

口称の根拠と念仏集団

新保哲

はじめに

まず、本論中で、問題追求すべき諸主旨を、あらかじめ整理して記述してみたい。

第一に、信と行の相互密接な不離一体の關係、つまり同時的構造を、親鸞の著作を通して試みる。

第二に、信の一念を取りあげてみる。たとえば、親鸞は『教行信証』『信卷』で、「一念といふは、これ信樂開發の時尅の極促をあらはし、廣大難思の慶心をあらはす」と述べている。そこで、この一念とは何か、他の箇所との関連において思索的に捉え直してみることを試みる。

第三に、『教行信証』の「行卷」のはじめに、「つつしんで往相の迴向を按ずるに、大行あり、大信あり。大行といふは、すなはち無礙光如来のみなを称するなり」という文章がある。この「大行」の理解をめぐって、一般に念仏は名号と称名とに区別して考えられている。つまり、その二つの立場とは、前者は称えられる名号を「大行」とし、後者は衆生の称える称名を「大行」とする。しかし

本論では、あくまでも「信心正因」よりも、「口称念仏」に中心をおき問題とする。

第四に、阿弥陀仏は無碍光仏として捉えられているが、その御かたちが智慧のひかりとしての在り方であって、いわば色もなく、形もなく、心も言葉も及ばないもの、したがって非人格性をおびたものとして説明付けされている。そこから考えだされる智慧を表わしている仏の光明（光）としての象徴的世界の論理的意味を、抽象論ではなく、具象的な認識可能態として独自に探ってみたい。そのためには、西洋におけるキリスト教の光の意味概念と対比しつつ、さらに思い切った思惟像を加えてみる。

第五に、親鸞は念仏の無上の功德を、少しく現代的用語の「法則」として、説明し直している。それについての自然の理の「普遍的」意味をも含め、ロゴス化して説いている独自の論証過程を追ってみる。

そして最後に、以下の事柄を主なる問題意識とする。すなわち、親鸞と門弟（特に東国農民）との關係は、基本において仏の慈悲のもとでは念仏者は身分階級の差別を超え、平等であるとする同行・

同朋精神となつて貫かれていた。その同朋思想とは、言う迄もなくシナの曇鸞の『浄土論註』の中の一文からくみとつて、受け継いだものであった。その敷衍化の具体化された姿が、親鸞が生涯かけ、一所に定住せず、転々と居所を変え、寺領一カ所すらもたなかつた諸事実からも十分に窺われる。それは、より根本的には、自己の師法然の在俗の運動の主張と伝統にしたがつて、親鸞が当時の形式的な寺や天台僧にみる僧侶制度、僧の生活方法を同時に否定したことを示している。

しかし、そこには念仏往生の救済を切に求める念仏集団としての信者の集まりが、歴然と存在し中心的根幹となつていた事實は、また同時に同朋精神の実践化の表われそのものであったということができよう。

一

親鸞の信仰の基本的構造的立場は、信(信心)と行(念仏)が、信をおいて行はなく、行をおいて信も他にない、といういわば信・行不離一体、不可分の密接な相互関係にあることを意味する。すなわち、親鸞の場合は、「ただ仏語を深信して、專注奉行すべし」⁽³⁾。「信巻」⁽⁴⁾とか「ただ仏経を信ぜざるによりて」⁽⁴⁾。「行巻」⁽⁵⁾、また、「『釈』に「専心」といへるはすなはち一心なり。二心なきことをあらはす。「専念」といへはすなはち一行なり、二行なきことをあらはす。いま弥勒付属の「一念」はすなはちこれ一声なり」⁽⁵⁾。「信巻」⁽⁶⁾、そして「信にまた二種あり。ひとつには聞より生ず。ふたつには思より生ず」⁽⁶⁾と記す一連の説明文に窺える。それは、

まず仏経・仏語・仏意への絶対的な信を意味する。つまり阿弥陀仏への二心無き一念の信・心の念仏行者の立場を重視する。

では、そこでの信とは具体的に何を意味するのか。それは、正しく南無阿弥陀仏の一声にほかならない。そこでの信を得る方法には、大きく分けて二つあるとしている。すなわち、それは教えを聞くことによつておこる聞信と、義を思惟し追求することによつて得られる思信である。そこで簡単に論述すると、信心獲得から念仏口声までの本質的構造は、一般的につきぎのような順序を経て捉えることが可能であろう。

それは、念仏者の弥陀たすけたまへの発起一念により、本願力廻向が働く。同時に、心に深く信ずる思いが一声一行となり、現実化する。すなわち、南無阿弥陀仏 (Namas Amittayus, 無量光(寿)仏に帰命したてまつる) という仏名を称える称名念仏となつて、音声化されることを意味している。そこで、さらに細かく信・行の區別を立てようとする、それは極めて困難となる。なぜなら、信のなかにすでに行がはたらいて(含まれ)ており、またともに行のなかに信がはたらいている、という同時的構造体を念仏が本質的にもつからである。

仮に、信の立場から口業の行に重点をおいて念仏を捉えた場合、それはすでに念仏の行という意味にきりかわっている。たとえば、『歎異抄』の冒頭には、「往生をばとぐるなりと信じて念仏まうさんとおもひたつころのおこるとき、すなはち攝取不捨の利益にあづけしめたまふなり」という文章が、そのことを端的に伝えている。換言すれば、信は静止した状態でなく、信が信の本来的意味を

もちうるためには、起こるといふ、こころの動きがそこに生ずるわけである。したがって、その立場のどちらか一方に重点をおくことで、すなわちこの念仏の主体性をどう捉えるかによって、信の一念、行の一念という問題が必然的に生じてこざるをえないといえよう。しかし、翻って生死離脱の浄土念仏による救済を切実に願う求める者にとっては、これらの区別・解釈理解はそれ程の問題とはならない。むしろ、そのように信・行を分離解釈して発展的に捉えた念仏というものは、もはや現実的実践的な意味を欠いたと同然であることは明らかである。つまり、そこには、理論が宗教的機能から離脱し、理論がもはや理論としての実際の役割をもたないという恐れが生ずる。要するに、客観的理解からすれば、信の一念も行の一念も、真実心をもって念仏を称えようと思えば、「一念」のなかに、すっぽりとつみこまれている、といった方がより正しい的確な意味になると思われる。⁽⁸⁾

くりかえせば、ここでは念仏の根本においては、信行は一如であるということである。ただし、その信行一如が成立するためには、そこには基本的前提条件が一つあった。それは、『末燈鈔』の第十二に、「念仏往生とふかく信じて」と記す条件文である。また、逆説的表現をとれば、同十一書簡で「うたかふこころのすこしもなき⁽⁹⁾を」という前提文が、上記と同じ意味を指し示しているといえる。

一方、同様、法然も『選択本願念仏集』において、「弥陀の本弘誓願、名号を称すること、下十声一声等に至るに及ぶまで、定んで往生を得と信知して、ないし一念も疑心あることなし⁽¹⁰⁾」と記し、念仏称名することにおいて「一念の疑心」もあつてはならないことを

特に強調している。また、法然は同書の「(八)念仏行者は必ず三心を具足すべき文」のなかで、『観無量寿經』を引用し、「我またいまだ一念の疑心を起さじ⁽¹¹⁾」とか「また一念の疑心を生ぜずして⁽¹²⁾」と記し、その根拠を「仏語は、真実の決了の義なるによるが故に⁽¹³⁾」と説明している。そして、さらに『一枚起請文』をみると、この箇所「一念の疑心」もあつてはならないとする主旨内容が、文中の「南無阿弥陀仏と申て、疑なく往生するぞと思とりて、申外には別の子さい候はず⁽¹⁴⁾」に簡潔明瞭に表現されている。

以上、問題として取り挙げてきたなかに、法然の率直な人間観が語られている。それは、結局、人間とは「煩惱を具足せる凡夫、善根稀少にして、三界に流転して、火宅を出でず⁽¹⁵⁾」とする捉え方が基本前提条件となっており、自己が罪惡生死の凡夫、煩惱熾盛のうちにあることを、現実認識・自覚することだという。そしてその境界からぬけ出るためには、方法手段が単なる「知」ではなく、「信じて知る」とする「深心」・「深信」が必然的に転回要求されてくるわけなのだ。つまり、そこに一般的倫理・道德の世界から、宗教の信仰体験の世界への飛躍がとられることになる。このように、法然のとく「深心」⁽¹⁶⁾ 、「深信」⁽¹⁷⁾ には、二つの意味がある。一つは、自分は煩惱にまどわされた、俗塵にまみれた凡夫であるということ深く信ずること。いうなれば、人間の在るがままの諸心相・姿の事実認識である。二つは、阿弥陀仏を信じて、念仏称名すれば必ず救われると深く信ずることである。ここに、深心が真実心といわれる所以が認められるばかりか、また同時に、信の基本構造が示されていると取ることができる。

次に、問題の焦点を親鸞に戻り、かれ自身の文章に照らしてさらに推考を押し進めてみよう。『末燈鈔』十一には、この信行二つの関係を強調して、左記の如く述べられている。

さては、おほせられたる事、信の一念・行の一念、ふたつなれども、信はなれたる行もなし。行の一念をはなれたる信の一念もなし。そのゆへは、行と申は、本願の名号をひとこえとなえておうじやうすと申ことをききて、ひとこえをもとなへ、もしは十念をもせんは行なり。この御ちかいをききて、うたがふところのすこしもなきを、信の一念と申せば、信と行とふたつときけども、行をひとこえするをききて、うたがはねば、行はなれたる信はなしとききて候。又、信はなれたる行なしとおほしめすべく候。⁽²¹⁾」

ここで「一念」といつているのは、『歎異抄』に「一念発起するとき、金剛の信心をたまはりぬれば、すでに定聚のくらしいにをさめしめたまひて⁽²²⁾」と記されてある一文とともに、それは同義的に「念仏」をさすのみならず、また正定聚のくらしいをも意味していることは明らかである。

ところで、たしかに一念の二語に含まれる語意ニュアンスの違いは、親鸞によって、多種多様な解釈として試みられている。たとえ

ば、『一念多念文意』には、「「一念」といふは、信心をうるとき、きわまりをあらわすことばなり⁽²³⁾」と明記されている。そして、しばらく文章をおいた後、親鸞は『無量寿経』にてでくる「乃至一念」を取り挙げ、「乃至は称名の偏数のさだまりなきことをあらわす⁽²⁴⁾」と記し、つづいて「一念は功德のきわまり、一念に萬徳ことごとくそなわる。よろづの善みなおさまるなり⁽²⁵⁾」と意識し捉え直している。すなわちこのようにみると、一念には、時の時熟としての窮まりと、功德諸善が全て具わり収まるという意味が分けて捉えられる。つまり、前者には、相対的時間の絶対否定として、絶対的現在、前後際断、不連続の連続という一連の文字で捉えられる意味概念が含まれている。親鸞の『教行信証』「信卷」のなかの一例を提示すれば、それは「機の度すべきものを観じて、一念のうちになく、後なく、身心ひとしくおもむき⁽²⁶⁾」という文章に十分窺い知ることができぬ。

さらに同書同巻には、実際の信楽について考えると、この信楽には一念ということがあるとして、一念というのは信楽が開かれ起こってくるその時の最初の瞬間をあらわしたもので、廣大にして思いはかることのむつかしい喜びの心をあらわしていることだ、と述べている。こままでくると、一念の理解は、単に超越という言葉に置き変えるには適合しない。それは、むしろ思意を超えたものであるがゆえに、不可思議、不可説、不可称という意味に理解・照合されてくるように考えられる⁽²⁸⁾。

さて、つぎに「大行」ということについて問題としてみたい。親鸞は、「行巻」の冒頭で、

つつしんで往相の廻向を按ずるに、大行あり、大信あり、大行といふは、すなはち無礙光如来のみなを称するなり。この行は、すなはちこれ、もろもろの善法を攝し、もろもろの徳本を具せり。極速円満す、真如一実の功德宝海なり。かるがゆへに大行となづく。⁽²⁹⁾

と著している。上文からわかるように、ここでの「行」は私念の「行」ではないがゆえに、「大行」と特別に呼んでいる。つまり、「大行」とは、親鸞の説示に従えば、諸仏称名の願である十七願のなかに誓われてあるという。すなわち、その内容的意味は、もしわたしが仏になるとき、一切の世界の量りしれない諸仏諸菩薩が、こそって我が名をほめたたえ称えないならば、わたしは仏にはならない、という願である。また、一方、同書同巻には「仏の名号をもて経の体とす」⁽³⁰⁾とか「念仏成仏はこれ真宗なり」⁽³¹⁾や「念仏三昧これ真宗」⁽³²⁾とも、親鸞は著している。この文意も含め、ここでは、ただ称名行をとおしてこそ信が成就する唯一の手だてであることの意味が、明確に断定的にうちだされている。しかも、この仏名を称えるという口行は、その一声それ自体に宇宙の真理の徳が宿されているのである。しかしながら、念仏口称とは単に口にて称えるという反復的機械的行為ではなく、実に自己の全身心を挙し傾けての投也である。そして念仏三昧の真只中において仏の大悲に与かり、仏名不思議の世界に証せられるわけである。象徴化して説くと、その仏の大慈悲心とは、「無礙光仏のひかりの御ころにおさめとりたまふがゆへに、かならず安樂浄土にいた」⁽³³⁾（『一念多念文意』）る、と

いう切なる阿弥陀仏の願から来ているのである。それは、目に見えない無量の光であり、しかも閻世を一時にして白光の下に明らかに照らし出す量ることのできない光として、非視覚的で全く抽象的な意味が含まれ、且つ方便法身として語られているということができよう。⁽³⁴⁾

親鸞は、善導の『観念法門』から「常照是人」の語句を引用し、光の象徴的性格を、つぎのような意味に解釈している。

「常」はつねなること、ひまなくたえずといふなり。「照」はてらすといふ、ときをきらはず、ところをへだてず、ひまなく
眞実信心のひとおぼ、つねにてらしまもりたまふなり。かの仏心に、つねにひまなくまもりたまへば、弥陀仏おぼ不断光仏とまふすなり。「是人」といふは、是は非に對することばなり。
眞実信樂のひとおぼ是人とまふす。⁽³⁵⁾（『一念多念文意』）

ここで弥陀仏を不断光仏と置き換えたのは親鸞自身の創作であるが、一方、同出典の「摂護不捨」の語は、そのまま光の象徴的意味の特色を代弁していると受け留めることができる。そこでの親鸞の私釈に従えば、撰はおさめとる、護は処をへだてず、時をわかつたず、人をきらわず、信心ある人をばたえず護りたもう、というのである。⁽³⁶⁾そうすると、親鸞の説く「常照是人」も「摂護不捨」も、ともに同じ内容を言っていることになる。しかし、ここでとくに注意しなくてはならない点は、仏の大悲が智慧光仏となつて、つねに凡夫の身を照らしているという解釈である。⁽³⁷⁾そして、それらの理解

は、基本的に善導の考えをうけつぐものであった。

ところで、親鸞は『教行信証』の「信巻」において、『涅槃經』の經文を引用し、つづいて『釈』から「不簡内外明闇」という言葉を取りだし、以下のように解釈・説明している。

「内外」は、「内」はすなはちこれ出世なり。「外」はすなはちこれ世間なり。「明闇」は、「明」はすなはちこれ出世なり、「闇」はすなはちこれ世間なり。また「明」はすなはち智明なり、「闇」はすなはち無明なり。⁽³⁸⁾

この文章内容を図式的に整理して記せば、すなはち親鸞の説く明とは、内 \parallel 出世 \parallel 智明、として結び合わされるように、イコールの關係で捉えられる。また、一方、闇は、外 \parallel 世間 \parallel 無明という關係として理解されている。つまり、明闇とは、最も簡潔にさとりの世界と迷いの世界という、相対的二元的対立概念として捉えられている。同時に、明りは闇に勝つという基本的理解がその前提にある。たとえば、「信巻」では、そのことを端的に、「かの無礙光如来の名号、よく衆生の一切の無明を破す」と親鸞は著している。

他方、同様に、キリスト教においても、光の象徴的意義は極めて重要な位置をしめる。光のたとえは、キリスト教思想において、主要なカギとなつて教説のなかに組み入れられている。文字通りに解すれば、いわゆる光とは闇に対立する語であるが、神の国、天国を象徴する光の世界は、必ず罪、悪、悪魔、地獄を象徴する闇の世界に勝つという大前提がある。そして光こそ、正に主なる神のはたら

きだというのである。見方をかえれば、光が強ければ強い程、それだけ一層暗い影が浮き立つわけで、光の中にあつても全く闇の軸点に立つものは、光の存在を自覚はするが、實際、物理的現象としては全くの暗黒のなかにいることになる。つまり、それは日蝕・月蝕にたとえることができる。すなわち、日蝕とは、月が太陽と地球との間にはいつて日光をさえぎる（太陽をおおいかくす）現象であり、月蝕とは、地球が太陽と月との間に位置したとき、そのときできた地球の影で、月面の全部または一部が光をなくす（かくす）現象である。いずれにせよ、すべてを照らす光でさえも、この蝕の原理、影響によつて一時期であっても暗い影をつくりだす。われわれは、この實際上の事実を否定することができない。丁度、この蝕の存在および現象は、人間自体にあてはめて考えることができる。

さらに、一日は全く相対立する昼と夜の二元的關係によつて成り立っており、それは、丁度、常にはぼ半半の平均を保っている。そればかりか、日中といえども日照りばかりではなく、時には何日間も雨や雪や霽が続けば、また霧や曇りがたちこめる現象が視られる。実はそれは、人間にとつて強力な直射日光の紫外線をさえぎるための働きをしてくれ、一年中を通して住みよい氣候として健康状態を保つてくれる。⁽³⁹⁾そして生命維持に絶対不可欠な水を、雨や雪によつてわれわれに与えられる。正しく、それは自然の恵みそのものであるわけだ。

思うに、恐らく全くの晴天続きという氣候は、人間にとつて耐えられないばかりか、生存活動そのものに危機的で決定的影響を与えずにはおかないことは明らかである。してみると、一見逆説的にき

こえるが、象徴的意味をもつ光に対する闇⁽⁴¹⁾、暗黒、影、夜、雨、雪、霽⁽⁴²⁾、そして霧などは、いわば必要悪として以上の、個個人の生活環境全体に密着した不可欠な存在要素として考えられてくる。もちろん、それは人間ばかりに限ったことではなく、植物、動物、その他の生物にも当てはまる。なるほど、そのように考え、それを人間にあてはめ拡大解釈してみると、人間は善にして悪なるもの、真にして偽なるもの、光にして闇という異質的なものを、同時に一個人のなかに共存する先天的性格としてもっていることが理解されてくる。そしてそれは、内と外、つまり潜在的にも、顕在的にもあるわけだ。しかし一方、たしかにわれわれは、「原型の光」⁽⁴³⁾がなければ何物をもみることができない⁽⁴⁴⁾。そこにおいて、光が語るものは永遠の生命であり、闇が語ることは永遠の死であるという教義が認識されてくる。

ところで、パウロ (Paul) によれば、「光はあらゆる善意と正義と真実との実を結ばせるものである」(エペソ五・九、その他、マタイ五・十四・十六、六・二三)と記し、使徒たちに宛て伝道書簡を送っている。そこには、今は悪い時代なのであり(同上、五・十五)、不正義、悪魔の悪霊の暗の世が支配している、という基本前提が十分に窺える。そしてパウロにとって光の子らしく歩くこと(同上、五・八)が強く要求され、それは、キリストの僕として心から神の御旨を行なうこと(同上、六・五)を意図しており、それがとりもなおさずキリストが光を照らすということに理解し捉えられている。イエスにおいては、神または義人を、世の光(マタイ五・十四)、あかり(マルコ四・二二)、また火(同上、九・四八―

四九)として、神の国を譬で象徴的に語っている。

三

親鸞は、『無量寿経』の文中から、「其有得聞、彼仏名号」⁽⁴⁵⁾の文字を取り出し、それを「本願の名号を信すべしと、釈尊ときたまへる御のりなり」と積極的な意訳を試みている。この箇所の一文を読み下せば、「それ彼の仏の名号を聞くことを得て、歡喜踊躍して、乃至一念せむことあらむ。まさに知るべしこの人は、大利をうるとなす。則ちこれ無上の功德を具足するなり」ということで、そこには聞法聞信に至る過程が示唆されている。つまり、浄土教においては仏の慈悲が「南無阿弥陀仏」という名号として具体化されるのである。そして、それが私に聞かれるとき、はじめて自らをあらわに開示する意味の「聞其名号」ということがいわれてくる⁽⁴⁶⁾。

また別な角度から、親鸞は、念仏を称えることならびにそれにもなう無上の功德を、「法則」として捉えていた。この事實は、極めて意義深い。すなわち、それは如来の本願を信じて念仏を称えれば、必ず求めずしてこのうえなき功德諸善を得るという。しかも、同時に、自然に、たちどころにして、さまざまのさとりをひらく法則なのだ⁽⁴⁷⁾と説く。そしてその法則を指して、それは念仏者のはじめて考え出したことではなく、もともと不思議の利益にあずかるのが自然の理、すなわち法則というものだ⁽⁴⁸⁾と解説を加えている。これは、親鸞自らが関東の無学な田舎の念仏者に宛て、懇切丁寧に分かり易く解き明かした書簡である。ここに二つの意味が、重なり合って主張されている。

すなわち、親鸞は、一方で客観的な立場から、機能性としての法則の意味を捉えている。他方では、念仏者そのものが仏の教えに導かれ、うながされつつ称えている姿で、いわば測り知れない奥行き⁽⁵¹⁾の深さをもつ仏の恵みにあずかっている自己の在り方が、おのずとしからしめる理法だと把握している。つまり、ここでは、主体的自覚に徹した宗教体験の世界のなから語りだされていると理解され得る。そして親鸞が、それを別な言葉で自然法爾とも説いたことは既に周知の事実である。ここでの重要な問題点は、一般的相対性なる概念規定を撥無しで、むしろ純粹に超越的な思维方法において、「自然」「法則」という普遍的意味を、ロゴス化して表現した。

そしてそのことによって、上述の意味が、一層ほりおこされ明確化するとともに肉付けされたところにある。

一方、また「信」は「行巻」で、「一切のひと、法をとくをきかば、みなことごとくわがくに來生せん」と述べられてあるように、聞法によっても聞信が生じ、それが縁で「一字一句不可加減」の正念仏を口称することになる。したがって、聞法・聞信にも、また成仏の意義が認められなければならない。実際、事実に照らして、仏の名でも経の名でも乃至は浄土の名でも、それを聴聞する直接体験を通して信心が起き、称名念仏するに至るといふことがある。つまり、いわゆる端的に聞名往生⁽⁵²⁾信心往生思想がそれを表わしている。また同様に、念仏を称えることによって、結果的に煩惱具足の自己と如来とが信によってピタリと抱合する、動かしがたい体験的事実現象が存在しうることも否定できない。そのとき、凡夫の自己から発する念仏の南無阿弥陀仏の一声は、正に信心決定の實

在感の表現であるということが出来る。そしてそれは、人間の魂の底に分け入って、ギリギリのところ⁽⁵³⁾で結実した單純明解な信の披瀝であり、且つ宣証の表現形式なのだ。ここにわれわれは、「往生一定」の信から念仏へ、念仏から信へという「信仰の論理」を見い出す。

そのことに関連し、インド、東南アジア、シナ、日本の諸仏教、そしてとりわけ禅仏教に造詣の深いイギリスのクリスマス・ハンフリーズ (Christmas Humphreys) は、浄土門についての極めて洞察力に富む、且つ示唆的で適格な理解と表現力をもって、以下のよう⁽⁵⁴⁾に叙述している。なお、邦訳は筆者自身のものである。

浄土の叙述は、極めて物理的である。それは、回教徒の天国と同等に述べる以上に、涅槃をより具象的に描写しようと試みる。しかし、少なくとも浄土門においては、この歡喜法悦の状態に到達するために厳しい行をもつ。アミダ仏への感謝において、人は肉体的・精神的に激しく、自己の救済の価値にふさわしくあることに励むし、また、隣人への諸善奉行を通して徳を積むたくわえをも行なう。これは、最高潮において諸感覺の自己統制と方向づけを、ある理想にむかって帰依しゆだねる、インドのバクティの三昧 (ヨーガ) と同じである。そこには、全体としてすべての諸部分の調和の深い感情があり、そしてすべての部分のなかのある全体における神秘的な感情も残っている。信仰的情熱は、自己献身と成就の、いわば熟慮され且つ究められた力である。ここでの自己の叫びは、精神的な能動性の

なかに静けさを保っている。すなわち、目醒めのなかにある、覺者の原理や慈悲の意識は、たとえば幻想における騒ぎ(雑念)や迷いなどを滅し去つてくれるからである。(傍点は筆者)

たしかに、法然の易行念仏にかけた創意は、一般衆生の念仏救済を全く意図したものであった。しかし、現実問題として、たとえ百姓をはじめとする各階の民衆にとつても、かれらが念仏の本来の安心の意味を体験的に理解するまでに、精神的・肉体的、そして時間的にも予想以上の犠牲が払われた。とりわけ上層部の学問僧侶や中農民知識階級に属する者たちになると、念仏を称えること以上に、たとえ浄土門の諸派間の一念義・多念義における論争のように対立・主張が問題視された。関東の笠間郡稲田郷の念仏者の質疑に返答した親鸞の書簡は、とくにその間の事情を詳しく示している。

また、念仏信者には、大きく分けて二種類考えられる。そして単純に考えると、むしろ「一文不知の愚とんの身」で「尼入道の無ちのともがら」⁽⁵⁶⁾に近いからこそ、真底から率直に念仏に帰依し、易行念仏を称え、念仏往生の確信を得るに至った者たちであったのではないか。なぜなら、かれらは迷わずに念仏往生を信じ、ときには一人で称え、その念仏合唱の情感的エートスの世界に、容易にひたることができる性格をそなえていたからであることは他言を待たずでもないからである。

四

念仏信心においては、みな老若、男女、貴賤をえらばない。だか

ら、それは公の性格を帯びており、万人に往生の門が開かれているということが出来る。そこでその公の性格を、親鸞の宗教的意味をもつ用語を借用して、敷衍的解釈をここで試論してみる。さらに加えて、親鸞在世当時の念仏道場の状況について問題としてみる。

まず、親鸞は、念仏者間の弟子と師匠の関係を全面的に否定し、たとえば、「専修念仏のともがらの、我弟子、人の弟子という相論のさふらふらんのこと、もてのほかの子細なり」(『歎異抄』六)と厳然と言いつ放った。理由はといえば、それは、「我はからひにて、ひとに念仏をまうさせさふらはばこそ、弟子にてもさふらはめ。ひとへに弥陀の御もよほしにあづかりて、念仏まうしせうろふひとを、わが弟子とまうすこと、きはめたる荒涼のことなり」(同上)というものであった。

すなわち、親鸞は、一応世俗的社会に通用する師弟間の事実を認め、自分の思慮・量見で人に念仏を称えさせるのなら弟子となるが、と条件を打ちだした。しかし翻つて念仏信心の世界において考察してみると、周知のように、念仏することは、とりもなおさず、絶対他力である弥陀の本願から賜った信心(念仏)と一体となることであり、その口称の行が即信心の現われでもあったのである。それゆえ、もしわが弟子ということならば、それは心得違いのことである、と親鸞が説く論法も、信仰的絶対の立場からすれば、実に全く明解な論理的必然性に根差していた。

では、そこで親鸞は師とか弟子という一般的通称の関係が全く介在しない、つまり念仏者間の人倫的関係そのものを、一体どのように考えて捉えていたのであろうか。それについて、親鸞は御

同朋・御同行（者）と呼び、世俗の職業的身分や地位、名誉の高低および師弟の上下関係を、それと区別した。すなわち、かれは人為的相対的師弟関係によって結ばれる支配・非支配の教团的組織構成は全く考えなかった。

また、一方、『歎異抄』第五章に「一切の有情は、みなもて世々生々の父母兄弟なり」とか、第六章に「親鸞は弟子一人もたずさふらふ⁽⁶⁰⁾」といっているように、ここでは念仏を申す同行・同朋の同信者においてはいわゆる縦の人間関係では勿論ない。そうではなくて、お互いに個の自覚・尊重に立脚した平等な信仰同士として、親鸞は横の関係を意味する兄弟の言葉を用いている。ここで平等だからといって、それが等質であるということはもとよりありえないことで、そこには各人個性・能力差があるように、相対的差別の在りのままの姿の相互関係でよいわけである。ただ、「親鸞、御同朋の御なかに⁽⁶¹⁾」おいては、念仏の真実信心の教えを説く者と、聞く者という教授・受与の関係それ自体の在り方は厳然と存在した。しかし、日常の親鸞の念仏の説示の在り方は、いわゆる一般の意味での教えるという形式手段をとらなかつた。それは、むしろまず念仏者である相手側の身になる、時にはなり切つた同事に立つてであつた。つまり対立的ではなく、また他人思想的ではなく、阿弥陀仏の慈悲平等に照らされて全身全霊を傾けての他者への絶対信頼であり、そして意識の同化・共感構造を基本にすえた連帯の絆による対話・談合をはじめた。

そのことは、親鸞の日々の信仰態度を、在りのまま率直に伝える『歎異抄』九章に、雄弁に語りだされている。そこで、それについ

ての話の内容を聞き易くする意味で、試みに現代語に訳し直して記述してみる。

唯円があるとき親鸞に、念仏すれば踊躍歡喜のところがおこる、と平生人からも聞いています。しかし、私には、そのような天に躍り地に躍るような心境や、またはやく浄土へまいるたいという気持ちというものが、一向におきません。これは一体どうしたわけでしょう、と告白した。それに対して、親鸞は、実は私もそうなのだとうなずき、それから唯円に念仏の在りのままの姿を説き明かすという文章のくだりである⁽⁶²⁾。

なるほど、たしかにそこには師匠といった、いわば教える者、教える立場という特権的自覚意識はその片鱗すら全くみられない。いかえれば、それは正しく、自己の誰らない在りのまま乃至在るがままの心を相手方に率直に隠さず打ち開け、念仏者の心境と同じ自己の心の内・姿を是認する、いふなれば精神界において同位同心に座した対等な横の人間関係である。

また、親鸞は、門弟のなかの一部を「屠泊^{とくはく}の下類^{げい}」(『教行信証』「信巻」)と呼び、彼らを『唯信抄文意』のなかで注釈して、「れうし・あき人・さまさまのものは、みな、いし・かわら・つぶてのごとくなるわれらなり」と述べている。当時にあって、一般に石・瓦・礫のようなだと職業身分を卑しめられ、人間として価値なきが如き全く無階の彼らは、生きるために止むをえず殺生・暴利などの罪を犯さなければならぬ者であつて、その大部分は漁師、猟師、商人という当時の社会で最下層とされた身分の低い人々であつた。親鸞は、彼らとも御同行として時には集合、談合して交わつた。

さらに、一方、晩年の在京中の親鸞は、東国——常陸あるいは下野から笠間郡福田を中心として散在する同心の念仏者である。親鸞が晩年、関東を去って京都に隠棲したことによって、直接の指導者を失った。しかし、それによって必ずしも師とその念仏のおしえが薄らいだわけではなく、その心は、生涯かわることのない念仏往生という思想の絆をもって堅く結ばれていた。とはいえ、じかに師に問い直す便利さにおいて欠けることは確かで、そのために往復書簡の型をとった——そのような門弟たちが集団を代表して、つぎつぎにしたためた念仏信心の大疑問に答えている。たとえば、それは、『末燈鈔』『親鸞聖人御消息集』『御消息集』（善性本——これは今の茨城県結城郡安静村にあたる）、さらに『親鸞聖人血脈文集』（笠間）そして『御消息拾遺』などである。もちろん、それらは幾らか重複して集録されている。

そこで先に述べた同朋思想とは、一体だれの教えに由来するものなのか。それは、言う迄もなくシナの曇鸞の「同一に念仏して、別に道なきがゆえに、遠く通ずるに、それ四海の内、みな兄弟とするなり」（『浄土論註』）をくみとって、いわゆる四海同朋の思想となつて受け継がれていったことができる。

その他、親鸞は、一所に定住せず、転々と居所を変え、寺領一ヶ所すらもたなかった。⁽⁶⁵⁾しかし、仮小屋や庵には住んだ。それは鴨長明の『方丈記』の四畳半そこそこのやつと横になれる程度のものであった。そしてそのような生活信条は、最も近くは師法然の在俗的運動の原理と伝統にしたがっており、溯っては源信や空也に源流を求めることができる。

ところで、親鸞の住居は、いわゆる道場、聖徳太子堂、善光寺如来堂、観音堂、毘沙門堂などというものであった。⁽⁶⁷⁾簡単にいえば、親鸞の東国での布教の拠点は、俗にいう仏堂か辻堂であった。たとえば、親鸞が関東へ念仏布教の足を踏み入れて、そこで住居したのが笠間郡福田郷の黒木の草庵であった。この黒木とは、黒い木を指すのではなく、削らない生まの粗末な木、板を削った白木と対照して呼ばれた。そしてこの場合、そこには太子堂があった。稲田禪房に関する古いいくつかの文献には、六つの名が使用されてでてくる。すなわち、稲田禪房、稲田庵室、稲田草庵、稲田禪室、稲田御坊、笠間御坊というこれらの呼び名がそれである。これからしても、親鸞の住居は、小さな質素な荒造りであったことが十分に推察される。現在、それは、浄土真宗開闢の聖蹟である稲田御坊の跡地に建つ、西念寺に伝わっている。

また、親鸞がこの地に帰落した件に関しては、既に覚如上人の『御伝鈔』に著されている。すなわち、そこには、

聖人、越後國より常陸國に越て、笠間郡福田郷といふ所に隠居したまふ。幽栖を占といへども道俗跡をたづね、蘆戸を閉といへども貴賤衢に溢る。仏法弘道の本懐ここに成就し、衆生利益の宿念たちまちに満足す。⁽⁶⁹⁾

と記録されている。そして、親鸞の門弟の名前を著した『親鸞聖人門弟交名帳』⁽⁷⁰⁾によると、常陸二〇人の直弟子あるいは孫弟子などの主なる法系が列記されている。しかも、それら門弟は教村にわた

って散在しており、そして一人のリーダーの下には、四・五人以上から十五・二〇人ぐらいの信者が、念仏によって結ばれていたと考えられる。つまり、親鸞が組織した念仏同朋共同体は、有力な同朋を核とする、小規模集団の連合体であった。とくに常陸国稲田に隠居して専修念仏を勧めた当初は、わずか数人が毎日のように聞法を求めて親鸞の所に来た。それは稲田草庵を中心とした四方八方、しかも当時の草鞋がけで歩いて、大部分は日帰り可能な距離範囲の所であった。あるいはせいぜい片道二日行程以上には上らないなかで、一向専修念仏の篤信の信者が散在して生活をいとんでいたと想像される。⁽⁷⁶⁾

ときに、親鸞は法座を乞われて杖を曳くことが、たびたびあったと考えられる。しかし、むしろ自ら進んで行くことがなく、行くとしたがって、そのような意味において親鸞には、特別な集會を兼ねた念仏の実践道場、というものは存在しなかったことは確かである。ただあるとすれば、それは草庵も含めた念仏信者の自宅や、その土地にある薬師堂、観音堂、地藏堂、太子堂などを利用した。なかでも太子堂が最も多かった。⁽⁷⁷⁾一方、日・時の規定という型にはまったスケジュール（計画）は存在していた。それは親鸞生存中は法然の忌日である二五日に弟子たちの大半が、毎月集まっており、この日を「念仏の日」または「念仏勤行の日」と称したからである。⁽⁷⁴⁾

他方、当時の親鸞の門弟は、大部分が四・五反程度の田畑を所有した中下層農民百姓であった。しかし、念仏集団の構成員という意味上においては、なかには宇都宮頼綱や稲田九郎頼重などの名だた

る武士、それに経済的に相当豊かな農民もいた。そして親鸞の生存中には、その集団ではまとまった組織形態や統制機構をととのえていなかったことは確かである。

しかしながら、そのような同朋・同行を基本精神にすえた平等的な結びつきは、次第に親鸞の教えが広まるにつれ、有力門弟を中心とした念仏者の寄合となって形成されていった。つまり、講的結合による念仏の在り方というものが、實際存在していたということが言い得る。しかもその寄合の精神は、親鸞の衣・食・住の万般にまで影響を与えていた。すなわち、かれの生活は、稲田を中心に念仏信者たちの農民からの寄納によって支えられた。それは、かれらの田畠から作られた米、野菜、その他のあがり、加えて家族および下人による手作地の耕作によって成り立っていた。⁽⁷⁸⁾

以上論述してきたことを要約すると、そこで称えられる念仏は、念仏合唱においても、対人関係そのものにおいても、弥陀仏の慈悲的平等心に照らされた、共同・調和を保った小集団の同朋・同行の称名念仏だったということができよう。

註

- (1) 金子大栄編『真宗聖典』全（原典校註）法蔵館、昭和五四
年、二二三頁。
- (2) 同上、二二八頁。
- (3) 同上、二〇六頁。その他、一五四、一七六、二〇四頁参照。
- (4) 同上、一五一頁。
- (5) 同上、一七七頁。その他、一七六、二三四、二三五頁参照。

(6) 同上、二二二―二三二頁。

(7) 同上、七八四頁。

(8) 同上、七〇六―七〇七頁参照。

(9) 同上、七〇六頁。

(10) 同上、七〇七頁。

(11) 同上、七〇六頁。

(12) また一方、『教行信証』「行巻」には、智昇師の下巻(善導『礼讃』の引用)に云わくとして、以下「さだめて往生をえしむと信知して、一念にいたるにをよぶまで疑心あることなし」(同上、一七六、一七七頁)と記し留められている。

(13) 大橋俊雄校注『法然 一遍』(日本思想大系10) 岩波書店、昭和四六年、一三二頁。

(14) 同上、一二五頁。

(15) 同上。

(16) 同上。

(17) 同上、一六四頁。

(18) 同上、一三二頁。

(19) 親鸞は、これを横超・超断と呼んだ(『真宗聖典』「教行信証」△信巻▽二三〇、二三七―三三八頁。その他、「一念多念文意」六二五―六二六頁。ただし、超断については同書信巻二二八頁にてている)。

(20) 竹中信常『日本人と仏教』昭和仏教全集第四部一、教育新潮社、昭和四二年、一四〇頁。

(21) 『真宗聖典』七〇六頁。

(22) 同上、七九七頁。

(23) 同上、六二三頁。

(24) 同上、六三〇頁。

(25) 同上。

(26) 同上、二〇二頁。

(27) 同上、二三三頁。

(28) 同上、二二九―二三〇頁。また『歎異抄』においては十章を参照(同上、七九〇頁)。

(29) 同上、一二八頁。

(30) 同上、一四四頁。

(31) 同上、一六〇頁。

(32) 同上。

(33) 同上、六四〇頁。

(34) 同上、六三七頁。

(35) 同上、六二八頁。

(36) 同上。

(37) 同上。

(38) 同上、二一八―二一九頁。

(39) 同上、二〇一頁。

(40) 拙著『日本思想史論』大東出版社、昭和五五年、三五〇―三五二頁。

(41) 聖書の福音書のなかには、光の子に対して、闇の子という言葉の方も幾度となく使用されてでてる。

(42) 三共観福音書には、霧の子という言葉がなされていること

からも、この文字に特別な意味が込められてあることが知られる。

- (43) ブーバー著、野口啓祐訳『対話の倫理』創文社、昭和四二年二〇二頁。
- (44) イエスにおいては、それは「内なる光」(マタイ六・二三)として語られる。
- (45) 拙者、前掲書、三五二頁。
- (46) 『真宗聖典』六三〇頁。
- (47) 同上。
- (48) 石田慶和「『教行信証』の哲学的考察——(行巻)をめぐる」、『理想』(親鸞)所収、理想社、昭和四八年、七三頁。
- (49) 『真宗聖典』六三〇—六三一頁。
- (50) 同上、六三一頁。
- (51) 自然法爾について詳しくは、『末燈鈔』の五、ならびに『歎異抄』十六の箇所を参照(『真宗聖典』六九七、八〇一頁)。
- (52) 同上、一三二頁。
- (53) 拙論「親鸞における信と口称——パウロとの比較」、『宗教研究』(日本宗教学会)第五三卷・二四二、昭和五五年、一九六頁。
- (54) Christmas Humphreys, *Buddhism*, Cassell, London, 1962, p. 162.
- (55) 『法然 一遍』一六四頁。
- (56) 同上。
- (57) 同上、七八七—七八八頁。
- (58) 同上、七八八頁。
- (59) 同上、七八七頁。
- (60) 同上、七八八頁。(61) 同上、八〇二頁。
- (62) 同上、七八八—七九〇頁。
- (63) 同上、二三一頁。
- (64) 同上、六五七頁。
- (65) 笠原一男『中世における真宗教団の形成』新人物往来社、昭和四六年、二〇頁。
- (66) 西田幾多郎『続思索と体験 『続思索と体験』以後』岩波書店、昭和五五年、一三四頁参照。
- (67) 松野純孝『親鸞——その行動と思想』評論社、昭和四六年、二四五頁。その他、同著『親鸞——その生涯と思想の展開過程』三省堂、昭和四八年、三三三頁参照。
- (68) 寺田弥吉『親鸞の開宗と稲田山』稲田教学研究所出版部、昭和四七年、八四—八五頁。
- (69) 『真宗聖典』八八〇頁。
- (70) 真宗典籍刊行会編『続真宗大系』第十五巻所収、国書刊行会、三一—三三頁。
- (71) 戸田省二郎『親鸞と共同体の論理』永田文昌堂、昭和五二年、一二七頁。
- (72) そして、東国での念仏布教活動は父子の帰依によって広がり、さらには宇都宮氏の保護をうけた稲田家の力をえて多くの人々をかちえていった。
- (73) 知切光歳『親鸞の寺々』春秋社、昭和四八年、一七〇頁。

(74) 千葉乗隆『親鸞——人間性の再発見』清水書院、昭和五三年、

八九頁。

(75) キリスト教の原始教会にみられる、禁欲的共産生活の基盤と成る神の幕屋、「靈的」な性格に類例すべき(上記について、最も妥当する思想的根拠を聖書に求めるとすれば、まず第一に「ふたりまたは三人が、わたしの名によって集まっている所には、わたしもその中にいるのである」(マタイ十八・二〇)という文章がそれに当たると考えられる。つまり二人以上が集まったところに、最小単位の普遍的な集団概念が成り立ち、そこに信仰集団としてのまとまりの統一体が存在すると理解できる)、ここに親鸞の無教会主義とも言いうる考え方が顕著に現われているように思える。その宗教的信仰態度の在り方は、親鸞ならびに門弟たちに衣・食・住にわたって、強く直接・間接に影響を与えた。たとえば住居と同等、あるいはそれ以上の宗教的価値をもつ道場を例にすると、覚如が六十八歳の時に著した『改邪鈔』には、「祖師聖人御在世のむかし、ねんごろに一流を面授口決してまつる御門弟達、堂舎を営作するひとなかりき。ただ道場をばすこし人屋に差別あらせて小棟をあげてつくるべきよしまで御諷諭ありけり」(『真宗聖典』八五六頁)と記録されていることから十分に推察できる。