

東西本願寺の「蓮如上人五百回遠忌法要」を 蓮如の視座で問う

—「平座」と「講」と「一向一揆」—

小武正教

§はじめに

☆法要の持つ意味

☆法要に向けて、基幹運動と法要の準備

§第一章 蓮如が「平座」にて目指したもの

☆「平座」を伝える文章

☆「蓮如上人五百回遠忌法要」と「平座」

☆「平座」への実践

§第二章 法要に向けて教学研究所の「儀礼論」の意味

§第三章 親鸞から蓮如へ「本廟」と「道場」の二つ

の建築様式の流れ

☆「本廟」の建築にみる蓮如までの歴史

☆蓮如に至る、「道場」に見る様式

☆山科本願寺に見る、「平座」とは

§第四章 内陣出勤は差別である

☆蓮如、そして蓮如以降に見る教団内身分と席次

☆蓮如とそれ以降の勤行の席次

§第五章 色衣は差別である

☆親鸞から蓮如までの衣の概観

☆蓮如の時代の衣

☆蓮如以降の衣

§第六章 平座の実践—「講」と「一向一揆」

☆平座の実践—「講」

☆「講」と「一向一揆」

§おわりに

はじめに

☆法要の持つ意味

蓮如没後五百年法要（「蓮如上人五百回遠忌法要」）が東西両本願寺で今年（一九九八年）の三月から勤まるわが西本願寺では、三月十四日から始まって一期平均十日前後、十一月十三日の最終日、第十期の終わりまで百日間、御影堂全体に特設の椅子を設置して一回に約三千人の参拝者が法要に参加する計画で、延べ三十万人を動員する予定となっている。

それに比べて東本願寺では、三月二十二日から四日間の御正当法要、さらに四月一日から十四日までの蓮如上人五百回御遠忌讚仰期間、そして四月十五日から二十五日まで十一日間の蓮如上人五百回御遠期法要と、法要だけなら合わせても十五日間と規模の小さいものになっている。

このことは明治以降の近代の歴史を東西本願寺が何を教学の中心に据えてきたのかを如実にものがたっている。言うまでもなく、西本願寺は教学の近代化を提唱しながら起きた教団改革運動（註①）や、そして今日展開されている同朋運動の基本的考え（註②）となった教学理解

を除いては、常に教団を運営していく基本となってきたものは、「王法と仏法を分け、王法を先」とする蓮如教学、ないしはそれをさらに封建時代や明治の絶対天皇制に都合のよいように当てはめた教学（端的には「真俗二諦」）であったといえよう。

敗戦後の教団においてもその延長線上にあることは、宗制に定めた宗風に「本宗門の人のびとは、常に報恩謝徳の懇念に基いて、人道を履践し、世法を遵守し、世のため人のためにまことの生活を営まなければならない。」（註③）とあることを指摘すれば十分であろう。

それに比べて、東本願寺は大谷大学の学祖が清沢満之であることに象徴されるように、現代では「自己存在」から出発する清沢の流れである近代教学が教団の主流を占めている。宗務行政においても、封建的体制を改革しようという「改革派」が半数以上の与党をしめ、次が「門首」の存在そのものを問う「徹底改革派」、一番少ないのが、封建的意味で門首を大切にしようとする保守派である（註④）。したがって東本願寺が蓮如の法要を行うということに対して、『中外日報』で西本願寺の学者が皮肉をこめて、「東本願寺はどのような顔をして蓮如上人の法要を行うのであろうか」という意味のことを語っていたのは半分的を得ているのであろう。しかし、

現実の東本願寺そして寺院の僧侶、さらには門徒が、清沢いらいの近代の教学によって、批判してきた蓮如いらいの封建教学をどこまで克服できたのか、蓮如上人に報告するという意味では、当然東本願寺でも蓮如法要を勤めなければならぬと私は思う。ただ実際の法要が、単なる便乗になるのか、自らの教団の歩みを自覚的に報告するものとなるのかは、もうすぐ自ずと結果は出る。

私自身も龍谷大学に学びながらも、数学理解は清沢以来の教学を学んで自己の教学的理解として、僧侶である自己を問うてきた二十年近い歴史があるということにおいても、東本願寺の蓮如法要は人ごとではない。

そして今回の法要で私自身がハッキリと確かめていかなければならないのは、東西本願寺教団の法要にまできた教団の歴史を、そのままそっくり自らの業として生きている私をどこまで問い返してきたか、その業を担ってきたか、という私の現在の確認である。

☆法要に向けて、基幹運動と法要の準備

一九九八年の蓮如上人の「五百回遠忌」（死後四九九年）の法要は、西本願寺では、すでに前の大法要である「第十一代顕如上人（石山合戦当時の門主）四百回忌並びに本願寺寺基移転四百年」が一九九一年に勤まり、そ

の翌年からのさっそくの準備ということ、法要の年を入れると足掛け七年の取り組みである。五百年の法要委員会が作られその中から出てきたスローガンが「イノベーター上人がやってくる」、そしてテーマは「家族・環境・いのち」ということが発表され、仏教婦人会や仏教壮年会または仏教青年会の研修会のテーマとして取り上げられてもいる。宗務所の人たちが輪げさや式章に、「できることからはじめよう」というワッペンをつけたのも同じ時期ではなかったろうか。「イノベーター」とは変革者という意味である。その言葉だけ見ればけつして悪い言葉ではない。しかし本願寺の蓮如上人五百回遠忌に「イノベーター上人」をかぶせると、とたんに訳のわからないものになってしまう思いがしたものだ。発表当初は「イノベーター」の「ノ」に点を打ち「ン」として、「インベーター（侵略者）」と代えて、「インベーター」上人がやってくる」と皮肉る声もあったが、今はそれも無い。この言葉はあまり受けがよくなかったのだらうと思う。法要の年に近づくにつれて語られなくなり、ほとんど今は語るものとなっていないありさまである。何を変革しようとするのか誰にもみえないまま、変革の言葉、イノベーションは消えるべくして消えてしまったといえよう。

教団・寺院の変革とは何か、その運動の積み重ねを紆余曲折しながらも模索し実践してきたのは、西本願寺では基幹運動（同朋運動、門信徒会運動）であった。九一年以降だけを取り上げてみても、一九八三年の過去帳の調査をうけて、安芸教区・備後教区・部落解放同盟広島県連の同朋三者懇話会からの提起によって全教区での僧侶研修会の開催、さらには各地の差別事件を受けての四年から本山と各教区における点検糾弾会の開催、そしてそれを受けての九七年度の過去帳再調査である。糾弾を受けるといふ視点から、僧侶である自己の何が変革されねばならないのか、光の焦点を絞るごとくにゆるやかであつても歩みをすすめてきた。そしてその中で問うてきたものとは「僧侶としての特権意識とそれを支える教団・思想と制度」といえると思う。過去帳の糾弾学習会以来ここ十数年、教区・本山の基幹運動の中に身を置きながら、蓮如の法要で今まで基幹運動として積み上げてきたものが水泡に帰しはしないかという不安は、私のみならず基幹運動に関わる者の共通の認識であつた。「同朋運動が冬の時代を迎える」という言葉も耳にしてきた。しかし今にして思えば、いかに蓮如五百年の法要があるうとも、過去帳の再調査までたどりついた基幹運動は、その結果から出発するという意味において、法要

があるうとならうと、そこから下がることはない。私自身においても寺の過去帳に差別添え書きの事実があきらかになった再調査の結果は、改めて再出発のスタートをきらせることとなつた。法要も明らかとなつた「差別の事実」は消すことは出来ない。

しかし、そうはいっても目の前の法要がどう取り行われるかということが、今後の教団の方向性に門信徒を巻き込んで非常に大きな影響をもたらすことは無視できないし、無視してはならないことであることはいうまでもない。すでに二〇一一年の「宗祖七百五十回大遠忌」の話しが、ポスト蓮如法要として出ているが、教団がそれまでどんなものになっていくか、飾り言葉としての「イノベーション」ではなく、まさに「教団と私の差別の現実」に学んだ変革が教団にも私自身にも問われる十三年先とならう。すでに時代は、戦後積み上げてきたものが通じなくなってきた「破」「壊」の時代を迎え、その現象が日夜私たちの目の前に展開し、「破壊」の今を証明する。もはや変革では間に合わないのかもしれないが、生きていくかどうかはともかく、十三年先を目指してその時には、宗祖にどのように報告できるか、社会にどのように教団の責任を明らかにできるか、この法要が節目とならないなら今を生きる意味がない。

東本願寺では、法要のテーマを「バラバラでいっしょー差異を認める世界の発見」として法要へ向けた体制作りをすすめてきている。これからの日本の世界の方向を指し示す言葉として、私には魅力的な言葉に聞こえる。ではこの言葉を法要でどう形に表現し、社会にアピールするのか、一度やはり東本願寺の法要も覗いてみねばと思う。この世はいうまでもなく、「バラバラでバラバラ」の世界であり、逆に「バラバラであることを許さない力（権力）」の働く沙婆でもある。「浄土を眞の宗として生きる」ということを今の時代の中に表現しようとするためには、どういう姿になるのか、もしその一端でも儀式の中にもみることが出来ればと思う。

もしそのことへの試行錯誤がないときには、「バラバラでいっしょ」という言葉は、そのままスッポリと現実を肯定する言葉になってしまうことはいうまでもない。東本願寺派の知り合いの戸次宗べ会議員さんは、「蓮如」の方法で蓮如法要を営むべきだと常にかたててきている。「私は蓮如への批判的学びの必要性を痛感します。批判とは決して否定でもなく誹謗中傷でもなく、その人蓮如の行実と思想・信仰をより正確に理解し、本質にせまり、虚像と実像を歴史的事実の検証をふまえて明らかにしていく営み（クリティーク）することです。」

それは蓮如への全肯定あるいは全否定という短絡的な判断を下すことではありません」（註⑤）と述べ、ワークショップ（研究集団・作業集会）としての蓮如法要を提唱されている。

蓮如の方法を、蓮如の時代の言葉に戻して言えば、「平座」の「寄り合い談義」ということになるであろうか。つまり一人一人が対等の立場で、信心の沙汰をするということである。問題はこの「信心」が王法を含めた生活全体を問うものになることに対して、籬（たが）を掛ける「掟」が出され、「組織の維持と個人の自由」との葛藤が蓮如と門徒の間に繰り返されるわけだが、ともかく、「対等な立場での自由な意見の保障の下での討論」が、その方法であることにはまちがいない。

今手元に東西両本願寺の法要計画書があるが、この視点からすると、東西両本願寺の「蓮如上人五百回遠忌法要」は、僧侶が演じて門徒に見せる従来のパターンから一歩も出ておらず、蓮如の方法とは程遠いと言わざるをえない。でも所詮、本山に二千人とか三千人もの人を集めて一度に出来ることは限られているかもしれないが、その中でも何を表現しようとするのが参拝者に伝わって法要は成功したといえよう。「平座の寄り合い談義」は法要の中で、その一端でも表現し伝えることができるのか。

地方の寺院でも、たまに蓮如五百年の法要が営まれるのを聞いたりするが、どうも従来の聴聞というパターンの、聞かせる僧侶と聞く門徒というパターンの上で蓮如さんの功績を褒めたたえるということであるようだ。私の知る所では、戸次さんのお寺で秋（十月十七日、十八日）に、コンサートや一人芝居、落語その他エトセトラで蓮如没後五百年法要を営むという。没後五百年というなら本当は来年（一九九九年）であるから、今ようやく蓮如について視点を定めつつある私にとっては、本山や他の寺院の法要のそれこそ功罪をふまえて来年自坊で営むというくらいに構えたほうがよさそうである。

第一章

蓮如が「平座」にて目指したもの

☆「平座」を伝える文章

蓮如が本願寺の再興をめざして行った中で、今日に残る「功績」として伝えられるものはいくつか取りあげられているが、「正信偈・和讃」の開版⑥、そして、「百のことを十に、十のことを一つに」して親鸞の教えを伝えようとした「御文章」を書いたことは、その双璧とされている。もちろん御文章の内容が問われることはい

までもないが。では蓮如はどのような視点でこうした方法を生み出したのか、蓮如がこだわった「平座」ということに視点をあてて尋ねてみたい。

一般に蓮如の精神は庶民性であり、それが「平座」ということだといわれているが、そのことが今回の蓮如没後五百年法要において全く取り上げられていない。実際に蓮如がみずからの言葉として「平座」という言葉で語った箇所は今の所見ることができない。今という平座は蓮如の第二十三子実悟の著した「本願寺作法之次第」等の中に記されてあるのをいくつか見ることができる。

「昔ハ東山に御座候時より御亭ハ上段御入候と各物語候。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。其故ハ、仏法を御ひろめ御勸化につきてハ、上籠ふるまひにてハ成へからず、下主ちかく万民を御誘引あるへきゆへハ、いかにもく下主ちかく諸人をちかく召て御す、め有へき、とての御事にて候、と被仰候て、平座に御沙汰候。ありかたき御事と諸人申たるとて候。各宿老衆かたり申され候、実如上人も御物語を承候事にて候。定て今も存知の人候へく候也。」（註⑦）

しかしながら、ここに表された蓮如の「平座」は、いかにも貴いお方が、迷える庶民を導かんために、庶民と

同じ座にお座りになったという如きもので、これでは蓮如の平座はこんなものでしかなかつたのかとおもわざるをえない。しかしこの「本願寺作法之次第」が天正八年（一五八〇）という蓮如没後八十三年、顕如の時代に書かれていたことを考えると、蓮如の神格化が相当進んでいた中での表現であることは考えねばならない。しかしその同じ実悟が顕した『蓮如上人御一期記』には先の「平座」とはだいぶトーンの異なつた蓮如の言葉を書き記している。

「身ヲステ、平座ニテ各ト同座スルハ、聖人ノ仰ニ四海ノ信心ノ人ハミナ兄弟ト。トラレタレハ我モソノ御詞ノコトクナリ。又同座ヲモシテアラハ不審ナル事ヲモトヘカシ信ヲモ。トレカシト子カフ計也ト仰ラレケリ」（註⑧）

ここに見ることの出来る「平座」の言葉などは、庶民の中でその一人として宗祖親鸞聖の歩まれた道を求めようとする蓮如の姿が見て取れると思う。また蓮如の言葉として次のような言葉も残されている。

「又仰ニワレハ門徒ニモタレタリト、ヒトヘ二門徒ニヤシナハル、ナリ。聖人ノ仰ニモ、弟子一人モモタスタ、友同行ナリト仰ラレタリ」（註⑨）

「同仰云。御門徒アアシク申コト、ユメくアルマジ

ク候。開山ハ御同行・御同朋ト御カシツキ候ニ、聊爾二存ズルハクセゴトノ由被仰候。」（註⑩）

一体どちらが実像の蓮如であつたのか、一方を実像とすれば他方は虚像と考えるのが普通であろう。しかし果たしてそうなのか。蓮如の八十五年の生涯において、どちらか一方の姿で生きたと決めてしまえるものだろうか。蓮如は「本願寺の再興」を願いながら生涯においてその内心はどのように揺れ動いたのか、それを知ることが、蓮如没後五百年の現代に、蓮如と同じ世襲制度の中で本願寺派の一カ寺の住職をする私の課題を知る手掛かりとなるに違いない。

☆「蓮如上人五百回遠忌法要」と「平座」

蓮如五百年の法要が東西両本願寺でどのように勤められるか、現時点で予定という形とはいえほぼ決定している。今はそれが蓮如のこだわり続けた「平座」の形で営まれるのかどおなのか概観する必要がある。

十期百日間の西本願寺においては、この度の法要を「奉讃慧燈大師作法」と名付けて計画を立てている。「奉讃」はその功績を褒めたたえるという意味、「慧燈」という名称は、一八八二（明治一五）年、明治天皇から蓮如に送られた諡号「慧燈大師」からであることはいま

でもない。この名称からしても今回の法要が過去の教団の歴史をどのように受けとめているかおよそ推測することができる。法要の席次は、本山が現在席次規定として定めている「顕座」から「親座」「直座」「特座」「正座」「上座」「本座」「列座」までの各七等五十六の席に分けられた席次にしたがって、内陣にてお勤めする僧侶（結衆・列衆）が内陣出勤し、門主が後堂より登礼盤する形である（門主の登礼盤のない法要もある）。そして内陣右正面には門主、内陣左正面には前門主が座り、外陣前列に奏楽員と総局・本部長が座って仰ぐという形になっている。しかも結衆の衣体は新しい色衣（本賊重色織色両練精好地）を制定するという。（註⑩）

また日によっては、洋楽による「幼児のおつとめ」「おしょうしんげ」や一般の洋楽「正信偈作法」なども予定されているが、内陣出勤の法要であることには変わりがないようである。因みに言えば、「正信偈」の後に読まれる和讃は「奉讃慧燈大師和讃」として新たに制定したものを唱和するという形である。因みにその和讃を記してみる。

中興蓮如 上人は

洛東大谷に 生れましぬ

真宗再興の ころろざし
十有五にして たてたまう

螢雪の功 重ねつつ

浄土の真実 身に承けて

無明の闇を 照らしては

智慧の燈明と 讃えらる

濁世の明の なかに入り

平座同座に 本願を

仰ぎ讃えて 法を説き

他力の信心 勤めけり

（以下五首省略）

東本願寺の場合も、三月二十二日から四日間の正当法要も、四月十五日からの十一日間の御遠忌法要もともに、内陣出勤ではある。その席次は堂斑は近年廃止されたから、新しい「法要座次」による。東本願寺においては、現在は、上座一等・準上座・本座がそれぞれ四等に分けられ十二の階がある。

ただし、御遠忌の期間中の晨朝の装束は「直綴（じきとつ）・黒衣、五条」となっており、逮夜・日中の法要

も「裳附（もふ）、五条、差貫」でという単純なもの。二十五日の結願日中のみ、「袍裳（ほうも）、七条、表袴」ということになっている。装束も新しく制定されるということではない。しかし、法要そのものは内陣を使って行われ、儀礼という面での伝統の壁の厚さは相当なものがあるようである。

☆「平座」への実践

一九九六年十一月二十一日、真宗大谷派は門首の継承式を営んでいる。新しく門首となった暢頭門首は登礼盤をせず、表白など式のすべてを外陣で執行し、黒衣を着用している。招待された、色衣を着た真宗各派の門首は、門首を含めた黒衣の大谷派の僧侶の前にどのように映ったであろうか。記事の最後に「中外日報」は次のように報じている。

「勤行は参詣者たちも一緒に正信偈を唱和。最後に、寺川俊昭大谷大学特任教授の法話を、暢頭門首も法を説く「師主」や「善知識」でなく、『同朋とともに真宗の教法を聞信する』（宗憲第十五条）門首らしく、参詣者とともに聴聞し、恩徳讃を斉唱して閉会した」（註⑫）

本願寺派においても、全員黒衣での法要が近年なかっ

たわけではない。一九九七年三月二十日、春の彼岸の日、「基幹運動推進 御同朋の社会をめざす法要」がそれである。本山と各教区で行われて来た点検糾弾会を受けてという意味があった。サツバの第五号には法要の意味がこう記されている。

「この法要は、宗祖聖人の化導によって広大な阿弥陀如来の一如平等のお心をいただき、同朋教団を標榜し、御同朋の社会をめざして基幹運動を推進してきた私たちが、その教えに背き、被差別の人々と共に歩もうとせず、むしろ差別を温存助長してきたことに対する慚愧の念を表すとともに、差別体質の克服と基幹運動推進に一層の決意を表明するために勤修された法要でありました」（註⑬）

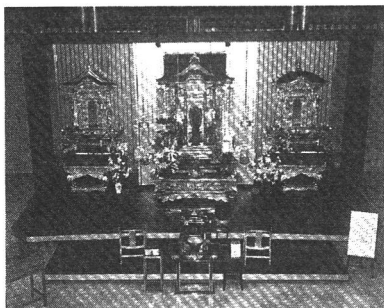
しかし、今思えばその法要とでも、内陣で勤修されたものであったことは心に止めておく必要がある。

私の所属する西本願寺備後教区においても、一九九四年七月十五日に営んだ、「終戦五十年全戦没者追悼法要」は衣体が二転三転した経験がある。まず組長会議で、黒衣と決定したものが、実行委員会でひっくりかえされ、色衣となり、さらに質問状が提出されて実行委員会では黒衣に再度決定、ただし席次については会奉行一任ということとなり、結局は席次は宗派の規定通りとなった。普

段は意識にのぼってこなくても、私たちの教団を何を中心に成り立っているのか、儀式というものは恐ろしいほどにあらわにする。

私が住職をしている西善寺ではすでに内陣でのお勤めを止めて四年ばかりになるうか。本堂の形式は他の寺院と同じく、内陣と余間が一段高い。内陣の畳は全部あげてしまい、内陣でお勤めをすることはない。報恩講の参り合いがあり、三力寺のお寺さんが出勤してくださるが、外陣で黒衣・五条で統一して三年となるが、私自身の「平座」の実践ではある。

私の知り合いのお寺では、ちょうど本堂の建て替えにあたり、平座の実践をそこでおこなった人がある。本堂そのものは洋風の建築のホール形式で、内陣でお勤めをする形にせず、御本尊並びに十字名号・九字名号を安置した場所と椅子を並べた会場との間に僧侶がお勤めをする場所を作っている。その人から「念仏者は内陣と外陣との間に身を置け」と聞いた記憶がある。



福岡・光円寺の内陣

第二章

法要に向けて教学研究所の「儀礼論」の意味

本願寺の教学研究所より一九九五年三月三十一日発行として、研究所の紀要第三号『儀礼問題特集』が発行された。

その中に転載された教学研究所発行の冊子『プラサード』第三号の座談会の冒頭で、司会者はいみじくもこう語っている。

「この度、宗門としまして、蓮如上人の五百回遠忌を迎えるにあたって、蓮如上人の総合研究と併せて儀礼というものに真正面から取り組むという、そういう状況に至った訳でございます。」(註⑭)

このことから、儀礼ということの意味づけを今回の法要では問い直さなければならぬことを示している。ではこれまで儀礼はどのように扱われてきたのか、続けるべく述べる。

「然しながらこれまでの教団の教学史のなかで、儀礼そのものについてはほとんどその研究がなされておられません。我が宗門の住職は、一応、教義は知っていても、儀礼を儀礼として考えたこともないという状況がございます。しかし実際は日常に儀礼を執行してい

る儀礼執行人である訳です」（註⑮）

この文章を注意して読むと、儀礼が教団の中で問題とされてこなかったのではなく、教団との関係の中で問われてこなかったということがポイントであることがわかる。つまり、江戸の封建身分制の時代はいうまでもなく、明治以降そして現代にいたるまで儀礼に拘りつづけてきたのが、わが本願寺教団である。僧侶になるための得度修礼において、儀礼を学ぶウエートがいかに大きいか、このこと一つ持ち出せば、教団の儀礼に対するこだわりは誰しもうなずかざるをえないと思う。

ではなぜ儀礼が、「人集めの道具や伝道的手段、単なる昔からの形式だからやっているという聞法のアクセサリー扱い」を受けているのか。それは、今教団の基幹運動として問い直している、「信心の社会性」と深くつながる問題である。一言で言えば、「信心を心の内面のみの問題、心の持ちよう」としてきたため、もっと言えば対権力との関係であえてそうしてきたために、どのように生きるか、つまり儀礼でいえるような儀礼を勤めるか・表現するかということは信心の内容と切り離してきたのである。ここにもいわゆる「真俗二諦」が立派に機能しているわけである。しかし「信心」と「儀礼」という真俗二諦は、「仏法」と「王法」（権力）の真俗二

諦ほどは問題にされてこなかったといえよう。とはいえ儀礼は歴史的にも教団内の身分を最も明確に示す場であったし、今もそうであることは誰も異議をさしはさめないであろう。儀礼こそは教団がどのような原理のもとに存在しているか、社会に象徴的に表現したものである。従って私の結論を先に述べるなら儀礼は教団の信仰理解のごまかしようなない姿だといわなければならない。

一九二二年四月十日、水平社が出した本願寺への『募財拒否の趣意書』には、「（わたしたちは）色衣や金襴の袈裟を着飾って念仏称名を売買する人たちの同行ではない」（註⑯）と本願寺の僧階制度を批判している。そして水平社と呼応して結成された「黒衣同盟」が当時の堂班制度を非親鸞的姿としてその解消を訴えたことは教団史の中に光を放っている。

現在の基幹運動として推進されている同朋運動も差別の解消をめざす運動であるから、当然のこととして教団内身分の解消が火急の課題である。しかし、同朋運動が現在まで進められてきたが、残念ながら現在の「教団内身分」である類聚制度を差別制度だと教団としては認めえないのが実態である。それでも、同朋運動の推進によって、一九九四年六月号の『宗報』に明治までの「寺

格や僧階が、差別制度として機能し、教団の差別体質を支えてきた最も大きな要員であったことは、紛れもない事実です」(註⑰)と言いつ切り、現在の類聚制度については、「名称や設定意図こそ堂班制度と異なりますが、その内容は堂班制度をそのまま引き継いだものといえます」(註⑱)と書き示すまでにはなっている。

では教学研究所の儀礼論はどうか。統一した見解は出されていないので、儀礼論のチーフである大村英昭氏の論文にその意図と方向性をみることにする。

大村氏の論点の一つは、「行」と「儀礼」の区別ということを強調される。

「『行』と『儀礼』の混同がいけないと言ったのも、『行』といえば、どうしても救済を目指す道具としての行為が考えられがちだからである。同じく身のふるまいではあっても、儀礼の本質は、そのような道具性にあるのではなく、むしろそれ自体の充足性にあると考えることが大切である。」

「わが宗門の儀礼(≡莊嚴)も、けっして何かをねだる行ではなく、たがいの人格的出会い、いやそれ以上に、より尊いものとの出会い、そういった身の体験域(↓場)を保証し、表現するものにはかならない」(註⑲)

信心の内面が外に表現されたものが儀礼ということだということならこの点では、私と大村氏との儀礼に関する位置づけは一致する。しかしどうも表現ということの内容は、大村氏は「演技」ということを前提に論じられている。となると私の場合と大村氏の表現の意味は全く違ったものとなることは言うまでもない。

大村氏の儀礼論はどこに行き着くか、彼はこういう。

「在家主義を標榜する以上、安心門の念仏の行において僧侶も在家信者も区別はない。だが、起行門の儀礼においては、僧侶は、当然、在家信者を上まわる模範でなければならぬ。つまり、安心門の行者としては在家の方々と同じ一聞法者であるとしても、起行門の儀礼執行者としては、断固たる階層秩序の中に身をおくべきなのであって、それが、むしろプロの僧侶の責務である。」(註⑳)

「プロ僧侶の存在根拠自体、実は、安心門からは出てこない。つまり、プロの僧侶となった瞬間に、われわれはすでに起行門に立つ覚悟をしたことになる。そのことは、先の導師の引文後段にある通り、『民衆の宗教的要請に応答しながら』、それを高度な浄土教安心につなぐあいだに自身を定位するということだ」

(註㉑)

本当は何を意図してこの文章は書かれたのだろうかと何度も読み返してみた。私の推論にすぎないかも知れないが、こうした論を立てる動機がいくつか見えてくる。

一つには、「蓮如上人五百回忌法要」を前にして、基幹運動、とりわけ同朋運動から類聚制度を教国内差別の根源として問う声に対して、儀礼と信心（安心）を切り離して、法要儀礼をやりやすくしようという意図。

二つには、世襲制の下で僧侶の後継をしているため、明確な信心の自覚に欠ける（と大村氏が思っている）僧侶に対して、自信を与えるため、信心（安心）と儀礼を切り離し、儀礼を独立させて後ろめたさなく執行できるようにする。

わたしは、この二つとも蓮如のめざした「平座の寄り合い談義」という姿勢とまるで反対の方向をむいているとしか思えない。なぜ蓮如が平座にこだわったのか。それは親鸞の信心を蓮如が受け止めたもつとも端的な姿に外ならない。蓮如五百年の法要をきっかけに儀礼は信心とは別のことだとしてしまうのでは、さすがに蓮如上人も自分をダシにして自分の願ったこととまるで逆のことをするなとお怒りになるに違いない。また御文章にも次のように述べている。

「近年仏法の棟梁たる坊主達、わが信心はきわめて

不足にて、結局門徒同朋は信心決定するあひだ、坊主の信心不具足のよしを申せば、もつてのほか腹立せしむる条、言語道断の次第なり。以後においては、師弟ともに一味の安心に住すべきこと。」（註②）

蓮如の文章を注意してよむと、僧侶の信心不具足を問題にしているのではなく、そのことを僧侶が門徒から問われて己のプライドのためそのことを隠し、なおかつ腹を立てることが問題だということである。僧侶も信不具足なら不具足として急いで信を獲れというのが蓮如の御文章のすすめであろう。信不具足の自己に居直って、儀礼についてはプロでなければならぬという言葉は、あまりに非蓮如的とはいえないか。

もともと「信心」と「儀礼」を分けてしまえないことは善導の本疏『観経疏』と具疏『観念法門』『法事讚』『往生礼讚』『般舟讚』のつながりから言えばあきらかである。善導は「自信教人信」ということを語るが、「自信」（信心・安心）をぬきにした、「教人信」（起行・儀礼）はポーズにすぎず、「教人信」を伴わない「自信」は観念にすぎないといえよう。

「儀礼は、その執行者の領受した信心が、その身・口・二業に具象化し様式化したものと言うことができ。いいかえるなら、信心が身・口・二業にまで、そ

れ自身を肉体的または社会的に自己表現したとき儀礼となるものだと思います。儀礼は信心の受肉化であり、言語（言葉・詩文）化であり、さらには生活化・社会化へと拡がるものでしょう。」（註²³）

こう指摘される原点に立ち返って、蓮如の今回の法要を見極めることから初めなければならぬだろう。

第三章

親鸞から蓮如へ―「本廟」と「道場」の二つの建築様式の流れ

☆「本廟」の建築にみる蓮如までの歴史

蓮如の意図した平座とはいかなるものであったか、そのことを明らかにするために、蓮如が何をどう改めたのかを知るために、蓮如に至るまでがどうであったのか、特に近年研究が進んできた建築様式の成果を踏まえて探っていききたい。

§ 親鸞聖人の時代

親鸞聖人は生涯を通して寺院建立の意図はもたなかったと考えられ、関東在住時代の拠点となった常陸の稲田にも寺院建立の伝承は存在していない。推測とはなるが、

関東時代の親鸞聖人は地域の小堂を拠点に教化活動を行っていたのであろう。そして京都に帰ってからの五条西洞院の坊舎（『慕婦絵』）も、舎弟尋有の三条富小路善法坊（『親鸞伝絵』）も寺院の体裁をとっていないことから、親鸞聖人においては寺院の形式はまったく意図されていないと考えられる。

では、親鸞聖人はいかなる形で法会を営んでおられたのか、『親鸞伝絵』や『法然上人絵伝』などよりすれば、「阿弥陀如来」の絵像が掛けられ、その前に花瓶と香炉が置かれている。しかし、宮崎円尊氏の論文によれば、「親鸞聖人の依用した本尊は、阿弥陀如来の絵像ではなく、名号を主としていた」といわれ（註²⁴）、『絵伝』はその作成年代を反映していることも考慮しなければならない。

§ 「大谷廟堂」の成立

親鸞聖人没後十年をへて、一二七二年に大谷廟堂が建立されている。それは『親鸞伝絵』に描かれているように、六角形の小堂で、庭を隔てて四方に回廊をめぐるし、ここから礼拝をしていた。また庭においては廟の廻りを回りながら行堂をしていたとも考えられる。

堂の中には、曲録に座る親鸞聖人の木像が安置され、その前に卓が置かれ、簡素な荘厳がなされている。

§勅願寺「本願寺」になって

大谷本廟がその建築様式を変えるのが覚如上人の時代の、廟堂堂舎の変更である。南北朝の内乱によって一三三八年に大谷廟堂は焼け落ち、二年後の一三三八年に再興している。しかし再興された廟堂は、古い御堂を購入したもので、六角形から通規の形に変更されたと考えられる。そしてその廟堂では、覚如上人は関東の門弟の反対を押し切り、親鸞聖人の木像を傍らに移し、阿弥陀仏像を中心に安置したと考えられる。(註⑳)

そして大谷本廟自体の性格も、親鸞聖人の廟所から、朝廷より「本願寺」号を賜って、勅願寺となり寺院化し大きく変化していく。そして、蓮如の家督相続の時に、「本堂木仏之御前には、天台宗の如き護摩壇を設置していた」という有り様にいたったわけである。

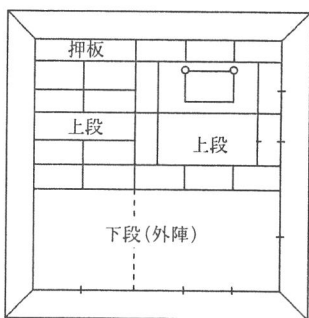
§御影堂・阿弥陀堂 両堂形式の成立

本願寺の堂舎が当初の御影堂一堂形式から、阿弥陀堂を併設する両堂形式へ変更される時期は明確にすることはできない。はっきりとわかっているのは第七代存如上人の時代には両堂形式になっていたことは間違いない。

「昔東山大谷殿などにては、御坊中にいづくに女房衆入候共見えず候き、と被申候。大谷殿は本堂阿弥陀

堂三間四面、御影堂八五間四面也、ちいさく御入候つる事に候。(註㉑)

この大谷本廟の阿弥陀堂と御影堂については、山科本願寺と比較する形で、『実悟記』と『本願寺作法次第』に記されている。それによれば、大谷本願寺の御影堂は、五間四面で、上段向かって右側が三間四面の内陣、その向かって左側の間口は二間、奥行三間の間に押板があり、外陣は下段として一段低く、幅が五間、奥行二間であったと考えられる。そして内陣は「畳廻り敷」であったというから、親鸞聖人は内陣中央の須弥壇の上に安置され、すでに「鑑取」という役が五代綽如上人の時代に登場していることからも祖像は厨子に納められていたと思われる。(註 桜井敏雄氏の「大谷本願寺推定平面図」)



大谷本願寺御影堂推定平面図

図①

☆蓮如に至る、「道場」に見る様式

親鸞聖人の時代において寺院を構えることがなかったことは先に述べた通りである。しかし、三代覚如上人の時代になり『改邪抄』の文章は地方の門弟たちが「造寺土木のくわだてにおよぶ條、おほせに違する」(註⑳)として寺院化を批判しなければならぬ状況を記している。そして「道場をばすこし人屋に差別あらせて小棟をあげてつくる」(註㉑)ぐらいまでが親鸞聖人の心であると、どこかに特定した道場を決めなくてはならないということはないとも述べている。

「念仏、修行の道場とてあながちに局分すべきにあらざる歎」(註㉒)

しかしながら、凡夫である我々が仏法を聴聞するため道場をもうけると説明している。

「為本をさきとして、道場となづけてこれをかまへ、本尊を安置したてまつるにてこそあれ、これは行者集会のためなり」(註㉓)

ただし、その覚如が大谷本廟を「本願寺」として寺院化し、朝廷の勅願寺にしていたことや、また三代伝持の血脈を主張したことなどを考えると、『改邪抄』の言葉は、「本願寺」の本山化のためという面も見逃すことはできない。

千葉乗隆氏は『中部山村社会の真宗』において真宗寺院の原初形態「道場」から、今日の庫裏の形式を備えた真宗寺院にいたるまでのパターンを四類型で示している。

- 一、個人の私宅に公共の礼拝施設を備えた「内道場」
- 二、とくに道場・集会所として作られた「惣道場」
- 三、一戸建ちの道場が寺院化しつつあるもの
- 四、完全に寺院化したもの

覚如の時代は、この中の一と二のパターンがあったわけである。

第五代純如の時代の名をとどめる富山県五箇山の真宗寺院にその原初形態をいくつか紹介している。

民家を道場に使った一のパターンでは、夏焼道場を次のように紹介している。

「礼拝施設は、民家の床の間に巻障子を取りつけただけの簡素なもので、中央に本尊・阿弥陀如来の絵像が掛けられているだけである」(註㉔)

「本尊を奉懸したら、その場所が念仏者の集う会座、『道場』になったという草創期の形をとどめているので『内陣』の部分は全くない。」(註㉕)

それが一箇建の漆谷道場になると、内陣と外陣が別れて(段の高さは違わない)くる。さらにそれが寺院化していくと、内陣と外陣の段差が作られて来る過程が実証

されている。さらには近世（江戸時代）になると、余間が次第に庫裏に発展し、また内・外陣の整備や建物の巨大化、建築装飾の美麗化へと進んで行く。地方の道場が寺院化し、本尊に阿弥陀如来の木像を安置し、寺号を公称するのも近世からであるが、そこには僧階制度に伴う本山から一々についてあらゆる制約があった。

特に「仏室・厨子・出仏壇・金張附・梵鐘・喚鐘」を「六物」といい、そのいちいちを本山の許可を受けねば勝手に設置することはできず、一八七八（明治十一）年から初めて末寺から願い出に依じて許可されるという形になっている。さらにその上に、「二物」として、「天盖」と「礼盤」は一定の堂班資格が必要とされることが、一九四九（昭和二十四）年、堂班制度の廃止まで続いている。

☆山科本願寺に見る、「平座」とは

ではこの「大谷本廟」と「道場」という二つの様式の伝統を受けて、蓮如はいかなる寺院様式を作りだしたか、そこに平座の精神はどう表現されているか、「浄土真宗寺院本堂の成立過程」という桜井敏雄氏の論述によりながら明らかにしたい。（註³³）

山科の本願寺については、建物も図面も焼失しており、

実悟の記憶によって書き記したものを手掛かりとして推測するしかない。

「御影堂上檀三間四面、中ハ開山聖人、左方（北）前住上人御影、脇板に蓮祐禅尼（香炉斗）卓以下如當時。右（南）押板代々御影一幅（如信以下存如迄）。卓三具足燈台以下當時のごとし。猶南の二間押板に、中に無碍光泥字也。蓮如御筆、讚如常。始一行蓮如御筆、二行目よりも光教寺蓮誓にかゝせらる。左右の脇にハ夢中善導法然上人の御影、比二幅は商人持て参、売申たる二幅也。善導は半身金色、法然も光を放、向給たる御影也。此の二尊の御前にハ何もをかれず、中尊ハかり三具足をかるゝ也。猶南に一間の押板にハ盧山恵遠禅師唐筆墨絵の像をかけられ、前にハかふたてををかれ、花を立てられけり。後には蓮如の御筆の不可思議光如来の名号をかけられ、三具足を置かるゝ也。これハ実如の御時の事なり」（註³⁴）

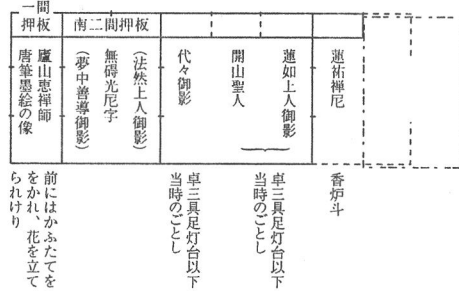
これらの文章から、また『空善記』の「畳まはり敷にあらざ候へ共」との記述により「後門のない押板形式の仏壇であった」として図②のような安置を示される。

この他に、伊藤延男氏が山科の御影堂が須弥壇をもつ形式であることを主張される論もあるが（註³⁵）、須弥壇があったとすれば実悟の記述にまったくそのことに触

れていないのはあまりに不自然であり、須弥壇を描いた「蓮如上人絵伝」は蓮如没後よりはる後に出来ており、山科を直接する実悟でさえ記していないことが絵伝になるということは、教団のその後たどった寺院化の中の建築様式が反映し、そして蓮如の「神格化」と相応するものであると考える。

ここで結論を言えば、蓮如は大谷本廟が寺院化し僧侶と門徒を分断する象徴ともなっていた寺院建築そのものに対し、伝統的に道場として伝わってきた構造を取り入れたものが内陣（上段）と外陣（下段）との段差のない押板形式の山科本願寺御影堂ではなかったかということである。

実悟の書き記した「本願寺作法次第」には本願寺が再び階層化していく様子を次のように記している。



山科本願寺御影堂の本尊祭祀法 図②
(桜井俊雄氏案)

「御堂の上壇と下壇との間のヤライは証如前住の御時より出来候。実如の御代までハなき事候。御用心とてさせられ候」(註⑳)

ではいつの時代に、御影堂が現在の御影堂のような形式になったのか、証如の時代の石山本願寺である。山科本願寺は一五三二(天文元)年、法華宗徒らに焼き払われたため、証如は本願寺を石山に移している。蓮如が建てた当初の石山の御堂は御影堂と阿弥陀堂の兼用であり、山科本願寺と同じ押板形式の仏壇であったと推測される。しかし、一五四二(天文十一)年に阿弥陀堂が新造され、再び両堂が並び立つ形となったが、その時旧来の御堂が御影堂となった。その時御影堂を拡張し、須弥壇がおかれ、後門形式になってたと考えられる。(註㉑)蓮如の創案による押板形式の仏壇が早くも捨てられ、諸宗一般の形態にもどってしまったのである。

第四章 内陣出勤は差別である。

☆蓮如そして蓮如以降にみる教団内身分と席次

蓮如の時代にすでに本願寺一族の嫡男を一門、そして次男以下を一家衆とする考えが登場したのはすでに蓮如のときである。『本願寺作法次第』に伝える「蓮如が、

下輩のものに使用しない一門専用の椀で興正寺蓮秀が食事をしているのを見て、その椀を火ふき竹で打ちくだいた」ことや、一家衆だけには黒衣を許可していたなどのエピソードがそれをものがたっている。(註³⁸) (當時は黒衣が特別な身分の色であり、蓮如自身も普段には薄墨色をきており一般には白衣か普通の着物であった)

しかしながら一門・一家衆が教団内の身分として定められたのは次の実如の時代であり、第十代証如にいたって宗主を中心とする本願寺の身分制度が確立していくのである。

この他にも山科本願寺のちには石山本願寺の様々な役割りを勤める有力直参坊主衆が登場してくるが、主なものを紹介する。

一つには、三十日番衆とも御堂番衆ともよばれ、毎月二十八日の親鸞命日を交替期として、一カ月間御堂で「宗教的勤仕の当番」にあたることを務めとするものがあり、「本願寺直参坊主衆の宗教的末寺役」を行っていたという。その初まつりは蓮如期であるが、制度として完成するのは証如の時代であり、「諸国坊主衆の組織的掌握の制度」としての面をもっている。

二つには、「頭制度」といって本願寺歴代の祥月・命日の仏事に、それぞれの宗主と「直弟関係」をもつ直参

坊主が、単独または地域的集団で勤仕し、その仏事での齋料や焼風呂料といった経費を負担する制度である。この制度も蓮如の時に本願寺の「収納組織」としてその端を発しているが、やはり証如の時期に門末の掌握組織として再編強化されている。

三つ目には、本願寺に常住し、主として本願寺の儀式に参加することを勤めとしていた「定衆」「定住衆」である。

蓮如の高弟であった空善の『空善聞書』に、蓮如の時代にもすでに「常住衆」という名称が登場するので蓮如の時代にすでにその名があったことがわかる。しかし『空善聞書』では、地方より本願寺に参詣してきた門末(「田舎の衆」)に対する、本願寺在住の衆というほどの意味で「常住衆」と呼んでいると思われ、一つの坊主身分であったとは考えにくい。

「定衆」「常住衆」の役割りは、本願寺で催される大きく分けて四つの儀式を執り行う役目でありやはり証如の時代に確立されている。(註³⁹)

- 一、門末よりの希望で催される「中齋」
- 二、本願寺主催による年三回の齋
- 三、正月二日の謡初
- 四、同日の能

つまり、「定衆」「常住衆」とは、「齋」という儀式に際しての役割りであり、「齋」における座次に結びつき、この座次が教団内身分秩序として位置づけられることとなっていくのである。つまり、宗主―一家衆―常住衆―定衆―三十日番衆―直参坊主衆―門末という教団内身分が儀式における座次を通じて教団内に徹底されていくこととなる。

特定身分と特定の儀式が結びつくことの意味について、加藤秀幸氏が、「武家社会における謡初や能の儀式に際して、本願寺と同様の身分による参加の可否」があることを指摘し、「参加出来る身分は一種の特権家格として誇示される」ことを明らかにしている。さらに座次についても、「絶対者（主君）を中心に集合した時には、絶対者に最も近い所が最良の席となり、この席次が秩序の基本となる」ことを指摘している。（註④）

ではなぜ証如の時代にこうした教団内の制度ができあがっていくのか。証如の書いた『天文日記』に様々な制度化された役が登場してくるが、その時期は一五三二（天文元）年、本願寺が細川晴元との第一次石山戦争が一段落し、細川と本願寺の講話が結ばれた頃である。したがって、証如は石山戦争を主導して戦うなかで、本願寺を中心とする教団の強固な結束のために、教団の制度

を強化しようとしたと考えられる。

☆蓮如とそれ以降の勤行の席次

親鸞聖人はいかにお勤めをされていたか、明確にしるしたものはない、しかし書き残されたものから推測するに、朝に夕に念仏し、「礼讃」を唱え、三部経を誦読されていたと考えられる。覚如の書き記した『拾遺古徳伝』には、法然上人の命日に四昼夜にわたって礼讃念仏をとめたとするされている。その時には僧侶が勤行をするものであったが、そのことによる教団の身分などということとはなかったと思われる。

そして蓮如に至るまでの勤行は、『本願寺作法次第』やその他の記録によると、浄土宗の流儀にならい威儀を中心に形式化し、法事讃や六事礼讃が称えられていた。ただし、正信偈・和讃も唱えられていたことが了源の「纂頭録さんずろく」によって知られる。

したがって、蓮如は吉崎時代に勤行は『正信偈』として、親鸞の和讃をつけて、一四七三（文明）五年三月に開版したというのは、それまでの勤行のあり方を正信偈・和讃に統一して、皆で誦読できるものにしたということである。

では山科本願寺にて蓮如がどこにすわってお勤めをし

たのか資料としては定かでない。内陣に座って、まわりに定衆・定住衆が座り、平座の外陣にその他の僧侶や同行が座って『正信偈』と『和讃』を誦したと考えるのがもつとも蓮如については自然と考えられる。

確かにそこには、内陣・外陣という一応の違いがあるものの、平座ということから言えば、今日の内陣と外陣の格差というものはかなり違いがあるように思われる。

しかし、そこで蓮如が内陣に座ったことが、今日に至る内陣出勤という儀式のあり方を決定していることを思えば、今の教団は、蓮如の実践をもう一歩克服してゆく必要があるといえよう。それは蓮如の平座の真の徹底でもある。

それが次の実如の時代になると、御堂衆というお勤めを司る専門職が誕生してくる。そして教団内の身分の組織化の中で一門・一家衆が上段の内陣にすわるということが制度化されてくるのである。

第九代の実如は記述によれば声が大変弱く、大きな声が出ないということで、巡讃が行われるようになり、そしてみんなに聞こえるように大きな声でお勤めをする役割(助音)が生まれてくる。

「ねふるハ第一わろし、見苦て不可然。内陣の衆は老若共に先よく勤を付へし。助音なきハ、不可然とて、

実如ハつけうくと御堂にて勤の間に御さいそく候」

(註④)

「昔上檀の人数一家衆は阿弥陀経以下何をも助音申され候き。」(註⑤)

証如の時代に教団内の組織化がすすみ、それと共に内陣のどこに座るかそれが教団内の身分をあらわすことになった。そして外陣においても「矢来」が設けられるようになり、矢来の中に座るか外に座るかが身分につながったものと考えられる。さらに次の顕如の時代となり、本願寺が門跡寺院に列せられると、院家の制を設け、僧階は細分化し、それを反映した勤式の儀礼化が進んでいった。それがそのまま江戸の封建身分制を教団内に反映していくものにスライドしていくのである。

近世の封建身分制度をそのまま寺格という教団内身分制度に反映し、「穢寺・穢僧」を作りだし、席次等によって差別してきた。それが明治の初めある程度改革されながらも、また堂班制度として細分化し、一九四九(昭和二四)年に堂班制度を改めながら、一九五五(昭和三十)年に前の堂班を受ける形で「類聚規定」を制定したのである。その詳細を明かすことは後日別論にゆずるとして、今は教団内身分の象徴として儀式法要における席次が現在まで続いていることを指摘するに止めておく。

それがいかに非親鸞的であるというだけではなく、蓮如の平座の精神にも劣るものであるか、私たち教団に属するものは肝に命じなければならぬ。「内陣出勤は差別」であると教団が言い切つて、蓮如の平座を門主も含めた形で実践しえたとき、蓮如の平座の志願がはじめて成就されるといえるだろう。その点からすると今回の東西本願寺の「蓮如上人五百回忌法要」は、蓮如の心になう法要であると言えるであろうか。

第五章 色衣は差別である

☆親鸞から蓮如までの衣の概観

真宗教団において法衣がどのように変遷してきたかについては、『本願寺史』（第二巻）と『浄土真宗本願寺派の荘嚴全書』に詳しく記してある。しかしその両書には歴史は記しても果たして来た役割については全く触れていない。

今回の「蓮如上人五百回忌法要」では西本願寺では法要に出勤する者は法要衣体を新しく制定している。また列象として出勤する者の色衣に象徴される衣の違いは現在「類聚規定」の席次にもとずいており、明らかな教団内身分の象徴である。「内陣出勤は差別である」と同

様に、「衣の色による識別は差別である」といわねばならない。では平座を称えた蓮如はどうであったのか、衣という点から述べてみたい。

宗祖親鸞聖人の法衣は「鏡御影」や『御絵伝』に見ることができるが、墨衣・墨袈裟を着用されていたことがわかる。

第三代覚如の時代には、『墓帰絵』などによると、裳付の墨染衣を着て、五條袈裟を掛けていた。ところで、そのころの真宗の門流の中には、一遍や時宗の者が着用した黒の裳無衣や黒袈裟を着用するものがいたようでそれを禁じている。「一、遁世のかたちをこととし、異形をこのみ、裳無衣を著し、黒袈裟をもちいる、しかるべからざる事」（註⑬）とし、『末法燈明記』の「末法には袈裟変じて白くなるべし」の文を引用して、「末世相應の袈裟は白色なるべし」とし、覚如が白袈裟を用いたことの裏付けともなっている。本願寺に伝世される『山科八幅』では、覚如、從覚、善如、綽如、巧如、存如、蓮如の諸師は、墨染の裳付衣に白袈裟を着用されている。しかし、覚如の長男、存覚の著した『存覚一期記』では、「装束鈍色甲袈裟也」とあるように、特別の儀式の際には、鈍色や七條袈裟を着用されたものであろう。

そして、『実梧記』等によると、善如・綽如の時代に

は墨衣・墨袈裟の宗風は漸時すたれたようで、天台風の色衣等が着用されていたことと思われる。

「善如・綽如御兩代の事、威儀を本と御沙汰候し由仰せられ、今に御影御入候も、黄袈裟黄衣にて候、蓮如上人の御時、あまた御流に背き候本尊以下、御風呂の度ごとくに焼かせられ候」（註④④）

☆蓮如の時代の衣

蓮如は「いかにいかにも当流の儀はうす墨なるが肝要候と仰せられ、教信沙弥の作法たるべきと常に仰せられし也」とあり、また「直綴などの墨染の色くろきしからず候とて、ふかく曲言之由、蓮如上人は仰事候き」（註④⑤）と、墨染法衣に統一された。しかし一家衆には宗門外の人に出合う時には、別に黒衣を所持がゆるされているが、しかし黒衣を着て蓮如の前に出ると、叱責をうけたことも記録されている。

☆蓮如以降の衣

第九代の実如の時代になると、「近代は末々の人まで黒衣になり候」（註④⑥）とし、「開山・蓮如上人の御心には叶い難き物にて候也」と実悟が述べるように、墨衣の理想が次第に失われていったものと思われる。しかし、

その実如の代にすでに朝廷より、一五一六（永正十三）年に香袈裟、一五一八（永正十五）年には紫袈裟、一五二一（大永元）年には紅衣の着用を許可されている。ただし記述よりすると、実如はそれを着用することはなかったようである。

第十代の証如は、一五四〇（天文九）年に朝廷より、紫の道服と金襴袈裟（五條）を下賜されている。

さらに、一五五九（永禄二）年第十一代顕如の時、本願寺に門跡号が勅許され、これが法衣においても大きな転機となっている。これ以降、本願寺では法主の紫衣・緋衣袈裟の着用がはじまり、続いて院家寺院の法衣が定められ、一五六一（永禄四）年の宗祖三百回忌の法要においては、袍裳・七條袈裟を着用し、このとき法主・院家衆・堂衆等が色衣・絹袈裟・織物袈裟の着用が記録されている。

以来、近世封建身分制度下での教団内身分の階層化に応じて法衣の階層化が進んでいったことのみを記してその論述は別途を期してここでは略す。衣による教団内身分の規定は、現在の西本願寺教団の『類聚規定』の下での法衣の規定にまで面々とつながってきており、それが今回の「蓮如上人五百回遠忌法要」でも適用されるわけである。

東本願寺の場合は、「蓮如上人の法要を少しでも蓮如の精神に近づけたい」ということで、辰朝だけは全員が黒衣で行うようになったというのを聞いたが、日昼と速夜は現在の法要席次に従った色衣である。

いずれにしても蓮如がなくなって五百年、墨染の衣と墨袈裟に統一して宗祖親鸞の姿に戻ろうとした蓮如の法要を、東西本願寺が今日勤める姿をもし蓮如が見るとするならば、その心の中いかにばかりであろうかと思わざるをえない。

逆説的に言えば、「色衣はやめよ」とのメッセージを教団の僧侶と門徒が蓮如から聞きとどけるのが今回の法要であると思はしう。

第六章 平座の実践―「講」と「一向一揆」

☆平座の実践―「講」

蓮如がなぜわずか短期間の間に教線を拡大することができたのか、そのもっとも大きな要素の一つに「講」の存在がある。そして蓮如はその講こそが信仰共同体としてのもっとも大切な基本であると考えていたと思われる。そしてそれこそは蓮如の平座の精神の実践の場所であり、親鸞の御同朋・御同行の姿を蓮如が時代の中で表現した

ものであった。蓮如没後の五百年において、現代の講を作っていくためにも、蓮如の講を改めて見直す必要があろう。

講という歴史は日本においても大変古く、古代では寺院や宮廷において「最勝講」「仁王講」などという、經典を講釈するというものが一つある。しかしまた別に、霊所や名勝の地を遊覧しようと思っている人たちの集団として講ということもある。しかし蓮如の場合の講はそのどちらでもなく、信仰をともにする人々があつまって、教えについて話しあい、自己の信仰を確かめ修正し、相互の信仰を深めて仏法を讃談するという意味である。

真宗教団の歴史においては、親鸞が師法然の毎月の二十五日の命日に法会をいとなんでおり、親鸞亡き後は門弟が毎月の二十八日に宮んだ法会が源流であると思われる。法会は教えを受けた弟子が一同に会して教えを確かめ合う場であった。

少し時代が下がって、存覚の『破邪顕正鈔』には、「念仏講習の日には、一道場の分、大旨は一月に一度なり」(註40)という文言があり、また第三代の覚如の時代には、講的な集会の日が決められていたことがわかる。そして覚如は「報恩講式」を書いており、親鸞の御命日を「報恩講」として勤めている。もちろんそれがそのまま

蓮如の講につながるものではないが、講と名付けるには何らかの脈絡はあったと考えられる。

宗教的共同体の形としては蓮如以前にも、「講」の先駆的形態として「惣」という形があったことが千葉乗隆氏によって指摘されている。(註④⑧)惣は荘園制の崩壊期である南北朝時代に、近畿地方を中心に形成された自治組織であり、「守護不入、自検断」の地になっていく。そして、同族関係や地縁血縁関係による一味和合契約した惣的結合とは別に、法脈関係による一味和合契約をした宗教的意味での惣的結合集団が登場してくる。しかし次第には惣村の成長と念仏集団の組織は無関係ではなく、門徒的惣と惣村が一致するかたちに近づいていく。

ではこの宗教的集団の「惣」と蓮如の展開した「講」とはどう違うのか、「惣」が『善知識』と『道場』を中心にした縦の門徒統制の組織であったのに対して、『講』は『法中(僧侶)』と門徒とが同列で共生する宗教的場である」と千葉氏は指摘する。つまり時代社会の進展していく形態の中で、民衆の連帯しうる形態が段々と民衆の側に中心が移っていくなかで、信仰共同体の形態は変わっているわけである。そして惣的信仰共同体として発展したのが、名帳・絵系図を使った了源などの仏光

寺派の教線拡大であったのであり、時代が少し下がって、さらに民衆が中心となる時代に移って蓮如の講の展開がはじまったともいえよう。

つまり「講」といってもまったく蓮如の創出というものではなく、その時代の民衆の状況を読んだ蓮如の「時機相応」の民衆組織化といえるだろう。

源了圓氏は「『講』という名称は、蓮如が堅田の信徒たちの講組織を見たことがヒントになって、北陸に行った時に、信者たちの自生的集団につけた名称であったのではないか、そしてその名称をつけることによって、種々雑多な目的をもったこの集団は、信仰を核とする集団に変貌し、前の時代とは性格や意味合いを異にする講が形成されたのではないか」と指摘している。(註④⑨)

蓮如の「御文章」を見ると、「四講」とか「六日講」という講の開かれる日と関係ある名称や、また地名と関係あると思われる「河原講」等という名称をもつ講、さらにはそこに参加するひとびと「講衆」の名前を見るこ

とが出来る。

なぜ蓮如はこうした「講」を作ることを勧めたのか。一言でいえば、蓮如は信心を得、信心を確かめていくためには「寄合と談合」この二つが決定的に必要なと考えていた。それもたんに寄り合うだけでも、あるいは寄り

合っても指導者が一方的に物を言うという寄合は駄目だと蓮如は考えていた。平等な立場で相互に物を言い合う開かれた信仰の場、それが蓮如の考えた講のあり方であった。そうした蓮如の講への思いを語った文章は非常に数多く残されている。

「蓮如上人仰せられ候。同行寄合候ときは、たがいに物をいへいへ、と仰られ候。物を申さぬ者はおそろしきと仰られ候。信不信ともに物をいへ、と仰られ候。物を申せば、心中もきこへ又人にもなをさるるなり。唯物を申せ、と仰られ候。」(註⑤①)

「蓮如上人おりおり仰られ候。ただ仏法の義をばよくよく人にとへ、物をば人によく問申せ、と仰られ候。誰に問申べき由うかがひ申ければ、仏法だにもあらば、上下をいはずとふべし、仏法は知さふもなきものがしるぞ、と仰られ候」(註⑤②)

ここに見られるように、身分の上下を問わず自分の信仰を披瀝し、相互批判の出来る場が確保されたとき、多くの人々が講に足を運んだ姿が目に見えかぶ。もちろん講においても旨く事が運ばないのが実際であったであろうし、そのことに對して蓮如の苛立ちや苦惱を努力の跡を書簡の上に見るのであるが、その一例を記す。

「さて、この数年来、超勝寺の門徒においては、仏

法の受け入れ方がはなはだしくまちがっています。というのは、まず座衆(座主)といわれる講の中心になる人物がいて、会合の際にどんなにしても上席に坐り、酒の盃などもほかの人よりも先に口をつけます。こうして、同席の人にも、またそのほかの誰かれからもすぐれた人だと思われることが、まさしく仏法の肝要でもあるかのように思いこんでいます。このような振る舞いはまったく極楽に往生するためにはなりません。単に世間的な名誉を求めているのと同じです。

しかるに、わが浄土真宗において、毎月、会合を持つのは何のためであるかといえば、これは在俗の知恵のない身で、無益に日を送って一生が空しくすぎ、ついに地獄・餓鬼・畜生といった苦しみの世界に沈むような者が、一月に一度でも、せめてお念仏を行ずる人ばかり道場に集まって、自分の信心はどうだろうか、ほかの人の信心はどうだろうか、と信心について話し合う会合なのです。であるのに、最近はその信心について、どんな信心が正しく、どんな信心があやまっているのか、ということがまったく話し合われていないのですから、あきれてものもいけません。したがって、今後は、会合の座ではきつと信心について話し合わなければいけません。これが極楽への往生をとげる

ことのできる真実の筋道だからです。あなかしこ、あなかしこ。」(註52)

☆「講」と「一向一揆」

蓮如と一向一揆の関わりについては現在も諸説別れている。蓮如はその生涯を通じて断固として一向一揆を否定しつづけたという説もあれば、一向一揆を背後から指導し扇動したという説もある。しかし蓮如の一貫して説いていることは、蓮如の言う「信心を得る」ことを一貫して主張するものであり、仏法領の言葉や宗教的自治区を作りながらも、政治権力を握ることを第一義にすえたとは思われない。あえていうならば、蓮如の生きた時代に「真宗の再興」と同時に「教団の再興」を掲げた蓮如は必然的に宗教と政治の狭間で揺れ動き、一貫した立場を貫くことができなかつたというのが本当のところではなからうか。

一揆としての最初は、一四七四(文明六)の一揆であるが、そのとき蓮如は御文章に、信仰のゆえに世俗権力とは積極的には闘わない、しかしもし吉崎を攻撃してくるならば、生命を賭しても戦うという多屋坊主衆の考えを認めている。(註53)

これは確かに、「信仰することが認められなかつたら

その地を去りなさい」という親鸞の態度とははっきり異なつたものである。しかしそのことをもって蓮如と親鸞を比較することは出来ないであろう。親鸞の置かれた状況より蓮如の時代の門徒の社会的勢力ははるかに大きかつたのである。一揆の容認と叱責の間で教団の防衛を担つた蓮如は大きな揺れをみせている。

一揆の詳細について論ずることが目的ではないので、これまでの研究されてきた成果の中でここでは一揆は実際にどのような人たちが、どのような過程で一揆を起こしていったのかという点についてのみ触れることにする。源了圓氏はその著述の中で、一向一揆に参加した民衆の意識を四つに分析している。

①真宗の信仰をもちながら(掟の部分は除く)、自己のもつ社会的正義のために、場合によっては野心や経済的事情のために、ないしは両者の複合体として一揆に参加した者。

②自分では真宗の信仰をもっていると思ひながら、その信仰内容は、他の神仏信仰をも含み、あるいは吉日良辰を選ぶ等の、信仰の本質においてそれとは異なるものを信じている人々。(いわゆる「一向宗」信者)

③信仰をまったく持たないが、一揆参加者の民衆のための、民衆による社会的行動に賛成もしくは共感してこ

れに加わった人々、もしくは一揆軍に参加することが自分の私益になると考えて一揆軍を利用しようとした人々。

④真宗の教えに魅かれないではないが、まだ確たる信仰をもたずまたはそれに反対する確固たる宗教的信念も持たないで、社会の大勢に順応して一揆に参加した人々。

そして源氏は人数としては④の付和雷同する者が最も多かったに違いないが、一揆のキャスティングボードを握ったのは③の人々であり、核となったのは①と②の人々であったであろうと述べられている。(註⑤)

一向一揆とは何かと歴史の上で実証することは非常に難しいといわれるが、源氏の分析のように様々な参加者を含みながらも、真宗という宗教的依り所の下に起こされた一揆を一向一揆と呼ぶことにする。

では一向一揆の起きてくる地盤は何か、蓮如の時代には民衆の間に抵抗の手段として守護や地頭に対して年貢の減免などを求める土一揆や徳政一揆が頻発していた時代である。ではそうした社会背景の中で、一向一揆はどのような中で起きてきたのであろうか。藤木久志氏の論述にそって述べてみる。(註⑤)

藤木氏は一揆を起こす地盤(組織と行動の原理)として四つ共通点をあげているのでまとめてみる。

① 合議(多分の議)

多分の儀というのは構成員の意志を多数決で決めるということ、大きな勢力を持っている人もそうでない人もだれもが一人一票であった。このような現代の民主主義につながるような会合のやり方がすでにあった。

講や組(中世の莊園・公領ぐらゐの範圍の講の集まり)で、「信仰」の問題だけでなく、年貢の減免の事などをも取り決め、一揆を起こすことも話し合ひの中で多分の儀できめられた。

② 一味同心

共同で一つの目標に向かって立ち上がっていくという共同行動の約束。目標は「法儀の為」「一流の儀の為」と位置づけられ、一揆のメンバーが選抜された。

③ 無縁の場(「地縁・血縁・主従」の縁を切る)を作る

一揆を起こすメンバーに選ばれた者は、親子・兄弟・親類等の縁を全部切って、一揆を起こしても類が他に及ばないようにした。

うまく生き延びた時には、元の共同体に帰るのでなく、別に無縁の者の共同体が作られていった。

④ 仏神の保証（起請文）

みんなで約束したことを阿弥陀仏と宗祖である親鸞に誓う起請文を書く。

起請文には、「門徒はみな開山の門徒なり」と記して、現実の権力による庇護を排し、親鸞の下で連帯する。

そこには現代にも通じるような民衆自身の独自のルールがあったことがわかる。そして一揆を起すには、その後起こる権力者からの弾圧を綿密に考慮にいれた命懸けの行動であり、けっして一向一揆は無秩序な暴動などではなかったことが知られる。それは講や寄り合いの平座の中で、真宗の信仰を基に民衆の自立と連帯の成しとげられた一つの形を示したものだといえるだろう。

一向一揆は、蓮如の提唱した、真宗信仰を「講・寄り合い」という形で実践していくことを抜きにしては存在しえなかったであろう。その意味では蓮如は大きな役割をはたしているといえよう。しかし、教団の維持・発展を自らの使命とした蓮如は、自らの生み出した一向一揆という民衆の蜂起と、教団というもう一つの自らが作り出した大きな組織との間にたって、権力者との対応の中

で、いかに「信心を本」とするかということ「信心為本」と「王法為本」に揺れざるをえなかったわけである。

そして、蓮如の山科本願寺の時代から、さらに宗主を實如に譲り、石山御坊を作るといいうように、本願寺の社会的立場が段々と認められ安定していくにたがって、平座の「同朋主義」「門徒中心主義」が薄れ、教団運営のための「一門一家衆主義」とでもいうべきものへと大きく重心が傾いていくのである。

◇おわりに

蓮如が平座の実践として講の寄り合いを作り、親鸞の同朋主義が形として作りだされたが、同時にそれは時代の中で一向一揆を生み出し、蓮如の教団の枠をはるかにほみ出し、掟をもってしても制御できないものとなった。しかし、講から蜂起した一向一揆の出来事こそは、蓮如自身が「真宗の再興」と「教団の再興」という相矛盾する課題を抱えて苦闘の生涯を歩むなかで、蓮如自らは一揆を否定しながらも、当初の蓮如のめざした方向を証したものであるといえる。言葉を変えれば、蓮如が生み出したものは、蓮如の考えたものより大きかったのである。しかし、その人々を「無宿善の機」として破

門権をもって切ってゆくとところに、教団の再興にウエイトを置いた蓮如の過ちを見ざるをえない。

教団の再興にウエイトを移すために作りだした教理解や教団組織は、それが後に近世封建身分制の時代に幕藩権力下での、そして近代の絶対天皇制下での社会体制維持のために利用されていく基となる役割をはたし、それをそのまま現在引き継いでいることは明白な事実である。

今私たちが「蓮如上人五百回遠忌」の法要の年を迎えて、蓮如に学ぶことがあるとするならば、蓮如が親鸞の信仰を表現しようとした、平座の講での寄り合い談義を今までどう作ってきたか、これからどう作っていくかということではなければならない。いかに僧侶も門徒も同じ立場で「信心」の話しをする場がつくられるかということである。もちろんそれは、蓮如のいう「後生の一大事」という枠を越えた、現実の社会の問題を信心の課題として語りあうような信仰談義の場ではなくてはならない。であってこそ、蓮如の過ちに学び、現代の一向一揆が起こる場を作りうるのであると思う。

私たちの本願寺教団では、「全員聞法・全員伝道」をスローガンに「門信徒会運動」をすすめ、その具体的実践として連研を行って三十五年以上になる。教団として

蓮如の講に今もつとも近いのが連研であり、先輩たちの努力と積み重ねの結果であり、現在では毎年多くの門徒推進委員が本山の中央教習を終えて誕生している。

では連研という講から一向一揆は起きるか、それが教団には社会からとわれている。日本が戦後五十二年をすぎ、政治的にも経済的にもこれだけ大きな矛盾を引き起こしているのが明白な時代に対して立ち上がる者が生まれないなら、その会合は教団内の閉塞したマスターベーションにすぎないわけである。教団や寺院の維持に都合のいい人材の育成だけならば、蓮如の作りだした講の伝統は失ってしまっているといえよう。

本山の連研においては数は確かにすくないが、「靖国」「差別」の問題に目覚め、一人でも一揆を起こすエネルギーのある人を僧侶・門徒を問わず生み出している。だからこそ、「反靖国」「反差別」と社会に行動を起こす者を、反教団的人間として排除していく蓮如の過ちをくりかえしてはならないのである。教団・寺院の枠を破るものが生まれることこそ、運動の確かさを証明するものであるのだから。

各地域においても、一向一揆を起こすことの出来るほどの講を作ってきたかどうか、「蓮如上人五百回遠忌」はそこを確かめる機会であろう。

一揆は論じるのではなく、起こさなくては意味がない。一人から二人、二人から三人と同志をつのって「現代の一揆を起こす」、それが蓮如没後五百年を迎える、私たち本願寺教団に縁を持ちながら、かつ現代に念仏者として生きんとする者の蓮如への応答であり、「讃嘆」の仕方であると思う。

(註)

(註1) 「教団改革」を進める会は、一九七一年十一月に創刊号を出し、一九八〇年三月の第二十五号を出して終わっている。しかし、そこにはまとまった形での教団改革を進める教学は構築されたとはいいがたい。

(註2) 「同朋運動」の教学というものが出来ているかといえは実際にはそうなりえていない。「差別の現実からの出発」ということから展開してきた同朋運動が教学としての展開は今後の課題である。

(註3) 「宗門法規」頁二 第四章宗風

(註4) 東本願寺の宗会議員である戸次さん談。

(註5) 『続 蓮如への誤解』「私の蓮如論」頁四九

(註6) 正信偈・和讃の勤行は、蓮如上人をもって嚆矢とするとされてきたが、仏光寺派の了源(一二

八五〜一三三六)の著『纂頭録』(一三三二九年著)に「六時のつとめをはぶきて三時となし、光明寺和尚の礼讃にかえて正信偈念仏等を読誦せしめ玉へ利。また念仏ものうからむときは、和讃を引声して、五首または七首をも読誦せしめたまへりと、先師明光よりうけたまはりき」とある。このことを指摘される岩田宗一さんは『清徹のひびき』の中で、正信偈・和讃を勤行することは、宗祖親鸞聖人の時代からの伝統であろうとされていることは注目される。

(註7) 『真宗資料集成(以下『集成』と略)』第二卷

「本願寺作法之次第」頁五六八

(註8) 『集成』第二卷「蓮如上人御一期記」頁五三三

(註9) 『集成』第二卷「蓮如上人御一期記」頁五三三

(註10) 『集成』第二卷「蓮如上人一語期」頁四六七

(註11) 「蓮如上人五〇〇回遠忌法要法要法式専門委員会」資料より

(註12) 「中外日報」一九九六年十二月十二日号

(註13) 「サツバ」五号 頁二

(註14) 『教学研究紀要』第三号「儀礼問題特集」

一九九四年発行の中に『プラサーダ』第三号一九九三年度のものが掲載。頁一九八

- (註15) 同 頁一九八
- (註16) 『同朋運動史資料一』頁三五〇
- (註17) 一九九四年六月号『宗報』
- 「基幹運動のページ」岩本孝樹 頁三
- (註18) 同 頁七
- (註19) 『教学研究所紀要』第三号「儀礼問題特集」
- 「わが宗門と儀礼」(大村英昭)頁四四
- (註20) 同 頁五四〜五五
- (註21) 同 頁五五
- (註22) 『御文章』第四帖八通『浄土真宗聖典』
頁一一七八
- (註23) 『観無量寿経講読』卷十 円日成道著 頁十
- (註24) 『真宗大谷派の荘嚴全書』第二章
「荘嚴と教化」の項目の中で、宮崎円尊氏の論
述。
- (註25) 同 第二章 頁一一八〜参照
- (註26) 『集成』第二卷 「本願寺作法之次第」
頁五六七
- (註27) 『真宗聖教全書三』「改邪抄」頁七六
- (註28) 同 頁七三
- (註29) 同 頁七六
- (註30) 同 頁七六
- (註31) 『浄土真宗本願寺派の荘嚴全書』 頁四〇一
- (註32) 同 頁四〇三
- (註33) 『蓮如体系 第三卷』「浄土真宗寺院本堂の成
立過程」(桜井敏雄)
- (註34) 『集成』卷二 「山科御坊事并其時代事」 頁
五四三
- (註35) 『浄土真宗本願寺派の荘嚴全書』 頁一九〇〜
- (註36) 『集成』第二卷 「本願寺作法之次第」
頁三五
- (註37) 『浄土真宗本願寺派の荘嚴全書』 頁九十
- (註38) 『集成』第二卷 「本願寺作法之次第」
頁五七七
- (註39) 『蓮如体系 第三卷』「戦国期本願寺坊主衆組
織の一形態」(草野顕之)頁一三八〜
- (註40) 『年中行事の歴史学』(弘文堂)「武家社会・
近世」(加藤秀幸)の論文
- (註41) 『集成』第二卷 頁五六四
- (註42) 同 頁五七二
- (註43) 『真宗聖教全書 三』 頁六七
- (註44) 『集成』第二卷 頁四五九
- (註45) 『集成』第二卷 頁五七六
- (註46) 『集成』第二卷 頁五四五

- (註47) 『真宗聖教全書 三』 頁一七八
 (註48) 『真宗教団の組織と制度』 (千葉乘隆著) 頁二五
 (註49) 『浄土仏教の思想 十二 蓮如』 (源 了圓) 頁一五七
 (註50) 『集成』第二卷 「実悟旧記」 頁四四五
 (註51) 同 頁四五二
 (註52) 『蓮如の手紙』 (浅井成海監修) 「五帖のお文 第一帖第十二通」 頁三六〇～三七
 (註53) 同 頁二〇六～二〇七
 (註54) 『浄土仏教の思想 十二 蓮如』 (源 了圓) 頁二五二～二五六
 (註55) 『加賀一向一揆500年』 「私にとっての一向一揆」 (藤木久志) 頁四四、五四～五五

