

神祇礼拝論争と近世真宗の異端性

— 讃岐国における了空と教乗の論争の検討 —

はじめに

中世から近世への転換に伴い、宗教における正統と異端をめぐる枠組みは大きく変化した。中世において正統の地位を占めた顕密仏教から異端として排撃された仏教宗派も、戦国期には勢力の伸長を果たし、近世になると、政治権力から教団として公認されるにいたる。もちろん、この公認は、各教団が現世における政治権力の優位を承認したうえで、諸宗派が分立する状況も容認することが条件であったが、宗派としての公認に伴い、浄土真宗や日蓮宗という専修的性格の強い宗派も、体制的な異端の地位から脱却することになったのである。¹⁾

小林 准士

一方、近世になると、キリスト教が禁止されるようになり、キリシタンは国家の敵として徹底的に弾圧されることになった。もつとも、「正統」とは何かが明確に位置づけられたうえでキリスト教が邪教とされたわけではなかったため、キリシタンの「邪」に対する「正」の枠組みは緩やかであったことが、近年の大橋幸泰の研究により強調されている。²⁾

すでに述べたように、近世には互いに矛盾する教義を有する諸宗派が公認されて併存するようになったが、各宗派の本山には自派に属する僧侶に対する身分統制権と表裏するかたちで教学の統制権も認められていた。つまり、「正統」自体が多元的性格を帯びていたのである。³⁾ このことを考えれば、大橋が指摘する事態は当然であると言えよう。

しかし、各宗派ごとに正邪を判別する枠組みは一応存在していたことになるし、また、宗教者身分と俗人を分離する身分制的枠組みに基づいて、俗人による布教活動は規制されていた。俗人の信仰の異端性が国家権力により直接問われるのは、キリシタンの場合に限られたが、俗人が積極的な宗教活動すること自体が異端視される傾向にあったことは否定できない。この点で、日蓮宗や浄土真宗など、在家の信者にも独自の教義を貫徹させようとした宗派には、権力側の警戒を招く事情が伏在していたと言わねばならない。^⑤

そもそも、近世になって公認されるようになったとは言え、日蓮宗や浄土真宗などの宗派は、その専修的性格をそのまま俗世間において表出できたわけではなかった。政治権力の優位の承認と諸宗派が分立する状況の容認は、宗派がもつ専修的性格の現世における表出に制限を課すことに繋がっていたからである。事実、表出にこだわれば、日蓮宗不受不施派のように弾圧を招くことになった。^⑥これらの点を考慮に入れるならば、顕密主義の立場はもちろん、政治権力(王法)の側から見ても、専修的性格を帯び、なおかつその傾向が俗人にも及ぶ宗派には、近世になっても異端性が潜在していたと言えるであろう。^⑦

さて、こうした問題に関わる重要な事柄の一つに、浄土

真宗における「神祇不拝」がある。阿弥陀如来以外の余神余仏への帰依が同宗において否定されたことはもちろんであるが、神祇祭祀は政治権力(王法)に関係する領域であったため、権力との間に軋轢を生じないようにすることと、阿弥陀如来一仏に帰依する教義との整合性をどのように図るか、近世における真宗教学の課題の一つであった。この点については、すでに柏原祐泉の考察があり、蓮如が唱えた王法為本の原則に従い、内心における信仰をそのまま行動として表出することは抑制するという、内信と外儀の使い分けによって、政治権力や他宗との軋轢を避ける方針が取られていたことが明らかにされている。^⑧

しかし、実際には筆者が前稿で述べたように、一八世紀半ば以降、中国地方の真宗優勢地域を中心にして、「神祇不拝」の宗風に関わる紛争は頻発するようになっていた。これは、真宗の僧侶らが王法為本の原則の範囲内で、内信と外儀をできるだけ一致させようという志向をいだし、門徒らにもそのことを勧めるようになっていたからである。

また、同じく一八世紀半ば以降、浄土真宗の宗派内においては、教義をめぐる論争や異安心事件が頻発するという状況も生まれていた。この点についても、前稿で述べたように、こうした状況の背景には、旅僧等を招いて法談を聴聞するなどした小寄講等、寺檀関係の枠組みをはみ出した

俗人による宗教的活動の展開があつた。¹⁰⁾

しかし、このような異端的性格を帯びることもあつた俗人の宗教活動と、三業惑乱という大きな事件にまで発展するような教学論争の展開や、真宗の専修的性格と関わる「神祇不拜」の宗風をめぐる紛争などとの相互関係については、これまで十分に検討されていない。

そこで、本稿では特に神祇礼拝のあり方をめぐる真宗僧侶間の論争を取り上げ、その宗教的言説としての特徴を分析したうえで、論争の社会的な背景となつていた真宗門徒の活動についても併せて探ってみることにしたい。具体的には、明和期から天明期にかけて讃岐国において展開した了空と教乗の論争と、彼らの門弟たちによる紛争について取り上げることにする。¹¹⁾ 同宗派内の僧侶間の論争は個別宗派における教義の正邪の判定に関わる問題であるが、浄土真宗の場合には、同宗派自体がはらむ異端的性格の統御という課題と関わつていたことが、本稿での検討を通じて明らかになるであろう。

一 神祇礼拝をめぐる論争

(1) 了空と教乗による論争の経緯

本稿で取り上げるのは、讃岐国那珂郡二川(現、丸亀市)東光寺了空と京都光隆寺教乗との論争である。両寺はいずれも西本願寺を本山とする寺院である。論争は、教乗の方が明和三(一七六〇)年七月に「似是決」¹²⁾を著し、当時讃岐国で大きな影響力を及ぼすにいたつていた了空の学説を批判したのに始まる。これに対し、同年九月に了空は『錯枉篇』¹³⁾で応じ、さらに同年一二月には『真宗択善録』¹⁴⁾を著し自説を展開した。この後、成立年は不詳であるが明和六年までの間に教乗も『斥異弁』¹⁵⁾を著し、了空の『真宗択善録』を逐条批判するとともに、了空側に立つて教乗を批判していた『鴨嶋問答』への反論も行った。

こうした論争の展開を受けて、明和四年の夏には了空が上京し、いったん本山で対決することになったが、当時、教学の統制機関である本山学林は、播州の智遷を相手とする明和の法論の最中であつた。このために、けっきよく本山での対決は実現しないまま、了空は帰国することになつた。その後、了空は明和六年一月に『復批弁』¹⁶⁾を著し、

教乗の『斥異弁』を逐条批判するとともに、了空の学説を批判した『浄土真宗改虚彰実記』への反論も行うなどしたため、讃岐での論争は継続したのである。

但し、しばらくして了空と教乗は相次いで亡くなったために、争いは沈静化するかに見えたが、一方で讃岐国内では、僧侶ばかりでなく在家の門徒までを巻き込んで、「東光寺流・光隆寺流」と言われる党派が形成されるにいたつたようである。こうした事態を前提にして、天明年間には両党派の争いが熾烈となつていくのであるが、その経緯については後述することにした。

(2) 了空の教説の特徴

① 帰命礼と恭敬礼

右に述べた了空と教乗による論争の経緯を踏まえ、まずは独特の教説を展開していた了空に即して検討を加え、論争の内容について分析していく。

神祇礼拝に関する了空の教説で特徴的なのは、礼拝に帰命礼と恭敬礼の二種を設けた点である。例えば、『真宗撰善録』では次のように述べられている。

余カサキニ二礼ノ分チヲ委ク演示ス、ソノ証文論註ニ
アリ、我執ノ眼ニハミルトモ意ヲ解セサルヘシ、今マ
タ重テ拳テコレヲ示サン、論註ニ帰命ノ二字ヲ釈シテ

云、故知帰命必是礼拝、然ニ礼拝ハ但是恭敬ニシテ不^レ必^ニシ
キ^キ帰命^カナラ、帰命必是礼拝ナリ、若^レ以^レ此推セハ帰^カカ^カ為^レ
重々、コノ文明ニ帰命ト恭敬トノ礼異ナルコトヲ示ス、
礼拝ハ一ナレトモ只恭敬心ヨリ礼スルハ輕シ、帰命ノ
意ヨリ礼スルハ重シトス、コノ文ニ礼アリノ証ナラス
ヤ、

このように曇鸞『浄土論註』の記述を典拠としたうえで、
帰命を伴うべき阿弥陀如来への礼拝(帰命礼)と、帰命の念
を含まず恭敬の心のみを伴う礼拝(恭敬礼)を区別し、阿弥
陀如来以外への仏・神に対しても、恭敬礼は行うべきであ
ると主張したのであった。なぜなら、「心ニ諸神諸仏ノ恵
ミアツカリシコトヲ思ヒテ礼ヲモナサハコソ、神仏ノ受
納シ玉ヒ擁護シ玉フヘシ」(『復批弁』二)と述べられるように、
敬意の念を込めた礼拝があつてこそ、阿弥陀如来以外の仏
神からも念仏者は護られていると、了空は考えたためであ
る。しかし、次に掲げる『真宗撰善録』における主張に見
られるように、恭敬礼の場合、礼拝時に祈念を伴うことは
否定されていた。

我朝ハ神国ナリ、ソノ国ニ生シテ今此ミノリニアヒ、
往生スル身トナリテ候ヘハ、神ノ御恩ヲオロソカニ思
フヘカラス、サレハトテ往生ヲ神ニイノリ、マシテイ
ハンヤ現世ノ利益ヲ願ナトスル人ハ専修念仏ノ行者ニ

テハ候ハス候フト、

このように、あくまで彼は、神仏から蒙つた恩に対する感謝と敬意の念を表する礼拝として、恭敬礼を位置づけたのである。そして、恭敬礼を帰命礼よりも軽く扱っているものの、あえて恭敬礼という名目を設けることには、もっぱら王法為本論に基づいて神祇礼拝の問題を処理しようとする考えに対し、異を唱えるという意味合いがあつた。例えば、教乗からの批判に反論する文脈で、了空は次のように述べている。

三業相応不相応ハ帰命礼ニハ限ラス、恭敬礼ニモ相応不相応アリ、恭敬心ヨリ三業相応ノ礼ナリ、只身口ノミ礼スレトモ、意中ニハ恭敬心ナキヲ我慢礼トナツク、確ノ上下ノコトシ、余尊ヲ礼スルコトハ事縁ニヨリテ礼スレトモ恭敬心ハアルヘキナリ、何ソ謾リニ我慢礼ヲナサン、斥子ノコトキ正法他宗世間ニ対シテ礼セサレハ謾リニ逢ンコトヲ恐レテ礼スルハ恭敬ニハアラス、(中略)余等ハ余尊ノ前ニモシ至コト有レハ仮令身業ノ礼ハソサウナルモ意業ニハ恭敬ノ思ヒアリテ相統念仏ノ御縁トモナルナリ、コレマタ意業礼ナリ、(『復批弁』一)

右の文章中、「斥子」とあるのは『斥異弁』の著者である教乗を指している。了空によれば、教乗の神祇に対する

態度は、政治権力や他宗派の妨げがない場合には礼拝を不要とするものであるが、逆に言えば、許容されるのは、世俗的軋轢を回避するために体裁のみを整えた敬意を伴わない礼拝となる。こうした礼拝の仕方を了空は「我慢礼」と呼んで批判した。王法為本論に基づいて神祇礼拝を許容する教説の場合、門徒に対して外儀と内信の使い分けを強いることになるが、了空は、恭敬礼という名目を設けることで、意業(心的作用)と、身業(身体的所作)・口業(発声)とを一致させ、内信と外儀の乖離を避けようとしたのである。その結果、帰命礼と同様、三業相応が重視されることになつたわけであるが、この点については後述する。

② 帰命礼の理解

恭敬礼という名目をあえて設けることと並ぶ、もう一つの了空の教説の特徴は、帰命礼に関する独特な理解にある。というのも、了空の言う帰命礼とは実際には称名念仏を指しており、反復すべき行為として捉えられていたからである。『復批弁』には次のようにある。

今家ノ安心ハ、一念帰命ノ後モシ命延ヒナハ自然ト多念ニ及フヘシトアルハ、一念帰命ノ心ライツマテモ憶念ノ心常ニシテ六字ノ御名ヲ称ルコトナリ、本尊ニ向フトキ礼スレトモ行住座臥ノ常ノ相統ハ礼ニハ及ハス、念仏マフスマテナリ、(『復批弁』二)

この部分から、本尊に向かつて帰命の心を存しつつつ南無阿弥陀仏と称えることが帰命礼であり、日常生活における念仏もほぼ同様の意義をもつと捉えられていることが分かる。そして、この場合の帰命とは、「只自心ニ於テハ弘願ノ不思議ヲ信シテ疑ハス、往生ヲ仏ニマカセ奉リテ毫モハカラハサル」〔復批評〕三三状態を指しており、阿弥陀如来の衆生救済の誓願(本願)とその成就の不思議を深く信じることを意味していた。

しかし、了空の理解が特異なのは、「歡喜スルヨリ相統モ何トソト怠リカチノ心ヲ悔テ念仏スルナリ」〔復批評〕三との彼の言にも表れているように、称名にあたって「怠り」や悔悛の心が問題となる点であった。つまり、単純に歡喜の念と報謝の心をもつて名号を称えるものとは考えられていないのである。この点に関わって、『真宗撰善録』では次のように述べられている。

信心決定シテ往生モ治定スルコトハ、願力回施ノ益ヲ疑ハサルハカリナリ、何ソ時日ヲ知ルト云コトヲエン、(中略)此意ハ蟬ハ春秋ヲシラス、シカラハ夏ヲ知テ出テ鳴クカトイヘハ、夏モ知ヘカラス、天地自然ノ氣ニ乗シテ出テ鳴ク、夏ニ当テ出ルト云コトハ人コレヲ知テ云ナリ、往生ノ業事成弁モソノ如ク、行者ハタ、一念十念業成ト疑ハス畢命ヲ^佛斯トシテ相統スルニ、自然

二往生治定スヘシ、コナタカラハカラフ所ニアラス、故ニ蟬ヲ行者ニタトヘ、知ル者ヲ仏ニ喩フ、

このように了空は、「願力回施ノ益」は疑うべきではないとするのであるが、本願を信じたことをもつて、自身の浄土への往生が確定したと認識することは否定する。むしろ、自身の往生については弥陀の計らいに任せることが言われており、往生治定との自己領解は「自然」に反する計らいと捉えられていることが窺えよう。このような理解に立つと、たとえ阿弥陀如来の誓願を信じたとしても、信者の側はいつ来世への往生が確定するのかは分からないことになるが、了空が想定したのはまさにそうした状態に信者ニ念仏者を置くことであつた。称名念仏の怠りが問題とされたのはこのためである。

また、この点に関わって、了空は人により信心に浅深があり、人によつては信心が失われることもあると力説していた。

一念帰命ノ信決定ノ上ハ往生治定即時入必定ハ法体自爾ノ徳益ナレハ、其義ヲ疑ハス報恩ノ行相統スヘシ、凡ソ臨終ノ一念ハ無後心ノ故ニ往生治定スヘシ、平生ノ一念ハ帰命ノ後他相間雜スルカ故、一念ノ時往生セシメ給フ益ヲ忘レサレハ、念々相統シテ怠ラサル故、一念帰命ノ功熟成シテ往生決定スヘシ、(真宗撰善録)

ここで言われているのは次のようなことである。すなわち、弥陀の誓願をいったん信じた後にすぐに臨終を迎えれば往生は間違いないが、そうでない場合は、生存中に種々の想念に遮られて信心を喪失することがある。したがって、獲得した信心を保持しつづけるためには、称名念仏を怠らず相續することが重要であると言っているのである。

了空は、称名に往生をかなえる効果を想定することや臨終来迎は否定したが、右に掲げた史料から分かるように、本願の不思議を信じるといふ意念を込めた念仏に、信心を保持する効果を想定していた。称名↓往生といふベクトルは否定したが、称名(帰命礼)↓信心↓往生といふベクトルは重視したのである。

このために、彼は称名の怠りや「油断」の戒めを繰り返して説くことになったのであるが、さらに注目すべきなのは、繰り返すべき称名にあたっての意念に、本願を信じるといふだけでなく、入信時に懐くはずの懺悔心も込めるべきことを求めていた点である。

カ、ル浅間布キイタツラモノヲモ御助ノ御恩有カタヤ
ト懺悔心ヨリ念仏相續スルユへ、回施ノ信退転ナシ、

〔復批評〕三

真宗教学においては、懺悔心、すなわち自力の行いによつては救われることのない凡夫であるとの自覚は、いわ

ゆる機の深心にあたり、凡夫⇨悪人を救済する阿弥陀如来に對する帰依と感謝の心が生じる前提とされるが、了空の説が特徴的なのは、この報恩の心に加え懺悔の心も込めて念仏に励むべきことが言われている点である。しかも、そのような意念を込めて念仏することが、信心を保持できる条件であるとまで言われている。

このように、報恩の念のみならず、懺悔心まで懐いて念仏すべきことが言われるのは、了空が往生治定との自己領解を否定し、行者を自らの往生について確信できない状態に置こうとしたことと、深く関わっていると考えられる。というのも、了空は、行者が自身の往生に確信を得ることにより、称名を怠つたり、神仏に對する恭敬の念を喪失したりすることを、殊更に忌避していたからである。彼によれば、「信後ノ人」に對しても「抑止門」が必要で、往生治定との領解によつて増長し、「信法二片ヨリ世間ノ道ヲヤフリ不孝不仁ニシテ而モ諸神諸仏諸尊カロシメ慢リ、無礼不敬ヲイタシ輕蔑ノ言ヲ吐」(『真宗釈善録』)くような事態は避けなければならないのであった。

この点に着目するならば、了空がわざわざ恭敬礼という名目を設定したことも、彼が念仏者における懺悔心の保持を重視した点に関わることが理解できるであろう。自らの往生に關する判断も弥陀に任せる敬虔な態度、念仏に際し

て保持される懺悔心、神祇礼拝にあたって定められる恭敬心、これらを現世における生活態度としても門徒が保持するよう、了空は求めており、そうした企図に相応した教説を彼は展開していたのである。

二 礼拝主題化の背景

(1) 教乗の立場と三業帰命説

次に、論争の相手であった教乗による了空に対する批判について検討を加えていきたい。了空が恭敬礼という名目を設定し、神祇礼拝を許容したことと関わって、教乗は次のように述べている。

世ノ俗士ヲミルニ、コトヲ王法世間ニ託シテ或ハ雑行ヲ修シ、或ハ外邪ノ僻見ニ墮スルモノ多シ、痛シキコトナリ、王法他宗ニ妨ナクハ、専修正行ノ外ハコトシケクワツラハシカラサルヨシトス、権門垂迹ノ事業ニ於ハ、十ヲ五ニシ五ヲ三ニシテ、タ、宗風ノ高ク揚シコトヲ懐ニセハ、仏祖ヘノ寸志トモイフヘシ、(『似是決』)

このように教乗は、政治権力(王法)や世俗的慣習に順うことを理由にして、実際には祈念の定められた雑行として

の神祇礼拝が横行していることを問題にし、「王法他宗」から問題にされない限りは、神祇礼拝は避けるべきであると説く。この観点からは、恭敬礼という名目の設定は、横行する雑行雑修のなし崩しの肯定に繋がること危惧されるのである。確かに、門徒が神祇礼拝を行うにあたって祈念が定められる場合があったとしても、外儀と内信の一致が望まなかったであろう。教乗の場合も、外儀と内信の一致が望ましいとする点では了空と同じ立場なのであるが、了空が門徒による神祇等への礼拝という現実を前提にして、内心の側に恭敬という実を与えようとしたのに対し、教乗の方は、あくまで「余尊余神」に対する礼拝を必要最小限にとどめ、宗風を宣揚することを図った。しかし、すでに述べたように、いわば「王法」に妥協するかたちの神祇礼拝では、内信と外儀は乖離することになり、両者の使い分けをむしろ推奨せざるを得ない。了空は、この矛盾を衝いて「我慢礼」を批判したのであった。⁽²⁾

一方、帰命礼に関する了空の理解についても、教乗は次のように批判する。

今家ニ弥陀ヲタノムトイフハ、一度ナラテハナキコトナリ、本願ノ生起本末ヲキ、エテタスケタマヘト弥陀ニ帰命スル、コノ初発ノ信ヲサシテ一念帰命トイフナリ、御本書御文章等ノ御釈ヲミ⁽³⁾ルヘシ、コノ帰命ノ

後ハタ、報恩謝徳トコ、ロウルコトナリ、重テ五度七
度乃至一生活タノミノ礼ヲナスツイフコトハナキコトナ
リ、(中略)一念帰念^(タマ)ノ後ハ称礼念トモニ報謝ノタメト
ス、ムヘキトコロヲ帰命ノタノミノ礼ヲセヨトス、メ
ラル、ハ、何レヨリノ相伝ナルヤ、ソレハ報謝ニハア
ラテ常タノミニナルナリ、(斥異弁)

了空が帰命礼を懺悔心を伴つて反復される称名念仏と捉
えたのに対し、教乗は「タノム」あるいは帰命するのは初
めの一回だけであるとする。また、了空が往生治定との領
解を計らいとして否定していた点についても、「機辺ニ決
定ノ領解ナクシテ何ヲモチテカ慶喜ノコ、ロモヲコルヘケ
ンヤ」(斥異弁)と、教乗は批判する。そのような領解がな
いということは、弥陀の誓願に対する疑念が残っているこ
とを意味しており、したがって報謝の念も起こりようがな
いと言っているのである。

ところで、明和六(一七六九)年に西本願寺学林の能化に
就任した功存は、『願生帰命弁』において、帰命を欲生心
(浄土への往生を願う心)と捉え、「タノム」の意を阿弥陀如来
に往生を願うこととしたうえで、「タノミ」すなわち帰命
を、阿弥陀如来を信仰する状態(相統の信とは区別した)。

右に引いた教乗の言辭からは、彼がこのようないわゆる
欲生帰命説に従っていたどうかは不明である。「初発ノ信」

すなわち「一念帰命」が、単に阿弥陀如来を信じる状態の
始まりを指しているのならば、功存とは違う立場であつた
ことになるが、「タノム」のは一回だけであるとして
ことや、「常タノミ」を問題とする言辭からは、帰命↓相
統の信という段階論に立っているようにも解釈できる。実
際、次に見るように、了空は教乗の説をそのように理解し
ていた。

帰命ノタノミ奉ルコトハ、如来ノ回施ノ力ヲニ引レテ
一念帰命ノ心ヲ生スト心ウレハ、別ニ此方ヨリ頼ムト
格ヲ立儀式シテイフコトニアラス、本願ノ生起本末ヲ
キ、開テ一念モ疑心ナキコロライフ、ソレヨリ初念ノ
コトク相統スレハ、一念發起ノ時ハ帰命礼ニテソレヨ
リ後帰命無シテイフ教ライマタキカス、回心ト帰命ト
一混ニオホヘラルヤ、(復批弁一)

このように了空は、帰命を一度だけの行為として捉える
ことを否定し、入信の最初に「頼ムト格ヲ立儀式」を修す
ることを勧めた人々と同類の存在として教乗を位置づけて
批判している。一方、教乗は、了空が恭敬礼と帰命礼の二
種の名目を設けることを批判する中で、帰命を伴わず単に
恭敬心から行う礼拝はむしろ「三業不相応」であるとし、
「帰命ノ一念ハ三業相応ノ意業ナルユヘ、必ス礼拝ノ行ヲ
具スルナリ」(斥異弁)と述べ、帰命には三業相応の礼が伴

うべきであるとしていた。こうした教乗の一連の言辭と、欲生帰命説に立つ功存が、帰命に際して身・口・意の三業を揃えた札拝を勧めていたことを考慮に入れるならば、了空は教乗に対する批判のかたちをとって、功存の三業帰命説にも対峙していたことになる。

特に、帰命を欲生で捉える三業帰命説に立つ場合、阿弥陀如来への帰命を伴う札拝は一度だけの行為となる。こうした理解に従う場合、阿弥陀如来以外への札拝の容認は、内信と外儀が一致する、ただ一回の帰命を重視する立場からは望ましくないことになるはずである。教乗が欲生帰命説に立つていたかは不明であるが、神祇札拝を必要最小限にとどめるように説いたことは、タノミ¹¹帰命を一度だけとする彼の立場と関連していると考えられる。

(2) 内信と外儀

札拝には三業の揃うことが望ましいという立場が、了空と教乗との間で共有されていたことが、以上の検討から判明したわけであるが、それは外儀(札拝)は内信の表出であるという観点からであった。

一方、三業帰命を重視する立場においては、内心の信への儀礼的行為の影響という逆方向のベクトルも顧慮されていたことを、ここで触れておきたい。例えば、功存の『願

生帰命弁』を擁護した玄丈は『彈妄釈義編』²⁴の中で、「今時未代乱想ノ凡夫ヲシテ直ニ帰命願生ノ深信ヲ發得セシメン為ニ、阿弥陀仏ニ向ヒ奉リ、後生タスケタマヘト申セヨト教授シタマフ」と述べ、阿弥陀仏に頼む儀式を通じて信を得るという事態を想定している。また、欲生帰命説には立たないが、三業帰命は説いた善意(芳山)も、次のように述べている。

謂く、愚凡の如きはたとひ知識の教誨をき、たゞ自ら心にさぞと領解するも、多くはこれ猶予して決定心を得ることかたし。苟もこゝろ決定せざれば、往生亦不定なるべし。もしよく知識に値遇し、三業相応して帰仏する式をなさば、何なる庸夫愚婦もまた少長の別なく明に仏智を信受し、この時刻を以て往生治定の最初として、生涯のあひだ心心相統し他想間雑なく、報恩の起行おこたらざるものなり。

善意の場合も、門徒たちが儀式を通じて信を獲得したという明確な認識をもつことで、後の信仰が継続するという事態を想定していることは明瞭である。

しかし、このように儀式⇨外儀⇨内心の信というベクトルを重視すると、阿弥陀如来以外への札拝にも同様な効果を想定せざるを得なくなるはずである。三業帰命の一回性を説く立場において内信と外儀の一致という規範が強化さ

れる理由は、こうした事情も背景にあったと考えられる。

また、玄丈の「今時末代乱想ノ凡夫」、善意の「愚凡」
との表現からは、外儀↓内信というベクトルを重視する僧
侶には、いかにして愚昧な門徒を有効に教化するかという
課題意識のあったことが窺える。外儀を内信の表出とする
見方や、儀礼の効果を考慮する観点は、いかにも教化者の
立場からのものであり、当時の真宗教学が僧侶―門徒とい
う非対称的な関係を前提にして成立していることを如実に
示すものであろう。こう見てくると、一八世紀後半に、門
徒に対する教化のあり方が問題となつて論争が頻発したこ
との背景を考えてみる必要が出てくる。本稿では、この問
題への解答を十分に示すことはできないが、背景の一つと
考えられる事態について少し触れておきたい。後述するよ
うに、この時期には讃岐国においても、「頼み直し」の流
行というかたちで三業婦命説が浸透していったが、当時の
僧侶の一人はその理由を次のように捉えていた。

近年ハタ、作法ノミニタノマセルユへ、通例マテノ凡
情也、諸人ノ心中ヲ尋ネ問ニ、タノマス非義ニナルモ
トハ、多ハコノ代婦命ユへ也、千人ノ中ニ九百人マテ
ハコレヲ当テニシテ安心ノタノム一念ヲ要トキクコト
ナシ、(中略)御直命ニ曰天明六年十月小児ノタメニ父母師僧ノ
代リテタノミ奉ルコト、古来諸方トモ習ヒ伝ルコト也、

コレ識知アルマテノ命ヲタモツコトハカリカタキユへ
ニ、父母等ノ慈愛ヨリ此子ノ後生タスケサセ玉ヘトタ
ノムコトニテ候、コノ勝縁ニヨリテ不側ノ利益ハアル
ヘキコトナレトモ、凡愚ヲモテトカクノハカラヒアル
ヘキコトニアラス、ソノ子成長セハネンコロニ改悔文
御文章ノ如ニ当流ノ安心ヲラシユヘシ、ソノ教ナキハ
成長ノ所詮アルヘカラストモ云、

ここで問題となつているのは、小児往生説、代婦命の盛
行である。すなわち、まだ物心のつかない幼児の代わりに、
親が阿弥陀如来に帰命する慣行が、「千人ノ中ニ九百人」
まで該当するほど一般的に行われているために、成長して
大人になつてから「タノム一念」を必要とする門徒が殆ど
いなくなつていふと云う。そして、こうした事態が「タノ
マス非義(無婦命安心)の温床となつていふという認識が示
されているのである。

功存の『願生婦命弁』は、元来、越前国の無婦命安心に
対する批判書であつたが、右の史料からは、功存の説いた
三業婦命が、代婦命の盛行の弊害を糾すために、大人に
なつてから「頼み直す」ための儀礼として、讃岐国では普
及していたことが分かる。

さて、このように三業婦命説においては、外儀↓内信と
いふベクトルが重視されたわけであるが、すでに述べたよ

うに、了空の場合も帰命札には同様の効果が想定されていた。こうして両者の志向が相まって、内信と外儀は一致することが望ましいという共通理解が広がったわけであるが、近世社会においては、王法為本原則との関係で、内信と外儀の使い分けを容認せざるを得ないという事情が、もともと真宗教団には存在していた。こうした事情の下、教乗のように王法・他宗に支障のない範囲で「神祇不拝」を貫徹しようとするか、了空のように内心の側に恭敬の意を想定することで内信と外儀の一致を図るかで見解が分かれたのである。つまり、内信↓外儀というベクトルが働く範囲が問題となったことが、両者による論争の歴史的背景であったと言える。

三 論争から惑乱へ

(1) 惑乱にいたる過程

明和年間の論争以後の讃岐国における紛争の展開については、すでに大原誠がその経緯を明らかにしている²⁷⁾。したがって、本稿では紛争の経緯については概略を述べるにとどめ、論争が紛争へと展開する社会的な諸条件について主に考察することにしたい。

明和八(二七二)年、丸亀藩領にある本願寺塩屋御坊輪番詣照寺義天が勧めていた三業帰命説を奉ずる「頼み直しの徒」を、讃岐国四郡二七カ寺が西本願寺と興正寺に訴え、高松藩にもその旨を告げた²⁸⁾。訴えた二七カ寺は了空の支持者であったが、これを機にして翌安永元(一七七二)年に義天は塩屋輪番を免職となり、結果的に讃岐国では了空を支持する「東光寺流」が勢力を拡大した²⁹⁾。

さらに、天明元(二七八)年、興正寺が宝物披露のために派遣した使僧三光寺が、丸亀淨通寺、高松勝法寺における法談で「教乗党」の批判に及んだため、教乗を支持していた僧侶一四人が勝法寺で三光寺に異議を申し立てるといふ事件が起こる³⁰⁾。同一年秋、興正寺に一四人の代表として専立寺超薫が呼ばれ、吟味を受けた結果、翌天明二年二月、高松藩により教乗派の一二人が処罰されることになった³¹⁾。このように、了空を支持する「東光寺流」と、教乗を支持する「光隆寺流」あるいは詣照寺義天が弘めた三業帰命説の支持者との対立は、天明年間にいたると「惑乱」と表現されるような紛争に発展した³²⁾。しかも、この後、興正寺配下の学僧である大麟が「真宗安心正偽編(天明四年)を著した結果、功存『願生帰命弁』の是非をめぐる論争へと発展するとともに、大麟は「讃州法義邪正実録」を著し了空も批判したため、了空派と大麟とが現地で対立する状況も

生まれた³⁵⁾。さらに、東本願寺を本山とする讃岐国西法寺の宝蔵も『興復記』(天明七年)を出版した結果、『願生帰命弁』をめぐる論争は全国的な展開を見せるようになり、三業惑乱へと事態は発展していくのである³⁶⁾。

(2) 真宗門徒の活動と高松藩による統制

このように、了空と教乗の論争は、「東光寺流」と「光隆寺流」という西本願寺門末の僧侶と門徒を巻き込んだ党派間の対立にまで発展した。最後に、両者の論争がこのような紛争にまで発展することになった社会の側の条件について、主に高松藩が発令した浄土真宗門徒の活動に関わる規制を検討することを通じて、考察しておきたい。

高松藩は、宝暦四(一七五四年)三月に浄土真宗寺院に対して、寺院における俗人に対する説法などに際して紛らわしい教導をしないように伝えたい³⁷⁾で、在家(俗家)の寄合で僧侶が退席した後に俗人たちが法義(教義)について話し合っていることを問題とし、宗意を誤って理解し人に勧められている俗人があれば、寺社奉行に訴え出るように命じた。また、同年四月には、寺院以外での説法を規制するとともに、「安心者撫与申俗人之身として且那寺法を投やり二致、自己之法意にかたより候事」を問題とする通達も行っている³⁸⁾。これらの触書からは、講の結成を通じて俗家における

門徒たちの会合と、その場における俗人による寺院僧侶を蔑ろにした「教化」活動が問題になり、規制の対象となっていたことが分かる。

また、同藩は、明和八年になると、宝暦四年令に触れつつ、「一向宗法義」の勧め方について問題にし、領内に入り込んで密かに「新法」を勧める者や、あるいは他領にいて「新法」を勧める者の存在を聞き付けて赴く者がいたら召し捕って吟味すべきことを通達している。先ほど述べたように、明和八年には三業帰命説を唱えた諦正寺義天を了空の支持者が訴えており、この通達における他領とは丸亀藩領、「新法」とは三業帰命説を指している可能性が高い。さらに、天明二年には「教乗党一二人」が任職を解任されるなど、高松藩の処罰を受けたが、玄智の『大谷本願寺通紀』によれば、この事件を受けて高松藩は「法嗣伴僧」の説法の対象は自寺の檀家に限るべきことなどを布達した³⁹⁾ことになっている。おそらく、この布達は天明三年四月付のものであろう。この「一向宗」向けの布達では、住職・弟子ともに自寺で説法・講釈を行うべきこと、他寺の住職や学問に秀でた弟子を招く場合に限り役所に届け出て許可を得てから説法をさせること、弟子僧を無許可で寺院外の村・町に居住させないことなどが言われている。

そして、この布達では在家における寄会合についても触

れられており、次のようなことが問題となっている。

右寄会合与申義者他旦那入組講を結び、面々之旦那寺を指置、自分帰依之僧を相極、右法席を相頼申由相聞候、夫々之帰依ニより寺持多ク者弟子共江相頼申候様相聞候、

(中略)

旦那寺之僧、法義勤相濟候上、俗人共跡二居残り僧分之勤方様成ル義もいたし候由相聞候、殊二旦那寺法義一座相勤候義者、其家内之者共計聴聞も可致筈ニ候処、所々江沙汰致候哉、大勢參詣いたし、寺々ニ而説法之様二群集いたし候由、甚不相濟義ニ候、^④

右の史料では、寄会合は異なる寺の檀那の者どうしが結んだ講を基盤に行われており、檀那寺の住職を招かず、自分たちの帰依する僧を招くため、多くの帰依者を抱える寺は弟子僧に会合における法談を任せていること、僧侶退席後に俗人が僧侶と同様な法義の勧め方をすることや、俗家における法談に大勢の参詣者が押しかけることなどの事態が指摘されている。このような実態があつたとすれば、高松藩領の真宗門徒たちは、種々の宗派、学派に属する僧侶だけでなく、俗人のうち教化に携わる者たちからも、寺院だけでなく、村・町の草庵や俗家で法談を聴聞できていたことになる。

筆者は前稿において、宝暦期に中国地方を中心に異端的教義を説いた円空という旅僧が、小寄講などの俗家における会合を基盤にして信仰を獲得していたことを明らかにした。また、石見国の場合、真宗僧侶たちは、旅僧と講中との繋がりを断ち切るという名目で、寺院だけでなく、弟子たちを廻在僧として俗家で法談させることを正当化した点についても、前稿では触れている。^④ 右に行つてきた検討から、讃岐国においても同様な事態が生じていたことが分かるであろう。

このように、一八世紀後半、真宗僧侶たちは、寺院だけでなく、俗家においても教化活動を盛んに行つていたわけであるが、それは講的結合を基盤にした俗人たちによる信仰に関わる活動の活発化という事態を条件にしていたと考えられる。そして、僧侶による教学の研鑽はこうした事態への対応として見ることができ、それは寺檀関係にとられない帰依者の獲得という活動も伴つていた。こうした諸条件こそが、教学上の論争が寺院住職や弟子僧、在俗の門徒まで巻き込むことになる党派間抗争の背景であつた。

おわりに

「はじめに」において、近世という時代にあつても、淨

土真宗がはらんでいた体制的な異端性の要素として、その専修的性格と宗意を奉ずる俗人による宗教的活動の存在という二点を挙げておいた。

本稿で明らかにしたように、互いに正義か異義かを争つた了空と教乗であったが、ともに「三業相応」の礼拝が望ましいことを説いており、また功存を主唱者とする三業帰命派と了空との間にも、儀礼的行為に内心の信を呼び起こす効果を想定するという共通点があった。このように、論争の中で礼拝が主題となった背景には、寺院における本尊を中心にした儀礼体系を通じた門徒に対する教化を、どのように有効に実施するかという問題が存していたことが窺われる。高松藩領における、小児往生説に立つた代帰命の慣行の盛行や、寺檀関係をこえて結ばれた講における俗人たちによる「教化」活動の存在は、異端信仰が広がる条件となっていたと考えられるが、こうした動向をいかにして寺院中心の教導の体制に組み込み統御していくかという課題が真宗僧侶たちにはあつたはずだからである。

しかし、多様な様相を示していたはずの門徒の信仰を統御していく方法をめぐっては、路線の相違を生じやすかつたことが想定され、このことが教学上の論争を生む条件であつたと思われる。

本稿で主に取り扱つた了空の教説について言えば、特に

往生治定との領解を否定する点において異義の傾向が甚だしいが、あくまで真宗教団内における異義であつて、体制的な異端としての色彩は薄い。恭敬礼の設定により行動面（外儀）における「神祇不拝」は不要とされているし、門徒に対し報恩とともに懺悔心の相統を説くなど、むしろ世俗・社会における軋轢を回避する志向が強いからである。だからこそ、了空派の僧侶たちは、三業帰命説を排除する際には政治権力（高松藩）と結びつくことにも成功するなど、讃岐国において一定の地歩を固めることができたのである。

こうした点を踏まえるならば、正義と異義をめぐる学僧間の論争は、緩やかな「正統」の枠組みの中で展開していたと言えるが、時には紛争にまで繋がる論争が生じた社会の底流には、体制的な異端信仰に発展する可能性をはらんでいた真宗門徒による独自の宗教活動の展開という事態があつたと見ることができよう。

ところで、当時、浄土真宗の専修的性格を示す「神祇不拝」の教義をめぐっては、内信と外儀の使い分けと王法為本原則に従うというかたちではあるが、それを行動面にも表出しようという動きが顕著となつていた。しかし、了空の教説に従うならば、神祇不帰依は完全に内心の領域の問題となる。換言すれば、真宗の専修的性格は、王法為本原

則に従うまでもなく、内面に封じ込められたのである。そして、こうした教説が広がった地域があるということは、「神祇不拝」をめぐる紛争の多さになぜ地域による違いが見られるのかという問題を解く鍵となるであろう。しかしこの点については今後の課題とし、本稿を終えることにしたい。

- (1) 黒田俊雄「中世における顕密体制の展開」(黒田俊雄著作集)二、法蔵館、一九九四年、初出一九七五年)、平雅行「中世仏教の成立と展開」同「日本中世の社会と仏教」塙書房、一九九二年、初出一九八四年)、河内将芳「宗教勢力の運動方向」(日本史講座五「近世の形成」東京大学出版会、二〇〇四年)などを参照。
- (2) 大橋幸泰「邪」と「正」の間―近世日本の宗教序列(大橋幸泰・深谷克己編「江戸」の人と身分六「身分論をひろげる」吉川弘文館、二〇一一年)を参照。
- (3) 引野亨輔「異安心事件と近世的宗派意識」同「近世宗教世界における普遍と特殊」法蔵館、二〇〇七年、初出一九九八年)、澤博勝「日本における宗教的対立と併存」同「近世宗教社会学論」吉川弘文館、二〇〇八年、初出二〇〇五年)、拙稿「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、二〇一〇年)を参照。
- (4) 日蓮宗不受不施派などの「異宗」と、キリシタンとの扱いの違いについては、大橋幸泰「異宗」とキリシタン」同「キリシタン民衆史の研究」東京堂出版、二〇〇一年を参照。
- (5) 三嶋信「近世中期における在地仏教―飛騨安永法論と円光寺淨明」(『日本宗教文化史研究』一一一―一二〇〇八年)によ

れば、飛騨大原騒動の背景に、飛騨国が公儀ばかりか死をも恐れない「一向宗」の国であるためとするという風説があったという。

- (6) 藤井学「江戸幕府の宗教統制」(岩波講座日本歴史二「近世三」岩波書店、一九六七年)等を参照。
- (7) 安丸良夫「近代天皇像の形成」(岩波書店、一九九二年)二九頁を参照。
- (8) 柏原祐泉「近世真宗における神祇への対応」同「真宗史仏教史の研究」II「平楽寺書店、一九九六年、初出一九七八年」。
- (9) 拙稿「神祇不拝の論理と行動」(近世の宗教と社会三「民衆の〈知〉と宗教」吉川弘文館、二〇〇八年)。
- (10) 拙稿「旅僧と異端信仰―長門円空の異義摘発事件」(『社会文化論集』三、二〇〇六年)、三嶋前掲注(5)「近世中期における在地仏教」を参照。
- (11) 拙稿前掲注(3)「三業惑乱と京都本屋仲間」等を参照。三業惑乱とは、西本願寺学林第六代能化の功存が唱えた「三業帰命説」の是非をめぐる争乱である。三業惑乱の経緯等については、「龍谷大学三百年史」(一九三九年)、「本願寺史」第二巻「浄土真宗本願寺派宗務所、一九六八年」等を参照。
- (12) 讃岐国における論争及び紛争の展開の経緯については、大原誠「讃岐の法論と実相庵大麟」(『浄土真宗総合研究』二、二〇〇七年)、同「讃岐国法敵惑乱之次第」について(『行信学报』通巻二二、二〇〇八年)、北宍大至「大麟「真宗安心正偽編」成立の一考察」(龍谷大学大学院文学研究科紀要二九、二〇〇七年)、同「近世興正寺教学の一考察―大麟「真宗安心正偽編」を手がかりとして」(『印度学仏教学研究』五六一―二、二〇〇八年)などを参照。
- (13) 写本一冊。龍谷大学大宮図書館蔵。別題は「讃陽問答」。巻末に常教寺「鳴鶴問答」(表題無し)。「似是決」への反論書(書)を付す。

- (14) 写本一冊。覚超筆記。龍谷大学大宮図書館蔵。
- (15) 写本一冊。龍谷大学大宮図書館蔵。
- (16) 写本一冊。龍谷大学大宮図書館蔵。
- (17) 写本四冊。龍谷大学大宮図書館蔵。
- (18) 写本一冊。智海著。明和五年初春以降成立。龍谷大学大宮図書館蔵。
- (19) 大麟「真宗安心正偽編」(写本一冊、龍谷大学大宮図書館蔵)。
- (20) 「讚州法義一件訴出」(写本一冊、寛政三年三月、龍谷大学大宮図書館蔵)には、「東光寺流、光隆寺流と僧分者勿論在家之輩ニ至迄御法義筋ニ付互ニ偏執ニ相成候」とある。
- (21) 例えば、「余カ勸化ニ一念帰命ノ後ハ随分油断ナク畢命ヲ斯(期カ)トシテ報謝念仏スヘキヨシヲ談ス」(「真宗扶善録」)などがある。
- (22) 教乗は「王法ヲマモリ世間ニ順スルトイフハ怖レハツラヘルコト、ヲモヘルヤ」(「斥異弁」)と、諂いではないと反論するが、内信と外儀の一致を推奨する一方で、その乖離を容認する矛盾を解決することはできていない。
- (23) 「願生帰命弁」は宝暦一四年刊(板本一冊、龍谷大学大宮図書館蔵)。
- (24) 板本一冊。寛政元年刊。一二丁ウ〜一三丁オ。金沢大学晚鳥文庫蔵。
- (25) 善意「真宗白糸篇注解」(森越博編「真宗白糸篇注解 附善意伝」桂書房、二〇〇四年による)。
- (26) 万愚「讚州法義邪正実録風諫抄」(写本一冊、寛政元年二月、高松市妙覚寺蔵、香川県立文書館写真版による)のうち、「小尼代帰命三業次第」による。なお、万愚は本書で三業帰命説を支持する立場を示している。
- (27) 大原前掲注(12)「讚岐の法論と実相庵大麟」を参照。
- (28) 玄智「真宗安心異諍紀事」(「真宗全書 六八」一九一七年、大原前掲注(12)「讚岐の法論と実相庵大麟」を参照)。
- (29) 大原前掲注(12)「讚岐の法論と実相庵大麟」を参照。
- (30) 麟祥と推定される。岡村喜史「三光寺四百年の歩み」(「一歩近づいてみる 三光寺」三光寺、一九九六年)を参照。なお、本誌については大原誠氏にご教示を得た。
- (31) 大麟「真宗安心正偽編」(写本一冊、龍谷大学大宮図書館蔵)の「紀事」を参照。
- (32) 大原前掲注(12)「讚岐の法論と実相庵大麟」、玄智前掲注(28)「真宗安心異諍紀事」を参照。
- (33) 大原前掲注(12)「讚岐国法敵惑乱之次第」についてを参照。
- (34) 写本一冊。天明七年成立。龍谷大学大宮図書館蔵。
- (35) 大原前掲注(12)「讚岐の法論と実相庵大麟」を参照。
- (36) 拙稿前掲注(3)「三業惑乱と京都本屋仲間」。
- (37) 「宝暦四戊御用留」(別所家文書、「香川県立文書館紀要」一〇、二〇〇六年)を参照。
- (38) 「寛政ヨリ天保年間ニ至ル 高松藩諸達留 甲卷」(香川県史編さん資料マイクログ)所収の文政八年令に引く明和八年令に拠る。
- (39) 「大谷本願寺通紀」巻四(「真宗全書 六八」、一九一四年)。
- (40) 「天明二年〜天明五年 記録」(香川県木田郡三木町・常光寺文書、香川県立文書館写真版)。
- (41) 拙稿前掲注(10)「旅僧と異端信仰」を参照。
- (42) 常教寺「鴨鶴問答」(「似是決」龍谷大学大宮図書館蔵)の巻末に掲載によれば、讚岐国においても、阿野郡北府中村で「俗人不領解」による神職との争いがあったようであるが、事件の詳細は不明である。

(こばやし じゅんじ)