

親鸞における社會觀の構造 (上)

柏原祐泉

一

親鸞の社會觀について、支配權力に對する批判的精神のあることを最初に指摘したのは山田文昭氏であらう。^①

その後、この理論を繼承發展させ、舊來の、親鸞に王法爲本、護國思想を認めようとする考方を批判して、戦後の親鸞の社會觀に對する研究に先鞭をつけたのは服部之總氏であつたが、^②この服部説に對して赤松博士の反論が^③だされ、以來今日にいたるまで多くの史學者の間に活潑な論議が繼續していることは衆知のとおりである。ところで親鸞の社會觀を考察するための直接的な史料としては、教行信證・和讃・消息などがあるが、この問題はこれら一連の關係史料を總合的、體系的に把握し解釋する

ことにより解明されるべきである。この問題の中心點は、消息に示された親鸞の支配權力に對する態度をいかに把握するかにあるとおもうが、それは教行信證以後の著述における社會觀の具體的な内容を考察することを前提としなければならない。實際的な社會環境を場として記された消息類に最も直接的な社會觀が提示されるのは當然であるが、それは基本的な意味をもつ他の宗教的著述の検討を裏づけとして考察されるべきである。よつてここでは、教行信證および正像末和讃を中心として親鸞の社會觀の發展過程をみきわめ、その體系的考察を前提として消息にあらわれた社會觀の性格を分析してみようとおもうのである。

教行信證化身土卷で佛滅年代算定の基點としてあげられた元仁元年の年紀に關聯して、その著作動起に、朝廷や鎌倉幕府の念佛斷壓に對する批判とか、幕權固定に對する悲歎などの、政治的、社會的な要因をもとめる見解があり、それに對し私は教行信證は終始、純教法的な立場から記述されていることを主張した^④。この主張の基本的な根據は、教行信證をはじめ淨土和讚(初稿本)・高僧和讚の正像末三時觀が正像千五百年說をとり、淨土和讚(再稿本)・皇太子聖德奉讚(七十五首)・正像末和讚などは正像二千年說をとるといふ末法觀の重層性に着目し、建長七年(八十三歲)頃を境として、著述の上に純教法的立場から歴史的立場へと展開を示すといふことの考察にもとづいていた。この立場の相違は社會觀の上にも明らかに示されているとおもうのであつて、以下、まず教行信證における純教法的立場に基いた社會觀の構造について考察してみたい。

教行信證では諸種の經釋文を引用して世間と出世間、世俗と佛法とを峻別している。それを最も端的に示すのは化身土卷の左の文である。すなわち

「菩薩戒經言出家人法不下向^ニ國王^ニ禮拜^セ上下向^ニ父母^ニ禮拜^セ上六親^ニ不^レ務^ニ鬼神^ニ禮^セ」^⑤

という。これは勿論、國王・父母・六親などの存在を否定するのではなく、それら世俗的人間關係と出世間法との結合を切斷する意味である。また法琳の辨正論のなかの

「老子周公孔子等雖^モ是^レ如來弟子^ト而爲^ニ化上^ニ既邪^ト止是^レ世間之善^{ナリ}不^レ能^ニ隔^レ凡成^ニ聖^ト(中略)捨^ニ老子^ノ之邪風^ト入^ニ流^ニ法^ノ之眞教^ト」^⑥

の語を引いて、世俗倫理からの隔絶を説いている。

またこの辨正論の引文中に、李道士の佛教に對する

「釋教棄^ニ義^ヲ棄^ニ親^ヲ不^レ仁^{ナラ}不^レ孝^{ナラ}闍王殺^ニ父^ヲ讎^ト說^ニ無^ニ德^ト調達射^ニ兄^ヲ無^ニ聞得^ニ罪^ト此^レ導^ニ凡^ニ更爲^ニ長^ニ惡^ト用^ニ斯^ノ範^ト世^ニ何能^ニ生^ニ善^ト」

との批判に答えた

「道尙^ニ清虛^ヲ爾^レ重^ニ恩愛^ヲ法貴^ニ平等^ヲ爾^レ簡^ニ怨親^ヲ」^⑦

などの文をあげている。ここにいう父頻婆沙羅王を殺害してしかも佛に歸し救済される阿闍世王の物語は、世俗的倫理からは惡逆の最となすべきものであるが、それだけに佛教にとつてはその超俗的性格を明白に示すものである。親鸞はこの物語に特別な關心を拂つたとおもわ

れ、涅槃經の阿闍世王の惡逆と苦惱に關する部分を唯信鈔(文曆二年書寫)の紙背を利用して抜き書したものが高田派本山專修寺に現存している。また、教行信證信卷の坂東本の宿紙を用いて書加えられた内の大部分も涅槃經の阿闍世王に關するものを増幅するためであつた。この宿紙の部分は建長初年頃の改訂と考えられている。しかし右の唯信鈔紙背の涅槃經の要文と教行信證信卷のそれとを比較すると、後者には、前者に抄略されている阿闍世滅罪の惡縁として述べられている六臣六師に關する文や、佛が阿闍世に對し殺害の罪を執することを破する文などを長く引用している。この部分がまた親鸞の教行信證における社會觀を施るための大きな手がかりになるともいう。

この信卷に引用する涅槃經の六臣六師の惡縁に關する文の内、とくに注意したいのは悉知義という臣の言葉であつて、坂東本にはその語だけが特別に信卷題愈の裏面に寫されている。それは抄出文で

「復有一臣名悉知義

昔者有王名曰羅摩害其父得紹王位 跋提大王 毗樓

眞王(中略) 如是等王皆害其父得紹王位然无一王入

地獄者於今現在毗瑠璃王(中略) 如是等王皆害其父

悉无一王生愁惱者文」^⑨

とある。涅槃經ではこの文を含めて六臣六師の語はすべて邪見とされ、阿闍世王は最後に著婆の所説にしたがつて佛に救濟されるが、とくに右の文を親鸞が抽出したのには特別な意味があつたとおもわれる。それは、究極的にはこの悉知義の語が邪見ではあつても、父を殺害する諸王の世俗的な惡逆が、超俗的な世界では墮地獄の對象とならないことを示す點で、佛教と世俗性との隔絶を端的に示す語として注意されたものとおもう。信卷では六臣六師の語の文につづいて、佛が阿闍世に對して、父王殺逆の因縁、造罪は貪狂心で本心の作に非ざること、殺は非有非無にして有なることなどを説き、殺害の罪に對する執情を破する文を長く引く。これも世俗的な殺害の罪に對し、超俗的な立場では妄執にすぎないことを説くもので、佛教の出世間的性格をよく物語るものである。

以上要するに教行信證においては、佛教の出世間的立場は、世間的、世俗的立場と嚴密に區別されていることを知るのであるが、それは佛教の主體性を確立するためであつたのである。教行信證における社會觀は、この佛教の超俗的性格、異次元の性格の定立という面から觀察されねばならない。それは、現實的、歴史的な立場で佛

教をみないで、超歴史的な立場、正信の立場で佛教の本質をとらえるものであつて、したがつてそれは常に純教法的立場にたつものである。故にその社會觀は、いわば超社會性を本質とするもので、したがつて純教法的社會觀と規定してよいとおもう。右の六臣六師の語や阿闍世の執情を破する文は、先にあげた文曆二年(六十三歳)書寫の唯信鈔の紙背を用いて、この頃寫したとおもわれる涅槃經の要文には抄略しているから、同じくこの頃成つたと考えられている坂東本教行信證(初稿)信卷にも無くて、八十歳に近い建長初年頃の宿紙による改訂のとき大幅に書加えられたものであろう。そうすれば、教行信證においては、純教法的社會觀は佛教ないし淨土眞宗の主體性確立の基本線として終生維持されたばかりでなく、より一層明確にされていつたものとみてよい。

なお、右の純教法的社會觀にもとづいて注意しておきたいのは、化身土卷で聖淨眞假を説く内の自釋の

「爾者穢惡濁世群生不知末代實際ソレル毀僧尼威儀ヲ今時道俗思ニ量ニ己レ分ニ」

の文と、後序の承元元年の法然・親鸞などの流罪を記した文中の

「主上臣下背ル法ニ違ニ義ニ成ニ忿ニ結ニ怨ニ」
イカリ ヲラヒ

の語に對する解釋のし方についてである。前者の自釋については、現實社會における聖道門諸教團などの僧尼の威儀を破壊する道俗を批判したものとする解釋のし方があり、後者の後序の文は從來すべて、流罪の不法を敢てした主上臣下に對する親鸞の怒や批判の語として解釋されてきた。これらの解釋が不穩當で、兩者とも純教法的な立場で述べられていることについては前にも考察したが、^④今少し補足して、いずれも淨土眞宗の異次的、主體の自覺にもとづく純教法的社會觀から解釋されるべきことを論じてみたい。

まず前者自釋の文についていえば、この文はすぐ直前に引かれている安樂集所引大集經の「當今末法ヲ是五濁惡世ナリ唯有淨土ニ一門ニ可キ通入ス路ト」^⑩の文を受けているのであつて、したがつて自釋の意は「濁世群生」に「淨土一門」を知らしめんためのものである。またこの自釋に續いて末法燈明記が引用されるが、その中に破持僧のことを述べ、更に

「所ニ謂ニ如來像・緣覺・聲聞・及前三果・得定凡夫・持戒・破戒・無戒名字・如シ其次ニ名ニ爲ス正像末之時ト無價寶ニ也初ト四ト正法時ハ次ハ三像法時ハ後ハ一末法時ト由テ此ニ明知破戒無戒成ク是ハ眞寶ト」^⑪

という。この燈明記の文に照して自釋中の「毀僧尼威儀今時道俗」の意味を考察すると、それは末法時ににおける「破戒無戒」を指したものであり、「思量已分」とは末法時においては破戒無戒の道俗もなお「眞寶」たりうることの自覺を促した語であることがわかる。なおこの自釋の文と、同じく化身土卷要門釋の勸誡を説く自釋の文、すなわち左の

「爾者夫按レ楞嚴ニ和尚解義ヲ念佛證據門ニ中第十八願者ハ顯ニ開ニ別願ニ中之別願ニ觀經定散諸機者勸ニ勵ニ極重惡人唯稱彌陀ト也濁世道俗善ニ自ニ思ニ量ニ已ニ能ニ也應ニ知ニ也」

とを比較すれば兩者の内容の酷似に氣づくのであるが、それによれば前の「今時道俗思量已分」も後の「濁世道俗善自思量已能」もともに同意味で、「唯稱彌陀」により「眞寶」たりうる「末代旨際」を開示したものであることがわかる。したがつて前の自釋の内容が社會的、現實的な批判を意味しないことは明白とおもう。

つぎに後序の文の「主上臣下背法異義」の語が、後序全文の構成からみて、政治的批判や怒を意味しないことについても、同じくかつて考察したことがあるのでここでは再論を避ける。ただ少し補足すれば、「背法異義」

の解釋について、法・義の意味を天下の大法とか社會の正義とかの政治的、倫理的な語義にとすることはそれ自體矛盾しているということである。なぜならば、政治的、倫理的な論理を盾にとつて「背法異義」を主張できるのは却つて「主上臣下」の側で、淨土眞宗はこのような政治的支配権力や世俗的倫理と次元を異にする立場にたつたからである。したがつてこの場合の法・義は佛法（淨土眞宗）や他力の本義といった純教法的意味に解さなければ、親鸞の語としての強さがでてこないとおもう。すなわち後序の前文はあくまで淨土眞宗の次元において主上臣下などの非佛教的行爲を指摘したまでで、そこには念佛彈壓に對する怒や批判は認められないのである。後序の後半に造書の意を述べて

「唯念佛ヲ恩深ニ不ニ恥ニ人ニ倫ニ嘲ニ若見ニ聞ニ斯書ニ者ハ信順爲因ニ疑誘爲緣ニ信樂彰於ニ願力ニ妙果顯於ニ安養ニ矣」

というところと併せ考察すれば、「主上臣下」の念佛彈壓は「人倫嘲」や「疑誘」に相當するが、それは何れも批判の對象としてではなく、ただ「信樂」のための「緣」としてうけとめていることが明白である。

以上によつて、化身土卷の聖淨眞假論中の自釋の文や

後序の文に直接的な社會的、政治的批判のないことは明らかであるとおもふが、それは教行信證の社會觀が世間と世間とを峻別する純教法的立場にたつたからであつた。

三

右のごとく教行信證では世間法と出世間法とを峻別したが、しかしそれは世間法を批判し否定するものではなかつた。むしろ兩者を峻別するが故に、却つて世間法自體の立場を認め肯定した。たとえば行卷の一乗海釋で一乗を嘆徳して

「弘誓一乗海者……猶如^シ君王^ノ勝^ニ出^ル一切上乗人^ニ故猶如^シ嚴父^ノ訓^ニ導^ル一切諸凡聖^ニ故猶如^シ悲母^ノ長^シ生^ル一切凡聖^ノ報土眞實^ノ因^ニ故」

と述べたり、同卷正信偈の前に造偈の所由を述べるため曇鸞の淨土論註の

「夫菩薩歸^ハ佛^ニ如^ク孝子^ノ之歸^シ父母^ニ忠臣^ノ之歸^シ君^ニ君后^ニ動靜非^ニ必^ズ由^ル上^ニ」

の語を引いたり、信卷眞佛弟子釋に安樂集所引の大智度論の

「爲^ニ報恩^ノ故常願^シ近^ク佛^ニ亦^シ如^ク大臣^ノ蒙^リ王^ノ恩寵^ヲ」

常念^ニ其^ノ王^ニ上^ニ

の語を引いたりして、政治的な君臣關係や倫理的な親子關係を以て歸佛の意にたとえてゐるのを見ると、世俗的な階層的支配關係や人間關係はそのまま肯定されてゐることがわかる。それは、超俗的な世界は世俗的世界に對して自らの主體的立場をもち、世俗的な政治的、倫理的諸關係から獨立したため、世俗は世俗として別立、認容されたとすべきであらう。

さらに注意すべきことは、超俗的立場が世俗的立場と異次元の立場にあつて世俗性を肯定するこの關係は、超俗的立場が世俗的世界から切り離され無關係にあるのではなく、世俗的世界をつつみ且つ支え、却つて世俗的世界を生かすかたちにあるということである。それは、一方では世俗的な善の支えとなり、また一方、世俗的な惡に對しても否定的、批判的にはたらきかけず、超俗的世界での救済の對象として認容せられた。親鸞はこのことを信卷逆誘攝取釋に詳論するが、そのなかに淨土論註の逆誘攝不問答を引用する文中の

「若^シ無^ク諸佛菩薩說^ク世間出世間善道^ヲ教化^ス衆生^ヲ者^ハ豈^ニ知^ラ有^ル仁義禮智信^ノ邪^ニ如^ク是^ノ世間一切善法皆斷^ル出世間一切賢聖皆滅^ス」

といえる語をあげていることや、自ら逆誘攝取釋の結成として

「是以今據ニ大聖眞説ニ難化ニ三機難治ニ三病者憑ニ大悲弘誓ニ歸ニ利他信海ニ矜ニ哀斯ニ憐ニ憫ニ療」（シヤフ）

と述べている語によつて、以上のことは明らかである。かくして教行信證においては、世間と出世間とは峻別され、出世間の世界はその異次元的立場から世俗を肯定するばかりでなく、すべて攝取される対象として認容してゆくという態度をとることがわかるとおもふ⁽¹⁶⁾。この教行信證の純教法的な社會觀の構造は、基本的なものとして親鸞の生涯を通じて堅持されてゆくのであつて、このことは晩年の消息類にあらわれる社會觀の内容を分析する場合に、とくに忘れてはならない根本的な點である。

四

先述のごとく親鸞の末法觀は淨土和讃(再稿本)の著述以後、教行信證の正像千五百年説に重層して新しく正像二千年説をとることとなり、その著述内容に歴史的、現實的な要因が認められるようになる。その理由としては、善鸞義絶事件をピークとする關東門弟間の異義問題があるが、これらの問題を介して親鸞の末法觀が一層深

化することや、正像末和讃などにこの異義問題が強く反映していることについてはすでに先學の多くの優れた論叢がある。この著述上の立場の相異、發展については藤島博士によつて、「教行信證は師上人(法然一筆者)の正義を傳える爲にあえて著述されたであらうが、その他の大部分、もし關東の動亂がなかつたならば、果してどれだけ成立したであらうか」と端的に指摘されているが、社會觀の上においてもこの變化は顯著にあらわれてくるのである。

關東教團の異義問題としては誓名別信、有念無念、一念多念などが論議され、それらはすでに親鸞の在關時代からあらわれるが、これらの異義のうちでたんに内信的な問題にとどまらず、社會的な問題として關東教團を動搖させる因となつたのは神佛輕侮と造惡無碍の異義であつた。それは共に政治権力者からの念佛彈壓を誘發するものであつたからである。親鸞が善鸞を「使節として」⁽¹⁷⁾關東に下向させたのは、とくに神佛輕侮、造惡無碍の異義を制誠させる目的であつたとおもわれる。やがて善鸞が誣告問題を惹起させるのは、このような異義に對立する舊佛敎的な餘神餘佛崇拜、賢善精進の立場にたち、地頭・名主などの在地支配者との接近を深めた結果で、そ

こに建長八年五月の善鸞義絶が親鸞により斷行されねばならぬ理由があつたと解されねばならない。消息によれば、親鸞は造惡無碍に對して、すでに建長四年に教誡し、それは同七年頃までつづいている。また神佛輕侮に對しても建長七年頃に訓誡を重ねている。^⑩

このような關東教團の政治的、社會的なかかわりのある異義問題の發展を契機として、著述の立場に現實的、歴史的な性格が認められるようになるが、それが最初に具體的にてでくるのは建長七年十一月述作の皇太子聖德奉讚(七十五首)である。この和讚で親鸞の末法觀は截然と正像二千年説をとつて、末法時代が身近かに始つた意識を強くもつのである。そして同和讚のなかに、直接の典のない

「如來の遺教を疑誘し 方便破壞せむものは 弓削の守屋とおもふべし したしみちかづくことなかれ」

(第六十四首)

「つねに佛法を毀誘し 有情の邪見をすゝめしめ 頗教破壊せむものは 守屋の臣とおもふべし」(第七十一首)の二首を詠讀して、念佛疑誘者を守屋に譬えた。この場合、念佛疑誘者を、善鸞が組する支配権力と解するか、關東教團内部の異義者に當てるかについては論義の

あるところである。^⑪

さて、正像末和讚になると、この現實的な著述の立場が一層明瞭にあらわれる。正像末和讚に正嘉元年(八十五歲)閏三月頃成立の草稿本、翌二年(八十六歲)九月成立の初稿本(再治本)、文明五年開板本の三種があることについては喋々するを要しない。このうち、草稿本については、すでに建長七年(八十三歲)の淨土和讚(再稿本)記述頃に製作の萌芽のあることが認められている。その述作の契機については、政治権力と結合した善鸞事件と關係があり、そのため末法意識を深めたことによるとする説や、とくに教團内の造惡無碍の異義を制誡する意味で便同彌勒を強調するための製作とする説などがある。^⑫草稿本の構成の上からみれば、最初の三首には明らかに便同彌勒を説いている。同時に、「釋尊かくれましまして 二千餘年になりたまふ 正像の二時はおわりにき 如來の遺弟悲泣せよ」(第十三首)といつて、正像二千年説による末法到來を歎いて現實的な末法意識を示し、「愛憎違順することは 高峯岳山にことならず 見濁叢棘棘刺のごとし 背正歸邪はさかりなり」(第三十首)といつて、善鸞義絶の悲しみを表現することきものもある。要するに草稿本においては、教團の内部的な問題に

現實的な眼をむけることとなり、それを反映する内容の和讃があらわされるようになるのである。そして、右に掲げた二首の和讃からも知りうるごとく、それら現實の教團社會の問題にたいして悲歎的態度をとり、その悲歎の上に如來の恩徳を讃歎する全和讃が構成されている。したがつて社會觀の面からいえば、悲歎の立場とでもよんでよいであろう。

正像末和讃の初稿本になると、教團内部への現實的な注視はより一層深まり、さらにその現實的な眼を通じて教團外の非佛敎的現狀を直視し批判するのである。初稿本のこの間の經緯については、かつて、本和讃に新しくあらわれる神祇不拜の性格が、教行信證の場合の純敎法であるのに比して、現實的、歴史的立場にたつ主張であることを分析した際に多少とも觸れたことがあるが、ここでは、とくに本和讃の社會觀の構造を明らかにする目的で改めて再考してみたい。

初稿本では草稿本に比して、三時讃が四十首から五十八首に増し、新たに佛智疑惑讃二十二首、愚禿悲歎述懐讃十一首が附加された。まず、増幅された三時讃の部分の内容をみると、草稿本の場合と同じく教團内部の異義に對する悲歎の深いことがわかる。第四十首に蓮華面經

の所説によつて、「造惡このむわが弟子の 邪見放逸さかりにて 末世にわが法破すべしと云々」といつて、とくに造惡無碍に對する悲しみが契機となつていることを思わせることがそれである。三時讃の増幅の部で、さらに注意すべきことは、草稿本では示されなかつた教團外への批判と悲歎とが顯著になつてゐることである。それを端的に示すのが、先に掲げた草稿本第三十首「愛憎違順することは」の和讃の展開である。すなわちこの和讃を初稿本三時讃では

「無明煩惱しげくして 塵數のごとく偏滿す 愛憎違順することは 高峯岳山にごとならず」(第七首)

「有情の邪見熾盛にて 叢林棘刺のごとくなり 念佛の信者を疑誘して 破壞瞋毒さかりなり」(第八首)

「命濁中天利那にて 依正二報滅亡す 背正歸邪をこのむゆへ 横にあだおぞおこしける」(第九首)

の三首に開いているのがそれで、その内容を見ると、草稿本第三十首の善鬘義絶の悲歎のまなごさらに教團外にむけられて、念佛者疑誘の現實社會に對する直視にまで發展していることがわかる。そしてさらに、法事讃や觀佛三昧海經の所説により「五濁の時機いたりては 道俗ともにあらそひて 念

佛信する人を見て 疑謗破滅さかりなり」(第十二首)

「菩提をうまじき人はみな 専修念佛にあだをなす

頓教毀滅のしるしには 生死の大海きわもなし」(第十三首)

十三首)

「念佛誹謗の有情は 阿鼻地獄に墮在して 八萬劫中

大苦惱 ひまなくうくとぞときたまふ」(第四十一首)

といつて、道俗の専修念佛破壊者が地獄墮在の徒であることを強く批判するのである。ただし、この場合の批判が念佛破壊者の世俗的立場そのものや、世俗的権力自體などに對するものではなくて、あくまでその非佛教的行爲を専修念佛の次元で批判していることは注意しておかなければならない。したがつて、その批判はそのまゝ、誹謗者の墮獄を悲しむという悲歎的性格に通ずるものであつたのである。ただここで問題になるのは、この三時讚の批判的性格を認める場合、まだ教行信證と同じく正像千五百年説の立場にたつて、現實的な末法觀を示していない實治二年(七十六歳)製作の高僧和讃に右に引用したものと同意のものがあることである。たとえばその善導讚の「五濁増のときいたり 疑謗のともがらおほくして 道俗ともにあひきらい 修するをみてはあだをなす」(第二十二首)「本願毀滅のともがらは 生盲闇

提となづけたり 大地微塵劫をへて ながく三塗にしづ

むなり」(第二十三首)は、右にあげた三時讚第十二首、

第四十首と類似している。故に善導讚にも現實的な批判

性を求めることとなるが、しかしこの場合は、善導の

法事讚の文意を移して、他の一連の同和讃と同じく、た

んに善導を讚詠したとみるべきで、とくに淨土和讃の末

法觀がまだ純教法的な立場によつて無理であることを思えば、

ここで現實的な批判性を求めることは無理である。その

同じ法事讚の文意によつて、正像末和讃の初稿本で三時

讚を増幅した點に、かえつて新しい批判性を求めるべき

である。ところで三時讚に、「彌陀智願の廣海に 凡夫

善惡の心水も 歸入しぬればすなわちに 大悲心とぞ轉

ずなる」(第三十九首)というところよりすれば、右の念

佛誹謗者も、「凡夫善惡の心水」をもつ一類として、救

濟の可能性をもつものとされたのである。以上が三時讚

の増幅された部分に新しくあらわれた性格であるが、要

するに、特徴的にいえることは、草稿本時代の教團内部

に對する悲泣が繼承されることと、新しく教團外への、

宗教的次元にもとづいて悲歎的性格を基調とする批判が

示されていることとである。

この二面の特徴は、新たに附加された佛智疑惑讚、悲

歎述懷讚で一層具體化される。すなわち、疑惑讚は善鸞の異義に關する悲歎が製作の直接的動機をなしているとおもわれ、述懷讚はこのような教團内の異義を介して教團外の同様な非佛教的行爲を批判するものである。まず疑惑讚についてみれば、二十二首全體は終始、罪福を信じ、善本徳本をたのみ、佛智の不思議をうたがい、彌陀の本願を信ぜぬ自力諸善の行者は、ながく疑城胎宮にとどまることを繰返し述べたものであるが、この自力の行者が賢善精進をたのむ善鸞の立場に通じることはいうまでもない。善鸞の、關東教團に對する影響が甚しかつたことは、親鸞の消息に「慈信坊(善鸞一筆者)のくだりて、わがききたる法文こそまことにてはあれ、ひごろの念佛は、みないたづらごとなりとさふらへばとて、おほぶの中太郎のかたの人は九十なん人とかや、みな慈信坊のかたへとて申太郎入道をすてたるとかや、きよさふらふ」といえるところによつても推察がつく。このことはまた、善鸞事件が熾烈を極めた建長七年から八年にかけて、關東門弟に對し、自力的善根修行を誡めている消息が存することによつても明らかである。疑惑讚二十二首はすべて、善鸞に同調する自力的修善を教團内に教誡したものである。そして、この教誡をすべて自己の正信のための内省としてしていること

は、疑惑讚の最初に「愚禿述懷」と擧示していることからわかり、したがつて全體に悲歎的立場で支えられているのである。また、こゝでも、「信心の人におとらじと 疑心自力の行者も 如來大悲の恩をしり 稱名念佛はげむべし」といつて、自力行者も救済の對象としての可能性を示していることを注意しなければならぬ。この場合も問題になるのは、さきの三時讚の場合と同じく、寶治二年製作の淨土和讚(初稿本)中の大經意讚、諸經意讚などに佛智疑惑罪過を説き、その自力念佛者も救済對象となることを述べていることである。これも各々の經意を説述したにとどまると解すべきで、現實的な教團事情の反映とみるべきではない。これに對し、正像末和讚初稿本ではこのような疑惑讚が二十二首の多數にまとめられ獨立するところに、かえつて現實的な性格を強く示しているものといえよう。

つぎに悲歎述懷讚についてみれば、全十一首は前六首と第七首以下の後五首とに分けて考察しうる。前六首では賢善精進や自力修善が虚假の行であることを縷述するが、これが前の疑惑讚の自力否定をうけて、とくに善鸞の異義に對應するものであることはいうまでもないであろう。そして「虚假不實のこのみにて 清淨の心もさら

になし」(第一首)「無慚無愧(此の身)のこのみにてまことのこゝろはなけれども」(第四首)と自己の宗教的罪過を悲しみ、「小慍せき小悲ひもなきみにて有情利益うじょうりやくはおもふべき」(第五首)^④と自己を内省し、賢善精進の異義を悲歎的立場においてうけとめているのである。これに對して後五首では教團外の非佛教的現状に對する批判がはつきりあらわれてくる。この五首のうち、第八、第十、第十一各首は神祇崇拜に對する批判で、それが現實の舊佛教々團批判としての性質をもつことについては、かつて述べた。

他の二首のうち、「五濁増のしるしにはこのよの道俗ごとごとく外儀は佛教のすがたにて内心外道を歸敬せり」(第七首)は現實社會の非佛教的態度に對する批判であり、「僧ぞ法師といふ御名はたふときことまきゝしかど提婆五邪の法ににていやしきものになつけたり」(第九首)^⑤は舊佛教々團の非佛教的現實に對する批判である。このように後五首は、全體的に教團外への批判的性格を強くもっている。しかしこの批判はあくまで宗教的次元からのものであつて、世俗社會そのものを直接對象とはしていない。その點では先の三時讚における教團外への批判の場合と同じである。世間と出世間とを峻別した教行信證の純教法的立場は、この歴史的、現實的

な契機による述作においても堅持されているのである。なお注意すべきことは、後五首のはじめ、すなわち第七首の冒頭に、わざわざ「愚禿悲歎の述懐」^⑥と擧示していることで、これによればこの五首の和讚にみられる教團外への批判は、同時にすべて悲歎的立場に支えられていることがわかるのである。

以上が正像末和讚初稿本に新しく増幅ないし附加された部分の性格であるが、その教團内外への悲泣や批判を通じてみられる社會觀は、出世間的次元における内省的な悲歎的立場にたつことを特質としている。この初稿本の悲歎的社會觀を全體的に明示しているとおもわれる點を一、二附説してみよう。その一は、悲歎述懐讚の最後に「已上三十三首愚禿悲歎述懐」^⑦とあることで、初稿本に附加された疑惑讚二十二首、述懐讚十一首が總括して悲歎的立場からの製作であることを示している。つきに、先に引用した草稿本第十三首の正像二千年説を示す「釋尊かくれましまして云々」の和讚が、初稿本では三時讚五十八首の第一首に置かれ、以て末法意識を強く示し、さらに三時讚第十首第一句の「末法まっほふだい第五の五百年」^⑧に「このころはまぢ(末)ほう(法)のはしめ(始)とするへし」^⑨と左訓をつけ、正像二千年が終つてまさに末法に入つたことの現

實的な意識を強調していることである。すなわち初稿本全體はこのような現實的な末法觀に支えられて、自己の教團内外の非佛教的態度を内省的、悲歎的にうけとめていつたのである。

右の考察により、正像末和讃の草稿本と初稿本とは、量的な發展のみならず質的にも新たな性格が附加されてくるにかかわらず、基本的に悲歎的社會觀をとる點で一致していることがあきらかとおもう。そして、それが世間と出世間とを峻別する純教法的立場において貫かれていることも注意しておかねばならない。(未完)

- ① 山田文昭氏著「眞宗史稿」第二編第十一章。
- ② 服部之總氏著「親鸞ノート」。
- ③ 赤松俊秀氏「親鸞の消息について―服部之總氏の批判に答えて―」(史學雜誌五九―一二)。
- ④ 拙稿「親鸞における末法觀の構造」(大谷學報三九―二)。
- ⑤ 「教行信證」Ⅱ(親鸞聖人全集)、三五八頁。
- ⑥ 「教行信證」Ⅱ(前掲全集)、三七六―七頁。
- ⑦ 同、三六八―九頁。
- ⑧ 赤松俊秀氏「教行信證の成立と改訂について」(坂東本「教行信證」影印本附録解説)。同「教行信證」(坂東本)について(史林三九―一六)。
- ⑨ 「教行信證」Ⅱ(前掲全集)、九四頁。

- ⑩ 同Ⅰ、三一三頁。三八〇頁。
- ⑪ 同Ⅰ、三一九頁。
- ⑫ 同Ⅰ、二七五―六頁。
- ⑬ 同Ⅰ、三三三頁。
- ⑭ 同Ⅰ、八三頁。八五頁。一四六頁。
- ⑮ 同Ⅰ、一八三頁。一八六頁。難化三機難治三病は信卷逆謗攝取釋の始に「夫佛説難治機・涅槃經言・迦葉世有三病・其病難治一・謗大乘二・五逆罪三・一闡提・如是三病世中極重」(同、一五三頁)とあり、「世中」の世俗的惡である。

⑯ 出世間的世界が世俗的世界を肯定するということは、その基礎構造として出世間的世界が世俗を否定することから抽出されてくる勵を前提としてのことであるとおもう、それは信卷に、三心について、至心釋に「一切群生海・自從无始已來乃至今日至今・穢惡汚染・无清淨心・虛假詭譎・无眞實心」(同Ⅰ、一六―七頁)といふ、信樂釋に「從无始已來・一切群生海流・轉无明海・沈迷諸有輪・繫縛・衆苦輪・无清淨・信樂・法爾・无眞實・信樂」(同、一二〇頁)といふ、欲生釋に「微塵界有情・流轉煩惱海・溺沒・生死海・无眞實・回向心・无清淨・回向心」といつて、いずれも世俗否定の上に本願成就の三心が出てくることを説明していることからもしりうる。

- ⑰ 藤島達朗氏「親鸞聖人に於ける教化の性格」(大谷大學編「親鸞聖人」、四〇三頁)。
- ⑱ 「慕歸繪詞」卷四第一段(眞宗假名聖教、昭和七年刊、

四〇八頁)。「最須敬重繪詞」第十七段(同、四七七頁)。

①⑩ 「末燈鈔」第二〇通。「親鸞聖人御消息集」(略本)第四通。第五通。

②⑩ 「皇太子聖德奉讃」(親鸞聖人全集、和讃篇) 二四五頁。二四七頁。

②① 宮崎圓邊氏「正像末和讃の成立過程」(眞宗研究一)。二葉憲香氏著「親鸞の社會的實踐」八〇頁。赤松俊秀氏「本願毀滅のともがら」(日本佛教二)。

②② 右の宮崎・赤松兩氏の論文参照。

②③ 「正像末和讃」(草稿本)(親鸞聖人全集、和讃篇)、一四六頁。一五〇頁。なお、少しく注意したいのは、第十四首に、正像千五百年説をとる大集經(月藏分法滅盡品)を引いて、「大集經にのたまはく、このよは第五の五百年、闌靜堅固なるゆへに、白法隱滞したまへり」といつて、一見、正像二千年説の立場と矛盾することとくである。しかし、この引用は大集經の五の五百年説を引用し、現實を直視して却つて、いまこそ末法到來という二千年説の意識を強めたのにすぎないのである。それは、初稿本三時讃に同じく第五の五百年をあげて、「末法第五の五百年、この世の一切有情の……」(第十首)といふ、第一句に「このころはまちはうのはじめ、としるへし」と左訓を施していることから明白である。

②④ 拙稿「親鸞における神祇觀の構造」(大谷大學編「親鸞聖人」所收)。

②⑤ 「正像末和讃」(初稿本)(前掲全集)、一七八頁。一六二

—三頁。一六四—五頁。一七九頁。

②⑥ 「淨土高僧和讃」(初稿本)(前掲全集)、一一八—一九頁。

②⑦ 「正像末和讃」(初稿本)(前掲全集)、一七八頁。

②⑧ 「親鸞聖人御消息集」(略本)第六通(親鸞聖人全集、書簡篇)、一四四頁。

②⑨ 建長七年十月三日「かさまの念佛者のうたがひとわれたる事」(親鸞聖人全集、書簡篇、眞蹟書簡第一通)の前半がそれで、この消息は建長八年四月十三日、すなわち善鸞義絶の約一ヶ月前に、再び同文で、法語として整備して、「念佛する人々のなかりうたがひとわるゝ事」として、門弟の教誡にあてゝいる(同、古寫書簡第五通)。なおまた、初期眞宗教團に賢善精進の風が強かつたことについては、歎異鈔第十三章に「當世は後世者ぶりして、よからんものばかり念佛もふすべきやうに、あるひは道場にわりぶみをして、……ひとへに賢善精進の相をはかにしめして、うちに虚假をいただけるものか」(同、言行篇一、二三頁)というところによつても推察がつく。

③⑩ 正像末和讃(初稿本)(前掲全集)、一八八頁。

③⑪ 同、二〇〇頁。

③⑫ 大經意讃に「安樂淨土をねがひつゝ、他方の信をえぬひとは、佛智不思議をうたがひて、邊地懈慢にとまるなり」(第十七首)、諸經意讃に「衆生有礙のさとりにて、无碍の佛智をうたがへば、曾婆羅頻陀落地獄にて、多劫衆苦にしづむなり」(第九首、佛陀無量壽佛名號利益大事因緣經による文)と佛智疑惑の罪過を述べ、大經意讃で「定散自力

の稱名は、果遂のちかひに歸してこそをしえざれども自然に眞如の門に轉入する」(第十六首)と、救済の可能性を説く。(前掲全集、四二、五八、四一頁)。

③③ 淨土和讃の建長七年の再稿本(顯智書寫本)では、大經意識に、疑惑罪過について「誓願不思議をうたがひて御名を稱する往生は、宮殿のうちに五百歳、むなしくすぐとぞときたまふ」(前掲全集、四二頁下段註)の一首が附加されている。この再稿本には別和讃八首があつて、その七首までは後に正像末和讃草稿本にあらわれる。従つて、こ

の再稿本には正像末和讃草稿本製作の動機と同じ現實的な教團内の異義問題が意識されていると考えられる。右の一首が加えられたのは、別和讃と共に、この再稿本が、初稿本の純教法的立場から、歴史的、現實的な方向へと新しい性格をもつてきたことを示しているであろう。

③④ 「正像末和讃」(初稿本)(前掲全集、二〇八—一〇頁。

③⑤ 同、二一一—一二頁。

③⑥ 同、二一三頁。

③⑦ 同、一六三頁。