

蓮如、その信心の歩み

— ご文章2—11管見 —

円日成道

一 ご文章2〜11の概要

ご文章第二帖第十一通（聖典一一二六頁）に、五重の義というのがある。

これは蓮如が六十歳、吉崎時代に書かれている。文明六年五月二十日の日付がある手紙である。彼が吉崎に坊舎を建てたのが、五十七歳、そして吉崎を去ったのが六十一歳だから、吉崎にはわずか四ヶ年たらずの逗留であつた。しかし、彼が東山の坊舎を比叡山延暦寺の僧徒たちから襲われて、近江の堅田に移り住んだ五十一歳から吉崎を去った六十一歳までの十年間は、彼がもっとも激しく伝道活動に従事した時代といえるだろう。

この十年間というものは、全国的に土一揆や一向一揆がおこっており、京都では十年にわたる応仁の乱が続いて戦国時代、下剋上の時代が幕を切っておとしており、加

賀ではこのご文章が書かれた文明六年十一月に一向宗が蜂起している。このような争乱の時代の中にあつて浄土真宗は爆発的に教線を拡大していくのである。

教団の内外の状況は、そのように激動の時代であるから、当然教団のあいだにもいろいろな異安心が生れたのは当然のことであろう。

このご文章の冒頭に、

『当流親鸞聖人の勸化のおもむき、近年諸国において種々不同なり。これおおきにあさましき次第なり』と、蓮如が言ったのもそのことである。

ここでの異安心批判は、善知識がわれらの信心獲得の過程で、どのような役割をはたすのであるか、それについてさまざまに異安心が生れることを説き、善知識の意義を教えているのである。その異安心に二つある。

第一は、善知識ぬきの信心のまちがいを説いている。

『十劫正覚のはじめより、われらが往生を弥陀如来の

定めましましたまへることを、わすれぬが信心のすがたなり』と主張するものへの批判である。

これは、いわゆる無帰命安心といわれる異安心である。五劫のあいだ思惟し、兆戴永劫のあいだ修行された法蔵菩薩は、もはや現在より十劫といわれるはるかな昔に、四十八願を成就して南無阿弥陀佛になられたのであるから、われらの往生（救済）は決定しているのである。

だから、われらは法蔵菩薩が南無阿弥陀佛になられたご苦労とその成就の道すじを『わすれぬ』ことが信心だと主張し、さらには『知りた』ることが信心だと言うのである。換言すれば、ただ本願成就のいわれを忘れず、理解するのが信心だとするものであって、帰命をぬきにした単なる知性による理解にすぎないといえるだろう。

これでは善知識も不要だし、名号すらも用なきものとなる。書斎に寝ころんで書物から法蔵の本願成就の生起本来を理解しただけ、もちろん宿善の不思議を感受することもない、身の事実は無自覚な情にすぎぬものである。わが身にひきかけての光明調熟・聞法も無縁であろう。

信心は学解ではない。

これは二元的科学知識を身につけてしまった近・現代のわれらの陥ちいる異安心の大きな理由になっている。

近来流行の「信心理解」という熟語が、このことを端的に物語っている。

第二は、それとは反対に、

『たとい弥陀に帰命すといふとも善知識なくば、いたずらごと（むなしく無益なこと）なり。このゆえに、われらにおいては善知識ばかりをたのむべし』という信心のありように対する批判である。第一の異安心が善知識を無用とした異義なら、この第二の異安心は善知識絶対主義の異義である。

彼が最後のほうで言うように、このような信心のありようは、

『帰するところの弥陀をすてて、ただ善知識ばかりを本とすべきこと、おおきなるあやまりなりとこころうべきものなり』と批判されるものである。

古来、この異安心は善知識のみといわれてきた。また直接的ではないけれども一念覚知の異安心も、この善知識だのみの異義から生れてくるものといえよう。

だから蓮如は、このような異安心に対して、信心の歩みの中での善知識の意義を、

『されば善知識というは、阿弥陀佛に帰命せよといえるつかい（使）なり』といい、また『そもそも善知識の能（役割）というは、一心一向に弥陀に帰命したてまつ

るべしと、ひとをすすむべきばかりなり』と念を押すのである。

このように善知識の意義を言いきったあと、蓮如は、あらためてわれらが信心の歩みを、

『これによりて五重の義をたてたり。一つには宿善、二つには善知識、三つには光明、四つには信心、五つには名号。この五重の義、成就せずば往生はかなうべからずとみえたり』とその次第を述べるのである。

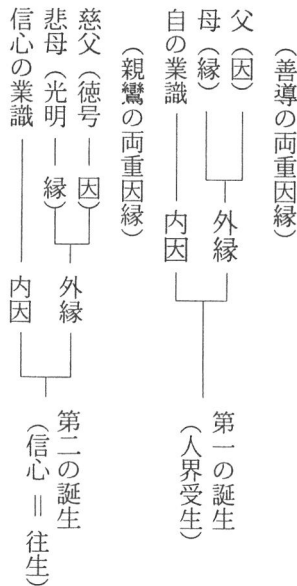
二 善導・親鸞・蓮如

このように蓮如は、当時教団内におこった善知識にまつわる異安心をテーマにしながら、われらが信心獲得の過程を五重の義をもって応えているが、これは極めて具体的な蓮如教学であり、また、これはひるがえって現代に生きるわれらの、すぐれて重要な教学課題であるはずである。

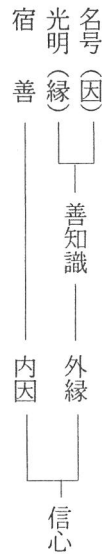
さて、この五重の義について、すぐに連想されるのは、親鸞の両重因縁である。

「まことに知んぬ。徳号の慈父ましますば能生の因欠けなん。光明の悲母ましますば所生の縁垂きなん。能所の因縁和合すべしといへども、信心の業識にあらず

ば光明土に到ることなし。真実信の業識、これすなわち内因とす。光明名の父母、これすなわち外縁とす。内外の因縁和合して報土の真身を得証す（聖典一八七頁）」
 もはやご承知のとおり、この両重因縁には原型がある。善導が、その書「観経疏（七祖三八―二頁）」で、生命がこの世界に誕生する実存を語っているのがそれである。親鸞はこの善導の両重因縁を援用して、われらが信心を獲得して浄土に往生する因縁を語ったのである。
 善導の両重因縁が、われらの第一の誕生であるとすれば、親鸞の両重因縁はわれらの第二の誕生を意味すると共に、われらの人界受生の意味を教えてくれるもの、そして蓮如の五重の義は、当時の教団状況の中での信心獲得の歩み（因縁）を、更に具体化したものと考ええる。
 図示してみよう。



(蓮如の両重因縁)



このように配置してみると、五重の義は決して蓮如の独断ではなく善導・親鸞の両重因縁を継承して証したものとすることができるよう思う。

ただ、その五重の義の配列順序については問題がありそうで、そのことについては後述してみたい。逐次、私見をのべてみよう。

三 宿 善

図示したように、親鸞が内因とした信心の業識を蓮如は宿善と押えたと私は理解している。「宿」は昔、「善」は佛縁。無始以来の生命の歴史の過程で佛縁があったということではないか。今生より以前に佛に出遇った縁があったことを宿善と言ったのだらうと思う。だから今日、佛に出遇うことができたのである。

フランソア・ジャコブ (生物学者・ノーベル賞受賞)

によれば、地球上に生命が生れてから二十億年までは科学上さかのぼって証明できるといふ。それ以上にさかの

ぼれると思われるが現在の生物学では証明できないらしい。まさに無始以来といつてよいだらう。そこに「私」が存在していたのである。どのようなものか知らないが、居ただけはたしかである。現に今、私がいのあるものとして生きていることが、何よりの証しである。もしも、その二十億年のあいだに何らかの事故があつて生命が断たれていたら、今の私はないのであるから。いま現にいきびいているこの生命は二十億年以上の歴史を経できたことを物語っている。

その間、どのような縁に出遇ったか、それは人知のよくするところではない。今から何億年まえの何月何日何時何分何秒に、私はどのような事件・事故、どのような縁に出遇ったであろうか。この世の存在が縁起によって成りたっていることを肯定するなら、二十億年以上のあいだに私が出遇った縁が如何に無限大のものであるか、とても全部知れるわけではないだらう。業力不可思議といわれる所以である。

その中に、いま佛に出遇ったことは、出遇う縁が過去二十億年のあいだにあつたからである。信心が発起する業識が私の心ふかく準備されていたからである。

「業識」については、主体とか実存とかアラヤ識とか生命識とか、識者によってさまざまな解説がなされてい

るが、言葉にならないもどかしさを永いあいだ抱いてきた。宿善と言われてみれば、ぐっと身ぢかにうなずけるように思われる。

源信和讃に「靈山聴衆とおわけける 源信僧都のをしえには：（聖典五九四頁）」とあり、源空和讃には「源空みずからのたまわく 靈山会上にありしとき：（聖典五九八頁）」とある。この宿善あって両師は今生において佛に出遇われたのである。

輪廻転生の言葉に迷惑されてはならない。それを非縁起的・実体的に把握するからまちがうのである。輪廻転生とは生態系の歴史なのである。すべての生命は相互に交流し縁起している。食物連鎖ひとつとっても明らかである。私の生命ははかない、たまゆらの生命である、まさに虚無の身にすぎない。しかし輪廻転生する生態系の世界は無縁である。まさに無縁の体である。無縁の体から父母を縁に出遇って、今日の虚無の身のわれが居る。虚無の身の生れでた背景は無縁の大地である。無縁の体を海にたとえれば、虚無の身は、その波ということができよう。

もはや気づきのことであろうが歎異抄の末尾に蓮如のことはある。

「右の聖教（歎異抄）は、当流大事の聖教となすなり。無宿善の機においては左右なくこれを許すべからざるものなり（聖典八五六頁）」と。

ここで「無宿善の機」と読まれているのが気になるのである。下欄をみると「宿善のない者、真剣に法を聞く気のないもの」と註釈がある。また補註には「過去世に積んだ善根。獲信のための善き因縁。如来の調育のはたらき（聖典一五〇六頁）」

宿善という言葉の解説はこれでよいだろう。ただ宿善の「善」という言葉に執られてはならないと思う。佛縁は善悪を超えているからである。もともと、人間にとって善悪判断不可能というのが教えでなかったか。佛縁に人間の善悪の判断が入ってはならぬのだ。信心獲得は無始以来の佛縁のしからしめるものであって、「善根」とか「善き因縁」とか言わぬがよいと思う。ややこしくなるばかりである。

宿善とは無始以来の生命の歴史の中での佛縁のことである。

そこで問題にしたいのは、その生命の歴史の中で、ある人は佛縁があり、ある人は佛縁がなかったということがあるのか。否である。

無始以来、佛縁のないものはいない。地上のあらゆる

個々の生命（虚無の身）が無極の体（これをアミダといひ、無量無限という、如という）を大地として存在し、背景として依拠しているかぎり、その歴史の過程で出遇う如何なるささいな事故も事件も佛縁とならざるものはないのである。無縁の慈悲という。すべてを佛縁となす慈悲である。

その慈悲の事実を二五〇〇年まえに南無阿弥陀佛と発見し、人間の言葉で伝えてくれたのが釈尊であった。慈悲を「宗」とし、名号を「体」として無極の体は、無始以来虚無の身を内に包んで命運をともしにしているのである。ゆえに南無阿弥陀佛は釈尊に先きだつ法である。

生命あるもの、この身は微塵にして無常なる虚無の存在であることに変わりはないが、釈尊以前・以後の別なく南無阿弥陀佛なる無極の体は、虚無の身と命運を共有して無尽である。悲心無尽と善導はいふ。

無宿善の存在はあり得ない、無佛縁の虚無の身はあり得ない。佛縁に出遇わなかつた虚無のいのちはあり得ない。

しかし、いかに宿善あるうとも問題はその宿善が開発するかどうかである。いかに、すべての虚無の身に宿善があるうとも、それがわれらの意識の上を開き発すること

がなければ無意味である。その人の宿善が、その人の心にまで意識されるに至らねば、宿善があつても詮ないこと、宝の持ちぐされである。

宿善の機といわれる。機とは宿善がその人の意識の上に見ざる時をいう。宿善といわれる過去に出遇つた佛縁が、ふたたび何らかの縁をまつて熟し、その人の意識におどりでる時をいう。イダイケは王舎城の事件をまたねばならなかつた。

宿善と宿善の機を、われらは厳密に判別しなければならぬ。時機到来、宿善は機をまつて現実となるのである。「浄業の機彰われて、釈迦（は）イダイをして安養を選ばしめたまへり（聖典一三二頁）」といわれる所以である。

そこで歎異抄末尾の蓮如の言葉にかえるのだが、この文の読み方は、これでよいのであろうか。『無宿善の機においては（聖典八五六頁）…』と読んでよいのか。この文は、もともと漢文である。

『右欺聖教者、爲当流大事聖教也、於無宿善機、無左右不可許之者也』

問題のところは『於無宿善機』である。ここは『宿善の機、無きに於ては』と読まねばならないのではないか。

なぜなら前述してきたように宿善のないものはいないからである。無始以来、如来の悲心は尽きることなく一切衆生に佛縁を与えつゞけられているからである。『無宿善』の衆生は存在しないのである。重ねていうが、宿善は与えられても、それが宿善を領受する『機』にまで何らかの出来事を通して調熟されたかどうか、『機』にまで調育された時を持ったかどうか、つまり『宿善の機』にまでなりえたかどうかである。だから、ここは「過去にたまった仏縁が、現在あらためて佛縁としてよみがえる機にまで調熟されていないものには、たやすくこの書を読ませることを許すべきではない」という意味に読みとらねばならないと思う。

重ねて言っているが『無宿善の機に於ては』でなく『宿善の機無きに於ては』と読まねば悲心無尽の事実そのものが否定されてしまうことになるのではないか。

蛇足だが、よく人々にも知られ、布教の際にも引用される親鸞のことばに「もののにぐるをおわえとるなり（聖典五七一頁、欄外の註）」というのがある。われらは如来に対して背をむけている存在、背面的存在だということであろう。そのとおりなのだが、よほど注意しないと無婦命安心の異義に傾斜するおそれがある。このことばは如来に背をむけているのが自分であり、自分で

あったことに目ざめたものの慚愧の表現であることを知らねばならない。そして、それはそのまま無始以来、自分にかけていた悲心の無尽なる事実への謝念の表白にほかならないのだ。

宿善について蓮如は御一代記聞書の中で、また興味深いことを言っている。

『宿善めでたしといふはわろし、御一流には宿善ありがたしと申すがよく候ふよし仰せられ候ふ（聖典一三〇七〜八頁）』と。

領受した信心の内実を、みごとに平易に言いあてている言葉ではないか。「めでたし」では信心はストップしてしまうのではないか。信心にファイナルはない。通達位ではあっても究竟位ではないのである。宗門にも生涯聞法という新造語があった。法門無尽誓願字、仏道無上誓願成なのである。念佛をいただけは、ますます会佛をいだけたくなくなるのが信心というものである。

求道に終りはない。先師は「本願が成就すれば、成就した本願になる」と言われた。最終解脱とは嘘である。この一言をもってしても麻原彰晃は佛教徒ではない。

『宿善ありがたし』は佛道のあらたなるスタートであ

る。親鸞は「遠く宿縁を慶べ（聖典一三三頁）」と言つて続けて「またこのたび疑網に覆蔽せられれば、かへつてまた眩劫を経歴せん」と。宿善ありがたしと慶ぶはざまを縫つては、その心は疑いの網におおわれて永劫にさまよう身であることを親鸞は凝視しているのである。信心は常に現実からの批判に耐えねばならないのだ。だから親鸞はさらに「聞思して遅慮することなかれ（同頁）」と、ためらうことなく聴聞し思念することをすすめるのである。それは無尽にして無上なる道である。決して『宿善めでたし』という心境ではなからう。全生涯を求法修道の道として給わつたこと、それは遠く宿縁に由ることへの限りなき謝念であるはずである。だから蓮如は『宿善ありがたしと申すがよく候ふ』と言つたのである。

おのれの全生涯が人間成就（自覚覚他覚行窮満〓成佛）と言い切れる道をたまわつたのである。これぞ人生の意義であり、人界受生の理由である。限りなき感謝、限りなき精進、まさに『宿善ありがたし』なのである。

四 善 知 識

われらの信心の歩みのなかで蓮如が善知識の位置を定めた意味は大きい。親鸞の両重因縁にはなかつた概念である。

觀經をひもといてみると、正宗分の散善の九品、それも中品下生から下品下生にかけて善知識が出てくる。

古来、善導の解説によれば、

上品上生と上品下生は大乗に出遇つた凡夫。

中品上生と中品中生は小乗に出遇つた凡夫。

中品下生は、ただ世善といわれる世の倫理道德を人生の支えとしてきた善人、もちろん凡夫に变りはない。大乘・小乗の佛縁にめざめることもなく、だから菩提心もないが、ただ世間一般の倫理道德を自分の人生の規範としてきた凡夫。

下品上生と下品下生は世の悪縁に出遇つた凡夫であると言われている。

この九品の凡夫の中で善知識が出てくるのは中品下生から下品下生までの四品であることに注目したいと思う。

上品上生から中品中生までの五品の凡夫は、たとえ大乘・小乗と教えはちがっていても、かならずしも善知識を必要とせずに菩提心をおこし、直接に極楽浄土の往生を願求することができた人々である。ところが中品下生以下の四品の凡夫は、浄土往生を願うこともなく、不断に佛縁に会いながらも、めざめることなく生きてきた人々である。ただ命が終らんとするとき善知識に出遇つて浄土往生を遂げる人々なのである。善知識に出遇えた

ということとは、本人にとっては偶然かも知れないが、そうではなくて宿縁の故に出遇えたのであろう。過去に佛縁あればこそ現在出遇うことができたのであった。遇っていたから遇えたのである。

ここで思われることだが、上品上生から中品中生までは非俗・出家であり、中品下生から下品下生までは非僧・在家の人々と言うことができないであろうか。

親鸞は「非僧非俗（聖典四七二頁）」と言ったが、蓮如は「末代無智の在家止住（聖典一一八九頁）」と言っている。両者のあいだにはズレがある。末法と言わずに末代という。末法が聖道門佛教の歴史観とすれば、末代は正・像・末の三時を通じて末法とするのが浄土真宗の歴史観であろうか（聖典四一五頁の四行と聖典四一七頁の六行参照）。末法と書かずに末代とした蓮如の透徹した時代観・人間観を思う。無智とは正・像・末法の三時観が彰わきんとして「末代の旨際を知ら」ないことを言いあてた言葉であろう。末代は正・像・末の三時を通じて末法の自覚をあらわすことばであろう。在家止住という。世俗にあってもろの価値基準（名聞・利養など）に翻弄されながらも、それらに執着し止住して、非俗の世界を一顧だにしようとしなないおのれを、つまり

「末代無智の在家止住の男女」でしかありえないおのれを、見すえている蓮如……。

非僧非俗と言うはやすい。しかし現実の時代状況にありながら肥大しつづける教団をかかえる責任者として、血を吐く思いが「末代無智の在家止住の男女たらんともから」と表白させたのであろう。非僧非俗たりえていない慚愧の告白を私はこの言葉にみるのである。

親鸞は関東の教団を離れて京都に帰ってしまった。當時でさえ関東には数万の弟子・孫弟子・曾孫弟子がいたはずである。帰洛の理由はわからない。時は六十二・三歳のころといわれている。

想像の域を出ないが、彼は教団から逃げたのではなく、かたか。自分ひとり非僧非俗を貫くことはできたとしても、その教団の中に居住して教団自身が非僧非俗の道を買ぬくことの容易でないことを親鸞は身にしみて体験したのではなかったか。

親鸞は関東教団に宛てた手紙の中で、逃げることをすすめている。

「そのところの縁つきておわし候はば、いづれのところにも移らせたまい候うておわしますよう、御はからい候うべし（聖典七七三頁）」と。当時、逃散は死罪であった。時代状況は変わっていたであろうが、蓮如もまた

逃げる生涯であった。東山大谷から逃げ、近江でも各地を転々と逃げまわり、吉崎に居住したのも五年たらずで逃げた。そして山科から石山へと。

彼が死ぬ一四九九年の前年の十一月二十一日、つまり彼が死ぬ四ヶ月まえの石山本願寺での報恩講第一日めのご文章がある。

『また、いささかも世間の人なんども偏執のやからもあり。むつかしき題目（無理難題のこと）がら）なんども出来あらんときは、すみやかにこの在所（石山本願寺のこと）において執心のころをやめて退出すべきものなり……（聖典一一八七頁）』と、門徒に逃げることをすすめている。本願寺に執着する心をすてて逃げよと。

蓮如にとってしのびがたかったのは、権力との『むつかしき題目』のゆえに、無数の同朋の犠牲がでることであった。歴史はその後一向一揆や信長との石山合戦などによって幾十万の門徒が戦禍に巻きこまれて命を落していったことを証明している。

石山本願寺の建立に、どれほどの財力と労力がかかったのか知らぬが、『むつかしき題目』が持ちあがったら、そんなもの捨てて逃げよと言いきったところに蓮如の非俗性を見ることができると思う。財（利養）は名（名聞）とともに俗世における最大の価値である。しかし蓮如は、

『当流の真実の宝というのは南無阿弥陀佛、これ一念の信心なり（聖典一三〇九頁）』という。石山本願寺という建造物より、最高の財は南無阿弥陀佛だと言いつて切る。

『焼くとも失せもせぬ重宝は南無阿弥陀佛なり（聖典一三〇七頁）』

だからといって世俗の価値である財を蔑視したのではない。廊下に落ちていた紙一枚も佛法領のものと押しいたぐいたのである。南無阿弥陀佛をおのれの生死の帰依処と決定したとき、世俗の財は佛法領のものとして正しい評価を付与されたのである。

もちろん『仏法をあるじとし、世間を客人とせよといえり（聖典一二八一頁）』と言ひ、さらには『王法を額にあてよ、佛法は内心ふかく畜わへよとの仰せに候う（聖典一二七六頁）』とも言うのだから、親鸞が政治権力と別立した姿勢から後退しているという批判もあろうが、薩摩藩や人吉藩の同朋たちが洞窟にこもって念佛を相続しつつも権力に対しては改宗したように見せかけた姿勢を、いったい誰が非難することができようか。もちろん教えに殉じた同朋もいた、しかし教団のトップにあって同朋たちの命を守らねばならなかった彼にとって

はギリギリの抵抗ではなかったか。殉教を美しいと見る意識は危険だと思ふ。転ぶ弁解はしない、だが改宗をおとしめる意識の裏側にある殉教の美意識に私は賛同できない。

善導が、観經の「慈心不殺」を釈して

「一切衆生、みな命をもって本となすことを明す。もし悪縁を見て怖れ、走り、藏れ、避くるは、ただ命を護らんがためなり（七祖三八五頁）」と言っている。一切のいのちあるものはみな命をもって基本としている。すべての行為は生命あって始めて可能なのだ。だから生命に危険を感じたら逃げたり藏れたりするのは当然のこと、自然の道理である。

佛教でいう不殺生は、殺すなかれというような外側からの訓戒だというより一切の有情はみな生命を本として生きているという単純明快な事実から説いている。教理（ドグマ）というより、その事実が起点になっている。

神が殺すなというから殺さないのではない。すべては生命あつてのこと、その自然の道理が怖・走・藏・避という意志と行為を生むのである。理念・思想・主義・信仰のために生命を死に追いこんではならないと思ふ。

それも観經によれば「孝養父母」から「奉事師長」と

説かれてきての「慈心不殺」である。

「孝養父母」とは単に父母に孝養をつくすことにとどまらない。虚無の身といわれるこの一つの生命も無始以来の生命相互の因縁が和合しての誕生である。その因縁たるや時間的・空間的にも無量無限に相い資け、相い依って一個の生命を成り立たせているのであり、まさに業力不可思議、とても人智の計量できることでは更々ないのである。だから、たとい一個の生命といえども一片の私有化をもゆるさない深さを持っている、この生命の事実を教えるのが「孝養父母」なのである。

さらに「奉事師長」。述べたように、この世に一個の生命が誕生するにも無始以来の因縁による調熟があったのだが、この人間世界に生れてからも、その師長の恩はまた無量無限である。孝養父母が人界受生の恩というなら、奉事師長は生後における人間成就（成佛）のために養育したまいし万物への恩である。

この一個の生命が持っているその深さに思いをいたすなら、殺してはならない、殺させてはならない、殺されてはならない、自分を殺してはならない。

生命の尊貴性がどこで言えるのか、無始以来の不可思議の因縁の和合なるが故である。一個の生命への尊貴の自覚は当然のこと、他の個々の生命の尊貴と畏敬になる

のは自然の道理であろう。生命の尊貴は思想・信条を超えた道理であって権利ではない。

つつい筆が走ってしまったが、私は蓮如が非僧非俗の伝統を破ってしまったとは思えない。親鸞とは時代状況・教団状況とにもよほど違ったなかにあって、その伝統を生命維持ギリギリの線まで守りながら教団を護持したのだと思う。

そして蓮如は親鸞の著作を何回となく読破しながら、非僧非俗の伝統に遠い自己の現実を凝視したにちがいない。より世俗の倫理に流れてゆきつゝあるおのれと教団のなかにあって、とても「無戒名字の比丘（聖典六一九頁）」にすらなりえず、世俗に沈溺する自分を慚愧したにちがいない。

『末代無智の在家止住の男女』たるわれ、非俗たりえていない自覚、それが信心の歩みの中に善知識を握えた理由だと思う。

『在家止住』のわれらにとって獲信における善知識の意味は重い。親鸞とくらべて肥大化した門徒を一人々々把握することはできなかったであろう。坊主分の把握すら絶望的であったと想像される。当然、善知識は生るべくして生れたのである。

だが、これは組織の業報というべきか、そこにはまた

善知識にまつわる異義が生れるのも当然であった。無帰命安心が生れ、善知識のみ、そして一念覚知の異義が横行するに至ったのである。御文章第二帖第十一通は、善知識に関する異義批判が中心テーマになっているし、蓮如くはさらに肥大する教団状況の中において善知識の正当な位置を定めたのである。これは重ねていうが親鸞の両重因縁の中には無かった概念であった。

異安心は教勢の盛んなところに生れる教団の鬼子である。無法の地には異安心すらないのである。もしかしたら、教団主流の「正統安心」は「異安心」の大地に咲きでた楚々たる花一輪といえるかも知れない。蓮如が五十年代に集中的に御文章を書き綴った理由も、このあたりに原因があるように思われる。

善知識にまつわる問題は異安心にとどまるものではなかった。口伝鈔（聖典八八七頁）にもあるように、善知識自身にも利養・名聞・勝他による陥穴が待ちうけていた。弟子や教団財産の私有意識であり、教団内における権威欲求である。蓮如の本願寺教団も例外ではなかった。蓮如自身もかかる意識なり欲求から自由ではなかった。彼が歎異抄の有名な言葉である『親鸞は弟子一人ももたず候』を、自分のご文章（第一帖第一通）の中で引用したことが、裏返せば『わが弟子・ひとの弟子という相

論』があったことを如実に物語っている。教団の肥大化は、必然善知識の配置が不可欠であったが、その善知識そのものが持つ矛盾と一生涯闘わねばならなかったのが蓮如自身ではなかったであろうか。

善知識という言葉は大無量寿經にも、また前述したように觀經にも出てくるし、親鸞もその著作「教行信証」の中に、論釈からの引用文ではあるが十数ヶ所見ることが出来る。ただ彼の言葉として出てくるのは行巻に一回だけである（聖典二〇〇頁）。

蓮如が親鸞にくらべて善知識をより強く意識したのは、時代と教団の状況からして当然のことで、蓮如の八十通のご文章にも八回ほど出てくるし『御一代記聞書』にも度々善知識がでてくるのを見ても理解できるところである。

『聖人一流のご勸化のおもむきは信心を以って本と（聖典一一九六頁）』せられる、その信心領受には善知識の存在は不可欠のものであった。現代の今日、善知識の存在が欠かせないのは蓮如の時代以上であるように思われる。しかし、善知識を信心獲得の要因とするときの危険性を痛切に意識していたのも蓮如であった。前述したとおりである。だがまた善知識の存在なしに教線の拡大発展は不可能であった。蓮如はその矛盾のはざまのな

かで乱世を生きぬいたのである。

話が変わるが、サリン事件以来二年半、福岡教区のわれらは、オーム真理教の信者の両親たちと毎月交流し、弁護士・精神科医師・他宗教他宗派の聖職者を招くこともあって学習会を重ねて今日に至っている。あとの反省会で痛感するのは、われら真宗僧侶の大部分が善知識との邂逅の深い体験のないまま今日まで僧侶を続けてきたという事実である。信心が獲得されないうまとは言わないが、あえて申せば「往生の信心（聖典八五一頁）」を領受した感動の実感のないまま、その両親たちと交流をかさねているという事実である。力がないのだ。彼等と適合するときの迫力が決定的に欠けているのである。そして、大方のわれら僧侶が遇法の感動のない教説を「理路整然」と羅列しているばかりと言えば言い過ぎであろうか。両親たちが求めているのは善知識であって理屈ではない。

論旨が散漫になっているので、要旨をまとめて先きに進みたい。

第一に、生類すべてに宿善ありといえども、その宿善が法を領受せんとする機にまで調熟されぬかぎり宿善の

開発はありえない。そこには善知識との遇縁を不可欠とする。

第二に、定善の機・および上品上生から中品中生までの散善の機にとって善知識は必ずしも必要ではない。親鸞は「常没の凡愚、定心修しがたし、息慮凝心の故に。散心行しがたし、廃悪修善の故に（聖典三九三頁）」と言う。『末代無智の在家止住』のわれらもまた善知識なしに宿善開発して如来に値遇することはありえない。啐啄同時と言われる。

第三に、善知識を善知識と正しく見ることができないという問題もあるが、ひるがえって善知識にも問題があることが現実の教団状況のなかでは惹起する。名聞・利養・勝他である。

五 光明

光明は智慧のかたちなりと言う。われらの『末代無智』を照破して智慧を開いてくださるという。無智とはわれらがレゾン・デートル（存在の根拠・存在理由）に無智なのであって世俗の諸価値に無智なのではない。先師は、浄土は生の依る処、死の帰する処と言われたが、世俗の諸価値はそれらを如何に積みあげても生死の根拠とはな

りえないのである。それらは根無し草なのである。末代のわれらは根無し草を根無し草と知らぬ意味で無智なのである。無智なるがゆえに常にニヒリズムの侵蝕をうけているのだ。

その意味で、人間は超克さるべき存在である。あらたに生れねばならない存在である。換言すれば、世俗の諸価値を相対化する人間として生れ変らねばならないのだ。それを親鸞は「本願を信受するは前念命終なり、即得往生は後念即生なり（聖典五〇九頁）」といい、「往生というは、大經には『皆受自然虚無之身無極之体』とのたまへり（聖典三七二頁）」と言う。如来はわれらが世俗の相対的価値基準の亡霊に沈溺し虚無にさまよう姿を悲しみて前念命終することを教え、あたらしく後念即生するその生の内実を、われらは無始よりこのかた虚無の身を生きている事実とともに無極の体に生かされている事実に目覚めよ、それが南無（虚無の身||機）阿弥陀佛（無極の体||法）であり「往生の信心（聖典八五一頁）」だと教えられているのである。無智とは、この事実は無智なのである。

南無阿弥陀佛を申す身となる、われは南無阿弥陀佛なりと言いきれる身となる、わが生涯をかけて南無阿弥陀佛はわれなりと表白できる身となる、それがわれらのレ

ゾン・デートルである。限りない人間成就の道を歩む、限りなく南無阿弥陀佛となつてゆくのである。

「末代無知の在家止住の男女」たるわれらを自覚せしめるもの、それが光明||智慧である。

親鸞が両重因縁の中で光明を悲母にたとえられたのも、われらが宿善開發して信心を領受するために、無始以来養育されてきたし、現在も養育され続けられているからである。

ここで注目すべきことは、五重の義のうちで、二番めの善知識と四番めの信心とのあいだに光明を配置されていることである。

光明は、宿善を因とし善知識を縁として宿善が開發されたあとも、止むことなく養育したまう用きを続けられるのである。それはわれらに聞法と思念を続けしめる用きである。

この光明の用きが、われらを聴聞の場に押しだし在家止住の生活の中で思念に身を据えしむるのである。遅慮することなく聞思を継続せしむるのは光明の用きにほかならない。

聴聞を単に報恩の枠にとじこめてはならない。なぜなら信心は一念であるとともに生涯を通しての聞思の歩み

だからである。

六 信心と名号

この順序次第には問題がある。

もちろん、代表的な御文章5〜10（聖典一一九六頁）には、

『聖人一流のご勸化のおもむきは信心をもって本とせられ候』とあることから、親鸞の正統は『信心』とするのが蓮如が親鸞から学んだ蓮如教学のキーワードであることは、この一文をもってしても明らかである。

しかしながら、このご文章の末尾に

『その上の称名念佛は、如来わが往生を定めたまひし御恩報尽の念佛とこころうべきなり』と結んであることから考えると、名号を信心のあとに順序づけられているのは、ちょっと気になるのだ。

つまり、蓮如が五重の義で信心のあとに名号を配置していることと、この御文章の文の流れが『信心をもって本と』し、『その上の称名念佛』は『御恩報尽の念佛』だと言っていることが、つながって理解されるからである。

この理解が正しいとするなら、蓮如の意識の中では名

号と念佛と称名は同一のものと考えられ、それは『御恩報尽』のためへとその内実は収斂されていったと考えられる。

だれが言ったのか知らないが「信心正因・称名報恩」というフレーズがある。聖人一流の御文章の趣旨を八文字に凝縮したみごとな熟語である。ここでは、もちろん称名であって名号ではないから蓮如の教学からして、よく理解できるのだが、五重の義の最後に名号になっていることが、堂々めぐりになるがやはり気になるところである。

紙数もつきたので、蓮如の名号↓念佛↓称名についての詳細は述べないが、私見の大略をのべて筆を擱くことにしたい。

名号を本尊とするのが浄土真宗である。名号のいわれを信ずるのではない、「衆生、佛願の生起本末（聖典二五一頁）」と言われる本願成就の名号を信ずるのである。佛願が成就した南無阿弥陀佛を信ずるのである。よって、わが五重の義は次のとおりである。(一)名号、(二)光明、(三)宿善、(四)善知識、(五)信心。そして信心ははじめの名号にかえる、そのように頂戴している。



追記

この小論を書きましたあと、④信心と名号のところ
で「名号と称号は同一のものと考えられ：(15〜16頁)」
と言いきるのは暴論で訂正します。な一えなら、ほかの
御文章には「なにの分別もなく口にただ称名ばかりをと
なえたらば往生すべきように思えり。それはおおきにお
ぼつかなき次第なり」とか「ただ口にだにも南無阿弥陀
仏となうれば、たすかるように思えり。それはおおつ
かなきことなり」と申されていることから、名号と称
号を判別されていたことは明らかだからです。

蓮如が五十の義の五番目を「称名」とせずに「名号」
とした理由は、五重の義がごとくって真宗教学の基本的
な横格であると考えられていたからでしょう。親鸞も
「真実の信心は必ず名号を具す(聖典25頁)」と書いて
いるのです。蓮如とて「名号」を五重の義から除くこと
はできなかつたのだらうと思います。実践の場では熱っ
ぱく称名をすすめた蓮如ですが、その称名を信後の佛恩
報謝に限定したのも、信心獲得のための五つの要因の中
に名号を置くことで、称名と名号のちがいを明らかにし
たでしょう。しかし名号が最後に配置されているのは
困ります。親鸞は冒頭から帰命無量寿如来ですからね。