

近世初頭における京都町衆の法華信仰

藤井學

【要約】 近世初頭の京都町衆の法華信仰について、(一)その信仰形態 (二)この信仰が彼等の生活や意識に如何に投影されるかを紹介したいのが本稿の趣旨である。信者の例として本阿弥・狩野・後藤・茶屋・尾形・佐野家等を取上げる。彼等は何れも代表的な京都上層町衆であり、宗門規制が影響して互に姻戚であり、一族「皆法華」であつた。法華宗寺は彼等「惣族」団結の精神的支柱として存し、実生活の規範もここに求められた。彼等は宗義を理論的に理解し、一族中より碩僧を輩出させた。町衆は教化する側に上昇したのである。本阿弥一門が支配経営した洛北鷹ヶ峰は、芸術家聚落であると共に町衆信者の集りであり、住民は実生活と合致した信仰生活を送り、此地は法華経支配の地域「常寂光土」なる宗義的意義を持つていたのである。かかる町衆の法華信仰或はその止揚であつた鷹ヶ峰は、内には反幕府的要素を多分に含み乍らも、その存在した社会的条件と宗門宗義の変質によつて、質的変化を遂げ、近世封建社会の中に次第に解消して行つた。

一

鎌倉時代最末期、日像によつて京都に伝道された法華宗はその後

次第に教線を拡張させて行つた。すなわち応仁文明の乱前後には、

その發展は「法華宗一門建立の盛」^①、或は「法華宗繁昌筈」^②「耳目」者也^③と言われ、世人の矚目する所であつた。ことに京都を中心に峰

起した法華一揆が最盛を極めた天文初年の頃(一五三二—一五三六)

には、「今般日蓮兜充」^④「満京都」^⑤而致「惡逆」^⑥或は「天文元年の頃京

都に日蓮宗繁昌して、毎月二ヶ寺三ヶ寺宛寺院出来し、京中大方題

目の巷となり^⑦とまで言われた。かかる法華宗の發展を支えた社会

的基盤は、すでに私見を述べた如く、洛内富裕町衆を中心とする都

市商人信徒と、洛内法華宗本山の末寺が存在した諸國の在地有力

土豪・武士に率いられた地方信徒の支援に基いたものであつた。か

かる意味に於て、本稿では、室町時代中頃以來京都町衆の宗教のい

わば主流的地位にあつた法華信仰について、具体的諸家をあげ、史料的に解明が可能な近世初頭を中心に、受容者の立場よりその信仰生活の実態を解明し、更には近世初頭の京都町衆の意識の中にこの法華信仰が如何に投影されて行つたかについて考えてみたい。

- ① 「蔭涼軒日録」、文正元年壬二月十八日条。
- ② 「宣胤卿記」、文明十三年三月廿六日条。
- ③ 京都「阿刀文書」、天文五年「三院衆談条々」。
- ④ 「昔日北華録」巻中。
- ⑤ 拙稿「西国を中心とした室町期法華教団の発展」（『仏教史学』六卷一号所収）参照。

二

一、男他宗ニテ女性当宗ナラハ、何迄もすつへからず、男当宗にて女性他宗ナラハ、三年迄ハ可置、其過ハ可放門徒一事

一、他宗の人人入婚ニ来をも可成当宗（後略）

右二箇条は宝徳三年（一四五二）、京都本能寺・尼崎本興寺兩寺開山であつた日隆が規定した門流信心法度十三箇条の中にみられるものである。日隆は室町期法華宗の代表的碩僧且つ弘通僧である。宝徳三年（一四五二）といへば、彼が中世港市尼崎に本興寺を創建したと伝えられる応永廿七年（一四二〇）からは卅年余、また六角室町の小袖屋宗句・尼崎塩商某等の外護によつて本能寺（のち本能寺）

を開創した永享元年（一四二九）よりは卅年を経たのちである。すなわち彼の門流が京都・尼崎の都市を中心に一応の發展を終えたと推定出来る時期でもある。この信心法度の内容は謗法寺社參詣の禁に始まり、またその内には「他宗之功德風呂へ添木ナンドシテモ、惣シテ不可入、此方へも他宗之人々を不可入」と、信者の日常生活の細部にまで規定は及んでいるが、この法度全体を一貫する指標は、信徒の謗法行為の徹底的淘汰にあつた。かかる意味で規定されたこの法度の中で特に注視したいのは最初にあげた二箇条である。これによれば、信徒の婚姻において、法華信者同士の時は問題はないが、男信徒が異信徒を妻にする場合は三年の期限内に妻を改宗させねばならず、また女信徒は養子縁組の場合のみではあつたが、その夫を宗門に帰依させねばならない。この条件に欠ければ信徒資格を失うのである。これは日隆門流に於て、夫婦共に法華宗信者であるという夫婦同信の形態が信徒資格の基本的条件の一つとして要求されていた事を物語っている。

この夫婦同信なる信徒資格は必ずしも日隆門流に限るものではない。応永廿年（一四一三）、京都妙覚寺住持日成等が規定した「妙覚寺真俗異株同心法度事」の第五条にも、「縦雖_レ為_レ其夫信者、其妻不受持者、三箇年之間者其小師無間斷可_レ加教誡、猶以無信順之儀二者、夫婦共可_レ捨之事、」と見え、また永享十年（一四三八）

として尾形・茶屋・後藤・片岡の諸氏があるが、これ等諸氏は何れも近世初頭には、後述する如く本國・妙頭・東漸・妙覚寺の有力信者であつたのである。このことは、これら諸氏がこの頃の京都上層町衆として、本阿弥家と家格・財政が顯耀する家であつたことを証すると共に、都市法華信徒の間に同信結婚が広く行われていた事を物語ると言い得よう。以下かかる婚戚關係を念頭に置き乍ら、これら諸家の法華信仰を具体的に見て行きたい。

- ① ② 本能寺所藏「兩山歷譜」一。
- ③ 岡山県御津町本覺寺文書。元和九年極月廿八日・日與自筆「妙覺寺法式」。この中に日成の応永の法度が収められている。
- ④ 本法寺所藏「本阿弥本家三郎兵衛家譜」・山城片岡文書「片岡氏家系」・「後藤系圖」・「茶屋系譜」等より作製した。
- ⑤ 「本阿弥行狀記」（正木篤三氏著「本阿弥行狀記と光悦」所収）第五段。
- ⑥ 片岡氏が法華宗であつたことは片岡治太夫（天正三没。光悦の祖父）の法名が「宗春日和」であつたこと、又、同家の墓地在光悦寺にあることによつて知られる。

三

後藤氏は足利義政に重用された彫金の名誉祐乗を祖とし、代々彫金の家職を以て室町幕府或は禁裡の御用を勤め、殊に近世初頭の徳乘・長乗の頃には、従米の彫金の家職に加えて秀吉より分銅大判の

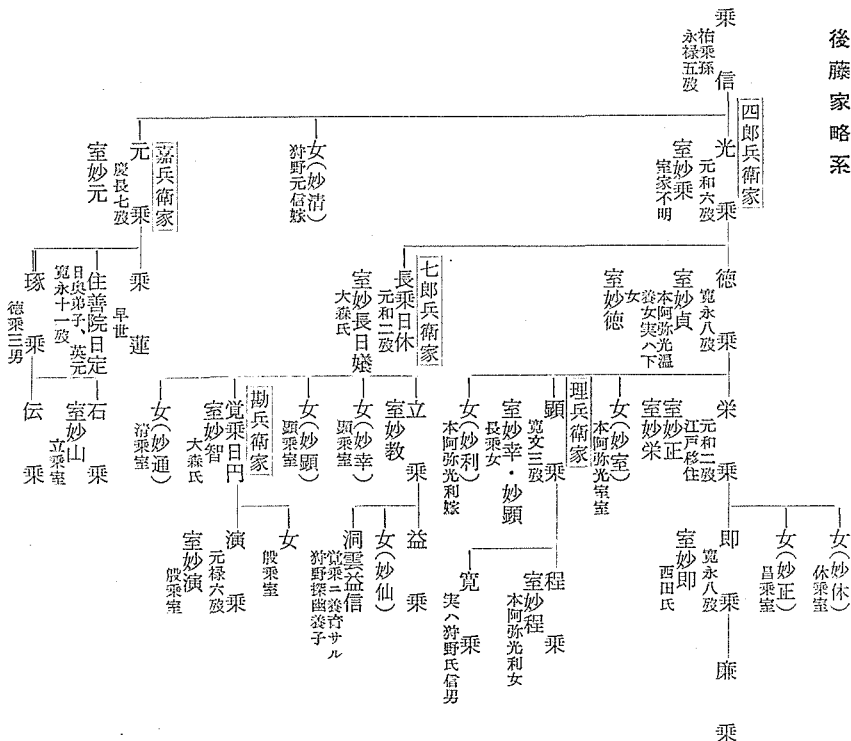
役を下命され、一族これに従事して京都三長者の一家として栄えた家である。現在京都大学に寄託されている「後藤文書」は、この後藤氏一族の覚乗を祖とする勘兵衛家（目貫後藤）の記録であり、その中に数種の系譜を伝えている。いまこれら諸系譜より近世初頭の後藤家の血縁關係を略系にして示せば次頁の如くである。

この略系によれば同家の場合も本阿弥家と同様に一族間の婚姻が非常に多く行われ、また近世初頭の頃の濃い姻戚として、後述する繪師狩野家と本阿弥家があつたことが知れる。

後藤氏の法華宗歸依についてはすでに私見を述べたこともあるが、要するに同氏は近世初頭の光乘・徳乘の頃（永祿―寛永頃）、一族すべて妙覚寺日典・日與に歸依し、特に妙覚寺日與の不受不施理論展開において、幕府弾圧下の日與を外護し、その基盤ともなつたのである。殊に元乗の子は一門の歸依した妙覚寺に入寺し、住善院日定として日與の高弟であつたが、かかる檀那寺への子孫入寺の風潮は後述する本阿弥・尾形家にも見られるものであつて、町衆信徒と法華宗の強靱な關係を物語つていると言ひ得よう。

後藤氏と姻戚にあつた狩野氏は「狩野五家譜」等によれば応仁の頃、初代正信が本貫地伊豆狩野より入洛して將軍義政に近侍し、そののち画を家職として元信（正信男）・宗信（元信長男）・直信（元信二男）・永徳（直信男）と続き、狩野辻子（新町通り今出川下ル徳

後藤家略系



大寺殿町）は近世初頭の同家居宅跡と伝えている。同氏が法華宗信者であった事は延徳二年（一四九〇）歿した初代正信より永徳までの墓が妙覚寺に現存し、また同家譜・妙覚寺過去帳に見える法名が法華宗特有のものであることによつても首肯される所である。従つて狩野氏は後藤氏が妙覚寺に帰依する以前より同寺の外護者でもあつたのである。両家の姻戚關係を具体的に説明すれば、後藤系図の一本に、光乗妹にして元和元年（一六一五）に歿した妙清の項に「狩野法眼元信嫁」と註記がある。享年が記されていないので妙清の生年は不明である。ただ手懸となるのは兄光乗の生没年であつて、同系図には「元和六年三月十四日九十二歳卒」とある。逆算すれば光乗の生年は享祿二年（一五二九）と推定される。古法眼元信の生年は狩野五家譜によると文明八年（一四七六）とあり、また歿年は妙覚寺の墓面によれば、「永祿二年十月六日」とある。光乗卅歳の時である。妙清の生年が光乗とあまり相隔てぬとすれば元信との婚姻は可能であるが、他証がないだけに不安がないでもない。また狩野一溪（寛文二年歿）著「丹青若木集」に収められた狩野氏系図と丹玉集（寛文十一年編）の元信妹の項には「後

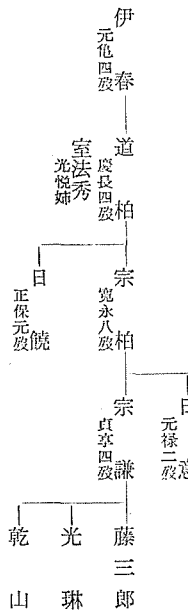
藤光乘室「後藤光乘母」とそれぞれ註記されている。この註記に合致する記事は前述の後藤系図諸本にみられず、また他証もないが、ともあれかかる両家系譜の記事は元信・光乗の頃の両氏に密接な血縁と関係が在つたと推定せしむるものである。前掲した後藤略系によつてもみられる如く、その後も両家は盛に婚姻を結び、殊に駿河台狩野の祖として名高い洞雲（探幽養子）は長乗の孫、目貫後藤家の祖覚乗には甥にあたるのである。

後藤家と本阿弥家の関係をみると、徳乗の娘妙室について、後藤系図の一本には、「本阿弥光室嫁、明暦三年十月廿五日死」と註記がある。これを本法寺所蔵「本阿弥本家三郎兵衛家譜」と対比すれば、光室の室正樹院妙室日近の歿年月日と合致し、光室の室が徳乗の娘であつたことが知れる。

後藤・本阿弥・狩野三家のこのような濃い姻戚の關係は、その家職・家系の類似性、或はその信仰の共通性と相俟つて、更にその日常生活や芸術創作の過程の中に影響して行つたであろうとは容易に想定できる所である。例えば後藤長乗は歌道・香道・茶道に長じ、「本阿弥光悦茶道ノ真友ナリ」と伝えられ、また光乗と古法眼元信との交友は、「後藤家譜」の中に「古法眼狩野元信同時居亦相近、元信毎絵一図必使光乘評論之：（中略）：光乘亦欲鐫刻人形花鳥、則先使元信繪其図而依其様也」と記されている。

次に尾形氏について述べてみよう。光悦の姉法秀の嫁した尾形道柏の家は、その曾孫に光琳・乾山が出たことより、先学の研究も進んでいる。これら研究は乾山の裔小西彦右衛門家に伝わつた諸種の系譜によつて行われたものであるが、それによると同家は道柏の父新三郎伊春の代に上落して足利義昭に近侍し、義昭没落と共に道柏の代は一時零落したが、その子宗伯の頃には雁金屋と称して染織業をいとなみ、崇源院（秀忠室）・東福門院・淀君の御服用達を勤め、富裕な京都商家に成長していた。略系に示せば左の如くである。

尾形家略系



尾形氏の法華宗帰依は道柏夫妻以後の墓が妙頭寺に現存することですぐ首肯できる所であるが、注目すべきことは日饒（道柏男・光悦甥）・日意（宗相男・光琳乾山の伯父）と一族に法華僧がみられることである。日意は頂妙寺住持となつた高僧であり、また日饒は一門の帰依した妙頭寺十三世興善院日饒であつて、その開基した妙頭寺塔頭興善院を尾形氏は菩提所としたのである。貞享四年（一六八七）死去した宗謙は藤三郎・光琳・乾山の三子に財産を分与したが、

その時雁金屋を継いだ藤三郎は、財産分与に就いて「兩人之弟共へ少も申分無」き旨の請狀を呈したが、その宛名は前述の伯父頂妙寺日意と菩提所興善院になつてゐる。この事は京都町衆信徒の生活規範が、その帰依した宗教的權威に依存していたことと、また尾形氏における法華宗帰依の深度をも物語つてゐると言い得よう。

後藤・角倉氏と共に近世初頭、京都三長者の一家として栄えた茶屋家は、林屋氏の研究によれば、足利將軍家と關係深き所伝をもち、初代四郎次郎清延の代より家康に近侍して、のちに將軍家與服用達となつて糸割符制度の実施に關係した富商・政商の家であつた。

茶屋氏と宗門の關係は、「両山歴譜」の中に天文法華亂の法華方大将として、本阿弥・後藤と並んで「後藤、本阿三、茶屋、野本等旦那已下三千餘、西陣東陣ヲ支タリ」と見えるのが初見であるが、この茶屋が四郎次郎家であるか或はまた別家であるか詳でない。茶屋家の法華宗歸依は、四郎次郎家に伝わつた「茶屋家譜」を見ることによつてより分明となつて来る。すなわち同家譜によつて法名をみると、「久本院清延日実」（初代清延）・「仙經院妙清日寿」（清延妻）・「久成院清忠日經」（二代清忠）・「円心院長意日是」（清忠弟）・「儒善院道清日義」（三代清次）・「妙徳院春清日閑」（清次妻）等何れも法華宗の法名であり、茶屋一族すべて信者なることが知れる。また同家譜に書入れられた菩提所「洛東東漸寺」は現存

しないが、その頃本能寺の洛内筆頭末寺であつた。いま東大谷墓地にある茶屋一族の墓碑は表面に何れも題目が彫まれ、その歿年・法名は茶屋家譜と合致する。茶屋氏と本阿弥家との關係についてみれば、光悦と四郎次郎道清が親交したことは本阿弥行狀記に記される所であり、また後述する如く、光悦の鷹ヶ峰経營にあつて、道清はそこに屋敷を構へている。「茶屋旧記」によると、この道清の娘の註記に、「若名龜ト号、本阿弥光的へ縁組シテ六十三歳ニテ終ル、法名妙春ト号ス」とある。これを「茶屋家譜」に探せば、やはり「本阿弥光的室」と註されている。光的は嫡家光室の男で、光悦の孫光甫の従兄弟に当り、両家もまた同信であると共に姻戚であつた。茶屋家と宗門の關係は東漸寺だけにみられるのではなく、その海外貿易商としての性格の故か、長崎・堺の法華宗寺にまでその外護は及んでいる。すなわち、近世初頭、本瑞院日恵を開山として長崎に本蓮寺が開創されたが、その外護者として六牙院日潮は、「唯有檀越志知妙助北村九兵衛、内野助左衛門、葉屋、茶屋・而荷胆耳」と記している。⑩「茶屋旧記」はこれを慶長十八年（一六一三）のことであると、於長崎切死丹寺引崩し蕃而練あまつ返し候様ニと被仰付上、右之於寺地法華宗門寺を建立いたし本蓮寺と号」と述べている。また妙頭寺末寺頭であつた堺妙法寺は、「先祖位牌所」として茶屋氏一族の尊崇を得ていた。すなわち同寺住持を経た立本寺

日遙は、慶安三年（一六五〇）、大坂乱後の同寺再建が、茶屋道清とその実弟新四郎長意の奔走・尽力によつて出来た旨を述べ、「永代之重恩」として毎月祈念すべきことを書き誌している。^⑪

① 後藤系図には次の諸本がある。

(イ) 「後藤家譜」、奥書に「元禄二年歲次己巳春正月戊午十四日、万年山下慈照沙門祖縁別宗撰」とある。

(ロ) 「栄乘以来四郎兵衛家之伝付理兵衛家略伝」。

(ハ) 「遠藤後藤系図伝付祐乘以来系図老帖副」奥書に「明治九年三月七日祐乘十四代源実光文（花押）自筆五十六歳」とある。

(ニ) 「祐乘以来後藤家一統系図」。最初の部分に「我家ノ系図累代敷巻或甲ニ在乙ニ洩且年曆久敷シテ虫食紙破ル、依テ后代ノ為正写シテ累代ノ敷巻ヲ廢、更ニ一帖トシテ近代ヲ増補ス」云々とあつて、「明治十一年三月後藤勘兵衛源実光文謹誌」とある。

② 拙稿「法華宗不受不施派についての一考察」、日本史研究三六号三三頁参照。

③④ 「祐乘以来後藤家一統系図」。

⑤ 「遠藤後藤系図伝付祐乘以来系図老帖副」。

⑥ 小林太市郎氏著「乾山」、三三頁―四八頁参照。

⑦ 「本化別頭仏祖統紀」巻十六。

⑧ 大阪市立美術館所蔵「小西家文書」、貞享元年五月十三日尾形宗謙談状写。貞享四年正月十二日尾形宗謙談状。

⑨ 「小西家文書」、貞享四年八月十七日尾形藤三郎請状。

⑩ 林屋辰三郎氏著「中世文化の基調」二六五頁―二六七頁参照。

⑪ 内閣文庫所蔵本能寺末寺帳。奥書によると、寛永拾年住持日遙が誌したものである。

⑫ 「本阿弥行状記」第五一段。

⑬ 「本化別頭仏祖統紀」巻二十。

⑭ 堺妙法寺文書。慶安三年十月廿三日、妙法寺中興之末興隆吉老所伝并日遙現見記録。

四

次にもとへかえつて、前述の諸家と直接或は間接に姻戚であつた本阿弥家について考えてみよう。同家は足利尊氏の刀劍奉行を勤めた妙本を祖とし、その後代々刀劍の鑑定・磨礪・淨拭の本阿弥三事の家職を以て室町幕府に仕え、また勞々禁裡御用をもつとめて近世に至つた家である。殊に近世初頭には従来の屋敷地（本阿弥辻子）に加えて、光二・光悦の次郎左衛門家は、家康より洛北鷹ヶ峰の地を受けて領主的性格をも併有し、幕府・禁裡の保護をうけて、一族繁栄した。すなわち「本阿弥行状記」に、その有様を、「かくの如く大なる野山を拝領仕、其上妙秀の子孫百人に及びけるが、広き屋敷をもたざるものなし、江戸に於ても、会所屋敷等を拝領いたしたる者五人あり、歴々の人にてさ容易に成がたき所に、京都に住みながら下屋敷までも被下候事奈次第なり」と伝えている。^⑮

本阿弥家の法華宗婦依の始りは、類從名物考所引の「玉露証話」

によると妙本について、「鎌倉松葉谷の日静上人は尊氏公の叔父たり、これに帰依して法名を授けられ即ち本阿弥と号す」と伝えてゐる。松葉谷日静は本國寺開山であり、妙本の墓と伝えるものも本國寺にあるが、本阿弥家がすでに妙本の代より信者であつたと考えることは今一つ確でない。本阿弥家の宗門帰依がより確實さを加えて来るのは、本法寺日親と師檀關係を結んだという所伝を有する六代本光（清信）の頃と考える方がよいであらう。本光は家譜によると、幕府奉行衆松田一族の出で、五代妙寿の養子となり、天文三年（一五三四）百歳で歿した旨が記され、また家職に秀で本阿弥中興と言われた。^④この本光の日親帰依については、「日親上人徳行記」（本法寺日匠著、元禄二年寂）の中に、彼が將軍義教の不興によつて禁獄されていた時、偶々獄中で日親に接し、「獄屋にして、師のをしへをうけ…（中略）…ひとへに師を如来のごとく敬ひ、あらたに旦那となる」と記されている。これとよく似た所伝は「雍州府志」・「玉露証話」・「老人雑話」にも伝えられ、また「本化別頭仏祖統紀」卷十九には「獄中有菅原氏松田妙本者、見師崇行、結檀越約、今之本阿弥家は也」とある。仏祖統紀にみえる妙本は「本阿弥本家三郎兵衛家譜」によると文和二年（一一五三）に歿しており、また日親が初めて上洛布教したのは応永卅四年（一四二七）のことであるから、妙本が日親に帰依することはあり得ない。しかし注意すべ

きは、これら諸本が何れも本阿弥家の本法寺帰依の発端を日親投獄中のこととしてゐることである。日親が幕府によつて投獄されたのはつきりしており、足利義教による永享十二年（一四四〇）二月六日より嘉吉元年（一四四一）七月十一日までと、^⑤足利義政による寛正三年（一四六二）十一月八日よりの二回であつて、若しこの本光と日親の所伝をその後者の時と仮定すれば、本光生歿年（一四三五一—一五三四）よりして、時期的には不可能ではない。しかも前掲の「日親上人徳行記」の記事は、続いて「文明年中に法号を授け給ひて、清信を本光となづく、それより一類剃髮して、みな光の字を名のごとここに始まる、…（中略）…是によつて代々此一門志を同じくして、師を仰ぎ奉る、…（中略）…子孫同名相統て本法寺外護の旦那として勲功あること自他のしる所なり」とある。本阿弥家が一族「光」の字を用いるようになるのは本光に始まるのであり、この事よりしても同家が本法寺と師檀關係を結ぶのは、本光の代すなわち応仁前後のことと考えてよいであらう。その後、同家が本法寺有力外護として來つたことは前掲の記事にもみられる所であるが、その実態は天文法華亂において後藤・茶屋の諸家と共に法華方大將分として活躍したと、伝える以外不明である。^⑥しかし中世最末期より近世初頭にかけての光二・光悦の頃になると、「本阿弥行状記」の記事を中心に漸く分明となつて来る。

光悦の父光二は片岡氏から本阿弥家に婿入して光心の娘妙秀を妻として家職をつぎ、「刀脇差の目利細工並もなき名人」と言われた。^④

天正十五年（一五八七）、彼は本法寺の移転の工事を監督し、また番神堂施主となつた。^⑤また光悦の母妙秀は行状記の各所にみられる記事によれば、法華宗への帰依深く、その九十年の生涯を信仰的安心の境地に送つた女性である。例えば、彼女は平素色々の物を買集め、大勢の子孫・下人、時には菜壳・乞食・非人まで招き寄せて、彼等にこれを分ち与え、彼女自身はその死後、「唐島一ツ、かたびら拾二ツ、浴衣、手ぬぐい、紙子の夜着、木綿のふとん、布の枕」しか残さなかつたという話^⑥、或は祖先の追善仏事は「その忌日ばかり、させる聞えもなき僧共一人二人請じて弔ひ申分は不足なり、みづから香花を供養し、懇懇に給仕をますべし」と、子孫に誡めたその見識によつても十分窺われるところである。要するに行状記に伝える妙秀は、冥加・因果を弁え、慈悲・正直正路を尊び信仰と生活の一致を実践した女性であつて、六牙院日潮は、妙秀を「秀之行実末代希有淨心信敬之老婆也」と評している。^⑦

このような妙秀の信仰生活が光悦をはじめとする一族に影響されて行くのは当然である。即ち鷹ヶ峰太虚庵における光悦の信仰生活を、その孫光甫は次の様に伝えている。曰く「此所に艸の庵を結び、末法惡世の唱導師上

行善さつをみづからきざみて安置し奉り、恩分ふかき主君、父母、六親、法界の為に、便りなき貧僧をあつめ、三年の内に法花一万部を誦誦しける。かく身に過たる面白き所を住家とし、樂みに耽ることそら恐し、されば光悦心静かなる夕暮に、爰かしながめ歩みで思ひけるは、：（中略）：若年のときいつも妙秀語りけること不図おもひだし、さては疑ひなくわが親の善心の報ひなりと肝に銘じける。」^⑧と。光悦の近辺を見れば、光悦に従つて鷹ヶ峰に移住した彼の甥光益は、正直正路の者で法華經五十万部を生涯に書写したと伝えられ、^⑨また日蓮遺骨を分置した妙伝寺の毎年虫干の日には、一族之に參詣するのが常であつた。しかしかかる一門の法華信仰の中で、その生涯を宗教的実践によつて貫いたという意味に於て、注目すべきは妙秀については妙山であろう。

妙山は宗家光室の姉で光瑛の妻となり、目利細工にも秀れ、その性柔和・知恵秀れた女性であつたが、^⑩その晩年は妙覺寺に住し、白衣を常に着て、「六十許にて夫に後れしより、廿年に及び、精進潔齊にて、法華の首題毎日一万遍つづ怠る事」なかつた。^⑪臨終には床に日蓮の曼陀羅を掲げて、「合掌して本尊を拝し、目たたきもせず、少しも苦し気なく題目を唱へ、合掌を口の際へよせ、両眼をふさぐと見えて、息たえたり」と、^⑫理想的な臨終正念を遂げた女性であつた。

しかしここで注意すべきは、本阿弥家の法華信仰は、かかる表面の外貌のみでは、十分明かにされ得ないことである。すなわち、かかる法華信仰がいわば生活の精神的規範として、彼等の日常に入つた時、それは如何に彼等の生活意識の中に影響して行くであろうか。ここで思い起されるのは、本阿弥家一門の生活意識の中に、拝金思想或は貪婪な商行為に対する反撥性、乃至はそれよりの離脱性が存したことである。例えば光悦の母妙秀は、高利貸によつて産をなした鞆の家が類焼した時、これを罪障消滅と理解し、或は「金銀を宝と好むべからず、一大事の兄弟中あしくなり、恥をさらすも、多くは金故なり」と訓誡した^⑩。要するに本阿弥家では刀劍掘出物の場合も「大分の利を取ざる」ことが家の「作法」であつたのである^⑪。かかる本阿弥家の拝金思潮よりの離脱意識、或は「作法」は、富裕な財力を持つており乍ら、「二十歳計りより八十歳にて因果候迄は小者一人、飯たき一人にてくらし申事なり」と言われた光悦自身の清貧な日常生活に相通するものであろう。ともあれ、かかる生活態度は、「堺之商人、不言父子之間、互争利以誑之」とまで極言された当時の一般の都市生活者の態度と全く相反するものであることは言うまでもない。この事はすでに芳賀幸四郎氏も指摘される所であつて、氏はこれを本阿弥家家職の非近代性乃至中世職人意識によつて説明されたが、信仰的にみれば、かかる本阿弥家の非

功利・非世俗的意識は、妙秀・妙山の信仰生活にみた如く、本阿弥一門が到達した高度の信仰的安心意識に帰結さるべきものではなからうか。これは、耶蘇会宣教師によつて「人を教ふるに金錢を徴す」と評され、また現世利益・當利行為を積極的に肯定し乍ら商人信徒を獲得して行つた中世法華宗を考へるとき、一見矛盾する如く思われるかもしれない。しかし、法華宗はかかる性格を持ち乍らその反面、信仰がより高度に純化され、深潛する時、これと相反する性格をも示すのである。例えば、近世初頭、妙覚寺住持として不受不施理論を推進した日興は、「大黒奥師」と呼ばれて信者に主福の守護として仰慕され、また教化に當つて彼自身は「末世の衆生福力にあらずんば濟度引入難」なる心境に至つていたと言われるが、仏家としての彼は自己の守るべき三信の一箇条に「諸苦從貪欲生之、此義利那不可忘」を挙げ、慶長十三年（一六〇八）毘沙門天王尊像造立に當つても、「於身命財、成塵芥之思、無敢愛惜」と誓言している^⑫。要するに本阿弥家にみられる非世俗性・非功利性はかかる日興の態度にも通ずるものであつて、高度の信仰的浄化を遂げた結果に生ずるものであると考へられよう。

しかし本阿弥一門の法華信仰に於て、最も注目すべきものは、日蓮御書の筆写である。すなわち光悦筆の日蓮御書で現存するものは、妙蓮寺に「立正安國論」と「始聞仏乘義」、本法寺には「観心本尊

得意抄」・「法華題目抄」・「如説修行抄」が、また本満寺には「始聞仏乘義」があり、世に知られる所でもある。しかもこの日蓮御書の筆写は光悦唯一人が理解して行つたものではない。「本阿弥行状記」二二二段には、光悦・光瑤或は光甫か、その筆者は分らないが、日蓮御書二通をあげ、それが録内・録外中に収録されていることを考証している。光悦等本阿弥一族のかかる日蓮御書の理解・

筆写は、彼等の法華信仰が、祈禱の呪術性や唱題自行、或は受・持・誦誦・解説・書写の法華経五種修行という、信仰形態における、いわば初期的・普遍的段階を越え、より高度の段階すなわち法華宗教義の神髓たる日蓮御書の理解に及び、宗義の本源の理論の追求にまで到達していたことを物語るものと言えよう。そして、本阿弥家に代表せられる町人信徒の法華宗宗義の本質的理解が、町人子弟の法華宗寺入寺の風潮を呼び、更には前述した尾形家の日饒・日意、後藤家の日定、後述する本阿弥家の日允、或は京都町人辻氏より出た妙覚寺日與の如く、京都町衆に出自を有する碩僧が、近世初頭の頃より、従来の公家・東国武士に出自を有する住持に代つて、京都本山の住職として新らしく登場する背景ともなつたと考えられよう。

ここに至つて法華宗は、京都町衆の中に完全に融化し、また換言すれば中世以来、宗義教化において受容者の立場にあつた京都町衆は、一族出身の高僧を支援して、教化する側、すなわち弘通における能

動的立場に昇華したのであつて、町衆の宗教としての法華宗が理想的形態を完成したことを意味したのである。

この意味に於て本阿弥家における日允は注目されねばならない。彼は光瑤・妙山の子、光甫の弟にあたり、寛永三年（一六二六）八歳にして本満寺に入り、薙髮して日暹に仕えた。即ち玄通院日允である。彼はのち身延に登つて勉学し、廿二歳にして鷹ヶ峰に帰り常照寺談林建設に尽力し、次いで慶安元年（三十歳）妙覚寺住持、明暦三年（三九歳）本法寺住持、寛文元年（四三歳）中山法華経寺住持となつた。その弟子には日耀（妙頭寺住持）・日達（本國寺住持）がでて、所謂「允耀達」時代を顕現させた高僧であつた。^⑤殊に日允の本法寺住持就任は、本法寺が本阿弥家外護の寺という性格より、本阿弥家支配の寺として完成された意味で注意されよう。

かかる本阿弥一門と本法寺の関係を考へるとき、ここに思い起されるのは、光甫筆になると推定される行状記六三段に見える次の記事である。曰く、「一門廿人に餘り聊かも依怙ひみき仕間敷よしの誓紙をかき、惣領も一門どもの方へ談合之上に、極札、折紙出すべしとの起請文を書貴み申、則一門の寺本法寺の宝蔵に納置申せば、行す多頼母しき家なり」と。この記事は一つには、本阿弥家業が惣領以下一族談合のうでなされたその協同的作業形態を物語つてゐる。だが、かかる作業形態は常に強固な一門の結合を前提としては

じめて成立するものであつて、若し一族の団結が弛緩せんか、「本阿弥が家のときは人の見知る事にあらず」と言われた独占・秘伝的な技術は、忽ち崩壊に直面するのであり、ここにかかる誓紙が本阿弥一門によつて書かれねばならない必然性があつたのであろう。しかも近世初頭、同家が置かれた立場は、依存し來つた足利家の滅亡、代つて登場する近世封建社会、外部より湧き起つて來る家職への誹謗、宗家江戸移住による一族の分散、どの一つを取つても、本阿弥家の名譽の維持は容易なことではない。この危機に対処する方法はより強靱な一族の団結でしかないであらう。本阿弥家或はこれと同じ立場にあつた彫金家後藤氏における前述の血族結婚も、かかる事態に対応するいわば自衛的意義をもつものでもあつたらう。とまれ、かかる意味でなされた本阿弥一門団結の誓紙が本法寺に納められていることは注目せねばなるまい。これは外に対しては強烈な排他性を持ち乍ら、信仰が内に深潜した時、同信者間には強靱な同信結合の精神を生んでいた法華宗の性格が、本阿弥一門の家職、或はその要求と巧に融和し、ここに一門の寺本法寺が本阿弥惣族乃至はその職業集團の精神的支柱として存在していたことを物語つていると考えられよう。「日親上人德行記」の中で、著者本法寺日匠は、開山日親と本阿弥本光の師檀契約における日親の言葉として、「子々孫々末葉のものまで、法花の正法をすてて邪師の法をうくるときは、

家門災難をまぬがるべからず、われ弘法相統し、ながくわが寺さかふるにおみては、同じく本阿弥の家もさかふべし、わが地おとろふるときは、本阿弥の家もおとろふべし」と伝えているが、同書が江戸前期になるものだけに、この記事が日親の言葉そのものとして考へることは出来ない。しかし命運を共にするという両者の結合は、江戸初期のそれとして考えれば、全く至言であつたと言ひ得るであらう。

- ① 「本阿弥行状記」第五三段。
- ② 「本阿弥三郎兵衛家譜」。
- ③ 「名人思辰録」上。
- ④ 「日親上人德行記」。
- ⑤ 日親著「伝燈鈔」。
- ⑥ 「長祿寛正記」。「陰涼軒日録」寛正三年十一月八日条。
- ⑦ 「両山歴譜」二。
- ⑧ 「本阿弥行状記」第一段。
- ⑨ 「堺市史」七卷九九頁參照。
- ⑩ 「本阿弥行状記」三段。「本法寺史」。
- ⑪ 「本阿弥行状記」第十三段。
- ⑫ 「本阿弥行次記」第十一段。
- ⑬ 「本化別頭仏祖統紀」卷廿五。
- ⑭ 「本阿弥行状記」第五二段。
- ⑮⑯ 「本阿弥行状記」第五六段・第一五四段。
- ⑰ 「本阿弥行状記」第五四段・第六四段。

- ⑮ ⑱ 「本阿弥行状記」第五段。
 ⑳ 同右、第九段。
 ㉑ 同右、第五段。
 ㉒ 同右、第六三段。
 ㉓ 同右、第十五段。
 ㉔ 「鹿苑日録」明応八年八月六日条。
 ㉕ 芳賀幸四郎氏著「近世文化の形成と伝統」二〇七頁―八頁参照。
 ㉖ 「耶蘇会士日本通信」上巻一八頁。
 ㉗ 岡山郡御津町金川江田嘉彦氏所藏文書、享保十二年七月十日、日信筆「日奥聖人木像由緒書」。
 ㉘ 「奥聖鑑拔萃」（「万代亀鏡録」所収）。
 ㉙ 岡山県御津町本覚寺文書、慶長十三年九月廿八日、日奥自筆願文。
 ㉚ 拙稿「法華宗不受不施派についての一考察」日本史研究三六号三二頁参照。
 ㉛ 「本化別頭仏祖統紀」卷廿。「玄通院日允上人墓誌」（所在京都市鷹峰妙秀寺旧墓地）。
 ㉜ 「本阿弥行状記」、第六四段。

五

すでに、前節に於て、江戸時代初頭の京都町衆信徒の法華宗帰依は唯表面的なものではなく、日蓮御書の理解すなわち法華宗教義の

本源的理解にまで及んでいたであろうことを述べた。これと関連して考えられるのは、法華宗がその信仰的理想境として内包した現世『寂光土の理念である。

即身成仏について、日蓮は法華経を引用して説明を加え、「法花経の行者とならせ給へば、仏とをがませ給へし。いきてをほしき時は生の仏、今は死の仏、生死ともに仏なり、即身成仏と申す大事の法門これなり、（中略）、夫浄土と言も地獄と言も外には候はず、ただ我等がむねの間にあり。これをさとるを仏という、これにまよふを凡夫と言。これをさとるは法花経なり。もししからば、法花経をたもちたてまつるものは、地獄即寂光とさとり候ぞ、」と信者上野殿後家に説いている。すなわち日蓮によれば、法華経の持者はそれが生身であつても、帰依と同時に仏性を具備出来るものであつて、浄土であれ地獄であれ、それは帰依者各個人の自己の胸中に求めらるべきものであつた。従つて中世仏法談義の本質的特色であつた諸法実相の理念は、日蓮においても首肯され、一武士信徒に対して「御みやづかいを法花経とをほしめせ、一切世間治生産業、皆与実相_ニ不_ト相違背_セは此なり」と説かれた。かくて世間一般の生業・生活は、それが武家の奉公であれ、商行為であれ、法華経帰依の功德によつて、それはあるがままの姿で浄化されるのである。かかる日蓮教義のもつ現世肯定の思惟は、彼が理想とした浄土『寂光土の観

念の中により鮮明となつて来る。すなわち「守護国家論」の中で、日蓮は寿命品の「我常在此娑婆世界」・「我常住於此」の文言を引いて、浄土の存在を、「如_レ此文者本地久成_レ円仏_ニ在此世界_ニ捨_レ此土可_レ願_レ何_レ土_乎。故法花經修行者所住之_レ處_{可_レレ}淨土_ト、何煩_レ求_レ他_レ處_乎。故神力品云、若經卷所住之_レ處_{可_レレ}淨土_ト、若於_ニ園中_ニ、若於_ニ樹下_ニ、若於_ニ僧坊_ニ、若白衣舍、若在_ニ殿堂_ニ、若山谷曠野、乃至_レ當_レ知是_レ處_即是道場_ト。(中略)信_ニ法花涅槃_ニ行者非_レ可_レ求_レ余_レ處_ト。信_ニ此經_ニ人所住_レ處_即淨土也_ト」^③と説いた。かくて宗門教義の理想とする浄土は、如何なる場合にもこの現実の娑婆世界に樹立されるべきものであつて、それは法華經・法華僧・法華信者の何れであれ、それらが在する所は即浄土であつた。そしてこの浄土―寂光土の具象的形態が、宗門の究極的指標であつた法華經による国土・衆生の画一的統一、すなわち「日本乃至漢土月氏一閻浮提に、人ごとに有智無智をきはらず一同に他事をすてて南無妙法蓮華經と唱べし」^④なる形態に、近づけば近づくほど、寂光土の意義はより高度の現実性を以て發揮されることは言うまでもない。換言すれば宗教的に法華經によつて統一された地域が形成され、そしてそれが実生活と結びついた時、宗義の理想とした寂光土が現実_ニ實現_スるのである。この意味に於て、室町時代後半、法華宗強盛の地域に形成された法華宗信者による同信地域、すなわち一郷一村皆法華なる状態、或はまた天文初年畿内に

蜂起した法華一揆の宗義的イデオロギーが理解されるであろう。^⑤そしてまた、これと照応するものとして考えられるのは近世初頭より、本阿弥一門によつて行われた洛北鷹ヶ峰の経営である。

光悦の鷹ヶ峰経営については、芸術家集団としての構成より美術史的に注目され研究され来つた所であるが、^⑥実はこの光悦の鷹ヶ峰は、前述の法華經帰依による正法圈―現世の寂光土なる性格が隠されているのである。

光悦の次郎左衛門家がこの地を幕府より給されたのは、元和元年(一六一五)のことで、最初こは「東西二百間余り、南北七町の原」^⑦であつたという。そして光悦はその一門と家職に繋がる職業集団を引率れてここに移住し、寛永十四年(一六三七)の歿年まで、此地で本阿弥三事の家職をはじめ茶湯・製陶・書画・詩絵・彫刻・能楽とその偉大な芸術創作の生活を送つたことは周知のことである。いまこの鷹ヶ峰の人的構成をみるに、その経営の初期の屋敷制を記した「鷹峰光悦町古図」が、光瑤の実家片岡家に伝えられ、光悦寺に現存している。この古図はすでに学界に紹介された所であり、^⑧その製作は森田清氏の「光悦」の考証によれば略々元和四年以後、寛永四年までの間と証されている。

この古図に記された五十余の屋敷居住者をみると、本阿弥一門としては、光悦・光瑤(光悦養子)・光甫(光悦孫)・宗知(光悦弟)・

光栄（光悦甥）・光益（光悦甥）・光伯（光悦甥）・本阿弥又三郎・

同一郎兵衛・同三郎兵衛・同十郎兵衛の名がみえる。また同家姻戚

としては茶屋四郎二郎・尾形宗伯（光悦甥）、また間口六十間の光

悦屋敷に光悦と並んで「六左衛門」と記してあるが、これは光二・

光瑳の実家の六左衛門乗瑳（光瑳実兄）か六左衛門忠英（光瑳甥・

光悦甥）の何れかであろう。忠英の墓は光悦寺の光悦の墓の南隣に

在り、また「片岡氏家系」の忠英の項には「室へ本阿弥光悦息名楠

ト云法名妙潤（中略）忠英事京堀川村雲町屋敷譲弟左兵衛ニ而洛北

鷹峰光悦居屋敷之内江移ル」とある。これ等諸家は何れも前述した

如く法華宗信者であり、また門口九間の屋敷を構えた「蓮池常有」

は立本寺に鉄燈籠を寄進した法華宗信者であつた。その他この聚落

の住人にみえる妙喜（筆屋）・宗二・宗珠・常清・宗寿・道安・道

賀・道有等の名は、彼等がすでに何れかの宗派によつて受法してい

たことを物語るのであるが、「宗」・「道」・「常」・「妙」を附

した法名は、近世初頭の法華宗信者のそれに多く用いられる所であ

り、また本阿弥一門が帰依した本法寺日親が前述した如く家内の謗

法者扶持を禁じたことを思合せれば、本阿弥家支配の鷹ヶ峰の性格

よりして、彼等もまた法華宗信者と想定することはあながち強弁で

はないであらう。しかも光悦の鷹ヶ峰建設において、そこに直接定

住こそしなかつたが、光悦と親交しこれに協力した者の中にも法華

宗信者は多かつたのである。

例えば光悦の製陶において、その協同者的立場をつとめた栗吉左

衛門は、寛永十二年（一六三五）歿した二代常慶と推定されるが、

築家は初代長祐以来の墓が妙覚寺に現存し、妙覚寺檀家であつた。

また京都市上層町衆の佐野家^⑩に生まれた灰屋紹益は、幼少の頃より光

悦に接し、「また世に有べき人間とは覺侍らず」と光悦に私淑した

が、佐野家もまたその頃立本寺の有力檀家であつた。紹益の法華宗

帰依について少しふれば、彼は愛妻吉野大夫と共に日乾に帰依し

て、鷹ヶ峰常照寺総門を建立寄進し、またその日常には、法華経五

種の修行の内、解説を除いて受・持・読誦・書写の四種は「一日も

おこたらず」、その心境は「我いささか智なく徳なく功もなし、信

あれば徳有とは此事にやと覺侍る也」と、立命安心の境地に到達

していた。

かく述べて来れば、近世初頭、本阿弥一門の支配した鷹ヶ峰の聚落

の実態は、光悦を中心とする芸術協団であると共に、法華宗信者の

集団でもあつたのである。

かかる法華宗信者の集団にとつて法華宗寺の設置は当然の要望で

ある。すなわちすでに、鷹ヶ峰集落形成の初期において、前述の古

図に「いはい所」が存していたが、光悦の晩年頃、一門の帰依した

本法寺より興寿院日達がまねかれ、日達を開山として一族の菩提寺

光悦寺が開創された^①。また妙秀の歿後、その居跡に妙秀寺が建ち、その向いに「天下祈禱所」として知足庵も置かれていた^②。常照寺は日乾を請じて開創され、そこには宗内匠僧を招いて能化とし、「数百人の所化絶る事なし」の檀林が併置された^③。京都六檀林の一つである。草創は寛永四年（一六二七）のことであつたと深草の元政は伝えている。このように鷹ヶ峰には相統いて法華宗寺が建立されていつたが、更に注目すべきことは、明暦元年（一六五五）十月八日の日より、当時常照寺檀林に在つた由信院日得の発願によつて、常唱題目行が行われたことである。檀林の所化も之に参加し、明暦三年（一六五八）には、光悦の曾孫光伝が尽力して光悦寺境内に常題目堂が設置された^④。

ここに鷹ヶ峰は法華宗の霊場と化したのであつて、その盛栄の様を行状記は、「信の志ある道信の者を集めて昼夜十二時声を絶えず替る／＼法花の首題を唱へ奉り」と伝え、またこの地を訪れた深草の元政は次の様に記している。曰く、「入社者十二人、二六時中唱題之声綿々不断、又早晚乎時、社中咸集、共作誦誦之行、正助相藉無有懈怠、嗟乎二子其常唱題之濫觴乎、夫末法要路、莫過乎唱題、一門所謂本化薩埵、直於靈山親承此法、乃衆生之大本、諸仏之達道也」と^⑤。

かくて、本阿弥一門を中心に、京都上層町人の参加によつて形成

された鷹ヶ峰聚落は、これを構成した人々の芸術的職業よりみれば、佐藤良氏が「光悦の芸術村」の中で説かれる如く、芸術協団の性格をもつていたが、それを裏面よりみれば、法華宗寺を中心とした法華宗信者の集団であつて、四六時中唱題目の声は絶えることなく、そしてこれら信仰生活は、「朝まだき空は緑にうち晴て心に懸るくまもなきに、目に及ぶ限り霧の海となり、しげりたる森は嶋のごとし、木々の梢はふねに似たり、二条の金城、九条の塔、海上にうかみて雲をつらぬく」と、言われたその浄土的な自然環境や、或はまたこの地が光悦以来本阿弥家給地として「作取」であつた経済的特権と相まつて、そこに居住する京都町衆や法華僧にとつて、この鷹ヶ峰は彼等の支配するいわば自治圏であり、宗門宗義の信仰的帰結たる現世の浄土―寂光土を意味したのである。そしてまた換言すれば、法華経によるかかる統一圏は、宗門の理念であつた後述する「釈尊御領」を、現世に顕現したものである。

① 「上野殿後家尼御返事」。「昭和定本日蓮聖人遺文」一卷三二八頁—三二九頁。

② 「檀越某御返事」。前掲書二卷一四九三頁。

③ 「守護国家論」。前掲書一卷一二九頁。

④ 「報恩抄」。前掲書二卷一二四八頁。

⑤ この点については私見を述べたことがある。「仏教史学」第六卷一号一二頁参照。

- ⑥ 佐藤良氏著「元選書「光悦の芸術村」。正木篤二氏著「本阿弥行状記と光悦」二〇八頁―二二一頁参照。
- ⑦ 「本阿弥行状記」第五二段。
- ⑧ 光悦会編「光悦」一九九頁―二〇八頁。正木篤二氏著「本阿弥行状記と光悦」二二二頁―二一九頁参照。
- ⑨ 同系図は山城片岡文書（京大影写本）に収められている。
- ⑩ 立本寺所蔵鉄灯籠銘。
- ⑪ 楽家文書。年月日欠光悦書状（吉左宛）、年欠正月十六日光悦書状（ちやわんや吉左宛）。妙覚寺墓地の二代常慶の墓碑に、「寛永十二亥五月廿九日涼岩院常慶日繁居士」とある。
- ⑫ 佐野家については林屋辰三郎氏の研究がある。同氏著「中世文化の基調」二六九―二七一頁参照。
- ⑬ 「にぎはひ草」巻下。
- ⑭ 佐野家墓地が立本寺にあることで知られる。
- ⑮ 江馬務氏「灰屋紹益」（『史林』六卷四号所収）参照。
- ⑯ 「にぎはひ草」巻下。
- ⑰ 「雅州府誌」陵墓門、「慈光院塔」の項。光悦寺墓地の日蓮墓碑銘。
- ⑱⑲ 「本阿弥行状記」第五二段。
- ⑳ 元政記「蓮永寺日乾伝」。
- ㉑ 光悦寺境内にある常題目講衆の供養塔の表に「常題目講開山由信院日得」と、また左側に「常唱題目草創明暦元乙未年十月八日」とある。
- ㉒ 元政著「太虚菴記」に「翁之曾孫光伝素篤仏、仍分其地喜

拾焉」云々とある。

㉓ 「本阿弥行状記」第五二段。

㉔ 元政著「太虚菴記」。

㉕ 同書、十五頁―十七頁参照。

㉖ 「本阿弥行状記」第五二段。

㉗ 光悦寺文書、（延宝七年）、十月廿三日、光伝口上書写。

六

以上に於ては、京都町衆の法華信仰をいわばその内側より眺めて考察して来たが、最後にこれを外面よりとらえれば、彼等の法華信仰或はその凝結であった寂光土鷹ヶ峰は、それが存在していた近世封建社会と如何に関連し消長して行つたであろうか。

それにはまず、法華宗が内包した国家観乃至政治理念について考へねばならない。これについてはすでに私見を述べたこともあるので、詳しくは省略するが、これを端的に云えば、現実の国土は一本一草に至るまでその根源的所有権は釈尊に所屬する「釈尊の御領」であつて、この釈尊御領に住する一切衆生の本質的身分は神祇・封建領主をも含めて釈尊の所徒であり、現実の封建領主の統治権が宗門によつて全く無条件に首肯されるのは、彼等が釈尊の本懐である正法―法華経に帰依し、すべての政治的権威が正法に完全に帰結される場合のみであつた。①この政治理念の理論的根拠は、法華経にみ

える「今此三界皆是我有、其中衆生悉是吾子」の文言であつて、日蓮は、「知法華經申は此文を可_レ知也」と述べ、法華經歸依の本質的理解が、この政治理念の理解によつてはじめて可能なることを説いている。

この日蓮の政治理念は、日像或は日親の意識の中に強く影響し、殊には後藤一門の帰依した妙覚寺日奥の不受不施理論を支えた理論的基礎となつたものであつて、江戸幕府の不受不施派弾圧が一応成功し、そして宗内よりこの不受不施理論が略々掃蕩された寛文頃までの法華宗には、この日蓮の政治理念が本来的性格をもつて、多少とも存続していたと考えてよいであろう。そして、この政治理念は家康によつて御用教学として包摂された朱子学のそれと対比するとき、全く異質・対照的なものであつたことは言うまでもない。

従つて、前述した近世初頭の町衆信者が、その信仰の内面的深度において日蓮御書すなわち宗義の本質的理解にまで及んでいたことを併考すれば、かかる中世的法華宗の政治理念は彼等の法華信仰に深潜し、彼等が存在した近世封建社会に対して、幕府禁教たる不受不施理論の支持、幕府政治理念たる朱子学への非難、法華經支配の政治形態の主張、更には江戸幕府への積極的参加―江戸移住―の逡巡と、一連の反幕府の意識乃至行動となつて現われて行つたことは当然であると首肯される。例えば、妙覚寺大檀越であつた後藤氏は、

徳業・元業・覚業等を中心として一族團結して、幕府彈圧下の日奥を外護し、殊に勘兵衛家は隠れ不受不施として明治に至つてゐる。幕府によつて禁教された日奥の不受不施理論は、この後藤氏より他に、清水・辻氏等多くの京都町衆信徒が支持した所であつて、その社会的基盤の一つは実に洛内法華宗信徒にあつたのである。

光悦の場合についてみれば、彼自身は、近世武家政権に対する宗門最後の抵抗であつた不受不施運動を直接外護した事實はない。だが、少くとも彼は、安土宗論（天正七年）、日奥の対馬遠島（慶長五）、常楽院日經の刑罰（慶長十四）、身池対論（寛永七）と、法華宗迫害の歴史を、一信徒として身近に経験し見聞し來つたのである。江戸幕府への光悦の反撥は、幕府政治理念において、御用教学として登用された朱子学に対する批判としてまづ表明された。すなわち彼は朱子学について、「宋朝の儒者の書残されし書など、高論も有之候と承り候へども、誠に口先計にて天下一統の功は埒明申さず、左候へは学文も我朝の御政務には余り宣敷かたとも不被存」と非難し、また光甫か或はその近親の筆になる「本阿弥行状記」七九段には、林道春について、「今時めける林道春など太子をそしり兼好法師のつれづれ艸源氏物語をそしらるるが如き、朱噉庵が余風を真似らるゝ事と、われわれはおかしくこそ候へ」と記されている。かく朱子学の政治理念を排斥するからには、それに代るものと

して光悦等が意圖するものは、仏法すなわちその帰依した法華經による政治より外はない。曰く、「学文を好むとも文華の学文は用ふべからず、殊に天下の政務に仏法甚だよろしきにや、」或は「儒釈神の三の中、何れを是、いづれを非とも不被申候へども、我朝は仏道にて天下治めたまふ事なり、」と。

また寛永四年（一六二七）元旦の光悦自筆の願文が光悦寺に現存している。これによると光悦法華宗信仰の内容は、「多宝如来」・「妙法蓮華經」・「釈迦如来」・「本化四菩薩」・「天台大師」・「妙楽大師」・「伝教大師」・「日蓮大士」・「六老僧」・「日本国中上人」・「中山開山上人」（法華經寺日祐）・「代々上人」（法華經寺代々住持）・「本法寺開山上人」（日親）・「代々上人」（本法寺代々住持）に對する帰依であつて、その帰依の功德として彼が仰望したのは、「天下一同仏法流布」・「臨命終正念」・「即身成仏」の三事であつた。第一にあげられた「天下一同仏法流布」は、彼が理想とした政治形態は、朱子学の政治理念によつて統一されたものではなく、鷹ヶ峰の如く法華經によつて統一されたものであつて、換言すれば、宗門が理念とした「釈尊御領」の現實的顯現にあつたことを物語つている。かく述べてくれば、光悦の法華宗信仰は、江戸幕府に對しては、「私式の信心は只国恩を忘れず心の正直に悪魔のささぬ様にと信心仕候^⑨」と表明されていても、なおその裏面に、江戸

幕府に融化し得ない性格を内包していたと言ひ得るであらう。

そしてかかる光悦の反幕府的な意識は、彼が子孫に對して本阿弥家の歴史を訓して、子孫の江戸移住を抑制し、殊に次郎左衛門家嫡流の移住を固く禁じたことによつて、より一層明瞭となるであらう。曰く、「當時関東御憐愍、われ／＼が親類共残らず蒙り奉るといへども、いつまでも王城に住居して、御用向の節は出府仕るべく、決して江戸表への引越の儀ゆめゆめ有べからず、足利御代より禁裏様の御劍を清め、惣て御用を勤め来り候事、なに程か難有ことにて候（中略）、是非引越被仰付候はば嫡家は御断申、別家衆一兩人引越可被申哉、同じくは是も好まぬ事、」と。

しかし、かかる京都町衆信徒の江戸幕府に對する抵抗も、或はまた彼等が信仰の理想的集約として形成した寂光土鷹ヶ峰聚落も、消滅し崩壊して行つたことは注意しなければなるまい。その理由の第一は、幕府が江戸に置かれた所から来る經濟的基盤の変動にあつたことは言うまでもない。すなわち、江戸幕府の永続性がより確實に証明され、彼等にそれが実感された時、彼等のとるべき方法は、たとえそれが江戸移住といういわば投機的冒險性を伴つても、近世封建社会への協調しかなかつたであらう。茶屋・尾形家の場合は、本阿弥・後藤家に比して、室町幕府への依存度も低く、また家職における中世職人意識も薄かつたが故に、かかる協調は容易であつたし、

またその過程に、抵抗或は躊躇を見出すことが出来る後者の場合も結局は例外ではなかつた。後藤氏では判金・小判吹替のため、慶長元年（一五九六）、関東下向の命を受けたが、徳乗・榮乗・長乗は赴かず、名代として山崎庄三郎光次に後藤の姓を与えて、駿府・江戸に遣わした^⑩。しかし、その嫡家四郎兵衛家も大坂落城後の元和二年（一六一六）には、目貫彫金の家職をついだ「勘兵衛家」を京都に残して、分銅大判・彫物等の下命を蒙つて江戸に移住し、「將軍家ノ御用聞」を勤めることとなつた^⑪。この事は本阿弥家の場合に於ても、彼等の刀剣の家職が本質的には武家社会への依存によつて成立するものであつただけに、前述した一門の長老光悦による江戸移住の抑制にもかかわらず、宗家三郎兵衛家は光室の頃（寛永頃）より江戸に移住し、近世封建社会の中に組入られて行つた。

しかし彼等の反幕府的な意識の消滅は、かかる彼等を取りまく社会経済的条件に依つてのみではない。第二の理由としては、彼等の信奉した法華宗教義そのものの変質に求められねばならない。すなわち身池対論（寛永七年）以後、明治に至るまで、幕府公認の法華宗教義として存在したのは、身延を中心とした受派の教説であつて、中世法華宗が内包した教説との本質的相違は、その世界観乃至政治理念にあつた。例えば寛永七年（一六三〇）身延久遠寺日遠は、「そらごとをそらごとと知らせ、真実を真実としめし、まどへる人

を得道せしむ、王と民と知らぬ人に、王に慮外のなきやうに、王を王と知らせ、民を民とをしへぬる^⑫」ことが教化の宗旨であると説いたが、かかる理念は、封建領主が正法―法華経に帰依した場合のみその統治権を首肯した前述の中世法華宗の政治理念と、本質的に相違するものであつて、近世封建社会の政治理念―朱子学の政治理念の全面的な包摂乃至はそれへの屈服を意味するものであつた。光悦等を中心とした京都町衆の近世武家政権への反撥意識が、精神的な意味では、中世法華宗の政治理念に裏付られて生じたと考えるとき、かかる宗門教説の変貌は、彼等の反幕府的行動・意識を内部的に消滅させていつたと考えられよう。そしてこの消滅の過程は、中世法華宗の政治理念の最後の代弁者であつた法華宗不受不施派の理論が、宗内より払底されて行つた過程にも照応するのである。

筆を鷹ヶ峰にもどせば、本阿弥家を中心とする京都町衆信徒支配の実践的思想的形態であつたその性格は、その内容に於て次第に変質を見せていた。すなわちすでに光悦の歿後間もなくの寛永廿年（一六四三）、鷹ヶ峰屋敷地は田中宗因なるものと出入があり、また鷹ヶ峰共有文書には、明暦頃からの屋敷売券・譲状が多くみられ、これら新住者は前述の「古図」にみられる諸家とは思われず、この頃より鷹ヶ峰聚落の人的構成は次第に変化を生じつゝあつたと推定される。これは延宝七年（一六七九）、光伝が幕府に書出した、「町

中へも知せ不申、度々屋敷之売買仕候、又ハ借屋をも置申候、其内
 単人と相見へ申者なとも有之^⑮、なる記事によつても裏付られ、こ
 れら異分子の移住は、本阿弥家の支配、全住人―皆法華なる前提の
 もとに成立した常寂光土たる鷹ヶ峰の性格を根本的に崩壊させるも
 のであつたらう。かくて延宝五年（一六七七）の幕府檢地によつて、
 「家来筋之百姓」等廿三人は新庄屋を立て、本阿弥家支配をはなれ
 て、幕府代官所支配になることを運動していた^⑯。

かかる鷹ヶ峰の内部的変質は、前述した彼等町衆信徒の近世封建
 社会協調の必然性或は彼等の信奉した宗義の近世的変貌と相俟つて、
 鷹ヶ峰のもつ京都町衆信徒団結の實踐的思想的意義は、ここに両面
 よりその存在意義は失はれたことを意味した。かくて、光悦の曾孫
 光伝は、延宝七年（一六七九）、鷹ヶ峰を自発的に幕府に返還し、
 その跡を継いだ光通は、光悦の家訓を破り、元禄十五年（一七〇二）
 より江戸に移住して幕府御用を勤めたのである。この本阿弥一族の
 鷹ヶ峰放棄と江戸移住は、禁裡御用を主として幕府御用を従として
 いた同家の職業形態の変化や、或は同家の幕府権力への全面的屈服
 依存を意味するに止らず、他面では近世初頭の京都町衆の法華的団
 結の終止符であり、更に換言すれば、京都町衆の思想の中で中世末
 以来、中心的位置を占めていた法華信仰が、彼等の思想の中に實質
 の生命を失い、且つそれ自身の歴史的意義の終焉したことをも示し

たものであると言えよう。

- ① 拙稿「法華宗不受不施派についての一考察」日本史研究三六号十八頁―廿五頁参照。
- ② 「戒体即身成仏義」、前掲書一卷一四頁。（傍点筆者）
- ③ 前掲拙稿、日本史研究三六号十八頁―廿五頁参照。
- ④ 同右、卅三頁―卅四頁参照。
- ⑤ 同右、卅二頁参照。
- ⑥ 「本阿弥行状記」第廿四段。
- ⑦ 同右、第七九段。
- ⑧ 同右、第一〇七段。
- ⑨ 同右、第廿二段。
- ⑩ 「本阿弥行状記」第八十段。
- ⑪ 林屋辰三郎氏著「中世文化の基調」二六八頁参照。
- ⑫ 前掲後藤家図「遠藤後藤系図伝付祐乘以来系図一帖副」。
- ⑬ 「本阿弥行状記」第五一段。
- ⑭ 日遺著「千代見草」（『近世仏教集説』所収）。
- ⑮ 「隔奠記」、寛永廿年四月廿五日、同六月十一日条に、「吉権赴干田中宗因也、本阿弥光悦屋敷之出入依有之、其子細故赴宗因也」、「今度千束之屋敷之出入ニ付本阿弥光甫被申分物語也」と見える（畏友三浦圭一氏の御教示による）。
- ⑯ 同文書は旧鷹ヶ峰町役場所蔵。現在京大国史研究室に寄贈せられてゐる。
- ⑰ ⑱ 「光悦寺文書」。（延宝七年）十月廿二日付「本阿弥光伝口上書写」。
- ⑳ 「本阿弥次郎左衛門家伝」（『改定史籍集覽』十六所収）。

The *Hokke* (法華) Faith of *Machisyû* (町衆) early in the *Edo* Era

by

Manabu Fujii

This article explains (1) the faith form of the *Hokke* (法華) faith of Kyoto *Machisyû* (町衆) early in the *Edo* era, (2) how their faith connects with their lives and senses; as examples for this we take the *Hon-amis* (本阿弥), *Kanos* (狩野), *Gotôs* (後藤), *Ogatas* (尾形) *Chayas* (茶屋), *Sanos* (佐野) and so on, who are the typical upper *Machisyû* in Kyoto, relatives with each other under the influence of sectarian regulation, and their families have faith in *Hokke*. The *Hokke* temples existed as a spiritual support of their “*Sôzoku*” (惣族) solidarity, stood for the pattern of real life, understood logically its doctrine and sent higher priests within their families; while *Machisyû* engaged in enlightening.

Takagamine (鷹峰) in northern Kyoto ruled and managed by the *Hon-amis* (本阿弥) was the concourse of artists and *Hokke* devotees, meaning *Jakkôdo* (寂光土) (paradise in this world) and connoting the character of anti-Shogunate, culminated in dissolving into the *Edo* era because of the social and economic conditions under which it existed and change in the *Hokke* creed.

The *Oda-Toyotomi*'s (織・豊) Rule of Cities

by

Fukutaro Nagashima

It is difficult for us to understand our Japanese cities, for they have very much of rural element. “*Sô*” (惣) as a autonomous community of inhabitants became “*Sô*” (惣) towns under the influence of common sense and objective in cities, though their contents are considerably complex. Such “*Sô*” (惣), under the light of feudal authority, did not unanimously resist it, but took a complicated reac-