

【論文】

妻帯する親鸞——近代日本の僧侶妻帯論

大澤 絢子

はじめに

日本仏教の最大の特徴の一つは、僧侶が妻帯することである。一八七二（明治五）年四月のいわゆる「肉食妻帯勝手令」（太政官布告第百三十三号）以降、仏教各宗では次第に僧侶の妻帯が慣習化し、それに伴い寺院の世襲が常態化している。¹ 江戸期において、僧侶の妻帯は幕府によって厳しく禁じられていたが、一方で、妻帯を宗風とする浄土真宗（一向宗）は規制の対象外とされていた。そのため、江戸期を通して浄土真宗僧侶の妻帯に対する議論が盛んになると同時に、そのような宗風の根拠として、宗祖親鸞の妻帯の物語が発信されていったのだった。²

では、僧侶の妻帯が公認された明治以降、妻帯をめぐる親鸞のイメージ（親鸞像）は、どのような変化を辿ったのか。妻帯する日本仏教に関しては、住職の妻が抱えるさまざまな問題や女性差別、結婚して子どもを持つ女性住職に焦点を当てた研究のほか、とくに浄土真宗（以下真宗）を取り上げたものとして、ジャフィ・リチャードやジェシカ・スターリングによる成果などが近年続々と提出されている。³ しかしながら、明治以前から真宗の妻帯の宗風の根拠とされてきた、親鸞の妻帯に対する明治以降の語りが一体どのようなもので、それは前近代からいかに変化したのか、あるいははしなかったのかについては、十分検証されてこなかった。明治は真宗以外の仏教各宗についても僧侶の妻帯が公認された時期であ

り、大正期には親鸞の妻とされる女性・恵信尼の文書も発見されるなど、親鸞の妻帯に関係する注目すべき出来事が起こっている。そこで本稿では、明治から昭和初期における僧侶の妻帯に対する教団内外の議論を検証し、近代日本において妻帯する親鸞像が再編成されていく過程を明らかにする。

本稿は、近代日本仏教の教祖像の形成の過程の一つとして、⁴親鸞の妻帯や性欲といったジェンダーの問題がいかに語り出されたのかに焦点を当てるものでもある。宗教とジェンダーに関する研究は多くの場合、女性の側の視点から行われており、男性の側に目を向けたマスキュリニティと宗教の問題を取り上げた研究は圧倒的に少なく、近代日本の教祖の性を主題とする研究は、天理教や大本教などの新宗教の女性教祖を対象にしたもの⁵が中心である。本稿を通して、日本仏教という、全ての教祖（宗祖、開祖、開山、祖師などと表現される教団創始者）が男性であり、かつ僧侶が妻帯する独特の宗教文化を考察することで、宗教とジェンダー研究に対しても新たな知見を提示したい。

一 僧侶妻帯論——近世から近代へ

1 近世における肉食妻帯論と親鸞の物語

一六六五（寛文五）年に発布された諸宗寺院法度では、僧侶の妻帯が禁じられる一方で、既に妻帯している場合は規制対象外とされ、⁶真宗は例外的に妻帯が認められていた。妻帯の公認は、真宗が妻帯の宗風を主張する際の大きな拠り所となると同時にその特異な宗風や、それを始めたこととされる親鸞が他宗や社会に注目されるきっかけとなったと考えられ、江戸期を通じて「肉食妻帯」に関する書物が、教学の最高責任者によって執筆あるいは刊行され続けた。⁷真宗に対する妻帯の公認は、風紀と戒律の遵守を求められていた他宗僧侶の嫉妬と不満とを引き起こしたと考えられる。⁸そのため真宗の側からは、肉食妻帯は単なる破戒ではなく、親鸞からの伝統であり、衆生を救済するための手段だと論じられ、妻帯の宗風の正当性が強調されていったのだ。⁹

親鸞の没後三十三年を経た一二九五（永仁三）年に製作された『親鸞聖人伝絵』（以下『伝絵』）は、宗祖としての親鸞を語る決定的に重要な伝記だが、ここには親鸞の妻帯や妻についての描写はない。現存する史料でも、親鸞が自身の妻帯や妻、あるいは妻帯の宗風について語ったものはない。親鸞の妻帯を語る最も早い伝記は、『伝絵』と同じかそれ以前に製作されたと考えられている『親鸞聖人御因縁』（以下『御因縁』）である。¹⁰ここで親鸞は、出家者の念仏と、妻帯する在家の念仏との違いはないことを証明してほしいという月輪ノ法皇の願いを叶えるため、法然の命によって法皇の七女・玉日を妻としたと記されている。そして、不思議にも法然は親鸞が以前に六角堂で受けた夢告の内容を知っており、そういう夢告を受けたのであれば妻帯せよと親鸞に命じたため、親鸞はしかたなく妻帯したという。¹¹この夢告とは、たとえおまえが宿報のために女犯をしても、私（救世菩薩のこと―大澤注）が女性の身となって犯され、一生の間莊嚴し、臨終の際には極楽へ引導するというもので、『伝絵』にも登場する。『伝絵』ではこの夢告について「真宗繁昌の奇瑞、念仏弘興の表示」とあるのみで、妻帯とは結びつけられていない。¹²

しかし、江戸期においては、『御因縁』とはほぼ同じ内容で、多くの親鸞伝が六角堂の夢告と玉日を結びつけ、親鸞の妻帯が記述されていた。妻帯した親鸞像は、教学の立場からの妻帯論によってだけでなく、物語を通しても確立されていたのである。¹⁴撰閑家の娘と下級貴族出身とされる親鸞との結婚は考えられず、玉日の実在も疑わしい。¹⁵だが、近代以前において語られる親鸞の妻は恵信尼ではなく玉日が中心であり、「在家修行ノ先達トナリ」、「偏ニ在家似同ノ宗旨ヲ建立シ」といった文言で、在家の往生を証明するため、あるいは妻帯する在家と同じ宗旨を打ち立てるために親鸞は妻帯したのだと語られていったのだ。

2 明治五年以降の妻帯論

明治に入ると、僧侶に俗籍・姓名が与えられ、僧侶の公的身分の世俗化が方向づけられていった。¹⁷一八七二（明治四）

年の太政官布告第一七十号で公布された戸籍法の編成の大事業のなかで、僧尼の職分が位置づけられたのである。さらに、曹洞宗の鴻雪爪が真宗以外の僧侶の破戒・無戒の実情を踏まえ、そうした状況の打開策として僧侶の肉食妻帯公認の建白書を政府に提出した。¹⁸ その狙いは、新体制に适应了僧侶身分の安定化にあった。鴻の建白運動もあり、一八七二（明治五）年のいわゆる「肉食妻帯勝手令」により、真宗以外の僧侶も妻帯が公認されるに至った。¹⁹

政府による肉食妻帯の許可に対する反応としては、福田行誠が一八七二（明治五）年に教部省へ建言した『雪窓答問』や一八八〇（明治十三）年の有安道人による『彈僧侶妻帯論』があり、一八七九（明治十二）年には、日光寺の吉岡信行が『求化微糧談』一巻く六巻で十善の立場から妻帯を論じ、十善に関する著作も多数生み出されている。²⁰ 福田は、肉食妻帯勝手令を批判して教部省にその取り消しを願っただけでなく、各宗本山録事の住職に宛てて肉食妻帯勝手令が仏教の本律を乱し、廃仏の基礎となるなど、この布告の欠点を五箇条にまとめた文書（「五不可」）を送付した。²¹ 一方、有安は、新しい時代の仏教のあり方として、僧侶の肉食妻帯は是か否かを自問している。²²

曹洞宗では、肉食妻帯勝手令から二カ月と経たない六月二日、曹洞宗の教導職に対して戒律を遵守する旨を発信している。ここでは、本来戒律と王法は異なるものであるが、これまでは戒律を犯す者は官刑によって処罰されており、今回の勝手令によって戒律は僧侶に委ねられ、持戒も勝手とされるに至った。しかし、戒律が守られなければ、情欲をほしままにして僧侶が善性を損なうことがあることを懸念し、「依之末派の僧侶を教ゆるには従前の通佛祖の戒律を以て急度教諭に及ぶべく」ようにと通達している。²³ 僧侶は従来通り戒律を遵守して妻帯せず、風紀を守るようにとの方針である。一八七四（明治七）年八月二十三日に大教院から末派寺院へ出された示達でも、肉食妻帯の解禁は国法上のものであって宗派の規則を破らせるものではなく、僧侶は風紀を守るようにとある。²⁴

そうしたなか、翌年の曹洞宗の宗議会では一議員の意見陳述として、次のような意見が出された。末世においては持戒する者は稀であり、とくに淫肉の二戒は、表面上はこれを守りながら、裏では戒を犯す「陽守陰犯」の者がいる。しかも

肉食妻帯が公認されて以降は、表立って妻帯する者もいる。もはや宗制でそれを規制しようとしても困難であり、国法に抵触しないよう、檀信徒の信用を失わず、布教に励むべきことが今日の急務である、と。²⁵ここからは、既に持戒が困難な状況に陥っており、せめて品行方正に振る舞い、信用を維持しようという切実な様子が見て取れる。

一八七八（明治十一）年には、内務省番外達によって肉食妻帯解禁の旨が改めて示された。ここでも国法と宗規は別である旨が示され、²⁶同年には日蓮宗でも、僧侶の肉食妻帯は国が禁を解いたものであって宗規とは関係なく、宗規に抵触する者がいないか互いに注意するようにとの通達がなされている。²⁷その後も浄土宗、天台宗が妻帯の禁止を通達しており、真言宗でも、一八九七（明治三十）年に宗門内での妻帯公認の風説を否定し、風紀を乱すことのないようとの指示が出された。²⁸真宗のように妻帯の根柢を表立って主張できないなか、仏教各宗派は肉食と妻帯の禁の継続を掲げ、宗門内の統制を図ろうとしていったのである。

3 僧侶の家族

しかし、妻帯する僧侶は次第が増えていった。一九一七（大正六）年に刊行された曹洞宗の栗山泰音『僧侶家族論』によると、明治二十年代後半から一九一七（大正六）年に至るまでの二十年間になると、妻帯は自然に実行されるようになり、放任されていったとされる。この時期には非妻帯を掲げる僧侶はかなり少なくなったようであり、表面には、「非妻帯の假面」を被り、妻帯について沈黙する僧侶もいたとされる。²⁹

妻帯する僧侶が増えるに伴って生じたのが、家族の問題である。それまでの僧侶の近辺に、公にはできない関係の女性がいるケースがあったとしても、表立って妻帯することになれば当然、妻との関係や家族としてのあり方が問題となってくるからだ。その現れのように、明治二十年代後半以降、僧侶の妻帯や仏教と家族に関する書が次々と刊行されている。例を挙げれば、田中智学『仏教夫婦論』（一八八七年）、井上田了『雑居準備 僧弊改良論』（一八九八年）、中里日勝『僧

風革新論 一名蓄妻成仏義』(二八九九年)、岸本能武太『倫理宗教時論』(一九〇〇年)、田邊善知『肉食妻帯論』(一九〇一年)、栗山泰音『僧侶家族論』(一九一七年)などがある。³⁰

妻帯論の先駆となった在家法華経信者の田中智学は、僧侶が女性を遠ざけるのは大乘の本義ではなく、むしろ僧侶が夫婦の倫理道德を説くことこそ救世の本旨だと主張する。³¹ 智学以降、脱戒律と寺院での妻帯の有益性、女性の社会的立場の向上を目指す意見が提示され、井上や中里は、キリスト教への対抗意識から仏教の革新の必要性を訴え、現実社会に即した教えとして仏教を広めていくことを説き、女性を遠ざける戒律に固執するのではない大乘の立場からの妻帯の可能性を論じていった。³³ 中里はまた、妻子を別宅ではなく寺院に住まわせることができれば、寺院の財産を二分する必要がなく、住職が世襲となつて師弟関係が親子関係となればその関係も良好となり、正当な妻を持つことで僧侶の品位も向上し、信仰に身が入ると述べている。ここで中里が挙げた財産や家族関係、僧侶の妻の位置付けなど、僧侶が妻帯することで生じる具体的な事柄や問題点はその後、栗山の『僧侶家族論』において詳細に論じられていくこととなる。³⁴ 真言宗でも、僧侶の妻帯公認についての議論が明治末期に盛んに行われ、妻帯を公認しないことで住職の死後に妻子が路頭に迷つてしまつている実況や、妻帯している僧侶が増えていることを踏まえ、僧侶が独身であることの弊害や寺院経営のあり方など、現実的な課題が論じられている。³⁵ さらに、住職が結婚する際の儀式の作法、朝晩の読経や檀信徒の女子との関係など、住職の妻の役割についての具体的な提案もなされている。³⁶ 真宗のように、妻帯についての議論の蓄積、妻帯にまつわる宗祖の物語を持たない各宗では、教義や宗祖の事蹟を論じるよりも、妻や家族をどう扱うか、妻はどう振る舞うべきか、といった実践的な問題の対処に目が向けられていったのである。

二 妻帯と親鸞伝

1 仏教の改革者としての親鸞

僧侶の妻帯をめぐることは、仏教者以外からも議論が起こっている。宗教学者の岸本能武太は『倫理宗教持論』において、僧侶の肉食妻帯を世間も仏教界も積極的に認めるべきとの立場から、肉食妻帯の解禁は、日本で仏教が進化する兆候だと述べる³⁷。そして、社会の発達に伴って宗教も発達するのであって、生存競争をしていかななくてはならない「今日文明の社会において肉食を禁じ妻帯を禁ずると云ふは、如何にも不都合千万」であり、肉食妻帯が罪悪であるとすることに疑問を呈している³⁸。岸本は、むしろ「正当の妻帯善良の家庭は、人類生存の目的の爲め、清潔なる道德の進化の爲め、必要欠くべからざるものなり」と訴え、キリスト教への対抗策としても妻帯は有効だと主張する³⁹。そもそも、僧侶たちは隠れるようにして妻帯しており、既に解禁同様の状態に陥りつつあるのだから、今日の社会で公認しない理由はないというのが、岸本の意見だった⁴⁰。

そんな岸本が、「仏教の日本化」の例として挙げたのが親鸞だった。岸本は、親鸞のことを「大宗教家大改革者の手腕を有せし人なり」と評価し、真宗が日本屈指の教団に成長し、勢力を拡大してきたのは、肉食妻帯の解禁が最大の理由だ⁴¹という。つまり、真宗は門戸が広く入り易く、真宗僧侶は家庭を持っているため人情に通じており、制欲のために能力を浪費する必要もなく、持戒しているように見せかけて偽善者として振る舞うこともないと言うのだ⁴²。岸本は、肉食妻帯が仏教を減ぼすと考える者がいたとしたら、真宗僧侶は仏教徒ではないのか、親鸞は仏教を減したのかと聞きたい、と強く主張する⁴³。

明治末期において、岸本のように僧侶の肉食妻帯を論じる際に親鸞を引き合いに出す論者は他にもいた。景教研究者の佐伯好郎は、『景教碑文研究』（一九一一年）のなかで、親鸞は妻を娶り、肉食妻帯主義の「模範」を示すことで、救済の

問題は戒律を守ることではなく、信仰の一点にあることを証したのだと述べる。⁴⁴そして、肉食妻帯という「親鸞上人の事業」を、「確に古今東西の宗教史上一大偉観」と位置付けた。⁴⁵佐伯は、景教では肉食妻帯に反対していないとの立場から、親鸞の特別さと景教との関連性を論じていく。歴史学者の原勝郎も同時期に、日本と西洋の宗教改革に相当する出来事を比較するなかで親鸞の妻帯を取り上げている。原は、ルターやカールスタット、カルバンといった十六世紀のヨーロッパの宗教改革家は妻帯を容認している点で一致していると言いつつ、日本の例として、「妻帯宗」である真宗を挙げる。⁴⁶原は、ルターらと同様に妻帯する真宗が社会とさまざまな接点を持ち、世俗と交わるのは自然なことだとも述べている。⁴⁷このように、明治末期において親鸞は妻帯という点が注目され、仏教の改革者として論じられたのである。

2 検証される親鸞伝と妻帯

仏教の改革者として親鸞が捉えられていく明治末期は、西洋近代の影響を受けた実証主義的な歴史研究の立場から、親鸞をめぐる物語が批判的に検証されるようになっていった時期でもある。伝記の記述内容が史実かどうか、いつ起こったのか、議論され、親鸞の神秘的な要素が排除されていったのだ。

親鸞の史実をめぐるのは、村田勤の『親鸞真伝——史的批評』（一八九六年）を皮切りに、如来の化身として親鸞を讃えてきた伝記への批判的検証がなされ、生身の人間としての親鸞の姿が露わにされていった。⁴⁸大学の史学としては、長沼賢海の「親鸞聖人論」（一九〇七年）⁴⁹が初めて『伝絵』の記述を徹底的に検証し、現存する史料のうちで親鸞が自身の生涯について記した唯一の記録と言え『教行信証』の「後序」までも親鸞の筆ではないと判定した。さらに中沢見明の『史上の親鸞』（一九二二年）によって、『伝絵』に込められた覚如の教団形成に対する戦略的意図が指摘された。⁵⁰中沢は在野の研究者であったが、確実な史料のみに基づく合理的手法によって史実を明らかにしていく姿勢は、その後の歴史研究に大きな影響を与えたのだった。⁵¹

この間、親鸞の妻帯や妻についても検証が重ねられていった。とくに一九二二（大正十）年の「恵信尼文書」（恵信尼から娘の覚信尼に宛てた手紙十通）の発見は、それまでの玉日伝説を否定する契機となり、以降、親鸞の妻は恵信尼とされ、妻帯についての親鸞の史実が検証されていく。先述のように、親鸞自身が妻帯や妻について語った記録は残されておらず、『伝絵』にも妻帯や妻の描写はない。親鸞の妻帯が語られているのは、『御因縁』をはじめとした『伝絵』系統以外の親鸞伝であり、それは主に近世に作成または普及したものである。⁵²そこで親鸞は、在家のための仏教を聞くために玉日を妻としたと語られていた。ならば、玉日伝説が否定されていく近代において、親鸞の妻帯はどのように説明されていったのか。

三 妻帯する親鸞

1 玉日伝説の否定と六角夢想

歴史研究の立場から、親鸞の妻が玉日ではなく恵信尼だと確定されはじめるのは、恵信尼文書発見の数年後からである。発見から二年後、発見者の鷲尾教導が『親鸞の室玉日の研究』（一九二三年）で恵信尼の周辺状況を検証している。その書名のように、本書では恵信尼に関する記述で「玉日」と記入するなど名称の混同があるものの、⁵³恵信尼文書の発見により史実的根拠に乏しい玉日伝説が否定され、親鸞の妻は恵信尼であること前提にして、妻帯の時期や、玉日以外の妻の可能性が検証されていった。⁵⁴

玉日伝説を否定してしまえば、親鸞が妻帯した理由や経緯は分からなくなってしまふ。先述のように、親鸞の妻帯を語る伝記においては、出家と在家の念仏に違いはないことを証明するために、親鸞は法然の命で玉日を妻としたとされている。玉日が存在しなければ、親鸞が在家のための仏教を開いたという説明も成り立たなくなり、真宗の妻帯の宗風の根拠もなくなる。これでは、妻帯に関して他宗との差別化もできない。親鸞はなぜ妻帯したのか、真宗の妻帯は、他宗とどう

違うのか。歴史研究による史実検証と恵信尼文書の発見は、この問題を再び浮上させるものでもあった。

そこで焦点が当てられていったのが、親鸞が二十九歳のときに六角堂で受けたとされる先の夢告である。救世菩薩が女性の身となって犯され、臨終の際には極楽へ引導するというこの夢告は「女犯偈」と呼ばれ、『伝絵』では、親鸞の六角堂参籠と、そこで夢告を受けたというエピソード（六角夢想）で登場する。比叡山で勉学に励んでいた親鸞が、「隠遁のころざしにひかれて」吉水の法然を尋ねたという場面の後の段に記されたこの夢告は、親鸞が妻を娶るといふ具体的なことを意味したものではない。⁵⁵この夢告では、救世菩薩がさらに続けて、「此は是我が誓願なり、善信この誓願の旨趣を宣説して、一切群生にきかしむべし」と命じたところがあるが、この夢告の内容が妻帯の許可であったのであれば、そもそも妻帯が禁じられていない在俗の人々に向かって妻帯の許可を説くことはあまり意味がなく、「女犯偈」は妻帯の許可ではないとの指摘もある。⁵⁶だが、明治以降、改めてこの夢告と六角堂参籠前後の親鸞の動向が妻帯と結びつけられ、妻帯の経緯と理由が論じられるようになっていった。

2 親鸞の性欲と凡庸な妻帯

親鸞の妻帯の理由が六角堂の夢告に引き寄せられる際に問題となったのは、それが単なる戒律違反とどう異なるのかという点である。問題となったのは、親鸞の性欲である。

近代に入り、親鸞の性欲の問題を取り上げた嚆矢は、村田の『親鸞真伝——史的批評』である。村田は、観音が「我成玉女身被犯」などという告命をするはずがなく、夢告は「寧ろ一転して親鸞其人の多情を表示せしものなり」と結論づけた。⁵⁷村田に言わせれば、親鸞は性欲が旺盛であったために自己の願望としてそのような夢告を受けたのであって、親鸞は妻帯する以前から女犯を実行しており、閔白の令嬢という身分の高い女性を「多情なる壮年僧に」嫁がせたという玉日伝説は、夢の内容と合わせるために後世に作られたのだという。⁵⁸妻帯の理由が性欲であったとすれば、親鸞の妻帯は特別な

ものではなく、性欲を自制できなかつたがための破戒という、ある意味凡庸なものとなる。これでは、先の岸本のように親鸞を「大宗教家大改革者」と呼ぶことはできない。

村田からさらに一步進めて、親鸞の性欲を正面から論じたのが木下尚江だった。木下は、『法然と親鸞』（一九一二年）で、「親鸞と云へば、直ぐ出るのが「肉食妻帯」だと述べ、親鸞は、「内に動く性欲の前に面を向けるに耐えなかつた」とその性欲に注目し、親鸞は「内には猛烈な男児の欲、外には強暴な社会の名誉」のために六角堂に通つたのだと論じる。⁵⁹妻帯は在家のためではなく、親鸞自身の性欲が原因だと言うのである。親鸞が自分の性欲の解決のために妻帯したのであれば、その妻帯は単なる破戒と何が異なるのだろうか。

一方で本願寺派の前田慧雲のように、親鸞の妻帯は「普通の人が妻に対する情とはマルキリ違つて居る」と訴える者もいた。⁶⁰前田は、『親鸞聖人』（一九〇五年）のなかで、「聖人は眼中肉もなく女もなかつたので唯一の師匠の命のみがあつた」とし、親鸞の性欲を否定する。⁶¹彼は、親鸞が夢告のとおり自分の妻（玉日）を観音の化身だと信じ、彼女が親鸞の救済と阿弥陀の教えを広めるために顕現したのだと述べる。⁶²この時点では恵信尼文書はまだ発見されておらず、前田は玉日伝説を前提にして六角堂の夢告を読み解き、親鸞の妻帯の特別さを論じている。

明治に入つても、真宗では宗風を語る際に親鸞の妻帯が掲げられており、一八八六（明治十九）年制定の「宗制寺法」の第一条にも、親鸞が「蕃妻噉肉ノ宗風ヲ開」いたとある。⁶³だが、歴史研究においては、親鸞の当時の僧侶の妻帯は珍しくなく、親鸞の妻帯のみが特別ではなかつたと次第に論じられていった。これでは、親鸞が「妻噉肉ノ宗風ヲ開」いたとは言えなくなる。たとえば長沼賢海は、親鸞が肉食妻帯を許した、あるいは禁じたという証拠は何もなく、親鸞が肉食や妻帯を積極的に門弟に勧めた根拠もないと言いつついる。⁶⁴長沼は、子孫がいる以上親鸞の妻帯は否定できないことだが、それが他宗の僧侶と異なるものだとは言えないと主張する。⁶⁵村上専精もまた、肉食妻帯の宗風を以て親鸞の「大英断」とすることはできず、親鸞は宗風を打ち立てたのではなく、ただ非僧非俗の態度で清僧を装わなかつたのだと述べて

いる。⁶⁶

3 内省する求道者の特別な妻帯

では、親鸞の妻帯はどういった点において特別だと説明されていったのか。

クローズアップされていったのが、妻帯に対する親鸞の深い内省である。江戸期において、他宗から妻帯の理由を問われた際、真宗では宗風の根柢を論じるといふより、その弁解に徹していた。⁶⁷ 江戸期の妻帯論では、妻子を持つていないかだけで優劣を判断するのは仏法の理を知らないといった主張や、真宗の僧侶は一人の女性を坊守と定めて他の女性と関係を持つたり、妻帯をかくしたりしないため、真宗の妻帯は破戒とは異なるといった説明がなされていた。⁶⁸ しかし、大正期頃から親鸞の妻帯は、彼の内面の問題からその特異性が語られていく。

たとえば金子大栄は、妻帯に対する内省と人間を見つめる態度があったからこそ、親鸞の妻帯は特別なものだったと述べる。そして、「罪悪深重の自己を観た」親鸞は、「平等大悲の教」を明らかにするためにではなく、寧ろそれが「明らかになつたため」に妻帯したのだと、妻帯の理由を論じている。⁶⁹ 中沢もまた、親鸞が「女犯傷」のような夢告を受けるはずがなく、「女犯を以て諸人の範となるべきものと認るやうな無慚無愧の聖人ではなかつた」と述べ、親鸞は自身が愛欲の広海に沈没していることを自覚していたのだと主張する。⁷⁰ 中沢は、親鸞が在家救済のために妻帯に踏み切ったということは否定しつつ、妻帯の理由を親鸞の内面の問題に結びつけている。同時期には他にも、「男が女を要求し、女が男を要求するのは、これ性の自然である」との立場から、「従来の仏教がこの欲を制し、僧侶に妻帯を禁ずるのは、不自然のはなはだしきものである」ため、親鸞は妻帯に踏み切ったとの意見もある。⁷¹ 男女の自然な要求、すなわち人間本来の姿を受けとめたからこそ、親鸞の妻帯は特別なのだという言説である。ルターとの比較についても、大正期には明治期とは異なる意見が出始めた。一例を挙げれば、親鸞にはルターと違って宗教改革の意志はなく、妻帯はしたが、それは「背教者の痛烈

な後悔に沈ましむる行為」であって、「憂悶の打ち沈んだ親鸞が、どうして雄々しい宗教改革など企てることができるだろうか、といったものだ。⁷² 親鸞は、妻帯の宗風を打ち出した改革者としてではなく、煩悶と自己省察を重ねた姿勢に焦点が当てられていったのである。

この点は、親鸞をめぐる物語においても同様だった。恵信尼文書が発見されて間もない大正十一（一九二二）年前後に、親鸞を取り上げた戯曲や小説の流行現象（親鸞ブーム）が起こっている。この時期の主要な作品のほとんどが親鸞の青年期（出家→流罪まで）を取り上げ、六角堂参籠前後の親鸞の悩みを取り上げた作品では、性欲に対する親鸞の深い悩みが描き出されている。⁷³ 例えば、この時期の代表的作品である石丸梧平の『人間親鸞』（一九二二年）の親鸞は、「人間の生きた身体のうち、かうした煩惱のあることが、許されて好いものか！それとも、許されないものとすれば、どうすればこれを断ち切ることが出来るのか」「如何にしてこの悩ましい煩惱から逃れ」られるか、と、ひたすら悩んで毎夜六角堂に参籠する。⁷⁴ 以降、吉川英治『親鸞』（一九三八年）、戦後の丹羽文雄『親鸞』（一九六〇年）でも、煩惱ある人間本来のあり方に悩む親鸞が描写され、親鸞は性欲のために妻帯したのではなく、性欲や煩惱に悩む自己（人間）を深く見つめた存在として語られていく。その過程において、自ら妻帯して在家のための宗を開いた宗祖ではなく、性欲や人間のあり方に悩む一人の求道者としての親鸞像が固められていったのである。

おわりに

江戸期において、在家の往生、在家救済のために妻帯の宗風を開いたと語られた親鸞は、明治になると、日本仏教の改革者とも呼ばれるようになった。しかし、恵信尼文書の発見や実証主義的な歴史研究によって、妻帯をめぐる前近代の物語の記述が否定され、僧侶の妻帯の実態が明らかにされていくなかで、親鸞の妻帯は特別なものではないとの言説が現れるようになった。そこで浮き彫りにされていったのが、妻帯に至る親鸞の内面的苦悩である。深く内省し、自己と向き合

い、人間のあり方を見つめたからこそ、親鸞の妻帯、そして親鸞は特別なのだという語りである。ここでは、男性である親鸞が性欲という自己の罪悪について悩み、内省する姿勢が注視されていく。

妻帯する親鸞はその後、夫婦関係も注目されていった。親鸞が妻である恵信尼を六角堂の観音の化身と信じ、恵信尼もまた親鸞を観音の化身と信じていた⁷⁵、との語りである。親鸞と恵信尼は互いに助け合って信仰生活を送ったとされ、恵信尼は真宗寺院の住職の配偶者である坊守の理想型としても語られていく⁷⁶。近代日本において親鸞は、性欲に悩み、深く内省する求道者としてだけでなく、内助者たる妻を持つ家庭人として、さらに特別な妻帯者となっていたのである。

1 この点に関して川橋範子は、「仏教教団は、仏教各宗派が、男性僧侶の婚姻を慣習化し、真宗同様に「在家化」している事実と真剣に向き合おうとせず、現在においても表面上は出家主義を標榜している」と看破し、不可視化されてきた女性たちの問題を論じている（川橋範子『妻帯仏教の民族誌 ジェンダー宗教学からのアプローチ』人文書院、二〇一二年、八三頁）。

2 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、二〇〇七年および大澤絢子「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って」『日本研究』四九集、二〇一四年。

3 川橋、前掲『妻帯仏教の民族誌 ジェンダー宗教学からのアプローチ』のほか、丹羽宣子『僧侶らしさ』と『女性らしさ』の宗教社会学——日蓮宗女性僧侶の事例から（晃洋書房、二〇一九年）や那須英勝・本多彩・碧海寿広編『現代日本の仏教と女性——文化の越境とジェンダー』法蔵館、二〇一九年、Jaffe, M Richard, “Neither Monk nor Layman: clerical marriage in Modern Japanese Buddhism” (Princeton university press, 2001) Jessica Staring, “Guardians of the Buddha’s Home: Domestic Religion in the Contemporary Jodo Shinshu” (University of Hawaii Press, 2019)。

4 ここでは、人々に創作され、共有されることで一つの共同体を維持する物語としての教祖伝に注目し、親鸞や日蓮のほか、新宗教の教祖の伝記を検証した幡鎌一弘編『語られた教祖——近世・近現代の信仰史——』（法蔵館、二〇一二年）の用例にならない、開祖・祖師・開山などと表現される教団創始者を一括して教祖と表現する。教祖は、それぞれの宗教集団において指導的な役割を果たし、その意味でしばしば模倣の対象にもなり、時には救済論的な立場から、死後あるいは生前から、神的存在とみなされて崇拜

- の対象となることもある人物とされる（宮本要太郎『聖者のパラドックス——比較宗教学的考察の試み』島岩、坂田貞二編『聖者たちのインド』春秋社、二〇〇〇年、二二九～二三〇頁）。
- 5 女性教祖とジェンダーの問題に関する研究としては、浅野美和子『女教祖の誕生——如来教の祖・娑姪如来喜之』（藤原書店、二〇〇一年）、安丸良夫『出口なお 女性教祖と救済思想』（洋泉社、二〇〇九年）や、堀内みどり『ジェンダーの視点から見た教祖伝』（幡鎌一弘編、前掲『語られた教祖——近世・近現代の信仰史』）などがある。
- 6 「他人者勿論、親類之好雖有之、寺院坊舍女人不可抱置之、但、有来妻帯者可為各別事」（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）。「有来妻帯」がどの宗の僧を指すのかは明記されていないが「それ該当する宗旨が、おおむね真宗教団であることは間違いない（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」するとされる（平田厚志「解説 学僧著述の真宗倫理書」真宗史料刊行会編『大系真宗史料文書記録編 15 近世倫理書』法藏館、二〇一〇年、四二九頁）。
- 7 石川力山「近世仏教における肉食妻帯論」大隅和雄編『中世の仏教と社会』吉川弘文館、二〇〇〇年、一八五頁。なお、この時期の妻帯論は、肉食の問題を合わせて論じた肉食妻帯論だが、本稿では妻帯に注目して論じる。
- 8 Jare、前掲、三五頁および四二～四四頁。
- 9 Pham Thi Thu Giang「近世浄土真宗と肉食妻帯論——その人間観および仏教観」『人間文化研究科年報』二〇号、二〇〇四年、四〇七頁。
- 10 塩谷菊美「解題」真宗史料刊行会編『大系真宗史料伝記編1』法藏館、二〇一一年、四五頁。
- 11 毫撰寺蔵写本「親鸞聖人御因縁」真宗史料刊行会編、前掲『大系真宗史料 伝記編1 親鸞伝』、三～六頁。
- 12 「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」。「本願寺聖人親鸞伝絵」真宗聖典編纂委員会編『真宗聖典』真宗大谷派宗務所出版部、二〇一四年、七二五頁。
- 13 「本願寺聖人親鸞伝絵」、前掲『真宗聖典』、七二五頁。
- 14 大澤、前掲『浄土真宗の「妻帯の宗風」はいかに確立したか』。
- 15 平雅行『改訂 歴史のなかに見る親鸞』法藏館、二〇二一年、一五六～一六一頁。兼実には二人の娘がいたが、一人は後鳥羽天皇の中宮となった宜秋門院任子で、もう一人は四歳で夭折している（多賀宗集『玉葉索引——藤原兼実の研究』吉川弘文館、一九七四年）。

- 16 「御伝照蒙記」真宗史料刊行会編『大系真宗史料 伝記編2 御伝鈔注釈』、法藏館、二〇〇八年、一二四頁。および「善信聖人報恩抄」前掲『大系真宗史料 伝記編1 親鸞伝』、一二八頁。
- 17 森岡清美「身分から職分へ——明治維新期の法制改革にみる僧尼の世俗化」竹中信常博士頌寿記念論文集刊行会編『宗教文化の諸相』山喜房仏書林、一九八四年。
- 18 Jate、前掲、一〇九頁。
- 19 池田英俊「近代仏教の形成と「肉食妻帯論」をめぐる問題」『印度学仏教学研究』第三七卷第二号、一九八九年、七七六頁。同前、七七九頁。
- 20 梶宝順編『行誡上人全集』仏教学会、一九九九年、一〇三三頁。
- 21 明治仏教思想資料集成編集委員会編『明治仏教思想資料集成』第六卷、同朋舎出版、一九八二年、一七一頁。
- 22 栗山泰音「僧侶家族論」桜樹下堂、一九一七年、六〇頁。
- 23 同前、六二―三頁。
- 24 同前、六三頁。
- 25 同前、六二頁。
- 26 『明教新誌』五九二号、一八七八年。
- 27 『明教新誌』一三二六号（知恩院録事壬午第十一号明治一五年四月一日）、『明教新誌』三二八八号（天台宗癸巳訓諭第一号明治二六年六月一日）。『明教新誌』三九七二号（真言宗録事訓諭 明治三〇年七月二日）。
- 28 栗山、前掲『僧侶家族論』、五九頁。
- 29 伊藤尚徳「結婚する僧侶——近代における僧侶妻帯論——」『蓮華寺佛教研究所紀要』第八号、二〇一五年、二一七頁。
- 30 田中智学「仏教夫婦論」国柱会本部、一九三〇年、四一頁。本書は明治天皇婚礼二五年の記念式典の際に献上された。伊藤は、仏教の実践に基づきながら日蓮の『立正安国論』を基盤に国家主義に偏る主張が智学の夫婦論に特有のものであると指摘する（前掲「結婚する僧侶——近代における僧侶妻帯論」、二三〇頁）。
- 31 伊藤、前掲「結婚する僧侶——近代における僧侶妻帯論」、二三〇頁。
- 32 井上円了「僧弊改良論 雑居準備」森江書店、一八九八年、三六―三七頁。および中里日勝「僧風革新論 一名・畜妻成仏義」万寿堂、一八九九年、八―一〇頁。

- 34 栗山は、曹洞宗が妻帯を公認しないため、夫と共に葬られることのない住職の妻の実情も訴えている（前掲『僧侶家族論』、二六九頁）。
- 35 美美生「僧侶の妻帯問題に就いて（接前）」『六大新報』一九一〇年一月、二月。
（二）『六大新報』一九一〇年五月、三〇頁。
- 36 晩翠「貴社新報の公認妻帯論を読んで」『六大新報』一九一〇年五月、三〇頁。
- 37 岸本能武太「倫理宗教時論」警醒社、一九〇〇年、
38 同前、二四〇～二四四頁。
- 39 同前、二四四～二四五頁。
- 40 同前、二五〇頁。
- 41 同前、二四七頁。
- 42 同前、二四八頁。
- 43 同前、二五〇頁。
- 44 佐伯好郎『景教碑文研究』松漏書院、一九二一年、一一一頁。
- 45 同前、一一一頁。
- 46 原勝郎「東西の宗教改革」『藝文』二年、七号、一九二一年、九～一〇頁。
- 47 同前、一〇～一一頁。
- 48 福島和人「近代日本の親鸞——その思想史」法藏館、一九七三年。
- 49 『中孚雜誌』に一九〇七年から一〇回にわたり連載。一九二八年に『日本宗教史の研究』として刊行。
- 50 中沢見明「史上の親鸞」文献書院、一九三二年。
- 51 平松令三「親鸞」吉川弘文館、一九九八年、一四頁。
- 52 塩谷菊美「語られた親鸞」法藏館、二〇一一年、一〇六頁。
- 53 恵信尼の晩年を検証した章も「玉日の晩年と往生」と題されている（鴛尾教導『親鸞の室玉日の研究』中外出版、一九二三年）。
- 54 恵信尼文書の発見以降、一貫して親鸞の妻は恵信尼一人とされたわけではない。中沢は（『史上の親鸞』一九二二年）、恵信尼を三人目の妻とし、山田文昭（山田文昭遺稿 第一卷（真宗史稿）一九三四年）の二人説、藤原猶雪（『真宗史研究』一九三九年）が

- 三人説、宮崎圓遵（親鸞とその門弟）一九五六年）が二人説を主張している。しかしいずれも玉日説は否定している。
- 55 「六角夢想」ではさらに続けて、夢のなかで親鸞が東の方の山にたくさんの方が集まっている様子を見た、と記されており、同じく『伝絵』の「稲田興法」の描写（「幽栖を占むといえども、道俗跡をたずね、蓬戸を閉ずといえども、貴賤衝に溢る。仏法弘通の本懐ここに成就し、衆生利益の宿念たちまちに満足す。此の時、聖人仰せられて云わく、「救世菩薩の告命を受けし往の夢、既に今と符合せり」前掲『真宗聖典』、七三三頁）と対になっているが、本稿では「六角夢想」のうち妻帯や女犯に関するものを対象とする。
- 56 平、前掲『改訂 歴史のなかに見る親鸞』、一〇二頁。
- 57 村田勤『親鸞真伝——史的批評』教文館、一八九六年、三七頁。
- 58 同前、三七～三八頁。
- 59 木下尚江『法然と親鸞』金尾文淵堂、一九二一年、一六九頁および二二八～二二九頁。
- 60 前田慧雲『親鸞聖人』博文館、一九〇〇年、一八～一九頁。
- 61 同前、一八頁。
- 62 同前、一八～一九頁。
- 63 『本山報告』第二五号、一八八六年九月十五日、五頁（真宗大谷派本願寺寺務所文書科編『本山報告 復刻版』真宗大谷派宗務所出版部、一九八八年、一六五頁）。
- 64 長沼賢海『親鸞聖人の研究』教育研究会、一九二八年、五頁および四五頁。
- 65 同前、五頁。
- 66 村上專精『立教開宗』、『宗報』二四一号、一九二二年、四頁（宗報発行所編『宗報 復刻版（宗報）等機関誌復刻版』真宗大谷派宗務所出版部、六二六頁）以下、カッコ内は復刻版のページ）。
- 67 同前、四頁（六二六頁）。
- 68 西吟『客問答集』大谷大学図書館、六～八頁。知空『真宗肉食妻帯弁』妻木直良編『真宗全書』第四六卷、藏経書院、一九一三年、三一二頁。
- 69 金子大栄『真宗の教義及其歴史』無我山房、一九一五年、二二三～二四頁。
- 70 中沢、前掲『史上の親鸞』、六四頁。

- 71 和道実『親鸞聖人の生涯』精神講話社、一九二二年、四八～四九頁および五四頁。
- 72 廣瀬南雄「親鸞教の三大特質」『宗報』二四九号、一九二二年、三頁（一九一九年）。
- 73 大澤絢子「大正期親鸞流行と親鸞像」『佛教文化学会紀要』第二七号、二〇一九年。
- 74 石丸梧平「人間親鸞」藏経書院、一九二二年、七〇～七一頁、一三三～一三四頁。
- 75 山田文昭「立教開宗」『宗報』二四三号、一九二二年、三頁（六九頁）。
- 76 真宗寺院における住職の配偶者の呼称。近年は男性の坊守もいるが、現状では住職の妻（女性）が坊守となっている場合が多い。
- 77 恵信尼については、一九三一年に『真宗』誌上で「真宗婦人の典型」と讃えられるようになる（真宗大谷派解放運動推進本部女性室編『女性史に学ぶ学習資料集』真宗大谷派宗務所、二〇一九年、九二頁）。他にも例えば大谷派の多田鼎は、教団を支えた重要な女性として恵信尼と娘の覚信尼を挙げ、恵信尼を「教団の母」と呼び、「宗門の寺族は、此の大なる両女性の高風を仰ぐことを忘れてはならぬ」と述べ（「寺族の仕事」を語る）『真宗』一九二七年一月号）、「親鸞聖人の奥方恵信尼公は、つねに聖人を觀世音菩薩として崇めたまひ、（中略）尼公が聖人のこよなき内助者であらせられたかを知る」といった言説もある（竹中慧照「真宗婦人の自觉を説く」『真宗』一九三三年四月号）。

*本研究は二〇一九～二〇二〇年度PD研究員個人研究（大澤班）の研究成果である。