

親鸞における逆謗闡提論

高 瀬 大 宣

はじめに

一昨年「親鸞の阿闍世観」、「親鸞における逆謗闡提の救い」、「信巻逆謗撰取釈の構造」というテーマで研究発表をした。それらの研究発表は、古田武彦氏の『親鸞思想―その史料批判―』に触発され、親鸞と阿闍世・逆謗闡提の関係から親鸞が自身のことを五逆や謗法であると捉えていたかということについて考察した。しかしそれは、古田氏の考察に言及できなかった部分があった。それは親鸞の消息についての考察である。そこで今回の発表では、この親鸞の消息を手がかりに親鸞における逆謗闡提論を考察していきたい。

一、古田氏の見解

古田氏は『末灯鈔』の十九の

「善知識をおろかにおもひ、師をそしるものをば謗法のものとまふすなり。をやをそしるものをば五逆のものと申すなり、同座せ

ざれとさふらふなり。されば北の郡にさぶらひし善証房はをやをのり、善信をやうやうにそしりさぶらひしかば、ちかづきむつまじくおもひさぶらはで、ちかづけず候き。」（『真宗聖教全書II』六八八頁）

を引き、「親鸞は「善乗房」という、具体的な人名をあげる。そして、善乗房は、「謗法・五逆」の者であるから、彼に対して、けつして同座せず親近せぬという態度を私は堅持したのだ、と述べているのである。（中略）ここには、「逆謗闡提」の者たる善乗房側と、「逆謗闡提」にあらざる親鸞側とを峻別する論理が、赤裸々に現われている。」（『親鸞思想―その史料批判―』一九〇頁）と論じている。また『親鸞聖人御消息』の九の

「第十八の本願をば、しほめるはなにととへて、人ごとみにますてまゐらせたりときこゆること、まことに謗法のとが、また五逆の罪を好みて人を損じまどはさるること、かなしきことなり。ことに破僧の罪と申す罪は、五逆のその一つなり。親鸞にそらごとを申しつけたるは、父を殺すなり、五逆のその一つなり。このこ

とどもつたへきくこと、あさましき申すかぎりなければ、いまは親といふことあるべからず、子とおもふことおもひきりたり。」〔浄土真宗聖典註釈版七五五頁〕

を引き、「ここには、「五逆」「誹法」の問題を、単に經典中の抽象的・理論的表現として理解するのではなく、現実の対人関係、具体的な身のまわりの事件に相当させて指摘する、という、親鸞の態度がよくあらわれている。しかも、「親鸞にそらごとをまふしつけたるは、ちちをころすなり、五逆のその一なり。」というような、「五逆」「闡提」概念の、現実に対する拡大適用さえあえて辞していないのが注目される。」〔親鸞思想―その史料批判―二〇二頁〕と論じている。そして古田氏の結論は、「逆誘闡提」とは、反専修念仏体制そのものである、というものである。

二、『末灯鈔』十九について

まず、『末灯鈔』の十九についてその内容を考えていく。古田氏が引用した部分は、『末灯鈔』の十九の後半部分である。実際にはかなりの長文で、前半部分に内容の中心がある。

「御文たびたびまゐらせ候ひき。御覽せずや候ひけん。なにごとよりも明法御房の往生の本意とげておはしまし候ふこそ、常陸国うちの、これにころざしおはしますすひとびとの御ために、めでたきことにて候へ。往生はともかくも凡夫のはからひにてすべきことにて候はず。めでたき智者もはからふべきことにも候はず。

大小の聖人だにも、ともかくもはからはず、ただ願力にまかせてこそおはしますことにて候へ。ましておのおののやうにおはしますひとびとは、ただこのちかひありときき、南無阿弥陀仏にあひまゐらせたまふこそ、ありがたくめでたく候ふ御果報にては候ふなれ。とかくはからはせたまふこと、ゆめゆめ候ふべからず。（中略）貪欲の煩惱にくるはされて欲もおこり、瞋恚の煩惱にくるはされてねたむべくもなき因果をやぶるころもおこり、愚痴の煩惱にまどはされておもふまじきことなどもおこるにてこそ候へ。めでたき仏の御ちかひのあればとて、わざとすまじきことどもをもし、おもふまじきことどもをもおもひなせんとは、よくよくこの世のいとほしからず、身のわろきことをおもひしらぬにて候へば、念仏にころざしもなく、仏の御ちかひにもころざしのおはしまさぬにて候へば、念仏せさせたまふとも、その御ころざしにては順次の往生もかたくや候ふべからん。（中略）としごろ念仏して往生ねがふるしには、もとあしかりしわがころざしをおもひかへして、とも同朋にもねんごろにころざしのおはしましあはばこそ、世をいとふしるしにても候はめとこそおぼえ候へ。よくよく御ころざえ候ふべし。善知識をおろかにおもひ、師をそしるものをば誹法のもの申すなり。おやをそしるものをば五逆のものと申すなり、同座せざれと候ふなり。されば北の郡に候ひし善証房は、おやをのり、善信（親鸞）をやうやうにそしり候ひしかば、ちかづきむつまじくおもひ候はで、ちかづけず候ひき。明法御房の往生のことをきながら、あとをおろかにせんひとびとは、その同朋にあらず候ふべし。」〔真宗聖教全書Ⅱ〕六八五

（六八八頁）

この消息のはじめの中略までを見てみると、まず明法房の往生について書かれている。そして念仏について述べられているわけだが、その「とかくはからはせたまふこと、ゆめゆめ候ふべからず。」ということが重要なのである。そのことが次の段落に明確に示されている。それは「わざとすまじきことどもをもし、おもふまじきことどもをもおもひなどせんは、よくよくこの世のいとはしからず、身のわろきことをおもひしらぬにて候へば、念仏にこころざしもなく、仏の御ちかひにもこころざしのおはしまさぬにて候へば、念仏させたまふとも、その御こころざしにては順次の往生もかたくや候ふべからん。」という文である。そして最後に「明法御房の往生のことをききながら、あとをおろかにせんひとびとは、その同朋にあらず候ふべし。」という言葉で締めくくられるのである。

この消息は、明法房の死後に起こった異義について門弟達から手紙をもらって、それに対して出した返事と考えられる。そこで親鸞は、まず、はからいを持つてはいけなさとしている。はからいをもって、してはならないことをしたりするものは、往生は困難であろうとしている。つまり念仏の教えを正しく伝えていた明法房のことを軽んじることはしてはならないことであり、そのようなものは同朋ではないとい

うことになるのである。このひとつの例として先ほどの善証房という人物が出てくるわけである。そこで注目されるべきことは、善証房という人物は、親鸞から教えを受けているということである。この消息において対象となるのは、念仏の教えを受けた人物なので、そのような人物が、してはならないこと（親をのしり、師を誇る）をするということが、五逆であり、謗法となるのではないだろうか。しかしそのことが、親鸞は、自身が五逆や謗法ではないと考えていたということにはならない。注目すべきは、「同座せざれと候ふなり。」という態度ではなからうか。そこには二つの理由があると考えられる。

① 異義を唱えるものを改めさせようとするれば、そこで必ず議論が起ころ。そうすれば門弟の間により大きな動揺を招いてしまいかねないから。

② 自分の力で相手を改めさせようとするのが、はからいである。弥陀の願力にまかせるより他にないから。

「五逆謗法」は、弥陀の願力によってしか救われる道はない。そのことは、親鸞自身が、信機の内容として、自己自身の真の姿として気づかされたものである。信機の内容については、後に述べることとして、親鸞がここで言わんとしていることは、異義者や「五逆謗法」がどのようなものかということではなく、そのような者とは親しくせず、自己のはから

いを加えずに念仏しなさいということである。そこには「五逆謗法」の者とそうではない親鸞との峻別といったようなものはない。

また「親鸞聖人御消息」の九についても同様のことが言える。古田氏は、親鸞自身が「五逆謗法」ではなく、親鸞や法然教団に対して迫害をした反専修念仏体制を「五逆謗法」と考えているわけである。しかしこの消息から反専修念仏体制の具体的な人物に対して、「五逆謗法」であると親鸞が考えていたとは考えにくい。

三、信機について

「一つには、決定して深く、自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没し、つねに流転して、出離の縁あることなしと信ず。」（浄土真宗聖典註釈版二七〇二八頁）
信機の内容とは、「罪悪生死の凡夫」であるだけではない。「曠劫よりこのかたつねに没し、つねに流転して、出離の縁あることなし」までが、信知された自己の姿なのである。曠劫よりつねに流転し続け、その間出離の縁に出遇わなかったのである。曠劫より阿弥陀仏の法は遍満しているにもかかわらず、念仏の法に出遇うことなく流転し続けてきたのである。それは教えを聞くことがなかったということであり、教えを聞いても信じることがなかったということでもある。そこに

「五逆謗法」という自己の姿が知らされてくるのである。そこで先ほどの善証房についてであるが、法を聞いているにもかかわらず、親をののしり、師をそしっている。教えを聞いているだけで、念仏の法に出遇っていないということではないだろうか。つまりそのような状態にある人物（流転し続けてきた自己）は、親鸞自身がそうであったように阿弥陀仏によつてしか救われない。だからこそ親しくせず、近づかずにいるしかないのである。

小結

親鸞において自己を「五逆謗法」とであると捉えるということと、他者を「五逆謗法」とであるとすることは、矛盾するものではない。信知された自己の姿が「五逆謗法」であるからこそ、他者を「五逆謗法」とであると捉えることができるのではないだろうか。この二つの消息からは、自己と「五逆謗法」を分けていたということではなく、逆に親鸞が、自身を「五逆謗法」とであると捉え、その信機によって門弟達どのように導いていったのかということがうかがえる。

（キーワード） 親鸞、逆謗闡提

（龍谷大学大学院研究生）

understanding, the latter part of chapter two represents this chapter, but instead, the conclusion or the substance of chapter two can be seen in the first half sentence, which speaks directly about the truth or the Primal Vow.

In the latter part of chapter two is written, “If Amida’s Primal Vow is true, Shakyamuni’s teaching cannot be false. If the Buddha’s teaching is true, Shandao’s commentaries cannot be false. If Shandao’s commentaries are true, can Hōnen’s words be lies? If Hōnen’s words are true, then surely what I say cannot be empty. Such, in the end, is how this foolish person entrusts himself [to the Vow]. Beyond this, whether you take up the nembutsu or whether you abandon it is for each of you to determine”.

This paradoxical sentence was comprehended to mean that the Primal Vow is the truth. However, this sentence begins with the assumptive word “If ~”, which means the truth of Primal Vow is yet unclear. Instead, Shinran’s understanding of truth can be found in the first half of sentence in chapter two, concluding “I have no idea”.

137. Reconsideration of Suimyo-Jigyō

Kōyū AKABUCHI

In Shin Buddhist theology from an ancient period there has been a logic named Suimyo-Jigyō. It is thought that this word is a term related to two kinds of dharmakaya seen in the *Ichinen Tanen Mon’i* and *Yuisinsho Mon’i*. However, the point has not been adequately considered yet, as has been stressed by Sasaki Giei.

These days it is held that the term is used in two general ways. In this paper, I examine these two interpretations, and agree that this logic expresses that movement that Amida makes to save common beings.

138. The Gyakuhō Sendai Argument in Shinran

Daisen TAKASE

Furuta Takehiko thinks that Shinran distinguished the ultimate sinner

(Gyakuhō sendai) from himself. Quoting *Mattoshō* 19 and *Shinran shōnin goshōsoku* 9, Furuta points out the contradiction that Shinran catches himself and others in speaking of the ultimate sinner. But, can one label others as ultimate sinners simply because one knows that one's self is such? For Shinran, the self that is known to Amida is the ultimate sinner. Shinran did not distinguish himself from the ultimate sinner, but on the contrary included himself in that category. On the basis of these two letters of Shinran we can come to understand how Shinran guided his disciples from his position of being known by Amida as an ultimate sinner.

139. The Image of Leaders in the Early Religious Community of Jōdo-shin Buddhism

Yoshimichi KURODA

In Jōdo-shin Buddhism, leaders have been called Master “師” or True Teacher “善知識”. However, although these two terms are treated as the same, I think that the meanings differ. In general, the same meaning of both terms is to lead people. The most important difference is that the Master does not have the aspect of being a fellow practitioner “同行”, which the True Teacher has. Shinran used both terms in this way.

Then, which image of leader, Master or True Teacher, was hoped for in the early religious community of Jōdo-shin Buddhism? We can discover an answer from the Kōmyō-Honzon which was made between the middle of the 13th century and the middle of the 14th. It is clear that Shinran and his disciples are drawn as Hōnen's disciples in the Kōmyō-Honzon. This means that the relationship between Hōnen and Shinran or Shinran's disciples is a Master-disciple relationship, and the one between Shinran and his disciples is that of fellow practitioners. Therefore, it can be said that people in the community hoped for their leader to be a True Teacher because the True Teacher has the aspect of being a fellow practitioner.