

## 「読書」と「異端」の江戸時代

——真宗教団を事例として——

### はじめに

アルベルト・マンゲル『読書の歴史——あるいは読者の歴史——』といえば、著者の深い造詣に裏付けられ、驚くほど多角的な視座で展開される読書史の決定版であるが、同書のなかから宗教史研究者である筆者にとって最も興味深い箇所を抜き出すなら、それは以下のような指摘である。マンゲルによれば、黙読とは公共の場で聞き手の質問にさらされながら行われる音読と異なり、誰の束縛も受けることなく読者個人の世界に埋没できる読書法である。そこで、ヨーロッパ世界に黙読というスタイルが定着していくと、聖書を独自に解釈するキリスト

教異端派がこれまでになく増大し、正統派思想を奉じるカトリック教会と激しく対立したという<sup>①</sup>。なるほどカルロ・ギンズブルグ『チーズとうじ虫』のなかでも、十六世紀ヨーロッパの民衆世界で、読書を通じて発生する独自の異端思想が、丹念な実証に基づいて描き出されており<sup>②</sup>、マンゲルの指摘は妥当なものと思われる。

さて、それではマンゲルがキリスト教世界で明らかにした「読書」から「異端」へという構図は、日本の宗教世界を分析する上でも活用可能であろうか。そして、日本史上で読書の盛行により異端思想が多発した時代を求めらるなら、それはいつであろうか。

長い内乱が幕を下ろした江戸時代に初めて商業出版が成立し、日本に大量の書物が流通していったことは良く

引野 亨輔

知られている<sup>5)</sup>。しかも、近年横田冬彦が明らかにしているように、本屋が誕生して間もない江戸時代前期には、書物を主体的に選り取り取って学ぶ知的な読書行為が早くも村落社会にまで普及しつつあった<sup>6)</sup>。日本において「読書」と「異端」の関係性を探るなら、やはり江戸時代に注目する必要があるだろう。

もつとも、マンゲルが分析した宗教改革前夜のヨーロッパと、筆者が注目する江戸時代の日本とは、社会的な背景に大きな差異も存在する。まず肝心の「読書」のあり方を比較してみると、グーテンベルグによる活版印刷術の導入で急速に安価な書物と黙読⇨個人的読書が普及したと考えられる当該期のヨーロッパと異なり、木版印刷が主流を占めた江戸時代にそこまで黙読が一般化していたとは考えにくい。むしろ、前田愛が指摘するように、私的な空間が少ない日本家屋の特徴ともあいまって、音読⇨集団的読書は明治新時代にまで根強く生き残ったとみるべきであろう<sup>5)</sup>。江戸時代に宗教書が読まれた場面を想像するなら、一人の読者の周りには往々にして複数の聞き手が群がっていたとみるべきであり、そこにマンゲルが指摘するような「読書」から「異端」へと

いう構図をそのまま当てはめるわけにはいかない。ただ、商業出版未成立の中世と比べた時、江戸時代の読書スタイルはたしかに大きな変質を遂げている。例えば塩谷菊美『語られた親鸞』は、一定の常識やルールを共有する信仰集団のなかのみで親鸞伝が語り聞かせられていた中世と、資力・読解力さえあれば誰もが親鸞伝を購入して親鸞の生涯を独自に語り出せるようになった近世との異質性を鋭く指摘している<sup>6)</sup>。祖師伝のみならずいわゆる教義書のレベルでも同様の変化が訪れたと想定するなら、江戸時代の日本において、書物の普及と読解が異端思想の増加へつながっていく可能性を探ることも、あながちむだな作業ではあるまい。

また、「異端」の存在形態そのものも、ヨーロッパと日本では大きく異なる。マンゲルが論じたキリスト教における異端派とは、カトリック教会という絶対的な正統勢力を前提とし、それに対する抵抗運動の末に産み落とされたものである<sup>7)</sup>。他方、日本に目を向けると、江戸時代の宗教世界にキリスト教的な意味での正統勢力はそもそも存在していない。というのも、一向一揆を屈服させて登場した近世国家は、宗教勢力の一元化・強大化を恐

れ、複数の仏教本山や神道本所をあえて並列的に公認することで、その危機を回避したからである<sup>8)</sup>。安丸良夫が指摘するように、江戸時代以降の日本には、社会変革を後押しし得る強力な宗教的異端は現れなかったが<sup>9)</sup>、換言するならばそれは、異端を生み出すべき土台としての正統が脆弱であったことを物語っている。もともと、そうであるからといって、江戸時代の日本で異端思想の形成を探ること自体が無意味という結論にはならない。宗教勢力が江戸幕府によって並列的に公認され、いわば「正統」が複数化した状況下で、仏教諸宗は盛んに自宗の独自性をアピールしながら、それに伴って宗派内部の異端的な要素を執拗に排除していった<sup>10)</sup>。絶対的な正統勢力に抗して出現したキリスト教異端派とは構図を異にするものの、諸宗分立の江戸時代に次々と生み落とされていった宗教的異端の特質を、読書スタイルの変化と連動させつつ分析するのは大いに意味のあることといえる。

以上のように、議論の前提となる近世社会の状況を把握した上で、いよいよ話題を「異端」そのものの発生へと転じることにした。

## 一、光蓮寺靈昌の追善供養奨励をめぐる

さて、既述の通り江戸時代の宗教世界では、仏教諸宗間の論争が活発化し、自宗意識を高揚させた各教団が異端派の排除に乗り出すことも多くあった。そうして弾圧された異端派のなかでも、本稿では備後国神辺光蓮寺(※真宗西本願寺派)の住職であった靈昌に注目してみる。靈昌は、他力本願を説く真宗の僧侶でありながら、追善供養を奨励して騒動・論争(※以下、「光蓮寺追善一件」と略称)を引き起こしている。本稿で考察したいのは、この光蓮寺追善一件である。ちなみに、靈昌は真宗教学史のなかで頻繁に顔を出すような学僧ではないし、光蓮寺追善一件も江戸時代後期の中国地方で発生した極めてマイナーな異安心事件に過ぎない。承応閼牆・明和法論・三業惑乱といった西本願寺派の三大法論と比べれば、関わった人数もわずかなら、論争の広がりも小規模なわけだが、「読書」と「異端」の関係性を探るといふ本稿の課題に即していうと、この事件は実は絶好の素材でもある。マンゲルの指摘によりつつ、読書スタイルの変化

がもたらす真宗異安心の展開を予想するなら、それは閉鎖的な信仰集団が結束して守り抜くタイプ<sup>(11)</sup>のものではなく、むしろ本山による取り締まりが困難なほど個別分散化したものになっていくはずである。今まで知られていなかった異安心事件を丹念に掘り起こすことも、「読書」から「異端」へとという構図に迫るためには重要な作業なのである。しかも、霊昌は自らの著作のなかで多数の真宗聖教を引用しつつ追善供養奨励の論理を組み立てている。霊昌が異安心へと行き着く道筋をたどってみることは、真宗教学研究の枠にとどまらず、江戸時代後期の「読書」が有していた多様な可能性を探る上でも有意義な考察となるだろう。

さて、前置きはここまでにして、光蓮寺追善一件に関わった主要人物と彼らの思想・著作の分析に移ろう。事件の根本的な原因は、既述の通り霊昌が追善供養を奨励したことにあるわけだが、順序を逆転させて真宗僧俗の追善供養を批判した学僧から紹介していきたい。なお念のため確認しておく、阿弥陀仏の絶対的な救済にすぎない他力本願の真宗において、念仏の力で親族の浄土往生を祈願することは誤った信仰とみなされている。そこで、

光蓮寺追善一件でも、霊昌を糾弾した人物の側に本山の信頼厚い高名な学僧の名前が多く登場することとなる。その筆頭が仰誓（一七二一〜九四）である。<sup>(12)</sup>

仰誓は京都に生まれ西本願寺学林で学んだ僧侶である。ところが、宝暦年間（一七五一〜六四）に中国地方で円空秘事という異安心が広まったため、本山使僧として破斥に奔走し、それが縁で遂には石見国浄泉寺の住職に就任した。彼は『妙好人伝』の編纂など真宗史に大きな足跡を残した人物だが、光蓮寺一件にも「随問漫答<sup>(13)</sup>」という書物の執筆を介して深く関わっている。ここで先づ同書の内容を確認しておく、以下の通りである。①位牌は中国の儒者が始めた習俗であり、真宗門徒の仏壇に安置すべきものではない。また、先祖の法名を表具に仕立てて仏壇に飾ることも誤りである。②父母の命日に追善供養に励むことは、自らの善行で他者を救おうとする行為であり、他力本願の教えに反する。③墓所にいつまでも亡者の霊がとどまっていると考え、追善供養にいつとめるのは誤りである。要するに仰誓は、無自覚に行われがちな追善供養こそ真宗にとって危険な異安心なのだ、警告を発しているわけである。もっとも、「随問漫答」

年表① 光蓮寺靈昌の追善供養奨励をめぐる動向

和暦	西暦	光蓮寺靈昌をめぐる動向	真宗全般に関する動向
宝暦12年	1762年		東本願寺派の学僧先啓が『浄土真宗龜鑑』を出版した
明和2年	1765年		親鸞500回忌の記念事業として西本願寺教団が『真宗法要』を出版した
天明元年	1781年	備後国神辺光蓮寺の住職をつとめる靈昌が、「風鈴」・「真宗追善請求決択論」の両著を執筆し、真宗僧俗に対して盛んに追善供養の重要性を説いた	
		(※同じ頃、石見国浄泉寺の住職をつとめる仰誓が「随問漫答」、靈昌が「斥漫答」をそれぞれ執筆し、追善供養の可否をめぐる論争を繰り広げた)	
天明5年	1785年		福山藩領において、在家法談や小寄講の開催を禁じる触書が出された(※ただし、3年後には再び開催が認められた)
寛政4年	1792年	仰誓の息子である履善が、父に代わって「斥漫答」を執筆し、靈昌の「斥漫答」を批判した	
寛政8年	1796年	靈昌が福山藩に申し出て村々を水難から救うため大規模な川掘を実施した	
文化元年	1804年	同年7月、西本願寺坊官の前川平内が光蓮寺を訪問した際に、靈昌は平内を通じて本山に「風鈴」と「真宗追善請求決択論」の両著を奉呈した	
		同年秋、本山の依頼で上京していた備後国大東坊大慶が、「真宗追善請求決択論弁」を執筆して、靈昌の主張を批判した	
文化2年	1805年	同年2月、やはり本山の依頼で上京していた石見国浄泉寺履善が、「斥漫答」を執筆して、靈昌の主張を批判した	
		同年7月、西本願寺が靈昌に上京を命じ、異安心の審議を開始した	
		同年8月、上京中の靈昌が、「斥漫答略評」を執筆し、履善の「斥漫答」を批判した	
文化3年	1806年		江戸幕府が、三業惑乱をめぐる騒動に対して、西本願寺に100日閉門の処分を下した
文化4年	1807年	靈昌が異安心の審議中に京都で病死した	

はあくまで真宗僧俗全般に向けて発信されたものであり、靈昌個人の糾弾を意図する論争書ではなかった。同書の作成年代は不明であるが、恐らく天明元年（一七八一）より少し前に著され、中国地方一帯に流布したものと推測される（年表①参照）。

さて、備後国に住む靈昌も知人に勧められ「随問漫答」を読むこととなったが、彼は仰誓の主張に激しく反発した。「斥漫答」（※作成年代不明）という反駁書のなかで、靈昌は「随問漫答」を仏法の外道とまで痛罵している。

さらに靈昌は、天明元年に「風鈴」・「真宗追善請求決択論」の両著を世に流布させ、公然と追善供養を奨励するに至った<sup>4)</sup>。こうして中国地方の真宗僧俗は否応なく光蓮寺追善一件に巻き込まれていった。

靈昌がいかなる経緯で追善供養奨励という立場に行き着き、何を論拠として自説を称揚したかは、次節以降で詳述するつもりだが、ここでは「風鈴」という書物に注目して、ひとまず彼の基本的な考えを把握しておきたい。というのも、「風鈴」は「斥漫答」や「真宗追善請求決択論」といった学僧向けの論争書と異なり、一般門徒に平易な言葉で追善供養の重要性を説こうという靈昌の意図

がうかがわれる書物だからである。「風鈴」には仮右衛門  
・ 作兵衛という架空の真宗門徒が登場し、彼らの問答を  
記録するかたちで叙述が進められる。当然その問答は、  
難解な教学用語を避け、一般門信徒でも十分理解可能な  
言葉によつて交わされる。そして、最後にふらりと登場  
した旅僧が「作兵衛ノ申サル、トホリ法名位牌ヲ拝メハ  
地獄ノ因ニナルノ墓クズセト云コト全クヒガコト也」  
と両者の問答に判定を下して、話は締め括られる。つま  
り、靈昌は「風鈴」のなかで作兵衛の言葉を借り、追善  
供養奨励という自説を語つたわけである。この点に留意  
して仮右衛門と作兵衛の問答に耳を傾けてみよう。

爰ニ仮右衛門ト云念仏同行アリ、或日友同行作兵衛  
カ家ニ到リ申サレケルハ（中略）先コノ宗旨ヲハ他  
力回向ノ宗旨ト申シテ自力ノ回向ヲ嫌フナリ、爾レ  
ハ法名ヲ張り位牌ヲ立テ、其前ニ線香或ハ供物等ヲ  
備ルト自力回向ノ罪ニ落入リ、他力不回向ノ宗旨ニ  
背クカ故ニ一大事ノ浄土往生ヲ妨ク（中略）爾ル処  
ニ作兵衛カラくト打笑ヒ、頭ヲフリテ申スヤウ、  
唯今述ラル、処正ク当流ノ邪義ナリ、非事ナリ（中  
略）マツ法名ヲ張りテ線香ナト供スルト不回向ノ宗

旨ニ違スルユヘニ地獄ニ墮落スルトナラハ、ソノヤ  
ウナ悪キモノヲ書キ調ヘ亡者ノ前ニカサリ置キ、線  
香ノミカ色々ノ供ヘモノヲシテ御寺方ヲ始メ俗人ニ  
イタルマテ拝礼スルコト古ヘヨリ諸国一同ナリ、拝  
メハ地獄ヘ落ル因ニナルト云コトシラスシテ書調ヘ  
拜礼シ玉フヤ（中略）日本国ドコくマテモ只今ノ  
通りノシクセ貴様一人ヨロシカラスト仰セラレテモ  
私カ疑ハハレマセヌ

真宗において位牌や法名へのお供え物は浄土往生の妨  
げだと主張する仮右衛門に対して、作兵衛はお前の言い  
分こそ当流の邪義だと笑い飛ばし、先祖供養など日本国  
中どこでも盛んに行われているではないかと強弁をふる  
う。作兵衛の言葉を借りた靈昌が、仰誓の「随問漫答」  
を真つ向から否定し、追善供養の大切さを強調している  
のは明らかだろう。作兵衛はさらに本山西本願寺の姿勢  
にも言及し、以下のようにいう。

作兵衛云（中略）御本山様ヨリ法名御免ナサレ御礼  
物何々ト御定有之、国々ノ門徒ノ願ニ応セサセラレ  
善知識様自ラ御染筆御印形マテナサレ下サレ候事、  
貴様モ御存シノ通りノコト也、懸テ置テ往生ノサハ

リニナルモノナラハ御本山様ヨリ御免ナサレヌ筈也、然ニ御免ナサル、カラハカケテ拜ムトモ往生ノサハリニハナルヘカラス

周知の通り、西本願寺は江戸時代を通じて寺院法規を整備させ、本山免物の授受についても細かな規定を施していた<sup>(15)</sup>。作兵衛はそうした事実をふまえて、往生を妨げる法名なら、なぜ法主が染筆して門信徒に下付するのかと疑問を呈している。同様の論法は位牌や墓参の是非を問う場面でも繰り返される。西本願寺に天皇・將軍の位牌を安置しているのはなぜか、現在の西本願寺法主が歴代法主の命日に欠かさず墓参を行うのはなぜか、それが真宗の教えにかなう行為だからではないのかと、作兵衛は問い詰めるわけである。

表現がやや堅苦しくなり、真宗聖教がふんだんに引用されるものの、「斥漫答」や「真宗追善請求決択論」で靈昌が述べるところも、基本的には「風鈴」における作兵衛の主張と変わらない。例えば、「斥漫答」では、真宗門徒の仏壇に位牌など安置してはならないという「随問漫答」の警告に異議を唱え、以下のような主張が展開される。

本トヨリ自力回向ノ追善ヲ誠メ玉フ当流ノ宗儀ナレハ位牌ヲ立テ、各別ニ香華ヲ供シテ礼拝恭敬スル事ハ大ニ宗儀ニ相違スル所ナリト云ハ、正ク此本山ヲ貶シ善知識ヲソシルニ当ニ非スヤ、若爾ハ代々ノ善知識ハ仏制ニ非サル物ヲ仏具ト思ヒ仏壇ニ安置セ宗儀ニ非サル非儀ヲ荘テ天子將軍ヲアサムキ給フト云ヘキヤ

追善供養が自力回向で真宗の教えに反するのなら、本山西本願寺も誤りを行っていないかと、靈昌は仰誓の戒を皮肉る。もちろん彼はキリスト教異端派のように教団の墮落を批判したかったのではない。本山に位牌が安置されているのだから、当然門徒も自宅の仏壇に位牌を立ててお供えを施すべきだと、追善供養を奨励してみせたのである。

以上のように、精力的な執筆活動で「随問漫答」の主張を否定していった靈昌に対し、仰誓サイドが何の反論も行わなかったわけではない。「風鈴」・「真宗追善請求決択論」・「斥漫答」といった書物が中国地方に流布しているくなく、寛政四年（一七九二）には老齡の仰誓に代わって息子の履善（一七五四〜一八一九）が「弁斥漫答」を

執筆し、これを光蓮寺に送って「斥漫答」への応答とした。仰誓の「随問漫答」があくまで真宗僧俗全般に向けたられた教戒の書だったのに対して、履善は初めて靈昌個人に向けて論争の書を著したことになる。それでは、彼はどのような論法を用いて追善供養奨励を糾弾したのだろうか。

凡ソ当流ノ宗義ニ就テ諸宗ノ通義ニ准スルト自宗ノ正義ニ従フトノニアリ（中略）イハユル通義ヲ用ルトハ得度・葬送・年忌・月忌・盆・彼岸等ノ勤修ノ事、経蔵・傳大土等ノ物、中陰・追善等ノ言ナリ、他宗ノ葬送・年忌等ハ花香諷誦ミナ亡者ノタメニ福ヲス、ムルタメナリ、其盆会ハ生靈ヲ度センカタメナリ（中略）当宗ニハタ、ソノ事相ヲカリテ報恩ノ経営ニソナフルマテニシテ其意ヲ用ルニアラス、次ニ当宗ノ正義ニ従フト云ハ、他宗ニハ寺院ニ五重三重ノ浮図ヲ建テ在家ニモ舍利塔ナトアリ、当宗ニハコレナシ、他宗ニハ寺院ニ鎮守ノ神祠アリ、在家ニ神棚・神室アリ、当宗ニハコレナシ（中略）コレミナ雑行雑修自力疑計支流余裔ニメ専修ノ門ニ忌所ナルカ故ニ既ニ其義ヲトラス

ここで履善が披露した靈昌批判は、江戸時代における真宗教団、ひいては仏教諸宗のあり方を端的に物語っており興味深い。履善は、現在真宗で用いられている様々な慣習のなかに、「諸宗ノ通義ニ准スル」ものと「自宗ノ正義ニ従フ」ものがあるという。前者に該当するのが葬送・年忌や中陰・追善であり、後者に該当するのが舍利塔や神棚である。後者については問題ないだろう。仏教他宗と異なり、真宗はそもそも舍利塔や神棚を設けないのである。他方、葬送や追善は真宗においても行われる。しかし、仏教他宗が亡者の冥福を祈って葬送・追善を行うのに対して、真宗は阿弥陀仏への報謝の営みとして行うので、呼び名は同じでも内実がまるで異なる。これが履善の言い分である。宗派分立が江戸時代の仏教を語るキータームであることは既に述べた。そうした時代のなかで、履善は真宗の独自性を前面に押し出し、靈昌の批判に応えたといえる。履善の論理に基づけば、靈昌がいかに追善供養の大切さを説こうが、それは所詮「通仏法家の説」に過ぎず、宗派分立の江戸時代に真宗の独自性を確立できていない愚論だということになる。ちなみに、後述する大東坊大慶の「真宗追善請求決択論弁」や履善



の「斥攘追善求決論」<sup>(16)</sup>でも、以上のような靈昌批判の論法は何度も繰り返されていく。

さて、靈昌の追善供養奨励を基軸として、光蓮寺追善一件は次第に論争を激化させていったわけだが、文化元年（一八〇四）に事件は新たな局面を迎える。西本願寺の坊官前川平内が光蓮寺を訪れ、異安心の疑いがある靈昌に尋問を加えたからである。なぜこの年に本山による靈昌糾弾が始まったのかは定かでないが、事態は終始一貫して靈昌を異安心と断罪すべく進展していった。何しろ靈昌が自らの潔白を証すつもりで前川平内に提出した「風鈴」・「真宗追善請求決択論」の両者は、当時本山の依頼で在京中だった履善や、彼の盟友で同じく在京中の備後国鞆江大東坊大慶の手に渡り、靈昌の吟味は彼らに一任されたからである。<sup>(17)</sup> 光蓮寺追善一件の一方の当事者でもある履善に事件の解決がゆだねられたのだから、その行き着く先は明白だろう。文化元年には大慶がいち早く「真宗追善請求決択論弁」を、翌年には履善が「斥攘追善求決論」を執筆し、「真宗追善請求決択論」を厳しく糾弾した。彼らが追善供養の否定にどのような論法を用いたのかは、次節以降で詳しく分析するが、これによつ

てひとまず靈昌の異安心は決定的なものとなった。

もつとも、靈昌自身は追善供養奨励を逸脱行為だとは一切考えていなかったらしく、文化二年に本山の召喚に応じて上京すると、履善の「弁斥漫答」をあらためて批判し「弁斥漫答略評」を執筆するなど、自説の正しさを主張し続けた。回心の姿勢を示さない靈昌の在京は長期化し、既に老齢であった彼は文化四年に異安心の吟味を終えることもなく病没する。<sup>(18)</sup> こうして光蓮寺追善一件は、やや唐突に悲しい結末を迎えるのである。

## 二 光蓮寺靈昌の「読書」と思想形成

前節では、光蓮寺靈昌という人物に注目し、彼が引き起こした異安心事件の概要を追ってみた。しかし、本稿冒頭に掲げた「読書」と「異端」の関係性という課題についてみれば、筆者はまだ何の考察も加えられていない。そこで本節では、靈昌が異安心を有するに至った思想形成の過程に迫ってみたい。

もつとも、どんな宗教教団であれ、アプリオリに絶対的な正統教義が存在するわけではないし、異端派がそれ

への対抗として常に極端な主張を掲げ誕生するわけでもない。むしろ、信者の数や政治権力の態度など、周囲の社会環境に規定されながら、「正統」と「異端」をめぐる教義は繰り返し書き替えられていく<sup>(30)</sup>。そうであれば、光蓮寺追善一件に関しても、靈昌個人の学問遍歴をたどるだけでは不十分であり、彼を取り巻く当時の社会環境にも目を向けつつ、思想形成のあり方を探る必要がある。

こうした視座に立つ時、宝暦く文化年間（一七五一～一八一八）の西本願寺教団に関わる動向として注目されるのが三業惑乱である<sup>(30)</sup>。三業惑乱は江戸時代に発生した真宗異安心事件のなかでも最大規模のものだが、そこで争われたのは三業帰命説の是非である。三業帰命説は、後に西本願寺学林の学頭職までつとめた平乗寺功存が宝暦十二年（一七六二）に『願生帰命弁』を著して提唱したものであり、阿弥陀仏へ救済を求める場合、身で仏を拝み、口で助けたまえと唱え、心で救済を願う身口意の三業が備わったものでなくてはならないとする。凡夫の側から阿弥陀仏へ祈願請求の働きかけを行うということ、後に自力偏向の異安心と裁定された三業帰命説だが、功存の後を継いで寛政九年（一七九七）に学林の学頭職

となった浄教寺智洞もこれを大いに喧伝したので、西本願寺派内における影響力は強大なものとなった。しかし、安芸国を始めとする在野の学僧が智洞を激しく批判し始め、本山学林でも暴徒が騒動を起こすまでになったため、遂には幕府の介入を招き、文化三年（一八〇六）に三業帰命説は不正義と決した。

ちなみに、光蓮寺追善一件で靈昌を糾弾した浄泉寺履善と大東坊大慶は、この三業惑乱でも三業帰命説の排斥につとめた同志であった。光蓮寺追善一件が本山で問題視され始めた文化元年に、履善と大慶がともに在京中であったのは偶然ではない。両者は暴動まで発生しつつあった西本願寺にとどまり、三業惑乱の沈静化に励んでいたのである<sup>(31)</sup>。

三業帰命説が盛行を極め、その後一転して異安心とされた状況を念頭に置いて、光蓮寺追善一件の発生を考えると、はたしてどうなるだろうか。三業帰命説とは凡夫の側が威儀を正して浄土往生を祈願するものであり、いわゆる自力偏向・賢善精進型の異安心に分類できる。

他方、靈昌が主張するのは、しっかりと追善供養につとめて亡者を浄土往生させよということだから、「自力」が向

けられる方向性は違うものの、やはりこれも自力偏向・賢善精進型の異安心とみなし得る。<sup>(22)</sup> 靈昌が公然と追善供養奨励を表明するに至った時代状況として、三業帰命説の盛行は無視できない。なお、大東坊大慶が靈昌を批判した「真宗追善請求決択論弁」のなかには、「汝力如キ作意運想ノ廻向ハ当流ノ不廻向中ニハ絶テ無シ」という興味深い一文が見出せる。作意運想とは凡夫の側から祈願請求の思いを心に抱いて阿弥陀仏に働きかけることであるが、三業帰命説への批判が激しさを増した際、その矛先をかわずべく淨教寺智洞が提唱した教えこそ、身と口はさておき心だけでも祈願請求の思いを込めよという運想三業であった（※この三業帰命説の亜流も最後には結局異安心と裁定された）。靈昌が三業帰命説をどこまで意識して自説を提唱したのか、具体的に解き明かすことはできない。しかし、光蓮寺追善一件の糾弾に乗り出した履善や大慶の側に立てば、彼らは三業惑乱騒動に関わるなかで自力偏向に対する危機感を先鋭化させ、その延長線上で靈昌をも排斥していったのである。

以上のような西本願寺教団をめぐる異安心事件の動向とともに、もう一つ注目しておきたいのが、福山藩領に

おける在家法談の禁止である。在家法談とは、俗人の家宅に僧侶が訪問して行う法談であり、在家主義の真宗に特徴的な教化方法である。僧俗の峻別を求める幕藩権力は、江戸時代前期から繰り返しこれを取り締まっていた<sup>(23)</sup>が、福山藩では藩主阿部正倫（一七四六〜一八〇五）が寺社奉行という要職にあつた天明五年（一七八五）に、以下のような触を出して藩領内の在家法談を禁止するに至った。<sup>(24)</sup>

#### 町在門徒被御触渡書附控

一、近來淨土真宗之者共之内法義ニ泥ミ諸社之札守神棚等を取捨候輩も有之由、且又小寄と号シ僧を招キ、同行共相集り及法談候趣相聞候、年回仏事二付僧を招、追善ニおよぶ義ハ格別、猥リニ於在家人を集、法談等承り候義不届之至ニ候、以來右体之者於有之二ハ浅深之無差別、重キ御仕置も可被仰付候間、此旨令承知、家主ハ勿論借家裏家等迄可被相触之

天明五年  
七月廿九日

ここでは、神社の札守や神棚を取り捨てる真宗門徒の態度が批判され、年忌法要や追善供養ならともかく、俗

人の家宅に僧侶を招いて法談を行うなどもつてのほかであることが厳命されている。既述の通り靈昌の主著は既に天明元年には執筆されているので、在家法談禁止から危機感を募らせ、藩権力も奨励する年忌法要・追善供養を重視するに至ったと、直線的に彼の思想形成を描写することはできない。しかし、靈昌は他の真宗僧侶に抜きん出て在家法談禁止に神経をとがらせていたようなので、彼が藩権力の宗教政策に影響されつつ追善供養奨励に行き着いたことは否定しがたい。靈昌は文化元年（一八〇四）に「風鈴」・「真宗追善請求決撰論」の両著を西本願寺へ奉呈しているが、そこに付された添え書きから、彼の問題意識を抽出しておこう。

近來諸州ニ法難発テ領主ヨリ我門ノ勸談ヲ禁止スルモノ少カラス、其所由ヲ聞ニ、法名・位牌・塚墳ニ向テ礼拝スルハ自力ノ回向ナル力故ニ法名・位牌ヲ取捨ヘシ、塚墳ハ忘却セシムルヘシト勸ムル力故ニ国法ヲ乱ト云テ領主ヨリ其成敗アリ（中略）即領主成敗ニ在家ニ於テ勸談スルコトヲ禁止ス、小子官吏ニ向テシハノ、歎クコト三歳、終テ五ヶ条ノ書附ヲ以テ国法ニ背ク旨ヲ示シ給フ、依テ此ニ答釈シテ

宗教弘通ノ義ヲ願フ、終ニ免許ヲ蒙ルコト元ノ如シ、其時官吏小子ニ告曰、爾今ヨリ已後正統ヲ述テ国法ヲ乱ルノ僻説ヲ破スヘシト、小子諾ス、故ニ止コトヲ得スシテ一・二条ノ破斥ヲ著ス（中略）小子アヘテ弁ヲコノムニアラス、法難ヲフセカンカタメナリもちろん、ここに記されているのは靈昌の主観からするところの物語に過ぎない。天明五年に発せられた在家法談禁止の撤回に当たって彼の釈明がどれ位の効果を及ぼしたか、福山藩の役人が彼に対して本当に僻説を破斥せよと命じたのか、いずれも真相は不明である。しかし、靈昌が藩権力から警戒される信仰のあり方を嫌い、より良い理想を求めて追善供養奨励に傾斜したことは間違いない。なお、靈昌はこの他にも様々なパフォーマンスを行い、藩権力の信頼を勝ち取るうとしている。大東坊大慶の「真宗追善請求決撰論弁」によれば、靈昌は寛政八年（一七九六）に藩役所へ願ひ出て、水難回避の大規模な川掘を行った。しかも、それに先立ち、彼は光蓮寺本堂に四天王の像を安置し、村役人たちを招いて除災の祈祷も披露してみせたという。いわゆる自力偏向への傾斜と、藩権力に信頼される真宗像の模索は、靈昌のなかで

分がちがたく結び付いていたのである。

さて、西本願寺教団における三業帰命説の盛行、福山藩領における在家法談の禁止と、靈昌を取り巻く二つの社会環境を取り上げてみた。なるほどこれらの条件が彼の思想形成に大きな影響を及ぼしたことは間違いない。

しかし、追善供養奨励という異安心の形成にとつて、決定的な契機であったかと問われれば大いに疑問が残る。

「親鸞ハ父母ノ孝養ノタメト一遍ニテモ念仏マフシタルコトイマタサフラハス」という『歎異抄』の印象的な言葉を筆頭に、真宗聖教には追善供養の否定としか理解できないような文言が数多く存在するからである。<sup>25)</sup> 聖教をそのまま読んでいたのでは、到達しがたく思われる追善供養奨励の思想を、靈昌はどのようにして紡ぎ出していったのだろうか。というわけで、いよいよ焦点を靈昌の「読書」へと合わせてみたい。

## 1 『歎異抄』の理解をめぐって

聖教のなかに追善供養否定の文言が頻出することは真宗僧侶であれば周知の事実であり、靈昌もそれに無自覚

だったわけではない。彼は「真宗追善請求決撰論」の冒頭において、近ごろ良く耳にする教化のあり方を、以下のようなかたちで紹介している。

○近來当流ノ勸弁ニ曰、親鸞ハ父母孝養ノタメト一遍ニテモ念仏マフシタルコトイマタサフラハスノタマフ、蓮師ハ他宗ニハ親ノタメマタナニノタメナント、テ念仏ヲツカフナリ、聖人ノ御一流ニハ弥陀ヲタノム力念仏ナリ、其ウヘノ称名ハナニトモアレ仏恩ニナルモノナリト仰セラレタリ、然レハ当流ニハ先亡ノ年忌月忌ノ仏事ヲ営ム時必ス先亡ノ為ニシタマス、況ヤ我等ニ於テヨヤ、唯阿弥陀如来我等力後生ヨヤスク助ケタマヒシ御恩雨山ニカフムリタル身ナレトモ平生世縁ニマキレテ報謝ノイトナミモ懈怠力チナリ、幸ニ今此ノ先亡ノ忌日ヲ縁トシテ御報謝ヲナストコ、ロフヘシ

親鸞も蓮如も先祖の追善供養のために念仏を唱えてはならないと明言しているのであり、真宗の僧俗はただ阿弥陀仏への報謝行として年忌や月忌の仏事を営むべきである。このように「近來当流ノ勸弁」は、幾つかの真宗聖教を引用しながら、明快に追善供養を否定していく。

しかし、当の靈昌からすれば、「近来当流ノ勸弁」はあきれた思い違いに過ぎない。彼はすぐさま続けて以下のようという。

評曰、親鸞ハ父母孝養ノ文ハ法要第八歎異鈔ノ文ニシテ、一類ノ自力ノ機ヲ化シテ他力ニ勸メ入シムル文ニシテ全ク当流ノ追善ヲ明シ給フ文ニハ非ス、又蓮師ノ他宗ニハ親ノ為等ノ文ハ法要第二十二蓮如上人御一代聞書ノ中、聖道浄土念仏蓮心ノ差別ヲ弁スル文ニシテ、是亦追善ノ指南ニアラス、然ニ此両文ヲ以テ当流追善ノ拠トシ、更ニ潤色シテ当流追善ノ蓮心ヲ定ム、若シ弁者ノ説ノ如クナラハ祖師蓮師并ニ大過ノ失ヲ成シ、仏法中ノ大罪人トナリタマハハシ、靈昌の言い分はこうである。『歎異抄』中の親鸞の言葉は、自力の信心に迷う一部の者に対して発せられたものであり、全ての真宗門徒に追善の心得を説いたものではない。また、『蓮如上人御一代聞書』にある「他宗ニハ親ノタメマタナニノタメナント、テ」の文言も、仏教他宗との相違を論じたものであって、やはり真宗門徒に向けて追善のあり方を示したのではない。それにも関わらず、両書を根拠として真宗は父母・親族のために念仏

など唱えないと主張するなら、親鸞・蓮如を大罪人におとしめるも同然である。

右のような靈昌の主張は、自分にとって不都合な文言を親鸞・蓮如の真意にあらずとやや強引に切り捨てるものだが、そこに全く妥当性がないわけではない。例えば『歎異抄』が異安心の是正を目的とした書物であり、それゆえに極端な表現を多用していることは、家永三郎『中世仏教思想史研究』<sup>60</sup>以来たびたび思想史の論点となってきた。ただし、本稿の目的は、現代的な価値観から「真宗追善請求決択論」の妥当性を判定することではなく、江戸時代当時における靈昌の思想形成のあり方を解き明かすところにあるから、今は以下の点を確認しておけば十分であろう。すなわち、我々の目には追善供養の否定と映る『歎異抄』・『蓮如上人御一代聞書』の文言も、靈昌が追善供養を奨励するにあたって、何ら妨げにならなかつた。といつても、彼が歴代法主の權威をもものともせず、独自の教義理解を追い求める人物だったというわけではない。「真宗追善請求決択論」の主張に従うなら、追善供養の否定こそ、聖教を「誤読」した真宗僧侶たちの愚行なのである。こうして靈昌は、むしろ親鸞・蓮如の

真意にもかなうものとして、公然と自説を喧伝していく。

さて、以上のような靈昌の言葉は、履善や大慶にはどのように響いただろうか。当然のことながら彼らは、靈昌の『歎異抄』理解の方がよほど「誤読」であると抗弁する。例えば履善は、「斥攘追善求決論」の冒頭で以下のように述べている。

歎異鈔ノ祖語ヲ指ベ一類自力ノ機ヲ化スルノ文ニベ  
追善ヲ明スノ文ニ非ストハ何ソヤ（中略）今ノ文先  
亡ノ孝妣ノ追善ノ為ニ念仏申サストノ玉ヘルノ義明  
白也、汝何ソ追善ヲ明スノ文ニ非スト云ヤ（中略）  
此祖語ハコレ今家利他ニ於テ自力ノ回向ヲイマシム  
ルノ嚴訓ニベ、万機ノ同ク被ルトコロ百代ノ永ク遵  
フトコロ也、然ルヲ一機投宜ノ權説ト貶スルハ高祖  
ノ大法門ヲ破滅セントスルノ大罪抜舌ノ報オソルヘ  
シク

「親鸞ハ父母ノ孝養ノタメトテ一遍ニテモ念仏マフシ  
タルコトイマタサフラハス」という文言の意味は、履善  
にとつてあまりに明白である。『歎異抄』のなかで親鸞は、  
全ての真宗門徒に向けて、親族の浄土往生を願うような  
追善供養のかたちを戒めているのである。『歎異抄』を「一

機投宜ノ權説」、つまり異安心是正のためのかりそめの教化と決め付ける靈昌は、履善にとつてみれば真宗を破滅に導く大罪人ということになる。

以上のように靈昌と履善は、同じ真宗聖教の文言を共有しつつ、その解釈・位置付けをめぐる論争を繰り広げていく。彼らの論争から垣間見える近世的な書物知の特質については追いついて追いつき考察していくつもりだが、ここでは出版文化隆盛期の江戸時代を象徴するように真宗異安心が多様な「読書」をめぐる発生していることに注意を払っておこう。

## 2 『浄土真宗亀鑑』という「偽書」

既述の通り『歎異抄』や『蓮如上人御一代聞書』の文  
言は、靈昌の追善供養奨励を押しとどめる力とはならな  
かった。それでは、追善供養の否定など親鸞・蓮如の真  
意でないとする靈昌が、自説の正統性を主張するにあた  
って、積極的に依拠・引用した真宗聖教とは何だったの  
か。ちなみに「風鈴」や「真宗追善請求決撰論」といつ  
た彼の著作のなかでは、西本願寺における位牌安置や本

山法主による墓参の事実が指摘され、追善供養肯定の強力な論拠とされている。真宗聖教のなから親鸞によって執り行われた追善供養の様子を抜き出せば、それこそ靈昌にとって自説を補強する決定打となるだろう。しかし、平松令三『親鸞』において、私生活をほとんど語らなかつた人物と評される親鸞<sup>(7)</sup>の生涯が、はたしてそのように都合良く浮かび上がるだろうか。結論からいうと、靈昌は「真宗追善請求決択論」のなかで、見事に年代まで確定させつつ、親鸞の追善供養を紹介している。

嘉禄元年五月嚴父大進入道御遠忌三日三夜別時念仏ヲ修セラル、寛喜元年五月嚴母御遠忌三日三夜読経念仏シ給フ、健保三年室ノ八島ニテ蛇身化導ノ為ニ三日三夜読経説法シ給フ、承久二年ノ秋悪八郎ヲ弔ヒ給フニ三部妙典ノ石経ヲ書キ五昼夜読経念仏シ給フ(中略)此等ノ諸文皆亡者ノ為ニスルニ非スヤ

靈昌の述べるところを信用するなら、親鸞は五三歳となった嘉禄元年(一二二五)に父親、五七歳となった寛喜元年(一二二九)に母親の遠忌を執り行い、三日三晩念仏を唱え続けたことになる。しかし、彼はいかなる書物を引用してこの叙述を行ったのだろうか。

ちなみに、罪を犯して蛇の身となった女性を救済した話(健保三年)や、石に書いた経文の功德で悪霊が成仏した話(承久二年)など、親鸞の神秘的な能力を物語る後半の叙述については、容易にその典拠を探り当てることができると言える。藁江大東坊文書所蔵の「真宗追善請求決択論」には、この部分に「正統伝五之五」などの傍注が付されているからである。すなわち、靈昌はこれらの奇瑞譚を、『親鸞聖人正統伝』から引用していたことになる。同書は、真宗高田派の僧侶である五天良空が、本山専修寺の宝庫に眠っていたと称する秘伝書に基づいて編纂し、享保二年(一七一七)に刊行した江戸時代を代表する親鸞伝である<sup>(28)</sup>。蛇身濟度や経石功德など荒唐無稽な話を多く載せるため、硬派な学僧から批判を浴びたものの、門徒大衆の信仰心をかきたてベストセラーとなった。また、塩谷菊美の指摘によれば、『親鸞聖人正統伝』は既刊の親鸞伝を幾つも切り貼りして編纂されており、五天良空が喧伝したような秘伝書の集大成とは呼べないが、その一方で入胎↓降誕↓二歳…と年代順に良く整理された叙述スタイルは画期的であり、当時の真宗僧俗は同書から学問的な雰囲気をも大いに感じ取っていたという<sup>(29)</sup>。現代に



生きる我々の想像をはるかに超えて流布し、しかもその記載にある程度の信憑性を内包していた『親鸞聖人正統伝』は、靈昌にとって自説の正統性を保証してくれる格好の書物と映ったことだろう。高田派を真宗の「正統」に位置付け、真宗他派の学僧から激しく非難された同書を、靈昌はためらいなく引用し、怪異や悪霊まで成仏させる親鸞の行状を証明してみせたのである。

さて、それでは肝心の前半部分、つまり親鸞による父母の遠忌執行は、何を典拠としているのだろうか。編年体で記された『親鸞聖人正統伝』によつて、嘉禄元年・寛喜元年をひもといてみても、似たような記載を見付けることはできない。というのも、靈昌が引用しているのは、我々にとつてさらになじみの薄い『浄土真宗亀鑑』という書物だからである。同書は、晩年の親鸞に近侍した蓮位が、師の教えを思い返して弘長三年（一二六三）に書き綴り、関東の高弟唯円に送つたとされる祖師言行録である。もつとも、古くから存在を知られていたものではなく、東本願寺派の学僧先啓が、自ら解説を加えて宝暦十二年（一七六二）に刊行したため、初めて世人の目に触れることとなつた<sup>30)</sup>。当然同書の来歴を怪しむ者も

多く、西本願寺派に属する履善などは、「真宗亀鑑発贖」と題する書物まで作成し、「イツクノ宝蔵ニ誰ガモチ伝ヘタルヨシヲイハヌハコレ偽物ノ証也」と断言している。

このような曰く付きの『浄土真宗亀鑑』ではあるが、そこに載る親鸞の遠忌執行を、追善供養奨励の立場にある靈昌が見逃すわけはなかつた。彼は同書を引用し、親鸞もまた亡者の成仏のために念仏を唱えているのではないかと主張したのである。

以上のような靈昌の書物引用からは、江戸時代における出版盛行の様子が如実に垣間見られる。彼は一方で奇瑞譚にあふれる高田派発の祖師伝から怪異や悪霊を成仏させる親鸞の活躍を紹介し、他方で江戸時代半ばに突如出現した東本願寺派発の祖師言行録から父母の追善供養にとめる親鸞の姿を抜き出した。自らの所属する信仰集団に縛られず、読みたい本を自由に入手できる環境が、靈昌の思想形成を大きく後押ししていたといえよう。

もつとも、文献実証主義の確立により『親鸞聖人正統伝』・『浄土真宗亀鑑』という書物の性格が明らかとなつた現代からみれば、靈昌の著述活動は「偽書」の引用に過ぎなくなる。光蓮寺追善一件で靈昌の糾弾にあつた

履善や大慶は、その点をどのように認識していたのだろうか。履善についていえば、彼は「斥攘追善求決論」を著して靈昌を批判するにあたり、わざわざ「真宗龜鑑發賸」を末尾に付した人物であるから、典拠を示さず行われる「真宗追善請求決撰論」の書物引用をいち早く見抜いていた。彼は以下のようにいう。

龜鑑ハ唯田房ノ所望ニヨリテ蓮位房祖師ノ言行ヲ録シアタヘラレタルヨシミエタレトモ、コレヲヨムニ□□意ニ違ヘルコト甚タ多シ、マガフ所モナキ賸物何ソ証トスルニ足ン（中略）因テオモフニ靈昌愚人書ヲ読メトモ真偽ヲワカツコト能ハス、孟浪引証ベ醜ヲ世間ニ露ハセリ、若祖師ノ語トサヘイハ真偽ヲ論セス引証スルコトナラハ却テ汝ノ義ハ壞レ、我説ハ成スルノ明証外ニアリ

『浄土真宗龜鑑』を真宗聖教とみなさず、むしろ紛れもない「賸物」だと断定する履善にとつて、靈昌の書物引用は絶好の論破ポイントであった。偽造の書物を引用して追善供養肯定の証拠としたところで世間に恥をさらすだけである。要するに靈昌とは、書物を読んでもそれが本物か偽物か区別すらいけない愚か者なのだろう。「斥

攘追善求決論」のなかで履善は右のように靈昌の「賸物」引用を問い詰め、「真宗追善請求決撰論」の論理破綻を宣言したわけである。

大慶もやはり「真宗追善請求決撰論弁」のなかで靈昌の『浄土真宗龜鑑』引用に言及するが、舌鋒鋭い履善と比べると、その論調は若干トーンダウンする。

弁曰、カノ所引多ハ真宗龜鑑ニ出ツ、前ニモ評セシ如クカノ書ハ真偽未決ナリ、事ニヨリテハ依用シカタシ、爾レトモ尊親ノ年忌ヲツトメ玉フコトハ世ノ通儀ニ順シ玉ヘハ可疑ヘキコトナシ、年忌ヲ修シ玉ヘル文ヲ証トベ汝カ所立ヲ成セントス、若爾ラハ亡者ヘ回向スル心ナキ人ハ親族ノ年忌月忌ハツトメスト思ヘルヤ

大慶は『浄土真宗龜鑑』を「真偽未決」の書物とし、信憑性に欠けるとするが、だから親鸞の遠忌執行も虚説だとは断言しない。しかし、履善のように「賸物」と切り捨てない分、親鸞の追善供養をめぐる大慶の見解は、より洗練されたものとなっている。ここで彼が用いたのは、真宗には「諸宗ノ通義ニ准スル」場合と「自宗ノ正義ニ從フ」場合があるとする履善同様の論法であった。『浄

土真宗龜鑑』の真偽はさておき、親鸞もまた「世ノ通儀二順シ」父母の遠忌を執り行つたかもしれない。しかし、見た目はただの遠忌でも、親鸞が亡者のために往生を祈るなどあり得ない。すなわち大慶は、親鸞の年忌法要を阿弥陀仏に対する報謝行であつたと推断するわけである。靈昌の引用からも明らかのように、『浄土真宗龜鑑』における親鸞遠忌執行の描写は、淡々とその事実のみを紹介するものであつた。大慶はそこに彼なりの解釈を加え、靈昌の追善供養奨励を否定してみせたことになる。

ところで話は少し脇道にそれるが、『浄土真宗龜鑑』に疑いの目を向けた履善・大慶は、靈昌の『親鸞聖人正統伝』引用にどのような態度を取つたのだろうか。興味深いことに彼らは、蛇身済度・経石功德といった奇瑞譚が虚説であるとは決して非難しなかつた。例えば大慶は、「真宗追善請求決撰論弁」のなかで以下のようについて、

蛇身化導等ノ事跡ハ実ニハ凡夫アタハサル所ナリ、ツネニハ非僧非俗ノ愚禿ト称シ玉ヘトモ実ニハ権人ナルユヘ、錐脱囊カ、ル奇瑞アリシコトナリ、コレマタ時宜ニ投スルノ善巧ナルヘシ、何トナレハ当時関東御遊化ノ時ハ宗門帰依ノ人モ希レニゞ台宗密家

ノ風儀ヲ執ル念仏信仰ノ心浅キニヨリ、奇瑞ナケレハ帰依セスト見エ、ソノ時ハカ、ル奇瑞ヲモ現シ玉フヘシ

大慶にとつて親鸞とは、「権人」つまり阿弥陀仏の化身であつた。しかも親鸞が数々の奇瑞を示した関東は、元来密教の影響が強い場所である。奇瑞でもなければ念仏信仰に興味を持たない人々の前で、「時宜ニ投スルノ善巧」として親鸞がそれを示したのも当然だと、大慶は考えたのである。履善も「斥攘追善請求決撰論」のなかで「高祖八権化ニテマセハ其所作神妙不測ノ益アリ」と述べているから、その立場は大慶と同じであろう。もつとも大慶や履善が、親鸞の奇瑞を靈昌のように追善供養肯定の証拠と捉えることはない。蛇身済度や経石功德は親鸞にのみ許される行為なのであり、凡夫も親鸞を見習つて亡者のために念仏を唱えれば良いという靈昌の解釈は、不遜きわまりないと否定される。『浄土真宗龜鑑』に載る遠忌執行と、『親鸞聖人正統伝』に載る蛇身済度・経石功德は、現代の我々からすれば同じくただの虚説と片付けられてしまうものである。しかし、江戸時代を生きる真宗僧侶にとつて、書物の真偽を判断する基準は少々違ふところ

に存在したといえる。

話を元に戻そう。追善供養を奨励する靈昌が、自説の正統性を補強する際、論拠の一つとしたのは「偽書」であった。履善はそれを皮肉って、親鸞の著作とあれば真偽の判断もせずに引用するのかと問い詰めるわけだが、当時巷にはふと手にしてしまうほど「偽書」が横行していたのだろうか。筆者はかつて真宗談義本を素材として、歴代法主を著者に仮託する「偽書」の出版状況を分析したことがある<sup>32)</sup>。真宗談義本とは、僧侶が法話のテキストとすべく、中世から脈々と作り続けてきた書物だが、出版業が最盛期を迎える元禄〜享保年間（一六八八〜一七三六）になると、民間書林を介して大量に出版されていた。そして、そのなかには親鸞・覚如・蓮如らの名を借りた「偽書」が多く含まれていたわけである。『親鸞聖人正統伝』は高田派から出された真宗他派にとって歓迎できない祖師伝、『浄土真宗亀鑑』は東本願寺派の学僧が発掘した真宗他派にとつて疑わしい祖師言行録であり、民間書林から盛んに出版された談義本とは若干性格が異なる。しかし、当時の真宗僧侶が、日々当たり前のように「偽書」と接していたことは間違いないだろう。

もちろん「偽書」横行という一大事に、真宗諸派がただ手をこまねいていたわけではない。西本願寺の場合、学林で活躍する学僧たちが宝暦年間（一七五一〜一七六四）に次々と聖教目録を作成し、聖教にあらざる「偽書」の排除につとめたし、明和二年（一七六五）には本山お墨付きの聖教集成である『真宗法要』が出版され、民間書林による坊刻本との差別化が図られた。こうした「偽書」統制の目的は、いうまでもなく異安心発生の防止にあつたが、靈昌の書物引用をみる限り、その効果は必ずしも十分でなかったことになる。というのも、江戸時代の宗教勢力は、国家統制の下で並列的に公認されていた。靈昌のように西本願寺派という自己の所属に縛られず、東本願寺派・高田派発信の書物を自由に読む僧侶がいる限り、本山がカトリック教会並の異端派弾圧を展開することは、そもそも不可能だったのである。

### 3 存覚著作への傾斜

さて、ここまで靈昌の異安心と「偽書」の関係に注目してきた。異端の書に接したため異端思想を抱くという

のは、道筋として確かに分かりやすいものだが、実は「偽書」ばかりに注目していても靈昌の思想形成を描き切ったことにはならない。何しろ「真宗追善請求決撰論」のなかで最も良く引用されるのは、『浄土真宗龜鑑』や『親鸞聖人正統伝』よりも、むしろ本山お墨付きの聖教集成『真宗法要』だからである。

『真宗法要』は西本願寺派で使用する宗祖・列祖の和語聖教三九部を集めたものであり、有名なものでいえば親鸞の『末灯鈔』・『御消息集』、覚如の『口伝鈔』・『改邪鈔』、存覚の『諸神本懐集』・『破邪顕正鈔』、蓮如の『正信偈大意』などが所収されている。<sup>33)</sup> 靈昌は『真宗法要』からどのような書物を抜き出して、自説の正統化につなげるのだろうか。「真宗追善請求決撰論」には以下のような書物引用がみられる。

当流二八追善ノ廻向ノト云コトハ名モナキコトナリ  
トハ嗚呼此レ何ノ謂ソヤ（中略）何為ソ当流ノ聖教  
ニクラクシテ戻レルモ知ラス、カクノ如クノ妄談ヲ  
ナシテ愚俗ヲ欺クヤ、今弁者ノ為ニ当流追善ノ証拠  
一二ヲ挙テ示スヘシ（中略）真宗法要第十六云、死  
セン後ニ八追善ヲ本トシテ報恩ノツトメヲイタスヘ

シト、又云、没後追善ヲイトナミテカノ菩提ヲトフ  
ラハンハマメヤカノ孝養トナルヘキナリト、又云、  
生前ニソコハクノ孝行ヲイタサンヨリハ没後ニ随分  
ノ善根ヲハ營ミテカノ仏果ヲカサランハソノ功德コ  
トニ莫太ナリ、サタメテ諸仏ノ大悲ニカナフヘキナ  
リト（中略）此即当流ノ祖師御相承ノ追善追福ノ明  
証ナリ

靈昌は、最近の真宗僧侶が追善という言葉をも嫌いする現状を嘆き、よほど聖教の読み込みが足りないのではないかと批判する。聖教を読めばそこに追善・追福奨励の言葉があふれているとする彼は、ここで試みに『真宗法要』第十六巻、すなわち存覚の『報恩記』を引用している。『報恩記』は同じく存覚の『破邪顕正鈔』などとともに、靈昌が「真宗追善請求決撰論」のなかで好んで引用したものが、彼を信用するなら確かにそこには追善・菩提・孝養・善根といった言葉が多用されているようである。『報恩記』とはいかなる書物で、また存覚とは何者なのだろうか。

その穿鑿はひとまずおき、真宗聖教の決定版とされる『真宗法要』の引用によって追善供養を奨励した靈昌に、

履善・大慶がどのように回答したのか、早速確認してみよう。大慶は「真宗追善請求決撰論弁」のなかで以下のように述べている。

所引ノ諸文追善追孝ノ名アレトモ皆是他力回向報恩ノ経営ナリ、法要第十六ノ文二分明ニ報恩ノツトメトアルニアラスヤ、シカシ存覚上人ハ御意ハ法体所異ノ回向ヲノタマヘトモ言陳ハ少シ他宗ノ名目ヲ用ヒ玉フコトアル、カノ菩提ヲトフラハント云ヒ、或ハ没後善根ヲイトナミテカノ仏果ヲカサラン等ノ文ナリ、爾レトモソノ意計ハ法体具徳ノ他力回向ニ任スノ義ナリ

大慶も、靈昌が引用した『報恩記』については、菩提や善根など一見追善供養を肯定するような表現が存在することを認める。ただし、それは存覚が時に「他宗ノ名目」を好んで用いるからなのだと弁明し、『報恩記』の追善も亡者を往生させようとする自力回向ではなく、あくまで真宗流の他力回向なのだと結論する。ちなみに履善も「斥攘追善求決論」のなかで、「コノ師ノ釈義二ハ内ハ弘願別途ノ正義二居シ玉ヘトモ外ハ通浄土門ノ釈義二准叙シ玉ヘルコト多」と、苦言とも取れるような表現

で存覚を評価している。以上の点を念頭においた上で、存覚という人物に詳しく触れてみたい。

存覚は本願寺第三代法主覚如の長男であるが、法主の地位を継ぐことはなく、それどころか何度も父親に義絶されたという不名誉な経歴を持っている。ただし、親鸞教義から逸脱した存覚が、そのために教団の中心から排除された<sup>(54)</sup>というような捉え方は、必ずしも適切ではない。蓮如が第八代法主となつて宗派化を図る以前の初期真宗は、そもそも改変不可能な「宗祖」の教えを信奉する固定的な教団組織ではなかったから、存覚のなかにいわゆる非真宗的な考えが存在するのは当然なのである<sup>(55)</sup>。実際彼の死後も、浩瀚な知識に裏付けられた多数の存覚著作は、「異端視」されるどころか、真宗教学に大きな影響を与え続けていった。しかし、宗派分立の江戸時代が訪れると、存覚の権威は次第に揺らぎ始める。

既述の通り、江戸時代の真宗教団は、仏教他宗と異なる自宗の独自性確立に心血を注いだ。履善や大慶は「通仏法家」・「通浄土門」といった言葉を使って靈昌の追善供養を批判しているが、そこには真宗と他宗の峻別を図る彼らの強い意志がうかがわれる。ちなみに、履善・大

慶に先駆けて同様の問題意識を発露させたのは、『真宗法要』を編纂した西本願寺学林の学僧たち(※僧樸や泰巖)である。数多くの真宗聖教を校合してきた彼らが、「通浄土門」の言葉で批判したのは、実は存覚その人であった。僧樸や泰巖が作成した聖教目録のなかには、存覚の著作を低く評価する傾向がはつきりと現れている<sup>36)</sup>。こうして当初真宗教学の中心に位置した存覚思想は、江戸時代中後期にかけて徐々に周縁化していった。

以上のような流れを念頭におくと、『報恩記』の引用によつて追善供養を奨励した霊昌の立場がより鮮明になる。『真宗法要』とは、西本願寺学林の学僧が異安心の抑制を旨とし、偽書や誤記を徹底的に排除して編纂した聖教集成といえる。しかし、そこには「通浄土門」的な存覚著作も多数所収されているわけであり、『真宗法要』さえ出版されれば「正統」な教義が保証されるという単純な問題ではなかった。「正統」な教義を熟知する学林の学僧に先導され、集団的に読まれることで、初めて『真宗法要』は異安心抑止の効果を発揮するのである。学林の価値観から自由な立場で『真宗法要』所収の『報恩記』を読んだならば、霊昌のように「通浄土門」的な解釈へと

たどり着くのも当然であった。しかも、本山お墨付きの聖教集成に所収されてしまったことで、存覚著作を公然と異安心扱いする行為はタブーとなった<sup>37)</sup>。結果的に霊昌は、履善や大慶も及び腰で臨まざるを得ない存覚著作を最大限に活用し、追善供養奨励の重要な論拠としたわけである。

#### 4 親鸞消息の読み解き

霊昌は『真宗法要』のなかでもやや周縁的な位置にある存覚著作を好んで引用し、自説の論拠としていた。しかし、『浄土真宗亀鑑』のような「偽書」に続き、存覚著作が霊昌の思想形成の根幹だと指摘しても、実はまだ十分ではない。なぜなら、霊昌は『真宗法要』第四巻にあたる親鸞の『御消息集』を引用して、追善供養の奨励を主張しているからである。彼は紛れもない祖師の言葉を用いてどのように自説を正統化するのだろうか。「真宗追善請求決択論」には以下のようにある。

性信坊へツカハサル、御消息二念仏ヲコ、ロニイレ  
テツネニマフシテ念仏ソシラン人々ノコノ世ノチノ

世マテノコトヲイノリアハセタマフヘク候文(中略)  
又口伝鈔ニハ濟度利生ノ念願ヲヤハタサントイヘ  
リ、或ハ他力ノ信心決得ノ機ハ衆生成仏セヨト思候  
ナリトノ給フトハ今相違シテ、亡者ノ為ニスルコト  
勿レ、自身報謝トコ、ロフヘシトハ自語相違ニ非ス  
ヤ

念仏を誹謗する人がいれば、その人が現世・後世で救  
われるよう祈つてやりなさい、こう性信坊に説き聞かせ  
る親鸞の消息は、現代を生きる我々にも比較的良く知ら  
れたものである。靈昌は、この消息を決定的な証拠とし  
て、親鸞も他者(※しかも念仏を誹謗する人)の浄土往  
生のために称名念仏を勧めているではないかと主張する。  
そんな彼にとつて、亡者の冥福のために祈るな、阿弥陀  
仏への報謝のために念仏せよという近ごろの真宗僧侶は、  
親鸞の真意を取り違えた愚か者なのである。

ちなみに親鸞の消息のなかには、この他にも同様の趣  
旨を説くものが幾つか確認できる。「朝家の御ため、国民  
のために、念仏をまふしあはせたまひさふらはゞ、めで  
たふさふらふべし。」や、「一念のほかにあまるところの  
念仏は、十方の衆生に廻向すべしと候も、さるべき事に

て候べし。」といった表現がそれである<sup>(53)</sup>。もつとも、現  
在我々が右のような親鸞の言葉を目にする場合、「この念  
仏は世の中安穩なれ、仏法広まれと願うので、祈禱の意  
ではない。」とか、「この廻向は他力廻向のことである。」  
とか、往々にして詳細な注釈も併せて読むことになるの  
で「誤読」を危惧する必要はあまりない。住職資格を得  
るため本山学林へ遊学し、集団的に聖教を学ぶ真宗僧侶  
たちも、我々以上に「誤読」の可能性から遠ざけられて  
いたはずである。しかし、学林での集団的な読書から逸  
脱しつつある靈昌にとつてみれば、『御消息集』は幾らで  
も「誤読」可能な書物であった。こうして彼は、親鸞の  
消息を自由に読み込み、それを切り札として追善供養を  
奨励したわけである。

さて、本山お墨付きの『真宗法要』から、そのなかで  
も最も権威化されたテキストを持ち出してきた靈昌に対  
して、履善や大慶はどう答えたのだろうか。履善は「斥  
攘追善求決論」のなかで『御消息集』について触れ、以  
下のようにいう。

機変乱法常失トハ御消息集ノ諸文ヲ引難スルモノ是  
也、コノ諸文ハ一時臨機ノ施設ニ、万古不易ノ常典



二非ス、ナントナレハカノ消息ノ興由ヲミルニソノ  
カミ真宗繁昌ニヨリテ他門ノ謗嫉スクナカラス、ツ  
イニ鎌倉ノ獄訟トナレリ、高祖深くコレヲ憂玉フニ  
ヨリテ御門徒ヲ戒慎サセシメ玉フノ語訓也（中略）  
サレハトテ他力ノ法門ヲ自力ニ転シ玉ヘルニハ非  
ス、辞ハ自力ニ似タレトモ意ハヤハリ他力也

親鸞がこの消息を記したころ、ちょうど真宗信仰は勢  
いを増し、他宗から激しく誹謗されている最中であつた。  
そこで、他宗との不毛な衝突を避けさせるため、「一時臨  
機」の消息が出来上がった。念仏誹謗者のために称名念  
仏せよという親鸞は、一見自力本願を説くようだが、そ  
の真意は他力本願なのである。柏原祐泉も指摘するよう  
に親鸞の消息は当時の政治的・社会的現実との葛藤のな  
かで生み出されており<sup>39)</sup>、その趣旨にそつて考えてみても、  
右のような履善の解釈は、ひとまず強い説得力を有する  
ものである。

ただ、ここで確認しておく必要があるのは以下の点で  
あろう。既述の通り、霊昌は「親鸞ハ父母ノ孝養ノタメ  
トテ一遍ニテモ念仏マフシタルコトイマタサフラハス」  
という『歎異抄』の文言を、かりそめの教化であると切

り捨てて追善供養を奨励した。そして履善や大慶は、霊  
昌の論法を祖師に対して不遜であると激しく非難したは  
ずなのである。客観的に評価するなら、親鸞の消息を「一  
時臨機」の教えと捉える履善もまた、霊昌同様に不遜な  
振る舞いをしたことにはならないだろうか。

さて、それぞれに祖師の「真意」を振りかざして交わ  
される履善と霊昌の論争は、ここに来てほとんど袋小路  
へ迷い込んでしまった感がある。もちろん、右のような  
意見対立は宗教論争にありがちなものであり、それを解  
決へと導くのが、本来ならば本山の権威や学林で行われ  
る「正統」な読みということになるのだろう。しかし、  
音読Ⅱ集団的読書によつて解釈の一元化をはかるという  
伝統的手法<sup>40)</sup>は、光蓮寺追善一件をみる限り、あまり効果  
を発揮しているようにはみえない。霊昌にとつて本山学  
林における集団的読書とはいかなる意味を持つていた  
のだろうか。「真宗追善請求決択論」のなかで、彼は自ら  
の思想遍歴を以下のように語り出している。

小子志学ノ年ヨリ指ヲ祖門ニ染テ京師ニ遊学ス、一  
日父母孝養ノ文ヲ以テ追善ノ法方ヲ定ムル説ヲ聞テ  
甚随喜ス、故ニ尊信シテ往々此ヲ求ルコト凡ク五六

歳、シハシハ祖書ヲ窺フニ文意齟齬スルモノ甚多シ、故ニ疑惑ヲ生ベ古徳ノ説ヲ集メテ対見スルニ蘭菊美ヲアラソフトイヘトモ祖訓ニ望ムルニイマタ消セサル文多シ、故ニ此ヲ思惟スルコト更ニ三歳ヲ歴タリキ、一日大経ヲ読誦スルニ若在三塗ノ文ニ至テ豁然トベ疑雲ヲ払フニ似タリ、退テ祖訓ヲウカ、フニ文脈貫通ス

靈昌は十五歳にして京都に遊学している。江戸時代の西本願寺は住職資格取得のために本山学林で最低でも三年間学ぶことを義務付けており<sup>(41)</sup>、真宗僧侶であれば誰しも京都で学ばなければならないからである。この学林修行中に、靈昌は「父母孝養ノ文ヲ以テ追善ノ法方ヲ定ムル説」を聞いて大変な感銘を受けた。つまり、彼も一度は本山学林で行われる集団的な『歎異抄』読解に魅了され、そこから紡ぎ出される追善供養の否定という教えに心酔していたのである。ところが、その後熱心に祖師の著作を読んでも、どうにも『歎異抄』の文言と齟齬する印象を抱いてしまい、幾ら「古徳ノ説」を渉獵しても疑問は晴れなかつた。恐らくこの間に靈昌は、光蓮寺の住職となるため京都から帰郷し、読書スタイルも次

第に個人的なものへ変化していったと推測される。そして、ある日『仏説無量寿経』を読んでいると、長年の疑問が突然晴れ、彼は自ら親鸞の真意にたどり着いたと実感した。こうして靈昌は、沈黙考型の個人的読書を繰り返すうちに、学林で習得した聖教解釈から離脱し、追善供養奨励という異安心にたどり着いたわけである。

さて、本山学林での集団的な読書が、確固たる「正統」な読みを保証し得なくなつた江戸時代に、学僧たちは聖教を読むという行為にどのような意義を見出し、またどのような懸念を抱いたのだろうか。光蓮寺追善一件では、異安心とされた靈昌、それを糾弾した履善・大慶の双方から、一般門信徒の「読書」に対する生々しい思いが吐露されている。まずは「真宗追善請求決択論」から、以下のような靈昌の言葉に注目してみよう。

セツカク井ナカノ人々ノ文字ノ心モ知ラスアサマシキ愚痴キハマリナキモノヘヤスクコ、ロヘサセントコ、ロツカヒシ給フ御聖教ヲモ、俗人ハヨムモノニアラスト弘通ヲト、ムルハ、異文ヲ以テ我所立ヲ難セラレンコトヲ恐レテナリ、タマク、親鸞ト題名シ給フ御消息モ弁者ノ為ニ過半ハ方便ノ仮説、宗ノ常

談二非スト選擇セラレ給フ、一家相承ノ法語トアル  
真宗法要モ弁者ノ為ニ反古同様ニ取り扱ヒスルハ皆  
是此ノ僻説ヲ成立センカ為ナリ

まず「井ナカノ人々ノ文字ノ心モ知ラスアサマシキ愚  
痴キハマリナキモノヘヤスクコ、ロヘサセントコ、ロツ  
カヒシ給フ」という文言について解説を加えておきたい。

この文言は『唯信鈔文意』や『一念多念証文』といった  
著作の末尾に親鸞が記したものである。文字通り読めば、  
親鸞は難しい文字など理解できない田舎人に自分の著作  
を勧めていたことになる。靈昌はこれに依拠して、なぜ  
近ごろの真宗僧侶は俗人から聖教を遠ざけるのか、聖教  
に依拠して自分の教化を否定されるのが恐いのかと、聖  
教の秘匿を糾弾していく。もちろん、ここで靈昌が憤つ  
ているのは、何よりも学僧たちが彼自身の聖教解釈を相  
手にしないことであり、彼が純粹に門信徒への聖教開放  
を叫ぶ「改革派」であつたかどうかは定かでない。しか  
し、異安心と糾弾された側の人物が、その著作のなかで  
聖教の開放に言及している事実は、近世的な知識世界の  
特質を示唆するものであり注目して良い。そして、門信  
徒レベルにまで聖教が行き渡ることににより、異安心が生

み出されるといふ恐れは、實際当時の学僧たちにとつて  
切迫した問題だつた。というのも、靈昌の批判に抗弁し  
た大慶は、「真宗追善請求決択論弁」のなかで以下のように  
に発言しているからである。

祖師滅後次第二仮名聖教モ多クナリテ却テ愚痴ノ人  
迷ヒ易キニヨリテ蓮宗主ソノ濫ナキヤウニト安心ヲ  
短文ニノヘヨキマシマセシヲ、円如上人コレヲ選択  
シタマヒテ五帖一部ヲ拝読スレハ自身領解ニ不足ナ  
シ、然ルヲ不足トシテ他ノ御聖教ヲヨミタカルハ吾  
レ物知カホノシタサニチガヒハナシ、左様ノ人ニ許  
ス拜見セシムレハ実ニ吾身ノ字チカラニテコレヲヨ  
ミテ、師伝口業ノアルヲモシラス僻法門ヲ執スル俗  
士アルユヘニ、此ヲ制止シテ拝見ヲ許サ、ルコトハ  
僧侶ノ私ニアラス、御本山御作法ノ制也

大慶が指摘するのは、書物知の急速な浸透である。親  
鸞が田舎人に書物を勧めていたころとは、もはや時代が  
変わつてしまった。読みやすい聖教の数は増え続け、そ  
れを読むことでむしろ迷いを生じる者が出てきた。そこ  
で、蓮如は御文を記して、聖教を読まなくとも門信徒の  
教義理解が成り立つようにしたのである。それでもなお

聖教を読みたがる門信徒はただ物知り顔をしたいただけであり、彼らに聖教を与えても異安心の始まりにしかならない。だから、真宗において俗人から聖教を遠ざけるのは、本山西本願寺が決めた大切な掟なのである。ここで大慶が用いた「師伝口業ノアルヲモシラス僻法門ヲ執スル俗土」という表現は興味深い。地方寺院の住職である靈昌の場合、曲がりなりにも本山学林で真宗教学を学んだ後、次第に集団的読書から脱却して異安心に行き着いた。しかし、始めから「師伝口業」の存在も知らず、俗人が勝手気ままに聖教を読んだら、それこそ世の中は異安心であふれてしまうのではないか。以上のような危機感から、大慶は俗人の聖教拝読を一切禁じる強硬論にたどり着いたわけである。

大慶の盟友である履善も、聖教の開放に関して全く同じ意見を持っていた。「斥攘追善求決論」のなかで、彼は以下のようにいう。

今時八真宗法要六帙末寺分へハ御免アレト在家へハ  
ユルサレサルヲ御本寺ノ法度トス、コレニヨリテコ  
レヲミレハ御文ノ外ハ俗人ハヨムモノニ非スナトイ  
ハンコトナカク、法門ニ慮リ深キ人ノ言也

ちなみに、『真宗法要』は当初から「当末寺二限、願望之者江は指免、他末派又ハ俗人ハ一切差免不申」という方針で編纂されており、履善がこれを「御本寺ノ法度」と表現するのは間違いではない。ただし履善は、蓮如の御文を除く全ての真宗聖教について、門信徒の拝読を否定しているのであり、現代を生きる我々からみれば、その姿勢はあまりに権威主義的にみえる。江戸時代の一般門信徒にとつて、真宗聖教とは本山の強圧的な知識独占に阻まれ、手にすることさえ許されないものだったのだろうか。恐らく履善や大慶の言葉から文字通りの徹底した書物統制を読み取るのは誤りである。例えば『真宗法要』についてみても、俗人への頒布が禁止されたのはあくまで本山蔵板というかたちで出版されたもののみであり、そこに所収される聖教の多くは民間書林が既に出版している坊刻本を購入することで拝読可能だった。彼ら学僧の一見強圧的な主張の裏側には、急速な出版業の発展により、もはや本山の威光だけでは聖教を独占管理できなくなった現状への危機感が存在したといえる。一般門信徒が靈昌同様に真宗聖教への独自の解釈をめぐらし、本山学林の「正統」な読みをおびやかす時代は、すぐそ

ここまで近づいていたのである。

さて、筆者はここまで、靈昌が自著に引用した様々な書物を、①『浄土真宗龜鑑』のような「偽書」、②存覚著作のような近世真宗教学の周縁に位置するもの、③親鸞消息のような真宗聖教のなかでも最も権威化されたものに分類して考察してみた。それによって明らかとなったのは、書物の記述内容以上に「読書」のあり方が「異端」思想を生み出していく構造である。もちろん、親鸞・覚如・蓮如など歴代法主を著者に仮託した「偽書」の出版盛行が、真宗僧俗にいわゆる非真宗的な考えを植え付けたのは間違いない。また、「通浄土門」的な表現を多用する存覚著作が、本山お墨付きの『真宗法要』に所収されたことは、靈昌の追善供養奨励に大きな影響を与えたはずである。しかし、そのような条件が揃っていないことも、やはり靈昌は追善供養奨励という考えにたどり着いたのではないだろうか。たとえ親鸞の消息であつても、そこに独自の解釈を施し、自説の論拠とするのが、靈昌の読書なのである。結局、彼の思想形成を根幹で支えていたのは、本山学林での集団的な読書に束縛されない個人的な読書の確立だったといえる。

## おわりに

本稿では、江戸時代中後期の西本願寺教団内部で発生したマイナーな異安心事件を、「読書」と「異端」という切り口から考察してきた。こうした分析視座に立つことで、当該期の真宗僧侶が徐々に集団的な読書から脱却し、個人的な読書へ没入していく様相を、浮かび上がらせることはできた。ただ、切り口を絞り込んだことにより、本稿では光蓮寺追善一件という異安心事件の性格を、やや一面的に評価し過ぎたかもしれない。そこで最後に、昨今の近世宗教史研究の成果によりつつ、この事件を捉え直してみよう。

既に何度も触れてきたところだが、光蓮寺追善一件で異安心と糾弾された靈昌は、『歎異抄』や『御消息集』といった真宗聖教に公然と独自の解釈を施し、追善供養奨励の論理を組み立てていった。もちろん、結果的にみれば履善・大慶は、本山の権威に後押しされて靈昌の異安心を明確に断罪することができた。しかし、論争レベルでいえば、聖教の「正統」な解釈を我が物にしていたの

は、必ずしも履善・大慶の側のみではなかった。光蓮寺追善一件に限ったことではないが、右のように江戸時代の真宗異安心事件が、常に「正統」と「異端」の曖昧さを内包している<sup>(43)</sup>のはなぜだろうか。本稿では集团的読書から個人的読書へという変化を追うことで真宗教学における「正統」の揺らぎを説明してみたわけだが、より包括的に近世宗教世界の構造へと視点を転じてみる必要があるだろう。

本稿冒頭で述べた通り、江戸幕府が諸宗教勢力を並列的に公認したことにより、近世宗教世界における「正統」はいわば複数化した。履善や大慶は、そのうち西本願寺という仏教本山の権威によって靈昌の異安心を断罪したのだが、追善供養の否定という真宗内部の「正統」は、複数の仏教本山が併存する近世社会に投げ出された時、たちまち相対化させられることとなる<sup>(44)</sup>。何しろ同じく念仏往生を勧める浄土宗諸派では、追善供養に励む門信徒を理想的と称美するのである。強力な「正統」教義の構築をめぐる苦慮は、西本願寺教団のみならず、近世の仏教諸宗がすべからく抱えていた問題といえる。

なお、安丸良夫が右のような近世宗教世界の特徴を、

強力な「異端」の不在と捉えたのは既述の通りである。社会変革を後押しする宗教的コスモロジーに着目するなら、なるほど安丸の指摘は妥当なものと思われる。ただ、「正統」と位置付けられるべき思想が常に相対化され、多様な主張が氾濫していく近世的な知識世界を、マイナスイ面のみから評価する必要はあるまい。むしろ複雑な近世社会の思想複合を、正負両面から実態的に捉え直す作業もこれからは大切になってくるはずである<sup>(45)</sup>。以上のような課題に取り組む上でも、「正統」と「異端」をめぐる近世仏教の動向は貴重な研究素材なのである。

最後に、個人的な読書を支えとして生み出された靈昌の思想が、周囲にどの程度の共感を呼び起こし得たのか、確認しておきたい。「弁斥漫答略評」のなかで靈昌は、追善供養を奨励する自らの立場について、以下のように表現している。

仏祖聖教ヲ守護仕候者ハ中国・西国ニテハ唯私一人  
ニテ、外ニ申テ御座ナク候（中略）然ル処ニ述テ外  
ニコレナキ力故ニイカ、ト思シ召サレ候モ難計候へ  
トモ、申テ少キ力故ニ不正義、多キ力故ニ正義ト申  
スコトハコサナク候

あくまで靈昌の主観から語られた一文であるが、彼は備後国における真宗僧侶集団のなかで孤立しつつ、なお強固な「正統」意識を持ち続けていたことになる。師から弟子へという思想の継受にはよらず、個人的読書を頼りに思想形成した靈昌らしい自己意識と呼ぶべきであろうか。もともと、平易な言葉で「風鈴」を執筆し、学僧による真宗聖教の独占を批判した靈昌であるから、彼の追善供養奨励に一般門信徒がどこまで影響を受けたか、考察してみる価値はある。また、一般門信徒から発信される、靈昌以上に個別分散的な異安心についても、恐らく掘り起こしは可能だろう。こうしてみるとまだまだ残された課題は山積みであるが、ともあれ今までの考察で「読書」から生み出される「異端」の道筋を明らかにすることはできた。そのことを確認した上でひとまず本稿を閉じることとしたい。

【註】

- (1) アルベルト・マンゲル『読書の歴史』あるいは読者の「歴史」(柏書房、一九九九年)五五〜六九頁。  
 (2) カロル・ギンズブルグ『チーズとうじ虫』(みすず書房、

一九八四年)六七〜一二一頁。

- (3) 今田洋三『江戸の本屋さん』(日本放送出版協会、一九七七年)。

- (4) 横田冬彦「近世民衆社会における知的読書の成立」(『江戸の思想』五号、一九九七年)、同「近世村落社会における〈知〉の問題」(『ヒストリア』一五九号、一九九八年)。

- (5) 前田愛『近代読者の成立』(岩波書店、二〇〇一年)一六六〜二一〇頁。

- (6) 塩谷菊美『語られた親鸞』(法蔵館、二〇一一年)一六五〜一六七頁。なお、突き詰めていえば、音読されたか黙読されたかにかかわらず、ある教えを書き留める行為自体が、それに対する多様な解釈を生み出していくともいえる。御文として書き留められた蓮如の教えが、それゆえに次々と非真宗的な解釈を生み出していくという稲城正己『〈語る〉蓮如と〈語られた蓮如〉』(人文書院、二〇〇一年)の指摘は、書記言語と異端思想の原初的な結び付きを示しており極めて興味深い。

- (7) 「異端は正統あつての存在であるから、それじたいのテ一ゼはなく、正統の批判がその出発となる。」という堀米庸三『正統と異端』(中央公論社、一九六四年)の主張は、キリスト教世界における「異端」の特徴を端的に

表現している。

- (8) 高埜利彦『近世日本の国家権力と宗教』（東京大学出版会、一九八九年）八三〜一六頁、引野亨輔『近世宗教世界における普遍と特殊』（法蔵館、二〇〇七年）一七二〜一八二頁。

- (9) 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』（平凡社、一九九九年）九三〜一四〇頁。

- (10) 引野亨輔前掲書。なお、キリスト教世界で「異端」と「異教」が峻別されたのと異なり、宗派分立の江戸時代において、仏教諸宗は時として他宗を「異端」扱いしながら、自宗の立場を顕揚することもあった。この点については、引野亨輔『近世仏教における「宗祖」のかたち』（『日本歴史』七五六号、二〇一一年）に詳しい。

- (11) 片岡弥吉・圭室文雄・小栗純子『近世の地下信仰』（評論社、一九七四年）二三九〜三一二頁で紹介されている土蔵秘事・かくれ念仏のたぐいが、こうした異安心の典型的な例といえる。

- (12) 以下、仰誓については、福岡光超『近世末期の神仏関係』（『龍谷史壇』五二号、一九六四年）参照。

- (13) 福山市金江町藁江大東坊（真宗本願寺派）の蔵書中に、「斥漫答」・「弁斥漫答」・「弁斥漫答略評」・「風鈴」・「真宗追善請求決択論」と合冊で、「随問漫答」の筆写本が

残っている。なお、後述する「真宗追善請求決択論弁斥」  
「斥漫答善求決論」も含め、光蓮寺追善一件をめぐる論争書の分析は、すべて『藁江大東坊文書』によった。

- (14) なお、「随問漫答」の作成年代が良く分からないため、「風鈴」や「真宗追善請求決択論」との先後関係も詳細は不明である。ただし、大東坊に所蔵される「風鈴」の筆写本には、「此風鈴ノ書ハ備後国安那郡神辺川南村光蓮寺現住鳳靈靈昌ナル者ノ所撰也、本ト是石州浄泉寺先住仰誓師ヲ暗ニ破スルノ書ニシテ我慢僻解ノ書也、天明元丑歳二著ハゞ世ニ流布セリ」との解説が付されている。そこで本稿では、仰誓が天明元年より以前に靈昌の存在を意識せず「随問漫答」を先ず執筆し、同書の内容に反発した靈昌が「斥漫答」・「風鈴」・「真宗追善請求決択論」を次々と著し、その後の論争を活発化させたと理解しておきたい。

- (15) 『本願寺史第二卷』（浄土真宗本願寺派宗務所、一九六八年）四八七〜五〇八頁。

- (16) いずれも『藁江大東坊文書』。

- (17) 『藁江大東坊文書』中の「風鈴」に付された解説によると、以下の通りである。「文化元子秋七月本山役人前川平内ナル者御用ニ付石州へ下ラレケル中路ニ光蓮寺へ立寄り、靈昌力安心自力回向ノ義ヲ骨張セル旨ヲ尋問セラ



- レタリシニ、靈昌自ラ不正義ニアラサル証トシテコノ風鈴并浄土真宗追善決摺論ト云ヘル書二部ヲ平内ニ附メ本山へ奉レリ、今茲文化二丑六月本山ヨリ在京ノ同志石州浄泉寺履善師ヲ召出サレ、コノ書ヲ授ケラレテ曰、靈昌正義安心トテ奉レリ、本山御用繁多ニメコノ書ヲ吟味スルニ日ナシ、其方ニテ正不ヲ論スヘシトテ渡シ賜レリ。
- (18) 龍谷大学本願寺史料研究所所蔵『備後国諸記貳番』文化四年九月廿日付池永外記書簡参照。
- (19) このような「正統」と「異端」の捉え方については、菊地達也『イスラム教「異端」と「正統」の思想史』（講談社、二〇〇九年）や小田内隆『異端者たちの中世ヨーロッパ』（日本放送出版協会、二〇一〇年）に学ぶところが多かった。
- (20) 以下、三業惑乱に関しては『本願寺史第二巻』三五五〜三九六頁参照。
- (21) 鳥鼠義卿『芸備の真宗学侶』（立善寺、一九六六年）五五頁ならびに一〇五頁。
- (22) 真宗異安心のうち代表的なものを他に挙げると、阿弥陀仏は頼まずとも救ってくれるから凡夫の側は救済を求め心さえ不要であるとする無帰命安心や、我が身は地獄必定だと思ひ詰めることこそ凡夫の信心だとする地獄秘事などがある。凡夫の働きかけを極限まで抑圧したこれ

- らの異安心と比べれば、靈昌の主張が三業帰命説と近似値なのは明白であろう。なお、真宗異安心の諸類型に関しては、大桑斉「近世真宗異義の歴史的 성격」（橋本博士退官記念仏教研究論集刊行会編『仏教研究論集』所収、清文堂出版、一九七五年）が参考となる。
- (23) 圭室文雄『江戸幕府の宗教統制』（評論社、一九七一年）九一〜九九頁。
- (24) 『備後国諸記貳番』天明六年五月五日付光照寺書簡参照。
- (25) もちろん、こうして一見アイロニツクな文言を抜粋し、親鸞思想の核心とみなす手法が、近代になって初めて成り立った『歎異抄』解釈であることにも、十分注意を払っておく必要がある。近代の『歎異抄』解釈と江戸時代のその違いについては、福島榮寿『歎異抄』解釈の十九世紀』（同『思想史としての「精神主義」』、法蔵館、二〇〇三年）参照。
- (26) 家永三郎『中世仏教思想史研究』（法蔵館、一九四七年）二〜四三頁。
- (27) 平松令三『親鸞』（吉川弘文館、一九九八年）一〜十六頁。
- (28) 平松令三編『真宗史料集成第七巻』（同朋舎、一九八三年）三〇〜三二頁。
- (29) 塩谷菊美前掲書二三四〜二四二頁。なお、『親鸞聖人正

統伝』に記されたような奇瑞譚が、現地寺院による略縁起頒布などとも連動しつつ、広範に伝播していく様相については、堤邦彦『江戸の高僧伝説』（二〇〇八年、三弥井書店）二六一〜三一八頁に詳しい。

(30) 筆者所蔵『浄土真宗龜鑑』。

(31) 「真宗龜鑑発贖」は履善が「斥攘追善求決論」を執筆した際に末尾に付したものである（『蕘江大東坊文書』参照）。

(32) 引野亨輔前掲書八六〜一六六頁。

(33) 『本願寺史第二卷』四一六〜四三八頁。なお、『歎異抄』や『蓮如上人御一代聞書』も『真宗法要』所収の聖教である。

(34) 重松明久『覚如』（吉川弘文館、一九六四年）一六四〜一八四頁。

(35) 金龍静「一向宗の宗派の成立」（『講座蓮如第四卷』、平凡社、一九九七年）。

(36) 註(32)に同じ。

(37) 明和法論において、存覚の『真要鈔』を「祖釈に違することどもまゝあれば、不正義と存ずるなり」と評した智暹は、学林の学僧たちから激しい糾弾にあった（『本願寺史第二卷』三三〇〜三五五頁）。『真要鈔』は『真宗法要』所収の聖教である。

(38) 『日本古典文学大系 親鸞集・日蓮集』（岩波書店、一九六四年）一五四〜一五六頁。

(39) 柏原祐泉『真宗史仏教史の研究Ⅰ（親鸞・中世篇）』（平楽寺書店、一九九五年）一五九〜二五六頁。

(40) 真宗道場における集団的な読書の実相については、塩谷菊美前掲書五三〜六三頁に詳しい。

(41) 千葉乗隆『真宗教団の組織と制度』（同朋舎、一九七八年）八九〜九六頁。

(42) 『本願寺史第二卷』四二五頁。なお『真宗法要』の出版経緯については万波寿子「御蔵版『真宗法要』について」（『国文学論叢』五三輯、二〇〇八年）が参考になる。

(43) 『本願寺史第二卷』三〇五〜三九六頁参照。

(44) こうした視角については、小林准士「旅僧と異端信仰」（『社会文化論集』三号、二〇〇六年）や上野大輔「長州大日比宗論の展開」（『日本史研究』五六二号、二〇〇九年）の考察が参考となる。

(45) 黒住真『複数性の日本思想』（ベリかん社、二〇〇六年）では、近世社会における思想の複合性を構造的に明らかにする必要が述べられており、学ぶところが多い。