令和五年度　博士後期課程学位論文

『おなつ蘇甦物語』諸本の研究
―勧化本から紐解く近世真宗信仰と来世観―

武蔵野大学大学院

仏教学研究科　博士後期課程

大野真実

目次

凡例. 10

序章. 11

はじめに―論攷の目的..... 11

第一節「おなつ蘇甦物語」とは何か..... 12

第一項　時代背景..... 12

第二項「おなつ蘇甦物語」の概要―版本と写本の存在..... 13

第二項　版本のあらすじ 15

第三項　写本類のあらすじ..... 16

第四項　先行研究 18

第二節　勧化本としての「おなつ蘇甦物語」 19

第一項　勧化本とは何か 19

第二項　勧化本としての「おなつ蘇甦物語」 23

第三項　写本の勧化本..... 24

第三節　問題点..... 25

第一項　書誌学的視点から..... 25

第二項　真宗学的視点から..... 26

第三項　思想史的視点から..... 26

小結..... 26

第一章　版本..... 28

第一節　書誌学的考察..... 28

第一項　版本の書肆と年代..... 28

第二項　版本の作者..... 32

第二節　版本の内容..... 33

第一項　勧化部分..... 33

第二項　領解後のおなつと極楽..... 44

第三項　おなつの語る浄土存在の証拠..... 47

第四項　母の往生..... 51

第五項　おなつの語り..... 53

第六項　終結..... 54

小結..... 55

第二章　写本..... 57

第一節　写本とはなにか..... 57

第一項　写本の持つ意義..... 57

第二項　写本作成の目的 59

第三項　写本の担い手 61

第四項　書写者と所持者 64

第二節　「おなつ蘇甦物語」最古の写本二篇の比較 65

第一項　体裁 66

第二項　導入部分 67

第三項　住持の勧化－罪業と地獄 68

第四項　「一念弥陀仏即滅無量罪」 75

第五項　領解後のおなつ 77

第六項　蘇生後のおなつ 79

第七項　終章 80

第八項　最古の写本二篇から見た原典像 81

第九項　写本の原典の出自 81

第三節　書写の流れとその意義 82

第一項　後年の写本の類型 82

第二項　写本の書写の意義 90

小結 91

第三章　版本と写本 93

第一節　各部分の比較 93

第一項　発端 93

第二項　住持の勧化 94

第三項　領解したおなつの生活と難産で亡くなるまで 96

第四項　極楽の体験 97

第五項　蘇生したおなつの語り 98

第六項　母の往生 99

第七項　終章のおなつ自身の勧化 100

第二節　版本と写本の関係性 102

第一項　『記』、『物語』、版本の系統的関係 102

第二項　版本と写本の前後関係から推察する作成意図 106

第三項　おなつ存命の事実からの考察 108

小結 110

第四章　極楽描写から見る版本と写本 112

第一節　極楽描写の差異 112

第一項　極楽描写の出典の仮定 112

第二項　写本と版本の比較..... 113

第三項　版本・写本に共通する描写と「浄土三部経」、『往生要集』の比較.. 113

第四項　写本のみしか見られない描写とその出典..... 116

第二節　極楽描写の出典はなにか 119

第一項　比較検討の結果 119

第二項　『往生要集』 120

第三項　「仮名書き絵入り往生要集」 120

第四項　『孝感冥祥録』 121

第三節　真宗の極楽見聞譚としての「おなつ蘇甦物語」 122

第一項　本邦の極楽見聞譚..... 122

第二項　「おなつ蘇甦物語」の極楽..... 124

第三項　真宗における「倶会一処」の解釈..... 124

小結 125

第五章　「おなつ蘇甦物語」と近世真宗思想－三業惑乱との関係..... 126

第一節　「三業惑乱」と「おなつ蘇甦物語」の事実関係 126

第一項　「三業惑乱」の概要 126

第二項「おなつ蘇甦物語」と三業惑乱の時期的一致 127

第三項　先行研究 127

第四項　興正寺の関与 129

第二節　版本と写本の比較検証における思想的特徴 131

第一項　自力と「称名往生」、三業帰命・欲生帰命 131

第二項「念仏の功徳」 132

第三項　「念仏」 134

第四項　「タノム」の用法 137

第五項　「タスケタマヘ」 140

第六項「如来の慈悲」 141

第七項　滅罪念仏 143

第八項　写本＝新義、版本＝古義といってよいか 145

小結 147

第六章　「おなつ蘇甦物語」の周辺 149

第一節　真宗門徒としての「おなつ」 149

第一項　実在の「おなつ」 149

第二項　近世但馬の末寺と門徒像 152

第三項　親鸞のイメージと門徒・寺院関係 157

第二節　但馬真宗寺院の近世 159

第一項　宗名「浄土真宗」 159

第二項　真光寺とその上寺光行寺 161

第三項　興正寺との関係 163

第四項　但馬の三業惑乱 164

第三節　「おなつ蘇甦物語」から派生した物語 167

第一項『妙好人伝』・「往生伝」と「おなつ」 167

第二項　『おつゆ蘇甦物語』 171

小結 179

第七章「おなつ蘇甦物語」に見る来世観―近世から現代へ 181

第一節　近世の人々の信仰と世界観 181

第一項　近世の仏教の様相 181

第二項　仏教的来世観の否定 183

第三項　仏教的世界観の翻倒 184

第二節　日本人の来世観の変遷 185

第一項　浄土のリアリティの消失 185

第二項　江戸庶民文学に見られる来世 187

第三項　勧化本に記される来世 189

第二節　現代の来世観と「おなつ蘇甦物語」－臨死体験として 191

第一項　現代の死生観と「おなつ蘇甦物語」 191

第二項　臨死体験としての「おなつ蘇甦物語」 193

第三項　来世観の変遷 198

小結 199

第八章　総括 200

第一節　総括 200

第一項　「序章」 200

第二項　「第一章　版本」 200

第三項「第二章　写本」 202

第四項　「第三章　版本と写本」 202

第五項　「第四章　極楽描写の出典」 204

第六項　「第五章　「おなつ蘇甦物語」と近世真宗思想－三業惑乱との関係」

..... 205

第七項　「第六章　「おなつ蘇甦物語」の周辺」 206

第八項　「第七章「おなつ蘇甦物語」に見る来世観―近世から現代へ」 209

第二節　結論 210

参考・引用文献..... 213

謝辞..... 218

付１）翻刻　写本『但馬国於夏物語』（安永四年 1775） 219

付２）写本一覧..... 226

凡例

1. 「おなつ蘇甦物語」は版本のタイトルであるが、この論文内では写本も含め、全てのこの物語の総称として「おなつ蘇甦物語」を使用することとした。写本の個々の外題についてはその都度記載している。
2. 「おなつ蘇甦物語」の最古の写本二篇については、章によって『但馬国於夏蘇生記』を『記』と、『但馬国於夏物語』を『物語』と略記する。
3. 引用した古典籍については、原著の場合筆者により適宜句読点を記した。すでに翻刻済みのものについては、翻刻のまま表記した。
4. 仮名書きの古典籍の翻刻については、漢字の旧字表記はなるべくそのままとしたが、崩し字が漢字で著されている部分は適宜現代の平仮名で表記した。(例：於な川→おなつ)
5. 先行研究、参考・引用文献等の研究者名は敬称略とさせていただいた。

序章

はじめに―論攷の目的

宗教という舞台の上には、何かを求める大衆と、大衆に布教し、その何かを与える宗教者が存在しなければならない。宗教者の方には明文化された規律や教義があり、それらは過去から長く受け継がれ、発展し展開しながら存続する。しかし宗教に何かを求めてきた大衆は、時代時代によって次々と現れては消えていく。ある時代に生きた人々が、宗教に何を求め、何を得ていたかを、宗教者側に残された資料からのみで知ることは難しい。

宗教の主人公は教えを受けそれを信じ、帰依して自らの人生の基盤にする一般の人々、すなわち、信者や信徒と呼ばれる人々である。優れた教義やそれを深く理解するための教学は、様々な資料によって今日でも知ることができるが、それらが布教や唱導というシステムを介して末端の人々に届いたときに、どのように受け取られ、どのように彼らの生活に組み込まれ、いかに彼らを救ったかを知ることは、民俗学的な視点などを除くと中々に困難である。そして仏教研究史の中で布教の歴史や方法などは、近年までそのほとんどが、さほど重要な研究対象とされていなかった。真宗の歴史をみても、教団には膨大な文書が大切に所蔵されているが、特に近世以降の組織化した教団においては、そのほとんどは教団中央の立場の人間の記録であり、いわゆる公文書であったり、手紙などであったりする。そのため、文書が著された時代の教学を知ることはできても、下々でそれらがどのように布教され、門徒たちがどのように教義を受容し理解していたかを細かく知ることは困難である。

江戸期の真宗についていえば、宗学をはじめ歴史、教団、伝道などの様々な分野で斬新な研究が日々続けられている。しかしその中において、布教媒体としての書物に対する研究、特に一般大衆向けの通俗仏書については、仏教学上では学術的に価値のあるものとみなされることがなく、思想史的な見地からは、近年まで詳細に研究されたことはほぼ皆無と言ってよいものである。江戸期の出版文化の興隆と識字率の向上により、市井の多くの人々が手軽に書物を手に取ることができるようになる中で、通俗仏書は当時の出版界において大きなシェアを担っていた。しかしながら通俗仏書はその作者が学僧から一般人と幅広く、教義理解の偏りが生じているものや、教団が示すべき教義とかけ離れた内容を含むものが多く見られ、それらの流布に対して教団はさまざまな対応を強いられてきた。しかし、市井の人々は、仏書の内容が自分たちの求めるものと一致しさえすれば、教団の思惑とは裏腹に受容し、仮名書きの仏書に親しみ、時には自ら書写して保管していた。現在にまで残るこれらの通俗仏書の中には、かなりの手垢の跡の残るものや、汚れたり破れてしまった装丁を修復したものなどが散見され、長い時間をかけて貸し借りをしながら、多くの人に読まれて来たことが想像できる。通俗仏書は市井の人々の信仰や思想に直接の影響を及ぼすことの可能なメディアであった。そしてそこに書かれた教えこそが、当時の人々の考えていた仏教といえるだろう。であるなら、それを知るためにはこのような通俗仏書を観察し、説かれる内容

を教義や教学と照合すること、あるいはそれら通俗仏書の時間的変遷を仏教史と照合しつつ見ていくことが、彼らの信仰を知るうえで有用であろう。

今回の研究対象としたのは「おなつ蘇甦物語」[1]という、江戸時代中後期の通俗仏書である。数多くある真宗の勧化本[2]の中でも、現在まで多数の残存があり、しかも出版物である版本（刊本）と、版本とは内容の異なる写本類とが並行して同時に存続していたという特異なエピソードを持つものである。なぜこのように版本と写本類という二つの流れが存在するのか、この物語の原典は何なのか、人々はどのようにこの物語を受容したのか、当時の真宗教学からは、この物語はどのように映るのか、僧侶たちはこの物語をどのように利用したのか、興味は尽きない。

江戸中後期の真宗の歴史的事情に関する資料は幸い多く残され、その教学についても明らかにされているが、「おなつ蘇甦物語」に視点を置いて見た時、それはどのように俯瞰されるのだろうか。当時の人々にとってはなぜこの物語が必要であり、物語が人々に与えた影響は如何なるものと考えられるのであろうか。「おなつ蘇甦物語」を軸として、市井の人々がどのように当時の真宗を取り込んでいったのかを明らかにできる可能性がある。そして、本論攷の最終的な目的は、この物語を通して江戸時代のごく一般の人々の抱いていた真宗観と来世観を知ることにある。

第一節「おなつ蘇甦物語」とは何か

本研究の対象である「おなつ蘇甦物語」の概要とそのストーリーをまず知ることから始めなければならない。その上で、写本と版本の存在、さらに先行研究について確認し、「おなつ蘇甦物語」の一連の書の全体像を明らかにしたい。この物語を分析することにより、どのような課題が現れ、何を知ることができるのだろうか。

第一項　時代背景

ここではじめに、『おなつ蘇甦物語』が世に出た頃がどのような時代であったか、その世情を確認してみよう。

版本『おなつ蘇甦物語』が開版されたのは安永二年（1773）、確認できる最古の写本は安永四年（1775）と、何れも安永期の書物である。安永への改元は前年の明和九年（1772）に江戸で「明和の大火」[3]があったことによるとされる。十八世紀後半には宝暦年間の東北地方での飢饉、安永の三原山、桜島の大噴火、そして天明の大飢饉、浅間山の噴火といった災害もあり、必ずしも安定した時期とは言えないが、それでもは江戸幕府成立以降約百七十

---

[1] 写本はそれぞれに異なった外・内題が付けられている。

[2] ［後小路薫，勧化本の研究，2010］

[3] 「明和の大火」江戸三大大火の一つ。明和九年二月、目黒から麻布、江戸城内を経て日本橋、千住まで広範囲が焼失した。死者行方不明者約二万人。火元は目黒行人坂の天台宗松林山大圓寺だが、原因は無宿僧真秀が窃盗目的で放火したことによるとされる。

年を経て、政治的には一定の落ち着きを得ていた時期であり、将軍は第十代家治の治下である。寺壇制度の確立は元禄十三年（1700）以降とされ[4]、当時すでに幕藩体制が確立するとともに寺壇制度も定着していた。檀家は「宗門人別帳」への記載の必要から、さらには葬儀、「家」の概念の成立に根差した先祖供養のために、寺と関係性を保持し続ける必要があった。寺子屋は十八世紀になると農村部にも普及し、村落の中でも読み書き、算術などの基礎教育を受けることが可能になっていた。その教育の中でも、倫理観としては「孝」や「忠」といった儒教の倫理道徳が推奨され、女子教育では貝原益軒の『女大学』（享保十四年 1729）などが基本とされることが多かった。書物に関しては、木版印刷技術の確立から京大阪と江戸では出版文化が興隆し、その爛熟期を迎えようとている。安永二年は江戸で蔦屋重三郎[5]が吉原大門に書店を開いた年でもあり、翌安永三年（1774）には杉田玄白（享保十八年－文化十四年 1733-1817）らの『解体新書』が発刊されている。真宗は東西本願寺に分かれた後、この時期には互いに教団としての形を整え、宗学教育の場である学寮が設置され、教学の充実が得られていたが、西本願寺では法論「承応の鬩牆」[6]（承応二年 1653）後に学寮は廃止され、学林として再開している。法論としてはこの後明和元年に「明和の法論」[7]（明和元年 1764）が起こっている。後に最大の法論「三業惑乱」の原因となった功存の『願生帰命弁』も同年の発刊である。江戸時代に入り非常に多くの寺院が寺号を得て寺として成立しているが、真宗の特徴として、地方においては惣道場から成った寺もみられ、そのほとんどは小規模の寺であった。『おなつ蘇甦物語』の舞台となった但馬も、真宗寺院の多い地域であった。

第二項「おなつ蘇甦物語」の概要―版本と写本の存在

版本『おなつ蘇甦物語』は安永二年(1773)に、京大阪の複数の書肆から出版された、一般向けの真宗の教化のための説話である。この物語は宝暦年間（1751-1764）に実際にあった出来事のルポルタージュという形式をとっており、主人公は但馬国豊岡福田村（現在の兵庫県豊岡市福田）に実在したおなつという女性となっている。おなつは元来は不信心者であったが、旦那寺の住持の勧化により一転し篤信者となる。しかしその後難産のため亡くなり、翌日蘇生するのだが、その間におなつは極楽を体験していた。おなつにより極楽の実在と、往生のための信心の大切さが語られる。版本では刊記に著者名として「釋義貫」という人物名が記され、著者が実際におなつから聞き書きしたという体裁が取られている。

---

[4]［圭室文雄，1999］

[5] 寛延三年－寛政九年（1750-1797）後に江戸有数の版元となり、洒落本、浮世絵などの多くの書物を世に出し、また作家を育てた江戸出版文化のキーマンであった。

[6] 近世の本願寺三大法論のうち最初の法論。本願寺と興正寺の法義対立でもあった。この後本願寺学寮は幕府により廃止、学林と改名し再興されている。興正寺についてはこの物語との関係もあり後述するが、この頃からすでに興正寺は本願寺からの独立を目論んでいたとされる［北岑大至，大麟『真宗安心正偽編』成立の一考察，2007］。

[7] 上記三大法論の二番目。学林能化と在野の本尊立像の解釈を巡る法論。

近世中後期、真宗の勧化本や談義本などと呼ばれる在俗向けの仮名書きの書物は非常に多く出版されており、この書もさして珍しいものではないが、この物語の特異性は、同時代の実在の人物の甦りを題材としていることであろう。経典の解説書や伝承、往年の偉人や高僧などの物語ではなく、身近な庶民の体験を扱っていることもその特徴である。

物語の構成はおなつの体験を中心として三部分に分けることができる。ここでは仮に、不信心であったおなつが旦那寺の住持の教化により篤信者として領解を得るまでの「改心」の部分と、おなつの極楽浄土の体験である「極楽」の部分、さらにおなつが人々に往生のため阿弥陀仏への帰命を勧める「勧化」の部分と名をつけておきたい。「改心」部分では旦那寺の住持のおなつに対する教化が中心となり、浄土真宗の安心が説教そのものに語られ、その後改心したおなつの信仰生活が描かれる。「極楽」部分では難産で死んだおなつが蘇生後に、見聞した極楽の有様と、極楽で出会った人々、いかに往生する人が少ないかなどを語る。「勧化」部分ではおなつの体験が事実であることの二つの証拠と、終章には真の往生を待ちつつ人々に帰命を勧めるおなつの語りが収められる。

この説話には先述した版本『おなつ蘇甦物語』とは別に、人々の手で書写されていった写本が多く現存している。通常、写本とは流通していた版本などを書写し手元に保持するもので、いわゆるコピーであるが、この物語の写本については事情が異なる。この物語の写本はその舞台や登場人物、ストーリー構成は版本と全く同様ながらも、特に「改心」と「勧化」の部分の内容に特徴的な差異があり、版本の書写ではない[8]。確認できる最古の写本は安永四年(1775)のものが二点あり、一点は筆者が所有している。安永四年は版本開版のわずか二年後であるが、それ以前の写本は現時点で確認できていない。この後江戸時代後期から明治期まで、様々な年代が記された写本が現存している。大正期に至っては写本を元にしたと思われる印刷本も現れる。つまり安永期から約百数十年にわたり、版本とは異なる写本が作成され続けているのである。これら写本は当然一点ものであるから、ストーリーは同一ながら一つ一つ細部が異なるものばかりであり、さらに、書写者の書き込みや誤記などが随所に見られたり、他の物語と合冊となっているものもみられる。

このように、「おなつ蘇甦物語」は、当時の真宗の在俗むけの書物としてはやや特異な特徴を持ち、さらに、版本と、それとは流れを別にすると思われる写本類とがほぼ同時期に現れ、写本は長く書写し続けられ読み継がれ、版本も初版から約百年後に再版されるというロングセラーなのである。何れも現時点でかなりの数が残存しているのが確認されているが、特に写本においては未確認のものも相当数あると考えられ、それらが江戸後期から明治に至るまで長く作成され所持されていたものと考えられる。それほどの需要と人気があった説話であるということであろう。しかしながら、なぜ人々はこのように写本を写し続けたのだろうか。さらになぜ、版本がありながら、それとは異なる写本が作成し続けられていったのだろうか。これらもこの物語を研究する上での大きなテーマである。

---

[8] もちろん、版本の書写である写本も残されてはいるが、ここで「写本」として扱うのは版本と異なる内容の書を主とする。

第二項　版本のあらすじ

ここではまず基本となる版本『おなつ蘇甦物語』のあらすじを述べる。版本は何度か再刻・再版されているが、改訂はなされていないため、その文章は全ての版本で同一である。

但馬の国豊岡の近所にある福田村という所に、吉助という信心深い百姓が住んでいた。吉助は浄土真宗の門徒で、旦那寺は本願寺派の末寺である真光寺[9]であった。一方、吉助の妻のおなつは大変に不信心で、寺参りどころか内仏に手を合せることもしない。吉助は後生におなつと引き別れるのを心配し、おなつに念仏を勧めるが、「私はさほどの大きな罪を犯したこともないので、念仏しなくても地獄に堕ちたりはしません」といって取り合わない。吉助は思い悩み、真光寺の住持におなつの勧化を依頼する。

吉助宅を訪問した住持は、おなつに向かい念仏をしない理由を問う。おなつは「後生の事よりも今生の日々の仕事が忙しい」と言い訳をする。住持はおなつの意見を聞いたうえで、「一生の大事は死生にあり」と、後生の大事を強調する。そしてこの世での生活を全うしたうえで、自分では悪趣へ落ちるようなことはしていないと思っていても、人間には十不善業という罪があり、そのままでは三悪道に落ちるのみであるが、如来の本願を信じてその慈悲に縋れば、いかなる罪を持つ凡夫でも救われると諭す。さらに四十八願の第十八願を示して信心の重要性を、また三十五願の女人往生の願によって、さらに罪深い存在である女性も救われ得るのに、本願を信じないでみすみす悪趣に落ちるのは口惜しい事だと語る。南無阿弥陀仏の名号の意味を機法一体説によって説明し、如来を頼むその機もすべて如来からの賜物であり、信心の定まる一念を示す。おなつはこれを聞いてすぐさまに改心する。

領解したおなつは報謝の称名を続けて過ごすが、しばらく後に妊娠し臨月に到る。しかし大変な難産であり、七日七夜苦しんだ後、出産することなく宝暦十年十月二十七日に三十一歳で亡くなってしまう。家人は真光寺に葬儀を依頼しに行くが、真光寺の住持も同日に亡くなっていた。翌日、葬儀前におなつは蘇生し、その体験を語り始める。

死ぬということはただ古い体を新しいものに替えるに過ぎない。臨終の時、死んだと思った瞬間、目を開ければそこは極楽浄土であった。自分は紫磨黄金の姿となり、通力自在であった。周囲には世々生々の知音知己たちが集まり、過去生を語り合い再会を喜んだ。七宝で飾られた極楽の大地、虚空には種々の鳥が舞い、黄金の山のような阿弥陀三尊の尊さ、高層の宮殿楼閣、花咲乱れる宝樹、八功徳の池、仏の説法を聞いたり、楽器を奏したりする多数の菩薩達、宮殿に乗って虚空をめぐる天人達、他の浄土から供養に飛来する菩薩達など、その有難さは言葉に尽くせない。一方、浄土からこの世を見れば、往生できる人は千人に一人もいないようである。この村で昔から今までの間、往生したのはわずかに九人しかいない。今存命の村人で往生が決定しているのは吉助を含め二名である。

---

[9] 真光寺は豊岡に当時から実在し現存する真宗本願寺派寺院である。

更におなつは、これらのことが真実である証拠を述べる。自分自身の真の往生は宝暦十三年三月十五日であり、また母の往生が来年の九月二十日である。この事を含め、自分が難産で死んだ因縁も、極楽で御開山聖人から直に伺った。自分は十六生以前の過去生で裕福な男の妻であったが、妾を憎んで毒殺してしまった。その女が恨んで生々に付きまとい、今生も胎内の子となり殺そうとしたが、自分が信心を得たためにその女も天上する事が出来た。御開山様は、いかに念仏していても、本願を疑い仏智を信じない者の往生は叶わないことを、娑婆に帰ったら世間の人々に伝えよと仰せになった。娑婆に帰る前に菩薩の姿となった住持にも会い、極楽の事を人々に伝えよと言われた。今蘇生して初めて、住持が自分と同時に往生したことを知った。

魂が浄土に生れる事の早さよ。この世は夢まぼろしであるのにそれに気づかず、いつまでも生きているように思っているのは浅ましい事だ。浄土の仏菩薩は迷いの衆生の姿をご覧になり、不憫に思っておられる。皆様も如来の慈悲に縋り念仏し、往生を遂げてください、というおなつの話に、近在は法義に基づく者で溢れた。おなつの母もこの話を聞いて領解し、翌年九月二十日には集まった人々の前で称名しつつ往生を遂げた。その後もおなつは話を聞きに訪れる人に向かい、極楽参とは何の自力も要らないことであり、如来の他力によるものである。自分が罪悪深重の凡夫であるのに、一念頼むことでこの世から極楽の人数となされ、命終ただちに浄土へ引き取ってくださるのである。たとえ身体の不全により称名念仏できなくても、本願を信じて仏智を疑わなければ、どんな者でも往生できる。往生は臨終の善悪にもよらず、平生一念に定め下さるのである。自分のような愚痴で欲心深く罪業を重ねた者でも、難産で死んでも血の池にも行かず往生できたのが確かな証拠である。今はまだ娑婆の縁が尽きないが、只往生を待つばかりである、とおなつは語り終える。

この話は直接おなつに会って聞き書きしたものである、願わくはこれを読んだ者は信心に基づいて往生をとげてほしい、という作者釋義貫の文言で終幕となる。おなつが宝暦十三年に予言通りの往生を遂げたか否かについては書かれていない。

第三項　写本類のあらすじ

写本類のあらすじのうち、特に版本と異なる部分を列記しておく。ここでは最古の写本の一つである『但馬国於夏物語』[10]を基本とする。まず「改心」の部分が、大きく版本と異なっている。

おなつを教化する際に、住持が語ることは以下のようである。まず、今の世の中の人々は悪ばかり作り、仏を頼まない人は皆地獄に落ちるのである。特に女人は五障三障によって、既に重い罪業を負っているが、阿弥陀仏はその女人を救うために第三十五願に女人往生の願を誓われている。いずれも極楽へ往生したいと願うならば、腹を立てず欲心をおこさず、他人の事を思い食べ物や衣類を分け与え、他人の子をかわいがり、憎まれても憎まず、人事

[10] 安永四年（1775）　架蔵

でも悦び、だましたり嘘をついたりせず、お世辞やおべっかを使わず、窃盗や不義をはたらかず、忠義孝行を尽し、仏神を大事にする人、このような人は地獄に落ちることはない。一方、欲のままに怒り、他人を羨むのは地獄の種となり、欲が深いのは餓鬼道の種、無理非道を言い他人の難を考えないのは畜生道、人の物は欲しがり自分の物は惜しく施さないのは餓鬼道の種であり、有るのにさらに欲しがるのも畜生道、自分の子だけ良ければよいと思うのも同様、他人を憎み、心にもないお世辞を言ったりだましたり、自分さえよければよく、自分より利口な者を憎む者は皆地獄に落ちる。たまたま寺参りしても仏に恩を着せ住持に物をやるように思い、他人に物を与えるにもただ自分がもらいたいがため、名聞利養の善根は悪趣の因である。仏説を疑い出家を粗末にする者は地獄の罪人であり、人の物を搾取するものは黒縄地獄、殺生をするものは等活地獄に落ちる。主人や親を殺し、仏神を憎み世間と不実に付合い、仏法僧の三宝を粗末にし、自分が変わることはないと思い、世の中のものを貪り、仏恩を悦ばない者は此の世から地獄の人数か、または三悪道は逃れられない。

住持による罪科と三悪道の話を聞いておなつは肝を潰し、それらはすべて自分にも覚えのある事、我も此の世から地獄の罪人であったとはと驚き、何卒逃れる道をお示しくだされと懇願する。住持は、地獄へ行きたくなければ、ただ南無阿弥陀仏を唱える以外ない、一念弥陀仏即滅無量罪と説かれるように、一声南無阿弥陀仏を唱えれば、その一声の内に是迄の罪科は全て消え、たちまち極楽の人数となる。これは全て如来の力によるものである、とおなつに教え、その結果おなつは安心領解する。

改心したおなつが念仏者として報謝の生活を送る部分は、写本において版本より詳しく描かれている。そして「極楽」の部分においても、写本ではさらに詳しい描写がみられる。前半の描写内容では、往生したおなつが二十歳ほどに若返った姿だったなど、版本とは若干異なる表現がみられる程度であるが、後半に版本には記述されない描写がある。それは、極楽の大地はびいどろの様に透き通り、柔らかな綿の様に踏めば窪み、足を上げれば元に戻り、歩くと鈴の音がする。雨風はなく戸障子も要らず、宮殿楼閣がかぎりなく立並び、透明な大地に自分の姿が写り、大地の下に行くこともでき、そこには同じような浄土がある。上下の移動は思うまま自由自在である。極楽は夜昼の区別がないため燈火はいらず、夏冬もないため寒暖もない。食べ物は望み次第現れ、衣服は汚れたり破れたりすることはなく、その結構さは言葉に尽くせない、といった、現世と比較して極楽の安寧な生活状況を明記している。

版本では終章におなつが読者に向けて信心の心得を語りかける、おなつ自身の「勧化」の部分があるが、写本『但馬国於夏物語』ではこの部分はなく、予言通り母が往生したという事実のみが記され、物語の終結となる。おなつの真の往生も記されない。最古の写本のもう一篇である『但馬国於夏蘇生記』[11]をはじめ、後年の若干の写本において、版本に類似した「勧化」の部分や母の往生の様子が記されるものがみられるが、多くの写本では母が予言さ

[11] ［大系真宗史料　伝記篇９　近世門徒伝，2013］に収載。

れた日にめでたく往生した、という記述で物語は終わっている。この相違も写本の成立を考察する上での重要なポイントとなる。

第四項　先行研究

ここではこの物語に関する先行研究と、その各々の論点を挙げる。この物語の先行研究はわずかしかない。

① 足立実『妙好人「おなつ」』[12]

昭和五十五年（1980）に、兵庫県養父郡の郷土史家であった足立実が自費出版した書籍である。おなつの在所である豊岡近辺の旧家に所蔵されているいくつかの写本と版本の一部翻刻がなされ、その相違についての考察がされている。おなつの墓碑の写真も載せられている。この物語の研究資料としては最も古いものであり、版本と写本の相違を初めて指摘した研究である。足立はおなつを「妙好人」に位置付けている。

② 平田徳「「おなつ蘇甦物語」研究―版本と「写本」のプロットの差異―」[13]

平成十三年（2001）に、大谷大学の平田が初めて真宗学的見地から、この物語の版本と写本の相違に注目し論じている。平田は特に住持がおなつを教化する部分に注目し、版本では現世の無常観と阿弥陀仏の慈悲が説かれるのに対し、写本では五悪の提示から滅罪往生が説かれることを指摘している。この相違から、この物語のなんらかの原典となる物語があり、写本の元本がまず在俗の中から生まれ、それを僧侶や教団側から再構成したものが版本であろうと推察し、当時の教団と門徒の真宗に対する認識のずれがここに現れていると指摘している。また、写本に自力の要素や浄土宗的な称名往生の場面を指摘し、その出自を浄土宗か、真宗でも「浄土宗的な影響を受けた自力性の強い人々」の中に想定している。さらに、三業惑乱とこの説話の時間的関係を意識し、版本が「三業帰命説に対抗する意味を持つ」と位置付けている。すなわち、写本は真宗教義からは違和感を持たざるを得ない内容であるということである。仏教学的視点からこの物語を論じたのは、この平田の研究が唯一のものである。平田はのちに『大系真宗史料　伝記篇９　近世門徒伝』[14]に版本と、最古の写本の一つである『但馬国於夏蘇生記』と写本の版本化『無為都土産』（嘉永四年 1851）を翻刻収載し、解説を加え、『近世民間異聞怪談集成』[15]にも版本『おなつ蘇甦物語』の翻刻を載せて紹介している。

③ 吉海直人、上田かおり「「おなつ蘇甦物語」の翻刻と解題」[16]

平田と同年の平成十三年(2001)に、奇しくもさらに二篇の研究が出されている。一つは国文学研究者の吉海らのものであり、版本の翻刻を行い、書誌学的に版本と写本の考察を行っ

---

[12] ［足立実，1980］
[13] ［平田徳，2001］
[14] ［大系真宗史料　伝記篇９　近世門徒伝，2013］
[15] ［高田衛　監修，2003］pp971-988
[16] ［吉海直人、上田かおり，2001］

た初の研究である。この当時で版本・写本総合して計二十八本の伝本が報告されている。また真光寺の過去帳と豊岡市福田の墓碑銘から、実在のおなつが物語と異なり、実際は宝暦十三年には往生していないことを推定している。

④ 吉海直人「「おなつ蘇甦物語」補遺」[17]

吉海は平成十九年（2007）にも前述の研究の補遺として、その後明らかになった事項を発表している。平田と後述の成田の研究を踏まえ、その写本の幅の広さから、さらに多くの写本を対象として論ずるべきと主張している。吉海はこの物語の収集を行い、短い間に多くの写本を入手できたことをあげ、この物語が当時かなり広く流布されていたことを指摘し、「写本だけでも軽く百本以上は存するはずである」と指摘している。

⑤ 成田守「おなつ蘇甦物語」[18]

平田、吉海と同年の平成十三年（2001）、説話文学や口承文芸の研究者である成田も版本の翻刻を発表している。その上で、この物語が真宗の勧化本でありながら、文中に別話を挿入して勧化を行うというような、一般的な真宗談義本の形式ではないことを指摘している。

上記の如く、この物語について仏教学・真宗学的見地から研究を行ったのはこれまで唯一平田のみである。それほどに仏教学研究者からは重要視されなかった対象であると言えるであろう。また、これまで近世の仏教の堕落が強く認識されると同時に、江戸時代の仏教や仏教説話の唱導性、その内容を対象とする研究が、特に仏教学のフィールドからはほとんどなされていなかったことも要因と考えられる。しかし平田以降、これに追随する研究はなく、この物語に仏教学研究者による関心が示されることはなかった。

本稿では先行研究に対して、まずこの平田の研究を念頭に置いたうえで、「教団と門徒との真宗認識のずれ」、「この物語の出自」、「三業惑乱との関係」という三種のテーマについて、多角的視野から「おなつ蘇甦物語」を分析して行きつつ解明していきたいと思う。

第二節　勧化本としての「おなつ蘇甦物語」

この節では「おなつ蘇甦物語」が属する「勧化本」というカテゴリーと、その中でのこの物語の位置づけについて確認する。「勧化本」というジャンルの中でこの物語の位置づけ、その機能と特異性を明らかにしていく。そこから成立や担い手をある程度想定することが可能であろうか。

第一項　勧化本とは何か

「勧化本」は国文学者の後小路が提唱した名称である。後小路によると、

---

[17] ［吉海直人，2007］
[18] ［成田守，2001］

「江戸時代に直接・間接に在俗の人々への仏教の教化を目的として述作され、書写・刊行された書籍」[19]

と定義されている。その全体像は明確にはならないとしつつも、後小路は勧化本を内容によって下記の様に分類している[20]。

① 経典や諸種の聖教を解説し教化するもの。

② 直接聖教によらないもの。すなわち和歌や謡曲によるものなど。

③ 内容の項目ごとや、季節や場所に応じて項目だてられているもの。

④ 寺院や仏像の縁起・由来譚など。

⑤ 説話を類聚する形式のもの。

⑥ 説教の心得、指導書など。

この中で、①が量的には最も多く、聖教購読が宗学の中心であることから、宗学の書籍と勧化本との区分が曖昧にならざるを得ないことを述べている。確かに一般向けの聖教解説書が、後小路のリストの中にも多く見られている。「おなつ蘇甦物語」が上記の何れに属するかを考えると、いささか難しい。この物語は聖教の解説書でもなく、オリジナルストーリーを擁するものであり、勧化本の中では異色といえる。分類するとすれば②か、単話であっても説話からの勧化本化ということになれば⑤ということになるであろうか。実際、勧化本は単話の内容ではなく、様々な物語をテーマに沿って類聚しているものが多い。

真宗では「談義本」と呼ばれる仏書が中世から存在していた。一般的に言う「談義本」は説教僧の語りを題材とした滑稽な口調で語られる物語の事を差し、滑稽本や洒落本と同様に大衆小説に包括されるものであるが、元々談義とは千葉によると、

「譬喩や因縁を利用し、フシをつけて、人々の情感に訴えるところに特徴をもつ説法の一形態」[21]

とし、千葉はそのテキストを談義本としている。談義本は元来僧侶の唱導のテキストであったり、法話の記録であったりしたため、僧侶が語りやすいように片仮名交じりの文章で書かれ、漢字にはルビが降られていた[22]。元々談義本の担い手は僧侶であったが、元禄・享保期ごろから一般の人々の識字率が向上すると同時に、人々の知識欲求の対象として、談義本もオーラルメディアから出版を介するメディアへと広がっていく[23]。それらは大衆向けに平易な文章が重要視され、漢文ではなく書き下し文が多く、平仮名書きとなった。その中には親鸞や蓮如の著作とした偽書が多く流通していたり[24]、時に異安心的な要素を含んだものもあ

---

[19] ［後小路薫，増訂　近世勧化本刊行略年表，2004］

[20] ［後小路薫，勧化本の研究，2010］pp585-631（「近世勧化本刊行略年表」文芸論叢十 1978）

[21] ［千葉乗隆，1979］

[22] ［西山智史，2005］

[23] ［引野亨輔，近世宗教世界における普遍と特殊，2007］第三章　真宗談義本の出版と近世的宗派意識　p86

[24] ［西村玲，2018］

ったりと、教団からは問題視される事が多かった。これら談義本も勧化本の一形態といえる。教団内の学林の講義などにおいて、教科書として使用される書も、当初漢文体であったものがやがて口語体へと変化していく。この談義本の様に、説教で語られた物語が広く一般の人々に親しまれるようになるということは、即ち、説教僧の説法が人々にとって興味深く面白く、かつ、ためになるもの、あるいは「御利益」のあるものという認識が多くあったのであろう。

勧化というからには、そこに庶民教化の目的がある。勧化とは教化であり、教化のための語りが説教である。説教僧は大衆に対峙し、経典や教義をわかりやすく、興味を持たれるよう、かつ信心を起こすよう工夫して語った。その語りの中には隠喩や説話、時には和歌なども組み込まれた。日本の話芸のルーツは説教であると関山は言うように、その語りの中にはおかしみのある話があり、時に奇譚や怪異譚がもりこまれていた[25]。当時説教を重要視し、熱心に行っていたのは真宗と浄土宗であったようだが、特に真宗では説教が興隆していく。説教僧が語る口調は、江戸時代後期には節談説教となり、現代も落語にその痕跡を残している。説教は耳で聞くメディアであるため、字が読めなくとも問題なく、下層の庶民まで隔たりなく教化に触れる事ができ、同時に多くの人々に対し教化を行えた反面、その場に臨席しなければ体験できないという制限があった。やがてこの説教が書物を介するメディアへと進出することで、その時間・空間的制約が解除されることになる。

江戸時代前期、寛永年間（1624-1644）頃に京では書林が興隆してくる。これ以前からいわゆる「寺子屋」が増加し、江戸や京大坂ばかりでなく地方の農村においても、一定の教育レベル以上の人々にとって書物を読む、あるいは蔵書することが、特別なことではない時代が訪れていた[26]。そしてそれら書物の多くが仏書であり、教化の目的を持つものであった。万波によると江戸時代前半の出版本のうち、三点に一点、あるいは二冊に一冊が仏書であったという[27]。そしてそれらの多くが、専門書ではなく一般書であった。識字率の向上と庶民のニーズがこれらの町版仏書を増加させていった。さらに各宗が宗派としての形態を調え上げ、教義知識の水準化が図られるようになった時期であったことも、仏書のニーズを押し上げることになった。

所謂「勧化本」のみで見ても、後小路の作成したリストでは、江戸初期の慶長七年（1602）から幕末慶応二年（1866）までの二百六十四年間に出版された勧化本の数は約千三百篇[28]となっており、その数の膨大さが知られる。各宗は檀林（学林・学寮）を設け、そこでは教学教育のための教科書としての仏書が必要とされた。当初は学僧も町版の仏書から知識を得ることがあったとされる。しかし、このような通俗仏書の台頭は教団から見て歓迎しがたいものでもあった。元来談義本の中には神祇信仰や現世利益の賛美など、教義に抵触する内容

---

[25] ［関山和夫，1978］
[26] ［島薗進他，2015］第六章　著者　引野亨輔
[27] ［万波寿子，2018］
[28] ［後小路薫，増訂　近世勧化本刊行略年表，2004］

が見られたが、それらが大量に出版される時代となることで学僧の危機感はさらに増した[29]。疑義を問題とした真宗では後に御蔵版としての『真宗法要』（明和二年 1765）が編纂されることになる。『真宗法要』の企画された宝暦年間は、学林の学僧たちが世に出された聖教の真偽判断を精力的に行っていた時期でもあった[30]。

近世、仏書や漢籍など外来文化のカテゴリーに属する書や歴史書などは、漢文でない場合は片仮名で書かれるのが通例であった。そのため、当初の真宗談義本は片仮名で書かれていた。一方、平仮名は「婦女童蒙」即ち女性や子供の使用する文字であり、平仮名で書かれた書物は最もレベルの低い物と考えられた。しかし在俗の人々にとっては、平仮名書きは最も読みやすいものであった。庶民向けの読み物は、ほとんどが平仮名書きである。江戸期前期から既に庶民向けの読み物はあり、それを仮名草子と呼ぶが、その代表的な作者として鈴木正三（天正七年－明暦元年 1579-1655）と浅井了意（慶長十七年？－元禄四年 1612？- 1691）があげられる。鈴木正三は曹洞宗の、浅井了意は真宗の僧侶であり、いずれも説教僧であった。彼らは、古い法語すなわち経典や論書などを、仮名書きで平易な文章に改めた「仮名法語」や、漢籍や古典の仏教説話などを同様に仮名書きにした「仮名草子」を多く世に出している。

勧化本の対象を見ると、初期から一般人の勧化を目的とした勧化本はあったが、初期には僧侶を対象としたいわゆる唱導のテキストである勧化本のほうが多かった。後小路は四十八願を主題とする勧化本十篇について江戸時代を通して俯瞰し、江戸時代を三期に分けたうえで、初期（元禄十六年 1703 までの百年）は漢文の著述が見え、明らかに説教僧を対象とすると分かるものがあるが、中期（享和三年 1803 までの百年）には説教僧向けの著述でも片仮名書きとなり、「…ジヤ」などの口語体のものがみられるようになり、後期には一般向けに平仮名や絵入りのものが現れることを述べている[31]。江戸初期には真宗で言えば談義本と呼ばれたような僧侶向けのテキストであった勧化本も、中後期になるとその対象を一般の人々に広げていることがわかる。

宗祖の伝記や高僧伝なども勧化本として通俗仏書の一翼を担っていた。『親鸞伝絵』の詞書である、覚如の『御伝鈔』は、すでに室町時代末には『しんらんき』とされて古浄瑠璃というカテゴリーで宗教芸能として謡われるようになっていたが、芸能としてかなり改変され平易化され、様々な伝説や奇瑞不思議が組み込まれて大衆受けする内容となったものであった。その後江戸期に入って多くの「親鸞もの」の浄瑠璃が上演され、また同様の仮名草子が世に出る。十九世紀には真宗高田派の『親鸞聖人絵詞伝』が、平仮名絵入で丁子屋九郎衛門など京の書林から出版されている。

---

[29] ［引野亨輔，近世真宗僧侶の集書と学問－備後国沼隈郡大東坊を素材として－，2007］
[30] ［若尾政希　他，2015］　著者　万波寿子　p45
[31] ［後小路薫，近世勧化本の展開，1982］

勧化本は唱導のための書であるが、一般の人々にとっては教養書であり、娯楽書でもあった[32]。これは僧侶の説教の場が教化の場ではありながら、娯楽や学びの場として人々に親しまれていたのと同様である。説教は日本の話芸のルーツ[33]でもあり、落語の元祖であるとされるが、特に真宗の法座は当時さほど堅苦しいものではなく、まさに演芸や噺を聞くように人々は説教を楽しんだ。江戸後期には節談説教という、節をつけてリズムよく語る説教が興隆する。調子のよい語り口の中に、説話や法語を取り入れて教義をわかりやすく伝えることが成された。勧化本にも説教の語り口が取り入れられているものが多くみられる。

このように勧化本とは教化の目的を持った書でありながら、一方で娯楽性の強い物でもあった。そうでなければこれほど人口に膾炙することはなかったであろう。その内容には、様々な教義や祖師伝、高僧伝などが盛り込まれていたが、実際には正当とされる教義に抵触すると判じられるものも多かった。

第二項　勧化本としての「おなつ蘇甦物語」

「おなつ蘇甦物語」を勧化本という観点から見た時、この書がなにを「勧化」するのかを考えると、それは以下のようなことに集約されるであろう。

① 阿弥陀仏の本願とその救済が如何なるものかを解説する。
② 仏や極楽浄土は実在する。
③ どのような不信心な者でも、あるいは女性であっても、信心が得られれば往生が決定する。
④ 仏や浄土の存在や、本願を疑っていたり、信心が伴わなければ、いかに念仏だけしていても往生は叶わない。

さらに版本と写本では内容が異なるが、版本では他力、信心為本という真宗の教義を伝え、写本では自身の罪悪の自覚の促しと滅罪のための念仏が語られる。これらの如く、明確な教化のための記述や意識がみられることが、実話としての体裁であっても後の『妙好人伝』など篤信者の伝記とは異なる部分と言えよう。この物語は宗主の伝記でも、中世の高僧の物語でもなく、また遠い唐天竺の物語でもない。まさに今この国と時代に存在している、読者と同じような一人の人間の語る体験であり、当時の人々にとって強いリアリティが感じられるものであったと思われる。近世の檀家制度による仏教の大衆化によって、説教の内容も古い仏教説話や祖師の伝記から、巷間の日常生活に密着した話題に変容していったことを堤[34]は指摘している。この物語も、実際に起こった不思議な話、いわゆる奇譚であることが人々の好奇心を刺激し、読み進むにつれてその好奇心が、自然と信仰心へと繋がっていくような構成になっている。仏教で説かれる六道輪廻や後生の様子が経典の通りに描かれており、読

---

[32] ［万波寿子，2018］
[33] ［関山和夫，1978］
[34] ［高田衛　監修，2003］p 1064　堤邦彦執筆部分

者は説教で耳にする、あるいは絵解き説法で見る浄土や阿弥陀仏がどこかに存在していることを納得する仕組みである。

この物語は聞書という体裁から、全体に口語調を用いて記されているが、住持の勧化の部分において、その文章は特に版本では説教僧による説教の語り口で進行している。

「譬えば火に触れば焼るなり。水に触れば濡るなり。弥陀を頼めば必ず助かるなり」(版本『おなつ蘇甦物語』)[35]

等と、調子よく繰り返しを用いたり、和歌を挿入したりと、説教の語りそのものである。

主人公のおなつは多くの読者と同時代の在俗の者であり、かつ女性であるため、女人往生の書としても構成されている。おなつは難産で亡くなるが、その原因には過去生で毒殺した女の恨みがあったという展開について、堤は、

「「おなつ蘇甦物語」の難産死の因縁は、女性の人生をおびやかす目の前の厄難を例示して、そこに因果応報思想に引き付けた解決策を与えるという、じつに実践的でドメスティックな宗教指南の方法をよくあらわしている。世俗の人々の精神文化に直結する点からも、この時代の仏教説話の意義は少なくないのである」[36]

と言及している。このような解決策は確かに宗教でのみ与えられうるものと考えられ、それが「精神文化に直結する」ことで教化を受け入れやすくなるであろう。さらに、住持に勧化を受ける部分は、おなつと読者の同一化をもたらし、すなわち読者が住持に勧化を受けているのに他ならない。序盤でおなつと同一化した読者は、中盤で極楽を体験し、親鸞聖人に出会い、終盤でおなつと共にこの世で念仏者として再生するという仕組みになっている。蘇生物語という卑俗なストーリーでありながら、その勧化本としてのインパクトの強さは秀逸である。老若男女、在俗のあらゆる階層の人々に、「おなつ蘇甦物語」の勧化は受け入れやすい構成であったと思われる。

第三項　写本の勧化本

「おなつ蘇甦物語」は版本と異なる写本が多く残されている事がその特異性のひとつだが、勧化本における写本の位置づけはどのようなものであろうか。

後小路は写本の勧化本について、それが寺院の蔵書調査において多数発見されることを挙げている。それらは、

「版本の写しであり、御講師の講話ノートであり、また歴代住職の唱導の手控えであったりする」[37]

として、写本の勧化本の存在が勧化本の世界の全体像を見えにくくしていると指摘する。実際、写本の勧化本は版本のコピーであることがほとんどである。京の仏書の大手である永田調兵衛も、目録を作って注文があれば版本の写本を作成し販売していたり、見料を取って写

---

[35] [大系真宗史料　伝記篇９　近世門徒伝，2013]
[36] [高田衛　監修，2003]p1065　同上
[37] [後小路薫，増訂　近世勧化本刊行略年表，2004]

させたりしていた。これらの読者は唱導をおこなう僧侶であり、彼らはより唱導の題材としてより目新しい話題を求めていた。それが聴衆のニーズでもあったからである。つまり寺院に所蔵される写本は、いわゆる僧侶のデータベースであったと考えていいであろう。

「おなつ蘇甦物語」写本の大半は版本の書写ではない。写本独自の書写ルートを持ち、写本系の物語として独立して持続していったものであり、前述の「版本から写本」という流れには合致しない。むしろ「写本から版本」という構図がちらつくものである。「おなつ蘇甦物語」の特殊性からは、写本が僧侶によって書写され保持されたのではなく、主に一般人たちによって受け継がれたものではないのかという仮説が浮上する。また、写本系のストーリーや内容自体が意味を持ち、それを書写することにもなんらかの意味があった可能性があるとも思われる。このことについては写本の章で詳しく述べたい。

第三節　問題点

ここまで「おなつ蘇甦物語」の概要を知り、勧化本というカテゴリーについて知識を得た。それでは、「おなつ蘇甦物語」において解決されるべき問題点はどのようなものであろうか。

この物語を解析するには、多角的視点が必要である。一つの場所から見る風景は何時も同じように見えても、別の場所からその風景を見ると、また異なる風景となる。この物語を見るとき、必要となるのは以下のような視点であり、問題点をもそこから浮上してくる。

第一項　書誌学的視点から

古典文献の解析は、主に書誌学の分野で行われる。この書物の二大カテゴリーである版本と写本類の関係性を、科学的裏付けを以て確認していく必要がある。なぜ同じストーリーで二重の流れが生まれたのかは、この物語の存在意義につながる重要な問題である。そしてだれが写本を作り、どこから版本が生まれたのか。版本が先なのか、写本が先なのか。どちらがどちらを参照したと思われるのか。勧化の内容や極楽の描写などに出典はあるのだろうか。それらを探索する事でこの物語の出自を解明する情報は現れるのだろうか。

この物語に関しては、一般的に言うように写本は版本の書写であるという仮定は適合しない。ならば、この物語の原典はどのようなものであったのだろうか。おそらくこの物語が作成される発端となるべき、一般人の蘇りに関わるエピソードが実際に起こったことは想像に難くない。しかしそれを誰が記録し、脚色して真宗の教化のための物語としたのか、初めの内は写本で書き継がれていったものが、版本化されたのか、それとも版本があったうえで異なったイデオロギーから写本が作成されたのか。現状では両者の年代が接近しているため、これを解析するのは刊記を含む内容の比較対照が必要となる。また、写本が長く書写され続けてきた理由は何かあるのだろうか。なんのために写本を作成し、所持したのだろうか。そしてその担い手は誰なのか。これらはこの物語を知るうえで、必ず確認しなければならない。

第二項　真宗学的視点から

写本と版本の相違はそこに書かれた教化の内容に大きい。各々に書かれた文言を江戸真宗教学と対照した場合、それに即するのか、それとも異義とされるようなものなのかを確認することが必要である。写本と版本各々の作り手と担い手の同定とあいまって、それは当時の人々の真宗理解がどのようであったかを知る手段となる。先行研究では版本は教団中央から、写本は在俗からの出自と想定しているが、それが真実であれば、教団と門徒の真宗教義理解が異なっていた、あるいは門徒に直接教化を行う末寺での教義理解が、教団中央と異なっていた可能性が出現する。もしそれが本当であれば、その理由は如何なるものであろうか。

さらに、この物語の流布していた当時はいわゆる「三業惑乱」の時期と重なる。おなつの旦那寺真光寺も三業惑乱に巻き込まれていた記録が残っている。この江戸三大法論の最大の争いの影響を、この物語の版本と写本の相違点からくみ取ることができるだろうか。先行研究で平田は、版本に三業帰命説に対抗する文言を見ている。それでは三業帰命説を説いていた写本の内容を、版本で意図的に信楽帰命説に書き換えたのだろうか。とすると、写本＝三業帰命派、版本＝信楽帰命派の反駁する思想によって、二つの流れが出現したのだろうか。この事を検証するには、両者の内容と写本の時間的変遷を注意深く見ていく必要がある。

第三項　思想史的視点から

この物語は事実という体裁で記されており、その命題の一つに浄土の実在を人々に示すという事がある。それでは、江戸時代の庶民の抱いていた来世観はどのようなものであったのだろうか。それは中世とも現代とも異なるものなのだろうか。その上で、なぜこの物語が必要とされたのだろうか。写本は長く書写され続けているが、それは人々がこの物語を必要としていたからに他ならない。必要とすることは、それが「なくてはならないもの」あるいは「今ここにないもの」であるからである。

すべての人々が仏や浄土の存在を疑いなく信じている状況では、このような他界体験を提示する必要はないのではないだろうか。我々は茫洋と、明治維新になって西洋文化の流入により、日本人の宗教観や来世観も他の文化や思想と同様にダイナミックに変化したというイメージを持っているが、実は江戸時代の人々も、現代の我々とさほど変わらない来世観をもっていたのではないだろうかという仮説が想起される。

このように様々な問題点が、各視点から浮上する。上記の三つの事柄をこの物語を考える上での柱として、次章以降では版本、写本それぞれの分析と両者の比較を通していく。

小結

- この論攷の究極の目的は、江戸中後期に流布した通俗仏書「おなつ蘇甦物語」を通して、当時の人々の宗教観と来世観を知ることである。

- 『おなつ蘇甦物語』は安永二年に版本として出された、真宗の教化のための仮名書き説話であり、勧化本に分類される。事実を元にした説話という体裁である。
- この物語には版本と、ほぼ同時に現れた写本類が並行して存在する。
- 写本類は大半が版本の書写ではなく、版本とは内容に差異があり、それは特に勧化内容に大きい。
- 版本と写本の由来は、出自は同一と思われるが、その流れは各々別個であると思われる。
- 先行研究で仏教学的見地からこの物語を解析したものは平田の研究しかなく、そこでは元来は写本が存在し、教団中央に近い場所でそれを真宗教義に適合した形に再構成したのが版本と考え、その上で、「教団と門徒との真宗に対する認識のずれ」が現れていると指摘する。さらにこの物語の原典が真宗以外から生まれた可能性、さらには版本と写本の関係に三業惑乱による思想的差異を指摘している。これらについても、本稿では確認すべき問題とする。
- 勧化本としてのこの物語はやや特異な印象を受けるが、当時の人々のニーズや興味がこのような奇譚に向いていたことが推察される。
- 勧化本の世界では版本の書写として写本が作成され、僧侶などに保持されていたが、この物語についてはそうではない。所持者が僧ではないことが多く、また写本類自体が何らかの意味を持つものであった可能性がある。
- この研究における解決すべき問題点を、書誌学的視点、真宗学的視点、思想史的視点から提示した。本稿ではこの三つの視点から版本と写本各々を分析し、両者の出自に関わる謎やその担い手、そして彼らの持っていた来世観などについても考えていきたい。

第一章　版本

この章では版本『おなつ蘇甦物語』について考察する。まずは書誌学的考察と、作者像、文章の内容を確認し、挿入されている文言の出典や関連性を考察していく。版本は現在確認されている写本類に先行して出版されていると考えられるが、その内容は写本とは異なっている。特に住持の教化の内容と終末部分のおなつ自身による勧化の語りは、版本と写本で大きく異なる。その唱導の内容が当時の真宗の教学と合致しうるものかを検証し、そこに挿入されている文言の出典を明らかにしていく。

第一節　書誌学的考察

ここでは版本『おなつ蘇甦物語』について、書誌学的な視点から考察し、版本の出版・再版の年代と変遷について整理し、さらに版本の作者像と出版に至る経緯も推察してみたい。

第一項　版本の書肆と年代

版本『おなつ蘇甦物語』の刊記は安永二年(1773)十月の日付となっている。発行元は京大阪の複数の書肆である。しかし実際は、刊記に三種類のものがみられる。以下に各刊記を示す。(明治以降の版については後述する。原本は縦書きである)

① 菊屋・三文字屋版

安永二癸己年十月

皇都書林　烏丸魚棚下ル町　菊屋源兵衛
油小路魚棚上ル町　三文字屋和助

② 池田屋・柏原屋版

安永二癸巳年十月

皇都書林　東六条中数珠屋町　池田屋七兵衛
大坂心斎橋筋南久宝寺町南へ入　柏原屋嘉助

③ 丁子屋七兵衛版

これについては現物や影印などが確認できていないが、平田[38]、成田[39]はいずれもこの版を翻刻している。吉海によるとこの丁子屋七兵衛版の刊記は、

安永二癸巳年十月

皇都書林　京東六條上数珠屋町　丁子屋七兵衛

---

[38] [平田厚志、平田徳, 2012]
[39] [成田守, 2001]

とされている。

この三種については同時に出版されたものか、いずれかが初版であり残り二種が後印本で実際は安永二年以降に再版されたものかは、この様な書物では再版時においてもその年月を記載しないのが通例のため、刊記の内容からは確実に知ることはできず、体裁などから判断するしかない。すなわち「安永二年」と記載されていても、実際は後年のものが多くあるということは十分想定される。

刊記の体裁を見ていくと、②の池田屋・柏原屋版は両書肆名の字体や字の大きさが異なっており、埋め木などの手法で修正した可能性が考えられる。国文学研究資料館の国書データベース上にある東京大学文学部国文学研究室所蔵の同書と思われる画像データには、「刊記の書肆名に入木跡あり」という説明が記されている[40]。①の菊屋・三文字屋版はこのような入木の跡と思しき様子は見られない。刊記に複数の書肆が記載された場合、通常最後に描かれた書肆が板株を所有する主版元といわれるが、そうであれば①は三文字屋和助が、②は柏原屋嘉助が主版元となる。しかし、後者に関しては柏原屋の方が小さく書かれていたり、大坂の書肆であることから、この柏原屋が主であったか否かは何とも言えない。

『改訂増補近世書林版元總覧』[41]　によって各書肆を見てみると、①の三文字屋和助は富永仲基（1715-1746）の主著である「出定後語」（延享二年 1745）の出版も行っており、仏書専門ではないが仏書も多く上梓していた書肆のようである。万波によると「三文字屋」という書肆は西本願寺御用書林である永田調兵衛から独立し弘化年間（1844 - 1848）に創業した本屋としている[42]が、これは和助とは別のものかもしれない。この三文字屋は明治まで法林館として存続していたが、明治中頃に廃業している[43]。菊屋源兵衛については京に「菊屋」の屋号を持つ書肆は多く存在していたようであり、いずれも仏書より草子などを中心に扱っていた書肆のようであるが、「源兵衛」刊のものでは菅原智洞の「要言断義本」（明和五年 1768）などのいくつかの勧化本が現存している。これらの書肆はいずれも西本願寺寺内町かその近辺に店を構えていたようである。

②の池田屋七兵衛はやはり寺内町に店を持ち、明和から寛政年間にかけて仏書中心の出版が見られ、「海運館・黒石氏」の名を記している。一方の柏原屋嘉助は大阪の書肆であり、南久宝寺町で創業し安永期に博勞町へ、また享和年間に順慶町二丁目に移転したようである。『おなつ蘇甦物語』の初版年である安永二年に、日常の生活事典である『通俗節用集類聚宝』を刊行している。仏書よりも草子や往来物など一般書を多く扱う書肆であったようだが、大坂は真宗門徒が多い町であったため、真宗勧化本も需要があったと思われる。なお、

---

[40] 国文学研究資料館　国書データベース（2022 年 12 月 12 日閲覧）
[41] ［井上隆明，1998］
[42] ［万波寿子，2018］
[43] 足立実『妙好人「おなつ」』（1980）に収載の『於夏蘇甦物語』（個人蔵）は菊屋・三文字屋版だが、奥付として別に「平安書林　油小路魚店上ル町　三文字屋和助」とある様で、三文字屋和助による後印本が存在した可能性もある。

吉海ら[44]はこの版を翻刻している。③の丁子屋七兵衛版は国書データベースや国立国会図書館サーチ等のデータベースには収載されていないが、平田、成田共にこの丁子屋版を翻刻しており、また吉海も丁子屋版を確認している[45]。大谷大学や大妻女子大学の OPAC にはこの版が収載されているが、いずれも影印は公開されていない。『大系真宗史料　伝記篇９　近世門徒伝』に収載されている平田の翻刻と吉海[46]の記録、並びに大妻女子大学の公開データによると、丁子屋版の表紙見返しには「皇都書林西村雪華堂寿梓」とあるとのことである。「丁子屋」については「九郎衛門」と「七兵衛」を混同しやすいが、「丁子屋九郎衛門」は「空華堂・西村氏」であり、慶長七年(1602)頃に知恩院塔頭善導院に寄宿して創業し、京五条橋通高倉扇屋町に移転して宗旨を浄土宗から真宗東派に改宗し、後に東本願寺御用書林をつとめる大店となり、多くの寺院の聖教の版株を有していた。明治以降は護法館として存続していたが、昭和十五年(1940) に廃業している。一方「丁子屋七兵衛」は「九郎衛門」創業から二百五十年後の寛永三年（1850）に十代西村九郎衛門の三男西村七兵衛が、分家独立して初代丁子屋七兵衛と名乗り、数珠屋町で開業した書肆であり、後に西村七兵衛から法藏館と社名を変え、現在も存続している。幕末期には九郎衛門と七兵衛での仏書の共同刊行もなされており、文久年間の真宗の勧化本には、丁子屋九郎衛門と丁子屋七兵衛の双方の名が記されたものも見られる[47]。また、丁子屋七兵衛が「西村雪華堂」（雲華堂とも記したようである）という商号を使用していたのは幕末から明治二年（1869）頃とのこと[48]であり、この丁子屋七兵衛版は幕末から明治にかけての後印本あるいは再版と考えられる。さらに、成田によると、この丁子屋七兵衛版の後付には真宗系の通俗仏書の出版目録が付帯しており、『二十四輩巡拝図絵』、『七祖聖教』などに加え、『但馬国福田村お夏蘇生物語』（「蘇甦」の誤記か)、『おつゆ蘇甦物語』（「おなつ蘇甦物語」の改変版。詳細は第六章で述べる）の書名も見られるとのことである。また、この丁子屋七兵衛版には見返しに、

> 「但馬国百姓吉助女房おなつ夫に替り大邪見にありしか手次寺の教化を受けてたち所に安心決定して大法義者となり極楽に往生し蘇甦して始終の物語を聞書記法義相続の頼りともならん歟」

と記されているとのことであるが、この一節は①菊屋・三文字屋版と②池田屋・柏原屋版には見られない。影印が確認できないので、新しく版木を刷新したものか否かは不明であるが、文章は①、②と全く同じである。

明治以降では、明治十九年（1886）に西村七兵衛より『但馬国福田村於夏物語』として、新しく版木を改めたものが出されている。この刊記には、

---

[44] ［吉海直人、上田かおり，2001］
[45] ［吉海直人，2007］
[46] ［吉海直人、上田かおり，2001］
[47] ［後小路薫，近世勧化本の展開，1982］『四十八願和訓図絵』文久元年（1861）刊。五冊。この刊記には他に三文字屋和助、永田調兵衛など九書肆の名が見られるが、丁子屋七兵衛が最後に記されており、主版元であった可能性がある。
[48] 法藏館ホームページ「法藏館のあゆみ」より（2022 年 12 月 13 日閲覧）

明治十八年十一月十四日出版々権御願
同　十九年一月十二日版権免許　　定価金拾銭
同　　年　五月五日刻成発兌
京都府平民
編輯兼出版人　西村七兵衛
下京区第三十組中数珠屋町
烏丸東入二十人講町二十二番戸

とあり、奥付には西村七兵衛が法藏館として出版部を設立したことが付されている。定価十銭とあるが、これは当時、清酒一升が約十二銭（内酒税四銭）、新聞一部が一銭五厘であったとのことであり、現代の貨幣価値では千円程度の感覚であろうか。この法藏館版は昭和二十九年（1954）まで何度か再版されていたようである[49]。また、法藏館は明治三十年(1897)頃に「施本適当小冊子」と名づけて活版印刷による百冊の小冊子を刊行しているが、この目録に『おなつ蘇甦物語』の題名が見える。「施本」とは無料で配布する小冊子の事で、江戸時代から様々な内容の施本が作成されていた。この「施本適当小冊子」は「法事で饅頭代わりに配る本」として塩谷が紹介しているように[50]、無料で配るために作成された、書物というよりもパンフレットのようなものであり、そのコンテンツには江戸時代の勧化本も複数利用されていたようである。

明治二十四年（1891）には「翻刻発行兼印刷者　山内正次郎」として京都数珠屋町の山内正次郎より再版されている。山内正次郎は山内文華堂の屋号を持ち、明治まで仏書を多く出版していた書肆であったが、現存していない。文章は同じだが、体裁からみると版木は新しくされているようであり、法藏館の新版とも異なっている。山内正次郎版の刊記には、

安永二癸巳年十月　東六条中数珠屋町
原版人　池田屋七兵衛

と表示されており、②池田屋七兵衛が初版の主版元とみなされている。また、表紙見返しの内題上部には「翻刻」の字が記され、

「此書ハ大邪見にありしおなつ手次寺の教化に依り忽ち安心決定して大信者となり其後極楽に往生して蘇甦せし始終の物語を書記したる至極難有良書なり」

と、丁子屋七兵衛版と類似した文言が挿入されている。内扉には、

「必至無上浄信暁　三有生死之雲晴　清浄無礙光曜朗　一如法界真身顕」

---

[49] ［吉海直人、上田かおり，2001］

[50] ［塩谷菊美，2011］p 287　塩谷はこれらの発行元を「丁子屋九郎衛門」と記しているが、古書店サイトの画像等でも「西村七兵衛　法藏館」となっている。なおこの『施本適当小冊子』での『おなつ蘇甦物語』の画像は確認できず、現存していない可能性が高い。

と、「浄土文類聚鈔」[51]の念仏正信偈の一節が蓮の絵の囲みレイアウトの中に掲げられる。また、この版では上記と同じ丁の裏に一枚のみだが挿絵が挿入され、「於夏極楽浄土へ参る」として、浄土で阿弥陀如来を礼拝するおなつの姿が描かれている。

また、足立[52]によると永田文昌堂発行の『おなつ蘇甦物語』が紹介されている。影印によると挿絵入りであり、字の体裁からも山内正次郎版と同様のものと考えられるが、これは現時点で国立国会図書館オンラインなどの何処のデータベースにも挙げられていない。

これまでに判明した如く、版本『おなつ蘇甦物語』の初版は安永二年としてよいが、①の京の菊屋源兵衛・三文字屋和助版か、②池田屋七兵衛・柏原屋嘉助版かは確実には判明しない。②の柏原屋の名が埋め木によって記され、池田屋七兵衛の字と異なることからは、②が後印本と考えたいが、明治期の山内文華堂版の記載では②が初版としており、また万波の説にあるように、①の三文字屋が弘化年間の創業であるならば、①の方が後年となるため、やはり②の池田屋・柏原屋版が初版ということになろう。③丁子屋七兵衛版はその書肆と屋号から、幕末から明治にかけての再版と考えられる。上記の如く、版本『おなつ蘇甦物語』は江戸時代中期以降の約百年間におそらく三回以上、明治以降の約三十年間に二回以上の再版がされ、これ以外の重版も加えるとかなりの数の版本が存在していたと思われる。

第二項　版本の作者

版本の文体には説教僧の言い回しが多く取り入れられており、視覚的媒体ながら聴覚的な感覚を励起する。これは当時の勧化本によく用いられた文体ではあるが、この作者が僧侶であった可能性を感じさせるものでもある。

版本の作者名はいずれも「釋義貫」となっている。これは写本に作者名が一切表記されないことと対照的である。「釋義貫聞書」とあるように、義貫なる人物がおなつから直接聞き取った、ルポルタージュであることがここに記される。しかし、義貫の所属や身分などについては記されていない。この「釋義貫」について、『日本人物情報大系』[53]、『近世人名辞典』[54]などをはじめ各種の人名録を検索してみたが、該当するような人物は見当たらなかった。これまでの研究者も同様の見解であり、足立も『妙好人「おなつ」』の巻末、

> 「いづれにしろ二百年も前に、近代ルポ作家におとらぬ感覚で事実を追い求め、そのおかげで但馬の妙好人「おなつ」を盛り立ててくれた。この釋義貫という人物について、今後どなたかの手で今少し解明していただきたい。それが私の願いである」[55]

と締めくくっているが、残念ながらまったく手掛かりがつかめていない。釋とあるからには真宗の僧侶の可能性が考えられ、本文の勧化内容や言い回しにも説教独特の節回しを感じ

---

[51] 「必至无上淨信曉　三有生死之雲晴　清淨无导光耀朗　一如法界眞身顯」『淨土文類聚鈔』（［浄土真宗聖典全書，2011 - 2019］二 p268）
[52] ［足立実，1980］
[53] ［芳賀登　他編集，1999］
[54] ［漆山又四郎　編，1894］
[55] ［足立実，1980］　p154

るため、説教を行っていた真宗僧とも想定できるが、『真宗人名辞典』[56]、『真宗僧名辞典』[57]にもその名は見られなかった。「義貫」は「よしつら」等とも読めるため、そこからは在俗の人物の可能性も考えられる。もちろん他の作家によるこの物語だけのペンネームの可能性も否定できない。当時の出版の状況では、享保以降、作者名や本屋名を記載しない出版は幕府により禁止されていたため、版本には作者名を記す必要があった。これが版本には作者名があり、写本にはない理由と考えられる。元々作者不明の著作に、版本は適当に僧侶のような作者名を入れて出版していた可能性も考えられるが、本文の筆致や勧化の内容などからは、菅原智洞（享保十三年－安永八年 1728-1779）の著作同様の説教僧の語り口が強く感じられ、また内容に真宗教義に対する専門性も見られるため、実際の作者は一般人や門徒ではなく僧侶であり、それも教団中央に近く当時の正統な教義を知る者の可能性がある。いずれにせよ、「釋義貫」については現在に至っても謎のままである。「聞書」という体裁にして事実性を高くしたい意図があったために、「釋義貫」という現実的な作者設定が必要であったということもあるであろう。

版本が「釋義貫」という真宗僧を思わせる著者名で発刊されたということは、この書にある内容が真宗教義に対して正当であることを強調しているともいえよう。作者が一般人の名では、単なる不思議な実話のルポルタージュとなってしまうが、僧侶を思わせる名であるならば、僧侶が実際におなつから聞いた話であるから、教義と大きく異なることはないという信頼性が増し、さらに事実性も増すともいえるであろう。

第二節　版本の内容

ここでは版本を三部分に分け、各々について特徴的なキーワードや思想的特徴を、真宗教義や聖典等と照合し、原典として何が考えられるかを探索する。それはこの物語の作者像を知る上でも重要である。特に住持の勧化と終盤のおなつの語りは、写本と大きく異なる部分であり、その主旨を汲むことで版本の出版目的もある程度明らかになっていくと思われる。

第一項　勧化部分

ここでは版本における住持の勧化の中で挙げられる文言について、その内容や出典などを確認していく。

①　現世に対する無常観

住持は夫吉助の要請で来訪し、おなつと吉助を前にして語り始める。この時点で住持は、今回ここ吉助宅に来た目的がおなつを回心させる事という重要性を周知しており、冒頭から、

---

[56] ［赤松徹真　他編集，1999］
[57] ［井上哲雄　偏，1926］

「如何心得られたるぞ。老少不定の世のならひ、俄に無常にさそはれなば、臍をくふとも及びがたし」

と、後生の重大さを理解しているのかと厳しくおなつに問う。ここでは現世に対する無常観と後生の重要性が対極的に示される。生命の儚さについては、親鸞はさほど強調しておらず、蓮如以降に強調されるようになると奈倉は述べている[58]。しかし『御文章』の拝読などを日々行うことが勧行とされていた江戸時代には、現世と後生の二極化の思想が浸透していたと思われる。対しておなつの答えは、日々の生活が忙しく、後生より今生の方にやることが多すぎて、と「口かしこく」言い訳する。つまりおなつは、後生より今生の現実生活の方に重要性を感じているということであろう。これは当時の人々の気持ちの代弁ともいえる部分と言えよう。

②「世帯仏法」

おなつはここで、

「世帯仏法とやら、先づ後生よりは今生の事にからまされて」

と言っている。この「世帯仏法」は、「世帯仏法腹念仏」として、

「信心・信仰も現実世界を生活していくためのものであるという風刺の意を込めた俗諺。仏法は世帯（所帯）のため、念仏はお腹を満たすため、つまり仏法も所詮は生計を立てるためのもの、念仏は飯を食うためのものということ。僧侶が生きていくこと、暮らしていくことの基本的な手段を述べたものである。「仏法も腹念仏」ともいう。「世界仏法腹念仏」は「世帯仏法腹念仏」が誤って転訛した謂である」（勝崎裕彦）[59]

となっている。井原西鶴（寛永十九年～元禄六年 1642-1693）の浮世草子『世間胸算用』（元禄五年 1692）巻五「平太郎殿」の冒頭に、

「古人も世帯仏法と申されし事今以てその通りなり」

とある。この物語では、節分に「平太郎の讃嘆」[60]をする習わしのあった真宗寺院で、ある年節分と大晦日が重なったせいで、人々が皆多忙のため参詣者が三人しか来ず、その寺の住持は、

---

[58]「『この世は僅かの仮の宿り』という現世に対する把握は、日本仏教共通のものではあるが、それを専ら人間の命の問題に限定し、『貴き人も賤しき人も、一度は死ねばならぬ身』といった角度から、命のはかなさを強調する発想は親鸞にはない。真宗教団で蓮如以降に強調されるもので、現世を自己の人生の角度からのみ捉え、人生を詠嘆的に否定する発想といえる。その前提にたって、『長き未来の行く末一大事』と『生く末』を対置することは、結局のところ浄土への往生の課題を、即、自己の『あの世』の問題として捉えることになり、仏になるという仏教の根本命題から大きく逸れていく」［奈倉哲三, 1999]p80

[59]［Web 版新纂浄土宗大辞典, 2018］http://jodoshuzensho.jp/daijiten/index.php/（2023 年 1 月 1 日閲覧）

[60]『御伝鈔』下巻第五段に登場する念仏者平太郎を主人公とした讃嘆（法談）であり、当時広く行われていた。

「ただ三人にきかせまして讃談するも益なし。いかに仏の事にてもここが胸算用で御座る。中々灯明の油銭も御座らねばせつかく口をたたいても世の耗(つひへ)なり」

と、三人相手では灯明の油代も出ないからと讃嘆を中止してしまう。ここが「世帯仏法」とされる部分であり、上記の解説と一致している。この文言はやはり西鶴の『日本永代蔵』（1688）にもみられる。また近松門左衛門（承応二年～享保九年 1653-1725）の浄瑠璃『今宮の心中』（正徳元年 1711）でも、

「世帯仏法腹念仏　口に食ふが一大事」

とあり、平賀源内（享保十三年－安永八年 1728 -1780）の談義本「根無草」（宝暦十三年 1763）にも、

「きやり声をはりあげて、鉦をたたいて百万遍、世帯仏法腹念仏」

と面白おかしく記されている。いずれも職業的僧侶に対する揶揄とされる。しかし、ここでおなつが僧侶を揶揄するような文言を住持の前で述べるとは考えづらく、文章の流れからは、「住持様も生活が第一でしょう。それと同じで」という意味で述べたとおもわれる。僧侶を聖職者として敬い崇める姿勢がそこには感じられない。この様相は毛坊主など俗人が僧侶の役を務めることもあった真宗に特徴的なものか、当時の僧侶観として普遍的であったかは考察の余地があるが、寺の住持も職業であって、生活第一ということが当然と考えられていたのかもしれず、世間では少なからず同様の僧侶観があったと思われる。この版本が僧侶によって作成されたものであるならば、同文言は僧侶自身が一般人の僧侶観を代弁するとともに、内省の言葉ともいえるかもしれない。

③後生と「魂の休め所」

おなつの言い分を聞いた住持は、それを否定せず、まず一度受容している。ここは現代の傾聴技法と同様であり、一方的に否定することなく、おなつに対する共感を示していると思われる。当時の僧侶が個人に向けて教化をする際に、現代の心理相談などと同様の傾聴の手法を用いていたことが察せられる。その後に、

「およそ一日の大事、一年の大事、一生の大事といふ事有。（中略）扨一生の大事は死生にありとて、人間一代に死ぬるほどの大事はなきなり」

として、日常生活を切り盛りすることの重要性は否定しないままに、更に大事な問題として、

「然るに、死んで行先、未来の魂の休め所を用意せぬは身しらずといふべし」

と、死後の行く先すなわち「後生の一大事」[61]を示唆している。この「魂の休め所」は仏教としては違和感のある表現とも思えるが、浄土宗僧の湛澄（慶安四年－正徳二年 1651 - 1712）の『父子相迎上末諺註』[62]（貞享四年 1687）に、

「たゝ一期の身をのみおもひて、死してのちのたましゐのゆくすゑをなげかぬこそ、かへすがへすおろかなれ」

がみられる。しかし、「休め所」という語は浄土を表す表現としてはやや儒学に寄った感覚の表現であるように思われ、当時の一般人の来世観に適合させた文言とも考えられる。

④ 法然の和歌

住持はここで、

「元祖聖人の御歌に、身を思ふ人こそ実にはなかりけり憂かるべき世の後をしらねばと詠じ玉へり」

と、「元祖聖人」作という和歌を提示して来世の重要性を説く。この「元祖聖人」は通常は法然を指し、親鸞は「祖師聖人」と称されることが多い[63]。しかし真宗でも親鸞を「元祖聖人」とする例が若干みられる[64]。ここでは、後に親鸞を「祖師聖人」としているので、「元祖聖人」は法然と考えてよいであろう。この和歌は法然作といわれる二十三首には入っておらず、二条為世（建長二年－延元三年 1250 - 1338）撰『新後撰和歌集』（嘉元元年 1303）[65]、『道歌百人一首麓枝折』（天保四年 1833）[66]にて、いずれでも円空上人作となっている。先啓（享保五年－寛政九年 1720 - 1797）撰の『浄土真宗玉林和歌集』四巻（寛政九年 1797）は説教に挿入する和歌集であり、僧侶によって説教のための参考書として利用されていた[67]

---

[61] 「されば人間のはかなきことは老少不定のさかひなればたれの人もはやく後生の一大事を心にかけて、阿弥陀仏をふかくたのみまゐらせて、念仏申すべきものなり」『御文章』五巻十六帖［浄土真宗聖典全書，2011 - 2019］五 p 191　「後生の一大事」の語自体は後述に現れる。

[62] 『父子相迎上末諺註』は向阿（諱は證賢　文永二年－貞和元年 1265-1345）の仮名法語『三部仮名鈔』のうちの『父子相迎』の註釈書として刊行されたもの。『父子相迎』はその流麗な文体で宗派を問わず広く読まれた。

[63] 「元祖聖人は『彌陀如來餘行をもちて往生の本願としたまはずたゞ念佛をもちて往生の本願とす』（選擇集）と釋し『南無阿彌陀佛往生の業には念佛を本とす』（選擇集）といへり流義の祖師は『この心はすなわちこれ念佛往生の願よりいでたりこの大願を選擇本願となづく』（信卷）とのたまへり」『顯正流義鈔』［浄土真宗聖典全書刊行委員会，2011］六 p1184　本書は真宗高田派第十世真慧上人の作とされる。

[64] 『元祖聖人三百五十年忌日記』は親鸞の三百五十回忌の次第の記録である。外題は「元祖聖人」だが、文中では「高祖聖人」が使用される。また、「承応の鬩牆」の当事者である月感『安心決定鈔揉記』では系図に親鸞を「元祖聖人」と記している。（いずれも龍谷大学蔵　龍谷蔵公開）

[65] 巻第九釈教歌に収載されている（京都市立歴史資料館蔵　国書データベース）

[66] ［伊藤嘉夫，1973］

[67] ［万波寿子，2018］

が、前述の和歌はここにも載せられてはいない。しかしこの様に、唱導の中に和歌を挿入して調子を良く話すことや、聴衆の興味を引くことは当時から広く行われていた。現在でもよく知られている和歌では、実作ではないが親鸞作とされた[68]、

「明日ありと思ふ心の仇桜夜半に嵐の吹かぬものかは」

が『御絵伝』の絵解きなどで語られていたが、それらの和歌の出典は曖昧なものであった。ここでも和歌を挿入していることから、やはりこの版本の実作者が実際に説教を行っていた者等であることが考えられてくる。一方、写本では和歌は挿入されていない。

⑤ 「独生独死独去独来」

さらに、住持は、

「元より独生独死独去独来[69]の金言なれば、契りをこめし夫婦も血をわけし親子も死出の旅路に手も引ず」

と『仏説無量寿経』の一節を「金言」として提示し、生死が孤独であることを強調している。そして、はやく後世を願うようおなつに進言する。ここも説教僧の語り口を彷彿させるところである。

⑥ 猟漁

「但し後世を願へばとて、此世の業を捨てよとにはあらず。一夜の宿も漏ては居られぬなれば、商ひをもせよ、奉公をもせよ、猟漁りをもせよ」

と『御文章』の一帖三「猟漁章」[70]と同一の文言を述べている。すなわちいかなる生業であっても、社会生活は往生の妨げにはならず、かつそれを全うすることが人間の義務であることを述べている。これは蓮如が繰り返し説いた事であり、蓮如教学での王法為本、仁義為先の思想が感じられる。

⑦ 「いたずらもの」

その後に住持は、おなつに罪業の自覚をうながし、

「悪趣へ行べきやうやあらんと思へども、銘々の身には十不善業とておそろしき罪過ありて」

と、身口意の十悪[71]の存在を知らしめる。「教行信証」信文類三大信釈に、

---

[68] ［後小路薫，勧化本の研究，2010］p346

[69] 人在世間愛欲之中。獨生獨死獨去獨來。當行至趣苦樂之地。身自當之無有代者。『佛説無量壽經卷上』（T0360_.12.0274c23）この語は前述の向阿（証賢）の著した『父子相迎』にも見られる。

[70] 「まづ當流の安心のをもむきはあながちにわがこゝろのわろきをもまた妄念妄執のこゝろのをこるをもとゞめよといふにもあらずたゞあきなひをもし奉公をもせよ獵すなどりをもせよ」［浄土真宗聖典全書，2011 - 2019］五 p72

[71] 身業：殺生・偸盗・邪淫、口業：妄語・両舌・悪口・綺語、意業：貪欲・瞋恚・邪見

「なんだち衆生、曠劫よりこのかた、および今生の身口意業に、一切凡聖の身の上において、つぶさに十悪・五逆・四重・謗法・破戒・破見等の罪を造りて、いまだ除尽することあたはず。しかるのこれらの罪は三悪道に繋属す」[72]

とあるが、これと同様に過去生からの罪悪を含めそれらが知らずに自身にしみついていることを示す。しかし十不善業についての詳細な説明はない。写本ではこれら十不善業各々と、それに対応する三悪道が順々と語られるのに対し対照的である。ここでは読者が十不善業について知識を持っていることを前提としているような進行ともいえるし、読者の興味を罪や悪趣に集中させる事を避けているようにも見える。自身を罪悪深重の凡夫であると知らしめた上で、住持はおなつに対し、

「然るに本願を信じ御慈悲に縋れば、罪業深重のいたづら者を御助有に、露ほども疑ひなし。いざ如来を頼み奉り御法義に入られよと、ひたすら勧められしかば」

と勧め、機の信心に対する大悲心即ち法の信心が示される。「いたづら者」は蓮如が多用した語であり、『御文章』中に多くこの表現がみられる。「いたづら者」は「徒者」とも「悪戯者」とも表記し、「役に立たない者」、「怠け者」、「ならずもの」等の意味があるが、江戸時代には「治安をみだすもの」、「みだらなもの」の意味でも多く使用され、ネズミの異名にもなっていた。その意味合いは蓮如の頃からはやや変化して、「世間に良い事をしない者」等のいわゆる反社会的な意味合いで使われることが、江戸時代には多くなっていたと思われる。おそらく江戸時代中後期、当時の法談などの場において「いたづら者」が使用される時には、この語は当時のニュアンスとはやや異なって、蓮如を想起させる表現となっていた可能性がある。蓮如は「当然救われるはずのない者＝凡夫」の意で使用しており、女人を表現する場合にも「五障・三従のいたづらもの」を使用している[73]。

⑧本願と慈悲

ここまでの住持の話を聞いて、おなつは自身がこのままでは地獄に行くかもしれない身であることを自覚し、かつ、それでも救われる道があることを理解する。そして、

「女房少し心やはらぎて、其本願と申す御慈悲と申事、いか成訳にて候ぞ。くはしく示し給へ」

と興味を持つ。写本では様々な罪悪と三悪道の話を聞いたおなつは、「大きにきもをつぶし」て悪趣を逃れる方法を教えるよう住持に懇願するのだが、版本ではお夏の心理状態が異なる。版本ではここの前に住持は、何ら悪事はしていないと思っている者でも、十不善業があるために三悪道に落ちることは決まっていると言った上で、如来の本願を信じ慈悲に縋ることを勧めている。表現されてはいないが、ここでおなつが初めて自らの身に罪科があることを自覚した、即ち機の深信を信知したと思われ、救済の方法がある事を知って「心やはらぎて」その方法を詳しく聞きたいと思ったのである。写本でおなつが堕獄の恐怖におののい

---

[72] ［浄土真宗本願寺派総合研究所，2004］p221

[73] ［浄土真宗本願寺派総合研究所，2004］p 1132

てしまったのとは対照的である。なおこの「心やはらぎて」を「安心」ととることも可能であろう。「安心」は真実信心の意であるが、蓮如はこれを「やすきこころ」として他力の信心を表した。ここでおなつが「他力の信心」である「やすきこころ」を得た、すなわちこの時点で仰信したともとれるかもしれない。

版本が十不善業と三悪道の詳細を述べないのは、写本の様に「堕獄回避目的の信心」を良しとしないからと思われる。救われざる者の自覚を促すという勧化方法は当時の常道であったとされるが、版本ではその上で、信心の動機付けが法の信心を重視していることが感じられる。この後の機法一体説の説明もそれを表している。

⑧ 「もろもろの雑行雑修自力の心をすてて」

住持はここで、本願と慈悲の説明に入っている。本願については四十八願の第十八願[74]を示し、

「十方衆生と誓ひ玉ひて、いか成女人悪人なりとも、もろもろの雑行雑修自力の心をすてて一心に我を頼まん者を極楽へむかへんとの御誓願なり」

とする。この「もろもろの雑行雑修自力の心をすてて」は「領解文」安心の段[75]と同文である。ちなみに現在「領解文」とされ広く口誦されるこの一文が、本願寺派で「領解文」の呼称で版行されるのは天明四年（1784）とされ、「おなつ蘇甦物語」版本開版から十一年後のことである。この「領解文」は各地の所蔵本から、主に大阪光善寺蔵の「出口光善寺本」を書写し上梓され頒布されたようだが、この版本は現存せず、天明七年(1787)第十七代法如上人（宝永四年－寛政元年 1707-1789）が同書を「領解出言之文」として改版したとされ、この「領解出言之文」には同文を各々が出言すなわち仏前で口誦することを勧めている。これには第十九代本如上人（安永七年－文政九年 1778 - 1826）による跋文（後書）が付されているが、当時第六代能化であり、三業惑乱の発端に関与した功存がこの校閲に関わっていたことが指摘されている[76]。類似した文章が東派や高田派でも天明年間に上梓されている[77]。しかしこれ以前から、既に江戸時代前期にこの蓮如作[78]とされる文章を、多くは「改悔文」もしくは「領解文」と称していたとされ、明確にこの文章が、いつから「領解文」として一般的に呼称されていたかは判別し難い。報恩講などでは既に天文年間（1532-1555）にこの文章を出言するようになっていたようである。いずれにせよ、『おなつ蘇甦物語』の初版時

---

[74] 「設我得佛。十方衆生至心信樂。欲生我國乃至十念。若不生者不取正覺。唯除五逆誹謗正法」『佛説無量壽經卷上』(T0360_.12.0268a26-28)

[75] 「もろもろの雑行雑修自力のこゝろをふりすてゝ一心に阿彌陀如來我等が今度の一大事の後生御たすけさふらへとたのみまうしてさふらふ」［浄土真宗聖典全書，2011 - 2019］五 p 219

[76] ［浄土真宗聖典全書，2011 - 2019］五（領解文解説） p 218

[77] ［高田慈昭，2009］p12

[78] 実際この文章を蓮如作とすることには否定的な意見が多いとされる。［井上見淳，2022］p131

点でも門徒には良く知られた文章であり、「御たすけさうらへとたのみまうしてさふらふ」と門徒達によって口誦されていたと思われる。

⑩五障・三従

さらに住持は、女人往生として第三十五願[79]を、

「然る所、女人の身は疑ひぶかふして、十方衆生とはあれども、五障の雲深く覆ひ、三従のかすみあつくたなびきて、罪業重き身なれば、若本願に洩れやせんと疑はん事を恐れ重ねて、第三十五の願に女人成仏の誓ひをたてまします」

として語る。ここも『御文章』にある文章と非常に類似している[80]。「五障三従」は女人の枕詞として使用される言葉であり、「五障」は女性が転生しても、梵天王・帝釈・魔王・転輪浄王・仏の五種にはなれないということ、また「三従」は、女性は若年では父母に、成年では夫に、老年では子に従うものであり、生涯において従属的立場でなければならないということであって、いずれも古代インドの倫理観から生じた概念とされる。蓮如はこの「五障三従」を多く使用しており、時に「十悪五逆五障三従」と罪人と女人を並列して[81]、救われがたき者として表現している。ここでも「罪業重き身なれば」とあり、女人＝罪業重きという概念が汲み取れ、だからこそ男子より女人に如来の本願が向けられていることをここで住持は強調している。近世真宗の「女人往生思想」については笠原が論じている[82]。「五障三従」、「三十五願」、「十方の諸仏に捨てられし」等の女人に関係する文言はこの時代の文書に多くみられる定型句といえよう。また、笠原によると、本願寺法主良如、本如らが各地の女人講に宛てた消息の中に、念仏の信心だけが女人往生の要件であるとしながらも、領解した女人は報謝という宗教的生活態度に加えて、王法をはじめ社会的生活態度を順守することが良しとされていたとするが、おなつの生活態度についてはその言及はない。また、明和三年（1765）に刊行された聖教集成『真宗法要』にも載せられている存覚『女人往生聞書』は、本願による女人救済を変成男子によって説くが、ここでは変成男子については言及されない。

⑪「仏心者大慈悲是」・「貧瞋邪偽奸詐百端」

---

79 「設我得佛。十方無量不可思議諸佛世界。其有女人聞我名字。歡喜信樂發菩提心厭惡女身。壽終之後復爲女像者。不取正覺」『佛説無量壽經卷上』（T0360_.12.0268c21-24）

80 「まづわが身は女人なれば、罪ふかき五障・三従とてあさましき身にて、すでに十方の如来も三世の諸仏にもすてられたる女人なりけるを、かたじけなくも弥陀如来かかる機をすくはんと誓ひたまひて、すでに四十八願をおこしたまへり。そのうち第十八の願において、一切の悪人・女人をたすけたまへるうへに、なほ女人は罪ふかく疑のこころふかきによりて、またかさねて第三十五の願になほ女人をたすけんといへる願をおこしたまへるなり」『御文章』一帖十『註釈版聖典第二版』p 1098-1099

81 ［沼波芳子，2011］

82 ［笠原一男，女人往生思想の系譜，1975］

さらに住持は阿弥陀如来の慈悲の説明について、

「観経に、仏心者大慈悲是とありて、迷ひの凡夫のこころこそ貪瞋邪偽奸詐百端にして悪性やめがたしと、おそろしき根性なれども、如来の御心は、我等衆生を何となく一人り子のごとくあはれみ玉ふ御慈悲なり」

と、ここでは『観無量寿経』正宗分真身観にある無縁の慈[83]を提示する。「貪瞋邪偽奸詐百端」は「むさぼり、いかり、よこしまな心、人をあざむく心が数限りなく起こること」[84]で、善導『観経疏』散善義至誠心釈[85]にある言葉であり、親鸞は『教行信証』信文類に引用している。このように経論からよく知られた文言を用いて、すべての人々に一人も漏らさず向けられる如来の大悲を解説するのも、説教僧のテクニックのように感じられる。

⑫「願行具足の名号」

住持はこの如来の大悲があって本願がたてられ、

「永劫の御辛労によりて願行具足の名号を成就し給ふ」

と、願行を具足する「南無阿弥陀仏」の名号が成就したことを述べる。これは、『安心決定鈔』に

「佛は衆生にかはりて願と行とを圓滿して、われらが往生をすでにしたゝめたまふなり」[86]

とあるように、阿弥陀仏が衆生に代わって願行を具足したことを意味すると思われる。「願行具足の名号」は『観経疏』玄義分に、

「若欲往生者要須行願具足方可得生」[87]

とあり、願行を共に具することが浄土往生の因とする。『安心決定鈔』では同部分からの引用として、

「下品下生の失念の稱念に願行具足することはさらに機の願行にあらずとしるべし法藏菩薩の五劫兆載の願行の凡夫の願行を成ずるゆへなり」[88]

として、下品下生の凡夫の願行具足は機即ち衆生が発するものではなく、法蔵菩薩の願行によって成るものとする。蓮如はこれを、

「南无阿彌陀佛の體はすなはちこれ願行具足のいはれなりとしるべしまた機法一體ともこれをまふすなり夫衆生ありて南无と歸命すればすなはちこれ願のこゝろなり抑歸命といふは衆生の阿彌陀佛をたのみ後生たすけたまへとまふすこゝろなりすでに南

---

[83] 「諸佛心者大慈悲是。以無縁慈攝諸衆生」『佛説觀無量壽佛經』(T0365_.12.0343c01-02)

[84] [浄土真宗本願寺派総合研究所, 2004]p455 註

[85] 「貪瞋邪僞奸詐百端。惡性難侵事同蛇蝎。雖起三業。名爲雜毒之善。亦名虛假之行」『觀無量壽佛經疏』(T1753_.37.0271a01-03)

[86] [浄土真宗聖典全書, 2011 - 2019]四 p1111

[87] 同上　一 p 671

[88] [浄土真宗聖典全書, 2011 - 2019]五 p1114

无と歸命するところにをひてやがて願も行も機も法も一體に具足するいはれなるがゆへなればなり」[89]

として、「南無阿弥陀仏」全体を願行具足の理とし、「南無」を衆生の信心である願心、「阿弥陀仏」を仏の救済である行体としてそれらが一体である機法一体論を述べた。「おなつ蘇甦物語」でもこの後、「機法一体」が住持によって提示される。

⑬機法一体論と六字釈

「南無とは衆生の如来を頼む機の方なり。阿弥陀仏とは頼む衆生をあやまたず助玉ふ法の方なり。しからば頼むは衆生の力かといへば、否、頼む機までも彼方の方に成就なされての南無阿弥陀仏なれば、行者の物にてはなきなり。故に祖師聖人の、帰命者本願招喚の勅命なりとの給ひて、如来の方より我を頼め頼めとよびかけ下さるる真実の御喚声を、南無とも帰命とも云なり。其御声によびおこされて、御助候へと頼み奉る心にはなるなり。其頼む者をあやまたず摂取して助玉ふを、阿弥陀仏と申奉るなり。然らば頼む機もなき者のために、頼む機のはたらきまでも六字の中に調へ給ひて、機法一体に御成就ありし本願の名号なり」

と、親鸞の六字釈[90]を加えて機法一体論を説明している。機の成就も阿弥陀仏により、衆生の行によるものではないという、行信論の大信・大行と取れる部分もあるが、この思想は真宗門徒でなければ一言では理解しがたい部分ではないかとも思われる。

⑭「頼む」と「一大事」

ここには「頼む」の語が多用されている。ここの文章のみではこの「頼む」が「まかせる」なのか「依頼する・願う」なのかは判然としない。この後も、

「斯のごとく本願成就して、今は頼む歟、今は信ずる歟と待受け玉ふ事、須臾も御油断なし」

と、阿弥陀仏が衆生の「頼む」と「信ずる」を洩らさぬよう常に待ち受けていることを述べる。ここでも「頼む」は「まかせる」とも「願う」ともとれる。三業惑乱で問題になった「頼む」の用法の曖昧さがここでも感じられ、信楽帰命派として「まかせる」を強調している感はないが、続いて、

「されば、往生程の一大事を頼み奉る一念に定め下されたうれしさから、存命てある間は称名相続して御助の御恩を喜ぶなり」

とあり、この場合は「往生程の一大事をおまかせさせていただく」ととれる。ここで前述した「一大事」の語が出るが、蓮如の「領解文」や『御文章』五章十七帖「白骨の章」[91]で「後生の一大事」として広く知られていたと思われる。

---

[89] 同上　五 p471『御文章集成』一八九

[90] 「是以歸命者本願招喚之敕命也」同上　二 p 35『顯淨土眞實教行證文類』

[91] 同脚注 20

⑮一念と二種深信

ここの「一念」は行の一念であると思われるが、「うれしさから」とあるからは信心開発の時剋の一念でもあるといえるであろう。そしてその後の称名相続は報謝の念仏であるとする、『無量寿経』本願成就文の「信心歓喜乃至一念」であり、これを親鸞は、

「あらゆる衆生、その名号を聞きて信心歓喜せんこと、乃至一念せん。至心に回向したまへり」

と読み解き、本願力回向を説いた。ここでも、

「是全くおなつが賢きにもあらず、勧むる人の手柄にもあらず。阿弥陀如来、深重の大悲衆生の骨髄に染みて充満玉ふゆへ、かかる御利益のまします事よと、いよいよ頼母しくこそ覚ゆれ」

と、全てが阿弥陀仏の慈悲が衆生に至ったためであり、衆生のはたらきかけにはないという、法の深信も信知されたといえよう。

上記の勧化内容を見ても、当時の真宗教学における唱導のエッセンスが、短い語り口の中に在俗にもわかりやすく記されていることが理解できる。特に蓮如によって表された文言が多く挿入されており、末端への蓮如教学の浸透が鑑みられる。和語とはいえ、親鸞の和讃などは使用されていない。現世の無常と自身の凡夫の自覚である機の深信の獲得から、阿弥陀仏の慈悲と本願、その救済について、六字釈や機法一体説、二種深信といった論題が巧みに組み込まれていると言えよう。

三業惑乱の裁定書として『御裁断御書』と共に出された第十七代本如上人の『御裁断申明書』には二種深信が解説されているが、

「たすけたまへといふは、ただこれ大悲の勅命に信順する心なり。されば善導は「深く機を信じ、深く法を信ぜよ」と教えたまへり。まづわが身は極悪深重のあさましきものなれば、地獄ならではおもむくべき方もなき身なりと知るを、ふかく機を信ずるとはいふなり。またかかるいたづらものをあはれみましまして、願も行も仏体に成就してすくはんと誓ひたまへる御すがた、すなはち阿弥陀如来なりとおもひて、わが往生を願力にまかせたてまつる心の少しも疑ひなきを、法を信ずるとはいふなり」[92]

といった、版本で語られている住持の文言と非常に類似した表現が見られる。版本の方が三十年以上以前に発刊されているものであるが、当時の真宗教団中央が門徒に向けて発する表現が、それと類似しているということは、この版本に記された教学は当時のスタンダードであり、かつ版本の出自が教団中央に近い場所であるという仮説を裏付ける一端と考えられる。

これらの如く、版本は当時の唱導僧の語り口でありながら、真宗行儀の重要なポイントをもれなく語っている。版本の作者はおそらく、学僧など自らも教学を修めた者であり、かつ

[92] ［浄土真宗本願寺派総合研究所，2004］p1419

正しい真宗を人々に教える使命感を持ち、かつ、さまざまな唱導手腕に長けた者であったと感じられる。

第二項　領解後のおなつと極楽

①報謝

領解したおなつは念仏相続の日々を暮すようになる。

「朝夕両度の御礼はいふにおよばず、昼夜幾度となく御前へ参り泪をながし、しみじみと御礼を申し上げ」

とある。この様に朝夕の念仏を尊しとすることは、菅原智洞（享保十三年－安永八年 1728 - 1779）の説教本『説法百華園』をはじめ、真宗勧化本の中に多く記されている。しかしこの部分は版本では写本ほど細かく書かれない。また、懐妊したおなつが難産で亡くなるまでの様子も、写本の方が詳細である。版本ではおなつが阿弥陀仏の慈悲を喜んで報謝の称名を続けたまま亡くなったことが描かれるのみであり、写本のおなつの言葉の中にある「血の池」や「早く死るが仕合なり」等の象徴的な文言は見られない。ここからも、版本はエピソードよりも教化に関わる部分に重点が置かれていると感じられる。

②「精神」と「魂」・おなつの臨終

翌日、蘇生したおなつは、問わず語りにその体験を語り始める。

「扨死ぬると申事、人の思ひたるとは大きにちがひ、ただ古き敗体（からだ）を新しきに易（かへ）る斗（ばかり）なり。死ぬ物は体なり、死（しな）ぬものは精神（たましひ）なり。魂（たましひ）の落付（おちつく）所に体は出来るなり。其ゆへは、昨夜しきりに苦しみつよくなりて今を最期と思ふ時、俄に心のくらふ心地しけるが、目を開けば直に極楽浄土にてありける」

ここでは肉体は死ぬが魂は不死であるとされる。「精神」と「魂」の字に同じ「たましひ」という振り仮名がなされ、霊魂の意味で用いられているようである。死は、不死である「たましひ」が古い身体から新しい身体に移動するに過ぎないという事を、おなつはこの体験で知ったという。これは仏教教理からではなく、主体である霊魂を想定し、さらに身体と霊魂を二元的に考えている。当時の心中物などに同様の霊魂観がしばしば見られると同時に、現代の霊魂観とも似ていると言えよう。

さらにおなつは苦痛の頂点で突然目が眩んで、即座に目を開ければ、そこは極楽浄土であったと述べる。この来迎などなく瞬時に往生するという死生観は、臨終来迎が描かれる江戸期の往生伝などとはかなり異なっている。ここで臨終来迎が描かれないのは、真宗では不来迎を説くからであろう。しかし真宗で必ずしも来迎が描かれなかったかというと、実際はそうでもなく、柏原によると『妙好人伝』六篇中には往生物語は三十二篇あるが、そこには来迎物語が七篇、往生奇瑞物語が八篇と、来迎譚や霊験譚を少なからず見出すことができる。柏原は当時の江戸庶民の往生観に来迎や奇瑞などがあったと想定し、真宗は教団としては

賛同しかねつつも、これらを教化・説教のツールとして利用したのではないかとしている[93]。しかし『おなつ蘇甦物語』では全く来迎や蓮台などは表現されず、浄土の門も描かれない。「弾指の間のごとく」[94]あるいは「一刹那の間に」[95]おなつは往生する。当時の人々にとっては特異な印象を与えるものであり、かつ真宗教義としての特徴を大衆に示すものであったかもしれない。このことは写本においても同様である。

② 「三明六通無碍自在」と「倶会一処」

極楽に往生したおなつは、自身の身体が紫磨黄金となり、「三明六通無碍自在」であることを知る。写本では自身の身体が二十歳程に若返り、美しい衣装を着ているという表現があるが、版本ではそれらは見られない。さらにおなつは、娑婆で自身の亡骸を取りまいて悲しむ親族たちを極楽から見るが、その時のおなつの感情表現はなされない。現代の臨死体験においても、自身の死体を見ても何の感情もわかなかったという体験がしばしば語られるが、この場合も同様である。極楽では多数の聖衆がおなつを取りまいて歓迎する。おなつはそれらの聖衆達が、過去世々生々の知己であることを、宿明通をもって知る。これは写本でも同様の展開である。『親鸞聖人御消息』の中、

「この身は、いまは、としきはまりて候へば、さだめてさきだちて往生し候はんずれば、浄土にてかならずかならずまちまゐらせ候ふべし」[96]

と、浄土で今生の親しい人との再会を期した文章が見られ、この様なニュアンスを『仏説阿弥陀経』の「諸上善人倶会一処」から「倶会一処」と取る解釈がある。この点については版本と写本の極楽部分比較の章で考察する。

おなつが再会したのは過去生の知己であるが、それら浄土の聖衆が「大海塵沙の菩薩たち」と表現されている。「大海塵沙」は広大な場所に無数の人々が集まっている比喩だが、この語は『法事讃』巻下第八段の「倶会一処」部分に、

「如此大海塵恆沙　有縁到者入其中」[97]

即ち「大海塵恒沙」とある。親鸞は『法事讃』を加点して書写しているが、さらに『阿彌陀經註』の「因果段」に、「倶会一処」部分の解説の引用として示しており、ここは「大海塵沙」[98]として、

---

[93] ［柏原祐泉，近世庶民仏教の研究（新装版），2013］

[94] 「隨從佛後如彈指頃往生彼國」『佛說觀無量壽經』（［浄土真宗聖典全書，2011 - 2019］一 p92

[95] 「前に仏を誦して罪滅し、障除こり、浄業内に薫じ、慈光外に摂して、苦を脱れ楽を得ること一刹那のあひだなり」（『教行信証』行文類二　元照律師『阿弥陀経義疏』引用）［浄土真宗本願寺派総合研究所，2004］p181

[96] ［浄土真宗本願寺派総合研究所，2004］p785

[97] ［浄土真宗聖典全書，2011 - 2019］一 p 842

[98] 親鸞は『阿彌陀經註』に前述の『阿弥陀経義疏』と『法事讃』から多くを引用している。「大海塵沙」の語は『般舟讃』には見られるが、同上書の解説によると親鸞は『阿彌陀經註』に善導大師の五部九巻のうち『般舟讃』のみ引用していない。

「如此大海塵沙劫　有縁到者入其中」[99]

としている。『阿弥陀經註』も当時の説教僧などの間でも広く読まれていたということであろうか。当時の唱導僧として著名な粟津義圭（享保十七年 1732～寛政十一年 1799）の著作『阿弥陀経依正譚』（明和八－九年 1771 - 1772）の「倶会一処」の部分にも「大海塵沙」の語が見える[100]。版本でこの過去生の知己である聖衆との再会部分で「大海塵沙」の語が使用されていることからは、この語が江戸時代の説法などで、浄土の菩薩聖衆の枕詞として使用され認知されており、かつ浄土が有縁の者達との再会の場であるという意味での「倶会一処」の語の認知も成されていたことが考えられる。

この後、おなつは極楽の荘厳とそのすばらしさについて語るが、この詳細は極楽描写の出典考察も必要なため、第四章に譲ることにする。詳細はそこで記すが、この部分の版本の特徴は、写本より描写が簡潔であり、娑婆での生活の不便さに比較して極楽の優位さを述べる言及が見られないことである。しかしながら、版本でも、「難有事かぎりなし」、「難有さ何と喩んかたもなし」、「その面白さ、貴とさ、たとへん方もなし」、「その結構さ、貴とさ、中々申尽しがたし」と繰り返し極楽のすばらしさを讃える語が挿入されており、おなつの高揚感が強調されている。

④往生人の希少さと浄土の「姿」

しかし、その極楽から娑婆を見渡した時、浄土往生するものが、

「千人の中に一人、万人の中に四五人も覚束なし」

と、非常にまれであることが強調される。『仏説無量寿経』の

「易往而無人　其國不逆違　自然之所牽　何不棄世事　勤行求道德」[101]

即ち、

「安養国は往き易くして人なし。その国逆違せず、自然の牽くところなり。なんぞ世事を棄てて勤行して道徳を求めざらん」[102]

である。しかしここで難行易行については触れられず、おなつの在所である福田村の家々五十軒の内で、往生した人が過去に遡っても九人しかいないという、具体的な数字が示される。その上で、現在の存命者のうち往生が確定している者は、その場に在席していた「角左衛門」とおなつの夫吉助のみであり、この二人はすでに浄土に、「姿を成就してあり」と言っている。すなわち信心を得ると、その時点で浄土に身体が現れているという事である。この様に極めて具体的に、往生者すなわち現生正定聚としての状態が示されるのは、非常にインパクトのある展開である。「成就」というと「荘厳」や「誓願」、あるいは「自利利他」など目的

---

[99] 同上　二ｐ191　此書は親鸞真筆

[100] 「然ニ極楽浄土ハ如是大海塵沙会ト示シ玉ヘハ」粟津義圭『佛説阿弥陀經依正譚』巻四（茨城県立歴史館蔵　国書データベース公開画像 140）

[101] ［浄土真宗聖典全書，2011 - 2019］一 p51『佛説無量壽經』

[102] ［浄土真宗本願寺派総合研究所，2004］p 54『仏説無量寿経』

とされる状態が完成されることを言う場合が多いと考えられるが、ここでは「姿」即ち物理的な「菩薩としての身体」が浄土に完成しているということになり、前述の「魂の落付(おちつく)所に体は出来るなり」とおなつが語っていた部分と同様の思想である。この様に「身体」が浄土にできているという往生観は真宗において一般的ではないように思える。『仏説観無量寿経』では九品往生段において、往生人が様々な形態で浄土に生れる事を記し、『往生要集』大文第二「欣求浄土」の「蓮花初開楽」では往生者を載せた蓮華が浄土で開くことを述べるが、何れも浄土で身体が既にできているという表現は取らない。「当麻曼荼羅」などの浄土変相図では往生者が幼児の姿で描かれるが、これも九品往生のうちの下層の往生者が、極楽では未だ菩薩としては完成していないことを示す絵画的表現であると思われる。「浄土の身体」は即ち現生正定聚の具体化かつ視覚的表現として、当時の説法などでは話されていたことなのかもしれない。同様の「身体」の表現はこの後おなつが現世に帰る前に、御開山に「黄金の覚体、しばらく此方に預り置べし」と言われる部分にも現れている。「覚体」は存覚『淨土眞要鈔』で、

「それ阿彌陀如來は三世の諸佛に念ぜられたまふ覺體なれば久遠實成の古佛なれども」[103]

あるいは『安心決定鈔』にも、

「覺體の功德は同時に十方衆生のうへに成ぜしかども昨日あらはすひともあり今日あらはすひともあり」[104]

とあるように、実際は正覚を得た如来の体を表すものであるが、ここでは往生人の体を表している。

第三項　おなつの語る浄土存在の証拠

おなつはこの後、これまで語った情報が偽りではない証拠をあげていく。ここは写本では「おなつ蘇生証拠物語の事」[105]　などと章を改めて書かれている場合もあるが、版本ではそのままおなつの語りとして続く。

①　二つの証拠

証拠の一件目は、おなつの真の往生が四年後の宝暦十三年未三月十五日の日中であるという事である。もう一つはおなつの母が来年巳（宝暦十一年）の九月二十日に命終するという事である。ちなみにおなつが語っている現在は宝暦十年辰十月二十八日のはずであり、四年後となると宝暦十四年申となると思えるが、当時の数え方では現在を一とする数え年の用法を使用するようであり、四年後というと宝暦十三年未となる。おなつはこれらの「証拠」を極楽で御開山から直接聞いたと言う。

---

[103] ［浄土真宗聖典全書，2011 - 2019］四 p 494
[104] 同上　五 p 1123
[105] 『但馬国福田村おなつ蘇生物語』文政十二年（架蔵）

② 過去生の因縁と「信徳」

極楽でおなつの前に現れた御開山は、続いておなつに過去生の因縁を語る。おなつは過去生でも女性であったが、十六生以前に裕福な男の妻であった時、男の妾を悋気から毒殺していた。妾はおなつを怨み、世々生々おなつの輪廻転生に付きまとい、おなつを苦しめてきたが、今生もおなつの胎児となって妊産婦であるおなつを苦しめ殺していた。ここで「胎内の子」すなわち過去生でおなつに毒殺され、怨みをもっておなつに付きまとっていた女の存在は、当時の怪談物に多く見られる「妬婦復讐譚」を想起させる。妊婦が難産で死ぬ原因として、前生の怨念が想定されるということはしばしばあったようである。

宝州（天和元年―元文三年 1681-1738）撰述『東域念仏利益伝』[106]上巻の「鯵ヶ沢桶工の妻」の項では、難産で苦しむ妊婦に名号を与え、念仏することで死産し母体が助かるという説話がある。その項の註には、

「惣して難産にて苦しむ事あるは、其胎中の児おほくは前生の冤家子と成り来て、其母の命を伺ふなりと、経懺の文に見えたり」

として、「秀州の周氏の妻」の説話をあげている。それは胎内の児が過去生の仇であったため、非常な難産であったのが、泉湧寺俊芿大興国師により七仏薬師の法を修するなどによって、その児が得脱し得たというものである。また、

「竜舒浄土文[107]六にも難産の児は前世の冤なり、此冤害を免れんと欲せは、抜一切業障根本得生浄土咒を誦すべし」

とあり、妊婦は神咒によって阿弥陀如来に守護されるとしている。いずれにしてもこのように怪談物のモチーフが浄土で親鸞聖人によって語られるということは、当時の一般人の親鸞聖人のイメージが斯様に世俗化し、いわゆる超人の様に受け取られていたであろうことを表していると言えるであろう。これは親鸞聖人に関わる多くの伝承と同様の親鸞像である。

ここでは、おなつが如来の本願に縋り領解して往生決定したために、その「信徳」によって、この女も恨みを離れ天上する事が出来たという。「信徳」とはあまり使用されない語と考えられるが、ここではおなつの信心に随伴する徳の意味で使用されている。この語は仰誓『妙好人伝』の「和州清九郎」の項に、清九郎が素行の良くなかったある男を養子にしたところ、男が孝行者かつ念仏者に変容したことを、世間が清九郎の「信徳」のためであると称賛する場面でみられる[108]。仰誓『妙好人伝』初出は古くても文政元年（1818）[109]とされるた

---

[106] ［笠原一男，近世往生伝集成　三，1980］p21

[107] 十二世紀南宋の王日休の撰述による浄土教論書。

[108] 「是偏に清九郎の信徳の顕と称ぜざるハなし」『妙好人傳』上巻　国文学研究資料館（岐阜県図書館蔵　国書総合データベース公開画像　33）

[109]仰誓（享保六年－寛政六年 1721-1794）によって『妙好人伝』は蒐集され、文政元年に仰誓の嗣子履善らによって版行が試みられたが実際は成されず、僧純により校正され初篇

め、一般向け仏教書での「信徳」の使用は『おなつ蘇甦物語』版本の方が早いと言えよう。ここで写本では「功徳」という語が充てられる場合が多い[110]が、版本ではこの語は使用されない。「功徳」は当時、善行の結果得た徳益や現世利益という意味で使用されることが多く、自力のニュアンスを感じさせるものであったと思われる。

③ 天上

堤は怪異小説と勧化本が双方向に影響し合っていたことを指摘している[111]が、前述の「妬婦復讐譚」が鈴木正三『因果物語』（寛文元年 1661）などから、当初は近世初期の説法題材として流布していたものが唱導説話となり、やがて巷間にて怪異小説の題材となったとする[112]。それらはまさに、「念仏の功徳」によって妬婦の怨みが晴れるという展開を見せている。ここでも、版本では「信徳」、写本では「念仏の功徳」によって、件の女は恨みを晴らすという展開である。この女は「天上の果報をうけたり」とされており、浄土往生したのではなく、天道に転生すなわち生天している。天道は善趣ではあるが、あくまで六道の最上位に過ぎず、輪廻の因果から解放されたわけではない。それはこの女自身が仰信したわけではなく、あくまでおなつの「信徳」の果報を受けたのみであるからであろう。この展開は写本も同様である。『唯信鈔』には、

「あるいはふたゝび天上人間の小報をのぞむ結縁まことにたふとむべけれども速證すでにむなしきににたり」[113]

とあり、天上を人間と共に「小報」として位置付けている。

一方、中世の説話をみれば、『法華験記』に、ある女の霊が行者の功徳により立山地獄から解放され、

「法華の力、観音の護助によりて、立山の地獄を出でて、忉利天宮に生まれたり」[114]

と、天道への転生を得るというくだりがある。佐藤[115]はこれを、

「最終的な浄土往生の前段階として、この世により近い天界に上るのである」

として、次回の往生が約束された状態と取っているようである。このように天道に上ることは中世以来、現世からの救済に値するものであったと思われ、近世にもその思想は持続して

として版行し得たのは天保十三年（1842）の事である。［柏原祐泉，近世庶民仏教の研究（新装版），2013］

[110] 「念仏唱へしゆへ、其功徳に依りて永々の生死を出離し、胎内の子迄、其方唱へし念仏の功徳を蒙り」『但馬国於夏蘇生記』［平田厚志、平田徳，2012］「功徳」については別項にて考察する。

[111] ［堤邦彦，近世仏教説話の研究－唱導と文芸，1996］p 95

[112] ［堤邦彦，近世怪異小説と仏書・その二－亡婦復讐譚・食人鬼説話を中心として－，1987］

[113] ［浄土真宗聖典全書，2011 - 2019］二 p 1084

[114] ［井上光貞　大曽根章介，1974］

[115] ［佐藤弘夫，江戸の怪談に見る死生観，2013］

いたと思われる。儒教にも天道思想があるが、ここで言及される「天」はいずれも仏教的な「天」と考えてよいであろう。

近世の仏教説話や怪異譚では、何らかの遺恨によって生者にとりつく亡者は恰好の題材であったが、それら亡者は高僧による称名念仏や祈祷によって「成仏」するという展開が多い。歌舞伎の『色彩間苅豆』(四世鶴屋南北　文政六年 1823)の原本となった『死霊解脱物語聞書』(元禄三年 1690) でも、殺された累と助の死霊は祐天上人による受戒と念仏によって「成仏」する[116]。一方、真宗では死霊であれ生者であれ、他者の功徳や称名による浄土往生は考えられないということがこの部分から知られ、かつ読者もそれを周知していたと思われる。

④ 母の往生不可と仏智不信

続いておなつの母の往生が語られる。母は来年九月二十日午の刻に命終するが、今回の往生は叶わないとする。

「いかばかり念仏申たり共、本願を疑ひ、仏智を信ぜぬものは報土往生叶はずと伝へ聞かすべし」

と御開山はおなつに告げる。これは読者に対する勧化の言葉でもあろう。浄土往生の因となる信の一念の重要性を示唆するとともに、念仏が報謝であり称名正因ではないと言う事を念押しする言葉と言える。『御文章』に、

「そのゆゑは、信心を決定せずは今度の報土の往生は不定なり」[117]

また、「御裁断申明書」にも。

「このたのむ一念の信心なくは、今度の報土往生はかなふべからずと」[118]

と、同様の文章がみられる。

⑤ 極楽での住持との邂逅

その後おなつは極楽で真光寺の住持に出会う。ここは写本ではおなつが娑婆へ帰ろうとした時とされているが、版本では何時おなつの前に住持が現れたのかは記されない。住持は、

「三十二相の形にて七宝の蓮華に座をしめ、金色の光明をはなちて、鳥の飛ぶがごとく」

おなつの前に飛来する。三十二相は仏や転輪浄王の備える吉相であるが、『仏説無量寿経』には、第二十一願に、

「設我得佛國中人天不悉成滿三十二大人相者不取正覺」[119]

---

[116] 『死霊解脱物語聞書』の内容については、浄土宗義を逸脱する部分が散見されることが愛宕によって指摘されている。［愛宕邦康，2019］

[117] 『御文章』五巻十一帖［浄土真宗本願寺派総合研究所，2004]p1197

[118] ［浄土真宗本願寺派総合研究所，2004]p1419

[119] 『佛說無量壽經』(［浄土真宗聖典全書，2011 - 2019]一 p 26)

の願があり、往生者の備えるべき相好であるとされる。この時点でおなつも往生しているので、自身も同様の相好であったと考えるべきだが、ここでは住持の姿が強調されており、尊い菩薩の姿で浄土に往生しているということが示される。写本ではこれを聞いた人々が、住持の往生を喜ぶ記述があるものもみられる[120]が、版本ではそれは記されない。住持はおなつと同時刻に娑婆を出たこと、おなつが教えによく従ったために往生できたこと、しかし娑婆の命がまだ尽きていないため、いったん帰らねばならないこと、さらに同行にもよく「此事」を伝え、願生を勧めるべきことを告げる。ここで初めておなつは住持が亡くなっていたことを知るのであり、これは近年の臨死体験にみられる「蘇生者が知り得ることのないはずの情報を知っている」ことに一致し、これも、おなつがみた浄土が事実である証拠となる。

⑥ 現世の不定

この後おなつは、

「今生は夢幻ぞかし。此体はしばらくの仮物なり。然るを、いつまでも生延候様におもひて、後世を願はず如来を頼ず、うかうかとして年月を送り候はんは、まことに浅猿(あさま)しき事也。浄土の阿弥陀如来は申に及ばず、もろもろの菩薩たちも、迷ひの衆生の娑婆に着して浄土を欣(ねが)はず、浮世をいとふ心のなきを、いかばかりか不便にも、亦、笑止にもおぼしめさるゝ事なり」

と言う。今生を「夢幻」、「いつまでも生延候様におもひて」と現世の不定をいうのは蓮如の『御文章』[121] [122]にもみられる。浄土の仏菩薩が衆生を不便（不憫）すなわち哀れに思っており、「笑止」は卑下している意ではなく、「気の毒に思う」ことであろう。還相回向を考えればやや他人行儀な表現に思えるが、いずれにせよ現世の衆生の、浄土を願わない在り方を改めさせたいという意向がとれる。この後おなつの話を聞いて、在所を含め近郷近在までが法義に基づく者が多くなったと結ぶ。

第四項　母の往生

この後、母の往生の事実が描かれる。おなつの話を聞いた母は即座に疑心を払い、往生の日である翌年の九月二十日を待つ。

① 「結縁」

九月二十日当日になると、多くの人々が「結縁せんとて」この家に集まり母を見守る。「結縁」は本来仏法、或は仏菩薩と仏縁を結ぶことであるが、このように何らかの宗教的儀式な

---

120 『但馬国於夏蘇生記』

121 「それおもんみれば、人間はたゞ電光朝露の夢幻のあひだのたのしみぞかし」『御文章』［浄土真宗本願寺派総合研究所，2004］p1000

122 「ただ今生をばいつまでも生きのびんずるやうにこそおもひはんべれ。あさましといふもなほおろかなり」［浄土真宗本願寺派総合研究所，2004］p1164

どに臨席することで仏縁が得られるという思想があった。何らかの勧進によって結縁を得る「結縁勧進」をはじめ、真言宗や浄土宗では「結縁灌頂」や「結縁受戒」などの結縁の儀式があるが、真宗では「結縁」を目的とした行為や儀式などは一般的ではない。『往生要集』には大問第六「引接結縁楽」として、浄土往生を遂げたものが縁のある衆生を浄土に引接する楽が記されている。このように往生する人を囲むことが「結縁」と取られているものに、浄土宗の勧化本『総誉安西法師往生伝」』があり、そこには予告された安西法師の往生の日に、多くの人々が「結縁せんと」その場に集まる様子が描かれている[123]。

②「称名往生」との指摘部分

母は正午ごろに人々に向かい、

「我は罪業深くして五障三従の身なれば、千劫万劫にも迷ひを出る事の叶はぬ身なるを、此度阿弥陀如来の御慈悲によりて輪回(りんえ)の緊縛(きづな)をほどかれ、目出度極楽の往生を遂奉るなり。いづれも彼尊(あなた)をたのみ、唯一心に念仏し給へ。蓮華をわけてまち申さんといひて、南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏と高声にとなへて、眠るがごとくして息絶へたり」

と、何の苦も無く称名しつつ往生する。ここは平田が「浄土宗的な称名往生」[124]と指摘する部分である。確かにこの往生の様子は江戸期の浄土宗の往生伝などと極めて似ているが、臨終正念が明確には描かれないこと、来迎と奇瑞が伴わないことが往生伝とは異なっているといえよう。このような往生場面は後の『妙好人伝』にもしばしば認められ、宗旨を問わず当時の往生ものの定番であった可能性はあると思われる。

② 「蓮華を分けて」

「蓮華をわけて」は所謂「一蓮托生」であり、『平家物語』[125]にもみられる古い定型句だが、『般舟讃』に、

「表知我心相憶念　願往生　各留半座與來人　無量樂」[126]

とあり、法然の和歌として、

「露の身はこゝかしこにてきえぬともこゝろはおなし花のうてなそ」

が伝わるが、経典にはそのような記述は見られない。しかしこの語を「倶会一処」と取る傾向は現代でもあるようである。江戸時代の心中物にこの語はしばしば使用されており[127]、ま

---

[123] 「殊に此日ハ未明より安西の往生に結縁せんと道俗男女袂をつらね本誓寺に群集して」『総誉安西法師往生伝』竜河　聖徳二年刊　（茨城県立歴史館蔵　国書データベース公開画像 25　2023 年 8 月 15 日閲覧）

[124] ［平田徳，2001］

[125] 「あかで別しいいもせのなからへ、必ず一つはちすにむかへたまへ」『平家物語』巻第九「小宰相投身」［佐竹昭広，1993］p187

[126] ［浄土真宗聖典全書，2011 - 2019］一 p 986

[127] 近松門左衛門『曽根崎心中』「後の世もなほしも一つ蓮ぞやと」、同『冥途の飛脚』等にもみられる

た往生伝でも往生人の言葉として見られる。前述の、浄土で過去生の知己などに再会できるという「倶会一処」の意味合いが感じられる。

第五項　おなつの語り

この後の展開は一部の写本を除いて版本独自のものである。この点は写本の考察で述べるが、ここが原典にすでに在ったか否かの問題は大きい。なぜならここには、自力の否定と「三業帰命説に対抗する」ととれる文言が確かにみられるからである。

母が提示された時刻に往生したことでおなつはいよいよ歓喜し、自身の往生を待って「行住坐臥に称名念仏絶間なく」暮す。そして訪問者に対して、体験を語り聞かせる場面となる。すなわちここからは、おなつが読者に直接語りかけており、その言葉は一人称で記されている。

①他力と平生業成

「極楽参とは、何の子細もなく我働(はたらき)入らず、如来の他力にて参らせ下さるゝ事なれば、行者の方に造作もなく勤めも入らず、唯此身は罪悪生死のいたづら者にて何の取得もなきものを、如来深重の御慈悲ゆへ、一念頼み奉れば、深くよろこびましまして直に摂(おさ)め取せられ、此に居ながら極楽の人数となし下され、命終り次第浄土へ御引取下され、安楽自在の身となし下さるゝぞと落着、御礼の為には寝ても覚てもへだてなく広大の御恩を悦び、我身のあしきにつけても、斯る罪業深重の者をいかなる大悲の如来にてましませば、御見すてなふすくひ玉ふ事の難有さよと存じて、御恩を喜ぶばかり也」

すなわち、浄土往生には雑行雑修は要らず、罪業深重の凡夫であっても如来の大悲があるからこそ、信の一念があれば如来は深く喜ばれて摂取して下さり、現世にありながら既に極楽の住人となれる。この後は自身の罪深さを自覚しつつ、それを救って下さる如来の大悲に感謝して生きるばかりである、ということであろう。ここでは他力の信心と自身の凡夫の自覚である機の深信と法の深信、平生業成に伴う称名報恩が説かれる。この部分は住持の勧化の中で説かれた女人往生の文言の再掲ともいえる。

②三業の否定と信の一念・臨終の善悪

さらにおなつは続けて述べる。

「たとひ病の牀(とこ)に臥して、腰膝ぬけ手足叶はずして参り下向もならず、又は目盲(めしい)て如来の御姿をおがむ事叶はず、或は舌噤(したとじけ)て念仏申事叶はぬ身なり共、心の底に本願を信じて、仏智の不思議を疑はねば往生に違ひなし。過去よりの約束にて野山海川にて命終る共、又は刃に身を果し火に焼れて死ぬる共、臨終の善悪にはよらず、平生一念の時に往生を定め下されたれば、死にざまは、如何有とも、往生をとげ奉るには毛頭疑ひなし。我身はいろはの経緯(たてよこ)も知らず、愚痴なるくせに欲心のみ深くして、罪業ばかり造り重ねつる此身なりしを、御念比(ねんごろ)なる御勧化を聴聞して立どころに疑はれ、ケ様の者を御たす

け有事のたふとさよと、旦暮御恩をよろこびしが、難産にて命終りたれども血の池へも堕ず、地獄へもゆかずして直に極楽へ参りしなり。これ慥成証拠なり」

ここは平田が版本をして、「三業帰命説に対抗する」とした根拠の部分である[128]。確かにこの様な内容を明確に記述していることからは、身口意の三業を往生の必要条件とする考えが当時あり、それに異議を唱える意図でこの部分が挿入された可能性を推測させる。そして信心正因を強調した上で、臨終正念を否定し平生業成が語られる。

⑦　「血の池」

煩悩具足の自分自身が勧化によって信の一念を得る事が出来たため、血の池地獄に行くこともなく、そのままで極楽往生ができたことこそが、この証拠であるという。「血の池」は女性が死後に落ちるとされた地獄であり、十世紀頃に中国で成立した偽経『血盆経』に基づくとされる。女性は月経血や出産時の出血で地神を汚し、血を洗うことで河川の水を汚し、その水を諸聖に供養として捧げてしてしまうことで聖人をも汚すことになる。そのため死後は地獄に落ち、血の池にて苦果を受けねばならない。おなつの場合はさらに死産でもあり、これは胎内の子も殺した事になり殺生に当たる。この思想は近世、浅井了意の仏書にも見られている[129]。中世から江戸時代にかけてこの「血の池」は民間にも広く知られていた。また、産婦が死ぬと「産女」あるいは「姑獲鳥」という妖怪となるとも言われていた。ここではそれほどまでに忌むべき死に方をしたおなつであっても、前述の如く臨終の善悪に関わらず往生できるということであろう。ちなみにこの「血の池」は『往生要集』には登場しないが、江戸時代十六世紀以降に女人や子供を中心とする地獄が登場してくるようになり、地獄絵には「血池苦処」として描かれるようになる[130]。真宗では蓮如が『御文章』内で多くの女人往生について論じているが、「血の池」には言及していない。

④願生と現世への不執着

この後おなつは、住持の勧化によって自分も領解し、同じ浄土に往生することができた。未だ娑婆の縁が尽きないので蘇生したが、往生の月日も決まっており安心してその日をただ待つばかりであると結んでいる。ここではおなつの今世に対する執着は全く見られず、おなつの母と同様の日常の過ごし方を送っていると考えられる。そのように浄土は希求されるべき処であるという論理であろう。各種の「往生伝」の往生者と同様の、現世への不執着と、死への不忌避の感覚がみられる。

第六項　終結

おなつの語りはここで終わり、

---

[128] ［平田徳，2001］
[129] ［金慧珍，2022］
[130] ［小栗栖健司，2011］

「此事は直におなつに逢ひて、くはしき噺を承り書付置くなれば、少しも相違なし」
と、この物語が創作ではなく事実であることが強調されている。当時の「聞書」とされるような物語に常套的な結びである。そして著者の言葉として、

「願くば是を見ん人聞ん人、みなみな随喜の思ひをなして同じく一味の信心にもとづき、もろ共に今度の一大事の往生を遂給へかし」

で終結となる。この後に、

「安永二年癸己年十月　　釋義貫聞書」

とあり、刊記となる。ここに記された安永二年十月（1773）は、おなつが予言した自身の往生の宝暦十三年三月（1764）から九年が経過しており、義貫がおなつに直接会って話を聞いたとすればそれは宝暦十三年三月以前の事であって、この書が出された安永二年には既におなつは往生していなければならないが、ここでおなつの往生の事実は一切書かれていない。事実性を高めるなら、宝暦十三年のおなつの往生を描くべきであると思われるが、何故かそれはなされていない。別項で述べるが、実在のおなつはこの版本が上梓された安永二年には存命であったため、版本でおなつの往生を記せなかったと思われる。事実性を高めるには顛末をうやむやにするしかなかったのではないだろうか。

これまでの内容で感じられたことは、この版本では、ストーリーは写本と同じではあるが、物語の進行よりも真宗の教義を伝え教化するという目的が顕著に表れていると言える。その勧化内容は当時の真宗教学を大きく離れることはなく、江戸時代の宗学同様、随所に強い蓮如教学が認められる。真宗江戸宗学の根底にあった蓮如教学のなかでも、和語である『御文章』が在俗にも理解しやすく、説教の場でも常に語られ門徒にも親しまれていたと考えられる。機法一体論や六字釈義、行信論等においては、すでに読者が知識を持っていることを前提としている如くに簡潔な説明をしている。実際この様なテーマは末寺でも法話の中で頻繁に語られていたのであろう。当時の門徒がある程度の真宗知識を備えていたことが察せられ、そのような門徒を読者に想定している可能性も考えられる。

この版本に一貫してあるテーマは「信心為本」であり、阿弥陀仏の本願と慈悲に対する信、浄土に対する信が根底に流れていると言えよう。版本の教学内容は真宗教学にかなり随順していると思われ、わずかに「魂の休め所」、「蓮華を分けて」、「血の池」などの真宗教義とは離れた表現がみられるが、これらは当時の一般の人々にとって日常的であったと思われる思想であって、根本的に教義に抵触するようなものではないと考えられる。すなわち、版本は真宗教団中央の視点で見ても問題視されるような記述がなく、真宗勧化本の中でも教団として認容可能な内容であったのではないだろうか。このことは、版本が教団中央に近い位置から発せられたという仮説を裏付けるものであろう。

小結

- 江戸時代に発刊された「おなつ蘇甦物語」版本には三種類の刊記のものが見られるが、安永二年の初版は「池田屋・柏原屋」版と考えられる。

- 作者「釋義貫」の名は他の著作としても見られず、この物語のみのペンネームの可能性がある。内容や語り口からは真宗の説教僧のような日常的に説教を行っていた人物であり、かつ当時の真宗教学を修めた者の可能性が高いと思われる。
- 内容として、住持の勧化部分には、蓮如『御文章』に類似する文言や、二種深信、機法一体論、六字釈義、行信論などの真宗教学の根本となる思想が簡潔に組み込まれており、真宗教学に合致した内容と考えられるが、「頼む」の用法にはやや曖昧さが感じられる部分がある。
- 終章のおなつ自身の語りは版本と若干の写本のみにある部分であり、版本で付加されたものの可能性が考えられる。ここではおなつ自身によって信心正因が語られる。
- おなつの真の往生については、物語上では版本の開版以前の事のはずであるが、記載はされていない。実在のおなつはこの時点で存命しており、記載できなかったものと思われる。
- 版本内容は当時の真宗教義に大きく抵触するものは見られず、むしろ教団中央が門徒に向けて発信する教義として合致するものである。これは版本が教団中央に近い位置で成立したという仮説を裏付けるものであり、版本の作者は学僧などでありながら、唱導に長けた者でもあったと思われる。

第二章　写本

この章では「おなつ蘇甦物語」の写本類の概要と、その相違や変遷、版本との差異について考察する。まず、写本というメディアの特徴を知ることは、この物語が写本で長く存続した理由を考察する上で重要である。また、版本以前に写本の「原典」があったことが推測されうるが、その不明の「原典」からいかに最古の写本二篇が生まれ、その後多くの写本類へと続いていく過程において、どのような変遷があったか確認し、写本の書写系統を浮かび上がらせていく。

第一節　写本とはなにか

ここでは近世の書物における写本の意味合いを知り、その中での「おなつ蘇甦物語」写本の作成目的と書写者・所持者について言及したい。

第一項　写本の持つ意義

近世は書物メディアの中において、版本と写本が共存する時代であったことが、中島[131]によって指摘されている。商業的な意図を持った版本と異なり、人から人へ写し継がれるのが写本であった。幕末の越前の歌人である橘曙覧（文化九年－慶応四年　1812 - 1868）の「独楽吟」の中に、

「たのしみは数ある書（ふみ）を辛くしてうつし竟へつつとぢて見るとき」

という、写し終えて製本した写本が完成した喜びを歌ったものがある。この歌の様に、様々な書物を書写するという行為は、当時日常的なものであったと考えられる。

堀川[132]は近世に根強い写本文化があったとし、写本が版本と共に広く作成され続けた理由について、

- 写本でないと流通できないテクストがあった
- 写本を版本より上位に見る意識があった
- 有名人あるいは公家・書家などの筆跡を尊重する意識があった
- 一般への流布を嫌うテクストがあった
- 多くの人が自分自身で書物の制作を行った

の五項目を挙げている。当時一般の人々も、多くが自身で写本を作成し、蔵書として身近な者に伝えるということが通常であった。

写本が必要になるという条件は、ひとつに原本が一時的にしか手元に存在しえないという事実があるはずである。その一時的な情報を長く留め置くという意図によって写本が作成される。写本の制作過程は以下の如くと考えられる。

① 原本Aの所有者（知人・師匠・寺院・本屋など）からAを借りる

② 原本Aを所持している間に書写し写本Bを作成する

---

[131] ［中島正二，2003］

[132] ［堀川貴司，2010］

③ 写本Bの完成後、Aを所有者に返還する

④ 写本Bを所有する

⑤ 写本Bを他者に貸し出し、他者はBを元に写本Cを作成する

このように、①～⑤の流れがループして繰り返されていく。作成された写本はその家に大事に保管されたり、時が経てば古書店などに売却されたりする場合もあったであろう。版本と異なるのは、貸借という条件が必要であることから、写本の流布は縁故による非商業的な場合か、商業的には貸本屋などを介するということである。中島も指摘するように、写本の貸借の内には「共同体の意識」が成立していたと思われる。中島は、

「写本は具体的な人間関係、 連帯感、共同体の意識の生成やネットワークの保持、強化、制限、 そして成員に対する束縛などの機能をも有するメディアなのである」[133]

とし、写本の作成には人と人との連帯感と束縛の二面の機能があったとしている。いわゆる絆意識ということである。そしてさらに中島は、写本は所持すること自体に価値のある調度品や贈答品でもあったと指摘している。そうなると写本は書庫の奥や仏壇の抽斗に保管され、人々の目に触れるというメディアとしての存在意義は失われてしまうことになるが、それが、長く保管され後世に残る理由にもなろう。しかし、筆者の所持する写本には、明らかに手で頻繁に頁を繰った跡と考えられる、かなりの変色が認められるものもある。一人の人が何度も読み返したのかもしれないが、多数の人々によって頁が繰られたか、元は貸本として機能していた写本もあったのであろう。「おなつ蘇甦物語」写本の中には貸本屋の蔵書印と思しき印の押されたものもみられる[134]。江戸時代においては庶民が娯楽読み物を読む場合は、本を買うよりも貸本屋や行商本屋から借りて、見料を支払って読む方が通常であったことが、長友によって指摘されている[135]。貸本屋は読者に人気のある草紙などの写本を自家で作り、貸本として貸し出すこともあった。地方であっても行商貸本屋が自宅まで巡回してくれるのを待てばよかった。貸本屋から借りて書写する場合には、そこに本に纏わる「共同体」はないかもしれないが、例えば真宗門徒であれば、真宗の説話を好んで借りるということもあり得るであろう。いずれにせよ、その手垢のついた写本は多くの回数手に取られ、読み返されたものと考えられる。

一方、当時の書物の在り方についても留意が必要である。塩谷は国文学者の前田愛の説として、

---

[133] ［中島正二，2003］

[134] 『但馬国おなつ物語』（安政二年 1856　架蔵）には「高井郡　五藤屋　寺内」の円形の蔵書印が表・裏見返しに複数押されており、貸本屋の蔵書印の可能性が考えられる。

[135] ［長友千代治，1982］p 19　長友は同書で、江戸中後期に全国一の貸本屋といわれた尾張大野屋惣八の蔵書二万余部を分析し、神・仏・儒・易などの内容のものが 2093 部と全体の約 9.8％あり、うち本願寺宗の仏書が 233 部を占めているとしている。仏書の全数は記載されていないが、その内写本が約 100 部あるとしている。

「江戸末期の庶民の読書は孤独な読書ではなく、一人の読み手を囲んで数人が聴き入る集団的な読書だったそうです」[136]

と記しており、書物というメディア自体の利用方法が当時と現代では異なることが指摘されている。この様に写本の読み上げによる購読が、なんらかの共同体の中で成されていたことも大いに考えられる。

一般的に版本として出版されない書物で、かつ学問や知識のために手元に保管したい書が、写本として書写されたこともあった。平田篤胤（安永五年－天保十四年 1776 - 1843）の『仙境異聞』（文政五年 1822）などは、写本でしか現存していない。篤胤の私塾「気吹舎（いぶきのや）」でその門人弟子達によって書写され、受け継がれていったと考えられる[137]。「気吹舎」は篤胤の著書の多くを版本として刊行しているが、広く読まれることを控えた書は写本でしか残されなかった。これも「共同体の意識」の一つと言ってよいかもしれない。『仙境異聞』は幽明界に行って戻ってきた実在の少年に対する聞書であり、奇譚であるから、出版して咎めを受けることを恐れた可能性もあると思われる。このように、広く外に流布することをはばかる「共同体の意識」も存在していた。

「おなつ蘇甦物語」の写本類でみると、前述の「共同体の意識」として考えるとそれは真宗の門徒という共同体が想定される。しかしながら秘事法門の如く、異安心として問題視されたコミュニティや、隠れ念仏のように禁教下でのものという様子ではない。あるいは真宗に限定せず、仏法に帰依する人々、あるいは来世の存在を知りたい人々としての共同体でもあるかもしれない。ここが不特定多数に向けて情報を発信する一方向性メディアである版本と異なり、小さな共同体意識を有する写本の特徴と言える。その中で書写し継がれてきたとしても、「おなつ蘇甦物語」の写本の分布は地理的にも広範囲にわたり、かつ安永以降、明治中期に至るまでの百数十年間という長期間書写され継がれているのも特異である。おそらくある共同体から別の共同体へと渡ったり、共同体の外へも広がるという、様々な伝搬があったと思われる。そしてそういった人々の意識には、「来世の存在」という問題があったのではないだろうか。

第二項　写本作成の目的

「勧化本」の名称提唱者の後小路は、勧化本の写本について言及し、それらが版本の写しであり、御講師の法話ノートであり、歴代住職の唱導の手控えとして、多くの寺院に所蔵されていることを指摘している[138]。また同氏によると、当時から大手仏書書肆であった永田調兵衛などは、版本の目録を作成し、それによる注文を受けて写本を作成していたり、見料を取って書写させたりしていたとのことである。しかしこれらはあくまで版本の写本であり、

---

[136]［塩谷菊美，2011］p 283　この前田愛の著書については引用前が記されておらず確認できていない。

[137]［遠藤　潤，2019］

[138]［後小路薫，増訂　近世勧化本刊行略年表，2004］

「おなつ蘇甦物語」のように写本独自の書写の流れが続くものは他に例を見ない。ここにはやはり何らかの「写本だけの持つ意義」があったと思われる。

現在まで残る「おなつ蘇甦物語」の写本には、その所持者の在所が記されているものもある。それは現在の京都府や大阪府、兵庫県、滋賀県など近畿地方から、愛知県、長野県、さらには版本の写本であるが、東北地方と思しき地名なども見られる。足立氏によると、おなつの故郷である豊岡市の旧家などにも所蔵されているとのことである[139]。おそらく地方の旧家や寺院などに所蔵されていて、未だ表に現れない写本も多数あると予測される。写本の分布が広範囲にわたる事の理由として、成田は、

「或は浄土真宗信仰圏の報恩講等で誦まれていたのではないか」[140]

と考察している。説法の場において僧侶がそのテキストとするという、「談義本」本来の役割や、講などの集りで読み上げられていたこともあったかもしれない。但し、主に僧侶が使用するテキストならば、読み上げのために片仮名漢字混じりで書かれていることが通常と考えられるが、「おなつ蘇甦物語」の写本はほとんどが平仮名書きである。しかし、在俗の人々自らが読み聞かせを行ったりしていれば、この様な平仮名書きの方が容易く読めたと考えられる。写本には漢字にルビを振っているものも多く、これは読み上げるため、あるいは読み書きの能力の優れた者からあまり達者でない者まで、様々な人が読む本であったことも大いに考えられる。また吉海も写本が長く書写され続けている理由を推察し、

「おそらく「富士の人穴」等と同様、書写することで御利益を得ると考えられていたのではないだろうか」[141]

としている。「富士の人穴」とは中世の草子であるが、近世以降富士信仰の経典のような位置づけになり、書写したり読んだりする事によって富士に参詣したと同等の御利益があるとされたため、近世から近代まで非常に長く書写され続けてきた。実際に「おなつ蘇甦物語」の写本では、「富士之人穴記」と合綴されているものも存在している[142]。しかし自力を忌む真宗門徒であれば、他宗における写経のように、何らかの「御利益」のためにこの物語を書写するという意識は原則的にはなく、真宗寺院もそのような行を勧めるということはないはずであるが、実際はそのようなことも行われていたのかもしれない。真宗門徒内では、おそらく所持するため、あるいは人前で読み聞かせるなどの明確な目的があって書写された

---

[139] ［足立実，1980］
[140] ［成田守，2001］
[141] ［吉海直人、上田かおり，2001］
[142] 古書店サイトに出ていたもので、入手できなかったため内容は未確認であるが、『但馬國於夏物語』が『富士之人穴記』、『本願寺代僧智空書上ル一件写』、『蓮如上人金ヶ森道西江御示御文』、『親孝行になるの傳授』と共に一冊の写本とされていた。データによると嘉永七年・安政三年写とある。（「日本の古本屋」HP https://www.kosho.or.jp/products/detail.php?product_id=445351583　2023 年 2 月 26 日閲覧）

というのが、写本が長く作成され続けた理由としては最も考えやすいであろう。写本の中には、

「此物語リ兼而聴聞せし通一身同心の安心かくこそ有へけれ女子男子ニかきらす若シ人々の御法義のたねニともと長本ニ書少し略しる給りなり」[143]

「是者誠尊御書ニ而御座候者一見仕衆中敬而拝見セヨ」[144]

などの文言が巻末に記されているものもある。多くの人にこの物語を知ってもらう事を勧めており、敬って読むべしとしている。講中などにおいて読み聞かせたりすることを想定していることも考えられる。

第三項　写本の担い手

ここで「おなつ蘇甦物語」のいくつかの写本を通して、その記載事項から担い手を推察することを試みたい。

①　『但馬国福田村於夏物語』（年代不明）[145]

この写本は初期のものと比較してもかなり多くの追記と思われる内容がみられ、年代は下がるものと推測される。裏表紙に「畜妻肉食論」という漢文の書かれた半紙の裏が透けており、写本作成時に何かの写しの反故を再利用したものと思われる。「畜妻肉食論」は『真宗与奪鈔』（著者不明　宝永三年 1706）の別名『畜妻噉肉辨』あるいは真淳『食肉畜妻辨』（寛政九年 1797）[146]とも思われるが、同一か否かは不明である。知空『真宗肉食妻帯弁』、円澄『真宗妻帯肉食儀』、仰誓『持妻肉食弁惑偏』[147]をはじめ真宗の妻帯肉食についての弁明である論書は江戸時代に多数著されており[148]、この写本も真宗の宗旨のものとも思われる。この写本は巻末に

「此書ハ眼の前の事故書造テ同行の信心の種に伝エばん通り然他宗の人ニ見すへからすかへりて誹謗の罪を得せしむ能々人をも所もわきまへて歓びつたへたもふへき者也」

とあり、何らかの批判を警戒し自宗以外の人への開示を禁止し、開示する相手を選ぶよう指示している。この写本は吉助の宗旨を「浄土真宗本願寺派」と本願寺派まで記していたり、また文中で「御逮夜」を「をたんや」と表記しているところが特徴的である。「をたんや」は安芸門徒での「御逮夜」の呼称であり、この写本が安芸門徒内で作成され、かつ読まれていた可能性が考えられる。

143　『但馬国豊岡近所福田村おなつ物語』（享和二年・1802）龍谷大学蔵）

144　『但馬国福田村物語』（安永八年～天保十二年まで複数回書写　京都大学蔵）この写本は吉助の宗旨を「一向宗」と記しており、真宗門徒以外による作成の可能性も考えられる。

145　香川大学蔵

146　［石川力山，1996］

147　いずれも『真宗全書』46 巻（蔵経書院，1914）国立国会図書館デジタルコレクション

148　［西村玲，2018］p130

② 『但馬国福田村おなつ蘇生物語』文政十二年(1829)[149]

この写本は奥書部分に、

「文政十弐年　巳丑九月写之　武州比企郡今泉　日野屋要命　邦貞（花押）[150]」

との記載がある。現在の埼玉県比企郡吉見町や東松山市などに今泉という地名が複数残るが、いずれかにあった「日野屋」が依頼し、「邦貞」が書写したということであろう。一方この写本の所持者名は裏表紙に本文とは異なる書体で「江州鉴懸中宿　岡要八」と記されている。「鉴懸」は「鎌掛（かいがけ）」の旧称と考えられ、現在の滋賀県蒲生郡日野町鎌掛近辺であり、近世は宿場町で近江日野商人の栄えた地域であった。日野商人は多店舗経営の手腕に富み、関東各地にも支店を持っていたようで、「日野屋」の屋号も近江日野との関連を匂わせる[151]。この岡要八という人物がこの写本を日野屋から購入したのか、日野屋の関係者なのかは不明である。鎌掛には「岡家住宅」という登録有形文化財があり、岡家は関東で醤油を醸造していた日野商人とのことであった。日野をはじめ近江商人には真宗の篤信家が多く、特に日野商人は江戸時代に東山道を経由して北関東に支店を広げ、醸造業などで財を成した。そこで雇用される越後杜氏も真宗門徒であり、その職業倫理も真宗教説に基づいていたとされる[152]。ここでも真宗門徒という共同体内での写本の流れが想定されうる。

③ 『但馬国於夏物語』（安永四年 1775）[153]

一方、写本に書き込まれた文言を見ると、真宗門徒のイメージから逸脱したものも見られる。最古の写本の一つである『但馬国於夏物語』は、最終丁表に「仏法之元祖略歳代記」が書き込まれている。そこには「聖徳太子千百五十五年」から「一休和尚弐百三十二年」まで十九名の各宗の宗祖や高僧の入滅後年数が記されており「右ハ安永四年乙未まで」と結ばれている。各々の年数は安永四年（1775）から計算してほぼ正確である。所持者はなぜ真宗のみならず、このように様々な宗祖や高僧の入滅後年数を知りおく意味があったのであろうか。真宗にこだわらずに何らかの追善供養などに関与することを、この所持者が考えていたとも思われる。

149　架蔵

150　この花押は当時武家から僧侶、学者まで広く用いられた明朝体と言われる型で、「貞」の字がデザインされている。

151　群馬県玉村町に「日野屋」なる鎌掛の日野商人による醸造家があり、多くの支店を持っていたとのことである。比企郡にも近いが、家名は瀬川家であり岡家とは異なる様である。

152［窪田和美，2006］

153　架蔵

④　『来迎和讃/芳野往来/東海道往来/おなつ蘇甦物語/一枚起請文』（天保四年 1833）[154]

版本の写本が「来迎和讃」や「芳野往来」などと共に綴じられているものである。この写本は冒頭にいろは歌や和歌などが列記され、「来迎和讃」の後に「芳野往来」と「東海道往来」、「おなつ蘇甦物語」（版本の書写）が閉じられ、その末には「書主吉郎　十七歳書」と記載されている。教科書の総称でもある「往来物」をはじめとするその雑多な内容からは、読み書きの練習用のものであった可能性も考えられる。次に「一枚起請文」が記され、最後の二丁にはメモ書きのように「光明真言蔭」が記され、さらに「願以比功徳平等施一切同発菩提心往生安楽国ヲ唐音ニテヨム」と、回向句と思しき書き込みもあり、浄土宗、真宗、真言宗からの様々な文言が残されている。まるでこれらを何らかのお守りか、呪文としての覚書として記したような様子である。書体の差異から、写本を作成した「吉郎」と、これらを書き込んだ者は別々とも思えるが、この写本のごとく、真宗の思想からは逸脱する様相の写本もみられる。

これらの如く、江戸時代の庶民の手元にあったと思われる資料を見ると、彼らが自家の宗派の教義にさほどこだわっていない様相が垣間見られる。もちろん地域性もあったと思われ、真宗門徒内でのコミュニティも想定されるが、たとえ門徒であったとしても、おそらくその多くはいわゆる「妙好人」にイメージされるような篤信の真宗門徒ではなく、彼らが現代人と同様に、「御利益」のあるものを宗派の境界なく取り入れたり、所持したりしていた様相がうかがわれる。家制度の確立と寺請け制度により各家の宗旨は決められていても、自家の宗旨に拘らない人々も多く、またその信仰の規定や制限も公にはなされていなかったことが鑑みられる。よって吉海が推察していたように、「おなつ蘇甦物語」を書写・所持することによる「御利益」を期待した真宗門徒も、あながちいなかったとは言えないであろう。

近世の浄瑠璃は元来説教から派生したものであるが、その中で有名な近松門左衛門『女殺油地獄』（享保六年 1721）には、「願以此功徳　平等施一切　同発菩提心　往生安楽国」と真宗の回向句や和讃からの引用などがそのセリフの中にあるように、登場人物は真宗門徒である。しかしその筋立ての中に、観音信仰や蔵王信仰が盛り込まれていることを石田は指摘し、

「当時の庶民の、一切合財取り込んだ御利益信仰が混在している」[155]

と述べている。おそらくこれは当時の人々にとってはごく自然な思想であったと思われる。版本『おなつ蘇甦物語』にはこのような雑多な信仰の混合はもちろん見られない。版本は真宗教義に沿って書かれ、本来の勧化本の役割をなすものであったといえよう。しかし、現在残る写本の多くは版本とは異なる内容を持つ、いわゆる写本系の写本である。版本は現在の残存の数からみても、かなりの冊数が刷られていたと考えられ、当時は割と容易く手に入る

---

[154] 名古屋大学蔵　国書データベースにて公開　裏表紙に「三州棚尾村　持主　千具羅　吉左」とあり、書写者と所持者は別のようである。棚尾村は現在の愛知県碧南町。

[155] ［石田瑞麿，1988］p 374

ものであったと考えられるが、写本はある共同体を介してしか入手できないという、貴重性と連帯性を持つものであったのかもしれない。また、真宗教義に合致した版本よりも、この写本系の物語の方が、人々にとって親近感があり、好感をもって受け止められたような印象がある。あるいは人々にとって版本は、前述の石田のいう「説教臭のある」物語であったのかもしれない。写本のストーリーこそが真実であって、版本は真宗教団中央の検閲を受け勧化本として改変されたものと思われていた可能性もある。いずれにせよ、なぜ写本は写本系のものばかりなのか、その理由については簡単には推測できないが、後にこの物語の写本と版本の比較の部分で考察したい。

第四項　書写者と所持者

写本の書写者は所持者と同じとは限らないことにも注意が必要である。第三者に依頼して書写させた可能性も有り、さらに江戸期の本屋は本の販売に加えて貸出や写本の作成も行っていたことが知られており、ここで書写を請け負っていた職業的書写者の多くは僧侶であったと言われている。僧侶は読み書きに秀で、専門語にも明るい事から、当時の僧侶の副業として、本屋の依頼を受け写本を作成するということは日常的にあったとされる。『伽婢子』や『三部経鼓吹』の作者浅井了意（慶長十七年？－元禄四年 1612？－ 1691）は浄土真宗僧であるが、文筆家として世に出る以前は同様の書写の副業も行っていたとされる。

「おなつ蘇甦物語」の写本をみると、その書写者と所持者が同一と思われるものと、異なるもの、さらにどちらの名も記されないものも多く存在する。その中には明らかに自分自身で所持するために書写したような、振り仮名の書き込みがあったり、字も走り書きで改行もしていない作りのものや、写し間違いを縦線で消し書き直しているものも見られる。また、製本の状況にも違いがあり、油紙や厚紙の表紙を当てて四つ目綴じされた、版本に劣らない装丁のものから、簡単に紐で結んで綴じられただけのものや、書写時に袋綴じ部分のスペースを考慮しなかったためか、各丁の最初と最後の行が半分ほど綴じ目に隠れてしまっているものなどもある。これなどは普段写本を作成することのない一般の人々の手による写本であろう。

写本の中には書写者と思われる署名があるものがみられる。平田によると、最古の写本『但馬国於夏蘇生記』[156]は、内題『但馬国於夏蘇生記』の後に、

「拝写するもの也　保貞（花押）」

と記載があるとのことである。「拝写」とあるので、「保貞」はこの原本を借りるなどして書写したうえで、写本を自身で所持していた可能性があると思われ、書写者と所持者が同一と考えられる写本の一つである。平田はこの「保貞」について、その名の「貞」の字が浄土宗の僧侶に多く使用されることから、「浄土宗の僧」と推測し、この物語の出自に浄土宗の関与を想定している[157]。対して、年代は下がるものの、前述した『但馬国福田村おなつ蘇生

[156] ［平田厚志、平田徳，2012］
[157] ［平田徳，2001］

物語』[158]（文政十二年 1829）にも「邦貞」という書写者名がみられる。この写本は流麗な崩し字で書かれたものであるが、「日野屋要命」とあり、「日野屋」が「邦貞」に依頼して書写させたことが察せられ、また花押があることからこの「邦貞」が何らかの地位を持つ者、あるいは職業的書写者などであった可能性が考慮される。この書写者にも「貞」の字が入っており、平田の指摘する「保貞」同様「邦貞」が僧侶であったとも考えられるが、この写本には「五障」が「後生」、「三従」が「三生」と誤記されていたり、「正定聚」とあるべきところが「清浄衆」となっていたり[159]と、仏教語の間違いが見られることから、たとえ真宗僧以外であるとしても、またこの写本の原本がすでに誤記されていたとしても、この書写者が僧侶であった可能性は考えにくいと思われる。和田は写本でのみ残る勧化本「明法房物語」について論じており、その書写者が仏教語や人名に当て字を用いていることから、これら写本が在家の間で作成されていったことを指摘している[160]が、「おなつ蘇甦物語」の写本についても同様の事が考えられる。『但馬国於夏蘇生記』の「保貞」も僧侶であったか否かは確認できず、この名から写本を浄土宗と関連付けるのは早計と思われる。

前述の如く、「おなつ蘇甦物語」の写本の書写者は所有者と異なる場合もあり、職業的書写もあった可能性がある。あるいは本屋などに作成を依頼したりしたものあるのかもしれない。しかし多くの写本では書写者と所持者が同一と考えられるものである。作成された写本がやがて他の所持者に所蔵されていった可能性もある。しかしいずれもそのほとんどが一般の人々であり、前述の如く門徒内で回し読みするか、あるいは講などで読み上げたり、大事に所持していたりしていたことも推察される。談義本のような僧侶の説教用テキストとして寺院が所持していたこともあるだろうが、僧侶用に作成されたものではなく、基本的には写本の書写者も所持者も、多くが在家の人々であったと考えられる。そして彼らは必ずしも真宗門徒ではなかったかもしれない。これは、上記の表記の間違いや、吉助の宗旨を「一向宗」や「本願寺宗」等と表記しているものがあることからも想起できる。

第二節　「おなつ蘇甦物語」最古の写本二篇の比較

ここでは現在確認できる最古の写本二篇である、安永二年（1775）『但馬国於夏物語』及び『但馬国於夏蘇生記』の内容を比較してみる。いずれも版本出版後二年後のものであるが、その勧化内容についても出典等確認していく。さらにそこから写本の原典と版本からの影響の有無についても考察する。

---

[158] 架蔵

[159] おそらく原本では「しやうじやうじゆ」などと平仮名で書かれていたものと考える。ほとんどの写本でここは「極楽の人数」等と記され、正定聚の語は見られないが、『但馬国福田村於夏物語』（年代不明　香川大学蔵）には「正定聚」と正しく表記されている。安芸門徒の「をたんや」という語の出てくる写本である。

[160] ［和田恭幸，2016］

第一項　体裁

『但馬国於夏物語』（以下『物語』と略記する）は平田が『但馬国於夏蘇生記』（以下『記』と略記する）を翻刻掲載した 2012 年の時点[161]では発見されていなかったため、平田はこれについては言及していない。この写本は筆者が 2019 年に、たまたまネットオークションで発見し購入したものである。内容や文言は『記』と非常に近いが、後半部分にいくつかの大きな差がみられる。

『物語』の装丁は半紙四ツ目袋綴本、本文二十七丁である。本文共紙表紙と思われるが表紙には光沢がある。題箋はなく表紙に直に墨書縦書きで、

于時安永四年未中穐下旬
但馬國於夏物語
珍敷極楽参蘇生証拠

となっている。そして本文一丁の一行目に内題があり、

但馬国於夏蘇生記

と、『記』と同一の題名が記されている。当時この物語が『但馬国於夏蘇生記』と表記されることが標準であったか、あるいは原典となった写本がこの題名であった可能性が考えられる。ちなみに版本では「そせい」に「蘇甦」の字を当てているが、写本ではすべて「蘇生」という現在と同じ表記を用いている。通常、「蘇甦」では「そせい」とは読まないはずであり、「蘇甦」の「甦」の字を略字として「蘇生」としたのであろうか。管見のかぎりでは、写本で「蘇甦」が題名に使用されているのは、年代不明の「蘇甦物語」[162]のみであるが、これは版本と構成が一致し、一言一句同じではないものの版本の写本化と思われるものであるため、やはり「蘇甦」は版本のみの表記と思われる。

『物語』の表紙と本文の字体は同一人物の筆跡のように思え、いずれもややごつごつとした楷書体で書かれている。最終丁には「仏法之元祖略歳代記」とあり十九名の各宗宗祖の忌日が表として表されており、裏表紙には「高須黒川家所持」[163]とある。

一方、『記』は平田[164]によると、滋賀県長浜市の真宗東派門徒の旧家の蔵書であり、講の場で読まれていたものとのことである。装丁などは不明であるが、外題は「但馬国於夏蘇生貴」となっており、内題に『但馬国於夏蘇生記』と続いて、

「拝写するもの也　　保貞（花押）」

とあるとのことである。このように花押の入った書写者名があるのは、「但馬国福田村おなつ蘇生物語」（文政十二年　1829）の「邦貞（花押）」があるが、こちらは奥付の部分に記載

---

161 ［平田厚志、平田徳，2012］
162 架蔵
163 「高須」という地名については、現在の岐阜県海津市（現在真宗東派が多く本願寺派の寺院はない）近辺に元高須藩があったが、同様の地名は兵庫県高砂市などをはじめ各地にもあり、いずれの「高須」かは特定できない。高須藩には幕末に『高藩紀事』という高須藩の記録を著した黒川三畏（天保三年生）という学者がいたが、関係は不明。
164 ［平田厚志、平田徳，2012］p130

されており、職業的書写者を想起させる書き方である。『記』では内題の直後に書写者が書かれているようだが、通常、書写者や所持者名は巻末に記すことが多いと考えられ、特殊な印象がある。他人のために書写したものなら、このように巻頭に書写者名を記すことはないと思われ、「拝写するもの也」とあるので、保貞が自ら原典を借りて書写し、自身のために保持していたと考えられる。この「保貞」を平田は僧侶と想定している[165]が、寺院名などは記されていない。通常寺院蔵書となる場合は「〇〇寺」と併記されると思われるが、それはないようである。巻末に「安永四」と年号のみが記されているようである。

第二項　導入部分

これら二篇の書き出しはいずれも、

「爰に但馬国豊岡と云所ハ京極甲斐守殿の城下也」

と、但馬国豊岡藩が京極家の領地であることが記されている[166]。この記述は版本にはないが、写本にはしばしば見られるものである。この領内に福田村という在所があって吉助という「身上宜敷」百姓がおり、その宗門は「浄土真宗」であるとする。他の写本では「浄土真宗本願寺門派」[167]等と表記されるものもあるが、この二篇ではそれは記されない[168]。吉助は「豊岡真光寺の門徒」とされている。吉助は『物語』も『記』もほぼ同様に、

「無二の信者也。念仏相続の人なり」

と表現されるのに対し、その妻おなつは、

「夫に変り大不信心者にて殊の外念仏嫌至極放逸者也」

とされている。吉助はそれを嘆き、

「汝ハ未来の事を思はぬ者かな。其様に念仏嫌ひでは必定地獄の罪人なり」（『物語』）

と、ここで早速「地獄の罪人」が表記されるが、この部分は『記』では見られない。版本でもこの語は現れず、吉助は来世におなつと引き別れる事を憂慮して念仏を勧めるのだが、『記』以外の多くの写本では、吉助はおなつが地獄へ落ちる事を心配しており、おなつに念仏を勧める動機が異なっている。しかしおなつは、

「終に家焼き人殺シハせず、さのみ死だり共地獄ゑも参るまじき。別に罪もなし」（『物語』）

と聞き入れない。ここは『記』もほぼ同様であるが、流れからいくとこのおなつの返答は、『物語』のごとく吉助が堕獄を恐れていることの答えとしての方が妥当に思われる。『記』

---

165 ［平田厚志、平田徳，2012］p446

166 京極家は寛文八年(1668)より廃藩置県まで豊岡の藩主であった。ちなみに豊岡城は京極家が入封する先年廃城になっており城はなく、京極家は陣屋で藩政を行う無城大名であった。

167 『但馬国福田村於夏物語』（年代不明・香川大学蔵）

168 この理由について、これら二編の写本の所持者が真宗東派門徒であったということも考えられる。少なくとも『記』の現所蔵者は東派門徒とのことである。

で前述の部分が抜けているのは、意図的に削除したのか、たまたま書き落としたのか不明だが、版本でも同様であるところからは、『記』と版本の何らかの関係を想起させる。

この部分では「念仏きらひ」、「念仏を申せ」、「念仏申心」等の「念仏」が多用され、「念仏を申す事」がすなわち往生の因であるようにもとれる。

第三項　住持の勧化－罪業と地獄

吉助は旦那寺真光寺の住持におなつの勧化を依頼する。吉助宅に来訪した住持は当初からおなつに向かい、

「扨而今の世の人は悪斗つくり仏を頼ぬ人ハ皆々地獄へ落ル之」(『物語』)

と、ここでも早速「悪」と「地獄」が住持から語られる。また、「頼む」という語がここで使われている。ここは『記』も同様である。直前に吉助が住持に対しおなつの教化を依頼する場面でも「頼む」が使われているため、ここの「頼む」の意が読者に「依頼」と受け取られる可能性があると思われる。

さらに住持は、

「其中にも分ケて女人ハ三世の諸仏にきらわれ、五障の雲あつく三従のきり立登り、此世にては罪壱つも作らぬと思ても、じたひが重き罪人」(『物語』)

と、「悪ばかり作る人」の中に「女人」を提示し、五障を雲、三従を霧にたとえている。これは版本でも同様であるが、「三世の諸仏にきらわれ」は写本のみの表現である。蓮如は女人について「五障三従」と共に「三世の諸仏にすてられ」という語をしばしば用いている[169]。「其中でも分けて女人は」の部分は、初期の写本より約三十五年前の元文五年（1740）に出版された西穏伝阿『女人愛執恠異録』下巻の終章「道宣禅師浄心戒勧云女人十悪」の解説にある、

「三世の諸仏に見捨てられ、十方の浄土にも入られず、（中略）然るに西方の教主阿弥陀如来是を不便におぼしめされ、一切の女人等、われだに見捨てば何れの世にかうかむ瀬あらんと思召して、十方衆生と誓ひたまへる第十八の願に、男女ともにこもれども、殊に三十五の願を立させたまひぞかし」[170]

の言い回しに類似している。この『女人愛執恠異録』は女性の妄念や嫉妬などから起こる様々な怪異を題材とした勧化本であり、著者とされている浄土宗僧の伝阿は『孝感冥祥録』の註釈も行っているが、伝阿はこの書の序文に『孝感冥祥録』（刊行は享保十九年・1734）と『女人愛執恠異録』の原本を同時に入手したことを記している。これらは何れも非常に広く読まれた勧化本であったと考えられる。『孝感冥祥録』は「おなつ蘇甦物語」写本の極楽

---

[169] 「女人の身は十方三世の諸佛にもすてられたる身にて」『御文章』二帖一　［浄土真宗聖典全書刊行委員会，2011］五 p94　他にも多くの同様の表記が同書の『御文章』、『御文章集成』内にみられる。また覚如、存覚の著作にも「五障」・「三従」・「諸仏に嫌われ」の表現がしばしば見られる。

[170] ［西田耕三校訂，1990］

描写とも関係があると思われるが、これは第四章にて論ずる。版本ではこれほど細かく女性の罪業について言及されておらず、写本に特徴的であり、かつ浄土宗系の勧化本を元にした可能性が推察される部分である。但しこの部分は初期の写本二篇とも、すなわち『記』にもあるものの、『記』系統と思われる後続の『但馬国豊岡近所福田村おなつ物語』[171]（享和二年 1802）と写本系の版本『無為都土産』（嘉永四年 1851）、明治期になっての写本『但馬国福田村於奈津蘇生物語』（明治七年 1874）等には見られない。この系統の写本は版本と類似性の指摘できるものであり、版本の影響下に削除された可能性もある。

写本ではここでまず「女人自体が罪人」という論理が展開されるが、版本では先に現世の無常と十不善業の存在が提示される部分である。

そして、『物語』では

「先地獄へ落ル、極楽へ参度いと願人ハ」

という文言が続くが、これは『記』では

「先地獄へ落ちまい、極楽へ参り度と願ふ人は」

となっており、『物語』が誤記したものと考えられる。この「まい」は通常では打消しの意思を表す助動詞であるが、地方によっては「まい」を「意思」の意味で使う方言[172]があるため、『物語』の書写者が意味を取り違えた可能性もあるかもしれない。[173]ここでは「まず地獄へ落ちないためには」という堕獄回避の目的が提示されている。そのためにどうすればよいかがこの後順々と話される。更に、『物語』、『記』ともほぼ同様に、まずはどのような者が悪趣へ落ちないかが語られる。

「一生の間一切の事に腹をたてず、欲を起さず、無理非道をいわず、信心を第一にして、我身より人の身を大切に思ひ、食物有ラハ分ケて貧成者にあたへ、寒かる者にぬひできせ、我子より人の子をかわゆがり、我レを人がにくむとも我ハ人をにくまず、人の難儀を見てハすくひ、人の能事を見てハ我身共に悦び、言葉にも人をだまさず、虚言をいわず、けいはくついしやうをいわず、少の物も人の物を掠ず、元より不儀を働ず、第一親に孝をつくし、主人へ忠儀を尽し、兄を敬ひ弟を哀み、是を今日の五常ト云。其上仏法を大切に信ずる人ハ悪趣に沈む事を免かるべし」（『物語』）

上記の如く、「五常」と書かれているが、仁義礼智信の五常に忠孝悌も加えた八徳と、さらに十悪の偸盗、妄語、両舌、悪句を行わないことが悪趣に落ちない条件として組み込まれているようである。「信心を第一に」とはあるものの、ほぼ全て社会的な倫理である。信心正

---

[171] 龍谷大学蔵

[172] 現在でも愛知や長野など中部地方や香川の方言では「～まい」は「～しよう」の意味で使用される。

[173] 他にも『物語』で誤写したと思われる部分として、『記』で「本願の称名をきらひ申さぬのみならず」とある部分が『物語』では、「本願の称名を嫌ひ申のみならず」と「申す」の否定がされておらず、意味が変わってしまっている部分がみられる。

因は示されず、「仏法[174]を大切に信ずる人」という明確でない条件が付くのみである。ここは版本が往生の要件として、阿弥陀仏の本願を信じ慈悲に縋ることを提示したのとは、大きな差異と言えよう。この「五常」は儒学の思想であり、啓蒙的な仮名草子[175]などに盛んに主張されていた。その中には仏教批判の書も多くあったが、それらに対し仏教では、世俗倫理を守る事は往生の要件とする論説を以て対峙した。同様の思想は浅井了意の『勧信義談鈔』（慶安二年 1642）などにもみられる。またおなじく慶安年間に東本願寺門主准如は「諸国惣坊中、同惣門徒中」に宛てて五か条の「門徒の掟」というべきものを示しているが、そこには、

一、　諸仏、菩薩、諸神などを疎略にすべからず

二、　諸宗、諸仏を軽んずべからず

三、　仁義礼智信を弁ずべし

四、　四恩を忘るなかれ。その四恩とは一は父母の恩、二は三宝の恩、三は国王の恩、四は衆生の恩これなり

五、　妻子を扶持し、身を治め、後世の道を知るべし

とあり、これらを門徒は守るべきであると記している[176]。

この後各悪業とそれを犯した者が落ちる悪趣が次々と提示される。以下に『記』と『物語』の悪業と悪趣について表に示す。

表 1　悪業と悪趣の対照表

『但馬国於夏蘇生記』	『但馬国於夏物語』	悪趣
心の儘に腹を立、しんいをもやす	心の侭に腹を立て瞋恚をもやす	地獄
欲心のふかき	欲心の深き	餓鬼道
口にして無理非道をいひ、人の難儀を思はぬ	愚痴にして無理非道をいひ、人の難儀を思わぬ	畜生道
ただ人の物をほしく、我物はおしく思ふて、ほどこす心のなき者	只人の物をほしく、我物をおしく思ふて、ほどこす心のなき者	餓鬼道
人の身より我が身を大事に思ひ、ひんなる者にほどこす事なく、有がうへにも、ためたし、もちたしとおもふ	人の身より我身を大切に思ひ、貧成者に施事なく、有ルが上にもためたし持たしと思ふ	畜生道
人の子はあしくとままよ、我子さへよければとおもふ	人の子ハ悪敷とままよ、我子さへよければと思	畜生道

174 『記』では「仏法」が「仏神」となっている。

175 これらの仏教批判については別章で述べる。

176 ［中村元　他，1972］第二章「仏教と民衆生活」圭室文雄著述部分　p 74

気に入らぬ人をそしり、にくみ人前ではおもはぬけいはくをいひ、人をだまし、少ばかり手前のために能き事あれば、人の身の上つぶれうが死のふが、かまはずかえつて悦び、或は我身より勝てりはつなものを、にくみそねみする人	気に入ぬ人をそしりうらみ、人の前ては心に思ハぬけいはくを云ヒ、人をだまし、少ても手前の為に能事あれバ人の身上はつぶれうが死のふがかまハず却て悦び、或ハ我より利発なる者をにくみそねみする人	地獄
たまたま善根をして寺に参り、或は物を供養すれ共、仏へ恩にきせ、住持にただやるよふにおもふ。又人に物をやり、くはすれ共、実に人を思ふてせず、遣るはもらふため、くはするはくふため、我身をよく思はれんとおもふて名聞利養の為にする善根で、却て悪の因となる	たまく善根をして寺へ参り、或ハ物を供養すれ共、仏に恩ヲきせ住持に唯やるやうに思ヒ、又物をくわすれども実に人を思てせず、やるハもらふ為くわするハ食為、我身をよく思ハれんと名聞利養の為にする善根は返而悪業の種と成	悪
仏のときおかせられた事を疑ひ、善人をそしりわらひ、出家を麁末にして、寺道場の物をのみくい、出家の物をかりてかへさず、少にても仏神の物を掠取者	仏の説キ垂せられし事を疑ひ、善人をそしり笑ひ、出家を謗リ粗末にして、寺道場の物をのみ食、出家の物を借りて返さず、少シにても神仏の物を掠取	地獄
惣じて人の物を取かすむる	惣じて人の物を取かすむる	黒縄地獄
殺生蚤蚊に至る迄、ものをころす	殺生蚤蚊に至迄物を殺	等活地獄
主人をころし、親をころし、仏神をそしり、<u>堂塔をはきやくし、法をそしり、僧をにくみ、</u>或は兄弟中悪敷、夫の心に背き、世間の人を不実に付合、ほしひままに打くらし、ものの命を殺せば	主人を殺シ、親を殺シ、仏神をにくみ、或ハ兄弟中悪敷、夫の心に背き、世間の人に不実に付合	『記』等活地獄 『物語』今世から地獄の人数
不思議をなし、人を惑はすたぐひの人		叫喚地獄
父母に不孝なる人		無間地獄
仏法をそしる人		阿鼻大城
後生のことを思はず、今日の世事斗を所作として、帰依仏、帰依法、帰依僧の三宝をそまつにして、生	かりそめにも後生の事を思わず、今日の世事斗リを所作として、帰依仏、帰依法、帰依僧の三宝を粗	『記』今世から悪趣の人

れ付の心はなほらぬものじやとうちなぐり、仏神の恵みにて天地の間に出来る物を、あく迄むさぼり打喰ひ、又欲に迷ふて仏恩を悦ばず、今を知らぬ命を持て、己に寿命の限り来らば、	末にして、生れ附の心はなおらぬ者じやと打なぐり、仏神の恵ミにて天地の間に出来ル物をあくまで打食ひむさぼり、又欲に迷ひて仏恩を悦ハず、今をも知らぬ命を持て、己に寿命の限り来らハ、	『物語』此世から地獄の人数

表のごとく、『記』、『物語』ともに非常に似た文章である。しかし、『記』では等活・叫喚・阿鼻・無限地獄という特定の地獄に対応する悪業が記されているが、『物語』ではこれがなく、さらにこの部分は後年の多くの写本でもみられない。管見の限りこの部分があるのは、『記』に加え『但馬国豊岡近所福田村おなつ物語』[177]（享和二年・1802）に、

「ふ儀をなす人きよくわんちこくに落るなり。おやにふ孝をする者むけんしこくに落るなり」

という簡略化された記載があり、また明治になって作成された『但馬国福田村於奈津蘇生物語』（明治七年 1874）に

「仏法をそしりうたがふ者ハ無間地獄へ落るなり」

とやや異なるが無間地獄が提示され、また同様の明治期の『但馬国於夏物語』[178]（明治八年 1875）に、

「親に不幸成者ハむけん地ごくにおつる、仏を仏法をそしりあるいハうたがいの心深人ハあび地ごくにおつるなり」

がある。上記の明治の二篇はいずれも終章のおなつの勧化の語りなどのある、『記』と類似点の多い写本である。また、「堂塔をはきやくし、法をそしり、僧をにくみ」（表の下線部分）は所謂仏法僧に対する悪であり、「法をそしり」は誹謗正法にあたるが、この三宝に対する悪は『記』でのみしか見られない。

『往生要集』によると、第二「黒縄地獄」は殺生や偸盗を犯した者、第一「等活地獄」は他の生き物に対する殺生等をした者、第四「叫喚地獄」は偸盗、邪淫、殺生、飲酒をした者が落ちる地獄としている。また第八「阿鼻地獄」は五逆や誹謗に加え仏への供物を盗んだ者などが行く最下層の地獄であり、「無間地獄」と同一[179]であるはずだが、『記』では別個に書かれている。江戸時代に発刊された一連の「仮名書き絵入り往生要集」では、文章はかなり『往生要集』に即しているが、「第九阿鼻地獄の事」としてなっており、その冒頭に

「九つにあびぢごくといふハ別無間ぢごくなり」

と記されている。

---

[177] 龍谷大学蔵

[178] 『但馬国於夏物語』明治八年（架蔵）

[179] 「阿鼻」は avīci（Skt）の音写であり、絶え間ない事すなわち「無間」の意を持つ。

また、畜生道は無慚の者が落ち、餓鬼道はさまざまに別れてはいるが、財貨のために生き物を殺す、食べ物を一人占めし他人に与えない、他人のものを横取りするなどの行いをした者が落ちるとされている。しかしここでは『物語』も『記』も餓鬼道と畜生道の因については明確な区別はないように感じられる。ちなみに極楽描写において多くの類似点が見いだされた『孝感冥祥録』とも比較してみたが、この部分においては類似点は見られなかった。

前述のごとく、五逆はもとより、軽犯罪行為や、行為としては罪ではなくても心理的な不善までが三悪道の因と説明されている。『往生要集』ならびに「仮名書き絵入り往生要集」にはここまでの細かい罪業の記述はないが、『孝感冥祥録』には「親にたてつく」、「魚を釣る」、「子供の頃に畑の豆を盗む」などの行為が地獄の因として挙げられている。近世の勧化においては、当時の人々にとって誰しもが経験あるような些細な悪業を挙げて、自身の罪科を気づかせる意図があったと思われる。

『物語』ではこの後、

「己に寿命の限り来らハ先程より~~□□し事が身に覚えあル~~（仏恩を思わず）人々は此世から地獄の人数と極て有亦畜生道か餓鬼道の所三悪道ハ遁ぬと」（□□は判読できず）

となっており、誤記と気づいて線を引き訂正したと考えられ、横に「仏恩を思わず」と書かれている。しかしこの書き込みの方が正しくない文章と思われ、混乱したままになっている。おそらく原本に「己に寿命の限り来らハ」の後が脱落しているなどがあったと考えられる。ここは『記』でも、

「己に寿命の限り来らば、先程よりいふ事が少しでも身に覚へ有る人は、此世から悪趣の人なり」

と、『物語』同様不自然な文章となっており、「来らば」と「先程より」の間に何らかの文章が脱落していると考えられる。つまり、『記』と『物語』の原本が同じものであって、これにすでに脱落があり、『記』はそれをそのまま書写したが、『物語』の書写者は文章の不自然さに気づいて改変を試みたがうまくいかなかったと思われる。ここは、これら同年の二篇の写本の原典が同一のものである可能性を示唆する事象と考えられる。

おなつはここまでの三悪道の因となる悪業に身に覚えがあったため、

「大きに驚き肝をつぶし、扨々御住持様の仰事一々我身に覚有リ。扨ハ我身も此世から地獄の罪人に極て有か。明日の日もしらぬ此身を今迄うかくと暮シ、夫の勧に背き、一辺の称名を唱えし事もなく、御住持様の仰れし事の一々骨身にしみておそろしや。何卒免かるべき道あらば只御慈悲と思召聞させ給ひ習ハせ給へと涙を流して打ふしなげきかなしめば」（『物語』）

となる。ここで終におなつは自身の凡夫としての自覚を持ったと言え、版本と異なりおなつは動揺してしまう。そしてこの後『物語』では、住持がおなつに対し、

「扨そなたにも覚えの有る事哉おそろしき事じや」

というのだが、『記』ではこの部分はなく、同部分に、

「地獄へ落ちるをのがれんと思はゞ、阿弥陀仏を頼むべし。一心に頼む者は忽(たちまち)悪趣をのがれて、極楽へ参るなり。是に依て、京も田舎も如来を頼まぬ人はなし」

が挿入されている。ここでは「頼む」が三回も現れるが、ここまで如来に対し「頼む」が一回しか使用されていない写本としては、やや違和感がある。ここも、『記』で追加したのか、『物語』で削除したのか確認はできないが、この後にも『記』、『物語』共に、

「その罪をのがれ、仏果をえんと思ふなら、たゞ南無阿弥陀仏を唱るにしくはなし」

があることから、『記』の表記は重複であり不自然な感じがある。すなわち、『物語』では「堕獄回避のために阿弥陀仏を頼む」という文脈だが、『記』では「堕獄回避のために阿弥陀仏を頼む」ことに加え、「滅罪往生のために称名念仏する」両方の文脈が現れていると言える。ここから考えると、『物語』の方が原典を踏襲しており、『記』は原典に無かった記述を付け足している可能性があると思われる。『記』では、前述の悪業と三悪道の対比部分で「ものをころすは等活地獄の因となる」と「ものの命を殺せば、等活地獄へ落る」も接近して重複しており、ここも原典にあった前者に加えて、後者が重複して追記された可能性が考えられる。このような重複は、『記』の書写者が原典以外にも何らかの書を参照していた可能性を示唆する。『記』には後述する版本と類似したおなつによる読者への勧化もあり、その参照書のひとつは版本であった可能性もある。

この後、畜生道の因として『記』では、

「口にして無理非道をいひ」

が、『物語』では、

「愚痴にして無理非道をいひ」

となる。ここはどちらが原典に即しているか判別しがたいが、この部分がある他の写本ではほぼ「ぐちにして」と書かれており、『物語』が原本のままであり、『記』が誤記である可能性があると思われる。仮名書きでは「愚痴」を「くち」と濁点を付けず表記することは、当時の文章では通常であったため、これら二篇の写本の原典はおそらく「くちにして」となっていたものを、『記』の作者は「口」の字を当てたものではないだろうか。

おなつが動転し教えを乞うこの部分はおなつが領解するポイントなのだが、版本と比較して、写本のこの悪行と三悪道の羅列は真宗教義からはやや離れた動機付けと感じられる。しかし、古来よりの本邦の仏教説話では、地獄の存在とその悲惨さを示し、衆生に仏道への帰依を促すという展開は常套的であった。十界曼荼羅や六道絵による絵解き、さらに江戸時代に入り『往生要集』が絵入仮名書きで勧化本として出版されるようになったことで、巷間にも地獄や三悪道のイメージは定着していたと思われる。江戸時代の浄土真宗の僧が作成したと考えられる勧化本では、空誓『四十八願取滴直談』(寛文三年 1663)や休成作とされる『四十八願和訓図絵』(文久元年 1861)など『無量寿経』の解説書には、『往生要集』からの引用の三悪道の様子が冒頭に示されている。

真宗においては、親鸞は『教行信証』では特に信巻において、『涅槃経』の阿闍世の救済の部分の引用を多く行っている。また、引用ではない自著としては『浄土和讃』の中で、

「衆生有礙のさとりにて　無礙の仏智をうたがへば
曾婆羅頻陀羅地獄にて　　多劫衆苦にしづむなり」[180]

また、『正像末和讃』では、

「念仏誹謗の有情は　阿鼻地獄に堕在して
八万劫中大久納　ひまなくうくとぞときたまふ」[181]

と述べている[182]。阿鼻地獄については『教行信証』でも、

「五逆の罪人、阿鼻大地獄のなかに堕して、つぶさに一劫の重罪を受く。誹謗正法の人は阿鼻大地獄のなかに堕して、この劫もし尽くれば、また転じて他方の阿鼻大地獄のなかに至る」

とする『論註』よりの引用が載せられている。阿鼻地獄が五逆と誹謗正法の堕獄であることは、『記』の「仏法をそしる人は阿鼻大城に落なり」と合致している。前者の『正像末和讃』の「曾婆羅頻陀羅地獄」については定かではないが、「仏のときおかせられた事を疑う」者が地獄に落ちるというものと合致すると言えるであろう。また、蓮如においては『御文章』の中で、

「この信心を獲得せずは極樂には往生せずして无間地獄に墮在すべきものなり」[183]

「ことに女人の身はおとこにつみはまさりて五障三從とてふかき身なれば後生にはむなしく无間地獄におちん身なれどもかたじけなくも阿彌陀如來ひとり十方三世の諸佛の悲願にもれたるわれら女人をたすけたまふ御うれしさありがたさよとふかくおもひとりて阿彌陀如來をたのみたてまつるべきなり」[184]

等の言及がみられ、信心を獲得していない者や女人は無間地獄に落ちるとしている。しかし真宗では基本的に堕獄回避を目的とすることはないはずである。

第四項　「一念弥陀仏即滅無量罪」

住持はおなつの懺悔に対し、さらに述べる。

「其罪をのがれ仏果を得んと思なら、只南無阿弥陀仏を唱ふるにしくばなし。弥陀を頼んで一心に帰命し奉る者は、必悪趣の道ヲふさぎて結構成安養不退の極楽へ往生をとげ、快楽を請るに疑なし。即御経に一念弥陀仏即滅無量罪と説。一声南無阿弥陀仏を唱ハ其一声の念仏の内に是迄の罪咎皆消えて忽極楽の人数と成。全く是如来の御力にて無量の罪を滅する事は有難しとも言葉には尽しがたし。必ス疑事なかれ」(『物語』)

この部分の文章は『記』もほぼ同様である。ここではまず称名正因が説かれているように見えるが、その内容は滅罪往生である。ここでははっきりと、一度の念仏でこれまでの罪がす

---

[180] [浄土真宗聖典全書刊行委員会，2011]六 p1179
[181] [浄土真宗聖典全書刊行委員会，2011]
[182] [小山一行，2014]
[183] [浄土真宗聖典全書刊行委員会，2011]五『御文章』p96
[184] 同上　五『御文章集成』p 290a

べて滅し、極楽の人数となると記されている。滅罪の果として往生が定まるような表記である。

「一念弥陀仏即滅無量罪」は当時よく使われた言葉のようである。『仏説観無量寿経』には、

「稱名一聲起一念　八十億劫罪皆除」[185]

があり、『般舟讃』にも、

「利劍即是彌陀號　一聲稱念罪皆除」[186]

とあり、親鸞はこれを『教行信証』行巻に引用している[187]が、「一念弥陀仏即滅無量罪」との文言はいずれの経論にも見られない。良忠の『觀經疏傳通記』には、

「問寶王論云一念彌陀佛即滅無量罪已上若爾初念時所有多劫罪皆悉可滅盡何及十念漸次除盡」[188]

とあり、この『寶王論』は唐の飛錫（生没年不詳）の著した『念仏三昧宝王論』と考えられるが、同論にこの文言は認められない。しかしこれは（伝）覚鑁の『孝養集』にも見られる。またこの語は一遍上人の法語を記録した『播州法語集』や、一遍上人と和泉式部を題材とした謡曲「誓願寺」にもみられ、また誠心院に伝わる絵巻「和泉式部縁起」（江戸時代制作）に、

「亦浄土本縁経には一念弥陀仏即滅無量罪現受無比楽後生清浄土とみえたり」

とあるが、この「浄土本縁経」は日本撰述の偽経「観世音菩薩往生浄土本縁経」と思われる。文学史上では『御伽草子』に収載されている「猫のさうし」[189]や『平家物語』にも同語が見られる。『平家物語』には「法然義」と呼ばれる、法然による鎌倉新仏教の浄土思想が組み込まれているという説がある[190]。平重衡が法然によって受戒を受ける場面で法然は、

「一念弥陀仏即滅無量罪ト説クガ故専称名号至西方ト釋シテ専名号ヲ称スレバ西方ニ至ル」（延慶本）

と、重衡を教化する。これらからは、「一念弥陀仏即滅無量罪」と浄土宗あるいは法然との関連を感じさせるが、この一節は江戸期には広く知られていたようで、鈴木正三の『盲安杖』、『二人比丘尼』にも見られ、板碑に刻まれているものも多数見られる。しかし真宗でこの一節が説かれていたという資料は見つからない。この「一念弥陀仏即滅無量罪」のくだりは版本では挿入されていない。

さらにその後に、「全く是如来の御力にて」とあるが、これは版本にある

「是全くおなつが賢きにもあらず、勧むる人の手柄にもあらず」

---

185 T.no.365, vol.12, 340c14.
186 T.no.1981, vol.47, 448c24.
187 ［浄土真宗聖典全書刊行委員会，2011］　二　p35
188 T.no2209, vol.57, 669c06.
189 「草木国土悉皆成仏となれば、非情草木も成仏すとみえたり。いはんや生ある者として、一念弥陀仏即滅無量罪、唯心弥陀、己心の浄土也」
190 ［小番達］

を彷彿させる文言であるが、その後が、

「無量の罪を滅する事は有難しとも言葉には尽しがたし」(『物語』)

とあり、版本の、

「阿弥陀如来、深重の大悲衆生の骨髄に染みて充満玉ふゆへ」

と比較しても、何れも他力の強調ながら、写本は滅罪が、版本は如来の大悲が衆生に届くことが救いとされている。

第五項　領解後のおなつ

この後おなつは「大信心の念仏者」となり日々暮らすようになるが、この部分は版本に比して写本の方が詳細に描かれている。おなつの心情が、

「扨も嬉しや難有やと蛙蚓の天上するがごとく、又牢屋(ゴリヤ)に入て水責火責の者か俄に大名高家の身と成シ心地して、極楽参りの身と成事是偏に夫のなさけ寺の御住持様の御□ぞと悦び」(『物語』)

と表現されるように、領解したおなつの喜びが具体的な比喩を用いて表現されている。この「蛙蚓の天上」については、諺などは見つからず、当時このような比喩が一般的に使われていたか否かは確認できなかったが、この文言は後年の写本にも多く記されており、同部分が「ありの天上」[191]と書かれているものもある。『物語』に「牢屋(ゴリヤ)に入て水責火責の者か」のくだりがあるが[192]、これは他の写本には多くは見られず、『記』と明治七年の『但馬国福田村於奈津蘇生物語』[193]に似た文言があるのみである。

おなつは夫と住持に感謝し、早朝七ツ（午前五時前後）起きして仏前に参り、涙を流して「一心に帰命し奉り、とくと御礼を申し上げ」(『記』)、これまでの悪業を自覚し、「此度如来様の御信心にて御助くださるる事」(『記』) をありがたく思う。「如来様の御信心」の語は、おなつが蘇生した場面でも再出する語だが、その意はいかがなものだろうか。「法の深信」とするべきものなのかもしれないが、機法二種の深信はいずれも如来から衆生にもたらされるものであり、「如来の信心」ではないと思われる。ちなみにここが「信心」となっているのはこの初期の二写本のみであり、他の写本でこの部分があるものはすべて「如来様の御慈悲」となっている。

版本でもおなつが「昼夜幾度となく御前へ参り泪をながし、しみじみと御礼を申上げ、余念なく喜びける」は記載されているものの、写本の方に描写が細かく、

「朝飯仕舞、仕事にかかり、手わざしながら念仏おこたらず、夕方になれば夕飯仕舞、ひそかに仏前に向かひさんげして、御念仏怠らず、またよなべ仕舞て御前へ参り」(『記』)

と、日常生活の中での称名念仏が強調されているところが差異と言えよう。同部やこの後の極楽部分でも言えることであるが、写本では教化よりエピソードに重点が置かれている。版

---

191 『但馬国福田村おなつ蘇生物語』（文政十二年　架蔵）

192 『記』は「ろうしつに入て水ぜめ火ぜめの者が、俄に大名高家の身と成りし心地して」

193 明治七年（1874）架蔵

本ではあくまで真宗教義を正しく伝え、阿弥陀仏の本願と慈悲による救済、自力の不要を明らかにするという姿勢がみられるのと対照的である。

この後おなつは妊娠して難産で死んでしまうのだが、写本に特徴的な文言がみられる。一つは臨終の際におなつが周囲の者を諭して言う言葉である。版本でおなつは、浄土に生まれることを思えば難産の苦しみでも如来の慈悲が喜ばれるというが、写本では既に此の世から極楽の人数であるから、難産で死んでも血の池に入る心配はない、そして、

「惣じて極楽へ参らんと願ふ者は、どうして成共、早く死るが仕合なり」(『記』)

と語る。ここは『物語』も同様であり、この表現は後年の写本にも多くみられる。「早く死ぬるが幸せなり」は誤解を招きかねない表現と思われる。『歎異抄』に、

「淨土の慈悲といふは念佛していそぎ佛になりて大慈大悲心をもておもふがごとく衆生を利益するをいふべきなり」[194]

があり、蓮如にも、

「たゞいそぎてもむまれたきは極樂淨土ねがふてもねがひえんものは无漏の佛體なり」[195]

がみられるが、この「いそぎ仏に」という語は「早く死ぬ」というわけではなく、一刻も早く仏となって大悲を以て衆生を救いたいということである。蓮如の文も願生心を表すものであり、「早く死んで往生せよ」ではない。この部分は願生心の誤解と考えられる。しかしこの文言が写本に多く記されることからは、このような誤解はおそらく当時の多くの門徒が抱いており、説教僧なども同様の教学理解をしていたものと思われる。一向一揆の渦中本願寺十一世顕如（天文十二年 - 天正二十年 1543 - 1592）は敵対する織田信長に対抗するために、門徒に本願寺の法灯を守るために蜂起し身命を捨てて忠節を尽くすことが門徒の任務であり、応じないものは門徒から追放すると表明している[196]。一向一揆の歴史の中で、門主が門徒に一揆を促したのは顕如のみとされるが、このように往生の為には生死を厭わないという思考は、一揆の終息した江戸時代になっても、門徒の中に少なからず残っていたのではないだろうか。この後も、

「大切成親子に別れ夫にも他人にも苦労を掛、此苦ミにあわんより、目出度浄土ゑ参ル事の難有やと、涙にむせび一時も早く救ヒ取被下と、念仏の声はり上て申せしが」(『物語』)

という語があり、現世の苦からの救済を念仏によって阿弥陀仏に依頼しているようにとれる部分もある。写本ではこの後、おなつが極楽のすばらしさを語る部分でも、

「何も兎角、如来様を御頼み申、随分念仏して極楽へ参り給へ。此くるしき、むさき娑婆に、片時も居らるるものではござらぬ」(『記』)

---

194 ［浄土真宗聖典全書刊行委員会，2011］二　p1056
195 ［浄土真宗聖典全書刊行委員会，2011］五　p 151『御文章』四帖二
196 ［田村芳朗・源了圓　編，1977］p 159

のように、娑婆を早く出よと言わんばかりの表現がある。この部分の後に『記』にはないが、『物語』ではさらに、

「それはそれは極楽の結構さ心にも言葉ニも盡されす、中々百ニ一ツも千ニ一ツも覚らるゝ事でもなし。何れも唯娑婆の事打捨て今よりハ一筋に往生を願ヒ給へ」

と、極楽が良いところだから、「娑婆の事」を捨てて往生を願うべしと取れる文言もある。写本では極楽部分で現世と極楽を比較し極楽の優位性を強調する姿勢が目立つが、ここも同様である。版本では住持の勧化の中に蓮如の「猟漁章」と同じ文章を提示して、現世の生業を完遂することを良しとしているが、この思想は写本では見られず、「此世はどうなりとして暮し」(『記』) など現世の存在感が希薄な傾向がある。また、版本では往生を楽しみに待つという描写はあるが、前述のような「早く死ぬ」ことを勧める文言は一切表されていない。写本では自己の罪業観に加えて、現世に対する厭世観が顕著にあるといえ、当時の庶民での真宗教義の受容がかくのごときであったと考えられる。

第六項　蘇生後のおなつ

おなつが語る極楽の描写などの比較は別章に譲るが、両写本間での特徴的な差異をここでは挙げておく。

『物語』には光り輝く山のような阿弥陀三尊を拝んだおなつの心境として、

「娑婆の乞食が天下様に成たり共是程にはござるまい」

という文言が挿入されているが、これは『記』には見られない。これは写本によって有るものと無いものが分かれ、『福田村於夏極楽参物語』(嘉永二年)[197]にはあるが、先述の『但馬国豊岡近所福田村おなつ物語』(享和二年)、『但馬国福田村おなつ蘇生物語』(文政十二年)[198]や『但馬国福田村物語』(安永八年から天保十二年まで六名の書写者名)[199]など見られない写本も多い。また、宮殿楼閣に架かる橋を虹に例える文言が『物語』にはあるが、『記』にはない。この「虹」の例えは先述の『但馬国豊岡近所福田村おなつ物語』(享和二年) を含め他の写本ほぼすべてにみられるものであり、『記』と版本でのみ見られない。また、写本には極楽と娑婆の比較をしてその優位性を環境の安寧さから語る部分があるが、『記』ではその前に、

「極楽へ参る迄は身も不自由の身なれども、参るとすぐに此通り、自由自在の有様なり。迚も死ぬる此身なれば、地獄、餓鬼、畜生道へ落て苦まんよりは、極楽へ参らせたき事なり。極楽へ参れば如来様の御喜びは限りなし。ヶ様に申せばとて、極楽の結構な事、千分一でもなきなり。そのゆへは、」

という長めの一節が挿入されている。これは『物語』をはじめ多くの写本にはなく、あるのはやはり先述の『但馬国豊岡近所福田村おなつ物語』(享和二年 1802) と写本の版本化であ

---

[197] 龍谷大学蔵　原本は天明二年の可能性あり
[198] 架蔵
[199] 京都大学蔵

る『無為都土産』（嘉永四年 1851）、明治以降の『但馬国福田村於奈津蘇生物語』（明治七年 1874）、『但馬国於夏物語』（明治八年 1875）である。『記』とこれらの後続の写本との強い関連性、さらには『記』と版本との近似性を感じさせる。

おなつが浄土で真光寺住持と出会った後蘇生し、往生が瞬時の出来事であることを述べる部分は各写本にみられるが、『物語』ではその後に、

「善導大師の御釈にも一刹那に宝の池へ入り、指（ユビサ）す間も無く直ニ極楽へ往生を遂るとの給ふ」

という、善導「般舟讃」[200]からの引用と取れる文言が挿入されている。この引用は『物語』以外には見られず特異であり、『物語』の書写者による挿入と考えられる。

この後『物語』では母の往生が事実であったことが記されるのみで本文が終結してしまい、母の往生の細かい描写やその後のおなつの語りはない。対して『記』では、まず住持が極楽に往生して菩薩となっていることをおなつから聞いた人々が、

「我らが大切成る導師の、左様なる身と成給ふ事の嬉しや、難有や。常々御すゝめに預かりし事なれば、頓而（ヤガテ）あとより参るべき事の難有やと、泪をこぼさぬ人もなし」

と歓喜する様子が描かれる。これも前述の『但馬国豊岡近所福田村おなつ物語』（享和二年 1802）、『無為都土産』（嘉永四年 1853）、『但馬国福田村於奈津蘇生物語』（明治七年 1874）、『但馬国於夏物語』（明治八年 1875）という一連の『記』系統と思われる写本には共通するが、ほかの写本には見られない。

また、『記』ではおなつの母の往生も詳細に記される。この母の往生の場面は、『物語』ではただ母が翌年九月二十日に苦も無く往生したと記述されるのみである。『記』のここは、実は版本に類似している。版本との比較の詳細は後述するが、『但馬国豊岡近所福田村おなつ物語』（享和二年 1802）等の写本にも同様の記述がみられ、やはりこれらの写本は『記』と同系統と考えられる。

第七項　終章

二つの写本間の最も大きな相違は、終盤とその終わり方にある。『記』では母が予言通り翌年九月二十日に往生する様子が描かれ、その後終章の部分でおなつの勧化が続くが、『物語』は母の往生がその事実だけ記されるのみで、物語が終結してしまう。『記』ではおなつが一人称で読者に向かって語りかけるという体裁が取られ、極楽の体験が事実であったこと、極楽へ往生することは何の苦もなく、全て阿弥陀仏の計らいである事、自身の罪を自覚し、「ただ念仏ばかりにて」極楽へ参る事。身体に問題があって称名や寺参りができなくても、難産や事故で死んでも全く往生に問題はない事。これらは自分が証拠であることなどを述べる。この部分も版本の語句と非常に似ており、母の往生部分と同様いずれかがいずれかを参照していることは疑いがないと思われる。また、この部分がある後世の写本は、やはり

---

[200] 道里雖遙不足到　彈指之間入寶池（T. no.1981, vol.47, 450a13.）

前述した『但馬国豊岡近所福田村おなつ物語』（享和二年 1802）等である。同部分は版本との関係を探索する際に不可欠な部分であり、「版本と写本」の章で詳細に考察する。

『物語』、『記』いずれでもおなつの往生は記されない。どちらもルポルタージュ様の体裁ながら、実際にいつ頃、誰がおなつにこの話を聞いたかも記されてはいない。これは版本も同様なのだが、実在のおなつが安永初年には未だ存命であったため、結末をうやむやにした可能性があると思われる。

第八項　最古の写本二篇から見た原典像

ここまで最古の写本二篇を比較し分析していった。写本『物語』と『記』には内題に加え、本文にもかなりの類似した表現や語句があり、おそらくこれら二篇の原本は同一と考えてよいと思われる。『記』のほうが、やや文章が整っている感はあるが、意味の通りにくい抜けや重複と思しき部分もある。さらに双方で追記と思しき語や脱落など相違する部分があり、何れかが何れかの後継とは言えず、この二種の写本は並列するものと考えられる。その上『記』には『物語』にはない終章の部分があり、それは主に版本と類似性の高い部分である。はたして同部分は『記』でか、或は『記』の書写ルートの比較的近い前段階で、版本から取り入れて追記されたものなのか、あるいは元来写本の原典にはあった部分が『物語』ルートで削除されたものなのかという問題が提示される。これは版本との比較において、別章で考察することとする。

第九項　写本の原典の出自

平田[201]は『記』を中心に写本を解析していたが、その指摘する写本の「滅罪念仏」と「称名往生」、「臨終正念」の要素については、『物語』も同様である。「滅罪念仏」については写本の大きな特徴と思われ、真光寺住持のおなつへの勧化において、まず自身の罪を自覚させ、三悪道への堕獄を回避する目的で「阿弥陀仏を頼む」ことを勧めている。「一念弥陀仏即滅無量罪」の引用も同様であろう。しかし「称名往生」については、『記』ではおなつの母の下りで、念仏していても阿弥陀仏の本願や浄土の存在を信じていない場合には、往生できないと告げられていることからは、「信心正因」が規定されていると考えられ、また「臨終正念」については、おなつや母が称名しつつ往生する場面はあるものの、正念の有無が往生に関わるという記載はなく、また来迎も描かれていない。このように「滅罪念仏」以外、「称名往生」や「臨終正念」の要素は最古の写本ではあまり指摘できないと言えよう。当時すでに悪業と三悪道の関連性については庶民も認知していたと思われ、また真宗でも説法の中では、自身の罪の自覚や非救済性、三悪道などが日常的に話されていたと考えられる。平田も同様の指摘はしているが、写本に描かれている教義理解は、元来当時の真宗門徒の一般的な教義理解であったのではないだろうか。この写本の原典が真宗の学僧などによってでは

---

[201] ［平田徳，2001］

なく、門徒や末寺の僧侶などによって作成されたとすれば、このような滅罪による動機付けはあり得るのではないかと考えられる。ただし、ここに「三業惑乱」での三業帰命・欲生帰命説を絡めるとさらに複雑になるが、それは後の章にて考察したい。

これら写本には、真光寺という実在する真宗寺院名と浄土真宗という宗名の表記、浄土で出会うのが親鸞聖人であること、またおなつが領解後に念仏相続するのが報謝の意であり称名正因ではないこと、おなつが「この世から極楽の住人」と述べること、称名より信の有無が重要視されていること等からは、この写本の原典はやはり浄土真宗のフィールドから生まれたものと考えてよいのではないかと思われる。また、当時の浄土宗などの往生伝や蘇生譚に見られる来迎や奇瑞、さらに九品往生や地蔵菩薩と言った、当時の常套的な来世のアイテムが採用されていないことからも、同様のことが推察される。

第三節　書写の流れとその意義

この節ではいくつかの写本を取り上げ、写本内での時間的変容を俯瞰していき、そこにいくつかの系統が見られるか否かを観察してみたい。書写の流れを知ることは、その写本を作成した人々が写本にかけた思いを知る手掛かりとなると思われる。

第一項　後年の写本の類型

現在確認できる写本類を、国書データベース、国立国会図書館デジタルコレクション、各地の大学、図書館、CiNii books などから検索したもの、また筆者が個人的に古書店やネットオークションで入手したものなどを総括すると、現時点で巻末の付表の如くの写本類が確認できる。これら以外にも順次ネットオークションや古書店に出品があり、また過去に出品されていたものも見られ、その数はかなり多いものと考えられる。ここでは一部の翻刻済みの写本から、特徴的なものを提示する。

①　『但馬国豊岡近所福田村おなつ物語』[202]（享和二年 1802）

最古の写本二篇の安永四年（1775）以降、年代と内容が確認できたもののうち、最も古い写本は享和二年（1802）の「但馬国豊岡近所福田村おなつ物語」である[203]。この写本は終盤におなつの語りが収載されている写本の一つであり、『記』の系譜と考えられる。三悪道に叫喚地獄と無間地獄がある事や、住持が往生したことをおなつの周囲の人々が喜ぶくだりがあること、母の往生が詳細に記されることなども共通している。さらに、おなつが極楽の結構さを語る部分で、

「誰も死ぬる身なれハしこくへ落、又かき道のくるしみをよけんより、難有御慈悲願へハけつこうなる極楽へ参るへきなり」

---

[202] 龍谷大学蔵

[203] 『大系真宗史料９伝記篇』にある平田の一覧表には、享和元年の『但州福田村お夏往生記』がみられるが、内容は確認できない。

とあり、同様の文言は『記』の系譜にのみある。ただしここではこの前後がやや省略されている。他部分にも『記』と異なるところもあり、住持の勧化は三悪道へ行くべき人の羅列はあるが、その後おなつが堕獄を回避する要件を問うて以降の念仏勧奨と「一念弥陀仏即滅無量罪」のくだりがない。住持の往生も記されず、おなつが極楽で住持に出会って初めて住持が亡くなっていたことが知られる展開となっている。浄土へ往生する人は少なく、現時点では二名しかこの村にいないというくだりもない。また、これらは写本の版本化である『無為都土産』（嘉永四年 1851）等とすべて共通している。すなわち『記』の系統の写本の流れの中での中間点と考えられ、『無為都土産』の原本に近いものと考えられる。

注目すべきはこの写本の巻末に、

「宝暦九年の此迄十ケ年以前の事之　無人存命なりしなり」

とある。これは宝暦九年（1759）をこの写本の作成時期としているのか、この出来事の起こったのが宝暦九年としているのか判別しがたい。多くの写本及び版本ではおなつのこの出来事は宝暦十年の事であり、真の往生は宝暦十三年と明記されているが、この写本では文中に年が一切記載されないうえに、最後に宝暦九年という、他写本より一年早い年が記されている。宝暦九年にこの出来事が起こったととると、写本の原本はその十年後である明和六年（1769）に作成されたことになり、安永四年の写本二篇より六年早く、かつ版本より四年早い時期に写本の原典が存在していたことになるため、この写本は原典に近いものの可能性が出てくる。一方、この出来事を宝暦九年から十年前に設定したとすると、寛延二年（1749）となり、これは後述する『無為都土産』の記述にも合致し、こちらの方が正しいと考えられる。つまりこの写本は『記』系列で『記』と『無為都土産』の中間に位置するものと考えられる。しかし、『記』では宝暦十年というこの出来事の年代が明記されているものを、この写本ではなぜこのような、実際と異なる年代の記述を残したのだろうか。この写本には本文に一切年代が記されないことから考えると、実は主人公おなつは予言とは異なり未だ存命であったために、この物語の事実性を失わないためにわざと時代設定を古くしたとも考えられる。実際、実在のおなつは真光寺の過去帳から安永六年（1777）まで存命していたと考えられている。つまり、この写本の原本はおなつの存命中に書かれたものという可能性が現れることになり、やはりかなり初期のものとなる。しかし前述の如く、『記』に類似していながら省略されたと思しき部分も多い。これは原本から享和二年までの約三十年超にわたる書写段階での変化ととってよいであろう。

②　『但馬国福田村物語』（天保十二年 1841）

写本『但馬国福田村物語』[204] は巻末に、

「安永八亥年二月彼府中写　浄明寺正顕殿　行年四十四才」

を筆頭に、

---

[204] 京都大学蔵

「天保十二年辛丑七月吉日写之　四ツ目　三河屋岩五郎」

まで六名の書写者の名と年代が列記されており、安永八年（1779）から天保十二年（1841）までの約六十年間に六回書写されたことが記されている。五名目に「三ツ目」、六名目に「四ツ目」の字が見られるが、これが「〇回目の書写」を表すのか否かは不明である。最終六名目の書写者「四ツ目　三河屋岩五郎」のみ書体が異なり、本文の書体とも異なるように見え、後に付記されたもののようにも思えるため、「〇ツ目」は所持者の名かもしれない。原写本が安永八年ならば、安永四年の最古の写本から四年後のものとなる。この写本は最初の書写者が「浄明寺正顕殿」と寺社名ととれる名が表されているが[205]、「浄土真宗」の部分が「一向宗」になっており、また「安養不退」が「あん様ぶたい」に、「決定」が「穴定」になどの仏教用語の間違いが多数あり、おそらく平仮名の原本に対して書写者があやふやに漢字を当てたための誤記と思われる。少なくともこの写本の作成者は一般人の、それもさほど真宗教義に詳しくない人々の書写によるものと思われる。内容は『物語』に類似しており、その系統の書写ルートと思われるが、悪業と三悪道の進行は後述の「福田村於夏極楽参物語」に近似性がみられる。

③　「福田村於夏極楽参物語」（嘉永二年 1849）

「福田村於夏極楽参物語」[206] はその奥付に、

嘉永二年己酉四月吉日写之　水越斎女所持

の記載があり、嘉永二年(1849)のものと考えられるが、その表紙見返しの部分には、

宝暦十年十月廿七日之事

但馬国於福田村夏極楽参詣物語

天明弐年迄ニ廿年と成也

とあり、原本はこの出来事があった宝暦十年(1760)から約二十年後の天明二年(1781)に作成されたことが推察される。内容は母の往生で終わっており、おなつが極楽の有意性を述べる部分の進行が『物語』ならびに②の『但馬国福田村物語』に類似し、これと同系列と考えられる。女性が書写したためか、平仮名が多く使用されており漢字が少ない。また「黒縄地獄」が「極上ぢごく」に、「等活地獄」が「とふ火ぢごく」になど、仏教語の誤記が多い。おそらく原本も平仮名で表記されていたものと考えられる。このように、漢字の表記が難しいと考えた書写者が平仮名にしたものが、次に書写される場合に再度漢字をあてられた場合に誤記したと思われるパターンの間違いが、写本類には多く見られる。実際写本には平仮名を多用したものも多く、当時の庶民が自分で読み書きできる範囲の文字を用いて書き写したことが推察できる。

この写本にも特徴的な脱落と思しき部分がある。住持の勧化部分の、

---

[205] 「浄明寺」が鎌倉浄明寺など地名であるか、または「浄明寺正顕」という人名の可能性も否定できない。「浄明寺」という寺院は現存していない。

[206] 龍谷大学蔵

「まづぢごくへをち極楽へまひらんと願ふ人ハ」
は『物語』の「先地獄へ落ル極楽へ参度いと願人ハ」と同様であり、『記』での「先地獄へ落ちまい、極楽へ参り度と願ふ人は」が正しい文章と考えられ、やはりこの写本が『物語』の系統のものと考えられる根拠である。また後半の、

「扨々たましひの浄土の如来様ぼさつたちはしやばの様子御らんなされ」

がおそらく「たましひの浄土／の菩薩様」の／の部分に脱落があると思われ、「浄土」の語を写す時点で他所に飛んでしまったと思われる。「扨々魂の浄土へ参ル事の早さ何にたとゑん。目がくらふ成ル様な、是ハ死ぬるかしらんと思なから、目を開てあたりを見れハ早直にそこが極楽」(『物語』) 等が正しく、これは安永四年の最古の写本二篇では抜けていないが、年代不明の『但州豊岡於那津極楽物語』[207]では同部に同様の脱落がある。年代不明のためどちらが古い写本かはわからないが、両者とも外題または内題に「極楽参」があり、同じ系統の書写ルートの可能性があると思われる。

この写本は巻末に、

「右之趣、其節寺社奉行其村之者を下部ニ百抱被置候処、有時不斗右出申候共、福田村庄屋年寄り小百姓吉助女房被仰出委ゝ被聞留相済申候筋を以借り出し実談之写し也」

とあり、ここのみ漢文調になっている。「其節」とはこの出来事が巷に広がってきた頃の事と思われ、当時寺社奉行がおなつから直接話を聞き記録した文書を、借り出して書写したがごとき記述である。原本にあった漢文をそのまま書写した可能性があると思われる。当時幕府の寺社奉行は高級官僚であったが、地方でも独自に寺社奉行を置いていた藩が存在した。豊岡藩では文化六年（1808）の『豊岡京極家分限帳』[208]には、「瀬能十太夫」という名の「郡寺社町奉行」が五十石の石高で記載されている。宝永四年（1707）の項ではこの役職名は無いが、正徳四年（1713）に遊行上人が豊岡に回来した折に、「寺社奉行九郎右衛門」が見廻している[209]ので、この当時には設置されていたのであろう。しかし、実際に上述のような聞き取りがあったか否かは、藩としての資料はなく確認できない。この内容の付記が成された写本は他に見られない。この写本にはさらにこの後に、

「まことたに南無阿弥陀仏といふ人は
　蓮の上人にのほる
　称名をとる人なからもうたがへハ
　西へゆかれぬものとこそきけ」

に加えて、

「浄土真宗領解文

---

[207] 横山邦治氏蔵　国書DBで閲覧可
[208] ［豊岡史史料編上巻］「近世江戸時代１」p40
[209] 同上　「宗教・社寺１」ｐ623　この時の上人は時宗四十九世一法上人であり、一時光行寺（真光寺が寺中となっていた）を宿坊としている。

もろもろ雑行雑修自力のこゝろをふりすてゝ、一心に阿弥陀如来、我等が今度の一大事の後生御たすけさふらへとたのみまうしてそうらふ。たのむ一念のとき往生一定御たすけ治定とぞんじ、このうへの称名は□御恩報謝とそんじよろこびまうし候。この御ことはり聴聞まうしワけさふらふこと御開山聖人御出世の御恩次第相承の善知識のあさからざる御勧化の御恩とありがたくぞんじそうろふ。このうへは定おかせらるる御掟一期をかぎりまもりまうすべく候ものなり」

と「領解文」がその題名で付記されている。この文章を西本願寺で「領解文」と称するのは、天明七年（1787）第十七代法如上人が本文を『領解出言之文』として出版して以降であり、天明二年の時点では知られていなかったはずであるから、これは嘉永二年の書写者水越斉女が書き込んだ可能性が高いが、天明七年以降嘉永以前のどこかの時点で以前の書写者が書き込んだ可能性もある。「領解文」底本[210]と比較すると「もろもろの」の「の」が抜けており、「御恩報謝」の前に一字あるようだが判読できない。底本の「とよろこびまうし」がここでは「とそんじよろこびまうし」となっているが、これは天明七年の法如上人開版本と同様であり、これが原典となっていると考えられる。また、最後「候」で終わるはずが「候ものなり」となっているが、これは本来「領解文」にはない文言である。いずれにせよこの写本の所持者が真宗本願寺派の門徒であり、当時「領解文」に親しんでいた事が推察される。

④　『但馬国福田村おなつ蘇生物語』[211]（文政十二年 1829）

『但馬国福田村おなつ蘇生物語』は、半紙を三本の紐で閉じただけの簡易な装丁であり、表紙と裏表紙には本文の書き損じと思われる半紙の裏が使われている。筆致は墨書も濃く流麗な文字で描かれている。表紙見返しには、

「父母の恩を疎りやくにおもふなよ　弥陀頼む身をそだてたまへバ」

国有君身有親のもの　信有仏家ものとてハ　造る罪とか」

と記されている。本文は『物語』に近いと考えられるが、吉助の宗旨を「本願寺宗」と記す。「五障」が「後生」に、「三従」が「三生」に、「四十八願」が「四十八巻」に、「正定聚」が「清浄衆」にと、仏教用語の誤字が目立つ。この写本で特徴的なのは、極楽でおなつが住持に出会うところで唐突に物語が終わってしまうことである。それも住持のセリフで、

「然れどもしやばの命いまたつきず、このたび娑婆へ帰るものなり。穴賢穴賢」

という終わり方であり、かなり不自然と思われる。原本からこうなっていたのか、何らかの理由で無理やり早く結末としたのかは判然としない。奥書には

「文政十弐年　巳丑九月写之　武州比企郡今泉　日野屋要命　邦貞（花押）」

と整然と署名されており、職業的書写者ともとれる体裁だが、その割に装丁や結末は一般人が自身のために書写したような様子である。裏表紙には別の書体で、

「江州鉦掛中宿　岡　要八」と所有者と思しき署名がある。

---

[210] ［浄土真宗聖典全書刊行委員会，2011］

[211] 架蔵

⑤　『無為都土産』[212]（嘉永四年 1851）

写本の版本化されたもので、挿絵もあり、女人往生をテーマとしている。『無為都土産』としておなつの物語と「越後国三度栗由来」が収められている。冒頭に、

「抑、頃は寛延三庚午のとしの事なり、嘉永四辛亥としまでに百二年のむかしにありしが、俗にいふおなつ浄土ものがたりとは是なり」

とあり、物語が寛延三年（1750）の出来事とされているようであり、他写本の宝暦十年（1760）より十年ほど以前に設定されている。本文中には何年のできごとかは一切明記されていない。この文言は①『但馬国豊岡近所福田村おなつ物語』（享和二年 1802）の、

「宝暦九年の此迄十ケ年以前の事之　無人存命なりしなり」

の、宝暦九年の十年前すなわち寛延二年とほぼ合致し、内容もかなり類似していることから、『記』系統の①の後続の写本が版本化されたものと考えられる。終盤のおなつの勧化の語りも収載されている。

⑥　『おなつ往生物語』[213]（年代不明）

この写本は外題を『おなつ往生物語』とし、内題は本文の書き出しに、

「おなつ往生物語

　　并[214]　おなつ蘇生之事」

としている。足立[215]が著書の中で翻刻している『お夏往生物語』[216]と類似した題名であり、内容も非常に近いが、『お夏往生物語』をさらに脚色したような追記、たとえば、

「かならず自力をはなれうたがいなかれと、ねんころにしめされけれハ」

など、「自力」に対する言及などが複数みられ、また「お夏往生物語」にない誤記や漢字の間違いなどからは、おそらく『お夏往生物語』の系統の後年のものと思われる。「往生物語」と題名にある写本は佛教大学蔵の『おなつ往生物語』[217]（年代不明）もあるが、これも前述の二写本とかなり似た内容であり、「一念弥陀仏即滅無量罪」が「一念即滅無量罪」となっている共通点もある。すなわち「往生物語」での一つの系統があると思われる。「往生物語」の系統は大きくは『物語』の亜型と思われ、結末も母の往生で終わっている。

---

[212] ［平田厚志、平田徳，2012］に翻刻収載。国書 DB でも東京学芸大学所蔵のものが閲覧できる。

[213] 天理大学蔵　「京都堀川　堀井蔵書　松原上ル」の蔵書印あり　図書館蔵書印としては「天理図書館 114899 昭和十六年六月十一日」とあり、戦前に蔵書となったもののようである

[214] 「ならびに」

[215] ［足立実，1980］

[216] 大谷大学蔵　巻末に「佐藤所持」とあるとのこと　大学図書館 DB にも記載あり

[217] 佛教大学蔵　巻末に「大坂大宝寺町心斎橋京人町　百々津家所持」とあり

この『おなつ往生物語』では住持の勧化部分に、

「とかくうたがひ心をはなれて、おかいけ文の通り一ツもかわらざれば、御たすけハ一ちやう之、又かいけんもんを何程にて覚、つらつらととなふるといふ共、かいけんもんとわが信心と合さる時わ、れんによ上人様御文に口にたゞ称名を唱へおて極楽へ参る様おもへり、夫は大きにおぼつかなき次第之と仰られし通りにて有之、只斗ひをやめて阿弥陀経正信け御和讃御文章を御手に引れ、又ハよき御同行とまじわり、一期に一度頼み奉り平生往生の身とならハ、御たすけは一定なるべし」

とある。ここには称名往生の否定と信心為本が説かれている。「かいけもん」すなわち「改悔文」また「御文」とあり、東派のものとも考えられるが、東派にてこの蓮如の文章についていつごろから「改悔文」の題が与えられていたかは判然としない。「領解文」は天明七年（1787）西本願寺十七代法如上人の『領解出言之文』からのようであるが、東派では万治二年（1659）に『改悔私記』が上梓されている。かなり以前から報恩講での改悔批判でこの文章が参拝者によって称えられていたが、この文章を真宗で「改悔文」と称したのは、少なくとも近世になってからであろうと池田[218]は想定している。本願寺派ではおそらく天明期以降に「領解文」という呼称が定着してきたのであろうが、それ以前には本願寺派でも「改悔文」と呼ばれていた可能性もあるかもしれない。しかもここでは「御文」という語と共に「御文章」も使われており、この写本の担い手が東派なのか西派なのか、それ以外なのかが判然としない[219]。当時はこのような派によって異なる語句の使用について、現代ほど規定されていなかったのかもしれない。

⑦　『但馬国福田村／於夏物語』[220]（年代不明）

住持の勧化で自分の子のみかわいがることを「是にもすへて人面獣心と云ふ」と例えたりと、いくつかの独特の追記がある。また、おなつが難産の苦しみを「今の苦しみに業障を滅し目出度御国ゑ参る事の有かたやと歓ひ」と身体的苦による滅罪と往生が言われている。また浄土往生する人が村で現在二人いるというくだりで、極楽には往生決定している人の蓮花が一人につき一本あるという一節があり、また、娑婆へ帰るおなつに対し、御開山が預かっておくのは黄金の体ではなく蓮花であったり、おなつが再び往生することが確実なのは、極楽に金の蓮花があるからであると御開山がおなつに告げる部分があるなど、蓮花が往生のしるしとして使用されている。九品往生を想起させる表現である。しかしこの写本は、吉助の宗旨を「浄土真宗本願寺門派」と記しており、また「御逮夜」を「おたんや」と表現している。「おたんや」は本願寺派の安芸門徒の御逮夜の呼称であると言われ、安芸門徒内で作成されたものの可能性が示唆される。

---

218 ［池田勇諦，1980］

219 冒頭の吉助の宗旨は「本願寺門徒」となっており、これも真宗全体を表すと思われる。

220 香川大学蔵

⑧　『但馬国福田村於奈津蘇生物語』[221]（明治七年 1874）

この写本では、半紙に罫線が引かれている。内容は『記』に近く、母の往生の詳細や終盤のおなつの勧化がある。無間地獄に落ちる者の指摘があり、住持が往生したことを人々が喜ぶシーンも見られる。一方、極楽でのそり橋を虹に例える部分があり、「一念弥陀仏即滅無量罪」や往生する人の少ない事の一節がないことなど、②『但馬国豊岡近所福田村おなつ物語』（享和二年 1802）と同様であるが、極楽で出会う住持の姿を「三十二相八十随行好」と表現することなどは、後年の写本系の版本である⑤『無為都土産』（嘉永四年 1841）と共通し、他の部分の文章もこれに類似している部分が多い。しかし『無為都土産』を書写したものとするには相違点が多い。終結の後に、

「宝暦九卯歳迄拾ケ年以前之事ニテ　此於奈津女于今存命ト申候也」

という、この物語を宝暦九年から十年以前の事とし、さらにおなつが未だ存命であるという記載がある。前述の②『但馬国豊岡近所福田村おなつ物語』（享和二年 1802）では、

「宝暦九年ノ比迄十ケ年以前事之　無人存命なりしなり」

となっており、年代設定は同様ながら、おなつの存命については対極の結果となっている。これは写本の原典ができた頃には実際のおなつが生存していたという事実から起こった混乱かもしれない。この写本は版本化された⑤『無為都土産』の書写ではなく、その系統の時代を遡る②『但馬国豊岡近所福田村おなつ物語』の後年の写本の書写と思われる。終盤のおなつの語りの部分もこれらに類似している。ちなみに年代の近い『但馬国於夏物語』[222]（明治八年 1875）もこれと細部が極めて類似した写本である。

⑨　『蘇甦物語』[223]（年代不明）

内容からは明らかに版本の写本[224]であり、写本の流れをくむものではないと考えられる。しかし版本から見ても文言はかなり改編されている。題名に「蘇甦」を使用しており、本文中の「よみがえる」という語にも「蘇甦」を当てている。体裁は漢文調でレ点なども使用され、送り仮名も全て片仮名で記されている。明治期以降の写本では片仮名書きが散見されるので、同様に明治以降のものかもしれない。後書に和歌を含む七五調の下りが追記されており、談義本の如く説教の台本として書写したか、人々の前で読み上げるための写本であった可能性も考えられる。しかし、版本で「元祖聖人」とある部分が「親ラン聖人」となっていることや、浄土でおなつに過去生の因縁を告げるのが「御開山」でなく「浄土ノ諸菩薩」となっており、真宗門徒のものではない可能性もあると思われる。

---

[221] 架蔵
[222] 架蔵
[223] 架蔵
[224] 吉海氏の所蔵されている同名の写本も版本の書写と考えられており、幕末頃の作成と想定されている。［吉海直人，2007］

これまでで分かるように、写本には大きく分けて『物語』系と『記』系の二系統があると思われる。後年には『物語』の系統の中に「極楽参物語」系と「往生物語」系の傍系が現れ、『記』の系統は『但馬国豊岡近所福田村おなつ物語』を経て『無為都土産』で版本化され、さらに明治になって『但馬国福田村於奈津蘇生物語』、『但馬国於夏物語（明治八年)』とつながっていくと考えられる。当然のことだが、後年になる程追記される文言が増えたり、削られる部分が見られたりする。さらに、仏教語の誤記や、真宗用語の誤記がみられたり、身体的苦によって滅罪がなされる事が書かれるようになったり、宗派名が「一向宗」や「本願寺宗」など、一般的であっても当時真宗では推奨されていなかった宗名となっていくことなどから、後年の写本の書写者には真宗門徒以外の者も多くいたことが考えられる。その一方で、改めて呼称が規定され一般に広く示された「領解文」を書き込んだものがみられるなど、真宗門徒内での書写や所持と思われる写本がみられ、この物語が真宗内外で広く書写されていたことが想定される。

第二項　写本の書写の意義

写本はこのように複数の系統に分かれながらも、長く書写され続けている。さらにそれは、版本の写本化よりも圧倒的に多い。その理由を考えると、やはり書写し所持するということに、何らかの宗教的意義を感じていた可能性があると思われる。各々の写本を細かく見ていくと、写本を作成するということ自体に、書写者の情熱が向いていたようにも感じられる。通常の読み物と認識されていれば、これほどに多数の、かつ多様な写本が残されることはなかったのではないだろうか。今回十九篇の様々な写本を実際に翻刻したが、書写するという行為を追行してみると、書写者は気に入った読み物として留め置くためにのみこれらを書写したのではないと感じられる。まず、書き写すという行為自体に意義を感じていたことが想定できる。おそらく書写することにご利益を感じていたということもあるだろう。しかし、写本によって語句の相違が見られるのは、一言一句同様に書き写すことにはさほど意義を感じていなかったからかもしれない。意味があるのはその内容であったと思われる。

後年の写本には真宗門徒以外によって作成された可能性のあるものがあることは前述したが、それならば写経と同様に何らかの利益を得るために書写することはあり得るであろう。他宗と思われる人々もこの真宗の物語の写本を作っていた可能性があることからは、当時の人々のさほどストイックでない信仰観が垣間見られる。しかし原則的に自力を否定する真宗門徒がこれを書写した理由は何だろうか。御利益を得ようとして書写したことも大いにありそうであるし、門徒であるものは、書写することでおなつの体験を追体験し、浄土の存在を感じ、自身の信心の在り方を振り返って再確認していたのではないかと思える。そしてそれを所持することでよりどころの一つとし、時には皆で読み上げたりすることで、さらに同じ浄土を共有する共同体としての意識を確認していたのではないだろう

か。多くの人に読み聞かせたりすることは、説教と同様の意味があったと思われ、だからこそ、様々な悪業と三悪道が語られることに意味があったと思われる。

後年の写本には、平仮名を多用し、漢字もあやふやに当てたようなものも多く、日常さほど漢字を使用せず、普段の手紙や書付けなどは平仮名で行っていた人々、すなわち武家や学者、僧侶などではない、ごく普通の市井の人々が、これらを書写していったことが感じられる。これらと比較すると、版本はもとより、安永四年の写本二篇は漢字が多く使用され、誤字も少ない。これは時代が下がる程に写本を作る人々の層が広がった可能性もあると思われる。この写本の持ち主が、日常的に読書をする人々から、読み書きは可能だが漢字はあまり多用できない人々に広がったことが感じられる。そのような人々にとってのこの物語の書写の意義とは、やはり御利益や、御守りのような感覚であったとも考えられる。

版本は購入できるものであるから、所持することのみが目的であれば、版本を購入すればよい。版本の写本が少ない理由としては、漢字が多く一部の層には読解や書写が難しかったこともあるかもしれない。また、写本のみになんらかの宗教的意味があり、書写によって得られるご利益が期待された可能性も否定できない。あるいは写本の罪悪の自覚と三悪道や、極楽の快適さなどの表現のほうが市井の人々にとって興味を引く話題であったのかもしれない。そして前述の如く、共同体の中で受け継がれるということは、教化媒体として認識されていた可能性があり、その基礎には悪業の自覚と三悪道を示して願生を希求させるという意図があったことが考えられ、当時はこのような教化が多く行われていた可能性も考えられる。おそらく版本に書かれた仏の本願と慈悲よりも、写本の滅罪と願生の方が、庶民にとってはインパクトがあり唱導として効果的であったのかもしれない。これらが写本系の写本の長い存続の理由の一つではないかと考えられる。このことは当時の三業惑乱における新義派・古義派の教化法とも関連してくる可能性があり、それについては後述していきたい。

写本を受け継いでいった人々を俯瞰するに、彼らのイメージは『妙好人伝』に登場する妙好人たちとはいささか異なるものと言わざるを得ない。真宗門徒であり極楽の実在とそこに往生することを願いながら、領解文を読誦し、称名念仏しつつ、自宗他宗を問わず利益を得られそうなものがあれば、なんら背徳感なく取り入れたり、写経のような行為をしたりという、それはどちらかというと近代人に近い宗教観を感じさせる。おそらく多くの真宗門徒が、このようなおおらかな信仰形態を持っていたのではないだろうか。

小結

- 一般的に写本は版本と異なり、何らかの共同体の中で書写されていくものと考えられる。また、写本の書写者と所持者のほとんどが一般の人々と思われる。
- 写本の勧化の主軸は滅罪往生である。

- 最古の写本二篇の『記』と『物語』は、その内容や文中の脱落個所の類似性などから、おそらく同一の原本を持つものと考えられる。
- 最古の写本二篇の相違として最も顕著なのは、『但馬国於夏蘇生記』では『但馬国於夏物語』に無い母の往生や終章のおなつの勧化の部分があることである。そしてこの部分は版本と非常に類似している。この写本は同部分以外にも版本との類似性の高い写本といえる。同部分が元々原本にはなく、版本から抽出され『但馬国於夏蘇生記』で追加されたのか、あるいは元々あったものが『但馬国於夏物語』で削除されたのかは判然としない。
- 『但馬国於夏蘇生記』と同様の特徴を持つ写本として確認できるのは、管見のかぎりだが『但馬国豊岡近所福田村おなつ物語』（享和二年 1802）、さらに写本の版本化である『無為都土産』（嘉永四年 1851）と明治以降の二篇の限られた写本といえる。ここからは、この写本の系統がどちらかというと傍流に当たると考えられる。
- 写本類の系統は『但馬国於夏蘇生記』と『但馬国於夏物語』の二系統に始まるが、『但馬国於夏物語』を主流とした「極楽参物語」系と「往生物語」系の二系統が確認され、これとは別に『但馬国於夏蘇生記』の系統も続いていく。残存数からは『物語』系の方がその数は多い。その他の系統もあると思われるが、明確にそれをたどることはできない。年代が下がると文章にさらに様々な付記や削除が行われていく。
- 写本の原典は上記二篇から見て、当時の一般的門徒の教義理解を反映するものと思われることから、やはり真宗内、それも学僧ではなく門徒などによる作成のものであった可能性が考えられる。
- 写本が長く書写され続けた理由には、書写し所持することに何らかの宗教的意義を感じていた可能性が考えられる。後年の写本には日常読書をしないような層の人々の書写と思われるようなものも多くみられ、写す行為や所持すること自体が重要だった可能性がある。版本の写本より写本の写本が多いことについては、そこには共同体の意識が働いていたことも示唆され、また教化媒体として、写本に書かれた三悪道や滅罪のほうが、当時は教化の場面では一般的であり、版本に説かれる仏の本願と慈悲よりも所化にとってより効果的であったと思われる。
- 写本に関わった人々の様相を見ると、当時の多くの真宗門徒は『妙好人伝』に描かれるような篤信者ではなく、真宗教義に強くこだわることはなく、利益があれば自力や他宗のものも取り入れるというような、現代の人々に近いおおらかな信仰形態が感じられる。

第三章　版本と写本

本章では写本類と版本とを比較し、その相違点を挙げ、写本と版本の関係性を考察する。初期の写本二篇と版本の比較を行い、他の写本から得られる情報も付加しながら、「版本が先か、写本が先か」という重要な問題を考え、さらに最古の写本二篇の書写系統を版本と共に数種のパターンを考慮しながら見極めていく。（この章でも最古の写本二篇である『但馬国於夏蘇生記』を『記』、『但馬国於夏物語』を『物語』、版本『おなつ蘇甦物語』を版本と称することとする）

第一節　各部分の比較

版本と、初期の写本からほぼ全ての写本に共通する部分の相違点を、各部分ごとに考察し確認していく。それによって、版本と写本の教義表現上の特徴の差異と、写本の時間的経過による変化を知る。各部分とは①発端、②住持の勧化、③領解したおなつの生活と難産で亡くなるまで、④極楽描写、⑤蘇生したおなつの語り、⑥母の往生、⑦終章のおなつ自身の勧化、である。第二・三章で述べたものと重複するものも多いが、整理のために再度記しておくこととする

第一項　発端

冒頭に版本では、

「爰に但馬の国豊岡のほとり福田村という所に」

と物語が開始されるが、写本では、

「爰に但馬国豊岡と云所ハ京極甲斐守殿の城下也」（『物語』）

等、京極家の名が記されるものが多い。吉助の宗旨は初期の写本では版本と同様「浄土真宗」と記される。

おなつが吉助とは異なり不信心であるという事は共通だが、写本ではおなつがただ不信心で念仏嫌いであることが記されるのみであるのに対し、版本ではさらに、寺参りや内仏への御礼が無く「不法不信の者」であることが描かれ、吉助がこれでは二人来世で再会することが叶わないと嘆き、浄土での再会を望むなら阿弥陀如来の慈悲に縋って念仏する事を勧めるというくだりがある。版本では浄土は再会の場という認識があり、現代的な「倶会一処」の概念がここでも現れているとも言える。一方写本では、吉助は、

「汝ハ未来の事を思わね者かな。其様に念仏嫌ひでは必定地獄の罪人なり。今より後ハ念仏を申後生を願へと」（『物語』）

のように、おなつが地獄へ落ちることを最も危惧し、念仏を勧めている。帰依と念仏の動機付けが版本では願生と来世での再会であり、写本では堕獄回避となっているといえよう。

第二項　住持の勧化

不信心なおなつに真光寺の住持が念仏の必要性を理解させる部分であり、版本では住持がおなつの言い分を一度受容した上で、日々の生活は全うしながらも、十不全業という自身の罪業を知り、救われるには如来の慈悲に縋る事を機法一体説など説明しつつ語る。

写本では当初から人間の悪業が示される。最古の写本二篇を示す。

「扨而今の世の人は悪斗つくり、仏を頼ぬ人ハ皆々地獄へ落ル之。其中にも分ケて女人ハ三世の諸仏にきらわれ、五障の雲あつく、三従のきり立登り、此世にては罪壱つも作らぬと思ても、じたひが重き罪人、夫故十方の浄土に女人の参るべき浄土なき故に、西方浄土の御主阿弥陀如来法蔵因位の御誓願に、我仏となり浄土を建立し一切の悪人女人を救ハんと、四拾八願を起シ給ふ。其中に第参拾五に別而女人往生の願を御立被成。若すくわずハ正覚を取ラじ、阿弥陀と云仏に成るまじと御誓成」（『物語』）

「惣じて今の世の人は悪斗り作り、仏を頼ぬひとはみなみな地獄へ落るなり。其中にもわけて女人は三世の諸仏にきらはれ、五障の雲重く、三じゆうのきり立登、此世にてつみ一ツつくらぬとおもふても、自体が重き罪人、それゆへ十方の浄土に女人の参るべき浄土がないゆへに、西方浄土の御主じ阿弥陀如来、法蔵いんいの御誓願に我仏となり浄土を建立せば、一切の悪人、女人をすくはんと、四拾八願をおこし給ふ。其内三十五に別して女人往生の願を御立被成」（『記』）

「今の世の人は」とあるので、普遍的な凡夫というよりも、倫理観の低下した社会に住む人間のひとりという意味であるように見える。その中でも女人の罪悪はさらに重い事が言及される。同様の三十五願のくだりは版本でも見られるものの、おなつが阿弥陀仏の本願と慈悲について知りたいという意思を示した後、住持が語るという設定になっているのに対し、写本では冒頭にそれが配置されており、おなつが恐れおののく一因となる。すなわち写本の住持は吉助夫婦と対峙早々に、おなつに向い意見をするような展開になっている。版本の方がストーリーの展開が自然であり、読者を引き込む工夫がされているように考えられる。これは版本の作者が作家あるいは説教僧などの勧化の専門家であったことを推測させる要素である。

この部分以降、写本では、どのような者なら悪趣を逃れうるかが、こまごまと記される。儒教の五常に即して仁・義・礼・智・信の基本的徳目を挙げてそれぞれに正しい行いが説かれ、これらを守る人は悪趣を逃れることが示される。その後それぞれの悪行と対応する三悪道が示される。ここでの悪行は貪欲、瞋恚、羨望などをはじめとして、普通の人間でも無意識に起こしてしまうような感情や行動が含まれており、おなつもそれらの悪行を自身が知らずに行っていたことを自覚する。

「先程よりいふ事が少しでも身に覚へ有る人は、此世から悪趣の人なり。実に恐るべき事なり」（『記』）

と、全ての人間はこれまで話したような悪行を成すものであり、阿弥陀如来の救済がなければ必ず三悪道に落ちるということが示される。住持の言葉の「後生のことを思はず…」のく

だりはまさに現在のおなつの状況といえるであろう。おなつはこれを聞いて、「扨は我身も此世から地獄の罪人かや」（『記』『物語』ともほぼ同様）と、自らがすでに救われざる存在であることを一瞬で覚る。凡夫の自覚であり、機の深信といえる。版本では住持が人に十不善業がある事を指摘し、「未来の苦果は決定のがれがたし」と同じ意味合いの説明はしているものの、その後如来の本願と慈悲が語られ、信心為本と正行であり報謝である称名念仏の重要性が語られる。このように、写本では当初に滅罪と三悪道の恐ろしさを説き、後に浄土への願生に導くという手法がとられているが、版本では現世の無常と凡夫の自覚を基本に、如来の大悲が衆生に届くことが救いとされ願生が説かれる。写本での願生の導入は厭離穢土から欣求浄土としては『往生要集』と同様だが、真宗では一般的な唱導法ではない。しかし、『浄土見聞集』[225]では当初に「十王経」等からの、亡者が地獄の苦しみを受ける様子が描写され、後半で生死出離を勧めるという構成をとっている。この構成について、

「まことに信心ひとたび發起せしめたまひぬれば、をしへざれども穢土はいとひぬべし。またたとひいとふこゝろかつてなくとも、信をえば往生うたがひなし。一言なりとも、他力發起の法門もとも大切なり。はじめの十王讃嘆なんどはすでに厭離をさきにする義なり。當流にはしかるべからざることなれども、淺智愚闇のものを誘引のためにとて、願主の所望默止がたきによりて、わたくしの見聞をしるしわたすなり」[226]

との註釈があり、「浅智愚闇のもの」のにはまず厭離を勧めることが肝要との見解が記されている。江戸期においても、恐ろしい三悪道への堕獄を回避するという負の動機付けをもって、称名念仏による浄土往生を勧奨するという説法の手法は、真宗の唱導においても広く行われていたと考えられ、写本がこの動機付けを行っているからと言って、必ずしも写本の成立を真宗外とするべきではないであろう。一方、版本では「當流にはしかるべからざること」として、この構成を用いていないと考える。版本が教団中央寄りの位置から出版されたという仮定を裏付ける一つの根拠となる。

版本では如来の本願と慈悲を中心として一念を得させる展開をとるが、蓮如教学では「機の深信」、即ち凡夫の非救済性と絶対的罪悪性の自覚と、「法の深信」即ち仏の本願の絶対的救済性を説いている。おなつの得心は写本では「機の深信」に対してであり、版本では「法の深信」に対してである。だからこそ写本のおなつは「驚いて肝を潰し」救済を求め、版本のおなつは「心和らいで」救済を求めるのであろう。このように救われざる者の自覚を促すという説法は、当時広く行われていたようである。

---

[225] 存覚の撰述とされているが、文体等から真撰ではないという説もある。『真宗法要』では存覚の真撰と判断し収載している。（［浄土真宗聖典全書刊行委員会，2011］五　相伝篇上 p852）

[226] 同上 p 861

第三項　領解したおなつの生活と難産で亡くなるまで

おなつは住持の勧化により即座に領解する。この時点で版本ではおなつが領解したことを、

「是全くおなつが賢きにもあらず、勧る人の手柄にもあらず。阿弥陀如来、深重の大悲衆生の骨髄に染みて充満玉ふゆへ、かゝる御利益のましますことよ」

と、自力での信心獲得ではなく仏の慈悲によることが強調される。『安心決定鈔』には、「観経」の「諸佛心者大慈悲是」の部分で、

「佛身をみるものは佛心をみたてまつる。佛心といふは大慈悲これなり（觀經意）佛心はわれらを愍念したまふこと骨髄にとをりてそみつきたまへり」[227]

とある。また『教行信証』にも、

「深行大悲者愍念衆生徹入骨體故名（深く大悲を行じとは、衆生を愍念すること骨体に徹入するがゆへに名付けて深とす）」

とある。版本ではその後おなつが常に礼拝を怠らないことは記されるが、きわめて簡潔なものでしかない。領解後のおなつの素行は写本に詳細である。写本では信心獲得したおなつを住持が、

「誠に善にも悪にも思入れハつよきこそ、人たるものゝたしなみじや」（『物語』）

等と、おなつが悪から善に大きく変容したことを賛美する描写がある。さらにその後翌日におなつと吉助は真光寺に参り御礼を述べたことが記される。おなつが寺参りをするようになったという記述であろう。写本ではこの後におなつの思考変容がモノローグとして描かれている。

「扨々我ハ難有事かな、すでに地獄ゑ落チ入千劫万劫苦ミに沈むべきを、思いも寄ぬ御勧に預り極楽へ参ルべき道を習ひ、扨も嬉しや難有やと、蛙蚓の天上するがごとく、又牢屋に入て水責火責の者か俄に大名高家の身と成シ心地して、極楽参りの身と成事、是偏に夫のなさけ寺の御住持様の御蔭ぞと悦び、如来様を御師近親の様に思て、世は敷身なれば朝ハ七ツ起して先手水つかふやいなや仏前へ参リ、親より兄弟どもより我大切に思ヒ、何事を成スにも我勝手斗思フ我気に入ぬ事有レばしかつたり恨ミたり悪業斗、夜は終夜昼は終日作りし罪を、此度如来様の御信心にて御助ケ候下れし事の難有さよと、一心に帰命し奉リ、とくと御礼申上、扨朝飯を仕舞仕事に掛り手業仕共念仏おこたらず、夕方なれハ夕飯を仕舞ひそかに仏前へ向ひ、散悔して御念仏におこたらず。」（『物語』）

のごとく、おなつの歓喜と懺悔が長文で表現されている。一念発起したおなつの心情であるので版本でも残されていてしかるべきとも思えるところではあるが、版本には見られない。版本では住持の勧化部分は詳細であるのに比較して、このように心情やストーリー展開に

---

[227] ［浄土真宗聖典全書刊行委員会，2011］五 p1125

関しては淡泊な感がある。版本は教化に関する部分に重点が置かれている傾向を見ることができるといえよう。

懐妊したおなつは難産で七日七夜苦しんだ上死んでしまうのだが、その場面でおなつが語る言葉も版本と写本では異なる。版本では、

「斯る難産にて暫くくるしむすら堪へがたきに、まして地獄に堕て多百千劫の間、嘖刺磨搗の苦患を受けん事は、いかばかりか悲しからん。然るに、彼等の御慈悲によりて生死流転は今生を限りとして、追付浄土にむまれ、楽の身となし下されう事の貴さを思へば身のくるしきに付ても却而御慈悲が喜ばるゝぞとて、いよいよ称名の外他事なく喜びいさみけるが」

だが、写本では同部分は、

「皆々さわぎ給ふな。難産で死ぬる者ハ我斗ニ有ず。世間に沢山に有事そ。何事も皆定る業と思召、唯念仏を申給へや。我ハ真光寺様の御勧より平生往生の理リを聴聞し、此世から極楽の住人。難産にて死ぬる共血の池ゑ落ル案じもなし。誠ニ極楽浄土へ往生を遂させ被下、結構成證リの身と只今成申なり。惣て浄土参り願人ハ早く死ぬが仕合ぞや。大切成親子に別れ夫にも他人にも苦労を掛、此苦ミにあわんより、目出度浄土ゑ参ル事の難有やと、涙にむせび一時も早く救ヒ取被下と、念仏の声はり上て申せしが」(『物語』)

となる。版本では身体の苦しさから地獄の苦を想像し、往生決定の身なのでこれ以上の地獄の苦を受けることはない事を仏の慈悲と喜び逆説的にとらえている。一方写本では難産で死ぬことを業による定めとあきらめ、周囲に念仏を勧めたうえで、自分は真光寺の教化によって既に極楽の住人となったため、「血の池」に落ちることはないと明言しており、ここに阿弥陀仏は言及されておらず、自力の気配がある。

さらにここで写本では「浄土往生を願う人は早く死ぬ方が幸せである」というが、この「早く」は「若く」ととると、「歎異抄」の「急ぎ仏になりて」[228]の曲解であろうと考えられることは第二章でも述べた。このように写本では、「血の池」や「早く死ぬが幸せ」等の、当時の一般の人々にインパクトを与えたであろうが、真宗教義からは離れた文言が使用されているように思える。

第四項　極楽の体験

極楽については別章を設けて考察するので、ここでは概要を述べる。版本では極楽描写も写本類に比較してやや簡潔である。例えばおなつが極楽で自身の体を見た時、版本は「忽ち紫磨黄金の姿」としか表記されないのに対し、写本類では「忽金の体と成、言葉にいわれぬ結構成衣装を幾重共なく着て、忽廿斗の姿と成、苦い事は失、楽みばかりいそいそとして」(『物語』)等と、衣装や年齢、その心情まで表現する。また、おなつの過去生の六道での姿の表現も写本においては版本より詳細であり、その他にも「すさまじき山のごとく」、「消え

---

[228] 「浄土の慈悲といふは、念佛して、いそぎ佛になりて、大慈大悲心をもて、おもふがごとく衆生を利益するをいふべきなり」［浄土真宗聖典全書刊行委員会，2011］二 p1056

入る程に有がたく」、「娑婆の乞食が天下様に成りたり共是程にはござるまい」（『物語』）等の、感嘆を強調する表現が目立ち、写本では版本よりも世俗的な表現を多用している。また、写本類は極楽を娑婆と対比して優位点を強調し、極楽は娑婆のような愁いの無い世界であるからとして、願生を示す意図があると思われ、ここには「為楽願生」の気配がある。ここでも、写本では極楽描写にかなりの力点が置かれているが、版本では住持の勧化やその後のおなつの語り等、直接の教化に関する部分に力点が置かれていると感じられる。

第五項　蘇生したおなつの語り

ここから後は、版本と写本での相違の大きい部分である。おなつは蘇生後、極楽の様子を語ったのち、往生する人が少ないことを述べる。版本では、

> 「ことに難有きは、我身たゞ今まで病の牀に在て、垢に汗れたる汚穢しき姿、行歩も叶はぬ不自由な身ながら、息引取と覚へて、夢のさめたごとく彼浄土に往生しければ、十方世界を見る事、鏡にうつすがごとく明らかなり」

と、現世から浄土に瞬時に往生すれば、不自由であった体も神通を備えるものとなり、この世をも俯瞰できるとする。この部分が写本では、神通の獲得は同様ながら、

> 「恥ケ敷事ハ、極楽から娑婆を見れは、此日本六拾余州は云に及はず、唐天竺も地獄も餓鬼もたつた一目に手の内に見るごとし。人の家内も人も思事も、皆鏡に掛て写すが事く」（『物語』）

と、浄土から現世の人々の有様や人心が見え透いているということが強調される。写本の描写は人々の素行が仏菩薩にはすべて知られているということを示す意図もあったと思われる。写本ではこの前に、娑婆では不自由であったが浄土ではそうではないという点は語られず、代わりに娑婆と比較した極楽の日常の優れた点が羅列される。版本では現世と浄土でのおなつ自身の状態の比較になっており、極楽の快適さについてはさほど描かれない。写本ではそれぞれに住する人々の生活の比較になっているといえる。写本のほうの描写は娑婆の生活と比較することで、さらにリアリティをもって極楽の素晴らしさを印象付けるものであるが、やはり為楽願生の気配が強い。版本ではこの部分が問題視され削除された可能性もあると思われる。

この後写本版本共に、おなつの住む福田村から往生できた者は過去からたった九人しかおらず、残りは三悪道に落ちている事、存命の村人の内往生決定しているのが吉助と「角左衛門」[229]の二人のみであることが告げられる。「角左衛門」は「念仏者として評判の人」などと形容されるのみで、如何なる人物かは記されず、ここで名を見るのみである。写本ではこの後、写本では居合わせた人々が「身の毛もよだち驚き入り」一斉に称名する様子が描かれるが、版本では書かれない。さらにおなつはこの体験が嘘でない「証拠」を挙げねばならないと言い、「二つの証拠」を述べる。写本ではここで一旦章が閉じられ、「おなつ蘇生証拠

---

[229] この名「角左衛門」は写本によって異なり、「覚左衛門」、「覚右衛門」、「作兵衛」などとなっているものも見られる。

物語の事」[230]あるいは、「お夏証拠の物語の事」[231]などの見出しがあらためて記されるものもある。

おなつが述べる二つの証拠の一つは、おなつの真の往生が宝暦十四年三月十五日であるという事、もう一つはおなつの母が来年九月二十日に命終するが、このままでは今回の往生は叶わないという事である。そしてこの事柄をおなつは「御開山様」から、自身の過去生の因縁と共に聞いたということも、写本・版本共に同様である。とりついていた女も「天」に生まれ、「成仏」するのではないことも共通する。ただ、写本ではその因が念仏の「功徳」となっている部分が、版本では「信徳」とされている相違がある。写本での称名正因の気配を感じる部分ではあるが、版本と写本のいずれでも、「御開山様」がおなつに対し、「少しでも疑えば真実報土の往生は叶わない」と説いており、信心正因が示されている。

さらにおなつは菩薩の姿の真光寺住持に逢うが、これも写本、版本間でほとんど相違はない。あるのは唯一、この話を聞いた娑婆の人々が、住持が往生を遂げていたことを知り喜ぶという記述が、『記』系の写本にのみ見られるということである。

母の往生の様子がこの後書かれるが、版本と『記』系の写本では母の往生の様子が詳細に描かれており、その内容はきわめて類似している。しかし多くの写本では、「九月二十日に何の煩いもなく念仏しながら往生した」と書かれるのみで、そこで物語が終結してしまう。ここも版本と写本の差の大きい部分である。

第六項　母の往生

多くの写本では、おなつの述べた「二つの証拠」について、母が翌年九月二十日に何の苦も無く往生した、と書かれるのみであり、その様子はない。しかし、『記』とその系統の写本と思われるものでは、往生当日の母の様子が描かれている。

> 「やうやう九月廿日にもなりしかば、今日は娑婆の出立なりと悦び、持仏壇の前に参り、一心に念仏を唱へ居る。やがて諸方へ聞へし事なれば、近所近辺の人々、我も我もと寄集り、様子を見れば、母少しも病もなく、いさぎよく念仏もふし、左右の方へむかひ、女なは罪ぶかく、千劫万劫にも悪趣へ至ること、のがれがたけれども、如来の御慈悲によりて、今日唯今、生死輪廻のきづなを切て、極楽へ往生を遂るなり。何れも唯一心に念仏申て、跡より参らるべし。蓮花を分けて待べしと、高々と念仏申されしが、次第に声静に成と思へば、はや命終りたり」（『記』）

写本の章でも述べたが、この部分は版本に類似している。版本では、

> 「翌年九月廿日にもなりしかば、今日は娑婆の出立なりとて、早朝より仏壇の前に座して一心不乱に念仏しけるが、此事兼てより諸方に聞へしかば、さらば往生の様子を見て結縁せんとて、人々寄集まり、まもり居たるに、不思議なるかな。午の刻と見ゆる時分、聊（いささか）所労の気色もなくて左右に向ひ、我は罪業深くして五障三従の身なれば、千劫万劫

---

[230] 『但馬国福田村おなつ蘇生物語』（文政十二年 1829）
[231] 『但馬国福田村物語』（天保十二年 1841）

にも迷ひを出る事の叶はぬ身なるを、此度阿弥陀如来の御慈悲によりて輪回の繋縛(きづな)をほどかれ、目出度極楽の往生を遂げ奉るなり。いづれも彼尊をたのみ、唯一心に念仏し給へ。蓮華をわけてまち申さんといひて、南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏と高声にとなへて、眠るがごとくして息絶たり」

となっており、下線部分については『記』とほぼ同じ文言である。全体としては版本の方がより整然としており、完成された文章に思える。版本から『記』系統の原本がこれを抽出し挿入したのか、版本の方が元々写本にあったこの部分を取り入れ、文言を改めたのかが問題となる部分である。これについては後述する。

第七項　終章のおなつ自身の勧化

写本の内『物語』にはないが、『記』の系統の写本では、母の往生後、おなつが自身の体験を真実と確信し、読者を勧化する語りの部分がある。ここは特徴的な部分であるため、少々長いがここに『記』のおなつの語りを引用してみたい。

「やがて参るべしと被仰し程に、此世を仕舞、追付参るべしとおもへば、此世にかなしき事もなく、又嬉しい事もなきなり。一日くらせば一日近寄ると悦び、唯御法義を悦び、此世はどうなりとして暮し、花の都へ出る様に思ふて、命の終るを待つべし。我極楽参りをしてよき事を知れり。極楽参りを望の方は、此通りお心得被成べし」

という序文の後に、

「扨、極楽へ参る事は何の苦もなき事なり。如来様の参らせ下さるゝ極楽なれば、我方には何の様もなく勤る事もなきなり。只我身の罪の深き事をおもふて、一生の内悪斗りをつくりて、此世から地獄の者なりけるを、如来を頼み奉れば、御喜びましくて、そのまゝ極楽の者と被成下、命終り次第、極楽へ御引取、安楽の身となし下さるゝなりとおちつき、御礼の為には、寐ても覚ても御恩を喜び、我心の悪き事を思ひて、只念仏ばかりにて極楽へ参るなり。ヶ様に心得、極楽の身と成りし身は、たとひ腰ひざぬけて寺へ参りもならず、目が見へずして仏け様を拝まず、又、口がまはらずして念仏申事ならず、刃にきられて死るとも、難産にて死るとも、火にやかれ、水におぼれて死するとも、少もかまひなし。直に極楽へ往生をとげ、結構成る身となれり。我はいろはのいの字も知らず、欲心深き心にて、気も短し、悪斗り作りし者なれども、御助被下し事の嬉しやと喜びて、常々さんげいたし、念仏申せば、既に難産にて死したれ共、血の池にもはまらず、地獄へも行ず、すぐに極楽へ参りしなり。是たしかなる証拠なり。真光寺様のヶ様に御勧め被下候故に、其通りに心得候へども、我も極楽へ参り、真光寺様も御参り被成候」

というように、自力の不要、自身の罪科と滅罪、報恩の念仏が話される。自身の体験に基づいて、信の一念が三業や臨終の善悪にかかわらず往生の因となることが説かれている。この部分が存在するのは、筆者が確認した中では前述の通り『記』と『但馬国豊岡近所福田村おなつ物語』(享和二年 1802)、さらに写本の版本化である『無為都土産』(嘉永四年 1851)、

さらに明治になっての写本である『但馬国福田村於奈津蘇生物語』（明治七年 1874）と『但馬国於夏物語』（明治八年 1875）にやや改変された体の同部分があるのみである。つまりこの部分はこれまでも度々共通点のあった一部の写本、すなわち『記』の系列の書写ルートと思われる写本にしか見られない部分である。しかし実は、この部分も前述の母の往生部分と同様、版本に類似している。版本の記述も、比較のために以下に引用したい。

「おなつは弥増に歓喜をまし、浄土にて聖人の仰せられたる御意を申出しては、さぞ聖人の待かね玉はんぞとて、一日を暮せば一日近寄ることを喜びいさみて、行住坐臥に称名念仏絶間なく、旦暮往生をまちうけ居たり。人来りて往生のやうを尋ぬれば、極楽参とは、何の子細もなく我働入らず、如来の他力にて参らせ下さるゝ事なれば、行者の方に造作もなく勤めも入らず、唯此身は罪悪生死のいたづら者にて何の取得もなきものを、如来深重の御慈悲ゆへ、一念頼み奉れば、深くよろこびましまして直に摂め取せられ、此に居ながら極楽の人数となし下され、命終り次第浄土へ御引取下され、安楽自在の身となし下さるゝぞと落着、御礼の為には寝ても覚てもへだてなく広大の御恩を悦び、我身のあしきにつけても、斯る罪業深重の者をいかなる大悲の如来にてましませば、御見すてなふすくひ玉ふ事の難有さよと存じて、御恩を喜ぶばかり也。たとひ病の牀に臥して、腰膝ぬけ手足叶はずして参り下向もならず、又は目盲て如来の御姿をおがむ事叶はず、或は舌噤て念仏申事叶はぬ身なり共、心の底に本願を信じて、仏智の不思議を疑はねば往生に違ひなし。過去よりの約束にて野山海川にて命終る共、又は刃に身を果し火に焼れて死ぬる共、臨終の善悪にはよらず、平生一念の時に往生を定め下されたれば、死にざまは、如何有とも、往生をとげ奉るには毛頭疑ひなし。我身はいろはの経緯も知らず、愚痴なるくせに欲心のみ深くして、罪業ばかり造り重ねつる此身なりしを、御念比なる御勧化を聴聞して立どころに疑はれ、ケ様の者を御たすけ有事のたふとさよと、旦暮御恩をよろこびしが、難産にて命終りたれども血の池へも堕ず、地獄へもゆかずして直に極楽へ参りしなり。これ慥成証拠なり。御寺の御住持様も兼てケ様に御すゝめ有けるが、其領解にて往生し給ひ、私も其御勧化にてかゝる領解となり、同じ浄土へ往生を遂けり。」

となっている。版本の特に下線の部分は『記』にある表現と非常に類似している。版本の記述は整然としていて説教調だが、写本『記』では版本の文言より口語的で、おなつ自身の語り口になっている。ここには版本にも「唯此身は罪悪生死のいたづら者にて何の取得もなきものを」、「斯る罪業深重の者を」、「罪業ばかり造り重ねつる此身なりしを」と、くりかえし自身の凡夫の自覚が語られるが、『記』にも「只我身の罪の深き事をおもふて、一生の内悪斗りをつくりて、此世から地獄の者なりけるを」、「我心の悪き事を思ひて」、「我はいろはのいの字も知らず、欲心深き心にて、気も短し、悪斗り作りし者なれども」と、元来写本においてしばしば強調される罪業観が、版本とほぼ同様に表されている。版本との相違は、そこにさらに「此世から地獄のもの」が付加されていることであろう。ここも写本が版本から抽出して挿入したのか、元々写本にあった部分で、それを版本が改定して挿入したのかは重要

なポイントである。一方、版本では写本に無い「心の底に本願を信じて、仏智の不思議を疑はねば往生に違ひなし」との語があり、版本での住持の教化部分と同様、深信と仏智が強調されている。ここも版本で付加されたのか、写本で削除されたのかが問題となる。

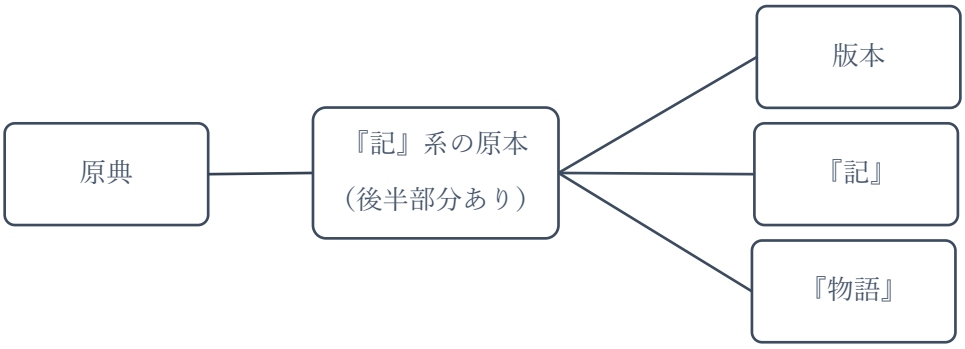
第二節　版本と写本の関係性

版本と写本の関係性には、単純に写本を改変して版本が生まれたとは言い難い部分がある。初期の写本『但馬国於夏蘇生記』と版本には共通点が多いが、ではいずれかがいずれかを参照したのか、あるいは他写本との関係性と、「写本が先か、版本が先か」という問題を考えてみたい。

第一項　『記』、『物語』、版本の系統的関係

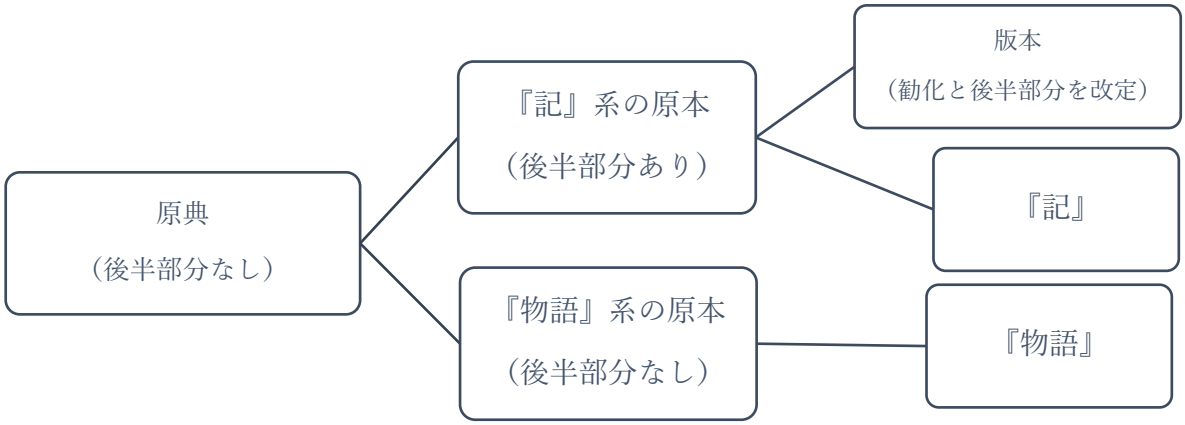
以下に版本と写本二篇の関係として想定される系統を図式化し、各々について検討を加えてみた。後半部分すなわち「母の往生」と「おなつの語り」の有無が論点となるが、特に「おなつの語り」には先行研究で「三業帰命説に対抗する」とされた文言がある。ここがある場合は「信楽帰命派（古義派）の思想」の挿入の可能性があり、ない場合は「三業帰命・欲生帰命派（新義派）の思想」となる可能性を考える。

A.『記』の作者が版本を参照していないと想定した場合①（写本が先）



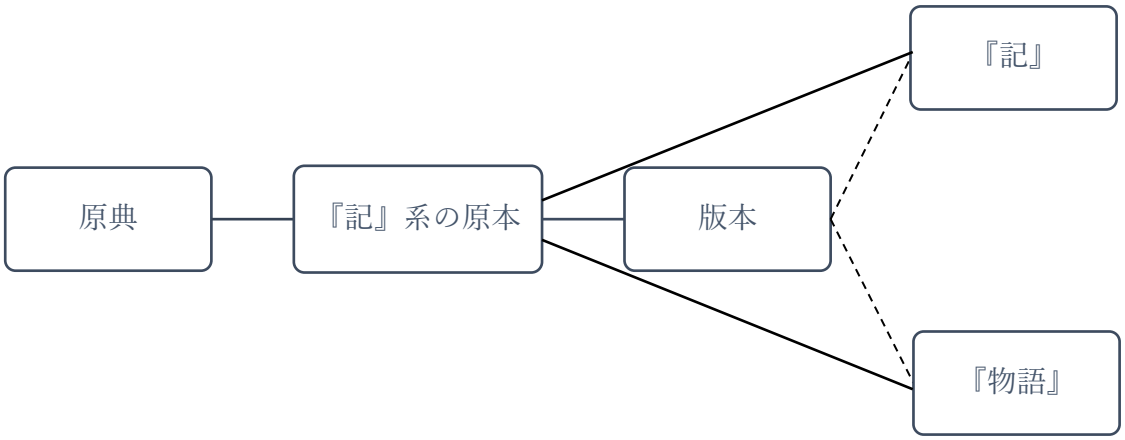
この場合、版本は『記』系原本を素地として用いたうえで住持の勧化部分を改変し、『物語』は後半部分を何らかの理由で削除するという改変を行ったことになる。『記』はそのまま原本を書写しており、最も原本に近い内容となる。また『記』と版本は時間的にほぼ同時に成立したことになる。しかし『物語』系の方が後年多く残されている理由が不明である。

B.『記』の作者が版本を参照していないと想定した場合②（写本が先）



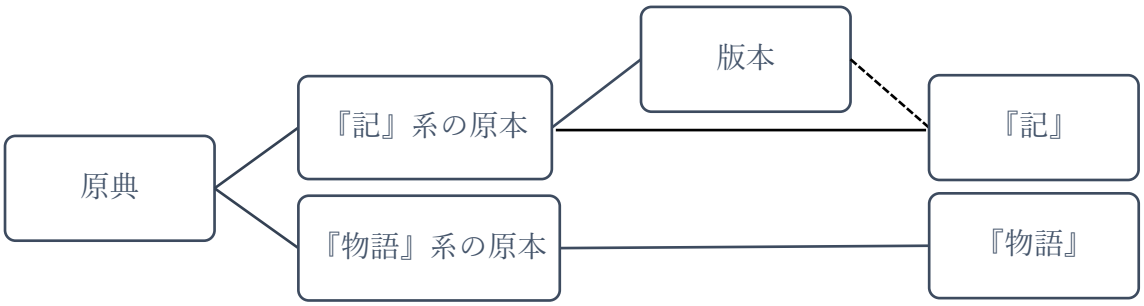
この場合は、原典では後半部分がなく、『物語』と同様であったものを、『記』系の原本が後半を追加したことになり、『記』系の原本の作成者は古義思想を擁していた可能性が出てくる。版本は『記』系の原本を参照して、住持の勧化部分から滅罪往生を除去し正統教義として改変し、後半にもさらに信楽と仏智に関する文言を挿入した。しかし実際は原典そのままの『物語』系の方が主流であり、広く書写されたため、現存する写本の多くが『物語』系となったと取れる。しかし、「三業惑乱に対抗する部分」とされる部分が、はたして版本より写本に先にあったのかという問題がある。

C.『記』の作者が版本を参照していた場合①（写本が先）



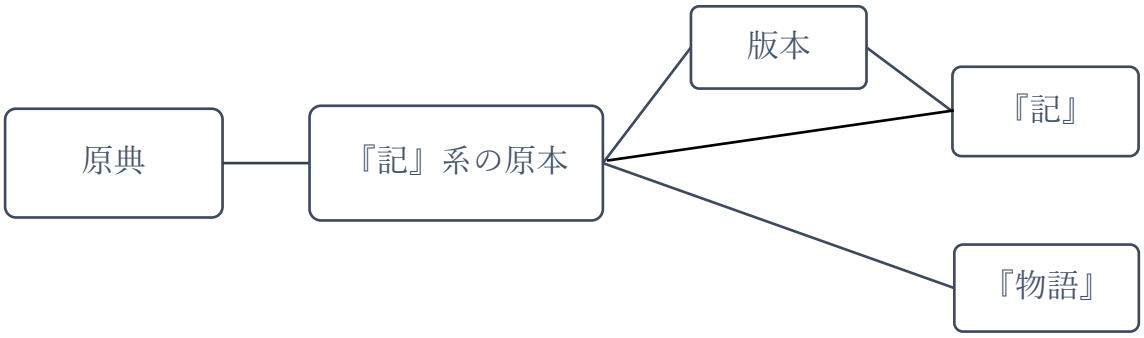
この場合は、原本が『記』系のものしか存在しない。版本がそれに改変を加えたが、『記』の作者は版本を参照した可能性はあるが、基本的に原本のまま書写した。『物語』の方では版本参照の有無は影響せず、ただ後半部分を削除したことにとなるが、不自然である。

D.『記』の作者が版本を参照していた場合②（写本が先）



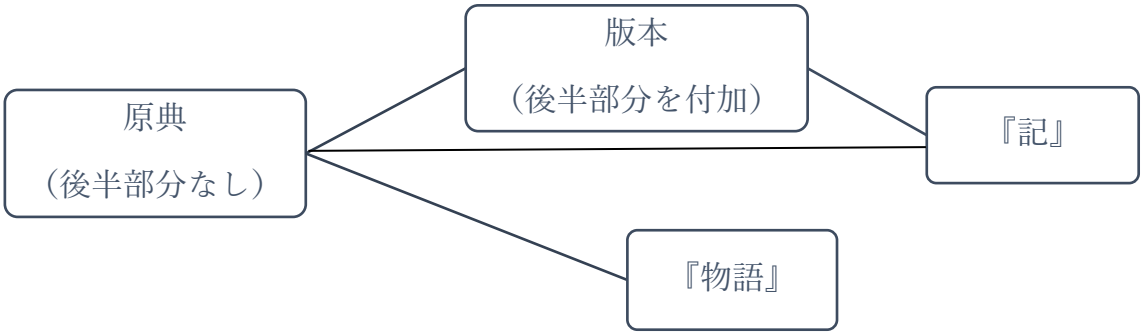
版本以前に二系統の原本がすでに存在し、『記』の原本には後半部分があった。版本がそれを内容のみ改変し、『記』の作者は原本と版本を両方参照している可能性があるが、原本のまま『記』を作成したことになり、版本の影響を受けていない。『物語』の原本には後半はなく、『物語』はそれをそのまま継承したのみとなる。しかしこれも『記』と版本の関係性が結果に作用しない状況であり、また煩雑で不自然と思われる。

E.『記』の作者が版本を参照していた場合③



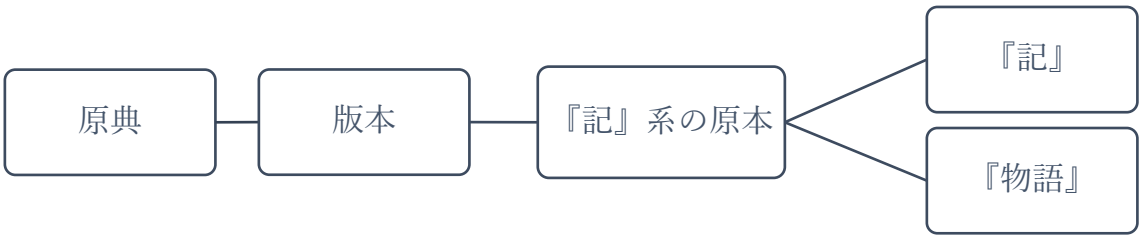
『物語』系の原本がなかった場合である。この場合は『記』の作者は『記』系の原本と版本を参照しており、勧化部分のみを原本にもどしたことになるので、これは不自然と思われる。また、『物語』は原本から後半部分を削除したことになる。

F.『記』の作者が版本を参照していた場合④（原典以降版本が先　『記』系の原本がないと想定する場合①）



『記』系の原本が版本以前には存在していないと想定した場合である。版本は原典の勧化部分を改変したうえで後半部分を付加した。『物語』は原典をそのまま踏襲しているが、『記』は原典と版本を参照した上で、後半部分のみ版本から取り入れ、滅罪往生の語句を若干追加するという改変を加えたことになる。この場合原典に最も近いのは『物語』である。

G.　『記』の作者が版本を参照していた場合④（原典以降版本が先　版本以前に『記』系の原本がないと想定する場合②）



この場合は版本が原典を踏襲したことになる。つまり原典は版本同様の内容となる。その後『記』の原本が勧化部分のみを改変し、『記』はそれを踏襲、『物語』は後半を削除したということになる。しかし、全体をみても写本の記述は版本とは異なることから、この例も考えにくい。

H.　原典がなかった場合（版本が先）

これは版本の前に写本が存在しなかった場合であり、時間的にはありうる。版本から写本の原本が生まれたが、この時点で住持の勧化部分が改変され、自力や称名正因の要素が挿入された。しかし後半の「三業帰命説に対抗する部分」はそのまま残されたことになる。一方『物語』では後半に古義派の思想が見られることを問題視してか、そこを削除したという可能性がある。しかし、母の往生の様子まで削除してしまったことには説明がつかない。また、写本の原本の作者はかなりの改変を行っているが、古義派の思想を肯定しつつ自力や称名正因も肯定していることになる。

第二項　版本と写本の前後関係から推察する作成意図

ここまで様々な版本と写本の関係性の可能性を考察したが、上記がすべてとはいえず、いずれにせよ多くの可能性が挙げられる。写本の意味を考えた場合、写本を作成する場合に書写者がそれほど大きな改変を加えることは考えにくいのが通常である。とすると可能性があるのはA、B、F、Hである。

Aでは安永初年以前に市中に存在していた『記』の原写本が版本の原本とされ、それにあたって、勧化部分は真宗教義に抵触しないよう、また当時の正統な唱導内容として改変されて出版されたということになり、平田の説とも合致する。版本化に当たって住持の勧化部分はもとより、後半部分のおなつの語りに本願と仏智への信を挿入し、信心正因を強調したという流れも自然と思われる。また、滅罪を語らない版本で、この部分では滅罪の記述が現れるというのも、この部分のみは版本の作者は容認して残したためと考えられ、妥当といえる。しかし、『物語』が後半部分を削除した理由が想定できない上に、『物語』系の写本の方が、結果的に残存数が多いという事実に説明がつきづらいという問題がある。

BではAとほぼ同様だが、すでに版本以前に二系統の写本があり、『物語』系は後半部分がない原典をそのまま踏襲したものであり、一方『記』の原本となった写本で後半部分がすでに付加されているとするものである。版本は『記』系の原本の勧化部分を改訂し、母の往生とおなつの語り部分の文章を整然とさせた上で、おなつの語りには古義である信楽帰命説に基づいて深信と仏智の文言を挿入し。「地獄」を削除したということが推定され、可能性が高そうに感じられる。『記』系の原本の作者は、元来『物語』系であった原典に母の往生場面を足し、終章のおなつの語りを追加しそこに古義派思想を盛り込んだとすればありうる仮説ではある。しかし、前半の自力部分はそのままであり、思想的背景が曖昧であることと、果たしてそこまでの改訂を写本レベルで行うかという問題は残る。

Fは『記』系の原本が実は存在しておらず、『物語』が原典の直系の写本ということになり、これは『記』の系統の写本が少ないことの原因としても合致する。版本は原典を改変し、後半部分を付加した。つまり後半部分のオリジナルは版本である。『記』の作者（あるいは『記』の原本の作者）は原典を書写するにあたって、既に世に出ていた版本から後半部分のみを取り込んだために、後半部分のみが版本に類似し、「三業帰命説に対抗」する文言を含むと言える。このFも信憑性が高そうであるが、『記』系写本の作成者は果たして意図的に

後半に三業帰命説批判を取り込んだか否かが問題となる。意図的な場合は、『記』系の原写本作成者は古義派であったことになるが、後半部分以外はほぼ『物語』と同じで、そこには滅罪往生や自力の要素がみられることの説明がつかない。意図的ではなく、ただ後半部分があった方が物語の終結として完成されると思っての挿入であれば、『記』系の原本の作者はさして新義古義を考えていない者ということになる。この場合、後半部分で、版本にある信と仏智の文言が削除されているのは、思想的相違というよりもただ前半部分との不一致を憂慮したことによるものと考えられる。

Hはそもそも写本の原典自体が版本から派生したことになり、安永二年から四年までの二年間という短い間に写本の原典が作られ、その作者が版本の勧化部分を大きく改変し、古語派思想と自力、称名正因、極楽部分の増補を行ったということになる。平田によって指摘されていた、「写本を再構成したものが版本」[232]という仮定と真逆の「版本を再構成したものが写本の原本」となる。版本以前の写本が見つかっていないことからは否定できない説であり、『記』と『物語』の記述内容が非常に似ていることにも説明がつく。原典では後半部分があったが、『物語』は何らかの理由でそれを削除し、『記』はそのまま書写したことになる。しかし、写本の原本が勧化部分をこれほどまで改訂して写本を作成したとすれば、それは版本の勧化内容が自身の教義に合致しなかったからといえる。新義派が版本の古義派思想を問題視し、写本として作り直したとしても、写本では「三業帰命」、「願生帰命」が強く強調されているわけではなく、しかも後半部分には古義派思想と取れる部分がある。そして、『物語』の書写者は新義派で、それを問題視して後半を削除したのだろうか。それではなぜ母の往生まで削除したのかが不明である。

このように各可能性を想定する以前は、当初の仮説ではFの「原典は『物語』と同様であったものを、『記』の書写者が版本から後半部分を取り入れた」を想定していた。B の原本からすでに二系統に分離していたという事も考えられるが、ここまで内容を分析してきた限り、『記』と『物語』でその文言をはじめ、脱落部分や誤記と考えられる部分にも強い類似性があることからは、これら二種の写本の原典が同じもの、かつ年代がさほど遡らない、早くても安永四年以前数年の作成と考えた方が妥当である。『物語』で後半部分がない事も、削除と考えるより元々なかったと考える方が、写本を作る人間の心理としては合致するのではないだろうか。『物語』系の写本が『記』系より多く残存していることも、原典が『物語』系であり、『記』は版本から一部を取り入れた特殊なパターンであるならば説明がつく。『記』の書写者は『物語』系の原本と版本双方を見ており、版本の如く母の往生やおなつの語りがある方が、この物語の信頼性と唱導性が向上すると考え、同部を取り込んだということになる。その時点で書写者は、おなつの語りの部分に称名正因的な文言を追加し、信と仏智に関する記述は前半の住持の勧化との整合性がない事から削除した、という理由が想定できる。この場合『記』の作成者は、「三業帰命説に対抗する」文言を、新義・古義という

[232] ［平田徳，2001］

認識なく取り入れ、当時の一般門徒の教義理解を書いたと考えられ、写本作成にあたり思想的な作為は無かったということになる。『記』が前半には自力と取れる部分を残しつつ、終結部分のみ版本同様の思想を提示していることも、同様の理由とすれば説明できる。

第三項　おなつ存命の事実からの考察

上記の如く、完全に一つの仮説に絞ることはなかなかに困難である。この物語を三業惑乱の新義・古義それぞれの思想を根拠として考えていくと、このように多数の可能性が現れてしまう。少なくとも、単純に版本が写本の三業帰命説支持を問題視して改変したと論じることは危険であろう。しかし、版本以前の写本が発見されず、かつ『記』と『物語』両写本の全体の記述は非常に類似している。これほど似ているものは、写本同士ではこれら以外には見られない。にも関わらず、後半部分の有無という差がみられ、しかもその部分は『記』では版本に非常に似ているのは事実である。ここで、版本・写本作成時期と、実在のおなつの生涯から考えてみることにする。

両写本の安永四年(1775)はこの物語の設定年代である宝暦十年(1760)から十五年後、版本出版の安永二年(1773)は十三年後である。物語の中でおなつの予言した母の往生は宝暦十一年(1761)、自身の往生は宝暦十三年(1764)であり、ここから版本までは十年と経過していない。作者義貫がおなつから直接この体験を聞くことができたとすると、宝暦十一年九月二十日の母の往生から宝暦十三年三月十五日のおなつの往生までの約一年半という短い期間となる。しかし、実在のおなつはその墓碑や過去帳からは安永六年(1777)に往生しており、版本出版や両写本作成時には未だ存命していた。一方、母が翌年亡くなったか否かは、過去帳をみても記録がなく裏付けができない[233]。しかし、もちろん版本の記述の様に予言通りの有様であったか否か、あるいは実際に予言があったか否かも含めて定かではないが、「宝暦十一年におなつの母が亡くなった」のが事実であるから、各写本にも明記されているという可能性がある。つまり、版本と写本二篇の作成時には、母はすでに死去していたが、おなつは存命している時期であった。しかし安永初期のこの時点で、「おなつは宝暦十三年に往生した」と明記した場合は、確実に虚偽となる。現代ほどメディアが発達していない江戸時代ではあるが、広範な地域での読者を想定する出版物として、また真宗の勧化本として、明らかな虚偽を記述することはさすがに問題であろう。版本におなつの顛末が描かれないのはこのためであり、この「おなつ存命」の事実をうやむやにするために、後半のおなつの語りを挿入したとも考えることができる。写本の原典もおなつの存命中に作成されたはずなので、同様におなつの往生についてはうやむやにするしかなく、『物語』の様に母の往生の事実のみを述べた後で、

---

[233] この「母」がおなつの実母なのか、吉助の母すなわちおなつの義母であったかは明記されていない。実母であれば真光寺の門徒でなく、過去帳に記載されていない可能性もある。少なくとも過去帳にはこの「母」と思しき人物は見当たらなかった。

「是蘇りし時の物語し事露ちり程も相違なければ、弥信心を起して念仏申往生ヲ願ふべき事なり」

と念押しをして結んだとも考えられる。また、第二章でものべたが、『記』系のその後の写本には、おなつが蘇生した出来事の年代を宝暦十年ではなくその十年ほど前に設定しているものがみられる。安永六年までの間に『記』系の写本が書写されるにあたり、おなつが存命であることを知ったいずれかの書写者が物語の信憑性を増すために、文中の年代を消去し「宝暦九年の此迄十ケ年以前の事之　無人存命なりしなり」[234]等の文言を付け足し、それが後年の『記』系の写本に残されていったとも考えられる。

これらの事実からの推察をすると、おなつ存命時期にまず写本の原典として『物語』の祖本が現れた。祖本はおなつの母の往生は事実としてのみ記載し、おなつの往生は書けなかった。版本がそれを改変し、おなつの母の往生のシーンを組み込んだ上で、おなつは存命であったため宝暦十三年の往生は明記できず、おなつに再度信心の大切さを語らせたうえ、そこに三業帰命説への批判を入れ込み、聞き書きの体裁をとって終結とした。最古の二篇の写本はそれぞれ原典の踏襲である『物語』と、原典と版本の混合である『記』として残された。このような可能性が考えられる。つまり、前述のＦの可能性が、ここでは支持されると言える。しかしこれも、『記』系の原本の作成過程が複雑であることには相違なく、必ずしも確実な説ではない。

一方、ＡまたはＢ、すなわちすでに版本以前の写本で後半部分が付加されていたという仮説も完全に排除しえない。『記』の原本の作者が同様に母の往生とおなつが存命であることを知って、後半部分を付け足したことも考え得る。版本はそこに三業帰命否定の思想を見たため、これを採用し、勧化部分を教化という目的から改正したことも考え得る。結果としてＦの、原典には後半部分がなく、『但馬国於夏物語』と同様であったものが、版本によって勧化部分と後半部分が改変され、古義派の立場から三業帰命説批判の文言が付加された。『但馬国於夏蘇生記』は原典と版本両者を混合して作成された特異な写本であるが、その改変は新義古義の思想を根拠としたものではなかったため、前半と後半で思想のねじれが生じた、ということが、今回得られた可能性のある結論の一つである。つまり、版本の作者は古義派思想支持者であり、かつ教団中央に近く当時の正統教学に準拠する立場の者であったということが想定される。一方で、Ａ、Ｂの如く版本以前に既に二系統の写本が発生していた可能性も完全には否定できず、その場合には『但馬国於夏蘇生記』系の写本は古義派思想の立場から作成されたものと考えられる。最終的に「おなつ蘇甦物語」が世に出る経路として、これら二つの仮説以上に絞り込むことはできない。

---

[234] 『但馬国豊岡近所福田村おなつ物語』（享和二年 1802）龍谷大学蔵

小結

- 版本・写本ともに凡夫の自覚は強調されるものの、版本では阿弥陀仏の本願と慈悲による救済に重点が置かれ、写本では女性の罪科と日常生活での罪が三悪道の因となり、その回避の目的で称名念仏が推奨される。
- 領解後のおなつの篤信者としての言動は写本で詳細に描かれるが、版本にはさほど書かれない。
- 極楽については写本の方に詳細で、現世と対比した「為楽願生」の様相が見て取れるが、版本では極楽描写には力点が置かれない。
- 母の往生の様子は版本と『記』系の写本で詳細に描かれ類似点が多いが、多くの写本ではその事実を述べるにとどまる。
- 終章のおなつ自身の勧化は版本と『記』系の写本にのみ挿入されており、他写本とのこの部分の相違は写本の原典を考察する上で問題となる。
- 『記』系と版本には後半部分に多くの共通項がある。どちらがどちらを参照して成立したのかは根拠となる事実が得られない。
- 版本以前に二系統の写本があった場合、『物語』系が主流とした時は、『記』系写本の原本自体がそれに古義派思想を以て後半部分を付加した可能性が出てくる。一方、『記』系が主流だった場合は、『物語』系で後半が削除されたことになり、『物語』の書写者が古儀派思想を支持していなかった可能性が浮上する。
- 『物語』系写本が原典となる写本の流れであり、版本はそれを真宗教義に抵触しないように改変し、後半に三業帰命説への批判を記載して出版し、『記』系は原典の写本に版本から一部を取り込んだ付加と考えることも可能である。この場合、『記』の書写者には思想的意識はなく、教義をめぐる論争も意識していなかった可能性が考えられる。
- 版本以前に写本はなかったという場合も否定できない。この場合は、写本原典の作成者は版本の勧化内容を問題視し、自身の理解での教化内容に変えて写本化し、『記』はそのままそれを踏襲、『物語』系の作者は古義派思想と取れる後半を意図的に削除した可能性が考えられる。
- 上記の如く、二種の写本と版本の流れを確実に知ることは困難だが、三業帰命説から見ると、いずれが先かによってその作成意図の相違が明確になることがわかる。
- さまざまに逡巡してきたが、実在のおなつと版本・写本の作成年代を検討すると、版本からさほど以前ではない時期に『物語』系写本の原典ができ、版本はそれを改変、『記』がさらに原典と版本を組み合わせたが、『物語』は原典をそのまま踏襲した、という可能性がまず考えられる。
- 上記の場合、版本の作者は古義派思想の支持者であり、かつ教団中央に近く教学を準拠する立場の者であることが考えられる。しかし、写本においては明らかな新義または古義思想からの介入ではなかったと思われる。

- 版本以前にすでに二系統の写本があったことも、思想的にも完全には否定できないが、この場合には、『記』系の原写本の作成者は三業帰命説を否定する思想を持っていた可能性がある。

第四章　極楽描写から見る版本と写本

ここまで版本と写本の各部の比較によって各々の出自や製作者を想定してきたが、この章ではおなつが体験した極楽の描写に関して、版本と初期の写本を比較しながらその出典を探っていくことにより、この物語の製作者像の輪郭を明らかにしていくことを試みる。

第一節　極楽描写の差異

ここでは版本と写本の極楽描写を比較し、その特徴と出典を考察したい。この物語の原典の作者が極楽を描写するにあたって参照した文献としては、まず浄土三部経がその候補に挙げられるが、聖典以外にも当時世間的に流布していた書物などにも極楽を描写したものがみられる。

第一項　極楽描写の出典の仮定

前述のごとく、この物語は当時の勧化本の中でもその鮮やかな極楽描写が印象的である。先行研究で平田はその描写について、「浄土三部経」[235]または『仏説阿弥陀経』[236]から取り入れたものと想定している。これらと「おなつ蘇甦物語」版本・写本の描写はともに確かに共通点が多いが、一方で「菩薩となった世々生々の知己に迎えられる」、「光り輝く山のような阿弥陀如来」、「七宝の欄干や瓔珞華鬘を飾る宮殿」、「宮殿や雲に乗って飛行する天人」などは上記経典には認められない。この物語の原典の作者は、これら経典以外にも何らかのメディアを参照して、個々の描写を作成したと思われる。

当時の書籍というメディアから見ると、極楽について詳細に記された書物としては、江戸初期から仮名書き本として広く市井の人々にも読まれていた「仮名書き絵入り往生要集」が想起される。原著の『往生要集』は漢文表記だが、江戸初期になって大文第一と第二のみが仮名書き絵入本として一般向けに複数回出版されていた。さらに、「おなつ蘇甦物語」以前に刊行された著名な冥界見聞譚として、浄土宗の勧化本『孝感冥祥録』（享保十九年 1736）にも極楽描写が豊富である。これらと「浄土三部経」を比較対照し、「おなつ蘇甦物語」との共通点を探索してみることとする。対象としたのは以下の文献である。「浄土三部経」、『往生要集』に関しては書き下し文である下記を用いた。

① 版本「おなつ蘇甦物語」（安永二年 1773　釋義貫）
② 写本 1『但馬国於夏蘇生記』（安永四年 1775　保貞写・個人蔵）（以下『記』）
③ 写本 2『但馬国於夏物語』（安永四年 1775　書写者不明・架蔵）（以下『物語』）
④ 『仏説無量寿経』（「註釈版聖典第二版」）（以下『無量寿経』）
⑤ 『仏説観無量寿経』（同上）（以下「観経」）
⑥ 『仏説阿弥陀経』（同上）（以下「阿弥陀経」）
⑦ 『往生要集』（「註釈版聖典七祖篇」）

---

[235] ［平田徳，2001］
[236] ［平田厚志、平田徳，2012］

⑧　　「ゑ入り往生要集」（寛文十一年版）[237]（以下「ゑ入り」）
⑨　　『孝感冥祥録』（横山邦治氏蔵・国書データベース公開画像）

第二項　写本と版本の比較

ここではまず版本①と写本②③について、各々の極楽描写から五十九ケ所の表現を抽出し、共通性を確認した。

表１　版・写本の極楽描写の共通表現

描写	数（ヶ所）
三篇すべてに共通	32
版本のみ	5
版本と写本『記』のみ共通	1
版本と写本『物語』のみ共通	0
写本二篇にのみ共通	19
写本『記』のみ	2
写本『物語』のみ	0
計	59

表１の如く、三篇に共通する表現が半数以上あり、いずれの表現も類似していた。写本二篇に共通するが版本には無い十九ヶ所の表現の内、十一ヶ所は極楽を現世と比較して優位であることを列挙する部分であり、二か所はおなつ自身が極楽で美しい衣装を着て二十歳程に若返っていたという部分であって、何れも版本にはこの部分がなく、これも現世との対比としてよい表現である。版本のみにある描写五ヶ所に関しては特徴が認められなかった。写本『記』のみとした二ヶ所は、いずれも以前に一度使用した文言が別の個所に再度現れる重複表現であり、写本間の有意な差異はほぼないと言ってよいと思われる。

第三項　版本・写本に共通する描写と「浄土三部経」、『往生要集』の比較

次に、版本①と写本②③の描写について、「浄土三部経」および、『往生要集』、『孝感冥祥録』を比較した。写本二篇の間で共通しない表現については、いずれかに出現するもの全てを対象とした。『往生要集』と『孝感冥祥録』には「浄土三部経」からの引用も多数見られるため、ある程度の重複は当然ではあるが、以下に整理し表として提示する。まず版本と写本に共通する表現を表２にまとめた。

[237]［西田直樹，2001］

表２　版本・写本に共通する描写と
「浄土三部経」・『往生要集』・『孝感冥祥録』との対照

「おなつ蘇甦物語」版本・写本	「浄土三部経」			『往生要集』		孝感冥祥録
	無量寿経	観経	阿弥陀経	往生要集	る入り	
自身の身は紫磨黄金またはこがねの体	○ 真金色	○ 紫磨金色		○ 紫磨金色	◎ 紫磨黄金	△水精のごとく
通力自在である	○ 神通自在	○ 三明六通		○ 五神通	○ 五通	○ 三明六通
心には一切の事を知り、目には十方世界を見渡し	○ （願文第八・六）			○六道衆生の心は明らかなる鏡に・十方界の色を見んと欲へば	○六道の衆生のこゝろはあきらかなるかゞみに・十方世界を見んとおもへば	
先に往生した人々が菩薩の姿で迎え出るのを見ると、みな過去生での知己である			△「倶会一処」？	△「聖衆倶会楽」？	△「聖衆倶会楽」？	△閻浮同行の…出迎へ ◎（評注）無始以来の…往生せる者に会ふ
大地の平らかさは澄みわたる水のごとく（水のごとくすみ渡り見え透き）	△恢廓曠蕩にして限極すべからず	△氷の映徹せるを見て琉璃の？		△坦然平正・恢廓曠蕩	△たひらかにして…大にひろくして	△広大無辺…平かなる事大海の如く
光り輝く黄金の山のように見える阿弥陀仏と観音・勢至		○閻浮壇金色		◎ 金山王	◎ 金山王	◎ 金の山
立ち並ぶ宮殿楼閣に七宝の欄干				○ 欄楯	◎ らんかん	○ 鉤欄
宮殿に瓔珞（花鬘）				◎ 瓔珞	◎ 瓔珞	◎瓔珞・華鬘・宝鐸
花が咲き乱れ匂いが芬々とする		○ 妙華		○ 天華妙色	○ 天の花	

風が吹くと微妙百千種の楽が聞こえる	○無量の妙法の音声		◎百千種の楽	◎百千種の楽	◎百千種の音楽	◎百千の音楽
八功徳の池には五色の蓮花が咲く	○	△八つの池水	○	○	○	△（八功徳水の表記なし）
四方の道とみな七宝または黄金			○階道	○階道	◎かいろうきざはし	△汀
聖衆達は蓮花に乗って池中を巡る						△葉に…乗り
水は意に添い思いのままである	◎意に随ふ			◎念に随ひ	◎おもひにしたがひ	△玉のごとくに舞上り
風が吹くと波立ち自然の音楽が現れる	△自然の妙声	△その声微妙		△その声微妙	△そのこゑ微妙	
阿弥陀仏や観音・勢至を囲繞し説法を聴聞し喜ぶ菩薩たち	○			○	○	
菩薩たちが楽器を演奏し、舞遊ぶ	◎菩薩…天の楽を			○諸天…音楽を	○天人は…おんがくを	◎菩薩…音楽を
百味の御食が備わる	◎百味の御食			○妙なる味はひ	◎百味の御食	○諸の御食
美しい天人たちが宮殿に乗って虚空をめぐり	△人民…宮殿に乗じて			△あるひは宮殿に乗り	△あるひは宮殿にのり	△無数の菩薩宮殿に乗じて
天人が赤や白の雲に乗って遊ぶ						△（菩薩）五色の雲にのりて
他生浄土の菩薩たちが蓮花に乗って飛来する	△かの土の菩薩衆			△驟き雨・恒沙	△雨・いさご	△船に…虚空を飛行し

表１のごとく、『往生要集』、「ゑ入り」、『孝感冥祥録』に「おなつ蘇甦物語」と共通する表現が非常に多く認められる。特に文言も意味も一致するものを以下に記す。

１）紫磨黄金の姿

往生したおなつが自身の体を版本で「紫磨黄金」、写本では「金の体」と表現する。『無量寿経』、『観経』、『往生要集』に似た表現が見られるが、版本と一致する「紫磨黄金」を使用するのは「ゑ入り」である。『孝感冥祥録』本文では往生人は透き通った「水精」の

肌の幼児として描かれるが、評注には「般舟讃に云」として往生者も浄土の衆生と同じく紫金色であるという解説がある。

２）阿弥陀仏

版本では阿弥陀仏を「黄金の山を錺たるごとく」と比喩し、写本では「光り輝きすさまじき山のごとく」となる。阿弥陀仏を黄金の山に例えるのは『往生要集』の両者に「金山王のごとく」という表現が認められ、版本・写本と類似し、遥か遠くに望むのも同一である。また『孝感冥祥録』にも「金の山」の表現があり、同部の評注には「『往生要集』に云」と記されている。ちなみに『荘厳経』[238]に無量寿仏を「黄金山」に例える表現がある。

３）宮殿・楼閣

宮殿に関してはすべてに類似の描写があるが、宮殿が「欄干」と「瓔珞」を備えるのは「ゑ入り」であり、『往生要集』では「欄干」ではなく「欄楯」、『孝感冥祥録』では「鉤欄」となる。

４）百千種の楽

宝樹に風鈴瓔珞が下がり、「微妙百千種の音楽」等が聞こえるとあり、これは「阿弥陀経」と『往生要集』、「ゑ入り」、『孝感冥祥録』に同様の表現がある。

５）四辺の道

池の周囲については版本・写本とも「四辺の道」が七宝又は黄金となっており、これは『阿弥陀経』と類似する。『往生要集』ではこの部分は『阿弥陀経』同様「四辺の階道」と表記されるが、「ゑ入り」では「四方のほとりのくわいらうきざはしそりはしそのほか」となる。『孝感冥祥録』では「汀」としか表記されていない。

６）百味の御食

「百味の御食」の語は『無量寿経』と「ゑ入り」に見られる。『往生要集』では「欣求浄土」においてこの語は使用されていないが、「ゑ入り」では「百味」としている。『孝感冥祥録』では「百味」はみられない。

第四項　写本のみしか見られない描写とその出典

次に写本類のみでしか見られない描写を表３に提示する。

---

[238] 「頂禮之間忽然得見極樂世界無量壽佛容顔廣大色相端嚴如黄金山」（T0363_.12.0325a11）

表３　写本のみの描写と「浄土三部経」・『往生要集』等の対照

「おなつ蘇甦物語」写本	「浄土三部経」			『往生要集』		孝感冥祥録
	無量寿経	観経	阿弥陀経	往生要集	ゑ入り	
結構な衣装を幾重も着ている	○第六天の自然の物			○自然の宝衣	○自然のたからの衣装	◎薄き衣のいと美しきを百重ばかり
二十歳ほどに若返っていた						△三歳ばかりの幼児
千里万里も一目に見え透く	○限極すべからず			○辺際あることなし	○ほとりきはまりなし	○幾千万里とも限り見えず
宮殿と宮殿の間には七宝のそり橋がかかる						○宝華つらなりて橋と成
樹の下に金銀七宝のまがきをゆう			○七重の欄楯			
樹の上に金の網をはる	○珍妙の宝網	○七重の網	○七重の羅網	○七重の宝網・羅網	○たからの網・らまう	○其半より下に金の網
枝ごとに風鈴瓔珞が下がる	○宝の瓔珞	○天の瓔珞		○条のあひだには珠の瓔珞	○えだのあひだに珠のやうらく	△網に七宝の風鈴幾千万
池の中には種々の鳥が遊ぶ		○百宝色の鳥		○百宝色の鳥	○たからのいろの鳥	
雨や雪や霜はない						
大地はびいどろのごとくすき通る		○琉璃地の内外に映徹		○琉璃を以て	○瑠璃を以て	○琉璃にして金輪際まで透き通り
塵やほこりも無いため手足も汚れず	○清浄安穏			○奇麗清浄	○奇麗浄土	

大地は柔らかい打綿のように踏めば窪み上げればふくれ	○陥み下ること四寸			◎兜羅綿のごとし…蹈み下ること四寸	◎とろめむのごとし…ふめば四寸づつくぼみ	○柔らかにしてくぼみ入る事四五寸
歩めば鈴の音がする						△三足あゆめば…無量の音楽鳴出
風も吹かないため、戸障子も要らない						
大地の下はすき通り、自分の姿が写り、下もまたおなじ極楽		△内外に映徹？				△我が身の影も地の底までうつり？
夏冬が無いため暑さ寒さも無い	◎春秋冬夏なし寒からず熱からず			◎冷暖調和して春秋冬夏あることなし	◎あつきとさむきととゝのひ…春秋冬夏ある事なし	
夜昼もないため灯火も要らない				◎日月灯燭を用ゐず	◎月火ともし灯をもちひず	△月日なしといへども依正の光明にて
食べ物は望み次第のため、鍋釜も要らない	△自然に盈満す			△自然に現前し	△自然とまへに現じ	△自然と金の鉢幾箇もあらはれ
衣服は一度着れば汚れず破れたりもしない	◎裁縫・擣染・浣濯することあらば			◎裁縫・染治・浣濯を求めず	◎たちぬひそめつくろひあらひすゝぐことをもとめず	

写本のみにしか見られない描写は、主に身体を表す部分と極楽を娑婆と比較しその優位性を強調する部分である。やはりほとんどが『往生要集』、「忽入り」または『孝感冥祥録』に見られ、ここでも「浄土三部経」のいずれかにも有るものはほぼすべてが『往生要集』にも有るものである。また、『往生要集』に無い「そり橋」などいくつかの表現は『孝感冥祥録』に類似のものが見られる。

① 身体

写本では版本より詳細に往生者の身体について描いている。写本には「結構な衣装を幾重も」があり、『無量寿経』と『往生要集』に菩薩の衣服に関する表現が見られるが、『孝感冥祥録』では「百重」も示される。しかしおなつが「二十歳ばかりの姿」に若返っているという表現はいずれにもない。この若返りは老いという苦からの解放を示す表現と思われる。

② 地の柔らかさ

写本類では表３に示したごとく、娑婆と比較した極楽の清浄さや快適さを列挙する部分が見られるが、版本には無い。大地の柔らかさは、『無量寿経』にある降り積もった妙華の「陥み下ること四寸、足を挙げおはるに随ひて、還復すること故のごとし」と類似の部分がある。この「四寸」は『孝感冥祥録』も同様である[239]。地の柔らかさを「打綿」に例えるのは、『往生要集』の「兜羅綿のごとし」、「忍入り」の「とろめむのごとし」が合致し、『孝感冥祥録』では本文には同語はなく、評注に「宝積経無量寿会に云」として引用されている部分に「兜羅綿」の語がある。

③ 快適さ

「夏冬が無く寒暖も無い」というのは、『無量寿経』、『往生要集』に同様の描写が見られる。また昼夜がなく燈火がいらないのは『記』とその系統と思われる後続の写本では記載されないが、多くの写本にはほぼ認められ、『往生要集』に同様の表記が見られる。衣服については『無量寿経』第三十八願があり、『往生要集』にも同様のものがある。これらの描写は『無量寿経』では異なった個所に現れるが、『往生要集』では同一個所にて列記され、写本と類似性が認められる。『孝感冥祥録』ではこれらはみられない。

第二節　極楽描写の出典はなにか

前節で各描写とその出典として候補に挙がる書物を比較し、その出典が単純に三部経などの聖典とは言えないことが確認できた。では、描写の出典は『往生要集』なのであろうか。しかし、『孝感冥祥録』に見られるが『往生要集』にはない描写も多く確認される。

第一項　比較検討の結果

前述の結果を総合すると、この物語の極楽描写と同様の表現は、版本・写本共に、『往生要集』、「忍入り」、『孝感冥祥録』と共通するものが多数であった。「浄土三部経」の中

---

[239] 後小路は［後小路薫, 近世勧化本の極楽譚－善之丞の地獄極楽巡りの背景－, 1990］でこの「四寸」について、主人公善之丞が帰依した浄土宗捨世派の僧無能の臨終を描いた『行業記』にも同様に「四寸」が記されることをあげ、「この『四寸』は偶然ではなく、両者に共通する場を考えるべきであろう」とする。さらに遠藤も後掲の［遠藤美織, 2021］で、信者の極楽感見譚にもこの「四寸」の表記があることから、「無能と信者の間で共通した認識があった」とする。この「四寸」は『無量寿経』、『往生要集』に記されており、これらを共通の場とするべきであろう。

では『無量寿経』との共通表現が最も多いが、そのほとんどが『往生要集』にもあるものである。さらに、阿弥陀仏を「金の山」に例えること、宮殿の「欄干」または「欄楯」、大地の柔らかさを「打綿」に例えることなどの、「浄土三部経」になく『往生要集』と『孝感冥祥録』にはある表現がみられる。宮殿に「欄干」と「瓔珞」を備え、「百味の御食」の語を使用するのも「ゑ入り」のみに見られる特徴である。『孝感冥祥録』についても、評注を加えると類似表現が非常に多く認められる。同書には「観経」や『往生要集』と共通する描写や、評注には各経典からの引用が多数あるための重複も考えられるが、『孝感冥祥録』にあって『往生要集』にない「迎え出る菩薩たち」、「池を蓮花に乗って巡る菩薩」、「雲に乗る天人」、「そり橋」等の表現もみられる。しかし、身体の表現や通力、八功徳水、池の波、写本の灯火や衣服などは『孝感冥祥録』にはなく、「欄干」や「四辺の道」、「百味の御食」などは「ゑ入り」の描写などと一致することから、『孝感冥祥録』のみが参照されたわけではなく、一部は「ゑ入り」などからの抽出と考えられる。

第二項　『往生要集』

「おなつ蘇甦物語」の極楽描写の進行を『往生要集』と対比してみると、浄土への往生（第二蓮花初開楽）→通力自在（第三身相神通楽）→聖衆の出迎えと再会（第六引接結縁楽？第七聖衆倶会楽？）→大地・阿弥陀三尊・宮殿楼閣・宝樹・池（第四五妙境界楽）→説法聴聞・菩薩・天人・他生浄土の菩薩（第五快楽無退楽・第八見仏聞法楽・第九随心供仏楽）と、十楽のうち八楽が対応し、第六、第七以外は進行順もほぼ一致する。第一の聖衆来迎楽は全く描かれないが、これは来迎を不問とする真宗教義に準拠したためとも推察される。また、『往生要集』では極楽に先立ち冒頭の大文第一「厭離穢土」に地獄をはじめ六道が示されるが、おなつはこれらを見聞しない。しかし、写本類においては前半の勧化部分に現世での罪業の数々とそれに対応する三悪道が住持によって語られ、滅罪のための念仏が勧められる。ここからは、特に写本類については『往生要集』の流れに沿って進行していると考えることもできる。

第三項　「仮名書き絵入り往生要集」

「仮名書き絵入り往生要集」は『往生要集』を読みやすく仮名書きとし、挿絵を配した一般向けの一連の書籍である。『往生要集』に即してはいるが、書き下し文ではない。内容は大文第一「厭離穢土」と大文第二「欣求浄土」のみであり、地獄をはじめ六道と極楽の有様が書かれた絵付きの読み物として、一般人が気楽に手に取ることのできるものであった。これらは今回対象とした初版の寛文十一年から、大正期に渡るまで復数回再版・再刻されており、江戸後期には豪華に彩色された挿絵を備えるものも見られる。挿絵によって視覚的にも強い印象を与え、現代日本人の持つ地獄・極楽が対になったイメージはこれ

らによるものが大きいと考えられる[240]。さらに、「仮名書き絵入り往生要集」は寺院での「六道絵」などの絵解きの台本とされたり[241]、その挿絵自体がそのまま絵解きで使用する地獄極楽図に取り入れられたりすることもあった[242]。すなわち、当時絵解き説法などを日常的に行っていた説教僧や末寺の僧侶、それらの絵解き説法を折に触れ楽しんでいた門徒たちにとっても、これは親しみ深いものであったと考えられる。「おなつ蘇甦物語」の祖本の作成にかかわった人物も、上記のような層に位置していたと考えて齟齬はないであろう。

第四項　『孝感冥祥録』

今回対比した『孝感冥祥録』(享保十八年 1733) は浄土宗の勧化本であり、蘇生譚ではないが、主人公が地蔵菩薩に連れられ地獄と極楽を見聞するくだりがある。この物語は当時非常に広く流布し、一万余部の摺出があったとの記録も見られる[243]。前述のごとくここには「おなつ蘇甦物語」の極楽描写と共通するものが多くみられ、また、『往生要集』に見つけられなかった、「我が身の姿も地の底にうつり」、「宮殿に乗って虚空を飛行する天人」、「雲に乗る天人」、「宮殿間のそり橋」に類似した記述もある。ただ、天人と菩薩の違いや、池の描写、おなつの身体表現や後半の写本にある娑婆と比較した極楽の描写など、共通しないものも少なくはない。一方、『孝感冥祥録』で強調される九品往生に沿った描写や、娑婆で念仏を怠っている者の蓮花の様子、極楽の門、池の船、新生の往生人が幼児の姿であること、女人が見当たらないこと、下方に懈慢国があることなど、「おなつ蘇甦物語」では記載されないものも多い。

『孝感冥祥録』は各項に獅子谷法然院中興六世であり、『無能和尚行業記』の著者でもある宝州(天和元年-元文三年 1681-1738)が評注を加えており[244]、各描写の出典について多数の経典からの引用が示され、「おなつ蘇甦物語」で「浄土三部経」、『往生要集』には見つけられなかった描写の出典についても『宝積経』などが示されている。しかし「おなつ蘇甦物語」原典の作者が当時一般的でなかった『無量寿経』の古・旧訳などを参照していたとは、他の部分の描写からも考えにくい。『孝感冥祥録』からこれらの表現を抽出したと考える方が自然であろう。

---

240 [西田直樹, 2001]
241 [赤井達郎, 1989]
242 [小栗栖健司, 2011]
243 「孝感冥祥録と名て彼僧方へ遣しければ（中略）今に至ては一万余部摺出せるとかや」伝阿『女人愛執怪異禄』序 [後小路薫, 近世勧化本の極楽譚－善之丞の地獄極楽巡りの背景－, 1990]にも記載がある。
244 [遠藤美織, 2021(11)] 「web 版浄土宗新纂大辞典」(http://jodoshuzensho.jp/daijiten/index.php/%E5%AE%9D%E6%B4%B2) にも掲載されている。(2023 年３月 26 日最終閲覧)

後年出版された、『孝感冥祥録』の評注部分を削除し挿絵を付けた『孝子善之丞感得伝』（天明二年 1782　これは版本『おなつ蘇甦物語』初版の九年後である）には、文章の表記に合致する挿絵が多数挿入されているが、この挿絵は「当麻曼荼羅」の各部分からの流用が指摘されている[245]。『孝子善之丞感得伝』と『孝感冥祥録』は本文の文章がほぼ同一であり、また『孝感冥祥録』の評注には、その極楽描写について「当麻曼荼羅」との一致を指摘している部分がある。つまり、『孝感冥祥録』と「当麻曼荼羅」は描写に共通点があるということである。「おなつ蘇甦物語」にみられる「宮殿と宮殿の間のそり橋」や「池をめぐる蓮花」なども「当麻曼荼羅」等浄土変相図と共通点もあるが、これらも恐らく『孝感冥祥録』からの引用と推察してよいと思われる。

第三節　真宗の極楽見聞譚としての「おなつ蘇甦物語」

ここでは「おなつ蘇甦物語」を真宗の極楽見聞譚として見た時、その特徴からこの物語の持つ来世観がどの様に映し出されるかを検討する。

第一項　本邦の極楽見聞譚

本邦には古来多くの蘇生譚や冥界遍歴譚が残されているが、極楽浄土の様子を詳細に描いたものはさほど多くない。平安時代の『日本霊異記』や『今昔物語』には蘇生譚が多数認められるが、地獄や獄卒が印象的に描かれるのに対し、極楽はその「門」や「宮殿」などの描写が断片的に挿入されるのみである。『往生要集』以降一般にも極楽のイメージが浸透したことが、臨終行儀や平等院をはじめとする阿弥陀堂などの建築からも考えられるが、説話においては室町時代の御伽草紙などでも、極楽を中心に描くものは見られない。

近世に入って仏教書出版の興隆により、多くの一般向けの読み物が世に出るが、特に浄土宗の勧化本である『死霊解脱物語聞書』（元禄三年 1690）や『安西法師往生記』（正徳二年 1712 初版？）、前述の『孝感冥祥録』（享保十九年 1734）には極楽が象徴的に描かれるようになる。しかしこれらの物語のうち『安西法師往生記』以外は極楽よりむしろ地獄の描写に誌面を割き、その恐ろしさを人々に知らしめ、堕獄を回避し極楽に往生するための念仏を勧奨する意図が感じられる。その他、中世以降一時作成されなくなっていた「往生伝」類が、主に浄土宗の中で復活すると、そこに夢中見聞譚や蘇生譚として、主に『観経』に基づいた極楽が描かれるようになる。そこでは九品往生に沿った往生人が登場する。浄土教蘇生譚の流れの中で、極楽が意識されるようになるのは近世以降のことと言えよう。

真宗の中では、如幻明春（寛永十一年－元禄七年 1634-1694）が著し、その没後元禄八年（1695）に刊行された『近世往生伝』に「勢州夫人」として門十郎という男の妻が蘇生

---

[245] 同 234

し極楽浄土を見たと語り、十七日後に往生するという物語がある。しかしここでの極楽は、

「我前息断時、身在安養、無量聖衆囲繞阿弥陀仏、華池法閣其相不可言」[246]

というごく短いものでしかない。如幻明春は高田派の僧とされるが、高田派の資料にその名はなく、住していた京の長泉寺は現在浄土宗鎮西派の寺院との事である[247]。また、真宗本願寺派の学僧である月筌（寛文十一年－享保十四年 1671-1729）の『真宗関節』巻五に収められている『親聞往生験記』（享保四年 1719）には四篇の蘇生譚が収められているが、うち「妙涼尼往生ノ瑞夢ヲ感ズル事」には、妙涼尼が病中に夢で極楽浄土を見たことが記されている。

「一ノ恢廓広大ナル精舎ニ致ルニ、ソノ偉麗ナルコト言バモ及バレズ、ソノ所ニ威儀殊勝ナル僧衆数多並ミ居玉フニ、ソノ遙ナル方ヲ望メバ、種種雑色ノ蓮花清浄ナル池ニ生ジテ、香気馥郁トシテソノ潔キ心マタ云ベカラズ」

これら二篇が「おなつ蘇甦物語」以前に真宗で極楽を描いた説話として拾いだせるものであるが、いずれも宮殿や池を描くのみで、かなり簡潔な描写でしかない。これらと比較すると、「おなつ蘇甦物語」は、真宗で最も早く極楽を詳細に描いた説話といえるであろう。

一方、後年に「おなつ蘇甦物語」の極楽描写と類似した極楽の様相が、説教の中で語られている。明治から大正にかけて、節談説教の名手と言われた本願寺派説教僧木村徹量の『信疑決判説教』[248]（大正十一年 1921）の最終章、「極楽荘厳の辯」に表現される極楽浄土の様子は、「おなつ蘇甦物語」の極楽を連想させる表現が多く使用されている。

「閉ぢた眼を開いてみれば、永い生死輪轉の迷を離れ、寂静無為の御浄土で、已に此身は那羅延身、自然に着飾る應報の妙服、額に頂く寶冠瓔珞、目には天眼知通の法眼を得、耳には衆の法音を聞き、盡虚空偏法界の荘厳は、眼迷計りに飾りたてられ、轉妙法輪の音聲は、寶刹に満ち満ち、寶林寶樹の光明はひかりかゞやき、寶楼寶殿の飾は見るも目映ゆく、迦陵頻伽は空に囀り、鳧鴈鴛鴦は渚に遊び、或は衆生の法界より雨の降る如く往生するを見、或は菩薩聖衆の恒沙の仏刹より来るを見、寶楼臺に登って十方を眺めて楽しむもあれば、或は空中に住して禪定に入るもあり。又は絶て久しき生死界の物語するもあれば、又涙に咽で寶池をながむる菩薩もあり、首を廻して遥かに拝み上ぐれば、大悲の阿彌陀如来は、金山王の如くゆるぎ出で給ひ、勢至観音等の五々の菩薩は、前後左右に囲繞して」

もちろん『往生要集』などを素材に徹量本人がこのくだりを構成した可能性も否定できないが、『おなつ蘇甦物語』との類似性が感じられる。このような極楽の姿が第一線の節談

---

[246]［笠原一男，近世往生伝集成　三，1980］　二　p22　「勢州夫人第三十七」おなつの発言と同様に、来迎なく瞬間的に極楽に至っていることは真宗思想に合致する。
[247]［菊藤明道，2008］
[248]［木村徹量，1922］

説教師によって語られていたという事実からは、明治から大正期の唱導で語られる極楽のイメージも「おなつ蘇甦物語」と同様であったことが察せられる。

第二項　「おなつ蘇甦物語」の極楽

「おなつ蘇甦物語」の極楽は、前述のごとく、先行する浄土宗の物語に表される極楽と異なり、来迎や九品往生、娑婆で念仏を怠る者の蓮花などが描かれず、真宗教義に即したと思われる特徴が見られる。先行研究で平田は「おなつ蘇甦物語」の「原」写本すなわち原典が、浄土宗のフィールドなどから誕生した可能性を指摘していた[249]が、この物語の原典の作者は、極楽を描くにあたって『孝感冥祥録』や「ゑ入り往生要集」を参照していても、前記のごとく真宗教義に合致しない描写は意識的に取り入れていないことが推察される。このことからは、「おなつ蘇甦物語」の原典となった物語も真宗の中から生まれたと考えてよいのではないだろうか。

一方で、特に写本では、極楽を娑婆と比較して優れた安寧な暮らしのできる場として描いているのに対して、版本ではその部分を削除している可能性があることは指摘した。柏原は江戸期の一般の人々の標準的な往生観が「実体論的往生観」であったと述べている[250]。当時の人々の想起する極楽は、現世の生活から不便さや思い通りにならない部分を取り除いた理想郷であったと言えよう。そして写本の元となった原典の作者も、当時の人々が最も希求する来世（それは真宗教義から見れば為楽願生であり異義なのだが）をそのまま、いわゆるキャッチーに描いたということではないだろうか。

第三項　真宗における「倶会一処」の解釈

「極楽でおなつを迎える菩薩たちが全て世々生々の知己である」という版本・写本に共通する表現があるが、これは『阿弥陀経』の「諸上善人倶会一処」であろうか。『往生要集』の「聖衆倶会楽」もその意は、「浄土で優れた菩薩聖衆と一処に会することができる」であり、「過去生の縁故に再会する」ことではない。

『孝感冥祥録』本文では極楽の門の上で「先立ちて往生を遂げたる聖衆」達が「閻浮同行の」往生者を迎える情景がある。同書の別の部分の評注に、『阿弥陀経』の「倶会一処」について法然の『小経私記』よりとして、

> 「吉水大師諸上善人倶会一処の文を解して云、但比等の聖衆に倶に会するに非ず。復能く我等が無始以来の父母師長朋友知識妻子眷属のすでに往生せる者に会ふを得ん」[251]

---

[249] ［平田徳，2001］

[250] ［柏原祐泉，近世庶民仏教の研究（新装版），2013］

[251] 「復能得會我等無始已來父母師長朋友知識妻子眷屬已往生者。若欲相見生生世世父母師長妻子眷屬朋友知識等者。（中略）得與如是諸上善人倶會一處是也。」『黒谷上人語燈録』巻第三(阿弥陀経釈)（T2611_.83.0128b2-10）

を引用しており、倶会一処について上善人との対面に加えて知己との再会の意を付与している。これは「おなつ蘇甦物語」の上記の場面とも一致する。本邦で「再会の場としての浄土」が公に認知され始めるのは、法然以降の可能性が考えられる。真宗で当時このような「倶会一処」解釈がなされていたか否かについては疑問が残るところではあるが、浅井了意の『阿弥陀経鼓吹』（延宝五年 1677）にも同様の解釈が記されている[252]。了意は真宗東派の僧でもあった。一方、真宗教学で当時公に「倶会一処」に対しこの解釈が認められていたか否かは確認できていない。しかし、もし先行研究が指摘するごとく、写本をもとに教団中央から再構成したものが版本であるとすると、版本にもこの部分が残されているということは、この法然の「再会の場」としての「倶会一処」解釈と同様の理解が、近世中後期においては既に真宗内で標準的になされていたということになるであろう。

小結

- この物語の版本と初期の写本における極楽描写を、「浄土三部経」、『往生要集』、「仮名書き絵入り往生要集」さらに『孝感冥祥録』と比較対照した。
- 極楽の描写は特に「浄土三部経」よりも『往生要集』に近似し、さらに、「仮名書き絵入り往生要集」と『孝感冥祥録』に最も強い類似がみられた。
- この物語の原典の作者は、「浄土三部経」、『往生要集』よりも「仮名書き絵入り往生要集」や『孝感冥祥録』を素材に極楽描写を構成したと考えられる。
- 「仮名書き絵入り往生要集」は一般向けの書物であるが、当時末寺における絵解き説法などでその台本として使用された記録がある。また『孝感冥祥録』も一般に広く読まれた書物であった。これらが描写の主たる出典と考えられることからは、「おなつ蘇甦物語」の原典の作者が在俗に近い位置にいた人物である可能性が示唆される。
- 浄土宗の勧化本である『孝感冥祥録』をこの描写の出典としていたとしても、極楽描写の中には真宗教義に抵触する表現はみられない。原典の作者はやはり真宗思想を根底にしていた者と思われる。
- 写本の極楽描写に見られる、現世と比較して極楽の優位性を強調する部分は、当時の一般の人々の来世観を映し出したものとしてよいと思われる。

---

[252] 「而ルハ浄土ニ往生シスレハ唯タ一生ノ父母妻子兄弟朋友ノミニ非ス世々生々ノ親族血縁ノ群類共ニ導キテ同シク一座華台ノ相見ヲ遂ケ倶会一処ノ歓楽ヲ得テ」浅井了意『阿弥陀経鼓吹』巻十三　寛文八年（1668）（名古屋大学附属図書館蔵　画像 No473　国書データベースにて閲覧可）

第五章　「おなつ蘇甦物語」と近世真宗思想－三業惑乱との関係

この章では、「おなつ蘇甦物語」に記される近世真宗の思想的特徴を、写本と版本を比較しながら確認していきたい。この物語の流布した時期は、近世真宗の三大法論のうち最大の争乱となった「三業惑乱」とほぼ同年代であり、この物語の写本と版本に新義派や古義派の思想が現れているかを検証することで、その作成意図や背景を鑑みることができるだろうか。

第一節　「三業惑乱」と「おなつ蘇甦物語」の事実関係

この節では主に「三業惑乱」の状況と争点を確認し、「おなつ蘇甦物語」版本・写本にこれらの影響がみられるかを確認する。

第一項　「三業惑乱」の概要

近世真宗の三大法論[253]の中で最も重大であったのが「三業惑乱」である。本願寺派学林の功存（享保五年－寛政八年 1720-1796）は、宝暦十二年（1762）に、越前で興隆していた「無帰命安心」たる異安心を糾明し、これを宝暦十四年(明和元年 1764)に『願生帰命弁』として上梓している。ここで功存は、往生には浄土に生まれたいと願い（意業）、礼拝し（身業）、口に出して「タスケタマヘ」と「タノム」事（口業）の三業が伴わねばならないとする「三業帰命説」と、さらに至心・信楽・欲生の十八願の三心の内、最も重要な一心は欲生であり、往生の因は欲生に他ならないとした「欲生帰命説」を提唱する。この書は本山で評価され、本願寺教学の正義とされ、功存は第六代能化に就任するが、やがて在野の僧たちの中に、この思想に異義を呈する者が現れ始める。彼らは三心の一心は信楽であると指摘し、往生の因は欲生ではなく信楽であるとする「信楽帰命説」を唱えた。それらの批判は持続していたが、寛政八年（1796）功存が没する頃まで西本願寺では大きな騒乱には至っていない。この間は約三十年であり、「三業帰命説」が功存から始まったとしても、それが末端の各地の門徒に浸透するのには十分な時間であったといえよう。さらに、功存の後に能化となった智洞（元文元年－文化二年 1736- 1805）は「信楽帰命説」に対する明確な否定を行い、「三業帰命説」と「欲生帰命説」こそが正統であるとした。これに対し、ついに信楽帰命派の学僧たちはあからさまに反論を呈していく。東派の宝厳の『興復記』（安永十年 1781 著　天明七年 1787 刊行）、興正寺の学僧大麟の『真宗安心正偽編』（天明四年 1784）など学林外からの反論書が著され、さらに享和元年（1801）に安芸の大瀛（宝暦九年－文化元年 1759-1804）が『横超直道金剛錍』を著し、信楽帰命派の教義批判が興隆する中、各地の門徒にも混乱と動揺が起こり始める。享和二年（1802）には美濃で動乱が起こり、本願寺本山での暴動事件にまで派生したため、幕府の介入を要する事態となる。

---

[253] 「承応の鬩牆」、「明和の法論」、「三業惑乱」

文化元年（1804）幕府の元で智洞ら三業帰命派（新義派）と大瀛ら信楽帰命派（古義派）の討論がなされ、信楽帰命派が三業帰命派を論駁した。ついに文化三年（1806）本山の本如上人は『御裁断御書』を発し、信楽帰命説を正統と宣言するに至る。しかしその後も地方では門徒や末寺の混乱が続いた。

第二項「おなつ蘇甦物語」と三業惑乱の時期的一致

『おなつ蘇甦物語』版本の発刊された安永二年(1773)と、現存する最古の写本二点の年代である安永四年(1775)は、功存の『願生帰命弁』から約十年後のことである。三業惑乱に関する論争が各地の末寺や門徒を巻き込んで最も激化するのは、智洞が能化となった寛政九年(1797)以降、『御裁断御書』が発布される文化三年（1806）までの約十年間と考えられるが、記録によるとすでに明和三年（1766）に越後の東派において、「越後法論」と呼ばれる三業帰命説に関する論争が、後には本願寺派も巻き込んで約三年間続いている[254]。版本の初版年はこの数年後に当たり、すでに安永期には真宗に三業帰命・欲生帰命と信楽帰命という思想的二分化が、地域にもよるではあろうが発生していた可能性は否定できない。あるいは『願生帰命弁』以前からすでに真宗内に「三業帰命説」類似の思想があった可能性もあるであろう。『おなつ蘇甦物語』版本が出された安永二年には、すでに多くの末寺で新義すなわち「三業帰命説」と「欲生帰命説」が公に説かれつつあったと思われる。すなわちこの頃、門徒には新義派の教学が異義という感覚なく受容されていった時代であるといえよう。その後の時期に、「おなつ蘇甦物語」写本は次々と作成されていくと考えられ、後年の写本の作成時期と三業惑乱、かつ新義から古義へのパラダイムシフトの時期がある程度重複している。むしろ版本の方が、論争の只中よりは早い時期に出版されたといえる。

このような時期一致の様相を踏まえてみた時、版本と写本に三業惑乱に関係する思想やその変遷が見て取れるだろうか。あるいは、『御裁断御書』発布前後での写本の表現に、なんらかの特徴的な変化はみられるだろうか。

第三項　先行研究

先行研究では平田[255]は現在確認できる最古の写本『但馬国於夏蘇生記』（安永四年・1775）をあげて、その勧化内容に、

「「三業帰命」説的な「称名往生」などの「自力」的な要素」

の存在を指摘している。そしてそれに対し版本は江戸宗学上の「所行説」の立場をとっているとした上で、

「「蘇甦物語」（筆者註：版本）の終盤のおなつ自身の勧化中にある、「たとひ病の床に臥して、腰膝抜けて足叶ハすして、参り下向もならず、又ハ目盲いて如来の御姿

[254] ［龍渓章雄　他，2017］
[255] ［平田徳，2001］

をおかむ事叶ハず、或は舌噤て念仏申事叶はぬ身なり共、心の底に本願を信して、仏智の不思議を疑ハねバ、往生に違ひなし」という文言が、先の「所行説」のプロットのもとに記されるとき、「蘇甦物語」が「三業帰命」説に対抗する意味を持つことは明らかである。「蘇生記」（筆者注：写本『但馬国於夏蘇生記』）にもこれに相当する文言はあるのだが、「蘇生記」のプロットにおける、いわば「三業帰命」説的な「称名往生」などの「自力」的な要素と結びつくと、それは別の機能を持ってしまうことになる」

として、版本を「三業帰命説」に対抗するもの、すなわち「信楽帰命説」を支持する思想を持つものと位置付けている。つまり写本は自力的要素と「三業帰命説」ならびに「欲生帰命説」の要素を持つ新義派の教義理解を擁し、版本はこれに対抗する「信楽帰命説」すなわち古義派の教義理解を示すとする。ちなみにこの「所行説」は、真宗においての「行」の定義として、「能行」すなわち衆生の称名とする「能行説」に対し、「所行」すなわち仏の法体の大行とするものである。版本では廻心したおなつに対し、

「是全くおなつが賢きにもあらず、勧むる人の手柄にもあらず、阿弥陀如来深重の大悲衆生の骨髄に棲ミて充満玉ふゆへ、かゝる御利益のまします事よ」

との文言がある。ここで平田はこれを「法の深信」の利得とし、さらにおなつの、

「左様の事とも存ぜず、唯今までハ信じ奉らぬのみならず、却てあしさまに申したる事のくやしさにかゝるいたづら者なれ共。是を此まゝにて御助下さるゝ事のさてくありがたひ」

という言葉を、「信心獲得したならばそのままに救われるというありかた」としている。ここで平田は大桑[256]の説を引いて、

「自らがすでに弥陀の慈悲によって救済されている事に気づくことこそが、江戸宗学における「所行説」の立場の信心獲得のありかたであったと論及されているが、『蘇甦物語』はまさにこの「所行説」の論理でプロットが構成されているといえる」[257]

としている。蓮如教学の根幹である「信心正因・称名報恩」が十五世紀後半に形成され、それがそのまま江戸の真宗となったとされるが、大桑は蓮如から江戸に至る間には一向一揆の敗北という事件があり、江戸の蓮如教学がその成立時とは異なる表現を持つ必要があったとする。その上で江戸宗学では、蓮如の二種深信での機法の信の比率が法の深信へ傾斜していくことを指摘している。自らを「本来救われている者」とする信仰は江戸初期から大勢を占め、これが「承応の鬩墻」における自性説から唯心弥陀、さらに三業惑乱の原点となった無帰命安心につながるとする。すなわちこれらの異義をただし「救われざる者」の自覚を明確にしたのが学林二代能化の知空（寛永十一年－享保三年　1634-1718）であり、その自覚が得られた時が「そのままでの救済」という法の深信を生み出すとされた。それはすなわち仏智の不疑に繋がる。これらを「所行説」として、平田はこの「救わ

---

[256] ［大桑斉，江戸真宗の信仰と救済，1995］
[257] ［平田徳，2001］

れざる者の自覚がすなわち救済の時ー信心獲得のありかた」と言っていると理解できる。版本の前述の部分には、

「或は舌噤て念仏申事叶はぬ身なり共、心の底に本願を信じて、仏智の不思議を疑ハねバ」

と、信心正因と仏智の不疑、さらに三業による帰命の不問が明確に説かれており、ここは「信楽帰命説」の基本的思想に準拠しているといってよいであろう。一方、平田が指摘する写本の「「三業帰命」説的な「称名往生」などの「自力」的な要素」とは、

「その罪をのがれ、仏果をえんと思ふなら、たゞ南無阿弥陀仏を唱るにしくはなし。弥陀を頼んで一心に帰命し奉るものは、必、悪趣をふさぎて、結構なる安養不退の極楽へ往生をとげ、無為のけらくを受るに疑ひはない」（『但馬国於夏蘇生記』）

である。ここではその後に、

「是全く如来の御力にて」

と自力の否定を述べているものの、滅罪念仏と欲生帰命、さらには称名正因ともとり得る要素があることは否めない。

平田の論説を正しいと仮定した場合、写本＝新義、版本＝古義となり、写本が版本に先立って流布したという前提があってではあるが、浄土真宗の宗名を明示した上で、新義安心の教学を勧化する物語すなわち写本類が流行していることを危惧した古義安心の支持者が、ストーリーはそのままに、勧化内容を古義安心に変え、滅罪や自力の要素を抹消して「所行説」の立場から再構成し出版したのが版本であるというプロセスが予想される。つまり版本の出版目的は異義の是正であったということになる。しかし、平田によるこの物語の成立に関する重要な仮説「写本の元となる原写本が先に流布し、それを教団中央部が再構成したものが版本」と照合すると、版本を作成したのは教団中央部に近い存在の者となるはずである。三業惑乱は能化・学林をはじめとする本願寺教団中央部の新義安心から派生しており、それを在野の古義派が批判して始まっていくことから考えると、教団中央部や学林の正統派教学としては新義安心が認知されていたと考えられ、版本を作成したのが教団中央部に近い存在ということには矛盾が感じられてしまう。

第四項　興正寺の関与

ここに興正寺の存在を考慮してみる。当時、興正寺は本願寺派の中本山でありつつも、江戸時代以前から脇門跡の寺格を持っていた。三業惑乱においては、興正寺の学僧大麟が興正寺第二十四世法高の委嘱のもと、興正寺教学の正当性を指摘したうえで三業帰命説の批判につながる『真宗安心正偽編』を著したように、公には古儀安心のスタンスをとっていた。すなわち、「教団中央や学林に近い位置にいながら古義安心を支持するグループ」としたときに、西本願寺では興正寺の存在が浮かび上がる。その興正寺が、写本を正統教学から改訂し、さらに三業帰命説を批判する部分を追記したものが版本という仮説も成立しうるということになる。そうであれば、版本『おなつ蘇甦物語』は興正寺の教義理解に

基づく物語ということになる。しかし、新義安心に反駁する最初の書である大麟『真宗安心正偽編』が写本として世に出たのは天明四年（1784）であり、「おなつ蘇甦物語」版本出版から十一年後である。安永十年（1781）に東派の宝厳が『興復記』を著してはいるものの、版本として刊行されるのは天明七年（1787）と、『真宗安心正偽編』より後である。最初に公に三業帰命説に異議を提示した大麟よりも十年以上早い安永二年（1773）に、既に新義安心を問題視したと思われる内容の、しかも通俗仏書が出されていたとすると、それはそれで大変興味深いことになる。その目で見ると、版本に見られる蓮如教学は、それが江戸宗学での唱導の基本であったからともとれるが、創建以来蓮如に深く帰依しその教学を遵守していた興正寺の関与をも考えさせる。

興正寺の古義派はこの時点ではあからさまに本山の教学を批判することはせず、巷間に写本で出回っていた通俗仏書に見られた異義を正して世間に示すという活動をしていたのであろうか。もしそうであれば、この『おなつ蘇甦物語』版本は、三業惑乱の思想史を知る上でも重要な文献となる。

大麟は元来教学論争を意図して『真宗安心正偽編』を著したわけではなかった。明和三年に起こった讃岐の法義騒動の中で、その意義の根底に「三業帰命説」があることを察知した大麟が、それを正すために著したものであった[258]。讃岐は興正寺末寺が多い地であるが、この法義騒動は明和三年（1766）に端を発し、安永九年（1780）に興正寺の使僧が丸亀藩内で宝物披露と法義公正を行ったことから激化してしまう。寛政二年（1788）に大麟は興正寺法高の使として消息を携え法義公正のため讃岐に下っている。この法義騒動の時期は「おなつ蘇甦物語」の版本と最古の写本の時期と一致しており、当時このように長い期間、疑義争論が続いていたことを鑑みると、『おなつ蘇甦物語』版本発刊の前後にすでに水面下で新義古儀の思想対立が起こっていたとしても、まったく根拠のない推測とは言えない。すなわち、版本が興正寺古義派によるひそかな論駁の書の一端である可能性は否めない。

実際、おなつの在世当時から三業惑乱終結後まで、その旦那寺真光寺は興正寺末であったことが資料から判明している。後に述べるが、真光寺をはじめ豊岡の本願寺派末寺の多くは、興正寺を中本山としながら、新義安心を支持していたことが記録されている[259]。版本にも真光寺の実名を掲げていることからは、興正寺内にいた版本の作者は真光寺が末寺ながら新義安心を支持していることを知っており、それを含め末寺が新義思想を擁することを問題視していたため、版本で実名を出しつつ、古義安心を明らかにした内容で上梓したというシナリオも考えられなくはない。しかし、そこまでの疑義是正の意図がこのよう

---

[258] ［北岑大至，三業惑乱関係書籍の翻刻と註釈: 讃岐の法義騒動と大麟『真宗安心正偽編』, 2013］

[259] ［木村壽（編），1985］

な通俗仏書に課せられることがあるのであろうか。次項では写本と版本個々に、その勧化内容に新義・古義の特徴があるか否かを確認してみたい。

第二節　版本と写本の比較検証における思想的特徴

ここでは新義・古義各思想に関係するキーワードをいくつか提示し、各々に対し版本と写本を比較してその差異を確認し、各思想の特徴があるか否かを見ていくとする。また写本の年次的変遷における変化も確認し、三業惑乱の影響がそこに現れているかを検証してみたい。

第一項　自力と「称名往生」、三業帰命・欲生帰命

改めて、まず写本に自力や三業帰命・欲生帰命の要素があるか確認してみたい。まず前述した勧化部分の、

「たゞ南無阿弥陀仏を唱るにしくはなし。弥陀を頼んで一心に帰命し奉るものは、必、悪趣をふさぎて、結構なる安養不退の極楽へ往生をとげ、無為のけらくを受るに疑ひはない」

は、初期の写本含め多くの写本で同様である。また、平田は最古の写本『但馬国於夏蘇生記』の、

「御礼の為には、寐ても覚ても御恩を喜び、我心の悪き事を思ひて、只念仏申ばかりにて極楽へ参るなり」

を例に挙げて「称名往生」を指摘し、自力の要素をここに見ている。同部分は版本でもあるが、

「御礼の為には寝ても覚てもへだてなく広大の御恩を悦び、我が身のあしきにつけても、斯る罪業深重の者をいかなる大悲の如来にてましませば、御見すてなふすくひ玉ふ事の難有さよと存じて、御恩を喜ぶばかり也」

となっており、版本の記述から見ると写本ではこの後半部分を「念仏」に集約しているように見え、如来の大悲による摂取という他力が写本では自力の称名往生とされているように見える。しかし前もって「御礼の為には」とあるように、この「只念仏申す」は報謝の念仏であると思われ、明らかに自力ともとり得ない部分がある。また、この文章のある、終盤のおなつ自身が読者を勧化する部分は、第二章で述べた如く『但馬国於夏蘇生記』をはじめ、『但馬国豊岡近所福田村おなつ物語』[260]（享和二年・1802）、さらに、これと非常に近い内容の、写本を版本化した『無為都土産』[261]（大川春魚編　嘉永四年・1851）等の、『但馬国於夏蘇生記』系統の限られた写本にしかみられない部分であるため、この部分からの表現を例として「称名往生」の理念を写本類全体に付与するのはいささか問題が

[260] 龍谷大学図書館蔵
[261]『大系真宗史料　伝記篇９　近世門徒伝』に収載

あると考えられる。平田の言う「称名往生」を不正義である「称名正因」と取っても、この文は上記の如く明らかに称名正因とは言えないのではないだろうか。

一方、全体を見てみると、冒頭の住持の教化の部分に、

「然るに本願の称名をきらひ申さぬのみならず、悪業を作るハ往生叶ぬ」

と「称名」を忌避することで往生が叶わないとしており、「称名を申す事」が往生の要件ととれ、ここは称名往生と三業帰命を彷彿させる。この後さらに、

「その罪をのがれ仏果をえんと思ふなら、たゞ南無阿弥陀仏を唱るにしくはなし。弥陀を頼んで、一心に帰命し奉るものは、必、悪趣をふさぎて」

の部分があり、「唱るにしくはなし」とあることから自力の称名往生または三業帰命ととり得るところである。称名と帰命が並列されているのか、称名の中に「頼む」と帰命が内包されているのかは、この文章のみからは判断しがたい。この部分は他の写本もほぼ同様である。

蓮如以降、称名は「称名報恩」の意義が前面に押し出されるが、親鸞では「称名正定業」を第一義と考える方が自然であると、伊藤が述べている。伊藤は、

「蓮如以降に「称名」の報恩という側面が強調されてきた背景には、称名という衆生の行為が往生浄土の正因となるとみる、所化の誤解があったことであろう」[262]

として、それを「誤解」と定義するが、このように称名は大行であるがゆえに「誤解」を受けやすい部分があるといえよう。伊藤は別稿で、行信論を論ずる上で三業惑乱直後に起こった称名正因の疑義に関する争論を論じている[263]。文化十四年（1817）学林において僧叡（宝暦十二年－文政九年 1762-1826）が行った講義が称名正因であると指摘され、本如上人は御直命を発布して信心正因を強調している。三業惑乱後再開された学林での疑義であり、宗門内での過敏さが感じられる騒動である。ただこれは学林内での争論であり、在野の事件ではない。しかし、「おなつ蘇甦物語」写本での称名観はそれを往生の因とするものであると言って良いと考えられ、当時の門徒の称名に対する理解が、「往生の必要条件」であったということが想定される。ここから直に写本を称名正因と三業帰命に結び付けるのは聊か早計を思われるが、少なくとも庶民にとっては「称名」という行為に何らかの祈願の感覚もあったことは感じられる。

第二項「念仏の功徳」

写本においては、極楽で御開山聖人がおなつに語る過去生の因縁の言葉の中に、

「其方不思議に此度如来の本願を信じて、朝暮念仏おこたらず、孕胎十月の間も難産のせつも念仏唱へしゆへ、其功徳によりて永くの生死を出離し、胎内の子迄、其方唱へし念仏の功徳を蒙り、永々のうらみを晴」（『但馬国於夏蘇生記』）

---

[262] ［伊藤雅玄，石泉僧叡の「助正論」と「行信論」との接点，2020］

[263] ［伊藤雅玄，真宗行信論における石泉僧叡の意義とその影響，2018］

とあるように、「念仏相続の功徳」を以て自身も往生し、過去生以来怨みを持ちまとわり続けていた女も同様に天に生れることができたと読み取れる部分がある。ここも「本願を信じて」と先述されてはいるが、念仏相続に功徳という利益を付与しているように見え、「其方唱へし念仏の功徳」とも明記されており、自力の念仏の様相があると言えるであろう。

この部分は版本と類似点のない同年の写本『但馬国於夏物語』でも、

「然共其方不思議に此度如来様の本願を信じて、朝夕念仏おこたらず、懐胎十月の間も又難産の節も念仏唱へし故、厥功徳によつて永く生死を出離し、胎内の子も其方唱へし念仏の功徳を蒙り、永く恨ミを離れ胎内にて命終り此度天道へ生まれたり」

となっており、ほぼ同様の表現で「念仏の功徳」を述べている。また後年の写本でも同様に、「念仏申せし功徳」等同様の語がみられる。一方、版本では同部分は、

「然るに汝宿善の催ふしにて如来の本願に縋り、単信無二の行者と成がゆへに永く輪回の繋業をまぬがれて、浄土に往生する身とはなりたり。胎内の子といふは汝が為、生々世々の仇なるが、此度は汝が信徳によりて世々の怨をはらし、其身も天上の果報をうけたり」

と念仏や称名を表現せず、おなつの往生や子の天上の因は「念仏の功徳」ではなくおなつが阿弥陀仏の本願に縋り、領解した結果の利益であり「信徳」と表現されている。もし版本の作者が写本をもとに版本を作成したとすると、意図的に「念仏の功徳」を「信徳」などに変じたとも考えられ、写本に自力による「称名正因」を指摘して「信心正因」に転換したともとれる。

自力の念仏と功徳については、「蓮如上人御一代記聞書」本巻一章に、

「自力の念仏といふは、念仏おほく申して仏にまゐらせ、この申したる功徳にて仏のたすけたまはんずるやうにおもうてとなふるなり」[264]

とあるように、衆生が自身の功徳を期待して念仏を多く唱える事は自力の念仏であると明記されている。さらに、称名と功徳に関しては『教行信証』行巻に元照の『阿弥陀経義疏』を引いた部分で、

「いはんやわが弥陀は名をもって物を摂したまふ。ここをもって耳に聞き口に誦するに、無辺の聖徳、識心に攬入す。長く仏種となりて頓に億劫の重罪を除き、無上菩提を獲証す。まことに知んぬ、少善根にあらず、これ多功徳なり」[265]

とある。称名によりその仏の功徳が衆生の心に入り、滅罪と往生の因となるということであって、衆生主体の称名の功徳ではない。このように功徳とは仏から賜る利益であり、衆生自身が自発的に獲得するものではない。しかしながらこの写本の表現は、衆生が「本願

---

[264]『浄土真宗聖典』註釈版　第二版 p 1231
[265]『浄土真宗聖典』註釈版　第二版 p180

を信じる」結果「念仏を唱える」ことで「その功徳により往生する」と取れる表現であり、写本においての自力的要素と考えられるものである。

真宗においては、「功徳」は自身の自力の功績ではなく、阿弥陀仏から与えられるものであり、ましてや称名念仏の目的であってはならない。一方、中世から仏教説話において「功徳」という場合、それは本人の行う道徳的に善な行為であったり、写経や布施、放生などの仏教的な善行を積むことによって、本人にもたらされる利益を意味することが多い。「今昔物語」をはじめ中世の仏教説話では、堕獄をまぬがれたり、蘇生を果す等の因が生前の何らかの行為の「功徳」であるという場合は多数見られる。江戸期の人々にとっても、この様な中世的な「功徳」の方が理解しやすかったとも思われる。写本における「念仏の功徳」には確かに自力的要素がみられると言え、版本ではその部分を改変したことが鑑みられる。ここでも写本であきらかな三業帰命、欲生帰命の概念は見られないものの、真宗教義に抵触する思想と、版本側がそれを問題視したことが垣間見られるということになろう。

第三項　「念仏」

次に「念仏」の用法などを見ていこうと思う。写本『但馬国於夏蘇生記』では、冒頭で夫吉助が「念仏相続の人」であり、他方おなつが「念仏きらひ」であることが記される。この部分で以降「念仏」の語が多用されており、

「今より後は念仏を申せ申せ」

「さらに念仏申心も起らず」

「念仏申様に被成被下されしかと」

の三回にわたり「念仏申」が現れる。同年の写本『但馬国於夏物語』や多くの写本ではさらにここに

「其様に念仏嫌ひでは必定地獄の罪人なり」

があるが、『但馬国於夏蘇生記』では欠落している。写本では念仏が往生の、あるいは堕獄回避の要件であると取れる。

また、住持の教化の中で、

「一声、南無阿弥陀仏と唱れば、其一声の念仏の内に、是迄の罪とが皆きへうせて、たちまち極楽の人数となる」

とある。『但馬国於夏物語』でも、

「一声南無阿弥陀仏を唱ハ、其一声の念仏の内に、是迄の罪咎皆消えて、忽極楽の人数と成」

と同様である。何れもこの前に「一念弥陀仏即滅無量罪と説」と当時よく知られていた一言が置かれている。版本では、

「南無とは衆生の如来を頼む機の法なり。阿弥陀仏とは頼む衆生をあやまたず助玉ふ法の方なり」

と機法を説くが、直接に称名念仏を勧奨する表現は見られず、

「存命てある間は称名相続して御助の御恩を喜ぶなり」

と、報謝の称名相続を勧めているのみである。また、写本・版本ともに、おなつが難産で死ぬまでの経緯でも念仏を続けていたことが記されるが、蘇生した場面では、

「あきれはてたるがんしよくにて念仏申してぞ居る」（『但馬国於夏蘇生記』）

「あきれ果たる顔色にて念仏申て居」（『但馬国於夏物語』）

と、写本では蘇生直後も念仏しているのに対し、版本ではおなつは声を上げて吉助を呼ぶのみである。

写本では「念仏」という語が多く使われているのに対し、版本では「称名」が多い。ただし『但馬国於夏物語』では「念仏」に「しやうめう」という振り仮名が降られている部分もある。特に初期の写本には、「念仏」や「唱へ」という語が版本よりも頻繁に使用されている傾向がみられる。おなつが改心後「朝飯仕舞、仕事にかゝり、手わざしながら念仏おこたらず」であることや、臨終時まで「病中苦しき中にも念仏の声やまず」、「一ツ時も早くすくいとり下されと、念仏の声はり上て申せしが」、また蘇生後周囲に、「皆様達、よくよく心を改て御念仏を唱へ、極楽往生を願ひ給へ」、「みなくはやく心を改て、娑婆の事は打捨て、御念仏を唱へ、阿弥陀様を御頼み申、極楽を願われよ」と語る場面、またその母の臨終時に、「持仏檀の前に参り、一心に念仏を唱へ居る」[266]様子などが上げられる。これらの「念仏」の場面はいずれも自力の様相や、三業帰命説を彷彿させる部分ではある。しかし、前記の内「病中苦しき中にも念仏の声やまず」、「一ツ時も早くすくいとり下されと、念仏の声はり上て申せしが」は、版本にも「苦しき中にも称名の声しばらくも断間なく」、「称名の外多事なく喜びいさみけるが」とあり、「念仏」が「称名」とはなるものの、ほぼ同様である。

一方写本では、おなつが極楽で御開山から言われる事項の中に、母の往生が今回は叶わないという理由として、

「少でも疑へば、念仏申ても、真実報土ゑ往生ハ叶ぬ程に」（『但馬国於夏物語』）

とあり、ここは他の写本もほぼ同様であるが、明確な称名正因の否定であり信心正因の強調ととれる。これは版本、写本共同様であり、ここからは写本のみが信心正因を否定しているとは言えない。

「念仏」の語が使用される数と部分を見ると、写本『但馬国於夏蘇生記』では、「念仏」は四十五ヶ所、「唱」または「となへ」が十か所（うち「念仏唱へ」が七か所、「南無阿弥陀仏を唱」が二ヶ所）、「称名」は二ヶ所のみであり[267]、同年の写本『但馬国於夏物語』でもほぼ同様である。対して、版本では「念仏」が九ヶ所、「称名念仏」は二ヶ所、「称名」が三ヶ所、「となへて」が一ヶ所と、「念仏」について写本よりかなり少な

---

[266] いずれも『但馬国於夏蘇生記』

[267] この写本では「となへ」に「唱」の字を当てている。同年の『但馬国於夏物語』も同様である。

い数となっている。住持のおなつへの勧化部分では「念仏」の語はほとんど使用されず、多用されるのは冒頭の部分と、おなつが回心して以降の生活での部分、蘇生したおなつの語りの部分である。即ち住持自身の勧化の言葉の中には、「念仏」という語が使用されていない。版本では住持は「称名」を一度使用するのみで、「念仏」とは言わず、写本では「称名」あるいは「唱る」を使用しており、「念仏」は一ヶ所のみである。これらは、当時の僧侶が教化の場面では「念仏」をあまり使用しなかったことが考えられる。一方、おなつが回心した後の様相に「念仏」が多く使用されていたり、極楽で出会った御開山聖人は「念仏」の語を多用する。これはなぜなのだろうか。

三業惑乱の決定書である本如の『御裁断御書』では、

「この信決定のうへには、昼夜朝暮にとなふるところの称名は、仏恩報謝の念仏とこころうべし」[268]

としている。これは蓮如の「領解文」からの文言とも思われるが、「領解文」の報謝の段では、

「たのむ一念のとき、往生一定御たすけ治定と存じ、このうへの称名は、御恩報謝と存じよろこびまうし候ふ」[269]

となっており、「念仏」の語が入っていない。これは然したる変化ではないのかもしれないが、近世になって「念仏」の意味あいが微妙に変わってきたこともあるのかもしれない。浄土門では基本的に「称名」と「念仏」は同意であると考えられるが、基本的には「念仏」は意業であり、「称名」は口業ととれる。「称名」は『教行信証』行巻大行釈に、

「大行とはすなはち無礙光如来の名を称するなり」[270]

とある如く、「阿弥陀仏の名を口で称えること」という明確な行としての行為を表していると思われるが、一般人が想起する「南無阿弥陀仏と口で称えること」というのは、江戸時代には「念仏」であったのではないかと思われる。すなわち、称名念仏と観想念仏との区別があった中世までは、口業である「称名」こそが真宗の正行であると明言する必要があったが、江戸時代中期にもなると一般的にも「念仏」が即ち「称名」と認識されるようになっていたと考えられる。僧侶の使用する専門用語としては「称名」が残っていても、一般人は「念仏」の語を使用していたとも考えられ、『御裁断御書』上でも「称名」のみではそれが「念仏」と同意義であることが理解されない恐れがあったのではないだろうか。親鸞は『御消息』において、また蓮如も『御文章』で「念仏申す」を「称名」の意で多く使用しているが、これらはいずれも口語で記された唱導用の文章であり、話し言葉としては「念仏申す」が当時から一般的であった可能性も考えられる。浄土でおなつに語り

---

[268] 『浄土真宗聖典』註釈版第二版　p1414
[269] 『浄土真宗聖典』註釈版第二版　p1227
[270] 『浄土真宗聖典』註釈版第二版　p141

掛けた親鸞聖人の言葉の中に「念仏」が見られるのも、それが口語であることを考えれば妥当と言えよう。

「念仏」を三業惑乱と関連付けて考えると、「身口意の三業」の「口業」と、一般人の考える「念仏」が結びつきすぎているので、版本ではそれを多くは使用しないと考えることもできるかもしれない。しかしこれは、写本では版本に比べて、おなつが回心した後難産で死ぬまでの念仏相続の描写が長く詳細で、ここに多くの「念仏怠らず」などが使用されるのに対し、版本ではこの部分が簡潔になっているため、ここで「念仏」の語の数に差がついているためでもあろう。終盤のおなつの語り部分では、版本でも多く「念仏」が使われているが、ここは『但馬国於夏蘇生記』系写本と強い類似点のある部分であり、写本が先か版本が先かという議論にも関係しており、特殊な部分ととれる。

笠原は仏光寺派の如玄明春が編纂した『近世往生伝』（元禄八年 1695）や高田専修寺の真鏡による『新撰往生験記』（文政十三年 1830）に収載されている往生者についてその往生の要件に「正直」、「柔和」などの「人間的要件」と同時に、すべての往生者に「念仏」の「宗教的要件」が要求されていることを示している[271]。真宗門徒であるから念仏者であるのは当然ともいえ、もちろんそこには二種深信の基本があり、称名正因であるとは言えないが、このような「伝」における念仏者はいわゆる「論」と異なり、いずれも信という内面より、念仏という行によってその篤信の状態が表現されることが多いと思われる。「おなつ蘇甦物語」の表現も同様に、「伝」の信仰表現を用いて篤信者としての表現としているともいえる[272]。当時の真宗門徒においても、往生のための何らかの行を欲する意識があったことは言えるのではないだろうか。

第四項　「タノム」の用法

次に、三業惑乱でその争点となった「タノム」の使用についてみてみよう。写本『但馬国於夏蘇生記』の「タノム」の使用される部分を挙げると、住持や他者への依頼など教義に関係のない部分を除くと、

① 「総じて今の世の人は悪斗り作り、仏を頼ぬひとはみなみな地獄へ落るなり」

② 「地獄へ落るをのがれんと思はば、阿弥陀仏を頼むべし。一心に頼む者は忽悪趣をのがれて極楽へ参るなり。是に依て京も田舎も如来を頼まぬ人はなし」

③ 「弥陀を頼んで一心に帰命し奉るものは、必、悪趣をふさぎて、結構なる安養不退の極楽へ往生をとげ、無為のけらくを受るに疑ひはない」

④ 「何も兎角、如来様を御頼み申、随分念仏して極楽へ参り給へ」

⑤ 「みなみなはやく心を改て、娑婆の事は打捨て、御念仏を唱へ、阿弥陀仏を御頼み申、極楽を願はれよ」

---

[271] ［笠原一男，近世往生伝集成　三，1980］pp177-193

[272] 「伝」と「論」の仏教伝達の相違については、笠原が同書の序章で『日本往生極楽記』の慶滋保胤の序文を引いて述べている。

⑥　「その方も我がすすめしたがひ、弥陀を頼み、念仏を唱へ、今此処へ来りたり」

⑦　「如来を頼み奉れば、御喜びましまして、そのまま極楽の者と被成下」

の用法がある。しかしこのうち、②と⑦は同年の写本『但馬国於夏物語』にはない部分である。一方、『但馬国於夏物語』にあって『但馬国於夏蘇生記』にない「タノム」はみられない。おそらくこの両部分は『但馬国於夏蘇生記』の系統の写本でのみ見られる部分と考えられる。ここに集中して「タノム」が見られることは、写本の系統と版本との関係において注目に値する。

両写本何れも「タノム」は「頼む」と表記されるが、意味合いは「まかせる」に類する信順の意味と考えられ、欲生帰命説の願求すなわち「願い求める」意では使用されていない。その目的語にも「仏」、「弥陀」、「如来」など全て阿弥陀仏が設定されており、助詞も「（弥陀）に」ではなく「（弥陀）を」となっている。直接目的語としての「後生」などはみられない。ここからは写本でも「タノム」の用法に明らかな欲生帰命の意図は見られないと言えよう。

後年の写本をみると、『但馬国福田村物語』[273]は安永八年（1779）から天保十二年（1841）までの六名の書写者の名が巻末に記される珍しいタイプの写本だが、この記述から書写にあたって原本を尊重し書き換えなどを大きくは行っていないと考えられ、安永八年のスタイルを保持している可能性があると思われる。ここには十一ケ所の「頼」がみられるが、阿弥陀仏などを目的語にするものは六ケ所見られ、残りの五ケ所は住持や他の人物に用件を「依頼する」意で用いられている。冒頭で吉助が住持におなつの教化を依頼する部分では、これ以外の写本でも「頼む」を使用しているものが多く見られる。

「タノム」の意味が中世から近世後期にかけて、信順の意から依願の意に変化していったことは、能美[274]や井上[275]も述べている。功存が『願生帰命弁』で「タノム」を依願と理解していたように、江戸時代中期には中世とは異なり「タノム」は「頼む」すなわち「依頼する」という意味が定着していたと考えられる。特に目的語に人物が置かれた場合はそれが明らかになり、住持におなつの教化を依頼したことを「頼む」と表記するようなことは、至極日常的であったはずである。このように「頼む」を一般的な「依頼する」意味で使用すると同時に「弥陀を頼む」という文言も複数現れた場合、読み手は「弥陀を頼む」を「弥陀に依頼する・願い求める」と理解しがちであろうと考えられるし、実際書き手がその意で用いていた可能性も否定できない。しかし明らかに新義派の思想というよりも、むしろあまり意識せず「頼む」を使用しているような感覚である。

対して版本は「頼む」の語を多用してはいるものの、その意については注意して使用している感がある。版本には如来に対する「頼む」または「たのむ」の語が、住持の教化のなかで機法一体が語られる部分に十四ヶ所と集中しているが、それらは主に信順の意で使

---

[273] 京都大学蔵

[274] ［能美潤史，2013］

[275] ［井上見淳，2022］

用されているものの、部分的に依願ともとれるものもあった。しかしそれらは「領解文」や『教行信証』行巻、『御文章』等からの抜き書きと思しき文言も多い。また、後半のおなつの語りの中でも四か所の「頼む」が用いられ、全体では計十八ヶ所となるが、冒頭の吉助が住持におなつの教化を依頼する部分では「頼む」を用いず、

「何とぞ御出下され。勧め給はるやうにと願しかば」

と「願」が使用されており、一般的な依頼の意味での「頼む」を意図的に使用していない様子がうかがわれる。版本が古義派の思想下に作成されたことを考慮する点といえよう。

後年の写本を見ていくと、阿弥陀仏に対する「タノム」の語の使用が少なくなっていく。文政十二年(1829)の『但馬国福田村おなつ蘇生物語』[276]では、「頼む」は全体で五ヶ所しか使用されず、弥陀などに対しては三か所のみであるが、そのうち一ヶ所は『但馬国於夏蘇生記』の、

「仏を頼ぬひとはみなみな地獄へ落るなり」

また、同年の『但馬国於夏蘇生物語』では、

「仏を頼ぬ人ハ皆々地獄へ落ル之」

である部分が、

「念仏を頼ん人わ皆地獄に落る」

となっている。嘉永二年(1849)の『福田村於夏極楽参物語』[277]（原本は天明二年(1782)の可能性がある）においては、同部分一ヶ所しか「タノム」が使用されておらず、

「念仏たのまぬ人は皆ぢごくへおちるなり」

となっている。しかしこれは称名正因ではなく、いずれも「仏」を「念仏」に誤記したものが書写された可能性があると思われる。

更に後年の写本で見ると、安政二年（1855）の『但馬国おなつ物語』[278]では「タノム」は一ヶ所も使用されなくなり、明治十九年(1886)の『お奈津物語の事』[279]においても同様である。

他に興味深い変化では、文政十二年(1829)の『但馬国福田村おなつ蘇生物語』[280]では同様の「タノム」は二ヶ所しか使用されず、『但馬国於夏物語』の、

「何れも兎角如来様を御頼申て、随分心掛念仏を唱て早ク極楽参りをする様ニ願給へ」

の同部分が、

「たれしも兎角如来様の御慈悲にすがり、せひを出して念仏御慈悲を悦んで、はやく極楽へまひり度と願ひ給へ」

---

[276] 架蔵
[277] 龍谷大学蔵（「龍谷蔵」公開）
[278] 架蔵
[279] 架蔵
[280] 架蔵

と、「如来を頼む」が「如来の慈悲にすがる」になり、「念仏を唱えて」が「念仏御慈悲を悦んで」となっている。この「念仏御慈悲を悦ぶ」は『御裁断御書』に強調された、「仏恩報謝の念仏」を表すと思われる。版本の方を見ると、『おなつ蘇甦物語』では当初から、

「然るに本願を信じ御慈悲に縋れば、罪業深重のいたづら者を御助有に、露ほども疑いなし」

という表現が使用されおり、これは蓮如の『御文章』一帖三章の、

「かゝるあさましき罪業にのみ朝夕まどひぬる我等ごときのいたづらものを、たすけんとちかひまします彌陀如來の本願にてましますぞとふかく信じて、一心にふたごゝろなく彌陀一佛の悲願にすがりて、たすけましませとおもふこゝろの一念の信まことなれば、かならず如來の御たすけにあづかるものなり」[281]

などに典拠するものと考えられるが、写本にもこの表現が後年には採用されるようになったということであろう。『御裁断御書』から二十年余を経たこの頃には、「タノム」の語の理解の相違が新義・古義の論争の核であったことが、末寺や門徒などにも広く認知され、「タノム」の使用を控えるようになっていたことが推察されうる。

『御裁断御書』には、

「または三業をいめるまま、たのむのことばをきらひ、この余にもまどへるものこれあるよし、まことにもってなげかしき次第なり」[282]

として、三業帰命説の反動として「たのむ」の発言による使用を嫌う風潮があることをいさめている。三業惑乱の争点となった語句でもあり、その解釈が難しい事もあって、一般の人々や末寺の僧などはこの語句の使用に神経を使ったと思われ、非難を受けることを恐れ「たのむ」使用をなるべく回避しようとしたのであろう。その風潮は『御裁断御書』発布以降も簡単には収束し得なかったということが、これらの写本からも察せられる。

実際に写本を複数翻刻してみると、手書きの崩し字で書かれたものであるから、その字体は様々である。中でも「頼」と「願」の崩し字が非常に似た字体で書かれているものもあり、「頼ム」や「願フ」などの送り仮名がない場合はその判断が困難な場合があったこともここに添えておく。

第五項　「タスケタマヘ」

三業惑乱で問題になった表現の一つに「タノム」に繋がる「タスケタマヘ」がある。蓮如は『御文章』などの唱導書の中でこの「タスケタマヘ」を「タノム」と共に多用している。前述した能美はこの「タスケタマヘとタノム」の解釈が、結果的に「祈願請求」では

---

[281] ［浄土真宗本願寺派総合研究所, 2004］ p1086-1087

[282] ［浄土真宗本願寺派総合研究所，2004］p1414

なく「許諾信順」を表すという結論にはなるものの、それは蓮如以降様々な歴史的、国語的変遷を経てきたことを述べている 。

「タスケタマヘ」は写本では一語も見られず、版本で住持の勧化の中に一か所のみ、

「其御声によびおこされて、御助候へと頼み奉る心にはなるなり」

と使用されており、ここでは一見願生を思わせる記述ではあるが、前後に「其御声によびおこされて…心にはなるなり」とあるので、文章の意義は信の一念の獲得としてよいであろう。古義派の宝厳は『興復記』で「後生タスケタマヘトタノム」は帰命の姿であり、願生ではなく信の一念であるとする。また同時に意業を示すものであって口業ではないとして三業帰命説に反駁している。

蓮如の『御文章』からの引用を多用している版本ではあるが、「タノム」が多用されている反面、それと対になるべき「タスケタマヘ」はなぜこれほどまで少ないのだろうか。また、写本でも罪業による三悪道からの離脱に対して「阿弥陀仏を頼むべし」としながら、不思議と「タスケタマヘ」とは表現されない。この「タノム」と「タスケタマヘ」の乖離は理由が不明である。一つには、「タスケタマヘとタノム」と表記することに版本、写本とも抵抗があった可能性がある。そのように表記すると、依願の意で「タノム」を受け取られる可能性が高くなることが危惧されたともいえるであろう。功存の「願生帰命弁」では「タスケタマヘトタノム」を身口意三業に表して帰命するべきとされており、もし写本が三業帰命説を擁する立場で書かれたならば、写本で「タスケタマヘ」が現れるべきと考えられる。それが見られないのは、写本であっても必ずしも新義派の思想を表すものではないと言える。

第六項「如来の慈悲」

版本では、おなつに対し住持は

「然るに本願を信じ御慈悲に縋れば、罪業深重のいたづら者を御助有に、露ほども疑いなし」

と説く。すなわち凡夫にとって信の対象となるのは本願であり、縋る対象は慈悲という二分化が示されている。この後に本願と慈悲の説明がなされる。まず本願については、

「本願と申は阿弥陀如来に四十八願の本願まします中に、別して第十八の願に十方衆生と誓ひ玉ひて、いか成女人悪人なりとも、もろもろの雑行雑修自力の心をすてて一心に我を頼まん者を極楽へむかへんとの御誓願なり」

と『無量寿経』から第十八願の十方衆生に蓮如の「領解文」の一文を引いて示し、さらに第三十五願の女人往生の願を示した後に、

「是にて知べし。如来の本願は出家よりは在家、善人よりは悪人、男子よりは女人を正とし給ふなり」

と悪人正機こそが如来の本願であるとする。またその慈悲については、『観経』から「仏心者大慈悲是」を引き、

「迷ひの凡夫のこころこそ貪瞋邪偽奸詐百端にして悪性侵めがたしと、おそろしき根性なれども、如来の御心は我等衆生を何となく一人り子のごとくあはれみ玉ふ御慈悲なり。此御慈悲を基として六八の願をたて玉ひ、永劫の御辛労によりて願行具足の名号を成就し給ふ」

と『教行信証』の信巻から大信釈を、さらに善導から親鸞、蓮如へと続く願行具足の六字釈を提示して如来の本願の成就を明らかにし、ここから機法一体論を展開する。この様に、版本では信と慈悲が往生の要因とされている。このほか版本では「慈悲」あるいは「大悲」の語が多用される傾向が見られ、全体で十四ヶ所に及ぶ。

一方写本をみると、『但馬国於夏物語』では阿弥陀仏の「慈悲」は使用されていない。「慈悲」の語は唯一おなつが住持に堕獄をまぬがれる方法を尋ねる場面で、

「何卒免かるべき道あらば只御慈悲と思召聞させ給ひ習ハせ給へ」

と、住持の慈悲として表現される場面のみであり、阿弥陀仏の慈悲としては使用されない。しかし、おなつが回心し日々念仏にいそしむ場面では、おなつは、

「夜は終夜昼は終日作りし罪を此度如来様の御信心にて御助ケ候下れし事の難有さよ」

と言っており、「慈悲」の語が適すると思われる部分の文言が「信心」となっている。この「御信心」はおなつが蘇生した後、

「私ハ此度如来様の御信心によつて蘇りました」

として同様に使用されている。ここの表現は同年の写本『但馬国於夏蘇生記』でも同一である。この「信心」の意味は「慈悲」とは基本的に異なるはずであり、「二種深信」の「法の深信」としても意味が異なるため、なぜここに「信」が使用されているのか判然としない。如来からもたらされた信心という意味にもとれるが、そうであれば自力の様相となる。他方、同年の『但馬国於夏蘇生記』では、後半におなつの母が往生する場面で、

「女なは罪ぶかく、千劫万劫のも悪趣へ至ること、のがれがたけれども、如来の御慈悲によりて、今日唯今生死輪廻のきづなを切て、極楽へ往生を遂るなり」

と母が語る中に、「如来の御慈悲」が挿入されている。ここまで「如来の御信心」と記述されていた部分が、この部分のみ「如来の御慈悲」とされているように見える。ここで版本の同場面を見ると、

「我は罪業深くして五障三従の身なれば、千劫万劫にも迷ひを出る事の叶はぬ身なるを、此度阿弥陀如来の御慈悲によりて輪廻の緊縛をほどかれ目出度極楽の往生を遂奉るなり」

と類似した構文となっており、やはり「如来の御慈悲」が使われているが、この部分は版本と類似性の高い『但馬国於夏蘇生記』系統と思われる写本でのみ存在する部分である。同年の写本『但馬国於夏物語』では母の往生はその事実を述べるだけに終わっており、上記の表現はなく、多くの後年の写本と同様、母の往生で物語が終結している。この点からは、『但馬国於夏蘇生記』が版本から同部分を取り入れた可能性が浮かび上がる。

後年の写本を見てみると、『但馬国福田村物語』（安永八年から天保十二年まで六回書写）[283]では上記『但馬国於夏物語』等の「如来様の御信心」の二ヶ所が「如来様の御慈悲」となっている。『福田村於夏極楽参物語』（嘉永二年だが原本は天明二年の可能性）[284]でも全く同様である。その後の写本をみると、『但馬国於夏蘇生記』系統と思われる『但馬国豊岡近所福田村おなつ物語』（享和二年）[285]には同部分があるが、その系統ではないと思われる『但馬国福田村おなつ蘇生物語』（文政十二年）[286]にも、それまでの写本にはない部分に「慈悲」の語が使用されている。

このように年代による変遷をみると、前述の如く「頼む」が使用されなくなり、「慈悲」の語が現れてくる傾向があることが認められる。これは写本の系統には関係なく、すべての写本で同様のようである。この理由として、三業惑乱以降、理解の混乱を避けるために「頼む」をはばかる気運が続き、「慈悲」を使用することによって他力の強調と自力を感じさせる解釈をさせない意図が、このような勧化本のカテゴリー中でも明確になっていったことが考えられる。

第七項　滅罪念仏

写本と版本の大きな相違として、第二章に述べた如く、写本では「滅罪往生」や「滅罪念仏」が強調されている点がある。一方版本では十不善業に言及するものの、あくまで往生の因としては本願に対する信心と阿弥陀仏の慈悲を挙げている。

称名の果としての滅罪念仏は『観経』下品下生に、

「仏名を称するがゆゑに、念々のなかにおいて八十億劫の生死の罪を除く」[287]

とあり、また『往生要集』では多くの滅罪が説かれている。浄土仏教では念仏の功徳として滅罪を挙げる場合もあるが、真宗では『歎異抄』に、

「つみを滅せんとおもはんは、自力のこゝろにして、臨終正念といのるひとの本意なれば、他力の信心なきにてさふらうなり」[288]

とあるように、親鸞は称名による滅罪を他力の信心ではないと指摘している。一方『教行信証』行文類には、法相宗の法位の『大経義疏』よりひいて、

「法相祖師法位云　諸佛皆德施名　稱名卽稱德　德能滅罪生福　名亦如是　若信佛名能生善滅惡決定無疑　稱名往生此有何惑」[289]

---

[283] 京都大学蔵
[284] 龍谷大学蔵
[285] 龍谷大学蔵
[286] 架蔵
[287] 「稱佛名故。於念念中。除八十億劫生死之罪」（T.no.365, vol.12. 346a19-20.）
[288] ［浄土真宗聖典全書刊行委員会，2011］二 p1068
[289] ［浄土真宗聖典全書刊行委員会，2011］二 p46

とし、称名は仏の功徳を称することに他ならないから、称名によって滅罪と利益を生じるとする。しかし親鸞における滅罪はあくまで称名の結果であり、往生の因として滅罪を説くことはしない。

蓮如は滅罪について多くの記述を残している。その中で『御文章』三帖目第一通に、

「さて攝取といふはいかなるこゝろぞといへば、此光明の縁にあひ奉れば罪障ことごとく消滅するによりて、やがて衆生を此光明のうちにおさめをかるゝによりて、攝取とはまうすなり」[290]

をはじめとして、多く罪障の消滅について記したものがある。果たして蓮如が滅罪を認めていたか否かについては議論があるが、近年では普賢がその無碍光理解の様相から、蓮如が罪を障りとしていなかったこととして、蓮如に滅罪の概念はなかったとの見解を示している[291]。いずれにせよ、称名の目的として滅罪が存在するわけではなく、称名の果として滅罪が生じるが、その有無にかかわらず往生に到るということである。

上記のごとく、真宗では滅罪を往生の因とする思想は基本的にはないが、唱導の場面でも同様であっただろうか。ここで『妙好人伝』を見てみると、初篇下の「河州利右衛門娘」で、おしもという娘が金を盗んで菓子を買った経験があることを悔やみ、地獄へ落ちることを恐れているのに対し、ある僧が、

「如来をたのみし一念の時罪障ことごとく消滅してはや往生は定りたるなり」[292]

と説き、おしもは、

「是までの悪事はみな消滅してこのままながら極楽へまゐらせ給ふことのうれしさ」

と歓喜する。「罪障ことごとく消滅してはや往生は定まり」の下りは滅罪が往生の必要条件であるというニュアンスにとれるし、「悪事はみな消滅してこのままながら」も罪が消え去った自身を「このまま」と表現しているようであり、悪人正機とは意味が異なると言える。

「おなつ蘇甦物語」写本はすべて、住持の勧化の中で、凡夫の犯す罪科の自覚とそれに対する滅罪が、三悪道を回避し浄土往生するには不可欠であると説かれている。滅罪の方法は念仏すなわち称名である。明らかに版本と異なる部分であり、写本の特徴の一つでもある。真宗で滅罪念仏が説かれることは原則的にないと思われるが、妙好人伝に見られるように、滅罪が往生の必要条件という思想は、おそらく勧化の場面や説話では当時常套的だったのではないかと考えられる。衆生にとっても罪が滅せられることは、現世での心理的安心につながる効果があったのではないだろうか。版本ではこの部分を大幅に改定して、凡夫の自覚と仏の本願と慈悲を救済の根本としている。やはり滅罪往生は真宗教義では異義であり、版本化するにあたって改正する必要があったと思われる。この住持の勧化

---

[290] ［浄土真宗聖典全書刊行委員会，2011］五 p123

[291] ［普賢保之，1997］

[292] 仰誓『妙好人伝』初篇下巻（岐阜県図書館蔵　国書データベース公開画像 55　CC　BY 4.0）

部分は読者に正統な真宗教義を提示し理解を促す中心となる部分であり、勧化本としての使命を持つ部分でもあるといえよう。

第八項　写本＝新義、版本＝古義といってよいか

これまで検証してきた如く、確かに写本には自力や欲生帰命の思想がみられ、さらに異義であるはずの滅罪往生が明らかに説かれている。称名正因については明確ではないが、版本はこれらを注意深く是正し、本願の信知と慈悲による救済、信心正因を強調している。これは当時の正統教学に準拠した改訂と考えられる。その上で、版本には当時の古義派すなわち三心の信楽を最重視した思想が現れているといえるが、最も新義批判と考えられるのは終結部分のおなつの語りにある一説である。確かにここには「三業帰命説」を否定することを意識して書かれたような文言がみられる。最もここは一部の写本にも同様の一節があるため、明らかに版本が初発とは言えないところではある。

一方写本には真宗教学に抵触する上記の思想があり、特に自力ととられる部分などがあるが、ここで即ち自力＝「三業帰命」・「欲生帰命」として「写本は新義派」としてよいのであろうかという問題が生じる。写本の担い手であったと考えられる当時の真宗門徒の、一般的真宗観や救済観とはいかがなものであったのかを、まず理解する必要がある。写本の章で述べた如く、当時の一般の人々は、自ら旦那寺に所属していても、その信仰や思想は意外に緩やかであり、自らの所属する宗派の教義にこだわることなく、仏教や神道などあらゆる領域から自分に御利益の在りそうなトピックを取り入れていた気配がある。確かにその中でも、おそらく真宗門徒は他宗に比して、自宗の教義にストイックであったことが察せられ、例えば小林一茶（宝暦十三年－文政十年　1763-1828）の『父の終焉日記』[293]（享和元年 1801）で、父の重病に際して、真宗門徒であるがゆえに加持祈祷も許されないことを一茶自身が苦慮していると記していることからも窺い知れる。一方、一茶についても言及しているが大桑[294]によると、幕末の京に生きた小杉屋元蔵という商人は、御剃刀を受けており門徒の自覚があるので、祈祷は控えて居たものの、知恩院や東寺などの他宗の寺院や多くの神社に参詣したり、法華経を読んだりもしている。彼は「おかげまいり」に真宗の札が降らないのを気にし、また、何か良くないことがあるのは信心が足りないためと思っていた節がある。このように、一般門徒の教義観は様々であったことが慮られる。多くの門徒は、真宗では他力、信心為本とは認知していても、その一方で現世利益や、滅罪を期しつつ後生の一大事を祈念し、それらに背徳感はなかったことが窺い知れる。

このような門徒の在り方について、大桑は別の著作でも、鈴木大拙の論を引いて、

---

[293] ［小林一茶，1992］
[294] ［大桑斉，江戸　真宗門徒の生と死，2019］

「『歎異抄』や『消息集』・『和讃』をよりどころとし、妙好人や秘事法門を生み出した民衆的真宗と、それを搾取し、『教行信証』でかざりたてる知的・住職的真宗の二つがあると、鈴木大拙は言うのである」

と言及し、民衆仏教としての真宗の存在に注目している。さらに大桑は、「承応の鬩牆」の原因となった仏性に関連して、近世民衆の真宗理解について言及し、民衆信仰や民衆教化の書に、宗派を超えて「唯心弥陀信仰」即ち「本来成仏主義」が見いだされ、それは正統な真宗教学とはなり得なかったところに、民衆と教団との二元分裂があるともしている[295]。近世半ばに教団は『真宗法要』（明和二年 1765）を刊行しているが、この出版の理由も一つにはその必要があった為、すなわち勧化本などの書物や唱導の場面で、正統真宗教学と異なる教義理解が横行していると教団は認知していたからである。民衆を唱導する立場の者の真宗理解も、教団から見た時すでに正統とは言えないものがあった事が察せられる。

つまり、写本の原典の作成者は当時のごく一般的な真宗観を持った者であり、新義古義という相反する思想を認知してはおらず、新義安心を主張することは考えていなかったと考えられる。後年の写本の担い手についても同様である。彼等は当時のごく普通の真宗門徒の教義理解から、この物語を綴っただけだったのではないだろうか。

一つ注目すべき点は、写本・版本共に浄土で御開山が語る中に、「念仏はしていても疑いの心がある者は、往生は叶わない」と明言している事である。この一節はほぼすべての写本で記されており、「信心為本」、「信心正因」を主張しているものであって「称名正因」を明確に否定していると言える。読者にとってはインパクトのある記述と言え、自身の信心を顧みるきっかけを与えている。そしてこの事実からは、写本が新義派の三業帰命説あるいは欲生帰命説を主張しているという仮説が否定される。つまり写本に散見される真宗教義に抵触する様々な部分は、ある特定の教義を擁した一派の主張ではなく、前述した如く当時の多くの一般庶民や門徒の真宗観を表しているとするべきではないだろうか。

一方版本の作成者は、教団の学林など中央に近い位置に居て、古義安心の思想を支持していた者の可能性が否定できない。あるいはそのような立ち位置は、真光寺の属していた中本山興正寺の関係の者であったのかもしれない。彼はまず写本にある滅罪念仏や自力の要素を異義と指摘し問題視した。そして、正統な教義での唱導を目的として勧化部分を書き替え、極楽の為楽願生ととれる部分を削除した。さらに彼は、近年見られてきた新義安心の風潮を問題視していたため、最終章のおなつの語りの中に三業帰命と欲生帰命を否定する文章を追加して、そこに古義派の信楽帰命説を表した。このようなシナリオが推定される。つまり、写本の作成者は新義古義ほどのこだわりを持たない、当時のごく一般的な真宗理解を持つ門徒あるいは末寺に関わるなにがしかであり、版本の作成者はある程度教

[295] ［大桑斉，寺壇の思想，1979］

団中央に近くに居て正統な教義理解を擁し、かつ新義思想の台頭を問題視していた学僧などであると推定しうる。

もちろん、これらはなかなかに結論づけられない事項ではあるが、三章で残された「三業帰命説に対抗する」終章部分を付加したのはどちらかという問題について、もし上記の仮説が正しいならば、それが版本であったと判断しうる。そしてその作者は、当時としては新義安心の席巻する学林や教団中央に近い位置にいたことが想定される。最古の写本『但馬国於夏蘇生記』とその系統と思われる写本には、本文にも版本に類似点があり、版本同様に後半の母の往生とおなつの語りが収載されている。初めて写本にこの部分を版本から取り出し付加した書写者、すなわち『但馬国於夏蘇生記』系の原本の作者は、すでに刊行されていた版本も読んでおり、自身が望ましいと思った部分を版本から挿入した。あるいは版本の如く母の往生とおなつの語りがあった方が、物語の結末がより現実味をおび、かつ教化媒体として完成すると思ったが、そこに教義上の争点が記されているとは考えていなかった可能性がある。一方、もし版本以前に二系統の写本がすでにあったと仮定すれば、『但馬国於夏蘇生記』の原写本の作者は、三業を重んじる新義思想を異義と感じていたものの、滅罪念仏などは否定しないという屈折した理解を持つ者であったという事になるであろう。

写本の章でも考察した通り、写本の書写者や所持者はほとんどが在家の人々であった。この系統の写本の書写者も同様の一般の人々であったため、特に写本の初期の時期では、三業惑乱が拡大するわずかに以前の頃でもあり、論争の争点になった教義理解が何かを意識していなかったという事は大いに有り得るであろうし、また三業帰命説を否定しつつも、滅罪往生などには異義を感じないというようなねじれた教義理解も、当時の真宗理解としてあったのかもしれない。

小結

- 「おなつ蘇甦物語」版本初版と写本の流布時期は、三業惑乱前夜から『御裁断御書』発布に重なる。
- 版本の作成者は写本の原典に記載された教学を問題視し、さらにそこに三業帰命・欲生帰命の思想をも見ていたことが推測される。
- 写本には滅罪念仏をはじめ、自力や欲上帰命などの異義と思われる記述がみられるが、「タノム」の用法などからは明らかな新義派の主張は認められない。
- 写本では「タノム」の使用が年代が下がるにつれ減少していく傾向があり、三業惑乱後の思想的影響が感じられる。
- 版本では写本の滅罪念仏の思想を他力と信心正因に書き換え、「タノム」を欲生ととられないよう注意している感があるが、一部にその意が曖昧にとれる部分がある。

- 結論として、版本の作者は写本の異義を正し版本としたが、特に写本の新義思想に注目したわけではなく、真宗教義に抵触すると思われる部分を全体的に改定している。その上で終盤のおなつの語り部分には三業帰命説に対する反駁が示されているといえる。
- 版本の著者は当時新義安心を正統としていた教団中央に近い位置にいながら、古義派であったことが想定される。そのような立ち位置は、中本山興正寺の関係の者などの可能性がある。
- 写本は当時の一般の在家の不確実な真宗教義理解が表れているものであり、新義古義の二元的な思想下に生まれたものではないと考えられる。

第六章　「おなつ蘇甦物語」の周辺

これまで「おなつ蘇甦物語」版本と写本について、その作成から変遷までを俯瞰してきたが、ここでは視点を変えて、「おなつ蘇甦物語」の主人公おなつとその周囲の在りようについて、まず空間的に、次に時間的に、根拠に照らしながら見ていこうと思う。おなつは実在の人物であったが、そのおなつの生きていた時代、真宗門徒としての在り方を、物語と実際の但馬の真宗の状況を重ねて探ってみたい。さらに、「おなつ蘇甦物語」がその後他の作品になんらかの影響を与えていったかを、後年の文献を抽出しながら探索していくこととする。

第一節　真宗門徒としての「おなつ」

この節では「おなつ蘇甦物語」の主人公であるおなつに焦点をあて、その実在性や当時の地方門徒の信仰の様相を探ってみたい。物語ではおなつは実在の人物とされ、その居住地や年代も明記されている。おなつが実在の人物であったならば、その信仰生活の状況が歴史的資料を用いてある程度明らかにされると思われる。同時に、当時の地方の真宗門徒のありかたや寺院とかかわりを、おなつを通して門徒側から見ていきたい。

第一項　実在の「おなつ」

この物語には実在の地名や年代などが明記されており、版本では、

「此事は直に彼おなつに逢ひて、くはしき噺を承り書付置なれば、少しも相違なし」

と、著者釋義貫が直接おなつに取材した「聞書」いわゆるルポルタージュであることが記載されている。また写本類にもこのエピソードが事実であることを強調する文言が終盤に挿入されているものが多い。たとえば、

「是蘇りし時の物語し事露ちり程も相違なければ、弥信心を起して念仏申往生ヲ願ふべき事なり」[296]

「右の通の事おなつ平生咄しら申候通り書付る也」[297]

「右之趣、其節寺社奉行其村之者を下部ニ百抱被置候処有時不斗右出申候共、福田村庄屋年寄り小百姓吉助女房被仰出委ゝ被聞留相済申候筋を以借り出し実談之写し也」[298]

などである。しかしこれらは、蘇生譚などの奇譚に事実性を持たせるための、当時の常套句ともいえよう。それではこの物語の登場人物がいかに実在し、いかなる信仰生活をしていたかを探索してみたい。

おなつと吉助の旦那寺である真光寺は、現在でも浄土真宗本願寺派の寺院として豊岡市内にある。真光寺の資料によると、おなつを教化した住持はその年代から、第十世恵俊と考えられるとのことである。物語では住持はおなつと同日、すなわち宝暦十年辰(1760)十月二

---

296 『但馬国於夏物語』安永二年（1775）架蔵
297 『但馬国豊岡近所福田村おなつ物語』享和二年（1802）龍谷大学蔵
298 『福田村於夏極楽参物語』嘉永二年（1849）龍谷大学蔵

十七日に往生するが、真光寺の過去帳によると第十世恵俊の往生は明和四年亥(1767)六月十一日であり、これは物語から七年後のこととなる。また吉海ら[299]も指摘しているが、同寺の過去帳におなつと思われる名が残されており、それによると、

妙喜　同　（安永六酉年）十一月十六日　福田　源次良ハゝ　吉助妻おなつ

となっている。物語でおなつが語った真の往生は宝暦十三年未(1763)三月十五日であるから、安永六年酉（1777）とは十四年の開きがある。物語からはおなつは宝暦十年（1760）十月に三十一歳であったので、満年齢で享保十四年未酉（1729）生まれとなる。宝暦十三年に往生したとすると享年三十四歳であるが、安永六年に往生とすると四十八歳まで生きたということになる。当時の女性の出生時の平均余命が四十歳代[300]であったことを鑑みると、さほど早世とは言えないと思われる。一方、同寺過去帳の宝暦条には、丁の最も端の部分に、

妙喜　同（宝暦）　十三未三月十五日　福田　吉助妻ヲナツ

という記載があり、これは「真光寺過去帳副本」（近代写本）によると「後に書き入れたこと歴然」と注記されている。吉海はこの標記について、「おなつ蘇甦物語」等の流布により真光寺やおなつが有名になったことで、過去帳が改ざんされた可能性を指摘しているが、そうであれば、この物語の世間への広がりがかなり大きく、また影響力も強かったため、この物語を目当てに真光寺に参拝に来る人々が多くいたということであろう。一方真光寺の過去帳を探しても、宝暦十一年九月二十日の往生がおなつの体験の証拠とされた、おなつの母に関する記載はない。それらしき人名を探しては見たが、おなつと関係すると思われる人物は見当たらなかった。物語に登場するおなつの母が、実母なのか姑なのかも明記されていないため、彼女が福田村や真光寺の門徒ではない可能性もあるが、少なくとも真光寺過去帳には宝暦十一年九月二十日に往生した人物は記されていない。また、吉助と共に村で往生が決定していたとされる「角左衛門」の名も同様に見つからなかった。

一方吉助については、同過去帳の明和元年条に、

浄玄（おなつのむこ）　同(明和元申年)　八月晦日　福田　吉助　源次良父

の記載があることから、おなつより、また住持より早く明和元年(1764)に往生していると考えられる。これはおなつが自身の往生を予言した宝暦十三年の翌年である。法名に「おなつのむこ」と併記されていることからは、おなつ自身が当時既に有名であったことが察せられる。また、過去帳には親族関係を記載することが通常であるが、ここからはおなつに「源次良」という息子がいたことになる。おなつが死産する前か後に子供がいたことになる。しかしその源次良の往生の記載は過去帳には認められない。

---

[299] ［吉海直人、上田かおり，2001］

[300] やや古い資料だが、諏訪地方の人別帳の解析による二歳児の平均余命は、寛文十一年から享保十年（1671~1725）間で男 36.8 歳、女 29.0 歳、享保十一年から安永四年（1726~1775）までで男 42.7 歳、女 44.0 歳とされる。これは新生児死亡を除いた数値となる。［須田圭三，1973］

おなつが安永六年まで生存していたとすれば、その存命のうち安永二年に版本が出版されており、写本も流布し始めていたことになり、初期の版本や写本を読んだ人々は、予言の通りには往生していない実際のおなつに会うことが可能であったはずである。版本や初期の写本におなつの真の往生について書かれないのは、このためであろうか。おそらくおなつが実際に予言した宝暦十三年に往生していれば、その顛末が書かれた方が、事実性が飛躍的に向上するはずであるのに、それが描かれないのはおなつが存命であったからであろう。一部の写本にこの物語の起こった時期を十年早く設定しているのも、より古い時代の物語として処理し事実関係をうやむやにしようとする意図が働いていたのかもしれない。

おなつの墓所は現在豊岡市福田地区の北東側丘陵地の、奈佐川を望む北西向き斜面にある。ここはおそらく江戸時代以降村の共同墓地として存続している場所と考えられる。この丘の頂上にはかつて移転前の真光寺があったとおなつの子孫の方からはうかがったが、確認はできていない。墓所にはすでに風化して墓碑銘が消えている墓石も多いが、確認できる限りでは享保年間の墓石もあり、古くから墓地とされていたのであろう。真宗以外の宗派と思われる戒名が彫られた墓石も多くみられ、村落の共同墓地の様相を残している。おなつと吉助の墓石は六角形または八角形の玄武岩[301]と思われ、

明和元申八月廿九日
浄玄
釋　　不退位
妙喜
安永六酉十一月十六日　　俗名　吉助
なつ

と彫られている。過去帳の日付とも一致しているが、これがはたしておなつと吉助の往生後すぐに建立されたかは不明である。江戸時代になり寺請け制度の開始により庶民も個人墓を建てることが多くなり、江戸中期以降墓石が急速に増加し、同時期より夫婦など複数の被葬者のための墓碑が作られるようになったとされる。畿内においては十七世紀から墓石建立が増加し、十八世紀前半にピークを迎えている[302]。十八世紀までは櫛型墓石で個人墓や夫婦墓が多いが、その後角柱型や箱型の墓石が増加し、家族墓の建立が主となったとされる。吉助とおなつの墓碑の形態は玄武岩のためか六角形か八角形に見え、角柱に近いと考えられるが、夫婦墓である。墓石建立は年忌になされることも多かったと言われ、この墓石も後世に物語の流布に伴い改めて作られたものの可能性も払拭し得ないが、それであれば真光寺の改ざんされた過去帳の如くおなつの往生を宝暦十三年としたかもしれない。当時地方の庶民でもこのような夫婦の墓石を建立することは少なからずあり、往生日時も真実のもののようであるから、これが吉助とおなつの墓石としてよいと思われる。いずれにせよ、こ

[301] 但馬では玄武洞もあり玄武岩の産出が多く、硬質で耐久性があることから過去には墓石として使用されていた。玄武岩は六角形の柱状節理をとることが多い。
[302] ［関根達人，2018］

の物語はおなつの存命中に出版され、おなつの名は当時広く知られるようになったと考えられる。この墓石の隣には昭和二十八年(1953)に当地の真宗門徒によって建てられた石碑がある。

足立[303]によると現在の福田地区はその大半が曹洞宗の寺院の檀家であり、真宗門徒は約三十数戸あるが、それが信楽寺（中陰地区であり最も福田に近い)、真光寺、光行寺の三寺に分散しているとのことであった。おなつの子孫とされる方は現在も真光寺の門徒で、おなつの墓所を管理されている。その方のお話では、地元では戦後の頃まで、小学校でおなつの物語を教わっていたため、当時近隣でおなつを知らない者はいなかったとのことであった。

第二項　近世但馬の末寺と門徒像

おなつの住んでいた福田村は現在の豊岡市街からは北西の山あいにある。福田村は資料によると、寛政頃の石高が 809.121 石[304]であり、他村よりとびぬけて多い村高となっている。これは福田村の生産性が高く、裕福な村であった可能性を考えさせるが、単に作付面積などによる差異かもしれない。福田村の北方は円山川の支流奈佐川の河岸の平野となって開け、現在では田畑が広がりコウノトリが遊んでいる。豊岡を通る主たる街道は但馬道であり、これは南北に姫路から城崎（湯嶋）を結ぶ湯治の道として、あるいは生野銀山から産出された銀を運ぶ道として多くの往来があった。また但馬では円山川の水運が古代から盛んであったことが知られ、近世でも豊岡から城崎へ抜けるには、陸路但馬道では難所であるため円山川を船で下るのが主流であった。福田は但馬道からは外れているが、現在では国道 178 号線の通過点であり、香住方面から豊岡方面へ入る国道として交通量も多い。当時も神鍋方面や丹後から豊岡へ向かう街道が通っており、福田村の奈佐川べりには船着き場もあったようである。もし旅人が多く往来する場であれば、おなつの奇譚が当初人づてに他所まで広がっていった可能性も考えられる。

おなつの旦那寺真光寺はおなつが生きていた頃は豊岡城下、光行寺内にあった（図１)。物語には記述されないが、当時の真光寺は上寺である光行寺の複数あった寺中の一寺であった（詳細は後述)。福田村から当時の真光寺即ち光行寺までは約 3.5 ㎞、現代人の徒歩では約 40 分程度であろう。一里以内であり、筆者も実際に歩いて往復してみたが、途中小さな峠を越える程度で高低差も大きくなく、現代人でも楽に歩ける程度の距離であり、一日十里を歩いていた江戸時代の人々にとっては近いものであったと思われる。しかし一般的な寺院と檀家の距離としてはさほど近くない印象がある。これは真光寺が当初福田にあったが、おなつの物語以前に豊岡の光行寺内に移転したための事態と考えられる。実際真光寺の過去帳に記された居住地は、さほど近隣ではない場所が多くみられた。当時は地域によっては同様の、あるいはさらに遠隔地に檀家を持つ小寺院が多く存在していたことが指摘され

---

303 ［足立実，1980］

304 ［豊岡史史料編上巻］「村方の記録１」 p 409

ている[305]。寺壇関係が重層的で複雑になるほどこのような例がみられるようである。寺壇制度の確立は元禄十三年（1700）以降とされ[306]、それから半世紀を経たおなつの時代である宝暦年間には、すでに地方にも確固たる寺壇関係が築かれていたと考えてよいであろう。

物語ではおなつは宝暦十年（1760）十月二十七日夜五ツ時に亡くなり、葬儀の依頼に吉助宅から使者が真光寺に駆け付けている。この寺への使者は地方によっては「寺使い」または「寺行き」と呼ばれ、通常二名で行くことが定められていた場合もあった。おなつの亡くなった「夜五ツ時」は現在の二十時ごろであるから、すでに日は暮れており、山あいの夜道を「寺使い」は提灯を下げて豊岡城下の真光寺に向かったのであろう。またこの時期は太陽暦に直すと現在の十二月初旬であり、降雪の可能性もあったであろう。その中を、峠を越え一里弱の田舎道を歩いて豊岡城下の真光寺に向かったと言う事である。死者が出た場合、速やかに葬儀の段取りを開始しなければならなかったことがここから察せられる。また、別の写本では、実際には通夜は僧侶に努めてもらうべきところを、すでに夜なので家族で行うという記述も見られ[307]、当夜は真光寺に使いが出向くのみというものもある。

ところが真光寺の住持も同日夜に急逝していた。版本には「逮夜の法談し畢り間もなく急病にて命終せられたりとて寺内取込の中」とある。この「逮夜」は一般的には忌日の前夜の法要の意であるが、二十七日という日付を見ると、親鸞聖人の月忌前日であり、祖師聖人月忌の「お逮夜」であったと思われる。当時地方の真宗末寺でも毎月のように月忌を行っていたかについては資料が少ないが、青木[308]の資料では江戸期の東派寺院で毎月二十七日に「夕時月並御逮夜」を行っていたことが記されており、また奈倉[309]によると、毎年一月二十七日を初逮夜として門徒が寺に集まり節談説教などが行われ、忌日に当たっては門徒主体の講も行われていた記録が示されている。この物語での描かれ方をみても、「お逮夜」は当時もごく通常の寺の行事であったように感じられる。写本にも「廿七日のお逮夜の法談」とあるので、ここでは毎月住持が法話を行うのが常だったのであろう。この様子からは真光寺などの末寺が単独で「お逮夜」の行事を行っていたように取れるが、当時の本末関係では、報恩講などの行事は中本山や上寺がとり行い、末寺はその手伝いをすることが義務付けられていたようである。ここでは月違いの「お逮夜」であるが、末寺である真光寺が主として行っていたのか、上寺である光行寺が執り行うものに同行していたのかは確認できない。おなつも通常ならここに参列していたのであろう。真光寺と福田村が一里弱離れていることは前述したが、当時の福田村の門徒はこの「お逮夜」などの旦那寺の行事に、夜間でもその道のりを徒歩で往復して参詣するのが常であったということになる。ちなみに、現在では真光寺は報恩講法要を本山と重ならないよう「お取り越し」として新暦十月二十六日から二十七日

---

305 ［児玉識，1976］
306 ［圭室文雄，1999］
307 「其夜は打寄り、とぎの人々念仏のミにて夜を明す」『但馬國於夏物語』安永四年（1775）架蔵
308 ［青木馨，2020］
309 ［奈倉哲三，1999］

にかけて行っているようであるが、おなつの在世当時もそうであったか否かは確認できない。

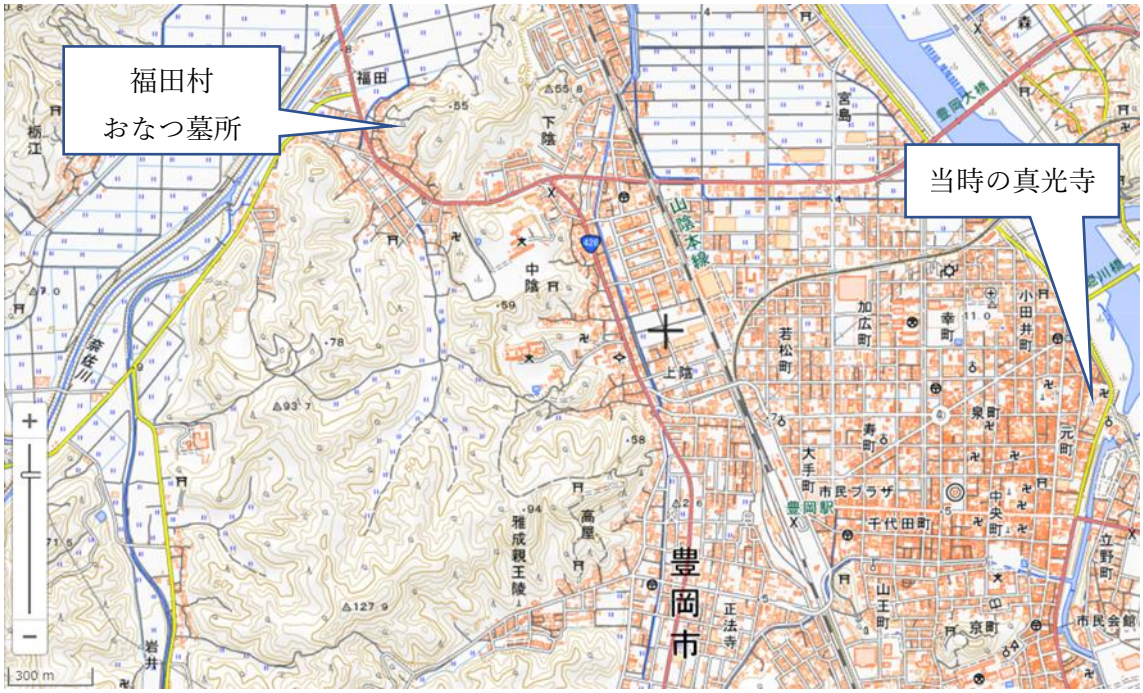


図１　現在の豊岡と福田地区　（国土地理院 HP 画像に挿入）

住持が急逝した真光寺がおなつの葬儀依頼にどう対処したかについて、版本には記されていないが、写本には

「しかし寺の役なれば、其儀は成程心得ましたと、住持も往生の事なれば、外よりやとい坊主にて葬礼の間はあはせ申べしと請合」[310]

のように、寺外に臨時の僧侶の派遣を依頼したことが書かれている。当時、菩提寺として葬式を主導することが寺の重要な役割であることが確認できる文言である。真光寺内には他に葬儀を執行できる僧侶はいなかったということであろう。この「やとい坊主」に関しては、真光寺が当時光行寺の寺中であったことから想像すると、光行寺や他の寺中の住持などに依頼した可能性もあると思われ、夜間に緊急での要請が可能であることからも、寺院間でのネットワークが柔軟に機能していたことが推察される。この寺外の僧侶依頼については写本類では後年までほぼ書かれているにもかかわらず、版本ではこの事に言及がなされない。単に物語上重要ではないこととして著者が削除した可能性もあるが、版本が教団側の立場であると仮定した場合、この「やとい坊主」の語に何らかの否定的な見方があったか、末寺が門徒の葬儀に対し住持の代理をたてるという行為自体に規則上の規制があった可能性もあるのかもしれない。

[310] 『但馬国於夏蘇生記』安永四年（1775）［平田厚志、平田徳，2012］

松田らは十八世紀半ばの越後の東本願寺派中本山とその寺中の関係について報告しているが、それによると上寺の台所すなわち寺務機関を、役僧として寺中の住職たちが運営に携わり、さらに上寺の門徒の葬儀や法要にも出かけていることが記されている。住職以外の寺中の僧は、伴僧として役僧と共に葬儀の補助などをしていたようである[311]。「やとい坊主」について、寺中内や上寺からの援助は問題なかったと思われるが、光行寺外からの援助については上寺との関係上どのようなものであっただろうか。

ここで住職が急逝した真光寺の状況を文章から鑑みると、「寺内取込の中」(版本)、「寺内打寄なげき最中の処へ」(写本『但馬国於夏蘇生記』)、「寺内打寄なげきの最中の爰へ」(写本『但馬国於夏物語』) と、寺内の人々が一同に集り嘆き悲しむ様子が描かれる。ここからこの「寺内」が住持の家族であることが慮られ、真光寺は「住職家持ちの寺」であることがこの状況から察せられる。近世の真宗寺院には大別して「門徒団持ちの寺」と「住職家持ちの寺」があった。「門徒団持ち」とは一村の「総門徒打寄開基ニテ建立ノ寺」であり、総道場（惣道場）と呼ばれ、住職家持ちとは「一人ノ開基ニテ建立の寺ヲ道場ト云フ」[312]と定義されている。ちなみに総道場では住職後継者の決定権は門徒が持っていたが、道場すなわち「住職家持ちの寺」ではその寺内は住職の家族であり、後継者の決定は住職家にあった。真宗寺院の特殊性といえるであろう。

版本には序盤におなつが念仏をせず、「寺参りはいふに及ばず、我が家の内仏へ御礼を遂たる事もなし」と記され、その行動が不信心の象徴として描かれる。享保二十年(1735)頃の成立とされる「宗門檀那請合之掟」には、祖師忌や盆・彼岸などに旦那寺に参詣しない者は「宗門人別改帳」から抹消し幕府に届け出ると書かれているが、この文書は寺院側から作成された偽幕法であることがわかっており、実際には必ずしもしばしば寺参りをしなくても、キリシタンとみなされたり除籍されたりすることはなかったようである。逆に、前述の忌日法要などに参詣して節談説教や絵解き説法を聞いたり、お斎を頂いたりすることは庶民の娯楽でもあった。寺は各自がキリシタンでないことを証明するために関係していなければならない場であり、信仰のよりどころでもあるが、同時に娯楽の場でもあり、また寺請制度上の役所機能の場でもあった。おなつの様子をみても、寺参りを怠ることで何らかの罰則があったわけでもなく、寺参り自体がキリシタンでない証明という意味を持つ事も無かったと考えられる。夫吉助がおなつの不信心を嘆くのも、純粋におなつの後生を心配し、信心のある自分と死後に引き別れる事を恐れる気持ちからである。

おなつは領解後に、「朝夕両度の御礼はいふに及ばず、昼夜幾度となく御前へ参り、涙を流し、しみじみと御礼を申上」(版本) るようになる。また、難産で亡くなったおなつの遺体を「沐浴すみて棺に納め仏壇の前に居したる」(版本) と表現され、おなつの家に仏壇が設置されており、葬儀においては入棺後に仏前に遺体を安置する決まりであることがわか

---

[311] ［松田慎也・木村伸，1998　］

[312] ［森岡清美，真宗教団における家の構造，2005］収載『故実公儀書上』「道場総道場ノ事」

る。前者の「御前」は写本では「仏前」と表現されているものが多くみられる。仏壇に手を合わせる姿が篤信者の必要条件であることは、『妙好人伝』等とも同様の表現であり、理想的な信徒の姿であるとともに、この念仏が報謝の意味合いであることを示している。

一般的に仏壇は十六世紀末から十七世紀に近畿の富裕な人々を中心に普及し、十七世紀後期に近畿以西まで広がった[313]。全国の一般家庭に仏壇が設けられようになった時期には諸説あるようだが、十七世紀末から十八世紀前期にかけてとされている[314]。尾張・三河・彦根仏壇など、現在も伝統工芸として残る仏壇の生産が開始されたのは元禄期とされる。仏檀には儒教から取り入れられた位牌が置かれ、家の先祖崇拝の場として認知されていくが、真宗では位牌はなく、各家の過去帳が置かれるのが原則であり、名号などを安置し阿弥陀如来を拝する場所である。このように仏壇の設置意義には「祖先礼拝の場」としてと、「本尊安置の場」としての二項目が考えられ、この何れの目的で初期の仏壇が設置されたかは判然としない。前述の蒲池は、初期の真宗の仏壇は家に固定されたものではなく、村落の中で各家を移動し、仏壇を持つ者のうちから総道場が生まれる場合もあったことも指摘している。その後「家」の概念が確立されてくるに従い、元禄期以降は真宗の仏壇も「先祖礼拝の場」の意味を持つようになっていったとする。おそらく十八世紀後半には地方でも有力農家などであれば仏壇をその家に備えていたと考えられる。

図２『無為都土産』挿絵（東京学芸大学附属図書館望月文庫蔵 国書データベース公開画像　CC BY 4.0）

文政三年（1820）春に豊岡から西本願寺に参詣した福井璉という人物の紀行[315]には、参詣後、松原建仁寺通りで「金三両壱歩弐朱四匁三分」で仏壇と輪灯一対を、「銭一貫四百文」で前卓や香炉などの仏具一式を買い求め持ち帰った記録がある。本尊は下賜されていたのか、またこの人物がどの様な身分かは不明だが、それまでは仏壇がなかったために、ここで購入したことが考えられる。この金額はかなりな高額と思われるが、仏壇を設置することが真宗でも必要とされていたことが鑑みられる。

313［本願寺史料研究所編，2015］
314［蒲池勢至，1992］
315『豊岡史史料編上巻』豊岡市立図書館公開資料「近世江戸時代４」ｐ385　この人物は本願寺参詣後に興正寺にも拝礼し、その後大津や嵐山などを遊山している。

嘉永四年（1851）に出版された真宗の説話集『無為都土産』には、「越後国三度栗由来」と共に写本系のおなつの物語が載せられている[316]（図 2）。その挿絵には仏壇の前に座り数珠を手に合掌するおなつの後ろ姿が描かれる。おなつは黒繻子の襟を付けた小袖を重ね着し、幅広の帯を角出しに後ろ結びにし、丸髷という町人の既婚女性のいでたちである。仏壇は作り込みの立派なものである。前卓があるが内敷は掛けられておらず、向かって左に花立が置かれ松と榕のような仏花が供えられ、中央には取手のついた香炉があり、長い線香が紫煙をくゆらせている。現代の真宗本願寺派では線香は折って土香炉の中に寝かせるのが作法とされるが、ここでは立てられている。三具足のうち蠟燭立は閉められた右障子で見えない。右側には輪灯が下げられているのがわずかに見える。須弥壇と思しき台があり、本尊は絵像本尊か名号などかは確認できない。ただ本尊の方から光明がおなつにさしているように描かれている。「女人成仏」の語が記されているように、この書自体が女人往生を主題としており、その表現としてのことであろう。仏壇の扉は二重になっており、内側は折り畳み式に見える障子であり、外側は引き戸の雨戸となっていて閂が付けられている。上記の如く現代の真宗本願寺派の仏壇と非常に近い構造ではあるが、この挿絵は幕末嘉永年間のものであり、おなつが生きていた宝暦十年（1760）からは九十年以上後のものであるため、おなつが暮らしていた当時の仏壇がこの通りであったとはいえないであろう。また、この挿絵は地方の農家の室内のしつらえや衣装としては、いささか都会的な印象も受けるが、いかがだろうか。

真光寺には「おなつ念持仏」として阿弥陀如来像が安置されている。一尺ほどの木仏と思われ、右手を挙げた来迎印の立像である。実際にこれをおなつが拝していたかはもちろん不明だが、作成されてかなりの年代がたっている像と思われる。当時個人が自宅の仏壇に木仏を安置して拝していたかについては確認可能な資料がないが、江戸中期には道場に木仏や絵像が備えられていたことも多く、そこに本山から寺号が下付されると寺院として認められた。また、有力な門徒には本山から木仏が下付されることもあったようである。もしおなつの家が有力門徒で、門徒講が催されたり、道場となったりしていた場合には、そこに安置されていた木仏なのかもしれない。実際福田では、近年まで門徒講が開かれていたとのことである。

第三項　親鸞のイメージと門徒・寺院関係

極楽に往生したおなつは、「御開山様」に出会い、直に過去生の因縁と真の往生について告げられる。真宗門徒の祖師信仰は各宗門の中でも特殊と言われる。門徒は旦那寺の内陣に掲げられた親鸞聖人座像を日常的に拝見し、報恩講などでは『御絵伝』を拝し『御伝鈔』を聞いていた。それ以外にも多くの「親鸞伝」が、巷に流布している。それら談義本などは正

[316] 『大系真宗史料伝記編 9　近世門徒伝』に収載

統な真宗教義からかけ離れたものもみられ、顕著に神格化された親鸞像を提示するものもあった。朝倉は、

「庶民レベルで考えれば、親鸞についての不思議や奇瑞を表す祖師像が求められていたのであり、談義本的親鸞伝はその要求に応じたものであったと言えよう」[317]

として、それが庶民によるカリスマ性のニーズであったことを示している。そのカリスマである親鸞聖人が今は極楽におられ、だれしもが往生することで出会え、直接教え（この物語ではそれは真宗教義とは離れた過去生の因縁や未来の予言ではあるが）を受けることができるという、いわゆる『仏説阿弥陀経』の「諸上善人倶会一処」の概念も、このエピソードから示されている。真宗門徒にとっては、往生は御開山様をはじめ、すでに往生している宗主などのいわゆる「諸上善人」にも出会うことができるという意味もあったのであろう。この物語の極楽では、阿弥陀仏や観音・勢至の二菩薩は黄金の山のように遠く光り輝き、あるいは宮殿の中で多数の聖衆に向かって説法する様子が描写されるが、直接おなつに言葉をかけるようには描かれない。対して親鸞聖人はおなつ一人の前に現れ、直に話しかけている。信心を獲得したおなつにとっては親鸞聖人が心理的に実に至近に感じられていることが理解される。時空を超えて宗祖と信徒が一対一で対話しており、この様な宗祖のイメージは、おそらく真宗に特徴的であろう。またこの極楽での親鸞聖人の役割は、他宗ならおそらく地蔵菩薩が担う部分と考えられる。近世では親鸞聖人のイメージが地蔵菩薩と類似していたともいえるかもしれない。

親鸞聖人の呼称については、勧化部分では住持によって「祖師聖人」と呼称されるが、おなつは親鸞聖人を「御開山」と呼ぶ。いずれも開祖としての尊敬を込めた言い方であり、寺院側と門徒側の差異はないように思える。『蓮如上人御一代記聞書』に、

「嘆徳の文」に、親鸞聖人と申せば、その恐れあるゑに、祖師聖人とよみ候ふ。また開山聖人とよみまうすも、おそれある子細にて御入り候ふと云々

また次に、

ただ「聖人」と直に申せば、聊爾なり。「この聖人」と申すも、聊爾か。「開山」とは、略しては申すべきかとのことに候ふ。ただ「開山聖人」と申してよく候ふと云々[318]

とあり、これに従って「開山聖人」の呼称が江戸期においても一般的であったと思われる。写本類でも「御開山聖人様」（『但馬国於夏蘇生物語』安永四年）、「貴恩僧様」（『但州豊岡お奈津極楽参物語』年代不明）、「聖人様」（『但馬国豊岡近所福田村おなつ物語』享和二年）などの呼称がみられ、「親鸞」という名の表記は見られない。

ここに現れた親鸞聖人は近代の人間的な親鸞像ではなく、江戸時代の特徴的な親鸞像と言えよう。多くの通俗仏書に描かれた、大蛇や幽霊を済度し、聖徳太子や権現に礼される人物として描かれた親鸞聖人と同じく、おなつに過去の因縁や未来の予言を知らしめる、ある意味超人的な存在として描かれている。おなつが親鸞聖人と出会うこの実有的な極楽浄土

---

[317] ［朝倉昌紀，1996］

[318] ［浄土真宗本願寺派総合研究所，2004］p 1322

も、浄土宗の極楽見聞譚や往生伝には多く見られるものだが、真宗でも教化や説法の中では、浄土往生の動機付けの目的でこの様な極楽を示すことが必要であったと思われ、また江戸期の一般庶民の来世観に沿ったものでもあったのであろう。

おなつは極楽から娑婆に戻ろうとした際、真光寺の住持にも出会う。住持の姿は、

「三十二相の形にて、七宝の蓮華に座をしめ、金色の光明をはなちて、鳥の飛ぶがごとく」（版本）

であり、すなわち菩薩の姿で蓮華に乗っておなつの前に飛来する。そして、

「同行にもよくよく此事を申伝へ誘ひ来るべし」（版本）

と告げる。このように菩薩となった住持を描くことは、住持の信心の確かさを証明し、かつその教学に齟齬がなかったことが知られ、また住持に対する門徒の尊敬と信頼が現れているといえる。これが教団側からも、門徒側からもいずれも理想的な旦那寺の住持の姿なのであろう。写本にはおなつの周囲の人々が、おなつから住持が菩薩の姿と成って極楽に往生していることを聞き、

「我等が大切成る導師の、左様なる身と成給ふ事の嬉しや、難有や」（『但馬国於夏蘇生記』）

と喜ぶ場面が描かれるものがある。この記述は『但馬国於夏蘇生記』系統の写本に独特のものであり、他系統の写本にはみられないが、寺と門徒の理想的な関係が垣間見られるように思える。真宗においては他宗より僧侶と門徒の関係性が密であったとされるが、この物語をみてもそれがいえるのではないだろうか。門徒の持つ親鸞聖人への親近感と同時に、近世の門徒と寺の心理的距離が近かった事が考えられる。

第二節　但馬真宗寺院の近世

おなつが一門徒として関わった真光寺をはじめとする但馬の真宗寺院は、実際にその当時どのような状況であったのだろうか。残された資料から当時の末寺の様相を確認し、そこからこの物語に何らかの影響がみられるか否かを考察する。

第一項　宗名「浄土真宗」

「おなつ蘇甦物語」の版本とほとんどの写本には、おなつの夫吉助の旦那寺真光寺の宗名が記されている。版本では、おなつの夫吉助の宗旨を「宗門は浄土真宗」と表す。この様に勧化本に宗名が明記されるのは一般的だったのだろうか。

江戸期において、宗名は宗門人別帳などに記載されるべきものであった半面、厳格には規定されておらず、藩によっても呼称が異なっていたとされる。各地の宗門人別帳には浄土真宗の場合、「真宗」、「浄土真宗」、「一向宗」などとして宗名が記されていることが多い。宗名を巡っては、版本が出版された翌年の安永三年(1774)に「宗名事件」が起こっている。蓮如が『御文章』一帖十五において、

「問うていはく、当流をみな世間に流布して、一向宗となづけ候ふは、いかやるやうなる子細にて候ふやらん、不審におぼえ候ふ」の問いに対し、「答へていはく、あながちにわが流を一向宗となのることは、別して祖師も定められず。（中略）さりながら開山はこの宗をば浄土真宗とこそ定めたまへり」[319]

としているものの、江戸時代になっても一般的には「一向宗」や「本願寺宗」と呼ばれ、幕府の公称も「一向宗」であったことに対し、東西本願寺が「浄土真宗」の宗名を公称とされるべく幕府に対し申し立てを行った[320]。しかし浄土宗から増上寺がこれに対し、「本来、浄土真宗の名は天皇にも認められた浄土宗の呼称である」として反対したため、寺社奉行所より両本願寺は「一向宗とする」と言う沙汰を受け、申し立ては却下された。これに対し真宗各派が共同して異議を呈し、その後約十年間もこの論争は続き、幕府の対応もうやむやであったため決着を得なかった。結局「真宗」という宗名が認可されたのはこの約百年後である明治五年(1872)のことであり[321]、さらに本願寺派について「浄土真宗」の宗名表記が公になったのは昭和二十年（1945）である。

安永二年刊の「おなつ蘇甦物語」版本では「浄土真宗」と明記がなされており、写本類でも安永四年の記載のある最古の写本二篇[322]にはいずれも「浄土真宗」とある。後年の写本になると、安永八年（1779）から天保十二年(1841)にかけて複数回書写された記載のある『但馬国福田村物語』[323]は、宗名を「一向宗」としているなど、「一向宗」、「本願寺宗」、「真宗」などさまざまな表記がみられる。書写の年代による傾向はないと思われるが、年代が下がり内容に初期の写本にない様々な肉付けが行われていると思しき写本には、「浄土真宗」以外の宗名があるように思われる。おそらく浄土真宗各派は当時他宗、或は一般庶民からは「一向宗」などとして認知されていたと思われる。版本は教団中央に近い立ち位置で書かれたために、宗名を「浄土真宗」としたが、写本類のうち後年のものは庶民によって書写されたために、一般的でなかった「浄土真宗」では浄土宗との区別も分かりにくく、「一向宗」などとなったという推測もなされる。版本が出版された安永二年の時点では、宗名を「浄土真宗」として認知させるという気運が東西本願寺内で高かったことも考えられる。一方、初期の写本が「浄土真宗」とあることは、原写本の作者が版本を参考にしたのか、真宗門徒あるいは末寺の僧侶などであり、「浄土真宗」を宗名とする事を好ましいとしていたのか、あるいは写本類の元となる祖本等がすでに「浄土真宗」となっていたのか、いずれの理由も判別はしがたい。写本類の原典の出自について平田の先行研究[324]では「浄土宗のフィールドから」も想定されているが、初期の写本が「浄土真宗」と明記していることからは、写本がその呼称

---

[319] ［浄土真宗本願寺派総合研究所，2004］
[320] ［宮田利雄，1938］
[321] ［田村公總，2012］
[322] 『但馬国於夏物語』（架蔵）、『但馬国於夏蘇生記』（『大系真宗史料　伝記篇９　近世門徒伝』収載）
[323] 京都大学附属図書館蔵
[324] ［平田徳，2001］

に異議を呈していた浄土宗のフィールドで生まれたとは考えにくくなる。その後写本が主に一般の人々によって書写され続けていく中で、これが「一向宗」などとされていくのも、後々も「浄土真宗」の呼称が世間には認知されなかったことを示すものと考えてよいであろう。

第二項　真光寺とその上寺光行寺

おなつの改心の因となるのは旦那寺真光寺の住持の教化であり、彼女は「夫の吉助にも倍したる信者」（版本）となる。真光寺は現在も豊岡市内にある本願寺派寺院であり、「おなつ手次寺」として知られるとのことである[325]。昭和十七年(1942)発刊の『豊岡誌』[326]にある真光寺の寺史によると、同寺は弘長元年（1261）の創立時は福田村にあり[327]真言宗であったとされる。「文亀元年(1501)故アリ豊岡ニ移リ宗義ヲ真宗ニ改メ」、後にはさらに浄土真宗本願寺派光行寺境内に移ったとあるが、移転理由やその年代は不明である。真光寺と共に光行寺の寺中であった徳證寺も、「豊岡誌」の記述に因れば元は真言宗で福田村の東方に隣接する下陰村にあったが、文亀二年(1502)宗旨替えをして真宗本願寺派となり、寛永十二年(1635)豊岡竹山町に移転し、後再び光行寺内に移転して寺中となったとある。文亀二年は真光寺の宗旨替えの翌年であり、これらの寺伝が真実であればだが、当時この近辺の村々で何らかの宗旨移動があったことが想定される。

近世の但馬では、光行寺をはじめ当時の多くの本願寺派寺院が興正寺を中本山としていた。十五世紀末から十六世紀初めにかけて興正寺の西国進出が盛んになったことが知られており、前述の寺院も宗旨替え当初より興正寺末であった可能性が考慮される。本願寺派全体では教団を拡大していった第八世蓮如(1415-1499)が延徳元年(1489)に退隠し、第九世実如(1458-1525)が門主であった時代であり、また一向一揆が盛んになりつつあるという、真宗が地方に浸透していった時代でもある。一般的には真宗教団が発展していったのは一向一揆のピークである元亀元年(1570)から天正八年(1580)頃とされる[328]ようであるが、興正寺はそれよりも早くに地方に進出していた。

光行寺は江戸中後期に四寺を寺中として置いていた。これら四坊が寺として独立したのは明治十一年(1878)であり、国内の多くの山内寺院が独立したのと期を同じくする。明治の大教院分離運動に際して、明治九年(1876)に真宗四派（西本願寺・東本願寺・専修寺・錦織寺）は「宗規綱領」を制定し、中間的本末関係の整理を図る。これによって中本山は廃止さ

---

[325] 真光寺ホームページ https://shinkouji.info/（2022 年 5 月 10 日閲覧）

[326]「口碑ニヨレハ弘長元年ノ創立ナリ爾時郡ノ福田村方今五荘村ニ属スニ在リ専ラ真言ノ協議ヲ宣揚ス文亀元年故アリ豊岡ニ移リ宗義ヲ真宗ニ改メ光行寺ニ属シ後遂ニ其境内ニ移ル」［豊岡誌　巻上，1942］　国立国会図書館デジタルコレクション https://www.dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1141996 で閲覧（2021 年 12 月 5 日）

[327] 福田のおなつの子孫の方のお話では、真光寺は当初はおなつの墓所がある小高い丘の頂上にあったと伝わるとの事であった。

[328]［圭室文雄，1999］

れ、末寺は本山直末となった。真光寺をはじめ光行寺の四坊は本願寺派となって現在に至っている。「明治十一年四坊皆別ニ一寺ヲ為シ真光寺及ヒ徳證寺ハ其居ヲ伝セリ」とあり、真光寺は本願寺直末となった後も光行寺地内に残っていたが、真光寺の寺史によると、本堂の老朽化と嘉永三年（1848）の大洪水もあり湿気によって本堂が傾くような状態であり、「現境内地ハ同宗派寺院五ヶ寺有之布教上等一ヶ寺ノ体面ヲ保持スルコト不可能ノ場合モ往々出来仕仍テ住職ハ勿論檀徒一同常ニ寺地移転ノ必要ヲ感ジ」という理由で大正二年(1913)に現在の地に移転新築している。大正十四年(1925)に北但大震災で被災し、周囲と共に伽藍が全焼してしまうが、住職と門徒の努力により昭和五年(1930)に再建が成ったことが記録されている。

次に真光寺を寺中としていた光行寺について知ることとする。当時、光行寺は但馬の中枢的な寺院であり、いわゆる触頭寺院であったと考えられる。『天文日記』によると、戦国時代初期の天文年間（1532-1555）に但馬には二つの本願寺派末寺があったが、うち一つが後に光行寺となる光妙寺であった。『豊岡誌』に記載されている伝承では、光妙寺はもと豊岡の西方の高屋村にあり、真言宗であったが、承久の乱の後の時代に住職となった浄円（生年不明　正和三年(1315)没）の代、その夢に無量寿仏が老僧の姿で現れ、念仏易行・安心得益を説き、浄円は東山の本願寺三世覚如(1270-1351)の元に行き教えを乞うて真宗に改めたとある。覚如が留守職に就いたのは延慶三年(1310)とされ、『本願寺史料集成』収載の「但馬国諸記」の解説によると、『光行寺寺伝』[329]に改宗時期は永仁二年(1294)とあるとのことであるが、そうすると浄円が上京したのは覚如が留守職になる以前となる。この年は親鸞聖人の三十三回忌が覚如によって執り行われた年であった。『豊岡誌』では光妙寺は永仁元年（1293）に高屋村から豊岡に移転したとあるが、そうであれば改宗と移転がほぼ同時期になされたということになる。しかし同誌によると、別に「豊岡細見鈔」の記載では天正年間(1573～1592)に移転したという記録もあり、これは真光寺が豊岡に移転したとされる文亀元年より数十年後となるので、おそらく永仁元年が正しいのであろう。ちなみにこのような、本山とのなんらかの直接のかかわりを期に真宗寺院となるという寺院縁起は真宗に特徴的なものである。

光行寺は遅くとも元禄年間には境内に四つの寺中を置いていたとされ、これらは乗福寺・西楽寺・真光寺・徳證寺であり、「光行寺四坊」とよばれた。真光寺と徳證寺以外は比較的新しい寺のようであり、『豊岡誌』によると西楽寺は寛文二年(1662)の開基で後に移転し光行寺の寺中となり、乗福寺は当初豊岡から円山川を東に越えた立野村にあり、後に光行寺内に移転したとあるが、年代は記されていない。しかし、真光寺のように末寺として本寺の山内に移転しても、門徒は変わらず元あった地域の家々であったということがこの物語から察せられる。真宗寺院の形態では門徒数は寺院の収入に直結するため、上寺といえども下寺の門徒を吸収したり操作することはなかったということであろう。

---

[329] 豊岡市図書館蔵（未確認）

光行寺は現在でも広大な伽藍を有するが、四坊を置けるほどであろうか。しかし近世前期における末寺の本堂の坪数は八～十坪程度であった[330]との記録があり、四坊の規模もその位であった可能性がある。前述の松田らの報告では九ヶ寺の山内寺院を持つ大規模な上寺もあったようである。光行寺は文化八年（1811）に本堂を再建しているが、この本堂は「十一間[331]四方の長棟造り」[332]とされており、かなり規模の大きい寺院であったと思われる。

当時の寺院形態について、真宗寺院の特殊性が言及されている[333]。真宗寺院は寺領を所有しないことを特徴とし、檀家の懇志が唯一の財源であることが基本のため、経済的な問題からもその形態には地域差が大きかった。門徒数が少ない小規模寺院と多い大規模寺院の二極に別れる形態は、北陸地方に顕著としている。小寺院は大寺院の寺中あるいは道場として、大寺院の活動の一部に参加することで生計を維持していた。大寺院は本坊寺域内に寺中を設けるか、遠隔地に道場を建て留守居の僧を置き、それは世襲制であったとする。これらの門徒は本寺の所属であり、末寺は「預り檀家」として各家庭に関与していたが、後年経済的な発展により次第にそれを「直檀家」として摂取し独立していく傾向があったとされる。真光寺については当時元地である福田村の門徒をそのまま維持していたが、前述の如く現在の福田地区の真宗門徒は別寺の門徒となった家も多かったようである。明治維新後に宗門人別帳の制度が無くなったことなども、その要因の一つと考えられる。

第三項　興正寺との関係

「但馬国諸記」の解説によると、中世において但馬には三つの真宗寺院があったが（「天文日記」には豊岡光妙寺と出石福正寺（福成寺か）の二寺が挙げられているが、「福正寺文書」に生野銀山の金蔵寺という寺院が記載されている）、これらはいずれも西本願寺を本山とし、興正寺を中本山とする末寺であり、光行寺の寺中である四坊もすべて興正寺の孫末寺であった。興正寺は仏光寺十四世の経豪（蓮教）（1451-1492）が蓮如に参入して文明十四年（1482）に建立し、中近世には西日本を中心に教団を拡大していった。近世（元禄～嘉永）における但馬の八十余りの真宗寺院のうち、約半数が興正寺の下寺であったとされる。前述の如く元亀元年から二年の間に真光寺と徳證寺が相次いで真宗に宗旨替えを行ったのも、この興正寺の勢力拡大に関係があると思われる。

興正寺は本願寺の中本山としての位置づけであったが、中世以降真宗内での興正寺の勢力が増大し、近世では本願寺教団末寺の四分の一が興正寺の下寺となっていた。勢力の増した興正寺派では、東本願寺派の独立もあって、江戸初期から度々西本願寺から離脱・独立しようとする動きがみられた。この動きの初発は承応二年（1653）の興正寺准秀（1607-1660）に

---

330 ［圭室文雄，1999］
331 一間は約 1.82m であり十一軒では約 20m となる。
332 豊岡市史年表
https://lib.city.toyooka.lg.jp/kyoudo/komonjo/13ad74be5195b86c302e90b98965dae53c5418fb.pdf　豊岡市立図書館
333 ［児玉識，1976］

よるとされる。准秀は三大法論の一つ「承応の鬩牆」の紛争の当事者でもある。「承応の鬩牆」は本願寺学寮能化の西吟(慶長十年－寛文三年 1605-1663)と肥後の月感(慶長五年－延宝二年 1601-1674)との間で論争されたが、准秀は月感を支持し、この論争はやがて准秀と西本願寺十三世良如(1613-1662)との間でも争われ、興正寺と西本願寺の論争に発展する。この頃より興正寺は再三西本願寺からの離脱を画策し、幕府の介入も要する事態となる。しかし各地の興正寺末寺や孫末寺は必ずしもこの離脱に賛同せず、興正寺に不帰依を表明するものも多く見られ、混乱が生じたとされる。

豊岡において、光行寺の前身である光妙寺が真宗に宗旨変えした時から興正寺を中本山としていたのか、その後のある時点で興正寺末となったのかは判然としない。光妙寺が光行寺と改名したのは『豊岡誌』によると正徳年間(1711～1716)とのことであり、さほど古い話ではないようである。元禄十五年(1695)の地図「元禄豊岡城下図」[334]には、現在の光行寺と同位置に「光妙寺」として記載されている。しかしその改名の理由を記録した資料は管見の限りでは見つけられない。時期的には光妙寺としていた当時から興正寺末であったと考えられる。

江戸中期以降、但馬でも興正寺末寺の離脱運動が散見される。当時西本願寺は興正寺の独立運動を不法として幕府に訴えていたが、その裁断審議中の寛政元年（1789）以降、光行寺門徒惣代は数回西本願寺に上申して、光行寺が興正寺から離脱して本願寺の直末寺とされることを訴えたことが、「但馬国諸記」に見られる。そして寛政三年(1792)に光行寺は本願寺直末寺として認められた。光行寺の四坊のうち真光寺・西楽寺・乗福寺の三寺は光行寺に追随して興正寺を離れ西本願寺直下に入り、徳證寺のみは興正寺と光行寺双方の兼末寺のまま残るという複雑な形態となった。同時に他所にあった光行寺下寺二寺も同様に興正寺を離れている。光行寺自身は興正寺を離れたものの、ここから寺中として二系統の寺中を置くことになった。文化八年(1811)に幕府は興正寺が本願寺の末寺であると裁断し、興正寺の訴えを退けた。この後本願寺は直末化した末寺を元通り興正寺末に戻すことを命じている。各寺の興正寺離脱意図の理由としては、興正寺のこれまでの本願寺からの離反問題の混乱に加え、本願寺－興正寺という二重の上寺を持つことによる多重の礼金の負担が孫末寺にとって重いものとなっていたことも考えられる。

第四項　但馬の三業惑乱

光行寺寺中のうち徳證寺のみが興正寺末を離れなかった理由として、教義理解の差異が指摘されている[335]。それは「三業惑乱」との関連でもある。「三業惑乱」については第五章で述べたが、再度その流れを確認すると、それは宝暦年間(1751-1764)に「無帰命安心」が越前にて興隆したことに端を発する。西本願寺第六代能化の功存（1720-1796）はこの「無帰命安心」を唱えた浄願寺龍養を糾弾しその理解を是正する法話を行い、後にその内容を

---

[334] 「元禄豊岡城下図」豊岡市提供画像（豊岡市立図書館 HP・閲覧日 2022 年 5 月 3 日）
[335] ［木村壽（編），1985］

「願生帰命弁」（宝暦十四年(明和元年)・1764）として著す。この中に記された「三業帰命説」と「欲生帰命説」（新義派・学林派）に対し、興正寺二十四世法高上人（1737-1795）の意を受けた興正寺学頭大麟（生没年不詳）の「真宗安心正偽編」が出された。元来、大麟の活動は讃岐で起こった興正寺末の邪偽を治めるのが目的ではあったが、その邪偽の根底に西本願寺教団教学があることを察知し、同書を著したとされる[336]。また東派学僧宝厳（生没年不詳）の「興復記」、後に安芸の大瀛（1759-1804）「横超直道金剛錍」などの批判が著される。往生には三業が必須であり、三心の欲生を一心とする「三業帰命説」・「欲生帰命説」に対して、大麟等は三心の信楽こそ一心であるとし、「信楽帰命説」を唱えた（古義派・在野派）。その後この新義派と古義派の間で互いに激しい反駁がなされ、功存の没後、寛政九年（1797）に能化となった智洞（1736-1805）は「三業帰命説」・「欲生帰命説」を支持し、「信楽帰命説」を否定した。この頃から論争は激化し騒動が起こるようになる。美濃で動乱が起こったことを期に幕府が介入したが収まらず、門徒も巻き込み本山でも暴動が勃発してしまう。ちなみに新義派は蓮如の教説を支持する蓮如主義であり、古義派は親鸞教学を原典として尊重する親鸞主義とも言われるようだが、新義・古義いずれも蓮如教学に対する理解の相違によるものと考えてよいであろう。文化三年（1806）に本願寺十九世本如が『御裁断御書』を発布し、新義派の「三業帰命説」と「欲生帰命説」が不正義とされ、古義派の「信楽帰命説」が正義とされる。結局ここまで約四十年以上にわたり、教義論争が収まることはなかった。

『御裁断御書』をもって三業惑乱は学林などの教団中央では一応の決着を収めたものの、末寺の僧侶や門徒の視点では納得がいかなかったようであり、その後も長く混乱が続いている。『御裁断御書』によって古義安心が正当とされた形にはなったが、新義派の末寺やその門徒にとってはそれまで正当と信じてきた「三業帰命説」と「欲生帰命説」を簡単に手放すことにはかなりの抵抗があったと考えられる。それは信心を根本から挿げ替えるようなものであったのであろう。西日本の例ではないが、「瞽女口説地震の身の上」という俗謡に、門徒の混乱が垣間見られる一節がある。これは文政十一年（1828）の越後三条地震を題材にしたものであり、作者は越後加茂町の儒学者斎藤真幸とされるが、盲目の女芸能者によって歌われたものであった。大地震の背景に世相の乱れがある事を歌うが、その寺院批判の中に、

「仏まかせのぢいばゝたちも　あちらこちらですゝめがちがひ　どれが誠か迷ひハはれぬ　後生の大事ハたのまず方[337]と　すゝめながらもだんなをよせて　金の無心はおたのみ方よ　ロへ出(いだ)すハ自力のたのみ　ロへださねばかいげにそむく　おより合だの

[336] ［北岑大至，大麟『真宗安心正偽編』成立の一考察，2007］
[337] 「たのまむ事」とあるバージョンもみられる。

さうぞくなどと　しりもせぬことうかべたやうに　おのもわからぬ後生をもだき　はてハたがひにいさかひ斗り」[338]

とある。「たのむ」の理解と、口に出さないと蓮如の改解文に背くと思っていたのに、それは自力だと否定されて混乱する門徒の心理が映し出されている。そして、「おのもわからぬ後生をもだき」と、僧侶自体の信楽も疑われている。この俗謡は『御裁断御書』発布から二十年以上経過した時点でのものだが、このように門徒や末寺での教義の混乱は長く終息しえなかったということであろう。

但馬においても新義派と古義派の教義理解の論争は『御裁断御書』の発布後も続いていたことが「但馬国諸記」の記録にある。『御裁断御書』の六年後の文化九年(1812)の項に、

光行寺門内ニ乗福寺・徳證寺・西楽寺・真光寺と四ケ寺御座候内、徳正寺ハ興末ニ而安心ハ御正当ニ御座候、余ハ皆新義ニ御座候（後略）

とある。すなわち興正寺末として残った徳證寺のみが古義派であり、興正寺から離脱した三寺と光行寺は新義派であった。興正寺は三業惑乱においては法高上人や大麟を始め基本的に古義派としての立場を常にとっていたためと考えられる。多くの興正寺末寺がこの頃興正寺からの離脱を嘆願したのも、この教学上の問題があったことが考えられる。すなわち、『御裁断御書』が出されても、新義派は納得せず、古義を安心と認めないという風潮が末寺や門徒内でも続いていたという事である。

前述の文化九年の項目は、光行寺四坊の一つ西楽寺の老若の僧侶間での新義・古義論争に関する文書である。新発意が古義安心であることに新義派の老僧が意見し騒動となり、それが光行寺や他の寺中を巻き込んでいたようである。また、光行寺下寺の一つであった津井山村の照満寺は、寛政三年の光行寺の興正寺離脱運動においては興正寺と光行寺の二重の兼末寺として残った寺院だが、同年に光行寺からの離脱を本願寺に訴え出ている。照満寺は光行寺の添状を持たずに直接本山に訴え出ており、光行寺は本山に照満寺の処分を願い出ている。その後も照満寺は光行寺からの離反運動を止めず、文化八年に西本願寺は照満寺を西本願寺御抱寺とする処分を出している。これは寺役没収にあたる厳罰であったが、この処分によって照満寺は光行寺下寺から離れることができたことになる。文化八年は興正寺離反問題が決着した年でもある。照満寺は光行寺が新義安心を棄却しないことを批判し続けており、光行寺からの離反の因の一つはやはり教義理解の相違であったと考えられる。西本願寺も新義安心を改めない光行寺に対し、丹後仏生寺を差し向けて光行寺を説得したようである。光行寺はついに文化十四年（1817）二月、新義安心からの回心を西本願寺へ文書で表明する。『御裁断御書』から十一年を経てのことであった。文政五年（1822）二月、本如上人は城崎温泉入湯の途中、出石福成寺と豊岡光行寺に逗留し、円山川を船で下ったとの記録が豊岡市史に見られる。前述の文書から五年後であるが、この逗留が新義安心からの回心と

[338] ［引野亨輔，近世宗教世界における普遍と特殊，2007］に引用。ここでは国書データベースより新潟大学蔵『瞽女口説地震の身の上』の同部分を翻刻収載した。（2022 年 19 月 24 日閲覧）これは俗揺のため様々なバージョンがみられる。

関係があったのか否かは不明である。ちなみに門主で言えば安永九年（1780）に本願寺十七世法如上人（宝永四年―寛政元年 1707-1789）も但馬に巡教に訪れている。これは奈佐川の上流にある奈佐谷の氾濫と冷害の慰問の為と郷土史にはある。奈佐地区[339]で饗応を行った時、元来あった民謡に歓迎の詞を付け歌い踊ったという「奈佐節」[340]に、当時の真宗門徒の本願寺門主に対する礼賛の心情が表れている。

おなつの旦那寺である真光寺に立ち戻ると、真光寺は物語の舞台となった宝暦の頃すでに光行寺の寺中であり、興正寺を中本山とする末寺でありながら、それがいつ頃からの事かは不明だが、教義としては興正寺の支持する古義派でなく、上寺の光行寺と同じく新義派の立場をとっていたと考えられる。物語のおなつ在世の宝暦年間は功存『願生帰命弁』の発刊前であるが、実在のおなつは安永八年まで生存していたと考えられ、真光寺によって他の門徒と同じく新義安心の教化を受けていた可能性が高いであろう。そして版本出版年の十六年後、かつ実在のおなつの往生の十年後である寛政元年に、光行寺の門徒は本願寺に対し直末となることを嘆願し、その二年後には真光寺も光行寺と共に興正寺を離脱することになる。光行寺が新義安心からの改心を正式に表明するのは、さらにその二十六年後の文化十四年であるが、この当時の真光寺や門徒が素直に古義安心を受け入れられていたか否かの資料はない。

実在のおなつが生きていた時代には、未だこの三業惑乱の影響は末寺を巻き込むほどには至っていなかったと考えられるが、新義派の真光寺の門徒であったおなつは新義安心の教化を受けていたと考えられる。「おなつ蘇甦物語」版本と写本に新義・古義の思想が現れているか否かは、第二章にて考察したとおりである。明治維新後の明治九年(1876)に興正寺は一派として独立を成したが、興正寺末として追随した末寺は江戸時代の三千余寺のうちわずか二百三十二寺 であった。

第三節　「おなつ蘇甦物語」から派生した物語

ここでは、「おなつ蘇甦物語」の流布以降、それが他のカテゴリーの媒体にどのように取り入れられ発展していったか、また「おなつ蘇甦物語」を原典としてどのような物語が誕生したかを見ることによって、当時の人々が「おなつ蘇甦物語」を受容した、あるいは必要としたか否かを見ていきたい。

第一項『妙好人伝』・「往生伝」と「おなつ」

『妙好人伝』の著者である仰誓は、おなつやその物語の流布初期と同時代の人であるが、仰誓の初篇『妙好人伝』にはおなつの物語は取り入れられておらず、但州からは「出石の六左衛門」のみである。現在残る『妙好人伝』は仰誓の初篇に加え、天保十四年(1843)から安

---

339 福田村からさらに奈佐川を上った地区。

340 「六条さんのおいでには　並や大抵のことでない　エー　そそうなきようたのむぞえ」等。本願寺門主を「六条さん」と呼称しているため、この唄も「六条さん」と呼ばれる。

政五年(1858)にかけて僧純が二篇から五篇、嘉永三年(1850)に像王が続編を編纂し六篇となっている。このうち五篇上下に豊岡の「但州太郎衛門」、「但州すゑ」の二名が収載されており、いずれも真光寺の上寺であった光行寺が登場するが、おなつは収載されていない。

一方、妙好人伝の中には「おなつ蘇甦物語」の影響が若干みられるものが存在する。象王撰「続妙好人伝」巻上十二「城州おきく」[341]は蘇生譚であるが、平田も指摘するようにその極楽描写は『おなつ蘇甦物語』版本とほぼ同一である。南山城上狛村七兵衛の妻おきくは信心深く柔和な女性であったが、安政五年十二月に病気になり十二月十六日に六十三歳で往生し、二日後に蘇生する。そこで見てきた極楽を語り、三日後に真の往生を遂げるという筋である。おきくはおなつの様に元来不信心であったわけではなく、生来の信心者であり、また難産で死ぬなどのエピソードもないため、「おなつ蘇甦物語」の改変と言えるものではないが、その極楽部分の描写のみは明らかに『おなつ蘇甦物語』版本を原本としていると思われる。この物語は後述する近世往生伝における蘇生譚の系譜といってよいものであろう。岡は妙好人伝でも後年に上梓されたものでは、その内容に伝説的な要素がもりこまれていくことを指摘している[342]。柏原によると、江戸初期の浄土系の往生伝の影響により、来迎や特異な霊験物語が妙好人伝の中に盛り込まれていったとしており[343]、この「城州おきく」もそれらの一端といえるであろう。また、極楽のイメージがこの時代にはかなり定型化していたことが察せられる。

おなつ自体が初めて「妙好人伝」と冠する書物に現れるのは、明治 43 年（1910）に谷本馬蔵より出版された山田瞭演著『但馬妙好人伝』[344]であり、版本『おなつ蘇甦物語』がそのまま「福田おなつ蘇生物語」として活字翻刻収載されている。ここには仰誓『妙好人伝』巻上より「但州六左衛門」と、僧純『妙好人伝』五篇より「但州三女」、「但州太郎衛門」、「但州すゑ」などと共に、瞭演自身が収集したと思われる明治期の妙好人の物語が収載されている。おなつを「妙好人」のカテゴリーに加えたのはこの書が初であろう。著者の山田瞭演については資料が少ないが、『通俗仏教衛生談』（大正一年 1912）、『滑稽盡志説教』（昭和十五年 1940）などの著書が国会図書館に所蔵されており、大正六年（1917）の『本願寺職員録』[345]によると京都教区の養父組組長に、「兵庫県養父郡八鹿町安楽寺　山田瞭演」の名がある。養父郡の本願寺派寺院の住持であったようである。

大正四年（1915）に法藏館より出版された『妙好人伝全集　古書の巻』（法藏館編輯局編）第二編の但馬国には、仰誓・象王らの『妙好人伝』に収載されていた「太郎衛門」、「徳兵衛」と共に、「おなつ」としてやはり版本を口語調に書き換えたものが収載されている。版本と

---

[341] 嘉永四年（1851）初版
[342] ［岡道固，1957］
[343] ［柏原祐泉，近世庶民仏教の研究（新装版），2013］p10
[344] 国立国会図書館デジタルコレクションで閲覧可
[345] 国立国会図書館デジタルコレクションにて公開

異なるのは終結部分において、「あけくれ死期をまつばかりであると語った」で終わらず、その後に、

「かくて終に宝暦十三年三月十五日。豫ねての言葉の如く目出度往生を遂げ果した」[346]、と、おなつが予言通りの往生を遂げたことが記されており、この収載での付加と思われる。この『妙好人伝全集　古書の巻』には越後国の部分に、後述する『おつゆ蘇甦物語』もかなり簡略化され収載されている。何れも仰誓、僧純らの『妙好人伝』には収載されていない説話であるが、ここに収載されるほどの知名度があり、かつ当時「妙好人」として受容されうる内容であったということであろう。近代になって『妙好人伝』と名打つ書物は多数出版されている。その中には明治以降に実在した篤信者を妙好人として紹介しているものも多い。

上記の如く、「おなつ蘇甦物語」は当時巷間に知られていたことが推察されるにもかかわらず、明治中期まで妙好人伝に採用されていない。その理由として考え得るのは、やはりその奇譚性の強さがあると思われる。さらに、「おなつ蘇甦物語」には勧化の要素が強くみられるが、妙好人伝はそれぞれその妙好人たちの宗教的生きざまと往生を示す意図が主であって、妙好人伝の中で読者を勧化すると言う仕様ではなく、いわゆる伝記の集成となっている。妙好人たちの性格は愚直で自身の凡夫性の自覚があり、環境に順応し、封建制度に従順に描かれているものが多い。あるいは、「おなつ蘇甦物語」がすでに巷間に広く流布しすぎていたということもあるかもしれない。

往生伝においては、明治二十二年(1889)に藤井文政堂より出版された『三国往生伝』に「附　於夏蘇生物語」[347]として収載されている。藤井文政堂は真言宗専門の出版社として今日も存続しているが、江戸から明治にかけて浄土系の書籍も出版していたようである。この書には『四十八巻伝』から公胤や甘粕太郎忠綱、『念仏往生伝』の選者とされる行仙などをはじめ、『日本往生極楽記』から薬蓮、『浄土論』から魏世子、『天竺往生験記』から阿私陀などの雑多な往生伝が収載されている。本編が二十五ページ程度の小冊子であり、法藏館の「施本適当小冊子」の如く、配布したりする用途を考えた書かもしれない。内容は版本からのものと考えられるが、住持の勧化がほぼ完全に省略されており、

「三世因果の道理を説き仏智不思議大悲本願のいはれをくはしく勧化ありしかば」

の一文に収められている。最後に、

「猶くはしきことはおなつ蘇甦物語本伝を見て知るべし」

と添えられている。このような小冊子なので、正式には往生伝の系譜に入れるのは問題があるものかと思われるが、幕末から明治以降「おなつ蘇甦物語」が西村七兵衛などにより再刻されたことで、さらに知名度が上がっていたことが考えられる。

---

[346] 『妙好人伝全集　古書の巻』第 2 編 p167　国立国会図書館デジタルコレクション（2023 年 4 月 15 日閲覧）

[347] 苅谷保敏編　藤井文政堂　国立国会図書館デジタルコレクションで閲覧可

近世の往生伝の内、蘇生譚を見てみると、浄土宗西山派の僧音空の著とされる『専念往生伝』[348]巻の一に収められた「尾州名護屋巾下　釋尼還壽（げんじゅ）」は、「おなつ蘇甦物語」にある程度の類似点がある。還壽こと俗名恒（つね）は十七歳の時に夢中にて一人の僧に「汝が定命は二十四歳」と夢告を受ける。二十三歳の時、流行していた麻疹で死ぬが、翌日蘇生してその体験を語る。臨終のとき五人の菩薩が来迎し、蓮花に乗ると浄土の門に至る。聖衆の出迎えを受け、宮殿の中の阿弥陀如来を拝すると、如来は、自分は娑婆で恒が供養していた持仏堂の阿弥陀如来であると告げ、浄土の様子を見せる。七宝の階道が虚空にかかり、登れば宝珠や羅網などが美しく、七宝の宮殿が見え雑色の花が降り敷き、真綿のような柔らかさである。八功徳水の池に五色の蓮華があり、それは娑婆の人の念仏によって色を変ずる。念仏怠惰なものの蓮華はしぼんでしまう。菩薩たちは恒の往生を悦び、自分も宿命通で一人の菩薩が自身の兄であると知る。ある宮殿に黒衣の僧が座すのを見て菩薩に問うと、その僧は念仏おこたりなく務めたが、本願を疑惑したためにここに生じ、未だ本土へは行けないのだという。娑婆の様子を見れば自分の死骸や嘆く家族が見える。如来は恒に向い、「いまだ娑婆の縁尽きず、此度は娑婆へ帰す」と告げたので憂いたが、如来は必ず滅度に至らせるので、名号を称念して、自力の者たちにも念仏させ此土へ来らしめよと告げる。蘇生した恒は念仏相続し、多くの人々が恒の話を聞きに来訪した。元治元年より発病し翌年二月、百日以上絶食で有ったが苦はなく、旦那寺の僧に名号の書を請われれば書き、その後二百幅程名号を書した。「往生は智慧やちからはいらざりき弥陀願力にすがるばかりに」という一首を挙げ、慶応元年四月十二日頭北面西にて合掌し命終する。このように、ストーリー展開は「おなつ蘇甦物語」と似ているものの、各所の表現において、「来迎」や「浄土の門」、「九品往生」、「頭北面西」など浄土宗の往生伝における典型的なアイテムがみられる。極楽の描写も似たものは多いが、むしろ『孝子善之丞感得伝』の方に類似点が多いと思われる。「おなつ蘇甦物語」の極楽描写が『孝子善之丞感得伝』の原著である『孝感冥祥録』に類似していることは前述したが、このような往生伝においても同様に、世俗的な仏書からその描写や題材を取り入れていたのであろう。

この、「釋尼還壽」はのち慶応三年（1867）に『還壽信女往生畧伝』として単独で出版されている。「尾州鳴海山中泉谷蓮社藏版」の刻印があり、浄土宗の念仏結社などの団体によって出版されたもののようであるが、装丁は絵入本であり一般向けとなっている。『専念往生伝』の中からこの物語が単独で発刊されたのは、おそらく「おなつ蘇甦物語」と同様に、蘇生譚など奇譚が人々に喜ばれたからであろう。

上記の如く、「おなつ蘇甦物語」は『妙好人伝』や「往生伝」に取り入れられることはあまりなく、むしろ『妙好人伝』や「往生伝」が「おなつ蘇甦物語」など単独の奇譚を題材として集成し発展させた、篤信者の物語集成として構成されていったことが伺える。柏原は江戸期に始まる檀家制度が、教団の安定と委縮をもたらしたと同時に、庶民との宗教的交流に

[348] 文久三年（1863）序とされる。

各宗が努力を払うようになった結果、庶民教化が発展したことを述べているが[349]、その中において真宗は、僧侶が世俗的生活を営む事、檀家制度にのみ寺院経済の基盤を持つという特徴から、特に世俗倫理と教理との一致、庶民教化の実践に意を用いたとする。中でも多くの真宗の勧化本を挙げて、『おなつ蘇甦物語』版本を「和州清九郎伝」等とともに『妙好人伝』と同様の庶民の信仰姿勢を示す教本と位置づけている。柏原は『妙好人伝』を『おなつ蘇甦物語』などの個人の篤信者の伝記の集大成として提示しており、その背景に幕末の政治的・社会的状況や新宗教の勃興、異安心事件の続出など教団に対する負の条件があるとしている。確かに版本の「おなつ蘇甦物語」は『妙好人伝』と同様に、教団側から見た理想的門徒を提示している。柏原は近世の庶民教化や護法思想について、それが、

「直接、間接に排仏思想への対応としてあらわれ、また、排仏思想のうねりのなかで、自らを戒め、庶民への伝道につとめたすがたであった」

と結んでいる。「おなつ蘇甦物語」は、これらの伝記や諸本の先駆けと成る位置にあったと言えるであろう。

第二項　『おつゆ蘇甦物語』

『おつゆ蘇甦物語』は文政七年(1824)に出版された勧化本である。これはその内容から、「おなつ蘇甦物語」の設定のみを変更したリメイク版とこれまでは考えられていた[350]。主人公の名は「おつゆ」となり、夫は「嘉助」となる。舞台を但馬国豊岡から越後国長岡に移し、年代も享保年間(1716-1736)としており、「おなつ蘇甦物語」よりさらに古い時代設定となっている。おつゆを教化する旦那寺は「正覚寺」となっており、この寺名は越後長岡の本願寺派触頭寺院であった正覚寺と同名である。

この書は、内容からは「おなつ蘇甦物語」のいずれかの写本を設定変更して版本化したものと考えられる。ストーリーは「おなつ蘇甦物語」の写本『但馬国於夏物語』(安永四年 1775)等とほぼ同様であり、おつゆが極楽で聞いた通り母が翌年往生し、おつゆも四年後に往生したという記述のみで完結している。確認できる現存数は多くなく、現在国書データベース上にも四件の登録があるのみである[351]。出版元は「細野重右衛門」が一件、「西村七兵衛」が三件である。版木は同一と思われ、どちらも刊記に「南紀清風館蔵版」、「文政七甲申初秋」と記されている。「蔵版」とあるため入銀本（作者が自費で版元に依頼し作成させる所謂自費出版）に類するものなのかもしれない[352]。「南紀清風館」については他に現存する記録がなく、「清風館」としては国書データベースに、天保八年の「那波列翁伝」（リンデン著・ナポレオンの伝記の和訳）と慶應四年「護国新論」の二種の出版があり、「那波列翁伝」は活版、「護国新論」は蔵版と記されるが、「清風館」と「南紀清風館」の関係は不明である。

---

[349] ［柏原祐泉、藤井学，1995］p555
[350] ［吉海直人，2007］
[351] 2022 年 1 月 2 日閲覧
[352] ［堀川貴司，2010］

「おなつ蘇甦物語」が版本・写本を含めると国書データベース上に二十件以上登録されているのに比べ、『おつゆ蘇甦物語』は四件と少なく、これら以外には神戸女子大学と愛媛大学に西村版の所蔵があることが確認できるのみで、あとは数件の西村版が古書店総合サイトに出品されている程度である。元来その冊数や流布がさほど多くなかったことが考えられ、特に細野重右衛門版は国書データベース上の一件以外見つかっていない。またこの物語について、写本は確認できていない。

『おつゆ蘇甦物語』には「信護相続」、「法の通ひ路」の副題が付される。序文があり、作者「愚老道家斎」自身が「自分のような愚かな者や女子供にも菩提心を起こさせるために、世間の謗りを省みず、法の通い路と名づけ仮名書きで記した」と記載されている。この作者名は当然ペンネームだが、在家の男性というイメージである。「世間の謗り」とあるのは、内容が荒唐無稽であるという意味なのか、仮名書きの書を執筆することが恥とされうることだったのかは判然としない。文政六年癸未孟秋とあるが、奥書には文政七年初秋となっているので、文政六年(1823)の作を何らかの経緯で一年を経た七年に出版したということであろうか。また、この物語には複数の挿絵が挿入されている。絵の作者名は記載されない。絵は見開き二丁分で一場面となっている。

西村七兵衛版は、二巻本と合冊の二種があり、いずれも四つ目綴半紙本である。これらはすべて外題に「信護相続おつゆ蘇甦物語」とあるものである。国書データベースには西村七兵衛版として二巻本一件、合冊本二件の登録があり、画像が公開されている横山邦治氏蔵の合冊本は橙色の表紙である。また古書店サイトには複数の二巻本が売られており、これは画像では縹色の表紙である。一方令和三年(2021)末にオークションサイトに出されていた「大日本佛學書籍調進所」と「法藏館　西村七兵衛」の記載がみられる二巻本の表紙は橙色であった。西村版は合冊と二巻本が複数回出版されていたと考えられる。

ここで版元の西村七兵衛について確認しておく。初代西村七兵衛は京の老舗書林の丁子屋十代西村九郎衛門の三男で、天保二年(1831)生まれであり、嘉永三年（1850）に独立して丁子屋七兵衛を名乗っている。すなわち版元に丁子屋または西村七兵衛の名が記されるのは嘉永三年以降と考えてよい。「法藏館」の店名が用いられたのは明治十八年(1885)ごろから[353]とのことであるから、前述の橙色二巻本は明治中期以降の再版ということであろう。一方、合冊本は国書データベースに二件の登録があり、うち１件は後印本と記されている[354]。また、神戸女子大学図書館蔵書のものも合冊本で、「大日本佛學書籍調進所」の刊記があるようなので、前述の明治期の二巻本の合冊と考えられる[355]。いずれにしても、西村版は早くても幕末になってから出版されたものと考えられる。西村七兵衛から安政五年（1858）に出版された僧純『妙好人伝』五編の広告に「但馬国福田村お夏蘇生物語」と「お津遊蘇生物語」の広告が見える 。一方『おつゆ蘇甦物語』西村版上下二巻本の裏見返しには「京東六条中

[353] 法藏館 HP「法藏館の歩み」（2022 年 1 月 2 日閲覧）
[354] 東北福祉大学図書館蔵
[355] 神戸女子大学図書館 HP（2022 年 1 月 1 日閲覧）

珠数屋御門前　御書物所　丁子屋七兵衛」の刊記があり、「但馬国福田村於夏蘇甦物語」の広告がみられるものもある。おそらく西村七兵衛では、この書の原題が「信護相続　法の通ひ路」であったのを、『おなつ蘇甦物語』を意識して、元来はなかった『おつゆ蘇甦物語』という外題をつけたものと思われる。「おなつ蘇甦物語」では「蘇甦」は版本に特有の題名であったが、この『おつゆ蘇甦物語』は写本系の内容を踏襲している。

細野重右衛門版は国書データベースに一件の登録があるのみであり[356]、他には見つかっていない。この版には『おつゆ蘇甦物語』の題はなく、「法の通ひ路」の内題がある。公開されている画像を見ると、灰色表紙上下巻の二冊組の四つ目綴半紙本であり、上下巻とも題箋が剥落して外題は読めないが、上巻には「世」、下巻には「通」という字があると思われる。表・裏表紙共に微かに蓮花の型押し模様が見て取れる。上巻の見返しには「天満宮占御籤の記」、裏見返しには「絵入り養生主論」という本の広告と思しき記載が絵入りで掲載されている。下巻にはこのような広告はなく、刊記は西村版と同一であるが、裏見返しには十四種の本の広告があり、右下に「京都衣棚二条　文英堂　書林　本屋重右衛門板」と記載されている。文英堂と称する書店は細野重右衛門以外にも複数ある。広告の最後のものは「絵本法代通路」とあり、これがこの書の標目書名と思われる。この広告は当時の細野重右衛門の出版物に共通のものであろう。細野重右衛門は京の二条衣棚にあり、文化文政期から幕末にかけて絵草子などを出版していた本屋のようで、この広告から見ても一般書がほとんどであり、西村七兵衛や永田調兵衛などと異なり仏教書を多く取り扱っていたわけではないようである。国立国会図書館データベースにおいて宝暦年間に作成され明治期に再版された『通俗忠義水滸伝』の宝暦の共同発行元に細野の名があることから、遅くとも宝暦年間には存在していた版元なのであろう。この細野版「法の通ひ路」が実際に文政期の発刊か否かは確認できないが、前述の如く刊記に「蔵版」の文字があることからは、もともと商業的意図として作られたものではなく、一部の特定の人々に向けた自費出版のようなものであったが、それを細野重右兵衛が商業出版とした可能性があると考えられる。しかしこの一冊しか現存が確認できないのは、版数が少ないことと、広く販売されていなかったためではないだろうか。後に西村七兵衛が再版したことによって、後世に残ることになったのであろう。

前述の如く、『おつゆ蘇甦物語』は「おなつ蘇甦物語」の写本の設定を変更しただけのものと考えられていたが、詳細に比較すると、内容にもいくつかの相違が認められる。「おなつ蘇甦物語」では版本および初期の写本で、おなつの夫吉助の宗旨を「浄土真宗」と表記するのに対し、『おつゆ蘇甦物語』では「門徒宗」と表記する。前述したように真宗内から「浄土真宗」の宗名を認知させたい動きがあったことを考慮すると、この「門徒宗」の名称は他宗からの視点の印象がある。「おなつ蘇甦物語」の写本は書写され続けるにあたってこの宗名が様々に表記されており、初期の写本では「浄土真宗」であっても、後に「一向宗」、「本

[356] 小泉吉永氏蔵　今回小泉氏より画像データの提供ならびに掲載許可をいただきました。

願寺宗」などが増えていく傾向がみられるが、「門徒宗」と表記する写本は現時点では確認できていない。

住持の勧化内容にも差異がみられる。この『おつゆ蘇甦物語』は写本が原本と思われる内容であるが、住持の勧化によって自身の悪業をさとったおつゆが、滅罪のための方法を教えるよう住持に懇願する場面で、住持は、「おなつ蘇甦物語」と同様「一念即滅無量罪」を示して称名を勧めるのだが、その中に、

「いか程悪業深きものも真実信心をおこして、一念帰命の定所に摂取の光明の縁に合奉れハ、是迄の罪科皆きへて忽ち極楽の人数とはなれり。とかく疑ひの心をふり捨てて、我はからひを塵ばかりもなく、只一筋に御助候らへと奉頼（たのみたてまつり）、御助ハ一定往生は治定と存じて報謝の念仏唱ふべし。又何程念仏申とも、自力にてハ往生ハ叶ふべからず。其故は悟燈録の中にハ、昼夜十二時頭燃をわろふごとくに念仏したれども、やうやく辺地化土の往生之。昼夜十二時とハ一日一夜百日の事にてハなし。臨終の刹那まで正念に唱ふる人の事之。兎角祖師の御言葉を疑わず、経釈の御手にひかれ、又ハ能（よき）同行にましハり、一期に一度頼み奉り平生往生の身とならば、御たすけハ一定なるべし」[357]

とあり、ここは「おなつ蘇甦物語」にはない一節である。「悟燈録」とあるがこれは『黒谷上人語燈録』と思われ、また「臨終の刹那まで正念」などの表現も見られることから、浄土宗の勧化を想定したものと考えられるが、最後の一節は「祖師の恩言葉を疑わず」、「平生往生」、「御たすけは一定」などと、真宗の思想も見られる。

上記以外にも大きな差異が認められる。それは西村版『おつゆ蘇甦物語』と細野版「法の通ひ路」でも異なるものである。西村版ではおつゆは極楽で「御開山様」に出会い、その後旦那寺正覚寺の住持が菩薩の姿でおつゆの前に飛来する。これは「おなつ蘇甦物語」と同様の展開であるが、「おなつ蘇甦物語」では特に御開山の登場の様子は描かれないのに対し、西村版「おつゆ」では阿弥陀仏の姿が次第に御開山の姿と成っておつゆに語りかけ始めることである。一方細野版では、極楽にておつゆに過去生の因縁などを教えるのは御開山ではなく、「六道の能化地蔵菩薩様」であり、娑婆へ帰る途中出会うのは「旦那寺の御住持」である。すなわち、住持は細野版、西村版いずれでも同様の役割で登場するが、御開山は細野版「法の通ひ路」では登場せず、地蔵菩薩がその役を担っている。そこで地蔵菩薩はおつゆに向い、

「汝如来の本願をたのみ、信心決定して一向専修に念仏申せしによつて、今此浄土へ来りし」

と、「おなつ蘇甦物語」写本で御開山がおなつに語ったのと同じ文言を語っている。

さらに西村版では、版木を入れ替えた跡がみられる。細野版にあった本文の下ノ十から十二の計三丁は西村版では削除されており、十二丁裏にあるべきおつゆの体験を聞きに家に集まる人々が描かれた挿絵の見開き右側も無くなっている。代わりに一丁が挿入され、そこ

---

[357] 『絵本法の通ひ路』（細野重右衛門　文政七年 1824）小泉吉永氏蔵

では版芯の丁付も飛び丁とされており、「下の十ノ‖十二」となっている。この一丁の文字は細野版と似た文字ではあるものの明らかに異なり、新しく別の版木が作成され挿入されたと考えられる。挿入された一丁分はおつゆが御開山の教化のおかげで往生できた有難さを思う部分と、阿弥陀如来が御開山様の姿と成って、おつゆに対し他力の称名をよく信じたために極楽へ来られたが、まことの寿命ではなく極楽を見せるための事であると告げる内容である。これは西村版では二巻本も合冊本も同様である。削除されたのは娑婆と比較して極楽が優れていることを列記する部分と、極楽に往生する人がまれであること、おつゆの近辺で往生が決定している二人について、さらに自身と母の真の往生の期日などが描かれた部分である（両版においてこの後の部分に母の往生の期日は記されているが、おつゆの真の往生の期日は西村版では明記されず、「四年後」とのみ記される）。

この場面の挿絵にも細野版と西村版では相違がある。細野版では下巻下ノ六の表（挿絵では見開きの左側）は、右手に錫杖を持ち左手掌に宝珠を載せ輪光背を冠した典型的な姿の地蔵菩薩が紫雲を引いて飛来する様子が描かれている（図３）。この地蔵菩薩の絵は『孝子善之丞感得伝』の挿絵と同一と思われ、その写しと考えてよいであろう（図５）。一方この部分の西村版の挿絵は二巻本・合冊本とも同様に、見開きの右側は細野版と全く同一であるが、左側の飛来する菩薩の姿が異なる。僧形だが輪光背や錫杖、宝珠がなく、白毫と瓔珞もみられない。版木を削って地蔵菩薩の特徴である錫杖や瓔珞など持ち物を消し、埋め木等によって修正したと考えられ、拡大するとわずかにその跡が残っているのがわかり、宝珠を消して描きなおしたためか、左手の指も不自然な形をとっている。両手首の腕釧（腕輪）は残っており、他に装飾のない僧形の出で立ちに不釣り合いである（図４）。この人物はたしかに菩

図３細野版の挿絵部分
（地蔵菩薩の拡大）（小泉吉永氏蔵）

図４西村版の挿絵部分
（菩薩の住持？の拡大）（横山邦治氏蔵）

図５『孝子善之丞感得伝』の地蔵菩薩二種の拡大(広島大学図書館蔵　部分)
国書データベース公開画像　CC BY 4.0)

薩となった住持ともとり得るが、一般的な菩薩の相好とも異なり、羅漢のような僧形であって、不自然さを感じる[358]。そして細野版下ノ五の裏（見開き右側）には、墨染めの衣を着た僧が下方の何処かを指さす様子と、その前に跪くおつゆが描かれる（図６）。この絵は西村版も同じである。細野版ではこれが同日に往生した住持ということなるであろうが、文章に住持の姿を「三十二相の御かたち、七宝の蓮花に乗りたまふ、金色の光明をはなち鳥の飛ぶがごとくに」と「おなつ蘇甦物語」と同様に描写されているため、この挿絵の僧のいでたちに合致せず、この絵は御開山とおつゆとするほうがしっくりくる。住持の絵姿としては物語の前半、住持がおつゆの勧化に嘉助宅に訪れる場面の挿絵で、小坊主を連れた温厚そうな表情の僧として描かれているがやや顔貌が異なり、極楽でひざまずくおなつの前に立つ僧は、眉の形や表情からは、帽子（もうす）は纏っていないものの、熊皮御影の親鸞聖人を想起させる。とすると、御開山聖人は細野版では登場しないにも関わらず、挿絵には書かれているという事になる。

図６　細野版下ノ五の裏
法衣を着た僧とおつゆ
（小泉吉永氏蔵）

これらの事から考えられるのは、『おつゆ蘇甦物語』の原本は細野版であり、これは「おなつ蘇甦物語」写本のリメイクではありながら、御開山を登場させず、その役を地蔵菩薩に変えたものであったと考えられる。さらに内容からは、他力の信心も強調しておらず、臨終正念の言及があるなど真宗教義とは異なり浄土宗の勧化本である印象が強いが、一部に「平生往生の身とならば、御たすけハ一定なるべし」や、地蔵菩薩の言葉として「おなつ蘇甦物語」での御開山が語った「信心決定」、「一向専修」等をそのまま残している。お

[358] 図３、６については小泉吉永氏より掲載許可をいただいております。図４は国文学研究資料館に問い合わせの上、論文への転載利用は問題ない旨確認していただいています。

そらくこの書の作者は一般人であり、浄土宗の檀家などであったと思われるが、日常的に真宗の勧化本にも触れており、「おなつ蘇甦物語」の写本をリメイクして、何らかの理由で浄土宗思想の勧化本を作成し出版したと考えられる。しかし、ここでも思想の混成が見られるといえるが、その理由は作者が真宗思想を浄土宗思想に内包されるものと認識していたのか、または作者の個人的教義理解がこのような混成であった可能性もあるかもしれない。

後に真宗系の町版書林である西村七兵衛が幕末から明治期にこの版木を用いて再版した際に、真宗の教理にそぐわない地蔵菩薩の登場などを削除し、原型である「おなつ蘇甦物語」に近い内容に再度改変したことが考えられる。しかし、住持の勧化の中で「おなつ蘇甦物語」にない正念の言及などはそのまま残されている。削除されたのは地蔵菩薩の登場シーンだけではなく、往生する人がまれであるが、おつゆの夫嘉助ともう一人がこの村では往生が決定している等の告白がある重要な部分も削除されている。これらを含む三丁をもなぜ削除したかは判然としない。また、細野版がオリジナルとしても、その挿絵に書かれた、極楽でおなつの前に立つ墨染めの衣を着た僧が誰なのかという疑問が残る。初めから御開山を登場させない意図であれば、文章通り往生して菩薩となった住持の姿として描けばよいものの、なぜ墨染めの衣の僧が描かれているのだろうか。細野版の文中にこのような姿の人物は描写されておらず、この僧はむしろ西村版のごとく、御開山と言われた方がしっくりくるのである。もしかすると『おつゆ蘇甦物語』は西村版同様、御開山と菩薩の姿の住持が登場する未見の物語が原本であるが、それが細野版によって改変され、また西村版で戻されたということなのかもしれない。

地蔵菩薩は六道抜苦の菩薩として、その信仰は平安時代後期には庶民の間に広がりを見せる。『今昔物語集』には三十二篇の地蔵説話が挿入されており、そのうち十二篇は蘇生譚である。これらは『地蔵菩薩霊験記』に基づくものと考えられている[359]。江戸時代には多くの地蔵説話集が刊行されている。「絵入り往生要集」などの流布により他界としての地獄と極楽が対比的に認知されるようになると、地蔵菩薩は冥界の能化として知られるようになる。また、産死した女性や死産となった子を地獄から救済する菩薩でもある[360]。浄土宗の説話には地蔵菩薩がしばしば登場するが、真宗では基本的に地蔵信仰はない。地蔵菩薩が阿弥陀仏の極楽浄土と念仏に関わっているのも『孝感冥祥録』など浄土宗の説話にみられるが、真宗では一般的でない。

挿絵についてさらに他の部分も見てみると、両版に共通する挿絵の中におつゆの臨終の場面があるが、そこにはおつゆの頭から繋がるマンガの吹き出しのような部分に、来迎する阿弥陀三尊が描かれている。飛ぶ天人や蓮花も描かれており極楽の情景とも取れるが、三尊の内向かって右側に立つ勢至菩薩と思しき菩薩は蓮台を捧げているため、これが聖衆来迎であることがわかる。文章では「おなつ蘇甦物語」と同様に来迎は全く描写されていない。この景も不来迎を基とする真宗の教義とは異なるといってよいのではないだろうか。おそ

---

[359] ［髙橋奈緒美，2006］
[360] ［慧珍，2022］

らく当時の人々にとっては、往生というニュアンスには来迎のイメージが必要だったと考えられる。西村版でもこの挿絵は残っているが、絵のみの事であるので、ここは許容したということであろう。

法藏館の『信護相続おつゆ蘇甦物語』は版数が多かったとみえ、現在でも古書店サイトなどでしばしば目にすることができる。また、大正四年に法藏館から刊行された『妙好人伝全集　古書の巻』第二篇の越後の項には、「おつゆ」として勧化部分と極楽描写をかなり簡略にした体裁で挿入されている。同書には但馬の項に「おなつ」も入っており、こちらは版本『おなつ蘇甦物語』をほぼ原形のまま近代的な表現に再編したものと考えられる。

大正六年（1917）に発行された『蘇生物語』は『おつゆ蘇甦物語』を素材とした小冊子である[361]。刊記には著作兼発行者は徳永眞次郎とあり、発行所は大阪市南区天王寺の徳永趣西文庫となっている。冒頭には大谷女学院創立者で初代校長の左藤了秀が序文を寄稿している。そこでは徳永氏が月々に会合を開いて知識階級の人々に他力信心を伝道していると書かれており、

> 「今亦蘇生物語を發刊して青年求道者の偽雲を解除せん事を企圖せられ、予に序文を請へり、予未だ詳細にこの書の内容を見るの暇なしと雖も深くその至誠に感じ、茲に一言を述べ以て序言に代ゆ」

とある。大正期には知識階級には科学的思考を持つ人が増え、人々が浄土の実在を根拠なく信じることができなくなっていたということが、この文章から見て取れる。しかし左藤氏はこの時点で内容を確認していないと前置きしている様子からは、この物語に描かれた事柄について、女学院校長の社会的立場としては諸手を挙げて推奨することがはばかられるものであると認識していたのかもしれない。

『蘇生物語』は主人公「お露」と住持との問答に重点が置かれ、その教化内容は大幅に脚色されており、釈尊の伝記や親鸞伝も織り込んで他力の信心の何たるかを説く。極楽描写も『無量寿経』と対比させるなど、信憑性を高めている。ストーリーの原点は西村版と考えられ、阿弥陀仏が御開山様になりお露に過去生の因縁などを教えている。しかし西村版で削除されていた部分、すなわち極楽には燈火がいらない、衣服は思い通りなどの娑婆と極楽の対比の部分が挿入されていることから見れば、細野版の『おつゆ蘇甦物語』も参照していた可能性もあるが、細野版の流布数が少なかったことを考えると、明治期にも流布していた「おなつ蘇甦物語」写本の部分を挿入しているのかもしれない。とすると、この『蘇生物語』の著者徳永氏は『おつゆ蘇甦物語』が「おなつ蘇甦物語」写本のリメイクであることを知ってもあえて『おつゆ蘇甦物語』を題材としたのか、あるいは『おつゆ蘇甦物語』の方がオリジナルだと考えていたのかもしれない。「おなつ蘇甦物語」などの江戸期の勧化物語が明治以降に小冊子となって法事などで配られていたということは前述したが、この『蘇生物語』もあるコミュニティ内などで配布するなどの用途で作成されたと考えられる。民主主義や自

[361] 国立国会図書館デジタルコレクション公開（2022 年 8 月 1 日閲覧）

由主義などの新しい思想を持つ人々に浄土の実在を知らしめるとともに、おつゆと住持との会話の中に真宗の教義をさらに深く盛り込んで、人々を教化したい意図があったのであろう。

上述の如く、『おつゆ蘇甦物語』はまず「おなつ蘇甦物語」の写本を元に『法の通ひ路』として、『おなつ蘇甦物語』版本出版より約五十年の後に初出した考えられるが、さほど多く読まれたものではないようである。そしてさらにその四十年ほど後の幕末から明治にかけて、西村七兵衛から再版され広く流布し、その後も再版されていったのであろう。初版の『法の通ひ路』は、単に「おなつ蘇甦物語」写本の版本化が出版意図であったわけではなく、浄土宗の教化の意図をもって、親鸞聖人を地蔵菩薩に変えるなどの改変を行ったと思われる。そこには浄土宗の教義が感じられるが、一部に真宗の思想も見られる。おそらくこれは当時の一般の人々の浄土宗・真宗教義に対する感覚であり、往生観でもあったと思われる。初版は版数が少なく広く流布することはなかったが、後に幕末から明治にかけて真宗の教化に関わる人々がこの書を見出し、「おなつ蘇甦物語」の内容が改変されていることを問題視したのではないだろうか。そして東本願寺に関係の深い書肆西村七兵衛において、版木を最も問題の大きい部分のみ差し替えて、地蔵菩薩を親鸞聖人に戻して真宗の勧化本として再版し、広く知られるようになったものであろうと考える。このように、この物語はこれまで「おなつ蘇甦物語」写本の設定変更のみを行ったのみで、内容は全く同様のものと考えられていたが、今回初めてその内容の特徴的な相違から、この物語に勧化本としての機能の変遷があったことが確認された。さらにその初版は、浄土宗勧化本の体裁でありつつ真宗思想も混在し、当時の在俗の人々の理解での浄土宗・真宗を表していると思われる。一つの小さな物語でも、このように様々な思想や来歴を持つものがあることが確認されるのは興味深い事と言えよう。

小結

- 実在のおなつは記録では安永六年まで生存しており、版本や写本の出回った当時は存命であったと思われる。版本や初期の写本におなつの往生が描かれないのはこのためと考えられる。
- 真光寺は当時、福田村から一里弱離れた豊岡城下にあり、光行寺の複数ある寺中の一つであった。移転して寺中となっても、元の地域の門徒をそのまま引き継いでいたということになる。
- おなつは当初寺参りなどをしない不信心者だったが、このような者に特に罰則が科せられた状況はない。
- おなつの家には仏壇があったと思われ、江戸中後期に地方でも一般家庭に仏壇が設置されることが珍しくなかったことを感じさせる。
- 親鸞聖人や住持の描かれ方からは、門徒が親鸞聖人に親近感を持っていた事、さらには門徒と寺や住持との心理的距離が近かった事が考えられる。

- 物語に記される宗名は、当初「浄土真宗」だが、後年の一部の写本になると「一向宗」など様々に表記される傾向がある。真宗以外では「浄土真宗」が一般的でなかったことが推察される。
- 真光寺は物語当時光行寺の寺中であり、他の但馬の寺院と同じく興正寺門下であったが、この事は物語には記されない。
- 三業惑乱前後、但馬の興正寺末寺での離脱運動が顕著となるが、光行寺や真光寺も同様である。
- 光行寺と真光寺はいずれも新義派であり、三業惑乱終結後も長くそれを保っていたとされる。
- 「おなつ蘇甦物語」は『妙好人伝』や「往生伝」に取り入れられることはなく、むしろ『妙好人伝』や「往生伝」が「おなつ蘇甦物語」など単独の奇譚を題材として集成し発展させた、篤信者の物語集成として構成されていった。
- 『おつゆ蘇甦物語』はこれまで「おなつ蘇甦物語」の舞台と人物名のみを変えたリメイクと思われていたが、実際はそうではなく、「おなつ蘇甦物語」写本を浄土宗教義に即して改変したものと思われる。しかしそこには浄土宗と真宗の思想が混在している。作者は一般人と考えられ、これは当時の人々の教義理解を示していると思われる。
- 『おつゆ蘇甦物語』は後年西村七兵衛により改訂再版され、広く知られたようだが、その時点で「おなつ蘇甦物語」に近い構成に戻され真宗の勧化本としての機能を付加されている。

第七章「おなつ蘇甦物語」に見る来世観―近世から現代へ

「おなつ蘇甦物語」と同時代の人々は、如何なる死生観や来世観を抱いていたのだろうか。江戸時代における仏教批判と、それに対する仏教者の対峙を考えると、当時、仏教的来世観が大きく揺らいでいた事が察せられる。そしてそれは、現代の日本人の来世観へとどのように繋がっていったのかを、現代人の来世観の資料と臨死体験の研究等から俯瞰してみたい。

第一節　近世の人々の信仰と世界観

近世という時代、ごく一般の人々は檀家制度の中で旦那寺を持ちながら、果たしてどれほど仏教や仏教的世界観を信じていたのだろうか。儒教や国学の影響、西洋科学の流入による意識変容は、この時代からすでに庶民の中でも起こっていたことが考えられる。

第一項　近世の仏教の様相

近世仏教を分析する上の問題点として、藤井は、第一に何をもって近世仏教というのか、その歴史的特色は何かということ、第二に仏教を一つの教義思想としてとらえることとして、それが仏家の側から見たそれと、受容者である在家の側から見たそれが、相互に影響し合うことに言及し、

> 「すなわち、受容者側である民衆の宗教への期待は、かれらの生き抜く社会の歴史的特性に応じてつねに変化し左右され、それが弘通の現場で教団側にはねかえり、教説や教団組織の近世的変貌を成しとげる結果となる」[362]

と述べている。そして受容者側について、

> 「近世仏教の教説や教団のあり方に、影響を与える受容者側の条件は、さらに重要である。「信」の問題や罪の意識、後世救済か現世利益かなど、とくに庶民仏教各宗派が、宗祖以来、教説形成の根幹としたこれらの問題を、近世の門徒や信徒はどのようにとらえていたか。つまり、被救済者である在家信徒の内面に形成される各宗信仰の質的な内容は、果たして中世と同じものかどうか、これは近世仏教を考える第三の大きな課題である」[363]

と、近世の仏教を考える上での受容者側の内面を知ることの重要性と、それを中世と同様と考えることが早計であることを述べている。そして近世の仏教受容者における救済観について、備前藩主池田光政が寛文七年（1667）に記した文書を引用し、近年農村にも僧侶を嫌う者が増えたことを述べ、

> 「「たとへば一村之内に、少にても仏法信仰仕来候者は一人か二人にて御座候、残りは儒とも仏とも考なき者共にて御座候」」[364]

をあげ、

---

[362] ［柏原祐泉、藤井学，1995］p 575 藤井執筆部分
[363] 同上　p 576
[364] 同上

「これが近世における仏教の信仰の実態に近いものと、まず認識しなければなるまい」と言っている。池田光政は排仏論者であり、この発言が当時の社会の宗教観を普遍的に表わすとは言い切れない可能性もあるが、少なくとも十七世紀後半という江戸幕府の寺檀政策が確立したのちの時期において、すでに篤信者とは言わずとも、信仰を持つというほどの者も減少し、現代にいう「無宗教」に分類されるような人口が増加していたことが察せられる。そのような状況だからこそ、仏家すなわち教団は理想的篤信者の存在や、彼らの生涯における心理的救済を提示する必要を察知して、「妙好人」に代表される篤信者たちに光をあてる必要があったといえよう。

上田秋成（享保十九年－文化六年 1734-1809）は「おなつ蘇甦物語」や西本願寺三大法論とほぼ同時代を生きた人である。秋成は通俗書である読本作家であり、国学研究者でもあった。その家族は真宗門徒であったと考えられているが、秋成自身は著作の中で当時の仏教や仏教者に対し多くの批判を示している。その中でも初期の作品である『諸道聴耳世間猿』(明和三年 1766）の二巻第二話「宗旨は一向　目の見えぬ信心者」で、真宗の僧俗を痛烈に批判している[365]。また晩年の作品である『春雨物語』に収載の「二世の縁」の顛末は、小椋らも論じている所であるが、その物語の中で変遷していく仏教観は、そのまま当時の庶民の仏教のイメージの変遷と重なるものがある。「二世の縁」の物語は、ある農家の主人が地中から、法師の姿で鐘を打ち読経をし続ける即身仏を掘り出すことに始まる。主人が即身仏に水などを与え続け、五十日ほどすると血の気が戻り、やがてその法師は蘇生する。尊い仏者と思い世話するが、その法師は魚を欲しがった上に骨まで食い尽くし、過去や自身の事は何一つ記憶しておらず、何の霊験も持ちえず法師としての威厳や寛容さもない。周囲はあきれ果て、主人の母もこれまで信じていた仏の教えに失望し、これまで寺院にしていた布施をだまされたようなものと思うようになり、説教聴聞も忘れて満足気である。里長の母は臨終間際にしても浄土往生を期す気もなくなり、来世に対してなげやりになってしまう。当の法師は村の雑用をしながら、やがてある後家に婿入りし定助と名をつけられて、その後は女房にののしられながら、ただの貧しい農民として暮らす、というストーリーである。

「さても、仏のをしへはあだあだしき事のみぞかし」

「年月大事と、子の財宝をぬすみて、三施おこたらじとつとめしは、きつね狸に道まどはされしよ」

「あさまし。仏ねがひて浄土に到らん事、かたくぞ思ゆ。命の中よくつとめたらんは、家のわたらひなり」[366]

等、仏教に失望した表現が見られる。この物語で注目すべきことは、即身仏がよみがえるという奇譚でありながら、その根拠に全く仏教的霊験などが関与していないということである。長い時を経て不思議の蘇生を為した即身仏に人々が託した期待は、それまでの仏教に掛けられた期待であったのであろう。それが何の利益も霊験もなかったことが判明した時、

---

[365] ［小椋嶺一，1985］

[366] ［上田秋成　著　中村博保　校注・訳，1995］p458 - 464

人々の心から仏も浄土も抜け落ち、願生を願っても無理ならば現世の生業を全うすることが幸福であると彼らは悟ったのである。人々は来世と現世いずれの救済についても、仏教に期待を寄せることがなくなっていった。それは信仰の希薄化、形骸化を意味する。この物語は「おなつ蘇甦物語」の対極の思想を表すものといえよう。盛んに勧化本が世に出されていた頃、その読者であるべき多くの庶民はこのような仏教観を持っていたのである。

第二項　仏教的来世観の否定

近世において来世救済の志向が減退し、現実主義が台頭することは、宗教としては来世の幸福を約束するよりも現世利益の獲得を信仰の目的にせざるを得ないことにもなっていく。さらに、来世の存在そのものに対する疑問が儒学・国学の方面から提示される。

江戸時代初期から朱子学を中心とした儒学者・国学者による仏教批判が大いに沸き起こり、廃仏論と言われた。辻は様々な儒学者や国学者の説を引用し、当時の彼らがいかに仏教の教説に対し科学的あるいは国学の視点を持って強い反駁を表明していたかを述べている[367]。この廃仏論の背景には、形骸化し堕落腐敗した江戸時代の仏教者があることを辻は指摘している。この排仏論の論点の一つに、仏教的来世観の問題があった。山崎闇斎が『闢異』（正保四年 1647）で、熊沢蕃山が『葬祭弁論』（寛文七年 1667）で、藤原惺窩が『千代もと草』[368]（天明八年 1788）で、各々儒学者としての生死観に基づいて、輪廻思想や極楽などの仏教の来世観を否定する論を提示している[369]。林羅山や児玉信栄は、仏教は死に対する人々の不安に乗じて、後生や輪廻の教説を提示し、誰しもが極楽では安楽に暮らせると主張していると批判している[370]。新井白石（明暦三年－享保十年 1657-1725）は朱子学の立場から『鬼神論』を著し、仏教の輪廻説を批判する。陰陽の気が集まって人間となるが、死ぬとその気が霧散し鬼人となるとする。死ぬとその魂魄のごときは天地の間に満ち満ちて気と共に運行し止むことはないと言い、死後人の霊魂は消滅するのではないが、個別性を越えて存在するとしている。更に山片蟠桃（延享五年－文政四年 1748 - 1821）は『夢の代』で死後の霊魂の存在も否定し、先祖崇拝も否定している。太陽である日輪を信仰し、死者もそれと同一として崇拝するべきとした。さらに平田篤胤（安永五年－天保十四年 1776-1843）は『霊能真柱』（文化九年 1812）で幽冥界の存在を提示している。鬼神や陰陽説も批判し、死後は幽冥界に赴くとする。仏教的な西方浄土なども否定し、「この顕国の内いづこにも有なれど、幽冥にして、現世とは隔たり見えず」と、神社や祠、墓などに霊はとどまっているという[371]。

---

[367] ［辻善之助，1955］

[368] 『千代もと草』が藤原惺窩の著作であるか否かについては議論がある。

[369] ［柏原祐泉、藤井学，1995］p 524 柏原祐泉「近世の排仏思想」

[370] ［本村昌文，今を生きる江戸思想　十七世紀における仏教批判と死生観　，2016］　第七章　死生の超越

[371] ［島薗進・高埜俊彦　他，2015］第八章「近代の来世観と幽冥観の展開」末木文美士執筆部分　p234

平田にとって神や霊の世界は実有的であると、遠藤は論じており[372]、またこのような来世観は、近代になっても日本人の来世観のベースになっているところがあると末木は述べている。平田篤胤は独自の来世観を持っていたが、仏教的な来世観や世界観は否定している。富永中基の『出定後語』は前もって有った考えに後のものが付加されて成立発展するという「加上」の論理を立てて、大乗非仏説を歴史学的視点から論じた書であるが、平田篤胤はこれを基として『出定笑語』を著し、仏教を揶揄している。しかし篤胤は、いわゆる異界の存在や生まれ変わりなどには興味を持っていたようで、『仙境異聞』や『勝五郎再生記聞』など実際にそれらを体験した人々へのルポルタージュや、『稲生物怪録』のような実話とされた妖怪譚の校訂も行っている。篤胤は生死にまつわる不思議な現象に興味をひかれつつも、それらに仏教的概念からアプローチすることには意義を感じていない。これは現代人の指向と同様と言えよう。

明治を迎えて仏教的来世観はもとより、これら幕末期に興隆した幽冥論も政治的に排斥されるべきものとなる。それは国体論と国家神道の台頭によるものでもあった。以降、唯物的死生観が台頭し、科学的根拠のない思想は疑似思想であり、浄土や地獄はファンタジーの世界となっていく。

第三項　仏教的世界観の翻倒

近世における日本人の思想的発展の特徴の一つとして、いわゆる庶民とされる大多数の人々が何らかの学問や知識に触れる機会が広がったことがあげられる。識字率の増加によって中世までは上流階級のものであった書物を、かなりの人々が読めるようになり、またその書物も印刷技術の発達により大量生産が可能になり、多くの人々に行き渡るようになった。それと同時に儒教や国学、ひいては西洋から流入する自然科学や工学などの新しい情報に、ある程度の学識のある人であれば割と容易く接することができるようになった。近世初期から流布していた仮名草子は一般人向けの書物であり、そこには翻訳ものとして「伊曾保物語」や「仮名烈女伝」など外国文学も含まれていたが、印刷技術の発達によりそれらはさらに多くの人々の目に触れるようになった。その中には当然西洋において発展しつつあった自然科学書もあった。それらには人々が生きている現実の世界観を覆すような、科学的根拠のある論説が多く記されていた。

元禄期以降に一般に天動地球説が受容されていくと、仏教的世界観である須弥山説に対する疑義が生じていく。さらに十八世紀末には地動説が導入され、その科学的・実証的姿勢で須弥山世界を完全に否定してしまった。この科学的宇宙観は特に浄土仏教の宗門には大いなる脅威となり、真宗や浄土宗では教団をあげて須弥山世界観の擁護に尽力せざるを得なかった。天台宗の普門円通（宝暦四年－天保五年 1754-1834）は西洋天文学や西洋暦法の研究を重ね、須弥山説が暦法に合致するものであることを強調し、実証的な宇宙観と実証不

---

[372] ［島薗進・高埜俊彦　他，2015］第五章「平田国学と幽冥思想」遠藤潤執筆部分 pp144-168

能の宇宙観を融合させた独自の宇宙観を提示した。真宗本願寺派の佐田介石（文政元年－明治十五年 1818-1882）は須弥山説の実証化に明治に入ってからも尽力し続けた。

仏教者が仏教的宇宙・世界観を何とか守ろうとした理由の一つに、阿弥陀仏とその西方浄土の存在意義を守るという目的があると思われる。自然科学の流入による仏教的世界観の翻倒は、同時に仏教的来世観にも揺らぎをもたらす。それまで「西方去此十萬億刹　其佛世界名曰安樂」[373]としてきた極楽浄土が、地球という球体上いずこに設定されるべきかは大きな問題となる。その極楽から来迎する仏のすがたは、かつては山を越え、あるいは高山の頂を越えて飛来する来迎図として描かれたが、何処まで西方に進んでもそこは地球という球体の上であり、人間の世界であることが、科学的に証明されてしまった。十万憶仏土の西方という平面的な浄土設定は整合性を失い、浄土の存在自体が怪しいものとなってしまう。科学的根拠のない仏教を信ずるのは、先進的な知識を得られない無学な者であり、これまで江戸幕府の寺壇政策に胡坐をかいていた僧侶であり、盲目的に仏教に取り込まれていた民衆であるという批判が立ち起こるのも、ある意味仕方のない事であろう。

西方浄土は存在しない、という気づきを得た庶民は、寺壇制度のくくりからは旦那寺を持ち葬祭供養を行う行為は残っても、その心から信心は薄れていったに相違ない。寺社への参拝も観光目的や現世利益が主体となっていく。死後、在るか無いかわからない浄土に往生することを願うより、商売繁盛や豊作、子宝、延命などが、信仰の動機付けとなっていく。では、それまで死者の行く先であった地獄や極楽が存在しないのならば、死者は何処へ行けばいいのであろうか。次節では近世の来世観の変遷を見ていくこととする。

第二節　日本人の来世観の変遷

仏教的来世観・世界観の翻倒と共に、浄土の存在も変化していった。人は死後どうなるのかという問いに、近世すでに仏教では、満足する答えを与えられなくなっていった。このような近世の来世観の変容については、様々な分野から思想的研究がなされている。

第一項　浄土のリアリティの消失

日本人の来世観が中世以降変化してきたことは、佐藤が度々述べている。仏教受容後、浄土信仰が浸透した時点では、それまで同じ次元にとどまっていた死者は遠い浄土に往生することになった。ここで古代の一元的世界観が廃れ、他界―比土の二重構造を持つ中世的世界観が形成される。更に近世になると、

> 「往生の対象としての遠い浄土のイメージが色あせ、現世こそが唯一の実態であるという見方が広まっていく」[374]

とする。江戸時代以降墓地の造営が増加するのは、この世界にある墓地に死者はとどまるようになったからであり、「草葉の陰で眠る」という近代人の感覚は、江戸時代以降形成され

---

[373] 『佛説無量壽經卷上』（T0360_.12.0265a05）
[374] ［佐藤弘夫，死者のゆくえ，2008］

ていったものであるとする。これらの、死者が生者の身近に留まり、死者の世界が近しいものであるという観念は、柳田国男が日本人の古来よりの「日本人の死後の観念」[375]としているものだが、末木はこの柳田の説に異論を呈し、「実際には葬法の発展などを考えると、こうした死者への親しさは近世をそれほど遡ることができないのではないか」[376]と、佐藤の説に同意する見解を示している。このように、中世以降現世を凌駕していた彼岸世界は縮小し、比岸世界すなわち現世が拡大していくという、逆転現象が起こったのが近世であった。江戸時代は、浄土がそのリアリティを失い縮小した時代であったのである。この失われた浄土のリアリティを何とか回復しようとする試みは、当然仏教者の中に窺い知れる。本村は、十七世紀中葉になって臨終行儀書や往生伝が多く出されたことを受けて、その背景に、

> 「このような事象は仏教者が人間の生と死に関して、新たな対応を迫られていたことを物語る。（中略）十七世紀中葉に前時代とは異なる新たな生と死の意識が形成されはじめたことを示唆しているのではなかろうか」[377]

として、当時の人々がそれまでの仏教的死生観から新しい死生観、すなわち浄土や六道輪廻の存在に対する世間の不受容が際立ってきたことを述べ、それに対して、仏教界が対策の一つとして浄土や往生の想定を基盤とする臨終行儀や往生伝を盛んに世に出していったとする。確かに中世以降長く廃れていた臨終行儀書や往生伝は、江戸時代に入って復活してくる傾向にある。実際、往生伝の多くは平安時代に編纂されたが、仁平元年（1151）『本朝新修往生伝』以降、江戸時代に入るまで約五百年弱のあいだ影を潜めてしまう。それが寛永九年（1632）の『日本往生極楽記』の再刻を皮切りに往年の往生伝の覆刻がなされ始め、新刊としては元禄元年（1688）に『緇白往生伝』三刊が新しく編纂され[378]、そこから同時代の人々の伝記である近世往生伝も次々と世に出てくるようになる。これはひとつには出版文化の興隆に負うところが大きいと考えられるが、一般向けに出版される書物の多くが仏書である中に往生伝が少なからず含まれていたことは事実である。往生伝の意義として慶滋保胤は『日本往生極楽記』で、仏教の哲学が庶民に難解であるから、わかりやすい往生の伝記で法を説くのだと述べている[379]が、これはまさに勧化本の目的と一致している。そしてこれらの出版が幕末まで続いていくことは、江戸中後期の人々の心に浄土という来世を取り戻そうとする仏教者の努力が続いていたことが想起させられる。それはとりもなおさず、当時すでに浄土や往生の概念が人々にとって絵空事になっていたということを意味すると言えよう。これは前述の佐藤の説とも合致する状況である。実話に基づいたという体裁を持つ「おなつ蘇甦物語」も、失われた浄土のリアリティを取り戻すための書物であったといえよう。それまでほとんど極楽について表現してこなかった真宗勧化本においても、「おなつ蘇甦物

---

375 ［柳田国男，2013］
376 ［本村昌文，今を生きる江戸思想　十七世紀における仏教批判と死生観　，2016］
377 ［本村昌文，熊沢蕃山の死生観，2008］
378 ［笠原一男，近世往生伝の世界，1978］
379 　同上　ｐ16

語」で初めて極楽が描写されたことは、このような背景があったことが察せられる。

第二項　江戸庶民文学に見られる来世

本村[380]は江戸時代初期における仮名草子に見られる仏教批判と死生観について論じている。それによると、仮名草子には娯楽的なもの以外に啓蒙教育的なものが多く存在し、その中で教義問答体と呼ばれるもののうち、儒教的な立場で執筆された『清水物語』においては、仏教を「人間の死後の問題への対処を第一義とするものと規定されている」として批判し、対して今世の三綱五常を順守することを主張しているが、ここでは仏教の死生観や来世観において何ら否定はしていない。本村は同書で、仮名草紙の中で儒者が仏教の死生観をも否定するようになっていくのは、江戸中期十七世紀後半からであるとする。このような啓蒙的な仮名草子は一般の人々向けの啓蒙書であり、そこに見られる儒学思想は現世をどう生きるかに焦点が当てられていた。「おなつ蘇甦物語」写本では、「是を今日の五常ト云」とあるごとく、現世の仁義忠孝を全うすることを前提に、「仏法を大切にする」ことが悪趣に堕ちない条件とされていた。これは蓮如教学における仁義為先の教義ではあるが、これを以て仏教者は、仏教が現世を軽んじているという批判にこのような形で対処していたという側面もあると思われる。

一方で江戸時代の文学、芸能、芸術において重要な位置を占め、また来世観考察の題材としてしばしば挙げられる心中物をみると、「二世の契り」の慣用句でも示されるごとく、それらは明らかに死後の世界を想定した構成となってはいる。しかし、青木は近松門左衛門の『曽根崎心中』から、その心中物の来世観が、仏教的なパラダイムに沿いつつも、そこに表象される「成仏」は契りの成就であり、目的の達成であって解脱の要素はなく、死後の恋の成就を仏教の成仏と融合してしまっていることを指摘している[381]。また、徐も中国と日本の来世観の差異について心中物を題材として論じているが、その中で、中国では日本に比較し心中をテーマとする作品が極めて少ない理由として、中国では儒教と道教の影響が強く、現世主義的な立場から死について考えるため、仏教の来世観を受容し難いと述べている。しかしその上で、日本の心中物での一蓮托生や極楽往生の思想は、現世で否定された恋の成就を来世に託しており、浄土信仰とも矛盾していると論じている[382]。

これらからも、当時の人々に受けいれられるべき来世観は、形の上では仏教すなわち浄土思想に規定される来世観ではあったものの、それが現世の苦からの離脱という点は同様であっても、来世はこの世では叶わない望み（それは時には妄執であり、仏教的に言うと煩悩に相違ない）の叶う場所であり、仏の救済は煩悩の成就にほかならず、浄土は煩悩が滅する場ではなく成就する場として提示されていたことが言えるだろう。前節で述べた林羅山ら儒学者・国学者が指摘した「誰しもが安楽に暮らせる極楽」という概念も、浄土思想から見

380［本村昌文，今を生きる江戸思想　十七世紀における仏教批判と死生観　，2016］
381［青木孝夫，1993］
382［徐　翔生，2010］

れば正しい解釈ではない。すなわちこの時代においては、極楽はただ安楽な場として認知されており、「来世」あるいは「他界」とはいっても浄土思想上の浄土ではなく、近代のそれと類似した無宗教的な「あの世」が想定されていたとも考えることができよう。この様相は「おなつ蘇甦物語」の写本類の極楽で表象された、現世と比較して何の憂いもなく、ただただ望みの叶う場とされた極楽浄土と実に近似している。

同様に江戸の怪談話について、当時の人々が、死後の世界はこの世での幸福の延長である安らかな世界と想定しつつも、不幸な死者はそこに行きつくことができず、幽霊となっていったと佐藤は述べている。前項でも述べたが、古来より一元的で彼岸此岸の境のあいまいであった日本人の来世観は、仏教の伝来によりその彼岸世界が浄土としてはるか彼方に構築され二元的となるが、中世以降その彼岸世界がリアリティを失い、人々は来世の救済より現世の幸福を重視するようになっていく[383]。そして彼岸世界の概念が揺らぐことで、この世に死者はとどまり続けるようになる。死者の依り代として遺骨や位牌が重視され、死者を鎮める墓地が必要とされるようになった。佐藤の説からは、当時の人々思いの中に死者を救済する絶対者の存在は見えてこない。現世で恨みを抱えたまま死んだ死者は、地獄にもいかずこの世で幽霊となり、生者に復讐を仕掛け、その所業を此処にはいない仏は知ってか知らずか、すぐには諭してはくれない。『死霊解脱物語聞書』のごとく高僧の霊力や回向を媒体として、やっと仏は悪霊を救済してくれるのである。怪談は幽霊や妖怪など人外の存在が人間を脅かすものだが、その根底には社会的不平等に対する憤りや、解決する事の不能な恨みや悲嘆がある。幽霊となった死者はそれらを解決し、目的を達して「成仏」する。やはり仏教的パラダイムが形の上では存在するものの、煩悩に沿った行為とその結果には宗教的意味合いは薄いといえよう。

根岸鎮衛（元文二年-文化十五年 1737-1815）が天明五年（1785）から晩年まで、市井の人々の巷説や奇譚を聞き取って記録したのが『耳嚢』[384]である『耳嚢』は全十巻にも及び、約千篇の様々な逸話が収載されている。「おなつ蘇甦物語」と同様の蘇生をテーマとしたものとしては、ここに三篇の蘇生譚がみられる。その三篇の一つ、「蘇生の人の事」は一度埋葬された男が蘇生し、京大阪へ旅していたような夢を見ていたような心地であったと話す逸話である。鎮衛は各話に自身の短い感想を付け加えて締めくくることが多いが、この一篇では鎮衛は、

「右夢の内にも冥官にも獄卒にも会わざるいう所、正直なる者と感笑しぬ」

と感想を述べている。この文言からは、当時出回っていた様々な蘇生譚には冥官や獄卒などの登場が常套的であったと考えられ、それらは地獄や浄土巡りを描写したものが多く、おそらくこのような書物のほとんどが通俗仏書であったであろうことも想定できる。鎮衛はそのような仏書の蘇生譚を、教化目的の作り話であり「正直でない」と考えていたことが察せ

---

[383] ［佐藤弘夫，江戸の怪談に見る死生観，2013］

[384] ［根岸鎮衛（著）　長谷川強（校註），1991］　上・中・下巻　「蘇生の人の事」は中巻（巻の五）に収載

られる。鎮衛は旗本であり、勘定奉行や南町奉行も務めたほどのいわゆる知識人であったが、おそらく世間一般の多くの人々も、鎮衛と同様に来世の存在を認めていなかったことが推察される。そして、『耳嚢』は「おなつ蘇甦物語」とほぼ同時代の記録であるが、鎮衛の記述の中には宗教的視線が感じられない。

大村[385]は江戸安永期に出版された小咄本五十三冊に収録された二千八百四十三話の小咄を分析し、その内死をテーマとした話が 10.5%あり、その 30.2%は殺人にかかわる話題であるが、次いで自死、臨終・死、寿命、死後世界や霊魂に関わる話が多いことを報告している。長寿を願う心情に基づく話も多く、また、死後世界や霊魂に関する話は死の話の 17.4%あり、

「当時の江戸庶民の心性が死者やあの世に対して親和的であったことをうかがい知ることができる」

としつつも、

「十八世紀後半の江戸庶民の死生観は、長寿という幸福を願っていたこと、しかし経済的あるいは面目が立たないなど人生に行詰まった場合は、死を選ぶもやむなしとするなど、生と死の間の閾は低く、死への親和性は高かったことが推測できる」

と結論している。これは現代人の死生観とも共通する意味合いを感じさせる。現世の幸福のひとつが長寿であることは、さまざまな信仰の利益としてこれが設定されていることからも感じられる。

平安時代、『往生要集』に描かれた地獄や浄土は、如何にそれが人々の想像を超える世界かを詳述し、浄土に対し現世を穢土と規定するが、近世の人々の想定した浄土は佐藤や大村の論ずる如くに此の世と類似した世界であり、かつ、現世で叶わぬ望みが叶う場所であった。心中物の浄土のごとく、穢土の人間の持つ煩悩を正当化し、その煩悩さえ成就する場が浄土となっていったのである。しかしながら、これらは文学作品の物語の舞台としてであって、実際には多くの人々が浄土や地獄などの来世の存在に関しては疑わしく思っていたということが言えるであろう。

第三項　勧化本に記される来世

勧化本は仏教の教化という目的があるために、仏教を否定する内容は持ちえない。そのため、他の読本や仮名草子などと比較して、近世庶民の志向を明確に映し出しているとは言えない。むしろ教化する側の意向が現れるものといえよう。江戸初期から勧化本が盛んに出版された理由の一つには、仏教教団の統制化と教学の確立があるが、その教団や仏教者自身が、多方面からの「風当たりの強さ」を感じ始めており、広く教化を行う必要性を感じていたということも、あながち無いとはいえないであろう。

---

[385] ［大村哲夫，2013］

勧化本には経論の解説書なども多いが、物語の体裁をとる勧化本には来世が描かれるものも見られる。来世をテーマとした勧化本の内、実話として広く流布した書としては、『安西法師往生記』や『孝感冥祥録』があり、いずれも浄土宗の勧化本である。

『安西法師往生記』は正徳二年（1712）に京で初版され、約百年を経て文化十二年（1815）に再版され、天保十一年（1840）と嘉永元年（1848）には江戸でさらに重版されている。主人公の安西法師は元来伊予宇和の漁師であったが、出家して末寺の住持を務めていた。七十歳の時、阿弥陀仏に連れられて自身がいずれ往生する浄土を見るという霊夢を見る。やがてさらにその日時を来年三月十五日[386]と夢告され、周囲の人々に話してまわるが、狂乱と思われてしまう。しかし安西の心は変わらず、さらに広く城下に告げて歩いたために、往生当日は多くの人が集まり、役人の監視も行われるという騒ぎとなり、その中で安西は夢告の通り往生する。市中で自身の往生予定を触れ歩く安西は、人々から「狂乱にや」とあざけられ、親しい人々は見かねて安西に触れ回るのをやめるよう忠告する。さらにその所業は上寺の誓譽上人からも「疑らくは若捨身往生ならんか」と心配されている。この様子をみても、当時の人々や宗教者であっても、夢告などの奇譚をあっさりと信じることはなかった事が察せられる。その上で、安西が役人の監視の中で予告通り往生するという完結は期待された意外性を持っており、浄土や仏の実在性を強く印象付けるものであろう。この説話が何度も改版、再版されているのは、やはり人気があったからに他ならないであろうが、安西が往生してすぐにこの物語が安西の上寺の誓譽上人によって伊予から知恩院にもたらされ、知恩院の学僧たちによって編纂され出版された故でもある[387]。浄土宗では学僧の手によってこのような一般向けの題材の勧化本が著されることが多く、真宗とは異なる部分と言えようが、教団中央が速やかにこの物語を出版するべきニーズを感じとっていたことが察せられる。

『孝感冥祥録』（享保十九年　1735）については各章で述べているため詳細はここに記さないが、その詳細な地獄極楽の描写からは、この物語の作成意図の一つに地獄と極楽の実在を印象付けようとする事があったと思われる。『孝感冥祥録』には各章ごとに学僧であった宝州の評注が加えられ、経論を引きながら様々な教義が提示されており、この体裁は一般的な勧化本に準拠している。特に地獄や極楽の部分では、この物語の描写が経典と相違ない事が記されており、物語中の地獄や極楽が事実であることと、宗学との相違がない事を印象付ける意図が感じられる。後年『孝子善之丞感得伝』（天明二年 1782）として再刻された際にはこの評注は削除され、代わりに豊富な挿絵が挿入されている。これは読者が評注より挿絵を好むことを察した故と思われ、書物としてはより世俗化した体を示していると思われる。読者は小難しい経論よりもダイナミックな挿絵に惹かれるようになっていたのだろう。これらの挿絵によって地獄や極楽の有様がより印象付けられることになっている。しかしこれ以上、この物語から当時の庶民の来世観を垣間見ることは難しい。『孝子善之丞感得伝』

---

[386] この「三月十五日」は『おなつ蘇甦物語』のおなつの予言された真の往生の日と同じであるが、関係性は不明である。
[387] ［福田安典，2008］

は勧化本ではあるが、その外題に示される通り当時流行した孝子説話でもあり、地獄極楽という異界巡りでもあり、また奇談であり怪異譚でもあるという、複合したテーマを持つものである。これらのテーマは当時の人々の好奇心を刺激するものであったと考えられるが、そこに現れる来世観はあくまで浄土宗捨世派の来世観であり、庶民のそれを直接反映したとは言えないであろう。

勧化本からは一般の人々の素の来世観を慮ることはなかなかに困難と思われる。これは妙好人伝や往生伝に対しても言えることである。しかし、『安西法師往生記』で安西の往生予言が人々に奇異な目で見られたという記述からは、人々が来世の存在にあまり期待をしていなかったことが察せられる。盛んに勧化本が発行された背景には、多くの庶民が仏教の教説から離れてしまっていたという思想的事実があったのであろう。

これまで示した如く、江戸時代の庶民文学作品の中から想定される来世観は、中世のそれよりも現代の我々のそれに近いということが感じられる。浄土とはいってもそれは現世で成就しない思いの成就しうる場であり、また現世的な苦のない只安楽な場であって、真の解脱のために仏のもとで菩薩となって修する場ではない。また、地獄は現世での社会的悪をいさめるための否定的条件付けのツールとして使用されるものであった。「おなつ蘇甦物語」での浄土も、極楽浄土として描かれてはいるものの、特に写本類の浄土にある「現世と比較して優れている場」としての浄土の様相は、このような来世観を基礎にしての表現と考えてよいのではないだろうか。

第二節　現代の来世観と「おなつ蘇甦物語」－臨死体験として

ここで、「おなつ蘇甦物語」に視点を戻すことにする。この物語は現代で言うところの「臨死体験」に当たる。「臨死体験」は近年広く研究され始めたテーマだが、そのような現代人のもつ来世観や死生観はどのような状況となっているのか、また、現代の臨死体験研究を踏まえた「おなつ蘇甦物語」とは、どのような価値を持つのか、そして江戸時代の人々の来世観と、我々のそれとは果たして大きく異なっていたのかなどについて、現代の視点から「おなつ蘇甦物語」を見ていくこととする。

第一項　現代の死生観と「おなつ蘇甦物語」

今の日本に生きる人々が、死や死後の世界をどのように考えているかは、一概に言及することはなかなかに困難である。その中で、様々な死生観尺度を用いて日本人がどのように死をとらえているかが研究されている。さらに、看取り、安楽死問題、「終活」、ACP（Advance Care Planning）、デス・エデュケーションの普及推進など様々な場面で、個々の死生観の確立と表出が要求されている。一方で平均余命は昭和二十年（1945）以降格段に延長し、令和三年度（2021）では男性 81.47 歳、女性 87.57 歳となっている[388]。江戸時代の平均余命につ

[388] 厚生労働省　令和 3 年簡易生命表

いては、新生児死亡を排除した二歳児の平均余命が、寛文十一年(1671)から享保十年(1725)間で男 36.8 歳、女 29.0 歳、享保十一年（1726）から安永四年（1775）までで男 42.7 歳、女 44.0 歳とする研究[389]などがあり、江戸期においても前期から中期にかけて延長が認められている。しかし、江戸時代には現代よりもかなり死が身近であったことは想定できる。現代の如く死亡年代が高齢化し、更に病院や施設での死亡が多い[390]ことは、死という現象が「まれ」なことであり、現実から遠ざかっていることを意味する。我々が死者に出会うのは、一部の医療者等を除けばほとんどが葬儀の場面でしかない。近年になって納棺師という職種が誕生したのも、人々が死体に触れるのを嫌い、また死体の扱いがわからないからだとされる。

NHK 放送文化研究所が昭和四十八年（1973）から五年ごとに施行している「日本人の意識調査」[391]の項目の内「信仰・信心」に「また、宗教とか信仰とかに関係すると思われることがらで、あなたが信じているものがありますか。もしあれば、リストの中からいくつでもあげてください。(複数回答)」という質問があり、小項目として「あの世、来世」について聞かれている。初回の昭和四十八年に「あの世、来世」を信じると回答しているのは全体の 6.6％である。この比率はそれ以降斬増し、平成五年（1993）には 13.4％と二十年で倍増するが、五年後の平成十年（1998）には 9.7％に減少し、次の平成十五年（2003）以降また徐々に増加して、平成二十五年（2013）には再び 14.6％まで増加するが、平成三十年（2018）には 10.8％と増減を繰り返している[392]。いずれにせよ 10％前後での小さな変化であることと、単純な増加・現象傾向は見られない事はいえるであろう。この結果は、現代の日本人で来世の存在を「信じて」いる者が多くないことを端的に表している。

別に、NHK 放送文化研究所が ISSP（国際比較調査グループ）の一員として 2018 年に行った「宗教」をテーマとする比較調査[393]において、「死後の世界」についての回答の内「絶対にある」は 5.3％、「たぶんあると思う」が 32.1％と、来世を肯定するという者は計 37.4％となっている。この調査は十年ごとに行われているが、同比率は二十年・十年前と比較してもさほど変化していない。一方来世が「決してない」と答えた者は二十年前の 11.7％から 8.8％、8.4％と減少傾向を認める。なにがしかの来世はあってほしいが、根拠がない限り信じることはできず、また確実に否定もできないという現代人の姿勢が感じられる。

---

[389] ［立川昭二，1998］p404　1973 年の須田圭三『飛騨 0 寺院過去帳の研究』による乳児死亡を除いたデータである。この他に、幕末の五歳児の平均余命を男性 52.6 年、女性 48.０年と計算する研究もある。［石原政令，1987］

[390] 厚生労働省 2022 年 9 月発表　病院 65.9％、施設 10％、自宅 17.２％。自宅での死亡は近年若干増加している。

[391] 2023 年 7 月 19 日閲覧
https://www.nhk.or.jp/bunken/research/yoron/pdf/20190107_1.pdf

[392] ちなみに比率が減少した平成五年から平成十年の間に、阪神淡路大震災と地下鉄サリン事件（平成七年 1995）が起こっている。東日本大震災は平成二十三年（2011）であったが、その後の平成二十五年では比率は増加している。

[393] ［小林利行，2019］

やまだ等が 1990 年代から十数年かけて行った「この世とあの世のイメージ」の国際比較研究がある[394]。他界をフォークイメージとしてとらえた上で、質問紙と描画によって「あの世」を表現してもらうという手法を用いて、現代の若年者（対象は日本を含め 4 か国の大学生である）が「あの世」にどのようなイメージを持つかを解析している。質問紙法による回答では「死後の世界はあると思う」と答えたのは日本では 66.5%、イギリスでは 62.0%、フランス 51.3%、ベトナム 50.3%となっている。さらに、「天国あるいは極楽浄土はあると思う」と回答したのは日本では 51.7%、イギリス 55.8%、フランス 35.0%、ベトナム 21.6%である。山田らは描画から各々のあの世とこの世の位置関係を「垂直」、「水平」、「斜め」、「その他」と分類しているが、ベトナムを除いた 3 か国では垂直他界が多い。ベトナムではその宗教は大乗仏教、儒教、道教、キリスト教とさまざまであり、日本と同様に祖先崇拝を重要視する傾向があるが、他界観は日本とは異なるようである。当研究の対象者は若年者であるが、前述の研究とは異なり、半数以上の回答者が「死後の世界」があると答え、日本では「天国あるいは極楽浄土」[395]を肯定している。これは年齢層による相違なのか、「信じる」と「あると思う」という文言の違いなのか確認できない。実際は「極楽」や「天国」のような具体的な来世を「信じる」というほど確固としたものではなくとも、死後の意識や霊魂の存続をいくばくか期待している現代人は多いのではないかと思われる。だからこそ、生まれ変わりや前世、臨死体験などの題材や話題がしばしばメディアでも好まれるのではないだろうか。そしてこの来世は、憂いがない幸せな場所であり、既に亡くなった家族や友人に再会できる場として想定されている。これは心中物で語られる望みの叶う場である浄土や、「おなつ蘇甦物語」に描かれた実有的な極楽浄土とよく似ていると言えよう。

第二項　臨死体験としての「おなつ蘇甦物語」

おなつの体験は、現代で言えばいわゆる臨死体験に当たる。一度死んだと思われた人間が息を吹き返したのち、死んでいた時間の体験を語るものが臨死体験である。現代の我々は、医学的死の判定によって確実に「死んだ」とされる。近代医学が導入される以前は、この死の判定が現代ほど確定的ではなかったことは窺い知れる。しかしその現代においても、死の判定後、あるいは死とは言えなくても身体が機能停止に陥っている状態から回復した者の体験はしばしば見聞きするし、メディアでも取り上げられている。二十世紀にはそれらはオカルトの範疇とみられていた事もあった。臨死体験が科学的な視点から研究され始めるのは、1970 年代に入ってからである。現在、グローバルな医学系雑誌のデータベースである PubMed で「near-death experience」を検索すると、1901 年以降 1,051,976 件の論文等がヒ

---

[394] ［やまだようこ　他，2010］

[395] ここでキリスト教的「天国」と浄土思想のなかでも化身土的な「極楽浄土」を同一カテゴリーとすることには問題があると思われるが、回答者のイメージ画を見るとそれは所謂「天国」として描かれているものが多いように考えられる。

ットする[396]。しかしこれらには臨死体験を主たるテーマとはしていないものも含まれている。国内では医中誌 Web で同キーワードでは 5 件、「臨死体験」では 31 件[397]、国立情報科学研究所の文献データベースである CiNii では「臨死体験」で論文として 168 件がヒットする[398]。前述の PubMed を見ると、1980 年代から「near-death experience」をキーワードとする研究報告が徐々に増加しはじめ、現在も増加傾向を認めていることがわかる。医学的にも臨死体験という現象が研究対象として意義あるものと認知されつつあると言えよう。そして、これらの研究の多くが臨死体験の機序を科学的に解明しようとするものである。二十世紀末から臨死体験の研究が増加する理由としては、医療者が臨死体験などに興味を持ち始めたことに加え、死亡時の生命活動モニタリングが確立され、心停止が視覚的にも即座に認知できるようになったこと、救急医学の発展によって一時的心停止の状況から蘇生できるケースが増加していったことも背景として存在すると思われる。

臨死体験のメカニズム仮説についてはここでは言及しない。研究史の中ではそれが脳内酸欠や脳内麻薬物質、さらには脳の再起動現象など、単純に脳の生理学的活動によるものとする仮説が多く提示されているが、いずれも確証を得るまでには至っていない。さらにこれらの研究は近年になって、人間の意識というものが個々の脳が作り出す現象なのか、脳外にも意識が存在しうるのかという議論にまで発展しつつある。これらの臨死体験研究の基礎には、それを単なる脳内現象として証明しようとするものもあるが、一方ではかつて臨死体験というものがあると認識した人々が発する「死後世界はあるのではないか」、あるいは「個々の意識は身体の死によって失われるのではなく、死後も継続するのではないか」という希望的疑問が存在している事は間違いないと思われる。すなわちそれは来世が存在することに対する秘めた希望であり、おなつの母が思っていた「地獄極楽有やらないやら」[399]と全く同様の疑問である。

臨死体験の信頼性を測定するスケールがいくつか開発されている。米国ヴァージニア大学の Greyson.B が 1983 年に作成した自己報告臨死体験スケール（the self-report NDE scale）が IANDS[400]のホームページで公開されているが、2020 年にはベルギーと米国の共同研究としてこれを改定した NDE-C スケールが発表されている[401]。この NDE-C は被検者が 20 項目の質問について「当てはまらない」から「強く当てはまる」までを 0～4 の五段階のグレードから選択し、その合計点数をもって、その体験が臨死体験として研究に値するものか否かを判断する尺度としている。ここでは 80 点満点中 27 点をカットオフ値とするのが妥

---

[396] 2023 年 7 月 15 日検索
https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/?term=near+death+experience
[397] 同日検索　医中誌 Web ｜ 論文検索（remotexs.co）
[398] 同日検索　臨死体験 ｜ CiNii Research articles 検索
[399] 『但馬国於夏物語』
[400] International Association for Near-Death Studies, Inc.
[401] (Martial C, SimonJ, et al, 2020)

当と判断されており、報告されている研究参加者の平均点数は 44±17 点とされている。それではこれにおなつの体験をあてはめてみよう。

〈The final French version of the Near-Death Experience Content (NDE-C) scale〉
(原語はフランス語であり英語が併記されているが、ここでは英語のみ記載する)

NDE-C1: Time perception “Your perception of time was altered” : 0
時の流れに対する認識が変化したか否かということだが、おなつ自身からそのような発言は聞かれていないため０とする。

NDE-C2: Speeded thoughts “Your thoughts speeded up” : 0
思考速度が速くなったということである。特にこれもおなつの発言にはないので０。

NDE-C3: Voice “You heard one or several voices which did not have any material incarnation “ : 0
肉体を持たない者の声を聴いたということであるが、おなつは特に音声のみの体験はしていないので０。

NDE-C4: Understanding “You had the feeling of suddenly understanding everything about yourself, the others and/or the universe” : 4
これはおなつが浄土で六神通を得て「三明六通無碍自在」と言ったことに当てはまり、４となる。

NDE-C5: Peacefulness/well-being “You had a feeling of peace and/or well-being” : 4
これも、「何となふ暖和に心開けて難有き事かぎりなし」と言っていることから４。

NDE-C6: Harmony/unity “You felt a sense of harmony or unity, as if you belonged to a larger whole” : 0
自身が大きな存在に同一化する感覚であり、スピリチュアリズムで言う「ワンネス」と呼ばれる状態と思われる。外界との境界があいまいになる状況でもある。おなつは浄土でそのような体験を報告してはいないので０。

NDE-C7: Bright light “You saw or felt surrounded by a bright light without any determined material origin” : 4

これは臨死体験で特徴的な「光体験」であり、「光の存在と出会う」ことなどが報告される。おなつは「光明を放ちて十方世界を照し玉ふ」阿弥陀仏を拝しているため４。

NDE-C8:Unusual sensation “You experienced unusual sensations (sight, hearing, smell, touch and/or taste)”: 4
これも、「三明六通無碍自在」、「心には一切の事を知り、目には十方の有情非情の声を聴く」から４。

NDE-C9: Extrasensory perception “You were aware of things beyond what your senses can usually perceive”: 4
これも上記同様４としてよいであろう。

NDE-C10: Precognition “You gained insightful knowledge about the future” : 2
おなつは宿明智を得ていたが、未来の事は定かでない。村で二名のものしか往生が決定していない事は知っていたが、母や自身の往生は御開山から聞いたとことなっている。2 程度か。

NDE-C11: Out-of-body experience “You had the impression of being outside of, or separated from your own body” : 4
これは「体外離脱体験」と呼ばれるものである。おなつは浄土から、娑婆の我が家で自身の亡骸とそれを取り巻いて嘆き悲しむ人々の姿を見ており、これは典型的な対外離脱体験といえる。4 とする。

NDE-C12: Leaving the earthly world “You had the sensation of leaving the earthly world or of entering a new dimension and/or environment” : 4
おなつは娑婆を離れ浄土という新しい次元に往生しており、４。

NDE-C13: Life review “You saw or relieved events from your past” : 3
「ライフレビュー」と呼ばれる、人生を一瞬で回顧することで、いわゆる「走馬灯体験」である。おなつは今生の事は語っていないが、過去生の知己に会い瞬時にそれと知っており、3 程度か。

NDE-C14: Encounter “You encountered a presence and/or an entity (who might be deceased) “ : 4

おなつは浄土で住持に出会っている。その時点でおなつは住持が往生したことは知らない。これは臨死体験者が、本人が知りえる筈のない情報を知っているということである。４とする。

NDE-C15: Non-existence/void/fear “You had a feeling of non-existence, of being in a total void, and/or of fear” : 0
虚無の感覚であり、虚空ともとれる。おなつはそのような感覚は持たなかった。０とする。

NDE-C16: Border/point of no return “You came close to a border and/or point of no return” : 0
いわゆる現世に戻りうる境界であり、「三途の川」などもこれにあたるであろう。物語では帰ることのできない地点などは示されない。０。

NDE-C17: Come back “You made the decision, or were forced, to come back from the experience” : 4
おなつは御開山に「其方が寿命未だつきず、是より四年の後を待つべし」と説明され娑婆に戻されている。４。

NDE-C18: Dying “You had the feeling of dying and/or being dead” : 4
おなつは臨終時のことを「昨夜しきりに苦しみつよくなりて今を最後と思ふ時、俄に心のくらふ心地しけるが」と、自身の死を認知しているようなので、４。

NDE-C19: Gateway “You saw or entered a gateway (for instance a tunnel or a door)” : 0
「ゲートウェイ」[402]はトンネルやドアなど死後世界に至る入口である。日本では門や橋、坂などで表現されることも多い。現代の臨死体験では「トンネル体験」として知られる。おなつはいわゆる「トンネル体験」等はしておらず、浄土の門も体験していないので０となる。

NDE-C20: Ineffability “You sense that the experience cannot be described adequately in words” : 4

---

[402] Eben Alexander. 『Proof of Heaven : A Neurosurgeon’s Journey into the Afterlife』2012(邦題『プルーフ・オブ・ヘヴン　脳神経外科医が見た死後の世界』2013 早川書房)は脳外科医であった著者が自身の臨死体験を著し、世界的ベストセラーとなったものである。彼は「ミミズの目」→「ゲートウェイ」→「コアの世界」の三つの次元の世界を行き来するが、彼のいう「ゲートウェイ」は現実的な下層の死後世界を指す。「コアの世界」は形而上学的な形のない世界であって、それぞれ化土と報土のイメージに近いと言える。

おなつは「言葉には延べがたし」、「喩んかたもなし」と極楽のすばらしさを言語に表すことができないと言っているので 4 とする。

これらを合計すると、20 項目中 11 項目が 4 点、3 点と 2 点が 1 項目ずつであり、総点数 49 点である。上記の研究での臨死体験者の平均スコアとほぼ同様となる。0 点だったのは特殊な時間感覚と思考速度、姿なき声を聴く、同一化、虚無の感覚、境界、ゲートウェイである。虚無の感覚やゲートウェイなどは真宗の往生観に合致しないものであると言えよう。

上記の如く、二十一世紀の、しかも欧米で定義された臨死体験スケールを当てはめても、おなつの体験は臨死体験研究事例として遜色ないレベルのものといえる。すなわち「おなつ蘇甦物語」のストーリーの骨子は、現代人にとっても臨死体験として評価できるものでもあると言えるのではないだろうか。それはすなわち、江戸時代の人々の来世観が、現代の我々とさほど大きく異なっていなかったことを意味するに他ならない。

当時の人々はこの物語を、現代人と同じように驚きを以て読んだのであろう。もちろん「おなつ蘇甦物語」は勧化本であり、真宗の教義を庶民に伝え、信仰を促すという教化のための書であることが大前提ではあるが、この物語は江戸時代の人々にとっても説得力を持って、浄土の存在を知らしめるツールとして機能していたと思われる。反対に、現代人がこの物語を読んだとき、仏の存在や信心などは宗教的アイテムとして感じても、おなつの蘇生にまつわる一連の体験は、臨死体験として十分現実的に感じられるのである。

第三項　来世観の変遷

江戸期の庶民の来世観が、現代とさほど大きくは変わらなかったことが、本章において考察された。おそらく日本人の来世観は、近代となってから西洋科学や西洋思想の流入によって大きく転換したわけではなく、既に江戸時代から徐々に近代のそれに近づいてきていたと思われる。当時平均寿命は短く、死というものが現代より明らかに身近にあり、巷間で起こった怪異を説明できる科学的知識は少なかったはずである。それでも人々は、現代の我々が思うほどあの世や来世について、宗教的背景をもって想定してはいなかった。ありていに言えば、仏教の教えをも素直に信じる者が少なくなっていたと思われる。そして現代以上に、現世をいかに生きるか、楽しむかという意識が強かった。そのような人々に対して仏教者は、従来の教説を持って対応することが困難になっていた。彼らは唱導の上で現世利益に重点を置くという事も行いながら、仏と浄土の存在を何とか意識させ、浄土往生を目的とした教化をも行おうとした。仏教者は人々の中に浄土を取り戻そうとしていたと言えよう。

「おなつ蘇甦物語」に現代の我々が興味を惹かれるということは、江戸時代の人々と我々の来世観が大きく隔たっていないことを意味する。おなつの体験は「臨死体験」として、我々にも死後の世界や霊魂の存続を提示しうるものである。もちろんこれを読んでも、直ちに「極楽はあるのだ」と思う現代人はいないではあろうが、少なくとも二百五十年前に、今我々が臨死体験と呼ぶ体験をした女性が実在し、その物語が現代のものと非常に似通って

いるということは、その時代から現在まで途切れることのない来世観や死生観の流れがあることを感じさせる。

小結

- 江戸時代の人々は中世と異なり、救済としての仏教に対して期待を失っていった。それは来世についても、現世についても同様であった。
- 多くの儒学・国学者が仏教的来世観を批判したが、その要因の一つには江戸仏教が形骸化し、仏教者が堕落していた状況があったことは否めない。
- 海外から流入した新しい科学的知識である天動地球説や地動説は、一般の人々の間にも知られるようになり、仏教的な世界観は否定されていった。
- 近世には浄土自体がリアリティを失っていった。仏教者は人々の中に浄土を取り戻そうと努力した。その一環として往生伝や種々の勧化本などの出版がある。
- 庶民文学の中では来世が規定されるが、それは浄土という名を持ちながら、内容は現世で成就しない思いや欲求が成就される場としてであった。
- 死生観研究データなどからは、現代でも、なんらかの来世、あるいは死後の意識や霊魂の存続を期待する傾向は強いと思われる。
- 「おなつ蘇甦物語」を臨死体験として見ると、その内容が現代の臨死体験としても十分に評価できるものと考えられる。それは当時の人々と、現代の我々の来世観がさほど大きく異なっていないことを意味する。
- おそらく日本人の来世観は、近代となってから西洋科学や西洋思想の流入によって大きく転換したわけではなく、既に江戸時代から徐々に近代のそれに近づいてきていたと考えてよいであろう。

第八章　総括

第一節　総括

これまで七章にわたって「おなつ蘇甦物語」を様々な角度から追及していった。最後に各章での論説を総括する。

第一項　「序章」

序章では、まず第一節にてこの物語の概要やあらすじ、さらには版本と写本の存在を知ることから始めた。版本と写本では住持のおなつに対する勧化の内容や極楽の描写、終章部分などに相違点がみられることを確認した。わずかしかない先行研究について知り、それらの有する問題点に対し、本論でのアプローチを明確にする事から始めた。特に平田の論説では、版本は教団中央に近い位置から、原本と写本は在俗からという仮定において、版本と写本の相違が「教団と門徒の真宗に対する認識のずれ」を表すという説、また、写本が浄土宗か真宗の自力性の強い場から生じたとする写本の出自に関する仮説、さらには版本が「三業帰命説に対抗する意図を持つ」という論述が立証され得るかについて、本論において解決すべき問題とした。第二節ではこの物語の属する「勧化本」というカテゴリーについて知り、その中でものこの物語の位置づけがやや特殊であることを論じた。さらにこの物語は大方の勧化本と異なり、写本から版本へという流れを持つ可能性があることから、その理由を考慮すべき問題とした。第三節では「おなつ蘇甦物語」を解題していく上での各視点を明確にする上で、書誌学的視点、真宗学的視点、思想史学的視点の三方向から問題定義し、本論の三視点とした。そして最終的に、版本と写本という二系統の大きな流れが生まれ持続したという事実から、その出自と担い手、背景にある思想を明らかにし、かつこの物語を必要とした近世の人々の持つ来世観が如何なるものであったかということを、本論の論題とすることとした。

第二項　「第一章　版本」

第一章では版本『おなつ蘇甦物語』に注目した。まず第一節では書誌学的考察として、版本の百数十年にわたる初版・改版の流れをたどり、初版年としては安永二年の池田屋・柏原屋版と考えられ、その後明治に至るまで複数回再版・再刻され続けていること、そしてその内容は全て同一であることが確認された。作者「釋義貫」については全く手掛かりがなく、それが何者であるかを確認することはできなかった。しかし、その作者の語り口からは一般人よりも説教僧などの専門的知識を持つ者、かつその内容が正統教義に準じていることから、在野というより教団中央に近い位置に居た人物が想定された。

第二節では本文からそこに現れる思想や特徴的なキーワードを抽出し、その出典を探索した。住持のおなつに対する勧化内容からは、当時の一般の人々の思想が現世重視であったことをうかがわせる記述がみられ、また「世帯仏法」のごとく、僧侶を聖職者として特別視

していない視点が感じられた。住持の言葉の中での「猟漁」や「いたずらもの」は当時の人々の耳に親しかったであろう蓮如の言葉を思わせる。勧化の中では十不善業と三悪道を示しはするものの、それらを強調して堕獄回避の信心を勧めることはせず、あくまで法の信心をその動機付けとしていることが、写本との相違点の一つでもある。女人往生についても蓮如の文章を引用していると思われ、仏の慈悲の説明では『観無量寿経』の一節が説かれるなど、当時一般によく知られていたと思われる経論から様々な文言を絡めての教化は、説教僧の語り口を感じさせるものである。さらには「願行具足」や「機法一体」、「六字釈」、「二種深信」といった真宗の説法でよく示されたであろう、かつ真宗門徒でなければ一時には理解しがたいのではないかと思われる言葉が簡潔に述べられていた。三業惑乱の焦点となった「頼む」が複数回使用されるが、その用法には曖昧さが感じられる。これらの教化内容からは、版本が正当な真宗思想を教示する目的で、教団中央から生まれたという可能性が示唆された。

領解したおなつが産死し極楽を体験する部分では、おなつの往生は瞬間的であり、来迎や臨終正念は描かれていないことは、真宗の往生観と一致する。浄土に往生する者はあらかじめ体すなわち「覚体」が浄土に出来ているといった言葉も見られ、現生正定聚がこのような表現で示されていると思われる。おなつはこの後、自身の体験が真実であるという二つの証拠として、自身と母の往生日を予言し、今回の難産死の因縁を語る。これらは浄土で「御開山」から教示されたとし、産死の原因に過去生の因縁があるという当時の怪談物のモチーフが、親鸞聖人によって語られるという、当時の人々の持っていたであろう世俗化した親鸞聖人像が伺える。おなつにとりついていた女の霊はおなつの「信徳」によって「天上」するが、これが「功徳」と「成仏」でないことも真宗教義との合致を思わせる。おなつの母はたとえ念仏していても本願仏智を疑う心があるために往生できないという一節は、称名正因を否定し信心正因を示しているといえよう。浄土でおなつは菩薩の姿の住持に出会い、人々にこの体験を伝えるよう指示される。母の往生の場面は先行研究で「浄土宗的な称名往生」と指摘された部分であり、確かにこの部分は浄土宗の往生伝などと共通するが、当時の往生ものとしては定番の様相といってよいものと思われる。

終結部分のおなつ自身から読者に向けて行われた勧化については、先行研究で指摘される如く自力の否定と「三業帰命説に対抗する」と思われる文言がみられる。他力の信心と自身の凡夫の自覚である機の深信と法の深信、さらには平生業成に伴う称名報恩が再度語られ、身口意の三業を往生の必要条件とすることを否定し、さらには臨終正念も明確に否定している。しかしその中にも「血の池」という世俗的なモチーフが取り入れられている。そしておなつの現世に対する不執着が示され終結となる。最後に作者の後書が記されており、この物語が直接おなつに会って聞き書きしたものであり、事実である事を記すが、その年月日やおなつの往生した日は記されない。この理由は版本出版当時、実在のおなつが未だ存命であったことからと考えられる。

版本は写本よりも真宗教化という目的が明確であり、その内容にも当時の蓮如教学が多く認められるなど、江戸真宗教学の正統な内容としてよいと思われる。機法一体論など重要な教義を盛り込み、読者がある程度の知識を持っている前提での記述に思え、既に教義をほぼ理解している門徒を対象にした物語とも考えられる。版本のテーマは「信心為本」であり、世俗的な表現を取り入れながらも真宗教義に沿った内容となっていると思われ、版本が教団中央に近い分野からの発行という先行研究の仮説が支持されるものである。

第三項「第二章　写本」

第二章では「おなつ蘇甦物語」写本類に焦点を当てた。まず第一節では一般的な写本というメディアの持つ意義とその制作目的について知り、その上で「おなつ蘇甦物語」のいくつかの写本を分析し、その担い手や書写者を推察することを試みた。写本は版本と異なり、ある共同体の中で貸借され書写・所持されていくものである事から、「おなつ蘇甦物語」の写本も真宗門徒を中心に、なんらかの共同体の中で書写されて行き、「来世の存在」という意識の元、共同体を超えてさまざまに広がっていったものと考えられる。様々な写本からはその流れが複雑であったことが考えられ、中にはそこに御利益を期待した場合もあったと推察される。版本の書写でないこれら写本類は、書写・所持という行為自体に意味を持っていた可能性もあると思われた。

第二節では現存する最古の写本二篇について各部の比較を行った。これら二篇はかなり類似部分が多く、その原典が同一のものであることが示唆されるものの、おなつの母の往生の場面と終章のおなつによる語りの部分は『但馬国於夏蘇生記』にしか見られない。同写本は部分的に版本と類似しており、この写本が版本と関係が深い事を示唆する。

写本では版本と異なり滅罪が大きなテーマとなっていることが特徴であり、仏の本願と慈悲より三悪道の恐ろしさを強調し、堕獄回避の称名を勧めている。また、写本では版本と比して現世の比重が軽く、来世重視の感がある。さらには教化よりエピソードに重点が置かれており、領解したおなつの生活や、現世と比較した極楽の安楽さなどが詳細に描かれる。

第三節では写本類の時系列による変化を追った。写本の系統は『但馬国於夏物語』系統と、終章部分があり版本と類似点の多い『但馬国於夏蘇生記』の二系統にまず分類され、『但馬国於夏物語』の傍系として「極楽参物語」系と「往生物語」系があると思われる。年代が下がるにつれ真宗門徒以外の人々による書写とおもわれるものが現れるようになる。いずれも何らかの利益を期して書写され所持されたものも多いと思われ、写本に記された滅罪往生のための称名という思想は、真宗教義からは離れていると考えられるが、これら自体が当時の一般的な真宗門徒も抱いていた往生観であったことが推察される。

第四項　「第三章　版本と写本」

第三章では版本と写本を比較し、その相違点から各本の出自、どちらがどちらに先行するのかに関する考察を行った。まず第一節では両者を各部分に分類し、各部分の特徴的な記述

からその思想的相違を抽出した。導入部で吉助がおなつの不信心を憂慮する場面において、帰依と念仏の動機付けが版本では願生と来世での再会であり、写本では堕獄回避となっている。住持はおなつに対し、写本ではまず凡夫の罪業とりわけ女性の罪科とそれによる堕獄の不可避が話され、おなつが恐怖を覚え堕獄回避の方法を尋ねるのに対し、版本では住持はおなつの意見を一度受容し、その上で来世の重要性を認知させる。この手法的違いからも、版本に教化手法の知識を持つ者の関与が感じられた。版本での阿弥陀仏の本願と慈悲の存在の周知と異なり、写本で展開する悪行と三悪道との羅列は、滅罪の必要性を負の動機付けとしておなつに認知させる。真宗として基本的に堕獄回避を信心の目的とすることはないはずであり、これは真宗教義からは逸脱している感は否めない。しかし「救われざる者」の自覚を促し、三悪道の悲惨さを知らせて願生を推奨するという手法は、近世真宗でも民衆教化の上で広く行われていたことが知られており、この展開も同様と思われる。一方版本ではやはりそこは問題視され、正統に教義を伝えるという手法がとられたと考えられる。これは版本が写本より教団中央に近い位置で作成されたという先行研究の仮説を裏付けるものであると言える。

版本では写本と異なりおなつの心情やストーリー展開には重点を置かず、真宗の教義を教えるという目的から離れることはない。極楽の描写についても、写本の方は現世と比較して、それがいかに優れているかを世俗的な表現で示し、為楽願生の様相があるが、版本では極楽の存在を示すという程度で、極楽にはあまり文章が割かれない。あくまで版本は教化に特化したものといえる。この後の往生する人の少なさについての語りや御開山聖人による因縁譚は写本と版本共にさほど変わりはないが、写本で「功徳」となっている部分が版本では「信徳」とされているなど、版本が真宗の概念として用語の使用に注意している様子がうかがえる。しかし、おなつにとりついていた女は「天上」するのであって、「成仏」はしないという展開は、双方とも真宗の往生の要件と合致している。

終章は版本では母の往生とおなつの語りが詳細に描写されるのに対し、多くの写本ではその事実だけが記されるにとどまる。その上、この部分がある写本においては、同部は版本とかなり類似しており、版本とほとんど同一の文章も見られる。しかし、版本には深信と仏智を強調する一節があるが写本にはないという相違もあり、はたして何れが先行するのかについては熟考を要する。

第二節ではここまでの解析から、版本と写本について「どちらが先か」あるいは「どちらがどちらを参照したか」という問題を解決しようと試みた。三業帰命説批判をも考慮した上で、様々な可能性から系統図を試作してみたが、なかなかに結論は出し辛いものであった。結果的に実在のおなつの存命期間との関係からも、最も信憑性が高いと考えられたのは、原典となるものは写本『但馬国於夏物語』に近い、母の往生とおなつの勧化という後半部分がない写本であり、それを版本が改変して、まず住持の勧化部分の自力や滅罪往生などを削除し深信と仏智に大胆に書き換えた。さらにその時点でおなつの母は往生していたが、おなつは存命であることがわかっていたため、母の往生のシーンを付加し、おなつの往生は描かず、

おなつの語りに三業帰命説批判の要素を含めて締めくくった。つまり版本は古義派思想の立場をとり、かつ教団中央に近い位置にいて、人々に正しい教学を伝導するべき立場の者によって作成されたことになる。さらに後に写本『但馬国於夏蘇生記』の書写者は、原典と版本の両者を参照し、原典にはなかったおなつの母の往生とおなつの語りという終結部分を版本から挿入した。これは物語としての完成度を考慮しての行為であり、思想的な介入ではなかった。この系統の後年の写本にのみ、物語の発生年代を詐称したような記述がみられるのも、おなつが存命であるという事実と物語の顛末の整合性を保つためからである。このようなシナリオが一つには考えられた。一方、版本以前に既に古義派思想の立場から『但馬国於夏蘇生記』の原本が作成され、版本がこれを元に住持の教化部分を正統教学に基づいて書き換え、極楽の為楽願生ととれる部分を削り、後半のおなつの語りに信楽と仏智についての言及を追加したという可能性も、完全には否定できなかった。

第五項　「第四章　極楽描写の出典」

第四章ではこの物語に描写された極楽の様相を詳細に見て行き、その描写の出典を探索することによって、版本・写本共にその作者像がある程度規定出来得ると考えた。先行研究で出典とされていた「浄土三部経」に加え『往生要集』、さらに当時の通俗仏書として広く知られていた「㋕入り往生要集」、『孝感冥祥録』を比較対象として、版本と最古の写本二篇各々から各描写を抽出し検証した。かなりの描写は版本と写本二篇で共通ではあったが、三分の一の描写は版本にはないものであった。共通する描写は極楽部分全体に見られるが、写本のみの描写は極楽を現世と比較してその優位性を主張する部分に多く見られ、この部分は版本では意図的に削除されている可能性が考えられた。いずれも「浄土三部経」よりも『往生要集』、「㋕入り往生要集」、『孝感冥祥録』に同様の表現が多くみられることが判明した。結果として、「浄土三部経」よりも『往生要集』それも表現としては「㋕入り往生要集」に共通する描写が多く、また『孝感冥祥録』と共通の表現も多数見られた。つまりこの物語の原典の作者は、おそらく「浄土三部経」や『往生要集』よりも、「㋕入り往生要集」や『孝感冥祥録』を素材に極楽描写を構成したと考えられる。『孝感冥祥録』は浄土宗の勧化本であり、ここから多くを抽出していながら、真宗教義に抵触するような表現は取り入れられてはいない。このように経典よりも通俗仏書を参照して極楽を描写したということ、真宗教義から大きく逸脱する表現は取り入れていないことからは、この物語の原典の作者像として、かなり在俗に近い位置に居つつ、真宗の浄土観を熟知している者であり、やはり真宗のフィールド内でこの物語が生まれたことが示唆された。真宗ではそれまで極楽を詳細に描いた通俗仏書は見られず、「おなつ蘇甦物語」は最も早期に極楽の細部を描いた真宗勧化本と言えよう。写本に見られる極楽の優位性を現世と対比する表現は、当時の人々の来世観が現世から思い通りにならない事実を省いた実体的なものであることを示唆している。

第六項　「第五章　「おなつ蘇甦物語」と近世真宗思想－三業惑乱との関係」

第五章では最古の「おなつ蘇甦物語」版本と写本が世に出た時期が、真宗の三大法論の一つで最大の論争となった三業惑乱の初期に重なることから、各本の内容に三業惑乱の影響が見られるかを考察した。第一節では三業惑乱の概要として、三業帰命説と欲生帰命説、それに対する信楽帰命説の思想の相違を確認し、この論争が宝暦十四年（1764）の『願生帰命弁』に端を発し、文化三年（1806）の『御裁断御書』で形式上は終結すること、三業帰命派（新義派）は本願寺教団中央と学林が中心であり、信楽帰命派（古義派）は在野および興正寺や東派などからも発したことなどを確認した。『おなつ蘇甦物語』版本出版の安永二年（1773）は三業帰命説批判の『興復記』や『真宗安心正偽編』が出版されるより前であり、未だ論争は活発ではなかったが、すでに末寺でも新義派の思想の元に教化が行われていた時期と思われた。一方写本類は三業惑乱前からそれが激化した後終結するまでの流れと共に書写されていったと考えられ、写本類の中に何らかの思想的変化がみられるかを探索した。先行研究では写本は自力的要素と「三業帰命説」ならびに「欲生帰命説」の要素を持つ新義派の教義理解を擁し、版本はこれに対抗する「信楽帰命説」すなわち古義派の教義理解を示すものと位置付けている。つまり写本は新義派において作成され、版本は写本の異義を正すために古義派によって出版されたという事である。しかし、その場合、版本の出自の考察でも行った如く、写本の原本が在野から、版本が教団中央に近い位置から生まれたという仮説を持ってすると、版本作成者は教団中央に近い位置の古義派となる。三業帰命説は能化・学林をはじめとする本願寺教団中央部の新義安心から派生しており、それを在野の古義派が批判して始まっていくことから考えると、聊か矛盾が感じられる。しかしここに、古義派の立場をとって三業惑乱に深く関与していた興正寺の存在を加味すると、教団中央に近く、かつ正統派教学をもった上で三業帰命説に反駁するという主張をなし得る者として中本山興正寺が合致する可能性が出てくる。もちろんこれが事実であると証明することは不可能だが、実在のおなつの旦那寺真光寺をはじめ、但馬の真宗寺院の多くが本願寺派ながら興正寺を中本山とする末寺であった事実もあり、ひとつの仮説として提示しうる。

第二節では版本と写本それぞれから様々なキーワードを抽出し比較することで、各本の思想的特徴が浮上するかを確認した。まず先行研究でも指摘された自力と称名正因について、写本では称名正因を想起させる表現が見られるが、これは当時の門徒の称名に対する理解がこのようなものであったということが考えられ、先行研究からも称名が「往生の必要条件」と考えられていたことが想定されると考えた。写本において「念仏の功徳」という語が使用されるのに対し、版本では「信徳」が使用されることからは、版本は写本の同部に自力の要素を見て、「信徳」に変更した可能性が考えられる。一方、写本には先行研究が指摘する三業帰命・欲生帰命の思想は明らかには見られないと考えられるが、確かに自力と思しき表現があり、版本はそれらを削除していると思われる。また、写本では「念仏」が多用されるが、これが意業よりも口業の称名を意味して使用されている。版本では「念仏」の使用は少ないが、これを三業帰命批判と単純に帰結させることは危険と思われる。当時往生者の要

件に「念仏」が規定されていたことは指摘されており、念仏という行によってその篤信の状態が表現されることは自然であったと思われる。三業惑乱で最も争点となった「タノム」を見てみると、初期の写本の「タノム」の目的語には仏または弥陀が設定されており、そこに明らかな依願の意のみをとることは難しい。一方版本では「タノム」を多用しているものの、それらは多くが経論からの文言であり、住持に依頼する部分では「タノム」を使用しないなど、「タノム」を依願と取られないよう注意している気配がみられるという、写本と版本の「タノム」に対する姿勢の差が興味深い。後年の写本では「タノム」の使用頻度が減っていき、「タノム」であった部分が「慈悲に縋る」などに書き換えられて、「慈悲」の語が増加してゆく傾向がみられる。三業惑乱後も「タノム」の使用を憚る風潮が続いたことは知られており、写本の担い手であった在野の人々も「タノム」を使用することに不安を覚えていた事が鑑みられる。一方、「タスケタマヘ」は初期の写本では使用されておらず、この事実は写本が三業帰命派の思想を担っていたという仮説を否定しうる材となりうる。一方写本では滅罪往生が説かれ、これは真宗の教義からは逸脱している感が強い。しかし、『妙好人伝』では滅罪が往生の因であるという表現が見られることが指摘されており、先行研究からも滅罪が往生の必要条件という思想は、おそらく勧化の場面や説話では当時常套的だったのではないかと考えられる。これらから、写本＝新義、版本＝古義という様式が成り立つか否かを考慮すると、確かに写本には自力や称名正因と思しき思想がみられ、さらに異義であるはずの滅罪往生が明らかに説かれている。他方、版本はこれらを注意深く是正し、本願の信知と慈悲による救済、信心正因を強調しており、後半では三業帰命説を批判するような一節を挿入していることから、少なくとも版本については古義派の思想を擁するとも考えられる。しかし一方、当時の真宗門徒の信仰の在り方を他資料から俯瞰すると、その教義観は様々であったことがわかる。多くの門徒は、真宗では他力、信心為本と知りつつも、一方で現世利益や滅罪を期しつつ、後生の一大事を祈念していたと思われる。つまり写本については、その作成者は新義・古義何れも意識したという事ではなく、当時の一般的な真宗理解を表現したということであろう。それらは正統な真宗教義から見れば決して正しいとえないようなものであった。すなわちこれが当時の一般的な真宗門徒の教義理解であったと考えることができる。

第七項　「第六章　「おなつ蘇甦物語」の周辺」

第六章では視点を変えて、実在したおなつの信仰生活の様子や、おなつの暮らした但馬の真宗の様相を民俗・歴史的視点から俯瞰するとともに、「おなつ蘇甦物語」が後の出版物などに与えた影響を探った。第一節では実在したおなつが真宗門徒としてどのような生活を送っていたのかを、豊岡に残る資料から考察した。おなつの旦那寺真光寺は現在も豊岡市内に真宗本願寺派寺院として在り、その過去帳にはおなつと吉介の名が残されている。実在のおなつは安永六年まで生存しており、物語で予告された宝暦十四年とは十四年の開きがある。また、おなつを領解に導いた真光寺の住持は記録によると第十世恵俊であるが、その往

生は明和四年六月十一日となっており、物語の如く宝暦十年におなつと同時に往生した記録はない。おなつの母や「角左衛門」の記録も見つからない。福田の共同墓地には江戸初期からと思しき墓石が残っており、そこにおなつと吉介の墓石もある。墓石には過去帳と同様の年代が彫られている。真光寺は福田から豊岡城下に移転した寺であったため、当時すでに福田村からは一里弱離れていたが、福田の門徒はそのまま真光寺の門徒として残っていた事が物語から知られる。おなつが難産で夜間に亡くなった時の緊急対応は、門徒と寺の密な関係を感じさせる。物語では真光寺住持も同時刻に亡くなったが、この日寺では「お逮夜」がとり行われていた。これは十月でもあり報恩講の逮夜ではなく、月忌前日の事と考えられるが、真光寺では現在も十月二十六日から二十七日に報恩講法要を行っているとのことである。一方近世の真宗では毎月の月忌に法要を行っていた末寺もあるようで、いずれかは判然としない。おなつの葬儀のために「やとい坊主」を頼むことが写本では書かれるが、版本には見られない。この語が教団内部から見れば何らかの問題があった可能性が考えられる。当初のおなつは不信心で寺に参ることもしないが、その所行に罰則はなく、寺壇関係の中でも門徒の信仰の在り方はゆるやかなものであったと思われる。おなつの家には仏壇があるが、当時一般家庭にも仏壇が普及していったことが他資料からも知られる。往生したおなつは極楽で御開山すなわち親鸞聖人に出会い、直接過去生の因縁や真の往生のこと等を聞かされるが、この親鸞像こそ江戸時代の庶民のもつ神格化された親鸞像といえる。そのカリスマ性に富んだ親鸞聖人と、一対一で会話がなされるという場面も、当時の真宗門徒の宗祖との心理的距離間の近さを示すといえよう。また、住持が菩薩となったことを知った門徒たちの悦びも、真宗寺院に特徴的な僧職と門徒の親近さを表すものではないだろうか。

第二節ではおなつの旦那寺真光寺が属する但馬の真宗寺院について、歴史資料からその実態を探った。はじめに「浄土真宗」という宗名が、真宗側からは主張されても、他宗や一般からは「一向宗」などと呼ばれることが通常であったことを確認し、版本と初期の写本ではいずれも「浄土真宗」と記されており、この原典が真宗のフィールド内から発した可能性がここでも考えられた。真光寺は真宗本願寺派寺院であり元は福田にあったが、江戸時代中期以降は、但馬の中枢的寺院であった豊岡光行寺の四坊ある寺中の一つであり、光行寺とともに興正寺を中本山としていたという資料が残されている。興正寺は中近世に西日本を中心に末寺を拡大し、近世では本願寺教団末寺の四分の一が興正寺の下寺とされ、特に但馬や讃岐などは興正寺の末寺が多い地域であった。興正寺は再三西本願寺からの離脱を画策し騒乱となる事があり、但馬でも同様の動きがみられる。末寺や門徒はその動きに賛同せず、興正寺下を離れようとした寺も多かった。寛政元年（1789）以降、光行寺門徒惣代は数回西本願寺に上申し、光行寺が興正寺から離脱して本願寺の直末寺とされることを訴え、寛政三年(1792)にそれが認められている。この時光行寺の寺中四寺のうち真光寺を含む三寺は光行寺に従い興正寺を離れたが、徳正寺のみ興正寺末に残っている。この理由は三業惑乱での教義理解の差異にあり、光行寺とそれに追随した三寺は新義派であったが、興正寺末として残った徳証寺は古義派であった。三業惑乱では門徒の間にも教義理解をめぐる混乱が長く

続いたことが知られており、但馬でもそれは同様であった。文化三年（1806）に『御裁断御書』が出され、古義安心が正しく新義安心をあらためるよう、末寺にも周知がなされていったが、光行寺は長く新義安心を棄却することを拒んでいたようであり、本山の説得によって文化十四年（1817）についにそれを承諾している。おなつの在世時は真光寺も新義安心であったと思われ、実在のおなつは新義安心の教化を受けていたと思われる。

第三節では「おなつ蘇甦物語」の影響の見られる文学作品が後年に残されているかを探索してみた。『妙好人伝』各篇には但馬の項にもおなつの物語は収載されていないが、うち蘇生譚である「城州おきく」の極楽には、「おなつ蘇甦物語」からと思われる類似した描写がみられる。おなつが初めて「妙好人」の列に加えられるのは、明治 43 年（1910）の山田瞭演著『但馬妙好人伝』が最初である。「おなつ蘇甦物語」が有名な逸話でありながら、『妙好人伝』に収載されなかった理由としてはさまざまに想定されうるが、一つにはその奇譚性の強さがあり、またこの物語が伝記の体裁ではあっても教化の内容の濃いものであることが考えられる。浄土宗の往生伝では文久三年（1863）序とされる『専念往生伝』の「釋尼還壽」が「おなつ蘇甦物語」と似た展開の蘇生譚であるが、ここには「来迎」や「浄土の門」、「九品往生」などの浄土宗的往生観がみられる。近世後半幕末にかけては、単独の説話ではなく、『妙好人伝』や「往生伝」として篤信者の伝記を集成した仏書が多く出されるようになる。この動きは仏教批判などへの仏教者の対応として、庶民伝道の在り方の再考の上で理想的な信仰姿勢を提示する必要があったことが、先行研究でも指摘されている。「おなつ蘇甦物語」も庶民の真宗信仰の手本となるべく、その理想的門徒像を提示した先駆けであったと言えるであろう。

文政七年（1824）に発刊されたとされる『おつゆ蘇甦物語』という通俗仏書がある。この物語は後に幕末から明治にかけて再版され、広く知られるようになったようである。これは「おなつ蘇甦物語」の何らかの写本からその場所と登場人物を変更したのみの所謂リメイク物と考えられていた。しかし今回その内容を確認すると、様々な相違が発見された。文政期の初版には住持の勧化部分に「正念」など浄土宗の概念の文言が追加されており、極楽でおつゆが出会うのが親鸞聖人ではなく地蔵菩薩となっているが、一部に真宗の教義と思しき文言も挿入されている。幕末に発刊された再刻本では内容が改変されており、地蔵菩薩の挿絵が改変され僧形の人物となり、一部丁を削除して阿弥陀仏の姿が親鸞聖人に変化しておつゆに語り掛けるという展開になっている。初版・再刻共におつゆが往生する場面の挿絵には来迎が描かれているが、本文には来迎の描写はない。このように、初版の『おつゆ蘇甦物語』は「おなつ蘇甦物語」を基礎として浄土宗系の勧化本として作り替えたものであるが、そこに浄土宗と真宗の教義が混在するような内容となっている。おそらくこの初版の作者は浄土宗の檀家と思われるが、真宗の教義をも浄土宗教義の一部と思っていたかの状況に思える。再刻本では浄土宗の教義に関する部分を削除し、再び真宗の教義内容に戻したことが考えられる。このような教義理解も、当時の人々の中では有りえたという事であろう。

第八項　「第七章「おなつ蘇甦物語」に見る来世観―近世から現代へ」

第七章では、この研究の最終テーマである日本人の来世観について考察した。近世、「おなつ蘇甦物語」が必要とされた背景に、人々は来世の存在をどれほど受容し、仏教にどれほどの期待を抱いていたのだろう。そしてその来世観は現代と異なっているのだろうか。仏教を仏家と在家という二つのエネルギーの交感と考えた時、教説に対する受容者側の捉え方は時代によって変化し、それが発信者である仏家に影響を及ぼしていくことは否めない。

近世において寺壇制度が確立した後、実際には篤信的な信仰を持つ者が減少し、人々が仏教に求める事も変化していった。そこには、仏教や浄土思想を信じても、浄土に行ける証拠はないならば、何も期待しまいという姿勢がみられる。多くの儒学者や国学者が仏教に批判的な目を向けた時代であり、仏教は人々の死への不安に乗じて輪廻や後生の教説を信じさせようとしていると指摘されている。何らかの異界や死後の個性の存続については肯定する論説が多いが、浄土や仏の存在は有りえないものと指摘される。さらに西洋科学の導入により、地球が球体であることや地動説が根拠を持って提示されると、それまでの西方浄土の存在など仏教的世界観は科学的根拠を持たないこととなる。西方浄土が実在しないならば、来世にそれを求めることは意味がなく、商売繁盛や豊作、子宝、延命といった現世利益を仏教に求める傾向が強くなっていく。そして浄土も地獄もないならば、死者は何処へ行けばいいのだろうか。この時期すでに浄土仏教は、最も人々が知りたいと願う死後の在り方について、満足な答を提示する事が出来なくなっていた。浄土はそのリアリティを失い、死者は遠い浄土に往生することはなく、現世即ち墓や「草葉の陰」にとどまり続けるようになっていった。仏教者は人々の心に浄土や仏を取り戻そうとさまざまに思考し、その一環として往生伝や臨終行儀書を盛んに世に出していった。近世文学をみてみれば、心中物には多く浄土や地獄が言及され、死後の世界の存在は重要なアイテムではあるが、その浄土は浄土信仰とは程遠く、現世で叶わなかった恋が成就する場であり、仏の救済とはすなわち煩悩の成就と認知されていることがわかる。近世の人々の「来世」あるいは「他界」はたとえ浄土の姿はしていても、現代の無宗教的な「あの世」に近いものであった。この様相は「おなつ蘇甦物語」の写本類に著された、現世と比較して何の憂いもなく、望みの叶う場としての実有的な極楽と実に近似している。仏教的浄土がリアリティを失い、この世の幸福の延長であるべき来世が想定されても、そこに行けない死者は幽霊となってこの世にとどまり続けた。怪談物に現れるこれらの死者たちを仏はすぐに救済してはくれず、死者はおのれの意向を達成して恨みを晴らし「成仏」していった。心中物と同様に、宗教的パラダイムに沿いつつも、その内訳には宗教的意味合いは乏しい。通俗仏書などの蘇生譚に登場する極楽も、教化目的の作り話という見解が常識であったようである。このように、近世の人々は仏教の教説を無条件に受容することをしなくなり、来世に期待をするより現生の幸福を願うようになっていた。このような中にあって、「おなつ蘇甦物語」のごとく実話に基づいた仏書は、浄土のリアリティを何とか回復させようとする仏教者の計らいであったと考えられる。

第三節では「おなつ蘇甦物語」にたちもどり、この物語が現代の視点からはどのように評価されるかを検証した。現代の日本人の来世観は個々様々であり、それを一様に知ることはなかなかに困難であるが、近年の資料からは、来世はあってほしいが、根拠がない限り信じることはできず、しかしまた確実に否定もできないという姿勢が感じられる。現代人が死後の意識の存続を期待しているからこそ、臨死体験や生まれ変わりといったテーマがしばしば注目されると思われる。臨死体験に関する研究報告は世界的にみて近年増加しており、最近では科学的にこれを論証しようとする動向がみられる。その根底には、来世あるいは死後の意識の存続を希求する人々の思いがあることは否定できない。ごく最近欧米で開発された国際的な臨死体験研究のための尺度に「おなつ蘇甦物語」に記された内容を当てはめると、その点数は研究対象者の平均点数とほぼ同様となり、おなつの体験は臨死体験として十分に信憑性のあるものとなる。これは即ち、江戸時代の人々の来世観と現代の我々のそれが、大きく隔たっているわけではないという事を意味すると言って良いであろう。もちろんこれを読んでも、直ちに「極楽はあるのだ」と思う現代人はいないではあろうが、少なくとも二百五十年前に、今我々が臨死体験と呼ぶ体験をした女性が実在し、その記録が現代のそれと非常に似通っている部分があることは、彼の時代から現在まで途切れることのない来世観や死生観の流れがあることを感じさせる。

第二節　結論

「おなつ蘇甦物語」という江戸時代の通俗仏書を巡って得られた結論を最後に纏める。この物語の版本と写本という異種のメディアの存在は、当時の一般庶民と、彼らを唱導する教団との、教義理解の相違の実際を表している。その二種のメディアの生まれた経緯として考えられたのは以下のようなことである。ある蘇りの物語が巷間に流布しはじめ、やがて写本の原典となるものが在野から生まれた。版本の著者はその内容に真宗勧化本としての有用性を見出し、そこから真宗教義に抵触する部分を削除し、正統な教義に基づいた唱導部分を挿入して出版した。作者は真宗教学を修めた学僧などであり、かつ唱導を担うものであった。正しく教義を唱導する使命感を持つ者であり、その上で、末寺や門徒内にも台頭してきた三業帰命・欲生帰命思想を問題視している者であった。彼は住持の勧化部分にあった滅罪往生や自力と思しき部分を削除し、阿弥陀仏の本願と慈悲、信楽の重要性を強調し、六字釈や機法一体といった基本的な思想を盛りこみ、真宗教義を正しく唱導しようとした。終章部分にはこの物語の顛末である母の往生の様子を盛り込んだが、実在のおなつが生存していることが知られていたためそこは言及せず、門徒の在り方として三業帰命を批判した内容を付加した。彼はある程度教団中央に近い位置にいた学僧などで、かつ信楽帰命派であったが、そのような者は当時率先して三業帰命説に異議を唱えた興正寺の関係者である可能性がある。これはおなつの旦那寺であった真光寺を含め、多くの但馬の本願寺派寺院が興正寺末であったことからも、否定し得ないと考える。一方、初期の写本は原典を踏襲し、おそら

く在野の何処かにおいて、真宗の教化という目的は同様ながら、当時の庶民の仏教及び真宗教義観を盛り込んで成された。滅罪往生を提示し、実有的でかつ現世と対比したユートピアである極楽浄土の様相を組み込んだ。しかしそこには三業帰命説を擁する証拠は見つからない。写本には版本の影響を受け改変された可能性を持つものもあるが、その多くは版本とは異なる内容を保ったまま、長く書写され続けた。

人々がこの物語を書写し続けた背景には、写本を写すという行為や、所持するという行為に何らかの利益が期待されたことが考えられる。当時多くの庶民は寺壇制度の中で旦那寺との結びつきを保ちつつも、その信仰形態は必ずしも均一ではなかった。真宗門徒においては他宗派より教義にストイックさは見られたが、彼らにしてもこの物語を書写し所持することで、後生或いは現世の救済を期待していた可能性は否定できない。多くの写本には明らかな三業帰命や欲生帰命の思想は見られないが、自力の様相や滅罪往生の思想が含まれている。おそらく写本は、先行研究で指摘された真宗以外のフィールドなどで生まれたのではなく、あくまで真宗のフィールド内で、かつ当時のごく一般的な庶民の真宗理解に基づいて作成されたものであり、三業帰命思想を擁したものではなかったと思われる。そして写本は年代が下がるにつれ、三業惑乱で問題となった「タノム」の表現が明らかに減少していく傾向がみられ、門徒の信仰にこの論争が長く影を落としていたことが察せられる。

写本が先か版本が先かという、この物語の出自を巡る問題では、確実にその根拠を得ることはできないが、一つの仮説として、写本の原典となるものがまず在俗かそこに近い位置から発生したことが挙げられる。極楽の描写の原典となったものも通俗仏書であった可能性が高く、この物語の原典の作者は、おそらく在俗かそこに近い場にいた人物が想定される。それを元に版本が作られ、その時点で版本に三業帰命説批判の部分が付加されたが、その後写本としての流れに版本の一部が取り込まれていったというシナリオを想定する。ただし、写本のごく初期、版本の作成以前の段階で既に三業帰命説批判部分があった可能性を完全に否定することはできない。

近世の真宗門徒の信仰形態として、彼らがさまざまな説法や仏書などに触れながら、一般庶民の目線でそれを理解し、独自の受容者側の真宗理解を擁していたことがこの物語からも知られた。それは先行研究も指摘する如く、教団と門徒の認識のずれともいえる。彼等は三業惑乱などの教義を巡る論争に翻弄されつつも、自分なりの信をもって来世の存在を期待し、そこでの幸福以上に現世の安寧をも願っていたことが窺い知れる。

この物語に描かれた極楽は、よく見れば現代の都市の様相と驚くほど似ている。建ち並ぶ高層の楼閣と、虹のごとくにそれらを結ぶガラス張りの回廊、瑠璃の様に平坦で凹凸のない地面、地下に広がる街、遥か外国から飛来する航空機、快適に空調され昼夜なく明るい屋内。極楽は古代インドの上流階級の生活を元にイメージされたと言われるが、我々が理想的な現実世界を作ろうとするとき、それは無意識に極楽に似たものとなった。その無意識下にある理想世界は、実は近世からつながる人々の来世観と同様であった。近代に社会的、思想的あるいは文化的な転換があったにも関わらず、現代の我々のもつ来世観は、近世の人々のそ

れと大きく異なるものではなかった。それは、「おなつ蘇甦物語」に書かれたおなつの体験が、現代の臨死体験として評価可能であるということからもうかがい知れる。この物語が長く人々に愛され続けたことは、我々の意識の中にある来世観や死生観が、現代まで変わることなく続いていることを示唆している。

この物語の様な世俗的な勧化本において、それが内包する思想や宗教観を深く洞察していくことは、これまであまりなされていなかった。しかし、今回の研究でも、一勧化本からその背景に三業惑乱という当時教団を揺るがした教義論争が潜在していたことへと視点は広がり、さらに、ごく一般の門徒たちの真宗教義観が「妙好人」に代表されるようなものではなかったこと、そして彼等の信仰も、それらの教義論争の影響を長く受けゆらいでいたことが知られた。このような仏書にこそ、当時の人々の言葉にされない思いが密かに息づいていると言えよう。本研究を通して、今後勧化本をはじめとする様々な通俗仏書にも思想的探求の光が当てられ、そこからさらに新しい発見が成されることを期待する。

参考・引用文献

青木馨.（2020）.「お内仏孝」－『真宗東派在家勤行年中行事』翻刻－. 同胞大学仏教文化研究所紀要, 33-48.

青木孝夫.（1993）.『曽根崎心中」に見る〈他界観〉について. 日本研究：日本国際文化研究センター紀要, 55-70.

赤井達郎.（1989）. 絵解きの系譜. 東京: 教育社.

赤松徹真　他編.（1999）. 真宗人名辞典. 京都: 法蔵館.

朝倉昌紀.（1996）. 真宗における祖師信仰の展開. 眞宗研究, 14-27.

愛宕邦康.（2019）.『死霊解脱物語聞書』研究方法論. 東洋学研究(56), 213(328)-233(308).

足立実.（1980）. 妙好人おなつ.

有元正雄.（1997）. 宗教社会史の構想　真宗門徒の信仰と生活. 東京: 吉川弘文館.

池田勇諦.（1980）. 信仰告白の課題－『改悔文』序説－. 同朋大学仏教学会紀要, 61-83.

石川力山.（1996）. 内館文庫所蔵資料の研究（二）－『蝙蝠忘談記』・『攘蝗記』について－. 駒澤大學佛教學部研究紀要, 54, 57-146.

石田瑞麿.（1988）. 日本古典文学と仏教. 東京: 筑摩書房.

石原政令.（1987）. 江戸末期における一農村人口の特性：上野国碓井郡五料村住民生命表. 人口学研究, 10(０), 78-.

伊藤雅玄.（2018）. 真宗行信論における石泉僧叡の意義とその影響. 印度學佛教學研究, 67(1), 132-135.

伊藤雅玄.（2020）. 石泉僧叡の「助正論」と「行信論」との接点. 印度學佛教學研究, 69(1), 176-181.

伊藤嘉夫.（1973）. 異種百人一首十種（三）－道歌・教戒に関するもの－. 跡見学園女子大学紀要, 51-82.

井上見淳.（2022）.「たすけたまへ」の浄土教. 京都: 法蔵館.

井上哲雄　編.（1926）. 真宗僧名辞典. 京都: 竜谷大学出版部.

井上隆明.（1998）. 改訂増補近世書林版元總覧　（日本書誌学大系 76）. 東京: 青裳堂書店.

井上光貞　大曽根章介.（1974）. 往生傳 ; 法華驗記（日本思想体系７）. 東京: 岩波書店.

上田秋成　著　中村博保　校注・訳.（1995）. 新編日本古典文学全集 78. 東京: 小学館.

上田霊城.（1972）. 近代仏教説話の一考察. 印度學佛教學研究 21（1）195-198.

後小路薫.（1982）. 近世勧化本の展開. 大谷学報, 52 - 65.

後小路薫.（1990）. 近世勧化本の極楽譚－善之丞の地獄極楽巡りの背景－. 国文学　解釈と鑑賞　55（8）129-134.

後小路薫.（2004）. 増訂　近世勧化本刊行略年表. 國文學 ：解釈と教材の研究, 110-129.

後小路薫.（2010）. 勧化本の研究. 大阪: 和泉書院.

漆山又四郎　編.（1894）. 近世人名辞典：名号引き. 武蔵村山: 青裳堂書店.

遠藤潤. (2019). 平田篤胤『仙境異聞』の編成過程ー〈語り〉と書物の間ー. 國學院雑誌, 120(7), 1-20.
遠藤美織. (2021(11)). 『孝子善之丞感得伝』研究：絵入り勧化本における地獄の表象と版本上の展開. 東京都江戸東京博物館紀要, 204-169.
塩谷菊美. (2011). 語られた親鸞. 京都: 法蔵館.
大桑斉. (1979). 寺壇の思想. 東京: 教育社.
大桑斉. (1995). 江戸真宗の信仰と救済. 季刊日本思想史, 4-22.
大桑斉. (2019). 江戸　真宗門徒の生と死. 京都: 方丈堂出版.
大村哲夫. (2013). 江戸の笑いと死ー安永期小咄本の死生観ー. 宗教研究, 86(4), 343-344.
岡道固. (1957). 妙好人の心理学的研究（下）. 人文研究, ８(３), 245-268.
小椋嶺一. (1985). 続近世文学と仏教思想 ： 秋成の仏教観の位相. 京都女子学園仏教文化研究所　研究紀要(15), 1-26. 参照先: http://hdl.handle.net/11173/1949
小栗栖健司. (2011). 「往生要集絵」の諸本（三）ー誓教寺本「三界六道図絵」ー. 塵介：兵庫県立歴史博物館紀要, 37-57.
小山一行. (2014). 親鸞の世界観と地獄. 25, 1-16.
笠原一男. (1975). 女人往生思想の系譜. 東京: 吉川弘文館.
笠原一男. (1978). 近世往生伝の世界. 東京: 教育社.
笠原一男. (1980). 近世往生伝集成　三（第 三 巻). 東京: 山川出版社.
柏原祐泉. (1982). 『妙好人伝』(初篇）の信仰内容と性格. 印度學佛教學研究, 601-608.
柏原祐泉. (2013). 近世庶民仏教の研究（新装版）. 京都: 法蔵館.
柏原祐泉、藤井学. (1995). 日本思想体系　近世仏教の思想. 東京: 岩波書店.
蒲池勢至. (1992). オソーブツと真宗仏壇の研究. 同胞仏教(27), 45-75.
川添奏信. (1997). 親鸞における倶会一処の問題. 印度學佛教學研究 45 (2) 570-576.
菊藤明道. (2008). 『往生伝』と『妙好人伝』について一新出史料『遺身往生伝』の発見を契機として一. 眞宗研究 ： 眞宗連合學會研究紀要, 98-119.
北岑大至. (2007). 大麟『真宗安心正偽編』成立の一考察. 龍谷大学大学院文学研究科紀要, 29, 1-19.
北岑大至. (2013). 三業惑乱関係書籍の翻刻と註釈: 讃岐の法義騒動と大麟『真宗安心正偽編』. 龍谷大学仏教文化研究所紀要(52), 72-97.
木村徹量. (1922). 新疑決判説教. 京都: 興教書院.
木村壽　編. (1985). 本願寺史料集成　但馬国諸記. 京都: 同胞出版.
金慧珍. (2022). 浅井了意の産死観. 国文学研究資料館紀要 文学研究篇(48), 105-130.
窪田和美. (2006). 北関東における日野商人と酒造業ー宗教倫理と経済的社会化ー. 佛教文化研究所紀要(45), 49-.
児玉識. (1976). 近世真宗の展開過程西ー日本を中心としてー. 吉川弘文館.

小番達.（日付不明).「戒文」記事をめぐってー渡辺貞麿氏の論考を基軸としてー. 著: 千葉大学社会文化科学研究科研究プロジェクト報告書第 103 集『続・平家物語の成立』(ページ: 79-92). 千葉大学大学院社会文化科学研究科.
小林一茶.（1992). 父の終焉日記・おらが春　他一篇. 東京: 岩波文庫.
小林利行.（2019 年４月). 日本人の宗教的意識や行動はどう変わったか～ISSP 国際比較調査「宗教」・日本の結果から～. 放送研究と調査, 52-72.
佐々木真.（1970). 寺院法度と本願寺. 史学, 191-201.
笹田敬彰.（1992). 蘇生譚と浄土教. 文学部論集(77), 1-17.
佐竹昭広.（1993). 新日本古典文学大系 45. 東京: 岩波書店.
佐藤弘夫.（2008). 死者のゆくえ. 東京: 岩田書院.
佐藤弘夫.（2012). 幽霊の誕生ー江戸時代における死者供養の変容ー. 宗教研究, 159-160.
佐藤弘夫.（2013). 江戸の怪談に見る死生観. 死生学年報, 49-65.
島薗進・高埜俊彦　他.（2015). シリーズ日本人と宗教ー近世から近代へ　第三巻　生と死. 東京: 春秋社.
島薗進　他.（2015). シリーズ日本人と宗教―近世から現代へ　第五巻　書物・メディアと社会. 東京: 春秋社.
徐翔生.（2010). 日中死生観の相違 ： 心中をめぐって. 死生学研究, 186-199.
浄土真宗聖典全書刊行委員会.（2011). 浄土真宗聖典全書. （オンライン版）. https://j-soken.net/
浄土真宗本願寺派総合研究所.（1996). 浄土真宗聖典　七祖篇. 京都: 本願寺出版社.
浄土真宗本願寺派総合研究所.（2004). 浄土真宗聖典（註釈版）第二版. 京都: 本願寺出版社.
末木文美士　編.（2010). 新アジア仏教史 13 日本Ⅲ　民衆仏教の定着. 東京: 佼成出版社.
須田圭三.（1973). 飛騨 0 寺院過去帳の研究. 生仁会須田病院.
関根達人.（2018). 墓石が語る江戸時代ー大名・庶民の墓事情. 東京: 吉川弘文館.
関山和夫.（1978). 説教の歴史：仏教と話芸. 東京: 岩波書店.
高田慈昭.（2009). 『領解文』のこころ. 京都: 永田文昌堂.
高田衛　監修.（2003). 近世民間異聞怪談集成. 東京: 国書刊行会.
髙橋奈緒美.（2006). 地蔵信仰. 著: 吉原浩人, 東洋における死の思想（ページ 213-230). 東京: 春秋社.
立川昭二.（1998). 江戸病草紙. 東京: 筑摩書房.
龍渓章雄　他.（2017 年３月 30 日). 龍谷大学図書館所蔵の真宗古文献の翻刻・研究. 佛教文化研究所紀要(55), 95-.
圭室文雄.（1999). 葬式と檀家. 東京: 吉川弘文館.

田村公總. (2012). 江戸後期の「浄土真宗」を巡る宗名論争と現代の法理. パテント, 63-72.
田村芳朗・源了圓　編. (1977). 日本における生と死の思想 ： 日本人の精神史入門. 東京: 有斐閣.
千葉乗隆. (1979). 真宗史料集成　第五巻　談義本（第 五 巻). 京都: 同朋舎.
辻善之助. (1955). 日本佛教史　第十巻　近世篇之四. 東京: 岩波書店.
堤邦彦. (1987). 近世怪異小説と仏書・その二ー亡婦復讐譚・食人鬼説話を中心としてー. 藝文研究, 51, 48-68.
堤邦彦. (1996). 近世仏教説話の研究ー唱導と文芸. 東京: 翰林書房.
中島正二. (2003). 物語たちの失敗(<特集>近世における古典の受容と形成). 日本文学, 52(10), 58-67.
長友千代治. (1982). 近世貸本屋の研究. 東京: 東京堂出版.
中村元　他. (1972). アジア仏教史　日本編７　江戸仏教：体制仏教と地下信仰. 東京: 佼成出版社.
奈倉哲三. (1999). 幕末民衆文化異聞　真宗門徒の四季. 東京: 吉川弘文館.
成田守. (2001). おなつ蘇甦物語. 大東文化大学東洋研究所.
西田耕三　校訂. (1990). 仏教説話集成２　（叢書江戸文庫 44）　. 東京: 国書刊行会.
西田直樹. (2001). 仮名書き絵入り往生要集の成立と展開　研究篇・資料篇. 大阪: 和泉書院.
西村玲. (2018). 近世仏教論. 京都: 法蔵館.
西山智史. (2005). 真宗談義本の研究. 龍谷大学大学院文学研究科紀要, 27, 384-386.
沼波芳子. (2011). 『御文』に見る蓮如の女人理解. 眞宗研究(55), 123-144.
根岸鎮衛　著　長谷川強　校註. (1991). 耳嚢. 東京: 岩波文庫.
能美潤史. (2013). 「タスケタマヘ」の総合的研究. 龍谷大学.
芳賀登　他編. (1999). 日本人物情報体系　宗教偏 1～10. 東京: 皓星社.
引野亨輔. (2007). 近世宗教世界における普遍と特殊. 京都, 京都: 法蔵館.
引野亨輔. (2007). 近世真宗僧侶の集書と学問ー備後国沼隈郡大東坊を素材としてー. 出版と社会変容, 1-25.
平田厚志、平田徳. (2012). 大系真宗史料　伝記編９　近世門徒伝. 京都: 法蔵館.
平田徳. (2001). 『おなつ蘇甦物語』研究ー版本と「写本」のプロットの差異ー. 真宗研究 45, 117-131.
ヒロタ　デニス. (1997). 日本浄土思想と言葉ー一遍が和歌を作って、なぜ親鸞が作らなかったかー. 日文研フォーラム（ページ: 1-36). 国際日本文化研究センター.
福田安典. (2008). 夢を見ることを忘れた頃に：安西法師の奇跡. 詞林, 79-90.
普賢保之. (1997). 蓮如における滅罪. 印度學佛教學研究 46 (1), 34-38.
堀川貴司. (2010). 書誌学入門　古典籍を見る・知る・読む. 東京: 勉誠出版.

本願寺史料研究所編. (2015). 増補改訂　本願寺史　第二巻. 京都: 本願寺出版社.
松田愼也・木村伸. (1998　年 9 月月). 近世中期真宗中本山の運営組織. 上越教育大学研究紀要 18 (1) , 271-284.
万波寿子. (2018). 近世仏書の文化史. 京都: 法蔵館.
宮田利雄. (1938). 近世に於ける真宗宗名の一件に就て. 大谷学報, 128-159.
本村昌文. (2008). 熊沢蕃山の死生観. (日本思想史学会, 編) 日本思想史学(40), 78-91.
本村昌文. (2016). 今を生きる江戸思想　十七世紀における仏教批判と死生観. 東京: ペリカン社.
森岡清美. (1983). 真宗興正派の成立. 日本常民文化紀要, 9, 43-94.
森岡清美. (2005). 真宗教団における家の構造. 東京: お茶の水書房.
柳田国男. (2013). 先祖の話. 東京: 角川学芸出版.
やまだようこ　他. (2010). この世とあの世のイメージ　描画のフォーク心理学. 東京: 新曜社.
吉海直人. (2007). 「おなつ蘇甦物語』補遺. 同志社女子大学大学院文学研究科紀要.
吉海直人、上田かおり. (2001). 『おなつ蘇甦物語』の翻刻と解題. 同志社女子大学日本語日本文学.
若尾政希　他. (2015). シリーズ日本人と宗教５書物・メディアと社会. 春秋社.
和田恭幸. (2016 年 2 月 1 日). 翻刻『明法坊物語』: 写本で流布した勧化本. 國文學論叢 (61), 331.
渡邊了生. (1999). 親鸞の思想にみる「倶会一処」の理解. 印度學仏教學研究 47 (2) 656-661.
渡浩一. (2017). 翻刻『安西法師往生記』. 明治大学国際日本学研究, 9(1), 1-15.
豊岡史史料編上巻. (日付不明). 参照先: 豊岡市立図書館ホームページ: https://lib.city.toyooka.lg.jp/kyoudo/komonjo/cat114/cat304/
豊岡誌　巻上. (1942).国立国会図書館デジタルコレクション
Martial C, SimonJ, et al. (2020). The Near-Death Experience Content (NDE-C) scale: Development and psychometric validation. *Consciousness and Cognition, 86*(103049), 1-14.
Web 版新纂浄土宗大辞典. (2018 年 1 月 1 日). 参照先: http://jodoshuzensho.jp/daijiten

謝辞

研究指導いただきました石上和敬先生には、当初の研究テーマと大きく異なってしまった本研究を認めてくださり、また研究そのものにも不慣れな私に対して、基礎的な論文の構成方法から丁寧にご指導いただきました。またコロナ禍で登校も困難な中、このようなご指導をいただけましたことを深く感謝し、御礼申し上げます。

修士論文指導から長くお世話になり、今回真宗学に関して、繰り返し真摯なご指導をいただきました前田壽雄先生に、心より感謝と御礼を申し上げます。真宗教義や教学は私ごときにはなかなか理解が難しい部分も多々あり、ご指導いただいた事柄全てを明確にすることができませんでした。今後さらに理解を深めていきたいと思っております。

本学で真宗史を御講義いただき、但馬真宗寺院の近世史に関しても貴重なご助言をいただきました、本願寺史料研究所岡村喜史先生にも、厚く御礼申し上げます。先生のご指摘により、興正寺の関連に着目することができました。

仏教学研究１で仏教学の基礎的な知識についてご指導いただきました、丸井浩先生、A.チャールズ・ミュラー先生、日野慧運先生にも深く御礼申し上げます。文献研究の在り方などについて、ある程度のイメージを持つことができました。

口頭試問では龍谷大学実践真宗学研究科長那須英勝先生のご指導をいただき、論文の完成度を上げるべく改訂させていただきました。まだまだ完成という状態には至っておりませんが、今後も向上を目指していきたいと思っております。

論文指導会と公聴会で様々なご指導をくださいました下田正弘先生、鈴木健太先生、碧海寿広先生、新作慶明先生、長尾重輝先生、佐藤裕之先生、山田均先生、他、仏教学研究科の先生方、多方面からの視点や知識をいただきました。心より御礼申し上げます。

このような素晴らしい先生方とご一緒させていただきましたことは、まさに「倶会一処」の喜びでした。

立正大学・人間総合科学大学非常勤講師、往来物倶楽部代表の小泉吉永先生には、貴重な資料データをお送りいただき、また画像の掲載をご快諾いただきました。心より御礼申し上げます。

遠方からの資料取り寄せにご尽力くださいました武蔵野大学武蔵野図書館・有明図書館の皆様方、また、貴重資料画像を「龍谷蔵」に公開していただき、常時アクセスできるようにしてくださいました龍谷大学図書館の皆様、おかげさまで多くの写本の翻刻が叶いました。ありがとうございました。

現地調査では豊岡の浄土真宗本願寺派金色山真光寺ご住職金川信亮様、福田の森垣様には、貴重な資料の閲覧をお許し下さり、またおなつさんのお墓に案内していただいたりと、大変お世話になりました。書物では知りえない、おなつさんの生きた土地の空気を感じ、貴重なお話を伺うことができました。本当にありがとうございました。

付１）翻刻　写本『但馬国於夏物語』（安永四年 1775）

註：原文は縦書きである。
翻刻は著者による。
原文には句読点はないが、適宜句読点を挿入した。
振り仮名は省略した。
判読できない崩し字等は□で記載した。
丁数等は省略した。
繰り返し記号のうち「くの字点」（〻）は横書きの場合判別しにくいため、使用部位は「々」または同様の繰り返しにして記載した。

〈表紙〉
于時安永四年未中穐下旬
　但馬国於夏物語
珍敷極楽参蘇生証拠

〈本文〉
　但馬国於夏蘇生記
爰に但馬国豊岡と云所ハ京極甲斐守殿の城下也。其領内に福田村と云所有。此村に吉助と云身上宜敷百姓有。宗門ハ代々浄土真宗にて、無二の信者也。念仏相続の人なり。即城下豊岡真光寺の門徒也。然ルに女房於夏と申て夫に変り大不信心者にて、殊の外念仏嫌、至極放逸者也。依去、夫の吉助常々嘆キ不便に存て、汝ハ未来の事を思わね者かな、其様に念仏嫌ひでは必定地獄の罪人なり。今より後ハ念仏を申、後生を願へとひたすらすゝむれは、女房は一向聞入ずして、終に家焼人殺シハせず、さのみ死だり共地獄ゑも参ルまじき。別に罪もなしと云て更に念仏申心起さず、勿論仏を拝むと云事もなし。唯今日□□世渡リのみにせわをやき常々暮す斗なり。仍而夫ハ餘り不便に存シ、旦那寺真光寺住持を頼ミ、何卒私の女房に御法儀を御勧被下、念仏申候様被成□下がしと念頃に頼みけれは、住持申さるゝには、成程心得ました。其内見合参りとくと申聞せて、信者にならるゝ様にすべしとて、或時吉助方へ参りて、両人に向ひ申さるゝハ、扨先両人なからと申内に、御内儀能聞れよ。扨而今の世の人は悪斗つくり、仏を頼ぬ人ハ皆々地獄へ落ル之。其中にも分ケて女人ハ三世の諸仏にきらわれ、五障の雲あつく、三従のきり立登り、此世にては罪壱つも作らぬと思ても、じたひが重き罪人。夫故十方の浄土に女人の参るべき浄土なき故に、西方浄土の御主阿弥陀如来、法蔵因位の御誓願に、我仏となり浄土を建立し一切の悪人女人を救ハんと、四拾八願を起シ給ふ。其中に第参拾五に別而女人往生の願を御立被成、若すくわずハ正覚を取ラじ、阿弥陀と云仏に成るまじと御誓成而。然に所本願の称名を嫌ひ申のみならず、悪業を作る者ハ往生ハかなわぬ。先地獄へ落ル極楽へ参度いと願人ハ、一生の間一切の事に腹をたてず、欲を起

さず、無理非道をいわず、信心を第一にして、我身より人の身を大切に思ひ、食物有ラハ分ケて貧成者にあたへ、寒かる者にぬひできせ、我子より人の子をかわゆがり、我レを人がにくむとも我ハ人をにくまず、人の難儀を見てハすくひ、人の能事を見てハ我身共に悦び、言葉にも人をだまさず、虚言をいわず、けいはくついしやうをいわず、少の物も人の物を掠ず、元より不儀を働ず、第一親に孝をつくし、主人へ忠儀を尽し、兄を敬ひ弟を哀み、是を今日の五常ト云。其上仏法を大切に信ずる人ハ悪趣に沈む事を免かるべし。若又心の侭に腹を立て、瞋恚をもやすハ地獄の種なり。亦欲心の深きハ餓鬼道の種、愚痴にして無理非道をいひ、人の難儀を思わぬハ是も則畜生道へ落ル種。只人の物をほしく我物をおしく思ふて、ほどこす心のなき者は餓鬼道の種。人の身より我身を大切に思ひ、貧成者に施事なく、有ルが上にもためたし持たしと思ふ、是も畜生道ハ免かれず。人の子ハ悪敷とまゝよ、我子さへよければと思、是も同ク畜生道。又気に入ぬ人をそしりうらみ、人の前ては心に思ハぬけいはくを云ヒ、人をだまし、少ても手前の為に能事あれバ人の身上はつぶれうが死のふがかまハず却て悦び、或ハ我より利発なる者をにくみそねみする人ハ皆地獄へ落ル人じや。扨たまく善根をして寺へ参り、或ハ物を供養すれ共、仏に恩ヲきせ住持に唯やるやうに思ヒ、又物をくわすれども実に人を思てせず、やるハもらふ為、くわするハ食為、我身をよく思ハれんと名聞利養の為にする善根は返而悪業の種と成。扨仏の説キ垂せられし事を疑ひ、善人をそしり笑ひ、出家を謗リ粗末にして、寺道場の物をのみ食、出家の物を借りて返さず、少シにても神仏の物を掠取は地獄の罪人之。惣じて人の物を取かすむるは黒縄地獄の因と成。其外殺生蚤蚊に至迄物を殺ハ等活地獄の因と成。主人を殺シ親を殺シ、仏神をにくみ、或ハ兄弟中悪敷、夫の心に背き、世間の人に不実に付合、かりそめにも後生の事を思わず、今日の世事斗リを所作として、帰依仏、帰依法、帰依僧の三宝を粗末にして、生れ附の心はなおらぬ者じやと打なぐり、仏神の恵ミにて天地の間に出来ル物をあくまで打食ひむさぼり、又欲に迷ひて仏恩を悦ハず、今をも知らぬ命を持て己に寿命の限り来らハ、先程より仏恩を思わず人々は、此世から地獄の人数と極て有。亦畜生道か餓鬼道の所三悪道ハ遁ぬと割ツくどいつ法談を□致けれハ、彼女房お夏扨々か様の事を承り大きに驚き肝をつぶし、扨々御住持様の仰事一々我身に覚有リ。扨ハ我身も此世から地獄の罪人に極て有か。明□の日もしらぬ此身を今迄うかうかと暮シ、夫の勧に背き、一辺の称名を唱えし事もなく、御住持様の仰れし事の一々骨身にしみておそろしや。何卒免かるべき道あらば只御慈悲と思召聞させ給ひ習ハせ給へと涙を流して打ふしなげきかなしめば、其時住持申さるゝハ、扨そなたにも覚の有事哉おそろしき事じや。わずかの逗留の娑婆をいとひ、長き未来を取りそこなへハ、人と生れし甲斐は無ひ。是から心をひるがえし拙僧が云ウ事聞用ひられは、是迄の罪が皆滅して如来様の御子分に定るといわるれハ、其時女房涙を流し、是迄左様の儀を存せざる事の悔シさよ、何卒悪を免るべき道を教へ給へと申せば、其罪をのがれ仏果を得んと思なら、只南無阿弥陀仏を唱ふるにしくばなし。弥陀を頼んで一心に帰命し奉る者は、必悪趣の道ヲふさぎて結構成安養不退の極楽へ往生をとげ、快楽を請るに疑なし。即御経に一念弥陀仏即滅無量罪と説。一声南無阿弥陀仏を唱ハ其一声の念仏の内に是迄の罪咎皆消えて、忽極楽の人数と成。全く

是如来の御力にて、無量の罪を滅する事は有難しとも言葉には尽しがたし。必ス疑事なかれと念頃にの給へハ、女房聞て大き悦ひ夫レより大信心の念仏者と成りにけり。誠に善にも悪にも思入れハつよきこそ、人たるものゝたしなみじや。発起せられて目出度と住持ハ寺ゑ帰らるゝ。お夏夫も悦ひ、翌日ハ夫婦諸共礼参りに寺へ参リ、弥信心深く成て常々思様は、扨々我ハ難有事かな、すでに地獄ゑ落チ入千劫万劫苦ミに沈むべきを、思いも寄ぬ御勧に預り極楽へ参ルべき道を習ひ、扨も嬉しや難有やと蛙蚓の天上するがごとく、又牢屋に入て水責火責の者か俄に大名高家の身と成シ心地して、極楽参りの身と成事是偏に夫のなさけ、寺の御住持様の御□ぞと悦び、如来様を御師近親の様に思て、世□敷身なれば朝ハ七ツ起して先手水つかふやいなや仏前へ参リ、親□□兄弟どもより我大切に思ヒ、何事を成スにも我勝手斗思フ我気に入ぬ事有レばしかつたり恨ミたり悪業斗、夜は終夜昼は終日作りし罪を、此度如来様の御信心にて御助ケ候下れし事の難有さよと、一心に帰命し奉リとくと御礼申上、扨朝飯を仕舞仕事に掛り手業仕共念仏おこたらず、夕方なれハ夕飯を仕舞ひそかに仏前へ向ひ、散悔して御念仏におこたらず。其内に懐妊の身と成り、月日か立てもはや臨月に及ひ、宝暦拾年辰十月廿日に産の気ざしと成。扨々難産にて一家中は勿論村中打寄、取上ばゝの上手を呼ビゐしやを招き種々の介抱すれ共生れぬ程に、七日七夜もよふし次第ニ体もよわり、もはや続まじとそばに有あふ人々も見るに目もくれなく斗。然共此女房浄土参リを悦ふ信者なれハ、病中苦敷中にも念仏の声やます、八日目の朝云様ハ、皆々さわぎ給ふな、難産で死ぬる者ハ我斗ニ有ず、世間に沢山に有事そ。何事も皆定る業と思召、唯念仏を申給へや。我ハ真光寺様の御勧より平生往生の理リを聴聞し、此世から極楽の住人。難産にて死ぬる共血の池ゑ落ル案じもなし。誠ニ極楽浄土へ往生を遂させ被下、結構成證リの身と只今成申なり。惣て浄土参り願人ハ早く死ぬが仕合ぞや。大切成親子に別れ夫にも他人にも苦労を掛、此苦ミにあわんより、目出度浄土ゑ参ル事の難有やと、涙にむせび一時も早く救ヒ取被下と、念仏の声はり上て申せしが、廿七日の夜の五ツ時に行年参拾壱歳を一期として終にむなしく息たえたり。夫は勿論一家一門皆々悲嘆の涙に暮、扨もかわひや名残りおしや、せめて身二ツに成たらば是程にも思まし。七日七夜苦ミて死たる事の残念と、聞人毎みななかぬ者こそなかりけり。是非無キ事と思あきらめて、其夜は打寄りとぎの人々念仏のミにて夜を明す。扨葬式は明日九ツ時に相定メ、旦那寺へ人を遣し候処、此寺の御住持も廿七日御逮夜の法談致され間もなく是も往生にて、寺内打寄なげきの最中の爰へ参り、扨々まあ此様に時もたがへず月日同時に死ぬると云も、是も不思議と申合。併シ寺の役なれば其儀ハ心得ましたと、住持も往生の事なれば、外のやとい坊主にて葬礼の間は合せ可申と請合、使の人も帰りけり。両方こんさつ限りなし。時に廿七日の夜も明けて、弥今日九ツ時の葬礼と一家中も寄集リ、世間から悔やら野立やらさわがしき所に、最早四ツ過追付九ツ時と思ふ頃、彼女房蘇、うんと云声、やれそりやと家始メ寄集りシ人々驚キ騒ク様子をみれハ、苦き体も見すにあきれ果たる顔色にて念仏申て居。扨も不思議と皆々悦ヒ介抱致、心地何事と尋ぬれハ、目を開キあたりを見廻し、扨々我ハ蘇しが、やれやれ結構成浄土へ参りしに、残念や悲しやと涙くミ念仏申て居ル。先目出度やとそれ水よ薬よと種々に介抱すれば、胎内の子死て生れ安産程なく

息災にぞ成にけり。夫より弥心よけれハ、一家中ハ云に及ズ遠近の男女寺方諸人打ましり、吉助が所へ寄集リ、夥敷やれやれ廿七日の夜五ツ時より明日廿八日四ツ時迄其方死ンて居られしが、如何成所へ行かれしぞ。定て極楽へ参ラれたで有べし。咄シて聞せ被候と云へハ、女房念仏を止メて申様ハ、扨朝夕の咄にも人々申スに死ンで見た者もなし。まして極楽や地獄へ行キて来た者も無しと申か、私ハ此度如来様の御信心によつて蘇りました。扨先死ると申事、人の思とは大キに違ヒたる事なり。唯からだをかへ所がへする斗なり。我ガ死んだ時魂の行処に体が出来て御座る。先我身死ぬる時の事を思へハ、ただうつかりと心ハ闇に成と、扨目を開て見れハ直に結構成極楽浄土也。扨も不思議や、只今迄我家に有て病の床に伏して、苦ミむさくきたなかりしに、忽金の体と成、言葉にいわれぬ結構成衣装を幾重共なく着て、忽廿斗の姿と成、苦い事ハ打失楽ミ斗いそいそとして、しかも通力自在の身と成リ、目には十方を見開キ、心にハ一切の事を知り、此娑婆を見れハ我が事をやれ死んだはかわいや悲しやと、一家中は我がなき体を取りまいて嘆き悲しむ有様委細に見て、亦先達て往生したる人々ハ皆美敷姿にて数限リもなく我か前に来て、やれやれ参られしかと我か手を取て悦ぶ衆中を見れハ、皆我知る人々之。天竺にて逢し人も有、亦唐にて逢し人も有、昔の事を見れハ蛙蛇鳥にて有し時夫婦と成し人も有、亦は犬猫牛馬と成し時親兄弟の人も有、或ハ亦地獄にて長々同様に焼焦され呵責せられし時の人も有、亦餓鬼道に同苦悩を請し時の人も有。直に通力を得て昔の事を知り、面を見合物語をして、今又極楽にて無量の楽を請相互いに契り深き事を悦。扨亦立帰り四方を見渡せば、天に参拾三天非想天非々想天迄一同に見へ、大地ハ金輪奈落の底迄を一目に見通し、此娑婆世界上ハ天子将軍より下ハ乞食の住家迄事細に見へ渡り、心の内迄悉ク見へすきし事。亦先々の事迄も目に見心に知り通力自在の身と成事なれは、何れも兎角如来様を御頼申て随分心掛、念仏を唱て早ク極楽参りをする様ニ願給へ。此苦敷むさき娑婆には片時も居らるゝ物てハ御座らぬ。それはく極楽の結構さ心にも言葉ニも盡されす、中々百ニ一ツも千ニ一ツも覚らるゝ事でもなし。何れも唯娑婆の事打捨て今よりハ一筋に往生を願ヒ給へ。扨先、極楽の大地ハ水のことく澄渡リ、千里万里モ一目に見へすき、美敷事限りなし。扨又向フの方を見れハ雲のことく光リ耀キ、すさまじき山のごとくに見ゆ、如何と思へハ山でなく極楽浄土の御主阿弥陀如来様、光明閣耀として十方世界を照し給ふ。扨モ其如来様を拝す有かたさたうとさ、~~とうもこうも~~言葉には盡されず。阿弥陀如来様の両の脇におわします観音勢至も同金の山の如シ。二菩薩ノ御長ケ八十万億那由他由旬トナリ　扨亦此三尊を拝ミ奉リシ時ハ消入ル程に有がたく冥加□にてなみだかこぼれ□んに、娑婆の乞食が天下様に成たり共是程にはござるまい。扨又五里も十里も有と思被成金作りの宮殿楼閣幾重とも数限りなく立並び、上には幾重も重リ、瓔珞花幔を作立、宮殿と宮殿の間にはさんご、めのう、こはく、るり、硨磲のそり橋を七里も十里も有と思成が相続キ、幾筋も掛渡シ、此娑婆でたとへていわく、にしのふきたるやうに見ゆ。扨又所々に宝の樹木五里十里続て有、七宝の花か咲乱レ、其匂ヒふんふんとし□ことくに香敷、厥樹木の下には金銀七宝の間かきをゆい、金の網を張リ、枝毎に風鈴耀楽ガ下り、風そよくと吹時ハ、樹木の枝に掛ケしやうらく花幔吹渡り、其音百千種の楽を同時に唱すが事く、面白さ難有さ中々言

葉に盡かたし。扨又見事成八功徳の池の中には五色の蓮花咲乱れ、大サ差渡し半道有べし。其花毎に五色の光照耀、池の底も黄金也。四方の道も黄金也。先々へ往生をし人々皆菩薩の形と成、身より光明かくやくとして照耀ク其蓮花に乗給へは、蓮花自然と池の中をめくり、水をむすはんとすれハ水おのすから思所に掛リ、底迄すき通りて見へ渡リ、其池の美さ。中には色々の鳥が舞ひ遊び、其鳴声の面白さ云にいわれず。厥鳥も皆体より五色の光を出し、風そよくと吹渡せば池の波のなる音ハくわんげんを吹たるごとく。扨又宮殿の内を見れハ往生せし人々也。皆菩薩の姿と成美敷結構成衣装を幾重もきかざり、皆同様の花をかざりしよそおひ、さも嬉しそうなる体にて千人や万人程つゝ寄集リ、如来様の御説法を聴聞して何も悦給ふ也。亦観音勢至の二菩薩御説法の所も有、或は琴、琵琶、太鼓、鼓、笛吹はやし舞遊ブ処も有。百味のおん食どこからくるともなく飛来る、其おん食そなはり参ル所も有。扨又空を眺むれば美敷天人達、金作リの宮殿に千人万人も乗給ひ、ゆらくと浮雲のゆくごとく虚空をめぐり、或は赤キ雲、白キ雲に五人十人宛乗り給ふ衆も有。又方々の浄土より仏菩薩達蓮花に乗りなから数々来りたもふも有。唯上を見ても下を見ても、きれいなる大地ハびいとろの如くすき通り、やわらかなる打綿のごとく、ふめばくぼミ足を上れハふくれ、歩めは面白き鈴のなる音聞へ、雨風吹かねば戸障子もいらず、金銀七宝の宮殿楼閣上も下も東西南北も限りなく立並、言葉には尽されず。大地の下をみれハすき通り、底の果なく我身の姿も下へ移り底に居る様に見へ、其池の底ゑ下リて見れハ底も同し極楽之。上と微塵も変らぬ浄土也。上へあからんと思へハ其儘上リ、四方へ行も其如し。千里万里のかなたへ往キたひと思へば忽至る。行ハ行程結構成浄土也。元の所へ帰りたいと思へハ忽目たゝきせぬ間に早、自由自在成事はかり云につきる事なし。扨亦極楽には娑婆の様に夜昼と云事なし。毎も常住照耀きとぼしびと云事もいらず、夏冬なけれバ暑き寒きは元よりなし。食物は望次第百味のおん食が自然と備り、衣装ハ一度きれはよごれも破レもせず、其結構さ中々言葉にて申盡されず。心にてはからハれぬる斗リ也。恥ケ敷事ハ極楽から娑婆を見れは此日本六拾余州は云に及はず唐天竺も地獄も餓鬼もたつた一目に手の内に見るごとし。人の家内も人も思事も皆鏡に掛て写すが事く見へすきまする。扨此娑婆に毎日毎夜死ぬる人々何万人数多き中に、極楽へ参リたる人ハ希也。千人に壱人、万人に壱人有ルやなきや也。皆様達能々心を改て御念仏を唱へ、極楽往生を願ヒ給へ。先此村に家数か五拾軒有レ共、昔から極楽へ参ツた人ハたつた九人、其外には一人もなし。昔から何十万人の人か死だ数限りなけれ共、九人の外ハ地獄餓鬼畜生の三悪道へ落て居らるゝ。扨ハ生れて□□居る此村男女の中に極楽へ参ル人が二人ござる。一人ハそこに御座る覚左衛門殿、日頃念仏者と人も評判する人。亦壱人ハ我が夫の吉助殿。此両人ハ極楽に金の体か出来て有。外の衆のハ御座らぬほどに、皆々早ク心を改て、娑婆の事は打捨て御念仏を唱、阿弥陀様を御頼申、後生を願ひ給へ。さすれば直に極楽に金体か出来ますると申ば、聞人々も身の毛もよだち驚入、声を上ケて一同に南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏と、やゝ暫く御念仏の声やまず。時に女房又申様ハ、箇様の事正敷証拠なけれバ、うそを云と思召候ハんが、外に証拠は御座らぬが、たゝしき事か二ツ有ル。厥壱ツハ我レ今度蘇りましたが、本の往生ハ今年から四年目、宝暦十三年未ノ三月十五日の日中に

極楽参り致します。亦壱ハ私か母来年巳九月廿日の昼往生せらるゝで御座る。此事ハ極楽にて御宗旨の御開山聖人様のの給ふハ、汝か覚へを克信して一向専修の念仏せしに依て、今此浄土へ参ル也。其方か寿命ハまだ四年有、今来ルではなけれども、生変り死変りいつも女にて、今吉助から十八生前寸度富貴成人の女房ト成、其時夫にめかけ有たるが此めかけを厥方がきつうにくみて、ひそかに毒殺したるが、厥女殺されて心底に汝を恨ミ、生キ変り死変り其方が身を離れず、今吉助が女房に成迄十六生が間付きまどい、子と成て生れし時ハ難産で命を取られたり。然共、其方不思議に此度如来様の本願を信じて朝夕念仏おこたらず、懐胎十月の間も又難産の節も念仏唱へし故、厥功徳によつて永く生死を出離し胎内の子も其方唱へし念仏の功徳を蒙り、永く恨ミを離れ胎内にて命終り此度天道へ生まれたり。亦厥方か母も来歳九月廿日の日中に命終り。是も常々寺へ参リ朝夕念仏申せども、心の内に疑の心か有て、地獄極楽有やらないやらと疑心やまぬによつて、念仏申ても此度ハ極楽参リハならぬ程に。其方か今見る通リ成ル事成れハ、男女老少の隔てなく何れの者も信を得た念仏者ハ参ル。時微塵毛頭疑事なかれ。少でも疑へば念仏申ても真実報土ゑ往生ハ叶ぬ程に、其趣能々母にも他人にもすゝめ聞せて、悪事を止させ念仏申さすべし。汝も帰りて四年か間は随分是迄の心を変せず念仏申て、娑婆のきすなを切次第此所へ参ルべし。それ迄ハ此金の体を此方に預リ置べしと、おし出シ給ふと思へば忽蘇り、見れハうるさき此からだ之。扨又極楽にて旦那寺の御住持様ニ御目に掛リました。私ハ娑婆ゑ帰る、真光寺様ハ向ふの雲の中から、福田村お夏お夏と呼給ふを見れハ、三十二相の御形チ、七宝の蓮花に乗給ひ、金色の光明を放チ鳥の飛か如く我か前ゑ御出被成、我は真光寺也。其方と同時に娑婆を出たり。其方も我か勧メに随ひ弥陀を頼ミ念仏を唱へ今此所へ参りたり。然共、娑婆の命が未タ盡す此度娑婆へ帰るなり。汝此度見る通りの極楽浄土より帰り、同行にも能々咄聞せて念仏を申させよ。随分信じて追付来るべし。待て居ると仰られ、あいと答ふと思と早蘇りました。聞ば私と同時に往生を被成レしとの事。扨々魂の浄土へ参ル事の早さ何にたとゑん。目がくらふ成ル様な、是ハ死ぬるかしらんと思なから、目を開てあたりを見れハ早直にそこが極楽、我身も其時仏に成ル、爰を往生と云。善導大師の御釈にも一刹那に宝の池へ入り、指す間も無く直ニ極楽へ往生を遂るとの給ふ。浄土の如来菩薩達、娑婆をいとひ浄土を願ふ心の無きは浅間敷所存也との給へハ、各々心を嗜み随分信心を起して念仏を唱へられよと委細を咄けれハ、人々何れも歓喜の涙を流シ、夫より念仏はつかうの村と成りけり。扨其女房か勧メに仍て母も夫より大信心の念仏者と成り、翌年九月廿日日中に何の煩ひもなく念仏申なから目出度往生を遂られにけり。是蘇りし時の物語し事露ちり程も相違なければ、弥信心を起して念仏申往生ヲ願ふべき事なり。

〈裏表紙表〉

仏法之元祖略歳代記

聖徳太子千百五十五年	役行者千七十五年
行基幷千弐十七年	傳教大師九百五十四年
弘法大師九百四十一年	慈覚大師九百十弐年
知証大師八百八十四年	空也上人七百九十四年
元三大師七百九十一年	永寛律師七百弐十年
恵心僧都七百六十二年	圓光大師五百六十四年
親鸞聖人五百十四年	一遍上人五百一年
聖一國師四百九十一年	日蓮上人四百九十三年
一休和尚弐百三十二年	右ハ安永四年乙未まで

〈裏表紙〉

高須黒川家所持

付２）写本一覧

（2023 年 8 月現在）

外題	書写・所蔵	年代	西暦	蔵所	備考
但馬国於夏蘇生記	保貞（写	安永４	1775	個人蔵（滋賀県）	『大系真宗史料伝記篇９近世門徒伝』に翻刻収載　最古の写本の一つ　原本は未確認　おなつの勧化あり
但馬国於夏物語		安永４	1775	架蔵	「高須黒川家所持」（岐阜県？）最古の写本の一つ
但馬国豊岡近所福田村おなつ物語	延末村・嘉十郎（写	享和２	1802	龍谷大学図書館	「龍谷蔵」公開　おなつの勧化あり（旧蔵地は兵庫県）「宝暦九年の此迄十ケ年以前の事之」の記載あり
但馬国福田村おなつ蘇生物語	邦貞（写	文政12	1829	架蔵	「武州比企郡今泉　日野屋要命」（埼玉県）「江州鉧懸中宿　岡要八」（滋賀県）
おなつ物かたり		天保２	1831	金沢市立玉川図書館藤本文庫	マイクロ/デジタル
但州お夏物語		天保４	1833	津市図書館橋本文庫	
おなつ蘇甦物語	釋義貫聞書・吉郎（写	天保４	1833	名古屋大学附属図書館	版本の写本　来迎和讃等と合綴　名古屋大学図書館デジタルコレクションで閲覧可能
但馬國福田村物語	三河屋岩五郎（写　他	天保12	1841	京都大学図書館	初回書写は安永八年(1779)の可能性
但馬国福田村おなつ極楽参物語		天保13？	1842？	架蔵	書写者名破損により判読不能　「近江□□□郡□□郎村」？欄外に「天保十三年本写十一月吉日」？とあり後半部分の数丁欠落
福田村夏極楽参物語	水越斎女（写	嘉永２	1849	龍谷大学図書館	龍谷蔵公開　原本は天明二年の可能性

無為都土産	大川春魚（編 三村春門（画	嘉永 4	1851	東京学芸大学等	写本の版本化『大系真宗史料伝記篇９近世門徒伝』に翻刻収載　「越後国三度栗由来」等と同綴　おなつの勧化あり
おなつ蘇甦物語	釋義貫聞書	嘉永 6	1853	関西大学図書館	釋義貫　於夏蘇生物語　安永二年跋皇都柏原屋嘉助池田屋七兵衛版本の写本　出羽秋田仙北藤田久蔵旧蔵
但馬国おなつ物語		安政 2	1855	架蔵	「高井郡五藤屋寺内」（長野県？）の丸版　おなつの往生が記される
翁夏蘇生物語		安政 3	1856	架蔵	「本家所持」とあり
但劦於夏蘇生記		安政 3	1856	半田市立図書館	鈴木/展　刈谷藩（愛知県）
但馬國於夏蘇生記	義貫	慶應２	1866	豊田市立図書館	写〉鈴村嘉兵衛写力　伝〉鈴村嘉久滿寄贈　（愛知県）
但馬國おなつ物語のこと／おなつ証拠物語りのこと	高田萬屋弥平治	明治 7	1874	兵庫県和田山町個人蔵	『妙好人おなつ』に収載　奥書に「萬屋彦右衛門方より□□申候」
但馬国福田村於奈津蘇生物語		明治 7	1874	架蔵	おなつの勧化あり　外題判読できず「鷹橋荘飛知所持」「高橋荘七」の蔵書印あり
但馬国於夏物語		明治 8	1875	架蔵	おなつの勧化あり　句点・かなが朱書き「□宝生書」蔵書印「近江国神崎郡第六区八日市村中村源七　持之」（滋賀県）
お奈津物語の事	菅原元吉（写	明治 19	1886	架蔵	
お夏蘇生物語	関塚喜作編	大正 2	1913	国立国会図書館 DC	写本系の活字印刷版
但馬国福田村/於夏物語		不明	不明	香川大学中央図書館神原文庫	マイクロ/デジタル　国書 DB でも公開

おなつ物語		不明	不明	金沢市立玉川図書館稼堂文庫	現地で閲覧・撮影可
おなつ蘇甦物語	釋義貫	不明	不明	名古屋市蓬左文庫尾崎久弥コレクション	安永二年版本転写
但馬国お夏物語		不明	不明	姫路文学館金井寅之助文庫	但馬国於夏極楽参り物語　現地閲覧可
お夏極楽物語		不明	不明	弘前市立弘前図書館	
おなつ往生物語		不明	不明	佛教大学紫野図書館	
但州豊岡於那津極楽物語		不明	不明	横山邦治氏蔵	内題『但州豊岡お奈津極楽参物語』　国書 DB にて閲覧可
おなつ往生物語		不明	不明	天理大学附属天理図書館	
お夏往生物語	国安　佐藤所持　浩下　佐藤所持	不明	不明	大谷大学図書館	『妙好人おなつ』に翻刻収載　　大谷大学図書館 DB にあり
蘇甦物語		不明	不明	架蔵	版本の写本と思われる
但馬国福田邑於夏物語	岩崎伴蔵	不明	不明	周南市立鹿野図書館	旧蔵は山口県周南市鹿野の豪商岩崎家
以下は『大系真宗史料伝記篇９近世門徒伝』に題名等のみ収載のもの					
但馬国夏蘇生記		天明 6	1786	個人蔵	

但州福田村お夏往生記	丹州亀山安町澤白屋みよ	享和 1	1801		
但馬国福田村極楽往生物語	松岳院	文化 1	1804		
おなつ物がたり	加州金沢藤本内	天保 2	1831		上記の金沢市立図書館蔵と同一か
但馬お夏蘇生記		天保 3	1832		
極楽参蘇生物語	久松禎蔵	弘化 4	1847		
但馬国お夏往生物語	馬場權平	安政 2	1855		
但馬国豊岡福田村お夏極楽物語	家根龍／鍛冶屋村　田附姓	明治 15	1882	旧蔵地は能登川町（滋賀県）か	
極楽参り蘇生物語／おなつ証拠物語り之事		明治 18	1885	旧蔵地は福山	広島県備後国沼隈藤江村　藤江村田尾芳五郎
おなつ物語		不明	不明		
但馬国福田村　ヲナツ冥途物語		不明	不明	旧蔵地は福井	
但馬国福田村於夏物語		不明	不明		
宝暦奇談於夏物語		不明	不明	旧蔵地は岡山	
但州お夏蘇生記		不明	不明	旧蔵地は美濃加茂市	
以下は吉海直人氏蔵　同氏の論文に冒頭と末尾のみ記載されているもの					
福田物語		文化４	1807		「安永七年正月写之」とあり

但馬豊岡福田村お夏物語全		文政５	1822		
蘇生物語		幕末頃			版本の書写の可能性
おなつものがたり		明治９	1876		
但馬国豊岡於夏物語全		明治31	1898		
但馬国おなつ物語		明治37	1904		
極楽往生物語		大正３	1914		

※太字は翻刻済みのもの、または筆者が翻刻あるいは内容確認したもの

※網掛けは内容確認済みの写本のうち、版本との類似点のある『但馬国於夏蘇生記』系と思われる写本