

- ⑥2 同右 二卷・七〇一頁  
 ⑥3 同右 二卷・七〇一頁  
 ⑥4 同右 二卷・七〇一頁  
 ⑥5 同右 二卷・一〇三頁  
 ⑥6 同右 二卷・一四〇頁  
 ⑥7 笠原一男氏『真宗における異端の系譜』一二八頁  
 ⑥8 『真宗聖教全書』二卷・七二頁参照  
 ⑥9 同右 二卷・四九八頁  
 ⑦0 同右 二卷・四九九頁  
 ⑦1 同右 二卷・四九八頁  
 ⑦2 同右 二卷・七〇一頁  
 ⑦3 同右 二卷・七〇一頁  
 ⑦4 同右 二卷・七七八頁  
 ⑦5 同右 二卷・六五八頁〜六五九頁  
 ⑦6 同右 二卷・六八二頁〜六八三頁  
 ⑦7 同右 二卷・五二八頁  
 ⑦8 『竹取物語』しかれば此人々家にかへりて物をおもひ、いのりをし、願をたつ。『源氏物語』若菜の下「心に堪えぬ物歎かしさのみうち添ふや、さはみずからのいのりなりける」等共に神仏に請い願う用方である。  
 神子上恵龍氏は『真宗の祈禱観』（三五頁）に、この「いのり」は念願であるとしている。  
 ⑦9 宮地廓慧氏「親鸞聖人における「いのり」の念仏」（京都女子学園仏教文化研究所研究紀要第三号・九五頁）  
 ⑧0 『真宗聖教全書』二卷・五二三頁

仰と実践」の課題の中で問い続けていきたいと思う。

〈註の部〉

- ① 『真宗聖教全書』二巻・六五八頁
- ② 『真宗聖教全書』一巻・九頁
- ③ 『真宗聖教全書』二巻・四八頁
- ④ 『真宗聖教全書』二巻・四八頁
- ⑤ 『真宗聖教全書』三巻・七五頁
- ⑥ 普賢大円氏著『信仰と実践』三八頁
- ⑦ 雲山龍珠氏著『真俗二諦弁』七頁
- ⑧ 赤松連城氏著『二諦惑問』
- ⑨ 利井鮮妙氏著『信仰清話』八二頁
- ⑩ 同右 八二頁
- ⑪ 普賢大円氏著『信仰と実践』四二頁
- ⑫ 『真宗聖教全書』一巻・三〇九頁
- ⑬ 同右 二巻・一〇一頁、一〇二頁
- ⑭ 円月著『真宗掟義』三丁右
- ⑮ 『真宗聖教全書』一巻・五五五頁
- ⑯ 普賢大円氏著『信仰と実践』四三頁
- ⑰ 『真宗聖教全書』一巻・三〇八頁
- ⑱ 同右 一巻・三〇九頁
- ⑲ 同右 一巻・三〇九頁
- ⑳ 同右 一巻・三〇九頁
- ㉑ 同右 一巻・三三〇頁
- ㉒ 同右 一巻・二四頁
- ㉓ 同右 一巻・五六七頁
- ㉔ 同右 二巻・九七頁
- ㉕ 同右 二巻・六九〇頁、六九一頁
- ㉖ 同右 二巻・七八四頁
- ㉗ 同右 二巻・七八四頁
- ㉘ 同右 二巻・七八四頁
- ㉙ 渡辺照宏氏著『日本の仏教』四二頁

- ③① 『真宗聖教全書』二巻・七七六頁
- ③② 同右 五巻・一〇一頁、一〇二頁
- ③③ 松野純孝氏「中世東国における真宗伝播の一契期」印仏研四の二
- ③④ 宮崎圓通氏著『親鸞とその門弟』一〇五頁、一〇六頁
- ③⑤ 『真宗聖教全書』二巻・六九七頁
- ③⑥ 同右 二巻・七〇一頁
- ③⑦ 『真俗二諦論』所集三九頁
- ③⑧ 笠原一男氏著『親鸞と東国農民』三二四
- ③⑨ 『真宗聖教全書』二巻・一四二頁
- ④① 同右 二巻・二〇一頁
- ④② 服部之総氏著『親鸞ノート』一八二頁
- ④③ 同右 一九五頁
- ④④ 同右 一九四頁
- ④⑤ 同右 一頁、二頁
- ④⑥ 三木清氏著『親鸞』(現代日本思想大系)三十三巻・四三〇頁、四三二頁
- ④⑦ 同右 四三一頁
- ④⑧ 同右 四三二頁
- ④⑨ 同右 四三三頁
- ⑤① 村上重良氏著『国家神道』四四頁
- ⑤② 三木清氏著『親鸞』(現代日本思想大系)三十三巻・四二八頁
- ⑤③ 『真宗聖教全書』二巻・一六八頁
- ⑤④ 同右 一巻・四一〇頁
- ⑤⑤ 河田光夫氏「親鸞の国家社会観研究史の問題点」(国文神戸創刊号)
- ⑤⑥ 服部之総氏著『親鸞ノート』二九頁、三〇頁
- ⑤⑦ 『真宗聖教全書』二巻・六六四頁、六六五頁
- ⑤⑧ 同右 二巻・六九九頁
- ⑤⑨ 同右 二巻・七七七頁
- ⑤⑩ 同右 二巻・七八一頁
- ⑥① 宮地廓慧氏「親鸞聖人におけるいのりの念仏」(京都女子学園研究紀要・第三号・八四頁)
- ⑥② 『真宗聖教全書』二巻・六九七頁

と思考する。第十八願行者の対社会的念願として、必然的におこり得る心情として、この言葉以外に表現できなかった切実さを汲み取りたいものである。

## む す び

かくして、親鸞の倫理的社会的実践が、彼の信仰を形成している本願念仏にあることは当然ではあるが、その本願所誓のいずれに求められるかにおいて、諸説のあるところであった。しかし私は真宗信仰の倫理実践根拠を「唯除五逆誹謗正法」の八字にあるとし、その「唯除」等の八字は釈迦教に属する説を否定し、弥陀所誓のものと見た。そこにこそ真実の宗教の必然的に持つ倫理性のあることを論考した。

「倫理に死して宗教に生きる」というが、善悪対立の倫理の世界が絶対否定的に止揚された宗教の世界においては、否定された倫理が更生せしめられて来なければならぬ。そこには「為すべし為さざるべからず」の他律的あり様でなく、「為さしめられ、為さずにはいられぬ」倫理として人倫社会に働きかけるのである。この論理が、「唯除」等の八字における摂取と抑止の問題であると見た。

更に社会的実践として、親鸞の現実社会の具体的対応、すなわち歴史に生きた親鸞の生きざまを通し、特に『御消息集』第二通をめぐる取扱いにおいて、これを問題とした。念仏者が国家社会にいかなる関わりを持つのか。念仏者の願うべき社会、それは現実的自己からの未来的理想ではなく、仏の願いが現実になる社会、換言すれば現実が未来を決定するのではなく、未来が設定した国家社会の建設である。具体的には「仏法ひろまれる」社会への実践としてのあり様を論考したのであった。

この場合、親鸞は「念仏まふす」といったが、それは単なる口に「南無阿弥陀仏」と称えという呪術的なものでなく、「御念仏を心にいれて」という、すなわち他力信心の内容として、喚言すれば信にもよおされ、信の発露としての念仏である。だからその念仏は常に「御報恩のため」(三通目)の念仏であり、「仏の御恩を報じまいらせ」(八通目)る念仏であり、第十八願行者の報恩行を「念仏」をもって総表せしめる念仏であった。

親鸞において報恩行とは「如来大悲の恩徳は 身を粉にしても報ずべし」というごとく、生活の全体を挙げての粉骨碎身であった。報恩行という特別な行為があるのではない。人間が生きる全体の行為に報恩の意味づけがなされることである。しかもそれが「行」である以上、与えられたものに報恩を内観していくのみでない。行であるからには強い意志的实践として自己犠牲がなければならぬ。しかしその自己犠牲が、自己への何らかの還元を期待することを前提としない。もし自己還元を前提とする行であれば、それは自力廻向の行として親鸞が最も誠しめた宗教的行為であり、その行為は報恩の行といわぬ。行が報恩であるからには、常に何の代償をも求めず実践されていくところに、報恩の行が尊いのである。

人間生命の根本的解決とその人間の生きざまに根源的にかかわりを持ち「生きる」ことの価値を課題とする宗教において、常に問い続けられねばならぬ問題が信仰と実践の問題であろう。自ら教学する営みの中でこの問題は常に思索を続けねばならぬ。ここに、親鸞における信仰と実践の一端を論考したのであるが、更に多くの学者が、自らの教学研鑽の中で深い思索と論巧がなされている。それ等先哲の思想を考慮しつつ、更に真宗信仰の倫理的社会的実践のありようを「信

「世の中安穩」な時でも、必ずしも仏法弘まるとは限らぬといったが、正しい「仏法ひろまる」ところ自然的災害は別として、世の中安穩であることはいえよう。なぜなら、仏教の実践的内容は自利々他の円満にあるからである。

かくして親鸞は、為政者と民衆への願いを共に「念仏」でおさえている。この念仏とは、単なる口称念仏であったり、呪術的念仏であるのではない。いま問題として『御消息集』第二通には「御念仏こゝろにいれてまふして」といい、同八通にも「御念仏こゝろにいれてつねにまふして」という。念仏を心に入れるとはいかなる意味か。思うにそれは念仏の意義をよくよく領解することである。念仏の意義を領解することは他力の信心の内容である。『歎異抄』十条に親鸞の言葉として、

念仏には尤義をもて義とす。不可称不可説不可思議のゆへにとおほせさふらひき。

とある。この「尤義・為義」を親鸞は『末燈鈔』第二通に解釈して、他力には義なきを義とすと、聖人のおほせごとにてありき。義といふことは、はからうことばなり。行者のはからいは自力なれば義といふなり。他力は本願を信樂して往生必定なるゆへに義なしとなり。

と述べている。よって「御念仏こゝろにいれて」申す念仏とは、他力信心の行者の念仏であるからには、第十八願行者の念仏実践でなければならぬ。その念仏の実践は、積極的に「世の中安穩なれ」「仏法ひろまれ」の社会的実践として、また、たとえそれが最小限消極的にも、「この世のわろきことをもすて、あさましきことをもせざらんこそ、世をいとひ念仏まふすことにてはさふらへ」との「世をいとふ」念仏

でなければならぬ。

ところで、この親鸞の念仏論の中、いま一つ注意せねばならぬのは、先の『御消息集』第八通に「この世のちの世までのことをいのりあはせ」とか「ただひがうたる世のひとびとをいのり、弥陀の御ちかひにいれ」とある。この「いのりの念仏」の用例は、実はいま問題として『御消息集』第二通の前半に「念仏をふかくたのみて、世のいのりにこゝろにいれてまふしあはせたまふべし」との言葉があるのである。親鸞は『正像末和讃』に「かなしきかなや道俗の 良日吉日えらばしめ 天神地祇をあがめつゝ 卜占祭祀つとめます」と現世祈禱・卜占祭祀を徹底的に否定し、人間の精神的自律の喚起こそ、一面において彼の念仏運動であったといってもよからう。しかるにいま、親鸞は彼の全著述中、この三個所だけではあるが、「いのる」の言葉を肯定的に使用していることである。この「いのりの念仏」をいかに理解すべきであるのか。

現代のわれわれは、「いのり」とは祈願であり、しかもそれは、現世をいのる除災招福を意味する言葉として使用している。しかも、この「いのり」の言葉の意味するものは昔も今も祈願であることには変わらない。この用例はいくらでも挙げることができる。親鸞もこのことは十分に承知していたに違いない。にもかかわらず、敢てこの「いのり」の言葉を使用したことについて、宮地廓慧氏は「特別に切実な対社会的心情があったものと察せずにはいられない。聖人としてはまことによくよくのことだろう。異例であるだけに、それだけまた却ってその含蓄の深いことが思わしめられる」と極めて心情論的である。しかし、宗教的表現、もしくはその行動においては、先に私も三部経千部読誦問題においても同様であったごとく、心情的推考も可とせねばならぬ

ことは、親鸞は既に安穩な平安朝において念仏弾圧を体験しているではないのか。直接の問題ではないが、現代においても同然である。よって私は、「朝家の御ため国民のため」が相対句であったと同じく、「世の中安穩なれ、仏法ひろまれ」も相対句であると思いたいのである。だから「世の中安穩なれ」の願いは「国民のため」のものであったのではなからうか。そして「仏法ひろまれ」との念願は「朝家の御ため」すなわち為政者へのものであったと理解したのである。

## 十

親鸞は「朝家の御ため」になぜ念仏を申すことを勧めたのか。服部氏も家永氏も同じ疑問を持ったことは先に紹介した。すなわち、為政者が念仏弾圧を政治方針としているその国家の安泰を願うことは、念仏を弾圧されることを願うに等しく、仏恩報謝のために念仏弘通に専念している親鸞にとってまったく正反對の態度であると見たのであった。そこで服部氏は、この消息は反語であると理解し、家永氏はこの説を絶賛したのであった。しかし私は、その反語説がいかに無理であるかを論証した。そこでいま、私はこの問題について再考しつつあるのであるが、既に「朝家の御ため」と「国民のため」とは相対句であり、「世の中安穩なれ」と「仏法ひろまれ」も同じく相対句であると見て、世の中安穩なれは民衆のためへの願いであり、仏法ひろまれとは為政者への念願であったのではないかと述べた。

親鸞が勧める為政者への念仏とは、彼等の権力の増長でなかったことは、親鸞が被支配者である農民に心を痛め、民衆と共に苦悩したことから当然に理解できる。では、親鸞が為政者のために勧めた念仏とは、『御消息集』第四通に、

念仏をさまたげんひとは、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、(中略)念仏せんひとくは、かのさまたげをなさんひとをばあわれみをなし、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<sup>23</sup>

といい、また同八通には、

念仏を御こゝ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かはせさせたまふべき、ただ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ぼしめしあはぶ、仏の御恩を報じまいらせたまふになりさふらふべし。よくく御こゝろにいれてまふしあはせたまふべくさふらふ。聖人の廿五日の御念仏も、詮ずるところは、かやうの邪見のものをたすけん料にこそ、まふしあはせたまへとまふすことにてさふらへば、よくく念仏そしらんひとをたすかれとおぼしめて、念仏しあはせたまふべくさふらふ<sup>24</sup>。

とも述べている。これらの消息に見られる親鸞の為政者に対する念仏とは、「あわれみをなし、不便におもふて」の念仏であり、念仏の弘通を妨害する「邪見のものをたすけん料」の念仏であった。すなわち「ひがうたる世」をつくっている為政者達を「弥陀の御ちかひにいれるための念仏であったのである。この親鸞の立場に立つとき、いま問題にしている『御消息集』第二通目の「仏法ひろまれ」とは、やはり直接的には為政者への願いであったと理解するのが妥当と思う。勿論、一般的には、全ての人々へ仏法が広まることを願ったことはいうまでもない。だからこそ親鸞は伝道をし、著書を撰じていたのであった。

めに、共に念仏申し合わせることでであると理解する。

朝家とは、直接に朝廷の心を指すのではなく、左訓が示すごとく「オホヤケ」とある。「念仏をとどめんとするところの領家・地頭・名主」<sup>103</sup>「念仏をさまたげんひとは、そのところの領家・地頭・名主」<sup>104</sup>等という為政者全体を指したものであり、その為政者達は、常に念仏をとどめ（停止）んとしたり、さまたげ（妨害）せんとする立場の者であった。

これに対して国民、すなわち「タミヒヤクシヤウ」はいかがであったろうか。すでに親鸞の関東での三部経千部読誦問題のところで触れたごとく、関東に成立した武家政権はその支配権力を成長していくなかで、民衆は庄園制と幕府支配の二重の支配構造の圧力のもと、度々の天災に遇いながら、暗い暮しに呻吟しなければならなかった。しかも、その民百姓達は、生活苦からの解放のために古い民族的宗教に救いを求めていかざるを得なかったのである。

このような「ひがうたる世」<sup>105</sup>に立った親鸞において、共に願わずにいらなかったのが、念仏の弘通することであつたに違いない。

親鸞は民衆に説いた念仏の信仰は、単なる未来往生のためではない、現当二世の益を得るものであった。このことは、『教行信証』証巻に「往相廻向の心行を獲れば、即時大乘正定聚の数に入る」<sup>106</sup>と入正定聚をもって現世の益とし、真仏上巻には「安樂仏国に到りて即ち必ず仏性を顕す。本願力の廻向に由が故に」<sup>107</sup>と成仏を当来の益としている。そしてその中、特に笠原一男氏の指摘のごとく「親鸞にとって、来生は念仏で現世の利益は諸神・諸仏の力で、という立場がとれば苦勞はなかった」<sup>108</sup>はずだ。しかし親鸞の説く念仏の信仰はこれを許すはずがない。当時の現実の社会苦の中にあって、現世の利益を願求する民衆に

対して、念仏の現世利益を強調せずにはいられぬ親鸞であつた。このことが具体的には、『教行信証』信巻に説く現生十種の益<sup>109</sup>であり、後の『現世利益和讃』となつて表われたのであろう。『現世利益和讃』には、「願力不思議の信心は、大菩提心なりければ、天地にみてる悪鬼神みなことごとくおそるなり」<sup>110</sup>とか、「南無阿弥陀仏をとまふれば 十方無量の諸仏は 百重千重 圍繞して よろこびまもりたまふなり」<sup>111</sup>と説き、他力の信心の行者には、悪鬼神は近づかず、十方諸仏に護念せしめられるのであり、否、諸仏ばかりではなく「天神地祇はことごとく、善鬼神となづけたり、これらの善神みなともに、念仏のひとをまもるなり」<sup>112</sup>と、当時の為政者が崇敬し帰依した天神地祇すら念仏者を外護するのであるとまで説に至るのである。この親鸞が示した貧苦の農民に対する現世の利益が、物質的なものでなく、精神的満足感を強調していることは、宗教の根本的姿勢をくずすことなく、抑圧の世に在って人間として生きんとする民衆へ、人間性の自覚と尊厳を覚醒せしめ、精神の絶対自由な世界を教えるものであつたのであろう。

だからといって人間は精神のみで生きられるものでない。庄園制と武士階級の二重搾取の中で天災に苦しむ農民の物質的窮乏に無関心ではいられない。先の三部経読誦の問題も直接には、これに起因すると述べたが、いまこの消息に「世の中安穩なれ、仏法ひろまれ」の世の中安穩なれば、この農民のためへの切実な親鸞の念願であつたのであろう。

すなわち、「世の中安穩なれ、仏法ひろまれ」とは、先に挙げた月峯のごとく「朝家国民の安泰なるときは、如来の本願も自由に弘通し玉ふ」というがごときことではなからう。いくら世の中が安穩でも仏法の弘通しない時代はある。「世の中安穩」『「仏法ひろまる」』<sup>113</sup>的でない

ともあり、『歎異抄』九条には親鸞の言葉として、  
 いよいよ往生は一定とおもひたまふべきなり。<sup>⑧</sup>  
 とある。また、弟子唯円においても、

往生はいよいよ一定とおもひたまふべきなり。<sup>⑨</sup>

等と述べられており、「往生不定とおぼさんひと」に親鸞とその門弟を配当することは、服部氏は「罪惡生死の凡夫」とか「地獄は一定住み家」であるとかの言葉をその背後に連想しての判定かもしれぬ。しかし、これ等の親鸞の言葉は、信の上の自己認識であり、信機としての性得の機の自覚であって、往生決定後の自己の相をいったものである。かくして、服部氏においては、親鸞の信海の把握、もしくは真宗教義の認識の甘さから来る誤解ではなからうか。服部氏は、折角「親鸞に關することではない」と親鸞の立場に立つての、親鸞の社会的倫理実践を歴史社会の場をふまえて論考せんとした意欲に敬意を払うものであるが、河田氏が指摘したごとく、イデオロギー的次元に転落する危険性を含むものであり、親鸞と同次元での思考を望むのである。しかしこの方法論的考究は至極困難なことであらう。すでに宮地廓慧氏は、この問題について、

専ら社会科学の立場から宗教信仰そのものを解釈しようとする近代的教養人の常識的宗教観が多分に反映しているように私は思える。宗教観の相異は、結局その人自身の宗教的体験そのものによって決まると申さねばならないと思うが、右のような立場の氏に、むしろ宗教体験の内部から宗教現象を理解しようとする私の立場を、十全に理解していただくことは、根本的に殆んど不可能かも知れない。これは宗教現象の把握という、宗教的方法論に関する問題であるから。<sup>⑩</sup>

とかなり悲観的見解を発表していることに注意せしめられるところである。

## 九

しからば、親鸞の社会的実践として常に問題にされてきたこの『御消息集』第二通の

わが御身の料はおぼしめさずとも、朝家の御ため国民のために、念仏をまふしあはせたまひさふらは、めでたふさふらふべし。  
 往生を不定におぼしめさんひとは、まづわが身の往生をおぼしめして、御念仏さふらふべし。わが身の往生一定とおぼしめさんひとは、仏の御恩をおぼしめさんに、御報恩のために御念仏こゝろにいれてまふして、世のなか安穩なれ、仏法ひろまれとおぼしめすべしとぞ、おぼえさふらふ。よく／＼御按さふらふべし。このほかは別の御はからひあるべしとおぼえずさふらふ。<sup>⑪</sup>

とある文をいかに解釈すべきだろうか。ここに再論し、一私案を述べてみよう。先述のごとく、この文をもつて多くの真宗学者が云ったごとく親鸞に世俗的国家護持としてのいわゆる護国思想があったとは思えない。また服部氏のごとく、反語的表現を取るようなものでもない。私は「朝家の御ため国民のため」とは、「朝家の御ため」と「国民のため」は相対句であると考え。その理由は、親鸞はこの消息において「朝家の御ため国民のため」のみに左訓を付して、「朝家の御ため」に「オホヤケノオンタメトマフスナリ」とし、「国民」には「クニノタミヒヤクシヤウ」としている。すなわち親鸞においては「朝家」と「国民」とは同一に論じてはいないのである。よって次に「念仏をまふしあはせたまひ」という、まふしあはせは、相い反する二者のた

の道俗が、正像末の三時の旨際も知らず、専修念仏のみが「浄土一門可通入路」であるにもかかわらず、徒らに念仏弾圧を加える非を論じたものであると考える。ともあれ、服部氏が三木氏の真俗二諦説を自らの立場の具にしているにもかかわらず、この三木氏の真俗二諦観に関する重要な発言に覆眼しているのはいかなる意図があるのであるか。この問題について、すでに河田光夫氏が指摘したごとく、戦後の歴史家の多くが敢えてした「イデオロギーの次元で克服」しようとした悲しいまでの努力の一端ではなかったのではなからうか。

## 八

先に私は、三木氏が親鸞消息の中の「朝家の御ため国民のため云々」が親鸞における王法為本思想であるとの主張を否定した。服部氏もこの三木氏の主張を問題にして、

はたしてさうであらうか。中沢見明氏ほと努めて宗乘的偏見を去って親鸞を扱った人に於いてすら、右消息中からただ「ワガ御

身ノ料ハオボシメサストモ朝家ノ御タメ国民ノタメニ念仏ヲマフシアハセタマヒサフラハズメデタフサフラフベシ」の一句を引用して親鸞の国家主義を証す料としてゐるのである。何という執念深い宗派怨念であらうか。国文を読みとるほどの素養ならば、右消息文中「念仏マフサン人々」以下が「往生ヲ不定ニオボシメサン人」以下に対する形式的対語であり、内容的には反語であることを察知することは容易であらう。親鸞の信仰に触れえたほどの人々ならば、往生を不定におぼしめさんこそ親鸞であり、彼の御同胞御同行であり、弥陀の正容であるけれども、わが御身の料はおぼしめさず朝家の御ため国民のために念仏まふしあはせたま

ふ如き人々は、たとひ念仏行者であらうとも第十八願の要なきめでたき人々であることを了知するであらう。はたして然らば、この消息は普通に解釈されている如き『王法為本』の思想を表明したのではなく、実に『信心為本』の思想を吐露せるものであったと述べるのである。しかし、この服部氏の論にも問題がある。まずこの服部氏の反語説ははたして、書簡としての表現において適切な文章なのであろうか。次に服部氏は「往生一定とおぼしめさんひと」——領家・地頭・名主とし、「往生を不定におぼしめさんひと」——親鸞とその門弟とみなしている。この立論にも疑義がある。

「往生一定とおぼしめさんひと」を領家・地頭・名主としているが、念仏者を弾圧し、念仏を否定する立場が領家・地頭・名主の為政者であるのに、念仏を否定せんとする者が、浄土往生を願求するはずがない。『歎異抄』三条の「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」の善人が善人ぶる為政者であるとする逆説法的表言と同類の見方は不可能である。

次に「往生を不定におぼしめさんひと」を親鸞とその門弟とに位置づけている。はたして親鸞自身、もしくはその門弟を指して、信心未決定といった言葉があるだろうか。親鸞は『末燈鈔』第六通に

まず善信が身には、臨終の善悪をばまふさず、信心決定のひとは、うたがひなければ正定聚に住することにて候なり。さればこそ愚癡無智の人も、おはりもめでたく候へ。如来の御はからいに往生するよし、ひとびとにまふされ候ける。すこしもうたがはず候なり。

といい、『御消息集』第六通には、

他力の信心をえて往生を一定とえてむずとよろこぶ。



と述べている。しかし、親鸞において王法為本の思想が無かったのではなく、それが「朝家の御ため国民のために云々」であり「この言葉は普通に解釈されているごとく王法為本<sup>(9)</sup>の思想を現わすものと見ることもができるであろう」というのである。

だが私は、三木氏のこの王法為本の思想的根拠を「朝家の御ため国民のため云々」に求めることは同意できない。この問題は後に述べるところである。ただし、三木氏のごとく、俗諦は世法であることを前提とするならば「朝家の御ため国民のため云々」は世法であることをにおいては違いはない。

## 七

服部氏は神祇不拝の論については、三木氏を承けているが、その『論語』の扱いについては、三木氏は「彼（親鸞）は当時の仏教がこの世の吉凶禍福に心を迷わし、卜占祭祀を事として、迷信邪教に陥っていることに対する鋭い批判<sup>(10)</sup>」であるとし、また親鸞は拝天・祠鬼・占星等の迷信について論ずるにあたり、特に『弁正論』を引いて、道家の思想を批判している。これに対して、右の『論語』からの引用は鬼神に事えることの非なることを述べたのであり、親鸞が儒教のヒューマニズムを重んじたことが知られる<sup>(11)</sup>。と述べている。三木氏のいうごとく、『教行信証』化巻の『弁正論』の引意については道教思想の批判である。村上重良氏は「平安中期には神仏習合と並行して神道と陰陽道の習合が大幅に進み、道教系の陰陽道は神道の有力な構成要素として定着した<sup>(12)</sup>」と指摘している。しかし『論語』の引意は、儒教精神を尊重したのであろうか。この『論語』を引用したのは「鬼神」に事えることの非を外典を代表する『論語』をもってしたのであり、儒教的

ヒューマニズムの尊重では決してあり得ないと思考する。だがしかし一方三木氏は服部氏のいうがごとく「教団的思弁」を論断せんとする意図をもって『教行信証』に引用する『論語』の親鸞の読解に注意したものではないのである。服部氏の真俗二諦に関する三木氏の説の理解は、意図的であり、服部氏は真俗二諦説をもって教団的思弁であるとする弾劾的立場を前提としているかに推考できる。なぜなら、三木氏にとって真俗二諦の最も重要である次に引用する発言については、何の論評、もしくは批判もないからである。三木氏は『親鸞』において、真諦、俗諦の語がかくのごとく『教行信証』化巻において時代を勘決して正像末法の旨際を開示するにあたって、『末法燈明記』の文によって現われていることは注意を要することであろう。すなわち真俗二諦の教義はその根源において末法思想に関係して、それ故に時代の自覚に従い、歴史的意識に基づいて理解するべきものなのである<sup>(13)</sup>。

と述べている。この三木氏の論は、真俗二諦は時代的自覚に従い、歴史的意識に基づいて理解すべきものであるという。この意味は真俗二諦は教学であって教条ではあり得ないとのことであろう。だからといって、真俗二諦の語がある『末法燈明記』を親鸞が『教行信証』に引用しているのは、親鸞に既に真俗二諦思想が存したとの証拠にはならぬ。親鸞が『末法燈明記』を引用した意は、それを結んで親鸞自身が、

爾ば、穢惡濁世の群生、末代の旨際を知らず、僧尼の威儀を毀る。今の時の道俗、己が分を思量せよ<sup>(14)</sup>。

というがごとく、元仁元年（一二二四）を起点として、正像末の三時を計算し、現に末法に入っていることを論じたのであり、「今の時」

弁に関するものであって、親鸞に関するところではないのである。「浄土真宗における真俗二諦論は異説の多い教義である」と三木も記してゐる。そして、彼は宗乗学者に案内されつゝ「真諦あるいは仏法出世間の法は『信心為本』である」とし「世間の法即ち俗諦は……『王法為本』である」としている。このやうな定式化は蓮如以来の教团的便宜に関するものであって親鸞の関するところではない。『教行信証』化巻に引かれている『末法燈明記』は、たしかに三木の云う如く「真諦俗諦相依の意義を顕はしたものと解される。」しかし真諦俗諦の統一は親鸞に於ては唯一の信にあつた。まことに「信心為本」こそ親鸞の世界であるが、「王法為本」は蓮如の「世道」であり、そのやうな世道は親鸞の仏法からは出てくる餘地はあり得ない<sup>44)</sup>。

と述べている。この服部氏の論の中、真宗の真俗二諦について、親鸞の立場より問題にして批判せんとしたことにおいて、二つの「親鸞に関することでない」との断定がなされていることに気づく。その(一)は神祇不拝論を骨旨として、真俗二諦は親鸞と無関係であるとする。(二)に信心為本、王法為本は蓮如によって定式化されたものであり、親鸞とは無関係であることである。そしてこの二つは「教团的思弁」であり、「教团的便宜」であるとされる。その論証背景を服部氏も指示しているごとく三木清氏の『親鸞』に求めることができる。だからといって三木氏は、その二つの結論として、教团的便宜でも教团的思弁とも述べていない。

教団をいかに見るかについては、先にも一言したごとく、同信同朋の集団をその基本とし、常に祖師に還る回帰運動を続けねばならぬこととはいうまでもない。しかし親鸞以後のごとく大教団を形成して来る

と、そこに教团的自我が発生して来ることは否定できない。だからとてこの教团的自我を無批判に肯定するものではない。教団の歴史の中には常に、

わが御身の往生を一定とおぼしめさん人は、仏の御恩をおぼしめさんに、御報恩のため御念仏こゝろにいれまふして世の中安穩なれ仏法ひろまれとおぼしめすべしとぞおぼえさふらふ<sup>45)</sup>。

と親鸞が示した「世の中安穩なれ」「仏法ひろまれ」——との願いを持ち続けつつ、仏法弘まる世への働きを続けてはいるものの、現実問題としては、種々の難関にはばまれるのである。例えば聖道仏教が此土仏国土の建立を願いつつも、人間性の本質を見極めるとき現実には完成は不可能なことであろう。理は理と知りつつしかも人間社会の現実に立ち向うとき、外面的批判を受ける悲劇的必然は宗教集団特有の自己矛盾でもあろう。その自己内部矛盾を外面的批判を媒介として常に理へ還る運動の契機として謙虚に受け取めねばならぬことはいうまでもない。

ところで三木氏は、真俗二諦を「真諦は仏法を、俗諦は王法をというのであり、王法は世法であり、故にまた世間の法が俗諦であり、出世間の法が真諦である」と定義して、そのなか俗諦については、「世間の法すなわち俗諦は、浄土真宗の宗乗学者によれば、「信心為本」に対し「王法為本」である。あるいは信心正因、称名報恩に対して、「王法為本」、「仁義為先」といわれている。この語は、宗祖の法孫蓮如上人の『御文章』に、「ことにまず王法をもって本とし、仁義をさきとして世間通途の儀に順じて」という言葉に出づるものである。(中略)また『御一代記聞書』には「王法は額にあてよ、仏法は内心に深く蓄えよ」といっている。宗祖親鸞においてはこのような定式は見出されない<sup>46)</sup>」

た。(中略)右の結論は、親鸞思想研究史上まさに劃期的意義を有するものとしなければならぬ。私は「出家人の法、国王に向って礼拝せず」と宣言した親鸞に護国思想など有り得べき筈の断じてないことを確信してゐながら、この一句については十分な解釈がつかず、消極的に黙殺する外なかったが、今や氏によってその真義が正解され、私の考への間違いでなかったことの裏付けを得、誠に欣快に堪へないのである。<sup>④</sup>

と。服部氏、家永氏の親鸞に護国思想の無かったとの主張は、私も同意であることは先に一言した。しかし服部氏のごとき、「民衆の上に胡座する教団をつくり、「王法為本」を教条化することによって「信心為本」を混濁化し」云々の問題は、本願寺教団として常に反省せねばならぬことではあるが、親鸞とその後継者達が、本願寺教団を形成したことを直線的に結びつけて、全く祖意に反することであると切つていかんとする方法論は一考を要しないか。なぜなら、一つは思想信仰が伝道されるためには組織だった教団が必要である。教団は組合でなく信仰集団であり、政治的イデオロギー集団のごとく、常に対決の姿勢を持つものではない。時代と民衆の苦悩性を縁として、その時代社会にいかに関りを持つか、常に新しい問題として主体的信仰を基盤に考察されねばならぬ問題である。ここに時代の制約を無視して議論をしても、むしろ宗教の観念化に随す危険がある。信心為本と王法為本、いわゆる真俗二諦の問題こそ、真宗における信人の倫理的社会的実践として後世の宗教者の教学することそれ自体であると思つたのである。これなくして教学は成立しない。「法」それ自体は三世を貫き、超歴史的、超国家社会的なものである。さればこそ真理である。しかるに宗教における真理は科学的法則であったり公理定理的なもの

でなく、また観念的静的なものでない。それは常に自己に向つて働きつつある。働きつつある法を、歴史的・社会的制約下、すなわち現実的存在にある自己が、いかに領解し、歴史的・社会的制約、——虚仮的現実のなかにあつて、その虚仮性を自覚しつつ、虚仮性を超克して、法に生かされ、いかに法に生きるかが、宗教における教学の営みであろう。よつて「信心為本」は宗学的用語でいえば「安心」「法義」の問題である。その法義・安心が現実的人間の主体の上に考究されるところに教学の成立があり、「王法為本」はこの教学の問題でなくてはならぬ。この「教学する」営みの労苦が真宗における信仰と実践の問題であり、真宗はこの問題を真俗二諦として論考してきたのである。

## 六

そこで、服部氏が真宗の真俗二諦そのものについていかに考えていたのか、この問題について論究することにする。服部氏は、

親鸞に於ては、『教行信証』化巻で彼が『論語』を引用するに当り、「季路、鬼神につかふるを問ふ。子曰く、いまだ人につかふることあたはず、いづくんぞよく鬼につかへん。」と読むべきを、親鸞は敢て「季路とはく、鬼神につかへんかと。子曰く、つかふることあたはず、人いづくんぞ鬼神につかへんや」と読んだほど、それほど神祇不拝の思想は決定的であつた。このことは、彼の信仰体系からすると当然の帰結であつた。今日なお毎年の御正忌に本願寺と全国の末寺とで読みあげられる『伝絵』の中で、作者寛如は箱根権現をして親鸞に尊敬せしめ(下巻・第四段)、熊野権現をして親鸞に敬礼せしめ(下巻・第五段)てゐるが、宗乗学者に於ける真俗二諦に就いてゆゆしき論理は、所詮この種の教団的思

迷うて、邪正の道路を弁ふることなし。(中略)主上臣下、法に背き義に違し、忿を成し怨を結ぶ。茲に真宗興隆の大祖源空法師、并門徒数輩、罪科を考へず、猥ましく死罪に坐す。或は僧儀を改め、姓名を賜うて遠流に処す。予は其の一人なり。<sup>93)</sup>

と「法」と「義」をもって、世法王法を痛烈に批判しているのである。ここにいう法・義との法とは、仏教を意味し、義とは道理正義をいうのである。朝家が念仏弾圧を指令しているその国家の安泰を念ずることが、はたして念仏弘通の縁になるのであろうか。この親鸞消息に表われる「朝家の御ため国民のために念仏をまふしあわせ」の文をもって、月窓のごとく解釈されたところに、戦時中のごとき、親鸞に護国思想ありの立場とならざるを得なかったのではなからうか。これは明らかに誤解であったことを認めねばなるまい。

## 五

親鸞に護国思想があったか否か、戦後最初にこれを問題としたのは、服部之総氏であった。彼はその著『親鸞ノート』所集の「いはゆる護国思想について」において、この問題を詳細に論考している。服部氏は「わたしはそもそも本稿を消息第二十四通の解説のために――すべての人々からこんにちまで、親鸞の護国思想の唯一の典拠としてあげられてきたこの有名な消息中の一文の解釈のために起筆したのであった<sup>94)</sup>」というごとく、親鸞消息の先に挙げた「朝家の御ため国民のために云々」の解釈を通して親鸞思想に言及せんとするものである。服部氏は、

無明の真理としての宗教的真理は、百姓の親鸞教団が領家地頭名主の「王法為本」的教団に転化することで、背理の宗教となり、

世俗的権力を支へるところの強縁の「教団」となる。親鸞の目前でそれは「余の人を強縁として」進行したのであり、この背理への進行と闘ふためにかれはわが子善鸞をあへて勘当したのであり、善鸞勘当をクライマックスとする宗教的真理――信心為本――のためのたまたかいの宣戦布告文というべき一文こそ、問題の消息二十四号である。<sup>95)</sup>

といい、この消息こそ「余の人々」すなわち領家・地頭・名主等の権力者への宣戦布告文であるとして、親鸞に護国思想の無きことを論じたのである。そして親鸞思想を問題とし、親鸞においては「王法為本」と「信心正因」の二諦ではなく、ただ一諦の信心為本のみがあるところに宗教の無明の真理たりうるための根拠と共にまた限界がある。その限界とは、民衆の上に胡座をかく教団をつくり「王法為本」を教化することによって「信心為本」を混濁化することであると述べている。<sup>96)</sup>

この服部氏の主張を最初に絶賛したのは、家永三郎氏であった。家永氏は服部氏の『親鸞ノート』に序を書き、その中で次のごとく述べている。

従来親鸞が王法為本の思想を有つてゐたことの證據として常に利用される「念仏まふさん人々は、わが御身の料はおぼしめさずとも、朝家の御ため国民のために、念仏まふしあわせたまひさふらはば、めでたふさふらふべし」という消息文の一節を取り上げ、それが果して本願寺教団その他の人々によって解釈せられて来た様な護国思想をあらはすものであるかどうかを、あらゆる角度から峻厳に追求した結果、実はそれが反語であつて、その中に護国思想など毫厘も含まれていないことを明確に立證されたのであつ

年には鎌倉政権も念仏者横行の停止を京都政府に申請している。<sup>93</sup>と歴史的交渉をふまえながら述べている。かくして関東においても、「本願ほこり」の徒に対する批判に名を借りて、小波的に攻撃してきた為政者達は、その弾圧を公然と行うようになったのであった。それから被弾圧者としての念仏の門弟達に親鸞はいかに指導してきたのだろうか。彼の門弟への消息にこれを見るとき、

(一) 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、わが御身の料はおぼしめさずとも、朝家の御ため国民のために念仏をまふしあはせたまひさふらはばめでたふさふらふ。<sup>94</sup>

(二) わが身の往生一定とおぼしめさんひとは、仏の御恩をおぼしめさんに、御報恩のために御念仏ころにいてまふして、世のなか安穩なれ、仏法ひろまれとおぼしめすべしとぞ、おぼえさふらふ。よく／＼御按さふらふべし。

(三) この世のならひにて念仏をさまたげんひとは、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／＼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、ふるきひとはまふされさふらひしか。<sup>95</sup>

等と述べている。これ等の親鸞消息に表われる彼の主張は、念仏をさまたげる権力者達は、それぞれの立場があるのだろうから、それ等の人々をあわれみ、むしろその人々のために、更に朝家国民に念仏が弘まることを念じて自分自身念仏することが要請されている。

この親鸞の態度に、岩崎正衛氏は二つの疑問を提している。<sup>96</sup>(一)為政者の念仏弾圧に対する非法を糾弾する積極的方法はないのか。(二)為政

者が念仏の世界に入ること期待して称える念仏とは自力念仏ではないのかというのである。

岩崎氏の第一の疑問については、笠原一男氏は『親鸞と東国農民』において、

親鸞は信を守り布教を続けるために、在地領主の暴りに対して、暴を以て対処する如き態度はとらなかった。だまってその地を去る。これが親鸞の態度であり、正信の門弟にもそれを勧めたのであった。<sup>97</sup>

と解説している。岩崎氏の第二の疑問は、先に親鸞の民衆への態度として三部経の千部説誦を挙げたが、その文に示すごとく、衆生利益のための三部経説誦は、自力の執心として親鸞自ら否定している。しかるに同じく衆生利益のための念仏はゆるされ得るのであるうかである。この問題について、月峯は『真宗閑節』に、

これ朝家国民の安泰なるときは、如来の本願も自由に弘通し玉ふ、本願弘通し玉ふときは、衆生利益の良縁を結ぶべきと思召す故なり。爾れば仏恩報謝のためには現世を祈ることも勧め玉ふことあれば復た其仏恩報謝の方におもひては、行者の身の上に化他回向の志を用ゆべきと云義を教え玉へる祖意なるを、一概にこれ自力などと思ふは、夢にも宗教を知らざる者の云こと也。<sup>98</sup>

と、むしろ岩崎氏のごとき疑義は「夢にも宗教を知らざる者」であるという。はたしてそうなのか。国家国民の安泰を願うことは国民として念仏者として当然ではあるが、「朝家の御ため」の朝家の法(王法)を無条件無批判に服従した親鸞でなかったことは、承元の法難に対しての彼のとった態度において明白である。親鸞は『教行信証』化巻に、諸寺の釈門、教に昏くして真仮の門戸を知らず。洛都の儒林行に

棄すれば在家信者の資格がないことはインド以来の教団の歴史に明かである。このようにして在家信者の資格さえも放棄した親鸞の教をもって在家仏教とよぶのはまったく見当ちがいである。親鸞は彼自身の言ったように僧侶でもなければ在家でもない<sup>94</sup>。

と批判している。土木工事や福祉活動をするのをもって宗教家の本質とするなら、釈尊はどこに橋を架け、どこに道路を作ったのであろうか。また親鸞は布施それ自体を否定したのではない。門名利養のための布施に意味の無いこと、また成仏の資助とすることがとき功利的仏道の否定であったことを知らねばならぬ。『歎異抄』五条に、

親鸞は父母の孝養のためとして一返にても念仏まうしたることいまださふらはず。そのゆへは、一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり、いづれも／＼この順次生に仏になりてたすけさふらうべきなり。<sup>95</sup>

という。親鸞においては、特定の父母という自己または血縁ということがとき局限的視野ではなく、「一切の有情は世々生々の父母兄弟なり」との生命の共感の上に、全てを救済せずには止まぬ精神に生きたのであった。

更に『恵信尼文書』に紹介された親鸞の民衆への願いは、

げに／＼しく三部経を千部読みて、衆生利益の爲にとて、読み始めてありしを、これはなにごとぞ、「自信教人信難中転更難」とて自ら信じ人を教えて信ぜしむる事、まことの仏恩を報る奉るものと信じながら、名号の外にはなにごとの不足にて、必ず経を読まんとすると思かへして、読まざりしことの、さればなほもすこし残るところありけるや、人の執心自力のしんは、よく／＼思慮あるべしと思いなして後は、経読むことは止まりぬ。<sup>96</sup>

とある。衆生利益のため三部経を千部げに／＼しく読まんと志したのは、親鸞四十二才のことである。関東の農民の目にあまる貧困と天災による不作の中に、僧として一体何を彼等にしてやることができるのだろうか。歴史家は、親鸞の三部経読誦の形式が何に依るのかを問題にする。例えば松野純孝氏は、天台の法華経千部読誦形式であり、関東の農民を念仏に引き入れるための手段であったと<sup>97</sup>。しかし親鸞において三部経千部読誦せずにはいられなかった精神的動機こそ重要であり、それは「衆生利益のため」である以外になく、ここでは、真宗信仰の対人対社会的あり様こそ重要ではなかったのではなからうか。次に親鸞の対国家社会における態度はどのようなものであったのであろうかを問題にしたい。

親鸞が承元元年（一二〇七）専修念仏停止という国家権力の弾圧のもと越後の国府に流刑になったことは承知の事実であるが、念仏者に対する弾圧はこれで終ったのではない。宮崎圓遵氏は、この間の事情を『親鸞とその門弟』に、

聖人が流罪となった承元元年の念仏停止の後においても、念仏者に対する旧勢力の圧迫は決して杜絶したのではない。聖人五十二歳の元仁元年比叡山大衆の上奏によって念仏は禁止されているが、その後三年嘉祿三年には、念仏者の大弾圧が行われた。この時、法然上人の大谷の墳墓が念仏者の中心拠点であるというので、それをあばき遺骸を鴨河に棄てようとする叡山大衆の企図は、上人門下の善処によって回避し得たが、隆寛・幸西・空阿等の念仏集団の首領達は、おのおの東国西国の避地に配流された。かくして念仏教団は大打撃を蒙ったが、その後七年天福二年また京都では念仏者が遠流に処せられたり、洛外に追放され、さらに翌文暦二

真宗倫理は抑止をもってその根拠とせねばならぬ。ここに信人の生活実践の根源的基盤を「唯除」に見い出す時、本願の宗教がいかに人間社会の指導的原理として深く自己の生きざまに関り、生活の全体が本願に支えられてこそ、真の人間たり得ることが理解できるのである。親鸞は『末燈鈔』に、

煩惱具足の身なればとて、ここにまかせて、身にもすまじきことをもゆるし、くちにもいふまじきことをもゆるし、ここにもおもふまじきことをもゆるして、いかにもこゝろにてあるべしとまふしあふてさふらふらんこそ、かえすゝ不便におぼえさふらへ。あひもさめぬさきになをさけをすゝめ、毒もきえやらぬに、いよゝ毒をすゝめんがごとし。くすりあり毒をこのめとさふらふらんことは、あるべくもさふらはずとこそ、おぼえさふらふ。仏の御名をもきゝ、念仏をまふして、ひさしくなりておはしまさんひとゝは、後世のあしきことをいとふしるし。

と示している。ここに「煩惱具足の身」とは、宗教的自覚における自己認識であり、いわゆる性得の機の自覚である。身・口・意の三業においてあるまじき行為を否定することは人間理性の必然としての倫理的自覚であるが、その倫理が宗教的自覚を媒介として実践されるとき、単なる道德的当為としてではなく、「あしきことをいとう」という懺悔の心としての自律性を持つものである。

#### 四

親鸞における倫理実践の根拠が弥陀の本願に求められるべきことを論考したが、次に親鸞自身において信人の対社会的実践をいかに論じたかを考察したい。親鸞の著書の中においては直接に世俗的生活の規

制に類するものは発見できない。だが親鸞在世の関東の門徒等の小集団(小教団)の中においては、禁制の規定ができていたことは、『歎異抄』十三条に、

当時は後世者ぶりして善からん者はかり念仏まうすべきやうに、或は道場に張文して「何んの事したらん者をば道場に入るべからず」などといふ事偏へに賢善精進の相を外に示して内には虚仮を懐けるものか。

とあることより知り得るのである。しかしこの張文のごとき外面の掟を『歎異抄』の著者唯円は、

よきこともあしきことも業報にさしまかせて、ひとへに本願をたのみまひらすればこそ、他力にてはさふらへ。

と否定的である。金子大栄氏は『真俗二諦に就て』の中に「私は宗祖に俗諦の説なしと見て差支ない」と考へておる」と断言している。だからとて、親鸞が対社会の問題に対してまったく無関心または無批判で、自己の得悟のみを問題にしていたとすれば、仏教開闢以来二千有余年にして初めて在家仏教を標榜し、それを自ら実践した親鸞においてあり得べきことではない。なるほど親鸞は社会的事業として、橋を架けたり、治水工事をしなかった。しかしここをもって、親鸞を在家仏教としての宗教改革者ではないと断定できるだろうか。渡辺照宏氏は『日本の仏教』の中で、

自力聖道門の人達が社会事業に貢献しているのに、真宗の人々は最近までその方面に無関心であった。親鸞の非僧非俗の立場は出家教団の秩序を破壊したのみでなく、在家信者の基本的義務さえもふみにじってしまった。仏教の在家信者の第一の義務は布施である。次に在家として戒律を守ることである。布施と戒律とを放

問て曰く、『無量寿經』に言はく、「往生を願する者は皆往生を得るに、唯五逆と誹謗正法とを除く」、『觀無量寿經』に言はく、「五逆・十惡諸の不善を具せる、亦往生を得しむ」此の二經云何が会せんや。答て曰く、一經には二種の重罪を具せるを以てなり。一は五逆、二には誹謗正法なり。此の二種の罪を以ての故に、このゆえに往生を得ず。一經には但十惡・五逆等の罪を作ると言いて、正法を誹謗せざるを以ての故に、この故に生を得しむ。

と論述している。すなわち『大經』は五逆と誹謗正法の二罪であるために唯除とあり、『觀經』は五逆・十惡の一罪の故に攝取と示すのであるという。二罪は除き、一罪は攝取との論は、それでは誹謗正法の一罪であれば摂せられるかの疑問が当然に起こる。これに答えて曇鸞は、二つの理由をもってこの疑問を否定している。誹謗正法は(一)極重惡の故に、(二)願生の理なき故にと。なぜ誹謗正法が極重惡かというに、「五逆罪の正法無きより生ずることを知らず。是の故に正法を謗する人その罪最も重し。」とする。願生の理無き故とは、仏法を否定する者に淨土願生の思いの無いのは当然であり、水に非ざる氷を求め、烟無き火を求めるがごとくであるという。<sup>39</sup>ところが、ここに一つの疑問が残る。五逆は摂せられるが、誹謗正法は重罪の故に除くとするが、しかしその五逆の出ずる根源は誹謗正法にあるとしている。この矛盾はいかに考えればよいのである。思うにこの問題は、五逆はあっても、誹謗は回心したのだとするより他になかるう。

ところが曇鸞は同じく『論註』に、

衆生憍慢を以ての故に、正法を誹謗し、賢聖を毀訾し尊長を損斥す。是の如きの人、拔舌の苦・瘡癰の苦・言教不行の苦・無名聞の苦を受くべし。是の如き等の種々の諸苦、阿弥陀如来至徳の名

号説法の音声を聞かば、上の如きの種々、口業繫縛皆解脱を得て、如来の家に入りて畢竟して平等の口業を得。

と示すのである。すなわち誹謗正法をも攝取されると論じている。先には謗法は摂せずと論じ、いまは謗法をも攝取されると説く。これはまた矛盾のごとくである。しかし再考するに、これこそ弥陀の本願に「唯除」の在る深意を知るのである。

この『論註』の文に「阿弥陀仏の名号説法の音声を聞かば」と示す。仏の名号のいわれを如実に聞くことは、即信であり、本願成就文に「聞其名号信心歓喜」<sup>40</sup>とあるのを承けたものである。されば、五逆も誹謗正法の者も信後においては全く救済されることを論述したのである。これを善導は『法事讃』に「謗法闡提回心皆往」と示すのであろう。親鸞はこれによって『教行信証』に

大聖の真説によるに難化の三機、難治の三病は大悲の弘誓を憑み、利他の信海に帰すれば、これを矜哀して治す。これを憐憫して療したまう。(中略)濁世の庶類穢惡の群生まさに金剛不壞の真心を求念すべし。<sup>41</sup>

と示すのである。ここにいう難化の三機とは、謗法罪と五逆罪と一闡提である。

かくして「唯除」の意は、五逆・謗法を已に造り回心なき者についての言辭であることが知られ、たとえ已造の者でも大信海に帰入する者、すなわち回心の者は攝取されることを意味していると同時に、未造の者にとっては、これを強く誠めるとの意をもつものであると思考される。

本願における唯除五逆誹謗正法の八字は、已造の者においては攝取であるが、未造罪の者にとっては抑止である。その攝取と抑止の中、



と示している。五逆とは、大乘と上座部との内容の広狭があるが、親鸞は『教行信証』信巻末尾に、法相宗の慧沼の『最勝王経疏』の釈により、両説を挙げるのである。<sup>13</sup> いまその中、狭義の側を挙げれば、

- 一には、故らに思うて父を殺す。二には、故らに思つて母を殺す。
- 三には故らに思うて羅漢を殺す。四には、倒見して和合僧を破す。
- 五には、悪心をして仏身より血を出す。

とある。因みに大乘の五逆は『大薩遮尼乾子所説経』に依るのである。上座部の五逆は、大乘の五逆の第四番目に一括して全てを挙げている。もし大乘の五逆によって人間の心身の行為を判定すれば、この五逆罪を免れる者は皆無であると断定してよからう。

しかるに、ここに一つの問題がある。それは阿弥陀仏の四十八願中、他の四十七願は全て「若くは不生者不取正覚」で結ばれているのに、ただ第十八願のみに、更に「唯除五逆誹謗正法」の八字を置くことである。これについて円月は、

直に弥陀の抑止とするは非なり、もし弥陀の抑止と云はゞ、何の処に摂取ありて之を方便抑止なりと知るや。願の中に十方衆生若くは不生者を以て摂取とせば、摂取二門同時に在るべき理なし。<sup>14</sup>

という。この問題提起は、十方衆生を摂取するというのが弥陀の願意であり、十方衆生の救済に自己の存在意義を懸けたのが弥陀であるにもかかわらず、唯除逆謗の八字は、弥陀の願心と矛盾するものである。よつてこの唯除等の八字は釈迦の抑止に属すべきであるとの説である。すなわち、摂取と抑止は相対立する内容であつて、これを一誓願と見るならば、願自身が内部分裂をきたし、極論すれば出まかせの信憑するに足るものではないとの立場である。よつて、この唯除等の八字は誓願の外に置き、これを釈迦教に属することにおいて、この

矛盾を解決せんとするのである。そして、その証文としては、善導の『散善義』に

謗法、五逆を除くことは、然るに此の二業、其の障り極重なり。衆生若し造れば、直に阿鼻に入りて、歴劫周障して出づべき由なし。但如来其し斯の二の過を造らんことを恐れて、方便して往生を得ずと言へり。<sup>15</sup>

の文を挙げる。ここにいう「如来」とは釈迦如来を指すのである。

この立場は、弥陀の本願の純粹性を説き、一見道理あるかに思われるが、宗教的眞実を觀念化してはいないのだろうか。いま十方衆生を人間の場において語るとき、十方衆生の現存在は、人間社会の外ではない。宗教がもし、倫理と無関係に説かれるならば、それは觀念の遊戲にすぎず、眞の宗教とはなり得ない。眞の宗教とは、普賢氏のいうごとく「眞実の宗教とは、倫理道德との相互媒介の上にこそ、始めて絶対救済の世界を示し、善悪無碍の統一をうるもの」<sup>16</sup>でなくてはならぬ。そのためには、絶対救済の眞実法であるがゆえにこそ、対立契機としての倫理の世界がなくてはならぬのである。

よつて、本願の上に摂取と抑止があるのは、形式論理の觀念論的立場からは大なる矛盾ではあるが、宗教の人の倫理的実践的立場、すなわち信仰の論理においては、決して矛盾すべきものではないといわざるを得ない。

### 三

この『大経』の「唯除」を眞宗七祖の中で最初に問題としたのは曇鸞であつた。曇鸞は『論註』上巻の終りに、阿弥陀仏の本願の對機を問題として問答を設ける中に、

いか。

## (二) 乃至十念説(赤松連城説)

本願の乃至十念は称名であるが、その称名は三業相応の称名である。身に常に仏を礼し、口に常に仏名を称え、意に常に仏を憶念して、仏の三業と相い離れぬ場での称名であるから、不善の三業は当然にこれを厭離すべきであるとする<sup>8)</sup>。この説は、むしろ五正行との関係において論ぜられるべきである。

## (三) 十方衆生説(利井鮮妙氏)

老拙が考えるに、俗諦は人の自性として守るべき道なれば、十方衆生と云う所対の機は、各々その自性を行うまゝ、至心信樂の因によって、救われると云うのであるから、十方衆生の言は上は菩薩より下は地獄の有情まで網羅してある。人間が菩薩となり上って救われるのではない。また畜生となり下って助かるのではない、人間は人間の自性を守り、菩薩は菩薩の位を動かずして、至心信樂するものを生れさせるといふのが第十八願の意であるから十方衆生の言の中には、人間は当然俗諦を守るべきものと云う意味が含まれている。それ故に、若し人道の淵源を願文に求むれば、十方衆生の言がそれである<sup>9)</sup>。

と述べている。しかしこの説は、人間は当然俗諦すなわち倫理実践をすべきものであるとの前提であり、「汝為すべし」との当為としての倫理を見い出すことは不可能である。人間である以上、人倫の行為は必然であるとする。しかし、現実には人間でありながら倫理性を欠く者が事実として存在するのはいかに理解すればよいのか。この問題について解妙は、

人の自性は提燈の紋印の様なもので、闇い所に置けば、全く見え

ないが、中に燈をつけると判然と紋所が見える。燈は真諦である。人の自性は無智の闇では見えないけれども、仏法の光をもって内から照すときは自性が自から判明して道徳を行なわずにはいられなくなる<sup>10)</sup>。

という。この提燈の紋所説は、人間の自性すなわち性得の機を知る論理としては可能であっても、だからといって積極的倫理実践としての当為性を見出すことは困難であろう。この提燈の紋所説を逆説すれば、倫理実践のできない者は、信心の行者ではないことになる。人の行為によって信心の有無を決すべきことは、はたして可能なのだろうか。逆は必ずしも真でないことは存知の上での疑義である。この信仰(真諦)と社会における倫理実践(俗諦)との関係問題は稿を改めて論ずるところであるが、いま十方衆生に倫理の根拠を見出すことは、「人間として当然」の前提を置いてのみ可能であって、一定の条件の下でのみいい得ることであろう。

## 四 唯除逆謗説(普賢大円氏)

この唯除五逆誹謗正法の八字に倫理の根拠を置く説は、石泉の『助正釈聞』をはじめ、円月の『真宗掟義』等、特に近年の真宗学者の採用する説である<sup>11)</sup>。私も唯除逆謗説に立つのであるが、その理由を次に述べよう。

## 二

誹謗正法とは、曇鸞の『論註』にこれを解釈して、

若し仏ましまさず、仏の法無し、菩薩無く、菩薩の法無しと言はん。是の如き等の見、若は心に自から解し、若は他に從て其の心を受けて決定するを皆誹謗正法と名づく<sup>12)</sup>。

能なのかの実践を示すものであり、具体的には八正道がそれである。八正道とは、直接的には悟りへの実践法であるが、その具体的内容は、人間社会における倫理の原点となり得る内容であると同時に、それが八正道といわれる以上実践行でなくてはならぬ。

しかし、ここに説く悟りへの実践行が、具体的人間の上に実践されて来る時、有限なる人間の必然的矛盾に遭遇せざるを得なくなる。絶対的世界への理想的善の実践が自己を通すことによって、自己の罪悪性が覚醒せしめられてくるのである。その意味では、罪惡とは善の実践から来る抵抗感であろう。

この罪惡性の自覚に徹するとき、人間はその方向を転換されるのであり、そこにおける倫理は、為す行為から為さしめられる実践として更生せしめられるのであり、これを信仰の倫理と名づけたい。

しかし、この場合、信仰それ自体の内容において、自とその倫理観に相違の出ることは当然である。またその信仰と倫理がいかなる関係を持つのかもその宗教の立場において大切な問題となる。

いま、この拙論においては、特に真宗信仰が、現実の社会生活における倫理としていかに展開してくるのか、即ち真宗の信が歴史的現実がいかにかわりをもつかを、特に親鸞について論考してみる。

# 一

真宗において、信仰と信仰者の社会における倫理の根拠をいずれに置くかについては、親鸞自身『末燈鈔』において「選択本願は浄土真宗なり」<sup>①</sup>と明示している。選択本願とは第十八願であり、

設我得<sub>レ</sub>仏、十方衆生、至心信樂欲<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>我國<sub>一</sub>、乃至十念、若

不<sub>レ</sub>生者、不<sub>レ</sub>取<sub>三</sub>正覺<sub>一</sub>、唯除<sub>三</sub>五逆誹<sub>一</sub>謗正法<sub>二</sub>。<sup>②</sup>

とある。真宗の信が第十八願に依ることを、單的に示せば、『教行信証』の信巻に第十八願並にその成就文を挙げ、特に第十八願に五名を挙げ、るなか「本願三心之願」<sup>③</sup>「往相信心之願」<sup>④</sup>と示している。ここをもって覺如は『改邪鈔』に、

わが大師聖人このゆへをもて他力の安心をさきとします。それについて三經の安心あり。そのなかに『大經』をもて真実とせらる。『大經』の中には第十八願をもて本とす。第十八願にとりてはまた願成就をもて至極とす。信心歡喜乃至一念をもて他力の安心とおぼしめさるゝゆへなり。<sup>⑤</sup>

と述成するのである。真宗の信の根拠が第十八願の「至心信樂欲生我國」の三心にあることは論ずるまでもないが、信が現実の人間において成立する限り、その人間の信仰生活の規範の根拠も、同じく本願の上に求められてしかるべきである。この問題に関して、従来真宗学者の中に諸説がある。普賢大円氏の『信仰と実践』には四説を挙げているが、いまこれを略述し、それ等の諸説を評しつつ、自説を述べることにする。

## (一) 信樂説(雲山龍珠氏)

本願の三心と『觀經』の三心と対望するに、本願の信樂は、『觀經』の深心に当たる。その深心を善導は『散善義』において、いわゆる二種深信をもって解説している。その機の深信とは、自己においては謙讓心または慚愧の心となって表われる。法の深信とは自尊心または歡喜心となる。この謙讓と自重・慚愧と歡喜の心が真宗信者の倫理的根拠となり得るものとする。<sup>⑦</sup>この説は間接的で積極的倫理性に欠けはしな

## 信仰と実践 (一)

——特に親鸞について——

山 田 行 雄

宗教とは本来、人間の生きざまの問題である以上、倫理又は社会的実践に無関係であるはずがない。特に親鸞の信仰が倫理・又は社会的実践を生み出す根拠をどこに置いたのかを論考した。それについては、従来の諸学説を批判し、更に資料の独自の解説を試みて、親鸞の対社会的実践の論理を明確にしようと試みたものである。

### Religious Understanding and Practice (1): with Special Reference to Shinran

By Yukio Yamada

As long as religion is viewed as the question of ways of life, it cannot be thought of without any reference to ethics in general and practice in everyday life. This paper is a consideration of the grounds upon which Shinran based in order to relate his religious understanding to ethics in general and everyday practice. In this paper, attempts are made to clarify Shinran's logic of putting his religious under standing into everyday practice by first critically examining traditional studies on this subject matter and second

making new interpretations of Shinran's writings.

### はじめに

宗教は本来的に超越的世界を問題とするのではなく、現実的人間の生きざまの問題であることは論をまたない。よって、いずれの宗教においても、人間いかに生きるべきかが問題となる。だが、人間の生きざまを問題にするのは、宗教の中、特に仏教は現実社会における実践倫理の具体性を欠くかのごとき感をいだかしめ、現実逃避もしくは単なる自己の得悟のみに意を用いているかのごとき誤解すら生んでいるのは否定できない事実であろう。

人間の罪惡観より出発するキリスト教は、その罪惡が神の律法に反逆であることを内容としているために、キリスト教の信仰が倫理と深い関係を持ち、汝これを為すべしという倫理的当為や、汝これを為さざるべしとの訓戒を明確に打ち出して来る。

これに対し仏教は、生死解脱が出发点であり、転迷開悟をその目的とする。釈尊成道後の最初の説法が四聖諦であったとされている。その四聖諦とは、苦・集・滅・道であるが、苦・集とはわれわれ現実社会における人間存在の因果であり、滅・道とは悟界の因界である。苦とは四苦八苦といわれる現実の人間社会の真相（果）であり、その現実苦はいかにして発生するのか。苦の発生原因は集（因）である、集こそが人間存在の根本である。集とは集まって因となるものを意味し、具体的には煩惱である。かくして苦集の二諦は迷いの因果である。その迷いの現実の世に、いかに対処し、それよりいかに超克するかを問題としたのが滅道の二諦である。滅とは苦悩煩惱が滅却した真実涅槃の世界（果）であり、道とはその真実涅槃の世界へいかにして到達可