

非僧非俗の儀

廣 瀬 杲

はじめに

浄土真宗という領きをもつて、親鸞により開顯された仏教の現在化を、つねに阻害しつづけるものは何であるかと問うとき、その問いへの答えとして、諸々の要因と考えられる事柄を列挙することは、さして困難なことではないであらう。殊に現代という告発の時代にあつては、なおさら容易なことであるに違いない。従つて、その指摘もまた、苛酷なまでに鋭くなされることであらう。

しかし不思議なことには、こうした酷しい告発情況のなかにあつて、一見、満身創痍になつてゐるかにみえながら、そうした様相のままに、ほとんど無傷と同じように、本質的には相も変わらず既存化のなかで、何の変化も起していな

いのである。真宗の教団と呼ばれる、その歴史態において、こうした事実を見ると、それは、一種の不気味さをすら感じさすほどである。きわめて極端な言い方かも知れないが、若し教団と呼ばれる集いの場が解体するようなことが起つたとしても、このこと自体は、なお無傷なままで残存しつづけるのではなからうかとすら思わせられるほどである。いったい、この不気味な不死身の質は何なのであらうか。このことは、私にとつてずいぶんと久しく気がかりな事柄であり、それだけにまた、私なりにいろいろな角度から、その正体を突きとめようと努めても来たつもりである。しかし、言い当てることができなかつた途端、それは、何の変様も起さないうで、その不死身の相を私のまえに現わすのである。死角ということがあるが、このような本質は、

明らかに、その死角のなかに身を保持している、としか考
えられない。眼は眼それ自身を見ることが出来ないといわ
れるが、死角とはそのようなものであろうか。こうした死
角のなかに隠された正体を突きとめようとする徒勞のもと
で、私自身、ぬぐい切れない後味の悪さを、つくづくと知
らされるばかりであった。

しかし私は、最近になって、はしなくも、その正体の片
鱗らしきものに触れ得たような気がする。それは、真宗の
教団の新しき像を表現しようとする場合、殆ど無意識的に、
従って、きわめて当然なこととして、「僧俗一体となつて
……」という言葉を使っているという事実である。たしか
に、浄土真宗の歴史態である真宗の教団には、寺院があり、
そこには法衣を身に着けて生活する、いわゆる僧形の人
がいる。そして、その寺院をとりまいて檀・信徒と呼ばれる
在俗の人びとがいる。これが、歴史の事実であるかぎり、
かならずひとつの形をとるものである。そのかぎり、この
ような事実そのものを即時的に論ずることは、観念的な論
議以上に出ないものであるに違いないし、私自身、そのよ
うなことを云々しようとは毛頭考えてはいない。

しかし問題は、この現実を、どのように意味づけ、解釈
し、了解したらよいか、というところにあるのではない。

問題の本質は、いかなる解釈にも先立って、こうした事実
のなかで「僧俗一体」という言葉が、殆ど何の確めもされ
ることなく語り出されるという、そのことにある。少くも
私には、そのように感じられるし、それこそ、さき指
摘した死角である、と思われるのである。このきわめて現
実的な事柄を手掛りとして、真宗の教団を考える方向を探
ってみたいと考えているのである。

屠沽の下類

「僧俗一体」という言葉が、当然のこととして語り出さ
れる真宗の教団の現実に触れるとき、私のところは何のた
めらいもなく、親鸞が共に生き合うたであろう、越後から
関東へかけての人びととの交りの相を想う。七〇〇余年の
昔、親鸞のまわりには、たしかに人と人との新しい交りが
生れていた。しかし、それが歴史態として現在する人間の
事実であるかぎり、そこには観念的な美しい交りの相を夢
想することはできない。まして親鸞自ら「うみ・かわに、
あみをひき、つりをして世をわたるものも、野やまにしゝ
をかり、とりをとりて、いのちをつぐともがらも、あきな
るをし、田畠をつくりてすぐるひともし」(歎異抄・十三条)
といい、また「文字のこゝろも知らず、あさましき愚癡き

わまりなきゆへに」(一念多念文意)と語る「あなかのひとく」(同右)によって形成されていく集いであるかぎり、そこには、いわゆる上品で静やかな交りの相を思うことなど出来るはずもない。もともと社会の底辺に呻吟しながら、今日を生きていかななくてはならない人びとが、おたがいに尤もらしい同情や共感によって結ばれつつ、確かな連帯を生きていくなどと考えるならば、それこそ、人間にとっての根源的な救済の事実を阻害する観念である、と言わねばならないであろう。社会の底辺を生きるということは、文字通り、その時代々々の通念となつて、いわゆる人間的と称されるごとき社会生活の外へ放出されて生きるものである。従つて、このことは、そのようにして生きる人びと自身においては、生きるということが、そのまま自己放棄と一つとなるような事実なのである。いわゆる人間的と称する社会通念の埒外に自らを放棄して、「いし・かわら・つぶてのごとく」(唯信鈔文意)になることにおいてのみ生きることが出来るのである。

従つて、人間的という、このきわめて曖昧な、それでいて、まことに現実的に作用する社会通念の埒外においてしか生きられないということは、非人間的な生きざまに耐えて生きることであるともいえよう。しかし、本当に現実的

な事実を生きるのであれば、その事実には耐えるという表現も意味をもつことともなるう。しかし、現実的という装いをもって迫ってくる観念の呪縛のもとでは、人間が、そのことに耐えるということはあり得ない。たとえ、表に現わされた相は酷似しているとしても、その質はまったく異なるのである。つまり、人間が、その情況において耐え得るか否かということは、その情況が人間であることを基底的に否定していない限りにおける問題であつて、情況が人間であることを否定する観念のもとに圧迫してくるかぎり、そこでは、耐えるという言葉は成立しない。それゆえ、人間的という観念のもとで、その埒外に放擲されるならば、当然その人びとは非人間的にしか生きられない。実は、万人に平等なる救済を約束する宗教も、この関門のくぐり方ひとつで、逆にもっとも具体的なかたちでの救済の阻害体となる。つまり、観念的に万人の救済を約束するかぎり、現実的にはいかなる人間をも救うことは出来ない。なぜならば、人間の生存の事実が、決して観念化され得ないからである。親鸞が、越後配流の生活をくぐつて知ったことは、おそらくこうした人びとの生きざまであつたに違いない。しかも親鸞は、こうした人びとの生存の相からその質へと、凝視しつづけていたのである。単に生きざまの相を見

るだけに止るのであれば、あるいはそこに、救いの可能性を夢想することも出来たかも知れない。しかし、一たびその質を見つめるかぎり、可能性として予測される救済などは、まったく実用性のない夢物語でしかない。

無 戒

こうした現実のもとで、親鸞が問わねばならなかったことは、法然の教えの原点を明確にすることではなかったかと思う。すなわち法然が『選択集』『教相章』本文の冒頭においた

問曰一切衆生皆有_レ仏性_一遠劫_ニ以來_レ應_レ値_レ多_レ仏_一。何因_ニ至_レ今_ニ仍_レ自_レ輪_レ廻_レ生死_ニ不_レ出_レ火宅_一。

という設問の質を現実的に明確化することである。法然における浄土宗は、この設問のもとに開かれて来た仏道であると言ふべきであろう。それゆえ、この問いをいかなる次元において再び問うかにより、浄土宗に真仮が分れるのである。その意味からすれば、法然は、人間にとつての問うべき問いを明らかにしたのであって、単に答えを与えたのではないと言ふべきであろう。従つて、このことは同時に、人間の根本的救済を約束する仏教を、問うべくして問うたことでもある。つまり法然は、ただ人間の救いを求めたと

いうだけではない。人間を平等に救うと約束する仏教に、その救いの事実を問い求めたのである。救いを求めるということと、救いの事実を問い求めるということとの相違は、厳密に確かめておくべきことである、と私は思う。

明らかに親鸞は、あの越後への遠流を基点とする「あなかのひとく」との生き合いのなかで、師法然が問うべくして問うた問いを、その質において領き、再び現実的に問うたのである。その一つの、しかし、きわめて重要な事柄として、五戒ということへの関心のあり方が思われる。親鸞は『西方指南抄』のなかで、持戒、破戒を問題にした弟子の問いに答えた法然の

ゐておはしますたゝみをさゝえてのたまはく、このたゝみのあるにとりてこそ、やぶれたるか、やぶれざるかといふことはあれ。つやゝとなからむたゝみおぼ、なにとかは論ずべき(西方指南抄・下本)

という言葉を引き、この戒についての法然の大胆な発言の質を、親鸞は具体的に「あなかのひとく」の生きざまのなかで確かめていたのである。そうでなければ

うみ・かわに、あみをひき、つりをして世をわたるものも、野やまにしゝをかり、とりをとりに、いのちを

つぐともがらも、あきなるをし、田嶋をつくりてすぐ
るひとも、

たゞおなじことなり(敦異抄・十三条)

と、ことさらに社会の底辺を生きる生業の人びとのみを列記する必要はなかったはずである。つまり、ただ「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし」(同右)ということ、人間であることの平等性を語るといふのみに止るならば、このような具体的な語り掛けは、必要とはしなかったであろう。ましてや「具縛の凡愚、屠沽の下類」という一句を解釈するのに

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(唯信鈔文意)

とまで、具体的に語る必要はなかったはずである。つまり親鸞は、これらの人びとの生きざまのうえに、明らかに五戒を破る事実を見取っているのである。しかも五戒を、人間であることの最低条件とすることにおいて、万人の救済を約束するものが仏教であるならば、このようにして生き

る人びとは、文字通り「底下の凡愚」(正像末和讃)であり、「いし・かわら・つぶてのごとくなる」「下類」である。

しかし、この人びとの生きざまを通して、そこに「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし」という、人間として生存することの平等の性を見定めたとき、その一点においても、親鸞は、既存の仏教の底に看過されて来た根深い観念性を、改めて問い直さねばならなかった筈である。しかし、そのことを問い直すということは、この人びとの生き合いのただ中に「われら」なる世界を発見することであり、その「われら」なる人間の生存の具体性において、仏教の証しを見究めようとすることである。

この「さるべき業縁のもよほし」を生きることにおいて、「ただおなじこと」である「われら」なる人間における平等の救済を約束するものでなくては、仏教の存在意義はない。しかし、こうした人間における平等の救済を約束するものが、仏教、なかんずく、大乘の仏教であるならば、そのことからは、いかなる意味においても、またどのようなかたちにおいても、差別の意識が生れるべきではない。それにも拘らず、もし差別の意識が惹起されるとするならば、どこにも大乘の仏教としての証しをもち得ないこととなる。

親鸞は、このような具体的な人間の見定めをくぐって、

まさしく、選択本願念仏の一道を開顕した師法然の教えの深意に直参していったのであろう。まさしく、「かゝるひら凡夫のためにおこしたまへる本願なればとて、いそぎ／＼名号を称すべし」(西方指南抄・下本)と語る師法然の教えを、いま親鸞の生きざまのただ中で、

すべてよきひと、あしきひと、たふときひと、いやしきひとを、無碍光仏の御ちかひにはきはらずえらばれず、これをみちびきたまふをさきとしむねとするなり
(唯信鈔文意)

と領くとき、そこに「浄土真宗の正意」(同右)を知り、その浄土真宗をこそ

横超者憶念本願、自力之心、是名横超他力也、
斯即専中之専、頓中之頓、真中之真、乘中之一乘、
斯乃真宗也(教行信証・化身土巻)

として決着づけたのである。この決着は、法然により

以横截五惡趣、文二分、別二門也。抑三乘四聖、正道正像既過至、未法時、但虛有教、無有行証、故末法近來無斷惑証理。無斷惑証理、故以之無出、生死之輩。往生淨土之法門、雖未斷煩惱之迷、依弥陀願力、生極樂一者、永離三界、一出六道生死。故知往生淨土之法門、是未斷惑、而出過三界之法。(中略)天台・真言皆雖

名頓教、然彼斷惑証理、故猶是漸教也。明未斷惑凡夫直出過三界長迷夜者、偏是此教。故以此教為頓中之頓也(無量壽經釈・中略筆者)

と明示された道理の受肉的領受であり、この領受は、また信知聖道、諸教為在世正法、而全非像末法滅之時機、已失時一乘機也、浄土真宗者在世・正法・像末・法滅・濁惡群萌、引悲引也(教行信証・化身土巻)という、ふかぶかとした述懐として吐露され、やがて

竊以聖道諸教行証久廢、浄土真宗証道今盛(教行信証・後序)

という開顕の辞を生むこととなったのである。

法名

このような領きの歩みのなかで、親鸞は、越後遠流を契機として具現した「僧に非ず、俗に非ず」(教行信証・後序・原漢文)という生きざまを、「禿の字を以て姓と為す」(同右)と自覚的に内実化していった。すなわち法然により、破るべき戒の無なることにおいて、発すべき菩提心の無要なることにおいて、廻向すべき善行の無なることにおいて、まさしく「かゝるひら凡夫」として平等に本願の内に見出された新しき存在としての人間が、親鸞において「僧に非

ず」と見定められていくなかで、きわめて具体的に、僧に非ざれば俗であるとされた、既存の仏教界の常識のもつ犯罪的といつてもいい性格が暴露されていったのである。僧に非ざれば俗である、というとき、僧と俗との別は、人間にとつての最も深い差別を、そこに実現する。何故なれば、俗といわれる人間の生きざまの諸相を一括し、その全体と選んで僧といったとき、そうした僧の意識は、具体的に、人間におけるどのような生きざまとも選ぶものとなる。しかも、そのような僧こそが、仏教の担い手であると位置づけられるとき、そうした僧の意識は観念的に俗と選ぶだけではなく、その僧に接近しようとする度合いによって、いわゆる俗のなかに、更に新しい差別を生み出すこととなる。こうした事実を正統とする現実のなかで、さきにあげたような五戒を破って生きる人びとは、僧に選ぶ俗のうちにも包まれ得ないこととなる。まさしく、下類であり、非人間であるとして、具体的に人間性の放棄を強いられることとなる。

親鸞は、法然の教えの内実化のなかで、このような既存の仏教における犯罪的からくりの事実を見究めていったのであろう。そして、そのような僧の意識こそ、事実として最も俗なるものとして作用することを明らかにしていっ

た。そのことは、例えば『愚禿悲歎述懐』と自ら名づけた親鸞の晩年の和讃を垣間見ただけでも、充分に窺い知ることができる。まさしく、僧こそ俗の俗なるものである。にも拘らず、その僧をして自ら俗ではないと主張せしめ、また世俗の人びとにとつて、その僧がひとつの憧れの対象となるならば、こうした同質性のもとに組立てられていく、僧と俗との交換意識の作用こそ、大乘の仏道を最も具体的に阻害するものとなる。こうした現実の見定めのもとで親鸞は「僧に非ず俗に非ず」と言い切った。しかし親鸞は、こうした僧と俗とを選ぶ意識、従って、その意識のもとに成り立つ僧と俗との交換関係が、いかに超克し難いものであるかについても、具体的に知っていた。それは、彼自身が出家、すなわち、僧となることを志した者としての習気として、限りなく自ら内に向いつづけなくてはならぬことなのであろうし、また外に向いつづけなくてはならぬこととして、非僧非俗の仏道を現実化していかねばならなかったに違いない。「自力の心をひるがへしつる」(唯信鈔文意)という一言で語り切る事柄、それこそ、親鸞が生涯を尽して問いつづけねばならぬ俗に選ぶ僧意識の習気との闘いであった。たとえば、『恵信尼書簡』が伝える、いわゆる寛喜の内省と呼ばれる五十九歳の時の出来事などは、その内

なる闘いの姿であるといえよう。そして、こうした闘いは、当然外へ向って具体的に証しされねばならないものである。さきに一言した『愚禿悲歎懷』の和讃もさることながら、こうした自他を包んでの批判を通して具体化されていったであろう非僧非俗なる現実態は、どのような相をもって現わされていったのであろうか。おそらくそこには、いろいろな事実を想定することが出来ることであらう。

しかし私には、いま二つのことが思われる。その一つは、少くとも越後遠流以後、さらに押えていうならば、師法然との死別以後、親鸞自身は僧を意識せしめる房号を捨離しようとしたのではないか、ということである。たとえは『歎異抄』や『親鸞伝絵』が伝えている信心一異のエピソードや、『親鸞伝絵』が伝えている行信兩座の物語を通して窺われる吉水の法然の膝下に身を置いていた頃の親鸞が、師や同朋から「善信の御房」とか「善信房」と呼ばれたであらうし、また時として自らもそれを許容していたかも知れない。しかし、「禿の字を以て姓」として「愚禿釈」と名告るようになったとき、親鸞にとって、かつては房号としても用いられたであろう善信なる名は、親鸞という名告りと同じく、自らの法名に転じたのではないか。いわゆる俗名における姓でもなく、また僧の意識のもとに用いられ

る房号でもない「禿の字」を姓としたとき、善信は親鸞と同じく浄土真宗に帰する「信心の行者」の法名となったのであろう。ことに彼の晩年の和讃である『正像末法和讃』が「愚禿善信」の名のもとに作られているとするならば、法名と房号とが同質的に用いられる仏教界の慣例そのもののうちにさえも、彼は僧と俗との差別の意識の潜在化を見取っていたと考えられる。愚禿を姓とするかぎり、善信も親鸞も共に法名である。しかし、その法名とは、僧の意識をもってする称号ではなく、法名こそが「信心の行者」としての唯一無二の実名であった筈である。

教信沙弥の定

さらに、こうした非僧非俗の具体化は、親鸞自身の御持言として伝えられる「われはこれ賀古の教信沙弥の定なり」(改邪鈔)という一言のうえにも見ることが出来る。この言葉を伝えている『改邪鈔』では、この御持言を受けて

しかれば、絆ヒキを専修念仏停廢のときの左遷の勅宣によせましまして、御位署には愚禿の字をのせられる。これすなはち、僧にあらず俗にあらざる儀を表して、教信沙弥のごとくなるべし、と云々(改邪鈔)

と語っていることによつてみても、この御持言が積極的に

非僧非俗の儀を表明する言葉として語られたであろうことが、すでに当時において確認される程に明らかであったと窺われる。とすると親鸞にとつて、非僧非俗を表現する生き方は、彼自身においては、決して曖昧なものではなく、明らかに教信沙弥を定とすることきものであったことが知られる。

教信沙弥、その人の像が親鸞にどのような姿となつて定着していたかは、さだかに知ることは出来ないとしても、『改邪鈔』が「この沙弥の様、禅林の永観の十因にみえたり」と註記しているごとく、『往生十因』の説示によるものとすれば、それは、幡州賀古駅の辺に妻子と共に人知れず住いし、ただ「一生の間、弥陀の号を称して昼夜に休まず、以て己が業」(往生十因・原漢文)とするのみであった。しかも、「之を雇用する人は呼て阿弥陀丸と為す。是を日を送る計と為して、已に三十年を経たり」(同右)と、その妻が語るように、一介の日雇い生活者であつたようである。しかも、そうした生活の果てに死を迎えた彼のことは、「往還の人^{むかひ}に對する毎に、教信が往生の事を問うに、敢て答る者無く」(同右)、その屍のまわりには、「鴟鳥集り翔り」(「群狗競て死人を食う」(同右) という有様であつたといふ。

親鸞が、このように伝えられる教信沙弥の生きざまに「僧に非ず俗に非ざる儀を表」す「定」を見ていたことをやがて、同じ『改邪鈔』に伝えられる

たとひ牛盜とはいははるとも、もしは善人もしは後世者
もしは仏法者とみゆるやうに振舞べからず(同右)
といい、また

某、閉眼せば、賀茂河にいれて魚にあたふべし(同右)
といい、さらには

それがしは、またく弟子一人ももたず(同右)
と言ひ切る言葉と合せ窺うとき、そこに、われわれは、どのような生活像を想起することが出来るだろうか。さらに「一言芳談」が伝える

賀古教信は、西には垣もせず、極楽の中をあげ、あわせて、本尊をも安せず、聖教をも持せず、僧にもあらず、俗にもあらぬ形にて、つねに西に向いて念仏して、
其余は忘れたるがごとし

という教信沙弥像をも合せ見るとき、また改めて『改邪鈔』が

本尊なをもて観經所説の十三定善の第八の像観よりいでたる丈六尺随機現の形像をば、祖師あながち御庶幾御依用にあらず、天親論主の礼拝門の論文、すなはち

帰命尽十方無碍光如来をもて、真宗の御本尊とあがめ
まし〜〜き。

と伝え、また

たゞ道場をばすこし人屋に差別あらせて、小棟をあげ
てつくるべきよしまで御風諫ありけり

という言葉を、親鸞の「御遺訓」として述べ、さらには

本尊、聖教は、衆生利益の方便なり、わたくしには凡
夫自尊すべきにあらず

と、親鸞の「おほせ」を伝えていることの底に、『改邪鈔』
の編者自身の作意はさておき、少くともそこに、親鸞自身
が「爾れば已に僧に非ず俗に非ず、是の故に禿の字を以て
姓と為す」(教行信証・後序・原漢文)と自認したことからの
背反を具体的に誡めつつ、そこに生起してくる念仏者の交
りの在るべき相を模索する心情が、伝わってくることを思
う。従って、少くともこうした非僧非俗の儀を模索せず
はおれない悲歎のなかからは、それが如何なる状況のもと
にあるうとも、決して即時的に「僧俗一体」という言葉は

発され得ないのではないか、と私には思われる。

最初に述べた如く、浄土真宗の歴史態である真宗の教団
は、寺院において生活する僧形の人と、檀・信徒と呼ばれ
る在俗の人とによって形成されている。そして、このよう
な様相は数百年の歴史の産物である、という。しかし、こ
うした様相が数百年の歴史のうちに形成された事実である
からといって、そのただ中で非僧非俗の儀を尋ね求めるこ
とは、夢想に近い一片の観念論なのであろうか。私には、
そのようには思われない。真宗の教団において、限りなく、
つねに限りなく問い求められねばならないものは、非僧非
俗の儀であると思う。現実的に、そのことへの問いを怠っ
て、非僧非俗の思想を追究したとしても、そこに、いのち
ある親鸞の声を聞くことは出来ない。非僧非俗、それは、
単なる思想ではない。儀であることにおいて、はじめて生
きた仏道開示の思想となるものである、と私は思わずには
いられない。

(本学教授 真宗学)