

真宗教団のいのちを語る

——現前する大谷派教団の批判をとおして——

本稿は、さる昭和四十四年六月二十七日、当面する真宗大谷派教団の問題をとおして、真宗教団のいのちは何かということについて、別記の三名が自発的に話合った約五時間に及ぶ鼎談の記録から、真宗学研究室の本多恵が整理したものである。

広瀬 泉
伊東 慧 明
寺川 俊 昭

問題提起

伊東 まずはじめに今日これからのお話をどのように進めてゆきましようか、それを確認しておきたいと思えます。

ところで、この話合いのそもそもの動機は、最近我々が当面している教団の問題を考えるなかで、改めて真宗教団の原

理とか、あるいは同朋教団の原理ということばでもって、教団の基本的な問題点が問われているわけですが、そこで今日は、日頃考えていることを念頭におきながら、教団の基本的な問題を明らかにしたいということにあるわけです。

そのためには教団の歴史や現状を忌憚なく語り合うことにしよう。そうする中

から教団の未来というものもおのずから明らかになってくるのでなからうか、とそういうことで集ったわけです。

広瀬 すると順序としては、まず同朋教団の原理は何かということをし、はじめにおさえておくわけですか。

寺川 というより、課題となるのは、真宗大谷派とか浄土真宗本願寺派が現在あるわけですから——。

広瀬 つまり、我々の場合、真宗大谷派が課題となるわけですね。

僕は「同朋教団の——」という場合には、「同朋」という理念で現実を覆ってしまうということがありはしないか、と思います。実は、現実の教団は、その「同朋」ということを一番忘れている教団であるにもかかわらず、同朋教団ということによって、まるで同朋は自明のもの、現にあるものとしてしまう、という危険な問題が孕まれている。だから「同朋教団の——」といわずに、「真宗大谷派教団の原理は」という問題にしてはどうか、と。

寺川 で、その大谷派にはカッコをつ

けて、「真宗教団の理念は」と問うてゆく。

伊東 つまり従果向因の歴史観にしたがって——、ということですか。では、そうしましょう。

そこで「同朋」ですが、この同朋と真宗教団とのかわりは何か、真宗教団にとって同朋とは何か——。

広瀬 それは、原理ではないですね、同朋は——。

伊東 同朋といえば、体ですか。

広瀬 原理は「弥陀のおんもよおしにあずかりて、念仏もうしそろう人」というんだから——。

寺川 したがって、同朋とは、構成員として見たときの体で、原理は教法とか名号、あるいは本願——。つまり、地上レベルでは、いまいわれた念仏者というところで教団の体というか、教団があるという徴しをみなければならぬ。

ところで、真宗大谷派というように、真宗教団は現実には本願寺派や大谷派としてあるわけです。すると、そういう本願寺派や大谷派という名で現存している教団の原理は「真宗」である。真宗を原

理として歴史の上に集うたもののかたちが大谷派という名を持っている。

真宗大谷派の精神は浄土真宗である、その浄土真宗の教えを縁として集ったものの集団を大谷派と呼んでいる。真宗は宗派の名ではなくて、そこには原理というか、地上の限定を超えた意味を持っている。つまり浄土真宗とは、帰すべき世界というか、仏法をあらわす名でしょう。

広瀬 したがって、それは歴史的に存在する大谷派教団の批判原理であり批判根拠である。そこで真宗大谷派は、たとえ泥にまみれていてもなおかつ、その根拠となるものから批判されることを通して、真宗を開顕する場所であればならぬ。

寺川 開顕する場所であり、また開顕しようとする願いをもつもの、その責任をもつ場所である。

広瀬 だから、具体的な問題としてありつつ、しかも根本的な問題となつているのは何かといえは、その真宗の教法が現実の大谷派教団の生きた批判原理となっているかどうかということ。たとえば

「同朋」ということばにしても、それが逆に現体制教団の自己弁護になって、他の前に自己を隠し、教団の現実を覆うようなことばになっている。

だから「真宗」ということばが、現実の教団の批判原理になるのだということをも明確にしておくことによって、実は本来の意味の大谷派教団の生きたはたらき——というか、はたらかなくてはならぬ一点が明らかになってくるにちがいない。

伊東 とすると、それでは、その真宗を批判原理として、現実の教団問題を問うてゆくとき、何が一番の障害となっているのか。話の進め方にも関連することなのですが、本来の真宗の開顕を妨げているものは何か。

もともと真宗は、それ自身が批判のはたらきである、真仮を批判するものであるはずである。ところが、その批判を阻害しているものは何か。そういう問題点を具体的に明らかにしてゆくことにしようか。

寺川 大谷派という名で呼ばれる集団が、真宗の教団であることを妨げている

ものは何か、ということですね。

真宗教団の原理

廣瀬 そこに話が進む前に、もう少し教団の原理と根拠について考えておきたい。それをどうということばでいうのが一番的確か。端的に、しかも力のあることばで――。

寺川 真宗教団とは、同朋・同行の和合体だということになるんですが、その御同行ということばでもって、真宗教団の本来のものを僅かにおさえたわけですから、それも今では随分衰弱したかたちで伝えられている。今日のいわゆる御同行は僧侶を含まないですからね。これが教団の端的な現実なんですよ。

伊東 あの人は門徒だ同行だということけれども、それは親鸞聖人のいわれる御同行・御同朋という積極的な意味はもう殆んど持っていない。

寺川 にもかかわらず、真宗教団人というか、真宗教団像を求めてみれば、連如が強調したように、御同朋・御同行しかないわけです。

廣瀬 どうしてそのことばが消極的な感じを与えるかというと、その同朋・同行ということばを生み出すもと――、つまり如来の御同朋・御同行という一点がおさえられていないからでしょう。だから、同朋とはいっても仲間意識に置きかえられるんじゃないですか。

伊東 つまり同朋という名のセクト。
廣瀬 セクトの中の連帯ですか。
寺川 それで、いかにして人間は同朋たりうるかという問題が出てくる。

廣瀬 だから、まず「浄土真宗教団は如来の教団である」というたしかめがなければならぬのでないか。その事実において、教団の原理、根拠が領かれなくてはならない。

寺川 それは、如来の本願・念仏ですか。

伊東 宗学のことばでいえば、「正信偈」に「本願名号正定業」といわれる、その念仏のはたらきのとこに同朋が誕生する。教団の体は仏々相念、諸仏称名である、念仏である。

そこで、先の「真宗教団とは同朋の和

合体である」ということですが、そうにちがいないけれども、その同朋をさらに規定していえばどうなるか。如来の教団という意味をどう表現するか。

それについて思うのですが、真宗とは、「真を宗とする」ということでしょう。だから、この真を宗とするということとを、さらにどのように表現すればいいか。つまり人間の、あらゆる人間の、端的には自己の、宗たるところの真。その真を宗とするものの集い。

廣瀬 その「真を宗とする」という表現は、本願を宗とするというよりも、何か感覚的に新しく響くようでもありますね。

伊東 端的に真といってもよし、さらに真実といってもよし。学問的には真理ということばをよく使うけれども、とにかく親鸞の真は、真実だった。顕浄土真実、とね。

廣瀬 だから、真実を宗とするんだが、その宗を何か新鮮なびぎきをもった表現でいいかえられないか。

伊東 古いことばでは、宗は宗要、宗

旨。要は肝要などといわれる。

広瀬 いおうとすることは、真実を宗旨とする人間の和合体ということでしょう。

寺川 つまり真実を宗とする僧伽だとしてどこでいえるかといえば、真実の教えを求め、学び、それに生かされている者が居るところ。だから、具体的には教えを聴聞してゆく人間が当然おさえられねばならぬ。

広瀬 真宗の教団は如来の教団である。如来の教団とは真実を宗とする和合体だ、真実を宗とする和合体とは真実の教えに帰依し、真実の教えを聞思する人びとの集いである。したがって、それは真宗の教えに生きる――。

寺川 つまり、真宗の教えに帰し、真実の教えに生きる者の集い、そこに自ずと和合僧が現前し、連帯の場が与えられる。そのような、人間の持っている深い意味が如来の教団ということなのでしよう。その真実教というところで御開山が出るのではないのでしょうか。親鸞聖人が宗祖だということです。

だから、その点からいえば親鸞を宗祖として尊敬する人びとの集い――ということにもなってくると思います。

伊東 そこには選択ということ、選びということがあるわけでしょうか。

ところが、そういうのを現代の人びとはセクトとして見る。ことにインテリは真一宗ということ、真実の教えに帰し真実の教えに生きる人びとの和合体といふところまでは大体承認しても、その次に親鸞が出てくるということ、それならば道元もいる、日蓮もいるということ、それが宗派仏教というものになってしまう。親鸞を宗祖として尊敬する人びとの和合体ではなしに、寺檀制度に固定されて伝えられてきたという宗派仏教としての宗教という、日本仏教の歴史的な運命が、ここで改めて問題になってくる。

セクトを超えるもの

要するに、真宗も、いまでは仏教の中の一セクトにすぎないという現実がある。

広瀬 蓮如は「御文」の一帖目第一通で、「如来の御代官」だといっています

ね。

寺川 あの時の如来は、阿弥陀如来ですか、釈迦如来ですか。

広瀬 「如来の教法を、十方衆生に説き聞かしむる時は――」というのですから、教主釈迦如来ですね。

寺川 教主世尊の御代官。

広瀬 しかし、ただの教主世尊じゃなく、阿弥陀の本願まことにおわしませば、釈尊の説教虚言なるべからず」とありますから、いわゆる弥陀の本願を説くを以て教の宗とする釈迦如来だということべきでしょう。

このように蓮如は、親鸞のおおせでもって教団を証明しているわけです。

寺川 如来の教団ということは動かぬところでしょうが、その如来の教団が証明されるのは、親鸞の教えをまつ。真宗の教団という時には、どうしても親鸞という人を――、宗祖をおとすわけにはゆかない。

そこにセクトとして狭くなるということがあるけれども、それが選びというものであって、ちょうど宗祖が法然を選ん

だ時であったような選びがある。これはやはり教団という場合、避けることのできないものとしてあるのではないでしょうか。

広瀬 それを、もう一度はつきりといひ切ることが大事なんでしょう。たとえば「後序」の文に「真宗興隆の太祖・源空法師」というように、あえて「親鸞の」といひ切らないと真宗教団ははつきりしないのでないか。広い立場とか、セクトを超えた人類的視野というけれども、ただいのでなしに実をもっていえるのが普遍的なことばである。ただコスモポリタンであるのが真実なのかどうか。

伊東 一般に、人類的視野で見るといえば普遍的だと考えられやすい。そういう立場からの誘惑とでもいうべきような捉え方もあるわけですが、そういう時、自らの態度をたしかめる手続きとしては選びとということでの自己限定があるのでしよう。親鸞は「真宗興隆の太祖・源空法師」といわれる。そこには、はつきりと選びがある。

ところが、そういうられる親鸞の教えを

聞く場合に太祖源空というところを忘れて親鸞にとどまるということもある。法然ではなくて親鸞だ、と。そういうところにもセクトの生まれる原因がある。

広瀬 具体的な教団のたしかめでは、「真宗興隆の太祖・源空法師、並びに門徒数輩」とはつきりいうわけです。それがセクトであるかないかではなくて、そういういい切るわけです。そういういい切ることが実は、セクトとなった教団の批判原理になるわけです。

「御文」では、「親鸞は弟子一人も持たず」といったという親鸞のことばをもって、教団の批判原理としている。弟子一人も持たない教団、御同朋・御同行の教団だ、それは、現実には在所在所に小門徒を持っているということがあるわけでしょう。いわゆる私有化と、私有化にともなう不安があるわけです。それに対して、頭浄土真実といった親鸞は、弟子一人も持たずといったのだ、と。それが批判原理になっているわけです。そうすると、そこに親鸞とはつきり出ることの方が、親鸞をもってセクトとし

て来た教団のカラを破る、教団をセクトにしてしまったものを破る、ということになりはしないか。

親鸞は「真宗興隆の太祖」と、法然をあげるわけだけれども、それは法然並びに門徒、すなわち、そのもとへ集う我々のことをいいうわけでしょう。だから、そこで親鸞が、法然という名を使って聖道の諸宗教々団に対して真宗を明らかにしたように、我々は親鸞という名で確認しようとすることは、親鸞の明らかにしたものを我々が明らかにすることであって、それは結局セクトを破ってゆかねばならぬことになる、ということになりませんか。

寺川 「頭真実の師、親鸞」ということですね。したがって真宗教団とは、そういう普遍的なものを指し示した頭真実の師、親鸞の名であらわされるところにある。だから「親鸞は弟子一人も持たず」ということが批判原理となる。

とすると、真宗教団とは具体的には何かといえは、親鸞聖人の教えに帰し、その教えに生きる、そういう人間を生産するというか、そういう場所なのではない

ですか。

寺川 真宗とは、具体的にはそういうことでしょうか。教えは人を生み、人によって教えがあらわれるわけですから、真実の教えといえは親鸞の教えです。

広瀬 こうして明らかになってくることは、現在の教団は非親鸞的な教団だということ。それを切つてゆくのが批判原理――。

伊東 我々は親鸞の生きたように生きたい、と。そのように自らを限定することが、真宗教団の一人に加えられることであり、同朋となることである。

広瀬 この生き方以外の生き方はないという人びとの信仰告白の場所が、浄土真宗の教団――。

伊東 そこで、愚禿釈親鸞といった、あの愚禿釈という名の人間像を、もう少しはつきりいいあらわしたいですね。それがいえれば、仏教の人間というか、教団の人間というか、それがはつきりすると思います。

寺川 愚禿釈というところで、同朋ということが展開してくるわけですから

広瀬 いや、むしろそうはいわないところに、かえって愚禿釈がはつきりくるのじやないですか。端的に「親鸞、この人」と。

ところで、親鸞をとびこえて、よく「釈尊に帰れ」などというのは、教団の現状を見るからいうのであって、身近には親鸞こそ今生きている釈尊である。

非親鸞的な教団を排して、『歎異抄』の中に生きた親鸞を見る。そうすると、釈尊の方がむしろ既になくなってから「二千余年になりたもう」といわねばならぬ現実があるのではないか。

寺川 では、親鸞はどういう人かということは、いわなくてもいいのですか。

広瀬 親鸞の教えが明らかになれば、それでいいのじやないでしょうか。

教団の純潔けがすもの

伊東 さて、ではさきほど出かけた話題にもどりますが、その親鸞の教えに帰し、親鸞の教えに生きる人びとの和合体が教団である、さらにそのような人間を

生産する場が教団である、ということを確認しましたが、そういう教団が真の教団であることを妨げているものは何か、そこに話を進めることにしましょう。

広瀬 まず真宗の教団であることを阻害している諸要素、諸要因を批判していくものになるものは何か、それは真宗大谷派ではなく、真宗の教団とは何かということ。具体的に、真宗の教団は何をしているのか。歴史社会の中にあるのか、から、あるとは、何をしつつあるのか、と。そういうことがなければ、批判だって観念ですよね。

教団が混乱しているというが、それは教団が教団としての役割を果していないということでしょう。役割を果さない教団は、信仰の名において搾取している集団、仮名の教団である。だから、そこから出てくることは、搾取の体制を弁護するような二重の欺瞞ですね。「仏法にことよせて世間の欲心もあるほどに」というようなことでしょうか。

だから、教団の批判というのは、仏法にことよせて欲心を満足させるのでない

かと、現状の教団を批判する。ただ世間の欲心は悪いから、それをすてよという批判だけでなしに、仏法者が仏法を利用して泥棒するな、ということ。そういうようなことばのもとになることばですね。それでないと批判の原理にはならない。

たとえば、法主信仰ということがある。なぜ法主を信仰の対象としなければならなかったかというとき、その歴史事情を云々するのは体制の弁解であって、実はそうすることによって、仏法を使って搾取をするということにも等しい。仏法にことよせて、世間の欲心を満足させる一つの手段にするわけですよ。それを破るものが本来の教団である。というか、教団ということばの持っている本来の意味なんですね。そういうことが教学で明確になる。

その上で、なおかつこうなったということには、歴史の歩んだ業縁というか、さるべき業縁ということがある、とそういえるようなものがほしいと思いますね。教団は、仏法にことよせて世間の欲心を満足させるようなものであってはなら

ぬということ。公事を装うた私欲をすてよということですね。清沢満之先生は、如来の仕事を盗むなといわれた。そういうことがいえるのは、いつどこでも平然と如来のことばを語れるということ。そういう人が教団人なんですよ。

念仏せよとか、真宗人は念仏していればいいというようなことは、外から批評的になら誰でもいえることです。が、そんなことは問題ではない。問題は、内から、そういうことばが出るかどうか、ということですよ。

寺川 大谷派が、真宗教団であることを妨げているもの——、それは今指摘されたようなことが根本にあるわけですが、それだけでいいのでしょうか。

広瀬 その根本にあるものが見つければ、次の何かが見つかってくる。そういう一点がはっきりすることによって、教団は世俗にあるんですから、その世俗にあることの問題も、いろいろはっきりしてくるのではないですか。

寺川 真宗の教団は、親鸞の教えに生きる者の僧伽であるが、それが歴史の歩

みの中で歪んできた。何が歪ませたのか、どういうふうに歪んでいるのか。

伊東 つまり、真実の教団が顕現することを妨げているものは何か。

その一番根深いものとしてまず考えられるのは、教団の私有化ということではないでしょうか。ですから、煩惱のいなみとしての私有化について、またそれから派生している問題について、それらをいろんな観点から捉えてみることにしましょうか。

寺川 いわゆる原始真宗教団というかあの頃の教団で、最初に起った問題は、「わが弟子・ひとの弟子」という争いでしょうか。造悪無碍ということもありましたが——。

広瀬 造悪無碍とか、一念多念とか、有念無念とか、いろいろあった。が、具体的には、わが弟子・ひとの弟子というセクト争いのためのイデオロギーとして念仏にそれぞれ色づけをすることになった、ということでしょう。本来、教団はセクトだのイデオロギーだのというものを超えている。だから、むしろセクトを

破ってゆくところに教団の役割りがあり任務がある。

寺川 にもかかわらず教団に属した人びとが、そのいとなみの中において、わが弟子・ひとの弟子という私有化の傾向を持つてくる。そこから全ての歪みの歩みが始つてくる。人間の深い煩惱としての私有化の傾向性。そういうものが、さまざまな様態をもって展開してくる。

広瀬 『歎異抄』が生まれてくる必然性が、そこにあるわけです。

現前する真宗大谷派教団

伊東 そのような、原始教団での問題ということ念頭におきながら、話を現実の真宗大谷派にもどして、大谷派が真宗の教団であることを妨げている諸要因を、一つ一つ具体的に数えあげて列挙してみると、どうなりますか。

寺川 まず法主制、寺格堂班――。

伊東 それに末寺の世襲制や檀家制度。あるいは墓地仏教であるとか、祈禱仏教であるとか。

寺川 祖先祭祀との癒着――。崇拝で

はなくて祭祀するということ。

「親鸞は弟子一人も持たず」といわれる真宗の教団に、法主とか教皇というものがあるのは、やはりおかしい。だからかたちからいえば地方分権が健康なのではないか。問題は、法主権の下に強力に統制されているということでしょう。

また宗務所にしても問題です。それは教団活動の奉仕機関であるはずなのに、それが統治機関となっているのではないかと、というような問題――。

広瀬 それらはみんな、組織というものが持つ組織悪というものでしょうかね。

寺川 組織とは、本来の目的を合理的に遂行するために、いろんなかたちをとる得るわけですが、今の組織は、極めてまずしいかたちをとっている。

宗教的行為は、どこまでも自発的な行為であるべきなのに、本来自発的であるべきはずの宗教的行為が、こういう体制があるために、中央依存性になってしまふ。そして、いつも「本山は何をしている」とか、「本山は何かしてくれ」といって、自分は何一つしない、という問題

もある。

広瀬 信仰における自発性の疎外ですね。

法主制、世襲制、檀家制、寺格堂班、墓地問題、祈禱仏教への傾斜、祖先祭祀への癒着、中央集権的な組織の問題、本末関係――。本来的なものを合理的に開顕すべき組織が、悪いかたちで現成しているということですね。

本山は支配機関として、信仰の自発性を疎外する組織になっているし、末寺は本山に依存して自発性を失っている。

寺川 誰も責任をとらぬような運営体制があるということです。そして、その全体が一つの同朋なんだという確認が、大きく欠けているのではないかと。

広瀬 同朋であろうとすることは、善きにしる悪しきにしる、あるわけです。しかし、同朋であることへの信頼がないわけでしょう。深いところでの――。

伊東 ところで、いま列挙した諸要因を取り除けば、現実の大谷派というものはなくなってしまうのでないか。

寺川 そこをどう考えるか。解体して

しまうのか、なお残るものがあるのか。

広瀬 つまり現在の教団体制は親鸞当時の比叡山のようなものではないか。

伊東 その親鸞にとつての比叡山と、今日の我々が教団とかかわりを持つ、そのかわり方についてですが――。

あの場合、親鸞は必ずしも山をおりる必要はなかったのではないかと考えられます。山に居ながら、源信のように横川で念仏することでもできたろう。他の多くの僧侶のように、こっそり妻帯して愛欲問題を適当に片づけておくこともできたろう。あるいは、自分の心は法然のところにあるのだが、なにしろこれは仮りの世というもの、ただ仮りにこの身をここに置くにすぎない、と。そういうふうな問題を処理する途だつてありそうなのに、しかし親鸞は、そうしなかつた。そうできなかった。

広瀬 親鸞は、山をおりて法然にふれた。ふれたから、また山へ帰ることをしなかつた。

伊東 そのところ――。僕があえて山をおりないでも途はあったのではない

かというのは、実は親鸞にとつては、そんな途はなかつた。もしそんな途があれば後の親鸞という名の新しい宗教的人間は誕生しなかつた、ということはいいたいわけだ。

現在の教団体制は当時の比叡山だとするのなら、それと我々ほどのようにかかわるのか。その点をはっきりしないで親鸞を語っても、それは親鸞にふれたことにはならない。親鸞の以前にすぎない。

よくいうことですが、我々はこの大谷派教団にいたからこそ教えにふれることができた、と。教団の伝統は大谷派として今日に伝えられた、と。しかし、そのような出会いを持つことができたからといって、自分をこのままここに安住させてよいものかどうか。親鸞を語るかぎり――。山をおりたところから誕生した親鸞を語るかぎり――。

寺川 比叡山の場合、山といえは出家・僧侶の世界です。我々の宗門は親鸞以後の宗門ですから、それは親鸞が群萌と呼んだ門徒、つまり大衆がその構成員となつてゐる場所でしょう。そこには比

叡山とは違うものがあるのではないですか。

伊東 違うというなら、その違い方が問題でしょう。現実の教団が、当時の比叡山と質的に違うといえるのかどうか。

その親鸞以後が、現実の教団に具体的に生きてゐるかどうか。

寺川 つまり、親鸞が群萌を同朋として生きるということは、我々にとつてはどうなのかという問題ですね。

広瀬 教団の現状を批判するというのは、自分も批判の対象になつてゐる。そこには批判されるものとしての自己をも見ているわけです。具体的に僕の内面が批判される。そうして、その上で「あの人もいる、この人もいる」ということになる。

つまり、群萌・大衆を向うに見ていた自分がある。そういう見方をさせていた体制、具体的には僧侶上位のかたちをとつてゐる体制、したがつて群萌・大衆をいつも向うに見てゐる体制が、今日の宗門体制ではないか。

それを切つていって、群萌を群萌の大

地にかえて見るといふか——。そうした態度から発見されるのは、群萌の菩薩心といふか——。地涌の菩薩といふが、そういうかたちで生まれてくる教団が、未来の教団でないか。

寺川 つまり僕たちの教団観が随分歪んでゐるわけですね。一番の問題は、同行と自分、門徒と自分を区別して考えるといふ根深い坊主根性があつて、それが歪んだ教団像を自分に造らせてゐる。それを壊さねば話にならぬ。

伊東 その、壊すという場合、その方法はいかに。

寺川 それは、新しいものを作るということじゃないでしょうか。浄土真宗の教団とは、親鸞の教えに帰し、その教えに生きる者の和合体だといふことを、自分が証しする以外に、壊す道はないといふことです。本質的には、ね。

制度は改良するという方法もあるでしょうが、本質的に新しいといふことができるのは、制度の改良というよりも、こういうことが自分に証しされるといふことと以外にはないのではないですか。

伊東 新しいものを作るといふ場合、作ることのほかに証しはないといふのはわかりませんが、作るといふことで、具体的にどういふことが考えられるか、ですね。

親鸞の場合、「有情利益」といふ課題があつた。また「有情利益はおもうまし」といふ自覚があつた。ところが、そういう問題の相剋を超えて、終生一貫して事実として有情利益の道を生きることができたのは、山をおりて法然に出会つたところから始まるものであつた。

あの場合、山をおりたのは、法然のところへ行けば大丈夫だからおるんだ、といふことではなかつた。仏法を求めて山に登り、山で過したけれども、もうここには仏法はないと見きわめをつけた。新しい別の世界が発見されたわけではないけれども、もうここにどまっておるわけにはゆかない、と山をおりた。その山をおりたといふことの問題点ですね。歪んだ教団観を壊す、新しいものを作るといふことと関連して——。

我々はいま、この教団体制の中にいる、

そして、ここにいたから親鸞に会えたんだといふ。なるほど親鸞に会えたのはここかも知れないが、しかし、このようなかたちでここに、これ以上とどまつていふことが果して本当に会つたことを生きるといえるのかどうか。むしろ、本当の出会いの意味を徹底させないようになつてゐるのではないのか。

そういう自己批判を抜きにして新しいものを作ろうとすればどうなるか。たとえば同朋会運動をすつといつても、いわゆる教団を強くする運動から一歩も出られないのであつて、本当に同朋運動の原理や方法が明らかになるものかどうか。

寺川 過去との断絶といふか、訣別がまず要請される。

伊東 断絶といふならば、これまでのところにおもいをつないでおくことのできない、うながしがある。訣別を決意させるうながしがある。本願のうながしによつて親鸞は山をおりたのだった。そういうことを教えられるのが実は、親鸞の教えにふれるといふことなのではないか。

今日、学生諸君が「教団の体制内にと

どまっているのではないか」という問題を提起している。これは、よく聞きたらねばならぬと思います。「そういう見方もできる」というような、いい加減なことで片づけられない。

とどまっても出ても、所詮娑婆なんだという見方もできるようだけれども、しかし親鸞は山をおりた、そこから新しい親鸞が生まれ出た、それを忘れることはできない。それと我々における自己限定ということのかかわり、今日の時点における自己限定とのかかわりの問題です。その自己限定も、自己否定がなければ自己弁護になってしまう。

寺川 こちらが否定するというより、実感としては「無い」という痛みといた方が近いのです。いままら否定するというよりは、もっと病状は深刻な様相を呈している。

広瀬 無いというが、無いにもかかわらず、そこに癒着している。

伊東 親鸞にとつては、山をおりて吉水に行くことができた、吉水があったではないか、では我々は一体どこへ行くの

かという人もあります。

たしかに客観的にみれば既に早くから吉水があつて門を開いていた。しかし親鸞は、吉水を尋ねましようというので山をおりたわけではない。山をおりて六角堂に参籠する。「二河譬」でいう三定死に相当する参籠がある。それをとおして吉水に法然をたずねるといふ決心ができてくる。そこではじめて親鸞にとつての新しい世界としての吉水が発見されることになる。

そういうことから思うのは、我々の未来の教団はどんなかたちで開かれてくるか、それは端的にいえば、本願に乗托することのほかにはない、ということだと思います。寺川 いまいわれるように、未来の教団は本願ということと十分なものではないでしょうか。

清沢満之先生にしてみれば、『歎異抄』があつた、つまり親鸞が居たということがあつて、それで本願寺教団に居ることができた。それは、本願寺教団に吉水教団があつたということではないだろうと思うのです。むしろ業を果すべき場所と

いう意味すら持っている。つまり教えがあつたから、暗黒裡に光明を感じて生きてゆける。

教団のいのち

広瀬 ところで、この現体制の教団というものと、それから浩々洞というような集い、そしてその流れの中で教えにありということとを、どのように考えたらいいのでしょうか。

現体制には、批判し尽くされてもなお残る何かがあるのかどうか。あるとすれば、それは何か。

たとえば法主制というような、本来の教団にはないはずのものが体制内に制度化されている。それを批判することによって体制は壊れてくる。この批判される体制を持った大谷派教団というものと、そしてこの自分を批判するものに育てた教えの流れとをどのように考えるかです。寺川 浩々洞は、人為を超えて自然に生まれてきた。それが生まれてきたのは清沢満之以下の人びとが親鸞の教えにふれ、教えに生きようとしていたという一

点があったからです。そこには当時の教団に対する批判があり、許すことのできぬものがあったはずはです。

広瀬 人間のはからいを超えて、教法に遇うた者の集いとして生まれてきた和合体。そういう教団の本来的な意味を回復している場所が浩々洞なんです。だから、そういう浩々洞の中には、清沢先生がいわれたように、「宗門亡びなば末徒これと共に亡ぶ」といえるような人がいた。そういう人が生まれ、そういう人が生きた。文字通り僧伽というに値いする浩々洞が、そこにある。

寺川 我々としては、清沢先生にとって浩々洞は何であったか、また真宗大谷派は何であったかを確かめておく、ということですね。

ところで、この教団体制は無数の問題をかかえている。そこへ自己否定というかたちでかわるわけですね。そこから未来に開かれた教団が出てくる。この惨憺たるかたちをとってきた教団を抜きにしては、真宗の教団はなかった。その意味で唯一・無二の教団である。

伊東 本来の教団から見れば惨憺たるものである、満身創痍である、ということには教団人としての悲しみがある、懺悔がある。が、ここにおいて教えに遇うたという意味では、ここに喜びがある。そうだけれども、そこにおいて未来の開かれた教団は何なのか、という問題です。未来の教団をつくるという、組織の問題を構想したりして教団をつくるというけれども、そのことを考えるに先立ってはつきりしておかねばならぬのは、本来の教団は如来の教団であるということ。

この人間世界の延長上に考えられるような、人間がつくったものではないということ。教団は如来の廻向であるということが、それが本願乗托である。その点からはつきりしないと、如来の救済を語りながら、如来の仕事盗むことになる。

我々のなすべき第一のことは、信念の決定である。だから、否定さるべきものは否定さるべし。無かったものは無かったと素直にいえる。曠劫来流転、無有出離之縁ということができる。そういう人間になることが我々の仕事だと教えられ

ている。

寺川 教団が発遣の場所だとは間違いない。いえ、それをはずしてはならない。「お蔭さままで」ということの出てくるものです。

教団の形成は如来に属することであって、如来のはたらきによるほかはない。我々にできることは、信仰の決定ということ。

広瀬 信仰の決定は、同時に仏徳を讃歎すること。近頃、御真筆本の『教行信証』で「後序」の文を拝読していて、気がついたことですが、あの最後の部分に引かれている『安楽集』の文に、親鸞は確信と願いとをもって訓点をほどこしている。つまり、「前に生まれん者は後を導き、後に生まれん者は前を訪ぶらへ」とね。この「後を導き」、「前を訪ぶらへ」といって死んでゆけるような人になるということ。そこに新しい教団が如来の仕事の場として生まれてくる。そして自分は、その如来の仕事の材料になる。我々の仕事は信仰の決定のみだということが、如来の本願に乗托して、そして

自分がそのまま如来の仕事の材料になってゆく。それが喜びなんだということですね。

その一点が明確になってくるそのことが、実は教団の批判原理。教団の体制を批判する原理なんです。

寺川 それは原理であると同時に、それがあつたということが真宗教団があること。そういう人間が居ることが教団があること。そういう人間を抜きにしては、教団はどこにもないわけです。

体制としてあるのは、あるかの如く見えるだけで、おさえてみれば何も無いということになります。実は、そういう人間の現存以外に教団があるということは考えられない。

広瀬 だから、そういう意味で、泥まみれであろうと、混乱した体制の中であろうと、あるのは、そこに発遣があるということ。それは招喚の声を聞いていることにほかならない。

「汝」と呼ばれているということは、言い換えれば、批判の客体として自己を見出したことです。批判の主体ではなく

して、客体として自己を見出したこと。自分から手を出したがる人間だが、その手を出すことも如来の本願に乗托したなかのことで、というところに帰る。帰りがら行く。往きながら、そこにつねに新しい教団が誕生することを願ってゆく。それしかできない、それを為すべく生きている。そういうことではないでしょうが。

寺川 批判の客体といわれれば、それは懺悔ということになりますね。体制の教団を批判することは、深く懺悔することと同じことと同義語でなければならぬ。

広瀬 清沢先生にとつての教団改革の運動は、精神主義というような言葉を生み、そういう言葉で語られるものであつた。その精神主義は懺悔の告白だ、といわれる。何も主張はしない、主張するのは何も無い、と、そういうことではないですか。

寺川 そういうかたちで始めて我々は教団を批判しうるのではないのでしょうか。実際には懺悔以外に何も無いし、自己の無智無能の告白以外の何も無い。

けれども、清沢先生の場合、自己の信念を世に捧げるという行為があるでしょう。自分はこういう信念を得たということ、極めてアクティブに世に捧げていきます。自信教人信的行為といえますか、そのような内なる促がしに、我々は虚心であることが大切なことではないかと思えます。謙虚の名の下に退嬰的であつたという我々の過去があるわけで、自分の場合に特にそれを感じるのです。

真宗大谷派教団の体質としての退嬰性ということを思い、宗祖の情熱が僕たちにも動かねばならぬということを思うのです。清沢先生の場合にも、あそこに大きな情熱が動いている。

伊東 最近、この教団問題があれこれいわれるようになってから、それを念頭においてでしょうか、曾我量深先生もよく教団について語っておられますが、そのなかで、いわゆる組織の問題にふれて「組織のないのが浄土真宗である」といっておられます。

つまり、僧には僧の組織があるし、俗には俗の組織があるけれども、親鸞の

執筆者住所が掲載されているため
リポジトリ非公開とする。

「非僧非俗」というのは、どちらの組織にも入らぬということ。そういう独立自尊というか、廣大無辺というか、その世界を明らかにしたのが親鸞の浄土真宗である、と。

山をおりて参籠し、参籠のなかの夢告

「によって法然に遇い、法然に遇うたこと
によって法難にも会い、法難も機縁とな
って非僧非俗の世界が開かれてきたとい
う、あの親鸞の歩みというものを、もう
一度ウブな素直の心で聞きたいと思いま
す。そうでないと、教団をあれこれ論じ

ることはあっても、それでは真宗の教団
は開顕されないのです。

広瀬　そうですね、全く同感です。

(終)