

# 真宗信心の実体化とその問題点

——職業的宗教家としての蓮如像——

毛利勝典

## 問題の所在

今日、浄土真宗は差別問題を中心に、その歴史的経緯から教団の社会的立場と社会的責任の明示を求められているが、このことは現在行われている「蓮如上人五百回遠忌法要」<sup>①</sup>においても例外ではない。蓮如（一四一五—一四九九）は言うまでもなく本願寺教団（浄土真宗本願寺派）において第八世の門主であり、「中興の祖」とも言われているように、今日の本願寺教団発展の基礎を築いた人物である。従来、浄土真宗は律令体制下にあった天台宗・真言宗、それに南都六宗を批判しつつ成立した宗派として、鎌倉新仏教という呼称が曹洞宗や日蓮宗、融通念仏宗などととも冠せられてきた。しかし最近の歴史研究においては、浄土真宗をその規模の拡大や民衆への浸透の度合いから本願寺教団の社会的認知をもって「戦国新仏教」あるいは「江戸新仏教」という呼び方も

されつつあるが、これも当然のことながら、蓮如による本願寺教団の拡大を念頭に置いたものであることは言うまでもない。このようにある意味では今日の本願寺教団の礎を築いた蓮如の五百回忌の法要を勤修する中で、何故にそのことを問題としなくてはならないのか。それは、これまで本願寺教団が部落差別を始め、多くの差別を当然のこととして受容し、また教学の上でそれら差別を当然のごとく広めていった経緯と蓮如の教義による本願寺教団の拡大とが無関係ではなく、このような教団情況の中で私達は今日の法要を迎えているからである。従って、先の教団の社会的立場と社会的責任の明示という歴史的経緯（外在的契機）を通して、一方では教団の成立過程とそこに伝統とされ継承されてきた信心（宗教意識）を内在的要因として、今日の私達の在り方を現在の法要に際して問題としなくてはならない必然性がここに存するのである。

一九八五年から部落解放同盟広島県連合会と備後教区・安芸教区との間で開催された過去帳差別記載記載糾弾会では、真宗僧侶の姿勢について、

一 教えに生きるということが、「心のもちよう(内面の問題)」という枠を出ず、具体的な裏付けを持たない姿。

二 「本来宗祖の上には差別はない」というように、すぐに宗祖の言葉に逃げ込み、救いを観念的なものにしていく姿。

があるという点が指摘されている。『心のもちよう(内面の問題)』という枠を出ず、「救いを観念的なものにしていく」とは、自らの生活の事実・身の事実の上から浄土真宗の教えを捉えず、宗祖の言葉を権威として浄土真宗の教えを形式的に捉えている僧侶の姿勢を問題としたものであるが、このような僧侶の姿勢はいったいどのようなにして生まれてきたのだろうか。同じく第五回連続差別事件糾弾会の後作成された『浄土真宗本願寺派連続差別事件糾弾総括書』では、

つまり、これらの僧侶には、社会問題とは無関係なのだという生活意識があり、それは、僧侶の一種の特権意識に根ざすものでありましょう。このよう  
な、社会との関わりを喪失した意識は、具体的には、

今回の連続した差別事件に共通する、「エタ」という賤称語を用いて恥じず、差別されている人たちへの共感をも持たず、自ら差別性にも気付かない鈍感で傲慢な意識を形成します。

と述べられ、僧侶が自分たちは社会問題とは無関係な別次元の世界に生きているという特権意識を持ち、自らの差別性に気づかない傲慢な意識を持っていることが指摘されている。果たしてこのような意識と教団が受け継いできた教学、具体的にはこういった形式的真宗理解や特権意識と蓮如が説いた教義、あるいは信心(宗教意識)とは無関係であるといえるのかどうかを改めて問うてみる必要があるのである。

#### 蓮如の抱える矛盾

浄土真宗の開祖は言うまでもなく親鸞(一一七三—一二六二)であるが、親鸞と蓮如との相違については様々な角度からこれまでも問題とされてきた。その人物像・評としておそらく最も確な表現は、

蓮如と親鸞ほど対照の妙をえている血脈はまれであらう。その生涯と事業のうえで、似たものと非なものとの無限に交錯し根底には、歴史というものの大きな差異がよこたわっている。そのようなせんさく

をしないまでも、親鸞と異って、蓮如がおよそ宗門外の知識人から親しまれなかったというのも、蓮如がはなから職業的宗教家だったことに関連しているであろう。

という服部之総の言葉に相違ないであろう。山折哲雄氏は、この服部之総の言葉を承けながら「かねてわたしは、親鸞は内面から書かれすぎ、蓮如は外面から書かれすぎたのではないか、と思っていた。」（『人間蓮如』作者後記<sup>⑧</sup>）と断りつつ、蓮如の職業的宗教家の特徴として内面と外面との関係を次のような言葉で表現されている。

信心決定のうえには、そのあとの称名念仏（南無阿弥陀仏）は仏恩感謝の念仏であると割り切れるところ、宗教家蓮如の限界もあれば、本領もまた存するということである。彼の限界とは、信の飛躍を生気あらしめるごとき神学的純化を放擲したことであり、彼の本領とは、そうすることによって中世社会における生活者の宗教倫理に「感謝」と「恩」という明解で現実に有効な思想武器を注入したことである。

このように山折氏は書かれ、封建道徳の導入による教義宣布という外面と神学的純化の放擲による教義の硬化という内面とが職業的宗教家としての蓮如という人格

の中で成立していたことを指摘されているのである。他にも「彼が、『生れながらの坊主』であったのは、換言すれば、彼の回心は生れながらにして定まっていたということである。これは、本願寺の血脈相承に本質的に内在するところの、皮肉といえば皮肉な宿命である。」<sup>⑨</sup>という言葉もあるが、このような蓮如の職業的宗教家としての性格付けは、浄土真宗の立場から言えば、一方では信心（宗教意識）の内容を限定した一方では浄土真宗の社会的関係（外在的契機）を決定する、重要な視点であるということができよう。

蓮如の言行にはしばしば矛盾が見られ、晦渋で老獪な宗教家、あるいは政治家という印象が強い。例えば、念仏者の生活規範の問題に関わっては「信心為本・王法為本」の問題、そして差別の問題に関わっては家父長的発想と同朋主義との関係といった問題が挙げられる。

例えば「信心為本・王法為本」の問題では、蓮如は、一宗之繁昌と申は、人の多くあつまり、威の大なる事にはなく候。一人なりとも人の信を取が一宗の繁昌に候。

あるいは、

蓮如上人仰られ候。当流には総体世間機わろし、仏法のうへより何事もあひはたらくべきことなるよ

し仰られ候と云々<sup>⑩</sup>。

と仏法の世間に優先することを語りつつも、一方では、

夫、当流門徒中にをひて、すでに安心決定せしめたらん人の身のうへにも、また未決定の人の安心をとらんとおもはん人も、こゝろすべき次第は、まづほかには王法を本とし、諸神・諸仏・菩薩をかるしめず、また諸宗・諸法を謗せず、国ところにあらば守護・地頭にむきては疎略なく、かぎりある年貢諸当をつぶさに沙汰をいたし、そのほか仁義をもつて本とし、<sup>⑪</sup>

と、先ず真宗門徒である限りは王法為本・不輕神明・仁義為先（本）をもって世間を仏法に優先すべきことを語っている。また、家父長的発想と同朋主義との関係では、

故聖人のおほせには、「親鸞は弟子一人ももたず」ところ、おほせられ候ひつれ。そのゆへは、如来の教法を十方衆生にとききかしむるときは、たゞ如来の御代官をまうしつるばかりなり。さらに親鸞めづらしき法をもひろめず、如来の教法をわれも信じ、ひとにもをしへきかしむるばかりなり。そのほかは、なにををしへて弟子といはんぞと、おほせられつるなり。されば、とも同行なるべきものなり。これに

よりて、聖人は御同行・御同朋とこそ、かしづきておほせられけり<sup>⑫</sup>。

あるいは

仰に、おれは門徒にもたれたりと。ひとへに門徒にやしなはるゝなり。聖人の仰には弟子一人ももたずと、たゞとも同行なり、と仰候きとなり<sup>⑬</sup>。

と同朋主義を標榜しつつも、一方では、

他人を養子にする事一家之疵也。自今已後者各成其心得、公私共如此次第堅可停止事<sup>⑭</sup>。

という言葉を四十一箇条の遺言（「兄弟中申定條々」）に残し、男系の血統主義による家制度を公然と肯定している。またこのことは『実悟記』（「本願寺作法之次第」）に記されている、次のような逸話からも知ることができ

御一門の椀とて、昔より椀各別、聊も下輩のひとにもつかはれざる椀御入候事にて候。当時も御入候由候。この椀を興正寺の蓮秀の前へすゑ候て、蓮秀たべられたる事候き。これを御覽せられ、蓮如上人大に曲言之由被仰、其椀をめしよせられ、御前にて火ふき竹にて御てづから悉く打くだかれさせ給ひ候き。聊の事も御用の物とてあだにもさせられざる事候つるが、此椀事をば一段と堅被仰たる事にて候と、

各宿老物語にて候き。今も存知のかた々有之事にて候。一家衆の椀とて、他家の人には一向つかわせられぬ事にて候。当時は聊未断にも御入候敷。蓮如御時此椀の事かたく被仰たる事にて候。

このように、蓮如は一家衆の椀として昔から他の者には用いさせなかつた椀を弟子が用いたと言つて火吹き竹でその椀を叩き割り、今後このようなことの無きよう厳しく周囲の者に申しつけたと言つのである。

また、教化に際しても、

蓮如上人つね々仰られ候、三人まづ法義になしたきものがある、と仰られ候。その三人とは坊主と年老と長と、此三人さへ在所々々にして仏法にして本付候はゞ、余のすえ々の人はみな法義になり、仏法繁昌であらうずるよ、と仰られ候。

と、真宗を広めるためには先ず村の支配層(坊主・年老・長)を掌握することが重要であることを述べている。このような発想は社会的関係を念頭に置き多くの人間を動員するための政治的戦略としては有効かも知れないが、信心(宗教意識)を中心に考えた際、信心を親鸞が「生死いづべき道」(『恵信尼消息』)と語つたような、個人の内覚の上に成立する主体性を変革する働きとしては捉えていないことが解るのである。このように社会的関

係の中での実力者・為政者の意識が他者にも影響を与え、という発想において、信心を実体的なものと捉へ社会的慣習などの世俗的な関係によって成立する権威主義的意識と同等とする姿勢が蓮如には強いと言わざるをえないのである。このように信心を実体的に捉へ権威主義的意識と同質的に見る発想は、

將軍家の上臈に春日局と申は、摂津守姫代々祇候の事なり。実如の妹愚老などが姉の妙秀と申せしを幼少の時より養育せし人も。然ば蓮如上人へも知音也。この妙秀を養育せし事を深く悦まし〜けり。この春日局も後生の道を尋申されけるが、心得よくもと、かず侍りければ、痛はしく思食、この局の後生の事は何と成ともすべきなり。愚老か請い取申、と常々仰あるけると也。

深草の里の浄西寺と云僧侶あり、小兒医者にて侍りし。(中略)蓮如上人ことさらしたしく侍て、法談の時も前にきて法談あれども、仏法も耳にいらず、むぎ〜とき〜て、我は今生のことは伊勢太神宮を憑申す、後生の事は法印を憑申す、と申されければ。上人浄西寺の後生は請取ぞ、と被仰也。されば常の仰にも、春日局と浄西寺との後生を預るぞ、と被仰侍りけると也。

と述べたと伝えられているように、「後生を預るぞ」と語り自らを宗教的専門家（職業的宗教家）として、往生の問題を第三者が肩代わりするという善知識だのみの発想を持ち込んでいるところからも解るであろう。

このような蓮如の矛盾した発言について、特に王法為本の発言などは、蓮如が抱え込んだ当時の教団情況の中でその対応への苦慮の末、仏法を優先させた結果であると理解することができる。確かに蓮如の情況への対応としてはその通りであるが、では何故そのような情況を蓮如は抱え込んでしまったのであろうか。実は、そのような社会的関係を形成する内的要因として蓮如の信心（宗教意識）があり、その宗教意識によって打ち出された蓮如自身の行為と蓮如が抱えたその当時の情況との関係には何らかの必然性が存するのである。従って、それら蓮如の対応が情況への対応としてはその時代背景の中で適切なものであったとしても、その蓮如の宗教意識を今日の社会情況の中でそのまま同質のものとして成立させ、また一方では親鸞の宗教意識と同質のものとして普遍性を有すると考えることは誤りである。人間の意識が様々な社会制度や慣習を形成すると共に、逆に様々な社会制度や慣習は人間の意識形成に何らかの影響を与える。この点から言えば、蓮如の抱えた教団情況は他の様々な社

会情況の影響を受けたものとは言え、蓮如の宗教意識との関連で形成されたと言ってもよいのである。

ただしその際に、そこに抱えた情況に対してこのことを自らの信心（宗教意識）の営みとの関連で捉える主体性が成立しているか、あるいは逆に社会情況・教団情況を客観化・対象化してしまい、信心とそれら情況とを無関係なものとして主体と情況とを別個のものとして捉えるのか、という問題が存する。そしてこの場合、矛盾した表現ではあるが、社会情況・教団情況と自らの信心（宗教意識）とが関係するものとしてこれらのことを捉える主体性が信心（宗教意識）として成立した場合には、信心と社会情況との両者の緊張関係の中で信心の独自性・普遍性が保たれるが、逆に両者が無関係なものとして捉えられた場合には、自らの行為を含みながら成立している社会情況が信心（宗教意識）とは切り離されたものと理解されるために、結局は信心（宗教意識）の独自性・普遍性は失われてしまうことになるのである。

この視点に立つ時、蓮如は仏法・王法という捉え方によって信心と社会情況を二元化させ、普遍性を欠いた信心によって社会的関係を成立させ、さらにその社会的関係の中で自らの信心を語り続けたということが出来るのである。いわばそこでは信心（宗教意識）と世俗的意識

(権威主義的意識)の二重の実体化が起こっているのであり、これを先の山折氏の言葉に従えば、この信心と世俗意識の二重の実体化によって、蓮如は「信の飛躍を生気あらしめるごとき神学的純化を放擲」し「『感謝』と『恩』という明解で現実<sup>ニ</sup>に有効な思想武器を注入」することができたのである。そして結論的には、この関連で問題とされるのは親鸞、蓮如、そして現代へと伝統とされ継承されてきた信心(宗教意識)の内容の問題であり、そこに親鸞と蓮如、そして蓮如と現代との関係においても果たしてその普遍性が成立しているのかという問題に集約されるのである。

### 蓮如における信心の実体化

蓮如の業績は「信心を獲得せよ」と生涯を通して布教し続けたことにあり、教団存立の根拠が常に信心にあることを念頭に置いていたことにある。しかし、その信心がどのような質のものであり、どのような問題を抱えているのかという点を改めて確認しておかなければならない。先に蓮如は信心を人間の主体性を変革する働きではなく、世俗的意識(権威主義的意識)と同質のものとして理解していたのではないかということ述べたが、このことは多くの例によって実証することができる。

例えば、蓮如の信心を求める理由は「後生の一大事」を決定することにあり、その背景には現世に対する無常観がある。従って、死後の浄土往生が決定することによって現世の無常観を越え、その無常観を越えることによる生まれ変わる念仏者の生き方を「平生業成」と表したのである。しかしそれは無常観を基調とするものである以上、あくまで現世は無常であってその中の行為はどのようなものであれ無価値として理解されてしまう。このため、現実の人間の生き方を反省し社会状況を問うものとしての信心(宗教意識)の働きは有しない。それは親鸞が「罪悪深重の凡夫」と語り悪となる行為を常に反省の対象とし、現実の生き方の反省として罪悪観をもつて人間を捉えた信心とは質的に異なる信仰形態であると言わざるを得ないのである。このため、現実に対しては現実対応のための論理・倫理が必要となるが、これが王法為本(五倫五常)である。蓮如は、

王法は額にあてよ、仏法は内心に深く蓄よとの仰候。仁義といふ事も、端正あるべきことなるよしに候。

と述べているが、このような宗教と倫理の二元化、後に近代において真俗二諦と語られる論理の原型をここに見ることができるのである。こうして無常観を越えるもの

として信心が語られた時、仏法と王法の二元化、宗教と倫理の分裂によって真宗が現実と離れたものとされ、そこに逆に信心が人間の行為とは無関係に成立する実体として措定されてしまったのである。このため、人間の主体性を形成する絶対的価値としての信心（宗教意識）、言い換えれば世俗的価値とは質的差異を有する絶対的価値観としての信心が、相対的価値にまで引きずり降ろされてしまい、人間の主体性とは別個に対象化し実体化した信心が成立してしまったのである。そして、ここに信心と世俗的意識の二重の実体化が起こり、「王法は額にあてよ、仏法は内心にふかく蓄よ」といった言葉は元より、蓮如の様々な矛盾する言行も成立することとなってしまったのである。

また、こうして人間の主体性とは切り離され相対的価値となってしまう信心は、その実体化とともに世俗的意識の中での優位性、権威主義的意識としての信心を確立するための相対的要素、端的に言えば信心を権威化させるための世俗的な媒介項が必要になる。これが蓮如においては往生の成立要因として掲げた「五重義相」の中で、特に善知識の問題ではなかったのではなからうか。蓮如は善知識の必要性を述べて、

そもく善知識の能といふは、一心一向に弥陀に

帰命したてまつるべしと、ひとをすゝむべきばかりなり。これによりて五重の義をたてたり。一には宿善、二には善知識、三には光明、四には信心、五には名号、この五重の義成就せずば往生はかなふべからずとみえたり。されば善知識といふは、阿弥陀仏に帰命せよといへるつかひなり。宿善開発して善知識にあはずは往生はかなふべからざるなり。

と語っている。元来このように善知識とは信心獲得の良縁を結んだ得者（念仏者）のことを指し、親鸞も、

一には道有りと信ず、二には得者を信ず。是の人の信心、ただ道有りと信じて、すべて得道の人有り<sup>②</sup>と信ぜざらむ。是を名ずけて信不具足と為すといへり。（原漢文）

と述べているように、得者を信じない人は信不具足であると善知識の重要性を語っているが、蓮如や蓮如以降の本願寺教団の伝統を考える時、善知識はこれだけのことを意味しているのではないことが解る。例えば、「領解文」では、

御開山聖人御出世の御恩、次第相承の善知識のあさからざる御勸化の御恩と、ありがたくぞんじ候。

と親鸞とその後の善知識に対する謝恩の情が述べられているが、ここで語られている善知識とは得者という意味



ではなく、『栄玄記』の、

代々善知識は御開山の御名代にて御座候。蓮如上人  
大坂殿へ御隠居なされ（候て）、実如上人或時大  
坂殿へ御下向のとき、御親子様の御あいだは御私ご  
とに候、開山の御来臨と思召候、（と）蓮如様仰ら  
れ、……

という文を窺えば解るように、次第相承の善知識とは親鸞の血脈を継ぐ本願寺代々の歴代宗主ということになる。蓮如時代当時、施物だのみや善知識だのみの異安心が流布していたことに対して金龍静氏は、

蓮如は種々の異義を批判する。例えば、「御門徒の進上ノ物をば（中略）仏物と思召候」（「実悟旧記」『行実』三九八）というごとく、施物は人の物や僧の物でなく、何よりも仏に属する物と認識している。（中略・引用者）施物だのみ以外の一益法門・不拝秘事・善知識だのみなども同様に、それらはお互いに無関係な個別的異義ではなく、善知識（人師）を如来と同じとみる共通認識から派生したものであり、

と、その当時の異安心が善知識を如来と同等に考える善知識だのみを根拠とするものであることを指摘され、それに對して蓮如は、

宗派化のための前提条件としては、門流形態の核である師匠・善知識①如来等同親の否定が不可欠である。（中略）蓮如段階では、宗祖親鸞による認可こそ、相伝の世界での認可よりも、重要視されるべきものと位置づけられていった。家職継承の論理とも法脈継承の論理とも異なる、一宗の宗祖という概念の新登場である。宗祖親鸞から、血脈ばかりか法脈もまた、直接伝えられていると主張する場合、次第相承の善知識②や当該期の師匠の存在価値は、根底から問い直される事態となったのである。

と親鸞中心主義を掲げ異安心を駆逐していったことを述べられているが、それは同時に、親鸞以降の本願寺における法脈と血脈を強調する本願寺中心主義による、新たな「善知識だのみ」とも言えるものであったのである。これは先に述べたように、蓮如の信心が主体性を欠落させ実体化し世俗的意識と同質化した宗教意識として成立したことが原因となり、その宗教的立場を世俗の中で根拠付け権威付けるために、自らの信心の系譜を歴史的に意義付ける必要から生まれた主張だったのである。蓮如は、

蓮如上人は十五の御年より是非とも聖人の法流おほせたてられさふらふべきと思召さふらひつる、と

常に御意さふらしい御念力通じ申さふらひて、御繁昌さふらふ。<sup>⑧</sup>

と十五歳の時に真宗中興を志し、七十五歳の時、

延徳元年八月廿八日、南殿へ御隠居の御事とて、御うつり候。その夜のはまはく、劫なり名とげて身しりぞくは天のみちとあり。さればはや代をのがれて心やすきなり。いよ、仏法三昧までなり、と言へり。<sup>⑨</sup>

と「劫(功)なり名とげて身しりぞくは天のみち」と語り隠居したと言われているが、蓮如の法義繁昌とは真宗の教えの流布と同時に、親鸞から蓮如につながる血脈一門の興隆を意味していたのではあるまいか。それを証拠には蓮如は一家衆と称し、自らの子息十三名を北陸・滋賀などの有力寺院に配置し彼らに教団の運営と統制を任せたが、彼らが一家衆と言われる根拠は蓮如との血縁関係であり、言い換えれば次第相承の善知識、そして親鸞との血脈にある。このように、蓮如においては法義の繁昌は直ちに同門一族の繁昌を意味したが、それは信心が主体性とは別個に対象化し実体化したものとして成立し、その権威付けのために世俗に対しては血縁による家制度を王法(倫理)としてその当時の価値観を持ち込んだことによる当然の帰結だったのである。

今日、真宗教団における信心の伝統が現在の念仏者を育てているとの発想から先祖の法要(葬儀・年忌・法事)が執り行われているが、これもこの蓮如の「次第相承の善知識」に対する御恩という発想を敷衍させたものであろう。こうして善知識は得者という発想とともに信心を伝統した血縁者という発想へと転換していったのである。こうして蓮如の血脈による善知識の強調は、善知識のみによるその当時の門流中心の教団組織形成を否定したが、その一方で先祖崇拜的な信仰形態を新たに容認することとなってしまったのである。

#### 親鸞と蓮如における「教人信」の問題

先に親鸞が信心を常に人間の主体性を変革する働きとして捉えていたのに対して、蓮如は信心を実体化させ世俗的意識(権威主義的意識)と同質のものとして理解していたと述べたが、ここではそれぞれが信心(宗教意識)によって対人間関係・対社会的関係をどのように形成していたかを確かめてみよう。

親鸞は、有名な三部経千部読誦中止の体験「健保二年の体験」を振り返って後の追想(「寛喜三年の体験」)の中で次のように述べている。

げに、しく三部経を千部よみて、衆生利益の為と

て、読み始めてありしを、これはなにごとぞ、「自信教人信難中転更難」(礼讃)とて自ら信じ、人を教へて信ぜしむる事、まことの仏恩を報る奉るものと信じながら、名号の外にはなにごとの不足にて、必ず経を読まんとするやと思かへして、読まざりしことの、……

親鸞はこのように当初衆生利益のために三部経千部読誦を志したが、中途「自信教人信」という『往生礼讃』の文言通り、真宗の教えを弘めることが衆生利益であると思ひ返して三部経千部読誦を中止したというのである。親鸞にとって衆生利益は生涯の課題であったが、それは真宗の教えを伝道布教するという事に相違なかつたことがこの文より解る。そして親鸞はこの体験を通して生涯布教活動に邁進することになるが、その中で更にこの『往生礼讃』の文言の通り、矛盾した感情にさいなまれることとなるのである。

『往生礼讃』では、  
自ら信じ人を教へて信ぜしむること、難が中に転た更難し、大悲弘く普く化する、真に仏恩を報ずるに成ると。(原漢文)

と述べられているが、「自信教人信、難中転更難」とは一体どのような意味であろうか。親鸞は、『正像末和讃』

の中で、

如来の廻向に婦人して

願作仏心をうるひとは

自力の廻向をすてはて、

利益有情はきはもなし<sup>⑧</sup>

と述べつつ、同じく「愚禿悲歎述懷讃」では、

无慚无愧のこの身にて

まことのこゝろはなけれども

弥陀の廻向の御名なれば

功德は十方にみちたまふ<sup>⑨</sup>

小慈小悲もなき身にて

有情利益はおもふまじ

如来の願松いままさずば

苦海をいかでかわたるべき<sup>⑩</sup>

とも述べている。(願作仏心をうるひとは)「利益有情はきはもなし」と語りながらも、また一方では「小慈小悲もなき身にて 有情利益はおもふまじ」とも親鸞は語っているが、この矛盾した表現は「自信教人信、難中転更難」という文言が具体的な意識として表出した際の感情的表現、表白となっている。「自信」は自らの信仰告白として歓喜を伴うが、それは同時に如来の働きの私

有化を意味する。このことが自らの限界として意識されるのは「教人信」という行為を通してこの自らの如来の働きを私有化するという過ちが問い直された時、言い換えれば、ともに如来の救済対象である他者という独立した人格に出会った時であろう。この時、「自信」は「教人信」によってその信仰内容を問い直されたことになる。念仏者は他者との出会い（「教人信」）によって如来との関係を絶えず問い直され、そのことによって自己否定的に如来との関係で成立する信心（宗教意識）が深まっていくのである。そして、このこと自体が自らの努力ではなく如来の救済活動の現れとして自然に領解されてくる。このように念仏者の信心は「自信」から「教人信」へ、そして「教人信」から「自信」へと絶えず往復運動を繰り返しつつも、そのことが如来との関係の中での深まりとして体験されるのである。これが二種深信の構造であり、「自信教人信、難中転更難」と述べつつも、更には「大悲弘普化、真成報仏恩」と述べられてくる根拠である。従って、親鸞の場合、他者との関係での自己否定に裏打ちされた共感的出会いが成立する。例えば『歎異抄』第九条の親鸞と唯円との対話は、

親鸞もこの不審ありつるに、唯円房とおなじこゝろにてありけり。（中略）しかるに、仏かねてしろ

しめして、煩惱具足の凡夫とおほせられたることなれば、佗力の悲願は、かくのごときわれらがためなりけりとしられて、

と親鸞自身の自己内省（自己否定）を通して成立しながらも、そこに唯円の主体性を尊重した応答がなされ、しかも最後にはこの対話の背景に如来救済の普遍性が明らかかな確信とともに述べられている。いわば親鸞の衆生における平等観は、自己否定的態度と他者の主体性の尊重によって守られており、そこに信心を世俗的意識と同質化させ権威化させたり、その教えを媒介するとされる人間・善知識を同様に権威化させる必要はなかったのである。

では蓮如の場合はどうか。実はここに蓮如の職業的宗教家としての問題があり、先の

信心決定のうえには、そのあとの称名念仏（南無阿弥陀仏）は仏恩感謝の念仏であると割り切れるところに、宗教家蓮如の限界もあれば、本領も存するということである。彼の限界とは、信の飛躍を生気あらしめるごとき神学的純化を放擲したことであり、彼の本領とは、そうすることによって中世社会における生活者の宗教倫理に「感謝」と「恩」という明解で現実に有効な思想武器を注入したことである。

という山折氏の指摘から窺える問題が存するのである。

蓮如においては親鸞のような主体変革としての信心、山折氏の言葉でよれば「信の飛躍を生気あらしめるごとき神学的純化」はない。そして、それに代わるものが世俗的意識（権威主義的意識）だったのである。山折氏は蓮如は神学的純化を放擲したとともに、それに代わるものとして「恩」「感謝」という封建的倫理観を導入したと述べられているが、このことは言い換えると宗教以外の価値観を蓮如は真宗の教義においても採用したということであり、これが「王法為本」の問題や一家衆という家制度的組織の形成、血縁者としての善知識の強調という形で現れてきたのである。従って、王法為本という考え方は蓮如がその当時の時代背景の中で仏法を守るための苦肉の策として外在的要因から唱えたと言うよりも、既に蓮如の実体化した信心との繋がりの中で形成された世俗的意識（権威主義的意識）の必然としてその内面性・主体性において語られるべきものだったのである。こうした例は、善知識の場合も、先の『御文章』第一通に

故聖人のおほせには、「親鸞は弟子一人ももたず」

とこそ、おほせられ候ひつれ。そのゆへは、如来の教法を十方衆生にとききかしまむるときは、たゞ如来の御代官をまうしつるばかりなり。さらに親鸞めづ

らしき法をもひろめず、如来の教法をわれも信じ、ひとにもをしへきかしまむるばかりなり。そのほかはなにををしへて弟子といはんぞと、おほせられつるなり。されば、とも同行なるべきものなり。これによりて、聖人は御同行・御同朋とこそ、かしづきておほせられけり。

と述べ、善知識を「如来の御代官」と親鸞が語ったかの如く蓮如は述べているが、『歎異抄』第九条の親鸞の唯円に対する態度を考えれば、このように善知識を絶対化させ如来と同一視するような文言は出てくる筈がないし、同様に、

蓮如上人物をきこしめし候にも、如来・聖人の御恩にてましまし候を御忘なしと仰られ候。一口きこしめしても思召出され候由仰られ候と云々。

御膳を御覧じて、人のくはぬ飯をくふことよと思召候と仰られ候。物をすぐきこしめすことなし、たゞ御恩のたふときことをのみ思召候と仰られ候。

と生活物の全般を親鸞より与えられたものと蓮如は領解していたが、そこには家禄によって生活を営む武士の感情にも似て、家臣が生活全般の裁量権や倫理観を主君に預けた服従と特権意識に近似した思いが現れている。このような意識は、山折氏が同じく「彼が、『生れながら

の坊主』であったのは、換言すれば、彼の回心は生れながらにして定まっていたということである。これは、本願寺の血脉相承に本質的に内在するところの、皮肉といえは皮肉な宿命である。」と語られているように職業的宗教家としての蓮如の立場からして当然の帰結であったと考えてもよいのではなからうか。それは言い換えて極言するならば、蓮如は信心獲得のために善知識の必要性を説いたのではなく、自らが善知識（職業的宗教家）の立場から信心を説いたということになるのである。もし信心の実体化と善知識の絶対化はどちらが先であるかと問われれば、それは蓮如自身が自覚的であろうと無自覚的であろうと、職業的宗教家としての生き方を選んだ彼の立場から同時成立であると言わなければならないであろう。いわば職業宗教家というタームが信心と善知識の結節点となっているのである。しかし、後世に生きる私達は職業宗教家としての蓮如の立場をその主体性を問うという形で、あくまで山折氏の言葉に従えば「内面」的要素である信心から問題としていかなければならないのであり、そのことによって初めて蓮如の限界も問題とすることができるのである。

蓮如は特定の社会階層に対する露骨な差別意識は恐らく持ち合わせていなかったであろう。しかし、信心を実

体化させ世俗的意識と同質化させることによって、現実との緊張感の中で絶えず人間の主体性を変革する働きとしての信心の性格を、無常感を越えるための主体性から切り離された固定的対象（実体）として捉えてしまった。このため、世俗的価値観による権威主義が真宗の中に持ち込まれてしまったのである。これが教団における権威を中心とする秩序として働いたのであり、その具体的例が職業的宗教家としての蓮如の立場の形成や一家衆の形成や善知識の強調となったのである。それは信心を主体とする、親鸞が説いた自己肯定即他者否定・他者肯定即自己否定という両方向の人間関係・社会的関係の形成を否定し、信心を語りながらも自己肯定即他者否定という権威主義的で一方方向的な世俗的価値観による人間関係・社会的関係を形成した。このことが結果として、様々な社会状況を無批判に追隨し差別を王法（倫理）といった形態で受け入れ再生産していった、その後の教団の実態を作っていたのである。このように、差別の根底には誤った人間関係・社会的関係の形成を考えることができるが、教団が蓮如を通して伝統としている信心（宗教意識）そのものがこのような誤った人間関係を形成してしまうことは留意すべきである。

## おわりに

最初に、親鸞（宗祖）の言葉を権威として浄土真宗の教えを形式的に捉えている僧侶の姿勢や、僧侶が自分たちは社会問題とは無関係な別次元の世界に生きているという特権意識を持ち、自らの差別性に気づかない傲慢な意識を持っていることが、今日の課題として指摘されていることに触れた。そこには真宗僧侶の姿勢として職業的宗教家としての問題が存しているであろう。このことについて安易な結論を出すことは控えたいが、少なくともその生き方として親鸞よりも蓮如に同じ職業的宗教家として親近感を覚える僧侶が多いことには理由がある。

このことは言い換えるならば、同質の問題を蓮如と同じく現在の真宗僧侶は抱えているのであり、蓮如をどのよに捉えるかが今日の真宗僧侶の生き方を決定していくといっても過言ではないのである。

もし一言で蓮如の問題性を語るならば、信心の実体化による誤った人間関係・社会的関係を蓮如は形成し、このことが真宗僧侶の形式的真宗理解や特権意識・差別意識を生む原因として今日まで影響を与えているということになるであろうし、その中に教団の制度的差別の問題も含まれていると言えるのである。

## 註

① 本願寺教団（浄土真宗本願寺派）は様々な差別事件への取り組みや同朋運動の推進を通して、過去から現在に亘る多くの差別的事象の洗い出しとそれへの対応を求められており、その中から個々人の意識変革や組織そのものの機構改革が課題とされてきている。一九九二年から始められた「真俗二諦」「業・宿業」「信心の社会性」という三つのテーマによる僧侶研修会の実施や一九九七年に行われた「差別法名・過去帳調査」などはその一例といえるであろう。

多くの被差別部落門徒の護持によって成立している本願寺教団が部落問題に取り組む姿勢を明示するということは、そのこと自体、部落問題の解決が国民的課題（「同和对策審議会答申」一九六五年）であることの一つの具体化であり、そこに本願寺教団の社会的立場と責任があることは言うまでもないことである。

② 平雅行氏は、『日本中世の社会と宗教』の中で鎌倉新仏教という従来の呼称を疑問視されて、

かつて藤井学氏は、日蓮宗や浄土真宗が教団としての実体を持ち始めるのは、せいぜい戦国時代に入ってからであって、鎌倉仏教というよりは戦国仏教と捉えるべきではないかと提言したが、氏の提唱

通り、鎌倉新仏教という用語よりは戦国新仏教・江戸新仏教という呼称の方が、はるかに実態に近い。と述べられている。

③ 備後教区基幹運動推進委員会同朋社会部『業を担って』二七頁。

④ 浄土真宗本願寺派『浄土真宗本願寺派連続差別事件糾弾総括書』八頁。

⑤ 『蓮如』（『服部之總全集14』）一九二〇頁。

⑥ 山折哲雄氏『人間蓮如』（春秋社）二六七頁。

⑦ 『同』一四三頁。

⑧ 『同』二六頁。

⑨ 『蓮如上人御一代聞書』（『真宗聖教全書』第三卷）五六二頁。

⑩ 『同』（『同』）五五六頁。

⑪ 『御文章』第三帖一三通（『同』）四七二―四七三頁。

⑫ 『同』第一帖一通（『同』）四〇二頁。

⑬ 『空善記』九四条（『蓮如上人行実』）三六頁。

⑭ 『同』（『同』）五五頁。

⑮ 『実悟記』（『真宗聖教全書』第三卷）九二九頁。

⑯ 『栄玄記』（『蓮如上人行実』）二六〇頁。

⑰ 『実悟記』（『同』）一六九―一七〇頁。

⑱ 信樂峻磨氏は、王法為本の主張が情況との対応の中で唱えられたものであることに言及され、

蓮如がその『御文章』において、王法為本、仁義為先を強調したのは、この吉崎時代から出口、山科に移住してしばらくの間の、文明五年から文明十八年までの十四年間であった。このことは、その主張が、本願寺教団が一揆の戦乱に巻きこまれるという状況の中で、それへの対応として生まれたものであることを明瞭に物語っているのである。その点、この蓮如における王法為本、仁義為先とは、多分に情況対応的な教誡の言葉であるといえるのである。

（『親鸞における信の研究』六〇六頁）

と述べられているが、このことを踏まえながらも、真諦（信心）と俗諦（王法）との関係については、

蓮如における信心とは、それが仏法第一主義、信心為本として捉えられながらも、その信心はまた、このように現実の世俗的価値体系と深く密着し、共存しうるものとして理解されているのであって、念仏者の生きざまとして明かされた王法為本、仁義為先とは、本質的には、その信心為本と明かされる信心の内実を、より現実化し、具体化するという方向において語られたものにはかならなかつたのである。



(『同』六〇九頁)

と語られ、王法為本の主張が信心為本の延長線上での主張に他ならなかったことを述べられている。

⑲ 『蓮如上人御一代聞書』第一四一条(『真宗聖教全書』第三卷)五六六頁

⑳ 『御文章』第二帖一通(『同』第三卷)四四二頁。

㉑ 『教行証文類』(『同』第二卷)六三頁。

㉒ 「領解文」(『同』第三卷)五二九頁。

㉓ 『栄玄記』(『蓮如上人行実』)二六四頁。

㉔ 金龍静氏「蓮如上人の本尊観・善知識観」(『宗教』一九九五年二月号)九頁。

㉕ 同氏「一向宗の宗派の成立」(『講座蓮如』第四卷)三〇一―三〇二頁。

㉖ 『蓮淳記』(『蓮如上人行実』)六四頁。

㉗ 『空善記』(『同』)三頁。

㉘ 『恵信尼消息』(『真宗聖教全書』第三卷)一〇一―一〇二頁。

㉙ 『教行証文類』信卷引文(『同』第二卷)七七頁。

㉚ 『正像末和讃』二二(『同』第二卷)五一八頁。

㉛ 『同』九七(『同』第二卷)五二七頁。

㉜ 『同』九八(『同』第二卷)五二七頁。

㉝ 『歎異抄』(『同』第二卷)七七七―七七八頁。

③④ 『蓮如上人御一代聞書』(『真宗聖教全書』第三卷)六〇〇頁。

