

親鸞における社会観の構造(下)

柏原 祐 泉

五

さきには、教行信證の社会観が純教法的であるのにたいし、正像末和讃の草稿本・初稿本では著述の動機が歴史的、現実的な教団内外の問題に触発されたために、その社会観は悲嘆的な性格を強く示すものであることを考察した。そこで、本稿ではつづいて文明五年版本正像末和讃の社会観、及び消息にあらわれる社会観について検討してゆきたい。

まず、文明五年版本正像末和讃の社会観についてであるが、文明版が初稿本に比して相違する点は、さらに疑惑讃が一首、悲嘆述懐讃が五首増加され、あらたに皇太子聖徳奉讃十一首、善光寺如来和讃五首、獲得名号自然

法爾の法語、および別和讃二首が附加されていることである。以下順を追って考察してみよう。

まず、疑惑讃に増幅された一首は、他の同和讃と同じく、仏智疑惑の罪過により辺地懈怠にとどまることを述べたもので、初稿本疑惑讃に示された教団内部の自力修善を教誡し且つ悲嘆する態度が、さらに一歩進められたものとみてよいであろう。

このつぎに、十一首の皇太子聖徳奉讃が附加されている。この十一首は、類似の内容のものが重複し、必ずしも明確な思想体系による順序だてとも解されず、またその第八首、第九首は、すでに正像末和讃の最初の草稿本巻尾の第三十七首、第三十八首に類似ないし同一であるから、したがって随時成るものを書きまとめたものと考

えられている。しかしまた、第十一首の終に「已上聖徳奉讚十一首」と一括されているので、一応まとまつた一連の和讚としての気持で、ここに挿入されたものでもあろう。全体に太子弘法の恩徳を奉讚する意を纏述している。親鸞は現実的な末法意識を深化させるとともに、皇太子聖徳奉讚(七十五首)で太子を像法時代の人として理想的に把握したが、ここでは、初稿本以後、教団内外の異義や非仏教的現実を直視し、悲歎と批判を深めるにともない、より一層末法観を切実にしたことの反映とみてよいとおもう。なお親鸞のこのような太子観の具体的な構造については別の機会の考察にゆずる。

ついで悲歎述懐讚が十六首に増加されてつづく。さきに、初稿本の述懐讚十一首が前六首、後五首に分類され、後五首はとくに教団外への批判的性格をもつことを述べたが、文明版で増加された五首はすべてこの後五首につき、増補される形体をとっている。したがって配列の上からも増加の分に教団外への批判性の強いことは察しがつくが、内容の上からもこれは明瞭である。増加の五首のなかには、初稿本の述懐讚の後五首と同じ意で、「五濁邪惡のしるしには 僧そ法師といふ御名を 奴婢僕使になづけてぞ いやしきものとさだめたる」(第十六首)

十二首)

「佛法あなづるしるしには 比丘比丘尼を奴婢として 法師僧徒のたふとさも 僕従ものゝ名としたり」(第十六首)

と、鋭く旧仏教々団の自己を貶めている反仏教的な無自覚性を批判している。また第十四首の「罪業もとよりかたちなし 妄想顛倒のなせるなり 心性もとよりきよけれど この世はまことのひとぞなき」は、浄土和讚(再稿本)巻尾の別和讚と正像末和讚(草稿本)巻尾との双方に掲げられていた「罪業もとより所有なし 妄想顛倒よりおこる 心性みなもときよければ 衆生すなわち仏なり」からの発展とみるべきで、そうすれば、この述懐讚の増幅では、四句目をよみかえることによつて、仏性をもつ衆生が現実の「この世」では妄想顛倒に陥り「まことのひと」がないという非仏教的事実を批判し歎じたものであることがわかる。増幅されたうちとくに旧仏教批判を強くうちだしたのは

「末法惡世のかなしみは 南都北嶺の仏法者の 興かく僧達力者法師 高位をもてなす名としたり」(第十五首)

の一首である。これは、この述懐讚十六首の最後にいう

「已上十六首これは愚禿がかなしみなげきにして述懐^{ほらい}としたりこの世の本寺本山^{ほんじほんざん}のいみじき僧とまふすも法師^{ほうし}とまふすもうきことなり」

の文と同意で、直接に南都北嶺の上層のいみじき僧^{じゆ} 仏法者や下層の力者法師の非仏教的行為を鋭く批判したのである。なお、悲歎述懐讚については、初稿本で疑惑讚と合せて三十三首に数えたのに対し、文明版では「已上十六首」として疑惑讚とは離れたが、これは文明版の述懐讚がとくに「この世の本寺本山」に対する批判をまとまつたかたちで強調していることとなる。「これは愚禿がかなしみなげきにして述懐としたり」といつて、悲歎的立場にたつてはいるが、初稿本に比し一層教団外への批判性が強くなつている点は否めない。したがつて草稿本・初稿本の悲歎的社会観に対し、文明版の場合は批判的社会観とよんでよいであろう。勿論この場合も宗教的次元においての批判であることはいうまでもない。また、初稿本の述懐讚十一首で特に後五首の始に掲げられた「愚禿悲歎の述懐」の挙示の文が、文明版の同所でははずされていられるのも、述懐讚が文明版では悲歎的であるよりも、批判的であることを示す根拠となる。

悲歎述懐讚につづいて善光寺如来和讚五首が附加され

る。この和讚は意味も通じ難く、後人写伝の間に誤脱を生じた、恐らく太子に関する和讚の断簡であろうとされている。また晩年の未完成で終つたものとも推察されている。その要旨は、仏(如来)をホトケと呼ぶのは守屋が誹謗の目的で始めたものであるというのであるが、五首全部に守屋のことをいい、とくに悲歎述懐讚の南都北嶺批判につづけたのは、守屋の非仏教的言動を介して、現実の既成仏教々団を批判する意味があるものとおもう。

善光寺和讚のつぎに自然法爾の法語が置かれているが、この和讚と法語の中間に「親鸞八十八歳御筆」とある。この八字はつぎの自然法爾法語の年紀とみられなくもないが、しかしこの法語は八十六歳のとき製作されているので、やはり文明版正像末和讚の成立年時を物語るものとみるべきである。

つぎの自然法爾の法語は浄土真宗における他力の本質的な「無義爲義」の真意を説くものであるが、とくに文明版にこのような法語が附加された意図は理解しにくい。この法語のあとになお二首の別和讚がつづくので、挿入される位置も不自然である。ただ、近時の自然法爾法語に対する解釈について、親鸞は善鸞事件をひきおこ

した造悪無碍を制誡するため諸仏等同を説いたが、そのためかえつて智識帰命の異義を惹起したので、行者の計を制止するためこの法語を説いたとする考方があるので、それにしたがえば、自力の信を制誡した疑惑讃と対応して教団内の異義に対する教誡の意識をさらに深くしたためであるとの解釈がなりたつてであろう。

最後に別和讃二首が附加される。すなわち、

「よしあしの文字をもしらぬひとはみな まことのこゝろなりけるを 善惡の字しりがほは おほそらごとのかたちなり」

「是非しらず邪正もわかぬこのみなり 小怒小悲もなけれども 名利に人師をこのむなり」

がそれである。共に不調の感が深く、やはり晩年の未定稿であろうとされている。しかしその内容は文明版の性格をよく示している。最初の一首は賢善精進の立場から廃悪修善をつとめる自力聖道門の学匠達を鋭く批判したもので、これがさきの悲歎述懐讃にとりあげた「南都北嶺の仏法者」や「この世の本寺本山のいみじき僧」を直接対象としたものであることは明白である。この一首はまた、文応元年（八十八歳）十一月の乗信宛の消息に、

「かまへて学生沙汰せさせたまひ候はて、往生をとげさせたま

ひ候べし、故法然聖人は……ものもおほえぬあさましき人々のまいりたるを御覽しては、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、さかく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、たしかにうけたまはりき」というところと対応するものである。すなわちこの和讃を作つた同じ年時に、聖道自力に対する批判精神を強くした気持で、賢善精進について門弟をいさめたのである。つぎに、別和讃の二首目はさきに本稿の上篇で引用した初稿本悲歎述懐讃前六首の第一、第四、第五首と同じく自己を内省するものである。しかし、悲歎述懐讃の前六首が主として教団内の賢善精進の異義を悲歎し且つ自己を内省するものであつたのに比べると、この別和讃第二首の内省は、前の第一首の旧仏教批判をうけて「名利に人師をこのむ」教団外への批判的な意味も含まれているとみてよいであろう。

以上要するに、文明版に増加され或は新しく附加された部分により察せられることは、草稿本以来の悲歎的立場をつらぬいてはいるが、さらに一步をすすめて現実の既成仏教々団に対する批判精神が強くなつていくということである。したがつて、これを、草稿本・初稿本に比して批判的社会観の立場と規定したのである。しかしそ

の批判は、あくまで仏教的な次元で行われ、またその対象が既成教団の非仏教的行為そのものにむけられているのであつて、既成教団が結びついている政治権力などの世俗性自体を直接の対象としない点では教行信證以来一貫しているのである。

六

以上、前稿からひきつづいて、甚だ煩雜にわたつたが、教行信證・正像末和讃草稿本・同初稿本・同文明版の社会観の構造はほぼ明らかとなつたとおもう。念のためここで今一度整理しておく、まず教行信證では純教法的な立場から出世間と世間とを峻別し、超歴史的な正信の主体的立場から、かえつて世間法の立場を認め、且つ世俗の世界を支え、世俗は仏教の世界に攝取されることを明示したのである。

これに対し、皇太子聖徳奉讃（七十五首）以後になると、末法意識を実際のな面から深くもち、記述に現実的な動機が認められるようになる。そして正像末和讃草稿本では、教団内部の異義に対する悲歎を示し、その上に如来恩徳をうけとめる。すなわち悲歎的社会観が構成されてくる。ついで同初稿本になると、新しく疑惑讚、悲

歎述懷讚も附加され、教団内部の異義を悲しむばかりでなく教団外部の非仏教的現実に対する批判が加えられるようになるが、草稿本の悲歎的社会観をとる点では同様である。そして、その教団外への批判は宗教的次元からのものであつて、世俗性そのものを直接対象としないことと、自力の行者や念仏誹謗者も他力救済の対象となることを説く点では、教行信證の逆誘攝取以来かわつていないのである。以上により、悲歎的社会観を示す年代は、ほぼ建長七年（八十三歳）前後から正嘉二年（八十六歳）頃にかけてであるとみてよい。

正像末和讃文明版になると、初稿本へさらに増幅、附加されるが、末法意識がより深化するとともに、教団外への批判も切実になり、具体的に南都北嶺の非仏教的専態を指摘するようになる。勿論この場合にも宗教的次元からの批判であり、したがつて直接世俗性にかかわらない点では当初から一貫している。また南都北嶺への批判も悲歎的にうけとめているのであるが、しかし初稿本と比較すると批判性は厳しくなつているので、これを特に批判的社会観とよんだのである。その年代は最晩年の文応元年（八十八歳）頃以後であつた。

かくして親鸞の社会観は、基本的には、教行信證の純

教法的な出世間と世間とを峻別して浄土真宗の自律性を確立する線を終生堅持しつづけるとともに、とくに八十歳頃から以後の教団内部の異義問題、ことに善鸞誣告事件を通じて、急激に現実的な方向に展開し、発展してとどまることがなかつたのである。そして、その社会観が

また親鸞自身の思想深化を促進させることとなり、かくして求道生活を終熄させることがなかつたのである。なお留意すべきことは、右の教行信證の社会観の立場と皇太子聖徳奉讃以後のそれとは二重構造のかたちで併存していることである。教行信證の立場が堅持されつづけたことは、先述のごとく信卷六臣六師などの文が建長初年頃に加附せられ、一層純教法的立場を明確化したことによつても明らかであり、とくに建長七年六月二十二日専信書写本が現存することは、この年時頃からの現実的な社会観の形成にもかかわらず、教行信證の立場が門弟に對しても明示されていたことを物語っている。しかし、この重層的構造は決して矛盾を意味しなかつた。純教法的な著述内容は、親鸞のまなごが教団内外の現実的なものに向けられればそれだけ、正信の教理的根底としてますますその立場を明確化したし、これに對し現実的な著作契機による正像末和讃などの内容は、純教法的立場の

社会観を背後にひかえることにより、ますますその悲歎的ないし批判的立場を確立してゆくことができたからである。⁶⁾

七

親鸞の社会観を考察するうえで、もつとも問題とされるのは消息におけるその解釈の仕方についてである。消息のなかで社会観に関係する主なものとしては、(1)建長七年十月三日「かさまの念仏者のうたがひとわれたる專」(真蹟書簡第一通) (2)七月九日性信宛(親鸞聖人御消息集略本第二通) (3)九月二日念仏人々宛(同第四通) (4)九月二日慈信(善鸞)宛(同第五通) (5)正月九日真浄宛(同第七通) (6)無年月日性信宛(同第八通)の六通を注意すべきである。この六通は、いずれも建長八年五月二十九日善鸞義絶状に前後して、善鸞誣告事件に関連して出されたもので、この内、(2)以下の年時不詳の消息に関しては多くの考証が重ねられていて、最下限を正嘉元年(八十五年)までもつてくる人もあるが、おおむねは建長七—八年(八十三—四歳)のものとされているものである。いずれも、善鸞事件が在地支配権力と結びついたものであつたため、自ら政治的、社会的諸關係に對する親鸞の

発言が行われることとなつたのである。これらの消息の解釈については多くの論議が行われており、護国思想の有無や、とくに念仏者を弾圧する支配権力に対する批判精神の有無、真の念仏破壊者は誰かという問題などについて活潑な論争のあることは衆知のごとくである。しかし、まず注意したいことは、これらの消息の年時が親鸞八十三―四歳ないし八十五歳を下らぬ頃のものであるということである。すなわち先に考察した概念規定からすれば、悲歎的社会観を示す時点のものであつて、一連の消息はすべてこの時期設定を前提として解釈されるべきである。以下、煩瑣にわたるが、各消息の問題点について、右の前提に基いて考察をすすめてみたい。

(1) 建長七年十月三日「かさまの念仏者のうたがひとわられたる事」は、同文が再び翌年四月十三日「念仏する人くくのなかよりうたがひとわるゝ事」として出されており、善鸞事件に対する基本的態度を明示する消息である。自力のはからいを誡めたものであるが、そのなかに「しかれば諸仏の御おしえをそしることなし、余の善根を行ずる人をそしることなし、この念仏する人をにくみそしる人をもにくみそしることあるべからず、あわれみをなし、かなしむことゝろをもつべしとこそ、聖人(法然：筆者)はおほせごとあり

しか」

とあつて、他力念仏者は自力行者や念仏を誹謗する人にくみそしらず、その非仏教的行為を悲歎すべきことを教えている。すなわち念仏と聖道門を同一次元で対立的にみないで、念仏の次元から接し、「あわれみをなし」包摂するのであつて、それは聖道門も他力救済の対象となりうることを意味しているのである。

(2) 七月九日性信宛の消息は護国思想の有無に関して問題視されているものである。まず注意すべき語として

「さればとて念仏をとめられさふらひしが、世にくせごとのをこりさふらひしかば、それにつけても念仏をふかくたのみてよく(世の：西本願寺本)いのりにこゝろいれて、もふしあはせたまふべしとぞおほへさふらふ」^⑤

がある。一般に、ここでいう念仏停止を承元法難にあて、「くせごと」を承久乱とする解釈が行われているが、それはともかくとして、念仏停止や「くせごと」の世俗的問題をとりあげたのは、停止を行う為政者を批判しきめつけるのではなく、念仏がなければ世法が成りたたぬ専実を示すためで、そのために念仏者は「世のいのり」にこころを入れるべきことを説くのである。念仏が世法を支えることは、教行信證の純教法的社会観以来、一貫し

ている基本的性格であつたのである。また、「世のいり」が政治権力への接近を意味しないことも勿論である。このことを最も具体的に示したのが、右につづく左の文である。

「詮じさふらふところは、御身にかぎらず、念仏まふさん人々は、わが御身の料はおほしめさずとも、朝家の御ため国民のために念仏まふしあはせたまひさふらはどめでたふさふらふべし、往生を不定におほしめさん人はまづわが身の往生をおほしめして御念仏さふらふべし、わが御身の往生を一定とおほしめさん人は、仏の御恩をおほしめさんに、御報恩のために御念仏ころろにいれてまふして、世のなか安穩なれ仏法ひろまれとおほしめすべしとぞおほへさふらふ」

ここで朝家のことがいわれるのは、本消息の初に触れている「鎌倉にての御うたへ」一善鸞訴訟事件に關聯してであることはいうまでもない。本消息は訴訟に關係した性情に對し、朝家すなわち公的な為政者をふくむ国家や、国民に對する念仏者の態度を明示したものである。したがつて具体的には「朝家」の中に「念仏をとどめ」る人々もふくまれている。しかし「往生を一定とおほしめさん人」二念仏者は、「世のなか安穩なれ仏法ひろまれ」と、念仏の次元で包摂するのが「仏の御恩」に報ずる道であるとする。これは勿論護国主義でもなく、また

逆に国家権力否定でもない。そのような世俗性は直接対象とされなかつた。世俗性と出世間性とを峻別しつつ、出世間が世俗性を支えることをいうので、「仏法ひろまれ」と念仏することがそのまま、朝家、国民、世のなかの安穩を祈念することを意味した。

(3)九月二日念仏人々宛と(4)九月二日慈信宛の二通は同時に出されたものである。兩者共に造悪無碍を誡め、前者ではとくに諸神諸仏輕侮を教誡した。兩者にはいずれも領家・地頭・名主に對する發言があり、その解釈をめぐつて親鸞の社會觀や権力者に對する態度について論争されている。以下問題の簡便を引用してみる。まず念仏人々宛では

「詮ずるところは、そらごとをまふし、ひがごとにふれて、念仏の人々におほせられつけて、念仏をとどめんと、ところの領家・地頭・名主の御はからひどものさふらふらんことよくよくやうあるべきことなり、……この世のならひにて念仏をさまたげん人は、そのところの領家・地頭・名主のやうあることにてこそさふらはめ、とかくまふすべきにあらず、念仏せんひとくは、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、ふるぎ人はまふされさふらひしか」

とあり、慈信宛では

「かやうなるひと（名先眼人名先耳人：筆者）にて、念仏をもとどめ、念仏者をもにくみなどすることにてもさふらふらん、それはかの人をにくまずして、念仏を人々にまふしてたすけんとおもひあはせたまへとこそおほへさふらへ」とい、またその追書で、

「世間のことにもさることのさふらふぞかし、領家・地頭・名主のひがごとすればとて、百姓をまどはすことはさふらはぬぞかし、仏法をばやぶるひとなし、仏法者のやぶるにたとへたるには、師子の身中のむしのしむらをくらふがごとしとさふらへば、念仏者をば仏法者のやぶりさまたげさふらふなり」とい、

ここで領家・地頭・名主が引合にだされるのは、少なくとも善鬻事件がこれら権力者と関係をもち、これらの世俗的権力が念仏停止に關聯する事実があつたからである。しかし行文の解釈については諸氏により異なる。それは、前者の文中の「そらごとをまふしひがごと」をする者、「念仏をさまたげん人」や、後者の文中の「ひがごと」をする者を、領家・地頭・名主にあてるか、又は関東教団内部の異義者と解するかで、親鸞のこれら権力者に対する批判的精神の有無が問題となるからである。

ここで注意すべきことはまず親鸞が、「念仏をとどめ

んと、ところの領家・地頭・名主の御はからひどものさふらふ」という権力者の念仏停止の実権を認めつつ、「よくよくやうあるべきこと」としてそれを認容していることであり、「この世のならひにて……とかくもふすべきにあらず」として直接対象としないことである。すなわち念仏弾圧は単なる世俗的事件であつて、世俗性から峻別された出世間の立場からは直接論議すべき問題ではなかつたからである。そして念仏のさまたげをなす世俗的行為は、念仏の次元からは却つてあわれみ・救済の対象となる外なかつたのである。とくに、「あわれみをなし、不便におもふて」という言葉には、悲歎的に対応する心がうかがえるのである。「念仏をさまたげん人」を仮りに権力者に当てるとしても、それは決して批判的、対立的觀念でみていないのである。あらゆる世俗の問題は念仏からは峻別されつつ、しかも包摂されたからである。慈信宛の追書では、結論的には念仏破壊は獅子身中虫のごとく仏法者自身の中の不信行為（この場合は造悪無碍）にあることをいうので、慈信をふくめた門弟達に対する悲歎的立場からの教誡である。ここで比喻に「世間のこと」として「領家・地頭・名主のひがごとすればとて百姓をまどはすことはさふらはぬぞかし」といつてい

るが、仮りに「ひがごと」を領家・地頭・名主の行為と解釈するとしても、決して百姓農民との階級の対立関係や、したがって権力者批判の観念で把えていないことは、この比喩を以てあとの念仏破壊の獅子身中虫の言葉を引出していることから明白である。この行文を逆にしていえば、百姓をまどわすものは百姓自体であつて領家・地頭などの権力ではないこととなる。ここでも、わざわざ権力者を比喩に出したのは、善鸞事件に領家などが関係したためであつたにすぎないことを理解すべきである。すなわち、領家・地頭・名主の側の問題は「世間のこと」であり、念仏者はすべての世俗性に対しては、「念仏を人々まふし」合すことをのみ念ずれば足りたのである。

(5)正月九日真淨宛のものは、門弟が慈信坊の教説にたじろいだことを歎いたものであるが、その中に念仏彈圧者に対する態度を左のごとく示している。

「念仏をさへらるなんどまふさんことに、ともかくもなげきおぼしめすべからずさふらふ、念仏とよめんひとこそ、いかにもなりさふらはめ、まふしたまふひとは、なにかくるしくさふらふべき、余のひとくを縁として念仏をひろめんと、はからひあはせたまふこと、ゆめ／＼あるべからずさふらふ、……その

ところの縁つきておはしましさふらはど、いづれのところにてもうつらせたまひさふらふておはしますやうに御はからひさふらふべし、慈信坊がまふしさふらふことをたのみおぼしめて、これよりは余のひとを強縁として念仏ひろめよとまふすこと、ゆめ／＼まふしたることさふらはず、きはまれるひがごとにてさふらふ、この世のならひにて念仏をさまたげんことは、かねて仏のときおかせたまいてさふらへば、おどろきおぼしめすべからず。」

ここで二度にわたつて「余の人」を縁として念仏をひろめるべきでないことをいつているが、「余の人」が「念仏をさへ」る人、「念仏とよめんひと」、「慈信坊がまふしさふらふこと」に関係ある人であることは、文脈から知りうる。したがつて一般の史家に解釈されているごとく、「余の人」を善鸞が結びついた在地権力者に当てて差支えないであろう。しかし、ここでも在地権力者と念仏者とを対立的に考えていないことは、念仏彈圧を「この世のならひ」としていることで明白である。彈圧は念仏の次元からは単に縁がつきたこと以外の何ものをも意味しなかつたのであり、また有縁の地へ移ればすむことであつた。「余の人」を強縁とするべきでないことをいうのは、在地権力者に対する批判ではなくて、世俗と出世間とを峻別し、異次元的な念仏の主体性を強調

した言葉と解すべきである。

最後に(6)無年月日性信宛の消息は善鸞事件の終熄をよるこぶもので、その中に念仏誹謗者や非仏教的な世俗の人々の救済を念すべきことを論じて次のごとくいう。

「念仏を御こころにいれてつねにまふして、念仏そしらんひとく、この世のちの世までのことを、いのりあはせたまふべくさふらふ、御身どもの料は御念仏はいまはなにまかはせさせたまふべき、たゞひがふたる世のひとくをいのり、弥陀の御ちかひにいれとおほしめしあはぶ、仏の御恩を報じまひらせたまふになりさふらふべし、……よくく念仏そしらんひとをたすかれとおほしめして、念仏しあはせたまふべくさふらふ。」

これが、先に考察した(1)の念仏誹謗者にあわれみをなせと勧め、(2)の「よのいのり」や朝家国民のための念仏を説くものと同じ意味であることは説明を要しないであろう。

以上によつて、最も直接的に世俗社会に関係して発言している消息の考察を終るが、全体的にいえることは、世俗的権力に対し、決して対立的批判的に対応していないことである。世俗性と仏法とを峻別してゆくことは初期から晩年まで終始一貫した基本的態度であつた。右の諸消息で世俗権力に言及されたのは、善鸞事件がそれと結合して起つたため、そこに自ら、他力念仏者の世俗

権力に対する対応のし方を論ずる必要を生じたためであつた。したがつて世俗権力そのものを直接対象とはしなかつたのである。故に、世俗権力の念仏弾圧に対しては、弾圧行為そのものは「この世のならひ」として認容したのである。しかし同時にその非仏教的行為に対しては、「あわれみをなし、かなしむこころをもつべし」「あわれみをなし不便におもふて」と、悲歎的にうけとめることを誡め教えたのである。そして、さらに弾圧者や念仏誹謗者をも含めて世俗一般が念仏により救済されることを望んだのである。

消息にあらわれた親鸞の社会観を右の如く解すれば、それは先に考察した正像末和讃草稿本・初稿本著作年代の悲歎的社会観の立場に通ずることが明らかであるとおもう。ただ、ここでやや異なつてみるのは、右の消息類には、同じく悲歎的社会観に基きながら、正像末和讃初稿本の場合にあらわれた教団外部への批判を示さないことである。正像末和讃初稿本では悲歎的社会観を基調としつつ、なおそのなかに旧仏教々団や現実社会の非仏教的態度に対する批判を含んでいた。もちろんその批判は宗教的次元からのものであつたことは縷述したごとくである。消息において、念仏弾圧者誹謗者に対し、「あ

われみ」「不便」を示せと誠める言葉の中には、世俗性を超え、且つ世俗をつつむ出世間的立場が如実に示されているが、宗教的次元からの世俗の非仏教的行為に対する批判はよみとれない。この点については、右の消息がすべて、現実には世俗的権力とかかわりをもち、また対立化する可能性のある事件に直面して、とくに門弟に対して教誡するという特別な事情によるためである。このことは、念仏弾圧者や誹謗者を「にくみすることあるべからず」と誠めていることから察しうる。

以上要するに消息類にあらわれた親鸞の社会観は、先に分類した純教法的、悲歎的、批判的三社会観の概念規定を以てすれば、悲歎的立場において把握のべきである。それは社会観発展の年時設定からいつても、またその内容からいつても、充分認めうる把握のし方であるとおもう。したがって、右にあげた消息において、直接、世俗的権力を対象とした批判精神をよみとることは不可能というべきである。

なおさきに、批判的社会観をとる最晩年の正像末和讃文明版においても、世俗性そのものを直接対象としない点では、教行信證以来一貫していることをいつた。親鸞においては、世俗性自体をあくまで出世間から峻別する

ことにより、はじめてその宗教的主体性が確立されたのであり、既成教団が身にまとった歴史的、世俗的な非仏教的諸関係をはじめて超歴史的な次元において断ちきつたのである。このように考察すれば、親鸞に世俗権力への直接的批判を求めることは、かえって親鸞の宗教次元にたつた主体性を、世俗的次元のなかに分解させてしまふこととなると考えたいのである。(完)

③⑤ 多屋頼俊氏著「和讃史概説」後篇第三章第二節。宮崎円遊氏著「親鸞聖人書誌」第二章五。「正像末和讃」(親鸞聖人全集、和讃篇)二〇五―六頁と一五二―三頁を比較参照。

尤もこれに対し、整わないのは、自己の感激のままを讃敍したためとする説もある。(深浦正文氏「親鸞聖人撰聖徳太子和讃の考察―十一首讃研究序説―」竜谷大学論集三六五・六合号)。

③⑨ 「正像末和讃」(文明版本)(前掲全集)、二〇七頁。

④⑩ 拙稿「親鸞における太子観の構造」(印度学仏教学研究第十一巻掲載予定)。

④⑪ 「正像末和讃」(文明版本)(前掲全集)、二二四頁。二一六頁。

④⑫ 同右二一五頁と、「正像末和讃」草稿本第三十九首(前掲全集一五三頁、「浄土和讃」(再稿本)巻尾別和讃第五首(同)二七九頁と比較参照)。

④⑬ 「正像末和讃」(文明版本)(前掲全集)、二二五―六頁。

⑭この南都北嶺批判と対象して想起されるのは、教行信證後序の「諸寺釈門昏^シ教^ニ令^テ不^レ知^ニ真^ニ假^ニ門^ヲ洛^都儒^林迷^ニ行^ニ今^ニ無^ク弁^ニ邪^ニ正^ニ道^ヲ路^ヲ主^上臣^下背^ク法^ニ違^フ義^ニ成^ニ忿^ニ結^ニ怨^ニ」(「教行信證」Ⅱ、三八〇頁)の文である。すなわち後序の文も教団や世俗社会の批判と解されなくもない。しかし教行信證に世俗を直接対象としていないことは、先述のごとくである。

⑮多屋・宮崎両氏前掲著。

⑯「末灯鈔」第五通、「古写書簡」第六通。(前掲全集、書簡篇)七二頁、五四頁。

⑰多屋氏前著、一五二頁。宮崎氏前著、八二―一三頁。

⑱森竜吉氏『「自然法爾」消息の成立について』(史学雜誌六〇―七)、松野純孝氏「如来等同思想の形成について」(宗教研究一五一)、赤松俊秀氏『「師子身中の虫」と「諸仏等同」について』(鎌倉仏教の研究)所収、同氏著「親鸞」一二「知識帰命の異義」、等参照。

⑲「正像末和讃」(文明版本)(前掲全集)、二二四頁。

⑳宮崎氏前著八九頁。

㉑「末灯鈔」第六通(前掲全集)、七五―六頁。

㉒この和讃と文応元年の消息との対比は、文明版正像末和讃成立の年時を、親鸞八十八歳に決定するためにも重要な意味をもつ。なお、この消息でもわかるごとく、学生沙汰を誠める根拠とされたのは法然の言であつたが、それは西方指南抄(下末)所収の法語にもついている。この法然の法語には「念仏におきては、末法ののちなほ利益あるべし、

いはむやい、まのよは末法万年のはじめなり、一念弥陀を念ぜむに、なむぞ往生をとけざらむや」と、正像二千年説による末法到来を説いて易行念仏をすすめ、雑修の人が専修念仏を難ずることに對し、「それは天台・法相の本寺本山に修学をいとなみて、名利をも存じ、おほやけにもつかへ官位おものぞまむとおもはむ人におきては、左右におよぶべからず」(傍黙筆者。親鸞聖人全集、輯録篇Ⅱ、二九八、三一―五頁)といつて、直接に南都北嶺の学匠を批判している。なおまた、歎異抄、第二章の「念仏よりほかに往生のみちをも存知し、また法文等をもしりたるらんと、こゝろにくゝおほしめしておはしましてはんべらんは、おほきなるあやまりなり、もししからば南都・北嶺にもゆゝしき学生たちおほく座せられてさふらうなれば、かのひとにもあひたてまつりて、往生の要よくゝきかるべきなり、親鸞におきては、たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひと(法然：筆者)のおほせをかふりて信するほかに別の子細なきなり」(同全集、言行篇一、四―五頁)は、同じ意味であるが、さきの消息や文明版正像末和讃と対比して、ほぼ文応元年頃の言葉とおもう。そうすれば、歎異抄の編者についての推定の一資料として関係してくる。

㉓生桑完明氏「高田伝来の『教行信證』真本について」(真宗研究二)。

㉔なお、この社会観の重層関係は、教行信證の末法観と浄土和讃(再稿本)以後の末法観の重層関係(拙稿「親鸞における末法観の構造」大谷学報三九―二)とも、当然関連し

ている。

- ⑤⑨ 七月九日性信宛消息について、宮地廓悲氏「善鸞の異義について」(京都女子大学紀要第十・十一)、笠原一男氏著「親鸞と東国農民」(第十二章第五節)が、正月九日真浄宛消息について、服部之総氏著「親鸞ノート」(「いわゆる護国思想について」)、重松明久氏「親鸞教成立の社会的基盤」(仏教史学八一・二合号)、宮地氏、笠原氏が、それぞれ正嘉元年に当て、無年月日性信宛消息について、服部氏、笠原氏が正嘉元年七月九日以後とみている。
- ⑥⑩ 「真蹟書簡」第一通(前掲全集、書簡篇)、七頁。「古写書簡」第五通(同)、五二頁。
- ⑤⑦ 「親鸞聖人御消息集」略本、第二通(前掲全集)、一二八頁。一二九頁。
- ⑤⑤ 同右、第四通、第五通、一三六―三七頁。一四二―一三頁。
- ⑤⑥ 同右、第七通、一四七―一九頁。
- ⑥① 同右、第八通、一五二―一三頁。

大谷学報 第四十一卷 第三号

華嚴法藏の善知識観……………山田亮賢

戦国大名と本願寺……………北西弘

—武家門徒の問題をめぐって—

飛鳥仏教新考……………堅田修

「屠沽ノ下類」考……………細川行信