

妙好人は体制に順応するだけの存在か

－機能主義社会学による第十八願の分析を通じて－

吉野浩司*
yosunokoji@gmail.com

＜目次＞

- | | |
|-----------------|------------------|
| 1. 課題と方法 | 4. 受動的な「いただく」の精神 |
| 2. 先行研究に見られる妙好人 | 5. 第十八願の機能と逆機能 |
| 3. 妙好人の生誕と第十八願 | 6. 結論 |

主題語: 日本仏教思想史(Ideal history of Japanese Buddhist)、浄土信仰(faith to Jodo)、阿弥陀如来(Amitabha)、妙好人(Myokonin)、機能主義社会学(functionalism sociology)

1. 課題と方法

妙好人と呼ばれる浄土真宗のまじめな篤信者は、一方において自らの属する教団や社会への働きかけに乏しいという好ましからぬ評価がなされてきた。果たしてそれは正当な評価であろうか。本稿の課題は、妙好人が所属教団や社会に対して変革をせまるという機能を十分に果たしているということを明らかにすることにある。

妙好人のイメージをつかむにあたり、まずは因幡の源左(1842年-1930年)の行状を紹介しておくのが最適ではなかろうか。「源左が好んでしたかったことが三つあった。一つは人の荷物を背負いたかった。一つは肩を揉むのを好いた。一つは灸をすえることであった」。なぜだろうか。人を楽にしてあげたいという気持ちがなかったわけではない。しかし彼を根底から突き動かしていたものは、それとは別のところにあった。一言でいうと、「弥陀が源左の業を背負って下されているお慈悲を、少しでも強く思いみたかった」¹⁾。それが彼の本音であろう。浄土真宗では全てを阿弥陀にゆだね、自らのはかりごとの一切を捨て去ることが、信仰の証とされる。源左はそのことを牛に教えてもらったのだという。ある日彼は

* 又松大 学校 Global Dual Degree 学部 教授

1) 柳宗悦(2004)『妙好人論集』「源左の一生 一二」岩波書店、pp.225-226

自分の稲の束を、飼牛のデンに背負ってもらうことで、ふと体が楽になった。その瞬間に阿弥陀に全てをゆだねるということの意味に気づいたのである。この気づきの再現が、他人の重荷を背負おうという形となって源左により遂行されているのである。

妙好人の行動を見ていると、何かをしてあげたいという奉仕の気持ちよりも、させてもらう、あるいはさせていただいていることへの感謝の念の方が強い。人助けをさせてもらっていることが、この上なくありがたいのだ。そういう受け身の充実感に浸っている。外見からすると積極的な人助けの行為に見えるにもかかわらず、内面の意識ないし動機を見ると、徹底的な受動性に支えられていることが分かるはずである。妙好人自らが尊んでいる阿弥陀仏の存在を感受しているからこそ、そうした行いをせざるをえないのである。これに似た精神構造なのだが、浄土真宗では極楽往生するという目的のために念仏を称えることはしない。自分の往生を約束してくれたことへの感謝のしるしとして、念仏が口をついて出てくるのである。これを御恩報謝の念仏という。したがって妙好人の行動の全ては、極楽往生したことの喜びと感謝の現れであるといつてよい。他の宗派、とりわけ教義が比較的近い浄土宗の信仰の在り方とさえ違う所があるとすれば、それはこの点であろう²⁾。

本稿の分析で用いるのは、アメリカの社会学者 R・マートン(Robert King Merton, 1910年-2003年)の機能主義理論(Functionalist theory)である。彼の理論は、主観的な目的や動機づけと、客観的な結果との複雑な関係を解き明かすために開発されたものであった。その成果の一つが、「自己成就的予言」である。この概念を手がかりに、浄土教の経典にある予言、とりわけ第十八願の機能が、妙好人を生み出す契機となったことを明らかにしたい。第十八願とは、言わば全ての人が救われることを予言した、真宗で最も重要とされる願である。

また同じくマートンの「顕在的機能」の理論を援用し、真宗の教義から眺めた妙好人の行動という表面的なことがらを理解するとともに、比較的人目につきにくい「潜在的機能」へも考察の範囲を広げてみたい。そうすることで、これまで見えなかった妙好人の性格が明示されることとなろう。その性格を一言でいうなら、徹底的な受動性ということになるだろう。そして最後にもう一つ、機能と逆機能の区別も有益である。この概念を使うこと

2) とはいえ浄土真宗は仏教の一宗派であり、さらにいうと宗教であるからには、他の世界の大小の宗教とも共通するは少なくないとは言うまでもない。鈴木大拙(1870年-1966年)の指摘を待つまでもなく、「すべての宗教経験は心理的に云ふと、受動的な心の動きと密接に聯関する」ものだからである。鈴木大拙(1999)『東洋的一』(鈴木大拙全集第7巻)岩波書店、p.352

で、第十八願が妙好人を通じて社会や周辺の人々に及ぼした影響を導きだすことが可能となるからだ。これまでの研究では、ともすると妙好人の難点として、本人が意図すると否とにかかわらず、教団組織による体制擁護の手段として利用されてきた、という側面が取り沙汰されてきた。妙好人の受動的な性格が、そうした側面を持っていたことは否定できない。しかし、妙好人の存在が社会を変革する原動力となった事績も、きっと存在するはずである。その事実と理論とを探るのが、機能主義社会学による妙好人研究を試みる本稿の課題である。

2. 先行研究に見られる妙好人

そもそも妙好人とは、どのような人物であろうか。その語源の典拠となるのは、『観無量寿経』やそれを解説した中国の導善(613年-681年)著『観無量寿経疏』であろう。しかしより直接的な影響力としては親鸞(1173年-1262年)の『教行信証』(1224年頃執筆)の方が強かったであろうことから、やはり本書より引いておくことが適切であろう。『教行信証』「信巻」に、「もし念仏のひとは、すなはちこれ人中の好人なり。人中の妙好人なり。人中の上々人なり。人中の希有人なり。人中の最勝人なり」³⁾とある。親鸞は上記の仏典、とりわけ導善『観無量寿経疏』の「散善義」に依拠しつつ、南無阿弥陀仏の称える念仏者をこのように讃えているのである。泥水の中に育ちながら、美しい花を咲かせる妙好華、すなわち白蓮華を連想させる呼称である⁴⁾。いずれも俗塵にまみれつつも、清く生きる生き方の比喻であるのは言うまでもない。

この言葉が、浄土真宗の在家のまじめな信者という現行の意味を持つようになり、一般に広まったのは、『妙好人伝』からである⁵⁾。この本は日本各地の真宗篤信者の伝記を集めたもので、江戸時代末期の天保年間に上木された(1842年-1858年 刊行)。初編は本願寺派浄泉寺の仰誓(1721年-1794年)によって編まれた。浄泉寺といえば、山陰でも屈指の真宗の名

3) 親鸞(1957)『教行信証』岩波書店、p.188

4) 『観無量寿経』の巻末にある、「もし仏を念ぜば、まさに知るべし、この人、これ人中の分陀利華なり」の「分陀利華」というのも、同じ花の異名である。中村ほか訳(1990)『観無量寿経』岩波書店、p.80。なお語源の詮索については、柏原「妙好人—その歴史像」、pp.3-10に詳しい。

5) 真宗史料刊行会編(2009)『大系真宗史料 伝記編八(妙好人伝)』法蔵館。本書には仰誓編『親聞妙好人伝』、同『妙好人伝』、克謙編『新続妙好人伝』、僧純編『妙好人伝』、象王編『続妙好人伝』などが所収されている。

刹である。仰誓と子の履善(1754年-1819年)が入寺してから、やがて石州学派と呼ばれる学派を形成するまでに発展していった。妙好人に、石見出身者が数多く含まれているのはそのためであろう⁶⁾。続く第2編から第5編までは、同派専精寺の僧純(1791年-1872年)により編纂され、最後に松前出身とされる象王(生没未詳)なる人物によって全6編は完結をみた。登場人物の約半数は農民ないし商人である⁷⁾。

『妙好人伝』は、元来、浄土真宗の教えを平信徒に簡単に説くために書かれた、布教目的の書物であったことは疑いない。「末世とは云ひ乍ら信心堅固の人は斯く有まほし然ればとて此に例(ならい)とにはあらねど身を仏陀に委ね志を浄刹に掛んもの斯る験を聞かば平常の懈怠を顧て報謝相続に力を励まし称名念仏の助縁とせば此また一個の妙好人なるべし」⁸⁾、とあるように、世俗化した末世にありながらも、念仏を怠らない信心深い信者を称賛しているのである。ただ「説教風な収録であるため、信仰の生涯の生い立ちの跡などはよく分からぬ」ような作風である⁹⁾。詳細な個人的な伝記が書かれるには、明治大正期を待たなければならない¹⁰⁾。

時代が下り、昭和になってから仏教学者の鈴木大拙が著作の中で取り上げる。妙好人は、必ずしも学問や教学に長けているというわけではないが、「浄土系思想をみずからに体得して、それに生きている人」¹¹⁾、との規定を行っている。妙好人は、単なる在家の篤信者というだけではない。その生き方は、禅僧にも劣らぬ宗教的、思想的な深みを持っていた。そのことを解き明かしたのが鈴木功績であるといっていいたいだろう。それまでは「宗門の教学者たちが、妙好人を主題として、宗教的真理を考察したものをほとんど見ない」という状況であったからである。鈴木が妙好人の存在を公に知らせたことにより、浄土真宗の教学者や信者のみならず、一般の人々の関心を誘うまでになった。柳宗悦(1889年-1961年)もその一人で、鈴木の影響のもと、最晩年に柳は妙好人に関する調査研究に深入りした。その成果として柳は、因幡の源佐の事績を掘り起こすなどしている¹²⁾。「浄業に関す

6) 菊藤(2003)『妙好人伝の研究』、p.162、p.428。また浄土真宗本願寺派山陰教区「山陰真宗史」発刊委員会編(1998)『山陰真宗史』も参照のこと。

7) 佐々木倫生(1964)『妙好人伝とその作者たち』仏教文学研究会編『仏教文学研究』第2集、法蔵館。柏原「妙好人」、pp.72-85。なお柏原は明治以降も再版を重ねたことから、「妙好人」の呼称やイメージが広まったのは『妙好人伝』の貢献が大きいとしている。

8) 『妙好人伝』永田文昌堂(1958)、pp.360-361

9) 柳『妙好人論集』「妙好人の存在」p.156

10) 代表的なものを挙げると顕道書院(1891)『妙好人大和国清九郎実傳』顕道書院、清水順保(1923)『庄松ありのままの記』永田文昌堂、あるいは片山専覚編(1928)『信者吉兵衛言行録』岡本増進堂、ならびに楠恭(1988)『定本妙好人才市の歌』法蔵館など。

11) 鈴木大拙(1972)『日本的靈性』岩波書店、p.195

る一切の文字は、実は妙好人を生むための準備であったと言っても過言ではあるまい」。「仏法百千の教えも、万億の言葉も凡て妙好人を生むために費やされているとも思える」¹³⁾。これが柳が妙好人に与えた賛辞の一端である。鈴木や柳らの尽力により、妙好人は現在にいたるまで、一般大衆にも広く認知されることとなったと言えるだろう。最近では二人の弟子であった楠恭(1915年-2000年)が、妙好人に深く傾倒し、積極的に妙好人の多様な側面を浮かび上がらせることにつとめている¹⁴⁾。なお研究文献を含む妙好人に関する著作を網羅的に調査しているのが、菊藤明道(1936年-現在)や朝枝善照(1944年-2007年)らの仕事であろう¹⁵⁾。

もちろん妙好人論としては、こうした好意的な評価ばかりが語られてきたわけではない。かなり手厳しい批判も少なからず存在する。河上肇(1879年-1946年)による皮肉な言辞はひとまず置くとしても¹⁶⁾、歴史家や思想史家による批判にも辛辣なものが散見される。例えば家永三郎(1913年-2002年)は、「封建社会の重圧を感受して歴史の進展に力をつくそうとする積極的意欲の欠けた人間」という妙好人への酷評を残している¹⁷⁾。社会学ないし社会史の分野からは、妙好人を日本近代史の発展過程のなかに位置づけた鈴木宗憲(1916年-?)が、社会的実践に乏しいこと、また「親の恩」を阿弥陀という「親様の恩」へと転化していることなどを、否定材料として導き出している¹⁸⁾。体制を補強ないし擁護したりしているという指摘については、妙好人を批判的に見る者もそうでない者も、そのほとんどが認めるところではなかろうか。近年の例では、妙好人研究に尽力した柏原祐泉(1916年-2002年)でさえ、「妙好人は個々の内面において宗教的な充足感に満たされ、その充足感を尺度として

12) 柳宗悦・衣笠一省編(1960)『妙好人因幡の源佐』百華苑

13) 柳『妙好人論集』「妙好人」、p.136

14) 著書としては楠恭(1987)『妙好人随聞』光雲社、同(2000)『妙好人を語る』日本放送出版協会。編著としては楠恭・金光寿郎(1991)『妙好人の世界』法蔵館があり、妙好人の記録を編集したものとしては楠恭編(1991)『妙好人物種吉兵衛語録』法蔵館、同編(1988)『定本妙好人才市の歌』法蔵館などがある。

15) それぞれ代表作に菊藤(2011)『増補版 妙好人伝の研究』法蔵館、朝枝(1982)『妙好人伝基礎研究』、永田文昌堂、同(1984)『妙好人伝の周辺』永田文昌堂、同(1998)『続妙好人伝基礎研究』永田文昌堂などがある。

16) 河上肇(1984)『獄中贅語(三) [宗教的真理及び宗教について]』、『河上肇全集21』岩波書店、pp.450-486
この中で河上は、親鸞の開いた浄土真宗に深く理解を示しつつも、その展開とされる『妙好人伝』撰州治郎右衛門については以下のような所感をもらしている。「他力宗」の考えでは、「貧乏な境遇を少しでも改善すること」が、「あるまじきこと」だとされているが、こうした発想はレーニンの「愚鈍なる意気消沈」に他ならないと。河上『獄中贅語』、p.481。また小西輝夫(1977)『妙好人と河上肇先生』『河上肇記念会会報』第4号も参照のこと。

17) 家永三郎(1963)『増補版 中世仏教思想史研究』法蔵館

18) 鈴木宗憲(1962)『妙好人の倫理』『大法輪』29巻8号、p.93、また鈴木宗憲(1964)『日本の近代化と「恩」の思想』法律文化社も参照のこと。

外面的世俗生活が営まれたが、その生活はより強く、政治的にも教团的にも体制順応として機能する相乗性をもち、結果的に体制側、教化者側の理想像となった」¹⁹⁾、と総括しなければならなかった。

他方、妙好人そのものというよりも、妙好人の取り上げ方に対しての不満も存在する。その一人が高木雪雄(1921年?)である。「妙好人を讃えることは結構なことである。併し、妙好人を信仰したり、商業化されることは、仏教の墮落である。仏教の生命は法にある。人間を崇拜してはならないのである」²⁰⁾というのがその主張である。

本稿では、これらの先行研究に学びつつも、次の2つの点で、先行研究を乗り越えることをめざす。『妙好人伝』とその祖述者は、浄土の教えに根ざした行動を褒め称えることで、妙好人の生き方や考え方を広めようとする。これまでの鈴木大拙や柳をはじめとする好意的な妙好人研究に関していうと、確かにそれは懇切な紹介であったのかもしれない。しかしそれらは、仏教の枠組みから一旦離れて眺めてみるという観点を持ち得なかったのではないだろうか、というのが第一の論点である。次に、こうした立場に属する柳に対する批判とも関わることであるのだが、結局のところ、「妙好人の社会的機能に言及しえなかった」²¹⁾という欠点が指摘されている。それに類する欠陥は、他の妙好人研究でも発生している、というのが第二の論点である。これは妙好人自身が社会を変革していこうとする実践に乏しいという、上述の鈴木宗憲らの批判的な見解とも合致しているところである。

だが妙好人も一人の人間である。妙好人が宗教体験する時、そこには必ず社会が介在している。妙好人は社会(浄土教教団や地域コミュニティ)を介して宗教体験をするだろうし、社会に対して何等かの働きかけを行いもする。そうした妙好人と社会の相互作用関係を知るには、どうしても社会学的な分析が施されなければならない。機能主義社会学による妙好人の評価という課題に意義があるとすれば、この点であるといえよう。この課題が果たされることによって、教団への無条件奉仕による「体制順応」という単眼的な性格づけとは違う、別の見方ができるようになるはずである。

19) 柏原祐泉(1996)『真宗史仏教史の研究Ⅱ近世篇』平楽寺書店、p.325

20) 高木雪雄(1991)『才市同行才市の生涯と周縁の人々』永田文昌堂「はじめに」、pp.4-5

21) 中里眞理「解説」『柳宗悦妙好人論集』所収、p.302

3. 妙好人の生誕と第十八願

妙好人を生み出したものは何か。またその特異な人格は、どのようにして形成されるにいたったのか。そのことを明らかにするのが、本章の課題である。手がかりとなるのが、マートンの「自己成就的予言」である²²⁾。ある状況判断が、そのまま現実のものとなってしまう事態を「自己成就的予言」という。例えば銀行が倒産するらしいという根も葉もない噂が、結果的にその銀行を倒産へと追いやってしまった事件が、格好の例として取り上げられている²³⁾。ここでのポイントは、前提となる状況判断が、正しかろうが間違っていようが、いっそうにかまわないところにある。ある予言が、たとえ誤っていたとしても、その予言に引きずられるように予言どおりの結果が生まれる、というのが自己成就的予言である。果たしてそれが、妙好人とどのように関係してくるのだろうか。大きく関わっているのが経典『無量寿経』、わけても本書で予言されている「第十八願」がそれに他ならない。この願の真偽などに拘泥せず、願をまるごと鵜呑みにして、その教えを体得しているのが妙好人だからである。

第十八願とは、あらまし以下のような内容を持つ。まずは願の現代語訳から見ておこう。後に阿弥陀仏となる法蔵菩薩が、成仏する前に掛けた願である。「たとい、われ仏となるをえんときに、十方の衆生、至心に信樂して、わが国に生れんと欲して、乃至十念せん。もし、生れずんば、正覺を取らじ。ただ五逆(の罪を犯すもの)と正法を誹謗するものを除かん」²⁴⁾。このままでは分かりにくいので、もう少し敷衍しておかなければなるまい。浄土系の宗派で中心的な役割を果たす阿弥陀仏は、もとは法蔵という菩薩であった。菩薩というのは、仏になる前の段階で、いまだ修行中の身である。その法蔵が阿弥陀仏となる前に、たくさんの願を掛けた。その願の一つひとつには、衆生の全てが救われないのであれば自分は仏になることはない、という趣旨の但し書きが添えられている²⁵⁾。この願こそが、法蔵の並々ならぬ決意の現れであるとして、後の浄土宗、浄土真宗、時宗といった浄

22) 学説史的にはウィリアム・I・トーマス(William Isaac Thomas, 1863年-1947年)が「もしひとが状況を真実であると決めれば、その状況は結果においても真実である」と述べた言葉を、マートンが定式化したものである。人がある状況を規定し、予測すれば、たとえそれが誤っていたとしても、結果的にその状況を作り出すことがあるということを意味する。Merton(1961)『社会理論と社会構造』みすず書房、p.382

23) Merton(1961)『社会理論と社会構造』、pp.383-384

24) 中村ほか訳(1990)『浄土三部経(上)』岩波書店、p.136

25) 柳宗悦(1996)『南無阿弥陀仏』岩波書店、p.72

土系の宗派に決定的な影響を与えた。法蔵は自らも修行の身でありながら、他方で衆生に救済の手を指し延ばす。妙好人の模範的が理想とする生き方を、法蔵菩薩に見出すことができるだろう。

願の重要性を知るには、法然が「念仏往生の願」と呼び、親鸞が「至心信樂の願」といって重んじていたことを思い起こせばよい²⁶⁾。また蓮如の『御文』にも、「信心獲得すといふは第十八の願をこころうなり。この願をこころうといふは、南無阿彌陀仏のすがたをこころうなり」²⁷⁾と平たく解説されている。もう一冊、著者不詳の『安心決定鈔』では、「浄土真宗の行者は、まづ本願のおこりを存知すべきなり。弘誓は四十八なれども、第十八の願を本意とす。余の四十七はこの願を信ぜしめんがためなり」とまで書かれている²⁸⁾。

自己成就的予言がそうであったように、法蔵が阿彌陀となるという第十八願の内容も、正しかろうが誤っていようが、実はさして問題ではない。その願を正しいものだと思いきって生きることで、妙好人が生まれてきた。そういう客観的事実こそが重要なのである。願をすっかり信じきった妙好人の内面世界では、どのような事態が生起しているのか。それを知るために妙好人栞平ふじ(1913年?-1966年)の詩を引いておこう。

法蔵とは どこに修行の場所あるか みんな私の胸の内
南無阿彌陀仏 南無阿彌陀仏²⁹⁾

ふじの胸の内にいる法蔵菩薩が、人助けをしながら、今まさに阿彌陀仏になろうとしている。そのような状態を歌い上げたふじの詩である。ここには第十八願の精神が、そのまま反映されていることを確認することができるだろう。柳は第十八願を、「救いたいという願いと、救われるという行いとが同時に一体となっている」様子を表わしている、あるいは「法蔵の物語は実は一切の衆生の内面に動いている物語」³⁰⁾などと読み取っている。それは、そのまま妙好人ふじの詩の中に写し取られているものに他ならない。自分と阿彌陀とが一体となっていることを暗示する詩文は、他の妙好人からも引くことができる。

26) 柳『南無阿彌陀仏』、p.69

27) 『御文章』『五帖の五』信心獲得

28) 『安心決定鈔』冒頭

29) 本稿で引く、他の妙好人の詩文の多くと同様、栞平ふじの詩句も、簡単な漢字の他は、全てひらがなでつづられている。読んでみると、それはそれとして味わい深いものがあるものの、本稿では読み易さを優先し、当用漢字を用い、通常の文章に改めてある。

30) 柳『南無阿彌陀仏』、p.95、p.75

南無仏とは、才市がこと、南無仏こそ 南無阿弥陀仏³¹⁾

わしが阿弥陀になるじゃない。

阿弥陀の方からわしになる。

なむあみだぶつ³²⁾

わしと親様、大仲良しで

わしがをらねば あなたもをらぬ

わしとあなたで南無阿弥陀仏³³⁾

これを書いたのは、浅原才市(1850年-1932年)³⁴⁾である。南無阿弥陀仏の念仏においては、才市も仏もない。それに気づいた才市が、悟りを開いている境地をいただいた喜びの気持ちを、率直に歌った詩である。

鈴木は才市の思考に、次のように解説を付す。「衆生済度は自分をからにして、自分から外へ出て、何とか取計らいをすることではなくて、自分が念仏三昧の生活をする事、平常心をそのままに生かすこと、即ち行為すること、それが衆生済度だというのである」³⁵⁾。自己への執着を捨て、念仏すること以外には平常心をもってする行為と、何ら変わるところがない。それが妙好人の行為であるというのである。

むろん妙好人にも、さまざまなタイプがあり、安易な一般化はさげなければならない。「古くは赤尾道宗〔1446?年-1516年〕のように自分を戒めることの厳しかった人もあるし、大和の清九郎〔1678-1750〕のように温和な真摯な人もあるし、讃岐の庄松〔1799年-1871年〕のようにまるで禅坊さんのような問答をする人もあるし、物種吉兵衛のように鋭くしっかりした人もあるし、近くは三田源七のように柔和な聡明な人もあった」³⁶⁾。しかし、自力を廃し、徹底した受動性を持って生きたということかというと、いずれの妙好人にも当てはまることであろう。妙好人の場合は、阿弥陀からの救いを受け入れるという受動性である。

31) 浅原才市(1999)『妙好人 浅原才市集(新装版)』春秋社、ノート(24)-10、p.359

32) 同、ノート(8)5

33) 同、ノート(30)113、p.433

34) 島根県温泉津出身。彼は「法悦三昧、念仏三昧の中に仕事をやりつつ、ふと心に浮ぶ感想を不器用に書いた」。「仕事そのものが法悦で念仏であった」(209)。彼が「安心の境地に達したのが五十を超えたとき」で、その彼が書く詩には、「実に不思議な宗教的情操の発露」があった。鈴木『日本の靈性』、p.210

35) 鈴木『日本の靈性』、p.229

36) 柳『妙好人論集』「源左の一生 一九」 p.228。ただし〔亀甲内〕は引用者

だがここで、一つの疑問がわいてくる。なぜそこまでの信を得られるのか。それは第十八願を素直に解釈することで、それはおのずと分かってくることであろう。すなわち法蔵菩薩は衆生が救われないのならば、自分も仏とはならないと誓った。經典によると、その法蔵が現に成仏して阿弥陀仏となっているのである。衆生も成仏していることになる。衆生がやることと言えば、ただ救われたことを喜び感謝するだけ、という論理になるのである。

だから源左は、「親さんが助けると言われるだけに、それを真受けにすることが信心だけのう」という。あるいは逆説めくが、「安心できいでも、お助けは間違いないけんのう。それで安心しなはれ。こっちゃ忘れても親さんは忘れなさらんからのう」と人に説いたりもする。また才市の、「聞いて助かるじゃない、助けてあるをいただくばかり」や「助かるとはそりゃ無理よ、助けてあることのなむあみだぶつ」などとも通じている。これらは知的理解では決して得られない安心の境地であると言えるだろう³⁷⁾。

親鸞がこの願を「至心信樂の願」と呼んだのは、こうした理屈に基づいている。阿弥陀如来は大悲の仏と言われる。それは法蔵が阿弥陀に変わる前に残した願のためである。衆生を救済、済度するという願である。「阿弥陀仏の中に衆生の往生は成就されている」³⁸⁾。阿弥陀仏がいる、ただそれだけで人々の浄土行きは決まっているのである。

信者の側からこれと同じことを述べるとどうなるのだろうか。まず法蔵が阿弥陀になると同時に、信者は阿弥陀に救ってもらっている。阿弥陀の住む極楽浄土にいさせていただいて、ありがたいと感謝しさえすればいい。それが、妙好人の心中深く根ざす信を支えている意識ということになる。そこで次章では、上記のもらい、いただく、ありがたい、といった信の体系を形作っている言葉の持つ意味を、妙好人の詩や記録に即して抽出してみることしたい。

4. 受動的な「いただく」の精神

機能主義の観点からすると、第十八願には浄土真宗の教えを実践し、それを他へも広めようとする妙好人を産出するという機能を有していることになる。妙好人という独特の人

37) 楠恭(2000)『妙好人を語る』、pp.170-175

38) 柳『南無阿弥陀仏』、pp.89-91

格を作り上げたという事実は、第十八願の顕在的機能を明示しているものとして、たいへん興味深い出来事である。それを前提として、もう一步分析を進めてみよう。今まで述べてきたことは、妙好人の出現という、言わば目に見える第十八願の機能であった。しかし果たして機能は、上述のことにみに限定しうるものであろうか。マーソンの機能主義理論によると、顕在的機能とは別に、潜在的機能というものがある。システムの参与者によって意図され認知されているのが顕在的機能、そうでなければ潜在的機能と呼ばれる³⁹⁾。目に付きにくいだけに、顕在的機能よりももっと重要な働きを秘めているのが、潜在的機能であるのは言うまでもない。これにならうと、第十八願の潜在的機能というものを探ってみる必要があるということになるだろう。これを確認することで、妙好人が広め、今なお日本人の習慣に痕跡をとどめている、ある種の行動規範を明らかにできるように思われてならない。それを確かめるのが、本章の課題である。

それでは顕在的機能と潜在的機能を区別することから、取り掛かるとしよう。マーソンが例示しているのは、背広の袖に付いているボタンの機能である。袖ボタンには、袖を止めるという顕在的機能があるだけではない。洋装の伝統を守るという潜在的機能をも果たしているのだとマーソンはいう。一見、無用とも思われる背広の袖のボタンにさえも、「見馴れたものを保持し、伝統を維持する」という確かな機能が備わっているのである⁴⁰⁾。

ならば第十八願には、どのような潜在的機能が備わっているのだろうか。それは妙好人の内面的な性格を読み取ることで明らかとなるだろう。そこで参考になるのが、柳が妙好人に対して行った、「受取り方の名人」という性格づけである。前章末でも触れたように、妙好人の残した詩文を読んでいて気づかされるのは、「もらう」あるいは「いただく」といった受け取りの表現が、数多く使われていることである。再び浅原才市の言葉を引用しておこう。

貰いもの貰うて喜ぶ南無阿彌陀仏⁴¹⁾

鈴木によると、「貰う」や「戴く」や「下さる」という言葉は、慈悲であり大恩であり歓喜心でもあり、何よりそれは、「なむあみだぶつ」の精神から来るものであるという(鈴木、『靈性』、p.216)。南無とは頼る、任せるという意味になる。だから南無阿彌陀仏は、自分のす

39) Merton(1961)『社会理論と社会構造』、p.46

40) Merton(1961)『社会理論と社会構造』、p.27

41) 浅原、前掲書、ノート(16)50、p.247

べてを阿弥陀仏にゆだねるということになるのである。頼り、任せきったからには、あとは阿弥陀がなさることを、頂くだけでよい。そうしたことから、浄土真宗では念仏を称えることを、念仏を頂くとも言う。本来的な意味での他力本願とは、まさにこのような精神のことである。自分で行うことといえば、ただもらい、いただくことを、ありがたいと感じること以外は何一つない。才市の詩には、とりわけ阿弥陀仏に何かをもらったり、してもらったりする表現が多い。

わしの暗闇 六字の明り
点けて貰うて
あなたを拝む⁴²⁾

貰い受け南無阿弥陀仏を
貰い受け安心したり、くつろぎしたり
何がないとも思わずに
ご恩うれしや南無阿弥陀仏⁴³⁾

何にもないわたくしに
慈悲を貰うて今は喜び⁴⁴⁾

貰うて楽しむ安気なものよ
南無阿弥陀仏は才市がものよ⁴⁵⁾

才市は、阿弥陀を見る眼、慈悲、あるいは阿弥陀仏さえ貰い受けている。全ては阿弥陀仏からの頂き物だというのが元々の発想であろう。この「もらう」あるいはその謙讓表現である「いただく」は、妙好人のみならず現代日本人の心の中にも根づいている意識ではないだろうか。例えば食事の際に、日本では「いただきます」というあいさつをする。もともと浄土真宗で食事の前に唱えられていた「対食の偈文」が広まったものだという。現在、浄土真宗本願寺が発表している「食事のことば」にも、「御仏と皆様のおかげにより、このご馳走を恵まれました。深くご恩をよろこび、ありがたくいただきます」と記されている⁴⁶⁾。

42) 浅原、前掲書、ノート(9)63、p.125

43) 浅原、前掲書、ノート(19)7、pp.304-305

44) 同、ノート(10)42、p.135

45) 同、ノート(16)44、p.247

現代の妙好人にも引き継がれている精神であることを示すために、榎本栄一の詩を引いておきたい。

「開眼」
なんともなしに
買うて 食べているもの
眼がひらけば これみな
天地からのいただきもの⁴⁷⁾

これらは等しく、受け取ることに重きを置いた精神であろう。だが才市の場合、こうした「もらう」や「いただく」という境地がさらに深められた時に、「こころとられる」あるいは「あたる」という表現へと移し変えられるところに趣向がある。

貰い受け南無阿彌陀仏を
南無阿彌陀仏を貰い受け
貰い受ければ心取られる⁴⁸⁾

称えて参るじゃない
思うて参るじゃない
お六字に心取られて、参る極楽
南無阿彌陀仏⁴⁹⁾

「とられる」とは、おそらく仏教用語でいうと、「攝取不捨」のことであろう。阿彌陀仏が衆生を一人残さず救うという意味である。ここでもやはり、受身の態度が示されているのが、興味を惹かれるところである。「あたる」という言葉で表現されるとなると、それこそ阿彌陀との「根源的な出会いそのものが間髪を容れずそのまま言い表されている」⁵⁰⁾とさえ思えてくるのではないだろうか。しかもそれは、あたかも宝くじに当るかのように、たま

46) ただし2009年11月に一部改訂された。関連記事については『京都新聞』2009年12月30日を参照のこと。

47) 榎本栄一(1974)『群生海』真宗大谷派難波別院

48) 浅原、前掲書、ノート(16)242、p.274

49) 同、ノート(9)56

50) 岡村康夫(2000)「なむあみだぶにこころとられて―妙好人浅原才市の詩」『山口大学哲学研究』山口大学哲学研究会、p.52

たま阿彌陀に当り、心を取られるというのである。

阿彌陀に「あたり」、「心取られ」てからの妙好人才市の行動には、どのような特徴が現れるのであろうか。それを表したのが下の歌である。

わしの暗闇六字の明り
点けて貰うて 引き回されて
南無阿彌陀仏に
帰るうれしや⁵¹⁾

親様に南無阿彌陀仏を貰うてからは
南無阿彌陀仏がええようにする
南無阿彌陀仏に使われて
南無阿彌陀仏さんは良い人よ

才市は阿彌陀に「引き回され」たり、「ええように」「使われ」たりする。才市は、もはや個人的な意志とは別のものによって突き動かされている。ここには利己的な心の働きはなく、全てが利他的な心の働きに転換されていると言ってもいいのではないだろうか。ここまでくると、「させていただく」という日本語の独特の言い回しを、明確に理解することができるだろう。

次の世に生を得て
衆生済度をさせていただく
南無阿彌陀仏⁵²⁾

「させていただく」という表現は、時に慇懃すぎるとして避けられることもある。こうした言葉遣いは、最初、浄土真宗の信仰に篤い、近江の商売人が用いていたものだといわれている。近江商人と言えば、日本資本主義を生み出した精神の一つとして、西洋のプロテスタンティズムの精神と対比させて論じられることもある⁵³⁾。阿彌陀仏から受動的に「いただく」ばかりの身でありながら、積極的な商行為に手を出す。しかしその行為には、阿彌陀

51) 浅原、前掲書、ノート(9)64、p.125

52) 妙好人石見の才市顕彰会編(1991)『ざんぎとかんぎ—浅原才市のうた』p.38

53) 内藤莞爾(1978)「宗教と経済倫理—浄土真宗と近江商人」『日本の宗教と社会』お茶の水書房

に見せても恥ずかしくないように、人をだまし、暴利をむさぼるようなことは、厳しく戒められた。かえって近江商人といえば「三方良し」の経営と言われるように、売り手と買い手と世間とが、そろって満足いくような商いを心がけていたのだという。

これまで論じてきたような、「いただきます」あるいは「させていただく」の語源や由来は、すでに忘れられつつあるのかもしれない。しかしそうであるとしても、こうした語句や表現を使い続けていることに、現代まで続く日本人の一種の受け身の心情を表出していると言ってもいいのではないだろうか。そしてその精神の象徴ともいえる妙好人の受け身の人格こそが、別の仏教宗派には見られない、他ならぬ第十八願の潜在的機能の証拠である見なすことができるのである。

5. 第十八願の機能と逆機能

第十八願は、顕在的機能として篤信者である妙好人を生み出した。しかしその内面には、潜在的機能として、現代の日本人にも通じるところのある、受身の精神を保持し続けてきた。これらは主として妙好人を好意的に論じた場合の評価である。しかし妙好人をめぐっては、好意的な意見ばかりが語られてきたわけではない。本章で扱いたいのは、第十八願が生んだ妙好人に対して疑問の目が向けられる場合の事例である。これを仮に第十八願の逆機能と呼んでおきたい。ある目的・目標に対しては、必ずしもそれに素直に従うものばかりではない。反対する人間も当然いるはずである。そうした人々をも考察の対象としなければ、十全な分析とはいえないだろう。機能主義分析が機能のみならず、ある目標に反目する人々を逆機能として考察の対象とするのはそのためである。そしてこの機能と逆機能の「差し引き計算」によって、ようやく正確な機能の把握が可能となる。ここでは妙好人の実践とそれに対する批判、さらには妙好人による批判への反論のやりとりを、マートンの言う「差し引き計算」として理解しておくことにする。

妙好人に対して起こる批判としては、二つの型がある。一つは第十八願それ自体を信じようとしなない、宗派外からの批判で、浄土教の教義そのものを疑ってかかる人々である。他方、同行と呼ばれる宗派内の人々からの批判もある。目の前にいる妙好人が、果たして実際に信心を得ているのかという批判である⁵⁴⁾。

54) この二つの型はマートンの区分でいうところの、内集団と外集団の区分に相当する。Merton、『社会理

まずは信者でない者による批判を見てみよう。柳の友人がある浄土真宗の信者に、こう問うたことがある。「あなた方は、坊さんたちに全く利用されているに過ぎまい」。「寄進するお金が何に使われるのか、知れたものではない」。すると信者の答えは、意外なものであった。「私どもは仏様のお蔭で日夜を暮している身、坊さんがどういうお方であろうと、説かれる仏様そのものには上下はありますまい」。寺の住職に利用されているとか、騙されているという言葉は、信仰にとってはどうでもいいことである、という驚くべき発言であると言える。「信仰は受容なのである。素直な受取なのである」⁵⁵⁾。その信者の中でもぬきんで篤信なのが、妙好人であるのは言うまでもない。確かに妙好人の行いもここまできると、信者でないものに体制順応的、保守的であり、また迷信や非合理的なものに囚われ過ぎている、と片付けられてしまうかもしれない。こうした妙好人に対する誤解や曲解を解消するためにも、やはりマーソンの説く機能と逆機能の「差し引き計算」を考慮しておく必要があるといえるであろう。

マーソンも言うように、宗教はたとえそれが社会や組織への忍従を説くものであったとしても、結果として社会変革の力となっていることさえ十分にありえるのである。だから宗教の機能はいかようでもありうるという意味で、マーソンは宗教を「機能主義の壺」と規定したのである⁵⁶⁾。服従と忍耐のみが目立つばかりの妙好人のどこに、そうした変革の契機が見出せるというのだろうか。

赤尾の道宗は、蓮如上人を「如来の権化」だと信じ、「上人の身より光の出るのを拝んだ」。また「上人の命なら、近江の湖水を一人で埋めるとさえ言った」。これは鈴木のように「霊的に繋がれているものの一所懸命さ」であるのかもしれない⁵⁷⁾。教団を率いる長への絶対的な恭順と服属以外の何者でもないだろう。他宗派の人々にとっては、ある意味では危険思想の持ち主のような印象を受けるかもしれない⁵⁸⁾。だがこの恭順が、もしも万人に等しく向けられていたとしたらどうであろうか。道宗には、妻に頼まれ蓮如に安心につい

論と社会構造』、pp.395-396。なお、これに加え、第十八願をはじめとする浄土教の教えを曲解したりすることで生まれてくる異安心の問題もあろう。だがこの問題は、それ自体大きな問題をはらんでいるため、ここで論じることとはしない。さしあたり森章司(1996)『近世における真宗教団—異安心と妙好人』『近世の精神生活』続群書類従刊行会所収、pp.419-466を紹介するに留めておく。

55) 柳『妙好人論集』「真宗素描 三~四」、pp.47-48

56) Merton(1961)『社会理論と社会構造』、pp.39-40

57) 鈴木『日本的霊性』p.199。蓮如(1998)『蓮如上人全集〈第4巻〉言行篇』「蓮如上人—語記(実悟旧記)」中央公論社

58) 親鸞が唯円に語った「ひとを千人ころしてんや、しからば往生は一定すべし」という極言がある。親鸞『歎異抄』第13章。宗派を異にする者にとって、この言葉は、宗教的過激派のリーダーの命令と見分けることが、極めて困難なのではないだろうか。

ての教示をもらいにいくという、もう一つの逸話がある。道宗がもらった答えは、「南無阿彌陀仏」の一言であった。それに失望した妻を見抜き、遠い道のりを再び蓮如のもとに駆けつけたという。道宗は10日はかかる道のりを、何の躊躇もなく、何度でも往復しようというのである。ここで見られる妻への奉仕は、蓮如へのそれと、何ら変わるものではないと言えるのではないだろうか。「純真の心、艱難も苦勞も考えの中に入れたことのない、純朴さそのままの道宗」がいるだけである⁵⁹⁾。自らを徹底的に低く置くことで得られる平等というものが、ここに確認できるのである⁶⁰⁾。

また清九郎は、篤信と日々の献身とで、村人から信頼されていた。彼は年に数回、東本願寺に詣っていた。十八代の法主であるところの従如が、あるとき清九郎の事跡を聞きつけ、面会に来るよう彼を呼び寄せた。喜んで直参すると、彼の身なりのみすぼらしさに、役僧が注意したという。清九郎は恐縮しつつ、次のように語ったと言う。いつもこのままの姿で御本尊様や御真影(親鸞木像)を拝んでいますので、うっかりそのまま参上してしまいました。従如はこれを聞き、そのままの身なりで対面し、盃を与えたという⁶¹⁾。人間である法主よりも上に仏法がある。仏法の下では万人、万物は平等なのである。そのような思いから、彼は家族や村人、そして寺院の関係者にも、同じような御恩報謝の態度で接していたのである。ここには妙好人に共通する平等の思想と価値転換の契機を見出すことができるであろう。

別の妙好人、三河のお園(1777年-1853年)の逸話も紹介してお。ある者が熱心に念仏を称えるお園に、あなたの念仏は「滓」にもならないと面と向かって酷評した。お園は、動ぜず「わしの称うる念仏が、もしや滓にもなったらどうしょう。それが滓にならぬとは、有難や有難や、南無阿彌陀仏、南無阿彌陀仏」と答えたという。柳はこれに次のような解説を付す。「滓も残らぬ空念仏となつてこそ、本当の念仏といえましよう。私が念仏するのではなく、私なき念仏、私の残らぬただの念仏となつてこそ、はじめて念仏といひ得る」と説くのである⁶²⁾。相手の言うことを素直に受け取ることでなされたこの返答は、それを聞くものに一種の動揺を起こさせるに足るすごみがある。しかも、お園には、そうした効果を狙う

59) 鈴木『日本的靈性』、p.200

60) 類似する価値転換は、物種吉兵衛(1803年-1880年)の言行録から抽出することもできる。仏法談義で得られる喜びは、いくら偉い人でも得られない。楠恭編『妙好人物種吉兵衛語録』(二六三項)。源左の例からも引くことができよう。「他人の田んぼの草まで取らんでも」と言われた源左は、「そんなに氣の小さいこと言わんでもええ、仏さんのお心の中には、おらげいの他人げいのの區別はねえだ」と答えたという岡村康夫「源左」11、(五八 赤坊)。これらに見られるのも、絶対的な平等の境地である。

61) 藤島達朗(1953)「妙好人の社会性」『日本仏教学会年報』第19巻、pp.97-108

62) 柳『妙好人論集』「信女おその 末尾」、p.252

ようなあざとさなど無いのは言うまでもない。批判的な人々が妙好人の信心を確かめることで、かえって感化を受けてしまうという現象を、ここに見出すことができるだろう。

以上は、妙好人の中でも控えめな対応である。しかし批判者への反論に際しては、庄松のように、極めて痛烈に攻撃する者もいた。妙好人が体制順応的であるという決めつけは、この庄松一人でも跳ね返すだけの威力を有している。そのいくつかを挙げておきたい。「寺の役僧が、庄松の無学を揶揄しつつ『大無量寿経』を出して、「ここを読んでみろ」と言ったところ、文盲の庄松は躊躇なくそれを取り上げて「庄松を助くるぞよ、庄松を助くるぞよ、と書いてある」と答えた」という⁶³⁾。また庄松が、富田村の菊蔵と、三本松勝覚寺へ参詣した時の話である。庄松が本堂で横になると、菊蔵はそれを咎めた。すると庄松は「親の内ぢや、遠慮には及ばぬ及ばぬ、そういうおまへは、義子であろう」と反論したという⁶⁴⁾。同行ばかりではない。役僧や住職にも、容赦なく思うところを率直に語る。深夜ある寺を訪ねた。住職に誰もいないのか確認の上で、庄松は住職に日頃思っていたことを聞いた。「寺へ来てみると仏法はない。人にすすめるだけで、ないものをあるように教えて居るのではないか」⁶⁵⁾。

京都浄教寺の脇谷覚行にも、所馬は兵器で皮肉をあびせる。「うまいものばかり食ろうて、籠に乗って歩き、此奴にくだ奴じゃ。よう肥りくさって、鬼が食うたらうまかろう。「あなたは法を痩せさせてわが身を太らせているから言うたのじゃ。今日のお説教など一言もこのわしには徹しなんだ」⁶⁶⁾。

はては仏教関係者だけではなく、代官にまで辛辣な言葉の矛先が向かうこともある。丹生村字三殿木村大庄屋方で、庄松が風呂焚きをしたと時のこと。ある代官が泊まり、庄松が彼の背中を流すことになった。流しながらその背中を見てこういった。「盗み食いしてようくらい、よくこえとる」、「ご恩忘れるな」といった。みな心配をよそに、庄松は御代官から「正直者よ、正直者よ」と褒められたという⁶⁷⁾。

ここまで論じてくると、妙好人が体制擁護の保守的な思想と行動を取っていたという批

63) 柳『妙好人論集』「妙好人」、p.139

64) 『ありのままの記』、p.27、また柳『妙好人』、p.139、岡村康夫(2006)「なんともない、なんともない―妙好人・讃岐の庄松における宗教的生」『山口大学哲学研究』山口大学哲学研究会、第13巻、pp.1-22、p.7も参照のこと。

65) 『庄松ありのままの記 続編』「四十六 地獄極楽はたしかにあるか」、楠『妙好人を語る』、pp.132-133

66) 楠『妙好人を語る』、p.134、梯實圓『妙好人のことば』法蔵館

67) 『庄松ありのままの記』、p.112。柏原は、この庄松の行動すら、「現実生活においては、世俗的権威に服し幕藩体制に忠実に順応したはずである」と推量し、社会変革の契機とは見ない。柏原『妙好人』、p.185。しかし、こうした判断が許されるならば、あらゆる人間が社会を変革する力を持たないという結論になるのではないか。

判が必ずしも当たっていないのは明らかであろう。確かに『妙好人伝』が、浄土真宗の組織を保守すべく書かれたものであるという側面や、妙好人の恭順な性格の持ち主であったという事実について看過するわけにはいかない⁶⁸⁾。けれども庄松の例が端的に示しているように、真なる「至心信樂」は体制を批判し、変革する力を、十分に備えているのである。

6. 結論

本稿の課題は、機能主義社会学により妙好人の行動を分析することで、妙好人が必ずしも体制順応的な性格を持つだけではない、ということを明らかにすることであった。とりわけ第十八願の自己成就としての妙好人の出現、妙好人の働きから見た第十八願の顕在的、潜在的な機能、そして第十八願の逆機能について見てきた。機能主義社会学によると、主観的意向どおりになると機能と呼べるが、逆に作用すれば逆機能となる。あらゆる主観的意向には機能と逆機能が備わっているので、それらの差し引き計算の結果が、正確な機能である。浄土真宗では「念仏をいただく」、「信心をいただく」と表現する。信心を「する」とか「しない」とか、あるいは信心が「足る」、「足りない」などは真宗の信仰を語る言葉としてふさわしくない。半信半疑ならそれは疑心に他ならないというわけである。信心には強い意思もなければ、程度もない。ただ徹底的な受動性、すなわち他力本願があるだけである。

これまで妙好人を否定的に論じてきた人々は、この徹底的な受動性を、ただちに体制順応的であると決めつけてきた。しかし本稿で明らかになったように、それは単なる受け身ではない。受動に徹し切ったときに見えてくるものがあった。道宗は蓮如であろうが妻であろうが、分け隔てなく従順な態度を取り続けた。あるいは庄松のように、同行や住職、ひいては代官に対してさえも、等しく辛辣な言葉が浴びせかける者もいた。清九郎の身なりは、法主の前であろうが、阿弥陀の前や村人の前であっても、全く変わることはない。まさに阿弥陀のものと平等の実践者であったと言っても間違いではないだろう。そしてこの立場を突き詰めていくと、究極的には自分が阿弥陀である、という才市の境地に行き着くのである。それは権威主義的な尊大さにつながることは決してない。なぜなら自らは阿

68) 「かゝる真俗につけ、行き届きたる人々なれば、身上も繁榮し家内も惇睦なれば、近村の者までも模範とする妙好人なり」柏原祐泉編(1975)『真宗史料集成』第11巻、同朋舎、p.694

弥陀であると同時に、阿弥陀に救っていただいている身でもあるからだ。こうして妙好人の思想と行動は、第十八願にはじまり、第十八願に終わるのである。

以上が、妙好人を通じて明らかになった、浄土真宗の信仰のありかたである。時として妙好人の行為が心を打つのは、その徹底的な受動性の先に、生きとし生けるものの平等の思想があるように感じられるからであろう。

【参考文献】

- 浅原才市(1999)『妙好人 浅原才市集(新装版)』鈴木大拙編、春秋社
- 有元正雄(1997)『宗教社会史の構想—真宗門徒の信仰と生活』(歴史文化ライブラリー)吉川弘文館
- 伊藤智誠(2012)『妙好人めぐりの旅—親鸞と生きた人々』法蔵館
- 岡村康夫(2000)『なむあみだぶにこころとられて—妙好人浅原才市の詩』『山口大学哲学研究』山口大学哲学研究会
- 岡村康夫(2001)『ようこそ・源左—妙好人因幡の源左における宗教的生』『山口大学哲学研究』第10巻、山口大学哲学研究会、
- 岡村康夫(2006)『なんともない、なんともない—妙好人・讃岐の庄松における宗教的生』『山口大学哲学研究』第13巻、山口大学哲学研究会
- 小栗純子(1975)『妙好人とかくれ念仏—民衆信仰の正統と異端』講談社
- 小栗純子(2002)『近世における理想的女性像と良民政策との関係』、佐々木潤之介ほか編『日本家族史論集』第6巻、吉川弘文館
- 柏原祐泉、大峯顕(1992)『妙好人—その歴史像』『浄土仏教の思想(第13巻)』講談社
- 亀井鑛(2008)『妙好人と生きる—親鸞の他力信心の要をつかんだ人々』大法輪閣
- 菊藤明道(2011)『増補版 妙好人伝の研究』法蔵館
- 楠恭(2000)『妙好人を語る』NHK出版
- 楠恭編『定本 妙好人才市の歌』法蔵館
- 小西輝夫(1972)『妙好人—その精神医学的考察』百華苑
- 小西輝夫(1977)『妙好人と河上肇先生』『河上肇記念会会報』第4号
- 佐々木倫生(1964)『『妙好人伝』とその作者たち』、仏教文学研究会編『仏教文学研究』第2集、法蔵館
- 志村有弘編(2011)『わが心の妙好人—市井に生きた善人たち』勉誠出版
- 鈴木 大拙(1972)『日本の靈性』岩波書店
- Sorokin, P.A. (1942), *Man and Society in Calamity*, New York: E.P. Dutton (1998)『災害における人と社会』大矢根 淳訳、文化書房博文社
- 内藤莞爾(1978)『宗教と経済倫理—浄土真宗と近江商人—』『日本の宗教と社会』お茶の水書房
- 永橋治郎(2000)『鈴木大拙における受動性の問題—浅原才市を中心として』『人間文化学研究集録』大阪府立大学大学院人間文化学研究科・総合科学研究科
- 福岡光超(1966)『初期「妙好人伝」編纂の歴史的背景について』宮崎円博博士還暦記念会編『真宗史の研究—宮崎博士還暦記念』永田文昌堂
- Merton, Robert King, 1949, *Social Theory and Social Structure: Toward the Codification of Theory and Research*, Free Press, 森東吾ほか訳(1961)『社会理論と社会構造』みすず書房

万波寿子(2011)『『妙好人伝』と『続妙好人伝』の出版と流通』大取一馬『典籍と史料』龍谷大学仏教文化研究叢書28, 思文閣出版

見田宗介(1965)「原罪の意識と原恩の意識」『現代日本の精神構造』第8章 第2節

森章司(1996)「近世における真宗教団—異安心と妙好人」『近世の精神生活』続群書類従刊行会所収

柳宗悦(1986)『南無阿彌陀仏』岩波書店

柳宗悦(2004)『妙好人論集』岩波書店

大法輪閣編(2006.7)「特集：妙好人〈その純朴な信仰世界〉」『大法輪』大法輪閣

논문투고일 : 2013년 12월 10일
심사개시일 : 2013년 12월 20일
1차 수정일 : 2014년 01월 09일
2차 수정일 : 2014년 01월 15일
게재확정일 : 2014년 01월 20일

 <要旨>

妙好人は体制に順応するだけの存在か

－機能主義社会学による第十八願の分析を通じて－

妙好人とは、浄土真宗の教えを信じ、それを生活においても実践する、熱心な信者を指す。本稿の第一の課題は、妙好人はどのようにして生まれてきたのかという問いに答えることである。浄土の教えの中にある第十八願が、妙好人の発生に決定的な影響を与えていることは、これまでも語られてきたことである。第十八願とは、『大無量寿経』に書かれている、全ての人が救われるとの予言である。マーソンの自己成就的予言という概念を用いることで、この第十八願の一つの機能として、妙好人が出現したことを説明することにした。

妙好人の産出というのが、いわゆる第十八願の目に見える機能、すなわち顕在的機能だとすると、次に取り上げたいのは、比較的目につくにくい機能についてである。それをマーソンの潜在的機能という観点から見直すことにする。それにより、第十八願によって妙好人はどのような内面的な性格を持った人格として作り上げられているのか、という第二の問いに答えることになる。それを一言で言い表すなら、受動的な「いただく」の精神であるといえよう。現代でも「いただきます」、あるいは「させていただく」などの言葉の中に、その精神は生きていないと見なくても良いのではないだろうか。

以上のところで説明してきた、第十八願の機能である妙好人の発生、それから外面的行動と内面的性格を議論の土台として、本稿の最終的な課題に取り組んでみたい。妙好人は社会を変える力をもつのかどうかという、この三番目の問いに答えるためには、機能主義社会学における逆機能の概念を用いるのが便利である。妙好人が徹底的な受動性を供えているのは間違いない。妙好人の行動や言動は、第十八願をはじめとする浄土の教えをありのままに受け入れ、それを実践することによってなされているからである。その態度は、家族であろうか僧侶や権力者であろうか、何ら変わりはない。しかし、その態度が周りの人々や寺の住職から、時として疑念や反感を抱かれる場合もあるのではないだろうか。それが第十八願の逆機能である。だが第十八願を遵守しているという限りにおいては、いかなる上層の僧侶であろうか権力者であろうか、妙好人を粗雑に扱うことは許されない。かえって反感を持った側が、妙好人に感化されてしまうことも少なくない。そのことを確認することによって、妙好人が体制保守的であるとの性格づけが、いささか早計であることに気付かされることになる。社会変化を可能とする妙好人の姿が、ここに見出せるからだ。以上のことからすると、妙好人が社会を変える力を十分に有している、というのが本稿の結論に他ならない。

Does Myokonin only adapt to the established system?

－Functional analysis of 18th wish of Amida Nyorai－

Myokonin is an earnest believer of the Jodo Shin sect of Buddhism who believes teaching of the Buddhism and practices it in their life. How was Myokonin born? Answering to this question is the first problem of this paper. As well known, the 18th wish that written in sacred book *Kanmuryojyukyo* has been influenced to the birth of Myokonin. I understand this 18th wish as a Buddhist version of “prophecy of universal salvation.” So I try to explain this birth of Myokonin by using sociological term ‘self-fulfilling prophecy’ of Robert K. Merton.

Birth of Myokonin could be explain by ‘manifest function’ of 18th wish. On the contrary what is the ‘latent function’ of 18th wish? In other words, what kind of internal character does Myokonin have? this is the second problem. I think it is a passive ‘いただく (Given)’ mind. We can easily see in modern Japanese many phrases such as ‘いただきます (Let’s eat)’ or ‘させていただく (Let me do it).’ The passiveness mind of Myokonin would reflected in these words.

Be based on the above argument, I want to solve the third problem. It is an ultimate problem whether Myokonin has a power to change society or not. To solve the problem, it is convenient to use another concept of the functionalism sociology, ‘disfunction.’

There is no doubt that Myokonin has a extremely passive character.

The manner of Myokonin does not change in case for his family or for any influential person. In this sense, Myokonin does not seem to have a power of social reformation. But Myokonin practice the teaching of the Amida Nyorai more honest than anyone else. The person who knows Myokonin cannot but recognize it, even though priest or influential person. On the contrary, Priests and influential people are often influenced by Myokonin. It is truly ‘disfunction’ of the 18th wish.

As above, it is partial understanding to see Myokonin as a conservative of the established order. In conclude we could find in Myokonin’s way of life, power of social change.