

学位（博士）請求論文

近世高田派教学の研究

栗原 直子

近世高田派教学の研究 目次

序論 三頁

第一章 高田派教学概説 一五頁

はじめに 一五頁

第一節 高田派教学の特徴 一六頁

第一項 高田派教学と『顕正流義鈔』の関係 一六頁

第二項 『顕正流義鈔』にみる教学の特徴 一九頁

第二節 従来の近世真宗教学史―普賢大田氏の所説を通して― 三〇頁

第一項 時代区分 三〇頁

第二項 各時代の学問傾向 三三頁

第三節	近世高田派教学の展開	三九頁
第一項	本願寺派との対比による時代区分	三九頁
第二項	安居記録にみる学問傾向	四九頁
第三項	他宗他派との交渉	六八頁
小結		七三頁
第二章	高田派教学における口伝の研究	八三頁
はじめに		八三頁
第一節	『十個秘事書』と秘事法門疑惑	八五頁
第一項	『十個秘事書』概説	八五頁
第二項	『十個秘事書』をめぐる論争	八九頁
第三項	『十個秘事書』成立に関わる歴史的背景	一〇二頁

第三章 高田派における復古運動の研究 …………… 一八三頁

はじめに …………… 一八三頁

第一節 復古運動概説 …………… 一八六頁

第一項 円遵と真淳 …………… 一八六頁

第二項 復古運動の時代背景 …………… 一九一頁

第二節 『下野伝戒記』と『下野大戒秘要』 …………… 一九七頁

第一項 『下野伝戒記』 …………… 一九八頁

第二項 『下野大戒秘要』 …………… 二〇七頁

第三節 復古運動を構成する思想構造 …………… 二二四頁

第一項 親鸞と法然の戒律観 …………… 二二四頁

一、親鸞の戒律観 …………… 二二四頁

二、法然の戒律観 …………… 二三〇頁

第二項 戒の性格 一三七頁

第三項 戒と念仏と信心の関係性 二四四頁

第四節 復古運動と口伝 二五五頁

第一項 「唯授一人口訣」とは 二五五頁

第二項 「浄肉文」との関係 二五八頁

小結 二六二頁

第四章 近世後期高田派教学の変遷―復古運動以降の再検討― 二七五頁

はじめに 二七五頁

第一節 円祥の著述にみる復古運動の影響 二七八頁

第一項 『宣教護国論』と伝戒論 二七八頁

第二項 『宣教護国論』と『宣教護国論犀如意』の関係 二八二頁

第二節 『宣教護国論犀如意』の検討	二八五頁
第一項 『宣教護国論犀如意』の内容とその特徴	二八五頁
第二項 筆削とその意図	二八七頁
第三項 書写とその背景	二九九頁
第三節 高田派における安心惑乱とその背景	三〇七頁
第一項 慶応安心惑乱に至るまで（安政の内乱）	三〇七頁
第二項 慶応安心惑乱概観	三一〇頁
第三項 慶応安心惑乱にみる他派からの影響	三二五頁
小結	三三三頁
結論	三四三頁
附録 近世真宗略年表	三六一頁

初出一覽 三七三頁

参考文献一覽 三七九頁

【別冊】——資料編——

I、高田一流宗義相承記 三頁

II、浄土真宗相承図記 七五頁

III、海学堂臨末口授 一四三頁

IV、下野伝戒記 一八九頁

V、下野大戒秘要 二八七頁

VI、宣教護国論犀如意 三五七頁

〈凡例〉

- ① 引用文は現行の正字体に改めて示した。
- ② 引用文中の判読不能文字は□で示した。
- ③ 引用典籍の略称は以下のように統一した。
 - 『真宗聖教全書』 ↓ 『真聖全』
 - 『真宗史料集成』 ↓ 『史料集成』
 - 『大正新脩大藏經』 ↓ 『大正藏』

序
論

序論

真宗高田派の教学に関しては、従来高田派内外の研究者によつて様々な研究がなされている。特に高田派中興の祖と呼ばれる第十世真慧（一四三四〜一五一二）に関するものは多く、同時代の本願寺派第八世蓮如（一四一五〜一四九九）との関係性は高田派と本願寺派の両派からの注目を集め、研究が行われてきた。また彼の名著『顕正流義鈔』に示された念仏思想は、高田派教学の特徴を顕著にあらわしているとして度々研究の対象とされ、近年では本書によつて他派の教学との比較研究なども発表されている。今日の高田派教学の特徴の多くは、真慧研究を中心とする中世の教学研究の成果によつて裏付けられているといつても過言ではない。

そのような中で、筆者はあえて本論文の主題を近世に絞っているのであるが、その理由は、高田派教学史研究にとつて今その必要性が問われるのが近世の教学を明らかにすることであると考えるところにある。それは以下に述べるところの、筆者が今日の高田派教学、或いは真宗教学に抱いている問題意識そのものであるともいえる。

さて、近世初期は江戸幕府の学問奨励を背景とした教学振興の時代であつた。それに伴い、日本仏教界も各宗において教学の研鑽が行われている。中でも中心的に行われていたのが、各宗における祖師の教学

研究であったという。その伝記或いは歴史などの解明の成果は、近代の教学の基礎となるものであったといわれている¹⁾。このような傾向は真宗においても同様のことがいえる。たとえば本願寺派では、寛永十六年（一六三九）に学寮（学林）が創設され、以後本願寺派教学における研究及び教育の中心機関として、宗学の研鑽や教学にまつわる議論などが盛んに行われている。また大谷派でも、寛文五年（一六六五）に学寮が創立され、宝暦四年（一七五四）の移転後は高倉学寮と呼ばれ、大谷派の修学研鑽の場とされた。高田派もまた、寛文十二年（一六七二）にはじめて安居が開講されてからは、宗乗・余乗共に幅広く講義が行われ、多くの学僧によつて盛んな教学研究が行われたようである。

このような近世における真宗教学の展開が体系的にまとめられた書物に、普賢大圓氏の『真宗教学の発達』がある。この書物は近世真宗教学史の先駆的なものとして、今日でも多くの研究者たちに参照されている。本書において普賢氏は、近世を真宗教学史における「宗学の発達」²⁾の時代であると位置付けて、その冒頭で次のように述べている。

本論文は「真宗教学の発達」についての研究であるが、それは真宗末侶によつてなされた「宗学」に関するものなのである。凡そ「教学」と云えば、宗祖を中心として、上は三国七祖にさかのぼり、下は覚如・存覚・蓮如に至る、諸祖師によつて説示された教説を含み、更にまた門侶の研鑽の成果たる宗学までも包むものなることは、否定することが出来ないであろう³⁾。〔傍点筆者〕

本書はこのような観点から、所謂「近世真宗教学」の展開がまとめられている。ここに示される見解に

ついで、親鸞思想の形成、及びその教学展開の全てを含めて「真宗教学」と位置付ける点は理解できる。しかし筆者は、この位置付けには問題点も孕んでいると考える。それは「真宗教学」の名目でありながら、本願寺派教学を中心に述べられている点である。

すなわちこの文章でいうところの「覚如・存覚・蓮如の教説を含む」というのはあくまでも本願寺派の場合であって、たとえば高田派の場合なのであれば、「下は覚如・存覚・蓮如に至る…」以下は、「下は真仏・顕智・真慧に至る、諸祖師によつて説示された教説を含み」となるべきなのである。もちろん覚如・存覚・蓮如の教学が含まれるものが「真宗教学」と呼ばれていることを否定するものではないが、そこに真仏・顕智・真慧らによる本願寺派以外の教学の展開をも含めて「真宗教学」と呼ばれるべきではないかと思うのである。さらにいえば、彼らの思想や教学上の差異、或いはその差異の上に形成された宗学を総合的に含んではじめて「真宗教学」というべきなのではないだろうか。しかもこれは普賢氏に限ったことではない。つまり従来の「真宗教学」といわれるものの大多数が、本願寺派を中心に述べられたものであったことを強調しておきたい。なお、この問題意識で論じるのであれば本来他派についても言及すべきところではあるが、本論文は高田派教学に主眼を置くため、真仏・顕智・真慧に限定したことを断っておく。

しかしその反面、本願寺派に比べ、高田派教学史には不明瞭な点が多いという現実もある。しかもそれは特に近世において顕著であり、この時代の教学は派内の学者によつても十分に研究されてきたとは言い

難い。筆者はこのような現状に置かれている根本的な原因が、近世の高田派教学の側面が近代に至って他派からの批判を招く結果をもたらしたことにあるのではないかと考える。たとえばその一つとして挙げられるのが、高田派代々法主による口伝相承を伝える書物を根拠とした秘事法門疑惑である。他派の研究者によってそのような論文が発表されたのに対して、高田派側の研究者はこれを真つ向から否定したのであるが、そこで取られた方法は、その存在そのものを否定することによって、或いは一時代限りの出来事と捉えることによって反論するものであった。しかもこれによって論議が収束した後は、敬遠するかのようにして、この話題が再び取り上げられることがないまま今日に至っている。このため今日の高田派教学の歴史はその部分を欠いた状態で、それらを前後の高田派教学の歴史と結びつけないままに構築されたものといえ、このことが近世高田派が不明瞭である一つの要因となっていると思われるのである。

以上のような点に筆者は問題意識を抱き、近世に焦点を当てた次第である。本論文はそのような視点から、先哲によって否定されてきた書物、或いは出来事に今一度検討を加えることによって、従来それとの関連性を考慮せずに述べられてきた近世高田派教学の再考を試みることを目的とするものである。以下に各章の内容を概説する。

第一章では、近世の高田派教学の展開を学僧の略伝や当時の安居記録などから概観する。その方法としては、まず前述の普賢大圓氏の著書『真宗教学の発達』によって、近世本願寺派の教学的展開をまとめ、普賢氏が設ける時代区分に沿って、各時代の学問傾向を窺っておく。そしてその時代区分を参考に、近世

高田派を大きく三つの時代に分け、本願寺派のそれを参照しながら高田派教学史の展開を考察することによって、同時代の本願寺派と高田派の流れを比較していきたい。なお、教学史の展開を考察していく上では、やはり高田派教学がどのような特徴を持ち、今日に至っているのかを事前におさえておく必要がある。そこでまず第一節では、前述の真慧の『顕正流義鈔』によってそのことを検討した上で、近世の検討へと入っていきたいと思う。

第二章では前述の高田派法主による口伝相承が述べられた書物を考察する。このような内容を伝える書物がいくつか残されていることが原因となって、以前高田派は他派の研究者によって秘事法門疑惑をかけられるに至り、高田派側の研究者は一体となってこれに反論した。ところで、これら秘事法門疑惑の根拠となった書物はその性質から大きく二種類に分けることができる。まず一つは、中世に成立したと考えられる十通の紙片で、真慧が口伝によって秘事法門と考えられる教義を伝授していたことを伝えることから、『十個秘事書』と名付けられたものである。また秘事法門疑惑の発端となったものでもある。この書は内容もさることながら、その奥書に偽作の可能性が浮上したことによって物議を醸し、筆跡調査等綿密な研究が行われた。もう一つは、近世初期頃に発生したと考えられる書物群で、その当時に至るまでの高田派代々法主による口伝相承について述べられたものである。このことを伝える書物はいくつか存在しており、各書には類似した口伝の歴史或いは内容が記されている（以下、これらを総称して口伝資料と呼ぶ）。これらは成立時期、内容ともに前者の『十個秘事書』とは大きく異なるものであるが、同じく口伝を伝えて

いる点、また「唯授一人口訣」などの秘密めいた表現が用いられている点が問題とされ、派生的に秘事法門疑惑の根拠の一つとされた。従来の研究では、これら二種類の書物が伝える口伝相承は全て意図的に捏造されたものであり、事実無根であると否定することによって、秘事法門疑惑に反論がなされている。しかし本論文では、この二種類をそれぞれ別の性質のものとして大別して構成し、さらに口伝資料については一つ一つを繙いて考察することによって、従来の所説に検討を加えていきたい。

第三章では近世中期頃の高田派において行われた復古運動に注目する。この運動は「宗祖の古に復る」ことを目的としており、その特徴は高田派に代々法主による伝戒相承があることを主張し、戒律の護持を勧めるところにある。当時の法主であった第十八世円遵（一七四八～一八一九）が中心人物の一人となつて宗門を挙げて取り組まれた運動であったが、真宗で戒律を取り上げるといふ特異性のためか、高田派の教学史研究上ではこれまであまり注目されておらず、その内実については不鮮明な点が多い。そこでそれらを探るべく、同じく中心人物の一人である学僧真淳（一七三六～一八〇七）が円遵の命によつて著した書物『下野伝戒記』と『下野大戒秘要』によつて、復古運動において提唱された伝戒論の内容を考察し、さらに真淳のその他の書物と照らし合わせながら、真宗教義の上でそれがどのように展開されていたのかを論じていきたい。また『下野伝戒記』には、伝戒相承と第二章で取り上げる口伝相承との間に関連があることを示唆する内容が見受けられるため、それについても検討を加えることによつて、前時代との関わりにも言及していきたい。

第四章では、近世後期の高田派教学について考察する。従来の研究ではこの時代は、

先宮及び真淳僧正の遺せる影響感化甚だ強く、宗学發展史上より見れば殆ど前時代の延長であつて、殊更に新しい發展の跡を認むることができない⁴。

と述べられ、高田派は第三章の復古運動が中心人物である円遵と真淳の示寂によつて収束した後も彼らの影響から脱することができず、教学面は「前時代の延長」であつたとされている。そして復古運動以来のそれに転換期が訪れるのは、江戸時代末期に末寺を二分して争われた、行と信の問題にまつわる教学論争である慶応安心惑乱まで時代が下つてからのことであるといわれてきた。しかし筆者はこの見解について、人々に多大な影響を残したと考えられる運動の直後を語るには、「前時代の延長」は些か単純すぎる表現なのではなからうかとの疑問を抱いた。しかもこの時代は、高田派で復古運動が行われたのとほぼ同じ時期に本願寺派において起こつた三業惑乱の直後の時代でもある。全国の門末をも巻き込み、幕府の介入を受けるまでに至つたといわれるこの大論争の余波は、少なからず高田派にも及んでいたのではなからうか、或いはそのような時代背景にありながら、高田派は本当にただ前時代の学説を祖述するしかなかったのであらうか、このような疑問も同時に抱かずにはいられない。そこで、円遵の次の代の宗門を担つた第十九世円祥（一七八八〜一八三七）の著述から彼の時代の教学的特徴を考察することによつて、復古運動からの影響を窺い、慶応安心惑乱に至るまでの「前時代の延長」といわれてきた時代に再検討を加えたい。また慶応安心惑乱についても、従来の教学論争としての一面的な見方による検討だけではなく、その時代背

景として復古運動以降の歴史的展開と教学的展開とを考慮し、さらに真宗他派からの影響も視野に入れて考察することによって、新たな見解を提示できればと考える。

以上のような構成によって近世全般にわたる高田派教学の展開を考察し、近世高田派教学史の再構築を試みると同時に、従来の真宗教学史上に高田派のそれを位置付けていくことが本論文のねらいである。

*1 末木文美士『近世の仏教―華ひらく思想と文化―』一〇三頁

*2 普賢大圓氏は『真宗教学の発達』の中で、第二篇を「宗学の発達」と題して近世初期の宗学勃興の時代から明治期に至るまでを取り上げている。

*3 普賢大圓『真宗教学の発達』一八頁

*4 小妻隆文『円祥上人行実』二二九～二三〇頁

第一章

高田派教学概説

第一章 高田派教学概説

はじめに

本論文の主題は、近世の高田派教学の再考を試みることにあり、本章はその検討に入る前の言わば序章のようなものである。そこでまず第一節では、今日の高田派教学を形成する教学的特徴を明らかにし、次章以降で検討する近世の教学においてそれがどのように捉えられていくのかを検討するための比較材料として提示しておきたい。続いて第二節からは近世の検討に入る。第二節では従来の研究において明らかにされている他派の近世教学の展開を窺い、第三節において他派のそれを参照しながら、近世全般における高田派教学の展開に時代区分を設けることによって、その流れを客観的に把握すると共に、その時代背景についても概観しておきたい。

なお、近世高田派の概況については本論文附録の略年表を参照されたい。

第一節 高田派教学の特徴

第一項 高田派教学と『顕正流義鈔』の関係

第十世真慧（一四三四〜一五二二）の主著に『顕正流義鈔』がある。この『顕正流義鈔』の書名は、「正しい流義を顕す鈔」、或いは「流義を顕正する鈔」を意味しており、本書の著述の目的は、当時流行していたといわれる無碍光衆と称する人々の念仏思想と混乱しないよう、高田派門徒に対して法然から親鸞へと相承された念仏の法流を明示し、その肝要を講じるところにあったとされている¹⁾。本書は「高田派聖教の代表的存在」²⁾として位置付けられており、近年高田派より刊行された『真宗高田派聖典』にも高田派所依の聖教の一つとして収載され、今日でも高田派の教学の特徴をあらわしたものと依用されている。

さて、その教学の特徴とは何であるかという点、それは本書の「信行不離、機法一体ハコノ宗ノ己証」³⁾の一節に尽きるといっても過言ではなからう。すなわち、一般的に真宗における往生成仏の正因は、所謂「信心正因、称名報恩」の語にあらわされるように信心一つで語られ、称名念仏は信心獲得後の報恩行であるといわれている。また『真宗大辞典』には真宗における往生の因について、

我が真宗に於ても亦信と行との必要を談るけれども、其の趣意は大に聖道門に異なつて、信を以て往生成仏の正因となし、行を以て因とせないのである。⁴⁴

と解説して、往生の正因はあくまでも信であつて、行は因とはされないと示されている。しかしこれはあくまでも他派の場合であつて、高田派の立場は信心と称名念仏とが共に具わつたところに往生が決定する、或いは往生成仏の因は信行具足の称名念仏であると捉えるものである。右の『顕正流義鈔』の文は、そのことが非常に端的にあらわされたものであるといえる。これによつて今日でも、

往生するためには、信行具足の称名念仏が大事である。称名念仏は信心を得た後の報恩行であるとし、念仏よりも信心を重視する考え方は、高田の宗風ではない。⁴⁵

などとして、「信心正因、称名報恩」を宗風としないことが明言されている。『顕正流義鈔』は、このような高田派の教学的特徴に対して当時他教団から投げかけられたといわれる「念仏マフシテタスカラントオモフハ自力ナリ」、「十九ノ願ノ心ナリ」、「諸行往生ノ義ナリ」⁴⁶等の疑難に答えるかたちで、その正統性が述べられた書物である。

本書に基づく真慧の念仏思想に関する研究は、今日に至るまでの高田派教学史における最大の関心事であつたといつても過言ではなく、近年でも多くの研究者によつてその研究が行われている⁴⁷。しかもそのような傾向は、早くは江戸期の少なくとも中期頃からみられたのではないかと思われる。というのも、『顕正流義鈔』には現在確認されているだけでも計十書の註釈書があるといわれているが、それらはいずれも

江戸中期から後期に書かれたものである。今それらを成立順に列挙すると、

- | | | | |
|------|----------------|--------|-------------------|
| (1) | 『顕正流義鈔科文』 一卷 | 智慧光院真淳 | 天明三年（一七八三） |
| (2) | 『顕正流義鈔蒙引』 六卷 | 智慧光院真淳 | 天明六年（一七八六） |
| (3) | 『顕正流義鈔勸化講釈』 一卷 | 智慧光院真淳 | 天明六年頃々文化四年（一八〇七） |
| (4) | 『顕正流義鈔蒙引拾遺』 一卷 | 智慧光院真淳 | 天明六年頃々文化四年（一八〇七） |
| (5) | 『顕正流義鈔私記』 一卷 | 仏教寺教瑞 | 寛政八年（一七九六） |
| (6) | 『顕正流義鈔聞書』 一卷 | 専照寺法定 | 天保六年（一八三五） |
| (7) | 『顕正流義鈔講録』 二卷 | 金光寺忍阿 | 天保十三年（一八四二） 以前 |
| (8) | 『顕正流義鈔講録』 一卷 | 中山寺真観 | 天保十三年（一八四二） |
| (9) | 『顕正流義鈔聞書』 一卷 | 金光寺忍阿 | 嘉永六年（一八五三） 以前 |
| (10) | 『顕正流義鈔解』 一卷 | 金光寺忍阿 | 年次不詳 [*] |

以上の十冊である。註釈書の数だけみてもその関心の高さが窺える。

また本論文でいえば、第三章で取り上げる復古運動の時代には、その中心人物であった第十八世円遵（一七四八〜一八一九）の事績の一つとして『顕正流義鈔』の再刊が挙げられるし、同じく中心人物の学僧真

淳（一七三六—一八〇七）は右に挙げた註釈書の内、実に四冊もの執筆を行っている。さらに第四章で取り上げる慶応安心惑乱は、行と信の問題に関わる教学論争であるが、それはまさにこの念仏思想に対する派内の学僧間の見解の相違が問題の発端となつて起こつたものであつた。つまり『顕正流義鈔』は、中世以降の高田派教学史を考察する上で、或いは高田派の教学そのものを考察する上で、欠かすことのできない書物として位置付けることができるのである。

そこで本題に入る前に、本節では『顕正流義鈔』の内容をもとに、高田派の教学的特徴を明らかにしておきたい。

第二項 『顕正流義鈔』にみる教学的特徴

『顕正流義鈔』はその奥書から、文明四年（一四七二）真慧三十九歳の作であるといわれている。前述の通り、本書は高田派伝統の念仏の本義をあきらかにすることを目的としており、その冒頭には、

ソレ一向専修ノ行者ハ、ヒトヘニ万行諸善ヲサシオキ、疑心自力ノコ、ロヲステ、ヒトスチニ本願ヲタノミ、モハラ名号ヲトナフヘキナリ、ソノユヘハ、弥陀ノ弘誓ハ四十八ナレトモ第十八ノ願ヲ本トス、积尊マター一向専念無量寿仏トトキ、諸仏ハシタヲノヘテ専持名号ノ説ヲ証誠シタマフ、ソノホ

カ、天竺ノ菩薩、唐土ノ祖師、和朝ノ人師、コ、ロヲツクシ、コトハヲアラハシテ勸進ス

『史料集成』第四卷、三頁

として、本書に一貫する姿勢が述べられている。

本文を大別するならば、その内容から前半の顕正と後半の破邪に分けることができる。まず前半では、ヒトコエモマコトヲイタシミナヲトナフレハ、西方安養ノ教主ハ天眼遠見力ヲモチテミノナシ、天耳遙聞力ヲモチテキ、タマヒテ（略）不来ノ来益ヲナシタマフナリ（略）コノトキ南無称名ノ機ノ往生定ル也

『史料集成』第四卷、三頁

として、一声でもまことを尽くして称名すれば、仏願力によつて往生が定まると述べ、さらに善導、法然、親鸞を挙げて、

カタシケナクモ光明大師ハマノアタリ弥陀ニアヒタテマツリテ、一心専念名号ト伝受シ、源空聖人マタ大師ニアヒタテマツリ、専念弥陀ノ法義ヲ受ク、親鸞上人、宗家元祖ノ両意ヲ一器ニ受得シ、関東ニオヒテ化道（マツ）ヲアマネクシタマヒシヨリコノカタ、西境ニオヨヒ、南北村里ニ遍満ス、マコトニ弥陀釈迦諸仏ノ御本懐、善導法然親鸞三師ノ御素意符合シテ、正像末ノ三時ノ機根ヲカ、ミ、相応ノ法ヲアタヘタマフカユヘナリ（略）専念専修ノスカタニテ、雑行雑修ノコ、ロモナク、異学異見ノヒトニモイ、サマタケラレサルヲ、決定心トモ金剛心トモ大信心トモ願作仏心トモ、浄土ノ大菩提心トモ、

利他深広ノ信トモ、他力ノ信心トモイフナリ、サラニ名号アリカタキト信シトナフルヨリホカニ、当流ニハコトナル義ナシ

〔史料集成〕第四卷、三、四頁

として、信行具足の称名念仏は高田派の正義であり、それは諸祖の教えの伝統に裏付けられた正統なものであることが明かされている。

このように高田派の立場を示して前半の顕正は締めくくられ、ここからは後半の破邪へと移っていく。その内容は、前述の高田派の立場に対して当時投げかけられていたという他教団からの疑難を挙げ、その疑難を論破していくというものである。その疑難は次のように示されている。

シカルニココロ、クチニハ当門流ト号シテ、コトハニハモハラ大師・両上人ノ御相承ヲチガへ、念仏マフシテタスカラントオモフハ自力ナリ、トイ、アルヒハ、十九ノ願ノ心ナリ、トイ、アルヒハ、諸行往生ノ義ナリ、トイ、アルヒハ、弥陀皇太子ノ絵像木像ヲステ、アルヒハ代々相承ノ師ヲソシラセ、在家ノアマ入道ノ後生ヲ損破スルモノコレアリ

〔史料集成〕第四卷、四頁

以上に示される疑難をまとめると次の通りである。

①念仏申して助かろうと思うのは自力である。

②念仏申して助かろうと思うのは十九願（諸行往生）の心である。

③ 絵像・木像は方便である。

④念仏相承の血脈は必要ない。

本文はここから、これらの疑難を問答形式で挙げ、それぞれに答える形で展開されていく。以下、その内容をそれぞれに窺ってみよう。

①「念仏申して助かろうと思うのは自力である」に対して

コヽロニ仏ノ本願ヲタノマス、身口ニ名号ヲ礼称セスシテ、タスカラントオモフコソ、マコトニ自力ナレ、ステニ、如来ニマコトヲイタシ、ワカナヲトナエンモノヲ、タスケントオンチカヒマシマスアヒタ、ワレラカ仏ノオンチカヒヲタノミテタスカラントオモハン、コレ至極ノ他力ナリ、ナンソ自力トナルヘキヤ

『史料集成』第四卷、五頁

と述べ、称名念仏こそが本願に誓われた如来回向の行であり、その仏願に随順して名号を称えることは「至極の他力」であると示されている。さらに高田派の立場を明確に示し、

当流ノコ、ロハ、往生ヲハ仏ニマカセ、行者ノ所作ニハ称名セヨトス、ムレハ、ワカコ、ロノヨキニツケテモ南無阿弥陀仏、アシキニツケテモ南無阿弥陀仏トタノムマテナリ、コレワカコ、ロニタノミ、クチニトナフルニハニタリトイヘトモ、弥陀如来ノホトコシアタヘタマフ行、オコサシメタマフトコロノ心ナリ、カルカユヘニ他力ノ行・他力ノ心トイフナリ

〔『史料集成』第四卷、六頁〕

と述べ、その論拠を『教行証文類』に求めて、

鸞上人ハ、コレ行者ノワカオコシ行スルニニタリトイヘトモ、往相回向ノ大行、往相回向ノ大信、マサシク他力ナリ、ト教行証ニ判シタマヘリ

〔『史料集成』第四卷、六頁〕

として、「行文類」と「信文類」が要約して述べられている。

②「念仏申して助かろうと思うのは十九願（諸行往生）の心である」に対して

ステニ願文、オナシク成就ノ文ニハ、乃至十念、トチカヒ、マタ乃至一念トアラハス、大師ハ、称我名号ト釈シ、元祖ハ念仏本願トアカシ、祖師ハ、称名正定業、ト判ス、経釈分明ナリ

〔『史料集成』第四卷、七頁〕

として、十八願文と願成就文、さらにそれによって善導、法然、親鸞が示している通り、念仏は本願に誓われたものであつて、それによつて助かるうと思ふのは十九願の心ではないとして否定されている。さらに十八願、十九願、二十願を挙げ、それぞれの願意を示した上で、

往生ノスカタ、三願ニワタリタレトモ、ソノ差別天ト地トナリ、ソノユヘハ、第十八ハ称名信心ノ行者、撰機・生因ノフタツノチカラニテ、本願真実ノ報土ニ往生ス、コレ他力ノ正意ナリ、第十九ハ、修諸功德ノ行者ナリ、コレ生因本願ノ機ニアラサルカユヘニ、撰機ノチカラハカリニテ、方便化土ニ往生ス、他力ノ傍益ナリ、第二十八、定散自力ノ行者係念遠離ノスカタナリ、シカルニ、十九、二十ノ願ノ機モ、第十八願ノ機ニナラテハ、真実報土ニハイタラヌナリ

『史料集成』第四卷、八頁

として、それぞれの違いが明確に説き示されている。また同時に、

信行不離、機法一体ハコノ宗ノ己証、ミナモトコノ願ノコ、ロナリ、信トイフハ本願ノ名号ヲキ、テウタカワヌイフ、行トイフハ、ウタカハヌコ、ロニテ、名号ヲトナフルイフナリ、サレハ鸞上人ハ、行ヲハナレタル信モナク、信ヲハナレタル行モナシ、トノタマヘリ

『史料集成』第四卷、七頁

として、今述べるところの念仏が信行不離の称名念仏を前提としていることが強調されている。

③ 「絵像・木像は方便である」に対して

この疑難に対してはまず、

絵像木像ヲスツルコトハ五逆ノ罪人ナリ

〔『史料集成』第四卷、八頁〕

として厳しく非難し、

ソモソモ絵木ノ仏像トイフハ、カタシケナクモ住持三宝ノナカノ仏宝ナレハ、三国伝来ノ大師・先徳
イツレカコレヲアカメサリシソ、法然・親鸞ハ弥陀ノ絵像木像オハ浄土ノ報土ノ如来トアカメタテマ
ツレトノタマヘリ、選択集ニ恭敬修ヲアカストシテ、有縁ノ像教ヲウヤマエト積ス、コノコヽロナリ

〔『史料集成』第四卷、八〇九頁〕

と述べて、絵像・木像は三宝の内の仏宝であり、インド・中国・日本の仏教伝来の過程において諸祖によつて崇められてきたものであって、さらに法然や親鸞によつては報土の如来として崇め奉るよう示されたものであるとして、「コレヲタノミテ益ナシ」¹⁰との疑難を真っ向から否定している。

④ 「念仏相承の血脈は必要ない」との指摘に対して

念仏ノ血脈ヲステサスルコト、コレマサニアサマシキコトナリ

〔『史料集成』第四卷、九頁〕

と述べた上で、その論拠として、

当宗ノコ、ロハ、弥陀ノ本願積尊ノ付属、阿難・舍利弗ウケタマヒシヨリコノカタ、伝持ノムネヲイマニマタクスルトコロナリ、コ、ヲモツテ選択集ニハ、第一ノ章ニ宗ノ教相ヲアカシ血脈ヲアラハスナリ、教行証ニハ行ノ卷ニ血脈ヲアケテ、六ノマキニ流通分ニワカ空聖人ヨリノ御相承ヲクワシクシタマヘリ

〔『史料集成』第四卷、九頁〕

と述べて、法然の『選択本願念仏集』や親鸞の『教行証文類』『行文類』及び「化身土文類」を挙げ、そこに念仏相承の血脈が明示されていることを示し、さらに、

御伝持ノムネニマカセテ、親鸞上人八十三ノオントシ、定禪法橋ニ夢想ノツケニヨリテ、ウツサシメタマヒシワカ影ニ、自筆ヲモチテ銘文アソハシ、オナシク選集シタマフトコロノ教行証一部六卷、マタ真筆ニ書シ、高田開山真仏上人、顕智上人ニナラヘテアタヘタマフ、コレマコトニ付法相承ノ義、
顕然ナリ

〔『史料集成』第四卷、一〇頁〕

として、その念仏の血脈は真仏、顕智ら直弟子によって正しく相承されたものであることがあかされてい

る。また末尾の部分では、

自今以後モ一宗一流ノ行者、弥陀・釈迦・善導・源空・親鸞ノ御本意ノコトク、一心一向ニモツハラ
名号ヲ称念シ、サラニ余行ヲマシヘサレト、ス、メンヒトヲマコトノ善知識トタノムヘシ、ヨクヨク
コ、ロヲエヨ

〔史料集成〕第四卷、一〇頁）

と述べて、重ねて称名念仏の重要性が説かれ、後半部分が締めくくられている。

また本書において真慧は、今のような疑難に対して次のような厳しい言葉で非難を投げかけている。例
えば、

アニ非道、計道、非因、計因、外道、付仏法ノ大外道ニアラスヤ、マサニソノ罪業阿鼻ノ苦果ノカル
ヘカラス

〔史料集成〕第四卷、四頁）

或いは、

イカナル経論釈ニヨリテ、コノ義ヲタツヌルヤ、コフ、ソノ証文ヲイタセ、キ、テソノ決判ニオヨハ
シ、モシ文モナク証モナクハ、魔説ナルヘシ

〔史料集成〕第四卷、六頁）

等がそれである。ところが当の疑難の出所、つまり非難の対象に関しては、

コノ三ヶ条ノ難勢、イツレモ「ママ」カラストイヘトモ、風聞ニマカセコレヲシルス

『史料集成』第四卷、一〇～一一頁)

として「風聞」と記されるのみで、その詳細に関しては明示されていない。しかし従来の研究において、この真慧上人の立場は、蓮如上人（一四一五～一四九九）の化風とはきわめて対照的である。蓮如が信心を本とすることを強調して念仏を報恩行と位置づけ、平生業成を説くけれども「後生の一大事」としての往生に主眼を置き、また「木像よりは絵像、絵像よりは名号」と説いているのに対して、『顕正流義鈔』には（上記のような疑難を挙げて）批判していることからみても、その相違はあきらかである。¹¹（◇内は筆者）

とされるほか、

その内容と文明四年に著されたということから（『顕正流義鈔』は）本願寺の蓮如上人に向けられた書と見られる。¹²（○内は筆者）

或いは、

本書が成立する前年の文明三年には、蓮如上人が越前吉崎に坊舎を構え、その教化が非常な勢いで北陸地方に拡がる時期であり、さらに蓮如上人は「木像より絵像、絵像より名号」（『御一代記聞書』六十九条）と述べるが、本書にはその反論が展開されていることから、本書作成の背景には、蓮如上人、あるいは蓮如上人に影響された門徒が意識されていたのではないかという考えがある。¹³

等として、これらは本願寺門徒から加えられた疑難であるとの指摘がなされている。

以上のように、『顕正流義鈔』には信行具足の称名念仏を重視する姿勢が明確に示されている。ところで、いつの頃からかは判然としないが、高田派には「念仏高田」という言葉が伝えられている。この言葉もまた、念仏を重視してきた高田派の立場を示した言葉であるといえよう。このようにして、他派が信心を正因とし、称名を報恩行と捉えるのに対して、『顕正流義鈔』を拠り所として、信心と称名とが共に具わったところに往生が決定すると捉えるのが、今日の高田派の教学的特徴といえるのである。

第二節 従来の近世真宗教学史―普賢大円氏の所説を通して―

第一項 時代区分

ここからは近世に焦点を絞って考察していく。まず本節では、従来の所謂近世真宗教学史といわれるものについてまとめておきたい。

さて、近世の真宗教学史の展開が体系的にまとめられた書物として序論でも取り上げた、普賢大円氏の著書『真宗教学の発達』には、学問分野としての真宗教学史が次のように位置付けられている。

真宗教学史の研究は、浄土真宗という宗教の教義と、その教義に対する諸学者の学問的成果とを、歴史的な方法によって究明するものであることは、いうまでもない。この場合、教学史の背景として、その教義及び宗学が出現した歴史的社会的な諸事情を明らかにすることの必要であることは、これまた申すまでもない。^{*14}

このように位置付けた上で、本書の目的が特に「諸学者の学問的成果」すなわち「宗学」の部分を明らかにするところにあるとして、「真宗末侶による宗学の勃興は、本願寺に於ける学林の創建と、ほぼその時代を斉しくしている」^{*15}ことから、「所謂宗学勃興期といわれる近世初期以降の本願寺派教学に焦点が当

てられている。中でも特に本書第二篇「宗学の発達」では、近世全般を取り上げるに当たり、

西吟の登職以来、わが宗学界は多かれ少なかれ、学林を中心として発達したのであるから、先哲の学風と宗学発達の概要を論ずるには、学林の変遷を無視するわけには行かない。(略)真宗先哲のそれぞれの学風は、学林の制度及び一般宗学界の動向と相互に相影響し、前者が後者に変動を与えたることもあり、後者が前者に変化を及ぼしたこともある。それ故に真宗先哲の学風を論ずるに当たっても、学林制度の変革及び一般宗学の風潮を、本問題に関係する限りに於いて考慮しつつ、叙述して行くことを忘れてはならないと思う。¹⁶

として、本願寺派の学林の変遷を近世真宗教学史に時代区分を設ける上での一つの基準として定め、

学林時代は更にこれを能化制度時代及び年預勸学時代に区別し得る。能化時代は宗学の発達の程度、若しくはその特徴より分てば、凡そ三期となる。即ち准玄・西吟・知空・若霖の四代の間と、法霖より能化欠員時代を経て義教に至る間と、功存・智洞の二代の間とである。¹⁷

として学林時代を大別し、さらにこれに三業惑乱以降の近世後期を合わせて、近世全体が宗学の発展度合いによって次の三期に区分されている。

- (1) 「素朴時代の宗学」・・・西吟・知空・若霖の間 (能化時代第一期)
- (2) 「発展時代の宗学」・・・法霖より能化欠員時代を経て義教に至る間 (能化時代第二期) と、功存・

(3) 「学派分裂以後」・・・三業惑乱以後（年預勸学時代から学校時代）

*18

第二篇「宗学の発達」は以上の時代区分に基づき、各時代の主要な学僧を取り上げながら、その学問傾向がまとめられている。普賢氏のこの研究成果は、今日においても近世真宗教学を研究する上での有用な研究基盤となっているといえよう。

そこで本論文では、以下普賢氏の所説をもつて「従来の近世真宗教学史」と位置付け、これに近世の高田派教学を照らし合わせることによって、高田派についてもその歴史的・教学的展開に時代区分を設けることを試みたい。その上で、両者の各時代の共通点、或いは相違点を浮き彫りにできれば幸いである。そこで次項では、今しばらく普賢氏の所説によって近世教学史の各時代をまとめ、次節において考察する高田派との対比の基準としたい。

第二項 各時代の学問傾向

(1) 素朴時代^{*19}

所謂「素朴時代」は、「能化時代の第一期即ち西吟・知空・若霖の三代の間の宗学」^{*20}がこれに該当する。本願寺派の初代能化は、寛永十六年（一六三九）の学林創設の翌年に任命された准玄（一五八九～一六四八）であったが、彼の没後、孫の寂玄が異議を唱えて処罰されたために除名され、以降西吟（一六〇五～一六六三）が初代とされている。

さて、本願寺派では学林創設の翌年にはじめての安居が行われている。当時の安居講本の選択範囲から、准玄や西吟の時代の教学研究は、

『和讃』、『大経』、『小経』、『安楽集』等が採用せられたのみで、その選択の範囲極めて狭く、日常親炙する手近なる聖典を択ぶという程度にしか進んでいなかった^{*21}

といわれているが、第二代知空（一六三四～一七一八）、第三代若霖（一六七五～一七五三）の時代になると、

長足の進歩を示し、宗乘に於いても余乘に於いても、広く各種の典籍を羅し来って講本に備えている

が、余乗の典籍は数に於いて宗典を凌駕せんとするの形勢にある。²²

とされており、安居講本の選択も格段に幅広く行われるようになっていったようである。ただしこれは、当時の宗学研究の主要な関心事が聖浄論にあったことを背景とするものであったようで、

学林初期の宗学に於いては、聖道教の教理を如何に真宗教学の上に活用するかが問題となり、その主力が聖浄論に傾注され、最初は聖道の理談を羨み、それに迎合するが如き傾向があったが、時を経るに従って漸く真宗の独自性と優越性を発揚するようになり、若霖に至って全く真宗々々の方向と態度が闡明せらるることになったのである。²³

といわれている。余乗の典籍の比重が大きいのは講本選定の規律が整備されていないことによるものであり、宗学の発達の程度からいえば、准玄から若霖までの時代の宗学は未発達であったといわれている。²⁴

(2) 発展時代

続いて、「第四代能化法霖より能化欠員時代を経て義教に至る間と、つづいて登職した功存・智洞の二代の間」²⁵が「発展時代の宗学」として位置付けられている。

この時代は、第四代法霖（一六九三〜一七四一）が没して以後、十三年間の能化空席状態を経て、第五代に義教（一六九四〜一七六八）が就任している。その間、本尊の解釈をめぐる法霖の学説を批判した

智暹（一七〇二～一七六八）と、義教ら学林との間で明和の法論と呼ばれる論争が起こっている。この法論において智暹は、法霖の本尊論批判に加え、その教学を一益法門的であると非難している。最終的に智暹と学林側の義教が相次いで没したことによって論争は終息したが、当時争われた内容が影響し、以後本尊論と正定滅度についての議論がより緻密になったとされる。²⁶

さらにその後を継いだ第六代功存（一七二〇～一七九六）と第七代智洞（一七三六～一八〇五）の時代には、本願寺派における一大教学論争である三業惑乱が起こっている。この論争は、功存が当時起こった無帰命安心の異議を批判するために説いた願生帰命・三業安心の学説に端を発するもので、功存没後に能化に就いた智洞もまたこれを継承し、同様の学説を強調したために、これを批判する在野の学僧（古義派）と学林側（新義派・三業派）とに分かれて議論が相次いだ。最終的には学僧間の論争にとどまらず、地方の門徒をも巻き込み、本願寺派だけでは收拾がはかれず、幕府が介入する事態にまで発展した。当時の学林の様子は、

能化を統領とする所謂三業派に独占せられ、鞏固なる統制が施されたのである。（略）学林の講壇には三業派と意見を異にする学匠は、講筵を張ることを得ざるが如き状態であった。²⁷
と伝えられている。

ただし、その反面多くの学僧を輩出した時代でもあった。当時の学問傾向に関しては、諸学匠は、何れも法霖の児孫としてその学風を景仰し、発達せしむるに努めた人々であるが、時代の

経過はその研究の主題及び態度に相当の変化を与えていることを認めねばならぬ。即ち研究の問題について云えば、その主力が本尊論・得益論・信願論・行信論等の対内関係のものに傾注され、聖浄論等の対外的のものが比較的傍位に置かれるようになった。これは明和の法論や『願生帰命弁』を中心とする論争等の影響があるとは云え、その根本的な原因は宗義研究が次第に微細に入り、内部問題に深き省察を加え初めたるに職由するのである。²⁹

といわれている。すなわち学問的な視点が、所謂「素朴時代」の聖浄論のような対外的なものから真宗内部へと移行し、自派の宗義に関する研究が詳細に行われるようになったのがこの時代の特徴といえよう。三業惑乱の影響もあり、多くの学僧による活発な研究が展開され、当時の状況は「正に春酣の感がある」といわれている。²⁹

(3) 学派分裂以降

続いて「学派分裂以後」と位置付けられるのは、前述の三業惑乱以後の時代である。

さて、三業惑乱は幕府介入の後、本願寺派第十九世本如（一七七八〜一八二六）によって新義派が不正義であると裁定された。そして最終的には新義派を中心とする双方の関係者が幕府による処罰を受ける等して決着し、以後従来の能化職は廃止となった。これに伴い、学問傾向にも変化が現れたようである。す

なわち、

惑乱以後の学界は、再び不祥事を繰返さざらしめんがために、余乗の研究よりは宗乗の研究、殊に安心問題の討究にその主力を傾注することになった³⁰。

とされる。この論争をきっかけとして、再び同じことを繰り返すことのないよう、特に周密な安心研究が進められ、その中でも中心的に行われたのが会読研究であったという。また同時にこの頃には、「能化制度の廢絶による中央集権の破壊、安心研究の周密に起因する異見の叢出等」³¹によって学派が分裂した。これによって三業惑乱以後、明治に至るまでの特徴は、「安心研究の周密と学派の分裂とである」³²といわれる。この時代について普賢氏は、

夫々師説を墨守して自学派に踰躅し、他派の主張と云えば是非の分ちなく排撃し去らんとする所謂学轍固執の悪風をなしている。これまた惑乱以後に於ける、宗学界共通の学風ともいふべきものである³³。

或いは、

それぞれ大同小異の学風を有し、もって宗学の開拓とその進歩のために努力したのが、惑乱以後明治初年に至るまでの学界であったのである³⁴。

として、各学派が自派の学風を有し、それに固執して他派のそれを受け容れようとしないう傾向にあった一方で、各々宗学の開拓と進歩のために努力をした時代であったともいわれている。

以上が普賢氏の研究による、所謂近世真宗教学史の各時代における学問傾向である。

第三節 近世高田派教学の展開

第一項 本願寺派との対比による時代区分

本節では前節でまとめた本願寺派の展開を参照しながら、その時代区分に則って近世の高田派にも時代区分を設け、さらに本願寺派との対比を通して各時代の学問傾向や時代背景などについて言及していきたい。

その上でまず本項では、歴史的背景を考慮しながら近世高田派における主要な学僧を取り上げ、近世高田派教学の発達の過程を考察したい。なお結論からいうと、本願寺派と高田派とは、各時代の学問傾向こそ異なるものの、大体同じような時代区分が可能となる。詳しくは各時代の項目で述べるが、ここでは便宜上、本項の全体を普賢氏の時代区分によって三期に大別することを予め断っておく。

一

高田派教学史の上に教学研究勃興の一端を窺うならば、やはり寛文十二年（一六七二）にはじめて安居

の講筵が開かれたことが挙げられるであろう。本願寺派の安居開始からは約三十年後のことである。安居はその後、毎年通常四月から六月の二ヶ月にわたって開講され、末寺の僧侶が聴講したとされる。³⁵ただし、安居の開始当初は、まだ制度として十分に整っているとは言いがたいような状態であったようである。

本格的に整ったといわれるのは、これよりさらに約七十年後の寛保三年（一七四三）二月八日に学寮に監寮職が置かれ、同年四月一日に学寮禁制十三ヶ條が制定されたからであると考えられている。³⁶

さて、安居の面でみれば近世初期頃は以上のような状況であったが、実際に学僧による教学研究の成果が現れ始めるのはこれよりもっと以前に遡る。中でもその先駆的役割を果たしていたといわれるのが、恵雲と普門である。

恵雲（一六一三〜一六九一）は、現在の高田派京都別院の前身である京都本誓寺の開基恵隆（生没年不詳）の子として生まれ、大谷派の学僧から宗学を学んだといわれている。高田派第十四世堯秀（一五八二〜一六六六）によって高田派勤行本が製作される際にはその編集に当たり、また高田本山御影堂の慶讃法会では敬白文の起草を命じられたとされる。著書も『善信聖人伝絵鈔』、『一枚起請鈔』、『歎徳文鈔』など多数遺している。中でも貞享四年（一六八七）に刊行された主著『教行信証鈔』十五巻は、彼が七十三歳の頃に書き上げたもので、東西本願寺の学僧に先んじて出版された『教行証文類』の註釈書として知られている。³⁷

普門（一六三六〜一六九二）は、承応三年（一六五四）に関東に遊学し、二十余年の間増上寺に住して

学問に励んだといわれている。帰国後は著述に専念したとされるが、中でも『教行証文類』の註釈書である『教行信証師資發覆鈔』は、全二五〇巻の大著述として知られている。前述の惠雲の『教行信証鈔』よりさらに十数年前、関東からの帰国前に先に普門が二巻を執筆していたことから、高田派における『教行証文類』最古の注釈本とも位置付けられている。惠雲の『教行信証鈔』と併せて、「本典研究の先駆をなし、功績は、宗学史上特筆大書すべき所とす」^{*38}と評価されている。普門は本山で幾度も講演を開いているが、その都度聴衆に溢れ、高座を縁側まで出して立って説法するほどであったといわれている。^{*39}

普賢氏の分類によれば、所謂「素朴時代」に当たる近世初期の高田派教学を担ったのが、この惠雲と普門の二人であるといえる。彼らはその功績から、「江戸時代における高田派宗学の先駆的な役割をはたした」^{*40}、「高田派教学の先駆者として、後学に与へた影響は大きいものがある」^{*41}、或いは「初期宗学時代に、学山高田の地位を高めた」^{*42}等と位置付けられていることから、以下、本論文ではこの時期を近世高田派教学の「先駆け時代」と呼ぶこととする。

二

続いて所謂「発展時代」と位置付けられる近世中期である。普賢氏がこのように表現した理由は、この

時代が本願寺派において「宗学の発達と学解の円熟」^{*43}の時代といわれるところにある。さて、この時代の高田派の出来事といえば、中期末に当たる寛政八年（一七九八）に講義の場が整理され、安居の講堂として新たに勸学堂が建立されたことが挙げられる。高田派の教学研究は、これによってより一層盛んに行われるようになったと考えられている。しかしそれに遡って、この時代には高田派も多くの学僧を輩出している。特に代表する学僧として知られるのは、五天良空・慧海・真淳の三人である。

五天良空（一六六九〜一七三二）は祖伝研究、特に真仏や頭智らの研究に従事したとされ、専修寺の古い記録を探り、史料調査のために関東の親鸞関係の遺跡を訪ねる等して、多くの著述を著したといわれる。彼の研究成果は、近代的な史学研究が展開されるまでの基準となるものであったとされている。中でもその名著『開山親鸞聖人正統伝』（以下『正統伝』）は、

徳川時代に成立した幾多の親鸞伝の中では可なり有力なる一つであつて明治の晩年までに出た親鸞伝は多少皆その影響を蒙つて居ないものはない^{*44}。

といわれており、江戸時代の親鸞伝のベストセラーと位置付けられている。ただしその内容は、高田派の正統性を明らかにするところに論の主眼を置いて展開されていると思われる要素を多分に含んでおり、このため当時大谷派の慧空（一六四四〜一七二一）が『正統伝鉄関』を著して本書を批判し、さらにこれに對して良空が『鉄関踏破』を著して応酬するという学問的論戦も行われたようである。しかしその後、享保二年（一七一七）には一般にも開板されており、本書が色々な意味で注目されていた書物であつたこと

が知られる。^{*45}

続く慧海（一七〇七〜一七七二）は、本願寺派の慧海（一七九八〜一八五四）と区別して通称「駿河の慧海」と呼ばれている。十八歳で上洛して華嚴の鳳譚（一六五九？〜一七三八）に師事し、真言の慧光からも教えを受けて、華嚴学や密教を学んだ。その後高田派の学頭職に就いて、同時代の巍堂（一七〇五〜一七五六）と共に教学の振興に務めたとされ、宗風の宣揚と高田派の意識高揚に尽力して、本山で講筵を開き、また高田派第十七世円猷（一六九四〜一七五三）に仕えた。本願寺派の法霖や大谷派の慧琳（一七一五〜一七八九）と深い関わりがあったともいわれている。門下に、近世中期から後期にかけて学事に関わった亮太（一七四七〜一八三六）ら、多数の学僧を輩出している。^{*46}

真淳（一七三六〜一八〇七）は同時代の学僧真証（一七〇七〜一七六二）の長男として生まれ、十二歳のときに円猷に従って得度をし、宝暦二年（一七五二）と同六年（一七五六）の二度にわたって京都に遊学、宝暦十二年（一七六二）二十七歳で智慧光院の住職に就任した。智慧光院は代々本山三院の一つとして法主を補佐する立場にある寺院であり、真淳もまた、歴代の法会等日々の御堂諸事に関わる一方、天明六年（一七八六）に安居講師となって以後、専修寺において幾度も講義を行い、宗門の学事においてもその実力を発揮した。また前述の寛政八年（一七九八）の勧学堂建立はこの時代になされており、その竣工後、最初の学頭に任命されたのが真淳であった。翌寛政九年（一七九七）にはさらに権僧正を拝任している。著書も多数遺しており、その一部を挙げると『下野伝戒記』、『下野大戒秘要』、『印施法語科註』、『西

方弁岐』、『安心領解文啓蒙』、『天明宝訓誘蒙記』、『下野円戒論』、『三祖伝集成記』等がある。⁴⁷ 中でも特に代表的なものは、『顕正流義鈔』の註釈書である『顕正流義鈔蒙引』四冊である。この執筆の背景には、法主円遵による「真慧の真宗」再興と高田派教学振興の推進があったと考えられている。⁴⁸ 本書は近年、『顕正流義鈔』の難解な部分をわかりやすく解説されている点が評価され、今日の『顕正流義鈔』研究において有用な資料であるとして、高田短期大学仏教文化研究センターより『翻刻顕正流義鈔蒙引』が刊行され、注目を集めた。

さらに、同時代には本論文第二章で関わってくる寂玄（一六九四～一七五九）等、この他多数の学僧が挙げられる。このように近世中期は、本願寺派と同様に多くの学僧を輩出した時代であり、高田派においても「発展時代」であったといえる。

さて、ここまで各時代に教学研究の中心的役割を担った学僧の略歴を通して、本願寺派の所謂「能化時代」に該当する時期の高田派を追ってきた。本願寺派ではこの後三業惑乱を経て、複数の学派に分裂した所謂「学派分裂以降」の時代に入るのであるが、実はこの時代は、高田派もまた転機を迎えた時代であったといえる。すなわち本願寺派で三業惑乱が起こっていたのとちょうど同じ頃、高田派では復古運動と称する運動が、宗門を挙げて行われていた。この運動は当時法主であった円遵が中心的役割を担い、それを真淳が補佐する形で取り組まれたのであるが、その内容は高田派の戒律伝持の歴史を宣揚するという真宗では異例ともいえるものであった。最終的には中心人物であった二人の示寂をもって自然消滅的に終わっ

ていったといわれている。円遵と真淳の示寂後の高田派教学については、小妻隆文氏によって、

自然やがて高田山における中心人物とその運動が一転の時期を劃した。(略)しかしこの時代は先宮及び真淳僧正の遺せる影響感化甚だ強く、宗学発展史上より見れば殆ど前時代の延長であつて、殊更に新しい發展の跡を認むることができない。⁴⁹⁾

と述べられている。しかし筆者は、本願寺派が三業惑乱を転機として学派分裂に至つたように、この運動を経た後の近世後期の高田派教学もまた、精神面や教学面など、多方面においてこの運動の影響を受けた時代であり、それはまた転機の時代であつたのではないかと考える。なお、復古運動については第三章で、それ以降の時代については第四章で詳しく考察する。ここでは一先ず本願寺派の「学派分裂以降」に当たる時代を、高田派における「復古運動以降」の時代であると位置付けて、所謂「發展時代」とは分けて考えられるべきであることを指摘しておきたい。⁵⁰⁾ また、高田派はこの後、慶応元年(一八六五)に慶応安心惑乱と呼ばれる安心論争が勃発し、この論争が高田派教学の変遷にさらなる影響を与えることとなる。これについても詳細は第四章に譲るが、時代区分の便宜上、ここではこの慶応安心惑乱をもって「復古運動以降」の時代の下限として定めておきたい。

さて、復古運動以降も多くの学僧が安居を講じるなどして、その活躍の跡がみられるのであるが、中でも主要な学僧としてまず挙げるべきは亮太と法定の二人である。

亮太は前述の通り、駿河慧海から宗学を学び、門下では高足の一人といわれた人物である。寛政三年（一七九一）に講師となつて以後、四十年間の長期にわたつて安居をはじめとする学事に専念し、宗義の高揚に尽くした。高田派第十九世円祥（一七八八〜一八三七）は幼少時真淳から学問を学んでいたが、真淳示寂後は亮太の講説を聞き学んだといわれている。⁵¹

法定（一七七三〜一八四〇）は、幼少時から学問に励んだ人物で、比叡山において天台教学を学んだ後、京都や奈良で俱舎・唯識を学び、帰国後は真淳から宗学を学んでいる。安居の講義を行った回数も多く、中には復古運動において真淳が著した『下野伝戒記』や『下野大戒秘要』を講本に用いて講じることもあったようである。⁵²

このほか、この亮太と法定から学んだ学僧として、法霖・俊諦・法梁・忍阿・忍城らが挙げられる。

法霖（一七七二〜一八二九）は亮太の甥に当たる。彼は亮太から宗学を学んだとされており、真淳からも高い評価を受けていたとされる。⁵³ 安居でも何度か本講を勤めており、彼もまた復古運動以降の宗門を

担った一人であるといえる。

俊諦（一七七九〜一八四九）は、法定から宗学を学ぶ一方で、漢学や国学にも通じた人物であり、安居では『孟子古義』を講じた記録がある。^{*54}

法梁（一七八八〜一八五四）もまた、余乗を法定から学び、宗学については本願寺派の法霖から学んだとされている。また、大谷派の高倉学寮でも宗学を学んだといわれている。彼は特に『教行証文類』の研究に精通しており、安居では「証文類」、「真仏土文類」、「化身土文類」を講じた記録がある。^{*55}

忍阿（一七八七〜一八五八）は、比叡山において華嚴学・天台学を、興福寺において俱舎・唯識をそれぞれ学んだ後、やはり法定に師事して宗学を学んだ。天保四年（一八三三）に講師に就任して以後は、度々安居講師を勤めている。高田派第十九世円祥、第二十世円禧（一八一七〜一八六一）、第二十一世堯熙（一八四四〜一九一九）の三代にわたって法主を補佐し、その信任を得たとされる。^{*56}

忍城（一七九八〜一八六六）は、法定に師事して宗学を修めた後、当時幼年であった二十一世堯熙の侍講を努めたとされる人物で、毎月各地で講筵を開いたとされる。^{*57}

以上みてきたように、学問の発展や傾向の度合いを異にするとはいえ、時代区分については、高田派の場合も本願寺派の場合と同様に近世を上記の三期に分けることができるといえるのである。最後に、本願寺派との時代区分の対比と、各時代の高田派における主要な学僧をまとめておくと次の通りである。

		第一期	本願寺派
		素朴時代	
	第二期	発展時代	
		発展時代	高田派
	第三期	復古運動以降	
	学派分裂以降		
			主要な学僧
	亮太（一七四七～一八三六） 法定（一七七三～一八四〇） 俊諦（一七七九～一八四九） 法梁（一七八八～一八五四） 忍阿（一七八七～一八五八） 忍城（一七九八～一八六六）	真淳（一七三六～一八〇七） 慧海（一七〇七～一七七二） 寂玄（一六九四～一七五九） 良空（一六六九～一七三二） 普門（一六三六～一六九二） 慧雲（一六一三～一六九一）	

第二項 安居記録にみる学問傾向

ここまで近世の高田派教学を「先駆け時代」、「発展時代」、「復古運動以降」の三期に大別し、各時代の教学を担った主要な学僧を取り上げて、それぞれの略歴をみてきた。次に本項では、宗義の研鑽の場である安居に焦点を当て、その講義記録をもとに、各時代の学問がどのような傾向にあったのかをさらに探っていくたい。

そこでまず、前項に引き続き比較の対象として本願寺派の場合をみてみると、各時代の学問傾向について普賢氏は次のように述べている。すなわち素朴時代は、

安居の講本を見ても、准玄・西吟の時代は『和讃』、『大経』、『小経』、『安楽集』等が採用せられたのみで、その選択の範囲極めて狭く、日常親炙する手近なる聖典を択ぶという程度にしか進んでいなかった^{*58}

という。それが発展時代になると、

この頃に於いては、宗乗余乗の講本相半ばし、殊に義教の時代になると、附講を五部となし、この中、若し本講が宗典の時は、二部は宗典、三部は余典、若し本講が他部の時は、三部は宗典、二部は余典とすることにより、講筵の整理に着手せられている。^{*59}

とされている。この頃には安居の形式が整備され、宗乗・余乗ともに広く学問が行われていたようである。またこのことから、

この事実は安居講本に関するものであるが、それはやがて、当代宗学の研究が広く宗乗余乗の両方面に跨り、極めて壮大にして、且つ整備せられたる規模の下に、行われたことを示すものに外ならない⁶⁰。

と述べられるように、発展時代の本願寺派は、教学面全般において整備された状態のもとで学問が行われていたと考えられている。ところが三業惑乱を経て学派分裂以降になると、

従来本講は宗部に限られ、副講は宗部他部一定していなかったものが、天保三年八月の達書には、本副両講とも宗部と定め、他部は附講に於いてわずかに行われるに止まっている。(略)安居の講義目録を見てもこの時代には、他部の開筵は極めて微々たるもので、それによっても宗乗の研鑽が、如何に重視されたかを知り得るのである。⁶¹

として、三業惑乱の影響が安居の講義内容にも顕著にあらわれていたことが指摘されている。

このように、本願寺派の安居は教学研究の発展と同時に、内部的な事情をもその背景に含みながら時代と共に移り変わっていたことを、当時の安居の記録から読み取ることができるのである。では高田派の場合はどうだったのであろうか。そこで以下、高田派についても安居記録をもとにして、その推移に検討を加えていきたい。

さて、高田派の安居が記録された資料としては『高田史料』が挙げられる。本書は松山忍明氏（一八六一—一九三二）によつて本山での年毎の出来事が編年体でまとめられた書物である。毎年の安居についても、その講師及び講本の書名が明記されており、本書から安居の記録のみを抜粋すれば、各時代の安居の推移を知ることができる。そこで実際に書面上に安居に関する記載を求めると、それが現れるのは寛保元年（一七四一）以降のことである。つまり、本書は安居がはじめて開筵された年とされる寛文十二年（一六七二）から寛保元年までの、約七十年間の安居記録を欠いているのである。しかし、本書の他に近世の安居の様子を年毎に伝える資料は存在せず、本書に記載がないものについては概況すら知ることができないのが現状であるといえる。そこで本項では、さしあたり『高田史料』から知り得る範囲内、すなわち発展時代と復古運動以降の安居について一往の検討を加え、考察を進めていきたいと思う。

まずは各時代の安居記録を抜粋し、以下にまとめてみよう。なお、『高田史料』に記載がなく詳細不明の年代については省略するが、安居以外であっても何らかの講義が行われた記録については、学問傾向を知る手がかりとして掲載することとする。また、『高田史料』にないもので一部『高田の古徳』によつて知り得る情報もあるため、それについては（『古徳』）として掲載しておく。

【発展時代】

西暦	年号	講師	講本
一七三六	元文元	巍堂	『成唯識論』(古徳)
一七四一	寛保元	内講 萬察	講本不詳
一七四三	寛保三	—	『浄土文類聚鈔』、『法華入疏』
一七四五	延享二	浄慧	『往生論註』
一七四八	寛延元	教娛	『大経浄影疏』(古徳)
一七四九	寛延二	慧弁	『六物図』(古徳)
		教娛	『選択本願念仏集』(古徳)
一七五〇	寛延三	慧弁	『観無量寿経』
一七五一	宝暦元	教諦	講本不詳
一七五二	宝暦二	教諦	『往生論註』、『法相義』
一七五三	宝暦三	寂玄	『開山親鸞聖人正統伝』
一七五五	宝暦五	教諦	『安楽集』

一七五六	宝曆六
一七五八	宝曆八
一七五九	宝曆九
一七六一	宝曆一一
一七六二	宝曆一二
一七六三	宝曆一三
一七六五	明和二
一七六七	明和四
一七六八	明和五
一七六九	明和六
一七七〇	明和七
一七七一	明和八
一七七四	安永三
一七七七	安永六

教諦	『群疑論』
教諦	『群疑論』、『念仏三昧法王論』
明真	『觀經玄義分』
教諦	『述文讚』上卷・中卷
普伝	『華嚴五教章』
教娯	『述文讚』(古徳)
普伝	『華嚴五教章』
慧忍	『觀無量寿経』、『註維摩経』
普伝	『入出二門偈』、『華嚴五教章』下卷
慧弁	『阿弥陀経』、『浄土和讃』
慧海	『觀經妙宗抄』、『本尊義』
普伝	『選択本願念仏集』、『四教儀集註』
普伝	講本不詳
教諦	『述文讚』中卷
旭弁	『浄土和讃』(古徳)
教諦	『述文讚』下卷

一七七八	安永七	寮講	舜海	『孝経』
一七七八	天明八		亮太	『往生論註』
一七七八	天明八	内講	亮太	『阿毘達磨論』
一七八六	天明六	本講	真淳	『顯正流義鈔』
一七八五	天明五		淨慧	講本不詳
一七八三	天明三		円通	『唯信鈔文意』、『末法灯明記』(古徳)
一七八二	天明二		旭弁	講本不詳
一七八一	天明元		旭弁	『因明論』
一七七九	安永八		普伝	『浄土和讃』、『一乗十玄門』
一七七八	安永七		普伝	講本不詳
一七八九	寛政元		真淳	『大戒』
一七九一	寛政三		慶遇	『入出二門偈』(古徳)
一七九五	寛政七		慶遇	講本不詳
一七九六	寛政八		真淳	『高田三祖伝』
一七九八	寛政一〇		亮太	※八月二十二日勸学堂開講に伴い真淳が開演。

一七九九	寛政一一	真淳	※四月十五日から二十三日まで勸学堂において真淳が『天明宝訓』を講ず。 『正信偈称揚抄』
一八〇〇	寛政一二	亮太	
一八〇一	享和元	海成	『往生論註』、『入出二門偈』 「最初の一念」(古徳)
一八〇二	享和二	闇如	※四月勸学堂において真淳が領解文を講ず。 『安楽集』

【復古運動以降】

西暦	年号	講師	講本
一八〇九	文化六	本講 	『愚禿鈔』
一八一二	文化九		※八月一日から十月二十三日まで勸学堂において高野山の密乗が『華嚴五教章』を講ず。
一八一三	文化一〇	本講 亮太	『信文類』
		内講 法定	『天台仏心印記』
		寮講 舜海	『孝経』
一八一四	文化一一	本講 亮太	『信文類』
		内講 秀泰	『因明三十三過作法』
		寮講 謙城	『悲嘆述懐讃』
一八一五	文化一二	本講 亮太	『信文類』
		内講 慧見	『入出二門偈』
		寮講 義浄	『十疑論』

一八一六	文化一三	本講	亮太	『信文類』 傍講 『文化宝訓』 (十九世宝訓)
		内講	法霖	『浄土高僧和讃』 第二章
		寮講	忍阿	『天台四教儀』
一八一七	文化一四	代講	慧見	『選択本願念仏集』
		内講	法定	『下野大戒秘要』
		寮講	教瑞	『論語』
一八一八	文政元	本講	亮太	『文化宝訓』 傍講 『浄土解行論』
		内講	法定	『下野大戒秘要』
		寮講	教道	『七十五法名目』
一八一九	文政二	本講	芳闍	『易行品』
		内講	舜海	『浄土高僧和讃』 道綽讃
		寮講	俊諦	『孟千古義』
一八二〇	文政三	本講	秀泰	『浄土文類聚鈔』
		内講	謙城	『浄土高僧和讃』 善導讃
		寮講	俊暁	『義林章』 第一章
一八二一	文政四	本講	亮太	『信文類』

一八二六	文政九	本講	法定	『觀經定善義』
		内講	教瑞	『浄土論』
		寮講	人龍	『御書』四卷終章
一八二七	文政一〇	本講	法霖	『觀經散善義』
		内講	俊諦	『受菩薩戒解』
		寮講	教雲	『俱舍破我品』
一八二八	文政一一	本講	法定	『選択本願念仏集』
		内講	俊暁	『讚阿弥陀仏偈和讃』
		寮講	法輪	『十二礼偈』
一八二九	文政一二	本講	芳闇	『行文類』
		内講	岱岳	『起信義記』
		寮講	忍誠	『御書』第四卷初章
一八三〇	天保元	代講	大振	『往生論註』
		内講	法梁	『天台四教儀』
		寮講	龍乘	『浄土高僧和讃』龍樹讚
一八三一	天保二	本講	法定	『選択本願念仏集』

一八三二	天保三	内講 智幢	『浄土和讃』小経意、 『磔溪猿馬記』
寮講 照如	「十八願成就文」		
本講 芳閨	『信文類』		
内講 忍誠	『顕正流義鈔』		
寮講 法導	『一枚起請文』		
一八三三	天保四	本講 智幢	『浄土文類聚鈔』
内講 法輪	『止観大意』		
寮講 信導	『円頓章』		
一八三四	天保五	本講 忍阿	『愚禿鈔』
内講 教道	『選択本願念仏集』二行章		
寮講 白道	『金毘論』		
一八三五	天保六	本講 法定	『一枚起請文』、傍講『下野伝戒記』
内講 義伝	『浄土和讃』大経意		
寮講 義静	『六合釈』		
一八三六	天保七	本講 忍阿	『愚禿鈔』
内講 蓮暁	『入論』		

一八四一	天保一二	本講 忍阿	『阿弥陀經』
一八四〇	天保一一	本講 法梁	『往生論註』
		內講 白道	「重誓偈」
		寮講 大道	『四明十義書』序
		內講 信導	『文類偈』
		追講 忍阿	『度諭宝訓』
一八三九	天保一〇	本講 忍阿	『阿弥陀經』
		寮講 智覺	『浄土和讃』觀經意
		內講 龍乘	『十疑論』
		追講 法定	『御書』第六章終章
一八三八	天保九	本講 法定	『入出二門偈』、傍講『下野伝戒記』
		寮講 覺雲	『論語』
		內講 法導	『浄土高僧和讃』善導讚
一八三七	天保八	本講 法梁	『觀經散善義』
		寮講 法電	『浄土和讃』小經意

一八四二	天保一三	本講	法梁	『往生論註』
		寮講	印亮	『華嚴五教次第』
		内講	智覺	『顕正流義鈔』
		寮講	教海	『浄土高僧和讃』道綽讚
一八四三	天保一四	本講	照如	『浄土文類聚鈔』
		内講	大道	『十□二門指要抄』
		寮講	性全	『大学集解』
一八四四	弘化元	本講	法梁	『觀經玄義分』、傍講『六合釈』
		内講	蓮暁	講本不詳
		寮講	□了	『浄土高僧和讃』善導讚
一八四五	弘化二	本講	忍阿	『無量寿経』
		内講	諦順	『選撰本願念仏集』二行章
		寮講	智海	『詩経古註』
一八四六	弘化三	本講	照如	『愚禿鈔』
		内講	印亮	『天台伝仏心印記』

一八四七	弘化四	寮講	智嚴	『浄土和讃』大經意
		本講	法梁	『信文類』
		内講	教海	『入出二門偈』
		寮講	実道	『觀所縁々論』
一八四八	嘉永元	本講	忍阿	『無量寿經』
		内講	大道	『浄土高僧和讃』天親讚
		寮講	廓暢	『□□孝經』
一八四九	嘉永二	本講	法梁	『証文類』
		内講	智嚴	『文類偈』
		寮講	泰玄	『三十三過作法』
一八五〇	嘉永三	本講	忍阿	『無量寿經』傍講『三經往生文類』
		内講	廓暢	『選択本願念仏集』本願章
		寮講	忍州	講本不詳
一八五一	嘉永四	本講	照如	『選択本願念仏集』本願章
		内講	法電	『八斎戒作法』
		寮講	太導	『俱舍世間品』

一八五二	嘉永五	本講	法梁	『真仏土文類』、傍講『二十唯識』
		内講	倫龍	『浄土和讃』大経意
		寮講	智淳	『御書』第四卷
一八五三	嘉永六	本講	忍阿	『無量寿経』
		内講	泰玄	『入出二門偈』
		寮講	玄浄	『碧岩録』
一八五四	安政元	本講	法梁	『化身土文類』
		内講	忍州	『浄土文類聚鈔』
		寮講	因現	『正像末法和讃』
一八五五	安政二	本講	忍阿	『無量寿経』、傍講『教行証文類』総序
		内講	智淳	『浄土和讃』
		寮講	忍成	『天台別行経』序
一八五六	安政三	本講	忍阿	『無量寿経』
		内講	因現	『往生論註』
		寮講	徳静	『御書』
一八五七	安政四	本講	照如	『愚禿鈔』下卷

一八五八	安政五	内講 寮講 本講	忍成 実誠 忍阿	『文類偈』 『浄土高僧和讃』 道綽讃 『教文類』
一八五九	安政六	内講 本講 寮講	天龍 忍誠 秀諦	『浄土高僧和讃』 龍樹讃 『愚禿鈔』 傍講 『顕正流義鈔』 『成唯識疏』 序文
一八六〇	万延元	本講	照如	『日行行品』 ※五月一日より長谷寺の覺了が『因明大疏』を講ず。 『行文類』
一八六一	文久元	寮講 本講	海龍 蓮曉	『浄土高僧和讃』 善導讃 『浄土高僧和讃』 天親讃 『選択本願念仏集』
一八六二	文久二		忍誠	『愚禿鈔』

以上が主に『高田史料』より抜粋した近世高田派の発展時代と復古運動以降の安居記録である。記録だ

けで知り得る特徴としては、講本として用いられる書物の中に、祖師の聖教や余乗の經典の他に、『正統伝』や『下野伝戒記』、『下野大戒秘要』などの派内の学僧によつて著された書物や、十八世円遵の『高田三祖伝』など、当時はまだ著述後問もないような書物までもが用いられている点が挙げられる。またその他のにも、『論語』や『孟子古義』等が用いられ、中国の思想が学ばれていたこともわかる。

さらに『御書』が幾度か講じられている。ところで、高田派の『御書』とは、蓮如（一四一五〜一四九九）の『御文章』或いは『御文』と呼ばれるものとは異なり、親鸞と高田派歴代法主の消息から成る高田派独自のものである。高田派の『御書』は蓮如に倣つて真慧が最初に取り入れたと考えられており、明暦三年（一六五七）に十四世堯秀がはじめてそれまでの『御書』を取りまとめ、『御書四卷』を開板した。「御書」という呼称自体は、その開板以来呼ばれるようになったものであるといわれている。

では各時代の安居について検討してみよう。

まず発展時代は、一度の安居で一部ないし二部の講義が行われている。その講本についてみると、宗乗では三経七祖の聖教が多く選ばれているほか、前述のように良空の『正統伝』や円遵の『高田三祖伝』などの自派の書物が用いられている。その一方で、同じくらい余乗の典籍も多く、発展時代の本願寺派同様、宗乗・余乗ともに幅広く学ばれていたことがわかる。ただし安居自体は、この時代はまだ決して整備されているとは言い難く、講義の場所についても講堂のほか、時には如来堂や阿弥陀堂など、年毎に展転と場所を変えていたことが記録に残されている。⁶²

一方、復古運動以降になると、本講・内講・寮講の三部の講義によって構成され、宗乗・余乗がどちらか一方に偏ることなく配分されて行われるようになり、また記録の面でも文化十年（一八一三）以降は毎年の講義記録が残されていることから、発展時代に比べて安居の形式が格段に整備され、この時期の教学研究が隆盛していたことがわかる。

この整備の背景には、寛政八年（一七九六）の勸学堂竣工によって講義の場が整ったことが大いに関わっていると思われるが、そもそもこの勸学堂は、教学研究の興隆による聴衆の増加に伴い、それまでの講堂では手狭になったために建設されたものであることから、むしろ教学興隆の兆候はこれよりも以前、早ければ発展時代の中頃にすでにあったとみるべきであろう。

講本についてみると、宗乗の典籍に関しては、『愚禿鈔』や『入出一門偈』、或いは『三帖和讃』など、古来より高田派専修寺が有してきたといわれる聖教が中心的に選ばれている。また、発展時代にはみられなかった『教行証文類』に関する講義も行われるようになっていく。さらに、前述の『下野伝戒記』と『下野大戒秘要』は復古運動において真淳が著したとされる書物であるが、それが復古運動以降であるこの時代の安居講本として選ばれている点は注視しておきたい。

一方余乗については、その講本に天台、華嚴、俱舍、唯識や儒学の典籍などが幅広く選ばれているほか、安居以外では派内の学僧だけでなく、他宗の学僧による講筵も開かれており、この時代の余乗への関心の高さを示唆している。

ところが、復古運動以降の時代も後半になると、宗乗の典籍が占める割合が多くなり、三部とも宗典が占めている年もみられるようになる。その背景には慶応元年（一八六五）に起こった慶応安心惑乱と呼ばれる教学論争が関わっているものと思われる。なぜならこの現象は、三業惑乱を経た学派分裂以降の本願寺派において、宗乗の研究や安心研究が重視され、中心的に行われるようになったこととその原因を同じくして起こったものであると考えられるからである。

なお、先駆け時代の安居については、前述の通りその記録が記された資料が現存しないため、今日では概況すら知ることができない。しかし以上みてきたような発展時代と復古運動以降の安居の推移から推測すると、先駆け時代に記録が存在しないのはむしろ、それを記すような整備や体制がともにまだ整ってはおらず、安居自体がこの段階では発展途上であったことを示唆していると考えられるのではなからうか。

第三項 他宗他派との交渉

さて、最後に本項では、近世高田派と他宗他派との関係に焦点を当てていきたい。すでに第一項で述べたように、近世高田派の主要な学僧の多くは遊学などによって他宗他派の学問を学んでいたことが伝えら

れている。そこで数名の例を挙げて、その関わりをみてみよう。

まずは発展時代を代表する学僧駿河慧海である。彼は十八歳の頃に京都へ行き、華嚴の鳳譚に師事し、また本願寺派の法霖や大谷派の慧琳とも深い交渉があったといわれている。⁶³

慧海が関わった人々の内の一人、鳳譚とは、黄檗宗の鉄眼道光（一六三〇～一六八二）に師事した後、奈良や京都にて諸宗の教学を学び、とりわけ華嚴に精通する一方で、天台安楽律一派の靈空光謙（一六五二～一七三九）からの影響も受けていると考えられている人物である。⁶⁴ 主著『華嚴五教章匡真鈔』では、中国華嚴の第三祖とされる法蔵（六四三～七一二）の『華嚴五教章』を自らの視点で読み込み、それまで伝統的に認められてきた華嚴理解を正面から否定するなど、独自の仏教解釈を展開していたことが指摘されており、彼の華嚴解釈は天台と華嚴に通底する思想構造を捉えて理解していくところにその特徴があるといわれている。⁶⁵ 慧海はそのような鳳譚から華嚴学を学んでいた。鳳譚は慧海の才能に感嘆し、高く評価していたとされている。⁶⁷

一方もう一人の法霖は、前述のように本願寺派第四代能化を勤めた人物である。幼少期より奇才と称され、本願寺派能化若霖に師事して宗乗・余乗を学んだとされる。慧海は、宗学に関してはこの法霖からの影響を受けていたといわれている。⁶⁸

ところで法霖と鳳譚といえ、この両者の間で念仏論争が繰り広げられたことが知られている。この論争は鳳譚が靈空光謙の『即心念仏談義本』に対して、『念仏往生明導割』なる書物を著して靈空の即身念

仏を批判すると同時に、浄土教義に対しても批判を加えたことに端を発するものである。これには浄土門の各派から論難が出された⁶⁹が、中でも法霖は『浄土折衝篇』を著してそれに反論した。これに対して鳳譚はさらに『浄土折衝篇雷斧』を著して応戦し、法霖が『笑螂臂』によって再度論破するといった応酬が続いたが、最終的には法霖が鳳譚の攻撃をかわし、真宗教学の面目を堅持したといわれている。またこの一連の論争が思想体系としての真宗教学を、価値と規範を備えたものとして内外に知らしめるに至ったとして、法霖はその成果が評価されている⁷⁰。

この論争に関わった法霖と鳳譚ともに交渉があったのが慧海であったといえる。彼らから学び、或いは影響を受けた慧海は、その後駿府に帰ってからは日々宗学の研鑽と講説に当たったとされ、「初期宗学者の中に於て最も其の足跡の偉大なりし慧海和尚」等と評価されている⁷¹。

また慧海と同時代の巍堂は、享保十四年（一七二九）二十六歳の頃に京都に遊学した際に、同じく鳳譚に師事したとされている。彼もまた鳳譚の門下では秀逸の一人であり、四天王と称されたともいわれているが、詳細は定かではない⁷²。

この他同じく発展時代の真淳は、前述のように宝暦二年（一七五二）と同六年（一七五六）の二度にわたって京都に遊学しているが、その際に法霖の『日溪百問書』を読み、また浄土宗の普寂（一七〇七〜一七八一）に就いて俱舎、唯識、華嚴を学んだとされている⁷³。普寂とは、天台宗の妙立慈山（一六三七〜一六九〇）の流れを汲む諸師の影響を受けつつ、従来の宗派的解釈にとられない独自の浄土教思想を形

成したと考えられる人物である。真淳がそのような普寂に師事していたことは、彼のその後の思想及び学説に大きな影響をもたらしていると考えられる。なお、真淳と普寂の関係については、復古運動と大きく関わってくるため、詳細は第三章に譲ることとする。

このように、特に発展時代の学僧に他宗他派の学僧との交渉があったことが知られる。ところで、同様のことは他宗においても指摘されている。たとえば慧海と魏堂が師事した鳳譚や、真淳が師事した普寂は、宗派を超えた自由で批判的な研究を進めた人物であったとされている。そのほかにも、近世は宗派に捉われない自由な活動をする僧が少なくない時代であり、通宗派的な研究も行われていたことが指摘されている⁷⁴。高田派においてもまた、特に発展時代以降にその傾向が顕著であったといえよう。

こうした中で、この時代の高田派では、時には本山においても他宗の学僧が招かれて講筵が行われているようにある。たとえば前項の安居記録を参照すると、文化九年（一八一二）には八月一日から十月二十三日までの約三ヶ月にわたって高野山の密乗を招き、勸学堂において『華嚴五教章』が講じられている。或いは文政五年（一八二二）には法隆寺の叡弁を招き、『表無表章』、『法相義』の講義が一ヶ月間行われている。『専修寺史要』にはこのような発展時代以降の講義が盛んな時代について、

派内の学者のみならず、諸宗の学者をも聘して、度度講筵を開きしものの如く、文化九年には、高野山の密乗を請じて、華嚴五教章を講ぜしめ、同十四年には、普門来りて仏暦を講じ、文政五年には、法隆寺の叡弁、表無表章及び法相義を講じ、又安政六年の如きは、長谷寺の覚了、因明大疏を講ぜり

等として当時の様子が伝えられている。

このように、近世の特に発展時代以降の高田派においては、他宗の学僧に師事していない学僧たちにも他宗の教義に触れる機会が与えられており、そのようにして宗派を超えた幅広い学問が行われていたといえるのである。

小結

本章ではまず第一節において、今日の高田派教学を形成する教学的特徴を真慧の『顕正流義鈔』の上に確認した。『顕正流義鈔』は中世の成立以来、高田派所依の聖教の一つとして位置付けられ、今日でも信行具足の称名念仏を重視する高田派の教学的特徴が端的にあらわされたものとして依用されている。この『顕正流義鈔』に基づく真慧の念仏思想の研究は、今なお多くの研究者によって取り上げられているが、その傾向は早くは近世の頃からみられ、以来、高田派教学史上最大の関心事となつていっているといつても過言ではない。本論文では第三章の復古運動における真淳の念戒論や、第四章で取り上げる慶応安心惑乱において、この念仏思想が大きく関わってくる。また第二章で取り上げる『十個秘事書』なる書物をめぐる近代の論争は、真慧の教学が高田派にとって重要な位置付けにあつたがゆえに大きく取り上げられ、議論が拡大したともいえる。つまり真慧によって明示され、今日の高田派の正統といわれる念仏思想が、近世の高田派教学の展開にいかに関わってくるかは、本論文に通底する問題であるともいえ、ここに提示した次第である。

続いて第二節、第三節では、普賢大圓氏の所説を参照しながら、近世本願寺派教学との対比を通して近世高田派教学の展開に三期の時代区分を設けた。すなわちその三期とは、①第一期「先駆け時代」、②第

二期「発展時代」、③第三期「復古運動以降」からなるものである。そして各時代ごとの学僧の略伝と安居記録から、それぞれの学問傾向を概観した。本願寺派と比べると、安居の開筵、学寮の創設など数十年の遅れを取ってはいるものの、高田派においても教学研究の隆盛に伴い、学問の場が漸次整備されていたことがわかる。さらにそれに伴い、特に発展時代以降は他宗他派からの影響も大きく、それによって真宗教学に限定しない幅広い学問が行われていたことを指摘した。近世の高田派教学は、このようにして環境、内容ともに漸次発展していったのである。

なお、本論文では①先駆け時代に当たるのが第二章、②発展時代に当たるのが第三章、③復古運動以降に当たるのが第四章という構成になっている。本章で述べた各時代の内容は、あくまでも表面上にあらわれたところの近世高田派の教学的展開であり、高田派教学史の一側面にすぎない。はじめにも述べたように、本論文の目的は以上の歴史的事実を踏まえた上で、その内実を再考するところにある、次章からはその検討に入っていきたい。

*1 『真宗高田派聖典』八七二頁

*2 『史料集成』第四卷、四三頁（解題）

*3 『同右』第四卷、七頁

- *4 『真宗大辞典』巻二、一二三六頁
- *5 栗原廣海 「極楽浄土に往生するために何をすべきか―真宗高田派の立場に立つて」 一四九頁
- *6 『史料集成』第四巻、四頁
- *7 『顕正流義鈔』及び真慧の念仏思想にまつわる研究の主なものには、
 - ・堤玄立 「真慧上人の往生義」(『高田学報』第六四輯、一九七四)
 - ・平松令三 「『顕正流義鈔』解題」(『史料集成』第四巻所収)
 - ・稲垣舜岳 「真慧上人の顕正流義鈔」(『高田本山の法義と歴史』一九九一)
 - ・普賢保之 「真慧上人の教学的特徴」(『真宗研究』第四四輯、二〇〇〇)
 - ・松山智道 「真慧上人の往生思想―その教義的立場と問題点―」(『真宗研究』第四五輯、二〇〇一)
 - ・金信昌樹 「真慧の著述とその伝記類の研究」(『高田短期大学紀要』第一九号、二〇〇一)
 - ・小妻典文 「真慧上人の念仏思想について―『顕正流義鈔』によって―」(『高田短期大学紀要』第二〇号、二〇〇二)
 - ・常磐井慈裕・松山智道 「『顕正流義鈔』について」(『翻刻顕正流義鈔蒙引』二〇〇七所収)
- 等がある。この他にも多数挙げられる。
- *8 以上『翻刻顕正流義鈔蒙引』一四頁参照。
- *9 『同右』六頁
- *10 『史料集成』第四巻、八頁
- *11 堤玄立 「前掲論文」三二頁

- *12 普賢保之「前掲論文」六〇頁
- *13 常磐井慈裕・松山智道「前掲論文」七頁
- *14 普賢大圓『真宗教学の發達』一頁
- *15 『同右』八九頁
- *16 『同右』九〇〜九一頁
- *17 『同右』九一頁
- *18 『同右』参照。
- *19 近世初期が「素朴時代の宗学」とされることに對して三浦真証氏は、この時代は中世の学問觀であつた口伝が問題とされ、辞書によつて訓読を考察する学問觀が形成され出していた時代であり、むしろこの時代の教学は「中世から「変貌」した教学」であると指摘している（三浦真証「近世初期真宗教学の変貌―『私觀子』からの考察―」参照）。
- *20 普賢大圓『前掲書』一〇七頁
- *21 『同右』九二頁
- *22 『同右』九二頁
- *23 『同右』九五頁
- *24 『同右』九二頁
- *25 『同右』一四七頁
- *26 『浄土真宗辞典』六五七頁

- *27 普賢大圓『前掲書』一〇〇頁
- *28 『同右』一〇一頁
- *29 『同右』一〇〇頁
- *30 『同右』一〇二頁
- *31 『同右』一〇三頁
- *32 『同右』一〇三頁
- *33 『同右』一〇三頁
- *34 『同右』一〇六頁
- *35 『専修寺史要』九〇頁
- *36 『同右』九〇頁
- *37 『高田の古徳』七〜九頁
- *38 西谷順誓『真宗の教義及宗学の大系』一九九頁
- *39 『高田の古徳』九〜一〇頁
- *40 『高田本山の法義と歴史』一八八頁
- *41 『高田の古徳』九頁
- *42 『同右』一〇頁
- *43 普賢大圓『前掲書』九六頁

- *44 山田文昭『親鸞とその教団』一九頁
- *45 『高田の古徳』一四〇一五頁
- *46 『同右』二一〇二三頁
- *47 『同右』三九〇四一頁
- *48 『翻刻顕正流義鈔蒙引』二四〇二五頁
- *49 小妻隆文『円祥上人行実』二二九〇三〇頁
- *50 なお、「復古運動以降」とは、円遵示寂の文政二年（一八一九）以降のこととする。
- *51 『高田の古徳』五〇頁
- *52 『同右』五一〇五二頁
- *53 『同右』四二〇四三頁
- *54 『同右』五六〇五七頁
- *55 『同右』五七〇五八頁、『高田史料』など参照。
- *56 『高田の古徳』六〇〇六一頁
- *57 『同右』六一〇六二頁
- *58 普賢大圓『前掲書』九二頁
- *59 『同右』九六頁
- *60 『同右』九六頁

- *61 『同右』一〇二頁
- *62 『高田史料』参照。
- *63 眞岡慶心「龍音院慧海和尚について」三頁
- *64 末木文美士『近世の仏教―華ひらく思想と文化―』一二〇頁
- *65 『同右』一二〇～一二二頁
- *66 『同右』、結城令聞「鳳譚の華嚴・真言両大乘一致について」参照。
- *67 眞岡慶心「前掲論文」三頁
- *68 「同右」三頁
- *69 なお、鳳譚の『念仏往生明導割』に反論を投じた一人に慧海を挙げる説もあるが、詳細は定かではない。
- *70 藪田香融「日溪法霖の生涯と業績―近世宗学史研究ノート―」、平田厚志「日溪法霖の思想小論」等参照。
- *71 眞岡慶心「前掲論文」二～三頁
- *72 「同右」五頁、『高田の古徳』一五頁
- *73 『高田の古徳』、『円尊上人行実』等参照。
- *74 末木文美士『前掲書』参照。
- *75 『専修寺史要』九三～九四頁

第二章

高田派教学における口伝の研究

第二章 高田派教学における口伝の研究

はじめに

口伝とは、歌道などでも用いられた師から弟子への口伝えによる奥義伝授で、仏教では平安末期の天台本覚思想における口伝法門の他、真言宗や曹洞宗などでも秘法や作法の奥義を伝えるために用いられ、重視されていたことが知られているが、高田派にもまたそのような口伝・口訣の宗義があったことを伝える書物がいくつか現存している。近代に至って、このような書物の存在が高田派法主による秘事法門伝持の証拠として取り上げられ、注目を集めたことによつて、以後高田派に秘事法門の疑惑がかけられた。これに対して高田派側は全力でその疑惑に反論し、最終的にはこれらの書物そのものを否定し、教学史研究上無益の資料と位置付けることによつて疑惑の解消に当たつた。これによつて疑惑は完全に払拭されたが、同時に書物の存在そのものも高田派教学史上から姿を消してしまつたように思われる。

しかし筆者は、秘事法門の伝持云々に関わらず、これらの書物を無益の資料と位置付けることには疑問を感じる。なぜならこのような書物が作られ、現存しているという事実もまた、高田派教学の歴史の一面であるといえるからである。本章はこのような問題意識のもとに、これらの書物に今一度検討を加える

ことよって、高田派における口伝のあり方を位置付け、それが高田派教学にどのような影響を与えているかについて考察するものである。またその中で、従来出されてきた秘事法門疑惑に関連する先哲の所説についても検討していきたい。

なお、このような高田派法主による口伝相承を伝える書物はいくつか存在するのであるが、中には高田派内の事情を背景に作為的に作り上げられたことがすでに明確になっているものも含まれている。すなわち『十個秘事書』と呼ばれるものがそれであり、秘事法門疑惑の根本資料となったものである。そこでまずは、この書物をめぐる論争がどのようなものであったのかを検討することによって、問題の所在を明らかにした上で、その他の口伝資料についても考察を深めていきたい。

第一節 『十個秘事書』と秘事法門疑惑

第一項 『十個秘事書』概説

本節では、所謂『十個秘事書』と呼ばれる十通の秘事書をめぐり、高田派に投げかけられた秘事法門疑惑について考察する。

『十個秘事書』とは、福井県丹生郡越廼村の法雲寺に伝来したとされる十通の秘事書で、大正元年（一九一二）に山田文昭氏が福井県丹生郡朝日町浄勝寺において発見し、同氏が大正二年（一九一三）に大谷大学刊行『無尽灯』所収の論文「真慧上人より真智上人に伝へたる十箇の秘事」において初めて発表されたものである。現在は『史料集成』第四巻に収載されている。秘事書の体裁は、どれも幅四センチメートルほどに細長く折り畳まれて、端裏に墨で外題が書かれており、その体裁は口伝で用いられる切紙のようである¹⁾。

十通は、一「息位即身成仏大事」、二「衆生本有名号即身成仏大事」、三「即身往生記源信」、四「臨終知識大事」、五「臨終大事」、六「四儀不退念仏源空」、七「不念念仏源信」、八「十念大事」、九「文大事」、十「浄土第五重口伝血脉」から成っている²⁾。この内第一通から第三通は、「以_三出息_二為_一釈迦仏」、以_二入

息一名「弥陀」也」、或いは「命息即三尊、出息^ヲ知^ニ来迎^ニ、命息即華台、入息往生知」などとして、出入りの息を衆生の命根であり無量寿仏であるといい、吐く息で阿弥陀仏が来迎し、吸う息をもつて往生と捉え、衆生は無量寿命決定如来という名号を具足しているから「之即身是^レ仏」であるとして、即身成仏を説く内容となっている。また第十通には、「浄土門第五重口授心伝血脉」として、「釈迦如来、天親菩薩、菩提流支三蔵、曇鸞法師、道綽禪師、善導大師、法然聖人、聖光上人、然阿上人、寂恵上人、蓮勝上人、了実上人、了誉上人、西誉上人、歎誉上人、了誉上人、旭誉上人、照海上人、亮禪上人、禪海、真恵上人、真順」と、血脈相承の図が書かれている。³⁾

内容もさることながら、十通に記されたそれぞれの奥書もまた、この『十個秘事書』において重要な位置を占めている。なぜならその奥書に記された署名が根拠となつて、高田派第十世真慧（一四三四〜一五一八五）とは、真慧の後継者候補として皇族から迎え入れられた人物である。この『十個秘事書』成立の背景には真智の存在が大いに関わっていると考えられるのであるが、そのことに関する詳細は本節第三項に譲る。なお、奥書の内容についてはすでに平松令三氏によって整理されており、奥書の種類を五種類に大別し、それぞれの奥書が各通に施されている状況が表で示されている。それを引用すると次の通りである。⁴⁾

【五種の奥書】

- 第一奥書 「明応七年二月二十八日付、真順法印在判、順真授之畢」、とあるもの。
- 第二奥書 「明応七年五月五日付、禅海阿闍梨示之、真順大法師奉授之畢」、とあるもの。
- 第三奥書 「真順（花押）」（ただし第五通は「真巡」とあり、第十通は「真智」も加える）
- 第四奥書 「永正九年二月二五日付、釈真慧（朱印）」とあるもの。
- 第五奥書 「永正十七年六月二八日付、相承之釈真智之、」とあるもの。

【奥書の実態】

	第一奥書	第二奥書	第三奥書	第四奥書	第五奥書
第一通	あり	×	あり	年月日なし	あり
第二通	あり	×	あり	あり	あり
第三通	×	あり	あり	あり	あり
第四通	あり	×	あり	あり	あり
第五通	あり	×	真巡（花押）	あり	あり
第六通	×	あり	あり	あり	あり
第七通	×	あり	あり	あり	×

第八通	×	×	×	あり	×
第九通	×	×	×	あり	あり
第十通	あり <small>(ただし改ザン)</small>	×	あり	月日なし	×

以上の表からもわかるように、真慧の署名があるもの、すなわち第四奥書は、十通の秘事書すべてに記されている。山田氏が高田派には中興真慧も相伝した秘事法門があったとする最大の根拠はここにある。さらに山田氏はこの奥書から、真慧が第四奥書の署名と同じ年に当たる永正九年（一五一一）十月二十二日に示寂している点、真智の署名がその八年後の「永正十七年」となっている点に注目し、これらの秘事書の受け渡しについて、

入寂以前に当って之を真智上人に授与したが、当時真智はまだ九歳の幼童であった。それで此時直接真智に渡さずと、他の相伝すべき品々と共に、真智を保護するものに托し置かれたのが、永正十七年に至って正しく真智の手に入った⁵。

との推論まで立てている。

こうして山田氏によって、『十個秘事書』の全文と共に高田派に秘事法門の相伝があったとする旨の論文が発表されたことを発端として、『十個秘事書』をめぐる論争が繰り広げられることとなるのである。

第二項 『十個秘事書』をめぐる論争

さて、本項では『十個秘事書』をめぐる展開された論争について考察する。『十個秘事書』をめぐる諸氏の見解を時代の流れに沿ってまとめると、次のような内容である。

前述の通り、発端は山田氏が大正二年（一九一三）に雑誌『無尽灯』において「真慧上人より真智上人に伝へたる十箇の秘事」と題した論文を発表し、『十箇秘事書』を取り上げて、

紙質・墨色・字形等を仔細に験するに、室町時代のものとして、毫も疑を容るべき余地がない。（略）殊に真慧・真智両上人を始め皆自署して在るので、十通の中二三を除く外は、各通四人の筆蹟があるから、猶更疑ふべきもので無いのである。

と紹介したことにある。山田氏はこの際、奥書に記される署名の筆跡について、

釈真慧の筆勢は、法雲寺所蔵の、明応五年二月四日阿兒丸に対して真慧上人の書いた讓状の署名を始め、その他二三の自署せる文書に徴するに、自筆たることは疑はれぬ⁷⁾。

と述べ、『十個秘事書』を伝えたときされる法雲寺所蔵のその他の文書と比較した結果、真慧の筆跡を本人のものであると断定した。また真智についても、同じく法雲寺所蔵の書写本に記される署名と同筆であると断定して、これを根拠に、

斯うしてみるとこの秘伝は、真慧上人が真順から相伝して、それを真智上人に授けたことは、毫も疑を夾む余地は無いのである。⁸⁾

と述べて、真慧から真智へ秘事法門の伝授があつたことは紛れもない事実であると明言している。

さらに山田氏はこの内容をまとめ、昭和九年（一九三四）に刊行された著書『真宗史の研究』において再度『十個秘事書』を取り上げて、

之を勿体らしく真智上人に授与した点から見れば、上人に全くこの秘事の臭味がなかつたとはいはれまい。真宗の中世時代は頗る乱雑なものであつたやうだが、苟くも一派の中興といはるゝ人の手に、斯るものが潜んで居たことは、真宗の教義史の研究として、見遁すべからざるものである。⁹⁾

と述べ、真慧に秘事思想があつたことを断言すると同時に、そのことを厳しい文言で非難した。

また昭和八年（一九三三）には、大原性実氏が著書『秘事法門の研究』において、前述の山田氏の発表を受けて、室町時代の秘事書の一つとして『十個秘事書』の存在を取り上げ、紹介している。¹⁰⁾

さらに昭和十年（一九三五）には、日下無倫氏によって「真宗高田門徒に於ける秘密相伝について」と題した論文が発表された。この論文で日下氏は、

予はかうした十箇の秘事に類するもので、しかもその内容の同じくない高田派秘伝の史料を知り得たから、とりあへずこれを紹介し、以て真慧より真智に伝へた秘事といへば必ずしも上に述べた十箇に限られたものでなく、未だ未だその他に於ていろんな秘事的相伝のありしことを述べ、以て故山田文

昭師の論文に蛇足を加へたいと思ふのである。¹¹⁾

と述べ、さらなる秘事書として「真慧より真智へ伝へた伝法七卷」、並びに「真智より寂玄へ伝へた伝法五卷」の存在を發表し、『十個秘事書』に類する真慧の秘事伝授の資料と位置付けて紹介した。しかもこれによつて、

これらの内容は真慧より真智へ伝へた十箇の秘事と共に高田教団に於ける秘事的思想を研究すべき有力なる史料として誠に貴重なものである。¹²⁾

との見解を提示したことによつて、高田派の秘事法門疑惑にさらなる追い打ちをかけた。日下氏は自ら發表した上記二点の秘伝資料について、次のように述べている。

真慧より真智に伝へられたる秘密相伝七卷書を披見するに及んで、いかにも真慧上人に対する秘事感を益々深くした。いはゆる秘密相伝の七卷書とは法雲寺所蔵の「浄土論註見聞」の奥書に見ゆる真智相伝の「七卷」のことであるが、真慧の伝へた十箇の秘事と同じく、曾ては越前丹生郡越廼村法雲寺に伝來する所であつた(略)これらの内容に於ては、全く秘事的形態を具へ、宗祖の教義とは余りに懸隔した奇怪極まるものであつて、ただこれのみを觀ては何人と雖も高田派の中興といはるべき真慧の手に成つたとは思はれないほどである。しかしその伝來による実物に面接する時は、真慧にさうした秘事的思想のあつたことは何としてもその事実を否定することはできない。¹³⁾

このように述べて、「真慧より真智へ伝へた伝法七卷」通称「七卷書」を、奥書とその筆跡によつて、

真慧から真智へ伝えられた秘事書であると明言した。さらに「真智より寂玄へ伝へた伝法五卷」については、

予は去大正十五年夏の日の一日、史料採集のため、真宗高田派の巨刹、岡崎市菅生満性寺に赴いて、宝物及文書等を睽べたことがあるが、その時数多の寺宝を拝見してゐる中に「真智上人御伝法五卷授与田生山十二世寂玄」の銘ある小さな箱を見出したのであった。ところが意外にもそれが故山田文昭師が曾て越前糸生の浄勝寺（丹山文庫）で発見された「真慧上人より真智上人に伝へた十箇の秘事」と全く同種のものであることを知って、少なからず興味を覚えた（略）「十箇の秘書」ならびに「七卷書」は真慧より真智に伝へられたものであるが、今のものは更にその真智より他の弟子へ伝へられたものであるから、一層に史的興味を感じるのである。¹⁴

と述べ、大正十五年（一九二六）に高田派の末寺である岡崎市菅生満性寺において発見した秘密相伝資料として紹介した上で、これを真慧から真智に伝えられた秘事がさらに他の弟子にも伝えられていたことを示す興味深い資料として位置付けた。

また本論文において日下氏は、所謂高田派教団における秘密相伝について次のような見解を述べている。俄かに発展した蓮如時代の本願寺と真慧時代の専修寺とがその勢力相伯仲した時に沸き立ったものであって、此の時高田が本願寺との対抗上、高田正統の思想を主張し、法脈正統の旗印をかゝげたものであらう。¹⁵

つまり秘密相伝とは、蓮如（一四一五～一四九九）と真慧の時代に本願寺派に対抗した高田派が、自派の秘密相伝による法脈相承こそ真宗の正統であると主張するためのものであったとの指摘である。さらにこのような思想が取り入れられるに至った経路について言及し、『十個秘事書』第十通「浄土門第五重口授心伝血脈」に記される秘事相伝の系図から、

恐らく浄土宗鎮西派白旗流の流派に属しているものと考えられる。¹⁶
との推論を提示した。

さて、それから少し時代は下り昭和二十八年（一九五三）六月、『中外日報』に「高田の法流濁る」と題した記事が三号にわたって掲載された。¹⁷ この記事は同年三月、同じく『中外日報』に高田派の生桑完明氏が記事を掲載し、

（高田派の宗義を）秘事法門的なものと思われたことがあり、一宗としては迷惑を感じたこともある。¹⁸
〔○内は筆者〕

等として、前述の山田氏、大原氏、日下氏らの所説を暗に否定したことに對して書かれたものである。その内容は、日下氏が紹介した「七卷書」や、『十個秘事書』を所蔵する法雲寺に同じく秘事書として所蔵される『浄土論註見聞』のほか、高田派の学僧旭弁（一七二九～一七八九）が著した『海学堂臨末口授』、或いは智慧光院真淳の『下野伝戒記』や高田派第十九世円祥（一七八八～一八三七）の『宣教護国論』などの書物を、高田派に唯授一人口訣相承があったことを示す証拠資料として挙げ、高田派に秘事法門があ

つたとする見解を大々的に伝えるものであった。さらにこの記事では高田派の宗義についても言及して、「願生帰命にあらずして何ぞや」、「口称づのり」、「一派の宗義も或る時は鎮西風に、或る時は宗祖の正意に立帰り変ること猫の眼の如し」¹⁹⁾などとして、高田派に対する批判的な指摘がなされた。

これに対して高田派は、記事が掲載された直後の昭和二十八年（一九五三）七月と同年九月の二度にわたり、法主をはじめ、生桑氏、平松令三氏ら当時の高田学会の研究者が出席する中、「高田学会研究会」を開催し、記事に関する審議を行った。『高田学報』第三十四輯所収の高田学会彙報には、当時の研究会の内容が掲載されており、これによって秘事法門疑惑に対して提示された高田派側の見解を知ることができる²⁰⁾。その内容をまとめると次の通りである。

- ① 真慧は真智入室の翌年に示寂しており、それから後の七年間、真智は一身田に住していることから、遺書によってその正統を証拠付ける必要はなかった。よって『十個秘事書』は真慧没後の偽作である。しかも越前側の所伝に、真慧入寂の当時真智は十歳と幼かったため、秘事書を真智の後見役に托し、真智が十七歳で出奔する際に本人に渡されたとあるが、もし唯授一人の口訣ならば、他人に委託するようなことがあり得ようか。

- ② 『下野伝戒記』等に記される秘事思想をにおわせる文句をおさえて秘事法門の証拠としているが、「仏祖的伝の戒体秘訣」や「唯授一人口訣」などの言葉は「法灯血脈の伝持」を示すための文飾的表現に

過ぎず、事実と文飾とを混同した皮相の見解である。

③「唯授一人口訣」とは、中世封建時代の通語であって、古今伝授にもみられる一種の伝説的用語であり、それを取り上げてかれこれ言うのは的外れである。また、「三重の相伝」、「四箇の附属」などは、伝統を値打ち付けようとする中世人の幼稚な技巧にすぎず、当方に実在する事柄ではない。

④真宗法脈における「唯授一人口訣」は、むしろ如信・覚恵・覚如の三代の口訣を言い始めた本願寺派が先であって、高田派はその前例にならつたにすぎない。しかも『正統伝』が記す「四箇条相承」（聖僧伝、白衲白蓮伝、宿報伝、玉女伝）は、覚如の『御伝鈔』に記されるところの、夢告に現れた白衲白蓮の聖僧から来たものであるから、案外資料の出所は本願寺派または越前系のものではないか。

⑤定専の手沢本として高田派の宝庫に現存すると紹介されている『浄土三国伝来大系図』は、本来越前一派の秘書書であって、たとえ所蔵の中にも含まれていたとしても当方の用いる所ではない。

⑥言葉の一部分を取り上げて高田派の宗義を異安心とするのは偏見である。諸行を主とする者を正信に導くためにまず口称を勧めるのは当然であり、本寺を崇敬し善知識を奉戴するのは法灯を尊ぶ上で当然のことである。また願生帰命を非とするのは、三業惑乱における願生帰命の立場を考へてのことであろうが、三業の規則を究明し、帰命の一念に妄心をはこぶことの非を糾弾されたのであって、願生そのもの、帰命そのものを否定するならば、どこに真宗の安心があるのか。如来の欲生心に促された願生彼国の一心を指しているとみるべきである。

以上が高田派から提示された見解である。①は『十個秘事書』にまつわる山田氏を発端とする秘事法門疑惑に対して、②③④は『中外日報』に掲載された記事に対して述べられたものである。

またこの研究会の翌年には、研究会参加者の一人でもあった染野光海氏が、「高田正統の思想と秘密相伝に就いて(上)」と題した論文を発表し、さらに秘事法門疑惑に反論した。この論文において染野氏は、『十個秘事書』の奥書の「釈真慧」の文字の下に捺されている朱印が高田派宝庫所蔵のものに見あたらない点、及び真慧の名著『顕正流義鈔』などに秘事書に示されるような思想が一切見られない点などを根拠として、『十個秘事書』は「越前に於ける如道一派の秘事法門の影響を受けて、これが高田正統の「伝法」であると主張して、虚構な文書を作成し剩え真慧上人に仮託」して作り上げられた偽作であると指摘している²¹。なお、この論文は文末に「次号完結」と書かれており、この論文の(下)においてさらに何らかの指摘を加え、疑惑に反論しようとしたものと思われるが、(上)の発表後に染野氏は亡くなり、続きが発表されることはなかった。

さて、以上が当時高田派側からなされた反論であった。しかしこれらはどれも秘事法門疑惑を否定し得る決定的な証拠に欠けており、疑惑を完全に拭い去ることはできなかった。そしてさらに時代は下り昭和四十八年(一九七三)、重松明久氏によって、再びこの問題が取り沙汰されることとなる。重松氏は著書『中世真宗思想の研究』の中で、

本願寺進出以前から、東海地方や北陸一帯の真宗教団内に、秘事法門が行われていたとすれば、具体

的には高田教団内においてであったことが、推測されよう。²²

と述べ、高田派の秘事法門疑惑を取り上げ、中でも明確に秘事思想がうかがわれる人物が真慧であると述べて、

蓮如と同時代の人として、高田中興の祖とされる第十世真慧には、明確に秘事思想がうかがわれるように思う。(略) 真慧が秘事法門に深い関心を有していたことは、山田文昭氏が越前糸生の浄勝寺で発見された一〇通の文書によって明らかである。氏によれば、これらに加えられた真慧の自署も、他の文書と比較し、かれのものに間違いない。真慧が真順から相伝し、真智に授与したものである。²³

として、『十個秘事書』は真慧の秘事法門への深い関心のあらわれであるとする見解を述べている。このように、山田氏の発表した『十個秘事書』は、もはや真慧、及び高田派に秘事法門の伝授があったことを示す資料として、不動のものとなりつつあった。

ところがそれから数年後、平松令三氏が発表した「真慧上人にかかわる変造秘事書を追って」と題した論文によって、高田派秘事法門疑惑は大きく変動する。平松氏はこの論文を執筆するに当たって、『十個秘事書』の原本に当たり、その体裁、内容、筆跡等の再検討を通して、真慧と『十個秘事書』との関わりを完全に否定したのである。

平松氏はず、従来真慧による秘事書伝授の最大の根拠とされてきた「釈真慧」の奥書について、「自筆たることは疑はれぬ」とする山田氏の見解は誤認であると指摘し、

真慧の筆跡は、近年いろいろ調査した結果、明確になっていて、自筆か否かを見別けるのは、そうむつかしくない。とくに、「心」の字の第一画を右下方にむけて打つ癖があり、これが「慧」の字に現われるのが常なのだが、この奥書にはそれが全く現われていない。その他すべての点から見て、これを真慧自筆とすることは不可能^{*25}

として、奥書の筆跡を偽筆であると断定した。さらに染野氏も指摘するところの、真慧の署名の下に捺されている朱印について、山田氏はこれを、

宗祖聖人御真筆の銘文や二門偈にもこの印が捺してあった。此道の鑑定家はその形式と肉色と検して、これが室町時代を下るものでないことを証せられた^{*26}。

として、同じく法雲寺所蔵の親鸞真筆『尊号真像銘文』や『入出二門偈』にも捺されていたと述べているのに対して、

古文書学の従来の智見からするならば、室町時代の古文書で、個人が自分の花押に替えて印鑑を捺することは、絶無ではないが、極めて稀なことに属する。(略)もし真慧がそんな風に朱印を使ったのなら、それは真慧の個人的な好みによるものと考えなければならぬが、それなら真慧の他の文書にも捺されている筈なのに、法雲寺関係以外のものに朱印を捺したものが発見されていない^{*27}。

と指摘し、さらに法雲寺所蔵の『尊号真像銘文』や『入出二門偈』の朱印について言及し、

本紙ではなくて、外包になっている包紙の、しかもそこへ貼付した付箋紙に捺されている(略)この

包紙は『二門偈』の方に「相伝親空」の袖書があり、真智の子真空が作ったものであることが明らかなものだから、『尊号真像銘文』の包紙もおそらく同時のものだろう。(略) この包紙は真空が天正七年に越前専修寺を相続してから、天正十四年に没するまでの間に作られた、と認められる。しかもこの付箋紙は、真空の没後、この寺へ養子として入った真能の子真教が、法書類を点検した際、その紙類や量目をしらべて貼りつけたものである。(略) 山田氏は、この印が『銘文』や『二門偈』に捺されている、という事実によって、この印が真慧の印であることの傍証にしようとしておられるのだけれども、このように江戸時代に貼られた付箋紙に捺されているという事実は、この印が江戸時代に使われていたことを示すわけであり、真慧の印でない可能性の方が強くなるのではなからうか²⁸。

として、この朱印を真慧のものとするべきではないと指摘した。

また、すでに山田氏は第十通の奥書について、

真恵上人の恵字は、前の字を抹消して、後から書いた形跡がある。そして最後の字も墨色が、稍かはって居る点から考ふると、禅海・真順上人とあつたのを、順字を恵字に改め、その後へ真順と書いたものであらう²⁹。

として、「禅海、真順上人、順真」とあつたものを、「禅海、真恵上人、真順」と書き換えるという意図的な改竄の跡があることを述べている。これについて平松氏は、

(山田氏は) この血脈書に真恵上人を加えるための意図的な改ザンが行われていることを、見抜いて

おられる。そこまでわかっているながら、この秘事のカラクリに気付かず、真恵に秘事法門の汚名を着せたのは、何とも残念だが、しかしそれほど改ザンは巧妙に行われているのである。³⁰〔○内は筆者〕と述べ、再度改竄の跡を調査して、

この一通を明るい所へ透かしてみると、末尾のあたりは、あちこちに紙が磨耗して、薄くなっており、中には小さい穴があいてしまっていたりして、書かれていた文字を磨り消した痕が歴然とわかり、その上に別筆で新しく墨書した個所が、いくつか判明した（略）この血脈書は、第一通以下と同様に、明応七年二月二十八日付で、「禅海、真順上人、順真」と次第相承し、それを真智へ相伝したものであったが、「明応七年」の文字を磨消して「永正十七年」と書き換え、「二月」の「二」を「七」に改ザンし、相承次第の中へ無理矢理に真恵を加えようとして、「真順上人」を「真恵上人」と改ザンし、「順真」の「順」の字を削って下へ加え「真順」としたことが、明瞭である。³¹

として、巧妙な改竄によって真慧は無理矢理次第相承に加えられたのだとする見解を述べている。一方、同じく奥書の改竄の中でも、真智が相承したことを示す「永正十七年六月二十八日」、「釈真智」等が記されていない第七通と第八通の奥書については、山田氏も、

この一通（第八通）は、まだ紙尾に一二行の文字が、あったがそれを切取った形跡がある。³²

〔○内は筆者〕

と述べるところであるが、さらに平松氏は、

この二通については、紙幅が他にくらべて少し短いことを記したが、これは切り捨てによるものと見られ、しかもこの永正十七年の奥書がないのは、そこにこの奥書が書かれていた、と見なければならぬ。これを切り捨てたのは、後人にとって何か都合の悪いことが書かれていたからにちがいないし、それは裏返すとこの永正十七年の奥書は信頼してもよいということになるのではなからうか。³³

として、「永正十七年六月二十八日に真智がこれらの秘事書を相承した」ことを示す奥書については、その内容を事実とみる見解を述べている。

こうして平松氏によって、『十個秘事書』をめぐる高田派秘事法門疑惑の最大の根拠であった奥書の真慧の署名が、偽筆であると断言されて以後、これに反論する者は現れていないことから、以上をもって真慧が『十個秘事書』、並びに秘事の伝授に関わっていたとの疑惑は完全に解消されたとみられる。なお、『十個秘事書』の改竄について、平松氏は次のような見解を述べている。

十個秘事を、真慧より伝授したかのように改ザン変造したのは、真智ではなく、彼のあと法雲寺を継承した人々であった。とくに真教がその中心人物と考えられる。彼は越前専修寺、のちの法雲寺をもって、高田専修寺の正統と主張し、寛永十一年と寛文三年の二回にわたって、江戸幕府の訟廷において、一身田専修寺と争った。(略) そんな事件が発生しているころ、彼らは真慧から真智への血脈相承を主張するため、いろんな工作を行ったようで、この秘事書の改ザンもその一つであった。³⁴

すなわち、『十個秘事書』を改竄したのは、実際に秘事書を相承したと考えられる真智本人ではなく、

真智の流れを汲む継承者たちによるものであったという。そこには、真慧示寂後に勃発した、一身田専修寺と越前専修寺との高田派後継者争いが大きく関わっていると考えられる。そこで次項では、この『十個秘事書』が改竄変造されるに至った歴史的背景を考察したい。

第三項 『十個秘事書』成立に関わる歴史的背景

すでに平松氏も述べるように、『十個秘事書』の成立背景には、中世後期から近世初期にかけて繰り広げられた、一身田専修寺と越前専修寺との門末を二分する勢力争いが大きく関わっていると考えられている。この騒動の発端は、真慧の子応真（一四九〇～一五三二）と真智との間に起こった、専修寺の住持職をめぐる相続争いにある。

応真は当初、文亀二年（一五〇二）十三歳の時に真慧から住持職を譲られたが、何らかの事情により程なく辞退している。そこで応真に代わる後継者として、永正八年（一五一二）六月十四日に常磐井宮家から後柏原天皇の皇子、すなわち後の真智が迎えられ入室した。ところがその翌年、永正九年（一五一一）に真慧が示寂すると、応真は自身が正統な後継者であることを主張した。これを発端として応真と真智との相続争いが始まった。

明治四十五年（一九一二）に高田派から公刊された『専修寺史要』には、真慧示寂後の後継者をめぐる動向が次のように記されている。

永正九年、真慧上人寂するや、是迄醸しつゝありし門末二分の勢は、茲に破裂の不幸を見るに至る。是より先き、真慧上人の伊勢に入りし時、誓祐・浄祐・浄幸・浄金・性善・西念・性祐等の如き直参の僧侶（小坊主分）は、上人の勸化を悦びしが、顕智上人又は善然房の布教以来、法義の弘通と共に漸此等の地方に勢力を有するに至りし僧侶（大坊主分）中には、心竊かに上人の来化により、自己勢力の失墮を恐れしものありし如く、北陸・尾・参の諸国、亦略その形勢を同じくせしかば、これやがて門末二分の勢を示すに至れるが如し。かくて、応真上人は、主として伊勢に於ける小坊主分の擁立する所となり、真智上人は主として加賀・越前・三河等に於ける大坊主分に樹立せられ、両派互に相軋る。（略）是より応真上人の党は、上人を伊勢・黒田・京都等に奉じ、真智上人は、一身田にあり、二派互に朝廷に請ひ、専修寺住職の綸旨を得て相争ふ。即ち永正九年十一月二十四日、真智上人綸旨を得て、高田住職たるや、翌永正十年二月二十三日、応真上人の党亦上人に綸旨を賜はらんことを奏請して勅許あり。（略）かくて両々相對峙して下らず³⁵。

これによると真慧が伊勢において教化を行った当初より、それを喜んだ伊勢の僧侶がいた一方で、北陸には自己勢力の低下を懸念して、それを良く思わない僧侶がいたようである。そのような中で真慧の示寂並びに応真と真智の争いがきっかけとなり、それぞれに応真或いは真智の肩を持つことによつて、それぞ

れの勢力拡大を企て、後継者争いと同時に伊勢と北陸の僧侶の争いが展開されるに至ったことが述べられている。その当時専修寺は、住持継職の際には朝廷から綸旨が下されることが通例となっていた³⁶。そこで真智を筆頭とする北陸勢は、真慧示寂の翌月である十一月二十四日付で天皇から住持職を認める綸旨を入手しており、さらに翌年の永正十年（一五一三）二月二十三日には応真側の伊勢勢がこれに対抗して綸旨を入手している。こうして互いに朝廷に掛け合い、約十年にわたり住持職が争われた。

その後大永二年（一五二二）八月、尊乗坊慧珍（一四六九～一五五四）らの和解工作によって、応真と真智とが師弟の契約を結ぶことでようやく争いは収められ、年長であり真慧の嫡子でもあることから応真が住持となり、真智は付弟となつたとされている。この際、後日応真から真智へ次期住持職を譲る約束が交わされていたとも考えられている³⁷。

ところが天文六年（一五三七）、応真が四十八歳で示寂すると、権大納言飛鳥井雅綱の子が將軍足利義晴の嫡子となり、高田派第十二世堯慧（一五二七～一六〇九）として入室し、継職した。当時真智は、従来の高田派本山であった下野国高田の専修寺に替わり、伊勢国一身田の無量寿寺を格上げすべく、天文八年（一五三九）と天文十二年（一五四三）の二度にわたり、無量寿寺住持職の承認を受けていたという。しかし天文十七年（一五四八）、元応真方の末寺門徒や在地の支持を背景に、堯慧が一身田無量寿寺に入寺することとなり、これによって高田派教団の中心寺院としての機能が下野国の専修寺から伊勢国の無量寿寺へと移り、その結果真智は一身田を離れることとなったようである³⁸。なお、無量寿寺の寺名はやが

て専修寺と改められ、以後今日に至るまで、下野国高田（現在の栃木県真岡市）の専修寺は本寺、伊勢国一身田（現在の三重県津市一身田）の専修寺は本山と称されている。

さて、一身田を離れた後の真智は、前掲の『専修寺史要』の文にも記されているように、応真との相続争いの当初から真智方に付く末寺門徒が多かった三河国へ移り、やがて越前国の末寺から迎え入れられることとなって、朝倉氏の庇護を得て、熊坂に専修寺を建設した。しかし天正十三年（一五八五）に真智が八十二歳で示寂し、その翌年には後継者であった真智の子真空（一五四〇～一五八六）も示寂して、熊坂専修寺は完全に衰退したようである。これを機に一身田専修寺側は、真智方の末寺を帰参させ、これをもって高田派教団は事実上一本化された。

ところがその後、空恵（生没年不詳）なる人物が、真智の縁戚と称して熊坂専修寺に現れ、福井藩の庇護を得て、荒廃した熊坂専修寺を丹生郡畠中村に移して、畠中専修寺として再興をはかり、高田専修寺の正統であると主張して、幕府に高田派本山としての認定を求め訴訟を起こした。しかし寛永十一年（一六三四）、空恵は高田専修寺の資金を着服して畠中専修寺の建設に用いたことが発覚し敗訴、畠中専修寺は一身田側に没収との判決が下された。その後空恵の後を継いだ真教（一五九四～一六六七）が、再び福井藩の支持を得て再興をはかったが、ついに寛文三年（一六六三）、真教らは追放となり、これをもってこの騒動は完全に終わりを遂げたのである。³⁹

越前専修寺（以下、元熊坂専修寺、畠中専修寺を総称した呼称とする）はその後、大味法雲寺が後を継

いでいる。この法雲寺こそ、『十個秘事書』が伝来したとされる寺院である。平松氏は、以上のような状況下で『十個秘事書』が作り上げられた背景について、次のように述べている。

十個秘事を、真慧より伝授したかのように改ザン変造したのは、真智ではなく、彼のあと法雲寺を継承した人々であった。とくに真教がその中心人物と考えられる。彼は越前専修寺、のちの法雲寺をもつて、高田専修寺の正統と主張し、寛永十一年と寛文三年の二回にわたって、江戸幕府の訟廷において、一身田専修寺と争った。争点は、真慧からの正統が、実子応真系（一身田専修寺）にあるか、真智系（越前専修寺）にあるか、であったが、裁判の結果、その問題に黒白をつける以前に、彼らが真智の直系にないことが曝露され、敗訴となって、寺は破却されてしまったのであった。そんな事件が発生しているころ、彼らは真慧から真智への血脈相承を主張するため、いろんな工作を行ったようである。この秘事書の改ザンもその一つであった⁴⁰。

すなわち、越前専修寺と一身田専修寺との勢力争いの真只中において、越前専修寺を継承する人々、特に真教が中心となって、真慧から真智への法脈相承を立証することで、越前専修寺が高田派の正統であると主張し、一身田専修寺との裁判を有利に展開させようと企てられた。その目論見で作りに上げられたのが『十個秘事書』であり、これが後世に秘事法門疑惑という大きな誤解を招く一因となってしまったというのが、一連の『十個秘事書』をめぐる秘事法門疑惑の全貌である。

ところで、このような工作が行われたのは越前側に限ったことではなかった。一方の一身田側もまた、

専修寺を下野国高田から一身田へ移したのは真慧であるとする伝承を作り上げることによって、一身田専修寺の優位性を主張しようとしたのである。それによって近年まで、高田派本山の移転は真慧の偉業の一つであると信じられてきた。その点では、この後継者争いを発端とした中世後期から近世初期にかけて騒動によって、越前側も一身田側も共に、後の時代に多大な影響を残したといえるのである。

第二節 口伝資料概説

第一項 口伝資料とその発生

ここからは高田派代々法主による口伝相承について述べられた書物群、すなわち本論文でいうところの所謂口伝資料によって、高田派に伝わりとされる口伝について考察していきたい。

平松令三氏は『史料集成』第四巻の解題において、口伝を伝える書物について言及し、

このような口伝口訣の類は、早く江戸初期に現れたと見られる。資料上では、津彰見寺普門の『高田
絵伝撮要』が最も早いのではないか^{*41}

と述べ、最も早くに成立した口伝資料として、普門（一六三六～一六九二）が著した親鸞の伝記『高田絵伝撮要』（以下『撮要』）を挙げている。本書は正確な成立時期が明らかにされていない書物であるが、普門が関東遊学中に、親鸞の直弟順信（生没年不詳）が著した『下野縁起』なる書物入手し、それをもとに著したものと考えられていることから^{*42}、彼の遊学の時期と併せて考えると帰国後の一六八〇年前後の著述ではないかと想定されよう。

続いてこの内容を受け継いだと考えられるのが、享保二年（一七一七）に開板された五天良空（一六六

九〇一七三二)の『正統伝』であるとされる。本書は第一章でも述べたように、江戸時代の親鸞伝のベストセラーと位置付けられるものである。『正統伝』の凡例には、

此ノ書ニ称スル本伝ト者、謂フ顕智伝ヲ、凡ソ有リ六卷ニ也。(略)下野伝二卷、順信坊ノ撰鹿嶋ノ人也、正中記三卷正中年中記之至徳記三卷至徳年中記之五代記二卷聖人至徳五代之行状記之四卷伝存覚ノ撰。如上ノ六伝ハ、在ニ于野州高田ノ之宝库ニ、未三曾行ニ于世ニ。故ニ人無シ知レコト之ヲ也。而今マ逐一ニ参考シテ記ス之ヲ。⁴³

(『史料集成』第七卷、三二一頁)

とあり、本書執筆に当たり、高田派第二世真伝(一一二〇九〇―一一二五八)と第三世顕智(一一二二六〇―一一三二〇)が著したという「本伝」なる書物のほか、「下野伝」、「正中記」、「至徳記」、「五代記」、また後に『親鸞聖人正明伝』と題された「四卷伝」等、下野国高田の専修寺の宝库に伝来したとされる資料を参考にしながら述べられている。この書によって高田派が親鸞の教えの正統を継承していることを明らかにすることが、『正統伝』の最大の意図であるとされている。⁴⁴

さらに平松氏が、その『正統伝』に示される口伝に関する内容だけをとりまとめ、それに解説を加えたものとして紹介しているのが、『高田一流宗義相承記』(以下『宗義相承記』)である。この書は三重県多気郡明和町転輪寺、三重県津市青巖寺、三重県四日市市中山寺、愛知県安城市西蓮寺、愛知県岡崎市満性寺など、江戸宗学期に学僧を輩出した末寺に所蔵されており、今日では『史料集成』第四巻にも収載されている。いずれの末寺の所蔵本もすべて江戸末期の写本であり、その原本は一つであったとされている。⁴⁵

なお、本論文では中山寺所蔵本を資料として扱っているが、その書写の時期は嘉永五年（一八五二）であるとされている。原本の著者に関しては、書の末尾に「専修寺 定専 康永二年癸未十二月下旬」として、著者として高田派第五世定専（一一七一〜一三六九）の名が記されているが、これは捏造であるとされている。実際の著者については、以前生桑完明氏が『宗義相承記』を取り上げて、「親鸞夢記」について「いわゆる縁起めいたものを仮作する目的でできた」と位置付けて、著者は「寂玄であろうという説がある」と述べたことに基づいて、現在は江戸時代に寂玄なる人物によつて偽作されたものと考えられている。

寂玄（一六九三〜一七五九）とは、江戸中期の高田派の学僧で、高田派慈光寺の第八世である。彼の伝記の詳細は明かではないとされるが、第十七世円猷（一六九四〜一七五三）からの信任が篤く、「安心書」を与えられたといわれる人物である。⁴⁷

この寂玄の名がその著者として明確に示されている書物に、『浄土真宗相承図記』（以下『相承図記』）がある。この書は、『宗義相承記』を所蔵する末寺の一つでもある中山寺に所蔵される写本である。序論と末尾にそれぞれ「寛保第二龍輯壬戌夏五月二十八日 慈光教寺第八世釋寂玄記之」、「寛保第二歳次壬戌秋七月朔日 慈光八世法孫寂玄」と書かれていることから、この写本の原本となったものが、寂玄によつて寛保二年（一七四二）五月二十八日から同年七月一日にかけて書かれたことがわかる。書写されたのは、天保二年（一八三一）五月とされている。この書の前半は、『安楽集』や中国の伝記、『選択集』等

を挙げながら、久遠実成阿弥陀如来からインド、中国、日本への相承図が記され、後半には親鸞から江戸初期の法主に至るまでの、高田派歴代の口伝相承の過程が解説を加えながら記されている。

以上が現在わかっている範囲で述べた口伝資料の実態である。なお、前半三つは前述のようにすでに平松氏によって紹介されているものであるが、最後の『相承図記』については、管見の限りでは従来の研究においてまだ扱われたことがない書物であると思われる。また筆者はこの他にも、末寺には口伝を伝える書物、或いはそのような内容を含む書物が存在しているだろうと考えているのであるが、それらの調査は今後の課題として、本論文では以上の四点を口伝資料を代表する書物として位置付けて、考察を深めていきたいと思う。なお、『宗義相承記』と『相承図記』に関しては、今回中山寺所蔵の写本を拝見する機会を頂いたので、それを資料として用いた。

第二項 従来の口伝資料研究

まずは口伝資料についても、これらにまつわる先哲の研究を概観しておきたい。

前述のように、前節で取り上げた『十個秘事書』と共に、これら口伝資料の存在は高田派秘事法門疑惑の根拠とされた。そのような見解を示した一人が大原性実氏である。大原氏は良空の『正統伝』を取り上

げて、その著書『秘事法門の研究』において次のように述べている。

「入親鸞位唯授一人口決」の義は高田門徒の間に称へ初めしものゝ如く、良空の『正統伝』には『顕智語伝』並『正中記』の説として数々この義を挙げてゐるのである。(略)真仏・顕智・専空等の唯授一人口決を誇示するものは、親鸞教団に於ける高田系門侶の優越の立場を論証せんとするものなることは正統伝の著者が卷末余論中に「又専修の一室は唯授一人の嫡家也、故に伝法相承の時開山より十七代の今に至るまで、悉く親鸞位に入りたまふ。祖師の門流多といへども、他家に全く是伝法なし」と云へるによりても明瞭である。⁴⁸

すなわち大原氏の指摘は、『正統伝』が親鸞面授の弟子である真仏・顕智、また第四世専空(一二九二—一三四三)を取り上げて「入親鸞位唯授一人口決」と称して親鸞から面授の口伝を受けたとすることによって、高田派の優越の立場を論証する目論見があるとするものである。さらに、

而してその(唯授一人口決の)形式より云へば夜五更(午前四時)仏前に於て唯一人に対して口授口決をなし以て親鸞位に入らしむるといふのであるから、正しく秘事の型式である。但し正統伝は親鸞史料としていかゞはしき点多く、その正確性を肯認せられてゐないものであるから、右の史実も如何なる程度まで信憑すべきか疑問である。若し夫れ親鸞聖人の思想とその門弟に対する態度よりして之を論ずれば、恐らくかくの如き事実は否定せらるべきである。何となれば聖人は自ら親鸞位といふが如き特権的地位を認識し誇示せられなかつた方である(略)自ら親鸞位と称して、その位を秘密裡に

門弟に伝授継承せしむといふが如きことは、全然聖人の夢想だにもし給はざりしところであらうと信ずる。故に斯の如きは高田門徒の自家の優位を示す為の虚構の臆説に過ぎぬと断ぜざるを得ないのである。⁴⁹（◇内は筆者）

と述べ、『正統伝』が伝える口伝の内容は形式的に「正しく秘事の型式」であるとする一方で、『正統伝』そのものの資料としての信憑性に疑問を呈し、親鸞が「親鸞位」等の特権的な地位を与えたとは考えられないことから、口伝の事実自体が疑わしいとみて、高田派門徒が自派の優位を示すために作り上げた虚構に過ぎないとする見解を示している。

一方この大原氏の説を受けた重松明久氏は、北陸地方における秘事法門の系譜について次のような見解を述べている。

いつの時代からか、高田系の人々により、このような法門（秘事法門）が越前に導入されたかもしれない。蓮如の「御文」によつても、三河・伊勢・加賀・畿内などの地に、すでに秘事法門が行われていたことが、明らかである。⁵⁰（◇内は筆者）

重松氏は大原氏の説に加え、さらに越前における秘事法門に注目し、それが高田派系の人物によつて導入されたものと指摘し、顕智や専空、真慧等の高田派歴代による秘事法門伝持を主張している。

重松氏はまず顕智について、『専修寺史要』において、

（顕智）上人又、浄土の文類を輯め、続撰択文義要鈔等を著はし、殊に祖廟の造営に力を尽せり。⁵¹

〔一〇 内は筆者〕

として、真言念仏系書物である『統撰択文義要鈔』を所持していたと伝えられている点に注目し、「顕智がこの本への関心を示したことにより、かれの念仏思想の性格をも類推できよう」と述べた上で、覚如（一二七〇～一三五一）の伝記としてその弟子乗専（一二九五～？）が著した『最須敬重絵詞』、或いは同じく覚如の伝記で彼の次男從覚（一二九五～一三六〇）が著した『慕帰絵詞』に記される顕智の談話に注目している。この顕智の談話とは、『最須敬重絵詞』に、

聖人、五条西洞院の禅房にわたらせ給ひしとき、かの大徳まゐり給ひたりけるに、常の御すまゐへ請じ申され、冬の事なれば炉辺にて御対面あり、聖人と大徳と互に御額を合せて、ひそかに言辭を通じ給ひけり。高田の顕智大徳と云ふ人は眞壁の眞仏聖の弟子にて、聖人には御孫弟ながら、上洛の時は禅容のほとりに近づき、直に温言の端にも預りし人なるが故に、おりふしふとまゐりて、こはつくろひありければ、聖人も言説をやめられ、信大徳もすなはち片方へ退給ひけり。『話語のむね知りがたし。よも、世間の塵事にはあらじ、定めて仏法の密談なるべし。いかさまにも、子細ある御事にや。』とぞ、顕知【そと】房は後にかたり申されける。

〔高僧名著全集〕第十卷、二八五頁）

とあり、或いは『慕帰絵詞』に、

下野国高田の顕智房と称するは眞壁の眞仏ひじりの附法なり。鸞聖人には孫弟たりながら、御在世に

あひたてまつり、面授し申すこともありけり。或る冬のことなりけるに、炉辺にして対面ありて、聖人と慈信法師と御顔と顔とさしあはせ御手をとりくみ、御顔を指合せて、何事にか、ものを密談あり、其の時しも、顕智ふと参りたれば、両方へのきたまひけり。顕智大徳後日に、法印に語り示しけるは、『かゝることを正しくまゐりあひて見たてまつりし、それよりして何ともあり、慈信の御房も仔細ある御事なり。』と、云々。

〔高僧名著全集〕第十卷、二二七頁〕

と書かれたもので、親鸞と善鸞が顔と顔を合わせて密かに話していたところに顕智が現れると、親鸞は話を止め、二人は両側へ退いたとする内容を顕智が語ったというものである。重松氏はこの談話を取り上げて、

かれ自身の秘事系念仏への関心の深さを告白しているとも受け取れよう^{*52}と指摘している。

また専空については、次節第二項で詳しく触れるが、『正統伝』が専空の口伝を取り上げて密附と顕附の二師を立てたと伝えている点に注目し、

（専空は）秘事思想が一段と加重されたのではなからうかと思われる。（○内は筆者）^{*53}

として、専空において秘事思想がより一層重みを増したと述べている。さらに、従来の研究において高田派が天台宗と浄土宗鎮西派の影響を受けているとの指摘がなされている点、そのことが真慧の『顕正流義

鈔』に顕れているとする点、また前節で取り上げた『十個秘事書』の存在を根拠として、

高田中興の祖とされる第十世真慧には、明確に秘事思想がうかがわれるように思う⁵⁴

と述べ、以上のように歴代にそれぞれ秘事思想を窺えることを論拠として、高田派に秘事法門の慣行があったことは事実であろうとの見解を示している。

このような見解に対して、平松令三氏は「唯授一人口訣相承について」と題した論文を発表し、大原氏、重松氏の説に反論している。平松氏は重松氏の所論について、まず『統選択文義要鈔』が顕智の所持本であることを根拠とする説を取り上げ、そもそもこの書は表紙に顕智の署名があることで顕智所持本と伝えられてきたが、その署名が顕智の筆跡ではないことから⁵⁵、これをもって顕智の念仏思想の性格を類推することはできないと断言した上で、

だいたい真宗教学が純粹な教学体系を確立するのは、やはり江戸時代になってからのことであって、初期教団の教学には、いろんな要素が混入しているのは何も高田派だけのことではない。(略)もと

もと真仏・顕智・専空など専修寺草創期の人々には、その考えを記述した著書もなく、秘事系念仏思想が混入していたかどうかを検出する術もないのだから、「高田派教団においては、真仏、顕智以来、

秘事思想の潜流があったらしい」とする重松博士の御説には、異議を申し立てておかねばなるまい⁵⁶。

と述べて、重松氏に対して批判的な態度を示している。また、『最須敬重絵詞』、『慕帰絵詞』に記される顕智の談話に関しては、

この話が書かれている段は、善鸞が親鸞の実子でありながら、関東で巫女の群に加わり、祈祷を業とするような邪道に踏み入ってしまったことを述べているところであつて、顕智がこの談話の中で意図しているのは、善鸞のそんな思想傾向が、親鸞の膝下にいた時分に既に萌していたことを述べようとする点にある。従つて顕智は善鸞の秘事に反対側の人物としてこの場に登場しているのであつて、それを「彼の秘事系念仏への関心の深さ」と見るのは、レットルを反対に貼るものと言えるのではあるまいか^{*57}。

として、これをもつて顕智の秘事思想への関心とみるのは誤つた見解であると指摘している。

一方、大原氏が指摘する『正統伝』については、平松氏は次のように示している。

親鸞の流れを汲む流派の中で、高田派専修寺の正統性を主張しようとしたものであったから、これがベストセラーとなつて広く世間に流布したことは、高田派教団の声価を高めるのに大いに貢献した。しかしまた、余りにも露骨に自分の優位を誇示しようとして、他派教団、とくに本願寺に対して、戦斗的な激しい言葉を使って攻撃したので、その反感を買うことになつたが、更には事実を反したデッチあげとも思われるような記述があちこちにあるので、高田派に対する誤つた認識を社会にまきちらしてしまつた感がある^{*58}。

このように『正統伝』そのものに対して否定的な態度を示し、さらにその中で「唯授一人口訣相承」、「親鸞位」等の表現が用いられていることによつて生じた最大の誤解が、大原氏、重松氏らによつて指摘

された秘事法門疑惑であるとして、『正統伝』を「高田派教団に秘密相伝の疑惑をまきちらした最大の元兇」⁵⁹と位置付けている。なお平松氏は、『撮要』、『正統伝』、『宗義相承記』の対比を通して、「唯授一人口訣相承」なる文言は良空によつて作り出されたものとみる見解を示し、その背景について次のように述べている。

高田派の歴史も、十八世紀に入ると、専修寺伽藍も次第に整備されて、正保二年（一六四五年）に受けた大火の痛手は回復し、教団の組織も財政も安定した時期となっている。ことに正徳元年（一七一一年）の親鸞四百五十回忌法要を迎えて、意識は大いに高まっていた。『正統伝』はそれを背景に、高田派の権威高揚を意図して書かれたもので、「唯授一人口訣相承」という虚構は、その理論武装のつもりであつたと思われる。しかしそれが今日となつては、かえつて教団に秘事法門との疑惑を招く結果となつてしまつた。⁶⁰

つまり『正統伝』における「唯授一人口訣相承」、「親鸞位」等の表現は、高田派の優越の立場を示す一貫であつたとする見方であり、これについては大原氏と同様の見解を示している。

以上、『正統伝』の記述が根拠となつて高田派に秘事法門の疑惑がかけられたことについて、大原氏、重松氏、平松氏の所説をみてきた。重松氏の説に関しては、平松氏の指摘にもあるように、『続選択文義要鈔』がすでに顕智の所持本ではないと断定されている以上、それによつて顕智に秘事系念仏思想があつたことを類推することは不可能といえよう。また顕智の談話に対する理解については、筆者も平松氏の意

見に同調するものである。さらにこの他、専空については顕密二師を立てて口伝相承したとされる点を、また真慧については『十個秘事書』の存在を挙げているが、『十個秘事書』は前節ですでに述べた通り論拠とはなり得ないことは明白であり、また専空が二師を立てたことに関しては、後に述べるように理由がすでに『正統伝』に明記されていることから、これもまた論拠とはなり得ないといえる。

そもそも筆者は本項の冒頭で、口伝資料の存在によって秘事法門を疑う見解が出されたことがあったと述べたが、今見てきたように、大原氏や重松氏の論拠の根幹にあるのは『正統伝』に記された口伝の内容が全てであり、前項で紹介したその他の口伝資料については一切言及されていない。そのため、大原氏や平松氏も指摘するように、もし『正統伝』に記される口伝の内容が良空によって作り上げられたものであるならば、『正統伝』は秘事法門疑惑の論拠とは到底なり得ないであろう。しかし逆に、『正統伝』だけを見て、口伝そのものを事実として疑わしいとするのは早計ではなからうか。その点で平松氏は、『撮要』、『正統伝』、『宗義相承記』の対比を通して前述の見解を述べているわけだが、筆者はそれについてもやや疑問を抱いている。そこで次節において、実際に口伝資料各書の比較を通して、筆者の見解を述べていきたい。なお、平松氏は今の三冊の口伝資料によって口伝の成立に関しても自身の見解を示しているが、その所論についても同時に検討していきたい。

第三節 各書における口伝の検討

第一項 『高田絵伝撮要』

『撮要』は、前述の通り最も早くに成立したと考えられている口伝資料である。本書には、親鸞が六角堂に参籠し、救世菩薩から「行者宿報設女犯 我成玉女身被犯 一生之間能莊嚴 臨終引導生極樂」の四句の偈文を与えられたとされる、所謂六角夢想を伝える段落において、古来より口伝が伝えられているとして次のように記されている。

古ヘヨリ十三個ノ口伝、別シテ七個ノ相承ト云フコトアリ。コレハ秘蔵ノコトナリ。白納伝、白蓮伝、宿報ノ言ノ伝、玉女ノ伝、五更ノ伝、三尊不離ノ伝、東方説法ノ伝、等ナリ。

（『史料集成』第七卷、二四一頁）

ここには救世菩薩から与えられた四句の偈文について、古来より十三個の口伝と七個の相承なるものがあることが、「秘蔵のこと」として述べられている。また、「七個の相承」といわれる①白納伝、②白蓮伝、③宿報の言の伝、④玉女の伝、⑤五更の伝、⑥三尊不離の伝、⑦東方説法の伝については、以下にその内容が記されている。それらをまとめると次の通りである。

① 白衲伝、② 白蓮伝

白衲ヲ着シ白蓮ニ乗スルコトハ、西方浄土ノ教諸仏ノ悲懷ニシテ、末世相応ノ益ヲ示シ給フノ義ナリ。如何トナレハ、白色ハ智慧ノ表相、智慧ハ即光明ナリ。(略) 白蓮ハ是人中芬陀利華ノ義。コレ念仏ノ行者機法一体ノ益ヲアラハスナリ。

『史料集成』第七卷、二二九〜二四〇頁)

③ 宿報の言の伝

行者宿報ト者、若シ念仏ノ行者有テ、宿世ノ因ニヨリ、又或ハ其性天然トシテ、或ハ酒ヲ好ミ或ハ嘔リ多キ人アリ。或ハ色慾ノ深キ人アリ。皆是其本性ノナセルワザナリ。(略) 本性トハ作意ニアラス。是レ制スレトモ制シカタキ悪ナリ。信心アリテ本性ノ失アルハ、仏モ許シ給フヘキカ、大原問答ニ本性ト書ク是レナリ。

『史料集成』第七卷、二四〇〜二四一頁)

④ 玉女の伝

玉女ノコトハ是レ輪王ナドノ玉女ノコトニハアラス。爰ハ上人ノ夢ノ符合ヲ云フナリ。殿下ノ第七ノ息女ハ、玉日ノ君ト申ス。其ノ字ヲ予救世菩薩ノ夢ニ告ゲ給フ。是レ殿下ノ達請ノ趣ヲ顕ハシ給フ先兆ナリ。誠ニ靈夢虚ナラス。符合セシムルナリ。上人モ後ニ存ジツケ給ヘリ。此ノ玉女ノ言ハ女子ノ通称ニモナルナリ。スナハチ美称ナリ。

⑤五更の伝

五更トハ寅ノ時ナリ。(略) 生死長夜ノ中チニ於テ法灯ヲカ、ゲ、生死ノ眠リヲサマシ、迷ノ夢ヲ覺スシナル故ニ、五更暁天ニシメシ給フナリ。

(『史料集成』第七卷、二四二頁)

⑥三尊不離の伝

三尊不離ノ伝トハ、玉日ハ観音、空師ハ勢至、今上人ハ弥陀ナリ。凡ソ三国示現ミナ三尊不離ニシテ、一体ノ利益ヲホドコシ給フナリ。

(『史料集成』第七卷、二四二頁)

⑦東方説法の伝

東方ニ向テ偈文ヲ説キ給フトハ、東方ハ不思議ノ徳ナリ。是レ仏智不思議智ノ力ニシテ、十方衆生願樂ノ信心ヲ生スルノ義ナリ。故ニ東方ハ衆生ノ発心ヲ顕ハス。是レ弥陀仏不思議ノ力用ナル慈悲ヲ顕ハスナリ。

(『史料集成』第七卷、二四二頁)

以上、どれも六角夢想の伝承に解説を加えるかのような内容であるといえる。なお、もう一方の「十三

個の口伝」については一切言及されておらず、その内容は不明である。また出拠に関しても、「古より」とされるだけで、どのような経緯でここに記されたのかは定かではない。

第二項 『高田開山親鸞聖人正統伝』

一

『正統伝』には、『撮要』と同様に六角夢想における救世菩薩の夢想偈文について、「抑是告命ニツキテ、古来三重ノ相伝アリ」として、次のような口伝があることが述べられている。

- 第一重 時機相応 是如来懸記也
- 第二重 女人往生勸発 是大悲深奥也
- 第三重 唯授一人口訣 是宗風興起也

(『史料集成』第七卷、三二九頁)

述べる箇所は『撮要』と同じであるが、その内容は大きく異なり、『撮要』が「十三個の口伝」とするところを、『正統伝』は時機相応・女人往生勸発・唯授一人口訣から成る所謂「三重の相伝」として伝える

ている。さらに、

或人問、四句文ニツキテ、当家ニ七箇ノ相承十三箇ノ伝ト云フコトアリト聞ヘタリ。此義イカン。答、祖師直口ノ三重口訣ハ、上ニ出スカ如シ。此外ニ聖僧伝、白衲白蓮伝、宿報伝、玉女伝トテ四箇条アリ。是皆三重口訣ニ就テノコトナレハ、開山ヨリ以来三重ト同事ノ口伝也。是ヲ附庸ノ伝ト云ナリ。正伝三重ト四箇附庸ト合セテ七箇相承ト云リ。此外ニ、五更伝、東方伝、三尊伝等ノコトハ全ク上古ノ伝ニ非ス。文明年中、末山ヨリ沙汰アルコトニシテ、本寺ニハ曾テコレナシ、信スルニ不足。マタ十三箇ノ口伝ト云コトモ誤ニテ、三重ノ伝ト云コト也。

〔史料集成〕第七卷、三三一頁)

と述べ、「三重の相伝」に加えて、新たに聖僧伝・白衲白蓮伝・宿報伝・玉女伝の四つを立て、先の三重を正伝とし、この四つを四箇附庸と位置付けている。四箇附庸は『撮要』の「七箇の相承」の内、白衲伝と白蓮伝をひとまとまりにし、新たに聖僧伝を加えるもので、それ以外の五更伝・三尊不離の伝・東方説法の伝に関しては、古来より伝わるものではないとして否定し、除外している。また『撮要』に「十三箇の口伝」といわれるものは、正しくは「三重の伝」であるとして訂正している。なお、「三重の相伝」の詳細な内容については特に記されていない。

さて、『正統伝』にはこの六角夢想の段落のほか、さらに親鸞十九歳と三十二歳の段落において、口伝に関する記述をみることができ。そこでここからは各段落における口伝と同時に、それぞれにまつわる

諸問題についても検討していきたい。

二一

まず親鸞十九歳の段落で述べられるのは、親鸞が磯長の聖徳太子御廟において聖徳太子から夢告を受け、「我三尊化塵沙界 日域大乘相应地 諦聴諦聴我教令 汝命根心十余歳 命終速入清浄土 善信善信真菩薩」の六句の偈文を与えられたとされる、所謂磯長夢想に関する内容である。磯長夢想とは、高田派専修寺にのみ伝わるとされる、「三夢記」といわれる文書に記された親鸞の三つの夢告（建久二年の磯長夢想、正治二年の大乗院夢想、建仁元年の六角夢想）の内の一つである。

ところでこの「三夢記」に関しては、近年その資料的価値が問題となり、議論が繰り広げられた。すなわち従来の研究では、三つの夢告の内の一つ、六角夢想だけは親鸞に先立って亡くなった真仏の『経釈文聞書』にも記されていることによって史実とみなされてきたが、あとの磯長夢想と大乗院夢想は伝説にすぎないとされ、これによってその二つを含む「三夢記」なる文書そのものが後代の人物による偽作であると考えられてきた。ところが古田武彦氏が、親鸞の非真筆を根拠とした従来の偽作説に対して、「非真筆」である、という事実は、これが「書写本」たるを示すにとどまると指摘し、さらに文書に鎌倉初期

独特の特異な表記法が用いられている点や、奥書の自署名と年時の記載にはそれぞれ親鸞の奥書の中でも一定の年代に限られた稀有な様式が用いられており、それぞれの形式が見受けられる時期が両者一致している点を根拠として真作説を打ち出した⁶¹。このことが発端となり、以後その真偽をめぐって争われたのである。以下、しばらく諸氏の見解を通して議論の内容を概観しておきたい。

古田氏の真作説に対して提出された見解には次のようなものがある。重松明久氏は古田氏の見解を受けて、「三夢記」を「親鸞存命中、具体的には真仏死去以前の頃のもの」と推定して、ほぼ誤りないものと察せられる。」としながらも、真作説については否定し、専修寺に秘蔵されていた『善光寺縁起』を典拠として、真仏と顕智によって偽作されたものとする見解を示した⁶²。一方寺川幽芳氏は、「三夢記」自体は偽作とみる立場を取るが、そこに記される三つの夢までが偽作とはいえないとして、「三夢記」の原本となつたと推測される幻の「親鸞夢記」の存在を指摘している⁶³。或いは山田雅教氏は、古田氏が真作説の根拠として挙げる奥書の稀有な様式の記載について、当時と現在の偽作に対する考え方には差異があり、その心理は一概に現在の基準で推し量ることはできず、たまたまそうなつただけかもしれないとして、古田氏の説を必ずしも万全の論証とはいえないと指摘すると同時に、『正統伝』以降に偽作されたものであると明言した⁶⁴。さらに山田氏はその後、「再論」として論文を発表し、近年専修寺の宝庫から発見された宝暦十二年（一七六二）の『御宝物目録』に「三夢之記」と記されていることから、これを根拠に、「三夢記」はこの目録の前年に行われた親鸞の五百回忌法要に際して宝物展観が行われた際に成立したのでは

ないかとの見解を示している。⁶⁵

一方、従来の諸氏とは異なる臨床心理学という新たな立場から、明恵の『夢記』を通して夢の意味に言及したのは河合隼雄氏であった。河合氏は「三夢記」に記される夢の内容について、「十分にありそうなこと、と言うことができる。(略)うまくできすぎているくらいの夢が、このような宗教的天才に生じてくることは、むしろ当然とさえ言える」と述べ、従来の真偽に関する論議そのものを、「夢の実態を知らない浅薄な合理主義によって、親鸞の夢や信仰を理解しようとするために、疑問が生じたものと思われる。」と指摘した。⁶⁶ 以上が古田氏の「三夢記」真作説をめぐる諸氏の見解である。

なお『正統伝』は、開板された当時はじめてこの夢告を三つとも掲載した書物であったが⁶⁷、本文中で「三夢記」なる文書に触れる箇所は一切ない。古田氏はこのことについても言及して、その理由を「覚信尼」宛てのこの文書が、必ずしも高田系のみにも有利ではないと良空がみていたからであると述べている。⁶⁸ これに対して、前述のように「三夢記」偽作説を主張する山田氏は、『正統伝』がしばしば宛名のない文書に顕智や専空の名を記して、高田派にとって都合のいいように変えている例があることから、「三夢記」の宛名が「覚信尼」であっても、『正統伝』では別の名、例えば顕智宛にして載せることもできたと思われる。」と古田氏の説を指摘した上で、三つの夢告において良空が「三夢記」を見た形跡はなく、別の文献によってこの記事を書いたことが考えられるとしている。⁶⁹

「三夢記」及び「三夢記」と『正統伝』に関する従来の研究はおよそ以上の通りである。「三夢記」と

口伝との関連性については定かではないが、無関係とも言い難いと考え、ここにその議論の概要を掲載した次第である。

さて、『正統伝』は磯長夢想の記述の最後に註を付け、聖徳太子の六句の偈文について口伝が伝えられていることを次のように記している。

私云、今此六句ノ文^(マ)ニツキテ、上古伝来ノ口訣アリ。高田一家ノ外、曾以テ他流ノ所知ニアラス。存覚上人六十余歳ノ時、祖師ノ伝四卷ヲ編集セラル、其第一卷ノ末ニ至テ、当段夢想ノコトヲ載テ曰ク、去シ歳、高田専空上人ニ面謁シ、洛陽善法院河東岡崎御坊ニテ祖師一生ノ事迹ツフサニ是ヲ聞、イマ此伝ニ所載全ク滅後伝聞ノ人ノ設ニアラス。然ルニ、今ノ告令イマタ伝習口訣ハ聞サレトモ、竊案ニ、十九歳磯長ノ夢想ト二十九歳六角ノ告命トハ、大凡相似タル趣ト聞ヘタルナリ。御廟寺ノ真筆ハ必ス我往テ拝見セン。専空和尚ニ親聞シナカラ、此口授ヲ漏シヌルコト、是生前ノ恨也トナカナカト書レタリ。サテ今十九歳磯長ノ告命ノ一事ハ、千歳未聞ノ秘説ナリト雖トモ、アマリニ邪秘スルトキハ、莫邪ヲ豊城ニ銷シ、魯論ヲ孔壁ニ亡フ失アランカ。故ニ今コ、ニ記シテ其聞ヲ天下ニ弘クス。而シテ、其記文ナラヒニ伝来口訣ハ高田一家ニアリ。但シ祖師真筆ノ文ハ、河州磯長転法輪寺ニ在リ。

〔史料集成〕第七卷、三一九頁)

ここに挙げられる存覚(一一二九〇〜一三七三)が編集したという「祖師の伝四卷」とは、『親鸞聖人正明伝』(以下『正明伝』)を指している。ここには『正明伝』の磯長夢想の箇所、著者存覚が専空を訪

ねて親鸞の事跡を問うたことが述べられており、その際磯長夢想に関する口伝については聞くことができなかったと記されていることが挙げられている。この存覚と専空とのやりとりについては、『正統伝後集』にも次のように記されている。

応長元年上京シ、岡崎御坊ニ逗留、存覚来入シテ、聖人在世ノ事々ヲ問フ。殊ニ磯長霊夢ノ口伝ヲ請フ、専師ノ言ク、再会ヲ待ヘシト。正中二年乙丑正月洛ニ登リ、善法院ニ在ス。存覚亦来テ、聖人一生ノ行状ヲ問フ。因テクハシクコレヲ談ス。存覚重テ磯長ノ口訣ヲ責ム。専空師ノ言ク、予コレヲ惜ニ匪ストイヘトモ、他聞ヲハ、カルノ制アリ、唯シ磯長六句ノ文ト六角四句ノ文トハ大凡同趣ナリトコ、ロヘラルヘシト云云。

（『史料集成』第七卷、三七九頁）

すなわち、存覚が専空に磯長の夢告に関する口伝を要請したところ、一度目はかなわず、二度目は口外することを憚る禁制があるとして答えてもらえなかったが、代わりに磯長夢想の六句の偈文と六角夢想の四句の偈文はだいたい同一趣旨のものであると聞くことができたとする内容である。ちなみに『正明伝』のその箇所を見てみると、

斯霊告ヲ得タマフトイヘドモ、フカクツ、ミテ口外ナカリキ。唯ソノ記文ノミ御廟寺ニアリ。ソモソモ件ノ告命六句ノ文ニ就テ、古来ノ口訣アルコト予コレヲ聞ケリ。コ、ニ去応長正中ノコロ、関東高田専空上人登ラレシニ、洛ノ善法院并ニ河東岡崎ノ旧坊ニ於テ、両度面謁シ、祖師一生ノ事器具ニコ

レヲ聞ク。今此伝ニ載トコロ、恐ハ滅後展展伝聞ノ説ニアラズ。聖人面授ノ人ノ口説ナリ。然今ノ告令ノコトヲ懇ニ問シカバ、我是ヲ惜ニハアラズ、他聞ヲ禁ズルノ制アリトテ、伝ヘザリキ。其伝習ハイマダコレヲ聞ズトイヘドモ、彼返答ノ余言ヲ以テヒソカニ案ズルニ、十九歳磯長ノ夢想ト、二十歳六角精舎ノ告命トハ、大凡相似タル趣ナリトキコヘタリ。御廟寺ノ真筆ハカナラズ我往テ拝見セム。専空和尚ニ親聞シナガラ、此口授ヲ漏ヌルコト是余ガ生前ノ恨ナリ。

〔史料集成〕第七卷、一〇〇頁)

として、まさに『正統伝』が伝える内容が記されている。

以上のように、『正統伝』と『正明伝』は共に存覚と専空の対話を通して、磯長夢想に口伝があることを伝えている。しかしその内容については、『正明伝』はもちろん、『正統伝』にも「其記文ナラヒニ伝来口訣ハ高田一家ニアリ」と述べられるだけで一切触れられてはいない。

ところで、今話題にあがっている『正明伝』とは、下野国専修寺の宝庫におさめられていたものを、享保十八年(一七三三)に良空によって一般に開板され、流布したとされる書物である。本書は奥書の「文和元年壬辰十月二十八日草之畢 存覚老衲 六十三歳」によって、文和元年(一三五二)に存覚が著したものとされているが、江戸時代に『非正統伝』の著者玄智によって指摘されて以降、偽書であるとされてきた。さらに近代に入ってから山田文昭氏が、

内容を験すると後世に伝ふる聖人の通俗的な奇蹟的記事が殆ど網羅せられて居るから、余程後代に成

立したもので、その文勢の上からいふも固より存覚のものでない。殊にその内容が暗に高田の正統なることを示さうとつとめて居る点から見ると、後世恐らくは徳川期に入ってから高田派の学徒が存覚に托して偽撰したもので、親鸞伝としては学的価値のないものである。⁷⁰

と評し、さらに、

本書の内容は高田派に都合よきやうに書かれたるものなれば、恐らくは徳川中期高田派の徒によりて偽作せられたるべく、或は正統伝の著者良空が開板して始めて世に顕はれたる当時、良空若しくはその一派の手に偽作せられしもの如し。⁷¹

と述べ、良空偽作説を立てている。また中澤見明氏も、『正明伝』は愚考ではかの『正統伝』の著者良空の偽作だと思つてゐる⁷²として同様の見解を示している。さらに本書の全文が掲載されている『史料集成』にも、「玄智の評は、現代までほぼ継承されていて、いま本書を存覚の作と考えている学者は一人もない⁷³」として、偽作であることが定説として紹介されている。

ところが近年山田雅教氏が、「なぜ良空が存覚作という『正明伝』を偽作する必要があつたのか」として良空偽作説に疑問を投じ、

『正明伝』は、日付をことさらに詳しくしようとせず、他の文献の参照の仕方も素朴であり、未整理な点もあるなど、『正統伝』のように完成されたものではなく、古態を感じさせるものだと言える。

又、『正明伝』は高田派意識はむしろ希薄と言え、良空の手が入つた形跡はほとんどないように思わ

れる。(略)より古い成立になるものだと考えられるだろう。⁷⁴

と述べ、その成立を室町時代末期とみる見解を示した。さらに、その内容に室町時代中期頃に伊勢国で発生したという親鸞の伊勢参宮の伝承が含まれている点、或いは他の親鸞伝には見られない「伊勢国桑名」の地名が出てくる点などから、作者が伊勢国の人物である可能性があると指摘した。⁷⁵ また佐々木正氏は著書『親鸞始記』において山田文昭氏の説を、「全文を精査してみても高田・専修寺を正統とする作法的な配慮は見あたらない」⁷⁶と否定し、『正明伝』に資料的価値を見出す見解を主張したことをきっかけとして、梅原猛氏らによって存覚真作説も打ち出されはじめた。

一方、これらの説に対して否定的な立場を示したのは塩谷菊美氏である。塩谷氏は『正統伝』、『正明伝』の内容と、鎌倉時代成立の『親鸞聖人御因縁』の註釈書である『親鸞聖人御因縁秘伝鈔』、また本願寺派の知空が著した『御伝鈔』の註釈書である『御伝照蒙記』の内容とを比較検討し、

『正統伝』はほぼ全文にわたって『(御伝)照蒙記』の記述から離れないけれども、『正明伝』はごく一部に『照蒙記』の影響が見られるにすぎない。逆に『正明伝』には『(親鸞聖人御因縁)秘伝鈔』に基づく部分が多く、『正統伝』に『秘伝鈔』の影響はまったく見られない。これは、『正統伝』が『照蒙記』に依拠して書かれた後に、『正明伝』が主に『秘伝鈔』に拠りつつ『正統伝』をも参照して書かれたと考えれば説明がつく。⁷⁷ (〇内は筆者)

と述べ、『正明伝』の成立は近世であり、『正統伝』を参照しながら書かれたものであると指摘した。⁷⁸

およそ以上の三説が、『正明伝』研究において現段階で出されている見解である。さて、もし仮に『正明伝』が存覚の真作であるならば、高田派内に口伝相承があることを記す文が、それを専空から直々に聞いた他派の人物によつて書かれているということになり、非常に興味深いといえよう。或いは山田雅教氏の説によるのであれば、今日わかっている口伝資料の中では最も早い成立といわれる『撮要』よりもずっと以前に、磯長夢想における口伝の存在が語られていたことになる。逆に塩谷氏の説によるならば、口伝が江戸時代に作り上げられたものである可能性が一層高まってくる。いずれにせよ、『正明伝』の成立問題によつて高田派における口伝研究は新たな展開を迎えることになり、今後の『正明伝』研究の動向が口伝研究の鍵を握っているといえるのである。

三

一方、親鸞三十二歳の段落で述べられるのは、玉日姫が六角堂参籠中に受けた夢告にまつわる口伝に關してである。

同年（親鸞三十二歳）四月十八日ノ夜、玉日姫六角堂ニ参籠中、夜ニ至テ如意輪観自在ノ靈夢アリ。

（略）以上本伝、下野記 ○私云、是靈夢ニ就テ古来ノ伝授アリ。証ニ八天台ノ釈文ヲ引用ス。今筆墨ニ命セス。

故実相伝ノ人ニ聞クヘシ。(一〇 内は筆者)

(『史料集成』第七卷、三三四頁)

ここではこの夢告について「古来の伝授」があるとされているが、それが天台の釈文を根拠として引用された内容のものであることが述べられるだけで、詳細については「故実相伝の人に聞くべし」とされ、書かれてはいない。

四

さて、『正統伝』が伝える口伝は、大別すれば以上三つの夢告に関するものであるといえるが、本書にはその口伝の相承が行われた日時や場所についても、次のように示されている。

祖師聖人五十八歳、寛喜二年庚寅四月五日夜五更、於下野国高田専修寺御自作之影前、真仏上人御口授也

真仏上人遷化以後

祖師聖人八十六歳、正嘉二年戊午四月五日夜五更、於京師西洞院御坊御自画之影前、顕智上人_ニ御口授也

顕智上人御伝授以後

祖師聖人八十七歳、正元元年^(マ)己未四月五日夜五更於^{ニテ}洛陽西洞院御坊自画之影前^ニ、專空上人^エ御口授也、蓋顕智上人^ハ則從^レ初清僧也、故^ニ於^ニ是時^ニ口訣相承若^シ有^ニニカ断絶^一スルコト乎、祖師以^{ニテ}賢察^テ兼^テ專空上人^エ密附也、以上本伝

是時ヨリ顕附密附ノ二師ヲ立テ、口訣ノ絶サルヲ尊フ。專空尊師ヨリ以来、今十七世円猷大和尚ニ至マテ、口訣相承聯綿トシテ間ニ不^レ容^レ髮、皆一祖ノ親鸞位ニ入タマフ。

〔史料集成〕第七卷、三二九頁)

これらは真仏と顕智が著したという「本伝」なるものに依つて、所謂「三重の相伝」が親鸞から真仏、顕智、專空へ口授されたことを「三重の口伝」として紹介するものである。これによると、寛喜二年（一二三〇）下野国高田の専修寺にて真仏へ、正嘉二年（一二五八）京都西洞院御坊にて顕智へ、続いて翌正元元年（一二五九）同じく西洞院御坊にて專空へと、それぞれ口授が行われたとされており、良空は口伝を受けたその状態を「親鸞位に入りたまう」と記している。このことは『正統伝後集』において、より詳細に述べられている。

まず真仏については、

二十二歳晩春、伝法ノ為ニ祖師ニ招カレテ野州ニ下レリ。当年寛喜二年庚寅四月五日ノ夜五更、高田

専修寺聖人自作ノ影前ニ於テ、唯授一人口訣ヲ相承シ、親鸞位ニ登ル。

〔史料集成〕第七卷、三七三頁）

続いて顕智については、

正嘉二年戊午四月五日夜五更、京都西洞院御坊御自画ノ影前ニ於テ唯授一人口訣ヲ相承シ親鸞位ニ登
タマフ。聖人八十六歳ノ時也。同年冬、三条富小路善法院ニ於テ、二十一通口訣ヲ伝フ。

〔史料集成〕第七卷、三七六頁）

また専空については、

聖人八十八歳⁹⁹正元元年己未四月五日夜五更、洛陽西洞院御坊、御自画ノ影前ニ於テ、唯授一人口訣
相承シ、親鸞位ニ入タマフ。但シ密附相承也。イマ顕智上人既ニ顕附ノ師ナリト雖トモ、元来清僧ナ
レハ、若コノ時ヨリ清僧ノ行儀ニ成ユキナハ、大切ナル口訣相承断絶スルコト有シカ、祖師賢察ヲ以
テ、兼テ専空上人へ密附シタマヘリ。当家唯授口訣ニツキテ、顕附密附ノ二師立ルコト、是時ヨリ始
ル。其後文応元庚申曆四月五日夜五更、野州高田祖師ノ影前ニ於テ、顕智上人ヨリ顕附相承アリ。是
亦鸞師ノ嚴命ヲ以ナリ。

〔史料集成〕第七卷、三七八〜三七九頁）

として伝えられている。顕智については『正統伝』の記述に加え、唯授一人口訣を相承した後、さらに二
十一通の口伝を受けたことが記されている。また顕智が相承した翌年、立て続けに専空が親鸞からの口伝

を受けたことに関して、元来清僧であった顕智がもし再び清僧の行儀に徹してしまった場合に、口訣相承が断絶してしまうことを親鸞が案じ、本来の順序であれば親鸞から顕智に授けたものを顕智が専空に授けるところを、秘かに親鸞が専空に授けた（密附）とするものである。しかも正式な顕智から専空への口授（顕附）は、その一年後の文応元年（一二六〇）に親鸞の命によって行われたという。これがきっかけとなって、その後高田派歴代は顕附と密附の二師を立て、唯授一人口訣相承を行ってきたとされている。なお、前述の秘事法門疑惑において、重松氏によって専空の頃に秘事思想がより一層重みを増したといわれる根拠はここにある。

ところで、ここで注視しておきたいのは、顕智と専空が正嘉二年（一二五八）と正元元年（一二五九）にそれぞれ西洞院御坊において唯授一人口訣を受けたとする記述である。すなわち親鸞は関東から帰洛後、しばらく京都の五条西洞院あたりに住んでいたところ、建長七年（一二五五）の火災によって住居が焼け、三条富小路にあった弟尋有の善法坊に移り住んだことが現在では明かになっている。しかし『正統伝』はその移住後に当たる時期に西洞院御坊において唯授一人口訣が行われたと伝えているのである。つまり『正統伝』が伝える時期は、事実上親鸞はすでに西洞院御坊を離れていたことになり、歴史的事実とのずれが生じているのである。これによって、顕智と専空への口授が行われたとする記述そのものの真偽が怪しまれるといえよう。

以上が『正統伝』に記される口伝に関する内容である。また本項ではそれにまつわる諸問題についても

いくつか検討しておいた。

第三項 『高田一流宗義相承記』

『宗義相承記』は、現在『史料集成』第四巻に収載されている。その解題には平松令三氏によって、

『高田一流宗義相承記』は、その『正統伝』に現れる口伝口訣の類をとりまとめ、これに解説を加えたのであって、末尾の明和七年（一七七〇）、順阿の奥書に、享保十一年（一七二六）、五天良空の『正統伝』講読の際、この『相承記』についての話があった、と記されているところを見ると、本文は良空自身の手になるかのようなのである。しかし本文割註の中に、『正統伝』を「五天寿梓ノ書」などと記しているところを見ると、良空没後、その門下の者が註を加えたかのように思われる。^{*80}

として、良空没後にその門下の者が『正統伝』の口伝口訣の内容をとりまとめたとした書物として紹介されている。さらに本章第三節でも挙げた、本書の著者を寂玄とする生桑完明氏の所論に依って、

（寂玄は）享保十五年（一七三〇）に『正統伝弁要』十巻を著したと言い、宝暦九年（一七五九）六十六歳をもって歿している（昭和四十八年 高田派刊『高田の古徳』）。この経歴を見ると、割註の中の、享保十四年の一光三尊仏出開帳にあたって、六角堂夢想記を中心に、高田の法脈を講じた、と

の記事にもピッタリするところがあり、生桑先生は所説の根拠を明示しておられないけれども、いましばらくその説に従っておくこととしたい。⁸¹「◇内は筆者」と述べられており、これによって現在は奥書にある定専の作というのは捏造であり、寂玄の偽作であると考えられている。

この解題にも記されているように、本書にはその執筆に当たって確かに『正統伝』を見た形跡がみられることから、筆者も定専の著述とするのは明らかに捏造であり、江戸以降に作り上げられたものとみる従来の説は妥当であると考ええる。しかし、『正統伝』の口伝口訣の類を取りまとめ解説を加えたとする位置付けには、些か疑問を抱いている。また著者が誰であるかについても、解題にも書かれているように生桑氏の見解には根拠が示されておらず、そのまま寂玄とするには論拠に乏しいように思われる。

そこで本項では、以上の『史料集成』解題に示される内容の真偽にも触れながら、『宗義相承記』の内容を検討していきたい。

本書の巻頭には、以下のように口伝の内容が記されている。

四 筒ツツ之伝

一十九歳磯長夢想之伝

二十六歳化女告命之伝

三十九歳六角夢想之伝

四三十二歳六角靈告之伝

第一重 時機相応 是如来ノ懸記也

第二重 女人往生勸発 是大悲ノ深奥也

第三重 唯授一人口訣 是宗風ノ興起也

是曰三三重ノ口訣ト

一 聖僧伝

二 船齋伝

三 宿報伝

四 玉女伝

（『宗義相承記』一丁オウウ）

親鸞に関する四つの伝承のほか、『正統伝』と同じ内容の三つの口伝と四つの附属の伝が挙げられており、それぞれ「三重口訣」と「四箇附庸」と称されている。本文は四つの伝承の順に展開されており、「三重口訣」と「四箇附庸」に関しては『正統伝』同様、六角夢想の伝の段落で述べられているが、本書にはさらにその他三つの伝承との関わりについても次のように記されている。

三重ノ口決ハ今（六角夢想）ノ告命ニノミ限テ備ルニハアラス。実ニハ前来三タヒノ告命（磯長夢想、
化女告命、六角靈告）ヲ蒙テ在家同風ノ宗義ヲ成立シタマヒシ上ニテノ口決ナリ。然レトモ前二箇^{〔マヤ〕}
ノ告命モ今ノ告命ニ依テ其功成シタルナレハ書ニ誌シ伝ル時ハコヽニテ示シ教ルナリ

〔句読点及び○内は筆者〕

〔『宗義相承記』六丁オウウ〕

今私ニ按スルニ（略）三重ノ口決ハ一告命三夢想ノ上ニテ成シタマヘル伝法ナレハ初ニ是ヲ伝ヘタマ
ヒ、四箇^{〔マヤ〕}ノ伝ハ六角ノ一夢想ニ限ルカ故ニ三重ノ次ニ是ヲ伝ヘタマヘルナリ〔句読点は筆者〕

〔『宗義相承記』挿入紙七オ〕

前来ノ告命ヲ悉ク述明シ手ツカラ四句文ヲ書タテ、即祖公綽空ヘワタシタマヒ三ツノ道理ヲ立ラレ
キ。所謂ル三重口決トハ是ナリ〔句読点は筆者〕

〔『宗義相承記』八丁オ〕

すなわち、「四箇附庸」は六角夢想に関するものであるが、「三重の口決」は六角夢想に限ったものでは
なく、親鸞の一告命三夢想、所謂「四箇伝」すべての上に成立する口伝であるとされている。しかもこ
の三つの口伝は、すなわち法然が四つの伝承を受けて立てた三つの道理であると示すものである。

さて、『正統伝』と同様の三つの口伝を挙げる本書であるが、『正統伝』がその内容に一切触れていな
いのに対して、本書にはその詳細が以下のように記されている。

まず第一重の時機相応の段では、僧侶の妻帯や持戒、破戒の問題に触れ、どれも時機に応じた教化のかたちであることが述べられている。中でも妻帯に言及し、親鸞の妻帯を挙げて、

今綽空カ再ヒ在家ニ立返リ受妻ノ身トナリシ（略）愛妻ノ水ニ溺レ、愛子ノ泥ニマミレタル今時ノ衆生ヲミソナワン弥陀大悲ノ願意ヨリ如意輪尊ノ大悲ヲシテキミニ告命ナサシメタマフ〔句読点は筆者〕

『宗義相承記』一〇丁オウ

として、夢告は衆生を救わんとする阿弥陀仏の願意によるもので、親鸞は今の時機に応じた教化のかたちとして、妻帯の身となったと示されている。

続いて第二重の女人往生勸発の段は、前段の妻帯の話題から派生する形で始まり、妻帯によって女性が寺院に入ることが、女性に往生を願わしめる近道であると述べて、次のように示されている。

女子ヲ僧房ニ給仕セシムル（妻帯を指す）ハ（略）願作仏心ヲ発起セシムルノ近道ナリ。此近道ノ利益タル、機ニ男女ノ隔ナク、道俗貴賤モロ共ニ、貧福老少ノエラヒナケレハ、行ニモ多少浅深ナシ

〔句読点及び○内は筆者〕

『宗義相承記』一一丁ウ〜一二丁オ

つまり第一重時機相応と第二重女人往生勸発はどちらも、親鸞の妻帯がすなわちすべての衆生を選びなく救わんとする撰取不捨の大慈大悲が満たされた阿弥陀仏の願いであり、時機相応の教化のかたちであった、女性はもちろん、すべての衆生に往生を願わしめる近道であることを述べるものである。要するに第

一重、第二重ともに、親鸞の妻帯に関する口伝であるといえる。

ところが、最後の第三重唯授一人口訣の段に入ると、

右両重ノ口訣ニ於テ大師空聖人ノ示教ノ旨イトコマヤカニ弟子ニ伝授マシマシテ、尚其ウヘニ仰セラレテノタマワク云如_二朱切紙_一〔句読点は筆者〕

〔宗義相承記〕一丁ウ

として、その内容には一切触れずに、「朱の切紙のごとし」として省略されている。ここにいう切紙とは、口伝で奥義を伝授する際に用いられたとされる一枚物の紙切れであり、天台本覚思想における口伝法門で用いられたのがその始まりと考えられている。歌道の古今伝授では十五世紀後半頃から、曹洞宗では十四五世紀以降に口伝や秘訣等の伝授に用いられたとされる⁸²。本書には付箋のようなものが付けられており、そこに朱の切紙に関して以下のように記されている。

真仏上人御真筆ノ記卷第三四句文ノ前後ニ三重口訣ノ趣ヲ朱ニテ細字ニ記置タマフ故ニ、末代若伝テ紙ニコレヲ記シ、発忘ニ備ヘント擬スル志アラハ必朱書ニスヘキモノナリ。但勝タル朱ナクハ初メニ重ハ墨ニテモ苦シカルマシキカ、アシキ朱ハ堅ク用ユヘカラス。以上真慧上人ノ口伝〔句読点は筆者〕

〔宗義相承記〕一二丁ウ付箋B)

これによると、真仏が三重口訣に関することを朱の文字で書き記したことが発端となり、高田派にも他宗のように代々三重口訣に関することを朱書きした切紙が存在したとされている。しかし現在その切紙に

該当すると思われるものは一切伝わっておらず、またそこに記されているという唯授一人口訣の内容もわからないのが現状である。本書が示す三つの口伝はおよそ以上のような内容である。

ところで、本書と『正統伝』には大きな違いがある。それは『正統伝』には記載されていない「二十六歳化女告命之伝」が記されていることである。そこでその記載内容を窺ってみると、

本伝云云如「四卷伝」

(『宗義相承記』五丁ウ)

と示されているだけで、他の伝承のようにその詳細を伝えていない。ただし、ここに挙げられる『四卷伝』とは前項でも触れた『正明伝』のことであり、これがその巻一上に記されている建久九年(一一九八)親鸞二十六歳の赤山明神での伝承を指していることがわかる。

この『正統伝』と『宗義相承記』の違いについて、『正統伝』の口伝の内容を取りまとめたものが『宗義相承記』であるとみる平松氏は、

『相承記』がこれを一項目としてとりあげたのも、次の段での女人往生についての説明に役立てたいためらしいが、この段の中で何らの説明もしていないのは、この説話自体に口伝とすべき何ものも伝えられていなかったからであろう。^{*83}

と述べ、伝承の詳細が説明されていないことに注目して、この伝承には何の口伝も伝わっていないのだからとの指摘をするのみで、この違いをあまり問題とはしていない。

また山田雅教氏は、本書と『正明伝』或いは「三夢記」との関係に言及する中でこの点について触れ、
なぞ口訣の内容がないのにあえてこの項目（二十六歳化女告命之伝）を採用したのかはわからない^{*84}

〔○内は筆者〕

と疑問を投じる一方で、『正統伝』に掲載される大乘院夢告が本書に載せられていないことを指摘して、

『相承記』の著者がこれ（大乘院夢告）を重視していなかったためと言える。さらに、もしこの著者が「三夢記」を見ていたとしたら、たとえ項目だけにしても大乘院夢告を入れたであろう^{*85}。

〔○内は筆者〕

としている。大乘院夢告の不掲載に関しては筆者も山田氏と同意見で、この夢告に関しては本書の趣旨と異なると判断し、採用しなかったのではないかと思われる。

では一方の「二十六歳化女告命之伝」に関してはどうであろうか。そこでこの伝承の内容をみると、親鸞が京都の町から比叡山に帰る折に赤山明神に立ち寄った際の出来事が伝えられている。そのとき親鸞の前に一人の女性が現れ、比叡山へ参詣したいから一緒に連れて行って欲しいと請うた。それに対して親鸞が、比叡山は女人禁制であるからそれは許されないと断ると、女性は白絹に包まれた玉を取り出し、

是ハ天日ノ火ヲ取ノ玉ナリ。（略）然ニ、天日ノ火ヒトリ下テ、灯炬トナルコトナシ。陋イヤシキ土石ノ玉

ニウツリテコソ、闇夜ヲ照ノ財トハ成ナレ。（略）御僧ハ末代ノ智人ナルベシ。ヨモ此理ニ迷タマ

ハジ。玉ト日ト相重ノコトハリ今ハ知タマフマジ。千日ノ後ハ、自思ミズカラ合アハスルコトノ侍ハベラン

などと告げて姿を消した。そしてその三年後、親鸞が九条兼実の娘玉日と結婚することになった際、この女性の言葉が、太陽の火を玉にうつし、一切衆生の迷闇を照らして、五障三従の女人までもことごとく引導せよとの教えであったことに気付かされた、という内容である。つまりこの伝承は、女人の往生について語られたものであり、まさに三重口訣の第二重「女人往生勸発」に当たるものであるといえよう。

なお、この伝承と第二重口訣との関わりについては、前述の通り平松氏も指摘しているところではある。ただし、伝承自体に口伝が伝えられているわけではないことを指摘するだけで、掲載されていること自体は問題としていないのである。しかし平松氏のこの見解であれば、いよいよ『正統伝』にはない、なおかつ口伝を伝えるわけでもないこの伝承が、わざわざ「四箇伝」の一つとして掲載されたことに対して疑問が深まるといえよう。

これについて筆者は、『宗義相承記』の著者はあえてこの伝承を掲載したのではなかろうかと考えている。そもそも本書の性質は、親鸞の伝記上で重要と考えられる夢告に主眼を置くのではなく、三つの口伝に関するものを伝える夢告が集められたところにある点を忘れてはならない。これによって、「二十六歳化女告命之伝」が設けられた意図も自ずと明白であるといえよう。すなわちはじめにも述べたように、「三つの口伝」をどれも六角夢想に関するものと位置付ける『正統伝』とは異なり、『宗義相承記』は四つの伝承全てに関連して伝えられたものであるとしている。この立場から考えれば、どの伝承も全て口伝に関

わるものであり、中でもこの赤山明神での出来事は「第二重女人往生勸発」に該当する重要な伝承であったと位置付けることができよう。

このように考えれば、『正統伝』と『宗義相承記』におけるこの伝承掲載の有無は大きな違いであるといえる。また同時に、このことは本書が『正統伝』の口伝・口訣の部分をそのまま引き継いだ書物ではないことをあらわしているといえよう。

第四項 『浄土真宗相承図記』

『相承図記』の原本は、前述のように序論と末尾に記される「寛保第二龍輯壬戌夏五月二十八日 慈光教寺第八世釋寂玄記之」、及び「寛保第二歳次壬戌秋七月朔日 慈光八世法孫寂玄」から、前項の『宗義相承記』の偽作者とされている寂玄が著したものと考えられる。本項では本書の中でも後半部分に記される、高田派歴代の口伝相承に関する記述に焦点を当て、その内容に検討を加えていきたい。

さて、本書の後半は江戸初期の法主に至るまでの相承図を中心として、その相承過程に解説を加える形で展開されている。相承図の部分を抜粋すると、次のようになっている。

本門久遠実成阿弥陀如来—錠光如来—世自在王如来—迹門十劫正覚阿弥陀仏—釈迦牟尼如来—龍樹菩

薩—天親菩薩—曇鸞和尚—道綽禪師—善導大師—源信和尚—源空上人—流祖聖人—真仏上人—顕智上人—専空上人—定専上人—空仏上人—順正上人—定順上人—定顕上人—真慧上人—応真僧正—堯慧大僧正—堯真僧正—堯秀大僧正—堯朝僧正—堯円大僧正—当御門跡

なお、高田派歴代の箇所には必ず「口訣附法」や「師資附法相承」等として、それぞれ口伝が行われた時期が明記されている。また、「流祖聖人」の箇所には四頁の両面にわたって親鸞九歳の頃からの略伝が示されているのであるが、その中心となるのはやはり口伝に関する事項である。その中で親鸞に関する伝承が、「三箇の伝法・二箇の師資相承」として、次のように記されている。

▲伝法第一 十九歳磯長伝法（略）当八十一代後鳥羽院建久二年辛亥九月十四日夜四更

▲伝法第二 二十六歳赤山伝法同朝建久九年戊午正月（略）

▲師資相承 二十九歳入空師ノ室空師六十九歳同朝建仁元年辛酉三月十四日也

▲伝法第三 同年六角伝法四月五日五更寅

▲師資相承 同年十月五日宗風興起救世勢至悲智合聚之伝法也

（『相承図記』一一丁才）

すなわち「三箇の伝法」とは、「十九歳磯長伝法」、「二十六歳赤山伝法」、「二十九歳六角伝法」の三つであり、「二箇の師資相承」とは、法然門下への入室と宗風興起とされている。これに関して、以下のよう
うな問答が記されている。

問若然則者宗旨ノ伝法ハ限リ三箇ニ師資ノ附法ハ限ルニ一箇ニ乎如何。答師資ノ付法ハ不レ出ニ二重ヲ化法
至ニテハ其ノ伝法ニ則有成ニ四箇ヲ義。謂三十二歳就ニ玉日姫之美玉伝授ニ一箇ノ法門成立スルカ故也。是レヲ
為ニ本伝ノ第四ト。若開ニ六角ノ三重口訣則可レ謂成ト七箇ニ乎又就ニ六角ノ伝法ニ有ニ四箇ノ附庸伝ニ故ニ仰テ称ニス本
末八箇ノ伝法ト。(句読点は筆者)

(『相承図記』一五丁ウ)

この書が伝法と師資相承をそれぞれ三箇と二箇と限定していることについて問うものである。その問いに対して、「伝法に至りては四箇を成る義有り」と答え、本伝の第四として三十二歳の玉日姫の美玉伝授を挙げ、それを含めて四箇の伝法とする説があることを明かしている。これは『宗義相承記』の三十二歳六角霊告の段に該当するものであり、「四箇を成る義」として紹介されているのは、『宗義相承記』に記される四箇伝とみて間違いないだろう。しかもここには三重口訣と四箇附庸に関するも言及されており、もし六角夢想の三重口訣を加えれば七箇になるというべきであるし、四箇附庸の伝を合わせる場合は本末八箇の伝法と総称すると記されている。

そこで共に寂玄の著述と考えられている『宗義相承記』と『相承図記』を比較してみると、次の四点の違いがみられる。

(1) 『宗義相承記』は四つの伝承を「四箇伝」として掲げているのに対して、『相承図記』は三つの伝承

を掲げ、四つ目については最後の問答で一説として紹介するという方法をとっている。

(2) 親鸞二十六歳の伝承は、どちらも赤山明神での出来事を指してはいるが、『宗義相承記』に「化女告命」と表記されているのに対して、『相承図記』には「赤山伝法」と表記されている。

(3) 『宗義相承記』は三重口訣を六角夢想にのみに関わる口伝ではなく、四箇伝すべてに関わる口伝であると対して、『相承図記』では「六角ノ三重口訣」として、六角夢想に関する口伝であると伝えている。

(4) 『宗義相承記』は四箇附庸を六角夢想の伝に限ると明言しているが、『相承図記』は六角夢想を含む所謂「四箇伝」と四箇附庸とを併せて、本末八箇の伝法とまとめている。

このように、両書とも寂玄の著述と考えられているが、その内容は伝承と口伝の関係性に対する捉え方に違いがみられる。すでに述べているように、『相承図記』は著者を寂玄と明記しているのに対して、一方の『宗義相承記』は表記上は定専の著述となっているものを、寂玄が偽作したものと考えられているのであるが、それに関する明確な根拠は述べられていない。しかしこれによって、両書はそれぞれ別の人物によって、すなわち『相承図記』が奥書通り寂玄によるものであるならば、『宗義相承記』はそれ以外の人物によって著されたものと考えることができるとはなからうか。

ところで『相承図記』には、『正統伝』にも記されている唯授一人口訣が行われたという日時や場所が

次のように記されている。

① 五十八歳 同二年庚寅四月五日夜五更 唯授一人口訣授_二与真伝_一 二十一歳之御時

〔相承図記〕一三丁ウ)

② 八十六歳 同朝正喜二年戊午四月五日夜五更 於西洞院御房御自画影前顕智上人口訣相承

〔相承図記〕一四丁ウ)

③ 八十七歳 同朝正元々年巳未四月五日夜五更 於西洞院_二専空上人口訣相承

〔相承図記〕一五丁オ)

④ (八十六歳秋九月) 於三条富小路善法院_二附_二与_{シタマフ} 顕智_ニ 於二十一通ノ口訣及高田ノ住職_一

〔○内は筆者〕

〔相承図記〕一五丁オ)

⑤ 八十九歳 八十九代龜山院弘長元年辛酉 専空上人三十余通之切紙相_二承_{シタマフ} 之_一

〔相承図記〕一五丁オ)

①から③の内容は『正統伝』が伝えるものと同様の内容である。中でも②と③に関しては、第二項において顕智と専空の西洞院御坊での口訣相承の時期が、建長七年(一二五五)の火災によって親鸞が西洞院から三条富小路の善法坊に移り住んだ後のことであることから、歴史的事実とのずれが生じていると指摘したものと同一時期と場所を伝えている。ところが④、⑤に記される内容は、『正統伝』にも、或いは『相

承函記』にも記されていないものである。すなわち顕智と専空が唯授一人口訣を相承した後、それぞれさらに二十一通と三十余通の切紙相承を受けたことを伝えるものである。『相承函記』はこのようなかたちで前項の『宗義相承記』でみられた「切紙」の相承を伝えているのである。このように、本書からも切紙の存在を垣間見ることができるのであるが、やはり現存しない以上、そのようなものが実際に存在したかどうかの真偽は定かではないのが現状である。

第四節 口伝に関する諸問題―口伝資料の検討を通して―

第一項 平松令三氏の所論に対して

すでに口伝資料に関しては、平松令三氏が論文「唯授一人口訣相承について」において、口伝はいつどのようにして成立したのかとの問いを立て、『撮要』、『正統伝』、『宗義相承記』の対比を通して検討を加えている。平松氏はまず『撮要』と『正統伝』の対比から、

この両書が深いかわり合いを持つことは一目瞭然である。これからみると、『正統伝』に記された口伝口訣の類には、先行するものがあつて、良空はこれを取りこんで自家葉籠中のものとしようとしたことはもはや言うまでもなからう。^{*86}

と述べ、次に『撮要』と『宗義相承記』の対比を通して、これらの決定的な違いが三重口訣の存在にあることから、

『撮要』の具体的即物的な口伝にくらべて、これ（三重口訣）は抽象的、概念的であり、理論的である。その点、同じ口伝と言つても次元がちがつている、とも言えよう。そこで思うことは、そんな「三重口訣」は彼五天良空自身が作り出したのではないかということである。（略）普門の『絵伝撮要』

その他多くの学者の研究成果の中から、口伝類を整理しつつ、換骨奪胎して「三重口訣」という理論を主軸とする口伝を作り出し得る人材は、良空をおいてほかに見出し得ない。^{*87}

〔○内は筆者〕

として、『正統伝』や『宗義相承記』に記される三重口訣は、良空が『撮要』をはじめとする先哲の研究成果を整理した上で作り上げた口伝であるとする見解を示している^{*88}。またそれ以外の口伝に関しては、『撮要』に示される口伝をそのまま良空が利用したものとした上で、

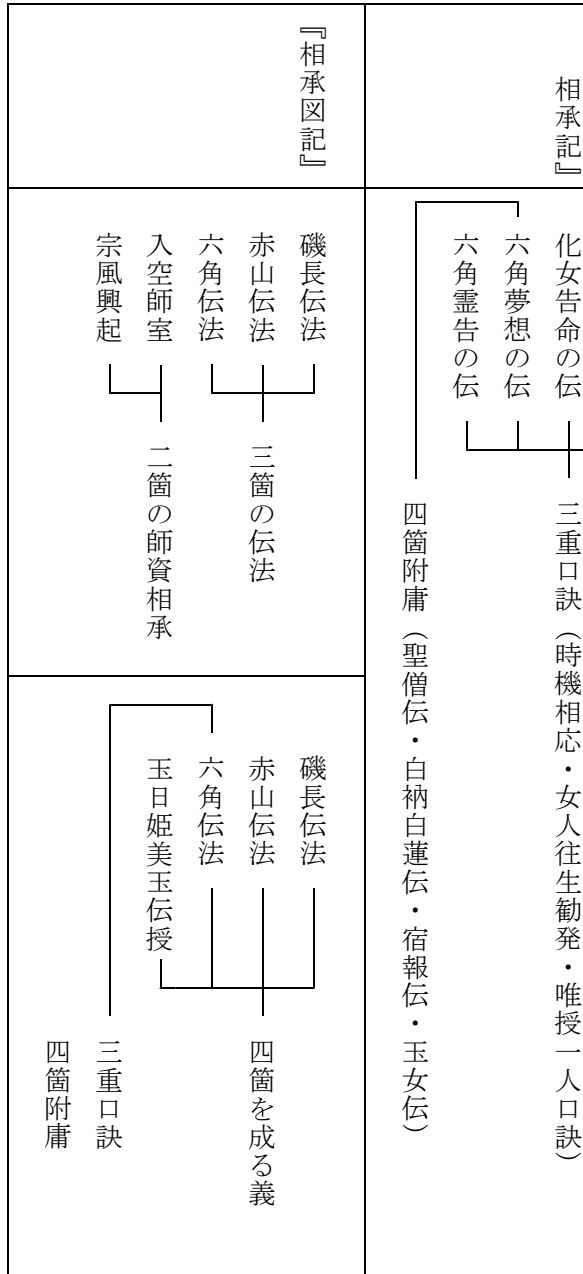
良空が利用した『撮要』などに示される口伝類は、普門の性格から見て、彼の創作ではなく、その当時伝承されていたものである。内容に作爲的などころがないのは、「三重口訣」と大きくちがっており、自然発生に近い感があつて、一時期前の成立と見られよう^{*89}。

とみている。つまり『正統伝』と『宗義相承記』に示されている口伝の内、四箇附庸は『撮要』に基づいて書かれたものであり、しかもその『撮要』はさらにそれ以前から伝えられていた伝承を根拠として書かれたものとする一方で、『撮要』には述べられていない三重口訣に関しては、良空が作爲的に作り上げたものであると指摘するのが平松氏の説である。

確かに『撮要』と『宗義相承記』の口伝が極めて対照的であるとの見方はもつともであるのだが、すでに述べているように、この平松氏の見解は『正統伝』における口伝の類をそのままとりまとめたものが『宗義相承記』であるとみる立場から述べられたものであり、そもそも筆者はこの点に疑問を抱いていること

から、それによって導き出されたこの見解には同調し難い。そこで本項では、前節で考察した口伝資料の比較を通して、筆者の見解を示したい。
さて、今一度口伝資料各書が伝える口伝の内容をまとめると次のようになる。

『撮要』	<p>六角堂夢想偈</p> <p>┌</p> <p>十三個の口伝</p> <p>七個の相承</p> <p>(白納伝・白蓮伝・宿報の言の伝・玉女の伝・五更の伝・三尊不離の伝・東方説法の伝)</p>
『正統伝』	<p>磯長の夢想偈</p> <p>┌</p> <p>内容不明</p> <p>六角堂夢想偈</p> <p>┌</p> <p>三重相伝 (時機相伝・女人往生勸発・唯授一人口訣)</p> <p>四箇附庸 (聖僧伝・白納白蓮伝・宿報伝・玉女伝)</p> <p>六角霊夢</p> <p>┌</p> <p>内容不明</p>
『宗義』	<p>磯長夢想の伝</p> <p>┌</p>



全てに共通していえることは、どの書においても口伝と六角夢想が深く関わっている点である。中でも『宗義相承記』には、親鸞が六角堂で救世菩薩から夢想偈を受け、妻帯に至ったことを、阿弥陀仏が願われた時機相応の教化のかたちであり、すべての衆生に往生を願わしめる近道であると伝えるのが、時機相

応と女人往生勧発の二つの口伝であると示されており、『撮要』や『正統伝』は詳細こそ伝えていないが、書きぶりからいえば同様の内容を伝えるものであると推測することができる。ここから、高田派に伝わる」とされる口伝の内容とは、一言でいえば親鸞の妻帯に関するものであるということができるのである。

ところが右図のように、それぞれの展開には違いがあることがわかる。すなわち『撮要』と『正統伝』の場合であれば、『撮要』が伝える六角夢想偈に関する十三個の口伝と七個の相承は、『正統伝』において訂正され、正しくは三重相伝と四箇附庸であるとされている。また『正統伝』はさらに、磯長夢想の偈文と玉日姫が六角堂参籠において受けた夢告に関しても口伝があることを伝えている。ただしそれに関する詳細は明かではない。

一方『正統伝』と『宗義相承記』では、『宗義相承記』が『正統伝』をそのまま受け継ぐかのように三重口訣と四箇附庸を掲げているが、六角夢想のほかに磯長夢想、化女告命、六角霊告の三つの伝を挙げ、三重口訣はこの四つの伝すべてに通じる口伝であると伝えている。なお、この四つの伝の内、化女告命の伝（赤山明神での告命）は『正統伝』には掲載すらされていない伝承である。

その中で『相承図記』だけは他の書物とその内容を若干異にしており、法然門下への入室と宗風興起の二つが新たに二箇の師資相承として挙げられている。また伝承に関しては、『正統伝』や『宗義相承記』が挙げる玉日姫の六角堂夢告が挙げられておらず、三箇の伝法とされている。さらにその他の一説として挙げられているものは、概ね『宗義相承記』と同じ内容であるが、三重口訣の位置付けに関しては『宗義

相承記』とは異なり、『正統伝』と同様、六角夢想に関する口伝であるとしている。

以上のことからわかるように、『正統伝』と『宗義相承記』では口伝の捉え方に決定的な違いがあり、しかもそこには『正統伝』が伝えていない内容を含んでいることから、これによって『宗義相承記』を『正統伝』の口伝の類をまとめた書物とする位置付けは成立しないといえよう。また、『撮要』には十三個の口伝が存在している事実が書かれているだけであつて、その内容には一切触れられておらず、それが必ずしも三重口訣の内容を含まないとは限らないことから、これをもって三重口訣のみを取り上げて、良空の作為によるものとする平松氏の見解は早計ではなかるうかと考える。

ただし、平松氏が指摘するように、良空が何らかの鍵を握っている可能性は否めない。そこで筆者は、『正統伝』における最大の批判対象であり、秘事法門疑惑の根拠ともなった「入親鸞位」という表現に注目した。これは唯授一人口訣相承を受けた歴代法主を指して用いられた表現であるが、これが使われているのは『正統伝』だけであり、その他の口伝資料には一切みられない言葉である。とりわけ『正統伝』以降の成立と考えられている『宗義相承記』や『相承図記』がこの表現を用いていないのは注意すべき点であろう。というのも、従来言われてきたように、高田派に唯授一人の口訣相承が伝わっていることが高田系門侶の優越の立場を論証するためのものであるならば、この語は「唯授一人口訣」の語と対になつて重要な役割を占めていると思われるし、そもそもこの表現のインパクトを考えると、もし『正統伝』をみた人物がそれを参考に『宗義相承記』或いは『相承図記』を書いたのであれば、そのまま用いるのが

自然ではないかと思われるからである。また逆に、もし良空が『正統伝』に伝えるように、口伝相承の上で「入親鸞位」なる位が与えられる事実があったと仮定すれば、当然その他の書もこのことを伝えているはずである。平松氏はこの点を一切指摘していないが、筆者は以上のような根拠から、良空が作り上げたのはむしろこの「入親鸞位」という表現であったのではないかと考えている。

さて、『正統伝』は一卷の冒頭において、次のような記述によって高田派と他派とを比較している。

其口宣今現ニ在之、即唯授一人口訣相承ノ家ニテ、血脈ノ正統タルコト、一天ニ肩比フル者ナシ。他ノ四派（仏光寺、本願寺、錦織寺、越州派）ハ、悉ク当家ヨリ伝法セリ。（略）他流ニハ、面授ノ親聞ナク、附法ノ正家ニ匪ル故ニ、聖人在世以来ノ故実ヲ知コトナシ。（○内は筆者）

（『史料集成』第七卷、三二二頁）

このように高田派を「唯授一人口訣相承の家」と表現し、「面授の親聞」によって血脈の正統であると位置付けている。或いは磯長夢想の記述に、

十九歳磯長ノ告命ノ一事ハ、千歳未聞ノ秘説ナリト雖トモ、アマリニ邪秘スルトキハ、莫邪ヲ豊城ニ銷シ、魯論ヲ孔壁ニ亡フ失アランカ。故ニ今コ、ニ記シテ其聞ヲ天下ニ弘クス。

（『史料集成』第七卷、三一九頁）

として莫邪の剣の逸話や、孔子が焚書を避けて論語を壁に埋めたという説話を喩えに挙げ、千歳未聞の秘説である磯長の夢告をここに掲載したのは、それを天下に広め、知らしめるためであると述べている。

ここから筆者は、良空と『正統伝』の記述について、従来の『正統伝』に対する見解、すなわち高田派の正統性を主張し、優位性を高めることを最大の意図として、それを助長するものとして口伝を取り上げたとする捉え方よりも、むしろ良空には、高田派に親鸞面授の直弟である真仏、顕智、専空が受けた直授の口伝が存在しているとする何らかの根拠が大前提としてあり、その口伝を武器として他派の者は聞き得なかつた親鸞在世中の出来事を記し、一般に広めることによって、確固たる高田派の地位を確立する意図があつたのではなからうかと考える。そこで推測するのは、『撮要』、『正統伝』、『宗義相承記』、『相承図記』の全てを繋ぎ得る、何かしらの資料の存在である。平松氏が指摘するそれとの大きな違いは、三重口訣をも含む内容のものであるという点である。そのようなものが口伝資料が成立したと考えられる江戸時代の段階では、残されていたのではなからうか⁹⁰。そして良空はそれをうまく利用し、さらに口伝の価値を高める意図で「入親鸞位」のような表現を独自に作り上げたのではなからうか。しかしそれが逆に、「秘事法門」感を助長する結果となつてしまつたと考えられる。

第二項 近世初期高田派における口伝のあり方

さて、ここまで口伝資料の検討を通して平松氏の見解に対する私見を述べてきたが、そもそも大原性実

氏や重松明久氏らの指摘に代表されるような秘事法門疑惑の種であったためか、従来高田派に口伝があることが伝えられた歴史はほとんど論じられることがなかった。その点で口伝資料の発生時期を絞り込み、秘事法門疑惑の根本問題を明確化した平松氏の研究は高く評価されるべきである。しかし一方で、平松氏の見解には、口伝を相承していることがすなわち秘事法門を内包していることであるかのように捉えている傾向があり、その結果秘事法門疑惑を否定するために口伝そのものの真偽を論じることには終始してしまっているように思われる。

これに対して筆者は、高田派教学の歴史の中で口伝が重視された時期があったという確固たる事実が置き去りにされてしまっている点を指摘したい。実際、今でこそ批判的な見解が多い『正統伝』であるが、当時は多くの人々に受け容れられ、ベストセラーの親鸞伝として読まれていたことは間違いない。また『宗義相承記』が幾人かの学僧によって書写され、その写本が現在も数ヶ寺の末寺に所蔵されていることは紛れもない事実であり、これはその原本となったものが当時派内で流布していた可能性が高いことを示唆しているといえよう。このような口伝資料の実態がある以上、高田派教学の歴史の一部分に口伝を重視する時期が存在したことは、事実として認められなければならないであろう。

実際、真宗において口伝の存在がみられるのは、本論で取り上げた口伝資料に限ったことではない。例えば寛如が著したことで知られる『口伝鈔』はまさにその一つであるし、『歎異抄』の序文には、

窃廻_二愚案_一粗勘_二古今_一、歎_レ異_二先師_一口伝_二之_レ真信_一、思_レ有_二後学_一相統_二之_レ疑惑_一、幸不_レ依_二有_一縁知識者、

争得_レ入_二易行一門_一哉。〔傍点筆者〕

〔『真聖全』二、七七三頁〕

として「口伝」の語が出てくる。また本願寺派と大谷派には、伝承方法に口伝を用いたとされる相伝教学と呼ばれる教学も存在する。相伝教学とは、蓮如が我が子等に対して説いた教えが、蓮如の没後に整理され、江戸中期まで伝えられてきたとされる教学である⁹¹。さらに近年の研究によって、近世本願寺派に『浄土真宗百通切紙』と題して口伝の内容が書かれた切紙を取りまとめて刊行された書物が存在したことも指摘されている⁹²。

或いは三浦真証氏は、論文「近世初期真宗教学の変貌―『私観子』からの考察―」において、本願寺派教学が中世から近世へと変貌する鍵が、中世の口伝重視の学問観から近世の出版文化の隆盛への変化のなかにあると指摘し、近世初期本願寺派にみられたという口伝を重視する学問観が否定されていくきっかけを、「承応の閲牆」との関わりにおいて論じている。このような視点から考えると、同じく近世初期頃の成立である『撮要』や『正統伝』において口伝が取り沙汰されていることは、何ら不思議なことではないといえよう。

では高田派教学の歴史の中で口伝が重視された時期とは、具体的にはいつ頃のことであろうか。このことを検討する上で注目しておきたいのは、高田本『口伝鈔』の存在である。『口伝鈔』といえば、覚如が元弘元年（一二三二）の報恩講において口授した内容を門弟の乗専が書き記したもの（以下、本願寺本）

として知られているが、高田本『口伝鈔』（以下、高田本）はそれを正和元年（一一三二）の専空自筆本として伝えるものである。内容は本願寺本が、親鸞が如信に語ったものとして伝えておられるのに対して、高田本は親鸞が真仏・顕智に語ったものとして伝えておられる。

さて、『口伝鈔』については、佐藤哲英氏の著書『口伝鈔の研究』が知られるが、佐藤氏は本書において高田本についても検討を加えている⁹³。この中で佐藤氏は、高田本に意図的とは思えない脱文があることから専空自筆説を否定し、何らかの底本を写し取ったものとみて、①高田本、②本願寺本、③乗専書写の本願寺本（以下、乗専古写本）の三点を対比し、この対比を通して高田本と乗専古写本とに極めて近似の関係性が見出せることを指摘して、覚如と乗専によって振り仮名付きの聖教形態が整えられたものが今の本願寺本であり、乗専古写本のような一写本を底本として高田派流に改めたものが、高田本であると位置付けている。さらに佐藤氏は、本願寺本が「本願寺ノ上人親鸞」とするところを高田本が「高田ノ聖人親鸞」としている点に注目し、「ここには親鸞聖人を「高田の開山」とみる思想がほのみられる」、「その背景に本願寺に対抗する高田意識の高揚が考えられる」と指摘して、そのような対抗意識を高揚する必要が出てきた時代について、

鎌倉末期の専空時代は本願寺に対抗する高田意識の高揚をさして必要としない時代であった。そして室町中期の真恵時代になると、高田意識が漸く高揚する時代になっている。しかるに文明四年（一四七二）に真恵が著した『顕正流義鈔』には、高田の開山を真仏とし、親鸞―真仏―顕智の三代伝持を

強調しているが、高田の開山を親鸞とみる思想はまだ現れていない。⁹⁴

と述べている。すなわち、真慧の頃に高田意識が高揚する時代を迎えているものの、『顕正流義鈔』には依然として親鸞を開山とする思想がみられないことから、高田本の成立を『顕正流義鈔』の成立よりは後、つまり室町末期ではないかと指摘するものである。従来高田本と本願寺本をめぐっては、高田本原作説と本願寺本原作説の二説が争われてきたが、この佐藤氏の研究でもって現在は本願寺本を『口伝鈔』の原作と考えるのが一般的であるといえる。

さて、この佐藤氏の見解の中で筆者が注目したのは、高田本の成立時期である。高田本には、専空自筆とされる所謂高田本の他に、鈴鹿市青龍寺所蔵の写本と寛保三年の刊本が存在しているのであるが、前者の写本は慶安年間（一六四八〜一六五二）頃に書写されたもの⁹⁵、後者の刊本は寛保三年（一七四三）に一身田の雑華堂から刊行されたものと考えられている⁹⁶。どちらも佐藤氏が推定する高田本成立時期から考えると随分時代が下つてからのものであることがわかるが、このことは高田本『口伝鈔』が近世に入つてから注目されたことを示しているといえるのではないだろうか。しかも時期的には本論文でみてきた口伝資料の成立時期と極めて近いことから、高田本の書写、或いは刊行もまた、口伝資料の成立と同様に、近世初期高田派における口伝重視の傾向の一端を担っていると考えることができるとはなからうか。

そこでこのように口伝が重視されたと考えられる時期を、高田本『口伝鈔』並びに口伝資料を通して推測してみたい。それぞれの成立時期、或いは書写された時期をわかっている範囲で年表にしてみると次の

ようになる。

年号	西暦	関連事項
慶安元年〜承応元年 延宝八年頃 正徳五年 享保二年 寛保二年 寛保三年 天保二年 嘉永五年	一六四八〜一六五二 一六八〇頃 一七一五 一七一七 一七四二 一七四三 一八三一 一八五二	青龍寺所蔵高田本『口伝鈔』書写 『高田絵伝撮要』成立 ^{*97} 『高田開山親鸞聖人正統伝』成立 『高田開山親鸞聖人正統伝』開板 『浄土真宗相承図記』成立 高田本『口伝鈔』刊行 中山寺所蔵『浄土真宗相承図記』書写 中山寺所蔵『高田一流宗義相承記』書写

後に『正統伝』などが受け継いでいくと考えられる六角夢想の口伝を伝えるものは、管見の限り平松氏

が指摘する『撮要』が最初であると考えられる。しかし高田本『口伝鈔』の書写がそれより数十年前のことであることから、「親鸞からの口伝を受け継いでいるのは本願寺派ではなく高田派である」との考えがすでにこの頃からあったとみてよいであろう。そこから約二十年〜三十年程後に『撮要』の成立、『正統伝』の開板、『相承図記』の成立と続く。また高田本『口伝鈔』の刊行は『相承図記』成立の翌年であり、ここからもこの書が口伝重視の傾向と関わりがあることを推測できる。

一方『宗義相承記』は、その原本の成立時期こそ未詳であるが、今回資料として用いた中山寺所蔵本の他に四ヶ寺の末寺が写本を所蔵していることが平松氏の調査によってわかっており、それらはどれも江戸末期に書かれたものであるとされている。本項のはじめに『宗義相承記』の原本となったものが派内で流布していた可能性を指摘したが、これらの写本の成立時期から推測すると、それが出回ったのは江戸末期頃だったのではないだろうか。

以上のことから、結論としては江戸期を通して高田派では口伝が重要な意味を持っていたことが推測できるわけだが、とりわけ江戸初期頃に成立した口伝資料が江戸中期から後期にかけて注目され、書写されたとみることができよう。また筆者は、この口伝重視の背景には常に他派、特に本願寺派に対する対抗意識があったのではないかと考える。そのことは佐藤氏の指摘にもあるように、すでに高田本『口伝鈔』の存在が顕著に物語っているといえるが、さらには高田派における口伝資料の成立が、三浦氏が指摘する当時の本願寺派の口伝重視の学問観を意識したことに起因するものではないかとも推測することができるか

らである。

ただし、本願寺派の口伝と高田派の口伝には異なる点がある。すなわち本願寺派の口伝が法義内容の伝授におけるものであったのに対して、本願寺本を写し変えて書かれたといわれる高田本『口伝鈔』や『十個秘事書』は例外として、その他の口伝資料が伝えるのは親鸞の妻帯に関するもの、すなわち真宗行儀に関する内容のものであるということである。これは本論文で指摘するところの、高田派のみに存在した何らかの資料に基づいた結果であると思われるが、或いは現存するところでは、親鸞の妻帯に関わる資料であり、高田派のみに伝えられていたとされる「三夢記」や六角堂夢想偈文の存在もまた、その一因を担っているのではないだろうか。

このようにして高田派には、口伝が重要な意味を持ち、それを重視した時期があったことが知られる。これについて本項では、特に江戸初期頃に成立した口伝資料が、江戸中期から後期にかけて、長く影響を与え続けていたこと、またその背景には他派に対する対抗意識と、高田派のみが所有していたと考えられる口伝の根拠となり得る資料の存在があったことを指摘した。

なお近年の研究においては、近世の出版文化の発達に伴い、中世の写本を中心とする口伝法門重視の学問観が衰退したとする指摘がなされており⁹⁸、同様のことは本願寺派についても指摘されている。そのことに言及する三浦氏は近世初期の本願寺派教学を、

近世初期真宗教学とは、中世的学問観である口伝を尊重するあり方から、出版文化の影響を受けて文

献学的客観的学問観を形成した、まさに中世から「変貌」した教学であつたのである。⁹⁹と位置付けているが、高田派に関してはまた違った教学的展開をたどっているといえよう。

小結

本章では高田派における口伝の伝持を伝える書物に焦点を当てて検討を加えてきた。

従来の研究では、高田派の口伝は常に秘事法門疑惑と共に論じられてきている。その発端となったのが、第一節で取り上げた『十個秘事書』であった。大正元年に山田文昭氏によって発見された本書は、中興である真慧の秘事伝授を伝える内容であったために、以後、高田派秘事法門疑惑の根拠とされた。しかしその後の研究によって、本書の改竄の跡は明白であり、高田派後継者争いを発端とする越前専修寺と一身田専修寺との勢力争いを背景に作り上げられたことは疑う余地がないと指摘され、これによって本書は偽作と断定された。ところが、本書によって秘事法門疑惑を唱えた研究者が、同時に『正統伝』が伝える「唯授一人口訣」、「入親鸞位」などの表現を秘事法門の証拠の一つとして取り上げたことによって、高田派に口伝が伝わりとされる伝承そのものが秘事法門の伝持であるかのように取り扱われることとなってしまった。さらにこれに反論した平松令三氏が、秘事法門疑惑を否定する根拠として、『正統伝』に記される口伝の内容は全て著者良空の作為によるものであるとする見解を発表し、口伝相承そのものに対して否定的な見解を示したことによって、口伝資料が残されている事実そのものが完全に抹消されてしまったといえる。

ところがこの平松氏の見解には、論拠に疑わしい点や、感情論を含んでいると思われる点があり、今一度再検討する必要性があった。そこでまず第三節において、『撮要』、『正統伝』、『宗義相承記』、『相承図記』を口伝資料と位置付けて検討を加え、各書が伝える口伝の内容を明らかにした上で、その内容を通してそれぞれの対比を行った。これによつて、良空が作り上げたのは口訣相承を受けた者を表す「入親鸞位」なる表現のみであつて、それ以外は各口伝資料の内容の全てを繋ぎ得る、何らかの資料が参考にされた可能性があることを指摘した。

またそもそも口伝相承の真偽以前に、そのことを伝える『撮要』、『正統伝』等の書物や、『宗義相承記』、『相承図記』等それを書写した写本が残されていることは紛れもない事実であり、少なくとも高田派の歴史の中で口伝が重視された時期があつたことは、教学史の一側面として認められなければならないであろう。

そこで第四節では、他派の例を挙げて高田派の口伝の位置付けに検討を加えた。すなわち『撮要』や『正統伝』が成立した江戸初期頃は、真宗他派でも法義の伝授において口伝を重視する傾向にあつたことが指摘されている時代であり、むしろ高田派に口伝資料が残されている背景の一つには、そのような他派に対する対抗意識があつたのではないかと推測できる。また他派が口伝によつて法義を伝えているのに対して、高田派が真宗行儀に関する内容を伝えているのは、親鸞の妻帯に関わる「三夢記」や六角堂夢想偈文などの資料を、高田派のみが所有していたことに起因するとみてよいであろう。

なお、これらの高田派所有資料に関しては、『正統伝』、『相承図記』の成立、或いは高田本『口伝鈔』刊行当時の法主であった円猷の事績の一つに、高田派伝来の法宝物を護持し顕彰しようとする取り組みがあり、真仏筆『経釈文聞書』中の「親鸞夢記」や親鸞直筆「浄肉文」を表装して掛け軸にしたことがその一例として挙げられるといわれている¹⁰⁰。このこともまた、六角堂夢想偈文等の資料が当時注目を集めていたことを裏付けているといえよう。

さらに最終項では、高田本『口伝鈔』の存在も視野に入れて考察することによって、近世初期頃の高田派では口伝が重要な意味を持っており、とりわけ江戸初期に成立した口伝資料が、江戸中期から後期にかけて影響を及ぼしていたとの結論に至った。

ところで、『正統伝』や『宗義相承記』が伝える三重口訣の中の一つ「唯授一人口訣」の内容だけは、本章で扱った口伝資料では明らかにすることができなかった。ところが、江戸中期から後期にかけて起こった高田派戒律復古運動の中で、「唯授一人口訣」は再び大きな位置を占めてくることとなる。そこで本章ではこの復古運動を取り上げ、実際に江戸初期に成立した口伝資料がその後の高田派教学の方向性にもどのように影響しているのかについて検討を加えていきたい。また同時に、「唯授一人口訣」の内容についても考察を深めていきたいと思う。

- *1 『史料集成』第四卷、五九頁
- *2 秘事書の順序は山田氏によって紹介される際に付されたものであるが、本論ではその順序に従うこととする。
- *3 本論文はこの書の内容を明らかにする目的ではないため、『十個秘事書』全通の内容に関する概説は省略する。全文は『史料集成』第四卷一四〇〜一四四頁参照。
- *4 平松令三「真慧上人にかかわる変造秘事書を追って」六一〜六二頁
- *5 山田文昭『真宗史の研究』一七二頁
- *6 山田文昭「真慧上人より真智上人に伝へたる十箇の秘事」四一頁
- *7 「同右」四三頁
- *8 「同右」四四頁
- *9 山田文昭『前掲書』一七三頁
- *10 大原性実『秘事法門の研究』一〇二頁
- *11 日下無倫「真宗高田門徒に於ける秘密相伝について」五四頁
- *12 「同右」七四頁
- *13 「同右」六二〜六八頁
- *14 「同右」六八頁

- *15 「同右」 五五頁
- *16 「同右」 七五頁
- *17 『中外日報』第一五〇九四号〜第一五〇九六号
- *18 『同右』第一五〇一六号
- *19 『同右』第一五〇九五号
- *20 高田学会 「高田学会彙報」三一〜三四頁
- *21 染野光海 「高田正統の思想と秘密相伝に就いて(上)」 一二〜一三頁
- *22 重松明久 『中世真宗思想の研究』二七五〜二七六頁
- *23 『同右』二七七〜二七九頁
- *24 山田文昭 『前掲書』一六三頁
- *25 平松令三 「前掲論文」 六三頁
- *26 山田文昭 「前掲論文」 四三〜四四頁
- *27 平松令三 「前掲論文」 六四頁
- *28 「同右」 六五〜六六頁
- *29 山田文昭 『前掲書』一七一頁
- *30 平松令三 「前掲論文」 六九頁
- *31 「同右」 六九〜七一頁

- *32 山田文昭『前掲書』一七〇頁
- *33 平松令三「前掲論文」六八〜六九頁
- *34 「同右」七二頁
- *35 『専修寺史要』四二〜四四頁
- *36 文明九年（一四七七）六月九日に後土御門天皇より「下野国専修寺門流事、任先規、不可有相違之由、天氣所候也」
 （『専修寺文書』二八（『史料集成』四、一六七頁））として、専修寺住持を認証する旨の綸旨が下された。後にこれが例となつて、住持継職の都度この綸旨が出されるようになったという（『史料集成』四、一七六頁）。
- *37 『同右』第四卷、二三三頁
- *38 『同右』第四卷、二三三頁
- *39 以上『専修寺史要』四二〜四六頁、『史料集成』第四卷、一三〜二五頁、『高田本山の法義と歴史』一七九〜一八一頁等参照。
- *40 平松令三「前掲論文」七二頁
- *41 『史料集成』第四卷、六〇頁
- *42 『同右』第七卷、三〇頁
- *43 「故_二人無_レ知_レト之」は「故に人之を知ること無し」と訓むべきかと思うが、『史料集成』のままとしておいた。
- *44 『史料集成』第七卷、三一頁
- *45 『同右』第四卷、六一頁

- *46 生桑完明 『経釈文聞書』の研究（下） 一六〇～二五頁
- *47 『高田の古徳』 一七頁
- *48 大原性実 『前掲書』二一〇～二二二頁
- *49 『同右』二二〇～二四頁
- *50 重松明久 『前掲書』二七五頁
- *51 『専修寺史要』二四〇～二五頁
- *52 重松明久 『前掲書』二七七頁
- *53 『同右』二七七頁
- *54 『同右』二七七～二八〇頁
- *55 平松氏は論文「高田専修寺における聖教伝持上の一、二の問題」の中で、専修寺に伝わる古聖教の中には「顕智」と署名のある包紙で包まれたものが多く残されていることに注目し、それぞれの筆跡や製作時期を検討した結果、その包紙が室町中期に作られたものであることを明らかにし、これによつて従来この包紙を証拠として顕智伝持の聖教とされてきたものは、その証拠を失ったことになる（四四三～四四七頁）。『統撰択文義要鈔』もまた、この包紙を根拠として顕智所持本と考えられてきたものの一つである。
- *56 平松令三 「唯授一人口訣相承について」 一九三頁
- *57 「同右」 一九二頁
- *58 「同右」 一九〇～一九一頁

- *59 「同右」一九三〜一九四頁
- *60 「同右」二〇六頁
- *61 古田武彦『親鸞思想―その史料批判―』三〜二〇頁
- *62 重松明久「親鸞夢記」の成立」二二八〜二三五頁
- *63 寺川幽芳「親鸞伝と夢」二〇〜二五頁
- *64 山田雅教「伝親鸞作「三夢記」の真偽について」六四〜六七頁
- *65 山田雅教「再論 伝親鸞作「三夢記」の真偽について」四七〜四九頁
- *66 河合隼雄『明恵 夢を生きる』二五八〜二六四頁
- *67 その後良空によって開板された『親鸞聖人正明伝』にも三つの夢告が掲載されている。
- *68 古田武彦『前掲書』三二頁
- *69 山田雅教「伝親鸞作「三夢記」の真偽について」五九〜六二頁
- *70 山田文昭『真宗史稿』一五八頁
- *71 『同右』一五九〜一六〇頁
- *72 中澤見明『真宗源流史論』三五九頁
- *73 『史料集成』第七卷、二五頁
- *74 山田雅教『親鸞聖人正明伝』の成立』八一六頁
- *75 「同右」八一九頁

- *76 佐々木正『親鸞始記』八三頁
- *77 塩谷菊美『親鸞聖人正明伝』と知空著『御伝照蒙記』―「伝存覚作」の実態― 四〇頁
- *78 「同右」二七〜四三頁
- *79 八十七歳の誤りか。
- *80 『史料集成』第四卷、六〇頁
- *81 『同右』第四卷、六〇〜六一頁
- *82 『岩波仏教辞典』二二七〜二二八頁
- *83 平松令三「前掲論文」一九九頁
- *84 山田雅教「伝親鸞作「三夢記」の真偽について」六三頁
- *85 「同右」六三頁
- *86 平松令三「前掲論文」二〇四頁
- *87 「同右」二〇五頁
- *88 平松氏は三重口訣の内、その詳細がどの口伝資料にも記されていない「唯授一人口訣」については、「中味がわからないにしても、高田派専修寺が民衆教化の殿堂として正しい伝統を受け継いでいることを説こうとするものである」との仮説の上でこのように分析している（平松令三「前掲論文」二〇五頁）。
- *89 平松令三「前掲論文」二〇六頁
- *90 重松明久氏は『正統伝』と「三夢記」について、「親鸞の三夢を収めた「親鸞夢記」は、元来高田専修寺に伝わったもの

と思われる。高田系では、この文書を自派にのみ伝わる秘伝として、他派に向って誇示する傾向がある。正徳五年高田派の学僧五天良空の述作した『親鸞聖人正統伝』には、もちろん三夢とも明記されている。「夢記」中、最初の親鸞十九歳の時の夢告を記したあとに、「私云、今此六句ノ文字ニツキテ、上古伝来ノ口訣アリ、高田一家ノ外、曾テ以テ他流ノ所知ニアラズ」とし、秘伝の口訣を伝えると強調している。「(『親鸞夢記』の成立」(二二三頁)と述べて、「三夢記」と口伝によって高田派は自派を誇示する傾向にあると指摘しているが、筆者もこの見方にはある程度同調する部分がある。というのも、この重松氏の見解のように、「三夢記」と口伝を同時に検討対象に挙げることによって、この口伝資料の原典となったと考えられる資料と、「三夢記」の原本として一部の研究者によってその存在がささやかれるところのものとの間に、何らかの関係性を想定し得るからである。或いは両書の原典は一つであり、それをもとに書かれたのが口伝資料であり、その中から三つの夢告のみを抜粋したものが「三夢記」であるとの仮説を立てることも可能ではなからうか。しかしこれはあくまでも推測に過ぎず、今後の研究に譲りたい。

*91 柴田秀昭「相伝教学の歴史的経緯について―特に蓮淳・蓮芸の流れを中心として―」九三頁

*92 石川力山「真宗と禅宗の間―『浄土真宗百通切紙』をめぐる諸問題―」参照。

*93 佐藤哲英『口伝鈔の研究』九一―一三〇頁

*94 『同右』一三〇頁

*95 写本の筆者である伯宝(白鳳とも書く)(二六二三―一六八五)が慶安二年(一六四九)に専修寺所蔵『三帖和讃』を書き写し、末寺への公布を命じられていることから、本書の書写も大体この頃であると推定されている(『同右』九二頁)。

*96 『同右』九四頁

- *97 『撮要』は成立年代が未詳であるが、大体一六八〇年前後のことであると思われる（第二節第一項参照）。
- *98 末木文美士 『近世の仏教―華ひらく思想と文化―』一〇一―一〇二頁
- *99 三浦真証 「近世初期真宗教学の変貌―『私観子』からの考察―」七五頁
- *100 『円猷上人・円超上人遺芳』七一頁

第三章

高田派における復古運動の研究

第三章 高田派における復古運動の研究

はじめに

高田派には「復古運動」と呼ばれる運動が宗門を挙げて行われた歴史がある。当時高田派第十八世であった円遵（一七四八〜一八一九）と学僧真淳（一七三六〜一八〇七）が中心となって取り組まれた。

復古運動とは、「宗祖の古に復る」ことを目的とするもので、その内容は、高田派の歴代法主による「唯授一人口訣」によって戒体の秘訣が師資相承されていることを根拠として、高田派歴代の伝戒相承を主張するものである。この運動は戒律を取り上げるといふその特異性と、かつ中心人物二人の影響力の大きさから、当時の高田派はもちろん、後の高田派教学にも大きな影響を残したと考えられる。

さて、従来の高田派教学史における復古運動の研究としては、小妻隆文氏のもの挙げられる。小妻氏の著書『円遵上人行実』は、円遵一代に焦点を当て、今日では現存しない資料にも幅広く目を通した上で、彼の動向を中心とした当時の出来事が体系的にまとめられた書物である。小妻氏の研究以降、今日まで特に目新しい見解が提示されることがなかったため、歴史的事実ばかりでなく、ここに示される小妻氏の見解がそのまま今日の復古運動に対する理解となっている。しかし筆者は、この運動にはまだ検討すべき点

が残されているのではないかと考える。確かに小妻氏の研究は、円遵の時代の出来事が非常によく分析されており、異論を唱える隙はないように思われる。しかしそれはあくまでも、一時代の出来事としての復古運動の見方に過ぎないのではないだろうか。すなわち前後の時代を含めた広い視野で、高田派教学史の流れの一つとしてこの運動をみたとき、従来とはまた異なった見方が与えられるのではないかと考える。この問題意識が、筆者が本章で復古運動を取り上げた最大の理由である。

ところで、この運動が行われた根拠の一つとされている「唯授一人口訣」といえば、近世初期頃に成立したと考えられる口伝資料において、歴代法主によって受け継がれてきた三つの口伝の内の一つとして挙げられていることは、前章ですでに述べたところである。しかしどの口伝資料もその内容を伝えておらず、前章ではこれが何を伝える口伝なのか、その真相を明らかにすることができなかった。その「唯授一人口訣」が、何らかの関係性により取り上げられているこの運動は、その内容を探る上でも、また前章で検討した口伝資料がその後の宗門に与えた影響を知る上でも重要な位置を占めているといえよう。

そこで本章ではまず、復古運動の全体について中心人物二人の略歴と時代背景を通して概観し、さらに復古運動に伴って著された『下野伝戒記』と『下野大戒秘要』を中心に、運動の内容を明らかにすることによって、復古運動が行われた意図、目的について考察を深めていく。さらに、前章では明らかにできなかった「唯授一人口訣」についても言及し、その内容を明らかにすると同時に、口伝と復古運動との関係性に検討を加えることによって、近世高田派教学史の流れの中で復古運動がいかに位置付けられるのかを

明確に示していきたい。

第一節 復古運動概説

第一項 円遵と真淳

復古運動の時代に法主を勤め、さらにその中心人物としても重要な位置を占める円遵は、有栖川宮音仁親王の第一子として誕生し、高田派第十七世円猷（一六九四～一七五三）の懇望により、宝暦三年（一七五三）に専修寺に入った。同八年（一七五八）十一歳のときに得度している。『円遵上人行実』には、当時の得度式の式次第の記録が記載されており、そこには「戒師 袍服七條 智慧光院」¹⁾として、智慧光院真証（一七〇七～一七六二）を伝戒師として、受戒した旨が記されている。この真証とは、この運動のもう一人の中心人物である真淳の父であり、十七世円猷の補佐役を務め、専修寺阿弥陀堂の建立等において中心的役割を果たしたとされる人物である。円遵入室後は円遵の師範を務め、彼を補佐していたことから、真証が円遵に与えた影響は大きいと考えられている。小妻氏は真証について、

謙虚よく人に下り、且つ身を持すること謹厳、ことにつねに法類の放逸を誡めて、浄土に志す程のも
のはよろしく悪を遠さげよと切言したとのことである。無上々院宮（円遵）の生涯が極めて厳粛な自
律的運動に終始したのはこの真証の影響が少くなかったのではあるまいか。²⁾（○内は筆者）

と述べ、紹介している。

円遵は得度の後、『高田沂源論』（以下『沂源論』）、『高田三祖伝』（以下『三祖伝』）等の書物を立て続けに著し、その翌年には門末に向けて『慚愧御書』（『断肉御書』ともいう）を下した。どれも十八、十九歳の頃であると考えられている。

『沂源論』の題名である「沂源」とは、「祖師に還る」ことを意味している。『沂源論』の本文冒頭には、

余雖ニ不敏ナリト深ク慨シ宗風ノ之委シ地ニ僧儀ノ斯ニ将ニ類ニ聊カ著ニ此論ヲ欲ス使下後世之学者上知ラ祖意ノ之所ニ在ル

（『沂源論』三丁オ）

と述べられており、題名と併せて本書の執筆意図を知ることができる。全体について、

頭ニ示スル祖意ヲ略シテ有三門一、一ニ破シ末俗ノ迷執ヲ、二ニ通シ他ノ妨難ヲ、三ニ正シ明ニ大戒ノ相承ヲ

（『沂源論』三丁オウ）

として、その内容が大きく三つに分けられている。すなわち(1)「末俗の迷執を破す」、(2)「他の妨難を通ず」、(3)「正しく大戒の相承を明かす」の三段である。なお、この書はその大半が真淳の『下野大戒秘要』にそのまま引用されているため、全体の概要は省略し、詳しくは次節に譲る。さて、本書の冒頭には次のような一文がある。

後世一類ノ痴人局ニ執シ姪酒食肉ヲ以テ為ニ通儀ト時ニ有ニレハ持戒精進ノ者一咸ク共ニ嫉レミ之ヲ擯黜駢遣シテ至レル日レフニ
非ニスト我祖ノ忠臣ニ

『沂源論』一丁オ

このようにして、持戒者を認めず、なおかつ姪酒食肉を真宗の通儀であるとすることを強く否定した上で、本書では一貫して僧侶の行儀が強く誠められると同時に、宗門の風儀を正す内容が説かれていく。

この『沂源論』と『三祖伝』は、前後して著された同一年次の製作であるが、『沂源論』はどのようなわけかあまり広く読まれることがなかったようである。しかし一方の『三祖伝』は、この『沂源論』の所説を親鸞、真仏、顕智の三祖の伝記を通して説明することを試みた書物であり、真淳によってその註釈書が著され、或いはその内容に『沂源論』の大部分が引用される等、大いに普及に努められた書物であると考えられている⁴³。

一方『慚愧御書』には、

予ガ自ら食肉ヲ遮スルガ如キモ、唯末徒ノ放逸ニ陥ランコトヲ恐レテ慚愧ノ一端ヲ示スノミ。敢テ賢善精進ノ相ヲ現ズルニハアラズ。(略) 夫僧徒タリトイヘドモアナガチニ帶室食肉ヲ憚ルコトヲ要トスルニモアラズ。人人ノ行状在家ニ同ズルモ在家ニ同ゼザルモ(略) 各随分ノ慚愧ヲ懐キ同一念仏シテ齊シク弥陀国裏ニ入り共ニ蓮華台ニ遊バンコト予ガ深ク庶幾フトコロナリ。

として、円遵が自ら食肉を断っていたことが記されている一方で、『沂源論』の内容に比べ、僧侶の肉食

妻帯が完全には否定されておらず、出家在家関係なく分に合った慚愧を懐いて称名するべきことが論されている。この『沂源論』と『慚愧御書』における差異について小妻氏は、『沂源論』にあらわれた著者の強い信念に対して一部から批判や異論の声が起こり、その誤解を解くために自身の断肉の心境を語り、一般に慚愧と念仏を勧めたものが『慚愧御書』であるとみている⁴。

ところで、このような円遵に対する門末の評判を知ることができる書物に、当時の学僧旭弁（一七二九〜一七八九）が著した『海学堂臨末口授』⁵がある。本書には『慚愧御書』を取り上げて、

大法主自ラ御書ヲ製シ積代ノ謬解ヲ正シ、ソノウヘ御自身肉味ヲ断ゼラレテ宗教熾ニ起ルノ由。ソノコロ愚老ハ美濃ノ国ニアリテコレヲ承リ、サテサテアリガタク心身喜躍ニ堪ヘズ、其後当国ニ帰錫シ、親シク彼御書ヲ数遍拝見スルニ、聖人ノ御在世ニ逢タテマツルコ、チシテ感涙数行ニ及ビヌ。老朽ノ身ノ思ヒ出デニハ何トゾコノ御書ヲ翼賛シ奉リ一人モ多ク御宗門ノ正意ヲ領解サセ度思ヒ居タル

〔句読点は筆者〕

（『海学堂臨末口授』二丁ウ〜三丁オ）

として、円遵に対する賞賛の言葉が述べられている。これはあくまでも一学僧の一意見に過ぎないが、円遵の姿勢に対しては一部で小妻氏が指摘するような批判の声が挙がる一方で、このようにして支持する者も多かったといわれている。

円遵は生涯このような姿勢で、教学の振興、門徒の教化等、高田派教学の興隆に尽力し、高田派教学の

全盛時代を築き上げたとされている。

この円遵から絶大な信頼を受け、共に復古運動の中心人物となつて取り組んだのが真淳であった。真淳の事績の中でも、『下野伝戒記』と『下野大戒秘要』の著述は、円遵の命によるものであるとされている。緻密な戒律研究の成果と復古運動の根幹を成す学説が端的に示されており、これらによつて復古運動の全貌を知り得るといつても過言ではなく、数少ない復古運動関係資料の中でも特に重要な書物であるといえる。なお、真淳の略歴に関しては第一章第三節を参照されたい。

ところで真淳は、宝暦二年（一七五二）、十六歳の時に京都に遊学し、さらに同六年（一七五六）、二十歳で再び京都に渡り、浄土宗の普寂（一七〇七～一七八一）に就いて俱舎、唯識、華嚴を学んだとされている。⁶⁰ この京都遊学について、『円遵上人行実』には次のように述べられている。

宝暦六年には真淳は年二十一歳で京都に遊び、革弊復古の志を抱いたということである。（略）（この事は）『白虎年譜』に真淳自身が書きのこした事である。（略）円遵上人が宗祖の源に沂するという決意のもとに『沂源』『三祖』の両篇を著したときよりも約十年以前に真淳が同様の志を抱いて京都から一身田に帰ったことに注意しなければならぬ。⁶¹〔○内は筆者〕

すなわち二人が復古運動に取り組む十年以上も前に、真淳はすでに京都遊学において復古の志を抱いていたことを真淳自身が書き残しているというのである。しかし残念ながら、小妻氏が参照したという『白虎年譜』なる書物は現在所在不明であり、その詳細を知ることにはできない。真淳は京都で何を見、何を学

んで、復古の志を抱くこととなったのであろうか。そこで、真淳が京都遊学で師事した諸師を手がかりとして、復古運動の背景を探ってみたい。

第二項 復古運動の時代背景

真淳が二度目の京都遊学中に師事したとされる普寂は、浄土宗の学僧であり、律僧としての生涯を送ったとされる人物である。真宗大谷派源流寺の秀寛の長男として誕生し、幼い頃から浄土三部経や儒書を学び、さらに大乘、小乗の教学を学んだ後、京都において華嚴、天台、唯識、密教の教えを受けている。ところが真宗の宗風が意に合わず、享保十六年（一七三一）に二十四歳で真宗を離脱し、諸国を行脚して、八事山において高麟のもとで受戒してからは戒律に意を注いだ。浄土宗西山派玄門（一六六六〜一七五二）に帰依して名を徳門と改めている。翌年には天台の靈空光謙（一六五二〜一七三九）や玄門、華嚴の鳳譚（一六五九?〜一七三八）らを訪ねて一門の教えを学び、その後は各所で華嚴、俱舎、唯識を中心に講義を行っている。普寂の仏教研究は、華嚴、法華、唯識、俱舎、瑜伽、律、梵網、勝鬘、起信論、天台、真言と多岐にわたっており、真言律、安樂律、浄土律なども究めていたとされ、

そこにみられる普寂の仏教研究の態度は、宗派的解釈にとらわれない通仏教の立場（仏教統一論的立

場)から自由に展開されており、近代仏教学の息吹きを感じとることができるだけでなく、正法の仏教にもどして仏教を考え、正法教の復古主義の立場からの仏教研究を、その特色とするものである。⁸⁾と位置付けられている。そこで、普寂の浄土教思想の形成に関わったと考えられる諸師たちをさかのぼると同時に、視野を当時の日本仏教界全体に広げることによって、真淳が京都遊学中に何を学び、或いはどのような影響を受けていたかについて、さらに考察を深めていきたい。

普寂が学んだとされる靈空と玄門は、天台宗の妙立慈山(一六三七〜一六九〇)の流れを汲む僧である。江戸中期は幕府の学問奨励に影響されて趙宋仏教の研究が盛んであった時代であり、これが天台宗や浄土宗の円戒に影響を与え、従来の円戒と四分律を兼学する風習が生じた。⁹⁾ 妙立はその先駆者であり、新戒律によって天台宗における復古運動の要となった天台安楽律を唱えた人物である。彼の仏教は、天台、念仏、戒律が一体となったものであるとされている。¹⁰⁾ この妙立の遺志を継承した人物が靈空であり、その門弟の一人が玄門である。靈空は、安楽律院の初代管領を務め、のちに安楽律論争(安楽律運動)の中心となった安楽律一派の派生する基をなし、寺門経営、学徒養成、宗風宣揚に献身的に努めた人物である。江戸中期の仏教学界の最高権威者としても重きをなしている。そして玄門は、この安楽律院を師靈空から譲り受けた人物であった。¹¹⁾

このような二人に師事した普寂は、天台安楽律の流れを汲む諸師の影響を受けつつ、復古主義の立場から、従来の宗派的解釈に執われない独自の浄土教思想を形成したと考えられている。その普寂に師事した

真淳は、彼から学問的及び精神的な影響を受け、自身も復古の志を抱いていったと考えられよう。さらに言えば、彼は師普寂に止まらず、天台安楽律の影響も多分に受けていた可能性が考えられる。なぜなら真淳の戒律思想には、念仏と戒律を一体に捉え、それを真宗教義と絡めて展開していくところにその特徴があるのだが、これは前述の妙立の思想的特徴である、天台、念仏、戒律を一体とするものと極めて類似しているといえるからである。そうであるならば、この真淳を中心に行われた高田派の復古運動は、天台安楽律の影響を受けたものであったと推測することも可能であろう。なお、真淳の戒律思想に関しては、次節以降で詳しく検討していく。

ところで、当時の仏教界の実態に関しては、今日次のような指摘がなされている。

末木文美士氏と松尾剛次氏による「日本人にとって〈戒〉とは何か」をテーマにした対論では、江戸時代の戒律のあり方について語られている¹²。その中で末木氏が江戸時代の仏教について、

この時代ほど仏教を立て直そうとする、積極的な運動が多かった時代はなかったのではないかと思います。その中で戒律復興の運動は、常に一番の中心として大きな役割を果たしてきたと思います。

と述べている。それをうけて松尾氏は、

江戸時代の仏教というのは教理の面、宗学が飛躍的に進化した時代でもありません。それと同時にある意味においては、戒律の面でも非常に研究が進化する。そういう時代としてとらえるべきだと思います。その背後に江戸幕府の政策があります。江戸幕府はお坊さんたちを寺檀制度で抱え込むわけです。

(略) 当然幕府の官僧として公認する以上は、彼らに規律を求めるわけです。お坊さんたちに破戒が一般化していきますが、寺を持っている住職が公然と破戒をやると島流しという罪になりました。

(略) それだけ厳しく戒律の護持を求められていました。それゆえ、宗学研究、戒律研究が進んだのでしょう。

として、江戸時代の戒律復興運動の背景に、幕府の政策によって厳しい規律や戒律の護持を求められた僧侶たちによって、宗学研究や戒律研究が進められたことが挙げられると指摘している。

一方大桑斉氏は、中世的理念である仏教から脱却する形で新たな近世的理念として朱子学が形成されたことよって、仏教が伝統的理念として取り残されてしまったのがこの時期であると指摘して、次のように述べている。

伝統的理念としての仏教は、時代の表面からしりぞいたにしても、それを支えていた思惟は葬り去られてはいない。朱子学的理念の未確立にして未定着の段階において、その混沌の間隙をぬって再生がはかられたとしても不思議はない。朱子学は、既成の思想体系の外に新しい別の体系として成立しようとしたから、とりのこされた伝統的思惟の体系たる仏教は、それとは別のところで再生をはかろうとする。従ってそれは、仏教という思想体系の枠内において、その原点への復帰をめざす運動となる¹³。

すなわち復古運動によって原点への復帰を目指すことで、朱子学とは別のところで仏教はその再生を図

った。そうして発生したのが江戸初期の復古運動であり、一旦の消滅を経たものの、中期になってそれを再び継承するようにして第二次復古運動が開始されたという。大桑氏はその例を挙げ、

曹洞宗の宗統復古運動、臨済宗の白隠らの運動、あるいは慈雲による戒律主義、西教寺を中心とした天台安楽律運動などがそれであろう。元来民衆性の強い日蓮・真宗においてはいささか事情を異にするとはいえ、基本的にはこうした動向から考えることができるであろう¹⁴。

と述べている。

また最近では藤谷厚生氏が、復古運動に伴って真淳が著した『下野伝戒記』の中に慈雲から具足戒を受けたとされる律僧義諦の序文が記されていることに注目している。慈雲とは、大桑氏も第二次復古運動に関わった人物の一人として挙げるように、中期の復古運動において大衆に戒律重視の倫理思想を普及せしめたとされる人物である。藤谷氏はここから、「真淳も少なからず尊者（慈雲）の影響を受けたものと推測できる¹⁵」と推考している。

以上みてきたように、この時代は江戸幕府による政策や朱子学の隆盛などを背景に、仏教界全体が岐路に立たされていた時代であったといわれている。そこで仏教各宗が目指したのが、仏教興隆期への原点復帰であろう。すなわち復古運動、戒律復興運動がそれである。その運動は各宗において発生し、様々な形で展開される中で、或いは宗派の枠を超えて互いに影響し合い発展していった。江戸中期はまさに、仏教界全体における復古運動の隆盛期であったといえよう。

このような時代に京都遊学を行った真淳は、彼が師事した天台安楽律の流れを汲む普寂や、或いは藤谷氏も指摘する慈雲等、他宗の僧からの影響を多分に受けていたことが考えられる。そしてそのような真淳の影響は、さらに円遵にも及んでいたことが推測できる。というのも、当時の円遵と真淳の関係は、

智慧光院の真証真淳父子が、主として上人（円遵）の信仰なり運動なりに直接間接に深い関係があったものであると見ねばならぬ。（略）真淳に至っては真に一生涯、上人の在るところ彼在らざるは無く、彼の動く所、必ず上人の存せざるは無いと云っても差支えない位であつて、後世から見ると、上人の意図によつて真淳が働いたか、真淳の影響感化が上人に現われたかさえ判然しない位に深い関係であつた。¹⁶〔○内は筆者〕

として伝えられているからである。こうして円遵もまた真淳の影響を受け、或いは志を共有し合い、そのような二人を中心として高田派の復古運動は隆興していったのであろう。

第二節 『下野伝戒記』と『下野大戒秘要』

真淳の著述に『下野伝戒記』（以下『伝戒記』）と『下野大戒秘要』（以下『大戒秘要』）がある。『伝戒記』の凡例に、

今マ吾カ下野一流伝戒ノ義趣ヲ論スルニ先ツ二部ヲ著ハス。一ニハイマコノ下野伝戒記一卷ナリ（略）
二ニハ下野大戒秘要ナリ〔句読点は筆者〕

（『伝戒記』三丁オ）

とあることから、真淳がこれらを姉妹本として著したことがわかる。『伝戒記』のはじめには義諦による序文が記されており、

此ノ書ノ於^{ニケル}一宗^ニ実^ニ叔世昏闇ノ之大明燈^{ナリ}

（『伝戒記』二丁オ）

等として、賞賛の言葉が綴られている。義諦はこの『伝戒記』の序文の最後に、「享和二龍集壬戌抄冬」と記しており、或いは『大戒秘要』の奥書に、「享和二年壬戌七月二十又五日脱稿訖」とあることから、両書の著作並びに刊行はほぼ同時であり、共に真淳の晩年であると考えられている。これらは前述の通り、円遵の命により、復古運動に伴って著されたものであるとされている一方で、京都遊学以降、漸次体系付

けられていった真淳の復古の志の集大成としてあらわれたものであるともいわれている。さらに、『大戒秘要』にはその前半部分に円遵の『沂源論』の大部分がそのまま引用されるなど、円遵の所説も盛り込まれた内容となっている。以上のことから、これらを復古運動を代表する書物として位置付けることができるのである。そこで本項では、『伝戒記』と『大戒秘要』のそれぞれの内容を検討することによって、復古運動について考察を深めていきたい。

第一項 『下野伝戒記』

『伝戒記』は義諦の序文に続いて、『伝戒記』と『大戒秘要』に共通する凡例が示され、その後『伝戒記』の全体が大きく十門に分けられている。その内容は、(1)三国伝来、(2)大小戒別、(3)通別二受、(4)円頓戒体、(5)大乘戒師、(6)円教諸戒、(7)大乘九衆、(8)大戒本意、(9)一家授受、(10)通儀別意である。

『伝戒記』の凡例に、

初学ノトモガラヲシテ粗菩薩戒ノ大意ヲ知ラシメム

(『伝戒記』三丁オ)

とあり、或いは『大戒秘要』の冒頭に、

吾カ下野ノ一流ニ師資相承スル大乘菩薩戒ハマコトニ円頓不可思議ノ妙戒

(『大戒秘要』一丁才)

とあるように、両書が伝える高田派が師資相承してきたとされる戒とは、天台宗の最澄が大成した大乘菩薩戒、すなわち円頓戒であることがわかる。そしてこの『伝戒記』は、戒学初心者に向けた、所謂円頓戒解説書のような性格のものであると位置付けることができる。『伝戒記』の冒頭には次のような問題提起が示されている。

ソレ世汚レ人拙フシテ戒学之不^レル^{コト}講^セ尚^シ矣吾下野ノ一流^モ亦復然^リ。コレ戒学ヲ以^テ難行ノ甚シキモノトシ頑ニ末法無戒ノ時トオボヘコレヲ高閣ニ束子置テ思ハザルガ所ニ^{モトシヨル}職^由也。〔句読点は筆者〕

(『伝戒記』五丁才)

ここから、末法無戒の言葉に依って戒学が一切学ばれていないことを問題視して、この解説書が著されたことがわかる。以下十門の科段に沿って、全体の概要を示しておこう。

(1) 三國伝来

円頓戒の相承形態である台上相承と靈山相承について述べられている。台上相承とは、報身仏である盧舍那仏が授けた戒法を、応身仏である釈尊が阿逸多菩薩に授け、それが次第相承して羅什に至って中国に

伝来、以後広く流布して南岳・天台へと相伝し、瑯琊の道邃に至り、最澄が入唐に際して彼から受戒して、帰朝後比叡山において門下らに授け、その後門流に相伝されたとするものである。一方靈山相承とは、もと釈尊が靈鷲山において法華一実の円戒を伝授されたことによるもので、智顛と道邃が共に靈山会上において法華を聴き、受戒して、次第相承して最澄に至り、さらにその門下が相承するとされるものである¹⁷。ここでは以上のような相承形態の詳細が述べられ、それが親鸞へと伝わった経緯が示されている。

(2) 大小戒別

大乘と小乗の別について、

ソレ大乘ト小乗トハ戒定慧ノ三学各別ニシテ混同スヘカラス

〔傳戒記〕八丁ウ

と述べ、『顯戒論』や『山家学生式』等を引きながら、それぞれが受けるべき戒の違いについて解説されている。

(3) 通受別受

菩薩戒を受ける方法に通受法と別受法とがあると示し、それぞれについて解説がなされている。まず通受法とは、

通受法ハ在家出家ニ通シテ作法異ナルコトナリ（略）若シハ一分受若シハ全分受ソノ機ノ堪ユルトコロニ從テコレヲ受ルナリ（略）通受ハ国王王子百官宰相十八梵天六欲天子鹿民黄門姪男姪女奴婢八部鬼神金剛神畜生乃至變化人マテモ但解ニスル法師ノ語ヲ者ハソノ分ニ随テ菩薩戒ヲ受得シテ第一清浄ノ者トナルナリ

〔伝戒記〕一一二丁ウ

として、受ける機の分際に随つて堪え得る範囲の菩薩戒を受けるものがこれであり、受得した者は皆同じく第一清浄者であるとされる。次に別受法とは、

比丘比丘尼等ノ分位ニ随テソレソレノ戒ヲ全受スルナリ

〔伝戒記〕一一二丁ウ

として、年齢や出家在家によって異なる羯磨に随つて、決められた戒のすべてを受けることであるとする。

(4) 円頓戒体

ここではまず円頓戒の戒体には当体体と所依体との二説あることを挙げ、それぞれの経論釈が主として述べんとする内容によつてそれぞれ戒体が異なることを例を挙げながら解説した上で、両者の関係を、

当体体ト所依体トハ譬^{ハハ}、如下^下火ノ依^ニ炭薪^{トニ}燈^ノ依^ニ炷^{トニ}油^{トニ}而相續^{シテ}轉^上スルカ。雖^下非^ニ炭薪^ト即^チ火^ニ非^ニ炷^ト油^ト即^チ燈^ニ、依^{レリ}炭^ニ依^{レテ}油^ニ而相續^{シテ}轉^上起^ス矣。〔句読点は筆者〕

〔伝戒記〕一七丁オ)

と喩えている。また、

戒体ハ制教ノ枢要持犯ノ基本ナレハ学者宜シク思ヲ潜ムヘキトコロナリ。故ニ靈芝ハ、若シ不^レ了^ハ了^ニス^セ斯ノ戒体^一ヲ縱^レ令^ヒ持護^ス宝^{ナル}コト若^ニキモ明珠^ノ不^レ免^ニ輪廻^一ヲ還^テ没^ニ生死^一ト記シオカレタリ。〔句読点は筆者〕

〔伝戒記〕二二丁ウ)

として、戒体を知らずして戒を護持することは何の意味も成さない等として、戒体を理解することの重要性を説いている。

(5) 大乘戒師

『頭戒論』等の文を引用しながら、大乘菩薩戒における伝戒師について解説されている。『瓔珞本業經』
「夫婦六親得互為師授」^{*18}の文によつて、伝戒師には人を選ばないことを示した上で、

全体戒師タル人ハソノ身五徳ヲ備ヘザレハ受者ノ敬心ヲ生スルコトアタハス。師位ニ堪ヘスシテ得_レルコト
罪_ヲ不_レ少_{カラ}ナリ。五徳トハ一_{ニハ}持戒、二_{ニハ}十臘、三_{ニハ}解_{ニシ}律藏_{一ヲ}、四_{ニハ}通_{ニシ}禪思_{一ニ}、五_{ニハ}慧藏_{窮_レム}玄_ヲ。
コレヲ戒師ノ五徳トイフナリ。〔句読点は筆者〕

〔伝戒記〕二四丁オウウ)

として、伝戒師の条件は五徳を備えた者であることが述べられている。

(6) 円教諸戒

ここではまず、

円ノ十善戒ハ又名_ニ十根本戒_{一ト}

〔伝戒記〕二四丁ウ)

として十善戒を根本の戒と位置付け、さらに三聚淨戒、『梵網經』に説かれる十重禁四十八輕戒、或いは

小乗の二百五十戒等を挙げ、様々な経論釈を引きながらそれぞれの解説が施されている。

(7) 大乘九衆

大乘の道俗は九つの戒を受けて九つの性を成すことから、比丘・比丘尼・六法・沙弥・沙弥尼・出家・出家尼・優婆塞・優婆夷の九衆あることが解説されている。また後半は、『楞伽経』や『涅槃経』等の姪酒食肉を誡める文を引用して、

学レ仏ノ人ヲ為ス恒ニ不レ誦ル戒ヲ経ニ習フ俗ノ之ノ弊至此ノ極ニ者ナリ也

(『伝戒記』三三丁ウ)

として、近頃の仏教を学ぶ者たちの乱れの原因が戒経の不誦にあると指摘し、『梵網経』の「菩薩戒不誦此戒者。非菩薩非仏種子。我亦如是誦。」^{*19}、「大衆諸仏子応受持誦善学。」^{*20}等の文を引用して、

コノ筆記婆心ノ切ナル。読ム者コ、ロヲ潜ムベシ。嗚呼澆末ノ道俗タレカ正シク七衆ノ分ヲ全クセン。唯是レ名字ノミナリ。シカレドモセメテ深ク慚愧ヲ懷キ慎ンテ正見ヲ失ハヌガ今日ノ我等ガ分際ナルベシ。〔句読点は筆者〕

(『伝戒記』三四丁オ)

として、せめて慚愧を懷き、慎みをもって正見を失わないことが、名字の比丘である我々の分際であると

示されている。

(8) 大戒本意

ここでは、

菩薩戒ハ意業ヲ本トシテ声聞戒ノ唯身口ニ業ヲ制スルニハ同シカラスシテ偏ク三業ヲ制スルナリ

〔伝戒記〕三五丁オウウ)

と述べ、菩薩戒が意業を本として身口意の三業を制する極めて精神的な戒であることが説かれている。

(9) 一家授受

高田派歴代の戒体の授受について、

我ガ流祖嘗テ受ニ円戒ヲ於慈円和尚一ニ而又重テ受ニ之ヲ吉水大師一且ツ就ニテ大師一獲ニ玉ヘリ
是ニ乎伝ニ之ヲ其ノ上足三條ニ展転相承シテ至ル今主輪下ニ
仏祖的伝ノ戒体ノ秘訣ヲ於レテ

〔伝戒記〕三六丁オ)

として、かつて親鸞は慈円と法然より円戒を受け、法然から得た戒体の秘訣を真仏・顕智・専空の三人に

伝え、それが歴代法主によって次第相承され、円遵に伝わっていると述べられている。また、これを示す資料として『浄土真宗三国伝来系図』なるものが挙げられているが、これは本章第二節第二項『十個秘事書』をめぐる論争に既出の、日下氏が発見したとする『七巻書』の内の一つであると思われる。²¹ 続いて親鸞の妻帯についても触れて、

今何^ソ以^ニ其^ノ帯室^ヲ吾^カ祖^ノ伝戒^ヲ難スルコトヲ得^ンヤ乎

〔伝戒記〕三六丁ウ)

として、妻帯をもって親鸞の伝戒を否定することに対して疑問を呈している。また、高田派一流の伝戒の旨趣に関しては、『大戒秘要』の中に問答料簡すると書いてある。

(10) 通儀別意

通儀と別意とを明かすとして、

通儀トハ戒ハコレ諸仏ノ本源(略)別意トハ唯深ク信^下知^シ自身ハ現^ニ是^レ罪惡生死ノ凡夫、曠劫以来常^ニ没^シ常^ニ流^ニ転^シテ無^上有^ニ出^ルコト出離之縁、タトヒ少シク慧学アルモ不^レ能^ハ断^ルコト惑^ラ愚痴ノ想ヲナシ、タトヒ少分持戒ストモ不^レ息^ニ妄念^ヲ無戒ノ想ヲナシ(略)ヒトヘニ彼本願ヲ深ク信シテ、タ、乗彼願力定得往生ト余事ナク本願ニスカリ、如^ク児^ノ号^カ乳^ニ、如^ク因^ノ伏^{スル}カ^ツ辜^ニシテ、一心念仏スルヲ別意

ト云ナリ。(句読点は筆者)

『伝戒記』三六丁ウ〜三七丁ウ)

として、通儀を戒とし、別意を自身は罪悪生死の凡夫であると信知して一心に念仏することであると述べて、通儀別意共にその重要性和利益が示されている。また、近頃は別意に執着して通儀を廢する惑者が多いために、仏門の通儀である菩薩の戒願が所廢の雜行とされてしまっているのだと指摘している。

以上が『伝戒記』全体の概要である。

第二項 『下野大戒秘要』

一方『大戒秘要』は、『伝戒記』の凡例に、

先ツ通シテ台浄諸祖伝戒ノ盛意ヲ探リ次ニ別シテ光明黒谷直授ノ深旨ヲ示ス

(『伝戒記』三丁オ)

と示されているように、まず天台と浄土教の諸師による伝戒の意図を探り、さらに善導と法然が授けるところの深意を明らかにするといった内容で構成されている。また途中では、円遵の『沂源論』の大部分が引用されている。本書は広く戒学を学ぶための解説書的作用であった『伝戒記』に対して、高田派一家相

伝の戒体を示すことを目的とした書物であるといえる。この書の特徴は、多くの大乘經典や、天台、浄土教の諸師、中でも主に善導、最澄、法然の経論釈から幅広く引文することによって、独自の戒律論を展開し、高田派相伝の戒を裏付けていくところにある。復古運動を考察する上で、本書の内容は非常に重要となってくるといえる。なお、本書には『伝戒記』のような科段分けがないため、以下全体を大きく八段に分けて、各所の内容を詳しくみていくこととする。

(1) 円頓戒について

本書の冒頭には円頓戒について、その性格や戒体、戒相などを示した上で、

コノ御釈ニテ、円戒ト余戒トノ差別、天淵ナル旨趣ヲサトルベキナリ

〔大戒秘要〕二丁ウ

として、他の戒と比べ、円頓戒はすべてが備わった妙戒であることが強調されている。ここに述べられる内容を要約すると次の五点にまとめられる。

①戒行には自行と化他の二種があり、前者が小乗戒、後者が大乘菩薩戒である。小乗戒は善惡の持犯を問題とするが、大乘菩薩戒は善惡を語らず、持犯を問題とせず、ただ機を救うことをもって戒と

する。

② 円頓戒は一切衆生が本来具足している仏性戒である。今日の我ら名字の比丘は、曠劫より迷倒してそれを知ることができない分際であるが、その本具を努めて信じるべきである。

③ 末法においては貪欲未断の凡夫の形で衆生を化する名字の比丘をもって、伝戒の導師たる仏陀²²とする。

④ 円戒成仏とは、信によって開悟し、信によって法身を顕し、信によって仏果に至ることである。我々はただ仰いでその不可思議の妙理を信じるべきである。

⑤ 円頓戒は複雑な妙解妙行を立てず、観念坐禅を行わず、ただ我が心に性徳本有の金剛宝戒が具足していると信じるとき、三身円満の戒徳に住することができる。頓悟の妙道とはまさにこのことであるから、これを円頓戒と呼ぶのである。

(2) 『高田沂源論』序論

ここからしばらくは円遵の『沂源論』が引用されていく。まずはじめに『大戒秘要』(1)の円頓戒の概説を踏まえ、

コノ戒体ニ就テ、光明吉水相伝ノ秘訣アリ、コレ浄土一家ノ大事ナリ、問フ高田ノ流祖、戒品ヲ全フ

セザルハ、為ニスルコトアリテルリト、ソノ所以イカンゾヤ

〔大戒秘要〕七丁オ

として、親鸞が妻帯などによって戒品を全うしなかつたのはなぜか、との問いを立て、この問いに答えるかたちで『沂源論』の序論部分の一字一句がそのまま引用されていく。以下は『大戒秘要』所引の『沂源論』の文である。

往シ者月輪関白、確疑ニ在家ノ往生^一、故ニ師自^ラ汚^レ戒^ヲ、示^ニ同^シ于俗^ニ、以^テ決^ニセシム^之レカ^ニ猶^予、於^テ是^ニ乎、
関白ノ疑念、釈然^トシテ而^レ解^ケ、在家往生ノ之一道、取^ル信^ヲ滿世^ニ者^ノナリ也、此^ハ是^レ祖師導^レクノ人^ノ之方術^ニシテ、
宜^レク時^ニ之変道^{ナリ}也

〔大戒秘要〕七丁オウ

この一文は、九条兼実が在家往生に疑念を懐いたことを取り上げ、親鸞がその疑念を解くために自ら戒を汚して在家の身となったという内容を伝えたものである。ここでいう戒を汚す行為が、すなわち妻帯を指しており、ここには親鸞の妻帯が一切の衆生に往生できることを知らしめ、往生を願わしめんとするための方術であると述べられている。これによって親鸞が戒品を全うしなかつたとされることを否定すると同時に、妻帯が真宗の通軌であると考え、無戒をほしいままにし、持戒を雑行とすることが否定されていく。またその証拠として、

我祖嘗^テ挙^テ叡峰ノ戒壇^ヲ、又重^テ受^ク円戒^ヲ於^テ黒谷^ニ（略）以^ニ円戒^一傳^ヘ之^レ、真仏頭智ノ二大和尚^ニ、且^ツ誠^ニ

妄^ニ傲^{レフ}驕^ニ者^ヲ、微^{スル}ニ以^テ経文^ノ（略）後世^ノ痴人、妄^ニ傲^{レフ}驕^ラ於^テ我祖^ニ、以^テ持戒^ヲ為^シ雜行^ト、且^ツ罵^テ為^シ非^ニ我祖^ノ之忠臣^ニ、則^チ我祖^豈ニ以^テ雜行^ノ傳^ヘ之^レ二師^一、且^ツ立^ニ二師^ヲ以^テ為^シ補処^ト乎

『大戒秘要』八丁オウウ)

として、親鸞がかつて比叡山戒壇院における授戒と、法然からの授戒によつて円頓戒を受け、さらにそれを真仏と頓智に授けたことが挙げられている。

(3) 『高田沂源論』第二段

続いて『沂源論』第二段における十の問答を引用して、さらに親鸞の妻帯についての言及がなされている。

第一問答では、前述の九条兼実の疑念を晴らすのであれば、自らを汚すのではなく経論によつて証明すればよいのではないのか、との問いに対して、

其^ノ意蓋^シ欲^ス一人^ヲ以^テ至^リ萬人^ニ、流^シ布^シ後世^ニ、悉^ク拔^カ中^ノ之^レ疑^ト（略）当時我祖^ノ之道化、人咸^ク仰^レ之^レ、一^ニ以^テ行跡^ヲ示^セハ、則^チ不^レ言^フ之^レ化、無^ク遠^ト不^レ及^ハ、可^シ謂^フ広大^{ナリト}矣

『大戒秘要』九丁オ)

として、九条兼実一人の疑念を晴らすだけであれば言葉でもって諭せばよいが、親鸞の意図はそうではな

く、行跡で示すことによつて、言葉なくして後世の万人の疑いをも晴らすことにあると示されている。

続いて第二問答は、親鸞の妻帯を破戒か捨戒かと問うものである。これに対して、

我祖ノ受_レ妻_ヲ、非_レ所_ニ自_ラ欲_{スル}、黒谷大師、勸_レ師_ヲ令_レ從_ハ関白ノ求_ニ也、若_シ以_ニ破戒_一評_{セハ}我祖_ヲ、則_チ黒谷亦_モ不_レ免_ニ教人ノ之_ヲ、何_ノ独_リ責_ニメ_シヤ我祖_ヲ乎、当_レ知_ル二師所_ノ為_ス、出_ニ于一意_ニ、豈_ハ為_レメ_ニ護_ニル_カ一戒_一、忍_レセ_シヤ捨_ニル_ニ巨益_ヲ哉（略）二師代_レ伝_ニ化_ヲ、何_ノ復_苦論_セヤ戒法_ノ捨_ト与_ニ不捨_一耶

〔大戒秘要〕九丁ウ

として、親鸞の妻帯は法然が九条兼実の求めに応じて勧めたもので、それは往生を疑う一切の衆生を仏に代わつて教化するものであり、破戒や捨戒を問題とするものではないと答えている。

続く第三問答と第四問答は、凡夫である親鸞と法然が仏に代わり得るのか、と問うものに対して、

例_{セハ}如_四匿王_ノ瞋怒_{シテ}、欲_レ殺_ニ厨人_一、末利夫人、八戒ノ之中、破_ニ其ノ五戒_一、為_レ王_ノ勸_メ酒_ヲ、服_ニ香_ヲ娼婦、飲_ニ酒_ヲ妄_ニ語_ニ、種_種慰_シ王_ヲ、以_レ止_レ殺_レ人_ヲ、仏言_ニ如_レ是_ノ破_レ戒_ハ亦_モ名_ニ持_レ戒_一、此_レ則_チ雖_ニ身_一破_レ戒_ヲ、亦_モ有_ニ利益_一、夫人此時_ニ在_ニ凡_ノ位_ニ、則_チ就_ニ其_ノ分_上可_レ論_ス耳

〔大戒秘要〕一〇丁オウ

として末利夫人の喩えを出し、

我_カ祖_雖破_レ戒_一、已_ニ有_ニ大_ノ利益_一、亦_モ可_シ名_ニ為_レ持_レ戒_一也

〔大戒秘要〕一〇丁ウ

として、親鸞の妻帯には大利益が備わっていることから、破戒行為といえどもそれは持戒といい得るものであると答えている。

また第五問答から第八問答にかけては、親鸞の妻帯と六角堂夢想偈文すなわち「行者宿報設女犯 我成玉女身被犯 一生之間能莊嚴 臨終引導生極樂」との関わりについて問答が展開されている。最後の第八問答では、偈文にある「行者宿報」の「行者」とは在家の行者を指すのか、出家の行者を指すのか、との問いに対して、在家の行者ならばすでに妻帯を許されているからこれは出家の行者を指していると答えている。そしてさらに、

何ッ云^ニハ^ン設^ト女犯^ト、設^ノ一字、可^四以^テ見^三ツ^三畜妻非^ニル^コトヲ 末徒^ノ通儀^ニ

〔『大戒秘要』一一丁ウ〕

と述べて、「設」の一字に注目し、必ずしも女犯するとは限らないとする前提の上に述べられた偈文であるから「設」が付けられていると解釈することによって、妻帯が真宗の通儀ではないことを証明しようとしている。

これを受けて続く第九問答では、妻帯が通儀でないならば親鸞の後に持戒者はいないのか、との問いが立てられている。この問いについては、

我^カ真^カ仏^カ顛^カ智^ノ二師、持戒之精密^{ナル}、横目皆知^レ之^レヲ、豈^ニ煩^ハシク 弁^センヤ 乎、其^ノ余^ノ伝^ノ灯^ノ諸師各^オ預^ニ戒統^ニ、

随^レテ分^ニ持^レツ^レ之^レヲ

〔大戒秘要〕一二丁オ

として、真仏、頭智は持戒堅固であり、その後次第相続してきた諸師たちも各々の分に応じて持戒してきたと答えているが、これ以上詳しく述べることは避けられている。

最後の第十問答は、法然が姪酒食肉を制する訓戒を遺し、門弟たちに連署させたことを取り上げ、連署した門弟の一人である親鸞の妻帯は、法然の遺誠に背く行為にはならないのか、との問いに対して以下のように答えている。

我祖令^ニ智師^ラ筆^セ之^レヲ、永^ク備^ヘ僧徒^ノ砭鍼^ニ且^ツ自^ラ制^シ十七条^ヲ、雖^ニ白衣無戒^ノ徒^ト、不^レ屣^ニ十重^ノ制意^ニ、性遮自^ラ在^リ于其^ノ中^ニ、然^ニ其^ノ於^ニ姪酒^ノ肉^ニ、雖^レ不^ト全^ク制^セ、姪誠^ニテ邪姪^ヲ、以^テ順^ニ五戒^ノ所制^ニ、飲酒^ハ、誠^レムル^ニ之^レヲ以^テ下^テ不^レル^ノ弊^ヲ神^ノ之^レ節^ヲ、食肉^ハ、且^ク准^ニ小乘漸教^ニ、唯開^ニ三種^ヲ

〔大戒秘要〕一二丁オウ

ここでは親鸞が「十七箇条の禁制」を示し、これによって邪淫、飲酒を誡め、食肉に関しては小乘漸教に準じて三種の淨肉のみを認めたことを挙げることによって、決して法然の遺誠に背いてはいなかったことを裏付けようとしている。

以上で『沂源論』の引用は終わる。最後に、

ソレ我祖ノ帯室ハ、菩薩利益化ノ大行ニシテ、愚味局見ノ徒ノ商量スヘキトコロニアラズシテ、真ノ持戒ナリ

分ニ随テ凡夫ニモ通スルノ義ヲタテラレタリ

〔大戒秘要〕一三丁オ

等として、重ねて親鸞の妻帯が利益ある大行であると示されると同時に、親鸞こそが真の持戒者であると述べられている。

〔大戒秘要〕一四丁オ

(4) 一家相承戒体

ここでは高田派が相承する戒体の内容を明らかにしていく。まずはじめに称名念仏と三学との関係に言及し、

夫レ念仏ノ法門へ、不_レレシテ撰_ニセ戒定慧ノ三学_ニ、而_モ戒_{ナリ}也、而_モ定_{ナリ}也、而_モ慧_{ナリ}也

〔大戒秘要〕一六丁オ

として、さらにそれぞれの関係について、

念仏ニ任運ト防非止悪ノ戒徳ヲ具足スルコトヲ領会スベキナリ

〔大戒秘要〕一六丁ウ

念仏ノ行者、タ、一向ニコ、ロヲ称名ノ一行ニ專注シテ、不_レレ観_ニセ相貌_ヲモ、不_レレシテ取_ニテ相貌_ヲモ、ヒトヘニ

口称三昧ニシテ、行住座臥ヲエラハス、時処諸縁ヲキラハス、行成一片ナルハ、コレ定ナリ

〔『大戒秘要』一七丁ウ〕

称名ノ本願ヲ深ク信スルハ、即チコレ智慧ナリ

〔『大戒秘要』一七丁ウ〕

念仏ノ法門、任運ニ戒定慧ヲ具スルコト、明カニ知ルヘシ

〔『大戒秘要』一九丁オ〕

等と示されている。すなわち称名念仏と三学との関係とは、称名の本願を深く信じていることが智慧であり、その称名にただ一心に心を注ぐことが定であつて、称えるところの念仏にはすでに防非止悪の戒徳が具わつてゐることから、念仏の教えには仏道修行者が修めるべき戒定慧の三学が自ずと具足してゐるとするものである。そして、『観無量寿経』下中品の破戒の罪人にまつわる文を挙げて、

觀經ノ下中品破戒ノ罪人、命欲^{スル}終^シト時、地獄衆火一時ニ俱ニ至ルニ及テ、善知識ノソレガ為ニ阿弥陀仏十力威徳、及ヒ彼ノ仏ノ光明神力等ヲ説クヲ聞テ、聞已^テ除^{ニキ}八十億劫ノ生死ノ罪^ヲ、地獄ノ猛火、化^{シテ}為^ニ清涼風^トト説玉ヘリ、コノ清涼ハ、尸羅ノ翻名ニシテ、戒体ヲイフナリ（略）イマ破戒ノ罪人仏ノ十力威徳光明神力戒定慧等ノ名号所具ノ如実ノ名義ヲ聞クニヨリテ、罪熱消除シ、猛火モ亦滅シテ、戒体還生スル旨ヲ示シ玉ヘリ、コレ名号即チ戒体ナルニヨリテナリ

〔『大戒秘要』二〇丁オウ〕

と述べられている。すなわち、名号所具の名義を聞くことによつて破戒の罪人の罪が消えたのは、弥陀の名号がそのまま戒体であるからだと示されている。つまり、名号すなわち戒体と捉えることによつて、その名号を称える称名念仏には、仏道の根本である三学の全てが具わっていると解釈されているのである。このようにして高田派が相承する戒体が、名号であることが明示されている。

(5) 戒体的伝の来由

続いてここからは、その戒体の由来を明らかにしていく。まずは法然の戒体相承について、法然が流罪勅免の宣旨を下された後、摂津国の勝尾寺に逗留した際の出来事を挙げて、

善導大師、光中ニ出現マシマシテ、親リ浄土ノ秘願ヲ相承マシマシキ

〔『大戒秘要』二二丁ウ〕

吉水大師於テ勝尾寺ニ光明大師ヨリ、戒体ノ大事ヲ相承シタマフコトハ、浄土一家甚深ノ秘訣ナル

〔『大戒秘要』二四丁オ〕

等として、夜更けに法然のもとに善導が現れ、善導から法然へと戒体が相伝されたこと示されている。実際、法然のもとに善導が現れたという勝尾寺における出来事は『法然上人行状絵図』などの伝記^{22,23}に見られる。しかしそれらの伝記にはこの戒体相承の様子は記されていない。ここではそのことにも言及し、

コレ凡庸ノ道俗、浄土ノ奥願ニ於テ、容易ノ看ヲナシ、人惑俗見ヲ以テ、コレヲ誤リ会シ、終ニ法門ノ辱ヲノコサムコトヲ恐ル、ガ故ナリ、凡ソ聖浄ニ門ノ先達、法門ノ奥義ヲ秘密シテ、不_{下ル}為_ニ凡庸_一説_{上レ}之_レヲ、皆以_レナリ_之レヲ也

（『大戒秘要』二三丁ウ〜二四丁オ）

として、戒体相承の様子が記されていない理由が、誤った解釈を避けるためであると述べられている。

次に親鸞への相伝であるが、親鸞についてはまず、今述べた善導から法然への戒体の相伝が流罪勅免後のことであることから、法然在世中に再会を果たせなかつた親鸞が法然から戒体を相承することは不可能ではないのか、との問いを立て、この問いに対して親鸞への相伝には冥伝と顕伝の二伝あることを挙げ、次のように続けられている。

冥伝トハ、建暦元年正月下旬ノコロ、流祖配所ニシテ、大師聖人ノ鴻思ヲ欽慕シ、念仏シテ臥シ玉フ夢ノ中ニ、大師来現シテ、ワカ平生所ニ提擲_{スル}名号戒体ノ義趣、今既ニ獲_ニタリ宗家ノ証明_一ヲ、是ヲ以_テ不堪_ヘ其ノ喜_一ニ、今来_リ告_ルノミ耳、至_ニテ_ハ其ノ委曲ノ義_一ニ、当_ヘテ_ハ於_ニ華洛_一ニ伝_フ之_レヲト告玉フトミテ、夢サメ給ヒケリ、コレソノ冥伝ナリ、ソノ顕伝トハ、カノ勝尾寺ニ、一切経ナキカユエ、大師所持ノ一切経論一藏ヲ施入シ玉ヒケレハ、住侶随喜悦予シテ、老若七十余人、華ヲチラシ、香ヲタキ、幡ヲサ、ゲ、蓋ヲサシテ、迎ヘタテマツル、此経論開題供養ノタメニ、聖覚法印ヲ導師ニ拓請セラレケレハ、法印貴命ヲウケ、再会ヲヨロコビテ、唱導ヲツトメラレツル時、大師聖人ヨリ、法印ヘカノ戒体ノ大事等ヲ

伝へ玉ヒ、ワレト善信房ト、今生ノ再会計リカタケレハ、モシ再会ヲエズハ、御房ヨロシクコレヲ伝へ玉へト、深ク附属シ玉ヒシニヨリテ、流祖帰洛ノノチ、戒体ノ大事等、ツブサニ聖覚法印ヨリ伝へラレタリ

『大戒秘要』二五丁オウウ

すなわち眞伝とは、親鸞の夢の中に法然が現れて伝えたとするもので、顕伝とは、法然が聖覚法印との再会を果たした際に、彼に戒体を相伝すると共に、親鸞への戒体相伝を託したとするものである。この二伝をもつて、法然から親鸞への戒体相伝の由来とされている。

(6) 祖祖法門の授受

ここでは諸祖の法門授受の例が挙げられている。その一つとして法然の夢想の記述を取り挙げ、

吉水大師夢感聖相ノ記ニモ、源空多年勤ニ修ス念仏一、未ニ曾テ一日モ敢テ懈廢一セマ、一夜夢ニ乃至予合掌低頭シテ問テ曰、師ハ何人ソ、答テ曰ク、我ハ是レ唐ノ善導ナリ也、又問フ、時去リ代異ナリ、何ヲ以カ今来ニ于此ニ耶、答テ曰ク、汝能弘ニ演ス専修念仏ノ之道ナラ、甚タ為ニ希有ト、吾レ為ニ証ス之レトノタマヘリ

『大戒秘要』二六丁ウ

として、法然の夢に現れた善導が、「法然の専修念仏の法門を証す」と述べたとする一節について、次の

ように述べている。

証^レス之^レトハ、所謂証誠ナリ、証明ナリ、凡ソ授記、証誠、証明等トイフハ、ミナ印可ノ謂ナリ、吉水大師平生自得シタマフ己心中ノ浄土一切ノ法門ヲ、光明大師示現シテ、コレヲ証明印可シ玉フヲ、両祖授受トイフナリ

〔大戒秘要〕二六丁ウ〜二七丁オ

すなわち証、証誠、証明などは、どれも印可を指す言葉であり、法門の授受において弟子が得たところを師が証明認可することを両祖授受と呼ぶと示されている。

さらに戒体の相伝についても言及し、

モツトモ、従化受戒ノ式ハ、戒相等ハ分明ナレドモ、現前伝戒ノ師、羯磨ヲトリテ、コレヲ授ケサレバ、受者得戒スルコトヲ得ズ、イマノ戒体ノ相伝ハ、受戒ニ不^レ同^{カラ}、故ニ吾カ一流、撰^ニス^レラ一宗ノ法脈^ニ

〔大戒秘要〕二七丁オ

と述べて、現前の伝戒師と特別な儀式作法で行わなければ得戒することができないとされる受戒式とは異なり、高田派における戒体相伝は法脈の中に取り込んで受け継がれていくものであることが示され、またそこで相承される戒については、

天台ニ正依法華傍依梵網ノ之戒トイフコトアリ、浄土一家ニモ、正依念仏傍依梵網ノ之旨趣アリ

〔大戒秘要〕二七丁オウウ)

として、天台宗の戒が「正依法華傍依梵網」と表現して、『法華經』の精神に立った『梵網經』の大乗戒であると表されることに則つて、「正依念仏傍依梵網」と表現し、念仏の精神に立った『梵網經』の大乗戒であると示されている。²⁴⁾

(7) 制瞋許貪

ここでは、古来より妻帯する僧侶が少なくないがさほど強く規制されていないのはなぜか、との問いに對して、

僧徒ノ之畜^ニ妻妾^一ヲ、以^ニ普通^一論^セハ之^レヲ、叔世ノ弊ニシテ、可^レ愧ノ至ナリ、然ルニ、法俗トモニ且ラクソレヲ緩クシテ、強チニ不^レ制^セ之^レヲ、不^レ獲^レ已^ムコトヲ、且ラク依^ニ制瞋許貪ノ意^一乎

〔大戒秘要〕二七丁ウ)

と答え、その理由として制瞋許貪を示して次のように述べている。

制瞋許貪トハ、貪愛ハ、一往大悲ニ順ス、故ニ化ヲ損スル意ナシ、瞋恚ハソレニ反ジテ、化ヲ害セントスル意ヲ生スルガユエニ、コレヲ大罪トスルナリ(略)小乗戒ノ四波羅夷ニハ、姪盜殺妄ト次第シテ、姪ヲ先ニオキ、大乘戒ノ四波羅夷ハ、殺盜姪妄ト次序シテ、殺ヲ首^{ハシメ}ニオク、コレ小乗ハ、自利

ヲ本トス（略）声聞ハ、自調自度ヲ先トスルカユエニ、生死ノ根本ヲ断シカ為ニ、姪戒ヲ重シトシテ、コレヲ恐レ慎シムナリ、又大乗ノ菩薩ハ、利他ヲ本トシテ、利他ノタメニハ、敢テワカ身ノ生死ニ住シ、乃至悪趣ニ入ルコトヲモ怖レサルナリ、故ニ惱化ノ至極ナル殺生ヲ、重シトシテコレヲ四重ノ第一トシ、自度ヲ障ユル姪欲ハ、コレヲ第三ノ戒トスルナリ、コレ前ニイフトコロノ制瞋許貪ト、ソノ意同一ナリ

〔『大戒秘要』二七丁ウ〜二八丁ウ〕

すなわち自利を根本とする小乗戒においては、罪の重さを姪・盗・殺・妄の順に置き、姪欲は最大の罪として最も慎むべきとされるが、利他を根本とする大乘菩薩戒においては、それが殺・盗・姪・妄の順となり、殺生を最大として、姪欲は三番目の罪とされることを述べた上で、制瞋許貪はそれと同義であり、化を害する瞋恚を大罪として厳しく制し、化を損じない貪愛は、むしろ大悲に順ずるとして許されるのである、それがすなわち妻帯である、と解釈がなされている。

(8) 懺悔念仏

ここでは善導の『往生礼讃』と『般舟讃』の文によって、懺悔念仏の重要性が示されている。これについては、詳しくは次節に譲る。

また、本書の最後は次の文で締めくくられている。

夫レ三聚浄戒ト、四弘誓願トハ、開合ノ異ニシテ、同一致ナリ、コレヲ要約スレハ、上求菩提下化衆生ノ一箇ノ菩提心ナリ、ソノ上求菩提下化衆生ハ、学仏者ノ総願ナリ、極楽往生ヲ樂欲シ、或ハ衆生ヲ願求スルナドハ、コレ学仏者ノ別願ナリ、コノ総別二願、ソノ始ハ異ナレドモ、終ニハ融即シテ同一揆ナリ、コノ故ニ、横川和尚ハ、念仏ノ行相ヲ四弘誓願ニ配釈シタマヘリ

〔『大戒秘要』三二丁オウウ〕

これは源信が『往生要集』正修念仏の作願門に、

行相^{トハ}者、総^{シテ}謂^{レバ}之^ヲ願作^ハ心^{ナリ}。亦名^{トモ}上求菩提・下化衆生^ノ心^{トモ}。別^{シテ}謂^{レバ}之^ヲ四弘誓願^{ナリ}

〔『真聖全』一、七八三頁〕

と示す文によって、三聚浄戒と四弘誓願は要約すればどちらも上求菩提下化衆生の菩提心であるとして、三聚浄戒もまた念仏の行相であると述べるものである。

以上が『大戒秘要』の概要である。

第三節 復古運動を構成する思想構造

第一項 親鸞と法然の戒律観

一、親鸞の戒律観

さて、ここまで時代背景や『伝戒記』と『大戒秘要』に示される内容から復古運動を概観してきたが、本節では以上のことを踏まえ、『伝戒記』、『大戒秘要』所説の戒法観に検討を加え、復古運動がどのような考えのもとに展開されていたのかについて考察したい。

ところで、復古運動が「宗祖の古に復る」ことに主軸を置いた運動であることはすでに述べたが、そもそも戒律の護持が求められる他宗とは異なり、真宗において「古に復る」ことが、戒律を取り上げること
に直結するとは些か考えにくいといえよう。すなわち親鸞については、『教行証文類』の「化身土文類」
において最澄の『末法灯明記』のほぼ全文を引用して、

末法^{ニハ}唯^{タマ}有^{ニラム}名字^ノ比丘^一、此^ノ名字^ヲ為^{ニセム}世^ノ真宝^ト、無^{ニラム}福田^一。設^ヒ末法^ノ中^ニ有^{ニラ}持戒^一者^バ、既^デ
是怪^{クエ}異^{イナリ}、如^{ニシ}市^ニ有^レ虎^{トラ}

と記し、また妻帯生活をして、流罪以後は非僧非俗の身として自らを「愚禿」と称したことは周知のごとくである。このようなことから『真宗大辞典』には戒律を取り上げて、「他力往生の真宗に於ては全く無用の法則である」と解説されるように、真宗においてはむしろ戒律を宗風としないと考えるのが一般的見解のようになっていいる。しかし一方で、次のような指摘もある。

戒律が仏教者としての日常行儀の心得であり、教団維持運営にそなえるための法規をうたうものであることにつけば、真宗の場合でもいわゆる「念仏者の中」の同朋教団として、個人としても集団としても、戒律ということゝ無関係ではあり得ない。願海に所廢の行としての戒律の名はきらわれても、念仏者が社会生活をいとなみ教団をくむ以上、実質的には戒律の内包しているものと分離することはできない。²⁶

このように、真宗の行儀と戒律が全くの無関係ではないとする見解も示されているのである。そこで本項ではまず、真宗と戒律の關係性を探る上で、親鸞とその師法然の上はその戒律觀を窺ってみたい。

さて、親鸞と戒律に関わる研究はいくつかみられる。板東性純氏は親鸞を、「終生戒律のあり方を問ひ、無戒の戒的生き方を身をもって示した親鸞」と位置付けて、

親鸞の戒律觀には、時代を超えた普遍的な戒律思想が、さまざまな形をとって内含されていることが窺われる。²⁷

と述べ、むしろ親鸞の思想には普遍的な戒律思想が内在していたとする見解を示している。そしてさらに次のような視点から親鸞の戒律観を分析している。

親鸞の師であった法然の、専修念仏を唱道するにいたる求道過程、及びその最後に到達した信境の中には、一貫して、法に照らされた自己の非器の自覚に、戒行をも満足に持つことのできぬ身という自覚とが存在したことが看取される。この自覚は、その弟子親鸞にもそのまま継承されている。(略)

この機の自覚は無媒介に起るものではなく、法(真理)の鏡の前に立った時始めて生起するものである。法然・親鸞にとつて、この法の鏡とは、何よりも、清浄なる戒行であったことは、遺された幾多の言葉からもよく伺い知られるところである。戒を持ち得ぬ身であるとの自覚が示しているものは、その自覚者の心底に、戒が厳然と存在している事実²⁸に他ならない。

すなわち、戒を持ち得ぬ身であるとの自己内省によって生起した機の自覚こそ、むしろ戒の精神が躍動している証左であつて、それは必然的に深い罪業感となつて表れるものであることから、親鸞の罪業感こそが戒の精神が顕在する指標であるとするとするものである。

また井上善幸氏は、親鸞の根本的な問いが「はたして凡夫に真実の懺悔が可能であろうか」、「菩提を真に目指すことが可能であろうか」という点にあるとみて、親鸞の懺悔観を通して末法無戒の立場について次のように言及している。

親鸞において懺悔は滅罪の働きをなすというより、むしろ戒をたもち得ないと言う慚愧へと突き返す

はたらきをもつ。したがって親鸞にとって、持戒は当為の倫理としての意義は持ちえないのである。法然が持戒を地上的倫理や助業ではなく、あくまで仏法として位置づけていたとするなら、親鸞の持戒も法然のそれを一面において継承するものであるように思われる。なぜなら、親鸞の無戒とは、戒によって示される仏法の規範、仏陀の智慧に関わり続け、その関わりの中で自らを不断に問い続けることに他ならないからである。それは単なる道德否定論でも、無用論でもなく、その精神において徹底的に戒の持つ本来的な意味に立ち返ろうとする態度であるように思われる。(略)無戒の立場を掲げる親鸞の教説に倫理的機能を求めるとすれば、それは大乘戒の理念を究極的に実現した法蔵菩薩の願行と、その成就である浄土の世界そのものではないだろうか²⁹⁾。すなわち親鸞にとって懺悔とは、深い自己内省へと導くものであり、その結果、戒を持ち得ないという慚愧に突き返すはたらきをもっているものであって、その中で自らを不断に問い続けるものが親鸞の無戒の立場であるとする見解である。

或いは浅田正博氏は、『口伝鈔』所説の逸話に親鸞の戒律観がみられるとして、
聖人にはその根底に強く末法観が存在する。(略)真宗の戒律観を見る上には、末法観を抜きにしては語れない³⁰⁾。

として、親鸞の思想の根底に存在する末法観と戒律観の関係性を指摘し、

正法時に当時の僧侶の為に説かれた戒律を、末法時の僧侶が遵守することが可能かどうか、この点か

ら末法の時代に応じた僧侶像は何かという問題等が惹起すると見たのであろう。³¹⁾

と述べ、「非僧非俗」を親鸞の末法における僧侶観のあらわれとみて、その意味を考察している。淺田氏は、「非僧非俗」が、中道を説く際に使用する仏教用語「非有非無」の理解に適っていると指摘した上で、(中道の理解とは)「有」と「無」を否定し、しかも同時にそれらを肯定した上に立脚した「非有非無」であって、いわば「有無」を止揚した立場を表現した用語として理解しなければならぬと思われる。(略)「非僧非俗」を考察してみれば、「僧俗」を「非僧非俗」として否定し、しかもそれと同時に「是僧是俗」として肯定し、その上に立って「僧俗」を超越する、即ち「僧と俗」を止揚し、僧や俗に執られない立場を述べた語としてこれを理解すべきではないかと思うのである。(略)末法世の自己内省から、単に「僧」や「俗」に執られるのではなく、それらを踏まえながらも、それらを超越した阿弥陀如来の一信者としての立場が「非僧非俗」の表明ではなかったかと思われる。戒律を守りたくとも守ることのできない末法世に生きる煩惱具足の無戒名字の比丘としての自覚。そこにはすでに僧俗を超越した阿弥陀如来に救われる機根としての平等性のみが存在する。³²⁾(○内は筆者)

として、強い末法観を基底とした深い機の自覚によって、僧や俗に執られない、それを超越した、阿弥陀如来に救われる機根としての平等な立場を表現したものが「非僧非俗」の語であると述べている。

さて、各氏の見解に共通するのは、親鸞の深い機の自覚、或いは末法世における深い自己内省こそが、親鸞の思想の根底にある確固たる戒律への意識の現れであるとみるところにあるといえよう。このような

自覚があったからこそ現れたのが、末法無戒の立場や「非僧非俗」の表明であるというわけである。これは前述の、真宗における戒を「無用の法則」とする見解とは、相対するものであるといえよう。

一方、石田瑞曆氏は、戒の性格を、

戒はきめられた戒しめを守ることを含んでいると同時に、正しいことをおし進めて行く面があり、さらに広く世に働きかけて行く面をもあわせもっている。これら三つの面を一つに含めて考えるところに大乘の菩薩の戒があり、三聚淨戒というものが成立するのである。³³

と位置付け、ここから親鸞の妻帯に言及して、次のように述べている。

親鸞もまた大乘の戒をまもるひとであったことが理解できるかもしれない。それはどういうことかという、親鸞によつてはじめて開かれた妻帯という生活態度である。親鸞において妻恵信尼との結婚がたんに止むをえざとられたものではなくて、積極的な利他行という視点とつながるものをもっているのか、と考えられることが、こうした理解を許すように思われるからである。(略)妻帯という事実は能動的な対社会への働きかけとなつて意義づけられるものではないか。それはとりも直さず、「教人信」という戒行実践への第一歩だからである。もしそうだとすれば、ここにこそ大乘の戒は正しくとらえられたといふことができよう。³⁴

すなわち親鸞の妻帯を積極的な利他行、或いは戒行実践への第一歩と捉えることによつて、親鸞は大乘戒を持つ人であったと指摘するものである。

この石田氏の見解は、前述の「戒を持ち得ない自己」を基底として、戒律について精神的な部分で問い続けるところに親鸞の戒律観があるとみる板東氏・井上氏・淺田氏らの見解とはまた異なつた立場から述べられたものであるが、少なくとも親鸞が戒律を「無用の法則」とは捉えていなかったとみる点は、共通の立場であるといえよう。筆者の見解もまた各氏に同調するものであり、親鸞において戒は決して「無用の法則」ではなかつたと考えている。さらに、復古運動が「古に復る」＝戒律とした根拠もまた、このような深い機の自覚を基底とした親鸞の戒律観を、「復るべき古」として目指した結果であつたと考える。これについては後に詳しく述べることにする。

二、法然の戒律観

続いて法然の場合を検討していくが、ここで法然を検討の対象として挙げた理由は二つある。一つには先程の諸氏の見解にもあるように、親鸞の戒律観に影響を与えていると考えられるのが彼の戒律観であるといえるからである。そしてもう一つには、『伝戒記』と『大戒秘要』における法然の位置付けに検討を加える必要があることが挙げられる。すなわち『伝戒記』には法然について次のように述べられている。

近世ハ惑者多クシテ偏_ニ執_ニシテ別意_ヲ廢_シ通儀_ヲ假_ニ解_{シテ}選択中ノ廢立ノ義_ヲ仏門ノ通儀タル菩薩ノ戒願ヲモ所

廢ノ雜行トシ、コレヲ忌ムコト耽毒ノ如クスルニ至ル（略）コレ吉水廢立ノ意ヲ不^レルカ知之所ニ職由^{モトシヨル}ナリ（略）選択集中ニ廢立ヲ示シタマヘルモ吉水大師ナリ。円戒ヲ普ク朝野ニヒロメタマフモマタ吉水大師ナリ。一箇ノ吉水大師ニシテ何ソ異致ヲ設ケテ人ヲ誑カシタマハン。惑者深ク思フベシ。然ルニ吉水大師一時持戒念仏ノ事ヲ問フ人ニ答テ、晝アルトキハソノ破ト不破トヲ論スヘケレドモ、若シコレナキトキハ何ソ破ト不破トヲ論セン等トノタマヘルハ、持戒ニ倚着シテ念仏ノスケニサハント擬スル仮執ヲ斥ケタマフモノナリ（略）吉水大師ノシバシバ末法無戒ノ趣ヲ垂示シタマフモ、ソノ意專ラ小乗身口ノ戒ニ存シテ強チ大乘戒ニハアツカラザル祖意ナルヘシ〔句読点は筆者〕

〔伝戒記〕三七丁ウ〜三八丁ウ）

これは、法然の廢立を誤つて捉える者が別意の念仏に偏執して通儀の戒を廢してしまつてゐることを指摘し、むしろ法然を根拠として、大乘菩薩戒が通儀であることを裏付けようとするものである。或いは『大戒秘要』は、『伝戒記』の凡例に、

ソノ〔大戒秘要〕中ニハ先ツ通シテ台浄諸祖伝戒ノ盛意ヲ探リ次ニ別シテ光明黒谷直授ノ深旨ヲ示ス（○内は筆者）

〔伝戒記〕三丁オ）

と紹介されるように、特に法然の著述を多く引用しながら展開されていく。たとえば『布薩式』と『金剛宝戒章』を引用した際には、

コノ布薩式ト金剛宝戒章トノ如キハ、真偽ノ疑ナキニアラス、然レトモ古ク伝ヘ来レル書ナレハ、間不_レ似_二後世妄作ノ書_一ニコトアルユエ、其ノ所_レ拠_ルモアルヘシトコ、ニ出セルナリ

〔大戒秘要〕二九丁ウ)

と述べられている。この『布薩式』と『金剛宝戒章』は、いずれももし法然の真作であれば彼が直接的に戒律について述べた珍しい書物といえるのであるが、その真偽は未詳とされている³⁵。しかし『大戒秘要』では、たとえ真偽未詳のものであっても、いくらかは依るところがあると断った上で、あえて引用されているのである。

以上のようなことから、『伝戒記』と『大戒秘要』において法然の戒法観は重要な位置を占めていると考えられ、『伝戒記』、『大戒秘要』そのものに検討を加える前に、まずはそこに影響を与えているであろう法然の戒法観を明らかにしておく必要があるといえる。

さて、法然は久安三年（一一四七）十五歳のとき、比叡山の大乗戒壇院において叡空から慈覚相伝の戒法を伝授され、以後戒徳優れた高僧として多くの人に授戒していることが、様々な文献によつて知られる³⁶。また親鸞が『浄土高僧和讃』源空讚において、

源空智行の至徳には聖道諸宗の師主もみなもろともに帰せしめて一心金剛の戒師とす

〔真聖全〕二、五一三頁)

として、その徳を讃えていることから、法然が戒脈の上に位置していたことが窺われる。しかし一方で、

「戒行においては一戒をもたまたず」といい、念仏以外の行は雑行として廃捨するのが法然の立場でもあることから、法然の戒法観については従来様々な見解が出されている。そこで以下、先哲の研究によってその内実を窺ってみたい。

法然の戒法観をその著述、語録の上に窺うと、その立場は大きく三つに分けることができる。まず第一は、戒を肯定する立場である。

可_下停_中止_ニ於_テ念_ニ仏_門一、号_シ無_ニ戒_行一、專_ラ勸_メ姪_ヲ酒_食肉_一、適_守律_儀者、名_ニ雑_行ノ_人一、憑_ニ彌_陀ノ_本願_一者、説_レ勿_レ恐_{コト}造_レ惡_一事、

右_ハ戒_ハ法_ノ大_地也、衆_行雖_レ区_ク同_ク專_レ之_ヲ、是_以善_導和_尚拳_目不_レ見_ニ女_人一_ヲ、此_ノ行_状之_趣、過_コリ_本律_ノ制_一ニ_モ、淨_業之_類不_レ順_レ之_ニ者、惣_シ失_ニ如_來之_遺教_一、別_ハ背_ニ祖_師之_旧跡_一、旁_無レ_抛者_与

（『昭和新修法然上人全集』七八八頁）

以上は『七箇条起請文』の一節である。ここでは「戒は仏法の大地」であるといい、念仏門に戒行なしとすることが否定されている。

第二は、次の『選択本願念仏集』の文に示される、持戒を雑行とする、或いは持戒は本願ではないとする立場である。

此_外亦_有ニ_布施_{・持}戒_等ノ_無量_之行_一。皆_可シ_撰ニ_尽雑_行ノ_言一

（『真聖全』一、九三六頁）

若シ以テ持戒持律一、而為ニシテ本願一者、破戒無戒ノ人ハ、定シテ絶ニ往生ノ望一。然ルニ持戒ノ者ハ少ク、破戒ノ者ハ甚ダシ

『真聖全』一、九四四〜九四五頁

さらに第三は、消息「熊谷の入道へつかはす御返事」（五月二日付）にみられるもので、持戒を完全には否定していない立場である。

持戒の行ハ、仏の本願ニあらぬ行なれハ、たへたらんにしたかひて、たもたせ給ふへく候。けうやうの行も仏の本願にあらず、たへんにしたかひて、つとめさせおハしますへく候

『昭和新修法然上人全集』五三五〜五三六頁

ここでは持戒を「本願にあらぬ行」としながらも、完全には否定していない。なお、藤原然了氏はこれに関連する文として、

現世をすぐへきやうは。念仏の申されんかたによりてすぐへし。念仏のさほりになりぬべからん事を。いとひすつへし。一所にて申されずは修行して申へし。修行して申されずば。一所に住して申へし（略）衣食かなはずして申されずは。他人にたすけられて申へし。他人のたすけにて申されずは。自力にて申へし。妻子も従類も。自身たすけられて。念仏申さんためなり。念仏のさほりになるべくは。ゆめゆめもつへからず。所知所領も。念仏の助業ならば大切なり。妨にならばもつへからず

『浄土宗全書』一六卷、六四八頁

と述べられる文を挙げ、この論法よりすれば、「持戒にて申されずば、破戒にて申すべし。破戒にて申されずば、持戒にて申すべし」とも理解できると指摘している。^{*37}

以上のような法然の立場について宮林昭彦氏は、

持戒破戒の戒に対して独特の見解に立ち、雑行としての持戒の戒ではなくして、破戒重罪の戒でもない戒ということにおいて、法然上人の独自の戒律観を説こうとしていることを窺うことができる。^{*38}と述べて、法然に独自の戒律観があつたことを指摘している。

一方恵谷隆戒氏は、法然は自己の無力を自覚して、自らを破戒無慚の徒であると告白し、真実の念仏の外に殊更に持戒の必要性を認めていない一方で、念仏と戒の關係性を明示することによって、万徳所歸の本願念仏を至心に称えるところに、戒法は自ずと実践され、持戒清淨の徳が具わってくると理解していたと指摘している。^{*39} なお、同様の指摘が、「法然上人は叡空から円頓戒を稟承し、その円頓戒を「沙汰して」持戒、破戒という余地のない称名念仏の一行に戒を含めたとみるべきが至当である。」^{*40}、或いは「至心に行住座臥時節の久近を問わず念仏するところ、おのずから持戒清淨の念仏生活相が顕現するとの見解に立つものと考えらるべきであろう。」^{*41}等としてなされている。

一方安達俊英氏は、法然が持戒をあくまでも仏法の一つとして位置付けていたとして、「仏法であるが故に、分に応じて順守すべきと考えていたようである」と述べ、法然の持戒は、「それらの順守が仏教者としてより望ましいと考えた結果と推測される」としている。^{*42}

また森剛史氏は、前述の「現世をすぐへきやうは。念仏の申されんかたによりてすぐへし。念仏のさはりになりぬべからん事をは。いとひすつへし（以下略）」の文を、「形式から精神へという戒法観の視点の転換を如実に表す教説」と表現し、「教説の中に戒を見るならば、それは自利利他に基づく大乘戒の精神性」であって、「無戒名字の比丘」たる末法の仏者の中に根付く戒の存在」であると述べ、法然の教説は戒の精神面を重視するものであると指摘している。⁴³

さて、法然の戒法観について従来出されてきた見解はおよそ以上のようなものであった。各氏の説は次の三点にまとめることができよう。

- ① 法然は本願念仏を重視する立場から、至心に念仏する中に戒徳は自ずと具わり、それが持戒清浄の念仏生活として現れてくるとする、独自の戒法観を大成した。
- ② 法然は持戒を仏法の一つとして、仏教者として分に応じて順守すべきであると考えていた。
- ③ 法然の戒法観は従来の形式的戒律観とは異なった、戒律の持つ精神性を重視したものであった。

戒徳優れた高僧として多くの人々に授戒している一方で、念仏以外の行は雑行として廃捨する法然であるが、少なくともその念仏観の根底には、戒の存在がはっきりと根付いているとみてよいのではないだろうか。

さて、次項からは、以上のような親鸞、或いは法然の戒法観がその学説に大きな影響を与えていると考えられる『伝戒記』と『大戒秘要』の所説について、より詳しく検討していきたいと思う。

第二項 戒の性格

まずは高田派が相承するといわれる戒がどのような性格のものであるのかを考察したい。『伝戒記』には大乘菩薩戒に関して次のように述べられている。

菩薩戒ハ別ニ煩ハシキ道理ハナクタゞコレ所_下以ノ仏子ノ之処_{レシテ}世ニ而弘_{「マヤ」}ムレ_上法_ラ之道_{ナリ}也。ソレハイカニトイフニ、三聚浄戒ノ撰律儀戒ハ一切ノ悪ハチカラノ及フホトハ止ル誓ヒナリ。撰善法戒ハ一切ノ善ハチカラ及ハンホトハナスヘキト思フ誓ナリ。饒益有情戒ハコノコノ止作ト、モトオノカ身ノタメトオモハス、人ノタメト思ヒテ誓テコレヲナスナリ。コレ菩薩戒ノ大体ナリ。然ルニコレニ反シテ一切ノ悪ヲヤメムトスルコ、ロナク、一切ノ善ハナスマジトオモヒ、タゞワカ身ノ勝手ノミヲコ、ロニカケテモ、人ノタメヲオモハサルヤウニスレハ仏法ノ道理ハ且ラクサシオキ、今日世間ニ処スルウヘガスマヌナリ。然レハ正法ヲ護持スルモノコノ三聚ノ願心ナクテカナハヌコトナリ〔句読点は筆者〕

(『伝戒記』五丁オウ)

この一節は、大乘菩薩戒の持つ道徳的・倫理的側面に言及して述べられたものである。或いは、

菩薩戒ハ意業ヲ本トシテ声聞戒ノ唯身口ニ業ヲ制スルニハ同シカラスシテ偏ク三業ヲ制スルナリ

『伝戒記』三五丁オウ

として、大乘菩薩戒が三業の中でも意業、すなわち心意作用を重視する戒であることが述べられている。以上のような文から、著者真淳が戒の精神面を重視する一面に注目していることが明かであるといえる。しかしさらにそのことを裏付ける文が『伝戒記』と『大戒秘要』には示されている。それは懺悔に関する記述である。ここに記される内容は、両書の中でも特に精神面への言及によって読者へ訴えかけるものであり、復古運動の意図を汲み取ることができる場面であるともいえる。そこで以下、この箇所には焦点を当てて考察を深め、復古運動で提唱された戒の性格を明らかにしていきたい。

さて、『伝戒記』はその末尾の部分で次のようにして懺悔の重要性を示し、結びとしている。

ソレ父母師僧タル人ハ其子ソノ弟子ノヨク善道ニ進ミ聊モ悪事ヲナサズシテ災害ナカランコトヲノミ冀フニ、ソレニハヒキカヘ善道ニ進ムコトアタハザルノミナラス、恣ニ十悪ヲナシ、近クハ世間ノ法度ニソムキ、甚フシテハ刑戮ニオチイリ、ソノ父母師僧ニモ汚名ヲトラシムルニ至ルノ類ハコレ不孝ノ至レルモノニアラスヤ（略）オノレ悪事ヲナシテ咎ナキ父母師僧マテヲモ辱ムルニ至ル輩アルハイカナル事ソヤ。マコトニ可^{シム}悲^{シム}可^レキ^{シム}歎^ク至ナリ。ソノ十悪ヲナスコトハ三世諸仏ノ御意ニ不^レ随^レ順^セ、近クハ今日現在ノ父母ノ意ニモカナハヌコトナルユヘ、孝順ニソムケル違逆ノ法ナリ。コノ十悪ハ性

罪ナルユヘニ、ソレヲ畏レス操行不軌ニシテ恣ニコレヲナスモノハ、果シテマノアタリ禍害ニアフヘキコト疑ナシ。然レハ仏法中ノ論ヲ俟ズシテ、世俗ノ間ニモ身ヲ処スヘキニトコロナシ。然レハ防非止悪ノコ、ロガケハ世出世ニ涉リテナクテハ叶ヌコトナリ。〔句読点は筆者〕

〔伝戒記〕四四丁オ〜四五丁オ

このように、『梵網経』の「孝順父母師僧三宝。孝順至道之法孝名為戒亦名制止」⁴⁴の文によって孝順心の重要性を説き、十悪を慎む心がけは世間出世間に共通して必要不可欠なものであることが示された上で、さらに次のように続けられている。

マタアヤマリテ悪行アリテモ至心ニ深ク懺悔スレハソノ罪消除シテ安樂ヲ得ルナリ（略）シカレトモ大乘ニハコトニ懺悔ヲ通スルコトアルヲタノミテ故ニ違犯ヲナスハ藥アリトテ毒ヲ食フノ愚ナリ。深ク誠ムベシ。ソノ意ニテスル懺悔ハカヘリテ罪垢ヲ増スヘシ。懺悔ハ至心ニ重テ犯サジト深ク誓ハザレバ、ソノ罪垢消除シテ清浄ニ住スルコトハナキナリ。有志ノ輩ハ深クコレヲ思フヘキナリ。

〔句読点は筆者〕

〔伝戒記〕四五丁オ

すなわち前述の通り常に孝順の思いを忘れぬよう心がけることはなくてはならないことであるが、万が一あやまって悪行をなしてしまった場合は、それが父母師僧への不孝となることを心に留め、懺悔して至心に二度と犯さないと誓わなければならないとする内容である。

ここで挙げられている『梵網經』所説の孝順について、釋舎幸紀氏は梵網菩薩戒の基調が孝順心と慈悲心にあるとする視点から、

梵網菩薩戒は孝↓孝順心⇨戒↓慈悲心という図式をえがくことができる（略）梵網菩薩戒は孝と戒とが一つであり、それが孝順心によってつらぬかれており、仏教の慈悲心と結びついている。^{*45}

と述べ、真淳が右の『伝戒記』の文において孝順心の重要性を説く上で挙げている『梵網經』の「孝順父母師僧三宝。孝順至道之法孝名為戒亦名制止」の文を、慈悲心と結びついたものであると位置付けている。また釋舎氏は、律の条文によってさらに孝順心と慈悲心とに検討を加え、

慈悲は、すべての人に対して深い友情を持つ慈と、自分の中にある痛みを内省して他者への思いやりを深める悲とをあらわしている。このことは孝順が仏に見まもられていることへの感謝と仏への報恩であることを忘れてはならない。^{*46}

として、孝順心と慈悲心との結びつきを再確認した上で、これらの検討内容をまとめて梵網菩薩戒の性格を次のように述べている。

梵網菩薩戒は小乗律のごとく誦誦による反省ではなく、仏性の自覚にあるから、条文に明示されないことであっても自覚と一致しないことがあるならば、反省の対象となる。母が一子を思うように自身を忘れて仏戒を護り、子が父母を憶念するように、仏道を離れた放縦な生活をしてはならないことを示しているといつてよいだろう。^{*47}

さて、右の『伝戒記』の文を受け、この釋舎氏の見解を考慮しつつ、『大戒秘要』の一節に「浄土一家ニモ正依念仏傍依梵網ノ旨趣アリ」と述べられていることの意味を考えてみると、『大戒秘要』に示される正依であるところの念仏の教えの傍らに求められるものが、今述べられるような『梵網經』に説かれる梵網菩薩戒の精神、すなわち孝順心と慈悲心であると解釈することができるのではなからうか。そのことが述べられたのが、右に挙げた『伝戒記』の文であると思われる。このように『伝戒記』では、懺悔の重要性と同時に、懺悔する姿勢や心のあり方が問題とされているのである。

ところで、前項の「親鸞の戒律觀」においてすでに述べたように、井上善幸氏は親鸞の戒律に対する根本的な問いが、「はたして凡夫に真実の懺悔が可能であろうか」というところにある、親鸞においては、懺悔は滅罪のはたらきをなすよりもむしろ、慚愧へと突き返すはたらきをもつものであることを指摘しているが、『大戒秘要』にはいま井上氏が親鸞の懺悔觀として指摘する内容と同様の見解を示していると思われる文がみられる。ここでは善導の文を引用して、次のように述べられている。

念仏ノ行者ハカラスモ、身ニスマシギコトヲナシ、ロニイフマジキコトヲイヒ、意ニオモフマジキコトヲ思フトキ、日ヲヘダテズ、時ヲヘダテス、即時ニ懺悔念仏シテ、安樂清浄ニ住スルヲ、随犯随懺トイヒ、恒ニワカ機ノツタナキヲ悔ミテ、念仏怠ラザルヲ、念念称名常懺悔トハ釈シ玉ヒ候ナリ（略）
念仏ノ行者、ハカラサルニ、無始患習ノ煩惱ニクルハサレテ、惡念ノ微動スルトキニ、コ、ゾト心得テ、懺悔念仏スレハ、ソノ罪当念ニ消滅シテ、安樂ヲウルナリ

『大戒秘要』三〇丁オウ

このようにして念、時、日を隔てず、罪を犯せば即時に懺悔せよとする『往生礼讃』の随犯随懺の文⁴⁹と、常に自らの機のつたなさを悔やみ、念仏を怠つてはならないとする『般舟讚』の念々称名常懺悔の文⁵⁰を挙げて、煩惱によつて悪念が微動したその時にここぞと心得て行ふ念仏を、懺悔念仏と位置付けた上で、さらに、

煩惱ハ衆生ノムマレツキナレハ、オコルハヅノコトナレバ、ソレハ起リ次第二シテ、ソレヲ強テオコラセジト苦シマズ、ソノ起ルトキ、コレゾト心得テ、懺悔念仏スルコ、ロヅキノ遅キヲ慮リテ、少シモ油断スベカラザルコト、行者第一ノ覚悟ナリ

『大戒秘要』三〇丁ウ〜三二丁オ

と述べ、そのような即時の懺悔念仏を起こすことさえままならないのが、我々煩惱具足の凡夫であると示されている。このように『大戒秘要』の懺悔に関する説示は、『伝戒記』のそれを発展させ、念仏の教えと絡めて展開する中で、念仏者の内面の問題に言及していくものであるといえる。またそれを通して示される内容とは、一旦はその重要性を説いた懺悔さえもなすことがままならない凡夫であるとの機の自覚にある。これは井上氏が指摘するところの親鸞における懺悔の捉え方と類似しているといつてよからう。

さて、この『大戒秘要』所説の懺悔観に大きな影響を与えているもの一つに、善導の懺悔思想があることは言うまでもなからう。善導は中国浄土教の列祖の中でもことさらに懺悔を重視した人物であると考

えられており、善導教学において懺悔思想は教義的に重要な位置を占めているとして、すでに様々な見解が出されている。中でも注視したいのは、『法事讃』、『往生礼讃』、『観無量寿経疏』等に示される懺悔の内容である。福原隆善氏は、善導における懺悔の内容が、自己の無始より現在に至る一切の罪であるとして、次のような見解を述べている。

この懺悔の内容はそのまま機の自覚へ結びつくものである。(略)懺悔してもなお罪過を犯さずには
いられない人間の存在を、自己の懺悔の中に見いだしたものであるうと思われる。⁵¹

また坪井俊映氏は、これを二種深信の信機釈「深_レ信_ニ自身_ハ現_ニ是罪惡生死ノ凡夫、曠劫_{ヨリ}以來、常_ニ没_シ常_ニ流_{シテ}、無_レ有_ニ出離之縁_{コト}」⁵²と照らし合わせて、「懺悔すべき無始以来の罪業を背負った私ということが信機」であるとして、「罪惡の凡夫なる深信は懺悔の思いに住する信相とも思われる。」と指摘している。⁵³或いは森田眞円氏も、この懺悔の内容を、

無始已來、生死流轉してきた中間における多生間の一切「われらの造罪」が挙げられている。このよ
うな三世多生にわたる造罪の表白となれば、単に自己の犯した罪に限定して述べているとは思えない。

(略) いわば「罪惡生死の凡夫」における「機の真実」といった内容を示しているに違いない。⁵⁴
と指摘し、さらにこのような善導の人間観が当時の末法意識の高揚から来るものであり、その基底には随
末の大乱時代における彼の青年期の経験があることを述べている。

『伝戒記』、『大戒秘要』に示されている懺悔の重要性は、以上のような善導の懺悔思想からの影響を

受け、或いは「懺悔をくりかえしてもなお懺悔しなければならぬ罪惡深重の凡夫の立場がよく標榜されている。」^{*55}と表現されるような善導の真摯な懺悔の態度を理想として述べられたものであるといえよう。その意図は前述の通り、戒を持つどころか、自らの悪行に対して即時に懺悔念仏することさえまならぬ自己を自覚し、日々の念仏においてそれを忘れぬよう心がけることに重きをおくことによつて、念仏者の内面性に言及するところにあるといえるのではないだろうか。

このようにして、どこまでも精神的な部分に言及していくのが、復古運動が重視する戒の性格であるといえる。

第三項 戒と念仏と信心の関係性

ここまで『伝戒記』と『大戒秘要』の内容に基づいて、そこに説かれる戒の性格を検討してきたが、復古運動で提唱される戒の最大の特徴は、さらにそれを念仏との関連性の上で捉えることによつて、宗義に即したものとして展開していくところにあるといえる。たとえば『大戒秘要』は念仏と三学の関係を、念仏ノ法門、任運ニ戒定慧ヲ具スルコト、明力ニ知ルヘシ

(『大戒秘要』一九丁才)

として、名号を戒体と捉えることによって、それを称える称名念仏に戒定慧の三学が全て具わると説いていることは、すでに前節の『大戒秘要』概要の中でも述べた。このような念戒一致的な表現がなされていることから、従来真淳に対する評価は専ら、

公（真淳）の著作には信を談ずる到底行に及ばざる遠し、故に其学説は公に於て生命あるも、之を人に強いるは危し、後学半鎮と名けて依らざるも亦理由あり⁵⁶。（○内は筆者）

等とするものであった。たしかに『伝戒記』や『大戒秘要』だけを見れば、行に関する言及に終始しており、信心に関する言及が薄いと指摘は否めない。しかしこれらの書物が戒律を主題として書かれたものであることや、或いはその中でしばしば内容が繁雑になることを憚って、論旨から逸れるものについては「繁を恐れてここに略す」といった表現を用いて省略していること等を考慮すれば、真淳はあえて信心について言及しなかったと考える方が自然ではなからうかと筆者は考える。しかしいずれにせよ、真宗において行を語る上で、信の問題が避けられないものであることは間違いない。

そこでここからは『伝戒記』と『大戒秘要』以外の書物にも目を移し、そこに信心がいかに語られているかを考察した上で、その内容を『伝戒記』や『大戒秘要』と絡めて検討することによって、復古運動が行われていた当時の宗門において、戒と念仏と信心とがどのように結びつけて説かれていたのかを探っていくきたい。

さて、『伝戒記』や『大戒秘要』以外にも多くの書物を著している真淳であるが、その著述の中に、『印

施法語科註』（以下『科註』）と『天明宝訓誘蒙記』（以下『誘蒙記』）と題したものがあつた。この二冊は、
円遵が示した法語（以下『印施法語』）と宝訓^{*58}（以下『天明宝訓』）に対して、真淳がそれぞれ註釈を
加えたものである。

『印施法語』の註釈書である『科註』は、天明八年（一七八八）、真淳五十二歳のときに書かれたもの
である。『誘蒙記』はその冒頭部分で『印施法語』を挙げて、

夫レ印施ノ一紙ハ、示シ一流安心ノ骨髓^ヲ

（『誘蒙記』上二丁オ）

として、円遵によつて一流の安心が示されたものとして紹介している。一方、『天明宝訓』の註釈書であ
る『誘蒙記』は、『科註』執筆からちようど十年後に当たる寛政十年（一七九八）に書かれたもので、上
下二巻からなる。冒頭には、

今^ニ此ノ一章ハ、訓^ニ行者修習ノ用心^ヲ玉フモノニシテ、須臾モ相離ルヘカラスル、大切ノ宝訓ナレハ、一
流ノ道俗、ユメユメ等閑アルヘカラス候ナリ、コレコノ宝訓ノ大意ナリト^シ知^ル

（『誘蒙記』上二丁オ）

として、本書が行者修習の用心を論ず円遵の宝訓を註釈したものであることが述べられている。つまりど
ちらも円遵の言葉をもとに、真淳が解説を加えたものであり、『伝戒記』や『大戒秘要』では明確になら
なかつた彼らの行信論が述べられたものであるといえるのである。これらは、時期的に享和二年（一八〇

二)に書かれたとされる『伝戒記』や『大戒秘要』より以前に書かれたものということになるが、このときすでに復古運動は開始されていたと考えられており、どれもその最中に書かれたものであることは間違いない。

さて、『科註』は冒頭に真慧の『顕正流義鈔』を引用し、

一家ノ安心ニ就テ間僻解ヲナスハソノ源所信ノ法体ヲ弁明セザルヨリオコレリ。故ニ顕正流義鈔ノ中ニ往生ノ安心ヲ直指シテ更ニ名号アリガタキト信ジ称ルヨリ外ニ当流ニハコトナル義ナシトヲシヘ、マタ安心ノ濫ヲ斥ケテ、風ニ聞ク法蔵因位ノ修行ヲモ弥陀果位ノ利生ヲモ不聞不知ト云トモ称念マコトナラバ往生決定ナルベシト示シ玉ヘリ〔句読点は筆者〕

〔『科註』四丁ウ〜五丁ウ〕

として、称名念仏によって往生が決定することを述べている。また『誘蒙記』には、

信心アリトオモフトモ、名号ヲトナヘサランハ、詮ナシトナリ、ユエイカニトイフニ、実ニ他力ノ信心ヲ獲得スルモノハ、称名相続シテ、間断ナカルヘキカ故ナリ（略）往生極楽ノ所詮ハ、念仏ニアルユエ、往生セムトオモフトモ、念仏セサレハ、所詮ナキナリ

〔『誘蒙記』上三二丁オ〜ウ〕

として、往生するためには念仏が不可欠であることが示されている。

一方、同じく往生決定にまつわる文に次のようなものがある。

往生ノ治定ハ信心ノ決定ニアルナリ

〔『科註』一二丁オ〕

これは元となる『印施法語』の「ソノ御約束ヲフカク信ジテ私ノ計ヒナク一期ノ間念仏申セバ」の文の中の「フカク信ジテ」の部分解説したもので、本願名号を信じる心が定まったところに往生が決定することが述べられている。このように、『科註』と『誘蒙記』には往生決定の因として念仏と信心との両方が挙げられているのである。そこで以下、さらにこの点に焦点を当てて考察を深めていこう。

『科註』には、念仏正信偈の「如来本願顕称名」⁵⁹の文と『唯信鈔文意』の「口称を本願とちかひたまへるをあらはさんとなり」⁶⁰の文から、

口称ノ願体ナルコトカヘスガヘスモ忽緒スベカラズ

〔『科註』一〇丁オウ〕

として、称名念仏は本願の願体であると示されている。或いは『誘蒙記』には、

タトヒ名号ヲ唱フトモ、三心具足セサレハ、順次ニ往生ハ遂ケカタキナリ、シカレハコノタヒノ往生ハ、信心肝要ナリ、カク信心肝要ナリトイヘトモ、願体ニハアラサルナリ

〔『誘蒙記』下三四丁オ〕

として、信心は肝要であるが願体ではないと述べられている。またさらに、

第十八ノ願体ハ、称名ナレトモ、ソノ願体ヲ、至心信樂シテ欲生ノココロヲ起ササレハ、剋果スルコ

トアタハス、シカレハ往生ノ正因ハ信心ニアル

〔誘蒙記〕下三四丁ウ)

第十八ノ願体ハ、称名ニシテ、信心ニハアラサレトモ、ソノ願体ニカナヒテ、決定往生スルコトハ、内因ノ信心ニ存スルコト、各々間違ナク、領会スヘキコトナリ

〔誘蒙記〕下三五丁ウ)

等として、称名念仏は願体、信心は往生の肝要であるとそれぞれ位置付けた上で、称名念仏によって往生が決定する内因は信心にある、或いは往生の正因は信心にあると示し、称名念仏についてはさらに、

報謝ノ称名ノ事、(略)最初ノ聞其名号信心歡喜乃至一念ノ信心歡喜ノ当体ニ、任運自然ト具足シテ、仏願ノ不可思議ナルカタヨリ、報恩謝徳ノオモヒ出来ルナリ

〔誘蒙記〕下三六丁オ)

信心決定シテ疑ナケレバコノ念念シカシナガラ知恩報徳ノ念仏ナリ

〔科註〕八丁オウウ)

等として、信心歡喜の当体に自ずと具わる報謝の称名として示されている。

一方、往生、信心、称名のそれぞれの因果関係について言及する箇所では、

報土往生ハ果ナリ。信心念仏ハ因ナリ(略)他力ノ信行ノミ清浄報土ノ真因ニシテ自力雑善ハ剋果スルコト能ハズ〔句読点は筆者〕

〔科註〕一五丁ウ)

と述べ、「信心念仏」或いは「他力の信行」として、信心と念仏とが共に往生の因として挙げられている。

以上の所説をまとめると次のようになる。称名念仏は信心歓喜して疑いのないところに自然に具わり、それによって同時に往生が決定する。このとき称名も信心も、どちらも往生決定に対しては因となるが、厳密に言えば称名念仏による往生決定の内因が信心にあることから、信心は正因であり、その称名念仏は報謝の念仏となる。このようにして、信心も念仏も共に往生決定には不可欠な因であり、内因である信心と願体である称名念仏とが共に具わったところに往生が決定すると理解していることがわかる。

ではここからは、以上の内容を『伝戒記』、『大戒秘要』所説の念戒論と併せて検討することによって、その構造を考察してみたい。そこで前に挙げた『誘蒙記』と『大戒秘要』の二つの文に注目してみよう。

報謝ノ称名ノ事、(略)最初ノ聞其名号信心歓喜乃至一念ノ信心歓喜ノ当体ニ、任運自然ト具足シテ、
仏願ノ不可思議ナルカタヨリ、報恩謝徳ノオモヒ出来ルナリ

(『誘蒙記』下三六丁オ)

念仏ノ法門、任運ニ戒定慧ヲ具スルコト、明カニ知ルヘシ

(『大戒秘要』一九丁オ)

これらはどちらも同じ「任運」という表現を用いて、それぞれ信心と称名念仏の関係、或いは念仏と三学の関係が示されたものである。これらを併せて解釈すると、信心が決定するところに報謝の念仏と戒定

慧の三学が同時に具足すると理解できる。この解釈はすなわち、内因である信心と願体である報謝の称名とが共に具わったところが、自然に三学を具足した念仏の法門であると捉えたものといえよう。

ところで、『誘蒙記』には念仏者の姿が次のように説かれている。

ハシメ本願ノ生起本末ヲ聞、ワカ機ノ方ニ、信ヲ起シタルニ、相違ハナケレトモ、聊モワカ賢クテ、信ヲオコシタルコソト思ハス、我等カアサマシキ妄念ノ心中ニ、往生シタキトイフ、信心ノ起ルヘキスヂハナケレトモ、アリカタキ本願招喚ノ勅命ニヒキタテラレマイラセテコソ、オコルマシキ信心モオコレ、是レ全ク他力御回向ノアラハレトヨロコフヲ、自力ノ己レヲ忘レテ、他力ノ回向ヲ信スル念仏者トハイフナリ

〔『誘蒙記』上八丁ウ〜九丁オ〕

ワサトアリタキマ、ノ振舞トハ、ワサト、ハ、故意ナリ、律ニモ、故犯誤犯トイフコトアリ、故犯ハコトサラニ、意ニタクミテ、アシキ身語意ノフルマヒヲナスヲイヒ、誤犯ハ、コ、ロニタクマス、アヤマリテ、律ヲ犯スヲイフナリ、アリタキマ、トハ、即チ放逸ナリ、次下ノ文ニ、タ、無慚放逸ノミニテトノ玉フモノ是ナリ

〔『誘蒙記』上二六丁オ〜ウ〕

前の文は他力の回向を信じ喜び称名念仏するという、念仏者の姿が示されたものである。一方後の文はその他力回向のはたらきをたのみとして、わざと自分勝手に振る舞う行いがあれば、それは放逸であると

示されたものである。ここで注目しておきたいのは、故意に自分勝手な振る舞いを行う喩えとして、律の故犯誤犯の例を挙げている点である。

或いは同じく僧侶の放逸について述べるところで、

末世ノナラハシトハ云ナガラ、総シテ風俗甚タ輕薄ニナリユキ、出世ノ実義ヲ闇キ、万事只他ノ美觀ニ供ヘ候事ヲ、專一ニ相心得、ミタリニ信施物ヲ費候條、冥加可_レ恐_ル之至ニ候間、祖宗門下ノ子弟タルモノ、可_ニ深_ク慚愧_ニ義_ニ候事等ト、深ク嚴誠ヲ垂レタマフニテ、僧侶ノ放逸悪行ニテハ、スマヌコトヲ、深ク自知スヘキナリ

〔『誘蒙記』下四三丁ウ〕

慚愧ハ、世間出世間ニ涉リテ、須臾モカクヘカラサルノ妙法ナリ

〔『誘蒙記』下四一丁オ〕

等として、慚愧心の重要性が強調して述べられている。この慚愧心に関しては、『伝戒記』においてもその重要性が説かれている。

嗚呼澆末ノ道俗タレカ正シク七衆ノ分ヲ全クセン。唯是レ名字ノミナリ。シカレドモセメテ深ク慚愧ヲ懷キ慎ンテ正見ヲ失ハヌガ今日ノ我等ガ分際ナルベシ（略）無戒破戒ノワレラ辱クモ末代三宝ノ一分ト称セラレンコト何ノ幸カコレニシカンヤ。マコトニ慚愧ヲ忘レスシテナルヘキタケ三業ヲ慎ムヘキニアラズヤ〔句読点は筆者〕

ここでは『楞伽經』や『涅槃經』において婬酒食肉が誡められていることを述べた上で、末法無戒名士の比丘の分際である我々は、せめて慚愧を懐き、三業を慎んで正見を失ってはならないことが述べられている。また同じく慚愧に関しては、円遵の『慚愧御書』においても、題名がすでにその内容を物語っているように、再三その重要性が強調されている。

以上のことから、復古運動当時の円遵、真淳らの学説における戒と念仏と信心との関係性に対する解釈は次のように推測することができよう。なお、末法無戒の語に甘んじ、弥陀の本願を誤って捉えて放逸に陥る者を制するに当たり、修行規則を守ろうとする自律的決心である戒と、教団の規則である律に注目し、戒の精神的護持を勧めることによって、念仏者の精神面の問題に言及し、あるべき念仏者の姿を示すのが復古運動の根本精神であった。さて、この精神の上に説かれる念仏とは、弥陀の本願を聞き、他力回向の信心を得たところに報謝の念仏として自ずと具わるものであり、なおかつ、称えるところの名号が戒体であることから、防非止悪の戒徳をも兼ね具えたものであるとされる。一方、ここに説かれる念仏者の心のある方は、懺悔念仏、或いは慚愧心の重要性を説くことよって示されていく。しかしそれは突き詰めれば、悪念が催した即時の懺悔念仏さえもままならない自己を自覚し、常に慚愧の心を懐き、三業を慎み、正見を失わぬ心がけを忘れてはならないとする、慎みある念仏者の姿が示されたものであるといえる。

このような復古運動の学説には善導や法然の戒法観が大きく影響していることはすでに述べた。しかし

何よりも、「復るべき古」である親鸞の思想に、深い機の自覚を基底とした明確な戒律観があると捉え、それを目指して運動に取り組んでいたであろうことが、以上のような円遵、真淳の思想には明白にあらわれていたといつてよからう。

第四節 復古運動と口伝

第一項 「唯授一人口訣」とは

ここまでいくつかの視点から、復古運動とそこで提唱された学説について検討してきた。これによって明らかになったのは、この運動が非常に精神的な部分を重視するものであるということであった。またその背景には、時代背景に伴う他宗からの影響に加え、親鸞や善導、法然らの戒法観が大きく関わっていることはすでに述べたところである。

さて、最後に本節では、『伝戒記』にみられる口伝に関する記述に注目しておきたい。はじめにも述べたように、この運動は口伝によって戒体の秘訣が師資相承されていることが、戒を提唱するそもその根拠とされている。全十門からなる『伝戒記』の(9)一家授受には次のような文がある。

第九 ニ明^ニ一 ニ家^ノ授受^一 ニ我^カ流祖嘗^テ受^ニ円戒^ヲ於慈円和尚^ニ。而又重^テ受^ニ之吉水大師^一且^ツ就^テ大師^ニ獲^ニタマヘリ

仏祖的^ノ戒体^ノ秘訣^一。於^レ是^ニ乎^ニ伝^ニ之^ヲ其^ノ上^ニ足^ニ三條^ニ、展^レ転^レ相^レ承^シテ至^ル今^ニ主^レ輪^下。就^レ中^ノソノ戒体^ノ秘訣^ハ歴代^ノ法^主師^資相^承ノ秘訣^ニシテ余^人ノ伺^ヒ知^ルトコロニアラス。所謂^ル唯^授一人^ノ口^訣コレナリ。〔句読点は筆者〕

この第九門は、高田派歴代による戒体の次第相承について述べられる箇所である。右の文は、その歴代法主師資相承の戒体の秘訣が、法主以外の者は知り得ない唯授一人の口訣であると伝えるものである。

ところでこの「唯授一人口訣」が、近世初期頃に成立した口伝資料である『正統伝』と『宗義相承記』の中にも、三つの口伝の内の一つとして記されていることは、前章ですでに述べた。今一度その概略を示しておく、三つの口伝とは『正統伝』においては六角堂夢想偈に関する三重相伝、『宗義相承記』においては四箇伝（磯長夢想の伝・化女告命の伝・六角夢想の伝・六角霊告の伝）に関する三重口訣として伝えられるもので、時機相応・女人往生勸発・唯授一人口訣からなる。この内の時機相応と女人往生勸発がどちらも親鸞の妻帯に関する内容を伝える口伝であることは、前章において『宗義相承記』に記された内容からすでに明かになっている。しかしただ一つ「唯授一人口訣」に関しては、『正統伝』には一切言及されず、また『宗義相承記』にも、

右両重ノ口訣ニ於テ大師空聖人ノ示教ノ旨イトコマヤカニ弟子ニ伝授マシマシテ尚其ウヘニ仰セラレテノタマワク云云如「朱切紙」以上

〔宗義相承記〕一一二丁ウ)

と述べられ、その内容は「朱の切紙のごとし」として省略されているため、どのような口伝であるのかを知ることができなかった。

ところが時代は下り、右に挙げた『伝戒記』の文の中にその「唯授一人口訣」によって戒体の秘訣が伝えられている旨が記されているのである。もし仮に『正統伝』並びに『宗義相承記』と、『伝戒記』に示されるところの「唯授一人口訣」が、どれも同じものを指しているのであれば、これによって口伝資料からは明らかにならなかった「唯授一人口訣」の内容が、戒体の秘訣を伝えるものであることが知られよう。すなわち、『正統伝』、『宗義相承記』が伝える三つの口伝とは、時機相応・女人往生勸発・戒体の秘訣の三点から成ることが明かとなるのである。

ところで、『宗義相承記』の著者と考えられている寂玄（一六九三～一七五九）は、円遵の復古運動の志に影響を与えたと考えられる真淳の父真証と、ほぼ同年代を生きた人物である。すでに前章で述べたように、寂玄は第十七世円猷からの信任が篤く、「安心書」を与えられたとされている。一方の真証は、円猷の補佐役を務め、高田派において中心的役割を担ったとされている。つまりこの二人は非常に近い間柄であったと思われる。そのことから推測すると、真証は同世代である寂玄が口伝資料を著して歴代法主による口伝相承の歴史を記していることを知っていた可能性は高く、もしかするとその内容についてもよく理解していたかもしれない。その点を考慮に入れると、その真証からの影響を受けていると考えられる円遵、或いはその子真淳による復古運動が根拠とする「唯授一人口訣」と、『宗義相承記』が伝える「唯授一人口訣」とが、全くの別物、無関係のものとは考えにくいといえよう。つまり、口伝資料の発生と復古運動とは、別の時代に起こった別の出来事ではなく、どこか根本的なところで繋がる、或いは派生的に

起こった出来事であったといえるのではなからうか。

なお、真淳は真慧の『顕正流義鈔』の註釈書である『顕正流義鈔蒙引』においても、真慧の略伝の中で次のように述べている。

二十五歳、長祿二年ノ正月、高田ニ帰錫シタマヒ、同歳四月五日ノ夜、定頭上人ヨリ口決ヲ相承シタマヘリ

(『翻刻 顕正流義鈔蒙引』五一頁)

このようにして真淳もまた、真慧が第九世定頭(一四一六―一四六四)から口訣相承を受けていたことを記しているのである。口伝と復古運動の關係性に関しては推測の域を出ないのが現状であるが、ただ一ついえることは、歴代法主が口伝による秘訣相承を行っていたとする記述が、法主である円尊によつて認められていた『伝戒記』や『顕正流義鈔蒙引』などに記載されていることは、非常に興味深いということである。

第二項 「浄肉文」との關係

ところで、三つの口伝が時機相応・女人往生勸発・戒体の秘訣から成るのであれば、持戒者にとっては

破壊行為といえる妻帯と戒体の秘訣とが同時に口伝相承されているというのは、一体どういうことなのであろうか。

ここで思い出されるのは、高田派に伝わる「浄肉文」と「六角堂夢想偈文」の存在である。これらはもともと、十三行からなる「浄肉文」の末尾二行の裏に「六角堂夢想偈文」が書かれた状態で伝えられたものである。これまでの研究によって、「浄肉文」は親鸞の直筆であり、「六角堂夢想偈文」は真仏の筆によるものであることがわかっているが、どのような理由で、或いはどのような順番でこの二つが一枚の紙に書かれたのかは、未だ不明なままである。

さて、「六角堂夢想偈文」とは、言うまでもなく親鸞の妻帯のきっかけとなったと考えられる夢告の偈文である。一方「浄肉文」とは、「涅槃経言」として『涅槃経』の文を引用し、十種の不浄肉と三種の浄肉について述べられた文で、戒律に関する言及がほとんどみられない親鸞が戒律関係の経文を引いている点で、非常に珍しい文であるといえる。このように、肉食と妻帯、つまり持戒と破戒とが同一の紙に書かれた状態で残されているのが、これらの文の特徴である。妻帯と戒体の秘訣、すなわち破戒と持戒からなると考えられる三つの口伝とこれらの文には、何か関係があるのであろうか。

ここで一つ注目しておきたいのは、「浄肉文」の披露と復古運動の関係である。というのも、「浄肉文」と「六角堂夢想偈文」は断簡の状態で長く注目されずに専修寺に所蔵されていたが、江戸時代に割り剥いで別幅されており、安永六年（一七七七）には「浄肉文」が真宗他派に披露されたといわれている。⁶¹こ

の「浄肉文」披露の年は、円遵二十九歳、真淳四十一歳で、すでに円遵が法主を務めていた時代である。しかも復古運動の萌芽は、明和二年（一七六五）から明和三年（一七六六）にわたり、円遵の『沂源論』、『三祖伝』、『慚愧御書』が公に発表されたところにあると考えられていることから⁶²、「浄肉文」発表の背景に復古運動が関わっていた可能性が十分に考えられるのである。そこで、これまで考察してきた復古運動の背景や、或いは運動の内容を加味して考えると、両者の関係を次のように推測することができよう。

すなわち親鸞の妻帯、或いは「化身土文類」における『末法灯明記』の引用によって示される末法無戒の立場、非僧非俗の宣言に加え、さらにこの「浄肉文」によって、親鸞の思想の根底に内在していた確固たる戒律観を捉え、そこから生起した親鸞の深い機の自覚こそ、放逸に陥った僧侶が多い今求められるべきもの、我が高田派が復るべきものであると考えた。そこで他宗の戒律復興運動が隆盛に向かう様を目の当たりにし、高田派においても復古運動と称して戒学を奨励し、戒の精神的護持を勧めることによって、戒を持つことができないうちを身をもって自覚させ、念仏者のあるべき姿を示そうとした。また、それを親鸞直筆の戒律関係資料である「浄肉文」に托して高田派内外に知らしめることによって、さらにこの運動を正統化しようとした。或いは逆説的に考えるならば、そもそもこのような意図で、当時の親鸞伝のベストセラーともいわれる『正統伝』に記される「唯授一人口訣」の語をあえて取り上げて、資料上には明記されていなかったその内容を戒体の秘訣として示すことによって、この運動が高田派の正統であると裏付けようとしたと考えることもできるかもしれない。

以上、本節では「唯授一人口訣」をキーワードとして、口伝資料所説の内容と復古運動という、従来異なる事象として捉えられてきた二つの出来事を絡めて考察した。それぞれをつなげる明確な資料がない以上、どれも推論に過ぎないが、以上の考察から少なくともいえることは、近世初期から中期にかけて、常に高田派教学の関心事の中心にあったのは、親鸞の肉食妻帯の問題であったということではなかるうか。それが近世初期においては口伝資料の形を取って現れ、近世中期に入ってから、他宗からの影響を受けた円遵、真淳の働きかけによって、宗門を挙げた復古運動という精神運動となって現れたといえよう。

小結

本章では、後世の高田派教学に多大な影響を与えたと考えられる近世中期の復古運動を取り上げ、その背景や内容に様々な視点から検討を加えた。この運動には、いくつかの要因がその背景として挙げられるが、そもそも「復古運動」という形を取ったのは、当時の時代背景に伴い戒律復興運動に湧いていた他宗からの影響が大きいといえる。特に真淳が京都遊学中に師事した普寂からの影響は、その後の復古運動にも深く関わっていると考えられよう。ただし、そこで「古に復る」として戒律を取り上げた背景には、また別の要因が絡んでくることが明らかとなった。

ここで『誘蒙記』の次の文に注目しておきたい。

宗意ノ肝要ハ、彼ノ印施ノ一紙ニ尽テ、復余蘊ナシトイヘトモ、門下ノ道俗、弊風ニ扇カレテ、懈怠放逸ニ陥ランコトヲ慮ラセタマヒ、猶コノ教誡ノ一章ヲ副テ、苦口丁寧ニ垂示シタマフトコロナリ、嗚呼輪下婆心ノ切ナル、有信ノ輩、誰レカ心ニ銘シ骨ニ刻マサラン

（『誘蒙記』上一丁ウ〜二丁オ）

当時吾党ノ道俗、一通り御法流ヲ聴聞シテ、アラアラシキ悪事ヲモナサスシテ、正見ニ住スルト、ワレモ思ヒ、人モオモヘトモ、剋^レ実^ヲ論^スレ^ハ之^レヲ、凡夫ノクセナレハト、カタツケテ、恐レツ、シム意

ハウスク、タ、無慚放逸ノミニテ、メテタキ御誓ヲ、モタレモノトシテ、三業ニ悪ヲ造リ、空シク光陰ヲ消スルコト、深ク慚愧スヘキコトナリ

〔『誘蒙記』上二六丁ウ〕

これらの文によると、円遵が『印施法語』において余すところなく安心の骨髄を示したにもかかわらず、なお末徒の無慚放逸は治まることはなく、再びそれを誡める意図で、およそ十年の後に出されたのがこの『天明宝訓』であつたようである。

そこで改めて真淳の著述上に窺つてみると、『科註』、『誘蒙記』、『伝戒記』、『大戒秘要』の各書には、その表現に微妙な変化があることがわかる。すなわち、『科註』には「慚愧」、「慎み」、「誡め」等の表現はあまり見られないが、『誘蒙記』になると、多少厳しいくらいにそれが用いられ、僧侶のあり方が問われていく。またその中では、喩えとして律の条文が挙げられている。そして『伝戒記』や『大戒秘要』になると、それが明確に「戒律」という形を取つてあらわされていくのである。ここに復古運動における真淳や円遵の根本的な問題意識を垣間見ることができよう。すなわち復古運動は、戒学を奨励し、名号を戒体とすることによって称名念仏をそのまま戒律護持と捉え、懺悔念仏の重要性を説くなど、一見すると戒律の護持を勧めるかのようなものである。しかしそもそもこの着眼点は、他宗同様、宗門を立て直すためには我が高田派も今一度宗祖の古に復るべきと奮起し、「復るべき古」であるところの親鸞の深い自己内省の根底に、確固たる戒律への意識が内在していたと理解した上に成立したものである。それによって門

末に示したかった本当の意図は、戒律を持つことも、悪念が催したその時に懺悔念仏することさえもままならない煩惱具足の自己であることに気付かせるところにあり、また同時にそのことを常に念頭に置き、日々の念仏においてできる限りの慎みを忘れぬよう心がけることの重要性を説くところにあつたと考えられるのではなからうか。

また本章では「唯授一人口訣」の語に注目し、『伝戒記』に記されるそれと、前章で検討した口伝資料のそれとを共通のキーワードとして、前章で明らかにすることができなかったその内容、及び両書物におけるそれぞれの関係性についても検討を加えた。これによって、従来別々の事象として捉えられ、検討されてきた、口伝資料の発生と復古運動という二つの出来事が、根本的に繋がるもの、或いは派生的に起こったものだったのではないかと指摘した。両者を繋げる明確な資料がこの他に存在しないために推測の域を出ないのが現状ではあるが、これによって少なくとも言えることは、近世初期頃から中期にかけての高田派教学において常に人々の関心の中心にあつたのは、親鸞の肉食と妻帯の問題であつたということである。一枚の紙の裏表に肉食と妻帯に関わる内容が書かれた状態で伝わった「浄肉文」と「六角堂夢想偈文」の存在もまた、人々がこの問題に関心を抱く一つの要因となつていたのかもしれない。このような関心が、近世初期の口伝資料、或いは近世中期の復古運動と称した精神運動というそれぞれの形をとって、表面に現れたといえるのではないだろうか。

- *1 小妻隆文『円遵上人行実』三五〜四一頁
- *2 小妻隆文「円遵上人の著述について」三二〜三二頁
- *3 「同右」三二〜三四頁
- *4 小妻隆文『前掲書』一二八頁
- *5 旭弁は駿河の慧海の弟子であり、復古運動に協力して所化の指導に当たったとされる人物である（『高田の古徳』参照）。『海学堂臨末口授』は旭弁が安居で講じた内容を口授によって書物にまとめさせたもので、他宗からの疑難に答える形で親鸞の肉食妻帯の意義や高田派の伝戒相承について述べられており、復古運動の中心人物である円遵と真淳以外の人物が運動に対する私見を積極的にかつ肯定的に述べている点で、当時の宗門のあり方を知り得る興味深い書物であるといえる。
- *6 『高田の古徳』、『円遵上人行実』等参照。
- *7 小妻隆文『前掲書』九二〜九三頁
- 小妻氏によると、『白虎年譜』には「宝暦六年丙子二十一歳二月再遊三学子京師「頗有革弊復古之志」と記されているという。
- *8 芹川博通「普寂の浄土教思想―『願生浄土義』を中心として―」一七八頁
- *9 恵谷隆戒『円頓戒概論』一七九〜一八〇頁
- *10 大桑斉「近世初期の仏教と真宗」一六三頁

- *11 恵谷隆戒『前掲書』一八〇～一八二頁
- *12 松尾剛次『思想の身体 戒の巻』一八五～一八八頁
- *13 大桑斉「近世初期の仏教復古運動―鈴木正三とその周辺―」二二〇頁
- *14 「同右」二四一～二四二頁
- *15 藤谷厚生「江戸時代における仏教倫理としての十善戒について」三二八頁（○内は筆者）
- *16 小妻隆文『前掲書』九一頁
- *17 恵谷隆戒『前掲書』二一一頁
- *18 『大正蔵』二四、一〇二一、中
- *19 『同右』二四、一〇〇四、中
- *20 『同右』二四、一〇〇四、中
- *21 「今七巻書の外題を挙げれば、真宗肝要義一卷 臨終正念往生要一卷 一念信決定往生要義一卷 如来意蜜証得往生要義一卷 弥陀観音勢至等文一卷 念仏往生文一卷 浄土真宗三國伝来系図一卷である」（日下無倫「真宗高田門徒に於ける秘密相伝について」五九六頁）
- *22 戒師とは本来儀式を執行する羯磨師をさすが、大乘仏教では仏陀を戒師に見たて、その像前で受戒を行う方法も認めている。
- *23 『法然上人行状絵図』第七巻（『法然上人伝全集』三二～三三頁）、第三六巻（『法然上人伝全集』二三七頁）
- *24 『法華経』と『梵網経』のどちらを正依とし、どちらを傍依とするかは異論があるところである（恵谷隆戒『前掲書』

二〇一頁)。

- *25 『真宗大辞典』二三一～二三二頁
- *26 土橋秀高「真宗行儀と戒律」一八頁
- *27 板東性純「親鸞の戒律観」五五六頁
- *28 「同右」五六八頁
- *29 井上善幸「親鸞の戒理解について―背景とその現代的意義―」二二～二三頁
- *30 浅田正博「真宗における「戒」と「僧」」一一六～一二七頁
- *31 「同右」一一八頁
- *32 「同右」一二五頁
- *33 石田瑞麿『法然と親鸞』一二四頁
- *34 『同右』一二四～一二五頁
- *35 恵谷隆戒『前掲書』一四六頁
- *36 『同右』一四三頁等参照。
- *37 藤原然了「法然教学に於ける戒の意義」二八七～二八八頁
- *38 宮林昭彦「浄土教における戒律観」四一四～四一六頁
- *39 恵谷隆戒『前掲書』一五〇～一五三頁
- *40 宮林昭彦「前掲論文」四一九～四二〇頁

- *41 藤原然了「前掲論文」二八九頁
- *42 安達俊英「法然浄土教に対する批判と戒」一三〇―一五頁
- *43 森剛史「親鸞の無戒思想―末法の仏者とは―」五二頁
- *44 『大正蔵』二四、一〇〇四、上
- *45 釋舎幸紀「孝順と慈悲の問題―梵網經を中心として―」五五―五七頁
- *46 「同右」六七頁
- *47 「同右」六八頁
- *48 『大戒秘要』二七丁ウ
- *49 『真聖全』一、六五〇頁
- *50 『同右』一、八五一頁
- なお、この『般舟讚』の念々称名常懺悔の文に関しては、福原隆善氏が、「念仏と懺悔との直接の関係を述べたものはこの『般舟讚』のことばしかなく、また後世のものにとつて非常に都合のよいものとして常に善導における懺悔の位置づけをする場合に用いられることが多い。しかし『般舟讚』にあるただ一回の使用例をもつて善導における懺悔の位置づけをするには多少問題が残るのではないだろうか。」（善導大師の懺悔思想」四七―四八頁）として問題視する見解を示しており、森田眞田氏もまた、「念々の称名は常の懺悔なり」と読めるならば、念々に称名する中に自然に懺悔の心は具わっているというのであるから、称名念仏をしていること自体が懺悔になるといつた内容となる。ますれば、造悪の凡夫にとつては、懺悔することさえできず、称名念仏こそがその役割を果たすことになるという理解も可能である。しかしながら、この部

分は「念々に称名して常に懺悔す」と読む方が穏当であろう」（「善導における戒律と懺悔」八〇〜八一頁）として、ここに示される懺悔は注視せねばならないと指摘している。このようにこの文に対しては、いくらかの問題を孕んでいるとの指摘がなされているのであるが、本論はあくまでも『大戒秘要』所説の解釈を検討することが目的であるため、『大戒秘要』における引用文の一つとして、これ以上の言及は控えることとする。

*51 福原隆善「善導大師の懺悔思想」五一頁

*52 『真聖全』一、五三四頁

*53 坪井俊映「善導大師の懺悔と法然上人―称名念仏と懺悔について―」八五〜八六頁

*54 森田眞円「善導における戒律と懺悔」八一〜八二頁

*55 福原隆善「前掲論文」六七頁

*56 西谷順誓『真宗の教義及宗学の大系』三五八頁

*57 印施の法語（一）教誡の御書

いかなる愚悪のものまでも一念多念によらず、ただ名号をとなへんものを極楽へむかえんとの弥陀如来の御誓願なれば、その御やくそくをふかく信じて、私のはからひなく、一期のあいだ念仏申せば報土の往生うたがひなし。このむねをよくよくこころえて念仏すべきもの也あなかしこ

*58 つらつら当今のありさまを考えるに、人人久しく他力易行の法門になれて思いたがえる事おおし。まず弥陀の本願はいかなる罪障ふかき悪人女人までも念仏申せばたすけたまうと心得て、めでたき御仏の御誓いをたのみにして、罪をもおそれず、わざとありたきままの振る舞いとも候らんことあるべくも候わず。何事も凡夫のくせなればとて、つつしむこころ

は露ばかりもなく、邪見に住して、ただ無慚放逸のみにて、命終りなば、いかに仏の大悲はつよくとも、自業自得の道理にて、また三界に流転せんことまことに残多きことに候なり。されば聖人も年ごろ念仏して往生をねがうしには、もとあしかりし我が心をも思いかえして、伴同法にも年ごろにころのおはしましあわばこそ、世を厭うしるしにても候わめとこそおぼえ候え、よくよく御心得候べしと仰せられ、まためでたき御仏の御誓いのあればとて、わざとすまじきことをもし、思うまじきことをも思いなどせしは、よくよくこの世の厭わしからず、身の悪きことをも思いしらぬにて候え、念仏に志もなく、仏の御誓いにも志のおはしまさぬにて候え、念仏せさせたまうこともその御志にては、順次の往生もかたくや候べからんと深く歎きたまい候なり。また往生の業因は一念の当体に治定し候とて、さらに念仏に心をかけ、おのずから懈怠のみにうちすき候て、たまたま念仏を策修するものをみては、定散自力の行者などとそしり候ことゆえもなき事に候。すでに善導大師は念々不捨者と釈したまい、法然聖人は信を一念に生るととりて行を一形にはげむべしとのたまい、流祖聖人は信心ありとも名号をとなえざらんは詮なく候と仰せられ、中興上人は口称三昧の一行肝要なりとも示したまい候なり。もとより念仏往生のご本願と候え、実に他力不思議の信心を獲得し候人は、いかでか報謝の称名に懈怠すべきや。よくよく心得とりて、命あらんほどは、称名相続肝要にて候。ただし一向に念仏するとても、大悲の願力をよろこばず、ただ名聞に信ずる顔をし、利養に行ずるふりをなすは、人前は殊勝にみえ候えども、その人の往生はいかがあらんざらんところもとなく覚え候。かつは冥見もはずかしき事に候え、人人ただわがころにたずねて、正信にもとづくべきこと専要に候。まことに今あいがたき超世希有の御法にあいたてまつらすは、かかる無常迅速の世にいかでか安堵の思いに住することを得んや。されば今をもしらぬ命としり、後の世をおそろしとおもい、わが身のつたなきをもちえりみば、実に仏恩の深きこともしみじみと思ひしらるべきなり。くれぐれも慚愧の心をもととして、なるべきほどはあさ

ましき振る舞いなどをもせざらんように相たしなみ、涯分に三宝を供養崇敬すべきこと勿論に候。余仏余菩薩とて軽しめず、他宗他門を誹謗すべからず候。また頭を剃り、身に袈裟をかけて、僧と名づくる輩は、たとい行状は全からずとも、在家俗人の身として軽しめあなどるは、大いなる罪なりと候えば、必ず心得違いあるべからず候。師檀の契をむすび候も、回録あさからぬことに候えば、互いにむつまじく法義相續すべきものなり。ああ吾が党の門徒、生を末世濁乱にうくるといへども、かかる御法にあうこと実に不可思議の幸いなり。もしこのたび生死を出離せずは、いつかまたかくのごとくの勝録あらんや。しかればいよいよ聖人より相承の掟をまもり、安心の正意をたがえず、わが機のかたには往生すべき縁なしと見かぎり、ひとえに不思議の本願を信じ、往生は仏智のはからいにうちまかせ、命あらんかぎりは念仏相續して、あやまりなく報土へ往生し、仏祖広大のお慈悲に戻らぬように相心得、今生にては共に大悲弘誓の恩をよろこび、後生には俱会一処の蓮台に遊ばんこと、これ予が深くこいねがうところに候あいだ、この旨をよくよく心得べきものなり。あなかしこ

*59 『真聖全』二、四四九頁

*60 『同右』二、六三七頁

*61 『真宗大辞典』一一三八頁

*62 小妻隆文『前掲書』八七頁

第四章

近世後期高田派教学の変遷

—復古運動以降の再検討—

第四章 近世後期高田派教学の変遷

―復古運動以降の再検討―

はじめに

近世中期に起こった復古運動は、中心人物であった第十八世円尊（一七四八―一八一九）と学僧真淳（一七三六―一八〇七）の示寂によって一つの時期を画し、自然消滅的に終わりを遂げていったといわれている。そして従来、その直後の第十九世円祥（一七八八―一八三七）の時代の高田派教学は、

先宮及び真淳僧正の遺せる影響感化甚だ強く、宗学発展史上より見れば殆ど前時代の延長であつて、殊更に新しい発展の跡を認むることができない¹⁾。

或いは、

智慧光院真淳が上人から絶大の信任を受けて学頭職についてから、その学問と指導力が圧倒的であったから、高田学界は後代の元治慶応のころまでその影響を脱することはできなかった。代々の法主もこれを承認していたし、亮太、法定、法梁などの学者もみなその同系学説を祖述するにとどまり、異説はほとんど容れられなかった²⁾。

といわれ、「前時代の延長」と表現して、特に際立った発展の跡がみられない時代であるとされ、転機が訪れるのは慶応年間に起こった安心惑乱まで時代が下ってからのことであると考えられてきた。

しかし筆者はこの従来の見方に対して、果たして「前時代の延長」などと表現できる様な単純なものであったのだろうか、との疑問を抱いている。筆者がこのように考えるのには二つの理由がある。

一つは、復古運動の持つ特異性である。復古運動における円遵と真淳の真意が、慎みある日々の念仏生活を促すところにあったことは前章で明らかにしたが、実践面では戒学を奨励し、名号を戒体と説いて念戒一致的な学説を打ち出すなど、従来 of 真宗教学からすればやはり特異な内容の運動であったといわざるを得ないであろう。たとえ円遵や真淳の学問や指導力が圧倒的であったにせよ、それに対して密かに異説を唱える者や否定的見解を抱いていた者はあったであろうし、その後数十年の間、皆が皆それを黙視し、それに迎合していたとは考えにくい。

またもう一つは、本願寺派で起こった三業惑乱からの影響である。第一章でも述べたように、同じ時期に復古運動と三業惑乱という宗門を揺るがす出来事があった高田派と本願寺派であるが、それらが互いに与えた影響についてはこれまであまり注目されてこなかった。しかし、全国の門末をも巻き込み、最終的に幕府の介入を受けるまでに至ったほどの大論争である三業惑乱の余波は、多少なりとも高田派にも及んでいたのではなかっただろうか。また本願寺派はこの論争の後、近世後期にはいくつかの学派に分裂し、宗意安心に関する積極的な研究が行われたといわれている。それに対して同時代の高田派は、果たして前

時代の影響を脱することができずに、ただその学説を祖述するにとどまっていたのである。そこには次の時代を築こうとする動きはみられなかったのである。か。

以上のような理由から、表面上は「前時代の延長」であったかもしれないこの時代こそ、次の時代への変化、変遷の跡を探るべき時代であり、その内実を窺うことは教学史研究上、必要な作業であると考えられる。

そこですまは、復古運動直後の宗門を担った法主円祥の著述の上に、前時代の学説がいかに取り扱われているのかを考察し、その変化の跡を探っていききたい。そしてさらにそれを踏まえた上で、復古運動以来の転機といわれてきた慶応安心惑乱に検討を加えることによって、従来とは異なった視点から近世後期の高田派教学の変遷について考察していききたい。

第一節 円祥の著述にみる復古運動の影響

第一項 『宣教護国論』と伝戒論

『宣教護国論』³⁾は、円祥が文政元年（一八一八）五月に著した書物で、上下二巻からなる。本書は円祥が勧学堂において行つた、高田派『御書』第一帖第一通に収められる第十四世堯秀（一五八二～一六六六）の消息に関する講義の講録として著されたものである。今ここにその堯秀の消息の全文を挙げると、次の通りである。

抑、祖師聖人法義ノ趣ハ、世間ニハ王法ヲウヤマヒ公方ヲアガメ国主地頭ノ法度ヲマモリ、公役所当ツフサニ沙汰ヲイタシ、主君ニ忠節ヲナシ、父母ニ孝行ヲツクスベシ、出世ノ法ニハ諸仏菩薩並ニ諸神等ヲモカロシメズ、他宗他門ヲ誹謗セシムルコトナカレ、サテ当流ノ安心ト云ハ、一心ニ弥陀ヲタノミ、往生ヲ本願ニマカセユメウタガフ心ナク命アランカギリハ、ネテモサメテモ油断ナク南無阿弥陀仏トナフベキモノナリ、アナカシコアナカシコ

（『史料集成』第六巻、七四一頁）

この消息は『二諦章』とも呼ばれ、近世高田派における王法為本・真俗二諦の基本的なよりどころとな

ったものとみられている。⁴ これをもとに書かれた『宣教護国論』は、

『二諦章』の「王法をうやまい、公方をあがめ」の解説に尽きている。(略)「皇帝の政はこれ王法にして、公方の政令は覇者のこころばへに似たり」というのが、上巻を通じて一貫している論旨である。

(略) 一方を立て、一方を棄てるというのではない。両者ともそれぞれの立場があるが故に両者共に尊敬すべきであるという意見である。⁵

として、『二諦章』に解説を加えるものであると共に、筆者である円祥自身の真俗二諦論が述べられた書物として位置付けられている。

またこの講義は、第一次を文政元年(一八一八)八月二十三日から二十八日までの六日間、第二次を同年九月二日から八日までの七日間、第三次を同年九月十三、十四日の二日間の合わせて十五席に渡って行われている。小妻隆文氏はこの講義を、

わざわざ自身で講義をしたのであった。(略)(円祥は)自分自身の主張も述べたかったに相違ない。

講述に際しては史料を蒐め、典拠を探り、用語も懇切に解説しながら、これを敷衍する形式で自分の意見を述べた。(略)この『護国論』こそは、もっとも全力をこめて筆をすすめたものである。上

人の代表的著作であると云っても差支えないだろう。⁶ (○内は筆者)

と評価し、それによって著されたこの『宣教護国論』を、円祥の代表的著作として位置付けている。

さらに円祥の年譜には、『宣教護国論』の脱稿後、前法主円遵にそれを呈示した際のことの次のように

記されている。

宣教護国論艸成。呈覽先主。乞添竄。先主附書云。全篇無加些雌黃。

〔『円祥上人行実』一三三頁〕

このようにして、円遵からは少しも改める必要がない書物であるとの評価を受けていたことが記されており、これによって円遵も本書を認めていたことが知られる。

しかし一方で、円祥の著述は全般的に「上人個人の安心というか、法味というか、宗教的な心境をうかがい知るものは少ない」といわれており、この『宣教護国論』に関しても、

この論には和漢の典籍が沢山引用してあるけれども（略）私情を加えず私解を用いず、ただ上人自身が聞信したままを書こうという態度であったとされている。

なお、本論文では『宣教護国論』の中でも伝戒に関する記述に注目していく為、本書の全体的な内容に關しては、小妻氏の研究を参照されたい。

さて、『宣教護国論』下巻には、高田派の伝戒に關して以下のような記述がある。

風ニキク。他派ノ緇流我一宗ノ所立ニ於テ（略）祖師聖人モトヨリ戒品ヲ全フシタマハス。宗派マタ祖意ニ做フテ伝戒ノ沙汰ナシ。タ、高田ニカキリテアラタニ云云スル、ウシロクラキ事ニアラスヤト。

〔句読点は筆者〕

『宣教護国論』卷下、『高田学報』第一八輯、三四頁)

これは復古運動に対して、「高田ニカキリテアラタニ云スル」等として投げかけられた他派からの批判が挙げられたものと考えられる。これに対して円祥は、円遵の『沂源論』を挙げながら次のように述べている。

祖師ノカツテ戒品ヲ全フシタマハサル事ハ吾家師嗣ノ口訣アルコトニテソノ一斑ハ吾本師輪下沂源論ノ中ニ云云シタマフカ如シ。爾レハ其実円頓菩薩ノ戒体ニ於テハ所謂一得永不失ナル者ニテ祖師終身護持シタマヘリ。(略)宗派マタ祖意ナラフテ伝戒沙汰ナシナト云ハ是吾シラサルトコロナリ。吾一流ノ上ニ於テハ古ヨリソノ沙汰アリ。(句読点は筆者)

『宣教護国論』卷下、『高田学報』第一八輯、三四頁)

「祖師ノカツテ戒品ヲ全フシタマハサル事ハ吾家師嗣ノ口訣アルコト」とは、前述の親鸞の妻帯に関する口伝を指しているものと思われる。このようにして円祥は、高田派には古来より親鸞に倣った伝戒の事実があることを主張している。またさらに、これに関して派内に誤解が生じていることを挙げて、

伝戒修学ノ兩條ニツヒテ頗ル了簡ノトリチカヘアリ。尤以慨嘆スヘシ。コノ二ツノ内ニ於テ伝戒ノ一條ニハ、前学頭権僧正竹隱真淳伝戒記並ニ秘要ヲ述シ苦口ニ流弊ヲ救極シテソノ戒統ノ由致アルヲ弁シ(略)ソノツマヒラカナルハ彼書ニユツル。(句読点は筆者)

『宣教護国論』卷下、『高田学報』第一八輯、三二頁)

と述べている。「彼書」とは復古運動に伴って著された真淳の『伝戒記』と『大戒秘要』を指しており、そのような了簡の取り違えに対して、伝戒の詳細についてはこれらの書に記されているとして、両書を紹介している。

『宣教護国論』における以上のような記述から、円祥もまた円遵や真淳の記述を拠り所として、高田派には古来より伝戒相承の事実があると述べる立場にあったことは間違いないといえよう。

第二項 『宣教護国論』と『宣教護国論犀如意』の関係

さて、この『宣教護国論』と関係があると思われるものに、『宣教護国論犀如意』なる書物が存在する。本書は現在、高田短期大学仏教文化研究センターに智慧光院からの寄贈本として所蔵されている。管見の限りでは、これまで注目されてこなかった書物であると思われる。

そこでその内容を窺ってみると、冒頭には円祥を指す「真無量御諱文風」の文字が記されている。また巻末には次のような奥書が書かれている。

此一部謾不_レ許_二緋看_一者_二幸遇_レ惠_三于忍阿師_一得_二拝写_一実_二盲龜之浮木_一可_レ喜可_レ重後昆不_レ可_レ有_二忽緒_一者
也至囑々々

天保十二辛丑年閏正月七日 大僧都法印円崇謹写

〔宣教護国論犀如意〕二一丁ウ)

ここに書かれている円崇（生没年未詳）とは、円祥の実子であり、後に智慧光院に入寺したとされる人物である。この奥書から、本書が天保十二年（一八四一）にこの円崇によって書写された写本であることがわかる。また、本書の原本となったものは書写当時には緋きみることを許されない書物であったが、円崇の師忍阿（一七八七〜一八五八）の恩恵によって拝写することができたという、円崇が書写に至るまでの経緯を知ることができる。なお、この奥書は、なぜそれまで緋きみることが許されなかったのか、またなぜそのようなものの書写を円崇は許されたのか等の疑問をかえって生じさせる内容であるが、これについての検討は次節に譲ることとする。

では、本書の原本とは何であったのだろうか。そこで円祥の年譜である『墨化台年譜』¹⁰の上にそれを確認してみると、文政元年（一八一八）円祥三十一歳の項目に次のような記述があることがわかった。

五月。改元文政。

宣教護国論艸成。呈覽先主。乞添竄。(略)八月。聚闔山緋素。講五軸卷首訓章。即是護国論所_レ述之義也。併草護国論犀如意。為_二口録_一。

〔円祥上人行実〕二三頁)

これは円祥が文政元年（一八一八）五月に『宣教護国論』を著し、まず先主円遵に呈示して承認を得た

後、同年八月に『宣教護国論』の講義を行ったとする、前述の『宣教護国論』成立にまつわる記述であるが、さらにここには、その際に円祥が講義に併せて『護国論犀如意』と題したものを講義の口録として著していることが記されている。

そこで高田短期大学仏教文化研究センター所蔵本『宣教護国論犀如意』を確認してみると、巻末に、

文政建元戊寅歳八月二十三日開演^{ヲミテ} 九月十四日満講

（『宣教護国論犀如意』二二丁才）

として講義の日付と思われるものが記載されているのであるが、この日付は、『墨化台年譜』が伝える『宣教護国論』の講義時期と一致している。さらに本文中には「円祥髮齡慨然として大志をいだき」、「これこの度講談の大意（略）ゆめゆめ円祥一人の私意にあらず」等の記述があり、これらを併せると、本書が円祥によって書かれたものであることは間違いないものと思われる。

つまり、『墨化台年譜』に記されるところの、『宣教護国論』の講義の口録として円祥が著した『護国論犀如意』とは、まさに本項で述べるところの高田短期大学仏教文化研究センター所蔵本『宣教護国論犀如意』のことであるとみて間違いないといえよう。そこで以下、『宣教護国論犀如意』を『宣教護国論』の内容に解説用の文言が書き加えられた書物と位置付けて、本書に検討を加えていきたいと思う。

第二節 『宣教護国論犀如意』の検討

第一項 『宣教護国論犀如意』の内容とその特徴

さて、ここからは『宣教護国論犀如意』の検討に入るが、その前にまずは本書の内容とその特徴について触れておこう。

本書はまずはじめにその題意が述べられ、その後円祥によって書かれた序文があり、本文へと続いている。本文は、各段落の冒頭に『宣教護国論』内の一節、或いは用語を取り上げて、それについて様々な経論釈からの引用を踏まえながら解説を施すといった方法で書かれている。上下巻からなる『宣教護国論』に基づいて、本書もその内容が上下に大別されているが、分量的には圧倒的に下巻に充てられた頁数の方が多い。

ところで、本書には『宣教護国論』にはみられない特徴が二つある。まず一つは、『宣教護国論』が円祥の私情や私解を用いることなく、聞信したままが書かれた書物であるといわれているのに対して、本書には『宣教護国論』の内容に関する自身の見解が述べられている点である。なお、前述の通り小妻氏は、『宣教護国論』の講義の際には円祥が自身の意見を積極的に述べていたことを伝えており、本書にもそれ

が明示されているということは、本書がその講義を行うための口録としての性格を有したものであることを裏付けているといえよう。

そしてもう一つは、やはり自身の見解を明確に示しながら、自身が『宣教護国論』に書き記したとする文を挙げて、それを本文から削除し、訂正するよう指示する内容が見受けられる点である。しかもそれは、単なる誤字脱字等の訂正ではなく、大々的な文章の差し替えである。『宣教護国論犀如意』は『宣教護国論』とほぼ同時期に書かれており、また『宣教護国論』の解説書としての性格を備えた書物であるにも関わらず、なぜこのようなことが行われる必要があったのであろうか。

すでに述べたように、従来の研究では、復古運動以降の高田派教学は円遵、真淳らの延長と表現され、とりわけ新しい展開はみられなかった時代であるといわれているが、それは『宣教護国論』のように、伝戒論などの前時代の教説をそのまま引き継いでいるものと理解できる資料に基づいた見解であった。しかし、同じく『宣教護国論』の関連書物であるとはいえ、『宣教護国論犀如意』は円祥の私見が述べられている点で、従来の資料とはその性格を異にしているといえる。しかも、文章の筆削や前述の円崇の奥書等、ざっとみただけでもいくつかの不可解な点を孕んでおり、この点に検討を加えることによってまた、従来知られることがなかった円祥、円崇ら当時の人々の意図を汲み取ることができないのではないかと考える。

以上のような理由から、次項では『宣教護国論犀如意』の中でも、特に文章筆削箇所を焦点を当てて検討を深めていく。これによって、従来『宣教護国論』だけでは明らかにならなかった復古運動直後の宗門

の様子について、新たな見解を提示できればと考える。

第二項 筆削とその意図

円祥は『宣教護国論犀如意』において、復古運動の時代に遡り、当時の宗門が抱えていた問題を次のように示している。

世間ノ納子悠々不断ニシテ此境ニ心ヲ用ヒス。隠顕其差別ハ異ナリトイヘトモ多ハコレ淫酒放逸ニフケリ勝他名聞サカンナリ。タマタマ学問ニ志アルモノヲ見テハ己カ為ニ不利ナリ且附合モ六ヶ教ユエソノ志ヲクシカシムルヲ本意トス。コレ破法ノ天魔附仏法ノ外道ナリ。(略)修学ノ人ソノ修スルヨリ己カ身ヲモ三省スルニ至ル、身ヲ修メテ後ニ学問ヲスル、ヨカルヘケレトモマツ学問ヨリ始ムル一術ナリ。サテ学問成就スレハオノレカ身ハ勿論、君ノ御為人ノ為トモナル。コヽヲ以テ仏典ニハ有職【マメ】ノ人ヲ国宝トイフ。〔句読点は筆者〕

〔『宣教護国論犀如意』一六丁オ〜一七丁オ〕

これは当時の学問に対する意識低迷の問題について述べられたものである。このことに関して円祥は次のようにも述べている。

シカレハ予夙ニ感慨ヲ抱キ當時ノ弊風黙視スルニ忍ヒス憤ヲ発シ、勸学ノ勤メニ心ヲ委スルコト殆ント年アリ。其初ノコロハ連城暗投ノコトハサニテ劍ヲ按スル者アレトモ毀誉アヘテ屑トセス。(略)ア、人ノ等閑ニ心得タルモ最ナリ。彼等ミナ輕重ヲ察セスタ、茶香乱舞同様ノ事ヲ好ンテ命スルト思ヘリ。彼ハシカラス。勸学ノ一道万基不易治国平天下ノ要道法義弘通ノ羽翼ナリト云コレ衆人ト思フ所寸法大相違ナリ。(句読点は筆者)

『宣教護国論犀如意』一七丁オウウ

ここに「彼ハシカラス」と挙げられている「彼」とは、真淳を指していると思われる。ここから、當時の宗門の状況に対して問題意識を持っていた真淳が、「勸学ノ一道万基不易治国平天下ノ要道法義弘通ノ羽翼ナリ」などとして、学問に対する意識を高めるために復古運動に力を注いでいた様子を窺うことができる。

ところが続く文には、円祥の時代に移ってからの宗門の様子について、次のように記されている。

然レハ今ニ於テハ各別ノ出精モミエネトモ学問ヲ廢スルコト前ノ如キハナシ

『宣教護国論犀如意』一七丁ウウ

つまり円祥の時代になると、宗門の状況は随分好転し、本書執筆当時には、学問の低迷も以前ほどではなくなっていたようである。そして、本文は次のように続けられている。

予カ講録宣教護国論ヲ覽テ当流伝戒ノ儀ヲ弁スル下大戒秘要ノ文ヲ取意シテ云々セルヲ深ク病リ。コ

レハ愚俗下劣ノ諸機胡椒丸吞ニ心得テ念仏即戒体ノ説ヲ張皇センコトヲ恐ル、故ナリ。爰ヲ以テ予講録ヲ筆削スルコト如左〔句読点は筆者〕

〔宣教護国論犀如意〕一八丁オ

すなわち突如として話は一転し、自身が『宣教護国論』において『大戒秘要』を引用して高田派の伝戒について述べたことを「深く病めり」として、後悔の念をあらわにしているのである。そしてここから、『宣教護国論』に記した文の筆削を指示する内容へと移っていく。この背景にはどのような理由があるのだろうか。そして筆削はどのように行われたのであるか。以下、実際の筆削箇所の方に検討を加えながら、同時にこのような筆削に至った経緯についても考察していきたい。

さて、筆削の対象は次の二箇所である。それぞれその筆削理由と併せて、以下のように記されている。なお、原文では筆削対象となる箇所には○が付され、「○下ヨリ筆削スヘシ」と書かれているのであるが、本論文では表記の都合により○を傍点に置き換えて示したことを断っておく。

①下巻ノ末ニ曰、吾一流伝持スル大乘ノ菩薩戒トイフハ、ソノ説ハナハタ容易ナラストイヘトモ、ソノチ、メテアラハストキハ、名号戒体ノ一法ヲイツルコトナシ云々

右○下ヨリ云々下六七行念仏戒体ノ論ニ混スル者除之〔句読点は筆者〕

〔宣教護国論犀如意〕一八丁オウ

②サテソノ下数紙ヲヘタテ、曰、問シカラハ一宗ノ伝戒ニオケルヤ、念仏トソノ意同トヤセム。異トヤ

セム。答同ナルコト前ニ弁スルカ如シ云々

右ノ下一紙半程専ラ上ノ恐ニ混シヤスシ。スヘカラク○下ヨリ筆削スヘシ〔句読点は筆者〕

〔宣教護国論犀如意〕 一八丁ウ)

このように示して、傍点を付けた文の削除を促している。なお、①は名号戒体について、②は戒と念仏の関係について述べられたもので、それぞれの筆削理由には、①「念仏戒体の論に混ざるもの」、②「上の恐に混じやすし」とあるが、②の「上の恐」とは①の念仏戒体の論を指しているものと思われるので、つまりはどちらも念仏戒体説に混じるもの、或いは混じる可能性があるものが筆削されたということになる。なお、前述の、『宣教護国論』において、『大戒秘要』の文を引用して伝戒論を展開したことを「深く病めり」と述べる一節でも、その理由として、

愚俗下劣ノ諸機胡椒丸吞ニ心得テ念仏即戒体ノ説ヲ張皇センコトヲ恐ル、故ナリ

〔宣教護国論犀如意〕 一八丁オ)

と述べており、同じく念仏戒体説に対する問題意識をあらわにしている。

一方で、同じく『大戒秘要』の文であっても、筆削対象外とされるものもある。それについては次のような指示が下されている。

右ノ一紙半程ノ末ハカツ又スヘテノ仏法ニ慚愧ノ心ヲ忘レサルカ肝要ナリ云々。専ラ信機ヲ指示シテ

弘願ノ一法ニトリツカシム。是ハ害ナカルヘキ事故不筆削。〔句読点は筆者〕

このようにして、『大戒秘要』における慚愧心に関する記述については、害がないという理由により不筆削とされているのである。

以上のことから、円祥が問題視しているのは、『大戒秘要』における真淳の学説の中でも、名号戒体の説にあることがわかる。この説が「念仏すなわち戒体」の誤解を招く恐れを孕んでいるとの考えが、円祥が筆削に至った直接的な原因であると考えることができよう。

ところで、真淳が復古運動において提唱した戒律の最大の特徴が、弥陀の名号を戒体と捉えるところにあることはすでに第三章でも述べた。それを念仏との関係において説いたものが彼の念戒論であり、

念仏ノ法門、任運ニ戒定慧ヲ具スルコト、明カニ知ルヘシ

〔『大戒秘要』一九丁オ〕

念仏ニ任運ト防非止悪ノ戒徳ヲ具足スルコトヲ領会スベキナリ

〔『大戒秘要』一六丁ウ〕

等として、戒体であるところの名号を称える念仏には、仏道修行者が修めるべき戒定慧の三学と防非止悪の戒徳とが自ずと具わっていると捉え、念仏を称えることがそのまま戒律護持につながるとするものであると理解できる。つまり名号戒体説は、真淳の学説の根本に関わる重要な問題であったといえるのである。

では、円祥自身はその名号戒体説をどのように理解していたのであろうか。円祥は真淳の『大戒秘要』

の文を引用し、

大戒秘要^{下十九}「一円窓ノ下且夫念仏ノ法門不^レ撰^二戒定慧三学^一。南^モ戒也定也慧也云々広説ナリ。

〔句読点は筆者〕

〔「宣教護国論犀如意」一七丁ウ〕

として、念仏は三学を具足するという真淳の学説を「広説である」と指摘している。さらにこれについて、自らの見解を次のように述べている。

私云一宗ニ宗乗ト宗戒トアリ。乗トハ行ノ義ナリ。今我宗ハマサシク念仏ノ乗ナルヲ直ニ念仏戒ト説ハアシカルヘシ。〔句読点は筆者〕

〔「宣教護国論犀如意」一八丁オ〕

これによると円祥は、真宗の教えには行と戒との別があり、行とは阿弥陀仏にすべてをまかせる他力回向の念仏であつて、戒とははっきりと区別されるべきものであると理解していることがわかる。またそれに対して、念仏を戒と直結させて説く真淳の念戒論は、悪しかるものであるとして否定されている。しかしその一方で、

サレトモ念仏ニ防止ト喜樂トノ二用ヲ備ヘタレハ、念仏ノ一行ハ戒ノ当体トアラハセル余義ナキコトナリ。今他聞ヲイムヘシトイヘトモ秘要ステニ現行ノ書ナリ。追□ノ術イカ、ホトコスヘキ。

〔句読点は筆者〕

として、念仏には防止と喜樂のはたらきが備わっていることを考慮すると、念仏が戒の当体として説かれるのも、またやむを得ないことであるとも述べられている。

ここで注視したいのは、真淳が念仏に具足される戒徳を「防非止悪」としているところを、円祥は「防止と喜樂」と言い換えているところである。そもそも戒体とは、防非止悪の効能のことをいい、その非を防ぎ悪を止める効能が戒を受けた者の身中に発現することをもって戒体といい、この戒体に随順するかたちで身口意の三業に現れる如法の所作が戒行であるとされる¹¹⁾。名号戒体説を唱える真淳は、名号そのものにこのような効能があるとみることによって、それを称える念仏にはすでにこの戒徳が備わっていると捉えており、それが述べられたのが、「念仏ニ任運ト防非止悪ノ戒徳ヲ具足スル」ということであると理解できる。それに対して円祥は、独自の理解を通してこれをあえて「防止と喜樂」と言い換えたことが考えられる。すなわち、他力回向の念仏には、それを称えることによって衆生が得る喜び、或いは楽しみのほかに、これ以上の悪事をなさんとする心を止める作用があると捉え、その側面を今述べたような戒体の意に当てはめて理解したのではなからうか。円祥における念仏と戒の関わりを推察すると、次の二点が考えられる。

- (1) 戒体である念仏の効能が喜樂であり、防止はそれによって身口意の三業に現れる戒行である。

(2) 戒体である念仏の効能によつて、喜樂と防止の効能が同時に得られる。

このいずれかの見解によつて、念仏が戒の当体と表現されることはやむを得ないとし、念仏と戒の関わりに理解を示していると考えることができよう。

このようにして円祥は、念仏のはたらきと戒の特徴を照らし合わせ、独自の理解を通して戒を念仏の一面面として捉えることによつて、一方では真淳の学説を問題視しながらも、もう一方では理解を示す姿勢をみせているのである。

それではなぜ、完全には否定していない真淳の学説を消し去る必要があつたのであろうか。その根本的な問題は、「愚俗下劣ノ諸機胡椒丸吞ニ心得テ念仏即戒体ノ説ヲ張皇センコトヲ恐ル、」の文や、或いは「念仏戒体ノ論ニ混スル」の文にあらわれているように思われる。すなわち円祥は、念仏のはたらきを正しく理解できていない所謂「愚俗下劣の諸機」が、筆削前の『宣教護国論』を通して真淳の学説、特に名号戒体説に触れる機会を得て、それを言葉のままに受け取つて念仏と戒とを混同して捉え、「念仏||戒」という狭い考えに執着してしまふ可能性を想定したのではないか。そこで、誤解が生じる前に事前に削除する必要があると考えたのではなからうか。

さて、ここまで筆削内容とその理由について検討してきたが、実際のところ、筆削は無事行われたのであろうか。そこで実存する『宣教護国論』の上に、以上の筆削箇所の内容を探つてみたところ、上記の筆

削対象の文章は一切みられず、完全に削除されていることがわかる。ただし、ただ削り取るだけではなく、そこには代わりの文が挿入されて、今の形を成しているようである。

すなわち円祥は、上記の筆削を指示した後、

前段筆削セル代々如^レ左贅入ス

〔宣教護国論犀如意〕一八丁ウ)

として、筆削箇所を新たな文章に差し替えるよう指示している。なお、差し替えの文章については、『宣教護国論犀如意』の上には、

スヘテ仏法ニハ通別ニ軌アルコトナリ乃至吾祖タシ□□垂戒シタマヘリ

〔宣教護国論犀如意〕一八丁ウ)

として省略した形で表記されているが、そこには、

此御贅入ノ文ハ護国論下巻網注ニアリ故ニ今ハ略セリ

〔宣教護国論犀如意〕一九丁オ)

と書かれている。そこで『宣教護国論』下巻にその内容を窺ってみると、伝戒に関する記述の箇所には『宣教護国論犀如意』に示された差し替え文と同様の、「すべて仏法には通別ニ軌あることなり」から始まり、「吾が祖たしかに垂戒したまえり。受教信者よろしく三思すべし」で締めくくられた割り注が組み込まれている。

新たに差し替えられたと考えられる文には、仏教における通途と別途の別が述べられている。それによると『大無量寿経』を所依とする真宗の教えを「別軌なる者」と位置付け、仏教全般に共通する通軌については、

所謂制戒ト称スル者是也（略）コトコト涯分ニ戒行ヲ奉持セラル、コトナリ

〔『宣教護国論』卷下、『高田学報』第一八輯、三五頁〕

と述べ、通軌とは制戒と称されるもので、分に応じて戒行を守ることであると位置付けた上で、

頼タテマツル方ヨリワサトシタカランコトヲナシ、アシカラシマ、ニ行フテ無頼無願ノ驕児カ慈母ノ恩心ニアマユルコトクコ、ロウルハ、全体ノ通軌ト云コトヲ不知故ナリ。〔句読点は筆者〕

〔『宣教護国論』卷下、『高田学報』第一八輯、三五頁〕

と述べ、如来の慈悲に頼ってわざと悪い行いをなすことは、仏教の通軌を知らぬ者の行為であると述べている。さらに他派について言及し、次のようにも述べている。

相伝ナキ他派ニハカノ不簡破戒罪根深ナトノ師釈ヲトリチカへ、開山信機ノ上ニノタマフトコロノ金言ヲ己カ勝手ノマ、ニ瓦礫同然ニトリアツカフ故、ツヒニハソノ惑者一人ナラス（略）我門徒ト称セシ者ハ出家ハサラナリ、在家トイヘトモ四衆ノ弟子ニ接セルナレハ、後生安楽ヲネカフシルシニハ随分力ニ及フホトハ仏門ノ通軌ヲ守ルヘキコトナリ。〔句読点は筆者〕

〔『宣教護国論』卷下、『高田学報』第一八輯、三五頁〕

ここでは『教行証文類』『行文類』の「聞^{ミナラ}名念^{レバ}我^ヲ捻^{スベテ}迎^ヘ来^{ラシメム}（略）不^レ簡^ニ破^ト壞^ト罪根深^一キ^一 但使^{ニレバ}回^{シテ}心^{多ク}念^{ハセ}仏^一 能^ク令^{ニシム}瓦礫^ヲ變^{ジテ}成^{レカゴトク}金^ト」^{*12}等の文を挙げ、伝戒相承のない真宗他派はこの文を取り違えて理解していると指摘した上で、高田派門徒と称する者は、出家はもちろんのこと、在家であっても往生を願う以上は仏教の通軌である戒行をできる限り分に応じて守るべきであることが示されている。そして、差し替えの文は次のような内容で締めくくられている。

悪ヲナセル人ノ念仏スルハカネテ期シタマフ誓願ナレトモ、念仏ヲ申シ乍ラコトサラニ悪ツクランコト冥慮ノホト恐ロシカルヘキ事ナリ。薬アリ毒ヲ好メト候ランアルヘクモ候ハス。（句読点は筆者）

『宣教護国論』巻下、『高田学報』第一八輯、三五頁）

このようにして、念仏者の態度が誠められているのである。前章で再三述べたように、復古運動は戒律を取り上げた運動であったが、円遵や真淳がそれによって伝えようとした真意は、結局のところ戒律護持という行為そのものよりもむしろ、それがままならない自己を自覚した上で、日々の念仏の傍らに常に慎みの心を忘れぬよう諭すところにあった。つまり、復古運動の根本的な課題は念仏者の内面性の問題にあったといえるのであるが、右の『宣教護国論』の差し替えの文からは、円祥もまたその点に確固たる問題意識を抱いていたことを読み取ることができよう。

さて、以上『宣教護国論犀如意』における筆削及び差し替え箇所を焦点を当て、その内容を検討することによって、円祥が筆削を行った意図を探ると同時に、真淳の戒律論に対する円祥の見解についても検討

を加えてきた。それらを今一度まとめると次の通りである。

円祥が復古運動の影響を色々な意味で少なからず受けていることは間違いない。ただし円祥の高田派教
学に対する姿勢は、単に前時代の学説をそのまま引き継いでいるといわれるようなものではない。彼は当
時の宗門の様子など、様々な背景を考慮しながら、残されるべきは残し、問題が孕んでいると思われるも
のについては検討するというかたちで、取捨選択を行っている。

中でも円祥が問題視していたのは、復古運動における真淳の学説が名号戒体説に基づき、念仏と戒が直
接的に結びつけられて説かれている点にあった。円祥はその点について、他力回向の念仏と戒とは全く区
別されるべきであるとする見解を示している。その一方で、念仏のはたらきの一側面に喜樂と悪を防止さ
せるはたらきとがあることを考慮すると、それを戒体の論理に当てはめて表現するのややむを得ないとし
て、理解する姿勢も示している。しかし円祥は、この学説は読む人によっては念仏の持つ様々なはたらき
を理解せず、念仏すなわち戒という狭い考えに執られる恐れを孕んでいると考え、後世には残されるべき
ではないと判断した。ところが当初著した『宣教護国論』にはすでに真淳の学説がそのまま書き表されて
いる。そこで、講義に当たって問題の箇所だけを筆削するために記されたのが、『宣教護国論犀如意』に
おける筆削を指示する文であろう。なお、講義の場で実際にその問題点に当たり、どのような問題がある
か等を論じたか否かは定かではない。もしかすると筆削箇所にかかれた詳細な筆削理由は自身の覚え書き
であり、講義の場では伝えられなかったのかもしれないが、これについてはあくまでも推測の域を出ない。

そもそも復古運動の根本的課題である念仏者の内面性の問題については、復古運動直後の宗門を担った円祥にとつても大きな問題であつた。しかし、それを指摘する上で復古運動において取られた表現は、そのままを引き継ぐには些か極論であり、ともすれば誤解を招く危険性を孕んでいた。それをいかに誤解のないよう処理するかは、法主という立場で復古運動の次の世代を継承した円祥に課せられた、重大な課題であつたのではないだろうか。

第三項 書写とその背景

はじめにも述べた通り、『宣教護国論犀如意』には書写を行った円崇によつて次のような奥書が記されている。

此一部謾不_レ許_二緡看_一者幸遇_レ惠_三于忍阿師_一得_二拜写_一実_三盲龜之浮木可_レ喜可_レ重後昆不_レ可_レ有_二忽緒_一者也至囑々々

天保十二辛丑年閏正月七日 大僧都法印円崇謹写

〔宣教護国論犀如意〕二一丁ウ）

ここには本書が、文政元年（一八一八）に円祥によつて『宣教護国論』の講義口録として著された後、

長い間繙きみることが許されず、天保十二年（一八四一）になって忍阿の恩恵により円崇が拝写することができたとする、書写に至るまでの経緯が書かれている。つまりこの奥書によれば、『宣教護国論犀如意』は円祥によって著された後、実に二十年以上もの間公開されていなかったことになる。しかもこの書きぶりからすると、本書が当時、何らかの理由によって秘められていた書であったかの感を抱かずにはいられないが、残念ながら、この背景については明確な事実を提示できないのが現状である。しかし筆者は、『宣教護国論』と『宣教護国論犀如意』に関係する現存資料を繙くことによつて、その背景を推測することは可能なのではないかと考える。そこで明確な事実を定かにはできない以上、『宣教護国論犀如意』公開の背景に関する筆者の推論を示し、現段階での本節の結論としておきたい。

さて、仮に本書が当時秘められた書物であったのであれば、その理由は何であろうか。このことを考察する上で鍵となるのは、『宣教護国論』はどの段階で筆削が加えられたのか、というところにあるように思われる。というのも、円祥はそもそも書物を著す際には必ず添削や評価を受け、その後清書本を執筆するといった方法を取っていたといわれており、この『宣教護国論』についても、草本と円遵への呈覧本、さらに清書本が存在していたとされているからである¹³。この中で、現在伝えられている『宣教護国論』は恐らく清書本に該当すると思われるが、前述のように、そこには『宣教護国論犀如意』において筆削箇所として示されているような内容は一切見られず、すでに筆削が行われた後のものであることがわかる。では草本と呈覧本はどうかという点、もちろん両本とも現存しないため、その内容を確認すること

はできない。ところが、第一節でも挙げた『墨化台年譜』の次の記載によって、その内容を推測することができる。

宣教護国論艸成。呈覽先主。乞添竄。先主附書云。全篇無加些雌黃。可謂戒法兩脈。得其統。隨喜感嘆有餘。完璧之。

〔『円祥上人行実』二三頁〕

これは『宣教護国論』の呈覽本を円遵に呈示し、円遵から高い評価を受けたことを伝えるものであるが、ここには円遵が『宣教護国論』を「可謂戒法兩脈。得其統。隨喜感嘆有餘。完璧之。」等と評価して、戒法の教義が完璧にまとめられた書物であるとして賞賛していたことが伝えられている。前項で述べた通り、『宣教護国論犀如意』において筆削された名号戒体説は、復古運動において重要な位置付けにあった教説であり、このことを考慮すると、もし『宣教護国論』が呈覽の段階ですでに名号戒体説を欠いていたならば、円遵は「戒法兩脈その統を得」等のような評価の言葉を述べなかつたのではないだろうか。つまりこのように賞賛された呈覽本は、名号戒体説を欠いてはいなかつた、すなわち筆削箇所は筆削されずにそのまま表記されていたと考えることができ、円遵に呈示した『宣教護国論』と、実際に清書本として公にされたものとは、その内容を異にしていた可能性が高いことが考えられるのである。

この背景にあるのは、真淳と共に復古運動に取り組んでいた円遵に対して、名号戒体説を欠いた『宣教護国論』を見せるわけにはいかないという、円祥自身が置かれた立場上の事情ではなからうか。もしかす

ると円祥は、当初から筆削する予定を立てた上で、まず草本や呈覧本を作成し、同時に『宣教護国論犀如意』を著して筆削する箇所を書き記しておき、講義において『宣教護国論犀如意』に覚え書きした通りに筆削を行った上で、清書本を作成したのかもしれない。そして、このような事情を孕んでいたために、筆削を行った事実が詳細に書き記された『宣教護国論犀如意』は、公にされてはならなかったのではないだろうか。

ところで、実際に円遵に一旦呈示したものを書き換えるなどということは、果たして可能だったのであるか。それについては、『円祥上人行実』が当時の様子を次のように伝えている。

このごろの専修寺は先主円遵上人が隠退して別館に閑居しており、学問好きの法嗣のなすままに任せて、学事にも山政にも一切口出しをしないし、学頭の真淳もさきに早く示寂し、(略)何もかも若い門主(円祥)の思うままに振舞うことが出来た。¹⁴⁾(○内は筆者)

つまり、円祥にすべてを任せていた円遵は、一度の呈覧が行われた後は再び清書本を見ることなく、翌年の文政二年(一八一九)に示寂した可能性が高いといえよう。

以上が、本書が秘められるに至った背景として筆者が立てた推論である。筆者はこれが、円遵の跡を継ぐ法主としての立場と、前時代の影響をそのまま引き継ぐわけにはいかないという使命との両方を背負った円祥が選んだ一つの手段だったのではないかと考える。

さて、いずれにせよ『宣教護国論』はこのようにして無事円遵の目に触れることなく筆削が行われたわ

けであるから、円遵の示寂をもつて『宣教護国論犀如意』がなすべき役割は果たされたといえよう。ところが、ここからさらに二十年後、本書は忍阿と円崇によって取り沙汰されることとなる。この背景についても、筆者は本書の関係者の生没時期と本書の書写が行われた時期から、もう一つの推論を立てることが可能であると考ええる。

本書の関係者としては、主に原本の著者である円祥、また書写を行った円崇と、その師とされている忍阿が挙げられるが、円崇は生没年が未詳であるため、ここでは省略する。さらに本書で筆削された名号戒体説を説いた本人である真淳、或いは彼と共にその学説のもとで復古運動を行った円遵、そして忍阿の師であり、真淳の直弟子であったといわれる法定（一七七二～一八四〇）の存在も挙げられる。彼らの生没時期を書写の時期と併せてあらわしてみると、次のようになる。

年代	関係者生没年	関連事項
一七三〇	真淳（一七三六～一八〇七）	
一七四〇	円遵（一七四八～一八一九）	

一八二〇	一八一〇	一八〇〇	一七九〇	一七八〇	一七七〇	一七六〇	一七五〇
------	------	------	------	------	------	------	------

法定（一七七二〜一八四〇）

忍阿（一七八六〜一八五八）

円祥（一七八八〜一八三七）

八） 円祥『宣教護国論犀如意』を著す（一八一

一八三〇		
一八四〇	_____	
一八五〇	
一八六〇		

円崇『宣教護国論犀如意』を書写する（一八四一）

〔本書の書写に直接関わった人物は点線、それ以外は実線で示した〕

これによると、本書が書写されたといわれる天保十二年（一八四一）は、円祥示寂の四年後に当たり、さらに法定が示寂した翌年のことであることがわかる。法定は、講師の立場にあり、安居においては『伝戒記』や『大戒秘要』を講じるなど、真淳の学系を継ぐ者の中でも主要な人物であったと考えられている。また円祥については、前述の通り真淳の学説を積極的に肯定していたとは言い難いが、決して否定的立場であったわけでもない。そもそも彼自身、様々な事情を孕んだ『宣教護国論犀如意』が公になることは、

決して望んではいなかったであろう。

このように、真淳と直接的な関わりを結び、彼の学説を何らかの形で継承していると考えられる人物が皆示寂した直後に、この『宣教護国論犀如意』の書写は行われているのである。筆者はここに、忍阿と円崇のある意図があつたのではないかと推測する。すなわち、『宣教護国論犀如意』の最大の特徴は、真淳の学説の一部を大幅に削除し、書き換えを行っているところにある。円祥の実際の意図はどうかであれ、かねてより真淳の学説を否定的にみていた者にとつては、これは大いに意味のある筆削であつたのではないだろうか。そして、その否定的立場にあつたのが、他でもない書写を行つた円崇、或いはそれを可能にした忍阿自身だったと考えることができるのではなからうか。

高田派教学史はこの後、高田派における一大安心論争といわれる慶応安心惑乱を迎えることとなるが、はじめにも述べたように、それまでの時代は概して法主を中心に真淳の学説が受け容れられ、復古運動を受け継いで、異説は受け容れられなかったといわれている。しかし本節の検討によつて、早くは円祥において、すでに変化が現れはじめていたことが明かとなった。

第三節 高田派における安心惑乱とその背景

第一項 慶応安心惑乱に至るまで（安政の内乱）

ここまで復古運動直後の時代として、円祥の著述の上に当時の宗門の内実を窺ってきた。ここからはそれ以降、慶応安心惑乱を経るまでの高田派教学について検討を加えていきたい。

そこで本項ではまず、前節までの流れから慶応安心惑乱に至るまでの間の高田派について触れておきたい。というのもこの時代には、安政の内乱と呼ばれる法嗣選定問題が起こっており、この内乱を糸口として慶応安心惑乱が起こり、また社会情勢も明治維新直前の不安定な時期へと推移していくといわれており、それによってこの時代は「未曾有の混乱時代に突入した時代」として位置付けられているからである¹⁵。実際、慶応安心惑乱の最終的な裁定にはこの時代の事情が大きく関わっており、このようなことから高田派教団史の上では重要な時期といえるのである。なお、安政の内乱については小妻隆文氏の『円祥上人行実』に詳しいので、しばらくこれを参考に、その概要を述べておきたい¹⁶。

さて、天保八年（一八三七）十一月に円祥が示寂して後、その跡を継いだのは円祥の実子で当時二十一歳の円禧（一八一七〜一八六一）であった。円禧には他に円禎、円礼という異母兄があったが、正室の子

であったのが円禧であったため、彼が門跡を相続することとなったといわれている¹⁷。

安政の内乱の発端は、この円禧の次の代の跡継ぎ問題であった。円禧には当初、介子という内室があつたが、彼女は結婚後わずか三年半で子がないままに亡くなつてゐる。介子が亡くなつた当時、円禧は二十八歳であつたが、その後は正室を迎えることなく、介子の生家である鷹司家から幾人かの女房を世話役として迎えていた。嘉永二年（一八四九）、女房の内の一人であつたお幾（のち映芳院と号す）との間に女兒が誕生したが、これを機に円禧は、法嗣は他から迎え入れることを決心した。その理由は明確ではないが、円禧自身が正室の子であるとの理由で、異母兄を差し置いて門跡を継いでいることから、正室の子以外は法嗣に適さないと考えていたからであるともいわれている。この時円禧はまだ三十三歳であつたため、今後男児が生まれる可能性を懸念して、この円禧の決心に反対する者もあつたようである。

実際、嘉永二年（一八四九）の末から翌春にかけて、近衛忠熙の子規麿を法嗣として一身田に迎え入れるよう段取りを立てていた矢先、嘉永四年（一八五一）に映芳院との間に第二子として恒君という男児が誕生し、一部の心配が現実のものとなつた。一方、段取り通り嘉永六年（一八五三）に有栖川宮熾仁親王の實子と認められた規麿は、規宮と称し、同年に諸方への披露を経て、安政元年（一八五四）十一歳のころ一身田専修寺に入寺した。ところが、やはり実子恒君が成長するにつれ、門室内部には動揺が生じた。中には最初の十年は規宮に、その後は恒君に法主職を継がせようとの妥協案を示す者も現れた。これに對して円禧は、あくまでも規宮が正式な法嗣であると主張したため、宗門内には不穩な行動に出る者も現れ

たといわれている。このようなことを背景に、安政四年（一八五七）に帰京した規宮は、そのまま一身田へは戻らなかつた。この状況を心配した門下の道俗は多く、三七〇余ヶ寺が一身田に詰めかけて騒動となるようなこともあつたといわれている。

ところが、規宮の実母が島津家の出身であつたことが関係し、江戸にて薩摩藩主と津藩主とが協議打ち合わせの上、津藩主がこの法嗣問題の解決に手をつけることが決まり、これによって事態は一転した。すなわち津藩主の処置によつて、規宮を法嗣とし、恒君は一身田を出て津彰見寺の教弁の養嗣となり、映芳院は老女の任を放れることとなつた。また、この騒動の関係者は数人が永牢、永謹慎、或いは学寮の役を免ぜられるなどの処分を受け、これによつてこの騒動は落着いたのである。この一連の跡継ぎ騒動が、所謂安政の内乱と呼ばれるものであつた。

なお、規宮は騒動が落着した後、京都滞在六ヶ月半にして一身田に戻り、文久元年（一八六一）の円禱の示寂に伴い、堯熙として第二十一世法主を継承した。また恒君は、後に養嗣として入寺した彰見寺の第十四代住職を継職している。¹⁸

第二項 慶応安心惑乱概観

慶応安心惑乱が起こったのは、前項のような出来事を経て、堯熙が第二十一世法主を継承した直後のことであった。

慶応安心惑乱は、高田派教団史上でも他に類をみない宗意安心に関する法論であり、高田派においては近世末期の出来事にして、近世最大の事件として位置付けることができる。ここまで述べてきた復古運動や、それ以降の宗門の事情を背景として起こったといわれており、その点で近世の高田派は最終的にこの論争に集約されるといつても過言ではなからう。そこでここからはこの安心惑乱について、まずはその概観を窺っていく。なお、従来の慶応安心惑乱研究としては、竹内宜啓氏の論文「高田派慶応安心惑乱に就て」、及び小妻氏の『円祥上人行実』¹⁹などが挙げられる。また、竹内氏によつて集められた惑乱関係の資料が、高田学報社輯「高田派慶応年間安心問題資料」として『高田学報』第二輯から第三輯、第六輯から第八輯にかけて掲載されている。本項では、この『高田学報』所収「高田派慶応年間安心問題資料」に基づき、両氏の研究成果と照らし合わせながら、考察を進めていきたい。

さて、慶応安心惑乱そのものは慶応元年（一八六五）に起こったとされているが、この騒動のそもそもの発端は、元治元年（一八六四）八月十二日の智静（生没年不詳）の法談にあるといわれている。まずは

その智静の法談をめぐる一連の出来事がどのようなものであったかをまとめておきたい。

智静の法談の内容は次のように伝えられている。

元治元甲子八月十二日朝、十宮本浄寺弟子、松坂智静、講堂法談^{マ、番敷}当審ニ而、源空賛、源空勢至ト示現シ云云右ノ賛題ニテ、信心願体、称名願体ト云事ヲ申シ出シ、蚯蚓両断ノ喩ヲ以テ、蚯蚓ニ二切テ、二ツ乍ラ動ク如ク、今信心称名、両願体、御当流ニハ、何レヲ以テ、御正意ト領解至シ可レ申哉、当席ニ可レ及^マ演舌^マノ処、甚長談ニ及ヒ候故、重ネテ可レ及^マ聴聞^マト申残シ候

〔高田派慶応年間安心問題資料〕（二二）八〇頁）

すなわちこの智静にまつわる出来事は、智静が法談の場において右の文に書かれているようにして信心と称名のどちらが願体であると領解すべきかとの問いを立てたことにはじまる。この際智静は、長時間に及ぶとの理由でこれ以上の言及を避け法談を終えたため、これについて所化より学寮側へ申し入れがあり、学寮による取り調べが行われることとなった。その結果、智静は書でもって前述のように述べた意図について返答するよう命じられ、二日後の八月十四日に学寮側に当てる書状において、次のように述べている。

其^マ信心願体、称名願体ノ義、及^マ演舌^マ候是ハ全ク惣所化衆中へ御尋申上候義問ニ候、其所以ハ信心願体称名願体ノ名目ハ吾祖聖人ノ御聖教ニ未ダ承ハラスト存候、御当流ニ無^レ之名目ヲ以テ彼是ト、義論ヲ致ス人如何ナル意ロナラン哉ト奉存候（略）私ニハ信心正因、称名報謝ト領解至居候事ニ御座候、若不正意ニ御座候ハ、御正意ノ御安心御指南ノ程奉希候

このようにして智静は、法談での問いが所化の理解を問う目的であったことを述べた上で、自身は信心と称名の関係を「信心正因、称名報謝」と領解しているとして学寮側に返答した。

これを受けて、五日後の八月十九日に学寮において再び智静に対する取り調べが行われることとなった。学寮側には取り調べ役の良諦のほか、同じく寮司の大如、法定、景雲、智光が出席し、下座には当人である智静のほか、海乗、智道がついたことが当時の資料に記録されている。²⁰ また取り調べは、良諦の問いに智静が答える形で展開されたようである。

学寮側の問題とすると、それに対する智静の返答は大方次のようなものである。

問曰信心願体、称名願体ノ名目、大祖聖人ノ御聖教ニ未_二見当_一トハ、何々ノ御聖教ヲ拝見而未_二見当_一申事ヤ

答曰私義從來至テ文盲ニ御座候故、広博ノ御聖教何々ヲ拝見イタシ申上候事ニテハ無_二御座_一候故、唯私ノ一了簡ヲ以テ申上候義ニ御座候。乍去広書ニハ無之事ト奉存候。当流ニ無之名目ヲ以テ彼是ト論ヲナス事ハ如何ナル心ナランヤ、無益ノ論ト奉存候

問曰信心願体ノ名目ハ且ツ以テナシ、称名願体ノ名目当流ニナシト云ハ何レノ師ヨリ承ニテ左様申へキヤ

答曰師承ニテハ御座ナク、全ク私ノ計ニテ申上候、不調法ノ段ハ御用捨奉願上候

〔高田派慶応年間安心問題資料〕（二）八二頁）

このように智静は、信心願体も称名願体も共に聖教の上にその出拠を求めることはできないと述べ、これに対して学寮側は、称名願体の名目がないといわれることに難色を示している。さらに、学寮側は智静が書面上で「信心正因、称名報謝」と領解する立場を示したことについて、

問曰信心正因、称名報謝ト領解至シ候由、其信心ノ相ハ如何心得申候ヤ

〔高田派慶応年間安心問題資料〕（二）八二頁）

と問い、これに対して智静は次のように返答している。

答曰信心ノ相タハ吾機ハ悪キ徒ラ者、助ル縁ナキ者ヲ阿ミタ如来ノ御実トテ、御助ケ下サレ候事ノ難有ヤト聞得ル一念ニ往生ハ治定ト、仏ケノ方ニ御定下ル、故、ソレテ安堵安心至シ、其上ノ称名ハ仏恩報謝ト相心得候、一声モ往生ノ正業ト指向候事ニハ無御座候（略）信心ノ相、吾身ハ無有出離之縁、助ルヘキ縁便リモナキ者ヲ、本願ノ名号ヲ以テ助ケフトアル、其謂レヲ聞得ル一念ニ、往生一定、御助ケハ治定ト、安堵決定致シ候。

〔高田派慶応年間安心問題資料〕（二）八二〜八三頁）

さらに出拠として『教行証文類』『行文類』における『易行品』の引文「人能念^{スレバ}是^{レバ}仏ノ無量功徳^ニ即ノ時^ニ入^ル必定^ニ是^レ故^ニ我常^ニ念^{ツル}」^{*21}、同じく「行文類」正信偈の「憶^{スレバ}念^{スレバ}弥陀仏ノ本願^ヲ自然^ニ即ノ時^ニ入^ル必定^ニ唯能^ク常^ニ称^ニシテ如来ノ号^一応^レ」^{*22}の文、或いは第十四世堯秀の『御書』の抜粋で

ある「一念無上ノ仏智ヲ以テハ、凡夫往生ノ極促トシ、一形憶念ノ名願ヲ以テ、仏恩報尽ノ経営トス」の文を挙げ、

私ニオキマシテ一念ノ処ニ往生ノ業事成弁致シ、一大事ノ後生ニ少シモ不足ナク、安堵至シ候故、一声モ往生ノ業ト手向ル心口ハ、イサ、カモ無御座候ト乍恐奉存マス。私シニ存シマスル処、信証ノ間ニ口称ノ名ヲ見スシテ、信ヨリ直ニ証ニ移ルカ、真宗ノ安心カト相心得オリマスル。(略)爾レハ此上、口上ニ顕ハル、念仏ハ、昼夜朝暮ニ仏恩ヲ報シタキ心底ニ御座候。

(「高田派慶応年間安心問題資料」(二) 八三〜八四頁)

として、自身の体験も交えながら、智静は唯信正因と領解する立場を明確に示した。

以上のような取り調べの後、同日学寮側は智静に対して次のような裁決を下している。

御当流御安心ノ御正意ト云ハ、近クハ先住伝灯輪下第二十世ノ大善智識清浄楽院宮様、去ル嘉永七年、大祖聖人六百回ノ御大会ニ付、南北ノ御末寺へ御回僧ヲ以テ、御教示遊ハサレ候御宝訓ニ云ク、弥々僧侶ハ一宗ノ教相ヲ学ビ、光明大師ヨリ以来相承シタマフ称名本願ノ正意ヲ守リ、信心肝要ノ旨趣ヲ違ヘス等トノタマフ名目ハ、一家御相承ノ正伝ナリ。即チ光明大師ヨリ此方相承シタマフトアル若我成仏等ノ四十八字ノ御釈文²³ナリ。(略)故ニ我一家ノ御相承ハ、此四十八字ノ御釈文ト、信機信法ノ二種ノ信心ヲ以テ、一家安心ノ定規トシタマフ処ナリ。(註は筆者)

(「高田派慶応年間安心問題資料」(二) 八五頁)

このようにして、学寮側から正式に高田派の安心が「称名本願、信心肝要」として示され、智静の領解は古来の正意に背くものであるとの判決が下された。この際、引文中の嘉永七年（一八五四）に下されたという円禧の教示と『往生礼讚』後序の文に加え、さらに根拠として安政四年（一八五七）の大講堂における忍阿の『教行証文類』「教文類」の講義内容²⁴や、真淳の『印施法語科註』における「口称ノ願体ナルコトカヘスガヘスモ忽緒スベカラズ」²⁵の文が挙げられている。

なお、この達しにはさらに真淳について言及して、

西院僧正（真淳）ハ第十八世ノ善智識、扱法眼ヲ以テ、学頭位ニ進メタマフ人ナリ。此僧正ヲ難スル人アラハ、一流ノ罪人タルヘシ。（○内は筆者）

〔高田派慶応年間安心問題資料〕（二）八六頁）

と述べられている。これは当時一部の間で真淳の学説を批判する者があつたことを示唆しているといえよう。

このような裁決を受けた智静は、

御当流ノ御正意四十八字御釈文ヲ定規トシテ、称名本願、信心肝要ノ旨趣ヲ預リ御教示ニ重々難有奉存候。今般御教諭ニ付悔心仕候。以後心得違御坐候節ハ、嚴重ノ御咎被仰付候トモ、聊モ御怨ミ申上間敷候。

〔高田派慶応年間安心問題資料〕（二）八七頁）

として、最終的に学寮側の判決に従う意志を示し、この裁決をもって騒動は落着いたかに思われた。

ところが以後、このことが直接的なきっかけとなつて、高田派の末寺は智静と同様に唯信正因説を主張する北派と、信行具足の称名念仏の正統性を主張する南派に二分され、各々が領解する安心をめぐつて議論はむしろ拡大し、慶応安心惑乱へと発展していった。

さて、当時の様子を伝える資料としては、「安心惑乱ホコリタ、キ」、長盛寺廓暢著『安心惑乱日記』等があり、何れも「高田派慶応年間安心問題資料」に収載されている。「安心惑乱ホコリタ、キ」については誰によつて書かれたものであるか不明であるが、少なくとも南派の人物であるとみられている。²⁶これらの資料から、南北二派の主張するそれぞれの安心とは、北派は唯信正因、南派は信行具足、信行共因であったことがわかる。²⁷

北派の論拠は主に前述の智静と同様、「行文類」の『易行品』引文、正信偈の文、堯秀の『御書』の文である。一方南派の論拠は、前述の学寮側が挙げた『往生礼讃』における四十八字の釈文のほか、円禱のお触れと堯熙の直命であった。円禱のお触れとは、嘉永四年（一八五二）に門末からの質疑に対する回答として出されたものである。その内容については『安心惑乱日記』が伝えており、その一部を抜粋すると次のようなものである。

近来唱導相勤候僧侶之中偏信偏行勸候輩有之歟。背御正意領解之徒粗相見候。是等之儀ハ不容易心得違二候間急度相慎可申候（略）一同難有敬承以来信行具足之御正意急度相守御門下不及惑乱趣神妙二

教示可仕旨御請ニ相成候事〔句読点は筆者〕

〔高田派慶応年間安心問題資料〕〔三〕一〇二頁

ここには「偏信偏行」を安心と領解する者がいることを挙げて、心得違いであると指摘し、「信行具足」が「御正意」として明示されている。一方堯熙の直命とは、慶応元年（一八六五）五月十二日に出されたもので、

真宗ノ安心ト云ハ本願ヲタノミ名号ヲトナヘ必ス往生決定ト思ヒ定ムル一念ノ信心獲得スル時節ヲ往生ト心得ルテ候然ル上ハ唯仏恩報謝ノ称名相続スル是ヲ信行具足ノ行者トハ申スナリ

〔高田派慶応年間安心問題資料〕〔三〕一〇三頁

と示されたものである。この文は「信行具足」の語が用いられている点に重点を置き、論拠の一つとして取り上げられたものと思われる。南派は両法主によるこれら二つの教示を論拠とし、さらに智静の騒動の際の学寮側の裁断に従うものであった。そのことから守旧派ともよばれている。²⁸

このようにして南北二派に分かれた高田派の安心問題について、どちらが正統であるかの裁断を求め、当時の本山には多くの人々が押し寄せ、また各地ではそれに関する会合が度々開かれた。結論からいうと、この論争はその後両派の一部が暴民化し、本山の法談の場に詰めかけて説き手に詰め寄ったり、論争中に負傷者を生じるまでに発展した。そんな中で慶応元年（一八六五）十一月二十三日の晨朝法談において、法談の説き手をめぐり争いが生じ、本山内において南派が北派に怪我をさせてしまうという事件が生じた。

そのことを伝えた文には次のように記されている。

夜一身田表ヨリ急使来リ候ニ付二十人斗リ夜通シニ参リ明テ二十三日ニ相成リ、朝時御堂法談十五所
法泉寺ニテ有候処、法談済已ルヤ否ヤ邪僧數十人俗人打連レ法泉寺ニ難シ申懸ケ候ニ付、同寺兼テ如
何卜案シ候事故ヘ不レ答。然ルニ大騒キニ相成候故、坐奉行三室寺御影前無礼如何ト指留候ニ付、御
廊下伝ヘニ御対面所ヘ参リ同寺ヲ中ニ置キ邪徒共前後左右ヨリ難問申懸ケ候得共無答。其内ニ御日中
之一鐘ヲ撞出し候得共不許。遂ニハ未ノ刻ニ至リ候。其処ヘ正統方付キノ近処近郷の同行千人斗リ走
リ付一人法泉寺ヲ引出スト、多人我モ我モト相助ケ先ツ角八へ連レ歸リ其人數凡ソ五六百人トモ相見
ヘ候由、其時若松心海寺、法泉寺ヲ歸ス間敷ト取ヘ候故、正統味方ノ同行心海の頭リヲ下駄ニテハリ
候故、疵付血流レ候由、心海自坊へ歸リシニ同行外聞悪シトテ入レ不申様聞及ヒ候（句読点は筆者）

〔高田派慶応年間安心問題資料〕〔四〕一一六―一一七頁

この一件は一転して南派の形成を不利にした。そしてこのことをきっかけに、北派の「唯信正因」を安心とする見解を高田派の正意として認める『御決判御書』が下されることとなった。

なお、その後学僧忍州（？―一八七一）によって行われた『御決判御書』に関する講義について記された資料には、南北両派の具体的な主張が北派の視点から述べられている。それによると、

北勢の御門徒は其の義をがへんぜず信心決定する最初の一念口称を待たずして往生は一定と云ふ

〔高田派慶応年間安心問題資料〕〔一〕九八頁

とあり、北派が南派の主張を一切聞き入れることなく主張した、信の一念による往生決定とは、往生決定に称名の有無を問わないとするものであることがわかる。またこの講義において忍州は、以上の北派の主張に加えて、さらにすでに南派が「信行具足」の論拠として挙げていた前掲の堯熙の直命を挙げて、

輪下鴻慈をたれて御直命を下したまふ、其言に曰く真宗の安心云々、此御慈訓にて信の一念にて往生決定すること明なり

（「高田派慶応年間安心問題資料」〔一〕九八頁）

と述べ、むしろこの直命によって、信一念において往生は決定すると領解すべきことを明言している。

一方この講義において南派の主張は、

信後一念の称名を待ちて往生と談ず、たまたま信心獲得のとき往生と云へども猶ほ信前の能行を立て称名の行者信心決定するが故に信行具足の一念と云ふ。

（「高田派慶応年間安心問題資料」〔一〕九八頁）

と示されている。つまり信心を得ることと称名することとの順序の前後関係に関わらず、必ず信と行とが共に具わったところに往生が決定するという見解が、南派の主張の一つにあったことがわかる。³⁰ 或いは、南派の中には第十八願文に示される「十念」について、最初の一声を往生の正因、後の九声を報恩行とする見解を示す者もあつたようであるが、この考え方は南派の正統な主張とは認められていなかったようである。³⁰

このほか「安心惑乱ホコリタ、キ」³¹には、北派の僧が「唯信一念往生治定だ、念仏報謝ぢや、合わせた所が信行具足ぢや如何で御坐る」と主張したのに対し、南派の僧が「信じ称ふる其の座が往生だ」、或いは「当流は信行具足が往生の治定」等と反論したやり取りが記されている。このように「信行具足」を往生決定の前後どちらで理解するかということも、この論争の一つの争点になっていたことがわかる。

ところで、このように論争が拡大していった原因として、以前より智静の騒動の裁断等における学寮側の見解に疑問を抱きながらも黙止していた北派の人々が、円禎から若年の堯熙に代替わりする時期を見計らって意見を爆発させたことがあるのではないかと考えられているが³²、その他にもう一つ、円禎の異母兄であり、堯熙の伯父に当たる円禎（生没年不詳）の存在があったことが指摘されている³³。前述のように円禎は、正室の子でないとの理由から法主継承候補から外され、法主は弟である円禎が継ぐこととなった。その後円禎は一身田別院に住していたが、安心惑乱においては北派の安心に同意し、かつ当時まだ若年であった甥の堯熙になりかわり、本山において権威を振るっていたようである。『安心惑乱日記』には南派の人物が書いたと思われる次のような内容の歎願書が掲載されている。

法務執当智慧光院大僧都慈智院法眼玉保院法眼所之三ヶ院一切取上ケ不申候ニ付、当時別院ニ被為入御門主之伯父君ニ相当リ候御連枝ヲ徒党の魁首ニ引入、御門主之御若年ヲ見止法務職ハ不申及万事御改革有之様就而ハ往古ヨリ三ヶ院ニ手次仕候支配下之寺院ヲ不殘引上候而別院江相付ケ且御門主之御手替として高田一宗之執権職別院之御自俣ニ被成候様与之趣ヲ以勸発仕候ニ付、御同所ニハ兼テ其御

下心有之折柄ニ付、其子細御承知被成智慧光院始メ三ヶ院ヲ押籠メ其外御寺中ニ而茂正儀存候者退役ニ相成候條、全北方御末寺之内存ヲ以別院被取斗候事相見へ候（略）御門主之御威光ハ自然相憐別院之權威ハ日々ニ強ク相成、寺中家中末寺之者迄阿諛之輩追々加担仕候ハ、不遠内不容易騒動起リ可申与痛心仕候〔句読点は筆者〕

〔高田派慶応年間安心問題資料〕〔四〕一二二頁

或いは同じく南派の人物による趣意書にも、円禎のことが、

邪僧ト日夜密談ニ被及正統相守リ同院へ□從出入不致者ハ三ヶ院ヲ始メ以謀計或ハ押込或ハ退役等被取計候

〔高田派慶応年間安心問題資料〕〔四〕一二四頁

と書かれている。これによると、北派は円禎を取り込み、その策略によつて本山三院だけではなく、手次寺までも引き上げて一身田別院に付かせ、本山の法務や執権職をすべて円禎に一任したことによつて、堯熙の威光は衰え、円禎の權威が日々強くなつていたことが知られる。これによつて北派の勢力は拡大し、南派がそれに反発したために、論争はより一層深刻になつていったものと思われる。

前述の通り、最終的には慶応元年（一八六五）一月十五日に堯熙より『御決判御書』が下され、これによつて北派の主張が通ることとなつた。その時の御書の全文をここに掲載すると次のような内容である。

人々いかゝ心得さふらふや、たまたまうけかたき人身をうけまふあひかたき本願他力にあいたてま

つることおぼろけの因縁にあらず。往生の一大事このたひをすこすべからず候、然るに当時のありさまを以るに道俗ともに誓願の不思議にて往生は仏のかたより成せしめたまふことをしらす我が身をたのみ我かはからひの心ろにて後世のこころかけもうすく互にあらそひをいたしうつくしく他力回向の信行を獲得せざるはかなしむへきの至に候なり。

そもそも当流の安心といふは自力雑善をさしおき我身の善悪を論せず本願の御約束をたのみ往生を仏意にまかせすこしも疑ふこゝろなきを一念の信心獲得すとは申候。このときに三界六道の命根つきて安養浄土に生るゝこと決定するなり。そのうへはたゝ仏恩報謝の称名おこたるましくさふらふ、されは正信念仏の偈にも弥陀仏の本願を憶念すれば自然に即のとき必定に入る唯よく常に如来のみなを称してまさに大悲弘誓の恩を報すへしと示したまひまた和讃にも弥陀大悲の誓願をふかく信せん人はみなねてもさめてもへたてなく南無阿弥陀仏となふへしと仰せられたり、かくの如く心ろうれは流祖聖人より次第相承の安心にすこしもたかふことなくさふらへは一流の道俗早くこの旨趣を受得し僧侶は己か本分をまもり予か不徳をかさねざるやう法義弘通の補佐ふかくこひねかふところなり、このうへはなるへきかきり三業の過失をつゝしみ緇素たかひに和順して神妙に法義を相続すへきこと肝要にて候くれくれも往生は願力にまかせてすこしもわたくしのはからひなく仏恩報謝の称名おこたるまじきものなり穴賢々々

すなわち高田派の安心とは、正信偈の「憶念弥陀仏本願自然即時入必定唯能常称如来号応報大悲弘誓恩」^{*34}の文と、『正像末和讃』の「弥陀大悲の誓願を ふかく信ぜんひとはみな ねてもさめてもへだてなく南無阿弥陀仏をとなふべし」^{*35}の文を文証とした、「唯信正因、称名報恩」であるとされるものである。なお、ここにある後半の「三業の過失をつゝしみ」等の文は、復古運動以来問題とされてきた念仏者のあり方が、そのまま採用されたものと思われる。

以上が慶応安心惑乱の全体の流れである。最終的に南派はこの決判に服し、その直後には明治維新の激動時代を迎えたため、それ以後両者の対立は治まっていったといわれている。^{*36}

第三項 慶応安心惑乱にみる他派からの影響

慶応安心惑乱が起こった直接的な原因としては、すでに前項でも述べた通り、

(1) 以前より学寮側の領解に疑問を抱きながらも黙止していた北派の人々が、若年の法主へ代替わりする時期を見計らって意見を爆発させたこと。

(2) その人々が堯熙の伯父である円禎を北派に取り込み、本山三院をはじめとする手次寺を次々と一身田

別院に引き上げさせ、本山の法務や政権をも円禎に一任させたこと。

の二点が考えられている。また小妻氏は、

この安心惑乱の遠因は遠く円遵上人の時代にさかのぼる。智慧光院真淳が上人から絶大の信任を受けて学頭職についてから、その学問と指導力が圧倒的であったから、高田学界は後代の元治慶応のころまでその影響を脱することはできなかった。³⁷

として、加えて円遵の時代にも間接的な原因があるとみている。なお前節で指摘したように、高田派教学史は復古運動の直後の時代から、円祥の『宣教護国論』における名号戒体説筆削、さらには『宣教護国論犀如意』の書写等にあらわれているように、復古運動の強い影響から脱却する道のりを脈々と歩み続けており、その点ではこれらもまた慶応安心惑乱へと繋がる間接的な原因の一つとなっていると考えることができよう。

さて、最後に本項では、さらにもう一つの背景として、他派からの影響があることを指摘しておきたい。竹内宜啓氏は慶応安心惑乱に関連した資料として、「惑乱当初の南派の学職方が師事せられて居られた某和上の講義」として、慶応安心惑乱の当初、或いはそれ以前に高田派『御書』について行われた講義を取り上げて、その内容の一部を掲載している。³⁸そこには次のような文言が述べられている。

① 他流に於て信の一念にて往生決定と談じ更に称名の行をまたずと教ふる流儀もあるかなれども。今家に於ては其儀は許したまはず、心に信じ口に称へて信行具足せねば往生は決定せずと談じたまふ。

② 他流に於ては帰命は信、報謝は行と限る、御当流に於ては帰命の一念も信行具足行不離信、報謝の称名も信行具足信不離行、最初の一念の延びゆくかたちと心得るを正義とするなり。

③ 弥陀をたのミとは安心なり名号を称ふるは起行なり^上他流に於てはたのむ一念に往生と領解して念仏を称へぬ前に不退に定まると談ずるものあり、御当流に於ては其義は許したまはず信行具足して往生を決定と談する故に、今も南無阿弥陀仏と称へ候うちに我等が往生は成就することにて候とのたまふ。

これらの文はいずれも「他流に於ては」として他派の安心を取り上げ、高田派の安心がそれとは異なることを強調するものである。なお、竹内氏はこれらの文を、南派の安心がまつまるところ「十念」を最初の一声と後の九声に分けて理解する、所謂一九安心であると示すために引用し、これによつて慶応安心惑乱は結局「一九と信因称報との諍論」³⁹であると述べているのであるが、筆者はあくまでも信の一念における往生決定を否定し、信と行とが共に具わったところに往生が決定すると捉えるのが高田派の正義であると示すと同時に、信の一念も報謝の称名も共に「行不離信」、「信不離行」であるとして、その相が一生涯相續していく様をあらわした文であつて、ここに最初の一念を信行具足の正因とし、後の九声を報恩行とみる意図は認められないのではないかと考える。

さて、前述の通り、慶応安心惑乱当初高田派の安心として認められていたのは、学寮側が主張した「称名本願、信心肝要」を主軸として、信心と称名が共に具わったところに往生が決定すると捉えるものであった。ここでも信心と称名について、「信行具足して往生決定」、或いは「信行具足行不離信」、「信行具足信不離行」等と表現されていることから、学寮側と同様の立場から述べられたものであることがわかる。

一方、それに相對するものの例として挙げられている他派の安心とは、「信の一念にて往生決定と談じ更に称名の行をまたずと教ふる流儀」、「帰命は信、報謝は行と限る」、或いは「たのむ一念に往生と領解して念仏を称へぬ前に不退に定まる」とするものである。これらはいずれもたのむ一念、すなわち信心が定まったところに往生が決定するという、所謂「唯信独達」、「唯信正因」を説くものである。ここで「他流」とされているのは、本願寺派を指していると考えてよからう。すなわち本願寺派の安心がまとめられた安心論題には、「信心正因」、「称名報恩」が明示されており、往生成仏の正因は信心一つであって、称名念仏は往生成仏の正因ではないとされている⁴⁰。これに対して、高田派の立場は称名念仏をただ信心獲得後の報恩行とするのではなく、信心と共に往生成仏の因として不可欠な行為と捉えていくものであることを強調しようとしていると思われる。

実はこの時代には、この他にもこのようにして高田派とは区別するかたちで他派が話題に挙げられている例がいくつつかみられる。例えば慶応安心惑乱以前、嘉永四年（一八五一）に円禮によって下されたお触れには、

御門下致教示候ニ付而ハ不混他派ニ様御当流御正意之安心信疑之得失正雜之廢立等順大祖聖人以来伝
灯之宝訓可令教諭候（略）信行具足之御正意急度相守御門下不及惑乱趣神妙ニ教示可仕旨御請ニ相成
候〔傍点筆者〕

〔高田派慶応年間安心問題資料〕〔三〕一〇二頁

とあり、円禮は高田派の安心を示す上で、わざわざ「他派とは混同しないように」との注意書きを加えて
いる。或いは慶応安心惑乱の糸口となった智静の騒動の際には、学寮側が智静に宛てた達しの中で、

近來愚痴文盲ノ買談僧等、傍出家買談僧ノ除瀝ヲナメテ、倅決当弁セス。他派ノ安心ヲ混スルヲ可ナ
リト思ヘリ。〔傍点筆者〕

〔高田派慶応年間安心問題資料〕〔二〕八七頁

として、「愚痴文盲の買談僧」等という表現をして、その特徴を「他派の安心を混するを可なり」とする
僧侶であると述べて、批判している。このように、慶応安心惑乱が起こる前後に書かれた資料には、他派
を比較対象として挙げる例、或いは高田派との相違を強調する目的で挙げる例がいくつみられるのであ
る。

ではなぜこのように、わざわざ高田派と他派を比較、或いは区別する必要があったのであろうか。それ
について筆者は、これらの文がいずれも他派の安心が同じく高田派の安心である、或いはそのように理解
するのが正しい見解であると考える人々に対して述べられたものであって、そのような人々によって「信

心正因、称名報恩」が高田派の安心として捉えられていたことが、当時の高田派内部の問題の種となっていたことを示唆していると考ええる。そして、そのような背景から形成され、発展したのが、後に北派と呼べられた一派ではなからうか。

そこで、当時の高田派がなぜこのような事態にあったのか、そのことに原因を求めらるならば、そこには本願寺派において起こった三業惑乱からの影響が関わっているのではないかと考える。

三業惑乱とは、宝暦十二年（一七六二）に本願寺派第六代能化の功存（一七二〇～一七九六）が『願生帰命弁』を著し、それが刊行されたことに端を発するもので、その後本願寺派の学林が主張した三業帰命説をめぐって生じた教学論争である。三業帰命説とは、蓮如（一四一五～一四九九）の『御文章』に示される「助けたまへとたのむ」の解釈について、「たのむ」を三心即一の欲生開発のすがた、「助けたまへ」を欲願の意と捉え、往生について祈願請求の念を起こしたものが「助けたまへとたのむ」の一念であると言くものである。学林側のこの学説を、在野の学僧は「たのむ」も「助けたまへ」も共に他力の信相をあらわすものであるとして批判し、以後全国の門末をも巻き込み、相次いで議論の応酬が続いた。⁴¹ 本願三心の内、信樂を中心とするか、欲生を中心とするかについての見解の相違に基づく論争であるともいわれている。⁴² 約十年にも及んだこの騒動は、最終的に派内で収拾をつけることが困難となったため幕府の裁定を受けることとなり、願生帰命説を主張した学林側が異安心とされて決着した。また教義上の決着は、本願寺派第十九世本如（一七七八～一八二六）によって下された消息『御裁断御書』によってつけられた。

この消息には、

信心ノスカタトイフハ、何ノヤフモナク、モロモロノ雜行雜修自力ノコ、ロヲフリステ、一心一向
ニ、阿弥陀如来今度ノ我等カ一大事ノ後生オシタスケ候へ、トタノミ奉ル一念ノ信マコトナレハ、弥
陀ハカナラス遍照ノ光明ヲハナチテ、ソノ人ヲ撰取シタマフヘシ、コレスナハチ当流ニタツルトコロ
ノ一念發起平生業成ノ義コレナリ、コノ信決定ノウヘニハ、昼夜朝暮ニトナフルトコロノ称名ハ、仏
恩報謝ノ念仏トコ、ロウヘシ、カヤフニコ、ロエタル人ヲコソ、マコトニ当流ノ信心ヲヨクトリタル
正義トハイフヘキモノナレ

『史料集成』第六卷、一六四頁)

と述べられており、信の一念における往生決定が本願寺派の正義として明示されている。この惑乱を機に、以後本願寺派では宗意安心についての精密な研究が進んだといわれており、同時に本願寺派の安心が「信心正因、称名報恩」にあることが、より一層明白に打ち出されていったといえよう。そして、このような大論争の影響は本願寺派内だけではなく、高田派の一部門末にも及び、それが北派の主張となつてあらわれたのではないかと考えられる。

ところで、仏教史学の立場から思想史の枠組みにおける三業惑乱の位置付けに検討を加えた引野亨輔氏は、事件としての三業惑乱を次のようにみている。

三業惑乱という浄土真宗最大の異安心事件が、同時に異安心事件としては異色のものであることが分

かる。すなわち、ここでは本来異安心を糾明すべき本山の学説（＝三業帰命説）が異安心として在野の学僧に糾弾されているのである。三業惑乱に関して、本山学林を中心とする三業帰命説信奉派は「新義派」、在野学僧を中心とする三業帰命排斥派は「古義派」と称されるが、当時の価値観からは無条件に不正義である「新義」の名称が本山学林に付されるところにこの異安心事件の異色性が端的に表現されていると言えるだろう。⁴³

すなわち三業惑乱は、本山と在野の学僧の立場が一般的に考えられる異安心事件とは逆転しているところにその特色があり、その点にこの事件の異色性があるとする見解である。

そこでこの引野氏の観点から慶応安心惑乱をみてみると、南派は守旧派とも称され、もと学寮の立場、すなわち従来高田派の正統といわれてきた立場を引き継いでいたにも関わらず、結果的に従来の学説は覆され、「信心正因、称名報恩」を主張した北派の安心に決判が下っている。しかし第一章でも述べたように、近世以前の高田派においても、また今日の高田派においても、決して「信心正因、称名報恩」が高田派の正統と言い難いことは明白である。つまり、少なくとも慶応安心惑乱以前、及び今日の見解とは異なる主張をした北派に決判が下っており、その点で慶応安心惑乱もまた、異色な展開を迎えた事件であったということができるのである。

このような展開の背景には、従来前項で述べたような円禪の問題等、当時の派内の事情によって、北派が有利な立場を獲得していたことが挙げられてきた。しかし筆者は、そもそもそのようにして旧守派とい

われた南派を抑えて勝訴するまでに北派が発展したのは、それだけ多くの人々が北派についていたからであると考ええる。このことは同時に、三業惑乱の影響を受けて「信心正因、称名報恩」と領解した者が多かったことをあらわしており、なおかつそれだけ三業惑乱の影響が多であったことをあらわしているといえるのではなからうか。

なお、「安心惑乱ホコリタ、キ」の文末には次のような一文がある。

なんと皆様目出度ことだよ、西六條では三業騒動其の本山にて収まらないから、とうとう仕まいにや公義の御さばき、近頃東派に二種深信とて騒動あつたが此も公義の御さばき、然るに今度の騒動ばかりは御本山にて収まりましたは全く大善知識の御威光ゆるゑなり

（「高田派慶応年間安心問題資料」〔一〕一〇五頁）

これは一連の慶応安心惑乱の騒動について述べた最後に、それを他派の騒動と比較して述べたものである。ここにある「三業騒動」とは、言うまでもなく本願寺派の三業惑乱を指している。また「東派に二種深信とて騒動あつた」とは、大谷派における頓成の騒動を指しているものと思われる。頓成の騒動とは、大谷派の学僧頓成（一七九五〜一八八七）が機の深信を自力心であると説いたことよって、高倉学寮の所化や二条奉行所をも巻き込む事件にまで発展したといわれる騒動である。最終的には嘉永四年（一八五二）に裁定が幕府に委ねられることとなり、頓成は豊前国四日市へ追放されている⁴⁴。三業惑乱もまた前述の通り、事態が深刻化し、最終的に幕府の介入を受けている。右の文は、このように両騒動ともに幕府

をも巻き込むほどに事態が悪化したのに対して、慶応安心惑乱は派内で收拾をつけ、特別大きな騒ぎとならずに済んだことを述べるものである。筆者はここから、当時の人々が他派のこのような事態を目の当たりにしていたことが、慶応安心惑乱の事態悪化の軽減にはたらいたのではないかと考える。

以上のことから、慶応安心惑乱が起こった背景、或いはその展開の裏には、従来指摘されてきた派内の事情のほかに、少なからず本願寺派で起こった三業惑乱が影響しているということができるのである。

小結

本論文は近世高田派の教学史の変遷を考察、或いは再考することを目的としたものであり、第二章、第三章では近世初期から中期にかけて、主にその中心にあったと考えられる出来事を順を追ってきた。従来の研究では、これらの時代を経た後の近世後期は、特に中期の影響があまりに強かったことから「前時代の延長」と表現され、大きな変化がみられない時代であるといわれている。末期に至って、慶応安心惑乱と呼ばれる宗意安心に関する教学論争が起こったことよって、ようやくその転機が訪れたといわれてきた。

しかし変化、転機とは突然訪れるものではない。むしろ前時代の影響が強いからこそ、変化に至るまでの間には、未だ表面上には表れていない内部的な事情や、或いは人々の思惑等、様々な要因が潜在しているものではなからうか。そのように考えてみたとき、この時代、特に復古運動の直後の時代は、単なる前時代からの延長線の時代とは異なる、また別の一面をあらわすのではないかと考えた。そこで本章では、このような視点から復古運動以降の高田派教学史を今一度検討することによって、慶応安心惑乱の背景として、従来考えられていたものに加え、さらに二つの要因があることを指摘した。

その一つがあらわれているのが、『宣教護国論犀如意』の存在である。従来、復古運動直後の宗門を担

った第十九世法主円祥の名著『宣教護国論』は、教学面、特に高田派における戒法の教義が完璧にまとめられた書物として、前法主円遵から高い評価を受けた書物であるとされてきた。実際、『宣教護国論』の一部に前時代の伝戒論を継承するような内容が含まれていることから、復古運動の中心人物であった円遵や真淳の示寂後も、円祥を中心に真淳の書物によって伝えられる伝戒論が継承されていたと考えられてきた。ところが、今回その『宣教護国論』の講義口録とされる『宣教護国論犀如意』の存在を提示し、その内容を検討したところ、円祥は一旦は『宣教護国論』の完成形として円遵に呈覧したものから、真淳が説いた名号戒体説の部分のみを筆削し、新たな文に書き換えて、今日に伝わる清書本を作っていたことが明らかとなった。そこで筆削箇所周辺に注目し、さらに検討を加えたところ、次のような内実が明らかとなった。

すなわち、円祥もまた復古運動の時代を生きた一人であり、自らも復古運動の主題であった念仏者の内面性の問題に同様の問題意識を抱いていたことは、真淳らが説いた念仏と戒の關係に理解を示そうとする姿勢を見せていることから明かであるといえる。しかし一方で、真淳の学説の中には問題意識の強さゆえか、多少極端な内容も含まれていた。そこで当時の宗門の状態などを考慮した円祥は、真淳の学説をそのまま自身の『宣教護国論』に採用することはせず、取捨選択を行い、名号戒体説については筆削、それ以外についても自身の学問によって得られた理解から、「防非止悪」を「防止と喜樂」に置き換えるなどして、時代に応じた新たな形で提示したのである。これは円祥にとつて、復古運動の次の時代を担う法主として課せられた重大な課題だったのであろう。ところが、かねてより真淳の学説を否定的にみていた者

にとつては、このようにして法主によつて真淳の学説が削除された事實は、實際の円祥の意図に関わらず、大いに意味のあることであつた。長い間公にされていなかったという『宣教護国論犀如意』が、円祥をはじめ、真淳の学系を継ぐといわれた学僧らが示寂した直後に書写されていることには、そのような理由があつたと考えられる。これが一つ目の要因である。

さらに、これに加えてもう一つのきつかけとなつたのが、他派からの影響である。すなわち高田派が復古運動に取り組んでいたのとはほぼ同じ頃、本願寺派では三業惑乱と呼ばれる全国の門末、さらには幕府をも巻き込む一大教学論争が起こり、この一連の騒動の結果、本願寺派の安心が「信心正因、称名報恩」にあることがより一層明白に打ち出されることとなつた。その余波は高田派にも及び、かねてより復古運動の学説を継承しつつ従来の「信行具足」の学説を説く学寮側に難色を示していた者をはじめ、多くの人々がその影響を受け、高田派においても「信心正因、称名報恩」と領解する者があらわれはじめた。これによつて所謂北派が形成され、徐々にその規模や勢力が発展し、慶応安心惑乱に至つたものと考えられる。

なお、従来高田派が三業惑乱から受けた影響については、管見の限りあまり指摘されてこなかつたが、慶応安心惑乱当初の關係資料を精査したところ、学寮側のものに他派を意識する文言が度々使用され、他派と比較するかたちで高田派の安心が「信行具足」にあることが再三強調されていることがわかつた。このことは、当時の高田派が少なからず三業惑乱の影響下にあり、学寮側がその対応に追われていたことを示唆しているといえよう。

以上のことから、近世後期の高田派教学は、従来言われてきた「前時代の延長」というよりはむしろ、前時代の学説を黙視し、或いはそれに迎合してきた人々によって、新たな時代を築こうとする動きが徐々にもたらされた時代であったということができよう。そしてその結果起こったのが、慶応安心惑乱だったと考えることができる。

ところで、最終項でも述べたように、慶応安心惑乱においては最終的に「信心正因、称名報恩」を主張した北派の意見が通ることとなり、従来の「信行具足」の立場を主張した南派はそれに服するかたちで決着しているが、近世以前の高田派教学においても、また今日の高田派教学においても、「信心正因、称名報恩」が正統であるとは決して言い難い。特に近世以降については、どのような過程を経て今に至っているのだろうか。これについては、近世から近代にかけての教学史の変遷を詳しく精査する必要がある、今後の課題としておきたい。

*1 小妻隆文『田祥上人行実』二二九～二三〇頁

*2 『同右』二〇八頁

*3 本論文で参考資料として扱う『高田学報』第一八輯所収の『宣教護国論』は、写本が活字化されたものである。翻刻に使用した底本の奥書から、忍阿によって書写されたものであると考えられている（『高田学報』第一九輯、四〇～四二頁）。

- *4 『史料集成』第六卷、一一一頁
- *5 小妻隆文『前掲書』八一頁
- *6 『同右』六九く七〇頁
- *7 『同右』九三頁
- *8 『同右』九三頁
- *9 『同右』第一章 宣教護国論を読む」六七く八九頁
- *10 『墨化台年譜』とは、円祥一代に関して書かれた年譜である。円祥の実子である円禧、円禎、円崇の三人によって造られたものであるため、外部の者が窺い知ることができない一族内のやりとりや、円祥の心境までも窺うことができると思われる。さらに、円祥の伝記としては他に適当なものがないことから、円祥を知る上では極めて重要な年譜であると位置付けられている(『高田学報』第一九輯、五〇頁)。
- *11 『織田仏教大辞典』一六五頁
- *12 『真聖全』二、二五頁
- *13 小妻隆文『前掲書』九三頁
- *14 『同右』七〇頁
- *15 『同右』二〇一頁
- *16 この騒動について書かれた資料として『一味内乱安政記』なる書物が存在したようであるが、焼失しており現存しない(『同右』二〇六頁)。

- *17 『同右』二〇一〜二〇二頁
- *18 以上、小妻隆文『前掲書』第九章 あらしの前（二〇一〜二〇七頁）、『高田の法流』（二三二〜一四七頁）等参照。
- *19 小妻隆文『前掲書』第九章 あらしの前（二〇八〜二二四頁）
- *20 「高田派慶応年間安心問題資料」（二）八一〜八二頁
- *21 『真聖全』二、一二二頁
- *22 『同右』二、四四頁
- *23 『往生礼讃』後序「若シ我成仏^{センニ}、十方ノ衆生、称^ニ我名号^ヲ、下至^ニ十声^ニ、若シ不^レ生^レ者不^レ取^ニ正覚^ヲ。彼ノ仏今現^ニ在^{マシテ}世成^{シタマヘリ}。当^レ知^ル、本誓重願不^レ虚^{シカラ}、衆生称念^{スレバ}、必^ズ得^ト往生^ニ。」（『同右』一、六八三頁）
- *24 なお、第一章掲載の安居記録によると、忍阿が『教行証文類』『教文類』の講義を行っているのは安政五年（二八五八）のことである。この記述は安政五年の誤りか。
- *25 『科註』一〇丁オ〜ウ
- *26 竹内宜啓「高田派慶応安心惑乱に就て」四九頁
- *27 「同右」五〇〜五一頁、小妻隆文『前掲書』二〇八〜二〇九頁
- *28 小妻隆文『前掲書』二〇八〜二〇九頁
- *29 なお、前述の通りこの講義は北派の視点に立つ忍州によって述べられたものであり、この見解が南派の統一的な見解であつたかどうかは不明である。
- *30 小妻隆文『前掲書』二一〇頁

- *31 「高田派慶応年間安心問題資料」〔二〕一〇二〜一〇三頁
- *32 小妻隆文『前掲書』二〇九頁
- *33 『同右』二一一頁
- *34 『真聖全』二、四四頁
- *35 『同右』二、五二二頁
- *36 小妻隆文『前掲書』二二三頁
- *37 『同右』二〇八頁
- *38 竹内宜啓「前掲論文」五一〜五四頁
- なお、以下の文は何れの資料に基づくものであるかが不明なため、竹内氏の引文をそのまま記載することを断っておく。
- *39 「同右」五四頁
- *40 内藤知康『安心論題を学ぶ』参照。
- *41 中井玄道「三業惑乱の大観」参照。
- *42 梅原眞隆「所謂三業惑乱の思想的背景」四七〜四八頁
- *43 引野亨輔「三業惑乱」『異安心』にみる近世仏教の一特質」二二頁
- *44 『真宗大辞典』参照。

結 論

結 論

本論文では近世の高田派教学に焦点を当て、先哲の研究によって無益の資料とされてきた口伝資料や従来あまり注目されることのなかった復古運動を中心に再考し、さらに当時の資料を繙くことによって、従来とは異なる新たな視点から近世高田派教学の展開について論じてきた。以下、各章で論じた内容をまとめておきたい。

第一章では、本論文の主題に入る前の序章として、近世の高田派がどのような教学的特徴を有し、どのような過程で展開していたのかを、まずは近世全般にわたって概観した。その上で第一節では、高田派所依の聖教の一つである真慧の『顕正流義鈔』によって高田派教学の特徴を確認した。本節の内容は従来の高田派教学研究において再三論じられてきたことであるが、その特徴が近世にはどのように捉えられているのかを知る意味で、その比較材料としてまず確認しておく必要があった。すなわち『顕正流義鈔』に示されるその特徴とは、一般的に真宗は信心を正因とし、称名を信心獲得後の報恩行と捉えるとされるのに対して、信心と称名とが共に具わったところが往生決定であると捉え、信行具足の称名念仏を重視するものである。なお、この立場は今日においても高田派の教学的特徴とされている。

続いて第二節では本願寺派を中心に構築された所謂近世真宗教学史を概観し、さらに第三節では前節の

内容を参照して、近世高田派教学を①第一期「先駆け時代」、②第二期「発展時代」、③第三期「復古運動以降」の三期に大別した。そして引き続き本願寺派と高田派の流れを比較しながら、時代ごとの学問傾向を概観した。以上の検討によつて明かとなったのは、本願寺派からおよそ数十年の遅れは取るものの、高田派でもまた教学研究の隆盛に伴い安居や学問の場が漸次整備されていたことであつた。すなわち第一期の先駆け時代には安居の整備、体制ともに未発達であつたものが、第二期の発展時代には多くの聴衆が宗乗・余乗を学ぶために集まるようになり、それまでの講堂では手狭になるほど教学研究が興隆し、この時代の後半には学問の場として勸学堂が建立されている。このことがきっかけとなり、第三期の復古運動以降は安居の内容も充実し、本講・内講・寮講の三部の講義によつて構成され、宗乗・余乗がどちらか一方に偏ることなく配分される等、その形式も格段に整備されていった。また特に発展時代以降は他宗他派との交渉も盛んで、勸学堂竣工以後は本山においても他宗の学僧を招いて講義が行われており、一般の聴衆にも他宗の教義に触れる機会が与えられていた。このようにして宗派を超えた幅広い学問が行われていたのである。ところが第三期の後半になると慶応安心惑乱と呼ばれる教学論争が起こり、これによつて三業惑乱以降の本願寺派同様、高田派でも宗学研究が中心に行われるようになっていった。その様子は安居記録の講本の内容からも顕著であつた。以上が表面上にあらわれたところの近世高田派の教学的展開であつた。

第二章では高田派法主による口伝相承を伝える書物を、その性質から大きく二種類に分けて考察した。

まず一つ目の『十個秘事書』は、近代における高田派秘事法門疑惑の論争の発端となったもので、真慧の口伝による秘事伝授を伝えるものであるが、これについては先哲の研究によって偽作であることは明白であったことから、本書をめぐる諸氏の見解をまとめ、秘事法門疑惑の根本的な問題の所在を明らかにし、さらに本書成立の背景を高田派の歴史の上に概観した。

続いて二つ目の、筆者が口伝資料と名付けた書物群は、親鸞以降、真仏、顕智、専空ら面授の弟子に始まる高田派歴代法主による口伝相承を伝えるもので、前者の『十個秘事書』とは成立時期、内容ともに大きく異なるものの、口伝を伝えていることと、その口伝の一つである「唯授一人口訣」が秘密めいた表現であることから、派生的に秘事法門疑惑の根拠の一つと位置付けられたものである。これについては先哲の論拠にいくつかの問題点が見られることから、四冊の口伝資料に焦点を絞り、各書の比較研究を通して筆者の私見を提示した。それらをまとめると以下の通りである。まず口伝資料が伝える口伝の内容については、各書によってそれぞれ違いが見られるが、およそその中心となるのは時機相応・女人往生勸発・唯授一人口訣からなる三つの口伝であった。このうち時機相応と女人往生勸発は、本章における検討によって親鸞の妻帯に関するものであることを明らかにしたが、従来「唯授一人口訣」だけはその内容が不明とされており、本章でもそれを明らかにすることはできなかった。ところが次の第三章の復古運動関連資料の検討を通して、その内容が戒体の秘訣であると考えられることが明らかになった。

ところで平松令三氏は、『正統伝』の中から三つの口伝を伝える箇所のみを取りまとめたものが『宗義

相承記』であると位置付け、その内容がそれ以前に成立したと考えられる口伝資料である『撮要』の口伝の内容と異なることから、三つの口伝はすべて『正統伝』の著者良空によって作為的に作り上げられたものであるとの見解を示し、口伝そのものがでっち上げである等として秘事法門を否定した。以後、それに反論するものはなく、以来この見解でもって高田派秘事法門疑惑は解消することができたと考えられてきた。しかし『宗義相承記』と『正統伝』の内容に検討を加えたところ、『宗義相承記』は『正統伝』にはない見解が示されており、また逆に『正統伝』の口伝を伝える上での特徴的表現である「入親鸞位」なる言葉が『宗義相承記』では一切使われていない等、両書が伝える口伝の内容には決定的な違いがあることは明白であった。これによつて良空が作り上げたのは口訣相承を受けた者を表す「入親鸞位」なる表現と、高田派の正統性を主張する文言のみであつて、口伝そのものに関しては平松氏の所論が成立しないことを指摘した。

そもそも先哲の説はどれも口伝を相承していることがすなわち秘事法門を伝持していることとみる見解の元に論じられたものであるために、口伝相承そのものの真偽を論じることには主眼が置かれてしまつていくように思われる。しかし中世から近世にかけて口伝を重視する学問観があつたことは例えば本願寺派においてもすでに指摘されていることであり、高田派についてもこのような口伝資料の実態がある以上、教学史の一部分に口伝を重視する傾向が存在したことは、事実として認められなければならないことを強調しておきたい。なおその時期については、江戸初期頃に成立した口伝資料が江戸中期から後期にかけて、

長く影響を与え続けていたと考えられ、その背景には常に他派に対する対抗意識と、高田派のみが所有していたと考えられる、口伝の根拠となる何らかの資料が存在したことを指摘した。なお、その根拠となると考えられる資料の検討については、今後の課題とすることにした。

第三章では、近世中期の高田派において行われた復古運動について、その背景や意図、或いはそれによって提唱された教学の特徴を考察した。そもそも近世は、仏教の再興をはかろうと各宗にわたって同様の趣旨の運動が行われた時代であった。特にその動きが盛んであったのが近世中期頃であったといわれている。この時代は高田派教学における所謂「発展時代」であり、学僧たちは宗派に執われない幅広い研究を行っていた。特に中心人物であった真淳は、二度にわたって京都に遊学し、その際に結んだ宗派を超えた人間関係を有しており、他宗の学僧との交渉を通して復古運動への意欲を高めていったと考えられる。またもう一人の中心人物である法主円遵は、僧侶の墮落によって乱れた宗門を立て直そうとの志を早くから抱いていたと思われ、彼らの意志が一致したところにこの運動は起こったものと考えられる。つまり他宗からの影響と当時の宗門の実状とを背景として起こったのが、この復古運動であったといえる。

さて、この運動で主張されたのは、高田派代々法主による伝戒相承を根拠とした、精神面での戒律護持の重要性であった。他宗においては、日本仏教における戒律の弛緩が仏教の墮落をもたらしていると捉え、戒律復興運動といったかたちで取り組まれていくのであるが、高田派において戒律が取り上げられていることについては一概に他宗からの影響とは言い難く、また別の要因があったことが明らかとなった。すな

わちそれは、「復るべき古」である親鸞の深い自己内省の根底に、確固たる戒律への意識が内在していたと捉えたことによるものであると思われる。そのような親鸞の戒律観を背景として行われたのがこの復古運動であり、その本来の意図は、実際に戒学に触れることを通して、戒律を持つことも、悪念が催したその時に懺悔念仏することさえもままならない煩惱具足の自己を自覚させるところにあったと考えられる。このような意図で慎みある念仏者の姿が説き示されたのが、この復古運動と称した精神運動であったとみてよからう。

しかしその教学は、戒を念仏との関連の上で捉え、宗義に即したものとして展開していくところにその特徴があり、名号を戒体とし、その戒体であるところの名号を称える称名念仏はそのまま戒律護持につながるものであった。しかも真慧の所説を根拠として、他力回向の信心を得たところに報謝の称名念仏が具わると同時に防非止悪の戒徳が具足し、このときに往生が決定すると捉えるものであった。このような学説が圧倒的な指導力を誇っていた真淳や法主の立場にあった円遵によって提唱されたわけであるから、後の時代には様々な影響を及ぼしたのではなからうか。そこでこのような仮説を実証すべく、その後の時代に検討を加えたものが第四章である。

第四章では、従来先哲によって「前時代の延長」と表現されてきた復古運動直後の時代から、復古運動以来の教学的転機といわれてきた近世末期の慶応安心惑乱に至るまでの高田派教学の変遷に検討を加えた。復古運動が収束した後の宗門を担った第十九世円祥は、その主著『宣教護国論』が前法主円遵から戒

法の教義が完璧にまとめられた書物であるとの高い評価を得たといわれていたこと等から、復古運動によって提唱された学説を受け継いだ人物と考えられ、これによって復古運動直後の時代の教学は「前時代の延長」であるといわれてきた。

それについて本章ではまず、この『宣教護国論』を講義するに当たり円祥が講義口録として著したと考えられる『宣教護国論犀如意』を繙くことによって、『宣教護国論』には、従来知られていなかった成立背景があることを明らかにし、そこに教学面の変化がみられることを指摘した。すなわち円祥は『宣教護国論』執筆当初、前時代に提唱された伝戒論についても本文中で大いに言及し、完成したものを呈覧用として円遵に呈示し、高い評価を受けていた。このときに円遵が言ったといわれる言葉が、前述の評価であった。実際円祥は復古運動の主題であった念仏者の内面性の問題や当時の学問傾向に対して、円遵らと同様の問題意識を抱いていたと考えられる。そのため運動が行われていた当時は、その問題意識を共有し、復古運動の流れに逆らうことはなかった。その点では確かに前時代のそれを継承していたといえよう。しかし時代は下り、当時の状況は復古運動の頃からは変化しており、以前ほど宗門の乱れは深刻なものではなかったようである。そのような中で些か極端な内容を含む名号戒体説等の学説を提示することは、本来この学説の意図するところからはずれ、名号戒体という誤解を生じさせる危険性があると考えた。そこで円祥はその学説をそのまま採用することはせず、名号戒体説については削除、それ以外についても自身の理解によって時代に応じた、或いは宗義に即した形になるように手を加え、当初の呈覧本を書き直し、

清書本を新たに著した。それが今日に伝わる『宣教護国論』であると考えられる。以上のような内部事情が記されたのが『宣教護国論犀如意』であった。なお、復古運動当時は前述のような些か極端ともいえる学説が大々的に打ち出され、その学説に対する異見は受け容れられなかったといわれている。それがこのようにして円祥によって取捨選択され新たな形で提示されたことは、大いなる変化であるといえよう。

また、この変化は円祥の示寂後になるとさらに大きな変化をもたらしていた。すなわちかねてより復古運動当時の学説に否定的見解を持ちながらも黙視するしかできなかった人々にとっては、どのような意図があつたにせよ、法主によってそれが削除されたことは大いに意味のあることであつたと考えられる。このことは従来公にしてはならない書物と位置付けられていたという『宣教護国論犀如意』が、円祥をはじめとする復古運動の流れを汲む人々の示寂直後に書写されていることから推測することができる。これによつて、その書写の時期にはすでに復古運動以来の学説に異見を唱えるものが表面上に現れ出していたことを指摘した。以上が『宣教護国論犀如意』から明らかになつた前時代からの変化であつた。

また筆者は、これに加えて本願寺派で起こつた三業惑乱がその変遷に影響していることを指摘した。すなわち従来の学説に否定的であつた人々（北派）は「信心正因、称名報恩」こそが高田派の安心であると領解し、主張するようになり、従来の信行具足の称名念仏が高田派の正統であると主張する人々（南派）との意見の相違が末寺における論争の種となつた。その後事態は悪化の一途を辿り、慶応安心惑乱が起つたと考えられる。このようなことになつたのは、復古運動の際に従来の信行具足の称名念仏と戒が併せ

て説かれたことが密かな批判を招いていたことを発端とする。そして復古運動の関係者が示寂し、そのような批判的見解を持ちつつも沈黙を保ってきた人々が徐々に表面上に現れはじめ、さらに彼らの注目が、復古運動の学説に反発するかのようにして同じ時期に三業惑乱を経た本願寺派で「信心正因、称名報恩」がより明白に打ち出されたことに集中したためと思われる。最終的に勢力を拡大した北派の主張が通り、慶応安心惑乱では「信心正因、称名報恩」が高田派の安心であるとす裁断が下るのであるが、第一章で述べたように古来より今日に至るまで高田派の立場は信行具足の称名念仏を重視するものであり、当時の裁断は結局のところ三業惑乱からの影響と北派の勢力拡大にまつわる高田派内の様々な事情が絡み合い、それが反映されて下されたものであったと考えてよからう。どのような事情であれ、古来よりのその立場が覆された慶応安心惑乱のこの結末は、近世中期の高田派における復古運動と本願寺派における三業惑乱とが共に近世後期の高田派に多大な影響を与えていたことをあらわしているといえよう。

以上が各章の内容である。冒頭でも述べたように、本論文は主に先哲によって否定された口伝相承と、従来の教学史研究上あまり注目されてこなかった復古運動という出来事を再考するところに主眼を置き、それに基づいて後の時代に今一度検討を加えるものであった。

口伝については、近代の秘事法門疑惑によって口伝資料そのものが無益なものとされてしまったことによつて、口伝が重視された時代があったことまでもが高田派教学史から姿を消してしまっていた。しかし口伝によつて伝えられたとされる内容自体が事実かどうかに関わらず、高田派において口伝という法門伝

授の形態そのものが尊重され、価値を持っていた時期があったという事実は、紛れもなく高田派教学の歴史の側面であり、そのことを考慮することが教学史研究において必要な作業であったことは、第二章で論じた通りである。ところで近年の研究においては、近世の出版文化の発達に伴い、中世の写本を中心とする口伝法門重視の学問観が衰退したとする指摘がなされており、同様のことは近世初期の本願寺派においても指摘されている。しかし高田派では、近世初期に成立した書物において口伝はなお重要な位置付けにあり、それが中期の復古運動の展開にも繋がっていることから考えると、少なくともこの中期頃までは、教学的にそれなりに重要な位置付けを保っていたものと思われる。ところが復古運動以降の時代になると、口伝資料の書写こそなされてはいるものの、この頃に著された書物から「口伝」の文字は姿を消しており、近世後期頃にはすでに高田派教学においても口伝は衰退していたものと考えられる。

このことは、口伝によって伝えられたとされる伝戒相承を根拠として展開された復古運動の学説に対して否定的見解を示すものが、復古運動の直後の時代に現れていることから明かであるといえよう。すなわちこの頃にはすでに口伝は教学的価値を失っていたものと思われる。そこに復古運動で提唱された学説が有する特異性や異見は受け容れられない等の事情が影響し、さらに本願寺派の三業惑乱からの影響を受けたものがいたことよって、ついに復古運動が派内に残した学説や影響は廃れていったのであろう。そしてこのことが、今日に至るまで高田派教学史において復古運動があまり注目されてこなかった直接的な原因となっていると思われる。しかしこの復古運動は、決して単なる一時代の出来事ではなかった。その

ことは高田派における教学論争である慶応安心惑乱に顕著にあらわれている。すなわち前述のように、復古運動に対して批判的見解を抱いていた者が多かったからこそ、従来の信行具足の称名念仏を重視する高田派教学の特徴が覆され、「信心正因、称名報恩」を安心とする主張に法主の裁断が下ったと考えられるからである。

では今日の高田派はどのような教学的特徴を有しているかという点、それは口伝相承の事実を語るわけでも、伝戒相承の事実を語って戒律護持の重要性を主張するわけでもないが、「信心正因、称名報恩」を安心とするわけでもなく、やはり真慧によつて明確に打ち出された信行具足の称名念仏を重視するものであることは明白である。ここに筆者は重大な意味があると考ええる。すなわち以上のような歴史的展開を歩んだ上で構築されたものであるからこそ、「信行具足の称名念仏」という高田派の教学的特徴が、一般的に所謂真宗の安心といわれる「信心正因、称名報恩」の影響を再び受けることなく、確固たる高田派の教学として今日も語られているのであると考える。ここに今一度所謂真宗教学といわれるものと高田派教学の違いがあることを強調しておきたい。

さて、ここまで近世の高田派を全体的にみてきたが、以上を見渡して思うのは、常に他宗他派、特に本願寺派と大谷派を意識した上で高田派の歴史或いは教学が展開していることである。そのような中で、他派に倣つて安居や『御書』の開板を行う一方で、高田派特有の特徴を明確に打ち出すことによつて、今日の高田派教学を構築する上で不可欠な教学研究を發展的に展開したのが、近世の高田派教学であつたと位

置付けることができるのである。

なお、歴史的展開に不明瞭な点が多かったことも原因して、近世の教学史研究において高田派は他派に比べて随分の遅れを取っており、それが所謂真宗教学史を語る上で高田派教学が取り上げられない理由ともなっていると筆者は考えている。本論文はこのような点を念頭に、将来のより確固とした高田派教学史構築を志向して論じたものである。

附 録

近世真宗略年表

近世真宗略年表

	高田派歴代	西暦	年号	高田派	真宗他派
第十四世堯秀	一六三四	寛永一一	越前専修寺と一身田専修寺の本山争いの末、幕府が一身田専修寺を本山と認める。 堯秀、大僧正となる。	普門誕生。 下野高田一光三尊仏開帳。	【本願寺派】学寮造立を企て、翌年能化に准玄を任じる。
一六三六	寛永一三				
一六三八	寛永一五				
第十五世堯朝	一六四四	正保元	堯朝、幕府より堯秀の大僧正昇任を叱責される。		
堯秀再任	一六四六	正保三	堯朝、江戸にて示寂。		

	一六五三 承応二		【本願寺派】月感、能化西吟を批判し、本山に訴状が提出される（承応の閏牆）。
第十六世堯円	一六五四 承応三 一六五五 明暦元	普門、関東へ遊学。 『御書』開板。 真教が追放となり、越前専修寺と一身田専修寺の本山争い終わる。	【本願寺派】門主良如、興正寺准秀と月感の件を幕府に訴える。幕府、学寮を破却。
一六五七 明暦三 一六六三 寛文三	一六六五 寛文五	五天良空誕生。 越前専修寺、大谷派に転派し法雲寺と改める。 はじめて安居を開筵（専修寺史要）。	【本願寺派】月感、大谷派へ転派。 【大谷派】学寮を創設。
一六七二 寛文一二			

	<p>一六七七 延宝五 一六九四 元禄七 一六九五 元禄八 一六九七 元禄一〇</p>	<p>寂玄誕生。</p> <p>下野高田一光三尊仏開帳。</p>	<p>【本願寺派】講義再開。</p> <p>【本願寺派】学林再興。</p>
第十七世円猷	<p>一七一五 正徳五 一七一七 享保二 一七二一 享保六 一七二八 享保一三 一七二九 享保一四</p>	<p>五天良空『高田開山親鸞聖人正統伝』を著す。</p> <p>五天良空『高田開山親鸞聖人正統伝』開板。</p> <p>五天良空『正統伝後集』開板。</p> <p>下野高田一光三尊仏開帳。</p> <p>一光三尊仏、江戸唯念寺にて開帳（七十日間）。ついで閏九月一身田本山において開帳。これ以降十七年ごとに開帳となる。</p> <p>『親鸞聖人正明伝』開板。</p> <p>真淳誕生。</p>	
一七三三 享保一八			
一七三六 元文元			

	<p>一七三八 元文三</p> <p>一七四二 寛保二</p> <p>一七四三 寛保三</p> <p>一七五二 宝暦二</p> <p>一七五三 宝暦三</p>	<p>京都本誓寺にて証拠如来を開帳。</p> <p>寂玄『浄土真宗相承図記』を著す。</p> <p>学寮に初めて監寮を置き、智音を任 じる。</p> <p>高田本『口伝鈔』刊行。</p> <p>真淳、京都へ遊学。</p> <p>円猷示寂。</p>	<p>【本願寺派】法霖、学林規則五条を 定める。</p>
第十八世円遵	<p>一七五五 宝暦五</p> <p>一七五六 宝暦六</p> <p>一七五八 宝暦八</p> <p>一七六二 宝暦一二</p> <p>一七六四 明和元</p>	<p>真淳、再び京都へ遊学。普寂につい て俱舎・唯識・華嚴を学ぶ。</p> <p>円遵得度。継職。</p> <p>真淳、智慧光院の住職就任。</p>	<p>【大谷派】学寮を高倉魚棚（のちの 高倉学寮）に移し、監寮・上首・寮 司、規則九条を定める。</p> <p>【本願寺派】功存『願生帰命弁』刊</p>

一七六五	明和二	円遵『高田三祖伝』、『高田沂源論』を著す。	行（三業惑乱の起源）。
一七六六	明和三	円遵、門末に『慚愧御書』下す。	【本願寺派】智暹、『浄土真宗本尊義』を著し、能化法霖の本尊論を批判（明和の法論）。
一七六七	明和四		
一七六九	明和六	【本願寺派】学林（功存）と智暹との対論。学林、裁決を不満とし本山に乱入。	【本願寺派】功存、能化に就く。
一七七二	安永元	法定誕生。	【本願寺派】学林所化、智暹『略述法身義』絶版を幕府に訴えるが、本山が公訴を却下させ収束。
一七七七	安永六	京都別院にて「浄肉文」披露。	

一七八二	天明二	円遵『天明宝訓』（領解文）を著す。	【興正派】大麟、功存「願生帰命弁」を批判。
一七八四	天明四		
一七八六	天明六	真淳、初めて安居講師を勤める。 忍阿誕生。	
一七八九	寛政元		【本願寺派】門末に安心論争頻発。
一七九六	寛政八	真淳、勧学堂竣工。学頭職に任命。	【本願寺派】智洞、能化に就く。
一七九七	寛政九	真淳、権僧正拝任。	【本願寺派】智洞、功存の願生帰命説を説く。大瀛らが反論。
一七九八	寛政一〇		
一七九九	寛政一一	正月元日、円遵著『繙御書』を拝読。 これ以降毎年恒例となる（高田史料）。	
一八〇二	享和二	真淳『下野伝戒記』と『下野大戒秘要』を著す。	
一八〇三	享和三		【本願寺派】三業惑乱の新義派、西本願寺で騒乱。古義派、能化智洞の

			第十九世円祥			
一八一九	一八一八	一八二二	一八一八	一八〇七	一八〇六	一八〇四
文政二	文政元	文化九	文化八	文化四	文化三	文化元
<p>円祥『宣教護国論』を著し、講義を行う。</p> <p>円遵示寂。</p>			<p>円祥継職。</p> <p>八月一日～十月二十三日まで勸学堂にて高野山の密乗が華嚴『五教章』を講じる。</p>	<p>真淳示寂。</p>		
				<p>退職を求める。双方の関係者が取り調べを受ける。</p> <p>【本願寺派】新義派智洞、古義派大瀛・道隠らが幕府に招喚され取り調べを受ける。</p> <p>【本願寺派】幕府、三業惑乱を裁断し双方の關係者を処罰して西本願寺を閉門に処す。</p>		

	<p>一八二四 文政七 一八三一 天保二</p>	<p>中山寺蔵『浄土真宗相承図記』写本 成る。 円祥示寂。</p>	<p>【本願寺派】勸学職を置く。</p>
<p>第二十世円禧</p>	<p>一八四〇 天保一一 一八四一 天保一二 一八五二 嘉永五 一八五四 嘉永七 一八五七 安政四</p>	<p>法定示寂。 円崇『宣教護国論犀如意』を書写する。 中山寺蔵『高田一流宗義相承記』写本成る。 規宮（後の堯熙）入室。 津藩主の処置によつて規宮法嗣継承、恒君彰見寺へ入寺。学寮三役が罷免される（安政の内乱）。 忍阿示寂。 円禧示寂。</p>	
<p>第二十一世</p>	<p>一八六五 慶応元 一八六一 文久元 一八五八 安政五</p>	<p>慶応の安心惑乱が起こる。</p>	

堯熙	一八六六 一八六七	慶応二 慶応三	安心問題につき「御決判御書」下附。 学林に條目嚴守の達しが出される(高田史料)。	
----	--------------	------------	---	--

初
出
一
覽

初出一覧

第二章 高田派教学における口伝の研究

第三節 各書における口伝の検討

……『高田学報』第百一輯（二〇一三）に基づき一部修正

第三章 高田派における復古運動の研究

第一節 復古運動概説、第二節 『下野伝戒記』と『下野大戒秘要』

第三節 復古運動を構成する思想構造

第一項 親鸞と法然の戒律観

……『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第三十集（二〇〇八）
に基づき一部修正

第三項 戒と念仏と信心の関係性

……『真宗研究』第五四輯（二〇一〇）（査読あり）に基づ

第四節 復古運動と口伝

……『高田学報』第百一輯（二〇一三）に基づき一部修正

第四章 近世後期高田派教学の変遷―復古運動以降の再検討―

第一節 円祥の著述にみる復古運動の影響

第二節 『宣教護国論犀如意』の検討

第一項 『宣教護国論犀如意』の内容とその特徴

第二項 筆削とその意図

……『真宗学』第一二五号（二〇一三）に基づき一部修正

参 考 文 献 一 覽

参考文献一覧

◆参考史料

普門（一六三六～一六九二）

『高田絵伝撮要』（『真宗史料集成』第七卷）

五天良空（一六六九～一七三二）

『高田開山親鸞聖人正統伝』（『真宗史料集成』第七卷）

『正統伝後集』（『真宗史料集成』第七卷）

寂玄（一六九四～一七五九）

『浄土真宗相承図記』（三重県四日市市中山寺蔵写本、天保二年）

円遵（一七四八～一八一九）

『高田沂源論』（高田短期大学仏教文化研究センター蔵）

『慚愧御書』（高田短期大学仏教文化研究センター蔵）

真淳（一七三六～一八〇七）

『下野伝戒記』(高田山別院白虎室蔵版、享和三年)

『下野大戒秘要』(高田短期大学仏教文化研究センター蔵、享和二年)

『印施法語科註』(高田山西院居敬寮蔵版、山形屋伝右衛門刊本、寛政七年)

『天明宝訓誘蒙記』上・下(高田短期大学仏教文化研究センター蔵、寛政十年)

旭弁(一七二九〜一七八九)

『海学堂臨末口授』(彰見寺蔵版、寛政十二年)

円祥(一七八八〜一八三七)

『宣教護国論』(『高田学報』第十八輯)

『宣教護国論犀如意』(高田短期大学仏教文化研究センター蔵)

松山忍明(一八六一〜一九三二)

『高田史料』(高田本山専修寺教学院蔵)

その他

『十個秘事書』(『真宗史料集成』第四卷)

『高田一流宗義相承記』(三重県四日市市中山寺蔵写本、嘉永五年)

『親鸞聖人正明伝』(『真宗史料集成』第七卷)

◆参考文献

- 石田瑞磨 『法然と親鸞』 秋山書店、一九七八
惠谷隆戒 『円頓戒概論』 大東出版社、一九七八
大原性美 『秘事法門の研究』 顕真学苑出版部、一九三三
織田得能 『織田仏教大辞典』 大蔵出版、一九一七
河合隼雄 『明恵 夢を生きる』 法蔵館、一九八七
小妻隆文 『円遵上人行実』 高田学会、一九六五
『円祥上人行実』 高田学会、一九七三
古徳調査委員会編 『高田の古徳』 本山専修寺、出版年不明
佐々木正 『親鸞始記』 筑摩書房、一九九七
佐藤哲英 『口伝鈔の研究』 百華苑、一九八四
重松明久 『中世真宗思想の研究』 吉川弘文館、一九七三
真宗高田派教学院編
『円猷上人・円超上人遺芳』 真宗高田派本山専修寺、二〇〇三

真宗高田派聖典編纂委員会編

『真宗高田派聖典』春秋社、二〇一二

真宗典籍刊行会編 『真宗大系』国書刊行会、一九一九

末木文美士 『近世の仏教―華ひらく思想と文化―』吉川弘文館、二〇一〇

高田短期大学仏教文化研究センター編

『翻刻顕正流義鈔索引』高田短期大学、二〇〇七

高田派専修寺遠忌法務院文書部編

『専修寺史要』専修寺、一九一二

内藤知康 『安心論題を学ぶ』本願寺出版社、二〇〇四

中澤見明 『真宗源流史論』法蔵館、一九五一

西谷順誓 『真宗の教義及宗学の大系』興教書院、一九一一

平松令三編 『真宗史料集成』第四卷、同朋舎、一九八三

『真宗史料集成』第七卷、同朋舎、一九八三

『高田本山の法義と歴史』同朋舎出版、一九九一

普賢大圓 『真宗教学の発達』永田文昌堂、一九六三

古田武彦 『親鸞思想―その史料批判―』富山房、一九七五

松尾剛次

『思想の身体 戒の巻』春秋社、二〇〇六

山田文昭

『真宗史の研究』破塵閣書房、一九三四

『親鸞とその教団』法蔵館、一九四八

『真宗史稿』法蔵館、一九六八

山本勇夫編

『高僧名著全集』第十卷、平凡社、一九三〇

◆ 参考論文

- 浅田正博 「真宗における「戒」と「僧」」(『現代戒想 出家と在家のはざままで』二〇〇四)
- 安達俊英 「法然浄土教に対する批判と戒」(『浄土宗学研究』第一九号、一九九二)
- 生桑完明 「『経釈文聞書』の研究(下)」(『高田学報』第四四輯、一九五八)
- 石川力山 「真宗と禅宗の間——『浄土真宗百通切紙』をめぐる諸問題——」(『禅学研究』第六七号、一九八九)
- 井上善幸 「親鸞の戒理解について——背景とその現代的意義——」(『龍谷教学』第三八号、二〇〇三)
- 梅原眞隆 「所謂三業惑乱の思想的背景」(『龍谷大学論叢』第二六三号、一九二五)
- 塩谷菊美 「『親鸞聖人正明伝』と知空著『御伝照蒙記』——「伝存覚作」の実態——」(『同朋大学仏教文化研究所紀要』第二九号、二〇〇九)
- 大桑斉 「近世初期の仏教と真宗」(『龍谷教学』第四〇号、二〇〇五)
- 「近世初期の仏教復古運動——鈴木正三とその周辺——」(『日本における国家と宗教』一九七八)
- 日下無倫 「真宗高田門徒に於ける秘密相伝について」(『大谷学報』第一六卷第四号、一九三五)
- 栗原廣海 「極楽浄土に往生するために何をすべきか——真宗高田派の立場に立って」(『念仏信仰の諸相

―法然上人とその門流Ⅱ』二〇〇七)

小妻隆文 「円遵上人の著述について」『高田学報』第一輯、一九三二)

重松明久 「親鸞夢記」の成立」(千葉乗隆博士還暦記念論集『日本の社会と宗教』一九八一)

柴田秀昭 「相伝教学の歴史的経緯について―特に蓮淳・蓮芸の流れを中心として―」『教化研究』第九四号、一九八七)

芹川博通 「普寂の浄土教思想―『願生浄土義』を中心として―」(『浄土教―その伝統と創造Ⅱ』一九八四)

藪田香融 「日溪法霖の生涯と業績―近世宗学史研究ノート―」(『近世仏教―史料と研究』第三卷第一号(通卷八号)、一九六三)

染野光海 「高田正統の思想と秘密相伝に就いて(上)」(『高田学報』第三五輯、一九五四)

高田学報社輯

「高田派慶応年間安心問題資料」(一) (『高田学報』第二輯、一九三二)

「高田派慶応年間安心問題資料」(二) (『高田学報』第三輯、一九三二)

「高田派慶応年間安心問題資料」(三) (『高田学報』第六輯、一九三三)

「高田派慶応年間安心問題資料」(四) (『高田学報』第七輯、一九三四)

「高田派慶応年間安心問題資料」(五) (『高田学報』第八輯、一九三四)

高田学会 「高田学会彙報」(『高田学報』第三四輯、一九五三)

竹内宜啓 「高田派慶応安心惑乱に就て」(『高田学報』第七輯、一九三四)

土橋秀高 「真宗行儀と戒律」(『龍谷教学』第三号、一九六八)

堤玄立 「真慧上人の往生義」(『高田学報』第六四輯、一九七四)

坪井俊映 「善導大師の懺悔と法然上人―称名念仏と懺悔について―」(『浄土宗学研究』第一二号、一九七九)

寺川幽芳 「親鸞伝と夢」(『真宗学』第八四号、一九九一)

釋舎幸紀 「孝順と慈悲の問題―梵網經を中心として―」(『仏教学研究』第四五・四六号、一九九〇)

中井玄道 「三業惑乱の大観」(『龍谷大学論叢』第二六三号、一九二五)

板東性純 「親鸞の戒律観」(『戒律思想の研究』一九八一)

引野亨輔 「三業惑乱―「異安心」にみる近世仏教の一特質」(『史学研究』第二二一号、一九九八)

平田厚志 「日溪法霖の思想小論」(日野昭博士還暦記念『歴史と伝承』一九八八)

平松令三 「真慧上人にかかわる変造秘事書を追って」(『高田学報』第六九輯、一九八一)

「唯授一人口訣相承について」(大谷大学国史学会五〇周年記念『論集日本人の生活と信仰』一九七九)

「高田専修寺における聖教伝持上の一、二の問題」(宮崎博士還暦記念論文集『真宗史の研究』

一九六六)

福原隆善 「善導大師の懺悔思想」(『浄土宗学研究』第一二号、一九七九)

普賢保之 「真慧上人の教学的特徴」(『真宗研究』第四四輯、二〇〇〇)

藤谷厚生 「江戸時代における仏教倫理としての十善戒について」(『日本仏教学会年報』第七四号、二〇〇九)

藤原然了 「法然教学に於ける戒の意義」(『仏教における戒の問題』一九八四)

眞岡慶心 「龍音院慧海和尚について」(『高田学報』第一五輯、一九三七)

三浦真証 「近世初期真宗教学の変貌——『私観子』からの考察——」(『真宗学』第一二八号、二〇一三)

宮林昭彦 「浄土教における戒律観」(恵谷先生古稀記念『浄土教の思想と文化』一九七二)

森田眞円 「善導における戒律と懺悔」(『日本仏教学会年報』第七四号、二〇〇八)

森剛史 「親鸞の無戒思想——末法の仏者とは——」(『真宗研究』第五〇輯、二〇〇六)

山田文昭 「真慧上人より真智上人に伝へたる十箇の秘事」(『無尽灯』第二〇二号、一九一三)

山田雅教 「伝親鸞作「三夢記」の真偽について」(『高田学報』第七五輯、一九八六)

「再論 伝親鸞作「三夢記」の真偽について」(『高田学報』第九二輯、二〇〇四)

「『親鸞聖人正明伝』の成立」(平松令三先生古稀記念論集『日本の宗教と文化』一九八九)

結城令聞 「鳳譚の華嚴・真言両大乘一致について」(『華嚴思想』結城令聞著作選集二、一九九九)

◆参考記事

『中外日報』第一五〇一六号 「光る高田の伝灯」(昭和二十八年三月二十六日)

『中外日報』第一五〇九四号 「高田の法流濁る(上)」(昭和二十八年六月二十七日)

『中外日報』第一五〇九五号 「高田の法流濁る(中)」(昭和二十八年六月二十八日)

『中外日報』第一五〇九六号 「高田の法流濁る(下)」(昭和二十八年六月三十日)

- ①第二章 高田派教学における口伝の研究
第三節 各書における口伝の検討
……………『高田学報』第101輯（2013）に基づき一部修正
- ②同上
第四節 口伝に関する諸問題—口伝資料の検討を通して—
……………『高田学報』第102輯（2014）（博論に基づき一部修正）
- ③第三章 高田派における復古運動の研究
第一節 復古運動概説
第二節 『下野伝戒記』と『下野大戒秘要』
第三節 復古運動を構成する思想構造、第一項 親鸞と法然の戒律観
……………『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第30集（2008）に基づき一部修正
- ④同上
第三節 復古運動を構成する思想構造、第三項 戒と念仏と信心の関係性
……………『真宗研究』第54輯（2010）（査読あり）に基づき一部修正
- ⑤同上
第四節 復古運動と口伝
……………『高田学報』第101輯（2013）に基づき一部修正
- ⑥第四章 近世後期高田派教学の変遷—復古運動以降の再検討—
第一節 円祥の著述にみる復古運動の影響
第二節 『宣教護国論犀如意』の検討
第一項 『宣教護国論犀如意』の内容とその特徴
第二項 筆削とその意図
……………『真宗学』第125号（2012）に基づき一部修正
- ⑦同上
第三節 高田派における安心惑乱とその背景
……………『真宗研究』第59輯掲載予定（博論に基づき一部修正）