

# 真宗教団

—その指教としての『歎異抄』—

広瀬

杲

(天谷大学教授)

## 序

教団、就中、真宗教団という言葉を通して、直接に感じられるものは、正直に言って、一体何であろうか。おそらく、一般社会の通念としては、きわめて限定的な、特殊な人びとの集団ということであろう。そしてまた、所謂、教団人にとっては、得体の知れない重さを払拭し切れない何かを、実感として持つようなものではないだろうか。しかし、教団に関するこのような実感に正直であることが、実は真宗教団そのものを、われわれにとっての深い関りに於て、明らかにすることのできる、唯一の道であることを思う。換言すれば、こうした外からの一般的評価と、内に於ける一種の重圧感とが、真宗教団そのものの実態なのである。従って、この実態を無視する限り、如何なる教団論も真宗教団の真意を開示することはできないであろう。

こうした意味に於て真宗教団とは、われわれにとり深い関りをもつ課題として、現前しているものである。と言うことは、その存在意義が問いつめられるとき、それを問う人間そのものが転ぜられる如き性格を、それ自身荷負うていると言うことである。何故ならば、真宗教団とは、真実の教によって統理された大衆、即ち、真実の宗教集団だから

らである。それ故、教団を問うことは、真実の宗教を問うことであり、またそれが直ちに、真実の人間の在り方を問うことなのである。

このことを思うとき、親鸞の『教行信証』の本文が、「大無量寿経（真実之教）浄土真宗」に始まり、それが親鸞独自の訓点をもって読み変えられた『論語』の文「季路問事（ウツロトヘシ）鬼神。子曰不能事人焉能事鬼神」を以て結ばれているこの意味深さを、いまさらに思わしめられる。即ちそこには、真実の宗教に始まって人間の独立に終るといふ世界が明らかにされているのである。勿論、この人間とは、所謂、観念的な孤立の人間ではなく、業縁の事実を自己として生死する具体的人間である。その具体的人間の具体的独立が、真実の宗教に於てのみ成就することである。即ち、宗教を問うとき、その具体的な答えが、人間存在の至奥に与えられるのであり、また人間を問うとき、その唯一の答えが、宗教として尽されるのである。それはまさしく「同一に念仏して別の道なきが故に、遠く通ずるに夫れ四海の内、みな兄弟とする也」といい「本は則ち三三の品なれども、今は一一の殊なし」（浄土論註・下）と説かれる如き、人間に於ける連帯性の自覚的在り方として、宗教的人間というものが、そこに開示されるということである。実はこのことが、真宗教団そのものが自らに明らかにしなくてはならぬ、本質的課題なのである。

真宗教団は、つねにこうした人間に於ける深い問答を自己として存在するものであるにも拘らず、現前する事實は最初に一言した如き実感を、自己の重荷として感じられるという事実こそ教団そのものが自己の本来性を開こうと願うて言うことでもある。つまり、真宗教団とは、いついかなる場合にも、積極的に世俗を自己とし、世俗の只中に存在するものであり、それ故、この事実を無視した観念的な教団論はなにもものをも生産しないであろう。かと言って、その世俗性にもみ拘わろうとするならば、教団は世俗と共に流転する以外にはないこととなる。換言すれば、教団の存在する場はつねに世俗の只中であるが、それが存在する意義は決

して世俗的ではないのである。そこに、教団とは、宗教を世俗化する人為集団なのか、それとも、世俗の只中に宗教を証しする同朋、所謂、真実の教法に統理された大衆なのかという課題を、自己として存在するものであるという意味があるのである。

従って、このような真宗教団の真意を開明することのできる、生命ある教団論は、冷やかな教団の現実分析的批判からも、逆にまた、自己保身的な、所謂、宗派的護法の立場からも生れないのであって、ただ教団を離れることのできない心、それ故にまた、教団の現状と慣れ合うことのできない心、その心のみが教団の現実の只中で教団を問い、それを問い尽くすことに於て、教団の本来的存在意義を明らかならしめる教団論を、生み出すこととなるに違いない。即ち、生きた教団論は歎異の心によってしか生れないものである。この意味に於て『歎異抄』こそ、唯一の真宗教団論であることを思う。小論はこのような視点から、改めて『歎異抄』の性格を窺いつつ、真宗教団について考えていくと願うものである。

## 一

かつて、一人の友人からこんな言葉を聞いたことがある。「西洋には『バイブル』がある。しかし、現代では『バイブル』もキリスト教界を越えて、広く人類の精神の書となっている。だが『バイブル』はキリスト教界の歩みと共に、拡大されていくべき努力がたゆみなく行なわれて来たという歴史がある。しかし、『歎異抄』はそうした努力が殆どなされなかったという、逆の歴史を背負いながら、その拡大の方向と可能性が、決して『バイブル』に劣らないということ、不思議に思われてならない」と。この言葉を聞いたとき、私は『歎異抄』が成立以来どのような位置におかれて来たかを、直ちに想い起すことができた。少くとも『歎異抄』成立以降の真宗教団の歴史は、つねに『歎

『異抄』を公開する努力のもとに歩み続けて来たとは言いがたい。むしろ、努めて非公開化して来たのである。そのことが意識的になされるようになったのは、蓮如以降であると言えよう。即ち、真宗教団が『歎異抄』を非公開の書としてとした有力な根拠は、蓮如自筆の書写本（現在最古の写本）の最後に、蓮如自らが記した「右この聖教は当流大事の聖教となすなり。無宿善の機においては左右なくこれを許すべからざるものなり」（原漢文）という識語（奥書）におかれたと言えよう。しかし、この識語を盾にとつて『歎異抄』を非公開のものとした教団の歩みは、はたして正しい歩みであったであろうか。更によれば、蓮如の精神を正しく継承した教団の歩みであったであろうか。まず、この点の考察を手掛りとして、真宗教団論としての『歎異抄』の意義を窺うこととしよう。

若し蓮如が常識的な意味における警戒心を、教団人に喚起せんがために、この識語を置いたとするならば、蓮如は『歎異抄』の本意に触れ得なかった、と言わざるを得ないこととなる。何故ならば『歎異抄』は親鸞滅後の教団の只中であつて、文字通り教団人の異義を歎して、真宗教団の本来的意義と方向とを明示せんとした書であるからである。換言すれば『歎異抄』を警戒する心こそ、まさしく歎かれるべき教団人の異だからである。たしかに現実には、事実を語っても誤解されるということはあり得る。しかし、誤解を恐れて事実が語れないということは、正直に事実に触れ得なかった、と言うことに外ならない。大体、誤解する人の声は騒々しく、事実には頷く人は安んじて沈黙するものである。そして、事実は何なる誤解の騒音のなかにも打消されることなく、その沈黙の頷きによって証しされていくものである。

そうした意味では、たしかに『歎異抄』は誤解のもとに七百年隠蔽されて来たとも言えよう。と言うことは、真宗教団の歴史は表面からいえば『歎異抄』の公開を欲しない如き歩みであつた、と言うことにもなる。即ち、真に世俗の只中に宗教を証しする同朋の教団ではなく、宗教を世俗化する集団としての歩みであつた、と言うことであろう。

それにも拘らず『歎異抄』は、その隠蔽された歴史のなかを七百年生き続けたのである。そして、実はこのように『歎異抄』を生かし続けて来た歴史こそが、事実として真宗教団を支え続けて来たものであった。決して『歎異抄』を非公開化した世俗的な力が、真宗教団を維持して来たのではなく、そうした世俗的な要素をも敢て許して内に包みつつ、しかも、真宗教団を真宗教団として伝統して来たものは、『歎異抄』の魂に触れた沈黙の領きであった、と言うことができるであろう。

とするならば、「是非とも聖人（親鸞）の仏法を申立ん」（山科蓮誓記）という、真宗教団再興を生涯の志願とし、そして、そのことを成就した蓮如が、自筆の書写本に記した識語の意味が、その後の教団の歩みが受け取った如きものであったか否かは、深思さるべきことであるに違いない。思うに、つねに蓮如は本願寺教団中興の上人として仰がれている。たしかにその通りである。しかし、蓮如自身が擬視した教団の現実とは、所謂、再興の可能性を残している如き衰微の状況ではなくして、むしろ、教団喪失の事実ではなかったか。例えば、他の真宗諸教団のいくつかが、少くとも隆盛を極めていた時代に、本願寺のみが門前に雀籠を張る有様であったと『堅田日記』の伝えている事実は、当時の世情が教団を無用としていたということではなく、本願寺教団が、自ら教団を喪失する如きものを秘めていた、と言うことではなかったか。

## 一一

世俗の只中に真実の宗教を証しするもの、それが教団であるということは、教法伝持の場としてのみ存在理由をもつ、と言うことに外ならない。おそらく、本願寺教団の衰微の理由は、親鸞の血統を継ぐということが、主たる存在理由となることによって、却ってそのことが法灯伝持の場たる意義を蔽い勝ちであった、と言うところにあったので

はないか。教団とは教法によって統理された弟子の集いである。その限り、少くとも祖師の血統ということは、そのみでは単に私的な事柄に止まって、教団の眞の存在理由とはなり得ない。歴史の眼というものは、単なる私的なものの存在主張を許さない厳しさをもつものである。従って、その私的な事實は公的な世界に自己を開くとき、はじめ、教団存在の理由となるものである。

そういう意味で、蓮如は、冷厳な歴史の眼が教団の存在を見捨て去ろうとする時に生れたと言えよう。従って、こうした教団の現実のなかで、敢て教団の再興を自らの使命とした蓮如の目は、教団喪失の根本原因が何であり、従って、教団再興の根本精神が何であるかを凝視し続けたに違いない。しかもその凝視は、つねに伝えられる如き窮乏生活の極限に立ってなされたものであり、一点の観念性をも許さないものであったに違いない。そうした凝視を通して自らに敢て教団再興の使命を課した精神とは何か。それは、人為的な政治力や組織力をもってする外的な意欲ではなく、むしろ、そうした世俗的なものへの本質的な断念に立って、教団の眞義を限りなく内に問う心、即ち、歎異の心であった、と言うべきであろう。

歎異の心とは、教団にあって教団を背負う心であり、教団存在の意義を以て自己存在の意義とする心である。教団とは教法伝持の場であると言うたが、それは、仏法の働く場ということであって、決して仏法を人為的に弘める団体ではない、と言うことである。それ故、教団にあって教団を背負う心とは、むしろ、教団に召された自己の自覚に外ならない。即ち、自己が教法伝持の機となることによって、教団がその本来性を回復して来る如く、ここでは、私生活と公生活とは一つになり切るのである。その意味に於て、教団とは人類を尽すものであると同時に、自己一人の課題を尽す場となるものである。そのことは、明治という日本近代の黎明期に立って、改めて本願寺教団の再興を期した清沢滿之が「大谷派本願寺は、余輩の拠って以て自己の安心を求め、拠って以て同胞の安心を求め、拠って以て

世界人類の安心を求めんと期する所の源泉である」(清沢満之全集、四)という言葉を以て、教団の本質を示していることを想起すれば明らかであろう。蓮如が日常茶飯事のすべてを「仏法の御用」「如来聖人の御用」といい、更には「仏法領」と仰いだのは、教団が「仏法を主とし、世間を客人とする」世界であることへの自覚であり、それはまさしく私生活が公生活と一つになる世界、即ち、私事がそのまま仏事を行わずに世界に目ざめたことを、如実に示しているのである。このような自覚だけが、教団への私的な関心を超えて、教団を再興せしめる根本の態度なのである。

それなればこそ、蓮如が示した教団再興への姿勢は、真に積極的であり確信的であって、自らの全能力がそこに注ぎ尽されたのである。このとき始めて、稀有なる天性として恵まれてあった彼の政治力や組織力は、この精神のうえに、何の惑いも残さず全現し切ったのである。例えば、あの『御文』にしても蓮如にとって、それは決して私的な述作ではなく、ただ教法等流の道として、まったく仏法領の世界の公事であり、公私一如の聞法のなかから生れた仏事に外ならない。

## 三

以上の如く、蓮如が教団再興を自らの使命としたとき、その指針となり、その精神を与えたものが『歎異抄』であったであろうことは、蓮如の書写本が坐右の書としての面影を止めている、と言われていることから知られる。のみならず『御文』の底を流れているものが『歎異抄』であることは明らかであり、殊にその第一号のものと伝えられる寛正二年(一四六一)の『御文』(帖外御文一)、更には『五帖御文』の第一帖一通などには、明らかに『歎異抄』を指教としたあとが窺われる。然らば、その自筆の書写本に自ら記された識語は、蓮如の教団再興の精神と、その実践とのうえで、再確認されねばならないこととなろう。

ところで、何よりもこの識語に於て大切なことは「右この聖教は当流大事の聖教となすなり」の一語である。少くとも『歎異抄』は、親鸞滅後二三十年の頃に製作されたものである。しかしそれ以降、即ち、真宗教団の歩みのなかで、これが「当流大事の聖教」と決定されたことはなかった。もともと、製作者の名も記されていない『歎異抄』をして、教団の指教と仰ぐ聖典の意義を、そこに発見し、それを「当流大事の聖教」と仰ぐということは、決して尋常一様の事柄ではない。蓮如は真宗教団とは何かを問うなかに於て、その本来的意義を『歎異抄』に指教されたのであろう。そのことは、他の真宗諸教団に於ては『歎異抄』が「当流の聖教」という如き位置を得ていないという事実からも、そのことを反駁せしめられるようである。

このような確かめのうえに立って「無宿善の機に於ては左右なくこれを許すべからざるものなり」という後半の文の意が、慎重に見定められなくてはならぬ筈である。実は、そこにこそ、教団は世俗の只中に存在している、という具体的事実を離れない、教団再興の仏事が明らかになっているのである。そしてそのことが、『歎異抄』を真宗教団の指教として仰いだ蓮如の、現実的領受の相を示しているのである。先に、蓮如の教団再興の精神は、教団喪失の厳しい事実の凝視のなかで知った、教団への世俗的関心の断念に於て決定されたものであることを述べたが、そうした蓮如の目は、教団の本質的在り方を、つねに追究し続けさせたのであり、その冷厳なまでに透徹した目は、教団の現状のなかに生じて来る非教団的動きを、決して見落さなかつたのである。たしかに蓮如の教団再興の仏事は、自ら「これ末代の不思議なり、ただごととおぼえはんべらず」（御文一ノ七）と嘆ぜしめた如く成就していった。その間の諸事情が如何なるものであったかを論ずることは、小論の主題ではないから避けるとしても、そうした教団の驚異的な発展の事実を、蓮如が如何に受け止めていたかは「一宗の繁昌と申すは、人の多くあつまり、威の大いなることにてはなくて候、一人なりとも人の信を取るが、一宗の繁昌に候」（御一代記聞書）という一語のうちに、十分に語

り尽されていると言えよう。即ち「人の多くあつまり、威の大いなる」教団の現状のなかに、既にして教団の本質が喪失されようとしている事実を、深い傷みを以て見つめねばならなかった、ということである。そして、「一人なりとも人の信を取る」という、その一点へ立返って「一宗の繁昌」即ち、教団の再興の本義を確かめ続けていた、ということである。そのことは恰も「拠って以て自己の安心を求める」という一点に立つことに於て「世界人類の安心を求めんと期する所の源泉」として、世俗から要請されているものが、教団存在の真義であることを確かめようとした、清沢満之の教団への態度と軌を一にするものであり、更に遡れば、明らかに『歎異抄』が「弥陀五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり。されば、そくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」という師親鸞の一語を以て、「されば、かたじけなくも、わが御身にひきかけて、われらが身の罪惡の深きことをも知らず、如来の御恩の高きことをも知らずして迷えるを、おもい知らせんがためにてそうらいけり」と受け、そこに、「われら」即ち教団の根源性を聞きとって、教団の姿勢を正そうとした歎異の心に帰一するものと言うことができよう。

## 四

教団、就中、真宗教団は、積極的に世俗を自己とすることに於て、世俗の只中に存在する。従って、そこに世俗的諸要素が現働することは当然である。しかし、当然ではあっても、その世俗性が教団の存在意義ではない。その意味で教団に於ける世俗的諸要素は、つねに歎異の内容としてあるものと言えよう。現在する教団は、自らの面をつねに教法の方向に向け、しかも、足は現実の大地をふまえていなくてはならぬ。教団の面が逆に世俗の方向を向いてしまふとき、教団は教法伝持の場たる以外の何ものでもないという、自らの存在の意義を見失うこととなる。教団にあつ

ては、世俗化こそ自らの非現実化であることを忘れてはならない。教団が内に凝視すべき一点はここにあるのである。従って、教団が荒廃したから歎異の精神が必要なのではなく、教団はいついかなるときにも歎異の精神、即ち、自己内観の心をもって、教団の宗致とすることに於てのみ、自らの生命を維持するものなのである。

その歎ぜられる異とは何か。それは、人間の計らい、即ち、人為性である。教団への世俗的関心である。この世俗的関心が、いかに教団をして非教団化する獅子身中の虫であるかを、如実に指教するものこそ『歎異抄』である。蓮如にとつて、暴流の如くに激動する教団の現状を見つめれば見つめる程、『歎異抄』が生きた教団論として仰がれたに違いない。それは「若し『歎異抄』なかりせば」と言わずにはおれないような、稀有なる指教に遇うた感動ではなかったか。そしてそれを「当流大事の聖教」と仰いだとき、歎異さるべき教団の現実の本質が、いまさらに明らかにされた。それを押えたのが、宿善、無宿善という言葉ではなからうか。即ち、仏縁に催されて集う教団の事実を、宿という一字を以て押えることにより、人縁的団体の方向へ墮していこうとする非教団化の誤ちの根を明らかにしたのである。その根本には、人間に於ける現在の能力の有無で人間を評価しないという、真宗の人間観が明確にされているのであり、そのことが教団成立の原動力を、人間の能力のうえに見ようとする、所謂、人為による教団組織化の意識の、本質的異端性を指摘して、「つくべき縁あればともない、離るべき縁あれば離るる」(歎異抄・六条) 真宗教団の本来性へ帰らしめんとするものであったと思う。そのことは『御文』の第一帖第一通がこの問題から説き出されていることも思い合わされる。

このことは恰も親鸞が、関東教団に発生した諸問題の解決を示すに「余のひとびとを縁として念仏をひろめんとはからい合う」(御消息集) 教化の人為性を誡め、教法の伝布は「仏天の御はからいにまかせまいらせたまうべし」(同上)と教えた精神と別ではないであろう。即ち「無宿善の機に於ては左右なくこれを許す」べきでないと言い「宿善

無宿善の二つを分別して勸化を致すべし」(御文四ノ二)等ということは、あくまで「当流の義を荒涼に讚嘆せしむるあいだ、真宗の正意このいわれによりてあいすたれたり」(御文一ノ四)という、教団に於ける非教団化の誤ちの根を「いづれの機にてもよく勸化せば、などか当流の安心にもとづかざらんように思う」(御文四ノ五)教化者意識による教団の人為的組織化の異義に見出ししての、悲歎の言葉であつて、決して人間の分別に基く差別の意識でもなければ、教団の自己保身のための言葉でもないのである。それどころか、まったく逆に、教法への絶対信頼のゆえに、いかなる教団事情の下にあつても、人間的な不安に基く教化の人為性、教団の人縁をかりた組織化への私的関心を、はっきりと否定し切つたのである。人間に於て保身のための努力を必要としない唯一の集い、それが、真実の教法に統理された教団である。従つて、弁証のための理論も、人為的な実践も必要とされるものではない。まさしく「無義をもつて義とす」(歎異抄・十条)る世界である。「仏教は無我にて候えば、人に負けて信をとるべきなり」(御一代記聞書)という蓮如の言葉は、その点を押え切つたものとも言えよう。

以上の如く見る事が許されるならば、『歎異抄』に記された蓮如の識語は、『歎異抄』をして「当流大事の聖教」と決定したうえに立つて、教団を本質的な崩壊に導く獅子身中の虫を世俗的な人為性にあると見定め、それにより宿善、無宿善という人為の手の及ばぬところに信心の獲得の、従つて、教団の成就の根源を明らかにすることにより、『歎異抄』を以て真宗教団の本来的意義を指教する、生きた教団論であることを確認したものと、領解すべきものであろう。

## 五

蓮如の識語の意味を明らかにしようとして、余りに多く述べ過ぎたようであるが、このことは『歎異抄』を知るう

えに於て、決して放置しておいてはならないことと思うのである。さて、このように蓮如によって、始めて明らかにされた真宗教団の指教としての『歎異抄』の性格を、い多少し確かめてみようと思う。ところで、『歎異抄』が一般に公開されるようになったのは、明治二十年代以降である。その後わづか七十余年の間に異状な程の勢いを以て弘がりつつあるが、しかし、その一般的関心は、所謂、師訓十条とその他のところに散見される親鸞の言葉に注がれている。勿論、この事實は誤りでないのみか、むしろ『歎異抄』そのものの願うところであるとすら言えよう。しかしそのことは、歎異の書であるという基本的性格への領きを通すことに於てのみ、真に徹底するものであると言わなくてはならない。

つねに優れた宗教書は、何等かの意味で聞書性格をもつ。それは、宗教そのものの本来性に基因する事柄である。即ち、教を宗とすることは自己自身を弟子として発見することである。宗教的人間とは教に対して絶対に受動的であり、いわば自我によって保持されてあった人格の全的否定の体験をもつものと言えよう。しかし、そのように教を宗とする故にこそ、人生に対しては無畏の存在として真に能動的たり得るのである。そうした意味に於て『歎異抄』は徹底した聞書なるが故に、典型的な宗教書であるに違いない。

私は、『歎異抄』に於て、聞、ということの宗教性の深さを感じる。『歎異抄』の序文には「故親鸞聖人御物語の趣、耳の底に留まるところ、いささかこれを注す」と記されている。しかし、そのことも事情としては「故親鸞聖人のおせごとそうらいし趣、百分が一、かたはしばかりをも、おもいいだしまいらせて、書きつけ」(後序)たものである。しかし、それは単に記憶をたどって書いたことではない。たしかに聖人の言葉を聞いたのは、数十年前の或る時である。人生にあって聞くということは、いつでも或る時という一回限りの時をばづしてはならない。そこに、一期一会といわれる聞の現実性があり、厳肅性があるのであろう。しかし、そのただ一回限りの機会しか与えられな

った聞の事実が、「耳の底に留まる」言葉と成る。瞬間の言葉が永遠の言葉となり、偶然に聞いた言葉が今現在の説法と成る。即ち、一度限りの聞が憶念相続の世界を開くのであり、ここに、宗教的出会いの不可思議の事実がある。聞が憶念相続の世界を開くことは、安んじて自己の全生涯を委ね切る言葉が聞けたということである。しかし安んじて教えに自己の生涯を委ね切れたということ、その全体が自己自身の全責任である。そこに、全的に受動的なるが故に、全的に能動的であるという、宗教的人生が始まる。換言すれば、教の全体が聞（信）のところにあり、聞（信）のほかに教がないということである。即ち「耳の底に留まる」ところの「故親鸞聖人御物語の趣」（教）は、そのまま人生のあらゆる現実の只中に自己を安立せしめる「先師口伝の真信」として、弟子の身に成就している。教が「耳の底に留まる」ゆえに、つねに「真信」として成就する。しかし、成就した「真信」は、私有を超えて「先師口伝」の教の外に何もものもない。ここに、最も純粹にして具体的な宗教的現実がある。この意味に於て『歎異抄』は、もはや、自己自身の名を没し去って何ら悔いるところのない人生を生き、ただ真実の教の機となることに於て教を伝持した、宗教的人格によって記された稀有の宗教書であるに違いない。それなればこそ『歎異抄』に記されている言葉が、親鸞の言葉であるという事を、誰も疑い得ないものに行っているのである。

しかし、何故にかくも徹底した聞書が生れたのであろうか。それを誕生せしめた大地として、純真無私に教を聞く以外に方途のない現実が存在したからである。即ち、編者自身が自己の名を記することなくして、しかも「名づけて歎異抄というべし、外見あるべからず」と、書名を以て、その性格を明記しなくてはならぬ現実があったからである。その現実こそ、真に教法を伝持することのみを、それ自らの唯一の存在意義とするものであるにも拘らず、それが、いつしか誤たれていくという教団の事実であり、そのあるべからざる相に於て現在する教団を悲歎しなくてはならない心が、只管、教法に問い続けていったのである。

かくて『歎異抄』は、単なる聞書ではなく歎異の書として生れた聞書である。たしかに現代の多くの人びとが感ずる如く、輝きをもっているものは親鸞の言葉であるに違いない。そしてそのことは、既に一言した如く編者自身の願いであるとも言えよう。しかし「故親鸞聖人の御物語」(教)のみが永遠の輝きをもつという、そのこと一つを願いとせずにはおれなかつた編者の心に触れることができないならば、はたして親鸞の言葉が自らの教となり得るであろうか。現代の多くの人びとは、編者自身の言葉の部分を無用とし、時には誤りとすらする。事実無用なのかも知れない。時によっては訂正されねばならぬ部分もあるのかも知れない。しかし『歎異抄』に対するこのような関心の寄せかたは、知解の立場としては許されても、聞信の心には頷くことのできないものがある。聖典的部分と非聖典的部分に分つその心は、はたして何であろうか。

「一室の行者のなかに、信心異なることなからんために、なくなく筆を染めてこれを注(後序)さずにはおれない歎異の心、それは重く悲しい心である。しかし「一室の行者」のなかに身をおいて「信心の異なり」を歎かずにはおれないという、この心がなかつたならば、このような聞書は決して生れなかつたのである。「一室の行者」の集い、即ち、教団の生命は、この「信心の異なり」が、限りなく歎かれるところのみである。「一室の行者のなか」で「外見あること」を恥じ悲しみつつ「なくなく筆を染め」ずにはおれない歎異の心によつてのみ、その生命を保持し続けるもの、それが、教団と呼ばれるものである。もし歎異の心が見失われ、冷やかな排異批判と、保身的な妥協とに墮するとき、教団は自らを喪失するに違いない。

歎異の心、それは教団人としての真の使命感であり責任感である。しかしそのことは、決して外なる社会的規制としての教団に対して、持たねばならぬ義務感ではない。従つて、そのような教団に対して何かをなさねばならぬという責任感でもない。ただ真に教に遇い得たもののみが、自ら荷負せずにはおれない教法伝持の使命感である。それ故

こうした使命感は「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) といひ、「如来大悲の恩徳は 身を粉にしても報ずべし 師主知識の恩徳も 骨を砕きても謝すべし」(正像末和讃)と、自分自身にふかぶかと頷かれる如き、報恩の心に外ならないのである。かくして歎異の心は、教団が教法伝持の場以外の何かに変わり行く現実を悲歎しつつ、ただ只管それを聞法の世界へ帰さんと願ひ続ける心なのである。

## 六

然らば、「一室の行者」、即ち、教団に起る問題とは何か。一応、具体的には第十一条から第十八条までに示されている事柄であり、その現われた相は特殊と言わねばならない。しかし、特殊な相をとらずして起り得る現実問題というものが、一つでもあるだろうか。実は、ここに歎異さるべき教団の現実がある。ということは、特殊な諸事情の下に生起する唯一の教団の問題がある、ということに外ならない。『歎異抄』の編者は「念仏には無義をもて義とす、不可称不可説不可思議のゆえにとおせそうらいき」(第十条)と、所謂、師訓を結び、それを受けて、その教団に於ける唯一の問題を「聖人のおおせにあらざる異義ども」(中序)という一語で押えている。念仏者の集い、即ち、真宗教団の本質は無義むぎというところにある。何故ならば、真実の教によって統理された「ともに一師の誨おしを仰ぐ輩」(御伝鈔)だからである。従って、真宗教団の問題はつねにただ一つであって、それは、教法以外に教団を統理し得る何かがあるかの如く計らうこと、即ち、教団を義ぎによって統理し直そうとすることである。それ故、「聖人のおおせにあらざる異義」とは「無義をもて義とする」そのことへの違反であり、言わば教えの叛逆である。

然し、何故に「一室の行者」のなかにそのような異義が起るのか。それは、まさしく教団の在る場所が世俗の只中

だからである。そのことが、自己の安心を求めんと期する源泉として、教団に願いをかけているものが、外ならぬ世俗そのものであるという事実を見失わしめるのである。即ち、世俗が教法に問う場、それが教団であるにも拘らず、逆に教団が世俗に何かを問わねばならぬかの如き錯誤に陥るのである。眞実の教に統理された教団が、世俗の諸問題の根源に何等答え切れなくなるときがあるならば、その時は教団の終るときであり、宗教の終るときであろう。しかし、眞に教に遇うことのできた弟子の心は、そのときの無いことを自らの聞信のうちに証知している。それ故に、安心して現実の諸問題を教に問うのである。従って、教えもときとして現実の問題に答え切れない場合があり得るといふ如き「同心の行者の不審」(前序)がおこるならば、その全体が教への不信に外ならない。それ故、絶え間なく惹起する現実の諸問題に対処する教団の在り方を、人間の義を以て立直し得ると計るとき、やがて「安心を求めんと期する所の源泉」としてのみ、その存在を許し、そこに願いをかけ続けている歴史社会から、教団は見捨てられるのである。歴史に於ける適者生存の法則、それは如何なる人為の誤魔化しをも許さないものである。従って、教団を閉鎖と固定化から解放し、つねに新しい生命あらしめるものは、信以外にはない。教への信順が、現実の諸問題を教に問う教によって現実の根源に答えて行くところにこそ、教団の限りなき新生がある。

しからば、「一室の行者」をして混乱せしめる「聖人のおおせにあらざる異義」とは、このような「同心の行者の不審」即ち、教団人の全体の姿勢を指すのであって、単なる異義の諸事情にのみ拘るものではない。換言すれば、それは教団に於ける人為性の問題であり、従って、教への不信疑惑の外にはない。それ故に『歎異抄』の編者は「聖人のおおせにあらざる異義ども」の現実を、一つ一つ教に照して破り乍ら、ついにそれ全体を「右の条々はみなもて信心の異なるより、ことおこりさうろうか」(後序)と決定づけているのであり、更に押えて言えば「全く自見の覚悟をもって、他力の宗旨を乱ること」(前序)に外ならないのである。かくして、眞宗教団の本義はただ無義という、最も

確信的な事実<sup>ト</sup>に立つことであり、それは、如何なる動乱の只中にあつても「よき人のおおせをこうむりて信ずる外に別の子細なきなり」(第二条)と、静かに言い切れる世界を限りなく回復することである。

教団、それは、「ともに一師の誨<sup>おしな</sup>を仰ぐ」「同心の行者」の感応の世界である。それ故にこそ「一室の行者のなか」の「信心の異なり」は、決して排異批判の対象とはなり得ず、深い共業の傷みとして、只管「耳の底に留まる」先師の教に帰らんと願うのである。ここに教団の問題は、それを自己として歎異する一人の聞法<sup>いもんぽう</sup>のうえに解かれ「同心の行者の不審」はそこに散ぜられて、教法伝持の場を回復するのであろう。

## 結 び

『歎異抄』を貫く歎異の心、それは、真実の教に遇い得た者の恩徳の情であり、使命感であると言うた。その心は「露命わづかに枯草の身にかかる」(後序)老齡にあつて、更に「閉眼ののち」(同上)の教団をも、自己の責任として受け止め、「なくなく筆を染めて」歎異の書を書き残さずにはおれない心である。そして思えばこの心こそ「前に生れる者は後を導き、後に生れる者に前を訪い、連続無窮にして願くば休止せざらしめんと欲す、無辺の生死海を尽さんがための故なり」(教行信証・後序)という聖語に託して、正法の伝持を願うた先師親鸞の心に応答する、唯一の同朋の心であると言ふべきであらうか。