

造惡無碍者と親鸞^{（一）}

松 野 純 孝

ふつう親鸞の立場は、信心爲本として特色づけられている。しかしそのような思想は信心爲先を強くおしだした一念義にすでに見られるから、別に親鸞を待たなくてもすでにあつたといえるであろう。だから、たんなる信心爲本論は一種の抽象論になつてしまふ。問題は、そのような信心爲本の立場を、親鸞が彼をめぐる歴史的現實に如何に對決させ、その現實を如何に超克していつたか、換言すれば彼の信心爲本の立場が、どのように親鸞の危機的現實によく耐え得るものであつたか、このような解明を通じてのみ、はじめていわゆる親鸞の信の金剛にして不壞なる性格が語られ得るといわれなければならない。このような視點から、親鸞にとつて、危機の頂點の一つにたつ建長年間における彼の同朋である造惡無碍者に、親鸞は如何に對處し、そこで彼の信をどのように具體的なものとし深めていつたか、をこの時點をとらえて、一つのモデルケースとし、試論しようとするのが本稿である。

造惡無碍の意味 造惡無碍という言葉は、消息のなかには直接見出されないから、これに相當した言葉を消息のなかに拾つて、この言葉のもつ眞意をまずたしかめてみたい。

なによりも聖教のをしへをもしらず、また淨土宗のまこと、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、惡はおもふさまにふるまふべしとおはせられさふらふなるこそ、かへす／＼あるべくもさふらはず。……北の郡の善乘房……。凡夫なればとて、なにごともおもふさまならば、ぬすみ、をもし、ひとをもころし、なんどす、べきかは。……としごろ念佛するひとなどの、

ひとのためにあしきことをもし、またいひもせば(三)末一六
十一月廿四日

これによつて、造惡無碍者とは不可思議の放逸無慚の類であり、この文の後半にある如く「煩惱にくるはされて、おもはざるほかにすまじきことをもふるまひ、いふまじきことをもいひ、おもふまじきことをもおもふ」のではなく、「わざとすまじきことをも」する人達であつたことがわかる。すなわち、煩惱にくるわされて、無意識的にするのでなく、あくまで、意識的に行爲する人達であつたのである。そしてその行爲は彼等の同朋である念佛者のためには、「あしきことをもし、またいひも」する行爲であつたという。しかし、そうした行爲の内容はきわめて抽象的で、いづつこうに具體的に明らかではない。ただここで注意しなくてはならないことは、右の文によつても明瞭な如く、そうした「おもふさまにふるまふべし」という惡は、盗みや人命の殺害といった反道徳的頹廢的惡ではなかつたことである。この一句の意は、そうしたおもうさまの惡をゆるせば、けつきよく盗みや殺害という如き惡業も肯定されることになるではないか、だから、そのような結果をもたらすおもうさまの惡はやめるべきだ、という意味で、盗みや殺害は假定の行爲としてここでは設定されているわけである。むしろ盗みや殺害という許すべからざる惡を正面に掲げることによつて、かえつて現在の造惡無碍的惡を制止しようとしているといえよう。従つてここに造惡無碍者の張本として引合いに出されている北郡の善乗は、盗みや殺害をする如き惡とは異質的な惡を好むものであつたとみて差支えないであらう。われわれはここで、放逸無慚、造惡無碍という親鸞の言葉に、直ちに盗みや殺害をおもうさまにはたらく反道徳的デカダンの現代の惡という言葉を安易に結びつけて解すことをまず最初に嚴に戒心しておく必要がある。右の消息では、造惡無碍の意味は、ほぼこれくらいしかわからないが、この消息と關連する次の消息によつて、さらに追究してみよう。

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、いふまじきことをもいひなどすることはあるべく

もさふらはず。……京にもおほくまどひあふてさふらふめり。ゐなかはさこそ候らめと、こゝろにくゝもさふらはず。……北の郡にさふらふし善乗房は親をのり、善信をやうゝにそしりさふらひしかば、ちかづきむつまじくおもひさふらはで、ちかづけずさふらひき。末一九。年時未詳

右によつて、造惡無碍者は、「われ往生すべし」という一種の安心感をもつていた念佛者であつたわけで、彼等はいかうした安心感を彼等の行動の支えとして、おもうさまに惡を意志的にすすめていたのである。そうしてかような惡は、京でも多くなされていたが、特に邊鄙な田舎で盛んであつたという。

さて、かかる惡の張本善乗は、ここでは親を罵り、善信をそしる行爲をしていたことが明らかとなつた。彼は「われ往生すべし」といつて、念佛者のためにあしきことをもし、また言いもし、はては親を罵り善信をそしつていたわけである。しかし「われ往生すべし」ということと、同行や親・師親鸞を誹謗することには、どうも必然的結びつきは考えられないようである。従つてこの必然性を別な觀點から補つて解釋しなければならないようにおもわれる。このことは論をすすめる順序上、後説することによよう。

淨土の教もしらぬ信見房などがまふすことによりて、ひがさまにいよゝなりあはせたまひさふらんをききさふらふこそあさましくさふらへ。まづをのゝの、むかしは彌陀のちかひをもしらず、阿彌陀佛をもまふさずおはしましさふらふしが、釋迦・彌陀の御方便にもよはされて、いま彌陀のちかひをもききはじめておはします身にてさふらふなり。……いかにこゝろのまゝにてあるべしとまふしあふてさふらふらんこそ、かへすゝ不便におはえさふらへ。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ぞ、おぼえ候。末二 建長

四・二・廿四

ここでも信見は善乗の如き造惡無碍者であつたようである。「くすりあり毒をこのめ」ということも、信見などの

造惡無碍者の實際にいつていた言葉ではなく、善乗の盗み・殺害が假定の行爲であつたように、そうした「ひがごと」は、おしすすめれば、それは惡のなかに入る故に、「くすりあり毒をこのめ」という如き惡をも許してよいことにな
るではないか、という假定の命題であつたようである。つまり親鸞は、殺盜・「くすりあり毒をこのめ」という如き
惡が、そうした善乗・信見の如きひがごとをすすめる場合には、許容されてもよいという結果になるということを彼
等に知らしめ、それによつてそうしたひがごとをとどめさせようとしたのである。従つて彼等には殺盜・「くすりあ
り毒をこのめ」という如き惡行は、思いもよらないことでさえあつたと言えるであらう。それでは、彼等いわゆる造
惡無碍者の惡とは、實際にはどのような行爲であつたのであらうか。

さて、善鸞によつて造惡無碍者と誣告されていた人達をあげると、信願・入信・眞淨・法信・性信消五
九月二日、眞佛消六
十一月九日が数えられる。そこでこれらの人達の行動を見ることによつて、造惡無碍の意味内容を考えてみよう。

信願……彼の傘下の念佛者に、狂死した人のあつたことが、彼が造惡無碍者とされた直接の理由であつたようであ
る。しかし親鸞は善鸞のかかる考え方をただしており、また「わるき身なればとて、ことさらにひがごとをこの」む
という善鸞の報告による信願の言動を、親鸞は「信願坊がまふしやうとはこゝろへずさふらふ」ともいつて、信願に
深い信頼をよせてもいたのである。そして信願は彼の傘下の念佛者の狂死の責任を善鸞に問われているところから見
て、恐らく信願は一教團の代表者格であつたろう。消五
九月二日

入信……「鎌倉にながゐしてさふらふらん、不便にさふらふ」とあつて消七
正月九日、建長年間の念佛彈壓に鎌倉の法
廷に陳情していたことがわかるから、彼は次下にのべる性信と同様の立場にあつたとおもわれる。

眞淨……彼は「ところせきやうに」念佛彈壓を蒙つていたことが知られ消七
正月九日、彼もまた入信・性信などの側にた
つていたことはうたがない。そして彼も信願・入信などと同じく、教團の代表的存在の一人であつたであらう。

性信……「これさらに性信坊・親鸞がはからひ申にはあらず候」とあつて、親鸞と同一立場であり、眞一 建長七・十・三、

建長の念佛停止に際しては、鎌倉の法廷にたち、親鸞から「念佛まふさん人は性信坊のかたうどにこそ」なれ、とは
げまされ消二 七月九日、また彼には「眞宗のきゝがき」一帖の著作があり、これは親鸞に「すこしもこれにまうしてさふ
らふ様にたがはず」血二 五月廿九日といわれたほどであつた。

眞佛……眞佛宛消息によつて、彼もまた親鸞と親交のあつたことは性信同様であつたし、また彼の「經釋文聞書」
は、親鸞の教説をよく傳持している。

性信・眞佛はそれぞれ横曾根、高田教團の第一祖になるわけであるが、以上見た如く、信願・入信・眞淨も當時の
教團の中心人物と思われるから、未詳の法信も、こうした系列の人と思つてよいであろう。こうして見ると、善鸞に
誣告されたこれら門弟は、東國教團の指導者級の人達であり、従つて彼等は東國教團の主軸を形成していた人達とい
うことができよう。そこで造惡無碍の傾向は、彼等の教團を構成していた一員のうちにあつたものと、彼等自身にも
あつたものとに大別できようが、いずれにしてもこれら教團の指導者格であつた彼等の責任に歸せらるべきもので、
その意味で彼等自身が問題にされたのは當然でもあつた。

いつたい建長の念佛彈壓は、念佛者のどうした行動をきっかけとして加えられたかを検討してみると、はつきり具
體的にわかるものは、念佛者のなかに諸佛・菩薩・神祇・冥道を蔑如したことだけであるようである消四 九月二日。こ

のようなラディカルな行動が領家・地頭・名主の念佛彈壓を惹起するに至つたのである。性信は鎌倉の法廷に赴いて
陳辯しなければならなかつたとき、「母・姉・妹などやう／＼にまふさ」れて、彼は親・兄弟からも見捨てられ孤
立を餘儀なくされるに至つてゐる消二 七月九日。ここでは念佛者の行動に、かかる家族的封鎖性。親鸞はここでは、そうした親・

兄弟の非難を「ふるごとにてさふらふ」と述べて、性信を慰めているが、別な消息では諸佛・諸神の否定的行動を、

「しかれば諸佛の御おしえをそしることなし、餘の善根を行ずる人をそしることなし。この念佛する人をにくみそしる人も、にくみそしることあるべからず、あわれみをなし、かなしむこゝろをもつべしとこそ、聖人はおほせごとありしか」^{眞一 建長七・十・三} といつて、かかる念佛者の行動をかえつて、「念佛する人をにくみそしる人」を激發招致せしめる行動と批判していたことは注目に値する。

諸佛諸神の否定性は元來專修念佛の出發點ともなつていたことは否定し得ないから、こうした行動者は、念佛を妨げ謗るところか、むしろ逆に專修念佛の純粹性を行動的におしすすめようとした人達であつたとおもわれる。そのような人達が、彼等の意圖とはまさに逆に、親鸞からは、彼等こそ念佛者のさわりとなる獅子身中の虫と考えられていたことはたしかである。^{消五 九月二日} それは何故であらうか。親鸞によれば、そうした行動は、けつきよく、「念佛のひとく」のさはりとなり、師のためにも善知識のためにも、とが」となり、領家・地頭・名主の「念佛をとゞめらるゝことに沙汰しなされ」る「あさましきこと」と考えられていたからであつた。^{消四 九月二日} かくて、彼等の行動は親鸞からは、「ひがごと」||造惡の行動、と批判されていたのである。

このように見てくると、性信・入信・眞淨が領家・地頭・名主側から彈壓を浴びせられたのは、そうした彼等の諸佛諸神の否定的行動性に基因していたと推測するのが最も妥當な見方であらう。だいいち、彼等の側に立たされた眞佛・性信には、持律的な風を思わしめるふしさえ見えるのであつて、それからいつても、そうした眞佛・性信に、盗み・殺害などという反道德的行爲があつたと考えるのは、きわめて困難である。しかも、眞佛は親鸞が在東二十年になんくとして、やがて關東を離れようとした寛喜三年には、まだ二三才の若きであつたし、性信もこの寛喜三年より五二年後の弘安六年にはなお存命であつたとおもわれるから、寛喜三年には恐らく眞佛と同様な若きであつたであらう。東國教團の軸的彼等がかくの如き若きとすれば、親鸞の教説はこうした若い世代の人達に力強く受容されていたと推

定され、從つて老いたる親の世代と齟齬する傾向も多分に胚胎していたであろう。さらに、眞佛・性信は一所に定住していなかったようであるから、その土地土地にふるくから土着していた人達ほどには、諸佛・諸神とのつながりも濃くなかつたろうから、そこに諸佛諸神の否定的契機も考えられぬではない。³⁾ いわんや、専修念佛はその當初から、諸佛諸神の否定的傾向をうちにもつていたことにおいておやである。このように、彼等が若い世代に屬していたこと、自律的ふしの感ぜられること、一所に定住性のなかつたこと、専修念佛の基本線に諸佛諸神の否定性の存したること、などから見て、彼等が善鸞に造惡無碍者として誣告され、じじつ、領家・地頭・名主の彈壓を受けたのは、彼等自身、諸佛諸神の否定的可能性をはらんでいたことにあつたと見るのは、きわめて自然のようである。親鸞が善鸞の誣告に一應信をおいたのも、かくしてはじめて首肯できないであらうか。これが反對に彼等の造惡無碍の惡が反道徳的救盜に類した惡という如き善鸞の誣告の仕方であつたら、親鸞はそう簡単に善鸞のそうした誣告を信じはしなかつたろう。換言すれば、造惡無碍といわれた惡は、殺盜・藥あり毒を好め惡とは範ちゆうを異にする諸佛諸神の否定的行動性にその基本が求められねばならないといわねばならないであらう。そこには頽廢的な風潮とは凡そ正反對に、原始眞宗教團の潑らつとした健康な零團氣さえ感ぜられるというべきではあるまいか。

殺盜の形せきのない北郡の善乗はことによると、こうした行動の先鋭分子であつた結果（二念義系⁵⁾か）、そのような彼の行動が念佛者のとがとなり、親や親鸞のさわりとなり、「としごろ念佛するひとなんどの、ひとのためにあしきことをもし、またいひも」し、「親をのり、善信をやう／＼にそし」る如き徒といわれたものかも知れず、信見にしても、「釋迦・彌陀の御方便にもよはされて」云々とさとされている語氣から察すると、彼も善乗のように諸神諸佛の否定的行動者であつたかも知れない。また信願の念佛者のなかに狂死した人⁶⁾があげられているが、これも諸神諸佛の否定に關係していないとは斷言できないものがある。

信願・入信・眞淨・法信・性信・眞佛が造惡無碍者とされた消息は、すべて善鸞と關係があるが、最初に掲げた末燈鈔所收十六・十七の造惡無碍に關する消息も全く善鸞とは無關係ではないようにも見える。すなわち、第十六通の後半に

その邊のひと／＼の、ことにひがふたることをば制したまは、こそ、この邊よりいできたるしにてはさふらはめ。

とある一句である。末燈鈔は覺如の次男從覺の編集になるものであるが、正慶二年、彼はまた慕歸繪詞（觀應二年）一三五一の撰者でもあつたことは周知のとおりである。その慕歸繪詞に

彼慈信房がおほよそは聖人の使節として坂東へ差向たてまつられけるに。

とあつて、從覺は右の如く善鸞の東國下向を「聖人の使節」として下つたと記しているが、その史料をどこから得たのであろうか。善鸞の東國下向年時は私見では建長三・四年とおもわれるが、この慕歸繪詞の記事と末燈鈔の右消息には何等かの連絡がないものであろうか。この消息は、第十九・二十通と内容からいつて一連のものであるから、第二十通の如く建長四年のものかも知れないが、第二十通よりは簡單な内容であることから考えて、建長四年二月廿四日（一本には壬子八月十九日）以前のものであるかも知れず、從つて第十六通の「十一月廿四日」は第二十通の二月廿四日以後ではなく、その前年である建長三年十一月廿四日と比定した方がよいかも知れない。かくてこの第十六通は第十九・二十

通の發端の意味を荷うものととれないこともない。以上、善鸞の下向年時が建長三・四年と考えられること、第十六通が建長三・四年のものであること、慕歸繪詞と末燈鈔の編者がおなじ從覺であること、などからみて、この第十六通の「この邊」＝京都の親鸞近邊、より下向した人を善鸞にあてることが、無理であろうか。もしこれが承認できれば、第十六・十九・二十通も善鸞の誣告と關連することになるうし、從つてこの三通に盛られた造惡無碍者も信願・入信・眞淨などと同様な視點から見直されて然るべきではなからうか。善乘・信見は彼等よりもつと過激な一念義系であつ

たろうが。たとえ、「この邊よりいできたる」人が善鸞ではないにしても、「しるし」とあるから、ここに善鸞の人物が介在していたことは考え得るようである。

以上によつて、原始眞宗教團の造惡無碍者とは基本的には殺盜的惡を思ふさまにはたらくたぐいの惡徳者ではなく、諸佛諸神の否定的行動に傾いていた意味における造惡者であつたことを強調したくおもう。そして彼等は主として東國教團における中心的存在であつた。そのような彼等が「念佛者の妨げとなる」造惡無碍諸佛諸神の否定的行動に傾いていたことを聞かされた親鸞の嘆きは、「かへすく^くなげきおぼへさふらへども、ちからをよばずさふらふ。また餘のひとつのおなじころならずさふらんも、ちからをよばずさふらふ。ひとつのおなじころならずさふらへば、とかくまふすにをよばず、いまは人のうへもまふすべきにあらずさふらふ」であつた。これと同じ文言が漢字となつて、「光明師云。佛教多門八萬四、正爲衆生機不同。……誠知、悲哉、愚禿鸞、沈沒於愛欲廣海、迷惑於名利太山、……可恥可傷矣」と信卷に書き入れられたものではあるまいか。② それでは、親鸞は彼の最も將來に期待と希望をよせていたこれら造惡無碍者に、どのように對處したのであるうか。それは彼等が「ひがごとをまふしあふてさふらへばとて、道理をばうしなはれさふらはじ」という態度であつた。しかしそれは根本的態度であつて、糾正の對處の仕方をもつと具體的に追究してみなければならぬ。この造惡無碍者の惹起した問題は全體次の四つに分けられるとおもわれるから、以下その四問題のそれぞれについて、親鸞がどのように對處したか、について少しく考えてみよう。③ ここでは紙數の都合上、概観にとどめ、別稿にゆずる。

造惡無碍者への對處仕方彌勒等同の強調

1 諸佛諸神の蔑如は「ひがごと」であり、念佛者・師・善知識・親のとがとなり、けつきよくは、念佛者の妨げとなる行爲と親鸞は考えたことは前述の如くである。従つてそれは、「わるき身なればとて、ことさらにひがごとをこの」む造惡無碍の行爲の一つであるから、この考えを擴大すれば、殺盜に類す

る「くすりあり毒をこのめ」式命題も成立し得ることになる。そこで、まずそうした諸佛諸神の否定的行動を制止する教義が強調されねばならない。そこに「彌勒等同」の教説が大きうたわれてきたものとおもわれる。すなわち、「この信心をうること彌勒等同は、釋迦・彌陀・十方諸佛の御方便よりたまはりたるとしるべし。しかば、諸佛の御おしえをそしることなし、餘の善根を行ずる人をそしることなし」眞一 建長七・十・三という言葉によつて、このことは認められよう。そして諸佛諸神の否定的行動が抑止されれば、これを契機として起つた念佛彈壓も當然さけられることになるのはいうまでもないことである。かく彌勒等同の教義はまさに一石二鳥の教説であつたのである。

2 「くすりあり毒をこのめ」という命題は、全く現實の諸條件や諸段階を分析した上でのものではなく、きわめて主觀主義に基づく觀念的・形式論理の立場といえよう。「われ往生すべし」として、かかる命題を思うさまにふるまうに至るときは、この「われ往生すべし」という實踐的自信も、やがては、「はからい」に基づく自力に墮することとなつてしまふ。それこそ他力を説く淨土教の本旨とは眞正面に逆行することになる。これこそ、「淨土宗のまことのそこをもしら」ない、思慮の淺い行爲と難ぜられても致し方ない次第になる。そこで、かかる自力のはからいを斷ち切る教説が用意されねばならない。そこにも彌勒等同が大きく取り上げられてきた。すなわち、「正定聚に信心の人は住し給へり彌勒等同とおぼしめし候、なば、行者のはからいのなきゆへに、義なきを義とすと他力おぼ申なり」善七 十一月十八日とあるのである。

3 これらの造惡無碍者は、一般に親鸞の本願成就文の「乃至一念」にもとづく一念信心往生の立場を根柢としていた人達であつたが、この立場はまた親鸞の根本的立場でもあつた。しかし皮肉にも在東時代の親鸞（る）のこの立場は、乃至一念の一念に偏執した結果、かかる一念義的造惡無碍的傾斜を示したので、ここにこの乃至一念の根本的立場を再検討しなくてはならない破目に陥つた。そこでかかる一念往生の立場を再吟味再生するのに、彌勒等同が媒介となつてい

たようである。すなわち、「王日休曰……乃至一念……即得往生……一念往生、便同彌勒」の信卷の文によつて、この間の事情が推察される。

4 しかも彼等は攝取不捨の世界へ轉入されねばならない。ここにも彌勒等同が、かかる攝取不捨の世界への門として、用意されていた。すなわち、「補處の彌勒におなじくらゐに信心の人はならせたまふゆへに、攝取不捨とはさだめられて候へ」^{善七}十一月十八日の如くである。

以上によつて、造惡無碍者に對處して高調されるに至つた教説こそ、彌勒等同の教説であつたことが知られよう。

そして彌勒は等正覺の位であるから、この思想がまた媒介となつて、ついに親鸞をして「如來等同」の教説まで打出させるに至つたとおもわれる。正定聚位が不退位から等正覺位にまでなり得たのは、たんに無量壽如來會の異譯が、正定聚を等正覺と譯していたことを親鸞が知つただけではなかつたであらう。親鸞にとつて、正定聚位が等正覺位にまでなり得たのは、かかる造惡無碍者の行業におよんで、それを現實面で如何に處理し、その危機を乗り越えるか、という絶望の悲嘆の底から發見されるに至つた彌勒等同^{等覺}の教説の結實をとおしてであつたに相違ない。かくて信の一念に、この現世ですでに造惡不淨のままに如來等同となるという思想は、華嚴經文から獨立して、親鸞自身の言葉となつていつたとおもわれる。要するに彌勒等同は、親鸞をして、ついには如來等同にまでこぎつかせ得た缺くべからざる一階梯であつたといえるであらう。そのような勝縁となつたのは、造惡無碍者であつたとおもわれる。

こうした過程が信卷宿紙に盛られた思想の展開とよく相應して記されているようにおもわれる。すなわち、信の究境位を便同彌勒^二彌勒等同に位置づけた親鸞は、その筆をそれより一轉して、先述した如く佛教多門↓衆生機不同という内省から、名利の太山に迷惑したというはげしい慟哭の文章をつづり、ついで涅槃經文を長々と引用することによつて、五逆謗法闡提輩の救済の必至可能をたしかめようとしている。その涅槃經文の約半分のスぺースが六師外道

の論理の記述に費されているのは何故であろうか。ここに詳述された六師の論理こそ、阿闍世が父を殺したことは何等の罪業にもならないということを形式論理の上から巧妙に辯證しようとしたもので、この六師の立場はまさに、「くすりあり毒をこのめ」式形式論理の立場と軌を一にするものである。恐らく親鸞は、彼の教説を素純にうけついでいたと深く信じていた東國教團の軸的存在であつた彼等が、造惡無碍の傾向をはらみ、やがてはその形式性の故に、「くすりあり毒をこのめ」的形式論理を將來する困難にみちた事態に當面して、そうした主觀主義的形式論理の立場の誤謬を知らしめ、もつて彼等の論理を轉回させるために、あらためて六師の論理を細々と記したものでなからうか。そして彼等を阿闍世の如く、かかる六師の形式論理をこえて、如來の密語による、はからいの世界と絶縁した攝取不捨の世界へ入らしめようと願つたのにちがいない。造惡無碍者を勝縁として彌勒等同の教説を打出した親鸞の思想遍歴の過程が、かくの如く信巻宿紙の思想の展開過程と符節を合しているのは、またこの宿紙の部分が建長年間の造惡無碍者を重要な契機として成立したものであることを、われわれに示唆しないであろうか。

以上によつて、親鸞の信が建長年間の造惡無碍者の現實に直面して、彌勒等同の信にまで強化され深化されたことを多少とも見たつもりである。しかし、このモデルケースは、われわれの理想と現實の⁽⁹⁾罪と罰の⁽¹⁰⁾實踐理性の今日の問題でもあり、そう安易には結論づけられない多くの問題をもっているから、さらに別な機會に幾分でも掘り下げ得たら、と願つている次第である。

註

(二九五七・八・一四)

1 小論は拙稿「如來等同思想の形成について」坂東本教行信

證信卷の成立問題」宗教研究の續放であるから、併読してい

ただければ幸いである。

2 以下、末―末燈鈔、消―御消息集本、善―御消息集善性、

眞―眞蹟書簡、血―血脈文集、の略號を用いる(親鸞聖人全集書簡篇による)。

3 詳細は、拙稿「原始眞宗教團の異義と親鸞の思想の展開過程」眞宗史研究會編年報第二集掲載予定にゆずる。

4 彼等の否定しようとした諸佛諸神は、領家・地頭・名主側

の「た」とは、かかる顯著な例としては、これら領家側の勸請した諸佛諸神―ものであつたことは明らかであるが、沙石集^一には、専修念佛の徒が、「餘佛餘教皆いたづらものなり」とて、或は法華經を河にながし、或は地藏の頭にて、蓼すりなどしけり」とあり、西方指南抄^中卷にも「地藏等の諸菩薩を蔑如すべからず」とあるから、消息中の「よろづの菩薩」の一つには地藏菩薩も入るかとおもわれる。そうすると、諸佛諸神の否定は、恐らく村々の民衆に親しまれていた地藏にも及んでいたわけで、相當徹底していた一面もあつたようである。

5 拙稿「消息から見た坂東本教行信證信卷の成立問題」^{印度學研究 参照。}

6 この言葉は、消息では多く諸佛諸神の輕侮をいましめるために使用されているからである。眞^一、建長七・十・三、消四、九月二日。

7 沙石集^{卷一}に淨土門の人が神明を輕んじたため、神明の罰を蒙つて狂死したことがあげられている。彼はそのため、母と對立關係に陥つていたことは注意を要する。

8 拙稿「歸洛後の親鸞一家」^{大法輪 昭三一・五。}

9 赤松俊秀「教行信證（坂東本）」について^{史林 三九一六}では、高田専修寺所藏文曆二年書寫の唯信鈔紙背の涅槃經要文にはこの六師の記述があるように記されていることは、私の非常な關心と興味となつている。そこで、六師の記述は文曆二年當時すでに教行信證に書きこまれていたとも考えられないこ

造惡無碍者と親鸞

とはない。しかし、化身土卷の大集經所引の卷子本の内容が正像末法和讃と深い關連がある、と愚考する私には、この卷子本は信卷宿紙ののちに、造惡無碍者や特に一念多念の賢善精進派の抬頭を契機として、文曆二年の涅槃經要文の如く親鸞の手許に書寫してあつたものをそのまま挿入したように考えられるところから、文曆二年の六師の記述の書寫を直ちに、文曆二年當時の教行信證に結びつけて、六師の記述が當時の教行信證にあつたと推定することに今のところ、躊躇している。

10 森龍吉「自然法爾消息の成立について」^{史學雜誌 六〇一七}に、建長年間の念佛彈壓の表面化以來、造惡無碍の制誡から諸佛等同の強調に、親鸞の力點が轉じていることを指摘されているのは同感である。また、田中久夫「親鸞と東國の同行」^{歷史地理 八四}三においても、諸佛等同が東國の同行間に異彩に富んだ教として注目されていた、とされている。

補記。また古本漢語燈錄（中外版）所收「基親狀」によると、一念義は、自己の一念の義を成立させるために、善導の禮讃を文證として、一念に餘れる二念よりの念佛を、佛恩報謝の念佛として意義づけているから、信心爲本の立場はもとより佛恩報謝の念佛の立場も、すでに一念義のなかで打出されていたというべく、従つてこれらの立場はまた親鸞の獨占ではなかつたとおもわれる。（西方指南抄および住田智見・藤原猶雪博士所藏の漢語燈錄本もおなじ）