

# 「屠沽の下類」考——河田光夫と親鸞——

鶴見 晃

## はじめに

本学仏教文化研究所には歴史家・河田光夫氏（一九三八年～一九九三年、以下敬称略）の蔵書を所蔵している（河田文庫）。河田は、親鸞の思想と被差別民とを関係づける異色の業績を遺した。その研究は、現在参照されることは多くないが、河田の研究は、現在の真宗研究を考える際、顧みられるべき重要性をもっていると考ええる。

河田の研究が異色であるのは、親鸞思想の根源に被差別民という存在があり、親鸞思想を考えるのに不可欠な要素として差別問題を剔出する点にある。これは教学研究の分野では、例えば廣瀬杲が部落解放の課題と親鸞思想を学ぶこととの関係を論じたが<sup>1)</sup>、その後は十分に議論されてい

ない問題であろう。筆者は親鸞を現代において考えようとする時、河田が指摘した差別の問題を等閑視していくならば、親鸞思想を十分に捉えることはできないと考える。

差別は、人間の社会に古くからある問題であるが、差別が社会問題として認識されるのは、人権思想と市民社会が発達する近代になってからと言ってよいであろう。誰もが同じ人間としての権利をもつという認識が生じなければ、そしてそれを市民として社会的に構築していく意志をもたなければ、社会的な区別が解決すべき社会矛盾（つまり差別）として認識されず、社会問題とならない。それには西洋近代の登場を待たなければならなかった。したがって鎌倉時代を生きた親鸞に、社会の問題として差別を認識する近現代の意識を投影することは無理があると言わ

ねばならないであろう。

しかし逆に、近代的思惟のもとに生きる私たちが親鸞思想に接近しようとする時、そこでは差別という問題が欠くことのできない問題となってくるのではないか。つまり親鸞の眼差しに学んで生きようとする時、現代では近代的思惟の中に立ち現れる社会矛盾としての差別が認識される必要があるのではないか。本論では、そのような問題意識から、河田の議論を参照しつつ、親鸞における「悪人」観を、特に元照『阿弥陀経義疏』の「具縛凡愚屠沽下類」の語への親鸞の言及を中心に考察を行っていききたい。

## 一 問題の所在

『唯信鈔文意』において、親鸞が「具縛凡愚屠沽下類」の「屠沽」を獵(漁)師・商人あまびとと解釈していることに対して、河田はこの獵師・商人は当時の被差別民であり、その被差別民との出会いが親鸞の思想を生んだのだと主張する。この河田の主張は、専修念仏思想の受容層をめぐる赤松俊秀らの議論、いわゆる「親鸞の社会的基盤」論争に重なりつつも、根本的に異なっている。それは、河田が論証しようとしているのは、親鸞の思想を誰が受容したのかではなく、親鸞の思想は誰から開かれたのかにあるからである。

河田の名著と言うべき論文「親鸞と被差別民」<sup>4</sup>(一九八五―一九八六年)

では次のように言われている。

被差別民の歴史的存在は、親鸞思想の「対象」ではなく根源であり、それを人類的存在として認識し、普遍化したのである。<sup>5</sup>

河田はそのことを論証するため、「親鸞と海夫」「親鸞と「犬神人」」「親鸞と屠児往生説話」「親鸞と女性」「親鸞と狩人」「親鸞と鋳物師」「親鸞と商人」を発表し、親鸞と被差別民との関わりを論じている。これらは多岐にわたる史料を用いた綿密な研究であるが、河田の議論を受けた展開はその後見られず、歴史学的にこれをどう評価するのかが筆者には不明である。

こうした親鸞と被差別民との関わりを指摘した河田へは、  
 仏教者が仏典に基づく高次の人間省察の宗教的表現として使用した語彙を、日本中世社会の特定の階層なり身分なりの社会的実態をさし示した用語として認定するのには、かつての社会的基盤論争の評価の問題とも関わって、まだ少し手続きが必要なのではあるまいか。<sup>6</sup>

という細川涼一の厳しい指摘がある。平雅行も、  
 屠沽下類とは末代に生きる人々の人間的内実の象徴表現なのであって、社会的実体としての獵師・商人を指しているのではない。<sup>7</sup>

屠沽下類とは漁獵師や商人を指すのではなく、私たち末代の衆生の実相を象徴的に表現した比喩的形容に他なりません。親鸞という屠沽下類とは、屠沽下類(漁獵師・商人)のことではありません。屠

「屠沽下類」とは私たち人間一般のことです。自分の生業が何であろうと、私たち人間はすべて屠沽下類なのです。／この史料をもとに、親鸞門下に漁師や商人が多かった、と論ずる研究も多いのですが、史料解釈がおかしいと思います。<sup>9)</sup>

と、親鸞の言葉と社会的実体を結びつけることを明確に否定する。平の言葉は、親鸞の社会的基盤が漁師や商人であったかどうかを論ずる議論に向けられたものであるが、河田の主張をも批判の俎上に載せるものと言えるであろう。<sup>10)</sup>しかし平は、

親鸞が「領家・地頭・名主」に異和を抱き、侮蔑され抑圧された社会階層に親近感を寄せた事実<sup>11)</sup>

と、親鸞には「侮蔑され抑圧された社会階層」に対する「親近感」があったとしてもしている。親鸞の言葉そのものは社会的実体を指すものではないが、その問題に関わる被差別の社会階層への眼差しはあったということであろうか。そこは充分読み取ることができないが、平においても、親鸞の思想が同時代の被差別者の存在と全く関わりのないものとは考えていないことは確かであろう。

ところで平は「屠沽下類」に向けられた穢悪視を親鸞は「普遍的悪人概念」に転化したと論じ、他力信仰によって、「賤視された非人」は「彼らを賤視する人々」を「指弾することが可能になったことを意味している」とする。<sup>12)</sup>そのことは親鸞の悪人の自覚が社会の穢悪観、差別観を全く離れて内面的な自己省察によって到達されたものではなく、自己や社

会における穢悪観、差別観との対決的な転換がそこにあったことを示唆する。そしてその穢悪観、差別観の転換によって、被差別者かどうかを問わず、普遍的悪人概念としての「屠沽下類」が他力信仰者の自覚として共有されることを意味する。その点で先に親鸞は被差別者を「人類的存在として認識し、普遍化した」とされていたように、河田においても「屠沽下類」は人類すべてに共通する、普遍的なあり方としての悪人概念と考えられるが、その場合、平が言うように、「屠沽下類」は、社会的実体としての漁師・商人に限定したものではありえない。「屠沽下類」は穢悪観、差別観の転換の象徴的表現であり、普遍的悪人概念を明示するものと考えなければならない。

だがそのことは社会的実体としての漁師・商人は関係ないということ  
を勿論意味しない。平は「比喩的形容」とするが、なぜ現実中存在する  
漁師・商人を比喩として普遍的悪人概念が明示されなければならないの  
か。確かに「屠沽下類」は普遍的悪人概念を表す象徴的表現と考えられ  
るが、しかしなぜそこで親鸞は殊更に当時差別された社会的存在を明示  
するのか。そこに比喩はなぜ必要であったのか。私はその比喩の機能に  
注目しなければならないと思う。このことは後に論ずるとして、私は、  
自己の穢悪観、差別観を転換し、普遍的悪人概念に到達する不可欠な契  
機としてそこに存在するのが、漁師・商人という被差別民ではないかと  
考える。その意味で、私には、平の議論は、論理的には河田の議論へと  
接合することになると思われる。そこで本論では、親鸞の思想の根源に

被差別者の存在があるとする河田の主張を確認し、それが親鸞の著作の上でいかに妥当性を有するのについて考察する。

## 二 河田光夫の親鸞論

親鸞の思想形成における被差別者の存在を考えていくにあたって、本節では、このことがまともな論じられている論文「親鸞と被差別民」を中心に確かめてみたい。

先に河田の議論は「親鸞の社会的基盤」論争と異なるとしたが、改めてそれについて確認しておこう。論文「法然の善人意識から親鸞の悪人意識へ」(一九六八年)では、「親鸞の社会的基盤」論争について、親鸞の言う「悪人」を倫理的に捉えて武士や獵師・商人に当て、それをもって「親鸞の社会的基盤」としての門徒層がどのような存在であったかを論ずることを批判し、この問題は思想の問題として考えていかなければならないとする。そして「決して親鸞が「悪人」の自覚を深めて行った過程の中に歴史的・社会的反映を求める事自体が批判されるべきではなかったのである」として、親鸞に「絶望期農民の歴史的現実がしっかりと把握されているのを見る」と言及している。つまり親鸞の社会的基盤、つまり親鸞の「悪人」の教えを受容した門徒層の問題ではなく、親鸞が「悪人」の思想を形成した過程に関わるものとして「絶望期農民の歴史的現実」を河田は「見る」のである。<sup>15)</sup>ここでは「農民」とされているが、

同様の視点が一九八四年以降のまとまった被差別民研究の中で、被差別民が明確に親鸞の思想形成の根源に位置づけられていく。

「親鸞と被差別民」において、河田はまず「社会的基盤」論争を追いつつ、次のように指摘する。

まず親鸞の内面的自己追求があり、その結果、民衆とつながったとする発想は、前出の服部・家永氏を除くほとんどの論者に共通する。この発想こそ、思想形成の「社会的基盤」を見失い、受容者の「社会的基盤」へと流れて行かざるを得なかった原因である。<sup>16)</sup>(傍点河田、以下同)

河田は、論者たちの典型的な発想を、親鸞は阿弥陀仏との値遇において「悪人」としての自覚を徹底し、その自覚に基づいて同朋としての他なる「悪人」を見出していったとする点に見て批判する。そして思想形成過程の中で、内面的自己追求の結果ではなく、出发点に被差別民を見出していくのである。

また、河田は、「屠沽下類」を象徴的比喩的表現として普遍的悪人概念を指すものと理解する平の見解も「転倒である」とし、

「屠沽の下類」と呼ばれた被差別民は、親鸞の思想にとって、偶然に存在した好適な比喩ではなく、「悪人」の典型的存在である。<sup>17)</sup>

と批判する。親鸞にとって被差別民は「悪人」の典型的存在であり、比喩ではないとし、

私は、「悪人」の典型的存在である被差別民の中に、親鸞思想の出

発と根源を探ろうと考える<sup>(18)</sup>。

と、明確に主張が述べられていく。

しかし、その論証は成功しているとは言いがたい。河田は、

被差別民は、ここで言う「悪人」の典型的存在である。親鸞が内面的自己追求と経論の検討を重ねて思想を築いてみたら、偶然にも、その典型的存在が居たなどと見る方が、はるかに不自然である。しかも親鸞は、被差別民を「悪人」とする時代に生き、彼等と接していたのである。どうして、その典型的存在と無縁に悪人正因思想が成立したなどと言えようか<sup>(19)</sup>。

「文字をも知らぬ人はみな」という厳密さを捨てた断定的な語気といい、「善悪の字知り顔は、大それたの形なり」とする超越的次元での知者「差別」の激しい向こう意気といい、まったく、現実の「文字をも知らぬ人」の生き様に対する尊敬・信頼と感動が、血となり肉となった者でなければ、決して出来ない表現である<sup>(20)</sup>。

論理的な体系化のみでなく、実感・直感・確信、そして共感・反感といった肉・体となって初めて、思想は成立するはずである。このような肉・体は、現実の「悪人」すなわち被差別民が、現実には、被差別民なるが故に持つ事のできた人間的な輝きを体現する姿にじかに触れずに形成されるものではない。それに触れた者のみに可能となる言葉を親鸞は持つ<sup>(21)</sup>。

親鸞には、被差別民に対する観念的な同情をのりこえ、その悲惨な

実態に心を動かされ、ともに怒り悲しむ段階があったかも知れない。

しかしその段階では、悪人正因思想は生まれにくい。(中略) 来世でも救われないという重い差別を背負って力強く生きぬき、その差別を批判できる人々、人の世の冷たさをよく知るが故に、いたわりとは何であるかを知り、アミダ仏に仮託される広大無辺の慈悲心とは何であるべきかを最もよく想像でき、それを熱烈に求める人々、そういう現実の「悪人」に触れて初めて、悪人正因思想が成立するのである<sup>(22)</sup>。

何を「筆者注…阿弥陀仏や善導の」真意」とするかという追求をする親鸞の主体を形成した地盤こそ、「悪人」の典型的存在である被差別民であったはずである<sup>(23)</sup>。

と言う。これらはみな力強い断言であるが、そこに親鸞の著述からの充分な論証があるとは私には思えない。それははっきり言えば河田の独断であると思う<sup>(24)</sup>。

ここから河田は、一気に宗教的差別、社会的差別を転倒させる親鸞の思想を論じ、親鸞の悪人観を「人類的存在としての「悪人」<sup>(25)</sup>」であると主張する。先に述べたように、これは平の言う普遍的悪人概念に相当するだろう。しかしその確かめを通してなされる河田の主張は独特である。

親鸞は、被差別民「悪人」の中に人類的存在を見た。そして、被差別民が被差別民なるが故に持つ事のできる要求の中に、人類的要求を見た。彼等は、歴史的に「なすべく余儀なくされた」本質的属性

によって、宗教的差別をも例外としない一切の差別の否定を求める。親鸞は、そこにアミダ仏の廣大無辺な慈悲の内実を認識したのである。<sup>(26)</sup>

と、被差別民の中にこそ親鸞は人類的存在を見たとし、被差別民の歴史的存在は、親鸞思想の「対象」ではなく根源であり、それを人類的存在として認識し、普遍化したのである。他の誰かを救う力が、被差別民も救うのではない。被差別民を救う力こそが、全ての人を救い得るのである。<sup>(27)</sup>

被差別民こそ親鸞思想の根源であると結論するのである。無論、ここにも河田による論証があるわけではない。そこではただ、

親鸞の、あの徹底した悪人の自覚、煩惱具足の凡夫としての自己追求自体も、また、煩惱具足の凡夫なるが故に、往生まぢがいないという確信も、被差別民と接する事によって可能になったはずである。<sup>(28)</sup>

という河田の独断が根拠である。

しかし河田にとってそれこそ「現実に根ざした理解であった。<sup>(29)</sup>

そもそもこうした河田の発想が生まれた源は、自身の体験にあったであろう。定時制高校の教員であった河田は一人の生徒について記している。保元の乱で讃岐に流罪になった崇徳上皇の話をした時、一人の生徒が「先生、流罪って何なあ？」と「からんで来た」<sup>(30)</sup>。彼が讃岐出身であることに気づいて河田は次のように生徒のことを記す。

わたしは、何かでどやされたような気がした。彼がわからないのは

「流罪」という言葉ではなく、讃岐に住む事が何で罰になるのかという事であった。彼が「ねてる相手は、そうした辺地差別の精神であった。(中略)いきり立つ生徒ではなかったが、ここにも、気に入らない一点のために、崇徳上皇の心情に立ち入る事を初めから拒否するかたくなさがあった。わたしにとって、彼が突きつけたものは大きかった。「流罪」をこのように感じ取った事が、それまでなかったからだ。／その日の晩は寝られなかった。／思ひは、わたしの研究テーマである親鸞の上に馳せた。<sup>(31)</sup>

ここに告白されるように、差別される側から突きつけられるものに見開かれたのは河田自身の体験であった。そこに「流罪」は新たな姿を表し、河田は親鸞と越後の民衆との触れ合いへと想像を飛躍させる。

親鸞は越後国に流罪となった。罪として住まわされた都の知識人親鸞と、そこに住む事が唯一の生活である越後の民衆との葛藤が、きつとあったに違いない。今の生徒のように「ねる者」が、或いはいたかも知れない。(中略)越後に住まわされる事を不当な罰と感じる限り、越後の民衆との心底からの触れ合いはなかったにちがいない。<sup>(32)</sup>

ここには「悪人」である被差別民と言われてはいないが、別の文章でも被差別の生徒も含む定時制の生徒との関係を、親鸞の被差別民との関係に重ね合わせ、

やはり親鸞は見たんではないか、下層の人たちが下層の人なるがゆえに持つことのできた人間的な輝き。<sup>(33)</sup>

と河田は言っている。河田は、内面的自己追求の結果として被差別民を見たというのは現実的ではないと批判するが、その着想は親鸞思想の形成過程に注目する河田の一連の研究が基層をなしつつも、自身の体験を決定的な要因として生まれたとすべきであろう。すなわち親鸞思想形成の根源に被差別民を見るのは、河田自身に被差別者の声を突きつけてくる存在があったからこそであり、そこに発想の源があると言えるであろう。そしてその発想は鋭い。論理的に説明されているとはいえないが、平が「親近感」と言う、その「親近感」が生じるためにはこうした接触がなければありえないということは、河田にとって論証する必要のない、極めて当然なことであつたに違いない。

確かに親鸞と民衆との出会いを強調する見解は多く、特に流罪以後とする論者は多い。しかしその民衆との出会いを、内面的自己追求から民衆を見出したと理解するならばそれは言葉の厳密な意味での出会いとは言わないであろう。出会いとは偶然であり、思いもかけない遭遇であるからである。しかしまた、「啐啄同時」という言葉があるように、他者の声に反応しうる内面的自己追求もそこでは必要である。それは声の前にすでに内面的自己追求がなされていなければならないという意味ではない。投げかけられた言葉の意味に後から気づくことがあるように、声の意味に向きあう営みは、当然事後的にも行われうるものである。流罪以後であれ、それ以前であれ、親鸞が民衆に出会ったとするならば、それは親鸞のいかなる想定もいかなる内面的自己追求も容易に飛び越え

て、向こうから人間の生の事実を突きつけてくるものに出くわしたのであって、この事実にしたしめられるところに親鸞の思想が醸成されていったはずである。

そのように親鸞と民衆との出会いの内実を問う時、親鸞の思想形成の根源に被差別民がいるという河田の主張の論理は、決して突飛なものではなく、親鸞の思想形成の中にながりの確度をもって想定されるものである。「屠沽下類」が、河田の言うように社会的実体を指すものかどうか、平の言うような象徴的比喩的表現であるかどうかとは別に、その論理は、救いから遠いと考えられた「屠沽下類」に眼差しを向け、さらにすべての存在が同じ「悪人」であるという思想表現が生まれる必要条件ともいえるものである。

しかしそのことを親鸞の著作の上に確かめていくことができるのか。親鸞の言葉を確認していこう。

### 三 親鸞における「具縛凡愚屠沽下類」の位置

#### (一) 『教行信証』「信巻」における『聞持記』の引用について

親鸞は、『教行信証』「信巻」菩提心釈において信心が「横超の菩提心」であることを明かす。しかしそこで親鸞は、信不具足・聞不具足を問題にしなから、引文で『浄土論註』によって信心が如来回向による無上菩提心であることを確かめるとともに、しかしながらこの念仏の法が難信

であることを確かめていく。ここに親鸞は、信心<sup>二</sup>「横超の菩提心」を確かめるにあたって難信という問題に焦点を当てるのであるが、この人々の信じ難さの要となることを示しているのが元照『阿弥陀経義疏』、そしてその註釈である戒度『阿弥陀経義疏聞持記』（以下『聞持記』）である。

なぜ人は念仏の法を信じがたいのか。親鸞は元照『阿弥陀経義疏』を引用して、念仏の救いが他の誰もなすことができない難事であり、誰も見たことのない希有なものであるからと確かめつつ、

念仏法門は愚痴・豪賤を簡はず、久近・善悪を論ぜず。ただ決誓猛信を取れば、臨終悪相なれども十念に往生す。これすなわち具縛の凡愚・屠沽の下類、刹那に超越する成仏の法なり。「世間甚難信」と謂うべきなり。<sup>34</sup>

と「具縛の凡愚・屠沽の下類」に言及する。<sup>35</sup> 続けて、二つの難（悪世における修行と衆生にこの法門を説くこと）があるために諸仏称讃があるのだとする引文を置き、一旦「已上」と結んだ後、それを補うように用欽『阿弥陀経超玄記』（以下『超玄記』）と戒度『聞持記』の文を引く。ここで親鸞は、『超玄記』によって重ねて念仏の救いが掌を返すように容易いことであるから難信であると示すのであるが、それに続いて『聞持記』によって先の『阿弥陀経義疏』の引文の註釈を引用するのである。『教行信証』において、このように引文に対する註釈を引用するのは、「教卷」で『大無量寿経』の文言に対する憬興師の註釈を引用するのみであり、<sup>36</sup>

親鸞がその文言の確認を重視していることを示しているように。『聞持記』は、元照『阿弥陀経義疏』の註釈であるが、親鸞は次のように引用する（大字が『阿弥陀経義疏』、小字が『聞持記』）。

『聞持記』に云わく、不簡愚痴性に利鈍あり、不扠豪賤報に強弱あり、不論久近功に浅深あり、不選善悪行に好醜あり、取決誓猛信臨終悪相すなわち『観経』の下品中生に地獄の衆火一時に俱に至ると等、具縛凡愚二惑全くあるがゆえに、屠沽下類刹那超越成仏之法可謂一切世間甚難信也。屠は謂わく殺を宰どる、沽はすなわち醜売、かくのごとし。<sup>37</sup>

悪人、ただ十念に由つてすなわち超往を得、あに難信にあらずや、と。<sup>38</sup>

この親鸞の引用と『聞持記』とを比較すると以下のようなになる。<sup>39</sup>

『聞持記』（ゴチックが「信卷」に引用）	「信卷」（ゴチックが「聞持記」からの引用）
不下四句所撰之機愚智則性有利鈍貴賤則報有強弱久近則功有浅深善惡則行有好醜唯下三句感生行相臨終惡相即『観経』 <sup>①</sup> 下品下生地獄衆火一時俱至等 <sup>②</sup> 十念往生即下生中具足十念等此則正顯難信之意具縛者 <sup>③</sup> 三惑全在故屠謂宰殺沽即醜売如此惡人止由十念便得超往豈非難信 <sup>④</sup>	不簡愚智性有利鈍不扠豪賤報有強弱不論久近功有浅深不選善惡行有好醜取決誓猛信臨終惡相即『観経』 <sup>①</sup> 下品中生地獄衆火一時俱至等具縛凡愚 <sup>②</sup> 三惑全在故屠沽下類刹那超越成仏之法可謂一切世間甚難信也屠謂宰殺沽即醜売如此惡人止由十念便得超往豈非難信

今、文字囲部に注目すると、親鸞は①『聞持記』の「下品下生」を「下品中生」とし、そして③「三惑」を「二惑」に変えている。これは、訓み換えというよりも改変と言ってよい違いであり、考えるべきところである。



ある。

まず①「下品下生」を「下品中生」としていることであるが、これはその意図はある程度推測できる。『観経』において臨終の悪相を説くのは「下品中生」であり、<sup>41</sup>経に合わせて考えるならば『聞持記』の註釈は間違いだからである。ただそうすると『阿弥陀経義疏』の「十念往生」と齟齬を来してしまふ。「十念往生」が説かれるのは下品下生であり、『聞持記』は「十念往生」を註して②の破線部「十念往生即下生、中具足十念等此則正顯難信之意」と明確にしている。その点で『聞持記』の註釈は、難信の理由が「下品下生」の極悪の存在を十念で往生させることにあると元照の意図を理解し、「臨終悪相」と「十念往生」を会通し、両方を「下品下生」としたものと考えられる。しかし親鸞は、經典に合わせて「臨終悪相」を「下品中生」と理解した。これは經典に随っただけという点ではなく、「臨終悪相」に注目する理由があるのではないだろうか。「臨終悪相」は戒律に背く者の業果であり、親鸞の改変には、この破戒をこそすべての凡夫の根底的なあり方と示す意があるかもしれない。<sup>42</sup>その際、「十念往生」の釈を引用しないことで、直接この破戒の者が「具縛凡愚」と押さえられ、この破戒を問題としない菩提心としての信心の利益が明確にされることとなっている。『聞持記』は「下品下生」に集約することで、悪人が十念によって救われることに難信の理由を見るが、親鸞の引用には、「臨終悪相」という文言が持つ意味に注目し、難信の理由を持戒・破戒による人間の選びに具体的に示そうとする意図を看取するこ

とができるのではないだろうか。ここには、親鸞が『聞持記』の註釈に問題があることを認識していた可能性がうかがわれる。

もう一つは、③「三惑」と「二惑」の問題である。これは「具縛凡愚」の註釈であるが、『阿弥陀経義疏』では、『阿弥陀経』の「諸仏共所護念、皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提」に対して元照は、

薄地凡夫業惑纏縛。流轉五道百千萬劫。忽聞淨土志願求生。一日称名即超彼国。諸仏護念直趣菩提。<sup>43</sup>

としており、往生の機を「薄地凡夫」としている。これは煩惱が薄くなつた位、預流果・一來果の薄地ではなく、外凡以下の薄地底下の凡夫と解されるが、「具縛凡愚」はここに重なるであろう。その「具縛」、つまり縛られているという煩惱を、『聞持記』は「三惑」と理解するのである。

「二惑」とは見思（あるいは見修）の二つの煩惱を指し、天台宗ではこの見思惑に塵沙惑と無明惑を加えて「三惑」とする。「三惑」は三毒を指す場合もあるが、戒度は前者の意で用いている。戒度は『聞持記』あるいは元照『観無量寿経義疏』の註釈である『靈芝観経義疏正観記』（以下『正観記』）などで、「三惑」「二惑」のいずれも用いているが、少ない用例であるがおおよそ次のような特徴を看取することができる。

戒度の著作の中で、「三惑」の用例については他に以下のものがある。

- ①「云毗盧遮那此翻徧一切処以此法身等虚空界無所不在故名徧遠離三惑二死昏暗故名離不墮徧邪故名正」(『正観記』)
- ②「真智円照三惑頓破三德頓顯故云如睡得悟也」(同)

③「問經論盛談三惑何故不言塵沙答塵沙障事今文正論迷理故所不明又則塵沙之与無明但離合爾離分枝末合乃同源今從合說義」(同)

④「煩惱必該三惑二死準知此法專被下凡非于聖位指清淨業為十六觀」(同)

⑤「若拋疏主究竟成仏似指妙覺極果然以義酌之未可徑庭所言遠果望近得名近果猶是凡夫三惑全在於彼進修方始証入豈可頓破四十二品無明直至妙覺」(『聞持記』)

⑥「雖全在迷与仏所証未始暫乖但為衆生不知三障理全是仏即以此理起惑造業輪廻生死長劫用理長劫不知不由不知而失此理現前苦果即是法身三惑昏暗全体照明結業纏縛皆解脫相」(『無量寿仏讚註』)

「二惑」は以下の通りである。

⑦「問浄土人天並是有漏凡夫未破見思二惑那云出三界耶答若拋二惑全在未応言出三界」(『正観記』)

⑧「四住体は見思二惑見即辺邪等見世第一後心用無漏観断此惑已見真諦理得入初果故名見惑思即思惟初果以上重更思惟無漏之智進断三界貪瞋癡等故名思惑」(同)

戒度『観経扶新論』には言及がないので、以上の八箇所になるが、①は仏身について論じている箇所、②③⑧は覺について覺察・覺悟の二義を論ずる同一箇所、④は『観経』の「諦聴」という仏言の意味を論ずる箇所、⑤は浄土での得忍を論ずる箇所、⑥は元照『無量寿仏讚』の註釈であるが、自性清浄・唯心浄土を前提とした仏身と衆生との一体を論じて

いる箇所である。これらはいずれも法、覺りの境界が問題とされている文脈である。そこで三惑に言及されるのは、三界の煩惱である二惑に加え、菩薩のみが課題とすべき塵沙惑と無明惑を対比することで、それを伏した仏の覺りの境界の超越性を表すことになるからであろう。それに對し二惑のみに言及される⑦は、浄土に生まれる機を問題としている。このような用例から考えると、戒度は、「三惑」は法や覺りの境界に関する問題の時に用い、「二惑」は浄土に往生する側の機を問題とする時に用いていると見られる。その中で問題の「具縛の凡愚」は、「超越の法」の救済を問題にしてはいるが、機の煩惱の相を明かすものであり、用例に従えば「二惑」の方が相応しいように思われる。

勿論これは親鸞の所攬本の問題や誤写の可能性もあり、推測の域を出ないものであるが、引用箇所は、戒度自身ではなく、石鼓法久の註釈であるので、親鸞は語の使用に不審を抱いたのかも知れない。事実、親鸞は菩提心釈の引用では『聞持記』に云わく」と引用するが、『行卷』の『正観記』の引用では「律宗の戒度の云わく」とし、坂東本では上欄外に「元照之弟子也」とも記して、戒度という人に注意し、「化身土卷」末の『扶新論』の引用でも「度律師」と名を明記している。「行卷」で戒度に続いて引用される用欽が同じように「律宗の用欽の云わく」とされ、上欄外に「元照之弟子也」ともされていることを考えると、菩提心釈の「律宗の用欽の云わく」と『聞持記』に云わく」という表現のずれは、何らかの親鸞の意図を感じさせる。親鸞が戒度の註釈でないこと

を案じて「三惑」を「二惑」に変更したと考えることも、可能性として考えてもよいであろう。しかしその意図となると容易にはわからないが、塵沙惑と無明惑は、菩薩以上で断ぜられる惑であり、「具縛の凡愚」において問題とならない事柄であるからと一応考えておきたい。三界を超えてなお問題となる煩惱など、「具縛の凡愚」には思いめぐらすこともできないことであり、三界の因である二惑に具に縛られているのが凡愚であるからである。

このように『聞持記』引用は親鸞の改変が考えられるが、考えるべきはなぜそのように問題がありながら引用をしたのかということである。それは勿論元照の言葉の意味を明確にするためであるが、後に触れる『唯信鈔文意』の引用から考えても、救いにおいて簡び捨てられていると見られた、破戒を生業とする「具縛の凡愚・屠沽の下類」という存在に対する註釈の引用にその意図があったと考えてよいであろう。

ところでこの『聞持記』の引用で注意されるのは、  
阿弥陀如来は、真実明・平等覚・難思議・畢竟依・大応供・大安慰・無等等・不可思議光と号したてまつるなり、と。已上<sup>56</sup>

という文である。『真宗聖典』ではこれを親鸞の自釈として扱っているがこれは問題である。文自体は確かに『聞持記』には存在しないので親鸞自身が記しているに違いないが、坂東本を見ても『聞持記』と一連のものとして記されて「已上」と結ばれており、この部分だけを自釈と理解することは難しい。親鸞は、『聞持記』の註釈の後に仏名を記し、もっ

て引用としたのである。そこにやはり意図を汲んでいく必要がある。この仏名は『讚阿弥陀仏偈』の三十七光の中で八つの名前が選ばれている。親鸞の『讚阿弥陀仏偈和讃』とともに列記してみよう。

仏名	讚阿弥陀仏偈和讃（文明本） <sup>57</sup>
真実明	（第二首） 智慧の光明はかりなし 有量の諸相ごとく 光暁かぶらぬものはなし 真実明に帰命せよ
平等覚	（第三首） 解脱の光輪さわもなし 光触かぶるものはみな 有無をはなるとのべたまう 平等覚に帰命せよ
難思議	（第四首） 光雲無碍如虚空 一切の有碍にさわりなし 光沢かぶらぬものぞなき 難思議を帰命せよ
畢竟依	（第五首） 清浄光明ならびなし 遇斯光のゆえなれば 一切の業繫ものぞこりぬ 畢竟依を帰命せよ
大応供	（第六首） 仏光照曜最第一 光炎王仏となげたり 三塗の黒闇ひらくなり 大応供を帰命せよ
大安慰	（第八首） 慈光はるかにかぶらしめ ひかりのいたるところには 法喜をうとぞのべたまう 大安慰を帰命せよ
無等等	（第三首） 光明月日に勝過して 超日月光となげたり 釈迦嘆じてなおつきず 無等等を帰命せよ
不可思議光	（第四七首） 信心歓喜慶所聞 乃暨一念至心者 南無不可思議光仏 頭面に礼したてまつれ

ここに親鸞がなぜこの八つの名を選んだのかを推測するならば、次のように考えられる。「真実明」「平等覚」「難思議」の三つは光に遇う者に限りがないことを表し、「畢竟依」「大応供」は光のはたらきの徹底性を機の側面から罪が深い「一切の業繫」「三途」と表し、「大安慰」「無等

等」は、光明によって法喜すなわち信が生じるといふ、如来回向の信を表すとともに釈迦（諸仏）の称讃を表している。これは菩提心釈の一連の引文が、如来回向の菩提心による救済とそれ故にこそ難信であること、そして諸仏称讃が説かれることも重なるであろう。そして最後に「不可思議光」で結ばれることとによって、不可思議の光明の摂取が信心「横超の菩提心」にあることを明示されていると考えることができよう。

ただ問題はなぜこれが『聞持記』に続いて語られるのかである。やはり親鸞が仏名を『聞持記』に連続する引用とすることを意図していたと考える他ない。とするならば『聞持記』の註釈が、信心における光明摂取を明かすのに必要な文言であったということである。

『聞持記』は、「屠沽」を「屠は謂わく殺を宰とる、沽はすなわち醜売」とする。この解釈は辞書的であるが、親鸞がこれを「かくのごとし」と受け、ただちに「悪人、ただ十念によって」と読んでいく訓読が独特である。原文は、「屠沽」は要するにこれであり、このような悪人が十念で往生する、と言いつたのである。それに対し親鸞の訓読は、（殺し、売る者、このようなものである。悪人はただ十念によって往生する。だから難信なのだ。）という語感である。その違いは明確にいうことはできないが、「屠沽」に限定される悪人という原文と、悪人が「屠沽」に代表される親鸞の訓読の違いがあるように感じられる。

この理解を補うのは、直前の『超玄記』からの流れである。摂取される存在について『超玄記』では「凡を転じて聖と成す<sup>88</sup>」と言われるに過

ぎないが、この「凡」が一部の存在に限定されないことを表すのが「不簡愚痴」「不択豪賤」「不論久近」「不選善悪」の註釈であろう。そして「下品下生」が「下品中生」に変えられた註釈は、選別をこえて、すべての存在が地獄に墮すべき破戒・悪業の罪人であることを明示する。したがって「具縛の凡愚」つまり三界に繫属された二惑を生きる者がすべて凡であり、それは皆、「屠沽の下類」として殺し、売る者のようなもの、つまり悪人に他ならない。この悪人が悪を超えて十念に往生するのである。と。そのように『超玄記』・『聞持記』の引用を一連のものとして読んでいく必要があるだろう。

このようにして読む時、「屠沽」は、人間の中の一部の悪人ではなく、煩惱に縛られた悪人としての人間の、普遍的なあり方を表す存在となる。そして親鸞は、ここにこそ難信の理由を見るのである。悪人は、善人に對比される、悪業を犯す一部の存在と考える者には、理解しえない認識がそこにある。親鸞がそこに必要とした文言が、「屠は謂わく殺を宰とる、沽はすなわち醜売、かくのごとし」であった。このように悪人視される獵師と商人というところに、阿弥陀仏の救済対象としての普遍的な人間の姿を明示することが『聞持記』引用の動機であり、親鸞は、この二者を具体的に想起することを読む者に求めているのである。

## (二) 『唯信鈔文意』における親鸞の註釈

### ① 回心

「信卷」所引『聞持記』を以上のように読み解く時、『唯信鈔文意』における『阿弥陀経義疏』の引用意図が明瞭になる。

『唯信鈔文意』は、聖覚『唯信鈔』の註釈を意図したものであるが、その解釈に親鸞の思想をうかがうことができる貴重な資料である。この『唯信鈔文意』の中で親鸞は「具縛凡愚屠沽下類」に言及している。

『唯信鈔』は、まず聖道・浄土の二門を論じ、浄土門を論ずる中に諸行往生と念仏往生の別を立て、念仏往生を明かす。この念仏往生を論ずる際に、本願の選択を確かめ、念仏を選び取った第十七願の意義に言及し、第十八願念仏往生の願が説かれる。聖覚はその願の意義を、

名号は、わずかに三字なれば、盤特がともがらなりともたもちやすく、これをとなうるに、行住座臥をえらばず、時処諸縁をさらわず、在家・出家、若男・若女、老・少、善・悪の人をもわかず、なに人かこれに、もれん。

「彼仏因中立弘誓 聞名念我総迎來

不簡貧窮將富貴 不簡下智与高才

不簡多聞持淨戒 不簡破戒罪根深

但使回心多念仏 能令瓦礫變成金」(五会法事讚)

このころか。これを念仏往生とす。<sup>(8)</sup>

とする。短い文言ではあるが、聖覚は、名号は「えらばず」「さらわず」

「わかず」修することができ、誰も洩れることはないと端的に念仏の意義を説いている。そしてその心を表す文として、法照『五会法事讚』に引用された慈愍三蔵の言葉を挙げるのであるが、聖覚は「このころか」と多くを語らない。以下で考えようとしているのは、この『五会法事讚』に対する親鸞の註釈である。この註釈の中で特に注目するのは、その註釈中、約四割を占める「但使回心多念仏 能令瓦礫變成金」の二句への註釈である。

まず親鸞は、「但使回心多念仏」の回心を自力をすてること、多念仏を信心を意味すると領解して、その意味を詳しく記しているが、自力をすてることの意味を次のように記す。

自力のころをすつというは、ようよう、さまざまの、大小聖人、善悪凡夫の、みずからがみをよしとおもうころをすて、みわたのまず、あしきころをかえりみず、ひとすじに、具縛の凡愚、屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の本願、广大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら、無上大涅槃にいたるなり。具縛は、よろずの煩惱にしばられたるわれらなり。煩は、みをわずらわす。悩は、ころをなやますという。屠は、よろずのいきたるものを、ころし、ほふるものなり。これは、りようしというものなり。沽は、よろずのものを、うりかうものなり。これは、あき人なり。これらを下類というなり。<sup>(9)</sup>

自力を離れることが「唯信」の意味であることは、すでに『唯信鈔文意』

冒頭で触れられている。<sup>62</sup>したがって親鸞が回心を自力を離れることと理解し、解釈を加えていくことは、「唯信」の意味を明らかにする重要な箇所であることを示している。そしてこの記述には特徴がある。自力が修善や疑惑などの問題で触れられることは多々あるが、その場合わが身の「あしきところ」とは、「定散自力の行人は、不可思議の仏智を疑惑して信受せず<sup>63</sup>」とされるように、他力をたのまない仏智疑惑の罪として、阿弥陀仏と自己の二者の関係の問題であるように考えられる。しかしここで親鸞は、この悪を煩惱の問題として押さえ、なおかつ「屠沽」という具体的な行為の問題として確かめる。自力を翻すことの意味を、このような具体的な行為に関わる悪の自覚とともに記すのは親鸞の著作の中でもこの箇所のみであり、非常に注目される註釈である。

さて親鸞は、自力を翻すことは、わが身を善と思う心をすて、身をたのまず、悪しき心もかえりみないで本願名号を信じていることであるとす。これは一見すると、わが身と心を善とも悪とも思わないことのようにあるがそうではない。わが身が善であるという心をすてるのであるから、わが身は善ではない。だから悪である。にも関わらずその身心の悪なることをかえりみないということなのである。そこには徹底した自己への凝視があり、この凝視の上に成り立つ信を親鸞は語っているのである。この自己凝視の内容が「具縛の凡愚、屠沽の下類」である。

ただこの「具縛の凡愚、屠沽の下類」を個人の問題と考えることは適切ではない。『唯信鈔文意』は真蹟が遺されており、真蹟本が用いられ

ることが多いが、「正嘉元歳丁巳八月十九日愚禿親鸞八十五歳書之」の奥書をもつ、いわゆる流布本と言われる系統がある。その最も古い書写と見られる専修寺藏本には高田顕智の加筆が存し、親鸞在世もしくはそれに近い成立と見られる。真蹟は遺されていないが、親鸞の改訂を伝えていると考えてよいであろう。<sup>64</sup>この流布本には次のような一文がある。

自力のこゝろをすつといふは、やうやう、さまざまの、大小の聖人、善悪の凡夫の、みづからがみをよしとおもふこゝろをすて、みをたのまず、あしきこゝろをさかしくかへりみず、またひとをあしよしとおもふこゝろをすて、ひとすぢに具縛の凡愚、屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の誓願、広大智慧の名号を信楽すれば、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたるなり。<sup>65</sup>

この改訂で親鸞は、傍線部のように善悪を自らの身心の問題だけでなく、人を善悪と思う心、つまり善人・悪人とを選り分ける心をすてると付けて加えている。「具縛の凡愚、屠沽の下類」とは、このような自分を善悪によつて分別する心をすてた地点に見出される人間の姿なのである。

このように回心を善悪に基づく自他への眼差しとの転換とするのは、親鸞晩年の思想と考えるべきではない。この改訂で親鸞は「あしきこゝろをかへりみず」に「さかしく(賢しく)」と加えているが、この言葉には次の一文が想起される。

故法然聖人は、「浄土宗のひとは愚者になりて往生す」と候いしことを、たしかにうけたまわり候いしうえに、ものもおぼえぬあさま

しき人々のまいりたるを御覧じては、往生必定すべしとてえませたまいをみまいらせ候いき。ふみぎたして、さかさかしきひとのまいりたるをば、往生はいかがあらんずらんと、たしかにうけたまわりき。いまにいたるまでおもしろいあわせられ候うなり。<sup>66</sup>

この消息は、正嘉の飢饉によって多くの人が亡くなったことに触れつつ、「臨終の善悪」を申すことは「学生沙汰」<sup>67</sup>、つまり学僧が善悪を選び分けるようなものであるとして戒めているものであるが、その際に親鸞は師法然の往時の姿を書き記す。親鸞は、法然の「浄土宗のひとは愚者になりて往生す」という言葉の具体的な意味を、「ものもおほえぬあさましき人々」と「ふみぎたして、さかさかしきひと」との対比によって受けとめる。そして親鸞は、学生のように經典などを用いて善悪を選び分けるような者を「さかさかしきひと」とし、「愚者」になることの意味はそのような善悪を選び分けることをすてた者となることであると、法然の姿を通して「うけたまわり」、晩年にいたるまで「おもしろいあわせ」ているのである。したがって回心に対する親鸞の領解は、吉水時代における親鸞自身の回心から一貫するものであると考えるべきである。

この消息は親鸞八十八歳の手紙であるが、同年に大きく改訂されたと思われる『正像末和讃』<sup>68</sup>には、末尾に「自然法爾法語」（以下「法語」と二首の和讃が置かれている。「法語」は、他力の救いは「行者のほかにないなき」ものであって、「つねにさたすべきにはあらざるなり」と戒めるものであり、「義なきを義とす」という法然上人の教えを伝えてい

る。<sup>69</sup>「義なきを義とす」は「善とも、悪とも、浄とも、穢とも、行者のほかにないなきみとならせ給いて候えばこそ、義なきを義とすと申すことにて候え」<sup>70</sup>とされるように、善悪浄穢を沙汰することがないこととされている。また和讃は、製作年時は不明だが、

よしあしの文字をもしらぬひとはみな まことのころなりけるを

善悪の字しりがおほ おおそらごとのかたちなり

是非しらず邪正もわかぬ このみなり

小慈小悲もなけれども 名利に人師をこのむなり<sup>71</sup>

というもので、善悪、是非、邪正を沙汰することへの慚愧と、「よしあしの文字をもしらぬひと」すなわち「愚者」は「まことのころ」であると詠われている。したがって八十六歳で製作された「法語」<sup>72</sup>と和讃とが改訂の際に、善悪を沙汰する心に対する同一の問題意識で並べられたものと推測される。

ところで「義なきを義とす」という表現は、建長七年（八十三歳）と正嘉元年（八十五歳）からの二年に集中しているが、その背景となるのは、門弟間に生じた異義による混乱であろう。八十三歳には異義で混乱する中に善鸞事件が起こり、それが落ち着いた八十四歳から八十五歳にかけては、『西方指南鈔』や太子関係著作など、法然（勢至菩薩が本地）と聖徳太子（観音菩薩が本地）に関する著作が作られている。法然と聖徳太子の教えを改めて確かめていった中で、善悪の沙汰に対する先述の『唯信鈔文意』の改訂や「義なきを義とす」という表現があるのである。

勿論、この時期には他にも著作は作られているし、『唯信鈔文意』の改訂も先述した部分だけではない。しかし、『唯信鈔文意』が七十歳代の著作であると考えられるが、八十四、五歳で何度も書写され、改訂もされている。そのことを併せて考えると、『唯信鈔文意』の回心の捉え方には、造悪無碍や有念無念などの異義で信心がたじろぎ、混乱していく門弟らの問題を、親鸞は自他への眼差しの問題として捉えていることを指し示していると言えるのではないだろうか。そこで門弟たちと共有しようとしているのが「具縛の凡愚、屠沽の下類」という人間像であり、そこに信心ということの問題があると推察される。先に確かめたように、「信巻」菩提心釈において「屠沽の下類」は、信心が自己として受けとめる人間の普遍的なあり方であり、そこにこそ難信を突破した信心の世界があった。親鸞は、回心をそのような人間観の転換として示そうとしているのである。

## ② 真実信心と「具縛の凡愚、屠沽の下類」

親鸞は、前引のように自他の善悪を選り分ける心をすて、「具縛の凡愚、屠沽の下類」が本願と名号を信じるならば、煩惱具足の身のまま覚りにいたるとする。ここに親鸞は突如、元照『阿弥陀経義疏』から「具縛の凡愚、屠沽の下類」という言葉を用いているが、続けて次のように註釈する。

具縛といふはよろづの煩惱にしばられたるわれらなり。煩はみをお

づらはす、悩はこゝろをなやますといふ。屠はよろづのいきたるものをころし、ほふるもの、これはれうしといふものなり。沽はよろづのものをうりかうもの也、これはあき人也。これらを下類といふなり。かやうのあき人・れうし、さまざまのものはみな、いし・かわら・つぶてのごとくなるわれら也。

なぜ親鸞は慈悲三蔵の文と直接関係のないこの言葉を用いて解釈をしようとするのか。勿論これは「瓦礫」を想定していることは明瞭であるが、なぜ「瓦礫」を解釈するにあたって、「屠沽」を詳しく解説し、獵師・商人と具体的に明示するのか。

前述のように平は、「屠沽の下類」の解釈である獵師・商人は、悪人を象徴的に表す「比喩的形容」であるとす。悪人の「比喩的形容」であるとは、人間という存在を抽象化して表現するのではなく、具体的な存在を比喩として表現し人間とは何かを語ることであり、悪人を最も指し示す直喩として獵師・商人という具体的存在を挙げるということである。そのような比喩は、その存在に対する見方を共有していなければ成り立たない。つまり獵師・商人⇨悪人という見方を共有していなければ、比喩として機能しない。しかしその獵師・商人⇨悪人という見方こそ、当時の階層秩序における善悪の選別の所産である賤視・蔑視である。だからこの比喩は、その差別観を共有する者たちにこそ向けられたものである。それ故「悪人とは獵師・商人である」と言い、わざわざ「これらを下類といふなり」と付け加えている親鸞の表現は、善人・悪



人の階層秩序の中で容易に差別表現となり、その秩序の中にいる者にとっては具体的な賤視・蔑視の感情を喚起する可能性をもつ。

しかし、だからこそ親鸞はここでそのような比喻を用いていると理解される。なぜならすでに善悪を沙汰することをすてると言っているのであるから、それは読む者、聞く者に対して善人と悪人とを選び分け、一部の悪人を排除するよう明示しているのではなく、それぞれが自力の心としてすてるべき善悪を沙汰する心、すなわち差別観をもっていることを意識させる言葉なのであるからである。それによって親鸞は差別の眼差しを転じようとするのである。

その転じられた眼差しに映る自他の姿が「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれら」である。善悪を沙汰するところでは、自分よりも善なる存在とともに、自分よりも悪なる存在を選び分け、そこに自らを位置づけようとするから、常に存在は序列化され、階層に分割されて認識される。その沙汰する心をすてる時、当然、そこにはひとまとまりの群れとしての存在の姿が立ち現れる。親鸞がしばしば衆生の語ではなく群生や群萌の語を用いるところには、このような序列化も分割もされない、群れとしての存在感があるからであろう。このような存在に対する実感のもとに、「われら」という言葉はある。

この「われら」は、「煩惱にしばらく」「いし・かわら・つぶて」のような存在である。そしてそれは一部の存在のことではなく、「さまざまなもののみな」、すべての存在である。このような「われら」の世界

が開けるところに、回心そして自力の心をすてるといふことがある。だから親鸞は、この「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれら」の自覚を信心とするのであるが、流布本では、さらにそのことが強調される。

如來の本願を信ずれば、かわら・つぶてのごとくなるわれらをこがねにかえなさしむとたとへたまへる也。あき人・れうしなむどは、いし・かわら・つぶてのごとくなるを、如來の撰取のひかりにおさめとりたまふてすてたまはず、これひとへにまことの信心のゆへなればなりとしるべし。<sup>17)</sup>

真蹟本までは本願・名号を信樂するから撰取されるという表現であったが、流布本では、如來の本願を信じるならば、「われら」を金に変え成すのであり、撰取不捨は眞實信心であるからであると、より眞實信心を強調する表現となっている。それは信心、つまり自力の心をすてた本願と名号を信樂する心は、差別意識を転じたところに立ち現れる、光明撰取の対象としての「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれら」の自覚であることをより明確化し、眞實信心における「われら」の自覚を強調する表現となっているのである。

このように考えてくるならば、親鸞は、獵師・商人という具体的存在を読む者に想起させつつ、そこに喚起される自己の差別的視線を翻すことを眞實の信心と明らかにしているのであり、この一段の度重なる改訂は、そのことを的確に表そうとしたものであると考えることができよう。したがって慈愍三蔵の文を解釈するに元照の「具縛の凡愚、屠沽の下類」

という言葉を用いたのには明確な意図が存在し、そこに真実信心の相を明らかにすることが目的であったと結論することができるはずである。

## おわりに

親鸞が『唯信鈔文意』で展開する回心論は、無論自身の回心も含むのであって、親鸞こそ自力の心をすて、自他を善悪で選り分ける心を翻したのである。そこで翻されたのは、毎日のように目にする京の坂や河原に居住する被差別民に対する自己の眼差しであったであろう。そして越後や関東で具体的に目にしたであろう獵師や商人に対する自らの眼差しも、往時の法然の姿を思い起こしつつ、親鸞は見つめ続けたに違いあるまい。そこではあるいは河田が言うように被差別民との具体的な交わりがあったのかも知れないが、それは可能性にとどまり、確定することはできない。むしろ本論で指摘したように、親鸞が被差別民への眼差しの問題を回心という宗教的な転換の要として位置づけ、真実の信心の具体的な相をその眼差しが転じられた「われら」として表現していることに注目する必要がある。

「具縛の凡愚、屠沽の下類」という言葉は、比喩として機能する時、被差別民という具体的存在を想起する心を現前させ、そこに賤視・蔑視を浮き彫りにする。そして「われら」と遠く離れた自らのありようを自力と照射する。そのような自他への眼差しの転換を親鸞の回心の内景と

すれば、そこには賤視し蔑視する対象ではなく、「われら」を明示する存在として立ち現れる被差別民の姿を想定しなければならぬ。そしてその「われら」は、すべての存在であり、誰一人洩れることなく悪人である。したがって被差別民こそ、河田が言う「人類的存在としての「悪人」を指し示す存在である。河田が「被差別民の歴史的存在は、親鸞思想の「対象」ではなく根源であり、それを人類的存在として認識し、普遍化したのである」としたのは、的確な指摘であったとすべきであろう。

ただそこから私たちが現代社会の中で「親鸞思想」の「根源」、つまり私たちが一人ひとりにおける真宗の仏道の「根源」となるものいかに出会うのが問題である。「人類的存在としての「悪人」は、親鸞が生きた時代では正しく「悪人」として見られた存在であったが、私たちの時代ではいかなる存在としてあるのか。無論、その「悪人」とは私たち自身である。しかしその私たち自身の姿を突きつける存在はどこにいるのか。その課題の核心が差別という問題である。

- (1) 廣瀬杲『親鸞の思想と部落解放』（部落解放基本法制定要求国民運動京都府実行委員会編集・発行、一九八六年）、「親鸞思想と解放運動」（御堂叢書1、真宗大谷派難波別院、一九八七年）など。
- (2) 大正蔵三七・三五六c。
- (3) 『唯信鈔文意・真宗聖典』（真宗大谷派宗務所出版部、以下真宗聖典）五五三頁、『浄土真宗聖典全書（二）』（本願寺出版、以下浄真全）六九八〜六九九頁。

- (4) 河田光夫『親鸞の思想と被差別民』所収、河田光夫著作集第一巻、明石書店、一九九五年。発表は『文学』五三巻七号、五三巻十号、五四巻一号、五四巻五号、岩波書店、一九八五～一九八六年。
- (5) 前掲「親鸞と被差別民」・『親鸞の思想と被差別民』、一〇六頁。
- (6) いずれも前掲『親鸞の思想と被差別民』所収。
- (7) 細川涼一「日本・中世五（一九八五年の歴史学界：回顧と展望）」『史学雑誌』九五巻五号、一九八六年、六九〇頁。河田光夫「親鸞と被差別民（一）」『同（二）』、『文学』五三巻七号、五三巻一〇号、一九八五年）に対する評。
- (8) 平雅行「専修念仏の歴史的意義」・『日本中世の社会と仏教』、塙書房、一九九二年、二二七頁。
- (9) 平雅行『親鸞とその時代』、法藏館、二〇〇一年、一四八頁。
- (10) 平は、先の細川と同じ『史学雑誌』九五巻五号「日本・中世六（一九八五年の歴史学界：回顧と展望）」で、河田光夫「親鸞と被差別民衆」（靖国・同和問題研究資料、教学研究所〈真宗大谷派〉、一九八五年）に言及しているが、この点については触れていない。
- (11) 前掲『日本中世の社会と仏教』二二七頁。
- (12) 同二三八頁。
- (13) 河田光夫「親鸞の思想形成」所収、河田光夫著作集第三巻、明石書店、一九九五年。発表は『日本文学』十七巻三号、日本文学協会、一九六八年。
- (14) 前掲「法然の善人意識から親鸞の悪人意識」・『親鸞の思想形成』、二六～二七頁。
- (15) このような視点の萌芽は、すでに修士論文から見られる。「親鸞文学の誕生」（大阪市立大学大学院修士論文、一九六六年）では特に和語聖教の成立を論じているが、和文のもつ創造性に着目し、「文字の心もしらぬいなかの人々は、親鸞の思想の享受者であるばかりでなく、親鸞の思想を發展させた原動力であったのである」（前掲『親鸞の思想形成』三〇二頁）としている。
- (16) 前掲「親鸞と被差別民」・『親鸞の思想と被差別民』一七頁。
- (17) 同二二頁。

- (18) 同二二頁。
- (19) 同六一頁。
- (20) 同六八頁。
- (21) 同七〇～七一頁。
- (22) 同七一頁。
- (23) 同七二頁。
- (24) この「独断」は、毎田周一の次のような言葉を念頭において、毎田は親鸞が『大無量寿経』を真実教としたことに対して、これは親鸞の「独断」である。
- （毎田周一『無条件の救済』・『毎田周一全集』第四巻、毎田周一全集刊行会、一九七〇年、三二頁）
- とし、さらに、
- 「独断」といふことを更にいふならば、独断するとき、親鸞の背後にある真実の生命が、親鸞自身を打破つて、迸り出るのである。だから却つて独断が真実である。／独断するとき、親鸞を粉碎して、背後の普遍的な、真実なる生命が躍り出るからである。親鸞の私なきところ、その独断は真実である。親鸞の私がないからして、真実教は大無量寿経と頭はされたのである。（同）
- としている。
- (25) 前掲「親鸞と被差別民」・『親鸞の思想と被差別民』九三頁。
- (26) 同九六頁。
- (27) 同一〇六頁。
- (28) 同一〇五頁。
- (29) 同一〇五頁。
- (30) 河田光夫「国語の授業から―定時制生徒に学ぶ―」・『中世被差別民の装い』、河田光夫著作集第二巻、明石書店、一九九五年、三三三頁。
- (31) 同三三四頁。
- (32) 同三三四頁。
- (33) 河田光夫「親鸞と被差別民衆」、真宗大谷派教学研究所、一九八五年、四頁。
- (34) 『教行信証』「信巻」・真宗聖典、三三八頁、浄真全二・九二頁。

- (35) この元照の註釈は、『阿弥陀経』の「もろもろの衆生のために、この一切世間に信じ難き法を説きたまう」（真宗聖典一三三頁、浄真全一・一一一頁）に対するものである。
- (36) 「真仏土巻」では憬興『述文讀』の十二光の註釈を引用するが（真宗聖典三三二頁、浄真全二・一七八頁）、「真仏土巻」冒頭の願成就文十二光の引文に対する註釈ではなく、一つの引文として引用されていると考えられる。
- (37) 真宗聖典では「かくのごときの悪人」としているが、坂東本に従う（『顯淨土眞實教行證文類 翻刻篇』縮刷版、東本願寺出版、二〇一九年、二二二頁。および浄真全一・九三頁）。
- (38) 『教行信証』「信巻」・真宗聖典二三八頁、浄真全九三頁。親鸞は、そもそも元照『阿弥陀経義疏』原文で「念仏法門不簡愚智不択豪賤。不論久近。不選善惡。」（大正蔵三七・三六三c）とあるのを「念仏法門不簡愚智豪賤不論久近善惡」と簡略にしているが、後で引用する『聞持記』が愚痴、豪賤、久近、善惡それぞれに註していることを前提とした引用であろうか。
- (39) 『聞持記』・『浄土宗全書』第五卷（山喜房仏書林、以下浄全）・六九六頁。
- (40) 「かくのごときの罪人、悪業をもつてのゆえに地獄に墮すべし。命終わらんと欲する時に、地獄の衆火、一時に俱に至る」（『観無量寿経』下品中生・真宗聖典一九九頁、浄真全一・九六〇九七頁）。
- (41) 『聞持記』引用で「唯」の一字が抜けていることについて、平原晃宗「信巻所引『聞持記』について」（『印度学仏教学研究』第四七卷第一号、一九九八年、二二二頁）では、「阿弥陀経義疏」で言われる「唯取決誓猛信」は本願成就の信を表わし、「聞持記」の「取決誓猛信」は「自らが仏に誓い、猛然と信じていこうとする自力の執心を表わすため往生が説かれず、『観経』の下品中の註釈だけがなされているのではなかろうか」としている。「唯」の有無が自力他力を表すとは即断できないが、今後の課題としたい。
- (42) 『阿弥陀経義疏』・大正蔵三七・三六三a。  
浄全五・四五三頁。
- (43) 同四六九頁。
- (44) 同四七〇頁。
- (45) 同四八〇頁。
- (46) 同四五三頁。
- (47) 『新纂大日本統蔵経』第七四卷、国書刊行会、七三頁。
- (48) 浄全五・四六三頁。
- (49) 同四六九頁。
- (50) 『聞持記』は、戒度が六方段の最初まできた時に病死したため、没後約三十年に石鼓法久が引き継いで完成させた（『聞持記』跋文・浄全五・六九七頁）。法久が「具縛」を「三惑全在」とするのは、⑤に「凡夫三惑全在」とあり、その直前に「具縛凡夫」（同六五二頁）とあるのに拠ったであろう。
- (51) 『教行信証』「行巻」・真宗聖典一八七頁及び一〇三四頁、浄真全二・四五頁。
- (52) 『教行信証』「化身土巻」・真宗聖典三九七頁、浄真全二・二五三頁。香月院深勳もこの点に注意して「今爰に引くは法久の釈なり。故に聞持記ニ云クとは云はるれども。戒度云クとは曰はれぬ」としている（『教行信証講義』・『教行信証講義集成』第六卷・四〇六頁）。
- (53) 『教行信証』「信巻」・真宗聖典二三九頁、浄真全二・九三頁。
- (54) 第二首・真宗聖典四七九頁、浄真全二・三三七頁。第三首・同。第四首・真宗聖典同、浄真全二・三三八頁。第五首・同。第六首・真宗聖典同、浄真全二・三三九頁。第八首・真宗聖典同、浄真全二・三四〇頁。第一三首・真宗聖典四八〇頁、浄真全二・三四二頁。第四七首・真宗聖典四八三頁、浄真全一・三五九頁。
- (55) 真宗聖典二三八頁、浄真全二・九二頁。
- (56) 『唯信鈔』・真宗聖典一九九頁、浄真全二・一〇八七頁。
- (57) 法然も『選択本願念仏集』本願章の他、度々この『五会法事讚』の文に言及している。『無量寿経釈』（石井教導編『昭和法然上人全集』平楽寺書店、一九五五年、七二〜七三頁）、「逆修説法」（同二五三頁）、「浄土宗略要文」（同四〇二頁）、「念仏大意」（同四一四頁）、「三心料簡及び御法語」（同四五一頁）、「往生浄土用心」（同五五九頁）、

〔念仏往生要義抄〕(同六八七頁)、「法然上人御說法事 三部経の事」〔西方指南鈔〕上末・『定本親鸞聖人全集』第五卷輯録篇(一)・七〇頁)、「四種往生事」(同下末・同(二)・三二三頁)。

(61) 『唯信鈔文意』・真宗聖典五五二―五五三頁、浄真全二・六九八―六九九頁。

(62) 真宗聖典五四七頁、浄真全二・六八三頁。

(63) 『浄土三経往生文類』・真宗聖典四七三頁、浄真全二・五九二頁。

(64) 門川徹真は、「流布本こそが最も宗祖の本意にかなうもの」(『唯信鈔文意の書誌学的研究』『真宗研究』第四五輯、二〇〇一年、一六二頁)と流布本を評価する。また門川は改訂の背景に善鸞事件があることを指摘している。

(65) 真宗高田派教学院編『影印高田古典 第四卷 顕智上人集』下(以下顕智集、真宗高田派宗務院、二〇〇二年、四七〇―四七一頁。読みやすさを考慮して原文の片仮名を改め適宜句読点を加えた。以下の同書からの引用は同様)。あるいは真宗聖典一〇七三頁、浄真全二・六九八頁。

(66) 『末灯鈔』第六通・真宗聖典六〇三頁、浄真全二・七八七頁。

(67) 真宗聖典六〇三頁、浄真全二・七八七頁。

(68) 『正像末和讃』文明本の成立過程は不明であるが、「親鸞八十八歳御筆」の奥書がある。「御筆」とあり、親鸞自身の手によるものかは疑問であるが、成立年時を示唆するものであろう。

(69) 『正像末和讃』・真宗聖典五一頁、浄真全二・五三〇頁。「義なきを義とす」については、「他力には義なきをもって義とす」と、大師聖人のおおせごとありき(『如来二種回向文』・真宗聖典四七七頁、浄真全二・七二五頁)、「他力には義のなきをもつて義とすと、本師聖人のおおせごとなり」(『尊号真像銘文』・真宗聖典五三三頁、浄真全二・六五四頁)、「義なきを義とすとこそ、大師聖人のおおせにてそうらえ」(『御消息集』広本第一八通・真宗聖典五八一頁、浄真全二・八四九頁)、「如来の誓願には義なきを義とすと、大師聖人の仰せに候いき」(『御消息集』善性本第二通・真宗聖典五八九頁、浄真全二・八五八頁)、「他力には義なきを義とすと、聖人のおおせごとにて

ありき」(『血脈文集』第一通・真宗聖典五九四頁、浄真全二・八七一頁)と度々法然からの相承であると記している。

(70) 『御消息集』善性本第七通・真宗聖典五九三頁、浄真全二・八六七頁。

(71) 『正像末和讃』・真宗聖典五一頁、浄真全二・五三二頁。

(72) 『自然法爾法語』は、『正像末和讃』の他に、顕智が親鸞の元で書き記したものの(真宗高田派専修寺蔵)と『末灯鈔』に第六通として収められているものがあるが、後者の二つには「愚禿親鸞八十六歳」とある。

(73) 一二五五(建長七)年には『尊号真像銘文』(六月)、「かさまの念仏者」(『血脈文集』第一通、十月)で触れられている。その後、一二五七(正嘉元)年には『浄土三経往生文類』(広本、三月)、『御消息集』善性本第七通(十一月)、翌一二五八(正嘉二)年には『正像末和讃』の再治に際して「聖道門のひとはみな 自力の心をむねとせり 他力不思議にいりぬれば 義なきを義とすと信知せり」(顕智本、顕智集上・二三八頁、浄真全二・四九六頁)の和讃を加え(九月)、消息でも『御消息集』善性本第二通(二月)、『御消息集』広本第一八通(二月)、『末灯鈔』第九通(五月)で触れている。

(74) 盛岡本誓寺蔵本は七十八歳の奥書をもつ。ちなみに消息で確認される門弟間の諍論は一二五一(建長三)年七十九歳が早い(『有念無念』・真宗高田派専修寺蔵)。「唯信鈔文意」撰述の翌年である。

(75) 『唯信鈔文意』は度々改訂が加えられているが、特に「具縛の凡愚、屠沽の下類」以下の部分で大幅に改訂されている。真蹟本でもそれ以前の光徳寺本から大きく改訂されているが、流布本ではさらに改訂が加えられており、親鸞がこの部分について熟慮を重ねたことをうかがわせる。

(76) 顕智集・下・四七一―四七二頁。真宗聖典一〇七三頁、浄真全二・六九八―六九九頁参照。

(77) 同四七三―四七四頁。真宗聖典一〇七三頁、浄真全二・六九九―七〇〇頁参照。

