

伝灯奉告法要の意義

岡崎 秀 磨

【要旨】

浄土真宗本願寺派で、平成二十八（二〇一六）年秋より伝灯奉告法要が修行される。長い歴史を持つ浄土真宗本願寺派の中でも、伝灯奉告法要は新しい法要であり、第二十五代専如門主で四回目である。伝灯奉告法要はなぜ修行され始め、どのような意義を有しているのか。この点を、浄土真宗本願寺派の歴史上はじめて伝灯奉告法要を修行した第二十二代鏡如宗主を中心として論じていく。特に継職の経緯、法要の意義付けに対する言説を取り上げ、伝灯奉告法要によつて浄土真宗のみ教えが具体化・現実化され、教団の社会的存在意義の明確化に寄与するという役割が付されていることを指摘する。

はじめに

宗教が理念や教え（教義・教学）によつてのみだけではなく、儀礼によつて理念や教えが具体化していくことは、宗教儀礼という広範な研究領域を担う宗教学や宗教人類学などの研究者によつて明らかにされ、一般化した見解とされている。仏教、特に浄土真宗本願寺派（以下、本願寺派と記す）においても、

親鸞ブームが言われながら、その親鸞論の大部分が、単に「教団を素通り」するところか、むしろ反教団的であることをもって売りものとしているのは、とりもなおさず近代主義教義学の論理的帰結が、反教団的にして

かつ反儀礼的であることに由来する。^①

という痛烈な批判とともに、ポスト・モダン時代における仏教のあり方として儀礼の重要性を訴えた大村英昭の指摘は、教学と儀礼との関連をどのように考えるかという現代的課題を述べたものとして、現在においても見直されるべき論点と考えられる。

最初に、「浄土真宗の儀礼」をテーマとした共同研究（『真宗における儀礼』として発表）における寺川幽芳の見解を確認したい。まず寺川は、「宗教における儀礼の意味や機能の重要性は、まさに、そこで人間が宗教的現実にかかわる場としての宗教的営為の核心をなすもの」と指摘する^②。その上で、彼岸会・降誕会・報恩講という法会とともに、初参式・成人式・結婚式・葬儀などの人生の節目にも仏教儀礼が深く関わっていることを指摘し、次のように述べる。

周囲を海にかこまれ、四季の変化に富むゆたかな自然の中で生きてきた日本列島の住人が、その文化の基層に培ってきた現世中心的な世界観にもとづく宗教的欲求に対して、現世中心の欲求を否定し無我を説く仏教がその根本義に立ちつつ応えてゆくところに、日本仏教の儀礼がかたちづくられてきたのです。^③

日本文化の中で仏教儀礼がかたちづくられる中で、仏教の教義・教学の具体化・現象化という役割を担うことで、新たな価値観・世界観を提示したからこそ、仏教儀礼は伝統として受け継がれ、日常生活の一部として機能しているという。しかしながら、寺川は伝統の重要性と同時に、

宗教儀礼は伝統的なものであると同時に、時代と共に変容しうる創造性をもっているものであり、その意味で常に古くて新しいものでなければならぬ。^④

といい、儀礼が伝統的なものでありながらも、同時に、時代毎に刷新が加えられることの必要性を述べている。^⑤また寺川は、

いま、私たちに大切なことは、このような歴史を経て現在の浄土真宗教団が伝持している各種の儀礼の源にあるところをたづね、自分自身のすがた・かたちがその感性を失っていないかを問うことでありましょう。⁽⁷⁾

と、長い歴史を経て形成されてきた仏教儀礼が時代の中で変容しつつも、私たちは「儀礼の源にあるところをたづね」、私たち自身の「すがた・かたちがその感性を失っていないかを問う」必要があるとも述べている。このことは、平成二十八（二〇一六）年十月から平成二十九（二〇一七）年五月までの期間、一日一座、八十日間にわたり第二十五代専如門主の伝灯奉告法要が予定される本願寺派においては、再度問われるべき論点として提示することができる。

伝灯奉告法要とは、第二十四代即如前門主より、第二十五代専如門主へと法義の伝統、浄土真宗のみ教え（法灯）が伝えられたことを、仏祖の御前に告げ奉るとともに、お念仏のみ教えが広く伝わることを願って勤められる法要である。⁽⁸⁾ 伝灯奉告法要の歴史はまだ浅く、本願寺派では第二十二代鏡如宗主からであり、この度の法要で四回目である。伝灯奉告法要がどのような理由によつて修行されるのか。また、伝灯奉告法要によつて私たちはどのような「こころ」を受けとるべきなのか。儀礼に関する諸研究者の研究成果を参照し、その上で伝灯奉告法要について論じていくこととしたい。

一 伝灯奉告法要を考えるための視点

儀礼は、ラテン語 *rites* に由来し、「社会的・文化的に意味を持つ秩序だった形式的行動を指す」とされる。儀礼に対しては、宗教学、文化人類学、民俗学、歴史学など様々な領域から研究がなされ、儀礼自体の区分も、「通過儀礼」「農耕儀礼」「危機儀礼」「国家儀礼」など多岐にわたる。ここでは伝灯奉告法要に関すると考えられる点

に注目して、具体的な言説を取り上げてみたい。

青木保は『儀礼の象徴性』において、タイでのフィールドワークと、文化人類学、社会学の両方向から儀礼に関する研究成果を提示し、人間社会における儀礼の普遍性と、今日的な意味を浮き彫りにした。その中で、儀礼がその結果として示す特徴について、①明確な目的、②顕示的な象徴とメッセージがあること、③潜在的な主張、④社会関係への影響、⑤文化対カオスの五点を挙げている。注意すべきは、②について、「儀礼は、思考と説明のより広い文化的枠組と必然的に結びついた、ある種の選ばれた理念や観念を活潑にして提供する。そこで儀礼が行なうことには、普通は見えないものとしてある、イデオロギーや基本的モデルなどを一時的にせよ「見えるもの」として示すことが含まれている」と述べ、④について、「儀礼は、それが示すさまざまなコミュニケーションのレベルにおいて、参加者に対して、彼らの社会的役割、アイデンティティ、集合的場での接触による感興、他の人びとへの態度、などの点で人を「巻き込む」ような効果をあたえる」と述べていることである。これは儀礼が、日常生活においては「見えないもの」として不明瞭であったことを、一時的にせよ「見えるもの」として現出させるはたらきと、人びとの社会的関係に影響を与えるはたらきを有していることを指摘するものである。

こうした儀礼行為を通して、日常生活の中に何らかの非日常的な側面を現出させることが、私たちの人生における区切りとその意味付けに関連する¹²⁾ことを明らかにしたのが、フランスの民俗学者ファン・ヘネップの『通過儀礼』(綾部恒雄・綾部祐子訳、弘文堂、一九七七)である。ヘネップは、通過儀礼の範囲を、「門と敷居、歓待、養子縁組、妊娠と出産、誕生、幼年期、成熟期、イニシエーション、叙任式、戴冠式、婚約と結婚、葬儀、季節、その他の諸儀式」と広範囲にとり、その目的を「個人をある特定のステータスからやはり別のステータスへと通過させること」と規定している。その際、ヘネップは通過儀礼を、それまでの地位や状態からの「分離」、境界上にある「過渡(移行)」、新たな地位や状態への「再統合」という三つの段階に細分化して示している。また、アメリカの人類学者ワイ

クター・ターナーは『儀礼の過程』（富倉光雄訳、新思案社、一九七六）において、ヘネップの過渡の概念に注目し、その過渡の段階で起こる日常的な秩序とは異なる状態をコムニタスと呼び、ここでは、身分や地位、財産、性別からなる日常的な秩序から離れた平等性の状態があることを指摘した。つまり、ターナーは日常的な秩序が崩れたところに、新たな状態を生み出す力が備わっていることを指摘したのである。

ヘネップやターナーによる儀礼論によれば、儀礼とは、「特定の機会に反復される、状況の何らかの変化を目的とする行為で、その状況の変化という移行を非日常的な時空間において徴づける象徴的表現行為である」と規定される¹³。この儀礼理論は、現在でも有力なものとして支持されているが、近年儀礼研究は大きく進展し、新たな方向から研究が進められているとされる。ルチア・ドルチェと松本郁代は、欧米の儀礼研究を紹介した上で、

近年の欧米における儀礼学では、儀礼を儀礼行為 (ritual action) の問題として捉えている。これは、儀礼を行う場、儀礼に携わる者、儀礼に参加する者の間に起きる動的な力の動きに注目したもので、儀礼が遂行される過程のなかで、新たな意味が生み出され、その実態に即して相互に具体的な働きかけをしていくというものである¹⁴。

といい、儀礼は「社会性を作り出す重要な意味を担うものであり、儀礼作用が地域の人間関係を作り上げ、社会組織や秩序にも影響を与えるものとして解釈できる」という。

儀礼が社会性や人間関係、秩序などの形成に影響を与えるという指摘は、伝灯奉告法要という教団が執行する儀礼を考える場合重要な視点を与えてくれるであろう。特に、ここでは船田淳一が「儀礼を執行する宗教者」と「儀礼の空間に顕現する神・仏」という存在が、宗教儀礼研究に不可欠な要素である¹⁵、「ことに寺院世界の宗教儀礼は、時代的な信仰要請や、宗教活動への原動力の象徴的な表現形態でもあろう」との指摘に注目したい¹⁶。儀礼が社会性の形成に関わることができるのは、その儀礼が宗教儀礼である限り、神・仏の存在と、それへの信仰を表す集団の

存在が不可欠となる。その際特に重要なのは、神・仏と集団との関係を取り結ぶ人物であり、本願寺派という教団が執行する儀礼・法要であるならば、その人物は宗主（門主¹⁷）と考えられる。したがって、阿弥陀仏―宗主（門主）―門信徒という関係の中で法要が修行されるからこそ、社会性・人間関係・秩序といった何らかの関係を生じさせると考えられるのである。

以下では、儀礼論における諸理論が、伝灯奉告法要の中に見出せるのではないかと考え、上記の内容を念頭に伝灯奉告法要を考える際に重要な論点を取り上げることとしたい。

二 伝灯奉告法要と葬儀

本願寺派の歴史上初めて伝灯奉告法要を修行したのは、三回に及ぶ西域探検隊の派遣をはじめとして、中国・インド・欧州の巡遊、アジア諸地域の農事開発など、世界的なスケールで活躍したことで知られる第二十二代鏡如宗主である。その伝灯奉告法要について『本願寺史』第三巻には、次のようにある。

明如宗主の後を承けて本願寺第二十二世の法統を継いだ鏡如宗主は、同年五月一日本山において、同二日大谷本廟において、それぞれ伝灯奉告法要を修した。この法要は広く門末の参詣を促したもので、教団を挙げて行われたが、こうしたかたちで伝灯奉告法要が勤修されることは教団としてはじめてのことであった。¹⁸

簡略な記述に思えるが、これは恐らく伝灯奉告法要修行の理由や意義などを明記した資料が残されていないことに起因すると考えられる。そこで、幾つかの関連する点を取り上げることで、伝灯奉告法要が修行された理由を窺っていくこととしたい。

注目したいのは、継職の経緯である。鏡如宗主は、明治九（一八七六）年十二月二十七日に明如宗主の長子とし

て誕生し、明治十八(一八五五)年十二月に得度、法名を鏡如、諱を光瑞と称した。その継職は、明治三十六(一九〇三)年一月十五日に本願寺住職、同十七日に真宗本願寺派官長、同十八日に家督相続の処置がとられているが、これは、父である明如宗主の急な危篤遷化による。鏡如宗主は、明治三十二(一八九九)年十二月からインド・欧州各地への視察に出かけており、明治三十五(一九〇二)年八月からは、探検を決意して渡辺哲信・堀賢雄・本多恵隆・井上弘円らを伴いロンドンから中央アジアへと向かっている。そのため、明如宗主の遷化の報を、カルカッタで受けており、その地から明如宗主の葬儀に関する指示を与えている。

こうした継職の経緯は、他の宗主²¹⁾とどのような相違を有するのか。本願寺では、覚如上人以降「讓状²²⁾」を重視していた。つまり、前任者が次代の後継者のために作成した讓状にしたがって、継職が行われていたのであるが、近世においては、本願寺内だけで継職に関わるすべてが完結するのではないことを、『増補改訂 本願寺史』第二巻において、次のように指摘している。

近世における諸宗派本山の住持の交替にさいしては、幕府の許可を受けて住持が交替し、その後、幕府側へ御礼の挨拶をするというのがたてまえであった。あらかじめ、新門主を決め、先の宗主が没したことを受けて世襲で代替する本願寺の場合は、その時点で幕府の許可を受けるといふ実質はなかったと考えられ、継職した上でのちに形式的に御礼の江戸参向をおこなった。〈中略〉近世の本願寺の場合、前宗主の没を受けて継職していたため、それに先だち次に宗主となる嗣法が決まった時点で、朝廷や幕府の許可を受けることになる。嗣法が宗主の実子である場合は、得度によって新門主となった時点で、朝廷や幕府へ御礼の挨拶をするのが通例であった。(中略筆者²³⁾)

近世では、諸本山の住持交替には幕府の許可が必要であり、世襲で代替わりを行っていた本願寺では、継職後の江戸下向(参向²³⁾)という形を採っていたという。また、本願寺派では次代に宗主となるべき身と定まった時点で、

すなわち、嗣法となった時点、得度によって新門主となった時点などで、朝廷や幕府の許可を受けていたという。嗣法という点に注目すれば、第十五代住如宗主の例がわかりやすい。住如宗主は、寂如宗主の猶父である九条兼晴の第三子として誕生し、寂如宗主の長男・次男が早くに亡くなったことから、朝廷と幕府の許可を得て寂如宗主の猶子となり、貞享三（二六八六）年に嗣法となっている。その後、元禄二（一六八九）に得度、享保十年（一七二五）に寂如宗主が没したことにもなつて継職し、翌年代替わりの御礼のために江戸へ下向している。

近世とは異なり、朝廷・幕府が存在しない近代における宗主の継職はどうであろうか。第二十一代明如宗主は、嘉永三（一八五〇）年に、第二十代広如宗主の第五男として誕生した。広如宗主の子には、四男一女がいたが、早世していたこともあり、血縁の近い顕正寺撰信（徳如）を広如宗主の養子とし、新門跡と称していたため、明如宗主は徳如が遷化するまでは新々門跡と称し活動していた。徳如の遷化により新門跡と称し、明治四（一八七二）年八月十九日に広如宗主が遷化されたことにより、十月十四日法灯を継承している。『本願寺史』第三巻には、

明如新門は愁傷の中にも葬儀万端を了し、四十九日の満中陰の法要を済ませ、十月十四日第二十一世の法灯を継承した。²⁸⁾

と記されている。

本願寺派における宗主継職の経緯を見るならば、讓狀の重視という点に特徴をもつが、それとともに、将来の後継者として、すなわち多くは得度を経て本願寺住職継職以前に本願寺住職を継ぐべきもの、嗣法の立場となり行動していたことが指摘できる。²⁹⁾ その上で、近世においては、朝廷・幕府の許可を形式的にはあつても必要としていたのである。こうした前提があるからこそ、前宗主が没すると「継職」（法統継承）が行われ、本願寺・本願寺派を統一するという宗主の立場に就くことができるのである。近代に入ってから、朝廷・幕府の許可、讓狀というものはなくなるが、嗣法から宗主という近世からの法統継承の形式が受け継がれていたことは、明如宗主、

鏡如宗主の例からもわかる。つまり、本願寺派では宗主毎に細かな相違は確かに認められるが、宗主の継職は一貫した考え方で行われていたのである。しかしながら、鏡如宗主は法統継承に際し、新たな法要として伝灯奉告法要の修行を必要としたのである。その理由を考えるに、鏡如宗主とそれ以前の宗主とは、前宗主の葬儀への関与（葬儀という儀礼の執行）という顕著な相違があることに気づく。鏡如宗主は、明如宗主遷化の報の後、即座に本願寺住職、真宗本願寺派管長などへの就任といった法統継承の処置はとられており、従来通りの法統継承の形式に則っていたといえる。しかしながら、葬儀には指示を与えたのみで、実際の葬儀には淳淨院（大谷光明）が喪主代理としてその責務にあたっているのである。

鏡如宗主までの継職の経緯を振り返り、本願寺派では、「前宗主の没を受けて」継職が行われていたことを考え合わせるならば、前門主の葬儀に直接関与しているかどうかは、法統継承に際して重要な位置づけが与えられていると考えることもできるのではないか。²⁷ こう考えた場合、葬儀の役割に対する山下晋司の指摘は重要である。山下は、ヘネップの通過儀礼に関する論理と、インドネシアのトラジャ族に対するフィールドワークを踏まえ、次のようにいう。

死者儀礼とはそれゆえ、一つの社会的・政治的過程、あるいは秩序の再編成過程としてみることができる。一般にある人物、とりわけ首長の死は、社会に一種のカオスをもたらす。なぜなら、死とはたんに個体の喪失であるばかりではなく、彼の社会的人格の喪失でもあるからだ。²⁸

山下は、死を媒介して行われる儀礼は、ある個人が亡くなったことよって生じた混乱や問題を解決し、新たな秩序を再編成していく過程、「秩序の創出の試み」であると捉え、死が持つ意義を「文化システムとしての死」と評している。また、近年葬儀に関して積極的発言を行っている山田慎也は、フランスの社会学者ロベール・エルツを参照しつつ、死を物理的・文化的・社会的に変換する総合的な変換装置として死者儀礼を捉えている。²⁹ 死者儀礼

には、死の物理的変換（死体を何らかの形で処理すること）、死の文化的変換（死者の存在形態を変換させること）、死の社会的変換（死者が保有していた社会的役割を残された生者が再分配していくこと）、の三つの役割があるというのである。伝灯奉告法要と葬儀との関係を考える場合、山田が死の社会的変換について、

葬儀の規範と社会的階層とは関係があり、葬儀でその社会的権威を示すとともに、葬儀の参列者はそれを認識し再構成していく。つまり葬儀は社会的イデオロギーの装置でもある^⑩。

と述べていることは山下の指摘とともに重要である。山田が死の社会的変換の具体例として喪主を提示しているように、葬儀の執行は、故人が保有していた社会的役割を、喪主を含めた遺族側が引き継ぎ、再構成していく過程に不可欠な行為であり、参列者も葬儀に参列していくことで喪主側が提示する社会的構造を認識・再構成していくことができるというのである。

葬儀の執行がもつ社会的変換の役割に注目するならば、鏡如宗主が明如宗主の葬儀の場になかったことは、鏡如宗主が中心となる社会的変換が十分でなかった、と指摘することができる。そのため、明如宗主の葬儀で欠けていた点、いわば、「鏡如宗主を中心とする本願寺派」の成立を周知させるためには、何らかの具体的行動が必要だったのではないか。それこそが伝灯奉告法要の修行へと繋がったのではないかと指摘できよう。

三 伝灯奉告法要の意義

伝灯奉告法要を初めて修行した鏡如宗主の例を振り返ると、葬儀の直接的な執行の有無が関係するのではないかと考えられること、及び、葬儀と社会との関わりが密接であることを指摘した。「社会」という点は、伝灯奉告法要の意義にとって重要な意味を持つ。なぜなら、鏡如宗主の前代、明如宗主の時代は「近代の真宗は、急激に進め

られる日本の近代化を支えながら歩んでいくことになり「ます」と述べられるように、日本の近代化の中で本願寺の近代化という役割を担っていたのであり、明如宗主以降の宗主はそれぞれに「社会」と「本願寺派」との関係は密接なものとして意識されていたと考えられる。そこで、鏡如宗主以降の伝灯奉告法要における言説に注目していくこととしたい。特に、第二十三代勝如宗主の伝灯奉告法要からは、前宗主の葬儀ではなく退職が契機となっているため、伝灯奉告法要の意義を見る上でも重要であると考えられる。

鏡如宗主は、明如宗主の葬儀が終わった後の明治三十六（一九〇三）年三月十三日帰山し、同二十五日に次のような直論を発している。

信法院御遺訓の旨に遵ひ、当流安心の一途毫末も誤りなく報恩の経営を尽し、世間の徳義を守り、固化の爲め
 釈迦の爲め宗教の功を顕し、二諦の宗風を發揚すべき旨懇ろに告示したまへり（中略）この上には広大の
 仏恩をよろこび報謝の称名を怠らず、品行をつつしみ、公德を重んじ、国家の安寧社会の幸福を助けうるべく
 候、予も法灯を継承したれば重ねて委しく申すべく候へども、前住上人御遺告の趣きとりあへず申伝へ候間、
 一同篤く心得られ候やう希ふ所に候なり。（中略筆者）³²

勝如宗主は、鏡如宗主が大正三（一九一四）年三月五日に退職したため、六月に淳淨院の長子である大谷照（勝如宗主）が成人になって宗主を継ぐこととなった。そこで、昭和二（一九二七）十月に得度し、本願寺住職、門主に就任し法統を継承した後、成人になるまでは保摂会がおかれ、淳淨院が宗主の職務を代行している。その後、勝如宗主が成人になり、伝灯奉告法要が昭和七（一九三二）年四月に修行される予定であったが、満州事變の拡大にもなつて延期され、昭和八（一九三三）年四月に修行されることとなった。昭和五年十一月に発せられた直論には次のようにある。

門末の緇素、深く如来の本願を聞信して、無疑無慮乗彼願力の安心に住し、必死無量光明土の身と為り、報謝

仏恩の行業怠慢無く、外には国運の隆昌、社会の安寧に尽瘁し、内には仏徳の讃揚、大法の宣布に努力せらるべく候、希くば一宗の道俗、相率いて予が意を体し、以て奉告の法要を待受けられなば、予が欣懐是に過ぐべからず候也³⁴。

鏡如宗主、勝如宗主ともに、親鸞聖人から流れる一流の肝要に触れた後、本願寺派がどのような教団として、どのように行為・行動していくべきかを述べている。鏡如宗主の直論に「信法院御遺訓」「剋果の安寧社会の幸福」、勝如宗主の直論に「国運の隆昌、社会の安寧」とあるように、広如宗主の代から引き継がれていた教団の近代化という問題を背景にしながら、各宗主がどのような意志・意図を持って教団を構築し、社会に存在していくこととするのかを、伝燈奉告法要において明確に発信しているのである。では、伝燈奉告法要がなぜそれほどまでに発信力のある法要と位置づけられるのか。この点については、鏡如宗主の伝燈奉告法要に際して『教海一瀾』に掲載された社説³⁵が参考になる。『教海一瀾』では、宗主が一宗の首長であり、教義の本源、浄土真宗（本願の教え）の代表者であると位置づけた上で、次のようにいう。

換言すれば宗主は滅後の宗祖にして、教義を代表するものなり。宗主の一身は立宗当時に於ける宗祖と寸毫の異を見ず、宗祖は一宗を挙て之を第二宗主に付属す、二世は三世に付属し、三世は四世に付属す、此の如く相承して今日に達す。二世にして初世宗祖よりして付属全領ある以上は、二世は初世と異なることなし、乃至千萬世に至るも亦た異なる所なし、今日の宗主は昔日の宗祖なり。遠く昔日の宗祖を追慕せんものは、先づ今日現在の宗主に厚く尊敬を尽さずんばあらざるなり。

伝燈奉告法要の主旨が「ご門主のお代替わりを、仏祖の御前に奉告する法要」と示されるように、浄土真宗のみ教えの体現者としての宗主（『教海一瀾』では、この意味で滅後の宗祖親鸞聖人とも表現されている）が、そのみ教えを代々受け継いでくださった宗祖に対し、奉告していくことに重要な意義が与えられている。つまり、伝燈奉告

法要とは、宗祖親鸞聖人から二世、三世と続き現在の宗主まで、という浄土真宗のみ教えの流れと同時に、現在の宗主から前代、前々代、そして宗祖親鸞聖人へ、という逆方向の流れが伝灯奉告法要を修行する現宗主を中心として交錯しているのである。この点が、「遠く昔日の宗祖を追慕せんものは」と述べられ、また、

是を以て吾人は我が第二十二世の 宗主猊下伝灯の正位に即き給へるを以て昔日の 宗祖を迎るの思ひあり、
前日の第二十一世 宗主上人に再び謁するの感あり。

とも述べられているのである。伝灯奉告法要に参加するものは、宗祖親鸞聖人と歴代の宗主、更にいえば、宗祖、宗主によつて体現される浄土真宗のみ教え、阿弥陀如来の本願の教えに接続しうるからこそ、伝灯奉告法要を中心に執行する現宗主による発信も力を持ち得るのではないかと考えられる。こう考えるならば、梯實圓が御影堂・阿弥陀堂に触れながら浄土真宗における儀礼と莊嚴を述べた次の指摘は注目すべきであろう。

御堂の中は阿弥陀仏を中心とした濃密な宗教的な意味をもった儀礼空間であつて、このなかに身をおき、そこで行われる厳肅な儀礼に参加するとき、自然に如来・聖人を中心とした宗教的な世界に向かつて意識改革が引き起こされていく。^⑧

宗主を中心として、御影堂・阿弥陀堂という空間において法要が修行される時、参加するものは、阿弥陀如来・宗祖親鸞聖人を中心とする宗教的な空間を共有することができる。そうした場が形成されるからこそ、宗主は浄土真宗の教えの体現者として、教えと教えに従う教団の方向性を発信することで、本願寺派という教団の社会的存在意義を明示することができ、それに従った形で教団が形成されて力を持ちうるのであると考えられる。

おわりに

伝灯奉告法要が、阿弥陀如来・宗祖親鸞聖人を中心とした世界観を形成し、その上で、宗主によって浄土真宗の教えと、教えにそった教団の方向性が打ち出されるものだとするならば、伝灯奉告法要の意義は、法要後にあるともいえる。こう考えた場合、鏡如宗主の動向には注目すべき点がある。鏡如宗主は、法統継承後に国家・社会のための教団としての活動に矢継ぎ早に取りかかっている。伝灯奉告法要の翌月、明治三十六（一九〇三）年六月十五日の安居開繙に臨み、教学の方針を定め、東京にあった高輪仏教大学の拡充に努め、明治四十四（一九一一）年には門末の育成のために私財を投じて武庫中学を設立するなど、僧侶の人材育成に重点を置いている。また、中国への布教・伝道を目指して、本願寺教団が清国語学研究所を開設している。³⁷ こうした鏡如宗主の活動は、全体にわたって真俗二諦³⁸を基盤としている点において問題を多く有していることは否定できない。赤松徹真は、先に引用した伝灯奉告法要における直論を引用して、次のようにいう。

（鏡如宗主は）日清戦争・日露戦争に勝利して明治以降の国家形成が国際的な政治・社会の権力関係の中で有力な地歩を確保するに至ったことを背景に、日本近代の「皇国」「文明」観を共有し、さらに西欧諸国のいわゆる近代的諸施設・制度などから学びから、教団としての積極的な諸活動に取り組み共に、非文明国の清国、そしてアジア諸国に対する優越性・優位性意識を修得し、また西欧との対抗的独自性の中心的基軸として仏教を視野に入れながら、清国、のちに「支那」中国へ、あるいはアジア各地域へのさまざまな開発構想、農園経営構想など示し、具体的事業を展開することとなった。³⁹（括弧内筆者挿入）

鏡如宗主の活動が、二諦相資の教団教学に依拠していたために、最終的に本願寺教団は「皇化を翼賛」する社会的回路として機能するという性格を属性とすることになった」と赤松が結論つけるように、鏡如宗主の活動を単純

に評価することはできない⁽⁴⁰⁾。しかしながら、鏡如宗主のアジア諸国での経験は、本願寺派という教団の進展に大きく寄与したことも積極的に評価しなければならない。潮留哲真は、鏡如宗主の伝灯奉告法要から八年後の明治四十四（一九一）に修行された「親鸞聖人六五〇回大遠忌」の詳細を明らかにし、次のようにいう。

六五〇回大遠忌法要の成功は、明治新政府と競うように近代化を達成した本願寺の一つの到達点なのであり、それが不平等条約全廃を達成した日本の近代化の到達点の一つと、くしくも重層したと見なすことも可能ではなからうか。こうした様相を的確に認識し、教団の将来を見据えた事業を打ち出したのが、光瑞と当時の本願寺の指導者たちであったと言えよう。蛇足ながらその指導者の中に、光瑞と共にアジア広域調査活動や大谷探検隊に参加しあるいはかかわった人が多いのも見逃せない⁽⁴¹⁾。

鏡如宗主にとって宗主の行動は、伝灯奉告法要に際しての直論で示された「この上には広大の仏恩をよるこび報謝の称名を怠らず、品行をつつしみ、公德を重んじ、国家の安寧社会の幸福を助けうるべく候」という言葉にしたがったものであり、それこそが宗祖親鸞聖人から受け継がれた浄土真宗のみ教えの実践として認識されていたのである。その行動には、否定され、反省されるべき点も多いが、宗主として、そして近代化の中で教団の行く末を任せられたものとして、積極的な活動によってみ教えを伝えていこうとしたことは評価されるべきであろう。

鏡如宗主によって初めて修行された伝灯奉告法要は、時代毎に教団が置かれた社会的な位置や、社会的課題を背景にして、各宗主がどのように教団を構築し、行動していくべきかという方向性を発信する重要な機会として認識されていたといえる。特に、各時代における社会的課題という点でいえば、鏡如宗主、勝如宗主は、戦争をはじめとする日本の近代化にもなつて生じた困難な状況があり、前門主である即如門主は、「伝灯奉告法要についての消息」において、その当時の状況を「科学技術の発展と複雑化する社会の動きに目を奪われている」と指摘され、「力を合わせて現代の課題と取り組むことこそ私達 聞法者の人生であります」「このたびの法要が 現在進められて

おります運動をふまえ、宗門の長期的な展望に立った一步としての意義をもつものでありたいと思います」と述べられています。更には、「退任に際しての消息」において国内外の社会的課題を述べられ後、「心残りは、浄土真宗に生きる私たちが十分に力を発揮できたとは言えないことです」と、法統継承からの歩みを振り返られている。

平成二十八(二〇一六)年十月から修行される第二十五代専如門主の伝灯奉告法要に際して、専如門主は、「伝灯奉告法要についての消息」では、武力紛争、経済格差などの課題とともに、とどまることを知らない豊かな生活の追求や欲望の肥大化、核家族化・人口の流動化などによる社会構造の変化といった現代的課題を指摘された上で、仏智に教え導かれて生きる念仏者として、山積する現代社会の多くの課題に積極的に取り組んでいく必要があります。まさにこのような営みの先にこそ、「自他ともに心豊かに生きることのできる社会の実現に貢献する」道が拓かれてくのであります。

このたびのご法要が、親鸞聖人にとつて明らかにされた阿弥陀如来の救いはたらきに依りながら、時代の變化に対応する宗門の第一歩として意義を持つものでありたいと思います。

と述べられている。本願寺派が阿弥陀如来のはたらきに依りながら、もつと言えは依るがゆえに「自他共に心豊かに生きることのできる社会の実現に貢献する」教団として存在していくこと、そのスタートとして伝灯奉告法要を位置づけておられる。伝灯奉告法要に参加することは、専如門主を中心として、専如門主を通して宗祖親鸞聖人、そして浄土真宗のみ教え、宗祖親鸞聖人からみ教えが受け継いでこられた歴代の宗主方のおこころに出遇い、浄土真宗のみ教えに出遇い、その教えに集うものたちが、教えに導かれる生き方を再認識する場、新たな活動への原動力となりうる場となることが期待されているのである。

【註】

- (1) 「ポスト・モダンと習俗・迷信」（大村英昭・金児暁嗣・佐々木正典編『ポスト・モダンの親鸞』同朋舎、一九九〇）
- (2) 徳永道雄は「浄土真宗における儀礼論」（『仏教における日常生活』平楽寺書店、一九九八）において、「教学と儀礼」を研究する方法論に対して、「教学と儀礼を対局に置いて論ずる限り、この儀礼の問題は、これまで、別途不共」として扱われてきた。「真俗二諦論」と同様に、木に竹を接ぐがごとき論理に終始するであろうことは必至である」と述べ、浄土真宗における儀礼論成立の根拠を教学から扱うという方法を提示している。
- (3) 教学研究所ブックレットNo.1 『真宗における儀礼』（本願寺出版社、二〇〇二）八頁
- (4) 『真宗における儀礼』一〇二頁
- (5) 『真宗における儀礼』一〇四頁。また、山下晋司（『宗教と儀礼』佐々木宏幹・村武精一編『宗教人類学』一九九四）は、「重要なのは、神話や儀礼という人類にとって古い伝統が新しい時代に適応し、そこに新しい物語が生成してくる可能性である。つまり、神話と儀礼が現代の社会状況のなかで変形され、新たなかたちで継承されていくという動態的な過程のなかにこそ私たちが研究すべき多くのテーマが存在するのである」という。
- (6) 法要の刷新という点で顕著な特徴が見られるのは「音楽」である。本願寺派では、雅楽に代表される伝統音楽を受け継ぐ一方、明治以降、西洋音楽も取り入れてきている。大正十二（一九二三）年の立教開宗七〇〇年記念に際し、真宗十派で結成された真宗各派協和会（現在の真宗教団連合）によって「真宗宗歌」が制定され、七五〇回大遠忌に際し発表された『宗祖讃仰作法（音楽法要）』では西洋音楽を依用し、「音楽法要」も修行されている。
- (7) 『真宗における儀礼』一〇六頁
- (8) 本願寺派HP「伝灯奉告法要とは」（<http://www.hongwanji.or.jp/dentou/about/>）
- (9) 『儀礼の象徴性』（岩波書店、二〇〇六）四五―四七頁
- (10) 『儀礼の象徴性』四六頁
- (11) 『儀礼の象徴性』四七頁
- (12) 「儀礼の行われる時間・空間は、日常の時間・空間とは異なるものであり、そういう非日常の時間・空間をもつことがわたしたちの日常生活に区切りと意味づけを与えている、と理解されています」（氣多雅子「現代と宗教儀礼」『真宗における儀礼』二六頁）
- (13) 小田亮「宗教儀礼の諸相」（佐々木宏幹・村武精一編『宗教人類学』一九九四）
- (14) ルチア・ドルチェ・松本郁代「日本宗教学研究における儀礼学の論点」（ルチア・ドルチェ・松本郁代編『儀礼の力』法蔵館、

二〇一〇)

- (15) 儀礼と社会性や秩序との関係については、アメリカの人類学者クリフォード・ギアツが、十九世紀のバリを舞台に「劇場国家」という言葉を用いて、儀礼が政治権力の正統化と再編成に深く関係していることを明らかにしたことが有名である。青木保も、「国家は単なる権力手段によってだけでは国家としてまとまることはできない。それを裏つける宇宙論が要求される。この宇宙論の存在を人びとに絶えず知らしめることが重要な統治の要である」(『儀礼の象徴性』二二―一頁)と述べている。また、法要という具体的な儀礼を考える場合には、池上俊一が「儀礼では、身体を一定空間内で、ナラティブ(物語)に沿って、つまり演劇性をもたせつつ動かし見せつけるが、それが有効に深い作用を及ぼすためには、当該社会における宇宙観・世界観がそこに表現される必要がある。『中略』」まさに中世の儀礼とはすべからず象徴儀礼なのであり、身振り・言葉・モノがそれぞれ儀礼を構成するだけでなく、すべての要素が出揃ってのみうまく機能し十全な意味をもつというように、システムを成していることが不可欠であった」(『儀礼と象徴の中世』岩波書店、二〇〇八、二四頁、中略筆者)と述べるような、法要を成立させる諸要素(特に池上が「目撃者」「参加者」を儀礼の構成要素としている点)も論点となりうる。こうした点については、今後研究を継続していきたい。

- (16) 『神仏と儀礼の中世』(法蔵館、二〇一〇)。船田は自身の中世宗教思想史研究の視点を、「畢竟、本書における〈宗教儀礼〉とは、何らかの実体概念と言うよりも、中世宗教研究における一つの方法的視座であり、神仏と宗教者の交渉の現場や実践・体験といった領域を主題化するための操作概念なのである」と述べている。なお、船田の「仏教儀礼の連鎖構造は、中世社会全体にとって圧倒的な影響力を有した顕密仏教が作り上げた体系であり、たとえば完成された親鸞の「他力本願」思想にとって、儀礼は決して本質的な意味を持ち得ない」との指摘は、親鸞の思想と儀礼との関わりに対する問題提起と受けとれる。この点については今後の課題としたい。

- (17) 宗主・門主について『浄土真宗辞典』には「門主」の項に「一宗一派の長のこと。宗主ともいう。宗派によっては門首や法主などと称する。また、門跡寺院の住職などという場合もある。本願寺派の門主は、宗法、本山典令などにそれぞれ規定があり、本願寺住職が就任する地位とされ、法灯を伝承して、宗門を統一し、宗務を統理するものとされている。門主を退任したものを前門次に門主を就くことが予定されているものを新門という」とある。本論文では宗主の語を主に用いる。

- (18) 儀礼研究、特に西洋における儀礼研究の成果を、そのまま仏教に対して応用することが可能かどうかは、一つの問題として提示される。小野真は、『季刊せいてん』六十六号(二〇〇四)「これからの真宗儀礼を考える①」において、「西洋流の宗教学の儀礼論の成果を批判的に吟味、選択しつつ、こちらはこちらで仏教にも相当のウエイトを置いた儀礼論を展開、構築していかなければ

- らないのです」と述べている。
- (19) 西欧やアジアでの経験が鏡如宗主の行動に影響していることは従来から指摘されている。しかしながら、伝灯奉告法要に際してそのような主張がなされていることは現在のところ見られず、本論でも指摘することはできなかった。
- (20) 『本願寺史』第三巻(浄土真宗本願寺派宗務所、一九六九)四四八頁
- (21) 各宗主の詳細については、本書所収の富島信海「本願寺の系譜―歴代宗主の事績と聖教―」、本願寺派『宗報』二〇一三年八月号より二〇一四年四月号まで連載された「シリーズ法統継承 法統継承と本願寺の歩み」を参照。
- (22) 中世における公家・武家・寺家の後継者選定方法には、一、讓状、二、妻による実子の子弟、三、一族・有力家臣による合議・選定、四、法脈相伝による決定の四つがあるとされる(「シリーズ法統継承 法統継承と本願寺の歩み」)。讓状については金龍静(『蓮如』吉川弘文堂、一九九七)は、「本願寺の歴史をふりかえると、当初は親鸞廟堂から出発し、覚如以降は寺院としての形態をあわせもつようになる。したがって、親鸞廟堂の「留守職」と、寺院としての「寺務職(別当職)」の両職が重視される。本願寺代々の讓状群は、この種の「家職」を継承する公家的なものであり、その正当性は、公驗すなわち繪旨・御教書・本所(青蓮院の妙香院)代々の令旨などの、諸権力の公文書によって保証されている(三三八―三九九)という。
- (23) 『増補改訂 本願寺史』(本願寺出版社、二〇一五)五六四頁
- (24) 将軍がいる江戸に対して「下」という表現を避け「参向」という語を用いることがあるが、幕末までは江戸下向という語は用いられていた。
- (25) 『本願寺史』第三巻 四頁
- (26) 蓮如上人の継職について、千葉乗隆は「蓮如上人は、存如上人継職いらい、父上人を補佐し、聖教を門下に授けるなど嗣法として活躍していたので、次代住持を継承する地位は確定していた」(『蓮如上人もがたり』本願寺出版社、一九九八 六二頁)といい、『増補改訂 本願寺史』第一巻には、「蓮如宗主の継職は、聖教類の書写、東国への下向、讓状などから確実なはずであった(四二二頁)とある。
- (27) この点について、蓮如上人継職に際して、存如上人の妻如円尼の実子応玄が、存如宗主の「葬儀の際に本願寺の住持分、宗主家の家督分として振るまったといわれる」(『増補改訂 本願寺史』第一巻 四二二頁)とある指摘も関連すると考えられる。
- (28) 「文化システムとしての死」『生と死』(東京大学出版会、一九九二)
- (29) 『現代日本の死と葬儀』(東京大学出版会、二〇〇七) 一〇一―一四頁
- (30) 『現代日本の死と葬儀』 一一二頁

- (31) 「シリーズ法統継承 法統継承と本願寺の歩み」
- (32) 『本願寺史』第三巻 四四八頁
- (33) 伝灯奉告法要延期の親示。「支那事変の終局尚未だ測るべからず、挙国一致、皇国に殉ずべきの際、法要の修行は一般の参集も意に任せざるべく、万一にも門末奉公の途に遺憾あらしめば、宗門伝統の精神に副ふ所以に非ざるのみならず、予が身に取っても慶賀を受くるの安からざるものあり」(『本願寺史』三巻 六六二頁)
- (34) 『本願寺史』第三巻 六五九頁
- (35) 『教海一瀾』一六六号「本派本山伝灯奉告会」(明治三三年)
- (36) 「浄土真宗の儀礼と莊嚴」梯實圓『浄土教学の諸問題』下巻(永田文昌堂、一九九九)。大村英昭が儀礼を重要視するのも、「超越的なものとの出会い、あるいは、無限なるものとの対話は、いずれにせよ、一義的な論理性(分別智)をもって表現しきれるものではないということだろう」(「ポスト・モダンと習俗・迷信」というように、儀礼が超越的なものとの出会いを経験しうるからである)。
- (37) 『教海一瀾』五〇六号(明治四五年十月)によれば、本派本願寺特設臨時部が清国語研究生を募集している。なお、特設臨時部については、その設置が「まさしく教団を挙げて辛亥革命との関わりを強固にする、つまり中国との関係をさらに重視しようとする教団の施策であった」(柴田幹生「辛亥革命と大谷光瑞」という指摘がある)。
- (38) 真俗二諦や戦時教学の問題については、ブックレット基幹運動Z、十六『平和シリーズ三 戦争と平和に学ぶ―宗教と国家を考える』(本願寺出版社、二〇〇七)に、歴史的状況なども含め詳しい記述がある。
- (39) 「大谷光瑞論(一)」『龍谷史壇』一一二八号、二〇〇八。なお、鏡如宗主のアジアとの関連については、柴田幹生編『大谷光瑞とアジア―知られざるアジア主義者の軌跡』(勉誠出版、二〇一〇)に詳しい。
- (40) 山本彩乃は、『中外日報』にあらわれた大谷光瑞―明治三十六(一九〇三)年の大陸関連記事を中心に(『アジア遊学』一五六号、二〇一三)において、明治三十六年の『中外日報』の記事を詳細に確認し、世間が鏡如宗主のイメージを作り上げたという側面を指摘している。例えば、『中外日報』明治三十六年十一月十八日の「西派の帝国主義」という記事には、「西派法主は夙に教界に於ける帝国主義を以て理想とせられ、常に正服的态度を以て高く四方を睨下し、堂々たる西本願寺威勢の下に各宗派を圧倒して叩頭せしむべく方針を持せり、彼の仏骨事件に就って各宗派に対する宣言、自由契約に就て真宗各本山へ試みたる条件などは、正しく是帝国主義を武力の上に現実したる一証なりと得ふるものあり」とある。
- (41) 「大谷光瑞と「親鸞聖人六五〇回大遠忌法要」」(柴田幹生編『大谷光瑞とアジア―知られざるアジア主義者の軌跡』)。なお、

六五〇回大遠忌には、参拝者の実数が一〇〇万人を超えたという。

【キーワード】

鏡如（大谷光瑞）

葬儀

伝灯奉告法要