかった。そこに愚禿釈と名乗る如来の遺弟親鸞が唯仏一道の開頭のために頭浄土真実教行証なる教学の営みひとつにかかわり続けねばならなかった必然性があると言いついても、決して誤りではないと考える。

『教行信証』の本文を通して、上記の事柄を明らかに知ることのできる文を求めらば、まず「化身土巻・末」の冒頭の文が想起される。すなわち

それ、もろもろの修多羅に拠って真偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誡せば、『涅槃經』に言わく、仏に帰依せば、終にまたその余の諸天神に帰依せざれ、と。略出（教行信証・真宗聖典三三八頁）

と書き出される文であるが、この書き出しの一文は、すでにそれ自体として、親鸞の主張が明示されていると読まざるを得ない。なぜならば、この文中の『涅槃經』に言わくは、文類である『教行信証』の中の他のところに見られる、いわゆる經文引用の形式をとってはおらず、親鸞自身の文章の中に納める形で位置付けられているからである。

周知の如くこの『涅槃經』の文は如来性品の中の、三帰依者について偈頌の形式を以て説かれてゐるものであり、その第一番目の帰依仏について示されてゐる文である。従つて『涅槃經』の中でのものとこの文は

帰依於仏者 真名優婆塞 終不更帰依 其余諸天神（仏に帰依する者、真に優婆塞と名く。終に更に其の余の諸の天神に帰依せず。）

と読むべきであり、従つて、これに続いて「法に帰依する者」と「聖僧に帰依する者」について説示されてゐる。しかし親鸞は、そうした『涅槃經』の文意に直接かわる意識を持つことなく、『教行信証』、なかんずく「化身土巻・末」の全体を方向付ける冒頭の言葉として、文の形を変えてまでして、主張的な指示をしているのである。すなわち親鸞が提的に述べてゐるこの文の意は、まず「もろもろの修多羅に拠つて真偽を勘決し」それにより「外教邪偽の異執を教誡」する真の仏弟子の課題を担うことにより、そのことにより明らかになつた仏教者たる所以は、「仏に帰依せば、終にまたその余の諸天神に帰依せざれ」と語り遺したもうた、釈尊における涅槃の遺教のもとに直參する存在として生きる外にはないということである。従つて「教誡せば涅槃經に言わく」という記述の仕方は、大乘經典の中のひとつである『涅槃經』の中の一文の引用ではなく、如来涅槃の遺教のもとで一途に生死する存在となり切れるか否かは、教誡されなくてはならない「外教」の質を「邪偽異執」以外のなものでもないとして白日の下に晒すと同時に、そのことを以て真の仏弟子の本質が具体的に確認されるところにある。そして、この如来における遺教の内容を具体的に示す経文が、次の『般舟三昧經』の文である。すなわち

『般舟三昧經』に言わく、優婆夷、この三昧を聞きて学ばんと欲わば、乃至自ら仏に帰命し、法に帰命し、比丘僧に帰命せよ。余道に事うることを得ざれ、天を拜することを得ざれ、鬼神を祠んことを得ざれ、吉良日を視ることを得ざれ、と。已上（教行信証・真宗聖典三六八頁）

と、極めて事を具体的に教示し、さらにそのことを確認提示するかたちで

また言わく、優婆夷、三昧を学ばんと欲わば、乃至 天を拜し神を祠祀することを得ざれ、と。略出（同上）

と説かれた経文である。これらのことを一言にして語れば、天神地祇への拜跪、すなわち「鬼神に事うること」、それとの全き訣別を示教するところにこそ、涅槃の遺教に凝集された仏の教言がある、ということに外ならない。

こうした「化身土卷・末」の冒頭において、仏教の名と実とを明記した親鸞にとり「鬼神」の正体については、神智法師の文を引くかたちで

「鬼」の言は尸に帰す。『子』の曰わく、「古は人死と名づく、婦人とす。また天神を「鬼」と云う、地神を「祇」と曰うなり。」（教行信証・真宗聖典三九七頁）

と述べていることによっても極めて明らかである。しかしこの文も

鬼の言は婦なり。尸子に曰く、古は人の死を名けて婦人となす。また天神を鬼と云う、地祇を祇と曰うなり

（教行信証講義集成第九卷・原漢文・六六七頁）

と訓読されるのが常識であるに違いない。そしてそのような了解は、「六要鈔」に示されているごとく

爾雅に云く。鬼とは婦なり。尸子に曰く、古は死人を名けて婦人となす。また人神を鬼と曰い、地神を祇と曰い、天神を靈と曰う<sup>上</sup>いま智師の意、この釈を模するか。但し欠くる所は人神の積、また違する所は天神を鬼と云い、靈と云うと異なるなり。尸子と言うは外書の名なり。爾雅の文に云く、鬼は婦なりと。尸子の言に婦人と名くと云う。けだしこれ俗典には生死解脱の理を談ぜざるが故に、黄泉に趣くを以て称して帰泉と曰う。幽冥の魂魄を皆な鬼と為すなり（同上）

と述べている通り、儒教思想のもとに成立していた社会の中で作用する事柄についての説明文であるときと見るべきであろう。『礼記』にも「衆生かならず死す、死すればかならず土に帰す」と記されているところから、死を帰土と称したということもあり、それらを合せ見るとき、さして注目すべき文とは考えられない。にもかかわらず親鸞は、

鬼之言婦ハハスツニノクシ子コ曰イハレ古コ者名ナ人死トス為ニ婦人ニ又天神ツ云ク鬼ト地神ツ曰ク祇ト也（定本親鸞聖人全集第一卷・三七九頁）

と訓読することにより、鬼の作用を明らかにする。ここでは鬼と呼ばれる存在の有無は全く問題とはされておらず、具体的事実として生きる人間を屍、すなわち非人間に化してしまふ作用のすべてを「鬼の言」、すなわち鬼の作用と言いつるのであり、同時に「死人」の説明として「人の死を」と読むのではなく「人死」と読み切ることを以て、「人の死」すなわち積極的な人間としての生を収奪し去られる事実と抑えているところに、極めて強烈な鬼神への生きた人間の拒否の姿勢を見ることができるといえる。

## 十五

生きる人間を死に至らしめ、生ける屍と化すはたらき、それこそが親鸞の凝視し続ける鬼・鬼神の正体であるかぎり、親鸞にとり「大乘のなかの至極」（末燈鈔・真宗聖典六〇一頁）と敬信する仏教は、鬼神の支配から完全に全ての人間を解放する教え以外にはない。ここまで見てくるならば、「化身土巻・末」の冒頭に涅槃の遺教として明らかにした仏教に帰依する真の仏弟子として生きる存在にとり、対決してなくてはならぬ事柄の本質が何であるかは、もはや説明無用であろう。その説明無用の事柄こそ、結語として位置付けられた『論語』先進篇が主張する「事鬼神」の完全拒否に外ならない。しかし、親鸞がここで課題としていることは、具体的には決して容易に事を決し得る性格の事柄ではない。根源的主体性の確立とか從属的生存からの脱却というようなことは、寸分の觀念化も許されない、まさに現実の事だからである。仏道、それは「帰依仏」のみに根拠をもつ独立自尊の人間を生産する道であり、外道、それは「事鬼神」に支えられた依存的在り方においてしか生きることでできない非人間化の道である。このように理解することは充分に可能なことであるし、そうした説示はしばしば明らかにされてきている。親鸞における課題がそうした理解を説示することで事足るのであったならば、あえて仏道の真実を開示する結文として『論語』の文を置く必要は

ないし、ましてその文章を読み変えてまでする煩雑な方法をとる必然はさらさら無かったのではなからうか。では親鸞が『論語』に云わく」として、その文の訓読を改変してまでして明らかにしなくてはならなかった必然的理由とは何であったのか。

そのことについての私なりの結論を出す前に、この『論語』に云わく云々の結文を『教行信証』のうえでの、より広い課題点から点検する必要があると考える。それは『顕浄土方便化身土文類』の書き出し部分の文、抑えた言い方をするならば「化身土巻・本」の内容展開を惹起すべく書き出された

しかるに濁世の群萌、穢悪の含識、いまし九十五種の邪道を出でて、半満・権実の法門に入るといへども、真なるものは、はなはだもって難く、実なる者は、はなはだもって希なり。偽なる者は、はなはだもって多く、虚なる者は、はなはだもって滋し（教行信証・真宗聖典三二六頁）

の文に対応して、『論語』の文が如何なることとして、結語たり得るか、ということである。私がこの文を顕浄土方便化身土という教学の営み全体を惹き起すべく提起せざるを得なかった課題を表わす文であると見定めていることは確かであるが、あえて限定的に抑えれば「化身土巻・本」の内容展開に深くかかわっていると云うのは、一読して判然とすることであろう。

問う。『大本』の三心と『観経』の三心と、一異いかんぞや（教行信証・真宗聖典三三二頁）

の文、さらには

また問う。『大本』と『観経』の三心と、『小本』の一心と、一異いかんぞや（同上三四四頁）  
という文を中心とする問答を核として確かめを行い、ついに

ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。至徳を報謝せんがために、真宗の簡要を撫うて、恒常に不可思議の徳海を称念す。いよいよこれを喜愛し、特にこれを頂戴するなり（同上三五七頁）

という文に結ばれる、いわゆる三願転入、従って、古来より「三々の法門」と呼ばれて来た教学の確かめの重大さを十分に認識したうえで、

信に知りぬ、聖道の諸教は、在世正法のためにして、まったく像末・法滅の時機にあらず。すでに時を失し機に乖けるなり。浄土真宗は、在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまうをや（同上三五七頁）

という感動的表示のもとに明らかにされてくる「化身土巻・本」における教学展開の中に、私の拙論の主題に深くかわる教示がある、と考えているからである。

ところで先に引いた、願浄土方便化身土という課題を必然する一文、なかんずく「化身土巻・本」の、いわゆる三願転入の表白文を「信知」と受けて端を改めての展開を必然する文を改めて見直すと、何よりもまず「化身土巻」を必然せしめているのは、「いまし九十五種の邪道を出で」て「半満・権実の法門に入る」、つまり、外道を離れて仏道に帰入した「濁世の群萌、穢悪の含識」と呼ばれる存在である。というよりも人間における存在の質の問題と言うべきかも知れない。ともかくこの表現から見ると、仏道に無関係な存在ではなく、外道を離れて仏道に帰入したと、自認している存在であるに違いない。しかし、仏道に帰入したと自認するであろう存在であるにもかかわらず、仏弟子として「真」であり「実」であることは難希にして、偽虚であることは多滋であるという、この仏弟子であることが内に包んでいる矛盾への本質的問いのもとに、願浄土方便化身土という、仏教それ自体が開示しなくてはならぬ「方便真実の教」（教行信証・真宗聖典三三九頁）、本願が本願なる故に本願それ自体の具体的実用を表さなくてはならぬ「真実方便の願」（同上）に立つ教学課題に開眼しなくてはならなかったのが、親鸞にとつての主体的にして現実的な問題であったのである。そして、その課題は根を同じくしつつも、いわゆる三願転入の表白文を以て一つの確かめを完了する一面と、その一つの完了のもとに明確にし尽さねばならぬ「信知」の眼を以て徹底し切らねばならぬ一面とをもつものと言えよう。その課題の同根性とは

すでにして悲願います（教行信証・真宗聖典三二二六頁）

の一句に外ならない。換言すれば、この一句として表される仏事への目覚めが、いわゆる三願転入の表白文においては「ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり」という謝念の人を生み、また同時に「在世・正法・像末・法滅、濁世の群萌、斉しく悲引したまうをや」と嘆ずる奇特の一道への「信知」に立脚する真の仏弟子の責任的公事を開示することとなるのである。しからば、浄土方便化身土を顕証するとは、願身願土の実用に値遇する存在となることなのであり、そのことはまた、究極的には「仏に帰依せば、終にまたその余の諸天神に帰依せざれ」との遺教を聞き得ずして、自らは仏道に帰入した存在であると自認する存在の本質における虚偽性を白日の下に晒すこととなるのであり、そして、これこそが大悲の仏事なのである。

## 十六

その大悲の仏事のもとに明らかにされることは、外道を出でて仏道に帰入した、にもかかわらず正真の仏道を歩む存在が皆無に等しいという矛盾した現実を限りなく生起せしめていくという事実が現在するのは、外道を出でて仏道に帰入したという存在の本質が、外道のそれを払拭し切っていないことの証左に外ならない。願浄土方便化身土という教学営為を必然するものは、何の不思議もない、道理にかなった事実への確かな認識なのである。にもかかわらず問題は、外道的質を保持しつつ仏教を自称し、その存在の正当性を主張するばかりでなく、世間一般においても、それ以外に仏教は在り得ないと認識する事実が、常識となつてまかり通つていくところにある。その事実の具体的な在り方については、拙論の「上」で述べているから、重複する性格の論述は避けるが、ただ私は、そこに親鸞が見、そして、悲歎述懐していることを、仏教の墮落が外道に変質化したということではない点だけは、はっきりさせておきたい。すなわち、相对視座から傍観する仏教の内と外の相違ということではない。本質においては、仏教はいかな

ることがあっても仏教であり、外教もまたどれほど変容しようとも外教である。むしろ、その外なる相の差違において自由であるところに本質の不動さが証されていくと言わねばならぬ事柄であると考ええる。従って、仏道も墮落すると外道に変わり、外道も徹底されると仏道となる、といった発想が、どれ程われわれを混乱させることであろうか。従来、私自身も仏道の外道化という認識を持っていた。しかし、この認識の故に自ら惑乱し続けて来た。それ故、親鸞における顕浄土方便化身土の課題の本質が見えなかったことを愧じざるを得ない。親鸞によってなされた真仮、真偽の決判を見るとき、そうした発想を自分自身に許す根底には、すでに仏道と外道との同質性を容認する認識が在る。それこそ非仏教的認識というべきであろう。従って仏教の墮落態を外道化と評することは拒否し去らねばならない。少くとも親鸞にはそうした認識はなかったに違いない。

確かに「信巻」の仏弟子釈のうえに、真・偽の問題が提起されている。すなわち

真仏弟子と言うは、「真」の言は偽に對し、仮に對するなり。「弟子」とは釈迦諸仏の弟子なり。金剛心の行人なり。この信・行に由って、必ず大涅槃を超証すべきがゆえに、「真仏弟子」と曰う（教行信証・真宗聖典二四五頁）と述べることにより、「仏弟子」の「真」たる積極的内容として対決されるべき事柄が「偽」であり「仮」であると示されている。そして「仮」については

「仮」と言うは、すなわちこれ聖道の諸機、浄土の定散の機なり（同上二五〇頁）  
と言ひ、「偽」については

「偽」と言うは、すなわち六十二見・九十五種の邪道これなり（同上二五一頁）  
と述べている。しかし、ここで注目しておくべきことは、「仮」は「聖道」と「浄土」の「機」について述べているのであるが、「偽」はあくまでも邪「見」であり「邪道」であると断言している。「則」「是也」という表現は断定表

現である。

ということは、「仮」は機根の性格として認識されており、「偽」は仏教とは異質の思想であり外道であると決定されているのであるから、そのかぎり、同じく「真」であることとして対決を内容としているとしても、「仮」と「偽」とでは異っていると言わねばならない。しかし、それと同時に見落してならないことは、「真」「仮」「偽」と判別されておきながら、一切衆生の本質としては、如来により仏弟子として啓蒙されている、という了解は微動だにしないということである。むしろ、真仮、真偽の決判は、この如来の平等の大悲においてのみ成立する事柄であるというを示しているのではないであろうか。そこにこそ、一切衆生の悉皆成仏を決定する仏教の絶対的意味がある。しかし、それはあくまでも絶対的意味であって、相對關係の中へ持ち込むことは決して許されない。このことの混迷を厳しく排し切れない時、仏教の現実が悪しき恩寵主義か、冷酷な排除の作用かに傾くことを思う。

ところで「方便化身土巻」では、「信巻」で明らかに示した「仮」・「偽」に対決することを内実とする「真」の具体的作用を、「教誡」の二字に代表せるかたちで明らかにしている。しかし、その「教誡」の内容も決して同一ではない。すなわち「真」と「仮」においては

正真の教意に拠って、古徳の伝説を披ひらく。聖道・浄土の真仮を顕開して、邪偽・異執の外教を教誡す。如来涅槃の時代を勸決して、正・像・末法の旨際を開示す（教行信証・真宗聖典三五八頁）

と示されており、「教誡」の「誡」には「イマシム」の左訓があり「勸決」には「カムカフサタム」、更に「旨際」には「ムネキワ」の左訓がそれぞれ施されている。その左訓が施された文字は、「真」と「偽」の決判をなす場合にも積極的意味をもつこととなる。そのことをも念頭におきながら、左記の文を見るとき、そこには主題となることが大きく二つ示されていると考えられる。その第一は「聖道」と「浄土」との「真仮」を「開顕」することにより、「邪偽異執」を剔示し、それを以て仏教、従って仏弟子を自負する機根が「外教」のそれと等同の質であるということ

明らかにすることを「教誡」の具体的内容とする。そして第二には、そうした外教と同等の質の変革がなされないかぎり、「如来涅槃の時代（仮名は筆者）」の重大さを「勘決」し得ず、それ故に「正像末の旨際（むねきわ）」についての自覚的認識も持ち得ないままに、人間の向上主義的心情に乗じて成仏の可能性を人間的努力のうえに夢見つづけるという無明性を指摘するのである。まさに、如来涅槃したもう！という、このこと一つを聞思し尽して決定し、「正像末」を「三時教」（教行信証・真宗聖典三六〇頁）、すなわち如来の教示したもう遺教に聞いて、そのように説きたもう「旨際」を自覚できるところにこそ、真仏弟子の道は時機の選びを超える「皆同斉」（教行信証・真宗聖典一八九頁）の唯仏一道として公開され、その一道において一切衆生は「斉悲引」されることを明らかにしている。ここに「真」における「仮」の「教誡」の意味があると考ええる。

## 十七

しからは親鸞における真偽の決判を表すいま一つの「教誡」の語を通して明らかにされることは何か。それはそれ、もろもろの修多羅に拠って真偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誡せば、涅槃経に言わく、仏に帰依せば、終にまたその余の諸天神に帰依せざれ

という一文に尽し切られる。「真」と「仮」と、「真」と「偽」との決判は異なる。「真仮」は「開頭」されるべき機根の問題であり、「真偽」は「勘決」し切らねばならない人間の死活を決する道の問題である。「仮」は「邪偽異執」であることにより「外教」を成立せしめる機根であるから、その質を開示し顕彰しなくてはならぬ。それにより「帰依仏」の質と「事鬼神」の質とが峻別できる。また「偽」は「外教」として作用している「邪偽異執」の肯定の上に成立している思想であるから、仏教を顕開するためには徹底して「勘決」し尽さねばならぬのである。親鸞が道に九十六種あり、ただ仏の一道これ正道なり。その余の九十五種においてはみなこれ外道なり

と言い切り

老子・周公・孔子等、これ如来の弟子として化をなすといえども、すでに邪なり。ただこれ世間の善なり(同上)と述べていることは、ことに真偽の決判において重要な意味をもつと考える。なぜなら「老子・周公・孔子等」の外教が、外道として作用するのみでなく、「如来の弟子として化をな」し、仏教を主張するという事実を「ただこれ世間の善」なるがゆえに「すべて邪なり」と抑え切っているからである。そしてそのことは更に

出家の人の法は、国王に向かいて禮拜せず、父母に向かいて禮拜せず、六親に務えず、鬼神を礼せず

と言い切ったとき、事は極めて明白となる。仏教、それはあくまでも「出家の人の法」、すなわち、生死出ずべき道であって、決して「世間の善」ではない。それゆえ「世間の善」に寄せる人間関心を以て、その「世間の善」を修ずることを「如来の化」、すなわち仏教としての勸化と称するかぎり、それが如何なる道であろうとも「すべて邪なり」と弾劾し切るところにのみ、はじめて仏教が真実の「正道」たり得るのである。そしてまた、そうした質の「教誠」をなし切ることには逡巡するかぎり、そのこと自体、「如来の化」として「世間の善」を勧める「邪」道を自他共に容認することに外ならない。親鸞が

在此起心立行は

此是自力とさだめたり(定本親鸞聖人全集第二巻・一〇四頁)

と言ひ、その二句の文に通ずるかたちで「ここに在りてころをおこし行をたつるは」「これはこれ自力なり」(同上、本文は(仮名)と左訓を施すことにより明らかにする「自力諸善のひと」(正像末和讃・真宗聖典五〇六頁)、あるいは「自力作善のひと」(歎異抄・真宗聖典六二七頁)と言うのは、このような在り方を認めていくことにより、仏教公開を阻害

するはたらきをなす存在であると考えざるを得ない。最も消極的な態度をとる人こそ、現実にあつては最も積極的な作用の担い手なのである。そうした「自力諸善」そして「自力作善のひと」を厳しく指摘している文として

異学というは、聖道外道におもむきて、余行を修し、余仏を念ず、吉日良辰をえらび、占相祭祀をこのむものなり。これは外道なり。これらはひとえに自力をたのむものなり。別解は、念仏をしながら、他力をたのまぬなり。別というは、ひとつなることをふたつにわかちなすことばなり。解はさとるといふ、とくといふことばなり。念仏をしながら自力にさとりなすなり

(一念多念文意・真宗聖典五四一頁)

と言ひ切られる一文を思う。「聖道」を「外道なり」と断定し、「念仏しながら、他力をたのまぬ」いわゆる「浄土定散の機」を「念仏をしながら自力にさとりなす」存在として、その質における外道との等同性への無自覚を指摘するこの一文の厳しさを改めて思わずにはいられない。そして

自力というは、わがみをたのみ、わがころをたのむ、わがちからをばげみ、わがさまさまの善根をたのむひとなり(同上)

と明示する。詳論は避けるが、これらの文脈の中に見えてくることがある。それは「自力作善」とは「外道」を成立せしめる修善主義、向上主義と質を異にするものではない、ということであり、そして、その「自力作善」こそ儒教に代表される「世間の善」の蓄積を是とする倫理、さらには、その「世間の善」の質を世俗社会形成に積極的に役立つものと決定して、その思想のもとに人間の隷属的在り方を「作善の人」と認識せしめ、その認識のもとに生きる人間をつくる作用に、ある意味では最も積極的役割を果すこととなるということである。

ここまで論を進めて来て、私ははじめて訓読を改めて「論語に云わく」と明示し、頭浄土方便化身土なる課題の全体を結着し切った親鸞の強靱にして徹底した人間観、というよりも、人間が人間として生き合うことの公平なる社会観、さらには、人間のみ止まらず、阿弥陀の本願によって「諸天・人民・蜎飛・蠕動の類」(教行信証・真宗聖典一

五八頁)を「十方衆生」と呼び掛けられる存在としての生命観、その全てを包み切ったの「親鸞一人」(歎異抄・真宗聖典六四〇頁)の頷きとして、「かたじけなきよ」(同上)と謝念の実践ひとつに生涯を尽し切る「真仏弟子」の、確かな仏教との値遇のすがたを思う。それなればこそ、先に一言した『論語』先進篇の思想を表わすために重要な意味をもつ一字であった「未」は、親鸞においては完全に拒絶されて「不」という完全否定の文字に置きかえられ、「事鬼神」から解放された存在としての人を「人焉能事鬼神」と明示した。これこそ仏教によってのみなし得る事であったのである。

## 結

その「人焉能事鬼神」という一事を公開したのが、外でもない法然による浄土宗の興行であった。とすれば浄土宗の独立とは仏教の独立であり興行である。そのかぎり、浄土宗の弾圧を自らの存亡にかかわることとして世俗権力に對して要望し、その要望に應じて弾圧を強行した権力体制、この兩者の本質が何であるかは、もはや説明を要しないであろう。それゆえ親鸞は、その弾圧記述のただ中で

真宗興隆の大祖源空法師、ならびに門徒(教行信証・真宗聖典三九八頁)

と宣言するのであり、その「真宗」として「世間の善」のしがらみから一切衆生を解放する唯一道である仏教への弾圧は、「猥りがわし」(同上)い「罪科を考え」(同上)ざる無法の所業に外ならないと断定する。しかし、親鸞は、その弾圧の中に身を置き続けたことに対し、「予はその一なり」(同上)と言い、その「一なる身において」雑行を棄てて本願に帰したことの本意を深か深かと頷いている。その頷きを、被弾圧の浄土真宗であり得ることに、この「雑行を棄て、仏道が正道として現在し得ること、そのことを理を尽して明らかにし切ろうとするところに、顕浄土真実教行証」という教学の営みが必須のこととなったのである。

しからは

大無量寿經 眞実の教  
浄土眞宗（教行信証・眞宗聖典一五〇頁）

の一句を以て始まった顕浄土眞実教行証という教学は『論語』に云わく「の一文を以て名実共に明らかな結着をつけたのであり、そのことを流通分は厳正に確認したのである。

権力統治の世俗社会のただ中において、仏教が眞宗として開顕されるとき、弾圧は必然的である。たとえその様相がどれほど変容したとしても、世俗社会の基軸は眞宗を排除しつづけることであろう。