

妙好人の信仰の思想史的系譜

——「悪人正機」の自覺の歴史——

柏原祐泉

一

歎異抄は親鸞の宗教體驗を最も忠實に祖述したものと云えるが、その第三章の「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」の語で示される悪人正機觀は、云うまでもなく親鸞の宗教的な人間惡、根源惡への自覺を示すもので、倫理惡、社會惡の意ではない。このような悪人正機觀は、親鸞が「建仁辛酉曆乘_(三)維行_(四)兮歸_(五)本願_(六)」した「たどひとたび」の回心の時に確立されたものと云えよう。然し乍らその悪人の自覺内容は「諸寺釋門_(七)：洛都儒林_(八)：興福寺學徒_(九)：主上臣下_(一〇)」や「領家・地頭・名主_(一一)」等々との對社會關係の矛盾、交渉や、善鸞の誣告事件を頂點とする一念多念、有念無念、造惡無碍等の諸他の對教團關係の諸問題を介し、自信のための自覺として、終生その意味内容を豊富にし續けていつたものと云えよう。

その限りに於て、悪人正機觀は人間惡、根源惡として超歴史性、宗教性を持つと共に、一面最も具體的な歴史性を持つことが出来たのである。即ち親鸞のただひとたびの回心として確立された根源惡への自覺は、常に歴史的な矛盾を媒介としてのみ、自信の源動力として最も強く働きつづけることが出来たのである。更に云えば、従つて悪人正機觀は單なる抽象的理論ではなくて、歴史の中の最も具體的、個性的、主體的な問題であるのである。この問題に就いては尙論すべき點が多いのであるが、當面の課題から逸れるので、今はこれに留め、この様な立論が許されるとすれば、眞宗信仰史の一問題として、かかる意味での根元惡、人間惡への自覺が、歴史的な具體的な機の問題、悪人正機への自覺の問題として如何に近代に至る迄展開されていつたかということについて考察を進めてみたい。

1 (柏原)

この考察を意圖するについては、實は一つの手がかりがあつた。それは最近の田村圓澄氏の幾つかの論攷^(註)に於ける所説に關してである。即ち氏は、親鸞の罪惡觀はそれ以後の眞宗信者に於ては眞の意味で繼承されることなく、眞宗の善男善女達は唯感覺的實在界の極樂往生のみに救済を求め、また何等の內的葛藤の媒介なくして最初から自己を惡人、愚者と決めてかかり、布教師達は善男善女に對してまた惡人として諦めさせ、現實の政治體制への隨順、道德秩序の遵守を強調したとされ、明治に入り清澤滿之に於て始めて彼の主體的體驗を通じて罪惡觀は自己否定の自覺として、また惡人正機説の追體驗として確立されたが、それは恐らくキリスト教原罪説の影響に於てであろうとされた。布教師達、特に近世に於ける多くの彼等が、善男善女に現實の政治體制への隨順を強調したことは認めねばならないし、また清澤が、キリスト教原罪論による影響は問題としても、彼の教團的、家庭的、肉體的諸葛藤、特に近代思想との對決を通じてその罪惡觀を主體的に根源惡への自覺に迄深めたことは、田村氏の所説の如くである。然しその中間に位置する中世から近世、近代に至る間の眞宗信者に全く主體的な立場がなく、彼等の眞宗的自覺としての根源惡への内省に缺

けるとする所論には納得し得ない。即ち、眞宗信者達、特に妙好人の名を以て呼ばれている中世以降の在俗篤信者の人々についてみると、それぞれの歴史的條件を背景としつつ、自らの主體的自覺としての罪惡觀を持ち、自らの惡人たるがよく本願救済の正機たることを自信していることが知られるのである。以下、なるべく編纂者等の後人の手の加つていない篤信者自らの言行録類を中心として、各時代を追つて右の事實を追求してみよう。

二

中世の代表的な篤信者として蓮如に親近した道宗がある。道宗は越中赤尾谷の三村殿として知られる新屋村平瀨氏、赤尾村角淵氏、染谷村高桑氏の一人たる平瀨氏二男で、幼より伯父角淵淨徳の養子となつたとも、又、角淵刑部左衛門の子とも云われる。また道宗の文龜元年十二月二十四日の「わかこゝろへ」^(註) (第二十一條)の自省のための書たる道宗覺書には

「御たうちやうの事をほん^(本)と心^(心)にがいぶん入候はん事」^(第十五條)

と云い、道宗が道場主たることを知る。これらのことか

ら道宗が名主的乃至地侍的立場にあることが想像される。然るに一方で

「返々御おきてはつとをそむかすして、しかも内心(法度)に
は一念のたのもしさありがたさをたもち候て、けさう(外想)

にふかくつゝしめ申てくれ候へ」(第二十一條)

とあつて、ここに云う掟法度は蓮如の云う「於念佛者一國可_レ專_レ守護地頭不可_レ輕之事」「内心には他力の信心をふかくたくはへて世間の仁義を本とすべし」等を含む「當流(二)の掟」を指すと考えられる。従つて守護地頭を專にすべき法度掟にそむかぬ立場と名主的乃至地侍的立場とは社會關係に於て對立矛盾する筈である。

この對立を道宗の内面に於て揚棄させているものは、彼の立場が對立矛盾の場とは異次元の立場、信の立場であり、その焦點が

「萬事心にしうちやくせずして、たゞねがわくば我心此一大事ばかりにふかく心を入候へかしと存斗候也」

(第十八條)「後生の一大事をとげべき事ならば、一命をも物のかずとも思はず…かつても死に、またはこゝへも死に、かへりみず後生の一大事油斷してくれ候な、我が心へ返々今申ところちかわす身をせめて、たしなみきりまいらせ候」(第二十一條)

と云う執着を離れた「此一大事」「後生の一大事」に當てられているからである。この場合の「此一大事」「後生の一大事」が單に死後の感覺的實在としての極樂を目的とするものでなく、むしろ獲信の意味であることは死を賭して求める行文から明らかである。そしてこのような異次元の立場、獲信の立場を支えているのは、彼の

「これ程のあさましき心中をもちたるよと思召候はん事こそ、返々もあさましくかなしくつらくぞんじ候…返々身のほとつたなさかなしさあさましく存候」

(第十條)「か様に申候は、あまり我心ちう思しれもなく、あさましく候程に、かやうに心をかたらい定め候ても、其しるしも候へしとおもひ候て…」(第十九條)「淺間敷の我心や、後生の一大事をとげべき事ならば一命をも物のかずとも思はず…」(第二十一條)

と、内省的な「あさまし」と云う語で表現される罪惡觀、惡人觀である。このような根源的な惡人觀、根源惡への自覺は、彼の名主的、地侍的立場の持つ、守護地頭的立場への對立矛盾と云う社會的、歴史的條件によつて、よりその自覺内容を豊富ならしめ、主體的、個性的ならしめたであろう。「あさまし」は高次元の回心の立場で、直ちに底次元の社會關係の對立矛盾に對する自戒

反省を意味しないが、然しそれを排除するものではない。従つて道宗の信の立場では對立矛盾をもそのまま認容するのであり、と云うよりも對立矛盾を感じしめないものであつて、そこに守護地頭に對し「返々御掟法度をそむか」さらしめることが可能であつたのである。彼の

「心にひいきをもち候て、人のためにわるき事仕間敷事」(第五條) 「人しり候はずともあしき事つかまつるまじき事」(第六條) 「我をにくみ候はん人をにくみたおし候はんやうに心中を持候まじき事」(第十六條) などの(社會的對立者を含めての)世法への順應は、このような自信の立場から可能であつたのである。

三

近世に於ける在俗篤信者で比較的生まな言行録を残しているのは、中期の清九郎や幕末の庄松、吉兵衛などである。先づ清九郎(延寶六—寛延三)についてみれば、出身地は大和國高市郡矢田村で、入信前には「女もとよき百姓の家」に奉公し、「いつにても出稼りもせず年月を重ねて大切に仕」(二の六丁)へたと、馬追渡世で「酒を好てハ氣象をまし、或ハ喧嘩口論もがさつにて人うとまれ、さらにとりへとすべきことなし」(二の八

丁)とも云われ、傳記は矛盾した叙述をしているが、要するに「文盲無智の土民」(二の五丁)で、階級的には幕藩體制完備期の譜代奉公人的な下層農民である。入信後の生活態度は、「御公儀より御法度のおもむきハ何によらず恐れつゝしみまもり」(二の十六丁)、元文三年の逃散百姓の田地に對する組中の連帶責任耕作には清九郎のみ精勤を勵んだと云い(同丁)、請作する山年貢も「數年の間一度も不納いたさず」(三の十七丁)、全く幕藩の支配體制に順應するものであつた。然しかかる順應的な生活態度が必ずしも封建的支配體制に對する他律的な隸屬を意味してはなかつたことは、次の物語からも知り得よう。即ち、清九郎は善行の故を以て高取城主から田畑年貢諸役免除と領内山柴刈自由とを許され(四の二丁)、また「其身ハ富貴の家となり子孫までの譽にあらざや」(三の十八丁)とて山支配を命ぜられることがあつたが、彼はそれを固辭した。その理由は

「今日只今まで如來の御慈悲を喜び…わが貧しきも心にかゝらず、何のわづらひもなく心おもしろくたのみ暮したるに、今山の支配を仕れば、われら諸事しげく公用のみ身にかけ、かの寺々への參詣も怠り、此處なおろか者故、ついにハ往生の一大事まで取はずし申

道理也…後生の一大事にハカヘがたく…」(三の十九—二〇丁)

と云うことであつた。即ち彼の生活が「往生の一大事」という宗教的な高次元の立場に支えられていることが窺われ、封建的支配體制に随順しつつ、信仰的立場から現實生活を超脱して主體性の確立されていることが知られる。そして一見隸屬とも見える彼の封建社會への積極的な順應を可能ならしめたのは、「此清九郎必定地獄の罪人」(三の十一丁)「わたしのやうなる大惡地獄一定のもの」(四の三丁)という罪惡觀に支えられているためであつた。

清九郎については妙好人として著名であるに拘らず、傳記以外の直接的な史料が無いため、以上の半ば推察的な考察に俟つ外ないが、幕末の庄松や吉兵衛の場合は共に信憑度の高い言行録を持つているので、かなり正鵠を擲むことが出来る。庄松(寛政十一—明治四)は讃岐國大内郡壬生村土居の出身で、子守や米搗をして受容れられる家に轉住し、「錢の數を知らぬ」(庄記P. 66)「此世の事に就ては此上なしの馬鹿」(庄録P. 83)な渡り奉公人的な貧農である。彼の入信後の生活態度は一見、清九郎の場合と對蹠的である。即ち次の如き言行を傳えてい

る。丹生村大庄屋宅へ代官の宿泊があつた時、庄松は風呂で代官の背を流して「盗み食いしてようくらい肥えとると手をひろげ、ボンと一つ打つて、御恩忘れなと云(庄記P. 88)」つた。また興正寺(本山)で剃髪を受けた時、「善知識(法主—筆者)の御衣の袖をひきとめ、アニキ覺悟はよいか、と申した」。法主の詰問を受けて「赤い衣を着ていても、赤い衣で地獄のがれることならぬで、後生の覺悟はよいかと思うて云つた」(庄記P. 45—9)と云う。これらの政治的、教團的權力者への反抗的ともみえる行爲は、幕藩體制解體期の封建的デスポチズムへの抵抗的氣分が反映している如くであるが、事實は彼の立場が宗教的次元にあつて、そのため底次元の社會的權威を超えさせているのである。従つて勿論現實生活に於ては封建的支配體制に、むしろ積極的に順應した筈であり、その様な形で宗教的立場に於ける自律性を確立しているのである。そしてかく彼を宗教的次元に定立させたものこそ、その宗教的な根源惡の自覺による自信の立場であつた。即ち

「大阪の蓮光寺が高松御坊へ御使僧(説教僧—筆者)に下り…庄松と示談が仕度とあれば…庄松の曰く、御使僧さん等の手に合うか、己には阿彌陀様、さえて

あましたのぢや」(庄記 P. 17)「津田町神野に田中半九郎と云える人、庄松に向つて曰く、隣村の鐵造は罪を犯して牢屋へ行き終に牢死をしたのぢやが、……あんなものでも御淨土へ参られようか、庄松答に、参れる／＼已らさへ参れる」(同 P. 50)

と云う物語などはその様な彼の惡人的自覺を示すものと云つてよい。

次に吉兵衛(享和三—明治十三)についてみれば、彼は和泉國泉北郡濱寺町船尾の農家出身で雜魚乾物等の貧乏行商人であつたと云う。^(四五)然し自ら「貧の吉兵衛」(吉兵 P. 202)として満足したが、それは消極的な貧生活への妥協ではなく、

「コレ、飯米の余るようなことは録ないデ」(同 P. 169)

「我が家の門戸口まで毎晩燈もす油を賣りに來て呉れる、……貯える世話も要らぬ、澤山貯えてある御家も同じ火が燈つてある」(同 P. 230)、「因幡屋のお主婦さんに……其の御家様は財産は澤山あるし親類先何れへ行かれても正座に坐る事が例になつていた。……因幡屋のお主婦さんというのはお前さんか、鼻の先に財産がブラ付いてある。重たかろう、そんなもの内へ捨て、おくがよい、そうすれば樂であろう」(同 P. 235)。

「何の様な長者でも富には飽かぬとヤ、いくらあつても満足せぬものは貧乏人じや」(同 P. 176)

と云う宗教的な立場からの生活價値の轉換による、積極的な自主的立場を意味するものであつた。そして、このような生活價値の轉換を可能ならしめているのは、云う迄もなく

「持合せの此の仕用の無い塊、どつきり出そう」(同 P. 141)、「此の親爺は若い時分から仕樣ないかたまり、くぐねてあるノヤ、今に何うも成つてない、ピリットもして無い」(同 P. 179)

などと云う惡人意識であり、

「自分の悪い事やら淺聞しい事が見えると恥かしいよ
りあるまいナア」(同 P. 196)

と云う罪惡觀に基く内省的生活の立場であつた。従つてかかる内省的立場はその社會生活に於ても、現實の社會的矛盾に對し甚だしく消極的にも妥協的にもみえる。次の如き物語がある。

「お蔭年やと云うて、此の村にも朝から四斗樽の鏡を割つて杓で汲み飲み酒を飲んでいた。また朝から男も女も年寄りから子供に至るまで紅の鉢巻をして踊つていた。其の最中に御隠居様(吉兵衛—筆者)は此處は

魔郷ヤ魔郷には停るべからず、本家へ歸去來々々々と善導様がお誘い手ヤ、と申された。豈はからむや、翌年正月早々伏見騒動が起つて皆門戸を閉めて縮かんでゐた。」(同 P. 197)

ここに云う伏見騒動は明治元年正月の鳥羽伏見亂を指すから、お蔭年云々は慶應三年の東海・近畿を中心に全國化したお蔭踊り、「ええぢやないか」を指している。その歴史的性格は幕藩體制崩壊直前の緊迫した雰囲気背景とした民衆の無意識的な反抗であり、「世直し」運動に通ずるものであると規定することが出来る。河内(吉兵衛二十八歳の天保元年にも、この河内及び大和で年貢減免の要求を伴う「おかげおどり」が行われた)の貧商たる吉兵衛がこの様な民衆的行動に無感覺たり得た筈はないのであるが、しかもそれを「魔郷」として否定した理由は、封建的社會道德遵守の目的でもなく、また翌年の伏見騒動を洞察する歴史的達見の爲でもなく、唯「本家へ歸去來」と云う宗教的次元に於て觀察したからに過ぎない。即ち、「恥かしいよりあるまい」という悪人意識は、自信を第一義とするため、現實生活そのものに對しては巧利的要求を持たぬ、と云うよりも充足的である。そしてこのお蔭踊りに關する言行はそれが却つて吉兵衛の罪惡

觀に、より強く反映し、歴史的、個性的ならしめていることが窺われる。

四

近代になると篤信者自ら記した自由詩的な信仰的記録が多く見出される。それは従來の教訓的意圖による篤信者の傳記的編纂物よりも、篤信者の直接的な信仰表現に、より眞實な宗教性を求めるリアルな要求により、記録の保存が積極的に企圖されていることによる。従つて近代に於ける篤信者の信仰内容を窺うためには甚だ好都合である。彼等の中から今數人を選び、今迄と同じ方法によつて、特にその罪惡觀の構造を考察してみる。

六十余冊の信仰的自由詩のノートを残した淺原才市(嘉永四—昭和八)は特に著名であるが、彼は島根縣邇摩郡大濱村小濱の半農半漁の出身で、若年に舟大工徒弟となり、五十歳頃から下駄造りに終身した小規模な手工業職人で、僅かの漢字を知る程度の無學者であつた。また島根縣氣高郡日置村山根の足利源左(天保十三—昭和五)も才市と同時期で、紙漉を兼業とする農民であり、全くの文盲であつた。其他、石川縣小松の森ひな(昭和二十二年六十才在生)、同縣珠洲郡寶立町檜原の農民栃平ふ

じ(昭和二十三年五十三歳在生)、島根縣那賀郡江津町の半商半農の小川仲造(天保十三—明治四十五)などが若干の自作の信仰的記録を残している。

彼等の社會生活に共通していることは、近代的政治支配體制に全く順應し、特に日清・日露戰爭以後の帝國主義的國家觀に積極的な同調を示していることである。即ち

「いまの天子のはがえ(はぐくみ—筆者)のなかで、いまがごをんのまむりどき」(才市 P. 2)、「おや(阿彌陀佛—筆者)のごをんと、ちしき(法主—筆者)のごおん、を天んしさまのまるでごをんよ」(同 P. 26)、「なにもかも、じひにまかれてみをすごす、こゝわお天しさまのじひ、ごをんよろこぶみちわひとつよ」(同 P. 46)

「まあ生きとる間はお國のために御報謝させて貰はねばなりませんやあ」(源左 P. 80)「お上の御恩があつたればこそこの結構な御代に合せて頂いて、その上この珍しいお法にあはせて頂いたので、お上の掟に背かのようにして、御恩の萬分の一をなりとも報いずにはおられんう」(同)

「明治三十八年三月」此度も身こそろしやにゆかずと

も、銃はろしやにむけます…御國の爲に法の爲、こゝが御恩の報じどき、すゝんでてつだいたしましよ。」(小川仲造、鈴木 P. 300)「明治三十七年二月國債應募のよろこび)よろこべ／＼もろともに、ほとけが陛下と御出世か、大臣軍人みな神か、ろしやのあくまをこゝろぶくし、せかいのわざわいはらはんと、…こゝろはろしやにはこびます、こゝが御恩の報じどき、どなたも／＼御一同に、すゝんでてつだいたしましよ、ていこくまんざいまん／＼やい」(同 P. 372~3)

などとあつて、天皇の絶對的權力と帝國主義的形成への讃歌を捧げている。勿論これは、當時の大多數の一般的な國民感情としては當然のことゝ云わねばならない。また特に小川仲造の日露戰爭への謳歌の如きは、于河岸貫一「軍人布教」(明治三一刊)、河崎顯了「戰時佛教演説」(明治三七刊)、佐々木惠璋「日清交戰法の光」(明治二七刊)、旭恢恩「日清戰爭法の劍」(明治二八刊)、某「戰爭法話」(明治三七刊)などに象徴される、眞宗布教師達の護國主義的傳導が明らかに反映していると思われる。然し彼等篤信者の場合には、右の如くその讃歌が必ず宗教的な報恩意識を通じて成されるのであつて、ここに單なる消極的な政治體制への隷従ではなくて、異次元に立つ

積極的な自主的立場を認めてゆかねばならない。即ち彼等篤信者にあつては、自己の直面する場そのものに常に宗教的に充足的である。従つて彼等の右のような國家主義への讃歌は、決して政治的意識を介入して解釋さるべきではなく、あく迄他力信仰の自信の立場に於ける充足的表現として理解してゆかなくてはならない。

それはまた、彼等の經濟生活に於ても同様な形で現れている。

「さいちや^(才市)やしん正^(身止)かねもちよ、なむあみだぶのかねを
もろをて」(才市 P. 139)、「びんぼすりや、また、びんぼがたから、わしがたからわなむあみだぶつ」(同 P. 180)、「びんぼすりや、またたのしみやふかい、みだの上を^(身止)どを、こゝでたのしみ、なむあみだぶつ」(同 P. 202)

「御法義を聞かして貰へばたつた一つ變ることがあるけ、世界^(世)のことが皆本當^(本)になるだいなあ」(源左 P. 70)「仕事^(しごと)がえらいちゆうけれど、人間^(にんげん)が牛や馬の仕事をするならえらからあが、人間^(にんげん)が人間の仕事するのだけ、なにもえらいことはありませんだいなあ、佛法を聞いてみれば人間は業^(ご)があるので、地獄で大けな苦しみを受けねばならぬといふことだつたが、その苦しみに

比べれば、人間の仕事^(しごと)ぐらいは苦しいことはないだいなあ」(同 P. 85)

「をやさま^(阿彌陀佛一筆者)のきん^(金)しやのきん^(紗)をいただけば、わしのきん^(きん)しやとなるにけり、なむあみだぶつ」(板平ふじ、鈴木 P. 355)、「こやかみだわ^(彌陀)、ちひのをやです、をつとです、びんぼしよたいもく^(苦)にならず、なむあみだぶつ」(同 P. 357)

の如く、「びんぼしよたい」をそのまま「たから」「たのしみ」「きんしや」として價值轉換を行つているのであり、「皆本當」として肯定し、充足するのである。これを消極的な現實生活への妥協、貧困生活からの退嬰的な宗教への逃避などとみるのは當らないのであつて、宗教的次元に於て現實生活に積極的な自主性の定立されていることに注意せねばならないのである。そして、かくの如く彼等の經濟生活の價值觀を宗教的次元に轉換せしめるものこそ、彼等の

「くをんから、あさまし^(久遠)ことがいまにある」(才市 P. 168)、「じやけん京^(彌)まん、あくさ^(悲)ごち」(同 P. 174)、「このさいち^(才)わま^(市)ことにあくにんでありまして、くちのはばが二寸のはば^(咫)でをそ^(言)をゆて、ひとをだますとを^(思)もてをりましたが、そを^(思)でわのをて、わたしわまこと

にあくにんでありまして、せかいのよをなをけなくち
 をもうて、せかいのひとをだまいてをります、わたし
 やせかいにあまうたあくにんであります、あさまし
 く、あくをかきねて、しやばでもつくる、あさましい
 とわ、みなをそよ、をそだ、をそだ、わしがな、みな
 あくだ、ええもわるいもみなあくだ」(同 P. 239)、「う
 ちの家にや鬼が二匹をる、男鬼(才市)筆者)に女鬼(妻
 筆者)、あさましやく(ノート二頁位繰返し)、なむあ
 みだぶつく(ノート五頁位繰返し)」「(才市、鈴木 P. 288)
 「おらあのやあな底下の泥凡夫」(源左 P. 16)、「おらあ鬼
 のやあな顔しとるだに」(同 P. 40)、「博奕打の喧嘩買
 のこがなよだき源左」(同 P. 23)、「おらあより悪い
 者はないと知らせて貰らやええだけなあ、」(同 P. 128)
 「じやけん、まんしん、高あがり、はづかしく、私が
 心、をにや大蛇があらはれる、どくやかえんのひまが
 ない、」(小川伸造、鈴木 P. 383)
 「わがけながめりや、あいそもつぎる、わがみながら
 もいやになる、ああはづかしや、なむあみだぶつ」、
 (森ひな、鈴木 P. 36)、「いやになるやうな、さまたれ
 ばは」(同 P. 37)

「私くしは、をにの子である、をやである」(柳平ふじ、
 鈴木 P. 356)

などと云う自己否定であり、根源悪への自覺を基底とす
 るためであつた。このような彼等の罪惡觀が、決して、
 「精神的な躓きによる自覺的なものではなく、説教師に
 より一段と見下した形でいわれているのであり、善男善
 女自身も内的葛藤の媒介なくして、最初から自らを悪
 人、愚者と決めてはいる」ものでなく、彼等篤信者の内面
 的な激しい宗教的探求と、苦難に満ちた精神的彷徨の結
 果、始めて體驗した、まさに「たゞひとたび」の回心を
 通じて到達した、自信の立場を示すものであることは云
 うまでもない。更にまた、これらの罪惡觀が、彼等の歴
 史的、社會的生活經驗を通じて、より一層その罪惡意識
 の内容を歴史的、具體的ならしめていつたことは、次の
 彼等の言行からも窺い得るところである。

「うきよのぼせわ、いんがをしらの、うきよのぼせ
 が、いんがをしりた、……いんがしれたらこらえてく
 らせ、」(才市 P. 92)、「まゝならぬ、まゝに正をてて、
 まゝにわならぬ、まゝになるならつぎのまるさもかけ
 わせぬ、なむあみだぶのまゝにとられて、」(同 P. 186)
 「うきことにををたひとならわかるぞな、うきことに

あわざるひとならわからんぞな、^(福息)ためきほどつらいものわない、こゝろのやりばないためき、みだにとられ、なむあみだぶつと、もうすばかりよ」(同 P. 211)

こゝで才市の云う「うきよのぼせ」「まゝならの」「うきこと」「ためき」は、「いんが」「なむあみだぶのまゝ」「みだにとられ」の系列即ち他力的信の系列に對比される自力的苦惱の系列を指していることは云うまでもない。即ちこれらの語は、源左の表現する「只の只になるまで聞」(源左 P. 130)くための、獲信、回心に至るまでの宗教的な内面的葛藤を物語るものである。然しまた、まゝならぬ憂き事に發する「こゝろのやりばないためき」には、同時にその生活經驗の苦惱が含まれ、反映し、その經濟生活の場を通じての社會的葛藤を物語るものと考へるべきである。同じく

「どうでわたしわ、そをどのものとよ、^(魔 equal)こを明むりよを^(無覺)にそだてられて」(才市 P. 214)

の「そをどのものと」と云う表現は、自らの罪惡觀への自覺を示す語であるが、騷動と云う社會問題的な言葉を使用している點からみて、そこにはこの作詩者自らが歴史的经验として通過した大正八年を中心とする全國的な米騷動問題が反映しているとみてよい。そしてそのような

歴史經驗が、その罪惡觀をより具體的、歴史的ならしめていると云える。

かくのごとく篤信者にあつては、その罪惡觀は彼等の深刻な内的葛藤を經過して到達した根源惡への自覺であり、自己否定であつたが、このような機の惡人觀を裏づけるものは云うまでもなく法の絶對力であり、即ち絶對的法への憑依によつてのみ彼等の機の罪惡觀は自覺されるものであつた。従つて彼等の自己否定は法に裏づけられ、機と法との一體觀を通じて、そのまま自己肯定されている。即ち

「つみつくり、つみつくるひとこそほとけなり、つみつくらざるひとわじごくなり、ちしきのを^(敬)すえをきか^(あ)のから」(才市 P. 236)、「こんな^(これ)な、さいちわ^(才市)、ばけのかわをなんぼほどもうてをるかひ。はちまんしせんほどもうてをります。わしにもかせんかい。いいや、あなたに、ようかせんよ。ばけのかわわ、わしが^(道)どをく^(道)だけな、よをかせんよ。ひとつかせて^(下)ごせい。いや、あなたにかせりや、によらい、三にひかられるけ、よをかせんよ。」(才市、鈴木 P. 67-8)、「わたしや、をせろし、わしの心が三惡道で、……世界一面にひろがりて、この心ひろがるならばひろがれよ。この心ちらば

ちれ。御開山わ御化導をなさる、ごくろをかけたわこのころ、もやくやのころもいまわ親(阿彌陀佛一筆者)のころよ、わしがもやくや、をやのもやくや」

(同 P. 162~3)

「私わ五よくの世かいにまよせてもらいながら、あゝ五よくがあればこそ轉じかわらせてもらいのです……。してみれば佛だねとわどこにあるのですとさがしてみましたら、よそになかつた、この私のあくだねでありました。……私わあくがあればこそさきにたすかりました。」(楞平ふじ、鈴木 P. 354)

「つみがふかいでおじひがふかい、そこで御おんがあらがたい」(小川仲造、鈴木 P. 375)

「誰が悪いの彼が悪いのと云ふてもこの源左ほど悪い奴はないでう。その悪い源左を一番に助けると仰しやるで。」(源左 P. 129) 「この源左は一番悪いで仕合せだがやあ」(同 P. 131)

などとあるのがそれである。即ち「つみつくる」「げけのかわ」「わしがもやくや」「あくだね」「つみがふかい」「一番悪い」など云う罪惡觀、自己否定は、即時的にそのままの形で法に裏づけられることによつて、「をやのもやくや」「佛だね」「おじひがふかい」「仕合せ」

として、機法一體の形で自己肯定的に充足されている。これが、自己の惡人たることこそ、「ほとけ」「にやらい三」の救済の對象たる正機であることの、彼等の主體的自覺、充足に基いていることは云うまでもない。

五

以上は中世から近代に至る篤信者達の、特にその罪惡意識を中心として考察したのであるが、そこに共通してみられることは、何れも内面的な根源惡への自覺を持つことである。そしてその罪惡觀は、宗教的次元に立つものであり、法に裏づけられることによつて救済の正機としての充足性を持つものであつたが、同時にそれは、各時代の歴史的、社會的環境を媒介として、その罪惡意識の内容を具體的、個性的、歴史的ならしめられていた。

従つて彼等篤信者に於ては、その惡人觀とその充足性は、決して「惡人正機説」としての抽象的理解によるものではなく、あく迄「惡人正機」としての自らの主體的、内面的な體得によるものであつた。かくして、彼等によつて織り成される信仰史は、教義、教學の論理的繼承ではなくて、正に「惡人正機」の歴史として、個性的體験の累積であつた。

また、彼等がかく歴史的、社會的環境を媒介として罪惡觀の内容を豊富にし、充足するために、常にその時代の支配形體に順應するが、それは決して被支配者として消極的に隸屬することを意味せず、宗教的な自信の立場からの價值轉換によつて、順應的行爲そのものを宗教的實踐とし、そこに主體的立場が確立されていることを認めねばならない。彼等の支配體制への順應は、あく迄宗教的な異次元の立場に於ての社會性として理解されねばならないのである。^(三三)

尙最後に注意したいのは、彼等篤信者の來世觀と佛への理解の仕方についてである。特に近代の篤信者の場合にこれらの問題がはつきり出てくるのは、生まな言行録を残している史料的な關係によると云えよう。來世觀としては

「なむあみだぶに、まいらせて、しな(死)ずに(定)ま(定)いる、なむあみだぶに」(才市 P. 177)、「わたしやしやわせ、しな(死)ずに(定)ま(定)いる、いき(平)て(世)ま(臨終)いる上(平)ど(世)を(平)が、なむあみだぶ(平)」(同 P. 177~8)、「く(平)い(世)ぜ(臨終)いに(平)り(世)ん(臨終)す(平)んで、そ(平)をし(世)き(定)す(定)んで、わたしやあなた(阿彌陀佛—筆者)をま(平)つ(平)ばかり」(才市、鈴木 P. 104)
「じごく(一)い(定)ち(定)じ(定)よ(定)とお(定)もう(定)て(定)み(定)れば、じ(一)ごく(一)く(一)ら(一)

く、よう(一)じ(一)な(一)し(一)」(森ひな、鈴木 P. 36)、「わたしやしやわせ、のう(反つても)ても(定)と(定)られ、か(屈んでも)こん(定)でも(定)と(定)られ、と(定)られる(定)さい(才市)ち(才市)、と(定)られる(定)さい(才市)ち(才市)、と(定)られる(定)ど(才市)こ(才市)にい(才市)く、わ(才市)し(才市)わ(才市)ら(才市)ん(才市)け、み(開つしやれ)だ(才市)に(才市)と(才市)わ(才市)され、」(才市 P. 76)
などとあるのが注目され、必ずしも極樂を死後の感覺的實體的世界上に求めたり、或は實體的彼土往生を至上目的としな(一)い(一)し(一)、また佛への理解の仕方(一)も

「なむあみだぶは、こ(虚空)く(虚空)う(虚空)のご(一)と(一)く、その(一)な(一)か(一)い(一)、さ(才市)い(才市)ち(才市)と(才市)ら(才市)れて、さい(一)ち(一)も(一)な(一)む(一)あ(一)み(一)だ(一)ぶ(一)つ」(才市 P. 4)、「え(一)え(一)な(一)、せ(世界)かい(世界)、こ(一)く(一)う(一)が(一)み(一)な(一)ほ(一)と(一)け、わ(一)しも(一)その(一)な(一)か(一)、な(一)む(一)あ(一)み(一)だ(一)ぶ(一)つ」(同 P. 28)、「せ(一)かい(一)を(一)が(一)む、な(一)む(一)あ(一)み(一)だ(一)ぶ(一)つ、せ(一)かい(一)が(一)ほ(一)と(一)け、な(一)む(一)あ(一)み(一)だ(一)ぶ(一)つ」(同 P. 184~5)

などと云つて、必ずしも實體的な形で佛を理解してはいない。かゝる彼等の來世觀や佛への理解の仕方には、彼等が朝夕親昵したであらう親鸞の「光雲無導如虛空、一切の有礙にさわりなし、光澤かふらぬものぞなき、難思議に歸命せよ」「安養淨土の莊嚴は、唯佛與佛の知見なり、究竟せること虛空にして、廣大にして邊際なし」「眞實信心うるひとは、すなはち定聚のかずにいる、不退のくらゐに住すれば、かならず滅度にいたらしむ」などと

云う和讃や、「念佛はまことに淨土にむまるゝたねにてやはんべらん、また地獄におつべき業にてやはんべらん、惣じてもて存知せざるなり……いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」と云う歎異抄の語が反映しているとみななければならぬ。然し彼等のかゝる非實體的、非感覺的な理解の仕方は、そのまゝで、近代眞宗教學の確立者とされる清澤滿之の來世觀や佛への理解の仕方に通ずるもののあることに注意しなければならぬ。清澤は來世觀について

「地獄極樂や阿彌陀如來の如き、我々は之を現實に經驗によりて知ることとは出來ぬ。其點から云へば空想に過ぎませぬ。しかし空想でも實用は確かにあります。

……信仰さへあれば實用が現れて來ます。……死したるものが生きて居たり、鬼が佛になりたり……此世が此儘極樂ともなり天國ともなります」(平等觀)、「私の信ずる如來は來世を待たず、現世に於て既に大なる幸福を私に與へたまふ。……故に信念の幸福は、私の現世に於ける最大幸福である。……來世の幸福のことは私はまだ實驗しないことであるから此處に陳ぶることとは出來ぬ。」(我信念)

と、極樂を死後の感覺的實體的世界に求めることをしな

いし、また佛についても

「眞宗の教法は其要宇宙間に一大理法の存する事を信じて精神の騷亂を鎮せしむるもの也。理法たるや、宇宙萬物をして其活動を作さしむるもの也。……此理法を阿彌陀と名く。」(眞宗の教法)、「此無限開發の體即ち是れ佛陀也」(在床懺悔錄)、「眞理の本性の宇宙に遍滿するを無量光と云ひ、其古今に該通するを無量壽と云ふなり。故に阿彌陀とは現時世人が専心探求する所の眞理なり正道なり。」(阿彌陀佛釋)

と説明し、理法、眞理と表現して決して實體的な形で求めることをしない。

かくの如く近代の篤信者の信仰内容が、近代的解釋の上に眞宗教學を再確立した清澤に通ずる表現を取ることには、一面に於て、篤信者の信仰が近代的性格を持ち得るものであることを物語るが、また別の意味では、清澤の解釋がすべて必ずしも彼の獨創的な發案によるものではないことを示す證左としなければならない。即ち自ら、

「宗教の變革は宗教の本領を保持する上に於て、其末形の事項に訂正補補の行はるゝを云ふものなり。……

然れども此の如き訂正補補は如何に行はるゝも、宗教の本領は決して變改訂補さるゝにはあらざるなり。」

と云える如く、その解釋はあく迄、近代的な時代精神を媒介しての「末形の事項に訂正脩補」を加えたに過ぎないのであつて、清澤自身に於ては「宗教の本領は決して變改訂補」されずに、他力信仰の本領を繼受したものであることを知らねばならない。勿論、近代的ロゴスを通過した清澤と、主として前近代的な生活感情に踞する所謂妙好人とを、直ちに同日に論じようとするのではないが、如上の意味に於て、共に他力信仰の體系を、各主體性に於て正當に繼受したものととして、同一系譜に於て把えてゆかねばならないのである。従つて、田村氏の云われる「清澤の回心は二〇世紀初頭における親鸞の回心でもあつた^(二七)」との提唱は、此の意味に於て肯定せねばならない。然し乍ら、清澤の罪惡觀がキリスト教原罪論の影響によるであらうことを指摘される氏の解釋には首肯し兼ねるのであつて、清澤が精神主義を説いて、その根本的立場を、「我々は何等をも主張するのではなく、唯自己の罪惡と無能とを懺悔して、如來の御前にひれふす計りである」^(二八)「他力の信仰によれば……凡て自己と云ふものを見ない。若し自己をみるときは罪惡である。」^(二九)とする根源惡の自覺に置いたことは、あく迄眞宗信仰史を通じ

て繼受された彼の云う「本領」に基くものと云うべきである。そして、清澤の根源惡への自覺が、彼自らの回心を通じて確立された自信の立場として、歴史的、主體的な内容を持つためには、彼自身が西洋哲學、教團改革、學校問題、家族的煩累、身體的病痾などの、身を以て對決せねばならなかつた歴史的、社會的、環境的條件が媒介をなしていたことを考へねばならない^(三〇)。

かくて、眞宗信仰史の一問題としての「惡人正機」の歴史は、各時代の歴史的、社會的條件を媒介として、夫々の時代の篤信者の個性的、主體的な根源惡への内面的自覺の歴史として、清澤的なる近代的信仰にまで繼受されるものであつたのである。

(一九五七・一一・一五稿、一九五八・四・二〇補)

註

① 松野純孝氏「いわゆる惡人正機説について」(親鸞聖人論 攻三)重松明久氏「いわゆる惡人正機説について」(佛敎史學四一三・四)など参照。但し、重松氏の云われる、親鸞と歎異抄の立場を惡人正因説として、惡人を本願の對機の問題でなく、念佛に對する理解の仕方から理解すべきであるとの説には、直ちに首肯し兼ねる。親鸞自ら敎行信證化身土卷に「言^レ汝是凡夫心想羸劣^ト、則是彰^ス爲^ニ惡人往生機^ト也……言^レ若佛滅後諸衆生等^ト、卽是未來衆生類^ト爲^ニ往生正機^ト也」(眞宗聖

教全書二、P. 148)と云ひ、また、例えば悲歎述懐和讃をみれば、「……虚假不實のこのみ(わが身—文明本)にて、清淨の心もさらになし」「無慚無愧のこみにて、まことのこころはなけれども、彌陀の廻向の御名なれば、巧徳は十方にみちたまふ」(親鸞聖人全集、和讃篇P. 208~9)などとあつて、虚假不實、無慚無愧の悪人が、このみ、わが身の機、の自覺として扱えられ、彌陀の他力廻向の對象となることを示している。即ち、悪人は機の側の本願救済を信受する自覺の問題で、やはり悪人正機としてよいであらう。尙又、この悲歎述懐和讃の悪人的自覺が、建長八年の善鸞義絶を經過して後のものであることに注意すべきで、ここに、悪人的自覺は、社會的、歴史的な問題に遭遇して、その自覺内容を豊富にし、より個性的、主體的ならしめていつたことが分る。

② 眞宗聖教全書二、P. 775

③ 教行信證化身土卷(眞宗聖教全書二 P. 202)

④ 「一向専修のひとにおいては、廻心といふこと、たどひ、とたびあるべし。その廻心は、日ごろ本願他力眞宗をしらざるひと、彌陀の智慧をたまはりて、日ごろのこころにては往生かなふべからずとおもひて、もとのこころをひきかへて、本願をたのみまひらするをこそ、廻心とはまふしきふらへ。」(歎異抄、眞宗聖教全書二 P. 788)、「廻心といふは、自力の心をひるがへしするをいふなり。……自力のこころをすつといふは、やう／＼さまざまの大小の聖人善惡の凡夫の、みづからが身をよしとおもふこころをすて、身をたのまず、

あしきこころをさかしくかへりみず、……ひとすちに具縛の凡夫、屠沽の下類、無尋光佛の不可思議の誓願、廣大智慧の名號を信樂すれば、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたるなり」(唯信鈔文意、同 P. 628)。即ち、回心は「たどひとたび」にして、その回心即ち自力の心を捨てることは、「みづからが身をよしとおもふこころをすて」る悪人的自覺の確立により可能なことが示されている。

⑤ 教行信證化身土卷(前同 P. 201)

⑥ 親鸞聖人御消息集第四通(親鸞聖人全集、書簡篇 P. 136)

⑦ 「悪人正機説の成立」(史學雜誌六一—十一)、「清澤満之」(家永三郎氏編「日本佛教思想の展開」所收)、「人間惡の意識と國家體制」(思想一九五七年七月號)参照。

⑧ 眞宗篤信者を妙好人と呼ぶことは、幕末の仰誓編「妙好人傳」に始るが、そこには幾つかの歴史的な編纂意図があつた

(拙稿「幕末に於ける『妙好人傳』編纂の意味」、印度學佛教學研究六一)。明治以後の幾種かの妙好人傳にも、その時代的な編纂意圖の反映がある(拙稿「近代における妙好人傳の性格」、大谷史學七、掲載豫定)。従つてこれら傳記類から篤信者の信仰内容を直ちに求めることは出来ない。

⑨ 越中赤尾道宗物語(大谷大學藏、寫本)、橋川正「赤尾の道宗」(佛教研究七一・二)参照。

⑩ 二十一條より成り、また道宗廿一ヶ條とも呼ばれる。越中行徳寺本、道善寺本の二本あり、今は橋川氏前論文所收の行徳寺本による。但し行徳寺本は第八、九條を缺く。國文東方佛教叢書四所收本は間々誤讀がある。

- ① 蓮如上人遺文 P. 132, 180, 其他 P. 192, 238, 247, 262, 297, 364, 及び 109, 137, 143, 180, 199, 239 等参照。
- ② 和州清九郎傳(享和元年七月刊)。本書は清九郎歿後五十年目の書であるが、「和州吉野郡清九郎同行釋法安老樵謹誌」(一の四丁)とあり、親近者の著作として清九郎傳記中では最も信用度が高い。以下凡て本書による。
- ③ 清水順保氏編「庄松ありのまゝの記」(以下本文中、庄記、として引用)(昭和三年第十版本)扉見返圖及び P. 41 参照。楠恭氏編「庄松言行録」(以下本文中、庄録、として引用) P. 59 参照。
- ④ 同様の話を庄録では、京都淨教寺脇谷覺行の經驗談として、讃岐鹽屋別院出張中、庄松に背を流させて、「味好いものばかり喰らうて籠にのつて歩き、此奴にくい奴ぢや、よう肥えとりくさる、鬼が食ふたら甘からふなあ」と云われ、詰問したところ、「貴僧は法を瘠さして我身を太らせて居るから云ふたのぢや」と返答した、と傳えている。
- ⑤ 稻垣最三氏編「信者吉兵衛」(以下本文中、吉兵、として引用) P. 44, 45, 76, 110, 111 参照。尙本書は前篇が解説で後編に片山專寛氏、吉川庄太郎氏蒐集の信者吉兵衛言行録を収めている。
- ⑥ 吉兵衛の現實生活に於ける非巧利性については、「百姓をするにも商賣をするにも一道を守つて行くノヤ、……そうすると大きな儲が無いかわりに、また大きな損もない。そうすると安心に世渡りさせて貰えるワヤ」(吉兵 P. 146)の言葉からも知り得る。この語は、勿論小市民的の生活への消極的妥協としてみるべきでなく、宗教的な現實生活への充足と取るべきであろう。
- ⑦ 楠恭氏編「妙好人才市の歌」(以下本文中、才市、として引用)解説参照。才市に關するものは、寺本慧達氏「生ける妙好人淺原才市」(法爾、大正八・十二)、同氏「淺原才市翁を語る」、鈴木大拙氏「妙好人」、藤秀瑠氏「宗教詩人才市」等多いが、楠氏のものが最も多くその自由詩を収載している。但し、本書は第一集で、才市の全部の詩を載せず、以下は未出版である。
- ⑧ 柳宗悅氏編「妙好人因幡の源左」(以下本文中、源左、として引用)解説参照。
- ⑨ 森ひな、枳平ふじ、小川仲藏については、鈴木大拙氏「妙好人」(以下本文中、鈴木、として引用)第一章及び附録参照。
- ⑩ 田村圓澄氏「人間惡の意識と國家體制」(思想一九五七年七月號) P. 87。
- ⑪ 彼等篤信者の内的葛藤と回心の例を二、三示せば、庄松は讃岐勝覺寺の門下周天により回心の機會を得、生涯「周天如來〜」と尊崇したと云うし(庄記 P. 23)、吉兵衛は「死が首に纏いついて」「死んで行けぬ」ことに苦しんで、「夜分ひとり蒲團にしがみついて男泣きに泣き」苦しみ、伊賀、伊勢、近江、河内へと聞法の旅をつゞけ、「名の聞えた御法中、御同行にも残らず逢はせて頂いた」が、獲信出來ず、最後に、大阪西方寺住職の「死なれたらよいかない」語により回心することが出來た(吉兵 P. 128-132)。また源左は、十八才で父親に死別の時、「おらが死んだら親様たの

め」と遺言されて以來法を求め、「聞けば聞くほどむづかしうてなあ、寝ても起きてもむづかしうて分ら」なかつたが、或日草を刈り、自分で背負い切れない束を牛に負わせ、「ふい」とここがお他力かとデン（牛一筆者）に知らせて貰つて」回心し、「デンはおらあが善知識だがやあ」と生涯牛を大切にした（源左 P. 4~6）。

②② 藤島達朗教授「妙好人の社會性」（日本佛教學會年報一九）参照。尤も、近代的な宗教感覺からすれば、鈴木大拙氏の指摘される如く、「封建時代に發展した他力宗は……承諾必謹的態度の上を越すものは何もない」と云う覺悟で、お上の仰せのままに行爲するのが此世の常道だと心得るやうになつた。これは政治的、社會的環境の故に……他力宗は今まで此過を犯して來たから、これからはその是正に當るべきだ」（才市、序、P. 18-9）という點は無視出來ない。然しこの問題は、あく迄宗教學的立場からの課題であつて、われわれ當面の思想的立場の問題ではない。われわれの歴史的な立場としては、あくまでその政治的、社會的環境の中に於て、篤信者の宗教的實踐の意味を理解せねばならない。

②③ 淨土和讃（親鸞聖人全集、和讃篇、P. 38, 39）、淨土高僧和讃（同 P. 81）、歎異抄（眞宗聖教全書二、P. 774）。因みに、才市は歎異抄について、「たんに正わ、をくのえん、をくのえんまでみさせてもろをて、ごをんうれしや、なむあみだよ」（才市 P. 142）と云つてゐる。

②④ 平等觀（清澤滿之全集六）P. 112。我信心（同）P. 231。
②⑤ 眞宗の教法（清澤滿之全集三）P. 403。在床懺悔錄（同四）

P. 359。阿彌陀佛釋解（同三）P. 428。

②⑥ 宗教と文明（清澤滿之全集六）P. 399~400。

②⑦ 田村圓澄氏「清澤滿之」（家永三郎氏編「日本佛教思想の展開」所收）P. 337。

②⑧ 確かに清澤は、バイブルに「遠離罪過」の教えのあることを指示している。然しそれは、彼の歿年たる明治三十六年の日記に現れるのであつて、西村見曉氏の指摘の如く、極く晩年に於てである（同氏著「清澤滿之先生」P. 352）。従つて、彼の惡人的自覺を直接的にバイブルから示唆されたとは云えないのであつて、（清澤の惡人的自覺、即ち回心の時機については註⑩、唯、バイブルによつて、その罪惡觀に共鳴を感じたと云う意味にとるべきである。

②⑨ 清澤滿之全集八 P. 288。同六 P. 173。

③⑩ 西村氏が清澤の回心の時機を、彼の日記の「明治二十七八年の養病に人生に關する思想を一變し、略ぼ自力の迷情を翻轉し得たりと雖も……」の記事から、明治二十七年頃とされるのは達見である（「清澤滿之の研究」所收「清澤滿之の俗語的意義」P. 137）。尙又、清澤の惡人的自覺が、その社會的、環境的な諸問題を介して、自覺内容をより豊かにしたことについては、更に他日を期したいが、西村氏著「清澤滿之先生」はこの點で参考になる。特に、清澤の晩年、明治三十四年秋頃から、その信仰内容が大悲の展開を示すことを指摘する（第五章参照）のは、その裏に、惡人的自覺内容を、彼の教團的、環境的な諸經驗を通じて、更に豊富にしたことを暗示するものとして注意すべきである。