

親鸞と護國思想をめぐって

(上)

——「主上臣下背法違義」——

小畑 進

- 一、建永（承元）の法難
- 二、「化身土卷・後序」
- 三、「後序」の歴史性
- 四、「朝家の御ため國民のために」

一、建永（承元）の法難

浄土真宗々祖・親鸞（一一七三～一二六二）は、弘長二年二月二八日、京都押小路の南、万里小路東の舎弟・尋有の禪坊に老衰で寝つき、枕頭に侍していた末娘・覚信尼や越後からかけつけた第三子益方入道、下野國高田の顕智、遠江國の専海らに見守られて、九〇年にわたる波乱の生涯を閉じました。

その主著は『顕浄土真実教行証文類』（『教行信證』）で、教卷・行卷・信卷・證卷・真佛土卷・化身土卷の六卷より成る大著でした。

*「第一卷」(教卷)では、『浄土三部経』のうち、特に『大無量寿経』が浄土真実の「教」であり、釈尊出世の本懐であることを開顕します。

「第二卷」(行卷)では、その真実の「教」である『大経』が説く真実の「行」、すなわち「南無阿弥陀仏」の名号のいわれを述べます。

「第三卷」(信卷)では、その名号を信行することが真実の「信」であることを明らかにします。

「第四卷」(證卷)には、以上の真実「行」・「信」を因として得る利他圓滿、無上涅槃の證果を語ります。

「第五卷」(真佛土卷)では、「真佛真土」を明かし、光明無量、寿命無量の両願によって酬報した報佛報土であることを示します。

最後の「第六卷」(化身土卷)では、以上の五卷で真実の「教」・「行」・「信」・「證」・「真佛真土」を明らかにしたので、方便教である『観無量寿経』の「要門」と『阿弥陀経』の真門について述べて、いよいよ真実の価値を顕わします。

その「第六卷」(化身土卷)〔後序〕に問題の一文が現れるのです。

「竊ニ以ンミレバ、聖道ノ諸教ハ行證久シク廢レ、浄土ノ真宗ハ證道今盛リナリ。然ニ諸寺ノ釋門教ニ昏クシテ、真假ノ門戸ヲ知ラス、洛都ノ儒林行ニ迷フテ、邪正ノ道路ヲ辨フルコト無シ。斯ヲ以テ興福寺ノ学徒、

太上天皇後鳥羽ノ院ト号ス諱尊成 今上土御門院ト号ス諱為仁

聖曆、承元丁卯歲、仲春上旬之候ニ奏達ス。主上臣下、法ニ背キ義ニ違シ、忿ヲ成シ怨ヲ結ブ。茲ニ因テ、真実興隆ノ大祖源空法師、并ニ門徒數輩、罪科ヲ考ヘズ猥リガワシク死罪ニ坐ス。或ハ僧儀ヲ改、姓名ヲ賜フテ遠流ニ処ス、予ハ其ノ一也。爾レバ己ニ非僧非俗、是ノ故ニ禿ノ字ヲ以テ姓ト為ス。空師并ニ弟子等諸方ノ邊州ニ坐シテ五年ノ居諸ヲ經タリキ。」

*「竊以、聖道諸教行證久廢、浄土真宗證道今盛。然諸寺釋門昏レ教兮、不レ知ニ真假門戸」。洛都儒林迷レ行兮、無レ辯「邪正道路」。斯以興福寺学徒奏ニ達 太上天皇号「後鳥羽院」諱尊成 今上号「土御門院」諱為仁聖曆、承元丁

卯歳、仲春上旬之候」。主上臣下、背^レ法違^レ義、成^レ忿結^レ怨。因^レ茲、真宗興隆大祖源空法師、并門徒教輩、不^レ考^二罪科^一猥坐^二死罪^一。或改^二僧儀^一、賜^二姓名^一一處^二遠流^一、予其一也。爾者己非^レ僧非^レ俗、是故以^二禿字^一為^レ姓。空師并弟子等、坐^二諸方邊州^一一經^二五年居諸^一。」(『真宗聖教全書』二、宗祖部、二〇一、二〇二頁)

現代訳すると、「ひそかに思いめぐらしてみると、(従前の) 聖道門のあれやこれやの教えでは、すでに修行もさとりも得られなくなって久しい。だが浄土の真宗はさとりを得る道として今や盛んに行なわれている。

ところが、従来の諸寺の僧たちは教えに暗く、真実の門戸と仮りの門戸の分別を知らない。京の都の学者たちも修行について迷っている。正道と邪道をわきまえることもない。こうして、興福寺の学僧らは、

太上天皇(諱^{みかど}は為仁。諡^{おくりな}を土御門院と号する)の時、承元元年丁卯の歳二月上旬に奏状を届けた。天皇と家臣たちは法に背き道義に違反して、怒りを成し、怨みを結んだ。ために真実の宗旨を興隆した大祖師である源空(法然)法師と門弟数人は、罪科の有無を考量されることもなく、みだりに死罪に処せられ、ある者は僧の身分を奪われ、俗名を与えられて、遠くに流罪されたのである。私もその一人である。こんな具合なのだから、もはや私は僧侶ではないし、また俗人というのでもない。それゆえ、禿という字を姓とする。源空法師と門弟たちは、諸々方々の僻地に流されて、五年という月日をおくることになったのである。」

建永二年(一一〇七)二月。専修念佛停止^一法然は土佐に遠流。他に七人、そのうち親鸞は越後に流罪となり、門弟住蓮、安樂のほか二人が罪の当否の吟味もなくして、無法にも死罪に処せられた法難を物語っています。「建永の法難」、またこの年六月廿五日に承元と改元したので、「承元の法難」とも言われます。その直接の口火は、法然の門弟、住蓮と安樂の二人が後鳥羽上皇の激怒にふれて斬り捨てられたことにありました。「法然上人行状絵図」(『四十八巻傳』別名『勅修御傳』)には次のように録されています。

「建永元年十二月九日、後鳥羽院熊野山の臨幸ありき、そのころ、上人の門徒、住蓮安樂等のともがら、東山鹿の谷にして、別時念佛をはじめ、六時礼讃をつとむ、さだまれるふし拍子なく、おのおの哀歎悲喜の音曲をなすさま、めづらしくたうとかりければ、聴衆おほくあつまりて、発心する人もあまたきこえし中に、御所の御留主の女房出

家の事ありたる程に、還幸ののちあしさまに讒し申人やありけん、おほきに逆鱗ありて、翌年建永二年二月九日、住蓮安樂を庭上にめされて罪科せらる」(卷三十三)、

*『法然聖人絵』には、

「隱岐の法皇、熊野詣のひまに、小御所の女房達つれづれをなくさめんために、聖人の御弟子藏人入道安樂坊は日本第一の美僧なりければ、これをめしよせて、礼讃をさせて、そのまきわに燈火をけて、是をとらへ、種々の不思議の事ともありけり、法皇御下向の後、是をきこしめして、逆鱗の余に、重蓮安樂^{（つとむ）}式人はやかて死罪に行けり、その余失なをやまずして、上人の上に及て、建永二年二月廿七日、御年七十九思食^{（しじく）}よらぬ遠流の事ありけり。」とあって、院の女房の風紀問題が記されています。

*すでに『枕草子』(九九五〜一〇〇九成立?)に、説教講師への女心が次のようにあらわされています。

「説教の講師は、顔よき。講師の顔を、つとまもらへたるこそ、その説くことの尊とさもおほゆれ。ほか目しつれば、ふと忘るるに、にくげなるは罪や得らむとおほゆ。このことは、とどむべし。すこし齢などのよろしきほどは、かやうの罪得がたのことは、書き出でけめ。今は罪いと恐ろし。」(三十一段)。

*また、『徒然草』(一二三三〇、三一成立)には、安樂と六時禮讃のことが見えています。「六時禮讃は、法然上人の弟子、安樂といひける僧、經文をあつめてつくりて、つとめにしけり。その後、太秦善觀房といふ僧、ふしはかせを定めて聲明になせり。一念の念佛の最初なり、後嵯峨院の御代よりはじまれり。法事讃も同じく善觀房はじめたるなり。」。

この「別時念佛」には、尋常別行と臨終行義の二種あり、ここは前者で一日ないし七日、もしくは九、十日などの期限を定めて余念なく道場で念佛すること。また「六時禮讃」は、昼夜六時に佛徳を讃嘆する修行で、善導の『往生禮讃』に説かれるところです。

*貞応三年(一二二四)の「延暦寺奏状」には、「聞^一近來念佛之音^一、背^二理世撫民之昔^一、已成^三哀慟之響^一、是可^二亡國之音^一」とあり、『野守鏡』にも、「かの念佛は後鳥羽院の御代の末つがたに、住蓮安樂などいひしその

長として広めけり、これ亡国の声たるが故に、承久の御乱出きて、王法衰えたりとは、古老の人は申侍し」と記されているように、専修念佛に対する非難が、亡国の音としての念佛禮讚などの哀婉にあったのである。ということは、当時流行した法然の専修念佛を、称名のみ限定して考えることを拒むであろう。良忍―叡空の関係から推して、法然自身、声明について或る程度の造詣をもっていたことは事実であろうが、しかしこれを実證するだけの根拠はない。むしろ専修念佛に帰した後の法然にとつては、本願に対する信が第一義となり、声明を含めた他の行業は、放下されているのである。にもかかわらず、専修の徒が天台流の声明を用い、またそれによって新たな入信者を迎えたのは、法然の意味する専修念佛が、専修念佛として受け容れられなかったことを示している。山の念佛の系統を引く六時禮讚は、美的・情緒的・恍惚的な雰囲気をもも出し出したが、これはあきらかに源信の浄土教に通ずるものであった。⁶⁾を参照(田村圓澄『法然上人傳の研究』一六二頁)。

慈圓は『愚管抄』に録します。

又建永ノ年、法然房ト云上人アリキ。マヂカク京中ヲスミカニテ、念佛宗ヲ立テ専修念佛ト号シテ、「タゞ阿弥陀佛トバカリ申ベキ也。ソレナラヌコト、顕密ノツトメハナセソ」ト云事ヲ云イダシ、不可思議ノ愚痴無智ノ尼入道ニヨロコバレテ、コノ事ノタゞ繁昌ニ、世ニハンジャウシテツヨクヲコリツ、ソノ中ニ安樂房トテ、泰經入道ガモトニアリケル侍ノ入道シテ専修ノ行人トテ、又住蓮トツガイテ、六時禮讚ハ善導和上ノ行ナリトテ、コレヲタテ、尼ドモニ帰依渴仰セラル、者出キニケリ、ソレラガアマリサヘ云ハヤリテ、コノ行者ニ成ヌレバ、女犯ヲコノムモ魚鳥ヲ食モ、阿ミダ佛ハスコシモトガメ玉ハズ、一向専修ニイリテ念佛バカリヲ信ジツレバ、一定最後ニムカヘ玉フゾト云テ、京田舎サナガラコノヤウニナリケル程ニ、院ノ小御所ノ女房、仁和寺ノ御ムロノ御母マジリニコレヲ信ジテ、ミソカニ安樂ナド云モノヨビヨセテ、コノヤウトカセテキカントシケレバ、又グシテ行向ドウレイタチ出キナンドシテ、夜ルサヘトゞメナドスル事出キタリケリ、トカク云バカリナクテ、終ニ安樂頸キラレニケリ、法然上人ナガシテ京ノ中ニアルマジニテヲハレケリ、カ、ル事モカヤウニ御沙汰ノアルニ、スコシカ、リテヒカヘラル、トコソミュレ」(巻第六土御門『日本古典文学大系』86、一一九四、五頁)

と、やはり院の女房の風紀問題が録されています。

こうして、住蓮坊、安楽坊らは建永二年（一二〇七、この年十月二十五日に「承元」と改暦）二月九日、院の庭に引き出されます。一世紀後に編まれた最大の法然傳『四十八卷傳』（後伏見上皇の勅命によるので『勅修御傳』とも言われる）によると激怒面罵する後鳥羽上皇によって斬首刑に処されました。安楽は京の六條河原で、住蓮は近江の馬淵の馬洲で。処刑が洛中と近江にわけられたのは、専修念佛停止を強請していた南都と北嶺とを満足させるためだったと思われます。

ところで、この住蓮、安楽の処刑から法然流罪となる「建永（承元）の法難」は、突然惹起したのではなく、それまでくりかえされていた南都北嶺側からの専修念佛弾圧の動きが噴出したものでした。

すなわち、「建永（承元）の法難」より三年前のこと、元久元（一二〇四）年十月に北嶺・延暦寺の衆徒は座主真性に専修念佛停止を訴えており、法然は「七箇條制誡」を發して自肅の措置をとっていました。しかし、その翌年、元久二年（一二〇五）九月、今度は南都の興福寺衆徒が軽佛不法のほか神祇不敬、國土擾乱の項を加えた九箇条の「興福寺奏状」を以て、専修念佛禁断かたを後鳥羽上皇に訴え出していました。その筆者は法相宗の名僧と謳われた笠置寺の解脱房貞慶であり、南都六宗と天台、真言を合わせての訴訟、かつは朝廷への訴状であり、公権力によって、七道諸国における専修念佛全面的禁止、および法然とその門弟らの処罰を期したものでした。

そして、一念往生義を立てた法本房行空と「六時礼讚」の提唱者・女性救済の強調者安楽房遵西の両名が名指しでマークされ、法然は行空を破門せざるをえなかったのです。これが「元久の法難」です。この年の四月二十七日に「建永」と改元されます。このような折も折、住蓮、安楽の事件が起きたのです。旧佛教側には恰好の口火となったのです。

さきに引用した『四十八卷傳』法然上人行状図絵の続きを見ると、

建永二年二月九日住蓮安楽を庭上にめされて罪科せらる、とき安楽、

見^レ有^ル修^行起^シ瞋^毒方便^{シテ}破壊^シ競^フ生^ズ怨^ヲ如^キ此^ノ生^盲闍^提輩^ハ毀^シ滅^{シテ}頓^教永^ク沈^淪超^ス過^{ストモ}大地^{微塵}劫^ヲ未^レ可^{カラ}得^レ離^ル三^途身^ヲ

の文を誦しけるに逆鱗いよいよさかりにして、官人秀能におほせて六條川原にして安樂を死罪におこなはる、時、奉行の官人にいとまをこひ、ひとり日没の礼讃を行するに、紫雲そらにみちければ、諸人あやしみをなすところに、安樂申けるは、念佛數百遍の、ち、十念を唱へんをまちてきるへし。合掌みたれすして右にふさは、本意をとけぬと知へしといひて、高声念佛數百度ののち、十念みちける時きられるに、いひつるにたかはす合掌みたれすして右にふしにけり。見聞の諸人隨喜の涙をなかし、念佛に帰る人おほかりけり。」とあります。この安樂が後鳥羽上皇の面前で唱えた偈文「修業すること有るを見ては、瞋毒を起し方便して破壊し、競ふて怨を生ず。此の如き生盲闍提の輩、頓教を毀滅して、永く沈淪せむ。大地微塵劫を超過すとも、未だ三途の身を離る、ことを得可からず。」〔念佛の〕修行をする者があるのを見ると、怒りを起し、手だてを設けて破壊しようとし、我れ先きにと怨みを生む。このような生まれつき暗愚な奴輩は、一気に悟る（念佛の）教えを毀し滅ぼそうとして永久に迷いの海に沈む。この大地を粉微塵にしたものを数えるほどの時を過ぎたとしても、貪^{むさば}り・怒り・愚かな身を離れることはできない。これは、法然が偏依傾倒した中國の善導の「法事讚」の一文で、法然が繁く口にしたところ（親鸞『西方指南抄』、いわば「念佛迫害の偈文」ともいうべきものでした。王法何するものぞと、安樂は上皇を面責したのです。今日、京都東山の法然院隣り住蓮院安樂寺に兩人の墓があります。

ここで、親鸞ゆかりの『歎異抄』附録も参考にしておきましょうか。

後鳥羽院の御宇、法然聖人他力本願念佛宗を興行す。時に興福寺の僧侶之を敵奏す。御弟子中狼籍子細ある由、無實の風聞によりて罪科に處せらる、人数の事。一、法然聖人並に御弟子七人流罪、又御弟子四人死罪に行はる、なり。聖人は土佐の國番多といふ所へ流罪、罪名藤井元彦男と云々、生年七十六歳なり。親鸞は越後國、罪名藤井善信と云々、生年三十五歳なり。淨聞房備後國、澄西禪光房伯耆國、好覚房伊豆國、行空法本房佐渡國。幸西成覚房・善恵房二人同じく遠流に定る、然るに無動寺の善題大僧正これを申しあづかると云々。遠流の人々已上八人な

りと云々。死罪に行はる、人々。一番、西意善禪房。二番、性願房。三番、住蓮房。四番、安樂房。二位法印尊長の沙汰なり。親鸞僧儀を改めて俗名を賜ふ、仍て僧に非ず俗に非ず、然る間「禿」の字を以て姓と為して奏聞を経させられたるへぬ。彼の御申状今に外記廳に納むと云々。流罪以後「愚禿親鸞」と書かじめ給ふなり。」と。

住蓮、安樂の処刑後、建永二年二月二十八日『四十八卷傳』、『法然上人傳』に、法然「僧尼令の規定に従い、還俗せしめ、源（藤井）元彦と名を改め、土佐國に配所を定める」と宣旨が伝えられます。時に法然七十六歳。親鸞また藤井善信という流人名で越後に流されました。三十五歳でした。配流の宣旨に接した法然に、門弟信空は胸中をぶつけます。

「住蓮・安樂はすでに罪科せられぬ、上人の流罪はたゞ一向専修興行の故と云々、しかるに老邁の御身、遼遠の海波におもむきましますば、御命安全ならじ、我等恩顔を拝し敝旨をうけ給ことあるべからず、又師匠流刑の罪にふしたまはゞのこりとゞまる門弟面目あらんや、かつは勅命なり、一向専修の興行をとゞむべきよしを奏したまひて、内々御化導あるべくや侍らん。」と。

天皇の名のもと國家権力に踏みつぶされようとする時、潜行を模索する弟子らの思惑でした。これに対して、法然は答えました。

「流刑さらにうらみとすべからず、そのゆへは、齡すでに八旬にせまりぬ、たとひ師弟おなじみやこに住すとも、娑婆の離別ちかきにあるべし、たとひ山海をへだつとも、浄土の再会なんぞうたがはん、又いとふといへども、死するは人のいのちなり、なんぞかならずしもところによらんや、しかのみならず念佛の興行、洛陽にして年ひさし、辺鄙におもむきて、田夫野人をす、めん事、年来の本意なり、しかれども時いたらずして、素意いまだはたさず、いま事の縁によりて、年来の本意をとげん事すこぶる朝恩ともいふべし、此法の弘通は、人はとゞめんとすとも、法さらにとゞまるべからず、諸佛済度のちかひふかく、冥衆護持の約ねんごろなり、しかればなんぞ世間の機嫌を

は、かりて、経釈の素意をかくすべきや、たゞしいたむところは、源空が興ずる浄土の法門は、濁世末代の衆生の決定出離の要道なるがゆへに、常随守護の神祇冥道、さだめて無道の障難をとがめ給はんか、命あらんともがら、因果のむなしからざる事をおもひあはずべし、因縁つきずば、なんぞ又今生の再會なからんや。」
また、

「われたとひ死刑にをこなはるとも、この事ははずばあるべからず。」
と宣明したと語られています（『四十八卷傳』卷三十三）。

二、「化身土卷・後序」

以上が、さきに引用した「化身土卷・後序」の一節の歴史的情景です。ところで、この文中、「土御門」の世が「今上」と呼ばれていることが注目されます。「土御門」の世は建久九年（一一九八）から承元四年（一二二〇）で、親鸞二十六歳から三十八歳の頃にあたります。『教行信證』は親鸞五十二歳頃の作と思われるのに、若き日の法難を、なお生々しく実感しつづけていたのか、と思わされるような「今上」の二文字です。―この点については後章で詳論することになります。

いま、「主上臣下背法違義」という文字を見つめると、同じ國家権力によって、伊豆、佐渡に流罪された「日蓮」の口吻が思い合わされます。

＊『二谷入道御書』は佐渡流謫の辛酸、島民の非情を訴えつつ、國主の不法を弾劾します。

「彼島の者ども因果の理をも辨へぬあらゑびすなれば、あらくあたりし事は、申す計なし。然れども一分も怨むる心なし。其故は日本國の主として少くも道理を知りぬべき相模殿だにも、國をたすけんと云フ者を子細も聞きはどかず、理不尽に死罪にあてがう事なれば、いわうやそのすへ（末）の者どものことはよきもたのまれず、あし

きもにくからず。」

〔昭和定本日蓮聖人遺文〕第二卷九八九、九九〇頁。時の執権・時宗を「わずか小嶋の主」と呼ぶ日蓮でした。

私のもっている定本『真宗聖教全書』二、宗祖部（昭和四十七年七月十日発行）の六版には、この後序中の「主上」の二文字が抜けています。「主上臣下背法違義」が、ただ「臣下、背法違義」となっているのです。昭和十六年十一月二十五日発行の初版以来、昭和五十年まで欠字のまま印刷発行されつづけていたのです。

初版の印刷日、昭和十六年十一月二十日は、いわゆる大東亜戦争開戦の十八日前のことです。「主上」を削除しなければ発行できなかつたのでしょうか。この事情は、同じく熾烈に「國王諫暁」を敢行していた日蓮の書、『日蓮遺文』の数百ヶ所が王朝批判不敬として、戦時中削除を命ぜられたことと通じます。

それにしても、この「主上」二字をカットすると、後序の文章も「後鳥羽」と「土御門」は、ただ奏達されただけで、「背法違義」したのは、その「臣下」と読まされるのです。すなわち、

「斯ヲ以テ興福寺ノ学徒　太上天皇（後鳥羽ノ院ト号ス諱尊成）　今上（土御門ノ院ト号ス諱為仁）の聖曆承元丁卯ノ歳、仲春上旬之候ニ奏達ス。□□臣下、法ニ背キ、義ニ違シ、忿ヲ成シ、怨ヲ結ブ……云々」。

となつて、後鳥羽上皇、土御門天皇は安泰となるわけです。その上、戦時中は、この箇所を読むこと自体禁止されていたのです。

服部之総は語ります。

「東西をいはず、敗戦の年まで、年々の戦時報恩講の高座のうへから読みつづけられた本願寺聖人親鸞傳繪は、覚如いらいの本文を一箇所だけ、読むことを禁止されてゐたのである。その禁制の場所が、巻下第一段の『主上臣下。法ニ背キ義ニ違シ。忿ヲ成シ怨ヲ結フ。』

であったといふにいたつては、愚やきはまると―たれがいひうるか！「指導」され愚弄された人民にのみ、それをいふ資格がけふびあるであらう。」〔親鸞ノート〕福村出版一〇〇、一〇一頁。

と。

この点、『孟子』も同じような被害を受けていました。周知のように『孟子』は有徳作王説に立ち、殷周革命を是としています。その巻第一梁恵王篇第二下十五に、斉の宣王から、「(殷の)湯は(夏の)桀を放ち、周の武王は(殷の)紂を伐ちたりとのこと、諸れ有りや」と問われて、「仁を賊う者はこれを賊といい、義を賊う者はこれを残という。残賊の人はこれを一夫という。一夫の紂を誅したりとは聞くも、未だ君を誅したりとは聞かず」と答えた一節です。昔から御前講義では「この一乗、御講義申上げず候」と注意書がついていたというのです。

*ちなみに本居宣長は『玉かつま』で、関連の離婁篇第四下九十二「孟子、斉の宣王に告げて曰わく『君の、臣を視ること、わが手足の如くならば、臣の君を視ることも、わが腹心の如くならん。君の、臣を見ること、犬馬の如くならば、臣の、君を視ることも、國人の如くならん。君の、臣を見ること、土芥の如くならば、臣の、君を視ることも、寇讎あだかたきの如くならん。』について、「この一章をもて孟軻が大悪をさとるべし」と述べていました。ともかく、禁裏、伊勢では、「一夫の紂」や「貴戚の卿」(君主の親族で卿・大臣となった者は失政の君主への諫言を繰り返かえして容れられない時は、君主を追放する道理・万章篇第五下百四十)といった章は封ぜられたのです。

*明治のはじめ、天皇の政府が狂信的な神道主義の立場から、排佛主義を強行したことは有名だ。わたしは、京都や滋賀県の社寺を見て、そのすさまじい権力による排佛のあとを見て、ゾツとしたことがある。たとえば、比叡山の琵琶湖側のふもとにある日吉神社など、仏教信仰の建物は根こそぎ破壊しつくされた。ただ、拝殿の床下で行なわれた仏教行事のあとだけは、抹殺できぬため、板でうちつけて、民衆に見せないようにしたのである。こういう天皇や薩長政府の権力者の行為に対し、『あなたがたこそ経典にいう、逆謗闡提の徒だ。悪逆の鬼だ』と指さす仏教者は、ついに出現しなかった。それどころか、「わたしたちは、アマダ仏と同じように、天皇を信仰しよう」という運動を起こしたのである。だから、戦争中に作られた『靖國神社』などに抵抗することも、しなかった。代わって、『教行信證』の版本の中から『主上臣下背法違義』の『主上』の文字を削りとったのである。

〔古田武彦「親鸞、人と思想」清水書院一八七、一八八頁〕。

いずれにせよ、親鸞が上皇、天皇を名指しで「背法違義、成忿結怨……不考罪科、猥坐死罪」と糾弾したことは銘記しておくべきでしょう。

なお、二葉憲香によつて指摘された『皇太子聖徳奉讃』の陰翳があります（『親鸞の研究―親鸞における信と歴史―』百華苑一五八頁以下）。もともと聖徳太子の夢告によつて浄土門に導かれた親鸞は、太子を敬慕措くあたわず、建長七年（一二五五）、八十三才の時に、おびただしい奉讃和讃を書き連らねて、それが『皇太子聖徳奉讃』七十五篇となりました。ここから、権力者の念佛弾圧への抗議が読みとられるのです。

〔一〕

日本國帰命聖徳太子

佛法弘興の恩ふかし

有情救済の慈悲ひろし

奉讃不退ならしめよ

で始まり、太子の生涯をうたったのちに、

〔六三〕

守屋が邪見を降伏して

佛法の威徳をあらわせり

いまに教法ひろまりて

安養の往生さかりなり

と、佛教を排撃してやまなかつた物部守屋の徒を克服して佛法の基礎を置いた太子を叙し、つづいて、

〔六四〕

如来の遺教を疑謗し

方便破壊せむものは

弓削の守屋とおもふべし

したしみちかづくことなかれ」

〔六九〕

寺塔佛法を滅破し

國家有情を壊失せん

これまた守屋が変化なり

厭却降伏せしむべし」

〔七〇〕

物部弓削の守屋の逆臣は

生生世世にあひつたへ

かげのごとくに身にそひて

佛法破壊をたしなめり」

〔七一〕

つねに佛法を毀謗し

有情の邪見をす、めしめ

頓教破壊せむものは

守屋の臣とおもふべし」

〔真宗聖教全書〕(二)、宗祖部、五三二―五四〇頁)

ここには、念佛弾圧の公権力、朝家武家をもって、守屋の変化と見定める親鸞の眼が光っています。しめくくりは、

「(七五)

とめるもの、うたへは

石を水にいる、がごとくなり

ともしきものあらそひは

水を石にいる、にたりけり」

と、富める権力者に対する貧しき念佛者の抗議となっていました。

*が、つて、『聖徳皇のめぐみにて、正定聚に帰依し』律令教団から離脱した親鸞は、かくて、「和國の教主聖徳皇 広大恩徳謝しがたし 一心に帰命したてまつり 奉讃不退ならしめよ」(『正像末和讃』九〇)と、太子を和國の教主とし、自らをそれに随順するものとして位置せしめた。このようにして聖徳太子と親鸞とを結ぶ系譜は、ゆるぎなく成立した。この系譜こそ、律令的・民族宗教的佛教信奉いかにえれば非正統的佛教信奉の系譜に対する、本質的・正統佛教信奉の系譜にはかならない。(二葉憲香『親鸞の研究』百華苑、一六一頁)。

三、「後序」の歴史性

ところで、この「後序」の文章は、親鸞のものではないのではないか。後人の付加したものではないか、という議論がもたがりました。その理由として、「土御門天皇」が「今上」と呼ばれているではないかと、この点については、先にもふれたように、『教行信證』をものしたのは親鸞の五十二才ころのことであり(大原性実『教行信證概説』平楽寺書店第一章の詳論参照)、時の「今上」は、「後堀河」ではないか。後堀河↓仲恭↓順徳↓土御門と三代前

の「土御門」を「今上」と呼ぶのは異なことだ、となるわけです。そこで真筆か、加筆かをめぐって大議論が巻き起ったのですが、「後序」そのものを分析してみると、親鸞が時代の順序に従っていないという事実が確かめられたのです。

今、「後序」を流れに沿って見てみますと、

(一)、師弟障難（承元丁卯へ元年へ仲春へ二月へ上旬）「竊に以れば、聖道の諸教は行證久しく廃れ、浄土の真宗は證道今盛なり、然るに諸寺の釋門、教に昏くして兮、真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷うて兮、邪正の道路を辨ふる事無し、斯を以て、興福寺の学徒、太上天皇後鳥羽院と號す諱尊成、今上土御門院と號す諱為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、真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、或は僧儀を改め、姓名を賜うて遠流に處す、予は其の一なり、爾れ者已に僧に非ず俗に非ず、是の故に禿の字を以て姓と為す、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。」

(二)、源空帰洛（建曆辛未へ元年へ子月中旬第七日へ十一月十七日）

「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。」

(三)、源空入滅（建曆二年壬申寅月下旬第五日へ正月二十五日）「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。」

(四)、親鸞本願帰依（建仁辛酉へ元年へ）「然るに愚禿釋の鸞、建仁辛酉の曆、雜行を棄て、兮、本願に歸す。」

(五)、選択集書写・真影図画（元久乙丑へ二年へ）「元久乙丑の歲、恩怨を蒙りて兮『選擇』を書く、同じ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為本」と、「釋綽空」の字と、空の真筆を以て之を書か令めたまひき、同じき日、空之真影申し預り、図画し奉る。同じき二年閏七月下旬第九日、真影の銘は真筆を以て「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」之真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（善信）之字を書か令めたまひ畢んぬ。本師聖人今年七旬三（七十三）の御歳なり、『選擇本願念佛集』は禪定博陸月輪殿兼実、法名圓照之教命に依りて選集せ令むる所なり、真宗の簡要・念佛の奥義、斯に攝在せり、見る者論り易し、誠に是れ稀有最勝之華文、無上甚深之宝典なり、年を涉り日を涉り、其の教誨を蒙る之人千萬なりと雖も、親と云ひ疎と云ひ、此の見写を獲る之徒甚だ以て難し、爾るに既に製作を書し、真影を圖畫す、是れ専念正業之徳なり、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と。

いまこれを西暦であらわしてみると、

(一)、師弟障難（一二〇七年）

(二)、源空帰洛（一二一一年）

(三)、源空入滅（一二二二年）

(四)、親鸞本願帰依（一二〇一年）

(五)、選擇集書写・真影圖畫（一二〇五年）

となります。一目瞭然、年代順ならば、四、(一)、(二)、(三)となるところが何よりも真つ先きに「承元の法難」、主上臣下糾明の一文で始まっていたのです。もって、その語気の鋭さを知るのですが、「土御門」、を「今上」と呼んだことについて、これは「その当時、今上」という意味説（歴史物語の現在の用法）、「太上天皇に奏達したが、時は土御門院の天皇の承元丁卯の仲春であると書くのを、まだ追号が分からぬから、今上と書いた」（修辭的用法）などが唱えられました。

ところが、新たに、『竊以』より『五年居諸』にいたる文面は『承元年間、流罪中の親鸞が公に提出した奏状』そのものの文面の一節（中心部）がここに引用掲載されあるに他ならぬ」つまり、この項は流罪中の親鸞が朝廷の外記廳に提出した抗議状から引用された一節であったという妙案が提唱されました（古田武彦『親鸞思想―その史料批判』

富山房五〇三(五五九頁)。たとえば『教行信證』唯一の親鸞真筆「坂東本」において、「今上」を文頭にしたり(平出)、「主上」の前を空白にしている(闕写)のは、公式文書の礼式であって、通常には見られないと云った点などが、その証拠とされます。

この「上訴文引用法」とでも名づける立論の根拠は納得すべきもので、次のように簡約されます。

(A)、「今上」は執筆時点(承元中の)現任天子たる土御門天皇を指称している。

(B)、流罪中の上表文において、同じく罪科の人たる法然に相当すべき呼称は当然「源空法師」でなければならなかった。

(C)、「予」は還俗せしめられた親鸞にとつて「小僧」に代わる自称の語であった。

(D)、「居諸」は流罪中における上表文内の語として、もつとも適切な響きを有する用語であった。

(E)、「太上天皇・今上」の「平出」書式は上表文の常規であり、その原形式を特に保存しつつ、その中心部を特載しているのである。

(F)、「皇帝」以下の文は別の時期の文に属し、上表文中ではない。したがって、公式文書中の格式としての「平出」
「闕字」を要せず、前行末までの上表文と別文たるを示すべく、数字分空白としたのである。(同書五三六、五三七頁)

*そこで、そのような「奏状」が存在したか、という問題になります。存在したことを証する文書として。

「中納言範光卿ヲモテ勅免ヲカフラムト経ニ奏聞ニ範光ノ卿ヲハシメトシテ諸卿ミナ愚禿ノ字ニアラタメテ奏ヲフルコトメテタクマフシタリトテアリキノトキホトナク聖人モユリマシクニ御弟子八人アイ具シテユルサレタルシナリ京中ニハミナコノヤウハシラレタルナリ」(親鸞聖人血脈文集蓮光寺本)。

「親鸞改メテ僧儀ヲ賜ニ俗名一仍非ス僧ニ非ス俗ニ然間ヲ以テ禿ノ字ヲ為シテ姓ト被レ経ニ奏聞ニ了彼ノ御申シ状于今一外記應ニ納ルト云々流罪以後愚禿親鸞令レ書給也」(歎異抄蓮如本)。これらから古田武彦は「系統を異にする二史料、しかも一(前書)は親鸞在世中、一(後者)は親鸞没後、そして共に親鸞の面授の弟子の記録に掲載されて

いる。その上、史料とその表現内実の性格上、ことにこの点を虚構する必要は認められないのであるから、親鸞が流罪中に朝廷に『奏状』を提出した、という、その事実を疑う根拠は求めがたしとすべきであろう。」と確認されます（同書五三八頁）。このほか、古田は「奏文」引用以下も引用の連鎖であることを想定しています。『教行證文類』の「文類」という類従・編纂・集成と云って、親鸞自身の「文」が引用・点綴されたことに通じます。以上、「後序」と上皇、天皇批判の事実と「後序」の歴史性について見終わりました。これが外記廳への奏状からの写しであったという解決法を加えて、「今上」問題も氷解するわけです。

四、「朝家の御ため國民のために」

以上、親鸞が上皇、天皇を名指して、王法何するものぞ、とした権力批判を確かめて一段落するものの、この朝家・武家権力告発とは、異なる響き・噛み合わせの響きを放つ親鸞の発言が別の問題を惹き起こすのです。すなわち、親鸞八十五歳（康元年・一二五七）七月九日附「性信房」宛の手紙がそれで、そこには「朝家」・「國民」のための念佛が勧められています。

*「性信」は親鸞門弟二十四輩の第一。俗名を与四郎。狂暴で悪四郎と呼ばれましたが、法然の弟子となり、親鸞の門弟となりました。関東、奥州の教化にあたり、建治元年に八十九歳で入寂しました。

念仏まふさんひとびとは、わが御身の料はおほしめさずとも朝家の御ため國民のために、念佛をまふしあはせたまひさふらは、めでたふさふらふべし。往生を不定におほしめさんひととは、まづわが身の往生をおほしめして御念佛さふらふべし。（『真聖入全』（二）、六九七頁）。

前で確かめてきたはずの反権力的人民思想家風の親鸞が、朝家の御ため國民のために、念佛をまふしあはせたまひ

さふらはゞ、めでたふさふらふべし。』と勧める……。これは何事か、と。これでは、さきの「信心為本」。「念佛為本」の立場と合わず、「王法為本」、従来の体制的な「鎮護國家」宗の響きではないか、と問題視されたのです。これもまた長い論争の種子となりました。

親鸞は、『教行信證』化身土卷(末) 外教釋引文に、

『菩薩戒經』(梵網經卷下) 言ク「出家ノ人ノ法、不_下向_二國王_一ニ礼拝_上不_下向_二父母_一ニ禮拜_上、六親_二不_レ務_{ツカ}ハ、鬼神ヲ不_レ礼_セ」

〔真聖全〕(二二、一九一、一九二頁)、

と引文し、出家人の法として、「國王不拜」の文字を明記してははずです。それを天皇や國家のためと言うのでは、律令体制内の鎮國宗の同輩と見えるではないかと。事実、本願寺教団は、この一句をもって、親鸞の愛國心・皇國尊崇の心として、忠君愛國の念佛をすすめたものでした。

この分裂する親鸞像問題に関して、破天荒とも言える一石を投じたのが島根の寺院生まれで唯物論歴史学者「服部之総」でした。その画期的な論文は、「いはゆる護國思想について」です。彼は(一九四八年)問題の「性信宛消息」を祖上にのせ、この一節の原義をさぐるうとします(『親鸞ノート』福村出版々一〇〇、一〇一頁)。

まず、およそこの一句の解釈には考えられる限り、次の三通りがありました。

(一)、「王法為本」の立場―朝家のため、國家のために願う鎮護國家一諦風。

(二)、「王法為本」と「信心為本」の真俗二諦両立風。

(三)、「護國性なく、「信心為本」一諦風。

このうち、(一)は敗戦までの本願寺教団がとっていた忠君愛國の立場です。(二)の王佛冥合の立場は、次のように語られています。

『親鸞の如きは其の中心思想が全然来世的であると同時に現実生活に付ては個人主義的・自由主義的傾向が強いのであるが、それでも尚或る場合に「朝家の御ため國民のため御念佛候ふべし」と教へて、國家生活と調和せんことを

求めたのである。(小野清一郎『法律思想史概説』)

「往生を不定におぼしめさむひと、まづわが身の往生をおぼしめして御念佛さふらふべし」は、入信の弟子に対する親鸞の行き届いた教訓であり、「わが身の往生一定とおぼしめさんひととは、佛の御恩をおぼしめさんに、御報恩のために、御念佛こゝろにいれてまふして、世のなか安穩なれ、佛法ひろまれとおぼしめすべし」は、得悟の門弟の社会に対する在り方を示したものに外ならない。結局は、この消息は、念佛を通じて自他、上下が一つに結ばれると考えている親鸞の社会國家観を端的に示したものである。(赤松俊秀『鎌倉佛教の研究』、『続鎌倉佛教の研究』)。

しかし、これでは念佛教団を弾圧する朝家、領家、地頭、名主に対する否定的側面が削られて護國主義となるではないか、とされるわけです。

これらに対して、(三)の「信心為本」一諦の立場を、服部之総は論弁しようとなりました。この一句に「護國思想」は毫厘も含まれざるなり、と。では、はたしてこの「朝家の御ため國民のため」という字句が「護國思想」ではないと解しうるのか。その鍵は、これを《反語》と見なすことにあると服部は解したのです。

「國文を読みとる程の素養ならば、右消息文中「念佛マフサン人々」以下が「往生ヲ不定ニオボシメサン人」以下に對する形式的には對語であり、内容的には反語であることを察知することは容易であらう。親鸞の信仰に触れえたほどの人々ならば、往生を不定におぼしめさんこそ親鸞であり、彼の御同胞御同行であり、彌陀の正客であるけれども、わが御身の料はおぼしめさず朝家の御ため國民のために念佛まふしあはせたまふ如き人々は、たとひ念佛の行者であらうと第十八願の要なきめでたき人々であることを了知するであらう。はたして然らばこの消息は普通に解釈されてゐる如き「王法為本」の思想を表明したものでなく実に「信心為本」の思想を吐露せるものであった。(同書二〇頁)

と。まさに「ものも云いよう」、「文も読みよう」でした。つまり、この一文を二分して、

(第一段)「念仏まふさんひとびと」

(第二段)「往生を不定におぼしめさんひと」

と読み分けるのです。そして、(第一段)の「念仏まふさんひとびと」というのは自分自身の料(往生)のことを考えずに、天皇や國民のためにと念佛申しあわせているような人たちのことで、そういう人たちは、たとえ念佛行者の恰好はしていても、実は第十八願を必要としない「おめでたい人々」に他ならない、となります。

それに対して(第二段)の「往生を不定におぼしめさんひと」とは、他ならぬ「親鸞」自身のことであり、その御同胞、御同行のことであり、何よりもわが身の往生を願って念佛すべし、と解したのです。まさに大逆転となるのです。

*この説が如何に衝撃的であったか。従来親鸞が王法為本(王法を本とする)の思想を有つてゐたことの證據として常に利用される「念仏まふさん人々は、わが御身の料はおぼしめさずとも、朝家の御ため國民のために、念佛をまふしあはせたまひさふらはばめでたふさふらふべし」といふ消息文の一節を取り上げ、それが果して本願寺教団その他の人々によつて解釈せられて来た様な護國思想をあらはすものであるかどうかを、あらゆる角度から峻厳に追求した結果、實はそれが反語であつて、その中に護國思想などは毫厘も含まれてゐないことを明確に立證されたのであつた。……右の結論は、親鸞の思想研究史上まさに劃期的意義を有するものとしなければならぬ。私は「出家人の法、國王に向つて禮拜せず」と宣言した親鸞に護國思想などの有り得べき筈の断じてないことを確信しながら、この一句については十分な解釋がつかず、消極的に黙殺する外なかつたのであるが、今や氏によつてその真義が正解され、私の考への間違ひでなかつたことの裏付けを得誠に欣快に堪へないのである。(家永三郎『読書倶楽部』昭和二十四年五月號。服部前掲書一―二頁)。

しかしながら、この「服部説」にも陸統と反論が積み上げられました。赤松俊秀、三品彰英、一葉憲香、古田武彦、道端道秀らが、アンチ服部の論陣を張りました。

第一、「めでたふさふらふべし」という言葉を、服部説のように「おめでたい奴輩」と解してよいのか。親鸞の用語例は、これに否定的である。

たとえば、問題の性信坊宛の手紙の直前に納められている二月三日附の一通の冒頭には、

なにごとよりは如来の御本願のひろまらせたまひてさふらふこと、かへすがへすめでたく、うれしくさふらふ。

〔親鸞聖人御消息集〕(一)。「眞聖全」(二)、六九三頁)

は、どうなるのか。

また、建長七年九月二日附の「念佛人々御中」あての、

念佛せさせたまふひとびとのこと、彌陀の御ちかひは煩惱具足の人のためなりと信ぜられ候は、めでたきやうなり。(同(二)、同七〇二頁)。

は、どうなるのか。

また、同じ性信あての、九月七日の日附のある一書の、

念仏のあひだのことゆゑに、御沙汰どもの様々にきこへさふらふに、こゝろやすくならせたまひてさふらふと、この人々の御ものがたりさふらへばことにめでたふうれしうさふらふ。

〔親鸞聖人血脈文集〕。同七二二頁。あるいは、『末燈鈔』でも、

一念發起信心のとき、無礙の心光に攝護せられまひらせ候ゆへに、つねに浄土の業因決定すとおぼせられ候。これめでたく候。(同六七〇頁)。

彌陀の本願とまふすは、名號をとなへんものをば極楽へむかへんとちかはせたまひたるを、ふかく信じてとなふるがめでたきことにて候なり。(同六七三頁)。

などなど。「めでたい」は「喜ばしい」、「立派」、「見事」、「すばらしい」、という意味合いでこそあれ、まのぬけた「おめでたい」という意味ではありません。

*「賞美すべきである」——これが平安—鎌倉期に行われた「めでたし」の原義であり、「お目出たい奴」といった

揶揄的な用法は、主として近世以降に属する。”(古田武彦『わたしひとりの親鸞』毎日新聞社一二三頁)。

こうして、衝撃的な服部説は、語義の歴史性への無頓着、誤読という基礎的なことから崩されて行きました。

また、服部説では、『性信苑消息』中の“往生を不定におぼしめさんひと”をもって、親鸞その人のことと解されたことが論議の的となります。

“親鸞の信仰に触れえたほどの人々ならば、往生を不定におぼしめさんこそ親鸞であり、彼の御同胞御同行であり彌陀の正客である”(『親鸞ノート』三〇頁)。

と、服部は述べます。しかし、親鸞は往生不定の人だったのか。

なるほど、『歎異抄』に、

“念仏はまことに浄土にむまる、たねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん、惣じてもて存知せざるなり。”(第二章)

とあるのは有名です。しかし、これは「念佛無間の謗難を黙殺した力強い宣明であって、懐疑的な表明ではない。」(梅原真隆『歎異抄』と解すべきであり、

『教行信證』信巻の、

“悲しきかな、愚禿鸞、愛欲の廣海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ること喜ばず、真證の證に近づくことをたのしみます。恥ず可し、傷む可し矣。”(同八〇頁)。

また『歎異抄』第九章の、

“念佛まふしさふらへども、踊躍歡喜のこ、ろおそろかにとさふらうべきことにてさふらうやらんと、まふしいれてさふらひしかば、親鸞もこの不審ありつるに、唯圓坊おなじこ、ろにてありけり。”(同七七七頁)。

といった類いの文意も、例えば林田茂雄が言うように、「私の『親鸞の再発見』は、かれが、死後の浄土の存在を、信じきつてはいなかったという『発見』からはじまる。これは同時に、いわゆる如来他力の本願にたいして、かれが疑いをすてきつていなかったという発見でもある。これは今までの本願寺的親鸞観を、根もとからくつがえすものであ

り、真宗教権の基いを打ちくだくものである。」

と云つた解釈と共鳴すべきものとは思えません（『親鸞』三二書房三二頁）。

むしろ、解釈の正道は、『教行信證』「信卷」別序に掲げられた、

且至シテ疑問一遂ニ出ス明證一、

という論法（三願転入の論理）をわきまえるところにありましょう。

たとえば、唯圓への応答にしても、それにつづく文言こそ親鸞の立脚地だつたではありませんか。

よくよく案じみれば、天におどり地におどるほどによるこぶべきことをよろこばぬにて、いよいよ往生は一定とおもひたまふべきなり。よろこぶべきこゝろをおさへてよろこばせざるは煩惱の所為なり。しかるに、佛かねてしろしめして、煩惱具足の凡夫とおほせられたることなれば、佗力の悲願は、かくのごときのわれらがためなりけりとしられて、いよいよたのもしくおほゆるなり。」

と。そして、

いそぎまひりたきこゝろなきものを、ことにあはれみたまふなり。これにつけてこそ、いよいよ大悲大願はたのもしく、往生は決定を存じさふらへ。」（『真聖全』二二、七七七、七七八頁）。

と明言されているではありませんか。

『教行信證』総序の大文字には、

〳〵、弘誓の強縁は多生にも値まうあひがたく、真実の淨信億劫にも獲あがたし。たまたま行信を獲あば、遠く宿縁を慶よろこべ。もしまた、此のたび疑網に覆蔽せられれば、更かて曠劫を逕歴きやうりやくせん。誠なる哉、攝取不捨の真言、超世希有の正法、聞思して遅慮することなかれ。ここに愚禿釋の親鸞、慶よろこばしき哉、西蕃月支の聖典、東夏日域の師釋に遇あひがたくして、今あふことをえたり。聞き難くしてすでに聞くことを得たり。真宗の教・行・證を敬信して、特に如来の恩徳深きことを知りぬ。ここを以て聞くところを慶よろこび、獲ある所を嘆なげずるなり。」（『真聖全』二、一頁）

（ああ如来の本願には多生にも値あいがたく、真実の信心は永き世かけても獲あがたいことである。されば、たまたま行

信を獲る身とならば遠く宿世の縁を喜ばねばならぬ。もしまた今もなお疑いに蔽われることがあらば、更に永劫の流転を免れぬであろう。誠にこれ撮めて捨てずと宣いし真の教、世に超えて希れなる正しき法と、よくよく聞思して遅慮してはならぬ。ここに愚禿釋の親鸞は慶ばしいことには西方印度の聖典、中國、日本の師釋に遇いがたくして今遇うことを得、聞きがたくして已に聞くことを得たのである。真宗の教行證を敬信して特に如来の恩徳の深きことを知らしめられた。ここを以て聞くところを慶び、獲るところを讚嘆しようとして、この經釋の編集をせんとするのである。「金子大栄訳」

この讚嘆隨喜は「往生不定」どころか、「往生決定」の親鸞の声です。親鸞は信心決定、往生決定の人だったのです。なお、朝家・武家権力者―服部の言を借りるならば鎌倉殿と一體の土豪小貴族を含めた―に対する親鸞の態度といつて、すぐに思い出されるのは、『教行信證』化土卷に引用された例の『菩薩戒經』(『梵網經』)の一節でしょう。

〃出家の人の法は、國王に向ひて禮拜せず、父母に向ひて禮拜せず、六親に務へず、鬼神を禮せず。〃(『真聖全』(二)、一九一頁)

出家人は國王不拜、父母不拜、六親不務、鬼神不拜という文言です。

しかし、だからと云つて、佛者が、そして親鸞が國王・父母・六親また鬼神らを否認したのではなく、〃我よりも父または母を愛する者は、我に相應しからず。我よりも息子または娘を愛する者は、我に相應からず。〃と、イエスが宣言したようにへマタイ一〇・三七)絶對者に対してとる態度を、國王らに対してはとらぬということでした。そのかわり、國王や貴族らも、同じ心となつて唯一の絶對者に帰依することを志向していたのです。

同じ化土卷に、

〃朕外道を捨て、以て如来に事ふ。若し公卿有りて能く此の誓に入る者は、各菩提心を發す可し。老子・周公・孔子等、是れ如来の弟子なりと雖も、而も化を為すこと既に邪なり。止是れ世間之善なり、凡を隔て、聖と成すこと能はず、公卿百官・侯王宗室、宜しく反して真に就き、邪を捨て、正に入るべし〃(『真聖全』(二)、一九九頁)と見え

ています。

しかも、『高僧和讃』中には、

〳〵源空勢至〳〵と至現し

あるひは彌陀と顕現す

上皇群臣尊敬し

京夷庶民欽仰す〳〵

として、「上皇群臣」が勢至菩薩の再來・彌陀の顕現である源空法然を尊敬する様が描かれ、

〳〵承久の太上法皇は

本師源空と帰敬しき

釋門儒林みなともに

ひとしく真宗に悟入せり〳〵

と、つづき、

〳〵本師源空のおはりには

……

道俗男女預參し

卿上・雲客群衆す〳〵

と、謳われていたのです。

〳〵以上をもつてもはや明瞭であるように、親鸞にとつて、國王貴族が佛法―浄土真宗に帰依するとき國家社会の狀態こそ望ましき理想世界なのであった。これは鎌倉新佛教の庶民性の強調や親鸞宗教の民衆性の力説によつて消すあたわぬ事実と云わねばならぬ。ことに源空和讃の場合にいたつては、それが過去である事による美化や、その入滅時の自己の不在による理想的誇張や、和讃形式の特性によつて理由づけられるにしろ、流罪の事実を無視した、

権力者の源空帰依が述べられてある点は、少なくとも親鸞にとつて神秘的に理想化された源空の像、引いては理想的國家社会像が、そこにあったことを示唆している。……親鸞に存するものは、「佛法の護國思想」ではなく、「國家の護法思想」であることが論証せられたのである。(古田、前掲書、二四〇、二四一頁)。

*なお、同じ鎌倉新佛教の唱導者として、王法は佛法の主、佛法は王法の寶(『興禪護國論』)とした栄西。また、國家に真実の佛法弘通せば、諸佛諸天ひまなく衛護するがゆへに王化太平なり、聖化太平なれば、佛法そのちからをうるものなり(『正法眼蔵弁道話』)とした道元は、王法・佛法相即の伝統の中にあり、さらには日蓮も所詮、天下泰平、國土安穩は君臣の樂う所、土民の思う所なり。夫れ、國は法に依つて昌え、法は人に因つて貴し。國亡び人滅せば、佛を誰か崇む可き。法を誰か信ず可き哉。先ず國家を祈りて、須らく佛法を立つべし(『立正安國論』)と、國家掩護を基調としていました。これらに対して、

法然は、専修念佛を、「護國」「安國」に會通せしめなかつた。救済はただ如来と自己との直接的な結びつきによつて現成するのであり、國家も道德も、そして阿彌陀仏以外の余佛・余菩薩・余神すら、救済の現成に直接の關係をもたぬ限り、法然により、第二義的な地位に引き下げられるしかなかつた。……法然一個人に、道元のような「臣」(『永平広録』)の自覚や、あるいは日蓮のような「安國」の意識があつたか否かの問題は、さして重要ではない。宗派の如何を問わず、王法、佛法相即の古代佛教が政治権力と結び、また政治権力の一翼を担つて君臨していたこの時代に、王法に優越するところの、すなわち「救済」を第一義とする専修念佛の教説を唱導したとともに、法然の歴史的な役割を認めなければならぬ。事実、『選擇集』によつて理論づけがなされた専修念佛の教理体系の中に、『國王』や『國家』の占める場所がないのである。かかる専修念佛の教説を唱導したことこそ、『改革者』として行道しなかつた法然の、しかし、高く評価さるべき改革であつたであろう。(田村圓澄『日本佛教史』③法蔵館、一七三、一七四頁) という発言も参考までに。

[Abstract in English]

Shinran and the so-called Patriotism (Gokoku-Shisô)

— “Shujô Shinka Haihō Igi” —

S. Obata

Shinran, the founder of Jōdoshinshū, the largest Buddhist sect in Japan, once impeached an ex-Emperor and an Emperor specifically by name and said that “they and their subjects together violated the law and ignored justice.” (Shujō shinka haihō igi.) This was a remarkable event in terms of the tension between “religion and state” or “faith and secular power.”

In recent years, the above quotation has caused an intense controversy regarding its historical background and the interpretation of the words used by Shinran. Moreover, the whole controversy has proven to be both impressive and reflective of the high quality of Buddhism studies.

The author tries to trace the controversy and hopes to use it as an exemplar for the Christian exegesis of the Bible and also for the contemporary analyses of the imperial system whose problematic nature has been exposed in the Yasukuni Shrine issues.

The first half of this article, appearing in this issue, deals with the traditional interpretation of the controversy presented by the Honganji Sect. It introduces a shockingly critical interpretation by historian, Hattori Shisō, and the implications of his analysis. In the second half, which is to appear in the next issue, the author searches for a further development going beyond the Hattori interpretation and tries to grasp the spirit of Shinran, the persecuted.