慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	近世後期における真宗信仰と通俗道徳
Sub Title	Shin-Buddhist faith and popular morality in the late Edo period
Author	上野, 大輔(Ueno, Daisuke)
Publisher	三田史学会
Publication year	2013
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.82, No.1/2 (2013. 4) ,p.81- 104
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-20130400-0081

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

近世後期における真宗信仰と通俗道徳

上野大輔

はじめに

安丸良夫は、論文「日本の近代化と民衆思想」[1]の中で、日本近代社会形成期における民衆的諸思想の独自の内容・メカニズムを提示した。同論文によれば、近世中期以降、「心」の哲学に基礎づけられた通俗道徳的生活規律を中核とする民衆的諸思想が広く展開したが、それは単なる教育・宣伝・強制の結果ではなく、広範な民衆の自己形成・自己鍛錬の努力が込められた歴史的・具体的な形態であり、かくして噴出した厖大な社会的・人間的エネルギーが日本近代化の原動力（生産力の人間的基礎）となったという。

勤勉・倹約・謙譲・孝行などの諸徳目よりなる通俗道徳の規制力については本稿も重視するところだが、通俗道徳と仏教との関係が対立的にしか把握されていない点は、今日の研究段階からいえば問題である。すなわち右の論文では、石田梅岩（心学）・二宮尊徳・大原幽学や「民衆宗教」の開祖らの思想をもとに「心」の哲学に基礎づけられた通俗道徳が示される一方で、「近世の儒教と仏教の宿命論」[2]がそれとは対立的に把握される。儒教については、通俗道徳の実践が「しばしば儒教の通俗化と結びついた」[3]、或いは通俗道徳的生活規律は「支配階級のイデオロギーである儒教道徳を通俗化しつつ村落支配者層を通じて一般民衆にまで下降せしめたものという規定性」をもつ[4]、として通俗道徳との繋がりに論及がなされる。しかし仏教については、先述の対立面の指摘以外には、通俗道徳との関係が論じられることはなく、民衆的諸思想から除外されたかたちとなっている。尤も、

同思想を示す例として「真宗史における妙好人」[5]も挙がってはいる。しかし「妙好人」の思想を、「心」の哲学（唯心論的世界観）を基礎とする通俗道徳として把握し得るかは疑問であり、この点、「真宗篤信地帯」に生まれ育った自己の経験を踏まえて通俗道徳論を提起したとする安丸[6]が意外にも踏み込んでいない、真宗信仰と通俗道徳との論理的関係について、検討を進めることが課題となろう。

氏の研究を含め、日本の近代（資本主義）化と宗教との関係を論じた先行研究は数多く存在する。このテーマは、M・ウェーバーの提示した禁欲的プロテスタンティズムへの対応物が日本において存在したかという論点と密接に関わり、日本史研究者のみならず広範な論者により様々な見解が提示されてきた[7]。その中には仏教に注目したものもあるが、その場合、最も多く取り上げられるのは真宗であり、幾つもの成果が生み出された[8]。

しかし、これまでの研究には、禁欲的プロテスタンティズムの対応物をいずれかの宗教に見出そうとする性格が濃厚であり、諸宗教の相互関係や、宗教とその他の諸要素との関係を広く踏まえた歴史的検討は、安丸の研究など一部を除き、殆どなされなかった。真宗に注目した研究も、キリスト教諸派との一対一の類比を通じた思想論が中心となる傾向にあり[9]、ともすれば僧侶・門徒に関する様々な史料中の記事が寄せ集められ、それらの内容全体が広く門徒に影響したかのように語られる。このため、それぞれの史料の性格が看過されがちとなり、門徒の具体的事例に即して真宗信仰とそれ以外の思想との関係や社会的背景などを広く追究する道が閉ざされてしまう。厖大な史料をもとに歴史的検討を重視し一つの到達点を示している有元正雄の研究（註(8)参照）でさえ、真宗門徒に（も）見られる様々な思想・活動が、真宗の枠内で処理される。しかし禁欲（勤労）のエートスをめぐる氏の議論は、真宗信仰と通俗道徳との関係論として再構築されたほうが、より歴史的実態に適合し、また真宗論と通俗道徳論との研究史上の断絶を架橋する上でも有益であると考えられる。

以上を踏まえ、本稿では真宗信仰と通俗道徳との関係を具体的な事例に即して検討することを、第一の課題とする。すなわち、長州藩の真宗門徒である中野玄蔵の文化・文政年間の著作をもとに、通俗道徳との関係で重要となる真宗信仰の基本構造、及び通俗道徳の具体像や社会的背景などを明らかにしたい。玄蔵は最上層の百姓

（身分的中間層）であると共に在村知識人層であり、彼の著作に見られる思想をそのまま一般化することはできない。そこで、同じく長州藩の真宗門徒であるお軽に関する史料をもとに、中下層百姓の真宗門徒を影響下において展開した思想についても検討し、以て階層的な差異と一般的な特質を、より明確に導出することを目指す。更に第二の課題として、上記の過程で得られる特質的思想の広範な妥当性を展望すべく、それとは異なる有元正雄の議論を批判的に検討し、その読み直しを試みたい。これらを通じて、真宗信仰と通俗道徳とが如何なる論理的関係を持って真宗門徒らに対し規制力を発揮したかが明らかとなり、他の諸研究に対しても幾つかの問題提起が可能となるだろう。

註

（1）安丸『日本の近代化と民衆思想』（青木書店、一九七四年）所収。初出一九六五年。
（2）同右九頁。
（3）同右一〇頁。
（4）同右二八頁。
（5）同右二一頁。
（6）安丸「「通俗道徳」のゆくえ」（『歴史科学』一五五、一九九九年）一一頁、同「砺波人の心性」（同『文明化の経験――近代転換期の日本』岩波書店、二〇〇七年。初出二〇〇三年）四一〇～四一一頁等。
（7）この点、山中弘・林淳「日本におけるマックス・ウェーバー受容の系譜――宗教学の視点から」（『愛知学院大学文学部紀要』二二、一九九二年）、小笠原真『近代化と宗教――マックス・ヴェーバーと日本』（世界思想社、一九九四年）等を参照。
（8）内藤莞爾「宗教と経済倫理――浄土真宗と近江商人」（同『日本の宗教と社会』御茶の水書房、一九七八年。初出一九四一年）、R・N・ベラー『徳川時代の宗教』（池田昭訳、岩波文庫、一九九六年。原著一九八五年〈初版一九五七年〉）第三章、鈴木宗憲『日本の近代化と「恩」の思想』（法律文化社、一九六四年）、森龍吉「日本の近代化と真宗（上）――ヴェーバー的視角と問題意識の設定に関連して」（『龍谷大学経済学論集』七―四、一九六八年）、同「蓮如とカルヴァン――経済倫理をめぐる真宗とプロテスタンティズムとの比較論に関連して」（日本仏教学会編『仏教と政治・経済』平楽寺書店、一九七二年）、小笠原真「日本の近代化と浄土真宗」（同前掲『近代化と宗教』。初出一九八一年）、三上一夫『日本近代化と真宗地帯の研究――福井県下の動向を中心に』（思文閣出版、一九八九年）、黒崎征佑『日本資本主義の精神――真宗倫理との関連で』（文献出版、一九九一年）、大村英昭「神仏分離と浄土真宗」（日本仏教研究会編『日本の仏教四近世・近代と仏教』法藏館、一九九五年）、有元正雄『真宗の宗教社会史』（吉川弘文館、一九九五年）、同『近世

日本の宗教社会史』（吉川弘文館、二〇〇二年）、児玉識「近世民衆社会における真宗の存在意義」（『講座蓮如』第三巻、平凡社、一九九七年）三二五～三二七頁、他多数。

（9）　例えば、小笠原前掲「日本の近代化と浄土真宗」は、現実秩序への順応という点でルター派に比定し、大村前掲「神仏分離と浄土真宗」は、信者大衆の「多神教的」心性と教団との調和に注目してカトリシズムとの類似を指摘した。また、有元前掲『真宗の宗教社会史』は、内藤前掲「宗教と経済倫理」等を踏まえ、禁欲的プロテスタントを念頭におきつつ近世真宗門徒における禁欲（勤労）のエートスの成立を論じた。このように、分析視角にも規定され、一様ならぬ見解が示されている。尤も、有元の「如来代官制」教団論と「自力と他力の統合」論は、論理的にはカトリックに接近する結果となっている。

第一章　通俗道徳の基盤としての真宗信仰

中野玄蔵[1]（源蔵とも。諱は景徳。生没年宝暦七～文政一三年〈一七五七～一八三〇〉）は、前大津宰判殿敷村長正寺町に所在した中野家の第六代当主であり、文化三年（一八〇六）まで同宰判の大庄屋を務めた。長正寺町は、宿駅である豊浦郡西市に隣接する。中野家は、同郡長府の真宗徳応寺の檀家であり、稲作やその他の商品生産・金融業を家業とし、また幕末期には一三町余の田畠を所持したという[2]。前大津宰判から郡奉行所への提出書類を記録した『前大津宰判本控』[3]には、玄蔵の借銀に関する文書が含まれる。それによれば、文化一三年一二月、彼は居村内の「田畠高凡百石前、家屋敷共」を質物として、郡方御仕渡銀の内より銀一〇貫目を借りている。質物の詳細は、「田数四町三反六畝七歩／高六拾八石六升三合」（「／」は改行。以下同）、「畠数壱町八畝廿四歩／高拾壱石弐斗六升六合」、「居宅壱軒」（長正寺町）、「蔵弐軒」、「長屋壱軒」、「貸家弐軒四竈」（同町）等である[4]。また、「私先祖已来前大津殿敷村居住仕奉遂御百姓、先祖已来勤功を以祖父江永名字御免被仰付、猶私身柄是迄之勤功を以近年世悴刀迄御免被仰付、冥加至極難有仕合奉存候」とある。このように、大規模な経営を展開し、名字・帯刀の免許者を出す中野家の当主玄蔵は、長州藩地域における最上層の百姓に位置した。

玄蔵は在村知識人でもあり、藩内外の文化人と交流があった。例えば、彼が文化八年閏二月二四日から同年四月一五日にかけて京都へ旅行した際の記録である『遊京録』[5]には、学者・絵師・僧侶をはじめとする各地の文化人との交流についても記されている。同年は親鸞の五五〇回遠忌に当たるが、玄蔵は途中で寺社などの名所に立

ち寄りながら大坂を経て三月一六日に伏見へ到着すると、「直サニ上京、御本山（西本願寺――筆者注。以下同）拝礼」を済ませている。彼の孫である半左衛門[6]（景郷）に宛てた村田清風の書簡（嘉永七年〈一八五四〉）に、「環流亭主人（半左衛門）の祖翁長嘯子（玄蔵）は、片山鳳翩先生に聖賢の道をも聞、傍鸞師（親鸞）の教をも信し、唐詩の遊ひをもなし、有名の人にて通家なり[7]」とあるように、玄蔵は長州藩の儒者である片山鳳翩に師事すると共に真宗の信者としても知られ、文化年間には浄土宗西円寺（前大津宰判大日比浦）の住職であった法洲らと宗論を展開している[8]。文化・文政年間の著作執筆時、彼は五、六〇歳代と高齢に達しており、また家督を継いでいた息子五郎左衛門（景行）が文化九年に二八歳で死去[9]したこともあってか、来世での極楽往生は切実な問題として記されている[10]。化政年間は玄蔵にとって、真宗信仰の強力な規制下にあった時期と推定される。

ここで、玄蔵が著した『専修念仏自得抄』（文化八年）と『朝霞弁』（同一三年）をもとに、真宗信仰の具体像を検証したい[11]。まず、信仰の目的は、来世での極楽往生にある。そして、「出家・在家・男女・老少、ひとしく一念の信心を発す時、往生治定して、其うへの称名ハ仏恩報謝と決定するに、何の難き事あらんや[12]」とあるように、極楽往生は信心によって決定され、以後は御恩報謝としての称名念仏が実践される。信心とは何かといえば、「疑ひなく往生するぞとおもひとりて、念仏申すが即ち信心なり[13]」とのことである。玄蔵は、「蓮如宗主の御消息」すなわち御文章（御文）を随所で踏まえた著述を行い、「我真宗にハ信のうへの称名を勧め、王法国法を守り世間仁義の道に背く事無く、諸神諸仏を疎かにせず諸法諸宗を軽賤せす、罪ハ五逆も助かると知りて蚊の足一本折べからすとは、宗門の掟誡也[14]」とあるように、蓮如御文章的な教説を端的に示すこともあった。

このように、彼の真宗信仰は蓮如教学を中核とする近世教学の影響下にあった。蓮如教学とは、御文章等の蓮如の著作を根拠とする教義解釈であり、それを基軸として近世真宗の教義体系が構築されていったのである。蓮如教学は、①信心による極楽往生の決定と、御恩報謝としての称名念仏を示し、また②信心を内心に蓄えつつ、王法・仁義といった現実秩序に従って生きることを求めた[15]。後者は一般に「王法為本」「仁義為先」等と称される。尤も近世後期には、蓮如教学の理解と関わって三業帰命説[16]をめぐる対立が発生した（三業惑乱）。最終的に

は同説を排斥する「古義派」が「正統」とされたが、玄蔵の著作はこの「古義派」の立場を基本的には示している[17]。

さて、通俗道徳との関係で本稿が重視するのは、こうした真宗信仰のもつ予定説的構造である。すなわち、「一度如来の本願に信順して、雑行雑修・自力疑心を離れ、唯一心に仏智の不思議をたのミ奉る時に往生定るが故に、臨終を待ずして平生に業事成弁する（後略）[18]」と玄蔵が述べるように、極楽往生（救済）は信心によって予め与えられることとなる。それを前提として、現世での王法為本や仁義為先などが定置されるのである。玄蔵と対立した浄土宗（鎮西派）側の著作からは、自らの称名念仏の功徳によって極楽往生するという因果説を明確に読み取り得る。対するに、玄蔵に見る真宗では、信心確定後の称名念仏が御恩報謝の行為とされることで、浄土宗のような因果説が解消されている。また、信心→極楽往生というかたちで、真宗においても救済に関する因果説が孕まれるものの、信心を得る以前に阿弥陀如来より善縁が結ばれている（宿善）とする分、信心の能動性が希薄化している[19]。こうした予定説的な救済を前提として、生涯を通じた王法為本・仁義為先が求められることとなる。王法為本・仁義為先は通俗道徳の実践と重なることから、かかる思想構造は、通俗道徳を不断に支え推進する機能を果たしたと考えられるのである。本稿が、蓮如教学を中核的根拠とする真宗信仰に、通俗道徳の思想基盤としての局面を見出す所以である[20]。

通俗道徳の思想基盤という局面を中心に真宗信仰を把握する上では、脱呪術化[21]の問題にも触れておく必要があろう。この問題は、「はじめに」で挙げた先行研究においてもしばしば論及されている。脱呪術化は、現実世界において人間の物理的エネルギーが効率的かつ安定的に発揮されるための条件をなし、通俗道徳の実践とも適合的な関係をもち得たと考えられる。とはいえ、通俗道徳を実践するか否かと、呪術を行使するか否かとは単純に対応するわけではない。真宗信仰による脱呪術化については玄蔵の著作にも興味深い記事があるが、その内容は通俗道徳の問題と必ずしも繋がらない。よって、その詳細は別稿で然るべき課題設定のもとに論じることとし、本稿では脱呪術化に関する主な論点と一部の史料を抜き出すにとどめたい。

先述の信心→極楽往生のように、救済を実現するための人間の行為が確保されている点を除けば、真宗教義は

基本的・明示的レベルでは人間による呪術行使を伴わない構造となっていた。真宗信仰における脱呪術化はまず、その救済信仰において、「他力」主義による称名念仏の脱呪術化として成立する。既に述べたように、信心確定後の称名念仏は、極楽往生のための手段（呪術）ではなく御恩報謝を意味した。これは「自力」的偏向と対抗・緊張関係をなす。次に、救済以外の局面における呪術行使の否定、特に祈禱行使の否定が挙げられる。これには真宗以外の宗教が行使する呪術（祈禱）に依存しないことも含まれる。玄蔵の著作からは、専一的信仰の必要という観点からの祈禱行使の否定を読み取り得るが[22]、真宗教義における祈禱への対処の論理は、より複雑である。加えて注意しておきたいのは、真宗門徒の生活にも一般的に組み込まれ、生産に関わる祈禱を伴った共同体的な神社祭礼が、玄蔵の著作でも批判対象として明示されていない点である[23]。以上のように、安丸が論じた「心」の哲学に基づく呪術否定とは異なる、多分に彼岸的要素を帯びた脱呪術化の論理が、不徹底な部分を含みつつも見出されるのである。

註

（1）彼の経歴については、吉田祥朔『増補　近世防長人名辞典』（マツノ書店、一九七六年）一七五～一七六頁、豊田町史編纂委員会編『豊田町史』（豊田町役場、一九七九年）三五〇～三五一・九五一～九五三頁等に依拠した。但し、彼の著『家法経済考記』（中野景治所蔵〈山口県下関市豊田町〉）の末尾に、文化七年（一八一〇）の年付と記名に続いて「行年五拾才」とあることから、宝暦一一年（一七六一）頃の生まれである可能性もある。

（2）田中彰「薩長交易の歴史的意義」（同『幕末維新史の研究』吉川弘文館、一九九六年。初出一九六〇年）一四二頁。

（3）山口県文書館「県庁伝来旧藩記録」宰判本控一〇二。

（4）但し、前掲の田高と、その内訳である田三六ヶ所の高の総和（六八石一斗二升三合）との間には、若干の誤差がある。なお、畠は二七ヶ所ある。

（5）中野景治所蔵。

（6）生没年文化元～明治七年（一八〇四～一八七四）。彼については、さしあたり『豊田町史』三五〇～三七六・九五三～九五六頁を参照。

（7）『村田清風全集』下巻（山口県教育会編纂・発行、一九六三年）一〇三～一〇四頁。

（8）拙稿「長州大日比宗論の展開――近世後期における宗教的対立の様相」（『日本史研究』五六二、二〇〇九年）。

（9）同右八・一六頁。

（10）例えば、中野家と同様の身分・階層である能美家（小

郡宰判下郷村）の当主を務め、中野半左衛門と同世代である能美金兵衛（生没年文化二頃～明治一一年〈一八〇五頃～一八七八〉）にとって、四〇歳代半ばの嘉永四年（一八五一）に直面した息子の病死は、真宗信仰強化の契機となったようである（能美宗一編『小郡町史』山口縣吉敷郡小郡町役場、一九三三年、七九二～七九三頁）。

（11）本稿において、玄蔵の著作は断らない限りいずれも中野景治所蔵の自筆本によっているが、『専修念仏自得抄』と『朝霞弁』はそれぞれ、法洲とその弟子により著された反駁書である『正邪不可会弁』（文化一二年）と『正邪強会弁』（同一三年）において引用されており、これらが『大日比三師講説集』（西円寺蔵版、一九一〇年。以下『講説』と略記）下巻に収められているので、引用に当たっては同書の該当頁を注記する。同書は国立国会図書館近代デジタルライブラリー（http://kindai.ndl.go.jp/）でも閲覧できる。但し、玄蔵の自筆本とは表記が多少異なる場合がある。なお、玄蔵著『涅不緇弁』（文化一四年）については本稿では結果的に引用していないが、検討対象から除外してはいない。

（12）『朝霞弁』（『講説』下巻一六一頁）。

（13）同右。また、『専修念仏自得抄』でも、「我かいわゆる信心と云ハ、南無阿弥陀仏とまうして、疑なく往生するそとおもひとりてまうす外に、別に煩しき信心沙汰ハ無く候」とある（『講説』下巻九八頁）。

（14）『朝霞弁』（『講説』下巻一五七頁）。

（15）①については、例えば御文章第一帖第三通に、「一心ニフタゴ、ロナク弥陀一仏ノ悲願ニスガリテ、タスケマシマセトオモフコ、ロノ一念ノ信マコトナレバ、カナラズ如来ノ御タスケニアヅカルモノナリ。コノウヘニハナニトコ、ロエテ念仏マウスベキゾナレバ、往生ハイマノ信力ニヨリテ御タスケアリツル、カタジケナキ御恩報謝ノタメニ、ワガイノチアランカギリハ、報謝ノタメトオモヒテ念仏マウスベキナリ」とあり（笠原一男・井上鋭夫校註『日本思想大系一七　蓮如　一向一揆』岩波書店、一九七二年、一七頁）、また②については、同第二帖第六通に、「王法ヲモテオモテトシ、内心ニハ他力ノ信心ヲフカクタクハヘテ、世間ノ仁義ヲモテ本トスベシ」とある（同前五三頁）。

（16）阿弥陀如来への身・口・意の三業にわたる祈願請求によって極楽往生が決定するという教説。

（17）拙稿前掲「長州大日比宗論の展開」二三頁。

（18）『朝霞弁』（『講説』下巻一六二頁）。

（19）拙稿前掲「長州大日比宗論の展開」一九頁。但し、カルヴィニズムの予定説と比較するならば、真宗は、信心→極楽往生により人間の生存中に救済が決定し、また悪業→堕地獄の因果説を否定しきれない（『朝霞弁』〈『講説』下巻一六九頁〉）ことなどから、人間の行為と救済との断絶が不徹底であり、救済主体の絶対性も弱いといえる。

（20）ところで、先行研究では御恩報謝を道徳実践の思想基盤とする議論があるが（例えば内藤莞爾・有元正雄ら）、玄蔵の著作においては、御恩報謝としての通俗道徳は明

示されず、称名念仏の実践こそが御恩報謝として重視される。御恩報謝の範囲には学派による差異がある点にも、注意が必要であろう。この点、児玉識「近世真宗の社会的実践――僧叡（石泉）学派を中心に」（『真宗教学研究』二八、二〇〇七年）を参照。また、玄蔵が、「惣して報恩のゆるかせにすべからざる事ハ、世間・仏法ともに通教也」（『朝霞弁』へ『講説』下巻一八八頁〉）と述べるように、真宗信仰の御恩報謝と、より一般的な報恩とは融和的であり、「報恩」としての行動がどこまで真宗信仰に規定されたかを判別するのは困難である。

(21) 本稿において「呪術」とは、超自然的力を用いてある目的を遂げようとする行為を指す。また「脱呪術化」とは、呪術からの脱却過程であるが、特に、より高次の思想による排除・包摂を通じた脱却過程に注目する。

(22) 例えば『専修念仏自得抄』では、「念仏の行者（浄土宗信者）動もすれハ、余法余仏のかいそへを頼ミ、西国順礼・四国辺土に身をこらし、幻惑の呪術に魂を奪ハれてハ、偽巫妖俗に親近し、狐狸の妖怪を稲荷明神なと、心得、身心を悩乱するは、いかなる専修の行者そや、宗祖大師（法然）、余行をかぬれハ深心欠たる行者なりとハ御引証ニも見へて候、深心欠て往生を遂る人一人として有へからす、本願の念仏をもつてさへも、福を給ひましませ、命おも延させ給へとおもふ志にては、往生仕そこないつへしと、鎮西上人の御引証なるに、朝夕神檀にむかひて、富貴・繁昌・息災・延命と声をかすりて勤修する人ハ、いかなる念仏者の心得やらん、見及所多くハ此外に出す」とある（『講説』下巻一一七頁）。浄土宗の教典にも言及しつつ同宗の信者を批判したくだりである。

(23) 児玉識は、生産に関わる祈禱の否定によって真宗独自の勤労のエートスが成立したと推定する（児玉「はじめに」註(8)論文等）。しかし生産に関わる祈禱の否定は、真宗教義内在的な論理であったとしても、門徒の生活実態レベルで一般に貫徹したとは言い難い。この点、既に拙稿「日本近世仏教論の諸課題――宗教社会史の視座より」（『新しい歴史学のために』二七三、二〇〇九年、六頁）で述べた。なお、児玉と異なり本稿では、通俗道徳を支え推進する真宗信仰の構造という観点に立ち、祈禱行使の否定をその一要素たり得るものとして把握している。

第二章　通俗道徳の具体像と社会的背景

さて、通俗道徳それ自体は、真宗の救済信仰には還元されない別個の思想であり（故に両者の関係を問題とし得る）、真宗門徒に限らず広く共有されることとなった。以下では、中野玄蔵の著作をもとに、通俗道徳の具体像と社会的背景について検証してゆきたい。

「嘗テ世間ニイフヲキケバ。中野玄蔵ハ。儒仏二道ヲ兼窮（カネキハ）メテ。今俗間ニ肩（カタ）ヲ並（ナラ）ブル人ナシト」(1)といわれるように、玄蔵は仏道（真宗）と儒道を共に受容しており、

来世での極楽往生と対をなす現世での生活規範として、儒教に基づく通俗道徳が定置されていたと考えられる。玄蔵の著した「家訓書」（年不詳）を次に掲げる。

（印）
仁以為任、義以為爵、守節、知足、閒道可楽、家世農桑勿怠東作、服必節倹、食須淡薄、衣食已足何徼其余、貨財若聚即失爾誉、量入為出、以保田廬、居室苟合庶救項閭、順以侍兄、孝以事親、苦則先己、楽則推人、香餌聚魚、恩恵成隣、説而後使、功幾不磷、千金不羨、一経是守、勿耽于声、勿湎于酒、乃積、乃倉、仮令支斗宛其死矣、終是誰有舐犢之愛、老牛無止、不顧他謗遺訓于此、一言不尽、学以明旨、汝遂此志吾無恨矣、　右
家君所撰、子々孫々宜服膺無失也
中玄子徳謹誌（印）（印）

ここでは、仁義為先に立って知足・勤勉・節倹・孝悌・謙譲などの道徳が説かれている。「貨財もし聚めば、即ち爾が誉れを失はん」「千金羨まず」として貨殖への欲望が否定され、「入るを量りて出ずるを為し、以て田廬を保つ」として計画的経営が重視されている点も注目される。また、道徳実践を通じた周囲との和合も志向されている。玄蔵のこの遺訓は、半左衛門をはじめ子孫に引き継がれていった。

玄蔵著『家法経済考記』（文化七年〈一八一〇〉）には、家存続のための「経済（よわたり）の法」が記されている。同書には、冒頭文に続き、①土地の分量に従う必要、②田地・③現質（質業）・④塩浜・⑤貸家それぞれの経営方針、そして⑥余財の貸与に関する、合わせて六ヶ条の条文がある。次に、家族らの「経済（とせい）手当」（生活費）と、それへの充当分を含む米・現質方・塩浜方・家賃方の収支細目とが示される（［図］参照）。続いて、余財の使途について定められ、末尾に生活規範が記される。以上の構成をとる同書の記述を、訳しながら少し詳しく見てゆきたい。

まず冒頭文では、「収入を量った上で支出することは家を治める上でも必要であり、一年の収入を四つに分け、三つをその年の費用に定め、一つを蓄えて凶年や不意の事態の備えとする。九年の財産の蓄えがないのを不足とし、六年の蓄えがない者を困窮とする」と述べ、堅実かつ計画的な経営の基本的指針が示される。続く第一条では、「いったんの富貴は子孫の永久に及ばない。子孫の永久はその土地の分量を知って貪らないのを第一とする」として、子孫永続のための、土地の規模を踏まえた

［図］『家法経済考記』における「経済手当」

家族６人・手代３人（内１人小者）・下男３人（内１人小者）・下女３人（内１人小者）　計１５人

↑

生活費（１年分）

米４０石（加調米）　※加調米＝小作米

- ４貫５００目（現質の利）
- １貫５００目（塩浜加調）
- ２貫目（貸家賃）

８０銭８貫目　※銀１匁（目）＝銭８０文の銭匁勘定（以下同）。よって８０銭８貫目＝銭６４０貫文

↑

以上を含めた細目（１年分）

①米６０石（加調米）

- ２０石（凶年蔵米に充当。少なくて済む年は銭に直して除いておき、凶年の備えとする事）
- ４０石（家子１５人分の扶持方と客用・臨時費用等に充当。この分も少々は余米になるはず）

②現質方

８０銭６貫７５０目（元銭８０銭４５貫目、年利１割５分）

- １貫７５０目（流質・利回り不足分。この分を惣勘定の上、余銭３分の１を世話方へ遣わす事）
- ５００目（世話方への給銭・仕着せ代）
- ４貫５００目
  - ２貫７５０目（毎月の小遣２５０目の１１ヶ月分。閏月があれば２５０目増す事）
  - １貫目　（１２月分小遣）
    - ３００目（二番手代給銭１２０目・仕着せ代８０目、小者仕着せその他１００目）
    - ４５０目（１２月に支払う薪代）

③塩浜方

- １貫２００目（加調塩１５００俵、１俵当たり６４文にして）
- ６００目（枕加調銀５００目、立戻の利を引いた残り）
- ３００目（俵塩売り立ての利）

８０銭２貫１００目

- ６００目（浜方の諸入目・破損取繕に充当）
- １貫５００目
  - ２５０目（塩噌代）
  - ２５０目（油・蝋燭代）
  - １貫目（衣類に充当）
    - ８００目（自用衣類代）
    - ２００目（惣家内洗濯・夜具夏洗濯代）

④家賃方

８０銭２貫目（平年２貫１００目、閏月があれば増す事）

- ２５０目（遣ひ紙買得代）　７５０目（男女給米の支払いに充当）
- ５００目（繕普請代）　５００目（臨時の入目に充当）

※生活費と細目の四角囲みの値は対応。波線を付した値の上に収入内訳を、下に支出内訳を記した。なお、銭匁勘定については鈴木敦子の教示を得た。

禁欲的経営が志向されている。玄蔵は、「後代「経済」が豊かであっても家子一五人を目途に渡世すべきである。これを過ぎれば煩わしく、減ずれば家の勢いが空しい」とし、そして田地の遠近・等級にも配慮しつつ、「後代も加調米（小作米）八〇石上がりを目途（上限）として堅固の「作略」を計るべきである。田禄ばかりでも世渡りは整うものである」と述べ、稲作を経営の中心に位置付ける（第二条）。その上で、「利を貪って事多ければ却って家の破れとなる。絶対に小利を求めないように」と述べ、目先の利益を求めない「堅固の経済」を重視する（第五条）。また、「驕りは際限なく欲望は尽きることなし。よって足ることを知るより善いことはないので、衣食が足りていればたとえ余財があっても無用の物好きをしてはならない」としつつも、「とはいえ人にはそれぞれ好むこともあるので、そのための費用を定めた。「婬酒博奕」以外であれは何でも自分の好むことに費やしなさい。しかし定めた費用を超えてはならない。これを超える時は、財の浪費はわずかと思うかも知れないが、無法・非度の遊びとなって家業の妨げとなり、家を破る基である」として、一定の現実的対応を見せている（末尾）。

「自ら驕って財を費やし、家業を怠って渡世の廻り悪しく、いつとなく困窮して、今は昔と違い時節が悪いなどと言う人が多い。勿体ないことである」というように、玄蔵は困窮の要因として時節よりも本人の驕りや怠りをまず問題とし、批判した（末尾）。一方で、「現質（質業）は確かな「経済」で先祖以来の「産業」なので、精を入れて営むべきである。これもまた困窮の人の「融通」を旨と心得、襤褸の類であっても軽んずることなく、畢竟わずかの質草も困窮取救いの心得でその用を弁ずる時は、それに感じておのずから繁昌するだろう。しかし当所の目途や現在の貸高を超えた拡大経営は難しいと考えられる」として、高利貸資本とは異質な、困窮者への配慮に基づく質業を重視し、それを通じた繁昌を肯定している（第三条）。また、「余財を人に貸すのは第一の心配事である。不足により財を借りる人は返すのが甚だ困難である。始めを慎まなければ後の憂いがある。損失の上に人の因みを失う。「経済」が既に足れば大方は貸さない心得がよい。やむを得ず貸すときは親疎に限らず質入れ証文を堅固にして後の厄介がないように前もって考量すべきである。財を貸すのに顔を立てるなどということはあってはならない。却って「不和絶交」の

基である」と述べるように、堅実な経営は周囲との和合のもとに推進されるべきものであった（第六条）。玄蔵は、「常に倹約の心がけが肝要」としつつも、「その分限を超えて強いて吝嗇なのも「逼下の罪」となって人の因み薄く、これも永久の基にあらず」としている（末尾）。

以上のように、同書には玄蔵の経営思想が明示されているが、そこには経済的合理主義と道徳主義の結合・緊張関係が見られる。家族の団結と周囲との和合を基礎に、道徳的な勤労を志向し、それを通じた分相応の営利を肯定する、また浪費は否定するが金銀の退蔵も志向しない、といった特色をもつ経営思想は、やがて日本における近代資本主義の基盤となるものであったと考えられる。

さて、次に玄蔵著『家制定法』（文政一〇年〈一八二七〉一一月）[2]を検討することで、社会的背景を踏まえつつ通俗道徳の位置について補いたい。同書は中野家の家訓であり、「古来ゟ之規定改而書記」した冒頭の「定」一八ヶ条、「世の風俗につれて」定めた「衣類品定」一四ヶ条、そして「飲食饗応規定」五ヶ条の、三部構成をとる[3]。中には但書で例外などの詳細を規定している条文もあり、また「定」一八ヶ条と「衣類品定」一四ヶ条の後には、共に教戒文が記されている他、末尾には追って掲げる一ヶ条がある。

「定」一八ヶ条に続く教戒文は以下の通りであり、通俗道徳的規範が「驕奢」の風俗への対抗や寛容を孕みつつ志向されたことを知り得る。

恭倹は吉徳なり驕奢ハ凶徳なりとは聖典の教誡なるに、今様ハ恭倹の人は賤敷ものにいひ成シ、あざけり笑ひて、我等式の召遣ふ奴婢に至るまてひた驕に奢りて、妻子姪第（ママ）とれにつれ風俗華美にして国制の御法度に背き、是を禁せんとすれは奴婢の雇ひ出しもならぬ風俗に移り、さりとては跡へも先キへもこまり果たる時節なりしに、今年幸に天の恵ミにて国禁の裁断を蒙り、始て子弟慎しミの心を起し家法の規矩を定めたしと予に是を談に宜なる哉、一日も恭倹に志ス事ハ家門長久の基也、已来堅く家法を守りて改めさるへし、然るに力なく口惜き事なから、我独り世の風俗を離れて強て禁固せは、是又遂ケ難かるへし、一家内の中ニても少〳〵は寛裕の見ゆるしあるへけれとも、万事質素倹約を第一にして、永く家名を失わさる様に心懸ケ肝要たるへし、常々国禁の趣を申聞せ、主人たる者、心にこめて相背く事あ

るへからさる事

玄蔵の著述には、村役人層、家督相続者、或いは都市文化の波及を受ける地方生活者などとしての立場性が認められる。彼は村役人層としての立場にも規定されつつ、国禁の浸透を望み、家法もその制約下にあった。右の引用文では国禁は「天の恵ミ」として観念されている他、同書には藩の法令・教諭[4]と同様の規定も示されている。但し玄蔵は、「驕奢」の風俗を取り締まる主体であると同時に、取り締まられる客体にも容易に転化し得る、緊張を孕んだ位置にあった点に注意が必要である[5]。先に見た「驕奢」の風俗への一定の寛容は、他者への態度というだけではないだろう。法度に背く「風俗華美」は、産業の発展と現世利益的都市文化[6]の波及を背景としており、玄蔵もまたそれを選択的に摂取していたのである。例えば、「定」第一〇条において「学文手跡稽古之外、無益之遊芸用捨之事／但、謡・小鼓は少々者相嗜候而不苦、浄瑠璃・三味線堅禁制之事」とあるような「遊芸」の制限は、都市文化への対応の一環といえよう。

また、家の存続を目的とした通俗道徳を説く玄蔵の著述は、単に藩法を取り込んだだけのものではない。「衣類品定」一四ヶ条に続いて「右之条々ハ我家の法則にして、御国法の旨にハ背きたる事なれとも、世の風俗につれて是を定む、畢竟ハ主人の身持心得次第にて家内ハ其風俗に移るもの也」とあるように、家法には藩法と別個の内容が自律的に組み込まれる場合もあった。尤も、それは藩法に公然と背き得るものではなかったと考えられる。以上のように、通俗道徳は単なる個人の思想ではなく、幕藩領主統治下の村・町や家における共同体的生活と不可分の形態で発現・奨励されたのである。

なお、玄蔵の著述には知識人層としての特色も表れている。これまで取り上げたような著作を物すること自体、知識人層たる所以である。『家制定法』の「衣類品定」一四ヶ条に続く教戒文では、孔子や孟子の言も引用しつつ生活規範が語られている。また同教戒文に、「書を読道に志セハ何事も過少けれとも、懶堕放逸にして天道を恐れざる故に災ひ必至る」とあるように、彼は天道の支配する道徳的世界観を有しており、読書に偏らず家業に励むことを志向したようである。なお、同書末尾には次の一ヶ条が加えられている。

一、家作住所は数々筆記に及ひ難し、第一日本の宗廟たる伊勢天照皇太神宮の御宮居堀立柱に逆葺茸と定メ給へるかけまくも辱き御神恵の冥加を仰き

ておもひ知るへし、常々身柄相応の教訓書を見て、身を修め家を保つ道を忘るへからす事

ここに見られる天照大神への崇敬は、知識人ネットワークや書物などを介した国学的知の受容に伴うものと推定され、先の天道思想との関連は不明瞭ながら、玄蔵の国家観を規定したであろう(7)。とはいえ、長州藩地域の化政年間は依然、政治的安定の時代として推移しており、『家法経済考記』末尾の「有難き太平の御代に生れて妻子を育む位の事ハ、いと安き事なるべき也」という記述を単なる虚偽意識と断言することはできない。かかる時代の中で快楽を求める風俗への一定の批判という位置づけをとって、家の存続を目的とする禁欲主義的な通俗道徳が展開したのである。

註

（1）『正邪強会弁』（『講説』下巻二一七頁）。

（2）自筆本の他、山口県文書館に書写原稿あり（「県史編纂所史料」四三六）。

（3）「定」一八ヶ条は、①国法の固守、②年貢等の上納厳守、③新規の商売停止、④現質以外の請貸禁止、⑤口入・請判停止、⑥頼母子入組停止、⑦持懸りの田畠の境立・熟地を心配すべきこと、⑧遠在の田畠の買請・質取禁止、⑨賭勝負の遊事停止、⑩学文・手跡稽古以外の「無益之遊芸」禁止、⑪講釈・法座たり共夜四ツ時（午後一〇時頃）限り、⑫諸士以外の養子停止、⑬別家配分停止、⑭家普請はこれ以上目立たないように心得が肝要、⑮白昼酒宴停止、⑯芝居見物の制限、⑰下人は宿下り以外には外宿堅く停止、⑱就寝前の戸締り・火用心の必要、などを定めている。次の「衣類品定」一四ヶ条では、家族・女中・子供・下男下女らの服飾について定め、そして「飲食饗応規定」五ヶ条では、家内平生の賄いや、酒宴遊興の禁止、親類・役人来宅時の振る舞い、祝儀・不祝儀・年忌法事の来客饗応について規定している。

（4）例えば、『御書付其外後規要集』一九第三通（文政六年二月。『山口県史料』近世編法制下、山口県文書館編集・発行、一九七七年、五三〇～五三一頁）。同法令は文化八年の法令の再徹底を図って「驕奢」の風俗の取り締まりを命じており、都市的風俗の波及も窺い得る。

（5）かかる村役人層の両義性については、岩城卓二「日比報告コメント」（『日本史研究』五三五、二〇〇七年）九四～九五頁でも指摘されている。

（6）倉地克直「近世都市文化論」（同『近世の民衆と支配思想』柏書房、一九九六年。初出一九八五年）二三一～二三五・二三九～二四二頁、同『江戸文化をよむ』（吉川弘文館、二〇〇六年）二五九～二七三頁等を参照。

（7）関連して、彼は『防長両国温知録』（文政八年頃。龍谷大学図書館所蔵）と題する地誌を著し、天皇中心の国家観を示している。

第三章　中下層門徒を影響下においた思想

前章まで、通俗道徳を支え推進する真宗信仰の構造と、通俗道徳の具体像・社会的背景について、中野玄蔵の著作をもとに検討してきた。続いて本章では、真宗信仰が通俗道徳を支え推進する構造を内包した思想が、中下層の真宗門徒間でも流通する場合があったことを検証する。素材とするのは、長門国豊浦郡六連島の真宗西教寺に伝わる、真宗門徒お軽に関する史料(1)である。

六連島は、萩藩の支藩である長府藩（豊浦藩）の支配下にあり、安政五年（一八五八）頃の時点で、百姓五八軒（うち本軒五軒、名子五三軒）三三五人（うち男一七一人、女一六四人）が在住し、農業と漁業・廻船業が展開した(2)。同地に所在する西教寺は、天明四年（一七八四）八月一〇日付で本山（西本願寺）より法名地として免許を受け(3)、文政一二年（一八二九）一二月二六日付で長府藩より寺号が免許された(4)。同寺の檀家に生まれたお軽（生没年享和元頃〜安政三年〈一八〇一頃〜一八五六〉）は、生涯六連島に居住したが、僧純撰『妙好人伝』三篇（序文弘化四年〈一八四七〉）巻上(5)に「妙好人」として取り上げられていることから、存命中の弘化年間には既に真宗信者として広く認知されていたことが分かる。

同寺所蔵のお軽関係史料とは、彼女の歌（手紙を含む）などを抄録した巻子本であり、これは彼女の死後に編まれたものである。同史料にはまず、彼女が三五歳の時（天保六年〈一八三五〉頃）に詠んだとされる歌が収録され、天保六年秋に「筑前之国仙厓和尚このかる女之歌をみて随喜のあまりよめる」歌が添えられている。仙厓和尚とは、博多聖福寺（臨済宗）に住した仙厓義梵を指していよう。前述の『妙好人伝』に採録されているのはここまでの部分であるが、恐らく西教寺所蔵史料の当該部分が『妙好人伝』をもとにしていると推定される(6)。続いて西教寺所蔵史料では、時期は下るが嘉永三年（一八五〇）から安政三年にかけての歌が収録されている(7)。お軽の歌はもともと、文字の書けない彼女に代わって西教寺住職の現道が筆記したとされる。本史料は、近世後期（特に幕末期）の中下層真宗門徒の信仰や心性を把握する上で、手がかりとなる史料といえよう。しかし、他者による再構成の可能性を払拭しきれないこともあり、本稿では、お軽自身の信仰実態ではなく、中下層真宗門徒を影響下において流通した思想を把握するための史料

として用いる。それでは以下、具体的な内容の検討を進めてゆきたい。

まず、同史料冒頭の歌には、「聞いてみなんせ真事の道を、無理な教へじやないわいな、真事きくのがおまへハいやか（中略）自力はげんで真事ハ聞かで、現世いのりに身をやつす、思案めされや命のうちに（中略）己が分別さつはりやめて、弥陀の思案にまかさんせ（後略）[8]」とあり、他力往生の論理が示されると共に、「自力」による救済志向や現世利益的祈禱などの呪術が戒められている。こうした脱呪術化の論理は、「わたしや六字（南無阿弥陀仏）のうちにすむ[9]」とも歌われる真宗への専一的信仰によって齎されるものである。

次に、「赤間関新地町信田清七氏方へ奉公中のかるの子亀吉十五才の折、与へし手紙[10]」を引用する。

兎角御慈悲を歓バさんせ、ながい浮世とおもわぬ事ぞ、亀は万年のよわひと聞けど、わしもその身も身ハ不常、今ハ一夜の仮の宿、やがてたがひに親里へ帰る間の身のつとめ、朝ハ早起き宵寝をせずに、誰の仰せもたゝアイアイと返事すなほに請事正直に勤めしやるが忠と孝
海山を西や東とへだつれど
南無阿弥陀仏にへだてなければ
六つれ　母より
嘉永三戌二月三日
亀吉殿へ

ここでは「親里へ帰る」（＝来世での極楽往生）までの「一夜の仮の宿」（＝現世）における「身のつとめ」として、勤労・素直・正直・忠孝といった通俗道徳が説かれている。通俗道徳が真宗信仰の予定説的構造の中に位置づけられていることを、確認できる。真宗の現世拒否の思想から現状を批判し変革する方向性が生まれるというよりもむしろ、現世は通俗道徳の実践に費やされ、「誰の仰せもたゝアイアイと返事」をする従順へと方向づけられることとなる。

この手紙ではまた「兎角（阿弥陀如来の）御慈悲を歓バさんせ」として通俗道徳が勧められ、他の手紙では「忘るなよ朝夕いつも主の恩、明日ハなき身と返じすなほに[11]」と説かれる。他力により来世での極楽往生を予定された人間のエネルギーが、現世において通俗道徳的形態をとり、感謝や報恩の観念と共に発揮される構造となっている。お軽の歌には、「御恩」への感謝が多く詠み込まれている。「弥陀の御慈悲」を伝えた「祖師（親

鸞）の恩」は「海や山にもすぐれし御恩」であった[12]。この「御恩」への感謝は、「重荷せおふてやま坂すれど、御恩おもへバ苦にならず」[13]という言葉が暗示するように、現実に対する批判のモメントを服従のモメントに転化する機能をも有したと考えられる。

以上のように、真宗信仰が通俗道徳を支え推進する思想構造、とりわけ予定説的構造は、お軽に関する史料からも見出すことができる[14]。かかる構造を持った特質的思想は、真宗門徒を中心的対象として規制力を発揮しつつ、近世後期に広く展開したものと想定される。勿論、その内容が現実に一貫して実践されたか否かは、別であるとしても。また、この思想の広がり如何を確認するためにも、これとは異なる思想構造の成立を主張する有元説を、次章で再検討せねばならない。

なお、本章で明らかにした思想を、前章までに見た思想と比べる時、両者の共通点のみならず階層的特色も顕著である。玄蔵の著作には、儒教を一基盤とした経営思想や、それと結びつき家訓としても形象化された強烈な家存続志向が見られ、中下層民に必ずしも一般化できない上層民としての階層的特色を示している。一方、本章で検討したお軽の歌は、中下層民に親和的な立場性を帯びており、また自ら書物を入手し学習する機会の比較的乏しい中下層門徒にとって、思想流通の媒介者として僧侶の役割が大きかったことをも示唆する。玄蔵の著作は、近代資本主義の受容以後における日本的経営者に、お軽の歌は、日本的労働者に、それぞれ適合的な一つの源流を示していよう。

註

（1）「妙好人お軽法悦歌」と題され下関市史編修委員会編『下関市史』資料編Ⅴ（下関市、一九九九年）六七五～六八一頁に収録。本稿では西教寺所蔵（下関市六連島）の底本を用い、『下関市史』の該当頁も注記する。

（2）安政五年二月「東豊浦郡六連嶋明細書控」（山口県文書館編『豊浦藩村浦明細簿』山口県立山口図書館、一九六五年）五一～五二頁。

（3）「海照山西教精舎録」（『下関市史』Ⅴ六七一・六七二頁）。

（4）同右（同六六四・六七一・六七二頁）。

（5）真宗史料刊行会編『大系真宗史料』伝記編八・妙好人伝（法蔵館、二〇〇九年）に収録。本稿では、龍谷大学図書館所蔵本（二部あり）を用い、『大系真宗史料』の該当頁も注記する。

（6）双方で表記が幾らか異なっているが、内容は同様である。『妙好人伝』には、先述の仙厓和尚のくだりで「天保

六年辰」とある（『大系真宗史料』伝記編八・妙好人伝二一四頁）。天保六年は未年であるが、仮に「辰」を正しいとみて天保三年とすると、お軽が三五歳の時（天保六年頃）に詠んだという部分と矛盾する。一方、西教寺所蔵史料にも同様の誤記があり、「天保六辰年」となっている。のみならず、後に「六」が「三」と書き改められている（異筆）。また、同史料を底本とした『下関市史』では、この部分をそのまま踏襲して、単に「天保三辰年」と翻刻されている。

（7）年・月・日が無記載のものもあるが、編年で収録されていると考えられることから、上記の期間のものと推定した。

（8）『下関市史』資料編Ⅴ六七五頁。

（9）同右六八一頁。

（10）同右六七六頁。

（11）同右六七七頁。嘉永六年一一月二五日付、亀吉宛。ここでの「主」とは、基本的には亀吉奉公先の信田清七を指すと思われる。

（12）同右六七八～六七九頁。

（13）同右六七五頁。

（14）児玉識「近世妙好人の再検討――六連島西教寺蔵「お軽法悦歌」の分析を通して」（同『近世真宗と地域社会』法藏館、二〇〇五年。初出一九八八年）では、お軽に関する史料の分析を通じて、①献身的な忠孝実践者や権力への絶対服従者とは異質な「お軽」的妙好人が多数存在したこと、②しかし真宗信仰により忠孝を相対化・簡易化・「気楽」化するお軽の「楽天性」は、支配の積極的肯定へと進むか、封建秩序への批判へと傾くかという、二つの正反対の可能性を秘めていたこと、などが主張されている。しかし、「なにの遠慮があるかいな」という文句の多用・拡大解釈にも見られるように、同論文の提示する「お軽」的妙好人は、史料から少なからずズレを生じている部分がある。「お軽」的妙好人が多数存在したかどうか以前に、そもそも史料からは献身的な忠孝の奨励も読み取ることができ、また児玉のように、六連島を「世界の中心」と感じ「最高の誇り」を持っていたと解釈するのは困難である。献身的な忠孝の奨励については、児玉論文の「おわりに」へまわされた歌（本章で註(10)を付したもの）が主な根拠となるが、この歌に対する児玉の解釈にも賛同できない。すなわち、お軽の言う「忠と孝」の実践が「きわめて簡単なこと」である確証はなく、また「南無阿弥陀仏にへだてなければ」という句は、直前の句を受けつつお軽と亀吉との関係に即して詠われているのであって、「念仏の世界では、身分の上下に関係なくすべてが平等だから」と氏が解釈するような意味で述べられているわけではない、と解されるからである。児玉論文と本稿とは分析視角を異にするが、史料の解釈に差異を生じているため、その箇所に限定して批判を試みる次第である。

第四章　特質的思想の一般性
―有元説の再検討―

本章では、有元正雄が近世真宗門徒における禁欲（勤労）のエートス成立の根拠として主張した、真宗教義における「自力と他力の統合」[1]という論点を批判的に検討することで、氏の議論を真宗信仰と通俗道徳との関係論として再構成する足がかりを得たい。

有元の「自力と他力の統合」論とは、「親鸞の示した弥陀による絶対救済は理念として背後に退き、具体的現実的には悪の代償としての地獄、善への報償としての極楽を提示し、他力と自力の相互補完の上に、近世真宗教義は再構築された」[2]というものである。そして「他力のもたらす弥陀救済への報謝の観念と、自力のもたらす禁欲との独自の結合によって」[3]真宗門徒独自の禁欲（勤労）のエートスが成立したとされる。

しかし、悪の代償としての地獄という思想は、近世において新たに出現したものではなく、また極楽往生の方法に関する概念である自力・他力とは基本的に別個の問題と考えられる。次に、善への報償としての極楽という教義は、有元の挙げた史料には示されていない。例えば、有元が論拠の一つとしている「九十箇条制法」第八七条[4]は、本願ぼこりを戒め、正しい信心によって極楽往生すべきことを説いたものと思われる。少なくとも氏が述べるような善への報償としての極楽を説いたものではなく、第四一・四二・七〇条[5]等では他力主義的な救済論が明示されている。また、同じく根拠とされ得る任誓『農民鑑』の記事[6]は、その内容を一般的な真宗思想と見なしてよいかという疑問もさることながら、有元が想定するような（a）真宗の信仰＋（b）農業精進＝（c）輪廻の出離ではなく、（b）→（a）→（c）を示したものであろう。その他の史料を見ても、善への報償としての極楽を提示したものはなく、時には明確に否定したものが挙がっており、信後の問題として悪が戒められるのが一般的である[7]。

従って、阿弥陀如来による救済（他力主義）の絶対性が制限される局面があったにしても、救済を実現する他力主義自体は維持されており、それに代わる救済論が成立したとはいえない。そして門徒の信仰・倫理も、「善への報償としての極楽、悪への代償としての地獄」[8]という新たな教義によって基礎づけられたのではないことになる。

有元論文では、理論的な枠組が先行することで、歴史具体的事例の分析が疎かとなる場合が少なくない。以下の引用[9]に示されるように、「自力と他力の統合」論もまた、理論的要請から導き出されたものである。

真宗宗教社会史を研究する場合、いま一つ解決しておかねばならない問題がある。それは親鸞の創始した真宗は絶対他力を標榜する宗教であり、他力主義からは近代化の中に特徴的な軌跡をえがいた真宗門徒のあのような行動様式につらなる禁欲のエートスは成立しないからである。真宗門徒に特徴的な行動様式は真宗の教義と信仰の中に自力的要素があり、そこから禁欲が成立し、それによってもたらされるものであることを論証せねばならず、さらに親鸞の創始した絶対他力の宗教が歴史の中で自力的要素を加え変質してゆくことをも論証しなければならぬということである。私はこれらの点につき鈴木大拙の業績に導かれながら、近世真宗の教義を他力と自力の独自な統合物として捉えた。近世真宗において五倫五常の実践等の王法遵守、あるいは掟の遵守とされるものは、世界の宗教現象の共通尺度ともいうべき宗教学や宗教社会学によれば立派な自力である。自力であるから禁欲が成立する。

このように、「自力と他力の統合」は論証の結果ではなく理論的前提である。しかし、禁欲は他力から成立せず、自力から成立するという理論自体、自明性を欠いている。また、鈴木大拙の言う禁欲（それは自力宗にあるとされる）は、有元が問題とする禁欲（行動的禁欲・世俗内的禁欲）とは異なるものである[10]。よって、鈴木の議論に依拠して自力→禁欲を主張するのには、無理がある。

それ以前に、そもそも有元の用いる「自力」概念の規定が不明瞭である。近世真宗教義における「自力」も、一般に極楽往生の方法に関する問題である。よって、単なる五倫五常の実践等は「自力」とは関係がない。それによって極楽往生するという場合に関係するのである。有元は、自力という言葉自体を禁欲に近似した概念としても用いており、よって自力→禁欲という主張は、禁欲→禁欲という同義反復を随伴しかねない。

付け加えるならば、「善への報償としての極楽、悪への代償としての地獄」という思想が禁欲の原因ならば、真宗以外の宗派でこそ禁欲が成立せねばならない。このことからも、有元の構想自体が矛盾を孕んでいるのである。

以上のように、「自力と他力の統合」論は、理論的にも実証的にも誤ったものと言わざるを得ない。一方、本稿で明らかにした思想構造は、有元が部分的に引用した大量の史料群の中からも読み取ることができ、真宗信仰と通俗道徳の関係のいわば最大公約数的な在り方を示していると思われる。有元の議論は、蓮如教学を中核的根拠とする真宗信仰と、通俗道徳との関係論として、把握し直される必要がある。

註

（1）有元前掲『真宗の宗教社会史』一一〜一五・一〇八〜一三一・二三九〜二四一頁等。

（2）同右一五・一三〇〜一三一頁。なお、「ここで「教義」というのは、東西両本願寺の学寮等で親鸞教の精髄が当該社会の現実とほとんど関係なく研学されていたとしても、それらのものを直接に指すのでなく、幕藩体制という歴史の枠組の中で門徒民衆の教化に直接に役立ったそれである」という（同一一五頁）。

（3）同右二四〇頁。

（4）同右一三・一二四頁。条文は以下の通り。「一、弥陀ノ本願ニハイカナルモノモタスカルトイヒテ、悪心悪業ナルコ、ロアルベカラズ。スコシモコ、ロノユガミタルヒトハ極楽へマイルコト不可ナリ。一定地獄ノスモリタルベシ。イヨ〳〵ナヲサルベキコト肝要ナリ。」

（5）前掲『日本思想大系一七　蓮如　一向一揆』四七一・四七三頁。

（6）有元前掲『真宗の宗教社会史』一一八〜一二〇頁。主要部分を抜粋すると以下の通り（（a）（b）（c）及び傍線は上野）。「抑（b）耕て夢幻の身命を続て何益ありとやせむ。外ハ渡世活計の為に似たりといへども、実には（c）後世の輪廻を出離せんが為なり。これを一大事といふ。速に宜（a）有縁の教法に依て（c）未来の解脱を儲くべし。夢幻の身を以て、（b）能耕て夢幻の身を養ひ、夢幻の身を養て、夢幻の身を厭。所作夢幻にして、（a）不思議の法門に入則ハ（c）実相を証べし。（b）耕すも此為、勉もこの為なり、豈身を粉にして骨を砕て耕ざらむや。」

（7）よって、「善」の実践が極楽往生の確証とされることはあり得ただろう。

（8）有元前掲『真宗の宗教社会史』二三九頁。

（9）同右四〇四頁。傍点有元。改行略。

（10）鈴木大拙「真宗管見」（『鈴木大拙全集』第六巻、岩波書店、一九六八年。初出一九四二年）五七〜五九頁。

おわりに

本稿では、まず中野玄蔵の著作をもとに真宗信仰が通俗道徳を支え推進する構造を明らかにし、次いでお軽に

関する史料をもとに同様の構造を持つ思想が中下層門徒を影響下において流通する場合があったことを示し、更には有元正雄の「自力と他力の統合」論を再検討しその読み直しを試みることで、先に示した特質的思想の一般性をも展望した。かかる思想をあらゆる真宗門徒が一貫して自覚・実践していたというわけでは勿論ないが、これを明確に批判・否定することは極めて困難であったと思われる。その意味でも、この思想は近世後期の真宗門徒にとって一つの「到達点」を示すものと言えよう。そして、近代にかけても蓮如教学が真宗門徒への影響力を保持し、同教学を基盤とする真俗二諦論が興隆したことを考慮すれば、真宗信仰が通俗道徳を支え推進する構造は近代以降も根本的な変革を経ずに存続したことが想定される。

右を踏まえると、近世後期から近代にかけての真宗門徒の信仰をめぐる奈倉哲三の議論に関しても、批判的な知見を提起し得る。すなわち、奈倉によれば、現実世界における可変的範囲の拡大という近世後期の一般的趨勢を受け、阿弥陀如来に直面した自己の能動性を問う新たな「自力偏向」が、強烈な往生願望を伴って真宗門徒に生まれ、それが三業帰命説への帰依に繋がったという。[1] かかる「自力偏向」を奈倉は、「真宗的思考の枠内で近代の入り口に立つもの」[2]と把握し、近代に向けての真宗門徒の信仰課題を、①蓮如御文章的な今生夢幻観や浄土＝あの世観と決別して親鸞の現生正定聚の信を回復すること、②それにより「一切衆生悉有仏性」への揺るぎない信を樹立し、還相回向による衆生済度の思想へと繋げてゆくことであるとした。[3] このように奈倉は、近代へ向けた真宗信仰を蓮如教学とは対立的に構想するのだが、これは氏自身の信念を持ち込みつつ可能性としての近代を展望したものと言える。歴史的現実において、その課題が広範な門徒により自覚され、真宗信仰の基本的枠組として一般化することはなかっただろう。「自力偏向」という呪術性ないし連続的思惟の濃厚な思想が、近代化と適合的である自明性もない。氏が決別の必要を主張する蓮如教学こそが、近代にかけて門徒を規制し、信仰の根拠を提供したと展望される。

蓮如教学を中核的根拠とする真宗信仰が通俗道徳を支え推進する思想は、安丸良夫が注目した「心」の哲学を基礎とする通俗道徳や、また島薗進が「日本の近世から近代にかけての大衆的倫理革新の全体の導き役となる思想構造」[4]として提起した「生命主義的思想」[5]とも異なり、

多分に彼岸的要素を帯びた独自の構造を有している。これまでの通俗道徳論と真宗論との断絶状況や、或いは近年の近世真宗をめぐる論争（特に「真宗特殊論」批判）が方法論の問題に偏り具体的な歴史像をあまり生み出せていないこと[6]を考えると、本稿の取り組みは研究の建設的な進展のために少なからず意味を持つだろう。尤も、通俗道徳と仏教の関係をめぐる研究において、真宗は対象の一部を構成するにとどまっている。そこで真宗以外の宗派にも着目して、通俗道徳との関係を更に検討してゆくことが、今後の重要な課題となる[7]。それは近世日本において展開した諸思想の布置状況と相互関係性を、更に解き明かすことにも繋がるだろう。

註

（1）奈倉「本願寺門跡体制下の特質的信仰」（同『真宗信仰の思想史的研究――越後蒲原門徒の行動と足跡』校倉書房、一九九〇年）一一八～一三五頁、同『幕末民衆文化異聞――真宗門徒の四季』（吉川弘文館、一九九九年）二二六～二二九頁。

（2）同前掲『幕末民衆文化異聞』二二九頁。

（3）同右二二九～二三五・二四三～二四四頁。

（4）島薗「日本の近代化と民衆宗教」（同『現代救済宗教論』青弓社、一九九二年。初出一九八一年）一四八頁。

（5）同右論文。島薗は、禁欲的プロテスタントに関するウェーバーの理論的枠組は「近代化過程での宗教的に動機づけられた大衆的倫理革新の一つの型を示すものではあっても、範型として、他の事例の位置を測る唯一の尺度となりうるものではない」（同一三七頁）とする。この見解には本稿も基本的に賛同するが、しかし島薗のいう「生命主義的思想」もまた、日本における「大衆的倫理革新の一つの型」にとどまると考える。

（6）拙稿前掲「日本近世仏教論の諸課題」四～七頁。

（7）この点、拙稿「近世後期「捨世派」僧侶の布教と地域民衆――大日比西円寺の法岸・法洲・法道に着目して」（『仏教史研究』四九、龍谷大学仏教史研究会、二〇一二年）では、浄土宗僧侶による通俗道徳教化の事例をもとに、浄土宗信仰と通俗道徳とが結びつく一つの在り方を提示している。

〔付記〕

本稿の執筆に先立つ史料調査の折、中野景治氏と西村詮子氏には特にお世話になった。記して謝意を表したい。また、二〇一三年一月より『安丸良夫集』全六巻（岩波書店）の刊行が始まり、本稿で取り上げた安丸論文はいずれも第一巻（民衆思想史の立場）に収録された。