

親鸞と危機意識

— 宗教的主体の形成 —

『教行信証』後序には、吉水時代の親鸞の法然との値遇と承元の法離について誌されている。それは、若き親鸞の主体形成の記録とも読むことができるであろう。この二つの事件は、親鸞が宗教的主体として形成され、『教行信証』を著す事由となった。そのことは、後序が次のように結ばれていることから窺うことができよう。

慶しき哉。心を弘誓の仏地に樹て、念を難思之法海に流す。深く如来の矜哀を知りて、良に師教の恩厚を仰ぐ。慶喜弥至り、至孝弥重し。茲に困りて、真宗の詮を鈔し、浄土の要を摭ふ。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は、信順を因と為し、

安 富 信 哉

疑謗を縁と為し、信樂を願力に彰し、妙果を安養に顕さん矣。

「弘誓の仏地」という、自己が立ち上がる大地をたまわったことが、万感の想いをこめてここに吐露されている。『教行信証』の撰述もこの値遇の感激の至深なる流露に他ならないのであろう。吉水時代における親鸞の主体形成はいかなるものであったのであろうか。後序の記事を念頭置きながら、二、三の考察を進めてみたい。

— 『選択集』の付属

親鸞は、後序に、聖道門から浄土門へと転じた自からの

回心について、

然るに愚禿釈の鸞、建仁辛酉の曆、雜行を棄てて本願に帰す。

と簡潔に述べたあと『選択本願念仏集』の見写を法然より許された経緯について、かなり詳細に書き留めている。

元久乙の丑の歳、恩怨を蒙りて『選択』を書しき。同じき年の初夏中旬第四日に、「選択本願念仏集」の内題の字、ならびに「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」と「釈の綽空」の字と、空（源空）の真筆をもって、これを書かしたまひき。同じき日、空の真影申し預りて、図画し奉る。同じき二年閏七月下旬第九日、真影の銘に、真筆をもって「南無阿弥陀仏」と「若我成仏十方衆生、称我名号下至十声、若不生者不取正觉、彼仏今現在成仏、当知本誓重願不虛、衆生称念必得往生」の真文とを書かしたまう。また夢の告によって、綽空の字を改めて、同じき日、御筆をもって名の字を書かしたまひ畢りぬ。本師聖人、今年は七旬三の御歳なり。

元久二年（一一〇五）、三十三歳の親鸞は、許されて『選択本願念仏集』を書写した。この年法然は七十三歳であり、前年には『七箇条記請文』を示して、門弟に行動と言動の自重を訴えた。吉水教団は、内部に異義が発生し、外部に聖道門からの圧迫が迫っていた。そのような緊迫した状況のなかで、親鸞は本書を師より托されたのである。ここで『選択集』を見写した次第について再説してみよう。

四月十四日。師は、私の見写した本書に題号と標孝の文字を染筆し、また以前私に与えた「綽空」の号を書き入れ、自ら「空」と署名された。同日、私は許されて師の肖像を図写した。

七月二十九日。師は肖像画の銘に、六字の名号と『往生礼讃』の十八願加減の文を標記された。同日、私は「綽空」の名を「善信」（夢告で得た名）に改名したいと願ひ出て許され、師の揮毫をたまわった。

親鸞は、このように『選択集』書写の次第を詳記している。私事について語ることのなかった親鸞には、この記述は異例のことである。元久二年の四月十四日、七月二十九日の両日は、親鸞には生涯忘れ得ぬ記念すべき日となった。後序の文は次に『選択集』の執筆の由来とその価値について、

『選択本願念仏集』は、禪定博陸月輪殿兼美法名円照の教命に依って撰集せしむるところなり。真宗の簡要、念仏の奥義、これに撰在せり。見る者論り易し。誠にこれ、希有最勝の華文、無上甚深の宝典なり。

と讀え、さらに教ある門弟のなかから選ばれて、本書を見写するという榮譽を賜わったことについて、

年を涉り、日を涉りて、その教誨を蒙るの人、千万といえども、親と云い疎と云い、この見写を獲るの徒、はなはだもって難し。しかるに既に製作を書写し、真影を図画せり。これ専念正業の徳なり。これ決定往生の徴なり。仍って悲喜の涙を抑えて由来の縁を註す。

と深い感激をこめて銘記している。門弟のなかでも本書の見写を許されたものは極く少数であると云われるが、親鸞は、入門四年後にその榮譽を担ったのである。親鸞は、本書の見写を許されたことをもって、「決定往生の徴」と断言している。それは、經典の「付属」と同意義をもったものとして受けとめられた。元来、付属とは、釈尊が、教法を後世の衆生へ流通せしめんとして、最も信頼する弟子に托

することである。たとえば『大無量寿經』において、釈尊は、弥勒にこの經典を付属し「まさに専心に信受し、持誦説行すべし」と托している。親鸞には、『選択集』は、經典にも等しい「希有最勝の華文、無上甚深の宝典」であった。『選択集』の付属は、親鸞には、この教えを末世に流通すべき仏弟子の使命を托されたものとして受けとめられたのである。

と同時に「決定往生の徴」と断定したところに、われわれは、浄土への明確な展望を贏ち得た親鸞の自信を推し量ることができよう。「決定往生の徴」とは、自からの信仰に師から証しを得たということである。「決定往生の徴」を得たとは、換言すれば、決定往生の主体を獲得したということに他ならない。そのような主体の獲得に、親鸞における宗教的主体の成立をみることができよう。親鸞の後半生の課題は、浄土門的主体として、無辺の生死海を尽すことにあったのであるが、その主体形成の始点を、親鸞は吉水期に法然によって与えられたのである。

二 人間存在の危機

親鸞が吉水の禅房に集う人々の上に見たものは何であつたらうか。次の言葉が想起される。「当時の仏教家が理性と

感性との統一を武器として、人間存在の深義を尋ねはじめた時、(親鸞は)人間の生死と歴史的現実の直義を徹底的に凝視し、そこに人間存在の危機を刻み出した」(吉本隆明)①。たしかに、親鸞が、二十年に及ぶ叡山での修道やいま眼の前に蝟集する一文不知の人々の生きざまをつぶさにみるという体験を通して、人間存在の危機を肌で感じ取ったことは、疑い得ない。

法然の思想は、人間観に新しい地平を拓いた。それは、人間一般に対する社会的な価値意識を顛倒するものであった。法然が門侶に説いたことは、一文不知の愚痴になって、ただ本願に寄托して念仏せよ、という一事であった。またかれは自から「愚痴の法然房」「十悪の法然房」「烏帽子も着ざる男なり」と称した。この自称は、卑謙の辞ではない。「信」にむかって開かれた法然のまなざしを語っている。親鸞は、後年そのまなざしを、

故法然上人は「浄土宗の人は愚者になりて往生す」と候ひしこと確かに承り候ひし上に、物も覚えぬあさましき人々の参りたるを御覧じては「往生必定すべし」とて笑ませたまひしを見まゐらせ候ひき。文沙汰してさがさがしき人の参りたるをば「往生はいかがあらんずらん」

と確かに承りき。(『末灯鈔』六)

と回想している。法然は、「物も覚えぬあさましき人々」を往生必定の人と言ひ、「文沙汰してさがさがしき人」を往生不定の人と言ったとこの消息は伝えている。ここには明らかに世俗的な価値意識を顛倒した宗教的な人間観がみられる。これは信仰の言葉でありつつ、社会的、歴史的な意味をもってきたのである。一文不知の愚鈍の身のもののみては、ひそかに笑ませたもうたという法然の、その微笑を、おそらく親鸞は一生忘れることができなかったであろう。このような法然の人間へのまなざしは、親鸞の人間観にも深い影響を及ぼした。親鸞の眼の前には、生きるために仏教の基本的な戒律すら破らねばならぬ生活者がいた。戦乱で殺生を業として生きる武士がいた。浄土への往生は、はたしてこのような人々にも可能なのであろうか。若き親鸞は、そのような疑団に襲われたのではあるまいか。

吉水時代の親鸞の学習記録であると認められている著作に、『観無量寿経・阿弥陀経集註』がある。本書は、おもに善導の釈義に基いて、『観経』『阿弥陀経』の本文に註を入れたものである。先学は、本書の思想内容の特徴として、念仏観究明の動向、証果観受容の動向、悪人観形成の動向、

の三点をあげている^②。若き日の親鸞の危機意識の在所を知るためにも、本書のもつ意義は重要である。興味深いのは、人間存在の危機を凝視した親鸞の眼が、とりわけ殺生罪を犯した者の上に注がれていることである。

『観無量壽経集註』では、『観経』「序分」禁母縁の阿闍世の殺父・殺母の文、同じく散善顕行縁の「慈心不殺」の文、「正宗分」散善観上上品の「慈心不殺」の文について、『観経疏』によってそれぞれ註が付されている。また「正宗分」散善観下中品には、屠牛者の往生について、『楽邦文類』の一節を抄出、引用している。

次に『阿弥陀経集註』では、殺生罪について『法事讃』(B)の「懺悔文」によって認識を深め、また「屠沽の下類」の文を『阿弥陀経義疏』より引用している。

『集註』の引用のなかでも、『楽邦文類』に載せた汾州(山西省)の屠牛者と殺鶏を生業とした張鐘植の往生譚を朱筆で書き入れていることは興味深い。

また親鸞の比較的若い時期の手控えに、『鳥龍山師、并屠児宝蔵伝』がある。首題によって示されているように、本書は、鳥龍山に念仏道場を建て、後世「後善導」と称されるに至った中唐の小康と、善導の教化に浴し、唱念しつつ捨身往生を遂げた長安の屠児宝蔵との伝聞を集録したもの

である。この屠児宝蔵の往生譚を非常に大事な話として、親鸞が書き抜いたという事実は、殺戮を業として生きる人々の救いに眼を向けた親鸞の関心を語っている。

若き親鸞は、殺生する者、具体的には屠殺を職業とする人々の往生に関心を懐いた。人間存在の危機は、最も端的に殺生に象徴される。殺生という仏教で極悪深重の所業とされる罪を自らの生業と背負って生きる者に、浄土へ救済される可能性はあるのか。さまざまな論疏を筆写しながら、親鸞の悩裡に去来したものは、このような疑問だったのでないだろうか。そこに人間のラジカルな解放を求める親鸞の祈りがあった。この疑問の中から、親鸞はやがて絶対の超越者——弥陀の本願なればこそ、極悪深重の凡夫が救済の正客になるといふ、いわゆる悪人正機説に見開かれていったものと思われる。

三 個人の発見

平安末期から鎌倉期にかけての未曾有の戦乱は、民衆に人間悪の現実を深く自覚せしめた。限界的情况のなかで、生き抜くためには、かれらは、ときとして他人の生命を奪ったり、世俗倫理に逆らうような行動も取らねばならなかった。「我等は薄地の凡夫なり、善根勤むる道知らず」「我

が身は罪業重くして、終には泥墜へ入りなんぞ、入りぬべし」『梁塵秘抄』巻第二。これらの俗謡には当時の民衆の叫びが聞きとられる。

法然や親鸞にとって、人間存在の危機は決して外在的事象として受けとめられたのではない。清僧としての生活を保持しながらも、深い罪悪意識、人間悪の問題に悩まされていた。そのかれらに人間の罪障性を自覚せしめた決定的な信仰の命題が「機の深信」である。

自身はこれ現に罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた常に没み常に流転して、出離の縁あることなき身と知れ。

〔歎異抄〕後序

「機の深信」は、唐の善導が人間の深重の罪業とそれ故の救済の不可能性を、信仰の原理として命題化したものである。浄土教信仰の出発点は、「機の深信」にある。親鸞の人間発見は、吉水時代に善導・法然の学びを通して深められたが、とりわけ「機の深信」は、親鸞に自己を凝視する眼を与えた。

この法然・親鸞における自己の発見は、日本人の精神史における画期的な事柄であった、と私には思われる。これ

は西洋における個人の発見と対置してみられるべき価値を有するのではなからうか。C・モリスによれば、西洋における個人の概念は、一〇五〇年から一二〇〇年の間に発見されたといい、その発見の土台をなすものが、デルフォイの「汝自身を知れ」という命題であったという^③。

個人の発見は、一〇五〇年から一二〇〇年の間に見られた最も重要な文化的展開の一つであった。それはどの思想家グループに限られていたというわけでもなかった。その主要な特性、すなわち自己の発見に対する関心、人間関係と、社会における個人の役割に対する興味、外的行動よりも内的意向を通しての人間の評価などは多くのグループのうちに見出されよう。しかもこれらの関心は意識的でまた熟慮した上でのものであった。「汝自身を知れ」は、最も頻繁に引用された戒告の一つである。

と同時に次の著者の見解がわれわれの注意をひく。

アジアおよび東洋の思想的伝統は、個人を西洋ほどに重視して来なかった。輪廻信仰は、西洋的意味の個人性を実質的に排除する。

成程、大局的にみればそうかもしれない。しかしすでに日本史家にも指摘されているように、古代末期の世紀末的な情況は、個人の運命を痛切に自覚せしめる気運を作り出して^④いた。そのなかにあって、浄土教の救済論は、自己発見を推進させる力となった。

とりわけ法然と親鸞において、自己の発見は「機の深信」に媒介されている。ヨーロッパの一〇五〇年から一二〇〇年の間は自己発見の世紀となったが、それに見合うように、日本では、法然が回心した一一七五年から親鸞が入滅した一二六三年の約百年間は、自己発見への道を劃する時期となった。《汝自身を知れ》という戒告は、《出離の縁あることなき身と知れ》という命題と通底するものがある。

ただ注意しなければならぬのは、「機の深信」は、倫理的命題ではなく宗教的命題だということである。「機の深信」は、人間に倫理的反省を迫るものではなく、自己の罪惡の懺悔と「法」への帰依を要求するものである。その転向においてこそ、人間は、主体として自立しうるのであるとされる。法然の「本願の念仏には、ひとりだちをさせさせて助をささぬ也」〔禪勝房伝説の詞〕とは、この消息を語るものであろう。本願の念仏こそ、罪惡のわれらをして独立せしめる大地であるといわれる。

四 たまわりたる主体

吉水時代の親鸞については、いくつかのエピソードが伝承されている『歎異抄』は、「故聖人の御物語」として、「信心一異の諍論」を収録している。この信仰論争を、一種の主体性論争として理解することも不可能ではあるまい。

法然上人の御とき御弟子その数おほかりけるなかに、同じく御信心の人も少くおはしけるにこそ親鸞御同朋の御なかにして御相論のこと候ひけり。その故は、「善信が信心も上人の御信心も一なり」と仰の候ひければ、勢観房・念仏房など申す御同朋達、もつての外に争ひたまひて、「いかでか上人の御信心に、善信房の信心一にはあるべきぞ」と候ひければ、「上人の御智慧才覚ひろくおはしますに一ならんと申さばこそ僻事ならぬ、往生の信心においては全く異なることなし、ただ一なり」と御返答ありけれども、なほ「いかでかその義あらん」といふ疑難ありければ、詮ずるところ上人の御前にて自他の是非を定むべきにと、この子細を申し上げれば、法然上人の仰には、「源空が信心も如来よりたまはりたる信心なり。善信房の信心も如来よりたまはらせ給ひたる信心なり。

さればたゞ一なり。別の信心にておはしまさん人は、源空が参らんずる浄土へは、よも参らせたまひ候はじ」と仰せ候ひしかば、当時の一向専修の人々のなかにも、親鸞の御信心に一ならぬ御ことも候らんとおぼえ候。

このエピソードは、当時の吉水の教団内に渦巻いていた信仰論争の一端を伝えるとともに、並み居る兄弟子たちを向うに回して、堂々たる論陣を張っていた若き親鸞の面影を彷彿として伝えている。いまこの物語を上中下三段に分けて眺めてみよう。

上段において親鸞は、如来に帰依する信心は、いかなる者においても同一であると主張している。なぜ親鸞は、このような問題を提起したのであろうか。吉水の教団には、信心の優劣あるいは深淺を競うような風潮があったのではないだろうか。吉水には、僧俗・男女が入り混っていた。念仏聖などの持戒者のなかには、自からの信心を深いものとし、一文不知の在家者の信心は浅いというような驕慢な言辞を吐く者もいたと思われる。いかなる者の信心も同一か否か、という論題は、信仰的主体に差別があるか否か、という問題に関わる。親鸞は、法然の信も自分の信も同一であると憚ることなく言い切るのである。

この親鸞の主張は、法然の上足と自認している者には、傲岸不遜なものにみえた。はたして勢観房(源智)・念仏房(念阿)は、親鸞の主張を語気荒げて咎めることになる。「智恵第一」と讀えられた法然上人の信心を汝ごとき新参者の信心と同一視するとは何事か、と。これが中段である。かれらの疑難に対して、親鸞は、もし智恵才覚というならば同日の所談ではないが、こと信心に関してはどこまでも同一であると断じて譲らない。議論は平行線をたどり、ついに法然の審判を仰ぐことになった。場面は、下段へと展開する。

法然は、信心同一の立場に立つ親鸞に賛同する。そしてその理由として、いかなる者の信心も平等に「如来よりたまわりたる信心」であるが故にといわれる。この「如来よりたまわりたる信心」という一点が、法然の同一信心の所説の根拠をなしている。すなわち、信心は、凡夫有漏の心に淵源するのではなく、如来無漏の願心に発起するというのが、法然の信仰論の核心である。ここに各別の業に生きる凡夫が、信心のもとに平等な主体へと転位されるという道理が明瞭になるのである。

この「信心一異の諍論」を、親鸞は若き日の手柄話をするような気持で話したのではない。関東教団の混迷に、若

き日の吉水教団の危機と同質の問題性をみたからであった。すなわち「如来よりたまはりたる信心を、わがものがほに」『歎異抄』第六章）せんとする問題性を。

信心は、宗教的主体の成立的根拠である。その信心が如来より発起するとは、宗教的主体そのものが如来より発起するということである。したがって「たまわりたる信心」とは、「たまわりたる主体」と言い直すことができよう。関東教団では、その主体者を「わが弟子・ひとの弟子」と奪い合つたのである。それは如来に背く行為であり、そこに教団の危機の原因があった。吉水教団の場合、その崩壊は、必ずしも権門と手を結んだ旧仏教側による外圧に帰因するものではなく、教団内の信心の異なりにすでに萌していたと言いうるのである。

五 危機と批判

危機を突破するために必要な条件は、厳正なる批判ではないだろうか。ボルノーは、「Krisis (危機) と Kritik (批判) の間に言語史的な関連しかないのか、あるいはさらに、事実的な関連もあるのか」という問いを投げかけている。^⑤ たしかに危機と批判は、表裏の関係にあるように思われる。信仰的危機のなかでこそ信仰批判が必要になってくるであ

ろう。

吉水教団の場合、内部には信心の異りがあり、外部には聖道門仏教側からの強い圧迫があった。若き親鸞は、教団内にこだまする念仏の法悦にひたり切っていたわけではなかった。では、かれは、この内外の危機に対して、どのような批判の眼を向けていたのであろうか。

親鸞は何よりも内部の危機に鋭い批判のまなざしを向けていた。親鸞の眼は吉水教団内の念仏聖の問題性を凝視していた。

法然聖人の御弟子のなかにも、われは由々しき学生な
んどと思ひあたる人々も、この世には皆やうやうに法門
をいひかへて、身も惑ひ人をも惑はして、煩ひあうて候
めり。(『御消息集』広本一)

「われは由々しき学生」と公言している念仏上人たちこそ、吉水教団内部に潜む「師子身中の虫」であった。若き親鸞は、聖道教団の「別解別行人」と対決することよりも、むしろ教団内部の念仏上人たちを批判するの必要を感じた。それが法語類に伝承された様々な逸話となって現われている。吉水時代の相論は、先に触れた『歎異抄』の「信心一

異」の諍論の他に、『口伝鈔』に「体失不休失の往生の事」、
『本願寺聖人伝絵』に「信不退行不退」の諍論が記録され
ているが、いずれも教団内部の信仰論争にかかわっている
ことが注意されよう。

危機(crisis)におつても、批判(criticism)においても、
問題は、その「基準」(criterion)である。基準なき危機意
識、基準なき批判意識は、客観性をもたない。では、吉水
時代の親鸞において、危機意識と批判意識の基準となつた
ものは何であろうか。それは、「よきひとのおおせ」として
こうむつた念仏の教え以外にはない。教への不純粹性の意
識が親鸞の危機意識を深め、教への純粹化への意欲が、批
判的行為を創り出したのである。仏道を歩む人間としての
証は、教法の確かめである。親鸞にとっては、純一なる念
仏の徹底こそが、「本願にかなう」仏弟子としての無二無三
の課題であつた。

ところで、法語類に記録されたエピソードをみる限りで
は、かつて法然が大原問答においてしたように、若き親鸞
が聖道門の学匠たちと教学論争を構えたらしい形跡はない。
かれの関心は、念仏聖との教団内論争、浄土門のうちの真
仮の分判といった問題に集中されていったかみえる。し
かし南都・北嶺からの圧迫をひしひしと感ずる情況のなか

にあつて、「よきひと」の教えをこうむつた親鸞が、聖道門
への厳正な批判を打ち下すことは、大きな学術的要求とな
つたに違いあるまい。当時の教学界を見渡し、浄土門独立
の志願を担つて、信仰戦線の前列に加わることは、『選択
集』を相伝された者としての慶ばしき使命であつたであら
う。

承知のように、親鸞が叡山で学んだ蔵・通・別・円の四
教は、やがて横超・横出・堅超・堅出の四教へと展開する
ことになる。親鸞のその教相判釈の眼を端的に示す著作と
して、『愚禿鈔』が挙げられる。本書は、「二教相望して四
十二対の異を明し、或は二機比較して一十八対の別を顕
す」(『歎徳文』)といわれるように、上下巻一貫して、二雙
四重の教判によって、聖浄二門を相対し、判釈したもので
ある。

親鸞のこの批判眼は独自のものであるが、その顰は法然
のそれにならつている。たとえば法然は、『無量寿経釈』で、
本願による五悪趣の横截が、「頓中の頓」であり、「天台・
真言、皆頓教と名くと雖も、惑を断ずるが故に猶ほ是れ漸
教なり」と述べている。この「横截の論理」は、法然教学
の核心部分にあたると思われるが、親鸞の「二雙四重の教
判」は、この論理の延長線上に見届けられるであらう。そ

の意味において、『愚禿鈔』は、覚如もいうがごとく法然教
学の領解を記した「自解の義を述ぶる記」なのであろう。

私は、村上專精氏の次の言葉を忘れることができない。

吾輩は此の時代思潮を以て推測するに、『愚禿鈔』は假
令現存なやうなものでなくとも、その原型とも謂ふべき
ものは、師伝と共に又当時の時代思潮に動かされ給ひ、
吉水御修学中に己に成れるものであるといふことを信じ
て動かぬのだ。

私もまた吉水時代の親鸞が、全仏教を「二雙四重の教判」
のもとに批判する眼を獲得していたものと考えたいのであ
る。

六 真 宗 興 隆

法然の教化によって、数多くの念仏者が誕生していった。
念仏者の中には、九条兼実のような貴族、顕真のような天
台僧、熊谷直実のような武士、と上流・中流社会層に属す
る人々もいたが、その殆んどは、襤褸を身にまとい、いも
虫のように社会の最底辺にうごめく、目に一丁字なき庶民
であった。

又建永の年、法然房と云ふ上人ありき。まちかく京中
をすみかにて、念仏宗を立て専修念仏と号して、「ただ阿
弥陀仏とばかり申すべき也。それならぬこと、顕密のつ
とめはなせそ」と云ふ事を云ひだし、不可思議の愚痴無
痴の尼入道によろこばれて、この事のただ繁昌に世には
んじゃうしてつよくおこりつつ……」（『愚管抄』巻第六）

法然のもとに群集した専修念仏の徒は、古代の顕密仏教
を積極的に否定し、津波のような勢いで勃興してきた。か
れらは、罪福信や身分差別の桎梏から解放された自由人
であった。法然の教説がいかに古代的桎梏からの解放へと民
衆を導いたものであったかは、たとえば『百四十五箇条問
答』に端的に窺われるであろう。しかし慈円は、都鄙に雲
霞のように徘徊するこの自由人の群を強い疎ましさをもつ
て冷淡に眺めている。

その一方、念仏者のなかには、悪を恐れるのは本願を疑
うからだといって、故意に戒行を破り、乱行をあえてする
急進的なグループが出るようになった。この急進派を代表
するのは、一念義を主唱した幸西などの一派である。かれ
らは、「弥陀の願を憑むものは五逆を捨てる事なし。心に任
てこれをつくれ、袈裟を着すべからず、宜しく直垂を着、

姪肉を断すべからず、恣に鹿肉を食うべし」(『遺北陸道書状』)と説いて、悪行を憚らなかつた。

法然の専修念仏運動は、日本仏教において始めて、最も自由な地平を切り拓いた。しかしこの一念義の一派に代表される造悪無碍者の所業に、法然は頭を痛めたのである。日頃念仏者の自由な行動、すなわち反頭密仏教的な行動を苦々しく思っている旧仏教側にとって、一念義派の抬頭は、専修念仏運動を弾圧するための恰好の口実となつた。

ここで弾圧に至る経過を辿る紙幅はない。私はただ「元久の法離」と「承元の法難」のアウトラインを乱暴に素描するしかない。

元久元年(二二〇四)の冬、比叡山の僧徒は、山門大講堂の庭に三塔会合して、専修念仏の停止を天台座主真性に訴へ出た。「専修に名をかり本願に事をよせて、放逸のわざをなすものおほかりけり。これによりて、南都北嶺の衆徒、念仏の興行をとどめ、上人の化導を障礙せむ」(『法然上人行状絵図』第三十二)と。

同年十一月七日、法然は、門弟を集め、「普く子が門人と号する念仏上人等に告ぐ」として、自肅自戒を要求する意味で、七箇条の制誡を掲げ、法然以下、順次門弟が署名した。この『七箇条起請文』のなかに、親鸞は、八十六番目

に「僧綽空」と署名した。

元久二年九月、今度は南都興福寺の衆徒が念仏停止を上奏した。笠置の解脱房貞慶の手になるといふ、いわゆる「興福寺奏状」がそれである。ここに九箇条の過失が掲げられて、日本の七道諸国に専修念仏を停止し、源空とその弟子等の罪科せらるべきことが上奏されたのである。

旧仏教側の圧迫の手は弛まることがなかつた。この興福寺僧徒の上奏が導火線となつて、ついに承元元年(二二〇七)、大弾圧が下された。この弾圧によって、親鸞は、師法然とともに遠流の刑に処せられるのである。

以上は元久・承元の法難についての全くのかりそめな跡づけである。この宗教弾圧の経過とその不当性を記した後序の文は、真宗興隆の強い確信に支えられて起筆されている。

竊に以れば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道今盛なり。然るに諸寺の積門、教に昏くして兮、真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷うて兮、邪正の道路を弁ふること無し。斯を以て、興福寺の学徒、大上天皇後鳥羽院と号す諱尊成に今上土御門院と号す諱為仁の聖曆、承元丁卯の歳、仲春上旬の候に奏達す。主上・臣下、法に

背き義に違し、忿を成し、怨を結ぶ。茲に因りて、真宗興隆の太祖源空法師、并に門徒教輩、罪科を考へず、狠しく死罪に坐す。或は僧の儀を改め、姓名を賜うて遠流に処す。予は其の一なり。爾れ者、已に僧に非ず俗に非ず、是の故に「禿」の字を以て姓と為す。空師并に弟子等、諸方の辺州に坐して、五年の居諸を経たりき。

一卷の書物の後書きとして、これほど激烈な批判を含んだ文章は他にあるまい。古田武彦氏は、この一節を、親鸞が流罪中に書いた抗議の文であるとし、これを「承元の奏状」であると見ている。それほどに激しい憤りが籠められた文章である。

法然との値遇と承元の法離という二つの宗教的事件を記した後序は、吉水時代の親鸞の事蹟を語るとともに、親鸞の生涯の再出発を物語っている。先学にも指摘されているように、この二つの事件の記述の次第は、邂逅から法難へというクロノロジカルな次第をとらずに、逆に法難から邂逅へという次第をとっている。ここには考慮されるべき重要な事柄が含まれている。我々は何よりも承元の法難がいかに親鸞の信仰形成の核となる事件であったかに注目する

必要がある。

親鸞の吉水時代は、承元の法離をもって打ち切られた。しかしこの法難は、信仰そのものの危機ではなかった。かえって親鸞の心に真宗興隆の確信が愈々深く銘された。愚禿親鸞なる宗教的主体は、この苦難のなかで、獲得されるのである。

註

- ① 「歎異鈔に就いて」(『操制の終焉』現代思潮社317頁) 傍点安富。
- ② 石田充之「『観経弥陀集註』に示される親鸞聖人の思想について」(『龍谷大学論集』三六四号8頁)
- ③ Colin Morris『個人の発見一〇五〇—一二〇〇年』古田暁訳(日本基督教団出版局 286頁、27頁)
- ④ 宮井義雄『日本浄土教の成立』(成甲書房 245頁) 速水佑『平安貴族社会と仏教』(吉川弘文館 160頁)
- ⑤ 『危機と新しい始まり』(理想社 15頁)
- ⑥ 『改愚禿鈔の愚禿草』(村上專精博士功績記念会 48頁)
- ⑦ 『親鸞思想—その史料批判』(富山房 143頁)
- ⑧ 廣瀬泉『真宗救済論』(法蔵館 91頁) 古田武彦『前掲書』(146頁)