

眞宗研究

眞宗連合學會研究紀要

— 第三輯 —

昭和 32 年 10 月

眞宗連合學會

顯淨土具實教行證文類序

高田專修

竊以難思扛樞度難度海大松光昇光
明破无明闇惠目然則淨邦殊熟調達
闍聖興達害淨業機彰釋迦菩提選安
養其乃權化仁厝救濟苦惱羣萌世雄
悲心欲惠迷謗闍提故知圓融善德喜如
轉惡成德正智難信金剛信樂除疑獲

真宗研究 第三輯 目次

口絵 顯浄土真実教行証文類序 專信房 專海筆

第四回大会研究発表（昭和三一、五、二六）

四種三昧の本尊について……………石田 瑞磨（一）

行信兩卷の見方……………大江 淳誠（九）

—安井氏の所説に應えて—

非僧非俗の實踐的意義……………川瀬 和敬（二五）

真宗學に於ける伝統の本質……………禿 諦住（三四）

大小一揆……………北西 弘（四三）

五念五正の關係……………小島 勲成（五九）

真宗信者の社会的態度……………西光 義敞（六七）

—質問書法による調査を基礎として—

親鸞研究に於ける時代超時代兩契機の分析……………二葉 憲香（八二）

大谷派に於ける異安心調理の方法……………松谷 了玄（九三）

造悪無碍者と親鸞……………松野 純孝（一〇三）

教行信証後序に就いて……………座談集録……………（一二六）

彙報……………（一二六）

四種三昧の本尊について

石 田 瑞 磨

四種三昧とは常坐あるいは一行三昧、常行あるいは般舟三昧、半行半坐あるいは方等三昧または法華三昧、非行非坐三昧あるいは覺意三昧と呼ばれるものである。これらの三昧の所觀の對象である本尊については、この四種三昧をはじめて述べた『摩訶止觀』には、常行三昧が阿彌陀佛と明示されているだけである。ただ同じ智顗の『方等三昧行法』や『法華三昧懺儀』には、方等三昧は二十四菩薩、法華三昧は釋迦、多寶二佛、その他十方常住佛等を請じて行うものであることが示されている。しかしそれが日本にくると、具體的に各三昧堂が建立されるようになり、常坐三昧は文殊、半行半坐、あるいは法華三昧は釋迦、多寶、普賢、非行非坐三昧は觀音を本尊として觀念するようになつたらしい。したがつて四種三昧は一應それぞれの佛、菩薩を所觀の對象として規定せられるようになったわけである。もつとも四種三昧は本來理觀であつたから、具體的な對象佛―報・應いづれにせよ―を觀念する事觀を通して、結局本來寂靜の理觀に連なるものとして實踐されたことは勿論である。

ところがこれら四種三昧の本尊の上に融合作用が行われて來たのである。まず常行三昧と法華三昧である。法華と念佛との融和結合が極めて早くから行われていたことは衆知の事實であるが、もつとも具體的には初期の各種往生傳

に見える、法華持經者が彌陀淨土を願生したという記録に端的に物語られていると考えられる。この風潮は天台教團一般の傾向として矛盾なく行われていて、後に朝題目、夕例時と稱せられたように一般化したものであつて、こういう風潮の底には次のような考え方が流れていたことを知ることが出来る。

それは、まず天台密教の盛行によつてなされて行つた法華と密教との同化で、法華、大日の同化としてとらえられるものである。例えば、既に不空譯の「成就妙法蓮華經瑜伽觀智儀軌」にあらわれているところであるが、⁽¹⁾

若し妙法蓮華經を修持する若しくは男、若しくは女は、則ち眞言に依りて修すべく、密行を行ずる菩薩の道は、應に先ず大悲胎藏大曼荼羅に入るべきである。⁽²⁾

とあつて、大悲胎藏大曼荼羅に入り、密行によつて法華を修得することがのべられ、胎藏曼荼羅の中内院の、八葉蓮華の華胎上の塔中には、釋迦・多寶の二佛を同座させ、更に

勝義諦の實相觀門に入れ。(すなわちそれは)、所謂る毘盧遮那佛如來心の眞言種子である阿字が、己れの身心の蓮華中に在ると想うことである。即ち此の字の眞言義門を思え。阿字とは一切法の本不生を謂う。⁽³⁾

とものべて、法華の諸法實相を眞言密教の、毘盧遮那如來心の眞言種子である阿字本不生と合せしめている。ここに明らかに法華と大日との同化思想が與えられていたのである。

これは言葉を換えれば、大日、釋迦同體の思想である。たとえば「觀普賢菩薩行法經」に、「釋迦牟尼佛を毘盧遮那一切處と名づける。」⁽⁴⁾とあるが、また「大毘盧遮那成佛神變加持經」の第十九品、說百字生品の偈に、「法自在牟尼」⁽⁵⁾とあるのは、釋迦牟尼のことであつて、これを一行の「釋」⁽⁶⁾や「疏」⁽⁷⁾には、「この法自在牟尼は毘盧遮那の別名である」と釋しているものがそれである。あるいは圓仁が「金剛頂經疏」に、大興善寺阿闍梨の説を録して、「彼の法華の久遠實成はまた是れ此の經の毘盧遮那佛である。」⁽⁸⁾といつていることもそれを示しているし、圓珍の「講演法華略

儀」に、この釋迦、大日一體について、「釋迦如來は一切如來の大智を聚集して以つて自からの身と爲した。是の故に此の佛をまた毘盧遮那と名づける」と説いているのも同様の考え方である。

こうして釋迦、大日一體の思想は天台教團の中では廣く一般的な考え方として滲透して行つたと考えられるが、他方釋迦、彌陀一體の思想も生じていたのである。

その第一歩を踏み出しているものは、圓珍の「入眞言門講法華法門」¹⁰である。それによると、1 淺略、2 深秘、3 秘中深秘、4 秘秘中深秘、の四種の釋義を立てて、法華の經體を次の如く釋している。

まず1 淺略釋には、觀音の種子卍字について、「此の經、一部八卷は但だ此の一字である」と釋して、この觀音に一切衆生の體を認め、2 深秘釋には、阿彌陀の種子卍字を蓮華と釋して、「我等の外に阿彌陀佛は無い」とし、3 秘中深秘釋には、妙は五智寶冠、法は大日の身體、蓮華は大日の蓮華藏世界で、即ち法華卽卍字と釋して、「我が身は妙法蓮華經の文字、妙法蓮華は又我が身」となし、4 秘秘中深秘釋では、法を日・月の二つに分け、法華經の迹門十四品を胎藏界日輪、本門十四品を金剛界月輪にあて、自己の内心中に本覺の日月輪を觀じて、我等は即ち日月の體である、とする如き行き方が見られている。

これによると、觀音、彌陀、大日は法華を中心として、これを一體であるとする理が窺われ、彌陀と釋迦が直接的に融和されてくることがわかる。

また表現はことなるけれども、覺運の「念佛寶號」の「念佛偈」の中にも、この思想が發展させられている。その偈文を辿ると次のように語られている。

「法華經中の最秘密は久遠實成の大覺尊」として釋迦を明らかにしたことにある。「極樂の彌陀佛もまた垂迹（應身）であつて、實（成）の佛ではない」が、この法華開顯の秘密に立てば、彌陀もまた「（久遠）實成の彌陀」であ

る。かくして釋迦、彌陀の二佛は共に久遠實成の佛として二佛一體である。そして更に、久遠實成に能、所を分け、所成を法身として密教の胎藏界理佛とし、能成は報佛の金剛界智佛とあて、この久遠實成の釋迦、彌陀を本師大日尊として、「我等は理としては三佛性を具している」から、大智慧を得て大菩提を證したいものである、と結んでいるが、最後に「南無爲實施權開權顯實開迹顯本久遠實成從本垂迹三世益物極樂世顯密教主大慈大悲阿彌陀佛⁽¹⁾」と記している。

これは釋迦と彌陀を一佛とし、更にこれを大日と同化したものであるが、最後の歸敬文による時は、釋迦と大日を、即ち法華と密教を彌陀に歸結させ、彌陀中心の思想を展開したものであることがうかがえる。

これらの思想は、法報應の三身即一⁽¹²⁾の思想、一體三寶（佛法僧）の思想と固く結びついているのである。

さて、良源の時代では、常行三昧のみがもつとも盛行していたといわれるが、源信や覺運の時代をすぎると、念佛信仰は極めて廣く深く滲透して行き、常行堂の建立も實に年を追つて増加した。ただ源信や覺運などでは念佛を九十日の常行三昧として受けとる面は他と比して比重が弱いようで、「往生要集」をみても、常行三昧は九十日と規定しても、そのような念佛三昧よりは、もつと修行しやすい、日數を一日、二日、三日、七日と限つたようなものが主であつて、所謂の不斷念佛もこのような形において盛んに行われたものである。既に常行三昧は、圓仁によつてもたらされたが、さらにここに不斷念佛という形で社會層に廣く滲透したのである。「朝に法華三昧に住して圓頓一實を觀じ、夕には念佛三昧に入りて心を安養九品に遊ばしむ」（盧山寺緣起）といわれているが、その中心は彌陀にあつたことは前述のごとくである。

そしてこのような常行三昧の盛行にひきかえ、一行三昧や覺意三昧が行われた形跡は全くつかめない。恐らくそれらは單獨に行われたことがなかつたのではないかとさえ考えられる。（一行三昧についてであるが——これは全く想

像の域を出ない——義眞の「天台法華宗義集」に、「一行とは法華三昧の異名」とあるところをみると、既に一行三昧は法華三昧に吸収されるべき運命にあつたのではないか。

このように、いわば念佛中心的な勢いが除除にたかまりだした趨勢のなかにあつて、はつきりとこれを明示したものがあらわれたことは注目すべきである。源信作といわれているが、眞源作と推定されている「自行念佛問答」がそれである。そこには、四種三昧の修行人は必ず彌陀を本尊と立てること、しかもその彌陀の方位を論ずるときは必ず西方と指さねばならないこと、について問答を構えて次のような答釋を與えている。

答。彌陀と法華と觀音とは一體三寶の異名である。だから法華によつて修行して成佛する者は、必ず阿彌陀佛になるので、その故に（彌陀を）本尊とするのである。

問。其の文證はどうか。

答。弘法大師は、「妙法蓮華經は斯れ乃ち觀自在（菩薩）の密號である。則ちこれを佛としては無量壽佛と名づける。若し淨妙なる佛の國土に於いては、佛身と成つて住し、五濁世界に深く（身を沈めては）觀自在菩薩と爲る。」と云つているし、妙樂大師も、「法華三昧によつて不可思議身を證得するのでなかつたら、どうして能く三十三身を現することができようか、」と云つている。これを以つて見れば、觀音品の中に、編に觀音の功德のみを（といて）、法華そのものの功德を説かないのは、觀音は即ち法華經だからである。法華が即ち阿彌陀佛だというのは、法華者と阿彌陀佛とは依正という二つのあり方をとつてあらわれているものだからである。

ここに説かれていることは、彌陀（佛）、法華（法）、觀音（僧）を三寶に配置して、これら三寶は本來一體で、ただ名を異にするに過ぎない、という理である。その文献證佐として掲げられた空海の言葉は、恐らく不空譯の「理趣釋」に、「時に婆伽梵とは前に釋する所の如くである。得自性清淨法性如來とは、是れは觀自在王如來の異名で、則

ち此れは佛としては無量壽如來と名づける。若し淨妙な佛の國土に現われたときは佛身と成り、雑染の五濁世界に住めば、則ち觀自在菩薩と爲る。⁽¹⁶⁾」とあるところより、進展したものと思われる。「理趣釋」の文は、彌陀は觀音と同體異名、觀音是因位の佛、彌陀は果位の佛という趣意を語り、空海はこれを進めて法華經を觀音の密號と説くから、これから法華經は彌陀の法門と考えられることになる。更に妙樂大師湛然の言葉によると、觀音（普門）品々、三十三身に變現して衆生を利益する觀音の功德がとかれているが、これは三十三身が法華三昧によつて不可思議身として證得されたためで、法華經そのままが三十三身とあらわれたものだといえるというので、この湛然の言葉に基づき、さらに空海にみられなかつた法華と彌陀との直接關係について「依正二報」という立場を把つてその同體を指摘し、ここに彌陀、法華、觀音の三寶同體の説明としたものである。このように三寶同體が説かれるから、「法華を修行して成佛するものは必ず阿彌陀佛として成佛するのであつて、この故に（四種三昧の行者は彌陀を）本尊と立てる、と「自行念佛問答」は説くが、それは同じくこの「問答」の中に、「法華の眼目は摩訶止觀である」というように、法華の修行とは摩訶止觀の修行であるし、摩訶止觀の修行とは四種三昧のそれであるから、四種三昧の行者は法華、即ち阿彌陀佛を本尊とするわけである、と解せられる。

このような考え方は「修禪寺相傳私註及日記」にも見えている。この書は制作年次が明らかでなく、裕慈弘氏によると、鎌倉初期の末から中期にかけて、または平安末ともされている。⁽¹⁶⁾このうち行門の一心三觀を説く中に、別時の一心三觀として、道場の四方の壁に本尊を安置し、北方に釋迦、西方に彌陀、南方に觀音、東方に文殊と規定していることが注目されるが、行門の一念三千を説く中にも注目すべきことが説かれる。即ちこの中に明らかに四種三昧の本尊は彌陀であると示されているのである。このことはさきの別時の一心三觀に應ずるもので、釋迦は教授行法のため、觀音は不退轉のため、文殊は外護破魔のためであるにたいして、彌陀は觀慧増進のためと説かれ、行者は西方彌

陀に向つてゐることが、彌陀中心觀念を明示していることと一致するといえよう。「修禪寺相傳日記」にも同一の趣旨が更に細説されている。¹⁷⁾

院政期以來の觀心主義の中でこのような彌陀中心の觀念が生れて來たのはどうしたわけであるか、その點は問題の焦點であるが、必ずや四種三昧中常行三昧だけが行われるようになった彌陀信仰の一般における壓倒的風潮に動かされてゐることは見逃しえないであろう。そしてさきに見て來たように、從來の三身即一、一體三寶等の思考が礎地となつてゐたであろうことも動かせないであろう。本覺思想といつて良いと思うが、自由な肯定的思想風潮の流行に俟つものが多いのではないだろうか。

註1 前田慧雲博士「天台宗綱要」二八二。

2 大正藏一九、五九四下。

3 同、五九六中。

4 大正藏九、三一二下。

5 同一八、四〇中。

6 續藏三六套、五ノ四六九上。

7 大正藏三九、七六七中。

8 佛全四三、六九上。

9 同二四、九九上。

10 同、一五四上―一五五下。

11 同二四、三四二下―三四三上。

12 例えば「本朝文粹」一二に、後中書王の「西方極樂讚」をのせているが、それには「四土不二極樂國、三身即一阿彌陀」と冒頭から詠われている。

13 天祿元年(970)の「廿六箇條」には、

四種三昧の本尊について

四種三昧の本尊について

14 「又龍山十二年、修^三習四種三昧、雖^レ在^三同式、当^レ今所^レ習、只常行三昧」とある。
佛全三一、二一二下。

15 大正藏一九、六一二上。

16 「日本佛教の開展とその基調」下ノ三七、一一六。

17 「傳教大師全集」三ノ六九三。

行信兩卷の見方について

(安井廣度氏の所説に對して)

大 江 淳 誠

先年東大の結城令聞教授が信卷別撰論を公表せられ、私がそれに對して反論をのべた。それは私が收えて撰述問題を論述せんとするのではないが、結城教授が其の論證の中に取扱つておられる内容の問題、ことにその行信兩卷の見方に關する論述が吾人年來の所見と異り、到底了解し難い、随つてその論據に立つ限りに於いては、信文類の別撰説には同意し難いとしたのである。またもとより行信論をのべんとしたのではない。結城教授が行信論をその中のべておられるから、私の論説もおのづから行信論に及んだのである。もし行信を論述せんとするならば、論述の用意その順序等をまとめたのである。然るところ本年に至つて、大谷派の講師安井廣度氏が、東海同朋大學の學報誌上に「行信兩卷の見方」と題して、相當長い論文を發表せられ、其の中に結城教授の説に對すると共に、私の所説に對して批評を加へていられる。私はその論文の別刷を友人の方から見せてもらつた。その所論の中にはもとより私と見解を一にする所もあるが、行信の解釋、行信兩卷の見方については、可なり異つた意見の様でもある。行信論は眞宗の學問に於いては、最も中心であると共に、廣い所論でもある。短篇の論文に於いてつくすことは出來ぬ。さりな

から私の所論に對して御批評をうけたからには、一往これに就いてお答へし、且またお尋ねを致す可き筋合と考へる。故にこれは結城教授に對するの意とは異つて、純然たる眞宗學上の問題である。本年五月高田派本山で開催された眞宗連合學會の第四回大會の席上に於いて、取り敢へずこれに對する私の意見をのべたのであるが、與へられ時間は僅かに十五分であつて、もとよりその項目だけの羅列も出來ぬ程であつた。ところで『眞宗研究』第三號に掲載されることとなつたのではあるが、これまた許されたる紙數は少ない。それでその詳しいことは他日に譲つて、いまはたゞ與へられる紙數に於いて述べることにする。

一行に就いて

安井講師は先づ行文類の行の見方に就いて、古來能行所行の名目を立つることに就いて、此れは不用意なる學者の用語なりとし、『六要鈔』に使つておられる意味と異なるとし、また所謂行の能行所行の論は泥沼で、自分も曾てその泥沼に苦しんだことがある等とのべておられる。然しながら『六要鈔』の意味が所行能信の意味であつて、行文類の行の上について能所の目を立てられたのではないとしても、行の研究に於いて名號と稱名とを能行所行として論じたからといつて、必ずしも咎む可きものではなからう。また、この論は泥沼などと申す可きものではなく、元祖法然上人の念佛爲本をうけられて、これを行信に開示せられた宗祖の功績を窺ふために、一生の勞を捧げて先哲のつくされた努力のあとである。私はこの研究の上に奥深い行信の妙味をくむことが出來ると信ずるものである。

安井講師は「行卷の行は本願の念佛であつて、祖典の何れのところに名號と書いてあつても、それは十念の名であつて、稱名以外のものではない」といひ、また行の意義に於いて「名號行は佛攝化の行を意味し、稱名號行は衆生口稱の行を意味する」とし「佛攝化の行と云ふことをいひだすと、本願も光明も佛攝化の行であるから、行と稱せねば

ならぬ。第一に用語の混亂を招く、四十八願は四十八行といわれ、十二光は十二行といわれることになる」といひ、而して「何れの行も及び難きわれわれ衆生が行ふようにと、佛が選擇し廻向し給ふの衆生往生の行を説かれたものであらう」と云つておられる。これは先づ私の考へと異なるところである。名號を以て佛攝化の行とし、稱名を以つて衆生の行ずるところの行とされる様である。さて私の考へを申すならば、行文類に立つところの行は、それが三法門に於いて語らうと、四法門の義に開いてはいはうと、行の意義に別がある筈もなく、またその行の體に於いても別はない。ところで行文類の行は、第四卷證文類の果に對する因法である。因に行信があつて、行は所謂往相正業であり、信は證大涅槃之眞因である。證文類の往相四法の結びには、行信を合して因とし「若因若果」と示されてある。行文類の大打の出鉢釋には

斯行卽是攝諸善法一具諸德本。極速圓滿、眞如一實功德寶海。故名大打。

と示されてある。この「故名大打」とはこの一段の文を以て行の名義を示すものとされるのであつて、明らかにこれは證果に到らしむる因法の義である。即ち衆生が行ずるが故に行と名くとされるのではなく、また衆生の行ずるところの行とされるの意でもない。この行の中に一切の行徳を圓具し、衆生に極速圓滿の益を與ふるが故に行と名づくとするのである。極速圓滿とは、もしこれを現生にとれば聞信のところに報土の眞因を圓滿せしむるの義とすべく、これを當來とすれば、淨土に到つて速疾に無上正眞道を超證せしむるの義とせねばならぬ。何れにしてもそれは衆生をして轉迷開悟せしめる因法とされるのである。然るにこの出鉢釋の文には「大行者則稱無碍光如來名」とあつて、明らかに稱名を以て示されてある。これは果して稱名を大打とされるの意であらうか。こゝが名號と稱名との關係を語るところであつて、安井氏が所謂泥沼と云はれる能行所行の論の出て來るところである。能行所行と云ふ言葉は私も使はない。それは安井氏の指摘されるが如く、その語義が人によつて異なるからであり、またその様な言葉を使わなく

とも、名號と稱名と云ふ語で表はしうるからである。たゞそういう言葉をつかつて論ずる人に對するときは、論述の必要上それに随つてその語を使ふこともあるが、私としては所謂能行所行の語は用ひぬのである。然しながらその能行所行の名目を使つて論ぜられて來たところの、名號を行とするか、稱名を行とするかの問題は、論究せざるを得ざる重要な課題である。

出鉢釋の「大行者則稱『無碍光如來名』」なる語は、下の經文引證の後におかれる稱名破滿の釋と對映し、共に『論註』起觀生信章に出づる讚嘆門の釋によられることは何人も首肯するところである。讚嘆門はもとより五念門行の第二門、口業讚嘆の稱名であるが、それが讚嘆の行と云はれるのは、所謂如實なるが故であり、如實の實とは法鉢の光明であり、名號である。『淨土論』に

稱『彼如來名』如『彼如來光明智相』、如『彼名義』、欲『如實修行相應』故

と云つてある。『論註』は之を釋するに、先づ光明に就いて無碍の義をのべて破闇を語り、次にこれを名號に歸せしめて詳しく破闇滿願を釋する。破滿は法鉢に有する力用であり、而してこの法體の義に契はざる所謂不如實の稱名には破滿の德は語られず、これと相應する一心具足の如實の稱名には破滿の德を語り得となすのである。稱名に就いて如實と不如實とを簡別し、法鉢に相應する如實の稱名を以て破滿を語り得となす、この釋意を承けられるのが、行文類の出鉢釋である。その意は化身土文類眞門釋に於ける第二十願の念佛の如きに簡別する。眞門釋には第二十願の稱名を以て「教者頓而根者漸機」といひ「行者專而心者間雜」と云つてある。等しく稱名すと云つても第二十願の稱名は大行とは云はぬ。第十八願の乃至十念の念佛に限つて大行の名を與ふるものは、それが如實なる稱名の故であつて、如實なれば大行といひ、不如實ならば大行と云はぬ。さすれば大行の大行たるところは、如實の實にあるのであつて、稱のところには在るのではない。これが『論註』に破滿の力用を法體に語ると同じく、大行の實義を法體に在り

とするの意である。尤も行の意義を衆生が行ずるが故に行となすが如き説ならば、また別であるが、私はそういふ説はとらず、出鉢釋の「故名『大行』」と云はれる文意は、全く佛果に進趣せしむる因力の方から大行の名を立てられたものとするのである。

『論註』には稱名と名號とを並び出して示される所が諸處に在る。上卷の終り所謂八番問答の釋は、『觀經』下々品の十念往生を出して、論主所共の機と判ぜられるのであるが、その第六問答は、十念々佛と五逆の重罪の輕重の義をあらはすのに、輕重の義は時節の久近多少には在らずとし、「在_レ心_レ在_レ緣在_三決定_二」の三在の釋がなされてある。その在心の釋に、十念を以て「聞_三實相法_二生_一」といひ、在緣の釋には

依_三阿彌陀如來方便莊嚴眞實清淨無量功德名號_二生

と云ふ。而してこれが下卷觀察鉢相章の國土鉢相釋の終りに於ける問答に、同じく下々品の十念往生を出し、その得生の所由を明して、名號を以て摩尼如意寶珠に譬へ、滅罪得生の理由は全く名號の力用に在りとして

聞_三彼阿彌陀如來至極無生清淨寶珠名號_二、投_三之濁心_二念々之中罪滅心淨即得_三往生_二

とあるのと照應する。兩處の文は同じく下々品の十念往生を釋し、その得生の功を以て名號に在りとするのであつて、讚嘆門に破闇滿願を以て名號の力用に在りとするのと同一の義である。

此等の『論註』の釋は何れも名號と稱名とを法體と機受とに分けて示されるのであり、而して高祖は此等の釋の中、八番問答の釋は、第二問答以下の七問答を信文類の終りに出し、讚嘆門の釋は信文類に全引されてある。

安井講師は、祖典の上にはどこに名號とあつても、稱名の外の何物でもないと申されてあるが、もとより稱名を名號として出されるところもある。然しながらどこに名號とあつても稱名の外の何物でもないと云はれることは首肯出來ぬ。今あげたところの『論註』の文は、高祖が行信兩卷に引用されるものであつて、此等の文は出されるところの

名號の語がすべて稱名を指すと云つたのでは解釋は出來まい。また若しそれは引文であり、高祖御自身の御文では名號とは稱名なりと云はるゝならば、『高僧和讃』に『論註』の意によつて、

安樂佛國ニイタルニハ

無上寶珠ノ名號ト

眞實信心ヒトツニテ

無別道故トトキタマフ

といひ、

無碍光如來ノ名號ト

カノ光明智相トハ

無明長夜ノ闇ヲ破シ

衆生ノ志願ヲミテタマフ

といひ、

名號不思議ノ海水ハ

逆謗ノ屍骸モトトマラス

衆惡ノ萬川歸シヌレバ

功德ノウシホニ一味ナリ

とあるが如き、何れも名號そのものを指されるのであつて、稱名を指して名號とされるものではないであらう。

更に教文類の宗牒釋に就いて考ふるならば、かの釋は『論註』のはじめに三經の牒をのべて

釋迦牟尼佛在_二主舍城及舍衛國_一、於_二大衆之中_一說_二無量壽佛莊嚴功德_一。卽以_二佛名號_一爲_二經體_一

といつて、三經の所註を以て無量壽佛の莊嚴功德とし、而して、此れを名號に歸せしめて名號爲體とするのである。

『論註』は已にのべるが如く、名號と十念々佛とを法體と機受とに分ける、隨つていまの名號爲牒の名號を以て稱名とするわけにはゆかぬ。而してこれを承けられたのが教文類の宗牒釋である。『論註』は通じて三經に就いて語り、高祖は別して『大經』に就いて語られる。卽ち『大經』の大意を結んで

是以說_二如來本願_一爲_二經宗致_一、卽以_二佛名號_一爲_二經體_一也

と云ふ、この名號をもつて稱名を指すものとすることは出来ぬ。即ちこれは『大經』の能詮所詮の關係を示すものであつて、願に就いて云へば第十七願の意である。第十七願は名號の咨嗟稱揚を誓へるものであつて、その誓ひに應じて現はれたる諸佛中の隨一の佛が釋迦である。故に教文類の宗牀釋は、第十七願の「咨嗟稱我名」にあたるものであり、第十七願の我名が稱名でないならば、教文類の名號爲牀の名號も稱名ではない筈である。安井氏は『六要鈔』の意に依るとしてこの宗牀釋に出づる名號も稱名とされる様であるが、『論註』は『論註』の文の照應による可く、本典は本典の文の照應によらねばならぬ。『六要鈔』は末註の一であり、而して『六要鈔』の意も果してしかるであろうか。爰に於いて行文類の標舉の意によつてこれを述べることにする。行文類に標舉せらるゝ「諸佛稱名之願」と云ふのはもとより第十七願であるが、これは行の願として出されるのであることは、その細註の初めの句に「淨土眞實之行」とし、同じく行文類の終り偈前の釋に

其眞實行願者諸佛稱名願也

とあるによつて明らかである。然るに第十七願は、已にのぶるが如く能詮、所詮に亘り、能詮は咨嗟稱、所詮は我名である。その能詮によつて第十七願を語れば、『御消息集』に

諸佛稱名ノ願トマフシ、諸佛咨嗟ノ願トマフシサフラフナルハ、十方衆生ヲス、メンタメトキコエタリ。マタ十方衆生ノ疑心ヲト、メン料トキコエテサフラフ。彌陀經ノ十方諸佛ノヤウニテキコエタリ

等とあるが如く教の願となるのであるが、いま行文類は眞實行の願とされるのであるから、所詮の我名の側によつて語られるものであらう。而して古來この咨嗟稱を廣略二讃と分けて、咨嗟を以て廣讃とし、稱を略讃の稱名として、いまは諸佛稱名之願とされてあるから、略讃の稱名を標舉するとの見方も一義にはあるが、それは吾人の首肯し難い所である。然し今はそれを論述する邊はない。たゞ一言するならば、高祖が第十七の願名を出される中に「諸佛稱揚

之願」と申されるのは、咨嗟稱の稱によられたのであつて、稱を稱揚とされるからには廣讃の意であらう。正依の『大經』に稱の字を出されてあるのはすべて廣讃の意である、即ち『大經』下卷の文、行文類に願成就文として出されるのに十方世界無量無邊不可思議諸佛如來、莫_レ不_レ稱嘆_一

といひ、第十二願成就文の中には「不_レ但我今稱_二其光明_一」「日夜稱說」「歎譽稱_二其功德_一」といふ。又第十三願の成就文にも「其數難量不_レ可_二稱說_一」とあるが如く、即ち魏譯の『大經』の譯例として、稱を略讃稱名としてあるところはない。また三經は第十七願の誓に應じて、諸佛中の隨一として出現された釋迦の教説であるが、その三經の中の何處にも、釋迦や諸佛が略讃稱名しておられるとする所はない。然らば第十七願の稱を咨嗟と區別して、咨嗟を以て廣讃とし、稱を以て略讃とすべき典據はないのである。咨嗟稱は歎譽稱と云ふも同じく、たゞ一つの廣讃であつて、例は三經の説示である。『唯信鈔文意』に

第十七ノ願ニ十方無量ノ諸佛ニワカナヲホメラレムトナヘラレムトチカヒタマヘル、一乘大智海ノ誓願ヲ成就シタマヘルニヨリテナリ。阿彌陀經ノ證誠護念ノアリサマニテアキラカナリ。證誠護念ノ御コ、ロハ大經ニモアラハレタリ。

とあつて、ホメラレム、トナヘラレム、と切つてある爲に「ホメラレム」を咨嗟であつて廣讃とし「トナヘラレム」を稱であつて略讃とする義がある。「トナヘラレム」が稱の字義であることは勿論であるが、これを略讃とするは何故であるか。「トナヘル」とは「タ、ヘル」といふに同じく口業に稱揚するの意であつて、古人が口音陳唱の義を示す意であるとするの解釋が正しい。若しそれを假りに咨嗟と稱を區別して、廣略二讃とするとしても、諸佛讃嘆は教行二法の中では教の所屬であつて行の所屬ではない。さて廣讃略讃のことで紙を費やしたが、この咨嗟稱我名の咨嗟稱は能讃で『論註』の釋にあてゝ云へば「說_二無量壽佛莊嚴功德_一」といふ説であり、我名は「無量壽佛莊嚴功德」を略攝

せる「名號爲躰」の名號である。故に教文類の宗體釋に於ける名號爲體の名號は法體名號であつて稱名ではない。『教行信證文類』の中には、稱名を指して名號とさるゝ所もある。信文類の三心釋の結びに「眞實信心必具『名號』」とある名號は明らかに稱名を指すのである。何となれば法體名號とすれば、次の「名號必不具願力信心也」とあるの文が解釋出來ぬことになるからである。また一乘海釋に念佛諸善比較對論といふ、その二教對の中に「名號定散對」とあるのも、念佛を名號と呼べるものと思はれる。更にまた化身土文類に要門の行を釋せられる中に

助者除三名號二已外五種是也

の名號も一心專念彌陀名號の意味で、稱名を指されるものと私は考へている。然し乍ら名號とあるのを、すべて稱名以外の何物でもないといふとされる説には同意出來ぬ。教文類の宗躰釋に出づる名號のことは已にのべたところであるが、その他の文にもこれが見られる。即ち眞門の行信を釋せられるところに

以三助正間雜心一稱念名號

といふ、この稱念は名號を稱することであるが、名號は稱名ではない。

次にはその名號と稱名との關係であるが、これは相即不二である。私はこれに就いて、稱即名であると共に、名即稱なりとするのである。即ち稱名即名號と云つただけでは片不二であつてほんとうの不二にはならぬ。名號即稱名であるからこそ、隨つて稱即名となるのである。安井講師の論文の中には、稱名を名號に歸して稱即名と云ふに至つた、と述べて居られるが、なる程さういふ一派もある。然しそれではいま云ふが如く片不二である。蓋し名號は常に法界に動いて、如實なる行者の上に稱せしめつゝあるものである。故にその如實なる行者の稱名は、舉體名號の動きつゝあるものに外ならぬから、稱即名である。而して私が名號即稱名とする理由は、名號は本願成就の嘉號なるが故なりとするのである。『論註』の不虛作住持功德の釋に

願以成_レ力、力以就_レ願、願不_レ徒然、力不_レ虚設、力願相符畢竟不_レ差、故曰成就_一

と云つてある。高祖はこれを行文類の一乗海釋、及び眞佛土文類の中に引用されてあるが、これは不虛作住持功德成就の成就の釋名であつて、願は法藏因位の誓願、力は果上の自在神力、この因願と果力が畢竟不差であつて、果上の自在神力は、常に因位の誓の如くはたらくとするの義である。果上の神力が因位の誓願に應じて動かなかつたならば、本願成就の果ではないことになる。是を以て如來果上の自在神力は、その因位の所誓の如くに活動する。衆生をして往相還相せしめつつあることが、果上の神力の活動である。衆生より云へば轉迷開悟の始終であるが、これを如來より云へば如來の自在神力の活動である。而してこの如來果上の神力を攝めて示すものが名號である。故に名號は、常に法界に動いて、衆生をして往相還相せしめつゝある。而していまは行文類であるから、これを往相四法中の稱名について語るのである。惟ふに四十八願は、一の第十八願に歸し、第十八願は、三心十念と往生とを誓ふてある。三心十念是因であり、往生は果である。その三心十念について云へば、信ぜしめ稱ぜしめんととの誓願である。誓願が已に信ぜしめ稱ぜしめんととの誓願であるならば、その誓願に隨ふて成就せる名號は、常に法界の衆生に喚びかけ、而して信ぜしめ稱ぜしめねばならぬ。即ち信ぜしめ稱ぜしめざる固然たる名號はない筈である。斯の如く動きつゝあるが故に、因願果力畢竟じて差はざるものとするのである。『執持鈔』に

サレハ名號ニツキテ信心ヲオコス行者ナクハ、彌陀如來攝取不捨ノチカヒ成スヘカラス。彌陀如來ノ攝取不捨ノ御チカヒナクハ、マタ行者ノ往生淨土ノネカヒナニ、ヨリテカ成セン。サレハ本願ヤ名號、名號ヤ本願、本願ヤ行者、行者ヤ本願トイフ、コノイハレナリ

とあるのがこの意である。本願の成就せる名號であれば、名號と本願とはたゞ同一法の因果である。隨つてまた本願は、名號果法の内在の性格をあらはすものとも云はれる。かく名號は因位の誓願の誓ひの如く、行者をして信ぜしめ、

行ぜしめる。若し信じ行ずるものがなかつたならば、誓願成就の名號とはいはれぬことになる。故にその行者の信じて稱名するまゝが、本願成就の果號の動く相なのである。これを私は行者をして稱へしめつゝある名號大行と云ふのである。安井講師は私の此の義を評して「もつてまわつた解釋」と申されてあるが、もつて廻つた解釋のつもりではなく、行文類に示される大行の本然の解釋が然りとするのである。安井講師は行を稱名とし、佛が衆生をして行ぜしむる様に廻向し給ふの法であるから大行とす、と云われる様である。私はさきにのべた様に、行の體を名號とし、名號は、衆生に萬行造作の因德を具せしめて、佛果に進趣せしむる故に大行と名づくとするのであつて、衆生をして行ぜしむるが故に大行と名づくとはせぬ。だから稱せしめつゝある大行、換言すれば行ぜしめつゝある大行と云つても、その行ぜしめつゝあるが故に大行と名づくとするものではない。

斯の如く名號は固然ならず、常にその因位の誓ひに隨ふて活動し、如實の行者をして信ぜしめ稱せしめつゝある、故に名即稱である。また名號の動いて稱せしめつゝあるのであるから、稱名の當躰が名號である、故に稱即名である。安井講師の論文の中に

願則行のゆへに本願を聞いてこれに歸すれば未だ稱へざるに念佛成佛の正業を成じ（中略）また行則願のゆへに終日念佛しても念佛に機功を混へず、「恒に常に不可思議の德海を稱念していよくこれを喜愛し特にこれを頂戴する」のである。

と云つておられるが、氏の所謂行とは念佛を指されるのであるが、願則行、行則願と申される表現は、私の法體の名號と衆生の稱名との相即不二とするの義と一面通ずる様にも思はれる。然し乍ら行の定義を稱名とする限り、未だ稱へざるに念佛成佛の義を成ずると云ふ様になつて、初起一念の行の上に不稱而稱の義をかけることゝなり、これは吾人のとらざるところである。

二 信 につ い て

結城教授が信卷はなくとも、行卷の中に已に信は説明しつくされている等の理由で、信卷は後の時、別の意圖から撰述されたものとされるのに對して、私は行文類には信は出ているが、信の説明はしていない。即ち信に言及はしてあるが、信についてそれが正因となる理由は、信文類なくしては分らぬと申したのであるが、これに就いて安井講師は雙方に批評を下して、私の所説に對して「先づ大江教授が信卷のような信の説明でなくては、信そのものの説明にならないといはれるのは、どうも行きすぎであらう。信を表現するのに、歸命とか獲るとか憑むとか聞信とか信樂とか憶念とか、種々なる名目を用ひること、それ自體が信そのものの説明ではないか。例へば煩惱の異名のように、それらの名目は信相を詳かにするものである」等と申されてある。これは私としては甚だ解しかねる言葉である。名目を並べることが信相を詳しく説明されるものであるとは、如何なるわけであらう。それなれば願文にも至心信樂欲生とあり、成就文には信心歡喜とあるのでこれも説明とされるのであらうか。相承七祖の中で特に三心の詳釋をされるのが善導であり、高祖は『二卷鈔』の下卷の最初に「唐朝光明寺觀經義云」と標して、善導の三心釋によつて眞假の行信を示されてある。信文類の三二問答の釋、化身土文類の三經一異の釋、共に心についての問答であり、また同じく善導の釋意によられるのであつて、眞假を對簡していよいよ他力の信を明らかにされるのである。行文類に信に言及されてあることは、已に吾人ののぶるところであつて、それも單なる名目の出ているばかりではない。行文類の中に信の義の出ている所といへば、かの六字釋である。行文類の六字釋は、信文類の三心釋の、約佛三心の義に該當するものである。しかしながら衆生の上の三心の義に就いては、詳しい説明とは申されぬ。私の信心の説明とは、三心の説明である。第十八願を以て「本願三心之願」と申される高祖が、未だ三心の解釋を示されぬのに信心の釋が出てい

ると云ふべきであらうか。化身土文類の三經一異の問答にも、大本の三心と觀經の三心と一異如何といひ、また大本の三心と觀經の三心と小本の一心と一異如何ぞや、とも申されてある。三心の解釋をせずして、本願の信心の解釋ありとは申されぬ。行文類の中に三心の名があるであらうか。偈前の釋に

其眞實信願者至心信樂之願

といひ、正信偈に「至心信樂願爲因」とあるだけであつて、三心の名すら出してない。沉んや説明をやである。信樂とか信心とか云ふ名目だけならば、すでに總序の文に出ており、教文類の首めの二相四法の名目の中に出してある。蓋し行文類の兩重因緣釋は、行信兩卷の關係をあらはすものであり、後重のはじめに

能所因緣雖^レ可^三和合^二非^三信心業識^二無^レ到^三光明土^二

とあるの文は、全く信文類の所顯を俟つの意であらう。而して信文類の別序は、正に經釋の意を承けて、且らく疑問を至して遂に明證を出すとして、この一卷に來つて、三心は即一であり、一心は正因なりと顯示し、また念佛往生と信心往生との相即の意を明らかにされるものである。是の故に、行文類には信に言及はしてあるが、信の説明はなく、信の説明は信文類を俟つとする所以である。行文類には、すでに衆生の念佛を、一卷の始終に亘つて示されてある。口稱の念佛を出してある以上、口稱のよつて出る信心に言及されるのは當然である。そのこれに言及し、また名詞の出でたることを以て、それが直に説明と見る可しとせらるゝ安井講師の意見には同意出來ないのである。

三 化身土文類の横超の釋について

次に化身土文類に、「門餘八萬四千」の語について破文の釋を施され、門を八萬四千の假門とし、餘を本願一乘海とされてある。而してそこに通じて釋迦一代の佛教を判じて聖淨二門とし、其の淨土門に攝屬する法をあげて

就_二此門中_一、有_二横出横超假眞漸頓助正雜行雜修專修_一也

と標し、その超を釋して

横超者、憶_二念本願_一離_二自力之心_一、是名_二横超他力_一也。斯即專中之專、頓中之頓、眞中之眞、乘中之一乘。斯乃眞

宗也。已顯_二眞實行之中_一畢

と示されてある。この文に就いて、さきに結城令聞教授は、これを以て行卷の中に已に信は明し畢つてある證據であると主張されたのに對し、私はこれはたゞ一乘の法を詮はすの語であり、「憶_二念本願_一離_二自力之心_一」とあつても、それを以て信の説明が行文類にありとするの意ではないとした。ところがこれについて、安井講師は、結城教授の説、並に私の説を、ともに評しておられるが、その私の説に對して「已顯_二眞實行之中_一畢の句を一乘の語にかけて云々せられるのは教授のいわれるように、こゝは教判の下であるから、當を得ているけれど、また一乘は他力信心以外のものでないから、全然憶念本願の句意を離れて此文を解するのは無理であろう」といひ、また「化卷の横超者云々に就いての兩教授の見方は疎雜であらう」といつて居られる。而して後、安井講師自身の考を述べられるところに、結城教授の説に對して「聖人は此句を以て他力信心に關する要義の全體を顯わされたのではなく、それは文字どうりに他力の信を解して本願を憶念して自力の心を離ると、そう示されただけであつて、行卷では未だその本願と憶念との關係を明かに顯わされてはいない。茲に行卷に於ける信の説明の不備なところがある。即ち行卷は大作を顯わすに就て、本願を信じて自力の信を離れよとすゝめ、それを一乘とする旨を顯はし畢られたのであるが、未だその本願と憶念との關係、即ち他力廻向の信樂といふ義を顯わされず、信心正因の義を示されなかつたから、信卷に於いて廻向の理を極めて三心即一心（一心即金剛心の義を顯わし、他力の信心に名號（稱名）を具すべき旨をも注意し、以て涅槃眞因唯以信心の意を成ぜられたのである。注意して信卷を見ると、こゝには本願を憶念せよといふことは述べられていず、唯こ

のすゝめに乗じて願心卽信心、卽ち他力信心の信樂を顯わそうと努め、眞實信心必具名號の旨を注意されている」と述べていられる。この敘述は、安井講師がさきに、歸命とか憑むとか聞信とか信樂とか憶念とか、種々の名目を用いることが信そのものの説明ではないか、それらの名目は信相を詳らかにするものであると主張されたのと矛盾するように思はれる。それはとにかくとして、「横超者」云云の文意に就いて私の意見をのべるならば、『教行信證文類』の中に、一乗の義を示されるところが三ヶ處である。行文類の行一念の釋と一乗海釋、而して化身土文類の門餘の釋とである。何れも聖道及び要門に對して、本願一乗の法の超勝を顯はされるのである。行一念の釋には、『大經』流通分の彌勒付屬の文をあげて後、その意を釋して

信知。大利無上者一乘眞實之利益也。小利有上者則是八萬四千之假門也

とある。而してこの一乗の義を承けて、更に本願一乗の分齊を示されるのが一乗海であり、此等の釋と對映して出されるのが、化卷の門餘の釋である。されば化卷に出される横超者等の釋意は、行文類の釋意を出されるのであるが、かの文中の「憶念本願離自力之心」の句は行文類の釋の何處と對照するか、行文類全體の釋が名號を大行とし、此の大行は法界の衆生に對して動き、如實の行者をして信ぜしめ、稱せしめつゝありと釋されるのが祖意なりと、吾人は己にのべたのであるが、その信じ行ずる相が、そのまゝに憶念本願離自力之心の義である。また文の對照を指すならば、行一念の釋下に、『大經』付屬の文に次で善導の釋文を出される。その中に、『禮讚』前序の深心釋が出されてある。『禮讚』前序の深心釋を引かれるのは、行文類の行一念釋と、信文類の『散善義』の三心釋を引かれたあとの二ヶ所であるが、その『禮讚』の深心釋は、『散善義』の深心釋の中、高祖の所謂第七深信の「一心專念彌佛名號」等の文意を攝めたものである。かの信法の釋には、稱名を出して語つてある。

信三知彌陀本弘誓願一及稱三名號下至十聲等、定得三往生。乃至一念無有疑心、故名三深心。

といふ。乃至十聲一聲に至るまで、無有疑心を以て稱へる、これが信知本弘誓願の義なりとするのである。いまこの文を、行一念釋に引用されるものは、一聲十聲みな無有疑心であり、所謂行の一念も無有疑心の他力の義なることを示されるの意である。またこれを承けて、更に詳しくされる一乘海釋には、念佛諸善比校對論と標して、二教對二機對を設け、その二教對の中に「自力他力對」があり、二機對の中に「信疑對」がある。此れは明らかに、一乘法を以て他力であり、無疑の信を以て念佛するものとされるのである。此の行一念釋中に、『禮讚』の深心釋を出し、一乘海釋に、自力他力對、信疑對を設けて顯はされるの意が、化卷の横超釋の「憶念本願離自力之心」となつて來るのである。されば化身土文類の此の文は、行卷に示されたる教判一乘の意を出されるものとするのである。而して屢々申す如く私は、行文類に信を含まぬといふのではない、もとより信に言及してある。さり乍らその信の説明がなく、信の説明は之を信文類に俟つのである。而して所謂信の説明とは、たゞ信心に關する名目の出ているのを以て云ふのではなく、本願の三心の説明、三心即一心、一心即正因の義を明らかにせねば、信の説明とは見られぬとするのである。以上安井廣虔氏の所説に對し、たゞ一部分だけ私の意見を述べたのであつて、これは猶ほ未完である。適當な機會に於いて、更に私は詳論するつもりである。この原稿は大會に意見を發表したものゝ義務として、書く可きことを求められ、紙數並に期日も御通知をうけていたのであるが、七月以來かれこれと旅行をしておつて、怠つていた。一兩日少閑を得てかいたのであるが、敘述の順序も亂雑であり、而も粗末になつたと思つてゐる。しかしき直す暇がないので、後日詳論する時に改めたいと思つてゐる。

(八月五日しるす)

非僧非俗の實踐的意義

川 瀬 和 敬

一

『教行證文類』後序と稱されるところに、

主上臣下背^レ法違^シ義成^シ忿結^ツ怨因^ヲ茲眞宗興隆大祖源空法師并門徒數輩不^レ考^ニ罪科^ヲ狠坐^ツ死罪^ニ或改^メ僧儀^ヲ賜^ニ姓名^ニ處^ニ遠流^ニ予其一也爾者已非^ス僧非^ハ俗是^レ故以^テ禿字^ヲ爲^ス姓空師并弟子等坐^ツ諸方邊州^ニ經^ニ五年^ヲ居諸^ニ

と、承元元年の念佛停止の法難が記述されてある。實は元久二年十月興福寺奏達が行われ、その奏達の功を奏したのが、承元元年二月であるといわれる。開山聖人の御生涯中、重要な轉機を、その事件の時より約二十年も程經て、記述されたものであろうが、その時の全身心に響いたものを深く内に包み、しかも冷靜に事態を凝視して、一々の事實を明記し、偶然の中に必然を讀みこみ、自己の位置とその使命を適確に把握されたのである。

聖道門の僧達が、時の權力者と結托して、理不盡にまことの佛法を彈壓し、高く法幢を掲げて法義に立脚するものとおもいつゝ、本願眞宗の時機相應の教法なるに對する誤解のため、彼等こそ法義に違背し、敵とすべからざる者を敵視し、成忿結怨^①、忿を成すべからざるに構えて忿を成し、怨を結ぶべからざるに殊更に怨を結んで、念佛停止の令

となり、師弟もろともに罪科を負うことゝなつた。實は憤つてゐるのは、權力者、彈壓者の側であつて、聖人は末法の時、五濁の機を見るが故に、個人の運命などいうものをすでに超えて、問題のありかを洞察し、熾然として燃えつつ、内はいかにも靜かであり、佛法の權威に立つが故に、強がつて權力者に抵抗する必要を認めず、はからずも、身にふりかゝりたる地上の災厄流罪の宣告を、忿り心を起さず、怨み心にかきみだされることなく、受容の過程に無用の抵抗がなかつた。行證久しく廢れたる聖道の諸教は、救済の教法としての權威を喪失したる故に、俗に媚び、權力と合體せるものであることを本質的に意識しておられたのであらう。これほどの危機に直面したるにも拘らず、動搖なく堪えてゆかれたのは、この轉變のなかに證據だてられている未來に對する新しい信念のゆるぎなさであつた。

二

國家の支配權力により、度牒剝奪、僧の儀を改めて、公認の僧位を失い、還俗、流人とならしめられたのであるが、叡山離脱より、この時まで六年間、聖人自身の僧の感知は、如何なる位態であつたものか。無戒名字の比丘の意識は、いつ頃から生じたものであつたか。叡山離脱の際、受けた戒を返上して、捨戒されたものとみれば、僧の必須條件たる戒を捨てることによつて、僧にあらざる僧となられたものであるか。しかも戒を雜行として棄て、本願に歸し念佛を修することによつて、戒體清淨を得しめられ、以後他律的な戒律を顧みる要を認められなかつたものであるかどうか。淨肉の文或は殺盜婬妄語綺語惡口兩舌貪瞋癡の十惡の文が、いつの頃にか別選ばれてゐるのは、他に與えたというよりは、自誠のための深いつつしみを示すものではなかつたか。

聖人三十二才、元久元年十一月七日、法然上人以下門弟百九十人連署しての「七箇條起請文」が製作され、延暦寺の非難を宥めんとされたが、そこに聖人が、僧^そ緯空と自署されてあるという。（京都の二尊院に當時の起請文がある

というが、『西方指南抄』中末のはじめにこの起請文をのせ、僧綽空でなく善信とあつて、「已上二百餘人連署了」と結ばれてある。しかもその「起請文」には「一、念佛門に於て戒行無しと號して、専ら婬酒食肉を勧め、適ま律儀を守る者を難行人と名づく、彌陀の本願をたのむもの、説いて造惡を恐るゝことなかれということ停止すべき事」と、あるよりみれば、この前後に於ては、食肉帶妻のことはなかつたとみるべきではないか。だから承元の法難に際し、その理不盡な斷罪に對して、「罪科を考えずみだりかわしく」と、難詰されたのではなかつたか。或は逆に自律自律の新しき僧道として、食肉帶妻にすゝまれ、そのために門徒數輩の中に連引されたことを難詰されたのであつたか。

かく雲霞に覆れつゝも、事實として法然上人以下流死罪の斷は下つた。師弟流離、從つて、吉水教團の解散という危機に直面することによつて、却つてこれを轉機として肯い、僧が教法を行證せず、現世的勢力にのみ奉仕し、自己否定なき鬭爭と自己喪失の墮落に終始せる現實を視、教法社會に謙讓に責任を盡していない現實を痛みこそすれ、流罪の處罰を少しも恐るゝところなく、よく受けて耐え忍び、自己の命懸けで求め値遇した教法の故に疎外されるという運命を、自己の本質を顯わならしめる、宗教的決斷の内的行爲に轉じ、精神の自覺を完結し、『教行證文類』製作の事緣として頂かれたのであつた。正像末の史觀を通して、歴史の判決として、今や聖道の諸教は、その教説が正しいにも拘らず、像末法滅の時機に非ず、歴史から沒落したとの知見に立てば、危機を突破して危機を轉機たらしめ、却つてこの法難は單なる外部事件ではなく、佛法的事實として、眞宗佛法が萬人に公開さるゝ機緣と受取ることが出来るのである。

三

さて重ねて、遠流に際し、僧の儀を改めるといふ、その僧の儀の内容は何を指すのであろうか。先輩によれば、僧の儀とは國家權力に對する絕對服從、持戒による祈願の有効な遂行、と規定されているが、北嶺の寺門を離脱した専修念佛者も、この規定の中にあつたのであろうか。世俗的權力を有し、世俗的機構によつて維持されている南都北嶺の、俗世におとらぬ世俗俗流に失望した者にとつて、僧より追放され、僧儀を脱せしめられたことは、むしろ望まじき事態といふべきではなかつたのではないか。さきに自らの意志を以て、虚偽と名利の伽藍より去り、今又僧位を脱せしめらるゝこと、むしろ本懷と稱すべきでないか。いや併し乍ら僧實がなければ佛法は成立しない。

『化身土文類』に

穢惡濁世の群生、末代の旨際を知らず、僧尼の威儀をそしる、今の時の道俗己が分を思量せよ

時は五濁惡世の末法、救いがたき凡愚の時代、そしる者もそしらるゝ者も、末法のこの現實の自己の分際を凝視せよ、と呼びかけられてある。世俗を捨てゝ出家して入山した者が、求道闍法の爲には、再び山を捨てねばならぬといふ、菩提心不毛の末法の時に於て、深く己れの分限に立ちかえらねばならぬ。僧尼はその生死超脱の立場より、生死流轉の世俗社會を鋭く批判し、方向を誤らしめざるよう淨化するのが、當然の本命であるが、今や逆に自己喪失の俗流より、僧尼の威儀の墮落がそしられているのは、時の末法を顧みざる故に、空轉に過ぎないものでないか。己が分を思量し、自己批判に立たなければ、批判として當を得たものでない。現實を傍觀するのではなく、現實となつて末代の旨際に直面するのではない。歸依なくしてなされたる批判は妄斷に外ならない。

己が分を思量するならば、如來の遺弟としては悲泣せざるを得ぬ深い懺悔を通して、如來の教法に應ぜねばならない。そしる社會の聲、民衆の聲に直ちに應ぜねばならぬということはない。

『化身土文類』（後序の直前）に、天台大師の「三寶に歸依せよ、三寶に歸依する者は外道に歸依するな」、又慈雲

大師の「神祇祭祀の法は、印度でも支那でも、世俗中のもので、眞實の立場より云えば、世俗を誘惑する權力に外ならぬ」との語が引かれてあるのは、俗の欲するものは何であり、眞實の歸依を失つた僧や俗が鬼神に仕えている現状が語られてあり、時の聖道門の僧團は、力をたのみとし、世俗の本質がそのまゝ、こゝに働くことが知られるのである。僧が身心的に、僧を完うすることが出來ず、鬼神の如き、人間の自己表現そのもの、人間の鬼性の同一平面上の投影に過ぎないものを、世俗に神聖視せしめようとする、俗的偽性が、鋭く衝かれ、魔道として痛烈に否定し去られたのである。

無明的存在として、覺道を障え眠らしむる俗性は、その顛倒の妄見をひるがえして、菩提心の本來性にめざめねばならない。本來というが、本からあつたものでなく、本から來ておる廻向性として、日常の非本來性を解放するはたらきをもつ。日常の世俗社會をして、覺道の教法社會にめざめしめねばならない。

自己確立のためには、世より全面解放されねばならぬ。なにもものかの奴隸であることから解放されねばならぬ。鬼神が人間權力に依據盲従するを俗の本性とする。かゝる世をいとうということがなければ、世のゆがみをみることも出來ない。世をいとわなければ、異變動亂に際して、必ず自己に迷惑する。世をいとうことは、世を捨てることではなく、俗性のひるがえりをいふことでなければならぬ。世俗を離れたことは、現世的な力の一切を持たない意味で、如何にも無力に見えるが、世俗社會を直接に動かす力は無くとも、教法を頂くものゝあるところ、僧伽は必ず存在し、北越の涯であろうとも、決して孤立したものでなく、現世における力あるものゝ争いを、いつかは終着せしめずむばやまぬという、ゆるぎなき決意が、内面に動いていると見たい。

四

正像の二時は終つたが、すでにして教法はある、教法に歸すれば、求めずしてひろやかにゆたかなる僧伽が與えられる。本願の念佛によりて結合された人間の協同體が、末法の僧伽であり、原型の僧伽も末法的に變貌されてはいるが、僧伽を離れて教法のみがあり得るということはない。佛法僧の三寶といわれるのに、僧伽をぬきにして、教法のみの永遠性の確信を主張するのは觀念的であつて、往還廻向的でない。他面世俗社會の人間集團に類同する組織集團が僧伽なのではない。「組織³に於て新しき修道院の協同體を結成し、科學技術を取入れた生産自給體制と修道即傳道の宗教活動とを綜合する宗教的協同村落の發足が必要なのではないか」と指向さるゝ方向に、僧伽は求めてゆくべきではなくして、すでに與えられている僧伽を發見することである。

はるかにひろやかなる僧伽が、自己の背景にはたらき、自己を呼びさましておればこそ、僧という形を停止せしめられ、未見の北越遠流に所遇されつゝも、人間の孤獨を超えることが出來た。恩師源空法師並に法兄聖覺法印を除いて、群居する僧群の中に、教法を領納する僧が始どいない。こゝにあつて僧位を脱せしめらるゝことは、むしろ望むべきではないか。個人としての僧の名が消えて、末法の僧伽に責任を荷負する僧伽の人間としての歴史的確信を生じたのでなかつたか。見えざる僧伽が、見えざるものとして見えていたのでなければ、當時としてかゝる異變に際會して、今一度の勇氣をふるい起すことは出來なかつたであらう。

當時³の法制では、僧を罰するには、僧たることをやめて還俗させ、社會人にかえて法律を適用したといわれる通り、俗人となつた聖人が、僧を去つて俗となつたといわずして、僧に非ずと同時に、同じ強さで俗に非ずといわれたのは何と含みの多い表現であらう。俗に非ずとは、流人となつた聖人にとつて、もはや公民權を奪われて在俗の人たることも出來ないという消極的意味に止るものでなく、日常安穩に坐する俗に再びかえることは出來ない。俗に存在根據をおくことは出來ない。自己を喪失した日常的な人間にかえることが出來ないのが、求道の間、修道の間と

しての自覺である。

「僧に非ず俗に非ず」という言葉は、この時代には一定の意味があり、叡山の學問の仕方や俗臭にあきたらず、聖や沙彌の乞食僧として、道心者の生き方が示されたといわれるが、聖人のこの語の使用は、かゝる遁世や隱逸とは全く風格を異にした、別異の感知があつたものとせねばならぬ。自己の體驗にもとづいて、この語が從來知られなかつた廣くして深い領域をもたしめられたのではあるまいか。もとより一應は生活形態を示されたものであつたとしても、實は形を問題にしないところに淨土眞宗の僧伽の本質があるとうかゞうことが出来る。内面にゆたかな僧伽が見えていたから、自己のあるべき身分を明瞭にして、念佛停止の迫害を受けて立ち、その枉げることの出来ない、積極的精神を非を以て表現したのである。後年に至つて、念佛者と佛法者の語を鋭く對比し、佛法者が獅子身中の虫として、念佛者を破壊する、と示されるのであるが、こゝに於ても僧（僧伽）を破壊するものは、佛法外の力によるのではなくして、佛法第一義を口に稱し、行信を缺く見せかけの佛法者に外ならぬことが痛まれ、その場合佛法者に對する念佛者を、高次な眞實者として、新鮮な意味が籠められているのであらう。

實踐道として身心を擧げてこれを行ずることの困難なる、非僧非俗の宣言によりて、僧俗を超えた、高貴なる體現者として立ち、僧の俗性、俗の權力をあこがるゝ性、これらに對する強い反俗精神を堅持する。聖道の諸僧の中には、明惠の如き佛法的嚴肅さに於て、人間の極限にまで達したかとおもわれる聖僧もたしかにあつたのであるが、その理想主義的菩提心主義の故に、願力廻向の信心こそ大菩提心であつて、自力の菩提心はむしろ不要である、との本願の論理が、いかにするも理解出来なかつた。それは現在の有の連續として未來の果報を考える、過去維持の同一性論理の立場を離れることが出来なかつたためである。俗はまた頑固にこの立場に執意し、本願による變質轉換の論理を聞いても、これを同一性論理の武器を以て、もちかえて受取る習性を持ち、安易な満足感と安逸に頹落する。これには

どこまでも否定を深めて、無求道者をして、そこに止るべからざるを指向せねばならぬ。信心即菩提心に照らして、無求道の根深い俗性のひるがえりをいのり續けたのであつて、一點も俗と妥協するところはなかつた。

五

流罪に際會し、俗の姓名を賜りつゝ、それは殊更に記述するを止め、自ら進んで自己の名告りとして禿の字を姓とされたのは、僧よりの強制的な追放によりて變質轉換され、心出家の内面的なる、自己の僧道の確立であり、しかも「この人を見よ」「たくましき親鸞」などというが如き、威張つて肩をいからしたものでは決してなく、僧の徳なくして僧形を離れ得ざる最低の僧として、自己を適確におさえたところにある。禿頭であるために、剃髮の僧に似たるも、眞實の僧とは似てもつかぬにせ僧であり、汝の姿を恥じよという聲を聞くのみであつて、一點のほこりもあり得ない。非僧の表白と同時に、にせ僧の自稱あることの矛盾を感じるよりも、却つて底下の自己の表白が、限りなき感動を湧き起して止まない。この時以來愚禿と稱されたようであるが、こゝには豫想されつゝ、熟字されることはなかつた。禿||外相（非僧非俗||外俗）、愚||安心||内僧、との先輩の身心にかけての指示のあることはまことにかたじけない。身にかけての實踐は深い自覺を呼び起してゆく。

聖人の内外對應の用語例に準據すれば、外僧内俗の表明を見るであらうが、併し直ちに内外翻轉して、外俗内僧と仰がずにおれぬところに、われらの立場がある。善導の不得外現賢善精進之相内懷虛假の文を、外に賢善精進の相を現するを得ざれ、内に虛假を懷けばなり、と破格に讀み下して、善導の眞意に應え、『愚禿鈔』に「賢者の信を聞き、愚禿が心を顯わす、賢者の信は、内は賢にして外は愚なり、愚禿の心は、内は愚にして外は賢なり」と、賢愚内外の對照により、自己批判に立てば偽であり假であることが、徹底して示される。外賢のすがたを見せようとする自

己に、賢善精進のすがたを外に現わすな、と呼びかけるのは、内なる愚と假とを知るが故である。その外賢の根據は内愚にあることを知ったところに、内愚は内僧として光る。その内僧は個人としての僧というよりも、個の内奥に徹し、超個としてむしろ外に僧伽を意味し、無價值無意義な存在が僧伽の一員に加えられ、その僧伽の實踐が『教行證文類』の御製作となつたとかげえないであらうか。(五月二十六日、發表の上に、少量の筆を加えたことをおこわりたい。又數箇所にて、生桑完明師の指示を仰いだ、その眞意を逸脱しておりはせぬかと恐れる次第である)

註1 大無量壽經に忿成怨結とある語を用いつつ、成忿結怨と轉ぜられてあるところ、留意すべきである。

2 二尊院にある起請文の僧綽空の文字は、原字がいつか誰人かの手によつて消され、その上に作爲を以て、僧綽空と書き改められているという事実は、何を物語るものであらうか。

3 二葉憲香氏『親鸞の人間像』『親鸞の社會的實踐』

4 田邊元博士『キリスト教の辯證』四七九頁

5 藤島達朗氏『惠信尼公』

眞宗學に於ける傳統の本質

禿 諦 住

一

宗教的信仰の持つ著しい特徴は、その信仰の本質が完全に先覺者の體驗より一味漏瓶せられたものであると云う確信によつて、始めて内に充されてゆくものである。即ち宗教的信仰の世界にあつては、つねに斯かる先覺者の體驗の相承せらるる傳統なるものが特別の權威を以て内にさゝやきかけるのであつて、この傳統の内に自からをたしかめ、この傳統に支持せられてゆくと云うことが永遠の相のもとに現實の生の把握を確信せしめるものである。されば、我が佛教の歴史に認められる各宗の教學が、各々これを重じて自からの擔える傳統の血脈を誇示し、それを通じて與えられた信仰のつねに教主釋尊の自内證につながれてあることを強調することは、以て自からの傳統の純粹性と眞實性を確信しようとする念願の表現に他ならない。我々はこゝに宗教的信仰に於ける傳統の占むる位置を知ることが出来るのであるが、このことはやがて如何に自からの信仰を傳統の内に見出し、たしかめて行くかと云う傳統の授受關係に、その宗教の持つ傳統の特徴を發露せしめていると考えられる。即ち信仰の世界にあつてよく祕傳とか、口傳と云うことが特別の價值を持つたとして、或は天台が金口相承を主張して所謂台家の三相承の一に數え、禪家の常語以

心傳心と云うが如きは、それが傳統の授受關係を語つて人口に膾炙している言葉であるが、いずれにしても、此等によつて知られることは、宗教的信仰なるものの性格が、具體的な地上の特殊な人格的連鎖を通じて確立せられるものであり、歴史的傳統なるものが信仰の重要な要素をなしていることを物語っている。そしてこの事實は、又宗教的眞理乃至眞實と稱せられるものが、實は單なる抽象的な理論によつて捉えられるものではなく、或は具體的な地上の生活から孤立して成立しているような超越概念によつて規定せられるものではなく、最も具體的特殊形態に於て、その内に己を顯わすと云うが如き性格を持つたものであることを示唆している。このことは既に古來より我が佛教の信仰史上にも、つねに注意せられて來たことであつて、如何に眞實なる法と雖も、法は法自からによつて弘まるに非ず、必ず人を待ちて弘まり、人は人自からによつて進趣あるに非ず、必ず法によつて進趣あることが強調せられている。即ち斯かる人法不離の關係こそが、宗教的眞實の持つ性格を規定するに就いての著しい特徴であつて、此所に傳統の性格なるものも考えられる。

されば我々の宗祖親鸞に於ても、自からの獲信の事實に對しては、かぎりなき讃仰の言葉を以て傳統を仰ぎ、『教行信證』の總序には、「爰愚禿釋親鸞慶哉西蕃月支聖典東夏日域師釋難遇今得遇難聞已得聞」と慶び、『正信偈』には「唯可信斯高僧說」とも強調して傳統に類しているが、このことは、それが宗祖にとつて、傳統の内に己を顯わし、己を顯わすことによつて却つて歴史的個別性を超越した普通の宗教的眞實としての如來に直接したことの感銘であつたと云うべく、それがそのまゝに「敬信眞宗教行證・特知如來恩德深」と捉えられていることである。

然らば我が淨土眞宗に於ける傳統の本質とは、それが如何なるものであろうか。或は如何にして我々に捉えられるであらうか。

二

我々は既に宗教的眞實なるものが、己れ自からを顯わす表現の仕方 に於て、最も具體的な特殊形態に於ける歴史性を通じて表現せられるものであることを述べた。このことは我々の眞宗學にとつて、先づ『大無量壽經』に於ける法藏菩薩の本願と大聖釋尊との關係に眺められる。即ちそれは歴史性を超越せる宗教的眞實の人格化せられた法藏が、自からを歴史性のなかにあらわにすることは、それが釋尊と云う地上の一人格を通じてのみ始めて可能であつたと云うこと、即ち歴史を超越することに於てつねに十方衆生の現實に救済の自證をあらしめて現前する法藏の本願成就と云うことが、實は釋尊の地上に於ける宗教的體驗によつて創めて確認せられ、然もこの本願の成就が釋尊の出世本懷をあらしめたと云う經の思想は、逆に釋尊の上に己を顯わした法藏の本願成就と云う宗教的眞實（それが釋尊によつて阿彌陀佛として仰がれている）が、實は釋尊の獨占でもなく、創造でもない普遍妥當のものとして、釋尊を超えて十方衆生のものであつたと云うことである。然もこのことを更に歴史的表象をかりて、過去五十三佛を通じた法藏の本願として示そうとした所に、『大無量壽經』に於ける宗教的眞實なるものの性格と、それを表象せんとする仕方が、歴史的人格的な連鎖に於て顯わされていると云う特徴が認められる。されば宗祖がこの釋尊を通じて己を地上に顯わし、それによつて却つて歴史性を超越して十方衆生に現前する阿彌陀佛を、『淨土和讃』には、「彌陀成佛のこのかたは、いまに十劫をへたまへり、法身の光輪きはもなく、世の盲冥をてらすなり」と謳いつゝ、然もこの十劫正覺の彌陀の歴史的表象が、實はそれを超越せる久遠の彌陀として同讃に「彌陀成佛のこのかたは、いまに十劫とときたれど、塵點久遠劫よりも、ひさしき佛とみへたまふ」と頌つていることは、この間の消息を物語つてゐる。

然らば斯くの如く法藏の本願にその源を發し、釋尊に地上の確認を委ねたような宗教的眞實は、この釋尊の體驗を

通じて如何に我々の内に傳統せられて來たであらうか。既に述べた如く、かの天台の金口相承と云い、禪家の所謂以心傳心と云つた法門授受の關係が、いづれも自からの體驗の釋尊につながりを持ち、釋尊の信境さながらであることを認めてゆくとうとする相承の形態に對して、我が眞宗學に於てはこれを如何なる形態に於て捉えようとして來たであらうか。然るに眞宗學の傳統に於て、これに相當する法門の授受關係は、古來それが一念歸命の信と云う言葉によつて語られて來たと云つて誤りではないであらう。この歸命の一念は蓮師などによつて或はたのむ一念などと和譯せられる場合も多いのであるが、兎も角この一念の信によつて傳統につながりを持ち、そこに己を現わせる如來に直接して來たものが淨土眞宗の法門授受の形態と云つてよい。即ちこの一念歸命と云う術語のもつ内容に於て傳統を理解し、それによつて淨土眞宗の本質を窮明しようとして來たのが眞宗學であつて、勿論この言葉は、その内容が宗祖の主張する信樂の一念に相當するものであることは云うまでもない。覺師はこの言葉を『執持鈔』には「平生のとき善知識のことばのしたに歸命の一念を發得せば、そのときをもて娑婆のをはり臨終とをもふべし」と云い、蓮師の『改悔文』には安心の型を示して、そのなかに「たのむ一念のとき往生一定、御たすけ治定と存じ……この御ことはり聽聞まうしわけさふらふこと、御開山聖人御出世の御恩、次第相承の善知識のあさからざる御勸化の御恩」などと述べている。然るにこれ等によるといづれも一念の成立と云うことが、善知識のことば、善知識の御勸化と云うことを前提としている。即ちこの説示に従えば、我々の歸命の一念の成立が必ず歴史的傳統に根ざし、従つて逆に一念に於て傳統に直接參することが可能とせられ、それがそのまゝ新たな人生觀の旅立ちへの契機をなしている。

然らば斯かる一念歸命の言葉が理解せしめんとする内容は如何なるものであらうか。これに就いて宗祖によれば『信卷』にこの一念が「夫按眞實信樂、信樂有二念、一念者斯顯信樂開發時尅之極促、彰廣大難思慶心也」と示され、その本質が如來選擇の願心と大聖矜哀の善巧にもとづいた「選擇廻向之直心」「本願力廻向之信心」と主張せら

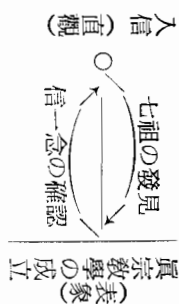
れる所に成立の根據を置いている。即ちこの一念こそ我々が如來に直接する心の端的なる自證の表現であり、逆にこの一念の自證こそ如來が衆生の上に如來自らを顯わすことによつて成立せるものであると云つてよい。然るに斯かる一念の信樂の宗祖に於ける確認は、それが第十八願の成就として法藏の本願を聞信せる釋尊の體驗としての「聞其名號信心歡喜乃至一念」と表現せられるものに源を發し、これにつながり、これを證據とすることによつて成立していることである。然し乍ら此所に注意すべきことは、宗祖が斯かる論證を確認せることに就いて、そこには斯かる釋尊の體驗につながりを感じしめた一つ的前提としての宗祖の信境が問題とならねばならない。何故ならば、斯かる前提としての宗祖の信境を無視しては、宗祖の信境が釋尊のそれと何等の必然的な關連もなく、任意の或は孤立のものであるかも知れないからである。少くとも釋尊の體驗が宗祖の信境に權威を持つと云うことは、それに導びかれた一つの信境が既にその前提として宗祖に存在していたことによつて始めてそれが確認せられたことを意味している。然らば宗祖に於けるこの前提としての信境とは、凡そ如何なるものであろうか。然るにそれは云うまでもなく宗祖にとりて元祖會下に於ける自からの入信であり、元祖のもとに得られた一つの宗教的直觀が、その内容の眞實性をたしかめんとして論證の道をたどり、そこに釋尊の體驗につながりを持つことの確認であつたと云う他はない。即ちこの入信と云われる一つの宗教的直觀が、完全なる表象を求めて旅立つて行つた所に絶對の權威を持つたものが釋尊の體驗であつたのである。

三

然らば宗祖にとつて釋尊の『大無量壽經』に於ける體驗に完全な表象を見出したような一つの宗教的直觀として、元祖會下に成立した入信とは如何なるものであつたであらうか。『教行信證』の後序によればかぎりなき恩師の厚恩

にむせびつゝ、「愚禿釋鸞^ニ仁辛^ノ西曆^ノ棄^ニ雜行^ノ二^ノ分^ノ歸^ニ本願^ノ」と表白せられ、又『歎異鈔』によれば「親鸞におきてはたゞ念佛して彌陀にたすけられまひらすべしとよきひとのおほせをかふむりて信するほかに別の子細なきなり」などと門侶に語つてゐる。即ち斯かる信境が展開する所に眞宗教學が組織を整えていつたことは云う迄もないが、此所に注意せられることは、『歎異鈔』の次の表現にも「たとひ法然上人にすかされまひらせて念佛して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ」とあるように、恩師への絶對の憑依感情がこの信境成立の根據となつてゐることで、この事實は更に『高僧和讃』にも「曠劫多生のあひだにも、出離の強緣しらざりき、本師源空いまさずば、このたびむなくすぎなまし」と云つた讃歌となつてゐる。このことは宗祖にとつて自からの入信なるものが具體的な人格を通じた所に把握せられたことを物語つてゐる。されば宗祖にとつて恩師法然に接し、恩師のもとに與えられた一つの宗教的直觀が、恩師のなかに自からを見出したことであり、この恩師と全觸せる信境が表象を求めて展開する所にやがて三國七祖の傳統の鑛脈を堀り當てたことであつて、それがそのまゝ釋尊につながりを持ち、如來に直接せることの論證となつたのに他ならない。誠に眞宗教學の成立は、それがこの入信の直觀の完全なる表象を持つたことであつて、宗祖はこゝにこの直觀の表象を顧みて、端的にこれを信樂の一念として確認し、この釋尊の聞其名號信心歡喜乃至一念の體驗と一味なる信の一念こそ、宗教的眞實の己を顯わしたことの自證の單位となしたのである。従つて斯かる入信の直觀こそ、それがまさしく傳統を擔ひ、傳統を通ずることによつて如來に直接していたのであつて、此所にその本質が「選擇廻向之直心」と云われ、「本願力廻向之信心」として確認せられたのであると云つてよい。

今この信の一念としての表象を可能ならしめた過程に就いて、これを具體的に七祖傳統の確認の上に考察する違はないが、これを圖示すれば次の如きであらう。



斯くて我々は此所に直觀の完全なる表象として眞宗學が見出した信一念の確認に於て、始めて傳統の本質を語り得べき立場が與えられたと云つてよいであらう。

- ① この考察に就いては拙著『眞宗學概論』第一編第二章教判の進展過程、第三章七祖教學の成立の二章參考され度し。

四

然るに我々は、この信一念の論證に於て、入信の宗教的直觀が、その表象を求める過程に於て歴史的逆觀の跡に七祖の傳統を見出し、この七祖を通じて釋尊につながり、如來に直接したことを述べた。この意味に於て、傳統の本質を論ずる立場は、信の一念が直接することに於て傳統の本源となした法藏菩薩と釋尊の關係に再び還つて行くことが適わしい考察の對象であらう。然るにこの關係について、事實釋尊の法藏の本願を聞信する「聞其名號信心歡喜乃至一念」と云う宗教的體驗が、そのまゝ法藏にとつて本願の成就であり、此所に法藏が釋尊によつて阿彌陀佛として仰がれたと云うことは、釋尊のこの經に於ける自内證をあらしめた眞實が、實は釋尊の創造でもなく、又獨占でもない普遍的眞實であることを意味している。即ちこのことは、眞理と云われ、眞實と稱せられるものが、實は個人の創造でもなく、亦獨占でもないことを意味し、従つてこの釋尊の自内證の眞實をあらしめたものの人格的な象徴が云う迄もなく法藏の本願であり、その働きかけが釋尊の自内證として、『大無量壽經』の釋尊をあらしめていると云うこと

である。従つてこの人格的連鎖を以て示された兩者の關係を換言すれば、我が淨土眞宗にとつて、この釋尊の信心歡喜の自内證の展開が即ち釋尊の往相であり、釋尊のこの往相の相こそ、實は法藏菩薩の還相廻向の大生命の働きかけであることと見ることが出來よう。そしてこの法藏の還相の大生命に釋尊を通じて直接し、直參して行く生命の端的な表象が信樂の一念でなければならぬ。

我々は斯くて此所にこの信の一念が理解せしめる淨土眞宗の内容としての往相還相の二廻向に就いて、一往言及しなければならぬ。然るにこの二廻向は云う迄もなく、宗祖にとつて『教行信證』の場合「謹按『淨土眞宗』有二種、廻向二者往相二者還相」であつて、淨土眞宗のあり方がこの二廻向であることが示されているが、『文類聚鈔』に於ては「本願力廻向有三種、相」であつて、此處に淨土眞宗とは本願力廻向、即ち本願力の衆生への表現と云うか、働きかけが淨土眞宗であるとせられている。而して又『高僧和讃』には「彌陀の廻向成就して、往相還相二つなり、これらの廻向によりてこそ、心行ともにえしむなれ」と仰がれている。この往相の廻向とは、祖典に於て云うまでもなく、一應本願の内なる生活の正しさとその展開の相として領解せられ、これに對して還相は、往相の此岸に於けるあり方であるに對し、それが展開して此岸を超えた彼岸の風光であり、往相の行者にとつては今ある世界ではなく、あるべき世界の相として、唯不可知的な世界である他はない。即ちそれは「利他教化地ノ益」であつて、彼岸よりの還來穢國の相である。然るにこの不可知的世界の相を何故に宗祖は「謹按一と、何等かの意味に於ての我々の領解の世界に導びかれたのであらうか。この事に就いて思考せられることは、逆に我々の往相のありかたである。即ち我々は先に往相が本願の内なる生活の正しさとその展開であることを述べたが、この正しさは何によつて規定せられ、納得せられるであらうか。正しきは決して獨斷であつてはならず、又獨斷によつて自からの内に充されるものではない。即ちこの正しさを自からの内に證明するものは、我々にとつて傳統である他はない。即ち何ものよりも強い力で我々

に働きかけて、我々を方向づけてくれる歴史的傳統こそが、我々の正しさを絶對的に保證してくれる他はない。この意味よりして、還相は往相の展開の相ではあるが、我々にとつて今ある世界ではなく、あるべき世界として不可知的世界であると共に他面、我々の往相の正しさをあらしめ、正しさを保證してくれる傳統の世界として仰ぎ見るものではないであらうか。即ちこの仰ぎ見る傳統の世界としての還相こそが、宗祖に「謹按」と云う表現を許したのではなからうか。そして我々は此所に我々の往相をあらしめ、保證するものとしての歴史的傳統を領解し、その根源に法藏菩薩の還相の大生命に直接することの確信を得しめられるのであらう。

斯くの如くにして、七祖の傳統と云うも、この意味よりすれば、畢竟それが歴史性の内に己を顯はした法藏の還相の具體的な表現に他ならず、それを自證せる所に七祖地上の使命があつたと見ることが出来るであらう。即ち我々は此所に具體的な地上の事實の上に己を顯わすのでない宗教的眞實なるものは抽象の空理に過ぎず、然も斯かる具體的な歴史性の内に己を現わすことによつて、つねに歴史を超越して永遠の相のもとに現前する淨土眞宗の宗教的眞實としての阿彌陀佛を領解せしめられると云つてよい。そして我々は此所に淨土眞宗に於ける傳統の本質を見るのであつて、斯くの如く釋尊に顯われ、七祖の上に己を顯わしたような淨土眞宗の宗教的眞實は、それが逆にまた我々にとりて三國七祖の斯かる生命の表現を、或は如來の直説・眞説と仰ぎ、或は權化の再誕と信ずる信仰も當然生じてくるのであつて、宗祖に於てもその例は少しとせず、然もそれらは決してこの信境の上より見て無稽の説を弄しているのではないのである。

② 拙稿『還相の廻向に就いて』（大谷學報一八の二）參考せられ度し。

大小一揆

北 西 弘

序

大小一揆（享祿の錯亂）は、從來加賀一向一揆の崩壊過程を示す一現象として語られる事が多かった。然し今日我々の手懸けようとするそれは、その問題意識において従前と異なる。課題の焦點が、村落構造の研究を基本として、本願寺の在地支配の變動や、さらにそれと織豊政權成立との内的連關を究むべき要點にしばられたからである。⁽¹⁾

問題をこのようにインサイリーブなものとし、それを單なる郷土史的興味から脱却させ、そのしむる日本史的位置を鮮明ならしめた人として井上鋭夫氏をあげうるであらう。氏は、日置謙氏によつてその全貌をあらわにされた加賀一揆を、理論的に體形づけたといつても過言ではあるまい。申すまでもなく氏のはたした大小一揆研究の諸成果は、『石川縣の歴史—中世史—』^{十六世紀における}「本願寺經濟の一考察」^{（新潟大學法經論集）}『封建社會における眞宗教團の展開—大小一揆論—』^{十六世紀における}「中世における眞宗寺院と在地の諸關係」^{（印度學佛教學研究中心として）}（大谷學報三四—二）

「享祿の錯亂について—加賀山内庄を中心として—」^{（大谷學報三四—二）}「中世における眞宗寺院と在地の諸關係」^{（印度學佛教學研究中心として）}

究五)を發表した。然るに今回、はからずもその所説は、氏の「大小一揆論」において手きびしい批判を蒙る事となつた。

愚稿はいづれも紙數を限られた小稿であり、つくし得ぬ點も多く、その説く所は抽象論に墮したきらいがあつた。然し幸い此處に機會を得たので、本稿では井上氏の批判にこたえつゝ前者の缺をおぎないたいと思う。

一

長享二年、加賀守護富樫政親を倒した一向一揆は、その後享祿年間、所謂大小一揆の分裂を生じ、教團は兩派に別れて相頡頑する。

この分袂の對抗勢力はいうまでもなく、Ⅰ超勝寺・本覺寺・下間賴秀・同賴盛の派とⅡ加賀三山の坊主(波佐谷松岡寺・若松本泉寺・山田光教寺)・四郡の傳の兩派である。然も前者には山内衆・白山衆徒・三河坊主衆Ⅲ實圓等がつき普通大一揆と呼稱され、本願寺方をなす。後者には富樫二郎・加賀長衆數百人(或は一國同心の國衆)・全劔宮衆徒・隣國越前守護朝倉氏・能登守護畠山氏等が合力し、これを小一揆方という。⁽³⁾

而してこの亂の原因については從來多く、『白山宮莊嚴講中記錄』や『反古裏』等という如く、本願寺方の領土的野心とそれに反する三ヶ寺方の平和主義若しくは保守主義において語られた。勿論眞偽の程は、記錄の價值批判をもつて嚴正に批判さるべきであらうが、然し錯亂の經過や動向からいつてこうした評價は沒却さるべきものではない。唯これだけの所説ではあまりにも抽象的であるため、筆者は先掲の愚稿を草し、兩者の性格を辯別しそのズレを具體的にあとづけようと企圖した。かくして兩者のズレを在地の土地關係から眺め、領有權、所有權に對する對應の仕方が兩者相異している事を指摘した。即ち超・本二寺方が本役押領の領主權侵害を行うとともに下級所有權への場を中

小名主層に残したのに對し三ヶ寺方のそれは在所衆（門徒農民）の經濟的動向に掣肘を加えつゝ莊園領主の領有權に保證を與える性格的動向にあつたと述べた。然るに今回、井上氏はこの私見が所詮、顯誓の亡靈を除き得なかつたと評し、大略左の如き批判を下していられる。〔大小一揆論〕

(A) 國衆と在所衆は、事實兩派の中に認められ超勝寺方がより多く在所衆に近似性をもつていたという例證を缺いている。換言すれば、超勝寺方にたつたのが中小名主層で、三ヶ寺方には國衆（長衆）が随つたという例證をあげることが困難である事。

(B) 中小名主層が超勝寺側についた近似性について、私が四郡の傳等が名主職を保有して在所衆と對立的關係をもつ可能にあつた事を光徳寺の場合を例としてひいたが、その光徳寺又錯亂にあたつての動向が不明であるという事、

(C) 三ヶ寺方の平和主義を論ずるが、三ヶ寺派の國人洲崎は小坂庄や越中大海郷にまで押領の手を伸ばしているから、その論義に矛盾があるという事、

(D) 兩派對比の場合、對遮的な面のみを圖示しないで、その共通面をも考慮に入れて考えねばならない事、井上氏の批判は大體以上の如くである。以下項をあらためて、その逐一について辯じよう。

二

(一) 氏は國衆と在所衆が兩派の中に認められ、超勝寺方がより多く在所衆に近似性をもつたという例證に缺けているという。

この批判にこたえる前にまづ、近似性という事についてことわつておこう。

超勝寺方が、いう所の近似性を在所衆にいだかしむる契機として、大まかにいつて二通りの面があつたと考えられ

る。一つは氏も指摘される如く、特に實如滅後、近松連淳との關係を媒介として本願寺宗主に近接した超勝寺の權勢に對する宗教的な近似性であり、今一つは經濟的理由に依るものである。

申すまでもなく、大坊主分の在地における經濟的存在性、中でも領主層との關係が、在所衆の經濟的展開に掣肘を與える場合、在所衆はそうした領主層に對峙する超勝寺方につく事は自明の必然であらう。一方若し三ヶ寺方につく在所衆があるとするならば、それは在所衆の經濟的展開が領主層（既往の）その他の抵抗を受ける事少く、順調に實現されているような場合、超勝寺方の領主權確保と擴張がかえつてその掣肘となり、必然對峙せしめられて協調したものと解してよいであらう。

このように大小一揆と在所衆の相互間における近似性は、理論的にいつてもその經濟生活を基盤とし、それらの歴史的條件に順應して考えらるべきものである。然し大まかにいつて中世末期の在地動向は、在所衆と超・本二寺方の近似性を可能ならしむる諸條件にめぐまれていた。猶若し、如上の必然をはずれた勢力の結合があるとするならば、それはむしろ、權力による屈伏として、戰略的に把握さるべきものであらう。以下、如上の諸事情を一、二事例にもとづいて考察してみよう。

① 國衆と超・本二寺方の對峙性についていえば、時代は下るが天文日記にそれを語る記述が多い。例えば、天文五・五・二條に依れば、直江村新右衛門がその兄彦太郎の跡職を郡中の指令で申し受けたが、下間備中の反對にあつている事、又同五・十二・廿八の條に加州芝原市の目代跡職に關し、國衆の一人河合八郎左衛門は組内の忠節者鈴木五郎左衛門にその知行を申しつけたが、超勝寺息刑部卿内者ふるや彦四郎、彼の芝原市子恩知行すべきの由申し、これに反對している事を記している。さらに下るが、天文十七・八・十八、同十七・九・五の條にみゆる超勝寺に對する徳田縫殿助、富岡新五郎の念劇企圖も、こうした動向の上に立つものとして考えてよからう。さてこれらの記事

は、領主權を侵害し、時にはその土地や職の所有權にまで容喙する大一揆方に對する土豪國衆の對立性を示すものに他なるまい。

『白山宮莊嚴講中記錄』に國衆等一國同心して大一揆方に對したというが、その理由も此處に明白であろう。猶、井上氏は同記錄に、三ヶ寺方をなして山内諸口を留め、然も破れて牢人した數百人の國衆の他に、越前能登越中三ヶ國武士亂入の際（享祿四年十月）山崎窪市でそれに對陣した國衆のある事を示している。而して後者のそれは前者と異り、事件の成りゆきを觀望していたもので、後に本願寺勢の來援をみて大一揆側に立つたものであると解しているがいかゞであろうか。後者の國衆とは、山内衆若しくは有力在所衆を指すものではあるまいか。天文日記等所出の（例えば私記天文二〇・二・二條）後生御免候、國衆の數からいつても、氏のいう如き第三者的立場から後、本願寺方に從つた國衆の存在は、確實な史料で實證し得ぬ限り斷言出來ないであろう。

② 次ぎに超・本寺方と在所衆の經濟的近似性を在所衆と大坊主分の關係に相即させて考えてみる。このため事例を河北郡金津庄（加茂社領）並びに隣郷輕賀野（八坂社領）にとつてみよう。

兩郷の領有事情は、文明年間から天文年間にいたりいちぢるしい變化を示す。

文明十三年十一月九日付祇園社記に依れば、本覺寺は輕賀野（刈野）の本役分年貢を違亂しているが、延徳年間同郷はさらに光德寺と關係を結んでいる。即ち延徳二年八月十七日茹野（＝輕賀野）百姓中あての八坂神社文書に依れば、在地農民の本役難澁の上に光德寺との經濟的宗教的な關係が結ばれ、兩者の近接は順調に進められていた。然るに天文年間に到り、當地域における光德寺の位置は、老、在所衆の村落結合の上に安座し得なくなつていた。この事情を實證するためまづ、兩郷に關する天文日記所出の記事を紹介しておこう。

① 天文五・四・廿四日條（金津）

② 五・九・十二日條（輕賀野）

- | | | | | |
|---|---|---------------|---|------------------------|
| ③ | 〃 | 五・九・廿五日條（輕賀野） | ④ | 五・九・廿六日條（輕賀野） |
| ⑤ | 〃 | 五・閏十・廿八日條（金津） | ⑥ | 六・三・四日條（金津 天文日記及び謂付日記） |
| ⑦ | 〃 | 六・四・十九日條（五番組） | ⑧ | 六・十二・十九日條（金津） |
| ⑨ | 〃 | 六・十二・廿二日條（金津） | ⑩ | 七・二・八日條（金津） |
| ⑪ | 〃 | 七・九・七日條（金津） | | |
- まづ①の記事に

「從加州河北郡五番半金津之庄、彼庄之事如前々木越光德寺ニ申付候ニ付而、爲禮

惣中より三百疋到來候。」とある事に注意しなければならぬ。此處にいう「申付候」の内容は、重要な意味をもつものではあるがこれだけではいかにも難解である。同日記の他の用例と参照しても、(一)庄を領主へ返付候へと申付けたのか(＝領主不知行の間申付けた)或は反對に(二)光德寺自身の當郷さばき方を申付けたのか判然し得ない。

然し今、先記した諸記事をこれに参照する場合、申付の内容を(一)の場合のものとしてよからう。勿論充分な史徴と斷ずるには未だはゞかる所もあろうが、⑧に金津庄より兩使並びに一書來つて、無體に木越光德寺が成敗を加えるのを迷惑がつている事、⑩に同庄を郡として引直し一方本願寺は光德寺に曲事の由下知している事、⑪に同庄を光德寺、洲崎が押領した事に對し、本願寺は度々申付（この場合は勿論、押領停止の申付）けて來た事等々に徴し、かく考えて大差あるまい。然もこのように考える時、①に記するが如き本願寺の申付けに對する惣中よりの返禮は、注意さるべき事實であろう。從來、光德寺に貢納して來た當庄ではあつたが、天文年間には、庄のさばき衆と在所衆の對立が明確化し、在地構造はいちゞるしい變化をとげていた。然も此處で前者には光德寺が、後者には大一揆方備中が近接していたと考えたい。⑤の記事に依れば天文五年十月備中の金津庄押領があるが、これは勿論、在所衆との近接

を基盤とする押領であつたと考える。⑥に、金津庄は一應、領主加茂社の手に還つたが、然しその内七ヶ所は備中が未だに押領しているといふ、然もそれを「人ニトヤラン、在所ヘトヤランやりたると云々」というが、正にその近接動向を内容的に示してくれる記述ではある。さらに又、⑧④には、上洛中の輕賀野さばきの衆四人が、在所において何處へ貢納しているか存知しないと申し不審がられているが、これは在地構造の對峙性（さばき衆と在所衆）を前提として初めて納得出来る事實であらう。⁽⁶⁾

かく、在地の變動と、各個勢力の動向に即して備中の動きや光徳寺のあり方を具體的に把握すべきであらうし、その對峙性を通じて大小一揆分婁の經濟的理由を規定すべきであらう。

就中、在所衆の經濟的政治的展開の究明は、今後さらに重視されねばならない。天文日記五・三・廿九日條に、本願寺が旗本三人に折紙すると共に今一通在所へも沙汰した事を記しているが、これと下田長門別心に際しての誅伐事情は（七・二・八日條）郡衆として結集し、新しい力を生みつゝあつた在所衆の動向を示すものであつて、これを無視しては大小一揆を語り得ない。然もこうした在所衆は、その經濟生活において機をみる事は吾人の想像を絶するまでに鋭敏かつ具體的であり、その動勢は、經濟的利害關係を第一條件として規定されたものである事を忘れてはならない。

而してこのような事は、單に加賀においてのみではなく、中世末期においては一般的傾向であつた。例えば近江堅田本福寺の場合もこの例にもれない。即ち「本福寺跡書」に依れば、大坊主分と門徒の對立性は既に古くから見得る所である。本福寺はその經濟において、信賴し得ぬ對者を、

「コウノシヨクヲスルセタイカナワヌモノ、モノヲヨミカキスルモノナニヲアツクルトモチカユルモノソヤ」と斷言し、反對に信憑すべき「物ヲアツケテ違ヌ人」を、

「佛法ノ志アリテコトニセタイ心安有得ノ人ハ惣シテモノヲチカヘヌモノナリカ、ル人ニハイカホトアツケテモオモヒテナリ」といつている。このような批判はそのまゝ坊主分と一部門徒の對立に通するものである。

「隣郷イカナル里ニモ老ニ成テ得分アリ……御門徒ノ老ハナニヨカフリテナクサマンヤ道場ノモノヨクウタコソトクヨツカフタコソ得ナレトアレニカクシコレニカクシクイツヤスハカリ」なる一部門徒の寺院經濟に對する寄生性と、大坊主の經濟的獨占化の對立である。

而してこの矛盾にたつて蓮淳等一家衆の經濟的擴張がもくろまれる。即ちそれを跡書は

「アラヌ謀コトヲモテ當住持ノ坊主ヲ條々ノ惡名ヲイヒタテ上様へ訴、是ヲ非ニナシ非ヲ是ニナシ……御門徒ヲハナサセラレ」

その門徒を、「直參トナツケラレテワカ御身ノ御一家ノ御門徒ニメサル」と指摘している。ともあれ、「上々様ニハ大坊主ノ門徒悉ク直參ニメサレタカル、又門徒ノスエ〜マテ手次ノ坊主ニ門徒ヲカクシマワルノミニテ、コトニ直參ヲノソムハカリナリ」「ソノ國ソノ郡ニ御本寺様ノ御意ノヨキ御坊御一家様御座アラハ、ソノ御ニクミアラン坊主、ユキカタモナクチリ〜ニワカレ〜ニユキカタシラス、コシキシニコ、エシニカツエシニ、ロシ、カイタウホリセチケニタフレシマルソ」という記述にもみられる如き本福寺の悲劇は、そのまゝ加賀小一揆方のおかれた現實でもあつた。

以上によつてはゞ、在來大坊主方と超勝寺方の抗争の内容はうかゞえたであろう。然もこうした抗争が、隣國守護が小一揆方を助け、莊園領主が破門國衆を助言した事によつてもわかる如く、國衆と在所衆の對峙を契機として大一揆方が在所衆との統一政權を確立する事を恐れてなされたものであつた事も知り得たであろう。

(二) 在地大坊主が莊園領主側と相互外護的な關係を保つた例として倉月庄の名主職に補任された木越光德寺をあげたが、これに對し井上氏は、そうした所有權は坊主分に限らず、超勝寺、本覺寺もこれを有し、又大小一揆に際しての光德寺の動勢が明確でないと批判する。なるほど和田本覺寺は、文正元年頃越前細呂宜郷の別當職を有し、長祿三年頃には同國河口莊内に名田を所有している。⁽⁸⁾然しその後加賀において兩寺が名主職を所有したという史實は一體あるのであろうか。

その土地政策は、加賀において、あくまでも領有權の獲得に中心をおいていた。勿論先にもふれた如く所有權に對して全然無關係であつたとはいはないが、然しそれは天文日記五・五・二、五・十二・廿八、六・十二・廿二日條にみる如く、その家臣、内者に對する恩給の對象であつて、倉月庄における光德寺の名主職補任の立場とは本質的に異つていた。

倉月庄名主職補任⁽⁹⁾狀案は、廿一通現存するが(内四通は宛所不明)その中、補任された名主に、土豪高桑六郎左衛門、同彦太郎、光德寺茶々、光琳寺慶祐等々眞宗門侶が多い。然もこの補任狀案の内容は、年貢米錢その他諸役を沙汰仕すべき代官的名主の補任と、一圓知行の名主職補任(或いは買得知行)との兩者に區分される。

而して眞宗門侶の大部が前者の代官的名主に補任されている事は注意さるべきであらう。

文明十七年、富樫政親の、明應九年富樫泰高の、さらに永正二年十月十八日付美吉文書に依れば富樫植泰の押領違亂をうけた倉月庄領主は、そうした不安を克服すべき當面の統治策として、在地の有力寺院、門徒を代官的名主に任じその領有權を確保せんとしたのであろう。

『證如上人御遷化記』天文廿三年八月廿四日條(他宗所々より御吊被申事)に

「一、中山殿ヨリ香爰卅疋、使者高桑四郎左衛門」とある。中山殿とは申すまでもなく倉月庄の領主で、かれは門

徒土豪で然も代官名主である高桑氏を使いせしめたものであつてこれによつても門徒土豪と領主のあり方の一端がうかゞえるであらう。さらに、天文日記五・十・一日條に小川坊城知行の若子村に興修理亮が、同笠野村には山田四郎右衛門が代官となつてゐるが、これ又如上の事情にもとづくものと解してよいであらう。¹⁰⁾

猶、井上氏は大小一揆にあたつて光徳寺がとつた動勢は不明であるといふ、従つてそれを例證とする事の適當でない事を指摘する。勿論史料の點で氏の如く、不明確な點は多いが、然し氏が本文の註九十八に記していられる如く、小一揆方にたつたものと解して大差なく、『三州志（雜纂餘考卷之六）』や『昔日北華錄（卷中）』にいう如く考えておいてよからう。故にそれを、小一揆方の一例證としてあげる事も又許されてよいのではなからうか。

(三) 三ヶ寺派の國人洲崎が加賀小坂庄や越中太海郷にまで押領の手を伸ばしているから、これをもつてしても三ヶ寺派の保守平和論は矛盾していると批判される。

まづ洲崎の土地押領といはれるものを、天文日記から抽出すると左の如くである。

- ① (謂付日記)(天文日記) 六・五・十五日條 甘露寺分、(石黒孫左衛門押領)(洲崎押領) (石川郡大桑庄本家方并豊田七村之内二口)
- ② 六・六・十六日條 (謂付日記)(天文日記) 高野三寶院領 (越中太海郷)
- ③ 六・十・七日條 (謂付日記)(天文日記) 東山神護寺領 (豊田村地頭職并中興保)
- ④ 六・十二・七日條 臨川寺領 (大野庄亂入)
- ⑤ 七・三・十四 北山妙光寺領
- ⑥ 七・七・十九日條 叡山正觀院末寺々領 (佐邦武守(又、石川郡六郷))
- ⑦ 七・九・七日條 加茂社領 (金津庄)
- ⑧ 七・九・九日條 金地院領 (石川郡中興保内堀内)

等である。

まづ此處では、史料に語る押領の内容が問題とされねばならない。

而してその場合、立場と條件によつて、例外なしとはしないが、大體押領といはれるものに二通り考えられる。即ち度々ことわる如く、領有權の押領と所有權の押領である。勿論これはその地域の條件によつて規定されるものではあるが、概略大一揆方は、天文日記五・六・廿三日條においてもうかゞえる如く前者にその主眼をおいたものゝ如く、小一揆方は後者に立場をおいたようである。それは基本的にいつて、小一揆方が大一揆方に比し、保守的平和的契機をより多くもつていた事に歸因する。平和的契機とは、申すまでもなく蓮如眞弟の三ヶ寺方の保守性と、掟にもとづく宗教的立場に影響されてのものであり、保守的契機とは、國衆土豪相互間の權力的牽制にもとづいたものである。されば領主權の獲得と、所有權の恩給にその魅力を發揮した大一揆方に對し、こうした小一揆方の物心兩面にわたる契機は、みづからの勢力伸張にいちぢるしい限界を加える事となつたし、それは又新しい在地のうごきに對し自らを孤立化せしむる要因となつた。

次ぎに井上氏は、三ヶ寺方の平和主義をくずすものとして、洲崎の小坂庄押領⁽¹⁾をあげているがこれは肯けない。

小坂庄とは、「加州本家領謂付日記」天文四・十・十五日の條にみえる如く二條殿の所領である。然も天文日記七・八・十一日條によれば

(安か)

「從二條殿就加州成敗事、早速落居之儀被成尊書申候、太刀拜受候、又洲崎兵庫事忠節之者候間心案肝要と候て一通御禮候、合兩通也、御使侍也」といふ、いう所の押領者を外護している矛盾におち入るがいかゞであらうか、又、七・七・十九日條でその末寺々領を洲崎に押領されたと本願寺に訴え出た叡山西塔が同七・八・十二日條に洲崎河合の託言を本願寺に申し入れているが如何であらう。こうした事は、我々に押領の内容を反省すべき要を提示する。い

づれにしても小坂庄押領をあげて三ヶ寺派の立場を推論する事はしりぞけらるべきであらう。

つぎに、下間筑前が越中太田保の知行を望み、超勝寺が越中蓮沼の了珍をその末とし、さらに美濃郡上門徒について最勝寺と相論しこれを末寺化しようとしている事等から推察して、その勢力範圍を加越にとどまらず廣く越中美濃にまで及ぼそうとしている事がわかる。今、これと洲崎の越中太海郷えの進出とを照合する時、此處にも又兩者が對峙すべき必然のあつた事を知らしめられる。然もこうした兩者に對し、守護政權が洲崎を外護している事は、それに比し超勝寺の存在が、如何に愈々危みをなすべきものであつたかを（『今古獨語』）知らしめるであらう。

（四） 大小一揆、兩者對立の必然について、筆者が門徒、長、寺院における存在形態のズレをもつて解しようとした事に對し井上氏の提した批判は大體以上の如くであるが、氏はさらに進んで、兩派對立の必然性を血のみちのズレにおいて指摘しようとする。

これは蓮如・實如の時代には、本願寺・三ヶ寺對超勝寺という關係であつたが、證如時代にいたり逆轉し、本願寺超勝寺對三ヶ寺となつた事を、蓮淳の立場の上昇と、それと關係をもつ超勝寺の本願寺に對する近接性を指摘せんがためのものである。この所説は重要な示唆と妥當性を一面に有するものではあるが、然し一方、在地の勢力關係まで血のミチによつて規定しようとするならば人間社會の實相を見失ひ、その論は行き過ぎに墮する。若し氏の如く血のミチを重視するならば、松岡寺實慶が超勝寺實顯の女を妻とし、その間に生れた女子が白山寺長吏の妻となつてゐる事實や、實顯の實母が蓮如の女蓮周であり、それは實如にとつて重要な血縁にある事、さらに井上氏の如く假りに超勝寺一派の本蓮寺が三ヶ寺側に立つたとするならば、その蓮覺の女が實顯の實母にあたるといふ事、又下間系圖に依れば、享祿四年十一月十八日松岡寺兼玄と共に自害した下間賴宣は、その反對勢力たる本覺寺蓮惠の女を母とし

ている事、等々數多い血のミチの關係を一體如何に解してよいだろうか。

以上の如く考へるならば一派における血のミチのズレが、證如時代における超勝寺と本願寺の近接理由を示す一面の手がかりとはなつても、在地における寺院相互間の關係を規定するすがたり得なり。兩者性格のズレを、血のミチのズレをもつて解そうとする事は、社會關係を抽象し、人間葛藤を現實から遊離せしむる事になりはしまいか。

むすび

以上、井上氏の批判にこたへべきはこたへたが、これによつて大小一揆の分裂事情は、兩派の在地における存存形態、就中それらの歴史條件によつて決定された土地支配のズレにおいて語らるべきものである事が判明したと考へる。換言すれば兩派の異質的な存在性が、在地構造の變革と、本願寺體制の政治的變遷に作用して現象化したものが大小一揆であつたといえよう。證如時代を規點として加賀における村落の構造はいちぢるしい變化を示している。即ち、蓮如・實如時代の在地動向は、まづ國衆士豪は相互の權力的牽制やその他の條件によつて、その領主制がきわめて未熟であつた。一方在所衆の動向もそうした國衆の限界に乗じうるまでに势力的でなく、従つて兩者間のバランスは保持されていた。然もこうしたバランスの中樞に、蓮如の血縁をはこる三ヶ寺が、その宗教的權威をもつて君臨し、その求心的な存在性はあらゆる歴史的條件に合致するものであつた。然し證如時代に至るや、在所衆の經濟的政治的展開がいちぢるしく進展し、加うるにそれが、國衆に對抗する超・本二寺を背景にもつ事によつて既往のバランスを崩壊さす。天文日記所出の旗本別心の歴史性は、正しくこの點において評價さるべきであらう。勿論、大小一揆について、今後猶究めらるべき數多くの基本的な課題があるが、その分裂は、まづこうした存在形態の政治經濟的あり方のズレにおいて語らるべきものであらう。

顯誓や實悟の大小一揆方智識が、きせずして教團の記録を數多く書き残した事は、故人の單なる尚古趣味と感傷にもとづくものではなく、それは、證如以後の本願寺のあり方、さらにいえば教團の動勢に生命的な發言をこころみようとするものに他ならなかつた。我々はそうした記録の主觀性を批判する前にまづ、主觀形成の歴史的背景をくみとらねばなるまい。(一九五七、五、二〇)

註① 大小一揆に關する參考文獻

岡村利平「加賀大一揆小一揆動亂と飛彈國白川照蓮寺」飛彈史壇二ノ二(大)

岩佐巧『一向一揆の研究』(昭5)

小田吉之丈『北國の一向宗一揆集』(昭6)

蚊野豊次「大小一揆分裂の事情に就いて」(昭11)

日置謙編『石川縣史』第一編改定版(昭13・3)

稻葉昌丸「享祿の亂」續眞宗大系月報10號(昭13・4)

井上鏡夫「石川縣の歴史(中世史)」(昭25)

辻善之助『日本佛教史(中世編之五)』(昭26)

井上鏡夫「十六世紀本願寺經濟の一考察(中) 一領國制の展開をめぐつて」

新潟大學法經論集三の三(昭29)

北西 弘「享祿の錯亂について 一加賀山内庄を中心として」

大谷學報三四の二(昭29)

北西 弘「中世における眞宗寺院と在地の諸關係」印度學佛教學研究五(昭29)

笠原一男『一向一揆』(日本歴史新書)(昭30)

井上鏡夫「大小一揆論」(『封建社會 眞宗教團の展開』所收)(昭32)

谷下一夢「本泉寺蓮悟について」(同右所收)(昭32)

- ② 四郡の傳について、越賀雜記では、弘願寺・専光寺・勝願寺・光德寺の事とする。然しこれはむしろ私心記天文二十・二・二日條にいう如き四郡の長衆とすべきであろう。既に古く稻葉昌丸師も指摘している如くである。

③ 下間方を大一揆、三ヶ寺方を小一揆として來たが、逆に朝倉始末記、加越斗諍記、北國太平記、越智雜記、石川縣史改定版、石川縣の歴史等は下間方を小一揆、三ヶ寺方を大一揆としている混同なきよう注意を要する。

④ 當日代跡職は、天文日記本文の下文中断して不明な點が多いが、當職は別心によつてあげられたそれで、これの支配をもつて何合の職違亂を指摘出來ない。

⑤ 徳田縫殿助、富岡新五郎の兩名を、長沼賢海著『日本宗教史の研究』P302には超勝寺々内取立ての有力者という。

⑥ さばき衆―光徳寺、在所衆―體中といったが、天文日記五・九・廿五、同月廿六の條に當庄のさばき衆が本願寺に上番して、如上の論をくつがえすようでもあるが、然でない。本願寺に對する門侶の感情は、如何に近接していようが超勝寺や備中に對するそれと同一視出來ない。この事は堅田本福寺、蓮淳、本願寺の關係を示す本福寺跡書に依つても判然しよう。

⑦ 七・八・十一。七・十一・二。七・十一・三。

⑧ 大乘院寺社雜事記

⑨ 補任狀案は大永七年より享祿四年に至る間の廿一通。日置謙編『加能古文書』所收

⑩ 代官任命は、下間方にも例はある。（實隆公記大永八・九・一日條等）。然しこれ又、在來坊主に對するそれとの異同を嚴密に辯別しなければならない。共に土地領有の便宜にとられた法策としての同意性はあるが、然しその與奪權のあり方において異なる。

⑪ 洲崎の小坂押領に關し井上氏はその依憑史料を提示されていない。勿論三州志等は既に一書によつてそれを記しているが一體如何なる史料によつたのだろうか。謂付日記天文四年十月十五日には小坂庄が「近年御不知行」といつているが、これに洲崎を附會したのだろうか。若しこの附會が事實とされるならば、天文四年と七年の間に年代の経過もあるから領家と洲崎の接近をその間にとつて考えられぬ事もない。然し本文に示した叡山三院の訛言という事もあるから、そうした同情的解釋はなされそうにもない。猶、井上氏は『十六世紀における本願寺經濟の一考察（中）』P72では、二條家や山門の訛言をとりあげ、それは洲崎、河合がその所領の代官に補されていた爲であるというが如何であらうか。

⑫ 天文十七・二・廿六日條（元聖安寺下）

⑬ 天文九・五・廿六日條

⑭ 越中太田保を中心とする政治的關係については井上氏が「大小一揆論」P107にくわしく論述しているから参照されたい。

⑮ 天文日記、六・八・九、六・十二・十八、七・二・八、七・二・九、七・十一・十、十七・八・十八日の諸條を參照せよ。

五念五正の關係

小 島 叡 成

一

淨土教の實踐法として特に注目せらる可きは、天親の五念門と善導の五正行なる事は何人も異論無き所であらう。爾らば此の兩者の間には如何なる内面的關係が存するのであらうか、今これについて聯か考察の歩を進め度いと思ふのである。蓋し此の問題については既に諸先哲請先輩の幾多貴重なる研究の存する所にして、敢て餘輩の論及す可き餘地無き處かも知れない。従つて此所には幾分立場を變えて、これを安心起行の兩面觀より五念五正の内面的關係を論述してみたいと思ふのである。即ち天親の五念門は當然論主の一心との關係に於いて論議せらる可きものであり、又善導の五正行は觀經三心との關係に於いて考察せらる可きものなる事は言を俟たない所であらう。然るに善導の禮讚所引の五念門はこれが觀經三心との關係に於いて論述せられてゐるのであつて、即ちこゝに禮讚所引の五念門を媒介として天親の五念門より善導の五正行への展開過程が微妙なる問題を内在する事が窺知せられるのであつて、斯かる觀點より茲に駄文を連ねて江湖の叱正を仰がんとするものである。

先づ天親の五念門についてこれを考察するに、これが論主の一心たる安心に對して、始めて五念行としての存在價值が認められるのであつて、古來淨土論一部は偈頌に一心を長行に五念を説述するものであり、而もその五念は一心の具徳流出であるとせられてゐる。即ちこれは既に長行初めに「云何が觀じ云何が信心を生ずる若し善男子善女人五念門行を修して行成就し畢竟じて安樂國土に生じ彼の阿彌陀佛を見たてまつるを得何等か五念門なる一者禮拜門二者讚歎門三者作願門四者觀察門五者廻向門なり」とある文に依つても窺知せられる所であるが、更にそれを明確ならしめたものは曇鸞の論註の所明である。即ち論註では一心偈を五念門に配釋して、歸命は禮拜、盡十方無碍光如來は讚歎、願生安樂國は作願、觀彼世界相等は觀察、我作論說偈以下を廻向門と見て、此所に五念の根源を一心偈の内に位置づけられてゐるのである。斯くて五念は全く一心の安心より起る起行相なる事が明確にせられたのであつた。殊に讚嘆門の下には三不三信の釋を設けて行の如實を信の上に需められてゐるのであつて、宗祖もこれを一如實修行相應は信心一つにさだめたり」と讚ぜられし所である。されば一心五念は全く相ひ離れたものではなく不即不離の關係に於いて論究せらる可きものなる事が明らかとなつたのである。

然らば此の一心五念は何を根據として施設せられしものなるやと云ふに、古來五念門の施設についてはこれを左の如く

- (1) 大經中心――十八願（三心・十念）
――三願（十八願・十二願・二十二願）
- (2) 觀經中心

(3) 小經中心

(4) 三經通申

(5) 淨土諸經

等諸説ある所であるが、今これを一心五念一具として考ふる場合は何としても大經十八願の三心十念をその根底と觀るのが最も妥當とせられる所である。

蓋し一應これを卒爾に見る時は既に經題に「無量壽經優婆塞願生偈」とあり、又偈頌の終りに（一）も「無量壽經修多羅章句我れ偈誦を以て摠説竟る」とある如く無量壽經によられし事は明らかにして、これを論註には「無量壽（二）は是れ安樂淨土の如來の別號なり釋迦牟尼佛王舍城及び舍衛國に在して大衆の中に於いて無量壽佛の莊嚴功德を説きたまふ即ち佛の名號を以て經の體と爲す偈に聖者婆藪槃頭菩薩如來大悲之教を服膺して經に傍へて願生偈を作れり」と述べ總じては三經によられし旨を明されてゐる。されば淨土論を三經通申論とも呼稱せられる所であるが、而も論註上卷終りの八（三）番問答に十七・十八二願成就文を連引し往生の正因信心にある旨を暗示して卷頭の易行道の信佛因緣使得往生と對應せしめられし點、及び下卷終り要本釋に十八・十一・二十二の三願を的證して修五門行の速得成就無上菩提を論證するについて「十念々佛使得往生」と全く論の修五門行を本願の乃至十念に置き換へてゐられる點等よりすれば、三經中特に大經、就中十八願の三心十念を中心とせられし事が推知せられるのである。

此の註主の意を更に明確にせられたのが我が宗祖聖人にして、即ち曇鸞（四）讚に「天親菩薩のみことをも鸞師とよむべたまはずば他力廣大威徳の心行いかでかさとらまし」と讚じ、又「これらの廻向によりてこそ心行ともにえしむなれ」と一心五行を出し、次に「彌陀（五）の方便ときいたり悲願の信行えしむれば」と叙べて信行即ち三信十念が、心行即ち一心五行なる旨を明してゐられる。又銘文には「世親菩薩彌陀の本願を釋したまへる御ことを論といふなり」と明示せ

られてゐるのである。特に御本書信卷三一問答に本願の三心と論主の一心の一異を論ずるについて第一問答では至心と欲生を中間の信樂に納めて信樂即一心とせられてゐる。これ註主が三不信を論ずるに淳・一・相續の三心を中間の一心に納めてこれを論主の一心に同致せしめられしと同じ筆格である。又第二問答では三心は至徳の尊號を體とすと本願の三心を尊號に結歸せられてゐるのであるが、これも三在釋の在心釋に「此の十念は無上の信心を依止し阿彌陀如來の方便莊嚴眞實清淨無量功德の名號に依つて生ず」の文意に通ずるものであると考へられるのである。

斯く論註、宗祖を通じて概觀するとき一應五念行は一心の具德流出としての起行相なる事、又それは本願の三心十念の念佛を開いて五念とせられしものなる事が推知せられるのであるが、而も此所に説示せられし五念門なるものは論の所明から見るときは作願、觀察の奢摩多・毗婆舍那の止觀を中心とした三類九法といふが如き高遠なる菩薩行として説示せられてゐるのであつて到底凡愚の實修を許さぬ所のものである。即ち一論の體制から見ると偈頌の始めに「世尊我れ一心に盡十方無碍光如來に歸命したてまつり安樂國に生ぜんと願ず」と曰ひ、又長行の始めに「此の願偈¹⁵は何の義を明す彼の安樂世界を觀じて阿彌陀佛を見たてまつり彼の國に生ぜんと願ずることを示現するが故に」とある如く一心願生乃至觀見願生が中心にして、その一心願生は修五門行に依ると明すのであるから五念門の中心が作願、觀察にある事は當然とせられる所である。而して今此の五念門は前四門は自利、第五門は利他の行にして全く二利圓滿の菩薩道として説示せられし所である。然るにこれを凡夫相應の實踐法として味得せられたのが曇鸞の論註の所明にして、即ちこれを一心の具德流出とし而も此の五門中作願・觀察の止觀、及び利他行たる廻向の重要な三門を彼此二土に通ずる行とし、更にそれが佛力他力により惠まるゝものなる點を提示して有名なる他利々他深義釋を施し¹⁷「佛力に非ずば四十八願便ち是れ徒らに設けたまへり」と是れを大經の本願の上に論證せられてゐるのである。されば宗祖は「天親菩薩のみことをも鸞師とよむべたまはずば他力廣大威徳の心行いかでかさとらまし」と讃ぜられし所

であり、更にこれを徹底して宗祖は二門偈に五念行の一々を法藏菩薩所修の行なる旨を明示せられてゐるのであつて、こゝに五念行が全く凡夫相應の實踐法としての意義を持つ事となつたのである。

三

然らば次に此の天親の五念門が善導の五正行と如何に交渉せらるゝやと云ふに、それについては先づ善導が天親の五念門を如何に相承せられしやを一考しなければならない。即ち善導は禮讚⁽¹⁸⁾に天親の五念門を引用せられてゐるのであるがその引用の體裁に大いに趣きを異にする點が指摘せられるのである。元來こゝに天親の五念門を引用するは何が爲めなりやと云ふに、これは禮讚に安心・起行・作業の方規を定むるに當り觀經の三心と天親の五念門と攝大乘論の四修とをこれに配して引用せられたのであつて、即ち觀經三心の安心に對し起行として天親の五念門を引用されてゐるのであつて、前述の淨土論に於ける一心五念の關係と全く旨趣を異にする點が了知せられるのである。即ち一心五念が大經十八願の三心十念に淵源するとの註並びに宗祖の指南によれば、今はこれが觀經三心との關係に於いて引用せられてゐるのであつて此所に善導獨自の引意がみられるのである。従つて同じ五念門を引用するについても禮讚では作願と觀察を轉置して觀察を意業憶念觀察門と呼稱し、これを禮拜・讚嘆・憶念觀察と次第の如く身口意の三業に配して、此の三を至誠心の所修とし、又作願・廻向の二はこれを廻向發願心の所修とせられてゐるのである。即ちこれは前の三心釋に於いて、先づ至誠心について「一者至誠心所謂身業に彼の佛を禮拜す口業に彼の佛を讚嘆し稱揚す意業に彼の佛を專念し觀察す凡そ三業に必らず眞實を須るが故に至誠心と名づく」とあり、又廻向發願心について「三者廻向發願心所作の一切の善根悉く皆廻して往生を願す故に廻向發願心と名づく」とあるによつて明らかである。而して此所には同じ讚嘆門を引くについて特に「稱無碍光如來名」の略讚を全く省略せられてゐるのであつて

これ先の三心釋に深心を釋して「今彌陀の本弘誓願は名號を稱して下至十聲一聲等に及ぶまで定んで往生を得しむと信知して乃至一念疑心有ることなき故に深心と名づく」とある「稱名號」に相當するものにして、今これを略せられしは稱名の一行を深心の所修として別立する意圖の存するものなる事が推知せられるのである。即ちこれが聽て散善義深心釋に於いて五正行の施設となり稱名正定業の創見となつて顯彰せられる事となつたものと考へられるのである。斯くの如く五念門を至誠心・廻向發願心の所修とし稱名の一行を深心の所修として別立せられし事實は、そこに五念門より五正行への展開過程を想はしめられるのであつて、斯くてこれが散善義の深心釋に五正行を説示するについて先づ沒せられた稱名が獨立せられて正定業の位置を占め、他の讀誦・觀察・禮拜・讚歎供養の前三後一が助業として説示せられる事となつたのを知るのである。

斯くの如く善導にあつては同じ天親の五念門を引用し乍らも作願・觀察を轉置して止觀中心の菩薩行としての五念門の體系を全く打破し、而も作願は次の廻向と共に廻向發願心の所修と見て此所に自利々他圓滿の菩薩道の方軌を打破して、これを全く願生行者の發願廻向と一具の行法とみられたのである。斯く止觀の體系を解消し、更に利他の廻向を沒却する事により菩薩道としての五念門が全く凡夫相應の實踐法として轉化せられる事となつたのである。

四

次に將しく五正行について考察するに、即ち散善義深信釋の就行立信の下に「正行と言ふは専ら往生經の行に依つて行ずるは是れを正行と名づく」とて此所に讀誦・觀察・禮拜・稱名・讚歎供養の五正行を提示せられてゐるのである。然らばこゝに往生經とは何かと云ふについて左の如く

(1) 觀經

(2) 三 經

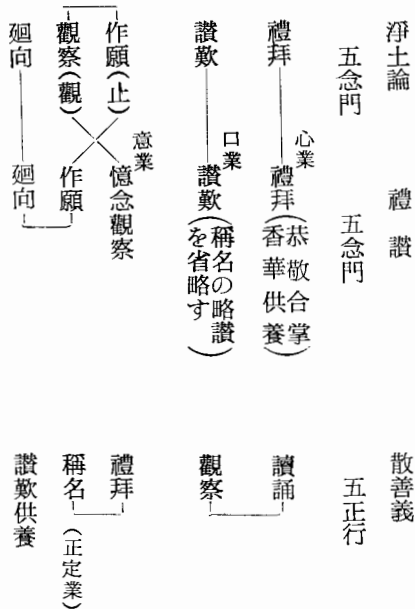
(3) 一般淨土經典

等の諸説あるも、今これを深信中に説示する點よりすれば勿論觀經を中心とするものなる事は明らかである。而して更に此の五正行中に於いて「一心に専ら彌陀の名號を念じて行住座臥に時節の久遠を問はず念々に捨てざるは是れを正定業と名づく彼の佛願に順ずるが故に若し讀誦等に依らば即ち名づけて助業と爲す」と述べて、先の禮讃で省略せられし稱名が將しく五正行中正定業の位置を占める事となつたのである。

而して今この五正行を先の五念門に對比するに、作願と廻向を没して、新しく讀誦・稱名・供養の三が加へられてゐるのである。即ちこゝに作願と廻向を没するはこれを廻向發願心釋へ納める意と見られるのであつて、又讀誦は觀察の前加行として加へられたものであり、これは禮拜が稱名の前加行なるに對比せられるものである。次に稱名は讚歎門中の略讃が別出せられしものなる事は既述の如くにして、又供養は禮讃に禮拜を「恭敬合掌香華供養禮拜」と詳釋せられてゐる點より窺へば、禮拜中の供養を別出せられしものと考へられるのである。斯くて此所に觀察と稱名を中心とする二つの體系が構成せられる事となつたのであつて、これ恐らく觀經の兩宗たる觀佛三昧と念佛三昧に擬せられしものと云ふ可く、又没せられし作願と廻向は觀經の體たる「一心廻願往生淨土」の廻願に擬せらるゝものと推考せられるのである。斯く觀じ來るとき天親の一心五念が大經の十八願の三心十念を基礎として設立せられしものと考へられるに對し、善導の五正行は全く觀經の説相によつて施設せられしものなる事が知り得られるのである。斯くて自利々他圓滿の菩薩道として提示せられし五念門は全く此所に廻向の利他行を没し去り、又その中心たりし止觀について止としての作願を没し、觀としての觀察は憶念觀察即ち觀佛三昧の觀に轉化せられ、而も稱名の正定業なるに對し助業の位置に置かれる事となり、此所に聖者の實踐法は全く凡夫相應の稱名中心の實踐法へと轉換せられるに至

つたのである。

因に上來五念門より五正行への轉化の次第を圖示すれば左の如くである。



終りに特に善導の禮讚及び散善義に於ける三心釋の取り扱ひについて再考するに、先づ禮讚に於いては至誠心釋と廻向發願心釋は特に自利眞實の一面を説示し、又深心釋は利他眞實の一面を説示せられてゐるのであつて、さればこの至誠心、廻向發願心の所修としての五念門の性格が如何なるものであるかが推知せられるのである。従つて宗祖は此の二釋は信卷に引かず化卷に一連に引用せられし所である。然るにこれが散善義に至ると至誠心釋・廻向發願心釋共に自利々他兩面より眞假に亘つて詳説せられてゐるのであつて、これを宗祖はその自利の文は先の禮讚の文と同様化卷に一連に引用せられてゐるのである。又深心釋には機法二種深心を挙げ更に就行・就人の立信、五正行の施設とこれを詳解せらるゝ所にして、而もこの深心については「深心と言ふは即ち是れ深信の心なり」とあり、こゝに深信

の心と云ふはこれ觀經の深心を大經十八願の信樂に同致せしむるものにして全く弘願の立場に立つものである。従つてその深心の所修としての五正行が如何なる性格のものであるかを知る可きである。斯くの如く善導の五念、五正に對する見解には其所に自から差別のありし事が推知せられるのである。

上述の如く天親の一心五念と善導の三心五念乃至三心五正の關係を見ると、其所に自からそれ／＼獨自の設意のありし事を知ると共に、それらの内面的關係に於いて五念門より五正行への展開過程が明確に跡附け得るのであつて、斯くてそこに止觀中心の聖者道より稱名中心の凡夫道への顯彰の跡を見るのである。而して此の善導の提示が聽て元祖の專修念佛となり、宗祖の正信念佛へと更に展開せられたのであるが、既述の如く五念・五正が一心乃至三心の安心と不離なる點を思ふ時、宗祖の正信念佛の提示こそ全くその眞意を得たるものであり、五念・五正の精華を發揚せられたものと云ふ可きであると思ふ。

註

- (1) 淨土論二丁左 (2) 論註下三丁右 (3) 高僧和讃曇鸞章第三十二首 (4) 淨土論二丁左 (5) 論註上一丁左
 (6) 論註上二十八丁左 (7) 論註下三十三丁右 (8) 高僧和讃曇鸞章第十一首 (9) 同第十四首 (10) 同第十五首
 (11) 銘文本七丁右 (12) 御自釋二十一丁左 (13) 同二十二丁左 (14) 論註上三十一丁左 (15) 淨土論一丁右
 (16) 同三丁左 (17) 論註下三十三丁右 (18) 禮讚三丁右 (19) 同一丁左 (20) 同二丁右 (21) 同一丁左 (22) 散善義八丁右
 (23) 同八丁右 (24) 散善義楷定記(顯意)第三卷(佛全三〇一頁) (25) 六要九・一丁左 (26) 六要八・二十九丁左 (27) 散善義四丁右

眞宗信者の社会的態度

——質問書法による調査を基礎として——

西 光 義 敏

一 は じ め に——本研究の目的・資料・方法——

現代に生きる眞宗信者は、社会問題に対していかなる態度をとっているか、又その態度の特徴や諸相はいかなる内的原因や外的条件によつて規定されているか。本論文はさゝやかな調査がとらえ得た限りの資料に基いて、右の大きな課題の一斑を考察してみようとするものである。資料とは、昭和三十一年八月より昭和三十三年五月までの十ヶ月にわたり、全国眞宗篤信者に十四頁、十五項目よりなる「信仰に関する調査」質問書⁽¹⁾を發送して得られた三〇四名（男二〇〇名、女一〇四名）の回答中、戦争、再軍備、憲法改正、支持政党等の諸問題を中心にして、念仏者の社会的態度を問うた項目⁽²⁾に対する回答である。こゝに言う眞宗信者とは「性別・派別・年令・職業・学無学・僧俗に拘らず、親鸞によつて開顕せられた念仏の教を自覺的に求めるか、或はそれによつて生かさるゝ者」を意味し、調査も、対象を特にそのように限定して進めた。

回答者の内容を簡単に示すと（第Ⅰ表参照）

第Ⅰ表 回答者 304人 (男 200人, 女 104人) の内容

(3) 居 住 地 (最も長く住んでいた場所)

村 落 (農・山・漁村 鉱業地帯)	173人	56.9%
都市 (住宅地, 商店 街, 工場街等)	118	38.8
中 間 地 帯	10	3.3
不 明	3	1.0

(4) 学 歴

無 学	5人	1.6%
寺 小 屋	2	0.7
義 務 教 育 程 度	118	38.8
旧中等学校程度	73	24.0
旧大学・高専程度	72	23.7
そ の 他	4	1.3
無 記 入	30	9.9

1. 義務教育程度とは、尋常小学校、高等小学校、新制中学校
2. 旧中等学校程度の中には、旧制乙種實業学校、青年学校、新制高校、及び中退、四修等をもふくむ。
3. 旧大学・高専程度の中には、師範学校及び仏教関係専門学校（学林・学院・学寮等）をふくむ
4. その他とは私塾等

(1) 年令10才～90才 (平均年増51才)

年 令	人 数	百分比
20才以下	3人	1.0%
21才～30才	39	12.8
31 ～04	41	13.5
41 ～50	51	16.8
51 ～60	63	20.7
61 ～70	56	18.4
71 ～80	30	9.9
81 ～90	6	2.0
不 明	15	4.9

(2) 地 域 (39都道府県)

福井31, 兵庫30, 京都26, 大阪23, 奈良20, 滋賀19, 広島18, 和歌山14, 福岡10, 愛知, 新潟, 三重各 9, 島根, 北海道各 8, 佐賀, 石川各 6, 山口, 岐阜, 宮城各 4, 福島, 山形, 長野, 大分各 5, 群馬, 鳥取, 宮崎, 熊本各 2, 青森, 栃木, 埼玉, 千葉, 神奈川, 静岡, 愛媛各 1

(6) 宗 派（家庭の宗教）

真 宗	西 本 願 寺 派	56.9%	88.2%
	東 本 願 寺 派	24.0	
	高・三・興・仏 ・出派	7.3	
	真宗とのみ書いた者		
浄 土 宗			3.9
禪・真言・日蓮・天台・その他			7.9

(5) 職 業

農 林 業		36.2%	
中 小 商 工 業		11.8	
給 料 生 活 者		11.2	
宗 教 家		10.2	
無 職	老 人	6.3	17.4
	主 婦	5.3	
	療養者	2.6	
	その他	3.2	
教 員・教 授		4.3	
医 師・薬 剤 師		3.3	
個 人 経 営 者		1.6	
そ の 他		2.3	
無 記 入		1.6	

(7) 生活程度

非 常 に 裕 福	0.3%
余 裕 が あ る	5.9
普 通	70.7
余 裕 が な い	17.1
非 常 に 苦 し い	3.0
無 記 入	3.0

- 1 給料生活者とは、会社員、公務員、銀行員等
- 2 宗教家とは実質的には僧侶（うち教員をかねる者3人）、坊守、寺院出身の仏教関係大学学生である
- 3 その他とは自由業及び上記いずれにも分類しがたいもの

4	3	2	1
学	居 住 地	地	年
歴……義務教育終	……だいたい村	域……北海道から	令……満年令で一
六九	落六、都市	鹿兒島に及	九才より九
	四の割合。	ぶ三九の都	○才まで、
	四％）。	道府県であ	平均年令五
	地方が中心	るが、近畿	一・○才。
	になる（全		
	体の四六・		

了程度が約四割、旧中等学校卒業程度が二・四割、旧大学高専卒業程度が二・四割弱をしめる。

5 職 業……農業従事者三六%を筆頭にはほとんどあらゆる職業階層にわたっているが、組織労働者（給料生活者がほゞこれに当る）が比較的少く、漁業従事者は皆無であつた。

6 所属宗派……家の宗教は半数以上が西本願寺派に、約四分の一は東本願寺派に所属する。眞宗以外の者も一割あまりあるが、仏教外は金光教一人のみ。

7 生活程度……七割が経済的に普通程度の生活を送っている。

三〇四名という標本数は決して多くはないが、右によつて見ると、本調査によつて得られた資料は全国眞宗信者の現実の姿をほゞ公正に代表しているように思われる。

註

(1) 質問書法 (Questionnaire) の長所、短所については、宗教心理学の分野において色々に論ぜられているが、本調査では少しでも欠陥を除去して、正確な資料を得るために、次のような配慮をなした。

イ、責任ある回答を得るために住所・氏名・年齢・職業を明記してもらつた。

ロ、肝要な問題に関してはチェック式設問のみならず、自由な具体的意見や感想を記入してもらつたようにした。

ハ、宗教経験を各面から明らかにしうるよう設問を多角形的、立体的にした。

ニ、設問が多いことは、回答者を学力ある信者のみに限りやすくなるので、面接法を併用して高齢者、無学者の信者の回答を得ることに努力した。

ホ、調査がいかなる意味に於ても一方に偏らないように留意し、次のごとき各方面のルートによつて調査書を配布した。各本願寺教学部、龍谷・大谷大学諸教授、龍大学生、熱心な全国住職、布教師、諸種信仰雑誌に寄稿回数が多い学者や信者、眞宗グループをもつ療養所、知人等。

協力を賜つた数知れぬ方々にこの場所を借りて甚深の謝意を表する。回収率は三〇・四%である。

(2) それは次のような設問からなつている。

十二 1 念仏者は社会問題に対してどんな態度をとるべきでしょうか。あなたの御意見に○をおつけ下さい。

イ、社会問題解決に努力すべきだ。

ロ、社会問題に心をよせるべきではない。

ハ、わからない。

ニ、その他。

2 右の御意見をあなたはどのように実践していますか。

3 次の中あなたの御意見に○をおつけ下さい。

イ 戦争	賛正	反対	わからぬ
------	----	----	------

ロ 再軍備	賛正	反対	わからぬ
-------	----	----	------

ハ 憲法改正	賛正	反対	わからぬ
--------	----	----	------

○をつけた理由

4 あなたは現在の政党のどちらをえらびますか。○をつけて下さい。

イ、保守党	ロ、進歩党	ハ、どちらになつても同じ
-------	-------	--------------

ぬ ヘ、その他

○印をつけた理由

ニ、関心がない

ホ。わから

二 社会問題に対する態度

「念仏者は社会問題に対してどんな態度をとるべきでしょうか」と問うと、六割が「社会問題解決に努力すべきだ」と答え(第Ⅱ表参照)、その中六九%が自分の具体的な実践や意見を記している。それによると、次の如き傾向が全体を通じて顕著に見られる。

1 社会問題という言葉を、政治的な諸問題と受けとつている者がきわめて少ない。

2 従つて「社会問題解決のための実践」という言葉を、信仰運動或は信仰に基盤をおく生活という意味——むしろ宗教的実践に近い意味——に使用している。

3 その実践が第一次集団内に於てや、自己の職業を通じては甚だ積極的に行われている。

4 実践の主体である自己に対してきわめて内省的である。

右の諸点をもう少し詳しく説明しよう。「念仏者は社会問題に心をよせるべきではない」(五・三%)という意見や、その他の意見(八・九%)の人達も、「政治・経済的な諸問題という意味の社会問題なら、念仏者なるが故に特に解決に努力すべきである、とは思わない。それより念仏者は信仰をすすめることに努力すべきだ。それが究極的にあらゆる社会問題の解決になる」と言おうとしている。つまり実質的には「解決に努力すべきだ」という多くの人達と考えは変らないことになる。真宗信者の社会意識の中核をしめるのは、弥陀の本願にめざめな

い世人に対する心の痛みと、そこからあふれ出る教人信の意欲である。社会問題はすべて信仰を中心として考えられている。

「一人一人が真の信仰をもつていたゞくことが社会問題の根本的解決になる」と思い、一人でも聞いてくれる人のふえるように努力している」(五〇才・男・薬剤師)、「念仏の力で社会をおさめたい心でいつぱい」(六八才・男・農業)等の意見があらゆる年令、階層の信者によつて力強く述べられている。一言にして言えば「社会問題解決の根本は念仏の信に在る」(六九才・男・大学教授)という基本的信念が、多かれ少なかれ真宗信者の社会的態度と実践とを特徴づけているのである。

第Ⅱ表 社会問題に対する態度

解決に努力すべきだ	183人	60.2%
心をよせるべきでない	16	5.3
わからない	35	11.5
その他	27	8.9
記入無	43	14.1

教人信の実践は、それぞれの環境・地位・職業・能力に応じて、身近かな所から熱心に行われている。仲好会を作つて仏法を弘める菓子屋、文筆を通して信仰を説き、仏教の立場から社会問題を批判する学者・詩人・ジャーナリスト、社会事業団に報謝する商人、日々の新聞、ラジオのニュースを材料にして信仰を説く僧侶、仏青運動に若い情熱を傾ける労働者や公務員、仏教婦人会を指導する坊守、不幸な人達に仏教の人生觀をもたせようと努める農民、家庭問題や離婚問題の解決に念仏の立場から助言を与える老人、児童の宗教情操涵養に最大限の努力を払い、同僚や保護者に法悦をわかち教員等々。信者の積極的な伝道実践の事実をつぶさに列挙しうる紙面をもたぬことを私はうらみとする。

社会的実践の必要性は痛感しつつ、具体的に実行に移していない身をふりかえつて慚じまた歎く者も多い。家庭の主婦と働きざかりの給料生活者の中にそれが多い所から、境遇的な原因が考えられるが、もう一つは信者の内省の深さにもよう。

総じて真宗信者の内向的な心理傾向は十分注目値する。彼等の社会的態度の上にもそれが、例えば次のような形であらわれてくる。

「自信教人信。まず自分が指導するという態度は憍慢になつて反感を買うことになるので、自分が聞法して行くそのまゝが教人信になり、社会問題解決に自然になると思う」（二三才・男・僧侶、すなわち

(1) 真宗信者の社会的実践は教人信になればならぬ。

(2) 教人信は本質的には自信の問題である。

(3) だから社会や他人を言う前に、私が聞法し念仏に生かされることが肝要である。

こういう自己反省の内向的、求心的方向は一部の人を除いて多くの信者の一般的傾向である。社会問題をも信仰を

基調として考え、問題解決を常に自己の中に求めていくという性格は、優れて真宗的であるということに誤りはないが、しかし又これが現実の上では、往々にして真宗信者の信仰生活を個人の心理的な味わいの領域内におしとどめ、積極的行動に出でしめない原因になつてゐる面もある。この点については後に具体的資料によつて再論することとする。

三 戦争・再軍備・憲法改正・政党に対する態度

さて、教人信活動という意味でなく、一般的な意味の社会問題、特に現代人共通の課題となつてゐる戦争、再軍備・憲法改正等に対して、真宗信者はいかなる態度を示すであろうか。又これら諸問題の具体的解決のために、どの政党を支持してゐるであろうか。

まず第Ⅱ表を見ていただきたい。無記入者（一〇・二％）以外ほとんど全部が戦争反対の態度を示すのは当然としても、争戦反対の意志を実現するためには再軍備を是とするか非とするかとなると、念仏者の足なみは全く乱れる。わからない者、記入しない者も急に数を増す。更に憲法改正問題になるとわからない者が二五％にもふえ、無記入者とあわせて全体の約半数にも達する。

今賛否両意見を対照してまとめてみると、

第Ⅱ表 戦争・再軍備・憲法改正に対する態度

(1) 人数比

	賛成	反対	わからない	その他	無記入
戦争	1.0%	86.2%	1.6%	1.0%	10.2%
再軍備	28.6	33.5	14.8	1.0	22.1
憲法改正	26.3	23.0	25.0	3.0	22.7

(2) 年齢比

再軍備	53.9才	47.1才	53.7才		51.6才
憲法改正	55.7	46.5	50.3		51.2才

		再 軍 備		憲 法 改 正	
の	そ	賛 成		反 対	
		賛		成	
		1 戦争の爲でなく、まさかの侵略に備えて国防・自衛のため	2 国内治安維持のため最小限に	3 独立国家として軍備をもつのは当然	4 国際関係の現状から見てやむを得ない
		1 戦争を放棄した国に軍備は不必要	2 軍備が逆に戦争誘発のもとになる	3 再軍備より外になすべき緊急事がある	4 念仏者の立場（仏法の精神）から
		5 現状では不可能でもあり無意味でもある			
	1 世相は複雑で、個人の思うように行かぬ				
	2 意見を述べる資格、能力なし				
		1 米国におしつけられた憲法を返上して、日本の国情に合う憲法を自主的に作れ	2 再軍備をするために	3 旧憲法にもどすために	4 民主主義・自由主義の誤解を是正するた
		5 宗教上の理想（邪教肅正・永久中立等）を実現するために	6 一部改正の要あり（例えば教育面・国体面・家族制度等）	7 やむをえない	
		1 戦争・再軍備に反対するため	2 理想的な現行憲法を改正する必要なし	3 改正は仏教精神に反す	4 時期尚早
	1 現憲法には長短あつて改憲の是非を決することができぬ				

他

- 2 意見を述べる資格・能力なし
3 どちらになつても同じ

再軍備問題にしても改憲問題にしても、真宗信者なるが故に必然的に意見や態度を共通にするとは全く言えぬ事実が明らかである。この事実に対する価値判断は自由であるが、真宗信者の社会的態度は、信仰によつて決定される面よりも、信者の個人的、環境的相違にもとづく時代認識の相違や社会分析の浅深によつて性格づけられる面の方がはるかに強いことだけは言える。

こゝでついでに真宗信者の支持政党を調べてみよう(第Ⅳ表)。保守的政党支持者(二三・七%)が進歩的政党支持者(一六・八%)よりはるかに多く、二五・六%即ち四分の一以上が「どちらになつても同じ」「関心がない」と言う。「わからない」「無記入」が二六・九%。真宗信者は政党——従つて政治——に対しては極めて無知・無関心であり、関心ある者の多くは保守党を支持しているわけである。保守政党は漸進主義をとり中正穩健である、国民全体の生活を基調とし實際的である、宗教に関心や理解ある者がその中にいる、伝統を守る、罪業が少ない等が保守政党支持者の理由であるが、彼らの多くは、現在の政党に対して根本的には大きな不信を抱き、支持の仕方も全身的ではない。進歩的政党に対しては、理想論ばかりで実行が伴わない、ソ連の

第Ⅳ表 支持政党

支持する政党	人数比	平均年令
保守的政党	23.7%	57.6才
進歩的政党	16.8	42.6
どちらになつても同じ	17.1	51.2
関心がない	8.5	51.0
わからない	8.5	55.5
その他	7.0	50.1
無記入	18.4	50.4

支配を受け、言行が過激で破壊的である、宗教を理解しない等と批判する。これに対して進歩的政党支持者の支持理由は、進歩党は再軍備や憲法改正に反対している、保守党より人民全体の幸福を考え、常に貧しい者苦しい者の味方である、人類の理想に向つて着々進んでいる、仏教の精神に合致する等にある。彼らは、保守党は利己主義によつて動いているとなじり、その再軍備、改憲的政策を批判している。政党観に於いても同じ真宗信者の中に全く相反する立場が存在していることは、同一信仰に生きるが故に同一の社会解釈や社会的態度がもたらされるとは限らない、即ち真宗信者の社会的態度が信仰によつて決定される力はきわめて弱い事実を、再び実証している。

四 真宗信者の社会的態度の分析

では、同じく親鸞の流れをくむ信者に以上見た如き社会的態度の相違を見るのは何故か。総じて社会問題とくに政治問題に対して無知・無関心な信者層は女性である。それは統計数字の上に明瞭に表われている。被調査者中の女性の比率は全体の三四・二%であるのに、社会問題に対していかなる態度をとるべきかに答えられなかつた者の女性数は五六・四%、再軍備、改憲問題についての設問に対する無回答者中の女性数は夫々四八・五%、五六・二%、更に支持政党に対して答え得ないか、関心のない者の中、五九・三%は女性なのである。けれど現今までの女性の社会的地位に於ては、生活関心が家庭を中心とする狭い範囲内に局限されがちであつたことによるものであろう。

政治的諸問題に対する態度は大きく年齢に影響される。再軍備賛成論者の平均年齢は五三・九才、反対論者は四七才(第Ⅱ表(2)参照)、憲法改正については賛成論者五五・七才、反対論者四六・五才である。更に政党支持者の平均年齢に至つては保守党支持者五七・六才、進歩党支持者四二・六才と実に十五才の年齢差がある。信仰の世界に於ても古い秩序中に安住を見出そうとするのは高齢者、信仰生活を革新的な方向に展開していかうとするのは若い世代とい

う一般的傾向が読みとれる。職業による相違は第Ⅴ表の如くである。概して農林・商工業従事者は保守的・給料生活者や老人・主婦・療養者は進歩的、僧侶は相半ばする。

現代眞宗信者の政治的無関心と保守的傾向は掩うべくもないが、それは信者の属する社会的階層や世代に由来するものであり、時代の進展にともなう女性の社会的地位の向上と、それにもとづく女性の自覚、組織労働者の増加、科学的思考と知識の一般的普及によつて、眞宗信者の社会的態度も刻々革新的、積極的方向に転換して行くことが予想される。「仏教者というものはとかく社会問題に背を向けがちだが、いけないと思う。社会と仏教とは別物ではないのだから」(三三才・男・療養者、高小卒)

「今迄宗教家或は念仏者と言えはほとんど社会問題などにタッチせず、むしろ好んでこれから遠ざかる傾向にあつたが、これは大きな間違いで、正しき信仰を基礎とした社会を作り上げるためにも進んで問題の解決に努力すべきと思う」(三十七才、男、僧侶、中四修)

「女だとひっこみじあんでは大だ。正しいと自信の出来る方に真直に進む」(六一才・女・無職・高女卒)

というような反省と自覚が信者の間におこっているし、平和を愛するが故に戦争の可能性を大きくする再軍備と憲法改正に反対という筋の通つた社会的態度を鮮やかに表示する信者も、数こそ多くないが各層に見られる。公正に見

第Ⅴ表 職業別による社会的態度の相違

問 題 職 業	再 軍 備		憲 法 改 正		支 持 政 黨	
	賛 成	反 対	賛 成	反 対	保守党	進歩党
農 林 業	40.0%	31.3%	41.3%	24.5%	34.1%	15.5%
中 小 商 工 業	14.9	9.0	12.5	6.1	19.7	9.6
給 料 生 活 者	19.4	19.4	17.5	26.5	8.5	36.5
僧 侶	10.3	10.5	10.0	12.2	12.7	13.5
無 職(老人・主婦・療養者)	10.3	15.0	8.8	14.3	9.9	11.5
そ の 他	5.1	14.8	9.9	16.4	15.1	13.4

て、保守的政党支持者よりも進歩的政党支持者の方が積極的な政治的関心を示している。万一今後真宗教団が社会意識にめざめたあらゆる階層への布教に失敗し、真宗篤信者をいつまでも自主的な組織や科学から遠い、いわば取残された階層の中にのみしか求めえぬとすれば、真宗そのものが取残された宗教となり終るであろう。

以上、真宗信者の社会的態度をやゝその外的条件の面に重点を置いて考察してきたが、最後に角度を変えて内なる信仰そのもののとの関連に於て、真宗信者の社会的態度の特性を確かめてみたいと思う。本調査の中、別な箇所で「あなたが固い（本当の）信仰に入られた以前と以後とに、あなたの気持・身体・性格・日常の態度に変化がありましたか」と問い、考え得る信後の変化二二種の中、該当するものにいくつでも○印をつけてもらった。それをまとめたものが第Ⅵ表である。まず多いのが「ますます仏法の話聞きたく思う、聞きあきぬ」七七％、これは「仏法は聴聞にきわまる」という真宗的性格の信者への具現で当然な結果といえる。つゞいて報名報恩、機の深信もしくは罪惡意識、生死問題の解決にともなう歓喜心と、真宗信者としてきわめて自然な結果が明瞭な数字をもつてあらわれ、第六番目に「人にこの信仰を伝えずにはおれない気がする」と、上の五つの自信からあふれ出る教人信仰態度があらわれる。その数一八二人で全体の六割。ところが、信仰のめざめ

真宗信者の社会的態度

第Ⅵ表 信 後 の 変 化

順位	信 後 に お け る 変 化	○をつけた人数	100分比
1	ますます仏法の話聞きたく思う聞きあきぬ	234人	77.0%
2	念仏が自然に口に出る	216	71.1
3	ますます自分のみにくさはずかしさが知れる	215	70.7
4	死に対する不安がなくなった	188	61.8
5	何となく嬉しくもつたいい思いである	185	60.9
6	人にこの信仰を伝えずにはおれない気がする	182	59.9
14	社会問題や政治問題にますます関心をもつ様になつた	45	14.8

とともに「社会問題や政治問題にますます関心をもつようになった」という者はわずか四五人（一四・八％）しかない。順位もずつと下つて第十四番目である。

これは先の調査結果を信者自身の表白によつて確証づけることになる。即ち真宗信者は一般に根本的な生死問題の解決を得て慚愧と感謝の念は深い。身を謙虚に持して聞法的態度を失わず常に身を省みる。と同時に胸にみちる法悦を人に伝えずにおれない気持から、境遇と力量の許す限り、教人信の実践をつづける。しかしそれは自己を中心とするごく狭い集団（家庭・職場・村落等）内に限られ、個人から個人への信仰活動にはほとんどとゞまつている。第二次的集団或は近代的集団という意味の社会の構造に対する認識に暗く、従つてそういう意味の社会内に於ける信者自身の自覚が稀薄である。社会的実践に努力すべきだと少くとも信者の六者は考えていながら、再軍備・憲法改正・政党等の諸問題について具体的意見を何ら持ちあわせていない人達が激増する理由はこゝにある（第Ⅱ表、第Ⅲ表参照）更に具体的意見を書いた者の中でも、その理由を本質的な信仰の立場から述べている者が僅々三、四にとゞまるのも、回心によつて社会への関心が大きくなつたという者の少ないのも（第Ⅵ表参照）、理念的にはどうであれ現実的には、真宗信者の宗教意識と社会意識との間には強力な必然関係が見られないことを物語っている。「お念仏さえあれば、あとは自然にすべて解決される」という考えは相当根強いが、個人を超えた社会の問題までもそうなのかと問い直されることはなく、社会的態度としてはまるで安易な抽象論にとゞまつている。

更に厳しく批判すれば、信仰がいかなる意味にせよ実践に展開する者はまだ良いが、全くその一人の法悦にとゞまつていることも多い。例えば支持政党に対する無知、無関心は現代の政界に対する不信の表明でもあるが、又信仰を第一義とする真宗信者の人生觀或は生活態度にもよる。これが積極的に現れると世俗を超えた仏法の立場から、政治を浄化せしめようという努力になるが、大てい政治はいかになされても、社会がいかに変わつても、畢竟娑

婆に究極的な満足と安息はありえないと政治より逃避したり、社会から切離された個人の安心の中だけで生きるといふ消極的・閉鎖的態度に墮し易い。

五　　む　　す　　び

小論によつて明らかになつた点を要約すると、

一、真宗信者は社会問題を、信仰中心に考え、教人信的实践については比較的積極的である。

二、真宗信者の内向的性格は社会的には超越的態度をとらしめる。それは信仰の立場からする社会批判、世俗問題の輕視もしくは無関心という積極・消極二つの形で現われる。

三、「仏法ひろまれ」という意味の社会的実践と「世の中安穩なれ」という意味の社会的実践との内的連関や必然性が、理論的にも実践的にも、信者には自覺的に把握されていない。

四、従つて後者の意味の社会的実践の現代のあり方に対する反省が稀薄で、具体的・体系的な意見を持合せるものが少ない。

五、真宗信者の社会的態度は概して保守的であるが、それは信仰に由来する面よりも、信者の社会的・時代的諸条件に影響されている面が顯著である。

良かれ悪しかれ、以上の諸事実を今迄の真宗教団の機構と教化の信者への反映として受取るとき、教団としては深く考慮をめぐらすべき実に多くの問題をその中に蔵しているように思われる。

（本論文は昭和三十一年度文部省科学研究助成補助金による研究成果の一部である）

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ことから出發したあやまりのあとがあ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^⑧百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^⑨」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^⑩に操られて犯^⑪」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^⑫」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^⑬」宿業惡―煩惱^⑭になるわかれたもの―と自己の意志によつて―煩惱^⑮になるわかれたのでない―行^⑯う惡とを考えていたとせられるにもかゝらず「宿業にない惡は行^⑰うことはできない^⑱」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^⑲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ぬのであつて、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。實際に造惡したと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ふが、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

大谷派に於ける異安心調理の方法

松 谷 了 玄

一

徳川時代における大谷派の異安心事件は約五十を數え得るが、(約五十という數には秘事法門が入っていない。また一人の異安心者が何回も事件をおこなっていることがあるが、これは一事件として數えてある。また異安心者とその社中と別々に調理せられることがあるが、これも一)其等の事件は異安心者の人柄、事件の様相がそれぞれ異つてゐる故、それに對する調理の方法も決して一樣ではなかつた。然しながらそれぞれ異りつつも、大體に於て一定した調理の方法がとられ、それが宗門の狀態の推移につれて變遷してゐるのであつて、いまそうしたことの概略を述べてみたいと思ふのである。

それに先立つて、一應「調理」なる言葉と、大谷派と本派の異安心事件の性格の相違について簡単に述べよう。調理なる言葉は大谷派のみに使われる特殊なる言葉かと思ふ。この言葉は天保三年十一月六日の尾州一件につき家中への達の中に始めて見出すのであるが、(上檀問目記、参照)この時の言葉の意味は異安心を吟味するとか糺すとかの意でなく、單に處罰するという意味に使われている。この後、この言葉は時折見出されるのであり、其等は皆、異安心を取調べる意味に使用せられている。兎角、この言葉は大谷派として早い時代から使われたものでなく、徳川時代の末期、即

ち天保末弘化頃より使われたものと思われる。大谷派においては天保末弘化頃より異安心者は反抗的になり、随つてそれに對する處理もまた強壓的にならざるを得なかつたのであり、その頃よりこの言葉が使われていることに注意せしめられる。

次に兩派の異安心事件について見るに、兩者の性格が幾分相違している様に見受られるのである。本派の異安心事件の主なるものは評論である。大谷派にも随分評論がおこっているが、評論でないものにも大事件が随分ある。本派の評論の主なるものは中央學林と野黨的立場にある學匠との評論であり、こうしたものは大谷派には見出せず、大谷派にありては中央學寮は相諍う兩者を吟味し教誡する立場に立つている。たとい異安心者が學寮に反抗しても、學寮はつねに上に立つてその異安心者を調理しているのであつて、本派の如く殆んど對等に相諍われるということとはなかつた。大谷派において異安心者が學寮に反抗した尤なるものは能登の頓成であるが、幾回にもわたつて繰り返された頓成事件中、最大の事件は嘉永の事件であり、その嘉永の事件においても、本派における承應法論や明和法論の如きものになつていない。この事件は學寮所化が暴徒化した爲、遂に關東役所の裁斷を受けることになつたが、頓成の取調べについては本派における評論の様になつていないのである。要するに大谷派においては評論にしても單なる異安心事件にしても、本山學寮はつねに上に立つて、此等を吟味し教誡し來つてゐる

二

分派後の大谷派においては、佛祖の給仕、募財、宗門の事務、地方御坊の輪番、門末の教化、學事等のあらゆる面においても堂僧が先頭になつて活躍して來た。然るに時の移るにつれて、堂僧の任務が次第に複雑となり、多方面に互り、而して學事も次第に隆盛に趣き、年々多數所化の上京となつては、學事安心に關する面は學寮講者に委ね、堂

僧は佛祖の給仕、募財等の宗門の事務面のみを、その任務とせざるを得なく餘儀なくせしめられるに至つた。而して初め堂僧の任務の一つであつた異安心の調理も、遂に學寮の講者の手に歸しているのである。

大體、大谷派の初期においては學識ある者が堂僧として採用せられ、宗門の學事、安心、或は事務、佛祖の給仕等のあらゆる面にたずさわつた。それが後になると、堂僧中において學問研究のみに従事して、祿を支給せられる者が出來ている。而してこうした學僧たる堂僧もやがて姿を消して、遂に堂僧は宗門の事務的な面のみにたずさわる様になり、學事安心は學寮講者の任務となつたのである。

然らば異安心調理は何時頃堂僧より講者の手に移ることになつたのであろうかと云うに、私は寛政中葉以後の下總孫右衛門の事件か、或は江州光常寺の調理であると見たい。何ぜなれば、孫右衛門や光常寺以前の調理は堂僧が先頭に立つて取調べているのであり、孫右衛門の事件には從來ならば堂僧が下總へ下向すべき所を、皆往院が下向して教誡しており、(皆往院が下總へ下向したのは寛政九年)、光常寺の事件(寛政十・十一年の事件)にも皆往院が先頭になつて取調べているからである。孫右衛門門以前の事件である輪庵法義(寛政七年の事件)には三條御坊輪番法幢坊、淺草御坊列座蓬生庵や使僧妙誓寺があたつており、圓致の事件(寛政三・四年の事件)も同じく三條御坊輪番法幢坊が先頭になつて調理し、西永寺義忠が尋役として法幢坊を助けている。

堂僧が調理にあたつたと云つても、學匠は無關係であつたのではなく、影になつて堂僧を助けたことは勿論である。然るに光常寺の時となつては、皆往院が先頭に立つたばかりでなく、光常寺の御札及び教誡の席圖を見るに、皆往院のみに「殿」の敬稱が用いられている所より察すれば、(續眞宗大系、第十卷、P.23、參照)異安心調理において講者と堂僧との地位が轉換したばかりでなく、堂僧よりも講者の方が一段と高く尊敬せられる様になつたと看做されるのである。この光常寺事件の直後に江州願應寺の事件(寛政十一・十二年の事件)があるが、この時の調理は香月院・圓乘院・皆往院の三師によつて

なされている。されば寛政中頃以前を堂僧調理の時代、以後を講者調理の時代と、徳川時代の異安心調理を二時代に分けてよいと思うのである。

三

上來述べた様に、寛政中頃以前の調理は堂僧が主權を握り、學匠は相談役の程度であつた。その調理の方法は勿論一樣でないが、先ず異安心者に領解書を提出させる。或は一應取調べの上、尋問書を與えて、それに對する答書を提出させることもある。その領解書、或は答書によつてその誤を教誡し、次で請書や廻心狀を提出させる。或は裁許書を渡し御教化書を読み聞かせることもある。兎角、前期の調理の特徴は主として文章によつてゐることである。後期の調理に比して事務的な處理という感がする。而して異安心者自體もこうした取扱いに對して不滿を述べ、或は反抗するということは殆んどなく服從して行つたのである。(貞享法論における願生寺榮誓・或は智正寺圖致の如き例外はある。)調理の場所は上京を命じて本山で行うことも屢々あつた。地方の時は大抵御坊が使用せられている。

この時代には「調理」なる言葉はなく、「齋議」「吟味」「御糺」「聞糺」等の言葉が使用せられている。調理にあたる人を「吟味役」「吟味掛役」と呼び、堂僧が命ぜられたのは先述の通りである。この吟味役の他に學匠が「聞役」として調理の席に出たのであり、筆役(筆記役ともいう。)がいて記録をとつてゐる。聞役につき「明和年中越後法論記」

(上卷)
(九左)に、

右聞役之者ハ何レモ傍ニ著座候而、何事モ不申、始末ヲ聞居候役也。併臨機應變ニ而、役掛リ之者ヲ相補ヒ候事勿論、其砌者出言可申事。

と示されている如く、聞役は調理の席で發言出來ないこともないが、無言が原則であつたのである。

上述の如く寛政中頃以後になると、異安心調理は學匠が先頭に立つて行うことになった。講者が取調べる様になつてからは、文章によらず對談による取調べになつてゐる。教誡と云つても、前期の如くただ教化書を讀み聞かせるのではなく、丁寧な教誡を加えてゐるのである。

斯く講者の調理となつて調理の方法は變化したのであるが、その當初の調理には聞調と御糺の區別はなかつた。また區別して調理する程の用意をもつてかからねばならぬ困難な事件もなかつた。分派以後より寛政の頃まで、紛糾した大事件はあつたが、(貞享法論、現十の事
件、明和法論の如き) 調理掛役が異安心者の主張を説伏する困難は殆んどなかつたのである。この二つが明らかに區別せられて調理せられし濫觴は、文化三・四年の肥後の法幢の調理であつて、その先驅をなすのが出羽の公巖の調理、或は美濃の實嚴の調理でなかうかと察せられる。

周知の如く公巖の調理は非常に大事をとつてなされた。それ以前の事件たる光常寺や願應寺を扱う様なことは望めない。簡単な取調べで請書を書かせることは到底望めないと考えた掛役は、直ちに公式な御糺をなさず、先ず非公式な對話によつて公巖の主張を詳細に調べることが考えられた。掛役は公巖の主張を一應知つてゐることは勿論であるが、それでは不安で御糺にかかることが出来ない。斯くて先ず私的な對話が講師寮において行われた。その對話は公的なものでないと云つても、掛役香月院・圓乘院の他、御聞正たしの勝福寺・佛願寺、筆記役として香月院門下の願念寺法蘭も出席し、公巖は順承・大梁・公鑒の三人の社中と、筆役として景流寺龍潭を從えて出席するという、實に仰々しいものであつた。香月院や圓乘院は掛役として出席するのではなく、個人の資格において出席するとは云うものの、私的會談とは云い得ないものであつた。然しながら一應は私的會合としてなされたものである。この對話が七席開か

れ、次で御札となり、請書を提出し、更に再往御札あつて、廻心狀を提出し、教誡となつて終つてゐる。それ故、公巖の調理は御札・請書、更に再往御札・廻心狀と、同じ様なことを二度繰り返しているが、とにかく、公的には御札・廻心・教誡となつて調理せられてゐると云つてよいであらう。若しそれに非公式な對談を加えると四段の順と云うことになる。

公巖の調理は享和二年であるが、その翌年に美濃の寶嚴の調理があつた。寶嚴は本派の播州智遲の「淨土眞宗本尊義」に對して、「淨土眞宗本尊義記」を著して、智遲の「大經」阿難所見の説を反駁し、次で本派の三業歸命說に對して、「興復記」「歸命本願訣」「扶膜編」を書きて反駁し、而してその背後に講師寂定院慧徹がいたとも云われている程の有名な學匠であるから、掛役としても公巖同様に大事がとられた。そこで先ず社中曇藏を取調べることによつて寶嚴の主張を調査したのである。それ故、寶嚴の調理は一應は三段であるが、若し曇藏の取調べを加えるとすれば四段となる。

寶嚴調理の翌年の文化元年に香樹院講師の事件があるが、これは大した事件ではなかつたから、從前の如く堂僧懸鼓庵、西福寺の兩人が越後へ下向し、三條御坊において、この二人が掛役となり、義忠、智現、龍山の三寮司が聞役となつて處理してゐるのである。

寶嚴、香樹院の調理後間もなく、文化三、四年に肥後の法幢の調理が行われた。この時は聞調・御札・廻心・教誡の順序で行われている。斯くてこの後の調理はこの四段の順でなされることになつた。それ故、法幢以後の調理に先ず聞調がなされるということは、公巖の調理における私的對話、寶嚴の調理における社中曇藏の調べが先驅となつたものと思うのである。

法幢の調理後、文化四年に行われた山科閑栖寺の調理も四段になつてゐる。尾州事件もそうである。尾州事件の時

は聞調は名古屋でなされ、御札以下は京都でなされており、御札には再往の御札があつたが、とにかく四段の順で行われている。尾州事件後、十四五年後にあつた加州事件の調理には聞調はなかつた。これは京都における調理以前に開悟院や亮空などによつて、その主張が充分に調査せられていたからであると考えられる。遠州龍山の調理、三州圭州の調理、石州定觀の調理、能登頓成の弘化の調理、越前海嘉永の調理等、みな四段の順になつてゐる。多少の例外はあるが、大體において法幢以後の調理は上述の如き順序を踏んでいるのである。

扱、法幢以後の調理について説明を加えよう。簡単に云えば上述の如く四段となるのであり、詳細に云えば次の如くなる。異安心者を調理せんとすれば、先ず上京命令を出す。この先に講義法談留を命ずることもある。二回も三回も上京の通知をして、上京しない場合は召捕の役人を出す。上京すれば調理中の宿泊所、及び在京中の心得が申渡される。次で聞調となる。聞調とは異安心者の主張を調査するのが目的である。それ故、掛役は異安心者に對して種々質問して、その主張を取調べ吟味するのであり、掛役はその主張の正不を論じないのが原則である。聞調が終れば御札となるのであるが、御札とは掛役が異安心者の不正を指摘して、異安心者を説き伏せるのが目的であるから、勢い諍論となる。説き伏せにくい場合は御札を中止し、何日か休んで、其の間に掛役が協議し、また御札の席を開く。これを再往御札と呼んでいる。御札において異安心者が掛役の説に服すれば請書の提出を命ぜられる。次で廻心狀を提出して、以後改心することを誓う。請書と廻心狀とは内容においてあまり相違はないが、請書は掛役の所説を承服したことを書くのであり、廻心狀は以後改心することを誓うのであるから、兩者の内容は幾分相違していると云わねばならぬ。請書、廻心狀は御札が終れば直ちに書かせられる。此等を提出しない間は掛役においては異安心者がどんなことを云い出すかわからぬ不安がある故、御札が終るとすぐ提出させる。廻心狀の提出後、教誠は續いて行うこともあるが、（公嘉の廻心狀提出は享和二年十二月六日で、翌七日より教誠と）大抵は幾日か休んで教誠ということになる。教誠

は掛役か異安心者にその不正の點を教誡するのであり、異安心者はこれに對して質問は出來ず、ただ拜聽するのみである。教誡後は御眞影へ拜禮、(教誡前、廻心狀提出後、御眞影拜禮のこともある。加州法論などはそうである。)また處罰が申渡されることもあれば、或は學寮にて勉學を申渡されることもあつた。法幢以後の調理は上述の如き順序で行われていたのである。

以上において寛政中頃以前と以後との調理の方法に非常なる相違あることが知られたであらう。先に述べし如く、前期の調理は主として文章による調理であるが、後期は殆んど言論であつた。調理の場所については、後期は前期の如く掛役が地方へ下向して調理するということは殆んどなく、大抵、上京を命じている。而して京都においては前期と異り、本山よりも學寮を使用することが多くなつてゐる。本山において行ふ時は主として集會所であり、時には上檀の間、大寢殿、御禮席が使われており、學寮にては主として講堂であるが、講師寮も時折使われている。加州事件・圭州の事件・英巖の事件、是海の嘉永の事件等は皆學寮で調理せられてゐる。掛役は前期にては「吟味役」或は「吟味掛役」と呼ばれたが、調理なる言葉が用いられる様になつてからは「調理掛役」と呼ばれ、「調理役」と云ふこともあつた。

五

後期の調理は大略上述の如きものであるが、後期も天保末、弘化、嘉永へと、異安心者の態度が次第に強硬になり、反抗的になつてゐるから、随つて調理も強壓的にならざるを得なかつた。然らば異安心者は何ぜ反抗的になつたか。これにつき私は次の如き三の點を指摘したい。

(1) 先ず高倉の一轍に對する不満である。大谷派學寮が高倉の一轍を主張したのは、學寮が高倉へ移轉の當初からでなく、そうした空氣が次第に醸成せられて、文化、文政の宗學の全盛期に至つて遂に唱えられたものと思う。理綱

院、開轍院、香月院等の宗學を以て正意の宗學とし、それを以て惠空以來の傳統相承なりと斷じて大谷派宗學界に君臨したのである。斯く高倉の一轍が呼號せられるに對して反抗的な氣運があらわれて來ている。こうしたものがあらわれると云うことは、當時國內全般に亙る復古思想自由思想の抬頭の影響が加つてゐることを見逃がせない。高倉學寮に對する反抗の萌芽は早くも寛政の義忠事件に、寶巖の所說に見出されるのであり、更には公巖の主張にも學寮宗學に對する不平不滿の存するのを見のがせないが、こうした空氣が廣範圍に亙つてあらわれる様になつたのは天保以後のことと思う。

(2) 次に留意せられるは、天保以後の異安心者の大半が圓乘院宗學を奉じてゐることである。香月院、圓乘院の二大學匠の歿後、香月院系の學匠が大體において中央學寮の實權を握り、圓乘院系の學匠は野黨的な立場に置かれたことは周知のことである。圓乘院宗學を奉ずるが故に不遇な立場に置かれ、不遇な立場から反抗がいよゝゝ強まつて行つたと看做される。

(3) 更に本山は文政六年の諸堂宇焼失後、財政に非常なる窮乏を來しており、それが爲、本山内部は紊亂し、學寮また淡水事件に曝露せし如く不正が屢々行われていた爲、異安心者は本山當局や學寮を信用せず、反抗的になつたと云うことは當然と云わねばならぬ。

とにかく弘化以後の異安心者は調理に對し強硬になつてゐる。早い時代には貞享法論の願生寺榮譽の如くに、本山の調理を不足として江戸寺社奉行へ淨興寺との對論を願い出で、遂に追放になつてゐるものであるが、これなどは特殊なもので、一般にはよく本山の調理に對し從順であつたが、弘化以後になると全體的に強硬になり、殊に英巖、頓成・是海等については周知の通りである。隨つて調理掛役や本山當局は異安心事件に對して、強硬な態度で望まねばならなかつた。從來ならば上京せよとの通知で、異安心者は上京したのであるが、弘化以後になると一度や二度の通知

で上京しないものが出来てきた。弘化三年の石州定觀の事件の時は徒士何人かが召捕りに向つてゐる、上京すれば從來の如く宿預になることは殆んどなく、大抵、學寮所化寮に入れられる。頓成や英巖になると所化寮に入れ、その四方を圍ひしている。この扱いを「圍人」と稱する。たとい宿預になつても、それは番付の宿預であつた。以て如何に強壓的であり、罪人をあつこうが如き處置であつたかが窺ひ知られるであらう。

最後に罰則について一言しよう。教誡が終ると罰せられる。罰の申渡がないこともあるが大抵は罰が申渡されるのである。それには「叱捨」「叱置」「遠慮」「逼塞」「閉門」「押込」「蟄居」「永蟄居」「追放」等の色々の種類があつて、宗史編修所藏「秘要錄」御寺法御咎之科目に二十三を數えている。

堂僧が宗門のあらゆる面をリードしている時代には、異安心調理もまた堂僧が行つたのであり、堂僧がその地位を低下し、學事安心に關しては學寮の講者が之を支配する様になつてからは、講者が異安心調理にあたつてゐる。宗門の内部が紊亂すれば異安心事件もまた醜いすがたを露呈し、學系の争が異安心事件に關係する等、徳川時代の宗門の歴史、學事史、異安心調理の歴史、此等は決して無關係でなかつたことが知られるであらう。以上、徳川時代における異安心調理についての論述を終る。杜撰な點が随分あつたことと思う。

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德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の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德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る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……「鎌倉にながゐりてさふらふらん、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、とは消二げまされ七月九日、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」といわれたほどであつた。血二五月廿九日

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ふことができよう。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。消二七月九日をつき破るものがあつたことに注意したい。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、かなしむことをもつべしとこそ、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徳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はなかつたようであるから、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）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は、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^レ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ゝろならずさふらふらんも、ちからをよばずさふらふ。ひとつのおなじこゝ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。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・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⁽⁹⁾・罪と罰⁽¹⁰⁾・實踐理性⁽¹¹⁾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

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^{一五一}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、略本

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）

眞宗連合學會第四回大會行事座談會

場 所

高田派本山專修寺大講堂

昭和卅二年五月廿六日午前九時半より

題 目「教行信證後序に就いて」

司 會 名 畑 應 順

(座 長)

この度第四回大會を開くに當りまして、座談會を催すことに相成り、司會の役をしていただく方としては、大原先生が豫定されていたのですが、先生の御都合で、本日御缺席の由の通知を受けました。それで急に私に司會の役をやれとのことで、まア年をとつているので、私がやらされることになつたわけです。

題目と申しますか、座談會のテーマとしては「教行信證の後序に就いて」ということが主題となつております。これに就いて、皆様からいろいろ御見解の發表を願うわけですが、話しの糸口とでも申しますか、そういう點から、特に歴史的な面は、龍谷大學の宮崎先生

からいろいろ問題を示唆して頂き、教義的な面は、大谷大學の稻葉先生に問題を指摘して頂くことに致したいと存じております。

どうか皆様くつろいで、自由に御發言下さいまして、充分な討議を交換して頂きたいと存じます。

ついては、前もつて『後序』の文を拜讀させて頂きます。

竊に以れば、聖道の諸教は行證久しく廢れ、淨土の眞宗は證道今盛なり。然るに諸寺の釋門、教に昏くして令、眞假の門戸を知らず。洛都の儒林行に迷うて令、邪正の道路を辨ふること無し。斯を以て興福寺の學徒、太上天皇 後鳥羽院と號す諱尊成に今上 土御門院と號す諱爲仁の聖

曆、承元丁卯の歲、仲春上旬之候に奏達す。主上臣下、法に背き義に違し、忿を成し怨を結ぶ。茲に因りて、眞宗興隆の太祖源空法師、并に門徒數輩、罪科を考へず、猥しく死罪に坐す。或は僧の儀を改め、姓名を賜うて遠流に處す。余は其の一なり。爾れば已に僧に非ず俗に非ず、是の故に禿の字を以て姓と爲す。空師并に弟子等、諸方の邊州に坐して、五年の居諸を経たりき。皇帝在渡院諱守成の聖代、建曆辛未の歲、子月中旬第七日、勅免を蒙りて、入洛して已後、空は洛陽東山の西の麓、鳥部野の北の邊、大谷に居たまふ。同じき二年壬申寅月下旬第五日、午時に入滅したまふ。奇瑞稱計す可からず、別傳に見えたり。然るに愚禿釋の鸞、建仁辛の酉の曆、雜行を棄てゝ今、本願に歸す。元久乙丑歲、恩恕を蒙りて今、選擇を書く、同じき年の初夏中旬第四日「選擇本願念佛集」の内題の字并に「南無阿彌陀佛往生之業念佛爲本」と「釋綽空」の字と空の眞筆を以て之を書か令めたまひき。同じき日。空之眞影申し預り、圖畫し奉る。同じき二年閏七月下旬第九日、眞影の銘は眞筆を以て「南無阿彌陀

佛」と「若我成佛・十方衆生・稱我名號下至十聲・若不生者不取正覺・彼佛今現在成佛・當知本誓重願不虛・衆生稱念必得往生」之眞文とを書か令めたまふ。又夢の告に依りて、「綽空」の字を改めて、同じき日、御筆を以て名之字を書か令めたまひ畢んぬ。本師聖人、今年七旬三の御歲なり。『選擇本願念佛集』は禪定博陸月輪殿兼實・法名圓照之敎命に依りて選集せ令むる所なり。眞宗の簡要・念佛の奧義、斯に攝在せり、見る者諱り易し。誠に是れ希有最勝之華文、無上甚深之寶典なり。年を涉り日を涉り、其の敎誨を蒙る之人千萬なりと雖も、親と云ひ疎と云ひ、此の見寫を獲る之徒甚だ以て難し。爾るに既に製作を書寫し、眞影を圖畫す。是れ專念正業之徳なり、是れ決定往生之徴なり。仍りて悲喜之涙を抑へて由來之縁を註す。慶しき哉、心を弘誓之佛地に樹て、念を難思之法海に流す、深く如來の杢哀を知りて、良に師敎の恩厚を仰ぐ、慶喜彌至り、至孝彌重。茲に因りて眞宗の誼を鈔し、淨土の要を據ふ。唯佛恩の深きことを念じて、人倫の嘲を恥ぢず。若し斯の書を見聞せん者は、信

順を因と爲し、疑謗を縁と爲し、信樂を願力に彰し、妙果を安養に顯さん矣。

それでは最初に、歴史的な面から宮崎先生に問題を提起して頂くことに致します。宮崎先生どうぞ。

(宮崎)

『後序』には問題が多いのでありまして、大體御承知のことばかりと思いますが、簡単に、問題と思われる點をひろい上げて、話題の糸口と致しましょう。

御承知のように、『後序』に就て歴史的な面から問題がとりあげられたのは、ふるいことで大正十一、二年頃であつたか、東大の辻善之助氏の『親鸞聖人筆跡之研究』が出て、それがきっかけとなつて喜田貞吉氏との間に論争が交された。その時の問題は八つ程ありましたが、特に『後序』に關するものとしては、五つ程になるかと思ひます。まづ最初に『後序』の文章の上から初めに問題になりましたのは「今上、土御門ノ院と號す云云」とある。「今上」という語の用例についてであつて、土御門ノ院を「今上」というこれが問題となつたのでありま

す。喜田先生は、これは皇代曆のような年表を用いて後から「今上」と言われたのであらうといわれ、辻先生はこれは歴史的現在の使い方であると解釋していられます。その後この問題はそのままになつていましたが、最近この問題について、「今上」の用語から『教行信證』の著述の年次を考えようとする向もあるようです。なお『教行信證』に就て喜田先生は、寛喜三年、聖人五十九歳頃に著述年代をもつてゆこうとされ、またそれに關連して年代をあげようとする人もあるようです。この年は、惠信尼文書に出てくる三部經千部讀誦の問題とも關係をもつて來ます。次に念佛停止の問題で、これも喜田先生によつて「太上天皇に奏達す今上の聖曆承元丁卯の歲、仲春上旬之候」の漢文を誤讀しているということが言われた。これに對して『史上の親鸞』で中澤見明さんがとりあげ、喜田氏の説は不合理であることをのべていられます。それから更に流罪の問題も出て來るのであります。流罪の原因が何であるか、喜田氏はそれを女犯の問題であるとしてとりあげていられます。これに就て

は、吉水時代に妻帶されたかどうかが問題になるし、またこの場合の流罪についても、辻さんは「遠流」ではなく追放だということをのべていられて、これに就ての問題も残つておるわけです。次に非僧非俗の問題であるが、これは今日、川瀬氏の研究發表がありますので。

最後に、「然るに愚禿釋の鸞、建仁辛酉の曆、雜行を棄てゝ本願に歸す」とある弘願轉入の時期の問題であります。一部の方は轉入をずつと後にもつてくる。これは三部經讀誦と關連して、弘願轉入の時をずつと後と考えようとするのであります。又選擇集附屬と眞影圖畫については相傳の御影が三河妙源寺にあることが紹介されており、この相傳の御影については血脈文集にも引用されていて問題となりましょう。

以上話題を提供するというほどの意味で、問題のころを申しのべた次第であります。

(司 會)

たゞ今宮崎先生から、歴史に關する面から『後序』に就いて丁寧な問題を提出していただきました。そうした

ところを中心として、どうかいろいろ御發言を願いたいものと存じます。

(岩 田)

たゞいま宮崎先生の御説明の中に、聖人の流罪は遠流ではない、というお説が出ていますかありましたか、私の愚見も同感で、遠流であるとする、いろいろさしかえが出て來るのでないかと思ひます。

遠流であれば、遠流先きでいろいろ拘束があつて自由な行動は許されなはずであるが、聖人が越後で恵信尼と結婚されたのは三十七、八才の頃かと察せられます。結婚というようなことが、はたして遠流の身の人に許されるものであろうか。そういうことが許されるのは遠流でない證據ではないか、と考えられるのであります。賴朝が伊豆へ流された時も伊藤祐親の女と通じて子をもうけたが、これが大變な問題になつておりまして、この様な行爲は、流人を扱う責任者の側として輕々しく見のがせぬことであります。また、この遠流ということがいわれるのは、「源空法師或は并に門徒數輩死罪に坐し、僧

の義を改めて姓名を賜うて遠流に處す、余は其の一なり」とあつて、これをみれば一應遠流だと思われもする

が、姓名を賜えば還俗であつて俗でないといふことはいえない、しかるに俗であればまた禿を姓としたといわれるのはおかしい。更に、五年を経て建曆辛未の歳入洛したという記録は、これは法然上人に關してであつて、親鸞聖人が五年の居諸を経たといふなれば―余もまた許されて―とかすべきであります。したがつて「或は」から

「余は其の一なり」でなく「余は其の一なり」は「門徒數輩」にかかるべきものと思ひます。『愚管抄』に「法然上人ナガシテ京ノ中ニアルマシニテヨハレニケリ」という一節があつて、こゝに言う「ナガシテ」と「ヨハレニケリ」とは別の事であつて、流された法然上人と門下の追放者とは區別して考へるべきではないかと思ふ。親鸞聖人の場合も「余は其の一なり」とは、追放者の一人であつた、というようにみた方が適切でないか。流罪でなく追放であつたとすれば何故越後へ行かれたのが問題であるが、これは兼實との關係という點などから別に

考へなくてはなりません、あまり長くなりますのでこの邊で……。

(司 会)

お聞きの通り只今岩田さんから、「遠流」について獨特のお説が出されましたが、如何でしょう宮崎先生、それだとまたいろいろその前後について見方も變つてくると思ひますが……。

(日 野)

座長！ これは初めから宮崎先生に御發言してもらうと、どうも決定版になつてしまつて、いろいろの意見が出にくくなるから、まず皆んなから……

(司 会)

まことに結構です。願うところですからどうぞなるべく御發言を活潑に、どうぞそれでは日野先生から……

(日 野)

イヤ私に意見があるというのじゃないのだが……。

笑声

(司 会)

どうぞそうおつしやらずに……

(日 野)

では今の問題について一寸……。私はどうも文章通りに領解したい。何といつてもそれはそう書いておいでになるんですからね。而も「僧の儀を改めて姓名を賜うて遠流に處す」とあつて流罪に處せられた姓名をたまわつたといつて、兎も角御本人が書いていられる。これが何といつてもこれが一番確實な證據である。それからいろいろ傍證があつて、さまざまな解釋も出てこようが、何といつても御本人のおつしやることを第一にこれから考へるべきで、御本人が遠流に處せられたとおつしやれば遠流、姓名を賜つたといわれりやそれが事實、こう考へなければならぬ。また「非僧非俗」は御自身の自覺であるから、それを解釋の仕方どうのこののと文句の付けようがない。これは御本人様がそうおつしやつたのだ、という意味で、私はすなおにあの文のごとくにいたゞき度いと思うのであります。

(石田充之)

今、日野先生は罪名をもらつたように書いてあるというように言われましたが、そういうふうに文字に出ていますか。「僧の儀を改めて姓名を賜うて遠流に處す」とあるのが罪名を賜うたことになるのですか。

(日 野)

これは私の歴史的無知で、僧の儀をあらためて姓名をもらつたとあるその姓名が何であつたか、ここは私よく知りません、昔からさまざま言つているが、これはほんとかどうか知らぬが、兎もかく何か姓名を賜つたのである。それからその禿の字を以て姓となすとあるこれが何時のことであるか、ダブッていわれたのか、遠流から解放された時、その時罪名から解放されたのだから、その時つかわれたのか、この邊のことは歴史的なことは一向存じませんので、御存じの方からきかせていただきたいと思うわけであります。

(司 会)

石田先生如何でしょうか今の罪名か、僧名かの問題について……

(石田)

いや私も分りませんので……

(生桑)

別のことですが……

(司会)

どうぞ

(生桑)

先きほど日野先生のおつしやつたと同じことですが、弘願轉入のことについては、「建仁辛の酉の曆、雜行を棄て本願に歸す」とある言葉を、この言葉のまんまにいただきたいと考えておるわけであります。それは近頃やかましくいわれる「三部經千部讀誦」ですが、淨土教に於て「千部讀誦」ということがいつ頃から行われたか存じませんが、聖人に於てはそれは恐らく聖人の獨創的な布教の方法だったのでないかと、そういうふうに考えております。一般民間にそういうならわしがあることからして一つの布教の方法としてそういうことを用いられたのでないか……。このほかかんに用いられております

『恵信尼文書』の言葉、あれが五正行中の助業としての讀誦正行を否定するようなことでもあるが如く考えられておりますが、この問題がおこつた以前に『教行信證』が書かれたとは考えられない、その事件がありました相當後に書かれたものと思います。その時聖人自身に、何か信仰上の空白時代があるかのように考へるべきでなく、はつきりと「建仁辛の酉の曆雜行を棄て、本願に歸す」とおつしやつてあるところをもつてみましても、千部讀誦ということを無下に否定するというわけのものであるまいかと思うのであります。

それに就いて、松野先生が最近どこかに御發表になつていらつしやつたかと記憶していますので、このさいその御見解をうけたまわることが出来たら結構かと存じます。實は、當山の三百五十回の宗祖の遠忌の法要の時に、千部讀誦ということを以てその大法要を實行した歴史がありまして、尚その後も三部經讀誦ということが「高田の千部會」といつて相當有名になつて、今日もなおその一部分のかたちを残している状態であります。でこのさ

い松野先生から、そのことに就いての御意見を承りたいものと思うのであります。

(座 長)

たゞ今生桑先生からして、「建仁辛の酉の曆、雜行を棄てゝ本願に歸す」というお言葉に移つてのお話がありました。寛喜三年の聖人の御反省とここを關係ずけて考えてみたいという御意見でありました。こうなりますと、歴史の問題であると同時に教義の問題にもなりますので、このところで稻葉先生から教義の問題について御指示を承りたいと存じます。どうぞ稻葉先生……。

(稻 葉)

甚だ僭越でございませけれども、御指名をいただきましたので問題のありかというものを、私の氣付きました限りに於て申上げてみたいと思ひます。さきほど宮崎先生からいろいろ御指示がありましたように、『後序』は大體歴史の問題が多いのでありまして教義の問題は割に少いようであります。まア一、二ひろつてみます

ならば、一番最初に「聖道の諸教は行證ひきしくすたれ淨土の眞宗は證道今さかんなり」ところおつしやつた「行證」と「證道」という關係、これは末法意識というやうなものが非常に強く影響しておりますことは、宗祖に正像末和讃の撰述があるというやうなことから或は夢告讃というやうなものからも、いろいろなことが考えられるのでありまして、そういう意味から、教義的にも「行證」と「證道」を對照させられたということには、深い意味があるのではないかと思ひます。次には、今問題となりました「雜行を棄てゝ本願に歸す」云云の問題であります。この問題は、教義的に申しますと、雜行を捨ててとおつしやるのですから、言葉の對照から申しますと、正行に歸すといわれるのが普通で言葉ずかいの上からいうと正雜二行とこう言うのですから雜行を捨ててといへば正行に歸すというのが言葉の約束のようであります。ところがそれを雜行を捨てて本願に歸すとおつしやつた、そこに、元祖教學というものと宗祖教學との連關というものが出てくると思うのであります。

す。勿論そこでは、その本願に歸すところおつしやつたことによつて、宗祖の已證が示されているということも言えましようし、その已證ということが元祖教學になかつたものではないのであつて、元祖教學ではそれが既にある、それをはつきりここで打ち出されたんだということとで元祖教學との連關ということが考えられる。そして今生桑先生のおつしやつたこの雜行を捨てて本願に歸すということの、この時をいつにもつてゆくかということ、は、この『化卷』に出てまいります「三願轉入」の文というものとむすびつきまして、そして今選擇の願海に歸すというあの「今」というものと關連を持ちましてここにまア弘願轉入の時期というもの……さきほど歴史の面から宮崎先生が御指示になりましたが……所謂弘願轉入の時期という問題とも關係してくると思うのであります。勿論この『後序』の文は宗祖御自身がおかきになつてゐることは、今日野先生がおつしやつたように間違いないことなでありますから、したがつて「雜行をすてゝ本願に歸す」という、二十九歳弘願轉入ということとは

私の私見からいつて動かすことの出来ないことと思ひます。その點は生桑先生と同感であります、ただし今の寛喜三年の夢想などにつきましては、今先生のおつしやつたような意味であの反省が行われているかどうか……、たとえば千部讀誦というようなことが、一つの布教の方法だというような御意見で御座いましたが、はたしてそういうようなことが言えるかどうか、布教というやうな意識が當時宗祖にあつたかどうかということも大きな問題でありましょう……。しかし兎も角二十九歳弘願轉入ということは動かせないと思つております。その上で三願轉入の文というものもどう理解するかということ、これは別の問題でありまして、それはむしろ三願轉入の問題につながつて來るかも知れませんが、三願轉入の文とむすびつきましてこれが教義的に非常に大きな問題を持つてゐる。『後序』で一番大きな問題はこれ以外にはないのではないかと思います。

その外、教義の問題に關連した言葉では、たとえば「愚禿」の禿、ここでは「禿」という言葉しか出て來ません

ので問題でないかも知れないが、「六要」などでは、これを卑謙の辭としていますが、はたして卑謙の言葉であるかどうかというようなことも問題になります。それから最後の「信順を因とし、疑謗を縁として、信樂を願力にあらはし、妙果を安養にあらはさんと」というお言葉なども教義的にはいくらか問題になると思いますが、一番大きな問題は、矢張り「雜行をすて、本願に歸す」というあの御文の元祖教學との連關というもの、それから三願轉入の時期、これは歴史にも關係して参りますけれども、その時期の決定如何によつて三願轉入ということとの連關から教義の問題も出てくることになりましよう。

以上ただ問題を提出するという意味でそれだけのことを申し上げました。

(座長)

只今、稻葉先生よりして、後序の上で教義上に於ける問題の在りかを初めと中程と最後と三箇所亘つて、しかも一番教義的には根本の問題である「雜行を捨て、本

願に歸す」という問題について懇な解明をしていただきました。それについて先程、生桑先生からして千部讀誦の問題と關係ずけての御意見が出まして、それは松野先生から御意見を承りたいと言う事ですので、松野先生どうぞ

(松野)

一寸、強い線を出したかと思いますが、あれにはこういう私の思想が前提となつていたわけであります。實は『觀經・小經集註』を見まして、親鸞が對機說法ということに、非常に心をくだいているということを感じたわけでありまして親鸞は教の場に於ては單にガリガリ亡者の様な信心一本ではなくして、その場その場に卽した柔韌な布教の仕方をしていたという事を觀經、小經の集註を見まして感慨深く讀んだわけなんです、最近よくある親鸞が臨終來迎を否定したという、したがつて臨終來迎のある様な節が親鸞の消息に出てくるならば、そうしたものは親鸞の消息に矛盾するから、それは親鸞の消息ではないという、こう言う議論も成り立つわけなんです、

これについて私共消息を讀んでゆきますと確かに建長三年の消息では、關東の教團に於ける有念無念の問題について臨終來迎をハッキリ親鸞は否定しているわけです。ところが後の消息を見ると決して親鸞は臨終來迎という事をムゲに否定していないわけなんです。で、その一つの例としまして、高田の覺信が死ぬ。それについて奏者として親鸞の膝下におりました蓮位が、覺信の臨終の上について息子の慶信に上書してやる。それについて手を組んで靜かに南無阿彌陀佛・南無無碍光如來・南無不思議光如來ですか、あの御名を唱えて靜に死んだ、そういう芽出度い往生をしたのであるから覺信は必ず淨土に行くという事、そうした瑞相を現實にみた其の様なシルシから今の覺信も必ず往生したのだという事を信念ずけているのである。又善鸞が關東の方へ行きますが、當時信願房傘下の者に狂い死にして死んだ、こういう狂い死にして死んだ者を出した信願房の念佛は、まだ正しい念佛を實踐していない何よりの證據だとして信願房を造惡無碍として親鸞に報告するのである。しかし、ここか

ら考えてみますと善鸞の考えは、やはり臨終の相のヨシアシと言う事を、その人の往生したかどうかという事をみる唯一の尺度であると、その様に考えねばならぬ。又その娘の覺信にしましても、最後まで親鸞の側にカシズいているわけでありますが、尤も其の間に嫁いだりはしますが、惠信尼文書をよく讀んでみますと實は面白いのでありまして、惠信尼は、臨終―それは親鸞の臨終であります―夫親鸞の臨終は如何にわたらせたまうとも、しかし、こういう下妻における觀音の夢とかを見たのだから、親鸞の臨終は必ずお淨土へ行つてゐるだろうと言つてゐるわけです。これからみますと、恐らく覺信尼は親鸞の臨終というものは法然の様に奇瑞勝計すべからずといった、ああいつた奇瑞がなかつた事に對して非常な不信をいだいていて、そうした自己の不信というものを母惠信尼に訴えたものであらうと、こういう具合に考える。親鸞の傍に居ました蓮位にしろ、善鸞にしろ惠信尼にしろ覺信尼にしろ、臨終という問題については非常に深い關心をもつてゐる。そういう風に考えますと、どう

しても建長三年に親鸞が臨終來迎を強く否定したのは否定する一つの根據があつたのでありますけれども、しかし臨終の相の目出度い往生の仕方というものは最後までやはり親鸞は捨て切つていない。そういう風に考えますと、親鸞的な一つの人生といえますか、思考形態といえますものはハッキリと物をスパツとですね、切つてしまつて、それから以後は全然かえりみないと言うのではありませんかと思う。必ず過去に於て自分を振り返つて過去にかえつて其處から又新しいものを産み出してゆく、その様なものが親鸞の一つの人生の在り方でなかつたかと私は考へているわけなんです。したがつて寛喜三年とか、あの寛喜三年は此の前に建保の夢想があるのでありますのですが、あの事をもつて唯、機械的に解するのは人間の眞實の悩みとか、その様な宗教心理學と申しますか宗教的な本當の悩みを抽象した一つの機械論であつて、もう少し我々は現實の悩みとか切實なるもの、その様なものを入れて考察する必要があるのではないかと、こういう考へをもつて、いるわけなんです。それで丁度今、生

桑先生から高田の方に千部會があるという事のお話を承つて非常に興味深く思つていますが、親鸞の思想を考へる場合に機械的にスパツと割り切つてはいけなと言ふ事を私はツクヅク考へましたので、ああいう立論を一寸強い線であつたんですが、一つの試論としてですね、皆様の前に提示してみました。

それで一寸まあ、ツイデになりますから私は後序の問題について二つばかり申させていただきますが、今、宮崎先生の解説にもありましたが、親鸞が何故越後に流されたかと言ふ事について、私は先ず問題になるのは一體何故流されなければならなかつたかという原因が糺明されなければならぬ。その場合に親鸞は法然門下の者と一緒に流されたものの行動が一體どういふものであるかという事が分析されなければならぬ。そこに親鸞が何故越後に流されねばならぬかの一つの理由がみつけれらると思う。そこで先ず問題となるのは、あすこに流された仲間として例えば證空とか幸西、こう言ふ人達がある。彼等は當時の法然門下に於て一番のピークに立つていた

即ち教團の軸を形造つていた人達と思う。

こういう人達と一緒に親鸞が流されたという事は、當時親鸞が法然の本當の精神というものを體得して、その様な實踐に向つていたという事が、その承元の法難にあつた一番大きな原因でなかつたかという具合に考えているわけです。そこで例えば安樂房なんですが、あれは女犯とか何とか言つて非常に我々はいろいろと一寸先入觀的考で惡く批判しているけれども、あの承元の法難の七年前位に鎌倉にハルバルと傳道しているわけなんです。

随つて、そうした傳道の行爲が既に親鸞の吉水時代にあつたという事を、私は「一切羣生にきかしむべし」という夢告讃と結びつけて考えるのでありますが、そういう教人信に踏み切つていた所に承元の法難を蒙つた積極的な一つの理由があるのであらう、とこの様に考えているわけです。もう一つ教行信證の撰述の動機なんですが、これについては先程宮崎先生も仰つたように、私もヤハリ血脈文集の最後にある建暦二年——それは室町時代の寫本であります——建保四年に性信が教行信證を見たとい

う記事がある。これについて中澤見明氏はあれは偽作であるとして其の理由を三つばかりあげられてあるが、しかし其の偽作の理由は私にはどうも解しかねるので、したがつて建保四年と建暦二年に性信が見たという教行信證の史實というのは私は相當に信憑性のあるものと解している。そしてズーツと後序の方をよく讀んでみると教行信證の撰述は先ず承元の法難に親鸞が流される、そうした事に對する主上臣下の激しい批判の態度、そうした様なものが先ず越後時代に於て大きなショックを與える。その事の爲に法然の精神はこういうものであると闡明にするためにも、あの越後流罪時代に大體に其の内面は小規模なものであつたと思うんですけど、兎に角そういうつた外への問題に對して始つたのではないかと考える。その意味で宮崎先生が元仁元年に着目なさつた、あの外への態度という事、ああした事について私はヤハリ化卷の後序の法難というものが、どうも教行信證に先ず書かなければならなかつた大きな一つの契機であるという事と考えているわけなんです。で、一寸妙な所に二つ

程蛇足をつけてみたのですが極めて野暮ツたい話なんです。

(座長)

只今松野先生から大變結構な御研究の結果を發表していただきました。さき程の生桑先生から御提出のありました問題、「雜行をすてゝ本願に歸す」というお言葉と寛喜三年の三部經讀誦に對する御反省というような問題……、簡単に割切つて考へてはいけない、聖人の信仰體験は、そんな簡単なものではないという御意見、それから遠流の原因がどこにあつたかということ、また、『教行信證』を撰述された動機にまで及んで御意見をのべていただきました。尚いかがで御座いますようか新しく問題を提起して下さるのも結構ですし、只今の諸先生の御意見について反對の意見と申しますか變つた御意見というものがあれば承りたいと思います。

(佐々木)

私、意見ではありませんが、さきほどから、弘願轉入の時期が問題にされているが、その時期を問題にされる

意圖と申しますかその氣持をもう少しはつきりしていただきたいと思うのです。弘願轉入の時期が問題にされる場合、時期というのが入信の時期ということであれば元年というような方でなくて何年何月何日というぐあいまでいわれてもよろう。そういう意味で何かこう轉入の時機をはつきりしなければならぬという意圖を以つて、そういうことを問題にしていられる。そういうつかわれる用語のお心もちを、もう少しきかせていただきたいと思います。

(座長)

如何ですか教理關係のお方でただ今おつしやつたことに對して……時期の問題がでてきましたが……。

(立花)

この『後序』の「建仁辛の酉の曆、雜行を棄てゝ本願に歸す」これはこの御文通りにいただきますと、御歳二十九歳の時、御自身が法然門下に入られた時「雜行を棄てゝ本願に歸す」と仰せられているので、これは絶対に二十九歳の時に獲信されたものといたいただいてしかるべし

と思う。これ以外に御開山が何時の何日と記してはおられませんが、しつかり年號も出ておりますから、これを以て獲信の時と拜見したいと存じます。

(佐々木)

それではこの書き方が宗祖自身の獲信の時期を示されたものと解されるわけですね。

(立花)

そうです。

(佐々木)

本願念佛の教えに歸するという意味で、法然上人の御門下になったという意味に解されないのですね。自分が何時何日に信仰を得たんだというような意圖をこういう書き方であらわそうとされたんだという御意見のようですが、ほかに御意見のあるお方は……。

(日野)

一寸、生桑先生のおつしやつた通り「建仁辛の酉の曆雜行を棄てゝ本願に歸す」とあるは、私も御文通りに受けとりたいたいと思います。同時に只今問題になつてい

る、「雜行を棄てゝ本願に歸す」というこのことを、信内容に弾力性、展開性をもつというようなことにおきまして、信内容を固定化するのは生きた宗祖の信仰を抽象化するものだという松野先生の御見解にも同感です。それから今二人の問題とされていることにつきましてはこれはどうも時期だとか何とかいうこれは自分流に申しますと、なるほど年號は「建仁辛の酉の曆」と書いてあるが、これは入信の時機を記録しようとして書かれたのである、とにかく入信を書いたのである。入信の時期を書いたのじやない、親鸞聖人御自身の入信の事實を書いたのだ、そういう理解の仕方ではなくては本格的でない。入信の事實が時機そのものにふれば時期に關する文句が出るだろうし、内容としての本願にふれる點からは限りなき時期を越える問題にふれるであろうが、問題は、書くこととは入信の事實であつて入信の時期を書いたのではない。こう考えるのです。

(座長)

如何でせうか日野先生の御見解……。

(佐々木)

いや私も日野先生の通りでそのハラですから、先き程から時期時期といわれるについてその點を一つよくきかして、いただきたいと思つたわけです。

(石田)

入信を書いたという問題から松野先生のいわれた生きた信仰は簡単に割切つて考えるべきでないというお説に關連してありますが、三部經千部讀誦というような曾つてありました叡山の習慣というようなものを省ては自己の信仰を打たててゆかれた聖人ということを考え、またラジカルな法然上人のお弟子達の一人として遠流になつたというように考えますと、三部經千部讀誦を受け入れるということはラジカルでない邊、むしろ法然教團の全體としては先鋭でない側として考えられるのでありましてラジカルであるなら、これを否定するという方にもつてゆくのが、流罪の原因と教義の問題の關連を考える本すじと考えられる。臨終來迎の問題にしても、それを否定せよとする面が本すじではないか。高田に三百

五十回の御遠忌に千部讀誦ということがなされたとかききましたが、むしろ高田にそういうことが傳つていることは、聖人自體の内面的信仰は大變純粹であるが、一般の人々の信仰を全部強制的に引入れるところまでいかなかった、そういう面が、むしろ教團の意味で、高田教團というようなものに千部讀誦というようなことが入れられている。というふうなことになるのでないか。恵信尼文書に、問題にされたときと記せられるように寛喜三年の反省とか建保頃の反省とかいうことは、矢張聖人自體問題にされて、捨てられてゆこうとして捨てるという考えの方に落ちつかれたのでないか、こう考えたのであります。

(座長)

先き程松野先生からお話ししました問題、別の言葉でいえば自行化他というような問題、それから今の石田先生のお言葉からいえば助正、廢立というような問題にすすんでゆくのであるが、唯今の石田先生のおつしやるお言葉に就ていかがですか……。

(松野)

先きに三部經讀誦に就いて私の考えを申したのですが、あれはこういう點も考えなくちやいけないのではないかと氣付いたことを強く云つたのでありまして、基本的には石田さんのように考えているのです。

(結城)

私は、たとえば三部經讀誦とかいうような問題が、すぐ眞宗の宗意安心からみて、こういう外で行われていることが内の問題とすぐ結びつくようにいわれているのですが、それは見當はずれではないか。たとえば眞宗で現に行われている永代經というようなことをとりあげても、永代經をつとめたから宗意安心にもとるというわけのものではなからう。問題が非常にちがうと思う。三部經讀誦というようなことは、その當時の宗教信仰とは別に宗教習俗というものがあつて、それからぬけいであるということとは現在の眞宗教團でも、なかなか出来るものでないと思う。それをすぐひっかけていわれようとされるのですが私どもにはどうもなつとくが出来ない。もう

少し見方を變えて御覽になると問題が割合に簡単に解決するのではないかと思うのであります。

(座長)

もう少し余裕のある考え方をしなくてはならぬという御注意……、如何でしょうか……。

(石田瑞鷹)

矢張りそういう問題にからんでいるのですが、たとえば法然上人のことを考えてみましても、上人が『選擇集』を書かれた時、完全に念佛を選擇してすべてのものを捨てられたところを見ると、非常に不可解な點がでて來るののでして、法然上人も「三昧發得」ということもさかんに言つておられるし「持戒」なんかということも盛んにやつておられる。そういう夾雜的なものが入つてゐるのが人間の具體的なあり方であつて、そういうふうに見えるあまりスカッと割り切つて考えない方がいいのじやないかと考えます。

(座長)

結城先生と同じようなお考えでして……

(石田充之)

私は割切つて考えない方がいいとは思いますが、親鸞聖人自體は、特にそれ自體の内面的意味では割切つて行きたい性格ではなかつたか、教團というものを考えれば來雜物を考えなくてはならず、親鸞聖人自體としてもそれを考えていられたと思います、聖人はそれを割切つてゆくと申しますか、たち切つてゆくという方に主點をおかれていたことは考えなければならぬと思います。

(稲葉)

私も石田先生と同じ意見ですが、どうも割切つてはいかんというけれど、私は親鸞聖人の教學というものは、その方向というか性格というものが本來清潔すぎるぐらい清潔なものであると思います。清潔ということは塵や垢がないということではなく、常にそれを掃除しゆくそこに清潔さがあるので、それにどこまでも妥協しなかつた人が宗祖だと思ふのです。

(日野)

聖人の御心境というものは割切つておらぬ民衆の庶民

生活というものに對して限りなき同感と悲痛を感じておられる。そういう意味で、私の折衷で……私の本當だと思ひますが、餘り抽象化してうと人間のおり場がなくなつて了う。聖人の御性格そのものは割り切つてゆきたい、が割り切れない現實、そういうところに本願というものが受けとられてゐる。そういうところに親鸞教學の複雑性というか深さというか晦澁性というか……妙味がただよつてゐる。そこで稲葉先生のおつしやることに賛成であり石田先生のおつしやることも賛成であり結城先生のおつしやることもわかる。そこで親鸞聖人の聖教を拜見していると現に現世利益和讃という和讃があつて、その中に「七難消滅ノ誦文」とある。そういう意味におきまして親鸞聖人のつまり現實としての親鸞、この割り切りたい願ひをもつて割り切れぬ自分、そういうものの中に沈迷してゐる民衆、そういうものに對しての限りなき同感、同時に自らと一緒に悩み悲痛してゐる、というふうなところに眞宗というものの具體的なものがある。マア申せば折衷説というわけで……。

(藤 島)

私は今のことについての考え方は、これは結局教理的
面から親鸞聖人を考えるか歴史的面から考えるかの相違
だと思ふのであります。教理というものは、教團を率い
る一つの教義としてあくまで厳しくあらねばならぬこと
は言うまでもない。あいまいな、はつきりしないことで
は教團を導く教義にならぬ。しかし親鸞聖人という人は
決してすぐお浄土に行つてしまわれたというのではなく
人間の世の中に於て生活しておられた、九十年の間人間
親鸞として生活された、そのことの具體的な歴史的な一
つの存在としてはそこにいるいろいろな問題があるのでありま
す。したがつて聖人の書かれたものの中にいろいろな面
が出て来る、それはその教理的な面に於て、或は歴史的
な面に於ていろいろな解釋が出る。そういうものを全部
ふくめた一個親鸞という人が九十年の間存在したといふ
ことに於て我々は考えなくてはならないと思ふのだが：
…結局折衷案のようなことになつてしまつて……。

(結 城)

私がですな親鸞聖人がその歴史をぬけ切つていないと
いつたことは、何も親鸞聖人の教學が非常に不潔だとい
う意味ではないので、矢張りそれはものの考え方であ
らうと思ふわけで、いわゆるように親鸞聖人の教學は非
常に清潔なんです。しかしその生きていられる面という
ものはその當時の歴史の中で生きていられるんですから
……。また親鸞聖人からみれば我々のやつていることを
とんでもないことをやつているとお考えになるかも知れ
ないと思う。我々も歴史の中にいるのですから、いま申
したようにたとえば永代經というようなこともいつ頃か
らやられたか知らないが、江戸時代から風俗習慣みたい
になつてゐる、しかしだからといつてそこに難行難修を
やつてゐるのではなく、親鸞教徒としての價値の轉換意味
の轉換のもとにやつてゐるのですから、比叡山の様式
が假りに聖人の頃の一つの習俗としてあつてそれを聖人
がなされたからといつて、比叡山の坊さんがやつてゐる
と同じ精神状態でなくして全く違ふ親鸞聖人の清潔な氣
持の上から、その價値の轉換をしておやりになつてい

る。ですからその點は決して不潔とか何とか言うことになしに、人間として當然の一つの社會常識の中に生きておられた、こういうことを言つたまでであります。誤解のない様に……。

(座長)

まだ御意見を出される方があるかとも思うので御座いますが、あいにく豫定の時間がまいりました。實は今日のこの座談會は初めての試みでありまして、どんなふうに運ばれるであろうかと私共非常に心配しておりましたのに、こうして開いてみますと、『後序』に就いて、歴史の方面におきましても教義の方面におきましても皆様が非常に掘り下げて、平素の御研究と御體驗というものをおのべ下されまして、皆様どうであつたか存じませんが私は非常に有りがたかつたのであります。恐らく御同感下さることだと思います。極めて有意義にこの座談會を終らしていただき、御發言下さつた方々にお禮を申し上げます。なおおのべ下さる御希望の方があるにも拘らず時間の關係で閉じますことにつきまして、茲に

おわび申し上げます。甚だゆきとどかぬ座長をいたしまして申わけありません。

(おことわり)

座談會の始終を録するに就き、できる限りその時のありのままの模様を傳うべく努力を致しましたが、何分公開の席上での録音のこととて雑音も多く、また録音への設備及び技術も不十分であつたため、輯録も完全を期しがたき仕儀になりました。及ぶ限り御發言のままを再現してその場の雰囲気をも彷彿たらしめたいものと努めました。及ばぬ點は、御發言の意趣を汲んで適當に記述さしていただいた次第です。御發言下さいました方々にこの點をおわび申すとともに、一般讀者の方々には、文面の責は編輯者が負うものであることを申し添えていただきます。

彙報

(理事會)

昭和三十三年一月二十五日午後一時より大谷大學會議室に於て理事會が開かれた。この會合では、第三回大會のおり一應の了解を得ていた

第四回大會開催の場所を高田派本山に依頼する件

に就き、正式に高田派より承諾の御返辭を受けるとともに、大會の實行案に就いて、特に高田派の理事との間に協議打合せがなされた。

(理事會)

四月二十五日午後一時より大谷大學會議室で本年度第二回目の理事會が開かれた。この會合では、一月の理事會の協議にもとづいて高田派關係役員より提出された第四回大會實行の具體案につき、主として次のごときことが議題として討議された。

- 1、研究發表者の員數及びその詮衡方法に就て。
- 2、法寶物展観出品物に就て
- 3、大會參加費に就て
- 4、座談會開催に就て

①の件に就ては、場所及び時間の制約等の點を配慮して、特に今回は發表者の人數も十名に限ることにし、その詮衡方法も理事會に一任していただくことになった。

②に就ては、高田派役員より「教行信證」關係のものと眞佛上人關係のものを展観に供したいとの申出があり、御一任申上げることになった。

③の件に就ては、會員の參加費と一般參加者との差額をつけてはとの意見が出て、熟議の上會員と學生は前回通り(百圓と五十圓の割合)一般參加者は百五十圓いただくことになった

④は、今回の新しい試みとしてシンポジウムを催す議案が提出され、主題及び時間等に就て熟議の結果、次のように決定された。(主題、)教行信證後序に就て (時間、)二十五日午前十時より十一時半迄 (その他、)今度の大會から、大會形態も外形的面よりも内的質的な充實を期するようにとり行うということが申合はされた。

(小委員會)

一月及び四月の理事會の後適宜に小委員會が開かれ、大會準備

備のうち特に事務的な面に就ての打合せがなされた。

眞宗連合學會第四回大會記要

一昨々年、第一回大會を高田山專修寺で開催した常連合學會は、一昨年は西本願寺、昨年は東本願寺で、それぞれ第二回・第三回の大會を開いたが、本年は再び高田山專修寺で、その第四回大會を催すことゝなつた。

大會前日の五月廿五日午後から、名畑應順理事長をはじめ、役員あいついで參集、法主親下の特別のおぼしめしにより、大會役員および遠來の結城令聞・多屋頼俊両博士のほか、多數の東西學匠に法寶物の内拜がゆるされた。

一同は休憩所にあてられた賜春館北の間で少憩の後、午后六時から御對面所で懇親會が開かれた。出席者は三十四名、高田派法主親下・同法嗣殿、木邊派法主木邊孝慈親下も御臨席になつた。川瀬和敬理事の司會で、誓山信曉宗務總長の挨拶、高田派法主親下の御祝辭があり、酒杯の献酬が進むにつれて談論風發、和氣堂に満ち、午后八時過、和やかな會合を終り、つゞいて付書院で役員會を開き、種々の案件を協議して、九時三十分散會した。

大會當日の廿六日は朝から快晴、前夜本山ひざもとに宿泊の會員一同は、なりひびく梵鐘の聲と共に如來堂に參集、晨朝の法要にあい、ついで御影堂に參詣、その後食堂で「高田山」と

黒字で書かれた朱碗朱膳による朝食をいたゞいて、緑の色深い庭園を散歩し、有名な安樂庵茶室に入つて、宗旦古流宗家、教子様の御點前で、抹茶をいたゞいた。

〔討論會〕（シンポジウム）

午前九時二十分から、大講堂で、名畑博士司會の下にいいよ大會の本コースに入つた。最初に本會初めての試みとして、「シンポジウム」の形式が採上げられ、主題は『教行信證』後序を中心とすることゝした。初めに司會の名畑博士によつて後序の本文の朗讀がなされ、次で宮崎國遵博士による歴史の面からする既往の研究の概説があつて、岩田繁三・日野環・石田充之・生桑完明諸氏の發言があり、次に稻葉秀賢教授による教義面からする問題點の指摘があつて、松野純孝・佐々木徹眞・立花淨見・日野環・石田充之・結城令聞・石田瑞麿・稻葉秀賢・森脇一猷・藤島達朗諸氏の發言があり、論議は正に高潮に達したが、惜しくも豫定時間となつて十時五十分に打ち切られた。

本大會にこのシンポジウムの方法が採擇されたのは、高田派法主親下の發案によるものであつたが、効果は頗る大で、時間が足りない程であつた。

〔會員總會〕

引續き別室で理事會を開き、次期理事長を定めた上、十一時から總會が開かれた、佐藤哲英理事の開會の辭があつて、名畑理

事長の調聲で嘆佛偈・念佛・廻向の勤行があり、理事長の挨拶
高田派法主猗下の御祝辭について、議長の推挙があり、生桑理
事が議長席について議事を進行した。

まづ稻葉理事から、経過報告があつて後、

(第一) 次期理事長の件、

大江淳誠博士を推挙することを承認。

(第二) 本會の擴充發展に關する件、

役員及會員舉つてこれが達成を期する事に一致。

(第三) 次回開催地の件、

佛光寺を會場とすることに決定。

かくて藤島理事の閉會の辭を以て總會を終つた。

晝食後、會員一同兩堂參拜、御影堂では維那玉樹眞梁評議員
の奉仕で、聖人眞影の臨時開扉が行われ、向拜の階段で記念撮
影の後、賜春館で末尾記載の法寶物(解説、生桑完明理事執筆)
を拜觀した。

〔研究發表〕

午後一時三十分から再び大講堂で、宮崎圓遊・佐々木求己・
森脇一拘三氏の司會の下に、左記研究發表が行われ、満堂靜聽
五分間づゝの質問も活潑に應答せられ、豫定よりおくれて四時
五十分によろやく終了、平松令三評議員から挨拶があつた。發
表論文は本誌掲載の通りであるが、論題と發表者を摘記すれば

次の如くである。

- ▽四種三昧の本尊について 石田瑞麿
- ▽行信兩卷の見方 大江淳誠
- ▽非僧非俗の實踐的意義 川瀬和敬
- ▽眞宗に於ける傳統の本質 禿 諦住
- ▽大小一揆 北西 弘
- ▽五念五正の關係 小島敎成
- ▽眞宗信者の社會的態度 西光義敏
- ▽親鸞研究に於ける時代超時代兩契機の分析二葉憲香
- ▽大谷派における異安心調理の方法 松谷了玄
- ▽造惡無碍者と親鸞 松野純孝

研究發表終了の後、別室で役員會が開かれ、「眞宗研究」第
三輯編集に關する打合せを行つた。

東は東京から西は佐賀にわたる全國的な參會者を網羅した盛
大な第四回大會は、こゝにその幕をとち、關係者一同愉快禁じ
難いものがあつた。

なお當日參加の會員には、記念品として、専修寺所藏「教行
證文類」總序の文の玻璃版一葉(解説付)が贈られ、また特別
拜觀のしおりとして、「専修寺法寶物解説」その他「研究發表
要項」「高田本山境内略圖」等が配られた。

〔展覧法寶物〕

教行信證の部

〔一〕顯淨土真実教行証文類〔鎌倉時代写本〕六冊

本書は、開山親鸞聖人撰述中の根本聖典として、本宗の内外からあがれており、眞宗の要義を網羅しておる。近來その成立について、種々論議がくりかえされておる。聖人の幾多の撰述中にあつて、本書の奥書のないのはめずらしいことで、論議のおこるのも餘儀ないことであろう。自筆本として現存する唯一のものは、東本願寺現藏の、いわゆる「草稿本」である。聖人七十五歳の時、尊蓮に本書の見写をゆるされた記録と、その系統の版本はあるが、原本はのこっていない。いま本山に傳來する『教行證』は「清書本」「眞筆本」「高田本」などと稱していたものであるが、聖人八十三歳の時、專信に見写をゆるされたものと確認された。專信の手写本は、「草稿本」に次ぐ貴重な存在として特に重んぜられることとなつた。本書は鳥の子を使い、半葉に七行、縦九寸二分横七寸一分、袋綴になつてゐる。

「教文類」「信文類」「眞佛土文類」の巻尾に、別筆（願智上人眞筆）で「親鸞御入滅、弘長二歲壬戌十一月廿八日午時、御歳九十歳也、同廿九日午時、專信（遠江國池田住僧）願智（下野國高田住僧）御舍利藏畢」という識語がある。師父故忍明が

寶庫で發見した目録により、「化身土文類」の巻尾には、前記の識語と共に、その次前に書写年時を誌した「以彼六卷草本書之、筆師專信之、建長七歲乙卯六月廿二日午時畢書之」という筆者の奥書があつたことをあきらかにした。

〔二〕顯淨土真実教行証文類〔室町時代写本〕八冊

本書は、昨年寶庫の一部を整理中に發見された写本で、「信文類」「化身土文類」がいずれも本末に分れてゐるもので、縦八寸五分、横六寸五分袋綴の八冊本である。室町時代末期のものと想定されるが、筆者は未詳である。半葉六行で、一行十七字、それに反點送假名がつけられてゐる。本書の「顯淨土眞實教行證文類」六末の巻尾に、正應四年開板の跋文が写されてゐるのは、注意すべきことである。「教行證」の古版本としては從來いづれも江戸時代のもので、寛永版（十三年―一六三六）正保版（三年―一六四六）明暦版（三年―一六五七）寛文版（十三年―一六七三）が数えられる。然るに正應四年（一二九一）に、もし開板が行われたとすれば、寛永版よりも三百四十六年前の開板であり、聖人の滅（一二六二）後、三十年目に早くも開板されたということになり、眞宗においての聖典流布史上、きわめてめずらしい新事實を知るわけになるが、果してどうであらうか。こゝに、跋文を轉載する。（加點は略する）

今此教行證者、祖師親鸞法師選述也。立章於六篇、調卷於六軸、皆引經論眞文、各備往生潤色。誠是眞宗紹隆之鴻基、實

教流布之淵源、末世相應之目足、即往安樂之指南也。

而去弘安第六曆歲次癸未春二月二日、彼親鸞自筆本一部六卷從先師性信法師所、令相傳畢。

爲報佛恩、欲企開板於當時傳弘通於遐代之刻、有度々夢想之告矣。

千時正應第三天歲次庚寅冬臘月十八日夜寅起、夢云、當副將軍相州大守平朝臣乳父平左金吾禪門、法名果圓、屈請七口禪侶、被書寫大般若經。彼人數內被加於性海、而奉書寫真文畢。

爰、白馬一疋金錢一裏令布施之、覺而夢惺畢。同四年正月八日夜、夢云當相州息男年齡十二三許童子、來而令正坐於性海之膝上、覺而夢惺畢。

同廿四日夜、夢云、先師性信法師化現而云、「教行證開板之時者、奉觸子細於平左金吾禪門、可刻彫也」言已乃去、覺而夢惺畢。

同二月十二日夜、夢云、有二人僧、而持五葉貞松一本松子一箇、來與於性海、覺而夢惺畢。

依上來夢想、倩案事起、偏淨教感應之先兆、冥衆證誠之嘉瑞也。若爾者、機緣時至弘通成就者歟。仍奉觸子細於金吾禪門、即既蒙聽許、而所令開板也。然、此本者、以親鸞自筆御本、令校合、令成印板者也。庶幾、後世勿令加減於字點矣。本云 千時、正應四年五月始之、同八月上旬終功畢。

しかるに、いまこの寫本は、版本を底本として書寫したものであるが、その底本とした版本は原本の加點のまゝを使つたも

のか、或は加點を省いて白文のまゝで開板したものかの問題がある。たとえば「一」の「序」の「齊教濟苦惱群萌」についてみるに、右に「ヒトシク、クサイシ、ノ、ヲ」の讀假名があり、左に「タスク反、スクフ反」の訓があり、また「二」の「教文類」の「獲德眞理也」の「德」の字に「證ヲ」という枚異があり「三」の「捷徑」に「セチケイナリ」の讀假名、「トシ、スグデナリ」の訓がついている。これらは、專信手寫本の讀假名、訓と一致し、また「證ヲ」とある手寫本によつて校異を施したことが判る。原版本には「德」であつたから「德」とうつしなから、校異によつて「證ヲ」と傍書したことがわかる。そこで考えられることは原版本の本文の底本に使われたものは、「德」とある一本（散逸本と稱する、眞海・忍阿・教忍寫傳の一眞筆本）であつたかとおもえる。

次後に掲げる一本の加點をみると、「齊教濟苦惱群萌」に讀假名もなく訓もなく、また「獲德眞理也」とあり、「捷徑」にも同様両方ともないところなど、「散逸本」と相通つておる。

〔三〕顯淨土眞実教行証文類（江戸時代寫本）八冊

本書も、次前のものと同時に發見されたものである。ひとしく八冊本であるが、底本となつた版本が、すでに八冊本になつていたのである。一葉六行、一行十七行の割で書寫され、返點送假名のついている外、朱の書入も多い。「教文類」の尾題の下に「高田專修寺」の五字が寫されているのは、その底本

に、中興眞慧上人時代、下野から一身田に法寶物を移管される
とき、他のすべてと共に捺された墨印があつたことを物語るも
のとみられる。本書の筆者については、「行文類」乃至「眞佛
土文類」までの五冊は同筆であり、隨所の奥書によつて知るこ
とができる。

〔信文類〕時慶長第五龍集庚子初春中旬八日、本寺依常門跡
堯眞様尊命、不顧老筆拙書之汗顔々々、信樂院慶忍七十歳
〔證文類〕御本寺依常門跡様尊命、拭老眼書之、慶長第五聖
曆龍集庚子林鐘廿八日、信樂院七十歳

これによれば、慶長五年（一六〇〇）第十三世眞慧上人の命
によつて、當時七十歳の慶忍が書寫したものである。そして
「顯淨土眞實教行證文類」六末の尾題について、室町時代寫本
の巻尾に移されているものと同様の跋文が書寫されている。こ
れによつて、等しく版本を底本としてうつしたものであること
が知られる。なお、「教文類」と「化身土文類」の表紙見返し
に「惣外題ト此教ノ卷ト化身土二卷ハ堯秀上人御筆也」とある
堯秀上人は眞慧上人の嫡子で天正十年（一五八二）に誕生、慶
長五年（一六〇〇）の執筆とすれば十九歳のときである。師父
の命をうけて書寫されたものであらう。外題には、「顯淨土眞
實教一」おなじく五字を冠して、「行二」・「信本」・「信文
類三末」・「證四」とあり、ついで「顯淨土眞佛土五」・「顯
淨土方便化身本」・「顯淨土方便身末」とある。初一冊と後二
冊を、後の日の堯秀上人が書寫されたものである。本書の加點

をみるに、前書の同例をとると、「〔一〕」には、返點と送假名
「シ、ヨ」だけしかない。また「〔二〕」には、校異がなく「〔三〕
」には讀假名訓がなく、「ナリ」の送假名だけがある。その點、
散逸本の方に近い加點のようにみえる。開板のときの底本にあ
つた字が「德」であつたようにみえるが、同字異體の「惠イ」
という校異が施されている。全體的な對校をみなければ、早計
に論斷はできないが、推察をゆるされるならば、「散逸本」ま
たはその系統の眞本を底本とし、白文の「教行證」が、正應四
年（一二九一）の五月から八月にわたつて開板され、その一本
が高田から一身田に移され、室町時代にも江戸時代にも、その
版本によつて書寫が行われ、前者は専信手寫本により、後者は
散逸本によつて加點が移されたものとおもわれることは無理で
あらうか。且らく按ずるまゝに、所存を誌しておく。

〔四〕顯淨土方便化身土文類六末〔寫本〕一冊

本書は零本で、八冊本の内の一冊とみえる。半葉八行の書寫
があり、縦九寸八分横六寸九分の袋綴である。本書については
未詳、後日の檢尋に俟つ。

眞佛上人眞筆の部

〔五〕皇太子聖德奉讚〔鎌倉時代寫本〕一冊

本書は、開山親鸞聖人撰述の「皇太子聖德奉讚」を書寫した

ものである。上人の眞筆である。聖人に先だち、正嘉二年（一二五八）三月八日五十歳でなくなられた眞佛上人の眞筆であるから、聖人の在世中見寫をゆるされたものである。しかも本書の成立は、建長七年（一二五五）の十一月三十日ということが奥書であきらかである。随つて、上人の見寫は、おそらくは、その翌年上洛（「三河念佛相承日記」参照）のときであつたかとも思える。聖人自筆本が分散し、その斷簡が數ヶ所にのこっている今日としては、書寫の完本として、最も古い貴重なものである。「日本國歸命聖德太子、佛法弘興ノ恩フカシ、有情救濟ノ慈悲ヒロシ、奉讃不退ナラシメヨ」を初とする七十五首を収めている。外題の左下部に「釋眞佛」と署名してある。巻尾に題箋が貼付してあるのは、もと外表紙にあつた上人眞筆のものを、後、そこに移し、筆跡を尊重して保存するためとおもえる。別に傳來する願智上人手寫本に圈發が移されてあるのにくらべてると、本書には、原本にあつたとおもえる圈發が、移しとられていない。鳥の子を使い、一枚の右左に一首づゝをうつし、縦九寸四分横六寸六分で袋綴になつてゐる。

〔七〕經釈文閣書〔鎌倉時代寫本〕一冊

本書は、上人が恩師聖人の膝下にあつて、親しく經文釋文の加點文意等其他について問書せられたものである。その内容は二十五項にわたつてゐる。次に列記するものうち、ゴシック體の數字は、その項目順位を示すものとする。便宜上「大正新

修大藏經」所收順に集めてみると、左のとおりであるが、「藏」の下の數字は、上は卷數、下は頁數を示すこととする。原文の、「みあたらない」のがある。また、別の箇所で、その文のみあたつたものは、それを附記しておく。

●業報差別經言（一三）「佛爲首迦長者說業報左別經」（藏一）みあたらない。「阿彌陀經通贊疏」中（藏三七・三四）にある。●法句譬喻經言（一五）（藏四）みあたらない。●小品經言（一一）「摩訶般若波羅蜜經」一（藏八一・一二七）「大智度論」五（二五・一九八）。●法華經言（八・二三・二四・二五）「妙法蓮華經」二・二・四・四・六（藏九一・五一・一一・三五・三七・五四）。華嚴經言（八・一二）「大方廣佛華嚴經」一四・六〇（藏一〇・七二・九一七八八）。●大經言（九）「佛說無量壽經」下（藏一二・二七六）。●平等覺經言（二一）（藏一二）みあたらない。逸本の帛延譯「佛說無量清淨平等覺經」の文獻。●涅槃經言（七・一〇）「大般涅槃經」二〇・三二（藏一二四八五・七二八）。●蓮華面經言（一一）（藏一二・一〇七二）。●觀佛三昧經言（二〇）「觀佛三昧海經」（藏一五）みあたらない。●懺與師言（四）「無量壽經連義述文贊」下（藏三七・一六九）。●善導法事讚云（二）「轉經行道願往生淨土法事讚」下（藏四七・四三・五）。●親鸞聖人曰教行證言（三）「願淨土眞實教行證文類」（藏八三・五九七）。●觀世音菩薩往生淨土本緣經言（一八・一九）（續藏經八七・二九〇）。●諸經言（一四）類文

「大般涅槃經」二（藏一二一六一二）。●四依供佛畧頌（五）本文「大般涅槃經」六（藏一二一六三七）。●燒法門誦文（一六）。●親鸞夢記云（一七）。

本書の最後、第二十五項は「法華經」の「藥王菩薩本事品」の文であるが、「如來滅後後五百歲中、若有女人、聞是經典如說修行、於此命終、即往安樂世界阿彌陀佛」の三十五字が白文のまゝである。女人成佛をとくめずらしい文として、ひきつゞき「大菩薩衆圍繞住處、生蓮華中寶座之上」の十六字がうつされねばならなかつたのではなからうか。中途で筆をとめ、またこの項にかぎつて加點が移されていない。こゝに半端の白文をみることは、豫定する辭去の時刻の切迫する瞬間まで、筆をはこばれつゝ、恩師の膝下をはなれかねていた、眞佛上人の容姿がみえるような心地するのは、幻想にすぎないであらうか。本書は「皇太子聖德奉讃」にひきつゞいての書寫ともうかゞいたいようである。

この二十五項のうち（一二）（一五）（一七）の三項は、それゝ書中からぬきだされている。次のとおりである。

〔七〕華嚴經言〔『經釈文聞書』第十二項〕一卷

この一文は、「華嚴經」新譯卷第十四の「賢首品第十二之一」（藏一〇一七二）にある。「教行證」の「信文類」（高田山藏版廿三丁左）に引用されている。文殊師利菩薩の試問にこたえ佛道修行のすぐれた功德を、偈頌を以て演暢するうちの一頌で

ある。「信」は、聖人の信念の中核である。他力回向の極致は信であり、報恩謝徳の基調は信である。いま、その信を「道元功德母」と絶讃する、この經文を抄出して、訓點を施し、自督の釋義を加えたものを、眞佛上人に見寫せしめられたこととおもえる。聖人は、この小品の普及を念ぜられたようである。専修寺に藏する『尊號眞像銘文』聖人自筆本の巻尾に、別筆でうつされている三文の隨一がこれである。また『祖典三書合本』（伊藤義賢氏編）に收める『淨土文類聚鈔』延慶二年書寫本（別に玻璃版がある）の巻尾にも、同じ三文がうつしとられている。「華嚴經言」の一項は、いま卷子本になつていているが、『經釋文聞書』中の附箋に「コ、ノ所老枚半、華嚴經言ト申候御文言ノ外題、京都御開帳ニ付ヌキトリ、ダイヒヨウゲニ申ツクル也、元文三年四月」とある。

〔八〕法句譬喻經言〔『經釈文聞書』第十五項〕一葉

次前の一項と同様にぬきだされたもので、時世の附箋に「コ、ニアル御文半枚、法句譬喻經言ト、四句ノ文也、京都御開帳ニ付キヌキトリ、ダイヒヨウゲ申付ルナリ、元文三年四月」とある。『法句譬喻經』（藏四）に、この文が見常らないのは、見るものの粗漏であらうか。原文の所在について、なお檢尋しかねている。無常の世間法に迷惑せず、常住の出世間法を愛樂することを説いたもの、病・老・死・別離のかなしみが、健康・精力・生・會合のよろこびと相對して、必然に到來するのが

世間の常法であることを、教えたものである。「萍」(スギ、おとろう)字に「クダク」(砂、サイ)の訓のつけてあるのは傳寫の途次、あやまつたものであらう。

〔九〕親鸞夢記云(『経釈文聞書』第十七項)一軸

六角堂夢想は、祖傳のうちにあつて、後人の假作に過ぎないもののようにいわれていた。然るに、『経釈文聞書』に「親鸞夢記云」の一項のあることによつて、それは考えなおされねばならぬこととなつた。眞佛上人は、恩師聖人に先だち、正嘉二年(一二五八)三月八日、五十歳で往生された。その聞書せられたものにある、その一項によつて、聖人の手許に「親鸞夢記」の存在したことが知られるからである。書中たゞひとつの聖人の史傳に關する文献である。有情という語が使われているから、傳授の行われたのは、聖人の晩年であることが察せられる。七百年來專修寺に傳わるもので、祖傳を彩る夢想が、文献としてのこされていることは何よりである。聖人眞筆の「淨肉文」と共に、在家のすがた「食肉帶妻」のうちにも、ふかいつゝしみが秘められていることを物語るものである。附箋に「聖人六角堂御夢想之記、此所ニ有之、志枚半也、依仰拔出シ御掛物ニ被仰付也、享保十四巳酉年五月廿四日」とある。(昭和三十三年五月十三日光雲書堂にて生桑完明稿)

(理事會)

五月廿五日午后一時より大谷大學會議室で理事會が開かれたこの會合では、さきに催された第四回大會に就ての後始末として次の如きことが議せられた。

①第四回大會會計報告

平松委員より、別記の通りの報告があつた。第四回大會開催に先きだつて、今後なるべく大會々場を引き受けて頂いた本山に經濟的負擔をおかけしないようにと申合わされていたのであるが、實際に運営してみると、相當の負擔をおかけ申した結果となり、高田本山に對して、委員一同恐縮の意をのべるとともに、心よく援助して下さいと御好意に對して深く感謝の意を表した。

②第四回大會に就ての反省と、次回の大會に關する案件

イ、大會參加費の件、平松委員より今度は理事會の協議にもとづいて正會費と臨時會員とを別に扱つたが、これは事務上極めて繁雜且つ不便であつた由の報告があり、この點に就いて再考が申合された。

ロ、シンポジウムは豫想以上の成功であつたことが認められたので、次回にも催すことが約束された。同時に、大會の期日も期日にしてはどうかということが議された。尚二日間にした場合、特別講演會を開いたらどうかという發案も出た。

講演會の性格、及びその時間割などに就て、今後研究することが申合された。

③各派より寄附金を頂くことに就ての件、

從來、東西兩本願寺と高田派の三派だけから寄附金を頂戴していたが、眞宗各派連合の名實に相應しい態勢として、各派より適當に寄附を抑ぐ運動をすることが約束された。

(4)眞宗研究(機關誌)の編輯の件、
 先年通り、大谷派關係の委員に一任されることになった。

(會計報告)

(昭和卅一年七月三十一日眞宗研究第二輯發表……以降)

○收入の部

繰越金(眞宗研究第二輯に發表され)
 た七月卅一日現在の殘金) 一四六、六一二圓
 會費 七一、五〇〇圓
 眞宗研究頒布費 八〇〇圓
 寄附金 一〇〇、〇〇〇圓

(内譯)

本願寺派本山 五〇、〇〇〇圓
 大谷派本山 五〇、〇〇〇圓
 合計 三三八、九一二圓

○支出の部

眞宗研究(第二輯)印刷代 七五、〇五〇圓
 眞宗研究(第二輯)發送費 九、二五〇圓
 通信費 八、一〇四圓
 會議費 一三、五六〇圓
 交通費 二、七五〇圓

謝禮費

八〇〇圓

第四回大會案内狀及び印刷代
 研究發表要綱

五、九〇〇圓

テープレコードのテープ代

三、三六〇圓

文房具

一、〇五五圓

合計

一二九、八二九圓

差引殘金

二二九、〇八三圓

(上杉記)

第四回眞宗連合学会大会會計報告

○收入の部

高田派本山より助成金 五三、〇一四圓
 大會參加費 一六、九〇〇圓
 懇親會參加會費 七、二〇〇圓
 晝食辯當等賣上金 四、三四〇圓
 記念寫眞代金 三、六〇〇圓
 合計 八五、〇五四圓

○支出の部

會場設備費 一一、六三五圓
 參加記念品調製費 二一、〇〇〇圓
 寶物展觀目錄、會場案内圖印刷費 三、七〇〇圓
 會員徽章購入費 一、三六二圓
 接待用茶菓費 四、五〇〇圓

懇親會費
畫食辯當等代金
記念寫真代金
事務連絡通信費
謝禮
合計

一五、八四〇圓
九、九一二圓
三、六五〇圓
三、四五五圓
一〇、〇〇〇圓
八五、〇五四圓

新入會員

新潟市西堀七
三重縣描名市八幡町
大谷大學內
金澤市東蚊瓜町
廣島市細江町一 西向寺內
愛知縣江南市布袋本町一
福井縣足羽郡足羽村稻津
鈴鹿市白子町六五三八
三重縣一志郡久居町木村 法專寺
北區小山西之町四一 顯眞學苑
佐賀縣牛津局區內
大谷大學
龍谷大學內
伏見區大阪町本願寺伏見別院

今湊 良敬
池田 勇諦
秦野 瑩璋
西道 昌云
渡邊 顯正
渡邊 一道
鷺山 敦悟
鷺尾 弘範
加藤 源道
村田 慈雲
宗 正英
桑戸 澄性
山口 益
佐々木 藏孝
道端 良秀

岐阜縣本巢郡北方町 西順寺
大牟田市明治市 行信寺
東京都文京區青柳町五番地
福岡市島飼本町一丁目
富山縣中新川郡上市町竹鼻
神戶市葺合區國通り二ノ二
福井市吉野中町(三門徒派)
大阪市阿部野區文の里二ノ二 加々田方
津市片田田中町
大阪市都島區都島中通四ノ三四 善久寺
鈴鹿市三日市町
四日市尾平

三浦 乘雲
宮下 正謙
篠塚 榮智
森岡 清美
高田 秀毅
竹島 宗研
藤井 敏成
高橋 覺念
日野 昭
田中 英丸
森本 顯正
江上 幹雄
長松 時見

〔口 繪 解 說〕

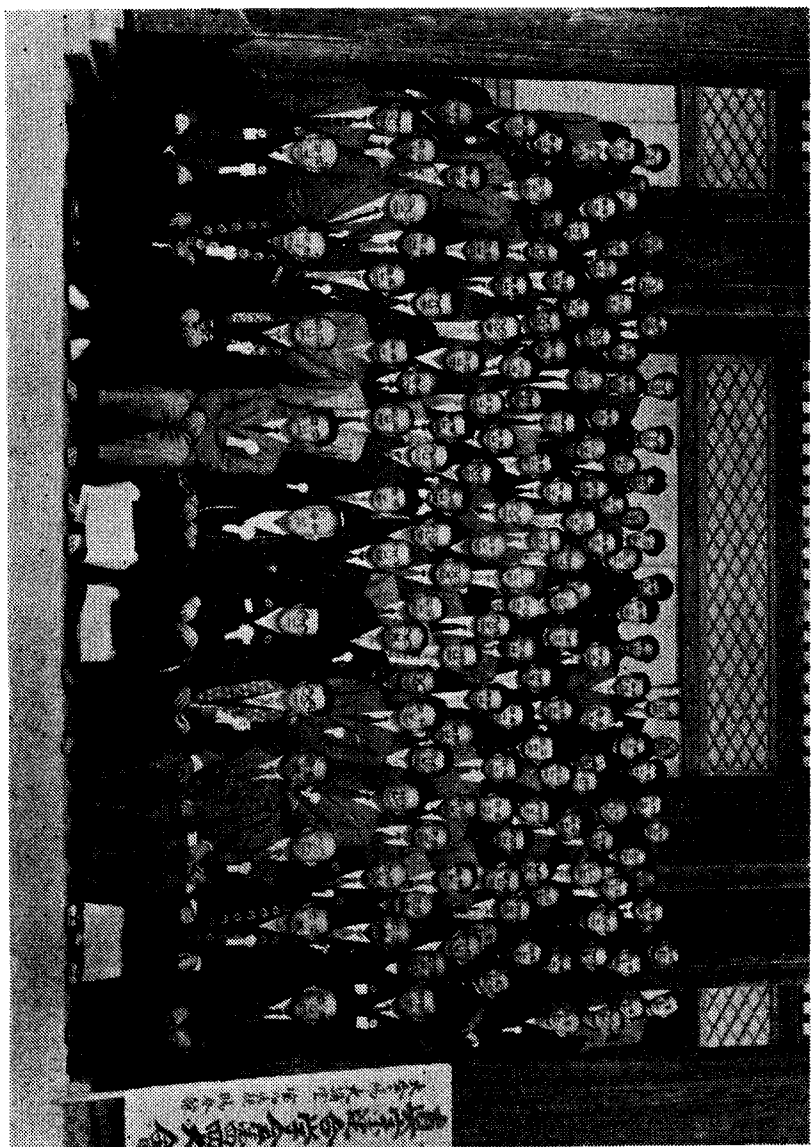
顯淨土眞實教行證文類序 解説

專信房專海筆手寫本 專修寺藏

開山親鸞聖人は、九十歳の長壽を保たれ、特に晩年は、専ら撰述に精進せられたが、その主著と目されるものは、『顯淨土眞實教行證文類』である。眞佛・顯智而上人は、『教行證』の略稱を使われたから、いまでもそれに習う。他の多くの撰述には奥書があり、年時・年齢の明記されているのを例とするが、『教行證』には、奥書が無い。奥書が無いということは、未完稿本を意味するともいわれる。從來、本書の撰述年時については、種々の異説があり、書中にみえる「元仁元年」（一二二四）を中心として、關東時代からさかのぼつて越後時代の起稿、或は關東時代からおくれて歸洛後の撰述とみる説がある。また、存覺の『六要鈔』に、「此書大概類聚之後上人不幾歸寂之間不及再治」とあることから、きわめて晩年のものという見方も行われている。何れにしても、「元仁元年」の文字は、注意すべきものである。

現存する、種々の文献によると、『教行證』には、たえず加筆が施され、主著と目される程の撰述だけあつて、その推敲は、起稿以來、おそらく晩年までつづけられたのであろう。聖人の、本書に注がれた熱意の程がしのばれるようである。主著として遺すため、完稿本としてみずから認めるまでにはいたらないで終わられたものではあるまいか。一般大衆のための「文意」と「和讃」の類とは異り、全篇漢文を以てし、普及性を帯んだものではないが、たゞい奥書を付けるまでには至つていなくても、一應の稿了のものとして、特に見寫をゆるされた事實が、二回みとめられる。尊蓮のそれは、原本が失われている。現在、專修寺に蔵するものは、そのひとつである。從來、聖人の自筆稿本のよ

うにいわれていたが、文献によつて、そこにはもと「以彼六卷草本寫書之、筆師專信之、建長七歲乙卯六月廿二日午前畢書之」という奥書のあつたことが知られ、專信房專海が、建長七年（一二五五）聖人八十三歳のときに、見寫をゆるされたものであることが、判明した。すなわち、聖人の在世中に見寫をゆるされたもので、現存する唯一の聖典である。坂東報恩寺傳來の草稿本、現に東本願寺に蔵するものは、聖人の自筆稿本として唯一のもので、專修寺藏の專信手寫本は、それにつぐ貴重な法寶物といわなければならぬ。いま、この玻璃版は、專修寺藏『教行證』の「序」のはじめの一頁を複製したものである。「高田專修寺」の墨印は、中興眞慧上人のとき、下野の高田から伊勢の一身田へ法寶物を移すに際して、その一々に捺されたものとおもわれる。用紙は鳥の子を使い、袋綴になつてゐる、誂表紙の前表紙に、外題が書かれてゐる。六冊にわかれており、内容は、往相・還相の二回向、教・行・信・證の四法にわたつて、淨土眞宗の要義を開示せられたもので、まず「序」と「顯眞實教一」、ついで「顯眞實行二」、「顯眞實信三」、「顯眞實證四」、「顯眞佛土五」、「顯化身土六」と順序されてゐる。本書の四箇所に、顯智上人の眞筆で、「親鸞御入滅、弘長二歲壬戌十一月廿八日午時、御年九十歲也、同廿九日午時、遠江國池田住僧專信、下野國高田住僧顯智、御舍利藏畢」という識語がある。專信手寫本は、ひきつづき顯智上人によつて傳持されたようにもおもえる。しかし上人の所覽本で、それとは別のものがあつたようである。それは、上人の手記「聞書」・「抄出」に收録された『教行證』抄出の文と專信手寫本の間に、文字なり加點なりの上に、異同がある點から考えられることである。こゝに眞宗連合學會第四回大會記念として、專修寺藏『教行證』專信手寫本巻頭の「顯淨土眞實教行證文類序」一葉を原寸大に複製し、會員に頒つたものである。



臺灣省議會開會紀念
中華民國三十四年九月一日

執筆者紹介

日本教學研究所	石田 瑞磨
龍谷大學	大江 淳誠
高田學會	川瀬 和敬
大谷專修學院	禿 諦住
大谷大學	北西 弘
東海同朋大學	小島 叡成
平安學園	西光 義敵
龍谷大學	二葉 憲香
眞宗同學會	松谷 了玄
日本學士院	松野 純孝

昭和三十三年十月二十五日 印刷

昭和三十三年十月三十日 發行

眞宗研究 第三輯

編集者

京都市北区上総町

大谷大學眞宗學研究室內

眞宗連合學會

代表者 名 畑 應 順

印刷所

京都市下京区壬生川五条下ル
同 朋 舎

發行所

京都市下京区堀川通花屋町
百 華 苑

電話下 〇五七六〇番
振替京都二五七八番

CONTENTS

The Object of Veneration in the Practice of Four

Kinds of Samādhi..... Mizumaro Ishida..... 1

How to View the the *Book of Work* and the *Book*

of *Faith* ? Juujo O-e..... 9

The Idea of “Neither Monk nor Layman”: its

Actual Significance in the Life of Shinran. Wakyo Kawase.....25

Tradition in Shin Dogmatics Taijyu Kamuro.....34

“Ikki” (Fanatic Risings) in Various Forms..... Hiromu Kitanishi.....43

Relation of “Five Thoughts” and “Five Kinds

of Right Practices..... Ejzo Kojima.....58

Shin Believers and their Social Attitude Gisho Saikō.....67

—According to the Results of Questionnaire—

Two Aspects of Shinran-Study : Temporal

and Eternal.....Kenko Futaba.....82

In What Way have they Examined Heretics in Otani Branch

of Shin Sect of Buddhism ? Ryogen Matsutani.....93

Libertinism and Shinran..... Junko Matsuno... 103

Symposium—On “Retrospect (後序)” Appended

to the *Kyo-Gyo-Shin-Sho*..... 116

THE
SHINSHU KENKYU
JOURNAL
OF
STUDY OF SHINSHU

No. 3

Oct. 1957

Published by
SHINSHU RENGU GAKKAI
The Research Association of Shinshu
Kyoto Japan