

江戸知識人が見た一向宗

——松浦静山『甲子夜話』と武陽隠士『世事見聞録』——

和田 俊 昭

一

浄土真宗の宗祖親鸞に大きな思想的影響を与えた北魏の曇鸞の『浄土論註』（巻上）の末尾に「蟪蛄は春秋を識らず、この虫あに朱陽の節を知らんや⁽¹⁾」という言葉がある。これは真宗の法座での説教の中にしばしば登場する言葉である。夏の盛りに地上に出てきて一週間でいのちを終える夏蟬（蟪蛄）は、鳴いている今が夏の季節であることを知らない。つまり煩惱の中に生まれ、煩惱の中でいのちを終える衆生は、自分が煩惱の中に生きる存在であることを気づかない。おのれを《外》から相対化する仏の智慧に遇わない凡夫は、自分を煩惱の中の存在と自覚することがない。説教の中ではおおよそこのような意味で用いられている。

これまで筆者は主に浄土真宗をめぐる宗教文化を研究対象としてきたが、右の論理をそのまま借用すれば、真宗という宗門の《内側》からの視点だけでは、真宗文化の実態は十分に明らかにされないということになる。宗門の《外部》の人々にとってこの宗門がどのように見えたか、彼らの視線の中でいったいどのような像を結んでいたか

を検討することは、かつての真宗教団の実像に迫る上で不可欠で重要な作業ではなからうか。

明治維新以来、真宗以外の仏教宗派僧侶のあり方は大きく変化した。それまで僧侶身分に課せられていたいくつかの社会的規制が明治政府の手によって撤廃されたからである。明治五年四月二十五日の太政官布告によって、出家僧に対し「自今僧侶肉食妻帯蓄髪等勝手たるべき事」との通達があり、同年九月十四日の布告によって、僧侶に苗字が設けられることになった。これは従来の仏教宗派僧侶のあり方が、肉食妻帯を旨とする真宗僧侶と一律とされたことを意味する。世俗世界から自らを聖別する絶対的条件であった戒律や修行が事実上空洞化され、いわば《仏教の真宗化》が推進されたのである。

他方真宗については、勤皇に参画した本願寺派の島地黙雷・赤松連城等傑僧たちの活躍で、仏教の外に置かれていた真宗教団が、仏教宗派の嚴重な仕切りを巧みに撤廃させることに成功した。すなわち明治五年三月十二日の太政官布告によって、それまでの「一向宗」から「真宗」と公称することが認められ、明治九年十一月二十八日には明治天皇から宗祖親鸞に対して見真大師の諡号が宣下された。これはじつに宗祖没後六百十四年目にあたっている。つづいて明治十二年九月には「見真」の勅額が下賜され、さらに明治十五年三月には本願寺第八世蓮如に対して慧燈大師の諡号が宣下されている。真宗公称も宗祖への大師号宣下もいずれも江戸時代以来、真宗教団がその獲得を悲願としてきたものであり、明治維新を待ってようやく他宗派と対等な地位を占める仏教教団としての真宗の認知、いわば《真宗の仏教化》が行われたということになる。

こうした《仏教の真宗化、真宗の仏教化》とも呼ぶべき一連の政治的動向や、国家主義を鼓吹して近代仏教界をつねに主導したのが大教団である東西両本願寺を中心とする真宗教団であったことから、すでに今日では真宗と他宗派とは仏教教団として一律に扱われ、真宗をして《国内有数の伝統仏教教団》と評することは常識と化してい

る。しかし、近世以前には両者はけっして対等の扱いではなく、宗祖親鸞の血脈を信仰する宗派である一向宗はすでに幕藩体制内に確たる安定は保証されていたものの、他宗派とはまったく異質の宗旨であり、それゆえに他宗派に対してつねに劣位に置かれてきたのである⁽²⁾。

さて、本稿では江戸後期に著された松浦静山『甲子夜話』正編百巻と武陽隠士『世事見聞録』七巻を用いて、当時の一流知識人の間で一向宗（本願寺）がどのように認識されていたのか、その一端を探ってゆきたい。⁽³⁾こうした宗門の《外》から見た一向宗とはどのような姿をしていたのか、こうした視点は真宗をめぐる従来の研究では十分に用いられてこなかった。否、まったく意識されてこなかったと言ってもよい。だが最初にも述べたように、今日真宗文化への《外》からのアプローチはその学問的充実には不可欠な方法ではないかと考えられる。

すでに文化人類学はある文化に特有なコードは、その文化の内部に所属する人間によってはかえって意識されにくく、したがって記録されにくいことを教えている。つまり、それは《外なる異邦人》の視線や証言を通して把握されるのだという。当時の身分制社会の中で、一向宗は被支配の多くの民衆の熱狂的信仰を集めた宗門であった。これに対して、支配階層たる武士階級に所属した松浦静山や、同じく武士階級に所属すると考えられる武陽隠士が、一向宗に対して一種の《外なる異邦人》としての資格をもつに値する人物と考えることは許されよう。したがって、彼らの一向宗をめぐる証言や批判に耳を傾けることで、真宗教団が培って着た文化的特性を少しでも明らかにできるのではないか。

『甲子夜話』と『世事見聞録』の執筆年代については、後者の方が前者よりも十一年ほど早い⁽⁴⁾が、ほぼ同時代のものである。本稿では議論の都合上、多種多様な人物からの聞き書きやそれにまつわる感想を収録した『甲子夜話』正編を先とし、当時の世事に関する見聞の評論である『世事見聞録』を後にして考察を進めることにする。

『甲子夜話』正編は、肥前平戸藩松浦家第三十四代で、名君として知られた静山松浦清（天保十二年没、八十二歳）の執筆した大部の随筆であり、彼と交流のあった貴賤上下の人々からの聞き書きを百巻に纏めたものである。本書は文政十四年十一月十七日、甲子の日に静山邸を訪問した親友、大学頭林述斉が夜話に入ってこうした書の編述を勧めた。よって、その夜から筆を執りはじめたという。『甲子夜話』とはそれによる書名である。述斉も静山に資料を送って大いに援助し、正編百巻目を終わったのは文政十年六月、時に静山は六十八歳、述斉は六十歳であったという。

静山は親友林述斉の外、皆川淇園や朝川善庵などの儒者との交流も深く、和歌は北村季文、連歌は坂昌成に師事し、国学者高田与清、屋代弘賢に事を問うことも多かったというが、稀代の愛書家で戯作ものを耽読し、川柳をたしなみ、その他さまざまな諸芸に通じていた当時一流の教養人であった。また、海外事情への関心も深く、浪速の好事家木村蒹葭堂との交流も伝えられている。⁽⁴⁾

『甲子夜話』正編の中には一向宗（本願寺）に関する記述は十一箇所存在する。その中に東本願寺両堂・諸殿を焼失させた火災（文政六年十一月）をめぐる聞き書きがあるが、それはまさに当時の本願寺に寄せられた門徒衆の狂気を帯びた熱誠を伝えている。

林（述斉）曰。この十一月十五日、京東本願寺自火にて焼亡す。近頃かの地より来し人の話を聞に、本堂に火移りしとき、宗旨の穢多ども二百人余馳集りて消防せしが、火勢盛んにして防留がたく、其辺往来も協がたく成ると。半の人数は門外に逃出たりしに、残る百人計は本堂とともに灰燼と成て失ける。その後に残りし穢

多、又その間に間に合ざりし者等打こぞりて後悔し、本堂とともに焼死せし者は真に成仏して、来世は穢多を離れて平人に生れ出べしと、皆羨しとなり。

又曰。その火は夜半に起り、曉方に熄しが、京の市中その宗旨の者、半夜の内に集会して、各金銀を持寄り、夜の明る比二千両に満しかば、先当用の料として、門跡へ持出て納めしとなり。かく人心の傾くは、此宗門に限りたることにて、不思議と云べし。⁽⁵⁾

当時本願寺の警固・消防が賤民身分の門徒の手に委ねられていたのかはこの記事からだけでは明らかではないが、彼らは直ちに馳せ参じてきたのであろう。静山は、本願寺のためにはいのちを捨てることを惜しまず、非常事あれば直ちに駆けつける門徒の熱狂的信仰に驚嘆している。さらに同日の夜話では、述斎から同類の話を聞いている。そこには女性門徒の本山に寄せる捨身の信仰が記されている。

天明中（天明九年一月）、京大火の時、東本願寺焼け、又風かはりて西本願寺も危かりしとき、穢多ども多勢馳集て、各所持の獣皮を出し、屋根の破風或は底窓など、凡そ火の入べき処々を包みて防留たりしとなん。⁽⁶⁾又その火後に、東本願寺普請ありて、本堂の棟は三十六間通りの大材なれば容易く有かね、やうやう木曾山に一本ありければ、伐出こと謀しに、其辺に神社ありて、昔より神木と呼成して伐ことならぬ木なる由を聞て、宗旨の一婦、身を棄てこの材を本堂の料にせん連、その木の枝より縄を下げ、縊りて死せしとかや。夫が為に汚れたれば、もはや神木にあらずと云ふことに成て、三十六間の棟の料になりしとぞ。

文政六年の火災では、門徒はその夜直ちに本願寺門跡（門主）に二千両を用立てたが、その後の門徒からの御堂再建に関わる寄進の申し出は次のようであった。

京の本寺「東」 去年十一月十五日焼亡のとき、大阪の町人、金子千両づゝ持て馳つきたる者三人、其以下の者

も多人有りたりけるが、金高これに劣れり。然るに此金は門主取納めず、追て本堂普請のときの入用金に^と逆、その者に直に預けにしたり。この火災につき寄金、現物^{およそ}凡三万兩余、目錄を以て寄進せしは四十万兩余、これ皆本堂建立の料にとて出せるなり。⁽⁷⁾

ところが、本願寺ではさしあたって仮本堂を建立することとし、名古屋別院古御堂をこれにあてることとした。仮堂は文政七年七月に落成したが、⁽⁸⁾この間における門徒の一致結束した献身尽力ぶりは次のように記されている。本堂はまづ仮建とて、二十七間に建つ。この堂は元来尾張本願寺の堂なるが、子細ありてたゞみ置きたるを此度廻し仮堂に用いたり。⁽⁹⁾尤^{もつとも}仕まひ置きたる者ゆゑ木柱塵汚せしとて、宗徒の工匠寄合、成仏の志にとて自身にこれを掃除し、瓦のごみづきたるは洛中の游女云合せ、往生の助とて皆々鴨川の川原に出て洗濯きたるが、何れも同様の湯衣を着たるゆゑ、これを観る者又数百人なりしとぞ。⁽⁹⁾

この造営中、不^ふ図^と材木に^{うた}撲^たれて^{うた}死^しせし者ありしに、衆人みな本望のこととて悦^{よろこび}羨^{うらや}しとなり。親族も尚更なりしと。殆んど人心の庸^{つね}を失へり。⁽¹⁰⁾

一切の衆生の上にかけられた阿弥陀如来の本願を強調し、救済の対象を選ばないとする本願寺の信仰は、被差別賤民の門徒といい、遊女の門徒といい、当時の身分制社会における被支配の民衆と深く結びついていた。こうした底辺身分の民を含む門徒の熱狂的信仰は、宗祖親鸞の血筋を引いた貴族である本願寺門跡に向けて捧げられたものであった。本願寺門跡は阿弥陀如来の応現である宗祖親鸞の再誕であり、活き仏として広く門徒の渴仰の対象となっていたのである。静山はその門跡信仰（善知識信仰）の一端を聞き記している。

京師の東門跡、借財の負債を患て、その檀家を召て、門主自ら其償を命じ、且自ら祖師の遺訓を講ず。檀家の^{おほ}人、貨財をいるゝ者殊に饒^{おほ}し。其金八万兩に過たり。門主因て積借の費を退け、残貨は其家司及奴僕に配分し

たりと聞く。その宗門の浸淫は甚しきものなり。⁽¹⁾

本願寺門跡が渴仰の対象になったのは、門跡が門徒の現世の安穩と後生の浄土往生という二世にわたる救済を保証する一方、その命令に背いた門徒を破門して後生の救済を剝奪するという生殺与奪の宗教的靈能を有していると信じられていたからである。次の聞き書きは、江戸の富裕な町人門徒の靈能者たる本願寺門跡へ寄せる一途な渴仰を語っている。

日光法親王随宣楽院宮〔一品公遵〕は常に人才を愛し給ひ、僧には六如^{りくじよ}、大典等、儒者には淇園、金娥など総て有名の者は招きて遇したまふ。下谷上野町に住る豪商伊勢屋某、碁に名ありて二段の打手なり。これも召れて相手にせられぬ。或時某出たりしとき、久しく参殿せざりしとて親しく其ゆゑを問せらる。某答奉るは、此ほど善知識の参向と玉ふにより、其事に拘り参殿うとく候と申したれば、その知識とは誰ぞとあり。答るには東本願寺門主を申候と言ふ。宮の玉ふには、かくまで渴仰せば頓て召て遇せんと有ければ、左あらんにおいては生ての望のみならず、二世の願叶候とや申すべきと、殊に感謝して申しける。其後某を召たるゆゑ参りたれば、末座に屈服低頭せる僧あり。某訝しく思ふに、宮の玉ふは、あの法師が汝が渴仰する善知識なれ、名号かきて某に与よと有りければ、本門即筆とりて某に宝号を授たり^{さずけ}。某はたゞあきれ果て、難有とも云はで宮の前を立て家に帰り、其後は絶て殿に出ざりければ、宮度々召けれども遂に出ず。人に言うよふ、吾が宗の善知識は神とも仏とも思い頼しを、夫を下人の如くせらるゝ人は、よも人間にあらじ、屢近づき奉らば必罰こそあたため。遠ざかり申す方ぞましなるべしとて、再び参殿せざりしとぞ。本願寺宗の者の愚多く如^お此。

幅広い教養人であった静山にとって、来世の浄土往生を期して、出家でもない在俗の貴族である本願寺門跡に寄せる門徒の狂気じみた信仰はとうてい理解できるものではなかった。「本願寺宗の者の愚多く如^お此」とあるのは、

思はず静山の本音を漏らしたものであらう。したがって、本願寺の火災が狐の祟りによるのではないかという京中の取り沙汰についての述斎からの聞き書きでも、静山は本願寺門徒をもっぱら蔑視と嗤いの的とした感想を記している。

此頃京より来し人の物語に、その火事前のこととかや、洛外に別荘の地を見立て、門跡自身見分として越しけるが、其地に古き狐穴多く有しを、弥別荘に經營せば穴は皆埋むべしと評決して、帰りし途中より狐に誑されて、一行の人数不残恍惚とし、同じ路を幾編か往来して夜も已に更け、遂に竹垣に駕籠の棒を突入れて、後とも先へも行れず。其のとき門跡も従者も一同に夢の醒る如く、初て狐に迷されしことを悟り、やうやうに本願寺に帰りしとなん。その後幾程もなく自火ありしかば、この火災も狐の爲したることと云取沙汰京中盛なりとぞ。昔より徳有る人の狐に憑れしことは無きことなり。かゝる事のある僧、何の貴きことや有るべき。然にその宗旨を奉ずる輩、尚も帰依するは何かなる心にや。可^{べし}咲^{わらふ}。〔林話〕

また、静山は焼失した東本願寺の威容とその壮麗ぶりについては、日光に較べても「この門跡の工作、勝るとも劣るべからず。又京都、東都の寺院に、これに比したる寺は一所もなし」と記している。その記述の中で注目されるのは、当時の本願寺はいかに壮麗を極めようと、他宗派本山との一律対等な扱いは許されず、一段格下の寺院と見られていたことが窺われることである。すなわち静山は、本願寺の楼付きの門は「大門」と呼ばれていることを記し、「山門と唱ること不協、因つて大門と唱ふ」とし、また鐘楼についても「鐘楼と唱ることは協はず。たゞ四柱の鐘堂と称す。これは真の精舎に非ざればと云」としている。

このことは、真宗公称と宗祖親鸞への諡号宣下が明治維新を待ってはじめて実現したことからも容易に推察されるように、江戸時代には出家仏教の宗旨が正統的仏教として公的に認知されていたのであり、身分制社会の中でも

っぱら被支配の民を基盤とし、親鸞の血脈を信仰する在家主義の一向宗は当時の仏教教団の基準から逸脱した宗旨として、その対等性を主張できる立場にはなく、被差別的な扱いに渋々ながらも甘んじざるを得なかったことを示している。その意味では、近代真宗教団における天皇制国家との過剰な一体化と国家主義の鼓吹、さらに本願寺派第二十二世門主大谷光瑞に率いられた数度にわたる西域探検の試みなどはいずれも、巨大ではあるがつねに劣位を強いられてきた教団としてのコンプレックスを払拭し、近代仏教界において他宗との対等の立場と評価を獲得するためにはけっして避けては通れない苦肉の方策だったのである。

三

次に武陽隠士『世事見聞録』（全七巻）であるが、岩波文庫版所収の本庄栄治郎氏による解題¹³によると、文化十三年の序があることから当時の世事に関する見聞を集録評論したものである。当時は大きな社会変動期であり、農業生産の行き詰まり、貨幣の普及や商業の発達による町人階級の勃興にともなう四民（士農工商）の生活状態に大きな変化が見られた。本書は当時の世相を知る格好な資料として貴重なものとなされるが、武陽隠士の署名があるだけで本名やその実態は明らかではないという。しかし、『世事見聞録』の執筆に当って、熊沢蕃山の『大学惑問』、荻生徂徠の『太平策』『政談』、新井白石の諸著作、太宰春台『経済録』及び諫言類、山下広内の『武門大和大乗』、本居宣長の『玉くしげ』、植崎九八郎の『上崎九八郎上書』などの文献を広く渉猟しており、¹⁴当時一流の知識人であつたことを窺わせる。

幕藩体制下の各種身分その他きわめて広範に渡る世事を評論するにあたって、武陽隠士が依拠する基本的スタンスは四民の社会秩序の上に成立した徳川幕府、とりわけ二百年前の神君（徳川家康）時代の幕府の絶対性に置かれ

ている。まず彼は日本を「神国」と呼び、その「民の情に表も裏もなく、いささか曇り霞なく明白なる」状態を太古の時代の中に求めるが、他方、儒学や仏教の移入に始まるわが国の文明化のプロセスを、もっぱら太古の理想状態を疎外する一種の道德的頽廢の歴史として把握する。そして、文明化による諸悪を止揚し、神国の理想状態を国家制度として実現することを目指したのが神君の「武道」――徳川幕府によって確立された四民の社会秩序であるとする。

神君様御武徳に依って、海内御威光に靡き、やや久しく國中一統鎮まりて、天地の道理ひらけ、君臣の道正しく、賞罰嚴重に行はれて、忠孝の信起り、国富兵泰にして、卑賤の末々までも家を斉へ、安穩に住し、我が業を勤め、上下とも子孫連綿と相続し、義理礼儀も厚くなり、神儒仏の教道を始め諸芸道も分明になり、行状穩和にして人情細密に届き、実に太平の徳化国家に至り極まりしなり。かくの如きは、およそ開闢以来の事にして、和漢古今にためしなき事とかや。その仁徳の広大なる事、申すもなかなか愚かなり。

そしてこの神君政治を絶対視することから、彼は「近來風俗轉變し、奢侈超過し、上下その分限の程を失ひ、花麗日々に増し、月々に盛んになり手、人情うき立ち、根元の信義薄くなり、治世のありがたき御恩沢の程も弁へず、下賤のものまでも氣象嵩り、我儘に構へ、得手勝手に身の榮耀を調ふる事のみ欲し、それに随つて内心に私欲の情募り、我より下たる者へ權威をふるまひ、上たるには媚び諂ひ、虚言偽りて人を犯し奪ふ事を欲し（以下省略）」と述べて、当時の世相のさまざまな事象を批判する。さらに「今に至っては、なかなか仁政などといふ柔弱の法にては元に復しがたし」として「暈の上の学」である儒学を排し、神君時代のようなもっぱら権力の暴力装置――「武道」によって治世の大道に復することを叫ぶのである。したがって、『世事見聞録』の中での世事の見聞や批判に関して、そこにはつねに「武道」による治世という思想的バイアスが掛かっていることは認識しておく必要

がある。

さて、『世事見聞録』三の巻は「寺社人の事」とされており、当時の仏教界や僧侶の実態についての見聞が記され、その批判が行われている。武陽隠士にとって、そもそも仏教は「下賤の者に授けて、その身一ツその心一ツを治むるまでの者には可」とされる程度のものであって、「中人以上の、世の義理を取り捌き、人の上を指揮するものには甚だ邪魔」なものであった。なぜなら仏教は「眼前の正理を用ひずして、前世・後世の目に見えぬ所に道理を付けて、現世は仮りの事になし、現世の賢愚貧富は前世の因縁によるとこれを証拠に立て、また未来を怖し、後世は仏になるべきとの欲心の種を授けて人を導く」ために、「現在の親をも仮りの事になし、また主君の身の上の宜しからざるも、親の不幸なるをも、前世の因縁なりと飾り、また他人より恩を受け恵みに預かりたるも、その高恩の人をしかりとせず、我が前世に植ゑ置きし果報の来たりしといひ、また私に祈念する仏菩薩の加護など心得て、とかく二心に構えて物事真直に心得ざる」者を生み出すことになるからである。すなわち、仏教は本来忠孝の道に遠く、人間の私欲を生じさせ、「武道には甚だ忌まわしき法」なのである。

また、出家については元来「孤独の類」、「世を遁れ、凡情を断ちしもの」であって、「身に貯ふる所なく、名聞を好まず、師に随い世に謙り、托鉢回向して人に施物を乞ひ、(中略)仏学修行の功を積み無我無欲を常とし、あるいは智識を尋ね、国々・辺土を回りにて、法意の極意を授かり、また家門の規矩を経、年齢備はりて寺を持ち、人を教化し、後世の引導をも施すべきもの」であるにもかかわらず、「当時は僧侶は御代の結構なる故に、さらに困窮を知らずして衣食住を極め、安楽に身を過ごすこと無類なり。殊に世に養はれ人の陰にて立ちゆく身の程を忘れ、ことごとく高慢に構へたるものなり」と述べ、さらに出家の遵守すべき禁戒と慎みを忘れ、「みな欲情の事に陥り、その上女犯・肉食を事とし、様々の放埒に身の楽しみを極めんと忍び回」る僧侶を舌鋒鋭く批判している。

また寺社境内地やその周辺についても「当時御朱印地、そのほか寺社の門前は、悪場所と唱ふるものになり、境内は隠し女、囲ひ者、妾宅、また地獄などいふものありて、とかく女色のこと多く、魚鳥料理茶屋、水茶屋の類多く、そのほか遊興の事に寄せて、芝居・物真似・手妻・落し噺もすべて人を犯して金銭を奪ひとる事を欲するなり」と述べて、そこがもっぱら遊興の場所と化している実態を告発している。

これらがあながち不当な批判でないことは、すでに寛政年間には幕府による破戒僧の取締りがしばしば行われ、とりわけ寛政八年八月には諸宗の破戒僧七十余人が捕えられ晒し者にされており、これら破戒僧の行状が当時大きな社会問題になっていたことから首肯されるところである。また幕末期において僧侶階級がすでにいかなる尊敬も受けていなかったことは、すでにスイス領事の所見にもあるところである。したがって、明治初期における「僧侶肉食妻帯蓄髪等勝手」との太政官布告にしても、当時の多くの僧侶の実態を法律上追認するというのがその目的であったと考えられる。

四

さて、武陽隠士が見た一向宗（本願寺）であるが、右の仏教批判から容易に推測されるように、その批判はまず一向宗独自の禁戒なき在家主義に向けられる。宗祖親鸞に始まる一向宗は「仏法の道をことごとく失い果てしもの」として次のように批判される。

中古、法然ほうねんは念仏を勧め、日蓮は題目を弘め、そのほかの智識等銘銘宗派を立て、あるいはこれにて成仏するといひ、また一方は方便にて功德はこれに止まるかなどというて衆生を惑はし、同じ釈尊の教えの内にて人心を競ひ争はしむ。その罪少なからずといへども、しかしいずれも僧徒の禁戒は破らず、我が一業のあとは嚴重

に立て、殊に官位も望まず、寺録も好まず、榮華榮耀を嫌ひしなり。(中略)諸宗とも祖師の立て置きし規定は嚴重なり。しかるに本願寺の宗祖善信ぜんしんのみこれに替りて、第一に禁戒とする所の女犯・酒食を赦せり。に殊深く学問もいらず、ただ三部の經典のみにて別の業法もなく、妻子を具して衣食住を安泰の事になしけり。誠に釈尊の教えに背き法外千万なり。⁶²⁾

また、一向宗僧侶については「妻子家督持ちゆゑ、欲情を働きたりとも人も咎めず、誠に元手入らずの商売の内また安樂なるもの」と述べて、これを皮肉っている。さらに一般の門徒に関しては、「この宗門の俗徒は右体安逸惰弱なる僧をいささか憎まず、戒行堅固の僧よりも大切に奔走し、またその宗旨に帰服したること格別にて、千人も万々人もみな一致して加持祈禱かじきとうなどに心を寄せず、一心一向、弥陀一仏に帰し極まりし所は他宗に抜群したる事にて、他宗とは縁組もせざる程に堅く一致せり」と述べて、いわば水も漏らさぬ堅い一致結束(一揆||一味同心)を生み出す、宗祖親鸞の血を引く本願寺門徒へ向けられた門徒の渴仰に言及している。門跡と門徒とは世俗の身分秩序上はまったく隔絶した存在であったが、両者の間に築かれた感情的、直接的な一体感は、それは幕藩体制による四民の身分秩序を揺るがしかねないほどの熱狂にあふれたものであった。

本願寺を御本寺・御門跡と唱えて、領主・地頭よりも厚く尊敬し、たとひ領主・地頭へは年貢も納めかね、別して臨時用金などは拒みて出さざるものも、右の本寺へは惜しまず格別の物を納め、また親へも与へず子にも譲らず、常に己が咽口を乾かす如き吝嗇のものも、門跡には格別に寄付をするなり。誠に民を貪る事の甚だしき宗門なり。⁶⁴⁾

右の記述は、救済の対象を選ばぬ本願寺と身分制社会における被支配の民衆、つまり当時わが国の圧倒的多数を形成する民との深い関係を示すものであるが、本願寺の信仰は身分制の最底辺に置かれた被差別の民に至るまで来

世における救済（成仏）を約束し、民衆の膨大な宗教的エネルギーを吸収するものであった点に大きな特色があった。本願寺と被差別民との世俗の身分制を超えた親密な関係はすでに『甲子夜話』で見たところであるが、『世事見聞録』も次のような富裕な賤民門徒による本願寺門跡に寄せる異常な熱誠を伝えている。

大阪渡辺の穢多に太鼓屋又兵衛といへるは、およそ七十万両ほどの分限ふげんにて、和漢の珍器倉庫に充満し、奢侈大方ならず。美妾女も七、八人ありといふ。これに継ぎたるもの段々ありて豪福数十人あり。京都西本願寺、折々大阪へ勸化かんげに下り候時、あるいは小判歩判おばんを枡ますに盛りて幾枡も並べ、また小玉銀を幾俵とも飾りて奉納するといふ。全体世の交はり離れたる者ゆゑ、年々金銀を取り込むばかりにて、出す事としてはこの本願寺への奉納のみといふ。

さらに「日本無双」の威容と壮麗の伽藍を誇る東西両本願寺は、「日々国々の門徒より財宝を納むる事、寸隙も退転なく、泉の湧くが如く、七珍万宝充滿して、驕奢安逸の体、これまた日本第一といふなり」とし、民衆に支えられたその圧倒的な経済的豊かさを「かやうの事は外々の本寺にはなき事なり」と記している。また本願寺の「日々入用の品々は、講中こうちゅうと唱ふる物あまた組ありて、筆・墨・紙・米穀・雜穀・油・蠟燭・茶・酒・醬油・炭・薪・野菜・香の物まで一品も請け持ちて、多少を論ぜず、入用次第とりまかなに取賄おぼひをする」として、全国の門徒の間に広く張りめぐらされた講（講社とも言う）のネットワークが本願寺の日常的経済を支えていたことを明らかにしている。

もちろんこうして身分制を超越しかねない一揆的集団である宗門の存在が、おのずから「国家の邪魔」となり、「武備にも障さまたる」とされることは当然ともいえる。したがって、「すべて仏法の内にも、この宗門の意味は、今生を仮りの事となし、来生を常住と教ふることゆゑ、もし論しに迷ふ時はかへつて当然の義理を失ひ、現在に悪を働

くやうになりゆくものなれば、余り広く世に行はるればいかなり。別して武士のこの宗門を信ずるなど、以ての外より宜しからず」と、国家の身分秩序維持における一向宗の持つ危険性を指摘している。そして一向宗は「仏道にして仏道を破り、その上国家の邪魔ともなり、殊にあまた民を貪ることはなほだしき宗門」として、「今世、天下の大道に弛れ悪むに余りしもの」と非難攻撃されるのである。

ところでどこで聞いたのだろうか、『世事見聞録』には一向宗門徒が多い国々、いわゆる篤信の門徒地帯には他宗派信徒の多い国々と較べて際立った特色があるとして次のような記述がある。

ある人の曰く、国々に子を間引くといふ事ありて人少なになれり。しかるに一向宗流布の国々は、一体人々の信心よく整ひ、さやうなる残忍なる人情はなし、かへつて人多になりて、その土地に溢れもの、困窮に及ぶ程の事なきよし。依つて五畿内を始め、近江・伊賀・伊勢・美濃・尾張・三河、または若狹・越前・加賀・能登・越中・越後、また紀伊・播磨などは人数多し。全体、僧侶ともに子孫の血流を嗣ぐを大切とし、親族一致して信心に叶ふ故なり。日本神国の道によくよく協ひたる宗門なりといふ。

これは誰かからの聞き書きに止まっており、それによって直ちに一向宗の犯罪性が免罪されるというわけではない。しかし、「神君様御武徳によって、（中略）卑賤の末々までも家を斉へ、安穩に住し、我が業を勤め、上下とも子孫連綿と相続し、義理礼儀も厚くなり、（中略）行状穏和にして人情細密に届く治世を理想と仰いだ武陽隠士としては、憎むべき一向宗流布の国々では残忍なる人情なく、人口も増加し困窮なく、子孫の血流を嗣ぐを大切とするとの伝聞をなにやら不思議な思いに駆られながら書き記したのではなからうか。

右では『甲子夜話』と『世事見聞録』を通して、松浦静山と武陽隠士という当時の知識人の視線の中に捉えられた一向宗の姿を探ってきた。彼らの一向宗をめぐる聞き書きや批評・批判にはいずれも、彼ら自身や交際した周囲の人々が依拠する思想のバイアスが懸けられていることは勿論である。そこには民衆層の素朴な信仰を結集した一向宗の狂気性、神がかり性へのあらわな蔑視が働いている。

それにしても両者の視線の中に像を結んだ一向宗はほとんど同一の姿をしている。すなわち、それは当時の身分制社会の中で、『一心一向』に阿弥陀如来の化身たる霊能者——本願寺門跡を信仰することで、世俗の身分制を超越し一味同心の恍惚状態（法悦）を生み出す宗教集団、きわめて堅い一致結束を誇る神がかり的な一揆集団としての姿にほかならない。⁴⁰それは「浄土真宗」という呼称——その響きからは何やらお行儀のよい取り澄ました教学的な意味しか伝わってこない。その意味では、他宗旨との対等な立場と社会的信用を求めた江戸期の一向宗が浄土真宗の公称を悲願としたのは当然のことであった。——よりも、まさしく「一向宗」の呼称に値する、門徒たちの『一揆』による恍惚状態（法悦）という信仰実態を伴った宗旨だったのである。

ところで、ここで『一揆』という概念について念のため少々おさらいをしておく。というものの、一向宗をめぐる一揆といえど誰でも中世において一向宗（本願寺）門徒がときの世俗権力者と戦った百姓一揆、いわば日本版農民戦争なるものを想像するが、そうした軍事的反権力集団という一揆観によって近世幕藩体制下、つまり『太平の御世』における一向宗の一揆的性格を議論することはそもそも不可能だからである。

一揆についてすぐれた論考を発表してきた勝俣鎮夫氏は、「反権力、反体制の抵抗体としての集団」として理解

されてきた従来の狭義の一揆観を退け、一揆を「現実には個々ばらばらの利害の対立をしめす社会的存在としての個人を、ある目的のために、その諸関係を止揚して一体化する手続きをとって結束した特殊な集団⁴²⁾」と定義している。すなわち、一揆は「一味神水」（参加する全員が神社の境内に集合し、全員が署名した起請文を焼いて神水にまぜ、それを一同が回し飲みをする）という手続きによって生み出された、「一味同心」という連帯と平等の心性を持つ人々の集団というわけで、つねに《仲間内集団 (in-group)》対《他集団 (out-group)》の対比に依存する軍事的な一揆だけを指示する言葉ではないのである。勝俣氏は《一揆》なる言葉が、もっぱら軍事的な抵抗体だけを指す言葉として使用されるようになるのは江戸時代に入ってからだと言う。⁴³⁾

勝俣氏が説く一揆の概念は、英国の社会人類学者ヴィクター・W・ターナーのいう《コムニタス（ラテン語 *communitas*）》の概念にきわめて近い。コムニタスとは、簡単に要約すれば、身分序列・地位・財産さらに男女の性別や階級組織等によって構成された《社会構造》の次元を超えた地平に生み出される、体制からの自由と相互の平等を旨とする人間的関係のことであり、それは一種の恍惚状態（法悦）として体験される。ターナーは《存在 (existence)》と《恍惚状態 (ecstasy)》とが語源的に同族関係にあることに言及しながら、人間が存在すること——exist は本来 *ex-ist*、つまり社会構造の《局外に立つ (stand outside)》こと——は恍惚状態になることだと言う。⁴⁴⁾

「コムニタスは社会構造が存在しないところに出現する (*communitas emerges where social structure is not*)」⁴⁵⁾というわけだが、一揆もまったく同様に社会構造、つまり正統的な体制の局外に一種の狂気性、神がかり性を帯びた集団を創りあげるものである。したがって、勝俣氏は「一揆という集団は、その本質において、非「構造」的なものであり、それを恒常的組織とすることにより、一揆の本来の性格が失われるという性格をもつもの」とし、その意味では「一揆はオーソドックスな体制の機構として存在したのではない⁴⁶⁾」と言う。

も支持される場所である。いま神田氏の議論をくわしく紹介する暇はないが、彼は『信長と石山合戦』（吉川弘文館、一九九五年）において、一向一揆を民衆の闘争として捉えようとする従来の歴史学会の通説、すなわち「支配者の前に立ち上がった一向一揆を解体すること」が、中世から近世への転換を完成させるための「不可欠な要件の一つ」であり、専制的な織田政権との戦いである「石山合戦はその解体を決定的にした一大画期」であるという従来の通説を打破し、信長は本願寺をべつに不倶戴天の敵とは考えていなかったし、一向一揆は石山合戦によって解体もされず変質もなかった、という目の醒めるような新説を提示している。神田氏は「石山合戦を経つつも本願寺教団は基本的に変わらなかった」し、それどころか「近世に東西本願寺教団が著しい発展を遂げた」と述べるが、「基本的に変わらなかった」のはその一揆集団としての性格であり、近世に及んでさらに「著しい発展を遂げた」のもまた同様の性格によるものであろう。神田氏が思い描く信仰の熱気にあふれた近世本願寺教団の姿は、松浦静山や武陽隠士が見聞き書き記した江戸後期の一向宗（本願寺）の姿と驚くほどぴたりと重なるのである。

勝俣氏によれば、一揆は本来非「構造」的なものであり、それが恒常的組織となることでその本来の性格が失われるという。たしかに、そもそも体制外に成立する一揆と恒常的組織（体制）とは本来矛盾する関係にあるといえよう。ところが本願寺は幕藩体制下に安定した地位を保證された一つの恒常的組織として存在し続けながら、同時に、一貫して一揆的集団としての性格を放棄していない。すなわち、本願寺は幕藩体制の社会構造Ⅱ四民の縦の序列とはまったく異なる、一種の《非構造的な構造》あるいは《構造化された非構造》ともいうべき一揆的な原理によって組織化され支えられていたのである。たとえば、それが全国の門徒の間に張り巡らされた《講中》、《講社》というネットワークである。本山護持という共通目的のために、全国各地の門徒の間で結成された数多くの小さな信仰の講がそれぞれ一品を分担しながら入用な一切の物品を本願寺に調達する講中の機能についてはすでに『世

いま勝俣氏の論に従って一揆なるものをその本来の意味において理解するとき、民衆の素朴な信仰を結集させた一向宗（本願寺）を、教団内部において世俗の身分制度を超越し平等化する、祝祭的ともいべき一揆的性格を備えた宗教集団として把握することは許されよう。このことは一向一揆をめぐる最近の神田千里氏の著作等によって『事見聞録』が触れているが、門徒衆の来世に対する門跡による往生の保証に依じる形で、門徒側からは御恩報謝の念によって冥加金やさまざまな物品・産物が陸続と本願寺に届けられたのである。『世事見聞録』には「万物どもあり余る事、大国守の分限よりも多し」とあるが、それはけっして大げさな表現ではなかった。そしてマルセル・モースの『贈与論』に見られるように、こうした本願寺（門跡）と門徒との間に築かれた恒常的かつ双方向的な象徴的《贈与》関係は、両者の間に強い一体感を創り出し、さらには一如の信心に生きる門徒同士の間で固い一致結束、すなわち《一味の安心》のコミュニティを生み出したのである。それは広く被支配の民衆に向かって身分を選ばぬ阿弥陀如来の救済を高く掲げた本願寺であればこそはじめて可能になったのである。

最後に、当時の一向宗の一揆的性格を語る有名なエピソードを紹介しておきたい。《妙好人》として知られている讃岐の庄松（一七九九―一八七一）は、讃岐国大川郡丹生村に住し、日常は縄をない草履を作るといふような仕事に従事し、時には日雇いで他家の手伝いをしながら、生涯妻子も持つことなく過ごした農民であったが、当時西本願寺の脇門跡であった興正寺（現在、真宗興正派本山）において門主（本寂上人）からお剃刀を受けたとき、門主の法衣の袖を引きとめ、「兄貴、覚悟はよいか」と言ったと伝えられている。「覚悟はよいか」とは、もちろん「後生の覚悟はよいか」という意味である。これ以来、庄松は興正寺門主と「兄弟の杯」を交わし、一生の間門主を「兄貴」と呼びつづけたという。地方農村の最底辺に一生を送った一人の貧しい門徒が、貴族身分の門主と世俗の身分関係を超えて兄弟の契りを結び、「兄貴」「お前」と親しく呼び合うということは、少なくとも当時の身分

制社会の中では想像もできない事態であつたろうが、一向宗はこのようにして名もなき多くの門徒に対して《一味の安心》、四海平等の祝祭的法悦の地平を与えつづけたのである。

註

- (1) 『浄土真宗聖典七祖篇(註釈版)』、本願寺出版社、一九九五年、九九ページ

(2) 柳田國男は真宗(一向宗)の寺院について、「現時の宏大な建築物を見て昔の光景を類推してはならぬ」と述べて、近代真宗寺院の姿から近世までのその実態を推測することを戒めている。つまり「此宗の寺の一特色は其敷地の形状位置等が普通民家の屋敷と何等の差別が無い点」であり、寺号と言つても他宗派の寺院のように、幕藩体制の中で地子を除除されていた正式な寺(朱印地)に与えられた称号ではなく、そこに住する在俗の主人(「毛坊主」と称された)または家(惣道場)の私的な称号にすぎなかったという。したがつて、真宗寺院は幕藩体制下においては正式な仏教寺院とは認知されておらず、明治初期になつて「当局が毛坊主の歴史に暗かつた御蔭」で正式な寺号として採用され、「他宗の数少ない寺院と対等の一票を獲得するに至つた」としている。

(柳田國男「毛坊主考」、『定本柳田國男集』第九卷所収、筑摩書房、一九六九年、四四二ページ)

つねに被支配の民衆の信仰基盤としてきた真宗寺院には、本願寺などの貴族化した一部真宗寺院を除いて、他宗派寺院のように近世まで支配階級が担つてきた文化を伝承するとい

う社会的機能はまったく存在しなかった。民衆の「道場」から出発した多くの真宗寺院が見るべき宝物をほとんど伝えていないのはそのためである。

- (3) 『甲子夜話』は中村幸彦・中野三敏校訂、東洋文庫(全六卷)、平凡社、一九七七一—一九八二年を、『世事見聞録』は本庄栄治郎校訂、奈良本辰也補訂、岩波文庫、一九九四年を使用した。なお、それらの本文中には身分差別に関わる表現があるが、原文の歴史性を考慮してそのままにして引用することにした。

なお、『甲子夜話』には正編百卷のほか、続編百卷(東洋文庫版、全八卷)、三篇七八卷(同、全六卷)があるが、それらの中に一向宗(本願寺)に関する記述が三箇所存在している。だが、それらの記述は本稿にとってさして重要とも思われないので、言及しなかった。

- (4) 中村幸彦氏の解説による。『甲子夜話』第六卷、四二七—四三五ページ
- (5) 前掲書第三卷、一四五ページ
- (6) 前掲書、一四五—一四六ページ
- (7) 前掲書第四卷、三ページ
- (8) 『御堂日記』(真宗大谷派宗務所蔵)によれば、文政六年十二月に名古屋別院古御堂を本山仮堂とすることが決定さ

れ、翌年七月には仮兩堂が落慶している。

- (9) 『甲子夜話』第四卷、三一四ページ
- (10) 前掲書第三卷、二八一ページ
- (11) 前掲書第一卷、三二〇—三二二ページ
- (12) 前掲書、二九一ページ
- (13) 前掲書第三卷、二五一ページ
- (14) 前掲書、二八〇ページ
- (15) 前掲書、二七九ページ
- (16) 前掲書、二八〇ページ
- (17) 二十世紀初頭の大谷光瑞門主(一八七六—一九四八)による仏典を求めた西域探検という文化事業は、もちろん当時の欧米列強による西域探検の研究成果に刺激されたものではあるが、他方では、歴史浅く、南都諸宗や天台・真言兩宗のよる歴史的宝物を持たない西本願寺教団が、豊かな財力を駆使して西域に残された仏典や仏教美術を独占し、その劣勢を一挙に挽回する試みとして理解できるものである。真宗と同様に歴史の比較的新しい浄土宗では、すでに維新前後には知恩院の鵜飼徹定(一八一四—一八九一)が宗派の中に所伝がなかった古経に注目し、当時多数流出する古経や古典籍の優品を収集しており、この分野において真宗教団の出遅れは決定的なものになっていったからである。
- (18) 『世事見聞録』、岩波文庫版、五ページ
- (19) 前掲書、四三三—四三四ページ
- (20) 前掲書、三九九ページ

- (21) 前掲書、一八ページ
- (22) 前掲書、一八ページ
- (23) 前掲書、四三三ページ
- (24) 前掲書、四〇一ページ
- (25) 前掲書、四〇〇—四〇二ページ
- (26) 前掲書、四〇一ページ
- (27) 前掲書、一三七ページ
- (28) 前掲書、一三九ページ
- (29) 前掲書、一四八ページ
- (30) 『日本文化総合年表』岩波書店、一九九〇年、二九六ページ
- (31) R・リンダウ『スイス領事の見た幕末日本』、新人物往來社、一九八六年、四四—四七ページ。リンダウの所見は文久年間の見聞によるもの。
- (32) 『世事見聞録』、一五四ページ
- (33) 前掲書、一五五ページ
- (34) 前掲書、一五五—一五六ページ
- (35) 前掲書、三八五ページ
- (36) 前掲書、一五六—一五七ページ
- (37) 前掲書、一五七ページ
- (38) 前掲書、一五八ページ
- (39) 前掲書、一五九ページ
- (40) 前掲書、一五八ページ。江戸時代の真宗篤信地帯における勤勉の気風の台頭については、拙稿「真宗文化論の試み」

(京都女子大学人文・社会学会「人文論叢」第四八号所収、一九九八年、六七―九二ページ)を参照されたい。

- (41) 近代に至るまで本願寺教団が説いた真宗信仰とは、もっぱら本願寺法主に対する信仰・帰依であった。門徒の素朴な法主信仰を中心として教団が維持され発展したのである。そして江戸後期には門徒の中から《妙好人》と呼ばれる篤信の信者も輩出するようになったものの、一般の門徒に対しては教理の体得理解の方はなおざりに付される傾向があった。たとえば『歎異抄』を一般門徒が読むことは、本願寺教団自身がこれを抑え止めていた。真宗信仰が近世の法主信仰の桎梏から解放されて、広く仏教思想として語られるようになるのは、ちょうど法主信仰が衰退してゆく近代以降のことである。しかし、そのことによって本願寺教団は従来保ち続けてきた強烈な一揆的性格を弱め、教団としての弱体化の途を歩むことになった。

(42) 勝俣鎮夫『一揆』岩波新書、一九八二年、二―三ページ

(43) 勝俣前掲書、三〇ページ

(44) Victor W. Turner, *The Ritual Process*, Aldine Publishing Company, New York, 1969, p. 138

(45) Ibid., p. 126

(46) 勝俣前掲書、六〇ページ

(47) 神田千里『信長と石山合戦 中世の信仰と一揆』、吉川弘文館、一九九五年、一―二二ページ

(48) 神田前掲書、一六―一七ページ

(49) 『世事見聞録』、一五七ページ

(50) M・モース『社会学と人類学Ⅰ』有地亨他訳、弘文堂、一九七三年

(51) 『庄松ありのまま記』、『大乗仏典(中国・日本篇28 妙好人)』所収、中央公論社、一九八七年、一三三ページ

参考文献

大谷大学編『真宗年表』、法蔵館、一九七三年

本願寺史料研究所編『本願寺年表』、浄土真宗本願寺派、一九八一年

なお本稿中、文政六年十一月における東本願寺両堂・諸殿の焼失火災の記録に関して、水谷英順氏(真宗大谷派教学研究所)のご教示に与ったことを付記しておく。