

僧宝を考える

——吉本隆明の論考を中心として——

小島 信泰

(目次)

はじめに——僧宝研究の必要性について——

一、僧宝研究の二つのアプローチ

二、吉本隆明の僧侶論

(1) 良寛論

(2) 親鸞論

おわりに——今後の研究課題について——

はじめに——僧宝研究の必要性について——

僧宝とは仏教に説かれる三宝の一つである。三宝とは仏(宝)・法(宝)・僧(宝)のことであるが、この三つは仏教の重要な構成要素とされ、これらを信受し供養・恭敬するのは仏教帰依者の基本条件とされることから、大切な宝

に例えられてこのように呼ばれている。僧宝は、悟りを開いた人（仏宝）とその教え（法宝）を奉ずる修行者の集団、すなわち教団（サンガ *sangha*）をいい、その集団の性格から和合衆とも言われる^①。このサンガの構成は、時代に応じて変化していった。なぜかならば、釈迦の教えを信じ伝法する人的存在である僧は、その組織の拡大と俗世間とのかわり合いによって、仏在世における様相を必然的に変容せざるをえなかったからである。そもそも釈迦と修行をもにする存在であった僧とは、部派仏教の時代にいたるまでは、比丘・比丘尼によって構成される出家集団のみを指したが、やがて大乘仏教の時代になると、比丘・比丘尼に在家者である優婆塞・優婆夷を加えたいわゆる四衆に拡大して考えられるようになった^③。

このような三宝の一つとしての僧宝理解は、今日のわが国においても一応教理上は宗派を越え共通のものとして、いるようであるが、一般庶民の理解においてはやや異なっていると思われる。すなわち、今日のわが国においては、僧とは修行者の集団ではなく、個々の僧侶を意味すると考えられることが多く、僧の集団についてはわざわざ僧団という言葉が使われているのである。またわが国においては、鎌倉仏教に代表される大乘思想が流布されたにもかかわらず、江戸時代の強固な身分制度といわゆる檀家制度などが影響したからか、僧は一般に在家と隔絶した出家と意識されている。もともとわが国においては、伝来当時から仏教は国家権力と深い関係にあり、古代律令制度下においては国法による支配を受ける反面、「国家仏教」として国家権力を宗教的に補完していたことから、庶民から見れば支配者の教えと考えられることが多かった。こうした国家と仏教との関係は、鎌倉時代においても基本的には維持されたことが江戸時代の基礎をなし、近代にまでその影響を及ぼしていると考えられることができる^⑤。

ところが近年、こうした僧のあり方に対して多くの疑問が投げかけられるようになった。その背景には、葬儀や法事などの仏教儀礼に関する意識の変化や教団内における僧俗関係の見直しなどが起きてきたという事実があり、その底流には今を生きる自己と社会に仏教がどう関わるのかという根本的な問いかけがある^⑥。にもかかわらず仏教研究に

おいては、僧は今みたように国家権力の配下に位置付けられることが多かったこともあってか、その役割や本質が研究テーマの背後に隠れてしまい、仏(宝)・法(宝)に較べると、教理上の問題としてばかりでなく歴史上の存在としてもまだ十分論じられてはいないのである。⁷⁾ そのような中において、吉本隆明氏は具体的な歴史上の僧侶を、西谷啓治氏は教団の歴史性と教理上の意味をそれぞれ考究することを通し、これからの僧宝のあり方を主張した数少ない論者である。また上原専祿氏は自らの体験を通して、僧宝の持てる性質である和合に関わる考察をしている。しかもこれら諸氏は、重点をおく宗教者をもちながらも職業的宗教者ではなく特定の教団に所属して発言しているのではないので、いわゆる護教的考察から離れてより客観的な論議をするに際してふさわしい論者であると思われる。

ただし、紙幅に限りがあるので、本稿においては、吉本氏の論考を中心として、僧宝論の現状と問題点、そして今後の研究課題について考えることにしたい。しかも、吉本氏の論考に限ってもそれはかなりの量に及んでいるので、その全貌を理解するのはこのような小論では不可能である。したがって、本稿においては、一九九〇年に出版された『未来の親鸞』(春秋社)以前の論考を中心に論じることにして、一九九五年に出版された『親鸞復興』(春秋社)から本年三月の吉本氏逝去までの論考については、次の機会に譲らざるを得ない。

* 本論文の草稿は一九九四年までに出来上がっていたが、その直後の一九九五年に阪神・淡路大震災およびオウム真理教による地下鉄サリン事件が起きた。これらの大きな出来事が吉本氏の思想に如何なる影響を及ぼしたのかを考えているうちに、論文を発表する機会を失ってしまった。さらに、二〇〇一年のアメリカ同時多発テロおよび二〇一一年の東日本大地震とそれに続く原発事故を晩年の吉本氏はどう受け止めたのであろうか。吉本氏の生涯の思索が終わったいまこそ、その思想について論ずるべき時だと考え、ここに本論文を発表する次第である。ただし、吉本氏の思想については、宗教論に限っても膨大な量の論考や発言が残されているので、今後、回を分けて考察する予定である。⁸⁾

* * 現在、寺院や僧侶の社会参加について注目されるようになっており、僧侶の役割や葬儀のあり方について再考されている。上田紀行『がんばれ仏教！』（NHKブックス、二〇〇四年）や高橋卓志『寺よ、変われ』（岩波新書、二〇〇九年）等が出版されているが、筆者も「法華経ゆかりの古寺を歩く―浅草寺、粉河寺、四天王寺―」（浅草寺佛教文化講座）第五三集、浅草寺、二〇〇九年）でこの点について論じた。

* * * 旧字体を現行の字体に替えた箇所がある。

一、僧宝研究の二つのアプローチ

仏教がわが国に受容され、いわゆる「国家仏教」^⑨が確立したのは一般に七世紀後半から八世紀前半と言われている^⑩。これによって、僧になるためには国家の公認が必要となり、私度僧はかたく禁じられることになった。このように仏教がわが国に定着した古代において、すでに僧は俗権の支配下に置かれていたのである。これは、国家支配の外にあったインドにおける釈迦とその弟子達とは、本質的に性格を異にしていたといわねばならない^⑪。しかも、次なる奈良時代においては伝教大師最澄（七六七―一説には七六六）―八二三年）の批判にもあるように、いわゆる南都六宗の僧達の中には、国家の庇護下に甘んじて僧分を逸脱するものが多くみられ、最澄のように僧戒を全うするためには国家の僧制から離れなければならないといった転倒した状況が現出したのである。したがって、その最澄が、理想の菩薩像として慕ったのが行基（六六八―七四九年）であったことは理由のあることなのである。最澄自身が創建した比叡山も、やがて時の政権との癒着を深め様々な俗事に巻き込まれていったので、親鸞（一一七三―一二六二年）・道元（一二〇〇―一二五三年）・日蓮（一二三二―一二八二年）といった鎌倉仏教を代表する僧達は修学時代に登った比叡山を後に離れていくことになる^⑫。このようにわが国においては、俗塵にまみえぬ僧であるためには、国家の僧制や寺院から離れなければならなかったと言えるほどである^⑬。しかし、逆に言うならば、そうすることによって僧たりえた存在

が歴史上みられるという事実は見逃してはならないことであり、そうした事実を知ることが今日の僧を考える上でもきわめて重要であると思われる。この点に注目した論者の一人として、吉本隆明氏を挙げるができるのである。

現代の僧宝論を考察する上で有益な視点を与えてくれる季刊『仏教』第二巻（特集Ⅱ僧を問い直す）（一九八八年）では、多方面の論者がさまざまな意見を展開しているが、吉本氏も同誌で自説を述べている。それは「僧侶―そのあり方を問い直す―」というテーマでの、社会学者・栗原彬氏との対談においてである。ここでは、栗原氏の主張する「僧の原型」をとらえ返すという立場に対して吉本氏は、「垣根をとっ払って…（中略）…僧侶というもののあり方をむしろ変えていく」という立場を主張しているが、こうした吉本氏の考えには、教団や寺院を離れて僧としての一般的な姿を捨てた歴史上の人物への評価が背景にあると思われるのである。

そこで、吉本氏の考えについてこれから述べてみようと思うが、その前にこの両者の論点について整理しておきたい。なぜかならば、両者の考えは今後の僧のあり方を考える上で重要であると思われる二つのアプローチを提示しているからである。もつとも、この対談は同誌の特集の冒頭に掲げられたもので、様々な示唆に富んだ内容になっているが、そのすべてを紹介することはできないので、ここでは本稿に関連した点について触れるにとどめる¹⁴。

栗原氏は、釈迦のもとに集った修行者によって形成されたサンガを「僧の原型」としてとらえ返すことを主張している。氏は、当時の僧侶たちは真理を求めて修行するためにあらゆるものを捨て去り、乞食者として独立独歩の生活をしていいたとし、そしてこの乞食という形式の意味を太古からの人類の歴史の上から考えている。すなわち乞食者たちを、人類が農耕を始める以前の所有ということはまだ知らない「共生の記憶」を取り返した「友愛の共同体」とみて、これこそが「僧の本来のアイデンティティー」であるとしている。そして吉本氏の質問に答えて、この僧の原型としての共生共同体を突き詰めるなら、今の寺院制度のあり方を全部否定することになることも否めないとし、それを僧自身がする必要があると考えている。そしてそれを進めた時、行き着く先きに衝突せざるをえないのが国家権力

であり、実際に仏教の歴史においては、国家権力によって僧の自律が抑え込まれてきたのであるから、それとの対決は避けて通れないと述べている。また他方では、僧の原型としての共同体の形成を言うからといって、俗世からの断絶を主張しているのではないとしている。氏は今日、目に見える形で僧の共同体をつくることは現実には困難であるとしているが、実際の僧侶ではなくとも、社会生活を送りながら僧のアイデンティティとしての友愛を貫くことができるとし、一つの例として上原専祿氏夫妻を紹介している。医療過誤という現代の治療体制と闘って亡くなったと言われる夫人と彼女を同志と呼ぶ夫の専祿氏との関係に、僧の原型としての共同性を栗原氏はみているのである。¹⁵ 上原氏については、前述したように、詳しくは他の機会に論じることにしたい。

次に吉本氏の考えについて述べてみよう。吉本氏は、西行の生きた中世初期や良寛の生きた近世後期の僧のあり方などについて触れ、各時代各様の僧があったとしながらも、寺院制度から離れ遁世して托鉢して歩いた人々に僧としての本来の姿を見出そうとしている。しかし、こうした僧のあり方は前近代の農村社会にあつてはじめて有り得るもので、資本主義社会の現状のままでは寺院制度の中でしか成り立たなくなっていると述べている。この托鉢（乞食）に関する吉本氏の考えは、日本の歴史上の僧を考える上で重要な示唆を与えるものなので、これについては後で述べることにしたい。さて、このような吉本氏の考察に照らすと、同氏が指摘しているように栗原氏の立場は僧の原型に帰ることを理想としたものと位置づけられるが、吉本氏はその反対の立場で僧を現代に開くことを理想としている。吉本氏は、資本主義社会における今後の寺院の経済的基礎をどうするかについて関心を払っており、栗原氏と反対に、昔に帰って僧団を「内閉的な修行の運動体」にすることに強く反対している。吉本氏は、「一般社会のなかに僧侶の方が垣根をとつ払って入り込んで」くること、すなわち都会の真ん中に出てきて一般社会の言葉を使って現代の諸問題に取り組むことを期待し、そしてそのように「僧侶というもののあり方をむしろ変えていく」ことによって、現在に僧侶が存在する意味を見出し得るかもしれないと述べている。その上で吉本氏は、僧の理想を人間そのものの理

想として、つまりは僧であるか俗であるかという差別を越えたところから論じている。すなわち自身の思想の根底を明かし、市民社会に対するインパクトということに関して、ごく普通になること、つまり普通の市民とか普通の庶民になって何もインパクトがないこと、そうなることが一番価値ある生き方であると発言している。そして、こうした思想には親鸞の影響があるかもしれないと吉本氏は述べている。この吉本氏が親鸞についてどう考えているのかという点については後に章を分けて論じてみたい。

さて、このように吉本氏は栗原氏との対談を通して、前述の寺院制度を離れることにより僧たり得たという歴史を述べ、さらにその意義を重視しながらも近代以降においては托鉢という僧本来の行いが不可能なことを指摘し、僧の原型にこだわるのではなく僧自体のあり方を変え、社会に開かれた存在になることに期待したのである。

ただ、この対談だけでは、なぜ寺院を出た托鉢僧に僧の本来のあり方を見出せるのか、また社会に向けて僧のあり方を変えるとは具体的にどのようなことなのか、そしてさらには吉本氏の言う僧の理想とは如何なる思想に支えられているのか、まだ十分には語られていない。そこで次には、この対談を離れて戦中に始まる吉本氏の仏教に関する思索を追い、こうした吉本氏の発言の根拠について考えてみなければならぬ。なお、「僧の原型」とをえ返すべきであるとする栗原氏の主張を、現代の僧宝論においてどのように考えていけばよいかについては、上原専祿氏の論考に関連付けて他の機会に論じる予定である。

二、吉本隆明の僧侶論

(一) 良寛論

まずはじめに、寺院を出て托鉢をすることの意味について、吉本氏はどの様に述べているのであろうか。寺院から出る点については、先に挙げた季刊『仏教』第二卷「特集Ⅱ僧を問い直す」に掲載された論文「現代僧宝論」の中

で柳田聖山氏が、至道無難・鈴木正三・良寛について、「宗門の外に在ることで、かろうじて俗化に抗し得た、少数派であった」⁽¹⁶⁾と述べているように、寺院が国家という世俗権力の支配下にある場合（特に柳田氏が論じたのは国家による寺院支配が徹底された江戸時代のことであるが）は本来の僧であるためにはやむを得ない手段であったようである。わが国においては、律令制度が確立した古代より僧侶は法律によって規定された身分であつて、国家権力の庇護下にある反面でその行動はきびしく規制されていたのである。吉本氏もこの事実に触れ、親鸞や良寛は国の規定する僧侶の概念を超えていたので、寺院制度から離れざるを得なかつたと考えている。しかしこれにとどまらず吉本氏は、良寛の場合を例にして、寺院から離れ隠遁することについてさらに「積極的な意味」⁽¹⁷⁾を見出そうとしている。そして、隠遁しても生きていくためには食していかなばならないので、ここに托鉢の問題がでてくるのである。

良寛（一七五八～一八三一）⁽¹⁸⁾は、「大愚」と号した江戸時代後期の僧であり、歌人として知られる。越後国出雲崎の名主の子として生まれたが、十八歳の時、備中国玉島円通寺の国仙和尚を師として出家し自ら良寛と名乗った。国仙の死後寺を出、帰国して生家近在の国上山五合庵に住んで、子供らと遊び、歌を詠み、書を認め、そして時には托鉢して歩いたと言われる。良寛の生涯については不明な点が多く、円通寺をでた理由についてもはっきりとはわかっていないが、吉本氏は国仙の後住である玄透即中との折り合いがつかなくかつたことを原因として考えている⁽¹⁹⁾。しかし吉本氏も論じているように、その底流には江戸時代の寺院内で生活する僧に対する批判的見方があつたようだ。吉本氏は、良寛が僧一般について、また自分が属する禅僧について、きびしい姿勢で詩に詠んでいることを述べている⁽²⁰⁾。たとえば氏が紹介した良寛の「僧伽」という詩の中には次のようにある。

我れ 彼の朝野を適くに

士女おのおの作あり。

織らずんば何を以て衣

耕さずんば何を以て哺くまん。

いま釈氏の子と称するは

行もなく 亦 悟もなし。

徒に檀越の施を費して

三業 相顧みず。

頭を聚めて大語を打ち

因循 旦暮に度る。

外面は殊勝を逞しゆうして

他の田野の嫗を迷わす。⁽²¹⁾

つまり僧は、働いてその生計をたてている農民や婦女にも劣り、彼らに依存するばかりで修行も悟りもないにもかかわらず、説経を垂れたり人をだましたりしているというのである。この詩には、

伏尋思己行迹。無戒竊受四事之勞。愚癡亦成四生之怨。⁽²²⁾

という、有名な最澄の「願文」の一説に酷似した感慨が詠まれている。最澄はこの後に、

愚中極愚。狂中極狂。塵禿有情。底下最澄。⁽²³⁾

と記し、愚かで無戒で最低の存在として自己をとらえている。良寛もたんに僧一般を批判したのではなく、自分自身もその卑しむべき僧の一分であるということをも悟ったのであろう。良寛の号の「大愚」とは、師の国仙が良寛の印可のとき与えた偈頌の一節「良也如愚道転寛」からきていると²⁴言われるが、最澄の言う「愚中極愚」という自覚に通じるものがあると思われる。後に論ずるようにわが国においては、教団・寺院を離れることによって本来の僧でありえたということ「愚」を自覚したということは、重要な関連を有しているのである。

さて、江戸時代の寺院が幕府の強い統制下にあり、その結果仏教が衰微し僧侶が墮落していったことについては、辻善之助の『日本仏教史』近世篇以降よく知られていることである。出家の世界は俗よりも俗であると人々に貶せられ、幕府も僧の風紀取締のために幾度となく法令を発している。²⁵ 本当の出家であるためには再度の出家が必要であると言われたほどである。この僧が寺院を出るということ、つまりは再出家とでも言うべきことを、ひろさちや氏は「出家²⁶」と称している。ひろ氏は、

このごろは、むかしにかはりて寺をいで、いにしへは、道心をおこす人は寺に入りしが、今はみな寺をいづるなり。見ればぼうずにしきもなく、坐禅をものうく思ひ、工夫なさずして、道具をたしなみ、坐禅をかざり我慢多くして、ただころもをきたる名聞にして、ころもはきたるとも、ただとりかへたる在家なるべし²⁷

という一休宗純（一三九四―一四八一）の言葉を通して、一休や良寛が選んだ道を「出出家」と表現したのであるが、これは出家の世界を出て世俗に戻るのではなく、世間の中に彼ら独自の「超世界」²⁸を確立する営みであったと論じている。ともかくも、こうして良寛は寺院を出て故郷に帰ったのである。

先にも述べたように、その後の五合庵における良寛の生活は俗ともつかぬ出家ともつかぬもので、それはひろ氏の

言われる「超世界」の域に達したものと言うべきかも知れない。ただしひろ氏は「超世界」とは現実からの逃避ではないとしていることに注意しなければならない。良寛は、「遊於娑婆世界」(「観音経」の文)の「遊」の思想を武器として現実と闘ったとひろ氏は述べている。⁽²⁹⁾この現実との取り組みということは、吉本氏の説く寺院から離れ隠遁することの「積極的な意味」というテーマに通じているのである。

吉本氏の考える良寛の隠遁は、一般に使われる意味における隠遁とは違うように思われる。隠遁とは、ふつう世事を逃れて隠れることを意味し、遁世とも言う。良寛はたしかに世事に染まった寺院制度から逃れているので、述べてきたようにこの時代の意味における隠遁の道を選んだといえる。しかし吉本氏は、良寛が故郷の村に帰った後も、飢饉や凶作による米価の高騰や河の決壊による人々の苦悩を如何にしたらよいかといったような社会的関心を強く持っていたことを指摘した。⁽³⁰⁾しかも吉本氏は、良寛は寺院制度を離れたとはいえ、禅の修行の仕方については曹洞禅の僧侶として本格的なものであったと述べている。⁽³¹⁾つまり良寛は、仏教者として現世的制約を超えつつも、人々の生活という現実への深い洞察を持ち続けているというのである。ではその上で良寛は、村の人々と具体的にはどの様に接していたのであろうか。

隠遁した良寛も生きて行くためには食を得なければならなかったわけであるが、いまみたように彼は村にあっても禅僧としての生活を続けたので、具体的にはその資糧を托鉢によって求めていた。ただし、良寛の生活はかなり窮迫したものであったので、時には親戚・知友に無心することもあったようだ。⁽³²⁾にもかかわらず良寛は、飄然として農民と酒を酌み交わし子供らと戯れて生きていた。こうした姿から吉本氏は、只管打坐を説く道元禅を良寛は超えていったのではないかとささみている。⁽³³⁾さらに吉本氏は、托鉢についても禅における修行としてのみとらえようとはしていない。吉本氏は、托鉢、つまり農民たちに食を乞うということは、僧にとって「いわば農村共同体とのかかわり方を象徴する本質的な行為」を意味すると考えているのである。つまり托鉢によって、農村共同体の外縁にある僧の存在が

それとして位置付けられるというのである。そしてこの位置付けを吉本氏は、〈アジア的〉社会での僧の存否と仏教の精髓に関わるものとしており、もし「この位置づけを誤まれば、すぐにカーストとしての婆羅門や、たんに村落共同体における人々の生き死にと無関係な呪術的修練にすぎなくなってしまう」と述べている。³⁴ 吉本氏の考えは、僧とは世俗を超えた仏教の教えを行ずるが、世俗の生活の資糧というレベルでは俗人に依存した存在であり、しかもそうであつてはじめて〈アジア的〉農耕社会に適応できるという考えと理解してよいであろうか。そして良観は自然のうちにかうしたことを弁えていたと吉本氏はみている。ただし繰り返すが、良寛にみられたように単なる隠栖ではなく、僧が社会に対する強烈な関心を持ち続けることに、吉本氏は重きを置いているのである。

以上、寺院を出て隠遁生活を送つた良寛を概観しながら吉本氏の思索を追うことによつて、吉本氏が考えている寺院を出て隠遁することの「積極的な意味」と托鉢の意義について考察してみた。このような小論で氏の考えの全体像を伝えることは不可能なことであるが、その中心にある幾つかの論点については述べることができたとと思う。その結果、先にみた栗原氏との対談における重要なテーマである、社会の中に僧の方が垣根をとつ払つて入り込んで行く、という吉本氏の考えの具体像について、その一端を窺うことができたのではないかと考える。

次には吉本氏の親鸞論について述べるが、これは吉本氏の宗教に関する思索の中心なテーマであると思われる、多くの論著が発表されているので、それらを可能な限り用いて論を進めたい。

(2) 親鸞論

吉本氏の親鸞に関する思索は、『親鸞復興』（一九九五年）以前に本として出版されたものだけに限つても、戦中における『親鸞和讃』（一九四四年）からはじまり、『未来の親鸞』（一九八九年）に至るまでの度重なる作品として残されている。これ以外にも、『非知』へー〈信〉の構造「対話篇」――（一九九三年）に収められた対談やインタビューといつ

たものがある⁽³⁵⁾。しかも吉本氏の親鸞に向けられた関心はこれ以後も続行したので、氏の親鸞論の全容について論述することは極めて困難な作業である。筆者はいつの日かその作業を試みたいと考えているが、ここでは本稿に関連して僧宝論を考察するために必要と思われる諸点について触れるにとどめたい。

親鸞⁽³⁶⁾が僧分を捨てることになる直接の原因は、良寛におけるような自主的なものではなく、いわば強制されたものであった。承元元年（一一〇七）、後鳥羽上皇による専修念仏停止、法然一類処罰に連なり親鸞は越後に流罪となるが、このとき親鸞は僧としての身分を奪われ藤井善信という俗名を与えられることになったのである。その後、親鸞はもはや僧でも俗でもありえないと考え、自らを「非僧非俗」と呼んで「禿」の字を姓として、⁽³⁷⁾「愚禿」親鸞と称しているが、この「愚禿」とは先の最澄の「願文」に依拠していると言われている。⁽³⁸⁾

ところで、ここにいう「非僧非俗」とは、やがて親鸞の思想の核心をなしていくが、この時点では「後鳥羽院らに押しつけられた境涯の命名」⁽³⁹⁾にすぎないと吉本氏は述べている。そして氏は、この「非僧非俗」に思想的な意味を与えたのが越後配流以後の生活であり、親鸞は赦免となっても僧に戻ろうとはしなかったとみている。では、越後や京を避けて赴いた常陸における親鸞の生活とはどのようなものであったのか、吉本氏の考えを通してみてみよう。

当時、流罪といえは事実の上では死罪にも同ずる重罪と考えられていたようで、生命の保証などまったくなく、配流の地の人々の人情にすがってどうにか生を保つしかないという境涯であったようだ。しかも親鸞は宗教界における異端と断ぜられた念仏者であった。彼の生活が如何に困難なものであったかは想像に難くない。⁽⁴⁰⁾しかしこの地で親鸞は念仏を説いてまわり、やがて村の人々によって支えられるようになっていったという。そして越後の土豪三善為教の女と言われる恵信尼と結ばれたと伝えられている。四年後の建暦元年（一一二二）、赦免となるが京に戻ることはなく越後に留まり、建保二年（一一二四）には関東に向かって旅立ち、上野国佐貫や武蔵国あたりを経て常陸国に落ちついたという。この間も布教と研学に努めたと伝えられている。

ところでこうした親鸞の行状は、何を根拠として知られるようになったのだろうか。親鸞の残した撰述や消息には、越後やその後の関東における生活については触れられていない。それでこの点については、かつてまったくの不明と言われたこともあった。ところが大正一〇年（一九二一）に西本願寺で恵信尼消息が発見されて、その一部が明らかになったのである。今述べたこともこの消息によつていのである。また恵信尼との生活は和やかなもので、承元五年（一二二二）には信蓮房が、元仁元年（一二三四）には覚信尼が生まれたことなどもここから知ることができる⁴¹。しかし親鸞が実際にどの様な姿をして教えを説き、どの様に人々に接していたのかは正確にはわからない。そこで吉本氏は、親鸞の思想の深化を追いながらこうしたことを推測している。親鸞の思想については後に述べるが、それを通して吉本氏は、親鸞は今述べたように妻を娶とり子をもうけるばかりでなく、髪を剃らず爪も切らず肉を食らい人と交わるという有り様で、外貌はもはや在家の念仏者に同ずるものであったとみている。つまりその姿や行いは当時の僧侶という概念を超えていた⁴²というのである。そしてこのとき親鸞が手本としたのが教信であったという。

教信（？）⁴³は、はじめ奈良の興福寺で唯識・因明を学んだすぐれた僧であったが、後に寺を出、播磨の賀古に草庵をもうけて念仏専修の日々を送ったと言われる。そこでの教信は妻を娶とり、野良仕事や旅人の荷をかつぐなどして生計を立て、髪も剃らず袈裟も衣も着ないというまさに「非僧非俗」の生活を営んだと伝えられている。吉本氏は、覚如の撰述した『改邪鈔』三にある、

ツネノ御持言ニハ、ワレハコレ賀古ノ教信沙弥コノ沙弥ノ様、禅林ノノ定ナリト云。シカレハ、諱ヲ専修念仏停廢
ノトキノ左遷ノ勅宣ニヨセマシマシテ、御位署ニハ愚禿ノ字ヲノセラル。コレスナハチ、僧ニアラス俗ニア
ラサル儀ヲ表シテ、教信沙弥ノコトクナルヘシト云。⁴⁴

という記述に依拠して、親鸞が教信に習って「非僧非俗」の生活を始めたと考えている。そして、やがて親鸞はこの「非僧非俗」に思想的な意味を与え、僧としての法然をも超えていったと吉本氏はみている。では、京を離れた生活の中で深化させた親鸞の思想とはそもそも如何なるものなのであろうか。またそれに与った環境とは具体的にはどのようなものであったのだろうか。そこで次には、これらの問題を論ずるために、吉本氏が親鸞のたどり着いた思想とそれを生んだ環境をどう理解しているか概観し、しかる上で親鸞が理想とした「非僧非俗」の意味について考えてみたい。

吉本氏が親鸞の思想として描こうとしているのは、「一介の捨て聖として振舞っている無名の念仏者に宿った、巨大な思想という驚くべき矛盾した像」⁽⁴⁵⁾であろう。その矛盾とは、実践的な課題（具体的な信仰）と教理的な課題（浄土門の思想）または「非知」（信）と「知」（不信）という矛盾である。⁽⁴⁶⁾吉本氏は、親鸞自身の書き残したものや末流の者が書き留めたものなどを精密に読み解いてこの矛盾に行き着いたが、これらは大きくいえば三種類に分けられるという。『教行信証』のような著作と『歎異鈔』（唯円著・『末燈鈔』（從覚編））といった親鸞の言を編んだ書とそれから彼の書簡とである。これらはこの矛盾のいずれをも含んでいるが、重点によって分けるならば『教行信証』は教理的課題、すなわち「知」の次元から、後の二者は実践的課題すなわち「非知」の次元から説かれていると吉本氏は述べている。⁽⁴⁷⁾そして吉本氏もこの両次元から親鸞について論じているが、これらは隔絶した次元ではない。そもそも吉本氏は、この両次元を「共通の地平線においてみられる場所」⁽⁴⁸⁾であると、この両次元を移行していくことを説いたのが親鸞である、⁽⁴⁹⁾という考えに達しているのである。つまり吉本氏は、現象的には矛盾としか表現できないものが親鸞の内心においては矛盾ではないものと解しているのである。結論を先取りするなら、「知」の行き着いたところに「非知」をみるとというのが吉本氏の理想であり、氏はそれを親鸞の説く「還相」の立場に見出して、そこから「非僧非俗」の意味を読み取ろうとしているのである。では、このような結論に至るまでに、吉本氏の思索はどのような過

程をたどったのであろうか。

吉本氏は既存の親鸞研究にやや距離をあけているようであるが、戦中から繰り返し親鸞についての思索と原典研究を積み重ねたという。吉本氏による教理上の研究は、氏の親鸞論の基礎を成して随所で述べられているが、「親鸞の教理について」(一九八〇)⁽⁵⁰⁾を経て「教理上の親鸞」(一九八一)⁽⁵¹⁾としてまとめられている。しかし吉本氏はこれより先に、氏の親鸞論の中心を成すと思われる「最後の親鸞」(一九七四)⁽⁵²⁾を発表している。「最後の親鸞」は、「歎異鈔に就いて」(一九四七)⁽⁵³⁾、「親鸞について」(一九七二)⁽⁵⁴⁾に次いで執筆されたものであるが、ここで吉本氏は氏の考える親鸞の至った思想にすでに触れているから、これを跡付けるが如く後になって教理上の問題を整理したのではないかと思われる。それでは「最後の親鸞」を中心として、吉本氏の言う親鸞の至った思想についてみてみたい。

親鸞は、真実の信仰確立に至るまでに三度、心を転換したという。これを「三願転入」といい、三願とは『無量寿経』に説かれる四十八願のうちの第十九願、第二十願、そして第十八願をいうが、親鸞はここから「第十八願をもっとも重しとする絶対他力を選択した」としている⁽⁵⁶⁾。しかし吉本氏の想定する「最後の親鸞」はそのあとにやってくるという。それは親鸞自身の著述ではなく、彼が弟子に告げた言葉に込められた思想からみつかると氏は述べている。そこで吉本氏は、先に記した『歎異鈔』・『末燈鈔』などを精密に読み込んでいくのである。親鸞は、天親の『浄土論』・曇鸞の『浄土論註』を経て、道綽・善道によって展開され法然に至る浄土教理の通路をつけたが、吉本氏によるとこの営みは「知」の頂を極めていく過程であり、親鸞はそのあとにくる「非知」に「そのまま」向かったという。そこが親鸞のたどり着いた「愚」の境涯であり、こうした思想を親鸞は、『教行信証』のような知識によって「知」に語りかける著書に込めたのではなく、弟子に告げた言葉に込めっていると吉本氏は言う⁽⁵⁸⁾。ところで、こうした思想を闡明するために吉本氏は、親鸞を法然から切り離すという面を拡大しているのである⁽⁵⁹⁾。そこで、親鸞の言う「愚」を法然の思想と比較して考える必要がある。そしてこれによって、親鸞の「非僧非俗」の立場が現れてくるであらう。

親鸞は、「タトヒ法然聖人ニスカサレマヒラセテ、念仏シテ地獄ニオチタリトモ、サラニ後悔スヘカラスサフ라우」〔歎異鈔〕⁽⁶⁰⁾と語ったといい、現実においても法然とともに流罪に処せられている。ところが彼は、法然の念仏理解を超えていったと吉本氏は言う。法然も親鸞も同じく自力の修行によって浄土に近づくことの不可能をいい、念仏の一向専修を説いたことは確かである。法然は、「念仏を信ぜん人はたとひ一代の法をよくく／＼学すとも一文不知のぐどむの身になして尼入道の無智のともがらに同して智者のふるまひをせずしてた、一向に念仏すべし。」⁽⁶¹⁾と「一枚起請文」に記している。ところが吉本氏によると、これは自力信心を排除するための方便の言葉であるという。その証拠に法然は、愚になれ、知者ぶるなといいながらも、自らは師として門弟諸流に向かつているばかりでなく、無知の身で真言・止観を破し、余の仏・菩薩を誹謗してはならない〔七箇条起請文〕と制している。吉本氏は述べている。⁽⁶²⁾これに対して親鸞においては、後に述べるように「一文不知の愚鈍の身」になることは方便ではなく、「この課題そのものが信仰のほとんどすべて」⁽⁶³⁾なのである。そして悪人こそ正機、愚者こそ正機ということも、法然のように浄土教理の伝統の中であって、末法では自力が不可能だからというのではなく、これ以外では駄目なんだ、少しでも自力を交えたら駄目なんだというところまで来ていると吉本氏は述べている。⁽⁶⁵⁾そしてこのような親鸞の思想を生んだ背景に、越後流罪以降の在俗生活があったのである。

吉本氏によると親鸞は、「法然のもとで、自力の計からもっとも遠い存在だとおもっていた(衆生)は、越後国府で接触した衆生にくらべたら、まだ空想の(衆生)にすぎないことを知った」という。⁽⁶⁶⁾すなわちその地で親鸞がみたものは、無学文盲で、田畑の泥にまみれ生類を危めて生きる人々、まさに屠沽の下類といった存在であったようだ。しかも、そうした人々の施しによってどうにか生を保たねばならないという境遇に親鸞はあった。しかしこうした生活の中で親鸞は、自分の姿を客観的にながめる眼を獲得し、いままでの僧であるという思い上がりは俗と通底し

ている所以を識らしめられたと吉本氏は述べている。⁽⁶⁷⁾ こうして、最澄の「愚中極愚」に習い「愚禿」と称したと言われる親鸞であったが、まさにその境涯を現実のものとして体験したのである。そして、その後には赴いた関東でみた農民の姿は、京や越後で接した人々をはるかに越えて惨めなものであったという。彼らが求めていたのは、死後の極楽世界でも現世における口先だけのなぐさめでもなく、今日を生きるための一握りの米であった。⁽⁶⁸⁾ しかしこうした人々と接することによって、絶対他力の信仰は自力からもっとも遠い彼らにこそ求められることを親鸞は掴んだという。すなわち、末法今時にあって自力の修行は不可能な身と知りながらそれを捨てきれなかった親鸞は、自力など及びもつかぬ人々の姿によって、はじめて真の他力とは何かを知ったと言っている。ここにこそ自力の尽きた、弥陀の本願をもっとも受け取れる境界が開けるというのである。親鸞の言う「善人ナヲモテ往生ヲトク、イハンヤ悪人ヲヤ」(『歎異鈔』三)とはこのことを言っている。⁽⁶⁹⁾ こうして親鸞によって愚がつきつめられ、「一文不知の愚とんの身」になることこそ信仰のほとんどすべてであるということに至るのである。しかし吉本氏は、こうした課題の行き着く先には、信心や宗派を解体してでも貫くべき本質的な問題が立ちはだかっていると説く。いまこの点について論じる用意はないが、親鸞を宗教者を超えた思想者とみる吉本氏の考えは、ここに根拠を置いていることだけを指摘しておきたい。⁽⁷⁰⁾ また信仰の次元においても、自力にほど遠い煩惱具足の凡夫を正機とするところに、いわゆる「本願ばかり」の問題が生じる。吉本氏もこれは親鸞にとってもっともきわどい問題であると言っている。⁽⁷¹⁾ 詳しくは、稿を改めて吉本氏の親鸞論の全体像を論ずる機会に考察を加えてみようと思う。

さて、親鸞の求めた愚について述べてきたが、その行き着いたところに「非僧非俗」があるという。「非僧」についてはいままで述べてきたとおりであるが、「非俗」とはどういうことであろうか。これは単に俗人とは違った存在というのではなく、吉本氏は「俗とおなじ現世の(あはれ)と(はかなさ)と(不信)とを、いわば還相の眼でもって生活するところに(非俗)の真髓があった」と述べている。⁽⁷²⁾ つまり、「ひとたび浄土へ往って、そしてまた還って

きて衆生のなかにほんとうの意味の慈悲を発想して⁽⁷³⁾いくということである。吉本氏の言う「非僧非俗」とは単なる無知を言っているのではなく、先に述べた「知」（「不信」と「非知」（「信」）を自由に移行できる境涯のことを言っているようである。これを吉本氏は、「ただし親鸞の場合は、一次元グルッと回ってきたら普通の人と同じになっただけで、一周違うわけです⁽⁷⁴⁾」と表現している。

親鸞はこの「非僧非俗」の境涯から、「親鸞ハ弟子一人モモタスサフラウ」（『歎異鈔』六）⁽⁷⁵⁾、また「タトヒ牛盗トハイハルトモ、モシハ善人モシハ後世者モシハ仏法者トミユルヤウニ振舞ヘカラス」（『改邪鈔』三）⁽⁷⁶⁾と語り、一人の捨て聖のような姿で、肉食妻帯の生活をおくったのである。こうして、親鸞はもはや当時の僧侶概念から大きく外れ、言うならば一人の破戒僧にも同ずる存在となったといつてよいだろう。そして最後に、先の栗原氏との対談を思い返すならば、そこで吉本氏が語った「ごく普通になること」という理想の背景には、実はこの「一次元グルッと回ってきたら普通の人と同じになった」という思想が横たわっているように思われる。

おわりに——今後の研究課題について——

以上、吉本氏の「良寛論」および「親鸞論」について述べてきたが、これによって、先の栗原氏との対談における吉本氏の発言の根拠が如何なるものであるかを、おおよそ知ることができたと思う。そして、吉本氏の考える僧の理想は、この良寛や親鸞がたどり着いた思想によって支えられているとみてよいであろう。こうした吉本氏の考えが、現代の僧宝論においてどう作用していくのかについては、吉本氏が書き残した『親鸞復興』以降の著作や発言を精確に理解した後に、「僧宝の今日的解釈」と題して考察する予定である。

なお、申すまでもないが、本稿で述べたことは吉本氏の「良寛論」であり「親鸞論」であって、良寛および親鸞理解の通説的見解ではない。しかし、吉本氏の諸説が、僧宝を考察するに当たって多くの示唆に満ちていることに変わ

りはないのである。吉本氏の研究の仏教学上の価値については、通説との比較を通して考えねばならないが、これは他日の課題としたい。

注

- (1) 中村 元『広説佛敎語大辞典』（縮刷版、東京書籍、二〇一〇年）参照。
- (2) 僧とは僧宝と同義であると理解され、この両者を区別しないで用いるのが一般的であるが、筆者は信受・供養・恭敬の対象という性格を強調している場合は僧宝、主体的側面を強調している場合は僧というように使い分け、さらにここでも僧については、それを構成する個々の存在に重点をおく場合は僧侶、その集団に重点をおく場合は僧団と表現してはどうかと考えている。ただしこのように厳密に分けることが困難な場合もあるので、本稿においても特に限定した意味で用いる以外は、このような区別は避け一般的な表記に従った。
- (3) 水野弘元『新版』仏敎要語の基礎知識（春秋社、二〇〇六年）参照。
ただし水野氏が、元来、大乘仏敎の理想は出家在家の区別をなくすことであるが、「歴史的にインドの大乘仏敎において、出家在家の区別を設けない時代が存在したかどうかは不明である」（同書一〇六頁）と述べていることは注意を要する。この点については今後の課題としたい。
なお、比丘・比丘尼・沙弥・沙弥尼を四衆とする場合もある。
- (4) 中村、前掲書、参照。
- (5) 辻善之助『日本仏敎史』全十卷（岩波書店、一九四四～五五年）、黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』（岩波書店、一九七五年）参照。
- (6) 『仏敎』第二卷（特集『僧を問い直す』（法蔵館、一九八八年）参照。
敎団改革については、浄土真宗大谷派をはじめとする宗派関係者の中で近代以降繰り返されてきたが、最近の情勢は僧侶や敎団職員を越えた一般信徒や敎団外の人々が多く発言していることに特徴があると思われる。また仏敎儀礼における僧の役割や儀礼自体の意味の変化に関しては、たとえば葬儀について、「葬送の自由をすすめる会」がいわゆる自然葬を行ったことなどが現在注目されている。葬送儀礼を中心とした仏敎儀礼に関しては、東洋哲学研究所編『友人葬を考える―日本に

- おける仏教と儀礼』(第三文明社、一九九三年) 参照。
- (7) 土橋秀高「僧宝について」(佐藤博士古稀記念『仏教思想論叢』所収、山喜房佛書林、一九七二年)、柳田聖山「現代僧宝論」(前掲『仏教』第二卷)、西谷啓治「教団・教学・布教―その意義と在り方―」(『西谷啓治著作集』第十六卷、創文社、一九九〇年) 参照。「僧宝」については、教理的側面からの論及が少ないと言われている。またそれに裏付けられた僧の歴史の変遷についても同様のことがいえる。ただし、僧戒に関しては今日まで詳細な研究が積み重ねられている。
- (8) 吉本氏の思想の全容についてはこれから解明されていくものと思われるが、その思想の核心について論じたものとしては、例えば小浜逸郎氏の『吉本隆明―思想の普遍性とは何か―』(筑摩書房、一九九九年)があり、吉本氏の親鸞論については高橋純一氏の『吉本隆明と親鸞』(社会評論社、二〇一一年)がある。吉本氏逝去の後、いくつかの追悼出版があったが、ここでは吉本氏と中沢新一氏との対談「『最後の親鸞』からはじまりの宗教へ」(『中央公論』二〇〇八年一月号)が再録された中央公論編集部編『中央公論特別編集 吉本隆明の世界』(中央公論新社、二〇一二年)があることを補足する。
- (9) 速水侑「日本仏教史―古代」(吉川弘文館、一九八六年) 参照。なお「国家仏教」の定義、成立過程については諸説があることを付記する。
- (10) ただし、「国家仏教」という概念については様々な批判がなされており、この概念では把握しきれない古代の地方豪族や民衆の仏教信仰が注目されていることを補足する。この点については、拙稿「宗教と国家を考える―最澄から日蓮へ―」(『東洋哲学研究所紀要』第二十七号、二〇一一年。拙著『最澄と日蓮―法華経と国家へのアプローチ―』レグルス文庫、第三文明社、二〇一二年所収) 参照。
- (11) 平川彰「僧伽の超世間性と国家権力」(『印度学仏教学研究』第三卷第二号、一九六四年)、同『日本仏教と中国仏教』(『平川彰著作集』第八卷、春秋社、一九九一年) 二一三頁以下参照。
- (12) この間の経緯については、拙著・前掲『最澄と日蓮―法華経と国家へのアプローチ―』で論じたので参照されたい。
- (13) 松尾剛次氏は、このような僧侶を「遁世僧」と呼んで「官僧」と区別した。同著『新版 鎌倉新仏教の成立―入門儀礼と祖師神話―』(吉川弘文館、一九九八年) 参照。
- (14) 以下に述べる栗原氏・吉本氏の説は、前出の『仏教』第二巻に掲載された両氏の対談を要約したものである。正確を期したが、表現の仕方など不適切な点があればすべて筆者の責任である。また煩雑になるので、一々発言ページを注記することは避けた。なおこの対談は、吉本隆明「『非知』へ―〈信〉の構造「対話篇」―」(春秋社、一九九三年)に再録されている。
- (15) 上原専祿「死者・生者―日蓮認識への発想と視点―」(未来社、一九七四年) 参照。

- (16) 『仏教』第二卷、四四頁。
- (17) 吉本隆明『〈信〉の構造・吉本隆明全仏教論集成一九四四・五〕一九八三・九』（春秋社、一九八三年）九〇～一四頁。
- (18) 良寛の生涯については、東郷豊治『新修良寛』（東京創元社、一九七〇年）、吉野秀雄『良寛―歌と生涯―』（筑摩叢書、一九七五年）、井本農一『良寛』（講談社学術文庫、一九七八年）参照。
- (19) 吉本一僧としての良寛〔〈信〉の構造・吉本隆明全仏教論集成一九四四・五〕一九八三・九』所収〕一四二～一四三頁、参照。同論文は「僧侶」と改題して、吉本隆明『良寛』（春秋社、一九九三年、五二～八七頁）に収められている。以下の引用は同書から行う。
- (20) 吉本「僧侶」〔良寛』所収〕六五～七一頁。
- (21) この詩の全文については、東郷豊治編著『良寛全集』上巻（東京創元社、一九八八年、初版一九五九年）一二～一五頁。
- (22) 『伝教大師全集』第一（日本仏書刊行会、一九六六年）一頁。
- (23) 同右、二頁。
- (24) 吉本・前掲「僧侶」五二頁、東郷・前掲『新修良寛』一〇八～一二八頁、参照。
- (25) 辻・前掲『日本仏教史』近世篇、参照。
- (26) ひろさちや『日本仏教の創造者たち』（新潮選書、一九九四年）九〇頁。
- (27) 同右、八九頁。
- (28) 同右、九〇頁。
- (29) 同右、一七〇～一七八頁。
- (30) 吉本・前掲「僧侶」七一～七六頁。吉本氏は、流布された良寛のイメージに合わないであろうと指摘した上で、次の二つの詩を紹介している。

凡そ民小大となく 作役日を以て疲る
 畛界知らず焉に在るやを 堤塘竟に支え難し
 小婦は杼を投じて走り 老農は鋤に倚りて歎く
 何の幣帛か備わらざらん 何れの神祇か祈らざらん
 昊天は杳として問い難く 造物聊か疑うべし

孰か能く四載に乗じて 此の民をして依るところ有らしめん

〔寛政甲子夏〕

且去年の秋の如き

一風三日吹く

路辺に喬木を抜き

雲中に茅茨を揚ぐ

米価之が為に貴く

今春も亦斯くの若し

斯くの如くして尙止まらずんば

蒼生の懼を奈何にせん

〔伊勢道中苦雨〕二首

(31) 同右、一九九〇頁。

(32) 東郷・前掲『新修良寛』一四七―一四八頁。

(33) この点については、吉本「思想詩」〔良寛〕所収 参照。

(34) 吉本・前掲「僧侶」六九―七〇頁。

(35) 著書として出版された主なものは左記のとおりである。

『最後の親鸞』（春秋社、一九七六年）

『論註と喩』（言叢社、一九七八年）

『増補最後の親鸞』（春秋社、一九八一年）

〔信〕の構造・吉本隆明全仏教論集成一九四四・五―一九八三・九（前出、〔信〕の構造』三部作 part 1）

『未来の親鸞』（春秋社、一九九〇年）

『非知』へ―〔信〕の構造「対話篇」―（前出）

『親鸞復興』（春秋社、一九九五年）

『宗教の最終のすがた』（春秋社、一九九六年）

『決定版 親鸞』（春秋社、一九九九年）

『今に生きる親鸞』（講談社、二〇〇一年）

『悪人正機』（聞き手・糸井重里、朝日出版社、二〇〇一年）

このほか、吉本隆明編『思想読本―親鸞―』法蔵館、一九八二年等がある。

(36) 親鸞の生涯については、前注(35)の吉本氏の著書のほか左記のものを参照した。

赤松俊秀『親鸞』（吉川弘文館、一九六一年）

笠原一男『親鸞―煩惱具足のほとけ―』（日本放送出版協会、一九七三年）

石田充之・千葉乗隆編『真宗史料集成第一巻・親鸞と初期教団』（同朋社、一九七四年）

(37) 『教行信証』後序（前掲『真宗史料集成第一巻・親鸞と初期教団』所収、以下同書は『真宗史料』と略す）二四四頁。

(38) 赤松・前掲『親鸞』、一三二頁。

(39) 吉本「ある親鸞」（『増補最後の親鸞』所収）一〇二頁。

(40) 笠原・前掲『親鸞―煩惱具足のほとけ―』七九頁。

(41) 梅原真隆『恵信尼文書の考究』永田文昌堂、一九六〇年。

(42) 吉本・前掲「ある親鸞」一〇五―一〇六頁。

(43) 吉本「教信沙弥の定」（『信』の構造・吉本隆明全仏教論集成一九四四、五―一九八三、九）所収）三二五―三四〇頁、参照。

(44) 『真宗史料』六五六頁。

(45) 吉本・前掲『増補最後の親鸞』の「増補版のための序」三頁。

(46) 吉本氏が「教理上の親鸞」（『増補最後の親鸞』所収）を中心として、諸処で述べていることを整理すると、このような矛盾と理解してよいと思う。

(47) 吉本「増補最後の親鸞」をめぐって」（『山崎龍明との対話』（『信』の構造・吉本隆明全仏教論集成一九四四、五）

- 一九八三・九」所収）二三四～二三三頁、同「親鸞の〈信〉と〈不信〉」（佐藤正英との対話）（『非知』へ―〈信〉の構造「対話篇」―）所収）一五六～一五九頁、参照。
- (48) 吉本「増補最後の親鸞」をめぐって」（『信』の構造・吉本隆明全仏教論集成一九四四・五～一九八三・九）所収）二二二頁。
- (49) 吉本「滝沢克美をめぐって」（末次弘との対話）（『非知』へ―〈信〉の構造「対話篇」―）所収）一六～一八頁。
- (50) 吉本・前掲「〈信〉の構造・吉本隆明全仏教論集成一九四四・五～一九八三・九」所収。
- (51) 吉本・前掲「増補最後の親鸞」所収。
- (52) 同右。
- (53) 吉本・前掲「〈信〉の構造・吉本隆明全仏教論集成一九四四・五～一九八三・九」所収。
- (54) 同右。
- (55) 菊村紀彦編『親鸞辞典』（東京堂出版、一九七八年）参照。
- (56) 吉本「最後の親鸞」（『増補最後の親鸞』所収）一頁。
- (57) この過程については、吉本・前掲「教理上の親鸞」参照。
- (58) 吉本・前掲「最後の親鸞」参照。
- (59) 吉本・前掲「増補最後の親鸞」をめぐって）二三四～二三三頁、参照。
- (60) 『真宗史料』五〇一頁。
- (61) 『浄土宗全書』第九卷（山喜房仏書林、一九七三年）一～二頁。
- (62) 吉本・前掲「最後の親鸞」七～八頁、五三頁、同・前掲「ある親鸞」一〇四～一〇五頁、参照。吉本氏が引用した「七箇条起請文」の第一条の原文は左記のとおりである。

一 われは阿弥陀仏をこそたのみたれ。念仏をこそ信じたれとて。諸仏菩薩の悲願をかるしめたてまつり。法華般若等の。めてたき経ともを。わろくおもひそしる事はゆめくあるへからず。よろづのほとけたちを。そしり。もろくの聖教をうたかひそしりたらんずるつみは。まづ阿弥陀仏の御心になふまじければ。念仏すとも悲願にもれん事は一定也

（『浄土宗全書』第九卷、五〇七頁）

(63) 吉本・前掲「最後の親鸞」八頁。

(64) 同右、四二頁、参照。

(65) 吉本・前掲「増補最後の親鸞」をめぐって」二二六～二二七頁、同・前掲「教理上の親鸞」一六九～一七二頁、参照。

(66) 吉本・前掲「ある親鸞」一〇一頁。

(67) 同右、一〇一、一〇五頁、参照。

(68) 笠原・前掲「親鸞―煩惱具足のほとけ」一〇〇～一〇三頁。

(69) 『真宗史料』五〇二頁。吉本氏はこれを、「悪人はじぶんが善いことをしているという気持はちつともないから、じぶんは善いことをして浄土へゆこうとか、善いことをしたから浄土へいけるとかいう考えをもたない、だから自力の計らいがなくてかえって悪人の方が浄土へゆきやすいんだというのです」(『浄土論―正定聚の位』(『未来の親鸞』所収)六八頁)と解説している。そして信者の方から計らわれないで浄土にいたることを親鸞は「横超」(『尊号真像銘文』(『真宗史料』所収)三四九頁、三六四頁、参照)と表現し、これは自力の修行における「堅」(同三四九頁)という意味と対照をなしていると吉本氏は述べている。こうしたことの背景には、弥陀の本願の規模は人間の善悪の規模をはるかに超えているということが前提されているのである。

(70) ところで、親鸞が抱えた課題について吉本氏は様々に論じているが、前掲の『未来の親鸞』では、これらの課題を「変容論―三願転入―」、「浄土論―正定聚の位―」、「自然論―善悪の転倒―」、「還相論―二つの慈悲―」、「解体論―理念と思想―」という章立てに整理して論じている。この一つひとつについて触れる余裕はもはやないし、本稿のテーマを越えているので、詳しくは他の機会に譲ることにするが、ここでは吉本氏が考える親鸞の行き着いた思想の概要および吉本氏が親鸞を思想者とみた理由について、同書を中心に用いて補足しておきたい。

吉本氏は、親鸞の核心を「理念としての親鸞」と「思想としての親鸞」に分けて考えている。前者の「理念としての親鸞」とは、浄土教の教義の中に位置づけられる最後の宗教者としての親鸞のことであると吉本氏は言う。その要点は、信者の方から計らいをもたないで、至心に弥陀如来を信じ、その名号を唱える、という三つの条件が揃うと浄土に行けるというものである。しかし吉本氏は、親鸞は死んだら行ける実体的な極楽浄土というものを考えてはいないと言っている。すなわち親鸞は、この三つの条件がそろふことによって「正定聚の位」に就くと言っているというのである。「正定聚の位」とは、「浄土に行くことがまわっている位、例えるなら王になることが決まっている皇太子の位のようなものである」という。それはこの世とあの世の「中間」(吉本氏の表現)とでもいう場所で、この場所から照らすことによってこの世もそしてあの世もというよ

うに当時の仏教者が考えていた浄土もよく見えると吉本氏は言う。そしてこの三つの条件によって「正定聚の位」にいくということがいわゆる往相であり、そこからこの世を照らして「浄土の慈悲」（『歎異鈔』四の文）に生きるのが還相であるという。このように親鸞が考えた背景には、浄土という教えに対する当時の人々の不信があったことを吉本氏は指摘している。これこそが僧侶達の直面した切実な問題であったのに彼らはそれを避けて通ったが、親鸞はこれと格闘し僧をやめることになつたのである。こうして信の問題を超えて不信の問題にいたるのが以下に述べる「思想としての親鸞」であり、それは「自然法爾」へと向かう。「自然法爾」とは、こちらから何の計らいもないのに如来の誓いがあるから、ひとりで浄土への道筋ができてくるということをいう。つまり向こうからくる光みたくないものによって包まれることと吉本氏は表現している（以上、『未来の親鸞』参照。なお「正定聚の位」・「自然法爾」については、『真宗史料』所収の『末燈鈔』参照）。

このように吉本氏は、親鸞が直面する課題を超えて至つたのが「自然法爾」という考えであると言うが、氏はこれは単に到達点と言うべきではなく、本質論の位相から言うべきもので、信仰者というよりも思想者としての親鸞の行き着いた思想であると述べている。すなわち吉本氏は、親鸞は不信の時代に生きる自覚をもち、信の外からの問いかけをなしたことから彼を思想家として位置づけねばならないとしているのである。この点については『論註と喩』において、「はじめから〈信〉の外側にあるものには「仏の本願」にすがれば他力で往生できるということ自体が納得しがたい。〈信〉の外側に永続する問いに応えなければすべての〈信〉は、ただの宗教にしかすぎない。親鸞はこの〈信〉の外側から永続する問いに応えたことによつて、思想家であつた」（一六頁）と吉本氏は述べているのである。ただし『非知』へ―〈信〉の構造「対話篇」―では、吉本氏の信仰者としての親鸞についての考えとして、「やつぱり親鸞は、偉大な信仰者なんだなというふうにおもえてきました。以前は信仰者でないところがいみじいな、だから逆説の言葉となつて出てくるという理解の仕方をして、こちらにひきよせるといふ考え方が多かつたようにおもふんです」（三六頁）と述べていることを付記する。

(71) 吉本「『最後の親鸞』以後」（〈信〉の構造・吉本隆明全仏教論集成一九四四、五―一九八三、九）所収）三〇七―四一三頁。
「本願ほこり」については、『歎異鈔』十三（『真宗史料』五〇五―五〇七頁）参照。

(72) 吉本「和讃」（『増補最後の親鸞』所収）六七頁。

(73) 吉本・前掲「親鸞の〈信〉と〈不信〉」所収）一七五頁。

(74) 吉本「親鸞における悪と善」（佐藤正英との対話）（『非知』へ―〈信〉の構造「対話篇」―）所収）一八八頁。

吉本氏は、この回ることが往相と還相であり、その転換点に当たるのが親鸞の言う「正定聚の位」であると考えている（前掲「親鸞の〈信〉と〈不信〉」一七五頁）。「正定聚の位」については先にも触れたが、詳しくは「浄土論―正定聚の

位―」（『未来の親鸞』所収）参照のこと。

「非僧非俗」については、多くの論者によって様々に解釈されてきた。その一例として、ここでは野間宏氏の考えの結論だけを述べて置きたい。野間氏は「非僧非俗」とは僧でもなく俗でもない「禿」（僧の剃髪した形でもなく、俗の髪をのばした形でもない、まったく髪の毛がない形）のことであるとし、この親鸞の言う「禿」を『歎異鈔』を読み解き、他力浄土門の慈悲について語るところで、それは「僧でもなく俗でもない架空の位置、つまり僧俗いずれも越えた仏陀の位置」（『歎異鈔』筑摩書房、一九七三年、六六頁）であると表現している。そしてそれは、国家の弾圧という事実を放棄せず他力念仏門という信仰を貫いた親鸞が、仏の力によってはじめて自分をおくことのできた位置であると述べている。ところで野間氏は、源平の争乱から承久の乱そしてその戦後という時代状況におかれた、ということに注目して親鸞を論じており、しかも野間氏はその時代は氏が生きた時代と重ね合わせて考えることができるとしているが、これは今後の僧を論じるに当たっても重要な視点であると思われる。野間氏の諸説については、他の機会に考察を進める予定である。

(75) 『真宗史料』五〇三頁。

(76) 同右、六五六頁。

（こじまのぶやす・委嘱研究員、創価大学教授）

Thinking about “saṃgha” — Focusing on the Takaaki Yoshimoto’s studies —

Nobuyasu Kojima

Although “saṃgha (僧宝)” was the object of worship in Buddhism, it was seldom researched until now since it was put under control of national power in Japanese history in many cases. However, it came to be observed about the funerary method or the priest’s role in recent years because of social disorder and future uneasiness. Takaaki Yoshimoto (吉本隆明) is one of the writers who had been inquiring about the priest for some time. I would like to introduce the Takaaki Yoshimoto’s studies about Ryokan (良寛) and Shinran (親鸞), and to consider how “saṃgha” should be in the future.