



筑紫女学園大学リポジット

Doctrinal Working in Shinran's Later Years Seen by His Letters

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2014-02-07 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 栗山, 俊之, KURIYAMA, Toshiyuki メールアドレス: 所属:
URL	https://chikushi-u.repo.nii.ac.jp/records/42

消息にみられる親鸞晩年の教学的営為

栗 山 俊 之

Doctrinal Working in Shinran's Later Years Seen by His Letters

Toshiyuki KURIYAMA

はじめに

殊更繰り返すことでもないが、教学とは、信とその置かれた社会的・歴史的状况との不断の関わりによって紡ぎ出されるものである。したがって、親鸞が具体的状況へ向けて記した消息は、その信の社会的・歴史的地位を表出する、まさに親鸞の教学的営為そのものといつても過言ではない。

十五年戦争期、国家神道を中核とする天皇制ファシズムのもと真宗教団は、自らの総体(宗教的・社会的・歴史的ありよう)をそれに迎合・従属させて、その実質を完全に失うに至った。そうしたありようを正當化する手段として、「わが御身の料はおぼしめさずとも、朝家のため、国民のために、念仏を申しあはせたまひ候はば、めでたう候べし」(第二五通、以下通数のみ表記するものはすべて『浄土真宗聖典(註釈版)

第二版』の『親鸞聖人御消息』による)という消息の一文が部分抽出されて、喧伝されたことはよく知られている。そこには、戦時期の教団の信とそれにもとづく歴史的・社会的立場が如実に映し出されて興味深いのだが、敗戦後の一連の親鸞研究は、そうした教団の親鸞理解を検証するという役割をも担っていたがゆえに、その副産物として、例えば「宗教的立場の社会・歴史との関係は反映ではなくて、対決である」⁽¹⁾といわれるような宗教研究の「視座」をも明確にした。すなわちここでは、普遍的・超越的原理に立脚する宗教のありようを明らかにするには、その基軸となる信が現実の社会的・歴史的状况の中で如何に立ち現われるのかを究明するという問題意識を欠いてはならないということが浮き彫りにされたのである。

では、そうした「視座」は、その後の親鸞理解や親鸞研究に、あるいは親鸞を開祖と仰ぐ教団のありようにとれほど生かされているだろうか。

先に引用した消息のなかの「世のなか安穩なれ」は、その消息全体

が持つ意味を再確認することさえなしに、今回もまた、それを掲げるに相応しいと判断されたのであろう世相を背景に部分抽出されて、二〇一一年から翌二〇一二年一月まで、教団を挙げて取り組まれた親鸞聖人七五〇回大遠忌法要のスローガンとなった。同じ消息の文言が、戦時には戦争遂行の、また平時には、平和実現のスローガンとなったのだが、そこに信はどのように拘ったのだろうか。

同様に、七五〇回忌の「円成」を期して取り組まれた「宗門改革」、すなわち現在の教団の、所謂「本願寺と宗門の分離」や「御同朋の社会を目指す運動（実践運動）」とその「重点プロジェクト」といった試みのなかに、如何なる教学的営みを見出すことができるであろうか。一教団人である私の不可避の課題ではあるのだが、本稿の主題では無いので、ここでは置く。ただ、そこにおいて中核に据えられている「災害支援」一つを取ってみても、そのなかに信にもとづく教団独自の取り組みを見出すことは出来ない。

ところで、上述のような「信とそれにもとづく社会的・歴史的ありようとの関係の解明」という関心から筆者は以前、「消息にあらわれる親鸞の信の社会的・歴史的意義——平雅行氏の提言を契機として——」^(五)において親鸞の信の社会的・歴史的意義について、平雅行氏の提言を踏まえながら、まず親鸞の信の立場を明らかにし、いわゆる「造悪無礙」「機の深信」との関係を検討した。そして親鸞の「造悪無礙」批判が信の必然としてあったこと、晩年まで「機の深信」を放棄していなかったことを論じた。また、その続編ともいべき「自然法爾」^(六)成立の背景」において、親鸞晩年のいわゆる「自然法爾」は何故説か

れたのかということ、その教学的背景ならびに歴史的・社会的背景、加えて晩年の他の著述に触れながら説明し、「自然法爾」は親鸞晩年の宗教的立場を示す新たな教学的「表現」であると結論付けた。

またそれらを通して明らかになった親鸞の信の立場は、教えに対する様々な誤解や、念仏弾圧、善鸞事件などに起因する同朋たちの惑いという、晩年の親鸞が置かれた状況との対決を通して獲得されたものであった。しかしながら両論考においては、各論考の目的上、そのことを断片的に指摘するに留まらざるを得なかった。したがって本稿では、晩年の親鸞の教学的営為の全体像を、具体的問題に直面することを通して紡ぎ出されていった消息を網羅しながら（消息からの引用には通数を記した）詳述したい。そのことはまた、これまで一通毎、あるいは同じ主題をもつ消息群の解釈・解説に止まることの多かった（そのことについては、続稿において触れたい）、それゆえに、先に触れたように部分抽出されて恣意的に利用されてきた親鸞消息の、その全体像を明らかにすることともなろう。

一

六十二歳の頃、常陸、笠間の稲田を離れてのち帰洛してからも、親鸞と関東の同朋たちとの緊密な関係は続いていた。そのことは親鸞のものとして知られている四十三通におよぶ消息や、精力的に書写され、送られた述作に明らかであるし、またある時には同朋たちは「十余箇国のさかひをこえて、身命をかへりみずして、たづねき」^(七)て、真宗の

教えについて問うていたし、ある場合には親鸞たちの生活費ともなった「御ころざし」・「念仏のすすめのもの」(第四一通)を届けていた。例えば、「いかにしてもまかりのほりて、ころしづかに、せめては五日、御所に候はばやとねがひ候ふなり」と親鸞を慕う慶信の父・覚信は、上洛の途中、「ひといち」というところで病にかかった時、「死するほどのことならば、帰るとも死し、とどまるとも死し候はず。また病はやみ候はば、帰るともやみ、とどまるともやみ候はず。おなじくは、みもとにてこそをはり候はば、をはり候はめと存じてまゐりて候ふなり」と語ったという。のちにこの話を聞いた親鸞の様子について、傍にあった蓮位は「御涙をながさせたまひて候ふなり」(第一三通)と語っている。信を媒介とした親鸞と関東の同朋たちとの絆が如何に深いものであったか、その一端を窺い知ることができよう。

ところで、周知のように親鸞の消息には、覚信(第七通)、性信(第八・一一・二五・二九・四三通)、慈信(第九・二八・三三通)、真仏(第一二・四〇通)、慶信(第一三通)、高田の入道(第一五通)、乗信(第一六通)、真浄(第一七通)、慶西(第一九通)、浄信(第二〇・二四・三三通)、わうごぜん(第二二通)、教名(第二三通)、有阿弥陀仏(第二六通)、しのぶ(第三〇通)、唯信(第三一通)、専信(第三四通)、いまごぜんのはは(第三五通)、随信(第三九通)、教忍(第四一通)と特定の同朋に向けて差し出されたものとともに、「この文をもつて鹿島・行方・南の莊、いづかたもこれにころざしおはしまさんひとには、おなじ御ころざしよみきかせたまふべく候ふ」(第二通)・「この文は奥郡におはします同朋の御中に、みなおな

じく御覽候ふべし」(第三通)・「この文をもつて、ひとびとにもせまらせさせたまふべく候ふ」(第三三通)などと記すものや、「念仏の人々御中へ」(第二七通)宛てたものがある。このことは様々な地方に一定の教団が形成されていたことを示している。『親鸞聖人門弟交名牒』や『二十四輩』を見ても親鸞の教えを受けた性信・真仏・順信らがその中心となつて、それぞれが独自の特色を有しつつ連帯する、いわゆる横曾根門徒・高田門徒・鹿島門徒と呼ばれるような同朋教団を形作っていたことが知られる。

しかし、そのような教団に、やがて親鸞の教えを様々に誤解する同朋たちが現れる。

消息によれば、建長三(一二五二)年、親鸞七九歳の頃より、常陸国の同朋たちの間に臨終来迎・有念無念・自力他力などに関する諍論が起こつた。これに対し親鸞は後述していくように、簡潔かつ的確に教示し、また法兄、聖覚の『唯信鈔』・隆寛の『自力他力事』などを読むよう繰り返し薦めている。だが親鸞の思いをよそに状況は混迷の度を深めていく。一念多念に偏執する同朋たちのうち、一念を主張する者たちの中から、一念において往生が定まっているのだから、その後は「悪はおもふさまにふるまふべし」・「悪くるしからず」と説き、往生に「さはらぬことなればとて、ひとのためにもはらぐろく、すまじきことをもし、いふまじきことをもい」(第三七通)、同朋たちを惑わせる者が出、ついには煩惱にまみれた「このままにてあるべしと申しあう」(第二通)人びとが現われてしまう。いわゆる「造悪無礙」である。こうした主張は同朋たちに動搖をもたらすだけに止

まらず、在地権力者たちに念仏彈圧の恰好の口実を与えることとなる。ここに「建長の念仏彈圧」が起るに至る。また、この彈圧は、事態を收拾するために派遣された親鸞の息男・善鸞の策謀が加わって、同朋たちを混乱の極みに陥れる。同朋たちの惑いは同時に、親鸞にとっても苦悩の日々であったに違いない。以下において、多くの消息に触れながら少し詳しく見ていきたい。

二

先に触れた建長三年の『親鸞聖人御消息』第一通、「有念無念の事」⁽¹⁰⁾は、『親鸞聖人御消息』全四三通中、最も年次の古い消息である。同朋たちから投げ掛けられた、自力の正念によって臨終の時に来迎によって往生する⁽¹¹⁾ということや、有念無念⁽¹²⁾に関する疑問に、親鸞は次のように答えている。

眞実信心の行人は、撰取不捨のゆゑに正定聚の位に住す。このゆゑに臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心の定まるとき往生また定まるなり。来迎の儀則をまたず。(中略) 選択本願は有念にあらず、無念にあらず。(第一通)

親鸞が関東の地を離れたのが六二歳だとすれば、この時点で、一七年の歳月が流れている。加えてこの時期の関東における浄土宗鎮西義の然阿良忠の下総地方の教化や、真言律宗忍性の常陸での活動などを考えると、同朋たちが自らの宗教的立場を再確認すべく親鸞に「来迎」・「諸行往生」・「定散の善」・「聖道門」などの諸宗の教えと「大乘のな

かの至極」である「浄土眞宗」との位相を尋ねたとしても不思議ではない。それは、仏教のなかでの浄土眞宗の教えを親鸞独自の「教相判釈」によって纏めた『愚禿鈔』をこうした時期(親鸞八三歳)に著していることから窺えよう。

またここに取り上げられている「来迎臨終」、「有念無念」について親鸞は、消息第三九通と第四一通において次のように述べている。

信心まことにならせたまひて候ふひとは、誓願の利益にて候ふうへに、撰取して捨てずと候へば、来迎臨終を期せさせたまふべからずとこそおぼえ候へ。(第三九通)

また有念・無念と申すことは、他力の法文にはあらぬことにて候ふ。聖道門に申すことにて候ふなり。みな自力聖道の法文なり。阿弥陀如来の選択本願念仏は、有念の義にもあらず、無念の義にもあらずと申し候ふなり。いかなるひと申し候ふとも、ゆめゆめもちゐさせたまふべからず候ふ。聖道に申すことを、あしざまにききなして、浄土宗に申すにてぞ候ふらん。さらさらゆめゆめちゐさせたまふまじく候ふ。(中略) 常陸国中の念仏者のなかに、有念・無念の念仏沙汰のきこえ候ふは、ひがごとく候ふと申し候ひにき。ただ諍ずるところは、他力のやうは、行者のはからひにてはあらず候へば、有念にあらず、無念にあらずと申すことを、あしうききなして、有念・無念など申し候ひけるとおぼえ候ふ。弥陀の選択本願は、行者のはからひの候はねばこそ、ひとへに他力とは申すことにて候へ。(第四一通)

第四一通引用文中、常陸の念仏者の「有念・無念の念仏沙汰」が誤

りであると既に言った」という部分は、おそらく第一通のことを示すと思われる。したがって、第一通より後に第四一通が記されたと考えられるのだが、この二つの消息の間には、明らかな質的相違を見ることが出来る。第一通においては、「浄土宗にまた有念あり、無念あり。有念は散善の義、無念は定善の義なり。浄土の無念は聖道の無念には似ず。またこの聖道の無念のなかにまた有念あり。よくよくとふべし」と有念・無念の解釈を示しているのに対し、第四一通では「有念・無念の念仏沙汰」を「ゆめゆめもちゐさせたまふべからず」として、解釈それ自体を否定する。何故なら「ただ詮ずるところは、他力のやうは、行者のはからひにてはあらず候へば、有念にあらず、無念にあらず」なのであり、「弥陀の選択本願は、行者のはからひの候はねばこそ、ひとへに他力とは申す」と、「行者のはからひ」を「有念・無念の念仏沙汰」の根源として捉え、「はからひ」なき「弥陀の選択本願」・「他力」の世界に立つことを同朋たちに求める。

また、第一通で述べている「この信心うるゆゑに、かならず無上涅槃にいたるなり。この信心を一心といふ、この一心を金剛心といふ、この金剛心を大菩提心といふなり。これすなはち他力のなかの他力なり」を同年の消息と思われる第三八通で「他力のなかにまた他力と申すことはうけたまはり候はず」とすぐさま否定するのも、おそらく同朋たちの「はからひ」を念頭に入れてのものだと思われる。

無論「はからひ」の否定は親鸞が切り開いていった宗教的地平^二本願他力の世界の中核をなすものであるし、その晩年に限られたものではない。消息においても「造悪無礙」を誡めた建長四（一二五二）年、

親鸞八〇歳の第四通における左記のような表現を初見として、「行者のはからひにてはあらず」（第四一通）、「御はからひあるべからず」（第二三・二四通）、そして「自然法爾」において語られた「義なきを義とす」（第一九・二三・三三・一四・二〇・三四通）、「行者のはからひあるべからず」（第三七通）と、繰り返し説諭される。

往生はともかくも凡夫のはからひにてすべきことにては候はず。めでたき智者もはからふべきことにも候はず。大小の聖人だにも、ともかくもはからはずで、ただ願力にまかせてこそおはしますことにて候へ。ましておのおののやうにおはしますひとびとは、ただこのちかひありときき、南無阿彌陀仏にあひまゐらせたまふこそ、ありがたく、めでたく候ふ御果報にては候ふなれ。とかくはからせたまふこと、ゆめゆめ候ふべからず。（第四通）

また、死去直前に「いまごぜんのはは」や「そくしやうばう」の今後を関東の同朋たちに依頼した第三五通・第三六通を除けば、最後の消息となる親鸞八八歳のそれでは、その表現方法は異なっているが、次のように言う。

さればこそ愚痴無智の人も、をはりもめでたく候へ。如来の御はからひにて往生するよし、ひとびとに申され候ひける、すこしもたがはず候ふなり。としごろ、おのおのに申し候ひしこと、たがはずこそ候へ。かまへて学生沙汰させたまひ候はで、往生をとげさせたまひ候ふべし。

故法然聖人は、「浄土宗の人は愚者になりて往生す」と候ひしことを、たしかにうけたまはり候ひしうへに、ものもおぼえぬあさ

ましきひとびとのまゐりたるを御覽じては、「往生必定すべし」

とて、笑ませたまひしを、みまゐらせ候ひき。文沙汰して、さかさしきひとのまゐりたるをば、「往生はいかがあらんずらん」と、たしかにうけたまはりき。いまにいたるまで、おもひあはせられ候ふなり。^(二九)(第一六通)

「愚痴無智の人」・「愚者」・「ものもおほえぬあさましきひと」、それは、「学生沙汰」・「文沙汰」・「さかさかし」さ、すなわち「はからい」を超え、「如来の御はからひ」の世界に目覚めた者のことに他ならない。

晩年の親鸞の教的主题の基底はそこにあつた。造悪無礙^レや一念多念の問題などをへて念仏弾圧が勃発し、善鸞事件に至つて教団が混乱の極みに陥つた時、親鸞はそうした同朋たちの混乱の原因を「はからい」にみた(もちろん「念仏弾圧」そのものは弾圧する側に否があることは言うまでもない)。その後、「はからい」の否定は親鸞の教学的営為の起点となつて、同朋たちにまさに頻繁に説示されたのである。聊か先を急ぎ過ぎたようだ。以下、初期の消息における主要なテーマである造悪無礙^レの問題から見ていこう。

三

造悪無礙^レに限らず、浄土の「真宗」を誤解する者たちは、国家・支配と結びついて専修念仏教団を弾圧する仏教教団・仏教者をはじめとして、これまでも、法然の「御弟子」のなかにさえ、多くあつた。親鸞は造悪無礙^レ、一念多念について説論した消息において次のよ

うに述べている。

法然聖人の御弟子のなかにも往生をねがはせたまふひとびとの御中にも、御ころえぬことも候ひき、いまもさこそ候ふらめとおほえ候ふ。京にもころえずして、やうやうにまどひあうて候ふめり。くにぐにもおほくきこえ候ふ。法然聖人の御弟子のなかにも、われはゆゆしき学生などとおもひあひたるひとびとも、この世には、みなやうやうに法文をいひかへて、身もまどひ、ひとをもまどはして、わづらひあうて候ふめり。^(三〇)(第二通)

この世の念仏の義は、やうやうにかはりあうて候ふれば、とかく申すにおよばず候へども(中略)浄土宗の義、みなかはりておはしましあうて候ふひとびとも、聖人(法然)の御弟子にて候へども、やうやうに義をもいひかへなどして、身もまどひ、ひとをもまどはかしあうて候ふめり。あさましきことにて候ふなり。京にもおほくまどひあうて候ふめり。まして、みなかは、さこそ候ふらめところにくくも候はず。^(三一)(第四通)

京にも一念多念など申す、あらそふことのおほく候ふやうにあること、さらさら候ふべからず。(中略)一念多念のあらそひななどのやうに、詮なきこと、論じごとをのみ申しあはれて候ふぞかし。よくよくつつしむべきことなり。^(三二)(第一八通)

法然門下の中に、諸行往生を容認する者、あるいは幸西をはじめとして一念義を立てる者があつたことはよく知られているが、先にも触れたように、特に一念義は造悪無礙^レと結び付いて、専修念仏教団を混乱に陥れた。例えば『西方指南抄』には、法然が「一念往生の義」

を批判した書簡として、「光明房に答ふる書」、「基親の書信」に対する「法然上人の返書」が収載されている。そこにおいて法然は、「一念往生の義、京中にも粗流布するところ也、言語道断のことなり」としたうえで、一念義の念仏者たちが「決定の信心をもて、一念してのちは、また一念せずといふとも、十悪・五逆なほさわりをなさず、いはむ餘の少罪おやと、信すべきなりといふ」と、「ほしまゝ、に悪をつくらむ」^(三三)造悪無礙^(三三)を主張していると指摘する。比叡山延暦寺からの非難に対して専修念仏彈圧回避のために作成し、門弟たちに連署させた「七箇条制誠」においても「憑弥陀本願者、説勿恐造悪事」^(三四)を停止すべき事として掲げているように、造悪無礙^(三三)は専修念仏教団誕生以来の課題であった。

しかしながら、そもそも、専修念仏教団とそれを取り巻く既存の善悪との対峙は必然であった。すべてのものに平等に与えられている尊厳性への目覚め^(三)という専修念仏教団によって齎される全く新しい宗教に基づく価値観と、旧来からの、一部の特権を有する者たちが独占する善とそれに対立する悪^(四)という価値観は、本来的に相容れない。だからこそ、弥陀の本願によって互いが無上の尊さをもつ同朋として連帯した念仏者たちは、それを許さない者たちから悪^(五)として弾圧された。これも後に詳述しなければならない消息のテーマであるが、だからこそ親鸞は悪^(六)とのレッテルを貼られる同朋たちに「弥勒とおなじ」、「如来とひとし」と呼びかける。そのような悪^(七)とは何なのだろうか。

同朋たちが目覚めた「本願力回向の信心」^(三五)は、真実の側からのはた

らきによって与えられるものであるゆえに、すべてのものに平等に届く。したがって、「貴賤縉素」、「男女老少」、「造罪の多少」、「修行の久近」、「行・善」、「頓・漸」、「定・散」、「正観・邪観」、「有念・無念」、「尋常・臨終」、「多念・一念」^(三六)等、こちら側の条件を一切問わない。常日頃親鸞が同朋に向かって語りかけていた言葉によって編まれた『歎異抄』には、「本願を信ぜんには、他の善も要にあらず、念仏にまさるべき善なきゆゑに。悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきゆゑにと」^(三七)「善人なほもつて往生をとぐ。いはんや悪人をや」^(三八)「善悪のふたつ、総じてもつて存知せざるなり」^(三九)と善悪を相対化する文言が残されている。如来の本願力はわれわれの善悪を超えた世界に立つ真実である。そのはたらきは、われわれの悪^(四〇)ごときでは、決して遮ることはできない。親鸞は無礙光仏に触れながら、「よきあしき人をさらはず、煩惱のころをえらばず、へだてずして、往生はかならずするなりとしるべしとなり」^(四一)(第六通)、「よろづのものあさましきわるきことにはさはりなく、たすけさせたまはん」^(四二)(第三二通)と述べている。どんなに罪深く、煩惱にまみれた、悪しき者であつても、他力の信によって必ず救いとげられる、これが阿弥陀如来の教えであった。そして同朋たちは、自らの尊厳性に目覚め連帯した。そのような同朋たちであつてみれば、そうした連帯を突き崩す独善こそが悪であつたろうが、これもまた後に見るように、親鸞は念仏彈圧を強行する者たちのために念仏せよ^(四三)という。

脱線が過ぎないうちに戻ろう。言うまでもないが、如何なる悪人でも救われるということと、救いが決定しているのだから悪を

為して恥じないということとは、別のことである。親鸞は悪を為して恥じないという生き方を否定する一方で、あるべき「念仏者の信に基づく生き方」について教示する。「悪を造つて礙げ無し」という生き方を否定しつつ、「では、どう生きるのか」という問いに対する答えを提示する。消息の中で親鸞は信の「しるし」としてその問いに応えていく。現実の社会の只中で、どのように生きることが信に基づく生き方なのかを説き示すのである。そこには、親鸞がこれまで、例えば『顕浄土真実教行証文類』において展開してきた「現実の世界で常に大悲を行ずる利益を得る」ことや「本当の信心は大慈悲心である」という教えなどの、具体的な蹟れ、信の躍動がある。そしてそこに親鸞晩年の「教学的営為」があった。

四

まずは親鸞が、どのようなあり方を「造悪無礙」と捉えたのかというところを踏まえたい。建長四年からの消息において以下のように記している。

煩惱具足の身なればとて、こころにまかせて、身にもすまじきことをもゆるし、口にもいふまじきことをもゆるし、こころにもおもふまじきことをもゆるして、いかにもこころのままにてあるべしと申しあうて候ふらんこそ、かへすがへす不便におぼえ候へ。^(四三)

(第二通)

われ往生すべければとて、すまじきことをもし、おもふまじきこ

とをもおもひ、いふまじきことをいひなどすることはあるべくも候はず。^(四三) (第四通)

無明の酒に酔ひたる人によいよ酔ひをすすめ、三毒をひさしく好みくらふひとによいよ毒をゆるして好めと申しあうて候ふらん、不便のことに候ふ。^(四四) (第五通)

かかるわるき身なれば、ひがごとをことさらに好みて、念仏のひとびとのさはりとなり、師のためにも善知識のためにも、とがとなさせたまふべしと申すことは、ゆめゆめなきことなり。^(四五) (第二七通)

なによりも、聖教のをしへをもしらず、また浄土宗のまことのそこをもしらずして、不可思議の放逸無慚のものどものなかに、悪はおもふさまにふるまふべしと仰せられ候ふなるこそ、かへすがへすあるべくも候はず。^(四六) (第三七通)

「わざと」「身にも」「口にも」「こころにも」してはならないことをし、そのことを「わるき身」だから「こころのままにてあるべし」と正当化し合い、「ひがごとをことさらに好む、それが「造悪無礙」であった。

ところで引用中、第三七通には「放逸無慚」とあるが、実は親鸞は「造悪無礙」という用語は使用しておらず、それは後の「宗学」において使用された言葉であった。親鸞の用語の中にそれを求めるのならば、この「放逸無慚」となる。そして、「放逸無慚」は、親鸞が何度も自ら書写し、同朋たちに与え、読むことを薦めた聖覚の『唯信鈔』において用いられた言葉でもある。そこにおいて聖覚は、三心具有の

専修が勝れていることを述べつつ至誠心について釈し、次のように記す。また「放逸」には「ほしきままにふるまふといふなり、おもふさまなり」、無慚には「恥なし」との左訓がある。

まことにふかく浄土をねがふころなきを、人にあうてはふかくねがふよしをいひ、内心にはふかく今生の名利に着しながら、外相には世をいとふよしをもてなし、外には善心あり、たふときよしをあらはして、内には不善のころもあり、放逸のころもあるなり。これを虚仮のころとなづけて、真実心にたがへる相とす。これをひるがへして真実心をばころえつべし。このころをあしくこころえたる人は、よろづのことありのままならずは、虚仮になりなんずとて、身にとりてはばかりなく、恥がましきことをも人にあらはしらせて、かへりて放逸無慚のとがをまねかんとす。いま真実心といふは、浄土をもとめ穢土をいとひ、仏の願を信ずること、真実のころにてあるべしとなり。かならずしも、恥をあらはにし、とがを示せとはあらず。ことにより、をりにしたがひてふかく斟酌すべし。善導の釈（散善義 四五五）には、四七「不得外現賢善精進之相内懷虚仮」といへり。

人間は、「名利」、「不善」、「放逸」、「虚仮」、「恥」を抱きながら生きている。しかしそれを「ひるがへし」、「真実」を求めながら生きて行かねばならない。「ありのまま」、つまり「名利」、「不善」、「放逸」、「虚仮」、「恥」のままでなければ「虚仮」になる。というのは「ほしきままにふるま」って「恥な」い、「放逸無慚」に過ぎないと、親鸞同様に聖覚は言う。

また、周知のように親鸞は、『唯信鈔』を註釈し、『唯信鈔文意』を著している。親鸞は『唯信鈔文意』のなかで、「不得外現賢善精進之相内懷虚仮」を註釈して次のように述べている。

「不得外現賢善精進之相」（散善義 四五五）といふは、あらはに、かしこきすがた、善人のかたちをあらはすことなかれ、精進なるすがたをしめすことなかれとなり。そのゆゑは「内懷虚仮」なればなり。「内」はうちといふ。ころのうちに煩惱を具せるゆゑに虚なり、仮なり。「虚」はむなしくして実ならぬなり。「仮」はかりにして真ならぬなり。このころは上にあらはせり。この信心はまことの浄土のたねとなり、みとなるべしと。いつはらず、へつらはず、実報土のたねとなる信心なり。しかれば、われらは善人にもあらず、賢人にもあらず。賢人といふは、かしこくよきひとなり。精進なるころもなし、懈怠のころのみにして、うちはむなしく、いつはり、かざり、へつらふころのみつねにして、まことなるころなき身なりとするべしとなり。「斟酌すべし」（唯信鈔）といふは、ことのありさまにしたがうて、はからふべしといふことばなり。四八

『顕浄土真実教行証文類』信巻において親鸞が「不得外現賢善精進之相内懷虚仮」を、通常「外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懐くことを得ざれ」と読むところを「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐いて」と読み替えたことはよく知られているが、ここには、親鸞の透徹した人間の非真実性の認識がある。そして親鸞の造悪無礙への向き合い方もそこを出発点にしている。

例えば第二通において親鸞は、「はじめて仏のちかひをまきはじむるひとびと」は、まず、「わが身のわろく、このころのわろきをおもひし」るのだという。弥陀の本願という真実に出遇うことよって必然的に自らの非真实性に気付く。そして、「この身のやうにてはなんぞ往生せんずる」と自覚し、慚愧する心が起る。けれどもそのような「ひとこそ」、阿弥陀仏は「このころの善悪をば沙汰せず、迎へたまふ」。このように聞き、ますます「仏を信ぜんとおもふころふかくな」つたならば、「この身をもいとひ」、「流転せんことをもかなしみて」、本当に「ふかくちかひをも信じ」、「阿弥陀仏をも好みまうし」て、以前は「このころのままにてあしきことをもおもひ、あしきことをもふるまひなんど」したけれども、「いまはさやうのころをすてんとおほしめしあはせたま」うようになる。そうしたあり方こそが、念仏者の「世をいとふしるし」である。こうして親鸞は「まことのころおこらせたまひなんには」、どうして「むかしの御ころのままにて」居られるのかと同朋たちに問い掛ける。すなわち信よって齋される「世をいとふしるし」としての新たな生き方が、その信の証となる。

では何故同朋たちは造悪無礙に陥ってしまうのだろうか。それを親鸞は如何に捉えたのだろうか。第二通・第四通・第二七通・第三七通から、列挙しよう。

- ・ 真宗を「御ころえぬ」。
- ・ 「聖教のをしへをもみずしらぬ」、「浄土の教もしらぬ」。
- ・ 「いま弥陀のちかひをもまきはじめておはします身」。
- ・ 信よって「無明の酔ひもやうやうすこしづつさめ、三毒をもす

こしづつ好まずして、阿弥陀仏の葉をつねに好みめす身となりておはしましあうて候ふ」が、しかしなお、「酔ひもさめやらぬ」「毒も消えやらぬ」。

- ・ 煩惱具足の身」。
- ・ 「はじめて仏のちかひをまきはじむるひとびと」。(以上第二通)
- ・ とかくはからはせたまふ」。
- ・ 「わがおもふさまなることのみ申しあはれて候ふ」。(以上第四通)
- ・ 「ひとびとのひがさまに御ころえども候ふゆゑ」。(第二七通)
- ・ 「聖教のをしへをもしらず、また浄土宗のまことのそこをもしらず」。
- ・ 「おほかた経釈をもしらず、如来の御ことをもしらぬ身」

(以上三七通)

総じて親鸞は、未だ信を確立していない者がはからうことよって陥っていく誤解として造悪無礙を捉えている。しかしながら「はからひ」は信を確立した後も付き纏う人間の本质でもある。だから、「はからひ」を否定し続け造悪無礙に惑わないように「故聖人（法然）の御をしへをよくよくうけたまは」(第四通) って信を確かなものとし、「仏恩を報じまゐらせんとこそおほしめ」(第二七通) しながら生きていかなければならないという。また、『散善義』を引用しながら、造悪無礙を主張する者が居る場合には、「つつしんでとほざかれ」(第二通・第三七通)、「ちかづくべからず」(第二通)と説く。このこともまた、別に詳述したいのだが、ここからは、信を誤解する者たちへの親鸞の態度が窺えて興味深い。ここで親鸞は、後の教団に見られるような「追放」ではなく、「とほざかれ」という。

また、先の引用中、第二七通の「念仏のひとびとのさはりとなり」、同消息の「念仏をとどめらるることに沙汰しなされて候」という文言に明らかなように、親鸞は造悪無礙を念仏彈圧の引き金になるものと認識している。それはやはり、上述のような彼我の異質性の認識とそれに基づく被彈圧を取り巻く自らの經驗を踏まえてのことでもあろう。消息には、あたかも念仏彈圧を当然視するかのような表現が見受けられる。

この世のならひにて、念仏をさまたげんことは、かねて仏の説きおかせたまひて候へば、おどろきおぼしめすべからず。(第一七通)^(四九)

このやうは、故聖人(法然)の御時、この身どものやうやうに申され候ひしことなり。こともあたらしき訴へにても候はず。(第二五通)^(五〇)

詮ずるところは、そらごとを申し、ひがごとを、ことにふれて、念仏のひとびとに仰せられつけて、念仏をとどめんとするところの領家・地頭・名主の御はからひどもの候ふらんこと、よくよくやうあるべきことなり。(中略)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候はめ。とかく申すべきにあらず。(第二七通)^(五一)

われわれはここから、不真实性を背負つて生きる人間への寛容とでもいうべきものを見て取ることは出来ないだろうか。人間は悪を離れ、真実に生きようと願つても、悪を犯してしまふ。時に救いに甘え、権力の座にあつて他者を見下す。しかし、そのようなわれわれであるからこそ、弥陀は本願を成就した。まただからこそ親鸞も懇切丁寧に説

論する(これもまた後述するが、彈圧者のために念仏せよとさえ言う)。造悪無礙に対する説示を取り上げよう。

酔ひもさめぬさきに、なほ酒をすすめ、毒も消えやらぬに、いよいよ毒をすすめんがごとし。薬あり毒を好めと候ふらんことは、あるべくも候はずとぞおぼえ候ふ。(中略)もところ、ままたあしきことをもおもひ、あしきことをもふるまひなどせしかども、いまはさやうのころをすてんとおぼしめしあはせたまはばこそ、世をいとふしるしにても候はめ。(第二通)^(五二)

としごろ念仏して往生ねがふしるしには、もとあしかりしわがころをもおもひかへして、とも同朋にもねんごろにころのおはしましあはばこそ、世をいとふしるしにても候はめとこそおぼえ候へ。(第三通)^(五三)

めでたき仏の御ちかひのあればとて、わざとすまじきことどもをもし、おもふまじきことどもをもおもひなどせんは、よくよくこの世のいとはしからず、身のわろきことをおもひしらぬにて候へば、念仏にころざしもなく、仏の御ちかひにもころざしのおはしまさぬにて候へば、念仏せさせたまふとも、その御ころざしにては順次の往生もかたくや候ふべからん。(第四通)^(五四)

弥陀の御ちかひにまうあひがたくしてあひまゐらせて、仏恩を報じまゐらせんとこそおぼしめすべきに、念仏をとどめらるること沙汰しなされて候ふらんこそ、かへすがへすころえず候ふ。あさましきことに候ふ。(第二七通)^(五五)

わるき身なればとて、ことさらにひがごとを好みて、師のため善

知識のためにあしきことを沙汰し、念仏のひとびとのために、とがとなるべきことをしらずは、仏恩をしらず、よくよくはからひたまふべし。(中略) 領家・地頭・名主のひがごとすればとて、百姓をまどはずことは候はぬぞかし。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、「獅子の身中の虫の獅子をくらふがごとし」と候へば、念仏者をば仏法者のやぶりさまだけ候ふなり。よくよくこころえたまふべし。^(五六)(第二八通)

この世のわるきをもすて、あさましきことをもせざらんこそ、世をいとひ、念仏申すことにては候へ。としごろ念仏するひとなど、ひとのためにあしきことをし、またいひもせば、世をいとふしるしもなし。^(五七)(第三七通)

すでに紙幅が尽きてしまったが、ここでは造悪無礙に対する親鸞の教導の基軸には、信にもとづく生き方の提示があったことを確認しておきたい。親鸞は信にもとづく具体的ありようを信の「しるし」として、「仏恩」に報いることとして同朋たちに求める。

おわりに

この後、造悪無礙について論じ終え、次いで同朋たちの様々な惑いに触れながら、念仏弾圧から善鸞の策謀、如来とひとしから自然法爾へと考察を進め、親鸞晩年の教学的営為を明らかにしていかなばならないが、続稿において取り組みたい。(未完)

註

- (一) 『親鸞聖人御消息』第二五通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七八四頁)。
- (二) 『親鸞の研究』二葉憲香著 百華苑刊 三五頁。
- (三) 浄土真宗本願寺教団では、親鸞の七五〇回忌を契機に、全国を六つの地区に分け、地方都市における法要を行った。そのうち福岡市で行われた九州・沖縄地区の法要の総務部長を務めた筆者は、教団全体のこうしたありように対するささやかな抵抗の意を込めて親鸞劇・現代社会の諸問題を取り上げた映像・現代劇・パンフレットの製作を行い、その総体によって現代社会における浄土真宗のあるべき姿について考察することを試みた。そしてそれを「浄土真宗本願寺教団と親鸞の「世のなか安穩なれ」親鸞聖人七五〇回大遠忌九州地区法要」を通して――(一)、「同右(二)」として、それぞれ『筑紫女学園大学・短期大学部紀要』第六号(二〇一一年一月)、『筑紫女学園大学・短期大学部人間文化研究所年報』第二二号(二〇一一年九月)に収載させていたのだ。
- (四) 詳しくは本願寺ホームページを参照されたい。
- (五) 『筑紫女学園大学・短期大学部人間文化研究所年報』第二〇号(二〇〇九年八月)。
- (六) 『筑紫女学園大学・短期大学部人間文化研究所年報』第二一号(二〇一〇年十一月)。
- (七) 『歎異抄』第二条(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』八三三頁)。
- (八) 親鸞の手紙全四三通のうち金銭を受領したことを記したものは六通を数える。
- (九) 『親鸞聖人御消息』第四一通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』八〇四頁)。
- (一〇) 『親鸞聖人御消息』第一三通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』

七六二頁・七六六頁)。この第一三通は、慶信の質問状、親鸞それに加筆訂正した返信、蓮位の添状からなる。親鸞と同朋たちの関係が窺え、興味深い。

(一一) 『親鸞聖人御消息』第一三通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七六八頁)。

(一二) 『親鸞聖人御消息』第二三通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七一頁)。

(一三) 『親鸞聖人御消息』第二通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七四一頁)。

(一四) 『親鸞聖人御消息』第三通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七四二頁)。

(一五) 『親鸞聖人御消息』第二七通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七八八頁)。

(一六) 『本願寺史』第一卷一一九頁参照(二〇一〇年・本願寺出版社発行)。

(一七) 『親鸞聖人御消息』第三七通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』八〇〇頁・八〇一頁)。

(一八) 消息第二通には「信見房」、五通・三七通には「善証房」の名がみえる。また、第二八通には「信願坊」が挙げられているのは、この消息の文意からは善鸞の策謀が窺えるので信願坊を造悪無礙の唱導者とするは控えなければならぬ。

(一九) 『親鸞聖人御消息』第二通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七四一頁)。

(二〇) 『親鸞聖人御消息』第一通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七三五頁)。
なお、「有念無念の事」という表題は、後世の付加と考えられている。

(二一) 本稿では消息の年次順を推測する手掛かりとして、『親鸞書簡の研究』多屋頼俊著、『歴史のなかの親鸞』二葉憲香・福嶋寛隆・松尾博仁共著、『親鸞聖人行実』大谷派教学研究所編を参考にした。また、この消息の他に、真筆の「いや女」の譲り状が、親鸞七一歳の「寛

元元年癸卯十二月廿一日」の日付で残されている。

(二二) 『親鸞聖人御消息』第一通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七三五頁)。

(二三) 『親鸞聖人御消息』第三九通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』八〇三頁)。「来迎臨終」の他、第三九通では「弥勒菩薩とおなじ」、「仏とひとし」について述べている。また、親鸞の見た随信房からの

消息について「この御文の書きやうめでたく候ふ」と言う。

(二四) 『親鸞聖人御消息』第四一通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』八〇五頁)。「有念無念」の他、第四一通では「一念多念」、「慶喜」

について取り上げている。また、教忍御坊に対して「この御たづね候ふことは、まことによき御疑どもにて候べし」と述べている。

(二五) 『親鸞聖人御消息』第一通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』三七頁)。

(二六) 高田専修寺にはこの消息の古写本があり、「建長三歳辛亥閏九月廿日」の日付がある。

(二七) 『親鸞聖人御消息』第二通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七三二頁)。

(二八) 『親鸞聖人御消息』第四通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七四二頁)。

(二九) 『親鸞聖人御消息』第一六通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七七一頁)。

(三〇) 『親鸞聖人御消息』第二通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七三八頁)。

(三一) 『親鸞聖人御消息』第四通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七四四頁)。

(三二) 『親鸞聖人御消息』第一八通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七五五頁)。

(三三) 『真宗聖教全書』四 拾遺部上 二〇九頁

- (三四) 『本願寺史』第一卷五三頁(二〇一〇年・本願寺出版社発行)。
 (三五) 『顕浄土真実教行証文類』信文類(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』二五一頁)。
 (三六) 『顕浄土真実教行証文類』信文類(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』二四五頁)。
 (三七) 第一条(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』八三一頁)。
 (三八) 第三条(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』八三三頁)。
 (三九) 後序(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』八五三頁)。
 (四〇) 『親鸞聖人御消息』第六通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七四七頁)。
 (四一) 『親鸞聖人御消息』第三一通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七九四頁)。
 (四二) 『親鸞聖人御消息』第二通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七三九頁)。
 (四三) 『親鸞聖人御消息』第四通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七四四頁)。
 (四四) 『親鸞聖人御消息』第五通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七四六頁)。
 (四五) 『親鸞聖人御消息』第二七通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七八八頁)。
 (四六) 『親鸞聖人御消息』第三七通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』八〇〇頁)。
 (四七) 『唯信鈔』(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』一三四六頁)。
 (四八) 『唯信鈔文意』(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七一四頁)。
 (四九) 『親鸞聖人御消息』第二通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七三九頁)。
 (五〇) 『親鸞聖人御消息』第三通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七四二頁)。
 (五一) 『親鸞聖人御消息』第四通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七四四頁)。
 (五二) 『親鸞聖人御消息』第二七通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七八八頁)。
 (五三) 『親鸞聖人御消息』第二八通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』七九八頁)。この二八通は、善鸞が親鸞に対して信願坊を造悪無礙の輩と指弾している消息であるが、親鸞の造悪無礙に対する認識が表れているので、ここに挙げる。しかしながら、註(一八)で指摘したように、信願坊が造悪無礙を主張していたと断じることではできない。また、善鸞がどのような宗教的立場に立っていたのか、従来から諸説があるが、ここで善鸞が信願坊を造悪無礙の唱導者として指弾しているということは、善鸞が造悪無礙の立場だったとの説の誤りを示す一つの論拠となる。
- (五四) 『親鸞聖人御消息』第三七通(『浄土真宗聖典(註釈版) 第二版』八〇一頁)。

(くりやま としゆき・現代教養学科 准教授)