

真宗における妻の役割とその変遷

—真宗史料に見る「坊守」の活動を中心に—

板敷 真純*

はじめに

通常、仏教の出家者において不淫戒は守るべき戒の一つである。これらは大乗戒を戒律の基本とする比叡山でも例外ではなく、親鸞（1173-1262）の師である法然（1133-1212）も戒律を持ったと言われる¹。しかし一方で当時の僧侶は妻帯を行っていたことが多数の先行研究で論究されている²。このような中で親鸞は、「非僧非俗」という立場を表明した。

この「非僧非俗」とは、自らを僧でも俗でもないとする親鸞独自の主張である。「非僧」とは流罪により「僧尼令」にもとづく国家公認の僧侶ではなくなったことを言う。また「非俗」とは在家生活をしながら念仏で人々への教化を行うことを言うのである。先行研究では親鸞の「非僧非俗」の思想は日本仏教の中でも他には見られないものと言われている³。この他にも先行研究では「非僧非俗」について多数の主張が見られる⁴。この中で菘輪顕量氏は親鸞や門弟たちの妻帯が「非僧非俗」の思想的な影響によるものと主張している⁵。しかし門弟たちが「非僧非俗」の思想を受けて妻帯や坊守の活動を行っていたかどうかは、史料を用いた詳細な論証が行われていないという問題がある。

しかしそれは史料がないという問題ではない。真宗史料のなかでは念仏者の妻の活動が克明に記録されている。しかもこれは管見のかぎりでは他の宗派には見出しがたいものなのである⁶。従来妻帯を行う僧侶の方に関心が向けられてきたが、実は念仏者の妻の実態はほとんど論究されてこな

*東洋大学大学院文学研究科インド哲学仏教学専攻博士後期課程。

かった。このように妻の活動が真宗内で記録されているのは真宗史料の特徴と言える。そしてここから何らかの真宗固有の特性が窺い知れるに違いない。

今日、念仏者の妻は道場主とともに道場を守るという意味で「坊守」⁷と呼ばれており、親鸞の妻、恵信尼はその嚆矢と見られている。しかしこの言葉は、室町時代の写本が残る『親鸞聖人御因縁』にあり⁸、そこでは親鸞の妻として登場する玉日姫を「坊守」と表現している。さらに文明五年(1473)に書写された「一向専修念仏名帳」や後述する「西坊(長性院)代々過去帳」の中でも、道場主の妻に対して用いていることから、この言葉が一般化したのは、15世紀であったことが知られるのである⁹。

「坊守」という言葉の出現には、道場主の妻の役割が重視されるようになったことが背景にあったと考えられる。では彼女らは、初期真宗において、どのような役割を担っており、どのような生活を送っていたのか、また、15世紀になって初めて「坊守」という言葉が一般化した経緯はどうであったのかについては、必ずしも明確になっていない。先行研究では道場の運営について道場主の子供が法脈と道場の二つを継承したことに着目した研究がある¹⁰。しかし中世の道場主の妻の活動については勝浦令子氏が「道場主の妻たちが実質的な教団運営に重要な役割を果たすことは多かった」と述べるのみで、どのような役割を持っていたかという研究はほとんど行われていないのである¹¹。

これらの問題を解明するため、本拙稿ではまず親鸞の妻恵信尼の立場を確認する。その後に『存覚上人袖日記』などの史料を用いて、教団内における女性の地位や道場主の妻の役割等について論じ、日本仏教史における女性の役割の一端を探ってゆくことにしたい。

1 親鸞の「非僧非俗」思想と恵信尼

1-1 親鸞の「非僧非俗」思想

まず親鸞の戒律観と「非僧非俗」思想について確認していきたい。まず親鸞の戒律観について論じる。筆者は既に別稿で親鸞の戒律観について論究を行った¹²。その親鸞の思想内容を要約すれば以下の通りである。

- ・親鸞が記した『教行信証』には、『末法燈明記』の記述を引用している。そこでは、末法の世には、戒を修める修行者はおらず名前のみの比丘しかいないとし、しかし名前だけの比丘は世の真宝であり、福田であるとしている。そして末法の中に戒を持つ者があっても、それは末法の世において怪異であり、市中に虎がいるようなものであるという記述を引用する。さらに『正像末和讃』「愚禿悲歎述懐」では、戒も無く名前だけの比丘であっても教えしか残らない末法濁世の世では舍利弗、目連に等しく尊いと説いている。
- ・『唯信鈔文意』では、持戒や破戒についての解説を行っている。まず「破戒」とは道俗の戒律を受けてそれを破った者のことを指すとしている。そしてこの戒律を破っても、阿弥陀仏はこの人たちを受け入れると説いている。さらに戒行によって得られる善は、自力の信、自力の善であるために、これだけでは自力の行者は、真実報土には生まれないと強調している。しかしこのような自力の行を行う人びとであっても阿弥陀仏から回向された真実信心を得れば、真実報土に往生することが出来ると説いている。

次に元仁元年（1224）に著したと言われる『教行信証』「化身土巻」から¹³、非僧非俗の表明を見ていきたい。

①親鸞『教行信証』元仁元年（1224）

主上臣下、法に背き義に違し、忿りを成し怨みを結ぶ。これによりて、真宗興隆の大祖源空法師ならびに門徒数輩、罪科を考へず、猥りがはしく死罪に坐す。あるいは僧儀を改めて姓名を賜うて遠流に処す。予はその一つなり。しかればすでに僧にあらず俗にあらず。このゆゑに禿の字をもつて姓とす。

（主上臣下 背法違義 成忿結怨。因茲真宗興隆大祖源空法師 并門徒数輩 不考罪科 猥坐死罪。或改僧儀 賜姓名処遠流。予其一也。爾者 已非僧非俗。是故以禿字為姓。）¹⁴

ここで親鸞は、後鳥羽上皇やその臣下が法然や門弟たちを死罪や流罪とし、念仏を弾圧したのは、法に背き信義に違う行為であると批判する。そして流罪となって還俗させられた自分は今後僧でも俗でもない（「非僧非俗」）から、「禿」の字をもって姓とすると述べている。このような「非僧非俗」の主張は、他には見られない独自の主張だと言われている。

1-2 親鸞の妻、恵信尼の役割

後世、恵信尼は「坊守」の手本のように扱われている¹⁵。果たして本当に道場運営に関わっていたのであろうか、次にその点を中心に恵信尼の位置づけについて考えてみたい¹⁶。それを窺う恰好の資料が、恵信尼が娘の覚信尼（1224-1283）に宛てた十通の消息からなる『恵信尼消息』である。親鸞と恵信尼は、親鸞の流罪赦免後、常陸稲田（現茨城県笠間市）を中心に約二十年間常陸に滞在したと言われている¹⁷。また『恵信尼消息』でも、下妻（現茨城県下妻）で見た夢や佐貫（現群馬県明和町）の浄土三部経の千回読誦などの記述が見られることから親鸞や恵信尼が関東で行動していたことの根拠と考えられている¹⁸。まず弘長三年（1263）、関東滞在時の消息から見ていきたい。

②恵信尼『恵信尼消息』弘長三年（1263）

ぜんしんの御房、くわんぎ三年四月十四日むまの時ばかりより、かざ心地すこしおぼえて、(中略) さてふして四日と申あか月、くるしきに、まはさてあらんとおほせらるれば、なにごとぞ、たわごと、かや申事かと申せば、たわごとにてもなし。ふして二日と申日より、大きやうをよむ事ひまもなし。(中略) さてこれこそ心へぬ事なれ。念佛の信じんよりほかには、なにごとか心にかゝるべきと思て、よくよくあんじてみれば、この十七八年がそのかみ、げにげにしく三ぶきやうをせんぶよみて、すぎうりやくのためにとて、よみはじめてありしを、これはなにごとぞ、(中略) みやうがうのほかにはなにごとのふそくにて、かならずきやうをよまんとするやと、思かへして、よまざりしことの、さればなほもすこしのこるところのありけるや。人のしうしん、自力のしんは、よくよくしりよあるべしとおもひなしてのちは、きやうよむことはとゞまりぬ。¹⁹

ここでは寛喜三年（1231）に親鸞が風邪になり、高熱が出たことを記している。この時親鸞は高熱が出て四日後に「さてあらん」とつぶやいた。恵信尼が今の言葉がうわごとかどうか聞くと、親鸞は今の言葉はうわごとではないとして次のように語ったと言われている。自分は風邪を引いて二日目から『無量寿経』を無意識のうちに読んでいた。しかし今考えるとこれは間違ったことだった。そして十七、八年前にも関東の佐貫荘で浄土三部経を人々の利益のために読み始めたが中止したことがあった。これは經典の読誦によって衆生を利益するのは、自力を頼る心と気づいたためである。あの出来事から自分は自力を頼る心はなくしたと思っていたのに、今も無意識のうちに『無量寿経』を読んでしまっていた。先ほどの「さてあらん」とは經典を読むことをもうやめようという意味であると恵信尼に伝えたと言う。

ここでは親鸞の佐貫荘での出来事を記しており、親鸞の生の言葉を伝え

ているという点で貴重であるが、そこには親鸞にとって他力の信心が重要であるかを理解している様子や、夫への深い尊敬の念を窺うことが出来る。

次に文永五年（1268）の消息を見てみよう。

③惠信尼『惠信尼消息』文永五年（1268）

わが身はごくらくへたゞいまにまいり候はむずれ。なに事もくかららず、みそなはしまゐらすべく候へば、かまへて御念佛申させ給て、ごくらくへまいりあはせ給べし。なほなほごくらくへまいりあひまいらせ候はんずれば、なにごとくかららずこそ候はんずれ。（中略）又わかさどのゝいまはおとなしくとしよりておはし候らんと、よにゆかしくこそおほえ候へ。かまへて、ねんぶつ申てごくらくへまいりあはせ給へと候ふべし。²⁰

この消息は惠信尼が娘の覚信尼と覚信尼の下人である若狭殿に対して記したものである。最初に惠信尼は自分は老齡のため今すぐ極楽に往生するだろうが覚信尼も念仏を称えてともに極楽に参ろうと言っている。さらに惠信尼は下人である若狭殿に対しても念仏を称えてともに極楽に参ろうと述べている。ここでは惠信尼が娘や下人を同朋と見ていることが知られる。『惠信尼消息』では他にも、惠信尼が自身の五輪塔を建立する内容のことを記している。先行研究ではこのことを、惠信尼が親鸞とは異なる信仰を持っていたことを示すものと指摘されている²¹。これらのことは惠信尼が他力思想の重要性を理解しながら、それとは別に親鸞とは異なる当時の慣習としての五輪塔建立を行っていたことが知られる。つまり惠信尼が自身の主体的な信仰を持っていたことが示唆される。このような惠信尼の信仰は念仏者の妻が浄土信仰に無関係というわけではなく、逆に主体的な浄土信仰を持っていたことの一事例とみる事が出来る。

この他『惠信尼消息』の全体を通じて窺えるのは、まず惠信尼が親鸞の妻として夫の身を案じるとともに師としての強い尊敬の念を捧げているこ

と、更に覚信尼に対して娘としての特別の愛情を注いでいることである。このように恵信尼は基本的には親鸞から教えを受け極楽往生を願う同朋の一人という位置づけであったと言えよう。当時は真宗の中で道場主の子孫が寺を受け継ぐという発想そのものがまだ確立していなかったのである。

先述のように、『親鸞聖人御因縁』は親鸞の妻を「坊守」と呼んでいる。しかし少なくとも『恵信尼消息』による限り、彼女がそれに相応しい役割、即ち道場の運営に関わったとする記述は一切認めることが出来ない²²。これによって、恵信尼を「坊守」の嚆矢とするのは、後世からの要請によるものであることが知られる。

2 道場主の妻の重要性と「坊守」の誕生

以上『恵信尼消息』に見るように、恵信尼は基本的には同朋の一人に過ぎなかったことを明らかにした。次に14世紀の諸史料に基づいて真宗において道場主の妻の役割が次第に重要になり、「坊守」と呼ばれるようになった経緯について論じる。

2-1 円福寺阿弥陀如来三尊像墨書に見る証智尼の活動

まず横曽根門徒の二代目指導者である横曽根証智尼（生没年未詳）の活動について見ていきたい。証智尼は親鸞の直弟子であった性信（1187-1275）の後継者であり、横曽根門徒の次期指導者として活躍した²³。しかし性信の妻とも妹とも娘とも言われており²⁴、その詳細はほとんど分かっていない。後述する史料により先行研究ではその在年代から性信の娘であると考えられており、徳地二年（1307）までに没していたと推測されている²⁵。ここでは証智尼を真宗の女性が指導者として活動していた例として挙げ、真宗内における女性の地位について考えてみたい。

親鸞の弟子の相承をあらわした『親鸞上人門侶交名帖』（妙源寺本、康永三年（1344）奥書）では、性信の後に、比丘尼証智、性雲、証道、証蓮

など九人の弟子が記されているが、証智尼が最初に記されており、証智尼が性信の後継者であったことを示している。

証智尼について注目すべきは、円福寺阿弥陀如来本尊内の墨書等にもその名が見えるということである。後藤道雄氏、今井雅晴氏は、円福寺阿弥陀如来本尊内の墨書の発見経緯と内容を以下のように記している。まずこの墨書は昭和四十年（1965）の阿弥陀如来像の解体修理の際に本尊の像内から柄、納入札が大量に発見されたものである。墨書の内容によれば、この阿弥陀如来像は徳地二年（1307）に性信の弟子であった横曾根門徒の能一、性雲が中心となって証智尼のために造立されたものであった。そして正和四年（1315）に「再度開眼」されたものであるという²⁶。以下に掲げるのは先行研究で徳治二年（1307）に記されたと推定されている「右足柄外面墨書」と「像内納入銘札・裏」である²⁷。

④「円福寺阿弥陀如来三尊像〔右足柄外面墨書〕」徳地二年（1307）²⁸

奉

重修造修舖阿弥陀
如来事

右本師証智比丘尼御等身也

始自師僧父母檀那結縁助成合力

御門徒之衆輩一諸同朋等侶

仁輩令成就所願國土豊饒

一天平穩而乃至法界平等利益也

本願上人沙門能一道秀□

再師播戸法橋幸弁

⑤ 「円福寺阿弥陀如来三尊像〔像内納入銘札・裏〕」徳地二年（1307）²⁹

〔

<p style="text-align: center;">（梵字九字）</p>	<p style="text-align: center;">南无阿弥陀佛</p>	<p style="text-align: center;">大比丘尼二世所願成就</p>
<p style="text-align: center;">（梵字六文字）</p>	<p style="text-align: center;">歸命盡十方无碍光如来</p>	<p style="text-align: center;">奉及所備父母乃至</p>
	<p style="text-align: center;">（梵字八字）</p>	<p style="text-align: center;">結縁助成也</p>

円満

「右足柄外面墨書」では性信の弟子である能一が中心となり師僧、父母、檀那などの結縁によって、阿弥陀如来三尊像を造立したことを記している。そして門徒、同朋が「國土豊饒」、「一天平穩」、「法界平等」の利益を成就することを望むことを記している。一方、「像内納入銘札・裏」では、「大比丘尼二世所願成就円満」と記し能一が証智尼のためにこの阿弥陀如来像を建立したことを記している。

注目すべきは「右足柄外面墨書」の中では「右本師証智比丘尼御等身也」と記していることである。これは造立した阿弥陀如来像が、証智尼と同じ身長で制作されたことを示している。つまりこれらは明らかに能一たちが証智尼を阿弥陀如来と等しい存在として信仰していたことを示唆している。このような証智尼に対する横曽根門徒の信仰は同じく円福寺阿弥陀如来三尊像墨書の中で、正和四年（1315）と推定されている「像内底面墨書」にも見ることが出来る。

⑥「円福寺阿弥陀如来三尊像〔像内底面墨書〕」正和四年（1315）³⁰

大勸進能一（花押）
大佛師僧信証
南无証智比丘尼
（五行分不明）

この「像内底面墨書」には阿弥陀如来の建立の中心であった能一の署名と花押を記し仏師である信証の名が記されている。注目すべきは、その直後に「南无証智比丘尼」と記して証智尼に対する帰依を記していることである。このように先師に対して「南無」と記して帰依を表現することは、初期真宗でも親鸞に対してすら見ることが出来ない特殊なものである。

以上の史料により、横曽根門徒の性信の娘と推測される証智尼は、横曽根門徒の次期指導者として活動を行っていたと推測される。さらに没後は門弟たちによって阿弥陀仏に等しい存在として礼拝の対象になっていたと考えられる。証智尼と阿弥陀仏の一体化は師を仏や菩薩と等しいとする善知識帰命説の影響と見ることが出来る。そしてこのことは同時期の阿佐布了海（生没年未詳）などにも見られ、当時の真宗の中で流行していたことが示唆される。いずれにせよ女性も男性と同様の教化活動を行い、「善知識」と見なされていたことを示すものと言える。

この点について、脇田晴子氏は、『中世に生きる女たち』の中で「女性は救済者たりえるか」という節題をかかげ、「(女性は) 男の宗教的先覚者に導かれて救済されるだけの存在だったのだろうか」と問題提起している。さらに女訓書である『庭のをしえ』をあげ女人を導く者としての尼や崇敬を集めた尼僧の紹介を行っている³¹。

一方バーバラ・ルーシュ氏は無学祖元の後継者であった無外如大はその禅僧座像から女性であったことを論証している³²。そして無外如大は当時、出家・剃髪しながら尼寺に入らず芸能や商業の世界に出た女性たちを代表

していると主張する。さらに同時期に親鸞の妻恵信尼、『十六夜日記』を記した阿仏尼、『とはずがたり』を記した二条殿などの尼僧が見られることから、先行研究で尼僧についての詳細な論究が行われていないだけで、実は中世では多くの尼僧が活躍していたことを推測している。これらの点で言えば、横曽根門徒の指導者として活躍し、死後は阿弥陀如来と等しい存在として信仰されていた証智尼は中世ではほとんど見ることが出来ない貴重な事例の一つといえる。

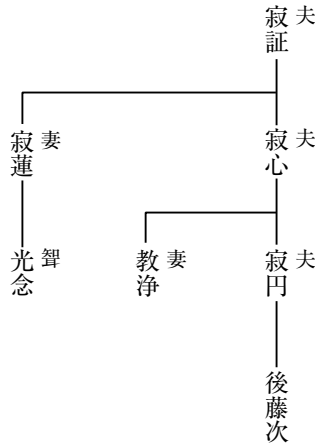
2-2 存覚の著作に見る道場主の妻の役割

次に本願寺存覚（1290-1373）が記した『存覚上人袖日記』、『存覚上人一期記』から、各門徒たちが道場をどのように運営し道場主の妻たちがどのような役割を担っていたのかを見ていきたい³³。

『存覚上人袖日記』は各門徒の名号本尊や絵像とそれに付した讃文や願主などを細かく記録したものである。この史料は欠損部があるものの存覚の自筆本が遺っている。そのため初期真宗の各門徒の動静を知る上で重要なものである。当時の初期真宗における本尊は阿弥陀仏の尊号である名号本尊や絵像である方便法身像など、門徒によって多種多様であった。このような本尊の他には、自身の法脈を描く「祖師連座像」も本尊の一部として用いていた門流もあった。「祖師連座像」は自身の法脈の正統性を示す重要なものであったため、道場主が本尊の主である場合がしばしば認められる。

まず延文五年（1360）の記事に見られる越中水橋門徒の本尊の記事を見ていきたい。水橋門徒は現在の富山市水橋を発祥とする門弟と推定されている³⁴。

⑦存覚『存覚上人袖日記』延文五年（1360）³⁵



延文五歲子息後藤、日、越後國柿崎庄

教浄房子息後藤、本尊、和朝、増賀書之百疋云々
次同道、別儀

兩上人之外

如信上人 覺上人マデ奉載之信空聖 覺略之

惠心文

太子文

端
前（權少僧都法眼）和 八字 端
聖（德太子御廟記）文 八字

尚（位源信俗姓卜）部 八字 堀（出一銅函其蓋銘）曰 九字

大（和國葛城郡人）也 八時 吾（爲利生出彼衡）山 八時

寬（仁元年六月十）日 八時

御（入滅春秋七十）六 八時 入（此日域降伏守）屋 八時

臨（終云我是古佛）靈 八時 之（邪見終顯佛法）之 八時

山（聽衆化緣已盡）今 八時 威德

還（本土）矣 四字

已上、惠心兩方各四行二別、八字。

太子兩方各三行二別八字 但九字。一行

如此書了。兩色紙各橫段是同。仍如此書也。

越中國水橋門徒越後國柿崎住人尼淨圓本尊也。

如此二十字、軸本二一行二書了。

寂心ハ、同國々府ヨリ下ヘ、七里マナコノ人ナリ。寂圓モ同所人也。

教淨房ハ、柿崎ノ人ナリ、而ニ寂圓ニ嫁シテマナコニ住ス、而ニ所

ノ作法旁アキテ、教淨本居ノ柿崎ヘ歸時、寂圓モ伴テ居ス。

其後動亂ノ時寂心モ柿崎ヘ來テ住ス、貞和二年 丙戌 十月

十七日入滅、五十九、頓滅殊勝往生。

寂蓮ハ、其後家。今年 延文五 三月十六日逝去 五十五。

光念ハ、其翌、同四月二日他界、其翌日 三日 教淨新發 云々。

尼淨圓ハ、寂心女、光念後家也。今本尊主也。次第手繼人々ヲモ可載敷ニ
雖申之、重々有子細略了

寂蓮、光念二人、依教淨望入過去帳。

寂証入滅十月八日歟 云々、年號ハ、不分。寂心年號モ不分明、

當年歟ト申間、貞和ニ卜勘了

【現代語訳】

延文五年（1360）四月 日、越後国柿崎庄教浄房がその子息である後藤次とともに上洛した。本尊の本朝の部分（法然、親鸞、如信、覚如）は絵師増賀が百疋で書いた。（中略）

「越中國水橋門徒越後國柿崎住人尼淨圓本尊也」の二十字を軸本に一行で書いた。

寂心は、越後の国府から下へ七里の真砂の人である。（息子の）寂圓も同じである。教浄房は柿崎の人であったが、その後寂圓に嫁いで真砂に居住した。しかし真砂でのしきたりを嫌ったので、教浄房は、もともといた柿崎に帰り、寂圓もそれに伴って柿崎に移った。その後（真砂の）動乱の時、父親である寂心も柿崎へ転住した。（寂心は）貞和三年（1347）十月十七日に入滅した。五十九歳。短時間での素晴らしい往生であった。

寂蓮は（寂心の）後家。今年の延文五年（1360）三月十六日に逝去。

五十五歳。光念は（寂蓮の）曾である。同じく延文五（1360）四月二日に他界した。その翌日の四月三日に教浄房は（京へ）出発したと云々。尼浄円は寂心の娘であり光念の後家である。（尼浄円は）今の本尊の主である。法脈を相承した人々も記すべきか尋ねたところ、いろいろな理由があったので、省略した。寂蓮・光念の二人は、教浄の望みによって過去帳に入れられた。寂証は入滅が十月八日かと云々。年号は不明。寂心の年号も不明。その年ではないか申すので、貞和二年(1346)のこととした。

この水橋門徒の記事には上洛した教浄と後藤次、本尊の主である尼浄円を中心に彼らの法脈が記されている。まずこの記事では延文五年（1360）に上洛した柿崎庄の教浄とその子息後藤次について記している。それによれば教浄たちは、京都に入った際、柿崎の尼浄円の本尊を持参していたという。そして本尊の本朝の部分は増賀が書き³⁶、存覚は「越中国水橋門徒越後柿崎住人尼浄圓本尊也」と裏書を記したという。この本尊は源空、親鸞、如信、覚如が描かれており、教浄たちの法脈伝持を示しているものである。このような存覚の裏書は水橋門徒が正しく法脈を伝持していることを証明するもので、彼らにとって重要なものであった³⁷。

この記事の後半では教浄や浄円の水橋門流についての系図を示しその説明を行っている。それによれば、もともと寂心と寂円は真砂（現富山市）におり教浄は柿崎（新潟県柿崎市）の出身であった。その後、寂円に嫁いで真砂に居住した。後に寂円夫婦と父の寂心は真砂から、妻の出身である柿崎に移った。そして道場主の寂円は貞和二年（1346）に入滅した。延文五年（1360）三月十六日に寂心の後家の寂蓮が入滅し、寂蓮の入り婿で寂心の娘の浄円の夫でもあった光念も、同年四月二日に相継いで他界した。このため翌日の四月三日に教浄は京へ出発したという。存覚のもとに彼らが来たのは延文五年（1360）四月と記している。このことから教浄房は教浄房自身の義母と旦那の妹兄弟の婿が他界した後、すぐに存覚のもとに訪

れたと考えられる。

ここで注目すべきは、最後の本尊の主が光念の嫁である浄円であることである。これらは当時の道場主であった寂円が没した後、その道場運営は義母の寂蓮や光念、浄円夫婦に移ったものと考えられる。しかし寂蓮も光念も没してしまったために、その本尊は妻である浄円が継承したと推察する。もともと真宗の本尊は法脈が正当であることを証明する側面を持っていた。そのために本尊を所持するものはその門流の後継者として認識されていた。

これに先だって浄教の子息である後藤次も祖父寂心が没した二年後の貞和五年（1349）に本尊を作成していたことが『存覚上人袖日記』の「舩淵本尊事」によって知られる³⁸。後藤次は水橋門流から分かれ舩淵に新たに教線を拡大したために、柿崎道場は本尊の主である浄円が継承せざるを得なかったと推測される。このように道場主が没して道場の運営に変事があった場合、道場主の妻が継承し「本尊の主」となっている。このように女性たちが道場の運営、維持に積極的に関与したことを知ることができる。

次に『存覚上人袖日記』の貞治三年（1364）の記事に見られる越後国蒲原郡（現新潟県新潟市西蒲原郡）の比丘尼妙蓮を願主とする本尊を見ていきたい。この記事の冒頭では、最初に越後の人とともにやって来た三郎四郎が所持していた真向の本尊について記している。この本尊の阿弥陀仏の方便法身像などを画工増賀が描き、存覚は「願主越後国蒲原郡五箇浦内塩見岩屋比丘尼妙蓮」と裏書きしたことを記している。

⑧存覚『存覚上人袖日記』貞治三年（1364）³⁹

越後人上洛之時同道三郎四郎本尊 マムキ

此表書誂之仍書也 貞治三辰六 十八

方便法身等 年號畫工
増賀也 等悉如常

願主越後國蒲原郡五箇浦内鹽見岩屋比丘尼釈妙蓮
依所望如此書了。

昨日十七日
道源房申

願主道實 死去。 存生之時、
云々

遺言云、我有尊號畫圖之。

去春懸之汝等可書云々。

仍爲後家 妙蓮
尼書之。

【現代語訳】

越後の人が京都に上洛した時、一緒に同伴した三郎四郎の真向の本尊表書を頼まれたので記した。貞治三年（1364）六月十八日

方便法身等 年号画工は増賀 等悉如常

願主は越後國蒲原郡五箇浦内塩見岩屋比丘尼釈妙蓮で、希望するように以上のように書いた

昨日十七日道源房が申すには、(本尊の)願主である道実は死去したが、在世の時、遺言で次のように言われた、私は尊号を所持しておりこれを図画した。昨年の春にこれを掛けた。あなたたちも書きなさい、と。そこで、後家の妙蓮尼のためにこれを書いた

ここで注目すべきは、史料の後半部分で願主妙蓮が本尊の注文をした理由を記していることである。これによればもともとの願主は妙蓮の夫である道実であった。道実が生存していた時、自分は本尊を所持して図画したので妙蓮たちにあなたたちも尊号を作成しなさい、と遺言したという。こ

(中略)

円光 父の性円 母の徳円 以上のように書写した。

円光の上に行法(人名か?)があるべきかと思われるが、人数はこうなっている。願主の達□の言う通りに、このように書いた。

ここでは中央に法然、親鸞、信空、聖覚、善性、明性の先徳を描いており、この信乃江源治が親鸞の直弟子である落田善性の流れであることを示している。そしてその横に円光、性円、徳円と願主の法脈を記しており、自身の父である性円、母である徳円が先徳に加えられている。この本尊は、源治の道場が法然、親鸞、善性からの法脈を継承していることを主張するものである。しかし父である性円、母である徳円も法脈の一人として加えられている点が注目される。

以上の史料によって、道場主の妻たちが道場主を補佐するだけでなく、その没後法務の代行を行うなど、道場の維持に積極的に関わっていたことが知られる。そして道場の管理だけでなく、道場の法脈をも相承し、先師の一人として数えられていたことが明らかとなった。さらに自分だけの尊号を作成することが可能であったことなど、真宗内での道場主の妻の立場が高かったことが推測出来る。

最後に『存覚上人袖日記』から、当時の道場主の妻の行動と役割を見ていきたい。『存覚上人袖日記』は存覚の自伝を記したもので正応三年(1290)から正安六年(1373)の存覚八十四歳で死没するまでのことを記している。次に掲げるのは観応二年(1363)の存覚六十二歳の時の記事である。

⑩存覚『存覚上人一期記』観応二年(1363)

七月七日江州錦織寺主痲(席)慈空大徳入滅、同十三日奈有爲訪先被下向、同十五日歸洛、八月十八日予下向澄禪尼元、自居住、愚咄大徳廿日来臨同宿、此時且爲亡者之素意、且爲自身之安立、此遺跡一向致管領、可継法命之由兩人命之、爰予餘命不可有幾、綱嚴僧都相續可宣

之由就示之、有慇懃之約諾其儀今無相違、宿縁之所迫歟⁴¹

【現代語訳】

七月七日近江錦織寺の寺主である慈空大徳が入滅した。(初七日にあたる) 同月の十三日、(追善の為に存覚の室) 奈有は(錦織寺に) 下向し同月十五日に帰洛した。八月十八日に私は(錦織寺慈空の未亡人) 澄(心) 禅尼の許に下向してそこに住した。(慈空の兄、瓜生津の) 愚咄大徳が同月の二十日に来られて同宿した。この時(私に対して)、亡き慈空の遺志を遂げ、また私たち自身の安立のために、この錦織寺を管領し法統を継ぐべきことを(澄心禅尼・愚咄房の) 二人が願い出した。しかし私(存覚) は既に(六十二歳の老齢で) 余命いかほどもないから(息子の) 綱巖僧都に相続させた方がよいと述べたところ(兩人も) 喜んでそうすることを約束し、今その約束の通りになっている。これも宿縁の因縁によるものであろうか。

ここでは近江錦織寺の住職、慈空が入滅した際に存覚が下向した時のことを記している。これによれば、慈空の妻の澄心禅尼と慈空の兄の愚咄から、慈空の遺言を果たすために錦織寺を継職してほしい、と要請があったことを記している。この要請に対して存覚は自身が高齢であることを理由に断りを入れ、代わりに息子の綱巖に相続させることにしたと記録している。

ここでいう「自身之安立」の意味とは、次の二通りの解釈が考えられる。第一は存覚自身の安立という意味である。これは当時存覚は定まった住居をもっていなかったために、滞在することが出来る房舎として愚咄と澄心禅尼から錦織寺の継承を要請されたという意味であると考えられる⁴²。第二は愚咄と澄心禅尼の安立という意味である。これは錦織寺の法脈が無事に継承されることが兩人の安立につながるという意味であると考えられる。

この点については「且爲亡者之素意、且爲自身之安立、此遺跡一向致管

領」の文を、愚咄と澄心禅尼が存覚に伝えた内容であると読むことが出来ることから後者であることが考えられる。これによって澄心禅尼は寺院の後継者の指名に深く関与しており、亡くなった道場主の妻が寺院の将来を決めるに当たって大きな権限を有していたことを窺うことが出来る。

以上のように浄円、妙蓮、徳円、澄心禅尼の例を見てきた。その中でも浄円、妙蓮、澄心禅尼の事例により、道場主の没後も道場維持のため積極的に活動していたことが分かる。このような彼女たちの行動は当時ひろく一般的であった後家尼⁴³と重なるものである。このことについて五味文彦氏は、後家尼は夫の死後の遺言の執行を行ったが、後家尼が夫の遺言がない場合は亡夫の代位として遺産を処分出来る絶対的な権利を持っており、当時の後家尼の地位が高かったことを指摘している⁴⁴

また僧侶の妻の遺産相続について永村眞氏は当時の東大寺尊覚の遺産配分について次のように指摘している。尊覚の遺産は、門弟たち、尊覚の子供、後妻の「後家尼」とその子供の三者が争った。その結果、門弟たちは法流を存続すべき存在のため東大寺の房舎を相伝し、子供たちは東大寺寺領内の土地を相続し、血縁であった後妻とその子供は、尊覚の先祖相伝の私領が配分されていたことを提示している⁴⁵。このことは門弟たちは法脈に関与するために東大寺の房舎が配分され、後妻たちは法脈に関与しないために先祖相伝の私領を相続したことを示唆している。

これらのことは当時の後家尼の慣習と道場主の妻の行動が重なっていたことを意味するものである。しかし道場主の妻は後家尼の立場にありながら、かつ、法脈を継承しているという点で、後家尼の活動とは異なっている。このことは真宗の道場主の妻の特殊性であると言える。また真宗における道場主の妻は、道場主の血縁者でありかつ法脈を継承していたために、道場主なき後の道場は道場主の妻の遺産として認識されていたと考えられる。このために道場主没後も反発がおきることなく、道場主の妻が道場を運営することが出来たものと推察する。

2-3 「絵系図」に見る仏光寺了明尼の活動

次に仏光寺了源（1284-1335）の妻、了明尼（1294-1376）の活動とその立場について見ていきたい。もともと仏光寺をひらいた了源は六波羅南方探題である北条維貞の家人、比留維広の武家奉公人である中間で弥三郎と称する武士だったという⁴⁶。了源は阿佐布了海の弟子の明光から教えを受けた阿佐布門流の人であった。その後元応二年（1320）に本願寺覚如のもとを訪れ、その子息の存覚から指導を受けた。その後仏光寺教団をたちあげ、その教団を巨大なものに成長させた。

この巨大な仏光寺教団を支えたのが了源の妻の了明尼である。了明尼は了源が建武二年（1335）に没したあと、病弱であった息子の源鸞（1319-1347）を補佐した。その後了明尼は源鸞が没した後も文和三年（1357）まで寺務を取り仕切り、源鸞の弟の唯了（1322-1400）に仏光寺の運営を譲ったとしている。しかし先行研究でも「絵系図」、「光明本尊」以外の了明尼の具体的な史料が欠落している。このために以下に確認していきたい⁴⁷。

絵図や尊号以外で了明尼が確認出来るのは、南北朝から戦国時代までにわたって記された「西坊（長性院）代々過去帳」である。ここで了明尼は「了源之坊守」と記している⁴⁸。また寛政四年（1792）に作成された「仏光寺法脈相承略系譜」では病弱の源鸞に代わって了明尼が道場の運営を勤めたため了源の次の仏光寺第八代として数えられたと記している⁴⁹。このように了明尼は戦国時代までには「了源之坊守」として教団内で知られていた。さらに江戸期の仏光寺では了明尼が法脈を相承し道場の運営に尽力した人物と認められていたことが分かる。

この仏光寺教団が教化活動の際に特に用いたのが「絵系図」である。「絵系図」とは師資相承の系譜を絵図にしたものである。この「絵系図」によって仏光寺教団の教線は、滋賀、京都、大阪など広範囲に拡大し本願寺教団を超える巨大な組織となった。

先行研究では「絵系図」などから了明尼が初期真宗において道場主を補佐した「坊守」の好例として挙げられている⁵⁰。またそれとは別に、「絵

系図」は道場主夫妻が共同で念仏勧化に携わったことを示す史料と見做されている⁵¹。ただ従来の研究では当時の念仏者の妻の行動と立場は十分には明確になってはいない。このためこの点を中心に論じていきたい。

室町時代以前に成立した「絵系図」は十二点現存している。そのほとんどが仏光寺門流の門弟が制作したものである⁵²。その中でも鎌倉末期に制作された「佛光寺本山所蔵絵系図」を見て行きたい⁵³。

⑪「佛光寺本山所蔵絵系図」嘉暦元年（1326）以降⁵⁴

一流相承系図

右親鸞聖人ハ真宗ノ先達、一流ノ名徳ナリ、勸化都鄙ニアマネク、化導道俗ヲカネタマヘリ、カノ御門徒アマタニアヒワカレタマヘルナカニ、予カ信知シタテマツルトコロノ相承ハ、真仏・源海・了海・誓海・明光、コレナリ、（中略）コレニヨリテ道場ヲカマヘテ、本尊ヲ安シ、有縁ヲス、メテ念仏ヲヒロムルタクヒ、先年名字ヲシルシテ系図ヲサタムトイヘトモ、カサネテイマコノ図画ヲアラハストコロナリ、コレスナハチカツハ次第相承ノ儀ヲタ、シクセシメンカタメ、カツハ同一念仏ノヨシミヲオモフニヨリテ、現在ノトキヨリソノ面像ヲウツシテ、スエノ世マテモソノカタミヲノコサントナリ（中略）

嘉暦元年丙寅五月 日

2-4 「光明本尊」に見る仏光寺了明尼に対する認識

それでは南北朝・室町期以降の了明尼は仏光寺門流の中で、どのように知られていたのだろうか。次に了源・了明尼夫婦の法脈を描く「祖師連座像」を含む「光明本尊」を見ていきたい。「光明本尊」とは名号から四方八方に放たれる光明の中に釈迦・弥陀二尊が描かれたものである。さらにインド・中国・日本の高僧、聖徳太子、先徳が図画されている。初期真宗では、この「光明本尊」を本尊の一部として用いる門流もあり礼拝の対象としても用いられた。

了源門流を描いた光明本尊は西通寺本、法蔵寺本など滋賀県を中心に十二点ほどの異本が残されている。その中でも特に法蔵寺本は康安三年(1361)の奥書を有し、仏光寺教団が勢力を増していたころの非常に古いものである。しかし小山正文氏は各光明本尊を一つ一つ詳細に確認した結果種々の理由から、法蔵寺本は十五世紀中葉に描かれたものであることを論証した⁶²。そこでここでは絵像のタッチが時代と一致している文正元年(1466)の奥書がある光台寺本、並びに同年の奥書がある仏巖寺本を史料として用いる。以下に光明本尊に描かれた連座像の一部を見ていきたい。

⑫滋賀県光台寺本「光明本尊」文正元年（1466）⁶³

(二)了源上人か
□□□

積了明

明光上人

誓海上人

源海上人

親鸞聖人

法下聖覺

真佛上人

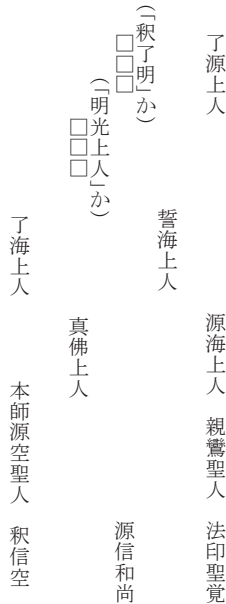
源信和尚

了海上人

源空聖人

積信空

⑬滋賀県仏巖寺本「光明本尊」文正元年（1466）⁶⁴



これら二本の光明本尊では源信、源空、親鸞と浄土法門の相承を示している。そして真仏、了海、誓海と自身の門流を描いている。注目すべきは、了源・了明尼夫婦を描いて法脈継承を示していることである。これによって、十五世紀中葉には了明が絵系図だけではなく光明本尊にも描かれたこと、即ち坊守が本尊の一部として用いられていたことが確認出来るのである。

この光明本尊が描かれた文正元年（1466）前後は、「坊守」に関する記述が多く文献に現れる時期でもある。たとえば室町から戦国時代に記された「西坊（長性院）代々過去帳」には了源、明光の妻が「坊守」として記されている。さらに文明五年（1473）に書写された「一向専修念仏名帳」⁶⁵にも道場主の妻を「坊守」として記している。さらに先述の『親鸞聖人御因縁』もこの時期に書写されている。これらは当時、真宗の中で「坊

守」の役割が注目されていたことを示し、その存在が徐々に大きくなっていったことを示すものであろう。

了明尼は了源亡き後、仏光寺教団の運営を取り仕切り、後には光明本尊の一部として描かれ、礼拝対象ともなった。了妙尼の活動を見る時、その後の仏光寺門流の坊守たちが法脈の相承が認められていたのもそれ相応の活動を行っていたためと考えることが出来る。

おわりに

以上、道場主の妻の役割について、初期の真宗で彼女らがいかなる活動を行い、どのように評価されていたかについて論じてきた。その結果、以下の諸点を明らかにすることができた。

- ①親鸞の妻、恵信尼については、基本的には、同朋の立場を出るものではなく、『恵信尼消息』には、教団運営等に関わった様子は見られない。
- ②ところが14世紀になると、円福寺阿弥陀如来三尊像の墨書中の、横曽根門徒の証智尼に見るように、女性でありながら、道場主の後継者となり、「善知識」と仰がれる人物も登場するようになった。このような善知識として活躍する証智尼は、中世において女性が善知識として活躍した貴重な一事例といえる。
- ③『存覚上人袖日記』等の存覚の著作によって、同じく14世紀には、道場主が亡くなった後、その道場を維持するため中心的な役割を果たしたのが、その妻たちであったことを窺うことができる。
- ④14世紀に仏光寺門徒が用いた「絵系図」において道場主夫妻が法脈で結ばれているのも、妻が道場の運営に重要な役割を果たしていたためと推測できる。仏光寺を開いた了源の妻了明尼が、夫の死後、道場運営に活躍したことはよく知られており、15世紀に書かれた「光明本尊」に描かれて礼拝対象となったほどであった。

⑤15世紀に書写された「一向専修念仏名帳」などでは、道場主の妻を「坊守」と標記するようになってきている。これは14世紀の真宗の道場において、道場主の妻の役割が非常に大きなものになっていたことを前提とするものであり、この時期に現れた『親鸞上人御因縁』において、親鸞の妻を「坊守」と呼び、あたかも道場運営に積極的に関わったかのよう述べるのは、この時代の観念を投影したものと言える。

『恵信尼消息』に見られるように、真宗では、当初、恵信尼が道場運営を行っていた記録は確認できない。しかし14世紀に入ると道場主の妻がともに道場運営を行い、さらに法脈をも相承していた。このために自然に妻に対する役割が大きいものとなり、その結果必然的に妻の役割が記録されたと考えられる。つまり道場主の妻の活動記録が、真宗の中で多く見られるのも偶然ではないといえる。また後家尼と道場主の妻の活動は重なっていたが、道場主の妻は道場主の血縁者であり、かつ法脈を相承しているという点で異なっていた。このことは、真宗の道場主の妻の特殊性ということが出来る。このように「坊守」という言葉が用いられる以前に、すでに道場主の妻たちは道場運営を行っていた。その後その活動に見合った役職名として「坊守」と呼ばれたと推察する。

以上、真宗の門弟たちの史料をみてきたが、真宗内の僧侶の妻帯や道場主の妻という立場には、先行研究にいわれるような親鸞の「非僧非俗」の思想をよりどころとした記録は見られない。彼らが妻帯や道場主の妻としての活動を行ったのは、親鸞の「非僧非俗」の思想的問題ではなく、当時の妻帯の容認の風潮に従ったことや道場運営の必要性という切実な問題が生じたためであると考えられる。しかしこの問題は他の史料による更に詳細な検討が必要であるし、また戦国時代以降の「坊守」の活動について明らかにする必要がある。今後の課題としたい。

【注】

- 1 浜田耕生「日本の浄土教における戒について-法然土人の場合」『仏教における戒の問題』（平楽寺書店、1972年）297-314頁を参照。
- 2 当時の僧侶の妻帯については以下のものを参照した。
永村眞『中世東大寺の組織と経営』（塙書房、1989年）186-191頁、藁輪顕量「現代日本仏教の特徴—妻帯の歴史的背景を考える」（『愛知学院大学文学部紀要』38、2008年）、359-358頁、平雅行『親鸞とその時代』（法蔵館、2001年）92-100頁。
- 3 細川行信『真宗成立史の研究』（法蔵館、1977年）80頁。
- 4 たとえば加来雄之氏は「非僧非俗」と肉食妻帯は覚如時代に結びつけられたと主張している。加来雄之「已に僧に非ず俗に非ず」（『親鸞教学』90、2008年）、3-13頁。
- 5 前掲「現代日本仏教の特徴—妻帯の歴史的背景を考える」359-358頁を参照。
- 6 吉田一彦氏は真宗以外でも当時の宗教者の妻が道場の運営を行っていたことが想定されることを指摘している。吉田一彦「書評 遠藤一著『中世日本の仏教とジェンダー—真宗教団・肉食夫帯の坊守史論』（『仏教史学研究』51巻1号、2008年）31-39頁。
- 7 玄智（1734-1794）が安永三年（1774）に記した『孝信録』では、以下のよう
に記している。

「吾門諸寺の室人を坊守と称することは、御因縁秘伝鈔（文和三年甲午三月存覚上人撰）に云ふ、法然上人、玉日の御方を御覧して子細なき坊守なりと仰せせめしより以来、一向真宗の一道場の家主をば坊守と申伝へたり、俗間に妻女を留守居と云と同じ意にて、僧房の看守をするの義なり」（『孝信録』巻三、『真宗全書』巻64、73-74頁。）

ここでは「諸寺の室人を坊守と称すること」と記しており、江戸中期には、「坊守」という役職が真宗全体で用いられたことを示している。しかし宮崎圓遵氏はそれ以前の蓮如期には「坊守」の活躍はほとんどわかっていないと主張している。宮崎圓遵「親鸞聖人御因縁」ならびに『秘伝鈔』について『仏教文化史の研究』（思文閣出版、1990年）189-190頁。

- 8 真宗で初めて坊守誕生説話を説く『親鸞聖人御因縁』では、「坊守」について次のように記している。

イマノ法皇ハ末代ノ衆生ヲタスケン御タメニ、カタシケナクヒメミヤヲ平人ノツマトナシマシマス。マコトニカタシケナク、サテ三日アリテ、

親鸞ハ夫婦同車シテクロタニノ御禪室ニマヒリタマヒケリ。上人ヒメ
ミヤヲ御覧シテ、子細ナキ坊守ナリトオホセラレソメシヨリコノカタ、
一向専修ノ念仏ノ一道場アルシヲハ坊守トマウスナリ。(『大系真宗史
料』「親鸞伝」3-6頁。)

しかしこの『親鸞聖人御因縁』の成立については、先行研究によって成
立年代に異論が見られ、明確になっていない。まず宮崎氏は室町時代の書
写本がある『親鸞聖人御因縁』は六角堂参拝の記述が本願寺覚如が記した『親
鸞伝絵』よりも詳細な内容であることから、この『親鸞伝絵』より以前の
成立か、別系統のものと二通りの解釈をしている。また塩谷菊美氏は『親
鸞聖人御因縁』の内容は「親鸞因縁」、「真仏因縁」、「源海因縁」と三部に
分かれていると指摘している。特に「親鸞因縁」、「真仏因縁」は正応初年
(1288)から覚如が『親鸞伝絵』を作成した永仁三年(1295)以前のものとし、
最後の「源海因縁」は約半世紀遅れて成立したと主張している。

これに対して今井雅晴氏は九条兼実を「月輪の法皇」と記述したり法然
の比叡山下山後に「黒谷の御庵室」とするなどの誤りが見られること、九
条兼実のような藤原摂関家では僧侶の親鸞と結婚させることはありえない
ことなどの理由から、『親鸞聖人御因縁』は室町時代以降に東国の門弟が制
作したと推定している。前掲『親鸞聖人御因縁』ならびに『秘伝鈔』につ
いて」189-190頁、塩谷菊美「解説」『大系真宗史料』「親鸞伝」(法蔵館、
2011年)431頁、今井雅晴『恵信尼 親鸞とともに歩んだ六十年』(法蔵館、
2013年)143-149頁を参照。

- 9 親鸞の妻については恵信尼以外にも善鸞の母がいたことが想定されている。
しかし、史料上で確認が出来るのは恵信尼のみである。今井雅晴氏は玉日
が実在の人物ではなく玉日伝説も東国の門弟たちによって制作されたこと
を指摘している。
- 10 今井雅晴『親鸞と浄土真宗』(吉川弘文館、2003年)69頁、前掲『恵信尼
親鸞とともに歩んだ六十年』143-149頁を参照、小山正文「安城御影をめぐ
る諸問題」(『親鸞の水脈』17、2015年)15-19頁。
- 11 勝浦令子氏は「妻帯を基本とした真宗系教団の宗主や道場主の妻は、近世
以降「坊守」と呼ばれたが、生存中は基本的には在俗のままであり、正式
の出家者としての尼ではなかった。」と記している(勝浦令子『古代・中世
の女性と仏教(日本史リブレット16)』(山川出版社、2003年)71頁)。しか
し「坊守」という言葉がいつから使用され広まっていったのか、詳細な史

料を用いて検討する必要がある。

真宗における女性史や妻帯については他にも以下の論文を参照した。

西口順子『中世の女性と仏教』（法蔵館、2006年）172頁、遠藤一 望月慶子「『坊守』論の現在—歴史に見る『坊守』の地位と役割」（『久留米工業高等専門学校紀要』13巻2号、1998年）33-37頁。

- 12 拙論「初期真宗における東国門徒の戒律観」（『印度學佛教學研究』66巻2号、2018年）665-668頁を参照。
- 13 藤原智氏は正確には「元仁元年」が『教行信証』の完成時期ではない。しかし覚如の『御伝鈔』や良空の『親鸞聖人正統伝』の中で『教行信証』成立の年として理解されていったことを指摘している（藤原智「『教行信証』撰述の意図をめぐる研究の展開—元仁元年の意義を中心に」（『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』1、2018年）87-90頁）。
- 14 『増補 親鸞聖人真蹟集成』二巻、672-673頁。
- 15 前掲『恵信尼 親鸞とともに歩んだ六十年』、133頁を参照。
- 16 西口氏は恵信尼が使用する漢字の使用頻度から恵信尼が在地領主を経営していたと考えられることを指摘している。しかし恵信尼が行っていた在地領主の活動は道場の経営に結びつくのかどうか、という問題については論究されていない。本論では以下の論述に見るように『恵信尼消息』の関東での記事を確認したところ少なくとも恵信尼が道場運営を行っていたとする記事が確認出来ない（前掲『中世の女性と仏教』（法蔵館、2006年）172頁）。
- 17 松野純孝『親鸞』（三省堂、1959年）395頁を参照。
- 18 前掲『親鸞と東国門徒』（吉川弘文館、1999年）112頁を参照。
- 19 聖典全巻二、1035-1036頁。
- 20 聖典全巻二、1044-1045頁。
- 21 前掲『親鸞と浄土真宗』（吉川弘文館、2003年）77-92頁を参照。
- 22 この点について今井雅晴氏は「恵信尼が京都で坊守をしていた気配はない」と主張している。前掲『親鸞と浄土真宗』（吉川弘文館、2003年）69頁。
- 23 横曾根性信や証智尼については以下の論文を参照した。
後藤道雄 今井雅晴「茨城・円福寺の阿弥陀三尊像について—初期真宗在銘木像の一例掲載誌」（『Museum』456、1989年）31-42頁。今井雅晴「横曾根報恩寺の成立と性信・証智」（『地方史研究』37巻2号、1987年）14-28頁。今井雅晴「性信坊関係史料—初期真宗教団史の一側面」（『人文学科論集』19、1986年）37-83頁。

- 24 前掲『親鸞と東国門徒』228-229頁を参照。
- 25 前掲「茨城・円福寺の阿弥陀三尊像について-初期真宗在銘木像の一例掲載誌」31頁を参照。
- 26 飛田英世「鎌倉後期北下総を中心とする真宗の展開-親鸞没後の門徒の動向を探って」『茨城県立歴史館報』38（茨城県立歴史館、2011年）29頁を参照。
- 27 前掲「鎌倉後期北下総を中心とする真宗の展開-親鸞没後の門徒の動向を探って」、25-26頁を参照。
- 28 前掲「鎌倉後期北下総を中心とする真宗の展開-親鸞没後の門徒の動向を探って」、25-26頁を参照。
- 29 前掲「鎌倉後期北下総を中心とする真宗の展開-親鸞没後の門徒の動向を探って」、25-26頁を参照。
- 30 前掲「鎌倉後期北下総を中心とする真宗の展開-親鸞没後の門徒の動向を探って」、25-26、30頁を参照。
- 31 脇田晴子『中世に生きる女たち』（岩波書店、1995年）147-148頁を参照。
- 32 バーバラ・ルーシュ『もう一つの中世像 比丘尼・御伽草子・来世』（思文閣出版、1991年）8-20頁。
- 33 『存覚上人袖日記』については以下を参照した。
嶋田法宣「『存覚袖日記』における各種本尊の形態と構成について」（『宗學院論集』55、1984年）97-139頁、若林真人「存覚上人『袖日記』による門徒系譜について」（『行信学報』18、2005年）43-60頁。
- 34 前掲『増補 親鸞』（三省堂、1978年）186-190頁を参照。
- 35 聖典全巻四、1466-1467頁、また龍谷大学仏教文化研究所編『存覚上人一期記・存覚上人袖日記』龍谷大学善本叢書3巻（同朋舎出版、1982年）、327-328、真宗史料集成巻一、908-909頁も参照。
- 36 この記事中に見える増賀について宮崎氏は康楽寺系の絵師と推定している。
宮崎円遵「仏光寺教団の発展に関する一考察」『仏教文化史の研究 宮崎圓遵著作集 第七巻』（思文閣出版、1990年）210頁を参照。
- 37 『富山市史通史 上巻』（富山市史編さん委員会、1987年）487-494頁を参照。
- 38 聖典全巻四、1450頁。
- 39 聖典全巻四、1472頁、前掲『存覚上人一期記・存覚上人袖日記』、323頁も参照。
- 40 聖典全巻四、1478頁、前掲『存覚上人一期記・存覚上人袖日記』、318頁も参照。

- 41 聖典全巻四、1423頁。
- 42 谷下一夢『存覺一期記の研究並解説』（永田文昌堂、1969年）164頁。
- 43 「後家尼」とは夫の死後に夫の菩提供養のために出家した尼であり夫の家・遺領を託された存在であった。また「後家尼」は夫の権力を引き継ぎこれを子に継承させる役割を担う上でも重要な支えになっていた。前掲『古代・中世の女性と仏教』44-45頁を参照。
- 44 「このような後家分が特別に譲られなかった場合でも、後家は未処分のまま夫が死去した時は、生前の遺言があればそれしたがって、遺言のない時には後家の計として亡夫に代位して、遺産を処分した（省略）。後家の計の場合には、後家にはその単独意思により処分が可能で、その効果は絶対的なものであった（省略）」五味文彦「女性所領と家」『日本女性史 第2巻（中世）』（女性史総合研究会、1982年）44-47頁。
- 45 前掲『中世東大寺の組織と経営』（塙書房、1989年）186-191頁。
- 46 千葉乗隆『真宗の組織と制度』千葉乗隆著作集第3巻（法蔵館、2001年）171-221頁を参照。
- 47 前掲『古代・中世の女性と仏教（日本史リブレット 16）』72頁。
- 48 この「西坊（長性院）代々過去帳」は、「鎮西聖光」から「了源上人」までが第一筆で南北朝から室町時代に記されたもので、「円源上人」から「梵性」までが第二筆で戦国時代ごろに記されたものと言われている。このような点から了明尼は戦国時代までにはすでに了源の「坊守」と知られていたことが分かる（真宗史料集成巻四、620-621頁。）
- 49 「仏光寺法脈相承略系譜」寛政四年（1792）
第八了明尼
了源上人ノ内室也 了源上人入滅ノ之後 ^(ママ)了息源鸞上人弱年殊ニ多病也 以レ故尼公常ニ代テ勤テ之源鸞上人入滅ノ之寺主未レ定故ニ猶仮リニ如^レ住職^ノ勤レム之ヲ 而シテ其ノ行状甚タ正シ故ニ門徒ノ輩推シ尊テ入^レル代数^ニ了源上人ノ次ニ列レシテ之為^ニ第八代^ト（真宗史料集成巻四、758頁。）
- 50 前掲「仏光寺教団の発展に関する一考察」210頁、神田千里「初期絵系図論」『佛光寺の歴史と文化』（大遠忌記念出版『佛光寺の歴史と文化』編集委員会、法蔵館、2011年）136-137頁を参照。
- 51 前掲「初期絵系図論」『佛光寺の歴史と文化』136-137頁。
- 52 「解説」真宗史料集成巻四、86-89頁。

- 53 このような「絵系図」は法脈相承から離れ道場主の家族や門徒の名簿としても用いられた。そのような用途で使われたものとして「京都市長性院所蔵絵系図」が挙げられる（真宗史料集成巻四、620-621頁）。
- 54 真宗史料集成巻四、620-621頁。
- 55 西口順子氏は仏光寺門流が用いた絵系図が最初の門徒団名簿から住職相承系図と門徒絵系図への分離、最終的な過去帳化という三段階の変化が見られることを指摘している。前掲『中世の女性と仏教』172頁。
- 56 前掲「初期絵系図論」129頁を参照。
- 57 前掲「初期絵系図論」134頁を参照。
- 58 真宗史料集成巻四、625-629頁。
- 59 同様のことは良誓の門流を描いた「広島県山南光照寺所蔵絵系図」でも見られる。この「絵系図」でも道場主と坊守がともに描かれている（真宗史料集成巻四、610-615頁）。
- 60 前掲「初期絵系図論」135頁を参照。
- 61 宮崎氏は文和三年（1355）に記された如意寺の「三幅絵伝」の裏書にも道場主と妻がともに記録されているとし、その成立について以下のように指摘している。「文和三年十月のころ、如意寺の教密が、慶喜・円覚夫妻その他数か所の道場の坊主と坊守とを勧進して、当時に三幅絵伝（？）を勧進したことが察せられ、当時の教勢の伸展が偲ばれよう。」前掲『親鸞聖人御因縁』ならびに『秘伝鈔』について」193-195頁を参照。
- 62 小山正文「光明本尊の一考察」『親鸞と真宗絵伝 続』（法藏館、2013年）555-559頁を参照。
- 63 光台寺本は了明の他に本願、明心、□□、願乗、善慶、□□、□□、□□、教善が記されていることが指摘されている。しかし経年劣化により法名の判読が難しくなっている。本文では了明よりも上部は省略した（『真宗重宝聚英』第二巻、94頁）。
- 64 仏巖寺本は了明の他に本願、願心、願乗の文字が見られ、その上部に六人の法名が記されていることが指摘されている。しかし経年劣化により法名を判別することは難しくなっている。本文では了明よりも上部は省略した（『真宗重宝聚英』第二巻、98-99頁、津田徹英「光明本尊考」（『美術研究』378、2003年）88頁）。
- 65 真宗史料集成巻四、677頁。

The Wife's Role in Shin Buddhism and Its Evolution: The Activities of the *bōmori* in Shin Buddhist Historical Sources

ITAJIKI Masumi

This paper closely examines the activities of *bōmori* in early Shin Buddhism. *Bōmori* refers to the wives of training hall owners, who assisted their husbands in running the hall. In particular, the paper focuses on the position of the Eshinni (1182?-1268?), the wife of Shinran (1173-1263), and examines the role of training hall owners' wives by drawing from historical materials on Shin Buddhism. The findings are as follows.

Firstly, *Eshinni shōsoku* (The Letters of Eshinni) does not contain any records to prove that Eshinni was involved in running the training hall. However, some records from the fourteenth century testify that wives were involved in such with their husbands, and furthermore that they also succeeded the dharma lineage. This suggests that as wives' roles in Shin Buddhism gradually grew, records of activities of training hall owners' wives began to be kept. Also, Eshinni is conventionally regarded as the pioneer *bōmori*, but this view was probably established retrospectively.

The activities of the *bōmori* overlap with those of the *goke'ni*, who were a common sight at that time. A *goke'ni* was a woman who became a nun after her husband's death in order to pray for his departed soul and was entrusted with her husband's property and assets. However, the wife of a training hall owner differs from the *goke'ni* in that the former succeeded the dharma lineage. This is a unique feature of the role of training hall owners' wives in Shin Buddhism.

Married priests were allowed in Shin Buddhism not because of Shinran's idea of "neither a monk nor a layman." Married priests were allowed, and wives of training hall owners were involved in activities because, at that time, (1) marriage in the priesthood was common and (2) ensuring the succession of the training hall by the legitimate children was an urgent issue.

板敷真純氏の発表論文に対するコメント

中村 玲太*

板敷真純先生の論文、「真宗における妻の役割とその変遷——真宗史料に見る「坊守」の活動を中心に」は、その「はじめに」に、「従来妻帯を行う僧侶の方に関心が向けられてきたが、実は念仏者の妻の実態はほとんど論及されてこなかった」と端的に問題意識が示されているように、念仏者の妻、「坊守」の活動について真宗史料をもとに明らかにするものである。

中世の仏教界における妻帯の常態化については、その実態の解明が取り組まれているが、妻帯する僧侶がいるということは、その妻がいたのであり、僧侶の妻の活動実態も研究されるべきテーマである。勝浦令子は、「当時の僧の妻帯は原則として否定されていたが、現実には一般的慣行であり、世間には法師の妻、夫たる法師という存在があったことは周知の事実である。この元来からの僧とその妻の婚姻関係も重要な問題であるが、」（『女の信心——妻が出家した時代』〔平凡社、1995〕、76頁）などと問題提起もされているが、まだまだ解明が進んでいない研究分野である。この点で本論文が果たす役割は大きいと思われる。

以下に、本論文を適宜要約しながら、数点の質問をしていきたい。

1. 本論文の第一章では、まず親鸞の「非僧非俗」という思想について概観されている。自らを僧でもなく俗でもないと言明した親鸞の思想はたびたび言及されてきたものである。この「非僧非俗」が取り上げられたのは、「非僧非俗」が妻帯と結び付けられてきたからであろう。本論文の立場は、親鸞の門弟たちが「非僧非俗」の思想を受けて妻帯や坊守の活動を行っていたとは言い難いというものである。

*親鸞仏教センター嘱託研究員。

本章では親鸞に続けて、「親鸞の妻」、恵信尼が取り上げられている。後世に、道場を守る「坊守」の嚆矢として位置づけられる恵信尼であるが、恵信尼自体に坊守と呼べる活動が見られないことが示されている。本論文の結論としては、「坊守」の語が登場するのは15世紀であり、それは14世紀の真宗の道場において道場主の妻の役割が大きくなったことに起因するものだとする。なお、ここで言及される『恵信尼消息』は親鸞研究のみならず、女性自らが信仰を語る文字史料が少ない中世において、当時の女性の信仰を知る上で貴重な史料である。本論では、恵信尼の主体的な浄土信仰について論じられている。

2. 本論文の第二章は、恵信尼以降の道場主の妻の役割、その重要性が検証されている。そこではじめに証智尼についての論究がある。「南無証智比丘尼」とまで崇拜された女性指導者・証智尼の活動は確かに注目されるが、本論では証智尼を「性信の娘」として位置づけている。本論が「念仏者の妻」を検討する上で、この証智尼の検討が果たす役割が明瞭ではない。本論で示される女性指導者として特異な証智尼を検証することで、念仏者の妻一般について解明できる点がどこにあるのかについて質問したい。

また、「(南無) 証智比丘尼」という表現は、(出家の形式はどうであれ)「出家者」を意識した表現であると考え。真宗の門弟が、親鸞の「非僧非俗」思想を拠り所として道場運営等をしていただけではない、というのが本論の結論であるが、もはや「非僧」を主張しない一例ではないだろうか。この点について考えがあればお教えいただきたい。

3. 第二章は続いて、『存覚上人袖日記』、『存覚上人一期記』を通して道場主の妻の具体的な姿が確かめられていく。まず、本論文⑦の資料で、光念の妻である浄円が本尊の主になっていることに注目する。本論で指摘されるように確かに本尊の所持は、後継者の証として重要なのであろうが、後家となった浄円が相続するのは相続順としては順当である。⑦の資料から「女性たちが道場の運営、維持に積極的に関与したことを知ることがで

きる」としているが、本尊の相続は受動的な出来事であり、⑦の資料からでは「積極的に」道場運営を行っていた様子まではわからないのではないだろうか。この点、誤解もあるかもしれないので、「積極的に」と言い得る根拠をお示しいただきたい。なお、⑧の資料に見える後家の在り方も同様で、妙蓮尼は自分の意志とは関係なく、受動的に尊号を贈られているだけである。

また、⑩の資料から後家となった澄心禅尼が寺院の相続、後継者指名に深く関わっていたことが示されている。ただ、⑦、⑧、⑩の資料はどれも平生の活動を示すものとは言い難く、相続の時にのみ妻の存在感が現れていると見ることも可能ではないだろうか（後家一般の相続時の権限の強さについては、本論文中の註44の通り）。

4. 本論文第二章⑨の資料「信乃江源治本尊」は、父・性円に加えて、母・徳円も法脈に入れて本尊が描かれている。本章後半で取り上げられる「絵系図」、「光明本尊」においても夫妻を並べて法脈の相承者として描かれている。本論文で示される通り、こうした念仏者の妻の位置づけ、描かれ方は真宗特有のものだと言えよう。

5. 本論文の結論で、真宗の道場主の妻は法脈も相承するものであり、これを真宗の特殊性だとしている。道場主の妻としての活動上、真宗のみに見られる特殊性があるとするれば、それは何に起因するのであろうか。親鸞の「非僧非俗」思想を拠り所にして道場運営等をしていただたのではないというのが本論文の立場で、思想的な問題ではなく「当時の妻帯の容認の風潮に従ったことや道場運営の必要性という切実な問題が生じたため」ではないかとしているが、そうした切実な問題は他教団においても起きていたはずである。真宗だけの特殊な問題だとは思えないのであるが、それとも真宗にはこうした問題が特殊化される事情が何かあるのであろうか。この辺は今後の課題なのかもしれないが、一言あればと思う。

以上、雑駁な質問であるが、板敷先生にはご返答・ご教授のほどをお願い申し上げる次第である。

中村玲太氏のコメントに対する回答

板敷 真純*

まず発表者の拙い論文を丁寧に読んでいただき、また貴重なご意見を賜りました中村玲太先生に心より感謝申し上げます。以下にご提示いただいたご質問について、回答いたします。

最初に本論が「念仏者の妻」に焦点が当てられているにもかかわらず「念仏者の妻」とは言えない証智尼を取り上げた理由について回答いたします。まず初期真宗において女性の活動はほとんどみることが出来ません。さらに門弟の妻の記録はほとんど見つかっておりません。強いていえば、親鸞の妻の恵信尼や親鸞の子の覚信尼が挙げられます。しかし恵信尼は本論で論究した通りであり覚信尼は親鸞の門弟ではありません。

このように真宗では道場主の妻に対する記録はほとんど見る事が出来ません。このため妻ではありませんが、真宗内で活躍した女性の一例として証智尼の論究をいたしました。証智尼は死後如来と等しいといわれていた点など、少々特殊な存在ではあります。しかし横曽根門徒の二代目の指導者とされた証智尼の記述は女性の活躍の史料が少ない中で真宗内部でも女性が活動しやすい環境があったことを窺うことが出来ます。

二点目に「証智比丘尼」の事例は「出家者」を意識した表現と考えられることによるものですが、実はすでに門徒たちは、「非僧」を主張していなかったのではないかと、という指摘について回答いたします。この指摘は門徒たちが親鸞の「非僧非俗」思想をよりどころとして道場運営等をしていたわけではない、という本論の結論に深く関係するものです。

真宗内の尊称や名乗りの問題については山田雅教氏¹や植野英夫氏²の

*東洋大学文学研究科インド哲学仏教学専攻博士後期課程。

論究があるように現在関心が集まっています。特に山田氏は横曽根門徒は自ら「沙門」と名乗っている事例が確認できることから、妻帯をせず「出家者」としての性格が強かったことを主張しています。また筆者も高田門徒の真仏、顕智は親鸞が法然に対して「聖人」を用いることを『西方指南抄』などの聖教の書写で確認していたために、親鸞に対しても「聖人」を用いていたことを明らかにしました³。

また親鸞の門弟の中で「比丘尼」と記されているのは性信の弟子の証智尼の他、常陸笠間の実念の弟子の「比丘尼如覚」⁴、本論でも論究した木部錦織寺の「澄心比丘尼」が挙げられます。「比丘尼如覚」についての実態は実然の弟子であること以外は不明です。一方「澄心比丘尼」は本論でも論究したように「澄禪尼」の記述の他、「澄心比丘尼」とも記されています。彼女は存覚の妻、奈有の母にあたる人物であり道場主の慈空の妻という立場にありました。また「比丘尼」とは記しているものの、横曽根証智尼のように指導者としての活動は見られません。このように真宗内の門徒たちが「尼」と「比丘尼」の使い分けがあったのか、門弟たちが自分たちの師を「出家者」と見ていたかどうか今後さらに検討したいと考えております。

三点目に『存覚上人袖日記』や『存覚上人一期記』の念仏者の妻の活動は相続時にのみ存在感があらわれており、「積極的に」道場運営を行っていた様子までは分からないのではないかと、というご指摘について回答いたします。たしかに『存覚上人袖日記』や『存覚上人一期記』には主に相続時の道場主の妻の活動が記されています。

しかしたとえば史料⑦では教浄・後藤次親子が上洛した際、尼浄円が希望した本尊を作成し寂蓮・光蓮のために過去帖を作成しています。これらは相続時の活動であります但し明らかに道場保持のための活動です。

次に史料⑩では澄心禪尼が錦織寺の相続権に関与していたことを指摘しましたが説明が十分ではなかったと思います。本論では触れませんでした澄心禪尼が道場の維持に積極的だった証拠として『存覚上人袖日記』の

「木部本尊裏書」の記事があります⁵。ここには澄心禅尼の没後、木部錦織寺の本尊は兼ねての「約諾」と「遺言」によって存覚の子息の剛光に「譲付」されたことを記しています。ここでの「約諾」とは本論の『存覚上人一期記』にあったように、存覚の子息が亡き慈空の後継として錦織寺を継承することを指していると思われます。つまり「木部本尊裏書」の記事は存覚の子息が継承するまでの間、錦織寺と錦織寺の本尊は澄心尼が継承し道場を維持していたことを示しています。この史料から澄心禅尼が積極的に道場の維持の活動を行っていたことが分かります。

以上のように、史料⑦や史料⑩などに見られる道場主の妻の活動は、その活動に多少の相違がありまた本論の最後に論究した仏光寺の了明尼の活動に比べると限定的です。このことは当時の真宗における道場主の妻の活動は一律ではなかったことを示しています。しかし私の考えではこのような彼女たちの活動も積極的な活動といえると思います。また錦織寺と澄心尼については今後別稿で論じたいと考えております。

最後に道場主の妻の活動や法脈相承などの真宗の特殊性は何が原因なのか、というご指摘について回答いたします。ここでの結論の文は言葉が足りず十分に伝わりにくかったかもしれません。ここでの門徒たちの「道場運営の必要性」とは実子相続による「道場運営の必要性」という意味です。

勝浦令子氏が「当時の僧の妻帯は原則として否定されていたが、現実には一般的慣行であり、」⁶と記しているように、他の宗派では実際には妻帯が行われていたが原則否定されていたと考えられます。これに対して真宗では親鸞が妻帯を公言し妻帯が周囲から認められていたために妻のはたらきの重要性が高まったと考えられます。

さらに当時の道場主の妻たちには親鸞の妻の恵信尼に対して敬慕の念を持っており、自分たちの先人として活動の指針としていたとも思われます。恵信尼は自分たちの門流の祖である親鸞の妻であり、親鸞と同じく阿弥陀仏を信じる同朋の立場にありました。道場主の妻たちの中で恵信尼が重要な意味をもったことから十五世紀に坊守の役割が大きくなった時に坊守誕

生説話である『親鸞聖人御因縁』が誕生したと考えられます。

このために道場主の妻が法脈の相承者や同朋の立場として道場の運営・維持に関わるようになり、真宗の記録から道場主の妻が見られるようになったと考えられます。この点についてはさらに今後検討すべき問題です。

発表者の論文は認識や説明が十分でない所も多々あったかと思えます。またさらには真宗内の道場主の妻に対する研究の問題点も浮き彫りになりました。これらは今後の課題にしたいと思えます。ありがとうございます。

【注】

- 1 山田雅教「親鸞門弟中における「沙門」と「沙弥」」『中世文化と浄土真宗』（思文閣出版、2012年）384～402頁を参照。
- 2 植野英夫「初期真宗門徒における師と弟子」『中世文化と浄土真宗』（思文閣出版、2012年）361～383頁を参照。
- 3 拙稿「初期真宗における法然と親鸞に対する尊称の問題—特に「聖人」という呼称を中心に—」（『山口真宗教学』31、2020年）1～28頁。
- 4 真聖典6、864頁。
- 5 真聖典4、1469頁。
- 6 勝浦令子『女の信心—妻が出家した時代』（平凡社、1995年）76頁を参照。

