

真宗教団の原理

——親鸞における同朋の自覚——

一 問題提起

親鸞の教学の中から、どのような思想的背景をもって頭開されるのが「同朋・同行」あるいは「われら」の自覚であったのか。現在真宗の教団が問題にされる時、その形成の歴史が尋ねられ、現在の状況が語られ、その上に立って教団が評価され、また批判され、そのことによって、教団というものの方向性が模索されているように思われる。その時、教学というものは、教団の現状を見失ったものとして、ある学者からは、教学自体が、教団と矛盾しており、教団に即した教学というものが再構成されねばならないのではないかとまで言われる^①。また、教団というものに対して教学の立場から発言する場合には、教団の緊急の課題に答えるという切迫した状

木 越 康

況の中で、親鸞の思想というものが歪められた形で解釈されていくということが起っていると思われる。そのような状況の中で、私は、教団の方向性というものが、教団自体の歴史的具体的状況や反省からだけではなく、教学の中から確かめられねばならないのではないかと、このことを、強く感ずるものである。そこで、親鸞が「われら」と言って、自身の身を置く場を語る次の『唯信鈔文意』の文がその思索の中心に据えられるのであるが、そこに「具縛の凡愚・屠沽の下類」を「われら」として、本願念仏の教団の原理というものを自覚的に鮮明にしていることが注目される。

やうやうさまさまの大小聖人善悪凡夫の、みづからがみをよしとおもふころをすて、みをたのみず、あしきころをかへりみず、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本願、廣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。具縛はよろづの煩惱にしばられたるわれらなり、煩はみをわづらはす、悩はここ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なり。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なり、これはあき人なり。これらを下類といふなり。

「能令瓦礫變成金」といふは、能はよくといふ、令はせしむといふ。「瓦はかわらといふ。礫はつぶてといふ。變成金は、變成はかへなすといふ。―中略―れうし・あき人さまさまのものは、みないし・かわられうし・つぶてのごとくなるわれらなり(定本三、一六八頁)

「やうやうさまさまの大小聖人善悪凡夫」が、「不可思議の本願、廣大智慧の名号」に帰すことによって、無上大涅槃にいたる道にその生を見出すことができる。ここに本願名号の不可思議廣大の用きが、その平等性・普遍性において述べられる。そして、そのことを通して「やうやうさまさまの」者が「われら」として自覚的に捉えられてくるのであるが、『唯信鈔文意』の背景として当然考えられるべき聖覚の『唯信鈔』によれば、名号の平等

普遍の意義は次のように示されている。

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、これをとなふるに、行・住・坐・臥をえらばず、時・処・諸縁をきらはず、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む。(定本六、四六頁)

この二文を比較するならば、特に親鸞の文には、独自の名号理解が展開されているように思われる。それはまた、今問題にする親鸞の同朋観にも大きく関わってくるものであるが、名号の普遍的事であることを聖覚は善導の言葉によって「行住坐臥をえらばず、時処諸縁をきらはず、在家出家、若男若女、老少善悪の人をもわかず」と述べている。そのことは親鸞にも「やうやうさまさまの大小聖人善悪凡夫」として示されてくるのであるが、親鸞はこの法の普遍性を語る言葉を受けて、しかし回心の核心を主題として語る時、それら様々の主体をただ「具縛の凡愚・屠沽の下類」として言うのである。そもそも『唯信鈔文意』の文章においては、この「具縛の凡愚・屠沽の下類」という言葉を欠いたとしても、聖覚の文と同様、本願の名号の平等普遍の用きは十分に明確にされるものである。すべての存在を「われら」と包む、法然

二 具縛の凡愚・屠沽の下類

の「ただ念仏」を根本とする浄土の真宗の門戸は開かれているはずである。そうであるならば、親鸞がここで敢えて「具縛の凡愚・屠沽の下類」と無上涅槃道に立つ主体を語り、それを中心として、「われら」という念仏の教団の原形というべきものを考えていく意図はどこにあるのか。

周知のとおり親鸞にとって『唯信鈔』とは、師法然の教えをよく伝承する先輩の重要な書の一つとして、関東教化の面においても晩年まで大切にされるものである。

法然と親鸞を結ぶ橋渡しのな役目をなす教示というようにも位置付けられよう。しかし、親鸞がここで「やうやうさまざまの大小聖人善悪凡夫」という人間存在の雑多性を、「具縛の凡愚・屠沽の下類」と凝集的に語り、そこに「われら」と言って彼自身が身を置いた同朋の集まり、すなわち教団を確かめていくことは、親鸞独自の名号観、教団観によるものであると思われる。本論においては、この親鸞の『唯信鈔文意』の言葉によって、「具縛の凡愚・屠沽の下類」を「われら」とし「同朋・同行」として語る念仏の教団が、どのような自覚を原理とするものであるのかを考察してみたい。

この「具縛の凡愚・屠沽の下類」は、元照の『阿弥陀経義疏』の言葉であり、人間の現存在を言い当てるものとして、親鸞も大切にされるものであるが、『教行信証』「信巻」では、より深い思索の中で、向仏道の主体を自覚的に表現するものとして『論註』の文に続いてその原文が引かれてくる。それは、以下の部分である。

『論註』に曰く、王舎城所説の『無量寿経』を案ずるに、三輩生の中に、行に優劣ありといえども、みな無上菩提の心を発せざるはなし。この無上菩提心は、すなわちこれ願作仏心なり。願作仏心は、すなわちこれ度衆生心なり。度衆生心は、すなわちこれ衆生を撰取して有仏の国土に生る心なり。このゆえに彼の安樂浄土に生まれんと願する者は、要す無上菩提心を発するなり。——中略——おおよそ回向の名義を積せば、いわく己れが所集の一切の功德をもって、一切衆生に施与したまいて、共に仏道に向えしめたもうなり、と。

元昭律師の云わく、他の為すこと能わざるがゆえに甚難なり。世挙って未だ見たてまつらざるがゆえ

に希有なりといえり。

また云わく、念仏法門は愚智豪賤を簡らばず、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。(定本一、一三三頁)

これは、親鸞が菩提心を解釈する箇所引かれる文であり、衆生が仏道に向うものとなるということをも「発菩提心」として主題的に扱うところである。そこに、こゝでも『唯信鈔文意』における展開と同様に、はじめ『論註』によって「三輩」「一切衆生」として語られる「向仏道」の主体を、そこで普遍性を押さえたうえで、さらに元照の文によって「具縛の凡愚・屠沽の下類」に凝集させて説いてくる過程が認められる。今「菩提心」というものが明らかにされるうえで「一切衆生」が「具縛の凡愚・屠沽の下類」として押さえられていく内実を捉えてみたいわけであるが、ここではまず『大無量寿経』に「三輩」として示される仏道の行における差別も、行の差別を超えて「発無上菩提心」においては不異であることが示されてくる。それが、「三輩生の中に、行に優劣ありといえども、みな無上菩提の心を発せざるはなし。」と

いうことである。ここの「みな無上菩提の心を発」すというところに、「三輩」という異なった在り方の中で、それを一貫する共通の基盤が示唆されてくるのであるが、「三輩」が全て発すという菩提心について、親鸞は菩提心積が起される伏線になる文として指摘される『往生要集』の文に、それを「不可壊」として了解している。

『往生要集』に云わく、入法界品に言わく、譬ば人ありて不可壊の葉を得れば、一切の怨敵その便を得ざるがごとし。菩薩摩訶薩もまたかくのごとし。菩提心不可壊の法葉を得れば、一切の煩惱諸魔怨敵、壊ることあたわざるところなり。譬ば人ありて住水宝珠を得てその身に璽珞とすれば、深き水中に入りて没溺せざるがごとし。菩提心の住水宝珠を得れば、生死海に入りて沈没せず。譬ば金剛は百千劫において水中に処して、爛壞しまた異変なきがごとし。菩提の心もまた是のごとし。無量劫において生死の中・もろもろの煩惱業に処するに、断滅することあたわず。また損減なし、と。(定本一、一一四頁)

もろもろの煩惱業に処する衆生に「入法界」を実現する菩提心の「不可壊」「不沈没」「無異変」であること、それを「金剛」と喩て明らかにしている。ここに「金剛」

としてたとえられる菩提心が、「三輩」が「皆」発す菩提心として言われてくるのであるが、親鸞は、その「不可壊」であるということの意味を、善導の「金剛心」と語る言葉に注目して繰り返し尋ねている。

『観経義』に、道俗時衆等、おのおの無上心を発せども、生死はなはだ厭いがたく、仏法また忻いがたし。共に金剛の志を發して、横に四流を超断せよ。正しく金剛心を受け、一念に相應して後、果、涅槃を得ん者といえり。(定本一、一三二頁)

ここで特に「おのおの無上心を發せども」という言葉に注意しなければならぬのであるが、本来『観経疏』では、「先づ、大衆を勧めて願を發して三宝に帰せしむ」という劈頭の言葉を受けて、「無上心」發起を大衆に喚起するものとしてこの一句が置かれている。

先勸大衆發願歸三宝

道俗の時衆等、おのおの無上の心を發せ。生死甚だ厭い難く、仏法またねがい難し。共に金剛の志を發して、横に四流を超断すべし。

(浄土宗全書二、一頁)

つまり「無上心を發せ」と読むべきものである。「無上心を發す」ということは、決して消極的な姿勢ではなく、

きわめて真面目な、しかも純粹な仏道の志願を指したものである。人間のこれ以上ない究極の求道心である。その「無上の心」をおのおの發すことによって、大衆は厭い難い生死を厭い、願い難い仏法を願う、そのようなことがここで衆生に求められているのである。しかし親鸞はそれを否定的意味で「無上の心を發せども」と読む。衆生のきわめて堅固な心をもつてしても、「生死甚だ厭いがたく、仏法また忻いがたし」という事実は逃れられないと言っているのである。そのことによって、親鸞が明らかにしようとする「金剛」の菩提心と「各發の無上心」の異質性を鮮明にしようとするのである。

親鸞が「三輩」が「皆」發す菩提心として明らかにしようとする「金剛の志」とは、「金剛」という言葉によっても、それは無上心同様、堅固という内容を示してくるのであるが、それは涅槃へ通じる心として、「各發の無上心」とは区別されるものとして言われてくる。親鸞はその金剛心を「序分義」によって端的に、

また云わく、「金剛」と言うは、すなわちこれ無漏の體なり。(定本一、一三二頁)

と言っているのであるが、これはつまりその志というものが、人間の志願とは隔絶したものを根拠体として持つことを

示す。人間の志願とは、たとえ無上であるという真面目さを持つものであっても、曇鸞の言葉によって「転倒・虚偽」と指摘されるような質を持つものであって、また三一問答の中でも親鸞が繰り返し「虚仮・諂偽」と凝視したようなものである。ことに信楽釈では、次のように「法爾として真実の信楽なし」と言って、存在そのものに真実の志が求められないことを悲歎している。

無始より已来、一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて、清浄の信楽なし。法爾として真実の信楽なし。ここをもつて無上功德、値遇しがたく、最勝の淨信、獲得しがたし。一切凡小、一切時の中に、貪愛の心常によく善心を汚し、瞋憎の心常によく法財を焼く。

(定本一、一二〇頁)

そのことが今、「生死甚だ厭いがたく、仏法またねがいがた」き衆生の心として、「各々無上心を発せども」と押えられると考えられるが、それに対する無漏を体とする金剛心を明らかにするのには、親鸞はここで「玄義分」本文より十七句の文を落として、直ちに「正受金剛心」の文を引いて了解している。それによって、金剛の心というものが、「おのおの発す」ものに対して「正しく受け

る」ものとして明確にされてくるのである。それで「各発の無上心」とは区別して、その堅固・不可壊であり、「共発」であることを明確にしようとするのであるが、これは曇鸞によって「如来の回向」として明らかにされる内容を示すものと思われる。つまり、おのおの発す菩提心に対して、「正しく受ける金剛心」ということによつて、親鸞は如来回向の心として菩提心を言い当てようとするのである。そのことによつて「もろもろの煩惱業に処する」事実の中で、破壊されることのない堅固な心が衆生に成就するのである。またそれは、おのおのの資質に根拠を持たず、如来の回向に根拠を持つものであるから、その意味で、衆生の差別を超えて「共に発す」ということが言えてくるのである。その菩提心を、親鸞は『論註』『阿弥陀経義疏』の文の直前の自釈において「願力回向の信楽」「横の大菩提心」と押さえるのであるが、菩提心発起の根拠を如来の回向に観ていくことによって、堅固であるということと共に、その「各発」に対する「共発」であることが明確にされてくるのである。つまり、人間の価値観によるいかなる差別をも超えて、「向仏道」ということに関して「三輩」にいわゆる「共に」という新しい関係が生まれるのである。

親鸞は、三一問答の総結に際して、菩提心釈での『論註』の文を再び引用するのであるが、ここでは先の読みとは違い、同じ箇所を次のように読んでいる。

『論の註』に曰く、彼の安楽浄土に生まれんと願する者は、発無上菩提心を要すとのたまえるなり。

(定本一、一四〇頁)

先に「要す無上菩提心を発するなり」と読んだものを、ここで「発無上菩提心を要す」と読むのである。つまり、願生浄土に立つ者に要求されるものは、菩提心の発起ではなく、「発無上菩提心」であると言っているのである。これは、発起ということに関して、それが願生者の努力とは異なるものであることを明瞭にするためのものであると思われる。「発す」ということが、如来の回向成就にその根拠を持つものであるということを示してくるのである。菩提心の発起という、本来衆生には求められないことを可能にする根拠が、三一問答を通して明らかにされたという、そのことが問答を結ぶにあたって、このように読むことになったのであろう。

このような深い思想的背景をもって、「三輩」が「みな無上菩提の心を発せざるはなし」と言い、最後に如来回向の菩提心による仏道の真の普遍性を、「共に仏道に向

えしめられる」ということで明確にするのである。これは、続く元照の文によっても「愚癡・豪賤を簡はず。久近・善悪を論ぜず。」と言われ、社会におけるいかなる価値づけも「仏道に向う」ことに關しては問われることがないことが示されてくる。ここにその如来回向の仏道の普遍的であることが具体的に示されるのであるが、しかし、ここで特に主題的に考察していることは、その回向の法が「具縛の凡愚・屠沽の下類」という存在を転じていくということであると考えられる。それは、親鸞が繰り返し「具縛の凡愚・屠沽の下類」を詳細に解説する『聞持記』を引くことによっても、容易に推察されるわけであるが、先に見る『唯信鈔文意』での展開同様、法の普遍的であることなく、法が「具縛の凡愚・屠沽の下類」を転ずるものであることが中心として語られるのである。つまり、直前の『論註』で「三輩」「一切衆生」と言われてきた「向仏道」の主体を、ここで「具縛の凡愚・屠沽の下類」、あるいは「悪人」に焦点を当てて思索を展開していくのである。今、この展開の意図が推求されなければならないわけであるが、「向仏道」を成就するものが唯一如来回向の共発の金剛心であるという時、その主体として親鸞に自覚されるものは、まったく

「無上心」ということを根拠とし得ない存在である自己ということであった。「無上心」を全うすることについては、絶望的な存在である。親鸞は「虚仮・諂偽」である衆生の相として、先の「信楽釈」では「一切凡小、一切時の中に、貪愛の心常によく善心を汚し、瞋憎の心常によく法財を焼く」と言うが、これはそのような衆生が無上心を起こすことが、往生へ向うよりも、むしろ法財を焼くというかたちで離れていくことになつていないことを示してくるものと思われる。近付いているつもりが、遠ざかっていくこととなるという、きわめて厳しい洞察がなされているのである。そのような衆生の現存在が、今ここで「具縛の凡愚」という言葉で語り表わされているのである。そこには、三一問答で繰り返される懺悔に通ずる自覚があるのであるが、しかし、更にこのことを考えるならば、そのような存在として自身を確かめるところに、自己の無上心を根拠としない存在への転換、つまりは如来回向の金剛心を根拠とする主体としての覚醒があるというべきであらうか。

親鸞はここで「屠沽の下類」という言葉について、『聞持記』によって「殺をつかさどる者」「酒を売る人」と詳細な解説を加えている。

屠は謂わく殺を宰どる、沽はすなわち醜売、かくのごとし、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、(定本一、一三六頁)

これは、「屠沽の下類」が、仏教から最も遠い存在として、「無上心を発す」ということの埒外に置かれてきたことを明示するものに他ならない。「殺をつかさどる者」「酒を売る人」、さらには「悪人」とまで言われてくる時、三宝に帰依するにあたって、人間が当然保たなければならぬ五種の制裁を破らなければ生きていけないものを指すことになる。つまりこれは、仏教から埒外に置かれてあるものを指すことになるのである。また、河田光夫氏は、この「屠沽の下類」「悪人」等という言葉の当時の意味を尋ね、これが被支配者階級・さらには被差別者を指したと指摘している^②。つまり、仏教・社会双方より、人間としての尊厳性を奪われた存在である。

この「屠沽の下類」の救済に言及されていく親鸞の思想は、具体的にどのような階層を指すのか。このことについて、ことに「悪人」という言葉に注目して、親鸞が所属した社会階級、親鸞の思想が形成された階級、親鸞の思想が受容された階級という、おおよそ三つの視点からさまざま考察されている。もちろん仏教・社会から

「悪人」として抑圧される人々との交流が、親鸞の思想形成に大きな影響を与え、共同体形成の大きな要因となっていたことは間違いないことであろう。しかし親鸞がここで「屠沽の下類」「悪人」の往生を強調して述べていくことは、最下層の者をも救済の対象とするという教団の公開性を誇示していくものではなく、積極的に、そのような存在として主体が確かめられるところにこそ、真に衆生における「向仏道」が開かれるのであるということを経るものと思われる。今、善導・曇鸞によって、「各発の無上心」に対する「如来回向」の「共発の金剛心」ということが明らかにされると、そのように仏教から最も遠いとされてきたものこそ、実は最も仏教に近いのであるということが明らかにされてきたのであろう。その意味で、ここでは厳しい身の自覚が要請されるといえよう。「世間甚難信」「あに難信にあらずや」等ということは、まさにそのことを示してくるものである。先の『唯信鈔文意』の文に照らすならば、「みずからがみをよしとおもうところをすて、みをたのみず、あしきところをかえりみず」ということの、「難」である。

しかるに常没の凡愚流転の群生、無上妙果の成じ難きにあらず、真実の信樂実には獲ること難し。何を

つてのゆえに。いまし如来の加威力に由るがゆえなり。博く大悲広慧の力に因るがゆえなり。たまたま淨信を獲ば、この心顛倒せず。この心虚偽ならず。

ここをもって極悪深重の衆生、大慶喜心を得、もろもろの聖尊の重愛を獲るなり。(定本一、九六頁)

という「信巻」冒頭の自釈での了解が、ここで明確にされるのである。「如来の加威力に由り」「大悲広慧の力に因る」ために、真実の信樂の獲得が「難」であると言う。このことは、信樂の獲得が、如来の大悲に根拠を持たずして衆生の努力に根拠を持つものであるならば、難事ではないということを示す。しかしそれは先の信樂釈の文においても、「法爾として真実の信樂なし。」と云って、衆生の努力の彼方にも決して真実の信樂は求められないことが語られる。そして、真実の信樂を獲得し、大慶喜心を得るものを、ここに「極悪深重の衆生」という言葉で表すのであるが、そこに難信の「難」を克服する衆生の身の自覚があるのである。

越後・関東での「屠沽の下類」なる田舎の人々との出遇いという体験は、親鸞にとってまさに人間の存在というものを「極悪深重」と自覚していく大きな契機となったものであろう。存在を「具縛の凡愚」と自覚化するこ

との「難」を克服する契機となるものである。つまり、その出遇いは、親鸞にとってまさに本願の正機との出遇いという根源的意味を持つものであると考えられる。一切衆生を区分して、その最下層に「屠沽の下類」という存在を位置付けていくのではなく、自己の「無上心」をまったく根拠とし得ない存在である人間に覚醒する。それが越後・関東での出遇いの持つ意味であり、そのことによって「共に仏道に向えしめられる」「一切衆生」が、積極的に「屠沽の下類」とされていくことになるのである。 「三輩」「一切衆生」が積極的に「具縛の凡愚」として自覚されるところに、本願の正機が明らかにされ、そこに親鸞がことに「屠沽の下類」を「われら」として、自身の共同体を見定めていこうとした意味があるのである。

この自覚を具体的に表すもっとも顕著なものが、親鸞の晩年の書簡にあらわれている。親鸞は八十八歳の最晩年に至って、法然の教団を回想して次のように言っている。

故法然聖人は「浄土宗のひとは愚者になりて往生す」と候しことを、たしかにうけたまはり候しうへに、ものもおぼえぬあさましき人々のまいりたるを御覽

じては、往生必定すべしとて、えませたまひしをまいらせ候き。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、たしかにうけたまはりき。いまにいたるまで、おもひあはせられ候なり。(定本三、七五頁)

また、おそらくこの懐古をもとにしてであると考えられるが、次のような和讃を残している。

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

善悪の字しりがほは

おほそらごとのかたちなり(定本二、二二四頁)

これらの言葉には、明らかな価値の転倒が起っているものと思われる。善悪をわきまえ、往生について学問沙汰するものは、往生からは最も遠い存在であると法然が語ったということをうけて、親鸞はそれらの人々のあり様を「おおそらごのかたち」であると言う。そして、物事を容易に理解し得ない愚かなものは往生間違いないとする法然の姿勢によって、それらの人々を「まこと」とあると言う。親鸞が「まこと」という言葉を用いるのは、信心・仏説・念仏・本願等についてであるが、ここでは愚かとされる人々について、「まことのころ」で

あると云うのである。まさにこのことは、衆生の現存在を自覚的に「具縛の凡愚」とし、その具体相を「屠沽の下類」と積極的に語っていった思索にその根源があるものと思われる。世の善悪をわきまえ、往生について学問

沙汰するものとは、先に無上心発起のものとして確かめられた存在である。そのことが実は法財を焼くということにしかなくていかないということ、ここで法然の言葉によって「往生はいかがあらんずらん」として改めて鮮明にするのである。また、それに対する「文字をもしらぬひと」「あさましき人々」とは、およそそのような仏教において要であるとされる無上心には無縁の存在であり、埒外に置かれるものである。さらに言うならば、仏教の要である制戒を破る存在としてしか生命を繋ぐことのできない人々である。しかし、そのように仏教から埒外に置かれるものこそ、かえって往生間違いないものとして、自覚的に本願念仏の教団の根底に据えられるのである。最晩年に法然の教団に対する基本的態度を記すことは、本願の念仏に開かれる共同体の意義を確認することにせまらるることであるが、法然のものとを離れての越後・関東での体験が、法然の言葉とその教団の意義を改めて告知させることになったのであろう。自己の

「無上心」を根拠としない、またはし得ない人々との越後・関東での出遇いが、本願の正機としての衆生の現存在を自覚的に深める契機となったのであろう。

三 眷属功德と一味平等

以上のようにみてくると、「一切衆生」を積極的に「具縛の凡愚・屠沽の下類」とし、そこに「われら」として自身の共同体を確かめていった思想的背景がうかがわれるが、この「信巻」での思索を最も端的に述べるのが「証巻」冒頭の次の文であると思われる。

しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。(定本一、一九五頁)

「具縛の凡愚・屠沽の下類」という存在としての衆生を「煩惱成就の凡夫」と言い、その自覚にもとづいて一切衆生を「生死罪濁の群萌」として押えている。そして、往相回向の心行によって、その「生死罪濁の群萌」が「即の時に大乘正定聚の数に入る」と言う。ここに、親鸞に開かれる「同朋同行」という世界が、衆生の存在を「生死罪濁の群萌」と確かめた上で「正定聚の数に入る」として押さえられてくるのであるが、「証巻」ではこの

「数に入る」ということが往相回向成就の内容として主
題的に説かれ、それが具体的に「一味平等」という世界
の実現として述べられている。そのことによって、自己
の体験にもとづいて獲得する「われら」という自覚を公
開していかうとするのであるが、このことを親鸞に明確
に示すものが「証卷」にも引かれる『論註』の「眷属功
徳」の文であったと思われる。

在敵眷属功德成就は偈に「如来浄華衆正覚華化生故」
と言えり。これいかんぞ不思議なるや。おおよそこ
の雑生の世界には、もしは胎、もしは卵、もしは湿、
もしは化、眷属若干なり、苦楽万品なり、雑業をも
つてのゆえに。彼の安楽国土は、これ阿弥陀如来正
覚浄華の化生する所にあらざることなし。同一に念
仏して別の道なきがゆえに。遠く通ずるに、それ四
海の内みな兄弟とするなり。眷属無量なり。いづく
んぞ思議すべきや。

また言わく、往生を願う者、本は三三の品なれども、
今は一二の殊なし。また溜溜の一味なるがごとし。
いづくんぞ思議すべきや。(定本一、一九八頁)

人間とは、まさにその「間」という言葉が示すとおり、
間的存在・関係存在である。しかし、関係存在でありな

がら、その「関係」ということに悩み、「関係」が対立関
係となって争いを起こす。それが常に悲劇的な状況を生
むことは、人間の歴史として誰もが知るところであろう。
しかし、歴史という証明があろうとも、またその醜い争
いに対するまじめな反省があろうとも、決してその状況
から脱することはなく、また新しい争いと悲劇を繰り返
す。これは、人間が関係存在にあるという絶対の事実を、
自身の中で確かめきれないからであろう。冷たい
自我中心の関心においてのみ生き、他を阻害し続け、常
に差別と争いが絶えないこの世界は、ここに言われる
「雑生の世界」が持つ悲劇的な現実であろう。利害関係
・自我対自我という関係ではなく、真の関係を回復獲得
することこそが人間の課題である。ここに「一味」と説
かれるものこそ、まさにその獲得されるべき真の関係を
顕すものであろう。

この「またいわく、往生を願うもの」以下は、周知の
通り大義門功德の文として『論註』で示されたものであ
る。それを親鸞はここでその功德名を落として、眷属功
徳の文として引いているのであるが、そのことによって
「一味平等」という世界が、「同一念仏無別道故」という
仏道の内容として説かれることになるのである。そこに

親鸞における「ただ念仏」する「われら」、つまりは念仏に開かれる同朋社会の源泉が求められる。それは、大義門功德の文に説かれるように、「三三の品」と呼ばれる雑多な関係が「一二の殊なし」と言われる新しい関係に目覚めることを意味するのであるが、ここに問題とされるのは「今は一二の殊なし」と言われる「一味」の社会実現の「今」が、いかなる時点をも、また何を指すのかということであろう。

親鸞は、「本」と言われる人間の姿に対して、他時限・他空間を指して「今」という言うのではなく、「願生」という、人間が回向の仏道に立った時点を押えて「今」と言い、「一二の殊なし」と言おうとするものと思われる。それは、ここで「願生」ということをどのように捉えているのかということに関わる問題であるが、「証卷」での『論註』引文の第一文である妙声功德のところでは、親鸞は

剋念して生ぜん願ずれば、また往生を得て則ち正定聚に入る（浄土宗全書一、二四三頁）

と読まれるべきを

剋念して生ぜん願ぜんものと、また往生を得るものとは、即正定聚に入る（定本一、一九七頁）

と言って、願生者となることにおいて、即往生人として入正定聚が実現することを言う。これは親鸞独自の「現生正定聚」の思想による了解であると考えられるが、それによってこの「本」と「今」とを考えるならば、それは願生を「本」の姿とし、未来の「得往生」を「今」とする、つまり現在の「穢土」を「本」とし、それとは他時限他空間の「浄土」を「今」とするというものではなく、願生即往生、その時を指すのが「今」であるということになる。そしてそれに対する「本」とは、衆生の願生に立つ以前を指すことになる。このことは『入出二門偈頌』をみれば明らかにされるのであるが、そこには同じ眷属・大義門功德を次のように記してある。

女人根欠二乗の種、安楽淨利には永く生ぜず。

如来淨華のもろもろの聖衆は、法蔵正覚の華より化生す。

諸機は本すなわち三三の品なれども、今は一二の殊異なし。

同一に念仏して別の道なければなり。なお溜瀧の一味なるがごとき也（定本二、一一三頁）

ここで、『論註』で「本」の姿として言われた「往生を願うもの」を「諸機」と言い換えている。このことによ

って、「本」が、願生という自覚に立つ以前の衆生の姿として明らかにされよう。つまり、「本」とは三三の品と言われるまさに各発の心を根拠として生きる者を指すものであり、それに対する「今」とは、その身を転じて願生の自覚に立った者、つまりは回向成就の金剛心に立った者を指すことになる。「共発の金剛志」を獲得する者である。その時点において「一二の殊なし」と言われるような「一味平等」の世界が開かれるというのである。三三の品と言われる価値づけの中に個々の存在を持ち、各発ということでそれぞれを疎外するような関係が、時を経ずその地を離れず、願生の仏道に立つことによって「一味」といわれる関係に目覚めていく。そのような自覚が、「願生」、つまり念仏に帰すところに開かれる「われら」の自覚であることが言われるのである。そこに眷属功德の文から直接「一二の殊なし」という大義門功德の文を引く意味があると考えられよう。

親鸞は、必至滅度の願成就の文として冒頭では「得弁才智・無有好醜の願」成就の文を引いている。

願成就文『経』に言わく、それ衆生あって、彼の国に生まるれば、みなごとごとく正定の聚に住す。所以は何ん。彼の仏国の中にはもろもろの邪聚および

不定聚なければなりと。

また言わく、彼の仏国土は、清浄安穩にして微妙快樂なり。無為泥洹の道に次し。それもろもろの声聞菩薩天人、智慧高明にして神通洞達せり。ことごとく同じく一類にして、形ち異状なし。ただ余方に因順するがゆえに、人天の名あり。

(定本一、一九六頁)

また、『論註』の引文に続いてこの願文を、再び道綽の文により曇鸞の讃嘆の言葉として引く。

曇鸞法師の正意、西に帰るがゆえに、『大経』に傍えて奉讚して曰く、「安樂の声聞菩薩衆人天、智慧ことごとく洞達せり。身相在嚴殊異なし。ただ他方に順ずるがゆえに名を列ぬ。顔容端政にして比ぶべきなし。精微妙軀にして人天にあらざ、虚無の身無極の体なり。このゆえに平等力を頂礼してまつる」と。(定本一、一九九頁)

一味平等を説く大義門功德の文も、この「得弁才智・無有好醜」の願文にもとづくものであるが、難思議往生の内実として、この願文の意義がいかに親鸞に体験的に自証されていたかが示されると思われる。「三輩」と言われ「三三の品」と言われ「諸機」と言われる雑多な存

在が、回向の金剛心によって「一味」とされる。このことはもちろん、さまざまな形態をもって、さまざまな境遇を生きる者が、その雑多性をなくしたことを言うものではない。しかし、「一味」といわれる自覚によって、そのさまざまであることはただ「他方に順ずるがゆえに名を列」ねているにすぎないということを親鸞はこの文に読み取ったのであろう。諸機という形をもって生きる人間を、親鸞が「愚縛の凡愚・屠活の下類」さらには「煩惱成就の凡夫」と根源化して捉えたことはすでに尋ねたことであるが、その見地に立ちかえて諸機というものをみるならば、ただ「生死罪濁の群萌」の、それぞれの境遇にあつて名をつらねている以上のなものでもないことが、明確にされるのである。そのような衆生を自覚するとき、親鸞は諸機を諸機のまま「われら」と語り得るのである。「このゆえに平等力を頂礼したてまつる」とは、そのような一味平等の世界が、讃嘆という自覚の内容として開かれることを言ったものであると思われる。そもそも「証卷」で展開される『論註』の文は、三界を勝過する国土、阿弥陀如来によって住持される世界としての浄土を顕らかにするものである。また、願文によって「無為泥洹」と言い「虚無の身、無極の体」を受け

ると言うことは、それが涅槃の境界であることを示している。そこに浄土の、現実の社会を超越する世界であること、人間の理想の彼方に求められるものとはまったく質を異にするものであることが明らかにされよう。しかし、親鸞はその世界が「一味平等」の関係の実現として、願生者の自覚に開かれると言うのである。「雑生の世界」において「一味平等」の世界が開示されると言うのである。そして、「証卷」を開いてくる根本命題に照らすならば、それが難思議往生の内容として明らかにされるのである。

「真仏土卷」では、巻を結ぶにあたって往生を次のように述べている。

往生と言うは、『大経』には「皆受自然虚無之身無極之体」と言えり。『論』には「如来浄華衆正覚華化生」と曰えり。または「同一念仏して無別の道故」と云えり。また「難思議往生」と云える、これなり。

(定本一、二六五頁)

これらのことによって考えるならば、親鸞にとって「難思議往生」が実現し、浄土が開かれるということは、一味平等の世界が開かれることとして、「われら」といわれる念仏の共同体が開かれるということと密接な関係に

あると言えよう。往生の内容を「同一に念仏して別の道無きが故に」であると押さえることは、端的に、念仏の共同体において、浄土が開示されるということを顕揚するものであろう。

「雑生の世界」において開かれる「一味平等」の世界とは、まさに親鸞が法然教団において感得した境界である。先の法然教団を回想する言葉を思い起すならば、浄土の内実としての一味平等の世界が、法然に住持される世界として、吉水教団に開示されてあったことを親鸞は感得するのであろう。法然の吉水教団に集まる人々の社会的身分や知的資質は、多岐に亘るものであったと考えられる。その中において法然は還愚の思想をもとに、ただ「あさましき人」の往生決定を語っていったという。このことは、さまざまなものも、ただ「具縛の凡愚・屠沽の下類」として、念仏の他に道なきものとして一味であることを示す。さらに言えば、本願に「群萌」として、平等にその救済が誓われている存在であることを示すであろう。そのことを親鸞は八十八歳の「いまにいたるまでおもしろいあわされ候う」と言うのであるが、それは、一味平等の世界として、その念仏の教団に「如来浄華衆正覚華化生」という浄土が開かれていたことを感得するこ

とをよく示しているであろう。

四 真宗教団の原理

このような自覚に基づく親鸞の教団は、念仏に開かれる僧伽として「行巻」に顕揚されるものである。この場合の僧伽という言葉は、私は浄土を超越的根拠とする共同体と了解するのであるが、「行巻」をみれば、真実の行としての念仏の源泉を尋ね、第十七願に重ねて重誓の偈文を引いて次のように言う。

衆のために宝蔵を開て広く功德の宝を施せん。常に大衆の中にして説法師子吼せんこと(定本一、一八頁)

ここで、諸仏称名の実現として、大衆のなかでの説法師子吼が誓われている。そして、その成就を、異訳の『大経』によって、

・ 諸仏のおの比丘僧大衆の中にして、我が功德国土の善を説かしめん

・ 諸仏のおの弟子衆の中にして我が功德国土の善を嘆ぜん。

・ すなわちもろもろの比丘僧、仏の言を聞きて、みな心踊躍して歎喜せざるものなけん

(定本一、一九頁)

等と押える。ここに、大悲の願を根源とする称名誕生の具体相が示され、名号の成就が、僧伽を創っていくということが言われる。つまり称名ということが、その本質として僧伽を生み出していく能動性を持つことが説かれるのである。親鸞の「ただ念仏」に開かれる「同朋・同行」の共同体誕生の原理が、ここで諸仏称名の願文に見出されているわけであるが、これによって、真宗の教団というものを再考するならば、それは法然・親鸞の思想によって形成される共同体であるという意味を超えるものとなるであろう。つまり、本願が「十方衆生」と招喚するその歴史の中に自己を発見し人間を発見する、そこに常に新鮮に僧伽の誕生があるというべきであろう。親鸞が一切衆生を「具縛の凡愚・屠沽の下類」とし、そこに「われら」として帰すべき教団を確かめていったことは、親鸞自身とその同朋を「生死罪濁の群萌」に見定めていくことを意味するものである。しかし、そのことは同時に本願の正機としての「十方衆生」に自己を発見するという根源的意味を持つものである。その自覚において、さまざまなものがただ如来の眷属として、「一味平等」であることを共有し得るのである。そこに大悲の願を根本として生まれる称名、つまり大行に開かれていく

僧伽の意味が確かめられるものと思われる。

清沢満之は、教団の方向性について模索し、『教界時言』に、

大谷派なる宗門は、大谷派なる宗教的精神の存する所に在り。(清沢満之全集四、二九二頁)

と言う。また、「真の朋友」という思索を展開し、

真の朋友は宗教的根拠に立ち、絶対無限を信憑して、常に満足の心に住し(清沢満之全集六、二〇一頁)

等と言う。これらのことによって、教団の異質化と形骸化とを嘆き、その本来性に帰るべきことを願っていた。教団が個々の宗教的精神に自覚され、「真の朋友」という新しい人間関係を生み出すものであることを顕揚しようとした。真宗の教団とは、「十方衆生」という本願の招喚の歴史の中に主体を発見し、そこに如来の眷属として「一味平等」の自覚的世界を共有していくという、常に一人一人の宗教的精神の内に、その現前する意義が確かめられるべきものであると言えよう。念仏が、本願に帰すことを内実とする大行として根源的に了解されるべきものであるならば、まさに真宗の教団とは、一味平等という広大無碍の世界に目覚め、新しい人間関係に覚醒していくという、一人一人の宗教的精神の上に自覚的に

「開かれてくるものであると言えよう。」

親鸞は、難思議往生の内実を「同一念仏無別道故」と言い、「一味平等」をもって語り、念仏の共同体誕生の原理を諸仏称名の願に求めて僧伽の誕生として語った。このことは、雑多な世界の中に、一味平等の新しい世界が念仏において自覚的に開かれるということであり、現実の世界の中に、浄土が念仏の僧伽として開示されることを意味するものである。「具縛の凡愚・屠沽の下類」を

「われら」とし、そこに自身に現前する本願念仏の共同体を確かめていったことも、この念仏の僧伽誕生の原理を、自覚的に展開し具体化していったものであると言えよう。

註① 『近代化と宗教ブーム』（同朋舎）所収「ポストモダンと既成教団」大村英昭

② 『親鸞と被差別民衆』（東本願寺）河田光夫