

非僧非俗

広瀬 杲

はじめに

さきに、親鸞滅後の、いわゆる原始真宗教団において最初に著されたと考えられる『歎異抄』がもつ教団論としての性格に着眼して、その『歎異抄』が指教する浄土真宗教団の意義につき、私論を発表したのであるが、その後、本誌第十号には寺川俊昭氏により、浄土真宗教団を末代の僧伽として確認することを以て、その現実態のうちに含まれている本質的な問題点が、明快に抉摘されることとなった。それによって、さきの私論に於ける混乱と錯誤とは、その多くが蔽密に正されるに至ったのであるが、ここに再びその後の試考の一端を綴って、大方の叱正を仰がんとする所以は、自分自身が身をおく教団の意義をより明らかに領きたいと願うからに外ならないのである。

ところで、浄土真宗教団の原理ともいうべきものを、非僧非俗という親鸞の言葉のなかに求めようとする試みは、つねに行われているところである。しかし、非僧非俗の意義が現前する教団のなかで、果して明らかにされているか否かということになると、必ずしも然りと言いかねぬものを感じる、例えば、しばしば見うけられることであるが、浄土真宗教団の本質について論じられる場合、案外にそれが、出家教団の本質論に転じ得るのではないかと思われる如き、高踏的な僧伽論になり易いということがある。しかも、そうした傾向の背後に窺われるものは、非僧にしてしかも教団である、ということに対する確認の不徹底さである。そして、この不徹底さはやがて、非僧の教団ということはある得ないのではないかという内外の常識のまえに、一種のうしろめたさの如き

ものすら感じて、恰もそのような不安を払い去ろうとするかの如く、きわめて調子の高い、しかも非現実的な僧伽論が論じられることとなるようである。しかも、そうした高踏的な僧伽論のままで当惑している場合にも、なおそれが、出家教団の原理とはなり得ても、浄土真宗教団の本質を説明するものではないという確かめが、明瞭とならないようである。こうした場合、われわれにとつて何よりも重要なことは、そのような僧伽論が単に観念的であるということではなく、それが、出家教団論に傾くものである限り、本質的に浄土真宗教団の教団論とはなり得ないということへの明晰な自己確認がなされねばならないということである。

しかし、浄土真宗教団の確かめの不明晰さは、さきの僧伽論とはまったく逆の論議を惹起することともなる。すなわち、教団に於ける現実問題を論ずる場合、恰も教団であることを忘れたかの如き感を抱かしめるような、問題処理の方法論が提起されることである。しかも、そのような現実処理の方法論が、最も具体的な教団論であるかの如く考えられているとするならば、そこには、非俗にしてみても教団である、という浄土真宗教団の現実性への領きが、欠如していると言わねばならないであらう。

すなわち、浄土真宗教団の本質と実現とを明らかにするために、まず、いわゆる聖道教団ではないということへの確認の徹底がなされねばならない。しかもそれはただ相対的に、もしくは消極的に、聖道教団の在り方を拒否するというのみに止まらず、なぜ聖道教団ではないのか。更には、なぜ聖道でなくして、しかも、仏教々団たり得るのかを、積極的に確かめねばならない筈である。そこに至って、はじめて聖道教団の理念に傾く僧伽論を無用として、新しく浄土真宗の教団論が確立されることとなるのであらう。それと同時に一方では、あくまでも教団であるということに於て、一般的な世俗団体の問題の処理とは、おのずからその体質を異にする、ということが明瞭にされなくてはならない。さもないと単なる社会集団の一形態に過ぎないこととなる。とはいえ、決して誤解してはならないことは、それは、あくまで本質に於ける異りであって、決して相対的に比較される相違ではないということである。この点がはっきりと押えられないと、教団は社会性の稀薄な特殊集団に墮することとなる。以上の如き二面が明確にされない限り、浄土真宗教団は、きわめて高踏的な僧伽論と、余りにも非教団的

な現実論との間を、つねに右往左往せざるを得ないこととなるのであろう。

このような確認とは、言葉をかえるならば、まさしく末法時の教団の存在意義と歴史的使命とに目覚めることに外ならないであろう。五濁無仏の末法時に於ける燈明として存在する教団、すなわちそれが、浄土真宗教団であるという自覚である。そのことを、敢えてその名に即して語るならば、浄土を真宗とする教団の確かめであると言えよう。しかし、浄土を真宗とするという限り、その真宗とせざるを得ない場は穢土である。穢土にあって、すなわち、穢土に目覚めて浄土を真宗とするところに成就する教団、それが、浄土真宗教団である。そこには、教団とは本来世俗を自己として世俗のただ中に存在する教法社会であるということへの、透徹した凝視がある。この凝視の徹底した厳しさが、世俗の本質を見極めるのであり、従ってまた、真に世俗を尽す真宗を浄土に発見することとなるのである。

「善悪のふたつ惣じてもて存知せざるなり。そのゆへは、如来の御ころによしとおぼしめすほどにしりとをしとあらばこそ、よきをしりたるにてもあらめ、如来のあしとおぼしめすほどにしりとをしとあらばこそ、あしきを

しりたるにてもあらめど、煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろずのことみなもて、そらごと、たわごと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておはします」(歎異抄)という親鸞の述懐こそは、明瞭にそのような教団の真実を物語るものであると、領解することができるであろう。すなわち「末法五濁」といい「五濁の世、無仏の時」といい、「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界」と語られることは、決してある高みからの冷やかな現実への批判ではない。と同時にまた、即事的に事象を悲歎する言葉でもない。敢えて言うならば、現実にあつて現実への夢から目覚めた、文字通り時機の自覚の表現であり、それゆえに、現実から逃れる術を何処かに見出そうとする、いわゆる理想主義的な観念には、決して自己を託することのない実存的自覚の表現である。同時にまたそれは、その現実を真に尽し切る道に目覚めた信念の表白でもある。それこそ、忻浄厭穢という言葉が端的に示している人生態度の確立を物語るものであり、かかる忻浄厭穢の自覚こそ、浄土真宗教団の生命に外ならない。それはまた、内的な感情としては、浄土に呼びさまされることによって、穢土の生を尽すということであり、具体的には彼國に目覚めた願生者となることであ

る。浄土とは「大悲の誓願に酬報する」(真仏土巻)報仏土であり、従つてまた、念仏のまことに於て感報する彼国に外ならない。してみれば、浄土を真宗として穢土を尽すといふことは、とりもなおさず、本願を宗とし念仏を体とすることであり、そこにこそ、非僧非俗を本質とする末法時の教団が成就することとなるのであろう。

二

かくして、浄土真宗に於ける教団の本質は非僧非俗といふところにある。とするならば、その非僧非俗といふことを、どのようにに了解すべきかといふ吟味に先立つて何よりもまず、この言葉の提示された地点へ卒直に立ち返るべきであろう。非僧非俗という言葉は、いうまでもなく『教行信証』の「後序」の文のなかに、ただ一回限り語られている言葉である。従つて、われわれがその言葉に浄土真宗教団の本質を見出そうとするならば、この言葉が語られている「後序」の文に返つて、この言葉が指し示している端的な意義を窺うべきである。換言すれば、われわれは如何なる教団論にも先立って、親鸞自身の具体的な教団観に直参しなくてはならないのである。

『教行信証』は、師法然の名著『選択集』の領解書で

あると言われている。そして「後序」の文は『教行信証』撰述の事由を語るものとされている。おそらく、このような了解は正当なものであるに違いない。しかし、そのことが正当であるといふことの意味は、具体的に見開かれねばならないことである。すなわち『教行信証』が『選択集』の領解書であるといふことは、とりもなおさず、法然の浄土宗独立と、その宣言ともいふべき『選択集』とが荷負うた歴史的任務を、領受し開顕するものであるといふことではなければならない。『教行信証』は単なる信仰の思想的弁証の書ではない。それは、あくまでも親鸞自身の遇教を縁として、そこに開かれた信心の世界を顕示した、言わば表白の書である。換言するならば、親鸞自身が遇い難くして遇い得た教法(法然のおおせ)を明らかにするといふことは、そのまゝ、その遇教を以て開かれた現実(教団)の意義を、開顕することと別ではないのである。遇教を以て開かれて来た世界、それを、教団と呼ぶのである。さればこそ、師教聞信の事実を明らかにすることは、教団の本質を開示することとまったく一つなのである。かくて『教行信証』は、信心の表白を以て教団の本質を開顕する書であり、その意味に於てこそ、『選択集』のまったき領解書と呼ばれるに

ふざわしいものなのである。そして、このような『教行信証』の性格を端的に語っているものこそ「後序」の文であり、そこに「後序」の文が『教行信証』撰述の事由を示すといわれる意味があるのであろう。

既に一言した如く、本来の意味に於て教団とは、師教聞信（遇教）に於て開かれた新しき世界である。それ故、教団の本質は信心の外にはない。教団は信心によつて成就するのである。そのとき、教団とは、歴史を超えた仏法が、歴史社会に教法として現行する事実を、端的に指し示すものとなる。歴史を超えた法が歴史のなかに教として現行する。そこに成り立つ教法統理の歴史社会、それが教団である。従つて、教団とは静止的な意味に於ける歴史社会の状況に止まらず、つねに教化運動を自己として現働するものである。確かに、歴史を超えた法が歴史のなかに教として現行することである限り、教団は歴史的限制をまぬがれるものではないに違いない。しかし、同時にそれが、まさしく教であるという事実のゆえに、却つて、無限にその限定を内に破つて行くものなのである。すなわち、教法が世俗にあつて自己を限定することは、同時に、世俗を教法のもとに摂化して行くことであり、敢えて言わば、そこに世俗への廻向と教法への転入

との往還運動が、つねに現在しているということである。従つて、この運動を押えて見るときには、歴史的契機に於て現前する教団と、それを超えた本来の教団とも言うべき法爾の教団とが知られ、言わば在る教団の根源に成る教団が見られるに違いない。又、その本来の教団は時処諸縁を選ばぬ普遍の世界であるが、歴史に於ける教団はかならず或る歴史の限定をもたざるを得ない。そして、こうした明晰な見開きのなからこそ、現実態としての教団の問題が明らかになつて来るのであろう。

しかし、それと共に、遇教によつて開かれた教法社会に目覚めた人、すなわち、教団人自身の主体的な感情の深みにあつては、むしろ、歴史的契機を待たずしては、時処諸縁を選ぶことなき本来の教団というものも、存在し得ないのではなからうか。そうした感情に素直なかたちで、この事実を語るならば、時処諸縁を選ばぬということは、歴史的契機に於て在る教団の根源に見られる、本来の教団の性格であるというよりも、歴史的契機をまつて存在する教団それ自体の本質であると言うべきであろう。すなわち、教団とは成る、という事実を自己として在るものである。それこそ、信心の自己運動を生命とする生きた教団であるに違いない。教団の生命が歎異であ

るといふ意味も、こうした事実を以ては知ることはできない。歎異こそは教団人の主体的な感情なのである。

以上の如き視点に於て、『選択集』の領解書といわれる『教行信証』の性格を窺うとき、とくに「後序」の文を基点として逆観するならば、そこに、親鸞の浄土真宗教団観を知ることができるであろう。就中、「後序」の文はそれの端的な表現であることに於て、親鸞の教団観をそこに窺い知ることができることと思う。

三

「後序」の文は

「竊に以れば、聖道の諸教は、行証久しく廃れ、浄土の真宗は、證道今盛なり」

と書き出されている。われわれは、この一語を以て始まる「後序」の文を起筆する親鸞を思う。すでに歴史家によって指摘されている如く、これを起筆した時期は、師法然との離別の後、二十年に近い歳月を経ていた筈である。そして、その二十年の歳月の間に、外には親鸞を中心とする念仏者の集いが、次第に拡大されていくこととなり、内にはその集まりのなかに身をおく親鸞自身、師法然との値遇の宿縁の深広さを憶念しつつ、念仏教団の果

すべき歴史的任務の重さを、確認し続けることとなったのであろう。すなわち、親鸞にとりて浄土宗教団は、本質的にも、現実的にも、豊かな歴史的現実態として、限りなく浄土真宗と成っていったのである。そのことは同時に、内外の諸縁をまっけて、浄土宗教団が荷負うている歴史的任務を明らかにすべく迫られて来ることとなったのであろう。その諸縁が具体的にどのような事柄であったかは、歴史家によって種々に論究されているが、いまはそれに触れる必要はないようである。ただ明らかなのは、法然によってなされた浄土宗独立の意義を開顕すべく『教行信証』が書かれねばならなかったということである。そうした事実を端的に示しているものこそ、「後序」の文冒頭の言葉である。「後序」の文はこの一語に尽き、それ故にまた『教行信証』の造意も、ここに言い尽されているということができようであろう。

すなわち、浄土宗の独立ということは、単に相対的な意味に於ける一宗派の成立を意味するのみに止まるものではなく、そこには、聖道の理念のもとに伝えられて来た念仏教々団が、すでに本来の役割を果し得なくなったという現実、すなわち、末法時という現実のただ中にあって、まさしくその末法時に於ける唯一の公開された教団

が発見されたという意味をもっている。それ故、この意義の確認こそ、内外に求めねばならぬことであった。従って、それは一応、聖道の諸教と浄土宗とを相対せしめる相で説き出されてはいるが、そのなかに見つめられていた教行証三法の具欠という事柄に於ては、ただ「行証久廢」という決定のうえに、「証道今盛」の事実が、ふかぶかと頷かれていますのである。換言すれば、教団とは何か、という最も具体的な問いに立って、聖道教団が内に久しく秘めて来た、非教団化への方向を洞察することにより、末法時にあって真に仏教々団の生命を回復したもので、それが浄土宗であるという意義を開顕せんとするのである。「久」と「今」という二字こそ教団の現実態のなかに見聞かれた、生命の有無を決定づけているものに外ならない。

すなわち、聖道教団が「行証久廢」であるのは、すでにそれが「諸」なる相を以てある「教」に依っているところにある。「教」が「諸」という相をとるということは、「教」が人間の理知的な差別に拘り、その差別に依って限定されている事実を示しているものであると言えよう。その限りそこには、教法の伝持を唯一の存在理由とする教団は、すでにその存在理由を見失っていると言

わねばならない。なぜならば、教法の伝持ということは歴史を超えた法がいかなる歴史の限定のなかにあっても時処諸縁を選ぶことなく、今現在説法として現行することにならなければならないからである。換言すれば、教が常住するということの外には、教団の在りようはないのである。しかし、教が今現在説法として常住するということはいかなることであろうか。それこそ、教が宗と成ることである。従って、宗とならざる教は、例え教といわれようと、それは実なき仮名のものと言わねばならない。勿論、宗派としての教団には、それぞれ所定の所依の經典はあるに違いない。しかし、親鸞はそのような宗派を問題としているのではない。ただ教法等流の歴史態としての教団を見つめたのである。そのとき親鸞の眼は聖道の諸宗派の本質を、宗を失った諸教のうえに見たのであり従って、諸教に依って立つ聖道教団は「行証久廢」であるという、本質に於ける非教団性を抉摘することとなったのである。しかし、このような透徹した眼は、ただ得られるものではない。それは、真宗に遇うたもののみが持つ法眼である。すなわち親鸞は法然の浄土宗に於て真宗に遇うたのであり、ここに「浄土の真宗」こそただ一つの「証道今盛」なる教団であるということが、開顕せられ

るに至ったのである。親鸞が「浄土真宗」と読まず敢えて「浄土の真宗」と訓じたところには、一応相対的には「聖道の諸教」と対峙するものであるが、その事実のなかに見定められていることは、浄土宗こそ真宗であると言う確かめのうえに立って、真宗である浄土宗のほかに、末法時に於ける生命ある教団は存在しないことが明示されているのである。

四

しかし、以上の如き教団の本質解明は、決して観念的に理念の問題として明らかにされたのではない。既述の如く教団は歴史のなかに存在するものである限り、このような透徹した本質解明は、そのまま最も深い意味に於ける現実の洞察なのである。すなわち、親鸞が聖道教団の本質に「行証久庵」という非教団性を見抜いたのは、彼自身が身を以て体験した法難の事実¹に於てであった。従って、彼にとっては浄土宗教団の弾圧ということも、徒らに私憤を以て語る如き一事件ではなく、あくまでも教法等流の歴史態たる教団に於ける、公なる出来事であった。つねに注目されている如く、親鸞は私事を語ることなき生涯を送った人である。ということは、その生涯

の一点一画も私事として別視されるべきものは残っていなかったと言うことである。すなわち、親鸞は遇教を強縁として、ただ仏事を行ずる公人に転じたのである。換言すれば、文字通り教団人と成ったのである。それゆえその生涯の全ては、挙げて仏法興隆の場と転成していったのである。勿論それは、自意識によって自負されていたと言うことではない。若し仏事が自負心のうえに行ぜられるものであるならば、それはなお、一つの私事に過ぎない。親鸞にとっては如何に苛酷な法難であっても、それが単に私情を以て受取られるものであるならば、ついに語る必要はなかったであろう。そのことは、あの承元の法難より十数年も後に至って、改めてそれを取り上げたという事実からしても、充分に窺い知ることができるのである。

かくして、親鸞にとり承元の法難は最早や単なる一事件ではなく、そのなかに、仏教々団の本質に拘る致命的な課題を見出すこととなったのである。従って、親鸞はその事件を記述するに先立ち、「諸教」という相をとる聖道仏教の現実態を「諸寺の積門」と押えて、それが内に包む「行証久庵」なる非教団性を「教に昏くして真仮の門戸を知らず」と指摘したのである。優れた仏教々団

を以て自ら任ずる聖道諸教団が「教に昏」ということはすでに教団としての存在意義を見失ったことに外ならない。しかも、教法の伝持を以て唯一の任務とする教団が「教に昏」ということは、単にそのことのみには止まるのではなく、やがて「真仮の門戸」を解明し得ぬという、時代錯誤を犯すこととなる。すなわち、観念化された教法のもとに、時機の自覚なくして形骸化する教団は自らが教法の等流の道を阻止しているということにすら気づかずして、ますますその形骸に執して止まぬこととなるのである。それのみではなく「教に昏」き教団は、やがて護法という美名のもとに世俗の力と結んで、自己の保身をはかることとなる。

しかし、ここでも親鸞は、そうした現実の事象をのみとり上げて問題としようとするのではない。そこに、自ら仏教々団を以て任ずる「諸寺の積門」が、世俗の力と結託し得る必要性を暗示しようとするのである。すなわち「教に昏」き教団は、すでにして教団的生命を失っているのであり、その限り、教団を仮名とする世俗の集団でしかあり得ないということである。それゆえ、そのよくな仮名の教団が、なお自己の存在意義を主張しようとするならば、当然、彼等は世俗の常識を自己の存在基盤

とせざるを得ないであろう。と言うよりも「教に昏」して真仮の門戸を知らないといい事実を惹起する限り、その本質はすでにして世俗の常識と連なっていると言わねばならない。そのことは、浄土宗弾正の契機となった興福寺奏上文を見ても明らかなるであろう。

しかし、彼等が容易に手を結ぶことを得た世俗の力、従って、世俗の常識とは、一体、どのようなものであるか。親鸞はそれを「洛都の儒林、行に迷うて、邪正の道路を弁うることなし」と述べることとなった。「行」とか「道路」とかいう言葉が示しているものは、実践の問題に外ならない。すなわちそれは仏道を求め、仏道を行ずる者にとつてのみ、真に課題となるべき事柄である。しからば、親鸞が「行に迷う」と言い「邪正の道路を弁うることなし」と指摘する「洛都の儒林」とは、自ら求道の志なきままに、傍観的立場に身をおいて、仏教の外相のみ問題にしようとする観念論者であると言えよう。求道の志なき知識階級が、徒らに教団の形骸に執して、行の形式のみを論うことは、いつの時代にあっても変わることはない。教法の伝持という自己本来の任務を見失った「教に昏」き教団は、きわめて安易に、かかる求道の志なくして「行に迷う」世俗と結ぶこととなるのであ

る。かかる生命を失った教団と無責任な世俗の常識とは真に除苦惱の法を仏教に求めて止まぬ時代民衆の祈念がようやくして見出した唯一なる教法伝持の場を、恣に踏みにじることとなる。

従って、承元の法難は、最早や一教団が他の教団を破ることでなく、実は末法に於ける唯一の教団を破壊する、言わば仏教々団自体の自殺行為に外ならないと言わべきであろう。かくて真仮の門戸は見失われ、邪正の道は弁別されずして、ただ徒らに形骸に執しつあるうちに、いつしかその本質は外道に転落して行くこととなる。

五濁増のしるしには

この世の道俗ことごとく

外儀は仏法のすがたにて

内心外道を帰敬せり

かなしきかなや道俗の

良時吉日えらばしめ

天神地祇をあがめつつ

卜占祭祀つとめとす

かなしきかなやこのごろの

和国の道俗みなともに

仏教の威儀をもととして

天地の鬼神を尊敬す（愚禿悲歎述懐）

と親鸞が悲歎するところには「諸寺の釈門」は「教に昏」きがゆえに「行に迷」う「洛都の儒林」と結んで、浄土宗を破壊しようとするこのなかに、すでにその教団的生命を失い、外道に転落し切って「行証久廢」の本性をあらわしていることが、洞見し尽されていたのである。実は、このような仏教々団の本質批判としてのみ、始めて承元の法難はその真相が語られねばならぬこととなるのである。

五

以上の如く、聖道教団の本質を明らかにした親鸞は、その本質への厳正な批判を「斯を以て」と受け止めることによって、始めて承元の法難の事実を具体的に記述することとなった。既に一言した如く、そこには最早や私的な激情は内深く転じて、ただ興法利生を願いとす平常心の前に見開かれた教団的課題のみが開示されているのである。そのことは「聖道の諸教」という最も本質的な吟味に於てそれが「行証久しく廢」れざるを得ぬことが批判せられ、それを受けて「諸寺の釈門」と押えることにより、それを「教に昏くして真仮の門戸を知らず」

と批判し、ここに始めて「斯を以て、興福寺の学徒、太上天皇、(後鳥羽院と号す、諱尊成)、今上(土御門院と号す、諱為仁)の聖曆、承元丁卯歲仲春上旬の候に奏達す」と、旧仏教々団によって興された理不尽な弾圧の事実が記述され、更にはこうした「諸寺の釈門」が手を結ぶ世俗の力についても、まず「行に迷うて、邪正の道路を弁うることなし」と「洛都の儒林」の本質を押えてから、始めてそれが、上は天皇をはじめとするところの権力層、すなわち「主上臣下」であると明記されていることから、充分に窺いうるところであろう。

かくして、承元の浄土宗弾圧は、興福寺の学徒を代表とする旧仏教々団と、御鳥羽院を上首とする世俗権力との結合のもとに行われた。しかし、親鸞にとりての焦眉の課題は、この理不尽な弾圧のなかにあらわにされている。文字通り法難の実相を暗示せんとするところにあつた。すなわち、親鸞はこの弾圧の実相を、「法に背き義に違ふ」仏道否定の行為であり、「忍りを成し怨みを結ぶ」私憤に過ぎないと指摘したのである。しかしながらこうした畏れを知らぬ態度は、決して人間的な自信という如きものに基因するのではない。そこにはすでににしてふかぶかとした遇教の感動があり、真に仏事を行ずる公

人の喜びがあった。そのことは却って、この法難を縁とすることにより、浄土宗教団の末法時の僧伽たる所以が公開されることとなつたのである。

かくて親鸞は「真宗興隆の大祖源空法師、並に門徒数輩」と、敢えて名乗つたのであろう。彼の全著述のなかでも、このような表現はここを除いては他に見ることができない。すなわちここには、法然によって独立せしめられた浄土宗教団の堂々たる存在の主張がある。それは最初に掲げられた「浄土の真宗は、証道今盛なり」という確信的な言葉を受けて「証道今盛」なる真宗仏法を興隆せしめた大祖は、源空をおいて外にはなく、その真宗仏法の伝持を自らの任務とする教団こそ、浄土宗教団であるという信念の披瀝でもある。勿論そのことは法然とその門第という特殊な集団の自己主張ではなく、そこに末代の僧伽の成就が見つめられているのである。そのためにこそ、親鸞は敢えて法然を「真宗興隆の大祖」と呼び「法師」と示すとともに、その教えに集う人びとを「門徒」と名乗つた。そこには、末法時に於ける「真宗興隆の大祖」たる法然こそ、真に「法師」と仰がれるに価するという頌きがあり、そのものに集う「門徒」こそ、教法伝持の任を末代にあって果す教団であるという確かめ

があつたのであろう。そのことは

僧ぞ法師のその御名は

たうときこととききしかど

提婆五邪の法になて

いやしきものになづけたり

五濁邪惡のしるしには

僧ぞ法師といふ御名を

奴婢僕使になづけてぞ

いやしきものとさだめたる

仏法あなづるしるしには

比丘比丘尼を奴婢として

法師、僧徒のたふとさも

僕従もの名としたり（愚禿悲歎述懐）

と歌い、「この世の本寺本山のいみじき僧とまふすも、法師とまふすも、うきことなり」（同上）と歎いていることによつても窺い知ることができよう。すなわち、本来、尊ばるべき「法師」の名も「諸寺の釈門」にあつては、すでになんの価値ももたず、ただ「いやしきものと定め」られてしまつてゐる。そのことは、まさしく「仏法あなづるしるし」であつて、最早や教法伝持の「法師」は存在しようがなくなつたのである。こうした五濁無仏

の時に生を受けて、ひたすら除苦惱法を求め、仏法の興隆を祈念して止まぬ時代民衆の悲願にこたえて、興起するを得た末法時の教団、それこそ、法然を「法師」と仰ぐ浄土宗教団の歴史的存在意義であつた。しからば、そのような末法時の教団が弾圧を受けるといふことは、そのこと自体、みづから法滅を招来する仏教々団の自己否定の行為である、と言わねばならないであらう。

しかし、親鸞は「鬪諍堅固なるゆへに、白法隱滞」（正像末和讃）せんとする法難のただなかに、実は教団の不滅性を発見したのである。すなわち、それは、一見、仏教々団が仏教々団を滅亡に追い込んで行くことの如くに見えるこの法難のなかに、実は本来、仏教々団と拘りのない世俗性のあがきを見抜いたのである。しかし、所詮世俗が教団を破壊することは不可能である。なぜならば教団とは単なる偶然性のうえに成り立つた世俗的な集合体ではなく、遇教を縁として生起した教法統理の和合体だからである。したがつて、そのような教団は、本来、時処諸縁を選ぶものではない。といふことは、例えそれが逆縁であろうが順縁であろうが、いかなる意味においても縁を選ぶことなく、随縁に於て自在たり得るのである。それは「信順を因となし、疑謗を縁となす」（後序）

と示される如く、如何に苛酷な弾圧のただ中であっても却って、その法難を法縁と転じて再生する不死鳥の如き不滅の生命をもつものこそ、真に教団と呼べるべきものである。

かくて親鸞は「罪科を考えず、猥しく死罪に坐す、或は僧の儀を改め、姓名を賜って遠流に処す」という弾圧の事実の本性が、世俗性以外のなものでもないことを知ったとき、そうした疑謗破滅のすべてを、興法利生の縁と転成して、「証道今盛」ならしめて止まぬ教団の永遠の生命に触れたとき、「真宗興隆の大祖源空法師」の教えに遇うて、「浄土の真宗」に目覚めた自己自身を、「予は其の一なり」と無限の感動をこめて明記するに致ったのである。親鸞は

五濁の時機いたりては
道俗ともにあらそひて
念仏信するひとをみて
疑謗破滅さかりなり
菩提をうまじきひとはみな
専修念仏にあだをなす
頓教毀滅のしるしには
生死の大海きはもなし（正像末和讃）

と、法難の事実を受け止め、それを「菩提をうまじきひと」すなわち、仏教を以て装うた世俗による「頓教毀滅」であると批判することによって、改めて

像末五濁の世となりて

釈迦の遺教かくれしむ

弥陀の悲願ひろまりて

念仏往生さかりなり（同上）

と、「聖道の諸教」の「行証久廢」と、「浄土の真宗」の「証道今盛」とを、ふかぶかと領受したのである。

しからば「浄土の真宗は、証道今盛なり」といい「念仏往生さかりなり」と確認し得る場こそ、教団の永遠なる生命、すなわち、等流して止まぬ教法に遇い得た「一人」の信心の外にはない。この「予は其の一なり」という「親鸞一人」の自証を基点として、始めて末法時という歴史的限定に於て興起した浄土宗教団のうち深く、真に時処諸縁を選ぶことなき「在世正法像末法滅濁悪の群萌」を「齊しく悲引」して止まぬ永遠の教法社会、すなわち、浄土真宗教団を見開いたのであり、そして、かかる浄土真宗教団の本質を「非僧非俗」と現わすこととなつたのである。（未完）

① 本誌第九号所掲「真宗教団―その指教としての『歌異抄』―」