

仏法と王法

— 親鸞の君王観 —

池 田 勇 諦

一

標記の課題は、なかんづく「王法」の語の意味理解如何によつてその考察の方向を異にするであろう。すなわち「王法」を「国王による政治」「国王の定めた法」と解すれば、これは仏法と国法（国王・国家・権力）の問題として考察されるであろうし、また広く「世法」として人倫世道の意味に解すれば、これは仏法と倫理の問題として考究されるであろう〔一〕。

元来「王法」の語は『大無量寿経』五悪段に「世有常道王法牢獄」と（四回）見えるものにその本拠が求められるが、初に「常道」とあることのうえに既に右の二義が内含せられてゐることを思う。すなわち常道とは「世態は変遷すれども悪事を作して刑罰に処せらるゝ万代不易の法を示す王道」であることにおいて、そこに王法を常道と呼ぶ所以と同時に、

国王の法と人倫の法との未分的即一性という「王法」の語の原初的意義を見ることができぬ。

親鸞のうえでは「王法」の語は『教行信証』「信の巻」に「法有二種」一者出家二者王法（『涅槃経の文』）という一回出るのみであるが、そこには「治国之法」の語が見られることから既述の〔一〕の意味が濃い。これと関連して「化の巻」には「法王」に対する「仁王」（『末法灯明記』の文）の語が見えるが、これは真宗の真俗二諦の用語の根拠として注意される点からして「王法」と異語同義視されている。

一方、親鸞滅後の列祖に來ると覺如は「世法」（『改邪鈔』）という語を用い、さらに蓮如にあつては「王法」の語を高く掲げて「内心にふかく一念発起の信心をたくはへて、しかも他力仏恩の称名をたしなみ、そのうへにはなお王法をさきとし仁義を本とすべし……ただ世間通途の義に順じて外相に当流法義のすがたを他宗他門のひとにみせざるをもて当流聖人

のおきてをまもる真宗念仏の行者といひつべし」(『お文』四ノ一)と既述の(二)の意味を強く打ち出しているようである。こうした「王法」の語がもつ多面性からそこには種々の問題があるけれども、いまは親鸞の君王観に照準を合わせて仏法と王法の関わりについて少しく検討してみたいと思う。

二

親鸞の九十年の生涯は高倉天皇から龜山天皇に至る実に十一代にもわたる治世に及んでいるが、これらの天子君王に対する親鸞の態度は如何であつたであらうか。

まず、その著述の随處に窺知しうるのは君王に対する敬讓性である。すなわち坂東本『教行信証』後序を見ると、その書法的形式において「太上天皇」「今上」「皇帝」の記載にはそれぞれ改行を施し、細字をもつて諱を注記し、さらに後から上欄外に諡号を書き加えられている。「主上」の二字についても上二字を空白にし、また年号には「聖曆」「聖代」の尊称さえ用いられている。

こうした態度はさらに教学的表現形式のうえに及んでいる。すなわち天子君王がもつ世間における至尊性・尊厳性から、如来を法界の王者に擬せられている——その慈愛性からは如来を父母に喩えられる——点である。例えば「行の巻」に見る悲願二十八喻の中には「猶如君王_ニ勝_ニ出一切上乘人_一

故」といい、同じく偈前における「夫菩薩_レ佛_レ」等の文(『論註』)、さらには「信の巻」に見る「仏是无上法王」等の文(『安樂集』)である。

また君王の勅命の絶対的服従性から、唯信すべき如来の招喚を「勅命」と仰がれていることは有名である。すなわち「行の巻」の「是以婦命者本願招喚之勅命也」をはじめとして、「信の巻」の欲生釈、さらに和文の著述に至つても『銘文』における婦命釈、『正像末讚』にみる「二尊のみことにたまはりて」等、注目される。

しかしこのような親鸞の敬讓的姿勢が決して世俗的權威への追隨性でなかつたことは、『教行信証』後序に出る承元の法難をめぐる「主上臣下背_レ法違_レ義」等の周知の言葉を顧みれば明白である。そこにみる「法」は仏法、「義」は人倫道義の意味に解されるが、まさに仏法に立てる峻厳な批判精神の耀きである。この点は「化の巻」に『菩薩戒經』をもつて「出家人法_{不_レ向_ニ國王_一 礼_{拜_ハ}、不_レ向_ニ父母_一 礼_{拜_ハ}、六親不_レ務、鬼神不_レ礼」と説かれていることによつて一層顕著である。そこに「不向國王礼拜」等とある「礼拜」とは鬼神への礼拝性と同一性のものであつて、それは鬼神に対することく國王等に帰依し帰礼する意味のものである。したがつていま國王等に対する不礼性の高調は、全く人間自我の妄執に根づく世俗化への徹底的批判としてのふつきりにほかならない。}

その意味で改めて注意せられるのは、『高僧讚』にみる曇鸞や法然に対する天子君王等の帰向を叙する一連の讚歌である（曇鸞讚 源空讚）。もちろんそれによつて両祖の高徳を讃え性られるものにはないけれども、却つてその内実性においては、君王といえども、否、君王なるがゆえに治世の根本に仏の正法に帰すべきことを促がし念ぜられる願心ではないかと窺われる。

以上のような二側面を顧みるとき、前者からは親鸞がいわゆる反国王・反体制的立場ではないこと、後者からは逆に國王追隨的な体制的あり方でもないことを意味している。すでに親鸞が「信の巻」に「非_レ行非_レ善、非_レ頓非_レ漸、非_レ定非_レ散、非_レ正觀_レ非_レ邪觀、非_レ有念_レ非_レ無念、非_レ尋常_レ非_レ臨終、非_レ多念_レ非_レ一念、唯是不可思議不可稱不可説信樂也」といつているごとく、常に分極性をまぬがれない人間的思考性への徹底的「非」として現働する「眞実信心」の具体的あり方をここに見るべきであると思ふ。

三

本来、眞実の信心は二つの側面をもつ。一つは絶対無限の妙用に関わる縦の側面と、一つはそれが同時に相対有限の世俗社会に結びつく横の側面とである。この二側面は人間存在がすでに個人的（ひとり）であると共に社会的（人の間）であ

ることによる。なぜなら、眞実の信心はもとより人間存在そのものを問うことにあるからである。

信心がもつ縦の側面は、人間存在の個人性に成り立つ人間の救済そのものとして、信心の核心をなすことはいうまでもない。このことは「仏法は一人ひとりのしのぎ」として、他を顧みる寸分の余裕もなき徹底的内觀道であることを意味している。ところがそうした縦の側面が同時に横に世俗と結びつくのは、それが単に私的な個人道ではなくして、眞に普遍的な万人の道であることの明証性を示すものにほかならない。つまり世俗を超えた信心が逆に世俗のただなかに自身の眞理性を明証してゆく実践性である。このような信心の二側面をめぐつて、次の二点が留意されねばならない。

すなわち第一は觀念化への危険性である。もし信心が単に縦の側面に止どまるとすれば、それはもはや個人の思い内出来事として全く私的な自慰的満足にすぎない。それはやがて何ら現実への創造力とならぬ退嬰的妥協化へと繋がつてゆくものである。この点『易行品』には「若_レ墮_レ三声聞地及辟支仏地、是名_レ菩薩死、則失_レ一切利、若_レ墮_レ於地獄不生_レ如_レ是畏、若_レ墮_レ三乘地、則為_レ大怖畏、墮_レ於地獄中、畢竟得_レ至_レ仏、若_レ墮_レ二乘地、畢竟遮_レ仏道」といつて、自己満足の閉鎖性を求道者の死といいきり、墮獄にも見られぬ終焉性をそこに見すえてゐる。また『往生要集』第四正修念仏門には「雖_レ恒_レ処_レ三地獄、

不_レ障_三大菩提、若起_三自利心、是大菩提障」と説いて、同じくこれを端的に告発している。

第二はこれに対して世俗化への危険性である。信心の觀念化への批判から、信心の世俗への結合性・社会的実践性を強調するあまり、みずからの基座であるべき縦の側面を見失なうとき、逆に信心の世俗化を惹起する。つまり信心が信心でなくなることである。例えば仏教者として現実社会の諸問題（原水爆・公害等々）を如何に受けとめ、如何に関わつてゆくかという場合、安易な市民的乃至政治的レベルでの反対運動と、みずからの対応運動との異質性がどこまで凝視せられているか、この一点が曇るとき仏教者の実践といつても世俗的類落的な運動性をまぬがれ得なくなるであろう。

思うに、極的思考性の人間的立場は、信心といつても常に觀念化するか世俗化するかの二辺である。ゆえにその両極性を無視するか逆に固執するかの二辺である。つまり世俗を截る「中道」の実践こそ「信心の智慧」の動態でなければならぬ。しかし中道の実践といつてもそれが「尽偏中」であることにおいて、単なる中でないかぎり決して觀念的なことではない。「中」はその字義において「あたる（中、当也。中、適也）」「あふ（一致する。中、猶合也）」「得る（中、得也）」が注意せられていることからいつて、「道」への的中性・適合性・獲得性を意味するのであつて、まさに仏智にかなう実践

性にほかならない。ゆえにいま端的にこれをいえば、仏教者の具体的実践はあらゆる問題が信心自身の自己批判として展開する、ズバリ信仰運動でなければならぬ。

したがつて親鸞における君王観はかかる批判精神の実践であることにおいて、決して世俗的意識からの肯定乃至否定でなくして、あくまでもわれの真に生きる主体（信心）それ自身が問われていることの厳しさとして、まさに眞実信心の具体的表現にほかならないというべきである。

四

まことに親鸞の生の感動はかの「衆生貪瞋煩惱中能生_三清淨願往生心_二」の教語のうえに尽くされるであろう。したがつてそれは常に人生の諸問題が眞実信心_二願生心の一点から批判統一せられてゆくことである。

ここにいみじくも親鸞が親しく法兄と仰いだ聖覚の語として伝えられる「たとひ勅定たりといふとも、師範の命をやぶるべからず……王命よりも師孝（しのをしへ_二左訓）ををもくするがゆへなり」（『口伝鈔』）の一語に、標記の課題の坐りがあるといえるであろう。