

一向一揆の意識構造

——教団の group effect を中心として——

北
西
弘

目次

はじめに.....	一三七
一、一向一揆發生の心理的起動.....	一三九
I 一向一揆の宗教性.....	一三九
II 一向一揆の理論.....	一四一
III 一向一揆と布教—蓮如の時代—.....	一四三
IV 一向一揆と布教—蓮如以後の時代—.....	一四五
二、一向一揆と group effect.....	一五九
I 一向一揆時代の信仰の特性.....	一五九
II 真宗教団の group effect—その一—.....	一六三
III 真宗教団の group effect—その二—.....	一六七
IV 真宗教団の矛盾.....	一七三
A 教団至上主義のひずみ.....	一七四
B 教団封鎖的性格.....	一七六
V 敗北の意識.....	一八〇
むすび.....	一八五

はじめに

社会経済史学の隆盛や、史実を綜的に把握しようという史学研究の深化によって、一向一揆の研究は近來めざましく発展した。個別的な地域一揆の研究は、今日では、日本全史との関連において指摘されねばもはや意味がなくなつたし、その性格も、一揆一般として論ずる従来のようないき方では抽象的であり、地域や時代に対応して形成された機構の差異を鑑案し、キメこまかく規定されたものでなければ納得できないようになった。しかしひるがえって、一向一揆の本質はなにかという問題になると、今日なお満足すべき解答がないようである。一向一揆の内容はきわめて豊富で、多岐にわたるから、その母胎を完全に究めつくし、その上で一揆の本質を把握するということは容易なことではない。随分ながい間論求されながら、決定的な本質論があらわれなかつたのは、その点ではやむをえないことであつた。しかしここで強調したいのは、一向一揆の本質をどのようにして見きわめるかという基本的な研究方法が、従来充分に反省されてはいなかつたということである。巨視的な一揆評価が要求されている現状にあつては、一向一揆の本質論はよけてとおれない課題となつてゐるが、その場合我々はまずこのスタートラインにたちもどつてでなかなければならない。

ところで一向一揆の本質を考える場合、我々は従来の諸研究をどれだけ綜括しても、そこから一揆の本質をみちびきだすことはできないようである。従来の一揆研究には、一揆の意識構造にたち入つた研究がすくなく、それが本質究明において致命的な欠陥になつていたからである。一揆のおかれてゐる経済的政治的な情況がいかに明白になつて

も、そのような現実が、一揆行動の直接的な起動力になるとは必ずしも断言できない。当面した現実をどのように受けとめ、それにどう対応するかということは、個人なり集団なりの意識が決定することであって、その意識を除外して一揆という集団行動は説明しえない。もちろん従来一向一揆の思想や意識に言及した論文がなかったわけではない。しかしそれらは一揆の意識を一揆そのものの中からきわめず、一揆農民が信奉した真宗の教学から、その必然的な要請として理論的に説明するか、あるいは意識を生活環境の投影と独断し、それに還元して、抽象的な意識を想定するか、のいずれかであって、きわめて安易な言及しかなされていない。人心の機微にふれ、史料的にもいちじるしい限界をもつこの問題は、もとより難問ではあるが、それにたちむかう勇氣と努力がなければ、一向一揆の本質は永遠にきわめられないであろう。

一揆農民の意識といえば、当然農民個々の意識構造を個人的主体に即してきわめなければならないが、中世の場合私はむしろ普遍的な集団意識がより重要な意味をもっていたと思うから、それを問題にしたい。宗教的主体としての個人を内に蔵する一揆集団が、意識の面で個人に対しどのような規制力を發揮したか、すなわち集団の機能を問題としてとりあげたい。争ってはならないし、殺してはならぬと教える仏教の原理は、個人個人においては、なんらの抵抗もなく真実としてすなおに受け容れられたであろう。しかしそうした個人が集合し、ひとつの集団が形成されると、集団効果 *group effect* として、まったく別な信条が発生する場合がおおい。たとえどのように弁護しても、一向一揆にはそのような傾向がつよく、個人に対する集団の強制力をみおとしては一揆の性格はみきわめられないであろう。したがって当稿では、そのような *group effect* をできるだけくわしく分析し、それと真宗の教学がどのような関係にあったかをたずねたい。しかもこうして形成される集団意識を、真宗教団のアンビヴァレンス *ambivalence* な構造を

分析するよすがとし、真宗教団におけるアンビヴァレンスな可能性とは何であり、それを限定づける起動力が、教団自身の中に介在しなかったかどうかをたしかめたい。アンビヴァレンスの可能性について近来、それは横断面での構造を示すものであって、発展の力学として受けとることはできないという批判もあるが（内田芳明「マックス・ウエーバーのエートス論」思想五一七）その当否をきわめるためにも、この設問は大切であろう。

さらにまた、真宗の多様な創造性が、何によって限定づけられたかをたずねることは、一向一揆の本質を考える場合きわめて重要な問題となる。すなわち真宗史における創造の限定性は、そのまま一向一揆の限界となり、その本性を規定する基本的な原理となったからである。

一、一向一揆発生の心理的起動

I 一向一揆の宗教性

一向一揆は、文明の加賀一揆から天正一揆まで、およそ一世紀にわたってたたかわれた実に多彩な農民闘争である。したがって一向一揆発生の原因や起動力を、一揆一般として評価することは史実を抽象化し、形骸化さすこととなり、歴史を動的に把握することにはならない。近時、一揆の発生を時所に即して具体的に分析し、その性格が厳密に指摘されているのは、その点正しいことである。しかしいづれの一揆も、真宗門徒の名においてたたかわれ、念仏の信仰によってささえられているという点では共通している。

一向一揆のこの普遍的な分母は、今日意外にも不問にふされ、原因の特異性を個別的に指摘することだけが具体的

であるかのように考えられている。一揆研究の方法的欠陥の一つがここにあるのであって、私が一揆発生の心理的起動を問題にするのも、この分母の歴史的機能を反省したいからである。

さて、一向一揆は護法戦争ではなく土一揆であるとか、あるいは国一揆であると指摘されたしたのは決してあたらしいことではない。この考えは今日においても変わりなく、一向一揆は、本願寺教団の組織を利用した国一揆であると考えられている。「武家ヲ地頭ニシテ手ゴハキ仕置ニアハンヨリハ 一向坊主ヲ領主ニシテ我マ、ライヒ」〔総見記〕本願寺を「ヨキ国守」と考えていた農民の立場や、門徒農民の経済的伸張を考えると、教団拡張の理由や一向一揆の発生は、土一揆や国一揆の志向と何らえらぶところがないようでもある。しかしはたして農民たちは、自己の経済的伸張や政治的発言を意図し、そのためにだけ真宗教団に加入し一揆したのであろうか。農民の政治経済的伸張は、むしろ教団の展開に附随して生じた副次的なものであって、今日の一揆評価は結果論的な誤謬をおかしているのではなからうか。真宗教団はあくまでも信仰——信仰内容の是非は別としても——を根拠にして発生した宗教集団である。宗教の主體的な機能を除外して、その世俗的側面のみを強調することは、世俗的側面を故意に除外し非歴史的な教団論を展開してきた既往宗門史家の誤謬と同様な誤謬をおかすことになるのではなからうか。もっとも、宗教的主体性の稀薄なことが中世真宗教団の特性であるとみるむきもあるが、私はその立論の根拠に社会科学の、あるいは全く逆に宗学の主観的な独断があると考えている。我々はあくまでもアンビヴァレンスな可能性の次元において教団を討議し、その指向の条件を検索すべきであらう。この研究過程を経ない教団論はいずれも観念論であって、教団や一揆の本質がそこからでてこないのはけだし当然であらう。では、真宗教団や一向一揆は、どのような根拠をもって発生したのであろうか。

II 一向一揆の理論

真宗教団の発生・拡大・変質に知識層がきわめて重要な役わりを演じたことについてはすでに言及した。(拙稿「真宗教団の中世の変貌」大谷学報四七の一・「真宗教団における知識と伝道」日本宗教史研究Ⅰ所収) 一向一揆も同様であり、知識層の伝道がその発生と密接な関係をもっている。当項では、そのかわりあいを問題にし、一揆発生の起動をさぐってみたい。

どのような行動でも、人間の行動には目的があり、目的達成の大義名分がある。もちろん大義の理論は必ずしも行動に先行するとは限らず、行動の過程において形成される場合もある。しかし教団は宗教教義を第一義とするものであるから、他のいかなる集団よりも闘争の弁護や理論づけに鋭敏であり、正当な旗じるしがなくてはたちえないものであった。もちろんそこに着たてられた大義名分はそのまま行動起動の実相を示すものかどうか問題となろうが集団行動の起動理論は、早晚、集団行動を律するようになるのが一般的傾向であり、人々はその理論を信じ、その中に埋没するようになる。またこの理論は、集団行動の矛盾によって生ずる集団自身の危機に対応する唯一の根拠にもなるものであって、それは歴史にさまざまな形で機能化されている。では、一向一揆が旗じるしとした大義名分はいったい何であつたらうか。

一向一揆の大義名分を示す史料は決しておおいとはいえず、それを具体的に実証することは困難である。しかし私は、一向一揆の文献として今日ほとんど返りみられなくなった『官地論(加賀国中古記)』が、一揆の心理的起動を意

外によく物語っているようにおもう。『官地論』の一本には

「皆寛永第二八臘月上澣日書之 嶺雲二十二歳」とあり、この本が寛永十六年（一六三九）嶺雲によって書写されたことは明らかである。しかもこの書の奥には、

「此の物語は 或人の箱の底にあり、予懇望してこれを閲するに 昔加陽の劇乱の事を記せり。然るに予朋友に入道某と云ふ者は、星霜を経ること九十余歳、恒に予に語りて云く、我父は富樫殿重代の郎等なり 故に逆乱の時共に戦死す 吾母の兄は河北伝灯寺の住僧たり 我唯父母兄弟孤独の身なれば 是の人に昵近して成人す。故に富樫殿の物語を聞くこと積日累月。予この書を求めたるを聞て請觀之。而再返読之曰、我竹馬の時耳根に留る物語と符節を合するが如し、然といへ共 我が聞くに漏るゝもの多し、汝今我が愚語を証としてこれに書加へよと云」

とある。当書を読み、それが自分の聞いた物語りと合致すると保証した入道某は、寛永十六年には九十歳に達していたというから、かれは少くとも天文十九年（一五五〇）に生まれていなければならぬ。したがって入道某は、多感な青年期を天正一揆の時代におくり、その見聞は充分尊重されてよいであろうし、その人が保証した『官地論』であるから、われわれはそれを野史としてむげにしりぞけるわけにはいくまいと思う。

ところで『官地論』には、一揆方の主張とそれに対する富樫方の言い分が記載されており興味ぶかい。もちろん記述されている言葉がそのままの言葉で一揆時代に使用されていたかどうか疑わしいが、しかしそのような名分が相互に主張されていたことは否定できないようである。

富樫方は、

「汝等は王土に住みながら 仏法計りを荷担し、曾て納法の既得無し、剩へ国守を傾け奉らんとす。言語道断の所

行也」といって一揆を非難し、一揆軍はそれに対して、

「夫れ月氏国には積尊御出世あつて、菩提樹下に於て三七日御思惟の間に、提婆五百の眷属を引率し押寄せ、己に罍曇を害し奉らんとすれ共、弓箭刀杖還つて己が身を害して悉く自滅す、又震旦には、唐の恵性太子諸軍兵を以て仏法を滅せんとしけれども、清涼山の衆徒合戦を遂げ是を防ぎしなり、又和朝には、聖徳太子逆臣守屋を誅戮す。是皆仏法について調達魔障を禦ぐこと、勝げて計るべからず彼専修念仏の一行は、末世相應の要法たるに依つて、愚鈍の尼入道等現生の善因を結んで当來の苦艱を免がれんがためなれば、是公務を費し私の志計りを抽んづるに非ず、然るを大罪と号して罪科に処せらるべきとの御企て仏法の大敵王法の怨敵たり。退治を加へずんば不可有」と反駁し、さららに

「夫治国こと砥矢の如くなるときは、招かざるに民自ら帰伏す。されば賢人は隔國來り、奸士は境を越えて去る。政無道に属するときは、常に刑鞭を切つて頻りに諫鼓をうつ。寔に毛を吹いて過怠の疵を求めまふゆかりなり。剩へ權威につのり、耕夫の牛を倒り、飢人の食を奪ふ体、土民の歎く所なり、疲馬は鞭箠を不恐、疲民は不思想法ならひなれば、上の政悪き故下民不知耻 君無礼なる故に下々に礼なきものなり 次に仏法修行のこと、貧窮下根のわれら難行の勸修に堪へざるの間、半粒を捧げて覺路の資糧に宛て、一灯を挑げては昏衢の炬燵となす 是公物を掠めて没後の冥福を資助するにあらず、然るを重科と称して停止せしめんとし給ふこと、現当二世の怨敵なり」といっている。また信仰するものが劔をとることの矛盾については、

「愍乍表法器之躰、擎劔戟事、是不本意、雖然欲以非道討無咎之族故也 依難默止群議其引率万一矣」と弁解している。

以上、両者の主張によれば、守護方は、一揆門徒が公務を費し、私の志ばかりを抽んじていると非難し、一揆方は、守護を仏敵といい、現当二世の怨敵とのしり、疲民は刑法を思わず、上悪なる故に下それにそむくといつて一揆行動の正当性を強調している。

『帖外御文一ノ一四』に、

「予更於所領所帯 且不作其望之間 以何可処其罪咎哉」とあることや、『白山宮莊殿講中記録』に、「国民等本願寺威勢ニホコリ、寺社ノ領知諸免田年貢無沙汰」とあること、さらに蓮如自身「守護地頭方ニムキテモ ワレハ信心ヲエタリトイヒテ 疎略ノ儀ナク イヨノ公事ヲマタクスヘシ」(御文二ノ六)とあることからいっても、以上の『官地論』の記述は決して荒唐無稽な所説とはいえない。ともあれ一向一揆は、仏敵調伏の心理的起動において発生し、その意識が終始一向一揆をささえていたことはいなめないであろう。

一向一揆には政治経済的な一面が濃厚にみられ、そのかぎり土一揆一般とかわらないようにみられる。当時すでに第三者が、一向一揆を指して土一揆と評していたことは、はやくから指摘されている(『結番日記』文明九年三月二十二日条、『蔭涼軒日録』長享二年五月二十六日条、『親長卿記』長享二年五月二十三日条、谷下一夢『真宗史の諸研究』P六七一)。しかし以上の点からいえば、一向一揆は意識の上では一種の護法戦争であり宗教一揆であったといつてもよいであろう。もっとも一向一揆の行動が、本質的な意味で護法的であったかどうか検討を要するが、護法の大義名分がなくては立ちあがれない集団行動であったといつても誤りではあるまい。

天文元年八月、一向一揆を制しようとした細川晴元が、堺の南莊開口神社の宮寺念仏寺に助勢をもとめ、

「本願寺事、雖無別儀旨被申之 一揆等恣動造意歴然也、然上者、諸宗滅亡 可為此時歎 所詮当宗中、此砌被相

催 被抽忠節者可為御快然由候也 仍執達如件

享祿五

八月二日

長隆（花押）

念仏寺

（開口神社文書、長隆は茨木氏で晴元の右筆）

という書状をだしている。一向一揆のうごきによって「諸宗滅亡 可為此時歟」という晴元の指摘は注意すべきであろう。

一向一揆の起動力が仏敵成敗という門徒の意識からおこっていると同様に、一揆に対する念仏寺の決起もまた、「諸宗滅亡」という宗教的危機意識の助長によってうながされているのである。この史料は、宗教集団はいずれの集団でも、護法という大義名分によらねば決起できないし、それ以外にみずからを統一する理論的根拠のないことを如実に示しているといつてよいであろう。一向一揆勃発の原因は、時代と地域によってことなり、これを一括理解してならないことはいうまでもない。しかし右のような意識が全一揆を貫いていたことをなおざりにしてはならない。木をみて森をみないようでは一揆の本質はけっして明白にならないであろう。

III 一向一揆と布教—蓮如の時代—

集団の意図や行爲を考察しようとするとき、我々はまず group effect を問題にしなければならない（後述）。しかしその場合、集団指導者の影響力を除外してはならないし、それが group effect にかなる機能をはたしたかを見きわめねばならない。とくに宗教教団をとりあつかう場合、教団の指向を決定つける重要な要素として、布教が考えら

れるから、布教の機能を厳密に分析することが必要であろう。この点一向一揆の研究においても、布教が一揆の発生や展開とどのような内的連関をもつかということが重要な課題となるであろう。とくに中世の真宗教団は、宗教的主体としての個人が総合されて、自然発生的に出現したのではなく、むしろ逆に、中世の村落共同体が宗教的集団の *group effect* によって、みずからの意図を実現していることとすることによって成立したのである。いうならば中世の真宗教団は、個人のための集団としてではなく、集団のための集団として成立し、そのかぎりきわめて中世的な性格をもっていたといってもよいであろう。したがって真宗教団は一般的な社会集団の *group effect* の中で、みずからを宗教的に維持すべき課題を頭初からせおわされていたのである。そのような現状の中で、仏教の原理をどのように具現するかは、実に困難な問題であり、布教の苦悶はここから生じているのである。さらに次第に明白になってくる教団人の自我意識は、以上のような教団の性格によって、決してスムーズには昇華されなかった。周知のように、日本仏教史の上で親鸞ほどしんこくに自我と対決した人はすくない。しかしそのすぐれた親鸞の教説も、自己を集団の中に実現するためには、様々な障碍に直面し、まがりくねった道をあゆまなければならなかった。

このように真宗における布教活動は、教団の特異性によって、特異な実践をよぎなくされたし、ときには反仏教的な立場をさえとらねばならなかった。ちかごろ家永三郎氏は、仏教と権力の問題を論じ、一向一揆についてつぎのように発言されている。

「一向一揆が、真宗教団の組織力による農民一揆を本体として発現している場合には、これこそ権力に対する本質的な宗教的対決と言えると思うが、その場合、権力との対決が果たして真宗という仏教の思想的原理に立脚していたのであろうか。単に真宗教団の組織力の故に権力と対決しえたとすぎないとすればそれは仏教のベールをかぶった農

民一揆にすぎないのであって、仏教の権力対決というほどの思想的意義を認めてよいかどうかはなほだ疑わしい。また、一向一揆には明らかに本願寺の教権を防衛するだけの反権力闘争にすぎないケースがある。こちらは明白な仏教対権力の対決であるけれど、その仏教とは教権・教団であって、仏教の思想的原理ではないのだから、これまた仏教の権力に対する原理的批判の発動とは認められない。

封建制が確立し、一向一揆が潰滅し去ると真宗教団はもともと権力に従順な教団に軟化してしまった」（日本仏教の政治性）理想四一〇）

家永氏のこの提言は、一向一揆が真実の反権力的行動であるか否かを、それが仏教の思想的原理に立脚したものであるかによって規定しようというので、きわめて重要な指摘といわねばならない。

家永氏のこの指摘はわれわれに、権力構成に対する農民一般の積極的な批判力が、一向一揆時代に真に構成されていたかどうか、一向一揆は集団を背景にして錯覚された、門徒自身の自惚れにすぎなかったのではなからうかという問題、さらに基本的には一向一揆が対抗した権力とはいったいなか、客体として説かれる武家権力ではなく、農民の目に映じた権力はいかなるものであったかという問題を提示しているようである。たしかに武家大名は政治権力といわれるものであろう。しかし門徒農民がどのような状態でそれに対抗したかを考える場合、権力を客体視しそれを無批判にとりあつかうことが、いかに抽象的で観念的な誤謬をおかすことになるかが判明するであろう。

門徒農民がいわゆる権力に対抗しえたのは、従来指摘されてきたように、かれらの経済的基盤が確立し、組織化が完成したからであろう。しかしそれだけでは説明にならないのであって、問題は組織化された農民が抵抗を実践する直接的な起動力がどこにあったかを明らかにしなければならぬ。この場合、たいせつなことは、門徒農民にとって、

権力が権力として容認されなくなったときか、あるいはそれを凌駕する権威が教団のなかで意識されたときに一向一揆がおこったという事実である。意識の上でいうならば一向一揆には、必ずしも政治権力に対抗するというような外見の感覚があったとは考えられないのであって、それは蓮如の掟のなかに、「於念仏者 国可専守護地頭 不可輕之事」（帖外御文一ノ二六）とか、「守護地頭方ニムキテモ ワレハ信心ヲエタリトイヒテ 疎略ノ儀ナク」（御文二ノ六）とあることによっても推定できるであろう。これは信心を自認した門徒農民が、いわゆる権力者を軽視する傾向にあったことを物語っている。

超世俗的へ出世間的な理論を背景にした世俗へ世間へ支配が、世俗の手による世俗支配よりはるかに優越していることを誇示する行動であったと換言してもよいであろう。われわれは一揆時代におけるこのような権力の価値の転換を、とくに留意しなければならない。

また家永氏のいう一向一揆と仏教の思想的原理の関係についてであるが、不利生戒を説く仏教は、本質的には一揆闘争をささえる思想的根拠にはならない。しかし他面、仏教には人間平等の原理があり、それは支配権力を否定する理論的根拠となる。権力を否定しようとすればその理論ともなり、権力を構成しようとすればただちにその根拠ともなるのが仏教の原理であるといってもよい。矛盾した概念がそのまま併存し、内につよい内的調和を保っているのが仏教の実相であって、親鸞の教学もまた例外ではなかった（拙稿「真宗初期教団と時代思潮」大谷大学編『親鸞聖人』所収）。真宗教団は、他のいかなる教団よりもつよく反権力的な行動をとってきたし、逆にどの教団よりも密接に、権力と提携してきた。その理由は、権力が教団を左右したからというよりは、教団の対蹠的な二面性に起因するようである。真宗教団のこのアンビヴァレンスな思想構造において、その可能性を決定づけるものこそ、先述したように布教伝道

であった。したがって一揆に対応して真宗の布教者が、仏教の思想的原理をどのように具体化し解説したかということが、きわめて重要な課題となるのである。

真宗教団における布教伝道が、いわゆる知識と呼ばれる人々の手によって推進されていたことについては、既に若干の指摘を加えたから、ここではふれないでおこう（大谷学報四七の一、日本宗教史研究会年報Ⅰ所収の先掲拙稿）。ここではまず、一揆時代の消息類に、一向一揆がどのように正当づけられているか、それが一揆にどのような影響を与えているかを考えてみよう。

門徒の思想形成に、重要な影響を与えたものとしてまず第一にあげられるのは蓮如の御文であろう。それには、吉崎に群集する門徒の動向を懸念して、「コトニ両国ノ守護方ノキコヘトイヒ、マタ平泉寺豊原ソノ外諸山ノ内ノ碩学達モ サソウヘナシニオモヒタマフラント 朝夕ソノハ、カリアルニヨリテ、当文明四年正月時分ヨリ 諸人群集シカルベカラザル由ノ成敗ヲクワヘラレレハ ソノカクレナシ、コレシカシナカラ両守護諸寺諸山ヲオモンゼシ心中ナリ」（帖外御文一ノ一八）といい、「（こころしづかに念仏修行せんと欲する」（文明七年五月七日御文）基本的な態度を披瀝している。しかし他面、文明五年十月のいわゆる多屋衆の御文（帖外一ノ一四）や、柳本御文第五通には、一揆について特異な発言がなされている。即ち多屋衆の御文には、

「雖然於今時分 無理之子細等 令出来時者 今度遂順次往生而 令死去 又非分逢難苦 令死去 共以同篇之間 任前業之所感 於仏法捨一命可合戦之由 兼日諸人一同令評定衆儀而已矣」とあり、前業の所感にまかせて、仏法のため一命をすてて合戦すべきことが記されている。もっともこの御文を偽作とする所説もあるし、一命をすてて合戦しようとするのは多屋衆の評定であって、蓮如の態度を示すものではないという人もある。しかし所領所帯の望みな

き蓮如の立場が邪推されて、なお罪咎に処せられようとする場合、前業の所感に身をまかそうとする態度の出てくることは、人間の至情として否定しきれるものではない。そのことは柳本御文第五通がよく示している（佐々木求巳「新出御文集に就いて」真宗研究第二輯所収）。この御文は、富樫家が分裂し、一揆が政親方にたつたいわゆる文明一揆の際にだされたもので、蓮如は一揆の行動について、「百姓分ノ身トシテ 守護地頭ヲ令対治事本意ニアラサル前代未聞之次第也 然トモ仏法ニ敵ヲナシ又士民百姓之身ナレハ有年限貢所当等ヲキントウニ沙汰セシムルヒマニハ 後生ノ為ニ令念仏修行ヲ 一端憐愍コソナクトモ結句罪咎ニシツメアマサエ チウハツニ行フヘキ有其結構之間 無力如此ノムネンヲ山内方ト令同心全之処也 是誠ニ道理至極ナリ」といい、その正当性を強調している。しかし蓮如の基本的な態度は、「雖然予カ心中ニオモフヤウハ如此之子細 ノソマサル処也」であり、「守護地頭ニオイテハ 公事ヲマタクシテ疎略之思ヲナスヘカラス、是則仏法王法マモル根源タルヘキ 念仏行者ノフルマヒノ正義ナルヘキモノナリ」という態度であった。

一揆に対する蓮如の態度を示す御文はこのほか掟などもとりあげて考うべきであるが、いずれにせよ、王法仏法相互護持の理論につらぬかれながら、他面仏敵に対するよんどころない抵抗もあながちそれを否定しつくしたわけではない。いうならば否定も肯定もない立場の中で、一揆自身がみずからの手で、教団を危殆にひんせしめないように、ひたすらそれだけを懸念していたようである。御文の文面による限り蓮如の立場は、門徒の行き方に対しむしろ阻止的であったが、しかし阻止に終始したわけではない。つねに真俗二諦の融合に着目し、とかくわが道をせばめることよって急流の如くつききろうとした教団に対し、その道を無限にひろめようところみていたのである。従来、蓮如の一揆に対する態度の是非がやかましく論じられてきたが、このようにアンビヴァレンスな蓮如の立場からいえば、

そもそも一片の史料でその態度をわりきろうとすること自体が誤まっているといわねばならない。ところで一揆に対する蓮如のこのような、いわば抽象的な立場は、限定された態度で門徒を指導する立場より、はるかに優利な結果をもたらしたようである。即ち諫言は甘言よりすぐれた効果をもつから、人々は年貢無沙汰を煽動する人よりも、限りある年貢を沙汰せよといさめる人のほうに、むしろ仏心を感じたと思われるからである。この点、蓮如の掟は、守護地頭や諸寺諸山のきこえをめたくするというよりは、蓮如自身の善知識としての立場を確立するのに役だったとみてよく、それがむしろ掟の積極的な意味ではなかつたらうか。ここで私は、以上のような蓮如の立場を誤解し、彼を手腕すぐれた政僧であったという所説について一言しておきたい。蓮如が政僧であったという史料として、従来『栄玄記』に

「蓮如上人つね々々仰られ候 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本付候はゞ、余のすえ々々の人はみな法義になり、仏法繁昌であらうずると仰られ候」とある一句が指摘されてきた。蓮如は村々をうごかすこの三人を利用し、その力によって教団を拡張しようとはかったのであり、そこに蓮如の政治的手腕がみられるというのである。この解釈は蓮如の立場を故意にゆがめた解釈であつて正しくない。まず第一に蓮如はそのような手段をろうしてまで教団の量的拡大を望んだかが問題である。おのずから拡大した教団の中で一人でもおおく真実の信をとることが彼れの希望であつて、真宗史上蓮如ほど教団の拡大にともなう背信者の増大を苦悩した人はない。御文によれば当時坊主は大杯におぼれ、法義にうといものが多かったというし、『本福寺記録』によれば有徳の者で、教団をくいものにする者が多かったという。『栄玄記』の右の記事は、そのような人々がまず真実の信心をうるようにと願う蓮如の、純宗教的な立場を示すものであつて、決

して政治的意図をもった発言ではない。そのことは文明五年十月三日記述された次の御文に徴しても明白であろう。

「(前略) 越前加賀(の) 多屋坊主(達) 当流の安心をもて先とせられず、未決定にして不信(心)なる間、坊主一人の心得のとほり よく信心決定し給はぶ、そのすえん(の) 門徒までもことごとく今度の一大事(の) 往生をぐべきなりとげなば、これまことにもて自信教人信の積義にも(あひ) 叶ひ 又聖人報恩謝徳にもなりなんと思によりて、今日まで堪忍令せしむるものなり」(傍点筆者)

さて蓮如以後、一向一揆の性格は次第に変化するが、同時に一揆に対する布教の態度も変化してくる。まず本願寺列祖の消息の中から若干の史料を提示しておこう。

① 志人数衆あて蓮悟書状(三月十六日)

「(前略) 抑此たひ往生極樂之一大事をとけたまふへき かゝるたくひもなき弥陀の法をつふされ候はんする事 千
万々無念之至候間 我人年来の雨山之御恩徳かうふり候報謝のために こゝにて捨身命をも可有馳走候事は 非本
望候哉」(浦賀乗誓寺文書)

(註) この文書は従来蓮如書状と誤解され、蓮如一揆荷担説の史徴とされていた。しかし谷下一夢氏によって、本泉寺蓮悟の書状であることが明らかになったものである。(谷下一夢「蓮如上人時代の本願寺に関する宗外史料」、竜谷大学編『蓮如上人研究』所収)。なお赤松・笠原編『真宗史概説』P223には、文中の「こゝにて捨身命をも」が「にこにて捨身命をも」となっている。いずれが正しいか、後日原文に即して検討したい。

② 顕如消息(統真宗大系第十六卷所収)

※ 紀州坊主衆・門徒中あて（天正四年卯月十八日）

「一流破滅此節に相極候」「有志衆は一味同心に申合 急度馳走候者 可為仏法興隆候」

※ 紀州門徒中あて（天正四年五月十日）

「不惜身命事 たぐひなき忠節感入計候 聖人へ報謝不可過之候」

※ 紀州三ヶ郷門徒中あて（天正四年五月二十三日）

「於門下之輩者 抛万事雜賀へ罷越一味同心可成其働事 尤難有次第候 仏法之安危此節候 能々可被加思案候、かやうの儀につきても いそぎて一念帰命の於安心決定者まことに命もおしからぬ事にて候へ、一人ものこらず

信心決定せられ候はゞ 真実々々可為本懐候」

※ 紀州坊主衆・門徒衆あて（天正五年二月二十五日）

「よろづ一味同心に申合 法敵をたひらげ」

※ 雜賀門徒惣中あて（天正五年五月二日）

「向後 聖人之御味方申 可抽忠勲由申輩者」 「法敵勿論之事候間」

※ 紀州門徒渡海衆中あて（天正六年五月十九日）

「只何事も仏法再興と被存知 聖人へ報謝之忠を上げまれ候べき事 難有候」

③ 教如消息

※ 西光坊願照あて（天正五年四月十一日）

「籠城中其許父子軍功不少、護法の忠勤神妙之至候、偏ニ影鏡護持之祖師加護なりと存候」（愛知県行雲寺文書）

※ あて名欠（天正八年閏三月七日）

「数代之本寺聖人の御座を彼輩馬のひつめにけかさん事 一宗の無念なげき入計候、就其仏法の以威光なるへき裡は 当寺あひかかへへく思立事候、此儀更以御門主に對し私曲をかまゆる所存あらず候 たゞひとへに当流相統候て仏法無退転やうにと思事候 若此儀違篇候は、第十八の願にもれ聖人の奏意にそむき、仏祖のせうらんあるへく候」（滋賀県長安寺文書）

※ 雜賀惣中あて（天正八年三月十三日）

「聖人の御座所にて可相果かくごにて候」「たゞひとへに当寺無退転仏法相統候様にとおもひたち候斗候、各同心候はゞ 仏法再興とありがたかるべく候」（統真宗大系所収）

※ 垂髮御中あて（天正八年閏三月二十一日）

「一流の可相果時節到来候歟、是程まで存立開山之御座所法敵にふみけかされん事を歎入所むなしく成果され候へき事ほとは思食やられ候て被申候へかしと念願はかりに候 我等更々余の存分無之候」（堺市真宗寺蔵）

※ 能州はこいの郡惣中あて（天正八年四月三日）

「聖之号門弟輩者 此度拙粉骨馳走候ハ、 仏法再興聖人江可為報謝候」（石川県本念寺蔵）

※ 越前浜三郷浦々志衆中あて（天正八年五月十四日）

「就其是非共当寺相拘 慈尊三会之曉までも聖人の一流退転なきやうにとの憶念、又者蓮如上人已來数代の本寺を此度法敵に可相渡事無念之条如此候 然者仏法再興たるへき時者 雜賀にも連々可有御納得候歟 此刻諸国門徒之輩予一味同心に当寺あひつゞき候やうに馳走候ハ、聖人へ報謝併可為満足候」（福井県浄光寺蔵）

(註) 出信月日はことなるが、同文の消息として、岐阜県唯願寺、福井県願慶寺、秋田県浄願寺、山形県浄福寺、所藏文書がある。

以上に紹介した教如消息の全文は、統真宗大系第十六卷や宗史編修所編『教如上人御消息集』を参照した。

④ 黒江村御門徒連衆中あて下問頼廉書状(天正五年五月二日)

「不惜身命、雜賀へ被迎(信長軍)」

⑤ 『參州一向宗乱記』

「今度の儀においては、仏祖如来への恩徳報謝の爲の企なれば、門徒檀那は申すに及ばず、他宗の輩さへ与する処に 同じ宗旨の分として いらざる事を取り持ちて 兎角さたする条 各の本道に背けり」

以上、冗漫ではあったが、重要と思われる消息の若干を抜き書きした。これらの文章は普通、消息の常套語としてふかくせんさくされていないが、一揆と布教の関係を心理的に考えようとする場合、ゆるがせにできない内容をもっている。項をあらためてその間の事状を考察しよう。

IV 一向一揆と布教―蓮如以後の時代―

蓮如以後の列祖の消息の中で、とくに注意すべきことは、一揆を仏法再興のための行為とし、仏敵を調伏する一揆に参加することは聖人の味方をすることであり、それが往生極楽の道であるといっていることである。先述したように蓮如は、教団がみずからの道を限定づけて、けわしい急流となって奔走することをおそれ、蕩蕩たる大道を作りあ

げるようにつとめてきたが、蓮如以降の布教者は文字どおり門徒の指導者として、けわしい急流に身を処するようになったのである。先掲の越前浜三郷浦々志衆中にあてた教如消息に「諸国門徒之輩 予一味同心に」とあるのは、その事実を如実に物語っている。一揆と布教の關係からこの転移を定義づけるならば、蓮如時代は布教によって一揆を規定し、教団の前途が一揆によってこなわれぬようにはかられ、布教の主体性はあったが、蓮如以降はむしろ一揆行動が布教を規定し、布教はそのユニークさを失ったといつてよいであろう。（この布教の変化について、別の視角から追究したことがある。参照されたい。（拙稿「真宗教団における知識と伝道」『日本宗教史研究Ⅰ』所収）このように変化した布教は、一揆の理論としてはたしかに判然とした論理をつくりあげたが、しかし宗教的な立場にたつてそれを批判すると、それは一歩後退でありきわめて弱い一面をもっていた。仏敵調伏、仏教再興とはいいいながら、闘争そのものを仏教の原理にてらして尋ねられるとき、「群議もだしがたきによって」とか、「疲馬は鞭筆を不恐 疲民は不思刑法ならひなれば、上の政悪き故下民不知耻、君無礼なる故に下々に礼なきものなり」（『官地論』）といつて逃げざるをえない立場にあったのである。このような一揆理論における opportunism は、『天文日記』にみえる証如の態度の中にもよくあらわれている。すなわち美濃多芸一揆の蜂起について土岐・六角より尋問された証如は、「不及此方へ問候 知問敷」とこたえ（天文日記六年七月二十二日条、同年八月三日、六日九月六日の条）、北伊勢一揆についても、国の儀は「無案内」といつている（天文日記九年十月二日条）。さらに河内一揆についても、細川京兆の謝状に対し、ことさら返状に一揆の儀をかかず、「百姓事者 随守護之儀候間 不及此方兎角也」といつている（天文日記十五年十二月十六日条）。布教理論の定式化にもなつて、仏教の思想的原理からの問いをよけざるを得なくなつた証如の立場を裏面からみごとに証明しているといえよう。

本願寺に抗した本泉寺を退治した加賀石川の郡中であつた八月二十三日附の証如書状に（福井県明厳寺藏。天文日記六年八月二十六日条によつて、この書状が天文六年のものであることは確實である）「一、仏法の次第よく／＼聴聞候て、真の信心に住せられ候はゞ、其身は勝徳たるへく候又此方も本意に候、おの／＼依無法義 如此みたれかはしき事共候、此等之旨分別肝要候 相構て／＼皆々一味候て 諸事申合られ候へく候」とある。蓮如のいう「無法義」は文字どおり無法義であつて、守護地頭に抵抗して教団をあやふくし、宗教的立場を放棄した人々に対する言葉であつた。しかしこの書状にいたつては、そのような蓮如の掟を守ろうとする本泉寺のうごきを指して無法義といい、一揆的な団結を阻害するすべての行為を無法義というように変化している。我々は消息書状に出る言葉が、内容の上からこのように転換されている事実を忘れてはならない。

さて、以上のような布教・教示のもとで、門徒農民の意識はいつたいどのように変化するのであろうか。

まず注意しなければならぬことは、仏敵調伏・仏法再興と示された一揆的行動が、合戦・闘争・殺戮という倫理的・道徳的批判の域をこえて、ある種の宗教的信念となり、仏敵をたおすことにおいて自己の救いをよみとろうといういき方が支配的になつたということである。一向一揆の根底には、従来云われてきたような民衆の経済的な打算や、政治的意図ではなく、一命を賭して仏に奉仕し、再興のためにみずからを犠牲にしようという意識があつたと思う。このことについては次章でさらにくわしく指摘するが、そのような感覚の中で中世の人々は自己の救済を確信し、往生極楽を期し得たのである。

つぎに紹介する若干の史料は、そのような民衆の意識と、それに対応する善知識の態度をよく示すものであろう。一、「今日のかつせんに 廿一人うちしにのよし いたはしき せひにおよはず候 しかれとも しやう人の御方を

申され たのもしくありかたく候 うちしにのかたくは、ごくらくのわうしやうとけ候はんする事うたがひなく候
いよくちさうたのみ入候 此うちしにのあとへも つたへられ候へく候 あなかしこ

八月九日

証如（花押）

野田惣中へ

（大阪市野田円満寺藏 傍点は筆者）

これは、一揆における討死がそのまま極楽往生に通ずることを保証した証如の書状である。門徒農民の意志が、このような書状に布教によってたしかめられていたのであり、一揆をささえる精神的根柢はここにあったのである。

二、「一念帰命の於安心決定者 まことに命もおしからぬ事にて候へ」（天正四年五月二十三日附、頭如書状に先掲）

これは、一揆における不惜身命の行為が、そのまま安心決定を示すものであり、一揆によって人々が救済されることを暗示している。

三、「其方無別儀馳走之儀神妙候 自然入眼之儀相調候共、身上之儀聊不可有機遺候 就中師弟共ニ信心決定候て今度之報土往生を とけらるへき事肝要候」（天正八年三月九日浄土寺あて教如書状に岐阜市浄土寺藏）

これもまた、証如書状や頭如書状と同じく、一揆行為を正当化し、それを宗教的に理論づけた書状である。

ともあれ、以上のような教化とそれによる門徒の意識にささえられて一向一揆は成熟し激烈となったし、一揆の成熟激烈化によってこのような意識はさらに強化されていったのである。天正八年七月二十二日附の、パードレ・ジョン・フランシスコの書翰に

「彼（頭如）は戦争に臨むに当りて 戦争に於いて死すべき者一同に十分なる免罪を与え、安全に天に入ることを許

せり、之に困りて此の盲目なる異教徒等は死すべき機会を求め、此の如く有利なる免許の益を享けんとする者の如く、非常なる勇気を以て「戦えり」

とある。一揆時代の教団の心情をみごとに言いあてているといつてよからう。

二、一向一揆と group effect

I 一揆時代の信仰の特性

G・W・オルポート GORDON WILLARD. ALLPORT は、心理学の立場から、信仰の本質について、

「数え切れないほどの特別な宗教的意図の類型がある。どのように自分の信仰を正当化するかは人によりまちまちであり、人が到達する確信の度合はその人だけのものである。

幼いころの出発から終点まで、個人の宗教的探求は孤独である。彼は社会的には何千となく交互に依存しているけれども、誰も彼が開発するところの信仰を与えることはできないし、彼に宇宙との盟約を定めることもできない」といっている (G. W. ALLPORT, THE INDIVIDUAL AND HIS RELIGION, NEW YORK: MACMILLAN CO., 1950. 原谷達夫訳『個人と宗教』岩波現代叢書 P161)。いわゆる信仰の孤独性は、人間の宗教心理の一面であり、その限りオルポートの指摘は正しい。しかし孤独の道は史上様々な形で具象化し、ときにはその本性と全く逆な道をえらぶ場合がある。ここで問題にしている中世の真宗教団はそのよき例であつて、それは集団を根拠にして発生し、宗教的意図は個人的ではなく集団的に形成されている点で特徴的である。当項ではそのことを念仏の共同性という問題から考えて

みたい。

中世における村人の精神生活や政治経済生活の中心は神社であって、寺院は概して個人的生活の対象であったというのが、従来の一般的な考え方であった(清水三男『日本中世の村落』)。神が共同体の中枢であり、共同体的な生活様式がそれに立脚して形成されていたことはもとより否定されない。しかし私は中世において仏教とくに真宗が共同体的に受容され、共同体の思想的なささえになっていた事実を重視したい。(拙稿「真宗教団の基礎構造」大谷大学研究年報第十一集)。もっとも真宗の共同体的受容といってもそれが、仏教として本質的に受容されていたかどうか、宗教意識の上では、神祇信仰とえらぶところのないすがたで受容されていたのではないかということを反省しなければならぬ。しかし思想の受容内容が本質の上で、たとえどうであっても、仏教はそれによって自己の思想を表現する社会的な場をもちえたのであり、表現の過程を問題にするかぎりそれは、仏教自身の問題としてとりあつかわれてよいであろう。

ところで仏教思想、とくに念仏信仰の共同性に着目した先学として、村山修一氏と柴田実氏をあげることができる。村山修一氏は、共同体的生活様式と念仏の集団性について考察し、講の問題にとりくんでおられる(『神仏習合思潮』)。同じく講をとりあげた柴田実氏は、〃山の念仏〃に対し〃郷里の念仏〃という言葉を使用し、念仏の共同性についてくわしく考証されている(『郷里の念仏』日本歴史五八・『中世庶民信仰の研究』)。柴田氏によれば、山林隠遁者の念仏である〃山の念仏〃はきわめて個人的な性格がつよかったが、〃郷里の念仏〃においては、念仏は共同の信仰であり集団としての行事であり、共同体的であったことがその特徴であるという。そのような郷里の念仏の例として氏は、往生

講・迎接の講・大念仏・躍り念仏をとりあげている。しかも共同の念仏、群集の念仏としての郷里の念仏をさらにくわしく分析して、①念仏するもの各自の往生のためというよりは、死者の追福供養のために、あるいわ生きている自己の縁者・隣人の逆修作善のために念仏が行われ、さらに、②祖先・近親のためばかりではなく中有にさまよい種々のわざわいをなす三界の万霊を、共同の念仏によってとむらい、もって災厄を除き不幸をまぬがれようという傾向がいちじるしかったことを指摘されている。以上の点で氏は、市井で庶民に念仏を勧進した空也上人光勝や革上人行円も、その勸進をみずからの功德と信じて行爲したから、本質的には個人的な念仏行者であったといふ郷里の念仏」と區別している。きわめてユニークな研究で、庶民信仰の研究の上では特筆大書すべき労作である。しかしここで再応考えなければならぬことは、念仏の個人性と共同性、個人の念仏と集団の念仏という場合、本質的にはどうちがうかということである。柴田氏は、衆庶とともに念仏した空也や行円も、所詮みずからの功德を信じ、そのために行動したから個人的な念仏者であったといわれるが、衆庶自体個人の救済を願って念仏するかぎり個人的な念仏者といわねばならない。死者の追福供養や逆修作善の念仏といっても、個人の救済を離れたそれは心理的に成立しない。三界万霊の怨霊をとぶらうといっても、災いをうける自己の立場を離れた供養は成立しない。共同的といっても、個々の信仰を綜合した共同性は所詮個の信仰であって、このように考える場合、念仏の共同性といってもその概念はきわめて曖昧であるといわねばならない。

ここで私が念仏の共同性という意味は、group effect として形成された信仰をいうのであって、決して個人の往生を離れた死者や隣人の供養、万霊の鎮魂という修法の形体を規準にしたそれではない。即ち教団という集団が形成される時、その group effect として、個人の信仰とは別個にあらたな信仰が発生し、むしろそれが個人の信仰を規制

するようになる。私がとりあつかおうとするのは、まさしくそのようにして形成された共同的な信仰であって、一向一揆時代の真宗教団の信仰の特性は、その解明を除外しては明白にならないであろう。親鸞は自我の追究にその生涯をかけ、きわめて個性的な信仰を確立した。しかしその親鸞を信奉して形成された真宗教団は、やがて一揆の根柢となり、個我をネグレクトする封建教団の雄に発展するが、それこそ中世的な集団のデモニッシュな group effect によって然らしめられたのである。その間の様相を項をあらためて考えてみたい。

II 真宗教団の group effect — その一 —

普通 group effect というとき、ある種の集団に属して、個人の意識や行動に変化を生ずる現象や変化をいい、個人が他の成員と直接交渉したり、直接交渉しなくても、他の成員の存在を認知し、それに反応することによって生ずるといわれる。社会科学用語としての group effect は、あくまでも集団に対する個人的主体をネグレクトせず、変化する個人の主体にウェイトをおいて使用されているが、私は個人的主体を変化せしめる集団の機能そのものに主点をおいてこの言葉を用いたい。もちろん、私のようなとらえ方は、集合意識 group mind が個人の心を離れて、社会に個有的なものとして存在するという考え方を、集団誤謬と云って非難する F. H. ALLPORT などの立場からみれば成立しないといえるかもしれない。しかし、中世における真宗教団という具体的な素材を分析するとき、私はどうしても個人的主体とは別個に、集団を主体とする group effect の存在を認めないわけにはいかない。先に私が、真宗教団を、集団のための集団と表現したが、それはこのためである。以下、真宗教団の group effect について考えてみよう。

F. H. ALLPORT は信仰は賭であるとして、信仰はたしかに確証のない行為のようでもある。人々は自己

の救済のあかしを求めそれを確認づけようとつとめる。この点仏教の歴史は、救済確認の歴史であったといってもよいであろう。古代のきらびやかな伽藍殿堂の建立は、そうすることによって救済を確認しようという貴族の宗教的心理の投影であるし、写経はその識語にうたわれているように、善根をつむためのものであったろうが、その基本的な意識は、写経する行為そのものの中で救いを感じし、それを現証しようという意識であって、それによって発生した宗教行為であった。『本朝法華験記』以下、平安時代にあらわれた往生伝もまた、救済された事例をあげることによって、おのれの救いを確認しようという意識の下で作製されかつ読まれたのであって、『日本往生極楽記』の序で慶滋保胤が、

「経論疏記、説其功德 述其因縁者 莫不披閱」というのは、確認を求めた自己の立場を示すものであり、迦才の浄土論をひいて、

「証往生事実 為良験 但衆生智浅不達聖旨 若不現記往生者 不得勸進其心」といっているのは、確認の素材の重要性を述べた言葉といつてよからう。この点からいえば、死者の追善供養や逆修、亡魂鎮圧を、念仏者個人の往生と区別する考えは問題とならう。すなわち死者の追善供養といつても、それはたんなる他者への追善供養ではない。心理的には、追善供養することによって、供養される自己を予想するのであり、追善は自己にかえる功德の確認に他ならない。供養するといつても、実は自己を供養する自力の執心にすぎないとみた親鸞の立場は、そのような真相をみごとにみやぶった指摘であるといわねばならない。ともあれ追善の会式をおし、追善される死者をとおして、自己の功德や未来を予知するのであって、追善法会は救済の可視的なドラマであったと換言してもよいであろう。しかしこうした確認への行為は際限なくつづくものであって、思想的にサブプリメーションされないかぎり人々に永続的な

満足を与えるものとはならなかった。行為の反復によってようやくその可視的ドラマはみずからを維持しえたが、時には致命的な打撃を受ける場合があった。すなわち救済されると信じてとった行為が、全く無価値で、むくわれないどころか逆の結果が生ずる場合があったからである。仏法の威光を背景にしてたたかい、敗れることがないと思われた教団が信長の軍門に降ったし、善因と信じた行為が悪果しか生まないような事例が生活現象の中に少くないから、人々は信仰と同様に懐疑の心をつねにもっていたといわねばならない。もつとも、善因悪果の現実はそれなりに仏教の側から弁護され理論的な解説が加えられている。善因と信じられてきた行為を、自力作善とうとみ、念仏は行者のために非行非善なりと強調した親鸞の立場は、そぼくな仏教理論の蹉跌を、内に昇華する信仰として生れてたものであり、真宗教団の内部で派生した不拝秘事は、この蹉跌を糊塗するためにうまれたのである。

『河内屋可正旧記』（元禄時代の庄屋の記録『近世庶民史料』所収）は後世のものであり、神祇に関するものであるがそれにもえる左の記事は、神祇観の蹉跌を弁護する理論として注意すべきであり、その理論はそのまま仏教にも通ずるものであった。

(1) 「神前にて不浄をも禁ぜず、けがれをも改めざる者に、忽神罰の当りたる者有、又左もなき者有如何。答て云、神罰忽顕はるゝ事は、神其地にましゝて化縁未つきざる故に一殺多生の理に任て一人を罰し、残る衆生に恐れさせて、濟度利生ましますと聞えたり、又神罰少も当らざる事をいはず、うやまふ氣の前にこそ神徳もあらたならぬ、又利生の為にこそ神罰を顕し給ふべけれ、其地の者共神慮をもあがめず、神罰を恐れざる時は、神還て其地を逃去給て、罰し玉ふ事もなし、神徳と云事なし、たとへば人間の身の上にも、至て愚かなる無法者には、善悪の沙汰をとかず理を非にまげても相手にならざるが如し、古語に云、人は神の徳に仍て運を添ふとあれば悲敷かな有縁の神其地を逃去

給はゞ 何れの神か守り給はん あがむべし／＼」

(2) 「市右衛門如キノ親ニ不孝ナル者ハ、靈地來テ命ヲスヒ、天雷其身ヲサクベキ事ナルニサモナカリン事如何、答テ云、靈地ニ命ヲスハレ、天雷ニ身ヲサカレンハ 急ニシテ苦ミ短シ、市右衛門ガ類ハ ユルクシテ苦ミ長シ 急緩長短其不同有トイヘ共、何レモ恐敷ムクヒ也 是ヲ聞輩 イカデカ恐れザラン」

『河内屋可正旧記』にはこの他、本地は観音で垂迹は天満大自在天神である菅丞相が、讒言した時平の一家をとり殺したのは、大慈大悲の観音のやり方ではないのではなからうかと問ひ、それを種々弁明している。仏教の教えを民衆なりに解釈して、それが現実生活においてソゴする現象が出た場合、民衆自身がそのような仏教を非難せず、その矛盾を糊塗する理論を種々生んでいる。この問題については、稿をあらためて詳述したい。

ともあれ、確証をもとめてやまない人間の宗教的探求は、さまざまな宗教儀礼をうみ、それを慣習化させたが、他面現実に直面した蹉跎感と心理的懷疑は、確証から確信への道をひらくことになった。中世仏教は、この確信の世界をいかにして確立するかという課題から出発し、それにこたえるエリートを生んだ。法然・親鸞・一遍・日蓮はいずれもこの現実的な課題に真正面からとりくみ、それにこたえたエリートたちである。

ところで中世仏教においては、この確信の確立に二つの方向があったと思う。一つは、確証を求める心そのものを自力と指摘し、自力無効をうったえる方向である。確証なき灰色の世界に眞実の安住があることを知った親鸞が、「念仏まうしさふらへども、踊躍歎喜の心おろそかにさふらふこと、またいそぎ浄土へ まいりたきこゝ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」という唯円房にこたえて、「よく／＼案じみれば、天におどりに地をどるほどによるこぶべきことを、よろこばぬにて、いよく／＼往生は一定とおもひたまふべきなり。よろこぶ

べきことをおさえて 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／＼たのもしくおぼゆるなり」(歎異抄)とこたえているのは、救済を確証しようとして確信できないものに、確信を確証する世界を提示しているのである。また一遍が、

「決定往生の信たゞずとて 人毎になげくはいはれなき事なり、凡夫の心には決定なし」といい、「念仏三昧とは無色無形不可得の法なり、功能なし」(播州法語集)といっているのは、確証をもとめる心の非を、実に簡明に示した言葉といわねばならない。

第二の方向は、確証を集団の力で確信しようという方向である。上來述べてきたように、人々は救済・往生を確証しようとしてつとめてきたが、それはたまたま蹉跌し絶望しなければならなかった。この絶望の中で人々は確証できない目的をさしおいて、目的達成のためにとられる手段そのものを確認して、目的の実現を確信しようという方向にむかった。この手段重視の傾向が一つの形としてあらわれたのが真宗教団における異義である。たとえば「南無の字訓をいはず、南といふはほかと訓ず、無といふことは なしと訓ず、されば南無阿弥陀仏とまふすは、ほかに弥陀陀ましまさずと訓ぜり」(他力信心問書)という不拝秘事がそれである。すなわち仏を拝さず、木像・画像を拝する必要はなく、あえて拝するならば自己の胸中を拝せよと説くこの秘事は、確証できぬ仏をすて、確証できる自己を確信しようというのであろう。ところで、このような心理的方向においては、個人よりもむしろ集団をつくり、個人で確証できないものを集団の中で確証しようという現象を生じたのは当然であらう。蓮如は、一宗の繁昌を、人の多く集って威の大なることと、真実の信にわけて指摘しているが、人のおおく集まることは、よりつよい宗教的エクスタシ

1を感じさせるものであり、自覚的な信心は稀薄でも救済の可能性を意識するのにきわめて効果的であった。遊行上人にしたがう時宗の群集や、吉崎をうめつくした門徒の群集は、その事実を雄弁に物語っており、その心理的根拠については、いまさら喋々するまでもあるまい。

以上、中世仏教において、確信を確立する方向に二つの道があったことを述べてきたが両者ともに集団とかかわりをもつという点で共通した一面をもっている。すなわち前者は、「自信教人信」ということで、集団を宗教的に昇華させようという意図をもっていたし、後者は、たとえ名目的であっても、宗教の普遍化・社会化にやくだった。もちろん後者の場合、集団をはなれた個人の宗教的主体性の確立という点では問題を将来にもちこしたし、集団や社会の宗教化という点では、決してすぐれた道とはいえないが、共同性を除外して考えられない中世社会の所産としては、必然的なものでもあった。問題はただ、救済のアカシの場として成立した教団が、いかにして自己本然のすがたにたちかえろうとしたか、それを阻害するものは何であったかということであろう。

III 真宗教団の group effect — その二 —

鎌倉仏教の祖師たちの信仰が、その後どのように継承されていったか、とくに、すぐれて個性的であったその教説が、信仰の集団組織化という中世仏教の一般的傾向の下で、どのように歪曲して受容されたかということは、きわめて重要な問題である。しかし残念ながらその研究は、仏教史のうちで、もっともたちおかれている分野の一つにかぞえられている。信仰の継承過程における危機について言及した亀井勝一郎氏の研究は、その点では充分注目しなければならぬ（『室町芸術と民衆の心』日本人の精神史研究第四部、文芸春秋刊）。

氏は、信仰の継承における危機について、

一、凡夫の自覚からくる感傷性と自己欺瞞による危機（凡夫である自覚のもとに人々は際限もなく自己にあまえるし、罪の意識を虚構し、「罪深いもの」と思いこむことによって「救い」にもたれかかるが、それはそのまま信仰継承における危機となる）

二、弟子信徒間における異義と宗派閥の発生による危機

三、信仰の組織化とともに起こる寺院の建築と、その経営と僧侶の生活問題にからまる物欲による危機

四、救いの即効性とその証明を求めようとするところから生ずるさまざまな詐術と、それによる危機

五、信仰の日常化に伴って起こる惰性の危機

六、学問・芸術を信仰に代置しようとする傾向の発生とそれによる危機

以上六つの危機をあげている。

亀井氏のこの考えは、外にむかって伸びる教団に附随した一般的な危機を示すもので、それなりに傾聴すべき所説である。しかし先述したように中世仏教の本性はむしろ形成された教団——この場合形成されたというのは、決して完結したという意味ではないし、量的増加の上限においていうものでもない。集団そのものもつべきイメージをもった教団という意味である——が、内にむかって感じそれに対応して発生したいわば集団の自己規制の面から明らかにされるべきである。その点、亀井氏の指摘された危機は、個人の信仰においてもいわれる危機であって、信仰の組織化に必ず附随しなければならぬような危機ではない。またそれはいつの時代でも見られる危機であって、中世仏教独自の危機でもない。以下私の問題とするのは、中世仏教の危機であり、個人ではなく集団そのものによって派生する

危機である。もっと極端に言えば、集団がその危機をおかさないでは成立できなかったような、中世集団の宿命的な危機——先に私はデモーニッシュな *group effect* と表現したが——について考えたいのである。以下それについて、私なりの考えを述べてみたい。

真宗教団の *group effect* はいったいかなる形であらわれ、教団や一向一揆をどのように性格つけたのであろうか。教団の *group effect* を細部にわたって指摘しようとするならば、種々の事項をあげることができるが、それを綜括する。

一、*group effect* として集団至上主義が生まれ、それが近代的な *social nominalism* の発生を阻害し、教団の中世的性格をつちかっただということ、

二、集団形成は本質的には開放的なものであるが、真宗教団の場合限定的開放で、裏面に実に強固な封鎖性が生まれ、それが教団の底流になっていたということの二つに集約することができる。

まず第一に集団至上主義について述べよう。集団が集団の至上を強調するのは、なにも真宗教団のみに限ったことではなく、普通一般の集団にもみられる。しかし真宗教団の場合、宗教の絶対性を社会的に具象化した至上主義をうちたてながら、内実においては二元相対の領域に埋没したという点で特級的である。中世の真宗教団が相対の領域にあって、それを克服するためではなく、それを強化するために、教団の絶対性や優位性を強調してきたことについては、すでに若干の事例をあげて指摘したことがある。すなわち、談義本や説話に現われるように、真宗教団においては地蔵信仰を否定して、弥陀一仏思想を高揚していること（「中世の民間宗教」日本宗教史講座卷三所収）、親鸞を神格化し、その伝記叙述が変化したこと（同上論文）、法華念仏勝劣論を展開して、念仏の優位性を強調したこと（「談義本

研究序説」仏教史学十一の三・四）などはそれである。

ところで、このような教団至上主義の発生は、個人では不可能な救済のあかしを、至上教団によって——集団という可視的な權威によって——確認しようという門徒個々人の意識から出発したもので、集団そのものから派生した group effect によるとは考えられないという批判があるかもしれない。個人が、教団という集団の權威によって、自己の救済をたしかめようという意図をもっていったことはもとより否定さるべきではない。しかしその意識がそのまま教団至上主義に発展したと考えるのは早計である。というのは先述したように、中世はいわば social realism の時代であって、教団は教団のために成立し、個人の意図は、所屬する集団によって規定され、集団の意図が個を通じて自己を表現しているにすぎないからである。中世において個の主体性を強調しすぎ、集団をその綜体にすぎないとみるならば、中世の人間像は理想像として歴史からうきあがり、その限界をあげつらうという観念的な錯覚におちいることになる。

さて、集団が集団至上主義を要請し、個人はその忠実な実践者であることによって自己の存在を確認しえたというのが、中世的集団の実相であり、真宗教団はそのような中世集団の典型として発展したのである。蓮如の掟によれば、門徒たちは、路次大道において声高に安心をほこったし、諸神諸菩薩を軽んじ国守を軽侮している。門徒のこのような行為は、あくまでも集団の名において行われたもので、かれら個々においては、不信懷疑迷蒙の徒にすぎなかった。蓮如の御文は随所に、個人の無法義をなげき、集団のいきすぎを危惧しているが、それは右の事実を証するものである。不信懷疑をいだく人々がいったん教団に加入すると、逆転して自己の救済をほこるようになるが、そこに我々は集団のデモニッシュな側面を感じないわけにはいかない。文明五年十二月中旬の御文（蓮如上人

遺文』P一五三)に、吉崎にやってきたある俗人法師が、その隆盛ぶりにおどろき、「あやまりて 此宗をそしることあらば たゞちに罰をかうふるべしと身にもおぼへたり、是非ともに可然縁をとりてかの山の御弟子になるべし、この宗躰にならずしては、又余のたすかるといへるみち ふつと今の世にはあるべからず」と述懐したことが記されている。真宗をすれば罰があたりという感覚、これが一向一揆をささえたのであり、それは教団の group effect のみごとな結実を示すものであろう。

第二に教団の group effect として注意すべき、教団の封鎖性について考えてみよう。

真宗教団の性格は、その思想の原理からいえばきわめて開放的であり、それが地縁的なひろまりをみせる中世の農村に進出する思想的契機の一つとなっていた。またその本性は外だけではなく教団内部においても、異質的な諸階層の融和・統合にあづかつて力があつたと思われる。真宗教団の開放性についてはすではやく原勝郎氏も指摘し、中世村落の封鎖性の破壊という点から真宗教団の発展を論じられている。しかしどのような集団でもその内に、開放性と同時に封鎖性をあわせもつもので、真宗教団においても開放性とはうらはらな封鎖性が根強く存在し、教団の性格を一方的に規定していた。先述した法華念仏勝劣論は、教団の封鎖性から発した論争にはかならない。すなわち勝劣をきそうということは、二者択一の意図において行われ、択一はまま絶対の開頭と錯覚されやすいが、所詮それは二元主義に立脚した行為に他ならなかった。封鎖性の心理的根拠が、この二元主義にあったことはいうまでもあるまい。法華を廃し念仏一門を開頭しようというのは、念仏の絶対性をうちたてようとする行為にはかならないが、それは所詮念仏に固執することであり、その志とは逆に、念仏を限界づけ墮落さす行為にはかならなかった。すでに念仏と法華の関係については、覚如は『口伝鈔』と『法華念仏同体異名』をあらわし、存覚もまた『決智鈔』や『法華問答』

を著述して、両者の同一醍醐味であることを説いている。すなわち法華と念仏はともに仏智一乘の正法であるから一法であり、聖に対して法華、凡に対しては念仏となづけ、捨身佗世の往生をすすめるものであるというのである（『決智鈔』）。一遍もまた「法華と名号とは一躰なり、法華は色法名号は心法なり、色心不二なれば法華即名号なり」「或人上人に問ていはく、諸行も往生すべしや否、又法華と名号とはいづれが勝れて候ぞと云々、上人答曰、諸行も往生せばせよ、せずはせず、又名号の法華にをとらば劣れ、まさらばまれ、なまさかしからで物縊を停止して一向に念仏申ものを、善導は人中の上々人とほめたまへり、法華を出世の本懐と云も經文なり、又釈迦五濁惡世に出世成道するは、此難行の法を説むが為なりといふも經文なり、機に随て益あらばいづれも勝法なり、本懐なり、益なくばいづれも劣法なり」（『播州法語集』）といっている。ともに、念仏の行者は法華をそしてはならないし、法華の持者は念仏をかるしんではならない（『仏道修行教文』）という立場で、これこそ仏教の原理的な立場であるといわねばならない。

しかし事實は逆に展開し、念仏者は法華を非難することにおいて護法を意識し、法華の持者は念仏無間ということを破邪顕正と錯覚した。しかもこのような封鎖的行為は普通きわめて積極的な行動に錯覚されやすく、それが護法や殉法の精神とスリかえられたのが、中世の真宗教団であり日蓮教団であった。一向一揆が多分にこの精神に左右されていたことはいうまでもない。周知のように一向一揆には、組の組織があり（組の性格の変遷については、拙稿「一向一揆」赤松俊秀監修『日本仏教史』中世編所収・P四一三―を参照されたい）、ときには有力坊主を中心とした連署衆の結合がみられた。たとえば、天正七年に越中善徳寺の空勝僧都を中心として六十三人連署衆が結成され、教如への忠節がちかわれているし（十一月二十四日附下間頼電書状・城端善徳寺由緒略書、ともに善徳寺所蔵）、このほかに、黒江坊与力衆十八人衆（『天文日記』五年五月七日条）、直參衆十人講（『天文日記』十一年七月二十二日条）、越後頸城郡の五十人講（新潟

県新井市昭光寺藏教如消息)、洛陽二十人講(岡崎正謙「洛陽二十人講について」宗史編修所報Ⅰ)などの結成がみられる。このような組織は、もちろん地域や職掌の条件によって結成されたものであるが、思想的にはきわめて封鎖的な心理を根拠にしているように思う。すなわち、三十六人、五十人という数量からみれば、たしかに一種のひろさと共同性を感じさすものであるが、しかし三十六人・五十人を越えて、その数量が無限にひろまっては、組織の存在意義がうしなわれるものであった。三十六人とか五十人という数量の限定性のなかに、実は忠節や奉公の意識が強化されるのであって、それは一種の選民意識であったといってもよいであろう。

われわれはこの限定と封鎖性の心理的意義を見おとしはならない。この点から極言すれば、一向一揆における一味同心の意識はその限定性においてはじめて、一揆実践の起動力になり得たといってもよいであろう。(この点、真宗教団にみられる各種の連署状や愛知県浄願寺藏の血判阿弥陀像二幅などは、心理的意味において再検討されるべきものであろう。)

ともあれ、自力我執の克服が、本願他力によってのみ成就されると説いた親鸞の教えが、宗派我という封鎖的な集団意識によって、ささえられ維持されねばならなかったところに、中世仏教の悲劇的な宿命があったといつてよいであらう。

では、以上のような group effect によって生成した真宗教団は、それによって具体的にはいかなる矛盾をせおわされたのであろうか項をあらためて検討してみよう。

IV 真宗教団の矛盾

前項では、真宗教団の group effect として発生した教団の至上主義と封鎖性について指摘したが、ここでは、それにもとづく教団の矛盾について考えてみたい。

A 教団至上主義のひずみ

教団至上主義によって真宗教団は封建教団として大成したが、開祖親鸞が生涯をかけて追究した自我の探求——それは真宗教団の中心課題であるべきだが——は、逆に枯渇させられてしまった。もちろん親鸞の示した宗教的テーゼは、教学として伝えられているが、教団そのものは、この課題の自由な追求を阻止しないと、自潰作用をおこすような形で発展したのである。というのは、真宗教団をささえたのは、教団至上の意識をつちかかった全体主義に他ならなかったからである。個人の救済を説くべき教団において、この全体主義は、普遍我という万人共通の心性に立脚して実にたくみに推進されたのである。いずれの行も及びがたき、煩惱具足の我れという自覚は、あくまでも個我の真相であって、その個我にしんこくに対決していくのが親鸞の行き方であった。しかし煩惱具足は我れと汝に共通し、彼れにも相通するというところから、煩惱の認識は自覚をはなれ、全体主義をささえる宗教理論に転化するようになる。普遍我はやがて「おのれを空しくする」という仏教の原理によって滅私奉公という集団に対する個人の態度を決定するようになるのである。

〔註Ⅰ〕 拙稿「真宗教団の危機」(大谷大学新聞一四二号)「真宗教団における知識と伝道」(日本宗教史研究Ⅰ)に「意識分離」 dissociation of consciousness という視点から、以上の問題に言及しておいた。参照されたい。

〔註Ⅱ〕 真宗教団における個我と普遍我の問題は、出世間的なものと世間的なものの問題におきかえて考えてもよい。世間的な世俗的Vな一揆実践の過程において発生する出世間的な世俗的Vな意識が、教団の中でいかなる位地をしめ、どのように

処置されていくかという問題については、個我意識の問題とともに別に稿を改めて論じたい。

ともあれ教団至上主義は、真宗の本質的な課題をとおざけたこと、自我に属する他者の拡大によらねば、集団としては成長しえないような教団から派生しているという点で、きわめて反動的なものであったといわねばならない。こうした貧困な、というよりはむしろ貧困であることが要請された教団を基盤にして一向一揆は展開したのである。したがって一向一揆は門徒の宗教意識をたかめるのに何ら益していないといってもよいであろう。もちろん、一向一揆の蹉跌は、真宗教団の思想的飛躍に重要な機会をもたらしたが、それもまた、教団の力によって別途の方向にむかうのである。集団の根深いガンをここにもみることができよう。御文に「近年はいづくにも寄合のときは、たゞ酒飯茶などばかりにてみな／＼退散せり」（明応七年二月二十五日）となげかれ、「吉藤専光寺門徒面々安心之次第大略推量せしむるに、念仏だに申て毎月道場寄合にをいて、懈怠なくば往生すべきなどばかり存知候歟」（蓮如上人遺文P四八四）といい、門徒の心得ちがいが述べられているが、それは門徒各個の非というよりは、以上のような教団によって然らしめられた非であったといつてよいであろう。

ところで教団至上主義は、心理的には權威主義に立脚していたといつてもあやまりではあるまい。この点からいえば教団至上主義は善知識による教団のカリスマ的支配を確立し教団における階級的秩序の強化におおきな影響を与えたといつてよからう。先に私は、真宗教団の開放的な性格は、教団内の階級融和に役立ったといつたが、その融和は階級秩序破壊の上にたつ無差別融和ではなくあくまでも階級的差別を認め、その上でなされた有差別融和のことである。従来、真宗で説かれる同朋同行主義は、封建的な身分秩序を根底からゆるがすものであり、そのために下層農民の共感をかちえたし、一向一揆はそれを根拠にしたたかいたといつたという人が少くない。しかしそれは同朋主義の

觀念的なうけ方で、第一それでは中世における真宗教団は解釈できないであろう。同朋主義とは、「一切衆生の平等にたすかりつるすかた」（明応七年十一月十九日附御文）であって、その平等性はあくまでも往生極楽という宗教的救済にむけられたものである。理実社会の階級的差別は、むしろ実質的平等であって、それを否定するものこそ仏法王法をみだすものとしていましめられている。守護地頭を軽侮してはならないという連如の掟は、権力にならずで教団を護持しようという連如の消極的手段を示すものではなく、仏法王法相依の理念を実現するための、前むきのいましめであった。しかし同朋主義が右のように、階級制を否定するものでなく、ただ後世の救済にかけられた平等性を示すといつても、現に守護を軽侮し、武家に抵抗する教団が存在しているのである。この事実が、いかなる思想的根拠をもつて出現し、同朋主義の原理とどうかかわるかということが問題となろう。しかしいま、農民の守護軽侮の態度を考察すると、それは同朋主義という思想的原理や、真宗の信仰となんら結びついていないことが領解されるであろう。すなわち、御文によれば農民の軽侮はいづれも、我れは信心を得たりという立場においてなされており、その態度は蓮如も批判しているように、決して真実の信心に根ざしたものではない。むしろ反仏教的な廢他精神によるもので、それは教団至上主義から生まれたあやまった行き方にほかならない。したがって彼らは階級秩序を破壊し、それに抵抗するような形をとりながら、みずからの内ではむしろその秩序を再生産していたのである。

（經勝寺）

まさに秩序のためのたたかいをくりかえしていたと極言してもよいであろう。蓮如の御文に「抑年来當時門徒において 仏法次第以外相違せり そのいはれは まづ座衆とてこれあり、いかにもその座上にあがりて さかづきなんどまでも人よりさきにおみ、座中の人にもそのほかたれ／＼にもいみじくおもはれんずるが、誠に仏法の肝要たるやうにこゝろえおきたり これさらに往生極楽のためにあらず たゞ世間の名聞ににたり」（文明五年九月下旬）とある。

権力欲が教団のうちに依然として存在していることを示すものであろう。『道宗二十一箇条』の中に、「仏法をもつて 人々にもちゐられ候はんと思候事は かへす／＼あさましき事にて候」とあるが、それは社会生活における人間の弱い一面を端的に示した言葉といつてよいであらう。権力追求を仏法によって実現しようというこのような風潮は、仏法にささえらるべきおのれが、仏法をささえていると錯覚することから生じたものであることはいうまでもあるまい。文明五年二月一日付の御文『蓮如上人遺文』(P九四)の中に、坊主から無信心をたしなめられた有徳の門徒が、「すでにわれらが親にてさふらふものは坊主において忠節のものにてさふらふ。そのいはれは 少寄進なんどもまふしさふらふ また家なんどつくられさふらふときも、助成をもまふしさふらふ、またわれらにおきても、自然のときは合力もまふしさふらふ。そのほかときおりふしの礼儀なんども今日にいたるまで そのころざしをはこび 物を坊主にまひらする信心をいたしまふしさふらふそのうへには 後生のためとは 念仏をよくとなへさふらふ なにごとによりて、われらが信心がなきなんどうけたまはりさふらふやらん。さやうになにともなきことを おほせさふらはゞ 門徒をはなれまふすべく さふらふよしまふしさふらふ 云々」といっている。当時における門徒一般の感覚が何辺にあったかを知ることができるであらう。

教団の group effect として発生した教団至上主義は、その心理的基盤である權威主義によって、教団の封建的秩序を側面から推進させたのである。真宗教団を宗教教団として評価する場合、この傾向は根本的な矛盾であったといわねばならない。

〔註〕 『河内屋可正旧記』卷八にみられる次ぎの記事は、江戸時代のものであるが、身分秩序と禪門の関係を考える場合、参考になるであらう。

「年老テ髪ヲソリ 禪門ニ成タレバ イヅクニテモ上座スル物也ト覚エタル者多シ、尤、仏法ノ場ニテハ尤モ有ベシ 所ニモ
 下座ニ居ル事アラン ムザトノボル事ナカレ」(『近世庶民史料』P 二三五の下)

「縦髪ヲソリ禪門ニ成タリ共 ワキ百姓ノ愚ニ生立タル者ハ下座ニ有ベシ、上座ニ上ルベキ徳ナシ」(『近世庶民史料』P 一三
 六の上)

「畢竟スル所ハ 智徳ト威勢ト年老ト 此三ツノ内 二ツ有者上座スベシ 一ツノ者ハ下座タルベシ 三ツナガラ備リタル者
 ト 三ツ年是ナキ者トハ 論ニ及バザレ」(同右 P 一三六の上)
 もちろんこの史料には、

「右ハ当地一村ノ内ニテノ事也、外ノ里ヘ行テハ相替儀有ベシ慎ベシ」とことわりがあり、右の村定がすべての地方に通ずる
 ものではないといっているが、それにしても村中の身分秩序において、たとえ禪門であっても ワキ百姓の子は下座につけと
 いうのは注意すべきであろう。村内の社会的秩序が根強く、それが仏法に優先していたことを示す史料である。しかしこの史
 料は禪門に入りハル仏法によってV世に用いられようとする傾向がいかにつよかったかを示している。

B 教団の封鎖的性格

真宗教団における護法の精神とは、その封鎖的な側面を示すもので、そのような錯覚が教団を、集団として大成
 さす重要な原動力であったことについては先に述べた。

ここではその封鎖性が、親鸞の教説をどのように歪曲して成長し、教団のなかでいかなる矛盾を育成したかを考えて
 みたい。ところで親鸞の教学が、教団の封鎖性の思想的根拠になるといっても、教学がなまのままその根拠になった
 とは考えられないし、また本質的な意味で、親鸞の教学にはどこをさがしてもそのような理論はみあたらない。当然
 のことではあるが、この場合、教団における布教や談義本をその媒体として注意しなければならない。すなわち親

鸞の名において説かれる布教が、教団の group effect とあいまって、その封鎖性をつちかい変質せしめたのである。布教や談義本については従来種々考証してきたから（先掲『日本宗教史研究』Ⅰ・「仏教史学」論文）ここで再言しようと思わないが、それらによるかぎり蓮如時代以降の布教の強調点は無常 \parallel 人間の有限性と極悪人の自覚の二点にあった。いうまでもなくこれらは親鸞の教学の中心課題であって、それが蓮如ならびにそれ以後の布教においても強調されるのは、当然のことである。

しかし同じ課題をとりあつかいながら、親鸞の場合と蓮如時代の場合とは、内容の上で相当なひらきがあるようである。すなわち親鸞の場合、有限や極悪の自覚は文字どおり自内証であり自覚であって、それは本願他力の照見に他ならなかった。したがってそこには、有限をこえた無限の自由と、救済の全生命的なよろこびがおのずから開顕されている。しかし蓮如時代の教団においては、有限や極悪の中に救済を確認しようというテライがあった。自内証として自覚されていない、いわば概念としての有限性や観念的な極悪意識が横行し、それにたよって人々はひたすら救いのあかしをたてようところのみたのである。造悪無導者や偽悪者が、その中からでてきたのは当然であろう。はからいを越えて自覚させられる自我の真相を、はからいによって確認しようというこの行き方は所詮、妄想以外のなにもでもなかった。救いへのはからいと終始たたかったのが親鸞である。その親鸞を信奉する教団が、はからいなくしては救いを見いだしえない状態におちいったという事実は、もとより人間の弱さによるものだろうが、それ以上にはからいとらわれの限定の世界で、みずからを強化しようという教団自身のデモニッシュな group effect によって、しからしめられたといわねばならない。

なお、福井市長松寺蔵の『九十箇条制法』（筈原一男『一向揆の研究』所収）第十二条に「大坊主分ノヒト 聖道諸宗

ニチカツキ、当流ノ肝要ヲ物語スルコトシカルヘカラス、他宗ノヒトハナニトシテモ当流ノ肝要ヲキ、当流ヘ非難ヲイヒカケテ、ヲトシメントオモフハカリナリ、ソレヲ覺語(格)セスシテ、心底マテノコサスカタルコト、仏法ノオキチニソムケリ、他宗他人ニ対シテ沙汰スヘカラストサフヲフトキハ、チカツキムツフコト、停止スヘキコト」とある。他宗他人に「チカツキムツフコト」を停止したこの掟は、あくまでも大坊主分に対するいましめであり、他宗との接近によって生ずる弊害——たとえば文明五年十二月十二日、「聖教よみのわろきをなをさむが為」に書かれた蓮如の御文に、「聖道のはて或は禅僧のはてなんどが、我本宗の字ぢからをもて、なまじゐに自骨に了簡をくはへて、人へつらひたらせるいはれなり、これ言語道断あさましき次第なり、向後において、かのことばを信用すべからざるものなり」(『蓮如上人遺文』P一四四)とある。これは他宗の僧がその字ぢからによって、真宗門徒に布教したことを示す史料で、他宗との接近によって生ずる弊害をおそれた御文であるといつてよいであろう。——に対処したものであり、それはそれなりに現実的な理由をもっている。しかしこの掟は結句、教団の封鎖性を助長する以外のなものでもない。親鸞は、聖道・浄土の区分を説いたが、それはあくまでも道の区分であつて、人間を区分するためのものではなかつた。聖道の賢者とはいいなながら、浄土は全人類にかけられた願いの場であり、絶対のものとして顕揚されていた。しかしひとたび教団が成立するや、右のように他宗自宗の区分がたてられ、その交流開放は自宗のあゆみを阻害するものとして拒否されねばならなかつたのである。教団の強さと弱さが、この事実のなかに共存していることを忘れてはならない。

一向一揆の敗北が、門徒農民にどのような心理的影響をあたえ、それが教団史のうえでいかなる意味をもっていたかを考えてみたい。

この場合まず、門徒がはたして敗北の意識をもったかどうか、とくにその意識が、各個の宗教観念や教団を変化させるほどしんこくなものであったかどうかを検討しなければならない。

「娑婆は一旦の苦、未來は永生の樂果」なりと信じてたまたま一揆門徒であるから（天正四年五月上旬、飛騨国惣坊主衆惣門徒衆あて顯如書狀、岐阜県吉城郡吉田常蓮寺藏）、敗北の意識というのはおおげさすぎるとも考えられるし、先述来の論法からいえば、敗北の悲惨さのなかに、実は救済を實感として味わう道があったと思われるから、この設問は無意味のようにも考えられる。さらに、天正八年、石山開城以降においても、各地で分散的な一向一揆がみられたし（拙稿「一向一揆の解体」真宗研究第八輯）、一揆の後、織豊諸大名によって農民保護政策が推進されているから（拙稿「農民保護策に関する若干の覚書」大谷学報四二の四）、事態は門徒に敗北の屈辱感を与えるような状態ではなく、敗北の意識がなかったようにも考えられる。とくに一向一揆の決定的敗北といわれる天正八年の石山退城も、一般には叡慮によると通報され、信長自身、血判の起請文（本願寺文書）を本願寺に送っている。これらは敗北の現実を糊塗するに恰好な事実といわねばならない。

しかし他面、一向一揆の成果として農民保護策が生じた、というような客観的な評価を当時の門徒農民はもちえなかったであろうし、保護策自体、けっして農民のあかるい前途を約束するものではなかった。また天正八年石山退城以降の一向一揆といっても、それはもはや長享一揆や天正一揆とことなり、門徒の前向きの一揆ではなかった。また、一宗の断絶をうれい、「仏法可為破滅歟否之境ニ候」（金沢市専光寺・石川県阿岸本誓寺藏顯如書狀）と訴えた顯如の声や、

信長の馬蹄に本寺をけがすまいと慄した教如の声は、当時おどろくべき早さで、ひろく各門徒に普及していたから、その声とは全く逆な現実の到来は、門徒一般ににがい敗北感を与えたにちがいない。とくに、天正十年三月、信長の軍に敗れ、「生捕数百人ハタモノニアゲラレ」(『鶯森日記』)た加賀山内の一揆は、長島一揆の惨劇と同様に、強烈な敗北感を意識させずにはおかなかったであろう。天正五年五月二日、雑賀門徒惣中であつた頭如書状によれば、雑賀表に信長が着陣したとき、中野在城衆で信長に同心する輩が出たこと(『紀伊統風土記』附録古文書部名草郡雑賀莊栗村土橋氏藏の信長書状へ)三月十五日附(以下)によれば、信長方に降つたのは鈴木孫一を筆頭とする人々である。信長軍の進攻にあたり、加賀南郡の門徒がいち早く信長方に降つてゐること、さらに早く天正三年、本願寺門徒であつた越前大野郡佐良谷村堂下惣代左衛門をはじめ七ヶ村の惣代が連署して、高田三ヶ寺(大野郡称名寺・坂井郡称名寺・今立郡真宗寺)の門徒に転向してゐること(大野郡下味見称名寺文書)などは、たんに政治権力者の強制というだけではなく、一揆の敗北をよみとつた一部の人々の行動と解さねばならない。天正六年、信長方の大船が大坂湾に入り、それをみたバードレ・オルガンチノは、「信長が其建造を命じたるは四年以来戦争をなせる大坂の河口に之を置き、援兵又は糧食を搭載せる船の入港を阻止せんが為にして、之に依りて大坂の市は滅亡すべしと思はる」(『耶穌会士日本通信下』)と報じてゐる。この書状は「大坂の一向宗の悪宗派は、デウスの教が当都地方に於て有する不便妨害の中最大なるものゝ一なれば我等の主 右の如く定め給はんことを祈る」(同右)というオルガンチノの立場からいって、若干の誇張はあるであろうが、それにしても敗色こい石山本願寺の状況は当時否定できない事実として、人々に熟知されていたであろう。ともあれ、仏法力を信じ、法の威光を背景にしてたたかつてきた一向一揆は、こと志とたがい敗北の道をあゆまねばならなかつたのである。

この事実が、門徒の宗教意識や教団の指向に何らの影響も与えなかったとは、絶対に考えられないことである。もちろんそれを証する史料はなく、われわれはあらゆる可能性を、理論的に追究するよりほかに方法がないようである。まず考えられることの第一は、上來述べてきたように教団は救済のあかしの場であり、絶対の權威であった。その權威ある教団が仏の威光をもってしてもたおせなかった信長政權を前にして、門徒農民は武家権力を再認識したであろうし、忍従の心をうえつけられたにちがいない。江戸幕藩体制下における農民の態度は権力の強制によるとともに、こうした敗北の体験によって成育されたといってもよいであろう。ところでたいせつなことは、敗れるはずのない一揆が破れたことによって、門徒一般は仏の威光をどのように考えたかということである。第二次世界大戦後日本人は神も仏もないといったが、その言葉とは逆に真実の仏は何であり、真実の神は何かと問うようになったことは記憶のあらたなところである。一揆の敗北の場合も同様であって、門徒農民は、従来信じてきた仏の威光に素朴な懷疑と不信を感じ、その中で真実を追求する契機をにぎったようである。一揆の勝敗に奇蹟があらわれなかったという事実によって、奇蹟を否定しつづけた親鸞の立場を再確認する道がひらけたといってもよいであろう。この点一向一揆は、民衆の宗教的探求を飛躍さす重要な動機であった。ただ問題はこのような契機を民衆がどのように活用し本願寺の布教伝道がこの現実はどう対応したかということであろう。

以上、一つの想定をたててみたが、それは現実をあまりにも美しくわりきるきらいがあるのではなからうか。すなわち近代とことなり中世の農民は、敗北の事実をそれほど、純宗教的に受けとめえたかどうか、敗北の意識はかれらにとつては日常の茶飯事であり、何も一揆の敗北だけに特別の意味をもたす必要はないのではなからうかということを反省しなければならぬ。ここで私は第二の想定をたてて、それを検討しなければならぬようである。

一向一揆はその意識や内実はどうであれ、一応権力に対する抵抗運動であった。しかもその抵抗の起動力は、「敵の方へ懸る足は極楽浄土へ参ると思へ、引退く足は無間地獄の底に沈むと思ひて 一足も退くべからず」(『加越斗諍記』)とあることによつてもうかがえるように、多分に宗教的なものであった。そのような反権力的な行動が破れたわけであるが、この場合、そのような反権力運動をとらしめた念仏の、現実へのはたらきそのものも敗北してしまつたとみてよいのか、あるいはわい一揆の敗北は念仏信仰とは何のかかわりもなく、ただ行動した人間の組織が瓦解したにすぎなかつたとみてよいのか、ということがきわめて重要な問題となる。いまかりに後者のみかたをとり、念仏の世界は微動だにしなかつたというならば、それは一揆の敗北が門徒に懷疑をいだかせ不信をうんだという先の見方と全く対立的な考え方となる。はたしていづれが正しい見方なのであろうか。

もちろん教団の構造はひろく複雑であつたから、敗北の心理的影響を一つにきめつけることはひかえねばならない。しかしなお一般的な傾向をたずねることは必要であり、慎重にとりあつかひさえすれば不当なことではないと思う。

ところで私は、一般的傾向という点では、第二の想定が充分注意されてよいと考える。というのは、一向一揆の発展や敗北によつてその宗教意識が左右されるほど、一般の念仏信仰は根が浅くなかつたと思うからである。破れないと信じた仏法の集団が敗れたとみられる所には、先述の如くそれを糊塗する論理が生まれるし、一般の意識は当項の設定を根本的にくつがえすようではあるが、やはり敗北とは考えていなかつたようである。先述したように顕如の退城理論は、終始叡慮を表にしていたし、退城を念仏の意志とする受けとり方があつたからである。たたかひにかりたて、そのたたかひをささえてきたのは念仏であつた。しかしたたかひを中止させ、その非をさとしたのも念仏であり、仏心の大慈悲にほかならなかつた。その点で石山退城によつて、念仏の正当性を再確認する道が、逆にひらかれたと

いってもよいであろう。しかしこうした一般的傾向とは別に、懷疑不信によってより純粹な信仰を求める人々がでたことも、史料がないからといって否定すべきではあるまい。

両者いずれにしてもここでいえることは、一揆の終末あるいわ敗北の意識が、念仏を護持する門徒の心がまえを、より強く育てあげたという点で共通しているということであろう。そしてこれが一揆の血潮がはぐくんできた、もつとも基本的な成果であったといわねばなるまい。

む す び

堀一郎氏は民衆の信仰内容を分析して、「多数常民の信仰内容には、だれも気づくように、公共的な性格のものと、私的なものとが同時に併有せられている。この信仰の二面性の存在は、一個人としては、別に異質の、二重信仰を有しているとは意識していないであろうが、しかしその差異は顕著なものであって、われわれは日本人の信仰生活を考へていく場合、一応この区別を立てておく必要があるように思われる」(『日本宗教の社会的役割』未来社刊、P 一二五)と提言し、氏神や産土神の信仰、さらに家に伝わる宗旨や寺檀関係などの公共的信仰は、村・集団・家族などによって保持され、個人の信仰選択の自由が許されないと、その特徴があるといっている。しかもこうした公共的信仰は、人々の不安を根本的に解消するものではなかったから、個人の自覚や個人生活の独立意識の願望は、必然的に個人祈願の道を求めさすようになり、別に新たな一つの信仰を分化させたり、他からの受容をうながすようになつたことを指摘されている。いまその所説をくわしく解説する余猶をもたないが、中世における真宗教団を問題にする場合、この指摘はきわめて重要である。すなわち門徒の信仰の二面性が、どのような形で史上にそのすがたをあらわ

し、それを可能ならしめる条件と、その条件に教団がどう対応したかという問題があることをこの指摘が示唆しているからである。

以下、上來述べてきたところを整理しながら、堀氏の問題提起にそって真宗教団の性格を考え、むすびにかえたい。

先に私は真宗教団が、教団のための教団として発生し、中世的発展の原因がそこにあったことを指摘した。個を問題とし、個我の宗教的自覚に到達した親鸞の信仰が、自信教人信というかけ橋をわたりながら、到達した岸边は、個我ではなく普遍我によってつらなる集団社会であった。しかもそれは、その group effect によって個人を洗脳し、かれらを非個性的な人間に劃一化することによって、みずから個性化しようとするぎわめてデモニーニッシュな集団であった。もとより普遍我それ自身は、ある面では非個性的なものであるが、集団はその非個性性を「はからいをすてる」という仏教思想の原理によって強化し、みずから意図する全体主義の路線をあゆませようとはからったのである。真宗の本質的な思想の原理から考えるならば、教団は——親鸞時代のそれは別として——その出発点から矛盾をせおいこんでいたといわねばならない。そしてその矛盾は時代を経るにしたがって深化し蓮如時代以降、脱脚できないような深みにはまりこんでしまった。周知のように浄土教信仰においては、八万の法蔵を知っても、後世をしらないものを愚者とし、一文不知であっても後世を知るものを智者とする立場をとっている。しかしやがて八万の法蔵もしらず、後世も知らない智者が生まれ、後世を八万の法蔵におきかえてみずから智者とほこる愚者がおおくなった。「たとひ牛ぬす人とはいはるとも、もしは後世者、もしは善人、もしは仏法者とみゆるやうにふるまふべからず」〔蓮如上人遺文〕P一四三・同じくP一九九・二五二と、蓮如が親鸞の言葉をひいていましめていることや、同じく御文

に、信心を得たりといつてほこつてはならないといつてゐることは、ともに、八万の法蔵をほこる意識の再燃を示すものであろう。さらになにも殺してはならないという仏教の慈悲の原理が、殺す人々がそのまま救われるところからその本意があると感ぜられるようになり、その意味はまったく逆転した。いずれも中世的教団がおち入った深淵から生まれた作爲的な、信仰の原理の歪曲であるといつてよからう。しかし堀氏もいわれるように、信仰の二面性によつて、集団はそれが強制する公共的信仰を終始障礙なくつらぬきうるものではなかつた。ことにそれから生ずる矛盾がつよければつよいほど別の道が意識され、真宗教団においても個我追求の自覚的な意欲がでてきた。集団は爾來、その内部にはぐくまれた別の路線にしんこくに対応しなければならず、ときには力をもつてこれを断圧することさえあつた。大小一揆分裂の思想的根拠として、私はこの事実をとりあげてよいと思ふし、異義異安心の問題もこの点から再検討されてよいと思ふ。しかし、中世という歴史的環境は、それが生んだ集団を容易にはくつがえさせない根柢よい力を發揮した。おぼろげではあるが教団内に發生してきた個我探求の思想的動向は、善知識のカリスマ的支配によつてつみとられ、その支配に盲従することによつて救いを確認しようという方向に転向させられた。天正八年閏三月五日附の能登本誓寺・惣門徒中あての下間頼廉書状には、「此度之事情間 猶以無退屈 諸事被成報謝候ば御馳走併可為仏法興隆 将亦各参会之時者 相互信不信之有談合 如御誕可有安心決定事、善知識の御本懐候 広大深遠之御恩徳之程忝可被存候」(本誓寺文書、同じく天正八年一月二十五日附の能州坊主衆・門徒中あて頼廉書状も同様の内容である。)とあり、同年四月三日の能州羽咋郡惣中あての教如書状には、「聖人之号門弟輩者、此度抽紛骨馳走候はゞ 仏法再興聖人江可為報謝候」(本念寺文書)とある。一向一揆に尽力し、それに馳走することが仏法再興のつとめであり、それは聖人や善知識につくすことになるというのである。このような行き方においてはたしかに殺人も賞さるべき行為

で、加賀粟津口の一戦で敵の首を討ちとった宇津呂丹波の臣 堀才介は、下間頼純から「御高名無比類」と賞されているし、『北徴遺文』所収天正五年九月十四日附文書)、同じく下間頼廉からも、その功を宗主に披露したところ「御感被思召」といって賞されている(『北徴遺文』)・もって教団の実相がうかがえよう。

従来私は中世における仏教の民衆化ということについてそれは、仏教が民衆を通して自己を表現するようになったことを指すのか、あるいわ逆に民衆が仏教の名において自己を顕現することなのか、ということの問題にしてきた。しかし右の事実を認める限り、仏教が民衆を通して自己の本性を表現するということが、いかに至難のわざであるかが理解できるであろう。

ともあれ真宗教団は、一世紀にわたる一揆の動乱のなかで、せつかくの純宗教化の契機をもちながら反動化し、問題をながく今日にまで残してきたのである。

一向一揆は、その意識構造を重視するかぎり、決して信長に敗れたのではない。自己自身に敗れたといつてよいであらう。