

近世浄土真宗修学僧に関する一考察

——農民子弟の学寮修学と寺院住持——

梶 井 一 暁

はじめに

近世は身分制社会であったと把握される。人びとは世襲による定まった身分をもち、職業選択の自由は制限された。それは強固なものであったのか、柔軟なものであったのか。その評価は分かれるところであるが、この社会で人びとが教育による身分移動を果たすことはあったのだろうか。あったとすれば、それはどのような契機や経緯でなされたのか。

筆者は近世の身分制社会にあって、教育による身分移動がまったく不可能だったわけではないと考える。たとえば、僧侶に目を向けてみると、彼らの多くは士庶の出自である。武家子弟が僧侶となる、農家子弟が僧侶となる、商家子弟が僧侶となる、という具合である。寺社は治者身分のひとつであるといえれば、庶民が僧侶となることは、その生業を離れ、

職業を変えると同時に、被治者身分から治者身分へと抜け出ることも意味するわけである。⁽³⁾誰が僧侶となるのか。どのように僧侶となるのか。僧侶の出自と修学の問題は、近世史研究や教育史研究において、まだ十分な検討が加えられてきていない問題のひとつのように思われる。⁽³⁾本稿では、近世における教育による身分移動の回路のひとつとして、僧侶教育機関を媒介したあり方に着目し、僧侶の出自と修学に関する若干の考察を試みたい。

一般に世襲を基本とする近世社会のなかで、僧侶社会は世襲を基本原理としなかった。したがって、僧侶となる人材は、一部の教団を除き、すでに僧侶身分にある人びとの子弟ではなく、新たに一般の人びとの子弟のなかに求められた。たとえば、曹洞宗の場合をみると、享和元（一八〇一）年に寺社奉行に提出された「出家成立最初今永平寺江転昇迄之次

第一には、出家について「先於一派出家取立之儀者、俗家分宗体望ニ而弟子之申込有之歟、又者此方今貴請候儀も御座候、其節者先者之親兄弟一同承知之旨得と相糺、故障無之時者弟子仕候」とある。⁽³⁾明治初年の例となるが、三河国八名郡藤ヶ池村の曹洞宗寺院の金西寺の状況について、『寺院明細帳』から確認すると、住職は大堅といい、彼は嘉永二（一八四九）年に出家しており、商家次男の生まれである。同寺には前住隠居の普門、弟子の金峰と大孝もあり、それぞれ出自は農家次男、農家三男と農家次男である。⁽⁴⁾彼らはいずれも「俗家」から弟子となり、僧侶となっている。これは曹洞宗だけのことではない。他の教団の多くにおいても僧侶人材を一般子弟に求めるものであることは、同様に諸教団から寺社奉行に提出された報告書から確認される。⁽⁵⁾近世にあつては、僧侶となる者は、たとえば、町人子弟であり、農民子弟であつた。あるいは、武士子弟であることもあつた。

町や村の一般子弟が寺院に入り、出家する。その子弟を集め、僧侶を養成する教団の中央機関が、学寮、学林、檀林などと呼ばれる僧侶教育機関であつた。各教団が京都や江戸に設置する僧侶教育機関、あるいはその機能を担う寺院には、僧侶となろうとする、出自をさまざまにする子弟が参集した。一般子弟にとつて、僧侶としての教育を受けることは、所与の身分を抜け出るルートに乗ることを意味した。僧侶教育機関は一般子弟が僧侶となっていく、いわば身分移動ないしは身分変換のチャンネルとして機能した。僧侶教育を受けるこ

とは、動機としては、信仰的動機や社会的動機など、個々でさまざまであつたと思われるが、事実あるいは結果としては、ここに教育による身分移動の可能性が生じることとなる。本稿では、このような関心から、近世僧侶教育機関に着目し、とくに浄土真宗東本願寺が附設する機関である学寮（京都）をとりあげ、学寮に学ぶことを経て僧侶としての将来を築いていった農民子弟に焦点をあてたい。

筆者は前稿で浄土宗僧侶となつた農民子弟の例を検討した。⁽⁶⁾本稿で扱う浄土真宗は、浄土宗と異なり、僧侶による世襲的な寺院相続の慣習を伝統的にもつ教団であることが知られる。しかし、このような浄土真宗にあつても、農民子弟が僧侶となっていく動向がみられる。本稿では、この動向に着目し、学寮を媒介した身分移動の可能性を検討することを通じて、近世の身分制社会において僧侶として教育を受けることがもつ意味の一端を探りたい。

学寮に関する先行研究は、教育史の分野ではほとんどなく、仏教史や教団史の分野で蓄積がある。先行研究は主に学寮の組織や制度の変遷、修学課程の内容を明らかにし、近世真宗教団学史に果たした学寮の役割や意義を検討している。また、著名学僧の著作や教学を考察している。本稿はこれらの成果に学びつつ、しかし、以下の点で先行研究と関心の角度が異なり、設定する課題も異なる。

第一は、学寮を扱う視座である。教育史研究として学寮をとりあげようとする本稿は、教団学史史の一部として学寮史

を論じるものではない。本稿の課題は、教団附設機関の歴史や教団僧侶養成の歴史の検討ではなく、学寮をめぐる観察される農民子弟らの僧侶教育機関利用の特質の考察である。

第二は、修学僧への着目である。さまざまな出自の子弟に門戸を開く僧侶教育機関の実態を明らかにするためには、制度や組織を検討するだけでは十分でない。修学僧自身を捉える視点が必要である。実際に修学僧として学寮に学んだのはどのような人びとであり、彼らにとってそこに学ぶことはどのような意味をもったのか。本稿で農家出身の修学僧個人に事例を定めて検討するのは、農民子弟が学寮に学び、僧侶となっていく具体例を示すためである。個人に密着することで、より実態に迫りうる。これまでの研究で手薄なのは、修学僧の視点に立ち、彼らの出自、修学動機、社会的背景などを検討する作業である。

第三は、考察のための史料である。先行研究が主に用いてきたのは、修学僧を受け入れ、教育を行う側である学寮に伝わる史料である。学寮側の学事に関する史料から判明する修学僧の姿は限られる。本稿で主史料とするのは、学寮に学んだ側の史料である。修学僧が残した書簡に着目する。学寮側に残る学事史料と突きあわせつつ、修学僧書簡を分析する。

このような関心を有しつつ、本稿でとりあげるのは、尾張国中島郡二俣村（現在の愛知県稲沢市祖父江町）の農家に次男として生まれ、浄土真宗僧侶となった義譲（一七九四—一八五八）である。江戸後期に東本願寺の学寮に学んだ彼は、

京都から故郷の二俣村に宛てて書簡を送っており、都合三二通の伝存が確認される。^③限られた史料による考察となるが、主にこの書簡によって伝えられるところを整理しながら、つぎの考察を進めたい。

はじめに、義譲の学寮での修学を成立させた背景を検討する。彼の送り出し側としての村の実家や手次寺（師僧寺）の通順寺との関係に留意する。つぎに、義譲の京都の学寮での修学経過を追う。そして、義譲の修学結果が出身農村におよぼした影響を検討する。彼に続いて僧侶となろうとする農民子弟の存在が確認される。以上の考察を通じ、近世農民の僧侶教育機関を媒介した身分移動の実態の一端を明らかにしたい。

一 修学の背景

（一）出自

中島郡二俣村は尾張西部に位置する農村であり、西を木曾川が流れる。肥沃な土地が広がり、稲作と畑作を中心とする農業集落を形成した。近代には毛織物が発展し、養蚕業が盛んとなるこの地域も、近世を通じ、同村で農業以外の産業の成長はおよそ微弱であり、純農村の性格が強かった。^④

天保一二（一八四一）年の「二俣村絵図」によれば、同村は、村高は本田概高四九一石余、他に蔵入地や給地があり、戸数一〇一戸、人口三九七人であった。^⑤寛文一一（一六七二）年では戸数五五戸、人口三〇二人であるから、戸数の増大は

著しいが、人口の増加はそれほどでない。一戸当たり人数でいうと、寛文期五・五人、天保期三・九人であり、減っている。

これはすでに一八世紀ころには、二俣村を含む中島郡で従来の名子や被官を使つた富農の農業経営が停滞し、かわつて小農の自立と本百姓化が進み、分家の可能性が増したことを背景としている。農業生産力の向上や綿花栽培などによる収入のため、農業規模が縮小しても生活が成立するような状況が、一九世紀にいたるころには生じていた。^⑪

義譲は寛政六（一七九四）年、二俣村の佐藤家に次男として生まれた。^⑫ 実は現在までのところ、佐藤家の詳細は不明部分が多い。しかしながらこれまでの調査や、檀那寺や関係子孫から伝え聞く内容を整理すると、およそ中層農家であつたと把握されるものである。同家は草分の旧家筋ではなく、村の庄屋や長百姓を代々務める家柄の上層農家でもなかった。また、同家の経済力について、やはり保有する田畑面積は判明しないが、とくに手広く農業経営を展開する富農地主でなかった。もともと、その経済力は、後述のように、分家を創設する余地のないほど小さなものではなく、少なくとも二つの直分かれの分家が確認される。

佐藤家の社会経済的側面について、現段階で把握されるのは、同家は村を代表する有力農家でも、また日々の生計にただ懸命な零細農家でもなく、いわば村の中層に位置する農家であつたことである。中農という点では、通常は農業収入で生活を維持できる自立した存在であるものの、上昇も

零落も可能性があり、不安定な存在であることはまぬがれない。農家が自立し、各家が生活を安定させていく一八世紀の農村動向のなか、およそこれに近い成長を重ねたのが、同家であつたと推認されるが、それでは農家に生まれた義譲が僧侶としての進路を歩みはじめるのは、どのような経緯によつてであらうか。

（二）村の手次寺への入寺

周知のように、浄土真宗では、僧侶は妻帯習慣をもつた。

僧侶子弟が僧侶となり、寺院を世襲的に相続する形態が定着していた。享和二（一八〇二）年に神社奉行に提出された「東派浄土真宗一派官職衣体之次第」をみると、浄土真宗は他の主な教団と異なり、「子孫相続之宗体」であり、「血脈相承二而、世録寺相続」するのが通例であつた。^⑬ しかし、留意すべきは、浄土真宗僧侶がその直接の血縁子弟によつてのみ供給されていたわけではないことである。すなわち、「公家衆武家方以下百姓町人、都而俗子二而法体相願候分者、末寺之内二因縁を求、其寺二而素性相札、其寺之猶子二成」の場合があつた。^⑭ 僧侶となる機会は、一般子弟にも開かれていた。「俗子二而法体相願」う者は、町や村の寺院に入り、師僧と猶子や弟子の関係を結び、僧侶となることをめざした。浄土真宗は「子孫相続之宗体」とはいえ、後述するように、農家出自の義譲のように「俗子」のなかから僧侶となろうとする者は、必ずしもごくまれといつてしまつてよいほどの例外的存在で

はなかった。

義讓が入寺したのは、生まれた二俣村の通順寺であった。同寺は東本願寺末の浄土真宗寺院であり、佐藤家の檀那寺であった。通順寺所蔵の『諸記録』によれば、同寺の創建は天文四（一五三五）年、開基は祐誓と伝えられる。十世の恵閑が中興し、寛延二（一七四九）年、寺格は平僧から飛檐に上がり、末寺として一定の地位を確立している。¹⁶檀家数は近世を通じて、百軒弱であり、明治五（一八七二）年時点で七五軒であった。同寺は農村に定着し、成長した寺院の小規模な例の一般的なひとつといえるものである。なお、同村には寺院は通順寺のほか、豊禪寺（曹洞宗）があり、神社は他村と同様、神明社（村社）があった。

義讓が通順寺を手次寺に出家したのは、六歳あるいは一〇歳のときともいわれる。出家（入寺）に関する証文が残らず、詳細は不明である。『諸記録』をみると、彼の入寺時の住職は一二世恵澄（？—一八四三）であったと考えられる。恵澄は自坊で手習塾（寺子屋）を開いていたと伝わるから、義讓は弟子として働きながら手習いを進め、恵澄から仏典や経書の素読の指導を受けたのであろう。ちなみに、明治期になっても通順寺には、一、二人の弟子がいる習慣があったと聞く。義讓もそのような弟子のひとりであったといえる。

義讓の通順寺への入寺は、その年齢を考慮すると、彼自身の選択というよりも、親の判断によるところが大きかったと考えられる。当時の農家の次三男らは、若干の土地を分けて

もらって分家するか、出稼ぎや日雇いなどの余業に従事して生計を立てていくのが一般的状況であった。佐藤家の次男に生まれた義讓にも分家の可能性があった。彼の兄弟はすべて明らかでないが、少なくとも三人以上の兄弟であった。²⁰佐藤家を継ぐ長兄はともかく、弟の喜源次の分家は義讓の入寺のあとであるから、次男の彼の分家の可能性はないわけではなかった。その義讓に対し、親が選択したのが、土地や財産の分与ではなく、僧侶としての教育を受けさせることであったと捉えられる。少なくともその入寺は、分家の余力をもつ同家の経済力を考慮すれば、農村部の浄土真宗でいわれるような、貧農らの生活難を理由とするいわば口減らし的な意図からの入寺とは区別されるものであると把握される。

義讓に選択された進路は、通常の農家の次三男らが歩むそれとは異なっていた。彼は幼少から「稟性聡敏」と伝えられており、²¹師僧の恵澄がはやくからその才能を見抜くところもあつたであろう。しかし、恵澄には実子の普聞、法味、一道らがあり、義讓が通順寺を継ぐ将来は約束されているわけではなかった。²²あるいは、同寺以外に住持する可能性はあつても、それはあらかじめ恵澄の確約できるものではなかったであろう。すなわち、義讓が歩みはじめた僧侶としての進路は、恵澄の助言があつたとしても、最終的には親がそれを積極的な選択肢として捉え、判断しているところにこそ、成立していると考えられる。後述するように、京都の学寮で長期修学を継続するためには相当程度の費用を要し、その総額は明らか

でないが、修学期間中に何両もの送金が必要とした。その費用は実家や師僧寺がもち、実家が負うところは大きかったから、義讓を送り出す佐藤家は、この経済的負担を覚悟する必要があった。⁽²⁴⁾ 修学に要する費用は、同家の信仰心を考慮しても、異例の投資であるといえる。修学中途に病気で退寮したり、挫折して出奔したりすることも少なくなかったから、よくいわれる家から僧侶を出すことは先祖の供養になるというような、信仰的充実の側面のみで素朴に説明しうるほど、その動機は自明ではないであろう。推測すれば、義讓が僧侶として身を立てるまでの学費支援を覚悟しようとする佐藤家は、その教育効果を期待し、農家の分家とは異なる僧侶としての将来を、自身の子が社会的経済的自立を果たしうる積極的進路として認識するところがあったのではないだろうか。⁽²⁴⁾

僧侶を志す義讓の歩みは、村の通順寺への入寺からはじまった。その後、彼は一六歳のとき、おそらく惠澄の計らいにより、名古屋の養念寺（東本願寺末）に移り、学僧として名高かった靈曜（一七六〇—一八二二）の指導も受けた。⁽²⁵⁾ 義讓の学寮修学の準備は整った。

二 学寮における修学の経過

（一）学寮への入寮

東本願寺が設置する僧侶教育機関を学寮と呼んだ。その創建は寛文年間といわれ、本山の堂僧や一部の学僧の教学研究

の場として発足した。次第に学寮には広く好学の僧侶が集うようになり、やがて畿内のみならず、各地から参集がみられるようになった。宝暦五（一七五五）年、校地を高倉魚棚に定め、これを機に学事組織を整備し、学寮は教団の僧侶教育の中心機関としての位置を明確にした。学寮への参集者は天保九（一八三八）年の一八四七人を最多に、毎年多数の者が全国から集った。⁽²⁶⁾

「学寮之儀ハ諸国末寺聴講修学仕」るものであり、東本願寺末の寺院で住職を勤めようとする者は、学寮修学が求められた。⁽²⁷⁾ 学寮では修学を行う僧を所化と呼び、彼らの入寮名簿を『入寮着帳証印』や『隸名帳』といった。所化は学寮事務で自身の名前のほか、入寮年、国元寺院名、所在地、属性などを記帳して入寮した。ただし、伝存する入寮名簿は一部であり、確認される限り、義讓が入寮したと思われる時期のものには残らない。彼の入寮は、一六歳で靈曜に学んで二三年後の文化期のことと思われる。義讓も入寮手続きをとったはずだが、当該時期の史料がなく、彼の記帳を確認できず、入寮時期を確定できない。⁽²⁸⁾

入寮記録を比較的まとまって留める名簿のひとつが、安政二（一八五五）年から慶応三（一八六七）年までを記録する『入寮着帳証印』（大谷大学所蔵）である。同史料は全所化を記録するものではないと把握されるものの、都合一〇三九人の記帳が確認される。浄土真宗では世襲慣行があり、僧侶子弟が僧侶となる相続形態の定着がみられたことを前述した。

しかし、浄土真宗僧侶となる機会が一般子弟に閉ざされていたわけではないことを、入寮名簿は伝えもする。『入寮着帳証印』の記帳から所化の属性をみると、その約四割が「新発意」と呼ばれる将来の寺院相統予定者である若年僧侶子弟であり、もつとも多い。つぎに、「現住」と記される、すでに寺院に住持する現職僧侶が二割強ある。これに「弟子」と記される者が二割弱あつて続き、ほかに「弟」（現住の弟）、「次男」「三男」ら（新発意の弟）、「前住」（隠居）などが認められる。⁽²⁰⁾ここで留意したいのは、二割弱の「弟子」の存在である。彼らは寺院生まれの「新発意」らとは違い、義譲と同様、一般の家に生まれ、国元の何らかの師僧につき、僧侶となることをめざす者である。彼らの存在は例外的なものといつてしまえるほどには小さくない。新発意ら僧侶子弟や寺院出身者とともに、弟子扱いの一般子弟が学寮に学んでいた。義譲の入寮記帳そのものは史料的に確認できないが、農家出身の彼も弟子扱いで入寮した所化のひとりであつたと押さえておくことができる。

（二）修学の様子

以下、義譲の書簡を検討しながら、学寮での修学の様子をみてみる。⁽²¹⁾

学寮は安居制をとり、二月上旬から三月上旬までの春安居（春講）、四月中旬から六月下旬までの夏安居（夏講）、八月上旬から九月上旬までの秋安居（秋講）が開筵された。学寮

は年中開校の機関ではなく、年間に定期的に開かれる三期の長期集中的講習会がその本体であつた。三期のうち、夏安居が中心であつた。なお、浄土宗や日蓮宗の檀林をはじめ他宗の多くの機関は年中開校型であつたから、学寮の安居型は例外的な形態である。安居型は西本願寺の学林もそうであり、安居型は浄土真宗に特色的な形態であつた。

安居期間中、基本的に所化は、午前に開かれる本講と、午後に開かれる副講や会読に参加した。本講は教学を司る三講者（講師・副講・擬講）による講釈形式の課程である。主題は「大無量寿経」や「教行信証」など、浄土教と真宗に関する聖教と宗乗であり、所化にとつての必修課題といえる。通常、講師と副講による各一席が開筵された。続く午後の副講や会読は、篤学の中堅・若手僧による研究発表形式や講読形式の課程である。⁽²²⁾余乗をテーマとし、天台や法華をはじめ、仏教学全般を扱った。儒学が対象となることもあつた。数席の副講や会読が開かれ、所化は関心のあるテーマを選んで参加した。これらは自由選択課題といえる。安居に懸席する義譲も、この本講や副講などを聴講したはずである。本講については書簡に記すところはないが、副講については触れており、後述したい。

安居が満講となると、たいいていの所化は学寮を離れ、帰郷した。上述のように、所化のなかには、すでに国元に住持する寺院をもち、自坊の経営にあたらなければならない者や世帯をもつ者もいる。その一方で、若年新発意や青年僧のなか

には、帰郷せず、京都に残つて学寮で研修を続ける者もあった。その数や実態は明らかでないが、義讓も学寮にとどまることがあつた者のひとりであつたことが、彼の書簡からわかる。

修学も中盤を迎えた文政期のものと思われる通順寺宛の一通は、義讓が京都に残り、精力的な学問研鑽を進めていたことをうかがわせる。学寮には松、梅、桜、柳、雪、月、花などの所化寮が一四寮あり、彼はこのころ、梅寮に入寮していたようである。「梅寮雲水義浄」で自署される書簡で、彼は帰郷を延ばす旨を通順寺に伝えている。「雲水」と自ら称するのは、修学中の身であるという自覚であらうか。ある八月、義讓が夏安居満講後も学寮にとどまり、来る秋安居に臨もうというときの様子は、つぎのようであつた。「一書啓上仕候、朝夕秋冷相増候所、御寺院御揃御機嫌能御渡り被遊候段珍重奉存候」と書き出し、こう記す。

私事も無事ニテ修学仕候間、乍恐御安意可被下候、先達而乃存心ニハモフコノ節ニハ帰国可仕存念ニ而候処、ドフモマダカヘラレヌコトコレアリ候、ソノユヘハ先拙僧此節ノ業大ニ分テ三アリ、一二ハ唯識述記聴聞仕候、二ニハ十三経註疏拝見仕候、コレハ今度十三経註疏唐本ニテ御学寮ニ御買上コレアリ候、高金ノモノニテ候ヘハトテモ田舎ニハ拝見仕リカタキモノニテ候ヘハ手引ヲ以テ拝借仕候、タ、今ハ周礼ノ註疏拝見仕リ居候、三算術コレハヒヨシナコトニフトカ、リ候、註疏拝見ニツキ候テ

マ、算術入用ニテ候ユヘ抛ナクカ、リ候モタ、今テハ開立平法位ハ御茶付ニテ候、已上ノ三業朝ヨリ昼マテハ仏学、昼後ヨリ夜ノ四ツ迄ハ註疏拝見、四ツヨリ九ツ迄一時ノ間算術修行仕候、中ニオヒテ算術ハ七月廿一日ノ夜ニ始業仕候、右ノ三業大概成就ノ上帰国仕度候、九月ノ末ニハ是非ノ帰国ノ存心ニテ御座候

「ドフモマダカヘラレヌ」という義讓は、「三業」に取り組んでいるという。第一は、「仏学」である。「唯識述記聴聞」し、余乗の研修に余念がない。修学僧はただ宗学に通じればよいのではない。彼は自らも学寮で「唯識述記」を講じる機会があつたから、余乗のなかでは法相教学の分野に力をいれていたことがわかる。唯識論や俱舍論は、仏教学の基礎学問に相当する。同書簡の別の箇所では「来年モフ一度唯識述記聴聞仕リ候ヘハ、マツ俱舍唯識ノ末書カ、リ合ノ論部等自見仕リタキ存心ニテ御座候」とも述べ、向学心に燃えている。⁽³⁾

第二は、「十三経註疏拝見」である。学寮で購入された漢籍が彼の興味を惹いた。「論語」や「孟子」が学寮の副講で講本にあがることもあつたし、もとより漢学の素養は僧侶に求められる基礎能力のひとつであつた。僧侶は漢籍を区別し、仏書を「内典」、儒書を「外典」と呼んだが、僧侶は漢訳仏書を扱う以上、基礎文献としての儒書を読み、漢文を学習しないと、内典たる仏書も研究できないこととなる。⁽⁴⁾漢籍を扱ううえで漢学の素養が求められるのは、僧侶も儒者や他の学者と同じであつた。また、地方でも仏書や儒書を含む蔵書を

形成する寺院はあるが、義讓はやや興奮気味に「トテモ田舎ニハ拝見仕りカタキモノ」ともいつている。学寮ではしばしば漢籍や貴重書が購入された。地方や個人ではなかなか入手できないそれら高価な典籍は、篤学の所化の関心を捉えるものとなった。

第三は、「算術」である。「ヒヨンナコトニフトカ、リ候」という算術も、「開立平法」（開平方）は習得したという。学問情報の豊富な京都の環境が義讓の仏教学にとどまらない広範な興味を刺激するものであったことは想像に難くない。貪欲な研究姿勢は興味深い⁽³⁶⁾。

また、文政期と思われるある年の冬、義讓は自身と同じく安居後も学寮にとどまる者を相手に、関心のあった「唯識論」を講じることがあった。「昨去々金子都合次第帰国と覚悟極メ居申候得共、帰国までと存じ去極月朔日御学寮にて唯識論講釈仕居候、然所帰国之儀段々延行二つき只今でハ右唯識論も過半ヨミおわり申候、毎日二席づつにて早々満講仕度候」と記す書簡が残⁽³⁷⁾り、熱心な研鑽ぶりがうかがえる。朝や夜の時間を利用して講席を開く者もあり、詳しくはわからないが、義讓も「夜講の史記」を行うことがあった⁽³⁸⁾。

（三）二侯村の人びとの支援

義讓の修学の背景に二侯村の実家や親類、そして通順寺の支援があった点は看過できない。義讓の書簡から察せられるのは、送り出し側としての彼らからの継続的支援がなければ、

義讓は学寮での修学を成立させえなかったであろうことである。故郷を離れて修学する彼にとって精神面はもちろん経済面での支えも、送り出し側の果たすところは大きかった。

概して義讓の学資は潤沢ではなかったようである。ある年の書簡には「昨年九月金子難分の不都合多事、乍憚御物語仕度候」と記している⁽³⁹⁾。修学費用は、実家や親類、師僧寺などが負担した。義讓の場合、実家の佐藤家宛の書簡を発見できないため、実家からの学費の送金状況がどの程度のものであったかは確かめられないが、後述の幽遠の例をみると、学費や寺院に住持を得る際の経費のため、実家は相当程度の額を用意しなければならなかったと推察される。しかし、中農層と考えられる佐藤家の経済力は、必ずしも求められてすぐに何両も現金を用立てられるほどの余力あるものではなかったから、実家や親類の援助で学資が不足する場合、しばしば師僧寺の通順寺を頼ることとなった。ある年の夏安居に懸席した八月、義讓は通順寺につきのように申し出ている。学資が底をついたが、もう親類中にも頼めず、普請中で物入りの通順寺に、無理を承知で借入れを願ひ出た。

一向笑止なる事二候得共、此節金子ふつてい仕り迷惑仕り候、勿論御普請カタ／＼御手元に御不自由之儀ハ奉察候、何卒利足金ニテ外々ニテ壺両式分御かり被下候様願上候、名古屋ヲヂ方へも追々無心仕り候故当年之儀ハ相タノマレカタク候故無抛願上候
また、ときには帰郷の路銀を通順寺に無心することもあつ

た。ある年、義讓は二四日に京都を出立し、大津、草津、守山、関ヶ原を経て、二七日には尾張国内にはいり、起宿まで来た。ここで彼は通順寺に書簡を送り、「今日起宿まで着致候、此度ハ大ニ足いたミ道中てまどり申候、誠ニ段々心配をかけ奉り候処先以帰国仕候間、なを此上万事御見すてなく宜敷く奉願上候」と述べた。しかし、「何分今晚の処ハ大にくくたびれ、且又頭痛仕候ゆへ此宿にとまり申御返事奉願被下候」といい、さらに「式朱御かし可被下候、路用よほど持参いたし出候へども、長道中その上足いたミ、かご代などにて今日までにつかひきり申候、今晚のやど代も無御座候」と伝えた。旅費にここまで窮する事態は今回だけなのか、ときおりのことなのか、判断がつかない。いずれにせよ、故郷を離れての修学の場合、京都滞在費に加え、このような旅費、あるいは通信費や書籍費などの諸経費を含めた修学費用全体が相当額となったことは確実である。義讓は別の書簡で「飛脚賃百二十文ナリトマフシ候ユヘヘキエ仕リ」ともいっており、諸経費の切り詰めに苦労していた様子が察せられる。

学資に困る「貧生」は、安居の講義の筆記や清書をして筆料を得たり、申し出によつては特別に金銭が貸与された⁽¹⁵⁾りした。もつとも、これらは不足分を補う程度であり、自力で学費を確保するには限界があった。現実問題として、実家や師僧寺などの送り出し側からの送金が途絶えれば、学寮での修学を続けることは困難であつたといえる。学資難から修学の継続を諦める者もあつた。父兄や師僧寺の経済支援がなけ

れば、義讓の境遇も「貧生」の苦学と変わらず、修学はいつそう困難なものとなつたに違いない。修学費用を父兄がもつのか、師僧寺がもつのか、両者でもつのか、それは修学僧個々の場合で事情を異にするであらう。⁽¹⁶⁾ここで留意すべきは、従来あまり指摘されていない側面だが、それら送り出し側の一定程度の経済負担力が、修学僧個人の能力や努力とは別に、京都での学寮修学を成立させる基盤的ないしは前提的な条件となつていたと把握されることである。

(四) 寺院への住持と学階の昇進

① 寮司時代と源徳寺への住持

学寮で研鑽を続ける義讓は、年次は特定できないが、文政期には「寮司」の学階に進んだ。学階は僧侶の学問階級であり、寮司は東本願寺で設けられる学階のひとつである。僧侶の学問階級は、呼称や運用に違いがあるにせよ、各教団で設けられているものである。⁽¹⁸⁾東本願寺の場合、学寮で修学する所化は、修学年数や能力により、平所化、擬寮司、寮司の学階にわけられた。入寮したばかりの者は平所化であり、つぎに擬寮司、そして寮司へと進む。平所化は夏安居への九回の懸席で擬寮司となることができた。擬寮司は定員がなく、九夏という修学年数を満たす所化は、全員が擬寮司へと進めた。つぎの寮司へは、擬寮司のうち、夏安居の一六回の懸席を満たすことを基本要件とし、とくに学業の優秀が認められる者が昇階した。⁽¹⁹⁾寮司は学寮草創期、当初は定員七人であつたが、

次第に拡大し、定員は廃された。義讓の在籍時は、寮司は一六夏以上懸席の擬寮司から、選考により、ふさわしい能力をもつと判断された者が昇ることとなっていた。^⑤ 義讓の昇階経緯の詳細は判明しないが、文政三（一八二〇）年の夏安居で寮司として副講を担当し、「八宗綱要」を講じていることが判明するから、彼はこのころには寮司に進んでいた。

寮司ともなれば、教団内で一学僧としておよそ認められた存在であり、義讓の修学は着実な成果を实らせつつあったことを示す。その彼は、一僧侶としても確実な地位を得ようとしていた。すなわち、文政一一（一八二八）年、修学を続ける義讓は、ついに三河国幡豆郡上横須賀村の源徳寺に一三世として迎えられることとなったのである。源徳寺内に立つ「讓師碑銘」には「住持三州源徳寺楊化誘循々有年遂寺職改」とある。通順寺所蔵の同年の「覚」（寺内調改）にも「三州横須賀源徳寺江養子遣し候男老入」という記述が確認され、「男老入」は義讓をさす。^⑥ 源徳寺への住持は、彼が三五歳のときであった。^⑦

源徳寺は永正一三（一五一六）年以前の創始と伝わる東本願寺末の寺院である。同寺は領主の吉良義冬・義央の帰依を受け、吉良家の寄進による山門や鐘楼が立つ由緒のある寺院である。義讓はこの源徳寺を継承する機縁に恵まれた。一寺の住職となることは何を意味するか。第一に、彼が信仰的精神的な充実をなお大きくすることは、いうまでもないであろう。そして第二に、一寺の住職となった義讓は、弟子扱いの

僧侶ではなく、寺持ちの僧侶として自立し、生計を立てていく基盤をここに確実にしたわけである。農家の次男であった彼は、通順寺の弟子を経て、源徳寺の住職となった。自分の寺を得ることは、二俣村で農民として、家が分けられ、田畑をもち、農業を営むことで生活を成立させていくのとは異なった人生の具現を意味する。義讓は源徳寺への住持において、生まれた村を離れ、農民としてではなく、僧侶として生きる社会的経済的な自立を果たしたのであった。農民から僧侶への身分移動は、萌芽的には「出家」の時点で、その文字どおり、俗から聖への移動において生じているとみることもできるが、この寺持ちという社会的経済的な実態を具備した僧侶の将来の獲得において、その身分移動の達成をみたいと考えるものである。

ただし、義讓の生涯において留意しておくべきは、彼は源徳寺への住持をもって修学をやめるのではなく、いっそう打ち込んだことである。学寮の名簿である『入寮着帳証印』から、「現住」という寺持ちの僧侶の懸席が一定数、確認できることは前述した。義讓も源徳寺住持後、この「現住」として修学を継続したわけである。

「現住」が懸席を続けるのは、東本願寺の学寮の特色である。他教団の多くの機関が年中開校型であることを先述したが、ここでは僧侶の新規養成を行うことを目的とするため、基本的に現職僧侶は在籍しなかった。たとえば、浄土宗の檀林では、修学僧が一寺の住職となることが決まると、「成就消帳」

といい、学籍を削除し、檀林を出た。他方、学寮では、僧侶の新規養成と現職研修をともに行うため、義譲のように、寺院住職が決定しても下山せず、懸席を続けることはよくみられた。安居制は現職僧侶の修学継続を可能にする形態であり、各季の集中的開講の期間、自坊の寺役を前住職や弟、隣寺に依頼できれば、上京できた。

さて、寮司は所化であるけれども、安居では午前の講者による本講に続き、午後に副講を開くことができた。寮司であった義譲も副講の開講に臨んだ。副講は聴講する所化にとつては修学課程のひとつであるが、開講者にとつては日頃の研究成果を発表する絶好の機会となった。後述するように、その開講の功科は将来の昇進にもかかわったから、なお力がいだったと思われる。安居中に開講できる副講の数は限られ、七席程度が認められるのが通例であった。志望者は多く、開講の機会は数年に一〇二回めぐってくるほどである。⁽⁵⁵⁾ 義譲は十数年間の寮司時代、五回の副講を開いたことが確認される。⁽⁵⁶⁾

そのうち、彼は天保四（一八三三）年の夏安居で副講を行っているが、午前に本講として講師の法海の「安楽集」と副講の円解の「法事讀」が開廷され、午後に義譲を含む六人が副講を担当している。義譲は「俱舎論」を論じており、五人はそれぞれ「起信論義記」「成唯識論」「入阿毘達磨論」「因明十題」「八教大意」を論題とした。⁽⁵⁷⁾ 前述のように、副講は研究発表や講読の形式での開講となるが、実施の詳細は定かでない。

副講は自由参加の選択課目であり、参加所化数も具体的には判明しないが、後述の擬講推挙願などを考慮すると、一席は二〇―三〇人くらいが参加して行われることが多かったと推察される。

義譲の書簡によると、この年の副講の担当にあたり、「俱舎論ハカ、リ合ノ書カリ合セ末タ相ソロハズ候故、当十日開講に仕り」というように、⁽⁵⁸⁾ 関連講本の入手にやや手間取ったものの、一二月一七日の開講となった。そして、「義譲寮司、俱舎説講、今日より廿九日迄終」わったことが、学寮側の『上首寮日記』でも確認される。⁽⁵⁹⁾ この天保四（一八三三）年の副講はとくに評判がよかったようであり、彼の学僧としての評価を高めた。実績が認められ、義譲は三講者の一角をなす擬講に推されることとなったのである。

② 講者時代——擬講・副講・講師

学寮で本講を担当する教授者を三講者といい、講師、副講、擬講がその任にあたった。彼らは単なる学寮教師ではなく、教団を代表する教学研究者の地位にあった。それゆえ、安居で本講を担当するのであった。所化は原則、全員が必修科目として本講を聴いた。そして、三講者の名称は、学寮の教授者の職名であるとともに、学階名であった。講師が最高位の学階であり、つぎに副講、そして擬講と続く。被教育者である所化にとつて、擬講への昇進は、教授者の任につくことともなる大きな学階上昇であった。⁽⁶⁰⁾ 擬講選挙について、寛政八

（二七九六）年に「転席定」が示されており、「副講も首尾能相勤大衆帰服も有之候ハ、此後擬講選舉被為有之候節ハ講師副講等遂示談、又ハ寮司之内より学功并二仁体篤ト相選、乍恐御上之御明察奉伺可致推挙事」と定めている。⁶⁵擬講へ進む条件は、寮司であることであり、なかでもとくに副講の実績に優れる者、学功や人格に秀でる者が選任された。

義讓はさきの副講を開講した翌年の天保五（一八三四）年、それを聴講した所化ら三三人の連名をもって、以下のように擬講に推挙された。⁶⁶

三州義讓寮司是迄国元其所々おひて、自他之書籍数十部内講有之、其上御法義筋引立専務被致候故、門侶ハ勿論同行一統帰伏仕候、猶又昨年ハ於御学寮俱舍論副講被相勤、私共聴講仕致随喜候、依之何卒以御目鑑擬講吹奏被成下候様、偏ニ奉願上候、右之段宜敷御取成之程奉願候

義讓は通順寺にも擬講推挙の件を知らせ、「段々御苦勞候所、私儀も当秋疑講吹奏書に相のり申候、巳年にハ本望相達可申様に御座候、則巳年俱舍講説二付御講者より内命有之候、尤寸善尺魔二候間、先ハ御内々御含置可被下候、従来蒙御厚恩候間、御内々御達奉申度候」と書き送っている。⁶⁷慎重な口ぶりである。「巳年」は天保四（一八三三）年である。しかし、流動的な情勢だったのか、自身も「寸善尺魔」と漏らすように、結局、この話は流れた。別稿で論じることがあるが、実は学寮では文政期以降、学階昇進競争が著しくなっており、

権勢者の特別推挙、選考者の恣意依怙、贈収賄などが生じていた。⁶⁸義讓の擬講転進話も、学閥の対立や人事のかけひきの影響を受けた可能性があるが、推測の域を出ない。

義讓が擬講に進んだのは、結果的にこの推挙から六年後、天保一（一八四〇）年であった。それでもこれは決して遅い転進ではなく、先輩寮司を追い越してのものであった。この年の夏安居に懸席した寮司は少なくとも九四人あり、擬講は六人がいるのみであった。当秋、彼はこの狭き門をくぐり、擬講に加わったのであった。

さらに、弘化二（一八四五）年、「三州擬講源徳寺、嗣講御免」となり、⁶⁹嗣講に昇進した。義讓はさっそく通順寺に飛札をやり、この誉れを「昨日嗣講師職ニ転役被仰付候間、御披露御申上候、委細ハ近便ニ可申上候」と知らせている。⁷⁰

嗣講となった義讓は、ついに嘉永五（一八五二）年、四人いる嗣講のなかから選ばれ、講師に栄進した。このとき、最高学階の講師の地位にあるのは、すでに名声の高い越後国の無為信寺の徳竜（一七七二—一八五八）、そして義讓のふたりであった。

ちなみに、天保元（一八三〇）年から慶応三（一八六七）までに、寮司から擬講に進んだ者は五一人あり、うち一四人が嗣講、四人が講師の地位についている。⁷¹義讓は寮司、擬講、嗣講を経て、数少ない講師に昇進できたひとりであった。彼は教団を代表し、その教育研究を司る地位に登りつめたのであった。農家の次男に生まれ、村の通順寺に入り、僧侶とし

ての将来が期待された義讓は、学寮での修学を通じ、寺持ちの僧侶としてその地歩を固めるのみならず、学僧としても大成したのであった。⁽⁹⁾

晩年、義讓は「病惱」んだ。見舞う通順寺に「病名者息憤と申候而肺臓之癰之由二而年来氣分之疲今起り候病患之由」と伝える彼は、上京中の安政五（一八五八）年、学寮内で死去した。源徳寺の過去帳はその死を「二月四日彼岸朔日死、同中日葬式於京剣先講師寮にて目出度往生の素懷をとけたまふ」と書き留めている。⁽¹⁰⁾ 享年六五歳であった。

三 義讓の修学の影響

（一）義讓に続く修学僧

つぎに、義讓の修学の成功が二俣村の人びとに与えた影響の側面について、検討を加えたい。着目したいのは、彼に続いて僧侶となろうとする農民子弟の存在である。義讓の書簡から、少なくともふたりの修学僧とのかかわりが認められる。

源徳寺への住持を決め、学僧としても成果をあげていた義讓のもとには、若い修学僧がいた。ひとりとは幽遠（一八二五？—一八八三）といい、実弟である喜源治の息子であった。幽遠の出家証文も残らず、出家の動機や経過は詳らかでないが、兄の成功を知る弟が、自身の息子を農業から離れさせ、僧侶の進路につかせたとみられる。義讓の成功は、目の前で実現された格好の前例といえる。幽遠の修学経過は詳しく追えな

いが、寮司まで進んでおり、彼の修学は一定程度の成果をおさめたといえる。しかし、義讓は弟子であり、甥でもある幽遠に対し、その前途にやや不安を覚える側面があったようである。とくに彼は金銭の管理に不用心なところがあり、義讓はつぎのように述べるがあった。⁽¹¹⁾

昨冬幽遠繼目ニ付金子御取替遣被下候様御頼申上候所、金三両十一月十一日出ニテ為御登被下同人持参ニ而慥ニ相届忝奉存候、其節喜源治殿今も金五両為御登被下メ金八両慥ニ相届受取申候段喜源治殿江も御伝言可被下候、依之繼目願早速相催候処、幽遠去月山田屋ニ六両相預ケ置候様申候間、此金子と相合シ十四両有之趣故、不足之分当地ニテ他借致シ出願致候トテ、山田屋へ幽遠預ケ金受取可申旨申入候所、山田屋申候ハ右六両金御預リ申候所、其後追々ニ渡シ呉候様預ケ主分被申候間、不残相渡シ只今ニテハ一金も御預リ金無之と被申、案外ニテ当惑致シ候、幽遠ニ相尋申候所、着物も拵外ニ借用も有之候故山田屋金子無拠受取只今ハ預ケ金無之旨申候、然所只今在金八両ニテハとても繼目願出来不申候所、如何なる料簡なりや、甚心得違之旨申聞候得共金子遣イ費シあとの事なれハ所詮なく候

修学も山場を迎え、幽遠の「繼目」、すなわち寺院継承の話がもちあがっていた。⁽¹²⁾ どの寺院の「繼目」かは判明しないが、その経費のため、金一四両が集められた。父の喜源治は金五両を用立てた。実家の経済負担が小さくなかったことが

確認されよう。これに、通順寺の金三兩と、どうやら外宿所化であつたらしい幽遠の宿所であり、在京中の保証人役も兼ねたと思われる山田屋預け分の金六兩が加わる。しかし、幽遠は山田屋に預けてあつた金六兩を使つてしまつたという。

この事態に対し、「幽遠入寺二付、右取次金之内少分進上致シ度存意二而候所」であつた義讓も、「此度金子之始末甚宜敷からず候故、此上如法神妙ニ相勤メ候事見届候上ハ金子進上取持も可致候へ共、返ス／＼も始末不束千万故左様ニ致シ難ク候」と嘆いた。幽遠は「温厚質直、幼好学事」という人柄が伝えられており、今回の金銭の不始末をとくに強調し、彼の評価全体を貶めるのは、おそらく適当ではないだろう。

しかし、彼の修学に対する態度は、義讓にみられた研鑽の真摯さと比すれば、油断があるものといわざるをえない。今回の「継目」の結果の詳細は不明だが、どうやら流れ、結局、幽遠は義讓が寺坊の源徳寺近くに再興した道場格寺院である了淳寺を任されている。のちに幽遠は源徳寺に移り、義讓の後々住にあたる一五世として住し、同寺で没した。

もうひとり、義讓のもとには、恵明という修学僧がいた。人物の詳細は不明であり、通順寺か二俣村に縁のあつた者と思われる。彼はとも学寮を「落席」し、これに対応しなればならない義讓は「甚タメイワク」していたようである。所化は三年の闕意で除籍されるように、安居への懸席が長期になかつたり、また学寮の規律に違反したりすると「落席」することがあつたが、恵明の場合の理由は定かでない。義讓

は通順寺に宛てた書簡で「恵明公懸席之儀廿八日出之書状御頼申上候通り一寸御沙汰可被下候」と述べ、「御所労ヲカヘリミス御頼申上候、若シ席継被致候なれハ書物と一処に金子御登セ可被下候様、偏ニ願上候」と伝えた。⁷⁶ 先述のように、修学には費用を要した。学寮で直接必要な懸席料や転席料、寮費や食費だけでない。都市での滞在にともなう生活費や旅費も決して少額でない。もともと、修学費は修学僧当人をこえた問題でもあり、送り出し側に負うところが大きい。彼の問題は、十分な書物も持参せずに上京し、平気だという緊張感の欠如であらうか。気楽な遊学気分の結果の「落席」と断じることとはできないが、修学に対する明瞭な自覚の形成もないままに上京している彼のような所化の存在自体、むしろ興味深く思われる。必ずしも恵明の上京が、もっぱら篤実な信仰心や旺盛な修学意欲に支えられて成立しているわけではない。様子が、ひるがえって推察されるからである。では、何が彼を学寮に向かわせたのか。

（二）修学僧の送り出し側の志向性

幽遠や恵明の修学の特徴は、義讓の前例があり、それに続く動向であることである。出自不詳の恵明は送り出し側に關する考察の手がかりを欠くが、幽遠の修学は、義讓の場合と同じように、父の判断によるところが大きかつたと思われる。父の喜源治による幽遠の送り出しは、喜源治が「幼好学事」の幽遠に僧侶としての将来を期待すると同時に、成功例とし

ての義讓を強く意識するところに成立しているとみられる。

義讓はたびたび二俣村の通順寺に書簡を送り、京都での修学の様子を伝えた。書簡の多くには家族や親類などの身近な人びとに自身の無事や近況の伝言を頼む言葉が添えられている。文面には田地を減らす親類を心配したり、出産を喜んでいっている箇所もあり、家族や親類に関する情報も随分得ていたようである。義讓が実家に宛てた書簡は発見できていないが、通順寺宛の書簡と前後して、あるいは同便で実家との書簡のやりとりもあったかと思われる。また、義讓は帰郷したおり、二俣村の人びとに京都や学寮の様子を話す機会もあっただろうことは、やはり想像される。その義讓にもっとも身近なひとりが喜源治であったといえる。彼は息子の幽遠の僧侶としての進路を、単なる信仰心からだけではなく、農業を継ぐのとは違う将来を開く進路としても積極的に考えることができた。義讓という前例が示され、僧侶となるという進路は、村の人びとのなかでより現実的な選択肢となり、積極的な進路として志向されはじめる。喜源治による幽遠の送り出しは、その志向の具体的な行為であったと捉えられる。幽遠や恵明のようないわば次世代修学僧の登場は、実家から送り出し側のあいだで、僧侶となることの意味が信仰的精神的側面において以上に、社会的経済的側面において見出されることを背景に生じてきていると理解されるのである。身近な義讓の存在は、彼らが僧侶の進路に社会的経済的文脈での成功をみる志向の形成に有利な条件であったといえる。

付言すると、幽遠や恵明の修学時期と重なる江戸後期、学寮では所化の修学態度や風紀の弛緩が問題となっていた。^⑦折角遠路上京之処徒二一夏を空相送、加之酒宴遊興耽りて僧分之行状を取失」^⑧う者、「放蕩を事とし非分之財宝を費し」、「上京結夏之本意忘却せしむる」者、「逗留中他行之節俗人ニ紛敷衣体或者帶刀抔いたし」、「僧分不似合之挙動有之」者などが絶えず、学寮ではたびたび所化の行状を警戒する示達が発せられた。^⑨幽遠らの修学態度について油断や緊張感の欠如を指摘したが、彼らに認めうる修学の困難は、学寮が呈するこのような事態と重なってもみえる。成功例に統こうとする、彼ら次世代修学僧が登場してくる状況は、学寮で所化の行状が問題化する様相と無関係でなかったかもしれない。

おわりに

近世における教育による身分移動の顕著な例を、僧侶となる進路にみることを考え、とくに農民から浄土真宗僧侶となった義讓の生涯を提示し、幽遠らの事例も交えながら検討してきた。身分移動の例を僧侶にみようとするのは、寺院社会が一般に世襲を基本原理としなかったことに着目するからである。必ずしも寺院に生まれた子がその寺院を継承するわけではなかった。在家子弟のうちに僧侶人材が求められ、彼らが僧侶としての教育を受けることを通じ、住職となり、寺院を相続する機会をつかんでいく動向があった。筆者

は前稿で浄土宗僧侶となった農民子弟の事例を検討した。本稿では浄土真宗の場合を新たに考察することにより、諸教団の多くが浄土宗のように非世襲であるなか、世襲の慣行をもつ点で特色的な浄土真宗においても、農民子弟が僧侶となる機会が開かれていたことを論じた。義譲らの出自や修学の詳細について史料的に追えない箇所があり、実態の全容の解明にはおよばない。現段階では事例を積みあげながら実証作業を進めるところであるが、しかし、本稿で扱った農民から僧侶となり、一寺の住職となった義譲らの事例は、僧侶となる進路が身分移動の機会を生じさせていた事実を示すものである。

しかも、義譲らの事例で見逃せないのは、彼の周辺で身分移動の可能性に接しようとする人びとの動向の拡大があった模様である。村や家から僧侶となった成功者が出ると、周囲から続いて僧侶となろうとする追隨者が出る状況が認められる。義譲に続く幽遠や恵明である。農家出自の浄土宗僧侶を検討した場合も同様であった。限られた事例ながら、彼らの動向から、所与の身分にとどまるのではなく、新しく僧侶となる進路を積極的に選ぶ者の登場の広がりやうかがうことができるのである。

さて、僧侶となるという身分移動の回路があるとして、だが僧侶は社会の人口構成上、若干の割合を占める存在でしかない⁽⁷⁹⁾。それは限定的な回路でしかないとも指摘できる。たしかに、近世における教育による身分移動は、全体としてみれば、

例外的であつたかもしれない。しかし、僧侶となる進路を通じた身分移動の可能性が、具体的に人びとに開かれていたことは、近世社会を理解するうえで看過できない側面である。なぜなら、その身分移動は現実社会で実現されるものであり、たとえば、西山松之助が考察する文芸や遊芸などの文化創造活動の世界に、身分制社会に身を置く人びとが仮の名前で遊び、所与の秩序や制約を虚像化し、自己解放を求めていくのとは異なる⁽⁸⁰⁾。僧侶となり、一寺の住職となるのは、諸芸で名取となる如く、身分の上昇転化の志向を満足させる仮構というべき世界のなかに転生する行為ではない。現実社会にとどまって果たされる身分移動の行為なのである。

そして、東本願寺の場合、僧侶となるための教育を受ける機関が学寮であった。同寺では末寺住職を勤める者に対し、学寮で修学を行うことを求めており、上京する修学僧には義譲や幽遠のように農家出自の者も含まれた。その教育の門戸は、必ずしも義譲らに特例的に開かれたものではない。「俗子二而法体相願」う者、すなわち他の農家出自の者や他の身分の者も義譲らと同様、学寮修学を通じ、所与身分の延長上に準備されるのとは違った、僧侶としての将来を開きうる回路を、少なくとも可能性としては有していた。修学僧の出自に留意すれば、さまざまな身分背景をもつ者が参集する教育機関という性格を、学寮にみることができる。この学寮の性格は従来、仏教史や教団史ではほとんど着目されていない側面である。本考察を通じ、身分移動の媒介項としての学寮の

機能を指摘できると思う。

ただし、義譲らの例にみえるように、学寮修学や寺院住持には費用を要した。この経済的負担があるから、学寮が開く身分移動の回路に現実的につらなることができるのは、それを担える一定層の人びとに限られることとなる。また、実際には末寺に住する僧侶のなかには、地元の手次寺で出家したのち、寺務補助に従事しつつ、何らかの事情、たとえば急な住職の死去、自身の病身、経済的困難などにより、その寺院にとどまり、学寮修学を果たさないまま、結果的に寺院相続の機会を得た例もあった。この場合、身分移動は果たしているが、学寮修学という教育を通じた身分移動とは厳密にはいえない。このような限定や例外を認めたうえで、しかし筆者が強調しておきたいのは、学寮を媒介した教育による身分移動の可能性、換言すれば、人びとが僧侶教育を受けるなかで自身の能力や努力を生かし、所与の身分を変換していく可能性が、近世社会にたしかに存在したことである。そして、その可能性の具現は、農民から僧侶となり、寺持ちの身にいたった義譲らの動向に確認されるのである。

もともと、学寮に学んだ義譲がとくに学階を上昇し、一寺の住職としての地位を超え、学僧としても大成したのは、彼に固有の能力や努力が関係した結果とみるべきであろう。学階は恣意や輩員の入り込む余地のある、いわば不完全な実力主義的な階梯であった。そうとはいえ、修学僧が自身の能力や努力を一定程度、反映させて上昇できる階梯であった。義

譲はその学問競争の勝者のひとりであったといえる。上昇の機会があれば、そこには競争が生じる。競争がある以上、誰でも上昇できるわけではない。むしろ、幽遠らのあり方のほうが常並みであったとみるべきかもしれない。他の事例も加えて改めて検討する必要がある。

義譲や幽遠が入り込んだ僧侶の世界は、貫徹しない実力主義ながら、学問競争が展開されるものであった。その世界で個人がどのような生涯を形成していくのか。その生涯の形成に教育はどのような意味をもつか。その意味を人びとはどう認識するから、僧侶の世界に踏み出ようとするのか。これらの問題により迫るためには、引き続き、他の事例も調査し、修学僧個人に密着した実態解明に努めるとともに、教団や地域の異同を見渡した制度や習慣に関する全体的考察もあわせて試みる必要がある。今後も研究の進展を期したい。

註(1) たとえば、宇佐美英機はシリーズ『(江戸)の人と身分』

の首巻『都市の身分願望』(宇佐美英機・藪田貫編、吉川弘文館、二〇一〇年)の冒頭で「いうまでもないことであるが、明治時代以前は身分制の社会であった」と書き出し、「すべての人びとは何らかの身分に区分され、好むと好まざるにかかわらず、その身分枠のなかで一生を送らざるをえなかった」と続けている(二頁)。このシリーズの構想を貫く目的のひとつは、「人びとのライフコースを視野に入れることで、ライフコースにおける身分変更や身分意識という課題を提

起」し、「身分制の強固さを、柔軟性と表裏なものとして理解する道を開くことである」と説明されている（四頁）。そして、シリーズの終巻『身分論をひろげる』（大橋幸泰・深谷克己編、吉川弘文館、二〇一一年）で深谷克己は「身分制のイメージは、世襲制による身分固定、特定の身分に縛りつけられて一生を終えるというものだが、それは事柄の反面ではない。どれほど身分差別の強い社会にも、昇進の制度あるいは習慣があり、それにとまなう競争があった」という見解を示している（三五頁）。また、田中圭一『百姓の江戸時代』（筑摩書房、二〇〇〇年）も身分制の実態面として、身分の移動や職業の変更が可能であったことを積極的に論じている。本稿はこのような視角から身分制社会を問う研究に示唆を得つつ、新たな考察を付け加えようとするものである。なお、身分と職業（職分）は関連する社会的要素であり、身分の移動は職業の変更をとまなうものであると理解される。

(2) 社家に関し、「神道者」の出自と半生について、井上智勝が事例をあげて検討を行っている。武士や浪人が神道者となる例であるが、身分移動の例示として興味深い。ただし、その身分移動における神道教育の位置は明らかでない（井上智勝「神道者」、高埜利彦編『民間に生きる宗教者』吉川弘文館、二〇〇〇年、三三—三九頁）。神道教育・神職養成機関の確立が遅れたことは、岸本芳雄「近世神道教育史」明治図書出版、一九六二年、一四九頁）が考察するところである。神職における家継承のための後継者教育については、鈴木理恵『近世近代移行期の地域文化人』塙書房、二〇一二年、一五五頁、参照。

(3) たとえば、真言宗僧侶の出自について、朴澤直秀「在地社会の僧侶集団」（吉田伸之編『寺社をささえる人びと』吉川

弘文館、二〇〇七年、一二六—一二七頁）や同「本末帳に載らない『無本寺』寺院——摂津国八部郡・再度山太龍寺」（塚田孝・吉田伸之編『身分的周縁と地域社会』山川出版社、二〇一三年、一三六—一三七頁）で検討されている。前者では「非世襲の僧侶」（一四六頁）という記述もあるが、断片的な言及であり、詳しい分析は研究の主題となっていない。

(4) 「諸宗階級」、国書刊行会編『続々群書類従』一二、国書刊行会、一九〇七年、三九三頁。

(5) 「寺院明細帳」（額田県）、明治五（一八七二）年、愛知県文書館所蔵。

(6) 「諸宗階級」に諸教団が寺社奉行に提出した内容が掲載されており、天台宗、真言宗、臨済宗、曹洞宗、日蓮宗などが、在家の一般子弟から僧侶となる人材を求めるものであることを記している。たとえば、真言宗（古義）の場合も「高野山学侶法式」（享和二（一八〇二）年）をみると、出家して高野山に学ぶ者は「公家武家、其外種不賤者児」で一〇歳以上の者と定められている。なお、浄土宗は出家後の僧侶階級について記しており、出家についての記述は略されている。前掲、註四、「諸宗階級」、三七〇頁。浄土真宗については、以下で考察するが、浄土宗については、下記の草稿で論じたことがある。拙稿「浄土宗関東檀林の修学僧に関する考察——近世農民の社会移動を視点として」『日本の教育史学』四二、一九九九年。同「近世後期農民子弟による浄土宗関東檀林修学の特徴」『日本宗教文化史研究』四—二、二〇〇〇年。

(7) 前掲、註六、拙稿（一九九二—二〇〇〇）。

(8) とくに参照した学寮研究は以下である。武田統一『真宗教学史』平楽寺書店、一九四四年。草野顕之「解説」『上首寮日記』一、大谷大学真宗総合研究所、一九八七年。広瀬南雄『真

宗学史稿』宝蔵館、一九八〇年。深田虎雄『校本高倉学寮諸制條類纂』編集記』『大谷大学真宗総合研究所報』一六、一九八七年、同「高倉学寮草創稿」『大谷大学真宗総合研究所紀要』七、一九九〇年。仏教史・仏教教育史研究としては主に以下を参照した。児玉識『近世真宗の展開過程』吉川弘文館、一九七六年。斉藤昭俊『日本仏教教育史研究——上代・中世・近世』国書刊行会、一九七八年。宇高良哲『江戸時代における諸宗の僧侶養成課程について——特に「諸宗僧侶階級」を中心に』『日本仏教教育学研究』八、二〇〇〇年。

(9) 通順寺所蔵(愛知県稲沢市祖父江町)。書簡はいずれも通順寺宛である。同報がある場合もある。義讓書簡の主要なもの、小串侍編『東本願寺講者書翰集』(法蔵館、一九七七年)に紹介されている。しかし、同寺で書簡現物を調査したところ、同編書に翻刻された一部箇所修正の必要のあることや、未翻刻の断簡が残ることが確認される。本稿での義讓書簡の引用は、小串編書を参照しつつ、基本的には通順寺所蔵の義讓書簡にもとづいて行なった。なお、引用文中の読点は筆者が適宜補い、旧漢字は基本的に常用漢字に改めた。また、義讓書簡の紹介を通じて彼の生涯と功績をまとめた成果に、諏訪義讓『本法院講師の苦学と遺弟』(『尾張教学先覚伝考』文光堂、一九七四年、所収)がある。義讓の経歴や真宗教学者としての位置を知るうえで参考となるものである。

(10) 祖父江町史編さん委員会編『祖父江町史』通史編、祖父江町、一九七九年、二九四頁。

(11) 「天保の村絵図集」、祖父江町史編さん委員会編『祖父江町史』資料編、祖父江町、一九七九年、所収。なお、町域に二俣村を含む旧祖父江町は『祖父江町史』を刊行しているが、その編さん事業を担当した組織はすでに解散しており、残念

ながら当時の史料収集事情に詳しい者は健在でない。知り得た限りでは、現在史料はまとまって保管されていない。

(12) 前掲、註一〇、『祖父江町史』通史編、二八五—二八七頁。

(13) 明治二(一八六九)年に源徳寺(愛知県西尾市吉良町)内に建立された「讓師碑銘」による。同寺は義讓が学寮修学を経て、三世として住持した寺院である。義讓の幼年期は詳らかでなく、彼の幼名や父の名前は判明しない。現段階で彼の出家証文や二俣村の宗門改帳などは伝存が認められず、引き続き調査を進めている。なお、佐藤家は名字御免の格式の農家であったわけではなく、尾張藩領内の名字帯刀人名録類にも載らないが、本稿では便宜的に佐藤家と記す。現在、佐藤家は他所へ転出し、史料は散逸が著しいが、過去帳などから、父の法名は祐信であり、母はぎゑといい、法名は妙観であることが確認される。

(14) 前掲、註四、「諸宗階級」、四三〇頁。

(15) 前掲、註四、「諸宗階級」、四三〇頁。なお、別に「穢多之内分法体二成候分者、穢多寺之住持又者旦那寺之住持剃髮致し遣候」との記述もある。「穢多」から僧侶となる進路も開かれていたが、他の「俗子」とは一定の区分があったことがうかがえる。この点で僧侶となる進路は、単純に全身分開放的な進路とは把握できない側面もあり、今後の課題である。

(16) 飛檐への寺格昇進に際し、東本願寺への礼銀が必要であり、寛文期で丁銀一貫六〇〇匁余であった。寺号免許(平僧)は銀二五〇匁余であったから、飛檐寺格昇進は当該寺院の経済的発達、換言すれば、その寺院経済を支える檀家である農家の自立と成長をうかがうことができる。寺格は院家を最高とし、次いで内陣、余間、飛檐、平僧という序列である。大桑齊「近世真宗教団構造の諸類型——『申物帳』の分析から」、

笠原一男博士還暦祈念会編『日本宗教史論集』下、吉川弘文館、一九七六年、一七一—一八頁。

(17) 『諸記録』、寛政九（一七九七）年、通順寺所蔵。本記録は一世大円により、同九年にまづまとめられ、以後、歴代住職により明治期まで書き継がれてきたものである。

(18) 前掲、註一七、『諸記録』。惠澄は一世大円の実子であり、大円病死後、二世を継いだ。惠澄は享和元（一八〇一）年から死去する天保一四（一八四三）年まで在職した。

(19) 愛知県教育会編『維新前寺子屋、手習師匠、郷学校、私学校の調査』愛知県教育会、一九三二年、愛知県図書館所蔵、参照。

(20) 書簡や他の史料から、兄弟は義讓の他に栄蔵と喜源治の名前を確認できる。義讓は次男で、喜源治は義讓の弟であることが明らかであるが、栄蔵は兄か弟か定かでない。関係子孫から聞き取った内容も勘案すると、栄蔵は兄である可能性が高いが、兄ならば三人またはそれ以上の兄弟、弟ならば四人またはそれ以上の兄弟であったこととなる。姉妹は不明である。また、ほかに義讓の兄弟か父の可能性がある者として、与三左衛門の名前を認めることができるが、詳細は不明である。

(21) 「護師碑銘」による。

(22) 前掲、註一七、『諸記録』によると、惠澄没後、天保四（一八三三）年に普聞（惠澄嫡子）が三世を継ぎ、天保一二（一八四一）年に普聞が没すると、法味（普聞弟）が一四世となり、天保一四（一八四三）年に病死するまで、短い期間ながら在職している。法味を継いだのは一道（法味弟）であり、一五世として慶応元（一八六五）年まで在職した。普聞から一道まで一二世惠澄の子が通順寺を相続したが、

一六世は一道の嫡子の一法が継承した。

(23) 義讓が学寮修学を行う場合と通順寺子弟がこれ行う場合とは、その送り出しの背景が異なると考えられる。通順寺子弟は新発意を含む将来の寺院相続候補予定者であるわけである。その修学は同寺の檀信徒にとって、菩提寺の後継者の育成と確保に具体的につながる問題である。寺院が学寮修学に関する費用を負担するというのは、つまりは檀信徒の信施に依存するところ大きいわけであり、菩提寺子弟の修学に関する支出は檀信徒の理解と協力がより得やすく、寺院経費のうちから出資されやすい状況が想定される。

(24) のちに述べる幽遠のことともかわるが、義讓以前に佐藤家や縁者から僧侶が出た例は、いまのところ認められない。同家がどのように子弟の将来として僧侶への関心を具体的に醸成させていったのか、農民が僧侶の身分や職分に対しても信仰的あるいは経済的意識の問題は興味深い点であるが、これを論じる直接の史料をもたない。今後の課題としたい。

(25) 靈曜はすでに文化二（一八〇五）年、擬講の地位にあり、学徳の知られた学僧であった。しかし、同七（一八一〇）年、門弟五人が異安心の調理の対象となり、靈曜も連座して処分を受け、擬講を免ぜられた。「尾張五人男事件」と呼ばれる。この事件は純粹な異安心問題として起きたのではなく、背景に学寮内の学派対立があったと理解されている。このことが義讓の修学にどう具体的に影響したかは不明であるが、のちに義讓の働きかけもあり、靈曜には没後、嘉永七（一八五四）年に贈嗣講、安政四（一八五七）年に贈講師の名誉が与えられた。名古屋別院史編纂委員会編『名古屋別院史』通史編、

真宗大谷派名古屋別院、六六二—六六六頁。

(26) 前掲、註八、武田書、二〇四—二〇五頁。

(27) 管見の限り、東本願寺で末寺住職要件として学寮修業年限

を具体的に規定する史料は確認できない。たとえば、西本願寺の場合は三年の学林修学を求めており、「三年懸席之上住職」(『学校万檢雜読』、安永九(一七七九)年六月九日条)のようにみえる。龍谷大学三五〇年史編集委員会編『龍谷大学三五〇年史』資料編一、龍谷大学、一九八七年、一二二頁。

(28) なお、通常、僧侶は修学のために上京する際、尾張藩奉行所に願書を提出するのが手続きとなるが、義議の上京願は伝存を確認できない。

(29) 「舍弟」と記される者も若干人いるが、現住の実弟か、弟子か判断できない。

(30) 書簡はどれも年が記されていない。内容からみて、修学初期の書簡は含まれないと把握される。修学を開始して一〇年ほどを経過したと思われる修学中盤からの書簡が主に残る。

(31) 後述の寮司が行うものを副講、擬寮司が行うものを会読といた。はじめは副講が研究発表形式、会読が講読形式という区別があったが、のちに区別はなくなったようである。また、擬講が特別に行うこともあり、とくに内講と呼んだ。なお、学寮の副講や会読は、前田勉(『江戸の読書会』平凡社、二〇一二年、四六頁)が藩校や私塾の読書・学習方法として分析する「会読」や「輪講」に近いものであると思われる。複数の者が集まり、ひとつの講本を討論しながら共同で読みあう方法である。南条文雄は美濃国の誓運寺の出身であり、慶応四(一八六八)年に学寮に入っている。席名を僧格といい、副講に参加した経験がある。「戒忍寮司の『成唯識論述記』の副講を發起して毎日会読と聴講とを勉強した」と回顧しており、参照される(南条文雄『懷旧録』平凡社、一九七九年、一六一―一七頁)。

(32) 義議書簡、通順寺宛、八月(年日不明、天保期はじめころか)。

なお、学寮の所化寮は収容定員に限りがあったため、町宿に宿泊する者も多かった。

(33) 誰の講義を聴聞したかは不明である。この書簡の別の箇所では「来二月朔日出立ニテ摂州堺へ相下ルヘキ存心ニテ候、来二月五日開講ニテ堺ニオヒテ南都電成法印唯識論述記ヨマレ候、マコトニ法相学問ニトリテハ今代ノ英雄ト相キコヘ候」とあり、京都周辺の他宗僧侶とも交わり、学問摂取に積極的であったことがうかがえる。

(34) 門屋温「地方寺院における漢籍の受容をめぐる」『仏教文学』四二、一八頁。また、「地方知識人」の研究を進める田崎哲郎は、僧侶について「漢文も解する村の最高知識人」として留意している。「地方知識人」の研究で僧侶の検討が不十分であり、僧侶の勉学状況の解明の必要を指摘している(『地方知識人の形成』名著出版、一九九〇年、一二頁)。

(35) たとえば、原卓志が阿波国の寺院を中心に所蔵文献の調査を進めており、筆者も参加しているが、諸寺院で仏書、儒書、国書など、内外典を問わず、書籍を蒐集する状況を確認することができる。原卓志他編『国伝山宝珠院地藏寺所蔵文献目録』上・下、鳴門教育大学、二〇一三・二〇一四年、原他編『無尽山莊嚴院地藏寺所蔵文献目録』一・二・三、鳴門教育大学、二〇一六・二〇一七・二〇一八年、など。

(36) 「護師碑銘」には「諸宗教義各探其蘊奥、性相幽致一来明有無不該貫、傍研磨梵曆推歩盈縮悉究其要、余力攻外典通曉医術、曾在京城日与都下巨儒皆結交来往互相討論、更入縉紳之門慣国史詠和歌好熟」とあり、在京経験が義議の学問と教養を広げるものとなったことを伝える。嘉永五(一八五二)年版の『平安人物志』に彼の名が「釈義讓 源徳寺」として

あがっていることも認められる（『近世人名録集成』一、勉誠社、一九七六年、二〇五頁）。義譲は儒学、国学、曆学、医学なども広く吸収しており、このような彼の学問と教養の形成過程の一端を、その若き「雲水」時代の書簡は伝えているといえる。

(37) 義譲書簡、一二月（年日不明）。断簡のため、宛名部分を欠くが、通順寺宛と思われる。

(38) 前掲、註三一、南条書、一七頁。

(39) 義譲書簡、通順寺宛、天保四（一八三三）年一二月（日不明）。

(40) 義譲書簡、通順寺・与三左衛門宛、一月（年日不明）。

(41) 義譲書簡、通順寺宛、八月二六日（年不明）。なお、「名古屋ヲチ方」は名古屋にあった親類をさすのか、養念寺をさすのか、定かでない。

(42) 義譲書簡、通順寺宛、年月日不明。また、同書簡で義譲は、起宿から直接、二俣村に帰りたいが、「先達而養念寺同行方江書物四包下し置候、何分名古屋や江一へんゆき不申候てハ此方二にも持合セ無御座候」ため、「なるべくハ先其足で名古屋江一寸ゆき度存候」と述べ、通順寺よりもさきに名古屋の養念寺に向かう非礼を詫言っている。

(43) 義譲書簡、通順寺宛、八月（年日不明）。

(44) 前述の南条文雄も学資に苦労したひとりであった。「私の学窓生活はけつして豊かなものではなかった。物価の廉いその時分のことだから、一ヶ月の諸掛りが二分金一つで剩りが来たものだが、それさえできずに筆耕をしたり版下を書いたりしてわずかに補っていた」と回顧している（前掲、註三一、南条書、一四頁）。

(45) たとえば、学寮の経営事務を記録する『上首寮日記』の嘉永三（一八五〇）年一二月三日条に「下総獅経子貧生二而御

講師へ式分金拝借願致し呉候申出られ候ニ付序之節御講師へ御咄申上候処、早速御かし被下候故当人呼懸渡す」とある（大谷大学真宗総合研究所編『上首寮日記』三、同研究所、一九八七年、所収、以下同様）。他の例も確認される。ただし、学費貸与が制度として行われていたのか、個人として行われていたのかは定かでない。なお、上首は学寮事務職のひとつである。

(46) 浄土宗の例であるが、江戸の檀林（増上寺）に学ぶ修学僧のため、広島の実家の農家は天明期の飢饉時ながら、金五両を送金したことがあった。前掲、註六、拙稿（一九九九）、参照。

(47) 義譲の場合、残る書簡が通順寺宛であるためでもあるが、同寺の存在の大きさを感じる。

(48) 各教団の学問階級制度の概要については、前掲、註四、「諸宗階級」に書きあげられているほか、註八、宇高論文、参照。なお、前掲、註八、斎藤書によれば、「近世は学問によって、すべて僧侶の座階、僧階が定められた」（三九八頁）。

(49) 「転席定」、寛政八（一七九六）年。大谷大学真宗総合研究所編『条規学則集』一・二、同研究所、一九九一年、二二—二二頁、所収。昇級の選考や問題点などについては、前掲、註八、武田書、一六六—一七〇頁、二二三—二四頁、参照。

(50) 職制と学階制の変遷について、少し記しておく。もともと寮司は、文字どおり「寮司」として所化の起居する寮内に管理する寮長のことであり、職制上の名称であった。宝暦五（一七五五）年の「言上書」にみえる職であり、当時、学寮には七棟の所化寮があり、七人の所化が選ばれて寮司の職にあたった。しかし、次第に所化が長期にわたって学寮で修学したいわば実績を証明する学問階級として寮司の称号を欲す

るようになり、一定の条件（一六年修学や人物考査など）を満たした者には寮司の階級が与えられるようになった。寮長の職務に就くことなく「寮司」にある所化が存在することとなり、寮司の名称は修学実績をあらわす学問上の階級名となった。役職としての寮司がその名称のみを残す学階に実質的に変容したのであった。これとあわせて、寛政三（一七九一）年、平所化から寮司につづく中間の学階として「擬寮司」が新設された。したがって、擬寮司はもとより寮長補佐というような役職の意味をもって登場したものではない。擬寮司の学階取得の条件は、当初一六年修学であったが、のちに九年修学に変更され、寮司の一六年修学と接続した。ちなみに、天保九（一八三八）年、所化数一八四七人のところ、寮司二六二人、擬寮司三一〇人が確認される（『上首寮日記』、同年六月二八日条）。両者の数が所化寮管理担当者数として相応のものでないことは明らかであろう。学階名に残る「寮司」は当初の伝統をその名称に留めるものである。職制の変遷については、前掲、註八、草野解説、深田論文（一九八七・一九九〇）、参照。

(51) 『学寮講義年鑑』、真宗典籍刊行会編『真宗大系』三七、国書刊行会、一九七六年、七〇頁。

(52) 『覚』、文政一一（一八二八）年、通順寺所藏。この「覚」は『諸願書案文並手控』に綴じられているもののひとつであり、寺社奉行宛の書類の控である。なお、同史料は享和元（一八〇一）年にまず作成され、以後、歴代住職が書き足してきたものである。住職が一一世大円から二世恵澄に代替わりする際に作成されたものと思われる。

(53) 彼がどのような縁や世話があつて同寺に入ったかは詳らかでないが、学寮には農家出身の義譲のような所化や、寺院出

身といつても次男や三男で、将来の寺院相続が約束されていない所化もあった。次三男らの彼らは、養子として相続する寺院をみつけないと厄介者の身を脱せず、生活に困窮するわけであり、ある意味で在家出身の義譲らと似た境遇にあったといえる。前述の南条文雄は寺院出身であるが、習運寺の三男であり、同氏の回顧によれば、学寮は養子や縁組に関する情報が交換される場でもあったようである。養子の話を勧められた南条が「どうせ生家におれば三男坊の冷飯食いだからどこかへは行くが、親と兄の意見を聞いてみないではなんとも返事はできない」と言ったというやりとりが紹介されている（前掲、註三二、南条書、二四頁）。推測すれば、義譲の例も、学寮で頭角をあらわしつつあった彼に声がかかり、源徳寺に住持として迎えられたものであったのかもしれない。なお、義譲は生涯、妻子をもつことはなかった。

(54) 『歴代住職記録』、源徳寺所藏。なお、義譲入寺時の源徳寺の寺格は不明であるが、同寺は江戸末頃までに内陣に昇進している。

(55) 以上、副講については、深田虎雄氏の研究ノート「高倉学寮安居講講座題目集計分類表」（一九九一年、未刊行）に詳しい。

(56) 文政三（一八二〇）年、文政一一（一八二八）年、天保四（一八三三）年、天保八（一八三七）年、天保一一（一八四〇）年の五回である。前掲、註五一、「学寮講義年鑑」、七〇頁、七六頁、七九頁、八一頁、八三頁。

(57) 副講の講義を次講と呼ぶこともあった。

(58) 前掲、註五一、「学寮講義年鑑」、七九—八〇頁。なお、この年は擬講の賢幢が「内講」を開講し、「華嚴五教章」を論じている。

(59) 義讓書簡、通順寺宛、天保四（一八三三）年二月（日不明）。

(60) 『上首寮日記』、天保四（一八三三）年二月一七日条。

(61) さきに所化の懸席状況を紹介した天保九（一八三八）年六月時における寮司以上の有学階層は、寮司二六二人、擬講七人、嗣講三人、講師一人である。

(62) 「転席定」、寛政八（二七九六）年（前掲、註四九、『条規学則集』一・二、二一—二二頁）。なお、擬講任命までの手順は、まず学寮内の手続きとして講師と嗣講が寮司のなから適任者を選び、本山に推挙し、そして本山がこれを任命した。

(63) 『上首寮日記』、天保五（一八三四）年一月二日条。

(64) 義讓書簡、通順寺宛、天保三（一八三二）年三月五日。

(65) たとえば「学寮取締評決書」、文政三（一八二〇）年（前掲、註四九、『条規学則集』一・二、二六—三一頁）。学階昇進競争の問題については、前掲、註八、深田論文（一九八七）、八一—九頁、拙稿「東本願寺学寮における学階構造の形成」「日本仏教教育学研究」七一九九九年、八〇—八三頁、参照。

(66) 『上首寮日記』、弘化二（一八四五）年二月四日条。弘化元年時点で擬講は一〇人おり、そのうちから義讓、観月（美濃国・善行寺）、知準（山城国・榮正寺）の三人が嗣講に推挙され、義讓が選任された。

(67) 義讓書簡、通順寺宛、弘化二（一八四五）年二月五日。なお、義讓は嗣講のとき、嘉永三（一八五〇）年から継続する能登国の頼成（長光寺）の異安心について、講者のひとりとしてその調理にあたった。能登頼成事件と称されるものである。義讓の書簡によると、この異安心事件に関連し、彼を含む講者らは、翌年に調理が終わったのち、長くかかった「混雑一件」の責任を負い、「押込」や「逼塞」の処置を受けている。どちらも重い処断ではないが、義讓は逼塞であり、

三〇〇五〇日の謹慎となったようである。日限は実際には変更があったかもしれない。義讓書簡、通順寺宛、嘉永四（一八五二）年七月（日不明）。

(68) 『三講者名譜』、『真宗大系』三七、国書刊行会、一九七六年、二一—三六頁、参照。

(69) 西本願寺の学林の動向について、児玉識（『近世真宗の展開過程』（吉川弘文館、一九七六年、二二—六頁）は、本山教学の発展に対して主導的役割を果たしたのは、とくに安芸学侶においては、伝統的な大寺院や寺格の高い経済力のある寺院の出身者ではなく、むしろ中規模程度の寺院出身者か、または在家からそのような寺院へ入寺した者であったことを指摘し、それは末寺僧侶において学問によって出世できる道が教団内に開かれていたことを示唆するものではないかと述べている。義讓が入寺した通順寺も大寺院ではなく、本稿の関心と重なる興味深い指摘である。

(70) 義讓書簡、通順寺宛、年月日不明。

(71) 『亡霊日記』、源徳寺所蔵。同日記は義讓の身分を「当院十三世於本山講師職并被仰付内陣拜官、禁官勅許権律師位」と記録している。

(72) 義讓書簡、通順寺宛、年月日不明。

(73) 通順寺継承の可能性もあったようだが、詳細は不明である。前掲、註九、小串編書、九二頁。

(74) 「幽遠師碑」（源徳寺内）による。なお、幽遠は義讓の社中名簿である『遊僊窟入社録名録』にも載るが、名前の他は「尾州」という地名が記されるだけで、他の門人のように寺院名の記入はない。『宗史編修所報』第五号、大谷派宗史編修所、一九三三年、三二頁。

(75) 義讓が彼を「恵明公」と呼ぶのを見ると、恵明は通順寺

に關係する人物であることを思わせるが、不明である。なお、恵明の名前は『遊僊窟入社隸名録』で確認できない。

(76) 義讓書簡、通順寺宛、年月日不明。

(77) 義讓書簡、通順寺宛、八月二〇日（年不明）。義讓が学寮で受け取った書簡は残らない。

(78) 「新寮造立書立」、文政九（一八二六）年、「夏講心得書立」、天保七（一八三六）年、「夏講心得觸書」、弘化三（一八四六）年など。前掲、註四九、『条規学則集』一・二、三三―三五頁、三九―四〇頁、四四頁、所収。

(79) たとえば、身分別構成は寺社で約一―三%、僧侶のみで約〇・六%と把握される。関山直太郎『近世日本の人口構造』吉川弘文館、一九五八年、二九―二九三頁。土屋喬雄『日本社会経済史の諸問題』南郊社、一九三七年、一二五―一二六頁。

(80) 西山は諸芸における家元制や名取の手續きに、人びとが所与の階層構造を虚像化し、封建的重圧を零化していく過程を考察している。人びとは庵号や俳号などの仮の名前をもち、その芸名の使用において所与の身分枠組が脱却されるのが諸芸の世界であるといえる。西山松之助『近世文化の研究』（西山松之助著作集）、吉川弘文館、一九八三年、二二頁。

【付記】

史料調査にあたり、通順寺の佐藤義讓氏、源徳寺の藤原宝英氏から多大の便宜を賜った。また、深田虎雄氏には未刊行の研究ノートを拝見させていただいた。大谷大学真宗総合研究所の協力も得た。とくに記して謝意を表したい。

（岡山大学）