

近世の真宗信仰にかんする一考察

窪 田 高 明

Kōmei Kubota

近世の仏教は、政治権力の支配に従属することによって本来の宗教性を喪失して、形式的な葬式仏教に変質したとする近世仏教墮落論は、現在も定説化された見解であろう。江戸幕府がキリシタン追放の目的から生みだした檀家制度は、すべての人間をいずれかの寺院の檀家として登録させるものであった。これは単にキリシタン追放に役立ったのみならず、権力による領民の掌握を容易にした。また、江戸幕府は寺院法度などによって仏教界そのものを俗権の支配下におさめ、宗教がそれまでもっていた超世間的諸特権を大幅に否定した。さらに諸寺院を本寺末寺の上下関係によって教団化させ、仏教界の構造を固定させた。寺院の側、個人の側の両面において、宗教活動の自由は大きく制約されるようになった。寺院の宗教行為の根幹が葬式を中心とする法事によって占められ、なかば行楽的な諸々の俗信が盛んになっていく。教団内部においても僧侶の階級付けが整備され、要するに仏教界は、江戸時代の俗権の構造に適合したものとして再編され、その一部として組みこまれてしまったのである。

だが、近世の仏教の意味を評価しようとする立場もある。例えば、井上光貞は論文「日本仏教の歴史的背景」において、次のように記している。「これ（近世の宗教上の諸制度のこと——註、窪田）によって仏教は、一面では、国民の日常生活に浸透するようになったし、浄土宗や日蓮宗の檀林、真言宗の学林など、各宗の道場に宗学が発達した。われわれの日本仏教は、こうしてできあがった仏教をさすのであるが、ここでは中世におけるような仏教のバイタリティーは失われてしまった。」また、柏原祐泉は論文「近世の排仏思想」で、近世仏教の意義を三点にまとめている。教学の体系化による宗派の信仰の明確化、仏教批判に対する仏教側の対応、庶民の信仰の拡がりや深化である。近世の教学は膨大な業績を残したが、根本的な制約を背負っていた。他宗の批判は許されなかったし、現在する教団の体制を制度においても思想においても否定することはできなかった。宗教の根元的な問題こそ危険性が高く、葬式仏教や現世利益中心となった信仰の現実になんとも消極的には適合していなければならなかったから、どうしても不健全な要素を含みがちだったのである。護法論にしても、それが果して仏教にとって積極的な意義を持っていたといえるのだろうか。だが、第三の点、すなわち仏教の庶民への拡大という点は、近世仏教の功績である。

鎌倉時代以降、仏教の影響は社会の下層に向かって拡大していったが、それでもきちんとした形で僧の教化を受けられる者の数は限られていた。また、たとえ教化を受けても、それを正しく受けとめる余裕は予在しなかった。日本人が一般に仏教と接触するようになったの

は、近世の出来事なのである。寺檀制度は信仰の自由を制約したが、一方では多くの人に信仰を与えたのであり、「墮落した」仏教は人々の要求を満足させるものだったのである。江戸幕府は、日蓮宗不受不施派の弾圧に見られるように、自己の政策に従わないものに対しては断固たる措置を取ったが、そうした事態はいわば例外であって、寺檀制度はさしたる混乱や抵抗もなく定着した。下層の人々にとっては、お上によって自己の存在が承認されることであり、自己の家の成立を夢想してくれさえしたのである。また、武士や町人階級においてもこの制度が圧力と意識されてはいなかった。寺檀制度は日本人の宗教意識を圧迫する制度ではなく、それに適合した制度という一面を持っていたのである。

浄土真宗も、当然、このような近世仏教の状況の一翼を担うことになった。1602(慶長7)年、東本願寺が作られ、真宗は本願寺派と大本願派に分裂する。その原因は信仰の内実とはほとんど無関係なものであった。これ以後、真宗も完全な体制内の宗教としての道を歩みはじめたのである。教団としての真宗にとって大きな問題となったのは、異端的信仰への対処である。開祖親鸞の時代から異義は存在しており、それは真宗教学の成立を促す大きな要因であった。江戸時代の宗教政策や社会状態は、異義の問題にも変化をひき起こした。教団は正統的教義を形成し、それによって全信徒を統一する権限と責任を与えられた。自からの力で解消できない異端の存在することは、正統にとって容認することのできない事態であったから、真宗教団は異義に対して組織的に対応できる態勢を取っていた。各地に発生する様々な信仰を検分し、異義と判定された場合は責任者を処分し、信徒を再教育するといったことが、いわば日常的に行なわれていたといつてよい。だが、その場合、教団の正統教義が明確なものであったかという点、必ずしもそうではなかったのである。西本願寺教団を揺るがした三業惑乱と呼ばれる事件は、正統教学の意外なまでの不明確さを露呈させている。西本願寺の教学研究の場である学林では18世紀中頃より、六代能化(学林の指導者をこう呼ぶ)が『願生帰命弁』で示した三業帰命と呼ばれる学説が勢力を持っており、七代能化の智洞にも受けつがれた。つまり、三業帰命説は、一応、正統教学としての地位を得ていたといつてよい。ところが、18世紀末から在野の学僧たちによる批判の声が高くなり、大規模な論争に発展していく。やがて、両派による武力衝突まで発生する事態にいたり、ついに幕府が介入し、事件は江戸の寺社奉行の裁定によって決着した。結果は学林側の敗北であった。正統の地位にあった学説が異端と判定されたのであるから、教団内の混乱は深刻なものであったと思われる。三業帰命説の主張の要点は二つあるとされる。一つは、阿弥陀仏の救済を求めるのは、至心・信楽・欲生のうちの欲生であるとし、人間の側の欲生を重視することである。批判者側は、往生の正因は欲生ではなく、信楽であるとする。二つは、身口意の三業によって帰命し、念仏することである。三業帰命説の評価はとにかくとして、まず注目されることは、信仰においてきわめて基本的と思える問題が、江戸時代の後半にはいったこの時期になっても、まだ明確になっていなかったという事実である。

三業惑乱の事件は、近世における真宗教学が、教学においてもっとも根本的な問題に無知であったことを示しているが、そのような事態を惹起した原因はなんであったのか。一つは、先にあげたような、近世教学の一般的制約である。そして、それをさらに著しいものとしたのが、上下関係による教団体制や体系化した教学になじみにくい、真宗という信仰の性格であったと思われる。親鸞は僧ではなく、非僧非俗の愚禿をもってその立場としていた。さらには、「親鸞は弟子一人ももたずさふらふ。そのゆへは、我はからひにて、ひとに念仏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、念仏まうしさふらふひとを、わが弟子とまうすこと、きはめたる荒涼のことなり」（『歎異抄』）と述べている。このような発想を根底に持つ信仰を、教団の論理に組みこむことはかなり困難であったに違いない。教学体系の構築にも難題があった。仏教は宗派を問わず、究極的な真理を言語化することを否定するが、特に真宗は知的理解を媒介にして信仰を得ることを認めない。「他力真実のむねをあかせるもろもろの聖教は、本願を信じ、念仏をまうさば仏になる。そのほか、なにの学問かは往生の要なるべきや。」（『歎異抄』）他力は「義なきを義とす」るものであり、その問題を知的探求の対象とすべきではないとされる（『正像未和讃』）。江戸時代の教学は、まさに「往生の要」ならざる学問になりやすかったのである。幕府の教学奨励は、宗教の振興を目的としたものというよりは、宗教人のエネルギーの吸収を意図したものであったから、教団の形態を損ずることがなければ、内容の質を問うことはなかった。他力の信心への希求が弱まり、教団の外的形態が絶対的なものとなるとき、教学は根柢を失っていった。

石田慶和は、論文「近世真宗教学の成立と展開をめぐる一考察」において、三業惑乱の論争について、次のように述べている。「既ち三者（この事件で大きな役割を果たした龍養、功存、大^{だいふく}——註。窪田）は、ある観点からすれば、何れも『信』の立場の解明という問題に触れ、夫々問題史的な展開の一端を荷っている。」「三業惑乱以後は何等かの意味でも問題連関の下に教理が考究されるといったこともなくなり、それに従って教理としての反省の深化は停止し、遂に姑息な訓詁学・説明中心の解釈学と化していった。」このような方向の原因として、石田は、教理上の問題が教権の水準でとらえられ、教理内容の検討ではなく、正邪の判定によって圧服せしめられたことなどをあげている。こうした主張を基礎付けているのは、「そこでの真宗教理史としての一貫性は、固定された教典解釈の正統性・異端性の配慮によってではなく、寧ろ親鸞に於て開かれた浄土真宗的な宗教的原体験の場へ、夫々の歴史的社会的条件下にある個性が、如何に又どの程度まで迫っていったかを見ることによって把握されるのではないかと思われるのである」という問題意識である。

石田のこのような見解は、近世教学の性格を的確にとらえている。西本願寺の宗論は17世紀初頭から始まっているが、『信』の立場の解明という点では、まったく何の貢献もしなかったように思われる。真宗の宗論は、結局のところ、「信」をどう考えるか、他力の信仰に

において人間の側はどのような態度をとればよいのか、真宗の信仰とは何をする事なのか(何もしない場合もあるが)、という問題から発している。同じような問題がいくたびも繰り返され、そのたびに学僧の中から異義に陥るものが生じるのはなぜか。それは教学が「浄土真宗的な宗教的原体験」に基づくことなく展開されたからであり、また、そこに根ざした議論が暗黙裡に避けられたためである。「浄土真宗的な宗教的原体験」に基づくこととすれば、教団や宗論を支える基盤は絶対的な前提ではなくなってしまう。しかも、このような教学と調和した宗教は、信仰に伴うべき歓喜も解放も与えてはくれなかったのである。

今までに述べてきた異義は、あくまでも教団内部に発生したもので、当事者たちはいずれも自己の主張が本願寺教団の正統教学を受け継いでいると考えていた。ところが、これに対し、自分たちを本願寺教団とは別の存在と意識している人々がいた。「秘事法門・土蔵法門・隠し念仏」などの名称で呼ばれる信仰である。彼らは教団の外に自分達の信仰を置いたから、当然、その信仰は犯罪行為であり、きびしく処罰された。日蓮宗不授不施派ほどではないが、多くの殉教者をも出し、しかも近世を通じて絶えることがなかったと思われる。その秘密主義からして、彼らの信仰の実態を伝える資料は多くないが、その中で秘事法門の一派に潜入し、その信仰を報告したものに立松懷之^{たてまつわゆき}『庫裡法門記』がある。著者の立松懷之は、18世紀中頃に生きた人物で、本職は内藤新宿のたばこ屋の主人で稲毛屋金右衛門といい、儒学関係の著述もある知識人であった。また、狂歌作者として平秩東作^{へいしとうさく}の名で知られ、戯作なども書き、風来山人など当事の文化人と親交が深かった。本書がきわめて読みやすい資料となっているのは、筆者のこうした文章力によるものであろう。以下、本書に従って、秘事法門の信仰の実態を見ていくことにしよう。

著者立松懷之は、かねてより熱心な真宗信徒であったが、隣家の五郎吉という人物と親しく口をきくようになり、おたがいに信仰の話しもするようになる。この五郎吉が鍵屋善兵衛の流の秘事法門信徒だったのである。やがて五郎吉の持っている蓮如の『御文』を読んでいて、二人のあいだに論争が起こる。五郎吉は、「此^{この}辺を知る事、相伝なくしてはいかでかなふべき」といい、懷之の理解は「相伝もなきえせ法門をいひて人をまどはすと、蓮師の戒めたまひしたぐひ」であると批判する。この言葉は、『御文』(3-11)の「相伝もなきしらぬえせ法門をいひて、ひとをまどはし」とあるのによったものであろう。「相伝」は特定の人にしか教えられないもので、一般には公開されないし、信者もこれを公けにすることを禁じられている。これは、了祥が『異義集』第一巻で示しているように、きわめて古い異義である。「まつ慈信がまうし候^{そうしん} 法門のやう、名目もきかず、いはんやならひたることも候はねば、慈信にひそかにをしふべきやうも候はず。また、よるもひるも、慈信一人に、ひとにかくして法門をしへたることも候はず。」(『親鸞聖人血脈文集』2) 慈信とは、親鸞の息子善鸞のことで、関東で異義を説いたため義絶されたのであるが、その異義の一つが秘密の相伝を受けたと主張したことであると思われる。

さて、やがて五郎吉の手引きで彼の同行と会った懷之は、その信仰が秘事法門であることを知り、積極的に彼らの同行に接近していく。懷之は、信徒達に各所を引き回され、その先々で法話を聞かされる。この一種の引き回しは、相手の信仰を求める心の強さを確かめること、指導者である知識と呼ばれる人物への期待を昂めることなどを目的として行なわれるており、欠かすことのできない入信儀式の一部であった。彼らの信仰は犯罪であったから、新しい信徒の勧誘には慎重にならざるをえなかった。「入門より三箇年^{はかばか}は外人を勧むる事を許したまはず」と定め、軽率な勧誘によって危険な分子が混入することを防ごうとした。知識に会っても、その決心を疑って、一旦は帰宅させるという手順を踏んでいる。

いよいよ懷之は入信の儀式にのぞむことになる。この儀式の中心をなすのは、「たすけたまへ」と続けさまに唱えることである。入信を願う者は、まず小屏風で仕切った空間へ一人ずつ入れられ、そこで「たすけたまへ」と唱える。世話やきが見ていて、唱え方が熱心で、気分が高揚してきたと思われる者を、土蔵の中へつれていく。土蔵の中には善知識と補助をする人々がおり、今が「往生治定の時刻である」と伝え、さらに「たすけたまへ」を唱えさせる。なお、この唱え方には定められた方式があり、まず指を組んで鳩尾におしあて、「たすけたまへのたの字を強く外へ突、たまへといふ時、末を内へ引様^{ひくよう}」にするのである。息のかぎり唱へて、「朦々^{もうろう}として心きゆる様にな」った時、「御たすけも成つるぞ、安堵すべし」と声をかけられて、安心が決定する。この儀式を通過するのに懷之は非常に苦労しており、周囲からも疑いをかけられるが、数度の試みの後にやっと偽装入信に成功している。その後宴席がもうけられ、法話を行なう。この儀式を経た人は、次のように成ると説明される。「此儀式すみぬれば、ひたすら仏にむかひて深くたのみ奉るとき、唯仏と仏の智見とて成仏のしるしあり。此時、此土にうけたる穢身^{しゐしん}は仏に奉りて、娑婆^{しやば}の命終るなり。此体つくる時、浄土の人数となり、還来して一切衆生を度せんと願ふ心発起する事、釈迦牟尼仏のごとし。」

1755（宝暦5）年、京都の秘事法門に内偵として潜入した尼僧貞吟の報告書は、懷之のものよりはるかに簡略であるが、その内容においては驚くほどの一致を示している。仙台等の東北の秘事法門、寛政の秘事法門、近代になって流行した「いわん講」などにおいても、ほぼ同一の信仰形態を見ることができる。すべての秘事法門が同一の教線で結ばれていたわけではあるまいが、特定の時期、特定の場所で孤立して発生したものではなく、近世においてそれなりの根柢を持つ信仰であったといえる。

貞吟尼の報告の表現によれば、「狂気の如く」なることを中心とする、この安心決定の儀式は、教義的にはどのように説明されるのか。『庫裡法門記』の知識善兵衛は、蓮如のいわゆる『五重の御文』（2—11）を引いて、次のように述べている。「宿善^{しゆくぜん}によりて、各おのひかけず、法の正義をきく善知識に遇ひたまふ、二重の義^{ととの}は調ひぬ。是より一念のお授^{さすけ}を得て後、如来の前に向ひて光明を拝むなり。光明とて光り^{かがや}赫く物にはあらず、各の心中に徴して、是光明の功德なるべしとおもふ有て、万物の理くらからず。この仏の方より信心を授けたまふ

其後こそ、機法一体になりて南無阿弥陀仏の名号具足す。これ五重の義なり。」蓮如のあげる五つとは宿善、善知識、光明、信心、名号であり、その説明もこの範囲では特に異常ではない。秘事法門は、自己の相伝が、蓮如から金ヶ森の道西へと伝わったものであると説くことからわかるとおり、その教義の基礎を蓮如の思想に求めている。秘事法門の代表的な教義書『法要章』の次の言葉は、その『御文』重視を端的に示している。「御文は八十一通なりとへどもただ一通の御文なり。在家衆生の願生者の為に御譲り下された御文なれば、一帖目のはじめより五帖目の終まで心を留めて御聴聞なさるべし。」

秘事法門の信仰の中心は、「機法一体」、『法要章』のいう「仏心と凡心とを一つになしたまふ」ことを、善知識の前で「たすけたまへ」と息のかぎり唱えることで実感することにある。このような行為によって得られる一種の神秘体験、救済体験が、現在一般に理解されている親鸞の思想とは相容れないことは確かである。しかし、真宗の歴史の現実のなかでこのような体験がまったく排除されていたとは、簡単に断定できない。

秘事法門が主張する相伝、「謂あれども相伝なれば記さず」、「書くに書かれず云ふにいはいはれぬこと」などとして秘されている教義とは何だったのか。『御袖の下』、『蓮如上人秘書』などは密教の言葉を用いた記述がなされているが、これが決して秘事法門の信仰の中核を支えたとは思われない。懷之も貞吟も、そのような教義を報告していない。了祥は『異義集』で、真言宗の異端立川流の異安心への影響を指摘しているが、秘事法門の記録には、そのような行跡はまったく見られない。秘事法門の教義に雑多な要素が入りこんでいたことは事実にしても、信徒の関心は、あくまでも救済の決定、信の決定にあったと思われる。

社会的に弱者である秘事法門が、強者である本願寺教団の存在と行為をどのように説明していたかを見よう。「世に仏法繁昌して、爰の御寺かしこの道場と、鐘をならし人を集めて、おし合へし合て参詣をし、終日法座に膝を屈し、聴聞の数は重なれども、何をひとつきき定めたる事もなく、是を以て慥に成仏の種にせんと心にたのむ道もなし。理なるかな、みな金銀朱銭の財施を貧り、襟もとのよき人をば、誰殿の後室よ、何某殿の隠居よ、お肝煎よ、お世話焼きよと、追従輕薄の限りを尽せども、其日を漸くいとむといふ商人、花売嬢のたぐひをば、誰ありて名を呼ぶ者もなく、仏法のかたの事とてもいひ教説き聞かする人もまれなり。」また、『五重の御文』で取り上げられている「十劫の邪義」と「善知識頼み」を教団批判に用いたと記されている。「十劫邪義」とは、阿弥陀が十劫のかなたに正覺をとった時、我々の往生は決まっており、我々はそれを忘れなければよいという、一種の無帰命の異義である。これに対し、蓮如は、「われらが往生をさだめたまへることを知りたりといふとも、われらが往生すべき他力の信心のいはれをよくしらずば極樂には往生すべからざるなり」と述べている。善兵衛は、ただ説法を聞くだけの信仰は、「他力の信心のいはれをよく」知らなくてもよいとしているのであるから、十劫の邪義にあたると説明したのであろう。また、「善知識頼み」とは、「たとひ弥陀に帰命すといふとも善知識なくばいたづらごととなり、このゆへにわれらに

をひては、善知識ばかりをたのむべし」とする態度であるとし、これに対し蓮如は、「そもそも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、ひとをすすむべきばかりなり」と述べる。秘事法門は、相伝の真の善知識を重視するが、知識への帰命を主張しているのではない。この「善知識頼み」を寺院への施物の問題に結びつけて説いているのは、信心決定することもなく僧侶に施物をえることを、善知識を救済者とみなしていると解したのであろう。これは、『五重の御文』を示し、その記述を用いて説いたため、説明がやや間接的になっているが、蓮如の言葉にはこのような批判をより明確に語ったものが多い。例えば、第一の批判については、「されば世間に沙汰するところの念仏といふは、ただくちにだにも南無阿弥陀仏となふれば、たすかるやうにみなひとのおもへり。それはおぼつかなきことなり。」(3-2)「いくたび申てもただ同じ体に聞きなし候ては、毎日にをひて随分勸文よみ申候その甲斐もあるべからず、ただ一すぢめの信心のとをりを御こころえの分も候ては、更々無所詮ことにて候。」(夏御文4)第二の批判については、「これについてちがごろはこの方の念仏者の坊主達、仏法の次第もてのほか相違す。そのゆへは、門徒のかたよりものをとるをよき弟子といひ、これを信心のひとといへり。これおほきなるあやまりなり。」(1-11)この異義は「施物頼み」といわれる。

入信の儀式の後の説法で、教団側の寺とのつきあいも今までどおりすることを勧めている言葉も注目される。教団側にも、この相伝は伝えられているが、あえて秘しているのだとしたうえで、「いかさま、むかしはともあれ今にては、日本六十余州の惣本尊として御身がらもおもく、宿善・無宿善の機を撰ばず、手をひろげての御勸化なれば、さなくてはかなはぬ事なり」と述べている。これは、秘事によって安心を決定したと考える信徒が、本願寺教団やその信徒を批判したり、人目に付く行動に出るのを戒めるための注意である。蓮如が無宿善の機に法を説くな、宿善の機か無宿善の機かを見分けよと説いたことは、その背景はとにかく、事実なのであり、本願寺の布教態度を承認するために、このような説明がなされたとは考えにくい。『法要章』でも、寺で行なわれる御教化は、「表向一通りの御法談」で、仏教一般の内容にすぎず、真宗の本当の教義ではないとしている。社会的制度としての教団は承認しても、宗教的存在としての教団は認められてはいない。秘事法門は反社会性によって集められた結社ではないから、このような現実妥協的な方針は多くの信徒にとって受けいれやすいものであったろう。しかし、教団の存在が偽瞞的なものであるという認識は、信徒のなかに共通していたものであろう。

この秘事法門の取締りのきっかけは二つあったと思われる。一つは、懷之が出入していた石谷備後守を通じて提出していた情報である。今一つは、秘事法門の信徒が天台宗の寺院を購入し、東叡山の許可を得て念仏の布教を行なったことに対し、本願寺側が寺社奉行に訴えを出したことである。天台宗の本寺が、真宗の教説を用いることは許されないというのである。この結果、町奉行の手による大々的な取締りが行なわれた。厳しい取締りのため、獄死

者も多く出ている。主要なメンバーは遠島の判決が下されている。この判決の理由を、町奉行は次のように語っている。「浄土真宗の由をいふといへども、皆筋もなき道理をいひきかせ、末に至り怪敷となへ事をいたし、放心の体に成り候を成仏致し候杯と愚人を迷はし、門徒のものも親戚、朋友、夫婦の間にも、其事を秘して洩さず、数十年御城下の男女勧められ候事、仮令法度の宗門にて之無し逆も、信仰いたすべき様あるまじく、依て遠島申付る。」このような判決の背後にあるのは、治安維持の観点で、宗教的内容の検討はまったく無視されている。この取調べで重視されたのは、秘事法門の一派が、公認されている真宗教団の外にあること、世間の目から隠れねばならない存在であること、つまり幕府の支配体制に組みこまれた存在ではないことであった。知識人懷之はその辺の事情をよく理解しているからこそ、この問題を僧ではなく、幕府の高官に申し出たのだと思われる。また、その訴えの書面に、彼らがやがて「政務」の「差支」になる可能性があると記しているのも、相手の思考のあり方を的確にとらえているといえよう。こうした取締り側の論理は、この事件の場合に限られたものではない。宝暦の仙台、文化の八戸の取締りでも、真宗の教義から外れた教義であるとか、切支丹と紛らわしい教えだとかの指摘もあるが、教義の内容に踏みこんで判断したとは思えない。「俗の身」、「在家の者」が布教することは禁じられていると付け足している点を考えると、信仰の立場以前の水準で判断を下していると思われる。

本願寺教団側は、この事件に対しどのような態度をとったのか。本願寺の出張所である浅草御坊では、秘事法門信者の逮捕が始まると、自宗に関係のありそうなことなのに、寺社奉行からなんの情報もはらないので不安にかられる。懷之がこの事件に関与していることを知ると、懷之を呼び出し、情報を求めている。だが、そこで問題になっていることは、この事件による影響が教団に及ぶのではないかという点だけなのである。秘事法門のように、社会的犯罪として処理できる異義は、信仰の内実に触れずに置くほうが、つまり俗権の手にゆだねてしまうほうが、教団にとって選択しやすい方策だったのである。先に触れたとおり、異義を教義的に検討することは、教団にとっては危険な作業だったからである。

幕藩体制内の組織という制約を担った教団の立場を離れてみると、秘事法門の思想はどのように判定されるのか。小栗純子は、秘事法門の教義について次のように結論している。「坊主と学者への接近を極力いましめているのは、隠れ念仏の説く蓮如の御文の御都合主義的解釈と断章論法による論理をくつがえされるからである。いうなれば、すでに蓮如によって否定、論破された『善知識だのみ』の教説こそ、隠れ念仏を支える教説であることが露頭するから、坊主・学者を避けさせるのである。」「隠れ念仏の主張する『善知識だのみ』とは、人びとを救うのは弥陀ではなく、この世の坊主こそ救世主であるというのだから、弥陀を頼まず、坊主＝善知識にだけ頼めば往生決定するという異端の立場である。蓮如が生涯をかけて否定した立場である。」蓮如が善知識頼みを否定したことは、既に『五重の御文』でみたとおりであるが、覚如『改邪鈔』の第18項は、この邪義を詳しく論じたものである。『改邪鈔』

は、この信仰が「夜中の法門」と称すること、『教行信証』の「顕彰隱密」の語を「顕露すべからざるを隱密と釈し」たものと歪曲して説明していることなどを記しており、秘事法門に関係する内容を持つと考えられる。だが、それはあくまでも中世における異端の一つであって、近世の秘事法門について記したものではない。秘事法門が「夜中の法門」とどのような関係にあるかははっきりしないが、その比較においてはその類同のみでなく差異にも注目する必要がある。信仰の具体化する社会的状況の変化にも留意する必要がある。『改邪鈔』の記述は、『庫裡法門記』の記述と一致しているであろうか。

まず「善知識頼み」の点については既に述べたように、秘事法門は本願寺教団の信徒を善知識頼みであると批判しているのであって、善知識を仏と見なしたり、仏への帰命に代えて善知識への帰命を説いたりとはしない。信心決定すれば仏になるという言い方はしても、救済の主体や帰命の対象が善知識であるとは述べていないのである。重要なのは「親鸞上人より相伝の法燈」を継いでいる「真の善知識」に安心のいはれを教えてもらうこととされるにすぎない。これを無条件に「善知識頼み」とか「知識帰命」と呼ぶのは正しくないだろう。次に、彼らの『御文』解釈が「御都合主義的」であるかという問題である。確かに解釈が不適切な部分もあるだろう。しかし、中世の現実に対して語られた『御文』を、近世中期の現実にはきよめて解釈しなければならないという事情は考慮すべきであろう。そういう意味の歪曲なら、正統を主張する本願寺教団側の解釈のほうがはるかに悪質だったといえる。「坊主叱りの御文」と呼ばれる帖内の『御文』の冒頭の一通など、真宗僧侶はどのような思いで読んだのであろうか。さらに重要なことは、秘事法門が『御文』をすべて一体として理解している点で、『御文』の一部を聞けとはいっていないのである。秘事法門の信徒が、教団僧侶の説教を聞く可能性はいくらかあった。秘事法門は信徒が教団の寺院を表面的に尊重することを求めこそすれ、法座への出席を否定することはなかった。秘事法門は自己の信仰の正しさに自信を持っているのであり、『御文』を聞いたり、僧侶の説法によって信仰が否定されることはないと判断していたのである。『法要章』にも「上下別なく問ふはよけれども学者や出家に問ふべからず」とあるが、その目的は自分達の教説が教団体制内の人間に知られることを警戒しなければならない信仰からして当然の事なのである。教団内の人間が、教団批判の教義を見のがすはずはない。秘事法門は秘事であることを宗教的に説いているのであって、社会的な秘事性は少くとも教義のうえでは積極的に主張されているのではなく、社会的状況によって避けられないものとなったのである。勿論、社会的秘密性とその信仰の秘事的な形態をさらに強めたということはあるが、その二つは同一のものではない。

教義上の秘事性の根拠は、相伝の善知識を僧侶とは別の存在として認める点にある。この点は、懷之もたびたび批判しているところで、真宗に相伝はないと指摘している。だが、単に相伝ということなら、本願寺教団こそ血脈による宗主を中心とする相伝を保持しているといえないこともない。親鸞教学からすれば、こちらこそきわめて奇異のことといわざるをえな

い。だからといって、秘事法門の相伝が正当化されるわけではないが、教団支配のなかで正統教義を唱える場合、相伝に根拠を求めることが、当時の精神風土として異常なことではない。特に俗人を善知識としている以上、教団外の教えの系譜を設定せざるをえないのである。結局、秘事法門の「異端」性の核心は、その入信儀式にあるということになる。

人を心神喪失状態に導く、土蔵の中の儀式が、真宗の信仰として一般に受けとめられているものとはかなり離れていることは確かである。しかし、この儀式もまた蓮如の教説にその基盤を求めていることに変わりはない。「そもそも信心といふは阿弥陀仏の本願のいはれをよく分別して、一心に弥陀に帰命するかたをもて、他力の安心は決定すとはまうすなり。されば南無阿弥陀仏の六字のいはれをよくこころえわけたるをもて、信心決定の体とす。しかれば南無の二字は衆生の阿弥陀仏を信ずる機なり。つぎに阿弥陀仏といふ四字のいはれは、弥陀如来の衆生をたすけたまへる法なり。このゆへに機法一体の南無阿弥陀仏といへるは、このこころなり。これによりて衆生の三業と弥陀の三業と一体になるところをさして、善導和尚は『彼此三業不相捨離』（定善義）と釈したまへるも、このこころなり。」（3-7）秘事法門は、「念仏だにもまうせば、往生する」という立場を一般の真宗信徒のあり方ととらえ、「正雑の分別をききわけ、一向一心になりて、信心決定のうへに仏恩報尽のために念仏まうす」

（1-1）立場を自分達のあり方としているのは明らかである。彼らが南無阿弥陀仏の名号を唱えず、「たすけたまへ」と唱えさせるのも、信心の決定しないものが名号を唱えても、それは念仏とはいえないと考えているからである。「本願のいはれをよく分別して」とか、「南無阿弥陀仏の六字のいはれをよくこころえわけたる」というのは、法を聞くこと、すなわち正しく信じることである。往生の正因たる信は阿弥陀仏の側からさしむけられてくるものだから、人間の側としてはそれを受けとめる態勢を取ること、つまり機受をいかにするかが関心の対象となってくる。いいかえれば、「一心に弥陀に帰命する」とは、人間が具体的にどのようなことなのか、という問題である。『法要章』は、「帰命とは助けたまへといふことなり。助けたまへとは如来をたのむことなり」と説く。そこから、「一心不乱に」（『庫裡法門記』）、「狂気の如く」（貞吟尼の報告）、「たすけたまへ」と唱える行為が導きだされる。そして、唱えることに集中できたとき、「御たすけ成たるぞ」と安心が確定するのである。「衆生の三業と弥陀の三業と一体になる」という蓮如の言葉は、このような行為を支持するものと解されていたであろう。

問題の焦点は、「帰命」をどう解するかである。そして、この問題は、まさに三業惑乱の宗論の主題にほかならない。『願生帰命弁』は、本願の三信のうち欲生が帰命であるとする。浄土に往生しよう欲する人間の側の積極性が、往生の中心に置かれる。これに対し、これ以後正統教義となる『浄土真宗金剛鉤』は、次のように反論する。「又たすけたまへとたのむとは、即ち是れ帰命の義意、これを三心義中に求むるに、且く欲生心の如きは、若し信前の欲生ならば未だ深信を得ず。何ぞ一念帰命の信心とせん。若し信位の欲生ならば即ち是れ信樂

にして別体なし。若し信樂を離れて別に他力欲生を得んと欲するは、猶ほ無火の烟を求むるが如し。此こと得べからず。故に知る、信樂の無疑無慮乗彼願力を除いて外に他力の帰命相あることなし。」ここに出てくる「信前の欲生」とは次のようなことである。「彼の信前欲生の如きは、徒らに希望を起すのみにてして未だ能得の方法を知らず。況んや定得を知らんや。今信樂に入りて方て如実の欲生心を得。如来廻向広大の願心、是に於て成就す。」欲生は信樂とは別にあるのではないから、欲生を切りはなして取りだすことはできず、あくまでも往生の正因は信樂であり、「機受の帰命相とは深信乗彼願力を除いて他あることなし」と説く。一方、もう一つの論点である三業は、この欲生をいかに具体化するかという問題である。『帰命弁』の主張は、「必々仏前にむかひ三業を表すべき」で、「一宗の安心は唯是れ三業帰仏の儀式のみ」、「もし三業帰仏の儀式を作さざるときは往生不可保、審に仏をたのまざる故」と説く。これに対する反論も、往生の正因は信であるという立場からなされる。「枝末帰仏の儀式」は不要であり、『帰命弁』の立場は、「自力の欲生」であり、「相承実義にあらざるが故に、秘事法門の如」きものであるというのである。

藺田香融は、論文「黒江の異計」で、次のように述べている。「別途を強調する立場をとった二代知空は、親鸞よりはむしろ蓮如の教学に基調を求めた。そして以後の宗学は、少くとも三業惑乱までこの立場を踏襲することになった。」すなわち、三業惑乱以後、真宗の教学が蓮如の教学をその根拠とすることをやめてしまった可能性があるということである。この蓮如教学からの脱出を示す、もう一つの教学上の出来事は、『安心決定鈔』の評価の推移である。大桑齊は『寺檀の思想』のなかで、「実はこれ（『安心決定鈔』を指す——註、窪田）の否定過程こそ、教団教学の成立過程であった」と指摘している。『安心決定鈔』は、蓮如が高く評価した教学書であり、当然、真宗の書と考えられていた。しかるに、18世紀になるとその評価は一転する。大桑の記述に従って、その経過をまとめると次のようになる。まず慧空の『安心決定鈔翼註』（1708年）が、同書を西山派のものとし、往生正覚同時一体説を批判した。しかし、慧空は「帰命」を重視する立場をとっており、機法一体説の批判はしなかった。ところが、慧空のほぼ100年後に生れた鳳嶺の『安心決定鈔記』では、「『決定抄』の機法一体とは、生仏不二を内容とするもので、それは真言宗に近いものであるという。このため『決定抄』では（中略）帰命を欠くこと、また現世成仏説となり、報謝の念仏を生みださないなど、蓮如の教説と大きく違っている」と判断しているというのである。そして、蓮如が西山派の書を用いたことを・「その時代は当流の手本とする書が少なれば西鎮両家（浄土宗の西山派と鎮西派のこと——註、窪田）の義を借りて釈し給ふこと多し」と説明している。以上のような経過を踏まえ、大桑は次のように結論する。「教団教学＝蓮如イズムといわれるものは、無限の可能性・方向性を持つ民衆の主体的実践を、弥陀への帰命と報謝という信仰の世界にとじこめてしまうことを本質としたのである。」ここに使われている「蓮如イズム」という言葉は、先にあげた藺田論文から出たものであるが、そこで藺田は、教団が蓮如教学を選

びとった理由をその封建性にあるとし、「本願寺は、門徒教化において、門末統制において、まったく蓮如のそれを継承することによって成り立っていた」と述べている。

蓮如の教学が、近世の真宗に与えた影響は、二つの問題に分けられる。一つは、教団としての真宗を基礎付ける理論としての側面である。蓮如は、親鸞以後、組織的に崩壊状態にあった真宗を、持続的な教団に再編成した人物であり、『御文』はそのような教化の方法として生みだされたものである。したがって、宗主・指導者・信徒の構造を固定化させる近世の教団がその思想に頼ろうとしたのは当然である。と同時に、蓮如の教学は「信心のとをり」をよく聞き、信心を決定したうえで、報恩の念仏を唱えることを説く。当時、真宗のなかで勢力を持っていた仏光寺は、名帳に名前を記入してもらうことで往生が確定すると説いていた。蓮如は仏光寺などの教説に対抗するために、信心決定の重要性を強調したのである。蓮如は王法為本を説き、信仰の絶対性を現実に対して妥協させた。しかし、その蓮如においても教団は真宗の信仰によって成立するもの以外ではありえなかった。蓮如の信仰の中心は、「後生たすけたまへ」と帰命することであった。蓮如の信は、信徒の内面に実現するものであって、仏光寺派の説くように外的権威によって保証されるものではなかった。

世俗の権力である王法に対して妥協的な蓮如の教学は、その一方で内面的な信の確立を要請していた。帰命、欲生を重視するとされる蓮如教学のもたらす信仰相における積極的性格は、真宗教団を組織として成長させるのに好都合なエネルギー源でもあった。正しく法を聞き、信心を獲得し、報恩の念仏を唱えることは、開祖の血を引く宗主とその法を受け継いだ善知識の助力で可能となる。ところが、蓮如教学のこの積極的性格は、教団が組織的に完成され、固定される段階に到ると、むしろ教団組織の非宗教的性格にそぐわないものとなっていったのである。中世にあっては、蓮如教学の積極的性格は、教団の結合を強化し、保持する核心を生み出すものとして、組織に不可欠の要因であった。それが近世においては反教団的要素に転化したのは、両期における教団の性格の差によるものである。中世の教団においてその動向は、様々な立場にある信徒の社会的要求の総和によって左右されていた。しかし、その諸要求は、集団の中心に信があることを共通の基盤としており、そこから遊離することはなかった。社会的動向は、意識的には信仰と切り離せないものであった。だが、近世においては、教団は外部から要求された形態において存在しなければならなかった。そして、そのような形態の教団が安定した組織として機能する段階に達すると、教団を正当化する手段としての蓮如教学の役割は小さいものになり、その積極的性格の秘める危険性のみが強く意識されるようになったのである。

三業惑乱以後、「信」をめぐる宗論がまったく行なわれなくなったのは、蓮如教学の積極的性格を教団の信仰から排除する作業が完成したことを示すといえよう。この蓮如教学からの脱出は、開祖親鸞への復帰をもたらしたのではない。『金剛錚』の主張するように、信樂と別に立てられた欲生は、「信前の欲生」にすぎず、往生の正因は信樂であって、欲生はそれに具

有されるものであるとか、三業帰命は「自力の欲生」であるといった教学上の議論の立て方は、そもそも「無義の義」たる真宗の教学として不適切なものではないか。したがって『金剛緯』は、論敵の主張を呼び起こした信仰上の要請についてまったく触れようとはしない。信心決定はいかにして実現すべきなのか、それはどのような事態なのかを、自分の側から語りだそうとはしない。このような態度は、『金剛緯』が論難の書であるということだけでは納得できない。三業惑乱の時点においては、もはやそのような問題を考慮することなく教団の信仰は成立せしめられていたのである。18世紀初頭以後、庶民教化の目的で次々と編集、刊行された『妙好人伝』は、当時の教団が理想とした信徒の姿を具体的に示している。それによれば、近世の妙好人に求められたものが、当時の世俗的道德への積極的な服従であることは明白であろう。彼らにとって真宗信徒であることは世俗的道德を遵守すること役立っているにすぎないように思える。世俗的道德以上のものとして信を懐くこと、あるいはそのような立場に触れてくる問題提起を行なうことは、教団にとって望ましくなかったのである。とするならば、三業惑乱の終結や『決定鈔』批判の完成を、近世真宗における蓮如教学の追放や教学研究の衰退をもたらしたと出来事とするのは、不十分な表現であろう。それは、近世の真宗教団において、親鸞的な信のみならず、蓮如的な信までもが組織的に追放されたことにほかならない。ここにおいて、近世の真宗教団の論理は完全な実現をみたのである。

中世の真宗を正統と考えるなら、秘事法門のみならず、真宗教団もまた異端であった。だが、真宗教団のとった信仰の形態は、民衆の期待から離れたところにあったのではない。近世の民衆は、親鸞の眼前にあった鎌倉初期の民衆ではない。自力によっては輪廻を脱することのできない人間という親鸞の自己把握は、善を行なうこともなく苦のなかを輪廻していく当時の民衆一般の姿と結びつくとき、普遍的な人間理解となる。善を行なえず、煩惱に生きざるを得ない自分の認識、そしてそのような人間をこそ救おうとする阿弥陀の本願の不思議、そこに救済への可能性が生じる。親鸞の信は、阿弥陀のものであって、人間のものではないから、その信を自分の内部に確かめることはできない。信は、各人の救いがたい現実の認識において、いわば負の形で成立する。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずればひとへに親鸞一人がためなりけり」という『歎異抄』の言葉は、信がそれぞれの人間における現実の認識においてのみ成立することを示している。その場合、現実の認識は普遍的真理として出現するのではない。煩惱具足の凡夫は、そのような真理を把握できない存在である。真理に到達できず、無知のなかを輪廻している人間は、自己の現実においてその無力を知らざるをえない。信は人間の外からきて、人間の認識のかなたにある。それは、言語によって表現できないだけでなく、そもそも積極的に認識することができないのである。このような微妙な信仰が、多くの人に正確に受け入れられるのは困難である。他力の救済は、多くの浄土宗諸派の場合と同様、外部に実体化して受けとめられた。それでも親鸞の思想がある程度受容されたのは、善を行なえぬものという人間把握が、当時の民衆の余裕のなさに見当たっていたから

であろう。時代の下がるにつれて、生活に余裕が生まれてくると、蓮如のような積極的な信仰態度が求められ、教団化も可能となったのである。

藤井学は、論文「近世仏教の特色」で、「自己の生命を賭けるにたる『安心』という強信が、すでに趨勢として近世仏教徒の中に喪失していた」と指摘している。近世民衆が必要とした宗教は、葬式仏教と現世利益であった。この相反するかの如き二つの方向は、いずれも現世の生活が充実し、確たるものになるにつれて世界の周辺へ追いやられた信仰の残滓である。近世の世俗権力が宗教をその支配下に置くことができたのは、近世の人々が宗教に対して懐いていた要求がそれを認めたからである。彼らは、日常生活のなかで宗教が特殊な権利を持って働くことを否定する。日常は、それに従属する神性としての現世利益や道徳的説教しか容認しない。宗教が、わずかに超日常にかかわるものとして機能するのは、日常の外に追いやられた死を処理する場合だけである。近世の社会が宗教に求めたものは、葬式仏教としての純化であった。

しかし、このような日常の生の絶対化は、それを支える諸制度に強大な拘束力を与えることになった。また、不完全な日常が固定的なものとなるにつれ、日常そのものが色褪せて見えてくことも事実であった。そのような日常からの脱出を夢見るとき、人は秘事法門に魅入られるのである。立松懐之自身が秘事法門の魅力に気付いていた。懐之の手引きで、石谷備後守の家来を潜入させる際、懐之はこの武士が秘事法門に本気で入信することを懸念している。秘事法門の教説や信仰の形態は多くの人を引きつけるものを持っていた。しかし、それだからといって、秘事法門が真宗の信仰の本来の姿を保持していたということではない。たしかに、秘事法門は、信仰を中心とする集団であり、既成の組織に安住してはいなかった。しかし、彼らの信仰も日常生活の他の領域から切り離されたところで成立していたのである。信心決定の後、信徒はよりよき社会人であることを求められた。信心は、彼らの生活を根底において支えるのではなく、かえって信仰を疎外する社会構造に柔順であることを要求する。その原因は、無力をとおして獲得されるその信の位置付けにある。自己を無力のなかに押しこめることで、他力の信の生ずる場が作られる。しかし、そこで救済されているのは、あくまでも無力化された自己にすぎない。そのような自己を中心にする以上、信徒は信仰外の制約にすすんで屈服し、そのような不幸に自虐的な喜びさえ感じていたにちがいない。「異端」は、倒立した「正統」であり、そのあいだには確たる日常が存在していたのである。

近代になっても、葬式仏教と現世利益という日本人の宗教の大勢に変化は生じなかった。幕府の統制が取り除かれても、教団が存続しえたのは、教団に対する要求が消えなかったからである。秘事法門も法律的に否定される信仰ではなくなったが、秘密性は教義によるものであったから、社会の表面へ出て、広く布教するようなことはなかった。また、無力な自己を中心におき、社会的制度の要求に忠実に生きるという態度が成り立ちにくくなったことも、秘事法門の衰退を招いたと思われる。それでも、秘事法門は真宗の一部のなかに細々と

その教線を保っていたようである。

他力の信仰の現代的意味を考えるうえで注目されるのが、吉本伊信の完成させた内観である。内観とは、「性格・人格の望ましい変容を目的とする反省方法」（竹本隆洋）とされるが、その核心をなす集中内観は、真宗の一派に伝わる「身調べ」といわれる信心決定の儀式に起源を持つものである。吉本は、この一派は異義ではないと述べているが、その信仰形態は秘事法門に酷似している。吉本は、「身調べ」から宗教性を一掃し、苦行的側面を除去し、内容を方法化させ、一般の人に受けいれやすいものに改変した。集中内観は、自己の生長の過程で、母親を始めとする他人に、いかに多くの人に迷惑をかけたか、世話になったかなどを一心に反省することである。1日に15時間30分行ない、一週間続けられるのが普通である。集中内観が成功した場合、内観者の心には大きな感動を得て、性格的な変化が起こる。吉本は、これを「我執」がなくなると述べている。ここで問題となっているのは、他人に頼らなければ生きていけない人間の生のあり方を自覚することのみであり、阿弥陀の本願による救済も、念仏も消失している。吉本自身も強調しているように、内観は最早、宗教ではない。しかし、内観が真宗信仰の一部から意識的に連続して成立したこと、超日常的体験によって日常的苦悩を解決するなど、宗教に近い性格を保持している。内観は、現代における他力の信仰を考えるうえで、きわめて生々しく、具体的な事例を我々に提出しているといえよう。

〔補記〕

秘事法門では、信心決定の時刻がはっきりわかることを重視する。これは「往生治定の時^{じじょう}刻^じ」という蓮如の表現を、強く現実的に理解したものである。これは、信仰の実現を狭く限定し、体験を特殊化した受け取り方ではあるが、その背後にも時間管理の一般化という近世の状況が存在している。

〔引用文献、参考文献について〕

論文中で直接言及したものについてのみ記す。なお、引用にあたって表記を改めた部分がある。

A、親鸞、覚如、蓮如の著作類、及び『安心決定鈔』については、金子大栄編『真宗聖典』（法蔵館）によった。

B、近世の文献について

- 1、立松懐之『庫裡法門記』、笠原一男・井上鋭男編『蓮如・一向一揆』日本思想大系17（岩波書店）。
- 2、『宝暦・寛政秘事記録並仙府捨邪帰正案』、『隠し念仏』、谷川健一編『民間宗教』日本庶民生活史料集成第18巻（三一書房）。
- 3、了祥『異義集』真宗大系第36巻、続真宗大系第19巻
- 4、山田文昭『秘事法門集』真宗大系第36巻

- 5, 慧空『安心決定鈔記』真宗全書第31卷。
- 6, 鳳嶺『安心決定鈔記』真宗大系第27卷。
- 7, 大瀧^寛『浄土真宗金剛緯』真宗叢書第10卷。
- 8, 『妙好人伝』, 柏原裕泉・藤井学編『近世の仏教』日本思想大系57 (岩波書店)

C, 現代の著作, 論文

- 1, 石田慶和「近代真宗教学の成立と展開をめぐる一考察」『近世仏教』3号。
- 2, 井上光貞「日本仏教の歴史的背景」『講座東洋思想10』東京大学出版。
- 3, 大桑齊『寺檀の思想』(教育社)。
- 4, 笠原一男『近世往生伝の世界』(教育社)。
- 5, 柏原裕泉「護法思想と庶民教化」B-8。
- 6, 藺田香融「黒江の異計」『近世仏教』1・3号。
- 7, 藤井学「近世仏教の特色」B-8。
- 8, 吉本伊信『内観四十年』(春秋社)

追加

- 1, 竹本隆洋『瞑想の精神療法』, 現代のエスプリ202 (至文堂)