

信仰と教団

加藤智見

1

宗教教団が成立しないしは維持される場合、信仰は教団のいかなる成立根拠、維持の基盤となり得るか。すなわち信仰と教団の内的関係はいかなるものであるかを、本稿では仮に蓮如の信心と教団の関係およびルターの信仰と教団の関係について検討し、考えてみる。

まず蓮如の信心の意味について次のような側面から考えてみたい。

蓮如は、親鸞が「現生不退」すなわち信心が定まったとき即座に現世で往生が定まるといった意向を、死後往生の意味に曲解したといわれることがある。それは事実であったのであろうか。たしかに蓮如は「モロモノ雑行ヲステ、一念ニ弥陀如来今度ノ後生タスケタマヘト、フカクタノミ申サム人ハ⁽¹⁾」、「ナニノヤウモナク一心一向ニ弥陀仏ヲフカクタノミマイラセテ、後生タスケタマヘト申サムモノヲハ、悉御タスケアルヘシ、トオモヒトリテ⁽²⁾」、「此上ニハ、ナラ後生ノタスカラン事ノウレシサアリカタサヲオモハン時ハ、タ、一向ニ念仏申ヘキ物ナリ⁽³⁾」のように表現している。この表現をそのまま受け取って、たとえば親鸞の「真実信心の行人は、摂取不捨のゆへに正定聚のくらゐに住す。このゆへに臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心のさだまるとき往生またさだまるとなり⁽⁴⁾」というような表現と比較すれば、その相違点が浮かびあがってくるようでもある。

しかし蓮如の別の文を見ると、「サレハコノ信ヲエタルクラキヲ、経ニハ即得往生住不退転トトキ、釈ニハ一念発起入正定之聚トモイヘリ。コレスナハチ不来迎ノ談平生業成ノ義ナリ⁽⁵⁾」といている。この点では親鸞の真意をしっかりとおさえている。にもかかわらず、なぜ蓮如は「後生」を強調したのであろうか。彼は「後生の一大事」という語を多用する。なぜ親鸞の真意をわかりながら、「現生」よりも「後生」を強調しているような態度を示すのであろうか。実はここに蓮如の信心の特質と教団人蓮如の重要な意味が隠されているのではないかと思える。

蓮如は次のようにのべている。「ソノイハレヲ他経ニカクノコトクトケリ。ソノ文ニイハク、ソレ現世ヲイノル人ハワラヲエタルカコトシ、後生ヲネカフ人ハイネヲエタルカコ

トシ、トタトヘタリ。イネトイフモノイテキヌレハ、ヲノツカラワラヲウルカコトシ。コレハ後生ヲネカフ人ノコトナリ。今生ヲイノル人ハ、ワラヲハカリエタルカコトシ、トイヘルコ、ロナリ⁽⁶⁾」。後生を願う人は稲を得、今生を祈る人は藁を得るのだという。一見後生を強調しているようではあるが、実は後生を願うことによって、現世での強靱な生きる力をその奥に見いださせているのではないだろうか。一面で後生を強調しながら、他面で現世での救いを強調するという一見矛盾するような場に立った蓮如の態度の中に、蓮如の信心の特質と教団人としての特色が存するのではないか、この点を問題提起しておき、まず蓮如の信心の特質を考察してみたい。

2

親鸞においては、「それ、おもんみれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心より発起す⁽⁷⁾」というように、信樂、信心すらも如来の願心から発起されるとした。信心は如来の「選択廻向の直心⁽⁸⁾」すなわち如来が生き存在する者を救わんと選んだ本願によって与えられるひたむきな心であり、これはすでに仏の側から衆生のために用意されていたものであった、とするのである。したがってこれは「如来よりたまはりたる信心」となる。ならば如来より信心をたまわったと信じ得たとき、即座に往生がさだまる。

このことを知りながら蓮如はなぜ後生一大事といったのか。蓮如はいう。「タ、在家止住ノヤカラハ、一向ニモロモノノ雑行雑修ノワロキ執心ヲステ、弥陀如来ノ悲願ニ帰シ、一心ニウタカヒナクタノムコ、ロノ一念ヲコルトキ、スミヤカニ弥陀如来光明ヲハナチテ、ソノヒトヲ撰取シタマフナリ。コレスナハチ、仏ノカタヨリタスケマシマスコ、ロナリ。マタコレ信心ヲ如来ヨリアタヘタマフトイフモコノコ、ロナリ⁽⁹⁾」。仏の方からたすけ、信心も仏が自ら与えるというのである。ならばそう信じたとき往生がさだまり、救いが成就するはずであるが、なぜあえて後生をそれほど強調したのであろうか。このままで親鸞の信心に一致するのではないだろうか。実はここに蓮如の独自の信心の有り様と教団人の特色が考えられる。すなわち彼の視点は常に先の「在家止住ノヤカラ」さらには「末代無智ノ在家止住ノ男女⁽¹⁰⁾」「一文不知ノ尼入道⁽¹¹⁾」の場におかれているのである。彼らの腹に信心が座るかどうかのところに信心獲得の境地が据えられているのである。親鸞のいう現生不退は蓮如の理性によれば十分納得できる。しかしこれが在家止住のやからに理解されることは容易ではない。もしや理解できたとしても、それを保持することはさらに容易ではない。蓮如は求道の末に至った親鸞の境地にいながらも、心は在家止住のやからの場にあるのである。親鸞の至った境地を真に理解し、そう信じ得ることがいかに困難であるかを知りぬいていた。その証拠に蓮如は『歎異抄』を人前に出すことを恐れた。誤解を恐れたの

である。如来より信心をたまわった親鸞であっても、唯円が「念仏まうしきふらへども、踊躍歡喜の心おろそかにさふらふこと、またいそぎ浄土へまいりたきころのさふらはぬは、いかにとさふらふべきことにてさふらふやらん」と述懐したとき、「親鸞もこの不審ありつるに、唯円房おなじころにてありけり⁽¹²⁾」といったという。さらに親鸞自身正直に次のように告白している。

「久遠劫よりいままで流転せる苦悩の旧里はすてがたく、いまだむまれざる安養の浄土はこひしからずさふらふこと、まことによくよく煩惱の興盛にさふらふにこそ。なごりをしくおもへども、娑婆の縁つきて、ちからなくしてをはるときに、かの土へはまひるべきなり⁽¹³⁾」。

現に今如来によって救済されていると信じることのむずかしさを告白しているのである。親鸞であってもそうであった。まして在家止住のやからにあってはむずかしいことを蓮如は知りぬいていた。それゆえに蓮如は視点を娑婆の縁尽きた死の時に定めたのであると考えられる。もちろん親鸞は「よろこぶべきころをおさえて、よろこばせざるは煩惱の所為なり。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、他力の悲願は、かくのごときのわれらがためなりけりとしられて、いよいよたのもしくおぼゆるなり⁽¹⁴⁾」としっかり自覚していた。しかし庶民にこの意識を保持することはむずかしかった。

庶民の理性と感覚には、したがって後生往生の方が、かえって親鸞の真意を危険なく納得し得ると蓮如は考えた。また当時は戦乱の時代であり、死は目前のことであった。現代人の死との直面の仕方とは異なっていた。在家止住のやからの場において信心を受け取り、信心を伝道した蓮如はかくして後生を前面に出した。

さらに後生を前面に出した理由として考えられることは、親鸞在世の頃とちがって異端がはびこっていた点である。仏光寺派の了源は「名帳」や「絵系図」を作成した。彼によれば僧は本願を布教する来迎の阿弥陀如来であり、本願そのものであり、僧と弥陀如来は等しい。それゆえその僧によって往生を認められれば阿弥陀仏位に入り得る。彼は信徒の名を名帳に書き連ねていった。また本尊として拜まれる絵系図には了源を筆頭として僧たちの絵を書きこんでいった。こうして人々の欲望を満たしながら金品を集めていった。三門徒派の如導は親鸞の教えは唯一人に授けられたのであり、この者が信徒の主座になり親鸞と同じ位にのぼると主張した。自ら「秘事法門」と名づけ、往生がさだまれば自分そのものが仏になり、もはや仏像も拜む必要がなくなるとした。信心がおこれば即座に生身のままだに仏になるという即身成仏的な教えは人々を惹きつけた。しかし蓮如にとっては親鸞の教えの許しがたい歪曲であり、一步間違えば非常に危険な親鸞の教えが、まさに誤解された例証であった。即座に救いがさだまったと信ずることが凡夫にとっていかに危険であ

るかということ蓮如は知り尽くしていた。親鸞においても先にあげたように現生不退を保持することが困難であったように、在家止住のやからにとっては誤解に落ちこむ可能性はきわめて強い。誤解を避けるために『歎異抄』を遠ざけ、現生から後生に関心を置き換えざるを得ない理由がここにあったと考えられる。

しかし後生を強調したからといって、救いは後生に限ると説いたのではない。もしそうであれば、たしかに蓮如は親鸞の教えを曲解したことになるだろう。蓮如は「一念＝弥陀如来今度ノ後生タスケタマヘ⁽¹⁵⁾」と頼めとは言ったが、今生、現世をあきらめよとは言っていない。彼はしきりに「仏法には明日と申事有間敷候。仏法の事はいそげいそげ⁽¹⁶⁾」と叱咤した。たとえ往生は死後であっても、信心を獲得することは明日であってはならない。今日の今の瞬間になすべきだと急がせているのである。「仏法のうへには、明日のことを今日するやうに⁽¹⁷⁾」急がなければならない、というのである。往生の境地には親鸞であっても住み続けることは困難であった。さればせめて信心決定は今せよと蓮如はいうのである。死後往生を説きながら、今一瞬の決断を蓮如は人々に迫っているのである。在家の人々の気持ちと器を認識しながら、決断をうながしている。後生の一大事と今生の一大事は別物ではない。後生の一大事を説きながら、実は今生の一大事を説いているのである。蓮如は親鸞の言葉を引いて「されハ、聖人の御ことにはにも、一切の男女たらむ身ハ、弥陀の本願を信せすしてハ、ふつとたすかるといふ事、あるへからすと、おほせられたり⁽¹⁸⁾」と言っているが、「ふつと助かる」ことがないということは、正に今、信心決定すべきだということである。今その決心をさせることは、後生にしか望みをもち得ない当時の戦乱の時代の庶民に、今を積極的に生きさせようとする伝道者の方便行であった。戦乱の時代に死に直面しながら、しかも不退転の境地に住ませることであった。死後往生という庶民が取らざるを得ない状況を見ながら、実質的には親鸞の崇高な「現生不退」の境地に至らせようとする使命をもった視座に生れた信心の在り方であると思える。

したがって弥陀如来との触れ方も親鸞が人格的な特質をもっていたものを、さらに人間の肉感的な場に降下させ、とらえた。蓮如はよく「阿弥陀の今の人袖をとらへたまふに、にげけれどしかととらへてはなしたまはず。攝取と云は、にぐる者をとらへてをきたまふやうなること」といったが、蓮如の信心は原理的には親鸞と一致しながらも、さらに生々しいものであったといえる。親鸞の現生不退の信心は純粹であっても保持するのがむずかしい信心でもあったが、蓮如はいっそ死後往生ととらえ現実的に安心して身をまかせられる信心の形としたのではないかと考えられる。求道から生れた信心と庶民の感覚からとらえた信心の特質の違いがここに感じられるのである。

親鸞は「往還の廻向」ということをいった。『教行信証』行巻に「往還の廻向は他力による、正定の因はただ信心なり⁽¹⁹⁾」とのべているが、往相すなわち衆生が浄土に往生することも、還相すなわち往生して仏になりふたたびこの世に還って利他の働きをすることも、すべて本願の力がしからしめることであるという意味である。この点が宗教における重要な点であると同時に宗教集団つまり教団の原点となるものである、と私は考える。端的な経済的な利益、社会的な関心、イデオロギーといったものによる集団ではなく、救いをその究極の関心とする宗教においては自己が救われるいわば自利の面の裏側に必ず利他の働きが要求されるのである。それが使命であると同時に宗教的な喜びとなるのである。この二重の方向性を今仮に二重性と名づけておきたいが、この二重性の内的な論理を追究することは、信仰と教団の関係にひそむ論理を追究することにもなると考えられる。

また親鸞は次のようにものべている。

「還相の利益は、利他の正意をあらはすなり。ここをもて論主は廣大無礙の一心を宣布して、あまねく雑善堪忍の群萌を開化す。宗師は大悲往還の廻向を顕示して、ねんごろに他利利他の深義を弘宣したまへり。あふひで奉事すべし。ことに頂戴すべし、と」⁽²⁰⁾。

天親や曇鸞の意を汲んで他力二廻向の真意を親鸞は追究していく。しかし親鸞はこの宗教性を直接教団というものに結びつけたわけではない。自信教人信の場においてこれを生かしたことはもちろん考えられるが、教団形成にこの発想を生かし、原動力としたのは蓮如であった、と私は考える。教団形成、その維持となればあらゆる側面からこの論理を生かし切らなければならない。単なる観念的なレベルにおける還相であっては意味がない。蓮如の信心は在家止住のやからの気持ちと器と場において形成されたものであった。ならば還相をその場において生かし切るにはどうすればよいか、この点が蓮如の教団人としての心の最も基底にあったはずである。

まず蓮如は自己の意識を徹底的に変革した。本来親鸞の教えによれば信心は弥陀から賜るものであった。しかし従来の本願寺には親鸞の血脈を相承しているという特別の意識すなわち一種の貴族意識があった。それによって本願寺の教勢を伸ばそうとしたところに問題があった。蓮如はこの意識を捨てた。彼は門徒の場に自ら降りていった。還相に徹しようとしたのである。『空善記』によれば、彼は常に次のような態度を取ったという。「おれは門徒にもたれたり。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」⁽²¹⁾。親鸞が弟子一人ももたないといったのは、信心は弥陀から賜るものだからといういわば信心の論理からであったが、蓮如は日常生活もこの論理に徹したのである。ここに還相の実践化の第一歩が推察される。

自己の意識を変革した蓮如は人々の意識も変革しようとした。求道者親鸞は純粹であったがゆえに、「このうへは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御計なり⁽²²⁾」と人々を突き放した。しかし窮乏のきわみにあった本願寺でしかも継母の冷たい目にさらされ、その中で自己変革に努力してきた蓮如は人々の情の機微を知りぬき、その内側から意識の変革をさせようとした。「同行寄合候ときは、たがひに物をいへいへ、と仰られ候。…物を申せば、心中もきこへ又人にもなをさるゝなり⁽²³⁾」。彼の前に出ると自然にそうすることができるようにさせた。「寒ければ寒い、熱ければ熱い、とそのまま心の通りいふなり⁽²⁴⁾」と諭し、「同行・善知識にはよくよくちかづくべし⁽²⁵⁾」と勧めた。あらゆる方便を用いて無知な子を導こうとする母親のように蓮如は心を砕いた。「蓮如上人、あるひは人に御酒をも下され物をもくだされて、かやうのことをありがたく存候て近付させられ候て、仏法を御きかせ候⁽²⁶⁾」。親鸞がかりに父性の人であったとすれば、蓮如は母性の人であったとも思われる。親鸞が求道者として往相の面にまず気づいたのに比較して、蓮如は人の意識を変革し利他に徹し、還相の場において人々に往還二廻向を知らしめようとした人物であったと考えられる。

また本願寺衰亡の原因の一つが従来の本願寺留守職が天台の威儀と権威を模倣していたことにあると気づいた蓮如は、華美な袈裟や衣、さらには浄土の真宗の教えを説く聖經類以外のすべてを風呂を焚くときに焼き捨ててしまった。還相の利他行に徹するためであった。さらに従来法主に相当する者の座の上段の間を取り払ってしまった。「蓮如上人御時上段をさけられ、下段と同物に平座にさせられ候。其故は、仏法を御ひろめ御勸化につきは、上臈ふるまひにては成へからず、下主ちかく万民を御誘引あるへきゆへは、いかにもいかに下主ちかく諸人をちかく召て御すゝめ有へき、とての御事にて候⁽²⁷⁾」。「身をすてゝをののと同座するをば⁽²⁸⁾」親鸞の真意ととらえ、還相の実践行だと彼が考えたためだと思える。焼き捨てたかわりに、蓮如は親鸞のいわゆる「正信偈」と和讃および念仏を一つのセットにした。自らの御文をそれに加え、だれでもが常に親鸞の心、弥陀の心に触れ得るよう勤行の形式とした。そしてその読み方にまで細心の注意を与えた。さらには親鸞の主著『教行信証』は人が二十歳になるまでは読むことを禁じ、『歎異抄』を読むことは禁制にした。現代においては反感を買うかも知れないが、当時の庶民の器を知りぬいた対応の仕方であった。観念の世界で人の自由を認めることは、現実の誤解と悲惨を認めることになる場合もあり、それは本当の還相的实践にならない場合もあることを蓮如は知っていた。

次に蓮如は伝道に際して徹底して体を動かした。観念的な信心の中に閉じこもることはしなかった。足に食い込んだ草鞋の跡は蓮如の伝道の象徴にもなっている。「御足に糞津くひ入たる跡ありけるを、御臨終の御までも取いだされ兄弟中に見せられけり⁽²⁹⁾」。また手

を使って名号を書きぬいた。「御老体にて御手も振ひ、御目もかすみ候へども」⁽³⁰⁾書きに書いた。彼にとっては「たゞ信をとらせた」⁽³¹⁾一心から出る還相の実践であった。「御門徒のために御身をばすてられ候」⁽³²⁾ためであった。それゆえ信心のない人を見ると、蓮如は「身をきりさくやうにかなしきよ」⁽³³⁾と言ったのである。この心はたとえば手紙つまり御文を書く場合にもあらわれる。親鸞の書くものが簡潔で男性的な感じを与えるのに対して、蓮如の御文はくどい表現があり、反復も多い。文法を無視してまで庶民に分からせようとするところがある。「御文ノ事、文言オカシク、テニヲハモアシク侍レトモ、モシ一人モ信ヲエヨカシト思ハカリニテ書ヲキ侍リ、テニヲハノ我トカトイフヘシトソ仰ラレ」⁽³⁴⁾。この徹底した態度はさらに進んで「御門徒衆大切に」⁽³⁵⁾という精神になり、たとえば遠来の門徒を本願寺に迎える場合に食事の心遣いにまでなる。ある料理に対して「塩からき事言語道断と被仰」⁽³⁶⁾と記されている。還相の働きはあらゆる人々の心の最も奥にまで届かなければならない。これを身をもって実践したのが蓮如でもあった。教団はこのようなところに自然できあがっていくのである、と考えられる。それまでの「さびさびと」⁽³⁷⁾した沈滞した本願寺には考えられないことであった。

4

さてこのようにして教団というものが形成されていく過程で留意すべきは、観念の世界のことではなく現実の集団であるがゆえに、現実的な配慮すなわち根回し的な努力が必要である。彼は生涯何度か伝道の本拠地を移したのであるが、その土地を選ぶのに少なくとも次のような点を選定の根拠にした。あくまで門徒の安全が保障できる地であること、人々が集まりやすいところ、交通・経済の中心になり得るところ、また蓮如にとっていつでも布教に出られるところ、などである。またこの目的を達するために彼は常々根回しをしていた。大乘院の経覚にいつも便宜をはかっていたし、息子の順如を幕府に送り込み情報を提供させていた。このような行為は不純だとされるかも知れないが現実の教団を形成し、維持し、門徒の安全を考え、しかも人里離れた山中に隠棲したり、人々から隔絶することなく、いつでも人々を訪れさせ、自分も訪れ、伝道しようとする還相の活動に身を挺する人間にとっては当然のことでもあった。戦乱の明日も定かでない庶民を相手にする者にとっては正にせねばならぬことであった。還相的な方便行でもあった。

さらに行く先々には既成の宗教、宗派があった。蓮如は「諸神并仏菩薩等不可軽之事」⁽³⁸⁾、「諸法諸宗全不可誹謗之事」⁽³⁹⁾、「以我宗振舞対他宗不可難之事」⁽⁴⁰⁾等と制した。無益な衝突をさけるための制止ではあったが、蓮如には次のような思いがその奥にあった。すなわち「諸神諸仏菩薩ヲモオロソカニスヘカラス。コレミナ南無阿弥陀仏ノ六字ノウチニコモレ

ルカユヘナリ⁽⁴¹⁾』という思いであった。求道者親鸞においては阿弥陀仏に全関心が注がれていた。しかし蓮如においては庶民の心に視点が置かれていた。庶民にとっては諸神・諸仏菩薩のすべてが尊いものであった。それゆえそのすべてをおろそかにすることなく、しかも阿弥陀仏の名号をとるその中にすべてへの尊崇が含まれると説いた方が妥当であると考えたのであろう。庶民がただ一つの崇拜対象を自己の判断で選択し、そのみに徹したときの危険を恐らく蓮如は知り尽くしていたことであろう。盲信からの混乱は一向一揆で嫌というほど知らされていたはずである。これは蓮如の妥協ではなく宗教的な方便であったと考えられる。「阿弥陀如来と申奉るハ、諸仏にすくれて十悪五逆の悪人を我たすけむといふ大願ををこしまして、阿弥陀仏となり給へり⁽⁴²⁾』と記した蓮如にとってただ弥陀一仏への帰依がすべてであることは当然知悉していた。しかし諸神・諸仏菩薩への信心を通しながら弥陀一仏への帰依に純化していこうとしたところに真の方便と還相的实践があったと考えられる。

次に最も重要な蓮如の王法・仏法観について見てみよう。周知のように親鸞は「主上臣下、法にそむき義に違し、いかりをなしうらみをむすぶ⁽⁴³⁾』と仏法にそむいた権力、王法に真っ向から立ち向かった。これに対し蓮如は王法に屈したとか妥協したとよくいわれる。しかしどうであろうか。この点に関する蓮如の基本的な姿勢は次の文の中に見える。

「於一流中仏法を面とすべき事、勿論也。雖然、世間に順じて王法をまもる事は、仏法を立てんがためなり⁽⁴⁴⁾」。

仏法に生きる人間にとって仏法中心の価値観によって生きることは当然であるが、世間に生きていることも事実である。仏法にのみ生きる僧とは異なり、世間において生業を営む庶民には王法を避けることはできない。であれば仏法に生きるためにどのように王法をまもるか、これが関心の中心になる。求道と同時に庶民の場に立っていた蓮如には避けることができない、しかもきわめて重要で微妙な問題であった。たしかに一揆の戦いの初期には「為仏法不可惜一命可合戦⁽⁴⁵⁾』とし、仏法のために一命を惜しまず戦うという態度を示した。しかし戦乱が激しくなり門徒に危険が迫り、また戦乱に乗じて門徒が弾圧されたり利用されたりするようになると、蓮如は態度を変えていった。「イヨイヨ公事ヲモハラニスヘキモノナリ。カクノコトクコ、ロエタルヒトヲサンテ、信心発得シテ後生ヲネカフ念仏行者ノフルマヒノ本トソイフヘン。コレスナハチ、仏法王法ヲムネトマモレルヒトトナツクヘキモノナリ⁽⁴⁶⁾』と仏法と王法を並列させる。また蓮台寺城陥落の際には二千の門徒の命を失い、勝利におごった門徒たちが狼藉を働くようになり、善良な門徒がいよいよ本格的な弾圧を受けそうになると、「外ニハ王法ヲモハラニス、内ニハ仏法ヲ本トスヘキアヒタノ事⁽⁴⁷⁾』と書いた。さらには「王法ヲ先トシ、仏法ヲハオモテニハカクスヘシ⁽⁴⁸⁾』とまで書いた。この点のみを見て、よく王法に屈した、妥協したなどといわれるのであるが、蓮

如にとっては在家止住の無知のやからの心の奥にある信心を守りぬくことが使命であった。高い次元での王法と仏法の対決ではなく、末代無知のともがらの心の中の信心の火を消さないことが使命であったのである。たとえ妥協しても逃げまわってもそれだけはせねばならぬことであった。「にぐる者をとらへてをきたまふ」弥陀の意志を汲んでそうすることが彼の還相的实践であった。人間の弱さ悲しさを知りぬいていた蓮如は、信心を「心底ニオサメオキテ」⁽⁴⁹⁾、「内心ニハ他力ノ信心ヲフカクタクハヘテ」⁽⁵⁰⁾いることがすべてであった。ギリギリの方便であると同時に信心のみが堅く保たれば正当な方便でもあった。哲学や純粹觀念の場であればこれを矛盾であると呼べるかも知れない。しかし万人の生活に密着する宗教の場においては、これは真の方便であったというべきであろう。蓮如の本心は「コ、ロシツカニ念仏修行セント欲スル心中ハカリナリ」⁽⁵¹⁾であったが、あえて矛盾するような行為をせざるを得なかったし、それに生涯をかけたのである。そこに教団人の態度が考えられるし、宗教における往還的なものから生れる二重性が考えられる。

親鸞は賜った信心と報恩に満ちた良心によってあらゆる妥協を排して純粋な宗教性を求めた。蓮如はこれを受け継ぎ、人それぞれの器量や機微のままに親鸞の宗教性を受け入れさせた。宗教が限りなく高くを望み、同時に万民を包み万民のものでなくてはならないとするならば、この二重性を同時に理解し、両側面の間に生きる宗教の意味を弾力的に解明しなければならぬだろう。

5

次にルターの考察に移りたいが、彼の信仰および教団観の特質について考える場合、重要な問題を提起するものに『キリスト者の自由』の冒頭に書かれた次の二命題がある。

「キリスト者はすべてのものの上に立つ自由なる君主であって何人にも従属しない」

「キリスト者はすべてのものに奉仕するしもべであって何人にも従属する」⁽⁵²⁾

この二文は、それぞれコリント書とロマ書からルターが引用した言葉であるが、このように同時に引用したところに彼の独自性が考えられる。このような一見矛盾するような命題がなぜ同時に成立するかについてはすでに以前拙著において私見をのべた。⁽⁵³⁾そこで今問題にしたいのは、ルターが「キリスト者は自分自身のうちに生きるのではなく、キリストと自分の隣人において生きるのである。すなわち、キリストにおいては信仰を通して、隣人においては愛を通して生きる。彼は信仰によって自分を超えて神へのぼり、神のところから愛によってふたたび自分のもとへとくだり、しかも常に神と神の愛のうちにとどまるのである。それは、キリストがヨハネ福音書一章（五一節）で、『あなたがたは天が開けて、人の子の上に神の使いたちが上り下りするのを見るであろう』と言われているとおり

である⁽⁵⁴⁾」という境地に至る点である。神へのぼり、自分のもとに下る、という点である。ここに信仰における観点の流動による二重性の論理があると思える。

親鸞は往相と還相の二廻向を指摘した。阿弥陀仏がその力を念仏者にめぐらし与えることにより念仏者が往生できること、つまり仏の本願を信じ念仏する衆生が往生できることを往相廻向とし、念仏する者が浄土に生れた後に現世にかえって衆生を利益することを還相廻向といった。もちろんルターとはその基盤を異にするが、信仰心情の中においては共通する点も考えられると私は思う。信仰によって神の人格、仏の人格的側面と堅く結ばれるとき、救われ得たと歓喜する心情がそのまま神の恩恵への感謝、仏恩報謝の思いに転換され、親鸞が浄土に往生させられ、「念仏して、いそぎ仏になりて、大慈大悲をもて、おもふがごとく衆生を利益するを云べきなり⁽⁵⁵⁾」といった心情と、ルターが「信仰により自己を超え出て高く神へのぼり、愛によって神からふたたび自己のもとにくんだり」よろこんで人々のために奉仕するという心情には、ある種の共通性が考えられるし、このような思いが「唯信」「信仰のみ」という信仰の形態から生れ来る特質でもあると言えよう。

6

しかしこのようなことは、ある意味で純粋な信仰に生きている真っ只中で言えることである。依然として生の肉体をもち、人々の中で現実に生きなければならない。このことが今は問題であるし、教団の問題には、この点は重要である。

ルターはいう。「人間はこの世ではなお身体的生活にとどまっている。したがって自分の身体を制御し、また人々と交わらねばならない。だからここにわがが始まる。この点では人はなまけてはいけないのだ⁽⁵⁶⁾」。ではどうすればよいのか。「そこで今やキリスト者はまったく自由であるが、しかし隣人を助けるためには進んで自分をしもべとし、神がキリストを通して彼と関わってくださったように、隣人と交わり、関係をもつべきだ⁽⁵⁷⁾」。ここに還相的な行いと実践が始まる。

「キリストはご自身と弟子たちとを、何も必要としない自由な王の子と呼びながら、しかも進んで服従して仕え、そして税金を納められた。…さらに、あらゆる祭司や修道院や聖会のわがもこれと同様であって、各人はただ他人の意志に従って自分の身体を抑制し、他の人々に模範を示して、身体を制御する必要がある人々がこれにならうようにするため、自分の階級と教団とのわがをなすべきであろう。ただそれによって義となり救われようと要求しないように、いつも注意しなければならない⁽⁵⁸⁾」とルターはいうのである。何かの善いわざを行なうことによって義とされ救われることを望むべきではない。信仰によって救われ自由にされたことによって喜んでわがをなすのである。わがが救いのために必要な

ではなく、救われていることが喜んでわざをなさせるのである。「ところがある愚かな高僧たちは、あたかもそれが救いに必要であるかのように強制し、不当にも教会の戒めと称している⁽⁵⁹⁾」のである。

このような信仰の在り方は従来の教会、教団の在り方に大きな変化を要求することになる。「ここから、聖会、教会、修道院、聖壇、ミサ、寄進が必ずしもキリスト教徒にふさわしいものとは言えないし、さらに断食や、ある聖者に特に捧げられた祈りもそう言えないのではないかという心配が生じてくる。それは、これらすべてのことにおいて、おのおの自分のことだけを求め、それで自分の罪をつぐなって救われると思いついておられるのではないかと、私は恐れるからだ。これらはみな、信仰とキリスト者の自由が分からないことによる。そしてある盲目な高僧たちは、人々をかりたてて行なわせ、これらをほめ、贖宥で飾りたてるが、決して信仰を教えようとしなない。しかし私は勧める。あなたが何かを寄進し、祈り、断食しようと思うなら、自分のために何か善いことをしようという考えでしないで、他の人々がそれによって喜べるように惜しみなく与え、また彼らの益になるように行なうべきである⁽⁶⁰⁾」。

以上の考察によってルターの信仰の特質および教団というものへの基本的な見方が予測される。したがって次に具体的に彼がどのように教団というものを考え、形成していったかについて考えてみたい。その場合、先にも指摘した還相的な見方は重要な関係をもつと思われる。

7

ルターは、『キリスト教界の改善に関してドイツのキリスト者貴族に与える書』の中で、カトリック教会が回りに三つの城壁を築き、保身をし、墮落したことを非難した。「第一の《城壁》。もしカトリック教徒が、世俗の力によって圧迫された時には、彼らは世俗の力には彼らを支配する権利がなく、むしろこれに反して教会の力こそが世俗の力の上にあることを弁護し、かつ主張した。第二の《城壁》。もしカトリック教徒が、聖書によって罰せられようとした時には、彼らはこれに対して、教皇のほかにはだれも聖書を講解する資格をもっていないことを規定するのである。第三の《城壁》。もしカトリック教徒が、公会議によって脅かされるなら、彼らは、教皇以外には誰も公会議を召集することができないと、ありもしないことを捏造するのである⁽⁶¹⁾」。

第一の城壁を中心に考察してみたいが、まず「教皇、司教、司祭および修道士たちは霊的階級とされ、諸侯、君主、手工業者および農耕者は世俗的階級とされているという、驚くべき巧妙な作り事および偽りが考え出されている⁽⁶²⁾」と指摘する。ルターにおけるような

神によって信仰をたまわるといふ思いからすれば、そのような階級はあるはずがない。教皇であっても単なる平信徒であっても階級的な区別はない。しかし「教皇は、最高の王でさえもたった一つの冠を戴いているにすぎないのに、三つの冠を戴いているのだ。…しかし、このようなことが、いかに非キリスト教的で非宗教的であるかを、誰も知ろうとさえしないのである。…そこで彼の仕事は、キリスト教界のため日々泣き、祈り、またすべての謙遜の模範を教える以外のことであってはならないのである」⁽⁶³⁾とする。さらに「教皇は高くあげられたキリストの代理人ではなく、十字架につけられたキリストの代理人なのだ。ところが彼らは、教皇を、天に高くあげられたキリストの代理人にまつりあげてしまっている」⁽⁶⁴⁾というのである。私見によれば、ルターは信仰による還相的な面を従来のローマが看過していると非難していると考えられる。本来は高くあげらるべきなのに、自ら人々のもとにあらわれ、しかも十字架にかかって死んだキリストの姿に気づいていないことを指摘しているのである。真の還相的奉仕がキリストの使命であったという。「キリストは、彼が地上で労働し、説教し、苦悩し、また死にたもうように、奉仕者の立場における代理人を必要としておられるのである」⁽⁶⁵⁾。さらに次のような比喩をしている。

「キリストは弟子たちの足を洗い、またこれを拭いたもうた [ヨハネ一三。一] が、弟子たちはキリストの足を決して洗わなかった。ところが教皇は、キリストよりもっと高貴なものとして、事柄を逆にし、彼の足に接吻することを、大きな恩恵として許しているのだ」⁽⁶⁶⁾。このような教皇を頂点とした教会、教団を激しく非難するのであるが、ではルターの教会観、教団観はどのようなものであったのだろうか。

信仰は神によって賜わるものだと思つたルターにあっては、信仰による人間の高下、貴賤はなくなる。信仰を賜わつたと信じる人々は、神の目から見て、高下、身分の違いなどまったく問題にならない。万人が救いにあずかるのであるから、万人は平等であり、階級の入る余地はない。と同時に信仰を与えられた人は等しく神に仕え、人々に奉仕する責任も与えられていることになる。したがって万人が司祭であるということになる。そして「信仰のみ」と信じたルターにおいては、平等な信徒たちの霊的で内的な信仰共同体が教会であった。

カトリックにおいては、目に見える人間となつた神あるいは人間のわざをあらゆる人に授け続けるようにとキリスト自身が目に見える教会を形成したと考えられる。そしてキリストの定めた教皇、司教、司祭といった役職の制度をもつた信徒の集まりであると信じられていた。これに対してルターによれば、真の教会とは人間の目には見えない信仰によって結ばれた信徒たちの集まりである。そこには外的に信者を拘束するような教会の權威は認められないことになる。しかし教会についても、やはり内なるものは外にあらわれてくる。霊的な信仰者の交わりも必ず現実的な共同体になる。つまりカトリックのようにキリ

ストによってつくられた目に見える教会は必然性がないが、信仰を賜った者の共同体としての目に見える教会は当然出現し得るのである。同じ教会というものを認めながら、その内実はこのような違いを見せることになる。いずれにしてもルターにおいては、信仰を得たその「信仰から、神に対する愛と喜びがあふれ出て、またこの愛から、報いを求めずに隣人に奉仕する自由な、自発的な喜びに満ちた生活が自然に生じてくる」⁽⁶⁷⁾その線上に、教会教団が考えられているのである。救われた者が感謝に満ちて隣人をも神に目を向けさせようという奉仕の心の上に、またどこまでも自分を低め、従属させ尽くそうという、往相還相の接し合うところにそれが位置づけられているといえよう。

8

しかしそれはルターの純粋な燃えるような願いではあったが、人々の心はそのように純粋にはなり得ない。人間は肉欲、我欲にとらわれて生きている。教皇、高僧にしてもそうであった。まして日々必死に食べるために生きる人々においてはそうであった。宗教改革の運動の中で彼はこのことを嫌というほど味わった。たとえば同じように反ローマの旗印の前に協力を申し出た人文主義者のエラスムスらにあって、ローマのスコラ哲学に反対を表明するためにルターを押し立てようとしたのである。またフッテンやジッキンゲンのような騎士たちも、本来ドイツ人たちのものである神聖ローマ帝国をローマ教皇庁は解体し、フランスやスペインに国家的統合を与えてしまった、このためルターとともにローマと戦おうという純粋に信仰から生まれる賛同から出ているものではなかった。さらに農民戦争等に至ってはさんざん苦しめられた。農民たちの一見素朴で善良そうな願いの中にルターは人間の我欲や自愛の姿を見た。「かくも多くの群衆全部が真のキリスト者であり、また善意をもった者であるとは考えられない。それどころか、ほとんどの者は利己的な目的のために他人の善意を利用し、自分たちの利益を求めているからである」⁽⁶⁸⁾。また諸侯たちの中にも欺瞞を見た。「あなたたち諸侯よ！ あなたたちは聖書と歴史を敵としている。それらはいずれも、暴君は罰せられると告げているのだ。…あなたたちの統治は暴君的であり、身勝手であり、そして福音を禁止し、農民を搾取し圧迫しているのは事実であるから、あなたたちは、その同類の者たちが殺されたのと同じように殺されるという以外の慰めや望みを抱くことはできない」⁽⁶⁹⁾。

ルターにはさまざまな評価がなされている。農民に対する裏切り者、諸侯の奴隷、さらには諸侯の側からはずい態度をとったなどといわれる。しかしこのような一面からだけでは判断できないものがある。右にのべたように彼は農民に対しても非難したし、諸侯に対しても非難した。さらには聖職者に対しても次のように非難した。「大部分聖職者に

よってなされている」「ミサは、地上のあらゆる不幸を避けるために、一グロッシェンとか、半グロッシェンで、それもまた敬虔な人であるか、悪人であるかに関係なく、信仰と愛、一切の神の栄誉、魂の救いを無視して、誰にでも自由に、公然と手に入れられるように整えられている商売である」⁽⁷⁰⁾。農民であれ、諸侯であれ、聖職者であれ、結局は肉と自己愛がその根底にあることをルターは見据えているのである。彼の生涯をつらぬく根本問題であった。自分自身に対してもこの自省を徹する。最愛の娘マグダレーネを失い、埋葬のとき、よく知られているように「私は霊においては確かに喜んでいきます。けれども肉はそうさせません。あの娘はきっと平安の中にあるし、幸いであると思うのですが、それでも私がこんなに悲しいのはなぜだかわかりません」とおのれの姿を見ている。農民、諸侯、聖職者、そして自己のすべての中に肉と自己愛を見ているのである。その中の何かを偏愛したり加担しているのではない。すべてを批判し、しかも重要なことはすべてを包み込もうとしている。強く農民を非難したができるだけのことを農民にしようとした、諸侯を非難したが諸侯の立場も理解しようとした。ミサも正しく秩序づけようとしたし、その死にいたるまでおのれの肉の罪を見続けた。

人間の肉の面、罪の面を容赦なくあばきながらも、それを飲込み、還相的实践をしようとした。彼は改革以降、人とよく付き合い、よく話し、よく笑うようになった。「神は人間を交わりのために造られたのである」とし、孤独は罪を犯すとして極力排した。家庭では人々を集め、談話し、孤児を引き取り、面倒を見、病人を収容したり、追われている人をかくまった。気質も次第に循環性気質に変わっていった。包容性を増していったのである。修道院を否定したルターは家庭をそれに代わるものとし、生身の人間の集合場所、教育の場にした。異性を求めざるを得ない生身の聖職者には結婚を勧めた。結婚した自分に子が生まれると何のてらいもなく赤ん坊のおしめを洗って干した。蓮如もそうであったが、要するにルターもおのれを人間の最も基層部に置いたのである。教皇や聖職者のような高いところではなく、人間の肉と自己愛に縛られ、汚れきった場に自己の目をおいて人間を見るようになったのである。信仰のみによって救われたルターは喜びに満ちて奉仕すべく観点を流動させ、すなわちあらゆる人々に従属させるために人間の最も低いところに我が身を据えたのである。目を神の愛の中に高めると同時に人間の肉そのものの中に常に同時に移動させているのである。文字を知らず何も読めない人を見れば、口で暗記できる簡潔で短い『小教理問答』をつくった。彼は常に教界、教団を教皇的な目で見ず、十字架のイエスの目を見たのである。したがって本来ルターにおいては、ペイントンの言うように「真の教会は、常に贖われた者の教会であり、神のみに知られ、地上のそこそこにあられ、小さくて、迫害され、往々にして隠されていて、とにかく、ばらばらになり、霊のきずな⁽⁷¹⁾によってのみ結合されているものであった」。

しかし人間はどこまでいっても肉に縛られたものである。農民をまもろうとして農民の肉に裏切られた。諸侯の肉にも裏切られたのであるが、農民を守るためには諸侯の肉に従わざるを得なかった。見えざる教会の形成は人々の魂の中にそのまま形成されるとしても、新たなる見える教会を形成するためには現実の権力闘争や利害打算の嵐の中に身を委ねなければならぬ。蓮如は門徒のために妥協もした。しかしルターは裏切られた農民のために諸侯の権力と妥協しなけりばならなかつた。苦しい試練であつた。どちらに転んでも悪評を受けねばならなかつた。蓮如の形成した本願寺教団はやがて江戸幕府の権力のもとにねじ伏せられるが、彼在世の時代には困難はともなつたにせよ、独自の寺内町などを形成できた。しかしルターにおいては教会形成の道を選帝侯たちに委ねなければならなかつた。この点は時代の悲劇であつた。

しかしこのような悲劇も含みながら、しかし還相的な神の信仰によって知つた愛に対する喜びから教団を形成するという在り方は、信仰と教団の内的関係において深く留意すべき問題であると思える。蓮如にせよ、改革以後の教団人としてのルターにせよ、矛盾するよつうな点が多々あるが、それは求道的な場における矛盾とは異なる。綺麗事の世界ではないからであり、むしろ矛盾を露呈するところにこそ宗教教団の重要な意味を考えるべきだと思つるのである。

ひとまず以上の点を指摘するにとどめ、詳細については他日を期したい。

註

(凡例…蓮如の著作について、『御文』、『蓮如上人御一期記』は『真宗史料集成、第二巻』(同朋舎)、『空善記』、『兄弟中申定条々』、『実悟記』、『実悟旧記』は『蓮如上人行実』(法藏館)、『蓮如上人御一代記聞書』は『真宗聖教全書三』(大八木興文堂)、『本願寺作法之次第』は『蓮如上人全集言行篇』(河出書房新社)所収の頁数を記す。また親鸞の著作については、すべて『親鸞著作全集』(法藏館)所収の頁数を記す)

- (1) 『御文』 299頁
- (2) 同、299頁
- (3) 同、299頁
- (4) 『末燈鈔』 580頁
- (5) 『御文』 146頁
- (6) 同、291頁
- (7) 『教行信証』 86頁
- (8) 同、87頁
- (9) 『御文』 138頁
- (10) 同、298頁
- (11) 同、298頁
- (12) 『歎異抄』 678頁
- (13) 同、679頁
- (14) 同、679頁
- (15) 『御文』 299頁
- (16) 『蓮如上人御一代記聞書』 557頁
- (17) 同、557頁
- (18) 『御文』 298頁
- (19) 『教行信証』 83頁
- (20) 同、204頁
- (21) 『空善記』 36頁
- (22) 『歎異抄』 676頁
- (23) 『実悟旧記』 75頁
- (24) 同、105頁
- (25) 『蓮如上人御一代記聞書』 568頁
- (26) 『実悟旧記』 108頁
- (27) 『本願寺作法之次第』 220頁
- (28) 『蓮如上人御一代記聞書』 543頁
- (29) 『実悟記』 148頁

- (30) 『蓮如上人御一代記聞書』 589頁
- (31) 同、590頁
- (32) 同、590頁
- (33) 『実悟旧記』 82頁
- (34) 『蓮如上人御一期記』 523頁頁
- (35) 『本願寺作法之次第』 245頁
- (36) 同、237頁
- (37) 『実悟記』 144頁
- (38) 『御文』 169頁
- (39) 同、169頁
- (40) 同、169頁
- (41) 同、188頁
- (42) 同、296頁
- (43) 『教行信証』 340頁
- (44) 『兄弟中申定条々』 56頁
- (45) 『御文』 168頁
- (46) 同、193頁
- (47) 同、210頁
- (48) 同、210頁
- (49) 同、188頁
- (50) 同、188頁
- (51) 同、210頁
- (52) Von der Freyheytt eynisz Christen menschen, WA. 7, S. 21
- (53) 拙著『親鸞とルター』（早稲田大学出版部）233-235頁
- (54) Von der Freyheytt eynisz Christen menschen, S. 38
- (55) 『歎異抄』 676頁
- (56) Von der Freyheytt eynisz Christen menschen, S. 30
- (57) Ibid . , S. 35
- (58) Ibid . , S. 36
- (59) Ibid . , S. 37
- (60) Ibid . , S. 37
- (61) An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen standes besserung, WA. 6, S. 406
- (62) Ibid . , S. 407
- (63) Ibid . , S. 415

- (64) Ibid . , S. 416
- (65) Ibid . , S. 434
- (66) Ibid . , S. 435
- (67) Von der Freyhey eynisz Christen menschen, S. 36
- (68) Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Bauernschaft in Schwaben, WA. 18, S. 292
- (69) Ibid . ,S. 329—330
- (70) Eyn ratschlag, wie man eyn bestendige ordnung inn der Christenliche gemeine anfahen und volenden soll, WA. 19, S. 441
- (71) Roland H. Bainton : Here I Stand, Abingdon, 1950, S. 310

Faith and Religious Denomination

Chiken Kato

Rennyō (蓮如) grasped the meaning of the faith of Shinran (親鸞), and while conducting effective missionary work, he established a great religious denomination, "Jodo-Shin-Shu."

As widely known, Martin Luther developed a new form of faith "sola fide" and opened the way toward Protestantism.

In this paper, these two religious persons are taken up to shed light on what internal factors are involved in the process in which a religious faith is developed and it leads to the formation of a religious denomination.

Religious sociology is a popular method in studying a religious denomination nowadays. However, I believe that we should find out the power that faith itself has for creating a new religious group and that the personality of the religious person also plays an important role.