

法然・親鸞の仏教の特質

—— 状況からの問いを縁として ——

はじめに

今日、人類を取りまく様々な課題が提起されている。地球環境の破壊・医学の進歩に伴う新しい生命観確立等の問題、さらには、差別・平和の問題等々、まさに無数の問題に取り囲まれて我々は生きている。そのような状況の中で、それらの問題に対して宗教はどう答えるのかが問われている。さらにいえば、それらの問題を通して、宗教とは何であるのかが問われているのである。そして、そのことは、宗教の側に身を置いている者にとって、単に外から問われているということに止まるものではない。宗教に身を置いている者自身が、自からの問いとして、内から明らかにすることがせまられているのである。それほどに、今日は、課題が切実であり、また一方において、宗教ということが不透明になってい

法然・親鸞の仏教の特質

る時代であるといえるのである。

例えば、浄土真宗を開顕してきた先達たち、すなわち法然・親鸞・蓮如・清沢満之たちは、時代の変革期を生き、それゆえに、様々な課題が惹起してくる中で、宗教（仏教）を問い直し、問い直すことを通して、宗教の命を回復し、またそのことをもって、宗教とは人間にとって何であるのかを時代の中に鮮明にしてきた人々であった。そして、むしろいうなら、そのような問いの中で、常に明らかにされつつつけてきた宗教（仏教）を浄土真宗というのであるといえるであろう。吉本隆明氏は、近著『未来の親鸞』において、鎌倉旧仏教の人々と、法然・親鸞との異なりについて、次のように指摘している。

ごくふつうの人たちが、こんな生き難い現世に生きてるといふことにどんな意味があるか、来世はどうなるのか、ということに悩みはじめた。そのことにたいして、解脱上人も明恵上人も直接じぶんを

廣瀬 惺

そのなかに入れて、じぶんの仏教にたいする考え方を開いていくということはしなかったとおもいます。(中略) ごくふつうの人たちがかんがえていることをじぶんもかんがえたか、かんがえないか、それをじぶんの仏教の教え、思想のなかに練り入れることができたか、できなかったかというところが法然あるいは親鸞と、他の当時のすぐれた坊さんとの差異だとおもいます。⁽¹⁾

時代の問いを捨消し、時代の問題から隔絶されたところで理念として仏教を追求していった旧仏教の人々に対して、法然・親鸞は時代の課題との格闘の中で、仏教を明らかにし、開いていったのである。

そうであるとすれば、それらの浄土教の先達たちは、どのように時代社会の投げかける課題に応答し、応答することを通して自らの帰依した仏道を時代の中に打ち出していったのであろうか。法然・親鸞にとって浄土教とは何であったのか。法然・親鸞は浄土教に帰依して生きる者として、どのように人間の現実に関わって生きたのかを改めて尋ねてみたい。そして、そのことを通して、今日の時点において、宗教の側にある者として、時代の課題をどう捉え、さらに宗教が人間にとって何であるのかを、明らかにしたいと願うのである。

従来から、法然・親鸞の仏教に対しては、様々な人々から、現実の諸

問題に対しての具体的な対応が示されていないことが指摘されてきた。さらにそこから、法然・親鸞の仏教は現実生活への指針を示しえないのではないかという体の問題指摘もなされてきた。いま身近なところで、特に『末鑑鈔』第六通に記されている、未曾有の飢饉に対する、

なによりも、ごぞことし、老少男女おほくのひとびとの死にあひて候らんことこそ、あはれに候へ。たゞし、生死無常のことはり、くはしく如来のときをかせおはしまして候うへは、おどろきおぼしめすべからず候う。まづ、善信が身には、臨終の善悪をばまふさず、信心決定のひとは、うたがひなければ正定聚に住することにて候なり。さればこそ、愚癡无智の人も、をはりもめでたく候へ。如来の御はからひにて往生するよし、ひとびとにまふされ候ける、すこしもたがはず候なり。としごろ、をのをのに申しさふらひしこと、たがはずこそ候へ。⁽²⁾

という親鸞の書簡をめぐっての、吉本隆明氏と丸山照男氏の指摘を紹介しておきたい。

吉本隆明氏は、『最後の親鸞』において、

「老少男女」の多くが、飢えのために眼の前で死んでゆくとき、ただ「生死無常」を説くことは、現実の世界を諦めによって不動なものと定めてしまい、そこからの絶対的な跳び超しを与えるにすぎないのではないか。飢えて死ぬ者たちにとって、必要で充分なことは飢えない現実を出現させることである。親鸞の思想は、ほとんど絶

対的にといつていいほど、その具体的な処方をつくつていない。⁽³⁾

と述べて、具体的な対応を示していない親鸞の宗教思想の性格を押さえ、率直なかたちで、疑問を投げかけている。(ただし、吉本隆明氏はその後の思想的歩みの中で、その疑問について、さらなる深まりをもつて論を展開している。近著『未来の親鸞』参照)

日蓮教徒である丸山照男氏は、日蓮との対比を通して述べている。すなわち野間宏氏との対談の中で、

『末灯抄』の中に、ちようど日蓮が『立正安国論』を書いて鎌倉幕府に提出したのが一二六〇年(文応元年)の七月だったかと思いますが、その年の一月ですか、時間的には若干のズレがあるんですが、同じ時に書簡を書いていて、それがちようど『立正安国論』の冒頭に、その時代の民衆の置かれている苦難といえますか、痛苦についてふれた描写があるわけですが、そのこととまったく同じ事態を親鸞聖人の目を見た時代への証言とでもいうべき表現があるんです。

日蓮はその事態を宗教批判というものを通して政治批判という形に突き抜けていく、そういう形で展開しているんです。それに対して親鸞聖人のほうは、人間ばかりではない。牛馬の屍も巷に累々として置かれている、そういう当時の飢饉、疫病、それから天災というふうな時代状況に対して、「生死無常の理、詳しくは如来の説きおかせおわしまして候へば、驚きおほしめすべからず候」というふ

うに、人間の生死というものは無常なんだという形でまず押さえて、さればこそ愚痴無知の人々は善悪を申さず信心決定していけば仏になつていくという救いを提示している。

これはちようど日蓮の問題提起と裏表になるわけです。その一つの手柄が、宗教批判から政治批判へ向かつていかざるを得ない日蓮のものと、それから、そういうことに驚きあわてるな、まず信心決定せよ、という形でその時代に対応していく親鸞の姿勢というのが、ちようど同じ時代を背景としてあらわれている。これは日蓮の根本的な仏教観と親鸞の仏教観との違い、それから現実に対する対応の仕方の違いを表裏のようにしめしているものだと思いますね。

親鸞聖人の書簡を読みましても、受け取った側の人の生活あるいは、人生上どういうところに差しかかっていて、どういう問題におつかつているかということ、ほとんど読み取ることは困難で、むしろ個人を通じて回状のように門徒が読む、回し読みできる形をとっていますね。ですから、親鸞聖人の説くものは、人間の個別実存の中に深く入りながら、表現としては一定の普遍性を持ったものになりますね。

日蓮の場合は、個別性は個別性としてそのまま浮き彫りにされてまいります。受け取った人の人生が、あるいはその社会的環境が全部見える。その人の人生の歩みの途上におけるその時々に応じて問題をとらえていくという方法です。⁽⁴⁾

と語っている。ここに、ほぼ同時代を、法然・親鸞と同じように深く民衆との関わりの中に生きた日蓮との対比を通して、法然・親鸞の宗教思想の特質が鮮明に示されていると思われる。

丸山氏は、同一の惨状に対するに、日蓮は、その惨状が邪法である法然の浄土教が弘通していることに起因しているからであるとして、浄土教を信奉することを止めて、『法華経』を信奉すべきであることを国家諫暁という特異な行動によって幕府に進言しているが、それに対して、親鸞は、現実に対して何ら対応的態度を示さず、信心決定の方向へ問題を展開していつていることを指摘する。又、日蓮と親鸞との消息の内容のことなりを取り上げている。そして、日蓮が現実に直接的な対応への方向を示しているのに対して、親鸞は直接的な対応への方向を示しておらず、そこに、親鸞と日蓮との仏教観の違いがあるというのである。

周知の如く、日蓮の生涯は、主著である『立正安国論』という書名そのものが端的に示している如く、正法である『法華経』への帰依に立った仏国土の建設への志願に捧げられた生涯であった。そこに、他宗への厳しい破邪が展開されたわけであるが、中でも、法然の浄土教に対しては生涯を通じて徹底して批判が展開されている。その、日蓮の法然批判の中心的内容は、『立正安国論』に先立って著された『守護国家論』に、

問うて云く法華経修行の者、何れの浄土を期す可きや。答へて曰く、法華経二十八品の肝心たる寿量品に云く、「我常に此の娑婆世界に在り」と。亦云く、「我常に此に住す」と。亦云く、「我が此の土は

安穩にして」^(文)と。此の文の如くんば、本地久成の円仏は此の世界に在せり。此の土を捨て、何れの土を願ふ可きや。故に法華経修行の所在の処を浄土と思ふ可し。何ぞ煩しく他処を求めんや。(中略) 法華経に結縁なき衆生の当世、西方浄土を願ふは瓦礫の土を樂ふ是也。⁽⁵⁾

と述べられる如く、『法華経』の娑婆即寂光土思想に立つての、浄土教の浄土・穢土の二元的世界観に対するものであったといえるであろう。そのことについては、丸山照男氏が、

親鸞においては歴史社会の現実とは一線を画する地点において「人間」解放の根柢を定めたのであった。日蓮からみればそれは歴史に對するニヒリズムと見えたであろう。⁽⁶⁾

と述べ、また、渡辺宝陽氏が、

日蓮聖人がそういうこと(法然批判)を言う背景には、やはり、浄土教の厭離穢土・欣求浄土の教えによって日本のなかに非常にニヒリズムが広がっていったということがあるのではないでしようか。

そのニヒリズムというものがあつたために、社会的な実状に対して目をつぶることができてしまった、というところに、日蓮聖人の大きな批判というものがあつたようにおもわれるわけであります。⁽⁷⁾

(括弧内、筆者記)

と述べる如くである。まさしく、人間の現実に対して、直接的・積極的に関わるという方向をとらない浄土教の在り方への批判であつた。

以上のような、吉本隆明氏、及び日蓮との対比を踏まえた丸山照男氏等の指摘は、法然・親鸞の仏教の、現実に対する関わり方の在り方を的確に指摘するものであるといえる。そして、そのような在り方は、法然・親鸞の仏教の本質的な性格、及び質そのものに起因するものであるといえるであろう。

二

法然・親鸞の仏教（以下、浄土教と表す）の特質を尋ねるとき、一つの言葉が念頭に浮かぶ。それは、

浄土教が世界の包括的説明を志す理論仏教ではなくて、ただ墮ちるものを救うという事相的立場を守るものである。⁽⁸⁾

という、折原脩三氏の言葉である。この言葉は、浄土教の生命ともいべき一点を的確に押さえていると思われる。まさしく、浄土教は、世界をトータルに捉えようとする所に立場を置く理論仏教ではない。さらにいえば、理論的把握・説明も含めて、いかなる意味においても、人間の営為の延長上に見出されるものではないのである。「ただ墮ちるものを救う」と言われる如く、一切の、自己（人間）に立場を置く営為が完全に行き詰まった所で、その自己（人間）を再生せしめるものとして、自己からすれば、全く期せずして出遇うという形で開かれる仏教である。

『歎異抄』の言葉をもつていうなら、

法然・親鸞の仏教の特質

日ごろのこゝろにては往生かなふべからずとの「おもひ」を契機として開かれる仏教である。

親鸞は、聖道門仏教と浄土教を対比するに、「思不思議対」（『教行信証』「行巻」・「愚禿鈔」といい、また、

思不思議というは、思不思議の法は、聖道八万四千の諸善なり。不思議というのは、浄土の教は不思議の教法なり。⁽¹¹⁾

と述べて、聖道門仏教を「思」なる仏教、浄土教を「不思議」なる仏教と分判している。それは、聖道門仏教が人間の思考範囲内にあるものとして、人間の営為の延長上の仏教であるのに対して、浄土教が人間の思考を超え、営為を超えたところ、人間からは絶対の断絶のところに開かれる仏教であることを示すものであろう。浄土教の祖師達の浄土教との出遇いが、そのことを明白に示している。いま、そのことを法然の出遇い、すなわち回心をあらわす文にみてみたい。

法然の回心ついて、『和語證録』には次の如く述べられている。

出離の心ざしいたりてふか、りしあひだ、もろもろの教法を信じて、もろもろの行業を修す、およそ仏教おほしといへども、詮ずるところ戒・定・慧の三学をばすぎず、（中略）しかるにわがこの身は、修行において一戒をもたもたず、禪定において一もこれをえず、智慧において断惑証理の正智をえず、（中略）凡夫の心は物にしたがひてうつりやすし、たとふるにさるのごとし、まさに散乱してうごきやすく、一心しづまりがたし。无漏の正智に、よりてかおこら

んや。もし无漏の智釵なくば、いかでか悪業煩惱のきづなをた、むや。悪業煩惱のきづなをた、ずば、なんぞ生死繫縛の身を解脱する事をえんや。かなしきかなかなしきかな、いかゞせんいかゞせん。こゝにわがごときは、すでに戒・定・慧の三学のうつは物にあらず、この三学のほかにわが心に相應する法門ありや。わが身にたへたる修行やあると、よろづの智者にもとめ、もろもろの学者にとぶらふしに、おしふる人もなく、しめすともがらもなし。しかるあひだ、なげきなげき経藏にいり、かなしみかなしみ聖教にむかひて、てづから身づからひらきて見しに、善導和尚の「観經の疏」には、⁽¹²⁾「一心専念弥陀名号、行住坐臥不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業、順彼佛願故」といふ文を見えてのち、われらがごとくの无智の身はひとへにこの文をあふぎ、もはらこのことはりをたのみて、念念不捨の称名を修して、決定往生の業因にそなふべし。たゞ善導の遺教を信ずるのみにあらず、又あつく弥陀の弘願に順ぜり。「順彼佛願故」の文ふかくたましるにそみ、心にとゞめたる也。

ここには、法然において、どのようにして浄土教と出遇われたかが極めてリアルに述べられている。自己に立場を置いた生死出離の歩みが、どうにもならなくなり、まさしく墮ち行く以外にない所で、その自己を蘇生せしめる法として、期せずしてという形をもって出遇いえたというのである。

そのような意味において、浄土教は、その眞実性・正当性を自己（人

間）の側からは、論証的に導き出すことは出来ないものであるといわねばならない。ただ、自己を立場にした判断・行為等の一切をもってして、何事も始めえないという所へ追い込まれることを契機として、その機のうえに、法そのものの力用によって、自己の側からは「不思議」なることとして開示されるものである。そのような、機と法との関係性については、次の、「恵信尼消息」の文に、さらに端的に示されている。

後世の事は、よき人にもあしきにも、同じ様に、生死出づべき道をば、たゞ一筋に仰せられ候しを、うけ給はり定めて候しかば、上人のわたらせ給はん處には、人はいかにも申せ、たとひ悪道にわたらせ給べしと申すとも、世々生々にも迷ひければこそありけめとまで、思まいらする身なればと、様々に人の申候し時も、仰せ候しなり。⁽¹³⁾

これは、人々が念仏に対して様々な疑問を提出した時に、親鸞がどのように語ったのかを述べた言葉である。ここにはどの様にして私達が法に出遇い、その法に生きるものとして自己決定しうるのかということが教示されている。それは、人間の側からの救済の確証、或いは法の眞実性の理証によるのではない。「世々生々にも迷いければこそありけめ」とまで思いまいらする身なれば」と述べられている如く、自己の迷妄性の深さ、惑うほかなき身への徹底した自認よるのであるといわれているのである。清沢満之の言葉でいえば、

私はこの如来を信ぜずしては、生きてもいられず、死んで往くことも出来ぬ。私はこの如来を信ぜずしてはいられない。⁽¹⁴⁾

と語る如く、生死していくことができないう負の一念においてその眞実性が確証されるのである。どこまでも、法は「不思議」の法なのであって、私の思議によつて確証されるものではないのである。私においては、迷うほかなしの自認において、その法を決断的に選び取るか否かのみが問われる事柄なのである。そこに、親鸞が、聖道門を捨てて、浄土門に帰することを勧めるにあつて、浄土門の眞実性の主張によつてではなく、「自ら己が能を思慮せよ」⁽¹⁵⁾「己が分を思慮せよ」⁽¹⁶⁾という語に象徴される如く、徹底して、機の自覚を呼びかけることを以てする所以があるのである。

そして、付言するなら、その機の自覚は、自覚一般ということではありえない。徹底して具体的な一人におけることであり、今のことである。

そこに折原脩三氏が「事相的」と押さえることの大切な内容がある。「事相的」とは、理論的・一般的に対して使われており、実践的、あるいは具体的なというような内容を含んだ意味として私は了解する。親鸞が、自らの信を語るに、「親鸞においては」⁽¹⁷⁾として語り、また、大切なところで、「一人」の確認語を以てする意も、あるいはまた、「今」の語をもつてする意も、そのような、事相的立場に立つての表明であるといえる。

事相的立場に立つ浄土教は、具体的に一人における今のことであることにおいて、決して既成化・理論化しない仏教である。親鸞は、

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。⁽¹⁸⁾

法然・親鸞の仏教の特質

「唯」はたゞこのことひとつといふ。ふたつならぶことをきらふことばなり。また「誰」はひとりといふことなり。⁽¹⁹⁾
といい、また、

爰に愚禿釈の親鸞、慶ばしいかな、西蕃・月支の聖典、東夏・日域の師釈に遇いがたくして今遇うことを得たり。⁽²⁰⁾

然るに今特に方便の眞門を出て、選択の願海に転入せり。⁽²¹⁾

等という。一人において、今なることとして、法に出遇う。逆にいえば、法との出遇い、そこに、始めて「今」が与えられ、「一人」が開かれるといえる。まさしく、空過が破られて、自覚的現在が与えられるのである。

そして、以上述べてきた如き「墮ちるものを救う」という事相的立場に用らく法、それが、

如来の作願をたづぬれば 苦悩の有情をすてずして
回向を首としたまひて 大悲心をば成就せり⁽²²⁾

と和讃される如く、理想的に彼方に追い求められる、果成の智慧としての法ではなくて、苦悩の現実の根源に感得され、見出される本願としての因位の法であることはいふまでもない。

そしてまた、苦悩の有情として、墮ち行くものの自覚において出遇われる法、故にそれは、衆生の現実を徹底的に超越して働く法でなければ

ならない。超越して働くがゆえに、一切の条件を問うことなく、何時でも、どんな時でもその法に立ち帰り、そこに救いをえることが出来るのである。

法然は、「選択集」二行章において、善導の文にもとづいて、聖道・浄土の二門について正雜二行の得失を判じて、親疎対・近遠対・無間有間対・不回向回向対・純雜対の五つの相対をしている。ところが、最後の純雜対のみは善導の文になく、善導の文からは、はみ出している。又その純雜対をもって全体の結論としているのである。正雜二行を相対するについて、法然にとって、いかに純雜対が重要であったかが伺える。

そこには、

第五に純雜対といふは、先ず純とは、正助二行を修するは、純ら是極樂の行なり。次に雜とは、是純ら極樂の行にあらず。人天及び三乗に通じ、亦十方浄土に通ず。故に雜と云う。然れば、西方の行者、須からく雜行を捨てて正行を修すべきなり。⁽²³⁾

と述べられている。それは、一切の人間の営為から自立した宗教の確立が浄土教によって果たされたのであり、人間の営為からの自立が成り立っていないのが雜行に立つ聖道仏教であることを明らかに指摘するものである。法然は、さらに引き続いて、

問うて曰く。此の純雜の義、經論の中に於いて其の證據有り乎。⁽²³⁾

と、これまでに、仏教の歴史の中で「純雜」という相対があったかというのを問う、長々とその事例を挙げて答えている。そのように問い、

長々と事例を挙げて答える法然の意は十分に了解しえないのであるが、私は、その問答のところに、純なる仏教、すなわち真に人間を超えて、それゆえに何時でもどのような時でも人間を救う宗教を求めてついに求めえなかつた仏教の歴史が法然の意中深くで振り返られているのではないかと思うのである。かくて、法然は、

行住坐臥に名号をとなふべし。時処諸縁にこの願をたのむべし。⁽²⁴⁾

三

墮ち行くものとして自己を見出し、そのことを以て真実なる法である本願と値遇する。そこに始まる人生は、唯、本願に依るか否かのみが問われる人生となる。何故なら、その一点を外すとき、自らの生そのものが成り立たないからである。人生の全てを、その一点に立つて生き、その一点から全体を捉え直していくところに、法然・親鸞の仏教があるのである。今、折原氏が、「ただ墮ちるものを救うという事相的立場を守るものである。」と指摘する意は、そのような、機と法との関わりの端的に常に立ち続け、そこに開ける生を生きるところに、浄土教の立場・意味があるというのであろう。その、「事相的立場を守る」という一点を外したとき、浄土教は、その宗教としての独自の命を喪失することとなるのである。

では、そこから開ける生とは実際的にどの様な生なのであろうか。それは、徹底して、自己の依拠である本願が機としている現実として、自己の現実を受け取っていく歩みである。そのことは、自心を立場にして現実を把らえないということである。「歎異抄」には、その生き方が、親鸞聖人の常の仰せとして記されている。

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。されば、そくばくの業をもちける身にありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ。⁽²⁵⁾

この語は、本願に立脚する生き方を明瞭に示すものである。常に「よくよく」本願を案ずることにおいて「そくばくの業をもちける身」にたちかえり、その身を生きる者となるのである。「つねの仰せ」とは、単に現象的にいつも仰っておられたということではないであろう。親鸞の人生そのものが語っている言葉であり、親鸞の生き方の全体性を示す言葉であると解されなければならない。親鸞の生そのものが語っていることにおいて「つねの仰せ」なのである。親鸞は、本願を念ずることにおいて、その機としての現実、すなわち「そくばくの業をもちける身」を、自身の現実として生きていったのである。それが、親鸞の生涯であったといえる。そして、そこにのみ、堕ちゆく者としての親鸞が生きえる唯一の生き方があるのである。

そこにおいて、何を為すかということは、主要テーマとはなりえない。唯、本願に立ち帰り、本願の機として現実を認得し、荷負することが根

本的課題となる。そこを外すとき、惑いの他はないからである。その意味において、折原氏も注目しているが、座談での平和をめぐる、曾我量深師の次の如き発言は重要である。

この世界に平和なんてありませんわ。(中略) 五濁悪世の中においてですね……。他人のことをいうのではない、自分だけ平和であればよいのでしよう。そうでありませんかね。五濁悪世を五濁悪世と素直に受け取ればよい。それを素直に受け取る心が平和なんです。五濁悪世を平和にしようなんてね、そんなのは平和でありませんわ。だから五濁悪世をそのまま、こう、そういうものに悩まされないと。(中略) 自分だけ平和であればよいのでしよう。他人のことをかれこれいうのではない、世の中はどんなに困難な問題がありまして、自分一人平和であればよい。自分一人平和であれば、その自分一人平和であると——どうして自分一人平和であるかと、それを自分と同じ悩みをもっている人に伝えていけばいいんではありませんか。⁽²⁶⁾

私は、このことが言い切れるかどうか、浄土教を真に自らの宗教として生きえるかどうかを決定的にするということにおいて極めて大切であると思う。言い切れないとしたら、浄土教と人間としての現実の狭間にあつて、双方に対して限り無く弁解を繰り返していく以外にないであろう。浄土教を自らが生きる根拠として選ぶということは、このことが言えるかどうかにかかっているといてもいいのである。

勿論この言葉は、人間の自己意識から発せられている言葉ではない。

自己意識からの言葉であるとするなら、現実に対する無責任で人間生活を放棄した言葉であるというほかはない。そうではなくして、自己の無能の自覚において、本願に唯一の根柢を見出した者が、本願に照射されつつ語っている言葉なのである。さらに直接的にいえば本願の言なのである。そのことは、私の方からいえば、本願に立脚することによって、人間の全現実を、始めて受け止めたところからの言葉なのである。だから、この言葉は、現実の一々の事柄について、どのように捉え、どのように対応するかということ語るものではない。本願の機として始めて人間の全現実を捉ええたところからの自覚的言葉である。その自覚に生きることを見出した者が、現実の個々の事柄について、どう認識をし、関わるかは、また別のレベルの問題なのである。本願の機として、人間の全現実を「五濁悪世」として、始めて捉ええたことを示しているのが、曾我量深師のこの言葉であるといえる。

その意味において、浄土教に生きるものとして自己決定した者が、自己一人において、まず、このことが言い切れるかどうかが決定的に重要な事柄なのであり、そこから、個々の現実への歩み出しが始まるのである。その歩みだしというも、まず、このことが言い切れた所からしか、何事も始まらないのである。

四

浄土教は、一々の現実の事柄に対する対処の仕方を示すものではない。一度は、そのことへの断念を通して、ただ、何時でもどんな時にも、本願に立つこと一つを生き方として求めるものである。

現世をすぐべき様は、念仏の申されん様にすぐべし。⁽²⁷⁾

との法然の言葉は、そのことを示している。

しかし、私達の日日は、常に個々の事柄について、判断を迫られ態度決定が要求される現実を生きているといわなければならぬ。そのような日々の事に対して、どうあるべきであろうか。そのことについて法然・親鸞は何も言っていない。ただ、「五濁悪世」を一步も超え出ない現実において、本願を念ずる歩みが、決定し開いてくるものという他はないであろう。そのような生き方を語っているのが、法然の次のような言葉である。

たゞ詮ずるところは、まめやかにほとけの御心にかなはん事をおもひて、うちみにま事をおこして、外相をば機嫌にしたがふべき也。機嫌にしたがふがよき事なればとて、やがて内心の事もやぶるまでふるまはゞ、又至誠心かけたる心になりぬべし。⁽²⁸⁾

ここで、法然は、念仏者の生き方として「機嫌」すなわちその時・所の状況にしたがって生きよと教えているのである。それ以上には言わない

のである。しかし、このことは、決して無制約的に、ただ流されて生きよということの意味するものではない。「内心の大事」、すなわち本願の信を保持していることに立っての「機嫌にしたがふ」である。また、「機嫌」には、人間の全営み・努力等の一切が含まれていることはいうまでもない。その意味で、この法然の言葉は、本願に立ち返って、五濁の現実を力を尽くして生きよと言っているのである。その法然が示す生き方を、今一步押し進めて表現しているのが、親鸞の「世を厭うしるし」等の言葉である。

親鸞は、

としごろ念仏して往生をねがうしるしには、もとあしかりしわがころをもおもいかえして、ともの同朋にもねんごろのころのおわしましあわばこそ、世をいとうしるしにてもそうらわめとこそ、おぼえそうらえ。⁽²⁹⁾

等と述べる。しかし、ここで注意すべきことは、「しるし」ということが、こうあるべきだという当為性を表すものではないということである。本願のうながしに生きるところに、自然に現れ来る姿ということであろう。親鸞は、積極的な意味において「しるし」といつているのではあるまい。造悪無碍の惑いの現実に対して、ぎりぎりのところで語っている言葉である。本願に立脚して、機嫌にしたがって生きる者の上に、本願の功德が現れ来ることは当然のことといわなければならない。そのことを、親鸞は「しるし」と言っているのである。自心に立って、「こうあるべきだ」

法然・親鸞の仏教の特質

と言っているのではないのである。

しかし、常に本願に立ち返って生きるということが、いかに困難であるか。二河譬において、旅人が水火二河を前にして念言することの中で、「南北に避り走らんと欲す⁽³⁰⁾」ということは、本願に立ち返ることから離反して、現実の課題に直接的に対応していこうとする在り方を示しているものであろう。その時「悪獣毒虫競い来りて我に向かう⁽³⁰⁾」とある如く、惑いの淵に沈むほかはないのであり、生の全体性・開け（これが、先の曾我量深師の「自分一人平和」ということの意味内容であろう）を喪失する他はないのである。

かつて、丸山照雄氏司会のもとに行われた、安田理深師と茂田井教亨氏との対談「不安に立つ」において、対談の最後に出された丸山照雄氏の問いに対して、安田理深師が当座に答えた発言を、一夜開けた翌日に撤回して、再度答え直しているが、その展開・経緯のところに、本願に立つて生きることの困難さを学びると同時に、常に、本願に立ち返ることを見失って惑う私達にとって、本願へ立ち返るべき方向が示教されていることを思う。

丸山照雄氏は、安田理深師に、

二十一世紀へ向けて、宗教、哲学、思想をトータルに包んだ「未来像」をどんなふうにお考えになっておられるでしょうか。⁽³¹⁾

と問うている。それに対して、安田理深師は、

(前略) 仏教の概念でいえば、浄土を実現することになる。(中略)

名号を通して浄土を実現する。名号が本願でない世界を包む。そうすると、そこに浄土というものが実現される。こういうのが仏教の側から応えた形ですけど、それを一般の言い方をすれば、マルキシズムや社会主義の要求を包むようなプロテスタントになる、そういうことになるんじゃないかな⁽³¹⁾。

と、その時に応えている。そこでは、未来像を述べているのである。しかし、翌朝、それを撤回する。

昨晚の、未来像の問題はあれは問いが悪い。未来像というようものが、人間に成り立つものではない。

未来というものは本願の中にある。「像」を人間が描けば妄想でしかないだろう。それは幻にすぎない。過去も未来も現在も本願に属する世界だ。では、凡夫たる人間はどうなのか。人間はただ自己を变革していくことだけしかできない。本願は如来の呼びかけだ。その呼びかけに応えて、我が立ち上がっていく。これが自己变革でしよう⁽³²⁾。

と述べているのである。この安田理深師の発言内容の撤回と変更について、茂田井教亨氏は、次のように、補記で述べている。

前夜丸山氏の質問に答えようとしていた先生は、知識人・思想家としての安田理深である。先生は床に入ってから親鸞人、真宗人に変わった。翌朝の安田氏こそ、本当の本願に生きる信仰人だなど思っただのである⁽³²⁾。

私は、ここに、人間に立場を置く思想文化と、徹底して人間を超えたところに立場を置く法然・親鸞の仏教との画されるべき一線が明示されていることを思う。人間を立場として、いかなる未来をも提示しえない。「人間はただ自己を变革していく」、すなわち、本願を離れて立とうとする自己を捨てて、本願に立ち返っていくことのみがなされなければならぬことなのである。そして、立ち返ることの徹底化の中に、本願そのものが未来を開いていくとしかいえないのである。その未来について予測的に述べることは、人間の分限を超えたことなのである。

むすび

以上述べてきた如く、法然・親鸞の仏教は、墮ちる者を救うという事相的立場を守るものであり、事相的立場に働く法である本願にただ立脚するか否かのみを問う宗教である。その一点から全現実を捉えていこうとするものである。そのかぎり、人間の一人の事柄に対して、直接的な対応を指示するものではない。どのような現実といえども、本願の機として「五濁悪世」を一步も出るものではないとの認識を聞くのであり、現実を「五濁悪世」として受けとめることをえしめるものであるといえる。それ以上のものではないのである。そこから始まる、具体的な、一々の対応は、本願を念ずる歩みにおいて、各人が、各縁の中で、時々を選び決定されていくことなのである。

今日、真宗教団が、特に差別の問題・戦争責任の問題で厳しく問われている。そのことについて、充分課題化していかねばならないことはいうまでもない。しかし、そのことは、単なる善悪レベルの事としてはなく、どこまでも、真宗に生きるものとしての立場において説明されねばならないと思う。何故、そのような過ちを犯してきたのか、また犯すのか。何が間違いであったのか等について、本願の機として生きることの内から点検しなければならぬ事を思う。それらの問題については、今後の歩みの中で課題として取り組んでいきたい。

註

- (1) 『未来の親鸞』（春秋社刊）一三三
- (2) 『真宗聖教全書』二一六六四
- (3) 『最後の親鸞』（春秋社刊）一〇
- (4) 『現代の眼』一九七八年三月号 一四七
- (5) 『日本の思想』四「日蓮集」（筑摩書房刊）二二二
- (6) 『伝統と現代』三九号 一一〇
- (7) 『親鸞と日蓮』（河出書房新社刊）一七八
- (8) 『ひとつの親鸞』（研文出版刊）二〇六
- (9) 『真宗聖教全書』二一七八八
- (10) 『真宗聖教全書』二一四一・四五九
- (11) 『真宗聖教全書』二一六六九
- (12) 『真宗聖教全書』四一六七九
- (13) 『真宗聖教全書』五一〇五
- (14) 『定本清沢滴之文集』九四
- (15) 『真宗聖教全書』二一一四七

法然・親鸞の仏教的特質

- (16) 『真宗聖教全書』二一一六八
- (17) 『歎異抄』に何度か見られる。
- (18) 『真宗聖教全書』二一七九二
- (19) 『真宗聖教全書』二一六二一
- (20) 『真宗聖教全書』二一一
- (21) 『真宗聖教全書』二一一六六
- (22) 『真宗聖教全書』二一五二〇
- (23) 『真宗聖教全書』一一九三八
- (24) 『真宗聖教全書』四一五九七
- (25) 『真宗聖教全書』二一七九二
- (26) 『曾我量深対話集』（弥生書房刊）一五七
- (27) 『真宗聖教全書』四一六八三
- (28) 『真宗聖教全書』四一六一三
- (29) 『真宗聖教全書』二一六八八
- (30) 『真宗聖教全書』二一五五
- (31) 『不安に立つ』（東京新聞出版局刊）三〇一
- (32) 『不安に立つ』三〇二

（註記） 引用に当たっては、原文が漢文のものも、書き下し文に改めた。