

親鸞研究に於ける時代超時代兩契機の分析

二 葉 憲 香

1

最近の佛教史研究の中で親鸞研究は、方法・立場の發展を最も顯著に推しすすめるものの一つである。そこで唯物史觀的な方法とそれに對する批判の立場を持つ方法とが、それぞれその實證性を示そうとしているように見える。親鸞の信とその歴史的・社會的立場との關係を明らかにすること、日本の思想史全體の把握の中でその位置・意義を明らかにすることが試みられているが、それらは、なおしばしば方法的反省の不備を露呈し、その爲に眞剣な努力をみのりうすいものとしてゐるようである。以下最近の研究においてめだつ佛教史における超歴史的契機と歴史的契機、時代的契機と超時代的契機等の諸契機の分析の混亂を指摘して將來の研究にそなえたいと考える。

2

笠原一男氏の「親鸞と東國農民」は「親鸞が生まれ、そして生き貫いてきた鎌倉期の東國の社會構造を詳細に把握し」ようとする點において極めて注目すべき勞作であることはいうまでもないが、その所論に重大な疑義がある。詳

細をのべる紙敷を有しないから次の問題について若干の指摘をしておこう。

1、親鸞の信の不安と教行信證撰述との關係

2、宿業の思想と社會的立場との關係

3、方便としての護國思想存在の主張

第一の問題について。親鸞は「確立していた筈の本願への信を不動なものへと高めてゆくための支えを求め、本願こそ末法の時機相應の教えであり、それを親鸞自身が法然から承け継ぎ、且、守り通すことが何にも増して正しいことであるとの確信の支えをつくることを動機として教行信證が生まれた」と笠原氏は主張する。これに従えば親鸞の信への不安は、教行信證撰述という親鸞の行爲によつて支えられると親鸞が考えたこととなる。しかし自身の行爲によつて支えられ固められるような信こそ實は親鸞が自力の信として拒否し、外ならぬ三願轉入によつて脱皮したものであつた。信は人間の行爲によつて支えられるのではなくて、逆に人間・親鸞を超える側から支えられていることをしることが彼の信に外ならない。人間の心にうまれる分別・不安を超え、しかも根源的にそれを支えているものが他力の信に外ならない。『歎異鈔』の「念佛まふしきふらへども、踊躍歡喜のころおろそか」なるにつけて「いよく往生は一定とおもひ」得る根據はこゝにある。

笠原氏は、「本願への信に助業を一時的にはあるが求めねばならぬ不安、こうしたものへの支えがよき人法然なき後の親鸞は彼自身の力によつてなし遂げなければならなかつたのである」といわれる。親鸞自身の力による『教行信證』撰述という歴史的行爲が信を支えているということは、信を行爲、歴史の側からとらえようとすることを意味するであらう。しかし信は、人間の行爲によつて如何ともなし得ぬ世界、しかもそれなくしては自己の存立し能わぬ世界に對する開眼であり、自己の作爲によつて固め限定することの不可能な、いわば歴史を超える所に成立する。從

つて作爲による信の成立や固めを考えることは、親鸞の信の把握においては全く本末顛倒であるといわなくてはならない。信の行爲・歴史を超える契機の把握がなければ親鸞の信を説明することはできない。このことは親鸞の場合だけでなく、一般に佛教の根源的立場・非我・空というような體驗の成立は歴史條件の分析から把握することはできない。

従つて笠原氏の信の考察は親鸞の信を説明し得ないといわざるを得ないが、このことは信と歴史的行爲との關係の把握に於ける失敗でもある。『教行信證』は信を支えるのではなくて信に支えられているのであり、歴史的行爲は、歴史を超えるものから支えられているといわなくてはならない。それ故、『教行信證』の撰述は信から行爲へ、歴史を超える立場から歴史への親鸞の立場の形成を示すものであり、信の立場と歴史的世界に對する批判とが示されたものであるといわなくてはならない。信の構造をあきらかにし「邪義異執の外教を教誡」する親鸞の述作は、「自分自身にいい聞かせるための心の支えの記録」⁽⁵⁾などでないことはあきらかである。「人倫の喭言を恥じず、淨邦を忻う徒衆、穢域を厭う庶類、取捨を加うと雖も、毀謗を生ずること莫れ」⁽³⁾ということとは「公開」を豫想しないでは意味をなさない。

従つて道俗の信と歴史的在り方とを批判する『教行信證』は日本の佛教史的現實の批判であり、それは律令佛教的佛教信奉と我々がよぶものに對する批判であるから、『教行信證』の成立は笠原氏の反對にもかゝらず律令佛教批判を一つの契機とするものである。笠原氏は「律令佛教の論理的・政治的・暴力的批判の眞只中で本願への信一つに生き抜こうとする親鸞」⁽⁶⁾といわれるから律令佛教に對立する親鸞の立場を認めるもののである。律令佛教に對する明確な批判を示す『教行信證』は、それと無關係に成立したものであり得まい。笠原氏が『教行信證』を信の支えと考え、歴史的現實批判の書として考えないことは、親鸞の歴史的立場を日本の思想史の中で位置づけ、その意義

を問うことを全く関却するにいたらしめている。

親鸞の分別と分別を拒否する所にひらける信とを混同した笠原氏の所説は、以上の如く考えると全く成立し難い。従つて又、信の不安の故に法然なきあと、まず信巻が書かれなければならなかつたということも、思いつき以上のものではない。

以上によつて笠原氏が信の歴史を超え、時代を超える契機を把握し得ず、行爲の側から親鸞の信を考えようとするところから出發したあやまりのあとがあきらかになつたと考える。

第二の問題について。笠原氏は「親鸞の宿命論は現世における惡の行爲だけではなく、領家・地頭・名主・獵師・漁夫・商人・百姓等々の社會關係にまで及んでいたのである。領家・地頭・名主の非法を蒙りつつも、現世においてはその身分關係を如何とも出来ない。いな、動すべきではないといった社會觀をもつた親鸞が、その宿命にあえぐ惡人等⁶⁾百姓を主とする直接生産者たちを現世ではその宿命を甘受させつゝ來世における極樂往生の實現を現世で約束した」という。こゝでは宿業は「自己の意志では何とも出来ぬ惡を宿命のきずな⁶⁾に操られて犯」すことであるとせられ、自由意志を全く認めぬこととせられているが、一方では「自己の意志によつて諸惡を行うことは」「否定すべきものであつた」と親鸞は考えたという。従つて親鸞は「責任はその當事者にはない」宿業惡―煩惱⁹⁾になるわかれたもの―と自己の意志によつて―煩惱⁹⁾になるわかれたのでない―行ふ惡とを考へていたとせられるにもかゝらず「宿業にない惡は行ふことはできない」という。宿業と煩惱とは混同せられ、宿業による惡と自由意志による惡とを分けるかと思えば、宿業によらぬ惡は行い得ないという。こゝには明らかに宿業觀把握の混亂があり、立言の前後のおゝいがたい撞着が示されている。

もし自由意志を拒否することが親鸞の宿業觀であるならば、念佛彈壓に際してその所を去るという決斷を親鸞が指

示し、又自ら行うという竺原氏の立言は何と解すべきであろうか。親鸞の宿業觀がこのような自由意志による決斷をいれるものであるならば、宿業を自己の意志によらぬものであるとすることはあやまりでなくてはならない。

かゝる竺原氏の宿業觀に對して、上田義文博士は『佛教に於ける業の思想』において「業報の自覺は信の内容であることによつてそこでは絶對的必然性がそのまゝで絶對的自由が成立してゐる」(親鸞における業の思想)という。これは竺原氏の宿業解釋と全く相容れない。親鸞の宿業觀がもし歎異鈔の語るようなものであつたとすれば、それは上田博士のいうように信の絶對的立場からのものでなければならのであつて、相對的な意志の自由をふくむ絶對相をいうに外ならない。竺原氏のいうような單なる相對的な自由意志に對立するような宿業觀では、念佛禁止に際してその自由を守り抜くという親鸞の立場を理解することはできない。竺原氏は、宿業にあえぐ直接生産者たちを現世では「その宿命を甘受させ」たというが、甘受させたり「極樂往生の實現を現世で約束」したりしたという親鸞の行爲と宿命とはどのような關係にあると考えるのであろうか。宿命ならば親鸞の立ち入る餘地はあるまい。

竺原氏が親鸞の宿業觀から現世の權力の壓迫・苦惱と身分とを甘受させたという社會的立場を導出したことは全く根據を缺く立論といわなくてはならない。

第三に竺原氏は、親鸞には「その信心を守り、これを弘めるための方便として護國思想が存在した」が「その信心と布教が守りぬけないほどの彈壓をうけた場合には、方便としての護國思想も姿をひそめ¹¹」るという。親鸞が護國思想の方便によつて念佛がひろまると考えていたとするならば、それは、餘の人を強縁として念佛をひろめることとどれだけちがうと考えられるか。親鸞が餘の人を強縁として念佛をひろめることを拒否することは、方便護國思想の拒否に外ならない。護國思想をより所として念佛をひろめようとしているかのようなことは、消息の恣意な解釋に外ならず「ただひがふたる世のひとびとをいのり、彌陀の御ちかひにいれとおぼしめしあはゞ佛の御恩を報じまいらせ

たまふになりさふらふべし」といつているように、念佛をさまたげるものをあわれみ念佛に轉ぜしめるように考えよといっているにすぎない。念佛をひろめ、信心を守る為にそのような方便の必要がないことは、「わが身の往生一定とおぼしめさんひとは、佛の御恩をおぼしめさんに、御報恩のために御念佛ころにいてまうして世のなか安穩なれ佛法ひろまれとおぼしめすべし」ということで明らかである。既に信心決定している者は、（それをまもる爲に方便も何もいらぬ者）報恩のために朝家國民を念佛に入れるよう念佛せよというのである。

念佛をひろめる方便としての護國思想は親鸞には全くない。笠原氏の立論は親鸞の權力に對する立場を誤解することにと終つたといわなくてはならない。

3

以上笠原氏の所論は、親鸞の信が歴史的作爲を超え、時代條件を超えて而も時代條件と對決する關係を把握し得なかつたことから、或時は信を行爲の側から考え、或時は社會的立場を直接超時代的な宿業觀から導びき出すというあやまりを犯して來たことを指摘した。次に親鸞の歴史的立場に關連する善鸞の立場を論じた大原博士の主張を検討しよう。それに關しては既に宮地教授の適切な批判があり、詳細をこゝにのべるわけに行かないが、それは親鸞の歴史的立場の把握にかかわるものであるから、善鸞の歴史的立場の把握に關して若干の指摘をして置こう。

大原博士によれば、親鸞によつて否定せられた善鸞の立場は⁽¹⁾

- (1) その思想的立場は誓名不同（別信）計であり、
- (2) その信仰的體驗的立場はこの誓名不同計に基ずく造惡無碍義であり、
- (3) その對他の教化者としては、智識歸命の異計に基ずき、現世祈禱を主として所謂秘事法門教化をなせるもの

とし、かゝる立場は、「律令佛教と反律令佛教とに關係のない、近時の所謂新興宗教的立場」であるという。歴史認識の任務は、過去の事實を正確にとらえ、統一的に把握せられた歴史的發展の中での位置と意義を認識することにかゝるのであるから、博士が善鸞の立場を分析してその地位をのべられるのは理由あることとしなくてはなるまい。

しかしその分析は正しいかどうか、その位置づけは果して學問的であるかどうか。博士の論述に従つて根據を問おう。(1)の誓名不同計であることの根據はあきらかにせられていない。(2)の信仰的立場に關して造惡無碍であることの根據は、親鸞が善鸞に對する義絶狀の中で破僧・殺父の罪を犯すものであるといつてゐること、彼が噓言をいい、人を讒誣中傷する性格をもち念佛彈壓に際して彼が罪を他に轉嫁していることであるという。善鸞が破僧殺父の罪を犯したというのは親鸞の判斷を示すのであつて、善鸞が造惡無碍を信仰の立場としたといふことの根據にはならない。次に善鸞が噓言をいい人を讒誣中傷したことは明らかであるが、彼がそのような行爲をしたことが、彼が造惡無碍の立場に立つてゐたことの根據にはならない。賢善精進の立場を主張しながら實際には噓言讒誣を平然と行ふものが過去にもあつたし現代にもある。實際に造惡したことを造惡無碍の立場であつたことと混同してはならない。更に博士は彼自身造無碍であつたが、鎌倉に訴えられて、造惡無碍である罪を他に轉化したというが、與えられた史料にはいささかもそれをうらずけるものはない。「つとめて推理をさけ、想像を却け¹⁶」るはずの博士は、鎌倉へ念佛者が訴えられたが、

その中には善鸞とその一味も入つてゐたと私は想像する¹⁷

という。それが誤つた想像であることは親鸞の消息には善鸞が

それらごとどもをいひて、六波羅のへむ、かまくらなむどに、ひろうせられたること¹⁸をいい、

しむらむがおしえて、ひだちの念佛まふす人々を、そむぜよと慈信房におしえたるとかまくらにてきこえむこと
あさまし(19)く

といつてゐるように、彼は、鎌倉に念佛者を訴えたらしいことはみえても、彼が、訴えられ、彈壓せられてゐることを示す史料は全くない。博士は善鸞が造惡無碍の噓言者であることをいう爲に、彼をうつたえられて噓言するものに仕立てられるのであろうが、かりに、彼が造惡無碍としてうつたえられて、自分の「非を覆わんために」「罪を轉嫁」したとするならば、彼が自らの非を覆う爲には、自らが造惡無碍でないことを主張しなくてはなるまい。そうすれば彼が對外的には造惡無碍ならぬ賢善を立場としたこととなつて、博士が善鸞は賢善精進の立場にないといわれることと矛盾しないか。噓言造惡しながら賢善を主張したということになるのであろうか。

(3)の善鸞が知識歸命の異計に基いたという根據は、義絶狀に

又慈信房のほうもんのやう、みやうもくをだにもきかず、しらぬことを慈信一人による親鸞がおしえたるなりと、人に慈信房まふされてさふらふとて

とあること、又

慈信房がまふしさふらふことをたのみおぼしめして、これよりは餘の人を強縁として念佛ひろめよとまふすこと、
ゆめゆめまふしたることさふらはず(20)

ということであるという。よる親鸞から善鸞が傳授をうけたと稱したことが、直ちに知識歸命の異義をとなえたことの根據となるのであろうか。夜中傳受は知識歸命であるという定義がどこかにあるのかも知れないが、消息の與り知る所ではないから、消息自身が夜中傳受即知識歸命の根據とはならない。

善鸞が「餘の人を強縁として念佛ひろめよ」といつたことを、知識歸命であることの根據とすることに對しては、宮

地教授の適切な批判があるのでそれにゆずるが、博士は「餘のひとつ」を縁として念佛ひろめんとはからひあはせたまふこと、ゆめゆめあるべからずさふらう」という親鸞の言葉をどのように解せられるかを承わりたい。念佛彈壓が造惡無碍、神祇蔑如を口實としている時、かりに彈壓を回避して念佛を弘通するために知識歸命が有効とすれば、その知識は造惡無碍を立場とするものでないでなくてはならない。善鸞が知識歸命の對象であるなら、彼はむしろ賢善精進を立場として示すものでなくてはならないか。博士が善鸞は造惡無碍を立場とするということと矛盾しないか。事實は善鸞が賢善精進の立場に立つてそれと相通ずる餘の人々・權力層を縁としようとしたのであり、親鸞はそれを拒否したと私はのべた。博士はそれを「權力と名のつくものは如何なる者でも、之にレヂスタンスする」という、公式的な左翼風な論理」と仰とせられるが、歴史的な人間關係を示す場合に使われる「強縁」という言葉を直ちに宗學的に理解することは、時代條件の分析に宗學的固定觀念を不用意に導入するという、公式的な宗學風の論理として反省すべきではあるまいか。

(3)の所論の中で大原博士が善鸞が現世祈禱に従つたといわれることは、理由あることであり、その時期はいつ頃からであるかは明確ではないが、彈壓者たちと結びつくことから考えると念佛彈壓に際してはその立場は表明せられていたと考えてよいであろう。

以上によつて善鸞の立場に關する博士の立言は、現世祈禱以外には何等の根據を有しないことが明なかつた。従つて私が、善鸞の立場を、造惡無碍と神祇蔑如を口實として念佛を彈壓した領家地頭名主等の立場と結びつくことから、賢善精進、神祇崇拜を許容する宗教的立場であると考へたことは依然としてあらためるを要しない。かゝる善鸞の立場は、他を指彈して自らを善とする賢善精進の立場において、神祇崇拜を許容し、權力と結びつき得るものである點、かつて律令國家によつて形成せられた、權力中心、民族宗教的佛教信奉の傳統に結びつくものであることは

あきらかである。私は日本教史展開の統一的な把握の上で、律令佛教的立場と反律令的立場の對立を指摘し、その中で占める親鸞及び善鸞の歴史的地位を指摘して來たのであるから、博士が、私の立論を否定しようとするならば、善鸞の立場がその何れにも属しないこと、又は律令佛教と反律令佛教の對立という日本佛教史展開の見とおしが、あまりであることの實證に立つているのでなければならぬ。しかるに博士の所論はそれらの實證的根據を一切抜きにして、善鸞が

律令佛教と反律令佛教とに關係のない、近時の所謂新興宗教的立場にあつた⁽²⁹⁾

という。中世初期の善鸞の歴史的地位が、現代の新興宗教と同じであるというならば、それは、善鸞の立場と新興宗教の立場との超時代的同一性を論證しなくてはならない。その上で更に律令佛教と反律令佛教との對立という時代條件の對立を超えて、彼が現代新興宗教と同一の立場に立つていたことが論證されるのであれば、それは學問ではない。従つて何等の根據を示さぬ博士の立場は學問以前といわなくてはなるまい。

もし善鸞が現世祈禱に従うものであつたことをもつて、現代新興宗教と同一であるとせられるのであるならば、現世祈禱に關する律令佛教的立場と、いかに異なるかを明らかにしなくてはならない。律令佛教は呪術的民族宗教的な立場、いわば現世祈禱をその性格としてもものであることは既に指摘した通りである。

以上によつて大原博士が佛教史における時代・超時代兩條件の分析把握に於て十分な考察を示されなかつたこと、従つて事實の正確な認識と歴史の統一的把握における位置づけを、あらためて考えられなければならないことを知り得た。

以上笠原氏の信と歴史との關係構造、及び信と時代條件との關係の把握のあやまりを指摘し、大原博士が、善鸞の歴史的立場の把握をあやまり、超時代的契機把握に混亂を示して歴史の統一的認識にいたり得なかつたことを明らかにした。

佛教史研究において、超歴史的、歴史的、超時代的、時代的諸契機の綿密な分析に立つ統一的な認識が必要であることが十分に考慮されなくてはならない。

註

- 1、『親鸞と東國農民』二二三頁
- 2、同上二二〇頁
- 3、同上二二三頁
- 4、『教行信證』信巻序
- 5、『親鸞と東國農民』二二三頁
- 6、同上三〇二頁
- 7、同上二九八頁
- 8、同上二九九頁
- 9、同上三〇〇頁
- 10、同上三九九頁
- 11、同上三九九頁
- 12、御消息集第八通
- 13、御消息集第二通
- 14、龍谷大學論集三五四號
- 15、『慈信房善鸞の異義について』龍谷大學論集三五三號九七頁
- 16、同上九七頁
- 17、同上、一〇四頁
- 18、義絶狀 建長八年慈信房御返事
- 19、同上
- 20、御消息集 第七通 眞淨御坊
- 21、龍谷大學論集三五三號一〇二頁
- 22、同上九七頁