

初期本願寺における「信と教団」

龍谷大学 斎藤 信行

はじめに

権力からの執拗な弾圧を余儀なくされた親鸞の教団は、その後いかなる歴史的展開をとげたのか。「現代の本願寺教団は、蓮如を直接の出発点とする」⁽¹⁾といわれるように、これまでの教団に関する研究は、本願寺教団が本格的に組織統制され影響力をもち始める蓮如期以降を主要な対象とし、覚如期から蓮如期以前(初期本願寺)のそれをほとんど問題としてこなかった。先行研究では、蓮如以前の教団を「師匠と弟子、知識と同行という師資関係によって結ばれた集団」⁽²⁾、あるいは「善知識と称される指導者的な師匠(高僧)と、その元^{マタ}に結集する弟子・門弟からなる、「門流」的形態」⁽³⁾の集団であったと考え、それを教団とは把握しない。つまり、「特定の宗祖」が設定されておらず「諸師匠」の教説が包括されていない当時の集団は、いまだ「門流」段階にとどまり「教団」と呼ぶにふさわしい形態ではなかった、⁽⁴⁾というのである。

たしかに形態面をみれば、先行研究の多くが論じるように蓮如以前の集団は「門流」的形態であったにちがいない。しかし先行研究では、形態上の特質によって集団を把握することで、初期本願寺において真宗がいかに継承さ

れ、それに基づいてどのような集団が形成されていたのか、あるいはされようとしていたのかという問題を見落としていたように思われる。「教団の本質は、外からではなく内から、その信仰からしてのみ問題にされうるものあり、近づきうるものである」との指摘もあるように、教団の全体像を把握するためには、組織形態や制度また権力との関係のみならず、集団を構成している主体、および、そこに作用している結合原理が、信仰との関係で分析されなければならないであろう。

本稿はこれらの課題に応じるために、「信と教団」との関係性を問う視座から、初期本願寺を中心に形成された集団と覚如（一二七〇—一三五二）の受容した真宗とのかかわりを考察しようとするものである。

このような視座に基づいて初期本願寺を中心に形成された集団を考察してゆく場合、当然「教団」概念をいかに使用するかという議論に直面するが、本稿ではひとまず以下のように、広く概念を規定しておきたい。すなわち「教団」を単に集団の一形態を示す概念として用いるのではなく、「おなじ教義を信奉する者の集合体」（信仰共同体）という意味で用いることとする。このように「教団」を広く規定する理由は、そうすることで、形態上の特質を示す概念として用いていたときには不明瞭であった、信仰と集団との関連性がより鮮明になり、さらに真宗史における信仰の変化と集団の変容との連関を解明するうえでも有効である、と考えるからにはかならない。

以上のことを踏まえて、「信と教団」という視座から、親鸞の教団と蓮如の教団との間に位置する初期の本願寺において、いかなる真宗理解に基づいて、いかなる教団が形成されたのか、あるいはされようとしていたのかを検討する。

はじめに、初期本願寺教団を論じる前提作業として、親鸞における信と教団について検討しておこう。親鸞の教団が伝道によつて形成されたことは周知の通りである。親鸞の伝道は、既存の権力秩序からの離脱とその秩序を支える宗教的権威からの解放を人びともたらし、かれらを非民族宗教的で非権力的な自律集団^{II}教団の形成へと導いた。こうした性格の集団であるがゆえに、親鸞の教団は必然的に権力にたいして脅威を与えることとなり、つねに被弾圧たることをまぬがれなかつたのである。⁽⁶⁾

では、このような教団の形成を可能ならしめた親鸞の信とはいかなるものであつたのか。親鸞において信とは、真如からの「はたらきである「本願力」により、すべての衆生に無差別に廻施されているもので、それは「自力の心」をひるがえすことによつて獲ることができらるものであつた。信心を獲得することは、「自然」(≡空・無我)という根源的事実への覚醒を意味していたと考えられるが、それゆえ信心は智慧であると理解されていた。そして智慧であるがゆえに信心は、必然的に慈悲へと展開することになる。親鸞が『教行信証』『信卷』のなかで、眞実信心を「大菩提心」「願作仏心」「度衆生心」「大慈悲心」と読み替え、さらに「常行大悲」を現生の益としているのもそのためにほかならない。かくして、信心を獲得した念仏者は、我執に基づく思考・行動を抑制し、欲望を限りなく充足させようとするあり方を絶えず克服し続けようとしながら、同時に大悲を行ずる主体としてひとびとにはたらきかけることになる。それこそが自信教人信^{II}伝道であり、信心のひとの唯一の報恩行なのであつた。

また、親鸞の伝道の背景には、『恵信尼消息』第五通にみられるように「衆生利益のため」という関心があつたことも忘れてはならない。つまり、伝道は単なる説法だつたのではなく、利他的関心から、人びとに信とそれに基づ

づいた生き方を伝えようとする行為のことを意味していたのである。親鸞はその実践によって既存の人間関係から離脱し、新たな人間関係Ⅱ教団を形成したのだ。

こうした伝道によって親鸞の教団は形成されていったのであるが、親鸞はその構成員となる信心のひとをどのような存在と認識していたのであろうか。親鸞は『入出二門偈頌』のなかで、「具足煩惱凡夫人 由仏願力獲撰取」斯人即非凡数撰⁽⁷⁾ 是人中芬陀利華 斯信最勝希有人 斯信妙好上上人⁽⁸⁾と述べ、信心獲得したひととは、すでに現生において「凡数の撰」（＝凡夫の仲間）とは一線を画する、「最勝希有人」「妙好上上人」と呼ばれるべき存在になっていることを示している。また『唯信鈔文意』では、

レウシ・アキ人サマノモノハ、ミナイシ・カワラ・ツフテノコトクナルワレナリ。如来ノ御チカヒヲフ
タコ、ロナク信楽スレハ、撰取ノヒカリノナカニオサメラレマイラセテ、カナラス大涅槃ノサトリヲヒラカ
シメタマフハ、スナワチレウシ・アキ人ナトハ、イシ・カワラ・ツフテナムトヲ、ヨクコカネトナサシメムカ
コトシトタトヘタマヘルナリ⁽⁹⁾。

と、当時「いし・かわら・つぶて」と蔑まされ、いわば最下層に位置づけられていた「われら」が、信心によって「こがね」と呼び得る存在へと生まれ変わることができると主張している。親鸞は、信心を獲得し現生において正定聚に定まったひとを「真の仏弟子」と呼び、また「弥勒とおなじ」「如来とひとし」い存在とも名づけているが、それらはすべて、世俗の価値観から人間を判断することを克服し、一切衆生に平等な尊厳があることを信じて生きようとする信心のひとへの讃辞にはかならない。

このことから察せられるように、信心のひとは煩惱具足でありながらも、「凡夫トイフハ、無明煩惱ワレラカミニミチノテ、欲モオホク、イカリ・ハラタチ・ソネミ・ネタムコ、ロオホクヒマナクシテ、臨終ノ一念ニイタルマテト、マラス、キエス、タエスト⁽¹⁰⁾」と定義される凡夫とは異質な存在だった。親鸞は「シカレハ、諸仏ノ御オ

シヘヲソシルコトナシ、余ノ善根ヲ行スルヒトヲソシルコトナシ。コノ念仏スルヒトラニクミソシルヒトヲモ、ニクミソシルコトアルヘカラス、アハレミヲナシ、カナシムコ、ロヲモツヘシトコソ、聖人ハオホセコトアリシカ⁽¹¹⁾と、念仏者（即信心のひと）ならば、自分たちを憎み誇るひとたちに対してさえも、敵意を抱くことがあつてはならないと忠告している。親鸞がこのように述べるのも、本質的には凡夫でありながらも、念仏者が信心によって悪をひるがえし、善を求める自律的主体へと生まれ変わっているからにはかならない。『末灯鈔』第二〇通には、

モトハ無明ノサケニエヒフシテ、貪欲・瞋恚・愚癡ノ三毒ヲノミコノミシアフテサフラフツルニ、仏ノチカヒヲキキハシメシヨリ、無明ノエヒモヤウくスコシツ、サメ、三毒ヲモスコシツ、コノマスシテ、阿弥陀仏ノクスリヲツネニコノミメス身トナリテオハシマシアフテサフラフツカシ。（中略）仏ノ御名ヲモキキ念仏ヲマフシテ、ヒサシクナリテオハシマサンヒトく後世ノアシキコトヲイトフシルシコノ身ノアシキコトヲハイトヒステントオホシメスシルシモサフラフヘシトコソオホエサフラへ⁽¹²⁾。

と、信心獲得したものは、自己への執着（即無明）から生じる貪欲・瞋恚・愚癡といった煩惱を悪と認識し、それを厭い捨てようとするしるしを示さなければならないことが説かれている。そして『末灯鈔』第一九通には、「トシコロ念仏シテ往生ヲネカフシルシニハ、モトアシカリシワカコ、ロヲモオモヒカヘシテ、トモ同朋ニモネンコロニコ、ロノオハシマシアハ、コソ世ヲイトフシルシニテモサフラハメトコソオホエサフラへ⁽¹³⁾」と、これまでの悪い心をひるがえして、友・同朋と思いやりをもつて親しみあおうとする実践が、念仏者には生じて然るべきであることが述べられているのだ。

以上からあきらかなように、親鸞の教団は、一人ひとりが信によって自律し、伝道性を有した「如来とひとし」と呼び得る存在の共同体なのであった。それは、単なる凡夫の集団ではなく、如来と等しい人格の集団という意味で「菩薩の教団」であり、また権力の側に立つ律令的な僧ではなく、権力・名利を追求する俗でもないひとびとの

集団という意味で「非僧非俗の教団」だったのである。このような親鸞の信とその実践の必然として形成された教団は、その後、本願寺が成立する過程でどのように継承されたのであろうか。まずは、本願寺の形成過程を検討することからはじめることにしよう。

一一

大谷廟堂をめぐる一族の内紛（いわゆる唯善事件）が終息した後、覚如は東国門弟の同意を得て大谷に還住し留守職に就任することで、ようやく親鸞の墓所である大谷廟堂の寺院化に着手する。この頃すでに大谷廟堂は、墓塔を覆う屋舎から親鸞の影像を安置する影堂へと移行していたと考えられるが、さらにそこから本尊阿弥陀如来像を安置する寺院へと変化してゆく。延慶三（一一三〇）年、高田門徒の顕智、安積門徒の法智等によって、唯善が破壊した大谷の堂舎・庵室の復旧がおこなわれ、正和元（一一三二）年の夏には、法智の發起により「専修寺」という寺号額が掲げられる。しかし、比叡山の抗議によりすぐさま「専修寺」の額は撤去された。これにより、覚如が留守職就任直後から寺院化を企図していたことが判明するが、その後も覚如は寺号の呼称を断念せず、間もなく「本願寺」と称するようになる。元亨元（一一三二）年二月付の妙香院への愁申状には「本願寺親鸞上人門弟謹言上」とあり、また同年二月三十日付の妙香院奉状案には「本願寺親鸞上人門弟等申」と記されていることから、元亨元（一一三二）年の頃には本願寺の寺号が使用され、公的に認められるようになっていた。その後、建武三（一一三六）年に兵火によって大谷影堂は焼失し、暦応元（一一三八）年十一月に古い堂舎を買得するが、大谷影堂は少なくともここに至って形容も一般寺院と同様になったと考えられる。これに続いて本願寺に本尊阿弥陀如来像が安置されることとなる。高田門徒の順証（第七世）の書状によると、本願寺の本尊安置は覚如のときに試みられ始

め、順証が高田専修寺に住していた康暦二（一三八〇）年から明徳元（一三九〇）年の期間に、高田派の反対を押し切って強行されたようである。ただし、本願寺には覚如在世時の本尊といわれる十字名号を伝えており、当時の大谷影堂に安置されていたとも考えられている。

本願寺はこうして寺院としての形式を徐々に整えていったのであるが、当時はまだ独立しておらず、門跡寺院組織に固有の師資関係を介さない「候人」という立場で青蓮院門跡に属していた。つまり、本願寺は比叡山延暦寺秩序の周縁部に位置する一字に過ぎなかったのである。ただ、天台門跡寺院の一構成員として存在していたことで、法難時の口入や天台教学圏における活動が保証されることになった。⁽¹⁴⁾じつさい覚如は、弘安九（一二八六）年、南都（東大寺）にて出家・受戒し、禪と日蓮の系統を除くほとんどの仏教諸宗と幅広く交流していたようである。⁽¹⁵⁾その後、中納言律師（後に法印）に挙任したともいわれるが、こうした覚如のあり方には、すでにあきらかなように、非僧性が欠如している。かつて専修念仏弾圧に加担していた既存の仏教教団の一部分として、本願寺が出發したことは注意されなければならない。

ところで、鎌倉幕府はかねてから風俗を乱すとの理由で一遍に連なる時衆を禁圧していたが、本願寺門弟も時衆と混同されて取締りを受けていた。そのゆえ覚如は、元亨元（一三二一）年二月、本願寺門弟への取締りを解除するよう愁申状をしたため、妙香院からの挙状を得て、これを添付して幕府へと提出している。⁽¹⁷⁾また、正慶元（一三三二）年六月十六日には、鎌倉幕府最後の征夷大將軍となる守邦親王より、そして翌年六月十六日には建武新政下で征夷大將軍に任命された護良親王より、本願寺ならびに久遠寺を祈禱所とし留守職を安堵する旨の令旨を得ている。本願寺が祈禱所として機能していたのかどうかは不明であるが、正中元（一三三四）年、存覚が了源のために記した『破邪顕正鈔』のなかには、「聖道といひ浄土といひ、仏教を学する諸僧、かたじけなく天下安穩の祈請をいたしたてまつる、一向専念のともがらなんぞこのことほりをわすれんや」とあり、⁽¹⁸⁾少なくとも祈禱自体を否定し

てはなかったようである。こうした弾圧回避や祈禱所としての認可は、権力への接近を端的に示しているといえるであろう。本願寺は創建当初より権力に脅威を与えるような存在ではなく、したがって、被弾圧を必然とする立場ではなかった。つまり、当時の本願寺は非俗性（非権力的性格）とはまったく無縁だったのである。かかる権力への接近には、それを内面から支える神祇信仰への妥協を伴うことになるが、そのことは、覚如が『本願寺聖人親鸞伝絵』のなかに本地垂迹説を導入し、権門勢家の崇拜に支えられていた熊野神社への参詣を容認していることから窺えるであろう。

これと前後して、元亨元（一二三二）年三月九日、覚如は長子存覚・次子従覚とともに、北野聖廟（天神）にて開催された親王・公卿等が参加する歌会に列座し、詩一篇と和歌三首をよんでいる。⁽¹⁹⁾このことは、覚如親子が、神社参詣になんら疑問を抱いていなかったことだけではなく、京洛社交界の上流階級の一員として詩宴に参加し得たことを物語っているといえるであろう。⁽²⁰⁾覚如は日野兼仲の猶子になっており、⁽²¹⁾このほかにも上流階級の公家との交流を盛んにおこなっていたようである。また、覚如は『本願寺聖人親鸞伝絵』の冒頭に親鸞が藤原氏の出身であることを記し自分自身の血統を誇示している。このような事実からわかるように、初期の本願寺において「レウシ・アキ人サマ／＼ノモノハ、ミナイシ・カワラ・ツフテノコトクナルワレナリ」と述べた親鸞の立場は、すでに見失われていたのである。

これまで検討してきたように、大谷廟堂の寺院化の過程で覚如は非僧性・非俗性を喪失し、既存の僧侶と同じように官僧的・俗的な地位を獲得していった。状況とのこうした妥協のなかで、覚如は本願寺を中心とした教団の形成を目指すのだが、果たしていかなる性格・内実の教団をつくりあげようとしたのだろうか。それをあきらかにするため、つぎに覚如の受容した真宗とそれがもたらす伝道について検討を加えることにする。

『存覚一期記』によると覚如は、延慶四（一一三二）年に、長子存覚を従えて越前大町如道のもとへ向かい、「宗祖の寿像」を掲げて『教行信証』を伝授し、存覚にそれを講釈させている。ここに、親鸞の後継者としての自覚をもった覚如による新しい教化運動がはじめられた。⁽²²⁾その後、同年秋には伊勢へ赴き、正和三（一一三三）年の春には、存覚とともに尾張へ向かい二十日間程度滞在し、さらに元応元（一一三九）年の五月には、三河へと布教の旅に出ている。だが、これ以外のことを記す史料は、管見の限り存在しておらず、覚如が実際におこなった伝道の中身をあきらかにすることはきわめて困難である。したがって、ここでは覚如の著述を分析する作業によって、かれがおこなった伝道の内実を抽出することにしようと思う。

まずその前に、覚如が理解した真宗について考察しておく。周知のように、覚如の真宗理解の特徴は、それを「信心正因・称名報恩」「平生業成」に集約させたところにある。「信心正因・称名報恩」は、信心が浄土往生の正因であり称名念仏が獲信後の仏恩報謝の行にほかならないという主張で、往生浄土が臨終にはなく平生に定まることを示したのが「平生業成」である。覚如は、諸行往生・臨終来迎を説く浄土宗諸派（鎮西・西山）や名帳・絵系図などを用いて勢力を拡大していた仏光寺派、ほかにも三門徒派等が存立していた状況のなかで、親鸞からの正統を主張するために、「信心正因・称名報恩」「平生業成」を自らの受容した真宗の独自性として主張し、各集団との差異を明確にしていたのである。

また、当時は血筋よりも血脈こそが権威をもっており、親鸞面授であるか否かはその正統性を主張するうえで決定的な意味をもっていた。⁽²³⁾したがって、親鸞からの血筋を継承してはいたが親鸞面授ではなかった覚如は、かかる

状況のなかで、自らが正統な継承者であることを示すために「三代伝持の血脈」を主張し、親鸞の孫如信から親鸞の血脈を受け継いだと称する必要があることである。自らが正統な血脈と血筋を相承した存在であることを流布するため、覚如は著作のみならず、親鸞・如信・覚如の三師連座像を用いて視覚に訴える方法も採っていたようである。⁽²⁴⁾ 面授であるという權威を用いて他派が勢力を拡大するなか、面授ではなかった覚如にとって、血脈の正統性を証明することは、本願寺教団を統率してゆくうえで必要不可欠なことなのであった。

かくして、真宗の独自性と正統性を主張しながら覚如は伝道をおこなってゆくのであるが、それはどのような論理によってなされたのであろうか。まず、覚如が善知識からの口授をしきりに強調していることに注目したい。『願願鈔』では、「聞其名号信心歡喜」の「聞」の意味について、「しかればその名号をきくといふは善知識に開悟せらるゝ時分なり。(中略)聞といふは善知識にあふて本願の生起本末をきくなり」と述べている。⁽²⁵⁾ 善知識から「本願の生起本末」を聞くことを「聞」とする覚如の解釈は、親鸞が「聞トイフハ如来ノチカヒノ御ナヲ信ストマフス也」⁽²⁶⁾「然経言聞者衆生聞仏願生起本末無有疑心、是曰聞也」⁽²⁷⁾と理解しているのに比べると特殊なものであることがわかるであろう。これ以外にも善知識を重視する記述は、『口伝鈔』『本願鈔』『改邪鈔』『最要鈔』などほとんどの著述にみられるが、なかでも仏光寺派の名帳を批判する『改邪鈔』第一条では、「願力不思議の仏智をさづくる善知識の実語を領解せずんば往生不可なり」⁽²⁸⁾と明言し、善知識からの口授を信心獲得、往生治定のための必須条件としている。さらに、『改邪鈔』第一八条のなかでは、「知識」を弥陀如来に擬し「知識」のいる場所を報土とする「門弟」に対して批判を加え、次のように述べている。

善知識において本尊のおもひをなすべき条、湯仰のいたりにおいてはその理しかるべしといへども、それは仏智を次第相承しますます願力の信心、仏智よりもよほされて仏智に帰属するところの一味なるを仰崇の分にてこそあれ、仏身仏智を本体とおかずして、たゞちに凡形の知識をおさへて如来の色相と眼見せよとす、むらん

こと、聖教の施設をなれ祖師の口伝にそむけり。本尊はなれていづくのほどより知識は出現せるぞや。荒涼なり髣髴なり。ただ実語をつたへて口授し、仏智をあらはして決得せしむる恩徳は、生身の如来にもあひかはらず、木像ものいはず経典くちなければ、つたへきかしむるところの恩徳をみ、にたくはへん行者は、謝徳のおもひをもはらにして、如来の代官とあふいであがむべきにてこそあれ、その知識のほかは別の仏なしといふこと、智者にわらはれ愚者をまよはすべき謂これにあり⁽²⁹⁾

ここでは、「凡形の知識」に如来の姿をみることに、またその知識以外に他に仏はいないということが批判されている。これは当時流布していた「知識帰命」への批判であらうが、注目すべきは、渴仰の思いから善知識を本尊のように思うことを認め、なおかつ善知識が「実語をつたへて口授し、仏智をあらはして決得せしむる恩徳」は、「生身の如来」のものとして少しも変わらないから、謝徳の思いより「如来の代官」として仰ぎ崇めるべきだと述べているところである。つまり覚如は、そのまま仏・如来としてはいないが、「実語」を口授する善知識を「如来の代官」と考えていたのである。教義の正統性を自負する覚如が、自分自身を「実語」を口授する善知識と考え、「如来の代官」たろうとしていたことは否定できない。じっさい弟子の乗専（一二九五―？）は、丹波で開創し本願寺へ寄進した豪摂寺に覚如の絵像や木像を安置したといわれている⁽³⁰⁾。

さて、覚如は善知識からの口伝を信心獲得の必須条件としていたが、誰しもがそれを受け入れられるわけではなかった。覚如は『口伝鈔』第四条のなかで、

しかれば機にむまれつきたる善悪のふたつ、報土往生の得ともならず失ともならざる条勿論なり。（中略）たゞ善悪のふたつをば過去の因にまかせ、往生の大益をば如来の他力にまかせて、かつて機のよきあしきに目をかけて往生の得否をさだむべからずとなり⁽³¹⁾。

と、生まれつき定まっている「善悪」は「往生の得否」に関係なく、「如来の他力」にまかせることですべてのひ

とが報土に往生できると述べていながらも、『口伝鈔』第二条のなかでは、たとえ教えに遇ったとしても「宿福なきもの」はそれを受け入れはしない、といっているのだ。

十方衆生のなかに浄土教を信受する機あり、信受せざる機あり。いかむとならば、『大経』のなかにとくごとく、過去の宿善あつきものは今生にこの教にあふてまさに信樂す。宿福なきものはこの教にあふといへども念持せざればまたあはざるがごとし。欲知過去因の文のごとく今生のありさまにて宿善の有無あきらかにしりぬべし。しかるに宿善開發する機のしるしには、善知識にあふて開悟せらるゝとき、一念疑惑を生ぜざるなり⁽³²⁾。

要するに、すべてのひとの浄土往生を語りながらも、それを受け入れるか否かは「宿因」によって定まっている、というのである。覚如の生涯を描いた『慕婦絵詞』には、唯善との間でなされた宿善に関する争論について書かれているが、そこでも覚如は「宿福深厚の機はすなはちよくこの事を信じ、無宿善のものは驕慢・弊・懈怠にして此法を信じがたしといふことあきらけし⁽³³⁾」といい切ったと記されている。つまり、過去の宿善がない「驕慢・弊・懈怠」のものは、はじめから浄土往生が不可能とされていたのである。

このように、覚如は善知識による口授と「宿善開發」とを信心獲得の必須条件としていた。善知識(教化する者)と「宿善開發の機」(教化される者)という授受のタテ関係は、覚如の教団が「門流」的形態であったことを示しているが、またそれは、覚如が「大小乗の顕密の諸宗におのゝ師資相承の血脈あるがごとく、いままた浄土の正宗においておなじく師資相承の血脈あるべし⁽³⁴⁾」と記していることから窺えるように、師範たるべき僧と継承の資質を有する弟子僧とのあいだでの授受を意味する、既存の仏教教団でおこなわれていた師資相承の形式とほとんど変わらないものであった⁽³⁵⁾。つまり、覚如は真宗的な語句を用いてその論理を語っているに過ぎないのである。かかる真宗特有の師資相承に基づく教義の授受こそが、覚如の伝道の本質であったと考えられる。

こうした覚如の伝道は、本願寺を中心とした教団を成立させるためになされていたのであり、「衆生利益のため」

という関心によってなされたものではなかった。たとえば『口伝鈔』第一条のなかには、『惠信尼消息』第五通に記されている三部経千部読誦の逸話が引用されているが、覚如はそこから「衆生利益のため」という親鸞の伝道のモチーフを端的に示す重要な文言を削り、話の内容を「助業をなをかたわらにします事」という自力の否定をうながすものへと矮小化させている。つまり「衆生利益のため」という大乘仏教の基調をなすモチーフへの理解が、覚如には希薄だったのである。

以上のように、覚如の伝道は教義の内容よりも、むしろ善知識から教えを聞くこと（浄土往生の保証を得ること）に重点を置いていた。それゆえ、聞く側が教義の内容を批判的に吟味することが妨げられ、正しいとされる教義が一方的に伝えられることになったと考えられる。往生浄土の「正因」である信心の獲得が善知識からの口伝を必須条件とするのであれば、結局、浄土往生を左右するのは善知識ということになる。浄土往生が稀有の奇跡として、逆にその保証を得られなければ地獄に堕ちると観念されていた当時の状況を踏まえれば、浄土往生を最終的に決定する善知識は、たとえ自身が望んでいなくとも、ひれ伏し渴仰すべき存在と捉えられても不思議ではない。このような、特定の人物に依存することによってしか得られない信仰では、自発的な求道ないし自立的な主体を成立させることは困難であろう。

それでは、かかる覚如の伝道によっていかなる教団が形成されることになったのか。最後に、教団の基礎となる信心のひとが、覚如においてどのように把握されていたのかについて検討する。

四

善知識からの口伝によって信心を獲得したものは、報恩行として称名をこととし、善知識を「如来の代官」と崇

めるようになるが、獲信後も凡夫としてのありようを変化させることはない。つまり、三毒の煩惱を厭い捨てようとする姿勢を生じさせず、煩惱をそのまま肯定する姿勢こそが求められているのである。

うちまかせての凡夫のありさまにはかりめあるべからず。往生の一大事をば如来にまかせたてまつり、今生の身のふるまひ心のむけやう、口にいふこと、貪・瞋・癡の三毒を根として殺生等の十悪、穢身のあらんほどはたちがたく伏しがたきによりて、これをはなれることあるべからざれば、なか／＼をろかにつたなげなる煩惱成就の凡夫にて、たゞありにかざるところなきすがたにてはむべらんこそ浄土真宗の本願の正機たるべけれど、まさしくおほせありき。⁽³⁶⁾

もとより覚如は「善悪のふたつ、宿因のはからひとして現果を感ずるところ也」⁽³⁷⁾と、「宿因のはからひ」によって「善悪のふたつ」は規定されていると判断していた。したがって、覚如の真宗理解からは、信心によって自らの悪を自覚し、それを転じていこうとする自律の営みなど成立するはずもなかった。親鸞にみられたような罪悪意識が非常に希薄であったのもそのためであろう。このように、覚如は現世における人間の変革を認めてはいなかったのである。また、しばしば指摘されるように、覚如は「それ出世の法においては五戒と称し、世法にありては五常となづくる仁・義・礼・智・信をまもりて、内心には他力の不思議をたもつべきよし師資相承したてまつるところなり」⁽³⁸⁾と述べ、信仰を内心に限定し生き方と分断させていた。信心はあくまで浄土往生の「正因」であり、それは内心に保たれるべきものであった。したがって、信心に立脚した実践などはじめから想定されてはいなかったのである。それゆえ、覚如の著述に信心のひとを「如来とひとし」とする人間認識はまったく見出せない。⁽³⁹⁾ 先行研究では、親鸞以後の真宗史において「如来とひとし」という人間認識が語られなくなるのは、「知識帰命」の論拠とされる危険性、あるいは「即身成仏」と誤解される危険性があったためと考えているが、少なくとも覚如においてはそうではなかった。覚如にとって、凡夫は信心を獲得した後も依然として凡夫に過ぎないがゆえに、信心のひ

とを「如来とひとし」とする人間認識が語られなかったのだ。唯一、善知識だけが「如来の代官」と仰がれることになるが、凡夫は信心を獲得したとしても「如来とひとし」と讃えられる実質を具えることはなかったのである。こうして現状の権力関係、貴賤関係は維持され、その結果、本願寺の権力への接近、および貴族化が円滑におこなわれてゆくことになったと考えられる。

ただし、伝道において善知識と「宿善開發の機」というタテ関係を形成し、現実の上下関係を肯定する一方で、覚如は親鸞と同じく師弟関係を否定し、「みな如来の御弟子」「同行」であると述べ、さらに「同行」は互いに敬い崇め、兄弟のような親しい関係を築くべきであると説示している。たとえば『改邪鈔』第二二条では、「そのゆへは同一念仏無別道故なれば、同行はたがひに四海のうちみな兄弟のむつびをなすべきに、かくのごとく簡別隔歴せば、おの／＼確執のもとひ我慢の先相たるべきをや」と述べ、「同行」を「四海のうちみな兄弟」と呼ぶ。だが、それらを文面どおり受け取るわけにはいかない。これまでみてきたように、覚如の真宗は、師弟関係を否定し人格の平等性を説くにふさわしい実質を具えたものではなかった。特定の善知識と「宿因」が信心獲得を決定し、現状のありようをそのまま肯定する真宗理解から、「四海のうちみな兄弟」と呼ぶことができる人間関係を成立させることは不可能であろう。したがって、覚如が「同行」という場合、それは後生が定まり称名念仏する仲間という意味にとどまると考えざるを得ないのである。

おわりに

以上の考察で、初期本願寺を中心に形成された教団が、真宗特有の師資相承に基づく教義の授受を本質とする伝道によって成り立っていたこと、そして、その構成員は後生の一大事を如来にまかせ、称名念仏するひとびとであ

ったことがほぼあきらかになったであろう。信心を死後の浄土往生の正因へと矮小化し称名を報恩行とする覚如の真宗は、信による自律した人格の結合を成立させることはなかった。「菩薩の教団」「非僧非俗の教団」は、本願寺成立過程の段階で、教化者としての善知識とその權威の下に集う凡夫の教団（「門流」的形態の教団）と化してしまつた、と指摘せねばならない。かくして、すべての衆生にあたえられている信によつて權威主義的パーソナリティーを克服し、一人ひとりが「如来とひとし」と讃えられる、自律した主体の結合として成立していた親鸞の教団の方向性は、本願寺の成立とともに見失われることとなつたのである。

周知のように、その後本願寺は、蓮如による飛躍的な拡大を背景に戦国期には院家格を獲得し、さらに脇門跡格を望むようになり、また、おそくとも証如（一五一六—一五五四）に至ると權威と権力を一身に集めた「法主」が誕生し、顕如（一五四三—一五九二）に至ると往生裁許権ともいうべき権限が強化され、実際に「生害」という死刑宣告がおこなわれるようになる。⁽⁴³⁾時代を下るごとに、本願寺の地位ならびに教団内における本願寺「法主」の權威は、ますます高められてゆくのであるが、かかる教団の方向性は、初期本願寺にみられる「信と教団」のあり方によつて、すでに定められていたといつても過言ではない。

註(1) 金龍静「本願寺教団の創造」（神田千里編『民衆の導師 蓮如』吉川弘文館、二〇〇四年）。

(2) 千葉乗隆『真宗の組織と制度 千葉乗隆著作集』第三卷、法藏館、二〇〇一年、初出一九七八年、七四頁。

(3) 金龍静「一向宗の宗派の成立」（浄土真宗教学研究所・本願寺史料研究所編『講座 蓮如』第四卷、平凡社、一九九七年）。

(4) 註(3) 金龍論文、安藤弥「戦国期本願寺教団構造についての覚書——「報恩講」儀式と寺院組織——」（大谷大学大学院編『大谷大学大学院研究紀要』第十九号、二〇〇二年）等参照。

(5) 佐藤三千雄「教団論の試み」（『伝道院紀要』第一五号、浄土真宗本願寺派伝道院、一九七四年）。

(6) 本願寺史料研究所編『本願寺史』第一卷（浄土真宗本願寺派宗務所、一九六一年）、二葉憲香「真宗伝道史」

- (7) 『二葉憲香著作集』第二卷、永田文昌堂、一九九九年、初出一九六一年) 参照。
 上山大峻「信心の智慧」について——親鸞教学への一視点——(『中西智海先生還暦記念論文集 親鸞の仏教』永田文昌堂、一九九四年) 参照。
- (8) 『入出二門偈頌』、石田充之・千葉乘隆編『真宗史料集成』第一卷、同朋舎メディアプラン、三八七頁。
- (9) 『唯信鈔文意』、『真宗史料集成』第一卷、三三二頁。
- (10) 『一念多念文意』、『真宗史料集成』第一卷、三九九〜四〇〇頁。
- (11) 『末灯鈔』第二通、『真宗史料集成』第一卷、四三〇頁。
- (12) 『末灯鈔』第二〇通、『真宗史料集成』第一卷、四四六〜四四七頁。
- (13) 『末灯鈔』第一九通、『真宗史料集成』第一卷、四四五頁。
- (14) 大田壮一郎「初期本願寺と天台跡跡寺院」(大阪真宗史研究会編『真宗教団の構造と地域社会』清文堂出版、二〇〇五年) 参照。
- (15) 山田雅教「初期本願寺教団における顕密諸宗との交流——覚如と存覚の修学を基にして——」(『佛教史研究』第二七号、龍谷大学仏教史研究会、一九九〇年) 参照。
- (16) 『幕帛絵詞』第三卷第一段(『真宗聖教全書』三、七七八頁)、『留守職相伝系図』(『真宗史料集成』第一卷、九九七頁)。
- (17) 「本願寺親鸞上人門弟等愁申状」(『真宗史料集成』第一卷、九九五頁)、「妙香院拳状案」(同上)。
- (18) 『破邪顕正鈔』中、真宗聖教全書編纂所編『真宗聖教全書』三 歴代部』大八木興文堂、一七三頁。
- (19) 『幕帛絵詞』第六卷第一段、『真宗聖教全書』三 歴代部』七八八頁。
- (20) 重松明久「覚如」吉川弘文館、一九六四年、一三〇〜一三二頁、参照。
- (21) 山田雅教「初期本願寺における公家との交流」(『佛教史学研究』第三八卷第二号、佛教史学会、一九九五年) 参照。
- (22) 『本願寺史』第一卷、参照。
- (23) 神田千里「一向一揆と真宗信仰」吉川弘文館、一九九一年、参照。
- (24) 「高僧連座像」(信仰の造形的表現研究委員会編『真宗重宝聚英』第八卷、同朋舎出版、一九八八年)、宮崎圓遵「本願寺所蔵善導源空親鸞三祖像について」(『宮崎圓遵著作集』第四卷 真宗史の研究(上)) 永田文昌堂、一九

