T2R2 東京科学大学 リサーチリポジトリ
Science Tokyo Research Repository

論文 / 著書情報
Article / Book Information

題目(和文)	親鸞像の形成と展開過程
Title(English)	Formation and development process of the image of Shinran
著者(和文)	大澤絢子
Author(English)	Ayako Osawa
出典(和文)	学位:博士(学術), 学位授与機関:東京工業大学, 報告番号:甲第10385号, 授与年月日:2016年12月31日, 学位の種別:課程博士, 審査員:戦 暁梅,伊藤 亜紗,桑子 敏雄,劉 岸偉,弓山 達也,橋爪 大三郎,本多 弘之
Citation(English)	Degree:Doctor (Academic), Conferring organization: Tokyo Institute of Technology, Report number:甲第10385号, Conferred date:2016/12/31, Degree Type:Course doctor, Examiner:,,,,,,
学位種別(和文)	博士論文
Type(English)	Doctoral Thesis

Powered by T2R2 (Science Tokyo Research Repository)

親鸞像の形成と展開過程

大澤絢子

目次

序章……一
一　本研究の目的……一
二　本研究の背景および親鸞をめぐる言説……二
三　本研究の課題と方法……六
四　本研究の構成……一二
五　本研究の構成図……一四

第一章　親鸞像の創出
――覚如による「三代伝持」の表明と康永本「親鸞伝絵」――……一八
はじめに……一八
第一節「親鸞伝絵」の制作と親鸞像……二〇
一「知恩報徳」の絵巻としての「親鸞伝絵」……二〇
二　康永本「親鸞伝絵」の特別さ……二三
三「如来の化現」としての親鸞像……二五
第二節　覚如による「三代伝持」の表明……二九
一　留守職への就任をめぐって……二九
二　覚如による「三代伝持」の表明――親鸞から覚如への法脈……三二
第三節　親鸞像の形成における康永本「親鸞伝絵」の重要性……三六
一　覚如による「親鸞伝絵」制作の意図をめぐって……三六
二　康永本以降の「親鸞伝絵」の展開および「親鸞伝絵」の特異性……三九
むすび……四〇

第二章　康永本「親鸞伝絵」における親鸞像の形成
――琳阿本・高田本との絵相比較より――……四七
はじめに……四七
第一節　絵相から覚如の意図を検証するにあたって……四九
第二節　「法然の弟子・親鸞」の強調……五〇

一「選択付属」における法然――親鸞の法脈の強調……五〇
二「信行両座」にみられる親鸞の教義的立場の正当化……五四
第三節　道俗へ教えを説く親鸞像の展開……五九
一「六角夢想」における群衆の描写と親鸞像……五九
二「六角夢想」――「稲田興法」における僧俗に教えを弘める親鸞像……六八
第四節　僧俗に慕われた親鸞像の展開……七三
一「洛陽遷化」――臨終場面における親鸞像……七三
二「洛陽遷化」――僧俗に慕われた親鸞像の強調……七八
第五節「廟堂創立」における一人の僧――本願寺の親鸞の強調……八三
むすび……八八

第三章　「妻帯した親鸞」像の構築過程
――江戸期における僧侶の妻帯の厳罰化と親鸞伝の言説をめぐって――……九四
はじめに……九四
第一節　江戸期における僧侶妻帯の禁止と真宗による妻帯論の展開……九六
一　僧侶の妻帯の実態と「妻帯した」親鸞像……九六
二　江戸期における僧侶の女犯・妻帯の禁止……九七
三　浄土真宗と妻帯の宗風……九九
四　妻帯の宗風の根拠をめぐって……一〇〇
五　真宗による妻帯論の展開……一〇二
第二節　親鸞伝における「妻帯した親鸞」像の定着……一〇四
一　「親鸞伝絵」における親鸞妻帯の描写の欠如……一〇四
二　分析の対象とする親鸞伝……一〇五
三「諸宗寺院法度」以前の親鸞伝における親鸞妻帯の記述……一〇六
四「諸宗寺院法度」以降の親鸞伝における親鸞妻帯の記述……一一〇
第三節　親鸞「妻帯」の正当性と「妻帯の宗風」……一一五
一　親鸞伝における親鸞の妻帯の正当性……一一五
二　親鸞伝における宗風としての妻帯……一一九
むすび……一二二

第四章　浩々洞同人による『歎異抄』読解と親鸞像
——倉田百三『出家とその弟子』への継承と相違——……一三五
はじめに……一三五
第一節　浩々洞における『歎異抄』読解……一三六
一『出家とその弟子』と浩々洞の『歎異鈔講話』……一三六
二　『歎異抄』の新たな語り出しと暁烏敏の『歎異鈔講話』……一三八
三　自己省察と罪悪の自覚を伴った『歎異抄』読解……一三九
第二節　浩々洞における「愚か」な親鸞像の語り出しと「絶対他力」……一四一
一　暁烏敏と多田鼎の親鸞像……一四一
二　佐々木月樵『親鸞聖人伝』における親鸞像……一四二
第三節　倉田百三における親鸞像——『歎異抄』からの乖離——……一四五
一　『出家とその弟子』の親鸞像と『歎異抄』との類似点……一四五
二　キリスト教的な愛の重視から『歎異抄』へ……一四七
三　『歎異抄』と相違した倉田の親鸞像——善への志向——……一四八
むすび……一五一
第五章　親鸞像の大衆化——新聞小説のなかの親鸞像——……一五八
はじめに……一五八
第一節　親鸞像の形成における新聞小説の位置づけ……一五九
一　親鸞伝と新聞小説……一五九
二　石丸梧平と「親鸞ブーム」……一六〇
三　新聞の大規模化のなかでの連載……一六二
第二節　新聞小説のなかの親鸞像……一六三
一　親鸞の結婚問題……一六三
二　大正期における思潮との関連性……一六五
三　敵役の存在と性に苦悶する親鸞……一六八
四　自己を見つめる親鸞像……一七一
五　読者に伝わりやすい親鸞像……一七三
第三節　石丸梧平の親鸞像の意義……一七四
一　新聞小説としての親鸞像……一七四

二　その後の親鸞像との関連性――吉川英治の親鸞像への継承……一七六
三　五木寛之『親鸞』シリーズの展開……一七八
むすび……一八一
終章……一八八
参考文献……一九五

序章

一　本研究の目的

本研究は、絵巻や伝記、そして文学作品などの親鸞（一一七三―一二六三）[1]に関するテキストを精密に分析することにより、親鸞像の形成とその展開過程を明らかにすることを目的とする。

浄土真宗（以下、真宗）の宗祖・親鸞は、自らを「非僧非俗」[2]と位置づけ、念仏によって誰もが救われる道を説いた、鎌倉仏教を代表する宗教者の一人である。親鸞以降、その教えは門弟たちの手によって全国に弘まっていき、現在では真宗十派を中心にその教えが受け継がれている[3]。なかでも親鸞の遺骨を収めた廟堂を起源とする浄土真宗本願寺派（西本願寺）と真宗大谷派（東本願寺）の規模がもっとも大きく、東西本願寺派だけもその寺院数は約二万カ寺に上り[4]、門徒と呼ばれる各派、各寺に属する信徒たちによって親鸞の教えが脈々と受け継がれてきた。そのなかでは親鸞も、「親鸞聖人」あるいは「御開山聖人」として門徒たちの信仰の対象とされ、親鸞の命日には真宗寺院における最も重要な年中行事として、報恩講（ほうおんこう）と呼ばれる法要が営まれている。

一方で親鸞は、宗門や門徒以外の人々からも語られてきた存在である。親鸞については、その生涯を描いた絵巻物、「親鸞伝絵（しんらんでんね）」の他にも、種々の伝記や浄瑠璃、さらには近代以降に執筆された文学作品や映画など数多く存在する。自身の生涯について語った記録がほとんど残されていない親鸞だが、親鸞はそれらのテキストを通して様々に語り継がれ、真宗という一つの宗派の宗祖にとどまることなく表象されてきた。それは信仰の立場からのみならず、文学や思想、史学、哲学といった分野にも及び、特に明治以降は多くの文学者たちが親鸞を表現しようと試みただけでなく、思想家や哲学者たちの視線も親鸞やその思想へと向けられていき、時として親鸞は、キリスト教や社会主義、あるいは日本主義の立場からも読み込まれていった。そこで描き出された親鸞像が、歴史上を生きた親鸞やその思想とは離れたものであっても、そのイメージは紛れもなく親鸞として語られ、親鸞像は大きく膨らんでいったのである。

歴史上を生きた親鸞は確かに存在するが、親鸞とはその史実上の存在に留まらず、親鸞というイメージを通して捉えられていった特異な存在と言えるだろう。本研究では、親鸞を語るテキストに基づき、親鸞像がいかに形成され、また展開されていったのかを明らかにしていく。

二　本研究の背景および親鸞をめぐる言説

ここでまず、親鸞の生涯について簡単に触れておきたい。

藤原氏の一族とされる親鸞は、皇太后宮大進日野有範（生没年不詳）の長男とされ、九歳の時に慈円（一一五五―一二二五）について出家し、範宴と名のったとされる。以後二十年にわたり比叡山で修学に励んだが、二九歳の時に法然（一一三三―一二一二）と出会って阿弥陀仏の本願に帰し、法然から『選択本願念仏集』（以下『選択集』）を付属されてこれを書写し、さらには法然の真影の図画までも許されたという。その後、念仏弾圧によって法然らとともに流罪に処され、越後へ配流となった。そして赦免後は茨城へ移り、道俗を教化する生活を送る一方、『顕浄土真実教行信証文類』（『教行信証』）を著して推敲を重ね、京都へ戻った後に九〇年の生涯を終えたとされる。

以上が親鸞の曾孫・覚如（一二七〇―一三五一）によって制作された「親鸞伝絵」（以下、「伝絵」）を元にした親鸞の生涯である。親鸞とは法然の弟子であって、途中越後へ流罪となり、晩年にかけて大著『教行信証』を著したというここで記されている内容は、親鸞の生涯として世間一般に知られていることと大きく相違しないであろう。

しかしながら、現在確認できる史料において、親鸞自身がその生涯に語ったものはほとんど残されていない。親鸞が自らの生涯について語ったのは、わずかにその主著、『教行信証』化身土巻の「後序」と呼ばれる文章において、法然と共に流罪に遭い、「禿」の字を以て姓としたことと、法然より『選択集』の書写と真影の図画の許可を受けたこと、さらに夢の告にしたがって名を改めたことについて記すのみである[5]。『教行信証』をはじめとして、自身の思想を論じた書物や和讃、さらに門弟たちへ宛てた手紙を数多く残している親鸞だが、自分自身の生涯についてはほとんど語らず、それゆえ親鸞がいかなる人生を歩んだのかも、未だ明らかでない点が多い。

また、一般に「浄土真宗」とは親鸞を開祖とする宗派を指すが、本来の用法は、「浄土の真宗」[6]であり、阿弥陀仏の本願による往生浄土を説く真実の教えを意味している。親鸞自身には、「浄土真宗」という宗派を立ち上げようという意識はなく、あくまでも師である法然が明らかにした教えを承けたという姿勢で一貫していた。そのため、浄土真宗の宗祖が親鸞と言うよりは、親鸞を宗祖と仰ぐ宗派が浄土真宗であると言う方が適切である。

さらには、親鸞の名が真宗関係以外の同時代の史料に登場しないことから、明治期には親鸞の実在さえもが疑われる傾向にあった。明治二九（一八九六）年の村田勤による『親鸞真伝：史的批評』[7]を皮切りに「弥陀如来の化現」[8]として親鸞を讃仰してきた「伝絵」

の批判検証がなされ、歴史上に親鸞という人物は存在しなかったとする「親鸞不在説」（あるいは「親鸞抹殺論」）がささやかれたのである。そこでの議論の中心となったのが、「伝絵」に記述された内容の真偽である。先に挙げた「伝絵」の記述をすべて疑ってしまえば、親鸞がいかなる人生を歩んだのかはほとんど分からず、親鸞という人物が実際に存在したかすら曖昧になってしまう。そのため「伝絵」の記述の真偽が、そのまま親鸞の存在の検証につながる問題として捉えられたのであった。

そうした風潮のなかで、「伝絵」へ鋭くメスを入れたのが長沼賢海の「親鸞聖人論」[9]である。長沼は「伝絵」の史料的価値を否定し、先に挙げた『教行信証』の「後序」を偽作と判断した。さらには、「本願寺系図」が『尊卑分脈』に組み入れられたのが本願寺教団の勢力が拡大した天文二一（一五五二）年ごろであると指摘して、系図の正統性を疑ったのである。「伝絵」不信のこの態度は、大正十一（一九二二）年に『史上の親鸞』を著した中沢見明においてさらに顕著となり[10]、「伝絵」に込められた覚如の教団支配に対する野心が盛んに論じられたのであった。

親鸞の実在については、辻善之助による筆跡研究によって『教行信証』（坂東本）が親鸞の自筆と認められ[11]、さらには大正十（一九二一）年の『恵信尼消息』の発見によって、その疑いはようやく晴れることとなる。また、「伝絵」に記された内容をはじめとした親鸞の史実をめぐる議論については、笠原一男や松野純孝による確固たる史料研究の立場からの検証が重ねられ[12]、赤松俊秀の『親鸞』（一九六一）によって「伝絵」の親鸞と史実上の親鸞に関する実証主義的な歴史研究がなされたことで[13]、史実上の親鸞をめぐる議論はようやく一つの達成を見たのであった。

だが、親鸞自身がその生涯について語っていない以上、実際に親鸞がどういった生涯を歩んだのかは、現在においても確かなことは分からないと言わざるをえない。歴史上に親鸞という人物は存在していたとしても、それがいかなる人物であるかは、現代にわずかに残されたテキストを繋ぎ合わせて推測することしかできない。親鸞とは、その実像を捉えることがきわめて困難な存在なのである。

それに対して、親鸞はいたるところで語られている。親鸞を語るテキストとして真っ先に挙げられるのが、冒頭に挙げた「伝絵」である。その初稿本は親鸞三十三回忌の翌年、永仁三（一二九五）年に親鸞の曾孫にあたる本願寺第三世・覚如によって制作されている。真宗寺院において最も重要な年中行事である報恩講では、「伝絵」の絵相部分を抜き出して掛幅にした「御絵伝（ごえでん）」が掲げられ、詞書を抜き出した『御伝鈔（ごでんしょう）』が読み継がれてきた。

覚如の時代から既にこれらは二つに分けられ、本願寺第八世・蓮如（一四一五―一四九九）の頃には本願寺から末寺へ「御絵伝」が伝授される所謂本山下付制が確立している[14]。平松令三が述べているように[15]、それらの絵伝は完全に定型化し、各場面の登場人物からその姿態までほぼ同一の、一つの型が固く守られてきた。本山から末寺へと絵伝を下付するこのような体制は本願寺の経済基盤を支える強力な財政ネットワークとなり[16]、この体制の下に本山から末寺までが同じ「御絵伝」を仰ぎ、それに基づいた本願寺の親鸞像は固定化されているのである。このように、本山から末寺までが同じ掛幅を仰ぎ、東西本願寺だけでも約二万カ寺以上ある真宗寺院がそれを語り継いできたことを踏まえれば、「伝絵」は親鸞を語る根本テキストだと言うことができるだろう。小山正文が、「わけても親鸞の絵巻は真宗教団の発展とともに掛幅絵伝化されて、ついに日本絵巻史上最高の普及率を誇る」[17]と述べているように、真宗教団の発展過程における「伝絵」の役割はきわめて大きく、またその普及率からしても、「伝絵」の親鸞こそが真宗の宗祖親鸞聖人像であるといっても過言ではない。そして何よりも、そこで表現された親鸞像自体が信仰の対象であり、この親鸞像が真宗教団における絶対的な存在であることが重要である。例えば近世においては、『御伝鈔』を仮名書きにして「御絵伝」を書き加えた『親鸞聖人御伝記』が東本願寺によって強引に版木が買取られ刊行が差し止められており[18]、親鸞を題材とした浄瑠璃も上演停止を求められ、親鸞物でないかのように偽装されて発展していった[19]。上演の停止の背景には、本山から末寺へ伝授されるべき『御伝鈔』と末寺へ下付されるべき「御絵伝」による冥加金によって本山の財政が成り立っていることが一因として挙げられ、また宗祖親鸞への根強い信仰があるために、「御絵伝」、『御伝鈔』には好き勝手に手を加えてはならないこともその理由と言えるだろう。

その他、親鸞について記したテキストとしては、恵信尼（一一八二―？）の『恵信尼消息』が挙げられる。親鸞の妻とされ、親鸞に最も身近なところで接していたと考えられる恵信尼の語りは、親鸞の人となりや思想を知る上で重要なものである。特に大正十（一九二一）年に西本願寺にて本文書が発見されて以降は、「伝絵」の伝える内容との照合が行なわれ、歴史上の親鸞の実像が明らかにされていった。また、親鸞の弟子・唯円（？―一二八八）の手によるとされる『歎異抄』は、親鸞の言行録をまとめたものであるが、現在においても、『歎異抄』の親鸞、あるいは『歎異抄』第三節の「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」[20]の一節、所謂「悪人正機」の親鸞というイメージはひじょうに強い。特に大正期には、『歎異抄』を素材とした倉田百三の『出家とその弟子』（一九一七年）が

人気を博し[21]、親鸞と『歎異抄』とはさまざまなところで強く結びけられてきた。そのなかでは、『歎異抄』に記された親鸞の言葉が親鸞像を構成する重要な要素とされ、『歎異抄』の内容がそのまま親鸞の言葉として受けとめられていった。

一方、親鸞の恩徳に対する謝意を込めて著されたのが、覚如による『報恩講私記』（『式文』とも呼ぶ）およびその息子・存覚（一二九〇―一三七三）の『歎徳文』である。このうち覚如の『報恩講私記』は、親鸞三十三回忌に際して著され、その翌年には、親鸞の生涯を記した「伝絵」の初稿本が制作されている。この『報恩講私記』と『歎徳文』はどちらも報恩講で読み上げられ、宗祖としての親鸞の歩みと教えを讃嘆する書物として位置づけることができる。

さらに、「伝絵」とは別系で発展した親鸞の伝記も多く存在する。その代表的なものに、『親鸞聖人御因縁』や『親鸞聖人御因縁秘伝鈔』など室町後期のものがあり、その後十六世紀には蓮如の孫・顕誓（一四九九―一五七〇）によって『反古裏』が著され、江戸時代に至ると教学の興隆に伴って、高田派の『親鸞聖人正明伝』や『親鸞聖人正統伝』、佛光寺派の勧化本『善信聖人報恩抄』などが登場し、「伝絵」に基づく東西本願寺の親鸞伝に対して新しい形で親鸞の生涯が語り出されていった。これらの他にも、真宗[22]の枠外で制作された浄瑠璃などが続々と登場し、親鸞にまつわる「越後の七不思議」と言われる奇蹟譚も広まり[23]、親鸞は様々に語り出されていった。さらに明和八（一七七一）年には作者不詳の『ひらかな親鸞聖人御一代記』が、享和元（一八〇一）年には『親鸞聖人絵詞伝』が刊行され、仮名書きや挿絵が用いられることで親鸞の物語は民衆へ向けて広く語り継がれ、様々な親鸞像が生み出されていったのである。

近代に至ると、親鸞はさらに広範囲へ発信されていく。明治二九（一八九六）年には、それまで語られてきた諸伝記を下敷きにして、東京博文館より大本五冊の『親鸞聖人御一代記図絵』が刊行されている。本書は、大正九年（一九二〇）年に『日本歴史図会』へ大衆的親鸞伝の代表として採録され、近世を通して語り継がれた親鸞伝が近代においても継続して読まれていった[24]。特に明治四四（一九一一）年の親鸞六五〇回御遠忌を契機として、佐々木月樵の『親鸞聖人伝』（一九一〇年）など親鸞に関連した書物が続々と刊行されており、大正六（一九一七）年には、倉田百三による『出家とその弟子』が刊行されている。その後、本作の成功を誘因として親鸞を題材とした文芸作品が立て続けに発表される「親鸞ブーム」と呼ばれる現象が起こり、親鸞は、舞台や映画、小説の題材とされるようになっていった。特に現代においては、五木寛之による『親鸞』（二〇一〇年）シリーズが

累計一〇〇万部を越える人気を博しており、そうした文学作品を通して親鸞に触れる機会も多い。さらに、親鸞は哲学や思想家からも注目されており、西田幾多郎は親鸞の「愚禿」の名乗りに注目し[25]、今村仁司は『教行信証』を哲学として読み込むことを試みている[26]。そのほか、野間宏や吉本隆明、三木清なども親鸞を論じており[27]、近年では子安宣邦が、そうした思想家や哲学者達が『歎異抄』や親鸞へ向かうことを「親鸞問題」と捉えて『歎異抄』の近代的な受容を論じている[28]。

とりわけ近代における親鸞を語る際に欠かせないのが、明治四四（一九一一）年における親鸞六五〇回御遠忌法要である。この前後に大谷派では、御遠忌記念出版として佐々木月樵の『親鸞聖人伝』や暁烏敏の『歎異鈔講話』（一九一一年）などが出版され、明治四四年前後に親鸞関連の書物が数多く刊行されている。史学分野において「伝絵」への批判検討が盛んになされたのもまさにこの時期であり、近代における親鸞像は、この遠忌を契機に大きな転機を迎えることとなったのである。そしてその後、親鸞七百回御遠忌の昭和三六（一九六一）年には、先に挙げた赤松俊秀の『親鸞』が刊行され、親鸞の史実をめぐる議論は一つの到達点を迎えたのであった。

以上のように、親鸞とはその実像がきわめて不明瞭な存在でありつつ、また真宗の宗祖として信仰の対象とされながらも、実に様々な語りの対象となってきた。親鸞は、一つの時代や一つのテキスト、さらには真宗の内部においてだけではなく、それらの積み重ねや語りの繰り返しのなかで表象されてきたのである。各時代や各テキストで描かれた親鸞像が、歴史上を生きた親鸞とはなかば無関係に変容し、様々なイメージが拡散されてきたというのが親鸞の特異性でもある。

三　本研究の課題と方法

親鸞は、真宗の宗祖・親鸞聖人として描かれながらも、同時に多くの民衆や思想家、文学者たちによって表象されてきた。よってそれらのなかで描かれた親鸞像は、真宗学や歴史学、文化人類学、あるいは社会学といったある一つの研究アプローチに限定した方法のみではその展開を捉えることはできないと考える。そこで本研究では、絵巻・伝記・文学作品などの親鸞に関するテキストを精密に分析していくことで、親鸞像の形成と展開過程を明らかにしていく。

末木文美士の論じるように[29]、親鸞に関するテキストは、親鸞の著作、聞き書き類、門流による伝記類の三種に主に分けることができる。先述したように、親鸞は『教行信証』

や和讃をはじめ自身の思想に関する多くの書物を残しており、それらは親鸞の著作に分類される。また恵信尼の残した『恵信尼消息』や弟子の唯円による『歎異抄』は、直接親鸞に聞いた人生や思想を記録したものとして聞き書きに属するものである。さらに「伝絵」は、親鸞の曾孫である覚如が親鸞にまつわる話を取材して書き記したものであり、伝記に属する。

本研究では一つの時代やある一つのテキストにおける親鸞像を論じるのではなく、親鸞像が形成されていく過程を絵巻・伝記・文学作品などのテキストの検討から明らかにしつつ、親鸞のイメージがどのように展開されていったかを考察の対象とする。そのためこれら親鸞に関する書物のうち、主に聞き書きと伝記を中心に検討していきたい。本研究の起点となるのは、歴史上を生きた親鸞という人物である。しかし繰り返し述べているように、親鸞自身は自分の生涯についてほとんど語っておらず、史実としての親鸞は、未だ明らかでない点がきわめて多い。よって本研究は、歴史上を生きた親鸞を元に創出された「伝絵」を本研究の起点とし、その親鸞像がいかに変容していくのかに焦点を当てる。

先述したように、「伝絵」は親鸞の没後間もなく制作された絵巻であり、親鸞を語るテキストとしては最も早く成立したものの一つである。何よりもこの「伝絵」は「御絵伝」、『御伝鈔』として広く伝播して真宗の親鸞像の根幹を形づくっており、そこで描かれた親鸞像がいかに変容してきたかを捉えることができれば、現在展開されている親鸞像を構成する諸要素を明らかにできると考える。その際に忘れてはならないのが、現代においても親鸞が真宗の宗祖、「親鸞聖人」あるいは「御開山聖人」として崇拝され、そうした宗祖親鸞聖人像が脈々と信仰の対象となっているという点である。先述したように、「伝絵」から発した親鸞像は「御絵伝」の下付制を通して固定化されており、言い換えれば、この親鸞像は変わらないはずのもの、さらに言うならば、変えてはならないはずのものである。したがって、その親鸞像の展開過程に注目する本研究は、ある歴史上の人物のイメージが時代の経過や置かれた状況によって流動的に変化していく過程を追うこととは異なり、固定化されているはずの宗祖像が日本社会のなかでいかに受容され、変化し、また変化しなかったかという双方向的な視点に立つものである。「伝絵」で形成された親鸞像の変動自体を問い、その過程を捉え、真宗とは離れたところで自在に変化していくプロセスとその内実を明らかにすることが、本研究の目指すところである。

本研究が注目する「伝絵」へ注目した研究はこれまで多くの蓄積がある。「伝絵」については、赤松俊秀による書誌的研究の他にも[30]、沢村専太郎や源豊宗ら美術史からの研究な

どがあり[31]、各寺に下付された「御絵伝」を調査した日下無倫の研究や[32]、その形態や記述を詳細に検討したものなど[33]、実に多くの研究が積み重ねられてきた。特に大正十（一九二一）年の『恵信尼消息』の発見以降、その内容と事実関係の照合が繰り返し行なわれ、「伝絵」から親鸞の歩みを明らかにしようとする研究が盛んになされていった[34]。親鸞が自身の生涯についてほとんど語っておらず、また親鸞を語る同時代の史料がないために、親鸞という人物は、「伝絵」と『恵信尼消息』を通して論じられてきたのである。

だが、そうした研究の多くはその出来事が親鸞の思想においていかなる意味を持ち得るのかを中心とした議論へ発展し、そこで語られた親鸞がいかなるものかや、そこで描かれた親鸞像がどのような意味をもっているのかという点への関心はあまり払われてこなかった。これまでの研究では、「伝絵」や『恵信尼消息』に基づく歴史上の親鸞の実像の追究や、それを通した親鸞の思想が中心に扱われてきたのである。

そうしたなかで、近年特に注目されているのが塩谷菊美による『語られた親鸞』（二〇一一年）である[35]。中世・近世にかけて制作、出版された親鸞伝を詳細に検討した塩谷は、親鸞を語る物語がいかに発展し、いかに受容されていったのかを論じている。塩谷は、親鸞伝を時代ごとに追うことでそれぞれの特徴を明らかにしており、この研究によれば、鎌倉時代後期から南北朝時代の『親鸞聖人御因縁』や「伝絵」、『御伝鈔』は、「物語型の教義書」的性格を持ち、その後南北朝から室町初期にかけて『正しい解釈』の追究」がなされたという。そして室町中期の「物語不在の時代」を経て、室町後期から江戸初期にかけて「真宗流メディアミックス」が起こり、江戸中期には『東国の親鸞』の発見」がなされ、江戸後期から明治に至って「読本から近代史学へ」という展開となると論じている。草野顕之が述べているように[36]、親鸞の生涯は「伝絵」を基に、親鸞の消息や『恵信尼消息』を用いて断片的に事実を繋ぎ合わせるように語られてきた傾向にあり、伝記や各地の伝承などがこれまでの親鸞伝に反映されることはほとんどなかったが、塩谷の研究では、親鸞伝がそれぞれ影響し合いながら発達していく過程が明らかにされており、「伝絵」の記述内容の正誤問題や史実だけではない、親鸞が「いかに語られたか」という観点に基づいて親鸞伝の読み直しを行なった点で今後の研究の方向性を示すものである。

しかしながら、塩谷の研究は、中世・近世の個別の親鸞伝における親鸞の描かれ方を主眼とするもので、近代の親鸞像についてはあまり触れられておらず、また『歎異抄』等の親鸞の言葉を記したテキストは対象とされていない。この研究によって、親鸞像の研究に「伝絵」や『恵信尼消息』以外のテキストが加わったことは大きいが、様々なところで語

られてきた親鸞像を捉えるには未だ不十分な点が多く、また、一般民衆への親鸞像の拡散を考えるならば、近代以降の展開過程を捉えることも求められ、近世と近代の親鸞像の連続、あるいは断続性を明らかにしなくてはなるまい。

さらに、近代における親鸞像の変遷という点に着目した先行研究として決定的に重要なのが、福島和人の『近代日本の親鸞』（一九七三年）である[37]。福島は、近代日本の思想動向のなかで人々が親鸞に求めたものという観点から、暁烏敏による『歎異抄』読解を『歎異抄』の近代的再生」と位置づけて論じ、また、当時多くの反響を呼んだ木下尚江の『法然と親鸞』（一九一一年）と佐々木月樵の『親鸞聖人伝』（一九一〇年）における親鸞像を検討し、さらには近世以来明治に至るまで「伝絵」中心であった親鸞像が、明治・大正期に史学のメスが加えられて真宗教団圏外へと影響を及ぼした過程、そして大正文学上の親鸞として、倉田百三の『出家とその弟子』における親鸞像の特色とその史的意義、および執筆に至る過程を論じている。親鸞像の研究は、「伝絵」についての研究や史学的視点、あるいはある特定のテキストに描かれた親鸞像のみを取り上げるものが中心であるのに対し、この研究では近代において様々な角度から語られた親鸞像が検証されており、近代における親鸞像の形成過程を明らかにしている点において今もなお影響力がある。だが、近代における『歎異抄』読解をはじめ、明治の親鸞伝や近代における史学的立場からの親鸞像、そして倉田の『出家とその弟子』の執筆過程を対象に考察としたのみでは近代における親鸞像を網羅したとは言えず、また、中世や近世との比較から近代の親鸞像が誕生した背景のさらなる検討が求められる。

なお、各時代における親鸞の御遠忌のなかで語られた親鸞像の変遷に言及したものとして、大桑斉の論考がある[38]。大桑は、東本願寺（真宗大谷派）における御遠忌法要を二〇〇回忌より追い、それぞれの遠忌のなかでどのような親鸞像が提示されているかを論じている。そのなかでも頻繁に引用されている安藤弥の研究では、親鸞を「開山聖人」と位置づけた本願寺教団という宗派・教団の成立、その完成が親鸞三〇〇回御遠忌として現れてくることが指摘されており[39]、教団の発展と共に親鸞を中心とした信仰形成がなされてきたことが明らかにされている。しかしながら、大桑の研究は各遠忌で語られた親鸞像をごく簡単に論じているのみであり、また、中世、あるいは近世から現代に到るまでの御遠忌を通史的に扱ったものは、講演録を元にしたこの大桑の論考の他にされておらず、御遠忌の親鸞像の変遷をめぐる研究は、各時代のテキストや法要の際の記述等を詳細に検証する必要もあるだろう。

このように、各時代の流れのなかで変容していく親鸞像をめぐる通史的研究は、未だ発展途上と言っても過言ではない。特にこれらの先行研究は、各時代における親鸞像の変遷をそれぞれ扱っているため、親鸞像が変化すること自体にはあまりこだわることなく議論が進められてきた。それに対して本研究では、「伝絵」の親鸞像というイメージがいかに、また何故変容してきたのか、その過程を明らかにしていきたい。先述したように、親鸞像は「伝絵」を起点として教団の形成とともに語り継がれ、定着してきた。だがそれに留まらず親鸞像は、近世、近代にわたって真宗とはしばしば離れた場においても表象されてきた。そこでは史実や「伝絵」のみならず、さまざまな性格づけがなされた親鸞像が展開されている。これまでの研究では、親鸞像が変化することの重要性よりも、各時代や語る者によって変化した親鸞像そのものが考察の対象とされてきたが、本研究では、「伝絵」の親鸞像が変容するプロセスへと焦点を当てていく。そのために本研究では、「伝絵」や親鸞の伝記、そして文学作品といった親鸞にまつわるテキストを対象とし、語る者の意図と宗派意識、近代における『歎異抄』の受容、そしてマス・メディアへの登場という、主に四つの要素によって変化していく親鸞像を考察の対象とすることで、親鸞像が形成されていく過程および展開の内実を明らかにしていきたい。

本研究の主眼となるのは、「伝絵」の親鸞像はいかに変化するのかという点である。そのためには、そもそも「伝絵」の親鸞像がどのような経緯によって創出されたのかを明らかにする必要があり、その上で「伝絵」の親鸞像が変化した初期の地点を捉えなくてはなるまい。現代まで語り継がれている「伝絵」の親鸞像がいかなるものであるかは、本研究が目指す親鸞像の展開における出発点となるため、まずは「伝絵」を制作した覚如の意図と「伝絵」の親鸞像との関連を検証し、親鸞像の形成とその親鸞像が変化する過程を考察する。先述したように、「伝絵」の研究はこれまで多くの蓄積があるが、「伝絵」から親鸞の史実を明らかにしたり、描かれた出来事と親鸞の思想との関連を論じたりするものがその多くを占めていた。それに対し本研究では、語る者の意図による親鸞像の変化として、覚如が制作した「伝絵」の絵相の変化から、「伝絵」の親鸞像の特徴とその成立背景を検証する。

また、中世に生み出された「伝絵」の親鸞から近世への親鸞への展開として、近世における宗派意識のなかでの親鸞の語られ方にも注目していく。引野亨輔や西村玲が論じているように[40]、寛文五（一六六五）年の諸宗寺院法度以降、各宗は「自宗」意識を高めていき、教義や修学において各宗派の独自性が主張されるようになっていくが、本研究では、

江戸期における仏教統制を背景とした宗派意識を背景に、「伝絵」には記述されていないエピソードが親鸞像へ付与されていく過程を明らかにする。

さらに、近代以降の親鸞像の展開を語る際に欠かせないのが、多くの思想家や文学者が注目した『歎異抄』である。「伝絵」には『歎異抄』における親鸞の言葉はほとんど登場せず、それゆえに「伝絵」と『歎異抄』の親鸞とは差異がある。ところが近代において親鸞を語る際には、『歎異抄』が欠かせない書となっていく。そこで本研究では、近代の親鸞像が誕生した意義として、近代における『歎異抄』読解と親鸞像との関連性に焦点を当て、『歎異抄』の受容を通して「伝絵」の親鸞像にいかなる変化が加わっていくのかを検証する。

そして最後に、一宗の宗祖である親鸞のイメージが真宗の枠を超えて広まっていく過程として、親鸞を語るメディアの役割へ注目する。そこで大正期に急速に発達していった新聞へ注目し、新聞小説における親鸞像の特徴とその変容を論じていく。そうすることによって、一般民衆への親鸞像の拡散という現象を捉え、近世と近代、そして現代への親鸞像の連続、あるいは断続性を検討していきたい。

なお、近年の研究において宗教者像の語りの形成を扱ったものとして、幡鎌一弘編『語られた教祖』（二〇一二年）がある[41]。この研究は、伝統仏教や新宗教などの各宗、各教団の教祖伝を対象にした、教団史における教祖在世時代と没後における教祖の神格化、人間化、教団の内と外、信仰者と研究者といった対立項自体を問い、教祖を語るという行為から、信者あるいは一般社会との関係性が論じられている。幡鎌が述べているように、教祖自身が教祖を編むことはなく、教祖伝には多くの人々が登場し、参入する可能性が開かれており、「教祖の物語が、救済者と求道者、教祖と信者・研究者、過去と現在という、容易には解消しえない二分法を内包して成立するのであり、だからこそ、多様な解釈を可能にする」[42]と言えるだろう。本研究が取り扱う親鸞像も、例えば大衆化という一つの方向を目指して一貫して変化していくというよりは、固定や変動、伝統と革新の間を行き来し、その過程において、構築や脱構築、転倒などが複雑に絡み合って展開されていく可能性がきわめて高く、本研究は、そうした「語り」による宗教者像の研究に位置するものである。とりわけ親鸞は、日本社会において広く一般に名の知られた宗教者の代表格と位置づけられる。よってそのイメージの形成と展開過程を明らかにすることは、日本人が宗教者あるいは僧のイメージを通して宗教（性）へと参入・関与してきた過程を捉えることにも繋がるであろう。仏教の各宗やキリスト教といった、ある特定の信仰に強く依拠しないながら

も宗教的な営みをし、宗教的な場に身を置いてきた日本研究にも、本研究は大きく寄与するものであると考える。

以上、本研究では、塩谷や福島、そして大桑をはじめとした親鸞像の研究および宗祖像の構築過程をめぐる先行研究を補充し、親鸞像をめぐる議論に新たな知見を加えることを目指していく。繰り返し述べているように、親鸞自身は自分の生涯についてほとんど語っておらず、史実としての親鸞は未だ明らかでない点が多い。親鸞像から歴史上の親鸞を明らかにすることはできないが、絵や詞書、そして伝記や文学作品を媒介として描かれた親鸞像の中身を明らかにすることはできる。本研究ではそのような視点に立つことにより、「伝絵」を起点とした親鸞像の形成と展開過程を明らかにする。

四　本研究の構成

第一章では、覚如在世中に制作された現存する「伝絵」五本のうち、特に『本願寺聖人伝絵』（以下、康永本）における親鸞像の形成の背景およびその意義を考察し、「伝絵」の親鸞像がいかなる性質を持つものかを論じていく。康永本以前に覚如によって制作された「伝絵」は、『善信聖人絵』（以下、琳阿本）、『善信聖人親鸞聖人伝絵』（以下、高田本）の二本が現存しているが、この二本から康永本の成立までにはほぼ半世紀の差がある。その間に覚如は留守職（るすしき）へ就任し、教義の明確化と本願寺を中心とした信仰の形成に力を注いでいった。特にこの康永本はその後広まった「御絵伝」、『御伝鈔』の基礎となっている「伝絵」であり、本章では、康永本制作当時の覚如の動向に注目することで、「伝絵」の親鸞像の創出の経緯および康永本で描かれた親鸞像の意義を検討する。

第二章においては、「伝絵」の絵相部分を比較・分析し、語る者の意図によって親鸞像が変化することを明らかにする。本来、絵巻物は詞書と絵相とが組み合わさることによって物語を形成するが、「伝絵」は早くより詞書と絵相とが分けられ、詞書（『御伝鈔』）には諸本ともほとんど変化が見られない。それに対して「伝絵」の絵相はそれぞれ微妙に異なっており、覚如によって制作された琳阿本、高田本、康永本の三本の絵相にも相違点がある。本章では、第一章で検討した康永本制作時における覚如の意図がいかに康永本の親鸞像へ反映されているのかを絵相の比較によって検証し、当初の「伝絵」で創出された親鸞像が変容していく過程を明らかにする。なお、第一章および第二章は、二〇一四年発行の『佛教文化学会紀要』第二三号（佛教文化学会）に掲載された原稿を加筆し修正を加えたものである。

第三章では、江戸期における仏教統制による宗派意識のなかで、親鸞の「妻帯」という「伝絵」には登場しない出来事が親鸞像に付与されていく様を明らかにする。ここでの焦点となるのは、親鸞が「妻帯した」というエピソードの構築過程である。本章では、江戸期における画一的寺院統制下において僧侶の女犯や妻帯が厳罰化していくなか、例外的に妻帯が認められていた真宗が、宗祖である親鸞が妻帯したという言説をいかに確立していったのかを検証していく。親鸞が自身の「妻帯」について語った記録はなく、「伝絵」にも親鸞が「妻帯」したという記述はない。本章では、江戸幕府による寺院統制と宗派意識の中で「妻帯した親鸞」像が構築されていく過程を明らかにする。なお本章は、二〇一四年発行の『日本研究』第四九集（国際日本文化研究センター）に掲載された原稿に加筆修正を加えたものである。

第四章においては、親鸞の言行録である『歎異抄』の受容と親鸞像との関連性を検証する。「伝絵」には『歎異抄』における親鸞の言葉がほとんど引用されず、「伝絵」の親鸞像と『歎異抄』の親鸞とは差異のあるものだが、特に近代においては『歎異抄』に寄せて親鸞が語られていった。本章では、近代における『歎異抄』の受容が親鸞像をいかに変容させたのかを主眼とし、『歎異抄』を素材とした文学作品、倉田百三の『出家とその弟子』と近代における『歎異抄』読解との連続性を主眼とし、そこで描かれた親鸞像を検証していく。なお本章は、二〇一六年発行の『宗教研究』第三八七号（日本宗教学会）に掲載された原稿に加筆修正を加えたものである。

第五章では、「伝絵」以降、教団内外で語られてきた親鸞像が不特定多数の読者を対象とすることでさらに変容する様を考察する。本章では、『出家とその弟子』に次いでいち早く新聞小説として親鸞を描いた石丸梧平の作品を取り上げる。石丸は親鸞を素材に独自の人生論を展開した人物だが、彼の作品は同時に、新聞がマス・メディアとして大規模化していくさなかに日刊紙への連載という形で発表されている。本章では、彼の人生論に基づく親鸞像を明らかにしつつ、新聞小説への親鸞の登場が、親鸞像をいかに変化させたのかを論じていく。なお、本章は、二〇一四年発行の『現代と親鸞』第二九号（親鸞仏教センター）に掲載された原稿に加筆修正を加えたものである。

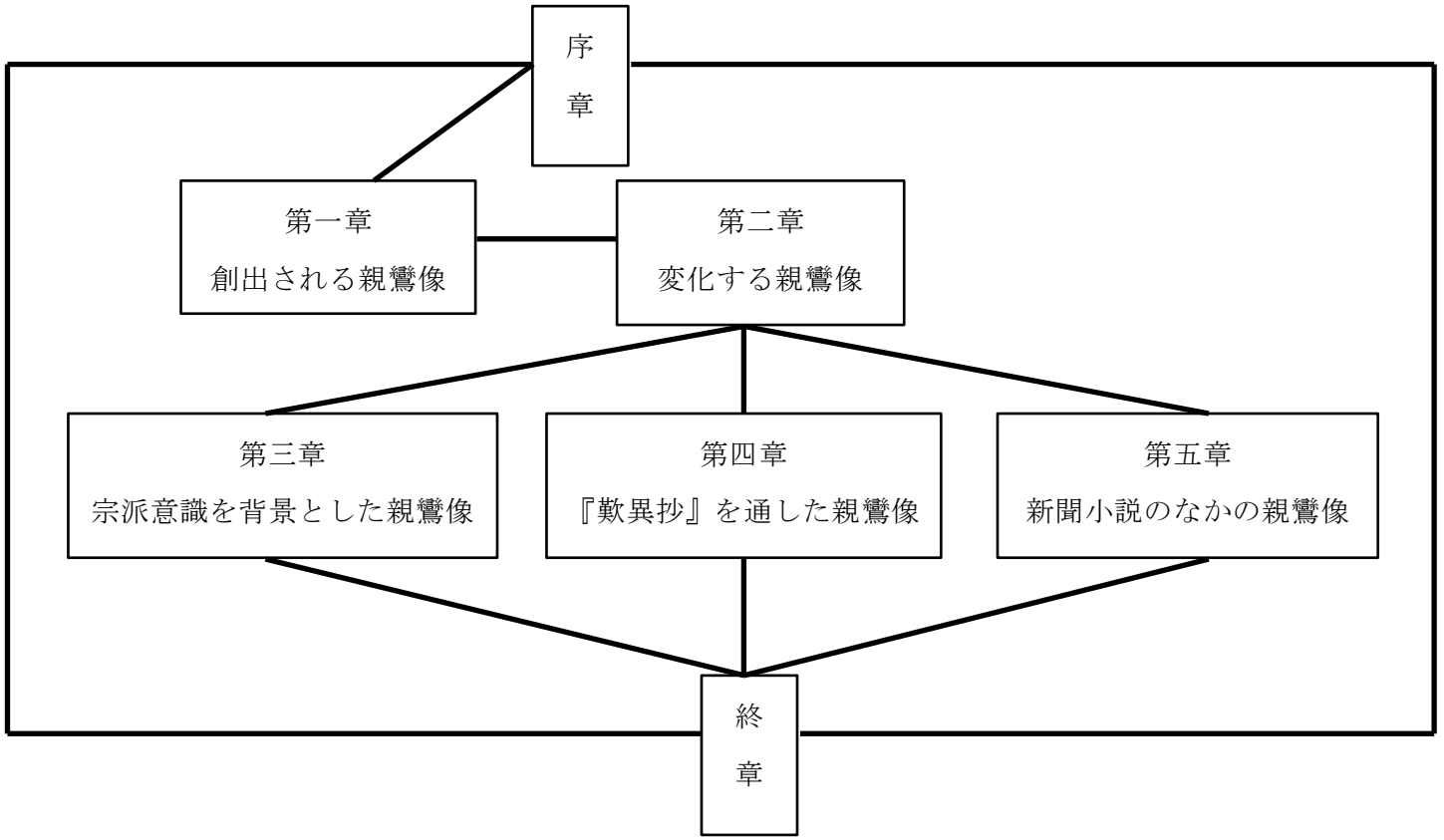
終章では、親鸞像の形成から展開過程を整理し、その過程のなかで描かれた親鸞像の特徴およびそうした親鸞像が描かれた背景をまとめる。その上で各状況において変化していく親鸞像の変遷の様相を論じていく。

以上、本研究では、「伝絵」に描かれた親鸞像を起点とし、絵巻や伝記、そして文学作品

から親鸞像の形成とその展開過程を明らかにしていく。

五　本研究の構成図

本研究の構成は、次の図のとおりである。



[1] 親鸞は弘長二年、西暦では一二六二年に亡くなっているが、親鸞の没日である十一月二八日は西暦では一二六三年にあたるため、近年では没年を一二六三年と表記している。

[2] 「顕浄土真実教行信証文類」（「教行信証」）真宗聖典編纂委員会編『真宗聖典』真宗大谷派宗務所出版部［一九七八］二〇一四年、三九八および三九九頁。

[3] 真宗十派は、浄土宗本願寺派（西本願寺）、真宗大谷派（東本願寺）、真宗高田派（専修寺）、真宗佛光寺派（佛光寺）、真宗興正派（興正寺）、真宗木辺派（錦織寺）、真宗出雲路派（豪摂寺）、真宗誠照寺派（誠照寺）、真宗三門徒派（専照寺）、真宗山元派（證誠寺）によって構成され真宗教団連合が組織されているが、その他にも真宗の派や単立寺院がある。

[4] 文化庁編『平成二七年度版　宗教年鑑』文化庁、二〇一六年、七二頁。寺院、教会、教務所、その他を含め、浄土真宗本願寺派が一万三百二十六カ寺、真宗大谷派が八千七百五カ寺とされる。

[5] 「教行信証」前掲『真宗聖典』、三九九―四〇〇頁。

[6] 「教行信証」前掲『真宗聖典』、三九八頁。

[7] 村田勤『親鸞：史的批評』教文館、一八九六年。

[8] 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七二六頁。

[9] 『史学雑誌』第二一編第三号（一九〇七年）から十回にわたって掲載。

[10] 中沢見明『史上の親鸞』文献書院、一九二二年。

[11] 辻善之助『親鸞聖人筆跡之研究』金港堂刊、一九二〇年。

[12] 笠原一男『親鸞と東国農民』山川出版社、一九五七年。および松野純孝『親鸞／その生涯と思想の展開過程』三省堂、一九五九年。

[13] 赤松俊秀『親鸞』吉川弘文館、一九六一年。

[14] 「蓮如裏書集」堅田修編『真宗史料集成　第二巻　蓮如とその教団』同朋舎出版、一九七七年。本願寺の絵伝下付の始まりについては、『真宗故実伝来鈔』に、「当時四幅ノ絵伝ハ蓮如上人ノ御時ヨリ初ルト見ヘタリ」（『真宗史料集成』第九巻、同朋舎、一九七六年、六五〇―六五一頁）とあるが、平松令三は、応永二六（一四一九）年の制作と見られる願成寺本の裏書きに、「大谷本願寺上人御縁起」と外題を記しており、本願寺下付と考えられることから、絵伝の下付が少なくとも一五世紀初頭、巧如まで遡るのではないかと指摘している（平松令三「総説　親鸞聖人絵伝」信仰の造形的表現研究委員会編『真宗重宝聚英』第四巻、同朋舎出版、一九八七年、二五〇頁）。

[15] 平松令三、前掲「総説　親鸞聖人絵伝」、二五七頁。

16 江戸時代のはじめに絵伝や寺号、経典等を本山から末寺へと下付したときの控え帳は「申物帳」と呼ばれ、この研究として、大桑斉「近世真宗教団の形成―北陸における本末関係を中心として―」『金沢大学法学部論集』第九号、一九六二年があり、その他、圭室文雄『江戸幕府の宗教統制』評論社、一九七一年、二三五―二四〇頁、および青木忠夫「元亀天正期本願寺下付物の礼金に関する一考察」『仏教史学研究』第四四巻一号、二〇〇二年がある。なお、中世真宗が本願寺の下付する本尊へと門徒の信仰を集中させ、その集団の「宗祖」として親鸞のイメージを強く押し出したことは、蓮如に拠るところがきわめて大きいことを金龍静が指摘している（『蓮如』吉川弘文館、一九九七年）。

17 小山正文「解説　真宗絵巻・絵詞の成立と展開」真宗史料刊行会編『大系真宗史料〈特別巻〉絵巻と絵詞』法藏館、二〇〇六年、二〇〇頁。

18 柏原祐泉編「浄瑠璃本平太郎板行一件」『真宗史料集成　第十巻　法論と庶民教化』同朋舎メディアプラン、［一九七八］二〇〇三年、七七六―七八二頁、および小川寿一「親鸞聖人を主材せる古浄瑠璃の停止に関する新資料」『龍谷大学論叢』二九一号、一九三〇年。

19 沙加戸弘『真宗関係浄瑠璃展開史序説　素材の時代』法藏館、二〇〇八年。寛文十二（一六七二）年に京都の書店・鶴屋喜右衛門刊行された『親鸞聖人御伝記』は、本願寺から末寺に下付される『御伝鈔』を平仮名に直し、同じく本願寺から下付される「御絵伝」を墨単色で添えたものである。だが本山において拝読伝授を受けるべき『御伝鈔』が平仮名で刊行されることに危機感をもった東本願寺は、正保五（一六四八）年以来、上演停止を訴えてきた浄瑠璃「しんらんき」と共にその板木を強引に買取り、刊行を差し止めている。それでも平仮名絵入り『御伝鈔』の実質的禁止は次第に解け、平仮名入り『御伝鈔』は江戸後期の板本が現存している。

20 「歎異抄」前掲『真宗聖典』、六二七頁。

21 倉田百三『出家とその弟子』岩波書店、一九一七年。

22 蓮如の頃より安永三（一七七四）年の所謂宗名事件頃に至るまで本願寺教団の呼称は、「一向宗」であったが、本稿では現在大谷派その他で用いられている「真宗」で表記する。なお「真宗」の名称は、明治五（一八七二）年に公称が認められ、その後本願寺派では宗名を「浄土真宗」としている。

23 田子了祐『越後における真宗の展開と蒲原平野』考古堂書店、二〇一三年。

24 塩谷菊美『語られた親鸞』法藏館、二〇一一年

25 西田幾多郎「宗祖観」『西田幾多郎全集』第一巻、岩波書店、一九八七年。（初出一九

一一年、大谷学士会）

26 今村仁司『親鸞と学的精神』岩波書店、二〇〇九年。

27 野間宏『親鸞』岩波書店、一九七三年。吉本隆明『最後の親鸞』春秋社、一九七六年。三木清「親鸞」『三木清著作集』第十六巻、岩波書店、一九五一年。

28 子安宣邦『歎異抄の近代』白澤社、二〇一四年。

29 末木文美士『親鸞―主上臣下、法に背く』ミネルヴァ書房、二〇一六年、四五―四八頁。

30 赤松俊秀「西本願寺本親鸞伝絵について」『鎌倉仏教の研究』平楽寺書店、一九五七年。および赤松「専修寺本『親鸞伝絵』について―宮地廓慧教授の批判に答えて―」『市窓』第二一号、一九六二年。

31 沢村専太郎「康楽寺流の画流に就いて（上・中・下）」『國華』第三六七号、第三七一号、第三七二号、一九二〇年および一九二一年。源豊宗「親鸞聖人伝絵の研究」『新修日本絵巻物全集』第二〇巻、角川書店、一九七八年。

32 日下無倫『総説親鸞伝絵』史籍刊行会、一九五八年。

33 宮崎圓遵『本願寺聖人親鸞伝絵私記』永田文昌堂、一九八三年。平松令三「親鸞聖人伝絵解説」『親鸞聖人伝絵　高田専修寺本』法藏館、一九八一年および「親鸞聖人伝絵　解説」信仰の造形的表現研究委員会編『真宗重宝聚英』第五巻、一九八九年。

34 赤松、前掲『親鸞』。

35 塩谷菊美、前掲『語られた親鸞』。

36 草野顕之「親鸞の伝記――『御伝鈔』の世界」『親鸞』第六巻、筑摩書房、二〇一〇年、二〇九頁。

37 福島和人『近代日本の親鸞―その思想史』法藏館、一九七三年。

38 大桑斉「呼応としての御遠忌史」『真宗研究』第五二輯、二〇〇八年。

39 安藤弥「親鸞三百回忌の歴史的意義」『真宗教学研究』第二七輯、二〇〇六年。

40 引野亨輔『近世宗教世界における普遍と特殊――真宗信仰を素材として――』法藏館、二〇〇七年および西村玲『近世仏教思想の独創』トランスビュー、二〇〇八年。

41 幡鎌一弘編『語られた教祖――近世・近現代の信仰史――』法藏館、二〇一二年。

42 幡鎌「はじめに」前掲『語られた教祖――近世・近現代の信仰史――』xii頁。

第一章　親鸞像の創出――覚如による「三代伝持」の表明と康永本「親鸞伝絵」――

はじめに

本研究の起点となる「親鸞伝絵（しんらんでんね）」（以下、「伝絵」）は、親鸞の行状を記した絵巻物である。「伝絵」は、親鸞の曾孫・本願寺第三世の覚如（一二七〇―一三五一）によって永仁三（一二九五）年にはじめて制作されている。その初稿本は早くに失われたが、覚如は生涯を通じて「伝絵」の制作に力を注ぎ、覚如の在世中に制作されたものだけでも五本の「伝絵」が現存している。

「伝絵」のうち、絵相部分を抜き出して掛幅形式にしたものを「御絵伝」と呼び、詞書を抜き出したものを『御伝鈔』と呼ぶ。「御絵伝」の代表的なものに愛知・妙源寺本、広島・光照寺本があり、妙源寺本は三幅絵伝で南北朝初期の制作と考えられ、光照寺本は一幅絵伝で建武五（一三三八）年の裏書きがある[1]。その他、やや時代は下るが、妙源寺本の系譜に属するものに愛知・如意寺本、愛知・願照寺本のどちらも三幅の絵伝がある。こうしたことからも、南北朝当初から既に「伝絵」から絵相が別となって掛幅絵伝が成立し、絵によって親鸞の生涯を語る・見るという行為がなされていたものと推測される。

一方、『御伝鈔』古写本の古いものは、岐阜・楢谷寺蔵の『本願寺聖人親鸞伝絵詞』（以下、楢谷寺本）、滋賀・明性寺蔵の『善信聖人親鸞伝絵』（以下、明性寺本）上下二帖と、大谷大学蔵の『本願寺聖人親鸞伝絵』上一帖で、いずれも南北朝時代の書写本である。楢谷寺本には貞和五（一三四九）年の裏書き、明性寺本には、覚如滅後十二年を経た貞治二（一三六三）年の裏書きがある。こうしたことから、「御絵伝」と『御伝鈔』の奥書年代から両者の分離が覚如の在世中になされ、早い時期から絵と文字とで親鸞の生涯が語られていき、「伝絵」は絵巻物として読まれるだけではなく、絵伝を通して目で見て耳で聞くといった営みによっても普及し、親鸞像は文字が読め、絵巻を所有することのできる特定の階級だけに留まらず広く受容されていったものと考えられる。とりわけ真宗寺院では、現在に至るまで親鸞の祥月命日に際して行なわれる最も重要な年中行事・報恩講に際して『御伝鈔』を拝読し、「御絵伝」が掲げられてきた。『御伝鈔』は難解な漢字の混じったものだが、「御絵伝」の絵解きなどを通じて親鸞像は、その報恩講に集う人々に共有されていったものと考えられる[2]。

なお、報恩講における『御伝鈔』拝読の記録が『空善日記』（『空善聞書』）[3]や『天文日記』[4]、『私心記』[5]などにあることからも、報恩講における『御伝鈔』拝読は、本願寺第

八世蓮如（一四一五―一四九九）の時代には慣例となっていたと考えられる。特に十五世紀以降になると、蓮如によって本願寺を中心とする教団の組織化が進められ、四幅の「御絵伝」が本願寺より下付される体制が確立している[6]。現在各寺院に所属されている絵伝はほとんどが四幅絵伝であるのは、本願寺が末寺へ下付する絵伝が四幅絵伝であるからである。現存する四幅絵伝最古のものは、石川・願成寺蔵のものだが、ここには応永二六（一四一九）年「大谷本願寺上人」との裏書きがあり、「本願寺」と記された絵伝の下付がその当時には既に定着していたものと思われる。

この際に重要なのは、「御絵伝」、『御伝鈔』と親鸞像との関係である。塩谷菊美が「真宗寺院で語られる親鸞の生涯は、基本的に「伝絵」（『御伝鈔』）によって形成されてきたと言ってよい」[7]と断言しているように、現在に至るまで本願寺系の寺院は同じ絵相の「御絵伝」を仰いでおり、東西本願寺だけでも現行約二万ヵ寺以上の真宗寺院がこの「伝絵」を元に親鸞の生涯を語り継いでいる。それは「伝絵」というメディアが親鸞への信仰を支える中心に位置していることを意味しており、「伝絵」の意義はきわめて大きいと言える。本章では、そのように親鸞を語る根本テキストと言える「伝絵」の成立背景に焦点を当て、その親鸞像がいかに創出されたものなのかを考察する。

「伝絵」の研究はこれまで、覚如在世中に制作された現存する五本のうち、『善信聖人絵』・『善信聖人親鸞伝絵』・『本願寺聖人伝絵』（以下、それぞれ琳阿本・高田本・康永本）の三本を中心に比較検討がなされてきた。その際特に問題となってきたのが、琳阿本と高田本の成立の前後である。「伝絵」の初稿本は永仁三（一二九五）年に覚如によって制作され、南北朝の動乱で焼失したと見られていたが、中沢見明は、詞書の文体から琳阿本を初稿本またはそれに近いものと位置づけ[8]、その他にも琳阿本の題号や親鸞が法然門下となった詞書の年紀の問題、最終段に描かれた親鸞の廟堂の様子などから、長らく琳阿本を先行とする説が根強かった。それに対して赤松俊秀は、段の構成や詞書、さらには使用されている料紙などから琳阿本と高田本の成立の前後について検証を行い[9]、昭和三六（一九六一）年の親鸞七百回御遠忌に際して開催された真宗連合学会大会（於大谷大学）において初めて琳阿本・高田本・康永本の三本が同時陳列されたことで、詞書の本文・書風・絵相・筆致・紙質・サイズを直接比較することが可能となり、従来の諸説へ検討が加えられ、そこへさらに平松令三による詳細な検証も加わった結果[10]、現在では高田本の方が古いというのが定説となっている。

その他、「伝絵」の比較検討としては、日下無倫が三本の「伝絵」のほか、同じく覚如在

世中に制作された『本願寺親鸞聖人伝絵』（以下、照願寺本）、『本願寺聖人親鸞伝絵』（以下、弘願本）の詞書を精査し、その校異を詳細に指摘している[11]。また高田本を中心に琳阿本、康永本の三本の「伝絵」の絵相の校異が平松によって検証されている[12]。

本章が特に注目するのは、覚如によって制作された康永本である。康永本は、永仁三（一二九五）年の初稿本の成立からほぼ半世紀を経た後に覚如によって制作されている。覚如の在世中に制作された「伝絵」は少なくとも五本が現存しているが、康永本は本願寺系の寺院に受け継がれている「現今の無慮二万点近い」[13]「御絵伝」、『御伝鈔』の基礎となる「伝絵」である。先述したように、本願寺教団では蓮如以降「御絵伝」、『御伝鈔』の下付制が確立していくが、その基礎となる「伝絵」がこの康永本であり、蓮如以降盛んに下付されるようになった四幅絵伝は、各段の構成や絵相などが大筋において康永本に基づいている。絵伝を通じて、康永本を基にした親鸞が長らく語られてきたことを踏まえれば、親鸞像におけるこの「伝絵」の影響力はきわめて多大であり、その康永本が制作された経緯は特に重要である[14]。

以上の点を踏まえ、本章では「伝絵」によって創出された親鸞像がいかなるものであるのかを整理した上で、琳阿本・高田本と康永本の制作段階における覚如を取り巻く状況を比較し、親鸞像における康永本の位置づけを検討する。

第一節「親鸞伝絵」の制作と親鸞像

一「知恩報徳」の絵巻としての「親鸞伝絵」

「伝絵」に関して見逃せないのが、『報恩講私記（式）』（『式文』とも呼ぶ）に続いて制作されているという点である。永仁二（一二九四）年の親鸞三十三回忌、「伝絵」の初稿本が制作される前年の報恩講に際して覚如は、親鸞の遺徳を讃嘆するこの書を表している。

本書は、総礼、三礼、如来唄（にょらいばい）、表白（ひょうびゃく）、回向より構成され、表白は、「真宗興行の徳を讃じ」、「本願相応の徳を嘆じ」、「滅後利益（りやく）の徳を述す」の三段に分けられている。そのうち第一段では、親鸞とその行状に対する讃嘆の意を込めて次のように記されている。

親鸞は慈鎮和尚に就いて顕密の諸教を学び修行に励んだが、さとりを得難きことを知って法然に出会い、出離の道は浄土の一宗のほかにないことに気づいた。そこで聖道の難行を捨てて浄土易行の大道に帰し、偏に他力の願に乗じたのである。親鸞の教えを聞いた道俗は皆喜び、皆発心し、親鸞はその教えを弘めるために常州筑波山のほとりに逗留し、貴賤上下問わず法を弘めた。真宗の源は偏に親鸞の徳であり、念仏してその恩に報いるべき

である。

続く第二段では、念仏修行の人は多いが専修専念の人は稀であり、金剛の信心の人は少ない。しかるに親鸞は自ら他力回向の信を得て他力往生の道を人々に明かした。祖師聖人（親鸞）は金剛の信心で自身の正因を定得し、本願の名号を弘めて衆機の往益を助けたのである。まことに本願相応の導きであり、もし聖人（親鸞）の勧化を受けなければどうして無上の大利を悟ったであろうか、と親鸞の徳を嘆じ、第三段では、その教えを受けた者は諸国より廟堂へ詣で、跪いて涙を拭って遺骨を拝した。親鸞の入滅後何年経ってもそれは絶えず、その真影を仰いでいる。万人が親鸞の著した数々の聖教を拝読し、その繁昌する様は在世をはるかに超えていると、親鸞滅後の徳が記されている。

このように覚如の著した『報恩講私記』は、その文章全体が親鸞への謝意が込められその徳が讃嘆されており、親鸞の人生の歩みを記すと同時にその行実を顕彰する書である。ここには明らかに、親鸞を真宗の「祖師」として讃えようとする姿勢が見て取れよう。

特に本書第三段において、覚如は次のように記している。

> 祖師聖人は直也人に匪ず、すなわち是権化の再誕なり。已に弥陀如来の応現と称し、また曇鸞和尚の後身とも号す。皆是夢中に告を得、幻の前に瑞を視し故なり。況や自ら名のりて親鸞と曰う、測り知りぬ。曇鸞の化現なりということを。[15]

ここで覚如は、親鸞が「直也人」ではなく、「権化の再誕」であると述べて親鸞の非凡さを讃え、「弥陀如来の応現」や、「曇鸞和尚の後身」との文言でその偉大さを論じている。覚如は親鸞をそうした文言によって讃え、「祖師」である親鸞が阿弥陀仏と同等の非凡な存在として語るのである。

その翌年に成立した「伝絵」は、この『報恩講私記』と無関係ではない。それは覚如によって記された「伝絵」の奥書によって知ることができる。琳阿本の奥書からその文言を確認すると、次のように明記されている。

> 右縁起画面之志、偏為知恩報徳、不為戯論狂言、剰又馳柴豪捨翰林、其躰最拙、厥詞是苟、付冥付顕有、痛有恥、雖然、只憑後見賢慮之取捨、無顧当時愚案之紕繆而、于時、永仁第三暦、応鐘仲旬第二覃于晡時、終書草之篇訖、桑門覚如草之[16]

この奥書には、「伝絵」の内容面での誤りは後見の賢者によって正してほしいと記されており、覚如がきわめて謙虚な姿勢で「伝絵」を制作したことがうかがえるが、それ以上に注目すべきなのは、この絵巻制作の目的が偏に親鸞に対する「知恩報徳」のためであることが明記されている点である。実際、「伝絵」の詞書（『御伝鈔』）の最後にも、「凡そ聖人在生（ざいしょう）の間、奇特（きどく）これおおしといえども、羅縷（らる）に遑（いとま）あらず」[17]と記されており、先に挙げた『報恩講私記』と同様、「伝絵」には親鸞の偉大さを讃えようとする姿勢が強く現れている。この点については小山正文も、「覚如の講式や絵巻の根底には、他の多くのそれらと同様以上に、仏徳祖徳讃嘆の情が強力に流れている事実を忘れてはならない」[18]と述べ、覚如の『報恩講私記』と「伝絵」が長きにわたり真宗門徒に感銘を与えてきたのは、「ひとえに若き覚如の親鸞に対する嘆徳の熱情が、底流に存しているからにほかならないであろう」[19]と強調する。

この点に関して言えば、覚如の没後に息子の従覚（一二九五―一三六〇）が制作した覚如の伝記、「慕帰絵」（『慕帰絵詞』）においても、「伝絵」の制作について以下のように記されている。

> 永仁三年の冬、応鐘中旬の候にや、報恩謝徳のためにとて、本願寺聖人御一期の行状を草案し、二巻の縁起を図画せしめしより以来、門流の輩、遠邦も近郭も崇めて賞翫し、若齢も老者も書かせて安置す。[20]

ここには、「報恩謝徳のために」覚如が「伝絵」を作ったことが記されており、広く門弟達が「伝絵」を「書かせて安置」していた様子がうかがえる。さらにこの文章は「将亦往年にや、『報恩講式』といえるを作せり。これも祖師聖人を嘆徳し奉れば」と続き、「伝絵」と『報恩講私記』が共に「祖師聖人を嘆徳」するためのものであることが明記されている。

実際、「伝絵」の内容も親鸞の生涯に起こったエピソードが単に羅列されているのではなく、後に論じるように「選択付属」や「信行両座」においては、法然と親鸞の関係が語られ、「稲田興法」や「洛陽遷化」などでは、親鸞の存在の特別さが語られている。

なお、覚如は「伝絵」の制作以前の正応三（一二九〇）年に父・覚恵（？―一三〇七）とともに東国の門弟達を訪ねて親鸞の遺跡を巡り[21]、親鸞の死後三十三年後に「伝絵」を制作しているが、「伝絵」が親鸞の生前を知る門弟たちがまだ存命のうちに制作されたという点は注目でき、「伝絵」は『報恩講私記』とともに、真宗教団のそうした萌芽的な集団が

あるなかで制作されたものと推測される。そのような初期真宗教団において、親鸞の生涯を取りまとめてその歩みを顕彰することは残された門弟達の信仰を親鸞へと集中させることにも繋がる課題であり、「伝絵」の制作によって親鸞の恩を知り徳に報いるといった行為は、親鸞以後の門弟達の信仰を具象化したものと捉えることができるだろう。よって「伝絵」とは単に親鸞の行状を記した絵巻ではなく、宗祖としての親鸞を顕彰するものと捉えることができる。本章の趣旨からすれば、親鸞への敬意や、「仏徳祖徳讃嘆の情」[22]の濃い「伝絵」において覚如がいかなる親鸞像を提示しようとしたのかが焦点となる。

二　康永本「親鸞伝絵」の特別さ

先述したように、最初の「伝絵」は永仁三（一二九五）年の親鸞滅後三十三年の翌年に制作されているが、小山正文作成の表を参考にした次の表1に示したように、覚如の在世中だけでも五本の「伝絵」が制作されている。

表1〈覚如の在世中に制作された「親鸞伝絵」一覧〉[23]

題号	奥書年月日	別称	覚如年齢	巻段数	所蔵
善信聖人絵	永仁三（一二九五）年十月十二日	琳阿本	二六歳	上下二巻十四段	京都・西本願寺
善信聖人親鸞伝絵	永仁三（一二九五）年十二月十三日	高田本	二六歳	上下五巻十三段	三重・専修寺
本願寺聖人伝絵	康永二（一三四三）年十一月二日	康永本	七四歳	上下本末四巻十五段	京都・東本願寺
本願寺親鸞聖人伝絵	康永三（一三四四）年十一月一日	照願寺本	七五歳	上下本末四巻十五段	千葉・照願寺
本願寺聖人親鸞伝絵	貞和二（一三四六）年十月四日	弘願本	七七歳	上下本末四巻十五段	京都・東本願寺

現存するこれら五本の「伝絵」のうち、高田本は覚如の自筆であることが神崎充晴の詳細な筆蹟検証によって確認されており[24]、康永本の詞書も、平松令三をはじめとした研究者が覚如の自筆であると結論づけている。琳阿本については、中沢見明によってその「原始的な文体」[25]が指摘されていたが、昭和三六（一九六一）年の三本の「伝絵」がはじめ

て同時展観された際にその筆跡が高田本と康永本とほぼ同じであることが確認されたことから、琳阿本の詞書も覚如によるものとされている。一方、照願寺本は、外題が覚如、詞書が転法輪三条公忠（一三二四―一三八三）によるとされるが確証がなく、弘願本は後に本願寺第四代善如となる覚如の孫・光養丸（一三三三―一三八九）の筆とされる。したがって、詞書が覚如の手によるとされる「伝絵」は、琳阿本・高田本そして康永本の三本ということになる。本章では、覚如の創出した親鸞像を考察するにあたり「伝絵」制作における覚如の意図に注目していくが、そのためには覚如自筆の詞書のあるこの三本がきわめて重要であるため、ここからはこの三本の「伝絵」の概要を確かめていく。

三本の「伝絵」のうち、琳阿本の絵師は明らかでないが、高田本の絵師は、康永本の識語へ初稿本の絵師について「画工法眼浄賀号康楽寺」との記載があること、及び年代的見地によって、高田本の絵師も初稿本と同じく康楽寺浄賀である可能性が高いとの指摘がなされている[26]。また康永本の絵師は、康永本上巻末尾に「画工康楽寺沙弥円寂」[27]、下巻末奥書に「画工大法師宗舜　康楽寺弟子」[28]とあり、上巻本末二巻が康楽寺円寂、下巻本末二巻がその弟子の宗舜であることが分かる。

題号については、琳阿本が『善信聖人絵』、高田本が『善信聖人親鸞伝絵』であるのに対し、康永本は、『本願寺聖人伝絵』と、「本願寺」との寺号を掲げた題号となっている。本願寺は親鸞の遺骨を収めた大谷廟堂に発するが、現在確認出来る史料において、「本願寺」の寺号が最初に確認できるのは、元亨元（一三二一）年二月の「親鸞聖人門弟等愁申状」であるため、康永本には当時既に使用されていた「本願寺」との寺号を「伝絵」に掲げたものと考えられる。なお、藤島達朗や平松は、康永本に「本願寺」という寺号を冠したところに大谷廟堂を真宗の聖地としそれを本山として一宗を形成しようという覚如の意図を推測しているが[29]、康永本における覚如のそうした強い思いは、奥書に記された署名からもうかがうことができる。

すなわち覚如は、琳阿本では「桑門覚如」、高田本では「衡門覚如」といずれも隠遁者、僧侶といった意味合いの言葉を記しているのに対して、康永本ではその箇所を消して「執筆法印宗昭」と書き改めているのである。藤島によればその筆跡は覚如自身であり、覚如は、元は「桑門覚如」、あるいは「衡門覚如」と記してあったのを自分でそのように改めたと考えられる[30]。「法印」は、「法印大和尚位」の略、「宗昭」は覚如の法名であり、この記載の変化には、本願寺の管理者としての覚如の自負もうかがわれる。

また各「伝絵」の縦寸法も、琳阿本が三一・六センチ、高田本が三三・四センチと絵巻

としては標準的サイズであるのに対し、康永本は四一・八センチの大型絵巻となっており、こうした形態からもその間の本願寺の発展の様がうかがえよう。さらに段の構成は、琳阿本が十四段、高田本が十三段であったのに対し、康永本は上下本末四巻の十五段本として成立しており、この形態が「御絵伝」および『御伝鈔』の基礎となって現代まで継承されてきた。そこで次節からは、この十五段において親鸞がどのように語られているのか、その内容を検討する。

三「如来の化現」としての親鸞像

「伝絵」は当初、上下二巻からなっていたが、のちに覚如の手によって上下各本末四巻に増巻され、物語を構成する段も最終的には十五段に増補統一されている。その「最終完成本ともいうべき」[31]「伝絵」が、本章の注目する康永本である。

表２には康永本十五段の内容を記したが、江戸時代に至り各段にはそれぞれの内容を端的に示した四文字の略称がつけられる。各段の名称は、日下無倫の『総説親鸞伝絵』で使用されているものが使われることが多いが[32]、ここでは平松が近年使用したものに従ってその主な内容を確認したい[33]。

表２《『親鸞伝絵』の段と主な内容[34]》

［上段］		
第一段	出家得度 または出家学道	九歳の春、慈円の元で出家・剃髪、比叡山で勉学する。
第二段	吉水入室	二九歳の春、吉水禅房へ向かい法然門下となる。
第三段	六角夢想	六角堂に参籠し、救世観音より夢告を受ける。
第四段	蓮位夢想	門弟蓮位、聖徳太子が親鸞を拝す夢を見る。
第五段	選択相伝 または選択付属	三二歳、法然より『選択集』書写を許され、真影を付与される。
第六段	信行両座	法然門下の信仰を試し、信不退・行不退の両坐に分ける。
第七段	信心諍論	法然門弟との論争、法然と親鸞との信心同一を説く。
第八段	入西鑑察 または定禅夢想	定禅が夢に見た善光寺本願御房の顔が親鸞と同じであったこと。
［下段］		
第一段	越後流罪 または師資遷謫	三五歳、専修念仏が停止され、越後へ流罪となる。
第二段	稲田幽栖 または稲田興法	流罪赦免の後、関東に赴き、多くの人が帰依したこと。
第三段	山伏済度	親鸞を憎んでいた山伏の弁円が親鸞の門弟となる。
第四段	箱根通過 または箱根霊告	帰洛中、箱根権現の夢告を受けた翁が親鸞を饗応する。
第五段	熊野霊告	常陸門徒の平太郎の夢で熊野権現が親鸞を敬屈する。
第六段	入滅葬送 または洛陽遷化	九十歳、親鸞の遷化、火葬、遺骨を大谷に納める。
第七段	廟堂創立	大谷に廟堂が建てられ、遺骨と影像を安置する。

ここで示したように、「伝絵」の上巻では慈円の元で出家した親鸞が法然の門下に入り法然の教えを体得したこと、さらに法然の門下において親鸞が格別であったことが語られる。下巻においては、越後配流の後に常陸国において道俗を教化したこと、箱根や熊野の神々にとっても親鸞が一目置かれる存在であったこと、そして親鸞の入滅および大谷廟堂の造立が描かれてこの絵巻は締めくくられる。特に上巻は法然と親鸞の師弟関係に関する描写が中心に展開され、下巻は親鸞が人々へ教えを広めていく内容で構成されている。このよ

うに、親鸞の出家から法然との出会い、流罪と関東での布教、そして親鸞の臨終とその後の出来事を語り、描く「伝絵」は、まさに親鸞の一代記であると言えよう。

しかしながら、先述したように、「伝絵」は単に親鸞の行状を記した絵巻ではないことに注意する必要がある。各段の内容は、出家から法然への弟子入り、法然からの『選択集』付与、越後への流罪、稲田での布教、そして臨終など、親鸞の生涯におけるエピソードを語るだけではなく、聖徳太子が親鸞を拝む夢を弟子が見たり（「蓮位夢想」）、親鸞の顔が絵師の夢に出てきた善光寺の如来と同じであったり（「入西鑑察」）、箱根権現が親鸞一行を饗応するよう告げ（「箱根霊告」）、熊野の神が親鸞を敬ったり（「熊野霊告」）する場面が配置されている。源豊宗の指摘にあるように、これらの場面には、「親鸞の（ママ）霊的な存在であることを示そうとする意向が流れている」[35]と考えられ、その内容からは、聖徳太子や熊野権現よりも親鸞の地位が上にあるものとして捉えられていることが分かる。

また、「伝絵」の制作にあたって覚如が生前の親鸞を知る東国の門弟達と会っていたことは先に述べたが、「伝絵」は、そのように生前の親鸞を知る者たちが存命し、生前の親鸞に関する素材があるなかで親鸞を如来と同一の、聖徳太子や熊野権現にも一目置かれる存在として描いているのである。このことは、「伝絵」の内容がすべて事実であるというよりも、「伝絵」において、そうした存在として親鸞のイメージ（親鸞像）が形成されたことを意味していると言えるだろう。生前の、生身の親鸞を知る者が、「伝絵」の記述に事実と反する部分があるということに気づかないということは考え難いからである。特に「蓮位夢想」や「入西観鑑」では、親鸞を阿弥陀仏の応現と捉え、「蓮位夢想」には、「しかれば祖師聖人、弥陀如来の化現にてましますという事明なり」[36]と記されており、親鸞が阿弥陀仏の化身であることは明らかであると強調する。この点は覚如が「伝絵」制作の前年に著した『報恩講私記』において親鸞について、「祖師聖人（そしじょうにん）は直也人（ただびと）に匪（ましまさず）、すなわち是権化（これごんげ）の再誕（さいたん）なり」[37]と讃えた態度に通じるものであり、「伝絵」においては、親鸞のイメージが「如来の化現」として打ち出されているのである。

この点に関して注目に値するのは、「蓮位夢想」が琳阿本・高田本にはなく、康永本に増補されており、「入西観鑑」についても高田本にはない段であることである。つまり覚如は、康永本において、親鸞を阿弥陀仏の応現と語る段を揃え、十五段構成の「伝絵」を完成させているのである[38]。こうした点からは、他の二本に比して康永本への覚如の格別な意図が見て取れる。

そのような「伝絵」制作における覚如の意図に関して北西弘は、康永本の制作段階では

「宗学研究と宗教体験の深化によって、覚如は蓮位夢想を親鸞の信仰の本質を語る重要な事実と確信し、世に伝えずにはおれなかった」と論じ、「親鸞の立場を荘厳する意図をもって創作されたものではない」と主張する[39]。しかしながら、康永本に増補されている「蓮位夢想」の「祖師聖人、弥陀如来の化現にてましますという事明なり」[40]との詞書、および「入西鑑察」の「弥陀如来の来現ということ炳焉なり」[41]との詞書には、親鸞を阿弥陀如来の応現と位置づけようとする姿勢が顕著である。よってやはり康永本の描写は、『報恩講私記』において覚如が「已に弥陀如来の応現と称し、また曇鸞和尚の後身とも号す」[42]と、如来の化身として親鸞を荘厳した姿勢がさらに強く打ち出されたものと考えるべきである。

なお、この「蓮位夢想」と「入西鑑察」の二段が編年体での描写を全く無視した配置となっていることにも注意が必要である。この二段は、親鸞二九歳から三五歳までの出来事が描かれていくなかへ八四歳と七二歳の時の出来事が割り込む形となっており、宮崎圓遵は「蓮位夢想」が親鸞における太子尊崇の意義、あるいは太子と聖人との関係や比重などを真宗門徒に明示する必要性によるものであり、「入西鑑察」についても、「伝絵述作当時、真宗にも善光寺如来の縁起が取り沙汰され、その信仰が物語られ、絵解されていたことが考えられる。そこで、善光寺如来と聖人との関係が問題となるので、伝絵の右の一段はそれに対する示唆」として挿入されたものとの見解を示している[43]。また、康永本の十五段構成と図様を基礎として、その後数多くの四幅の絵伝が広まっていくが、沙加戸弘は略下から上へ仰いで拝見する絵伝の形式に注目し、四幅絵伝の場合はどの幅も、「一番下の図が、世間から仏法へと語り広げられるその出発の段」だと指摘する[44]。それに対し、見上げた時に一番上に位置する「蓮位夢想」や「入西鑑察」、「山伏済度」、「廟堂創立」の各段は、「まちがいなく親鸞聖人は弥陀如来の化現であるとお示しいただいている段である、と領解できる」と述べている[45]。つまり「蓮位夢想」を欠いた琳阿本と高田本、「入西鑑察」を欠いた高田本など、康永本以前の上巻六段、下巻七段によって構成される十三段、十四本の形式では覚如が『報恩講私記』において明記した「祖師聖人は直也人に匪」ということを表現しにくいが、康永本のように両段が増補された十五段本であれば、「如来の化現」としての親鸞というイメージが四幅絵伝というその形態からも強化されるというのである。冒頭で触れたように、「伝絵」は覚如の在世中からすでに絵巻から掛幅絵伝へ展開したと考えられており、沙加戸の指摘のように康永本の構成は、絵伝において親鸞をいかに表現するかという点を強く意識して制作された可能性が高い。

「蓮位夢想」が康永本においてはじめて増補されたのかについては確証がないが、琳阿本・高田本に対して康永本は、この「蓮位夢想」と同じく親鸞を阿弥陀の化現と捉える「入西鑑察」が完全に増補された一五段本となっていることは事実であり、この康永本を元に「現今の無慮二万点近い」[46]「御絵伝」、『御伝鈔』が制作されてきたことを考慮すれば、康永本において親鸞を「如来の化身」と見る姿勢が強く押し出された点は見逃せまい。

なお、この時期には法然（一一三三―一二一二）や一遍（一二三九―一二八九）など鎌倉仏教、特に浄土教系の祖師たちの絵巻が多く制作されている。それの絵巻においては、「伝絵」と同様、宗祖の起こした奇跡や不思議な出来事が描かれ、宗祖の遺徳を偲びつつその行跡によって宗教的権威を高めるような描かれ方がなされている。法然や親鸞、そして一遍以降の浄土教系の集団は、教勢拡張や教理の伝達などの目的からそれぞれの宗祖を顕彰するためにその生涯を描き、伝えていったのである。

しかしながら親鸞の「伝絵」には、他の浄土教系の宗祖伝とは大きく異なり、臨終の来迎やそれを示唆する紫雲に関する描写や記述がない。親鸞は、「真実信心の行人は、摂取不捨のゆえに、正定聚のくらいに住す。このゆえに、臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心のさだまるとき、往生またさだまるなり。来迎の儀式をまたず」[47]として、阿弥陀仏への信心を得た時点で極楽往生は確定するものであり、臨終の際の阿弥陀仏の来迎は待つ必要はないとの立場を取っていた。「伝絵」における紫雲や臨終来迎の描写の欠如は、そのように親鸞が臨終における来迎を否定していたことによると考えられ、覚如がそうした親鸞の思想を継承し、「伝絵」において親鸞の思想を伝え、また親鸞像を表現しようとしたのかを示す重要な点である。

そのような「伝絵」のうちでも、康永本は親鸞像の展開にとって重要な絵巻である。そこで次からはこの康永本の成立背景として、康永本制作以前の覚如の動向を検証したい。

第二節　覚如による「三代伝持」の表明

一　留守職への就任をめぐって

覚如は、琳阿本および高田本「伝絵」を制作した十五年後の延慶三（一三一〇）年、親鸞の墓所である大谷廟堂を管理する留守職に就任している。

大谷廟堂がはじめて建立されたのは、親鸞滅後十年、覚如が三歳の年にあたる文久九（一二七二）年の冬の頃とされる[48]。親鸞の娘・覚信尼（一二二四―一二八三）は、夫・小野宮禅念（?―一二七五）の死後にその敷地を相続し、建治三（一二七七）年にその土地を

大谷廟堂へ寄進している。その年の十一月に記された覚信尼の寄進状によれば、廟堂の維持管理について次のように記されている。

右くだんの地は、尼覚信が相伝の所なり。…（中略）…こののちこのところをあいつかん末々の人、ほんけんをたいして、志そむいたりといふとも、田舎の御同行の御心ゆかずして、心にまかせて売りもし又いらんなさん輩は、早くふけうにそせられて、裁可に行なはるへし。[49]

ここでは、覚信尼の死後はたとえ子孫たりといえども、門弟たちの同意なくこの土地を売却したり、横領したりすることはできない、門弟達の心の叶う者にこの墓所を預けて、管理させるようにしてもらいたいと記されており、廟堂の維持管理の権利はあくまで門弟達が握っていたことがうかがえる。

さらに覚如が留守職へ就任するにあたっては、門弟たちからの同意が容易に得られずに紆余曲折した経緯があった。正安元（一二九九）年には、覚如の父・覚恵の弟の唯善（一二六六―一三一七）が大谷へ移り住み、廟堂をめぐる争いが次第に表面化していったのである。その後、徳治元（一三〇六）年には唯善が廟堂の鍵を奪い、その翌年に覚恵は死去している。廟堂をめぐるそうした混乱の中、延慶二（一三〇九）年に青蓮院において覚如は唯善と対決し、裁決によって覚如が勝訴したものの、唯善は廟堂の石塔を破却、親鸞の影像を奪って逐電してしまったのである。

このような混乱した状況の中で覚如は、延慶二（一三〇九）年、門弟宛に所謂「十二ヶ条の懇望状」を提出し、きわめて低姿勢を取りながら留守職就任を願い出る。それは次のようなものであった。

親鸞聖人御門弟御中へ懇望せしむる条々の事

一　毎日御影堂御勤、闕怠す可からざる事。

一　財主覚信の建治・弘安の寄進状に背く可からざる事。

一　御門弟等御中より、縦（たとい）、御留守職に申し付け被ると雖も、御門弟の御意を相背くに於ては、一日片時たりと雖も、影堂敷内を追出さるるの時、一言の子細を申す可からざる事。

一　御門弟等、悉く両御代の院宣並びに庁裁、本所の御成敗を賜らるるの上は、留守職たりと雖も、一切子細を申す可からざるの事。

一　向後においては、本所御成敗の旨に任せ、御門弟の御計を背く可からざるの事。

一　私に取る所の借上を以て、御門弟等に懸け奉る可からざるの事、

一　聖人の御門弟等は、縦、田夫野人たりと雖も、祖師の遺誡に任せ、全く蔑如の思を成し、過言致す可からざるの事。

一　影堂留守職に申付けらるると雖も、全く我が領の思を成す可らざるの事。

一　御門弟御中より、御状を賜わるの時、彼の文章を以て、後日亀鏡に備え、子細を御門弟御中に申す可からざるの事。

一　影堂敷地内に好色傾城等を招き入れ酒宴す可らず。自他共に禁制す可き事。

一　御門弟の免許を蒙らず、細々諸国に下向し、或は勧進と称し、或は定員数に諧わずと号し、御門弟に諂い奉る可からざるの事。

一　諸国の御門弟に対し奉り、自ら忠節有るの由、称す可からざる事。[50]

ここでは、廟堂の維持管理は門弟達の意向に従うと定めた覚信尼の書状に背かないこと、また、留守職に就任した場合、門弟たちの「御意」に背いた場合は敷地内を追い出される際に少しの異義を唱えないことなどが明記されている。そして覚如は翌年の延慶三（一三一〇）年に東国へ下り、門弟たちの諒解を得てようやく留守職へ就任するのであった。

こうして留守職となった覚如だが、親鸞の死後五十年近くが経過した当時は真宗内部においても各地の門徒が分立する傾向が強く門徒中には異流を唱える者も現れていた。また、そのように他宗派の風儀が混同して宗祖の遺訓に背くような異義も出ても初期の真宗にはこれを一括する機構がなく、覚如は親鸞の法灯を継ぐ者としてそれらを統制する必要があったと考えられている[51]。さらに覚如の時代の仏教界には、真言の頼瑜（一二二六―一三〇四）、華厳の凝然（一二四〇―一三二一）、律の叡尊（一二〇一―一二九〇）、忍性（一二一七―一三〇三）、日蓮宗には、日尊（一二六五―一三四五）、日静（一二九八―一三六九）などの傑僧が輩出されており、とりわけ法然の優れた門弟たちが各地で活動し、長楽寺流の隆寛（一一四七―一二二七）、鎮西派の弁長（一一六二―一二三八）、一念義の幸西（一一六三―一二四七）、西山派の証空（一一七七―一二四七）、九品寺流の長西（一一八四―一二六六）などが浄土教を弘通していた。彼らのうち、覚如の時代に特に隆盛の一途をたどっていたのが鎮西、西山二派であり、両派はきわめて盛んに著述活動を行い宗義の顕彰に努めて

いた[52]。これに対して親鸞の門弟は多くが一般庶民であり、熱烈な信仰者はいても教学的な著述を残すというような者達ではなかったとされる[53]。したがって覚如は、対内的には親鸞の教義を明らかにして異風を正しつつ自身の地位を確たるものとし、対外的には法然の法義を正しく受け継いだ人物こそ親鸞であることを示し、真宗の教義を明らかにする必要があったと考えられる。

覚如は、正和三（一三一四）年に早々に留守職を息子・存覚（一二九〇―一三七三）に譲り渡すが、重松明久が指摘しているように[54]、その後も自ら院政的形態において廟堂を本願寺として寺院化し、真宗教団の中枢としての教権の確立を目指していった。特にその八年後に存覚から留守職を剥奪、父子関係を義絶した頃からは、教団運営の指導権を強化し、教義の統制・教化、親鸞を中心とした信仰の形成に重点を置いた主張をするようになっていった[55]。

このように、門徒たちとのデリケートな関係を配慮しながら留守職に就任しつつ、対内的には親鸞の後継者としての自身の地位を確たるものとし、さらに対外的には親鸞の位置づけを確たるものとしなくてはならないという覚如の状況は、琳阿本や高田本制作当時とは大きく異なっているのである。康永本がそうした混乱期を経た覚如によって制作されたものであるという点はきわめて重要な点であるが、康永本の制作に至までの期間に著されたのが、『執持鈔』（一三二六年）、『口伝鈔』（一三三一年）、『改邪鈔』（一三三七年）の「覚如の三部作」[56]である。琳阿本・高田本から康永本に至る期間において覚如には、法然の生涯を記した『拾遺古徳伝絵詞』をはじめ計七本の著述があるが、この三作は覚如が教義や法門について記した主要な著作である。そしてこの三作において表明されていくのが、法然から続く法脈を主張した「三代伝持（さんだいでんじ）」であった。

二　覚如による「三代伝持」の表明――親鸞から覚如への法脈

覚如が留守職就任後に初めて著したのが、嘉暦元（一三二六）年の『執持鈔』である。覚如について日下無倫は、法主を神聖視する主張が覚如の時点で既に胚胎しており、本願寺の基礎は覚如の段階で完成したことを指摘する[57]。そのように評価される覚如が本書で主張したのは、親鸞の教義が法然と同じであること、したがって善導とも同一であるという点であり、それらを踏まえた上で彼は、親鸞独自の教学を記していくのである。

『執持鈔』の冒頭は、「本願寺聖人仰云」[58]との文言で始まり、親鸞を「本願寺聖人」と明記する。「本願寺聖人」としての親鸞、との表記は本願寺と親鸞との結びつきを強化す

るものであり、覚如は他ならぬ本願寺の親鸞が語った言葉として真宗の教義を論じていく。さらに覚如は最終節において、「わたくしに云く」[59]と記してその教えに対する自身の見解を追加しているが、親鸞の言葉を記した後にわざわざ覚如自身の見解を追加している様子からは、親鸞の教義の継承者としての覚如の自覚がうかがわれる。

そしてその五年後に執筆された『口伝鈔』からは、親鸞の法統を継ぐ者としての覚如の主張がより明瞭になってくる。本書の冒頭には、「本願寺鸞聖人、如信上人に対しましまして、おりおりの御物語の条々」[60]との文言があり、記された全篇二十一箇条が親鸞から如信に語られたという形式をとる。ここで言及された如信（一二三五―一三〇〇）とは、親鸞の息子・善鸞（生没年未詳）の子であり、親鸞の孫、覚如にとっては伯父にあたる人物である。本書において覚如はまず、法脈が親鸞から如信へと伝えられたことを明示するのである。

そして巻末の跋文には、次のように記す。

> 相当祖師聖人本願寺親鸞報恩謝徳之七日七夜勤行中談話先師上人釈如信面授口決之専心専修別発願之次第　所奉伝持之祖師聖人之御己証　所奉相承之他力真宗之肝要以予口筆令記之　是往生浄土之券契濁世末代之目足也[61]。

ここで覚如は、自身が如信から「面授口決」した「伝持し奉るところの祖師聖人の御己証」と「相承し奉るところの他力真宗の肝要」とを、口筆をもって記させたと述べている。つまり覚如は親鸞から法統を受け継いだ如信から自分は直接教えを受けたことをここに記しているのである。

先に挙げた『執持鈔』の時点で覚如は、「わたくしに云く」[62]との言葉で真宗の教義の継承者としての立場を主張しつつも、親鸞から覚如への法脈は明示されていなかった。しかし『口伝鈔』においては、親鸞から直接教えを受けた如信という系譜を明記し、如信を媒介とした親鸞から覚如への法脈の継承を暗示するのである。覚如の生涯を描いた絵巻である『慕帰絵』（『慕帰絵詞』）には、覚如が如信と対面して真宗の教えを口伝によって受けたことが記されており[63]、ここで記されている口伝面授はその時のことを述べているものと考えられる。

この点に関して、村上速水[64]や佐藤哲英[65]は、『口伝鈔』において法然―親鸞―如信を意味する三代伝持がはじめて表明されたことを指摘しつつ、それが覚如自身へと繋がる法

の系譜でもあったと結論づけている。また重松明久も、親鸞から如信そして覚如という血縁をも兼ね備えた法脈が、とりわけ元徳二（一三三〇）年に山科から京都渋谷へ進出していた仏光寺に対抗するのに優位となるものであり、この法脈の主張は、「真宗教団のなかにあっても、とくに本願寺教団の正統性の理論づけが述作の主眼点となっている」[66]と強調している。これらの指摘のように、親鸞の没後に生まれた覚如にとっては、親鸞に直接対面していた如信を媒介とすることで自身と親鸞との結びつきを示すことが重要な課題であったと考えられる。親鸞から自身への法脈を示すことができれば、真宗内部における覚如の地位は確固たるものとなり、親鸞や如信と血縁のある覚如は門弟や他の真宗の集団よりもはるかに親鸞に近い位置に立つことができるからである。

そしてその六年後、建武四（一三三七）年に著された『改邪鈔』において、「三代伝持」が明確に主張されていく。本書において覚如は、「大小乗の顕密ノ諸宗におのおの師資相承ノ血脈あるがごとく、いままた、浄土の一宗において、おなじく師資相承の血脈あるべし」[67]と述べ、『選択集』の文言を引いて、「師資相承」による法の系譜の重要性を説く。そして奥書へ次のように記す。

> 右此抄者、祖師本願寺聖人親鸞面授口決于先師大網如信法師之正旨、報土得生之最要也。余壮年之往日、忝従受三代黒谷・本願寺・大網伝持之血脈以降鎮蓄二尊興説之目足也。[68]

ここで覚如は、「祖師本願寺聖人親鸞面授口決于先師大網如信」との文言で、親鸞―如信の系譜を記し、その上で「三代黒谷・本願寺・大網」、すなわち法然―親鸞―如信の法灯が、自身が「余壮年之往日」に従い受けた「伝持之血脈」であると明記する。ここにおいて覚如は、法然―親鸞―如信の「三代伝持」を主張するのだが、先に触れた『口伝鈔』においてはその如信から教えを相承したのが覚如であることが明記されていた。したがって法然―親鸞―如信の「三代伝持」とは、法然―親鸞から覚如自身へ至る法の系譜の主張であったと考えることができるだろう。薗田香融の指摘にもあるように、覚如は如信を媒介とすることで「三代伝持」を表明し、「本願寺の開祖を親鸞とし、二世を如信、三世を覚如とする系譜がはじめてかたちづくられ」[69]たと考えられる。

法灯継承者としてのこうした覚如の自覚は、同じく『改邪鈔』の奥書に記された次の文言からも読み取ることができる。

ここに近くかつて祖師御門葉の輩と号する中に、師伝にあらざる今案の自義を構え、謬りて権化の清流を黷し、ほしいままに当教と称してみづから失し他を誤らすと云々。…（中略）…ここによりて、かの邪憧を砕きてその正灯を挑げんがためにこれを録す。[70]

ここには、親鸞の門弟と称し、「師伝にあらざる今案の自義を構え」る「祖師御門葉の輩」たちの「邪憧を砕」くために覚如自身が、「その正灯を挑げんがためにこれを録」したとある。この書において覚如は、法灯継承者として他ならぬ自分が邪義を正そうとするのである。その証拠に覚如は本書において真宗における邪義異流を次々と挙げ、それらを徹底的に批判していく。例えば第二章では、「絵系図と号して、おなじく自義をたつる」[71]ことを否定し、本願寺の法脈以外を排除しようとする記述があり、第二十章では、「至極末弟の建立の草堂を本所」と称して、「諸国こぞりて崇敬の聖人の御本廟本願寺をば参詣すべからず」と宣伝することは「冥加なきくはだて」[72]であると強く否定している。ここには祖師親鸞への帰依を墓所である本願寺に集中させようとする覚如の意図がうかがわれ、真宗においても、特に本願寺と親鸞の関係を強調する態度が如実に現れていると言えよう。

先に触れたように、如信を媒介とした「親鸞―如信―覚如」の法脈の表明は、覚如が血縁を合わせ持った系譜を打ち出したという点でも注目されている。佐藤哲英は、血縁を含む法脈を宣言することで覚如が真宗内部における自身の正統性を主張したと指摘しており[73]、村上は、当時発展を遂げつつあった仏光寺の存在に言及し、覚如が「本願寺こそ真宗教団の中で最も正統な思想的立場を相承した」と結論づけている[74]。こうした指摘にあるように、法然から如信に続く法脈が明示されれば、如信から直接教え受けた覚如は親鸞から続く法灯の正統な継承者として自らの立場を主張することができ、血縁関係のある法の系譜は、真宗内部に対して本願寺の正統性を主張する重要な根拠となりうる。こうしたことからも、「三代伝持」は文面上、法然―親鸞―如信の継承を指しつつも、覚如にとってはむしろ、「親鸞―如信―覚如の三代伝持こそ、宗義的伝（ママ）の血脈として、強調されるべきもの」[75]であり、親鸞から覚如自身への法脈を主張したものと捉えることができる。

このように、『執持鈔』、『口伝鈔』、『改邪鈔』における覚如の主張とは主に、真宗の法脈とその教学的立場の明確化および如信を媒介とした「三代伝持」、教団内の教義の統制、そして本願寺を中心とした教団形成であると言える。覚如が表明した「三代伝持」とは、法

然から親鸞、如信への法脈のみならず、そこから覚如自身へと続く法脈の主張でもあり、またその法灯が本願寺に継承されていることの宣言でもあった。如信を媒介としたこの表明は、親鸞―如信―覚如の親鸞の法脈の宣言でありつつも、法灯継承者としての覚如と本願寺の正統性を主張するための論理構成であると解釈できる。

特に、親鸞の法脈を継ぐ者として確固たる地位を主張した覚如にとっては、親鸞をいかなる人物として語るか、言い換えれば、いかなる親鸞像を設定するかはきわめて重要な課題であったと考えられる。先述したように、覚如は永仁三（一二九五）年にはじめて「伝絵」を制作しているが、その時点では留守職に就任しておらず、また『執持鈔』をはじめとした主要著作も著していない。したがって、その当時では留守職就任に伴う対門徒への画策に労することもなく、「三代伝持」を通じた法脈の強調や本願寺を中心とした信仰を表明するには至っていないのである。だが、康永本は、覚如の在世中に制作された現存する「伝絵」のうち、覚如が留守職に就任し、三代伝持を表明して後に制作されたものである。したがって康永本にそうした期間を経た覚如の意図がいかに組み込まれ、いかなる親鸞像が描かれているのかは極めて重要な問題である。

第三節　親鸞像の形成における康永本「親鸞伝絵」の重要性

一　覚如による「親鸞伝絵」制作の意図をめぐって

「伝絵」制作における覚如の意図を批判的に検討した先駆としては、序章で触れた村田勤[76]と中沢見明[77]の研究が挙げられる。とりわけ中沢は、「伝絵」の粉飾性と虚構性を指摘し、「伝絵」は親鸞の生涯を語る伝記とするよりも、神秘性や夢告、又は史上の人物を応用した仮作の物語だと論じた[78]。しかしながら、「伝絵」に登場する出来事が史実ではないと言い切る中沢説はその後検討がなされ[79]、研究手法上の問題点からも中沢説に多くの批判が加えられていったのであった。

その後、覚如の意図を積極的に言及した先行研究としては、安居の講本を元にした宮崎の研究がある[80]。「伝絵」における覚如の意図に関して宮崎は、次のように論じている。すなわち、「伝絵」は親鸞三十三回忌を契機に親鸞を顕彰することを目的に制作され、「吉水入室」、「選択附属」、「信行両座」、「信心諍論」、「師資遷謫」の各段は、親鸞が法然の教えを受け継いでいることを強調するもので、『拾遺古徳伝』はこの意趣を補遺する意味を持っている。そして最終段に廟堂創立があるのは法然から親鸞の正統が大谷廟堂にあることを示すものであり「伝絵」は対外的のみならず門弟達へ親鸞の立場を印象づける意味合い

を持ち、覚如は旧仏教、神祇、聖徳太子、善光寺如来と親鸞の関係を説く必要を感じていたと論じている。そう宮崎が指摘するように、琳阿本の奥書には「右縁起画面之志偏為知恩報徳」と記されており、「伝絵」が「知恩報徳」のために制作されたもので、「伝絵」制作の前年に著わされた『報恩講私記』と同様、親鸞の遠忌を契機に親鸞を讃仰しようという意図が強く働いていることは確かであろう。また法然との関係が描かれる段は、法然から親鸞への法の伝承を語るものと捉えることができる。

さらに平松令三は[81]、「伝絵」が法然門下の分流の中で親鸞が法然の教えを正しく受け継いだ高弟であることを宣明する意図を有しており、特に「選択附属」、「信行両座」、「信心諍論」の各段は、法然門下の勢力争いの中にあって我こそが正統であると「露骨に自己を主張しようとした説話」であって、各地を遍歴教化した親鸞を描く事によって門弟たちの納得を得ようとしたことも一つの目的であると述べ、門徒における神祇信仰と教義の調和をはかり、教団に対する世間の風当たりを柔らげようとし、最終段に大谷廟堂の創立を挙げるのは、大谷を親鸞門下の聖地としようという意図があると指摘している。

このように、宮崎と平松の説において「伝絵」とは、親鸞の「知恩報徳」という意図以上に、覚如が法然の正統な法脈を受け継ぐ高弟としての親鸞を強調し、その遺跡が大谷廟堂にあることを法然門流と東国門徒とへ明らかにしようという意図によって製作されたものとして位置づけられている。

こうした見方に対し、「伝絵」制作における覚如の意図をことさら強調することを批判したのが、北西弘であった[82]。北西は次のように論じる。

> 伝絵はその後、竪幅絵伝として一般に流布し、教団の発展に大きな機能を果たしたことは事実である。しかし、それによって覚如が、当初からその機能を意図して伝絵を製作したといいきれるのであろうか。それをいうには、多くの傍証史料が必要である。…（中略）…また、覚如の人間像を予断において伝絵の製作の意図を推定するきらいがなかったとはいえない。[83]

北西は、「伝絵」が覚如の主観的な意図を満たすために編纂されたと捉えてその政治的な意図を論じる見解を批判し、その論証の必要性を指摘する。そして「覚如が、極端に政治的で、自己中心的で、それが伝絵製作の意図であったとするなら、門弟がその意図を見抜けぬはずがなかったと思う」[84]と述べ、覚如が三代伝持を強調して、『口伝鈔』や『改邪

鈔』を著し、親鸞・如信・覚如の連座像を作り、自ら札銘を書いていることからしても覚如に教団における自らの地位を宣伝するという考えがなかったとは言えないが、「それは覚如が自粛・自艾（じがい）のために作ったので、地位の誇張ではないともいえよう」[85]と論じている。

「伝絵」制作については、奥書において内容面での誤謬は後見の者によって正してほしいと述べており、謙虚な態度を以て「伝絵」を制作したというのは妥当な見解だと言えるだろう。だが、北西自身も、「伝絵」が初めて制作された永仁三（一二九五）年における覚如周辺の状況を鑑み、「大事なことは、覚如が伝絵をはじめて作った永仁三年という年、覚如をめぐる教団状況とそれに対する覚如の見解はどうであったか、慎重に分析し、発言することである。」[86]との立場から「伝絵」の機能と製作の意図とを短絡的に結び付ける態度を否定する。そして永仁三（一二九五）年より時代が下ると関東の門弟が覚如への不信感をなげかけたことを論じ、唯善による大谷横領の企てなど、「そのような生臭い事件を経験する前から、覚如が、強い政治的意図をもって伝絵を製作したとはとうてい考えられない」[87]と述べているのである。

それは逆に言えば、永仁三（一二九五）年より時代が下った段階、すなわち康永本の制作段階においては、覚如の政治的意図が伝絵に反映される可能性が高いと言えるのではないだろうか。実際、北西自身も、「伝絵の製作を、もし覚如の政治的意図において考えようとするならば、むしろ永仁の初稿本製作のときではなく、その後の伝絵の校訂、増補の中で考えてみるべきであろう」[88]と論じており、琳阿本から康永本に至る「伝絵」の内容の増補と絵相（「洛陽遷化」「廟堂創立」）の変化に注目しているのである。北西は、あくまで覚如の強い政治的意図については明言を避けているが、琳阿本・高田本製作時に対して康永本の制作背景がそれらとは明らかに異なることを考慮すれば、康永本には他の二本とは異なる形の覚如の意図が組み入れられていると考えられる。

先述したように、琳阿本や高田本から康永本に至る期間において覚如は、唯善との争いを経て留守職へ就任し、『執持鈔』、『口伝鈔』、『改邪鈔』といった著作において法然から親鸞への法脈、法然―親鸞―如信の「三代伝持」を主張し、そしてそれを覚如自身が伝え受けた事を表明し、法灯継承者として邪義を正そうとしている。この期間において覚如は、対内的には親鸞の教義を明らかにして異風を正しつつ自身の地位を確たるものとし、対外的には、法然の法義を正しく受け継いだ人物こそ親鸞であることを示し、真宗の教義を明らかにする必要があったと考えられる。こうした点を踏まえれば、少なくとも康永本の制作段階においてはそうした覚如の意図が「伝絵」に反映されていると言えるだろう。

二　康永本以降の「親鸞伝絵」の展開および「親鸞伝絵」の特異性

留守職への就任を経て、『執持鈔』、『口伝鈔』、『改邪鈔』において「三代伝持」を主張した覚如において康永本がいかに特別な位置にあるのかはこれまで論じてきた通りだが、康永本はその後の親鸞像の定着においても極めて重要な絵巻である。康永本の制作された翌年の康永三（一三四四）年には、早くも康永本に基づいた照願寺本が制作されており、描き入れられたモチーフや図様に多少相違はあるものの、康永本を模倣した形での「伝絵」が制作されている。康永本以降の「伝絵」は基本的にすべて康永本の上下本末十五段構成を継承しており、その絵相にもほとんど変化が見られない。このことは、康永本において描き出された親鸞像がそれ以降の親鸞像の根幹となっていることを意味している。

また、絵巻物という画面形式が少人数を想定したものであるのに対し、より大勢の群衆教化や布教には大画面による掛幅の「御絵伝」が有効である。特に民衆を支持基盤とする寺院においては、掛幅絵伝が普及しており、聖徳太子絵伝、善光寺如来絵伝をはじめとして、法然の掛幅絵伝も鎌倉末期には成立している[89]。「御絵伝」を用いた絵解きによって親鸞の生涯を耳で聞き、目で見るという体験の方が、絵巻物を所有することができ、詞書の読めるような特定の階層だけでなく集団や仲間内での共有を可能にするのである。親鸞の門弟の多くは一般庶民であったとされており、「御絵伝」を用いた聴覚的・視覚的な体験は、親鸞像をより広範囲の人々へ広めるのに役立ち、集団内で一つの親鸞像を共有させるという重要な意味を持ったものと考えられる。

また、「伝絵」と親鸞像の伝播において決定的に重要なのは、絵伝の本山下付制である。繰り返し述べているように、「伝絵」は絵相部分を抜き出した掛幅の「御絵伝」および詞書を抜き出した『御伝鈔』に分けられるが、それらの絵伝においては康永本の内容や図様がほぼ定型化され、そこに描かれた親鸞像が広く普及していった。特に蓮如以降、康永本に基づいた四幅の絵伝は全国の末寺、門徒に下附され、康永本が本願寺における親鸞像の基礎となっていったのである。こうして康永本は親鸞の教えや生涯を伝えるだけでなく、本山から末寺への絵伝の下附制が本願寺の財力ネットワークを支えていくこととなる。末寺寺院は定型化された絵伝を本願寺から購入し、本願寺は絵伝によって末寺、門徒から謝礼を受け取るため、絵伝の本山下附制は、本願寺の経済的基盤を支えるシステムとしても無視できない[90]。例えば近世では、浄瑠璃に対して東本願寺が絵草紙の出版停止を訴えており、そのなかでは次のようにある。

右草紙之内ノ絵ハ、於本寺役人ニ而絵伝四幅ニ調、御門跡自筆ニ而裏書被認、末寺共へ授与申候。其礼式有之事ニ候。…（中略）…当本願寺儀ハ、御公儀ヨリ御知行不被遣候得共、如此ノ作法を以て末寺門徒ノ助成として相立義ニ御座候間、諸宗各別之道理御聞届被成可被下候事。[91]

ここで東本願寺は、「御絵伝」が本山で仕立てて末寺に下付するものなので相応の礼金が必要である。本願寺には寺　領がなく、末寺・門徒の助成で成り立っているのだから、寺領がなく、末寺・門徒の助成で成り立っているのだから、寺領を有する他宗と違うことを勘案し、出版を禁止してほしいと訴えている。絵伝は本山の経済にとっても欠かせないものであったと考えられ、そうした経済的な事情も相俟って、絵伝の親鸞像は広まり、定着していったのである。

このようにして全国の門徒や寺院が本山から下付された同じ「御絵伝」は、同じ親鸞像を伝播させるのに大きく寄与してきた。「伝絵」の親鸞が親鸞として語り継がれ、その基礎となっているのが康永本なのである。「伝絵」から発した「御絵伝」が同教団の発展とともに広く伝播し、宗祖の像が信仰の対象として固定化されていったことは、他の宗祖の絵巻と比較しても特異な点である。例えば「伝絵」とほぼ同時代に制作された絵巻に、永仁六（一二九八）年に制作された鑑真の『東征伝絵巻』、正安元（一二九九）年制作の『一遍聖絵』や、法然の生涯を描いた嘉禎三（一三三七）年から十一ヶ月かけて制作された福岡・善導寺蔵『本朝祖師伝記絵詞』（『伝法絵流通』）があり[92]、これらにおいても一遍や法然の歩みがその教えと関連させながら共に描かれている。このうち法然の絵巻などは「御絵伝」同様、掛幅のものが伝わっているが、「御絵伝」の下付によって信徒や末寺の信仰を本山へ集中させ、「御絵伝」（「伝絵」）の親鸞像を信仰の対象とする態度は真宗独自のものと言える。康永本は親鸞像の創出においてきわめて重要であるが、後の絵伝の展開を踏まえても親鸞像の伝播および定着においても欠かせない絵巻であり、そこで描かれた親鸞像がいかなるものなのかは注目に値する。

むすび

覚如によって制作された「伝絵」とは、親鸞の生涯を描きつつ、特に親鸞の恩を知り徳に報いることに重点が置かれた絵巻である。だが覚如の在世中に制作された現存する「伝

絵」五本のうち琳阿本と高田本から康永本の制作背景は大きく異なっており、留守職への就任を果たした覚如は宗門内外へ親鸞の正統性を示し、法灯継承者としての自身の立場を明確にしていく必要があった。そこで主張されたのが、法然―親鸞―如信の法脈を主張した「三代伝持」の表明である。如信を媒介としたこの表明は、一方では親鸞から覚如自身へ連なる法脈の宣言でもあり、また一方では、法灯継承者としての覚如と本願寺の正統性を主張するための論理構成であったと考えられる。

したがって康永本は、覚如のそうした動向や覚如を取り巻く社会情勢を踏まえて論じる必要があり、康永本にこそ、親鸞の恩を知り徳に報いるといった目的以上の覚如の意図が強く反映されていると言えるだろう。この問題は康永本で描き出された親鸞像には覚如の意図が現れているという点にもつながる。

康永本は、その後の絵伝の基礎となって広く伝播していった「伝絵」であり、現在まで語り継がれている親鸞像の基礎と言うべき絵巻である。「伝絵」は、あくまで宗祖親鸞の徳を偲び、親鸞を顕彰することを目的として制作された絵巻であるが、康永本において覚如がいかに自身の主張を反映させてその後親鸞像を創り上げたのかは、大いに検証の余地がある。そこで次章からその点を三本の「伝絵」の絵相から分析していく。

---

1 宮崎圓遵『本願寺聖人親鸞伝絵私記』永田文昌堂、一九八三年、五〇―五一頁。

2 友久武文「絵解きと親鸞聖人絵伝」『日本の古典文学』第三巻、有精堂、一九八五年。

3 『第八祖御物語空善聞書』とも呼ばれる。蓮如の言行録で一七一箇条より成り、延徳元（一四八九）年の蓮如の隠居時から明応八（一四九九）年までの出来事を記録したもの。

4 『石山本願寺日記』、『証如上人日記』などともいう。本願寺十代証如（一五一六―一五五四）の日記で天文五（一五三六）年から天文二三（一五五四）年までが記録されている。

5 実従（一四九八―一五六四、蓮如の第二七子）の日記。天文元（一五三二）―永禄四（一五六一）年までが記録されている。

6 「蓮如裏書集」堅田修編『真宗史料集成　第二巻　蓮如とその教団』同朋舎出版、一九七七年。本願寺の絵伝下付の始まりについては、『真宗故実伝来鈔』に、「当時四幅ノ絵伝ハ蓮如上人ノ御時ヨリ初ルト見ヘタリ」（『真宗史料集成　第九巻　教団の制度化』、同朋舎、一九七六年、六五〇―六五一頁）とあるが、平松令三は、応永二六（一四一九）年の制作と見られる願成寺本の裏書きには、「大谷本願寺上人御縁起」と外題を記しており本願寺下付と考えられることから、少なくとも一五世紀初頭、巧如まで遡るのではないかと指摘し

ている（平松令三「総説　親鸞聖人絵伝」信仰の造形的表現研究委員会編『真宗重宝聚英』第四巻、同朋舎出版、一九八七年、二五〇頁）。

7 塩谷菊美『語られた親鸞』法藏館、二〇一一年、十頁。

8 中沢見明「親鸞伝絵永仁本及康永本の相異に就いて」『高田学報（1）』一九三二年。

9 赤松俊秀「西本願寺本『親鸞伝絵』について」『鎌倉仏教の研究』平楽寺書店一九五七年、および「専修寺本『親鸞伝絵』について―宮地廓彗教授の批判に応えて―」『史窓』第二号、一九六二年。

10 平松令三「西本願寺」信仰の造形的表現研究委員会編『真宗重宝聚英第五巻　親鸞聖人伝絵』同朋舎メディアプラン、一九八九年、二頁。

11 日下無倫『総説親鸞伝絵』史籍刊行会、一九五八年。

12 平松令三「解説」『親鸞聖人伝絵　専修寺蔵親鸞聖人伝絵』法藏館、一九八一年。

13 小山正文「［解説］真宗絵巻・絵詞の成立と展開」真宗史料刊行会編『大系真宗史料〈特別巻〉絵巻と絵詞』法藏館、二〇〇六年、二二三頁。

14 なお、『真実故実伝来鈔』には次のような記述がある。

依之教如上人、東七条へ御移住ノ時、御本寺歴代ノ御宝物ナレハトテ、此安静（ママ）御影并御伝鈔四巻（覚如上人御筆、御絵ハ法眼浄賀、）本願寺形附ノ茶入、右三種ノ御什物ヲ御輿ノ前ニ持タセ給フトイヘリ、当寺本山第一の宝物也、」（柏原祐泉ほか編『真宗史料集成』第九巻、同朋舎、一九七六年、六四七頁）

ここに記されているように、教如（一五五八―一六一四）が康永本と思われる「御伝鈔四巻」を本願寺歴代の宝物として東本願寺へ持参した記事は注目される。

15 「報恩講私記」真宗聖典編纂委員会編『真宗聖典』真宗大谷派宗務所出版部［一九七八］二〇一四年、七四二頁。

16 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七三七頁。

17 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七三七頁。

18 小山、前掲［「解説」］真宗絵巻・絵詞の成立と展開」、二二〇頁。

19 小山、前掲［「解説」］真宗絵巻・絵詞の成立と展開」、二二〇頁。

20 「慕帰絵詞」大田南畝編『三十輻』第四、国書刊行会、一九一七年、四二四頁

21 「慕帰絵詞」真宗聖教全書編纂所編『真宗聖教全書』第三巻、興教書院、一九四一年。

22 小山、前掲［「解説」］真宗絵巻・絵詞の成立と展開」、二二〇頁。

23 小山正文「二つの絵巻からみた師弟関係」同朋大学仏教文化研究所編『誰も書かなか

った親鸞――伝絵の真実』法藏館、二〇一〇年、七三頁参考。

24 神崎充晴「「親鸞伝絵」の詞書―覚如の書と世尊寺流」小松茂美編『続々日本絵巻大成一　善信聖人親鸞伝絵』中央公論社、一九九四年。

25 中沢、前掲「親鸞伝絵永仁本及康永本の相異に就いて」、一九三二年、二〇頁。

26 小山、前掲「[解説]真宗絵巻・絵詞の成立と展開」、二二二頁。なおこの「康楽寺」は美術史研究において早くより注目されており、沢村専太郎はこの「康楽寺」が長野県塩崎康楽寺であることを指摘したが（「康楽寺流の画流に就いて」『国華』三六七、三七一、三七二号、國華社、一九二〇年）、司田純道は長野の康楽寺の所伝が江戸時代の偽造であるとして京都東山神楽岡の康楽寺であると論証している（「康楽寺流の画家について」『日本仏教史学』二巻四号、一九四四年）。現在では長野康楽寺説は否定され、京都説が有力である。

27 首藤善樹『『親鸞聖人伝絵』詞書翻刻対照表」信仰の造形的表現研究会編『真宗重聚英第五巻　親鸞聖人伝絵』同朋舎メディアプラン、一九八九年年、一九五頁。

28 首藤、前掲『『親鸞聖人伝絵』詞書翻刻対照表」、二〇七頁。

29 平松「総説　親鸞聖人伝絵」信仰の造形的表現研究会編『真宗重聚英第五巻　親鸞聖人伝絵』同朋舎メディアプラン、一九八九年、一七〇頁および藤島達朗「本願寺聖人伝絵について」宗昭著、円寂 宗舜画『本願寺聖人伝絵』真宗大谷派宗務所、一九六四年。

30 藤島、前掲「本願寺聖人伝絵について」、五三頁。

31 小山、前掲「[解説]真宗絵巻・絵詞の成立と展開」、二二二頁。

32 日下無倫、前掲『総説親鸞聖人伝絵』。

33 平松「「善信聖人親鸞伝絵」の問題点」『続々日本絵巻大成一　善信聖人親鸞伝絵』中央公論社、一九九四年。

34 このうち琳阿本と高田本には蓮位夢想が含まれておらず、さらに高田本には入西観察も描かれていない。このことから、琳阿本・高田本の成立の前後を判断しようとする研究がこれまで多くなされてきたが、現在では琳阿本は、高田本よりも後に成立したものとする説が有力である。

35 源豊宗「親鸞聖人伝絵の研究」宮崎圓遵編『日本絵巻物全集第二〇巻　善信聖人絵・慕帰絵』角川書店、一九六五年、二一頁。

36 「御伝鈔」前略『真宗聖典』、七二六頁。

37 「報恩講私記」前掲『真宗聖典』、七四二頁。

[38] 覚如は琳阿本および高田本から康永本に至る期間にも「伝絵」を製作していたと考えられるが、その期間に制作された「伝絵」は伝わっておらず、また暦応二(一三三八)年のある本を書写した一本とされる康永本の底本も現存していない。しかしながら十五段校正の康永本がその後の「御絵伝」、『御伝鈔』の基礎となっていることを踏まえれば、康永本の構成には重要な意味がある。

[39] 北西弘「親鸞聖人伝絵制作の意図」信仰の造形的表現研究委員会編『真宗重宝聚英第五巻』同朋舎メディアプラン、一九八九年、二三三頁。

[40] 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七二六頁。

[41] 「御伝鈔」前略『真宗聖典』、七三〇頁。

[42] 「報恩講私記」前掲『真宗聖典』、七四二頁。

[43] 宮崎、前掲『本願寺聖人親鸞伝絵私記』、三八頁―三九頁。

[44] 沙加戸弘「『本願寺聖人親／鸞伝絵』の聖人像」『文藝論叢』第七八号、二〇一二年、二三頁。

[45] 沙加戸、前掲「『本願寺聖人親／鸞伝絵』の聖人像」、二三頁。

[46] 小山、前掲「[解説]真宗絵巻・絵詞の成立と展開」、二〇〇六、二二三頁。

[47] 「末燈鈔」前掲『真宗聖典』六〇〇頁。

[48] 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』七三六頁。

[49] 石田充之・千葉乗隆編『真宗史料集成第一巻　親鸞と初期集団』同朋舎メディアプラン、[一九七四]二〇〇三年、九八五頁、中略大澤。なお、本文の一部を漢字、現代遣いに改めて表記した。

[50] 「覚如懇望状案」石田充之・千葉乗隆編『真宗史料集成　第一巻親鸞と初期教団』同朋舎メディアプラン、[一九七四]二〇〇三年、九九三―九九四頁。

[51] 佐藤哲英『口伝鈔の研究』百華苑、一九八四年、一三頁。

[52] 村上速水「覚如：執持鈔、口伝鈔、改邪鈔、親鸞伝絵、報恩講式等を中心にして」村上ほか編『講座親鸞の思想⑧親鸞思想の集約と展開』教育新潮社、一九七八年、一七―一八頁。

[53] 村上速水、前掲「覚如：執持鈔、口伝鈔、改邪鈔、親鸞伝絵、報恩講式等を中心にして」、二二頁。

[54] 重松明久『覚如』吉川弘文館、[一九六四]一九八七年、九一頁。

[55] 覚如はその後、暦応元(一三三八)年に存覚を赦免するが、重松(一九六四、一五〇

―一五一頁）によって明らかにされているように、留守職の地位には依然として自らが就いた。康永本が制作されたのは、康永元（一三四二）年に覚如が存覚を二度目に義絶した翌年である。

56 村上、前掲「覚如：執持鈔、口伝鈔、改邪鈔、親鸞伝絵、報恩講式等を中心にして」、四一頁。

57 日下無倫『真宗史の研究』平楽寺書店、一九三一年。

58 「執持鈔」前掲『真宗聖典』、六四二頁。

59 「執持鈔」前掲『真宗聖典』、六四六頁。

60 「口伝鈔」前掲『真宗聖典』、六七九頁。

61 「口伝鈔」前掲『真宗聖典』、六七六頁、傍線大澤。

62 「執持鈔」前掲『真宗聖典』、六四六頁。

63 「慕帰絵詞」『真宗史料集成』第一巻、一九四七年、九三〇―九三一頁。

64 村上、前掲「覚如：執持鈔、口伝鈔、改邪鈔、親鸞伝絵、報恩講式等を中心にして」、三八頁。

65 佐藤、前掲『口伝鈔の研究』、一九頁。

66 重松、前掲『覚如』、一一四頁。

67 「改邪鈔」前掲『真宗聖典』、六七七頁。

68 「改邪鈔」前掲『真宗聖典』、六九六頁、傍線大澤。

69 薗田香融「覚信尼の寄進―本願寺教団における世襲制の起源―」宮崎圓遵博士還暦記念会編『真宗史の研究』永田文昌堂、一九六六年、三二〇頁。

70 「改邪鈔」前掲『真宗聖典』、六九六頁、傍線及び書き下し大澤。

71 「改邪鈔」前掲『真宗聖典』、六七八頁。

72 「改邪鈔」前掲『真宗聖典』、六九五頁。

73 佐藤、前掲『口伝鈔の研究』、一七―二〇頁。

74 村上、前掲「覚如：執持鈔、口伝鈔、改邪鈔、親鸞伝絵、報恩講式等を中心にして」四〇頁。

75 重松、前掲『覚如』九七頁。

76 村田勤『親鸞真伝　史的批評』敬文館、一八九六年。

77 中沢見明『史上之親鸞』文献書院、一九二二年。

78 中沢、前掲『史上之親鸞』。

79 赤松俊秀『親鸞』吉川弘文館、一九六一年。

80 宮崎圓遵『本願寺聖人親鸞伝絵私記』永田文昌堂、一九八三年。本書は一九七五年の安居の講本を八三年に遺稿として出版したもの。

81 平松令三「親鸞聖人伝絵解説」『親鸞聖人伝絵　専修寺蔵・親鸞聖人伝絵』法藏館、一九八一年。

82 北西弘「親鸞聖人伝絵制作の意図」信仰の造形的表現研究委員会編『真宗重宝聚英第五巻　親鸞伝絵』同朋舎メディアプラン、一九八九年。

83 北西、前掲「親鸞聖人伝絵制作の意図」、二二八頁

84 北西、前掲「親鸞聖人伝絵制作の意図」、二二九頁。

85 北西、前掲「親鸞聖人伝絵制作の意図」、二二九頁。

86 北西、前掲「親鸞聖人伝絵制作の意図」、二三〇頁。

87 北西、前掲「親鸞聖人伝絵制作の意図」、二三〇頁。

88 北西、前掲「親鸞聖人伝絵制作の意図」、二三一頁

89 小山正文「総説」『真宗重宝聚英』第六巻、同朋舎、一九八八年。

90 大桑斉「近世真宗教団の形成―北陸における本末関係を中心として―」『金沢大学法学部論集』第九号、一九六二年および圭室文雄『江戸幕府の宗教統制』評論社、一九七一年、二三五―二四〇頁、および青木忠夫「元亀天正期本願寺下付物の礼金に関する一考察」『仏教史学研究』第四四巻一号、二〇〇二年。

91 「浄瑠璃本平太郎板行一件」柏原祐泉ほか編『真宗史料集成第十巻　法論と庶民教化』同朋舎メディアプラン、一九七八年、七七七頁。傍線大澤。

92 『法然上人絵伝』は、法然の没後二五年にあたる嘉禎三（一二三七）年に制作されているが、その原本は失われており、写本によってその内容が知られている。善導寺蔵の『法然上人伝法絵』が法然上人絵伝では最古のものである。（真保亨編『日本の美術　法然上人絵伝』第九五号、至文堂、一九七四年）

第二章　康永本「親鸞伝絵」における親鸞像の形成――琳阿本・高田本との絵相比較より――

はじめに

前章にて論じたように、親鸞の三十三回忌の翌年に制作された「伝絵」はその後に詞書が『御伝鈔』、絵相部分が「御絵伝」として伝播していくが、康永本はそれらの基礎となる絵巻であり、親鸞像の形成における康永本の意義はきわめて大きい。本章では、そこに描かれた親鸞像がいかなるものかを「伝絵」の絵相比較によって検証し、親鸞像が語る者の意図によって変化する過程を明らかにする。

覚如の在世中に制作された「伝絵」は少なくとも五本あるが、そのうち琳阿本・高田本から康永本の成立までには約五十年の隔たりがある。この期間において覚如は、留守職に就任し、『執持鈔』、『口伝鈔』や『改邪鈔』などの著作において、三代伝持の主張をしていく。覚如の表明した三代伝持とは、法然―親鸞―如信の法脈であったが、如信を媒介としたこの表明は、一方では親鸞から覚如自身へ連なる法脈の宣言でもあり、また一方では、法灯継承者としての覚如と本願寺の正統性を主張するための論理構成であったと考えられる。琳阿本・高田本の制作時に対し、康永本の制作段階において覚如は宗門内外へ親鸞の正統性を示し、法灯継承者としての自身の立場を明確にしていく必要があったと推察され、康永本制作段階での覚如の状況は琳阿本・高田本と大きく異なっているのである。

本章では、そのような状況におかれた覚如の意図が「伝絵」の親鸞像へいかに反映されているのかを、「伝絵」の絵相比較によって分析していく。

分析対象として、次の三本の「伝絵」を用いる。

① 西本願寺蔵『善信聖人絵』（琳阿本と略称す）
② 専修寺蔵『善信聖人親鸞伝絵』（高田本と略称す）
③ 東本願寺蔵『本願寺聖人伝絵』（康永本と略称す）

「伝絵」の比較研究としては、平松令三による「高田本」と他の「伝絵」との校異を指摘したものがある[1]。また、特にこの三本の「伝絵」の絵相の相違の意味を論じた先行研究として、若林眞人は、覚如が『恵信尼消息』の披見によって絵相をいかに変更したかを扱い、徳治二（一三〇七）年に父・覚恵が亡くなり、『恵信尼消息』を披見した覚如がその内容を康永本以降の「伝絵」へいかに反映させたのかを、主に「六角夢想」と「洛陽遷化」の絵相の変化、そして「入西鑑察」の増補から論じている。さらに若林は、「信行両座」の

描写の変化に込められた覚如の意図を論証し[2]、この段の高田本と康永本における大幅な絵相の変更から、康永本の描写が法然門下における親鸞の立場を強調するものとして論じている。

また三本の「伝絵」の絵相を比較した際、ひときわ大きな相違のあるのが、「伝絵」最終段の「廟堂創立」である。廟堂内部の様子が石塔のみ、石塔と像、像のみと、廟堂内部の描かれ方が三本で異なる点をめぐっては、琳阿本・高田本の成立前後の問題を含めて問題とされてきた。この点については宮崎圓遵や源豊宗などが琳阿本・高田本の制作当時の状況を踏まえて論じており[3]、近年では蒲池勢至が、この石塔の形状について琳阿本と高田本との絵相の比較により墳墓に建てられた石塔の意味と遺骨と影像の関係、唯善事件における文書史料から、「伝絵」に描かれた廟堂の形態の意味を指摘している[4]。

それら「伝絵」の絵相をめぐる先行研究に対し本章では、琳阿本・高田本から康永本に至るまでの覚如の主張と動向に注目し、康永本で描かれた親鸞像と覚如の意図との関連性を検証する。そこで特に、「六角夢想」、「選択付属」、「信行両座」、「稲田興法」、「洛陽遷化」、「廟堂創立」の六段を分析の対象とする。第一章で述べたように、「伝絵」の上巻は法然と親鸞の師弟関係に関する描写が中心に展開されており、下巻は親鸞が人々を教化していく内容で構成されている。本章で取り上げる六段のうち前半の三段は、親鸞が将来を予見する夢告を受けた後に法然から『選択集』の書写の許可を受け、法然門下の信仰を試す場面であり、親鸞の指針や法然との関係が特に色濃く表現された場面である。また後半の三段は、親鸞が道俗と交わりながら教化し、臨終を迎え、廟堂が建立されるという、「伝絵」の主人公である親鸞の生涯とその後を語る上できわめて重要な三段である。また康永本では、琳阿本にない「蓮位夢想」、高田本にない「蓮位夢想」および「入際鑑察」の入った十五段構成となるが、本章が扱う六段は三本の「伝絵」に共通して組み込まれており、そこで記された詞書（『御伝鈔』）は、年号や干支の誤りや、漢字や文字の並びなどの若干の相違を除けば、その内容はほぼ同じである[5]。したがってこの六段は絵相の比較に適しており、康永本が他の二本の絵相といかに異なるのかが見て取りやすい。

なお、覚如は琳阿本および高田本から康永本に至る期間にも「伝絵」を製作していたと考えられるが、その期間に制作された「伝絵」は伝わっておらず、また暦応二（一三三八）年のある本を書写した一本とされる康永本の底本も現存していない。よってこの問題は覚如自筆の詞書のある現存の三本（琳阿本・高田本・康永本）を通して分析・追究する以外には方法がなく、「伝絵」の比較研究は不確実な点を残さざるをえない。しかしながら、そ

の後圧倒的に流布したのは康永本系統の絵伝であることからしても、康永本を琳阿本・高田本と比較することは大きな意義があると考える。

第一節　絵相から覚如の意図を検証するにあたって

絵巻物である「伝絵」は、覚如が詞書を書き、絵師がその内容に沿った絵を描くことで完成している。したがって本章の考察にあたっては、そもそも制作段階において覚如の意図が「伝絵」の絵相へ反映されているのかという問題があるだろう。

そこで注目したいのが『慕帰絵』（『慕帰絵詞』）に描かれた「伝絵」の制作風景である。「慕帰絵」は覚如が死去した年に制作されており、その内容が生前の覚如の様子にきわめて近い形で描かれている絵巻である。図1に示すように、ここでは僧形の絵師の横で詞書を手にした覚如が場面を説明しながら直接絵師へ「伝絵」の絵相を指示する姿が描かれている。この様子からは、「伝絵」の制作において覚如と絵師との意思疎通がかなり綿密であったことを見てとることができ、また覚如の生涯を記した『慕帰絵』にこうした「伝絵」制作の描写があること自体が覚如の人生において「伝絵」の制作が重要な事柄であったことを示している。

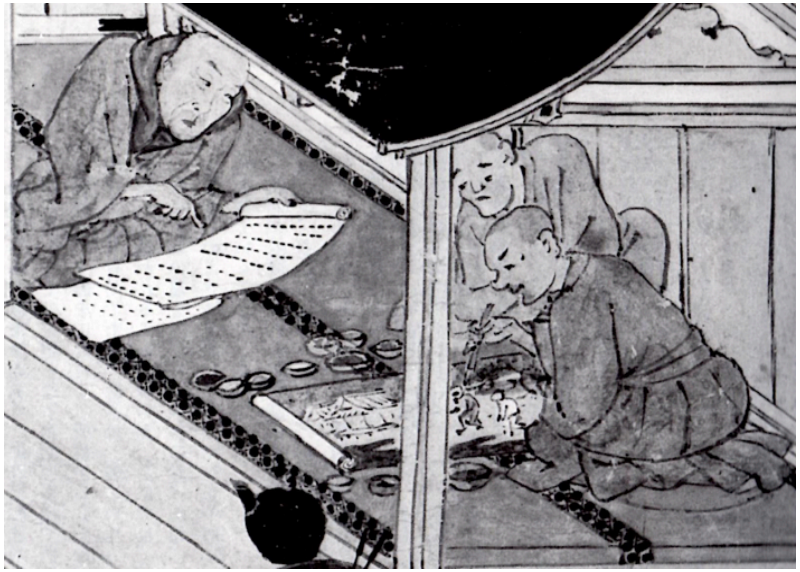


図1　「伝絵」の制作風景―絵師に指示する覚如[6]

特に、『慕帰絵』を制作した覚如の次男・従覚（一二九五―一三六〇）は、「伝絵」の初稿本が制作された永仁三（一二九五）年に誕生している。よってここで描かれた「伝絵」の制作風景は、永仁三（一二九五）年との奥書のある琳阿本や高田本ではなく、従覚が見た可能性のある康永本を含む「伝絵」の制作状況であると考えられる。

以上のことから、「伝絵」の制作は絵師の自由裁量部分ではなく覚如の指示によるものであり、康永本の絵相から覚如の意図を分析することは有効であるとの立場から、そこで描き出された親鸞像がいかなるものなのかを検証していく。

第二節　「法然の弟子・親鸞」の強調

一「選択付属」における法然――親鸞の法脈の強調

「伝絵」のうち、法然と親鸞の師弟関係および法然から親鸞への法脈を語る重要な場面が、「選択付属」である。ここでは、親鸞が法然より『選択本願念仏集』（以下『選択集』）を書写する許可を得て親鸞が写したものに法然自ら内題と「南無阿弥陀仏　往生之業念仏為本」、「釈の綽空」7と書き入れてもらう。さらに親鸞は法然の真影の図画までも許され、そこへも法然の筆で「南無阿弥陀仏　若我成仏十方衆生…（中略）…衆生称念必得往生」8との銘を書いてもらう様子が語られる。

このエピソードは親鸞の『教行信証』化身土巻にも記されており、「伝絵」の詞書（『御伝鈔』）では『教行信証』を引くかたちで『選択集』について、「真宗之簡要、念仏之奥義」と記され、「希有最勝之華文、無上甚深之宝典也」9と、この書物の重要性が讃えられている。そして同時に、「涉年涉日、蒙其教誨之人、雖千万、云親云疎、獲此見写之徒甚以難」10と、これも『教行信証』にある親鸞の言葉を引いて、『選択集』という書物が見ることも書写することも困難なものであったことが記されている。

三八〇人以上いた法然の門弟の中で『選択集』を書写する許可を受けた門弟はわずかに五、六輩すらなく、真影の図画の許可にいたっては親鸞ただ一人であったとされており11、『選択集』の書写と真影の図画については親鸞自身も、「これ専念正業の徳なり、これ決定往生の徴なり」12と述べていることからも、親鸞にとってこの出来事が「決定往生の徴」として大きな意味を持っていたと言うことができる。したがってこの段は、許可されることがきわめて稀な『選択集』の書写と真影の授与の場面を描くことで、法然の門弟の中で親鸞が格別であったことを示すものと捉えることができる。また、法然門下における親鸞の特別さが強調されれば、親鸞からの自身への法脈を主張する覚如の地位もより確

たるものとなるため、法然―親鸞―如信の「三代伝持」およびそれに連なる自身の法脈を主張した覚如においてもこの段の内容がきわめて重要となってくる。

琳阿本・高田本・康永本におけるこの段の詞書は、漢字や文字の並び以外にはほとんど相違が見られず、三本の「伝絵」はほぼ同じ文言で親鸞が『選択集』の書写と真影の図画の許可を受けたこと、および法然による讃の記入についてのエピソードを語っている。

そこでまず、琳阿本と高田本の絵相を確認していく。図2および3のように、この二本の「伝絵」においては、親鸞の描いた真影の下部へ法然が賛銘を書き入れる様子が描かれ、同じ画面の左には、同じく法然が文を書き入れた『選択集』の写本を濡れ縁に立つ親鸞へ立って手渡す様子が描写されている。また、少し離れた右側の濡れ縁にはその様子を見ている僧二人が描かれており、一人は羨むかのように親鸞を指差しているが、こうした細かいモチーフの描写も、親鸞の格別さを際立たせている。

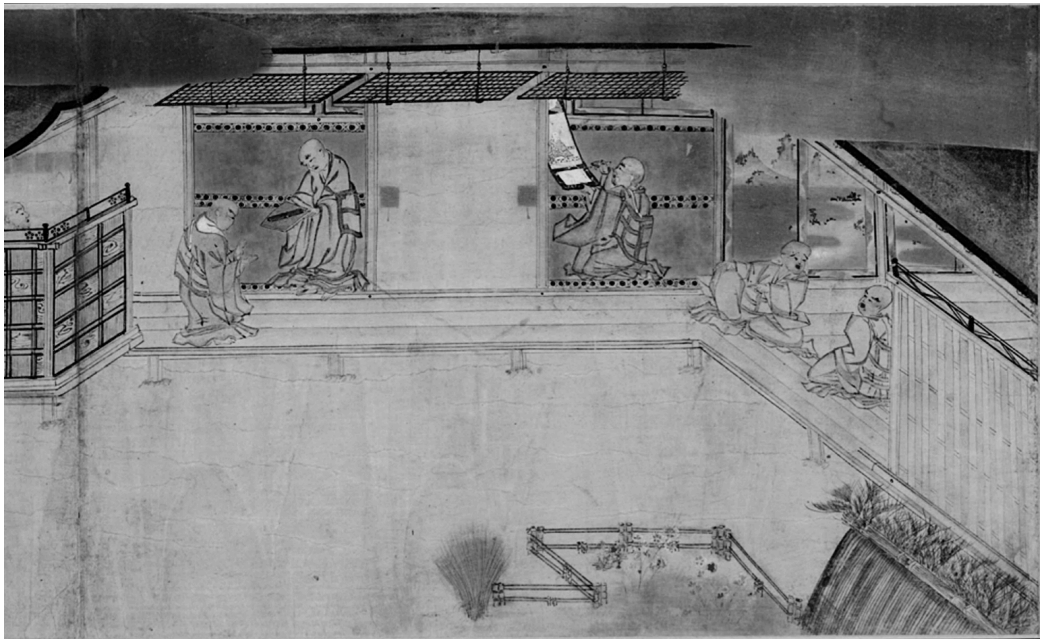


図2　琳阿本「選択付属」―『選択集』と真影を授与される親鸞[13]

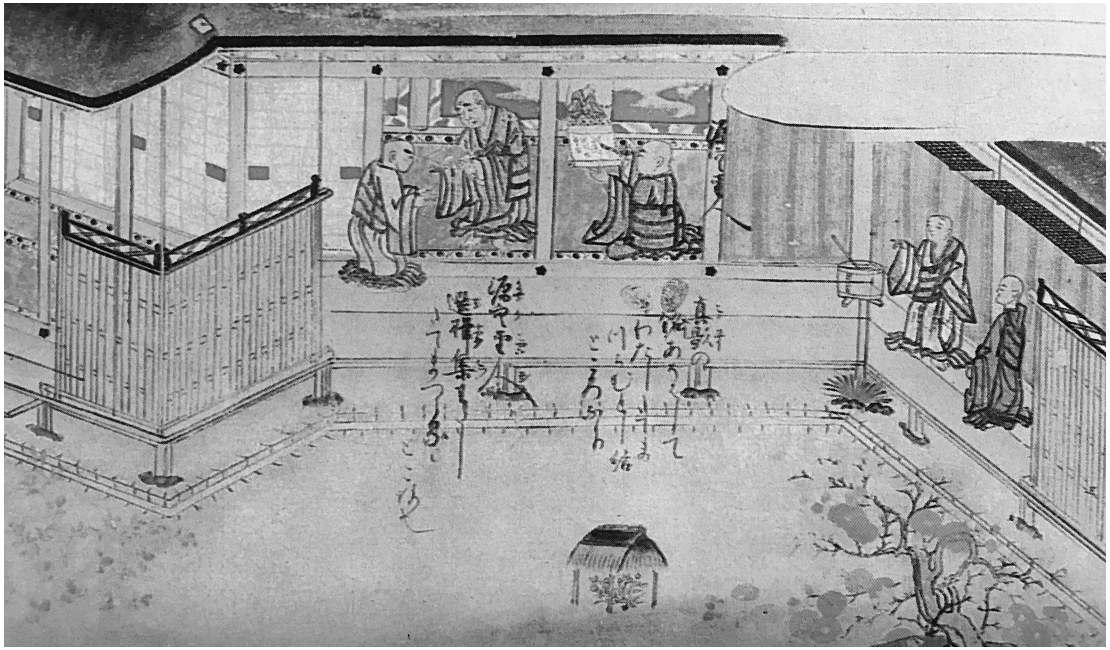


図３　高田本「選択付属」―『選択集』と真影を授与される親鸞[14]

一つの画面に法然が二人描かれるのは異時同図法を用いた時間表現であり、見る者は画面右から左へと目を移していくことで、法然が親鸞に『選択集』と真影を授けた様子を見て取ることができる。また画面全体に目を向けてみると、真影に賛銘を書き入れる法然と銘文を書いた『選択集』を親鸞に授ける法然との間に、琳阿本では壁を一枚、高田本では柱を一本設けている。琳阿本・高田本は、この仕切りによって真影の授与と『選択集』の授与のエピソードを区別していると考えられる。詞書には、「以空真筆令書之（くうのしんぴつをもってこれをかかしめたまい）」との文言に続けて、「同日（おなじきひ）、空之真影申預（くうのしんねうもうしあずかり）、奉図画（ずがしたてまつる）」[15]とあり、『選択集』と真影の受け渡しが同日であったことが記されているため、琳阿本と高田本では、そうした法然の動作の時間的経過を異時同図法によって表現しているのである。しかしながら、ここで描かれた

二人の法然の距離は近く、さらに法然が『選択集』へ讃を書き入れる場面は省略されており、予め讃を記した『選択集』の写本と真影が同時に授与されたかのような構図となっている。

それに対し康永本では、図４のように、『選択集』と真影の授与の順序が詞書通りに変更されており、先に『選択集』、次に真影の順番で描かれている。康永本では、画面右に『選択集』を親鸞へ手渡す法然、そして左には、庭を囲むコの字型の濡れ縁の先へ新たにもう一部屋が追加され、真影の賛を書く法然と、同室でそれを待つ親鸞が描かれている。このように康永本では、異時同図法を用いずに場面を二分割し、『選択集』と真影の授与の場面を分離して二つのエピソードを独立したものとして展開されていることが分かる。



図４　康永本「選択付属」―『選択集』と真影を授与される親鸞[16]

康永本では、法然から親鸞へと『選択集』を手渡す様子が描かれており、『選択集』が法然から親鸞へ手渡されたエピソードがここでまず一つ完成する。庭を囲むコの字になった濡れ縁は、『選択集』と真影の授与の行なわれた二つ部屋の距離を効果的に広めており、見る者に『選択集』と真影の二つの授与をより明確に伝えるような画面構成であると言えるだろう。琳阿本と高田本では同画面であった描写が康永本においては二場面に分割して展開されることにより、見る者はそれぞれの行為を一つずつ確かめていくことができるのである。

このように康永本では、見ることも困難な『選択集』の書写と真影の図画の許可を親鸞が受け、賛銘までも書き入れてもらうことができたというこの段の主題をより強調した描写となっていることが分かる。許可されることの稀な『選択集』の書写と真影授与の行為が他ならぬ親鸞に対して行なわれたことが鮮明になれば、法然門下における親鸞の格別さがより明確になり、法然―親鸞の法脈がさらに強調される。それは覚如が著作において主張していた法の系譜である。この法脈が確かなものとなれば、法然の法灯継承者としての親鸞を正統化でき、その親鸞の法脈を継ぐ者としての覚如の地位も確固たるものになるため、覚如にとっては、まず法然から親鸞への法脈を明確に示す必要があったのではないだろうか。康永本において親鸞は、「法然の正統な弟子・親鸞」という側面をより強調した形で描かれ、こうした絵相の変化にも覚如の意図が反映されていると考えられる。

二「信行両座」にみられる親鸞の教義的立場の正当化

法然門下における親鸞の特別さを描き、法然から親鸞への法脈を語るもう一つの段が、次に注目する「信行両座」段である。この段は法然と親鸞の師弟関係を強調するのみならず親鸞の信仰の立場が法然と同一であったことを語るものであり、法然から親鸞、そして如信への「三代伝持」の法脈を主張した覚如にとってもきわめて重要な場面である。

先に詞書（『御伝鈔』）からこの段の内容を確認すると、次のようなものである。

法然の元を訪れる人は貴賤を問わず門前に溢れ、いつも法然の側にいる僧だけでも三八〇人以上いたが、そのなかで本当に教えを守っている者はわずか五、六人にも満たなかった[17]。そこで親鸞は法然に、弟子達の信仰の立場を試すことを提案し、法然はその企画を了承する。その翌日、親鸞が法然の弟子達に信不退、つまり阿弥陀仏の本願を信じて往生するのか、行不退、念仏をする功徳によって往生するのかという立場を問うたところ、大

勢の弟子達のほとんどが迷って決められない。そうしたなかで聖覚と法蓮が自分は信不退だと言い、遅れてやって来た熊谷直実も信不退を選び、親鸞も信不退の立場を選び、自分たち四人の名を書き留めた。そしてしばらくして法然も同じ立場を選んだため、迷っていた弟子たちは、鬱屈したり、後悔の色を隠せなかったりする者もいた。

このように、この段では三八〇人以上いた法然の弟子の中で親鸞を含むたった四人だけが法然と信仰の立場が同じであったことが語られている。詞書（『御伝鈔』）には、信不退の立場をすぐに選べない門弟に対して、「是恐らくは、自力の迷心に拘りて、金剛の真信に昏きがいたすところか」[18]との覚如の皮肉めいた言葉が添えられており、覚如はここで暗に親鸞は決してそのようなことはなかったのだと語っている。この段では、「信不退」という法然と親鸞の立場の同一性が語られており、親鸞の信仰の立場の正当性およびその立場を明らかにした段として捉えることができる。

絵相を見ていくと、康永本ではまず、親鸞が法然へ弟子達を信行の立場に分けるという企画の提案をする場面が挿入されている。詞書は、「善信聖人或時申したまわく、」から始まり、「御弟子参集の砌にして、出言つこうまつりて、面々の意趣をも試みんとおもう所望あり」[19]とあるが、この場面は琳阿本と高田本では描かれていない。一方、康永本では、詞書（『御伝鈔』）にあるように親鸞が法然へ相談する場面が追加されており、それによって弟子達を信行の両座に分けるという企画のきっかけが親鸞であったことを明確にし、法然門下における親鸞の特別さを表現するのである。

その次の場面が、信行の両座に分かれる法然の門弟たちの様子である。琳阿本と高田本では、信行を両座に分ける企画が行なわれる部屋の外の様子がまず描かれている。琳阿本と高田本には、語り合う僧や、尼と思われる人物、そして俗人男女の姿が複数見られ、全体的に賑やかな画面構成となっている。そして視線を左へ移したところで行なわれているのが、先に内容を挙げた門弟達を信行の立場に分ける試みである。

この場面の絵相比較を行った若林も指摘しているが[20]、図5および図6に挙げたように、琳阿本・高田本において描かれた法然の門弟達は、狐毛皮を身につけた者、首に白い巻物をした者、赤茶色の衣を着た者などその服装は様々である。また彼らの態度も、板間へ敷かれた畳の上に座る者がいたり、濡れ縁に腰掛ける者、足を崩して座る者がいたり、はたまた近くに座る者同士で語り合う者がいたりと、まるで統一性がない。特に琳阿本には、次の間で語り合う僧二人が描かれており、部屋の外の賑やかな様子を踏まえても、門弟達の信仰の立場を問うというこの場面の主題があまり明確でない印象を受ける。

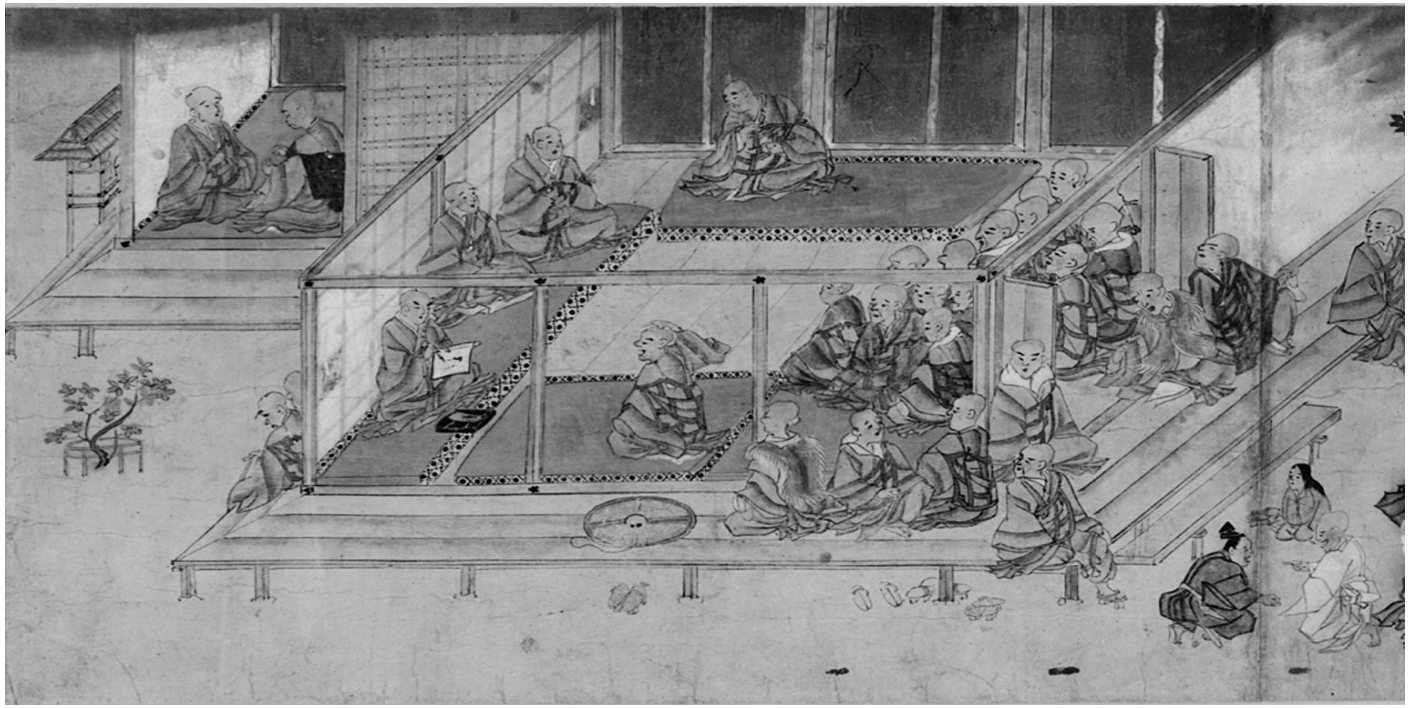
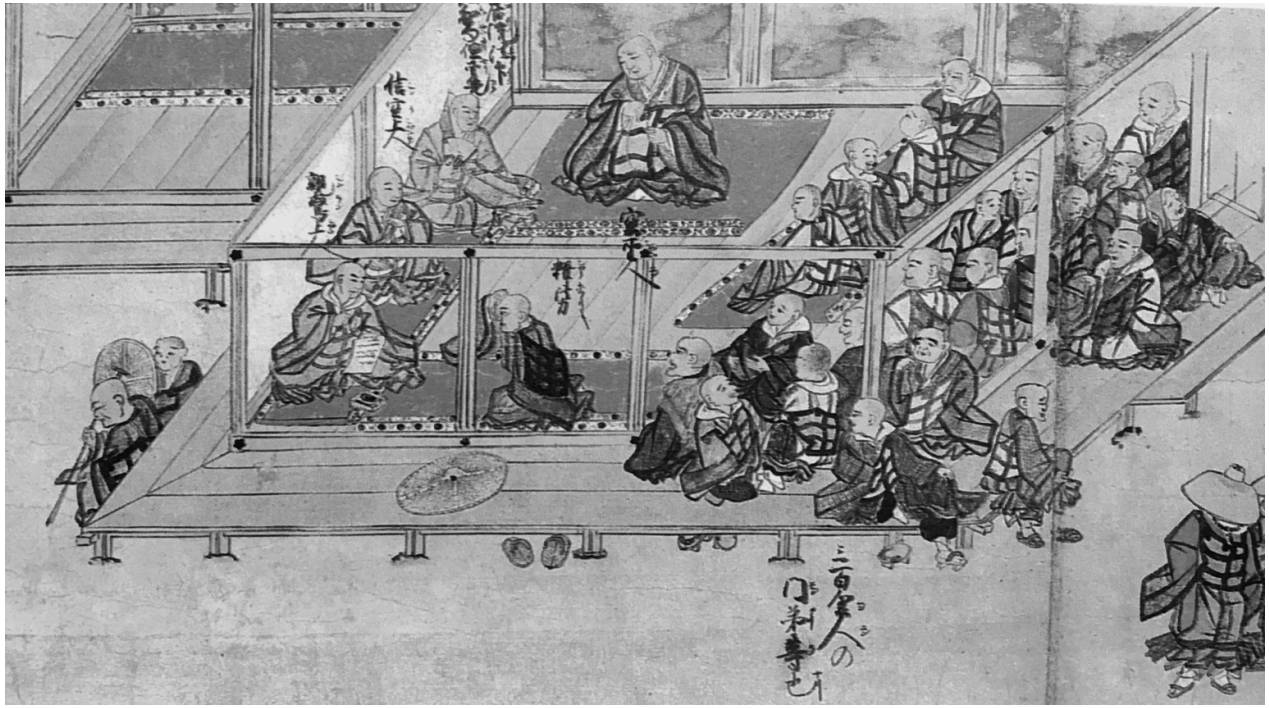


図５　琳阿本「信行両座」――門弟たちの信仰を試す親鸞[21]

図６　高田本「信行両座」――門弟たちの信仰を試す親鸞[22]



一方康永本では、異時同図法を用いて遅れてやって来る熊谷直実を描く他は、部屋の外に他の人物を庭へ描き入れていない。琳阿本や高田本の賑やかさに比してここでは、「信不退」か「行不退」かというこの段の主題とは関係のないモチーフが排除された構成となっていることに注意が必要である。

さらに図７のように、康永本で描かれる法然の門弟達は、左右に分かれた畳の上へ整然と並んで座り、琳阿本や高田本のように足を崩したり濡れ縁にはみ出ていたりする者など

はいない。そして向かって左側の畳へ法然と親鸞そして聖覚と法蓮が座る様子が描かれ、彼らが法然と同じく「信不退」の立場であったことが表現されている。また先の二本の「伝絵」では法然が奥に敷かれた畳に一人で座り、門弟たちの動向を見守るように描かれていたが、康永本では法然を親鸞たちと同じ畳の側へ座らせ、右側の門弟達との対比をより強調した画面構成となっていることが分かる。特に琳阿本と高田本では、聖覚と法蓮と並んで親鸞が描かれていたのに対し、康永本の親鸞は彼ら二人よりも一歩前に描かれ、法然により近い場所に描き入れられている点も注目に値する。

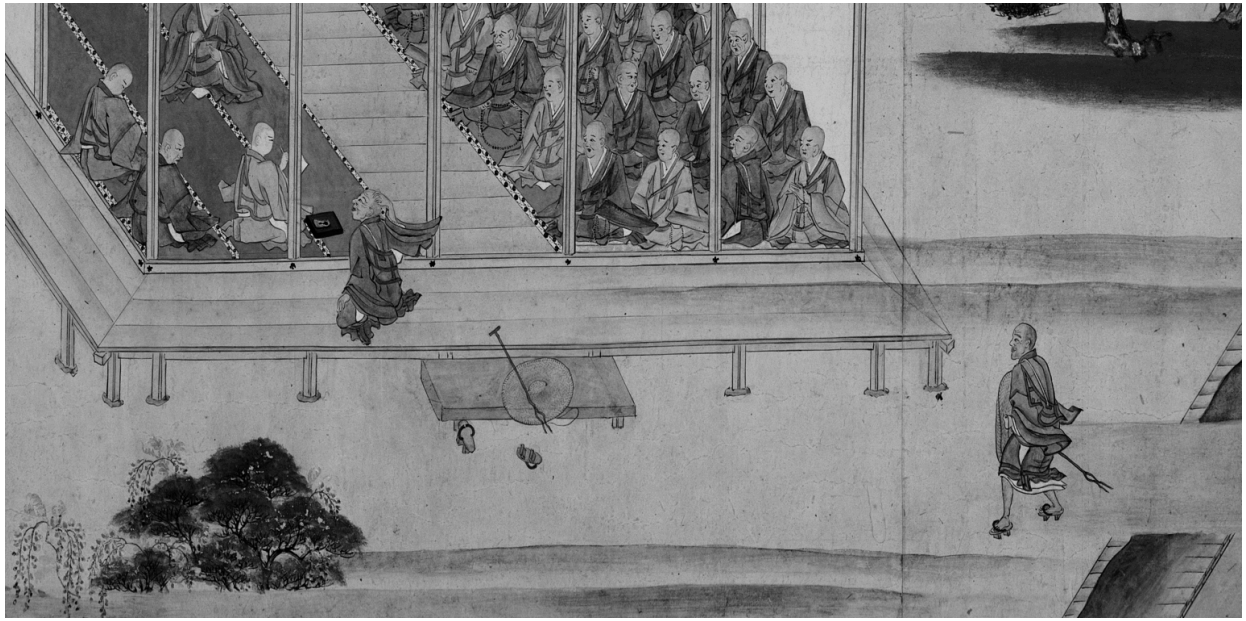


図7　康永本「信行両座」――門弟たちの信仰を試す親鸞[23]

さらに、康永本における門弟達の服装が鈍色の僧衣で統一されている点も重要である。琳阿本と高田本では僧綱襟を身に付いていた聖覚も、ここでは他の門弟らと同じ服装である。この点について若林は、聖覚を天台僧として特別視するのではなくあくまでも門弟の一員として描いていることを指摘しているが[24]、鈍色の衣で統一された門弟たちの中でやや白く描かれた親鸞の姿は前に置かれた硯箱の赤色によってより際立っており、効果的に見る者の視点を親鸞へと向かわせる。こうした画風により、この画面を見る者は親鸞がどこにいて、その立場が同じであったということをより明確に知ることができるのである。

このように、琳阿本と高田本に対し康永本は、「信不退」という法然と親鸞との教義的立場の同一性がより強調された表現となっていることが見て取れる。康永本では、庭に主題に関係のないモチーフを描き入れないことにより、この出来事が市井における一場面としてではなく、「信不退」という信仰の立場を明らかにした教義的な出来事として描き出され、門弟達の配置によって法然と親鸞との立場が同じことが強調されており、先の二本の「伝絵」に対して康永本が法然―親鸞の結びつきをさらに強調して表現していることは明らかである。

特にこの段は、法然の信仰の立場を明らかにして親鸞もその立場と同一であったことを語るきわめて重要な場面である。よって康永本におけるこれほどまで大幅な図柄の変更は絵師による裁量ではなく、法然と親鸞の立場が同じであったことを強調しようとする覚如の意図によるものと考えられ、「信不退」という親鸞の教義的立場の正当性と法然との関係を強調したものとして捉えることができるだろう。先の「選択付属」に続き康永本では、法然の弟子、親鸞というイメージをより明確にし、その地位を確たるものとして伝えようとした覚如の意図がうかがえる。

第三節　道俗へ教えを説く親鸞像の展開

一「六角夢想」における群衆の描写と親鸞像

覚如が著作において主張していたのは、法然から親鸞への法灯の継承だけではなく、その教義と、さらには親鸞の教えを受け継ぐ「真宗」[25]の教義や立場であった。特に『改邪鈔』において覚如は、親鸞がいかなる教義的立場であったかを論じており、この点は親鸞がいかなる思想をもった人物として描かれたかという点にも通じる点である。本節では、そうした覚如の主張と康永本の親鸞像との関連を論じていく。

ここで注目する「六角夢想」は、二九歳[26]の親鸞が六角堂に参籠していた際に救世菩薩

より夢告を受ける場面を描いた段である。詞書（『御伝鈔』）にも記されているその夢告とは、「行者宿報設女犯　我成玉女身被犯　一生之間能荘厳　臨終引導生極楽」[27]というもので、「女犯偈」とも呼ばれるものである。その趣旨とは、たとえ宿報のためにお前が女犯をしてしまってもその時は私が美しい女性となってお前に犯されよう。そしてお前の生涯を荘厳し、臨終に際してはお前を極楽へと導こう、というものである。

僧の守るべき戒律には、「不婬戒」として女性との一切の性行為を禁じた規定があるが[28]、「女犯」という文言を用いて、たとえそれを犯しても極楽へ引導するというこの夢告は、そのような破戒的な行為を問題としない救済を説いていると考えられる。また、出家者には不婬戒、在家者つまり俗人には不邪婬戒が適用されるためこの「婬」の扱いが僧と俗人の境界となるが[29]、たとえ女犯（婬）しても極楽往生が約束されると説くこの夢告はまさに僧俗を問わず戒律に拠らない衆生救済を説いたものだと言えるだろう。

さらにこの夢告は、次のように続いている。

> 救世菩薩善信にのたまわく、『此は是我が誓願なり、善信この誓願の旨趣を宣説して一切群生にきしむべし』と云々爾時、夢中にありながら、御堂の正面にして、東方をみれば峨々たる岳山あり、その高山に数千万億の有情群集せりとみゆ。[30]

ここでは、救世菩薩が善信（親鸞）へ、これは私の誓願である、これを皆へ説き聞かせよと言い、そこで親鸞が東の方を見れば山々に数千万億の有情が集まっており、親鸞が「此の文のこころを、かの山にあつまれる有情に対して、説きかしめおわるとおぼえて」[31]というところでこの夢が終る。この出来事について覚如は、「ひとえに真宗繁昌の奇瑞念仏弘興の表示なり」[32]と記しており、この段は覚如が真宗の起源を語ったものとして注目すべきものである。

この段の絵相には、六角堂内において夢告を授ける救世菩薩とそれを受ける親鸞、そして同じく堂内で参籠する人々、さらに濡れ縁には、夢告の教えを群衆へ向かって宣説する親鸞とその視線の先に親鸞の教えを聴く一塊の群衆が描かれている。ここでは親鸞が夢告を受けているところと、その内容を群衆へ宣説している様子が絵画化されている。また、この段は琳阿本・高田本・康永本の三本とも二つの場面は分割されておらず、六角堂内において夢告を受けた親鸞と、六角堂の縁から衆生へ宣説する親鸞を一画面に描く異時同図法を採用し、三本ともこの手法で描かれている。

まずは詞書の順序通りに、親鸞が夢告を受ける様子に注目していく。

親鸞が参籠する六角堂外の様子に注目して三本の「伝絵」を比較すると、図８および図９のように、琳阿本には、境内を歩く男女四人の俗人と六角堂前の石段に座る僧、および笠を被った俗人の二人が描かれている。また高田本には、境内を歩く人の姿は見られないが、六角堂前の石段に座る僧と笠を被った俗人の二人が描かれている点は琳阿本と同様である。

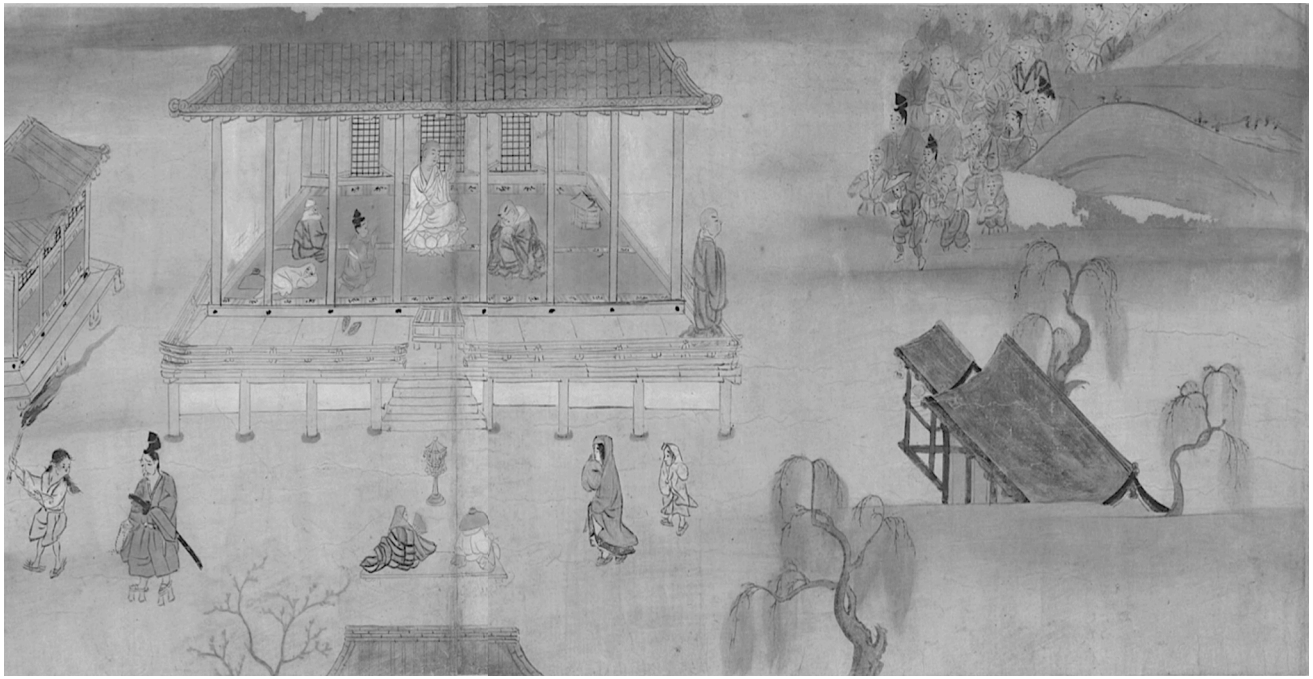
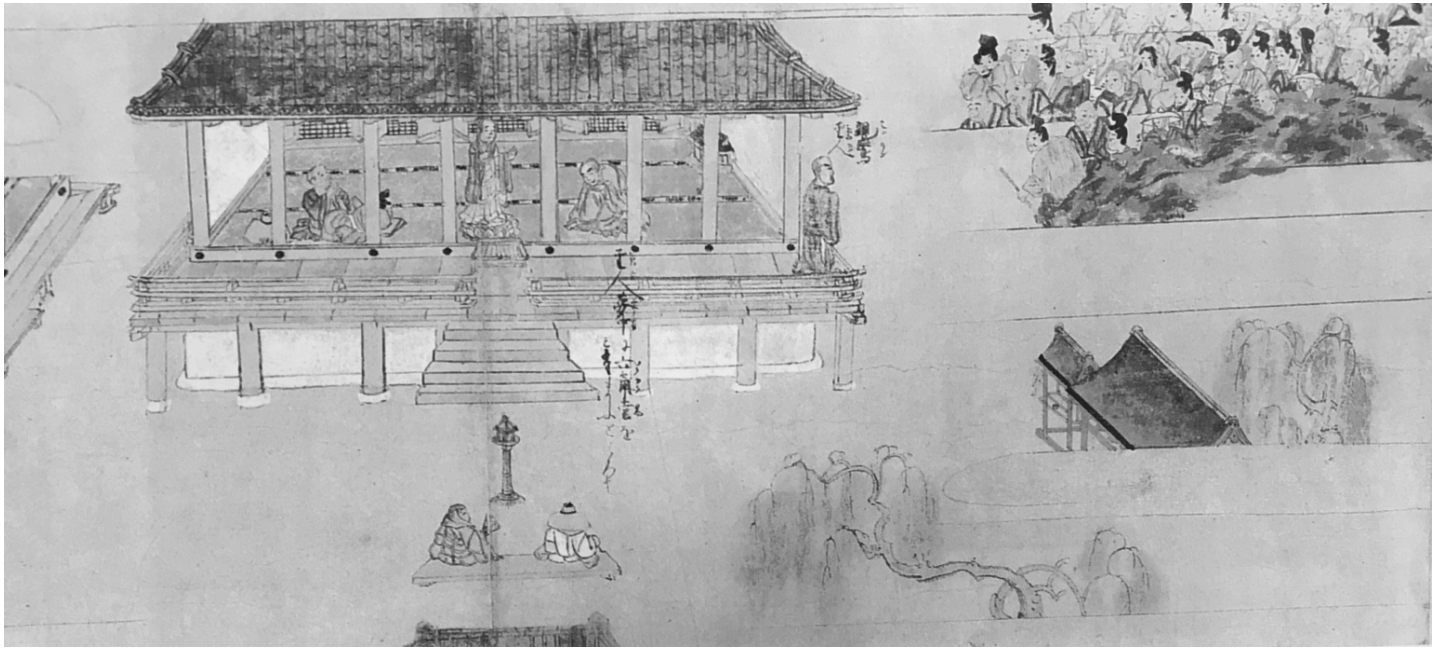


図８　琳阿本「夢告を受ける親鸞」[33]

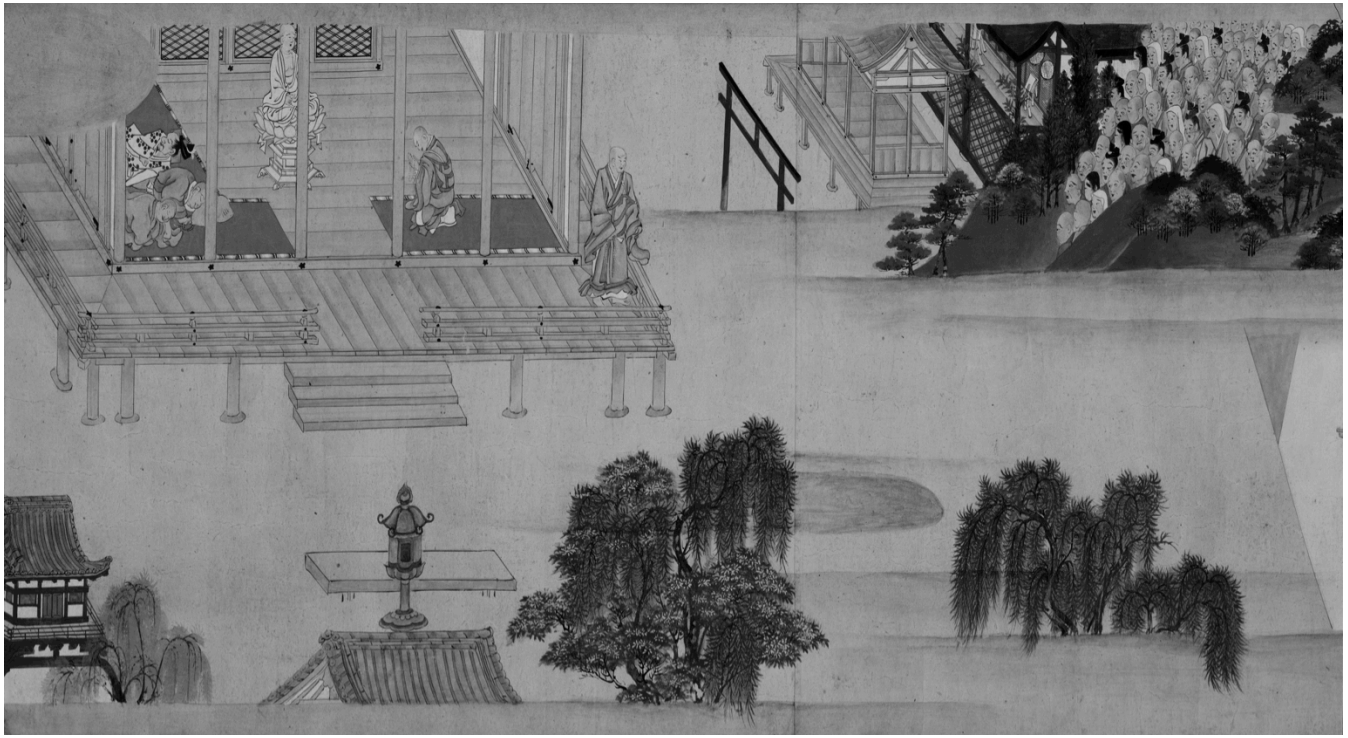
図９　高田本「夢告を受ける親鸞」[34]



ところが康永本には、図１０のように、境内や石段に人物が全く描かれていない。先に見た「信行両座」のように、康永本はここでも余計な人物を排除しているのである。この省略によって夢告の場面がより際立ち、親鸞が夢告を受けたというエピソードが特別な出

来事として表現されている。

図１０　康永本「夢告を受ける親鸞」[35]



そして次に見るのは、親鸞が夢告を受ける六角堂内の描写である。先に挙げた図８のように琳阿本では、参籠する親鸞の他に救世菩薩を拝む僧と俗人の男、そして横たわって眠る白衣の女をそれぞれ一人ずつ描いている。また高田本では、図９のように、親鸞の他に救世菩薩を拝む僧一人と傍らで眠る俗人の男一人を描いている。一方康永本は、図１０のように二人の僧と俗人の男一人が眠る様子を描き、救世菩薩を拝んでいるのはただ親鸞一人である。康永本のこうした描写は、救世菩薩から夢告を受けたのは他ならぬ親鸞ただ一人であるということを明示しており、先の二本の「伝絵」よりも親鸞という人物の存在感が強調された描写となっている。

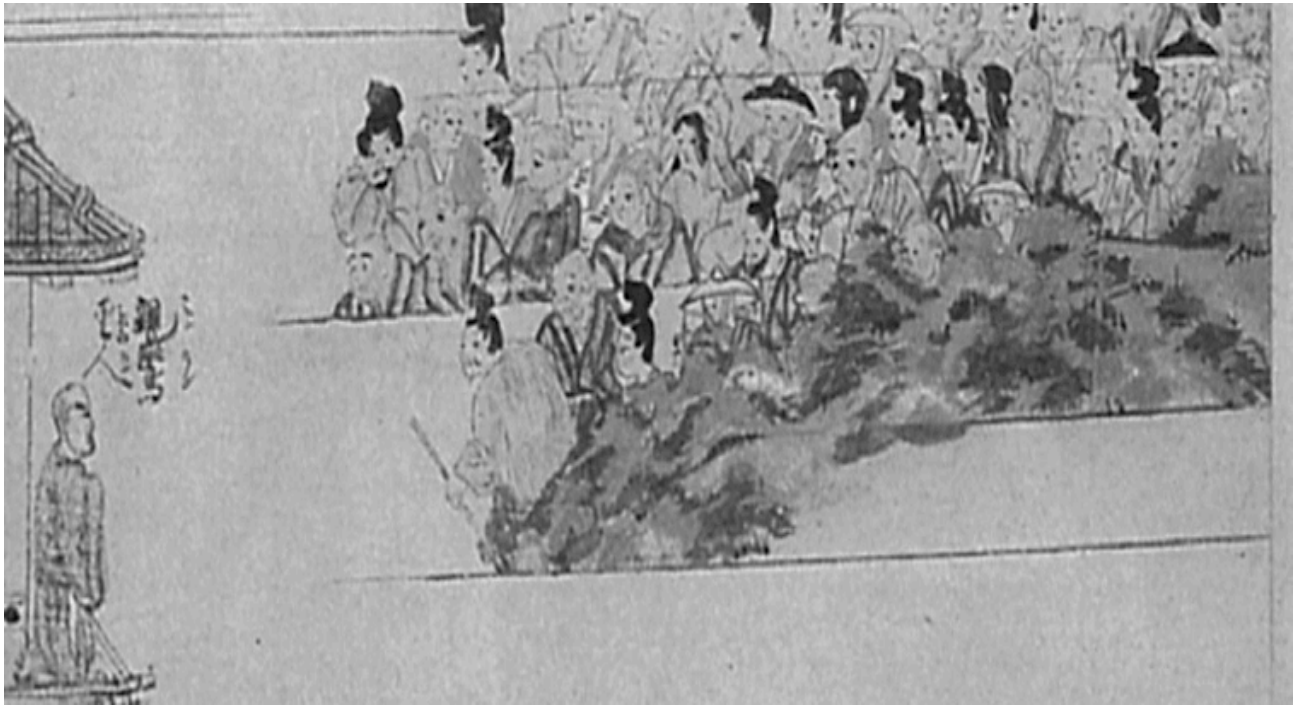
そこでさらに、夢告の内容を描いた二つ目の場面、画面の右側へ視点を移してみる。ここには、救世菩薩から「此（これ）は是我が誓願（せいがん）なり、善信（ぜんしん）この誓願（せいがん）の旨趣（ししゅ）を宣説して一切群生（いっさいぐんじょう）にきかしむべし」[36]との告命を受けた親鸞が、その旨趣を群衆へ説いている姿が描かれている。

ここでは、親鸞の教えを聞く群衆の描写へ注目したい。図１１のように、琳阿本において親鸞の宣説を聴く群衆を構成しているのは、僧と烏帽子や笠を被った俗人の男性であり、高田本では図１２のように、僧と烏帽子や笠を被った俗人の男女である。僧俗よって構成されている群衆の様子は戒律によらない救済の道を説く夢告の内容とも一致しており、この群衆の描写はそれを表現したものだと考えられる。しかしながら、琳阿本と高田本では、夢告を受ける親鸞とその内容を群衆へ宣説する親鸞を丁寧に描写する一方、僧俗によって構成された群衆の描き分けはやや粗雑である。



図１１　琳阿本「群生へ宣説する親鸞」[37]

図１２　高田本「群生へ宣説する親鸞」[38]



それに対し康永本に描かれる群衆は、図１３および図１４のように、僧・尼・俗人の男女とその人数も多く、白頭巾を被った尼なども加わり、それらの人々の属性が明確に分かるほど丁寧な線描で描き分けられている。このように康永本では、僧俗の区別へさらに男女の区別が加わり、僧・尼・俗人の男性・女性と、属性を問わず多くの衆生を救うという夢告の趣旨が強調された描写となっていることが確認できる。

こうした描写にも覚如の思想が反映されていると考えられ、覚如は康永本制作の六年前に執筆した『改邪鈔』において、次のように記している。

> 仏、願力の不思議をもって無善造悪の凡夫を摂取不捨したまう時は、道の二種はいみじく、俗の二種が往生の位に不足なるべきにあらず。[39]

『改邪鈔』のこの文言は、男女の在家信徒が法名を用いることを批判した箇所だが、ここでは往生するには僧の二種、俗の二種を問わないこと、つまり比丘（男性出家者）、比丘尼（女性出家者）、優婆塞（在家の男性）、優婆夷（在家の女性）の区別によらないことが主張されており、康永本はその主張を巧みに反映させた描写となっている点は注目に値する。

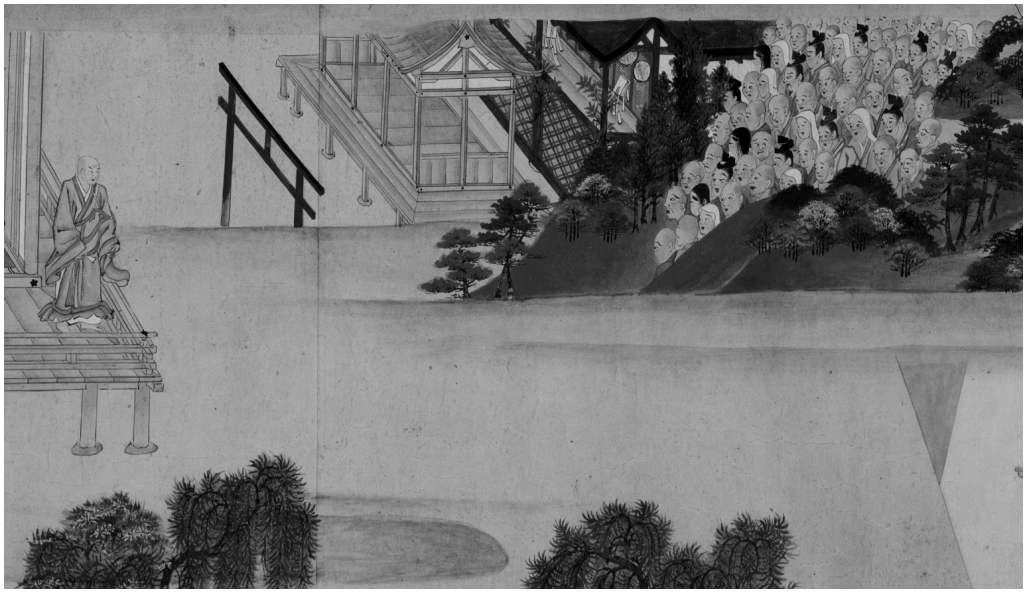
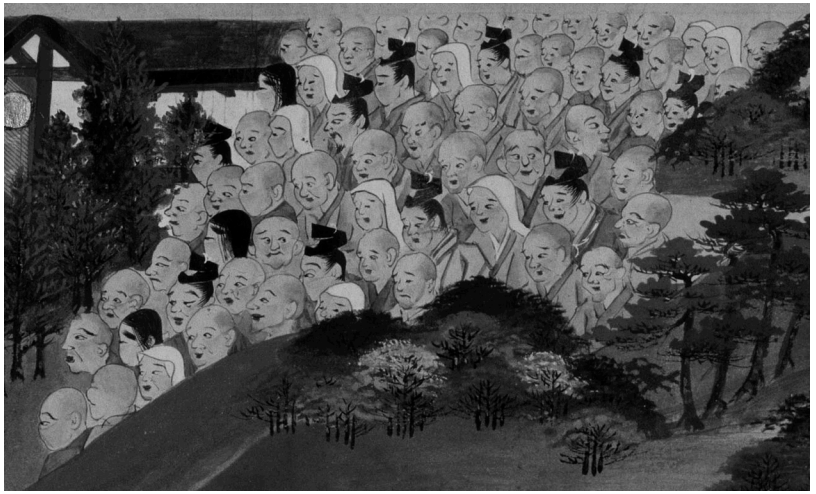


図１３　康永本「群生へ宣説する親鸞」[40]

図１４　康永本「親鸞の宣説を聞く群衆」[41]



さらにこの段の全体の画面構成においても、琳阿本や高田本が夢告を受ける親鸞を画面中央に配しているのに対し、康永本は、夢告を受ける親鸞ではなく、群衆に宣説する親鸞の方を画面全体の中央に配置し、僧俗男女へ教えを説く親鸞へとこの段の中心を置いている点も見逃せない。先述したように、覚如は詞書においてこの出来事を、「ひとえに真宗繁昌の奇瑞　念仏弘興の表示なり」[42]と記しており、親鸞が夢告を受けたことよりも、それを群衆に説く親鸞に焦点を当てた康永本の画面構成は、僧俗男女を救う道を説く親鸞の立場を明確にしていると考えられる。これらの描写によって康永本では、大勢の僧俗男女に教えを説き、また彼らを救う親鸞像が展開されているのである

二「六角夢想」――「稲田興法」における僧俗に教えを弘める親鸞像

「六角夢想」は、親鸞が夢中において念仏を人々へ弘めるという将来を救世菩薩に告げられたものだが、それが正夢となったことを語ったのが、次に注目する「稲田興法」である。この段には、流罪を赦された親鸞が常陸の地へ赴き人々を教化する様子が描かれ、詞書には、「救世菩薩の告命を受けし　往の夢、既に今と符号せり」[43]とある。したがって

この段の絵相は、「往の夢、既に今と符号せり」との文言通り、先の「六角夢想」と照らし合わせて理解する必要がある。「六角夢想」では、夢告を受けた親鸞の夢として、「東方をみれば峨々たる岳山あり、その高山に数千万億の有情群集せりとみゆ。」[44]と記されていたように、多くの有情が親鸞の教えを聞きに集まるとの夢告が現実のものとなった様子が描かれなければならない。

この段の詞書では、「幽栖を占むといえども、道俗跡をたずね、蓬戸を閉ずといえども、貴賤衢に溢る」[45]とあり、親鸞が俗世間から離れてひっそり暮らしていても道俗が親鸞を訪ね、親鸞の住む粗末な家へ身分の高い人もそうでない人も溢れるように集まっていた様子が記されている。こうした記述は、まさに六角堂での夢告が正夢になったことを語るものであると言えるだろう。

しかしながら、図15および16のように、琳阿本と高田本における「稲田興法」では、部屋の中に引き籠もる親鸞の元へ集う人々が描かれてはいるものの、その人数はきわめて少ない。琳阿本では、僧二人に俗人の男性一人の計三人、高田本では、僧が三人に俗人男女の計五人である。詞書には、「貴賤衢に溢る」[46]とあり、また六角堂での夢告でも、有情が群集する様子が語られていたが、この二本の「伝絵」の絵相は、それらと照らし合わせるとかなり閑散とした画面構成となっている。

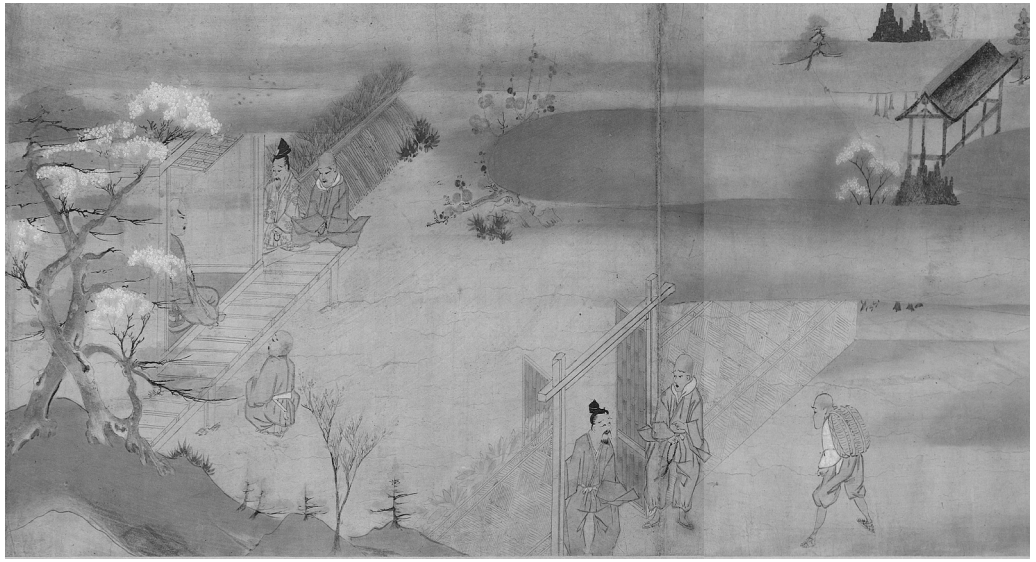


図１５　琳阿本「稲田興法」――親鸞の元に集まる人々[47]

図１６　高田本「稲田興法」――親鸞の元に集まる人々[48]



一方、同じ場面を康永本で見ていくと、図１７のように、俯瞰的な構図によって僧・尼・俗人の男女が続々と親鸞の元へ集う様子が描かれている。康永本は、琳阿本や高田本と比べ親鸞の元へ集まる人数が大幅に増加しており、身分を問わず多くの人々が親鸞の元へ集ったと詞書の記す、「幽栖（ゆうせい）を占（し）むといえども、道俗跡（どうぞくあと）をたずね、蓬戸（ほうこ）を閉（と）ずといえども、貴賤（きせん）衢に溢（あふ）る」[49]との状況を的確に表していると言える。特に親鸞の元へ集う人々の姿勢と視線は親鸞へ集中しており、親鸞を中心にして人々が集うような構成となっている。これら

は親鸞の人気を強調するかのような描写であり、先の「六角夢想」において親鸞の宣説を聴く群集の描写と同様、大勢の僧俗に慕われ、また教えを弘めた親鸞が表現されている。



図17　康永本「稲田興法」―親鸞の元に集まる人々[50]

そのような僧俗を問わない真宗の教えと親鸞の存在感の強調は、覚如において主張されていた点でもある。親鸞の人気が強調されれば、その法灯を継ぎ、さらには血縁がある覚如の地位がより確かなものとなる。親鸞が法然から格別の待遇を受けた高弟であるのみならず、僧俗に教えを弘めた人物であるという性格づけによって、覚如は親鸞をさらに大きな存在として位置づけたと考えられる。

なお、覚如は「伝絵」制作以前の弘安十（一二八七）年に如信に対面して真宗の教えを

口伝によって受けていることを前章で触れたが、『慕帰絵詞』にはさらに、覚如が正応元（一二八八）年に上洛してきた常陸河和田唯円にも対面し、日頃持っていた疑問である善悪二業の問題を解決しその他様々な問題を話し合ったと記されている[51]。この唯円が『歎異抄』をまとめた唯円と考えられ、覚如はこの時に『歎異抄』を受けたと考えられる。『歎異抄』は「伝絵」の初稿本より数十年前に成立したものと考えられ、また康永本の制作より前に著された『口伝鈔』に『歎異抄』の文言が多数見受けられることからしても、康永本の段階で覚如は『歎異抄』を見ていたと考えられる。

しかしながら、『歎異抄』における親鸞の言葉からは、僧俗に教えを広める説法者・親鸞というイメージは浮かび難い。『歎異抄』には、「親鸞は弟子一人ももたずそうろう」[52]とあり、阿弥陀仏の誓願にあずかる人々には自分の弟子、他人の弟子ということはないという立場をとる。それに対して「伝絵」の親鸞とは、「如来の化身」であり、法然の正統な弟子として僧俗に教えを説く親鸞である。覚如は、『歎異抄』から親鸞像を語るのではなく、それとは異なる次元において、「伝絵」の親鸞を作り上げたのではないだろうか。実際、「伝絵」の内容が『歎異抄』と重なるのは、親鸞と法然の念仏が同じであるかどうかを議論した「信心諍論」のエピソードのみである。何よりも「伝絵」には『歎異抄』における親鸞の言葉は引用されておらず、こうした点からも、「伝絵」には、覚如の格別な意図が反映されていると考えられる。

第四節　僧俗に慕われた親鸞像の展開

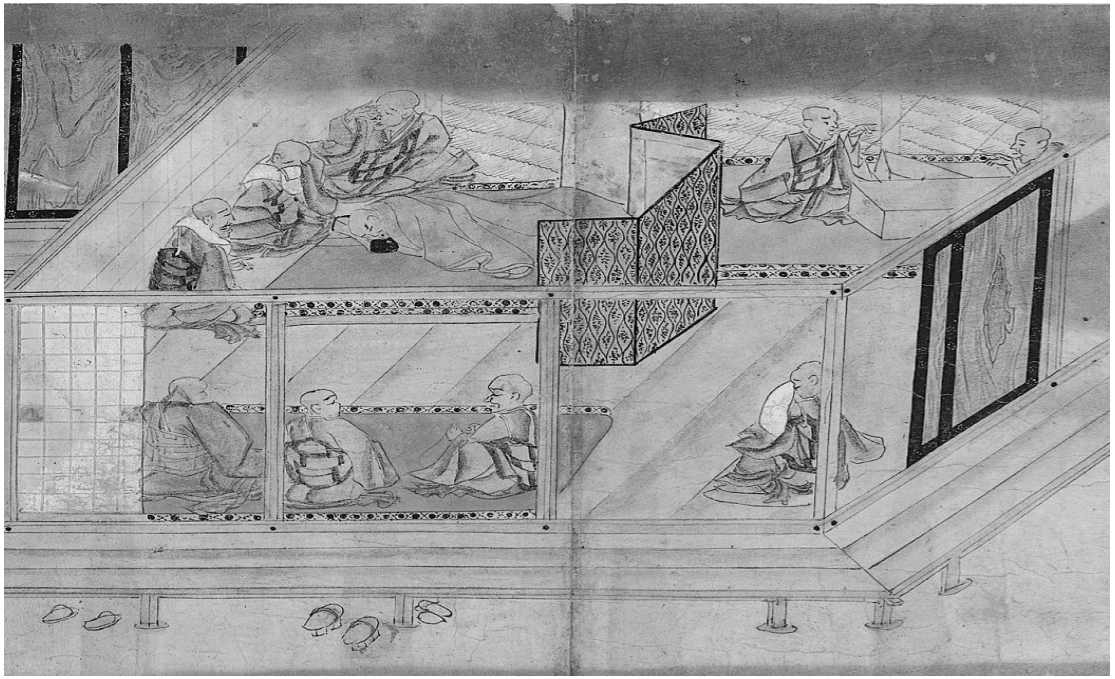
一「洛陽遷化」――臨終場面における親鸞像

ここでさらに、「伝絵」の主人公である親鸞の入滅場面を描いた「洛陽遷化」を検討したい。第一章で論じたように、「伝絵」は親鸞の一代記であると同時に、親鸞への恩謝とその人生を顕彰する意が込められている。したがって親鸞がいかなる最期を遂げたのかはこの絵巻においてきわめて重要な一場面であると言え、語る側の覚如にとってもこの段において親鸞をいかに表現するかは、重要な課題であったのではないだろうか。

この段を構成している主な場面は親鸞の臨終と火葬であるが、まずは画面右側に描かれた、親鸞の臨終の場面へ注目する。

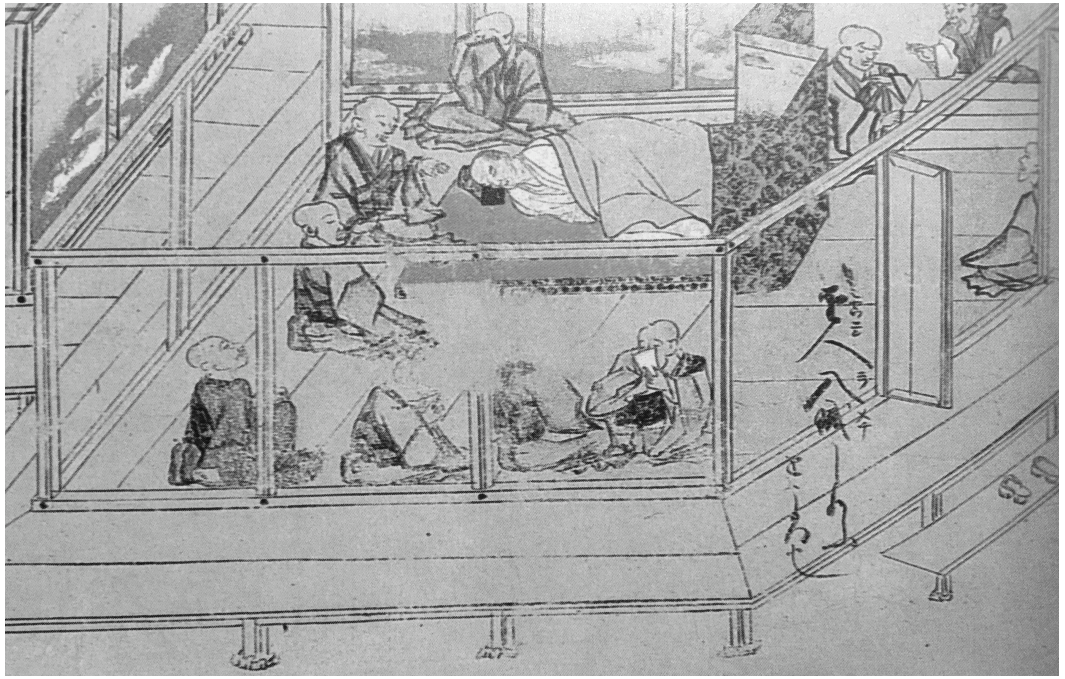
図１８のように、琳阿本では親鸞の他に九人の僧が室内に描かれており、そのうち二人の僧は親鸞が横たわる部屋の屏風の外側に座している。親鸞を囲む七人の僧たちは、袖で顔を覆ったり何かを語り合ったりしており、親鸞の死を歎いている様子が見て取れる。

図１８　琳阿本「洛陽遷化」――親鸞の臨終場面[53]



また高田本も、図１９のように、室内に僧十人を描き、そのうち三人が屏風の外側に描かれている点は琳阿本と同じである。高田本においても袖で顔を覆って悲しむ僧の姿が描かれており、親鸞の死が彼らにとって大きな悲しみであったことが表現されている。

図１９　高田本「洛陽遷化」―親鸞の臨終場面[54]



一方康永本は、図２０のように琳阿本と高田本で描かれていた屏風の外側の描写を変更し、病床の親鸞が体を起こして門弟達に何かを語っている様子が描かれている。室内には、火鉢を囲んで一人の僧と語り合う親鸞と、濡れ縁には二人の僧と俗人の男性一人が描かれている。

そしてその左側において親鸞の臨終場面が展開されていく。康永本では、親鸞の臨終に立ち会った人物として僧俗十四人と、さらに濡れ縁に縋り付くようにして泣く俗人の男性二人が描かれている。琳阿本と高田本において親鸞の臨終に立ち会う人数が屏風の外側の僧を入れても九人、十人であったことからすれば、僧俗十六人という、康永本における人数の増加は明らかである。また、先の二本の「伝絵」においては僧のみであった人数構成

が、康永本においては俗人も含まれており、女性までもが書き加えられていることも注目に値する。

図２０　康永本「洛陽遷化」――親鸞の臨終場面[55]



こうした絵相の変化については、『口伝鈔』に記された覚如の次の主張が関連していると思われる。ここで覚如は、死別に際しての真宗の態度として次のように論じている。

愛別離苦におうて、父母妻子の別離をかなしむとき、仏法をたもち、念仏する機、いう甲斐なくなげきかなしむこと、しかるべからずとて、かれをはじめ、いさむること、多分先達めきたるともがら、みなかくのごとし。この条、聖道の諸宗を行学する機のおもいならわしにて、浄土真宗の機教をしらざるものなり。[56]

ここで記されているように、真宗の態度として覚如は、臨終に際して歎きかなしむことを否定しておらず、聖道門と対比する形で真宗の立場が述べられていることが分かる。また、覚如はさらに、次のように記している。

悲嘆嗚咽（ひたんおうえつ）し、ひだりみぎに群集（くんじゅ）して恋慕涕泣（れんぼていきゅう）すとも、さらにそれによるべからず。さなからんこそ、凡夫げにもなくて、殆（ほとおどたりき）他力往生の機（き）には不相応なるかやともきらわれつべけれ。されば、みたからん境界（きょうがい）をも、はばかるべからず、なげきかなしまんをも、いさむべからずと云々。[57]

ここでは、臨終の際にたとえ周囲が悲嘆嗚咽し、傍らに集まって涙を流して慕い泣きしたとしても、それによって往生の是非が決まるわけではない。むしろそのようなことがなければかえって凡夫らしいところがなく、他力往生に不相応ではないかと嫌われたことだろう。だから看取りたいと思うことを遠慮してはならないし、歎き悲しむのも諫めてはならないと述べている。ここで覚如は、臨終に立ち会う者の態度によって往生は左右されるものではないというのが真宗の教えであると強調するのである。

そこで改めて図19の康永本を見ていくと、親鸞を囲む僧俗の人々は一様に肩を落としてうなだれていたり袖で目元や顔を覆っていたりすがるようにして親鸞を拝んだりしており、そこに居合わせた者全員が親鸞の死を悲しんでいるのだということがはっきりと伝わる描写となっている。こうした描写は琳阿本や高田本には見られないものであり、康永本は人々が親鸞の死を悲しむ様子をその表情や動作によって効果的に示し、親鸞の存在感を強調するものと言え、臨終の様子は覚如が『口伝鈔』で主張した内容とも合致する。

また、覚如は同じく『口伝鈔』において、臨終に際して妻子や親族を近づけず執着によって悪道に堕ちることを説くのは自力の聖道門につねだが、他力の真宗にはそうした義はないとして、次のように書き記し、臨終に際して妻子眷属が立ち会うことを肯定している。

つねのひとは、妻子眷属（さいしけんぞく）の愛執ふかきをば、臨終のきわにはちかずけじ、みせじと、ひきさくるならいなり。それというは、着想（じゃくそう）にひかれて、悪道に堕（だ）せしめざらんがためなり。この条、自力聖道のつねのこころなり。他力真宗には、この義あるべからず。[58]

康永本における親鸞の臨終は、こうした見解を表現していると考えられ、妻子や親族が臨終に立ち会っても悪道に堕ちることはないということを示唆したものとして注目できよう。

親鸞の臨終に立ち会っている人物描写について若林は、覚如が徳治二（一三〇七）年の父・覚恵の死によって『恵信尼消息』を披見したことが「伝絵」改訂に大きな影響を与えたことを指摘しているが[59]、『恵信尼消息』には、親鸞の臨終の際に親鸞の息子の益方入道（生没年未詳）と娘の覚信尼（一二二四―一二八三）が立ち会ったことについて記されているため[60]、若林は、親鸞の足元で涙を拭う僧と、濡れ縁で嗚咽する女性はその二人であると論じるのである。覚如が『恵信尼消息』を披見したことによってその内容をどの程度康永本の絵相に反映させたのかはさらなる検証の余地があるが、もしそうであったとすれば、康永本は臨終において親鸞の親族を描き入れていることになり、覚如が『口伝鈔』において記した内容がより明確に表現された絵相であると言える。また、たとえこの二人が益方入道と覚信尼ではなかったとしても、康永本において親鸞の臨終に際して歎き悲しむ僧俗、男女が書き加えられたことは、親鸞の存在感をより大きいものにし、臨終における真宗の立場として覚如が主張した内容とも合致する点が多い。康永本の絵相は、臨終において周囲の者が嘆き悲しんでも悪道に落ちることはないという親鸞の教え、真宗の立場を鮮明にしたものと考えられ、覚如はそのような人物として親鸞像を提示しているのである。

二「洛陽遷化」――僧俗に慕われた親鸞像の強調

「洛陽遷化」における二つ目の場面、親鸞の棺を火葬場へと運ぶ場面においても、康永本には大幅な人数の増加が見られる。琳阿本は親鸞の遺体を載せた輿に付き添う人数が十九人、高田本は七人である。それに対し康永本では、四十二人と人数が増加している。また康永本は輿に続いて歩く人々の中に烏帽子を被った俗人も混ざっており、ここでも僧俗

における親鸞の人気と存在の偉大さが強調されているのである。

また、火葬場面を比較してみても、図２１および図２２のように、琳阿本と高田本は法然の法統を継ぎ、僧俗へ教えを弘めた親鸞の火葬にしては人数が少ない。

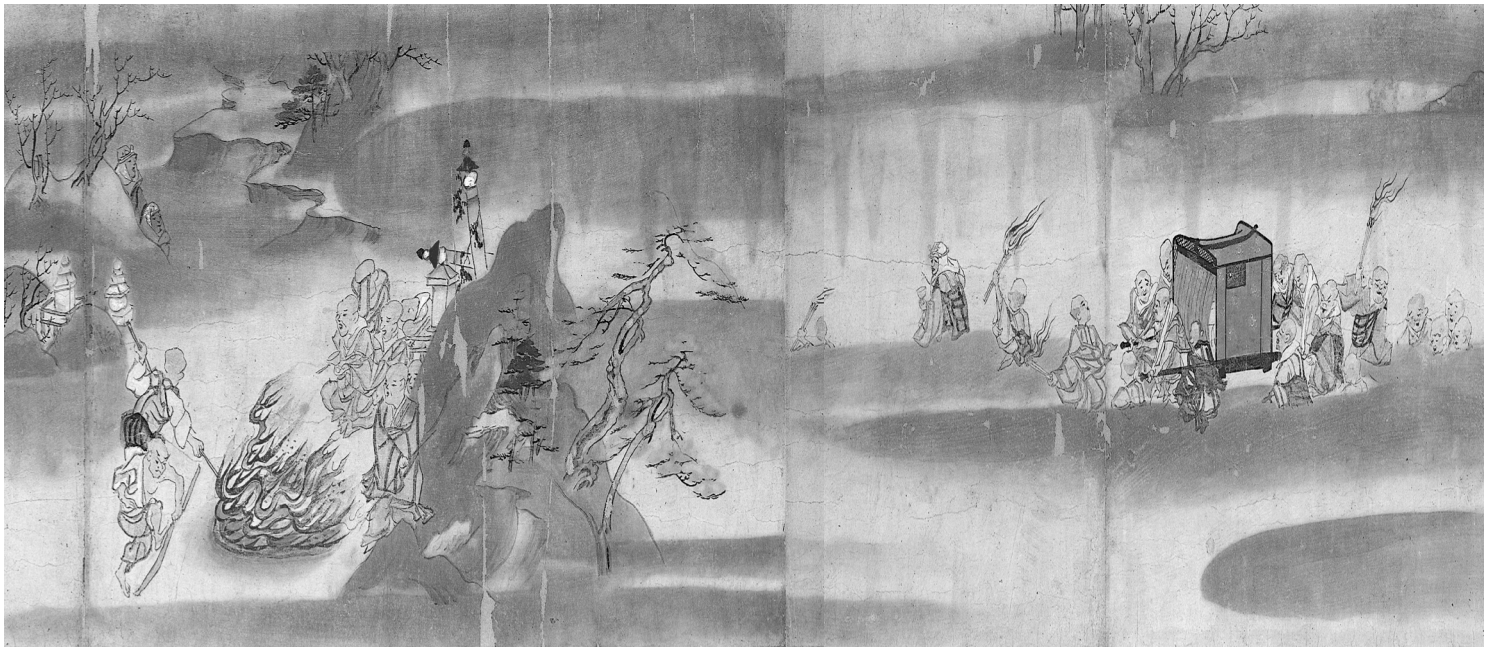


図２１　琳阿本「洛陽遷化」―火葬の場面[61]



図２２　高田本「洛陽遷化」―火葬の場面[62]

一方康永本では、琳阿本や高田本に対して多くの人々が描かれていることも注目に値する。康永本では、親鸞の遺体を火葬する周囲にはほかの二本より多くの僧俗を描き、親鸞を囲むような構図を取る。その他、康永本に見える、犬神人は六人であり[63]、琳阿本および高田本では左端に二人であった彼らの人数も増加している。さらに康永本で描かれる犬神人の持つ棒は八本見えるため、姿が見える以外にも犬神人がいる可能性が高い。棒のみを見せて姿は丘に隠して見えなくする描写は見る者に他の犬神人の存在を想像させ、人数が多いよう見せるための効果的な表現であり、こうした人数の増加は、康永本がいかに親鸞の存在感を誇張する表現となっているのかを明瞭に示していると言えるだろう。

図２３　康永本「洛陽遷化」―火葬の場面[64]



この段の詞書に覚如は、「終焉（しゅうえん）にあう門弟、勧化（かんけ）をうけし老若（ろうにゃく）、おのおの在世のいにしえをおもい、滅後（めつご）のいまを悲（かなし）みて、恋慕涕泣（れんぼていきゅう）せずということなし」[65]と記しているが、

康永本は、詞書の記述により近いかたちで親鸞の死を嘆く人々を描いていることが分かる。康永本では、こんなにも多くの僧俗に慕われる程に親鸞の存在が大きかったことが語られており、琳阿本や高田本よりも親鸞の死を嘆く人々が圧倒的に増加していることを踏まえれば、ここにも親鸞をそのような人物として描こうとした覚如の意図が見て取れよう。

第五節「廟堂創立」における一人の僧――本願寺の親鸞の強調

最後に、「伝絵」の最終段である「廟堂創立」段へ注目したい。これまで親鸞の生涯を語り、描いて来た「伝絵」を締めくくるこの段は、この絵巻の親鸞像においてきわめて重要である。特にこの廟堂から後に本願寺が発展していったことを踏まえれば、この段の描写は親鸞の没後を本願寺へと繋げるものとして注目に値する。

冒頭で述べたように、従来、琳阿本・高田本・康永本の三本の「伝絵」の絵相の相違を論じるにあたっては、この段が特に問題となってきた。この絵相が問題となってきたことの一つは、ここで描かれた廟堂内部の描写である。

弘長二（一二六二）年に入滅した親鸞の遺骨はその十年後、大谷の地に改葬され、これが大谷本廟となり本願寺発祥の地となる。琳阿本では、その廟堂の中に笠塔婆形の墓碑を安置するのみで高田本は墓碑と親鸞の像を安置し、康永本は堂内に親鸞の像のみを描く。

この相違について宮崎圓遵は、大谷廟堂はまず墓碑のみを安置した墓堂として成立したので、琳阿本はその状況を描いたものだと解釈し、永仁三（一二九五）年に木像が安置された状況を描いたのが高田本であるとしてそれが延慶二（一三〇九）年に唯善によってこの木像が奪い去られ翌年影像が再造されたが、この時は石塔が作られなかったために康永本の廟堂内には石塔が見られないと論じている[66]。一方、源豊宗は、影像は大谷廟堂が作られた当初から安置されていた筈であって高田本はその様子を描き、その十四年後の延慶二年に唯善によって影像が奪い去られて廟堂が墓碑のみとなったことがあったため琳阿本はその状況を描いていると論じている[67]。この問題は琳阿本と高田本の成立の前後にも関わるものだが、第一章にて触れたように、現在は高田本先行説が有力であり、廟堂内の描写をめぐっても、源説のように琳阿本の描写は像が唯善によって奪い去られた状況であるとの見方が優勢である。

ここで注目したいのは、そうした当時の廟堂の事情ではなく、この段に込められた覚如の意図である。そこでこの段の絵相をめぐるもう一つの議論、廟堂の周囲に描かれた人物を検討したい。この段に描き入れられた人物は、図２４にあるように、琳阿本では廟堂を

囲む回廊に僧が左右合わせて六人が描かれている。

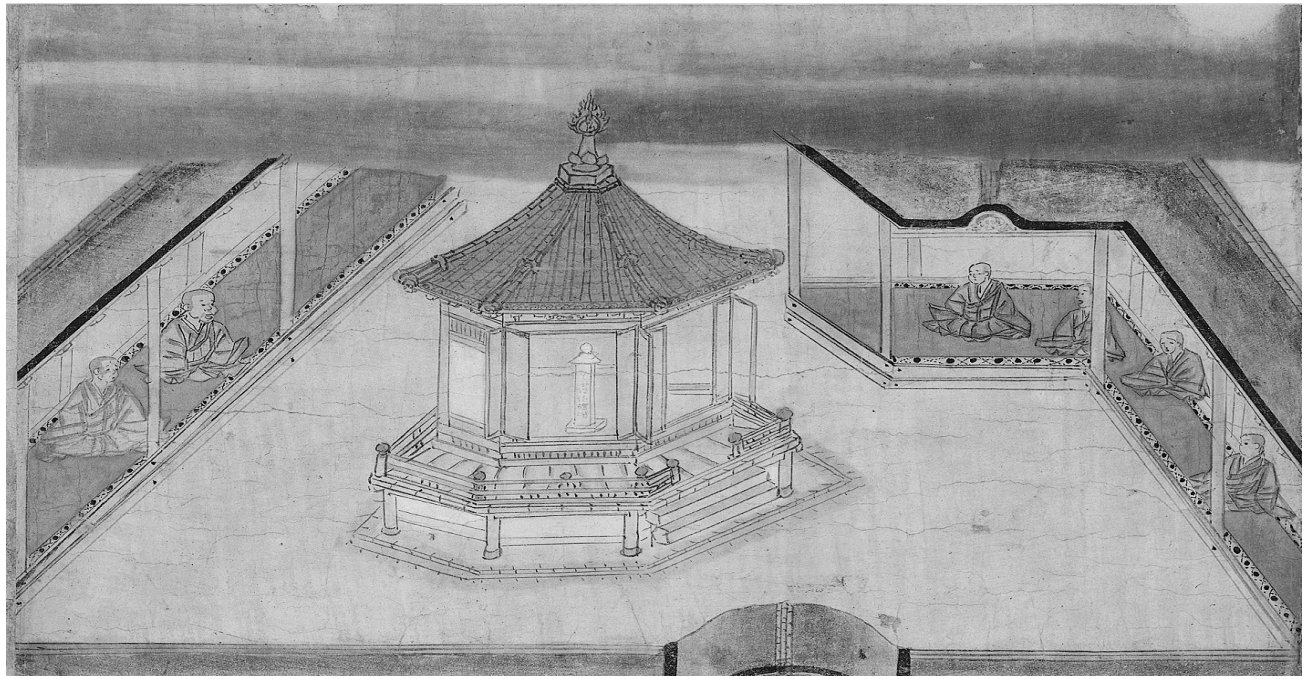
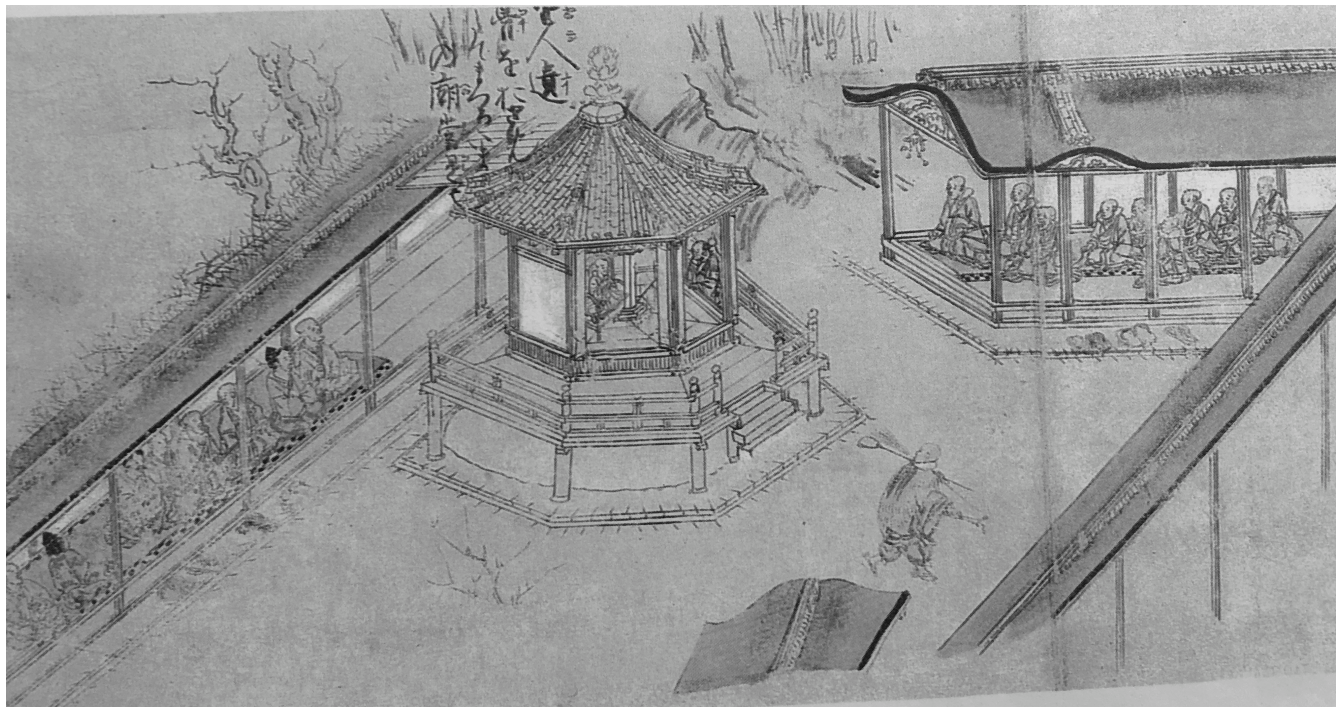


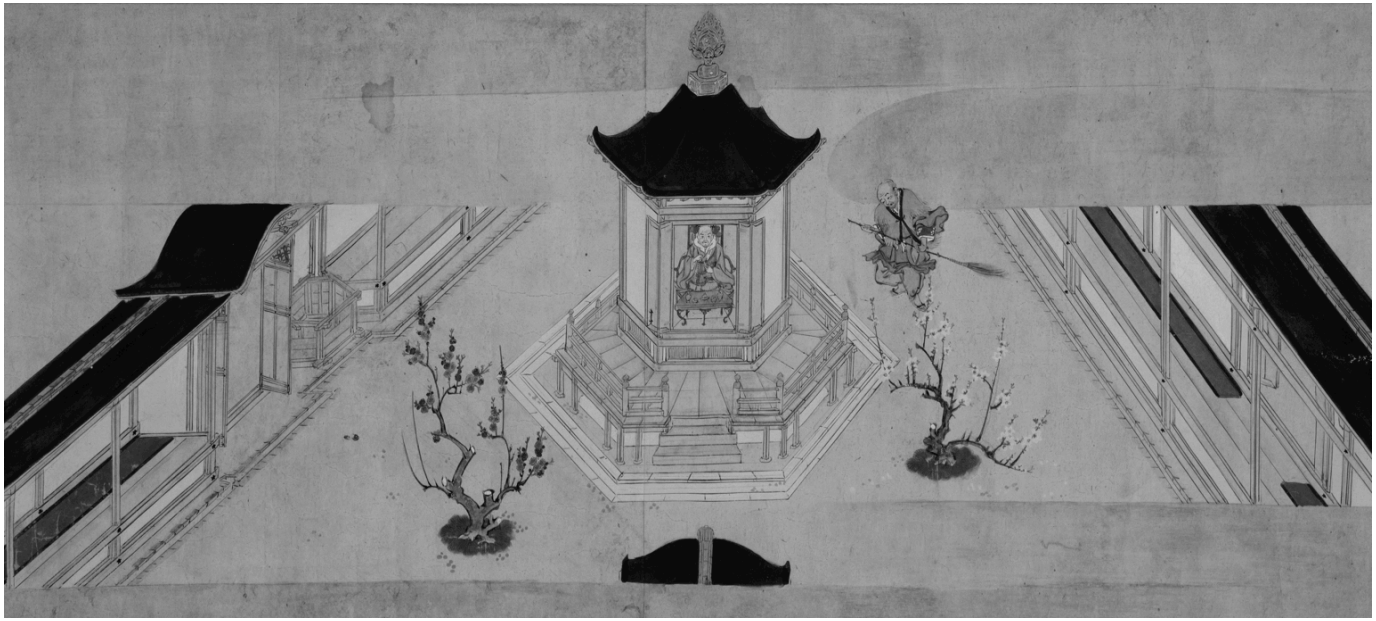
図２４　琳阿本「廟堂創立」[68]

図２５　高田本「廟堂創立」[69]



高田本では、図２５のように、僧俗合わせた一七人が描かれ、その他、廟堂の前に俗人一人と、庭には箒と鍵を持った僧一人の計一九人の姿が描かれている。一方康永本は、図２６のように、箒を持つ僧を一人描くのみである。

図２６　康永本「廟堂創立」７０



この段の詞書には、「彼の報謝を抽ずる輩、緇素・老少、面々あゆみを運びて、年々廟堂に詣す」７１との文言で廟堂へ僧俗、老若を問わず人々が参詣する様子が記述されており、廟堂の横に僧を一人だけを登場させる康永本の描写にはやや違和感を覚える。また、先に論じた「六角夢想」や「稲田興法」、そして親鸞の臨終を描いた「洛陽遷化」では、琳

阿本や高田本に対して康永本において、親鸞の存在感を強調するかのように人々の数の増加が見られた。よってこの段の絵相が、そのように親鸞の人気と存在感を表現したものであるならば、琳阿本や高田本のように廟堂に集う僧俗を描くか、その人数を増加させた描写となるはずである。

そこで考えたいのは、廟堂の前に描かれた箒を持った一人の僧の意味である。平松令三が論じるように、この人物が廟堂を管理する留守職であり、「伝絵」の作者・覚如であると古来言い伝えられており、平松もその点については間違いあるまいとの見解を示している[72]。また宮崎清も、高田本に描かれた箒と鉢を持った人物を後の留守職を意味する人物であると指摘した上で、この書き入れが覚如における対門徒への示威として意図的に取り入れた描写であると述べている[73]。このように、この人物については「廟堂―本願寺―を守る唯一正統な親鸞の後継者としての覚如自身を表すものではないかという見解」[74]がなされ、康永本に描かれた廟堂前の一人の僧は、留守職としての覚如自身であるとの見方がなされてきた。

第一章において述べたように、そもそも留守職とは、親鸞の娘・覚信尼が墓所のある土地を親鸞の門徒中に寄進するとともに、自らが廟堂の管理を行ったことを起源とする。その職は覚信尼の子孫代々へ相続するものと規定され[75]、覚信尼の書状には、たとえ彼女の子孫といえども、門弟たちの同意なくこの土地を処分したり横領したりしてはならないこと、そしてあくまで門弟たちの意向に適った者がこの墓所を管理するようにという趣旨が述べられていた。したがって廟堂の土地は門徒の共有物であるとの認識であり、管理者である留守職は、門徒の同意の上で任命される性格のものであったと考えられる。第一章で論じたように、覚如が留守職に就任する際も門徒の同意を得る事に苦心しており、留守職という地位は門徒の方針によって左右されるようなものであった。そうした点を踏まえれば、先行研究の指摘するように、康永本に描かれた箒を持つただ一人の僧は留守職を表現しつつも、他の僧や門徒ではなく他ならぬ自分自身が留守職として廟堂を守るという覚如の意思の強い現れであると考えられる。

「伝絵」は親鸞の火葬と廟堂の創立をもって締めくくられている。『歎異抄』を見ていたと考えられる覚如が「伝絵」に『歎異抄』における親鸞の言葉を引用しないことは先に述べたが、覚如は自身の著作である『改邪鈔』において、「某　親鸞閉眼せば、加茂河にいれて魚にあたうべし」と親鸞が言ったと記し、「いよいよ喪葬を一大事とすべきにあらず」[76]と述べている。この言葉からすれば、親鸞の火葬や、まして廟堂の創立は親鸞の意図に関

する行為である。しかしながら康永本では、多くの人々が見守るなかで親鸞の火葬がおこなされており、廟堂が立てられている。こうしたことからしても、康永本の親鸞像とは、覚如がどのような親鸞像を設定するかといった格別な意図によって創出されたものだと言えるのではないだろうか。

「伝絵」最終段の描写は、親鸞の法灯がほかならぬ本願寺にあり、それを留守職が守っていることを示している。親鸞の火葬の後にこの場面が配置されることよって、親鸞の遺骨の所在が明らかとなり、親鸞と大谷廟堂との繋がりが示される。この場面にたった一人の僧のみを描く康永本は、親鸞と本願寺との結びつきをより強固なものとしており、「本願寺の親鸞」というイメージを確たるものとしているのである。

むすび

琳阿本・高田本の制作の後、留守職就任を経た覚如は、主要著作において「三代伝持」の主張をしていく。覚如が表明した「三代伝持」とは、法然―親鸞―如信の法脈であったが、如信を媒介としたこの表明は、親鸞―如信―覚如の親鸞の法脈の宣言でありつつ、法灯継承者としての覚如と本願寺の正統性を主張するための論理構成であったと考えられる。本章では、覚如のこうした論理が康永本へいかに組み込まれ、それに伴って親鸞像がどのように変容しているのかを検討した。

覚如による「三代伝持」の主張において重要な点は、如信を媒介とした法脈の提示であった。このことを考慮すれば、そのような主張の後に制作された康永本には、如信の系譜が追加されていてしかるべきとの見方もできるだろう。しかし康永本には、琳阿本・高田本と同様、如信の存在や親鸞―如信の系譜は記述されていない。だが「伝絵」は、あくまで宗祖親鸞の徳を偲び、親鸞を賛仰することを目的として制作された絵巻である。したがって康永本も、基本的には親鸞を主人公としてその行状を描き顕彰することに重点が置かれている。そうであるならば、ここで親鸞ではなく如信の法脈を特別に強調することは不自然であり、むしろ覚如は、著作を通して如信を媒介とした法脈の正統性を明示し、それゆえに康永本においては如信の系譜以外の部分を強化し、自身の立場からの親鸞像を完成させることを目指したと考えられる。

琳阿本と高田本との絵相比較を通して明らかになったのは、康永本における法然と親鸞の教義的立場の同一性を強調し、真宗の教義的立場を明確にする描写、僧俗における親鸞の人気と存在感を強調する描写、および本願寺と親鸞との関係を強固なものとする描写で

ある。そしてそこで展開されていたのが、法然の法脈を継ぐ正統な弟子・親鸞像と僧俗に教えを弘め、僧俗に慕われた親鸞像、および本願寺の親鸞という性格づけである。

法然と親鸞の師弟関係と法脈が強調されれば、それに連なる法灯継承者としての覚如の地位は正当化される。また僧俗を問わない教えを広めるという教義の明確な表現は、覚如が法灯継承者として真宗の教義的立場を提示したものとして理解できる。さらに僧俗に慕われた親鸞の人気と存在感を誇張した描写は、親鸞の子孫として覚如の威厳を高める効果もあるだろう。特に親鸞と廟堂、廟堂と留守職を関連づけた最終段の画面は、親鸞と本願寺、親鸞と覚如を結びつける描写となっており、それらは真宗他派や門徒に対して本願寺と覚如の地位を主張する根拠となるものである。

康永本の絵相からは、親鸞をいかに描き、親鸞像をいかに設定するかという作者・覚如の意図が見て取れる。こうした描写の変更からは、康永本が宗祖である親鸞を顕彰する性質を保ちつつも、著作において表明されていた覚如の主張を組み込んだ上で親鸞像を展開していることが確認できる。康永本の親鸞像は、琳阿本や高田本「伝絵」の時点とはやや異なり、それら二本の親鸞像と同様に讃嘆されつつも、覚如の意図に沿うように変化が加えられているのである。

次章では、親鸞を宗祖とする真宗の宗派意識によって親鸞像がさらに変容する過程を考察する。

---

1 平松令三「親鸞聖人伝絵解説」『親鸞聖人伝絵　専修寺蔵・親鸞聖人伝絵』法藏館、一九八一年。

2 若林眞人「親鸞伝絵の絵相に見る恵信尼文書の影響」『竜谷教学』第三六号、二〇〇一年および「『親鸞伝絵』信行両座段について」『行信学報』第一五号、二〇〇二年。

3 宮崎圓遵『本願寺聖人親鸞伝絵私記』永田文昌堂、一九八三年。源豊宗「親鸞聖人伝絵の研究」宮崎圓遵編『日本絵巻物全集第二〇巻　善信聖人絵・慕帰絵』角川書店、一九六五年。

4 蒲池勢至「親鸞の石塔・遺骨・影像・廟堂」同朋大学仏教文化研究所編『誰も書かなかった親鸞――伝絵の真実』法藏館、二〇一〇年。

5 首藤善樹「『親鸞聖人伝絵』詞書翻刻対照表」信仰の造形的表現研究会編『真宗重宝聚英』第五巻、同朋舎メディアプラン、一九八九年。

6 「慕帰絵」大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料〈特別巻〉絵巻と絵詞』法藏館、二〇

○六年、八八頁。

7 「御伝鈔」真宗聖典編纂委員会編『真宗聖典』真宗大谷派宗務所出版部、［一九七八］二〇一〇年、七二七頁。

8 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七二七頁。

9 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七二七頁。

10 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七二七頁。

11 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七二八頁および日下無倫『総説　親鸞聖人伝　後編』英徳社、三三三頁（一九五八年、史籍刊行会）。

12 「顕浄土真実教行信証文類（教行信証）」（『教行信証』）前掲『真宗聖典』、四〇〇頁。

13 西本願寺蔵「善信聖人絵」上巻第四段。

14 「善信聖人親鸞伝絵」前掲『大系真宗史料〈特別巻〉絵巻と絵詞』、一三頁。

15 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七二七頁。

16 東本願寺蔵「本願寺聖人伝絵」上巻第五段。

17 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七二八頁。

18 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七二九頁。

19 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七二八頁。

20 若松、前掲『親鸞伝絵』信行両座段について」、一三八頁。

21 西本願寺蔵「善信聖人絵」上巻第五段。

22 「善信聖人親鸞伝絵」前掲『大系真宗史料〈特別巻〉絵巻と絵詞』、一三頁。

23 東本願寺蔵「本願寺聖人伝絵」上巻第六段。

24 若松、前掲『親鸞伝絵』信行両座段について」、一三八頁。

25 『改邪鈔』において覚如は、「浄土の真宗においては、」や、「真宗の本尊は、」（「改邪鈔」『真宗聖典』六八一頁および六八六頁）など、親鸞以降の宗旨を「真宗」と表記してその立場を論じている。

26 康永本のこの段の詞書には、「建仁三年辛酉四月五日寅時」（「御伝鈔」『真宗聖典』、七二五頁）とあり、この前の「吉水入室」段には、「建仁第三の暦春のころ聖人二九歳」とある。しかし親鸞二九歳は建仁元年であり、また、建仁三年の干支は癸亥である。琳阿本のみが正しく、「癸亥」および「建仁第一乃暦」と記しているのに対し、高田本や康永本およびその他諸本はすべて干支と暦を誤って記入している。建仁元年の干支は辛酉であり、この表記の違いが何を意味しているのかは意見の別れるところだが、ここでは一般に言われ

ているように、「六角夢想」における親鸞の年齢を二九歳と記した。

27 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七二五頁。

28 長井眞琴「戒律の根本：巴・漢・和対訳　比丘波羅提木叉」国書刊行会、［一九二九］一九七五年。

29 平川彰「波羅夷法の研究」『平川彰著作集　第十四巻　二百五十戒の研究１』、春秋社、一九九三年。

30 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七二五頁。

31 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七二五頁。

32 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七二五頁。

33 西本願寺蔵「善信聖人絵」上巻第三段。

34 「善信聖人親鸞伝絵」前掲『大系真宗史料〈特別巻〉絵巻と絵詞』、一一頁。

35 東本願寺蔵「本願寺聖人伝絵」上巻第三段。

36 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七二五頁。

37 西本願寺蔵「善信聖人絵」上巻第三段。

38 「善信聖人親鸞伝絵」前掲『大系真宗史料〈特別巻〉絵巻と絵詞』、一一頁。

39 「改邪鈔」前掲『真宗聖典』六八四頁、傍線筆者。

40 東本願寺蔵「本願寺聖人伝絵」上巻第三段。

41 東本願寺蔵「本願寺聖人伝絵」上巻第三段。

42 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七二五頁。

43 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七三三頁。

44 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七二五頁。

45 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七三三頁。

46 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七三三頁。

47 西本願寺蔵「善信聖人絵」下巻第二段。

48 「善信聖人親鸞伝絵」前掲『大系真宗史料〈特別巻〉絵巻と絵詞』、一四頁。

49 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七三三頁。

50 東本願寺蔵「本願寺聖人伝絵」下巻第二段

51 「慕帰絵詞」柏原祐泉ほか編『真宗史料集成　第一巻　親鸞と初期教団』、同朋舎、一九四七年、九三〇―九三一頁。

52 「歎異抄」前掲『真宗聖典』、六二八頁。

53 西本願寺蔵「善信聖人絵」下巻第六段。

54 「善信聖人親鸞伝絵」前掲『大系真宗史料〈特別巻〉絵巻と絵詞』、十九頁。

55 東本願寺蔵「本願寺聖人伝絵」下巻第六段。

56 「口伝鈔」前掲『真宗聖典』六七〇頁。

57 「口伝鈔」前掲『真宗聖典』六七一頁。

58 「口伝鈔」前掲『真宗聖典』六七一頁。

59 若林、前掲「親鸞伝絵の絵相に見る恵信尼文書の影響」。

60 「恵信尼消息」前掲『真宗聖典』六一七―六一八頁。

61 西本願寺蔵「善信聖人絵」下巻第六段。

62 「善信聖人親鸞伝絵」前掲『大系真宗史料〈特別巻〉絵巻と絵詞』、一八頁

63 犬神人とは、中・近世において大社などに属し、死穢の清掃などに従事した下級神官で、東西本願寺門主の葬式においては先導を務め、茶毘の行事を行う人々をさす。（小林茂ほか編『部落史用語辞典』柏書房、一九八五年）

64 東本願寺蔵「本願寺聖人伝絵」下巻第六段。

65 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七三六頁。

66 宮崎圓遵『本願寺聖人親鸞伝絵私記』永田文昌堂、一九八三年。

67 源豊宗「親鸞聖人伝絵の研究」宮崎圓遵編『日本絵巻物全集第二〇巻　善信聖人絵・慕帰絵』角川書店、一九六五年。

68 西本願寺蔵「善信聖人絵」下巻第七段。

69 「善信聖人親鸞伝絵」前掲『大系真宗史料〈特別巻〉絵巻と絵詞』、一八頁

70 東本願寺蔵「本願寺聖人伝絵」下巻第七段。

71 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七三七頁。

72 平松、前掲「親鸞聖人伝絵解説」、二二頁。

73 宮崎清「親鸞伝絵について―西本願寺琳阿本を中心として―」『龍谷史壇』第六二号、一九六九年、五八頁。

74 小林達朗『親鸞聖人絵伝　日本の美術』至文堂、二〇〇〇年、五九頁。

75 覚信尼の書状として、次の文書がある。

大谷親鸞聖人ノ御影堂ノシキ地ノ事、キシンノ状ヲカキテイナカノ御弟子タチノ中へ出シ畢ヌ、但此処ノ留守式ニ於テハ善照坊ニ、申付ル所ナリ、ハヤバヤ此文ヲ手次トシテ官領クワンレイ然ルヘシ、ソノ一期ノ後ハマタ子ドモノ中ノ器量ヲエラヒテスエ

ノ世マテモ次第ニ申シ付ラルベシ、上人ノ御身ノタメニモ尼ガタメニモコノ子御スエタラントモガラ…（中略）…シキチニ於テハ此状ヲ守テ尼ガ子孫永ク相継ベキ者ナリ、依テ後ノタメニ口シ状如件。

（『本願寺通記』「公本法定録」千葉乗隆『真宗教団の組織と制度』同朋舎、一九七八年三、五八頁）

[76] 「改邪鈔」前掲『真宗聖典』、六九〇頁。

第三章　「妻帯した親鸞」像の構築過程――江戸期における僧侶の妻帯の厳罰化と親鸞伝の言説をめぐって――

はじめに

第一章および第二章において、「伝絵」において親鸞像がいかに創出され、その親鸞像が制作者である覚如の意図によって変化していく過程を「伝絵」の絵相から考察してきた。本章では、近世における宗派意識のなかで、「伝絵」にはない要素が親鸞像へ付与されていく過程を検証していく。ここで対象とするのは、江戸幕府による仏教統制を背景として繰り広げられた、「親鸞は妻帯した」という言説である。

親鸞は「妻帯した」[1]と言われ、さらには「親鸞が公然と妻帯し、在家仏教の祖となったのは決定的に重要なことである」[2]などの文言で在家仏教の始祖として論じられる傾向にある。しかしながら、現在確認できる史料のうちで親鸞自身が妻帯を宣言したものや、「妻」について語ったものはない。また、これまで論じてきた「伝絵」においても、親鸞の妻帯や「妻」の描写および親鸞が「妻帯した」というエピソードは記されていない。この言説が明確に記述されているのは、特に江戸期に刊行または作成された親鸞伝においてである。

塩谷菊美のように[3]、「伝絵」は親鸞の「妻帯」を暗示しており、露骨な表現がなくとも親鸞の「妻帯」は想定できるとの見解もある。しかしそうであるならば、「伝絵」では暗示程度であった親鸞の「妻帯」が何故江戸期の親鸞伝では明確に記述されているのだろうか。そこには、親鸞の妻帯に関する「露骨な表現」の必要性があったのではないのだろうか。本章では、親鸞を宗祖とする真宗を取り巻く情勢のなかで、親鸞像がさらに変容していく過程を考察していく。

日本における僧侶の妻帯は、明治五（一八七二）年に所謂「肉食妻帯勝手令」[4]が太政官より発布されたことで公認されるようになるが、江戸幕府による仏教統制下では、僧侶の女犯ならびに妻帯は禁じられ、違反した僧侶は厳しく罰せられていた。だがその一方で江戸幕府は、妻帯を宗風とする真宗[5]に対しては妻帯を許可し罰則の規制対象外としていた。つまり江戸期において真宗は、政府によって妻帯することが公認されたきわめて稀な宗派だったのである。そのような真宗にとって第一に自分たちの妻帯の宗風の重要な根拠となるのは、宗祖である親鸞が「妻帯した」という事実であろう。だがそれは親鸞自身の言葉や「伝絵」には登場しない事柄である。

引野亨輔の指摘にもあるように[6]、寛文五（一六六五）年の「諸宗寺院法度」や諸宗における檀林・学林等の台頭などを契機として、江戸時代には「他宗」との際を過剰なほど意識した「自宗」の独自性が主張されていった。そのなかで真宗では神祇不拝の徹底や他力本願の追究および聖教の真偽判断など、「自宗」を意識した活動が活発になされていった。また浄土宗を素材とした西村玲も[7]、近世中期になると檀林での修学を第一義とする学僧が増加し、浄土宗という「宗派」意識によって律僧が教団周縁へ追いやられたことを指摘している。このようした先行研究にあるように、近世における仏教各派はその独自性を追究し、「自宗」の教義がいかなるものであるかを強調していったのである。この問題は、本章が注目するような、真宗が宗祖をいかに語るかという姿勢にも通じるものであると考える。なぜなら、妻帯という独自な宗風を主張するにあたっては、宗祖である親鸞の「妻帯」の独自性をいかに語り出すかが重要になってくるからである[8]。

そこで本章では、幕府の法的規制を踏まえてその前後を区分し、親鸞伝の言説と関連させた上で親鸞の「妻帯」がいかに語られたかを検討したい。具体的には、江戸期に刊行・作成された親鸞伝を対象に、親鸞の「妻帯」に関する記述と妻帯の理由、「妻帯」に対する親鸞の反応、そして妻帯の宗風に関する記述から「妻帯した親鸞」像が確立していく過程を分析する。

先行研究として、江戸期の真宗における妻帯論については、ファン・ティ・トゥ・ジャンが真宗教学者たちの展開した肉食妻帯論の分析を行なっており[9]、またジャフィー・リチャードは、江戸幕府による僧侶の女犯および妻帯の厳罰化を背景とした僧侶たちの破戒の実態へ注目し[10]、真宗をめぐる肉食妻帯論争を当時の社会状況により即した視点で論じている。そうした先行研究に対して本章では、親鸞伝における親鸞の妻帯の語られ方を扱う。親鸞伝は、いかに論理的に真宗の妻帯の宗風を弁明するかという教学者たちによる妻帯論とは異なり、いかにまたは何を宗祖親鸞の生涯として記述するかという点に重点が置かれている。宗派における宗風の起源としては宗祖の言行がまず重要であり、したがって真宗における妻帯の宗風は、教学としての妻帯論のみならず宗祖である親鸞の生涯を語ってきた親鸞伝の記述もふまえて考察する必要があると考える。

なお、親鸞の「妻」や「結婚」と言う場合に注意したいのは、それらが近代的な意味とは大きく異なるという点である。平雅行も指摘しているように[11]、中世では戸籍制度がないため結婚したからといってどこかに届けるわけでもなく、さらには妻が特定の一人の女性でない可能性もあり、親鸞の時代における妻帯や妻、そして結婚の定義は曖昧である。

しかしこれまでの研究ではその点へ注意を払わないものもあり[12]、妻帯や妻が近代的な結婚または妻とは特定の一人の女性を指すといった前提で論じられてきた傾向がある。そこで本章では、親鸞の「妻」や「結婚」を言う場合については「」付きで表記し、親鸞の「妻」や「結婚」に限定されていないものは「」なしで表記する。

第一節　江戸期における僧侶妻帯の禁止と真宗による妻帯論の展開

一　僧侶の妻帯の実態と「妻帯した」親鸞像

「妻帯した親鸞」と言う際には、親鸞が戒律を破って妻帯し、そのために流罪となったという議論が含まれている。そもそも僧侶の戒律には不婬戒があり、女性との性行為は破戒として禁止された行為である[13]。また律令制下の「僧尼令」[14]においても、僧侶の女犯は禁止事項とされ、違反した者には厳しい処罰が規定されていた。

しかしながら、喜田貞吉[15]や平[16]の研究でも明らかなように、中世から鎌倉期になると出家した法皇が子をもうけたり実子に寺を相続させたりと、僧が女犯をするケースが珍しくなかったとされており[17]、石田瑞麿は僧の女犯を通史的に整理することで、中世では僧の女犯が日常化していた事例を列挙している[18]。その他にも、天台の安居院流は実子による真弟相続をとっており、東大寺では実子と後妻との間で財産の相続争いが生じ、さらには土御門天皇の母は山門僧侶の娘であったといった事例も確認できる[19]。このような状況から見ても、平も指摘しているように「顕密仏教の世界で妻帯が日常化していただけでなく、朝廷もまたその実態を追認していた」[20]と考えられる。

このことは、決して親鸞の「妻帯」のみが特別なものではなかったということを意味している。松尾剛次は、親鸞の当時は「公然と妻帯し、それを認めた僧はいなかった」[21]との立場から、親鸞の妻帯を「公然たる結婚というきわめて革命的な行為」[22]だと評価しているが、親鸞の妻帯が「公然」たる条件や、その「革新性」[23]はきわめて疑わしいのである。

この点について平は、

> 顕密仏教における妻帯の日常化とその影響は朝廷にまで波及し、今や僧侶の娘が女院となったばかりか、僧侶の孫が天皇に即位することすら起きたのです。こういうなかにあっては僧侶の妻帯を処罰できようはずがありません。土御門天皇の即位は、親鸞が六角堂に参籠する三年前の出来事です。こうしたことからすれば、親鸞が妻帯し

ていたために流罪になったというのは、とうてい考えられません。[24]

と述べており、たとえ親鸞が妻帯していたとしても、それだけではその「革新性」を主張することはできないのである。実際、九世紀末までは女犯を犯した僧侶のへ厳しい処罰の事例が確認できるが[25]、それ以降、「十六世紀の豊臣秀吉の時代まで、顕密僧の妻帯は野放し」[26]であったとされる。本章では親鸞が「妻帯した」という親鸞伝の言説に注目するが、親鸞の妻帯が他の顕密僧と変わらないものであれば、在家仏教の始祖・親鸞というイメージは本来成り立ち難い。

二　江戸期における僧侶の女犯・妻帯の禁止

僧侶の女犯や妻帯が再び厳しく処罰され始めるのは、豊臣政権になって以降である。辻善之助の研究でも挙げられているように[27]、文禄三（一五九四）年には、各寺に対して女犯肉食を禁止し、破戒僧を放逐させるとともに濫行の僧がいれば寺院の共同責任とする法令が出されている。僧侶の女犯や妻帯に対する処罰はこの時代以降、江戸期を通して再び厳しく規定されるようになっていき、各寺・各派に共通する「諸宗寺院法度」が発布される寛文五（一六六五）年以前の段階では、各寺・各派へ個別に法令が出されている[28]。それら諸宗僧侶の風儀に関連する法令のうち、僧の女犯あるいは妻帯に直接的または間接的に言及したものをファンが整理しており[29]。この成果を参考にしてここではまず「諸宗寺院法度」以前に各寺を対象に出された禁令を確認していく。

「諸宗寺院法度」以前の法において、江戸幕府が仏教寺院における「婦女」の問題にはじめて触れたのは、寛永十一（一六三四）年の「東叡山末門掟」である。『徳川禁令考』[30]を元にその条文を見ていくと、「雖為レ客来一、婦女暮六ツ時以後迄指置間敷候、但、茶毘之節来候分ハ各別事」[31]と記されており、葬儀の時以外、女性は暮れ六ツ（午後六時頃）以降の参詣が禁止されていたことが分かる。また、承応三（一六五四）年の東叡山に対する法度においても、「坊中女人寄留堅可レ為二停止一、但、参詣之婦女者可レ令用二捨一事」[32]との文言で、参詣を除いては坊中に女性が立ち寄ったり、泊まったりしてはならないことが規定されている。これらは坊中への女性の立ち入りを制限する法度ではあるが、その目的とするところは女犯の防止であった可能性がきわめて高い。また、万治三（一六六〇）年に発布された榛名山巌殿寺宛の法度では、「山中居住之者、可レ守二学頭別当之下知一之事、附、二王門之内、不レ可二妻帯置一之事」[33]とあり、妻帯した者を寺院内に置くことを禁じ

ている。女犯と妻帯との区別は曖昧ではあるが、これらの記述からは江戸幕府が僧侶の女犯と同時に妻帯も禁止していた様子がうかがえる。

真言宗に対しては、破戒に関する法度が元和元（一六一五）年に出され、「破戒無慙之比丘可レ令二衣抜一事」[34]として破戒した僧の還俗を定めており、増上寺に対する法度では、「不律僧不レ可レ置二寺中一、若於レ有レ之者、剝二取三衣一、関東中可レ追二放之一、但依レ事而可レ処二厳科一事」[35]と記され、破戒した僧は寺に置かずに還俗させた上に関東から追放することが定められている。

そうした規定が各寺・各宗へ個別に出されていたなかで、各寺・各派に共通する「諸宗寺院法度」が寛文五（一六六五）年に発布される。この法度は個々の法度を統括した、「個別的統制から画一的統制へ移行したもの」[36]とされ、豊臣政権時代を含むそれまでの幕府の政策が個別の寺院や宗派を個々の法度によって統制していたのに対し、仏教の各宗に対する一律の規定を設けたものであった。

その「条々」（「諸宗寺院下知状」）には、女犯や妻帯に関する規定として次のような文言がある。

他人者勿論、親類之好雖レ有レ之、寺院坊舎女人不レ可レ抱二置之一、但、有来妻帯者可レ為二各別一事[37]

但し書き以下については後述するが、この規定では、他人はもちろん、親類の者といえども寺院坊舎に女人を泊め置いてはならないことが記されている。各宗は寺に女人を泊めてはならず、その意図するところは女犯の禁止であったと考えられる。

なお、僧侶の女犯や妻帯はこのように規定によって禁止されていただけではなく、実際に厳しく処罰されており、その実例の記録もいくつか残されている。次に挙げるように、寛保二（一七四二）年に編纂された『公事方御定書』（『御定書百箇条』）[38]では、女犯をした僧が実際に獄門や配流・斬首・死罪といった厳しい罰に処せられていたことが分かる。

女犯之僧御仕置之事

元文四年極　（一七三九年）

一　寺持之僧　遠島

享保六年極　（一七二一年）

一　所化僧之類　晒之上本寺触頭江相渡寺法之通可為致
　　寛保二年極　（一七四二年）
一　密夫之僧　寺持所化之僧無差別獄門[39]

さらに、先に挙げたファンの研究では[40]、史料を元に江戸期における僧侶の女犯や妻帯の実例とそれに対する処罰がリスト化されており、寛文十一（一六七一）年に浄土宗僧侶の密通が発覚して斬罰された事例[41]、享保三（一七一八）年に播州真言玉積坊の僧が女犯によって磔となった事例[42]、享保六（一七二一）年に増上寺の僧侶が吉原の女性を請け出して妻にした罪で還俗となった事例[43]、嘉永四（一八五一）年に増上寺の僧侶が女犯によって遠流された事例など多数の事例が史料から確認でき、僧侶の女犯や密通のみならず妻帯も実際に厳しく処罰されていたことが分かる[44]。またジャフィーも、幕府にとっては僧侶と女性とのいかなる親密な関係も女犯の一つだったと論じて、女犯や妻帯と類似した行為による僧侶の処罰例を多数挙げており[45]、江戸幕府は、女犯や密通などと同じように妻帯を禁止し、処罰していたものと考えられる。

三　浄土真宗と妻帯の宗風

ところが、真宗の僧侶はそうした規制の対象外であったと考えられている。それを示すのが、先に挙げた寛文五（一六六五）年の「諸宗寺院下知状」の但し書きである。そこでは、「他人者勿論、親類之好雖レ有レ之、寺院坊舎女人不レ可レ抱二置之一、但、有来妻帯者可レ為二各別一事」[46]と規定されていたが、この規定の但し書きには、「有来妻帯者可レ為二各別一事」[47]と明記されており、妻帯を禁止する一方で、既に妻帯している場合は対象外とされているのである。この「有来妻帯」が具体的にどの宗派の僧を指すのかは明確でないが、平田厚志が「但し書きにある『在来（ママ）妻帯ハ可為格別事』という、それに該当する宗旨が、おおむね真宗教団であることは間違いなく（真宗僧侶以外では、山伏のみに妻帯が認められていた）、真宗僧侶の風儀としての妻帯を幕府が改めて追認したことを意味しよう」[48]と断言しているように、この規定が、「真宗については妻帯の宗風を但し書において認めている」[49]と考えられる。

その証拠の一つとなるのが、この法度以前の慶安年中（一六四八年～一六五一年）に西本願寺の良如宗主が「諸国坊主衆中・同門徒中」宛に出した消息である。その第五条において良如は、「妻子ヲ扶持シ、治レ身、後世ノ道ヲ可レ知」[50]と定めており、幕府の法度が

出される以前から西本願寺が門下に対して妻子を持つことを認め、かつ妻子を扶養することを説いていたことが分かる。ファンも、この消息に基づいて「諸宗寺院下知状」にある「有来妻帯」が真宗を指している可能性が高いことを指摘しており[51]、それに該当する宗旨が真宗であるということは、現在の研究ではおおむね一致している。

真宗が罰則の規制対象外であった事を示す史料としてはさらに、享保七（一七二二）年に東西両本願寺に対して出された幕府の法度がある。

この中で真宗の妻帯に言及している箇所を挙げると、

一、宗門は子孫相続風儀故、其寺血脈のものは、不学不才といへとも、一寺之住職として、数多之檀徒を領す、然に身之程を知らす、猥に高ふりて、礼儀に違ひ、上を犯し、下をあなとる働をなすへからす。若不如法の族於レ有レ之は、住職かなふへからさる事。

一、宗門之僧侶は、在家にひとしき風儀に候得は、随分相慎、放逸をいましめ、沙門に似合さる業一切いたすへからす、たとい俗輩誘引たりとも、漁猟之遊ひに交るへからさる事[52]

とあり、「宗門ハ子孫相続風儀故」や、「宗門之僧侶は、在家にひとしき風儀に候」といった言葉が明記されている。この法度は、「幕府の趣意にそって本願寺で立案して提出したものを、幕府で検討し、築地本願寺を通じて末寺に伝達するという形で成立したもの」[53]とされるが、幕府が東西本願寺によって作成された草案を検討した上で「子孫相続風儀故」や、「在家にひとしき風儀」といった言葉を含んだ法度を出したということは、幕府が本願寺に対して妻帯とその宗風を公認したことを明瞭に示していると言えるだろう。

なお、こうした法度は東西本願寺だけではなく専修寺や仏光寺にも発布されているが、そこで規定されているのは、他宗派を誹謗してはならないことや華美な法衣や豪勢な食事を控えること、さらには遊興の禁止といった規定で妻帯は禁止されてはおらず[54]、幕府による僧侶の女犯や妻帯に関する記録の中で真宗僧侶の処罰例は確認できない。

四　妻帯の宗風の根拠をめぐって

それでは、妻帯が認められた真宗はその特異な宗風の根拠をどのように説明したのだろうか。冒頭で述べたように、親鸞が「妻帯した」という事柄は、「伝絵」には記されていな

いのである。

そこで、幕府がその根拠を問い合わせた際の記録として、寛政八（一七九六）年に西本願寺が京都所司代へ回答した「浄土真宗開闢肉食妻帯之儀本願寺勅号之由緒」と題する史料を確認したい。

ここでは次のように記されている。

一　肉食妻帯之儀者、御師範法然上人と祖師聖人、共ニ時機を監ミ玉ひ、示教之上、祖師聖人肉食妻帯被成、時之関白兼実公之息女と被致配偶候。則人皇八十三代土御門帝之御宇、建仁三亥歳、勅許と申義ハ不申伝候[55]

肉食妻帯の儀は、師である法然上人と親鸞聖人が共に時機を鑑みて、教えを示した上で祖師親鸞聖人は肉食妻帯をなさり、時の関白兼実公の娘と配偶するにいたった。それは土御門帝の御時で、建仁三年であった。勅許という義は伝わっていない。（大澤訳）

ここでは、建仁三（一二〇九）年に親鸞が法然と「共ニ時機を監ミ玉ひ、示教之上」、関白九条兼実の娘を「妻」として「妻帯するに至った」ことが記され、妻帯の宗風の根拠が、祖師である親鸞が「妻帯した」ということそれ自体に拠っているということが分かる。

真宗の妻帯の宗風について、どのような事情で幕府が問い合わせをしてきたかは当該史料がないため不明だが、この文書以前の寛文五（一六六五）年には、「諸宗寺院法度」および「諸宗寺院下知状」において僧侶の不行儀や寺院や坊舎へ女人を抱え置くことが禁じられており[56]、貞享五（一六八八）年には、「寺院坊舎女人抱置禁止之覚」[57]、享保三（一七一八）年には、「僧侶風紀取締ニ付達」[58]、さらに天明八（一七八八）年には、「僧侶風紀取締ニ付内達」[59]など、僧侶の風紀粛清を定めた法度が幕府より発布されている。さらにこの文書の三年後の寛政十（一七九九）年にも「僧侶風紀取締ニ付内達」[60]が発布されており、そうした風潮の中において妻帯という特異な宗風の根拠を幕府が真宗へ問い合わせるのは当然の態度だと言えるだろう。

しかしこの文書からは、なぜ真宗において妻帯が宗風となっているのかが不明瞭である。ここで記されているのは親鸞が「妻帯」したことにまつわるエピソードであって、妻帯が真宗の宗風となっている理由や根拠ではない。また、妻帯の宗風の理由として宗祖親鸞の「妻帯」は重要な根拠とはなるが、たとえ宗祖である親鸞が「妻帯」したとしても、親鸞

自身が妻帯を宗風とすると宣言するか、もしくは妻帯を真宗の宗風とせよという確固たるお墨付きがないかぎり、親鸞以降の真宗僧侶が妻帯する理由にはならないはずである。先述したように、現在確認できる親鸞の言葉において親鸞自身が「妻帯」について言及したものや、宗風に関するものは確認できず、「伝絵」にもそれらは語られていない。だが先の「由緒書」にあるように、真宗における宗風としての妻帯は、親鸞が「妻帯した」ということが根拠とされているのである。

五　真宗による妻帯論の展開

江戸幕府が何故真宗に対して妻帯の宗風を認めたのかという点については研究者の間でも議論が分かれているが、妻帯を認めるという幕府からのお墨付きは江戸期の真宗が妻帯の宗風を主張する上で大きな拠り所となったであろう。そしてそれは一方で、妻帯の宗風という特異な風儀やそれを始めたとされる親鸞が他宗や社会に注目されるきっかけとなったと考えられる。

先に挙げた慶安年中（一六四八―一六五一年）における西本願寺の良如宗主の「諸国坊主衆中・同門徒中」宛の消息には、「念仏ノ行者可二慎敬一法」として、その第五条に、「妻子ヲ扶持シ、治レ身、後世ノ道ヲ可レ知」[61]とあり、「妻子ヲ扶持」しつつ「治レ身」、「後世ノ道ヲ」知るべき、との指針が示されていた。ここからは、妻帯する宗派として内部の規律を整えようとすると同時に、外部への体裁を整えようとする姿勢もうかがわれる。

また石川力山が整理しているように、江戸期を通じて「肉食妻帯」[62]に関する書物が真宗教学の最高責任者によって執筆あるいは刊行され続けている[63]。肉食や妻帯という真宗独自の風儀の論拠を確固たるものにするために真宗の教学者たちは様々な論理を構成し、内外に対して妻帯論を展開していったのである。

そうした真宗教学者たちの弁明の先駆としては、西本願寺学頭であった西吟（一六〇五―一六六三）およびその弟子の知空（一六三四―一七一八）がいる。特に西吟の議論は、『妻帯』の問題を軸にして、はじめて肉食妻帯の風儀を肯定する議論を提起した」[64]ものとされ、彼の『客照問答集』は、後の真宗の僧侶たちが肉食や妻帯に関する議論を展開する際の「いわば雛形的役割」[65]としてその後真宗が肉食や妻帯に関して内外に議論を展開する際多く引用されていく。この書がいつ著されたのかは明らかでないが、僧侶の行儀が厳しく取り締まられるようになって以降の明暦元（一六五五）年に刊行されており、真宗の肉食や妻帯に対する内外からの批判が背景にあったと考えられる。

一方、真宗の肉食妻帯論を批判した代表的人物は黄檗宗の鉄眼（一六三〇―一六八二）だが、彼は西吟の元で学んだ後に黄檗宗へ改宗し、西吟らの肉食妻帯論を徹底的に批判している。鉄眼は、五逆十悪の者も一度念仏すれば浄土に往生でき、父母を殺し、君主を殺すことも往生の妨げにはならないという真宗の教えを愚かな男女が信じて帰依しているが、それは「魔説」であると強く非難する[66]。そして「一向ハ肉食女犯ノ凡夫タリ」[67]と述べて西吟の議論を否定している。

それに対し西吟は『客照問答集』において、「真宗ノ僧徒ハ、妻子ヲモチ、血肉ヲ食シ、仏戒ニ背テ、賤劣ナル宗旨ニアラスヤ、イカン。」[68]との問いに対し、次のように答えている。

> 客ハ法理明ニシテ、人ヲ救ノ慈悲ヲ専トスルコトヲ尊ズ、タヾ肉ヲ食セズ妻子ヲ持セザルコトノミ尊トスルコト、乃仏法ノ玄理ヲ知サルユヘナリ。[69]

ここで西吟は、妻子を持っているかいないかだけで優劣を判断するのは仏法の理を知らないのだと主張する。再吟は、肉食や妻帯の問題を仏教における慈悲の在り方を論じることによって批判に応えているのである。

一方、知空は『肉食妻帯弁』において真宗以外の僧侶たちによる女犯や妻帯が広まっている証拠をいくつか挙げ、

> 当流ニハ一人ノ妻ヲ与ヘテ坊守ト定メテ、余ヲ奪タレハ、結局他家ノ僧達ノ行状ヨリ、与ヘテ奪フ方ガ慚愧ノ徳ガアル。[70]

と述べ、真宗の妻帯はそのような破戒行為とは異なり、一人の女性を坊守と定めて他の女性とは関係を持たないため、妻がいて他を奪われている方が他宗の僧達よりも「慚愧のノ徳」があるのだと主張する。さらに知空は、「妻帯モセス肉食モセネハ、反テ夫レヲ恨ミ、隠シテナリトモナサント企テ咎ヲ受ル」と述べて真宗は、「時機ニ任セテ吾祖ノ宗旨ノヤウニ一人ノ妻ヲ許シ」[71]ているために僧侶は悪事を犯さずにすむのだと主張する。ここで知空は、「吾祖ノ宗旨」との言葉で真宗の宗旨として妻帯や肉食の風儀を語るのである。

西吟や知空を含め、江戸期には肉食妻帯の宗風を擁護する書物が三十本以上も真宗の学僧たちによって著されているが[72]、その言説の変遷を分析したファンは、これらの学僧た

ちが「西吟と同じように、肉食妻帯を単なる破戒ではなく、親鸞開祖からの伝統ある真宗の風儀であり、僧侶にとって布教の方便であり、衆生を救済する手段であると論じ」[73]ていることを指摘し、それが西吟以降の僧侶たちになると、肉食や妻帯が真宗の独自の宗風であるという点をより強調するようになっていく点を明らかにしている[74]。またジャフィーも、真宗僧侶の妻帯の公認は僧侶として風紀と戒律の遵守を求められていた他宗僧侶たちの多大な嫉妬と不満とを引き起こし、この時期の真宗の「肉食妻帯」論が真宗の宗風の正当性の主張に特に重点が置かれていることを指摘している[75]。つまりこの時期に真宗は、その宗風の独自性や根拠を外部に向けて発信し、自らの宗派をより意識した主張を行っているのである。特に、西吟を先駆とする肉食妻帯の弁明が、「時代風潮を巧みに取り込み、それを味方にしての弁明に終始していたところに特徴がある」と平田も論じているように[76]、真宗は妻帯が公認された仏教宗派として、その宗風の根拠や正当性を他宗や社会へ主張する必要があったと考えられる。それは同時に、親鸞が妻帯し、それが妻帯の宗風の起源となったということを積極的に語り出していくことでもあったのではないだろうか。

第二節　親鸞伝における「妻帯した親鸞」像の定着

一　「親鸞伝絵」における親鸞妻帯の描写の欠如

親鸞自身が自身の妻帯の理由を語っているのならば、真宗の教学者たちは自分たちの妻帯についてそれほどまで多くの論争を重ねる必要はなかったはずである。親鸞の思想はあくまでも阿弥陀仏の本願にゆだねる仏法であり、その立場からすれば、婬戒を犯すことや妻帯は往生にとって特に問題とはならない。「末法無戒」の立場に立つ親鸞は、「破戒無戒の人、罪業ふかきもの、みな往生すとしるべし」[77]と述べており、親鸞の思想はそもそも戒律を仏教の最大要件とする教えとは原理が異なるからである。また、大正十（一九二一）年に手紙が発見された親鸞の「妻」とされる恵信尼（一一八二―?）や、善鸞（生没年未詳）や覚信尼（一二二四―一二八三）など親鸞の息子や娘の存在がいることからしても[78]、親鸞が戒律を重視することで悟りを目指し、「戒」を仏教の最大要件とする教えとは異なる道を歩んでいたことは確かである。

だが、「妻帯」や「妻」に関する親鸞自身の言葉は残されておらず、そうした宗風に関して言及したものもない。さらに現在では親鸞の「妻」は恵信尼とされてはいるが、それは大正十（一九二一）年に『恵信尼消息』が発見されてようやく定説となったものであって、親鸞の「妻」や宗風に関することは親鸞自身の言葉や、「伝絵」からは見出せない。したが

って、親鸞の「妻帯」と真宗における宗風とは直接結びつかないのである。

本章が注目するのは、親鸞が実際に「妻帯」したかや、それが親鸞の思想上いかなる意味を持っているのかではなく、親鸞の「妻帯」がいかに語られたかという点である。第一章および第二章で取り上げたように、親鸞の生涯を語るテキストとしてはまず、覚如（一二七〇―一三五一）が作成した「伝絵」が挙げられる。塩谷が「真宗寺院で語られる親鸞の生涯は、基本的に『伝絵』（『御伝鈔』）によって形成されたと言ってよい」[79]と断言しているように、「伝絵」は親鸞の生涯を描いた最重要史料である。ところがそのように親鸞を語る上で決定的に重要な位置にある「伝絵」にも、親鸞の妻帯の描写や記述はない[80]。先に挙げた「浄土真宗開闢肉食妻帯之儀本願寺勅号之由緒」[81]では、親鸞は建仁三（一二〇九）年に「妻帯」したと記されていたが、「伝絵」にはそれについての描写はなく、同年の出来事として描写されているのは、親鸞が六角堂で救世菩薩から夢告を受ける様子である[82]。

前章でも触れたように、この夢告とは「行者宿報設女犯　我成玉女身被犯　一生之間能荘厳　臨終引導生極楽」[83]、というもので、たとえ宿報のためにお前が女犯をしてしまってもその時は私が美しい女性となってお前に犯されよう。そしてお前の生涯を荘厳し、臨終に際してはお前を極楽へと導こう、という趣旨のもので、「救世菩薩善信にのたまわく、『此は是我が誓願なり、善信この誓願の旨趣を宣説して一切群生にきかしむべし』と云々」[84]と続き、救世菩薩が善信（親鸞）へ、これは私の誓願である、これを皆へ説き聞かせよと言った、と語られるものである。「伝絵」を制作した覚如は、詞書（『御伝鈔』）においてこの夢告を、ひとえに真宗繁昌の奇瑞　念仏弘興の表示なり」[85]と解釈し、この夢告が、真宗が盛んになり念仏が弘まる予兆であると述べているが、「伝絵」では親鸞が「妻帯」したという描写は見当たらない。

この夢告は「女犯偈」と呼ばれ、親鸞の「妻帯」のきっかけや、親鸞の「妻帯」を示唆するものとして扱われてきたが、このエピソードは先に挙げた妻帯の宗風の根拠として西本願寺が提出したものとは異なるものである。また、たとえこの夢告が親鸞の「妻帯」を示唆していたとしても、暗示されることと記述もしくは描写されることとは別の問題である。

二　分析の対象とする親鸞伝

親鸞が自身の生涯について語ったものはほとんどないにも関わらず、後世の者が親鸞に

ついて語ったものは数多く存在する。塩谷や大桑斉の研究[86]を参考にそれらのうちの代表的なものを年代順に並べれば、これまで注目してきた「伝絵」のほか、『親鸞聖人御因縁』、『親鸞聖人御因縁秘伝鈔』がある。第一章および第二章にて取り上げたように、このうち「伝絵」からは絵だけを抜き出して掛幅にした「御絵伝」と、詞書だけを抜き出した『御伝鈔』が生み出されて広く流布し、親鸞を語る上での最重テキストとして現在まで語り継がれてきた。また十六世紀半ばから十七世紀初頭には、『親鸞聖人正統伝』、『親鸞聖人正明伝』、『御伝鈔聞書』などのほかに、絵解きの台本とされる『康楽寺白鳥伝』、読本作者の作とされる『親鸞聖人御一代記図絵』、浄瑠璃『しんらんき』なども登場している。親鸞伝は特に江戸期以降さかんに作成され、真宗教団の作成した親鸞伝のみならず絵解きや読本作者の作ったもののほか、『御伝鈔』の注釈書、浄瑠璃など様々な種類が作成され民衆へ伝播していった[87]。

本章では、幕府の法的規定を踏まえ、そうした親鸞を語る伝記の言説と社会的状況との関連を考察していく。そこでまず真宗以外の僧侶の妻帯を禁じた「諸宗寺院法度」および「諸宗寺院下知状」が発布される一六六五（寛文五）年以前の親鸞伝の「親鸞妻帯」の記述を検討するが、先述したように親鸞が生きていた時代は戸籍制度がなく、何を以て「妻帯した」とするのかが曖昧である。そこで本章では、法制史研究の石井良助による成果を参考に[88]、身分の異動や親の許可といった中世の結婚の形であると推定される記述を妻帯あるいは結婚を示すものとする。

また江戸期には、様々な人々が親鸞伝を生み出しており、その中にはいつ、どこで、誰が作ったものなのか不明なものも多くある。ここでは、親鸞伝に表出された真宗教団の状況と、その背景との関係を考察する事を目的としているため、分析に用いる親鸞伝は作者が真宗教団の人物または寺院であるとされているもの、かつある程度制作年代の判明しているものに限定して分析を行なう。

三「諸宗寺院法度」以前の親鸞伝における親鸞妻帯の記述

はじめに、僧侶の女犯や妻帯を禁じた「諸宗寺院法度」が発布される以前の親鸞伝のうち、親鸞の「妻帯」の記述のある親鸞伝を二本挙げる。

その一つが、正応元（一二八八）年頃から永仁三（一二九五）年以前、つまり「伝絵」より少し前に制作された[89]、『親鸞聖人御因縁』（以下『御因縁』）である[90]。宮崎圓遵は、本書が少なくとも「伝絵」の所伝とは系統の異なったところに流布していたことを指摘し

ており[91]、荒木門徒系の中でも空暹系の集団と考えられる本書は、京都の佛光寺にも江戸中期になるまで入っていない伝記である[92]。

この親鸞伝が重要なのは、「伝絵」とほぼ同時期に書かれたにも関わらず、「伝絵」にはない、親鸞が「妻帯した」という記述がある点である。「伝絵」には、親鸞の「妻帯」に関する記述は見当たらず、『御因縁』は現在確認できる親鸞伝のうちで親鸞の「妻帯」を語ったものとしては最も古い作成時期の親鸞伝なのである。

先にここで語られる親鸞の「妻帯」に関するエピソードを要約すると、次のようなものである。

建仁元（一二〇一）年十月、月輪法皇という人物が法然の元を訪れ、出家者の念仏と俗人の念仏に違いがあるのかと尋ね、法然はその問いに対して違いはないと答えた。そこでさらに法皇は、本当に違いがないというのなら法然の弟子の中で一生不犯の僧を一人還俗させてその証拠を見せてほしいと願った。そこで法然は親鸞を指名したが、親鸞は、九歳で慈鎮和尚の弟子となり、二十九歳で法然の門下に入れていただき三十八歳の今日まで戒律を守ってきたのに破戒して凡夫になれとは恨めしいと、それを固辞した。ところが法然は親鸞が六角堂で救世観音から得た夢告を知っており、そういう夢告を受けたのであれば妻帯して俗人になれと親鸞を促す。そこで親鸞は法皇の車に一緒に乗って法皇の御殿へ向かい、法皇の七番目の娘である玉日の宮と夫婦となった。

以上のように、ここで語られているのは親鸞が「妻帯」したのは法然のすすめであって、相手は月輪法皇の娘・玉日であるというのが、親鸞の「妻帯」の物語である。

『御因縁』には、「ソノ夜ヤカテ法皇ノ第七ノヒメミヤ、玉日ノミヤトマウス御ムスメトアハセタテマツリ」[93]とあり、男女の契りや結婚を意味する「アフ」との文言が記されている。ここでは、法皇が親鸞と玉日を「アハセタ」、つまり「結婚させた」と語られているのである。また本書には、「イマノ法皇ハ…（中略）…カタシケナクヒメミヤヲ平人ノツマトナシマシマス」とあり、法皇は玉日姫を「平人」の「ツマ」にしたとの描写がある。それに続けて「親鸞ハ夫婦同車シテ」[94]という記述もあり、ここで語られているのは、親鸞が「結婚」し、相手は玉日姫であったという内容であると言える。また本書では、「上人ヒメミヤヲ御覧シテ、子細サキ坊守ナリトオホセラレシヨリコノカタ、一向専修ノ念仏ノ一道場ノアルシヲハ坊守トマウスナリ」との記述もあり、法然によって、親鸞の「ツマ」となった玉日が「子細なき坊守」であると言われて以来、道場の主を坊守と呼ぶという、坊守の起源を語るものとしても注目できる[95]。

次に親鸞の「妻帯」の記述がある親鸞伝は、室町時代初期に先の『御因縁』の注釈書として作成された作者不詳の『親鸞聖人御因縁秘伝鈔』[96]（以下『秘伝鈔』）である。本書は「伝絵」を制作した覚如の仮託書とされるが、刊行は正徳六（一七一六）年であり、「伝本が非常に少ないうえ、存如書写本に由来する写本・板本しか現存しない」[97]親鸞伝である。写本についても、本證寺林松院文庫と大谷大学博物館に江戸後期の写本があるのみである。また他文献に現れるのも遅く、恵空（一六四四―一七二一）が『叢林集』に本文の跋文を引用したのが最初であり、「江戸時代中期までほとんど知られていない書物」[98]であったと考えられる。

この『秘伝鈔』については、佐々木月樵（一八七五―一九二六）が「我親鸞聖人御出家御妻帯の因縁を最も詳かに記述したるもの也」[99]と評しているように、内容の半分以上が親鸞の「妻帯」に関連する記述で占められており、親鸞が「妻帯した」ことが詳細に語られている。ここでも、「玉日ノ御方ト申シテ、今年十八ニナラセタマヒケル御料人ニアハセタテマツラセタマヘリ」[100]とあり、結婚を意味する文言が記されている。さらに本書には、「月輪ノ禅定殿下ハ…（中略）…鍾愛ノ御息女ヲ毀（ヤツシ）、イタハシクモ貧道遁禿ノ卑婦人トナシタテマツリ」[101]との記述がある。石井によると、中世においては身分によって婚姻に関する法制が異なることは少なく、父母が存命である場合その意思とは無関係に婚姻が成立したとは考えられず、婚姻に際しては少なくとも親の同意を得ることは必要であったとされる[102]。『秘伝鈔』では、父親の「月輪ノ禅定殿下」が娘を「卑婦人」としたとしているので、父親の介入があった上で玉日の身分を異動させたことが分かる。したがって、この親鸞伝において語られているのは親鸞が「妻帯した」という出来事であると言える。また「親鸞夫婦同車シテ」[103]との文言もあり、この由緒によって「一向真宗ノ一道場ノ家主」を「坊守」と呼ぶという記述も先の『御因縁』の伝えるものとほぼ共通している。

なお、『秘伝鈔』の延宝四（一六七六）年の書写には、「年来晴不審慶喜余身。教如上人御代、家康将軍尋之時、以是書上畢。」[104]との記述があり、東本願寺教如の代にこの書物に拠って書状を幕府へ提出したことが記されている[105]。幕府への提出の経緯やその内容、そしてそもそもそれが事実かどうかは不明だが、本書に基づいて幕府へ書状を提出しそれによって「年来の不審を晴らし」（書き下し大澤）たとの言葉からは、本書の内容が当時の真宗にとって重要かつ利用価値のあるものして受けとめられていたことがうかがわれる。

以上のように、江戸期以前に作成された親鸞伝のうちで親鸞の妻帯に関する記述がある

のは、『御因縁』と『秘伝鈔』である。しかしこの二本の親鸞伝は写本が少なく、『秘伝鈔』に至っては作成されたのが室町初期であるにも関わらず、刊行されたのは江戸中期に入ってからである。ところが塩谷の指摘するように、「親鸞と九条兼実の娘との結婚は親鸞伝の常識と化し、『御因縁』の写本は少ないのに、玉日の名はたいがいの親鸞伝に見られるという事態が進展」[106]していく。

江戸期に入って以降作成された親鸞伝のうち作成時期の早いものは、寛文四（一六六四）年初版[107]、先に挙げた『真宗肉食妻帯弁』を著した知空による『御伝照蒙記』（以下『照蒙記』）である[108]。本書は江戸幕府が各寺・各宗派を対象に僧侶の妻帯を禁止した「諸宗寺院下知状」を発布する前年に作成されているが、先述したように幕府の仏教統制が寺院や宗派への個別的な規制から画一的な統制により僧侶の女犯や妻帯が厳しく取り締まられるようになっていた時期の作であり、特に『真宗肉食妻帯弁』において真宗における肉食や妻帯の宗風の教義的根拠を主張した知空による親鸞伝という点においても注目に値する。

この伝記には、親鸞が妻帯したと推定できる、「ツキニ殿下第七ノ姫宮、玉日ト申シテ十八歳ニナリ玉ヘルヲ配嫁シ玉ヘリ」および「夫婦同車シテ」[109]との記述があり、親鸞の妻帯に関する記述は多くないものの、親鸞が「妻帯」する場面や文言は先の『御因縁』および『秘伝鈔』における「妻帯」の記述ときわめて類似し、法然が玉日を「子細ナキヨキ坊守（ハウモリ）カナ」[110]と評する点も共通している。

『照蒙記』は、親鸞が妻帯したという記述のある『御因縁』について、「紀者（キシャ）サダカナラズ、実録（シチロク）トハイヒカタシ」[111]と述べてその内容を否定しつつも、「シカレトモ書ノ趣キヲ略シテイハバ」[112]と続け、『御因縁』における親鸞「妻帯」のエピソードをほぼ同様の内容で記しており、これに代わる親鸞の「妻帯」に関する記述はない。そのように自ら信憑性が低いと評価する親鸞伝を引いてまで親鸞の「妻帯」を記している点からは、親鸞の「妻帯」がこの時期において意義のある記述であったと推察される。知空は『真宗肉食妻帯弁』においても、『御因縁』にある親鸞の「妻帯」のエピソードを記しており、真宗の妻帯の宗風の正当性を宗祖親鸞の「妻帯」に寄せて主張していることからすれば親鸞が「妻帯した」という物語が彼にとって重要な事柄であったのではないだろうか。

また『照蒙記』では、「玉日ノ宮ハ早世シ玉ヒシヨリ、恵信ノ禅尼給仕シ玉ヒテ六人ノ男女ヲマフケ玉フ」[113]として、玉日が記されていない系図との齟齬や、系図に書かれた親鸞の子どもたちの母の名を正そうとする記述があり、宗祖である親鸞にまつわる史実を整えようという姿勢も見て取れる。また、この『照蒙記』で注意したいのは、『御伝鈔』の注

釈でありながらも、『御伝鈔』にはない親鸞の「妻帯」がはっきりと記述されているという点である。本書は、「本格始動した学林から発せられた初の『御伝鈔』注釈書で、明治に至るまで正統的注釈書の地位を保った」[114]と評されるものであり、ここで記述された内容は明治に至るまで本願寺が発信した親鸞の生涯にまつわる確かなエピソードとして認識されていたものと考えられる。宗祖である親鸞が「妻帯」した事が教団の正統な『御伝鈔』の注釈書によって明示されれば、親鸞の「妻帯」は事実として、あるいは常識として定着した可能性がきわめて高い。

四「諸宗寺院法度」以降の親鸞伝における親鸞妻帯の記述

真宗以外の僧侶の妻帯が一律して禁止されるようになって以降の親鸞伝としてはまず、貞享四（一六八七）年に知足軒が作成、本屋吉兵衛が刊行した仏光寺派の勧化本[115]『善信聖人報恩抄』がある。本書は、佛光寺の「伝絵」（『善信聖人親鸞伝絵』）[116]に依りつつ親鸞の生涯と仏光寺史を述べたものである。本研究では、覚如の在世中に制作された「伝絵」のうち、特に琳阿本、高田本、康永本の三本の「伝絵」を扱ってきたが、仏光寺本はそれらとは異なるものであるが、「東西両本願寺派から高田派まで、唯一絶対の『御伝鈔』を仰いでいた当時の学僧たちは、突然の異本の登場に衝撃を受けた」[117]と評される親鸞伝である。近年の研究において、仏光寺本「伝絵」の成立は十七世紀半ばの作と目されており[118]、本書は主に『仏光寺絵詞伝著聞鈔』および先に挙げた知空の『照蒙記』に依拠しており、一般の僧侶が在家の門徒を勧化する際の資料とされる。

本書においても、「御娘玉日ノ姫第七ノ姫十八歳ト通配（ハイ）シ玉ヘリ」や、「鍾愛（シャウアイ）ノ御息女ヲヤツシ、イタハシクモ貧道（ヒン）ノ坊守（モリ）トナシ奉リ」[119]との文言があり、先に挙げた『御因縁』や『秘伝鈔』に類似した形で親鸞の「妻帯」が語られている。西本願寺の知空の『照蒙記』が注釈した「伝絵」と、この『善信聖人報恩抄』が元にした「伝絵」にはどちらも「妻帯」の記述はないが、それらに基づいて作成された二つの親鸞伝には、親鸞の「妻帯」のエピソードがはっきりと記述されているのである。こうした点からは、寺派によらず真宗が親鸞の「妻帯」をその生涯における出来事として認識しており、それを語る態度は共通していたということが確認できる。

次に検討するのは、信濃塩崎康楽寺が貞享年中（一六八四―八八）に作成したとされる[120]『康楽寺白鳥伝』（『以下白鳥伝』）である。康楽寺は文亀二（一五〇一）年頃に本願寺教団へ参入し、「絵伝の家」[121]として親鸞伝の多くの絵解き本を作成した寺で、現在確認

できる「康楽寺系最古の絵解き本」[122]がこの『白鳥伝』である。この書物は絵解きの台本として作成されており、読みながら絵を指すべきところに朱で印がつけられ実際に絵解きをする際の注記も付されている[123]。

『白鳥伝』は、『照蒙記』を元に作成されているため[124]、内容も『照蒙記』の引用した『秘伝鈔』ときわめて類似している。本書においても、親鸞が「妻帯」する様子は、「月輪殿第七ノ姫宮、玉日ノ前ト申シテ、十八歳ニナリ玉ヘルヲ配嫁シ玉ヒ」や、「夫婦同車シテ」[125]と記述され、内容はこれまでの親鸞伝におけるエピソードと酷似している。特にこの親鸞伝が絵解きの際に使用された事を踏まえれば、ここで記された内容を広く民衆へ広めるのに大きな役割を果たしたと考えられる。親鸞の生涯を目で見て耳で聞くという形態は、近世の民衆に対しても親鸞がいかなる人物で、また真宗がいかなる宗派であるかということを伝達するのに有効である。

さらにその後、享保二（一七一七）年に高田派の五天良空（一六六九―一七三三）によって『高田親鸞聖人正統伝』（以下『正統伝』）が作成・刊行される。この親鸞伝は、「刊行と同時に爆発的に読まれ、賛否両論の大騒動を巻き起こし」たとされ[126]、編年体形式によって親鸞の年齢、年代順に出来事を並べ親鸞の一生を統一的に語るというそれまでにはない形式によって価値を高めた親鸞伝である[127]。本書は、記載された出来事が実際にあったのかどうかの根拠はないものの、出来事の時、場所、理由や結果を記述し、首尾一貫した親鸞伝となっている。本書においても、親鸞が「殿下第七ノ姫、其名ハ玉日ト申ニ配嫁シタマフ」[128]との文言が見られ、『照蒙記』に拠ると考えられる表現によって親鸞の「妻帯」が語られる。また親鸞の「妻」とされる玉日は、「変現ノ賢婦」と記され、「是時ヨリ祖師始テ受妻ノ身トナリタマヘリ」[129]との文言で親鸞の「妻帯」が語られるのである

また同じく良空の作である享保十八（一七三三）年の『親鸞聖人正明伝』（以下『正明伝』）も、親鸞の生涯を語る書物として重要な位置にある。本書は、「語り聞かせるような文体」[130]によって『正統伝』の内容を物語風に変更してあり、聞き手へ伝えようとする点がうかがえる。ここでは、「御娘玉日姫ニ配嫁（ハイカ）シタマフ」や、「誠紅閨鍾愛（マコトニコウケイシアイ）ノ賢娘（ケンラウ）ヲヤツシ、イタハシクモ貧道黒衣ノ卑婦人（ヒフジン）トナシタマフ。」[131]とあり、ここでも親鸞の「妻帯」はこれまでの親鸞伝の内容と類似した内容で語られている。

塩谷の指摘にあるように、『正統伝』と『正明伝』以降の親鸞伝で、この二本の親鸞伝の影響を受けていないものはほとんどない[132]。この二つの親鸞伝に書かれた内容は、その

分かりやすい形式と伝わりやすい文体によって普及し、この二つの親鸞伝以降、親鸞が「妻帯」し、その相手は玉日であったというエピソードが拡散・定着していったのである。

表1でまとめたように、親鸞伝において親鸞の「妻帯」とは、月輪殿下の願いであり、法然のすすめもあって月輪殿下の娘、玉日を「妻」としたという、『御因縁』のエピソードとかなり類似した形で展開されている。『御因縁』や『秘伝鈔』が引用されることで、親鸞が「妻帯」したというエピソードは類似した形で繰り返し語られ、「妻帯した親鸞」像が定着していったものと考えられる。

表１　親鸞伝における親鸞「妻帯」の描写[133]

書名と作成・刊行年	親鸞「妻帯」の描写
『御因縁』 正応元（一二八八）年	ソノ夜ヤカテ法皇ノ第七ノヒメミヤ、玉日ノミヤトマウス御ムスメトアハセタテマツリ。
	ヒメミヤヲ平人ノツマトナシ
―永仁三（一二九五）年作成	親鸞ハ夫婦同車シテ
『秘伝鈔』 室町時代初期作成、 正徳六（一七一六）年刊行	玉日ノ御方ト申シテ、今年十八ニナラセタマヒケル御料人ニアハセタテマツラセタマヘリ。
	鍾愛ノ御息女ヲ毀、イタハシクモ貧道遁禿ノ卑婦人トナシタテマツリ、
	親鸞夫婦同車シテ
『照蒙記』 寛文四（一六六四）年作成・刊行	殿下第七ノ姫宮、玉日ト申シテ十八歳ニナリ玉ヘルヲ配嫁シ玉ヘリ。
	夫婦同車シテ
『善信聖人報恩抄』 貞享四（一六八七）年作成・刊行	御娘玉日姫第七ノ姫十八歳ト通配シ玉ヘリ。
	鍾愛ノ御息女ヲヤツシ、イタハシクモ貧道ノ坊守トナシ奉リ
『白鳥伝』 貞享年中（一六八四～八八）年作成	月輪殿第七ノ姫宮、玉日ノ前ト申シテ、十八歳ニナリ玉ヘルヲ配嫁シ玉ヒ、
	夫婦同車シテ
『正統伝』 享保二（一七一七）年作成・刊行	殿下第七ノ姫、其名ハ玉日ト申ニ配嫁シタマフ。
	変現ノ賢婦也。
	是時ヨリ祖師始テ受妻ノ身トナリタマヘリ。
『正明伝』 享保十八（一七三三）年刊行	御娘玉日姫ニ配嫁シタマフ。
	紅閨鍾愛ノ賢娘ヲヤツシ、イタハシクモ貧道黒衣ノ卑婦人トナシタマフ。

そしてこのように親鸞伝が『御因縁』や『秘伝鈔』を引いて親鸞が「妻帯」したというエピソードが繰り返し語り出されていった時期は、幕府によって僧たちの妻帯が厳しく取り締まられていた時期とほぼ重なっている。表２には、江戸幕府による法的規制と親鸞伝の刊行の年代を挙げたが、特に寛文五（一六六五）年の「諸宗寺院法度」以降の親鸞伝として挙げた『善信聖人報恩抄』（一六八七年作成・刊行）の前後には、浄土宗僧侶が密通の

罪で斬首（一六七一年）され[134]、「寺院坊舎女人抱置禁止之覚」（一六八八）年も発布されている[135]。また『秘伝鈔』（１７１６年）や『正統伝』（一七一七年）が刊行された時期には「僧侶風紀取締ニ付達」[136]が発布されており、例えば、享保三（一七一八）年には播州真言宗の僧が女犯の罪で磔にされており[137]享保五（一七二〇年）年には、雑司ヶ谷本能寺が寺内に遊女を置いていたことが発覚し、僧たちは獄門、遠島および寺社閉門にされている[138]。また『正明伝』が作成・刊行された一七三三年以降においても、『御定書百箇条』に、「密夫之僧寺持所化之僧無差別獄門」（一七四二年）といった記録もある[139]。

表２にまとめたように、親鸞伝において親鸞の「妻帯」が繰り返し語られる時期は、僧侶の妻帯が厳罰化し、また真宗が妻帯を公認されていた時期とも重なっているのである。

表２　江戸幕府による法的規制と親鸞伝の刊行

年	規制	対象
1601（慶長六）年		真言宗・高野山
1615（元和元）年		真言宗
1635（寛永十一）年	東叡山末門掟	天台宗
1660(万治三)年		榛名山巌殿寺
1664(寛文四)年『照蒙記』刊行		
1654（承応三）年		
1665（寛文五）年	諸宗寺院法度	
1665（寛文五）年	諸宗寺院下知状	共通
1665(寛文五)年	「触」	共通
1687(貞享四)年『善信聖人報恩抄』刊行		
1688(貞享五)年	寺院坊舎女人抱置禁止之覚	共通
1684-88(貞享元-元禄元)『白鳥伝』作成		
1716(正徳六)年『秘伝鈔』刊行		
1717(享保二)年『正統伝』刊行		
1718(享保三)年	僧侶風紀取締ニ付達	
1722（享保七年）		浄土真宗
1733(享保十八)年『正明伝』刊行		
1788（天明八）年	僧侶風紀取締ニ付内達	共通
1796(寛政八)年	「肉食妻帯の風儀」問い合わせ	浄土真宗
1799(寛政十一)年	僧侶の風紀	
1802（享保二）年	僧侶の風紀	普化宗
1829(文政十二)年	僧侶の風紀	
1842(天保十三)年	僧侶の風紀	

なお、現在の通説では親鸞の「妻」は玉日ではなく恵信尼とされており、平のように[140]、玉日と親鸞との結婚を伝える『御因縁』や『正明伝』の記述には誤りが多く、根拠がないとして玉日姫との「結婚」を否定する指摘もある。その一方では松尾剛次や佐々木正のように、玉日姫の実在を主張し、本願寺系以外の親鸞伝および玉日姫の存在が恵信尼の系統

を継ぐ本願寺によって不定されたという説を展開する立場もある[141]。

そうした議論はあるものの、本研究では親鸞の「妻」が玉日姫なのか恵信尼なのか、あるいはどの親鸞伝の記述を史実として認めるかといった問題と、親鸞伝における親鸞の「妻帯」の記述の有無とは全く別の問題であると考える。ここでは、歴史上の事実として親鸞の「妻」が誰であれ、何人であれ、また親鸞伝が伝える内容の史実としての信憑性はどうであれ、ここでは江戸期の親鸞伝において親鸞の「妻帯」が明確に記述されているということそれ自体に注目したい。先述したように、江戸時代以前に親鸞の妻帯を記した『御因縁』と『秘伝鈔』は写本がきわめて少ないにも関わらず、江戸期に作成された親鸞伝はこの二つの親鸞伝に類似した内容で親鸞の「妻帯」が記述されていく。『秘伝鈔』が江戸期に入ってから刊行されている点、そしてそこでの記述が江戸期の親鸞伝で定着していくことを踏まえると、その背景に僧侶の妻帯に対する規制が背景として考えられるのではないだろうか。

第三節　親鸞「妻帯」の正当性と「妻帯の宗風」

一　親鸞伝における親鸞の妻帯の正当性

先述したように、親鸞が戒律によらない立場をとり、また親鸞が「妻帯した」という物語が定着したとしても、戒律を守る他宗の僧侶の立場からすれば、妻帯は避けるべき行為である。よって親鸞の「妻帯」は単なる破戒行為ではなく、破戒してまでなすべき理由か、もしくは戒を否定する親鸞の思想が反映された上で語られなくてはならない。また、江戸幕府の統制下において僧侶の女犯および妻帯は厳しく処罰されていたが、そうした規制の対象外であった真宗は幕府だけではなく他宗派や社会に対しても宗祖である親鸞の「妻帯」が、単なる破戒ではないことを示す必要が生じたと考えられる。表3は、親鸞伝における親鸞が妻帯した理由を比較したものである。

表３　親鸞伝における親鸞の「妻帯」の理由に関する記述[142]

書名	「妻帯」の理由の記述
『御因縁』	一生不犯ノ僧ヲ一人タマハリテ末代ノ凡夫ノウタカヒヲヤフリハンヘランカタメニ、直ニ在家ニナシタテマツラハヤ
	イマノ法皇ハ末代ノ衆生ヲタスケン御タメニ
『秘伝鈔』	御弟子ノ中ニ一生不犯ノ清僧ヲ一人タマハリテ、末世悪世ノ俗徒等カ疑ヲヤフリハンヘランカ為ニ、直ニ在家ニナシタテマツリ
	イマ月輪ノ禅定殿下ハ末世ノ疑謗ヲ断除シテ、　凡夫往生ノ正信伝通セント欲シテ、
	黒谷ノ大師聖人ハ弥陀一教ノ利物ヲ顕彰シテ、一向専修ヲ弘通シタマハンタメニ、
『照蓮記』	御弟子ノナカニ一生不犯ノ僧ヲ一人タマハリテ在家ニナシタテマツラバヤトアレハ、
『善信聖人報恩抄』	今ノ月輪禅定殿下ハ末世衆生ノ疑謗ヲアハレミ、　此ヲ断除シテ凡夫往生ノ正信ヲ流伝セント欲シテ、
	偏ニ在家似同ノ宗旨ヲ建立シ、将来ノ愚迷凡情ヲ導ントノ御事也。
	黒谷聖人ハ弥陀一教ノ利物ヲアラハシ、一向専修ヲ弘通シタマハンタメニ、
『白鳥伝』	御弟子ノナカニ一生不犯ノ僧ヲ一人タマハリテ、　在家ニナシタテマツラハヤ
『正統伝』	御弟子ノ中ニ於テ一生不犯ノ僧ヲ一人給テ妻帯トナシ、在家往生ノ亀鏡ニ備ヘン
『正明伝』	御弟子ノ中ニ一生不犯ノ僧ヲ一人賜テ、末代妻帯ノ輩、男女往生ノ亀鏡ニ備ハベラム
	月輪殿下ハ凡夫往生ノ正信ヲ伝通セムト欲シテ、
	大師上人ハ弥陀一教ノ利物ヲ顕彰セムガ為ニ、

これら親鸞伝の記述からは、親鸞が「妻帯した」理由は、出家の念仏と在家の念仏には違いはないということを証明してほしいという、「月輪殿下（もしくは月輪禅定殿下、法皇）」の懇願によるものであったという内容で共通していることが分かる。成立の早い『御因縁』では、「一生不犯ノ僧ヲ一人タマハリテ末代ノ凡夫ノウタカヒヲヤフリハンヘランカタメニ、直ニ在家ニナシタテマツラハヤ」[143]、つまり在家を含む衆生救済のために親鸞を妻帯させて在家にするという「月輪ノ法皇（禅定法皇）」の願いが語られており、その後の親鸞伝においても、基本的にはこのエピソードが踏襲されている。

そのうち『秘伝鈔』では、『御因縁』には見られなかった「黒谷ノ大師聖人」、すなわ

ち法然の意図として親鸞の「妻帯」が描写されている点に注意したい。ここでは、「月輪ノ禅定殿下」の懇願通り、「末世ノ疑謗ヲ断除シテ、凡夫往生ノ正信伝通（ヲ）」[144]するために法然の指示で親鸞が妻帯したということに加え、「弥陀一教ノ利物ヲ顕彰シテ、一向専修ヲ弘通シ」[145]ようという法然の意図が語られているのである。ここでは、親鸞が「妻帯」した理由が、「月輪ノ禅定殿下」の懇願と、親鸞の師である法然の意図として二重に示され、親鸞の「妻帯」が単なる妻帯や破戒行為ではないことがより強調された形で記述されているのである。

先述したように、この『秘伝鈔』が刊行されたのは、この書物が作成されたとされる室町時代初期からはるかに時代の下った江戸中期（一七一六年）である。本書は、刊行以前は他の書物に別記として引かれたり跋文が引用されたりした程度であったが、刊行後は学僧の間に一気に広まり、各種聖教目録で言及されていく[146]。江戸中期になってからの刊行であること、および江戸中期における刊行後の学僧たちの反応の大きさからは、本書の内容が江戸期になって重要性を増したと考えられるのではないだろうか。特に本書では、親鸞の「妻帯」がどういった経緯でなされたものか、またいかなる理由があったのかを明示しており、本書写本の奥書に「年来晴不審慶喜余身。教如上人御代、家康将軍尋之時、以是書上畢。」[147]とあるように、本書が江戸期の真宗が親鸞の「妻帯」の理由を語るにあたっても重要な書物であった可能性が高い。

また、『御因縁』で語られたエピソードを踏襲した『照蒙記』では、在家と出家とには差別がないとする法然の教えに対し、「シカラハ御弟子ノナカニ一生不犯（シヤウフホン）ノ僧ヲ一人（チニン）タマハリテ在家ニナシテタテマツラバヤ」と懇願する「月輪ノ禅定殿下」のための妻帯であったことが『御因縁』とほぼ同様の文言で語られる。さらに『善信聖人報恩抄』に至ると、「末世衆生ノ疑謗ヲアハレミ、此ヲ断除シテ凡夫往生ノ正信ヲ流伝」との内容はほぼ『秘伝鈔』と同様だが、そこへさらに、「偏ニ在家似同ノ宗旨ヲ建立（コン）シ、将来ノ愚迷凡情ヲ導ント」[148]との文言が現われる。「偏ニ在家似同ノ宗旨」を「建立（コン）シ」との文言は、凡夫の往生を伝通したり、「一向専修」を広めたりするといった内容はそれまでの親鸞伝において語られてきた目的とはやや異なっており、「在家似同ノ宗旨」を持つ一つの宗派の起こりが示唆されているのである。この表現は宗祖である親鸞が「妻帯」したことを直接真宗の宗風へ結びつけるものとして注目に値しよう。

なお、『白鳥伝』においては、「シカラハ御弟子ノナカニ一生不犯ノ僧ヲ一人タマハリテ在家ニナシタテテマツラバヤ」との「月輪ノ禅定殿下」の要求が記され、記述は本書が元に

した『照蒙記』と同様である。『正統伝』においても、「然ラハ御弟子ノ中ニ一生不犯ノ僧ヲ一人給テ妻帯トナシ、在家往生ノ亀鏡ニ備ヘン」と、その文言がやや異なりはするが、ここでは妻帯が衆生救済を目的としたものとして語られる。本書には、妻帯と「在家往生」との記述が見られ、親鸞の「妻帯」が「在家往生」のためのものであったことが明示される。同じく良空による『正明伝』では、妻帯の理由が「月輪殿下」による「凡夫往生ノ正信ヲ伝通(デンヅウ)セン」という願いであることに加え、「大師上人ハ弥陀一教ノ利物ヲ顕彰(ケンシヤウ)セムガ為(タメ)ニ」149との法然の意図が記されている。この内容は先の『秘伝鈔』と類似しており、親鸞の妻帯は、それらの目的を叶えるためであったことが語られる。

以上のように、親鸞が妻帯した理由を「月輪殿下」の懇願に由来する法然の指示だったとするのは、『御因縁』以来の親鸞伝に共通する記述ではある。しかしながら『御伝鈔』以降、その目的に「在家往生」との文言が添えられ、「一向専修」の教えを広めること、在家と同じような宗旨を建立することへと移行し、親鸞は「妻帯」してその役割を担ったのだと語られていく。

また、親鸞は「妻帯」の指示に対して積極的な反応をしておらず、その様子は表4にまとめたとおりである。

表4　親鸞伝における「妻帯」に対する親鸞の反応の描写150

書名	「妻帯」に対する親鸞の反応
『御因縁』	親鸞(シンラン)ケフヲサマシ、ナミタヲナカシテマウサレケルハ、
	親鸞(シンラン)チカラオヨハス、
『秘伝鈔』	親鸞興(ケウ)ヲ醒(サマ)シ　涙ニ咽、低頭シテ御返事ヲモ申サレス。
	カカル御定ヲウケタマハリ候コソ、面目ナク候トテ、墨染ノ袖ヲシホリタマウ。
	但(シ)在家ニナルヘシトハ御示現サラニハンヘラス。
	親鸞チカラ及ヒタマハス、
『照蒙記』	善信上人ナミダヲナガシ、カタク辞シ玉フ、
『善信聖人報恩抄』	善信聖人驚給(オトロキ)フ
『白鳥伝』	聖人ハフカク辞シ玉フ。
『正統伝』	綽空涙ヲ流シ堅ク辞セラル。
『正明伝』	綽空ハ胸ウチサワギ、仕成(シナシ)タル世中(ヨノナカ)ヤト片腹(カタハラ)イタク思召(ヲボシメセ)ドモ、現師(ゲンシ)ノ指授(シジユ)ナレバチカラ及タマハズ。

「妻帯」することになった親鸞の反応は、「親鸞（シンラン）チカラオヨハス」[151]や、「綽空涙ヲ流シ堅ク辞セラル」[152]、「現師（ゲンシ）ノ指授（シジュ）ナレバチカラ及タマハズ」[153]などと消極的なものであり、師である法然のすすめを断れずに「妻帯」した親鸞が語られている。これらにおいて共通して語られるのは、親鸞の「妻帯」が初めから親鸞の意志ではなく、また親鸞自身が「妻帯」を強くすすめる考えをもっていたわけでもなく、法然の指示に対して親鸞はきわめて消極的であったという点である。

特に『秘伝鈔』においては、六角堂で受けた夢告について親鸞が、「上宮救世ノ御利生ニヨリテ聖人ノ御門徒ニ参スル条ハ勿論ナリ」と、夢告が法然の元へ行くきっかけとなったのは肯定とするが、「但在家ナルヘシトハ御示現サラニハンヘラス」[154]と反論している。親鸞は、夢告の内容を一字一句法然が知っていたために親鸞はやむなく、「妻帯」に踏み切るが、衆生救済のための「妻帯」であれば、それは単なる破戒行為とは区別され、師である法然の指示によって泣く泣く「妻帯」したのであれば、その責任は親鸞に起因しない。このように、親鸞伝において親鸞の「妻帯」は、単なる破戒行為とは区別され、衆生救済を目的に語られるのである。

しかしそれのみでは親鸞の「妻帯」を真宗の妻帯の宗風の起源とすることはできない。先に触れたように江戸期における真宗の肉食妻帯論においては、次第に肉食や妻帯が真宗の独自の宗風であるという点をより強調するようになっていくが、親鸞伝はその点をどのように語っているのかを最後に検討していく。

二　親鸞伝における宗風としての妻帯

江戸幕府が寛文五（一六六五）年に各寺・各派を対象に「諸宗寺院法度」と同時に発布した「諸宗寺院下知状」では、僧侶の女犯・妻帯に関して「他人者勿論、親類之好雖レ有レ之、寺院坊舎女人不レ可レ抱二置之一、但、有来妻帯者可レ為二各別一事」[155]と規定されていた。ここでは、妻帯が宗風である宗派は規制対象外となっており、真宗にとってはその宗風としての妻帯の根拠が主張できるかどうかが重要となってくる。先に挙げた寛政八（一七九六）年における京都所司代宛の西本願寺の回答では、妻帯の宗風の根拠は宗祖親鸞が「妻帯」したことそれ自体に依っていた。

ところが現在確認できる記録の中には、親鸞による自身の「妻帯」に対する言及や、妻帯の宗風といったものに関する言葉は残っておらず、親鸞が「妻帯」したというエピソードは、「伝絵」や『御伝鈔』ではなく、これまで見てきた親鸞伝において語られる出来事で

ある。では、妻帯の宗風について親鸞伝においてはどのように記述されているのだろうか。親鸞伝における妻帯の宗風に関する言及は、次の表5のとおりである。

表5　親鸞伝における妻帯の宗風に関する記述[156]

書名と作成・刊行年	「妻帯の宗風」に関する記述
『御因縁』 正応元（一二八八）年―永仁三（一二九五）年作成	
『秘伝鈔』 室町時代初期作成、一七一六（正徳六）年刊行	カノ御夢想ノ告ニ任テ、且ハ弘法利生ノタメ、殿下ノ御定ニシタカヒテ、在家修行ノ法頭トナリタマフヘシ。 アタラシクモ相承神足ノ御弟子ヲ落シテ、在家修行ノ先達トナシタテマツリ給ヘリ
『照蒙記』 一六六四（寛文四）年作成・刊行	今白衲百華（ヒャクゲ）ヲ示現シ玉フコトハ、我成玉女身被犯ノ化儀ヲシメサルヽ、徴（チ）ナリ、 聖人トトモニ在家修行ノ先達トナリ玉フヘキ標相ナリ。
『善信聖人報恩抄』 一六八七（貞享四）年作成・刊行	偏ニ在家似同ノ宗旨ヲ建立（コン）シ、将来ノ愚迷凡情ヲ導シトノ御事也。 黒谷聖人ハ弥陀一教ノ利物ヲアラハシ、一向専修ヲ弘通シタマハンタメニ、 新敷モ相承神足ノ御弟子ヲ命シテ、在家修行ノ先達トナシタマヘル
『白鳥伝』 一六八四～八八（貞享年中）年作成	ソレヨリコノ在家一同ノ宗旨ヲヒラキ玉ヒテ、末世衆生ノ行状ヲシメサセラレ、 凡夫直入ノ手鏡トナラセラレ、在家止住ノモノヽ疑ヲハラサセラレタ。
『正統伝』 一七一七（享保二）年作成・刊行	文ノ意ハ、行者宿報トシテモシ妻帯ノ宗風ヲ弘メハ、吾女身ヲ現シ妻トナリテ是ヲ始ムヘシ。 夫肉食妻帯ハ、諸仏ノ通戒、釈氏ノ定制也。所以ニ天竺震旦イマタ是宗風アルコトヲ不聞、 ヒトリ我祖ノ遺弟天下ニ充満ス。 是時ヨリ祖師始テ受妻ノ身トナリタマヘリ。
『正明伝』 一七三三（享保十八）年作成・刊行	大師上人ハ弥陀一教ノ利物ヲ顕彰（クンシャウ）セムガ為（タメ）ニ、相承神足（サウヴジンソク）ノ高弟（カウテイ）ヲオトシテ、 在家修行（ザイケシュギャウ）ノ先達（センダツ）ニソナヘタマヘリ。

これまで確認してきたように、親鸞が「妻帯」したという記述のある親鸞伝のうち最も古い『御因縁』では、「妻帯」のきっかけが「月輪ノ法皇」の懇願であったことが記されており、このエピソードがその後の親鸞伝へと継承されていく。しかしながら宗風としての妻帯に関する記述は、作成時期の早い『御因縁』には見られない。

それが記述されているのは、『秘伝鈔』以降の親鸞伝である。『秘伝鈔』では、「在家修行ノ法頭トナリタマフヘシ」[157]や、「在家修行ノ先達トナシタテマツリ給ヘリ」[158]という文言が現れる。ここでは、法然が「一向専修ヲ弘通」するために弟子の親鸞に妻帯させたという事情に加え、親鸞に「妻帯」をさせて「在家修行ノ先達」としたと記されており、法然の命によって行なわれた親鸞の「妻帯」が在家と同じという新しい立場に親鸞が立ったものとして語られている。

『照蒙記』では、親鸞が受けた六角堂の夢告について、「聖人トトモニ在家修行ノ先達トナリ玉フヘキ標相ナリ」[159]と注釈を加え、夢告は救世菩薩が美しい女性となって親鸞と共に在家修行する、すなわち親鸞が妻帯して在家となることを示していると解釈する。

「伝絵」において親鸞は、「行者宿報設女犯　我成玉女身被犯　一生之間能荘厳　臨終引導生極楽」という夢告を受けたとされているが、この夢告の記された「伝絵」自体には親鸞の妻帯の描写はなく、この夢告と親鸞の「妻帯」との関係も不明であった。しかし『照蒙記』では、この夢告は親鸞が後に「妻帯」して「在家修行ノ先達トナ」ることを示唆していると明記される。この夢告自体は親鸞に対して「妻帯」せよと告げているわけではなく、在家修行の先達となれと勧めているわけではないが、本書においてこの夢告は親鸞の「妻帯」と結びつけられているのである[160]。

また『善信聖人報恩抄』は『秘伝鈔』と内容も類似しており、親鸞が「妻帯」することで「在家修行ノ先達」になったという点は同じではあるが、ここではっきりと「偏ニ在家似同ノ宗旨ヲ建立シ」[161]との文言が現れる。本書では、親鸞が「妻帯」して「在家修行ノ先達」となり、かつ「在家似同ノ宗旨ヲ建立」するという物語が展開され、親鸞の妻帯が、在家と同じように生活し修行する一つの宗旨建立の契機として語られるのである。

ほぼ同時期に作成された『白鳥伝』にも、「ソレヨリコノ在家一同ノ宗旨ヲヒラキ玉ヒテ」[162]との文言が見られ、親鸞が妻帯したことによる「在家一同ノ宗旨」の始まりが語られていく。親鸞が妻帯して以来、「在家一同ノ宗旨ヲヒラキ」という文言は、親鸞を真宗の「妻帯」の宗風の起源として明示しており、この時期の親鸞伝において親鸞の「妻帯」が宗風の起源として定着している点は注目に値しよう。

さらに『正統伝』に至ると宗風としての「妻帯」に関する記述が多くなり、その内容もより詳しくなる。先の『照蒙記』では、親鸞の受けた夢告を親鸞が「妻帯」し「在家修行ノ先達トナ」ることを示唆したものとして捉えていた。これに対し『正統伝』では、「文ノ意ハ、行者宿報トシテモシ妻帯ノ宗風ヲ弘メハ、吾女身ヲ現シ妻トナリテ是ヲ始ムヘシ。」[163]と記され、夢告が「妻帯ノ宗風ヲ弘メ」ることを示したものとして理解され、「妻帯ノ宗風」の起源をより強調する記述となるのである。

親鸞が受けた夢告は、宿報のためにたとえ女犯をしてしまったとしても一生の間荘厳して極楽引導しようと告げ、この誓願を衆生へ説き聞かせよというものであった。この夢告は妻帯の宗風について告げたもの、ましてや「妻帯ノ宗風ヲ弘メ」よというものでもなく、救世菩薩が親鸞の妻となって「妻帯ノ宗風」を「始ム」というものでもない。この夢告からは宗風としての妻帯を読み取る事はできないにも関わらず、『正統伝』では妻帯の宗風の起源として夢告の読み替えがなされているのである。また本書では、親鸞の妻となった玉日を「変現ノ賢婦也」[164]と記し、夢告を授けた救世菩薩の化身とはっきり表現することで、親鸞が「妻帯ノ宗風ヲ弘メ」よと告げられた夢告と妻帯とをより結びつける描写となっていることも見逃せない。

『正統伝』ではさらに、妻帯や肉食といった、他の宗派とは異なる真宗の宗風の特異性を強調する記述が加わる。この記述により真宗は、「天竺震旦」にも存在しない、妻帯や肉食を宗風とする独自な宗派として差別化される。『正統伝』は、妻帯を宗風として明示し、その独特な習慣の起源が親鸞の「妻帯」にあり、その根拠を親鸞が受けた夢告に求めているのである。『正明伝』においても、「在家修行の先達」との文言があり、親鸞の「妻帯」は、「在家修行の先達」として法然が命じたものであり、またその「妻帯」は、親鸞が受けた夢告を引き合いに語られていく。先述したように、『正統伝』と『正明伝』は刊行後に社会へ与えた影響が大きく、これら以降の親鸞伝でこの二つの親鸞伝の影響を受けていないものはほとんどないとされる[165]。それを考慮すれば、真宗の妻帯の宗風に関するエピソードは、この二つの親鸞伝の完成により一つの型として出来上ったと言えるだろう。

むすび

本章では、江戸期の宗派意識を背景に、「妻帯した親鸞」像がいかに確立していったのかを考察した。ここで明らかになったのは、妻帯という、「伝絵」では描かれない要素が親鸞像へ付与されていく過程である。

江戸期は幕府によって僧侶の女犯や妻帯の厳罰化が進められた時期であるが、同時に真宗が宗風を理由に妻帯を許可されていた時期でもある。江戸期以前に親鸞の妻帯を記した親鸞伝は少ないのにも関わらず、そこに書かれた親鸞の「妻帯」の記述は江戸期のおよそどの親鸞伝にも見られ、その内容もきわめて類似している。特に、親鸞の「妻帯」を記した『秘伝鈔』が江戸期に入ってから刊行されていること、そしてその記述が江戸期の親鸞伝において定着していくことを踏まえると、親鸞が「妻帯」したという事柄は江戸期の真宗にとって重視すべきものであったと言えるだろう。江戸幕府による画一的な寺院統制によって、妻帯という真宗独自の宗風は内外から注目されたと考えられ、真宗教学者たちは「妻帯」という特異な宗風に関する多くの弁明を重ねていく。一方、親鸞伝においては、親鸞の「妻帯」にまつわる物語が定着し、その正当性やそれが真宗における妻帯の宗風の起源であることが明記されていく。たとえ宗祖である親鸞が「妻帯」したとしてもそのこと自体は真宗の妻帯の宗風には直結しないはずであるが、親鸞伝において宗祖の親鸞の「妻帯」は、次第に宗風の起源として語られていくのである。江戸期の親鸞伝における「妻帯した親鸞」像の定着と、妻帯の宗風の起源に関するエピソードの完成は、妻帯の宗風の確立を考える上で一つの重要な動きであると言えよう。

前章において、親鸞像とは語る者の意図によって変化することを明らかにし、康永本「伝絵」がその後の親鸞像の基礎となっていくことを論じたが、「伝絵」にはない要素が付与されることで親鸞像はさらに変化を遂げたのである。親鸞伝において「妻帯した親鸞」像は定着し、親鸞自身の言葉、あるいは「伝絵」でも語られてこなかった親鸞の新たな一面が加えられたのである。

---

1 赤松俊秀『親鸞』吉川弘文館、一九六一年。

2 松尾剛次『親鸞再考――僧にあらず、俗にあらず――』日本放送出版協会、二〇一〇年、一七九頁。

3 塩谷菊美、『語られた親鸞』法藏館、二〇一一年、八一頁。

4 明治五（一八七二）年四月二十五日、「自今僧侶肉食妻帯蓄髪等可為勝手事」との太政官布告（第 百三十三号）が出された。

5 本章では、現代の一般的な浄土真宗の呼称として「真宗」と表記する。

6 引野亨輔『近世宗教世界における普遍と特殊――真宗信仰を素材として――』法藏館、二〇〇七年。

7 西村玲『近世仏教思想の独創』トランスビュー、二〇〇八年、二六二―二八五。

8 宗派ではないが、本願寺が東西へ分派すると絵所もそれぞれに設けられたことにより、絵伝が東西二系統になっていることを吉原忠雄が指摘している(「堺の親鸞聖人絵伝――調査報告と江戸時代本願寺系統本の図様について――」堺市博物館編『館報』第七巻、一九八八年)。この研究によれば、東西本願寺の絵伝は各幅の構成や絵相はほぼ同じたが、西本願寺のものは茶毘の火焔の先が向かって左へたなびいているのに対し、東本願寺のものは右にたなびいているというように、細部まで固定されているという。こうした相違も、近世の東西本願寺における自派意識の高まりと関連するものと言えよう。

9 *Phan, Thi Thu Giang.*「近世浄土真宗における肉食妻帯論――その人間観と仏教観――」『人間文化研究科年報』二〇号、二〇〇四年、四〇二―四一二頁。

10 *Jaffe,M Richard. 2001."Neither Monk nor Layman: clerical marriage in Modern Japanese Buddhism" Princeton university press,New Jersey*

11 平雅行『歴史のなかに見る親鸞』法藏館、二〇一一年、五八頁。

12 たとえば、松尾剛次は、「親鸞が公然と妻帯し、在家仏教の祖となったのは決定的に重要なことである」(前掲『親鸞再考――僧にあらず、俗にあらず―』一七九頁)と述べ、親鸞の「革新性」を論じている。

13 出家僧の守るべき二百五十戒(具足戒)からすれば、女性との一切の性的関係を禁じた婬戒は最も重い禁止事項とされ、違反者は波羅夷罪としてサンガ(出家者の集団)から追放される。婬戒には、「若比丘、共諸比丘同学戒法、戒羸不捨、行婬法乃至共畜生、是比丘得波羅夷不共住」(長井真琴『戒律の根本(比丘波羅提木叉)』国書刊行会、[一九二九]一九七五年、三頁)とある。

14 「僧尼令」の第十一条には、「凡寺僧房停婦女、尼房停男夫、経一泊以上其所由人、十日苦使、五日以上卅日苦使、十日以上百日苦使、三綱知而聴者、同所由人、罪」(黒田勝美編『新訂増補國史大系第二三巻　令集解　前編』吉川弘文館、二〇〇七年、二二七―二二八頁)とある。

15 喜田貞吉「肉食妻帯宗の研究」『歴史地理』四十七巻一号、一九二六年。

16 平、前掲『歴史のなかに見る親鸞』、五八頁。

17 僧侶の実子による寺院相続の実例は、*Phan* が『日本仏教における肉食妻帯問題について――その実態の歴史的変化と思想的特徴――』(奈良女子大学大学院人間文化研究科博士論文、二〇〇七年、十二―十四頁)において『尊卑分脈』を元に整理している。

18 石田瑞麿『女犯―聖の性』筑摩書房、一九九五年。

19 延暦寺の澄憲（一一二六―一二〇三）を開祖とする安居院流は代々、実子を弟子にして法流と財産を相続しており、東大寺の尊覚の遺産相続をめぐっては、弟子と四人の子どもと後妻とが争いとなり（『平安遺文』四二一号）、土御門天皇の母・承明院は能円（一一四〇―一一九九）という山門僧侶の娘である。その他にも平は、興福寺の別当をつとめた雅縁（一一三八―一二二三）には息子と娘がいたこと、僧侶が有力神社の娘と「結婚」したことなどを事例として挙げている（平、『親鸞とその時代』法藏館、二〇〇一年、九三―一〇〇頁）。

20 平、前掲『親鸞とその時代』、九九頁。

21 松尾、前掲、『親鸞再考――僧にあらず、俗にあらず―』、一八〇頁。

22 松尾、前掲、『親鸞再考――僧にあらず、俗にあらず―』、一〇三頁。

23 松尾、前掲、『親鸞再考――僧にあらず、俗にあらず―』、一八〇頁。一七九頁。

24 平、前掲『親鸞とその時代』、一〇〇頁。

25 弘仁三（八一二）年に良勝という僧が女性と同車しただけで流罪となっており（『日本後記』弘仁三年八月八日条）、弘仁一四（八二三）年には、興福寺の中源、元興寺の永継らが女犯により流罪となっており（『類聚国史巻八七』『国史大系第五巻』吉川弘文館、五三四頁）、寛平八（八九六）年には、皇太后高子が東光寺の僧と密通して妊娠したため后位を廃され、僧は流罪となっている（『扶桑略記第二二』『国史大系』第一二巻、吉川弘文館、一九六五年、一六三―一六四頁）。

26 平、前掲書『歴史のなかに見る親鸞』、五六頁。

27 辻善之助『日本仏教史　第七巻　近世編之一』岩波書店、一九五二年、三二六頁および三三〇―三三一頁。

28 *Phan* の研究で論じられているように（前掲『日本仏教における肉食妻帯問題について――その実態の歴史的変化と思想的特徴――』）、江戸幕府による寺院を対象としたはじめての法度は、慶長六（一六〇一）年の真言宗・高野山あてのもので、その後各寺・宗派にそれぞれ異なる法度が出されていくが、その間、日蓮宗と真宗に対してだけは法度が出されていない。圭室文雄（『日本人の行動と思想　十六　江戸幕府の宗教統制』評論社、一九七一年、二〇頁）はその理由として、日蓮宗については、日蓮宗不受不施派とのかねてからの争論がその原因にあり、民衆の支持する宗派に対して幕府が慎重であった点を挙げる。また真宗については、徳川家康が岡崎時代に苦しられ真宗の実態を知っていたため早急に

法度を出すことができなかったと推定している。この指摘のように、これら二つの宗派が民衆に広く浸透しており、その動向が政治勢力を左右するものであったため、江戸初期においては確固たる両宗対策ができあがっていなかったとするのは、千葉乗隆（「近世篇　第一章　政治と仏教」圭室諦成監修『日本仏教史　近世・近代篇』法藏館、一九六七年、四五―四六頁）も同様である。

29 *Phan, Thi Thu Giang*.前掲『日本仏教における肉食妻帯問題について――その実態の歴史的変化と思想的特徴――』十八―二〇頁。

30 司法省大臣官房庶務課ほか編、石井良助校訂『徳川禁令考　前集』第五、三三頁。

31 司法省大臣官房庶務課ほか編、石井良助校訂『徳川禁令考　前集』第五、創文社、一九七八年。

32 司法省大臣官房庶務課ほか編、石井良助校訂『徳川禁令考　前集』第五、三二頁。

33 司法省大臣官房庶務課ほか編、石井良助校訂『徳川禁令考　前集』第五、四四頁。

34 司法省大臣官房庶務課ほか編、石井良助校訂『徳川禁令考　前集』第五、五八頁。

35 司法省大臣官房庶務課ほか編、石井良助校訂『徳川禁令考　前集』第五、四九頁。

36 千葉乗隆「近世篇　第一章政治と仏教」圭室諦成監修『日本仏教史　近世近代篇』法藏館、一九六七年、四六頁。

37 文部省宗教局編『江戸時代宗教法令集』第十六輯、原書房、一九七七年、一〇一頁。

38 正式名称『公事方御定書』は、上下二段に分かれおり、上巻は評定所の執務規定及び司法警察、訴訟手続きに関する御書付、御触書の類を集めたもので、八一箇条からなっている。一方、下巻は主として刑罰規定で、一〇三条からなる（伝本により多少の相違がある）。下巻を『御定書百箇条』、『御仕置百箇条』、『御仕置定書』などと呼ぶ。（福永英男編『御定書百箇条を読む』福永英男、二〇〇二年）

39 『徳川禁令考』後聚巻二三、司法省、一八七八―一八九〇年、三―五頁。なお、西暦は大澤補足。

40 *Phan*.前掲『日本仏教における肉食妻帯問題について――その実態の歴史的変化と思想的特徴――』、二五―二六頁。および同論文「表２　近世破戒僧の事例」。

41 神宮寺庁編『古事類苑　法律部二』吉川弘文館、一九七八年、九七二頁。

42 「月堂見聞集」国書刊行会編『近世風俗見聞集』第一、国書刊行会、一九一二年。

43 藤沢衛彦『閣老安藤対馬守』有隣洞書屋、一九一四年。

44 神宮寺庁編『古事類苑　宗教部二』吉川弘文館、一九七七年、六九六頁。

44 三田村鳶魚校註『文化秘筆』隣川書店、一九六九年。

45 *Jaffe*. 前掲*"Neither Monk nor Layman: clerical marriage in Modern Japanese Buddhism"*二三―二五頁。

46 文部省宗教局編 『江戸時代宗教法令集 第十六輯』原書房、一九七七年、一〇一頁。

47 文部省宗教局編 『江戸時代宗教法令集 第十六輯』原書房、一九七七年、一〇一頁。

48 平田厚志「学僧著述の真宗倫理書」真宗史料刊行会編『大系真宗史料 文書記録編 一五 近世倫理書』法藏館、二〇一〇年、四二九頁。

49 千葉、前掲「近世篇 第一章政治と仏教」、四六頁。

50 本願寺史料研究所編『本願寺史第二巻』浄土真宗本願寺派宗務所、一九六八年、一八三頁。

51 *Phan*.前掲『日本仏教における肉食妻帯問題について――その実態の歴史的変化と思想的特徴――』、二〇頁。

52 本願寺史料研究所編、前掲、『本願寺史第二巻』、一七九―一八〇頁。

53 本願寺史料研究所編、前掲、『本願寺史第二巻』、一八一頁

54 文部省宗教局編『宗教制度調査資料 第十二輯』文部省宗教局、一九二一～一九二六年、四六―五一頁。

55 『本願寺通記』（「公本定法録」）千葉乗隆『真宗教団の組織と制度』同朋舎、一九七八年、四七〇頁。

56 文部省宗教局編、前掲『江戸時代宗教法令集 第十六輯』、一〇〇頁―一〇一頁。

57 文部省宗教局編、前掲『江戸時代宗教法令集 第十六輯』、一三四頁

58 文部省宗教局編、前掲『江戸時代宗教法令集 第十六輯』、一六五頁

59 文部省宗教局編、前掲『江戸時代宗教法令集 第十六輯』、二〇二頁

60 文部省宗教局編、前掲『江戸時代宗教法令集 第十六輯』、二一六頁

61 本願寺史料研究所編、前掲『本願寺史第二巻』、一八三頁

62 この時期の妻帯論は、肉食の問題を合わせて論じた「肉食妻帯論」である。しかし「肉食」と「妻帯」とは、本来別の問題であるため、本章では、親鸞の「妻帯」に注目していることから、「妻帯」論のみに注目する。

63 石川力山「近世仏教における肉食妻帯論」大隅和雄編『中世仏教と社会』、吉川弘文館、二〇〇〇年、一八五頁。

64 *Phan*.前掲「近世浄土真宗における肉食妻帯論――その人間観と仏教観――」、四〇七

頁。

65 平田、前掲「学僧著述の真宗倫理書」、四三三頁

66 鉄眼道光『摂州難波瑞龍鉄眼禅師蝙蝠忘談記』大谷大学図書館蔵。

67 鉄眼道光『摂州難波瑞龍鉄眼禅師蝙蝠忘談記』大谷大学図書館蔵。

68 西吟『客照問答集』大谷大学図書館、六―八頁。

69 西吟『客照問答集』大谷大学図書館、六―八頁。

70 知空「真宗肉食妻帯弁」妻木直良編『真宗全書』第四六巻、蔵経書院、一九一三年、三一二頁。

71 知空、前掲「真宗肉食妻帯弁」。

72 *Jaffe*.前掲"*Neither Monk nor Layman: clerical marriage in Modern Japanese Buddhism*"四十二頁。

73 *Phan*.前掲「近世浄土真宗における肉食妻帯論――その人間観と仏教観――」四〇七頁。

74 同右書、四〇五頁。

75 *Jaffe*.前掲"*Neither Monk nor Layman: clerical marriage in Modern Japanese Buddhism*"、三五頁および四二―四四頁。

76 平田、前掲「学僧著述の真宗倫理書」、四三六―四三七頁。

77 「尊号真像銘文」真宗聖典編纂委員会編、『真宗聖典』真宗大谷派宗務所出版部、[一九七八]二〇一〇年、五三〇頁。

78 親鸞は善鸞を義絶しており、消息（所謂「義絶状」）において、「今は父子のぎはあるべからずそうろう」や、「親鸞にそらごとをもうしつけたるは、父をころすなり。五逆その一つなり」（「御消息拾遺」前掲『真宗聖典』六一一―六一二頁）、と述べている。

79 塩谷、前掲『語られた親鸞』、一〇頁。

80 「伝絵」は、前章にて触れた覚如在世中に制作された現存する五本のほか、仏光寺本と呼ばれる「善信聖人親鸞伝絵」などがあるが、そのいずれにも親鸞が妻帯したという描写は見られない。

81 前掲『本願寺通記』（「公本定法録」）、四七〇頁。

82 第二章の注で記したように、康永本のこの段の詞書には、「建仁三年辛酉四月五日寅時」（「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七二五頁）とあるが、建仁三年の干支は癸亥である。琳阿本が正しく、「癸亥」および「建仁第一乃暦」と記しているのに対し、高田本や康永本およびその他諸本はすべて干支と暦を誤って記入している。

83 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七二五頁。

84 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七二五頁。

85 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七二五頁。

86 塩谷菊美・大桑斉「解題」大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料　伝記編三　近世親鸞伝』法藏館、二〇〇七年。および塩谷菊美「解題」大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料　伝記一　親鸞伝』法藏館、二〇一一年。

87 この点に関しては塩谷菊美（前掲『語られた親鸞』）の研究があり、江戸の出版事情、発行者や読者の動向、教育の普及による識字率の向上などによって、親鸞伝を取り巻く状況が詳述されている。

88 石井良助『日本婚姻法制史』創文社、一九八六年。

89 塩谷「解題」大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』法藏館、二〇一一年、四五一頁。本書は、第一話「親鸞因縁」、第二話「真仏因縁」、第三話「源海因縁」の三因縁より成り、「親鸞因縁」と「真仏因縁」が永仁三（一二九五）年以前の制作、「源海因縁」はそれから約半世紀遅れて成立したと考えられている。（詳細は、塩谷「詠歌と女犯」『同朋大学仏教文化研究所紀要』第二六号、二〇〇六年および同「『真仏因縁』の成立」『同朋大学研究所紀要』第二五号。二〇〇五年）。

90 「親鸞因縁」の諸本に大きな異同はないことは、塩谷（前掲「解題」四五四頁―四五九頁）の分析を元に確認した。また、『御因縁』と名の付く書物は三つあり、一つが本書、二つ目が室町初期頃に覚如に仮託されて作成された作者不詳の『御因縁』、三つ目が江戸中期に五天良空が存覚に仮託して制作した『親鸞聖人御因縁』である。二つ目は、江戸時代に『親鸞聖人御因縁秘伝鈔』の名で有名になり、三つ目は、後に作者によって増補改訂されて『親鸞聖人正明伝』と改められた。本章でも塩谷の研究（前掲『語られた親鸞』一〇〇―一〇一頁）における呼称にならい、二つ目を『秘伝鈔』、三つ目を『正明伝』として表記する。

91 宮崎圓遵『初期真宗の研究』永田文晶堂、一九七一年、三八一頁。

92 塩谷、前掲「解題」、四五二頁

93 底本、亳摂寺蔵写本「親鸞聖人御因縁」大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』法藏館、二〇一一年、五頁。

94 「親鸞聖人御因縁」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、五頁。

95 なお宮崎は、『御因縁』が親鸞と玉日の「結婚」を語り、道場の坊守を取り上げ、玉日

をもってその源流とし坊守の伝統を説くものであるとして、『御因縁』が成立したのは、坊守がいわば大きなウエイトをもつ門徒であったといわねばならない」と指摘している(宮崎、前掲『初期真宗の研究』三八四頁)。

96 塩谷、前掲「解題」四七〇頁。江戸時代に「秘伝鈔」の名で定着。作者不詳で覚如に仮託されて成立されたと考えられている。この本の写本は江戸後期の二本のみで、正徳六(一七一六)年の板本があり、外題は「存覚上人秘伝鈔」、内題は「親鸞聖人御因縁秘伝鈔」とある。

97 塩谷、前掲「解題」、四七〇頁。

98 塩谷、前掲『語られた親鸞』、一〇六頁。

99 佐々木月樵編『親鸞傳叢書』無我山房、一九一〇年、三頁。

100 底本、本證寺林松院文庫蔵写本「親鸞聖人御因縁秘伝鈔」大系真宗史料刊行会編、前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』六四頁。

101 「親鸞聖人御因縁秘伝鈔」前掲、六四頁。

102 石井、前掲『日本婚姻法制史』三頁および一〇頁。

103 「親鸞聖人御因縁秘伝鈔」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、六四頁。

104 「親鸞聖人御因縁秘伝鈔」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、六七頁。

105 奥書には、「右此伝記大切者也。慎不可有他見也。年来晴不審慶喜余身。教如上人御代、家康将軍尋之時、以是書上畢。」(大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』法藏館、二〇一一年、六七頁)と記され、教如の代に、本書に依った書状を家康へ提出したことが記されている。

106 塩谷、前掲『語られた親鸞』、一五七頁。

107 一六六四(寛文四)年初版、一六七一(寛文十一)年に第二版、一六七七(延宝五)年に第三版が刊行される。塩谷(前掲「解題」四三七頁)によれば、第三版は本文を忠実に覆刻して訂正を加え、頭注を付加しているという。なお、本稿における引用は第三版を使用している。引用部分が初版と相違ないことは、塩谷の研究(前掲「解題」四三九頁―四四一頁)によって確認した。

108 本書より成立年が早いと思われる親鸞伝に『御伝鈔聞書』がある。塩谷、前掲「解題」(『大系真宗史料　伝記編二　御伝鈔注釈』法藏館、二〇〇八年、四三三頁)によると本書が書かれたのは室町末期から近世初頭、成立もそれに近い時期とされる。しかし講者・聞書者とも不明であることに加え、現存の伝本は誤写が多く、江戸時代中期の転写本であ

ることから、本稿での分析対象からは除外した。

109 底本、大東坊所蔵板本「御伝照蒙記」大系真宗史料刊行会編、前掲『大系真宗史料　伝記編二　御伝鈔注釈』一二五頁。

110 同右書、同頁。

111 「御伝照蒙記」前掲『大系真宗史料　伝記編二　御伝鈔注釈』一二五頁。

112 「御伝照蒙記」前掲『大系真宗史料　伝記編二　御伝鈔注釈』、一二五頁。

113 「御伝照蒙記」前掲『大系真宗史料　伝記編二　御伝鈔注釈』、一二五頁。

114 塩谷「すべての人が救われるために―真宗における絵画・語り・文字―」大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、法藏館、二〇一一年、五二三頁。

115 塩谷、前掲「解題」、四八六頁。

116 これに対し、奥書年月日が永仁三年十月十二日の琳阿本（西本願寺蔵）は「善信聖人絵」、同年十二月十三日の高田本（専修寺蔵）は「善信聖人親鸞伝絵」、後に本願寺系の『伝絵』決定版となった康永二年十一月二日の康永本（東本願寺蔵）には、「本願寺聖人伝絵」との題号がある。

117 塩谷、前掲「解題」四八七頁。

118 渡辺信和「佛光寺本『善信聖人親鸞伝』をめぐって」『佛光寺の歴史と文化』編集委員会編『佛光寺の歴史と文化』法藏館、二〇一一年。

119 底本、一六八七（貞享四）年板本米原市樋口明照寺所蔵本「善信聖人報恩抄」大系真宗史料刊行会編、前掲『大系真宗史料　伝記編一親鸞伝』一二八頁。

120 塩谷「解題　康楽寺白鳥伝」大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料　伝記編三　近世親鸞伝』、法藏館、二〇〇七年、四五九頁。

121 塩谷『真宗寺院由緒と親鸞伝』法藏館、二〇〇四年、一四三頁、および一六八頁。塩谷は康楽寺の歴史や親鸞伝の制作状況を詳細に論じている。

122 塩谷、前掲『語られた親鸞』、一八六頁

123 塩谷、前掲「解題　康楽寺白鳥伝」、四五九頁。

124 塩谷、前掲『語られた親鸞』、一八八頁

125 大谷大学所蔵「康楽寺白鳥伝」大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料　伝記編三　近世親鸞伝』、法藏館、二〇〇七年、一六頁。

126 塩谷、前掲『語られた親鸞』二三四頁。

127 塩谷、前掲『語られた親鸞』、二三四―二三五頁。

128 底本、大谷大学図書館蔵、享保二（一七一七）年板本「高田親鸞聖人正統伝」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』二〇一一年、一七八頁。

129 「高田親鸞聖人正統伝」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、一七八頁。

130 塩谷、前掲『語られた親鸞』、二五一頁。

131 底本、大正大学蔵、享保十八（一七三三）年板本「親鸞聖人正明伝」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』三二七頁。

132 同右書、同頁

133 「親鸞聖人御因縁」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、五頁、「親鸞聖人御因縁秘伝鈔」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』六四頁、「御伝照蒙記」前掲『大系真宗史料　伝記編二　御伝鈔注釈』、一二五頁、「善信聖人報恩抄」前掲『大系真宗史料　伝記編一親鸞伝』、一二八頁、「康楽寺白鳥伝」前掲『大系真宗史料　伝記編三　近世親鸞伝』一六頁、「高田親鸞聖人正統伝」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、一七八頁、「親鸞聖人正明伝」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』三二七頁を元に作成。なお、『白鳥伝』については刊行年不詳。

134 神宮寺庁編『古事類苑　法律部二』九七二頁。

135 文部省宗教局編『宗教制度調査資料第十六輯』一九二一―一九二六年、一三四頁。

136 文部省宗教局編『宗教制度調査資料第十六輯』一九二一―一九二六年、一三四頁。

137 「月堂見聞集」国書刊行会編『近世風俗見聞集』第一、国書刊行会、一九一二年、四八四頁。

138 「享保通鑑巻三巻四」三田村鳶魚校・山田清作編『未刊随筆百種第一七巻』米山堂、一九二八年、一〇〇―一〇一頁。

139 『徳川禁令考』後聚巻二三、司法省、一八七八―一八九〇年、三―五頁。

140 平、前掲『歴史のなかに見る親鸞』、一〇五―一〇九頁。

141 松尾（前掲『親鸞再考――僧にあらず俗にあらず――』一六三頁）は、玉日姫の存在が否定されている点および、一夫一婦制の下で恵信尼が「坊守」（真宗寺院住職の妻）のモデルとされ、教団内には恵信尼以外の妻の存在を認めたくない傾向があったと指摘する。また松尾は、高田派の作成した『正統伝』や『正明伝』など、本願寺系以外の親鸞伝の重要性を主張する立場をとる。その他、佐々木正（『親鸞―封印された三つの真実：黙殺されてきた『親鸞聖人正明伝』を読み解く』洋泉社、二〇〇九年）も『正明伝』の記述の信憑性を主張している。

142 「親鸞聖人御因縁」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』五頁、「親鸞聖人御因縁秘伝鈔」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』六四頁、「御伝照蒙記」前掲『大系真宗史料　伝記編二　御伝鈔注釈』一二五頁、「善信聖人報恩抄」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』一二八頁、「康楽寺白鳥伝」前掲『大系真宗史料　伝記編三　近世親鸞伝』一六頁、「高田親鸞聖人正統伝」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』一七八頁、「親鸞聖人正明伝」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』三二七頁を元に作成。なお、『白鳥伝』については刊行年不詳。

143 「親鸞聖人御因縁」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、三頁。

144 「親鸞聖人御因縁秘伝鈔」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、六四頁。

145 「親鸞聖人御因縁秘伝鈔」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、六四頁。

146 塩谷、前掲「解題」、四七一頁。塩谷によれば本書は、貞享六（一六八七）年刊の『善信聖人報恩抄』に「別記」として引かれたり、正徳三（一七一三）年刊の『叢林集』に跋文が引用されたりした程度であったという。

147 「親鸞聖人御因縁秘伝鈔」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、六七頁。

148 「善信聖人報恩抄」大系真宗史料刊行会編、前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、一二八頁。

149 前掲「親鸞聖人正明伝」三二七頁。

150 「親鸞聖人御因縁」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、五頁、「親鸞聖人御因縁秘伝鈔」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、六四頁、「御伝照蒙記」前掲『大系真宗史料　伝記編二　御伝鈔注釈』、一二五頁、「康楽寺白鳥伝」前掲『大系真宗史料　伝記編三　近世親鸞伝』、一六頁、「高田親鸞聖人正統伝」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、一七八頁、「親鸞聖人正明伝」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、三二六頁を元に作成。なお、「善信聖人報恩抄」においては該当箇所なし。

151 「親鸞聖人御因縁」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、五頁。

152 「高田親鸞聖人正統伝」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、一七八頁。

153 「親鸞聖人正明伝」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、三二七頁。

154 「親鸞聖人御因縁秘伝鈔」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、六四頁。

155 文部省宗教局編、『江戸時代宗教法令集　第十六輯』、一〇一頁。

156 「親鸞聖人御因縁秘伝鈔」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、六四頁、「御伝照蒙記」前掲『大系真宗史料　伝記編二　御伝鈔注釈』、一二四頁、「善信聖人報恩抄」前掲

『大系真宗史料　伝記編一親鸞伝』、一二八頁、「康楽寺白鳥伝」前掲『大系真宗史料　伝記編三　近世親鸞伝』、一六頁、「高田親鸞聖人正統伝」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、一七四―一七五一頁、「親鸞聖人正明伝」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、三二七頁を元に作成。なお「親鸞聖人御因縁」においては該当箇所なし。

157　「親鸞聖人御因縁秘伝鈔」、六二頁。

158　「親鸞聖人御因縁秘伝鈔」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、六四頁。

159　「御伝照蒙記」前掲『大系真宗史料　伝記編二　御伝鈔注釈』、一二四頁。

160　この夢告の後半で親鸞は、この誓願を一切衆生に聞かせるように告げられているが、平の指摘のように（平、前掲『親鸞とその時代』一〇五頁）、親鸞からわざわざ女犯の許可の話を聞かずとも、民衆は妻帯し家族を持っているため妻帯の許可の伝導は無意味であり、この夢告が女犯の許可ではなく、新たな宗教思想の啓示である可能性も考えられる。

161　「善信聖人報恩抄」前掲『大系真宗史料　伝記編一親鸞伝』、一二八頁。

162　「康楽寺白鳥伝」前掲『大系真宗史料　伝記編三　近世親鸞伝』、十六頁。

163　「高田親鸞聖人正統伝」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、一七四頁。

164　「高田親鸞聖人正統伝」前掲『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、一七八頁。

165　塩谷、前掲『語られた親鸞』、二五一頁。

第四章　浩々洞同人による『歎異抄』読解と親鸞像――倉田百三『出家とその弟子』への継承と相違――

はじめに

これまで、「伝絵」における親鸞像の変容から、親鸞像へさらに「伝絵」にはないエピソードが追加されていく過程を論じてきたが、本章では近代における『歎異抄』の受容によって親鸞像がさらに変化する過程を明らかにする。

親鸞（一一七三―一二六三）の弟子・唯円（?―一二八八）による書とされる『歎異抄』は[1]、親鸞の死後約二〇年を経た頃のものとされ、「伝絵」より少し早い時期に成立したと考えられている。『歎異抄』はその序文からも分かるように、親鸞の没後に親鸞の教えとは異なった考えが生まれていることを歎き、念仏の道を歩む人の不審を除く意図をもって著されたものである。そのためここで記されている内容がそのまま親鸞の言葉として受け取れるかどうかには疑問が残る。

「伝絵」との関係で言えば、『歎異抄』における親鸞の言葉は「伝絵」にはほとんど出てこない。第一章にて触れたように、覚如は『歎異抄』を読んでいたと考えられるが、「伝絵」と『歎異抄』とが共通して語るものは、「伝絵」において語られる、親鸞と法然の念仏が同じであるかどうかを議論した「信心諍論」のエピソードのみである。この段において親鸞は自分の信心と師である法然の信心が同一であると主張し、同じではないと主張する法然の門弟たちと議論になるが、法然が他力の信心はみな一つであると述べて法然と親鸞の立場は同一であったことが語られる。しかしながら、『歎異抄』と「伝絵」の描写とは全く同じなのではなく、その登場人物や文言がやや異なっており、何よりも「伝絵」にはその他のところで『歎異抄』における言葉を発する親鸞が登場しないため、『歎異抄』における親鸞と「伝絵」の親鸞とには差異があるのである。よって『歎異抄』とは親鸞と密接な関係にある書でありながらも、親鸞を語る「伝絵」とは異なる位置にあると言える。

しかしながら近代以降、『歎異抄』における親鸞への注目が高まり、『歎異抄』を通して親鸞を語る、あるいは『歎異抄』第三節の所謂「悪人正機」の親鸞とのイメージはひじょうに強い。とりわけ大ベストセラーとなって親鸞の名と思想を世に知らしめた倉田百三（一八九一―一九四三）の『出家とその弟子』（一九一七年）は、親鸞と弟子・唯円を主人公とする戯曲で『歎異抄』の影響が指摘されてきた作品である。早くは阿部次郎が、「この戯曲は或る意味に於いては歎異鈔の註釈とも見らる可きもの」[2]として作中に『歎異抄』の言

葉がいかに生かされ、いかに作中の親鸞の台詞に取り入れられているかを論じているように、この作品は『歎異抄』の側面から解釈され、読まれてきた傾向が強い。

そしてその際に無視できないのは、近代において『歎異抄』がそれ以前とは異なる姿勢で読み込まれていったという背景である。倉田が『歎異抄』を素材に『出家とその弟子』を執筆し、それが大正期後半の文芸界での「親鸞ブームを招く因」[3]となることで様々な親鸞像が形成されたことを踏まえれば、『歎異抄』の読まれ方は、近代の親鸞像を考える際にもきわめて重要な要素となってくる。

近代における『歎異抄』読解については、福島和人が暁烏敏（一八七七―一九五四）の『歎異鈔講話』（一九一一年）を『歎異抄』の近代的再生」[4]として分析し、福島栄寿によっても、暁烏の独自な読解によって『歎異抄』が近代に「再生」していく過程が論じられている[5]。また、特に近年の子安宣邦による論考は[6]、暁烏による『歎異抄』読解と倉田の『出家とその弟子』との強い結びつきを論じ、本作に描かれた親鸞像から近代における『歎異抄』読解を捉え直すという一つの視点をもたらした。

しかしながら、これまでの研究は『出家とその弟子』と『歎異抄』との関連を指摘する一方、その『歎異抄』が近代においていかに読まれ、またそれを倉田がいかに受容し、作品へ反映させたのかを論じたものは少ない。特に暁烏の『歎異抄』読解と倉田の描いた親鸞像との関係についての検証は、未だ不十分である。本章では、倉田の描いた親鸞像へと注目し、近代における『歎異抄』読解と親鸞像の関連性の一端を明らかにし、「伝絵」とは異なる視点によって、親鸞像がさらに変容していく様を検証する。

第一節　浩々洞における『歎異抄』読解

一『出家とその弟子』と浩々洞の『歎異鈔講話』

倉田百三の『出家とその弟子』は、大正五（一九一六）年十一月から翌年六月まで同人雑誌『生命の川』[7]に第四幕第一場までが連載され、翌年単行本として岩波書店より刊行されるや圧倒的な人気を獲得し、たちまち大正年間に百数十版を重ねていく。大正十一（一九二二）年に東京市社会局の行った「職業婦人に関する調査」において本作は愛読書の第一位に選ばれており[8]、昭和十八（一九四三）年に行なわれた旧制第一高等学校の調査でも、倉田の『愛と認識との出発』（一九二一年）、阿部次郎の『倫理学の根本問題』（一九一六年）と並ぶ学生たちの愛読書となっている[9]。本作によって、「それまで一般的には必ずしもよく名を知られているとは言いがたかった親鸞の名と教えとが、急にふつうの人々の

間にも親しみ深いものとなり、『歎異抄』などを大衆化させるのにあずかった」[10]と鈴木範久が評するように、大正期以降、ロング・セラーとなって多くの人々に読まれた本作は、『歎異抄』と親鸞のイメージを広く世に知らしめた、まさに記念碑的作品だと言えるだろう。

親鸞像の受容との関連で言えば、「御絵伝」や近世の親鸞伝が目で見て耳で聞くものであったのに対し、『出家とその弟子』の親鸞は、個人が寡黙に読書することによって受容されるものであることが注目できる。前田愛の指摘するように[11]、近世の読書が音読を中心とした集団のなかで受容されていったのに対し、近代の読者は活字文化のなかで寡黙に読書する個人とされる。特に近世の絵解きや浄瑠璃などでは、親鸞が仲間うちや集団の前で語られ、確かめ合いながら共有されていったのである。そうしたなかでは、集団ごとに決まった親鸞のイメージが共有されやすい。それに対し『出家とその弟子』は、一人一人がそれぞれ孤独に親鸞に出会うという場を齎した作品でもある。

『出家とその弟子』は、『歎異抄』をそのままの形で作品化したものではないものの、第一幕に登場する猟師・左衛門の苦悩や、「悪人」をめぐる問答など、『歎異抄』を連想させる描写が多見される作品である。また谷川徹三も指摘しているように[12]、『出家とその弟子』の執筆前後に書かれた『愛と認識との出発』（一九二一年）所収の諸論文、「愛の二つの機能」（一九一五年冬）、「善くなろうとする祈り」（一九一六年、十月一日）、「他人に働きかける心持ちの根拠について」（一九一六年十一月）などには『歎異抄』の文言が多用されており、倉田の親鸞に対する傾倒も表明されている。また、年代は不詳だが、倉田は叔母宛の書簡に、「（大須賀）秀道氏の嘆異鈔（ママ）真髄は幾度も熟読致しました」と記しており、大正三（一九一四）年四月には、「此の頃は宗教的なものばかり読む、叔母さんが嘆異抄（ママ）を貸して下さツた」と述べ、当時の倉田が『歎異抄』を読み込んでいた様子がうかがえる[13]。特に『出家とその弟子』の執筆に入る前年の大正四（一九一五）年十二月には、「浩々洞の嘆異鈔（ママ）講話を私に貸してくれ」[14]と妹に依頼しており、本作執筆当時の倉田が『歎異抄』と接点があったことは確実である。

ここで倉田の言う浩々洞とは、清沢満之（一八六三―一九〇六）を中心とした信仰共同体（私塾）を指す。倉田が「浩々洞の嘆異鈔講話」を所望した当時、浩々洞から出版されていた『歎異鈔講話』は、明治四〇（一九〇七）年出版の南条文雄（一八四九―一九二七）によるもの、明治四三（一九一〇）年出版の多田鼎（一八七五―一九三七）によるもの、明治四四（一九一一）年出版の暁烏敏による三冊で、これらすべてが『歎異鈔講話』の題

を掲げている[15]。『出家とその弟子』の創作的契機として子安は、「『出家とその弟子』の構想を触発したものとして『歎異抄』があったとすれば、その『歎異抄』とは暁烏によって語り出された『歎異抄講話』であった」と主張する[16]。実際、暁烏の『歎異鈔講話』は、明治四四（一九一一）年の親鸞六五〇回御遠忌に際する記念出版のうちの第四回として大々的に刊行されており、御遠忌記念出版として『歎異抄』の名を掲げたものは本書のみである。そうした点を考慮すると、大正四（一九一五）年の段階で倉田が所望したのは、暁烏の『歎異鈔講話』であった可能性がきわめて高い。

二　『歎異抄』の新たな語り出しと暁烏敏の『歎異鈔講話』

井上善幸は、「江戸時代の親鸞伝に登場する親鸞は、神格化された如来の化身としての親鸞であり、時に親鸞自身が否定した奇瑞をともなって語られたのに対し、明治以降に現れた親鸞像として特筆すべきは、個としての苦悩を抱えた人間親鸞が描き出されることである」と指摘し[17]、個人の苦悩を親鸞へ投影し、個としての自己の確立を求める態度が、清沢満之を中心とする浩々洞同人の『歎異抄』読解によってより明確になっていったと論じている[18]。『歎異抄』を近代に「解禁」したのが清沢であったかについては議論があるが[19]、井上の指摘にあるように、近代における『歎異抄』の新たな語り出しと言う場合、清沢をはじめとする浩々洞の同人、なかでも特に、暁烏敏による『歎異抄』読解がまず挙げられる。

暁烏の「歎異鈔を読む」は、浩々洞主宰の雑誌『精神界』へ明治三六（一九〇三）年一月から一九一一年一月までの八年間、五十五回にわたって連載され、明治四四（一九一一）年の四月に『歎異鈔講話』と題して刊行された。本書について福島栄寿は、「近代への『歎異抄』復権と、近代への親鸞の再生とを果たし得た書」[20]として本書が積極的に評価されている状況に言及し、また松永伍一は本書を、「本願他力の大慈悲に誰しもがあずかりうる確信を人びとに伝えた、その開示の書」[21]と紹介している。このような評価に加え、『出家とその弟子』が『歎異抄』を素材としていることからしても、倉田以前に『歎異抄』を読み込んだ暁烏の独自な解釈は、近代における親鸞像の形成にとっても注目に値しよう。

暁烏の読みの独自性は、彼が本書執筆の際に参照とした近世宗学の学寮講師である香月院深励（一七四九―一八一七）の『歎異鈔講義』と（一八九九年[22]）比較すると顕著である。深励は、『歎異抄』の同じ第三節「煩悩具足のわれら」の一文について、「悪人往生ト云ヘキニ悪人成仏ト云ハ真実報土ノ往生ハ往生即成仏ナリ。」と「悪人成仏」という語句の

解説を施し、「悪人成仏ト云ハ論註下四十三左（三）云ク彼ノ仏国即チ是畢竟成仏ノ道路無上ノ方便也ト」[23]と、経典に基づいて講釈するのみである。こうした点において福島和人は、「暁烏の悪人正機節身読は、人間的現実に関心をおくという近代的姿勢のもとに、自己の現存在を問うて、その救いの体験を『歎異抄』の上に刻み上げていった最初の表現」[24]と評価するのである。

三　自己省察と罪悪の自覚を伴った『歎異抄』読解

『出家とその弟子』には悪人をめぐる問答が繰り返し登場するが、『歎異抄』第三節の所謂「悪人正機」の一文、「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや。（中略）煩悩具足のわれらは、いずれの行にても、生死をはなるることあるべからざるをあわれみたまいて、願をおこしたまう本意、悪人成仏のためなれば」[25]における「煩悩具足のわれらは」との文言に対して暁烏は、次のように論じている。

> 私共はこれを自己の信仰の経験にあてはめて味はうてみねばなりませぬ。／私は邪推の多い者であります、煩悶の多い者であります、儜弱な者であります、怯劣な者であります、驕慢な者であります、卑屈な者であります、罪悪の荊棘を前に抱き苦悩の重荷を後に負うて生死巌頭によろめいてをるのは私であります。生死の問題に迷惑して泣いておるのは私であります。[26]

ここで暁烏は、「煩悩具足のわれらは」との親鸞の言葉に即して彼自身の「儜弱」さや「怯劣」さ、「驕慢」さを吐露し、親鸞の問題を自身の課題に引き寄せて語る。彼は、「『歎異鈔』は真面目に自己省察をし、厳格に自己を判断し、自己の罪悪に泣く人でなければ解せられないのである」[27]と述べており、彼にとって『歎異抄』における親鸞の言葉とは、「自己の罪悪に泣」きながら出会うもの、そして彼自身の罪悪の自覚を喚起するものなのである。

本章では、そのように読み出された『歎異抄』読解と倉田の親鸞像との関連を問題とするが、暁烏の『歎異抄』第三節における内省の姿勢、自己の苦悶の体験の告白といった態度は、暁烏に限らず、彼と同時期に『歎異鈔講話』を出版した多田鼎においても同様に見出せることに注意したい。

暁烏、佐々木月樵（一八七五―一九二六）と共に浩々洞の「三羽烏」と称される多田は、『歎異抄』における「煩悩具足のわれらは」に始まる言葉に出会い、「心の鈍い、恩知らず

の私も、我知らず此御旨の余りの尊さに感泣せずにはをられなかつた」と述べ、この一句を、親鸞が「御自分と同じく罪に泣き、迷に苦んでをる私共沢山の衆生を認めさせられた」[28]ものと捉える。そして「悪人正機」については、次のように語る。

> されば如来の御本願の内容の第一たる不可思議の御旨は唯一つの自覚によつて窺ふことができる。是と共に又其内容の第二たる悪人正機の御旨が同じやうに此自覚によつて窺はるるのであります。私共いかに驕慢な者であつても、現実の我自身を、此まに考へて見る時は、いかにしても、愚癡罪悪無能の身であることを認めない訳には参りませぬ。[29]

ここで多田は、自身を「驕慢な者」として捉え、『歎異抄』によって「愚癡罪悪無能の身」であることを自覚するのだと述べる。多田においても、親鸞の「煩悩具足のわれら」との言葉が多田自身の問題として語られ、罪悪の自覚が記されていくが、こうした点は自らを「罪人である。悪人である。愚人である」[30]と内省しながら体験的に『歎異抄』を語り出していった暁烏と同様である。暁烏と多田に共通するのは、『歎異抄』第三節における親鸞の「煩悩具足の我等は」との言葉に発した罪悪の自覚であり、彼ら自身の苦悩の体験が、親鸞の言葉と体験とに引き寄せて語られていく[31]。『出家とその弟子』と暁烏の『歎異抄』読解の強い結びつきを指摘する子安は、「親鸞が現在にいたるまで近代日本でくりかえして〈文学的〉主題になることの始まりは、暁烏の〈告白〉的で〈懺悔〉的な『歎異抄講話』にあるといって間違いは無い」[32]と断言するが、その「〈告白〉的で〈懺悔〉的」な『歎異抄』読解は、暁烏と同時期に『歎異抄』を読み込んだ多田においても見出すことができ、『出家とその弟子』を代表とした親鸞を題材とする文学作品と近代における『歎異抄』読解との関連をめぐる問いは、暁烏のみに限定せずに検討すべきであろう。

彼らの読解において欠かせないのが、他力への強い傾倒である。例えば暁烏は『歎異抄』第三節において、「ただ偏へに絶対他力の妙用に托するの外ない。これが『歎異鈔』の根本思想である」[33]と宣言し、「全くの他力で救はうとある絶対他力」[34]を『歎異抄』の根本に置く。彼は、「如来の計らひにうちまかせて、安心して行」[35]くことを『歎異抄』の読解のなかで繰り返し、自らの罪悪を自覚すると同時に「絶対他力」を見出していく。

また、多田においても、「絶対他力の信仰に進み入る第一の門は、現実の自己を省察することである」[36]と、自己省察を契機とした他力信仰が語られていく。そして同じく第三節

においては、「自己の罪悪に驚いて、始めて絶対の大悲が、偏に私一人のためのものであつたと知らしめて頂くのであります」[37]と記し、自己の罪悪の自覚を契機とした信仰を告白するのである。このように、彼らの『歎異抄』読解とは、自己省察を通した罪悪の自覚を伴ったものであり、その罪悪の身のままに「絶対他力」の立場に立つものと捉えることができる。

第二節　浩々洞における「愚か」な親鸞像の語り出しと「絶対他力」

一　暁烏敏と多田鼎の親鸞像

『歎異鈔講話』の諸言において暁烏は、『歎異鈔』に書いてあることが、たとい歴史上の親鸞聖人の意見でないにしたところが、そんなことはどうでもよい」と言い切り、「私の崇拝する親鸞聖人は是非、この『歎異鈔』の通りの意見を有したる人でなければならぬ。私の渇仰する親鸞聖人はこの『歎異鈔』の人格化したる人でなければならぬ」[38]と続け、『歎異抄』の内に親鸞を見出し、「私の親鸞」を語り出していったこともその特徴として挙げられる。史学分野では、村田勤の『史的批評親鸞真伝』（一八九六年）を皮切りに「弥陀如来の化現」[39]として親鸞を讃仰してきた『伝絵』の批判検証がなされ、特に長沼賢海の「親鸞聖人の研究」は、暁烏の「歎異鈔を読む」と同時期の明治四〇（一九〇七）年から一〇回にわたって『史学雑誌』へ発表されている。暁烏が史実上の親鸞にこだわらずに私的な親鸞を語る態度は、実証的に親鸞の実像が明らかにされていくそうした思潮に対応したものと言えるだろう。

暁烏は親鸞を、「すでに念仏に絶対の力を認め、これに身も心もうち任せて安住した人物だと述べる。この言葉は、『歎異抄』第二節の「親鸞におきては、ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと、よき人のおおせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり。念仏は、まことに浄土にうまるるたねにてやはんべるらん、また、地獄におつべき業にてやはべるらん、総じてもって存知せざるなり」[41]に対する暁烏の読解で、彼は、「この一段は尤も明白に親鸞聖人が愚禿主義無智主義を発表せられた言葉」[42]だと記している。

暁烏にとって親鸞とは、「悶え悶え、苦しみ苦しみて安心を求め」[43]たが、「念仏に絶対の力を認めこれに身も心もうち任せて安住し、…（中略）…自分は何にも知らぬもの、わからぬものであるとの立脚地にたち」[44]、「愚禿」、「無智」の身で他力の道に進んだ人物である。先述のように彼は、「私はただ愚かな儘で南無阿弥陀佛に絶対的にたよる外にないのである」[45]と強調し、『歎異抄』を読み込み自己の愚かさの自覚とともに他力を強調す

るが、彼の親鸞像もその姿勢が強く反映されたものとなっていることが見て取れる。

多田においても、『歎異抄』を通して親鸞が語られ、そこに「絶対他力」を見出していく。『歎異鈔講話』のなかで多田は、「聖人の人格」と題して彼自身の思い描く親鸞を語っていくが、彼においても、親鸞とは「涙に咽んで出離の道を示されむことを求めさせられ」、「熱烈の苦悶を重ね、切実の求道をなされ」[46]たが、法然と出会って、「何事も知らぬ愚かな私」[47]を自覚し、その一切を如来へ委ねた人物として見出されていくのである。このように、暁烏や多田において親鸞とは、求道の限界に突き当たり、自己の愚かさを自覚することで救いを他力に託す人物として語られ、彼ら自身の罪悪の自覚の体験と重なるように描かれる。

二　佐々木月樵『親鸞聖人伝』における親鸞像

そこで注目されるのが、暁烏敏、多田鼎と共に浩々洞の「三羽烏」と称された佐々木月樵である。佐々木月樵は『歎異抄』を通して親鸞を語らないものの、暁烏の「歎異鈔を読む」が『精神界』へ連載されたのと同時期の明治三七（一九〇四）年一月から『親鸞聖人伝』を連載している[48]。近代における親鸞像の一つ画期として見逃せないのが、明治四四（一九一一）年の親鸞六百五十回御遠忌である。宗派を挙げて大々的に行なわれたこの御遠忌では、その前年に佐々木月樵の『親鸞聖人伝』および第二記念出版の『親鸞伝叢書』が刊行され翌年には、浩々洞同人による『親鸞聖人御伝鈔講話』、佐々木著、中村不折画の『親鸞伝絵記』、佐々木・鈴木大拙共訳の『英訳親鸞伝』など、御遠忌記念出版として親鸞にまつわる伝記が立て続けに刊行された。

この御遠忌記念出版の第一回として刊行された『親鸞聖人伝』の冒頭で佐々木は、「宗教家の伝記に至りては単にその外面にのみあらはれたる客観的記述のみにては、到底その人を伝ふべくもあらざる也。」[49]と述べ、「唯徒らに史実をのみ集めて之を年月日の順序に組み立て、之を名けてその人の伝記なりといはば、墓邊に散乱する所の枯骨を拾ひ集めて之を人なりといふと何ぞ異ならむ」[50]と強調する。このよう佐々木は暁烏と同様、史実上の親鸞のみを語る姿勢を強く否定し、追慕の念を以て親鸞を語りつつ、自己の信仰に基づいた追体験によって親鸞の生涯を綴り、親鸞を「我聖人」と呼んでその体験を代弁するかのように語り出していった。本書は、基本的には「伝絵」の順序通りに親鸞の生涯を記しつつ、佐々木独自の見解が随所に組み込まれ、彼独自の親鸞像が語り出されていく。

本書において親鸞は、煩悶し、自己の愚かさを自覚する人物として次のように描かれる。

名聞の為めの学問、利養の為めの説法、あゝ十有九年の長の夢、今や正に醒めたり。…（中略）…紫の衣、金襴の袈裟出離生死のその為に、何の利する所かある。愚か也。愚か也。…（中略）…かくも愚かな者が世界をさがして何くにか在る。われ二十八歳の今日まで、かくまでも愚かな者にてありし事を、今が今まで知らざりき。あゝ、迷ふたり、血迷ふたり。[51]

この場面は親鸞が比叡山を下りる際の苦悶の描写だが、佐々木は親鸞自身に自分を「愚か也」と自覚させ、それを告白させるのである。そしてその「懊悩煩悶」[52]の時を過ごしていく中でついに六角堂へ参籠する親鸞の心理描写は、次のように記されている。

悲しや、「定水を凝らすと雖ども、識浪頻りに動き、心月を観ずと雖ども、妄雲猶ほ覆ふ」。その求むるものゝ得られざるのみならず、胸の煩悶は反て日と共に加はり心の苦痛は月と共に進みぬ。／あゝ、如何にせん、如何にせん、之を訴へんに師なく語らんに友なく、然も、自から救ふべき道もなし。寝ぬれば覚め、覚むれば思ひ、夜となく昼となく、昏迷懊悩せる我聖人は、[53]

ここで佐々木は、存覚の『歎徳文』の一文を引きつつ、「あゝ、如何にせん、如何にせん、」と、親鸞の内的な悩みの経験を細かく描写し、親鸞自身に苦悶の体験を語らせる。ここでは、『歎徳文』にある「何ぞ浮生の交衆を貪りて、徒に仮名の修学に疲れん。須らく勢利を抛てて直ちに出離を悕うべし」との表現が、「胸の煩悶」として置き換えられ、親鸞の苦悩の内面が「あゝ、如何にせん、如何にせん」との親鸞自身による内面の告白によってより強調されている。本書において親鸞の体験は、「我聖人が死活を定むる最期の求道也」と描写され、「求めしものゝ得らるゝ乎、また得られざるべき乎、たゝしき門の開く乎、開かざる乎、満足乎、失望乎、進む乎、退く乎。生乎、死乎」[54]と、煩悶する親鸞の内面が語られるのである。

特に暁烏や多田が『歎異抄』第三節の「悪人正機」において語った親鸞における六角夢想の体験は、佐々木によって親鸞の内的な悩みとして、次のように描写されている。

愚か也。愚か也。…（中略）…かくまで愚かな者が世界をさがして何くにか在る。

われ二十八歳の今日まで、かくまでも愚かな者にてありし事を、今が今まで知らざりき。あゝ、迷ふたり、血迷ふたり[55]。

佐々木は、親鸞自身に自分を「愚か也」と自覚させ、自己の愚かさに気づき煩悶する親鸞が、その苦悶を吐露する様子を語っていく。福島和人は、このように迷い多き人間として苦悶する親鸞像の背景として、佐々木の中にある「親鸞の世界を追体験しようとする近代人のもつ姿勢」を見出し、「はじめて六角堂参籠を親鸞の人間的体験としてあざやかに甦らせ得た」ことを評価するが[56]、この指摘のように、本書における親鸞は宗祖として讃仰されつつも、親鸞を「如来の化身」と捉える「伝絵」のような神聖化・神秘化は薄れている。「伝絵」では、親鸞自身が自分を「愚か也。愚か也。」[57]と内省したり煩悶を告白したりすることはないが、本書においては、内省する親鸞、「自己」を課題とする親鸞の内面が追体験されるのである。

そして佐々木はこの「愚か」な親鸞における根本が「絶対他力」であることを次のように論じている。

> 人々、愚禿の語を以て、単にこれ我聖人卑謙の語なりとす。焉んぞ知らん、愚禿の語たる、愚は以て我心の智者に異り、禿は以て我身の在俗に同ずる事をあらはすのみならず、直ちに以て他力信仰のすがたを表し、正さしく、我が絶待他力教の表證なりと知らずや。[58]

ここで佐々木は、親鸞における「愚禿」の自覚こそが「絶待他力教の表證」だと論じている[59]。親鸞においては自身の「愚か」さを自覚していくことが「他力信仰」なのであり、この姿勢こそが「絶待他力」の証であるとの佐々木の視点は、自己の罪悪の自覚に発した他力を主張した暁烏や多田にも通じるものがある。

このように、浩々洞の「三羽烏」、暁烏と多田そして佐々木は、自己の愚かさを自覚し、深く内省しつつ「絶対他力」を見出す親鸞像をそれぞれ展開していることが見て取れよう。佐々木は『歎異抄』を通して親鸞を語ったのではないが、倉田以前の同時期において、そうした親鸞像が共通して、かつ私的に語り出されていった点は注目できる。では、『歎異抄』を素材とした倉田の親鸞像とは、彼らといかに共通し、いかに異なるのだろうか。

第三節　倉田百三における親鸞像――『歎異抄』からの乖離――

一　『出家とその弟子』の親鸞像と『歎異抄』との類似点

倉田は本作の執筆当時について、「殊に二人の姉の相ついだあまりに早き死の直ぐ後、一燈園から帰つたばかりの、人生の悲哀と無常の心持に満ちてゐる時」[60]と述べており、序幕では彼の心境が反映されるかのように、「人間」と、「人間」を「死ぬるもの」と呼ぶ「顔覆ひせる者」との問答が描かれる。「私は共喰ひしなくては生きることが出来ず、姦淫しなくては産むことが出来ぬやうにつくられてゐるのです」[61]と訴える「人間」に対して、「顔」は、「それがモータルの分限なのだ」[62]と言い放つが、本作の主題はこの「分限」ある人間（モータル）の救済にあり、唯円や善鸞、そして親鸞を中心にその課題が追求される。

特に親鸞へ注目すると、第二幕に遠国より往生の要義を聞きに来た同行三人と親鸞との問答が展開されている。これは『歎異抄』第二節の「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべしとよきひとのおほせをかぶりて信ずるほかに別の子細なきなり」[63]との言葉が下地と考えられ、作品中において親鸞は、親鸞に教えを乞う為に遠国からやって来た同行三人へ向かって、「念仏申して助かるべしと善き師の仰せを承はつて、信ずる外には別の子細はないのです」[64]と、彼らの申し出を固辞し、次のような言葉を発する。

> いや仮令法然聖人に騙されて地獄に堕ちようとも私は怨みる気はありません。私は弥陀の本願がないならば、どうせ地獄の外に行く所は無い身です。どうせ助からぬ罪人ですもの。さうです。私の心を著しく表現するなら、念仏は本当に極楽に生まるゝ種なのか。それとも地獄に堕ちる因なのか、私にはまつたく知らぬと云つてもよい。私は何もかもお任せするのぢや。[65]

ここには、『歎異抄』第二節の言葉を受けた上での親鸞の台詞が展開されていることが分かる。また、このように自分を「罪人」だと自覚し、「何もかもお任せするのぢゃ」と言い切る親鸞は、同じ『歎異抄』第二節において、「法然聖人の教訓に依りて念仏に絶対の力を認め法然聖人にだまされて地獄に落ちてもかまはないとまでに大覚悟を定められたのが親鸞聖人であつた」[66]と述べる暁烏の親鸞像とも類似している。本作の親鸞は、「私は自分を悪人と信じてゐます。さうです。私は救ひ難き悪人です」[67]と告白して己の悪を自覚し、「私は極重悪人です。運命に逢へば遇ふだけ私の悪の根深さが解ります。善の相の心の眼に展けて行くだけ、前には気のつかなかつた悪が見えるやうになります」[68]と自らの罪悪

を語り出す。このように自己の愚かさや悪を吐露し他力へすがる親鸞は、暁烏や多田が『歎異抄』に見出しあるいは佐々木が語った、自分を愚かだと内省する親鸞像とも共通すると言える。

また第三幕には、『歎異抄』の第四節、「今生に、いかに、いとおし不便とおもうとも、存知のごとくたすけがたければ、この慈悲始終なし。しかれば念仏もうすのみぞ、すえとおりたる大慈悲心にてさふらふべき」[69]との言葉が色濃く反映されている。この場面では、恋によって罪を負った善鸞、恋に苦しむ唯円が登場し、親鸞も善鸞を自分の子として愛するがゆえに苦悩する。親鸞は、「私が我が子ばかり愛して、他人を愛する事が出来ないからだ。私は善鸞を愛してゐる。私の心は動もすれば善鸞を抱きかゝへて他の人々を責めようとする」と、我が子に対する執着を歎き、「愛は所詮念仏にならねばならない。念仏ばかりが眞の末通りたる愛なのだ。彼の子がいとしい時には、私は手を合せて南無阿弥陀仏を唱へようと思ふのだ」[70]と訴える。

この『歎異抄』第四節については暁烏も、

> 親がいとしいと云うて泣くな、念仏せよ。子がかはいいと云うて泣くな、念仏せよ。夫がいとしいと云うて泣くな、念仏せよ。妻があはれだと云うて泣くな、念仏せよ。朋友兄妹の難を苦にするな、念仏せよ。世の総べてのなさけないあはれな境涯を見たなら、直ちに仏の袖にすがつて念仏せよ。[71]

と述べており、倉田における『歎異抄』の言葉の受容が暁烏と類似する点は注目できるが、暁烏においては、親や子や妻などに対する個別的な執着が念仏へ包摂されるのに対し、倉田においてはそれらが愛と呼ばれ、念仏によって超越されることが理想とされる。

また、末木文美士の指摘にあるように、「淋しい」と告白し、恋の経験を語る親鸞は、「伝絵」で語られてきた親鸞とはあまりに異なる、優柔不断で悩ましく、「人間臭い親鸞」[72]である。

本書の親鸞について倉田は、次のように述べている。

> 此の作は厳密に親鸞聖人の史實に拠つたものではない。…（中略）…私の書いた親鸞は、どこまでも私の親鸞である。私の心に触れ、私の内生命を動かし、私の霊の中に座を占めた限りの親鸞である。随つて此の作に表はれた私の思想も無論純粋に浄土

眞宗のものではない[73]。

この言葉から分かるように、倉田は宗祖としての親鸞聖人ではなく、自己の思い描く独自の「『人間親鸞』のイメージ」[74]を展開するが、それは近代実証史学に対抗するような形で自己の思い描く親鸞を語り出していった暁烏ら浩々洞同人に通じるものがある。

二　キリスト教的な愛の重視から『歎異抄』へ

『出家とその弟子』は、『聖書』からの引用も多く、序幕と「ヨハネ黙示録」との関連性も指摘され[75]、親鸞の台詞にも福音書の表現が随所に見られる。特に本作のクライマックスである親鸞の臨終場面に『新約聖書』の言葉を多く引く点からは[76]、本作の執筆にあたって倉田が、『歎異抄』のみならずキリスト教も強く意識していたことがうかがわれ、この「バタ臭いキリスト教的親鸞」[77]を本書の人気の理由に挙げる評価もある。

この時期に倉田がキリスト教へ接近した直接の契機としては、失恋や、病気による一高退学といった事情がある[78]。特に失恋によってエゴイスティックな愛や、性をめぐる本能的な愛を否定するようになった彼が求めたのが、キリスト教的な愛であった。これより前に彼は西田幾多郎（一八七〇―一九四五）の『善の研究』と出会い、利己主義的な「独我論」から脱却しているが、彼は西田の論じる主客の合一を恋愛に求め、それが破綻した後は、宗教にそれを求めたのであった。「真に愛の人とはキリストの如き普汎的な愛し方をする人である」[79]と述べる倉田は、自己の課題がキリスト教的な愛によって調和され、かつ自ら乗り超えることを目指した。例えば、『出家とその弟子』の刊行直後に『精神界』へ掲載された「愛の二つの機能」[80]では、「即ち親鸞聖人は念仏によつて完全な愛の域に達せんと望んだ。私はこの計画の実際的効果をまだ信じ得ないけれど、愛を思へば祈りの心持を感ぜずにはいられない」[81]と記し、親鸞の念仏が、キリスト教的な「完全な愛の域」を目指す祈りと捉えられている[82]。さらに、「真の愛は『善の研究』の著者が説く如き認識論的基督教的愛である。意識的、努力的なる愛である」[83]とも述べており、「意識的、努力的」で対象を限定としない「普汎的な愛」を親鸞の念仏と結びつけて論じている。

倉田のそうした思想の背景には、主客合一をキリスト教へ求めた彼が抱えた性欲の問題がある。この時期彼は、「性を捨てることは私には出来難きのみならず、実に惜しいのです。といつて天使的願求は私にそれを許しません」[84]と、キリスト教では避けるべきとされる性欲を告白し[85]、普遍的愛の実行を求めた彼はついに西田天香（一八七二―一九六八）の

一燈園で約七ヶ月の禁欲主義と奉仕活動の修道生活を送るようになる。彼にとってキリスト教とは、恋愛におけるエゴイズムからの脱却の道でありつつも、性欲という課題はなお残され、彼はその解決を他の信仰へ求めたのである。その一つが、幼い頃から親しんでいた真宗や親鸞の思想であり[86]、悪人の往生を説く『歎異抄』であったと考えられる。倉田が「浩々洞の嘆異鈔講話」を所望したのはまさにこの時期であり、『出家とその弟子』は、彼が一燈園を去った直後に執筆されている。

三　『歎異抄』と相違した倉田の親鸞像――善への志向――

『出家とその弟子』と同時期に執筆され、本作が掲載された『生命の川』と同じ号に掲載された「善くならうとする祈り」[87]において倉田は、「かの親鸞聖人を見よ。彼に於ては、すべての罪は皆『業』に依る必然的なものであつて、自分の責任ではないのである。しかも自ら極重悪人と感じたのである」[88]と述べている。ここで彼は親鸞自らが己の悪を自覚していたと論じる一方、『歎異抄』における「善悪のふたつ総じてもって存知せざるなり」[89]との一句に対し、「善悪を知るには徳を積むより外はない」[90]として、徳による向上を論じていく。その上で、「私は飽くまでも善くなりたい。私は私の心の奥に善の種のあるのを信じてゐる」[91]と主張し、次のように続ける。

> 私は真宗の一派の人々のやうに、人間を徹頭徹尾悪人とするのは真実のやうに思へない。人間には何処かに善の素質が備はつてゐる。親鸞が自らを極重悪人と認めたのもこの素質あればこそである。自分の心を悪のみと宣べるのは、善のみと宣べるのと同じく一種のヒポクリシーである、偽悪である。[92]

倉田において罪悪とは、自らが善であるからこそ自覚できるものであり、親鸞の罪悪を認めつつ、その根底には悪ではなく善があることが強調されている。これまで注目してきたように、暁烏や多田は、『歎異抄』の内に自己の罪に泣きながら如来の力に身を委ねる親鸞像を見出し、それと同時に自分自身の罪悪を語りつつ内省を促していたが、倉田の姿勢は彼らとは異なり、親鸞や人間における善に重きを置くのである。『出家とその弟子』の親鸞も、臨終に際して、「わしのをかした悪は忘れられて、人は皆わしを善人であつたと云ふであらう」[93]と述べて自らが善であることを願い、「信じてくれ、佛様の愛を、そして善の勝利を」[94]と訴え、念仏による善の成就を志向する。本作の親鸞は、己の罪悪を歎くだ

けの存在ではなく、本質的には善であるがゆえに自己の悪を自覚し、その善を目指していく親鸞なのである。

この点は、自己の愚かさの自覚を契機に他力へと向かう浩々洞同人らの態度とは異なるものである。この親鸞には、『歎異抄』の読解を通して暁烏らが主張した「絶対他力」の姿勢が強調されないことにも注意が必要である[95]。大須賀秀道の『歎異鈔真髄』の感想に関連して倉田は、「私の信仰にはもう書物の入る時機は過ぎた、信仰の知識、手続きはもう飲み込めてゐる、最早機縁の到るのを待つ外はない。…（中略）…私は決して私の力にたよつてるのではない、けれども不思議の御縁にあづかる事ができないのです」[96]と告白しているが、『出家とその弟子』においても、すべてを如来へ任せるような親鸞は描ききれていない。「善くならうとする祈り」において倉田は、「親鸞が人間の悪行の運命的なることを感じたのは、永き間の善くならうとする努力が、積んでも積んでも崩れたからである」[97]と述べており、一見ここには、親鸞における自力から他力への転換の体験が語られているようだが、彼において親鸞の念仏とは、あくまでも他力ではなく徹底して自力的なものとして捉えられ、人間の内なる善をいかに向上させるかが根本的な課題となっている。同じ箇所において彼は、「私たちは善行で救はれることはできない。救ひは他の力に依る」と、他力へ委ねる姿勢を見せながらも、「併し善くならうとする祈りがないならば、己れの罪の深重なることも、その赦されの有り難さも解りはしないであらう」[98]と続け、「善くなろうと」して「祈る」姿勢を求めるのである。親鸞の信仰についても同様で、「親鸞の念仏を善くならうとする祈りの断念とよりも、その成就として感ずる」[99]として念仏が安住への手段であるかのように語っており、『出家とその弟子』の親鸞も、「人間は善くなり切る事は出来ません」[100]と言いつつも、「善くなろうと努めるのも無理ですか」との左衛門の問いに対し、「善くなろうとする願いが心にわいて来るなら無理ではありません」[101]と、「善くなろう」とする努力の可能性を述べ、次のように続ける。

私たちは悪を除き去る事は出来ません。併し私は善くなろうとする願ひは何処までも失いません。その願ひが叶はぬのは地上のさだめです。私はその願ひが念仏に拠つて成就する時に、満足するものと信じてゐます。私は死ぬまで此の願ひを持ち続けるつもりです。[102]

この台詞から分かるように、『出家とその弟子』の親鸞にとって念仏とは、「善くなろう

とする」願いを成就するための「祈り」である。また、作中の唯円は親鸞の宗教観を次のように語るが、ここでも最後まで向上を目指す親鸞が語られている。

お師匠様がおつしやいました。宗教といふのは、人間の、人間として起してもいゝ願ひを墓場に行くまで、いかなる現実の障碍にあつてもあきらめずに持ちつゞける、そのねがひを墓場の向ふの国で完成させようとするこゝろを云ふのだつて。[103]

『歎異抄』には、「念仏は行者のために、非行非善なり…（中略）…ひとえに他力にして、自力をはなれたるゆえに、行者のためには非行非善なり」[104]とあり、念仏が徹底的に自力とは異なるものとして捉えられている。だが『出家とその弟子』では、親鸞の念仏が自力的なものへと変容し、親鸞は、「絶えず佛様の御名を呼びながら、業の催ほしと戦つて来た。そして墓場にゆくまでそのたゝかいをつゞけねばならないのだ」[105]と述べ、念仏による往生を強く願うのである。倉田によれば聖者とは、「真宗の見方からは猶ほ一個の悪人であって、『赦し』なかりせば滅ぶべき魂」であるが、「罪の中に善を追ひ、さだめのなかに聖さを求める」[106]者である。『出家とその弟子』の親鸞も、自己の罪悪に苦しみながらも善を志向し、「赦し」を求めて念仏する。倉田は、キリスト教的な普遍的愛を理想としながら、そこへ到るための善を志向し、『歎異抄』を通した徹底的な罪悪の自覚や、そこからの「絶対他力」に向かうこともなく、ひたすら努力的な道を辿る自力の親鸞を描いたのである。

この親鸞像とそれまでの親鸞像を比較するならば、「伝絵」や「御絵伝」、『御伝鈔』の親鸞像は、耳で聞いたり目で見たりすることによって門弟たちの間で共有されていったものと言える。また近世の浄瑠璃やひらがなで書かれた親鸞伝は、宗派の圧力によって出版が停止されながらも次第に野放しになっていったが、そうした親鸞伝もまた、個人が孤独に読書するのではなく、集団の中で親鸞のイメージが受容されていった[107]。それに対して『出家とその弟子』は、一人の読書によって読まれる、私的空間においての親鸞像である。また倉田自身は、真宗門徒の家に生まれてはいるが、教団における指導者的立場であったわけではなく、暁烏のように宗門のなかで活動していた訳でもない、「親鸞からも、真宗思想からも自由な一知識人に過ぎなかった」[108]。そのため倉田の親鸞像は、批判はされても排斥されるまでには至っておらず[109]、個人的な読書、そして宗門から距離を置いた知識人による文芸作品という点からも倉田の個人的な思想の反映された「私の親鸞」は、広

く読まれていったのである。『出家とその弟子』を読んだ読者の感想として例えば、「あれをよみながら私は始めから終りまで泣いてしまいました。唯円のあの純な心持ちと親鸞聖人の偉大な信仰にどうして涙を流さずには居られましょう。今まで読んだ書物のなかでこれ程感銘したものはありません」[110]といったものがあり、親鸞を題材とした文芸作品の流行を齎した。そうした作品を大谷尊由は、「読んで居るうちに大方は失望する、或る場合には、いらいらすることすらあります」[111]と述べ、作家たちが親鸞の著書を読まずに親鸞を語り出していることに苦言を呈している。この批判は作家たちが親鸞の言葉の意味を取り違えていたり、親鸞の人格を深く考えないなかったりする点を中心に展開されているが、倉田の『出家とその弟子』は、そのように作家たちが私的な親鸞を語り出すの源泉と捉えることができるだろう。

むすび

浩々洞同人による『歎異抄』の読みとは、自己の罪悪の自覚を契機とした「絶対他力」の姿勢であり、それが彼らの親鸞像にも色濃く現れていた。そのように愚かさや罪悪を吐露する親鸞は、『出家とその弟子』とも重なる点も多い。だがこの親鸞は、あくまでも自己の善を高めようと志向し、自力的な念仏（「祈り」）によって救いを目指す点において、彼らのものとは大きく相違する。

重要なのは、倉田がキリスト教的な愛を求めて善を志向し続けたにも関わらず、『出家とその弟子』が『歎異抄』や親鸞を題材とすることである。キリスト教のみでは自己の苦悩を解決できなかった彼は悪人の往生を説く『歎異抄』に救いを求めたが、特に自己の罪悪の問題は、浩々洞同人が『歎異抄』読解を通して繰り返し語っていたものである。しかし、絶対的な他力にもすがることのできなかった倉田が生み出したのは、きわめて求道的な親鸞像であった。そして特に『出家とその弟子』の反響の大きさを考えた時、この自力的な親鸞の存在は重要である。

この親鸞は、『歎異抄』の親鸞とも「伝絵」の親鸞とも異なるものでありながらも、倉田という受容者によって変貌を遂げた親鸞である。ここでの親鸞は他力ではなく自力の求道者であり、語る者の視点によって親鸞の思想すら変化するということを表している。親鸞自身は勿論、「伝絵」や『歎異抄』においても親鸞の思想は自力的なものとして語られることはなかったが、親鸞は他力の念仏者から自力の念仏者へ変容を遂げたのである。あくまでも文芸作品として親鸞を題材にした倉田だが、文芸作品であるがゆえにその影響力は真

宗の枠の外へと広がり、本作が成功をおさめたことでさらに多くの一般の読者が親鸞を知る契機となったと考えられる。そこでの読者の親鸞理解は、『歎異抄』を通した親鸞でありながらも、倉田によって自力的な部分の強調された親鸞であった可能性が高い。

次章では、真宗圏外の一般読者に親鸞が読まれる事によって親鸞像がいかなる変化を遂げるのかを新聞小説という視点から読み解いていく。

---

1 刊行当時の書名や暁烏敏や多田鼎の言葉以外のところでは「抄」の字を用いる。

2 阿部次郎「『出家とその弟子』に就いて」(『出家とその弟子』角川書店、一九五一年[初出一九一七年])、二二五頁。

3 鈴木範久「倉田百三」日本近代文学館編『日本近代文学大事典』第一巻、講談社、一九七七年、五五三頁。

4 福島和人『近代日本の親鸞――その思想史』法藏館、一九七三年、一二頁。

5 福島栄寿『思想史としての「精神主義」』法藏館、二〇〇三年。

6 子安宣邦『歎異抄の近代』白澤社、二〇一四年。

7 倉田が千家元麿・犬養健らと共に発刊した同人雑誌。一九一六(大正五)年十月から翌六月までの全七冊。(鈴木範久「生命の川」日本近代文学館編『日本近代文学大事典』第五巻、講談社、一九七七年、二二五―二二六頁。)

8 近現代資料刊行会編『日本近代都市調査資料集成1　東京市社会局調査報告書[大正九―昭和十四年]12大正十三年(4)』SSB社、[一九九五]二〇〇四年、一五一頁。

9 一高自治寮立寮百年委員会編『第一高等学校自治寮六十年史』一高同窓会、一九九四年、三四三頁。

10 鈴木範久「倉田百三」浅井清ほか編『研究資料現代日本文学』第一巻　小説・戯曲Ⅰ、明治書院、一九八〇年、二三二頁。

11 前田愛「近代読者の成立」『前田愛著作集』第二巻、筑摩書房、[一九七三]一九八九年。

12 谷川徹三「解説」倉田百三『出家とその弟子』岩波書店、一九五一年、二二五頁。

13 相原和邦ほか翻刻『倉田百三文学館所蔵　倉田百三の書と書簡』相原和邦、二〇〇〇年、三七頁および六六頁。叔母・宗藤静苑の書簡は非郵便のため年代および日付不詳。

14 相原和邦ほか翻刻、前掲書、六七頁。

15 このうち、南条の『歎異鈔講話』は浩々洞出版部より出版され、多田と暁烏の『歎異鈔講話』は、一九〇七年に浩々洞出版部より改称した無我山房から出版されている。

16 子安、前掲『歎異抄の近代』、一五一頁。確実な資料がない限り、暁烏の『歎異鈔講話』が『出家とその弟子』の創作的契機であったと断言することはできないが、時代状況から見て倉田は暁烏の『歎異鈔講話』を読んでいた可能性は高い。なお、鈴木範久（『倉田百三――近代日本人と宗教』大明堂、一九七〇年、九二頁）が、倉田が妹から借り受けたのは清沢満之の『歎異抄講話』と記しているのを、子安（前掲、一五〇頁）は、暁烏の『歎異鈔講話』であると訂正しているが、一九一五年十二月二七日付の宗藤重子宛の手紙（相原ほか翻刻、前掲、六七頁）によれば倉田は、「浩々洞の嘆異鈔講話」を貸してくれるよう依頼している。

17 井上善幸「如来の化身としての親鸞・一学徒としての親鸞」（幡鎌一弘編『語られた教祖――近世・近現代の信仰史』法藏館、二〇一二年）、一〇七―一〇八頁。

18 井上、前掲、「如来の化身としての親鸞・一学徒としての親鸞」、一〇八頁。

19 蓮如が『歎異抄』を禁書とし、それを清沢が「解禁」したことを否定したのが、西田眞因（「歎異抄蓮如非禁書説の提唱」西田眞因『歎異抄論　西田眞因著作集』第一巻、法藏館、二〇〇二年［初出一九九七年］）である。また、青木馨「蓮如教学管見」（同朋大学仏教学会編『論集蓮如――その思想と文化』文光堂書店、一九九八年）、青木忠夫「近世歎異抄に関する覚書」（大阪真宗史研究会編『真宗教団の構造と地域社会』清文堂出版、二〇〇五年）なども、江戸期の解釈本の公刊、講義の実施状況、東本願寺安居講本の存在、清沢の『歎異抄』入手経路の問題などから、『歎異抄』が近代まで禁書状態であったことを否定している。

20 福島栄寿、前掲『思想史としての「精神主義」』、九〇頁。

21 松永伍一「『歎異抄』を甦らせた名著」暁烏敏『歎異抄講話』講談社文庫、一九八一年、四―五頁。

22 本書は、嗣講石川了因が香月因深励による筆録を校閲、編集したものである。

23 香月院深励『歎異鈔講義』西村九郎右衛門、一八九九年、一一七頁、仮名は筆者補足。

24 福島和人、前掲『近代日本の親鸞――その思想史』、三五頁。

25 「歎異抄」真宗聖典編纂委員会編『真宗聖典』真宗大谷派宗務所出版部、［一九七八］二〇一〇年）、六二七頁。

26 暁烏敏「歎異鈔講話」暁烏敏全集刊行会編『暁烏敏全集』第六巻、涼風学舎、一九七五年、七六―七七頁。

27 暁烏、前掲、「歎異鈔講話」、一二頁。

28 多田鼎『歎異鈔講話』無我山房、一九一〇年、一二五頁および一二六頁。
29 多田、前掲、『歎異鈔講話』、七五―七六頁。
30 暁烏、前掲、七七頁。
31 彼らの『歎異抄』読解の背景として師である清沢満之の影響も考えられるが、清沢による『歎異抄』への言及は、晩年の『臘扇記』に『歎異抄』第二節についてわずかにあるのみであり、具体的に清沢が『歎異抄』をどのように理解していたのかは明らかでない。
32 子安、前掲、一四一頁。
33 暁烏、前掲「歎異鈔講話」、六二頁。
34 暁烏、前掲「歎異鈔講話」、三二頁。
35 暁烏、前掲「歎異鈔講話」、三二頁。
36 多田、前掲『歎異鈔講話』、七〇頁。
37 多田、前掲『歎異鈔講話』、一一七頁。
38 暁烏、前掲「歎異鈔講話」、九―一〇頁。
39 「御伝鈔」前掲『真宗聖典』、七二六頁。
40 暁烏、前掲、五〇頁。
41 「歎異抄」（前掲『真宗聖典』）、六二七頁。
42 暁烏、前掲「歎異鈔講話」、四六頁。
43 暁烏、前掲「歎異鈔講話」、四三頁。
44 暁烏、前掲「歎異鈔講話」、五〇頁。
45 暁烏、前掲「歎異鈔講話」、四二頁。
46 多田、前掲『歎異鈔講話』、九頁。
47 多田、前掲『歎異鈔講話』、一一頁。
48 この連載は、一九一〇年に親鸞六百五〇回御遠忌記念出版の第一回として出版された。
49 佐々木月樵『親鸞聖人伝』無我山房、一九一〇年、二頁
50 佐々木、前掲『親鸞聖人伝』、二頁。
51 佐々木、前掲『親鸞聖人伝』、六二頁。
52 佐々木、前掲『親鸞聖人伝』、六三頁。
53 佐々木、前掲『親鸞聖人伝』、六四頁。
54 佐々木、前掲『親鸞聖人伝』、六八頁。
55 佐々木、前掲『親鸞聖人伝』、六二頁。

[56] 福島和人、前掲『近代日本の親鸞――その思想史』、七七頁。

[57] 佐々木、前掲『親鸞聖人伝』、六二頁。

[58] 佐々木、前掲『親鸞聖人伝』、二九九頁。

[59] なおこの視点は、三羽烏と交流のあった西田幾多郎の親鸞観へ少なからず影響を及ぼしたと考えられる。『親鸞聖人伝』は西田へ贈呈され、彼はその翌年の親鸞六五〇回御遠忌の年（一九一一年）に大谷学士会発行の『宗祖観』へ「愚禿親鸞」と題した随筆を寄稿している。また、浩々洞が西田の宗教論へ齎した思想的影響を検証した名和達宣は、西田における「愚禿」の受けとめが佐々木に発するものであると鋭く指摘している（「西田幾多郎と浩々洞――「宗教論」の成立背景」『場所』第十四号、二〇一五年）。

[60] 倉田『『出家とその弟子』の上演について」（『倉田百三選集』第一巻、春秋社、一九六三年）、一七六頁。

[61] 倉田百三「出家とその弟子」『倉田百三選集』第五巻、春秋社、一九五五年、九頁。

[62] 倉田、前掲「出家とその弟子」、九頁。

[63] 「歎異抄」前掲『真宗聖典』、六二七頁。

[64] 倉田、前掲「出家とその弟子」、五一頁。

[65] 倉田、前掲「出家とその弟子」、五二頁。

[66] 倉田、前掲「出家とその弟子」、五七頁。

[67] 倉田、前掲「出家とその弟子」、二八頁。

[68] 倉田、前掲「出家とその弟子」、三〇頁。

[69] 「歎異抄」前掲『真宗聖典』、六二八頁。

[70] 倉田、前掲「出家とその弟子」、七四頁、七五頁。

[71] 暁烏、前掲「歎異鈔講話」、八七―八八頁。

[72] 末木文美士「迷走する親鸞――『出家とその弟子』考―」『季刊　日本思想史』七五号、一一九頁。

[73] 倉田、前掲『『出家とその弟子』の上演について」、一七五頁。

[74] 末木、前掲「迷走する親鸞―『出家とその弟子』考―」、一一九頁。

[75] 朝下桂宇「『出家とその弟子』における諸問題」『文芸研究』十号、一九五二年。

[76] たとえば、親鸞の台詞にある、「隣人を愛せよ。旅人を懇ろにせよ」（倉田、前掲「出家とその弟子」一三四頁）は、『新約聖書』（マタイ十九・一九およびロマ一二・一三）にあり、「自分らがしてほしいように」は、『新約聖書』「すべての人にせられんと思ふことは

汝らまた人にもそのごとくせよ」（マタイ七・十二）によった表現である。

77 末木、前掲「迷走する親鸞――『出家とその弟子』考」、一二一頁。

78 倉田とキリスト教との接点はこれ以前にも見られ、幼少期には教会へ出入りし、一高入学後には矢内原忠雄、久保正雄らの影響でキリスト教に触れている。（鈴木、前掲『倉田百三――近代日本人と宗教』、五六―五九頁。）

79 倉田「恋を失うた者の歩む道――愛と認識との出発」前掲『倉田百三選集』第一巻、八九―九〇頁。

80 『精神界』一七巻八号（一九一七年九月一五日）にて発表。

81 倉田「愛の二つの機能」（前掲『倉田百三選集』第一巻）、五一頁。

82 本作におけるキリスト教用語の使用について大島丈志は、本作以前に『精神界』において親鸞の思想がキリスト教の言葉を以て語られていたことが背景にあると指摘するが（「『出家とその弟子』混淆する宗教世界――『精神界』・一燈園からの考察」『日本近代文学と宗教』千葉大学社会文化科学研究科研究プロジェクト報告書第一二〇集、二〇〇五年）、この点は『精神界』での言説の精査や時代風潮を考慮した上での慎重な検証が必要である。

83 倉田、前掲「恋を失うた者の歩む道――愛と認識との出発」、八九頁。

84 倉田「青春の息の痕」（一九一五年五月二三日付、久保正夫宛）前掲『倉田百三選集』第一巻、二二一頁。

85 鈴木範久は、倉田においてはじめて個人の課題としてキリスト教と性欲とが対立的に追求されたことを指摘している。（前掲『倉田百三――近代日本人と宗教』一〇七―一〇九頁）。

86 倉田の妹・艶子は、「私の家は真宗の菩提寺の檀家（ママ）総代だったから、（中略）兄も私も短い「御文章」の文句を暗唱することはへいちゃらで、説教話はたいていもう覚えこんでしまい、なれっこであった」（『『出家とその弟子』が出来るまで」『出家とその弟子』角川書店、一九六八年、二六四頁）と述べており、また、熱心な真宗門徒であった叔母の家で三年間生活し、倉田が真宗文化と深い関わりのある生活経験をしていたことは確かである。

87 『生命の川』一巻二号（一九一六年十一月十六日）に「愛と智慧との言葉（その二）善くならうとする祈り」と題して発表。

88 倉田「善くならうとする祈り」前掲『倉田百三選集』第一巻、一二二頁。

89 「歎異抄」前掲『真宗聖典』、六四〇頁。

90 倉田、前掲「善くならうとする祈り」、一二三頁。

91 倉田、前掲「善くならうとする祈り」、一二五―一二六頁。

92 倉田、前掲「善くならうとする祈り」、一二六頁。

93 倉田、前掲「出家とその弟子」、一二八頁。

94 倉田、前掲「出家とその弟子」、一三二頁。

95 鈴木範久は、倉田は悪人が救済されることは分かってはいてもなお、徳と智慧を備えた人間の方が救われやすいと考えていたことを指摘し、所謂悪人正機や「絶対他力」が倉田には理解されておらず、そうした倉田の親鸞理解なしには、その後の彼の努力主義は説明できないと論じている（前掲『倉田百三――近代日本人と宗教』一〇七―一〇九頁）。

96 相原和邦ほか翻刻、前掲、三七頁。

97 倉田、前掲「善くならうとする祈り」、一二七頁。

98 倉田、前掲「善くならうとする祈り」、一二七頁。

99 倉田、前掲「善くならうとする祈り」、一二七頁。

100 倉田、前掲「出家とその弟子」、三〇頁。

101 倉田、前掲「出家とその弟子」、三三頁。

102 倉田、前掲「出家とその弟子」、三三頁。

103 倉田、前掲「出家とその弟子」、一〇五頁。

104 「歎異抄」前掲『真宗聖典』、六二九頁。

105 倉田、前掲「出家とその弟子」、一二六頁。

106 倉田、前掲「善くならうとする祈り」、一二八頁。

107 塩谷菊美『語られた親鸞』法藏館、二〇一一年。

108 福島和人、前掲『近代日本の親鸞――その思想史』、二五五頁。

109 『出家とその弟子』を批判したものとして、梅原真隆「出家とその弟子を読んで」『中外日報』五月号、一九一八年および高楠順次郎『真宗の信仰と五月号、一九一八年、高楠順次郎『真宗の信仰と戯曲 〝出家とその弟子〟』大日本宣伝協会、一九二二年がある。

110 『女学世界』二二巻、六号、一九二二年。

111 大谷尊由『親鸞聖人の正しい見方』興教書院、一九二二年。

第五章　親鸞像の大衆化――新聞小説のなかの親鸞像――

はじめに

これまでの章において、「伝絵」の親鸞像がさまざまに変容していく過程を、作者である覚如の意図、真宗を取り巻く情勢、および倉田百三の『歎異抄』の受容に注目して論じてきた。本章では、新聞小説における親鸞像の展開を明らかにする。

新聞小説は雑誌や小説、単行本に対してより広範囲の不特定多数の読者を対象とし、真宗圏外の一般読者を対象とするため、真宗やその他の宗教的テキストとは全く異なるものと位置づけることができる。近代日本の文学研究において、この読者という存在からテキスト解釈を行なった先駆的研究が、前田愛の『近代読者の成立』（一九七三年）である[1]。この研究の契機は、同時代に台頭してきたテレビや週刊誌といったマス・コミュニケーション状況との関わりの中で生じた活字文化のゆらぎであり、前田は、「作者の対読者意識、出版機構の構造、読者の享受相」の三つの位相から明治初年から大正期にかけての近代文学読者の実態を明らかにしている。その後、本格的な読者論は外山滋比古以降さらに活発となり[2]、紅野謙介は、読者と読書の史的研究を行っている[3]。また和田敦彦も読者と作者の関係性に注目してその歴史的変遷を論じ[4]、山田俊治は読者におけるメディアの受容形態を分析している[5]。そうしたなかで永嶺重敏は[6]、歴史学の視点によって、近世的読書から近代活字メディアへの移行、そして雑誌や活字メディアにおける読者の関わり方を論じており、メディアの形態の変化によって読者との関係が変容することを指摘した。このように読者論は小説のみならず雑誌や活字メディアなど境界領域にまたがる研究であるが、そこへ近年、新聞小説という新たな視点で切り込んだのが、関肇である[7]。これまで新聞小説をめぐる議論は、本田康雄によって小新聞の雑報記事から発生した続き物とそこから発展した新聞小説の成立過程が論じられていたが[8]、関はそこへ不特定多数の新聞読者と作家・新聞小説というテキストの相互関係を焦点に加えたのであった。

新聞は、雑誌が特定のコミュニティを対象として安定した購読数を得ようとするのに対し、より広範囲の読者への情報の伝播を目指す点で雑誌とは大きく異なるメディアである。関が注目したのは、そのような特徴をもつ新聞小説にはどのような特質があり、読者にどのように受容されたのかという点であった。関の指摘するように、雑誌や小説よりもはるかに大きな市場を形成し、毎日配達される新聞は独特の読書空間を提供するため、そこで掲載される新聞小説は、他の小説とは性質を異にしている。関はそうした新聞小説特有の

環境が作者と作品、そして読者とどのように関わり、またこの三者がいかなる相互関係を持つのかを焦点に、尾崎紅葉の『金色夜叉』（一九一五年）や[9]、徳富蘆花の『不如帰』（一九〇〇年）[10]、夏目漱石の『虞美人草』[11]等の新聞小説から発した小説を扱い、単行本と新聞連載時との相違点や、そこでの描写が、掲載当時の時勢に反映される過程を明らかにしている。

本章では、新聞小説に関するそうした研究成果を援用しつつ、親鸞を題材とした新聞小説を取り上げる。ここで注目するのは、「伝絵」で語り継がれた親鸞像が不特定多数の読者を対象としたマス・メディアに描かれることでいかなる変化を遂げるのかという点である。この視点は同時に、そのテキストを読む側の読者の存在が親鸞像をいかに変化させるかという問題にも直結するが、新聞小説は「伝絵」とは大きく異なり、真宗や関連する宗教的文脈から離れた読者によって読まれる可能性が高いものである。また後述するように、新聞の規模は日露戦争後の大正十（一九二一）年前後において急速に拡大し、新型高速輪転機や自動活字鋳造機の導入などの近代化によって、一〇〇万部を超えるマス・メディアへと成長していく[12]。本章では、そのさなかにいち早く新聞小説として親鸞を取り上げ、「親鸞ものによって一躍流行作家に伍した」[13]とされる石丸梧平（一八八六―一九六九）の作品に則して分析していく。

第一節　親鸞像の形成における新聞小説の位置づけ

一　親鸞伝と新聞小説

親鸞を語る様々なテキストのうち、親鸞の生涯を語った親鸞伝は真宗から出てきたものの他にも、読本作家の手によるものと思われる『親鸞聖人御一代記図絵』など多くが制作され、親鸞を様々に語ってきた。塩谷菊美の指摘するように[14]、近世の親鸞伝以降、親鸞は明治に入っても語り継がれ、先に挙げた『親鸞聖人御一代記図絵』は明治二九（一八九六）年に小型の活字本となり、大正二（一九一三）年には大字新版として刊行されている。特に大正九（一九二〇）年刊行の『日本歴史図会』全十二巻のなかに秋里籬島『源平盛衰記図会』、高井蘭山『平家物語図会』、山崎美成『赤穂義士伝一夕話』など高名な作家に混じって「大衆的親鸞伝の代表として収録」[15]されており、真宗教団内部に限らず親鸞というモチーフが近世から明治にかけて継続して受容されていったことがうかがえる。

これらの親鸞伝の大きな特徴の一つがそれを読む読者である。ここでの読者は、真宗門徒のみに限らずより広範囲の一般読者によって形成されている。親鸞伝では、親鸞の信仰

の歩みだけではなく親鸞がその人生を通していかに振る舞い、どのように人々と関わったかなどが描かれる場合が多いが、注意したいのは、不特定多数の読者へ向けた親鸞伝で描かれるのは、一般の大衆読者に向けられた、そしてときには大衆読者の興味を喚起するような親鸞像である可能性がきわめて高いという点である。「伝絵」を拝読する真宗門徒のように親鸞の伝記を読むことが必然でない読者の場合、親鸞への接近は一種の興味や関心によってなされる場合がまず考えられる。この点は、同じ親鸞を語るテキストの「伝絵」が宗祖として親鸞の顕彰に重きを置くこととは大きく異なり、真宗の枠組みから読まれるものとも性格を異にする。

そのような性格をもった親鸞伝のうち、不特定多数の読者に向けられたものの代表格と言えるのが近代に登場した新聞小説である。新聞小説は近世の親鸞伝のように時系列に添って親鸞の人生をすべて記述したものではないが、親鸞を題材としてその人生を描くという点において、広い意味での親鸞伝に数えることができるだろう。日本近代における新聞読者層を実証的に分析した山本武利は[16]、大正中期から昭和初期（一九三五年頃まで）になされた各種社会調査報告書に示された新聞読者層調査を整理しているが、近代の労働者人口の増加に伴い、職業婦人を含む常雇労働者たちが自分で購入しなくとも職場で購読する新聞に接して新聞読者となっていったことを指摘している[17]。さらに昭和初期の若者の青年団加入率やモラールはひじょうに高く、青年団を通じて新聞読者となる者もかなり多かったとされ、公共図書館の少ない日本においては、青年団の購読する新聞が特に大正中期以降に新聞読者の拡大へ貢献したと論じている[18]。この指摘にあるように新聞小説は、近代以降において新聞購読者、新聞読者数の増加のなかで共通の読書経験として読まれていったものと考えられ、そこで親鸞がいかに描かれたのかという問いは、近代における親鸞像の形成過程を考える上でも重要であると考える。

二　石丸梧平と「親鸞ブーム」

大正期の文学作品と親鸞像に関して注目できるのが、前章にて取り上げた倉田百三の『出家とその弟子』がきっかけとなって、大正期後半の数年間に親鸞を扱った文芸作品が立て続けに発表されている点である。その一部を挙げれば、石丸梧平『人間親鸞』（蔵経書院、大正十一一年一月）、山中峯太郎『イエスか親鸞か』（東光会、双樹社、大正十一一年二月）、江原小彌太『親鸞』（大正十一一年三月）、香春健一『戯曲親鸞』（丁子屋書店、大正十一年、四月）、石丸梧平『受難の親鸞』（小西書店、大正十一年六月）、三浦関三『親鸞』（京文社、

大正十一一年、七月）、村上浪六『親鸞』（明文館書店、大正十一一年七月）、茅場道隆『戯曲親鸞』（耕文堂、大正十一一年八月）、松田青針『人間苦の親鸞』（春陽堂、大正十一年十一月）、山中峯太郎『親鸞』（警醒社書店、大正十一年十一月）、吉川英次『親鸞記』（東京毎夕新聞社出版部、大正十二年一月）[19]、須藤光暉『親鸞聖人』（内外出版協会、大正十二年、十一月）など、「親鸞」の名を掲げたものだけでもきわめて多くの作品がこの時期に集中している。文芸界のこうした風潮については、『非僧非俗』といった上人（ママ）の人間的生活、蓄妻噉肉の人間性的生活、煩悩具足といった、その凡人生活、もしくは上人の人格、風貌その他の態度が現代的であり、現代化されたといふやうなことが、人心の機敏に触れての流行ではないか…（中略）…上人の宗教、生活、態度が、自ら藝術的であったという現代的嗜好が、上人を受け入れたものではないか」[20]といった意見もあり、親鸞の生涯やその思想が当時の思潮に引き寄せて語り出されていった。

本章が注目する石丸梧平（号・梅外）は、この「親鸞ブーム」においていち早く新聞小説として親鸞を取り上げた作家である。石丸は、早稲田大学卒業後、大阪で教鞭をとりながら家庭雑誌『団欒』を主宰し、処女作『船場のぼんち』（一九一九年）が中央公論編集長・滝田樗陰（一八八二―一九二五）に認められたことから小説家として本格的に出発している。特に『人間親鸞』および『受難の親鸞』（共に一九二二年）の執筆の後は、個人雑誌『人生創造』を四五年もの間、発行し続けた。

先行研究として、石丸に関するものはかなり少ないが、二〇一二年に宮崎尚子が、石丸主宰の雑誌『団欒』の調査からこの雑誌へ川端康成の最初の作品「生徒の肩に柩を載せて」が掲載されていることを発見しており[21]、与謝野晶子や菊地寛、折口信夫、平塚明子、棚橋絢子らの全集未収録作品が本誌へ多数掲載されていることも明らかにしている[22]。

また先述したように、倉田百三の『出家とその弟子』（一九一七年）が「親鸞文学の盛行の源流」[23]となり、大正期後半に親鸞を扱った文芸作品が立て続けに発表されているが、石丸はその先駆とも言うべき作家である。石丸をこの大正期の「親鸞ブーム」のなかに位置づけて論じた初めてのものは、千葉幸一郎による論考である[24]。だが千葉は、石丸の制作背景を論じる一方、石丸が親鸞を題材にいかなる作品を描いたかについては言及していない。さらに「親鸞聖人の事蹟を文学的に表現した作品群」[25]を「親鸞文学」と呼び、明治以降に刊行された「親鸞文学」をリスト化した土井順一らの共同研究では、倉田の『出家とその弟子』に次いで真っ先に刊行された「親鸞文学」として石丸の作品が挙げられているものの、本章が試みるような、石丸の作品を近代における親鸞像の形成過程の中に位

置づけた研究はこれまでなされていないのが現状である。大正期における親鸞像という視点はもっぱら、『出家とその弟子』を中心に論じられ、その後に起こった親鸞流行のなかで登場した石丸の作品の位置づけについての検討は、ほとんどなされてこなかった。

特に、毎日配達される新聞を読むという習慣は不特定多数の読者へ独特の読書空間を提供し、真宗や宗教という枠組みを離れた形で親鸞に触れる機会を齎すものである。本章では、石丸の作品を中心に、親鸞を読む読者や親鸞を語るメディアの変化に伴う親鸞像の変容の過程を検討していく。

三　新聞の大規模化のなかでの連載

親鸞を題材に石丸が描いた二作のうち、『人間親鸞』は、親鸞を題材とした文学作品としては倉田の『出家とその弟子』に次いでいち早く発表されて「爆発的なベストセラーとなり、当時としては最高の四〇万部を突破」[26]したとされている。正確な発行部数は不明だが、手元にある単行本『人間親鸞』は、大正十一（一九二二）年一月に発行されたものが四月には既に四十五版となっている。また親鸞を題材とした『出家とその弟子』がヒットした後に「親鸞」との題を大きく掲げたことのインパクトも、決して小さいものではなかっただろう。

『人間親鸞』は全四篇より成り、単行本としては大正十一（一九二二）年一月に蔵経書院より刊行されている。そのうち第一篇「戀の歌」は、雑誌『大観』へ掲載されており、第三篇「暴風」および第四篇「黎明」は、「山を下りた親鸞」と題して『東京朝日新聞』の夕刊[27]へ大正十（一九二一）年十一月二六日から翌年一月九日まで、「三十六回連載したもの、その中間を百五十枚ばかりを新に書き加へて」[28]完成したものである。

続く『受難の親鸞』は、全五篇の構成で大正十一（一九二二）年六月に小西書店より単行本として刊行された。うち第二篇「親鸞の結婚」は、雑誌『表現』へ掲載され、第三篇「信の世界」は、『報知新聞』へ「叡山と鹿谷」と題して大正十一（一九二二）年四月二〇日から六月十日まで連載され、第四篇「吉水の崩壊」および第五篇「受難」は、「吉水の崩壊」と題し、大正十一（一九二二）年五月二一日から六月三〇日まで『大阪朝日新聞』の夕刊へ連載されていたものが収録されている。このように石丸の作品はその多くが新聞へ連載されており、彼がこの時期に集中して新聞紙上に親鸞をテーマに作品を書いていたことが分かる。

石丸の作品と新聞との関係において特に注目できるのが、同時期における新聞の大規模

化である。第一次世界大戦を境にマス・メディアに大きな変化が生じ、大戦による産業界の好況を背景に新聞は増資による大型化を図っていった。この時代に各新聞社は、新社屋の建築、新型高速輪転機、自動活字鋳造機の導入などの近代化を図ることで一〇〇万部を超えるマス・メディアへと成長していったのである[29]。例えば『朝日新聞』は、「朝日新聞合資会社」から株式会社へ改組した大正八（一九一九）年の段階では資本金一五〇万円だが、そのわずか三年後、石丸の作品の連載されていた大正十一（一九二二）年に至ると資本金が四〇〇万円に増資されている[30]。その他の新聞についても、『時事新報』が大正七（一九一八）年の合名会社から大正十（一九二一）年には資本金五〇〇万円の株式会社となっており、『都新聞』も大正七年には個人所有だったものが、大正十（一九二一）年には資本金一〇〇万円の株式会社へ急成長しており、大正十（一九二一）年前後において新聞の規模が拡大していった様子が見て取れよう。

一日あたりの発行部数について言えば、石丸の作品が連載された『東京朝日新聞』は大正八（一九一九）年の段階で約二二万部だが、大正十（一九二一）年に至ると約二九万部となっており、『大阪朝日新聞』は、大正八（一九一九）年には約三四万部であったものが大正十（一九二一）年には約五六万部へと規模が飛躍的に拡大している[31]。また、『東京朝日新聞』は石丸の作品の連載された大正十（一九二一）年から夕刊を発行しており、石丸の作品は新聞の大規模化のさなかに連載されていたものだということが分かる。

中里介山（一八八五―一九四四）の『大菩薩峠』も大正二（一九一三）年に『都新聞』へ連載されていたものが、大正十四（一九二五）年に『東京日日新聞』、『大阪毎日新聞』へ再び連載されてから爆発的な評判へとなっており[32]、石丸の親鸞像は、メディアの発達が大衆文学の発展に拍車をかけたまさにそのような時勢において展開されているのである。

第二節　新聞小説のなかの親鸞像

一　親鸞の結婚問題

石丸の『人間親鸞』は、「伝絵」のほか史実として伝えられる親鸞の生涯からすればごく短期間の青年時代の親鸞の苦悩を物語化している。ここでの親鸞について石丸は、「ほんとうの人間として目醒めるまでの親鸞」[33]と述べ、特に親鸞の結婚問題に焦点をあて、親鸞が後の妻・玉日と出会い、苦悶するなかで法然を知り、ついに比叡山を下りて法然のいる吉水門下へ入る過程が描かれている。

石丸は本書について、次のように述べている。

私の書かうとする『親鸞』はこれで終つて居るのではない。私はこの書の終りには、少くとも玉日姫との結婚までを書かうと思つて居た。僧侶の妻帯は釈迦以来実に破天荒の事件であるだけに、そこに親鸞の信仰の味ひが一層明かに出るからである。しかし私は疲れ切つてしまつた。出版元からは非常に急いで来る。で、私は一先づここで筆を擱くことにした。私はこのあとを『受難の親鸞』として書くつもりである。[34]

ここに記されているように石丸は、「僧侶の妻帯は釈迦以来実に破天荒の事件」と捉え、それを親鸞の信仰に関わる重大出来事として本作のテーマに取り入れようとしていた。ここではそれが達成できなかったことが述懐されているが、「出版元からは非常に急いで来る」とあるように、新聞への連載から単行本化された本作は、時間制限のある出版事情との兼ね合いとの中で生み出されたものであることがうかがわれる。

新聞小説として連載された箇所へ注目する前に、まずはこの作品全体のプロットを確認しておきたい。

『人間親鸞』は、二八歳の親鸞が比叡山で修行中の場面から始まる。若くして少僧都となる程に将来を嘱望された彼が立身出世の道に疑問を感じ比叡山を下りる決意を固め、死に対する恐怖と煩悩に苛まれて六角堂へ参籠するようになる。そうした懊悩生活を過すうちに美しい女性・玉日と出会い、さらに親鸞は自己の煩悩に悩むがついに法然と出会い、法然門下に入って念仏の道へと進むというのが、この物語である。

このうち、新聞小説として『東京朝日新聞』の夕刊へ連載されていたのが、第三篇「暴風」および第四篇「黎明」である。単行本化するにあたっては、ここへ「その中間を百五十枚ばかりを新に書き加へて」[35]完成となったが、連載された第三篇および第四篇では、玉日との出会いによって断ち切ることのできない己の煩悩にさらに悶え苦しむ親鸞の様子が語られていく。そして友人・法善との問答を通して自分の道を模索する親鸞は、ついに法然と出会い、浄土門の教えの元に「生まれ変らう」と決意して阿弥陀仏への帰依と法然の教えを貫く意志を固めていく過程が描かれていく。

本作の前半において、親鸞は村娘に恋しつつ、僧たちが女性や美少年と関係をもつような比叡山の現実と戒律との矛盾に悩む。親鸞は、人間の欲望というものが、「人間生活の自然なのではないか」と煩悶し、その煩悩が「許されないものとすれば、どうすればこれを断ち切ることが出来るのか」と葛藤する[36]。親鸞にとって、煩悩を断ち切って涅槃に入る

という聖道門の理想は、断ち切れない自身の煩悩に全く矛盾したものであり、「ほんとうの道に生きんが為めに出家しながら、いつの間にか道を踏み違へて居た」と深く内省する彼は、

> 斯うした叡山の禁欲生活が、自分の精神生活に全然矛盾したものであることだけは明らかだつた。のみならず、出世の最後のものにもいよ〳〵愛想が尽きた。「山を下らう！」[37]

と、ついに比叡山を下りる決意をするのであった。

このように『人間親鸞』は、九十歳まで生きた親鸞の生涯からすればごく短期間の親鸞に焦点を当てて描かれ、山を下りた親鸞が煩悩に苦悶しながらようやく法然と出会うまでの道のりが中心となっている。親鸞の名も「範宴」で貫かれ、比叡山で修行中の青年僧が出世や煩悩に悩み、法然に辿り着くところまでが物語化されており、石丸の『人間親鸞』は、「伝絵」で言えば「吉水入室」の前後と、「六角夢想」に至るきっかけの一部を扱い、若き親鸞（範宴）がひたすら自省し煩悶する様子を描き、親鸞の内面の成長を中心に描いていくのである。

また本作には、苦悶の解決を求めて毎日欠かさず六角堂へ参籠する親鸞が描かれながらも、「伝絵」に記された六角堂での夢告は登場しない。若き親鸞の煩悶を、性欲を中心とした煩悩として描く点で本作と「伝絵」とは大きく異なるものの、親鸞が煩悩に苦しみ、そこから脱する物語を描くのであれば、宿報のために女犯をしても極楽へ引導すると説く「女犯偈」[38]がきわめて重要になるはずである。だが石丸はそれを描かず、親鸞が法然と出会い、阿弥陀仏へ救いを見出していく場面も終盤になってようやく登場する。こうした「伝絵」との違いからも分かるように、石丸は本作を親鸞における宗教的体験の物語としてではなく、親鸞が悩み、道を模索しながら成長していくものとして描く。彼が表現するのは、夢告や法然の教えによって親鸞が煩悶から脱却できた、あるいはその解決の道を見出したという宗教的救済のエピソードではなく、深く内省し、生きるべき道を模索する求道的な親鸞像を提示していくのである。

二　大正期における思潮との関連性

そのように親鸞の結婚や性欲問題に焦点を当てた石丸と同時期に登場したのが、

厨川白村（くりやがわはくそん）（一八八〇―一九二三）による『近代の恋愛観』（一九二二年）である。「Love is best」の冒頭から始まる『近代の恋愛観』は、大正十一（一九二二）年一〇月に改造社より刊行され、本書が契機となって「新聞・雑誌に実に多くの『恋愛もの』企画が登場するなど、おびただしい数の恋愛書物を出版させ」[39]、「大正期の恋愛ブーム」[40]を牽引していった。恋愛に至上の価値を置く恋愛論を展開した厨川は、「個」を解放し、個人の人格を完成させる結合としての恋愛を主張していくが、そのなかで強調されたのが、エレン・ケイ（一八四九―一九二六）[41]の思想を反映した恋愛（結婚）至上主義の恋愛観である。厨川において恋愛や結婚は、「双方ともに平等な人格と人格との結合」[42]と捉えられ、「精神と肉体と両方からの完全な全的な人格的結合を個人と個人との間に見ることは、恋愛生活のほかには断じてあり得べからざること」[43]として、「個」対「個」の人格結合が恋愛に発した結婚のみによってなし得ることが強調されていく。厨川において恋愛とは、自我の拡大・解放を齎すものであり、自己と恋人との恋愛関係という、「自我と非我とのぴったり一致するところに、同心一体という人格結合の意義がある」と主張する彼は、恋愛を、「自我の拡大であり解放である」[44]と論じている。

そのような厨川に対して石丸も、『人格の活動』は、また当然、異性間の恋愛の成立にありと云はねばならぬ。恋愛の近代的意義はそこにある」[45]として、恋愛による結婚を肯定している。だが今の時代には、『時代の悩み』と、『人間性』に対する更に深刻なる悩み」[46]という「食」への不安があり、「結局、『プロレタリアには恋愛なし』と云はざるを得ない」[47]と、厨川の恋愛観を批判する。石丸は、「人間は先づ欲望を出発点として生きるのであります。」と主張し、「欲望の持続」[48]である「生活」からの成長と「創造」を課題とする生き方を提唱していくのであった。

そこで石丸が主張するのが、「創造としての結婚」である。ここに厨川との大きな相違があり、石丸は、「生活を無視した単なる主義（思想）に捕はれてはならぬ。ましてや厨川氏の如き空疎なる『恋愛至上主義』に於てをや。」[49]と厨川の恋愛至上主義を否定し、あくまでも「生活」を重視した上で、そこから成長していく「創造」としての結婚を強調する彼は、次のように論じている。

> 「至上の結婚」、「至上の人生」は単なる「恋愛結婚」からは生まれない。創造の努力によつてのみ、すべての人生が生きる。…（中略）…「結婚は創造である」…（中略）…二人の男女が結合し、更に深き創造的努力をなすことによつて、その結婚生活を全

ふすることこそ、我れわれの人生に最も意義のあるものであると、私は信ずる。[50]

そんな石丸が小説の題材として取り上げたのが、親鸞であった。石丸は、「人間の生活が一度は通り抜けねばならぬ道、一人の人間が是非考へなければならぬ問題、それを私は親鸞上人の生活の上に見た。見ることに努めた。」[51]と述べ、「親鸞が叡山を下らうとした前後の自己内省の血みどろな生命そのもの、それが『人間親鸞』に描かうとしたテーマである。」[52]と親鸞へ強い思い入れを記している。

石丸にとって特に大きな関心となったのが、親鸞における戒律と性欲の問題である。この問題について石丸は、次のように論じている。

> 範宴（親鸞　大澤補足）は、醜悪なる人間の煩悩を見つめる事によって、彼が真面目な人間であればあるほど、その事実をごまかすわけにはいかなかつた。だが、彼れはその煩悩のままの生活を決して是認していたのではない。彼の結婚は決して当時の堕落僧の如き心持ちからではなかつたことは勿論、彼が真に彼自身の人間としての煩悩の深さを痛感する事によつて、彼が多年歩みつつあつた聖道門の道に背くことになつたのである。[53]

この言葉からも分かるように、石丸は親鸞の結婚を徹底した煩悩の自覚によるものと捉え、煩悩と人間としての生き方の間で悩んだ結果と捉える。そのため石丸は親鸞の信仰を、「どこまでも自己――煩悩のあさましい人間の姿としての自己を、つくづくと痛感し省察した上の他力信仰である」[54]と述べ、結婚によって、煩悩と向き合い生きる「人間生活」を重視するのであった。

新聞小説の読者は、ある特定の思想や宗教に帰属していないにしても、その時代からは逃れられない存在であり、読者がいかなる思潮においてその作品を読んでいたのかは重要である。大正期の「親鸞ブーム」は『出家とその弟子』の成功によるものが大きいが、土屋詮教の指摘するように[55]、同時代の賀川豊彦の『死線を越えて』（一九二〇年）、江原小弥太の『新約』（一九二一年）など、この時代の宗教文学の隆盛とヒューマニズム的思潮の台頭とは無関係ではない。倉田の『愛と認識との出発』は、大正十一（一九二二）年に刊行されているが、自我の意識と内的体験とを生々しく告白した本作は、『出家とその弟子』における生や性欲といった主題とも強く関連している。山室静が大正期全体を「『個人の解放』を志向した時代」と呼び、この時期において「個人の充実、伸長の方向」が盛んに目

指されたことを論じているように[56]、同時代には阿部次郎によって、「人格の成長と発展とに至上の価値をおく」[57]人格主義が主張されている。こうしたことからも、この時代の一連の宗教文学は、人間が個として尊重され、内省的・自己観察的態度が重視された時代の読者へ向けられたもの、あるいはそのように読まれたものと位置づけることができるだろう。

本章で注目する石丸も、『人間親鸞』および『受難の親鸞』の執筆とほぼ同時期に、彼独自の人生論を展開した『藝術と生活創造』（一九二三年）を刊行しており、『人間親鸞』や『受難の親鸞』など、親鸞を題材に描いた彼の二つの作品には、親鸞を通して人間の生きる道を問う態度が如実に現れている。石丸は、「親鸞のやうに自己を見つめて生きよ」[58]と強調して親鸞をモデルに内省する態度を促すが、彼の作品を読んだ青年達は、彼のことを、「何か、偉い宗教家とでも勘違いしたのか、私信を寄せてその苦悩を訴え、解決を望」んだという。石丸は、彼らの「そのような私信に返事を書くことに忙殺され」[59]、ついに小説家たることをやめて執筆活動の場を個人雑誌『人生創造』へと移行させるのであった。石丸の作品は、多くの読者に支持されたにも関わらず従来の研究史ではほとんど顧みられることがなかったが、そこには同時代の思想や読者の欲求も少なからず含まれていると考えられる。

三　敵役の存在と性に苦悶する親鸞

『人間親鸞』のうち、新聞小説として連載されたのが、第三篇の「暴風」と第四篇の「黎明」である。これらは、「山を下りた親鸞」と題されて大正十（一九二一）年十一月二六日から翌年一月九日まで『東京朝日新聞』の夕刊一面に連載され、掲載記事の一番下の段、広告欄の上段に「親鸞」との文字を大きく掲げて掲載された。

「山を下りた親鸞」は、自己の煩悩と出家の道との間で苦悶する範宴（親鸞）が比叡山を下り、法然と出会うまでの経緯が中心に描かれる。主な登場人物は、親鸞と法善、聖覚法印、そして法然である。

このうち、親鸞の親友として登場する法善は「伝絵」や他の親鸞伝には描かれない石丸独自のキャラクターだが、本作では彼が親鸞の敵役を担い、親鸞の考えや信仰について常に問いを投げかけてくる。新聞小説におけるメロ・ドラマの手法を論じた関は、「断続的な読書を特質とする新聞小説においては、たとえテキストの全体的な統一性からは逸脱するとしても、プロットに起伏や変化が不可欠となる」[60]とし、そのプロットを展開していく

推進力は敵役が担っていることを指摘しているが、物語の長さや主人公の位置づけを左右する敵役の存在は、石丸の小説においても重要な位置を占めている。「山を下りた親鸞」はメロ・ドラマではないが、本作における法善は、問答によって物語の長さを左右する存在でありつつも、常に親鸞とは対極的な思想を投げかけることによって、親鸞がいかなる思いで道を歩んでいくのかを読者がより鮮明にする役割を担っている。この作品は、迷いの中にあった親鸞が聖覚法印の仲介によって法然と出会い、他力信仰へ入っていく物語だが、親鸞は他力に向かうことのできない法善と常に対峙しながら法然の教えとは何か、阿弥陀仏の救いとは何なのかを深めていく。つまり本作における法善という存在は、親鸞の敵役として常に親鸞に問いを投げかけ、親鸞とその思想をより際立たせる役割を担っているのである。

また先述したように、本作には単行本収録の際に「百五十枚ばかり」[61]が新たに書き加えられているが、その部分とは、親鸞の元へ法善が訪ねてくる場面、そして法善との人間の煩悩と宗教をめぐる問答の描写である。新聞に連載された「山を下りた親鸞」にはそれらが含まれていない一方で、法善の過去や彼の思想、そして親鸞の過去が描写されている。ここでは、親鸞の敵役である法善の背景を描写し、煩悩や宗教をめぐる長い問答ではなく、自らの意志によって欲望を整理するという彼の「生活哲学」がより明確に記されていくのである。法善において煩悩とは抑制するものではないが、自分の意志によって「整理」すべきものであり、そこから、「我々の生活をほんとうに生きる為には、その欲望を整理し統一しなければならない」[62]との「哲学」が主張されるが、自分の力では育てたり整理したりできない煩悩を抱えたまま救われる道を探す範宴（親鸞）にとって法善の言う「哲学」は、親鸞の望むものではないのである。

このように、新聞連載箇所では、親鸞とは異なる思想をさらに強調してその差異を明確にすることで親鸞の考えがいかなるものかがより明らかとなるような構成となっていることに注意したい。この点は物語全体としてはわずかな相違ではあるが、単行本とのこのような描写の差異は、日を追って断続的に読まれる新聞小説の特徴が如実に現れていると言えるだろう。一冊の単行本であれば、読者は継続して物語を読むことによって法善の主張する「哲学」をより深く理解することも可能であろうが、断続的な読書とならざるを得ない新聞小説の場合は、法善の思想の十分な理解よりも、法善が親鸞といかに異なるかという点を掴んで読み進めていく方が物語に馴染み易いと考えられる。

「伝絵」と比較してみても、親鸞の親友・法善は「伝絵」には登場しないこの作品独自

の登場人物である。先述したように、「山を下りた親鸞」では法善という親鸞とは対照的なキャラクターによって読者が親鸞の位置づけを認識しやすいが、「伝絵」において親鸞の敵役とも言うべき存在は、「信心諍論」における法然の高弟や、「弁円済度」に登場する弁円である。「信心諍論」では、親鸞の念仏と法然の信心が同じだと述べる親鸞に対して、法然の門弟たちが反論するが、親鸞の立場が法然と同じであったということが記されており、「弁円済度」では、親鸞を敵対して襲おうとしていた弁円が親鸞と出会ってたちどころに念仏者となったというエピソードが語られる。これらの段に登場する言わば親鸞の敵役と言える人物たちは、親鸞の信仰の正当性を明らかにし、さらには親鸞の特別さを強調する役割を担っており、親鸞の恩を知り遺徳を偲ぶという、「伝絵」の基本的な方針に沿った役割を担っている。それに対して石丸の作品における法善は、親鸞の思想を明確にするのに寄与してはいるが、親鸞の信仰の正当性や、親鸞の格別さを際立たせるような存在ではない。本作に登場する法善は、親鸞とは対照的な意見を述べる敵役ではあるものの、「伝絵」のように親鸞を顕彰するものではなく、あくまで親鸞の自問をより深いものにし、それを読む読者が親鸞の考えを追っていきやすいよう親鸞の考えを整理させる存在である。

特に、「山を下りた親鸞」における親鸞の悩みが性欲を中心としたものとして描かれていることも重要である。親鸞は煩悩と仏道の理想との葛藤に苦しんで六角堂参籠を繰り返すが、この点も「伝絵」とは大きく相違する。「伝絵」においても、吉水門下へ入る前後の親鸞が六角堂へ参籠する場面（「六角夢想」）が描かれている一方で、親鸞が参籠した具体的な理由は語られていない。この点について『恵信尼文書』では、その理由を「後世を祈」[63]るためとされており、存覚の『歎徳文』では、親鸞は名ばかりの修学に疲れすぐにでも出離をと決意しながらも迷いの中で参籠に至ったとされており[64]、六角堂参籠時の親鸞が何らかの悩みを抱えていたことは語られているが、それを性欲という直接的なものでは語られてこなかった。だが、「山を下りた親鸞」を読む一般読者にとっては、「仮名の修学」や、「出離の道」に悩む親鸞よりも、性欲という身近な課題の方が親鸞を身近に感じやすい。石丸は親鸞の性欲を自我や個の成長過程として捉えており、同時代の思潮における表現としても読者の共感を得たと考えられる。

さらには、新聞への連載箇所にそれまでの親鸞の歩みが詳細に描かれていることにも注意が必要である。新聞小説では、真宗という場から離れたところで親鸞が語られることとなるが、そこでの読者は、はじめて親鸞に触れ、親鸞について知るという者も少なくない。新聞小説を通して毎日親鸞に触れるという機会は、そうした真宗により近い読者以外の者

へと親鸞というイメージを提供することとなる。

例えば石丸は、親鸞の出家の理由を、「範宴が出家したのは一つには亡き父の遺言であつた」と記し、次のように続ける。

> 父の有範は皇太后宮大進ではあつたが、源氏の由緒ある父は、時めく平氏のために、常に失意のうちに日を暮らした。そしてとうとう失意のまま若死にしたのだが、残つた子供のことが気になつて、寧ろ出家した方がよいとでも思つたのであらう。[65]

ここで石丸は、親鸞を源氏の血を引く者として描き、幼い頃の親鸞が出家した経緯を描写する。このような描写によって、それまで親鸞との馴染みの薄かった読者も親鸞がいかなる人生を歩んできたのかを知り、親鸞の人となりに触れることが可能となる。特に大正十（一九二一）年十一月三十日に掲載された箇所は、一回分すべてが単行本にはない親鸞の母の死をめぐる回想シーンとなっており、親鸞の出自が語られて源頼朝や木曾義仲、壇ノ浦の合戦など、親鸞をその時代のなかに位置づけるキーワードが並び、読者が親鸞の置かれた状況をより想像しやすい描写となっている。これらは「伝絵」には見られない記述ではあるが、このような描写は読者に親鸞のイメージを伝える効果的な表現である。

四　自己を見つめる親鸞像

『人間親鸞』のその後の親鸞の歩みが描かれたのが、『受難の親鸞』である。石丸によれば、本作は「必ずしも『人間親鸞』の続編ではない」[66]が、法然門下に入った親鸞の動向が描かれており、『人間親鸞』から続く形で物語が展開されている。石丸は、「近頃に於ける私の思索と體験と、その凡てをこの『受難の親鸞』のうちに云ひつくした」[67]と述べており、石丸による親鸞の物語は本作で完結している。

『受難の親鸞』は、『人間親鸞』で描かれた後の親鸞が描かれ、親鸞は「善信」へと名を改め、法然門下での生活が語られる。本作では、玉日という女性と結婚した善信（親鸞）の噂が叡山へ伝わり、叡山が念仏停止の上奏を計画しつつあるなか、善信は親友・法善とさらなる議論を繰り広げる。

本作では、『人間親鸞』では登場しなかった「女犯偈」が登場し、石丸はこの夢告を、善信の性欲に対する悩みへの解決の糸口として描き出している。善信は、「『女犯の天地が佛の世界にあらうとは！』ああもし、そこまで許されるのでなかつたなら、この煩悩深い範

宴には、生きて行く道はないのであつた」[68]と感じ入る。そしてこの夢告がきっかけとなり、善信は玉日と結婚するのであった。

『受難の親鸞』において法善は、『人間親鸞』において彼が展開していた、個を整理する「欲望統一の哲学」[69]ではなく、欲望を追求する生活の方が充実した生活であるとさらに考えを進めている。そんな法善は、善信が「叡山の錦衣を捨てて墨染の衣にかわりながら、今更貴族の息女と結婚した」[70]ことを皮肉り、欲望のままの生活と、阿弥陀仏のはたらきとの違いを問い詰める。それに対し善信は、次のように内省する。

> 善信（親鸞　大澤補足）の結婚は、自分の力のみで撰んだものではない。――ましてや、これまで叡山の生活で幾度か痛切な苦しい経験をしてきた善信にとつては―煩悩そのものである凡夫の悲しみが、ここに阿弥陀様のありがたいお慈悲によつて、その煩悩の一切をも許されて、ここに一人の女性を得たのである。[71]

ここで善信（親鸞）は、欲望のままの生活を肯定して結婚したわけではなく、欲望を捨てきれない人間を直視し、その業の深さを痛感することによって、結婚という生活を選んで、戒律を重視する聖道門に背く結果となったのである。石丸によれば、煩悩を絶とうとしても断ち切れないのが人生であり、親鸞の信仰も、欲望を肯定したからといって無反省なものではなく、さらに苦しみを繰り返すうちに仏の慈悲を見出すものとして描かれていく。ここに『人間親鸞』との違いがあり、法然門下へ入った後の親鸞の人生は、同じく苦悶の連続であってもそれは戒律という外部的な制約に対する煩悶ではなく、深く自己を見つめていく人生として描かれる。

石丸は『藝術と生活創造』において、「苦悶は人間生活の上には無限に続くべきものだ。悲痛の体験は煩悩生活の上に更に深められるものだ」[72]と強調し、『受難の親鸞』においてはこの点に最も力を置いたと述べている[73]。特に彼は、「歴史の考證にはやや距離のあるものであつても、内部的にその人の境遇を理解することが何より必要」[74]と強調しているが、『受難の親鸞』においても親鸞の内面が細かく描写され、親鸞が新しい道を模索する過程を中心に展開している。石丸は、本作全体を通して苦悶する親鸞を描きつつ、それを親鸞個人の性欲問題に矮小化せずに、女性と結婚することや自力によっては欲望を断ち切れない人間の救われる道を表現するのである。

五　読者に伝わりやすい親鸞像

『受難の親鸞』全五篇のうち、新聞小説として連載されたのが第三篇「信の世界」、第四篇「吉水の崩壊」および第五篇「受難」である。このうち、第三篇は、「叡山と鹿谷」と題して『報知新聞』へ大正十一（一九二二）年四月二〇日から六月十日まで連載され、第四篇および第五篇は、「吉水の崩壊」と題して、大正十一（一九二二）年五月二一日から六月三〇日まで『大阪朝日新聞』の夕刊一面へ連載されている。

本作は、法然の吉水禅房へ念仏停止の動きが訪れる場面から始まる。比叡山や興福寺から法然たちを処罰せよとの訴えが起こり、親鸞は法然らとともにそれに巻き込まれていく。連載の中心となるのは、そのきっかけとなった法皇の寵愛する二人の女官の出家である。松虫、鈴虫という女性を法然の弟子が勝手に出家させてしまったというこの話は、『法然上人秘伝』にあるものだが、石丸はこの事件に焦点を当て、やがて流罪となる親鸞の「受難」を描いていく。

先の「山を下りた親鸞」における敵役的な存在は親鸞の親友・法善であったが、本作でまずその役割を担うのは、女官を出家させた張本人の安楽と住蓮である。女性達の願いに対して、「姿を変えることは、過去の生活を改めることであらう。生活の改革は姿の問題ではないが、姿を変えることがわるいこととは限るまい…（中略）…もっともっとこの女人たちの今の生活を見とどけてやらねばならぬ筈だ――」との思いで女性を剃髪して出家させて結果的に吉水禅房の弾圧を招いた住蓮に対して親鸞は次のように心の内で歎く。

> 出家をする必要はないが、なるほどさうした生活がはかなくなつて、どうしても出家したいと云ふ気になるのも無理はない、しかしここでは一番大切なことが省かれて居る。それは、ほんとうの信心を得ると云うことだ。信心の上へ立つた生活をすることだ。善信が吉水同朋に対しても不満でならない点がそこにある。[75]

「吉水の崩壊」は先に論じた「山を下りた親鸞」の四ヶ月後に連載されたが、「山を下りた親鸞」は『東京朝日新聞』への連載であったため、単行本ではなく新聞のみの読者は「山を下りた親鸞」の続編としてではなく、一つの物語として本作を読んだと考えられる。本作の冒頭は、親鸞が吉水禅房に対する念仏停止の動きを懸念する場面から始まり、読者はそこからこの事件と向き合うこととなる。この連載ではこの事件の経緯が細かく記述されており、やや説明じみてはいるものの、親鸞に関する物語を初めて読む読者がこの事件を

追っていきやすいような描写となっている。

また先述したように、本作は『法然上人秘伝』のエピソードのほか、念仏停止による親鸞の流罪を記した「伝絵」に基づいて構成されており、たとえ読者が「伝絵」を知らずともそこで語り継がれてきた親鸞の歩みを知る機会を提供している。こうした点も、「山を下りた親鸞」同様、「伝絵」の親鸞をさらに広め、かつ諸伝記の組み合わせや独自のエピソードの挿入によって、「伝絵」の親鸞のみにとどまらない親鸞像を描き出しているのである。

特に本作の「伝絵」との大きな違いは、悩みながらも自分の運命を受け止める親鸞の心情が細かく描写されている点である。先述したように、石丸の作品はマス・メディアの発達するさなかに新聞へ連載されたが、親鸞の心情の丁寧な記述は、不特定多数の読者が親鸞の思いを理解するにあたりきわめて有効である。「伝絵」ほか、真宗関係の伝記においてはむしろ親鸞を顕彰することに重きが置かれ、読者の関心に合うような親鸞が描かれる必要はほとんどない。それに対し石丸の作品は、大規模化したメディアの読者を引きつけ、その親鸞像をイメージしていくことができなければ日刊紙へ作品を掲載し続けることは困難である。新聞小説に求められるのは、親鸞を宗祖として鑽仰することではなく、あくまでも読者に伝わりやすく、読者に明日も続きを読みたいと思わせるような魅力ある親鸞の物語である。石丸の作品では主人公である親鸞の心情を細かく描写し、ひたすら自己省察する親鸞像を強く印象づけるのである。

第三節　石丸梧平の親鸞像の意義

一　新聞小説としての親鸞像

このように「伝絵」とは異なる形で親鸞を描いた石丸だが、その作品が「伝絵」など古くから親鸞を語ってきたテキストから完全に逸脱しているわけではなく、親鸞にまつわる諸伝記を継ぎ接ぎしたプロットによって作品が構成されている点には注意が必要である。石丸は親鸞を日野家の出身で源氏の血を継ぐ母を持つ叡山の秀才と設定し、親鸞の両親については、父が「皇太后宮大進日野有範卿」、「母ハ源氏、清和天皇七代ノ孫、八幡太郎義家ノ嫡子」[76]とある、『高田親鸞聖人正統伝』に基づくと考えられ、松虫と鈴虫の出家や親鸞の流罪については『法然聖人行状図絵』や「伝絵」にもあるエピソードである。その他、登場する出来事やモチーフも基本的には『御伝鈔』に基づいており、親鸞が比叡山での修行生活を経て山を下り、法然門下へ入り、六角堂へ参籠して念仏停止の訴えにより越後へ流罪となるという流れは、「伝絵」の順序の通りであり、「山を下りた親鸞」に登場する海

賊・耳四朗が念仏の道に入る話は、『拾遺古徳伝』などに見られるものである。このように石丸は、「伝絵」や『親鸞聖人御因縁』や『親鸞聖人御因縁秘伝鈔』、『正統伝』など、中世・近世を通して語られてきた親鸞にまつわる様々な伝記を組み合わせて物語を完成させていくのである。例えば、「山を下りた親鸞」では、親鸞の出自を源平の戦いと関連付けて描き、盗賊の耳四郎、武士の熊谷直実の激動の人生を作品中へ盛り込んでいくが、こうした物語構成も読者を引きつけるのに有効だと考えられる。

また石丸が、伝統的に語られてきた親鸞の諸伝記におけるエピソードを繋ぐ存在として、独自のモチーフと場面展開を作品へ多く組み入れている点も新聞小説として有利な点である。親友・法善は、親鸞に対峙する存在として読者に代わって親鸞の心情、思考を聞き出す役割を荷なう。読者は翌日の夕刊にその後の展開を期待しつつ、飽きることなく親鸞の物語を読み進めていくことができる。

このような構成によって新聞の読者は、長らく語られてきた親鸞の伝記を知らなくとも、あるいは、そもそも親鸞を知らなくとも、彼の人となりとその周辺に起こった出来事を知ることができ、親鸞という人物像をイメージすることが可能となる。特に新聞小説は、その作品を目的に新聞を読むというよりも、新聞を読むなかで半ば偶発的に作品を読むという傾向が強い。例えば大正十（一九二一）年十一月二六日の『東京朝日新聞』夕刊は、一面に石丸の「山を下りた親鸞」を載せるが、同じ紙面には「皇太子殿下摂政御就任」との記事が大きく掲載され、「枢密院同意」、「日英同盟」といった言葉が並ぶ。読者はそうした記事の掲載された新聞の一欄において親鸞に触れるのであって、真宗メディアとして親鸞の物語を読むのではない。石丸の親鸞像は、親鸞を知らない、あるいは親鸞に関心がない不特定多数の読者が、真宗教団から離れた場において親鸞について知る貴重な機会であったと言えるだろう。

「親鸞ブーム」を誘発した倉田百三の『出家とその弟子』について福島和人は、「太平洋戦争後に大きく修正されるまで、学生、知識人の親鸞像は本書の影響下にあったといって過言ではない」[77]と断言しているが、倉田の親鸞像に対して石丸の親鸞は、学生、知識人に限らず、より広範囲の不特定多数の読者へ提供されたものとして倉田のものとは性格を異にするものである。第四章にて論じたように、『出家とその弟子』は『歎異抄』を素材としながらも、善を志向し、性愛が宗教的な愛によって乗り越えられることを理想とする親鸞が描かれており、石丸のよう性に苦悶し、結婚生活を送るような現実的な親鸞ではない。石丸の作品では、親鸞の恋愛や性欲の問題はそのまま欲望として扱われ、普遍的なものや

宗教的なものには転換されず親鸞のひたすら苦悩する様子が細かく描写されていく。石丸は、「生活とは、幾多の欲望の持続する形」[78]であるとし、それをいかに生きるかを親鸞の課題としているが、先述した厨川の恋愛論のほか、澤田順次郎（一八六三―一九四四）や羽太鋭治（一八七八―一九二九）などを代表として性慾の問題は恋愛と共に同時代における主要なトピックとなっており[79]、親鸞における性欲の問題自体も読者に訴求する力を持ったものと考えられる。

特に親鸞像に関して言えば、親鸞という宗教者の内部に個人的な「性」が見出されていったことが重要である。それは「如来の化身」として信仰されてきた宗祖親鸞像から、「人間親鸞」へと目が向けられていくことを意味している。宗祖親鸞から離れた、親鸞の内面や弱さは倉田の『出家とその弟子』においても描かれていたが、『出家とその弟子』の親鸞が人間の生や性欲の問題を宗教的なものへと昇華させることを理想とするのに対し、石丸の親鸞はどこまでも人間としての現実のなかで苦悩し道を歩む親鸞である。石丸の作品には、倉田の親鸞像よりもはるかに現実的で人間味にあふれる親鸞が描かれており、ここに「人間親鸞」の新たなバリエーションが加わったと言えるだろう。

二　その後の親鸞像との関連性――吉川英治の親鸞像への継承

石丸の直後、新聞小説として親鸞を書いた作家が吉川英治（一八九二―一九六二）である。石丸と吉川とは交流があったと考えられ、石丸の孫・石丸元康は次のように述べている。

> 作家の吉川英治さんが親鸞を手がける上で、祖父に教えを請いに千葉まで来られたことがあったと聞いています。何日も泊まりがけで指導したとその経緯を語っていたのが、今も耳に残っています。[80]

この時期がいつであるかは不明だが、この言葉からは吉川が親鸞を題材とした作品制作において石丸を参考としていたことがうかがわれ、吉川は、石丸の『人間親鸞』の刊行された三ヶ月後の一九二二年四月から十一月に無記名にて「親鸞記」との小説を『東京毎夕新聞』へ連載している。この作品について彼は、「あるとき、社長から僕へ直接いきなり『「親鸞」を書け』といわれ、それが新聞小説の処女作になった僕の「親鸞」なんです」[81]と述べているが、本作は翌年単行本『親鸞記』として製本されたものの、関東大震災によって

焼失したという[82]。

吉川はその約十年後再び親鸞を作品化していく。それが昭和十三（一九三八）年に講談社より刊行された『親鸞』である。その元となる「親鸞聖人」は、昭和九（一九三四）年九月二八日から翌年八月六日まで、『台湾日日新聞』、『福岡日日新聞』、『北海タイムス』、『名古屋新聞』、『神戸新聞』へ同時連載されたものである。同時連載という形によって本作はより多くの読者を獲得したと考えられ、特に昭和二三（一九四八）年に再版されたものがベストセラーにもなっている[83]。こうした点を踏まえれば、親鸞像の大衆化における吉川の親鸞像は重要であり、その親鸞像と石丸の影響関係は注目に値する。

石丸と吉川の作品はまず、若き親鸞の苦悩を集中的に描写するという点で共通する。吉川においても、煩悶する親鸞（範宴）が比叡山を下りる決意をする場面に焦点が当てられ、親鸞の内面は次のように描写されている。

> 生きるか死ぬかの覚悟で、まっしぐらに大蔵の仏典と人生の深奥に迷い入って、無明孤独な暗黒を十年の余も心の道場として、今もなお血みどろな模索を続けている範宴にとっては、そういう市塵や人混みの中に、自分の探し求めているものがあろうなどとは絶対に思えなかったのである。…（中略）…「法然――。そうだ法然御房がいる」…（中略）…範宴はすぐに心のうちで、（行こう！）と決心した。[84]

この記述は、先に挙げた石丸の「山を下りた親鸞」の描写と酷似しており、吉川においても、ひたすら内省し自分の道を模索しつづける親鸞像が中心に展開されていく。

また吉川の「親鸞」において、源氏の血筋を引く十八公麿（まつまろ）（親鸞）が将来を嘱望された秀才として描かれている点も、石丸が親鸞を高貴な出自の学僧、清僧と設定したことと共通しており、親鸞が性の問題に煩悶する姿に力点が置かれるのは、石丸においても見られた描写である。先述したように、親鸞の性欲問題などは「伝絵」では語られないものではあるが、石丸と同じく吉川は、それを親鸞の抱えた中心問題に据え、それに苦悩する親鸞を描いていくのである。

吉川は本作の序文において、この作品は親鸞に関する「既成構造がかなり変更され、また敢えて無視した箇所もあり、創意も加へられてあることを憚りなくいっておく」[85]と述べており、石丸と同様、独自のモチーフを登場させている。例えば、常に親鸞の側にいる随身・侍従介（後に性善房）は親鸞の心情を聞き出して読者と共に親鸞の成長に関わって

いく存在であり、平清盛や頼朝の存在は、時代に対する読者のイメージを膨らませる役割を担っている。特に、悪道・寿童丸から朱王房、そして修験者から播磨房弁海、さらに弁円と名を変え親鸞と常に対峙する敵役の存在は、念仏の道を歩む親鸞の立場をより際立たせ、読者が親鸞の位置づけを捉えるのに役立つ。こうしたモチーフは、新聞小説として連載された石丸の作品においても見られたものであり、吉川の作品においてはさらにこの敵役が、読者に「悪人の往生」を想定させる設定となっている。

さらには法然との出会いや六角堂参籠、玉日との結婚、念仏停止の訴え、上皇の寵愛する女官の出家、盗賊・天城四郎が念仏の道へ入るエピソードなど、諸伝記を継ぎ接ぎして作品が構成されている点においても石丸と同様であり、親鸞にまつわる伝記のうち、作品を構成するエピソードの配置も石丸とほぼ同様である点も見逃せない。先に述べたように、新聞小説の読者は元から親鸞をよく知っている、あるいは慣れ親しんでいる読者に限らない。さらに吉川の作品は五紙同時連載の形をとっており、意識的か無意識的かに関わらずより広範囲かつ多数の読者がここで描かれた親鸞に接することになる。そのような状況のなかで本作は一般読者が親鸞という人物を知る一種の手引の役割を果たしたと考えられる。

三　五木寛之『親鸞』シリーズの展開

このように近代以降、親鸞は新聞小説のなかでも語られ、メディアの発達のなかで読まれてきた。大衆が親鸞という宗教的なモチーフへアクセスする方法の一つに新聞小説があり、それは半ば偶然に、それも毎日触れるという特殊な関わり方なのである。[86]そうしたなか、現代において新聞小説として親鸞を扱った代表作が、五木寛之による『親鸞』シリーズである。五木寛之の『親鸞』上下巻は、二〇一〇年より講談社から刊行され[87]、『親鸞　激動編』、『親鸞　完結編』を含めたシリーズ累計一〇〇万部を突破する近年稀にみるヒット作となっている。親鸞を題材として大ベストセラーとなった本シリーズだが、注目すべきなのはこの小説も新聞小説として連載されたものであるという点である。

単行本『親鸞』の元となった「親鸞」は、二〇〇八年九月一日から翌年八月三十一日まで新聞への連載を経て、二〇〇九年十二月末に上・下二巻に分けて発刊されている。連載されたのは、『西日本新聞』をはじめとしたいずれも地方新聞の二十七紙であり、『朝日新聞』や『読売新聞』よりも多い、一二〇〇万部へ掲載されることとなった。地方紙への同時連載は、毎日、全国どこにいてもそしてたとえ転勤しても「親鸞」が読めるという状況を生み出し、一般読者が親鸞を知る、親鸞にふれる機会を格段に増加させたのである。

その規模は、大正期に新聞が拡大していくさ中に親鸞を新聞小説へ登場させた石丸よりはるかに大きい。

しかしながら、これまで論じてきたような石丸と吉川、そして五木の「親鸞」とのより大きな違いは、新聞の発行部数や新聞の購読者数が減少傾向にあるという点である。新聞の発行部数の推移は、二〇〇〇年に約五三、七〇八、八三一部であり一世帯あたりの購読部数が一、一三部であったのに対し、二〇〇八年には五一、四九一、四〇九部で一世帯あたり〇．九八と一部を割り込み、二〇一五年には四四、二四六、六八八部で、一世帯あたり〇、八八部へとさらに減少している[88]。デジタルツール等の普及に伴う情報への接し方の変化により、新聞との関わりが減少し、新聞は読ませること、読んでもらうこと、そしていかに購読してもらうかが課題となってきているのである。

そうした状況のなかで、満を持して連載されたのが、五木寛之の「親鸞」であった。本作の成功の下地には「親鸞プロジェクト」と呼ばれる講談社特別編集委員豊田利男による販売体制があった。そこで単行本の元となる原稿をまず全国二七紙に同時配信・掲載し多くの読者の目に毎日触れることで認知度を上げ、さらに地方紙の販売網を生かした注文直売制によってベストセラーの下地を形成していったのである。ここには、大物作家・五木寛之のブランド力も小さくはなかったという[89]。

この点について豊田氏は次のように述べている。「漱石を引き合いに出すまでもなく、かつて販売競争の最前線に連載小説があったのに、現在ではお荷物と思われていた…（中略）…これだけ大きな配信システムが出来たのは、あくまで五木寛之が『親鸞』を描くというブランド力になるものだと思う。このシステムを維持できる作家やコンテンツはそれほどたくさんはない。」[90]この言葉からも分かるように、本作を支えるシステムは五木が親鸞を書くということがあってこそ成り立ったものである[91]。このように本作は巧妙な販売戦略によって生み出された作品であり、読者に読ませることを強く意識した作品であると言える。さらにはシリーズ『親鸞』特設サイトが立ち上がり、登場人物の紹介やあらすじ、親鸞の実像にせまるページ、「親鸞」関連書、読者からの声、さらには挿絵を担当した山口晃の紹介および制作ノートを公開し[92]、新聞各紙は新連載として前日（二〇〇八年八月三一日）の第十一面を親鸞特集にあてている。こうした工夫も、読者を『親鸞』シリーズへ導くツールとなったと言えよう。

連載に際して五木は次のようなコメントを記している。

ひさびさの新聞連載なので、不安もあればプレッシャーもある。しかも主人公は親鸞だ。時代は激動の中世である。作者としては武者ぶるいを禁じえない。とことん判りやすく、明日がまちどおしいような面白い作品を書こうと思う。できればそこに、いくばくかの深さも欲しいと願うのだが、それは傲慢というものだろうか。[93]

ここで述べられているように、親鸞を主人公としつつ、「とことん判りやすく、明日がまちどおしいような面白い作品を」との五木の言葉には、一日毎に連載される新聞小説のなかで次回（翌日）への期待をもたせるような作品を目指したことがうかがえる。彼はそこに「いくばくかの深さも欲しい」との希望をのぞかせ、親鸞と社会の底辺で生きる人々との交流や、悩みながら成長していく親鸞を描いていくのである。

なお、五木の「親鸞」の特徴は、登場人物の設定である。彼は「伝絵」には登場しない人物たちを配し、親鸞の敵と味方とが読者へはっきりと分かるような関係となっている。親鸞という主人公に対して敵役としての悪役を設定することは石丸や吉川英治の作品でも見られたものであり、五木の作品においても親鸞の思想や立場が明確となるように描かれている。また、本作も基本的なプロットは「伝絵」に基づいて構成されており、そのなかで出世の道や、己の性に悩みがなら道を進む青年期の親鸞が描かれるのだが、若き親鸞の悩みへの注目、特に性欲を課題とした描き方は石丸や吉川とも共通する。だが、石丸や吉川の作品においては、「清僧」である親鸞が女犯をすることが中心であり、親鸞が悪を犯すかどうかという点に焦点が当てられていたのに対し、五木の「親鸞」では、戒律問題のみを取り上げるのではなく、絶ちがたい性欲を抱えたまま生き、三人の女性の間で恋愛問題を抱え、結婚をして多くの人と関わり合いながら生活する一人の青年・親鸞の歩みが描かれる点において物語により膨らみが増していると言えるだろう。

このように、五木「親鸞」は、新聞小説として読者を飽きさせない物語構成や人物設定によって展開され、日毎に断続的に読まれる新聞小説としての形態を強く意識して構成されている。そこで描かれるのは、親鸞を顕彰することに重点を置いた「伝絵」の親鸞像とは明らかに異なる親鸞であり、新聞の発展のなかで新聞小説として親鸞を扱ってきた作品と重なる点が多い。しかし、マス・メディアでありながらも次第に後退傾向にある新聞への連載という点において、五木「親鸞」は単に新聞小説のなかの親鸞というだけでは留まらない。読者に読ませるという点において本作は親鸞伝や従来の新聞小説と同様だが、単行本化への下地を作り、読者に読ませる技術をより戦略的に用いたのが五木の「親鸞」で

ある。そこには、親鸞というモチーフによって読者を引き込み、親鸞というイメージを駆使するといった姿勢も垣間見え、この作品には文学作品としての親鸞、親鸞像の大衆化における新たな展開を見ることができる。

むすび

大正中期に新聞がマス・メディアとして急成長するさなかに新聞小説において展開された石丸の親鸞像は、性欲を中心とした青年期の悩みを抱え、ひたすら求道的な人物である。それは「伝絵」に描かれたような、出離の道を求めて法然と出会い、法然の法脈継承者として念仏を弘めるような宗祖としての親鸞像とは異なっている。石丸は、青年・親鸞における煩悩を作品の中心に据え、独自の登場人物と物語展開、諸伝記を継ぎ接ぎしたプロットによって作品を構成していった。新聞小説への連載は、多くの読者へ親鸞のイメージを定着させるのに大きく寄与したと考えることができ、石丸の作品によって読者は、たとえ親鸞やその人生を知らなくとも親鸞について知る契機を与えられたと言って良いだろう。

また性に煩悶し、道を求める親鸞像と親鸞にまつわる諸伝記のエピソードとを挿入する描写は、石丸の後に親鸞を描いた吉川英治との強い関連性が見受けられる。石丸の描いた親鸞の物語は、親鸞を題材とした文学作品の一つの型を作り上げ、一般イメージの親鸞像の形成に大きく寄与したと言えるだろう。大正期における親鸞像の普及は、文学史的に見れば、近代における親鸞像は倉田の『出家とその弟子』の存在が大きいが、より広範で多数の読者への一般化は、石丸の作品が一つの画期であったと考えられる。

そしてこの親鸞は、現代の新聞小説における親鸞、五木寛之の『親鸞』にも継承されている。しかし、次第に後退傾向にある新聞への連載という点において、五木「親鸞」は読者に読ませる技術をより戦略的に用いたものであり、親鸞というモチーフによって読者を引き込む、親鸞というイメージを駆使するといった姿勢が特徴的である。新聞というマス・メディアのなかで親鸞は「伝絵」からさらに変容を遂げ、大衆読者が身近に感じられるような親鸞、読者がその作品を継続して読んでくれるような要素を有していったのである。

---

1 前田愛「近代読者の成立」『前田愛著作集』第二巻、筑摩書房、［一九七三］一九八九年。

2 外山滋比古『修辞的残像』垂水書房、一九六一年および『近代読者論』垂水書房、一九六四年。

3 紅野謙介『書物の近代――メディアの文学史』筑摩書房、一九九二年。

4 和田敦彦『読むということ――テクストと読者の理論から』ひつじ書房、一九九七年、および『メディアの中の読者――読書論の現在』ひつじ書房、二〇〇二年。

5 山田俊治『大衆新聞がつくる明治の〈日本〉』日本放送協会出版、二〇〇二年。

6 永嶺重敏『雑誌と読者の近代』日本エディターズスクール出版部、一九九七年。および『モダン都市の読書空間』本エディターズスクール出版部、二〇〇一年、『〈読書国民〉の誕生――明治三十年代の活字メディアと読書文化』日本エディターズスクール出版部、二〇〇四年。

7 関肇『新聞小説の時代　メディア・読者・メロドラマ』新曜社、二〇〇七年。

8 本田康雄『新聞小説の誕生』平凡社、一九九八年。

9 明治三〇（一八九七）年より六年間『読売新聞』に連載、大正四（一九一五）年に春陽堂から刊行。

10 明治三一（一八九八）年より翌年まで『国民新聞』に連載、明治三三（一九〇〇）年に民友社より刊行。

11 『東京朝日新聞』『大阪朝日新聞』へ明治四〇（一九〇七）年から四ヶ月間連（大阪は五ヶ月）。

12 浅井清「大衆文学の成立」市古貞次編『日本文学全史5近代』学燈社、一九七八年。

13 瀬沼茂樹『本の百年史』出版ニュース社、一九六五年、一四一頁。

14 塩谷菊美『語られた親鸞』法藏館、二〇一一年、二八五―二八六頁。

15 塩谷菊美、前掲『語られた親鸞』、二八六頁。

16 山本武利『近代日本の新聞読者層』法政大学出版局、一九八一年。ここでは、読者比率＝読者数÷人口（あるいは世帯数）、購読者比率＝購読者数÷人口（あるいは世帯数）。購読者は自分で購読料を支払っている者であるのに対して、読者は自分で購入しなくとも職場や他が購入する新聞を読む者も含まれる。なお、特に大正中期後半以降は、明治期には皆無に近かった読者層調査史料が存在するが、同時代の読者層観や新聞観を示す史料は明治期ほど豊富でない（同書、二一八頁）。

17 山本、前掲『近代日本の新聞読者層』、二二八頁。

18 日本の全世帯のなかで占める新聞購読世帯の比率として、山本（前掲、『近代日本の新聞読者層』二四二―二四三頁）は、大日本連合青年団による『全国青年団基本調査』昭和五年度版（一九三四年刊）を挙げている。ここでは、都市、農村問わず全国一万三六八八

の青年団を対象に、青年団の購読新聞、雑誌調査が大規模に行なわれているが、この調査によれば全国の青年団で総計四万五四八九の新聞が購読されている。

19 吉川英治の本名。単行本は関東大震災により出版されぬまま焼失したとされる。

20 柘植信秀「近時の文芸と宗教に就いて」『中央仏教』六三巻十一号、一九二二年。

21 宮崎尚子「新資料紹介　川端康成「生徒の肩に柩を載せて　葬式の日　通夜の印象」（石丸梧平主宰『団欒』掲載）」『国語国文学研究』四七号、二〇一二年。

22 宮崎尚子「石丸梧平主宰の家庭雑誌「団欒」に関する調査①―⑤」『尚絅学園研究所紀要』尚絅学園大学、二〇一二年―二〇一六年。

23 辻橋三郎「宗教文学」日本近代文学館編『日本近代文学大事典第四巻』講談社、一九七七年、一八九頁。

24 千葉幸一郎「空前の親鸞ブーム粗描」五十嵐ほか編『大正宗教小説の流行―その背景と〝いま〟』論創社、二〇一一年。

25 土井順一ほか「共同研究　親鸞聖人伝の研究（一）――親鸞文学年表稿（近代編）――」龍谷大学『仏教文化研究所紀要』第三七集、一九九八年。

26 石丸元康『石丸梧平の「人生創造」に学ぶ』彩図社、二〇〇四年、三三頁。

27 当時の夕刊は前日の日付。なお、『東京朝日新聞』は一九二一年二月から、『大阪朝日新聞』は一九一五年十月から夕刊を発行。

28 石丸梧平『人間親鸞』蔵経書院、一九二二年、二頁。

29 浅井清「大衆文学の成立」市古貞次編『日本文学全史5近代』学燈社、一九七八年。

30 朝日新聞百年史編修委員会編『朝日新聞社史資料編』朝日新聞社、一九九五年、十四頁。

31 朝日新聞百年史編修委員会編、前掲『朝日新聞社史資料編』三二〇頁。ここでの数値は東京朝日新聞、大阪朝日新聞の合計を記した。

32 浅井清、前掲「大衆文学の成立」、五八七頁。

33 石丸梧平「普通版の序」『受難の親鸞』人生創造社、一九二九年、一頁。

34 石丸梧平「自序」前掲『人間親鸞』、二―三頁。

35 石丸梧平、前掲『人間親鸞』、二頁。

36 石丸梧平、前掲『人間親鸞』、四二頁および七〇頁。

37 石丸梧平、前掲『人間親鸞』、四二頁および七一頁。

38 「行者宿報設女犯　我成玉女身被　一生之間能荘厳　臨終引導生極楽文」真宗聖典編纂委員会編『真宗聖典』〔一九七八〕二〇一〇年、七二五頁。

39 菅野聡美、『消費される恋愛論　大正知識人と性』青弓社、二〇〇一年、三〇六頁。なお、『近代の恋愛観』の反響として、李承信（「〈恋愛〉ブームの時代――厨川白村の『近代の恋愛観』をめぐって――」『日本文化研究』筑波大学大学院博士課程日本文化研究学際カリキュラム第一四号、二〇〇五年）は、女性読書層の拡大や出版市場の好況などを挙げて、同時代のコンテクストの中でその位相を分析し、洪世峨（「厨川白村『近代の恋愛観』への考察――大正期恋愛ブームの意義を問う――」『専修国文』第九二号、二〇一三年）は、その具体的な内容分析を行なうことで、この時期の恋愛ブームにおける位置づけを論じている。また一方ではデビット・ノッター（「恋愛至上主義のアクセプタビリティへの一考察――大正期における恋愛結婚言説とその変容――」『ソシオロジ』第四五巻三号、二〇〇一年）は、男女交際の言説からそのレトリックや恋愛結婚に対する価値観を考察している。

40 李承信、前掲「〈恋愛〉ブームの時代――厨川白村の『近代の恋愛観』をめぐって――」九九頁。

41 スウェーデンの社会思想家。なお、厨川は、「ケイ」と呼ぶのは間違いであるとし、「エレン・カイ」と呼んでいる。

42 厨川白村『近代の恋愛観』改造社、一九二二年、六二―六三頁。

43 厨川、前掲『近代の恋愛観』、二五頁。

44 厨川、前掲『近代の恋愛観』、四〇頁。

45 石丸梧平、『恋愛と人生　人生創造思想体系』第四巻、人生創造社、一九二五年、三頁。

46 石丸梧平、前掲『恋愛と人生　人生創造思想体系』三―四頁。

47 石丸梧平、前掲『恋愛と人生　人生創造思想体系』一〇頁。

48 石丸梧平『理想国への出発』人生創造社、一九二九年、五頁および石丸『藝術と生活創造』小西書店、一九二三年、五頁。

49 石丸梧平、前掲『恋愛と人生　人生創造思想体系』八頁。

50 石丸梧平、前掲『恋愛と人生　人生創造思想体系』、三四頁。

51 石丸梧平、前掲『藝術と生活創造』三〇七頁。

52 石丸梧平、前掲『藝術と生活創造』二六一頁。

53 石丸梧平、前掲『藝術と生活創造』三七九頁。

54 石丸梧平、前掲『藝術と生活創造』三九八頁。

55 土屋詮教『日本宗教史』自修社、一九二五年、九七―六九八頁。

56 山室静「大正人をめぐって」亀井勝一郎編『現代７つの課題　４　新しい人間像の形成』筑摩書房、一九六一年、三八頁および四三頁。

57 阿部次郎「人格主義」『阿部次郎全集第六巻』角川書店、［一九二二］一九六一年、五三頁。

58 石丸梧平、前掲『藝術と生活創造』、二六七頁。

59 石丸梧平［早稲田文学「道」Ⅶ］（石丸元康、前掲『石丸梧平の『人生創造』に学ぶ』二〇〇四年、三―四頁）

60 関、前掲『新聞小説の時代　メディア・読者・メロドラマ』、一〇一頁。

61 石丸梧平、前掲、『人間親鸞』、一九二二年、二頁。

62 石丸梧平、前掲、『人間親鸞』、二一六頁。

63 『恵信尼文書』には次のように記されている。

山を出でて、六角堂に百日こもらせ給いて、後世を祈らせ給いけるに、九十五日のあか月、聖徳太子の文をむすびて、示現にあずからせ給いて候いければ、やがてそのあか月、出でさせ給いて、後世の助からんずる縁にあいまいらせんと、たずねまいらせて、法然上人にあいまいらせて（「恵信尼消息」真宗聖典編纂委員会編『真宗聖典』真宗大谷派宗務所出版部、［一九七八］二〇一〇年、六一六頁。）

ここで親鸞は、「後世を祈」るために百日もの間六角堂へ通い詰め、ついに「聖徳太子の文をむすびて示現にあずか」り、法然の元へ向かったとされる。

64 「歎徳文」前掲『真宗聖典』、七四四頁。

65 石丸梧平「山をおりた親鸞」『東京朝日新聞』一九二一年十一月二八日付、夕刊、第一面。

66 石丸梧平、前掲、『人間親鸞』同右、二頁。

67 石丸梧平「自序」『受難の親鸞』小西書店、１９２２年、一頁。

68 石丸梧平、前掲『受難の親鸞』、一〇七頁

69 石丸梧平、前掲『受難の親鸞』、五五頁。

70 石丸梧平、前掲『受難の親鸞』六一頁。

71 石丸梧平、前掲『受難の親鸞』、六〇頁。

72 石丸梧平、前掲『藝術と生活創造』、二六五頁。

73 石丸梧平、前掲『藝術と生活創造』、二六五頁。

74 石丸梧平、前掲『藝術と生活創造』、三一一頁。

75 石丸梧平「吉水の崩壊」『大阪朝日新聞』一九二二年六月二一日付、夕刊、第一面。

76 「高田親鸞聖人正統伝」（享保二年以降板本）塩谷菊美編『大系真宗史料伝記編Ⅰ親鸞伝』法藏館、二〇一一年、一五七頁。

77 福島和人『近代日本の親鸞――その思想史』法藏館、一九七三年、二二三頁。

78 石丸梧平、前掲『藝術と生活創造』、二〇頁。

79 澤田順次郎『性慾論講話』文明堂、一九一二年および羽太鋭治『性及性慾の研究』前田書店、一九二〇年。

80 石丸元康、前掲『石丸梧平の「人生創造」に学ぶ』、七頁。

81 吉川英治「親鸞の水脈」『大法輪』十月号、一九五九年（『吉川英治全集 四七 草思堂随筆』講談社、一九七〇年、四二七―四二八頁）。

82 吉川英治「序」『吉川英治全集 一四 親鸞』［一九四七］一九八〇年、七頁。

83 瀬沼茂樹、前掲『本の百年史』、二八八―二八九頁。

84 吉川英治『吉川英治全集 一四 親鸞』講談社、［一九四七］一九八〇年、二五三頁。

85 吉川、前掲「序」『吉川英治全集 一四 親鸞』、十頁。

86 例えば大正・昭和初期の新聞読者層を分析した山本武利は、新聞購読者は階層によって差はあるものの大正・昭和初期の労働者、職業婦人、農民労働者等多様な新聞購読者が存在すると指摘している。また新聞は自分で購読しなくても、職場で購読する新聞に接することで新聞読者となる者が少なくない点にも注意が必要である（前掲『近代日本の新聞読者層』法政大学出版局、一九八一年）。

87 五木寛之『親鸞』上・下、講談社、二〇一〇年。本シリーズは、『親鸞 激動編』上・下、講談社、二〇一二年、および『親鸞 完結編』上・下、講談社、二〇一四年と続き、特装版や単行本も刊行されている。

88 一般社団法人日本新聞販売協会編『新聞年鑑』日本新聞協会、二〇一六年。発行部数は朝夕刊セットを一部として計算。

89 加藤修「仕掛け人は全国を回り、ベストセラーが生まれた」『朝日新聞 DIGITAL』（http://globe.asahi.com/movers_shakers/100802/01_01.html）二〇一六年十一月七日閲

覧。

90 加藤修、前掲「仕掛け人は全国を回り、ベストセラーが生まれた」。

91 一回あたりの原稿料は「最も高い全国紙の倍以上。おそらく連載小説として世界で最も高い」が、原稿料は二七紙で分割するため従来の連載小説より高くならずこの連載は可能となったのであった。（加藤修、前掲「仕掛け人は全国を回り、ベストセラーが生まれた」）

92 講談社 BOOK 倶楽部「小説『親鸞』五木寛之が描くドラマティックストーリー」（http://book-sp.kodansha.co.jp/topics/shinran/）二〇一六年十一月七日閲覧。

93 『中日新聞』二〇〇八年七月十二日。

終章

本研究では、絵巻や伝記、そして文学作品などの親鸞にまつわるテキストを精密に分析することにより、親鸞像の形成と展開過程の検証を行なった。

第一章の「親鸞像の創出――覚如による『三代伝持』の表明と康永本『親鸞伝絵』――」では、覚如在世中に制作された現存する「伝絵」五本のうち、特に康永本「伝絵」における親鸞像の形成の意義を考察した。「伝絵」は、親鸞を顕彰することを目的として制作された絵巻だが、琳阿本と高田本に比べ康永本は、留守職に就任した覚如が教義の明確化および本願寺を中心とした信仰の形成に力を注いでいくなかで制作されたものであり、他の「伝絵」に比べ、康永本には覚如の格別な意図が反映されていると考えられる。特に、康永本では、「如来の化身」としての親鸞という性格がより強化された段構成となっていることも重要である。

覚如が表明したのは、法然―親鸞―如信の法脈を主張した「三代伝持」である。如信を媒介としたこの表明は、一方では親鸞から覚如自身へ連なる法脈の宣言であり、一方では、法灯継承者としての覚如と本願寺の正統性を主張するための論理構成であった。したがって康永本は、覚如のそうした動向を踏まえて論じる必要があり、康永本にこそ、親鸞の恩を知り徳に報いるといった目的以上の覚如の意図が強く反映されていると考えられる。

特に康永本は、その後の「御絵伝」の基礎となり、現在まで語り継がれている親鸞像の根本とも言うべき「伝絵」である。「伝絵」は、あくまで宗祖親鸞の徳を偲び、親鸞を顕彰することを目的として制作された絵巻であるが、そこへ覚如がいかに自身の主張を反映させて親鸞像を創り上げたのかが重要であることを指摘した。

そこで第二章の「康永本『親鸞伝絵』における親鸞像の形成――琳阿本・高田本との絵相比較より――」において、「伝絵」の絵相を具体的に分析し、覚如の意図と康永本に描かれた親鸞像との関連性を検証した。本章では、琳阿本と高田本との絵相比較を行い、康永本制作時の覚如の意図による親鸞像の変化を明らかにした。

康永本には、法然と親鸞の教義的立場の同一性を強調し、真宗の教義的立場を明確にする描写、僧俗における親鸞の人気と存在感を強調する描写、および本願寺と親鸞との関係を強固なものとする描写があり、法然の法脈を継ぐ正統な弟子・親鸞、僧俗に教えを弘め、僧俗に慕われた親鸞、および本願寺の親鸞という点が強く押し出されていた。法然と親鸞の師弟関係と法脈が強調されれば、それに連なる法灯継承者としての覚如の地位は正当化される。また、僧俗を問わない教えを広めるという教義の明確な表現は、覚如が法灯継承

者として真宗の教義的立場を提示したものとして理解できる。さらに僧俗に慕われた親鸞の人気と存在感を誇張した描写は、親鸞の子孫としての覚如の威厳を高める効果もあるだろう。特に、廟堂と留守職を関連づけた最終段は、親鸞と本願寺、親鸞と留守職を結びつける描写となっており、それらは真宗内の他の集団や門徒に対して本願寺と覚如自身の地位を主張するのに有効な描写である。

「伝絵」はあくまで宗祖親鸞の徳を偲び、親鸞を賛仰することを目的として制作された絵巻である。よって康永本も基本的には親鸞を主人公としてその行状を描き顕彰することに重点が置かれており、覚如は、著作を通して如信を媒介とした法脈の正統性を明示し、それゆえに康永本においてはそれ以外の部分を強化したと考えられる。康永本は、宗祖である親鸞を顕彰する性質を保ちつつも、著作において表明されていた覚如の主張を巧みに組み込んだ上で親鸞像が展開されており、親鸞像とは、語る者の意図によって変化が加えられるものであることを確かめることができた。そしてこの康永本に基づく「御絵伝」が本山から下付されていくことで、「伝絵」の親鸞像は門徒集団へ普及し、「伝絵」の親鸞像が定着していったのである。

さらに注目したのが、宗派意識による親鸞像の変化である。親鸞は真宗の宗祖であり、その真宗が親鸞をいかに語り出したかは親鸞像の展開においてきわめて重要である。そこで第三章の「『妻帯した親鸞』像の構築過程――江戸期における僧侶妻帯の厳罰化と親鸞伝の言説をめぐって――」では、江戸期における仏教統制を背景とした宗派意識のなかで、親鸞の「妻帯」という、「伝絵」では語られてこなかった出来事が親鸞像に付与されていく様を明らかにした。

江戸期以前に親鸞の妻帯を記した親鸞伝は少ないのにも関わらず、江戸期の親鸞伝はそれ以前の親鸞伝を引く形で、およそどの親鸞伝にも親鸞が「妻帯した」という描写が見られる。江戸幕府による画一的な寺院統制によって、妻帯という真宗独自の宗風は内外から注目されたと考えられ、真宗教学者たちは「妻帯」という特異な宗風に関する多くの弁明を重ねていくが、親鸞伝においては、親鸞の「妻帯」にまつわる物語が定着し、その正当性や、それが真宗における妻帯の宗風の起源であることが明記されていくのであった。たとえ宗祖である親鸞が「妻帯」したとしても、そのこと自体は真宗の妻帯の宗風には直結しないが、親鸞伝において宗祖の親鸞の「妻帯」は、次第に宗風の起源として語られていく。江戸期の親鸞伝における「妻帯した親鸞」像の定着と、妻帯の宗風の起源に関するエピソードの完成は、真宗における妻帯の宗風の確立を考える上での重要な動きであると言

えるだろう。江戸期の親鸞伝において「妻帯した親鸞」像は定着し、親鸞自身の言葉、あるいは「伝絵」でも語られてこなかった親鸞の新たな一面が加えられたのである。

中世から近世の親鸞像への変遷という点に関して言えば、宗派意識の高まりに伴う親鸞像の変化は注目に値する。画一的な仏教統制において、自宗の宗祖をいかなる人物として語り出したかは、いかに自宗の独自性を強調したかに繋がる問題である。そのなかで親鸞像は、「伝絵」にはなかった要素が強調され、親鸞は在家仏教の始祖として語られ、親鸞の「妻帯」が宗風へと結びつけられていった。親鸞像は、近世においてその宗祖としての性質がより強まり、親鸞の生涯が宗風と強く結びつけられていったのである。

そうした宗祖としての親鸞像が、親鸞に関するもう一つのテキストである『歎異抄』の受容を通して私的な親鸞像へと変化していく過程を論じたのが、第四章の「浩々洞同人による『歎異抄』読解と親鸞像――倉田百三『出家とその弟子』への継承と相違」である。本章においては、近代における『歎異抄』の受容と倉田百三の『出家とその弟子』における親鸞像との関連性を検証した。

「伝絵」には『歎異抄』における親鸞の言葉はほとんど引用されないが、近代の親鸞像の展開においてこの『歎異抄』の存在は欠かせない。本章で取り上げた暁烏敏は、『歎異抄』を座右の書として重視し、『歎異抄』から自ら思い描く親鸞像を見出していった。暁烏をはじめとする浩々洞同人による『歎異抄』の読みとは、自己の罪悪の自覚を契機とした「絶対他力」の姿勢であり、それが彼らの親鸞像にも色濃く現れていた。そのように自己の愚かさや罪悪を吐露する親鸞は、「如来の化身」として親鸞を語ってきた「伝絵」とは差異がある、彼ら独自の親鸞像である。そしてそのように自己の愚かさを訴える親鸞は、『歎異抄』を素材とした戯曲『出家とその弟子』とも重なる点も多い。

だが『出家とその弟子』の親鸞は、あくまでも自己の善を高めようと志向し、自力的な念仏（「祈り」）によって救いを目指す点において、浩々洞同人らのものとは大きく相違していた。絶対的な他力にすがることのできなかった倉田が生み出したのは、きわめて求道的な親鸞像であった。この親鸞は、『歎異抄』の親鸞とも「伝絵」の親鸞とも異なるながらも、倉田という受容者によって変貌を遂げた親鸞である。そして本作は知識人や青年層を中心にその影響力は真宗の枠の外へと広がり、空前の大ヒットによって一般の読者が親鸞を知る契機となっていった。

とりわけ明治四四（一九一〇）年の親鸞六五〇回御遠忌を契機として、近代的な実証史学の立場から史実上の親鸞をめぐる議論が活発になされていったが、そこでは「伝絵」を

中心とした諸伝記の記述の信憑性が検証され、それまで伝えられてきた親鸞像の問い直しが行なわれていった。暁烏ら浩々洞同人たちが自分たちの思い描く「私の親鸞」を語り出していったのは、まさにこの時である。近代史学の実証を経た親鸞像は、史実と伝承を巧みに取り込みながらも、語る者の思いを反映させた「私の親鸞」としてさらに変容を遂げたのである。彼らは史実に基づいて親鸞を語るのではなく、自らにとっての親鸞像を求めた。そしてこの姿勢を継承したのが倉田であった。浩々洞同人らが強調した「絶対他力」の親鸞に対して、倉田が描いたのは自力の道を追求する「私の親鸞」であり、「如来の化身」として讃えられた宗祖親鸞聖人像から離れた、「人間親鸞」である。この親鸞像には、自らの苦悩の解決の道を模索するなかで、キリスト教と『歎異抄』という、西洋と東洋の狭間に生きた近代知識人・倉田の葛藤が現れていると言えるだろう。

そのような「人間親鸞」のバリエーションは、『出家とその弟子』を契機とした「親鸞ブーム」のなかでさらに多様化していく。第五章の「親鸞像の大衆化――新聞小説のなかの親鸞像」では、親鸞を語るメディアが不特定多数の読者を対象とした新聞小説へと移行することで生じた親鸞像の変化とその意義を考察した。そこで倉田の『出家とその弟子』に次いでいち早く新聞小説として親鸞を描いた石丸梧平の作品を取り上げた。

大正中期に新聞がマス・メディアとして急成長するさなかに新聞小説において描かれた石丸の親鸞像は、性欲を中心とした青年期の悩みを抱え、道を模索する、まさに求道者である。それは「伝絵」に描かれたような出離の道を求めて法然と出会い、法然の法脈継承者として念仏を弘めるような親鸞像とは大きく異なっている。また、倉田が性や生の問題を宗教的なものへ昇華させることを目指す親鸞像を展開したのに対し、石丸の親鸞はひたすら現実の問題に悩み、いかに生きるかを課題とする親鸞である。ここには、個としての成長を重視する大正期の思潮との関連が見受けられ、石丸の親鸞像には、近代における「人間親鸞」の新たな側面を見出すことができるだろう。

石丸は、青年・親鸞における性欲をはじめとした煩悩を作品の中心に据え、独自の登場人物と物語展開によって、特定の宗教や階層に限らず多くの読者が親鸞について知る機会を提供した。だが石丸は、「伝絵」やその他の伝記を全く無視して作品を創り上げたのではなく、基本的なプロットはすべて「伝絵」等に基づいて作品を構成していることには注意が必要である。石丸の作品はほぼ「伝絵」の順序通りに展開され、そこに独自のエピソードが挿入されていく。その間を繋ぐのが、親鸞の敵役や味方といった、これまた独自の登場人物であり、親鸞の敵と味方という構図によって、読者に伝わりやすい物語構成となっ

ているのである。

そしてこのように性に煩悶し、道を求める親鸞像や、親鸞にまつわる諸伝記のエピソードを挿入する描写は、石丸の後に親鸞を描いた吉川英治との強い関連性が見受けられ、石丸の描いた親鸞の物語は、親鸞を題材とした文学作品の一つの型を作り上げ、一般イメージの親鸞像の形成に大きく寄与したと言える。大正期における親鸞像の普及は、文学史的に見れば近代における親鸞像は倉田の『出家とその弟子』の存在が大きいが、より広範で多数の読者への一般化は、石丸の作品が一つの画期であったと考えられる。

こうした親鸞像は、現代の新聞小説における親鸞、五木寛之の『親鸞』にも継承されていると考えられる。だが、次第に後退傾向にある新聞への連載という点において、五木「親鸞」は読者に読ませる技術をより戦略的に用いたものであり、親鸞というモチーフによって読者を引き込む、あるいは親鸞というイメージを駆使するといった姿勢が特徴的である。新聞というマス・メディアのなかで親鸞は、「伝絵」からさらに変容を遂げ、より多くの読者が身近に感じられるような親鸞像として語られ、読者にその作品を読んでもらうために親鸞のイメージが用いられるといった、親鸞像の新たな段階があることを指摘した。

以上のように親鸞像は、語る者の意図によって変容し、さまざまな要因によって変化してきた。法然からの法脈を主張し、本願寺を中心とした信仰形成を目指した覚如や、江戸期の画一的な仏教統制のなかで妻帯の宗風が課題となった真宗には、宗祖として親鸞をいかに語り出すかという点が目指されていた。親鸞を語る「伝絵」は、法然の正統な弟子・親鸞、僧俗に教えを広め、僧俗に慕われた親鸞というイメージをより強化して描き、近世の親鸞伝においては、親鸞が「妻帯した」という「伝絵」にない要素までもが付与され、それが定着していった。そしてこの親鸞像が、絵伝や伝記を通じて共有されていったのである。

さらに親鸞像には、それを語り、表現する側によってさらなる変化がもたらされた。暁烏ら浩々洞同人らは、『歎異抄』を通して親鸞を自らの愚かさ、罪悪を徹底的に内省した「絶対他力」の人だと捉え、史実とも、それまで「如来の化身」として親鸞を顕彰してきた「伝絵」とも異なる「人間親鸞」像を私的に語り出していった。そして彼らの『歎異抄』読解に影響を受けたと考えられる倉田百三に至ると、親鸞が他力ではなく、きわめて自力的な求道者として表現されたのである。倉田による私的な親鸞像は、『歎異抄』に強く関連しているものの、彼自身は他力に委ねきることができず、親鸞もそのような人物として、倉田独自の親鸞像が展開されている。そしてさらに親鸞は、新聞小説の場に登場することで制

作者たちが読者に提示したい人物像として展開されることとなる。そのなかで親鸞は、「伝絵」や伝記、さらに作家による自由な創作が加えられていき、独自の登場人物たちと共に不特定多数の読者に受容されていくようになっていった。「伝絵」や絵伝、近世の伝記を通して共有されてきた親鸞像は、作家による私的な「人間親鸞」像を経て、その私的な「人間親鸞」像がさらに広範囲の人々へ発信されていったのである。

はじめに論じたように、親鸞という人物の特異性は、その実像がきわめて不明瞭な存在でありつつ、そのイメージが歴史上を生きた親鸞とはなかば無関係に変容し、様々なイメージが拡散されてきた点にある。本研究では、その親鸞像はいかに、またどのように変容してきたのかというプロセスを明らかにしてきた。親鸞は、一般に広まっている様々なイメージがある一方で、真宗の宗祖として確たる信仰の対象となっている。よってその展開過程は、ある歴史上の人物像が時代の経過によって流動的に変化していくこととは異なり、本来は宗派内のものであるはずの宗祖像が日本社会のなかでいかに受容され、変化し、また変化しなかったかという双方向的なものとなった。「伝絵」の親鸞像は変化するが、その変化する親鸞像の土台は「伝絵」の親鸞像によって支えられているのである。康永本の親鸞像や、近世における「妻帯した親鸞」像、そして近代の『歎異抄』から見出された親鸞像、新聞小説のなかの親鸞像にはいずれも、「伝絵」の親鸞の変化、固定、あるいは再構築、脱構築といった過程が垣間見えた。

親鸞の滅後すでに七五〇年が過ぎたが、現代においても親鸞像は様々に形を変えて語られ続けている。「伝絵」で形成された親鸞像は、語るも者の立場や思想によって、歴史上の親鸞とは半ば無関係に展開してきた。その要因の一つには、多くの人々が親鸞に向けてきた興味や関心の高さがあるだろう。それは親鸞を語り、描く絵巻や伝記、そして文学作品と相互に影響し合っているものと考えられる。そして勿論、そこには現在にいたるまで「御開山聖人」として「御絵伝」、『御伝鈔』で語られた親鸞を信仰し続けている真宗文化や門徒の存在があることを忘れてはならない。真宗という一宗の宗祖にとどまらずに描かれる親鸞だが、そうした様々なバリエーションをもつ親鸞像は、真宗における信仰の営みの上に立つものである。親鸞像を受容してきたそのような存在が、親鸞像にとってどのような役割を果たし、一方で、様々なバリエーションを持った親鸞像を受容する多くの日本人と親鸞像との関係がいかなるものかは、今後の課題である。

本研究が親鸞像を対象としたのは、親鸞像が「伝絵」を基礎とし、「御絵伝」、『御伝鈔』という、長い伝統のなかで脈々と受け継がれてきた確たるテキストが存在するからである。

本研究ではそうした語り継がれてきた親鸞像があることを前提として、その親鸞像はいかに創出され、そこから様々な親鸞像がどのように展開してきたのかを論じてきた。こうした点は、日本の宗教者像あるいは僧像が宗派や宗教的空間においていかに形成され、宗祖として描かれ、またそのイメージいかに一般化してきたかという問題にも繋がるものと考える。真宗のことはよく知らないが、親鸞は知っているといった日本人の親鸞に対する意識は、他の宗祖や僧についても共通するのではないだろうか。日本人のそうした宗教（性）との関わりの過程を明らかにする際に、本研究は一つの示唆を与えるものとなるだろう。親鸞像の形成と展開過程は広く他の宗祖や僧の像と連動するものと考えられ、本研究は、文化史や日本研究においても有用であると考える。

参考文献

相原和邦ほか翻刻『倉田百三文学館所蔵　倉田百三の書と書簡』相原和邦、二〇〇〇年。

青木馨「蓮如教学管見」同朋大学仏教学会編『論集蓮如――その思想と文化』文光堂書店、一九九八年。

青木忠夫「元亀天正期本願寺下付物の礼金に関する一考察」『仏教史学研究』第四四巻一号、二〇〇二年。

――、「近世歎異抄に関する覚書」大阪真宗史研究会編『真宗教団の構造と地域社会』清文堂出版、二〇〇五年。

赤松俊秀「西本願寺本親鸞伝絵について」『鎌倉仏教の研究』平楽寺書店、一九五七年。

――、『親鸞』吉川弘文館、一九六一年。

――、「専修寺本『親鸞伝絵』について―宮地廓慧教授の批判に答えて―」『市窓』第二一号、一九六二年。

暁烏敏「歎異鈔講話」暁烏敏全集刊行会編『暁烏敏全集』第六巻、凉風学舎、一九七五年。

浅井清「大衆文学の成立」市古貞次編『日本文学全史5近代』学燈社、一九七八年。

朝下桂宇「『出家とその弟子』における諸問題」『文芸研究』十号、一九五二年。

朝日新聞百年史編修委員会編『朝日新聞社史資料編』朝日新聞社、一九九五年。

阿部次郎「『出家とその弟子』に就いて」(『出家とその弟子』角川書店、[一九一七]一九五一年。

――、「人格主義」『阿部次郎全集第六巻』角川書店、[一九二二]一九六一年。

安藤弥「親鸞三百回忌の歴史的意義」『真宗教学研究』第二七輯、二〇〇六年。

石井良助『日本婚姻法制史』創文社、一九八六年。

石川力山「近世仏教における肉食妻帯論」大隅和雄編『中世仏教と社会』、吉川弘文館、二〇〇〇年。

石田瑞麿『女犯―聖の性』筑摩書房、一九九五年。

石丸梧平「山を下りた親鸞」『東京朝日新聞』一九二一年十一月二八日付夕刊。

――、『人間親鸞』蔵経書院、一九二二年。

――、「吉水の崩壊」『大阪朝日新聞』一九二二年六月二一日付夕刊。

――、「自序」前掲『人間親鸞』。

――、『受難の親鸞』小西書店、一九二二年。

――、『藝術と生活創造』小西書店、一九二三年、五頁。

――――、「普通版の序」『受難の親鸞』人生創造社、一九二九年。
――――、『恋愛と人生　人生創造思想体系』第四巻、人生創造社、一九二五年。
――――、『理想国への出発』人生創造社、一九二九年。
――――、［早稲田文学「道」Ⅶ］石丸元康『石丸梧平の「人生創造」に学ぶ』彩図社、二〇〇四年。
石丸元康『石丸梧平の「人生創造」に学ぶ』彩図社、二〇〇四年。
一高自治寮立寮百年委員会編『第一高等学校自治寮六十年史』一高同窓会、一九九四年。
五木寛之『親鸞』上・下、講談社、二〇一〇年。
――――、『親鸞　激動編』上・下、講談社、二〇一二年。
――――、『親鸞　完結編』上・下、講談社、二〇一四年。
一般社団法人日本新聞販売協会編『新聞年鑑』日本新聞協会、二〇一六年。
井上善幸「如来の化身としての親鸞・一学徒としての親鸞」幡鎌一弘編『語られた教祖―近世・近現代の信仰史』法藏館、二〇一二年。
今村仁司『親鸞と学的精神』岩波書店、二〇〇九年。
梅原真隆「出家とその弟子を読んで」『中外日報』五月号、一九一八年。
塩谷菊美『真宗寺院由緒と親鸞伝』法藏館、二〇〇四年。
――――、「『真仏因縁』の成立」『同朋大学研究所紀要』第二五号。二〇〇五年。
――――、「詠歌と女犯」『同朋大学仏教文化研究所紀要』第二六号、二〇〇六年。
――――、「解題」『大系真宗史料　伝記編二　御伝鈔注釈』法藏館、二〇〇八年。
――――、『語られた親鸞』法藏館、二〇一一年。
――――、「解題」大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料　伝記一　親鸞伝』法藏館、二〇一一年。
――――、「すべての人が救われるために―真宗における絵画・語り・文字―」大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』、法藏館、二〇一一年。
――――、「解題　康楽寺白鳥伝」、大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料　伝記編三　近世親鸞伝』法藏館、二〇〇七年。
塩谷菊美・大桑斉「解題」大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料　伝記編三　近世親鸞伝』法藏館、二〇〇七年。
大桑斉「近世真宗教団の形成―北陸における本末関係を中心として―」『金沢大学法学部論集』第九号、一九六二年。

――――、「呼応としての御遠忌史」『真宗研究』第五二輯、二〇〇八年。
大島丈志「『出家とその弟子』混淆する宗教世界――『精神界』・一燈園からの考察」『日本近代文学と宗教』千葉大学社会文化科学研究科研究プロジェクト報告書第一二〇集、二〇〇五年。
大谷尊由『親鸞聖人の正しい見方』興教書院、一九二二年。
小川寿一「親鸞聖人を主材せる古浄瑠璃の停止に関する新資料」『龍谷大学論叢』二九一号、一九三〇年。
小山正文「総説」『真宗重宝聚英』第六巻、同朋舎、一九八八年。
――――、「解説　真宗絵巻・絵詞の成立と展開」真宗史料刊行会編『大系真宗史料〈特別巻〉絵巻と絵詞』法藏館、二〇〇六年。
――――、「二つの絵巻からみた師弟関係」同朋大学仏教文化研究所編『誰も書かなかった親鸞――伝絵の真実』法藏館、二〇一〇年。
――――、「「善信聖人親鸞伝絵」の問題点」『続々日本絵巻大成一　善信聖人親鸞伝絵』中央公論社、一九九四年。
笠原一男『親鸞と東国農民』山川出版社、一九五七年。および松野純孝『親鸞／その生涯と思想の展開過程』三省堂、一九五九年。
加藤修、「仕掛け人は全国を回り、ベストセラーが生まれた」『朝日新聞 DIGITAL』（http://globe.asahi.com/movers_shakers/100802/01_01.html）二〇一六年十一月七日閲覧。
蒲池勢至「親鸞の石塔・遺骨・影像・廟堂」同朋大学仏教文化研究所編『誰も書かなかった親鸞――伝絵の真実』法藏館、二〇一〇年。
神崎充晴「「親鸞伝絵」の詞書―覚如の書と世尊寺流」小松茂美編『続々日本絵巻大成一　善信聖人親鸞伝絵』中央公論社、一九九四年。
菅野聡美『消費される恋愛論　大正知識人と性』青弓社、二〇〇一年。
北西弘「親鸞聖人伝絵制作の意図」信仰の造形的表現研究委員会編『真宗重宝聚英第五巻』同朋舎メディアプラン、一九八九年。
共同訳聖書実行委員会『聖書　新共同訳』日本聖書協会、一九九三年。
近現代資料刊行会編『日本近代都市調査資料集成１　東京市社会局調査報告書［大正九―昭和十四年］１２大正十三年（４）』ＳＳＢ社、［一九九五］二〇〇四年。
金龍静『蓮如』吉川弘文館、一九九七年。

日下無倫『真宗史の研究』平楽寺書店、一九三一年。
――、『総説親鸞伝絵』史籍刊行会、一九五八年。
草野顕之「親鸞の伝記――『御伝鈔』の世界」『親鸞』第六巻、筑摩書房、二〇一〇年。
倉田艶子「『出家とその弟子』が出来るまで」『出家とその弟子』角川書店、一九六八年。
倉田百三『出家とその弟子』岩波書店、一九一七年。
――、「出家とその弟子」『倉田百三選集』第五巻、春秋社、一九五五年。
――、「『出家とその弟子』の上演について」『倉田百三選集』第一巻、春秋社、一九六三年。
――、「恋を失うた者の歩む道――愛と認識との出発」『倉田百三選集』第一巻、春秋社、一九六三年。
――、「愛の二つの機能」『倉田百三選集』第一巻、春秋社、一九六三年。
――、「青春の息の痕」『倉田百三選集』第一巻、春秋社、一九六三年。
――、「善くならうとする祈り」『倉田百三選集』第一巻、春秋社、一九六三年。
厨川白村『近代の恋愛観』改造社、一九二二年。
香月院深励『歎異鈔講義』西村九郎右衛門、一八九九年。
講談社 BOOK 倶楽部「小説『親鸞』五木寛之が描くドラマティックストーリー」（http://book-sp.kodansha.co.jp/topics/shinran/）二〇一六年十一月七日閲覧。
紅野謙介『書物の近代――メディアの文学史』筑摩書房、一九九二年。
国書刊行会編「月堂見聞集　第二巻」『近世風俗見聞集第一』国書刊行会、一九一二年。
小林茂ほか編『部落史用語辞典』柏書房、一九八五年。
小林達朗『親鸞聖人絵伝　日本の美術』至文堂、二〇〇〇年。
子安宣邦『歎異抄の近代』白澤社、二〇一四年。
沙加戸弘『真宗関係浄瑠璃展開史序説　素材の時代』法藏館、二〇〇八年。
――、「『本願寺聖人親／鸞伝絵』の聖人像」『文藝論叢』第七八号、二〇一二年。
佐々木月樵『親鸞聖人伝』無我山房、一九一〇年。
佐々木月樵編『親鸞傳叢書』無我山房、一九一〇年。
佐々木正『親鸞―封印された三つの真実：黙殺されてきた『親鸞聖人正明伝』を読み解く』洋泉社、二〇〇九年。
佐藤哲英『口伝鈔の研究』百華苑、一九八四年。
澤田順次郎『性慾論講話』文明堂、一九一二年。

沢村専太郎「康楽寺流の画流に就いて（上・中・下）」『國華』第三六七号、第三七一号、第三七二号、一九二〇年および一九二一年。
重松明久『覚如』吉川弘文館、［一九六四］一九八七年。
司田純道「康楽寺流の画家について」『日本仏教史学』二巻四号、一九四四年。
司法省大臣官房庶務課ほか編、石井良助校訂『徳川禁令考　前集』第五創文社、一九七八年。
Jaffe,M Richard. 2001."Neither Monk nor Layman: clerical marriage in Modern Japanese Buddhism"　Princeton university press,New Jersey
首藤善樹「『親鸞聖人伝絵』詞書翻刻対照表」信仰の造形的表現研究会編『真宗重聚英第五巻　親鸞聖人伝絵』同朋舎メディアプラン、一九八九年。
神宮寺庁編『古事類苑　宗教部二』吉川弘文館、一九七七年、六九六頁。
――、『古事類苑　法律部二』吉川弘文館、一九七八年、九七二頁。
末木文美士「迷走する親鸞――『出家とその弟子』考――」『季刊　日本思想史』七五号、二〇〇九。
――、『親鸞―主上臣下、法に背く』ミネルヴァ書房、二〇一六年。
鈴木範久『倉田百三――近代日本人と宗教』大明堂、一九七〇年。
――、「倉田百三」日本近代文学館編『日本近代文学大事典』第一巻、講談社、一九七七年。
――、「生命の川」日本近代文学館編『日本近代文学大事典』第五巻、講談社、一九七七年。
――、「倉田百三」浅井清ほか編『研究資料現代日本文学』第一巻　小説・戯曲Ⅰ、明治書院、一九八〇年。
関肇『新聞小説の時代　メディア・読者・メロドラマ』新曜社、二〇〇七年。
瀬沼茂樹『本の百年史』出版ニュース社、一九六五年。
外山滋比古『修辞的残像』垂水書房、一九六一年および『近代読者論』垂水書房、一九六四年。
薗田香融「覚信尼の寄進―本願寺教団における世襲制の起源―」宮崎圓遵博士還暦記念会編『真宗史の研究』永田文昌堂、一九六六年。
平雅行『親鸞とその時代』法藏館、二〇〇一年、九九頁。
――、『歴史のなかに見る親鸞』法藏館、二〇一一年。

高楠順次郎『真宗の信仰と戯曲　“出家とその弟子”』大日本宣伝協会、一九二二年。
田子了祐『越後における真宗の展開と蒲原平野』考古堂書店、二〇一三年。
多田鼎『歎異鈔講話』無我山房、一九一〇年。
谷川徹三「解説」倉田百三『出家とその弟子』岩波書店、一九五一年。
圭室文雄『江戸幕府の宗教統制』評論社、一九七一年。
千葉幸一郎「空前の親鸞ブーム粗描」五十嵐ほか編『大正宗教小説の流行―その背景と〝いま〟』論創社、二〇一一年。
千葉乗隆「近世篇　第一章　政治と仏教」圭室諦成監修『日本仏教史　近世・近代篇』法藏館、一九六七年。
柘植信秀「近時の文芸と宗教に就いて」『中央仏教』六三巻十一号、一九二二年。
辻善之助『親鸞聖人筆跡之研究』金港堂刊、一九二〇年。
――、『日本仏教史　第七巻　近世編之一』岩波書店、一九五二年
辻橋三郎「宗教文学」日本近代文学館編『日本近代文学大事典第四巻』講談社、一九七七年。
喜田貞吉「肉食妻帯宗の研究」『歴史地理』四十七巻一号、一九二六年。
土屋詮教『日本宗教史』自修社、一九二五年。
土井順一ほか「共同研究　親鸞聖人伝の研究（一）――親鸞文学年表稿（近代編）――」龍谷大学『仏教文化研究所紀要』第三七集、一九九八年。
友久武文「絵解きと親鸞聖人絵伝」『日本の古典文学』第三巻、有精堂、一九八五年。
中沢見明『史上の親鸞』文献書院、一九二二年。
――、「親鸞伝絵永仁本及康永本の相異に就いて」『高田学報（1）』一九三二年。
長井真琴『戒律の根本（比丘波羅提木叉）』国書刊行会、［一九二九］一九七五年。
永嶺重敏『雑誌と読者の近代』日本エディターズスクール出版部、一九九七年。
――、『モダン都市の読書空間』本エディターズスクール出版部、二〇〇一年。
――、『〈読書国民〉の誕生――明治三十年代の活字メディアと読書文化』日本エディターズスクール出版部、二〇〇四年。
名和達宣「西田幾多郎と浩々洞――「宗教論」の成立背景」『場所』第十四号、二〇一五年。
西田幾多郎「宗祖観」『西田幾多郎全集』第一巻、岩波書店、一九八七年。（初出一九一一年、大谷学士会）
西田眞因「歎異抄蓮如非禁書説の提唱」『歎異抄論　西田眞因著作集』第一巻、法藏館、［一

九九七年」、二〇〇二年。
西村玲『近世仏教思想の独創』トランスビュー、二〇〇八年。
Notter David「恋愛至上主義のアクセプタビリティへの一考察――大正期における恋愛結婚言説とその変容――」『ソシオロジ』第四五巻三号、二〇〇一年。
野間宏『親鸞』岩波書店、一九七三年。
幡鎌一弘編『語られた教祖――近世・近現代の信仰史――』法藏館、二〇一二年。
羽太鋭治『性及性慾の研究』前田書店、一九二〇年。
引野亨輔『近世宗教世界における普遍と特殊――真宗信仰を素材として――』法藏館、二〇〇七年。
平川彰「波羅夷法の研究」『平川彰著作集　第十四巻　二百五十戒の研究１』、春秋社、一九九三年。
平田厚志「学僧著述の真宗倫理書」真宗史料刊行会編『大系真宗史料　文書記録編　一五　近世倫理書』法藏館、二〇一〇年、四二九頁。
平松令三「親鸞聖人伝絵解説」『親鸞聖人伝絵　高田専修寺本』法藏館、一九八一年。
――、「総説　親鸞聖人絵伝」信仰の造形的表現研究委員会編『真宗重宝聚英　第四巻　親鸞聖人絵像・絵伝・木像』同朋舎出版、一九八七年。
――、「親鸞聖人伝絵　解説」『真宗重宝聚英　第五巻　親鸞聖人伝絵』一九八九年。
――、「西本願寺」『真宗重宝聚英第五巻　親鸞聖人伝絵』同朋舎メディアプラン、一九八九年、二頁。
Phan, Thi Thu Giang.「近世浄土真宗における肉食妻帯論――その人間観と仏教観――」『人間文化研究科年報』二〇号、二〇〇四年。
――、『日本仏教における肉食妻帯問題について――その実態の歴史的変化と思想的特徴――』奈良女子大学大学院人間文化研究科博士論文、二〇〇七年。
藤沢衛彦『閣老安藤対馬守』有隣洞書屋、一九一四年。
福島栄寿『思想史としての「精神主義」』法藏館、二〇〇三年。
福島和人『近代日本の親鸞―その思想史』法藏館、一九七三年。
福永英男編『御定書百箇条を読む』福永英男、二〇〇二年。
藤島達朗「本願寺聖人伝絵について」宗昭著、円寂 宗舜画『本願寺聖人伝絵』真宗大谷派宗務所、一九六四年。
文化庁編『平成二七年度版　宗教年鑑』文化庁、二〇一六年、七二頁。

本願寺史料研究所編『本願寺史第二巻』浄土真宗本願寺派宗務所、一九六八年。
洪世峨（「厨川白村『近代の恋愛観』への考察――大正期恋愛ブームの意義を問う――」『専修国文』第九二号、二〇一三年。
本田康雄『新聞小説の誕生』平凡社、一九九八年。
前田愛「近代読者の成立」『前田愛著作集』第二巻、筑摩書房、［一九七三］一九八九年。
松尾剛次『親鸞再考――僧にあらず、俗にあらず―』日本放送出版協会、二〇一〇年。
松永伍一『『歎異抄』を甦らせた名著」暁烏敏『歎異抄講話』講談社文庫、一九八一年。
真保亨編『日本の美術　法然上人絵伝』第九五号、至文堂、一九七四年。
三木清「親鸞」『三木清著作集』第十六巻、岩波書店、一九五一年。
三田村鳶魚校註『文化秘筆』隣川書店、一九六九年。
源豊宗「親鸞聖人伝絵の研究」『新修日本絵巻物全集』第二〇巻、角川書店、一九七八年。
宮崎圓遵『初期真宗の研究』永田文晶堂、一九七一年。
――――、『本願寺聖人親鸞伝絵私記』永田文昌堂、一九八三年。
宮崎清「親鸞伝絵について―西本願寺琳阿本を中心として―」『龍谷史壇』第六二号、一九六九年。
宮崎尚子「新資料紹介　川端康成「生徒の肩に柩を載せて　葬式の日　通夜の印象」（石丸梧平主宰『団欒』掲載）」『国語国文学研究』四七号、二〇一二年。
――――、「石丸梧平主宰の家庭雑誌「団欒」に関する調査①―⑤」『尚絅学園研究所紀要』尚絅学園大学、二〇一二年―二〇一六年。
村上速水「覚如：執持鈔、口伝鈔、改邪鈔、親鸞伝絵、報恩講式等を中心にして」村上ほか編『講座親鸞の思想⑧親鸞思想の集約と展開』教育新潮社、一九七八年。
村田勤『親鸞：史的批評』教文館、一八九六年。
文部省宗教局編『宗教制度調査資料　第十二輯』文部省宗教局、一九二一―一九二六年。
文部省宗教局編『江戸時代宗教法令集　第十六輯』原書房、一九七七年、一〇一頁
文部省宗教局編『宗教制度調査資料　第十二輯』文部省宗教局、一九二一～一九二六年。
山田俊治『大衆新聞がつくる明治の〈日本〉』日本放送協会出版、二〇〇二年。
山室静「大正人をめぐって」亀井勝一郎編『現代７つの課題　４　新しい人間像の形成』筑摩書房、一九六一年。
山本武利『近代日本の新聞読者層』法政大学出版局、一九八一年。
吉川英治「親鸞の水脈」『大法輪』十月号、一九五九年『吉川英治全集　四七　草思堂随筆』

講談社、一九七〇年。
――――、「序」吉川英明責任編集『吉川英治全集　一四　親鸞』一九八〇年、講談社。
――――、『吉川英治全集一四　親鸞』一九八〇年、講談社。
吉本隆明『最後の親鸞』春秋社、一九七六年。
吉原忠雄「堺の親鸞聖人絵伝――調査報告と江戸時代本願寺系統本の図様について――」堺市博物館編『館報』第七巻、一九八八年。
李承信（「〈恋愛〉ブームの時代――厨川白村の『近代の恋愛観』をめぐって――」『日本文化研究』筑波大学大学院博士課程日本文化研究学際カリキュラム第一四号、二〇〇五年。
若林眞人「親鸞伝絵の絵相に見る恵信尼文書の影響」『竜谷教学』第三六号、二〇〇一年。
――――、「『親鸞伝絵』信行両座段について」『行信学報』第一五号、二〇〇二年。
渡辺信和「佛光寺本『善信聖人親鸞伝』をめぐって」『佛光寺の歴史と文化』編集委員会編『佛光寺の歴史と文化』法藏館、二〇一一年。
和田敦彦『読むということ――テクストと読者の理論から』ひつじ書房、一九九七年。
――――、『メディアの中の読者――読書論の現在』ひつじ書房、二〇〇二年。

その他

『女学世界』二二巻、六号、一九二二年。

［史料］

「恵信尼消息」真宗聖典編纂委員会編『真宗聖典』真宗大谷派宗務所出版部、［一九七八］二〇一四年。
「改邪鈔」真宗聖典編纂委員会編『真宗聖典』真宗大谷派宗務所出版部、［一九七八］二〇一四年。
「覚信尼大谷敷地寄進状」石田充之・千葉乗隆編『真宗史料集成第一巻　親鸞と初期集団』同朋舎メディアプラン、［一九七四］二〇〇三年。
「覚如懇望状案」石田充之・千葉乗隆編『真宗史料集成　第一巻親鸞と初期教団』同朋舎メディアプラン、［一九七四］二〇〇三年、九九三―九九四頁。
『客照問答集』大谷大学図書館蔵。
「享保通鑑巻三巻四」三田村鳶魚校・山田清作編『未刊随筆百種第一七巻』米山堂、一九

二八年。
「口伝鈔」真宗聖典編纂委員会編『真宗聖典』真宗大谷派宗務所出版部、［一九七八］二〇一四年。
「顕浄土真実教行信証文類」（「教行信証」）真宗聖典編纂委員会編『真宗聖典』真宗大谷派宗務所出版部、［一九七八］二〇一四年。
「御伝鈔」真宗聖典編纂委員会編『真宗聖典』真宗大谷派宗務所出版部、［一九七八］二〇一四年。
「御消息拾遺」真宗聖典編纂委員会編『真宗聖典』真宗大谷派宗務所出版部、［一九七八］二〇一四年。
「執持鈔」真宗聖典編纂委員会編『真宗聖典』真宗大谷派宗務所出版部、［一九七八］二〇一四年。
「真宗故実伝来鈔」千葉乗隆篇『真宗史料集成』第九巻、一九七六年、同朋舎。
「真宗肉食妻帯弁」妻木直良編『真宗全書』第四六巻、蔵経書院、一九一三年。
『摂州難波瑞龍鉄眼禅師蝙蝠忘談記』大谷大学図書館蔵。
「僧尼令」黒田勝美編『新訂増補國史大系第二三巻　令集解　前編』吉川弘文館、二〇〇七年。
「尊号真像銘文」真宗聖典編纂委員会編『真宗聖典』真宗大谷派宗務所出版部、［一九七八］二〇一四年。
「歎異抄」真宗聖典編纂委員会編『真宗聖典』真宗大谷派宗務所出版部、［一九七八］二〇一四年。
「月堂見聞集」国書刊行会編『近世風俗見聞集』第一、国書刊行会、一九一二年。
『徳川禁令考』後聚巻二三、司法省、一八七八―一八九〇年。
「扶桑略記」第二二『国史大系』第一二巻、吉川弘文館、一九六五年。
「浄瑠璃本平太郎板行一件」柏原祐泉ほか編『真宗史料集成第十巻　法論と庶民教化』同朋舎メディアプラン、一九七八年。
「報恩講私記」真宗聖典編纂委員会編『真宗聖典』真宗大谷派宗務所出版部、［一九七八］二〇一四年。
「慕帰絵詞」大田南畝編『三十輻』第四、国書刊行会、一九一七年、および真宗聖教全書編纂所編『真宗聖教全書』第三巻、興教書院、一九四一年。
『本願寺通記』「公本法定録」千葉乗隆『真宗教団の組織と制度』同朋舎、一九七八年。

「末燈鈔」真宗聖典編纂委員会編『真宗聖典』真宗大谷派宗務所出版部、［一九七八］二〇一四年。
「類聚国史」巻八七『国史大系』第五巻、吉川弘文館、一九九九年。
「蓮如裏書集」堅田修編『真宗史料集成　第二巻　蓮如とその教団』同朋舎出版、一九七七年。

［伝記］

大谷大学所蔵「康楽寺白鳥伝」大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料　伝記編三　近世親鸞伝』、法藏館、二〇〇七年。
大谷大学図書館蔵、享保二（一七一七）年板本「高田親鸞聖人正統伝」大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』法藏館、二〇一一年。
毫摂寺蔵写本「親鸞聖人御因縁」大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』法藏館、二〇一一年。
大正大学蔵、享保十八（一七三三）年板本「親鸞聖人正明伝」大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』法藏館、二〇一一年。
大東坊所蔵板本「御伝照蒙記」大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料　伝記編二　御伝鈔注釈』法藏館、二〇〇八年。
本證寺林松院文庫蔵写本「親鸞聖人御因縁秘伝鈔」大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』法藏館、二〇一一年。
米原市樋口明照寺所蔵本「善信聖人報恩抄」大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料　伝記編一　親鸞伝』法藏館、二〇一一年。

［絵巻］

専修寺蔵「善信聖人親鸞伝絵」大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料〈特別巻〉絵巻と絵詞』法藏館、二〇〇六年。
西本願寺蔵「慕帰絵」大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料〈特別巻〉絵巻と絵詞』法藏館、二〇〇六年。
西本願寺蔵「善信聖人絵」。
東本願寺蔵「本願寺聖人伝絵」。

＊宗教法人真宗高田派、宗教法人浄土真宗本願寺派、宗教法人真宗大谷派より画像掲載の許可を頂いた。この場を借りて御礼を申し上げる。