

一般論文

蓮如教団における身分意識

松尾 一*

Perception of Social Outcast Status among Shin
- Buddhist In the Sengoku Peiod -

Hajime MATSUO*

- 1 「講」と門徒役
- 「同朋精神」という幻想 -
- 1.1 「講」と「同朋精神」
- 「惣講一致」論の陥穽 -

笠原一男は、一向一揆の思想的基盤として、真宗の持つ平等原理思想である「同朋精神」をあげた¹⁾。笠原の議論の前提になるのが、「惣講一致」論と評価される²⁾。これは、蓮如がさかんにすすめた「講」を組織し、「寄合」による法談を行い、人びとは「信心」を獲得させるという宗教活動を、「惣村」ぐるみの教化という方法で行った、ことを前提とする議論であった。笠原は、「栄玄問書」にいう「坊主・年老・長」という村落の指導者を本願寺門徒化し、「惣村」ぐるみの本願寺門徒化を実現したというのである。

ところが、笠原により提唱された「惣講一致」論は、農村に真宗が展開する経過が説明できないばかりか、初期真宗の社会的基盤が農村にはなく、「ワタリ・タイシ」と呼ばれる非農業民であるという指摘がなされ、論議としての安定性が疑われる運びとなった³⁾。また、笠原が提示した「講」に関する史料とその分析が、近世本願寺教団が蓄積したものであり、戦国期における「講」の未成熟も指摘され、いよいよ「惣村ぐるみ」の門徒化という本願寺教団の展開論への疑問は確定的なものとなった⁴⁾。

さて、蓮如の宗教活動により形成する戦国期教団において、いわゆる「同朋精神」の存在の指摘は、現在の一定量の真宗研究者が主張するところである⁵⁾。戦国期本願寺教団における「同朋精神」の存在を指摘する議論の前提となるのが、実のところ笠原が唱えた「惣講一致」論を基礎とする「講」理解であった。つまり、戦国期本願寺教団が、「同朋精神」という、真宗という宗教を基礎とする「平等原理」において結合していなければならない論議なのである。

だが、現在の戦国期真宗の成果を検討すれば、本願寺教団が厳しい身分制教団であり、その編成原理が明らかになりつつある。「戦国期教団は、威丈高な近世社会における江戸教団よりは…」という感覚的な問題を除けば、表面的には「仏教的・真宗的理念」を掲げた教団であっても、その構造が当該期の社会・経済の諸関係に拘束されていくことは当然の成り行きである⁶⁾。とすれば、問題なのは、戦国期であれば、戦国期的な社会・経済諸関係に「仏教的・真宗的理念」を、どのように滑り込ませ、どのように戦国期社会と本願寺教団の間に中和・葛藤・矛盾が惹起したかである⁷⁾。

しかし、蓮如が「講」を勧奨したことも事実で、ある意味では「講」という「仏法聴聞・讃嘆」の場における参加者・構成員の「平等原理」を主張したことも事実である。笠原は、いわば「蓮如の願い」を現実とした、いわば「白日夢」の如き「講」理解を主張して、いまだに、暗黙のうちに一定の支持を受けているのも事実である。では、蓮如の「講」への期待とは何であったらうか。

1.2 「講」のすすめ - 蓮如の期待 -

文明5年9月彼岸前後、蓮如は、吉崎坊舎を出て藤嶋超勝寺周辺を徘徊していた。10月10日過ぎに吉崎へ戻るまで約1ヶ月ほどの旅であった。この藤嶋への旅は、吉崎坊舎の「要害」化、すなわち、加賀守護家の分裂騒動に対して、本願寺・蓮如が武力介入の準備を進めていたことと無関係ではない⁸⁾。

これは、応仁・文明の乱による加賀守護職富樫の分裂に端を発した戦乱に対し蓮如・本願寺は、日野一流という関係から日野富子、すなわち東軍方が政治的立場であり、富樫政親の支援を表明していたからである⁹⁾。ことに、文明5年に入ると、幸千代方に対して劣勢となった政親方は山内荘に逼塞し、戦場が加越国境に拡大すると、吉崎坊舎は、政親方の一拠点として、来るべき決戦を控え「要害」化がす

すめられた。

文明3年に吉崎を中心に展開された蓮如の宗教活動は、この時期に一つの転機を迎えることとなる。吉崎への留錫当初の蓮如は、いわば本願寺流の念仏を拡大する手段として、吉崎への参詣をすすめた。本願寺流の念仏信心である「南無阿弥陀仏」(「名号」)の功德として、阿弥陀仏の「第十八願(本願)」への帰依による「後生の一大事(極楽浄土)」の保障を強調した。また、南無阿弥陀仏(第十八願)による「信心獲得」後は、「報恩謝徳」の「称名念仏」、日々の生活は、現世において往生が約束された「平生業成」の姿として、世間の仕来たりとおりに生きるという「世間通途・王法為本」の教えを説いた。

蓮如は、吉崎への人々の「物見遊山」的な参詣であっても、本願寺流念仏へと誘う「縁造り」として重要視していたようであり、実際に、吉崎が風光明媚な景勝地であることも強調していた。実際に、物見遊山の参詣に吉崎を訪れた女性の「信心獲得」の物語を、文明5年夏に書かれた「御文」で披露している¹⁰⁾。ところが、同年秋に至ると、蓮如はそれまでの物見遊山的な「吉崎」参詣を停止するとともに、吉崎坊舎の一山坊主衆である「他屋衆」と「他屋坊主内方衆」への教誨を開始した。

吉崎坊舎の要害化とそれに伴う、「他屋衆」の武装化に伴い、組織の引き締めにかかった時期である。その際に、藤嶋超勝寺へ出かけた蓮如は、「講」のすすめ、毎月の「寄合」における「信心の沙汰」をすすめる。蓮如は、吉崎を中心に、来るべき富樫政親支援の蜂起のために一揆が形成しつつある時期に、毎月の「寄合」、「講」による「信心の沙汰」をすすめたわけである。

つまり蓮如は、毎月の「寄合」・「講」に、「当流信心」の獲得の場、信・不信の分別の場として期待をしたことになる。だが、中世真宗の各門流が、すでに各地で門徒団の惣的結合を基盤として形成されていた「講」は、蓮如の企図するような実態を持つものではなく、むしろ批判の対象となったようである。

1.3 「講」の実際 - 「寄合」の座次 -

蓮如は、道場で毎月に催される「寄合」へ参加した門徒が、自らの「信心」の次第を述べ、その邪正の判断の「沙汰」を受け、当流の「安心」へ住することをすすめている。ところが、藤嶋超勝寺に滞在した蓮如は、9月下旬に次の引用する「御文」を書き、超勝寺門徒の「寄合」・「講」のあり方を叱正する。

(A) 年来超勝寺の門徒において、仏法の次第もつて

のほか相違せり。そのいわれは、まず座衆とてこれあり。いかにもその座上にありて、さかずきなんどまでもひとよりさきにも、座中のひとにも、またそのほかたれたれにも、いみじくおもわれんずるが、まことに仏法の肝要たるように、心中にこころえおきたり。これさらに往生極楽のためにあらず。ただ世間の名聞ににたり。しかるに当流において、毎月の会合の由来はなにの用ぞなれば、在家無智の身をもって、いたずらにくらし、いたずらにあかして、一期はむなしくすぎて、ついに三塗にしまん身が、一月に一度なりとも、せめて念仏修行の人数ばかり道場にあつまりて、わが信心は、ひとの信心は、いかにあるらんという、信心沙汰をすべき用の会合なるを、ちかごろは、その信心ということは、かつて是非の沙汰におよばざるあいだ、言語道断あさましき次第なり。所詮自今已後は、かたく会合の座中において信心の沙汰をすべきものなり。これ真実の往生極楽をとぐべきいわれなるがゆえなり。あなかしこ、あなかしこ。

文明五年九月下旬¹¹⁾

超勝寺の門徒における毎月の「寄合」は、「座衆」と呼ばれる上座の構成員があり、寄合の座中(座席)の序列、盃の順や、盃を授受するさいのやり取りの成否などに気を取られている。つまり、「座中」にての人間関係が円滑に運ぶようになどということに気をとられ、そのそもの毎月の「寄合」の目的であった、念仏修行のりびとが、月に一度集まって、「わが信心は、人の信心いかにあるらん」と各自の「信心の沙汰」を行い、信心を獲得するの場としての体をなしておらず、「言語道断」の次第であるというのである。

この「年来超勝寺の門徒において」章(帖内「御文」1帖12通)の超勝寺門徒の「寄合」への蓮如の批判についての解釈については、笠原一男は、蓮如が勧めた「寄合」・「講」に参集した村民における座席の上下・盃の前後が次第に形成されていく、つまり、蓮如教団における「講」の序列化・階層化の史料として使用された¹²⁾。

これに対し、草野顕之は、蓮如が仏法讃嘆・信心獲得の場として村落での寄合を勧めていった過程で、蓮如の勧めた寄合の方法を取らず、従来から執行されていた寄合を相変わらず繰り返していた、と解すべきであるとする¹³⁾。そして、従来の寄合のあり方とは、神社で行われていた宮座と等質であったと指摘した。蓮如の勧める寄合のあり方は、寄合の中の「座衆」というような上座の構成員を設けること

を否定し、構成員平等の理念に基づき、村落社会を支配してきた宮座の秩序と対立したとする。

確かに、この「御文」に限らず蓮如は、「寄合」・「講」を勧めるに当たり、「当流法義之是非邪正を讃嘆興行すべ」き場、「諸文集」134)あるいは、「自身の往生極楽の信心獲得」のために「毎月の寄合」により「信心の沙汰」を行う場(「諸文集」166)としている。問題なのは、蓮如が「信心獲得」・「仏法讃嘆」・「信心の沙汰」の場であると「講」・「寄合」を勧めたとしても、蓮如が批判した方向が実際であった。しかも、戦国期における「寄合」・「講」を分析すれば、蓮如の願いと、実際が全く相反していた事が判明する。

1.4 「信心」と「懇志」

- 「講」の宗教役的理解へ -

蓮如による「寄合」・「講」の勧奨であるが、蓮如がいう「寄合」・「講」と、笠原が史料としてあげた近世の「講」の性格は、藤木久志の指摘のとおり断絶したものと考へなければならず、戦国期の「講」は、門末に賦課された「頭」にみられる宗教的公事役を本質とし、後世の如くの「仏法聴聞」の場としての機能は低いとしている¹⁴⁾。

藤木の指摘のとおり、戦国期に加賀から納入される「懇志」は、門末の負担役と認識された。加賀国江沼郡で構成された「六日講」に宛てられた宗主「御書」を検討すれば、懇志と呼ばれる「金品」負担(毎年之約束物)と受け取られ、実際に、実如が六日講に宛てた「懇志請取状」には「年貢」と記されたものも存在している¹⁵⁾。あるいは、証如「天文日記」には、江沼郡が「欠怠」した「懇志」の催促を行い、過去に遡って収納している。湖北で組織された「三浦講」は、毎年の懇志「損免」を申し出たが、本願寺坊官より認められず、改めて「懇志」を督促されている¹⁶⁾。

戦国期本願寺教団に蓄積された「講」に関する史料を横断すれば、宗教領主本願寺への負担体系の一部であることがわかるが、この場合でいう「負担」の内容が問題となる。ここで挙げた例からすれば、戦国期本願寺教団においては、「懇志」という字義は、門末からの自主的な金品の「布施」ということになるが、実際は、毎年の「約束物」として賦課された「年貢(負担)」を内容とすることが歴然としている。

では、蓮如がいう「信心獲得」・「仏法讃嘆」・「信心の沙汰」の場としての「寄合」・「講」において、「信心」という語義もそのままに受け取ってよいのであろうか。

蓮如は、この世は「後生の一大事」のための信心を獲得する「仏法聴聞」の場であるという。この「仏法聴聞」に当たっては、蓮如は本願寺流念仏への帰依を第一義(当流 = 聖人の一流への信心為本・信心第一)を説くわけであるが、この当流 = 聖人一流 = 本願寺の護持については、「一命懸けて」もなすべきであると、門末に説いた。

このことは、文明5年10月の「他屋衆衆議状」において、吉崎坊舎の防護にあたっては、「仏法のために一命を惜しむべからず合戦すべき」という他屋衆へ「衆議」させた表現にも現れる。(「諸文集」39) 続けて、文明6年の一向一揆についての蜂起の正当性を、「仏法のため」に、「王法為本」の戦いを行うという論理をとっている¹⁷⁾。(「諸文集」193) さらに、約20年後の延徳2年の「御文」でも、山科坊舎の警護のために勤番する「番衆」に対し、世間の奉公のためだけではなく「番衆」への勤仕は、「仏法聴聞」の「ありがたき宿縁」である、といった言説にあらわれ、蓮如の考えが一貫していたこともわかる(「諸文集」137)¹⁸⁾。つまり、一揆行動への参加 = 門徒の具足懸が、「信心獲得」のための「聴聞」の場として位置付けられていたこととなる。また、門徒の具足懸、本願寺の護衛を「講」発祥の由緒・縁起とする近江中郡で構成された「番方講」を想定すれば、「信心の獲得」・「仏法讃嘆」のための門末の「軍役」という事態も想定されよう¹⁹⁾。

このように考えてくると、「寄合」・「講」について、確かに蓮如は「信心獲得」・「仏法讃嘆」・「信心の沙汰」の場として推奨したが、「寄合」・「講」の中身は、本願寺への門末「宗教役」負担の強化であった。そして、その「宗教役」とは、門末からの「懇志」という名の金品負担は、「毎年の約束の物」・「年貢」を意味し、「番衆」という本寺への上山・勤仕は「信心獲得 = 仏法聴聞 = 後生の一大事」のための「公事役」負担であった。つまり、本願寺門徒が勧められた「寄合」・「講」の実際は、「懇志」と「信心」という二重の「宗教役」負担であった。つまり、「寄合」・「講」は、「信心」の世界も含めた本願寺門徒の宗教役(門徒役)負担であった。

2 蓮如教団形成と身分

2.1 鄙に現れた蓮如

文明7年一揆の蜂起の結果、蓮如は吉崎を退去し、河内国出口の坊舎に寄宿する。この年から4年間の「報恩講」は、出口坊で勤修されることとなるが、「寛正の法難」以来の彷徨、東山大谷を出て近江、

北陸、河内という「鄙」で活動したが、いずれの地域でも蓮如は闊達であった。では、「鄙」に現れた蓮如は、人々に対して、自身をどのような存在として振舞ったのであろうか。

よくいわれることは、蓮如は門徒と「平座」で接したとか、「門徒にもたれたり」といった「一語記」に伝えられる言説をもって、蓮如の「同朋」性が強調される²⁰⁾。この言説は、蓮如の対人姿勢を示すものであるから、実際に、門末に対して、蓮如が自己をどのような社会的存在・身分の人間として振舞ったかは別の次元である。ごく印象的なことを大掴みに述べてみよう。

近江に現れた蓮如は、「無碍光本尊(十字名号)」と「宗祖御影」を積極的に下付し、門末の本願寺への帰属意識を昂揚することに成功したものである²¹⁾。この際に印象的なことは、「裏書」という申請した「願主」の在所・名前を記した本尊・御影への「添状」を本尊・御影の裏に張り合わせたことである。「裏書」の役割は、礼拝対象となる本尊・御影が本願寺から免許されたことを証明するとともに、願主が下付者である「大谷本願寺 釈蓮如」の弟子であることを記すことにより、宗祖親鸞から蓮如そして願主へと連なる「血脈相承譜(札)」の役割を付与した点である。

本尊・御影の「裏書」は、もともと、制作した「画工」や供養した人びと(願主)などを記して、本尊・御影の「由緒書」の如き役割を果たした。ところが、蓮如に始まる戦国期本願寺教団の「裏書」は、下付物・下付者・願主という、教団における垂直の関係が「血脈」の如くに記された。つまり、蓮如は「願主」にとっては、「後生の一大事」を司る絶対的な「善智識」であり「如来の代官であった。しかも、「聖人の一流」を汲む貴種としての宗教的先達という「鄙での蓮如」の姿は、自作自演であった、ということになる。

文明7年に吉崎を出て、河内国出口坊に留錫することとなった蓮如は、文明5年の「報恩講」から導入した「信・不信の分別」の場、自信を問う場としての「報恩講」の確立に精を尽くした²²⁾。文明9年11月の「報恩講」に当たっての「御文」の冒頭に、親鸞の「俗姓(出自)」を述べている(「諸文集」104)。

(B) それ祖師聖人之俗姓をいへは、藤原氏として、後長岡丞相内膳公末孫皇太后宮大進有範之子也、又本地を尋れば、弥陀如来の化身と号し、或は曇鸞大師の再誕ともいへり、然則、生年九歳の春比、慈鎮和尚の門人につらなり、出家得度して、其名を範叟少納言の公と号す、それによりてこのかた、

楞巖横川の末流をつたへ、天台宗の碩学となりたまひぬ、其後廿九歳にして、はじめて源空聖人の禅室にまひり、上足の弟子となり、真宗一流をくみ、専修念仏の義をたて、すみやかに凡夫直入の真心をあらはし、在家止住の愚人をおしへて、報土往生をすゝめましましけり、

この「御文」の冒頭部分は、覚如が記した「御伝抄」を簡潔にまとめたもので、以下では「報恩講」の由来・意義を述べるが、ことさらに、親鸞の「俗称」を披露していることは興味深い。これは、前年7月27日付の「抑このころ摂州河内大和泉四ヶ国の」章に、「結句仏光寺門徒中にかゝり、あまさへ改邪抄を袖に入れて、まさに当流になき不思議の名言をつかひて、かの方歡化せしむる」(「諸文集」96)と、みられるように仏光寺の教線への攻勢をかけている最中の「御文」である²³⁾。

他流との峻別、ことに優位性を主張する際に親鸞の「俗姓」出自が鼓吹されたわけであり、「御文」はもとより、不特定多数の民衆を対象とした「法語」ではなく、本願寺へ結集した門徒へ向けて、「当流」の信心の肝要を説き聞かせようとしたものである。とすれば、親鸞が貴種で、蓮如はその末流であるという「御文」の主張は、鄙に住する門徒へむけたものであり、仏光寺の祖である了源が鎌倉御家人の家人(家来)であったと対比させ、自己の貴種性を強調しようとしたものかもしれない。もっとも、都にあっての本願寺は、日野一流とはいっても、末流であって中下級公家の最末端に位置したわけであるから、鄙にあってこそ蓮如の「上臈」振舞であるとしかいいようがない。

少なくとも、鄙にあっての蓮如は、自身を日野一流汲む京家である本願寺という貴種として振舞ったと考えられるが、では、このような蓮如は、宗教者として現世の身分や差別をどのように認識したのであろうか。

2.2 「平生業成」の現実的効果

蓮如の教学を支える根本教義の一つに「平生業成」がある。「平生業成」という語は、親鸞の「現生正定聚不退転」を言い換えたものである。元来は、真宗史上においては、覚如が「浄土真要抄」において、「臨終来迎」を否定する宗祖親鸞の「末灯抄」の「真実信心の行人は、摂取不捨のゆえに、正定聚のくらいに住す、このゆえに、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、往生またさだまるなり、来迎の儀式をまたず」を受け「平生業成」としたことに由来する²⁴⁾。

従って、親鸞『教行信証』のうへでは「現生正定聚不退転」なる語句を、「平生業成」と言い換えて使用しだした語であり、蓮如も覚如の言説を受けて使用したものと思われる。「現生正定聚不退転」を「平生業成」と言い換えた意義はどこにあるのか。蓮如は、「御文」の随所で「平生業成」を繰り返し述べている²⁵⁾。まず、「現生正定聚不退転」とは、蓮如の「御文」からの語釈によれば、次のようであるが長文なので抜粋する(「諸文集」19)。

- (C) 当家には、一念発起平生業成と談じて、平生に、弥陀如来の本願の、われらをたすけたまうことわりをききひろくことは、宿善の開発によるがゆえなりとこころえてのちは、わがちからにてはなかりけり、仏智他力の御さずけによりて、本願の由来を存知するものなりとこころうるが、すなわち平生業成の義なり、されば、平生業成というは、いまのことわりをききひろきて、往生治定とおもいさだむるくらいを、一念発起住正定聚とも平生業成とも即得往生住不退転ともいうなり、

蓮如が問いに答えるという問答様式で、文明4年11月27日の「報恩講」中の「御文」で述べている。蓮如は、真宗の信心は阿弥陀如来の本願(第十八願)を信ずる心が生じた時に確定するとし、他力の信心自体が「平生業成」であるという。この「平生業成」は、現世において往生浄土が定まった位をいうのであり、「一念発起住正定聚」あるいは「即得往生住不退転」ともいうと述べている。

不来迎のことも、一念発起住正定聚と沙汰せられそうろうときは、さらに来迎を期しそうろうべきこともなきなり。そのゆえは、来迎を期するなんともうすことは、諸行の機にとりてのことなり、眞実信心の行者は、一念発起するところにて、やがて摂取不捨の光益にあずかるときは、来迎までもなきなりとしらるるなり。されば、聖人のおおせには来迎は諸行往生にあり、眞実信心の行人は、摂取不捨のゆえに、正定聚に住す、正定聚に住するがゆえに、かならず滅度にいたる。かるがゆえに臨終まつことなし。来迎たのむことなしといえり、この御ことばをもってこころうべきものなり、

先に述べた、当流で阿弥陀仏の第十八願に帰した眞実の念仏者は、現世において往生浄土が定まった位であるから、平生において往生が確定した身であるとして「臨終来迎」を否定する。「現生正定聚」という立場から、他の浄土教諸派が重要視する、臨終

の際に正しい念仏を行い(「臨終正念」)、阿弥陀仏とその聖衆のお迎えを受け、浄土へ引導されるといふ「臨終来迎」を否定する。そして、このことは宗祖親鸞の「末灯抄」に明確に述べられた点であることも強調されている。

ところが「平生業成」の教えの真骨頂は、「臨終来迎」を否定し、真宗が大切にす「意念発起入正定聚」という教えを人びとにすすめ・ひろめたなどということではない。具体的に「平生業成」の生き方を示した点である。

- (D) かものはきのみしかきをも、つるにはきのなかきをもいろはす、をののすかたにて、あきな申するものはあきな申しなから、奉公するものは奉公しなから、さらにそのすかたをあらためすして、不思議の眼力を信すへし、これ当流の勸化一念発起平生業成の儀なり

蓮如は、応仁元年4月仲旬の「御文」(「諸文集」3)で、鴈の足は短いままで、鶴の足は長いままで、それぞれの姿のまま救われるとし、商人は商人としての生き方により、武士は武士の生き方のままで救済されるというのである。肝要は、現世で営む職分のままで、第十八願を信ずることで、これが一たび弥陀の本願を頂戴したという証である念仏が漏れさえすれば、日常のそのままの姿で往生は定まり、後は何の煩いもなく普段の生活を送るだけでよい、と教示する。つまり、「不来迎」・「現生正定聚」という、臨終のあり方を問わないという教えを、日常生活のあり方に敷衍する際に、現世の自己のあり方をそのまま肯定する教説を展開したことになる。

蓮如は、現世における「身分」・「職分」は「そのままよい」、いわば「仏法聴聞に丁度よい」と考えたようである。では、蓮如は、現世における「身分」・「職分」という、現実に社会を構成する社会・経済諸関係をどのような結果がもたらしたものとみただけであるか。

2.3 前世の業と現世の身分

蓮如は、現世の身分の性がどのように成り立ったものと見ていたのであろうか。身分・性、さらに職分についての「御文」における言及は豊富とはいえないが、文明5年9月11日付の「他屋内方教化」章と呼ばれる「御文」に、他屋坊主の「内方」たることの意味を述べている²⁶⁾。

- (E) <内方教化>

そもそも吉崎の当山において、他屋の坊主の内方とならんひとは、まことに前世の宿縁のあさか

らぬゆへとおもひはんへるへきなり、

吉崎坊舎の一山坊主衆を構成する他屋衆の「内方」となった女性たちは、ただ偶然に他屋内方となったのではなく前世の因縁によるものという。蓮如は、「内方」であるから、坊主の「ナイホウ」・「奥方」・「奥様」になったことについて二重の意味を説く。つまり、「他屋」という吉崎坊舎の一山坊主衆として「他屋役」(「諸文集」22)へ勤仕する坊主衆の「内方」という職分の自覚持つことと、他屋坊主衆の「内方」(連れ合い)となるという名誉の自覚が、「仏法聴聞」・「信心獲得」にとってこの上ない「勝縁」であると説く。そして、「他屋内方」と成りえたのは、前世からの宿縁(宿業)であるから、自身で決定したことではないと考え、これを念仏への「勝縁」とせよというのである。

蓮如は、現世における身分・性が「前世の宿縁」によって形成されたものと考えていたことがわかるが、ことに性という不変の身体条件はともかくとして、現世における身分・職分に対し、蓮如はどのように取り組みと教示したのであろうか。

(F) たゝあきなひをもし、奉公をもせよ、獵すなとりをもせよ、かゝるあさましき罪業にのみ朝夕まとひぬる我等こときのいたつらものをたすけん、とちかひまします弥陀如来の本願にてましますそとふかく信して、一心にふたこゝろなく弥陀一仏の悲願にすかりて、たすけましますとおもふこゝろの一念の信まことなれば、かならず如来の御たすけにあつかるものなり、

蓮如は、真宗の信心においては、弥陀の本願を信ずるという一念が起こるといふ一点に、信の成立を見たわけであるから、在家信者の修行・精進という面では、すなわち門徒がどのような社会生活を送る存在かということは問題にならないとみた。従って、日常においては、商人は商売を、獵師は獵を、武士は奉公を行う、という日常をそのままに精を出し送ればよいというのである。

しかも、「他屋内方教化」章によれば、現世の身分・職分は前世からの宿縁(宿業)によるというのであるから、商人・獵師・武士に産れそれぞれの身分で現世での生活を送るのも、ごく自然の成り行きで仏意に添ったものと考えていたことになる。問題なのは、どのような身分・職分にあろうとも、弥陀の前での自身は、前世だけではなく、前世からの因縁で付与され職分により、現世においてもさらに罪業を積み重ねなければならない「いたつらもの」であるという。つまり、人間は仏の前では卑小な存在であると

うことの自覚が「信心獲得」には肝心なことであるとする。

すなわち、前世の宿縁・現世での罪業に纏い漬かされた結果の身分・職分のままに救われるとするのであるが、それは、現実社会での社会・経済関係により生じた矛盾である「身分」を、「平生業成」説で丸呑みする結果となった。

2.4 「業病のいたり」・「現世の悪業」にまともでも

最晩年の蓮如は、老衰に悩まされたということが「第八祖御物語空善聞書²⁷⁾」に現れているが、老衰に伴う身体条件の変化を、どのように受け止めたのであろうか。蓮如は、もとより「御文」において、さかんに人間に与えられた「寿命」・「定命」ということを意識した「法語」を述べているし、寿命については定められていることであるから、とりたててそれが尽きることも問題にはしていない。要は「後生の一大事」なのである。ただ、さすがの蓮如も老衰に伴い身体の変化については身に堪えたらしく、感慨をもって老境の身を「御文」に認めている。

(G) 予か年齢もつもり八十四歳そかし、限当年にことのほか病気にをかさるゝ間、耳目手足身体不易心之間、是併業病のいたり也、又往生極楽の先相なりと令覚悟也、依之法然聖人の御詞に云、欣浄土行人は、得病患偏に樂之とこそ仰られたり、しかれとも、あなかちに病患をよるこふ心更にもておこらす、あさましき身なり、可恥可悲者歎、さりながら予が安心の一途一念発起平生業成の宗旨におひては、令一定間、仏恩報尽の称名は行住座臥に不忘こと無間断、

蓮如は自身の年齢が84歳にもなり、今年に入り病気が重なり、耳目・手足ともに不自由となり、心も易きことはない、これは「業病」というよりはなく、いよいよ往生極楽の先相である、と述べる。そして、欣求浄土の人は、死にいたる病を得たとき、往生の刻限が近づいたことを知り、病患すら楽しむと法然の詞にあるが自身はそのような心境にはなれない「あさましき身」であるとしている。しかしながら、平生業成という我が宗旨の教えにより、自身の信心はゆるぎのないところであり、間断なく報恩の称名を申しているところである、というものである。

ここで興味深いのは、蓮如が老衰によると思われる聴力・視力の劣化、あるいは手足の不自由を「業病」としている点である。ここでいう「業病」とは、老衰による身体の不自由をいうのであるが、84歳という年齢からくる老衰という避けがたい自体を「業

病」と受け取ったところに興味が持たれる²⁸⁾。

さらに蓮如は、現世における行為すべてが「悪業」であると考えているのであるが、次に引用する年末詳の「御文」で具体的に「侍能工商之事」と題して「悪業」のほどを述べている²⁹⁾。

(H) 侍能工商之事

- 一 奉公宮仕をし、弓箭を帯して、主命のために身命をもおします。
- 一 又耕作に身をまかせ、すきくわをひさけて、大地をほりうこかして、身にちからをいれて、ほりつくりを本として身命をつく。
- 一 或は芸能をたしなみて、人をたらし、狂言綺語を本として、浮世をわたるたくひのみなり
- 一 朝夕には商に心をかけ、あるいは難海の波の上にかひ、おそろしき難破にあへる事をかへりみすかゝる身なれとも、阿弥陀如来の本願の不思議は、諸仏の本願にすくれて、我らまよひの凡夫をたすけんといふ大願ををこして、三世十方の諸仏にすてられたる悪人女人をすくひましますは、たゞ阿弥陀如来はかりなり、これをたふとき事ともおもはずして、朝夕には悪業煩惱にのみまとはれて、
- 一 すしに弥陀をたのむ心のなきは、あさましき事にはあらずや、ふかくつゝしむへし、あなかしこ、あなかしこ

ここで蓮如は、「悪業煩惱」の有り様を「侍能工商」の順に述べている。「職分」ごとの「悪業」を述べる中で、ことに「芸能民」と「商人」という非農業民については、それぞれに「人をたらし、狂言綺語を本」、「波の上にかひ、おそろしき難破」と「悪業」の具体相を描いている。

このようにみると、蓮如は現世における身分・職分を前世からの「宿縁」の結果の不変の事実としてとらえ、宿業によって支配される現世の自らの行いを「悪業」としてとらえていたことがわかる。また、その「悪業」まみれの人間が現世の身分・職分をそのままに遂行することで救われるとする「平生業成」を真宗の宗旨の肝要と考えたのである。

以上、蓮如の言説を検討しながら戦国期本願寺教団の身分意識を検討したが、在地寺院・地域門徒団を編成する身分意識については次稿に託したい。

注 記

- 1) 笠原一男『一向一揆の研究』(1962年 山川出版社)
- 2) 峰岸純夫「一向一揆」(岩波講座『日本歴史』中世4 1976年)。
- 3) 井上鋭夫「初期本願寺門徒の社会経済的基盤」(『真宗

史の研究』1962年、後に『山の民・川の民』(1981年平凡社選書)。

- 4) 藤木久志「一向一揆論」(『講座日本歴史』中世2 1985年後『戦国史を見る眼』1991年 校倉書房)
- 5) 龍谷大学真宗学会が『真宗学』に収録する「真宗学関係論文目録」をみれば、蓮如の「同朋精神・平等精神」を主題とした論考が数多くあげられている。
- 6) 金龍静『蓮如』(1997年 吉川弘文館)は、身分・格式が整備された近世教団との比較から戦国=蓮如教団の「同朋」性を評価される。
- 7) 蓮如教団の編成において、戦国期の社会・経済諸関係がどのように反映したのかについては、遠藤一「蓮如教団の身分・差別「法名」の起源」(『久留米工業高等専門学校紀要』13巻1号 1997年)、「蓮如教団の成立と戦国期社会」(千葉乗隆博士傘寿記念『日本の歴史と真宗』2001年 自照社出版)。
- 8) 遠藤一「蓮如と文明6,7年一揆」(光華会編『続・親鸞と人間 - 光華会宗教研究論文集』1992年 永田文昌堂)。
- 9) 神田千里『一向一揆と真宗信仰』(1992年 吉川弘文館)
- 10) 遠藤一「蓮如教団における女性の地位と役割(一)」(『仏教史研究』39 2002年)。
- 11) 「諸文集」(堅田修編『真宗史料集成』第2巻 1997年 同朋舎出版)、以下に蓮如「御文」を引用する際は、便宜上に「諸文集」の番号のみ記し、引用に当たっては用字を読み易いように改めた。
- 12) 笠原一男『真宗における異端の系譜』(1963年 東京大学出版会)。
- 13) 草野顕之「『寛正の法難』について」(大谷大学真宗総合研究所編『蓮如の世界』1998年 文栄堂)。
- 14) 藤木久志「一向一揆論」(『戦国史えお見る眼』)
- 15) 「懇志請取状」については、泊清尚「本願寺懇志請取状の成立と展開」(北西弘先生還暦記念会編『中世仏教と真宗』1985年 吉川弘文館)
- 16) 「願慶寺文書」, 福間光超研究代表「湖西における真宗教団の展開(一)」(『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第十八集)。
- 17) 文明6,7年一向一揆については、遠藤一「蓮如と文明6,7年一揆」(続・親鸞と人間)、『戦国期加賀における『郡』の役割』(『久留米工業高等専門学校』16巻2号 2001年)において私見を展開している。
- 18) 番衆と一揆の関係については、遠藤一『戦国期真宗の歴史像』(1992年 永田文昌堂)。
- 19) 「番方講」については、遠藤一「一向栗本衆の消長」(『栗東の歴史』近世 1993年 栗東町役場)。
- 20) 「蓮如上人一語記」(『真宗史料集成』第2巻)。

