

浄土真宗の「妻帯の宗風」はいかに確立したか

——江戸期における僧侶の妻帯に対する厳罰化と親鸞伝の言説をめぐる——

大澤 絢子

はじめに

浄土真宗の宗祖親鸞はこれまで、「妻帯した^①」とされてきた。

ところが現在確認できる親鸞の言葉のうちで、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、親鸞の生涯を記した重要な伝記である「親鸞聖人伝絵」（以下「親鸞伝絵」）や、その詞書の『御伝鈔^②』においても、親鸞の「妻帯」または「妻」の描写、あるいは親鸞が「妻帯した」というエピソードは記されていない。親鸞の「妻帯」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。

親鸞伝を詳細に研究した塩谷菊美^③のように、「親鸞伝絵」や『御伝鈔』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、「親鸞伝絵」や『御伝鈔』では暗示程度であった親鸞の「妻帯」が、なぜ江戸期の親鸞伝では明確に記述されているのだろうか。本稿ではこの点に注目し、それを江戸幕府による寺院統制を背景として読み解く。

日本において僧侶の妻帯は、一八七二（明治五）年いわゆる「肉食妻帯勝手令^④」が太政官より発布されたことで政府に公認されるようになるが、江戸幕府の統制下においては、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。しかしその一方で江戸幕府は、妻帯を「宗風」とする浄土真宗^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。江戸期において浄土真宗は、政府によって妻帯することが公認された、稀な仏教宗派だったのである。

そのような浄土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、宗祖親鸞の「妻帯」であろう。だがそれは親鸞自身の言葉や「親鸞伝絵」ではなく、特に江戸期に刊行または作成された親鸞伝において見られる出来事である。そこで本稿は、江戸期に刊行・作成された親鸞伝を対象に、親鸞「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」に関する記述を対象に、江戸期の浄土真宗における「妻帯の宗風」がいかに確立したのかを論点として考察する。

現在、江戸期の親鸞伝の研究では塩谷のように、江戸期における出版事情や読本や絵解などへ形態が変化することで民衆を教化した点や社会へ伝播していった点が注目され始めている。⁶ また江戸期の浄土真宗における妻帯論については、ファン・ティ・トゥ・ジャン⁷のように真宗教学者たちの展開した肉食妻帯論の分析を行う研究がある。そうした中でジャフィー・リチャード⁸の研究は、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による破戒の実態にも注目し、江戸期の浄土真宗における肉食妻帯論および論争を、当時の社会状況により即した視点で分析している。

本稿は、江戸期の僧侶たちを取り巻くそうした状況を背景としつつ、親鸞伝において親鸞の「妻帯」がどう語られているのかに注目する。浄土真宗の「妻帯の宗風」はたいへん特徴的なものであり、僧侶の妻帯が厳しく取り締まられた江戸期の親鸞伝における宗祖親

鸞「妻帯」の記述に注目することは、江戸期の僧侶たちが展開した肉食や妻帯論の分析と同様に意義がある。特に伝記の親鸞伝は、いかに論理的に浄土真宗の「妻帯の宗風」を弁明するかという真宗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、したがって浄土真宗における「妻帯の宗風」は、教学としての妻帯論のみならず、伝記形式で表現された宗祖の生涯も踏まえて考える必要があるとするのが本稿の立場である。

なお、親鸞の「妻帯」や「妻」、あるいは「結婚」という場合に注意したいのは、それが近代的な意味とは異なるという点である。平雅行⁹も指摘しているように、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、妻というものが特定の一人の女性でない可能性もあり、妻帯や結婚の定義は曖昧である。

しかしこれまでの親鸞の「妻帯」に関する研究では、その点へ注意を払わないものも多くあり、妻帯や妻が近代的な結婚、またはある特定の一人の女性を指すという前提で親鸞の「妻帯」を考える傾向がある。そこで本稿ではあくまで、親鸞の生涯における出来事という意味において、親鸞の「妻帯」や「妻」「結婚」を「」付きの「妻帯」「妻」あるいは「結婚」で表記し、幕府による僧侶の妻帯禁止や浄土真宗僧侶の妻帯など、親鸞の「妻帯」に限定されない

ものはそのまま」「なしで表記する。

また宗風に関しても、親鸞自身の言葉には宗風を建立するという趣旨のものは見当たらない。したがって浄土真宗の「風儀」や「妻帯の宗風」についても「」付きで表記する。

一 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 江戸期における僧侶の女犯・妻帯の禁止

僧侶の戒律には不姪戒があり、女性との性行為は破戒行為として禁止されている¹¹。律令制下の「僧尼令」以来、僧侶の女犯は国家によっても禁止事項と規定され、違反した者には厳しい処罰が規定されていた。

しかし、喜田貞吉や平の研究でも明らかのように、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、僧が女犯するケースが珍しくなかったとされている¹²。九世紀末までは僧侶の処罰の事例が確認できるがそれ以降、十六世紀の豊臣秀吉の時代まで、顕密僧の妻帯は野放しであったと平が指摘しているように、僧侶の妻帯が再び厳しく処罰され始めるのは、豊臣政権になってからである。この時期の処罰例は辻善之助の研究においてもいくつか挙げられており、一五九四（文禄三）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。

江戸期に入っても、幕府の仏教統制下で僧侶の破戒行為は厳しく処罰された。江戸幕府による寺院対象のはじめての法度は一六〇一（慶長六）年の真言宗・高野山宛てのもので、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、日蓮宗と浄土真宗に対してだけは法度が出されていない¹³。各寺・各派に共通する「諸宗寺院法度」が發布されるのは、一六六五（寛文五）年になってからである。

「諸宗寺院法度」以前の諸宗僧侶の風儀に関連する江戸幕府による法令のうち、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、ファンが整理している¹⁴。この成果を参考にしつつ、「諸宗寺院法度」以前に各寺を対象に出された禁令を次に挙げる。

「諸宗寺院法度」以前の法度で、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、一六三四（寛永十一）年の「東叡山末門掟」である。『徳川禁令考』を元にその条文を見ていくと、これには「雖為客來、婦女暮六ツ時以後迄指置間敷候、但、茶毘之節來候分ハ各別事」とあり、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ることがわかる。また、一六五四（承応三）年の東叡山に対する法度でも、「一 坊中女人寄留堅可^レ為^二停止^一、但、参詣之婦女者可^レ令用捨事」とあり、参詣などの用事以外、坊中へ女性を留めてはならないと定められてい

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高い。

また、一六六〇（万治三）年に発布された榛名山巖殿寺の法度では「一山中居住之者、可_レ守_二学頭別当之下知_一之事、附、二王門之内、不_レ可_レ妻帯置_二之事_一」²⁴とあり、妻帯している者を寺院内に置くことを明確に禁止している。女犯と妻帯との区別は曖昧ではあるが、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わかる。

真言宗に対しては、破戒に関する法度が一六一五（元和元）年に出され、「破戒無慙之比丘可_レ令_二衣拔_一事_一」²⁵として破戒僧の還俗を規定しており、一方で浄土宗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、剥_二取_三三衣_一、関東中可_レ追_三放_一之、但依_レ事_一可_レ処_二巖科_一事_一」²⁶とあり、破戒した僧を寺には置かず還俗させ、さらには関東から追放すると規定されている。

また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が残されている。

わかりやすいように西暦を補足してその一部を挙げれば、次のようなものである。

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_江

これらからは、女犯をした僧が実際に獄門や配流・斬首・死罰といった厳しい罰に処せられていたことがわかる。

また、先に挙げたファンの研究では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いる。これを参考にすれば、一六七一（寛文十一）年に浄土宗僧侶の密通が發覚し、斬罰された例²⁷、一七一八（享保三）年に播州真言玉積坊の僧が女犯によって磔となった例²⁸、一七二二（享保六）年に増上寺の僧侶が吉原の女性を請け出し妻にした罪で還俗となった例²⁹、一八五一（嘉永四）年に増上寺の僧侶が女犯によって遠流された例³⁰といった多数の事例が史料から確認できる。こうした記録からは、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わかる。なお日蓮宗については、一六〇一（慶長六）年から一六一五（元和元）年にかけて法度は出されなかったが、その後は一八〇三（享和三）年に日蓮宗の僧が女性を妊娠させて墮胎薬を飲ませて死罪となった事例や、一八二六（文政九）年にも密通した僧

が町中引き回しの上、獄門に処されたという記録がある。

ジャフィーは³⁵、僧侶たちはこの時期、妻帯というよりも女犯や密通の罪によって逮捕・処罰されていたとしつつも、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述べ、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いる。その指摘の通り、江戸幕府は女犯と妻帯とを厳密には区別せず妻帯は類似する行為と同様に禁止され、処罰の対象とされていたと考えられる。

一―二 江戸期における浄土真宗と「妻帯の宗風」

各宗派において、僧侶たちの女犯や妻帯は禁止されており、違反した者は厳しく処罰されていた。ところが、浄土真宗の僧侶はその規制対象外であったと考えられている。

それを示す法度と考えられているのが、一六六五（寛文五）年の「諸宗寺院法度」と同時に発布された「諸宗寺院下知状」で、この法度は、「個別的統制から画一的統制へ移行したものと³⁶」とされる。豊臣政権時代を含むそれまでの江戸幕府の政策では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、これは各宗派に共通するものであった。

ここでは、「他人者勿論、親類之好雖³⁷有³⁸之、寺院坊舎女人不可³⁹抱⁴⁰置之、但、有来妻帯者可⁴¹為⁴²各別⁴³事」とあり、妻帯を禁止

する一方で、すでに妻帯している場合は対象外となっている。この「有来妻帯」が具体的に何を指すのかは、はっきりとはわからない。しかし、平田厚志が「『有来妻帯者可為各別事』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する」と結論づけているように、この法度が「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」と現在は考えられている。

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、治身、後世ノ道ヲ可⁴⁴知」と定めている。この消息からは、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公認し、かつ妻子を扶養することを説いていたことがわかる。ファンも、この消息から「諸宗寺院下知状」にある「有来妻帯」は真宗を指している可能性が高いことを指摘しており⁴⁵、それに該当する宗旨が浄土真宗であることは、現段階ではおおむね一致している。

浄土真宗が規制対象外であったことを示す史料としてはさらに、一七二二（享保七）年に本願寺に対して出された幕府の法度がある。

この中で妻帯に言及している箇所を挙げると、

一、宗門は子孫相統風儀故、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、然に身之程を知らず、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ず。若不如法の族於^レ有^レ之は、住職かなふへからざる事

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、沙門に似合ざる業一切いたすへからず、たとい俗輩誘引たりとも、漁獵之遊ひに交るへからざる事⁴²

とあり、この中では「宗門ハ子孫相統風儀故」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「幕府の趣意にそつ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⁴³もの」である。幕府は草案を受け検討した上で「子孫相統風儀故」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、江戸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いえる。

なお、こうした法度は本願寺だけではなく専修寺と仏光寺にも発布されたが、そこで書かれているのは他宗派を誹謗してはならないことや、華美な法衣や豪華な食事を控えること、遊興の禁止といった規定⁴⁴であつて、妻帯は禁止されてはおらず、また江戸幕府による

僧侶の女犯や妻帯に関する処罰の記録の中に浄土真宗僧侶の例は確認できない。

ジャファイは、僧侶の女性関係に関する多数の記録から、幕府による女犯や妻帯の厳罰化にもかかわらず、真宗以外の多くの僧侶がそれらを行っていたのが実態であつたことを指摘している⁴⁵。そのような状況の中で浄土真宗は、妻帯が幕府によつて公認された稀な仏教教団であり、それは「宗風」が主な根拠であつた。

一―三 「妻帯の宗風」の根拠

では、「宗風」のために真宗が妻帯を禁じられなかったとすれば、浄土真宗はその「宗風」の根拠をどのように説明したのか。

幕府がその根拠を問い合わせた際の記録として平田は、一七九六（寛政八）年に、京都所司代宛に西本願寺が回答した「浄土真宗開闢肉食妻帯之儀本願寺勅号之由緒」と題する史料がある。ここでは次のように書かれている。

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^次歳、勅許と申義ハ不申伝候⁴⁶

肉食妻帯の儀は、法然上人と親鸞聖人がともに時機を鑑みて、
 教えを示した上で祖師親鸞聖人が肉食妻帯をなさり、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。勅許だったということは伝わっていない「大
 澤記」。

ここでは、一二〇九（建仁三）年に親鸞が、法然と「共」時機を
 監ミ玉ひ、「示教之上」、関白九条兼実の娘と「結婚した」とされて
 いる。ここでの「妻帯の宗風」の根拠は、宗祖親鸞が「時之関白兼
 実公之息女と被致配偶候」したことそれ自体にあるとされている。

「妻帯の宗風」について、どういった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
 一六六五（寛文五）年には、「諸宗寺院法度」および「諸宗寺院下
 知状」にて僧侶の「不行儀」や寺院や坊舎へ女人を抱え置くことが
 禁じられ、また一六八八（貞享五）年には「寺院坊舎女人抱置禁止
 之覚」⁴⁸、一七一八（享保三）年には、「僧侶風紀取締二付達」⁴⁹、さら
 に一七八八（天明八）年には、「僧侶風紀取締二付内達」⁵⁰が幕府よ
 り発布されて、僧侶の風紀粛清が行われている。また、この文書の
 三年後の一七九九（寛政十）年にも、「僧侶風紀取締二付内達」⁵¹が
 発布されている。このように幕府が各寺院に対して僧侶の女犯・妻
 帯を厳しく禁じている風潮の中において、「妻帯」という特異な

「宗風」の根拠を幕府が浄土真宗へ問い合わせるのは、当然の態度
 と考えられる。

しかしこの記録からは、なぜ浄土真宗において「妻帯」が、「宗
 風」となっているのかについてはわからない。この文書に書かれて
 いるのは、あくまで親鸞が「妻帯」したことに關するエピソードで
 あって、「妻帯」が浄土真宗の「宗風」となっている理由や根拠で
 はない。確かに、「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。だ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」を浄土真宗の「宗風」とするという、勅許のよう
 な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
 理由にはならず、親鸞の「妻帯」が真宗の「宗風」の起源とはなら
 ないはずである。

そもそも、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」に關するものは確認できな
 い。浄土真宗における、「宗風」としての「妻帯」は、親鸞が「妻
 帯」したこと自体に拠っているだけなのである。

それにもかかわらず浄土真宗は、江戸幕府によって「妻帯の宗
 風」が認められた。江戸幕府がなぜ浄土真宗に対して「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

浄土真宗にとって大きな抛りどころとなったはずである。そして幕府が僧侶の妻帯を厳しく禁ずる中において妻帯が公認されたことは、「妻帯の宗風」という特異な「宗風」が、他宗や社会に注目されるきっかけともなる。

一四 江戸期浄土真宗における妻帯論

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_レ慎敬_レ法」としてその第五条に、「妻子ヲ扶持シ、治身、後世ノ道ヲ可_レ知」とあり、「妻子ヲ扶持」しつつ「治身」、「後世ノ道ヲ」知るべき、との指針が示されている。ここからは、教団として妻帯を公認し、妻帯する教団として内部の規律を整えると同時に、教団外部に対しての体裁を整えようとする意図もうかがわれる。

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」に関する書物が浄土真宗の教学問題の最高責任者によって執筆あるいは刊行され続けた。⁵⁴ 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、浄土真宗の教学者たちは様々な論理を構成し、外部に対して妻帯論を展開していく。

そうした真宗教学者たちの弁明の先駆としては、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⁵⁵とされ、彼による『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」となり、その後の肉食や妻帯に関して内外に議論を展開する際に多く引用された。

『客照問答集』は、「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」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、タゞ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。⁵⁶

ここでは、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本質を知らないのだと反論し、「妻帯の宗風」の正当性を主張している。

また知空は『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。⁵⁷

とし、浄土真宗の妻帯はそのような単なる破戒僧とは違い一人の女性を坊守(妻)とし、「慚愧のノ徳」があるので他宗僧侶の行状よりは許容の範囲であると弁明する。

西吟と知空を含めると、江戸期においては「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た。⁶⁰ その言説内容の変遷を研究したファンは、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」ている一方で、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、より主張するようになっていく点を明らかにした。⁶¹ また平田は、西吟を先駆とする「近世前期から中期にかけての多くの真宗教学者の『肉食妻帯』論の弁明の仕方は、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」と指摘している。⁶²

さらにジャフィーは、この時期の他宗僧侶による妻帯の広まりを背景として、幕府による公認は、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を引き起こしたとし、この時期の真宗の肉食や妻帯論が、真宗の「宗風」の正当性の主張に重点を置いている点を指摘している。⁶³ 江戸幕府が他宗僧侶の妻帯を厳しく禁じ、一方ではそのような風潮の中であっても他宗僧侶による妻帯が広がっていた状況において浄土真宗は、妻帯が公認

された仏教教団としてその「宗風」の根拠や正当性を他宗や社会へ主張し、その論理をより強化していく必要があった。江戸期の真宗における妻帯論の興隆は、真宗の置かれた状況を如実に表していると考えられる。

二 親鸞伝における「妻帯した親鸞像」の定着

二―「親鸞伝」『御伝鈔』における親鸞「妻帯」の描写の欠如
 そもそも、真宗教学者たちがそれほど多くの妻帯論を展開しなければならなかったのはなぜか。

宗祖親鸞が「妻帯」し、かつそれには正当な理由あったということとを明確に示す根拠があれば、「妻帯」の正当性や、「宗風」についての議論を展開する必要はないはずである。だが、現在確認できる親鸞の言葉のうち、「妻帯」や「宗風」に関して言及したものはない。

親鸞の生涯を記したものとしては、親鸞の三十三回忌の翌年に本願寺の第三世覚如(一二七〇―一三五二)が作成したとされる「親鸞伝絵」と、その詞書を抜き出した『御伝鈔』がある。この二つは、浄土真宗における最大の年中行事である報恩講において使用され、報恩講では「親鸞伝絵」の絵を抜き出した「御絵伝」と呼ばれる掛幅を掲げ、『御伝鈔』が読み上げられてきた。浄土真宗における

『御伝鈔』拝読の記録を研究した日下無倫は、「親鸞伝絵」を讀誦し賞鑑する行為は、覚如による永仁初稿の制作以来常に行われたと分析しており⁶⁷、浄土真宗にとってこの二つの伝記はたいへん重要なものである。また親鸞伝の解釈の変遷を詳細に研究した塩谷も、「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つてよい」と結論づけており、「親鸞伝絵」および『御伝鈔』は、親鸞の生涯を描いた伝記として第一に挙げられる重要史料といえる。

ところがその「親鸞伝絵」と『御伝鈔』には親鸞「妻帯」の描写や記述がない。先に提示した「浄土真宗開闢肉食妻帯之儀本願寺勅号之由緒⁷⁰」では、親鸞は一二〇九（建仁三）年に「妻帯」したとされている。しかし「親鸞伝絵」や『御伝鈔』にはそれについての描写や記述はなく、一二〇九（建仁三）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観音から夢告を受ける様子である。

「親鸞伝絵」にあるこの夢告とは、「行者宿報設女犯 我成玉女身被犯 一生之間能壯嚴 臨終引導生極楽⁷¹」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つても、そのときは私が美しい女性となつてお前に犯されよう。そしてお前の生涯を莊嚴し、臨終に際してはお前を極楽へと導こう、という意味である。またこの夢告は、「救世菩薩善信にのたまわく、これはこれわが誓願なり。善信この誓願の旨趣を宣説して一切群生に聞しむべしと云々⁷²」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つた、というものである。一二〇九（建仁三）年に親鸞の身に起こつた出来事はこの夢告を得たというエピソードがほとんどであつて、親鸞「妻帯」の様子や、「妻」の描写は見当たらない。

親鸞の「妻帯」という出来事が、「親鸞伝絵」や『御伝鈔』に書かれていないことに関して塩谷は、「親鸞伝絵」や『御伝鈔』が浄土真宗にまったく無知な者に読まれることはなく、「妻帯」したという露骨な表現を使わずとも、その暗示程度で意味は通じるとしている⁷³。塩谷のこの指摘のように、前記の夢告は「女犯偈」と呼ばれる親鸞の「妻帯」のきっかけ、そして親鸞の「妻帯」を示唆するものとしてこれまで扱われてきたのである。

しかしたとえこの夢告が「妻帯」を示唆し、それを以て「親鸞伝絵」や『御伝鈔』が親鸞の「妻帯」を暗示しているとしても、暗示されることと、記述もしくは描写されることとは別であろう。ここで注目したいのは、「御伝絵」や『御伝鈔』では暗示程度であつた親鸞の「妻帯」が、江戸期に作成された親鸞伝では明確に記述されている点である。いくつかの親鸞伝、特に江戸期の親鸞伝には、親鸞の「妻帯」が明記されており、それらの中では、前記の夢告に加えてさらに詳細な親鸞「妻帯」のエピソードが記述される。本稿では、その背景を江戸幕府による僧侶の女犯・妻帯に対する嚴罰化と

仮定している。

そこで次からは、江戸期に作成または刊行された親鸞伝の「妻帯」の描写に注目し、江戸幕府による統制が行われていた状況下で、親鸞の「妻帯」そして浄土真宗の「妻帯の宗風」の記述がどのような変遷を遂げていったのかを明らかにしたい。

二―二 親鸞伝における親鸞「妻帯」の記述

親鸞の生涯を語った親鸞伝は、数・種類ともに多い。塩谷の研究²⁴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、十四世紀以前の「親鸞伝絵」、『親鸞聖人御因縁』、『親鸞聖人御因縁秘伝鈔』がある。特に「親鸞伝絵」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、絵解きで使用されるなどして多く流布していった。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』なども登場する。

親鸞伝は特に、江戸期以降さかんに作成されるようになる。出版技術の発達もあって、真宗教団側の作成した親鸞伝のみならず、絵解き本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。²⁵

この時代の親鸞伝の特徴の一つとして、親鸞「妻帯」の記述があることが挙げられる。親鸞伝において、「親鸞伝絵」や『御伝鈔』では語られなかった「妻帯」という出来事が登場し、またその記述が次第に詳細なものへと変化していくのである。

親鸞が「妻帯」したという記述は、江戸期の親鸞伝において突如現れたものではないが、親鸞の生涯を描いた「親鸞伝絵」や、『御伝鈔』のいずれにも「妻帯」についての描写や言及はない一方で、江戸期に作成された親鸞伝では親鸞の「妻帯」が必ずといってよいほど登場する。

考察を始めるにあたってはまず、江戸期以前の親鸞伝の親鸞「妻帯」の記述を示すが、親鸞が生きていた時代における「妻帯」は、何を以て「妻帯した」とするのが曖昧である。そこで法制史研究の石井良助による成果を参考に²⁶、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現在考えられている記述を、「妻帯」を示すものとする。

また江戸期には、様々な人々が異なった形で親鸞伝を生み出している。その中には読本作家によるものや、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。本稿は、親鸞伝に表出された浄土真宗教団の状況と、その背景との関係を考察することを目的としているため、分析に用いる親鸞伝は、作者が浄土真宗教団の人物または寺院であるとされているもの、さらにある程度制作年代のわ

かっているものに限定して分析を行う。

二一三 江戸期以前に作成された親鸞伝における親鸞「妻帯」の記述
はじめに、江戸期以前の親鸞伝のうち「妻帯」の記述のある親鸞伝を二本挙げる。

まず、一二八八（正応元）年頃から一二九五（永仁三）年の間に書かれたとされる『親鸞聖人御因縁』⁽²⁸⁾（以下『御因縁』）である。この親鸞伝が重要なのは、「親鸞伝」とほぼ同時期に書かれたにもかかわらず「親鸞伝」にはない「妻帯」の記述があるという点である。「親鸞伝」や『御伝鈔』にも、親鸞の「妻帯」に関する記述は見当たらない。『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である。

塩谷によれば、本書は写本も少なく、武蔵・嵯峨野周辺で作成された可能性が高いもので、京都の仏光寺にも江戸中期になるまで入っておらず、⁽²⁹⁾京都の本願寺や仏光寺といった寺派とは別の系統の真宗門徒・教団の伝記であると考えられている。

先にここで語られる親鸞の「妻帯」という出来事を要約すると、次のようなものである。

一二〇一（建仁元）年十月、月輪法皇という人物が法然の元を訪れ、出家者の念仏と在家信徒の念仏に違いがあるのかと尋ねた。法

然はその問いに対して、違いはないと答えた。

しかし法皇はさらに、本当に違いがないのなら、法然の弟子の中で一生不犯の僧を一人還俗させて在家とし、証拠を見せてほしいと願った。そこで法然は還俗させる僧として親鸞を指名したが、親鸞は、法然の元で戒律を守って修行してきたと主張し、はじめはそれを拒否した。

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俗人になれと促す。そこで親鸞は、法皇の車と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。

以上が親鸞の「妻帯」に関する内容である。このエピソードは、これより後に挙げる親鸞伝における親鸞の「妻帯」に関する記述にほぼ共通し、親鸞が「妻帯」したのは法然のすすめであって、相手は玉日であるというのが、親鸞伝において共通する親鸞「妻帯」のエピソードである。

この書物には、「ヒメミヤヲ平人ノツマトナシマシマス」や、「親鸞ハ夫婦同車シテ」⁽³⁰⁾という記述がある。これには、「ツマ」や「夫婦」という言葉があり、また玉日姫の身分の異動が記されている。

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かったとされる。⁽³¹⁾さらに石井は、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、少なくともその同意を得ることは必要であったとする。この『御因縁』では、父親の九条兼実が娘を「卑婦人」としたとしているので、父親の介入があった上で身分を異動したことがわかる。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いえる。

次に「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』(以下『秘伝鈔』)である。本書は、覚如の仮託書とされるが、刊行は一七一六(正徳六)年で、「伝本が非常に少ない上に存如書写本に由来する写本・板本しか現存しない」親鸞伝である。

この親鸞伝は、半分以上が親鸞の「妻帯」に関連する出来事で占められており、ここでは「鍾愛ノ御息女ヲ毀、イタハシクモ貧道遁禿ノ卑婦トナシタテマツリ」、「親鸞夫婦同車シテ」とある。ここにも、「夫婦」という言葉が現れており、内容は先の『御因縁』の伝えるものとほぼ共通している。

また、この『秘伝鈔』の一六七六(延宝四)年の書写には、「年来晴不審慶喜余身。教如上人御代、家康將軍尋之時、以是書上畢」との記述があり、東本願寺教如の代にこの書物に拠って江戸幕府へ書状を提出したことが記されている。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である。しかし本書

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)たこの言葉からは、この『秘伝鈔』がその当時の浄土真宗にとって重要かつ利用価値のあるものと受けとめられていたと考えることができる。

以上のように、江戸期以前に作成された親鸞伝のうちで「妻帯」の記述があるのは、『御因縁』と『秘伝鈔』である。しかしこの二つの親鸞伝は写本が少なく、『秘伝鈔』にいたっては作成されたのが室町初期だったにもかかわらず、刊行されたのは一七一六(正徳六)年である。ところが『御因縁』と『秘伝鈔』以降、「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親鸞伝に見られるという事態が進展」していく。それを次から確認したい。

二一四 江戸期の親鸞伝における「親鸞妻帯」の記述

江戸期に入ってから作成された親鸞伝のうち、作成時期の早いものは、一六六四(寛文四)年初版、『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。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た。この親鸞伝は、「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に地位を保った」と評されている。つまりここで記述され

た内容は、明治にいた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のである。

この伝記には、親鸞が「妻帯」したと考えることのできる、「ツキ二殿下第七ノ姫宮、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」⁽⁹²⁾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」する場面や言は、これまで見てきた「妻帯」の記述と同じようなものである。またこの『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」⁽⁹³⁾とし、玉日が登場し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、教団として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。

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』の文中にはない親鸞の「妻帯」がはっきりと記述されているという点である。浄土真宗が「宗風」として「妻帯」を主張するためには、宗祖親鸞が「妻帯した」ことがまず重要になってくるが、この『照蒙記』は「親鸞伝絵」や『御伝鈔』にはない親鸞の「妻帯」を明示しており、そしてこの伝記はその後、親鸞の生涯に関する教団の正統な注釈書として扱われた。宗祖親鸞が「妻帯」したことが、教団の正統な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する可能性が非常

に高い。

また親鸞の「妻帯」の記述は、本願寺派ではない寺派にも同様に見られる。それを示しているのが仏光寺派の勸化本で、一六八七（貞享四）年に知足軒が作成、本屋吉兵衛が刊行した『善信聖人報恩抄』⁽⁹⁴⁾である。ここにも、「御娘玉日ノ姫」⁽⁹⁵⁾ト通配シ玉ヘリ」や、「鍾愛ノ御息女ヲヤツシ、イタハシクモ貧道ノ坊守トナシ」⁽⁹⁶⁾とあり、記述内容は『秘伝鈔』に類似している。

本書は、「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」といわれるもので、仏光寺本の「親鸞伝絵」（『善信聖人親鸞伝絵』）⁽⁹⁷⁾に依りつつ、親鸞の生涯と仏光寺史を述べたものである。

先に見た『照蒙記』が西本願寺の知空によるもので、この『善信聖人報恩抄』は仏光寺派の親鸞伝である。知空は本願寺の「親鸞伝絵」と『御伝鈔』とに依って『照蒙記』を書いたが、この『善信聖人報恩抄』は仏光寺本の「親鸞伝絵」（『善信聖人親鸞伝絵』）に基づいている。元にした「親鸞伝絵」は異なるものの、それら二つの「親鸞伝絵」には、どちらも「妻帯」の記述はない。ところがそれらに基づいて作成された二つの親鸞伝には、記述はやや異なりはするが、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。この二つの親鸞伝からは、親鸞が「妻帯した」ということが述べられている点において本願寺と仏光寺の親鸞伝は共通してい

ることが確認できる。

次は、信濃塩崎康楽寺が一六八四〜八八年（貞享年中）に作成したとされる『康楽寺白鳥伝』（以下白鳥伝）⁽⁹⁸⁾である。信濃塩崎康楽寺は一五〇一（文亀二）年頃本願寺教団に参入し、「絵伝の家」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」⁽⁹⁹⁾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、読みながら絵を指すべきところに朱で印がつけられており、実際に絵解きをする際の注記が付されている。⁽¹⁰⁰⁾

この『白鳥伝』は、『照蒙記』を元に作成され、『白鳥伝』においても、親鸞「妻帯」の様子は、「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」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類似している。この親鸞伝が絵解きの際に使用されたことを考えると、ここで書かれた内容は、浄土真宗教団が内部・外部に向けてのアピールするものとして一定の機能を果たしたものと考えられる。

さらにその後の一七二七（享保二）年に高田派の良空によって『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」⁽¹⁰¹⁾。塩谷の指摘するように本書は、編年体形式で親鸞の年齢・年代順に出来事を並べ親鸞の一生を統一的に語るといってそれ

までにはない編年体形式によって価値を高め、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のである。そしてこの中でも、「殿下第七ノ姫、其名ハ玉日ト申ニ配嫁シタマフ」や、「変現ノ賢婦」、「是時ヨリ祖師始テ受妻ノ身トナリタマヘリ」という文言で親鸞の「妻帯」が語られている。⁽¹⁰²⁾

また同じく良空の作である一七三三（享保十八）年の『親鸞聖人正明伝』（以下『正明伝』）は、「語り聞かせるような文体」⁽¹⁰³⁾で記され、『正統伝』の内容を物語風に変更してある。塩谷の言うように、『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。⁽¹⁰⁴⁾ この二つの親鸞伝に書かれた内容は、そのわかりやすい形式と、伝わりやすい文体によって定着したと考えられる。

特に『正明伝』は、「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」⁽¹⁰⁵⁾と評され、親鸞が「妻帯した」ことが詳細に記述されており、「妻帯」に関する記述もそれまでの親鸞伝と比べて多くなっている。ここでは、「御娘玉日姫ニ配嫁シタマフ」や、『マコトニウケイシヤイケラフ』『誠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』⁽¹⁰⁶⁾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ている。

表1でまとめたように、親鸞伝において親鸞の「妻帯」は、月輪

表1 親鸞伝における親鸞「妻帯」の描写⁽¹¹³⁾

書名と作成・刊行年	親鸞「妻帯」の描写
『御因縁』 1288（正応元）年～1295（永仁3）年作成	ヒメミヤヲ平人ノツマトナシ 親鸞ハ夫婦同車シテ
『秘伝鈔』 室町時代初期作成、1716（正徳6）年刊行	鍾愛ノ御息女ヲ毀、イタハシクモ貧道通禿ノ卑婦人トナシ 親鸞夫婦同車シテ
『照蒙記』 1664（寛文4）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』 1687（貞享4）年作成・刊行	御娘玉日ノ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給事
『白鳥伝』 1684～88（貞享年中）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』 1717（享保2）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
『正明伝』 1733（享保18）年作成・刊行	御娘玉日姫ニ配嫁シタマフ 紅閨鍾愛ノ賢婦ヲヤツシ、イタハシクモ貧道黒衣ノ卑婦人トナシタマフ

殿下の願いであり、法然のすすめもあって月輪殿下の娘、玉日と「妻帯」したという、『御因縁』のエピソードとなり類似した形で記述されている。こうした記述の類似性からは、僧侶の妻帯が厳罰化され、また浄土真宗が妻帯を公認されていた時期において、親鸞「妻帯」のエピソードが定着していることが見て取れる。

なお、現在の通説では親鸞の「妻」は、先の『照蒙記』にも登場した「恵信ノ禪尼」（恵信尼）とされている。一九二一（大正十）年に西本願寺において「恵信尼文書」が発見され、恵信尼の実在が明らかとなった。また親鸞伝については、平の⁽¹⁴⁾ように、玉日姫と親鸞との結婚を伝える『御因縁』『正明伝』の記述には誤りが多く、根拠がないとしてこれらの親鸞伝の信憑性を疑い、玉日姫との「結婚」を否定する主張もある。しかしその一方では松尾剛次⁽¹⁵⁾のように、それらの親鸞伝を評価しそこに登場する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抹消されたという説を展開する研究もある。

そうした議論はあるものの、本稿は、親鸞の「妻」が玉日姫なのか恵信尼なのか、あるいはどの系統の親鸞伝の内容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」の記述の有無とはまったく別の問題であるとの立場をとる。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かであれ、本稿では、江戸期の親鸞伝において親鸞の「妻帯」がはっきりと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』は写本が少ないにもかかわらず、江戸期に作成された親鸞伝にはこの二つの親鸞伝に類似した内容で親鸞の「妻帯」が記述されている。『秘伝鈔』が江戸期に入ってから刊行されていること、そして親鸞「妻帯」の記述が江戸期の親鸞伝では定着していることを考えると、宗祖親鸞の「妻帯」は、僧侶妻帯に対する規制が厳しくなった状況下に置かれた浄土真宗にとって重要な事柄であった可能性が高い。

三 親鸞「妻帯」の正当性と「妻帯の宗風」

三―一 親鸞伝における親鸞「妻帯」の正当性

しかしたとえ親鸞が「妻帯した」ということが定着したとしても、僧侶の妻帯は幕府によって厳しく禁じられるような事柄であることに変わりはなく、そもそも姪戒を守る僧侶の立場からして妻帯は避けられるべき行為である。よって親鸞の「妻帯」も、単なる破戒行

ではなく、破戒してまでなすべき理由があったと語らなければならない。先に挙げたように僧侶の女犯および妻帯は、規定の上のみならず、実際に厳しく処罰されていた。そうした状況において規制対象外であった浄土真宗は、幕府だけではなく他宗派や社会に対しても、宗祖親鸞の「妻帯」が、単なる破戒や違反行為ではなく、いかに正当なものであったかを示す必要が生じてくる。これらの点は親鸞伝においてどのように記述されているのか。

表2は、親鸞伝における親鸞「妻帯」の理由を比較したものである。

これを見ると、親鸞の「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（もしくは月輪禪定殿下）」の懇願によるものであったという点で類似していることがわかる。成立の早い『御因縁』では、「法皇」の願いを叶えるため、衆生救済のためとして親鸞の「妻帯」が語られており、その後の親鸞伝においても、親鸞が「妻帯」した理由は類似している。

そうした中で『秘伝鈔』では、『御因縁』には見られなかった「黒谷ノ大師聖人」(法然)の意図として親鸞の「妻帯」が記述される。ここでは、「月輪禪定殿下」の懇願通り、「凡夫往生ノ正信」¹⁶「伝通」¹⁶するために法然の指示によって親鸞が「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」¹⁷よう

表2 親鸞伝における親鸞「妻帯」の理由の記述⁽¹¹⁸⁾

書名と作成・刊行年	「妻帯」の理由の記述
【御因縁】 1288（正応元）年～1295（永仁3）年作成	イマノ法皇ハ末世ノ衆生ヲタスケン御タメニ <small>ホフワウ マナタイ シュシャウ</small>
【秘伝鈔】 室町時代初期作成、1716（正徳6）年刊行	イマ月輪ノ禪定殿下ハ末世ノ疑謗ヲ断除シテ、凡夫往生ノ正信〔ヲ〕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トタメニ
【照蒙記】 1664（寛文4）年作成・刊行	殿下ノタマハク、シカラハ御弟子ノナカニ一生成不犯ノ僧ヲ一人タマハリテ <small>キチシャウワホン キチニン</small> 在家ニナシタテマツラバヤトアレハ
【善信聖人報恩抄】 1687（貞享4）年作成・刊行	今ノ月輪禪ノ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 <small>コン</small> 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トタメニ
【白鳥伝】 1684～88（貞享年中）年作成	殿下ノタマハク、シカラハ御弟子ノナカニ一生成不犯ノ僧ヲタマハリテ、在家ニナシタテマツラハヤトアレハ
【正統伝】 1717（享保2）年作成・刊行	御弟子ノ中ニ於テ一生成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】 1733（享保18）年作成・刊行	月輪殿下ハ凡夫往生ノ正信ヲ伝通セムト欲シテ <small>ツキワノテンガ デンブク ホツ</small> 大師上人ハ弥陀一教ノ利物ヲ顕彰セムガ為ニ <small>ケンシヤウ タメ</small>

という法然の意図があったとして、親鸞の「妻帯」が語られる。『秘伝鈔』においては「妻帯」の理由が、「月輪禪定殿下」の懇願と、親鸞の師匠である法然の布教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考えられている室町時代初期からはるかに時代の下った江戸期（一七一六年）である。本書は「江戸時代中期までほとんど知られていない書物」と考えられており、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ようになる⁽¹⁹⁾。かなり時代の下ってからの刊行であること、また刊行後の学僧たちの反応の大きさから、『秘伝鈔』で書かれた内容が江戸期になって重要性を増したとも考えられる。『秘伝鈔』では、親鸞の「妻帯」が、どういった経緯でなされたものか、またいかに正当な理由があるのかがはっきりと示されており、『秘伝鈔』が江戸期の真宗にとって「妻帯」の理由を語るにあたり重要な書物であった可能性が高い。

この点に関していえば、『照蒙記』では「妻帯」の記述のある『御因縁』を「キシヤ紀者サダカナラズ、シテロク実録トハイヒカタ

シ¹²⁾」としつつも「シカレトモ書ノ趣ヲ略シテイハバ¹³⁾」と続け、「御因縁」における親鸞「妻帯」のエピソードとその「妻帯」の理由がほぼ同じような内容で記されており、これに代わる親鸞「妻帯」に関する記述はない。信憑性の低いと評価する親鸞伝を引いてまで親鸞の「妻帯」について記したということから、親鸞の「妻帯」がこの時期、ある程度重要な意味があったと考えられる。特にこの『照蒙記』を著した知空は、『真宗肉食妻帯弁』においても親鸞が「妻帯」した際の様子を記しており、真宗の「妻帯の宗風」の正当性を、宗祖親鸞の「妻帯」によって主張している。

さらに『善信聖人報恩抄』にいたると、親鸞が「妻帯」した理由は「偏ニ在家似同ノ宗旨ヲ建立シ、将来ノ愚迷凡情ヲ導ント¹⁴⁾」と表現される。これは凡夫の往生を伝通したり、法然の「一向専修」を広めたりするといったような、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り、「在家似同じノ宗旨」を「建立」するという一つの宗派の起こりを示唆するものである。この表現はそれまでの親鸞伝では書かれなかったものであって、宗祖である親鸞が「妻帯」したことを「宗風」へ結びつけるものとして注目に値する。また親鸞が「妻帯」した理由は、ほぼ同時に作成された『白鳥伝』と、その後作成された『正統伝』においても、衆生救済を目的とした法然の指示として記述されるが、『正明伝』にいたると、「妻帯」の理由が月輪殿下の懇願に加え、「大師上人ハ弥陀一教ノ利物ヲ

顕彰セムガ為ニ¹⁵⁾」とされ、教えを広めようとする法然の意図を受け、そのものであったとして語られる。

以上のように、親鸞「妻帯」の理由を「月輪殿下」の懇願に由来した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。しかし時代が下るごとにその法然の意図は教えを広めることや、さらには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というのが親鸞伝における表現である。

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3にまとめた通りである。

「妻帯」することになった親鸞の反応は、「親鸞チカラオヨハス¹⁶⁾」や、「綽空涙ヲ流シ堅ク辞セラル¹⁷⁾」、「現師ノ指授ナレバチカラ及タマハズ¹⁷⁾」など消極的なものであり、師匠である法然のすすめを断れずに「妻帯」した親鸞像が語られている。親鸞伝において共通しているのは、「妻帯」がはじめから親鸞の意志ではなく、親鸞自身は「妻帯」をすすめる法然の指示に対して消極的であったという点である。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るべきものであろう。また師匠である法然の指示によって仕方なく「妻帯」したのであれば「妻帯」の責任は親鸞に起因しない。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、衆生救済を目的に正当化されているのである。

表3 親鸞伝における「妻帯」に対する親鸞の反応の描写⁽¹²⁶⁾

書名	「妻帯」に対する親鸞の反応
『御因縁』	<small>シンラン</small> 親鸞チカラオヨハス
『秘伝鈔』	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』	
『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 ^{ムネ} 胸 ^{シヅメ} ウチサワギ、仕成 ^{シナシ} タル世 ^{ヨノナカ} 中 ^{カタハラ} ヤト片 ^{ヲボシメセ} 腹 ^{イタク} イタク思召ドモ、 現師 ^{ゲンシ} ノ指授 ^{シジユ} ナレバチカラ及タマハズ

しかしそのみでは、親鸞の「妻帯」を浄土真宗の「妻帯の宗風」の起源とすることはできない。宗祖である親鸞が「妻帯」し、そうするだけの正当な理由があったのであれば、次に必要なのは親鸞の「妻帯」を浄土真宗の「宗風」の起源に結びつけるような記述である。

「妻帯」の根拠が主張できるかどうかが教団にとって重要となってくる。また、先に挙げた一七九六（寛政八）年における京都所司代宛の西本願寺の回答⁽¹³⁾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いない。また、「妻帯の宗風」の根拠とされる親鸞「妻帯」は、「親鸞伝絵」や『御伝鈔』ではなく、親鸞伝において語られる出来事である。では、「妻帯の宗風」に関して、親鸞伝において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、表4の通りである。

これまで確認してきたように、親鸞「妻帯」の記述のある最古の親鸞伝である『御因縁』では、親鸞が「妻帯」したということ、そしてその「妻帯」のきっかけは「月輪法皇」の懇願であったことが記されており、このエピソードはその後の親鸞伝に共通するものであった。しかし「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、江戸期になって刊行された『秘伝鈔』以降である。『秘伝鈔』では、「在家修行ノ先達トナシタテマツリ給ヘリ⁽¹³⁾」という文言が現れる。ここでは、法然が「一向専修ヲ弘

三―二 親鸞伝における「宗風」としての「妻帯」

江戸幕府が一六六五（寛文五）年に各寺・各派に対して共通に発布した「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、親類之好雖有之、寺院坊舎女人不可抱置之、但、有来妻帯者可^レ為^レ各別^事⁽²⁾」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、「宗風」としての

表4 親鸞伝における「妻帯の宗風」に関する記述⁽¹³²⁾

書名と作成・刊行年	「妻帯の宗風」に関する記述
『御因縁』 1288（正応元）年～1295（永仁3）年作成	
『秘伝鈔』 室町時代初期作成、1716（正徳6）年刊行	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』 1664（寛文4）年作成・刊行	今白 ^{ヒヤクケ} 衲百華ヲ示現シ玉フコトハ、我成玉女身被犯ノ化儀ヲシメサル、 ^{テウ} 徴ナリ 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』 1687（貞享4）年作成・刊行	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トメニ、新敷モ相承神足ノ御弟子ヲ命ジテ、在家修行ノ先達トナシタマヘル
『白鳥伝』 1684～88（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、疑ヲハラサセラレタ
『正統伝』 1717（享保2）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滿ス 是時ヨリ祖師始テ受妻ノ身トナリタマヘリ
『正明伝』 1733（享保18）年作成・刊行	大師上人ハ弥陀一教ノ利物ヲ ^{ケンジャウ} 顕彰セムガ為ニ、 ^{タメ} 相承神足ノ ^{サウザウジンソク} 高弟ヲオトシテ、 ^{カウテイ} 在家修行ノ先達ニソナヘタマヘリ

通」するために親鸞に「妻帯」させたという理由に加え、親鸞に「妻帯」させて「在家修行ノ先達」とした、というエピソードとなり、「妻帯」する在家と同じ生活をしつつ修行するという新しい立場に親鸞が立ったということを示唆するものへと変化しているのがわかる。

また江戸期に入って作成・刊行された『照蒙記』では、親鸞が受けた夢告について「在家修行ノ先達トナリ玉フヘキ標相ナリ」と表現しており、この夢告は救世菩薩が女となって犯され、親鸞が「妻帯」して在家修行することを示しているとする。

「親鸞伝絵」において親鸞は、「行者宿報設女犯 我成玉女身被犯 一生之間能莊嚴 臨終引導生極楽^文」および「救世菩薩善信にのたまわく、これはこれわが誓願なり。善信この誓願の旨趣を宣説して一切群生に申しむべしと云々⁽¹³⁴⁾」という夢告を受けたとされているが、この夢告の登場する「親鸞伝絵」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」との関係も曖昧であった。しかし『照蒙記』では、この夢告が、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⁽¹³⁵⁾と明記されている。

この夢告の後半では、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。平の指摘のように、親鸞からわざわざ女犯の許可の話をお聞かせずとも、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¹³⁵であつて、この夢告が新たな宗教思想の啓示である可能性はある。しかしたとえそうであつたとしても、この夢告は親鸞に対して「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すすめているわけでもない。この夢告はあくまで、たとえ女犯をしてしまうようなことがあつても極楽へ往生させるといふ救世菩薩の誓願を、一切衆生に説き聞かせるようにと告げているだけなのである。

さらに『善信聖人報恩抄』では、『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」になつたという点は同じではあるが、はっきりと「偏ニ在家似同ノ宗旨ヲ建立シ¹³⁶」との文言が現れる。ここでは親鸞が「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」するというエピソードが展開され、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」建立の契機として表現されているのである。このよくな記述はそれまでの親鸞伝にはないものであり、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¹³⁷」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」の起源として明確に表現しており、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ことがわ

かる。

さらに『正統伝』にいたると、「宗風」として「妻帯」に関する記述が多くなり、また詳しくなる。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¹³⁸」と記され、夢告がそのまま「妻帯ノ宗風ヲ弘メ」ることを示したものにへと直結し、「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莊嚴して極楽へ往生させようと告げ、この誓願を一切衆生へ説き聞かせよというものであつた。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」というものではなく、救世観音が親鸞の「妻」となつて「妻帯ノ宗風」を「始ム」というものでもない。この夢告から「宗風」としての「妻帯」を読み取ることはできないにもかかわらず、『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」となつた玉日を「変現ノ賢婦也¹³⁹」とし、救世菩薩の化身とはつきり示すことで、夢告と「妻帯」とをより結びつけている。

『正統伝』ではさらに、「妻帯」や「肉食」といった、他の宗派と

は異なる浄土真宗の「宗風」の特異性を強調する記述が加わる。この記述により浄土真宗は、「天竺震旦」にも存在しない、妻帯や肉食を「宗風」とする独自の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。

同じ作者による『正明伝』にも、「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して「宗風」として語られていく。『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⁴⁹とされる。浄土真宗の「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がったのである。

このように親鸞伝において親鸞の「妻帯」が「妻帯の宗風」の起源として記述されたのは、僧侶の妻帯が厳しく処罰されていた時期であり、また浄土真宗僧侶の妻帯が規制対象外となっていた時期でもある。一六六五（寛文五）年に「諸宗寺院下知状」が發布され、『正統伝』や『正明伝』が作成された時代に妻帯をした僧が処罰されていた実例もある。浄土真宗において「妻帯の宗風」が強調されたのは、僧侶妻帯への罰則が厳しい情勢下での裏返しの現象であるといえるのではないか。

まとめと今後の課題

本稿は、親鸞自身の言葉や「親鸞伝絵」、そして『御伝鈔』の中には登場しない親鸞の「妻帯」という出来事が、江戸期の親鸞伝においては明確に記述されている点に注目して考察を行った。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もあるが、浄土真宗が「宗風」を理由に妻帯を許可されていた時期でもある。そこでその時代に刊行・作成された親鸞伝の記述に注目し、浄土真宗において「妻帯の宗風」がいかに確立したのかを考察した。江戸期以前に親鸞の「妻帯」を記した『御因縁』と『秘伝鈔』は、写本が少ないのにもかかわらず、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、その内容も類似している。『秘伝鈔』が江戸期に入ってから刊行されていること、そして親鸞「妻帯」の記述が江戸期の親鸞伝では定着していることを考えると、親鸞の「妻帯」は江戸期の浄土真宗にとって重視すべき事柄であったといえる。

また親鸞の「妻帯」が親鸞伝において定着したとしても、僧侶の妻帯は幕府によって厳しく禁じられた行為であることに変わりはない、そもそも姪戒を守る僧侶の立場からして妻帯は避けるべき行為である。したがって親鸞の「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があったと語らなければならない。

親鸞伝の記述においては、親鸞が「妻帯」した理由は衆生救済を目的とした法然の指示とされ、その指示に対して消極的な親鸞像が描かれていた。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るべきものであり、師匠である法然の指示によって仕方なく「妻帯」したのであれば「妻帯」の責任は親鸞にはない。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正当化されているのである。

さらに「宗風」を理由に妻帯を許可されていた浄土真宗にとって次に重要な点は、親鸞の「妻帯」が「妻帯の宗風」の起源であるかどうかである。「妻帯の宗風」に関する記述は、成立時期の早い『御因縁』には見当たらないが、江戸期の親鸞伝においては親鸞の「妻帯」が、在家と同じように生活し修行する一つの「宗旨」の始まりとして表現されていく。親鸞伝は、時代が下るにつれて「宗風」として「妻帯」を記述することが多くなり、また詳しくなっていく。妻帯を浄土真宗の「宗風」として明示し、その独特な習慣の起源は、親鸞の「妻帯」にあり、親鸞が受けた夢告をその根拠として記述することによって、浄土真宗における「妻帯の宗風」に関するエピソードは一つの型として完成していく。

このように、親鸞伝において親鸞の「妻帯」が「宗風」の起源として記述され、そのエピソードが完成された時期は、江戸幕府が僧

侶の妻帯を厳しく取り締まった時期とも重なる。「諸宗寺院法度」によって江戸幕府の寺院統制策は、各寺・各派を対象とした個別的統制から画一的統制へと移行した。僧侶妻帯の厳罰化によって各宗派の僧侶たちは処罰を受けたが、そのような規制の中であっても僧侶の妻帯は多かつたとされている。ジャフィー¹⁴⁾の指摘しているように、真宗の「妻帯の宗風」に対する幕府の公認は、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を引き起こしたと考えられ、この時期には真宗教学者たちによって多くの妻帯論が展開され、妻帯という特異な「宗風」に関する弁明がなされていく。

一方親鸞伝においては、宗祖親鸞が「妻帯」したことが固定化され、その正当性、そしてそれが浄土真宗の「妻帯の宗風」の起源であることが明記されていく。こうした親鸞伝における、「妻帯の宗風」に関するエピソードの固定化と特異な「宗風」の強調は、僧侶妻帯の厳罰化という情勢の中での裏返し現象であるとも考えられる。

たとえ宗祖である親鸞が「妻帯」したとしても、それ自体は浄土真宗の「妻帯の宗風」には直結しないはずである。しかし親鸞伝において宗祖親鸞の「妻帯」は次第に、浄土真宗における「妻帯の宗風」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、浄土真宗の「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いえるのではないか。

本稿では、僧侶の妻帯を処罰した記録の時期と、刊行以降の影響力の大きさから『正統伝』と『正明伝』の完成を以て江戸期の親鸞伝の分析に区切りをつけているが、それ以降の社会情勢の考察と親鸞伝の記述の分析によってもなんらかの成果が得られるかもしれない。またこの時代の法規制の個別の性格を考慮しつつ、より詳細な分析をする必要があるだろう。

また十五世紀（室町中期以降）に、親鸞伝は書かれていない。親鸞の書かれなかったこの時代を塩谷は「物語不在の時代」と呼ぶが、見方を変えれば、親鸞を語る必要がなかった時代ともいえる。親鸞を語らなければならない時代と、そうでない時代との間には、どのような背景の違いがあるのだろうか。さらには親鸞が「在家修行の先達」となって「在家似同ノ宗旨ヲ建立シ」¹³たなら、親鸞の後の浄土真宗にとって「寺」や「僧」とはどういう存在だったのかという疑問も生じる。在家と同じであれば、寺や僧の存在は不自然なはずであり、浄土真宗はその点をどのように位置づけたのか。

宗祖である親鸞の生涯や姿勢が、社会情勢や教団の立場によりいかに作成・使用されたか、また各時代の状況下における浄土真宗教団の態度についての考察は、今後の課題としたい。

註

(1) たとえば、赤松俊秀『親鸞』（吉川弘文館、一九六一年）、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）など。

(2) 「親鸞伝絵」と呼ばれるものはいくつもある。それらのうち最も早く作成されたものは、本願寺第三世覚如のまとめた『善信聖人絵』で、二一九五（永仁三年十月十二日）の奥書がある。覚如の在世中だけでも五本の「親鸞伝絵」があり、「親鸞伝絵」の詞書部分のみを集めた「御伝鈔」も何本か伝わっている。詳しくは、小山正文「真宗絵巻・絵詞の成立と展開」（大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料 特別巻 絵巻と絵詞』法蔵館、二〇〇六年、二一九～二四八頁）。しかし、現在確認できる「親鸞伝絵」と「御伝鈔」において親鸞の「妻帯」や「妻」に関する描写はない。

(3) 塩谷菊美『語られた親鸞』（法蔵館、二〇一一年、八一頁）。

(4) 一八七二（明治五年）四月二十五日、「自今僧侶肉食妻帯蓄髮等可為勝事」との太政官布告（第百二十三号）が出された。

(5) 江戸期における浄土真宗の呼称は「一向宗」だが、本稿では「浄土真宗」の呼称を用いる。

(6) 前掲註（3）。

(7) Phan, 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」（『奈良女子大学研究科年報』二十号、二〇〇四年、四〇二～四一二頁）。

(8) Jaffe, M Richard. 2001. "Neither Monk nor Layman: clerical marriage in Modern Japanese Buddhism." Princeton University Press, New Jersey.

(9) 平雅行「歴史のなかに見る親鸞」（法蔵館、二〇一一年、五八頁）。

(10) 赤松、松尾、前掲註（1）。

(11) 出家僧の守るべき二五〇戒（具足戒）からすれば、女性との一切の性的関係を禁じた姪戒は最も重い禁止事項で、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。姪戒には、「若比丘共諸比丘同学戒法、戒羸不捨、行姪法乃至共畜生、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、一九二九年、三頁)とある。

(12) 「僧尼令」の第十一條には、「凡寺僧房停婦女、尼房停男夫、經一泊以上其所由人、十日苦使、五日以上、三十日苦使、十日以上百日苦使、三綱知而聽者、同所由人罪」(黒田勝美編『新訂増補國史大系第三令集解前編』吉川弘文館、二〇〇七年)とある。

(13) 喜田貞吉『肉食妻帯宗の研究』(『歴史地理』四十七卷一号、一九二六年)。

(14) 平、前掲註(9)、五八頁。

(15) 実子による相続の実例はPhanが『日本仏教における肉食妻帯問題について——その実態の歴史的变化と思想的特徴』(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、一二―一四頁)において『尊卑分脈』を元に整理している。

(16) また石田瑞麿『女犯——聖の性』(筑摩書房、一九九五年)は、僧の女犯の例を通史的に整理し、中世では僧の女犯が日常化していたことを示している。

(17) 平、前掲註(9)、五六頁。

(18) 辻善之助『日本仏教史 第七卷 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)。

(19) 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)。圭室はその理由として、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。また浄土真宗については、徳川家康が岡崎時代に同教団に苦しめられ、そ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している。これら二つの宗派が民衆に広く浸透しており、その動向は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出来上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』法蔵館、一九六七年、四五―四六頁)も同様である。

(20) Phan, Thi Thu Giang『日本仏教における肉食妻帯問題について——その実態の歴史的变化と思想的特徴』(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、一八―二〇頁)。

(21) 司法省大臣官房庶務課編『徳川禁令考 前集第五卷』(創文社、一九七八年)。

(22) 同右、三三頁。

(23) 同右、三二頁。

(24) 同右、四四頁。

(25) 同右、五八頁。

(26) 同右、四九頁。

(27) 司法省大臣官房庶務課編『徳川禁令考 後聚卷二三』(司法省、一八七八―一八九〇年、三―五頁)、西暦は大澤補足。

(28) Phan、前掲註(20)、二五―二六頁。

(29) 神宮司序編『古事類苑 法律部二』(吉川弘文館、一九七八年、九七二頁)。

(30) 国書刊行会編『月堂見聞集 第二卷』(国書刊行会、一九二―一九一三年)。

(31) 藤沢衛彦『閨老安藤対馬守』(有隣洞書屋、一九一四年)。

(32) 同右。

(33) 神宮司序編『古事類苑 宗教部二』(吉川弘文館、一九七七年、六九六頁)。

(34) 三田村鳶魚校註『文化秘筆』(隣川書店、一九六九年)。

(35) Jaffe、前掲註(8)、二三―二五頁。

(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』法蔵館、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) 平田厚志『学僧著述の真宗倫理書』『大系真宗史料文書記録編 一五 近世倫理書』(法蔵館、二〇一〇年、四二九頁)。

- (39) 千葉、前掲註(36)、四六頁。
- (40) 本願寺史料研究所編『本願寺史第二卷』(浄土真宗本願寺派宗務所、一九六八年、一八三頁)。
- (41) Pham、前掲註(20)、二〇頁。
- (42) 本願寺史料研究所編、前掲註(40)、一七九～一八〇頁。
- (43) 同右、一八一頁。
- (44) 文部省宗教局編『宗教制度調査資料第十二輯』(一九二二～一九二六年、四六～五一頁)。
- (45) Jate、前掲註(8)、一五頁。
- (46) 『本願寺通記「公本法録」(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)。
- (47) 文部省宗教局編、前掲註(37)、一〇〇頁～一〇二頁。
- (48) 同右、一三四頁。
- (49) 同右、一六五頁。
- (50) 同右、二〇二頁。
- (51) 同右、二一六頁。
- (52) 本願寺史料研究所編、前掲註(40)、一八三頁。
- (53) この時期の妻帯論は、肉食の問題をセットにした「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。本稿では、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。
- (54) 石川力山「近世仏教における肉食妻帯論」(『中世仏教と社会』吉川弘文館、二〇〇〇年、一八五頁)。
- (55) Pham、前掲註(7)、四〇七頁。
- (56) 平田、前掲註(38)、四三三頁。
- (57) 西吟『客照問答集』(大谷大学図書館、六～八頁)。
- (58) 同右、同頁。
- (59) 知空「真宗肉食妻帯弁」(『真宗全書五九卷』、三二二頁)。
- (60) Jate、前掲註(8)、四二頁。
- (61) Pham、前掲註(7)、四〇七頁。
- (62) Pham、前掲註(7)、四〇五頁。
- (63) 平田、前掲註(38)、四三六～四三七頁。
- (64) Jate、前掲註(8)、三五頁。
- (65) Jate、前掲註(8)、四二～三四頁。
- (66) 本書の奥書には、一二九五(永仁三)年十月十二日とある。なお、覚如は親鸞の曾孫である。
- (67) 日下無倫『総説親鸞伝絵前編』(史籍刊行会、一九五八年、一八五頁)。
- (68) 塩谷、前掲註(3)、一〇頁。
- (69) 「親鸞伝絵」には、覚如が一二九五(永仁三)年に作成したもののほか、奥書年が一三四三年までの六本と仏光寺本と呼ばれる「善信聖人親鸞伝絵」など代表的なものだけで七本あるが、そのいずれにも親鸞「妻帯」の描写は見られない。
- (70) 『公本法録』、前掲註(46)。
- (71) 「御伝鈔」(島地大等編『聖典真宗』明治書院、(一九二八)一九八六年、七六六頁)。ふりがな省略。なお、文末にある「文」、は、文の終わりを意味する。またこの偈は名畑崇(親鸞聖人の六角夢想の偈について)『真宗研究』八(一九六三年)によって「覚禪鈔」との酷似が指摘されている。
- (72) 同右「御伝鈔」、同頁。
- (73) 塩谷、前掲註(3)、八一頁。
- (74) 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』法蔵館、二〇〇七年、四五九～四六三頁)、および塩谷菊美「解題」(大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料伝記編一 親鸞伝』法蔵館、二〇一一年、四五一～五九九頁)。
- (75) この点に関しては塩谷菊美(前掲註3)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、親鸞伝を取り

巻く状況を詳述している。

- (76) 石井良助『日本婚姻法制史』（創文社、一九八六年）。
- (77) 塩谷、前掲註（74）、四五―頁および同塩谷、前掲註（3）、七七頁。
- (78) 第一話「親鸞因縁」、第二話「真仏因縁」、第三話「源海因縁」の三因縁よりなる。そのうち、「妻帯」の様子が記述されているのは第一話の「親鸞因縁」である。なお、「親鸞因縁」の写本間に大きな異同はないことは、塩谷、前掲註（74）、四五―頁、四五―頁の分析を元に確認した。
- (79) 塩谷・大桑、前掲註（74）、四五―頁。
- (80) 底本、毫撰寺蔵写本「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』法蔵館、二〇一一年、五頁）。
- (81) 石井、前掲註（76）、三頁。
- (82) 同右、一〇頁。
- (83) 塩谷、前掲註（74）、四七〇頁。江戸時代に「秘伝鈔」の名で定着。「釈円兼」の名があるが、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。一七一六（正徳六）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」。
- (84) 塩谷、前掲註（74）、四七〇頁。
- (85) 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『大系真宗史料伝記編一親鸞伝』法蔵館、二〇一一年、六四頁）。
- (86) 同右、六七頁。
- (87) 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、家康將軍尋之時、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』法蔵館、二〇一一年、六七頁）とあり、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。
- (88) 塩谷、前掲註（3）、一五七頁。
- (89) 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。塩谷菊美「解題」（『大系真宗史料伝記編一御伝鈔注釈』法蔵館、二〇〇八年、四三七頁）によれば、第三版で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。引用部分について初版と相違がないことは、塩谷の研究（「解題」、二〇〇八年、四三九頁、四四一頁）によって確認した。
- (90) 本書より成立年が早いと思われるものに『御伝鈔問書』がある。塩谷、前掲註（89）「解題」、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・問書者ともに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。
- (91) 塩谷菊美「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』法蔵館、二〇一一年、五三三頁）。
- (92) 底本、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一御伝鈔注釈』法蔵館、二〇〇八年、一二五頁）。
- (93) 同右、一二五頁。
- (94) 塩谷、前掲註（74）、四八六頁。
- (95) 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『大系真宗史料伝記編一親鸞伝』法蔵館、二〇一一年、一二八頁）。
- (96) 塩谷、前掲註（74）、四八七頁。
- (97) これに対し、本願寺の親鸞伝絵は、「本願寺聖人親鸞伝絵」と呼ばれている。
- (98) 塩谷・大桑、前掲註（74）、四五九頁。
- (99) 塩谷菊美「真宗寺院由緒と親鸞伝」（法蔵館、二〇〇四年、一四三頁）。
- (100) 同右、一六七頁。
- (101) なお、康楽寺の歴史や親鸞伝の制作状況についての詳細な研究には、塩

- 谷、前掲註(99)がある。
- (102) 塩谷、前掲註(3)、一八六頁。
- (103) 塩谷・大桑、前掲註(74)、四五九頁。
- (104) 塩谷、前掲註(3)、一八八頁。
- (105) 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』法蔵館、二〇〇七年、一六頁)。
- (106) 塩谷、前掲註(3)、一三四頁。
- (107) 塩谷、前掲註(3)、一三四～一三五頁。
- (108) 底本、大谷大学図書館蔵、一七二七(享保二)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』法蔵館、二〇一一年、一七八頁)。
- (109) 塩谷、前掲註(3)、二五一頁。
- (110) 同右、同頁。
- (111) 佐々木月樵編「親鸞傳叢書」(無我山房、一九一〇年、三頁)。
- (112) 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」(大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料伝記編一親鸞伝』法蔵館、二〇一一年、三二七頁)。
- (113) 前掲註(80)五頁、(85)六四頁、(92)二二五頁、(95)一二八頁、(105)一六頁、(108)一七八頁、(112)三二七頁を元に作成。なお、『白鳥伝』については刊行年不詳。
- (114) 平、前掲註(9)、一〇五～一〇九頁。
- (115) 松尾、前掲註(1)。本願寺は恵信尼の娘の覚信尼が親鸞の墓を守る留守職となったことに始まり恵信尼系を継ぐ。松尾(同書、一六三頁)は、近代的な実証主義により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)のモデルとされたことを挙げ、教団内にも恵信尼以外の妻の存在を認めたくない傾向があったとする。松尾は、高田派の作成した『正統伝』や『正明伝』など、本願寺派以外の
- 親鸞伝の重要性を主張する立場をとる。
- (116) 「親鸞聖人御因縁秘伝鈔」、前掲註(85)、六四頁。
- (117) 同右、同頁。
- (118) 前掲註(80)五頁、(85)六四頁、(92)二二五頁、(95)一二八頁、(105)一六頁、(108)一七八頁、(112)三二七頁を元に作成。なお、『白鳥伝』については刊行年不詳。
- (119) 塩谷、前掲(3)、一〇六頁。
- (120) 塩谷、前掲註(74)、四七一頁。塩谷によれば、一六八七(貞享六)年刊の『善信聖人報恩抄』に「別記」として引かれたり、一七二三(正徳三)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。
- (121) 「御伝照蒙記」、前掲註(92)、一二五頁。
- (122) 同右、同頁。
- (123) 「善信聖人報恩抄」、前掲註(95)、一二八頁。
- (124) 「親鸞聖人正明伝」、前掲註(112)、三二七頁。
- (125) 「親鸞聖人御因縁」前掲註(80)、六四頁。
- (126) 「高田親鸞聖人正統伝」前掲註(108)、一七八頁。
- (127) 「親鸞聖人正明伝」、前掲註(112)、三二六頁。
- (128) 前掲註(80)五頁、(85)六四頁、(92)二二五頁、(105)一六頁、(108)一七八頁、(112)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。
- (129) 文部省宗教局編、前掲註(37)、一〇一頁。
- (130) 「公本定法録」、前掲註(46)。ここでは、「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」とある。
- (131) 「親鸞聖人御因縁秘伝鈔」、前掲註(85)、六四頁。
- (132) 前掲註(85)六四頁、(92)一二四頁、(95)一二八頁、(105)一六頁、(108)一七四頁～一七五、一七八頁、(112)三二七頁を元に作成。なお、『白

- 鳥伝』については刊行年不詳。
- 133 「御伝照蒙記」、前掲註(92)、一二四頁。
- 134 「御伝鈔」、前掲註(71)。
- 135 平雅行『親鸞とその時代』(法蔵館、二〇〇二年、一〇九頁)。
- 136 「善信聖人報恩抄」、前掲註(95)、一二八頁。
- 137 「康楽寺白鳥伝」、前掲註(105)、一六頁。
- 138 「高田親鸞聖人正統伝」前掲註(108)、一七四頁。
- 139 同右、一七八頁。
- 140 塩谷、前掲註(3)、二五一頁。
- 141 Jite、前掲註(8)、三五頁。
- 142 塩谷菊美「物語不在の時代——真宗における祖師伝と『御文』」(『文学』第九号、二〇〇八年)。
- 143 「善信聖人報恩抄」、前掲註(95)、一二八頁。