

妙好人伝編纂史再考

—大正期真宗信者言行録を手がかりにして—

黒崎 浩行

1. 妙好人伝研究の課題設定をめぐる問題

一般に「妙好人伝」とは、近世末期から現在にかけて編纂・出版されてきた真宗在俗篤信者についての伝記的著作物および言行録を指し、石見国浄泉寺の仰誓(享保6(1721)―寛政6(1794))が編纂し美濃国専精寺僧純によって天保13年(1842)に出版された『妙好人伝』初篇にその端を発するものである。

そもそも「妙好人」の語は、中国浄土教の大成者善導(613―681)が『観経疏』散善義において、『観無量寿経』の「若念仏者。当知此人即是人中芬陀利花。」⁽¹⁾と念仏者を「芬陀利花」すなわち白蓮華に喩えた一節を注釈して「言分陀利者。名人中好華。……亦名人妙好華。……是若念仏者。即是人中好人。人中妙好人。」⁽²⁾と記したことに由来する。だが、仰誓が『妙好人伝』初篇を著し、つづいて僧純がこれに自ら撰述した二～五篇を加えて刊行し、それに象王(未詳)の続篇が加わって以降、この語は真宗篤信者の類型を示す概念として用いられるようになった。このことは、明治以降、若原観堂『真宗明治妙好人伝』(明治17年(1884))や浜口惠璋『新妙好人伝』(初篇明治31年(1898))など、「妙好人伝」と銘うって篤信者の伝記編纂が次々に行われたことが端的に示している。

また、このとき「妙好人」という類型概念はある種の規範的な性格を帯びてもある。一例として、象王が撰述した『妙好人伝』続篇(嘉永3年(1850)序)巻下の結びの箇所を挙げよう。

末世とは云ひ乍ら信心堅固の人は斯く有まほし然ればとて此に例(ならい)とにはあらねど身を仏陀に委ね志を浄刹に掛んもの斯る験を聞かば平常の懈怠を顧て報謝相續に力を勵まし稱名念仏の助縁とせば此また一個の妙好人なるべし⁽³⁾

撰者象王は、篤信者23名の略伝を載せたあと、読者に対して、これらの人々を手本とせよというのではないが、平常の懈怠を振り返り報謝相續・稱名念仏の助縁とするように勧めている。そしてそのようにすれば読者もまた一人の「妙好人」となるであろうと述べている。言い換えれば、ここで「妙好人」の語は、妙好人伝に収載された篤信者たちの総称であるだけでなく、妙好人伝を読み聞いた人々がそれを助縁として目指すべき理想的な念仏者のあり方を指してもいるのである。このように、近世末期以降の妙好人伝編纂とその受容は、「妙好人」という理想的篤信者の類型を形づくり共有してゆく過程でもあったとい

えよう。

一方、第二次世界大戦後、アカデミズムの領域で「妙好人」に対して大きな関心が寄せられるようになったが、そこではアカデミズム固有の学的・思想的な要請のもとで、いわば「妙好人」という類型概念の再創造が行われた。その端緒は鈴木大拙の『宗教経験の事実』（昭和18年(1943)）、『日本的靈性』（昭和19年(1944)）、『妙好人』（昭和23年(1948)）の三著作である。後述するように彼は「宗教経験」・「靈性的自覚」を真宗在俗篤信者の信仰に見出したのであった。

それでは、鈴木大拙以降のアカデミズムの要請による「妙好人」類型の再創造とはどのようなものであったのか。それを探ることは妙好人伝研究の方法論を学説史的にたどることと重なりあう。

柏原祐泉⁽⁴⁾・朝枝善照⁽⁵⁾らは、妙好人研究の諸傾向を宗教学・真宗学的研究と、歴史学・社会学的研究とに分類している。

宗教学・真宗学的研究とは、妙好人を純粋な他力信仰者の存在様態・宗教体験の観点から理解しようとするものとされる。ただし「宗教学・真宗学」という並記が示すように、厳密には、鈴木大拙『妙好人』にみられるような、他力信仰の論理構造による解釈を行った研究と、真宗聖典の念仏者像との照合という、真宗学者による研究との二つの異なったアプローチが含まれている。前者に該当するものとしては、雲藤義道による1970年前後の一連の研究⁽⁶⁾があり、後者は神子上恵龍の1960年代前半の研究⁽⁷⁾がある。

他方、歴史学、社会学的研究とは、妙好人伝、あるいは妙好人という信者像が一定の時代的・社会的な制約を受けている点をクローズアップし、それが近世末期および近代の真宗教団の社会的ないしは教学的要請の反映としてあることを分析する研究傾向である。鈴木宗憲⁽⁸⁾、福間光超⁽⁹⁾らの研究がこれにあたる。

これらの二つの研究関心は実際には複雑に絡み合っており、そのなかで自己規定および相互規定がなされてきた。とりわけ、妙好人の「信仰の近代性如何」をめぐる議論⁽¹⁰⁾からは、真の念仏行者の姿をそこに認めつつもあくまで過去のものとするアンビバレントな妙好人像が提示されるに至っている。だが、こうしたアカデミズムの視線を、先に述べたように妙好人という類型の再創造行為としてみた場合、それは近世末期以降の、現在に至るまで続いている妙好人伝編纂・受容における「妙好人」類型化過程とどのように関連しているのだろうか。

この疑問を深化すべく、「伝記」そのもののあり方に立ち返ってみよう。「伝記」は一般に、歴史的かつ神話的という両義的性格をもつものであるといえる。F・E・レイノルズとD・キャップスもこの点から宗教史および宗教心理学における宗教的伝記についての諸研究を導入しているが、そのさい宗教史・宗教心理学といったアカデミックなアプローチも⁽¹¹⁾

またこの両義的性格をもつ伝記の受容や形成に参画してきたという指摘をしているのである。

柏原祐泉は早くから「妙好人」という範疇の登場および「伝」編纂の歴史的意味に注意を促してきた。⁽¹²⁾しかし、妙好人伝の編纂過程への関心は、1970年代後半から80年代前半にかけての初篇『妙好人伝』の成立とその性格をめぐる議論においてようやく中軸となったのであり、そのなかでもいくつかの課題を残している。筆者はいま、冒頭で「妙好人伝」という概念に、篤信者をめぐる言行録を含めたが、それは編纂史的な水準ではどのように位置づけられてきただろうか。

柏原は大正・昭和(第二次大戦前)の総伝編纂物として富士川游の『新撰妙好人伝』(昭和12-15年(1937-40))を挙げ、そこに「篤信者の内面信仰への直接的な追求」を見出す。このような編纂意図の傾向は「外面的属性の叙述を重要な部分としている」『大正新撰新妙好人伝』(藤永清徹、大正11年(1922))が「篤信者自体の生まな言行録、法語類を多く収載してその信仰内容を直接的に語らせようとする意図」において「すでに充分に見出し得る」とし、さらに、大正末期から以後の「篤信者の言行録類を原形のままで編纂出版することが続出する傾向」において「より一層明らかである」とする。そして次のようにまとめている。「すなわち大正・昭和(戦前)期の妙好人伝編纂は、おおむね明治時代の編纂意図を踏襲するものであるが、しかし後半期からは信仰の純粹性への追求の性格が現れるのであって、そこに次の昭和(戦後)時代における信仰の近代的立場の確立にいたる、前駆的な現象を見出してよいであろう。」⁽¹³⁾つまり、近世末期から明治期までの妙好人伝編纂は儒教的倫理・国家主義的イデオロギーの教化的意図にもとづいていたが、これが昭和前期以降は信者個人の純粹な信仰内容を主題化する方向に変化する、という一連の編纂史的なメインストリームを描きながら篤信者の言行録類をその「前駆的な現象」と位置づけているのである。

富士川游『新撰妙好人伝』のような昭和期の妙好人伝編纂のように、さまざまな出来事を信仰の内面の動きのなかに編み込み、その統合物を読者に提示してみせるという、後述する鈴木大拙の一連の妙好人研究に通ずるような叙述と、「生ま」のまま読者に投げ出された言行録のような叙述とのあいだには、その編纂史的意味において本質的な違いはないということになる。果たしてそうだろうか。この「生ま」のまま、という形容も適切なのだろうか疑う必要があるが、まずなによりも、この時期の言行録がいかなる特質を持っているかを見なければならぬだろう。

2. 『信者めぐり』の検討

では、大正末期から昭和前期までの時期に編纂・出版された妙好人言行録は、どのような特徴を持っているのだろうか。その固有性が見出せないことには、それが柏原の描く「伝」のメインストリームに回収できない拠点であるとは主張できないだろう。そこで、この時期の言行録のなかから『信者めぐり』という書物を中心にとりあげ、その特異な性格を浮き彫りにしたい。

『信者めぐり』は、竹田順道と宇野最勝によって編集され、大八木興文堂から大正11年(1922)に刊行された。この書は三田源七という丹波国出身の真宗信者が各地の名師や篤信者を訪れたさいの見聞を収めており、「凡例」⁽¹⁴⁾によれば、二人の編者の役割は、竹田順道が三田源七から聞き書きを行い、それを宇野最勝が整理・編集したとのことである。なお、「今年(1922)は七十七歳と云ふ高齢である。」⁽¹⁵⁾とあるので、本書が刊行された時期に三田源七は存命中であることがわかる。宇野最勝についての詳細は不明であるが、竹田順道は他に『真宗安心語録』(百華苑、昭和31年(1956)再刊)、『真宗先徳法語』(百華苑、昭和39年(1964))の編著がある。『真宗先徳法語』の「編者のことば」によれば、竹田は明治21年(1888)、富山県生まれの真宗門徒で、幼少時から説教聴聞・先徳和上の法語妙好人伝などに親しみ、壮年期に三田源七との出会いがあったとのことである。また、序を寄せている浜口恵璋は、『新妙好人伝』全二編(明治31・32年(1898・99))や『仏教演説集』(明治32年(1899))、『七里和上言行録』(明治45年(1912))など、明治後期から昭和前期にかけて真宗布教書の著作・編纂を行った学僧である。

三田源七は、弘化3年(1846)丹波国何鹿郡多田村に次男として生まれ、13歳のとき安政5年(1858)に父三田源助を亡くし、後生が心配になり、元治元年(1864)11月(19歳)に家を出、各地の信者・明師めぐりに出かけたという。その最初の道程は、京都の本山から美濃を経て、三河へ行くというものであった。

本書の構成は「同行法義物語」「東国明師物語」「光触寺物語」「浄教寺物語」「西南明師物語」の5編からなる。「同行法義物語」が、最初の道中で見聞した各地の篤信者の言行を主に記しているのに対し、あとの4編では、三田源七が出会った名僧をめぐる話が収録されている。また、「同行法義物語」は8章に分かれているが、1～6章と7・8章とは連続した叙述をなしていない。「一 美濃おゆき同行を訪ふ」から「六 三河おみせ同行を訪ふ」までは、三田源七の最初の道程のなかでの見聞をたどっている。他方、「七 三河おその同行の物語」は、僧純編『妙好人伝』四篇(安政3年(1856)序)巻下に登場し、⁽¹⁶⁾戦後にも藤秀璋⁽¹⁷⁾『新撰妙好人列伝』などに再録されている三河のおそのについての言い伝えを記している。1章冒頭によれば三田源七は出身地から五里ほど離れたところにある亀岡町誓願寺の住職からおそのについて聞き、彼女をめざして三河へ旅立ったのであったが、『妙好人伝』

に「此人七十餘歳にて嘉永年中に目出度く往生を遂られしと也」⁽¹⁸⁾とあるように、おそのは源七が三河を訪れた文久年中にはすでに亡くなっている。また、「八 讃岐庄松同行の物語」⁽¹⁹⁾は、『庄松ありのままの記』などで知られる讃岐の庄松について、播州赤穂で三田源七が出会ったときの見聞とそのほかの言い伝えを記している。

この書の構成上の特徴は、各編とも、数行ないし数ページからなる短い節の断片で綴られていることである。そして、そのような断片的叙述の形態は、おおまかに言って次の二つが区別できる。すなわち、(A)源七やその他の見聞者が明示的に介在する叙述と、(B)対象である篤信者の発話の直説的な叙述とである。(A)に属する叙述の内容としては、(A1)具体的な対面状況のなかで信仰上の問答が展開するものと(A2)登場人物の発言や行動から信仰上の問題が示されるものとが分けられる。

(A1)の例を挙げよう。源七は文久2年(1862)に三河に入り、おそのの所在を探すがわからず、ある人から野田村の和兵衛が篤信家であることを教えられて訪ねたが、老いて病床に臥していた。そこで、源七は和兵衛に次のように尋ねる。

「一寸御尋ね申し上げます、私は後生が苦になつて貴方の御育を蒙らうと、此度わざわざ尋て参りましたものでありますが、お見受け申しますれば實に御大病の御様子サゾお苦しう御座いましやう。いよへ其身におなりなされては再び御全快は出来ませぬまいが、今いよへ出て行にやならぬがと思ひなされたら、先は明るいもので御座いますか、暗いもので御座りますか」⁽²⁰⁾

このように後生の覚悟を尋ねた源七に対し、和兵衛は、

九死一生の大病人が、何處の御方か知らねども、マア御免なされ、いよへ此場になつて後生が明かるいか、暗いかとは、よう云うてくれたへ、病氣の様子や氣分の善悪は尋ねてくれる御方はあるが、此私の後生を案じて、行末一つをきいてくれる人はいない、南無阿彌^(ママ)佛陀へ⁽²¹⁾

と、病氣の様子などではなく後生を案じて訊いてくれたことを喜び、

「後生は明かるいかと云へば明かうもなし、暗いかと云へば暗らうもなし、唯病氣が苦しい一つよりないわいの、若しも明るい暗いを、此方で見にやならぬやうなことから、無になる御方があるで、南無阿彌⁽²²⁾佛陀へへ」

と答える。この答えに源七は感動し、たとえこの迷いの身で後生が明るいか暗いかを見定めることができようとも「悟の境界」一涅槃一で通用する道理はなく、明るかろうと暗かろうと我が身で後生の宿を取ることもまでもいらないのが弥陀の本願だと知らされて、「聞けばきくほど疑ふ處があらばこそちや⁽²³⁾」と述懐する。

ここに紹介した問答には、状況や源七の心理の動きが逐一述べられているが、このほかに、たんに会話の内容を記しただけの節もある。「六三河おみせ同行を訪ふ」には、次のような一節がある。

「何とおきかせ蒙りても、心地悪い気味が抜けませぬが、いかゞ致しましやう」と尋ねたれば。

答へ曰く「それはまあどう云ふものかのう、正覚を取りたあとゝあるからはの一。⁽²⁴⁾」

質問者は源七、回答者はおみせであることはその前のいくつかの節から判断できる。そして、十方の衆生を救うという阿弥陀仏の本願をきかされても自分がそのような救われる身であるとは思えず「心地悪い」、という「機の上」⁽²⁵⁾の不安は、源七が1～6章において一貫して各地の同行に尋ねた問いであり、ここでもそれが会話体のなかに集約されている。

他方、(B)は、「五三河吉蔵同行を訪ふ」のなかの次の一節のような叙述である。

大名が持つても乞食が持つても十両はやはり十両、持人によつて變りはせぬ。今南無阿彌陀佛の十両も、聞人に徳があるのぢやない、體に徳のあることをきくのぢや。機の上に價值を見たら地獄因、此機の上に往生の相談のないが、お當流の約束ぢやげな。

「南無阿彌陀佛」の「體」すなわち阿弥陀仏の本願を貨幣にたとえ、その価値が持つ人「機」一によって決まるのではないことを説いている。これは、この書のなかに置かれているかぎり、(A1)の叙述形態において明示的に記されている源七の問いに呼応したものとして読むことができるだろう。

第一編において圧倒的に多いのは(A1)の叙述である。第一編の全68節中、(A1)に該当するのが36あるのに対し、(B)に該当するのは11である。残りの21節は、(A1)のような信仰上の問答の形式をとらず、内容的には登場人物の発言や行動から信仰上の問題に気づかされるという(A2)のものである。(A2)の例は後述するのでここでは省く。

以上にみたように、(A1)の問答形式がこの【信者めぐり】の叙述の核心である。こうした形式を採ったものが近世末期以降の妙好人伝・妙好人言行録編纂の歴史的展開のなかでこの大正末期という時期に登場したものとして確定することはできるだろうか。この点を

それ以前の「伝」編纂との比較において例証してみたい。そのうえで、同時期に刊行された「言行録」類との比較のなかで、このような叙述を同時期のものが一様に採っていたわけではないことを明らかにしようと思う。

先に述べたように、『信者めぐり』に載った三河のおそのという人物は、安政3年(1856)序の僧純編『妙好人伝』四篇巻下にも見出される。そこでの叙述は、「三河國奥郡多原にそのと云る仰信の人あり」⁽²⁶⁾で始まり、その篤信ぶりを二・三のエピソードを交えて説き、往生を遂げたことを記して結ぶというものである。この叙述形態は、刊本『妙好人伝』において広くみられるものである。そしてそこに描かれているのは、何につけても法を喜ぶばかりの姿であり、エピソードとして紹介されているのも、橋の上で「摂取の橋に不捨の欄干如何成そのでも落よう無」⁽²⁷⁾と言って喜んだ話と、風呂の落とし瓶にはまって人が引き揚げると、「私が今まで地獄へ落ちることを知らずして浮々と暮して居ますゆへ御慈悲から御知らせに預りました」⁽²⁸⁾と言って涙を流して喜んだ話である。これらはいずれも先の叙述形態の分類では(A2)に属するものである。一方、『信者めぐり』の「七三河おその同行の物語」では、全17節のうち(A1)に属するものが9節、(A2)に属するものが8節である。『信者めぐり』において(A2)に属する話はやはり『妙好人伝』四篇と同様に、何につけても法を喜ぶ姿を描いた話であり、とくに沼田にはまったときに「落るへと長々きいてゐたが、今こそ落してまで見せておくれたか南無阿彌陀佛へ」⁽²⁹⁾と言ったという、『妙好人伝』四篇のエピソードの類話も登場する。つまり、(A2)の叙述形態に関しては安政年間と大正年間の編纂において大きな違いを見出すことはできないが、(A1)の問答形式に関してはそれがあるかないかという点ですでに異なっているのである。

他方、同時期の言行録類と比較した場合に、叙述形態上どのような違いが見出されるだろうか。『信者めぐり』とほぼ同時期に刊行されたものには、清水順保『庄松ありのままの記』(大正12年(1923))と片山専寛『信者吉兵衛言行録』(昭和3年(1928))がある。

『庄松ありのままの記』は、華岡大仙による庄松の友同行からの聞書からなる正篇(明治22年(1889)に刊行)と清水順保による続篇からなる。そのなかには、『信者めぐり』「八讃岐庄松同行の物語」の全17節(うち(A1)6節、(A2)11節)と重複する話が正篇に1、続篇に12収められている。この13節のうち4話が(A1)だが、それ以外は(A2)に属し、また全体にわたって、庄松の大胆な行動を記した(A2)に属する叙述が多い。

『信者吉兵衛言行録』は、享和3年(1803)泉州船尾に生まれ、明治13年(1880)に没した物種吉兵衛の言行を、吉兵衛の死後に、吉兵衛から生前教化を受けた中尾清次郎の口授をもとに記録し編纂したものである。大正15年(1926)に刊行され、さらに昭和3年、翌年の吉兵衛の五十回忌法要をひかえて改版された。この書も断片的な叙述の集積で構成されているが、(B)に属する吉兵衛の法語が多くを占める。このほかには内容的には(A1)に

近いが、『信者めぐり』におけるほど直截な問答の形を採らない対話の叙述もみられる。例えば、次のようなものである。

伊左衛門様の御家へ、行きおさめに参られて、伊左衛門様に、「其顔をもつて歩いておくれ。法の引き立つ顔ヤ」と言われた。伊左衛門様はそれを聞いて、「隠居様、こんな顔をもつて歩いて法が引立ちますか」と申された。「イヤサア斯う云ふとお前さん其顔を以て歩いて法を引立てやうと思ふかヤ。その仕様の無い顔を以て行くと、それを捨ておいて下さらぬ御不憫の頭はれる事を戴いてお呉れと云ふノヤ」と言はれた。⁽³⁰⁾

「伊左衛門様」は大和国の同行で、第13節に初めて登場し、和泉国船尾に住む吉兵衛としばしば行き来した様子がみられるが、ここでは吉兵衛が伊左衛門を訪れて帰るさいの対話が記されている。そのやりとりは、「御一言御示し下さいませ⁽³¹⁾」、「一言お知らせ下さいませ⁽³²⁾」といった直截かつ定型的な問いかけが頻繁に出てくる『信者めぐり』と対照的である。

このように『信者めぐり』、『庄松ありのままの記』、『信者吉兵衛言行録』というほぼ同時期に成立し、従来ひとくくりに扱われてきた三つの言行録を叙述形態の類型からみると、いくつかの共通ないし類似の類型の組み合わせから成り、その偏差においてそれぞれの特徴が現れていることがわかる。

以上の点から、『信者めぐり』における(A1)の問答という叙述形態は、通時的にも共時的にも特異であることがわかる。『信者めぐり』において信者間、あるいは僧侶・信者間の問答が豊富に載せられ、またそれが記すべきこととして価値をもつことの背景には、本山参りや二十四輩巡拝といった真宗信者の移動にもなっており、起る遠隔の信者・僧侶との接触や、「御示談」という僧侶・信者間の信仰座談の伝統があることが推察される。とくに前者にかんしては、まず三田源七の「信者めぐり」という行動そのものが本山参りから始まっていること、そして本文中に二十四輩巡拝に触れた箇所があること⁽³³⁾から、この書の大きなモチーフであることが読み取れる。

この問答は、おおまかにいって、真宗における二種深信の教義をいかに受容するかという源七の問いをめぐって行われており、その点でも十分に積極的な意義を担っているといえるかもしれない。とすると、この書物になんらかの編纂意図を見出そうとする場合には、それを「篤信者の内面信仰への直接的な追求」の前駆をなす「生ま」のものとして規定することははたして妥当なのだろうかという疑問がうまれる。かりにその意図が最終的には「内面信仰」を提示することにあるとしても、それが問答という場面においてよりよく表出されるという可能性、また同時にその問答の文書化においてよりよく伝えられるという可能性への確信なしではこのような編纂はありえないのではないだろうか。ただ、さしあたり、問答の叙述を編纂意図と関連させて意義づけるにはあまりにも手がかりが不足して

いる。ここでは上に述べたようなその叙述の特異性を指摘するにとどめたい。

3. 鈴木大拙における妙好人へのアプローチの変化

前章では、大正末期に刊行された言行録『信者めぐり』において、問答という叙述形態そのものが特異なモチーフとなっていることを述べ、それが従来の近世・近代妙好人伝研究において念頭にあった伝記編纂の史的変遷に包摂されえない可能性を指摘したが、では従来、戦後のアカデミズムにおける妙好人伝・妙好人言行録へのアプローチは、ほんとうにそうした点にまったく関心を払ってこなかったのだろうか。

ここでは、戦後のアカデミズムにおける妙好人への関心の端緒である鈴木大拙の著作群のうち、『宗教経験の事実』（昭和18年（1943））と『妙好人』（昭和23年（1948））をとりあげ、この二著作において前述の(A1)(A2)(B)といった叙述形態の諸類型がどのように扱われたか、比較検討してみたい。

まず、二著作の主題設定をみておく。

『宗教経験の事実』においては、まず宗教について次のような視角が示される。すなわち、宗教には人間の霊的生活から出るものと集団生活のために外面から加えられる力としてのものとの二義があるとす。そして本書では、前者を主題とする。この霊の宗教には無限（第一系列）と有限（第二系列）との対立が含まれており、両者を合致せんとしてやまぬところに反省する人間の悩みがある。これが「宗教意識の覚醒」⁽³⁴⁾である。

この観点にもとづいて、真宗信者の言行録（庄松言行録、信者めぐり、信者吉兵衛言行録）を通じて、彼らの入信径路・宗教意識を探っている。

他方、『妙好人』は、冒頭に「妙好人伝」というものはあるが、妙好人研究はない。「伝」は主としてその人の行動を伝えているが、彼らの信仰の言語文字に現われたものについて、その宗教的体験を問題にしたものは、今まで見当らぬ。⁽³⁵⁾（傍点筆者）と述べているように、妙好人へのアプローチとして「伝」と「研究」とを対置し、浅原才市の書き残した詩を「霊性的自覚」・「霊性的直覚」の発現として解釈する。

両者とも、議論の核心は「宗教意識の覚醒」および「霊性的自覚」という高度の宗教的経験を、妙好人と呼ばれる無学な真宗の篤信者のなかに見出すことにある。しかし、まずその接近にさきだって手がかりとしている資料の選択において微妙に相違がみられる。つまり『宗教経験の事実』では言行録であり、『妙好人』では信者みずからが書き著した歌である。

『宗教経験の事実』では、言行録における信者の発話が頻繁に引用されている。たとえば、次のような一節がある。

「仕様のないもの」、「どうにもかうにもならぬもの」、「箸にも棒にもかからぬもの」、「犯罪で牢死したもの」でも往生できる、「己らさへ参れる」(庄松言行録、第二十九則)と云うもの、一何れも第二系列のどん底に居る人々でありながら、それに拘わらず、「親の内ぢや遠慮には及ばぬ」と云って仏様の前で昼休みする庄松(同上、第十二則)、「角があるままで」極楽往生に露ほどの疑心を抱かぬ庄松(同上、第二十八則)、彼に在りては、第一と第二の系列が、論理としては到底融和できぬのであるが、生活の上では、そのままに相即相入して、何等の支障を生ぜぬところに、仏智の不思議があるのである。⁽³⁶⁾

ここでは第二系列—有限なる存在—としての自己を表白する庄松の発話の引用と、そのような自己の生活において第二系列—無限なる信—があることを示す発言の引用が積み重ねられ、そのなかで宗教経験のあり方が浮かび上がっている。こうした操作は、(A1)や(A2)のような具体的状況をとともなう叙述のなかから庄松の発言を抽出し、(B)に属するような直説話法へと還元するものといえる。

しかし同時に、『宗教経験の事実』では、『信者めぐり』における(A1)の問答の叙述をも包含した形で理解がなされている。たとえば、宗教的自覚があくまで第一系列—信—の自覚であることを示すさいに宗学者である香月院と一信者との問答のエピソードを引いている。⁽³⁷⁾また、信者同士がお互いに信の点検をする示談において問題とされるのは文字の上のことではなく専ら各自の経験の上のことであることを示すのに、三河のおそと伊勢の一婦人との対話を載せている。そして、このようにみられる問答・対話を真宗の「示談」・「相談」とみなし、看話禅との類比を行っている。⁽³⁸⁾

他方、『妙好人』では、(A1)において描かれているような問答への言及もたしかに見出されるが、⁽³⁹⁾むしろ才市の独白的な言語表出の解釈に集中している。そのなかで鈴木大拙は、才市が72・3歳のころに著した歌の冒頭の、「はづかしや、わしのこころのはづかしや。/ほをにみとれて、はづかしや。⁽⁴⁰⁾」という一節をとりあげている。これは「自分の心が法に照らし見られると、自分は愧ずかしい⁽⁴¹⁾」と言い直される。これに対する鈴木大拙の解釈は以下のようなものである。無限なる「法」と有限なる「自分」との対立と解消が人間の宗教性を構成するが、たんなる同一水準の対立だけでは「はづかし」という感情はうまれぬ。だが、有限はそれ自身の存在をもたないのに、意識・自覚において無限と対させる。そこに「慚愧」の念が現れる。

この解釈において重要な枠組となっているのは、言うまでもなく有限と無限との対立、そして無限に触れたときの有限なる自己の自覚という「靈性的自覚」の構図である。この構図はもちろん、『宗教経験の事実』においても見出すことができ、それは庄松の言行をめぐる解釈について先に指摘したとおりである。しかしここでは、この構図が浅原才市とい

う主題となる人物の自ら書き著したもものから立ちあげられていることに注目したい。『宗教経験の事実』は、言行録からの信者自身の発言の抽出という操作をとともなるものであったが、ここでは才市の歌がその形式そのままににおいて読解されているのであり、それによってこの構図もまたこの歌の本来的な解釈という位置を占めるのである。本稿冒頭で触れたような、『信者めぐり』のようなさまざまな叙述形態を含んだ大正末期の言行録類を、昭和前期以降に現れる信者自身の手になる著作物や、信者の純粋な宗教体験を主題化した編纂物の「前駆的な現象」⁽⁴²⁾とみなす視点は、ここにおいて確立したといえるだろう。

4. 結び

以上、大正～昭和前期に編纂・刊行された妙好人言行録のうち『信者めぐり』をとりあげ、そこにおいて「問答」が重要なモチーフをなしていることを指摘し、他方でこの時期の言行録類が従来のアプローチのなかで蒙ってきた、信者の純粋な宗教体験の主題化への前駆的な現象とみなす視点の起源について考察した。たしかに、柏原祐泉をはじめとするここ10数年の妙好人伝研究は、妙好人の「信仰の近代性如何」という問いから、教団ないし信仰共同体が伝記その他の編纂物を通じて信者像を提示するそのあり方において「近世」・「近代」の宗教を捉える方向へと向かっている。しかしなお、必要だと思われるのは、この伝記編纂・受容という過程の多様なあらわれを考慮に入れることであり、またそれを手がかりとして、そうした過程が呼応していたと思われる社会的状況を明らかにすることであろう。したがって、ここでは『信者めぐり』の「問答」というモチーフについてより実態的に掘り下げることが、今後に残された課題である。

注

- (1) 『大正新脩大蔵経』第12巻寶積部下・涅槃部全、346頁。
- (2) 『大正新脩大蔵経』第37巻經疏部五、278頁。
- (3) 『妙好人伝』永田文昌堂、1958年、360—361頁。本書および『信者めぐり』、『庄松ありのままの記』、『信者吉兵衛言行録』はいずれも総ルビだが、引用では基本的に読みがなは省略し、適宜カッコ内で示す。
- (4) 柏原祐泉『近世庶民仏教の研究』法蔵館、1971年、119頁。
- (5) 朝枝善照『妙好人伝基礎研究』永田文昌堂、1982年、14頁。
- (6) 雲藤義道「『妙好人』の自然法爾的態度について」『武蔵野女子大学紀要』3、1968年3月、3—9頁。雲藤義道「妙好人の内省的自律性について」『真宗研究』15、1970年11月、35—42頁。

- (7) 神子上恵龍「真宗の人間像—妙好人伝を中心として—」『真宗学』29、1963年12月、81—96頁。
- (8) 鈴木宗憲『日本の近代化と「恩」の思想』法律文化社、1964年。
- (9) 「初期『妙好人伝』編纂の歴史的背景について」宮崎博士還暦記念会編『真宗史の研究』1966年(朝枝善照編『妙好人伝研究』永田文昌堂、1987年、所収)。「妙好人的信仰の構造」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』8、1969年6月、42—53頁。
- (10) 柏原前掲書、135頁。
- (11) Reynolds, Frank E. and Capps, Donald, “Introduction”, in F. E. Reynolds and D. Capps (ed.), *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*, The Hague: Mouton, 1976, pp. 1—33.
- (12) 柏原祐泉「幕末における『妙好人伝』編纂の意味」『印度学仏教学研究』6-1、1958年1月。「近代における妙好人伝撰述の変遷」『大谷史学』7、1959年10月。いずれも柏原祐泉『近世庶民仏教の研究』法蔵館、1971年、に所収。以下の参照頁数は『近世庶民仏教の研究』のもの。
- (13) 柏原「近代における妙好人伝撰述の変遷」28—29頁。
- (14) 宇野最勝・竹田順道編『信者めぐり』(15版)大八木興文堂、1987年、序3頁。
- (15) 同書序3頁。
- (16) 「三州その」『妙好人伝』永田文昌堂、1958年、244頁。
- (17) 「三河お園」藤秀環『新撰妙好人列伝』法蔵館、1984年、187—194頁。
- (18) 『妙好人伝』244頁。
- (19) 清水順保編『庄松ありのままの記』永田文昌堂、1923年。
- (20) 『信者めぐり』30—31頁。
- (21) 同書31頁。
- (22) 同書32頁。
- (23) 同書33頁。
- (24) 同書58頁。
- (25) 同書8頁。
- (26) 『妙好人伝』244頁。
- (27) 同書244頁。
- (28) 同書244頁。
- (29) 『信者めぐり』82頁。
- (30) 片山専寛『信者吉兵衛言行録』岡本増進堂、1928年、54頁。
- (31) 『信者めぐり』10頁。
- (32) 同書48頁。
- (33) 「金沢市の山本良助、不図した縁に依つて二十四輩の真似をして私(源七)方を尋ねて来た。」(同書93頁)。「信者吉兵衛言行録」にも、「二十四輩に廻る人が尋ねて来た。」(32頁)という記述がある。

- (34) 鈴木大拙『宗教経験の事実』（新版）大東出版社、1990年（初版：1943年）、10頁。
- (35) 鈴木大拙『妙好人』（第2版）法蔵館、1976年（初版：大谷出版社、1948年）、1頁。
- (36) 『宗教経験の事実』31—32頁。
- (37) 同書48頁。
- (38) 同書63頁。
- (39) 『妙好人』17頁以下。
- (40) 同書72頁。
- (41) 同書59頁。
- (42) 柏原、前掲書、29頁。

A New Approach to Myōkōnin-den in the Taishō Era

Hiroyuki Kurosaki

Editing and receiving Myōkōnin-den (a biography of Myōkōnin) can be seen as the process of conceptualization of Myōkōnin as an ideal adherent of the Shin sect. Even the academic approaches to the process have also participated in this situation. Kashiwahara Yūsen describes the following main stream of the history; the intention of editing changed from the education based on the Confucian ethic or the nationalist ideology in the last years of Kinsei and the Meiji era to the thematization of the contents of the pure individual belief in the first years of the Shōwa era. The records of the sayings and deeds of the believers which appeared in the Taishō era are placed in the proceeding phenomena of the latter editions. What is questionable here is the point of view which regards two kinds of description as the same thing.

The description of *Shinja meguri*, the records of the travels looking for believers published in 1922, is unique in the point that it richly involves questions and answers among believers, and they are centered on the problem how they receive the doctrine of “nishu jinshin” in the Shin sect. Such description would not have been adopted without the confidence of probability that the contents are represented more properly in the situation of the questions and answers or in the documentation of such situation.

Suzuki Daisetsu, the founder of the academic approach to Myōkōnin-den after the World War II, also noted the questions and answers, but his concern was to find “the spiritual awareness” in Myōkōnin. Among his works about Myōkōnin, *Shūkyōkeiken no jijitsu* (1943) adopted the records of the sayings and words as reference, while *Myōkōnin* (1948) the poetry and prose written by the believers themselves. In the former work, to clarify the “the spiritual awareness” he needed to abstract the self expression of the believers, but in the latter this was not needed. In other words, the records of the sayings and words was not the completely proper form for his approach.