共同研究

三業惑乱関連書籍の註釈的研究（一）

主任　殿内　恒

研究員　井上善幸
堀　祐彰
井上見淳
三浦真証
能美潤史

序

本論文は、有志による研究会として数年来継続してきた三業惑乱関連文献の翻刻並びに註釈的研究の中、二〇一〇・二〇一一（平成二十二・二十三）年度の二箇年にわたる本研究所共同研究の成果としての報告論文である。これまで本研究会では、二〇〇八（平成二十）年度共同研

殿内　恒

究・二〇〇九（平成二十一）年度個人研究の成果として、「功存『願生帰命弁』の本文研究」と題して三業惑乱の発端にあたる『願生帰命弁』の本文翻刻（全文）を、また「大瀛『横超直道金剛錍』と『浄土真宗金剛錍（三巻本）』の対照翻刻」と題して三業惑乱を収束に導いた『横超直道金剛錍』の本文翻刻（一部）を、本紀要に報告してきた。本論文は、これらの研究成果を踏まえつつ、研究会として進めてきた註釈的研究の緒論として、発会当初からのメンバーである三浦（旧姓藤田）真証と、二〇一〇年よりメンバーに加わった能美潤史との両氏が、それぞれ三業惑乱の研究史を踏まえた本研究の方法論と全体的方向性について、また『願生帰命弁』とそれに対する論難の嚆矢と目される『興復記』の基本的内容について、概説的な形で報告するものである。

なお、本研究は現在も本研究所共同研究として継続的に進められており、今後も研究成果を本紀要等において随時報告していくことを予定している。

三業惑乱研究に関する方法論の一考察

三浦真証

一　三業惑乱の経緯

近世における真宗教学の歴史の中、三大論争と呼ばれるものがある。[1] 三大論争は、共に中央学林と地方学匠との論争であったが、その内、三業惑乱は地方学匠が正統安心として認められた唯一の論争である点で特に注目される。

三業惑乱は前後約十年にも及ぶ論争であり、その歴史的経緯も複雑多岐にわたっている。以下、便宜的に三期に分けて概観しておこう。[2] 第一期とは享和元（一八〇一）年までの学林派（新義派）[3]と在野の学匠（古義派）との論戦時代、第二期とは享和三（一八〇三）年までの暴動時代、第三期とは文化三（一八〇六）年までの事件糾明時代である。

第一期については、論争の発端である功存（一七二〇～一七九六）の『願生帰命弁』執筆の機縁から論じなければならない。宝暦年間、越前の浄元寺龍養が無帰命安心の邪義を唱えて庶民を惑わしていた。これを受けて宝暦十二（一七六二）年二月十一日、本願寺の命を受けた功存（当時能化ではない）が龍養を回心させた後、福井の録所で二日間に四座の法談をした。それをまとめたものが『願生帰命弁』である。法談の内容は、龍養の「ただああと信じるだけでよい」とする無帰命安心に対して、「たのむ」というのは衆生の三業に表し、心に「助けて欲しい」と祈願・請求するのを安心とする三業帰命・欲生帰命説であった。この説は当時の門主であった法如（一七〇七～一七八九）・文如（一七四四～一七九九、当時は嗣法）にも認められ、白縮緬二巻を褒美として賞与された。また、僧樸（一七一九～一七六二）・慧雲（一七三〇～一七八二）・道粋（一七一三～一七六四）なども賛意を示したが、彼らとしても全く問題なしとしていなかったようで、功存と問答往復があったことも知られている。[4] ともかく、功存の法談は宗意に反しないと判断され、宝暦十四（一七六四）年、『願生帰命弁』は出版された。

『願生帰命弁』への批判の第一矢を放ったのは大麟であった。[5]『願生帰命弁』の出版から二十年を経た天明四（一七八四）年、『真宗安心正偽篇』が著される。またその二年後の天明六（一七八六）年には、大谷派[6]の宝厳から、批判の書『興復記』が出版される。この宝厳の批判は、大麟の『真宗安心正偽篇』と違い、出版というメディアを用いた点にその特徴がある。本研究会が宝厳と学林との論争に注目する理由もそこにある。これ以降、功存の『願生帰命弁』をめぐる新義派と古義派との論争時代が幕を開ける。以下、論争の過程を大麟を中心としたものと、宝厳を中心としたものとに分けて図示しておいた[7]（それぞれ学林側の著作に網掛けをした）。

【大麟側】

一七六四年　功存『願生帰命弁』（刊）
一七八四年　大麟『真宗安心正偽篇』（著）
一七八六年　崇廓『傍観正偽篇』（著）・玄仗『弾妄篇』（著）
　　大麟『真宗安心正偽篇後篇』（著）

【宝厳側】

一七六四年　功存『願生帰命弁』（刊）
一七八六年　宝厳『興復記』（刊）
一七八八年　宝厳『帰命本願訣』（刊）
一七八九年　玄仗『弾妄釈疑篇』（刊）・莱洲『排謬翼宗篇』（刊）・環中『建幢摧邪篇』（刊）
一七九〇年　宝厳『抉膜篇』（刊）
　　玄仗『弾妄釈疑篇第二篇』（刊）

これらの論争に決着を付けたのは、大瀛（一七六〇～一八〇四）の『横超直道金剛錍』（刊）であった。本書は寛政九（一七九七）年に完成し、享和元（一八〇一）年に出版されている。この間、寛政八（一七九六）年には能化功存が没し、翌年には智洞（一七三六～一八〇五）が第七代能化に就任している。智洞は能化に就任すると、就任前の天明六（一七八六）年に功存の説を踏襲して自坊の学寮所化に示した「入門六条」を改めて宗門に示し、安居で『無量寿経』を講じた際には信楽帰命説の過失を論じるなど[8]、三業帰命・欲生帰命説を強調した。これ以後、智洞に対する批判は次第に強くなった。つまり、能化就任の翌年の寛政十（一七九八）年に行った智洞の法話に対して、豊前の網猷や石州の履善（一七五四～一八一九）が質問状を提出し、また、安芸の仏護寺を代表した大瀛（道岳と変名）が質問状を送り、続けて学林に対して『十六問尋』を送るなどである。この他にも、寛政十年五月、顕証寺究竟院と毫摂寺恵光院との意向で道隠（一七四一～一八一三）と智洞とを対論させ（『閲寮対話』）、さらに同年十二月には春貞と智洞とを対論させる（『金剛槌』〈『真宗全書』巻七二所収〉）など、智洞への説得が行われている。

智洞は、享和元（一八〇一）年二月、春貞との対論を受け、一旦は自分の非を認めて回心状を提出した。智洞は、回心の証として翌年の安居で道隠に『入出二門偈頌』を講義させる約束をしたが、この約束は破られることになる。また、智洞の回心状を受けて、本願寺は摂津十三日講に対して欲生帰命・三業帰命説を否定する安心判断書を授与したが、これが後に暴動を生む原因となっていく。この智洞の回心を遠因として、惑乱は学匠の論争だけに留まらず、次第に庶民を含めた暴動時代へと突入していくのである。

第二期の暴動時代は、先の智洞が回心した際に約束された、道隠の安居講義が拒否されるなど、智洞が態度を翻したことに端を発している。つまり、学林にいた所化たちは、道隠の安心を不正義として、それを喧伝する行動に出たのである。これに対して享和元（一八〇一）年六月、学林に反対する古義派が上洛して訴えに出たが、本願寺は逆に古義派を投獄してしまう。これらの出来事が地方の門徒の混乱を生み、享和二（一八〇二）年、二月と七月とに美濃の古義派僧俗が暴動を起こし、領主戸田氏教によって取り鎮められた。[9] この事件の詳細は幕府にも報告されたが、その際、古義派有利に報告されたようである。この事件をきっかけにして、本願寺内部の問題であった三業惑乱も、幕府の知るところとなったのである。現に同年七月と十一月とに寺社奉行脇坂淡路守から本願寺に対して、騒動を静めるよう指示が出されている。脇坂淡路守の指示を受けた本願寺では、本願寺役人たちが古義派有利に動き出した。これを受けた新義派は、自説を守ろうとして暴動を起こし、本願寺の安心は能化智洞が預かるとする誓約を取り付けた。それを知った古義派は本願寺に訴えを起こしている。このころになると、本願寺はどちらの意見に荷担しても、他方から訴えられるという状況となり、もはや騒動を治める能力はないに等しい状態であった。享和三（一八〇三）年四月、新義派が安居を開始するとした際、古義派がこれに反対して本願寺に詰め寄ったが、最終的に二条奉行所によって中止が指示されたことからも、本願寺の無能さが知られよう。騒動は、幕府の力を借りて治めるしか、方法がなくなっていたのである。

第三期の事件糾明時代は、混乱を深める騒動を受けて幕府が介入し、騒動が終結するまでを指す。まず、二条奉行所において新義派・古義派の両者が呼ばれて取り調べを受けた。そこでは智洞と道隠との問答や大瀛への尋問などがあった。この京都での糾明を受けた脇坂淡路守は、文化元（一八〇四）年、智洞・大魯（一七六八～一八三六）・正運（一七四九～一八三〇）などの新義派、春貞・道隠・大瀛などの古義派それぞれを江戸に呼び出し、二月二十二日には智洞と大瀛との問答が行われ、十二月には智洞と春貞との問答も行われた。その結果、智洞は回心状を提出し、騒動の責任を取ることとなった。ここに騒動はほぼ終結した。残る問題は本願寺の宗意安心であった。脇坂淡路守は、宗意安心は本願寺の門主が示すべきとし、これを受けた門主は文化二（一八〇五）年三月十一日、安心書を認めて脇坂淡路守へ提出した。[10] その安心書は、三業帰命・欲生帰命説を非とするものであった。この安心書を受けて、大魯・正運などの学林側の学匠たちは、自説の非を認めて回心状を提出した。最終的に、門主の安心書を受けた幕府によって三業惑乱の裁決が下された。文化三（一八〇六）年、新義派の智洞・大魯・正運、古義派の道隠・春貞などがそれぞれ処罰され、本願寺も百日間の閉門が申し渡された。そして同年十一月四日、本願寺の開門が許されると、鴻の間におい

て「御裁断御書」が披露され、ここに門徒をも巻き込む大騒動となった三業惑乱は終結した。(11)

二　宝厳について

現在、本研究会では、三業惑乱の論争過程の内、功存の『願生帰命弁』を批判した大谷派宝厳の『興復記』『帰命本願訣』を中心に、その論争往復の内容について研究を進めている。その理由は、先にも述べたように、宝厳が出版というメディアを用いて論争を展開したからである。なぜ出版というメディアを用いることに注目するのかは後に論じるとして、ここでは宝厳について、先行研究などを参照しながら概観しておこう。

宝厳は、讃岐高松の西法寺に住していたが、後に美濃の西圓寺に移っている。天明四（一七八四）年に学寮で寮司として『入阿毘達磨論』を講じ、次いで『起信論義記』を講じたという。本論文で特に問題となる、『興復記』と『帰命本願訣』との出版については、小林准士氏の論文(12)に詳しいので、以下それに依りつつ、経緯を簡単に述べておこう。

『興復記』は、その末尾に「時ニ安永十辛丑春二月上弦倉卒ニシテ灯下ニ草稿ヲ脱ス」(13)と記されていることから、安永十（一七八一）年二月には、すでに草稿が書かれていたようである。それを手にした文箋堂は、京都の書肆堺屋嘉七を願人として、天明七（一七八七）年四月、『興復記』一八〇冊を摺りだして刊行した。その際、『興復記』の著者は、三河国一色村安休寺善永とされたが、実際は讃岐西法寺の宝厳であった。この『興復記』出版に対して、学林は越中滑川の正念寺を文箋堂に派遣し、その経緯について尋ねさせたが、文箋堂からは、以下のような返答があったという。

（『興復記』の）作者ハ三河一色村安休寺善永トイフ。去歳死シテ、今ハソノ人ナシ。吾曾テ此写本ヲ獲テ私ニ伝フ。今、梓行スルモノ、謀人アルコトナシ。敢テ己計ニ任セテ、上木ス。(14)

（　）内は筆者註

これを受けた学林は、版元である文箋堂に対して、本願寺を通じて幕府へ訴訟を起こすこととなる。本願寺に支障をきたす書物を出版したことに対しての弁明と絶版との要請がその目的であった。この本願寺の動きを受けて、文箋堂は急遽、『興復記』の売れ残り一七冊と版木を本願寺に納めて問題解決を図った。こうして本願寺は『興復記』を絶版にすることに成功したのである。しかし、問題はこれで終わらなかった。つま

り、本願寺は寺内町役人秋田蔵人を京都町奉行所に派遣し、今後、本願寺派以外の僧侶の著作を出版する際は、本願寺の許可を必要とするよう要請したのである。これに反論したのが本屋仲間である。本屋仲間は、これまでにも諸宗間で説の異なる書物を出版してきたことなどを根拠に、本願寺からの要請を拒否し、加えて『興復記』絶版をも問題にした。これに意を強くした文錦堂は、奉行所に対して、本願寺へ『興復記』版木返却を求める許可を要請した。これに対して本願寺は、半年ほど版木を返却しなかったが、書肆中川藤四郎との交渉の結果、本屋仲間を通じて文錦堂へ版木を返却した。しかし、最終的には書肆永田調兵衛が文錦堂から『興復記』の版木を銀三百二十目で買い取り、本願寺からの意を受けて出版しなかったため、結果的には『興復記』は絶版同然となった。この『興復記』絶版に怒った宝厳は、翌天明八（一七八八）年十月一日、讃岐国徳永寺密成の名前を借りて[15]、功存へ「問難書」を送った。その内容は以下の通りである[16]。

①『願生帰命弁』には、「願欲をたのむと解釈すること」「三業の帰命をたのむ相とすること」「本願をたのむのと弥陀をたのむのとを別のこととして弥陀をたのむとすること」の三点の問題点がある。

②蓮如を奉ずることは大谷派・本願寺派に別はなく、その蓮如の説を曲げる功存は全くの邪説である。

③功存の邪説は大谷派にも影響を与えており問題である。

④『興復記』は功存の説を破すものであって、本願寺派の説を破すものではない。

⑤『興復記』の版木を買い取るなど、策略を練るのは卑怯ではないか。

⑥論争をすれば是非は明確になるのであるから、それぞれの意見を出版して、識者の判断を求めるべきである。

⑦改めて批判の文を送ったので、七十日以内に返答していただきたい。

右に示した宝厳の批判は『帰命本願訣』による要約であるが、実際に学林が受け取った宝厳からの「問難書」と、『帰命本願訣』の内容とは相違していたようである。つまり、宝厳を批判した莱洲の『排謬翼宗篇』には、「今此『帰命本願訣』ヲ閲スルニ、是ソノ問難書ノ繕録ナリ[17]」と述べ、また具体的な例として、

問難書ニハ、二文ヲ出ス。其文ニ曰、法然聖人ノタヾマメヤカニ往生セントオモヒテ念仏申ン人ハ、自然ニ具足シヌベキ心ニテ候トノタマヒ、八幡宮ノ歌ニ、極楽ヘ生レントオモフコヽロニテ南無阿弥陀仏トイフゾ三心、トイヘルゴトキ是ナリ［文］。然ニ、今コノ二文ヲ削リ

去ルモノ、何ノ所由カアル。オモフニ、汝ソノ義ノ違ハザルヲ知テ、人ヲ欺クニ便リナケレバ、コレヲ削ルトミヘタリ。白昼ノ奸賊、譬ヲトルニモノナシ。[18]

（傍点は筆者による）

と述べている。つまり、右の文で見れば、功存に提出された「問難書」には「法然聖人」の言葉と「八幡宮ノ歌」が挙げられていたが、『帰命本願訣』ではそれが削除されているというのである。[19] これらのことから、『帰命本願訣』の文章は、実際に宝厳が功存に送った「問難書」と相違するようだが、その事実確認と内容とについては、今後の研究会でさらに追究していきたい。

学林側は、この「問難書」に返答しなかった。これに対して宝厳は、寛政元（一七八九）年四月、自坊の西法寺の蔵版として「問難書」を『帰命本願訣』として出版し、二千部が販売されたという。これ以降、学林側から宝厳への批判が相次ぎ、前掲した通り、玄仗『弾妄釈疑篇』・莱洲『排謬翼宗篇』・環中『建幢摧邪篇』（共に一七八九年刊）が出版され、それに対して宝厳が『抉膜篇』（一七九〇年刊）で応酬し、それを受けて玄仗が『弾妄釈疑篇第二篇』（一七九〇年刊）を出版するなど、[20] 極めて短期間に出版物を通じた論争が展開していった。以上が『興復記』『帰命本願訣』出版をめぐる経緯である。

桑谷観宇氏は、このあたりの事情について興味深い見解を述べているので、本論文に関連する部分のみ紹介しておく。[21] 桑谷氏が注目するのは宝厳の再反論書『抉膜篇』の一文である。

モシ通釈アラバ京東六条高倉学寮ヘ送リタマフベシトイヒテ通釈ヲモトメリ[22]

この一文は、宝厳が功存に「問難書」を提出した際に述べたとする言葉である。つまり、宝厳は功存に返答を求めた際に「京東六条高倉学寮（大谷派学寮）へ返答すべき」と述べているのである。このことから、桑谷氏は、本願寺派学林にとって宝厳との論争は、単に宝厳個人からの批判ではなく、大谷派学寮からの批判として受け取られたのであり、だからこそ、本願寺派学林の威信をかけて論陣を張ったと推測している。宝厳との論争は、まさに宗派同士の論争であったと捉えるべきなのである。

宝厳の批判内容については能美氏の報告に譲るとして、以下、宝厳の三業惑乱以後について述べておこう。享和年間、美濃で布教をしていた宝厳は、弟子である長源寺曇蔵と徳圓寺と共に東本願寺に招喚され、異義に問われることとなる。そこには大谷派学寮内での深励との軋轢や勢力争いがあったと想像される（詳しくは註(21)桑谷論文参照）。宝厳の異義内容は以下の通りである。

①称名のみが真宗の宗義であって読経・教導などは方便であると主張すること。
②亡くなった人に対して追善供養をすべきと主張すること。
③木像本尊は来迎仏であり、安心決定に導くために仮に設けたものであり、信心決定の上に安置するのは諸宗に準じて報恩のために安置するのみと主張すること。
④他力念仏には来迎があると主張すること。
⑤「弥陀をたのむ」を衆生の意業と解釈し、世間で言う「ものをたのむ」と同義と主張すること。

右のことは『濃州宝厳御教誡』（『続真宗大系』巻一八所収）に詳しく記されているが[23]、宝厳は享和三（一〇八三）年、意業安心の異義として調理され、鳳嶺（一七四八～一八一六）の教誡をうけて回心状を提出した。その後の宝厳については史料がなく、不明である。

以上のように、宝厳は三業惑乱を契機として大谷派学寮の代表として論戦するも、逆に大谷派学寮から調理されるという事態にみまわれている。没年も知られていないことから、その晩年、どのように過ごしていたかも推察されるだろう。しかし、宝厳の存在によって本願寺派学林の三業帰命・欲生帰命説の問題点が指摘され、その活動が後に大瀛などの本願寺派学匠の動きに繋がっていったことは間違いないのであるから、たとえ意業安心の異義とされたとしても、その存在意義が失われたことにはならないだろう。

三　三業惑乱に関する先行研究

三業惑乱は近世真宗教学史において最も大きな事件であっただけに、真宗学の分野において膨大な研究の蓄積がある。真宗学における研究成果としては、代表的なものに『龍谷大学三百年史』（龍谷大学出版部、一九三九）や『龍谷大学三百五十年史』（龍谷大学、一九八九）などの編著、西谷順誓『真宗教義及宗学之大系』（興教書院、一九一一）や中島覚亮『異安心史』（無我山房、一九一二）・大原性実『真宗願生論の展開』（永田文昌堂、一九五二）・可西大秀『真宗の異義とその歴史』（清文堂出版、一九七七）の単著など、諸論文を含めれば無数に存在する[24]。それらによって、三業惑乱の歴史的経緯や三業帰命・欲生帰命説の淵源が明らかにされ、その教学的内容や問題点も整理された。以下、それらについてまとめておこう。

まず、三業帰命説の淵源とは、近世初期に活躍した初代能化西吟と月感・空誓とを先駆として、二代能化知空を萌芽とし、そしてその門下の俊諦・月筌・性均によって培養され、五代能化義教の他、善意・卞関・慧鐫などによって拍車がかけられ、六代能化功存において大成されたとされる。[25]次に、教学的問題点の整理とは、学林側が主張する三業帰命説・欲生帰命説を契機として、聞信義相・三心一心・信願交際・歓喜初後・信一念義・タノムタスケタマヘなどのいわゆる論題、さらに信願論・行信論などの各論、一念覚知の問題・小児往生の問題・代だのみの問題など、実に様々な教学的問題点が惹起され整理されたことをいう。煩瑣になるため詳しくは論じないが、これらに共通する問題点は「衆生の自力性」にあると言えよう。[26]ただ、これら真宗学による研究は、正しい真宗教学を明らかにしようとするものが大部分である。それは真宗学という宗学的研究であれば当然かつ必要なことであるが、そこには論争に至る時代背景や学説の思想背景（学系的な背景ではなく）など、等閑視されている点が皆無だとは言えない。例えば、中島覚亮氏は三業帰命説の背景について、

> 此の説（三業帰命説）は其の起因を、九品寺流の三業に取り、鎮西の発願回向を通じて、真宗に入りたる教系たるや、推測するに容易である。[27]
>
> （　）内は筆者註

と述べている。三業帰命説の教学的淵源を九品寺流・鎮西系統に見る視点は、教学的視点から見た場合、重要な指摘である。しかし、なぜ真宗の中にそれらの教学が混入したのか、その理由について深く探求されるべきであり、今後の教学史研究の課題もそこにあるだろう。

教学史研究が以上のような状況の中、教学的視点ではなく、近世思想として三業惑乱に注目する学者が現れだす。歴史学者による三業惑乱研究である。

近世仏教史を全体的に取りまとめる作業を行ったのは、辻善之助氏であった。しかし、辻氏はその著『日本仏教史』[28]近世篇四（巻一〇）において、近世仏教は檀家制度・本末制度に胡座をかいた堕落仏教であると評価し、それがある種の定説となった。いわゆる「近世仏教堕落論」である。近世仏教史研究はこの「近世仏教堕落論」から始まったと言える。[29]

辻氏以降の近世仏教史研究は、大きく二つのタイプに分かれる。一つは寺檀制度や寺請制度をあつかう政治史的研究であり、もう一つは在地庶民と仏教との関連をあつかう民俗学的・社会史的研究である。前者には藤井学や圭室文雄・朝尾直弘・大桑斉などが挙げられ、後者には竹田聴州や児玉識・奈倉哲三・有元正雄・澤博勝・引野亨輔などが挙げられる。本論文で取り上げる三業惑乱は後者の研究方法において問題とされ

るため、ここではおもに後者について簡単にまとめておこう。

民俗学的・社会史的研究の萌芽は竹田聴州氏にある。[30] 竹田氏は、近世の民衆生活において、仏教がどのように生きていたのかを明らかにするため、民俗学と歴史学・仏教史とを結びつけ、「生きた機能論＝地域に生きた仏教」を明らかにした。それをさらに発展させる形で、児玉識氏は神祇不拝を守る真宗門徒の信仰を明らかにし、その後も奈倉哲三や有元正雄・澤博勝・引野亨輔などの各氏によって、各地域の真宗門徒の信仰について、具体的な報告がされている。

これらの研究は、真宗教学史の研究が〈正しい安心とは何か〉に主眼を置いていることに比して、〈真宗固有の信仰が日本思想史上でどのような役割をしたのか〉が問題にされる。つまり、真宗内に見られる様々な信仰内容が異義であるかどうかは問題にされない点で、真宗教学史の研究方法とは発想が全く異なっている。[31] また、教学史研究が学林などで活躍する中央学匠に注目するのに比して、歴史学研究が在地の名も知られていない庶民の信仰に注目していることでも対照的である。この状況が、「正統な安心を追究する中央学匠の教学＝堕落仏教」と「異義である可能性を有する在地庶民の仏教＝生きた仏教」という矛盾を生み出していることも事実である。[32] 今後の近世真宗思想史の研究は、この矛盾を如何に解決するかが一つの課題であろうが、そのためには、教学史研究の方法論と歴史学の方法論、それぞれによる研究蓄積を合わせて、新たな視点による研究が期待されるところである。ともかく、右に述べたような歴史学者の研究成果の中には、三業惑乱について述べているものが多くあるので、以下、その内の何点かを紹介しておこう。

まず、近世全体を俯瞰した上で、それぞれの思想に大きな流れを見ようとする思想史研究の視点から、三業惑乱について言及した大桑斉氏は、「近世真宗異義の歴史的性格」[33]の中で、近世における真宗の信仰を「Ⅰ型＝蓮如型」「Ⅱ型＝決定抄型」「Ⅲ型＝地獄秘事型」に分類し、近世を通じてⅡ型→Ⅰ型→Ⅲ型（Ⅲ型は異義として排斥される）へと移行したとする。[34] その中で、Ⅰ型の展開の過程に功存の三業帰命説を想定し、その背景について、

Ⅰ型が、民衆の主体性を、弥陀をタノムという一点に集約し、信仰的実践を絶対信順と報謝に転換することにおいて、民衆思想を還骨脱胎して形成される封建支配のイデオロギーとしてきわめて有効なものとなったのに対し、それに吸収しえない近世民衆思想の原質的なものとして、Ⅱ型・Ⅲ型は異義とされねばならないのであった。

と述べる。つまり、民衆思想を還骨脱胎して封建支配を受容させることを目的とした信仰として、Ⅰ型の信仰（三業帰命説）を見ているのである。ただ、Ⅱ型とされる近世初期教学の意図について、平田厚志氏は「幕藩制身分秩序に随順せしむべく教学思想の樹立」[35]であったと述べている。平田氏と大桑氏との見解を合わせた場合、Ⅰ型とⅡ型とは教学的展開（変化）があったとしても、結局のところは幕藩体制迎合の教学でしかあり得ないことになるだろう。そうであれば、幕藩体制迎合のために教学構築をしたにもかかわらず、教学展開（Ⅱ型→Ⅰ型という変化）があったことになる。では、その展開自体には何の意味があったのか、それを明らかにしなければ意味がないだろう。筆者も教学構築の原因にイデオロギー論的なものが全くないとは考えていないが、大桑氏や平田氏のように、教学構築の原因をイデオロギー論のみに収斂させていくことには、問題があると考える。

次に、奈倉哲三氏の論を見てみよう[36]。奈倉氏は、三業惑乱の裁決が出された後の真宗門徒の動向に注目し、文政六（一八二三）年の東本願寺門跡下向を検討している。その中で、田畑を売却してまで門主から「御剃髪」を受けようとする民衆思想の背景に、「来世信仰の高揚」や「法主生き仏信仰」などがあると指摘し、以下のように述べている。

> 近世後期ともなれば、現実世界の諸問題に対して、おのれの側から主体的に働きかけることができる範囲、可変的であることの範囲は、一般民衆にとっても大きく広がってくる。そのことは、真宗地帯においても同様であり、現世に対して主体的にかかわれる門徒大衆を増大させる。（中略）こうした精神史の新しい流れをいっそう顕著に推し進め、自らの主張として念仏行のなかで展開しようとしたのが、ほかならぬ「三業固執の族」であった。欲生正因的発想を基盤にし、三業揃えて往生祈願をしなければならぬとする三業帰命説は、現実世界の諸問題に対する「我」（民衆）の側からの主体的な働きかけの増大という近世後期の一般的趨勢が、浄土往生に対する積極的な行為となって、あらわれたものなのである[37]。

つまり、三業帰命説は現実世界に積極的にかかわろうとする民衆思想の趨勢に応えようとした教学であるとするのである。また、三業惑乱が裁決されたにもかかわらず、越後で「三業固執の族」が抵抗を続けたことについても、

> これらのことは、結局、三業帰命説的な信のあり方、念仏行の主体的実践が、いかに時代的・大衆的な要求に根ざしていたかということを示すものであろう[38]。

と述べて、三業帰命説が民衆思想に根ざしたものであったとして高く評価している。奈倉氏は、三業帰命説が時代の潮流に合致した思想であったとするのである。[39]

次に、真宗の地域別研究を行う有元正雄氏は、北陸・西中国・中北部九州・近畿などの地域における真宗地帯の調査を通して、真宗独特の倫理観の形成とその行動とを「殺生禁断」「勤勉」「加持祈禱など非合理的信仰の忌諱」などに求める研究を行っている。その中で、

近世真宗においては他力に包摂された自力宗に転化することにより、つまり他力のもたらす弥陀救済への報謝の観念と、自力のもたらす禁欲との独自の結合によって、門徒に他の思想・宗教団体に見ることができないほどの一際厳しい禁欲生活を要求し、そのエートスが真宗門徒の独自の社会的活動として出現するのである。[40]

と述べて、「近世真宗のもつ自力的要素」に言及し、その背景について二点あげている。

(イ)死後地獄に堕ちて苦しまねばならない悪人凡夫が弥陀の慈悲によって救われるとし、弥陀一仏への信仰を説く手段、および門徒統制の手段として地獄の恐怖が説かれるとき、人々は悪に対する深刻な反省と自己規制を生み、現世において悪業を排除し地獄への因を除こうと図る。

(ロ)さらに後世の救済が絶対的に保証されるとするとき、現世の生活には救済に対する奉謝（ママ）・敬慎の観念が充満する。かくして両者が結合し、門徒の生活はさながら禁欲者のそれに変わっていく。敬虔な門信徒ほどこうした傾向は強く、十悪の冒頭に挙げられる殺生に対してはとくに厳しいまでにその観が強かったと思われる。[41]

有元氏のこれらの研究は、直接的に三業帰命説の背景を述べたものではないが、三業惑乱の背景を考察するに当たって、在地門信徒における信仰の具体的あり方の研究は考慮しておくべきであろう。[42]

この他、歴史学者による研究として、平田厚志氏による美濃の騒動に関する指摘[43]や、引野亨輔氏による新義派・古義派という二項対立的視点に関する批判[44]など、注目すべき論がある。これらの歴史学者による民衆の動向を含めた考察を取り入れた視点が、今後の教学史研究にも必要であろう。

四　最後に

三業惑乱は、近世真宗教団にとって最も大きな論争であり、しかもそれが民衆の動揺を生んで幕府の介入を受けるなど、真宗内だけに止まらない大きな事件であった。そのため、様々な視点による膨大な研究の蓄積がある。では、その上でどのような研究の視点が提示できるのか。以下、「論争過程の詳細な追究の視点」と、「出版メディアからの視点」との二つの視点を提示して、三業惑乱研究の方法論の一提言としたい。

まず、「論争過程の詳細な追究の視点」から述べておこう。功存に端を発する三業帰命・欲生帰命説であるが、その論争過程における教学展開を見るに、特に三業帰命説についての展開が見られる。ここでは「論争過程の詳細な追究の視点」の重要性を示す一例として、三業帰命説の教学展開を挙げておこう。

三業帰命説には「故発三業説」・「自然三業説」・「運想三業説」・「義解三業説」などの様々な説がある。[45] これらは新義派が論難を回避するために生み出していった説である。まず、「故発三業説」とは、病気などで三業への発動が無理な場合を除いて、三業が揃う者は必ず三業を発動しなければならないという説である。すでに功存の『願生帰命弁』の中にも述べられている。[46] 次に、「自然三業説」とは、「故発三業説」が否定されたのを受けて主張されたもので、信心があれば自ずから三業への表出があるのだから、三業の表出を必ずしも否定すべきではないという説である。次の「運想三業説」とは、「自然三業説」をも否定されたことを受けて、ただ意業に身業・口業に表出する想いを持つだけでよいとした説である。最後の「義解三業説」とは、最終的な江戸での釈明で述べられた説で、三業帰命説は単に解釈の上（義解門）で述べたまでで、安心（安心門）において述べたものではないとする説である。

右のように、三業惑乱をめぐる議論の中で、新義派の三業帰命説はその説が変化している。これらを単なる言い訳と見ることも出来ようが、先行研究においてもそれぞれの説がすでに智洞以前から存在していたことが指摘される。ならば、それらの各説が何を背景にして生まれたのか、そして、論争過程でどのような理由で否定されたのかを丁寧に追うことが必要である。本研究会で論争の過程を丁寧に追っているのは、これらの諸説の相承・根拠・背景などを追究するためである。なぜなら、大原性実氏は三業帰命説について、

帰命の純粋なる経験は、三業標相そのものの上にあるのではないか、換言せば三業標相に当面して帰命の純粋宗教経験を味識するというの

ではなかろうか。（中略）然してかかる意味に於て三業帰命説も別なる角度即ち宗教心理的立場等よりも新たに研究が加えられ、以て願生思想と共に更に再検討が要請されねばならぬと思うのである。(47)

と、三業帰命を全く否定する考え方に対して、純粋な意味での宗教経験は、三業に当面したところにあるのではないかとの見解を示し、それらを宗教心理学の角度から再検討する必要性を示唆している。また、「自然三業説」についても、知空・俊諦・月筌・性均・卞関・慧鐫・義教・芳山などの三業帰命説が自力を論じたものではないとした上で、

これやがて自然三業の説の出る所以であって、法徳自然として、帰命の三業に表出すとなすものである。必ずしも三業の儀則をまって帰命の領解なると云うのではない。『北窓偶談』（九丁等）の如き寧ろかかる説を排してさえいるのである。果たして三業帰命の説の純粋なる意味が、かくの如きものであるならば、これまたわが真宗に於ける敬虔なる宗教的経験の事実と云うべきではなかろうか。もとよりその事実の祈願的、功利的、自力的心情より発するものの排さるべきことは云うまでもない。(48)

と述べている。つまり、三業帰命説が否定されたことで、真宗において三業を論じることすら拒否される現実を批判しているのである。(49)大原氏のこの主張に応える議論が、真宗学内で行われる必要があると思うが、その前提として三業惑乱での議論を詳細に検討する必要があるだろう。その意味で、この研究会で行っている論争過程の丁寧な追究と、その史資料の翻刻は、三業惑乱研究にとって特に重要な作業となるだろう。

次に、「出版メディアからの視点」について述べておこう。歴史を研究する上で、重要なことの一つとして、それぞれの時代をリアルに再現することが挙げられる。しかし、例えば鎌倉新仏教中心史観や近世仏教堕落論が、近代化を達成しなければならない、明治という時代的要請の中で成立した歴史観であったとされるように、(50)無意識に自分のいる時代感覚や自分自身の感覚から誤った歴史認識をしていた例も指摘されている。それら無意識の感覚をできるだけ排除する努力が、これまでの歴史観と全く異なった歴史認識を生んでいくのであろう。ここに挙げた「出版メディアからの視点」は、その方法の一つである。

近世の特徴としてあげられるのは、出版メディアの発達である。日本における出版メディアは、寛政期ごろから盛んになり、それによって、庶民においても出版書籍を通じた知識の普及が見られるようになる。そして、その知識の普及が後の幕藩体制解体への原動力となったとされ、それら出版メディアの研究は、近年の歴史学研究において特に注目されている。(51)それは、近世における出版メディアの改革というリアルさが、

新たな近世像を浮かび上がらせようとしていると言えよう。

右のような出版メディアに関する研究の方法を借りれば、三業惑乱について、さらに多くの点から再検討することができる。例えば、宝厳の『興復記』『帰命本願訣』が出版されたのに対し、大麟の『真宗安心正偽編』は書写本であったように、三業惑乱にかかわる書物は出版された書籍のみではない。その違いの意味は何であるのか、書物のあり方、知識のあり方という視点から再検討が必要であろう[52]。また、本研究会で翻刻した『願生帰命弁』草稿本などから、当時の書籍出版の過程など、新たな事実の発見もあると思われる。その他、三業惑乱関連の書籍がどのように成立していったのか、書肆・書写地・書写者なども考察に含めながら検討する必要がある。筆者もこのあたりの問題について、明確な答えは用意できていないが、これら書物のあり方、知識のあり方という視点から三業惑乱を再検討する必要があろう。

以上、三業惑乱研究の方法論について述べてきたが、近世真宗史は歴史学の研究者からも注目されている。それは、門徒が多かったことや、それによって在地史資料が多く現存していることにもよると考えられる。しかし、何よりもその原因は、近世民衆の中に真宗が生きていたからではなかっただろうか。近年の歴史学研究は、そのことを明らかにしつつあり、また、その研究が近世仏教の認識を変えようとしている。本論文では、三業惑乱研究の方法論を提示したが、今後、様々な方法論が真宗学者の中から提示され、歴史学研究と刺激し合いながら、新たな近世真宗像が浮かび上がってくることを期待したい。

註

（1）三大論争とは、初代能化西吟（一六〇五～一六六三）と月感（一六〇〇～一六七四）との論争である「承応の閲牆」、第五代能化義教（一六九四～一七六八）と智暹（一七〇二～一七六八）との論争である「明和の法論」、第六代能化功存（一七二〇～一七九六）・第七代能化智洞（一七三六～一八〇五）と道隠（一七四一～一八一三）・春貞（一七四〇～一八〇六）・大瀛（一七六〇～一八〇四）との論争である「三業惑乱」を指す。

（2）三期の分け方は中井玄道「三業惑乱の大観」（『龍谷大学論叢』二六三、一九二五）を参考にした。

（3）「新義派」「古義派」の用語は、享和二（一八〇二）年に起きた美濃の騒動一件に初出し、学林の三業派を「新義派」、在野の信楽派を「古義派」と、信楽派から名付けられたものである。新義が禁止されていた当時において、この命名は論争の結果を大きく左右するものであった。用語の成立を考えれば、この用語を使用することは、最初から三業派を異義視していることになるが、この用語が一般化していることから、本論文でも便宜的にこの用語を用いた。

（4）道粋による批判『帰命弁問尋』（『真宗全書』巻六二所収）に代表される。なお、道粋の批判に対する功存の返答は『霊山師答問』（同右所収）より知られる。

（5）大麟の批判や興正寺の動きについては、北岑大至氏による「大麟『真宗安

心正偽篇』成立の一考察」（『龍谷大学大学院紀要』二九、二〇〇七）や「近世興正寺教学の一考察―大麟『真宗安心正偽篇』を手がかりとして―」（『印度学仏教学研究』五六―二、二〇一〇）などの一連の研究がある。また、大原誠氏による「『讃岐国法敵惑乱之次第』について」（『行信学報』二一、二〇〇八）などもある。

（6）惑乱当時の史料では、大谷派は「東派」などと表記されるが、本論文では便宜上、「大谷派」と表記する。本願寺派についても「本願寺派」と表記を統一した。

（7）論争の過程で、他の学匠による多くの著作も存在するが、本研究会では、宝厳を中心とした論争過程に注目しているため、このようにまとめておいた。詳しくは『龍谷大学三百五十年史』などを参照されたい。

（8）智洞の挙げる信楽帰命説批判は、超然『続反正記略』（『真宗全書』巻七二・一四二頁）に以下の四点が挙げられている。①許二違教一空二能説功一失（「たすけたまへ」と教えながら、「たのんだ覚えがなくても往生できる」とすれば、説いた意味がない）、②令二二祖教迹別途一失（親鸞は「たのめ」と教えず、蓮如は「たのめ」と教えるとするのであれば、二祖一途の教えにならない）、③以二凡身一許二往生一失（たのむこともしないのに凡夫に往生を認めるのは誤りである）、④合二当流教導二途一失（一念帰命は七祖相承の説であるのに、それを否定するのは教えを二途にするものである）。

（9）美濃の一件については、平田厚志氏「美濃古義派騒動」（『日本宗教文化史研究』七―二、二〇〇三）に詳しい。また近年では、同氏を主任とした研究グループによる「指定研究「西本願寺宗意惑乱一件」文書を読み解く（第一年次）研究報告」（『龍谷大学仏教文化研究所紀要』四九、二〇一〇）などもあり、今後のさらなる研究が期待される。

（10）宗主の安心書は以下のような経緯で書かれた。脇坂淡路守は、まず智洞と道隠それぞれに安心書を書かせ、それを本願寺に提出して吟味させ、宗主の安心書を幕府に提出するよう指示した。本願寺では、履善によって智洞の安心書が、自謙によって道隠の安心書がそれぞれ批評された。そして、それぞれの末尾に、門主によって短文の批評が書き添えられ、江戸に送られた。また、宗主の安心書については、亳摂寺恵光院によって草稿が書かれ、それを自謙が補い、宗主が自筆で清書したという。

（11）なお、「御裁断御書」の披露以後も、各地で新義派による動揺が残っており、三業惑乱の終結をどこに設定するかについては問題がある。しかし、本願寺の方向性の決定としては、やはり「御裁断御書」の披露がその決定であることから、本論文では惑乱終結を「御裁断御書」披露に設定した。

（12）小林准士「三業惑乱と京都本屋仲間―『興復記』出版の波紋―」（『書物・出版と社会変容』九、二〇一〇）。

（13）『興復記』二三丁左。

（14）來洲『排謬翼宗篇』（二丁右）。『排謬翼宗篇』は宝厳『帰命本願訣』を批判した書である。本書には『興復記』出版の経緯と学林の対応が記されている。

（15）宝厳は『興復記』出版に際しては善永の名を語り、問難書の提出に際しても密成の名を語っている。このことについて小林氏は「むしろ自派の本山から掣肘されることを避けていた可能性が高い。というのも、実は宝厳は東派の学寮講主に批判的な立場であり、慧琳・深励といった人物と対立し、後には異義の判定を受けることになる人物だったからである」（註(12)小林論文）と述べている。

（16）「問難書」は『帰命本願訣』に述べられている。つまり、『帰命本願訣』の巻頭から『願生帰命弁』の二六文について一〇八個の論難が示され、その後に功存への返答催促の一文（三十丁右以降）が添えられている。以下に示した内容は、功存への返答催促の一文を要約したものである。

（17）『排謬翼宗篇』二丁左。

（18）『同右』二〇丁右。

（19）実際、『帰命本願訣』にこれらの文は挙げられていない。

（20）この他にも、『興復記』（刊）に対して天明七（一七八七）年に覚成・祐賢が『攻蝙指正録』（著）を、『帰命本願訣』（刊）に対して寛政元（一七八九）年に善慶が『還着百八失』（著）を、翌年に大円が『笑盲訣』（刊）を著し、宝厳の再反論書『抉膜篇』（刊）に対して寛政二年に大円が『笑盲訣』（刊）を著しているが、ここでは省略した。

（21）桑谷観宇「三業惑乱史上に於ける宝厳の地位と講師深励の苦闘」（『大谷学

報』一七―二、一九三六）。

（22）『扶桑篇』六丁右。

（23）宝厳の異義事件については、水谷壽『異安心史の研究』（大雄閣、一九三四）五五頁以下などに詳細がまとめられている。

（24）三業惑乱に関する研究論文については、『龍谷教学会議 第三十九回大会三業惑乱と真宗教義 附録 三業惑乱関係資料』（龍谷教学会議編、二〇〇三）の「三業惑乱関係研究論文目録」を参照されたい。

（25）大原性実『真宗願生論の展開』一〇二頁、中島覚亮『異安心史』七六頁など参照。

（26）真宗学における三業惑乱研究の大部分は、功存を代表とする三業帰命・欲生帰命説を否定するものであるが、一部にはそれらに反論する見解も見られる。合志敬夫「空華派と智洞派の学解の相違点について」（『龍谷教学』一三、一九七八）や、磨墨岱山『空華抹殺論』（白水発行所、一九五六）などがあり、その他、新義派からの史資料として、『真宗史研究資料―いわゆる三業惑乱に関する―』（法住教団教学部編、一九八三）などがある。

（27）中島覚亮『異安心史』八二頁。

（28）辻善之助『日本仏教史』（岩波書店、一九一九～一九三一）。近世仏教に対する評価は、特に巻一〇の末尾、「仏教の衰微と僧侶の堕落」四〇四頁以下に述べられている。

（29）近世仏教思想史研究の流れについては、児玉識「近世真宗史研究の動向と課題」（『近世真宗の展開過程―西日本を中心として』［吉川弘文館、一九七六］所収）や同「近世真宗史研究の動向と課題―民俗学との接点を求めて」（『近世真宗と地域社会』［法蔵館、二〇〇五］所収）、黒住真「近世日本思想史における仏教の位置」（『日本の仏教1～仏教史を見なおす』［法蔵館、一九九四］所収）、西村令「近世思想史における仏教の意義」（『近世仏教思想の独創―僧侶普寂の思想と実践』［トランスビュー、二〇〇八］所収）、澤博勝「宗教から地域社会を読みうるか―分野史から全体史へ」（『近世宗教社会論』［吉川弘文館、二〇〇八］所収）、同「近世民衆の〈知〉と宗教をめぐって」（『近世の宗教と社会3―民衆の〈知〉と宗教』［吉川弘文館、二〇〇八］所収）などを参照した。

（30）竹田聴州「近世寺院史への視覚」（『近世仏教―史料と研究―』一、一九六〇）などが挙げられる。なお、竹田氏の方法論に対する問題点については、児玉識『近世真宗と地域社会』（七頁以下）に述べられている。

（31）ただし、歴史学的視点からすると、教学の問題のみで三業惑乱を片付けることはできないとの意見も出される。「しかしこの三業惑乱は、その事態の重大さから展開のありようにかなりの地域差を持つ。ここに近世権力に公認された宗教・宗派内で生じた宗教論争としては他に見られない特徴が表れたのである。このことはまた、学僧同士の教義をめぐって生じた争論（＝同一教団内部の権力闘争）が一定程度以上の展開を見た場合、藩権力や地域社会構造といった世俗世界にも大きな影響を持ったという時代性と、こうした論争も教義論のみではその本質は明らかにできないのではないか、ということを推測させる」（澤博勝『近世宗教社会論』二四一頁）。

（32）同主旨のことは大桑斉氏も述べている（「幕藩制国家の仏教統制」（『近世仏教の諸問題』［雄山閣、一九七九］所収）。また、澤博勝氏は、本山が理想とする教えと一般僧侶の語る教えとの関係性が取り上げられないことを問題としている（澤博勝「近世民衆の仏教知と信心」［『近世の宗教と社会3―民衆の〈知〉と宗教』所収］）。

（33）『橋本博士退官記念 仏教研究論集』（清文堂出版、一九七五）所収。

（34）大桑氏の仕事として、近世を通じての思想史的流れを提示したこと自体には大きな意義があるが、その詳細について、筆者は若干の疑問を持っている。大桑氏は、学林の教学が初代能化西吟の「Ⅱ型＝決定抄型」から、二代目能化知空の「Ⅰ型＝蓮如型」に移行して六代目能化功存までの流れを見るが、四代目能化法霖の思想については「Ⅱ型＝決定抄型」の西吟の影響を受けているとの指摘もある（可西大秀『真宗の異義とその歴史』一五二頁）。法霖の安心については議論があるが（大原性実『真宗異義異安心の研究』など参照）、筆者が思うに西吟と法霖との学問的方法論は同じ傾向である。それらのことを考え合わせるならば、大桑氏のように明確に区分されるかどうか疑問を感じる。なお、大桑氏の説に対する批判は、児玉識氏が行っているが（『近世真宗と地域社会』五八頁以下参照）、近世を通じての全体的な真宗思想の流れは、地方史料を駆使した奈倉氏などの研究と合わせ、今後、さらな

る研究の必要がある。特に教学内容に精通した真宗学者による研究が期待される。

（35）平田厚志「近世真宗思想史の研究―永照寺西吟の思想について―」（『龍谷大学仏教文化研究所紀要』二六、一九八七）。

（36）奈倉哲三『真宗信仰の思想史的研究』（校倉書房、一九九〇）参照。

（37）『同右』一三一頁。

（38）『同右』一三四頁。

（39）なお、奈倉氏の一連の研究に対して澤博勝氏は、「一般論化も重要であろうが、まずは支配関係や社会経済関係などを同じくする同一地域における、真宗的要素と非真宗的要素の比較検討の事例分析を積み重ねる必要があるのではなかろうか。そのなかで、共通の時代・社会に生きた民衆としての同質性を持ちながらも、真宗信仰の受容を結果とした思想面や実践面での特異性が析出されたとき、はじめて従来の思想史研究を乗り越えることが可能な議論になるのではなかろうか」（『近世の宗教組織と地域社会―教団信仰と民衆信仰―』［吉川弘文館、一九九九］二四五頁）と述べ、「真宗先にありき」論であると批判している。また、引野亨輔氏は「しかし、同時に私は奈倉氏の解釈に対して幾つかの疑問も抱いている。例えば、本山使僧の拒否を三業派の根強さによるとするならば、幕府裁断前まで三業派の中心であった本山に対してはその根強さを見出すことはできないのか。あるいは、本山使僧をも拒否する三業派の根強さを弥陀への直対的な信心によるとするならば、本山の学説（＝三業帰命説）をも異安心であるとし覆した反三業派の行為は更に弥陀に直対的でなければ不可能ではないか。そして、これらの疑問を包括するものとして、先述した三業惑乱の最大の特徴、すなわち本山の学説が在野に異安心であると糾弾されたという点への意識が奈倉氏には乏しいのではないか、ということである」と批判している（「三業惑乱～『異安心』にみる近世仏教の一特質」〈『史学研究』二二二、一九九八〉）。

（40）有元正雄『真宗の宗教社会史』（吉川弘文館、一九九五）二四〇頁。

（41）『同右』二四一頁。

（42）なお、有元氏の論については、澤博勝氏が①真宗地帯の設定、②近世の論証に際して、近代の史料をほとんど史料批判を行うことなく利用、③論証の基本が状況証拠の積み重ね、④近世の思想史研究としての四点から批判してる（詳しくは澤博勝『近世の宗教組織と地域社会―教団信仰と民衆信仰―』二四二頁参照）。これらの批判を通しての、さらなる有元氏の研究が注目される。

（43）註（9）平田論文参照。

（44）註（39）引野論文参照。

（45）以下のまとめについては、『龍谷大学三百年史』（三〇二頁）の記述によった。三業帰命説には、これらの他にも「記憶三業説」などの諸説がある。

（46）『願生帰命弁』の「何ノ障縁モナカランモノハ、必ズ必ズ仏前ニムカヒ三業ヲ表スベキコトナリ」（上六丁左）などを指す。

（47）大原性実『真宗教学史研究Ⅰ　真宗願生論の展開』一六二頁。

（48）『同右』一二八頁。

（49）また、願生帰命説についても、「果して然らば欲生・願生を以て信の徳相と云ひ（慧鐙）、或はたすけたまへと帰命するの相承と解する（芳山）に如何なる誤謬があるのであろうか、かかる点は最も公明に、浄土教学の論理的理性の命ずる所によって究明し批判すべき余地があるのではなかろうか、欲願の故に自力なり信楽の故に他力なりといふ色盲的論理は学の立場に於ては一切之を排除すべきである、欲願の自力に非ずして仏智回向によるものなることは上来述ぶるが如く知空以来言を極めて弁明につとめる所である、信を以て真宗に於ける宗教的経験の事実（信楽帰命）と許しつつ、その内容でありかつ浄土教の基礎観念たるべき願生が如何なる故に宗教的経験の事実でないと云ふのであろうか、欲求浄土、願生浄土の意識こそ熾烈なる浄土教徒の願求の発露ではないか、かかる点の論理的解明こそ願生帰命説に対して要求せらるべき最も忠実なる批判の焦点ではないであろうか」（大原性実「願生帰命説並に三業帰命説の起源とその伝統」〈『龍谷大学論叢』二六三、一九二八〉）と述べている。

（50）末木文美士『鎌倉仏教展開論』（トランスビュー、二〇〇八）二〇頁。

（51）若尾政希『「太平記読み」の時代―近世政治思想史の構想―』（平凡社、一九九九）、横田冬彦「書物をめぐる人びと」（『知識と学問をになう人びと』［吉川弘文館、二〇〇七］）、同「知識と学問をになう人びと」（同上）、松金

直美「近世後期真宗道場における文化受容―越中国射水郡葛葉村名苗家蔵書を素材として―」（『民衆の〈知〉と宗教』［吉川弘文館、二〇〇八］）、澤博勝「近世民衆の仏教知と信心―真宗門徒の〈知〉―」（同上）など、多数が挙げられる。また、末木文美士氏は『近世の仏教―華ひらく思想と文化―』（吉川弘文館、二〇一〇）の中、「大蔵経の出版」（九四頁）「教学の刷新」（一〇三頁）などで出版文化と近世仏教思想との関係に注意を払っている。その他、近年発表されている『書物・出版と社会変容』（『書物・出版と社会変容』研究会編、二〇〇六～）にも出版と思想とに関する意欲的な論文が多数収録されているので参照されたい。

（52）第一節に示した論争往復の一覧を見れば、大麟との論争往復は著述本であり、宝厳との論争往復は刊本のように見える。著述本による批判には著述本、刊本による批判には刊本という対応に見えるが、『龍谷大学三百五十年史』の一覧では、刊本である宝厳『興復記』との論争往復に著述本である覚成・祐賢『攷編指正録』が含まれるなど、必ずしも明確な区分ができないようである。論争往復の対応を含め、今後、著述本と刊本との視点から再考できる可能性もある。

『願生帰命弁』と『興復記』

能美潤史

はじめに

本共同研究における研究方法やその意義については先に三浦氏が報告した通りである。そこで本研究報告では、三業帰命説が主張される『願生帰命弁』（以下、本文中では『帰命弁』と略す）ならびにその論難書の嚆矢である『興復記』[1]について、その内容を紹介したい。これまでに本共同研究の研究報告として『帰命弁』の本文翻刻を発表しており、今回は『興復記』も含めて、両書の本文の釈文を中心としたものである。そこで、基本的には随文形式で進めていくこととする。『興復記』における反論も、『帰命弁』の記述を追いながらそこに批判を加えたものであり、論争の内容を把握する上でも、随文形式での内容紹介が最適であると考えた。

一　『願生帰命弁』について

まずは『帰命弁』の内容についてみていきたい。願生帰命説および三業帰命説の萌芽は功存以前の諸学僧の書物にも散見されることは既に指摘されるところではあるが[2]、三業惑乱においてはこの『帰命弁』こそが三業派の主張の根幹をなした書物であり、惑乱期における論争の過程やその内容を検討するためにも、まずはこの『帰命弁』に展開される主義主張を知ることが必要不可欠である。

それでは『帰命弁』の構成についてみていくと、その中は六門に分けられている。すなわち、①「先釈名義」②「正挙相状」③「通弁道理」④「明出文証」⑤「因引例証」⑥「広通妨難」の六である。これら六門の内容をみてみると、前三門では願生帰命説・三業帰命説についてその論理が説明されており、後半の三門ではその文証と例証とを挙げ、あるいは他からの論難に対しては反駁をなしている。今ここでは『帰命弁』の主張の中心である前三門について、その内容を窺ってみたい。

はじめに「先釈名義」の内容からみてみると、まず「弥陀をたのむ」ということについて[3]、

> 今、わが宗に伝ふる弥陀をたのむといふことは、本願の三信を統括して近く六字の名号なることを示し、三信即一の欲生の一心開発をあらはしたまふすがたと見へたり。

とあり、「弥陀をたのむ」とは「三信即一の欲生の一心開発をあらはしたまふすがた」であるとされる。またこの「三信即一の欲生の一心開発」という義については、『願々鈔』の次の一文がその文証とされる。すなわち[4]、

> 彼国に生まるる信心歓喜の念仏衆生、一念欲生のきざみに正定聚に住す。

という文であり、この『願々鈔』の文は三業派の各人の書に頻繁に用いられ、その主張の根拠とされている点からも重要である。そしてまた『帰命弁』ではこの「たのむ」の語について[5]、

> たのむといへばとて、頼・憑・恃・怙等の字をもて解すべからず。その頼字はたのみにすることなり。憑はよりかかるなどのこころなり。
>
> 今のたのむといふは、願文の欲生我国、成就の文の願生彼国と説きたまへる、如実の欲と願とのおもむきなり。

として、今問題にしている「たのむ」は「頼」（たのみにする）や「憑」（よりかかる）の字義をあてるものではなく、願文と成就文とに根拠を

置いた「如実の欲と願とのおもむき」であると述べている。また、その「如実の欲と願とのおもむき」については、[6]

最初帰命一念開発のすがたなり

として、つまり「たのむ」とは、一念開発の際の帰命、すなわち欲生（願生）帰命をあらわす言葉であると解釈されている。しかしまた、その欲生・願生はただ自らが起こしていくものではないことを述べて、[7]

世の盲冥の、明覚の仏に随順することは、招喚の勅命によりて帰命願生の心はおこるなり。しかれば今、一念に阿弥陀如来たすけたまへとたのむ一念に、御たすけ一定と疑ひなき他力の欲生は、もとこれ東岸・西岸の遣喚による。たのむこころもわれとおこらぬとはこれなり。

というように、この欲生は招喚の勅命によって起こさしめられた「他力の欲生」であり、「たのむこころ」は「われとおこらぬ」ものであることを強調している。ところが、この文に続いて、[8]

然るに異解者流、偏に頼の字の訓にてたのみにすることなりとて、三業に亘りたすけたまへとたのむことを、怨のごとくきらひにくめり。これ大いに宗教に違背す。

と述べ、「三業に亘りたすけたまへとたのむ」ことこそ本宗教であるとしていることから、ここに自らの三業に表して帰命すべきとする三業帰命説の主張がみられるわけである。またここで「たのむ」の語を「たのみにする」と解釈することは誤りであるということが再び指摘され、この「たのみにする」という解釈について、[8]

今の帰命を訳するには不対なることなり。

として、あくまで「たのむ」こそが「帰命一念開発のすがた」であることを徹底している。

次に、「たすけたまへ」について、『往生礼讃』の「以光明名号摂化十方但使信心求念（光明・名号を以て十方を摂化したまふ。ただ信心をもて求念せしむ）」[10]の文を引き、

その求念は即ちたすけたまへなり。[11]

として、「たすけたまへ」とは求念の義であることを示すとともに、

この求念は即ち光明名号よりこれをなさしむるなり。[12]

と述べ、ここでも先に「他力の欲生」・「たのむこころもわれとおこらぬ」と述べられていることと同じく、願力の用きを強調した表現がとられている。

さて、この「先釈名義」の一段の終わりには一つの問答が設けられており、その問いとは、なぜ「たのめ」とばかりいい、「ねがへ」とはいわないのかというものである。その答えとして、「ねがふ」ということは、対象となる相手がおらず自心の中で独り望むことも「ねがふ」というが、今この「たのむ」とは阿弥陀仏を所対所向に願ずることをいうのであるとして、「ねがふ」と「たのむ」との語義の違いを説明している。

以上のように、まずこの第一「先釈名義」では、「たのむ」の語を中心にしてその名義が釈され、「たのむ」とは願生帰命による「帰命一念開発のすがた」であり、また三業に亘りたすけたまへとたのむ三業帰命こそが真宗の宗義であると述べられている。そこではまた、本願のはたらきということが強調されてはいるものの、三業帰命のように一念開発に衆生の造作が関与するとされていることはやはり問題である。

次に第二の「正挙相状」であるが、この一段は次の一文から始められる。すなわち[13]、

正しく相状を挙ぐとは、もと論偈初行の三念門のすがた、他力安心の標相なり。

というものである。「論偈初行」とはいうまでもなく、天親『浄土論』の「世尊我一心帰命尽十方無礙光如来願生安楽国（世尊、われ一心に尽十方無礙光如来に帰命したてまつりて、安楽国に生ぜんと願ず[14]）」のことであり、「三念門」とはその『浄土論』の中に説かれる、「礼拝」「讃歎」「作願」「観察」「廻向」の五念門のうち「礼拝」「讃歎」「作願」の三を指し、これは曇鸞の『往生論註』に『浄土論』の先の文を釈して「第一行四句相含有三念門（第一行の四句にあひ含みて三念門有り[15]）」と示されるものである。このように、まずはその三念門こそが「他力安心の標相」であることが示され、これに続いて[16]、

たすけたまふ仏願を聞き得て、如来に向かひ合掌礼敬して、一心に阿弥陀如来たすけたまへとたのみたてまつり、御たすけ一定往生治定と疑ひなく信じたてまつるなり。

と述べられており、この文中の「たのむ」の語の解釈については先ほど「先釈名義」において「帰命一念開発のすがた」と確認した通りであるが、今それについて、「如来に向かい合掌礼敬して……」とあるように、一念帰命の相は三念門としてあらわれ、また必ず身口意の三業に亘るべきことが述べられているのである。さらにまた[17]、

然ば、善知識の教にまかせ、身業仏に向かひ、合掌敬礼して口業に阿弥陀如来、わが一大事の後生たすけたまへと白し、心に念ずること口業のごとく、かかる出離の縁なきものをたすけたまへと一心に帰命するとき、御たすけ一定と信じて疑ひなきをこそ、今の帰命のすがたとはいふべし。

として、三業帰命こそ正義であることを重ねて強調している。

しかしその一方で、いかなる場合も帰命の相とは三業に表されるべきものであるかというと[18]、

然ども、さまざまの縁にへだてらるることありて、身業礼敬のかなはぬ人もあるべし、口業の発語に及ばれぬもあるべし、独り自らたのむ人もあるべし、師僧父母同行の授けによるもあるべし、あるいは仏閣道場、あるいは病床山野にてたのむもあるべし。

と述べ、時処諸縁によっては三業に亘り帰命の相を表すことが難しい場合もあることを認めている。しかし、その文に続いて[19]、

何の障縁もなからんものは、必ず必ず仏前にむかひ、三業を表すべきことなり。

とあることからは、やはり三業帰命をその原則とし、これを強く勧めていることが窺い知れる。またこの三業については[20]、

因果ことごとく仏回向の所作なれば、帰命の三業も仏の三業よりおこり、本願の招喚、よく行者をして安養仏に回願せしむ。これ光明名号の力用にして信行融即の相なり。その体、他力難思の三念門なれば、三業もと一体の中にして具せり。

として、「帰命の三業」は「仏の三業」より起こるもので、またこれは信と行とが融じた「信行融即の相」であると示している。ここに示される「信行融即」という名目については宝厳の『興復記』において批判の対象となっており、これについては後述する。

さて、上のように三業帰命こそが正義であることを重ねて主張した上で、かの異解者（龍養）について批判を加えている。すなわち[21]、

爰に近来一類の異解者ありて、願生帰命の三業をきらひ、偏にああとおもふ開解を教とせり。（中略）今、異解者のああと信ずるばかりといふは、決定恒時の信相にして、一念発起の帰命願生にはあらず。かれがごときは、欲生を捨て直に信楽を勧めんとなり、これ水にあらざる氷を用るがごとし。請ふ、願々鈔等の文を熟読せよ。

と述べ、異解者の主張する「ああと信ずるばかり」とは「決定恒時の信相」であり、異解者の論理では欲生が捨てられていると批判するとともに、「一念発起の帰命願生」がまずもって重要であるという自説を展開している。またそこで「熟読せよ」といわれている『願々鈔』の文は先

に掲げた通りであるが、とりわけその「一念欲生のきざみに正定聚に住す」という文意によって、決定の一念において欲生帰命は欠くべからざるものであることがここでも主張されている。

以上、第二の「正挙相状」においては帰命の相状について、『浄土論』の願生偈の文を根拠としながら、それが身口意の三業に亘って表されるべきものであるという、三業帰命説が主張されていた。

次に、第三の「通弁道理」についてはまずはじめに[22]、

凡そ帰仏の法は三業帰敬を用るもの、これ通方の理なり。

として、三業帰命は通方に則ったものであると述べられている。その上で[23]、

蓋し惟ば、一切の仏法その発軫を論ずるに、事あり、理あり、解あり、行あり。天台・華厳のごとき、まずその理・解を貴む。真言・浄土のごとき、まずその事・行を首とす。

として、本宗においては「事・行」を首とすることを述べている。そしてここで異解者を批判して[24]、

たのむ一念に御たすけ一定と信じよろこぶものを貶責す。（中略）まずその願生の心を貶するは論ずるに及ばず、たとひ仏辺よりは行者身・口の表業をまたずとも、行者の三業恭敬を致すべきこと、これ必然の理なり。

と述べ、行者の三業恭敬は必然の理であるとし、続いて『勝鬘経』において勝鬘夫人が三業に亘り恭敬している文を引き、三業恭敬はやはり仏教の通則であると主張している。

さて次に、機法和合の義を示すとして、「火」と「薪」の譬をかりて説明している。すなわち[25]、

その機の生質は十方衆生これ薪のごとく、その法は阿弥陀仏これ火のごとく、

というように、機を薪、法を火とした上で、薪に火が点くのはその薪の先の硫黄が発燭するからであるとし、

今しばらく喩ふるに、硫黄は意業のごとく、木片は身・口業のごとし。木片いまだ燃へおはらざるに火すでに発するは、たすけたまへとおもふこころの一念おこる刻み、はや摂したまふとのたまふに喩ふべし[26]。

と述べ、「たすけたまへ」の一念に機法が和合することを主張している。そして、異解者の説については[27]、

然に近来の異解のごときは、ただ法体のみを語る。かの薪の大火に周匝せらるる一辺にして、却りて機法趣入の法方をそしれり。

と述べ、異解者はただ法体のみを語って「たすけたまへ」の一念を疎かにしていると批難している。また、異解者の言う「ああと信ずるばかり」ということについては、[28]

かれが一念発起のたのみ奉るを捨て、人をして趣入の発軫を失はしめ、みだりに宗教を革むることを悪むなり。

と難じ、あるいはこの「ああと信ずるばかり」では、「一心に弥陀にたすけたまへとたのむ」ことが欠落しており、これは十劫秘事に同ずるものであると述べ、さらにはこの「ああ」についても、これは如実の「ああ」ではなく、聞信不具足のものであると断じている。そして、本段の最後ではまた異解者について、[29]

彼もまた往生を所期とすれば、よもや仏たすけたまへとおもひしこころの絶へて一念もなきにはあらざるべし。

として、いかに異解者といえども、浄土願生者である限り「仏たすけたまへ」の一念はあったであろうと述べるのだが、

今時の御門葉をして首途を失せしめ、却りて正教を謗り祖門の和合僧を破する辺をおもへば、きりきざみてもあかぬとのたまへる類の破法人なり。[30]

と、結局は厳しくその咎を糾弾している。

以上のように、本段「通弁道理」においては、三業帰命は通方の理であることを弁じ、また機法和合の義を譬喩を以て説き示すことで、「ああと信ずるばかり」という異解者の主張を批判している。

さてここまで『帰命弁』について、「先釈名義」「正挙相状」「通弁道理」の三門の内容を中心に確認し、「弥陀をたのむ」とは「三信即一の欲生の一心開発をあらわしたまうすがた」であるとする「願生帰命説」、またその帰命の相状は特別な事由がないかぎり必ず三業に亘って表されるべきものであるとする「三業帰命説」についてその論理展開を窺った。さて、それでは次にその『帰命弁』に対する論難書である『興復記』の内容について以下にみていきたい。

二　『興復記』について

『帰命弁』の主張の概要を確認したところで、次に『興復記』の内容についてみていきたい。『興復記』においてその紙数の大半が費やされているのは、先ほど確認した『帰命弁』の前三門（①「先釈名義」②「正挙相状」③「通弁道理」）の内容に対する反論である。今ここでも、その反論を中心に内容を紹介したい。

まず『興復記』の序では『帰命弁』の主張について、[31]

> その自義の所詮は、三業帰命を建立してこれを弥陀をたのむの義とせり。これ則ちはからずして当流の宗轍にそむき、おもはずして邪説の柱礎となれるものなり。

と述べ、本書の批判の中心が、『帰命弁』において主張される三業帰命説にあることを宣言している。そして本論では『帰命弁』の内容について随文形式で批判を展開しており、まずは『帰命弁』第一門「先釈名義」への反論からはじまっている。「先釈名義」では三信即一の欲生を以て、たのむ一心のすがたとしていることについて、[32]

> 何ぞ欲生をとりわけてたのむ一心のすがたとするや。高祖は三信を信楽にすべて一心と判じたまへり。

と述べ、親鸞は三心を欲生ではなく信楽におさめていることを確認し、『御文章』にも「一心一向に弥陀に帰命するをもて本願を信楽する体とす」[33]とあることから、弥陀に帰命する、つまり「弥陀をたのむ」とは信楽の義であることを主張している。さらに、[34]

> 抑又、祖師聖人・蓮如上人の御ことばに欲生をたのむ一心としたまへる文ありや。もしあらばいだすべし。

として、親鸞・蓮如の上には欲生を「たのむ」と解した文がないことを述べて欲生帰命説を難じている。そしてみずから「たのむ」の名義を釈して、[35]

> それ浄土真宗にをいて弥陀をたのむといふ義はすなはちこれ信ずる義なり。ここをもて弥陀の本誓・釈迦の金言・諸仏の証誠・七祖の伝灯、ただこの一句にあり。凡そこのたのむといふはあてにする処ありて、それをちからとし、よりもたれて不定におもふ意なき、これをたのむと名づく。

と述べ、「たのむ」とは「信」の義であり、「あてにする」「よりもたれる」ことであるとしている。また、「たのむ」が「あてにする」「よりもたれる」の意である根拠として、古歌や『源氏物語』等でその意として用いられる実例があるとし、また『戦国策』等では「信」の字が「頼」「憑」と同義で用いられており、「信」の和訓としても「たのむ」が適当であるとしている。さらに、親鸞もそのような用法を承けているとし、実際に「和讃」等に用いられる「たのむ」の例からしても、それらは全て「あてにする」「よりもたれる」の意であることを指摘している。そして蓮如に至ると殊更にこの「たのむ」の語が頻繁に用いられるわけだが、このような「たのむ」について、(36)

帰命といひ、安心といひ、決定といひ、正念といひ、一心といひ、専念といひ、信楽といふもその言ことなりといへども、その意はみなたのむ義なり。

と述べ、「たのむ」は欲生の義ではなく信楽の義にあたることを重ねて指摘している。

さてここで、一つの問答が設けられている。その問いとは、『御文章』においてただ「弥陀をたのむ」というところもあれば、「後生たすけたまへとたのむ」というところもあるが、この文意に違いはあるのかという問いである。これについては、「弥陀をたのむ」と「後生たすけたまへとたのむ」という表現には総別の異なりがあると答えている。すなわちまず「弥陀をたのむ」を「総」として、(37)

弥陀をたのむと云は、信楽開発の一念より臨終一念の夕まで憶念の心つねなるすがたを総じてあらはしたまへる御ことばなり。

と述べ、これは信の一念より臨終の一念まで信心が相続していくすがたを表現したものであるとしている。一方で「後生たすけたまへとたのむ」とは「別」にあたるとして、(38)

後生たすけたまへと云はこれ一念帰命のすがたを別して示したまへる御辞なり。

と述べ、「たすけたまへとたのむ」という場合は、まさに信の一念それを表したものであるとして、総別の違いを説明している。しかしまた、(39)

御文の中に総別かね示したまへる処もあり、又ただその総ばかりを示したまへる処もあり。しかれども、ともに信心のすがたなれば詮する所は同じことなり。

として、総別の違いがあるとはいっても、「弥陀をたのむ」も「後生たすけたまへとたのむ」も共に信心のすがたであることを指摘している。

そして、これに続けて、(40)

然に弁主の今のたのむと云は如実の願と欲とのをもむきなりと云はこれすなはち臆説なり。

と述べ、功存が「たのむ」とは願生帰命をあらわす語であるとしていることを「臆説」と喝破している。

さて、今ここで功存の願生帰命説に批判が加えられたわけだが、次に功存が帰命とは三業に表してたのむことであると主張する三業帰命説についても批判が加えられている。ただし、その際に宝厳が「信」とは「三業の中には意業に属する」[41]という理解を示していることには注意を要する。すなわち宝厳は三業帰命説を破するにあたって、[42]

御文の中には意業について意にたすけたまへとも、又たすけたまへとおもふ意とも示したまへども、一箇処もくちにとも詞にとも身にもとものたまはず。（中略）詮する所は心の決定する安心の一途にして、身語の事相にかかはることにあらず。

と述べ、先ほど「一念帰命のすがた」といったその「たすけたまへ」とは意業に属すものであって、身口の二業には亘らないとしている。つまり、『興復記』では功存の三業帰命説を対破するにあたり、一念帰命は三業のいずれにも表さないとされるのではなく、「たすけたまへ」という一念帰命は意業に属すのであり、身口の二業に亘るものではないと主張されているのである。このように、信とは意業であり、一念帰命の際には「たすけたまへとたのむ」という信、つまり意業のみが存し、帰命の相は身口の二業に亘るべきものではないというのが宝厳の理解であった。本段の終わりにも、[43]

身にもあらはし、口にもたのめとおしふるは大なる誤りなり。

と述べ、身口二業に亘ることは否定されるが、意業については否定されることがない。

以上のように、『帰命弁』第一門「先釈名義」について、『興復記』における反論の内容をみていったが、そこでは「弥陀をたのむ」とは信楽の義であることが繰り返し述べられ、「弥陀をたのむ」「後生たすけたまへとたのむ」について総別の異なりをみながらも、共にその所詮は信心であることが述べられている。また三業帰命説については、一念帰命のすがたが三業に亘って表されるものではないとしながらも、信を意業に配し、一念帰命の相は身口の二業には亘らないが、信である意業は存するのであるという宝厳の理解がそこに示されていた。

さて次に、『帰命弁』第二門「正挙相状」に対する反論の内容についてみていきたい。まず『帰命弁』に三業帰命の文証として『浄土論』偈文の冒頭四句が挙げられていることに対して、[44]

かの初行の偈を他力安心にとる時はあながちに三業に配当せず。

と反論し、『浄土論』はその内容が三経に通じるものであるので、『往生要集』は『観経』のこころから五念門を行者の所修とし、『入出二門偈頌』は『大経』のこころから五念門を法蔵菩薩所修の行としており、このことからすると、[45]

しかればこの五念門は観経の意なれば、またく他力の正業にあらず。大経の意なれば、またく行者の所修にあらず。

として、そのような五念門における三念門が一念帰命の相として行者の三業に配されていくことはありえないことを指摘している。さらにその上で、[46]

かの初行の偈には吾祖の御こころなれば五念門にも三業にも配せず。直に他力大信の相としたまへり。

と述べ、『浄土論』初行の偈は大信の相について述べられたものであると指摘し、さらに『高僧和讃』に「尽十方無碍光仏　一心に帰命するをこそ　天親論主のみことには　願作仏心とのへたまへ」[47]とあり、これに続く和讃ではこの心を「利他真実の信心なり」と結ばれていることからも、かの偈は大信の相を述べたものであることは明らかであると指摘している。

このように、『浄土論』の偈文の冒頭は大信の相を顕したものであることを確認しているが、そこで再びこの偈文について、[48]

何ぞ三業だのみの根源なることをえんや。たとひかの偈は巧に三業を具すとも、三業ならべ表してたのめといふ相状とは懸隔せり。

として、やはりこの文は三業帰命の文証にはあたらないと断じている。また、これに加えて、[49]

今この所立の如く三業を表して弥陀をたのむべき旨を明すこと、正依の三経ならびに七祖・我祖の判釈等ひろしといへども、その中に一箇処もあることなし。

とも述べ、『浄土論』の偈が三業帰命の文証になり得ないことと共に、そもそも三業帰命ということは三経七祖や親鸞の文釈の上には確認出来ないことを指摘している。

また、『帰命弁』「正挙相状」では三業帰命を勧める文証として『御文章』の文が引かれているのだが、これに対し『興復記』では『御文章』に直接「三業に表してたのめ」というような教示が一箇所も無いことを指摘し、同じく『御文章』の内容について、[50]

一念帰命の義を示す所にはかならずなにのやうもなくとも、なにのわづらひもなくとものたまへり。

として、『御文章』の文にはむしろ一念帰命は行者の造作にかかわらないことが説き示されており、『御文章』を根拠にして三業帰命説を主張することは理に適わぬことであると指摘している。

さて、ここで『興復記』では「又道理にもそむけり」として、経量部の審慮思・決定思・動発勝思という思の三種[51]を挙げ、

所謂、審慮思・決定思・動発勝思の中には業事成弁は決定思の一念にあり。[52]

と述べ、一念帰命は未だ決定心を起こさない審慮思や身語の二業において動作する動発勝思ではなく、一念の信が決定する決定思にあたることを指摘している。このように、一念帰命とは決定思にあたるとして、三業に表してたのむところに往生治定するという三業帰命説は仏教教義の道理にも反するものであると批判している。ただしここで再度注意を払っておきたいことは、宝厳は一念帰命を決定思とみるわけだが、経量部における審慮思・決定思・動発勝思という思の三種と三業との関係をみると、意業は審慮と決定とをその自体とすると説明されており、つまり決定思とは意業にかかわるものなのである。先に宝厳の一念帰命理解として、一念帰命の際には「たすけたまへ」という意業が存するとみていることを指摘したが、ここでも一念帰命を意業にかかわる決定思に配当しており、あらためて宝厳の一念理解の特徴を窺うことができる。

さて次に、『帰命弁』において、何か障縁があって三業に表して帰命することのできない者もいるであろうと述べられていることについて、『興復記』ではそのような者たちの往生の可否について問難している。すなわち、もし往生不可とするのならば、三業に表してたのまねば往生できないとする文証を聖教より出せと難じ、往生可能であるとするならば、それではそもそも三業に表して帰命せねばならないと主張する意味はどこあるのかと問難している。また、『帰命弁』にはこれに続いて「独り自らたのむ人もあるべし」と述べられていることに関しても、「独り自らたのむ」ということはそもそも『御文章』に言われる「五重の義[53]」に反するものであるという批判も加えている。

続いて、『帰命弁』に「ただ一心に阿弥陀如来後生たすけたまへとたのむ一念のとき、仏の御たすけ一定と信ずるを本とするなり」とあることに対して、本とは末に対する言葉であり、信じることを本とするならば三業に表してたのむことは末となり、一念帰命の際に三業に表してたのむという義は成り立ち得ないことを指摘し、また『帰命弁』ではそもそもそこに「信行融即」という名目を立てて三業帰命を説明しているが、この名目についても、確かに信と行とは共に名号を体としているものの、その相については各別であり、それ故「信行融即」などという名目を立てることは未だかつて聞いたことがなく、これは珍名目の新立であると厳しく批難している。

そしてまた、『帰命弁』に異解者の「ああと信ずるばかり」ということを「決定恒時の信相にして、一念発起の帰命願生にはあらず」と述べられていることについて、そもそも「ああ」とは悲嘆や讃歎に用いられる言葉であり、「ああと信ずる」というような用い方自体が国語として誤りであることを指摘し、また『帰命弁』ではこれを「決定恒時の信相」であり、「一念発起の帰命願生」ではないとしていることについては、『帰命弁』の論理は初に欲生、次に信楽という順序を立て、直に信楽を勧めることを否定するものであって宗義に反していると批難している。そしてこのような「ああと信ずるばかり」という異解者の理解とそれに対する功存の反論とについて宝厳は、(54)

能破・所破ともに妄なり。

と、異解者も功存も総じてその理解が誤りであると断じている。

以上、『帰命弁』第二門「正挙相状」の内容に対する『興復記』の反論についてみていった。そこでは、三業帰命説の有力な文証とされる『浄土論』冒頭の四句をはじめ、『帰命弁』で三業帰命の相状を示すものとして挙げられていた聖教の文について、それらが三業帰命の文証とは成り得ないことが述べられ、また三業帰命とは仏教教義の道理にも反していることが経量部の「思の三種」という点から指摘されていた。また『帰命弁』で、障縁がある場合は必ずしも三業に表してたのまなくてもよいとされていることや、あるいは「信行融即」という名目、さらには異理者の言う「ああと信ずるばかり」ということへの功存の反論等についてそれぞれ批判が加えられていた。

総じて言えば、『帰命弁』において、三業に表してたのむという三業帰命の相状を根拠付ける文証理証等が甚だ不的確であるということを指摘しているのが本段であったといえる。

さて次に『帰命弁』第三門「通弁道理」の所説に対する『興復記』の反論についてみていきたい。まず『帰命弁』「通弁道理」の冒頭では先に確認したように、「凡そ帰仏の法は三業帰敬を用るもの、これ通方の理なり」と述べられ、三業帰命は通方の理であることが述べられているが、これについて『興復記』では、(55)

行者信楽開発已後の恭敬なれば三業をも表することその理しかるべし。（中略）然に今は如来利他回向の信楽開発し、往生さだまる時の一念に臨で何ぞ三業を表することを俟んや。

として、「信楽開発已後」の三業帰敬であれば認めるが、信楽開発の一念に三業に表するということはありえないとしている。また、『帰命弁』

に「真言・浄土のごとき、まずその事・行を首とす」とあることについては、「首」とは「尾」に対する語であり、「事・行」を首とするのであればおのずと「理・解」が「尾」となるが、そもそもまず一念発起は「信」であり「行」ではないということを指摘した上で、『経』には信を得る者を「広大勝解者」[56]等と示されていることから、本宗においては「解」は「信」に属するものであることを述べ、つまり『帰命弁』に本宗を「まずその事・行を首とす」とあることは、信心を本とする浄土真宗の宗義に反していることを指摘している。

そこで、そもそもこのような『帰命弁』の所説は、先にも述べた「信行融即」という独自の名目の新立とその理解に基づくものであるとして、[57]

これ信行融即の新名目より起る過失なり。

と述べ、改めてこの「信行融即」の主張を斥けている。

さて、『帰命弁』では続けて火と薪の譬喩を以て三業帰命説を助顕していることは先述の通りだが、『興復記』では、そもそも三業帰命説とは上来なしてきた批判のように決して成り立ちうるものではないとして、[58]

その法すでに極成せず。譬説何の用かある。煩きを恐て具に破斥をくはへず。

と述べ、すでに論理が破綻している三業帰命説を助顕するような譬喩は全く意味を持たないとして、そこには批判すら加えずに「通弁道理」への反論を終えている。

以上、『帰命弁』第三門「通弁道理」に対する『興復記』での反論の内容を確認したが、三業帰命は通途においても理であるとする『帰命弁』の主張について、仏に対して三業を以て帰敬するということ自体は、信楽開発以後であれば認め得ることであるとしながらも、信楽開発の一念には三業に表して帰命するということはあり得ないとし、また『帰命弁』に本宗を「事・行を首とす」とすることについても、信心を本とする本宗においてはまずもってそのような義は成り立ち得ないことを指摘している。そして、『帰命弁』の主張の根底にある「信行融即」という理解に批判を加え、また『帰命弁』に示される譬喩についても、そもそも根本論理がすでに破綻したものについての譬喩は無意味であり、批判の対象にすらならないと断じている。

さてここまで、功存の『帰命弁』において願生帰命説及び三業帰命説がどのような論理を以て主張されたのか、またそれに対して宝厳の『興復記』ではどのような批判が展開されたのかを確認してきた。その主張と批判との中心は、『帰命弁』では「たすけたまへとたのむ」とは「三

信即一の欲生の一心開発をあらわしたまうすがた」であり欲願の義である（願生帰命）とされ、その一念帰命は三業に表されるべきものである（三業帰命）と主張されたことに対し、『興復記』ではそれを根拠のない「臆説」であると批判し、「たのむ」について信楽説を主張して、「たのむ」とは「あてにする」「よりもたれる」の義であり、また「弥陀をたのむ」と「後生たすけたまへとたのむ」とは総別の異なりはありながらも、いずれも「信心のすがた」であるとして、「たのむ」「たすけたまへ」とは共に信楽をあらわす語であると反論している。

このように、功存の主張する願生帰命説・三業帰命説に対し、宝厳は徹底した批判を展開していったわけであるが、しかしまた先に指摘したように、宝厳は「たのむ」「たすけたまへ」を信をあらわす言葉としながらも、その信を意業に配する理解を示していることは宗義上問題があると言わざるを得ない。故に大原性実氏は宝厳を評して[59]、

> 蓋し彼は三業帰命を嫌いて身口の表相を斥けんとせる余り、反って「意業の信」ということを強調する結果となり、「意業づのり」の陥穽に堕することとなり、所謂角をためて牛を殺すの類となったのであって、これは宝厳のため、惜しみても余りある次第といわねばならぬ。

と述べ、宝厳が功存の三業帰命説を斥けんとした志には評価を与えながらも、その主張内容には問題が存していたことを指摘している。功存の願生帰命説ならびに三業帰命説に教義上問題があることはもちろんであるが、そこに論難を加えた宝厳にもまた教義理解上の問題があったわけである。

最後に、宝厳の思想内容を指摘する場合、『興復記』に続いて著された『帰命本願訣』の内容まで踏まえた上で本来論じるべきであろうが、本研究報告は『帰命弁』に端を発した論争の最初期の様子を紹介することを目的としたものであり、そこで、『帰命弁』とともに、その論難書の嚆矢である『興復記』をまずもってターゲットとし、その範囲内で知られるところを指摘した次第である。

おわりに

本研究報告では、三業惑乱の発端の書である『帰命弁』と、その論難書の嚆矢である『興復記』とについて、その内容、とりわけ『帰命弁』における願生帰命説・三業帰命説の主張と、それに対する『興復記』での反論とについて紹介した。もちろん先行研究の中には、これらの書物の内容について論じたものもあり、本研究報告が先行研究に対して屋上屋を架すことになった部分もないわけではない。しかし、三業惑乱とは

その知名度に比して、『帰命弁』やその論難書の数々について、翻刻研究や内容考察はいまだ非常に手薄であるといえる。そこでまず先の研究報告では本文翻刻を発表したことから、今回はそれに基づいて釈文および内容紹介をおこなった次第である。

註

（1）『興復記』の刊行は天明六年（一七八六）であるが、既に安永十年（一七八一）に本書は著されており、『願生帰命弁』に対する論難書としては天明四年（一七八四）に著されている大麟の『真宗安心正偽篇』に先立つものである。

（2）第二代能化の知空をはじめ、その門弟の峻諦、あるいは第五代能化の義教等の著述には三業帰命と目されるような文があるとされ、中井玄道氏は、「第五代能化義教、及び第二代能化知空は確かに三業帰命の説を懐いていたから、これ以って学林相承の説とするは必ずしも根拠の無いことではない」（『龍谷大学論叢』二六三号「三業惑乱の大観」）と指摘している。

（3）『願生帰命弁』上一丁裏（引用文は先に発表した翻刻文に即して適宜濁点及び句読点を付したものである）。

（4）『真宗聖教全書』（以下、『真聖全』）巻三、四四頁。

（5）『願生帰命弁』上二丁裏。

（6）『同』上二丁裏。

（7）『同』上三丁裏～四丁表。

（8）『同』上四丁表。

（9）『同』上四丁表。

（10）『浄土真宗聖典 七祖篇（原典版）』（以下、『七祖篇』）七四二頁。

（11）『願生帰命弁』上四丁裏。

（12）『同』上四丁裏。

（13）『同』上五丁裏。

（14）『七祖篇』三三頁。

（15）『同』五七頁。

（16）『願生帰命弁』上五丁裏。

（17）『同』上六丁表。

（18）『同』上六丁裏。

（19）『同』上六丁裏。

（20）『同』上七丁表～同丁裏。

（21）『同』上七丁裏～八丁表。

（22）『同』上八丁裏。

（23）『同』上九丁表。

（24）『同』上九丁裏。

（25）『同』上一一丁表。

（26）『同』上一一丁裏。

（27）『同』上一三丁表。

（28）『同』上一三丁裏。

（29）『同』上一四丁裏。

（30）『同』上一四丁裏～一五丁表。

（31）『興復記』一丁表～同丁裏（文中の「そむき」は原本では「そくき」とある）。

（32）『同』二丁表。

（33）『浄土真宗聖典（原典版）』（以下、『原典版』）一一四頁。

（34）『興復記』二丁裏。

（35）『同』三丁表～同丁裏。

（36）『同』五丁裏。

（37）『同』六丁裏。

（38）『同』七丁表。

（39）『同』七丁表～同丁裏。

（40）『同』七丁裏。

(41)『同』八丁裏。
(42)『同』八丁裏。
(43)『同』九丁表。
(44)『同』九丁裏。
(45)『同』一〇丁表。
(46)『同』一〇丁表。
(47)『原典版』七〇九頁。
(48)『興復記』一〇丁裏。
(49)『同』一一丁表～同丁裏。
(50)『同』一二丁表。
(51) 中村元編『広説仏教語大辞典　上巻』（五七四頁）の「三思」の項には、「三勝思ともいう。心のうちで思考するはたらきの三種の相。①審慮思（あることをなすべきか否かを思惟する）②決定思（そのことをなすべきであると決定する）③動発勝思（正しく身・口をはたらかせる心作用）」と説明されている。
(52)『興復記』一二丁裏。
(53)「五重の義」とは『御文章』二帖目第十一通に「これによりて五重の義をたてたり。一には宿善、二には善知識、三には光明、四には信心、五には名号、この五重の義成就せずは往生はかなふべからずとみえたり」（『原典版』一一四〇頁～一一四一頁）とあるもので、そこに挙げられる五つによって、衆生の救われる構造が示されたものである。詳しくは内藤知康著『安心論題を学ぶ』（本願寺出版社、二〇〇四）「五重義相」（三二〇頁）を参照のこと。
(54)『興復記』一六丁裏。
(55)『同』一六丁裏～一七丁表。
(56)『如来会』には、「広大勝解之者、当能聴聞獲大歓喜、受持読誦広為他説、常楽修行（広大にこれを勝解する者は、当によく聴聞して大歓喜を獲、受持し読誦して広く他の為に説き、常に楽しみて修行すべし）」（『真聖全』巻一、二一二頁）とあり、親鸞著『顕浄土真実教行証文類』「行巻」の「正信偈」には「仏言広大勝解者　是人名分陀利華（仏、広大勝解のひととのたまへり。この人を分陀利華と名づく）」（『原典版』二五五頁）とある。
(57)『興復記』一八丁表。
(58)『同』一八丁表。
(59) 大原性実著『真宗教学史研究―願生論の展開―』（永田文昌堂、一九五二）二七九頁。