

教化の視点から問いかえす真宗のうけとめ方

——真宗教化学の基本的課題に関する一覚え書き——

池 田 勇 諦

一

まず標題に教化の視点とする「教化」について、その意味確認をしたい。日ごろわれわれは「教化」の概念について、これを自明のこととして用いてはいるが、必ずしもそうではないことを反省させられる。というのは、教化がその基本義（広義）において決して真宗の応用的機能視される事柄ではなく、どこまでも真宗の本質にかかわる最も根源的かつ直接的なことであるからである。事実、真宗が「真宗とはこれこれである」と抽象化、ないし概念化されたごときものであるはずはなく、真に世俗を問い、真に世俗の課題に応答する作用性——それは世俗（自己と社会）への批判力、およびその方向づけとしての指導力——としてのみ真宗であって、文字通り世俗をよく教化、導化益する現働的事実のほかに真宗はありえない。その点、宗祖が『大無量寿経』発起序における釈尊と阿難の出会

教化の視点から問いかえす真宗のうけとめ方

一

いのうえに、真実教・浄土真宗の事実を読みとられたことは、それを雄弁に物語る根本的教証である。

そのかぎり真宗は即真宗教化であらねばならない。とすれば、教学ないし真宗学といつても、真宗即真宗教化としての真宗の学びであり、その意味で教団（より現実的には勤式作法から宗政——宗に始発し、宗に帰着する政——に至るまで）も教学も、すべてが真宗教化の意味的範疇であらねばならない。であれば、常に自信教人信の語にあらわされる真宗教化といつても、もはや真宗にみる特定の課題事ではなく、真宗そのものの具体的態として真宗の人間像を示すものといふべきであろう。それは真宗に値遇しえた感動において真宗を行証していく責任と使命に生きる人格、つまり自信教人信をそのあり方とする人間の誕生にほかならない。

こうした教化の基本義への常なる反覆確認を欠落し、直ちに教化をもつて真宗の応用的機能とみなすならば、それは真宗の固定化、抽象化の姿勢として批判されねばならぬであろう。しかしそうした教化の基本義は、それゆえに却って具体的（狭義）には、そのような即教化としての真宗を世俗に開示していく直接的行為として、教学——さらには勤式・宗政等——に対する伝道教化の意味を展開具現しなければならぬ。それは前述のように、真宗が常に世俗すなわち時機の課題に応えていく機能性にその現在性をもつかぎり、それ自らに時機に対する応答性を目的とする時機の課題との接点が、不断に具体的現実の場で荷負されていかねばならぬからである。

教化の意味をこのように見定めれば、そうした広狭二義の分別も却って一教化の重畳的二義として、その意味的構造を示すものといえよう。すなわち後義（教化）は前義（教化）に依止し、前義（教化）は後義（教化）に依つて事実化する。この相依相成性においてこそ、その意味規定の常に後義に帰せられるゆえんも明らかであろう。そ

の意味で教化は本質的に教学の目的々課題であり、教学は具体的に教化の方法的課題といえる。ゆえにこうした教化の重疊的・二義性への常なる見定めが曖昧化される時、そこにはすでに教学の固定化と、教化の世俗化とを招くほかはない。

以上の確認をふまえて標記の主題にたちかえり、しばらく吟味検討を加えたい。

二

顧りみるに、近世から近代におよぶ真宗の教団教学の大勢は、蓮如上人の御文の教化に対する一途な依存意識から、その金科玉条化、それゆえの教条化・固定化を結果するものであった。⁽¹⁾したがってそれは近代の国家主義体制への従属を前景としつつ、未来往生主義を定着化したといえるであろう。しかし時代は長い鎖国政策というトンネルを抜け出て、近代的理性による合理至上の西洋文明の輸入と、その積極的吸収により、急激に変化する社会環境や、それに影響される思想、生き方の動揺は、教学に対しても否応なしにその確かな方向づけを迫らずにはいかなかった。そうした時代の激動期が突きつけた課題と自己において真向いになり、

自己とは何ぞや、是れ人生の根本的問題なり。⁽²⁾

と極めて主体的な立場から根本的な問いかえしを行なった求道的教学運動が、清沢満之を中心とする浩浩洞の「精神主義」運動であった。したがってそれは

如来は私に対する無限の慈悲……無限の智慧……無限の能力である……故に信念確定の其の時より、如来は私をして直ちに平隠と安樂とを得しめたまふ。私の信ずる如来は、来世を待たず、現世に於いて、既に大なる幸福を私に与へたまふ。⁽³⁾

という満之自身の苦闘の人生を通して獲得された信念の告白のうえからも、まさに真宗の未来往生主義からの奪回運動であつたと位置づけうるであろう。それは「精神主義」が徹底して真宗の主体性を自己の内面にきびしく追求するものであつたからである。それだけにその実存的求道性は真宗の本質を指し示す意において、近代における真宗仏教の復権としてわれわれの深く学びとらねばならぬ一点に思う。

しかし今日、かかる新しい教学の指向するところに導かれながらも、その新しいがもつ真なる意が、真に開示されているのかを問いかえすとき、またもやそこにその教条化、固定化の過失を繰りかえしていないであろうかが反省される。というのは、真宗がわれわれにとつて真に主体の確定を意味することであるならば、そこに開かれる歴史と社会、すなわちそれがもつ自己（自己と他者ないし社会）に対する批判性と指導性とが常に具証されねばならぬからである。それは既述のごとく教化がどこまでも真宗と世俗との接点を自己とするものであるかぎり、「自己」とは何ぞや」という真宗領受の契機そのものが、かかるあり方をそこに開くものであつてこそ、その真实性を保持しうるからである。ここに教化の視点から真宗領受の課題が改めて問いかえされねばならぬ必然的所以がある。

さて、「自己」とは何ぞや」という人生の根本命題が語る「自己」について、日ごろわれわれはいかなる意味了解に立っているであろうか。いまそれを端的にいえば、抽象的、自己といわざるをえない。それは

復た次に聖人は諸法に於いて相を取らず亦た著せず。是の故に聖法を眞実と爲す。凡夫は諸法に於いて相を取り亦た著す。故に凡夫人法を以て虚妄と爲す。⁽⁴⁾

と説かれるごとく、自我の分別心による実体化された自己であつて、自他の分離を中身とする。自分は自分、他人は他人の意での自己である——根本的にはいのちの私有化による——。したがつてそこに展開する生き方は常に他との比較であり、他との比較をほかにして自己の存在感が把握しえぬあり方である。ゆえに不斷に他との比較において、あるときは優越感あるときは劣等感と、その両極を揺れ動く生きざまでしかない。このようなわれわれの「自己」了解意識からは、眞宗領受のあり方といっても、しよせん他者と切り離された単なる個人意識内の出来ごととして、心の持ちよう、ありようといういわゆる「心の状態」化へとならざるをえない。その点とかく信心が倫理的反省、ないし精神修養的視されがちな傾向のうえに、雄弁に物語られているといえよう。

三

しかしいまここに生きる自己とは決してそのような自他の分離を中身とする実体化された自己ではなく、どこまでも自他の関係を生きる歴史的社会的存在として具体的自己なのである。さきに抽象的自己といったのも、まさしくこの具体的自己の觀念化にほかならない。思えば宗祖における「身」の表現の何と多いことか。身近かに『三帖和讃』のうえでのみその四、五を挙げても

諸有に流転の身　　底下の凡愚となれる身　　往相還相の回向にまうあわぬ身　　虚仮不実のわが身　　無慚

無愧のこの身　　小慈小悲もなき身

また

染香人のその身には　　つねにわが身をてらす　　功德は行者の身にみたり　　仏恩報ずる身とはなれ　　如

来大悲の恩徳は身を粉にしても　　住正定聚の身となれる

等々である。

自己はまさに身体的存在として、無数の関係の総合体として生きる文字通り生ま身の自己である。ゆえに関係的
自己・社会的自己として、「身土不二」の自己である。その意味で自己は内なる他者乃至社会であり、他者乃至社
会を外なる自己である。であれば、自己を問うことは他者・社会を問うことであり、他者・社会を問うことは自己
を問うことでなければならない。とすれば、かかる関係的自己が真宗に値遇する——救われる——ことは、もはや
関係から抽出した観念的な自己の救いであるはずはなく、どこまでも関係的自己、身土不二なる具体的自己の救い
である。では、それはいかなるあり方であろうか。ほかならぬ、関係と共に——他者と共に・社会と共に——救わ
れるあり方である。

自己があらゆる関係の総合体として無数の関係を生きるものであるかぎり、身近かに親子・兄弟・夫婦等の家庭
生活関係から、隣人・師友・先輩・後輩等の社会生活関係、さらには広く国際社会関係に至るまで。しかもそれが
同時に政治・経済・文化等との関係をもつてと。そのかぎり具体的自己の救いはどこまでも、親と共に、子と共に、

友と共に……死者と共に……社会問題と共にであらねばならない。それはいかなる意味であろうか。先輩がいみじくも善導の「共発金剛志」をめぐって、

共発とは、皆共に一緒に発しようということではなく、実は共なる心を発すということなのだ。⁽⁵⁾

と指摘されているように、実にこの共にの心こそ本願力回向成就の信心の内実にはかならない。

周知のように宗祖は信巻に法然上人の菩提心廢捨の歴史的宣言の課題に应答して、願力回向の大菩提心を開示せられている。しかもそれを

眞実信心すなわちこれ金剛心なり。金剛心すなわちこれ願作仏心なり。願作仏心すなわちこれ度衆生心なり。

度衆生心すなわちこれ衆生を撰取して安樂淨土に生ぜしむる心なり。この心すなわちこれ大菩提心なり。この心すなわちこれ大慈悲心なり……。⁽⁶⁾

と転釈を以ってまでして確認されているが、「ほとけにならむとねかふこゝろ」⁽⁷⁾の願作仏心||自己成仏と、「よろつ

のうしやうをほとけになさむとおもふこゝろ」⁽⁸⁾の度衆生心||他者作仏との相即性も、一「願力回向之信樂」の内実

として「自力の回向をすてはてて利益有情はきわもなし」のほかにはない。その意味において、「一緒に発す」ではなく、否、一緒に発しえぬ「小慈悲もなき身」への悲歎に賜わる、一緒にの心、共にの心が願力回向の信心なのである。したがってそれは、自己の問題が他者のうえに発見され、他者の問題が自己のうえに見定められていく心であり、親の問題が、子の問題が……社会の問題が……すべて仏道の問題として背負われていく心である。

四

ここで改めて信心（真宗）と生活の関係性が確かめられねばならない。日ごろわれわれは、その点いかにうけとめているであろうか。端的にいつて、既述のごとき抽象的自己を自己としているかぎり、真宗もまた実体化された真宗として真宗と生活という分離的二元性のうけとめ方でしかない。その証拠には真宗を生活に取り入れて、生活に活かさなければという発想である。したがってそれは必然的にその至難さを歎く帰結とならざるをえない。しかしこの具体的自己の救いにあつては、かかる自我の分別の発想それ自体が転換されることによつて、生活が本来的に真宗であつたことの見開きとなる。つまり生活―世俗―の諸問題が、即真宗の問題であること。それは関係的問題の一つひとつが、どう受けとめられ、どのように関わつていくのか、まさに自己の姿勢を問い来つてくる意味において、生活が、世俗が、そのまま真宗―信心―の問題であつたのである。その意味で信心とは無関係な生活問題、ないし世俗問題などというものはありえぬことである。それをもしも、これは真宗の問題、これは世間の問題と、切断的なうけとめ方に立つならば、それこそ真宗の個人化・觀念化というほかないであろう。

思うに、われわれが自我の分別で真宗に関わるかぎり、万事抽象的自己の発想と感覚でしかありえない。したがつて特に近年の宗門的状况でいつても、社会の現実の諸問題―差別・靖国問題等―が真に信心の問題として主体化され、広く共有化されえない所以も、そこにあるにちがいない。というのも、それら現実の諸問題が抽象的自己、つ

まり自我の分別心からはおよそ問えるごとき質の問題ではないからである。かぎりなく抽象的自己意識を射抜くはたらき本願力回向成就の「信心の智慧」にあたえられていく取り組みである。その意味からここに誤解を恐れずにいえば、信心の智慧は自己の内を見ることでなく外を見る眼である。問題がすべて関係的問題であるということは、外のままが内の問題のゆえである。

しかしそのような開けは、もとより道ゆきとして単に外を見ることから開けるものではない。どこまでも自己内を見ることにおいて、内をも突き抜けた真の主体、内外を知見する主体の獲得に導かれるものである。近代教学が提示した「内観」という方法も、その意味で内にとどまる内ではなく、内を通して自覚的に内をも突破した真の主体の獲得——「我一心」、一心としての我——を指向するものであらねばならない。それは根源的には、法蔵の「五劫思惟」の思惟性と重なるものといえよう。なぜなら、五劫思惟は法蔵の発こせる「無上正覚之心」が自利他成就を志向する「無上殊勝之願」であることの確認的位相であり、したがって十方衆生と共成する真実法の発見は、深く自己にわけ入ることによって却って自己を突き抜けたところに極まることであるからである。ここに内観という真宗道も、「五劫思惟の願」の念仏に真の主体を聞きうることに極まるといわねばならない。それは本願の念仏を真の我として生きる決断であることにおいて、その決断に開かれる歴史的現実が、つまり身を置く世俗の諸問題がいかに見られ、いかに関わっていくか。何が人間を真にめざめさせ、何が人間を逆に眠らせるものであるか。真実なるものと虚偽なるものとの際が見すえ続けられていかねばならぬ主体である。

このような真の主体の獲得を意味する獲信は、もはや個人的な「心のもち方」、現実の具体的事実を抽象化した

心理的問題ではなく、自己の生き方を根本から変革する質のことであり、自己の生きる現実に対していままでとは全く異なった知見が開かれる出来ごとである。

五

ここで、『高僧和讃』天親章第九首

信心すなわち一心なり

一心すなわち金剛心

金剛心は菩提心

この心すなわち他力なり

に注目したい。この一首は一心転釈の第三首として「広く諸名を会す」と科せられているが、ここには会釈以上の重要な意義があらわされていることを見落せない。というのは、「信心すなわち一心なり」において本願成就の信心が願生道であることをあらわし、「一心すなわち金剛心、金剛心は菩提心」で、それが同時に菩薩道の意義をもつことを示しているといえるからである。事実、この一心転釈の三首讃がその出拠として『論註』下の菩提心釈に求められることから、一心の菩提心義を宣揚することに帰せられるであろう。

ところで、これを『教行信証』にかえせば、四法の教相のあらわすところはもとより願生浄土のそれである。が、

その成立根拠からはそのまま本願力回向成就の四法として、かぎりなき因位法藏の菩薩道を明らかにするものにはかならない。そうした四法の重畳的意義が、いまの一首に凝集されていることが思われてならない。まことに一心願生の道は阿弥陀の王本願第十八念仏往生之願に根拠することにおいて、まさしく往生浄土の道である。しかしその往生道がそのまま阿弥陀果上の神力の具体的内景として、因位法藏の菩薩行であることは、われら衆生の往生道がみずからの依つて立つ従果回向の菩薩道を、みずからの方向としてもつことを意味している。ということとは、ほかならぬ真宗のうけとめ方が従因回果の菩薩道性をもつ質のこととして、そこに確かに指示せられていると同時に、それゆえに前来の「共に」を自己とする真実信心のあり方が、真宗領受の現実性としてしかと見すえられねばならぬことを思う。

注

- (1) 拙稿「近代大谷派の教化思想」(大谷派宗務所発行『真宗』一九八九年八月・九月・十月号所載) 参照
- (2) 『清沢満之全集』第七卷三八〇頁
- (3) 同 第六卷二二一頁
- (4) 『大智度論』卷第三一(大正蔵二五・二九四C)
- (5) 宮城顕著『宗祖聖人親鸞―生涯とその教え―』下一八八頁
- (6) 東本願寺本『真宗聖典』二四二頁
- (7)(8) 親全・讚一四七頁

付記 本稿は一九九一年六月一七・一八日、大谷派本山・研修部主催の「聖典学習会」における講述の一部であるが、もって本誌の責を塞ぐことをご海恕賜わりたい。

教化の視点から問いかえす真宗のうけとめ方