

歎異と改邪

寺川俊昭

(大谷大学)

一

『歎異抄』は、親鸞がこの世を去ってからほぼ三十年経った頃、既に老境に入っていた親鸞の一門弟によって書きつけられた信仰批判の書であることは、周知の通りである。この『歎異抄』が、著者が信仰批判を展開するに当って批判の基準として先ず掲げている親鸞の言葉、すなわち著者の真摯な聞思が聞き止め、うなづき、そして伝承した親鸞の感銘深い幾つかの言葉を書き記していることよって、『教行信証』とはまた違った、念仏者親鸞の面目躍如とした本願の信の表白に触れることができるという、大きな恩恵をわれわれは受けているのである。実際『歎異抄』はこの点、すなわち親鸞の信仰告白を生き生きと伝えている点において評価されることが多いのであるが、しかし『歎異抄』は何よりも先ず、

「一室の行者のなかに、信心異ることなからんために、泣く泣く筆を染めてこれをしるす」。

と記されてある通り、著者がその身に強く感じていた、深い痛みともいふべき責任感のなかでなされた信仰批判の書であることが、十分に注意されなければならない。『歎異抄』を生み出した精神である歎異とは、信仰批判である。

「歎異篇」を記し終った著者は、

「右条々はみなもて信心の異なるより事おこり候か。」

と語る。著者の信心に立って、彼が目あたりした念仏者のなかに起こっている信心の異りを批判したが、この『歎異抄』であると理解しなければならぬ。

このことは、著者の信心そのものが、一つの批判精神であり、本願の信そのものが、その本質に鋭い批判性をもつことを、われわれに告げている。この事実の由来するところは、外ならぬ親鸞の信心そのものであるといふべきであろう。よく知られているように、親鸞は聞法において獲得した本願の信を、如来廻向の信と告白した。すなわち衆生に発起する本願の信を、願心の廻向成就した信仰的自覚と了解した。このような本願の信が、如来すなわち眞実をその本質として保持し、そこから人間における虚妄性をくつきりと浮き彫りにするような用きとして表現し展開することは、容易に尋ね当てることのできる本願の信の独自性である。事実、親鸞の信は鋭い批判精神に満ちているのである。その端的な発露をわれわれは内外にわたる彼の深い悲歎にみることができるのである。

よく知られているように、本願の信が実現する人間の像である眞の仏弟子について敘述する文章は、親鸞のあの重い悲歎述懐を以て結ばれている。

「誠に知んぬ、悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、眞証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし傷むべしと。」(「信巻」)

更に重ねて親鸞は、本願に帰して猶自力を固執する虚妄性の深さを、次のように告白するのである。

「悲しきかな垢障の凡愚、無際よりこのかた助正間難し、定散心雜するが故に、出離その期なし。自ら流転輪回を度るに、微塵劫を超過すれども仏頼力に帰しがたく大信海に入りがたし。良に傷嗟すべく、深く悲歎すべし。」
〔化身土卷〕

そして、浄土真宗に帰することのできた自己の全体について、そこに今更のように浮き彫りになって来る虚仮不実性を、『愚禿悲歎述懐』のなかでこのように悲歎している。

「浄土真宗に帰すれども、真実の心はありがたし、虚仮不実のわが身にて、清浄の心もさらになし。」

このような信仰的自覚の厳しい内省の眼は一転して、外に對しては親鸞のあの鋭い教界批判、外教批判ないしは思想界批判となって展開するのである。例えば『教行信証』によって、この親鸞の批判精神をみよう。

「竊かにおもんみれば、聖道の諸教は行証ひさしく廢れ、浄土の真宗は証道いま盛りなり。しかるに諸寺の積門、教に昏くして真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷ふて邪正の道路をわきまふることなし。」〔後序〕

内外にわたる悲歎として発露する親鸞の信心のこの批判性が、『歎異抄』の著者においては歎異として受け止められ、継承されて行ったのである。従ってこの歎異の精神は、ただに『歎異抄』の著者に動いた個人的な批判精神に止まらず、およそ浄土真宗の信心のあるところ、そこに必ず息吹いているような根本的なものとして理解されるべきであろう。

二

『歎異抄』をこのように一つの信仰批判の書として了解しつつ、この信仰批判を歎異として果し遂げて行く著者の立っていた場所を、私は尋ねてみたい。それはかつて親鸞が「専修念仏の輩」と語り、いま著者が「一室の行者」と語り記すところの、専修念仏の共同体である。すなわちその昔法然の選択本願の念仏の教えによってこの世に誕生し、親鸞の関東行化によってその衣鉢を継ぐものとして再興された、いわゆる同行同朋の専修念仏の共同体である。勿論この『歎異抄』が書かれた当時は、親鸞が関東を去って帰洛した頃から次第に顕在化したと思われる門侶の小集団化への傾向が進み、この共同体は有力門弟を指導者とする数多くの門徒群に分化していたと推察されている。しかし猶、共に親鸞を有縁の師と仰ぐ親鸞門流であり、思想的には先師法然の専修念仏の伝統に立つ、選択本願の念仏を行信する信仰共同体であり、その点において分立しつつ猶一つであるという自覚が貫かれていたことは、例えばこの「一室の行者」という言葉遣いからも明瞭であろう。この専修念仏の共同体が、歎異する唯円が自覚的に立っていた場所であった。

その状況はいま少し具体的に、『歎異抄』自身が記している。もとより共に「一室の行者」としては一つでありながら、そこに、

「かの御在生の昔、同じ志にして歩びを遠遠の洛陽にはげまし、信を一にして心を当来の報土にかけし輩は、同時に御意趣を承りしかども」

といわれる人々があり、それはまた「幸いに有縁の知識」である親鸞聖人に遇うて、「易行の一門に入る」ことので

きた感動をもつ人々である。それと共にまた数多くの、

「その人々に伴ひて念仏申さるる老若」

があり、実はこの念仏者の群こそが、著者がその信仰批判において、「上人の仰せにあらざる異義ども」と歎異しなければならなかった、念仏の信心の歪みの起こっている場所であった。

著者は勿論、自ら親鸞の教えを受けた者の一人として、幸いに「先師口伝の真信」である浄土真宗の本願の信に帰した人である。しかも一人静かに念仏し、自分一人の信心に閉塞するのではなく、自分が幸いにも聞き遇うことのできた本願念仏の教えが、末の世の灯として正しく伝えられて行くようにとの激しい願いと深い責任感に立つて、

「露命わづかに枯草の身にかかりて候ほどにこそ、相伴はしめたまふ人々、御不審をも承り、聖人の仰せの候ひし趣をも、申し聞かせ」

て来たのであった。「閉眼ののちは、さこそしどけなきことどもにて候はんずらめと、歎き存じ候ひて」と、自分の死後の信仰の混乱をも切々と案じ傷む著者の述懐に触れて、私は『歎異抄』の著者のあの厳しい信仰批判が、実は真実の正しい伝持という切実な祈りと一つであることを、深い感銘と共に知るのである。

してみると、『歎異抄』の著者を動かしたこの心は、溯って尋ねるならば、あたかも親鸞が『教行信証』を結ぶに当って、道綽の言葉即ち、

「真言を採り集めて、往益を助修せしむ。いかんとなれば、前に生れむ者は後を導き、後に生れむ者は前を訪へ、連続無窮にして、願はくは休止せざらしめむと欲す。無辺の生死海を尽くさむがための故なり。」

に託して表明しようとした、あの令法久往の願いの等流であることが知られて来る。この願いは、等しく念仏に帰し

た道純の願いであり、親鸞の願いであり、かつまた、そういう個々の念仏者を包んで、念仏の教団それ自体の願いであり、仏法の願いである。むしろ仏法の願いを自己の全責任で荷おうとするところに、教団の存在の意義があるといふべきである。そのような念仏の教団の願いに目覚めて、『歎異抄』の著者もまた、自信教人信の道に誠実に力を尽くして来たのであった。その著者が「一室の行者」という場所に責任をもって立った時、目の辺りせざるを得なかった教団の現実が、

「上人の仰せにあらざる異義どもを、近来は多く仰せられあうて候。」

という、信仰の混乱であった。異義を唱える人々も、著者と同じく「念仏申さるる老若」であり、同じく「一室の行者」として、同一に念仏する同行、いわば念仏の同志である。けれどもそこに、

「信を一にして、心を当来の報土にかける」

ということが欠落している。従ってまさに、

「全く自見の覚悟を以て、他力の宗旨を乱る。」

という外はない、悲しむべき事態があったのである。

「歎異篇」の中で著者は、念仏者の間に主張されている「上人の仰せにあらざる異義ども」を、「いはれなき条々」として随分厳しい言葉で批判する。例えば十八章の、

「すべて仏法にことをよせて、世間の欲心もある故に、同朋をいひおどさるるにや。」

という、峻烈といつてよいほどの響きをもった言葉遣いにも、それははっきりと表われている。けれどもこの批判はまさしく歎異であつて、決して自分を「正統」として権威づけ、その立場で異端の糾弾を行っているのではない。また、

親鸞の面授口訣の弟子として、後輩を教誡しているのでもない。歎異は、そのような權威主義的な批判とは異質である。親鸞の教えによって念仏に帰した、念仏の同行の一人として、共に念仏する同行即ち一室の行者の中に、信心の異りがあつてはならない。そのまましく痛みに立つての批判が、歎異であるというべきである。それは、

「泣く泣く筆を染めてこれをする。」

と記されている通り、文字通り涙と共に深い悲傷の中でなされて行く信仰批判なのである。

同じ念仏の友同行でありながら、先師親鸞の語ることのなかつた異義を主張して、自障々他している。その異義と教団の混乱をみる時、著者にはいいようもなく深い悲しみが動く。だが蹶つて思えば、何故にそのような事態が起るのであるか。その責任は全く、親しく親鸞に遇うて教えを受けた身であるにもかかわらず、異義を唱える念仏者にとって、「有縁の知識」となることのできなかつた著者自身にあるという外はない。自分は本当に本願の信の促す意欲である自信教人信の誠を尽くして来たのであるかとの自責に立つて、著者はまさにそのことを懺悔している。そこに『歎異抄』の信仰批判がまさしく歎異である性格が、くつきりと浮かび上がっているのである。

この歎異を通して、著者はひとえに「先師口伝の真信」である浄土真宗の純潔な信仰的自覚に帰れと祈り続けている。いやむしろ叫んでいる。それが『歎異抄』といいながら、親鸞の法語を「師訓篇」として最初に掲げた所以であろう。このような歎異の心から『歎異抄』は生まれたのであるが、この歎異の心とは、既にわれわれが尋ねたように、念仏の共同体に帰した者が、その身に痛みと共に感じられた責任感という外はないものである。そして、この念仏の教団の願いである、「前に生れむ者は後を導き、後に生れむ者は前を訪へ、連続無窮にして、願はくは休止せざらしめむと欲す。無辺の生死海を尽くさむがための故なり。」に動かされて、著者は『歎異抄』と名づけた信仰批判

の覚書を書いたのであった。してみると、『歎異抄』を書くこと自体が、著者のすぐれた教団の実践であったといふべきである。そしてこの点に着眼しつつ再応歎異の精神について、私は次のことを確認したい。それは、本願の信そのものが本来鋭い批判精神をもつのであるが、それが念仏の教団に帰した者がその身に切々と感じられる深い責任感の中で表現されたものこそ、歎異の精神と呼ばれるべきものである。従って歎異とは、教団といわれるものに自覚的に身を置く者が、その教団の現実を私心をこえて受け止めつつそれを批判し、そのことを通して教団が本来の信を一つにして願生浄土の道に生きる者の共同体を回復することを、強く強く願う精神である。このような歎異こそ、ひとり『歎異抄』の著者のみに止まらず、真宗の歴史を貫いて、教団としての真宗をになって来た歴史的精神といふべきものである。この歎異の精神を、曾我量深師が『歎異抄聴記』において、「浄土真宗再興の精神」と喝破したのは、まことに故なきに非ずといわねばならない。

三

『歎異抄』が書かれたのが、親鸞滅後ほぼ三十年頃と推察されているが、同じ時期の永仁三年（一二九五）、親鸞入滅三十三年に覚如は『善信聖人親鸞伝絵』（後に『本願寺聖人伝絵』と改める）を、続いて元弘元年（一三三二）、親鸞滅後六十九年目に『口伝鈔』を、更に建武四年（一三二七）親鸞滅後七十五年にして『改邪鈔』を著わしている。これらの著作を通して覚如は、いわゆる親鸞門流における本願寺流の正統性を、強烈に主張したのであった。

『歎異抄』が書かれた親鸞滅後三十年の頃と、『口伝鈔』、『改邪鈔』が書かれた滅後七十年の頃とは、真宗教団の諸状況は勿論かなり大きく変化している。高田門徒、横曾根門徒、鹿島門徒等の門徒群が分立していても、猶「一室

の行者」としての一体感が濃厚であったと考えられる『歎異抄』の時代と、南北朝の争乱という社会的混乱の中で、高田門徒、仏光寺門徒という大勢力が、覚如の本願寺流に対しては同じ親鸞門流でありつつも、殆んど独立の教団として対立して来た感のある『改邪鈔』の時代とは、同じ信仰批判を果し遂げて行くにしても、そのまま信仰批判の性格が大きく変容して来たことは、或る意味で止むを得ないものであると承認しなければならぬのかも知れない。けれども今『改邪鈔』を生み出した精神である改邪を尋ねる時、私はそこに改めて一つの疑問をいだくのである。

歎異と改邪、それは共に親鸞の悲歎に由来すると考えるべき、信仰における批判精神を表わすものである。そして『歎異抄』は、その信仰批判の基準であり、また信仰批判を通して帰るべき先師親鸞の教えを、「師訓篇」として先ず掲げたのであるが、もしこれに対応するものを『改邪鈔』に求めるならば、それは『口伝鈔』であるとしてよいのではなからうか。

「本願寺の鸞聖人、如信上人に對ししまして、をりをりの御物語の条々。」

という『口伝鈔』の性格を表わす一文をどのように了解するかという問題と、『改邪鈔』が書かれるまでに六年のへだたりがあるにせよ、『口伝鈔』と『改邪鈔』は一セットとして把握することができるものであろう。

問題は両者の批判の性格である。それを尋ねるために、歎異と改邪の精神をよく表わす言葉を引いてみよう。

「悲しきかなや、幸に念仏しながら直に報土に生れずして辺地に宿をとらんこと。一室の行者のなかに信心異ることなからんために、泣く泣く筆を染めてこれをしるす。名けて歎異抄といふべし。外見あるべからず。」

「爰に近曾祖師聖人の御門葉と号するの輩の中に、師伝に非るの今案自義を構へ、謬って権化の清流を躪し、恣に当教と称し、自ら失ひ他を誤ると云々。太だ然るべからず、禁遏せざるべからず。茲に因って彼の邪幢を碎

き、厥の正灯を挑んがために、これを録す。名づけて改邪鈔といふのみ。」

『改邪鈔』製作の理由を記したこの奥書の文章を読むならば、そこに挑戦的ときえいえるような破邪の姿勢を通して、強烈な正統性の主張がくっきりと浮かび上がっていることは、一見して明らかである。「一室の行者のなかに信心異なることながらんがために」と祈りつつ、涙と共にせられた信仰批判は、「太だ然るべからず、禁遏せざるべからず」という、異端糾弾を思わせるような批判に変容している。それはむしろ、信仰批判の質が変わったときえいわねばならぬ、大きな変容ではなからうか。

『改邪鈔』のこの正統性の主張を支えている理論、むしろ根拠となるものが、三代伝持の血脈の主張である。無論これは、黒谷(法然)によって興隆されて本願念仏の教えが、本願寺(親鸞)、大網(如信)と伝統され、この血脈を覚如が継承したという主張である。三代伝持の血脈というこの主張の孕む問題性については、既に若干の研究書が指摘する通りであるが、(例えば井上鋭夫氏『本願寺』、梅原猛氏『歎異抄』等)仏教教団における伝法の通念である師資相承の形式に従ったこの主張が、当時の教団状況にあっては、法の純粹性を護るとい願いよりも、むしろ教権の独占的保持の主張という性格を色濃くもつものであったことは、容易に知られる通りである。そしてこの教権の独占的保持という主張が、

「如来の教法は惣じて流通物なればなり。」

という、『口伝鈔』自身が伝えた親鸞の基本的理解と矛盾することも、一見して知られる通りである。けれどもその後の真宗教団の歴史は、『改邪鈔』の立場を正統とし、むしろ『歎異抄』を歴史の表面から隠没せしめた。以後この『歎異抄』は、明治中期に清沢満之によって再発見せられるまで、ある意味で禁書として、全教団的には殆んどその影響

力をもつことはなかったのである。いわば真宗の歴史が改邪の立場を正統として選んだのであるが、一度びこの立場が確立して後は、真宗教団という時、それは三代伝持の血脈を理論的根拠とする教権によって統一され、統制された集団という性格を鮮明にもつのであって、単に同一の教法によって結ばれた共同体というだけでは尽くせない性格の教団となったのである。真宗教団に顕著である異安心の糾弾と禁遏の歴史は、このような改邪の精神に立った教権を頂点とする、権威集団としての性格を濃くした真宗教団の徴表とさえいえる、特徴的な現象であろう。

『歎異抄』には、それが伝える親鸞の感動的な言葉である、「親鸞は弟子一人ももたず候。」が見事に語っているように、「ひとへに弥陀のおんもほしにあづかりて念仏もうす」人々、即ち本願の名号を行信する同行同朋の共同体が、それを生み出した母体としてあることを、われわれに告げている。『歎異抄』の時代の、この同朋と呼ばれる念仏の共同体は、教権の独占的保持のもとに階層的秩序を確立した『改邪鈔』以後の真宗教団の形態からすれば、むしろ無教会的とさえいいうことのできるような性格のものであった。それが親鸞の教化が実現した、

「友同行にも懇に心のおはしましあははこそ、世を厭ふるしにても候はめとこそ覚え候へ。」（『末灯鈔』）

と語られた、念仏の共同体本来の姿である。その同朋性が、改邪の精神によって破られて、外ならぬ親鸞の教説を権威として、念仏の共同体の中に支配するものと支配されるものとの区別が出現したのであるとするならば、『改邪鈔』を生み出した改邪の精神は、正統として本願寺教団を支えて来た歴史的精神としての正当の評価と共に、同朋教団におけるその固有の問題性、即ち何か同朋教団の生命を傷つけ損うような問題性に対して、われわれは十分の注意と反省をもつことが、今求められているのではなからうか。

四

『歎異抄』がその長い隠没の時期を終えて、改めてその宗教的生命を復活したのは、周知のように明治中期、すぐれた親鸞の徒であった清沢満之による『歎異抄』再発見によってであった。彼の真宗の歴史における最大の意義の一つは、『歎異抄』の再発見を通しての親鸞発掘であったと解することができるのであるが、明治中期という西歐文化の圧倒的流入という変動の時代、しかも日本仏教にとっては、伝統諸文化と共に封建の遺制以外の何ものでもないという烙印をおされた危機の時代に、仏教の衰頹はひとえに仏教者の宗教生活の衰頹と荒廢によるとして、「仏教者盡自重乎」(『教界時言』)と叫んだ清沢満之に、私はあの歎異の精神の泝りをみるのである。この叫びにおいて清沢満之は歎異の精神の継承者であることを証しし、『歎異抄』の著者に呼応してそれと同一の課題を荷ったのであった。実はここに、あの内面の求道の戦士であった清沢満之が、真宗の一僧侶として真宗教団の一員である身の事実に深い責任を感じ、更に一転して真宗教団がその本来性を求めて自己を革新すべきことを強く要求した教団改革運動に捨身した理由があると、私は解する。

この改革運動の結果、彼が改めて獲得した教団観に、私は注意したい。「試みに問ふ、大谷派なる宗門は何の処に存するか。京都六条の天に聳ゆる巍々たる両堂と、全国各地に散在せる一万の堂宇とは、以て大谷派と為すべきか。」と問い始めた清沢は、やがて次のような独自の教団観に到達するのである。

「曰く大谷派なる宗門は、大谷派なる宗教的精神の存する所に在り。豈に人員の多寡を問はんや。豈に堂宇の有無を問はんや。將た豈に其の顛を円にし、其の袍を方にすると否とを問はんや。苟も此の精神の存する所は、即

ち大谷派なる宗門の存する所なり。」(『教界時言』)

本願の信が生き生きとはたらくところに、真宗教団はあると、教団存立の根柢をただ信仰にのみ見出したこの教団観が、『歎異抄』を支え、そして『歎異抄』が踏まえていた同朋としての念仏の共同体と同質であり、それを回復しようとするものであることは、直ちに知られる通りである。そしてそれがそのまま、強い教権のもとに統制される改邪的教団観に対するプロテストという意義をもつことも、容易に知られる通りである。最初に私が、歎異の精神を歴史的精神と解したのは、このような展望に立ってであることはいうまでもない。

清沢満之を先駆とする近代―現代の親鸞理解が、『歎異抄』に大きな恩恵をうけていることは、周知の通りである。従ってこのような親鸞理解は、それが深まれば深まるほど、強烈な教団批判を伴うという特徴をもつのであるが、その理由を私は以上のように、歎異の精神と改邪の精神を、しかも共に歴史的精神として真宗教団を支えて来たこの二つの精神を対比することによって、ほぼ正確に理解することができるように思う。歎異と改邪と、どちらもある意味で親鸞の悲歎を継承するものであるが、どちらがより親鸞の精神に適うものであるかは、改めていうまでもあるまい。現在の教団内外の親鸞理解は、改邪自体が今改めて歎異の内容とすることを求めているように思われる。この事態の自覚的な、そして無私でかつ自由なる反省と検討が十分になされることが、真宗教団の健康さを確保するため、不可欠の仕事ではないであろうか。

