

# 『改悔文』と教団

池田勇諦

『改悔文』（大谷派本『真宗聖典』八五三頁所載—以下「当文」とよぶ）は一紙に満たぬ短かい法語ではあるが、その成立および足跡を顧りみると、そこにわが教団の歩み、特に蓮如上人（以下「蓮師」とよぶ）以後の教団伝承の象徴的縮図性と、当文がはたした教団的意義の大きさに改めて刮目させられる。十年後（一九九八年）に迎える蓮師の五百回会に向けての教団の姿勢と方向が問われるこんにち、その模索の手續きのうえからも、これを見のがすことはできないかと思う。わたくしは一昨年、大谷派・夏安居において当文についてのいささかの了解を発表させていただいたが（講本・拙著『改悔文考察』）、いまその補遺の意味から標記の課題に関して若干の考察をここに録したい。

当文の成立について近世以来の伝統的宗学は、等しくこれを蓮師の真撰として、「改悔」の語の初出するお文や、「掟」に関するお文との照合性から吉崎在住時の成立と解してきた。しかし近代に入って加えられた書誌学的

検討は、当文の諸本のうえに蓮師の真蹟が認め難いことから、真偽未詳または後世の成立を指摘し、「これに類似する内容の事柄を各自の言葉で述べる事が蓮如上人以来存在したとしても、一定の文体にこれを作り上げたのは江戸時代の中期である」と推定されるに至った。

卒直にあって、当文を一読してそこに感ずる前半と後半（「もろもろの雜行」等と、「この御ことわり」等）との変調的落差は否めない。現に当文は異なった二つの文章が存在して、後に連結されたのでは？ の発言さえ聞かれるほどである。確かに前半が内容的に蓮師の『御文』の精髓を述べあらわすに比し、後半の文言に漂う教団体制的な雰囲気は、何としても蓮師撰に対する疑念に向わしめる。それというのも、特に「次第相承の善知識のあさからざる御勸化の御恩とありがたくぞんじ候う」の、いわゆる「師徳」の文言はそれである。

この箇所は当文の異本に照らせば、「次第御相承只今の真の善知識のあさからざる御勸化の御恩といよいよ難有存じ候」（『信受本願義』本）と、より丁寧なかたちとなってをり、ここの「善知識」が何を意味するかは「本願寺御相承の善知識のことで外の者のことではない……是が宗風と申すもので、末学を善知識と云ふことはない。別して次第相承の善知識はただの人の事ではない、経論に説く善知識は一人に極った事はなく、我等を善道に導く人は皆な善知識……結局諸経通相の義と本願寺別途の義とを設けて置くべし。此の改悔文は本願寺の善知識の事なり」<sup>(2)</sup>と解し来っているように、本願寺歴代を指すものである。

確かに、蓮師一代の洪業をその教団史的視点からいえば、宗祖滅後の教団の本願寺への統一化という覚如上人以来の歴代の志願の実現にあったし、しかも一門一家衆に象徴される教団の集権的体制化をはかられたことも事実で

ある。しかし、とはいってもそうした志願の根底に自らの立脚地の選り取りとして、宗祖の同朋精神に自覚的に立たれたことは、これまた一一の史料を挙げるまでもなく常に指摘されるごとくである。そうした蓮師の姿勢を顧りみるならば、自らを善知識とすることとき表現の見られぬばかりか、却ってそれは

讓状 大谷本願寺御影堂御留守職事<sup>(3)</sup>

と記す実如師への讓状に見るその本願寺観および歴代観に端的に示されるごとく内実であり、『御一代記聞書』第二二二条に

前々住上人、仰せられ候いき。「御本寺・御坊をば、聖人御存生の時のように思し召され候。自身は御留守を、当座、御沙汰候う。しかれども、仏恩を御忘れ候う事はなく候う」と

伝えるごとくである。

なお、この点をより内面的に語るものとして、文明六年正月二十日付のお文はすこぶる関心をひく。すなわち抑予がまへきたりて見参対面をとげたりといふとも、さらにわれらがちからにて後生をたすくべきむねなし。信心をとりて弥陀如来をたのみたてまつらんひとならずでは、後生はたすかるべからず。わがまへきたらんずるよりは、山野の墓原へゆきて、五輪卒塔婆をおがみたらんずるは、まことにもてその利益もあるべし。……予に対面して、手をあはせおがめる事、もてのほかなげきおもふところなり。さらにもてたふときすがたもなし。たゞ朝夕はいたづらにねふせるばかりにて、不法懈怠にして、不浄きはまりなく、しむらくさき身にでありけるを、おがみぬること、真実々々かたはらいたき風情なり。あさまし<sup>(4)</sup>。

ここには蓮師自身の「仏法をあるじと」する姿勢が、極めて具体的な愚の精神として吐露されていることを読む。

## 二

こうした蓮師の姿勢に留意することから、却ってわたくしは当文の成立について、中世を最盛期に近世におよぶ「談義本」との関わりに着意させられる。それは端的にいつて、当文のこの箇所におけるごとき「善知識」の用法は、一向一揆が展開し本願寺の集権化が進むのと並行して多く書かれてきたとみられる諸種の談義本に現われる善知識理解と重なるからである。事実、本願寺の歴代を善知識とする理解は、証如師（蓮師の曾孫・本願寺第十世）のころすでに自明化していた（『栄玄記』）ことがうかがわれ、そのころ以後主としてそれが談義本によって高調されてきていることである。

ここで少しく「談義本」の何であるかについてふねばならぬが、現在学界における談義本の研究は、各種談義本の蒐集とその書誌研究という基礎的作業をはじめ、談義本の製作過程およびその機能と影響の究明、しかもそれらが単に教団史的視点にとどまらず、広く日本中世思想史、さらには日本文化史的視点からなど、実に多くの課題をかかえているやに見うけられる。しかし基本的に注意されることとして、談義本が教団の動向と媒介的な関係にあり、したがって教団史上それが重要な部分をなしているものである点である。

およそ談義本は教義を因縁説話などによって平易に解説したもので、「耳ぢか」の聖教ともよばれているほどである。北西弘博士は談義本の製作された動機として

まず第一に、門徒の要請をあげることができるであろう。しかもこれには、『諸神本懷集』のごとく、ひごろ世に流布されていた本を、門弟の希望によって真宗風に添削した談義本と、門弟が関心をもっている問題を、その希望によって、あたらしく執筆した談義本のふたとおりがある。いずれも製作動機は、比較的純粹であり、また責任のある作品であるから、さほど問題はない。しかし第二に、門徒の勧誘を目的とし製作された談義本があり、これは充分注意しなければならない。<sup>(5)</sup>

の二点をあげ、とりわけ第二から

談義本の多くが親鸞、覚如、存覚、蓮如の作と仮託されているのは、動機の不純を糊塗するための権威づけにほかならなかつたといつてよいであらう。しかし製作動機がたとえどうであっても、談義本には製作者の思想信仰と、民衆の宗教的要求が投影されており、それに対する我々の関心は、いささかもそこなわれない。<sup>(6)</sup>

とのべ、さらに談義本の種類をその性格論、特に中世社会における真宗の定着化の視点から、要約次のように指摘されている。

すなわち、談義本を概していえば、(一)時代の一般的思想信仰に迎合する性格のものと、(二)一般的信仰に対し否定更新的な性格のものに分けることができる。(一)の場合、それが真宗の教説を變形ないし変質させる条件をもち、(二)の場合、その教説にままたま變形がみられるも、逆に社会や民衆の意識の変質を促がすものとして、(一)より価値的なものである。さらに(二)の談義本の中にも、(イ)消極的性格のものと、(ロ)積極的性格のものに分けることができるが、(イ)は即自的な主体性をもつ談義本として、多分に他を排除する内容をもつのに対し、(ロ)は自説の主張に重点をおき、

他の所説をあまり批判しないあり方のものである。かくて

この二つの対蹠的な談義本を、教団発展史の上から評価すると、一般には民衆の抵抗精神にアプローチした(イ)の談義本が、きわめて具体的な力を發揮したように考えられている。しかし、一見積極的にみえてもこうした談義本は、実は消極的な意味しかもたず、優柔不断で消極的にみえる(ロ)の談義本が決定的な役割をはたしたと思う。宣言すべきテーゼをもたない談義本は、いかに熾烈な排他性につらぬかれていても、所詮色あせ、立ち枯れしなければならなかったのである。(7)

として、これを異義と談義本との関係をはじめ、多面的に実証考察されている。

### 三

こうした談義本の性格考から、改めて当面の課題にたちかえるとき、柏原祐泉博士が同じく談義本の仮託著者の問題から、談義本と教団との関係性について

仮託著者の大部分は本願寺関係であるから、談義本の多くは中世本願寺教団で活用されたことが推察されるが……談義本の性質上、教学的表現よりも説諭的表現に走りがちであったとはいえ、一般的に教義の整理、教学の大系化が未成熟で、その内容の教理的説得力を先師たちの權威に依存して保つ必要があったとおもわれることである。そしてとくに、談義本を受容する側の門徒によって構成される教団関係の実態に即して説かれ、その説かれたことがそのまま權威のある真宗ないし本願寺教団のあるべき姿として、納得される必要があったか

らといえよう。したがって談義本には、教理的な教説の説明の外に、中世教団の実生活のなかでの体制状況を具体的に吸収した部分が多く、その部分に焦点をしぼることによって、教団の実態を探りうる可能性は十分にあることとなる。<sup>(9)</sup>

と指摘し、その際立った事象として本願寺歴代を善知識とする談義本所説の善知識義を考証して

とくに蓮如以後の段階で「次第相承」「代々相承」の善知識として教団内で強調され一般化したのは、一向一揆段階でより強い本願寺中心化が希求されたからであったといえよう。<sup>(10)</sup>

との所論は、当面の課題に直接してわれわれの導かれる点である。

こうした談義本の教団の動向との不離的關係性から推考することがゆるされれば、当文の成立についてそれが談義本の系譜によることを提起しうるであろう。現に千葉乗隆編『談義本』（『真宗史料集成』第五巻）の管見によれば、当文の全文の見えるものや、またその原文言的ないし一部類似的な文言が散見される。しかしそうはいっても、それらの書誌が明確でないかぎり、作者や成立時期に関して前記推定説を超えるようなことは何もいえない。しかしそれはともかく、当文と談義本との關係に着眼することによって、却って当文が蓮師滅後の本願寺のより集権的体制化への進行と歩調をあわせるかたちで高調されてきた談義本における本願寺歴代のカリスマ化の動向の中で生成されてきたものとして、続く「法度」の文言もそれと一連に極めて必然的にうけとることができるといえる。

このような推考が大ききのはずれでないとすれば、近世の宗学における当文の蓮師撰説も、むしろ近世の幕藩体制下における教団教学のあり方の中から必然的に主張されてきたものと考えられることとなる。ここで当時の宗

学の機構について言及するならば、教団——東本願寺の場合——における学寮の創建は、寛文五年（一六六五）九州太宰府・観世音寺に名のみであった学寮の名称を引き継ぎ、京都・枳殻邸内に移して公認された時に求められるが、そうした経緯も、みだりに新規の集会を作ること許さなかつた幕府の政策によるものであった。もと一派の教学は堂僧によって荷なわれてきたものであるが、学寮の設置により一派の教学機関として学寮がそれを荷負するものとなったことは当然である。慧然講師の建議によって宝暦五年（一七五五）高倉通魚棚に移されるや、諸堂が新築され、講者達が輩出し、所化（学生）も多く参集して隆盛を極めたのである。以後、高倉学寮の名がそれであり、そのような学寮の発展も、実は教団体制と不離一体的であったからである。つまり本寺を中心に形成される集権的な教権の確立ということであつて、本願寺歴代法主を頂点として教学的な教権を形成し、既述の歴代法主||善知識の確立であつた。それだけに学寮の講者はその集権的教権を代行する性格をもち、学寮は宗学の研究機関であると同時に、宗学に対する統制機関でもあつたのである。こうした宗学の体制、御用教学としての性格を顧みるならば、当文の蓮師撰説もむしろ当然なことといふべきかもしれない。

しかし当文が仮りにそのような生成過程をもつものであつたとしても、近世の宗学がこれを蓮師の真撰視したところには、内容的に蓮師一代の勸化の帰趣性をそこに充分看取しえたからであることは見落せないであろう。すでに当文の安心・報謝・師徳・法度の四事の根拠をすべて『御文』に求めることができるとして、当文をもってその帰結とする当文観は、よくそれを示しているからである。なお、この点からするにすぎり、当文が直接蓮師の撰述でないとしても、その文言の根拠や、蓮師にみる多くの改悔出言の勸励の行実からして、すでに蓮師在世から当文



に類する文言をもってした申述に対し、蓮師が承認をあたえられるようなことがあったことは充分考えられることであろう。

ひるがえって、そうした伝統の宗学における当文の定立も、より前提的には何といっても蓮師滅後の教団の体制が、蓮師による浄土真宗再興の大業に立脚して、専ら『御文』による宗祖の浄土真宗理解の立場をとってきた事実である。その点

顧るに夫に蓮師道徳隆盛にして光沢百世に被しむ、あに文章を以て論すへき人ならんや。所述の法語天下の宗徒崇奉すること仏経のごとし。後世の人師たとひ思ひを覃し工を窮むるとも絶て企及へからず。<sup>(40)</sup>

と記すうえからも明らかといわねばならない。もちろんそれとても、すでに蓮師在世中に始発する『御文』を読むことによる教化の実に基づくことではあるが、次の史料はその点で注意すべきに思う。『実悟旧記』に

蓮如上人堺の御坊に御座の時、兼蒼御参候。御堂にをいて卓の上に御文をおかせられて、一人二人乃至五人十人まひられ候人々に対し、御文よませられ候。その夜蓮如上人御物語の時仰られ候、この間面白き事を思出候、堂に於て文を一人なりとも来らん人にもよませてきかせば、有縁の人は信をとるべし、此間おもしろき事を思案出たる、とくれぐれ仰られ候。さては御文肝要の御事、といよいよしられ候との事に候。<sup>(41)</sup>

ここに『御文』を「よませてきかせる」ことを案出されたことが見え、また実如師への相続をめぐって『栄玄記』に蓮如上人山科殿にて実如上人へ御家督の義仰られ候ところに、……実如上人御返事には、一向御身体も御文盲の義にて候あひだ、天下の御門徒のものをなにして御勸化あらうずる、と仰られ候ところに、蓮如上人仰に

は、御文旨についての御斟酌ならば、それをば御調法あらうするほどに、御領掌なされ候へ、と仰られ候により、すでに御領掌の事に候。しかれば蓮如上人五帖の御文被遊候て実如上人へまいらせられ、これに御判を居られて、天下の尼入道へ御免あられ候へ、これにすぎて佛法の義とは別にはおりやるまじいぞ、と仰られ候。これによりて実如上人御代にて京田舎ともに御文いよいよ肝要と仰いだされ候。<sup>(4)</sup>

とあり、ついに

然にいまは安心のひとつほりをみなするところえられ候事は、これひとへに御文聴聞のゆへに候、と京都に御取さたにて候よし候。<sup>(5)</sup>

と、同じく『榮玄記』に伝えるごとく、蓮師以後の教団における『御文』の機能がよくうかがわれる。

このような『御文』を通した真宗理解の姿勢をもった教団のあり方は、それと媒介的關係をなした談義本によって広く語られることもなり、それが教団のそのごのより強固な体制化、具体的には地方坊主の本願寺傘下への吸収、末寺化による本末關係の形成、さらに本願寺法主は本尊・寺号・歴代絵像等の下付や、掟の発布、教義内容の統制、果ては折檻・勘気（破門）・生害（自害強要）・後生御免までへの傾斜化にもなつて、『御文』に導かれた真宗門徒のあるべき信行像を述べあらわす当文の生成を必然ならしめたと解すべきであろうか。『嚴如上人御事續記』の文久二年（一八六二）二月晦日の項に、「講者方心得に付御沙汰書、学寮に渡さる」とあつて、

一、安心・報謝・師徳・法度の致<sub>レ</sub>弁前、誠に国恩の程、演説・法説等の節、必ず可<sub>レ</sub>申述<sub>二</sub>事<sub>一</sub>。<sup>(6)</sup>

と見えていることのようにも、近世の宗学による当文の定立が、いかに真宗領受のより固定的規範を構築していた

かがうかがわれ、教団の動向が看取される。

このように推考してくると、当文がその内容的根柢は『御文』におきつつも、当文の形態をとってきた成立性からは、蓮師の原意からの屈折、つまり教団体制の反映的意味を否むことができない。したがってその意味で当文の考察も、蓮師における原義的意味ないしその普遍的意義と、直接当文の背景的状况の意味との二側面からなされねばならぬであろう。後者からは当文の封建的教学性が指摘されるのに対し、前者からはそれを突き抜けて真宗門徒の入信像・人間像をそこに学びとらねばならぬこととなる。

#### 四

近世の宗学によって教団体制の前面に定立されてきた当文が、爾後近代にかけて教団の歩みのうえにどのような足跡を刻したかをここで改めて顧みることとしたい。いまそれについて、大きく次の二点を指摘できるかと思う。

まず第一は、現存の当文講解書の中、もつとも古きに属する慧明院如晴の『改悔文科鈔』（寛文年代へ一六六一—一六七三）刊）に

教行信証之妙義為ニ凡夫往生ニ之明鏡也。雖<sub>レ</sub>然是等書者其文広博也在俗之徒逼<sub>ニ</sub>迫塵務<sub>ニ</sub>不<sub>レ</sub>遑<sub>ニ</sub>周覽<sub>ニ</sub>故。先師蓮如上人教行信証之安心記ニ一紙<sub>ニ</sub>而頓断<sub>ニ</sub>除煩惱<sub>ニ</sub>直令<sub>レ</sub>入<sub>ニ</sub>無為極果<sub>ニ</sub>。何不<sub>ニ</sub>思量<sub>ニ</sub>而都無<sub>ニ</sub>去心<sub>ニ</sub>。（66） 応知。

とみえることから、当文が真宗門徒の信心の規範として、何が「聖人一流の御勸化」||『教行信証』に基依する真実の信心なのかを、最少限簡潔に表現したものとして作用したことである。そのことは同時に教団の教化の具体

的指針となつてきたことを意味する。いまそのもつとも際立つた事実をいえば、当文が本山の安居には一度も講本として取りあげられていないものの、地方の講筵において頻繁に講ぜられたことである。『大谷派先輩著述目録』および同『補遺』をみるかぎりでも数十部の多きを数えるが、なかでも幕末の尾張の学匠・佐竹得照が講義録二十五卷という大著をものしていること（同朋大学図書館蔵）は、驚嘆に価するといえよう。これら諸講録の傾向として力を尽されていることは、当文による異義の是正の点であつて、そこには当文が本山や地方別院における「改悔批判」の徹底化・定着化と並行して、いかに真宗門徒の安心の規矩とされてきたかを雄弁に物語るものといえよう。

第二は、信仰が必然的に儀式を生成することからいっても、当文が教団の儀式に具体的意味付け役として作用したことである。それは門徒の日常勤行や、「講」その他の法座のしめくくりとして当文が唱和されることなどが挙げられるが、その代表的なものやはり「帰敬式」である。明治九年、真宗四派（東・西・高・木）の申し合わせで制定した『宗規綱領』に

本宗古より剃度あり。即ち在家の男女教法を篤信するを以て、直に僧となるに非すと雖も、心を教法に委する僧尼と異なるからんことを欲し、僧侶得度の式に準し、法主に就て剃髪の略式き請ふ者は是なり。即ち帰敬の誠を表するに出つ。然るに近来の弊習、信教の情意如何を問はず、殆ど門徒一般の通式に似り。故に今名を帰敬式と改め、試験保拳等の方法を以て濫雑の弊なからしむ。<sup>(4)</sup>

といい、その規約に

帰敬式を行ふや其人をして『改悔文』を唱ふる一遍せしめ、而後法主、観彼如来本願力の文を唱へて剃刀を施

と定めている事実である。これによって「帰敬式」の名称およびその意味付けが注目されるところであるが、何よりも当文を用いることによってそれがより具体的に真宗入門式の性格を明確化した事実といえよう。

このような当文の精神・形式の両面にわたる教団的足跡も、当文が『御文』を中心とした教団教学のあり方の中から真宗門徒のあるべき告白文として生まれ来った状況、およびそれだけに内容的に蓮師教学の正鵠を得ていたからであることは、すでに言及したごとくである。しかし当文の定立およびその伝承過程に漂う門末統制という教団の閉鎖的封建性が、それゆえの当文に対する固執化をきたし、ために次第に当文の生命を枯渇させ、近代とりわけ明治中期以後、加速度的にその形骸化をもたらすに至ったといえよう。それというのも、そこには長い間の鎖国政策が解かれ、近代的理性による合理性を重んずる西洋文明の輸入により、その積極的な吸収が始まると共に、急激に変化する社会環境や、それに影響される思想、生き方の動揺は、教学についても否応なしに新たな肉付を迫るものとなった。そのことはそれまでの伝統宗学によって構築されてきた教学体系が、「自己とは何か」という極めて主体的な立場から、いま一度根本的に問い直されねばならなくなった事実である。それが宗学を宗門の枠から解放し、近代的自我からの批判にも耐え、却って逆にその限界を克服していく教学の樹立を志向することとなった。それがほかならぬ清沢満之（一八六三—一九〇三）に始発する近代教学の出現であって、そうした歴史の必然が当文の固定化に象徴されるそれまでの教団教学のあり方を、根底から問いかえすこととなった事実を銘記せねばならない。

## 五

信仰告白文が常に陥りやすい危険性は、信仰の定型化であるが、当文に対する固執化がもたらした結果として、何よりも蓮師一代の『御文』の勅化の固定化を助長した点を、ここで指摘したい。このことは蓮師の勅化に対する正当な評価を覆う状況を醸成したことへのわたくし自身の問いかえしである。

周知のように、今世紀に入ってそれまでの蓮師を通じた宗祖への接し方が、歴史家・思想家等による直接的迫り方の構築から、勢い蓮師に対する評価を酷しいものとするに至った。要約すれば、次の二点となろう。

一つは、蓮如は未来主義者ではないか。いわゆる「後生の一大事」に表現される後世の往生観は、即得往生<sub>二</sub>住不退転という親鸞の積極的往生理解に比して、一步後退したものといわざるをえない。いま一つは、蓮如は体制追随者ではないか。親鸞の場合、あの苛酷なまでの承元の法難にも、決して不透明化することのなかった澆刺とした信心為本の批判精神に比すれば、王法為本を並立する姿勢は、むしろ非親鸞的といわざるをえない。このような蓮如のあり方は、果して親鸞の正当な伝承者といえるであろうか——と極言されるまでの内容である。こうした蓮如評価は大筋において、こんにち教団の内外を問わず、その大勢を占めるに至っていることは否めない。

しかしこれについて端的にいえば、こうした蓮師批判こそは、むしろ包括的にいって蓮師滅後の教団体制のうえにこそ問いかえされねばならぬと考えるものである。なぜなら、当文の定立・伝承に象徴される教団のあり方が、自らの依って立つ『御文』の教化それ自体の生き生きとした時代教学性（後生の一大事）に表現される蓮師の安心

説」と、教誠性（多くの掟に表現される蓮師の行儀、説）とを覆ってきた事実を否認からである。際立ったことをいえば、それこそ近世の幕藩体制における権力への追隨化と、さきにも一言した門末の統制化、さらに明治期にみる国家神道政策への妥協化等、教団の存立意義を根底から問うごとき重大事への選びの教証に常に蓮師の教示をふりかざしてきたことが、蓮師の教示自身もつ必然的状況性を捨象した概念化・教条化・固定化を招来し、却って蓮師の真意を隠蔽してきたといえぬであろうか。

その点でもまた先きの談義本の影響が見落せぬであろう。それというのも、教団の動向と媒介的であった談義本のはたした機能が、何よりも真宗の教説のより民衆化にあつたかぎり、そこに功罪両面的に教えの変形ないし変質化のあつたことは否認めである。その意味で談義本による『御文』の教化のより民衆化は、それによるその固定化・教条化を助長し、『御文』の通俗化、否、俗流化を来したことは否定できぬのでなからうか。

真宗が一向一揆の時代はいうまでもなく、江戸幕藩体制下においてもかわりなく民衆の信仰をかちえたのは、こうした積極的な説話や談義本によつたことを銘記すべきであろう。<sup>(6)</sup>

指摘からも、こうした点が充分考えられる。とすれば、現在いだかれる蓮師ないし『御文』評価に、そのような俗流化された蓮師像・『御文』像が、果して作用していないといきれるであろうか。その点われわれがこんにち改めて蓮師に学ぶ接点を見い出そうとするとき、まず問いかえさねばならぬ足下の緊要事であることを指摘した  
い。

## 六

前上、教団との関わりにおいて当文の成立とその足跡を推求してきたが、蓮師に始発する滅後のいわゆる教団にとって当文のもつ意味は、まさに象徴的なものであることを思うや切である。それだけに当文がもつ時代的・状況的限定性は充分に見極めねばならないが、それにもましてそれを超える当文がはたしてきた教団的役割には、今日なおわれわれの学ばねばならぬ普遍的意義を宿していることを思わずにいられない。それこそは真宗教団人としてあるべき信仰像ないし人間像を、その時代的制約のただ中で端的に語りあらわしている点である。すなわち、教団において告白されてきた本願念佛への帰入（安心）と、そこに荷負する教団的使命と責任（行儀）への言い表わしである。

思うに、信仰告白文といわれるものは、単に個人的レベルの信仰の自白類でなく、どこまでも全人的、つまり教団性におけるものの意味である。なぜなら、真に教法に生きることは、具体的に僧伽的人間として生きることであるからである。その意味で信仰告白の内実は、本来的に僧伽的主体を賜ることであり、その僧伽的主体こそ信仰告白の主体にほかならない。したがってわれわれにとって信仰告白が意味するものは、すでに僧伽的主体においてなされてきた信仰告白の伝統への選びと、それを荷負する決断として本願念佛の僧伽に召された遇教の感動と共に、僧伽の使命に参加する責任感の生活とを表明するものでなければならぬ。その点から信仰告白は必然的に僧伽的入信像ないし人間像を端的に語りあらわすものとして教団自身の存在意義を時代社会に開示していく標識であると



同時に、教団の唯一の実践としての教化の指標をなすものである。

今日われわれが当文に学ぶ意義は、もとより当文への固執性を突き抜けて、そうした信仰告白文としての意義と役割をはたした当文の普遍的内実に着目して、今現在の信仰告白の具体的ありようをたずねることではなければならぬ。それによって現代における教団存立の意義と、その教化の実践に確かな内容と方向とを付与していかねばならない。

註（敬称略）

- (1) 禿氏祐祥「領解文成立考」（龍大編『蓮如上人研究』所収）
- (2) 皆往院鳳嶺『改悔文講義』（続真大・第九卷一五八頁）傍点筆者
- (3) 稲葉昌丸編『蓮如上人遺文』五〇九頁
- (4) 右 同 一七〇頁
- (5) 北西弘著『一向一揆の研究』三二頁
- (6) 右 同 三四頁
- (7) 右 同 三六頁
- (8) 柏原祐景「中世真宗八善知識の性格——教団構造把握への示唆として——」（北西弘編『中世仏教と真宗』二二頁）
- (9) 右 同 二六頁
- (10) 慶証寺玄智（一七三四—一八一三）『考信録』（『真宗史料集成』第九卷五八二頁・原片仮名）傍点筆者
- (11) 稲葉昌丸編『蓮如上人行実』一二七頁
- (12) 右 同 一六二頁
- (13) 右 同 二五九頁
- (14) 大谷派教学研究所刊『教化研究』第四五号九六頁

- (15) 『真宗大系』第三五卷三一—五頁
- (16) 柏原祐泉編『維新期の真宗』(『真宗史料集成』第一一卷三六二頁・原片仮名)
- (17) 右 同 三六九頁・原片仮名
- (18) 北西弘著・前掲書五〇頁

付記

拙著『改悔文考察』(大谷派宗務所刊)及び拙稿「蓮如上人への視座」(大谷派宗務所『安居紀要』11)同「蓮如の神祇観理解を問いかえす」(真宗連合学会『真宗研究』32)を参照いただければ幸甚である。

(本学教授・真宗学)