

親鸞にとっての承久の乱の思想的意義と後高倉和讃の意味

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-03-24 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 亀山, 純生 メールアドレス: 所属:
URL	https://mu.repo.nii.ac.jp/records/2034

The Meaning of Jōkyū War and “*Gotakakura Wasan*” in Shinran’s Thought

KAMEYAMA Sumio

Summary

At the age of seventy-six, Shinran wrote in his “*Kōsō Wasan*” that Emperor Gotakakura became a follower of the Nembutsu teaching of Jōdo Shinshū soon after the Jōkyū War, which had started twenty-seven years earlier. But this description by Shinran, called “*Gotakakura Wasan*”, contradicts historical fact. So, I shall, in this paper, attempt to clear up this mystery.

1. This description by Shinran constitutes an expression of his memory of a past event. When Shinran was forty-nine years old, the Jōkyū War, which was started by Emperor Gotoba, ended in his defeat. The war was the result of the suppression of the Jōdo-shinshū school by Gotoba. A new emperor named Gotakakura rose to power, by replacing Emperor Gotoba. Shinran held great hopes for the new emperor to bring about a peaceful government, for which Shinran anticipated that he would become a follower of Jōdo Shinshū. This strong hope and anticipation resulted in the [book, article, essay called] “*Gotakakura Wasan*.”

2. However, Shinran soon felt betrayed because the suppression of Jōdo Shinshū by other emperors continued. Around that time, Shinran read the *Treatise on Faith Alone (Yuishinshō)* written by Seikaku, who had taught Nembutsu to Emperor Gotoba while in prison. Shinran learned through this treatise that, “Even evil emperors would be saved by Amida Buddha if they repent their sins of having waged wars and suppressed Nembutsu groups and then recite the Nembutsu.” This proved to hold significant meaning for Shinran’s understanding of the Nembutsu doctrine.

3. Later he completed his work on Nembutsu doctrine and began to place emphasis on improving the life of Nembutsu for people who were suffering from many disasters. That is to say, Shinran taught that through the influence of Nembutsu one can endeavor to live one’s own given life and to realize a life of peace, guided by Amida Buddha’s compassion.

(32)

4. The evil acts of suppressing Jōdo Shinshū continued into his later years. However, Shinran continued to seek a life of peace and a government dedicated to peace. This was due to the fact that Shinran deeply believed that the compassion of Amida Buddha would ultimately lead people and emperors to repent and seek peace incrementally, even though they continue to perpetrate conflicts and wars on account of their afflictions and blind passions. So it was this earnest hope for peace that was expressed as a historical fact, when Shinran composed the “Gotakakura Wasan” at the age of seventy-six.

親鸞にとっての承久の乱の思想的意義と後高倉和讃の意味

亀山純生

親鸞にとっての承久の乱の思想的意義と 後高倉和讃の意味

亀山 純生

〈キーワード〉 専修念仏／『唯信鈔』／逆謗撰取／現世安穩／神祇不帰依／
還相回向／平和

はじめに

親鸞の『高僧和讃』に後高倉院の法然帰依を詠った和讃（以下便宜的に後高倉和讃と記す）がある。

「承久の太上法皇は 本師源空を帰敬しき 釈門儒林みなともに ひ
としく真宗に悟入せり」

この和讃は『高僧和讃』の完成とされる宝治二年（1248）親鸞76歳著述の真蹟本でも明示され、下線部に「後高倉院」と訓が記されている（全集二「和讃篇」：131）。

だがこれは親鸞著作の中では極めて異例の記述である。まずこの和讃は、直前の「源空勢至と示現し あるいは弥陀と顕現す 上皇群臣尊敬し 京夷庶民欽仰す」（全集二「和讃篇」：131）とともに、日本の国王の法然帰依への例外的言及だからである。思想（史）的親鸞論では、これらは専修念仏の国家仏教化を連想させる故か、戦後の国家観による〈親鸞＝反国家主義〉図式の中で無視されてきたように思われる。

何より奇妙なのは、この後高倉和讃の内容は歴史的事実¹⁾に合致しないことである。後高倉院とは、承久の乱直後の承久三年（1221）七月に鎌倉幕府により治天の君・太上法皇として擁立された行助法親王（守貞親王）

である(死後に後高倉院と諡号)。だがそれは法然寂(1212)の9年後であり、太上法皇として法然帰依はありえず、就任前としても彼の出家は法然寂の二カ月後だった。直前の和讃で記される「上皇」が後白河・高倉であり、共に法然の授戒、特に後白河への『往生要集』進講や臨終直前の授戒で、その法然「尊敬」は周知の事実だったことを考えると(山西[2011:153])、後高倉和讃の断定的記述は極めて異例である。付言すれば、『法然上人行状絵図』(以下『四十八卷伝』と記す)など法然系の記録でも、後高倉院(行助法親王・守貞親王)の法然帰依は全く記されず(後白河院・高倉院の帰依は明記)²⁾、社会的に知られていなかった。そんな状況で、さらに言えば後高倉院が就任後二年弱で没した中で、「釈門儒林」が皆「真宗に悟入」は現実にはありえなかったと言えよう。

まさにそれ故に後高倉和讃は従来の親鸞論では無視されたのかもしれない。だが前述の如く76歳の言わば円熟期の親鸞が推敲を重ねた上で完成した『高僧和讃』で、諡号の「後高倉院」を訓じたのはこの院の治世の短命を知っていたこと示す。その上でなおこの和讃を置いたのはそれなりの意味があったはずである。さらに、ほぼ同趣旨の直前の和讃に敢えてこれに加えられ、しかも前者が「上皇」という普通名詞なのに敢えて固有名詞で記すのはよほどの意味があったと思われる。

この点で、例外的にこの和讃に注目して親鸞の承久の乱の認識を論じたのが松野[1959]であり、聖覚の承久の乱認識や『唯信鈔』と親鸞との関係も詳しく論じられて極めて示唆に富む。だが疑問も残る。第一に、この和讃の内容を無条件に社会的事実としての「念仏勝利」の親鸞の「確信」表明とすること、第二に、『唯信鈔』成立を承久の乱と結びつけながら具体的連関を問わず、聖覚における乱の意義を「愚人正機」の「念仏の勝利」に還元すること、第三に、『唯信鈔』は専ら聖覚の親鸞「親近」を示すのみで、親鸞の書写は民衆布教のための「利用価値」故とし、親鸞への思想的影響を見ないことである。第四に決定的疑問は、円熟期の親鸞がなぜ後高倉和讃を置くかの考察がないことである(松野[1959:284, 294, 276])。

そこで改めてこれをも参考にしつつ新たに、親鸞は〈災害社会〉の中世

民衆に生の自己努力を励ます他力念仏を説いたという視点（亀山 [2012]）から、親鸞における承久の乱の意義を再確認し、そこから乱の27年後に円熟期親鸞がこの後高倉和讃を置いた意味を考察したい。

1. 後高倉和讃と承久の乱に対する親鸞の認識

松野 [1959:283] の指摘の如く、後高倉和讃が承久の乱（1221）に対する親鸞の認識と関係するのは明らかだろう。親鸞はこの10年前、後鳥羽の専修念仏弾圧（承元の法難）により処せられた流罪5年時点で、この弾圧を「主上臣下法に背き義に違し、忿りをなし怨みを結ぶ」と激しく批判していた（『教行信証』後序。全集一:380）。その親鸞にとって後鳥羽の起こした承久の乱の結末は極めて衝撃的で、改めて末法における念仏誹謗の意味を考えさせるものだった。

周知のように承久の乱は、治天の君の後鳥羽上皇が鎌倉幕府打倒の兵を挙げたが、幕府が勝利した後鳥羽ら三上皇を廃して遠島に処した事件である。そして幕府は新たに行助法親王を治天の君（承久の太上法皇）に据えて幕府主導の国家運営を開始した。

この事件に対して世間でも直後から後鳥羽批判が登場していた。貞応年間（1222～24）成立の『六代勝事記』は、文に疎く武を好むという後鳥羽の「帝徳」欠如故に「三帝一時に遠流の恥」を受けたと述べていた（坂井 [2018:236]）。また、1230年代の原型に最も近い『承久記』慈光寺本は後鳥羽流罪を、「娑婆世界」の「衆生利益」の仏法に背いて「兵乱を巧み」遊芸に耽る暗愚の王故の報いと評していた（坂井 [2018:236～38]）。

そして法然系では後鳥羽の流罪は、後鳥羽が専修念仏を禁圧し法然らを流罪にした謗法罪の墮地獄の報いと見ていた。例えば覚如『拾遺古徳伝』（1301）は、法然が弟子の信空に対して、流罪を機に辺鄙の民を教化することは利生の本意としつつこう言ったという。専修念仏の弾圧（者）に対しては仏法守護善神が罰を下すという因果の空しからざることをよく思うべき、と。そして信空は承久の乱後に、後鳥羽の流罪は法然の予言通りだっ

たと語ったという（巻七第二段：Ⅳ－0193）。この伝承は初期の法然伝から見られるという（松野 [1959：281]）。

後鳥羽の罪のかかる理解は法然が、五濁増時の頓教毀滅者は三途に永遠に沈淪すと言う善導『法事讃』の〈未来予告〉文に基づき³⁾、門弟にこう説いたことが前提になっている。「この文の心は、浄土を願ひ念仏を行ずる人をみては瞋をおこし毒心をふくみてはかり事をめぐらして、やうやうの方便をなして念仏の行を破りてあらそいて怨をなし、これを止めんとするなり。かくの如くの人……闍提の輩なり。……頓教の法を謗り滅ぼして、この罪によりて永く三悪に沈まむと言えるなり」。そしてその上で法然はこのような念仏誹謗者を「かへりて、あはれむべきものなり」と説いた（津戸三郎宛消息。「西方指南抄」全集五：359～61）。

親鸞もこの法然の教示を深く心に留めていた（後述の如く後年、この法然の教示を東国門弟への消息で繰り返し伝えている）。それ故松野 [1959：289] が言う如く、流罪時に批判した後鳥羽の「背法違義」の謗法罪の結末を改めて想起し、墮地獄の道にいる彼を哀れんだことと思われる。

と同時に、戦乱を起こした後鳥羽の殺生罪の重さに改めて愕然としたと思われる。なぜなら亀山 [2012] で詳述したように、親鸞は他力念仏こそ〈災害社会〉の民衆の「現世安穩・後生善処」の願いに応答する道と確信し、関東でその普及に励んでいたからである。その親鸞にとっては災害の中でも人災の最悪が戦乱であり、それは殺生罪の極致であった。

中世仏教正統派⁴⁾の慈円も、後鳥羽の挙兵は源平争乱の清盛・義仲に「万倍」する「王臣人民苦」を招く「末代の至極」であり、後鳥羽らの断罪は「君の積悪至極」の結果だと痛烈に批判していた（多賀 [1959：121, 125]）。この点に関しては親鸞も同じ思いで、流罪時に記した後鳥羽が「怨みを結ぶ」の「怨み」とは、念仏者への「怨害」とであると同時に「怨賊」（人を殺害し財を奪う者）のそれだったと思い返していたのではないか……。それは、『拾遺古徳伝』が伝える先述の信空の感慨の結び、「おほよそ念佛停廢の沙汰あるごとに、凶事きたらずといふことなし」（巻七第二段：Ⅳ－0194）とも重なる思いだっただろう。

そしてその思いから改めて、念仏停廢故の「凶事」・謗法者の起こした戦乱の悲惨（「王臣人民苦」）を悲しむ故に、承久の乱終結による新治世登場に「真宗」帰依の平和の世当来と一瞬期待したのではないか。慈円も後鳥羽非難に続けて、改めて「天下泰平」（「王臣人民の無事」）への仏道努力を誓っていた（多賀 [1959:126]）。弥陀の慈悲に帰依する親鸞は同様のことを念仏者として願ったからではないか……。

このことが後高倉和讃、敢えて繰り返せば「A 承久の太上天皇は 本師源空を帰敬しき B 釈門儒林みなともに ひとしく真宗に悟入せり」の思いではないかと思われる。この和讃は前掲の後序が示す流罪時の後鳥羽治世批判と対応しているからである。前半 A は後鳥羽の源空らの弾圧流罪と、後半 B は「諸寺の釈門、教に昏くして真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷ひて邪正の道路を弁ふることなし」（全集一：380）とピッタリ対をなし、松野（[1959:282]）が言う如く内容は「百八十度転換」している。

だが前述の如くこの和讃の断言は社会的事実としては奇妙である。だからこそ円熟期の親鸞がこの和讃を置く意味の改めての検討が必要なのだが、この和讃が示す思い自体は承久の乱直後には間違いなくあったと見るのは自然であろう。そしてその思いとは、「念仏の勝利」の事実の確信（松野 [1959:284]）というより、専修念仏を弾圧して「凶事」を起こした後鳥羽治世に代わる、国王群臣が専修念仏に帰依する新しい治世への切なる期待であり、それは何より念仏普及による「凶事」なき安穩社会への、〈災害社会〉故の悲痛な願いの現れだったと思われる。

もとよりこの期待のテコは新登場の太上天皇が法然に帰依したと親鸞が思ったことにある⁵⁾。付言すれば、この法皇担ぎ出しも含め承久の乱後の新治世が幕府主導であり、その中心に法然帰依の北条政子が尼將軍として存在していたことも、期待を増幅させたかも知れない。専修念仏者でないが政子の法然帰依は『浄土宗略抄』授与など法然門では周知であり（梶村 [2005:129]）、念仏弾圧者は墮地獄と言う前記と同文の法然の教示は政子も書簡で聞いていて、それで幕府の念仏弾圧を止めたこともあった⁶⁾。法

然同門や門弟に宇都宮蓮生等有力御家人やその縁者もいて（亀山 [2012 : 237]）、親鸞がそれらの情報を得たことは十分ありえたと思われる。

ともあれ後高倉和讃の内容は、承久の乱直後の念仏弘通の新治世への、〈勇み足〉ともいえる親鸞の切実な期待を反映していると言えよう。

2. 親鸞の承久の乱認識における『唯信鈔』書写の思想的意味

だが、承久の乱後の王臣の「真宗」帰依による新治世への親鸞の期待は早々に裏切られることとなった。

乱後の新治世開始から三年後の貞応三年（1224）五月には叡山が「停止一向専修記」を朝廷に提出し、八月に朝廷は再び専修念仏を禁止した（伊藤 [1961:188]。後高倉院はその前年に既に死去）。親鸞はこれにより、善導〈未来予告〉の五濁増時の念仏誹謗を再確認して、末法故の専修念仏の時機相応を論証する決意を固めて、同年（十一月に元仁と改元）『教行信証』の作成に着手した。赤松（[1961 : 189~190]）は、化身土巻に「我が元仁元年」は末法に入って六七三年と記し、その直前に「爾れば、穢悪濁世の群生、末代の旨際を知らず、僧尼の威儀を毀る。今の時の道俗、己が分を思量せよ」（全集一：313~14）と述べるのがこの時の専修念仏弾圧の批判であり、これが『教行信証』の起稿を示すとの説があると言う。

さらに嘉禄三年（1227）六月には叡山衆徒は法然墓を破却し、朝廷に訴えて七月には親鸞が尊敬した隆寛らを流罪にした（北条政子は既に1225年に死去）。親鸞はこの連続する専修念仏弾圧に化身土巻で述べた上記の思いを一層増幅させ、『教行信証』作成に力を入れたと思われる。

そうした中で親鸞は58歳の寛喜二年（1230）に聖覚の『唯信鈔』を書写している。この書は法然『選択集』の要点に基づき、唯信称名こそが愚悪人往生の道であることを分かり易く説いた仮名書きの書である（松野 [1959:229~257]）。周知の如く親鸞は以後最晩年までこの書を何度も書写し、自らの注釈『唯信鈔文意』と共に東国門弟に送っている。それ故通説の如く、親鸞が聖覚を深く尊崇し本書を念仏普及の導きと重視したことは

間違いない。

と同時に、先に見た承久の乱への親鸞の思いを考えると、本書は思想的にも親鸞にとって重要な意義をもったと思われる。前述の如く松野[1969: 276] は認めないが……。

そこでまず注目されるのが『唯信鈔』成立と承久の乱との関係である。本書は乱終息直後(1221年八月十四日)に書かれた。聖覚は天台官僧のまま法然に師事し、高僧として貴族にも尊崇され安居院流唱導で民衆にも有名であった。後鳥羽とも仏事の導師を勤めるなど昵懇であり、流罪後も交流し往生の道を説いている。『四十八卷伝』(巻17:上208)は、嘉禄二年(1226)頃に聖覚は「散心念仏」への後鳥羽の質問に「こまやかな」返書を送ったと言う。また、安貞二年(1228)には後鳥羽の要請による逆修法会で説法を行っていた(土屋[2021:110])。さらに後鳥羽の子で流罪中の但馬宮に対しても、往生には「念仏最上」で「十悪五逆」も「障り」とならず、「一称一念の力決定して往生せしむ」と「堅固に信受」し、ただ「常に念仏」せよと強調している(『四十八卷伝』巻17:上208)。この強調は『唯信鈔』の基本思想(平生業成・信心正因。西島[2022:158])と重なり、特に、「五逆(謗法)の罪人すらなほ十念のゆゑに深く刹那の間に往生を遂ぐ」と言い、十念を「尋常の念仏」即ち「信心決定」の「一称一念」とする点に、何より「信・謗ともに因として、皆まさに浄土に生まるべし」との結論に基づいている(全集六(2):58、64、69~70)⁷⁾。

この状況からすると乱直後の『唯信鈔』執筆は、念仏を弾圧し戦乱を起こして墮地獄の途に苦しむ十悪(殺生罪)・五逆(謗法罪)の後鳥羽の救済・往生を改めて『選択集』に問い、念仏一つで往生可能なことを独自に確証した面も示すと思われる。先述の如く法然門では後鳥羽の流罪は謗法罪の墮地獄の途と評していた。聖覚も法然から善導〈未来予告〉の教示を聞いていて、墮地獄途上の後鳥羽を悲しみ後生を憂えただろう⁸⁾。青蓮院執事として関係が深かった慈円(平[2001:207])の先述の「積悪至極」の非難も聞こえ、憂いを一層深くしたかもしれない。そんな中で乱直後の本書執筆は後鳥羽らの墮地獄回避と往生可能の確証を得たからだと思われ

る⁹⁾。そしてその確証故に、前述の逆修会で聴衆を驚かせたという、後鳥羽の「後生の果報、目出たかるべし」の説法（土屋 [2021: 109]）も堂々とできたと言えよう¹⁰⁾。

親鸞も承久の乱との関係で『唯信鈔』と後鳥羽の関係に注目していた。前述の承久の乱への関心からすれば、最初の書写で本書の成立が乱終息直後の八月十四日と明記する（全集六（2）:71）のもそれを示唆していよう。何より文暦二年（1235）に再写した時にその裏紙に、後鳥羽が聖覚を釈迦化身と尊崇したという「ある人の夢」とともに、十悪五逆の罪人の往生可能を説いた先述の但馬宮への聖覚返書を写しているのがそれを示す（「見聞集」全集六（2）:228、220、241）。法然膝下で親鸞は聖覚と親密で最初の書写が聖覚の「草本真筆」からというので（全集六（2）:71）、送られた時に執筆事情も聞いたかもしれない¹¹⁾。ともあれこの写しは親鸞が『唯信鈔』に謗法罪の後鳥羽の往生の論拠を読み取ったことを示すと思われる。付言すれば、再写の裏紙に『教行信証』信巻での逆謗の王（阿闍世）救済を説く『涅槃經』引用（全集一:165）と重なる『涅槃經』の一節を写している（全集六（2）:135）のも注目の高さを示していよう¹²⁾。

そしてこのことは承久の乱後も続く念仏弾圧の中で、弾圧者（謗法者）を墮地獄必定と哀れむに留まるそれまでの視点から、弾圧者も救済する弥陀慈悲の視点へと転換する契機になったと思われる。この慈悲の視点は再写と同じ1235年頃に成立した初稿本『教行信証』に逆謗闡提も懺悔・念仏で往生できると明記されている（全集一:191）。それ故この視点の転換は『唯信鈔』再写以前であり、再写での後鳥羽関連記事の収録は初写を契機に後鳥羽・謗法者の往生可能性に注目したことの記録と思われる。

以上のように親鸞にとって承久の乱は、善導〈未来予告〉の念仏弾圧者（謗法者）の末路の現実性の確信とともに、さらに『唯信鈔』を介して謗法者墮地獄論から謗法者往生可能論へと転換させる思想的意義をもったと言えよう。後に『教行信証』総序で逆謗闡提の国王（阿闍世）の救済が弥陀悲願の中心と位置づけられる（亀山 [2012: 146]）ことを想起すると、その意義は極めて重要と思われる。

3. 神祇帰依否定と念仏＝現世安穩の道の確立

——円熟期親鸞が後高倉和讃を置く前提（1）

以上のように、後高倉和讃が示す承久の乱後の念仏帰依の治世への親鸞の切実な期待は早々に裏切られ、親鸞は打ち続く念仏弾圧の中で『唯信鈔』を契機に弾圧者・念仏誹謗者の非難から救済へと視点を転換した。その中で親鸞は、前年に『教行信証』を完成した円熟期の76歳『高僧和讃』になお後高倉和讃を置いている。その理由は何か、改めて問うてみたい。その前提としてまず、飢饉や戦乱が絶えない中世〈災害社会〉の中で民衆の切実な「現世安穩・後生善処」の願いへの応答を円熟期親鸞は理論的にどう確立していたかを亀山〔2012〕に基づいて概観しておきたい。

実は民衆のこの願いに正面から先に応答したのは正統派浄土教であり、一方では神仏習合と呪術・祈祷により現世安穩の願いに、他方では諸行往生の中で念仏往生を説いて後生善処の願いに応えた。だが後者は九品往生論の最下位往生で、法然はそれでは民衆は絶望的と批判し、専修念仏による平等往生を説いて民衆に支持された。これに対し正統派は、A. 専修念仏論は、仏説、特に法然依拠の『観無量寿経』（九品往生）にすら背反する邪義で後生善処を誤らせる謗法であり、B. 諸行否定＝造悪無碍論で倫理・神祇崇拜を否定し国家・社会秩序を破壊して現世安穩を乱す邪法だと批判し（「興福寺奏状」、法然一門を弾圧した。他方法然は、現世安穩の願いには独自応答がなく、Bと関わって武士門弟や民衆との矛盾も抱えていた（亀山〔2003：200〕）。この意味で親鸞や証空など法然後継者にとってAとBの批判への反論は不可避の課題となった（亀山〔2021：69〕）。

これを受けて親鸞は、『教行信証』で正統派諸行往生論の虚仮と他力念仏の真実（時機相応）を全面的に論証し、教巻冒頭に掲げる弥陀二種回向の念仏こそが民衆の願う「後生善処・現世安穩」の真の実現の道であること（亀山〔2012、2022〕）を、以下のように明らかにした。

往相の道としてはAに全面的に反論しつつ、弥陀回向の念仏の時直ちに往生決定の正定聚となることを明示した。それは、法然ではなお来世主義

の自力念仏だったのを、他力による現生主義の念仏へと転換することを意味した。親鸞は念仏即往生決定論で民衆の後生善処の願いに応えつつ¹³⁾、死後不安なしに現生を生きる力を弥陀に回向されると強調したのである。それは〈災害社会〉の中で命を継ぐ民衆の自己努力（≠自力）の中の〈大安心〉の念仏が現世安穩の道であると説くものであった。

そしてBへの反論と関わって化身土巻では、神仏祈祷・呪術は妄説で民衆の生の自己努力を解体し民衆を圧殺する墮地獄の邪義であり、正統派の現世安穩論は逆に民衆の現世安穩願望に背くことを明確にした（亀山 [2021: 72]）。「世間の邪魔・外道……の妄説を信じて禍福は生ぜん。……ト問して禍をもとめ、種々の衆生を殺せん。神明に解奏し……福祐を請乞し延年を冀わんとするについに得ること能はず。……倒見してついに横死せしめ、地獄に入りて出期あることなし」（『本願薬師経』全集一：357～358）等と。

そこから神祇不帰依を強調しつつその上で、念仏者は護法善神に護られると明示し（前田 [2017: 51]）、そこには民衆信仰の自然神も含まれることを示して呪術祈祷とは無縁の神祇尊重（≠帰依）を説いた（亀山 [2021: 73]）。これにより、妄説（祈祷・呪術）に頼らずに災害苦の回避・軽減を含む生の自己努力を励ます念仏こそが現世安穩の道であることを鮮明にした。それは円熟期に完成した、化身土巻に基づく『現世利益和讃』で具体化されている。そこでは冒頭に、〈災害社会〉に頻発する旱魃・大雨・飢饉・疫病・兵乱などの「七難消滅の誦文（≠呪文）には 南無阿弥陀仏を称ふべし」と掲げ、以下念仏による悪鬼神回避、竜神など「善神」の念仏者守護を強調している（全集二「和讃篇」：59～67）。

4. 造悪無碍批判と〈浄土の倫理〉

——円熟期親鸞が後高倉和讃を置く前提（2）

念仏による現世安穩のもう一つのポイントが往相回向とセットの還相回向である。還相回向とは往生決定の念仏者の心指しを、それまでの自分の浄土往生（往相）一辺倒から、現世の他者の苦救済に還らせて利他活動を

させる相（還相）における弥陀のはたらきである。法然を含む先行念仏論が現世の衆生利他・救済は死後の往生成仏後の還來穢国利他と解していたのを、親鸞は死後利他は弥陀の還相回向の完成としつつ、還相回向を現生正定聚にもはたらくとして、念仏者の現生利他活動に位置づけた（亀山〔2022：147〕¹⁴⁾。

もとより親鸞においては現生の利他活動の根本は他力念仏の勧めである。だが同時に注目すべきは、現生利他、〈災害社会〉で受苦する他者救済の心指しは他者を害する煩惱の心指しと真逆なことである。実践的にも弥陀の還相回向の利益に与り利他を志向し、煩惱害悪の振る舞いを抑制し、さらには他者への善行、弥陀の慈悲による〈浄土の倫理〉をも含む（亀山〔2021：75〕）ことである。

このことは後述の如く最晩年は門弟への消息で明らかだが、『教行信証』や『高僧和讃』の完成時点での門弟への言説は残念ながら確認できない。だが、この時点での還相回向＝利他志向の強調はこの論理を内包していたと考えられる。なぜなら先述の如く、親鸞の他力念仏の理論的基礎づけである『教行信証』作成は正統派の専修念仏批判 A、B への反論にあり、神祇不帰依と共に B の最大の論点をなす専修念仏＝造悪無碍との非難への理論的反論は不可欠だったからである。

手掛かりは、親鸞が〈災害社会〉の災難は自然に因らず専ら人間の煩惱害悪の行い・仏法背反に因り起る〈人災〉と見ていた点にある。化身土巻では『維摩経』を引いて、洪水や暴風の災害は、「これ盲者の遇えり。日月の咎にあらず」と言う（全集一：371）。そして『正法念経』を引いてこう述べる。「人、戒を持たざれば、諸天減少し阿修羅盛りなり。善竜力なし、悪竜力あり。悪竜力あれば、則ち霜雹を降して非時の暴風疾雨ありて五穀登らず、疾疫競ひ起り、人民飢饉す、たがいに相ひ残害す。もし人、戒を持てば、多く諸天威光を増す。修羅減少し悪竜力なし、善竜力あり。善竜力あれば風雨時に順じ、四气和暢なり。甘雨降りて稔穀豊かなり。人民安楽にして兵戈戦息す。疾疫行ぜざるなり」（全集一：373～374）。この描写は親鸞が正依とする『無量寿経』が説く五悪の世、及び凡夫が仏の教

えに従う理想世界の描写とほぼ同じで（亀山 [2021 : 79]）、まさしく彼が生きた〈災害社会〉の実相と現世安穩の願いのイメージにピッタリ重なっている。それは自然異変が災難になるのは人間の煩惱悪心によること、少なくとも人間の悪行が災害を増幅する点に焦点を当てていたことを示す。

親鸞はさらに『大集経』から「かの邪見を遠離する因縁（仏法）」によって「十種の功德を獲」ることを示す。そこには「心性柔善にして伴侶賢良」、「業報乃至奪命あることを信じて諸悪を起さず」、「三宝を帰敬して天神を信ぜず」、「正見を得て歳次日月の吉凶を択ばず」等が含まれている（全集一：334～335）。

これらは聖道經典の引用だが、親鸞は下線部を弥陀回向の念仏と読み替えていると思われる。だとすると、信巻で掲げる念仏の「現生十益」の中の「転悪成善」はまさにこのように、凡夫の悪心・悪行が弥陀の還相回向により念仏の中で少しづつ善心・善行へと導かれることを指すと言えよう。

それ故親鸞が念仏者の意図的悪行を容認することは決してあり得ない。それを鮮明に示すのが造悪無碍に対する最晩年の厳しい説諭である。親鸞は消息で、「われ往生すべければとて、すまじき事をもし思ふまじき事を思ひ、言ふまじき事を言ひなどすることはあるべくも候はず」と述べ、身口意の十悪を恣意的になすことを「念仏」にも「仏の御誓ひ」にも「心ざし」がないことと厳禁した。そして弥陀の方便に催されて元の悪心悪行から善心善行に向かうことを強調した（「末燈鈔」十九、二十。全集三「書簡篇」：108～109、115～116）。このような弥陀の誓願＝慈悲を原理とする恣意的悪の禁止・善の勧めは、正統派の専修念仏＝造悪無碍との非難への正面からの実践的反論であり、それは念仏者への〈浄土の倫理〉の教示を意味した（亀山 [2021 : 75]）。

5. 円熟期の親鸞が後高倉和讃を置く意味

以上のように、円熟期の親鸞は弥陀二種回向の念仏こそが後生善処の確実さに裏打ちされた現世安穩へと導くことを理論的に確立していた。その

親鸞にとって、念仏を弾圧し「凶事」（戦乱）を起して民衆苦を招いた後鳥羽治世に代わって登場した念仏帰依の後高倉治世の登場（への期待）は、決して単なる遠い過去の思い出ではありえない。円熟期親鸞にとって後高倉和讃は、〈浄土の倫理〉による現世安穏を展望する故にまさしく現在進行形の期待、しかも過去に裏切られ続けてきただけに一層切実な期待の現れだったと言えよう。

それを如実に示すのがこの和讃を含む『高僧和讃』完成後に生じた幕府の専修念仏弾圧（建長の法難）への対応である。その際親鸞は、かつて自分が遭遇しその後も続発する正統派・国家の専修念仏弾圧ごとに想起した法然の善導〈未来予告〉による教示を引いて門弟にこう勧めている。「この念仏する人を憎み謗る人をも、憎み謗ることあるべからず。あはれみをなし、悲しむ心を持つべし、とこそ聖人は仰せごとありしか」と（「末燈鈔」二。全集三「書簡篇」：67）。

そして幕府に喚問された性信に対して、自身の弾圧経験を出しながら励まし弾圧を機に一層念仏せよと、こう勧めている。

「この訴えの様は、御身一人のことにはあらず候。すべて浄土の念仏者のことなり。この様は故聖人の御時、この身どもの様々に申され候ひしことなり。……さればとて、㊦念仏を停め候ひしが、世に曲事のおこり候ひしかば、それにつけても念仏を深くたのみて、世の祈りに、心に入れて申し合わせ給ふべしとぞおほへ候。……御身に限らず念仏申さん人々は……、㊧朝家の御ため国民のために念仏を申し合わせ給ひ候はば、めでたう候べし。……㊨わが身の往生一定と思しめさん人は……御報恩のために御念仏心に入れて申して、㊩世の中安穏なれ、仏法弘まれと思しめすべしとぞ、おほへ候」（「御消息集」二。全集三「書簡篇」：127～129）。

㊦は明らかに後鳥羽の念仏弾圧と承久の乱を重ねており、先掲の信空の言と同じ趣旨である。その上で、念仏弾圧故の戦乱等の災禍が再来しない

よう「世の祈り」「世の中安穩なれ」と心指しを向けて「朝家・国民のために」念仏するように勧めている。㊦㊧㊨は往生決定の正定聚の念仏者が報恩を契機として還相回向に与る心指しを示している。

さらに性信の弾圧回避報告に「㊩今はよくよく念仏も弘まり候はんずらんと喜び入りて候」と言い、こう論している。

「これにつけても……念仏を御心に入れて常に申して、㊪念仏を謗らん人々、この世・後の世までのことを祈りあわせ給うべく候。……ただ㊫僻うたる世の人々を祈り、弥陀の御誓に入れと思しめしあはば、仏の御恩を報じ参らせ給うになり候べし」（「御消息集」八。全集三「書簡篇」：152～153）。

これも趣旨は㊦㊧㊨と同じく還相回向に与る念仏の勧めであり、そこには〈浄土の倫理〉への勧めが必然的に含まれている。自分が恣意的悪をなしつつ㊬世の安穩を願い、㊭それを脅かす人々の悪心の翻意を祈るなどありえないからである。

と同時に、㊩は㊪を受けた感慨であることに注目すると、単に念仏弾圧回避の一般的喜びだけでなく、承久の乱後に念仏弾圧の治世に代わる念仏帰依の治世当来に期待したことと重ねていると言えよう。だとすると㊦も、弾圧渦中であることを考えると、単に一般的な国家国民安寧という以上に念仏を護り念仏が弘まる国家の実現を意味すると思われる。

そしてその背後には若き日以来尊崇する聖徳太子の国造りが想定されていたと思われる。何故なら親鸞はこの事件の直後に膨大な太子和讃を作成しているからである。そこでの根本は末法の世に念仏による往相還相の二種回向を太子が勧めたとする点にある（亀山 [2021：79]）。その上で太子が仏法毀滅者（物部守屋）滅亡後に仏法による和の国造りを示した十七条憲法をこう讃嘆している。

「十七の憲章作りては皇法の規模とし給へし a 朝家安穩の御のりな

り 国土豊饒の宝なり」。「憲章の第二に宣はく 三宝にあつく恭敬せよ…… b 三宝よりまつらば いかでかこの世の人々の 曲がれる事を正さまし」(全集二「和讃篇」: 243、247)。

前掲の消息の㊦がbに、㊧㊨がaに対応しており、親鸞が念仏弾圧で「曲事」「凶事」(災禍)を起こす治世に代わって国王の念仏帰依で念仏が弘まり弥陀の慈悲に導かれる治世を期待する際に、この和讃のポイントを想定していたことは十分ありうると思われる。

だとするなら、このわずか七年前に『高僧和讃』で後高倉和讃を置いた時にも同じ想定があったと考えられる。

手掛かりは『教行信証』化身土巻の『大集経』引用の「娑婆世界の主」の「大梵天王」の記述に示されている。そこではこの王は仏より仏法守護を託されていたのを自覚しなかった「過ち」を懺悔しつつ、改めて配下の諸天と共に仏法に帰依して「自ら称名」し、三宝の種を盛んにし、「諸悪の朋」を遮り仏道を求める「善の朋党を護持」すると誓っている(全集一: 346~347)。梵天王は一般に天界の神だがここでは苦の人間界を連想させる「娑婆世界」の主とされている。親鸞はここに注目して日本の国王に重ね、この引用の内に専修念仏を弾圧した国王の「過ち」の懺悔と、専修念仏に帰依し念仏者を「護持」する国王を読み取り、改めてその現実化を期待したのでないかと思われる。その際下線部と波線部は信巻で明示した謗法の国王も回心すれば弥陀回向に与るとの論点为核心にあったとも思われる。

ちなみに、この部分を含む膨大な『大集経』引用は親鸞70歳前後の『教行信証』大改訂の際に加えられたとされる(藤場 [2007: 31])。前述した正統派浄土教の非難A、Bへの反論として作成された『教行信証』完成目前の段階でこれが追加されたとすれば、かつて承久の乱後に期待した念仏帰依の国王・治世への転換の経典的根拠をようやく〈発見〉したことを示すと言えよう。そして、これにより確信をもって『高僧和讃』に後高倉和讃を置いたということではないだろうか……。

最後に付言すれば、念仏保護の国王の期待と言っても正統派浄土教の神

仏習合的国家仏教の如く国家権力による仏教強制、それ故に自らと異なる仏教者の権力的排除を意味しない。晩年の消息で子息善鸞が地頭権力と結託して念仏を普及しようとしたことを「強縁」による念仏の勧めは「極まれる僻事」と厳しく批判している（『御消息集』七。全集三「書簡篇」：148）。彼が期待したのは、太子のように自ら念仏する姿が群臣・民衆の範となり、「娑婆世界の主」梵天王のように自らの悪を懺悔して念仏に帰依することが、自ずと〈浄土の倫理〉を励まし「世の中安穩」に近づくというものだったと思われる。

しかも、観音化身の太子とは全く異なり煩惱呪縛の人間国王にそれを期待することは容易でないのが煩惱の世界の現実と知りつつ……。それでもなお、弥陀の慈悲に導かれて懺悔し、ほんのわずかでも及ばずながら「世の中安穩」に漸近する、そんな国王・治世を期待し続けることの重要性……。それがほんの一瞬だけ期待できた法然帰依の後高倉院の治世という27年前の〈経験〉を、その再現実化への永続的期待の縁として円熟期の親鸞が改めて和讃に置き留め続け、現在進行形で味わい続けた意味だったのではないかと思うことである。

そしてそこには、このように期待できるのも「本師源空世に出でて 弘願の一乗ひろめつつ 日本一州ことごとく 浄土の機縁あらわれぬ」（『高僧和讃』。全集二「和讃篇」：127）故にこそ、との報恩讃嘆も込められていたのではないだろうか……。おそらくそこに『教行信証』総序で主題化した「浄邦縁熟」と逆謗闡提の懺悔救済の確信（全集一：5）を重ねつつ……。

註

- 1) 後高倉院の経歴は、『日本古代中世人名辞典』（吉川弘文館、2006）による。
- 2) 梶村昇編 [2005] は鎌倉初頭の『玉葉』から江戸期の『円光大師行状絵図翼賛』（1703）までの法然の行実に関わるすべての資料を網羅した法然事蹟の資料集である。そこに守貞親王と法然との関わりは全く見られない。
- 3) 『法事讃』原文は「五濁増時多疑謗 道俗相嫌不用聞 見有修業起瞋毒 方便破壊競生怨 如此生盲闡提輩 毀滅頓教永沈淪 超過大地微塵劫 未可得離三途身」

である（『浄土真宗聖典 七祖篇』原典版、本願寺出版社、1992：653）。

- 4) 本稿で以下「正統派」と言うのは、日本中世の宗教配置を、荘園制下で権門化し国家・公卿権門と癒着した天台宗・真言宗等の八宗を「正統的宗教」とし、これに対する専修念仏等を「改革派＝異端」と規定した黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』（岩波書店、1975）に拠る。そこで黒田は、西洋キリスト教史の「正統」orthodox と「異端」heresy の概念を援用して、国家公認の仏教八宗が分立しつつも全体として密教化して浄土教を含めそこに包摂される一体的「顕密仏教」となると共に、本地垂迹説で古代以来の神祇信仰をも包摂し、王法仏法相依論で教権と俗権を一体化して、仏教教義の伝統による教学的正当性の権威と神仏習合による荘園制社会秩序の正当性の権威を統一し、社会的にも認知された中世の支配的宗教となったことをもって「正統」と位置づけた。これは中世社会における仏教の教学的意味・宗教的意味と社会的意味を統一的に捉え、それ故に逆にそこにおける法然・親鸞浄土教の革新的意義を照射する概念として有意義と思われる。これは歴史学的社会思想史的概念であり、宗教者の信仰信念次元の「正統」と区別される。
- 5) 守貞親王生母の七条院が法然に帰依しており（山西 [2011：165]）、母と共に在俗のまま（23歳以下で）帰依したと親鸞が知っていたのかもしれない。ただ法然系伝承では確認できないので、1191年法然に帰依したと知られる伯父の守覚法親王（山西 [2011:165]）と混同したのかもしれない。ともあれ、承久の太上法皇が法然に帰依したと親鸞が思ったことが重要である。
- 6) 親鸞が「聖人根本の弟子」と言う津戸三郎（『西方指南抄』全集五:367）が1205年幕府に弾圧されかけた時、尼御台政子が若い將軍実朝に働きかけて止めた。その頃の法然の政子宛消息では、津戸三郎を弁護しつつ善導〈未来予告〉文を引いて念仏弾圧者は墮地獄と戒めている（『西方指南抄』全集五:198～201）。また実朝死後、三郎が弾圧を回避した実朝への報恩のため遺骨を預かり供養したのは政子の計らいだったのもそれを示している（『四十八巻伝』巻二八：中216）。
- 7) 謗法の罪人往生のこの論点への注目は、松野 [1959] を始め、『唯信鈔』と親鸞の関係の従来の研究を整理した河智 [2006]、西島 [2022] でも確認できない。なお親鸞自身は、後述の理由から当然とは言え、晩年の『唯信鈔文意』の中で「十悪五逆の悪人、謗法闍提の罪人…を無碍光仏の御誓には嫌わず…真実信心を得れば実報土に生まる」と注目している（全集三「和文篇」166～7）。
- 8) 前述の『拾遺古徳伝』の仏法毀滅の後鳥羽墮地獄と同じ記述が、『十六門記』にあるという（松野 [1959:280]）。『十六門記』は聖覚作と伝わるも疑問視されるが（藤井正雄他『法然辞典』東京堂出版、1997）、この伝承はその記述が聖覚の後鳥羽への思いと見られていたことを示す。
- 9) 松野 [1959:290～94] は、『唯信鈔』成立を承久の乱直後とし、聖覚と後鳥羽の関係も詳しく論じ、流罪地の後鳥羽らと聖覚の交流にも触れながら、後鳥羽の往生

可能論は全く無視する。そして『唯信鈔』が示す聖覚における承久の乱の意味を、「念仏者の勝利」と「愚人層である新しい武家社会」の登場により「愚人正機の念仏門」を「新しい時代の教説」と見たことのみとする。なお、平 [2001 : 211] は『唯信鈔』著述は後鳥羽らのためと言うが内容的根拠を示さない。

- 10) 聖覚はこの説法の前年の嘉禄三年(1227)の専修念仏弾圧に加担したと言う(平 [2001 : 200~202])。とすれば聖覚は後鳥羽と同じ立場になり『唯信鈔』とは矛盾する。詳細は改めて検討すべきだが、松野 [1959 : 318] の示唆から、断罪された隆寛と共に聖覚・証空も流罪対象に指定されていて聖覚の加担は証空同様に流罪回避のためとするのが妥当だろう。加えて、彼が同意したのは専修念仏内の造悪無碍派の排除であり、それは承元の弾圧前の聖覚執筆「送山門起請文」での、念仏者の余宗誹謗も謗法罪という趣旨を一貫させたとも言えよう。さらに、聖覚はかつて一念義・多念義への後鳥羽の不審に「行をば多念にとり信をば一念にとるべき」と答えていたので(『古今著聞集』巻二 66 話)、結果的に流罪となった多念義の隆寛や一念義の幸西を造悪無碍論者と区別するよう弁護した可能性もある。
- 11) この書写は嘉禄の弾圧後だが、もし聖覚が加担したとしても、平 [2001 : 213] も言う如く親鸞は知らず、また親鸞の尊崇は念仏者聖覚で天台官僧聖覚には無関心だった(河智 [2006:182])と言えよう。なお親鸞の『唯信鈔』入手は書写前年に宇都宮蓮生随行で関東下向した証空の仲介とも言うので(山西 [2011 : 314])、聖覚の隆寛らの弁護と法然門護持努力を聞いていた可能性もある。
- 12) 松野 [1959:287, 289] は晩年に親鸞が承久の乱時と同じく謗法者への憐れみを強調したことは信巻での逆謗撰取論につながると言うが、後年のこととし承久の乱とは結びつけない。また前述の如く『唯信鈔』との関係も見ない。
- 13) 民衆の「後生善処」願望は正統派浄土教の影響で死後の「善処」を快樂主義的な「極楽」としていた。親鸞は『観無量寿経』との整合を図りこの願望を「方便」として民衆に寄り添いつつ、それは虚仮であり「疑城胎宮」に留まると説諭し(化身土巻等)、それを通して真の「後生善処」は快樂主義を超えた無量光明土(真仏土巻等)であることへと導いた。その意味で後述の「現世安穩」応答と同じく、民衆の即自的願望に沿いつつその煩惱呪縛の虚仮性を正して、民衆の「後生善処」の願いの根底の死後不安を除去する道へと導く弁証法的応答であった。
- 14) 亀山 [2022 : 147~49] でその根拠として、証巻における往相回向の「正定聚」=「補処の弥勒菩薩」=還相回向の「補処の菩薩」の論理構造、及び『正像末和讃』の「南無阿弥陀仏の回向の 恩徳広大不思議にて 往相回向の利益には 還相回向に回入せり」(下線部の已然形に注目)等を確認した。そこから、信巻における「現生十益」は往相回向の「入正定聚の益」等と共に、還相回向の利益として「転悪成善の益」・「知恩報徳の益」・「常行大悲の益」を示すと解釈されること、そしてここに現生における弥陀の二種回向の不可分性が示されること等を挙げた。

参考文献

- 赤松俊秀 1961 『親鸞』 吉川弘文館
- 伊藤真徹 1961 「停止一向専修記の研究」『仏教大学研究紀要』 39号
- 梶村昇編 2005 『法然上人行実』 浄土宗出版
- 亀山純生 2003 『中世民衆思想と法然浄土教』 大月書店
- 亀山純生 2012 『〈災害社会〉・東国農民と親鸞浄土教』 農林統計出版
- 亀山純生 2021 「親鸞における〈浄土の倫理〉の位置づけ」『唯物論と現代』 63号
- 亀山純生 2022 「親鸞における〈浄土の倫理〉と二種回向」『リーラー』 Vol.12
- 河智義邦 2006 「聖覚の行実の評価をめぐって」『真宗研究』 50号
- 坂井孝一 2018 『承久の乱』 中公新書
- 平雅行 2001 『親鸞とその時代』 法蔵館
- 多賀宗隼 1959 『慈円』 吉川弘文館
- 土屋有里子 2021 「無住と承久の乱」『国語と国文学』 98巻 11号
- 西島達也 2022 「聖覚と親鸞の信心」『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』 No.38
- 藤場俊基 2007 『親鸞の仏教と宗教弾圧』 明石書店
- 前田壽雄 2017 「『親鸞伝絵』箱根霊告段をめぐる問題と親鸞の神祇観」『浄土真宗総合研究』 11号
- 松野純孝 1959 『親鸞』 三省堂
- 山西俊章 2011 『法然上人のご生涯と真実他力の思想』 白馬社

【付 記】

1. 「全集」と略記は『定本親鸞聖人全集』（法蔵館、1969～70）で、漢数字は巻の番号。ただし引用の際に、筆者の責任で、便宜上適宜漢字仮名交じり文にしてある。その際『浄土真宗聖典 註釈版』（本願寺出版社、1988）を参考にした。
2. 『四十八卷伝』の記述は『法然上人絵伝』上中下（中央公論社、1981）により、「上」「中」と略記。
3. 『拾遺古徳伝』の記述は『浄土真宗聖典全書』第四巻（「浄土真宗聖典データベース」）による。

（武蔵野大学仏教文化研究所客員研究員、東京農工大学名誉教授 博士（社会学））