近世初期真宗教学の変貌

――『私観子』からの考察――

三浦真証

一、はじめに(1)

近世初期真宗教学は、普賢大圓によって「素朴時代の宗学(2)」とされ、注目されることは少ない。しかし、筆者は近世初期教学こそ、中世の口伝重視の学問観から、文献学的客観的学問観へと変貌した注目すべき教学であったと考える。

近年、近世思想史研究の方法論として、中世との比較を通して近世の特徴を捉えるべきとの見解が見られる(3)。近世をどのように捉えるかという問題は、真宗学においても重要な問題である。それは、現在の宗学が近世教学に支えられていることからも頷ける。しかし、近世教学には近世教学に特有の枠組みがあるのも当然である。そのような近世教学をどのように捉えていくのか。そのことを改めて考察する場合、中世との比較を通して考える視点は重要である。その視点から見えてくる近世教学は、これまでの近世教学像とは相違するものになるのではないか、筆者の研究目的はそこにある。

さて、中世から近世への変貌を考える場合、近世における出版文化の隆盛が注目される。現に近年の研究では、

中世にあった口伝を重視する学問観が、近世に隆盛した出版文化の影響によって変化したとする指摘が見られる。それらでは、出版文化の隆盛によって、中世から続く口伝に変化が見られることや[4]、知識や学問が口伝というあり方から講義や書物として公開されたことで、権威や伝統に囚われない新たな考え方が生まれ、知識の担い手も若い人びとへと広がったことなど[5]が指摘されている。

このように、近世に関する研究として、出版文化の隆盛を契機とした学問観の変化が指摘されている。では、近世初期真宗教学はどうであったのか、以下、第二代能化知空時代におきた出口光善寺の異義事件をきっかけにして、口伝が問題化された事例を初代能化西吟時代の承応の閲牆にさかのぼり、承応の閲牆で問題とされた『私観子』から近世初期真宗教学の変貌を明らかにする。

二、『光善寺教行寺箇条書之破文』における口伝の問題

『光善寺教行寺箇条書之破文』（以下、『光善寺破文』とする）は、二代目能化知空が寂玄（出口光善寺）と寂超（名盛教行寺）とを異義として糾弾した事件を記したものである。この論争については、和田幸司が詳細に考察しているので[6]、ここでは概説するに止める。

元禄八（一六九五）年、一家衆である寂玄と寂超とが能化知空によって処罰された。この事件については、特に寂玄転派の罪が、光善寺の前々住であった一代目能化准玄にまで及び、准玄が歴代能化から外されたという真宗教学史の常識から知られている。しかし、論争の経緯については、『大谷本願寺通紀』[7]や『大谷嫡流実記』[8]に記されるものの、論争の具体的内容は不明である。その意味で本事件の詳細を記している『光善寺破文』の存在は重要である。

さて、本事件の教学内容は、和田の論文に詳しいが、その要を言えば、寂玄・寂超側は『安心決定鈔』を中心とした十劫安心・仏凡一体を内容とする真如法性傾倒型の安心であったのに対し、能化知空は『御文章』などを中心とした蓮如型の安心によって反論したということである。和田の論考によって、本事件の教学的争点が明確化され、近世初期民衆思想からの考察も可能となった点は大きく評価されるべきであるが、本論文では視点を変えて、本事件から口伝の問題を取り出し、近世初期真宗教学の変貌を考えるきっかけとしたい。

ところで、この論争で問題となった光善寺寂玄と教行寺寂超は、相伝教学と呼ばれる教学を伝承する寺院の僧侶である。[9] 相伝教学とは、蓮如が子息などに伝えた教えを、蓮如没後に子息らが整理して江戸中期まで伝えた教学とされる。[10] しかも、その伝承の方法は、口伝を重視するもので、戦国時代の一門一家制度を支える論理となっていたという。[11]

本論文のはじめにも述べたように、中世の学問では口伝が大きな位置を占めていた。それは真宗においても『口伝鈔』や『歎異抄』だけでなく、[12] 近世初期にも見られる。例えば『法流故事条々秘録』の中には、慶長十三（一六〇八）年に西本願寺で行われた『教行信証』伝授のことが記されている。[13] 宮崎円遵の指摘によれば、『教行信証』の伝授は聖教の訓読であった可能性が高いが、[14] 初代能化西吟や月感の師とされる了尊が、口伝を伝えていたことが『法流故実条々秘録』から知られる。[15] これらのことから、光善寺・教行寺などのように口伝を重視する傾向が、近世初期に存在したことは認めなければならない。[16]

さて、『光善寺破文』を見ると、寂玄・寂超は門主からの相伝を誇示したことが問題とされている。知空は寂玄・寂超を批判するに当たって、

一　此度拙僧相勧メ候ハ御所様御直伝也トテ種々ノ過言ヲ申シ外ノス、メハ皆邪法ト申ス事。[17]

と述べている。ここには「御所様御直伝」とあり、寂玄・寂超が門主からの直伝教学を継承していると主張し、それを誇張して門徒教化を行っていたことが知られる。また、

一　本法寺伝授ト云事

此仁前住様二十五回忌ノ時上洛アリテ近国回在メ久シク逗留アリソノ間ニ各々伝授ノ一巻ヲ授ラレタルヨシ人口ニアリ定メテ決定鈔ヲ誤読シテ是ニ似タル非ナルベシ(18)。

とある。ここに出る本法寺は、もとは三列の寺格を認められていたが邪法を述べたために追放され、東本願寺に転派するが、後に許されて江戸に住んだという。そしてその後、上洛して摂津・河内などで異義を広めたという。寂玄・寂超との関係は記されていないが、彼らと同様の主張をする寺院と考えられる。右の一文では、本法寺が『安心決定鈔』に関する「伝授ノ一巻」を持っており、それを人びとに伝授したことが問題とされたことが知られる。

『光善寺破文』によれば、この論争では光善寺・教行寺が門主からの直伝教学の相承を誇示する姿勢や、本法寺のように独自の伝授を行うことが問題とされている。ただし、和田の論文で指摘されるように、この論争では、光善寺・教行寺の『御文章』に基づかない独自な『安心決定鈔』の解釈が否定されたのであり、直接的に口伝重視の教学が否定されたと読むことは難しい。しかし、『光善寺破文』には「カノ党ヨリ口授ヲエタル門徒(19)」「カノ党類ノ回心状ヲ書出スカラハカノ直言ヲ受タルニテゾアラン(20)」などの「口授」「直言」の語から、光善寺・教行寺が口授を授けていた様子がうかがえる。このことと先の光善寺・教行寺が相伝したとする相伝教学の口伝重視の姿勢とを考え合わせれば、この事件によって、光善寺・教行寺に代表される口伝重視の学派が、西本願寺から排斥されたと見ることができる。

では、このような伝統的な口伝を重視する学問観が否定されるのはいつからなのか。それを求めると、筆者は

『光善寺破文』の論争の約五十年前に起きた、承応の閲牆にあったと考える。承応の閲牆に関して、口伝に注目して論じる研究者はいないが、筆者はこの口伝の問題こそが、承応の閲牆の原因の一つとなる重要な要素であったと考える。以下、承応の閲牆における口伝の問題を論じていこう。

三、「承応の閲牆」における口伝の問題

「承応の閲牆」は、承応二（一六五三）年一月八日に月感が上洛して西吟を批判したことに始まり、二月二一日には、西本願寺に訴状（謹奉訴状）が提出される。訴状に書かれていた、おおよその内容は以下の通りである。

①「西吟の講義は自性一心の理談ばかりで真宗の安心が述べられていない」との噂を聞いたので、西吟の著作を集めて読んでみたが、その通りであった。諸国の僧侶は西本願寺を鏡としているにもかかわらず、その能化は勤行も不参気味である。このような状態を放置すれば、真宗の法流も廃れてしまう。

②西吟は断無の見に陥っている圭西堂の弟子であり、豊後の雪窓宗崔に禅を学んでいた。そのため、唯識一心の理観に沈み、真宗安心の一途を勧化分と罵っている。

③西吟は「真宗の聖教の中に、師伝口業などはない」と罵っているようだが、それは自分が無相伝の学者だからではないのか。

これに対し、西吟は三月五日に返答し、各々の批判についてその証拠を求めた。これ以後、西吟と月感との論争から、月感と親戚関係にある興正寺主准秀と西本願寺門主良如との問題へと展開して、幕府も介入する論争へと発展した。

この論争の中、特に本論文で注目する口伝の問題は、師伝口業として述べられている。先の③で述べたように、

月感は西吟が無相伝の学者であるから、師伝口業を罵っていると批判した。月感の言い方から、この当時、口伝を受けることが重要な意味を持っていたことが知られる。これに対して西吟は、

是亦仏法無案内ノ申分ナリ。広ク諸宗ニヲヒテ。師伝口業ノ義アリ。アニ当流ノミナシトイハンヤ。ステニ鸞師ノ註論・改邪鈔・蓮如上人ノ御言ノ中ニ。ソノムネ見ヘタリ。アニコヽニヲヒテ。何ソコレヲアサケランヤ。サレトモ。人ニヨリテ。師伝口業ヲ得ルコトヲノミ高慢シテ。カツテ仏家ノ大綱ヲシラス。経論ニムカツテ。其理ニ暗シテ。只白シトイヘハ。白トノミ知テ黒ヲシラス。還テ黒ヲソシルヤウナル師伝口業ハ。愚ナルコトナリ。(21)

と述べている。この文を見る限り、西吟は師伝口業を完全に否定しているわけではなく、真宗における聖教にも師伝口業があることを認めている。しかし、西吟は師伝口業を受けることのみを重視して、仏教の大系に基づかない解釈が認められる当時の状況を否定しているのである。

そもそも真宗において、法義の相承がどのように行われていたかと言えば、聖教の伝授が大きな意味を持っていた。それらは広義の聖教伝授と狭義の聖教伝授とに分けることができよう。(22) つまり、聖教を書写・授与することで法義を相承する広義の聖教伝授(23)と、各聖教の訓読や内容を伝授する狭義の聖教伝授(24)とである。右の文をこれらの定義に照らし合わせれば、西吟が否定した師伝口業は狭義の聖教伝授、その中でも特に法義内容の伝授であったと見るべきである。このことから、西吟が師伝口業を問題にしたのは、仏教の大系を学んだ上で教学を構築するという、西吟の教学的課題から出たものであったことが知られる。また、西吟は同様のことを、『真名答書』でも、

但至二経論章疏一。明証二秘蹟一隨二明師一受二口伝一最然也。今之学者伝二受其処一。以レ之自高。欺二歴後学一。広臨二余文一。則恰如二面牆者一。明眼人前。堪レ作二一笑一焉。亦値二邪師一伝二邪義一。秘レ之要レ之。却募二僻見一言レ得二仏正脉一。

誰不レ悪レ之乎。(25)

（ただし経論章疏に至りて、明らかに秘蹟を証するに、明師に随いて口伝を受けること最然なり。今の学者、その処を伝受するに、これをもって自らを高くし、後学を欺壓す。広く余文に臨むれば、則ちあたかも面牆の者のごとし。明眼の人前にして、一笑さるるに堪えんや。また邪師に値いて邪義を伝え、これを秘してこれを要とす。却って僻見を募りて、仏の正脈を得ると言う。だれかこれを悪まざらんや。）

（　）内は筆者書き下し。

と述べている。右の文からも、西吟当時には口伝を絶対視して、それだけが正しいものとされていた現実が知られる。また、「明眼人前。堪レ作二一笑一焉」からは、師伝口業のみを重視する傾向があった当時の浄土真宗が、嘲笑されている状況を西吟が憂いていたことが知られる。このように、西吟は師伝口業の重要性を認めながらも、それのみを重視し、別の解釈を認めない当時のあり方を批判している。このことからも、西吟の課題は、そのような習慣を脱して、仏家の大綱に詳しく理に明るい他宗の学僧が理解できる、体系的真宗教学の構築にあったと考える。

師伝口業の問題については、別の角度からも興味深い事実が知られる。それは西吟と月感との師とされる了尊との関係である。月感は論争の中で、西吟と了尊との関係を以下のように述べている。

再破云。此悪口。予初見日大驚二於痴目一竟。此報不下軽可中再破上。（中略）於二此中一。邪師者是何人乎。恐是云二性応寺前前住了尊公一歟。彼尊公非二貧道恩師一。又彼師也。尊公邪師之名字。臻二於師在世滅後及以今日一。所レ未レ聞也。又野従二邪師一所二伝受一之邪義法門一。於二何処一演二何邪法一。而云レ得二仏之正脈一而訇耶（ノノシリ）。是等証拠・証人・一一可レ被レ出。欲二明承一也。抑尊公不二彼被レ授二於口訣一者。非二師之咎一。彼法師依下従二志学住一於二当家聖教一無中其執心上也(26)。

（再破して云く、この悪口、予〔月感〕初見する日、大いに痴目なるを驚き竟ぬ。この報、軽く再破すべからず。（中

略）この中において、邪師とはこれ何人ぞや。おそらくこれ性応寺前住の了尊公と云うか。かの尊公〔了尊〕は貧道〔月感〕の恩師にあらず。また彼〔西吟〕の師なり。尊公邪師の名字、師の在世・滅後および今日に臻るまで、いまだ聞かざるところなり。また、野〔月感〕が邪師より伝受するところの邪義の法門、何の処におきて、何の邪法を演じて仏の正脈を得と云いて訇（のの）しるや。これらの証拠・証人、一一出さるべし。明承せんと欲するなり。そもそも尊公は彼〔西吟〕に口訣を授けられざるは、師〔了尊〕の咎にあらず。かの法師〔西吟〕、志学の住より、当家の聖教にその執心なきに依るなり。）

（　）内は筆者による書き下し。〔　〕内は筆者による挿入である。

右の文からは以下の二点が知られる。つまり、月感自身が了尊を恩師とは認めていないと述べている点と、西吟は了尊の門下に名を連ねてはいるが、了尊から口訣を授けられなかったと述べている点である。特に後者は、西吟と了尊との繋がりが薄いとする根拠に、口訣を授けられていない点が指摘されている。このことからも、口伝が重視されていた当時の状況を知ることができる。右の文は論争の過程で述べたられたものであることから、そのすべてを肯定することは危険であるが、西吟と了尊とが口伝からすれば断絶していたという事実は、近世初期真宗教学の課題を考える場合にも重要な事実である。なぜなら、了尊などの戦国期学匠と西吟との断絶を想定しなければならなくなるからである。このことからも、戦国期から江戸期への過渡期にあった近世初期真宗教学は、現在の宗学を結論として「素朴時代の宗学」とのみ片付けてよいものではなく、教学史として大きな意味を持っていると考えなければならないし、その際には、師伝口業がどのように位置づけられているかという問題意識は重要な視点である。

このように、承応の鬩牆では、師伝口業をどのように位置づけるかということが焦点の一つとなっていた。つまり、この論争は本論文の最初で述べた、口伝と出版との関係を考察する材料として、口伝の問題という一方の条件を備えているのである。では、もう一つの問題、出版との関係は見られるのであろうか。以下、承応の鬩牆で大き

な問題となった書物、『私観子』から検討してみたい。

四、「承応の鬩牆」における『私観子』の重要性

承応の鬩牆では、西吟の教学理解や勤行に対する態度への批判など、様々なことが議論された。その中で問題となったのが、師伝口業の問題であったことは右に述べた通りである。それら月感の批判の根拠となったのが『私観子』[27]であった。以下、承応の鬩牆における『私観子』の位置づけを見ておこう。

月感は承応二年二月二二日に西吟批判の訴状『謹奉訴状』を提出した際、以下のように述べている。

私今度罷リ登リ。学寮講談ノ様子承リ候ヘハ。自性一心ノ理談ノミニテ。御家安心ノ談ハ。曾テ以テ御座ナキト申スニ付テ。能化所作ノ章疏并ニ聞書等ヲトリヨセ。披見仕リ候ヘハ。十ニ九ハ。禅家ノ一心自性ノ理観。残テ一分二分ハ。偏空ノ邪見ニテ御座候[28]。

月感は学寮に在籍していた弟子達から「学寮講談ノ様子」を聞き取り、「能化所作ノ章疏并ニ聞書」を読んだ上で西吟の異義の可能性を指摘したのである。この批判を受けた西吟は、月感に対して証拠を求めた。対する月感は、『七箇条証拠』と『破邪明証』とを提出し、その中に三十箇所もの証拠を挙げて反論した。月感の示す三十箇所の証拠を『私観子』と照合したところ、その内の二十四箇所が『私観子』によるものであった。このことからも、西吟批判の根拠が『私観子』であったことが知られる。以後、論争を通して『私観子』の著者が誰であるのか、大きな問題となっていった。

月感が『七箇条証拠』と『破邪明証』とを提出した約十日後の三月十九日、門主良如は、月感を呼び出し、以下のように述べている。

延寿寺（月感）被レ立候刻。御門跡様（良如）ヨリ被レ仰候者。訴状ノ中ニ。被二書上一候私観子又ハ永照寺。慥ナル筆跡抔在レ之ハ。御覧可レ有レ之間。早々上可レ申由。被二仰出一候。畏存候由申。退出候。[29]（　）内は筆者註。

このように、良如は月感に対して、『私観子』など、西吟の著作だと主張する書物を提出するよう指示した。これを受けた月感は、翌日には『私観子』と『安楽集』の聞書を提出している。その様子を『承応閲牆記』は、以下のように記している。

三月二十日ノ晩。私観子并ヒサシドモ（「私云ヒサシトモノ左ニ朱ニテ安楽集ノ三字アリ」（と上覧に註記あり）。）書付ノアルト。延寿寺。御所へ持参候。不審紙。私観子ノ中七八十所。安楽集ニ十四箇所付候テ。是貼紙者（フシンカミ）。大ナル非議計ニ候。此外非議。不レ可二勝計一候。則対論ノ上ニテ可二申上一候由。被二申上一候。

私観子。此安楽集抔。御乞候者。誰人左様ノ義。延寿寺ニ見セ申候ヲ。御知アルヘキ為也云々。[30]

（　）内は筆者註。

月感は『私観子』と『安楽集』の聞書とを提出した際、『私観子』には七・八十箇所の貼紙、『安楽集』の聞書には十四箇所の貼紙をして、問題箇所を提示した。『承応閲牆記』には、月感に提出を求めた西本願寺側の目論見は、「誰人左様ノ義。延寿寺ニ見セ申候ヲ。御知アルヘキ為」であったと、その目的が『私観子』提供者の追求にあったと記している。これから約三週間後の四月十二日、西吟は月感に答えるべく、『仮名答書』と『真名答書』とを提出し、月感の提出した証拠については、

第七。我心之弥陀等者。述作者可レ答レ之。
第八。尽十方等者。述作者可レ答レ之。
第九。六字之名字等者。述作者可レ答レ之。

第十。光明無量等者。述作者可レ答レ之。(31)

と、証拠の文を書いた人物を答えるよう求めている。西吟はこの四文を代表させて、『私観子』の著者を問題にしたのである。

さて、月感と西吟との両者の言い分が揃ったところで、良如は裁定を下したが、その際にも『私観子』の著者は問題にされた。

私観子。永照寺作ノ様ニ申サルヽ事。又相違也。御上洛以後。作者ヲ御尋ナサレ。其時可レ為二御決判一事。(32)

つまり、良如は『私観子』が西吟の著作ではないとし、著者については今後調査するとしている。その後、興正寺主准秀が月感に荷担して天満へ下向してしまう。この行動に西本願寺も我慢することができず、承応三（一六五四）年六月十七日、下間治部卿と金光寺とを江戸に下向させ、興正寺を幕府へ訴えた。その際、治部卿と金光寺とが幕府に対して、事件の概要を報告した文書に、『私観子』著者の問題が記されている。

次に証跡を被尋候へ者、初者永照寺所作之章疏あまた見申候、此中に永照寺覚悟、あやまり之旨、慥に見へ申候由、訴状にも書顕し候へとも、①穿鑿ニ及候ては一巻も無之候、②漸ゝ永照寺弟子円海と申者之聞書ニ、私観子と上書いたし候を取出し、③是ハ永照寺作ニては無之候へとも、弟子之書たる物に候へ者、能化の作と同事ニ候、是を慥成証跡之様に申候、其時本御門跡被申出候者、たとひ此私観子にあやまり有之共、多所化之内一人之弟子之あやまりを以、永照寺邪義に定むへきニあらす、其心得よき所化共を曾て不用、たゝ一人之悪を取て証拠といたす事、不聞申分也、④其上此私観子之趣、一部に作り立たる書物といふへき物にあらす、たゝ爰彼ニての講談之下を覚書にいたし候故ニ、不審を書て答を心にのこし、頭をかきて尾をかゝさるやう成、いかにも麁相成ものなり、仍一宗之勧化、平生心得候通は、曾て不書付、観心表事之一途計を学問のために書留置候と

見へたり、尤是を一宗の依用といたさは、大成誤なりといへとも、学問之ためならは、孔子・老子の道をも書留置へし、何そ是を以、外道・非事と可落着哉、其上円海覚悟之通、以書付本御門跡家老共迄申顕し候、⑤其書付にも此私観子之趣、更に御宗風御依用と存候ニあらす、又門徒にも此旨をすゝめ申ニあらす、たゝ善悪ともに学問のため、覚書にいたし候計なり、依而弟子・傍輩にも見せ不申候か、⑥彼延寿寺下坊主ニ一両人私弟子分ニ罷成り居申候、彼者共ぬすミ出し、書写たるものかと存候由理り申候、然ルに此私観子を以、永照寺を悪口いたす証拠と申者尤不聞事なり、(33)

※傍線は筆者による。

右の文からは、以下の六点が知られる。

①月感は西吟の書物を読んだとするが、追究してみると、西吟の著作を読んでいないことが判明したこと。

②『私観子』は、西吟の弟子である円海の聞書に『私観子』と題名を書き改めたものであること。

③月感は、『私観子』が西吟の弟子の書いたものであるから、西吟の著作と同等であると主張していること。

④『私観子』は、各所での講義を備忘録的に書き取ったものであって、一部の著作として成立したものではない。これは、ただ学問のために書き取ったものであり、学問のためであれば孔子や老子の書物も参考にすべきである。それを邪義とすることはできないこと。

⑤円海の誓詞にも、『私観子』は真宗の安心が書かれたものでも、門徒を勧化するためのものでもなく、学問のために書いたものと言っている。また、他の人達にも見せていないとも言っていること。

⑥『私観子』は、学寮にいる月感の弟子が盗み出して写し、月感に届けたものであること。

つまり、西本願寺の調査によれば、『私観子』は西吟の著作ではなく、弟子の円海が諸国での講義を聞いて書き取ったメモであったことが明らかになったと言うのである。しかし、この点について筆者は、『私観子』の内容が

『論註』の文に沿って解説されていることから、諸国での講義を書き取ったバラバラのメモとするのは事実として認められないと考える。『私観子』が本当に円海の備忘録であったのか、西本願寺が円海のものとしたのかは、より詳細な検討が必要であるが、西本願寺の見解からも、『私観子』が如何に論争を左右する書物であったのかが知られよう。

以下、本論文における『私観子』の意義づけを論じておく。西本願寺の見解によれば、『私観子』は西吟の弟子である円海の個人的な備忘録であったはずである。その備忘録であったはずの『私観子』を学寮にいた月感の弟子が入手できたということは、当時の学寮所化の中で『私観子』が出回っていたということになる。また、『私観子』の末尾には、月感による西吟批判が述べられるが、そこには、

爾ニ、今時都鄙ノ境ニオヽク売法痴性ノ学者アリテ、カノ邪師ヲタフトビ、マタ私観子ヲ依用ス。(34)

とあり、また、

当世華夷ノ間ニ、多愚人アリテ、此聞書ヲ所持シテ、以コレヲ重者、ソノ数アリ。(35)

とある。西吟を批判した月感の言葉であるため注意すべきであるが、右の文からは、当時、『私観子』を依用する所化が多くいたことが知られる。『私観子』が学寮所化の間に出回っていた事実は、当時の学寮の学問観を知る上でも重要な意味を持っている。つまり、『私観子』の内容は、所化にとって興味深い、閲覧すべき重要な解釈が記されていた書物だったということになる。以上のことから、本論文では『私観子』の内容を、当時の所化が興味を抱いていた内容、つまり学寮の学問的雰囲気を伝える資料として扱うことにする。『私観子』が備忘録的に記された不完全な書物であることは、講義録としての価値を下げるものではあるが、それは逆に、興味を抱いて重要視された解釈であったからこそ、書き取り、遺されたものであることを意味している。その意味からも、『私観子』を

講義する側の視点から見るのではなく、講義を聞き、学問していく側から見る筆者の視点には、一定の意義があると考える。

五、『私観子』の特徴と出版との関係

『私観子』は承応の閲墻の結果を左右する重要な書物であったが、その内容はどのようなものであろうか。ここでは、『私観子』の特徴の中、依拠している『論註』テキストと講義方法とを取り上げて、『私観子』と当時の出版との関係を考えてみたい。

先に『私観子』が『論註』の註釈書であったことを述べたが、『私観子』に引用されている『論註』本文を調べたところ、『論註』上巻の観察門／衆生世間の口業功徳から回向門までと、下巻の観察体相章／衆生世間以降との解釈が欠けている以外は、『論註』本文の順に従って解説されている。所釈の数は、『論註』の三二一文に対しての解説が見られる。以下、それら所釈に挙げられる『論註』本文から、『私観子』が依用する『論註』テキストが何であったか考察してみよう。

まず、『私観子』の冒頭で解釈している『論註』の題号・撰号を繋げると、『私観子』依用の『論註』題号・撰号は、

無量寿経優婆提舎願生偈　婆藪槃豆菩薩造并註

であったことが分かる。この題号・撰号と合致するのは、寛永本（一六四〇年）・明暦本（一六五八年）・義山本（一六九七年）・寛正本（一七九九年）・明治本（一八七八年）の五本である。[36] また、眷属功徳釈の「恥辱縁以抱氷」の「氷」について、

水者、有本氷トアルソ。(37)

とある。つまり、『私観子』依用の『論註』は「水」であったことになる。ここを「水」とするのは、寛永本と明暦本とである。以上の二点から、承応の閲牆が起きた承応年間当時に依用できた『論註』の中、これらに相当する本は寛永本しかないことになる。つまり、『私観子』講義は承応の閲牆が起きる十三年前に出版された、当時最新の『論註』刊本を用いていたのである。このことは、当時の学問と出版とを繋ぐ事実として注目されよう。

また、『私観子』では度々『論註』の丁数を指定して講義が進められている。例えば、

・此一行云何―者、上四丁メ、科起五念門也。(38)

・上巻十五丁、回向之下。(39)

・四十八丁云、世間出世間。出世者、通途ニハ今生ヲ納ルト、後世ヲ納ルトノ様ニ思也。不レ然。(40)

などである。これらの丁数は、いずれも寛永本と合致しており、『私観子』が寛永本を用いて講義をしていたことは確実である。(41) また、丁数を示して講義するということは、『私観子』講義の時には、講義を聞く所化も『論註』寛永本を持っているという前提があったことを意味している。寛永本は町版であるが、たとえ町版であったとしても、それを用いて講義するのであり、出版された聖教が実際に講義で使われた例として、近世初期出版と教育との関係を見る上でも興味深い。近世の出版が学問観に与えた影響は迅速かつ大きかったのである。

また、『私観子』からは、辞書を用いて『論註』本文の訓読を考える学問方法が採用されている。『私観子』では、形相功徳釈の「庭燎在宅」について、

三燎ノ字ノ註、在レ地云レートアレハ、地ノ字ヲ筆者誤テ宅ニ作歟。(42)

と述べている。ここでは『釈文』の「燎」の説明に「在レ地曰レ燎、執レ之曰レ燭」とあることをもって、曇鸞が「庭

燎、地にある」と書くべきところを、「宅にある」と誤ったのではないかとしている。また、辞書を用いて検討する例は、

○鸚―者―『韻会』ニハ「隴西南海ニ住ムモノ」トイヘリ。然ハ点カワルヘキ歟。能々字書ヲカンカフヘシ。(43)

などにも見られる。この文は通常、「鸚鵡不レ渡ニ隴西一趙魏架桁亦有ニ鸚鵡一（鸚鵡は隴西を渡らざれども、趙魏の架桁に亦鸚鵡有り）」と読む。しかし、『私観子』は、『韻会』に「鸚鵡が隴西・南海に住む」とあることから、「鸚鵡不レ渡ニ隴西趙魏一架桁亦有ニ鸚鵡一（鸚鵡は隴西・趙魏を渡らざれども、架桁に亦鸚鵡有り）」と訓点が変わるとするのである。特に「点カワルヘキ歟」と述べていることから、それまであった訓読を辞書によって改めようとしていることが知られる。(44) このように、『私観子』では辞書から読み方を検討する学問方法が取られているのである。

以上のように、『私観子』からは、出版された『論註』刊本（寛永本）を聴衆が持っているという前提があったことや、辞書によって訓読を考察する学問方法が取られていたことが知られる。つまり、新たに生まれた出版文化を講義に取り込み、文献学的客観的研究を行おうとする近世的学問方法がすでに取られていたことを意味しているのである。

六、最後に

近世初期真宗教学は、これまで「素朴時代」とされ、注目されることはなかった。しかし、『光善寺破文』や承応の閲牆を見れば、中世の学問観であった口伝が近世初期に問題とされていたことが知られる。また、『私観子』を見れば、出版された聖教をテキストとして用い、辞書によって訓読を考察する学問観が形成され出していたことが知られる。

以上のことから、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」した教学であったのである。

註

（1）本論文は、拙著、学位（博士）論文「西吟教学の研究―近世初期教学の課題―」（二〇一一年一月提出、提出時は旧姓の藤田真証）の内、第四章「『私観子』の内容と西吟」を基本構想とし、学位（博士）論文提出の際に未検討であったため課題としていた『光善寺教行寺箇条書之破文』について新たに考察を加え、加筆・訂正したものであることを断っておく。なお、学位（博士）論文については、龍谷大学学術機関リポジトリにて、すでに公開されているので参照されたい（http://repo.lib.ryukoku.ac.jp/jspui/handle/10519/1555）。

（2）普賢大圓『真宗教学の発達』［一九六三、永田文昌堂］参照。

（3）若尾政希『「太平記読み」の時代―近世政治思想史の構造』［一九九九、平凡社］では、「これまでの近世政治思想史研究において、中世の政治思想との関連を探る形成史的観点が希薄だったからである」（一七頁）と述べ、末木文美士『近世の仏教―華ひらく思想と文化―』［二〇一〇、吉川弘文館］も、近世思想史における研究課題を二点挙げ、その二点目に「第二に、思想史の上で、中世と近世の関係をどう見るか、という問題である。従来の思想史は、仏教中心の中世と、儒教中心の近世とをまったく切断され、両者の関係について十分に問われることはなかった」（七頁）と述べ、「近世仏教を明らかにするためには、その前の中世とどのような違いがあるかということが明確にされなければならない」（一三頁）と述べている。

（4）小高道子は「御所伝受の成立と展開」（『近世堂上和歌論集』［一九八九、近世堂上和歌論集刊行会編］所収）の中で、「これら（古今伝授）の変化の背景には、出版の発達もあげることができよう。後水尾院から後西院への相伝の三年前の寛文元（一六六一）年には『耳底記』が刊行されている。堂上歌壇のみならず、地下歌壇においても松永貞徳（一五七一～一六五三）やその門弟等の注釈書が板行されるに及び、秘伝のあり方も変化せざるを得なかった。講釈と講釈聞書の整理を中心にした秘伝の継承方法は、ここで大きく変化したといえよう」［（　）内は筆者註］と述べている。

（5）横田冬彦は『知識と学問をになう人びと』〔二〇〇七、吉川弘文館〕の中で、「第一に、知識や学問が、特定の家や身分に閉鎖された、それまでの中世的な「古今伝授」、一子相伝の口伝や写本伝授という形で秘されるのではなく、「群集のなかにて」公開されたこと。さらにそれらが講義録（「抄物」）などとして、誰もが読むことのできる書物として出版されたこと。第二に、『新註の四書』に見られるように、その内容そのものが権威や伝統にとらわれず、新しい知識を取り入れて革新されていくものになったこと。そして第三に、そうした知識や学問のにない手も、従来の家学から「若き人々」へと解放されたこと。こうした点において、この公開講義〈慶長八〔一六〇三〕年の松永貞徳と林羅山の古典公開講義〉は、まさに中世の「秘伝」から近世の「書物」へという、知識と学問をめぐる文化的環境の転換を象徴する事件となったのである」（二頁、〈　〉内は筆者註）と述べている。

（6）和田幸司「元禄八年光善寺教行寺異義事件についての一考察―「光善寺教行寺箇条書の破文」を中心として―」（『法政論叢』四二―一〔二〇〇五〕）、同「近世初期における真宗信仰の一様相―「光善寺教行寺箇条書の破文」を中心に―」（『法政論叢』四六―一〔二〇〇九〕）。

（7）『大谷本願寺通紀』（『真宗史料集成』巻八、三九二頁）参照。

（8）『大谷嫡流実記』〔一九七二、真宗大谷派出版部〕、一七三頁。

（9）相伝教学の詳細については、拙著「西吟教学の研究―近世初期教学の課題―」の「第一章　相伝教学の研究」を参照されたい。

（10）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』九四号〔一九八七〕）。

（11）草野顕之「戦国期本願寺一家衆の構造」（『日本の宗教と文化』〔一九八九、同朋舎出版〕所収）。

（12）ただし、『歎異抄』には、「あやまて学問して名聞・利養のおもひに住するひと、順次の往生、いかゞあらんずらんといふ証文もさふらうべきや」（『浄土真宗聖典全書』巻二、一〇六一頁、傍点筆者）や、「辺地往生をとぐるひと、つゐには地獄におつべしといふこと。この条、なにの証文にみへさふらうぞや」（『同上』巻二、七八九頁、傍点筆者）とあり、しかるべき「証文」があげられているのであるから、口伝のみで教学が形成されていたわけではない。

（13）『法流故実条々秘録』（『新編真宗全書』〔以下、新編真全とする〕史伝篇』巻一〇、二五頁）。

（14）宮崎円遵は「しかも蓮如の時代から聖教の伝授も行われている。ここにいわゆる伝授とは聖教の本文の訓読を授け

られることである。しかして蓮如から伝授を受けたのは慶聞房龍玄で、『教行信証』や『六要鈔』を受けたこと、ならびに蓮如の滅後これを蓮如の息男達に伝えたこと等が『実悟記』や『本願寺作法之次第』に見えている」（『真宗書誌学の研究』〔一九四九、永田文昌堂〕、四七四頁）と述べている。

(15) 『法流故実条々秘録』には、「性応寺了尊、寛永九年五月廿四日来臨、終日他人不交閑談之次被申候ハ、右之儀其外御家種々故実之事ハ、古来委弁ヘタル人ハ両三人ニハ不過候ト、先師了寂常々被申候由也。了尊弟子数百人候へ共如此之事伝受申候ハ両人計之由候」（『新編真全』史伝編巻一〇、二四三頁）とある。また、後に述べる承応の閲牆での月感の批判や、西吟の反論の内容を見れば、聖教訓読以外の「師伝口業」があったことが知られる。その他、天和三（一六八三）年に刊行された『百紙切紙』は、真宗における口伝切紙を出版したものであり、口伝を書き取った切紙があったことも確実である（石川力山「真宗と禅宗の間―『浄土真宗百紙切紙』をめぐる諸問題―」（『禅学研究』六七号〔一九八九〕）参照）。これらのことから、近世初期に教学的な口伝があったと考える筆者の方法は認められるべきと考えるが、口伝の位置づけや「相承」などの語が、諸史料の上で具体的に何を意味するのかなどについて、今後、慎重に考察していきたい。

(16) 光善寺・教行寺が相伝したとする教学の内容は、『相伝叢書』『相伝義書』などから知られるが、かつて筆者が考察したところでは、『相伝叢書』などに収録される講録は、近世中期ごろに形成された教学と考えられ、直接に近世以前に実在した教学とは考えられない（前掲註(8)参照）。ここでは、相伝教学の内容はともかく、光善寺・教行寺が口伝を重視する傾向を持っていた証拠として相伝教学を捉えたい。

(17) 『光善寺破文』一八丁右（龍谷大学蔵、請求記号、〇二二／四四九／一）。

(18) 『同右』二一丁右。

(19) 『同右』一四丁左。

(20) 『同右』一〇丁右。

(21) 『仮名答書』（『真宗全書〈以下、真全とする〉』巻五〇、六一頁）。

(22) 広義と狭義に分ける方法は、浅井了宗「本願寺派に於ける聖教出版の問題」（『龍谷史壇』四四号〔一九五八〕）を参考にした。

(23) 例えば、法然から親鸞に『選択集』と絵像が伝授されたことや、親鸞から専信へも『教行信証』と絵像が伝授され

たことなどは、聖教の伝授が法義の伝授であったことを意味している。この事例は後の本願寺においても行われるが、その際には、聖教の秘伝化がなされる例もしばしば見られる（『口伝鈔』などの奥書参照）。

(24) 古くは覚如・存覚の時代に見られ、応長元（一三一一）年、越前大町の如道に対して『教行信証』の講談が行われている。その際には鏡の御影も携行されており、法然から親鸞への伝授方法を彷彿とさせる。また、蓮如の時代には、書写以外の伝授が頻繁に見られるようになる。例えば、『蓮如上人仰条々』には、慶聞房龍玄が蓮如から『教行信証』を伝授され、宗主の子弟に相承したことが記録されている（『真宗史料集成』巻二、四八七頁）。また、近世初期に至っても行われていたことが、祐俊の『法流故実条々秘録』に記されている（『新編真全』史伝篇一〇、二五五頁）。ただ、この際に語られた内容は、聖教の訓読であるのか、法義の内容であったのかは明確にできないが、如信から口伝を受けた覚如が、「弘安十年春秋十八といふ十一月なかの九日の夜、東山の如信上人と申し賢哲にあひて釈迦・弥陀の教行を面授し、他力摂生の信証を口伝す」（『真宗聖教全書』巻三、七七九頁）と述べていることからも、何らかの法義に関することが語られた可能性も否定できない。

(25) 『真名答書』（『真全』巻五〇、六五頁）。

(26) 『再破』（『真全』巻五〇、八〇頁）。

(27) 『私観子』は大谷大学と月感の自坊である延寿寺に所蔵されている。本論文では大谷大学蔵本を参照した。

(28) 『謹奉訴状』（『真全』巻五〇、四二頁）。

(29) 『承応閫牆記』（『真全』巻五〇、七頁）。

(30) 『同右』（『真全』巻五〇、八頁）。

(31) 『真名答書』（『真全』巻五〇、六六頁）。

(32) 『承応閫牆記』（『真全』巻五〇、一一頁）。

(33) 「今度寺社奉行衆江以両使被申入口上之覚」（平田厚志編『彦根藩井伊家文書　浄土真宗異義相論「承応の閫牆」を発端とする本願寺・興正寺一件史料』［二〇〇八、法蔵館］、六五頁）。

(34) 『私観子』三七丁左。

(35) 『同右』四三丁右。

(36) 以下の校合は、真宗勧学寮編『浄土論註校異』による。また、寛永本については浄土真宗本願寺派総合研究所編纂

室所蔵の『論註』刊本を閲覧許可を得たうえで直に確認した。閲覧を快諾いただいたことに謝意を表する。

(37)『私観子』一八丁右。

(38)『同右』七丁右。

(39)『同右』二五丁左。

(40)『同右』二六丁左。

(41) ただし、二例目の「上巻十五丁、回向之下」については、寛永刊本の上巻一五丁には「回向」はない。この部分の『私観子』所釈の文は、『論註』上巻最後の八番問答の直前である回向門を意味するから、ここを「十五丁」とするのは『論註』本文の位置からしても明らかな誤りである。寛永刊本の上巻四五丁に回向門があるので、「四十五丁」の誤植である。このことからも、『私観子』の依用本が寛永刊本であることは確実である。

(42)『私観子』一一丁左。

(43)『同右』二二丁右。

(44) 存覚の『六要鈔』(『真宗聖教全書』巻三、二〇五頁・二四九頁など参照)にも、辞書を用いた聖教解説が見られるが、ここでは語句の説明ではなく、それまでの訓読を改めようとする積極的な使用である点に注目したい。