

いし・かわら・つぶてのごとくなるわれら

安 富 信 哉

一 和 讚

親鸞には沢山の和讚がある。文明版本の「三帖和讚」は、三百四十九首を数える。さらに聖徳太子に関する和讚が別に七十五首と百十四首のものがあり、それを加えると五百三十八首に達する。またこのほかにも「帖外和讚」と称して伝えられたものが十首ばかりある。このように親鸞の和讚は、類例がないほど量が多く、また質においても格調の高いもので、それは、日本における宗教詩の極致を示すものといわれる。^①

親鸞はなぜこのように沢山の和讚を製作したのであろうか。もともと和讚の意味について、和語讚嘆、和解説嘆、応和讚嘆の三義があるといわれる。^②和語讚嘆とは、文字通り、和語による仏徳の讚嘆である。和解説嘆とは、無学の人々に対して仏典や論釈の意味を和訳して讚嘆することを用いる。また応和讚嘆とは、大衆が口を揃え、唱和して仏徳を讚嘆することを用いるのである。親鸞が多くの和讚を製作した意図は、この三義をある意味で承けていると考えられるが、「現世利益和讚」（国宝本）の題号に「やはらげほめ」という左訓を施していることを考慮すれば、やはり『教行信証』製作の動機と同じく、「慶所聞、嘆所獲」（総序）に和讚製作の第一義をみるべきであろう。^③

仏慧功德をほめしめて

十方の有縁にきかしめん

信心すでにえんひとは

つねに仏恩報ずべし（「浄土和讃」讀阿弥陀仏偈和讃）

この一首に、もっとも端的に和讃製作のころをうかがうことができるであろう。私は、親鸞の和讃製作によって、これまで中国からの輸入宗教、輸入思想としてあった仏教が、日本に土着する大きな一步を踏みだしたと考える。と同時に、ここに普共諸衆生という大乘仏教の精神が息づいていることに注意したい。和讃は、親鸞の大乘精神、あるいは同朋思想をもっとも明らかに示しているのではなからうか。

承知のように、親鸞は、ともに念仏に生きる人々を「御同朋・御同行」と呼んで敬まったのであるが、その同朋思想を、いま和讃のなかに尋ねるとき、私は、あの「われら」ということばづかいに注目せずにはいられない。

生死の苦海ほとりなし

ひさしくしづめるわれらをば

弥陀弘誓のふねのみぞ

のせてかならずわたしける

龍樹大士世にいでて

難行易行のみちおしへ

流転輪廻のわれらをば

弘誓のふねにのせたまふ (龍樹讚)

釈迦の教法おほけれど

天親菩薩はねんごろに

煩惱成就のわれらには

弥陀の弘誓をすすめしむ (天親讚)

論主の一心ととけるをば

曇鸞大師のみことには

煩惱成就のわれらが

他力の信とのべたまふ (曇鸞讚)

釈迦弥陀は慈悲の父母

種々に善巧方便し

われらが無上の信心を

発起せしめたまひけり

五濁悪世のわれらこそ

金剛の信心ばかりにて

ながく生死をすてはてて

自然の浄土にいたるなれ (善導讚)

以上は三帖和讃のうちの「高僧和讃」のなかから数首引用したのであるが、この和讃の響きに、**同朋・同行**とともに

に「慶所聞、嘆所護」する親鸞の姿が偲ばれる。親鸞の和讃の全体は「われら」の讃歌ではなかったか。古来、浄土・高僧の二帖の和讃の風格は讃嘆を表わし、正像末の一帖は懺悔を基調とするものと領解されているが、そのことを想うとき、「高僧和讃」に「われら」の語が多く用いられ、「正像末和讃」に「われら」の語がほとんどみられないのは興味ぶかい。かつて吉本隆明氏は、「正像末和讃」愚禿悲歎述懐の詩的性格をたずねるなかでつぎのように言及したことがある。

「親鸞の和讃は、独り言のようにかかれています。そして「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずればひとへに親鸞一人が為なりけり」（『歎異抄』後序）と照応するように、個人救済という意味で、和讃の格調はつかわれている。啓蒙用や儀式用より「一人」へという方向に和讃をひき込んでいったところに、親鸞の独特な和讃のしらべが位置していた」^④。

この吉本氏の指摘は、「正像末和讃」の性格をよく突いている。晩年に製作された「正像末和讃」は、関東教団の混乱や善鸞事件を背景にしている。親鸞は、ふかい孤独のなかに弥陀の大悲を内感し、この和讃を作った。ここに「正像末和讃」の独自の性格の根拠があった。

二 「われら」の発見

青年時代の生死を越える道を求めての激しい精神と肉体の闘いは、煩惱具足の凡夫という痛切な「わが身」の自覚を親鸞の胸に刻みこんだ。そこには、人間としては異例なまでのふかい自己凝視があった。「いずれの行も及び難き身」を悲しむ若き親鸞には、「わが身」の救いこそが大問題であって、自己以外の他者の救いにまで想いを広げる余裕はなかった。

この親鸞の「わが身」の自覚を「われら」の自覚にまで大きく押し広げたのは、越後での流罪体験であり、「いな

かの人々」との出会いではなかったか、と私は想像する。雪ぶかい配所で、流人として生活した七年間は、ふかい悶えのなかにあった比叡山時代とはまた違った意味で、親鸞にとって苦難の日々であった。越後時代の親鸞の事蹟は、記録として残っている資料はない。それだけに想像力を働かせるしかない（たとえばドストエフスキーのシベリア刑流体験を通して連想するなど）^⑤。おそらく親鸞は、わずかに身に携えた經典や論書を、法然のことはを想い出しながら繰り返し読み続けたのではないか。暗い空のはてから、限りなく降る雪は、人の活動を止め、瞑想にふけらせる。親鸞はこの雪国で自己の内面に沈潜する機会をえた。しかしその一方、人恋しき想いは打ち消しようもなくつのつていったのではなからうか。ここに親鸞の新しい人間発見があり、「わが身」の地平が「われら」の地平へと広がる展開があった。この「われら」の地平へと開かるひとつの契機として、結婚が考えられる。結婚とは、単純にいえば、男と女が契りを交わして、ひとつの「われら」として生活する行為である。親鸞は、越後で恵信という女性を娶った。結婚生活の場は、たんなる共同生活の場というだけでなく、精神の厳粛な交わりの場であった。そのことは、恵信尼の十通の手紙を通して明瞭に知られることである。ここに親鸞の第一の人間発見があった。

「われら」の地平へと開かれるもうひとつの契機は、この地の厳しい自然条件のなかで、泥まみれになって喘ぐようにして生きている「いなかの人々」の貧困生活に触れたことであろう。一年の三分の一が雪に埋もれる北越では、人間はひとりでは生きてゆけない。お互いに生活を共同し、身を寄せ合って生きてゆかなければならない。親鸞は、この辺境に生きる人々の群に加わった。もはや親鸞にとって百姓や漁夫や獵師は、「彼ら」でも「汝ら」でもなく、「われら」になった。「われら」に人間業の姿をみた。

「やうくさまぐ」の大小聖人善悪凡夫の、みづからがみをよしとおもふこころをすて、みをたのまず、あしきこころをかへりみず、ひとすぢに具縛の凡愚・屠沽の下類、無導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。(中略)
れうし・あき人さま、のものは、みな、いし・かわら・つぶてのごとくなるわれらなり」。(『唯信鈔文意』専修寺本)

『唯信鈔文意』は、聖覚の『唯信鈔』に引用された経釈の文言に親鸞が註釈を加えたものであるが、右に引用した
一節は、慈愍の『五会法事讀』の偈文について釈しているなかにてでくる。ここでいう「具縛の凡愚・屠沽の下類」
とは、元照の『阿弥陀経義疏』にみえることばである。親鸞はすでに早く、吉水時代に著わした『阿弥陀経集註』
(表書)において、本疏のこの箇処を引用している。親鸞は、若い時期に、「愚縛の凡愚・屠沽の下類」の救済に関心
を寄せていた。しかしこれらの人々を「われら」と自覚し、自から下類のひとりとして生きるようになったのは流罪
以後のことである。

親鸞がこのような境位に立ったひとであったことは、私たちに必ずしも明瞭にみえてはいなかった。現在この一節
はしばしば人口に膾炙されるが、ここに親鸞が立った「場」を見出すようになったのは、それほど以前ことではない。^⑥
しかしこの一節への着眼によって、私たちは、新しい角度から親鸞の立った境位を視ることができるようになった。
親鸞は、この「われら」の地平を、流刑のため社会の最低辺にまで身を落されることよって獲得したのである。

親鸞は、流罪を通して、民衆の現実に触れた。荘園制支配の重圧のもとで、文化からも経済からも疎外された辺境
の寒国に生きる民衆の生活は、まさに「業報に喘ぐ」としかいえないものであった。親鸞が念仏の同行として
交わった人々の社会的基盤については、服部之総氏以来さまざまな議論が展開されてきた。^⑦ いずれにせよ、親鸞が出
会った人々の多くは、時の権力者たちからは、人間らしい扱いを受けず、石のように沈黙することを強いられた弱い

存在であった。親鸞は、その弱い存在に自ら同化した。そしてそのことによって、「十方衆生」と呼びかける如来の本願の正客は、まさしく業縁の大地に投げ出された「われら」に他ならないことを自覚するに至ったのである。

「十方衆生といふは十方のよろづの衆生也。すなわちわれらなり」。『尊号真像銘文』

本来仏教は、一切の身分階級を否定し、すべての人間がみな平等に成仏できるという確信から出発している。私は、この「十方衆生」の教言を「われら」と領いた親鸞に、仏教本来の地平に還った人の姿をみる。本願のもとにおける万人の根源的平等性が力強く説かれているのを見る。この「われら」の地平は、階級的・差別的観念のなかに棲まう律令僧にはまったく欠けたものであった。大宝・養老の律令には僧尼令という一篇があって、神祇令とならんでいるが、これによれば、律令政府の仏教に期待したところは、たんに律令機構を「鎮護」することのみに限定され、民衆に仏教を布教することは固く禁止されていた。鎌倉期に入ったとはいえ、律令の諸制度は、遺制として生き続けている。このような社会的状況のなかで、親鸞が流罪後に立った思想的「場」は、大きく律令仏教から離脱したところにあった。その意味で、親鸞の教学は、すでに指摘されるように、律令仏教に対する「異端教学」という位置をもっていたといえよう。^⑤

三 共感的世界

先程引用したように、親鸞は、慈悲和尙の文を釈してゆくなかで、「具縛の凡愚・屠沽の下類」とは、「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれら」であると明記している。この「いし・かわら・つぶて」ということは、私にさまざまなイメージを喚び起こす。大地に投げ出され、太陽に焼かれ、風雪に晒された自然人。感情を顔に出すことも忘れ、さながら石塊のように沈黙する下層民。姿・形は違っても、その本質において無価値なもの……。しかしその「いし・かわら・つぶて」のような在り方をする人間を「われら」と自覚したのが親鸞である。沢山の石ころのな

かの一個の石ころとして、「わが身」を自覚し、そこに身を置いたのである。その自覚の底から流れ出る感情は、どういうものだろうか。それは、やさしさであり、暖かさではないだろうか。この「石塊」の自覚こそ、親鸞において、人間への共感の出発点であったのではないだろうか。

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 (『正像末和讃』)

親鸞は、大地に寝起きする一文不知の人々を、このように低い位置から見上げている。親鸞の用語例において、「まこと」ということは、如来にしか使わない語である。しかし親鸞は、一文不知の人々のところに「まこと」を見、いわば沈黙の聖者と仰いで、そのところに耳を傾けている。社会の底辺に呻吟する「いなかの人々」と労苦をとにもする経験がなければ、聖人はこのような眼差しをもつことはできなかった。

それでは、「われら」と、「われ」あるいは「われわれ」との間にはどのような関係が見出されるだろうか。ここでまず考えてみたいのは、「われら」と「われ」の関係についてである。念仏者の「われら」の世界は、自我的「われ」の世界でも、忘我的「われ」の世界でもない。それは、主体的な「われ」が名告り合う世界であると思われる。親鸞は、自我的「われ」について、

「各々処々に『われは』といふことを思うて争ふこと、ゆめゆめあるべからずそうろう」(『御消息集』広本六)

と述べ、これを厳しく戒めている。自我心の「われ」の名告りは、功名心かられた自大の名告りということができ。昔、中国に漢の広大なことを知らずに自らの勢力の強大さをたのみにした者がいた。夜郎自大の話は、この故事より生まれたと伝えられる。自大とは、「われこそは」と自己を他者に誇ることである。念仏者の「われら」の名告

りはこのような自我的「われ」の名告りではない。しかし一方、親鸞の念仏は、忘我的「われ」を育くむものではないということも同時に銘記したい。親鸞在世当時の念仏信仰は、様々な形態があった。民俗的念仏、呪術的念仏、引声念仏……。一口に念仏信仰といっても、多様な、というより雑多な形態があった。しかしこれらに共通するのは、おおむね忘我的な、「われを忘れた」状態に人間が超越する念仏だということができる。踊り念仏などは、その典型で、鐘や大鼓を敲いてエクスタシーの境地に没入するのである。「称ふれば、仏もわれもなかりけり」（一遍上人は、そのような念仏の忘我性、没我性をよく示している）。

それでは親鸞の「われら」の世界は、「われ」とどのように関係づけられるであろうか。私は、親鸞の「われら」の自覚において、「われ」が自我的に肯定されるのではなく、「われ」が忘我的に見失われるのではないのを見る。「われら」の交わりのなかで、真に主体的な「われ」が回復されるのを見る。親鸞は、自分の立場を表明する場合、「私は」というよりも、むしろ「親鸞は」「親鸞におきては」と名告る（たとえば『歎異抄』にそのことはよくうかがわれる）。この親鸞の名告りは、鑑・冑でわが身を武装した自我心の名告りではない。エゴの殻を突き破って、裸の自己に帰ったひとの名告りである。念仏する者となって、自己が主体的な「われ」に転成するのである。「かかる浅ましき身も本願に値ひたてまつりてこそ、げに誇られ候へ」（『歎異抄』第十三章）である。「われら」の世界とは、この独立者の名告りが響き合う魂の交わりの世界である。「われは」という自我的な名告りは、交わりの拒否である。親鸞において念仏は、自己を独立者として名告らしめ、主体者として立ち上がらしめるようなエネルギーの源泉であり、また心と心が響き合うような魂の交わりの世界を創り出す起点であった。

それでは、この親鸞の共感的な「われら」の名告りは、私たち一般の「われわれ」の名告りとどのような関係にあるのだろうか。ふつう現代人は、「われら」といわずに「われわれ」という。英語でいえば、「われら」も「われわれ」も一人称複数の We であるが、日本語の「われら」と「われわれ」のあいだには、微妙な、しかし重要なニュ

アンスの違いが感じられる。「われわれ」は、現代語である。一方、「われら」は、古典的な響きを残すことばである。私はそこに暖かい感情が流れているのを感じる。「われらはわれわれではない。私たちである。血の通いのあるものである」と金子大栄先生はかつて教示された。¹¹ 親鸞の「われら」の世界は、自己主張、グループ主義、排他性を伴う「われわれ」の意識とは異質の意識である。¹¹

「われら」という語の響きから、私が感じとるのは、自己が他者に懐く共同的感情である。それでは共感とは何であらうか。英語で「共感」にあたることは、*sympathy* である。この語は、よく「同情」と訳されるが、元來、*sym* (共) + *pathos* (苦)、すなわち痛みや悲しみを共に分かち合うという意味である。日本語で「同情」というと、上位の者が下位の者を憐れむという語感がつきまとうが、*sympathy* にはむしろ「同苦」するという意味が含まれている。

親鸞の「われら」には、*sympathy* の情が流れている。というのは、親鸞の「共感」の前提となるものは、業苦であり、宿業感だからである。共に同じ宿業の大地に投げ出されてある、という自覚こそ、「われら」の共同的感情が流れ出す源泉である。親鸞の和讃に戻って考えてみると、「流転輪廻のわれら」「煩惱成就のわれら」「五濁悪世のわれら」と詠われているのに気づく。「われら」のことは先立って、業苦を荷負するという意味の形容詞が置かれている。ここには宿業共同の感情が籠っている。

私が宿業共感の觀念に気づかされたのは、曾我量深先生の著作を通じてである。先師のこの觀念は、「共業」^{くわうごう}の思想に由来する。宿業といえば、普通、各人各人の個別的な業、すなわち不共業ということが考えられるが、仏教では、不共業とともに共業が説かれている。先生は、仏教のその共業の思想に着眼して、それを根拠にして宿業共感の思想を発想しておられるのである。

「私はここに、宿業共感といふことを考える。不共業のみをいふから絶望があつて明るさがない。この点だけで

仏性をたてようとし、大慈悲心、大菩提心を開くといふことになる。と不徹底になる。宿業の共感を開顕するところには大乗仏教が出て来るのである¹²⁾。

宿業は不共業だけではない。不共業だけならば、各人各人が、それぞれの業の連鎖のなかに閉じ籠められてしまい、外部世界と断絶した孤絶性のなかに窒息してしまふ。ところが共業の世界に眼を開かされると、そこに外部世界との心の通路が開かれてくる。一切衆生、山河大地と感應道交し始める。元來、仏教は、重々無尽の縁起を説く思想である。個物は独立しながらも互いに連関し合っていると教説される。この世の事々物々は、それぞれの独立を侵すことなく、しかも全体との関係において、存在するとされる。その縁起観が、人間の生きる場で表現されるとき、宿業共感ということがいいうるのであろう。親鸞の「われら」の世界とは、宿業共感の世界にはかならないのであろう。

四 難 度 海

親鸞が「われら」の世界へと開かれていった道程には、北越の流刑地での結婚と「いなかの人々」との出会いが大きな意味をもった。しかしこれらの一切に先立ってあるものは、いうまでもなく、よきひと法然との邂逅において領くことのできた本願への目覚めである。この宗教的体験こそ、親鸞の主体形成にとってもっとも重大な基礎体験であった。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」(『歎異抄』後序)。この告白が示すように、自己の運命に同感し、つねに苦悩の自己と安危を共同して、離れることのない本願の大悲心を自覚するところに、親鸞の主体形成の始点があった。この弥陀の本願の信受こそ、親鸞をして苦悩の生に向かって歩ましめ、宿業の大地に安立せしめた基礎体験であった。すなわちこの本願への目覚めこそ、親鸞がひとりの宗教的主体として誕生する根本的契機であった。

人間の主体性の問題については、私たちは、たとえばパスカルやキェルケゴールといった西洋の思想家を通して多くのことを教えられる。かれらこそ、近代において自己一人の問題、いわゆる単独者としての人間の問題を、ふかく鋭く追求したひとであらう。西洋のパスカルやキェルケゴールに対して、日本の親鸞がよく比較される。たしかに親鸞の思想に、パスカルやキェルケゴールの思想と通ずる一面があることは否定できない。「親鸞一人」の自覚は、実存主義の単独者の思想と呼応するものがある。親鸞に東洋の実存主義者の原像をみるひとは少くない。しかしパスカルやキェルケゴールの思想には、「われら」の地平がない。それは、かれらが、自己の魂のぎりぎりの危機に直面して、神と自己との関係という一点に問題関心の焦点を集中していったからであらう。かれらには、自己救済の切実さのあまり、他の人々についての暖かな想いが入りこむ余地はなかったのである。親鸞にとって、自己の救済の問題は、「われ」ひとりの問題でありながら、それが個人的問題としてとどまらずに、どこまでも「われら」の問題として開かれてゆくものであった。

親鸞にとって、本願の一点に立脚することは、しかし容易なことではなかった。すでに本願に帰した身でありながら、本願への疑惑がしばしば頭をもたげた。親鸞が流罪地での刑期を終えて、東国へと移住していった途中に、つぎのエピソードがある。当時大きな飢饉が世間に広がったのであらう。この惨禍に直面した親鸞は、上野の国の佐貫(いまの群馬県邑楽郡佐貫)で、世の安穩を祈って三部経千部読誦を発願し、やがてそれを中止した。

「この十七八年がそのかみ、げにげにしく『三部経』を千部読みて、衆生利益のためとて、読みはじめてありしを、これは何事ぞ、自信教人信、難中転更難とて、身ずから信じ、人をおしえて信ぜしむる事、まことの仏恩に報いたてまつるものと信じながら、名号の他には、何事の不足にて、必ず経を読まんとするやと、思いかえして、

読まざりし」。『恵信尼消息』第五通)

建保二年（一二二四）、親鸞四十二歳のときのことである。打ち続く飢饉に餓死する人々が多かったのである。中世という時代に生きる者にとって、飢饉がいかにもひどいものであったか。われわれは、様々な記録を通して知ることができる。たとえば養和のころに起きた飢饉の惨状について、鴨長明は、つぎのように記述する。

「また、いとあはれなる事も侍りき。さりがたき妻・をとこ持ちたるものは、その思ひまさりて深きもの、必ず先立ちて死ぬ。その故は、わが身は次にして、人をいたはしく思ふあひだに、稀々得たる食ひ物をも、かれに譲るによりてなり。されば、親子あるものは、定まれる事にて、親ぞ先立ちける。また、母の命尽きたるを不知して、いとけなき子の、なほ乳を吸ひつゝ臥せるなどもありけり」。（『方丈記』）

慈悲ぶかい者、年長の者が、愛する者、年下の者をかばって、必ず先立って命を落してゆくのである。まことに涙なくしては眺められぬ情景だったのであろう。こんな最中、「仁和寺に隆暁法印といふ人、かくしつゝ教も不知死ぬる事を悲しみて、その首のみゆるごとくに、額に阿字を書きて、縁を結ばしむるわざをなんせらる」（『前掲書』）ということもあった。この隆暁法印のように、親鸞もまた、佐貫でそのような回向行を発願したのである。親鸞は衆生利益の重い祈りのなかで、經典の千部読誦を始行した。

このとき親鸞は、信仰生活の危機に直面していた。他力の教えに帰した身でありながら、その教えのまっただき信頼のなかに生きることができず、さまざまな自力のはからいのなかで苦悩したのである。信仰の危機がそこに現前する。それが仏智疑惑といわれる罪である。親鸞は、その罪を『大無量寿経』の第二十願（檀諸徳本の願）のうえにみつめた。念仏者の本来の道は、自信教人信の誠を尽す以外にはない。これのみが仏恩に報ずる道である——。こう想い返して、親鸞は一介の凡夫に帰り、ふたたび念仏の一道に立った。その信仰的危機のエピソードを、恵信尼の消息は伝えられている。私は、ここに「われら」の道を進む親鸞の姿をみる。と同時に、この建保二年のエピソードを通して、私に彷彿として想い返されるのは、『歎異抄』第四章における親鸞の述懐である。

「一。慈悲に聖道・浄土のかはりめあり。聖道の慈悲といふは、ものをあはれみ、かなしみ、はぐくむなり。しかれども、おもふがごとくたすけとぐるること、きはめてありがたし。浄土の慈悲といふは、念仏していそぎ仏になりて、大慈大悲心をもて、おもふがごとく衆生を利益するをいふべきなり。今生に、いかにいとをし不便とおもふとも、存知のごとくたすけがなければ、この慈悲始終なし。しかれば念仏まふすのみぞ、すえとをりたる大慈悲心にてさふらうべきと云々。」

この法語は、中世の、親鸞が生活している現場に、私たち自身が連れていかなければ、ほとんど実感をもって理解できないことばではないだろうか。当時、飢饉や戦乱のために多くの人々が斃れていった。犠牲者は、社会の下部に至るほど数を増した。流罪後、社会の底辺に身を置くことになった親鸞は、それゆえに数多くの不幸な人々の姿を目撃した。これらの人々の運命を、ただなす術もなく茫然と見遣りながら、親鸞の心に去来したものは何であつたらうか。この『歎異抄』第四章は、『恵信尼消息』第五通と同じく、「衆生を利益する」という課題について、親鸞が立つた「場」を私たちに伝えてくれる。親鸞がここで教示していることは、第一に、人間が人間を救済するという方向（聖道の慈悲）の有限性であり、第二に、人間が念仏に救済されるという方向（浄土の慈悲）の不可避性である。親鸞は、人間主義的救済の立場と宗教的救済の立場とに明確な一線（かはりめ）を引いている。

『安楽集』巻下（第八大門）によれば、この「かはりめ」は、つぎのように説かれる。本書の著者である道綽は、ひとつの寓話を例示する。——あるところに二人の兄弟がいた。たまたま河岸を散歩していたら、自分たちの父と母が河の深みにはまってがいているのを見た。驚いた兄は、これを見て勇敢にも河に飛びこんで両親を救おうとした。が、やがて力尽きて三人とも濁流に呑みこまれた。一方、弟は、沈着に行動した。まず舟を借りて河に漕ぎ出し、溺れている三人を難なく救いあげた——と。

やや図式的な嫌いはあるが、これは、聖道の慈悲と浄土の慈悲の「かはりめ」を分かりやすく説いた寓話である。浄土の慈悲の立場とは、本願よりさし向けられた念仏という船に乗って、難度海を渡ってゆく方途である。その船は、苦悩の海に沈むあらゆるひとを救いあげてくれる。これに対して、聖道の慈悲とは、自ら海に飛びこみ、自力で、苦海に沈淪する人々を救いあげようとする難行である。このひとは、もしかすると、他人を救う以前に自から溺死してしまうかもしれない。

小慈小悲もなき身にて

有情利益はおもふまじ

如来の願船いまずは

苦海をいかでかわたるべき 「正像末和讃」愚禿悲歎述懐

有情利益を願求すればこそ、自力では如何ともなしがたいという痛苦の感情が湧き上ってくる。この親鸞の懺悔は、その人間らしい誠実さをかえて強く印象づける。十代、二十代と比叡山に修道した親鸞は、聖道の慈悲を体現する菩薩の道を歩まんとした。そのとき痛切に領かれたのは、聖道の慈悲の末徹らなさであった。そして今、流罪を経て、聖道の慈悲の末徹らぬことが、愈々痛切に自覚された。「しかれば念仏まふすのみぞ、すえとをりたる大慈悲心にてさふらう」。浄土の一門のみ、「われら」苦悩の凡夫を救う一途である——。東国で開始された念仏運動は、この剛い信念に支えられて出発したのである。

註① 松原祐善『正像末和讃講讀』一九八〇年度安居講本一二頁。

② 『三帖和讃講義』大谷派仏教学会編（法蔵館）四頁。

- ③ 多屋頼俊『和讀史概説』（法蔵館）一六五頁。
- ④ 『増補 最後の親鸞』（春秋社）九六頁。
- ⑤ 松野純孝『親鸞——その行動と思想——』（評論社）一七八頁。
- ⑥ 泉恵機「下類と共なる親鸞」『同朋』（東本願寺出版部）一九八八年九月号。同氏によれば、このことばへの着眼は、一九六九年大谷派同和会が内局に提出した「建議」に始まるという。なおその「建議」は、『同和問題資料』（真宗大谷派同和推進本部）六九頁に収録されている。
- ⑦ 最近河田光夫氏は、従来の学説を整理・批判し、親鸞がともに交わった人々の社会層を被差別民であると新しい視点を提示されている。参照「親鸞と被差別民」『文学』岩波書店）一九八五年七、一〇号、一九八六年一、三、五号。
- ⑧ 平雅行「中世的異端の歴史的意義——異端教学と荘園制支配イデオロギー——」『史林』六三卷三号。
- ⑨ 哲学者の花崎翠平氏のつぎのことばが想起される。
- 「自分と他人とを区別していた優劣の壁がくずれ、自他ともに一塊の石であり、形や大きさによって区別されるだけのアトムであることに真に気づいたとしたら、そこにうまれる最初の感情は、きつとへやさしさ」と名づけることができるものであろう」（『生きる場の哲学』岩波新書十頁）
- 私は、親鸞の思想とは、まったく違った文脈のなかから、親鸞の「いし・かはら・つぶてのごとくなるわれら」の自覚内容が端的に開示されていることに少なからず驚きを覚えた。
- ⑩ 『聞思室日記』続々（コマ文庫）八二頁。
- ⑪ 社会学者の中根千枝氏は、日本人の行動様式の特徴として、「われわれ」というグループ意識の強調を挙げ、特別の親愛関係、同類意識をあらわす「私たち」という概念とそれを対置している。参照『タテ社会の人間関係』（講談社新書）三七頁。
- ⑫ 『大無量寿経講義』（曾我量深講義集第三卷・弥生書房）一三八頁。