蓮花寺佛教研究所紀要　第九号

目次

〔縦組〕
〈抵抗〉としての民間信仰――石川淳「六道遊行」論――　鈴木　優作　1
王晫の交遊関係中の僧侶について　小塚　由博　22
中世伊勢神道に於ける「正直」（その2）
――度会行忠の思想に於ける位置をめぐって――　遠藤純一郎　64
勤操の生涯（三）―利他行への展開―　小林　崇仁　126
慈雲の思想――神儒仏三教一致の構造――　伊藤　尚徳　167
東大寺領兵庫関の寄進にみえる密教的背景とその影響
―「顕密御願料」の実像をめぐって―　小嶋　教寛　203

恐山の脱地域化と口寄せの変容　大道　晴香　237

〔横組〕

伝統仏教寺院の外部環境分析　松本　紹圭　304 (75)

現代神仏図像学――いわゆる〈神様〉図像について――　今井　秀和　328 (51)

古代インドにおける女性出家者　山野千恵子　358 (21)

〔特別寄稿論文〕

〈終末論的実存の弁証法〉における統一としての親鸞と法然
――カール・バルトの〈弁証法〉の内実との対比において――　津田　眞一　378 (1)

蓮花寺佛教研究所彙報　272

〈抵抗〉としての民間信仰
――石川淳「六道遊行」論――

鈴木　優作

はじめに

石川淳「六道遊行」は『すばる』に一九八一年六月から一九八二年一二月にかけて連載された。一九八三年四月には集英社から単行本化されている。そのプロットは以下の如くである。

東大寺の大仏開眼前後から藤原仲麻呂、道鏡などが権勢をふるった時代、称徳天皇崩御までの二〇年ほどが舞台である。視点人物は盗賊の頭である小楯で、彼の率いる盗賊たちは東大寺に付け火をし、権力者の屋敷に忍び入るなどしている。その一方で、小楯は春日にある木の裂け目から「現代」へ行き、眞玉というストリッパーは彼の投じた「白玉」により孕み、子・玉丸を生む。以後、小楯は天平の世と現代を行き来することとなり、天平の世では賊として権力者たちに刃向い、「現代」では眞玉と、彼女と愛人契約を結んだ大造の教育の下にある玉丸を見守る。やがて「現代」への扉は閉じ、称徳天皇崩御の後に小楯は葛城山へ入山する。

本作に対する先行研究は、主に視点人物である小楯の「自由」な精神を作家・石川淳の個性の表れとして解釈してきた。安藤始の言う小楯の「自由への希求」という表現はその典型であろう。[1] また井澤義雄は、「反逆的自由人」としての小楯を「作者の趣向」として評価しているが、これも同様である。[2] さらに、助川徳是の「見せ場」は小楯の「精神のドラマ」であるというのも、小楯の内面に着目した論である。[3] このように、小楯の「自由」な精神を、石川淳の個性としての自由を求める精神と関連づけて解釈する、というのがこれまでの本作の主な評価なのである。

それでは、石川淳の固有性として見做されている「自由」な精神とは、いかなるものか。まず、石川の文学的出発にあたって重視されているのが、大正末期から昭和初期における革命運動、革命思想との交渉である。河上徹太郎によれば、石川は当時アナーキストたちとの交流があり、このことがのちの作品『白頭吟』（『中央公論』一九五七・四～一〇）のモチーフともなっているという。[4] そして戦後の石川の作品は、「一種無政府的なエネルギーにみちた反逆のたたかい」（『鷹』『珊瑚』『鳴神』）「社会変革や自己変革の志向」（『虹』『紫苑物語』）と、アナーキズムや革命意識が根底にあるとして評価されているのである。[5] つまり、石川作品はアナーキズムや革命意識との強い結びつきの下に置かれ、本作に対する小楯の自由な精神への希求というような先行研究の着目もまた、こうした石川評価と同一線上にあると見てよいだろう。

ところで、「六道遊行」において小楯の自由な精神に着目するならば、それはいかなる自由なのか。それは、ひとまず藤原仲麻呂を始めとして時とともに移り変わる権勢者を中心とした国家権力からの自由であるように読める。それならば、本作は国家権力と盗賊の自由なる精神という、言ってみれば単純な二項対立図式の下にあるテクストであることになる。

さて、本作がこうした二項対立図式の範疇にあることは確かであろうが、それが国家権力――盗賊の自由なる精

神、という関係だけでなく、国家仏教――民間信仰という図式をも新たに見出すことができるのではないか、というのが本稿の趣旨である。「六道遊行」という題名からして「六道」と「遊行」という仏教用語であり、石川にはすでに「普賢」（『作品』一九三六・六～九）「修羅」（『中央公論』一九五八・七）などといった、同じく仏教用語を題名に用いた作品が他にもある。この点から言っても、仏教をモチーフの一部としてテクスト解釈に用いるのは適切ではないだろうか。

本作の時代設定である天平期の国家権力は仏教との結びつきが強く、国家仏教が成立していたと言える。少なくとも、後に触れるように、執筆当時の八〇年代の仏教史観から言えば自然な史的解釈である。それに対し、小楯ら盗賊たちには地蔵信仰が見られ、また小楯には修験道への憧れもある。これらを国家仏教に対する私的信仰として位置づけ、さらに他方で「現代」の玉丸における巨根の強調を道祖神・サイノカミ・金精様のような民間信仰のイメージとして捉えることで、小楯の信仰と重ね合わせて民間信仰という枠組みで捉えることが可能になる。そして、国家仏教――民間信仰（地蔵信仰・修験道・道祖神）という図式の提示によって、先行研究における作家の個性への過剰な注目から脱し、作品を新たな位相で論じることができるのではないか。

本稿では、第一章においてまず作中における国家仏教の位置づけについて確認し、第二章から第四章では作品に見られる民間信仰の諸相を、それぞれ地蔵信仰、修験道、男根信仰と順を追って論じていく。さらに第五章では、作中における「現代」という時代について、石川の随筆と併せて考察したい。

一　国家仏教への批判

本章では、まず天平期における国家と仏教の結びつきが、作中でどのように表されているのか、確認したい。次のような文が冒頭の段落中にある。

ちかごろは国分寺とやら東大寺とやら、金銅の大仏建立のためとあって、しきりに土木をおこせば、はたらく人数はおびただしくうごく。仏法恭敬の名のもとに、傜役の制きびしく、諸国より老弱の丁を狩りあつめ、つぐなひもなく人力をふりそそぐが、しぼられた身としてはいたづらに官の使ひ捨てとなつて、帰るべき故郷ははるか、日日の糧はこころぼそく、所詮は道にたふれ伏し餓ゑて死ぬる。

東大寺造立のために民が厳しく利用されているということであるが、これは地の文であり、また冒頭にあるということから、国家に対する批判というテクストの方向性が明確に打ち出されていると言える。そして、この後にある小楯による批判のロジックに着目したい。

「東大寺、盗むべし。元来かの寺の造営のためには、諸国から狩り出されて来たひとびとの中に、多くの餓死人まで出したな。ほとけの教はこれをなんと見る。死人を焼いた火は経巻を焼くものではないか。金銀とて仏法教敬をうたつて掻きあつめたものよ。よろしくこれをわれらの手に取りもどせ。おれはおびただしい経巻が燃えほろびて空に帰するのを見たい。」

と、「仏法教敬」と言いつつ民を虐げる国家に対して「ほとけの教はこれを何とみる」と別の仏教の立場から国の

仏教を批判していることがすでにこのように冒頭から示唆されている。また小楯は「経巻」を焼くことを強調しているが、これも教義が書物化されることによってそれを持つ者が特権化されている事態への抵抗であると考えるなら、その特権性を批判しているのであって、信仰自体は否定していないということになるだろう。

このように、物語の発端からして東大寺造立に伴う民の苦役、そしてそれを進める国家に対して盗賊たちが怒りをもって立ち上がる、という非常に単純な構図が提示されている。この点は先行研究を俟つまでもなく、単なるテクストの表面であろう。しかし、それに小楯が「自由」を掲げて反旗を翻しているというよりは、別の「ほとけの教」から批判している点に注意したい。これがすでに後の地蔵信仰の伏線なのである。

また、詳述は避けるが、他にも神仏習合の裏にある寄進・買官や手妻による奇蹟の捏造なども賊たちの非難の的となる。ここで述べておきたいのは、そうした「坊主」を批判している賊の内にも梟の沙弥という「坊主」がいることだ。彼は自嘲気味に坊主を批判している。「とかく坊主神主の徒といへば……ほい、これはしたり、わしが坊主であつたよ。」こうして「坊主」の存在が相対化されていることには注目したい。

ちなみに、このような「国家仏教」というテクスト内での捉え方には、作品発表時である八〇年代の仏教史観の影響も見逃せないのではないだろうか。

民心から乖離した国家仏教という捉え方は本作執筆当時に共有されていた仏教史観であり、例えば一九八六年に速水侑は「全国画一的に護国経典読誦をおこなおうとする中央集権的国家仏教志向」それと「不可分の関係にある」「国家的寺院体制の整備」があったと述べている。[6]

また後にみるように石川は執筆の際『続日本紀』を「参考文献」としていた。同書には

天平十五（七四三）年冬十月辛巳　聖武天皇の大仏発願の詔

「夫れ、天下の富を有つは朕なり。天下の勢を有つは朕なり。この富と勢とを以てこの尊き像を造らむ」[7]

と聖武天皇の権勢を誇示する姿や、

天平宝字元年（七五七）年冬十月庚戌、

勅して曰く、「如聞らく、「諸国の庸・調の脚夫、事畢りて郷に帰るとき、路遠くして粮絶ゆ」ときく。また、「行旅の病人を、親しく恤み養ふこと無く、飢死を免れむと欲て、口を餬ひて生を仮る。並に途中に辛苦みて、遂に横斃を致す」ときく。朕、此を念ひて、深く憫矜を増す。……」[8]

と民に課された苦役の様が記されている。

このように「国家仏教」という捉え方を巡っては、作者自身の挙げている参考文献や執筆当時の史観も無視することはできないだろう。

二　地蔵信仰

さて、彼らが東大寺建立のための仏教を批判する拠り所となった「ほとけ」とは何か。これは彼ら賊のアジトの背景描写に頻出する地蔵に基づくと考えられる。彼らの地蔵信仰については、先行論では管見の限り全く触れられ

てこなかったが、これは無視できないほどに背景としてしばしば描かれているのである。

梟の沙弥とよばれたのはこのかくれ家のあるじ、もとより小楯の腹心である。これは僧形をよそほつてはゐても、謂ふところの自度の僧、官許のものではない。座敷の奥に地蔵菩薩の木造を安置して、机に経巻、灯明の影しめやかに、おこなひすました閑居のていと見えたが、その尊像を据ゑた床の下はすなはち庫のこしらへで、酒も米もかくした太刀からたくはへた銭までうなつてゐようといふ仕掛であつた。

……うばつた金銀の袋を地蔵像のまへに積んで、まづ首尾よしと、……

……地蔵像の台座を枕にして、小楯はごろりと横になつてゐた。

「なにはともあれ、この家の本尊、地蔵菩薩のお慈悲をねがつて、二世とまではいはず、一夜のちぎりを……」（七瀬）

「まづ本尊に。」（小楯）

「地蔵菩薩に一献たてまつるか。」（沙弥）

このように、地蔵像は「かくれ家」のあるじ梟の沙弥によって、「本尊」として「安置」されている。このことから、賊たちは政治と結びついた仏教には批判的だが、彼らは彼らなりの仏教への信仰をもっており、それが地蔵信仰で

あることが分かる。

また、作中には地蔵菩薩に関する別の挿話がある。もう一つの地蔵菩薩が出現するのである。賊の一人、伊太が「橋のたもと」で「踏む足の下に」、「痛や痛やとさけぶ」地蔵菩薩の石板を見つける。

「泥をおとしてあらためれば、なんと、石のおもてには地蔵菩薩の尊像が彫つてあるではないか。痛や痛やと小わつぱにうつたへたのは、菩薩が奇瑞を示されたものと知れた。地蔵尊と申せば、もとよりこの庵に本尊として一体安置してある。尊像が二つになつたのはめでたい。この石、おろそかにはあつかへぬ。……」(伊太)

そして、それを持ち帰ると小楯がその石板の裏に閻羅王と書き、閻羅と地蔵は一体と説き自らを生ける閻羅王とする。

「いかにも。表は地蔵、裏をかへせばすなはち閻魔。地蔵菩薩即閻羅身と知れ。これぞ釈迦如来の御旨を奉じて天上より地獄まで六道の衆生を救はせたまふ菩薩なれば、ときには御身を変じて閻羅王ともなりたまふ。二面一体にして、菩薩像はたふとくしておそろしい。霊験まのあたり。今その功徳をかうむつて、われら盗賊このかくれ家につつがないぞ。人間の世において、生ける閻羅王にはたれがなる。菩薩のみこころを体して申さうなら、すなはちこの小楯こそそれよ。……」(小楯)

この挿話は、作者が最終話掲載号に挙げた「参考文献」の一つである『日本霊異記』の二話、中巻第二六「未

だ仏像を作り畢はらずして捨てたる木、異靈しき表を示す像」下巻第九「閻羅王、奇しき表を示し、人に勧めて善を修はしむる縁」を下敷きにしている。（他に挙げられているのは『荘子』、『萬葉集』、『懐風藻』、『水鏡』、『古事談』、岸俊男『藤原仲麻呂』、横田健一『道鏡』、宮田俊彦『吉備真備』、宮井義雄『律令貴族　藤原氏の氏神』である。『日本靈異記』は『懐風藻』の後に挙げられている。）ここで、題名にある「六道」の語が出てくることに注目すべきだろう。この語が出てくるのは作中でこの一度のみである。さらに「六道」の語の初出自体が『日本靈異記』（上巻二一、三五、中巻序）であることも付言しておく。[9]

小楯が結末で葛城山に入山する際、「地上はすでに見た。地下も生きながらのぞいた。これからは天上をみることをねがふ」と述べていることからすれば、「六道」とは小楯にとって人生を意味するのだろう。従って、その人生を「救はせたまふ」のが地蔵であり、あるいは自らが他人にとって地蔵（閻羅）でもあるという、二つの意味において地蔵があり、小楯らの中に地蔵信仰がある。それは題名と関わっていることから、テクスト中の大きな要素であると言えるだろう。また、周知のように地蔵菩薩は「子供の守護仏」でもあり、[10]小楯が「現代」でわが子玉丸に対し、決して直接関与はしないものの「すくすくと成人せよ」と「目を離さぬ」姿はまさに地蔵のようである。

ちなみに、さきに触れたように、盗賊の一味には梟の沙弥という私度の僧がいる。そして、彼は本尊の安置されている「かくれ家のあるじ」である。石川が地蔵の話について参考文献とした『日本靈異記』では私度僧の布教が度々描かれていることから、この梟の沙弥が盗賊たちの地蔵信仰への帰依を促したのではないかと想像される。些末なことながら指摘しておく。

さて、ここで仏教史における地蔵信仰について簡単にではあるが触れたい。仏教史を繙くと、いわゆる「地蔵信仰」は「平安末期に法華経信仰と結合し、知識人社会に」「顕著となり、」中世に「民間への伝播」がなされる、と

されている。[11]

だが、地蔵信仰そのものがこの時代に萌芽していることは、天平期に「地蔵十輪経」「地蔵本願経」「占察善悪業報経」の地蔵三経などの写経が存在していることからも確認できる。[12] また、作中の如き「本尊」としてある「造像」の存在に関しては、速水侑によれば、「奈良朝の地蔵造像例は、わずかに二〜四例である」。[13]

従って、仏教史的な観点から言えば、天平期の地蔵信仰は萌芽として少数による信仰としのみ存在していた。よって政治的な仏教への抵抗概念として取り上げるに足る史的可能性を持っていたのである。むろん石川がどこまで深く調査したのかは知ることはできないが、少なくとも『日本霊異記』という「説話」から地蔵菩薩を当時の民間信仰のシンボルとして見出したのだということは言えるのではないだろうか。

三　修験道

さて、小楯らが国家仏教への抵抗概念として地蔵信仰をもっていたことを述べてきたが、小楯の抱く信仰はそれだけではない。彼は葛城山で「咒法を修め験術をきはめる」ことを宿願とし、それを以て「この都にときめく堂塔亭館をゆるがすこと」を狙っていた。

「咒法を修め験術をきはめる。……つたへ聞く、かの葛城山にこそ、咒の法燈いまだおとろえず、神妙の行者もかくれ棲むとか。」

だが、結末では「まなんだ咒」を「当世の用」ではなく「天を見ること」のために用いんと心変わりしている。

「当世の用。あさはかなことよ。落ちるところは道鏡がよいみせしめではないか。……地上はすでに見た。地下も生きながらのぞいた。これからは天上を見ることをねがふ。山林の行者は天に通ずる。法を究めること深ければ、死して活路をひらくは天上か。盗賊の最後の大願。その法をぬすむ。おれは霊山によぢて、いまだ見るに至りえぬ世界にあそぶぞ。」

助川徳是が指摘しているように、「葛城山は古来、金剛山と併せて行者たちの生息する宗教的空間であった」。そして助川は本作の「見せ場」が、「現世の体制変革者として一度我々の前に現れた小楯」が「現世離脱的な独住者に変貌して作品を結ぶ」という小楯の「精神のドラマ」であると述べている。[14] 社会変革から自己変革へ向かうというのは石川文学における革命の基本パターンでもあり、確かに本作もそのように読むこともできるだろう。だが、本稿では葛城山入山を別の位相から捉えたい。

和歌森太郎によれば、奈良時代の山岳修行には政府の管理に背くもの、「異端左道と目されるもの」が多くあった。

奈良時代、特に後期における山林修行の仏徒には、咒術とそれに伴う苦行とを行う者がいたのであるが、彼らの中には、入山の態度が律令制の僧尼令の締めつけに背くものが多くあった。したがって異端左道と目されるものを行なったり、小乗的な苦行ぶりを示す者が多かった。[15]

これを体制や組織に管理・制約されない個人的な修行として捉えるならば、小楯の宿願である葛城山入山も地蔵信仰に同じく、国家による公的仏教に対しての私的仏教であると言える。そして、その信仰における二項対立は、統一的国家体制と、その公的管理を拒む盗賊という二項対立と明確にアナロジカルな関係にある。

四　男根信仰の具象としての玉丸

さて、ここまで天平期の物語を追ってきたが、本章では作中の「現代」における玉丸の存在について考察していく。玉丸が「巨根」を持つことはテクスト内で繰り返し幾度も語られる。

幼児とはおもへぬほどの巨根……と見るまに、侍女がおほひかくした。

「なにをしかけても、へこまないものが巨根だ。わしは信ずる。おまへさんの仕上げではない、巨根の力をだ」（大造）

そして対照的に、玉丸には他の外見描写が一切ない。さらに言葉を発するのも、親たちの「貴族」教育を脱した際の、一言のみである。この奇妙な描写は、男根信仰と関係づけて考えられるのではないか。他にも、玉丸には次のような特徴がある。

まず、玉丸は性交によらず誕生している。「葛城山の一言主は、悪事も一言、善事も一言の大神だ。かの大神の

おん名にかけて、善悪いづれか、白玉を投げるぞ。」と小楯が白玉を投げると、「玉は襞にはさまり、奥にすべりこんで、たしかにあたし（眞玉・稿者注）は懐胎した。月みちてまるまるとご誕生だよ……」と生まれた。

また、玉丸は本来男でも女でもあり得たが、母の眞玉が望んだことで男となり、後天的に性別を獲得している。

「あたしが男の子に仕立てるのよ。だから、男の子よ。」（眞玉）

「ふーむ。女の子でもありうるといふことか。」（小楯）

これらの生い立ちにまつわる特徴からも、玉丸の常人ならざることが明白であろう。そして、巨根の一点にのみ特徴がおかれ他の外見が省略されていることは、男根の象徴として玉丸が存在していることを示唆するものとして考えられる。

サエノカミ、道祖神、金精さまなど、様々な形で日本には男根信仰が伝承されている。宮田登は、「金精様に表されるような男根上の石棒」が「巨根という形で崇拝の対象となって」おり、これは「勃起した男根自体に霊威を感じる心性が明らかに存在していたことをしめしている」と述べている。また、岩手県遠野地方には男根を神体とする駒形神社があり、巨根ゆえに性交不能な男が神格化された伝説が残っている。これについて宮田は「勃起した男根である巨根は、女陰との結合を忌避することによって、その存在を明確化している要素がある」と述べている。[16]

他の石川淳作品にも、ギリシャ神話の男性の生殖神であるプリアーポスが描かれていることから、石川が男根信仰というものを意識して作品に取り入れることがある、ということが分かる。

プリアップ祭。このプリアップ神のかたちがすなわち陽根であつた。飽くことを知らぬ暴虐な神。さういつても、歓喜のどよめきをもつて祝福される豊饒な神。[17]

そして、巨根ないし勃起した男根には民俗的に具体的な役割が与えられている。男根、とりわけ勃起した男根は、様々な活力の源泉として信じられてきた。千葉徳爾『女房と山の神』[18]にはいくつかの男根伝承が収められている。岐阜県加茂郡東白川村には、お歯黒の泡がよく立たないときに、その壺に男根を勃起して向けると泡が立つようになるという伝承がある。また、埼玉県秩父地方には「正月一四日に男根の形をつくって、家の井戸をのぞかせる」と「井戸の水がよく湧き出す」という伝承がある。これらの伝承から、「活力のシンボルとしての勃起した男根」が民間レベルの伝承で存在し、「男根の勃起力が獲物を引きつける力」「生命力を引き寄せる力」として考えられてきたのだと言える。

玉丸の巨根は「女がしやぶるためばかりにはな」く「智慧の運動」や「才学」にも関わるのだ、と作中で語られるが、この理屈は千葉の言う「活力のシンボル」としての男根信仰の論理、すなわち巨根ないし勃起した男根が性交以外の活力の源としてもあるという論理に近い。そして、玉丸は巨根が強調され他の描写を省略されることでその象徴としての役割を担っていると考えられる。

「……巨根は女がしやぶるためばかりにはない。智慧の運動はそこからはじまる。巨根のうごくところ、あやまちを知らない。……」（大造）

「うむ。おとなもおよばぬ逸物と、評判であつたよ。精の凝るところ大なれば、才学もまた衆にすぐれて長けるものか。」（道鏡の巨根について・小楯）

また、天平期に巨根として知られた傑物に道鏡がいるが、道鏡は作中で大権力者として振舞う。しかし、他の権力者に対しては反乱を起こす小楯が、道鏡に対しては「この大ふぐりがこれからどれほどにはたらくか、おれは行末を楽しみに見る。」と述べている。そして、「道鏡が姫のみかどをしたひたまゐらせるこころには、うそいつはりはないと見た。」とも言う。巨根、大ふぐりの如き性器の巨大さという共通項によって、道鏡もまたテクスト内で積極的な評価を与えられているのである。従って、テクスト内の道鏡は、国家仏教の推進者としてありながら、同時に玉丸と同じような巨根という象徴性をも担っており、本作の二項対立図式を超越する可能性をもった存在として特殊な位置づけが必要だろう。

ちなみに性器の巨大さと言えば、先行する文学テクストに田山花袋の『重右衛門の最後』（新声社、一九〇二・五）がある。長野県塩山村に大睾丸の不具に生まれた重右衛門が、「愛情の過度」のために「獣」のような「自然児」として育ち、やがて放火を繰り返すようになり、村人に殺されるに至る。しかし彼の「自然児」らしさに対して語り手は同情を寄せている。このテクストには性器の巨大さ、そして第五章で考察する「自然」、さらに小楯の性質も併せれば、反社会性という三要素が本作に先行して表れている。本稿の趣旨ではないが、稿を改めて本作との比較がさらに必要であろう。

本筋に戻ると、玉丸の巨根についてはすでに助川が「活力」「原型的心象」とし、[19]『読売新聞』では（朝刊、

一九八三・四・一八）「古代の活力の再生」と述べられているが、それが日本の民俗的伝承の中に具体的な形で存在し、同じ論理であることを指摘することは無駄ではないだろう。またそれが小楯の地蔵信仰や修験道と同じくやはり民間信仰として括れるのだと言える。

五　「現代」について

さて、これまで述べてきたように、本作は天平期と「現代」を往還しつつ展開されるのだが、この「現代」という時代における大造と眞玉の玉丸への「貴族」教育に関して、野口武彦は当時社会問題視されていた〈教育ママ〉による〈過保護〉〈過干渉〉といった管理教育と結びつけ、「母原病」として指摘している。[20] 眞玉と大造が玉丸のために資産を投げうって幼稚園を作り、先生をとっかえひっかえし、「貴族」教育を施す。だが小楯は、それが「ありのままの法にそむく」「無用の手」とたびたび忠告する。

「こどもは天然にまかせて遊ぶ。事の然るべきところにしたがつて、やすらかに内なるものを養ふ。巨根はおのづからすくすくとそだつぞ。他人のかかはり知つたことか。やくたいもない考はありのままの法にそむく。……」

「みがかずとも玉は光をつつむぞ。無用の手を加へて玉をそこなふな。おぬしは玉丸の光を見つけて、名馬を相した伯楽のつもりではあらうが、伯楽こそ馬にはいらぬものと知れ。……」

大造が死に、眞玉が「狂女」となり彼らの手を離れると、さきに述べたように玉丸は作中初めて言葉を発する。それまでは「いやいや」をするかどうかで意思表示をしていた。

「おれはひとりで行く。おもふままに振舞ふ。たれの世話にもならない。じゃまなやつはどけ。したがふやつはついて来い。ほしいものは取る。取つたものは捨てる。ものにもひとにも、こだはらない。すべて手玉に取つてあそぶ。これがおれの本性だ。」

確かに、本作の同時代には、雑誌が特集を組む（〈あまやかし特集〉『世紀』一九八二・四、〈現代っ子の心と体〉『科学朝日』一九八〇・四）など、「日本型親子関係」として「無節操な与えすぎ」などが問題視されていた（稲村博・田村健次郎「「心のきずな」が自殺を防ぐ」前掲『科学朝日』）。玉丸は〈巨根〉信仰にみられるような自発的な活力の象徴として、過剰な干渉や管理にスポイルされない自立的存在者として、「現代」に現れていると言うこともできる。

しかし、こうした教育という観点よりもより広く、時代の思想という観点から考察するならば、この玉丸の自立は「自然回帰」という時代の思想の表れと見ることができ、さらにこれまで述べてきたテクストの大枠である「二項対立」という図式もまた同時代的な思想の枠内にあると考えられる。やや年代は遡るが、ここで石川の「文芸時評」欄（『朝日新聞』夕刊、一九七〇・一一・二六～二七、引用は『石川淳全集』第一四巻、筑摩書房、一九七五・三）を参照したい。

石川は、『中央公論』（一九七〇・一二）における今西錦司と藤沢令夫の対談「自然・文明・学問」について、この「文芸時評」で論じている。両者の対談は、「自然と人間、あるいは自然と技術の対立が否応なしに事実として表面に出てきている」（藤沢）という現状認識の上で、「自然科学の独走をチェックしなければならないという問題があるとすれば、もういっぺん自然をそこ（「万物は神々に充ちているという」ところ・稿者注）までさかのぼってとらえなおして」「考えてみなければならない」（藤沢）とする談話である。要するに「科学技術」と「自然」を対置し、人間の「本来」性を「自然」に見出すという趣旨である。

そしてこの対談に対し石川は、「人工を去って原始的にかへる道はすでに絶たれてゐる」ゆえに「ナマの自然にかへるのではなく、このナマの生物である残存の部分から、そこを極として、人工的環境にむかつて、精神は運動をおこし、文学は仕事に取りつくほかない」と述べている。

さて、この対談には「科学技術」と「自然」の他にも「理性」／「非理性」、「精神」／「肉体」「合理」／「非合理」など二項対立的な価値観が見られ、そして石川がこの対談に着目し持論を展開していることから、本作における二項対立図式もこうした時代の認識の枠組みの下にあると述べてよかろう。また、本作で小楯が強く志向し玉丸がそれを体現していた「天地自然の道」「天然」「ありのままの法」といった「自然」志向は、七〇年代に発した「自然回帰」志向を継承していると言える。そして「自然回帰」も二項対立的認識から生じていることは言うまでもない。この「自然回帰」志向については、右対談と同じ『中央公論』（一九七〇・一二）にある岸田純之助「過敏性社会とテクノロジー」でも、「情報化社会の進行は動きの激化による敏感な社会を出現させ人に新たな対決を迫っている」という問題意識からやはり「自然の大きさは有限」という自然の重要性の指摘に至っている。また、自然と科学技術の問題としては当時の公害問題も見逃せないだろう。

このように、七〇年代において発生した様々な社会問題に対し、「自然回帰」することでそれを乗り越えようとする志向があり、その志向は「自然」と「科学技術」をはじめとした二項対立的な認識の下に成立していた。こうした思想的潮流を石川が認知していたことはさきの「文芸時評」から明らかであり、「自然回帰」「二項対立」というパラダイムの中に本作もあったのだと考えられる。

しかし、「ナマの自然にかへるのではなく」と述べているように、石川における「自然回帰」は、人間が文明を棄て文字通りの自然状態へ帰ることではなく、「人工的環境」にむかった「精神の運動」、謂わば〈抵抗〉なのである。そしてそれは本作において天平期の国家仏教や、「かなたの世界では物がおびただしい繁昌と見える。人間まで物よ」と小楯の言う「現代」の人工性に対する〈抵抗〉として、地蔵や修験道、巨根など多様な民間信仰の形で表象されているのである。

おわりに

盗賊たちのもつ地蔵信仰、小楯の志向する修験道、そして玉丸によって象徴される男根信仰は〈民間信仰〉という枠で括ることができる。さらに、先行研究における国家権力――自由な盗賊という二項対立を国家仏教――民間信仰へずらすという読み替えを試みた。これにより、前者の二項対立を否定するのではなく、前者とアナロジカルな関係にあるもう一つの図式を抽出できた、と言える。また、本作における二項対立と自然回帰志向という特徴が、七〇年代に発した思想的潮流を継承したものであることを、同時代の資料や石川の随筆を参照して論じた。今後、石川文学において仏教がどのように捉えられているのかについては、他作品を圏内とした更なる考察が必要で

あろう。

註

1 安藤始『石川淳論』桜風社、一九八七・四
2 井澤義雄『石川淳の小説』岩波書店、一九九二・五
3 助川徳是「『六道遊行』論」森安理文・本田典國編『石川淳研究』三弥井書店、一九九一・一一
4 河上徹太郎「解説」『新選現代日本文学全集二　石川淳集』筑摩書房、一九五九・五
5 『日本近代文学大事典』講談社、一九八四・一〇
6 速水侑『日本仏教史　古代』吉川弘文館、一九八六・二
7 『続日本紀　二』新日本古典文学大系13、岩波書店、一九九〇・九
8 『続日本紀　三』新日本古典文学大系14、岩波書店、一九九二・一一
9 中村元ほか編『仏教辞典』岩波書店、一九八九・一二
10 石川純一郎『地蔵の世界』時事通信社、一九九五・九
11 和歌森太郎「地蔵信仰」『歴史と民俗学』実業之日本社、一九五一・一〇
12 石田茂作「奈良朝現在一切経疏目録」『写経よりみたる奈良仏教の研究』東洋文庫、一九六六・七
13 速水侑「日本古代貴族社会における地蔵信仰の展開」『北海道大学文学部紀要』一九六九・三
14 3に同じ。

15 和歌森太郎『修験道史研究』平凡社、一九七二・六
16 宮田登「性信仰覚書　勃起する男根をめぐって」『日本民俗風土論』弘文堂、一九八〇・九
17 「白頭吟」『石川淳全集』第五巻、筑摩書房、一九八九・九。初出『中央公論』一九五七、四～一〇
18 堺屋図書、一九八三・八
19 3に同じ。
20 野口武彦「巨根伝説の探求――『六道遊行』小論――」『すばる』一九八三・六

※「六道遊行」の本文引用は初出による。
※　引用中の傍線は全て稿者による。また、旧字体は新字体に改め、ルビは省略した。
※　本稿は蓮花寺佛教研究所における口頭発表「〈抵抗〉と〈民間信仰〉――「六道遊行」論」（二〇一五年七月二七日）を基にしている。会場で貴重な意見を下さった方々には、改めて感謝を申し上げる。

〈キーワード〉　民間信仰　地蔵　修験道　巨根　自然

王晫の交遊関係中の僧侶について

小塚　由博

はじめに
1．王晫について　a．人物　b．作品　c．交遊関係　d．王晫と仏教
2．王晫と僧侶（1）　a．概要　b．臨済の僧侶（1）
3．王晫と僧侶（2）　a．臨済の僧侶（2）　b．曹洞の僧侶　c．その他
おわりに

はじめに

筆者は前号論文[1]で清初の文人張潮（一六五〇―一七〇九？。字は山来、号は心斎居士。安徽歙県の人）と僧侶との交遊関係、特に書簡の伝達者としての僧侶という側面に注目して論じた。結果、僧侶が張潮とその周辺の書簡の伝達、とりわけ揚州と北京との間のやりとりに関して、その伝達者として大きな役割を担っていた一端を窺う事が出来た一方で、江南一帯における書簡の伝達者としての僧侶については、証拠不足もあり残念ながら解明するには

至らなかった。今回はそれを踏まえながら、張潮の友人であり、杭州の文人と幅広い交遊関係を有していた王晫（一六三六―？）に焦点をあてることとした。張潮と王晫は共編の『檀几叢書』の編纂に関わる連絡や作品の行き来を書簡によって行っていた。その数は延べ六十通以上にも及んでいる。[2] 果たして、これらの書簡の伝達者はどのような人物であったのだろうか。それに僧侶も関与していたのであろうか。これは当時の江南における文人ネットワーク解明の大きな手がかりの一つとなり得る。

王晫の活動の中心である杭州は、仏寺が多いことでも知られ、当然僧侶も相当数存在し、盛んに活動していたと推定される。その中で文人たちが交遊する僧侶はやはり詩文・書画などに巧みな人物が中心であった。王晫の場合も同様であり、彼が住んでいた杭州仁和県の自宅には、しばしば文人たちが集まり、詩文の応酬が行われていたが、時には僧侶の友人が訪れることもあった。むろん、彼らとの間でも詩文のやりとりが行われていた。また、書簡の行き来も活発に行われており、両者間の交遊関係の一端を窺うことができる。本稿ではとりわけそれらの作品群を中心に彼の交遊関係中に見られる僧侶について考察を加えることとしたい。

なお、本論はあくまで中国文学研究の一環であり、当時の江南文人ネットワークの実体に迫るための一つの手がかりとして仏教・僧侶について調査考察するものであることを付記しておきたい。

1．王晫について

a．人物

王晫（一六三六―？）、字は丹麓、号は木菴・松渓子。浙江杭州仁和県の人である。明の時に諸生となったが、

清の世に入ると仕官しなかった。父は王湛（一六〇六―一六七四。字は澄之、号は瑞虹）。王晫は当代の文人たちのエピソードを記した『今世説』の作者として知られる。その他作品集として『霞挙堂全集定本』、友人たちから寄せられた作品を集めた『蘭言集』などあり。朱一是（近修）・施閏章（愚山）・毛奇齢（西河）・毛際可（会侯）・毛先舒（稚黄）・徐士俊（野君）・洪昇（昉思）・惲格（寿平）・曹爾堪（顧菴）・周亮工（櫟園）・査継佐（伊璜）・帰荘（玄恭）・魏禧（淑子）・尤侗（悔菴）・呉山涛（岱観）などの著名人を始めとして、江南とりわけ杭州を中心に幅広い交遊関係を有した。また加えて張綱孫（祖望）・沈謙（去矜）・孫治（宇台）ら西泠十子の大多数とも交遊があり、杭州文壇の中心的人物の一人といえる。更に前号論文で述べた張潮とともに友人・知人たちの作品を集めて『檀几叢書』初集・二集・余集を編纂した。

b．作品

以下、本論でも取り上げる王晫の作品集について、簡単に見ておこう。

①『霞挙堂全集定本』三十五巻―『霞挙堂文集定本』〈以下『文集』〉十九巻、『霞挙堂詩集定本』〈以下『詩集』〉十巻・『霞挙堂詞集定本』〈以下『詞集』〉上・中・下巻、『霞挙堂尺牘定本』〈以下『尺牘』〉三巻からなる王晫の作品集。

②『蘭言集』〈以下『蘭言』〉全二十四巻。王晫と交遊のあった人物たちが王晫に寄せた作品（詩・詞・文章・尺牘など）を集めたもの。

③『千秋雅調』〈以下『千秋』〉全六巻。王晫五十歳の年〈康熙二十四［一六八五］年〉に詠じた詩詞に友人たち数百名が唱和した作品を集めたもの。

④『聽松図題詞』〈以下『聽松』〉―康熙戊寅〈康熙三十七［一六九八］年〉編纂。全六巻。友人たちが「聽松図」に題した賦・説・詩・詩余・時曲・賛・題跋計百十五首が収められている。

⑤『幽光集』―全二巻。王晫の父・王湛の死後、彼のために王晫の友人たちが制作した墓誌銘・墓表・伝記・哀辞・誄・行状・寿序・寿詩・像賛などを集めた作品集。

⑥『墻東志』―全五巻。張潮（山来）序。王晫の草庵である「墻東草堂」で友人たちが制作した詩文併せて152首を採録したもの。[3]

②から⑥は、基本的に友人たちの関連作品を集めたものである。なお、これ以外に前述の『今世説』（八巻）があるが、僧侶に関する記述は殆ど見られない。

c．交遊関係

王晫は前述の通り、様々な文人と交遊関係を有しているが、中でも本論の中心である僧侶との交遊に関連して何人か重要人物を挙げ簡単に紹介しておこう。

①毛奇齢（一六二三―一七一六）

字は大可、号は西河。浙江蕭山の人。康熙十八［一六七九］年の進士。翰林院検討を授けられる。兄の毛万齢（一六四二―一六八五。字は大千。杭州府仁和県教諭）と併せて「二毛」と称される。また毛際可（一六三三―一七〇八。字は会侯、号は鶴舫。浙江遂安の人）、毛先舒（一六二〇―一六八八。字は稚黄。浙江仁和の人。西泠十子）と併せて「三毛」とも称される。王晫は毛万齢・毛際可・毛先舒とも交遊がある。毛奇齢の作品として『蘭言』に賦1・

詩1・尺牘1題、『千秋』に詞1・詩1題が収められているほか、王晫の作品に評語を附している。王晫の方は『文集』に毛奇齢に寄せた啓が1作品見られるほか、毛奇齢の詩集『西河集』に評語を寄せてもいる。

②査慎行（一六五〇―一七二七）

字は悔余、号は橘洲・初白。浙江海寧の人。康熙四十二[一七〇三]年の進士。翰林院編修。康熙五十二[一七一三]年、官を辞して故郷に帰り、作品の制作に勤しんだ。王晫との交遊は『聴松』巻二に七言絶句が一首あるのみだが、後述の通り王晫と関係のある僧侶としばしば交遊し、彼の詩集『敬業堂詩集』(『四部叢刊』)に関連作品が多数見られる。

なお、同じ海寧査氏の一族で詩人として著名な査継佐（一六〇一―一六七六。字は三秀、号は伊璜）も王晫の友人であり、作品の応酬も見られる。

③徐士俊（一六〇二―一六八一）

字は三有、号は野君、浙江杭州仁和の人。仕官せず、一生を作品の制作に費やした。陳維崧（一六二五―一六八二。字は其年、号は迦陵。江蘇宜興の人）、呉綺（一六一九―一六九四。字は薗次、号は綺園。揚州の人）、卓人月（一六〇六―一六三六。字は珂月。浙江仁和の人）らと交遊あり。卓人月と『古今詞疏』十六巻を撰す（一六三三年）。戯曲家としても知られ、作品として『春波影』『絡冰絲』（雑劇）等有り。友人たちの書簡を集めた『尺牘新語』（初編・二編）の編者の一人でもある。

王晫との関連作品は、徐士俊は『蘭言』に詩2・詞1・文1、尺牘2題、『幽光集』に3題あり、一方王晫は『詩集』に2題、『詞集』に1題、『尺牘』に2作品と多数存在しており、交遊の緊密さを窺う事が出来る。

張潮・王晫共編の『檀几叢書』に徐士俊の作品が複数収録されており、その上張潮編纂の叢書『虞初新志』『昭代叢書』にも収録作品があり、掲載に関して王晫が仲立ちした可能性がある。

④呉儀一（一六四七―？）

字は舒鳧。浙江杭州銭塘の人。『乾隆杭州府志』巻七十九に伝有り。奉天府丞の姜希轍（？―一六九八。字は二濱、号は定庵。浙江会稽の人）の幕客となり、その才を重んぜられた。更に陳維崧には詞の才能を「天下第一」と賞賛され、詩人の王士禛（一六三四―一七一一。字は貽上、号は漁洋山人。山東新城の人）もその才能を高く評価した。『唐詩選』に注を付けたことでも知られる。[4] なお、呉儀一は張潮とも交遊があり、張潮編纂の叢書に作品が収められている。

呉儀一の作品は『蘭言』に詩2・詞1・文1・尺牘2作品、『墻東志』に1題、『千秋』に2作品が収められ、また関連する王晫の作品は『詩集』に8題、『尺牘』に2作品とかなりの数が残されている。

以上、簡単に4名の人物について見てみたが、彼らを含めて王晫の交遊関係の詳細については現在まだ調査中であり、また稿を改めて論ずることとしたい。

d．王晫と仏教

実際のところ、詩作のモチーフとしての仏寺[5]は別として、王晫には仏教に関する作品はあまり多くない。その中で後述の鑒微元暉のために制作した「鑒微上人五十序」（『文集』巻三）があり、以下のように述べている。

予素不喜浮屠學。然往往與浮屠氏游。如豁堂・碩揆・梵林・晦巖・栗菴・筠士之屬、皆與予通詞章。人竊怪

之。近又與鑒微交、人之惑滋甚。夫浮屠之見棄于我儒、以其外人倫而所學背于聖人也。果能反是。雖聖人復生、亦所不棄。況予也耶。…

（私はもとより浮屠〈僧侶〉の学を喜ばない。しかしながら往往にして僧侶と遊ぶことがある。豁堂〈①正嵒〉[6]・碩揆〈②原志〉・梵林〈⑰弘修〉・晦巖〈⑩真燭〉・栗菴〈③済乗〉・筠士〈⑮宗渭〉などは、皆私と詞章を通じている。他者はひそかにこのことを不思議に思っている。近頃また鑒微〈上人〉と交遊し、その困惑はますます激しくなった。そもそも僧侶が我が儒に棄てられるのは、〈儒教の〉人倫に外れているからで、学ぶものが聖人〈の意〉に背いているからである。〈しかし〉結局はここに戻ることになる。聖人がまた生まれたとしても、また〈仏の教えは？〉棄てられないところである。まして〈聖人ではない〉私ならなおさらである。…）

王晫はその結論として、鑒微について「特嘉其孝而所學無背于聖人、于是乎言（とりわけその孝行者で、学ぶ所が聖人〈の教え〉に背かないのを嘉してここに言う）」と述べ、僧侶としてではなく、儒教的な行いを賞賛する形となっている。

一方で、王晫は息子の王言（字は慎旃）が肺の病に伏し、医者に診せても一向に良くならず、資金も尽き、占いの結果も芳しくなかった。ある時親戚が読経をしているのを聞き、『金剛般若経』の功徳を思い出し唱えさせたところ、病気が快方に向かったことを「金剛経紀驗」（『文集』巻九）に克明に記している。[7] また、「二月十八日紀事」[8]（同巻九）は、康熙壬午〈康熙四十一［一七〇二］〉の年、杭州の名刹天竺寺における観世音菩薩生誕祭（二月十九日）の前日から当日にかけて起きた出来事を記録している。また、後述する「黄山游草序」（同巻二）では、霊山としても知られる安徽黄山の歴史や風景を記し、その中に仏寺（祥符寺・雲谷寺・文殊院等）に関する描写も見られる。ただしこれらはあくまで文学的な記録であり、仏教の思想的な記述とは言い難い。

いずれにせよ、王晫と僧侶の交遊は、あくまで文人としての交遊が主体であり、王晫が仏教に対してどこまで興

味があり、知識を有していたかはよくわからない。この辺りの事情については前号・前々号[9]で取り上げた張潮とは若干異なる。また、もう一つ張潮のケースと異なるのは、書簡の伝達者としての僧侶の具体的な状況について、関連する作品を見る限りでは殆ど見られない、ということである。果たしてこれはどのような理由なのか。王晫が張潮のように頻繁にしかも緊急に書簡を伝達する必要があまりなかったということなのか、それともあくまでそれを作品中に述べていないだけなのであろうか。これについては更なる調査を必要とする。本論ではその事も留意しながら、まずその一段階として王晫と僧侶との交遊について、以下なるべく網羅的に概観してみたいと思う。

2．王晫と僧侶（1）

a．概要

さて、本題に入る前に、まず王晫と交遊のあった僧侶の特徴について、極めて簡単ながら見ておこう。長谷部幽蹊氏によると、明末から清初にかけて、政界で党派が結成されて論争が起こるのと連動して、僧侶の世界でも各宗派間の分派が起こった。そして、僧侶で詩文や書画を修めようとする動きもまた活発化したと指摘する[10]。また、同氏は明末万暦以降に古刹の修復事業がしばしば行われるようになったが、その際地方・中央の有力者の檀家の援助が不可欠であった、とも指摘する[11]。これは、前号論文でも示した安徽黄山慈光寺の修復をめぐって、寺僧が南北の有力者に寄付や援助を求めた事例[12]の如くであり、その際張潮等文人も彼らの仲介をしている様子が見られる。このように明末清初にかけては、文化的な交流だけではなく、経済的な事情からも僧侶は文人との交遊を求めていたといえよう。

では、王晫の活動していた杭州はどうであったか。当時、杭州およびその近辺には多くの寺が存在し、多くの僧侶が活動し往来していた。特に文人との交遊が多いのは禅宗の僧侶であるが、例えば天童山景徳寺〈寧波〉や天台山通玄寺〈台州〉に住持していた明末に臨済宗を中興した密雲円悟（一五六六―一六四二）の流れを汲む一派〈臨済宗天童派〉が大きな勢力であった。その高弟で多くの門弟を排出した費隠通容（一五九三―一六六一。隠元隆琦の師）、三峰宗の祖であり、江南の文人たちと密接な関係を有した漢月法蔵（一五七三―一六三五）、同じく文人たちと盛んに交遊した木陳道忞（一五九六―一六七四）など、それぞれ当時の中国における仏教界でも著名な人物が多数いるが、以下述べる王晫と交遊のあった僧侶のうち、その法灯に連なる人物が多い。試みに図式化すると、以下の通りである。

密雲円悟┬漢月法蔵┬一默弘成―①豁堂正嵒
　　　　│　　　　├具徳弘礼―②碩揆原志
　　　　│　　　　│　　　　　③栗菴済乗
　　　　│　　　　│　　　　　④句玄済日
　　　　│　　　　└退翁弘儲―（⑤釈尭南）
　　　　├費隠通容―孤雲行鑑―愚山　蔵―⑥中洲海嶽
　　　　└木陳道忞┬天岳本昼―⑦心壁　淵
　　　　　　　　　│　　　　　⑧鉄夫元立
　　　　　　　　　└山暁本晳―天培　鑑―⑨暁堂　哲

※○数字は以下本論で取り上げる人物の通し番号

以上のように、王晫と交遊のあった僧侶は、密雲円悟の弟子の法孫・法曽孫たちが多いことがわかる。なお、前号論文で示した張潮と交遊のあった僧侶たちの中にも、この法灯に連なる人物が多数存在する。彼らは江南各地に広く勢力を有しており、その分文人たちとの人脈も幅広かった、といえる。

また、臨済の別の系統としては、古湛性冲（一五四〇―一六一一）―南明慧広（一五七六―一六二〇）―嘉興府善明寺の鴛湖妙用（法翁。一五八七―一六四二）―嘉興府金明寺の介庵悟進（師。一六一二―一六七三）に連なる⑩晦巌真燭がいる。その他、法嗣は不明だが、臨済僧と思われる人物が複数存在する。

一方、少数であるが曹洞宗の僧侶も見られる。紹興の雲門顕聖寺の湛然円澄（一五六一―一六二六）が師翁、杭州出身で杭州・嘉興・蘇州などの住持を勤めた三宜明盂（一五九九―一六六五）が師の⑭俱亭浄挺である。

その他、宗門が明確ではない僧侶もいるが、敢えて提示することにした。

以下述べる21名の僧侶と王晫とは、しばしば作品の応酬が行われている。具体的には、王晫には文詩17・12・尺牘4作品、各僧侶には詩12・文2・詞4・尺牘4作品（どちらも延べ数）とかなりの量の作品が残されている。紙数の都合上、本論でその全てを取り上げるわけにはいかないが、特徴的な作品については紹介することとする。

さて、以下に示す僧侶について、僧侶の基本的な情報（姓名・字・号・出身地など）は、前述した王晫の各作品に基づき、更に可能な限り各伝灯録や各史料[13]も参照して確認し、場合によっては訂正・追加した。また、僧侶には便宜的に通し番号を振った。なお、氏名の下の（　）は関連作品の数であり、（本人の作／王晫の作）を表す。[14] 加えて、長谷部幽蹊氏の『明清佛教研究資料（僧伝之部）』の一覧表に見られる僧侶については、その通し番号を［　］内に示した。

b．臨済の僧侶（1）

①**豁堂正**［済］**嵒**（蘭2・幽1／尺1）［1338］

一五九七―一六七〇。浙江余杭の人。『五灯全書』巻八十二に「杭州淨慈豁堂嵒禪師」（一默成嗣）とある。漢月法蔵門下、一默弘成（一五七五―一六四一）の弟子である。杭州の郭氏の子。十歳の時杭州霊隠寺で出家した。『宗統編年』巻三十二（康熙庚戌〈九［一六七〇］年〉）に「秋七月二十日南屏正嵒豁堂和尚寂」云々とある。また、『清詩匯』巻百九十五に「止嵒、字豁堂、餘姚人。杭州淨慈寺僧。有同凡草」とある。

『蘭言』巻二十四に王晫に寄せた二通の書簡「答王丹麓」[15]「与王丹麓」[16]があり、また王晫の父王湛のために「王瑞虹先生画像賛」[17]（『幽光集』巻二・七古）を制作している。

一方、王晫は豁堂に書簡を寄せ（「与豁堂禪師」〈『尺牘』巻一〉）、以下のように記している。

聞大師去南屏、藕花兩不開。今歳寺前松忽青、識者決師必至。今果自白門歸矣、雲雀下舞、山鹿來遊。何人天悦服一至此耶。我面大師、當借坡老言而爲贊頌。

（大師が南屏〈山淨慈寺〉に行かれてしまってから、蓮の花ももう咲いていないとお聞きしました。今年、寺の前の松がみるみる青く茂り、識者は師が必ずお越しになると決しました。今果たしてお帰りになると、鶴が舞い降り、鹿が遊びにきました。どうしてこんなにも人界と天界が心服することになったのでしょうか。大師とお会いして、ぜひとも蘇東坡の言を借りて賛頌を作りましょう）

残念ながらその「賛頌」の本文そのものは見当たらない。

②碩揆原志（蘭1／なし）［1390］

一六二八―一六九七。江蘇塩城の人。『五灯全書』巻八十三に「杭州靈隠碩揆志禪師」（具德禮嗣）とある。清・厲鶚『増修雲林寺志』巻五に記述があり、それによると、彼は塩城の孫陛（字は玉庭）の子で、もともと孝友の士であった。父が人の手にかかり命を墜とすと、数年の後に仇討ちを果たし、父の墓前に報じた。やがて庚寅〈順治七［一六五〇］年〉、二十三歳で通州の仏陀寺に至って剃髪し、間もなく杭州霊隠寺の具德弘礼の元で受戒した。その後、揚州・泰興・徑山・三峰などの寺で住持をつとめ、辛酉〈康熙二十［一六八一］年〉、杭州の霊隠寺に移った、など[18]と説明している。また『清詩匯』巻百九十五に「元志、字碩揆、號借巣、鹽城人、本姓孫」とあり、加えて「歴主禪智・寶・輪・三峰・徑山・靈隠祖庭」と記している。

また王士禎と交遊があり、『居易録』巻二十八に「靈隠碩揆禪師、昔與予別于揚州禪智寺、今住常熟之三峯、即漢月和尚祖庭也。丙子冬十月寺中桃花盛開。明年四月、梅花又開、花葉相間。碩揆與老友錢湘靈［原注：陸燦］書來徵詩。予賦六絶句寄之、至則師已化去矣（靈隠〈寺〉の碩揆禪師とは、昔揚州の禪智寺でお別れした。今常熟の三峰〈寺〉にお住まいで、ここは漢月和尚〈漢月法蔵〉の祖庭である。丙子〈康熙三十五［一六九六］年〉の冬十月、寺は桃の花が満開であった。翌年四月、梅花がまた開き、花と葉が互いに交えていた。碩揆は老友の錢湘霊［陸燦］に書を寄せ、詩を求めた。私は六絶句を作って寄せたが、到着した時には禪師はすでにお亡くなりになっていた）」云々とある。

碩揆が王晫に寄せた書簡「答王丹麓先生」[19]（『蘭言集』巻二十四）では、王晫に自著『寒山詠史』〈不詳〉を贈呈した事などが記されている。

③栗菴済乗（千1／文1）［1413］

浙江呉江の人。『五灯全書』巻八十四に「杭州香積栗庵乗禪師」（具德禮嗣）とある。前項原志と同じく、杭州霊隠寺の具德弘礼を師とする。済乗は後に杭州香積寺の僧となる。また『清詩匯』巻百九十七に「濟乘、字繹章、號栗庵、吳江人、本姓章。主海雲庵」とある。海雲庵は浙江海寧（当時は杭州府に属した）の西北にあった。[20]

『千秋』巻三に栗菴の詠じた「【千秋歳】爲王子丹麓五十賦」[21]詞がある。

一方の王晫は「栗菴禪師詩箋跋」（『文集』巻九）を制作し、次のように述べている。

…。栗菴大師、精參不二法門、時復以詩示予。豈所謂以廣長舌、應時說法、正不妨爲文字語言耶。比讀近體數首、安和清曠、獨寫性靈。擬之處默皎然、但見其勝不見其不及也。

（…。栗菴大師は不二法門にお精しく、時にまた詩で私に示して下さい。どうして所謂広長舌で時に応じて法を説き、文字や語言を為すのを妨げましょうか。[22]近頃〈あなたの〉近体詩二首を読むと、安静穏和、清明曠達で、ひとり性霊を写し出しております。処默や皎然に擬えても、その勝れている点は見えても、及ばない点は見えません）

「不二法門」云々は『維摩経』の維摩詰と文殊のやりとりに基づく。王晫は栗菴の詩才を唐代の著名な詩僧である処默や皎然と比較してもひけをとらないと賞賛している。

④句玄済日（蘭2／詩2）［1439］

江蘇婺州［金華］の人。自ら落拓先生と号す。『清詩匯』巻百九十五によると、「濟日、字句元。西溪僧。有逸庵詩稿」とする。西溪とは、陝西の西溪寺のことか。臨済僧の鶴峰禪師（済悟。一六二六―一六八七）の同門弟で、『鶴

峰禅師語録』[23]に句玄の序文[24]が見られる。なお、鶴峰禅師は杭州霊隠寺の具徳弘礼の弟子である。王晫の友人で西泠十子の一人孫治編纂の『霊隠寺誌』（『武竹掌故叢編』第十一集）巻七に具徳弘礼の弟子として「句玹日」なる名があり、或いは同一人物か（「玄」は康熙帝の避諱字）。

「柬王丹麓先生」（『蘭言集』巻四・七律）詩では、以下のように詠じている。

松渓久擬一裁書　松渓 久しく擬す一裁書
前歳曾言過我廬　前歳 曾て言ふ 我が廬に過らんと
臨水一舟堪問渡　水に臨みて 一舟 渡に問ふに堪ふるも
沿山十里好乗輿　山に沿ふこと十里 輿に乗るも好し
裁成修竹期同賞　修竹を裁ち成して 同に賞せんことを期し
詠罷梅花歎索居　梅花を詠じ罷りて 索居を歎ず
開落東風凡幾度　開き落つ 東風 凡そ幾度ぞ
思君不至渺愁予　君を思ふも至らず 渺として予を愁へしむ

［大意］松渓（王晫）がずっとお手紙をお寄せ下さり、昨年我が廬にいらっしゃると仰りました。〈我が廬は〉舟でおこしになるのも構いませんが、山沿いを輿に乗って来るのも乙なものです。長い竹を割ってともに観賞を期し、梅花を詠じてひとり侘しい暮らしを嘆いています。咲く花が何度東風に落ちたことでしょう。あなたを思ってもなかなかおこしにならず、遙か遠くのお姿が私の心を痛ませます。

これに対する王晫の返答詩と思われるのが「答句玄大師見招次来韻」[25]（『詩集』巻六・七律）であり、その首聯に「讀み罷む安山一巻の書、相思ひて幾（ちか）く精廬を叩かんと欲す」と詠じている。

一方、句玄は王晫の下も訪ねようとしており、「訪松渓王処士」[26]（『蘭言』巻六・七絶）詩がある。また、王晫の「立春後三日、招汪子舟渫暨雨白・鑒微・節菴・恬菴諸上人集草堂、遅句玄大師不至分得先字」[27]（『詩集』巻六・七律）詩では、仁和の汪蟾（舟渫）や後述の雨白・鑒微・節菴・恬菴上人たちを草堂に招待した際、句玄が遅れてやって来なかった様子が窺える。

⑤釈尭南（千1／なし）

号は封嶺。江蘇太倉の人。前号論文114頁でも指摘した通り、梁渓の大覚宝安寺の僧であり、蘇州霊巌寺の退翁弘儲（一六〇五―一六七二）の弟子のようであるが、詳しいことはわからない。尭南に「爲王丹麓先生五十寿」[28]詩（『千秋』巻四・七律）有り。

⑥中洲海嶽（なし／詩1・尺1）［3170］

字は菌人。江蘇鎮江丹の人。彼については、前号論文114頁でも述べた通りである。師の愚山蔵は密雲円悟の高弟である費隠通容の法孫にあたる。中洲海嶽自身は安徽黄山慈光寺の僧で、王晫が張潮に寄せた書簡「答張山来（其三）」（『尺牘』巻三）にその名が見られる。[29]それによると、中洲海嶽は安徽黄山について記した「黄山賦」の作者であり、その序文を張潮が制作している。王晫は斗山上人なる僧侶（不詳。前号論文112頁でも言及）を介して「黄山賦」を受け取って読み、感銘を受けたことを記している。なお、毛奇齢に「中州和尚黄山賦序」（『西河集』巻五十四）があり、それによると、康熙三十九［一七〇〇］年、毛奇齢が杭州に居た時、ある客人から黄山の中洲が賦をよくするという話を聞いた。そして翌年〈一七〇一年〉の三月上巳の日に杭州の東園に諸子と集まり、その

中の福建晋江の郭河九〈不詳〉なる人物が中洲の「黄山賦」を携えてきた。読んでその文才に驚嘆した毛奇齢は、「黄山賦」に数語を題した。その翌年〈一七〇二年〉中洲は一部を寄せ、題詞を求めた、などと記している。[30]

また、王晫は後述の心壁禅師のために制作した「送廬山心壁禅師遊黄山和江邨学士韻（五首）」詩（『詩集』巻十下・七絶）の第三首目[31]の注に「中公有黄山賦、格擬三都、句皆集古成語妙絶時人（中公〈中洲〉に「黄山賦」が有り、格は「三都〈賦。西晋・左思の作〉」に擬し、句は皆古の成語を集めて、時人に妙絶である）」と記している。なお「黄山賦」が現存してるか否かは不明である。

⑦心壁淵（なし／詩1）［2061］

廬山開先寺の僧。『五灯全書』巻九十四に「廬山開先心壁淵禪師」（天岳晝嗣）とある。また、『清詩匯』巻一九七では「超遠、字心壁、雲南人」と記す。木陳道忞の門下天岳本昼（一六二一―一七〇五）の弟子であり、次項の釈鉄夫と同門である。査慎行に「題秋江返棹図、送心壁禅師帰廬山開先寺、即次九日過訪韻」（『敬業堂詩集』巻五十一）詩有り。。また呉之振（字は孟挙、号は橙斎・黄葉村農。浙江石門の人）に「次韻送心壁帰廬山」（巻三十九）、宋至（字は山言、号は方庵、安徽商丘の人）に「送心壁上人還開先寺次青門韻」（巻五十六）詩がある。

王晫に「送廬山心壁禅師遊黄山和江邨学士韻（五首）」[32]（『詩集』巻十下・七絶）詩がある。黄山とは安徽黄山のことで、江邨とは清初の文章家高士奇（一六四五―一七〇四。字は澹人、号は江邨。翰林院侍講学士）のことか。更にこの詩には前述の中洲や次項の鉄夫も詠じられており、心壁の交遊関係の一端が窺える。例えば、その第二首目の注に「鐵公曾以黄山游草見示云、在呉門付刻、九月相寄（鉄公〈鉄夫〉はかつて「黄山游草」を示して〈次項を参照〉いう、「呉門〈蘇州〉にて付刻し、九月に相寄せます」と）」とあり、また四首目の注に「心公與鐵公同参、最稱莫逆（心

公〈心壁〉と鉄公〈鉄夫元立〉は同参で、莫逆の友である）」云々とも記されている。

⑧鉄夫元立（蘭1／詩1・文1・尺1）［2062］

陝西山陽の人。『五灯全書』巻九十四に「京口焦山鐵夫立禪師」（天岳晝嗣）とある。前述の心壁淵禅師と同門である。詩人としても名を有し、毛綺齡や朱彝尊（一六二九―一七〇九。字は錫鬯、号は竹垞。浙江嘉興の人）・査慎行等と交遊がある。[33] その中で査慎行は鉄夫の行状について詳しく述べている。その記述によると、元々の姓は張氏、出身は江蘇淮陰で、幼少のころ父とともに北京に寓居していたが、まもなく父親が死去した。その際息子の元立に「自分の骨は故郷に帰して欲しい」と遺言した。まだ幼なく、そのすべがなかった彼は仏門に入り、平陽〈陝西か？〉の昼公〈天岳昼公〉に師事した、という。[34]

鉄夫に「訪王丹麓先生爲予題憩杖雲根図賦謝二首」（『蘭言』巻六・七絶）詩があり、これは王晫の「淮南鉄夫禅師遇訪索題憩杖雲根図率賦」（三首）（『詩集』巻十上・七絶）[36] 詩に対する謝意を詠じた詩になっている。[35]

鉄夫はしばしば安徽黄山の雲谷寺を訪れている。王晫「黄山游草序」（『文集』巻二）では、前掲中洲の項でも見たように黄山に並々ならぬ興味を抱いた王晫が、まず黄山の歴史や名所等を仏寺を交えて記した後で、当時黄山の雲谷寺に滞在していた鉄夫より黄山の「游草」〈紀行文〉を寄せられ、その記述に感銘し序文を制作した、などとする。[37] 王晫が鉄夫に寄せた書簡「与黄山鉄夫禅師」（『尺牘』巻三）[38] では、「黄山游草刻成、幸多惠數冊、當與同學諸子共暢宗風（「黄山游草」が完成しましたら、数冊をお恵み下されば幸いで、きっと同学諸子とともに〈あなたの〉宗風を広めることでしょう）」と記している。

また、毛奇齡の「新建黄山雲谷寺蘖菴和尚塔院碑記」（『西河集』巻七十一・康熙四十二［一七〇七］年制作）に

も、黄山雲谷寺の蘗菴和尚（一五一八―？。熊開元、字は魚山。法名は正志。湖北嘉魚の人。明末の官吏）の塔院建立に関する記録があり、それによると、康熙己卯〈康熙三十八［一六九九］年〉に鉄夫が黄山雲谷寺を訪ねたところ、蘗菴の塔院の石塔が野ざらしになっており、急ぎ監院に対処を願い出た。翌年鉄夫は発願して職人を手配し、塔院の間取りや物品の配置等を段取りし、建立させた。壬午〈康熙四十一［一七〇二］年〉の冬に落成した、などとする。[39] 蘗菴正志は鉄夫の師天岳本昼の兄弟弟子にあたる退翁弘儲の弟子である。

⑨暁堂哲（なし／詩1）［3323］

一六六九年―一七三四。山西吉安の人。『正源略集』巻十一に「南嶽祝聖暁堂哲禪師、吉州楊氏子。…雍正十二年十一月三十日示寂。世壽六十六」（天培鑒禪師法嗣）云々とある。[40] 南嶽祝聖寺は湖南衡陽にある。天培鑒は木陳道忞の門下山暁本晳（一六二〇―一六八六）の弟子である。また、王夫之（一六一九―一六九二。字は而農、号は船山。湖南衡陽の人）『船山遺書』巻五十七「題蘆鴈絶句」の詩題注には「八閩暁堂上人」云々とある。一方、『清詩匯』巻百九十六には「超淨、字暁堂、無錫人。住持古洞庵」とあるが、同一人物か。

実際に王晫が交遊した暁堂は、『行役日記』[41]（九月二十九日）に「日未中、泊三塔灣。偕徐先生登景德寺、過暁堂上人（日がまだ高くないころ、三塔湾に停泊した。徐先生〈士俊、字は野君〉と景德寺に登り、暁堂上人を訪ねた）」云々とある。三塔湾とは白龍潭のことで、浙江嘉興秋水県の京杭大運河沿いにある停泊地。景德寺といえば、密雲円悟のいた寧波の天童山景德寺が有名であるが、ここでは地理的に考えて嘉興の景德禅寺[42]のことか。

また、王晫に「同徐野君先生・暁堂上人過鶴洲草堂」（『詩集』巻六・七律）[43] 詩があり、徐士俊とも交遊があったことが窺える。

以上、密雲円悟の法灯に連なる僧侶について、王晫及びその周辺との交遊関係を中心に考察したが、その詳しい動向や関係などについてはまだまだ不明な点が多い。しかし少なくとも、王晫との間で活発に作品がやりとりされていたその一端は窺うことが出来よう。

3．王晫と僧侶（2）

a．臨済の僧侶（2）

さて、上記述べた人物以外にも、臨済の僧侶との交遊が見られる。次項の晦巖真燭に関しては、その師や師翁が判明しているが、それ以外の人物については、管見の限り史料に確認することができなかった。先賢の教示を賜れば幸いである。

⑩晦巖真燭［烱］（蘭１／尺１・詩１）［３５４８］

江蘇呉県の人。『五灯全書』巻九十四に「嘉興金明晦巖烱禪師」（介庵進嗣）とあり、或いはこの人物か。[44] 師の介庵悟進（一六一二―一六七三）も嘉興金明寺の僧である。王晫『行役日記』（康熙十三［一六七四］年九月二十九日）に「延至金明、尋晦巖禪師不得、便道過曹侍郎倦圃（足を延ばして金明寺に行き、晦巖禪師を訪ねたが会えず、そのまま曹侍郎倦圃〈曹溶、字は秋岳、号は倦圃。浙江嘉興の人〉の元を訪ねた）」云々とあり、この時浙江嘉興金明寺の僧侶であったことがわかる。晦巖に「春日過武林訪王丹麓先生賦贈」詩（『蘭言』巻四・七律）があり、以下

のように詠じている。

春光滿目動詩興　春光 滿目 詩興を動かし
曳杖晴溪叩隱居　杖を曳きて晴溪 隱居を叩く
半畝竹深王子宅　半畝 竹深し 王子の宅
一牀花映鄴侯書　一牀 花映ず 鄴侯の書
夢中蕉鹿原無實　夢中蕉鹿 原より實無きも
名下人文信不虛　名下人文 信に虛ならず
我欲東林結蓮社　我 東林に蓮社を結び
期君早晚話禪餘　君と早晚 禪餘に話らんことを期せんと欲す

［大意］一面の春光に詩興を動かされ、杖をついて晴れ渡った渓谷を通ってあなたの元を訪ねる。半畝の奥深い竹林の先があなたのお宅、一つの寝台であなたの沢山の蔵書について語り合う。夢の中で鹿を失うことは、本当に実体がないものだけれども、天下の世事は信に虛無ではありません。東林で蓮社をむすび、あなたといずれ禅余（禅行の余暇）に語りたいものです。

一方、王晫は晦巖に書簡を寄せ（「与晦巖禅師」〈『尺牘』巻二〉[45]）、その詩風を賞賛し更なる作品を寄せるよう求めている。また王晫の「送晦巖上人之長安即次留別原韻」（『詩集』巻六・七律）は、長安に向かうこととなった晦巖を送別した詩である。

晦巖上人神骨清　晦巖上人 神骨清く
一笠一鉢遊燕京　一笠一鉢 燕京に遊ぶ

夾岸垂楊繫不住　夾岸の垂楊　繋がりて住まず
幾樹好鳥時偏鳴　幾樹の好鳥　時に偏へに鳴く
計程試望長江水　程を計りて　試に望む長江の水
惜別聊作短歌行　別を惜しみて　聊か作る短歌行
他日寶花落天際　他日　寶花　天際に落ち
還聽揮塵談無生　還た聽かん　塵談無生を揮ふを

［大意］晦巖上人は神骨清らかで、一笠一鉢を携えて燕京に遊ぶ。両岸のシダレヤナギが〈あなたを〉つなぎとめようと茂り、幾枝もとまる美しい声の鳥がしきりに鳴いて呼びとどめようとしています。旅程を計って試みに長江の水にのぞみ、別れを惜しんでささやかながら短い歌を作りました。いつの日か牡丹の花が天の果てに落ちた頃、またあなたのお話しをお聞かせ下さい。

⑪鑒微元暉（蘭1・牆2／詩3・文1）

一六三七？―？。福建福清の人であるが、師や在住の寺などは不明である。朱彝尊・査慎行に詩[46]がある。王晫は前掲「鑒微上人五十序」（『文集』巻三）に以下のように述べている。

…。鑒微系本閩中、幼遭難、從父出家定海。父没、遂奉母居一室、色養無方。迨母即世、哀痛倍至、懸其像于燕寢、朝夕上食、拜跽生時。嗟乎、人之父母、在而遠游、有没而不及飯含者。甚有聞訃、不得已一歸喪次、服未闋、即束行李去其家、惟恐不速。春秋之祭、累歲缺然。欲求其朝夕上食拜跽。如吾鑒微豈可得哉。鑒微工書法、尤精隷篆。凡説文、復古論、與鐘鼎、石鼓、及歴代諸名家法帖、無不究極精微、心會而貫通之。以

視吾儒日讀古人之書、遇一難字、則目張而不下。其相去如何耶。性孤介、絶少逢迎、毎遇詞章之士、輒周旋不倦、海昌范君文白、雲間朱君若始、四明姜君西溟、更稱莫逆焉。…

（…。鑒微〈上人〉は閩〈福建〉の出身で、幼い頃に難に遭い、父に従って定海〈浙江定海？〉で出家した。父が没してからは、母を奉じて一室に居り、孝行を尽くした。母親が亡くなると、哀痛の念はいよいよ増し、母親の肖像画を寝室に懸け、朝夕食事を供えて、拝跪し続けた。ああ、人の父母が〈この世に〉在りては遊学し、没すれば飯含〈死者の口に玉や米を含ませる葬礼〉をする事も間に合わない。甚だしきは、訃報を聞いて、やむを得ずすぐに戻るものの、喪がまだ明けないうちに、荷物を纏めてその家を去り、ただ速やかではないのを恐れる。春と秋の祭礼は、年を重ねる度にもの足らなくなる。朝夕食事を供えて拝跪することを求めても、わが鑒微のように出来るであろうか〈できる者はいない〉。鑒微は書法に巧みで、とりわけ隷書・篆書に精しい。およそ説文、復古論、鐘鼎・石鼓文及び歴代諸名家の法帖に及ぶまで、精微を極めないことは無く、心に叶えば之を貫通する。我が儒をみれば日々古人の書を読み、一つの難字に出遭えば、目を見張って手を止めて筆を下さない。〈鑒微の態度と〉どれほど離れているであろうか。性格は孤介で、人に迎合することは殆ど無いが、常に詞章の士に遇うと、面倒を見ることを厭わず、海昌の范君文白〈范驤、字は文白。一六〇八―一六七五〉、雲間の朱君若始〈朱溶、字は若始〉、四明の姜君西溟〈姜宸英、字は西溟。一六二八―一六九九〉は、とりわけ莫逆の友である。…）

王晫は、仏僧としてではなく、一章のdでも示した通り、孝行に厚い儒教的な面で鑒微を評価し、また文才に優れ、多くの文人たちと交遊を重ねた文人としても賞賛していることがわかる。

王晫の友人で、詩人の金張（字は介山、銭塘の人）は『墻東志』巻三「夏日同鑒公呉因其過墻東草堂」詩中に「高

僧名士都蕭寂たり」と詠じている。

鑒微の王晫に関する作品は書簡の「柬王丹麓先生」[47]（『蘭言』巻二十四）、「題丹楼」[48]（『牆東志』巻三・七絶）があり。また「為松渓先生絵牆東草堂図并綴此詩」[49]（同巻三・七古）詩では、王晫を称賛して「四方客遊ぶ西湖の曲、但だ願ふ先づ王丹麓と識らんと、湖墅來往の名公卿、未だ王先生に見えずんばあらず、先生 操行は彦方の如く、先生 才情は摩詰の如し」云々と詠じている。また、この詩から鑒微が画家としての一面があったことも分かる。

一方、王晫は「鑒微精舎納涼同周白山・呉舒鳧・志上分賦」（二首）（『詩集』巻五・五律）詩では、夏に王晫は周白山（不詳）・呉舒鳧（名は儀一、号は呉山。浙江銭塘の人）・呉志上（名は允嘉。浙江銭塘の人）とともに鑒微上人の精舎に集まり、納涼の詩会を行った様子を詠じている。[50] 一首（其一）挙げておこう。[51]

禪舎堪銷夏　禪舎は銷夏に堪へ
輕舟結伴過　輕舟結びて伴ひ過ぐ
解衣欹白石　衣を解きて白石に欹（よ）り
酌酒把青荷　酒を酌みて青荷を把（と）る
雨逼東皐暗　雨は東皐に逼りて暗く
風穿北戸多　風は北戸を穿つこと多し
憑欄共凝眺　欄に憑りて共に凝眺し
乘興一高歌　興に乗じて一たび高歌せん

［大意］ここ禅舎は夏の暑さを凌ぐのにちょうど良く、小舟を繋いで〈友と〉ともに行く。衣を解いて白石によりかかり、酒を酌み交わして青い蓮の葉を手にとった。雨が降って東の空が暗く、強い北風に戸ががたが

たと揺れる。〈そんな天気ではあるが〉欄干ににによりかかって一緒に眺め、興に乗じて高歌しようではないか。

また「同閔憇召・周白山・鑒微上人集志上四古堂分得三江」[52]（『詩集』巻六・七律）では閔憇召（名は戣。浙江烏程の人）、周白山とともに呉允嘉の四古堂（不祥。銭塘か）にて詩を詠じた様子が窺える。「題鑒微上人行脚図」[53]（『詩集』巻十上・七絶）では、鑒微上人が画いた「行脚図」（不詳）に題し、「寫生更に神手を傳ふるを得、留め作す 人間未だ思を見ざるを」と賞賛している。

以上のように、鑒微は王晫の僧侶の友人中でも最も親密な人物の一人ということができる。

⑫雨白上人（なし／詩2）、⑬節菴上人（なし／詩2）

ともに前掲「立春後三日、招汪子舟渫暨雨白・鑒微・節菴・恬菴諸上人集草堂、遅句玄大師不至分得先字」（『詩集』巻六・七律）に見られ、またそれぞれ「答雨白上人見招次来韻」[54]（巻十下・七絶）、「恬菴・節菴両上人同之江右走筆贈行」二首[55]（『詩集』巻十下・七絶）詩に名が見られるが、詳しいことはわからない。ただし上記作品を見ると、二人は少なくとも知人であり、また句玄・鑒微・恬菴らとも交遊があったことがわかる。

⑬釈徳信（蘭1／詩4）

号は恬菴。浙江徳清の人。査慎行に詩有り。[56]恬菴と同郷の文人徐倬（一六二四―一七一三。字は方虎、号は蘋村）が制作した『霞挙堂文集定本』の序文に「…乃王子所製霞挙堂集久已流布宇内、近復勤成定本、屬恬菴上人索予序。予喜曰、…（…そこで王子が制作した『霞挙堂集』は久しく既に海内に流布しておりましたが、近頃また定本を作り、恬菴上人に依頼して我が序文をお求めになりました。私は喜んで…）」云々とある。

また、恬菴は前号で述べた通り、張潮と王晫との間で書簡を伝達しており、[57] 例えば毛際可や呉陳琰〈字は宝崖、浙江銭塘の人〉など地元杭州近辺の文人たちとの書簡の伝達についても、仲介していたふしがある。

恬菴の詠じた「辛未立春後三日、王丹麓先生罄宜園雅集。遅句公不至。分得遇字」（『蘭言』巻四・七律）詩を挙げておこう。なお、辛未は康熙三十［一六九一］年のこと。

春郊踏雪興如何　春郊 雪を踏む 興は如何
處士幽居把臂過　處士の幽居 臂を把りて過る
書圃花開凝玉樹　書圃 花開きて 玉樹を凝らし
瓦鐺茶熟淡烟蘿　瓦鐺 茶熟して 烟蘿に淡し
舊交老友惟嫌少　舊交の老友 惟だ嫌ふこと少なく
卽席新詩頗覺多　卽席の新詩 頗る覺むること多し
拓落先生高臥穩　拓落先生 高臥して穩かに
長箋共寫寄巖阿　長箋共に寫して 巖阿に寄せん

［大意］春の郊外、残雪を踏んで歩く興趣はいかがでしょう、処士〈王晫〉の奥深いお宅を手をとりあってお訪ねします。書林には玉樹の花が咲き、釜の中では茶が熟して香が淡く漂っています。古い馴染みの老友は嫌な顔もなさらず、即席で詠じた〈あなたの〉新作の詩にはっとさせられます。〈今頃〉拓落先生〈前掲句玄済日[58]〉は穏やかに高臥されて〈こちらにはいらっしゃらず〉、長編をともに記して〈句玄のいる〉山谷に寄せましょう。

これは、前述句玄済日の項目で王晫が詠じた詩（「立春後三日、招汪子舟渫暨雨白・鑒微・節菴・恬菴諸上人集

草堂、遅句玄大師不至分得先字」）と関連したものか。いずれにせよ、恬菴はこの詩に登場する僧侶たちと交遊があり、臨済の僧侶と考えられる。また、同じく恬菴が王晫に寄せた「柬王丹麓先生」[59]（『蘭言』巻四・七律）詩、「寄酬王木菴先生二首」[60]（同巻六・七絶）詩がある。

一方王晫の作品としては、先ほどの「柬王丹麓先生」の次韻詩である「答恬菴上人見招次来韻」[61]（『詩集』巻六・七律）をはじめ、前掲の「恬菴・節菴両上人同之江右走筆贈行」（『詩集』巻十下・七絶）は恬菴と節菴が江右（江蘇省南部、南京付近か）に行く際、急いで詩を作り贈ったものなどがある。更に、恬菴の画いた図に題した「為恬菴上人題秋林送別図」[62]（『詩集』巻三・五古）及び「題恬菴上人翠鳥図」[63]（『詩集』巻十上・七絶）詩があり、恬菴が画に巧みであったことも窺える。

b．曹洞の僧侶

王晫の交遊関係中の僧侶で判明している曹洞の僧侶は、管見の限り次項俍亭浄挺のみである。

⑭**俍亭浄挺**（蘭２／なし）［５４８］

一六一五―一六八四。浙江仁和の人。『宗統編年』巻三十二（康熙甲辰［三年・一六六四］）に「俍亭挺和尚住雲溪。挺仁和徐氏子。俗號逸亭。嗣愚菴盂（俍亭〈浄〉挺和尚は雲溪に住む。〈浄〉挺は仁和の徐氏の子。俗号は逸亭。愚菴盂〈雲門顯聖寺〉に嗣ぐ）」云々とある。また『正源略集』巻七に「嘉善慈雲俍亭挺禪師」とある。著に『唯識刪繁』『維摩饒舌』等あり。更に『雲溪俍亭挺禅師語録』有り。

毛奇齢は俍亭の友人であり、その死後「洞宗二十九世伝法五雲俍亭挺禅師塔誌銘」[64]を制作し、彼の行状について

詳しく述べている。それによると、彼は俗名を徐継恩、字は世臣といい、十歳で文をよくした。やや長じて明末に諸生に補され、壬午〈崇禎十五［一六四二］年〉の郷試に副榜〈補欠合格〉となった。しかし、時の権勢家馬士英（一五九一？―一六四五。字は瑶草。貴州貴陽の人）に対して文章（「宦者論」）を作って風刺したために彼の怒りを買い、当局の手が迫ったが、陸培（一六一八―一六四五。字は鯤庭。浙江金華の人。陸圻〈西泠十子〉の弟）が上書してこれを止めさせた。当時、徐継恩の名声は高まり、杭州を訪れる文人は争って交遊を求めた。復社の張溥（一六〇二―一六四一。字は天如。江蘇太倉の人）や黄道周（一五八五―一六四六。字は幼平。福建漳浦の人）はどちらも彼を領袖とした、という。以上のように、文人としても才名を挙げた人物であった。

俍亭の「謝王丹麓送遂生集兼約遊雲溪啓」[65]（『蘭言』巻十八）では、王晫の作品集『遂生集』〈不詳。序文のみ『文集』巻三に有り〉を拝領した事に対する返礼と、雲溪で遊ぶことを約することを記した文章である。また、書簡「柬王丹麓」[66]（同巻二十四）を寄せてもいる。

c．その他

以下は宗派のはっきりしない僧侶であるが、文人として評価の高い人物が多い。

⑮釈宗渭（千1／なし）

字は筠［鈞］士、また紺池。号は芥山。江蘇華亭［一説に太倉］の人。『清詩匯』巻百九十六に「宗渭、字筠士、又字紺池、號芥山、東南華亭人。有紺池小草」と記している。更にその注に以下のように記している。

詩話、紺池少學詩於宋荔裳、中年後游尤西堂之門、得所傳授。嘗謂門弟子曰、詩貴有禪理、勿入禪語。宏秀

集雖唐人詩、實詩中野狐禪也。即其議論可以覘其品格。阮小雲云、紺池上人嚦鳥黄葉寺、僧語夕陽橋十字、可云詩中畫、畫中詩也。

（詩話〈不詳〉に、紺池は若くして詩を宋荔裳〈宋琬、号は荔裳。山東莱陽の人〉に学び、中年の後、尤西堂〈尤侗、号は西堂〉の門を叩き、その〈詩を〉伝授された。嘗て門弟子に謂う、「詩は禅理があることを貴んでも、禅語を入れてはならない。『〈唐僧〉宏秀集』は唐人〈の僧〉の詩〈集〉ではあるが、まことに詩中の野狐禅〈人をだます禅〉である」と。すなわちこの議論で彼の品格をうかがうことが出来よう。阮小雲〈不詳〉がいう、「紺池上人の「嚦鳥黄葉寺、僧語夕陽橋」[67]の十文字は、「詩中の画、画中の詩」というべきである」と）

また同じく『清詩匯』に宗渭の「重過海印庵」詩があり、詩中に「三年重向虎溪游、石路依然碧水流（三年重ねて虎溪に向ひて游び、石路依然として碧水流る）」と詠じている。虎溪は江西廬山にある渓谷で、近くに有名な東林寺がある。海印庵は東林寺の側にあった庵か。宗渭は暫く海印庵に住んでいたようである。

また、沈季友（字は客子、号は南疑。浙江平湖の人）編纂の『檇李詩繫』（『欽定四庫全書』集部第四百四冊）巻四十一にも詩一首を収める。更に宋犖（一六三四―一七一四。字は牧仲、号は漫堂。河南商丘の人）に「香厳寺看菜花留贈紺池上人二首」[68]詩がある。香厳寺は何カ所かに存在するが、最も著名なのは河南南陽にある香厳寺（顕通禅寺）で、臨済宗の寺である。また、杭州にも法眼宗の香厳寺があるが、どちらなのかははっきりしない。いずれにしても禅寺である。

王晫は前述の通り「鑒微上人五十序」において、僧侶の友人の一人として彼の名を挙げており、その文才を評価していたことがわかる。『千秋』巻二に宗渭が寄せた【千秋歳】贈王子丹麓五十初度奉次原韻」詞[69]がある。

⑯釈宏倫（千1／なし）

号は敘彝。江蘇宜興の人であるとしか分からない。但し、宏倫に「【千秋歳】贈王子丹麓五十初度奉次原韻」（『千秋』巻二）[70]詞が有る。これは『千秋』の中でも実に225名の人物が制作した和詞の一つで、他に僧侶として前項の宗渭、次項の弘修にも同様の和詞があり、しかもこの三者の詞は連続して掲載されている。或いはこの三名は何らかの交遊関係があったのかも知れない。

⑰釈弘修（千1／文1）

号は梵林、浙江会稽の人。曹禾（一六三七―一六九九。字は頌嘉、号は峨眉、浙江江陰の人）に「送梵林上人東游兼柬銭黍谷先生陳其年同学」詩（『清詩匯』巻四十二）、興機（字は震岩、太原の人。江寧天界寺住持）に「辞雲門梵林禅師徴詩入選和元韻」詩（『清詩匯』巻百九十六）有り。また、前号論文99頁で述べた通り、張潮の友人項斗文（一六五〇？―？。字は霊野。安徽歙県の人）は弘修が当時文人として名を博していたことを指摘している。更に、張潮の「二十八祖頌」に評語があり、「雲門梵林」と称す。雲門とは「雲門寺」のことでろうか。雲門寺は複数存在するが、地理的に考えて会稽秦望山東にある雲門寺か。

なお、陸世儀（一六一一―一六七二。字は道威、号は剛斎、又の号は桴亭、江蘇太倉の人）に安徽当塗の甑山の高士について詠じた「甑山士」（『清詩匯』巻十一）詩があり、その詩題注に「雲門梵林述其事、系之以詩、並來索和。爲作甑山士一首（雲門梵林がその事を記述し、之を詩とし、あわせて唱和を求めた。ために「甑山士」一首を作った）」と記している。

弘修に王晫の五十歳を祝して制作した「【千秋歳】贈王子丹麓五十初度奉次原韻」（『千秋』巻二）[71]詞がある。こ

れは前述の釈宗渭・釈宏倫にも同じように和詞がある。

一方、王晫は「題梵林上人序書法巻子」（『文集』巻九）で以下のように述べている。

昔人謂、得寶母、諸寶遂可畢集。梵公爲呉正始序書法、引及昌黎之論右軍、亦偶然耳。一時清流名士、操筆而題跋者、多至數十百家、議論畳出、瀾翻不窮。毎一展玩、輙如身入龍藏、所見無非珠玉琳琅。直以是書爲寶母帖可也。獨怪梵公宗釋氏、釋戒在貪。顧乃棲心禪理。又能詩文、工畫、善書法。其取名于世、抑何不廉耶。

（昔の人は「宝母〈置いておくと、明珠宝貝が集まってくるという母石〉を得れば諸宝が全て集まる」[72]という。梵公は呉正始〈不詳〉のために書法を序し、昌黎〈韓愈〉の王右軍〈羲之〉に対する論〈『石鼓歌』のことか〉を引いたのは、また偶然である。一時の清流名士で、筆を操って題跋を制作する者は、多くは数十百家にも登り、議論百出し、波瀾は収まらない。展玩するたびに、身に龍が入るような素晴らしいものばかりで、見るもので珠玉琳琅でないものはなかった。ただこの書を宝母帖とするのは構わないであろう。ひとり梵公が釈氏を宗としているのを不思議に思った。僧が貪を戒めるのは心に禅理を棲まわせているからである。また詩文をよくし、画に巧みで、書法に通ず。名を世間に取ることは、そもそもどうして清廉ではないと言えるだろうか〈立派に清廉である〉）

弘修の制作した序分が現存するか否かは不明であるが、いずれにせよ彼が詩文書画に通じた僧侶であり、王晫も高く評価していたことがわかる。

⑱一霊上人（なし／詩1）

広東南海の人。彭孫貽（一六一五―一六七三、字は仲謀、号は茗斎。浙江海塩の人）の『茗斎集』（『四部叢刊続編』）

に「魯連台和一霊上人」（巻九）、「魯連台和南海一霊上人」（巻二十）詩有り。魯連は春秋時代の斉の雄弁家魯仲連のことで、魯連台は山東聊城にあるうてな。

王晫は一霊上人が天台山に行くのを送った「送一霊上人遊天台」（『詩集』巻五・五律）詩で以下のように詠じている。

林屨渾無定　林屨 渾べて定むる無く
飄然西復東　飄然たり 西復た東
放歌天地外　歌を天地の外に放ち
寄跡水雲中　跡を水雲の中に寄す
望斷諸峯影　望は諸峯の影に斷たれ
心驚萬木風　心は萬木の風に驚く
石梁能徑度　石梁 能く徑ちに度れば
幽勝儘堪窮　幽勝 儘く窮むるに堪へん

［大意］林〈に入る〉履に行くあてもなく、ぶらぶらと西また東とさまようあなた。歌を天地の果てにうたい、跡を水雲の中に寄せる。天台山の姿は諸峰の影に隠れて見えず、心は万木に響く風の音に驚く。石橋をまっすぐに渡ることが可能ならば、奥深い景色はすべて窮めるに堪えましょう。

⑲釈上緒（なし／詩1）

号は亦諳。浙江銭塘の人。『浙江通志』巻二百五十一・経籍十一・集部四・別集に、『盆後集十巻』（不詳）の作者として「銭塘釋上緒亦諳」と記されている。また同郷で詩人として著名な厲鶚（一六九二―一七五二。字は太鴻、

号は樊榭）と交遊があり、『樊榭山房集』（『四部叢刊』）に釈上緒に関する詩が複数存在する。例えば、「秋日同王菊存・汪青渠・楊開緒渡湖至壑菴、由幽居洞上看摩崖、家人卦登慧日精舎、訪亦諦上人。際晩下山、尋明昌化伯墓、不得汎舟而還、得詩四首」（巻一・丙申［一七一六年］）がある。この中で厲鶚は王菊存・汪青渠・楊開緒と西湖を渡って南岸の壑菴に至り、幽居洞の摩崖〈摩崖仏？〉を観、杭州南屏山慧日峯の精舎を登り、亦諦上人を訪ねている。その他厲鶚は「秋分日呈陳楞山兼寄亦諦上人」（巻一・丁酉［一七一七年］）、「相国寺訪亦諦上人」（巻三・癸卯［一七二三年］）、「懐亦諦上人游鄧尉」（同巻三・癸卯）などの詩を制作している。また更に亦諦上人の死後〈乾隆四［一七三九］年〉制作した詩[73]で、南屏山を訪れて回想する様子も見られる。ただし、厲鶚は王晫よりも半世紀以上後の人物であることから考えて、王晫が亦諦と交遊したのは亦諦がまだ若い頃であったと推定される。

また汪振甲（字は昆鯨、浙江銭塘の人）にも「游近溪題亦諦上人精舎」（『清詩匯』巻六十七）詩がある。

王晫に雪の日に西井寺に亦諦上人を訪ねた「冒雪過西井寺訪亦諦上人」（『詩集』巻十下・七絶）[74]詩があり、西井寺は武林の相国寺（羅漢寺）のことであるが[75]、宗派は不明である。

⑳釈挺萃（蘭1／なし）

字は岫公、浙江銭塘の人ということしか分からない。

『蘭言』巻六に釈挺萃の制作した「柬王丹麓先生」詩（七絶）がある。

漫説黄金舊有臺　漫りに説く黄金 舊 臺有りと
南歸仍復住山隈　南に歸りて 仍ほ復た山隈に住む
臨風幾度思前約　風に臨みて 幾度か前約を思ひ

開到梅花望子來　　開到の梅花 子の來たるを望まん

［大意］むやみに黄金台〈春秋・燕の昭王が築いたうてな。千金を置いて賢者を招いた〉の事をお話ししましたが、〈仕官することが出来ず？〉南に帰って依然として山隈に住むこととなりました。風に吹かれながら何度も以前の約束を思い出し、梅の花がほころぶ季節に、あなたがおこしになるのをお待ちしております。

事実関係は不明であるが、起句・承句は挺萃自身の事を言っているのであろうか。

おわりに

以上、王晫と交遊のあった僧侶について考察を加えたが、本論はあくまで網羅的にかつ基礎的な調査を行ったに過ぎず、個々の人物の詳細やその交遊、文学性等については紙数の都合もあり、またまだまだ不明な点が多く、十分に迫ることがでなかった。ただし、その交遊関係の全体的な輪郭についてはおぼろげながら窺うことが出来たのではないだろうか。今後は個々の人物の更なる詳細や僧侶間の関係、さらに王晫の友人たちとの関係などについても調査考察を行っていきたい。ひいては、江南の文人ネットワークの中で僧侶たちがどのような役割を果たしていたのか、その具体的な事実の解明に繋げていきたいと考えている。

註

1　「書簡の伝達者としての僧侶―張潮の交遊関係を手がかりに―」（『蓮花寺佛教研究所紀要』第8号・二〇一五年三月）８７―

130頁

2　なお、『檀几叢書』については、拙論「張潮の書簡に見られる『檀几叢書』の編集状況について」（大東文化大学『漢学会誌』55号・二〇一六年三月刊行）を参照。

3　以上、①～⑥は全て国立国会図書館（内閣文庫）所蔵本。本論でもこれをテキストとする。

4　詳しくは有木大輔「清初における『唐詩選』注本の刊行：呉呉山注『唐詩選』について」（『中国文学論集』33号・二〇〇四年十二月）参照。

5　例えば、『詩集』に「遊吉祥寺」（巻五）、「重遊霊隠寺」（巻七）、「烟寺晩鐘」（巻十上）、などあり。

6　○数字は後述する僧侶の通し番号と対応している。

7　「…。毎閲太平廣記、至金剛經證果諸往跡、予雖心異之、而未敢深言信也。壬午二月下浣、兒子言咳嗽、初謂偶然傷風、可以勿藥。越月漸連晝夜、咳嗽不絶聲。于是始就醫、執意醫故庸手也。貪利、不肯速起人疾。復延月餘、病轉劇。夜臥不寧、體熱、多虚汗、喉間痰作響。毎夜必吐盡一盂。頭眩、四肢無力、氣急喘促。肌肉銷瘦無人形、家人恐、另延他醫診視。醫曰病已深矣。入秋、肺全用事、恐難治。須貴重之藥、或可功萬一。是時衣飾器具、典質都盡、身畔實不能名一錢。家人聞其言益恐。予亦憂惶無計。爲卜譜易、得萃之否卦、云至九月、其病大凶、若逢卯辰午日、乃死墓絶之候矣。又問術者拆瓜字、乃曰子爲孤令瓜不見子、非汝孤矣。予聞之悚然。術者見予色變、復向予索一物來、請驗之。予示以扇。術者曰、八九月涼風起、此扇殆成棄物。大不祥。予自念、不知何罪甚至不能留一子也。倉皇歸、適聞内人誦經聲、因憶金剛經有不可思議功德、載諸往籍甚夥、盍命兒子力疾誦之。茅慮氣急、不能成誦。自閏六月十一日始、以百卷爲期。誦終一卷、並無喘促。迄三日、神魂安、竟得熟臥。五日、咳嗽稀。七日、汗止、熱退。遂發願、書經一卷、以祈度厄。書未四五分、痰亦稍減。七月二十四日書完、九月十三日誦數畢、病漸次俱痊、所不能遽復元者、形容尚憔悴耳。…」

8 「歳二月十九日、爲觀音大士降辰。凡遠近男婦進香天竺、咸以爭先致敬。前一日、詣殿上度夜者無算。夜將半、忽聞空中語曰、齊否。有應者曰、快矣。僅二織帶人未到。衆不鮮所謂。少馬殿後香山房火發、時變出不意、衆皆驚避火者、奔而出。其外各房、僧率救火者趨而入。俱相値于普門之内。肩相摩、踵相接、不知幾千百人也。…」

9 「明清文人と仏教―張潮と僧との交遊関係を中心に―」（『蓮花寺佛教研究所紀要』第7号・二〇一四年三月）２６２頁―２３０頁

10 長谷部幽蹊『明清佛教教團史研究』（同朋社・一九九三年）２７３頁―２７４頁。

11 同著書２７５頁―２７６頁参照。

12 詳しくは前号論文１１３頁―１２０頁参照。

13 例えば、清・超永『五灯全書』（『卍新纂大日本続蔵経』〈以下『続蔵経』〉第八十一冊）、清・紀蔭『宗統編年』（『続蔵経』第八十六冊）、清・宝輪際源・高旻了貞『正源略集』（『続蔵経』第八十五冊）、楊廷福・楊同甫『明人室名別称字号索引』（上海古籍出版社・二〇〇二年）、同『清代人室名別称字号索引（増補本）』（上海古籍出版社・二〇一一年）、徐世昌編『清詩匯』（北京出版社・一九九六年）、長谷部幽蹊『明清佛教研究資料（僧伝之部）』（黄檗文化研究所編・黄檗山萬福寺文華殿・二〇〇八年）等。

14 掲載作品名は以下の通り略称で示す。以下同じ。『蘭言集』→蘭、『千秋雅詞』→千、『牆東志』→牆、『聴松図題詞』→松、『霞挙堂文集定本』→文、『霞挙堂詩集定本』→詩、『霞挙堂詞集定本』→詞、『霞挙堂尺牘定本』→尺

15 「遠承惠賁、若降自天、空谷之音、已又深佩荷。又蒙賜教、陸離愧何敢當尊公德誼。非拙筆所能。既茲因婺行、在刻聊以塞責、兼葭倚玉、得無上玷乎。日下昏冗、委扇當在、重陽奉邀、登高作語棟何如」

16 「頃承枉顧惜別、匆匆殊多未快。佳箋如命完上老眼、昏花不堪烘染兼之撒弾手棘、惟存意可耳。風日清佳得再過爲望」

17 「頎然張縞偉方朔、松立嵇康電裴目、貌既絶人志邁俗、父老牖下饍不足、功甫少伯先持籌、侯非曲逆慚宰肉、布偶一諾金不贖、

寒挾纊兮饑受穀、行無所住往無復、末之蔽天由本木、勇妥厥先葬無惑、孝過李密悌許詢、古諸公兮今一人」

18 『増修雲林寺志』(『武林掌故叢編』第十一集)巻五「師諱原志、字碩揆、鹽城孫氏子。父陛字玉庭、母趙生三子。師其長也、天性孝友、不樂嬉戲。稍長豪邁不可羈靮。…順治丁亥、公卒爲諸狙所害。師泣血、遜荒數年、而後得逞於仇手刃之、廼還卿里、告祭父墓、部置其母與弟得所。然後辭去。庚寅師年二十三至通州佛陀寺、去氏祝髮師事元璽老宿。未幾、投靈隱具公受戒。…是年師住揚州上方、癸卯住泰興。…戊申住徑山。…壬子住三峰。…辛酉住靈隱。…癸酉住三峰。…」

19 「業以専爲工、不慧之詩、譬猶子瞻令人說鬼所謂姑妄言之也。故不敢以示人辱承手誨。謹呈寒山詠史兩卷。不避餘醜、願以異日山頭紅葉、頗佳元度不來。可惜無數詩料皆隨西風飄去、引領以望。倘有意乎」

20 吳之鯨『武林梵志』巻六(『欽定四庫全書』史部第三百四十六冊)

21 「才華天縱、勝友咸推奉、年半百、岡陵頌、文章驚海内、意氣蒸雲夢、稱觴處、六橋秀色青堪供　法社相招衆、未肯攢眉共、仙部樂、松風弄、滄桑人事改、世路功名重、誰似此、千秋著述人傳誦」

22 『維摩詰所說経』巻中・入不二法門品第九「於是文殊師利問維摩詰。我等各自說已。仁者當說。何等是菩薩入不二法門。時維摩詰、默然無言。文殊師利歎曰。善哉善哉。乃至無有文字語言。是眞入不二法門」

23 『嘉興大蔵経』第三十八冊

24 「康熙壬申皋月之望安山同門弟濟日拜撰」とある。康熙壬申は康熙三十一〔一六九二〕年

25 「讀罷安山一卷書、相思幾欲叩精廬、銜杯肯許同蓮社、曳杖還須覓筍輿、雨後春山雲靉靆、溪邊老樹影扶疎、芳晨擬踐聯牀約、應有新詩更起予」

26 「津橋花發武林春、花裏尋源探隱淪、負郭一區揚子宅、到門都是問奇人」

27 「獵獵寒風雪後天、蕭條無計慰新年、閒情漸喜遊方外、清景何期在眼前、岫石碧疑瑤島近、瓊林紅有火珠懸、馮欄好句人争得、

獨憶高踪轉惘然」

28 「名士無多止見君、方中美範獨超羣、近來鹿苑争聯社、遠到雞林競購文、當代公卿多舊雨、一時賓客盛如雲、年光五十顔猶少、何事丹砂洞口分」

29 前号論文で提示した張潮『尺牘友声偶存』（友人より寄せられた書簡を収集）新集巻三所収のものと類似の書簡であるが、内容が若干異なる。

30 『西河集』（『欽定四庫全書』集部第二百五十九冊）巻五十四「…。康熙三十九年、居杭州。客有言黄山中公善文賦者。予謂、中公受福嚴記蒯儒者也。而入于佛、其工文賦本事耳。且以道法兼文字。在平陽多有之、此習氣也。其明年上巳、禊飲于杭州之東園、四方至止者三十人、晉江郭河九攜中公黄山賦來。讀而驚曰、佛不立文字而今兼之。然而文與學仍兩事也。佛門無博學者、中公是賦極博矣。何以致此。時予欲題數語、于其上以搶、卒舍去。又明年中公乃寄一本、介吳山道士黄方城投予、屬題曰、吾素志也。急起而應之、夫以黄山之竒登之而賦之者遍天下。…」

31 「賦到中州歎絶竒、編珠集翠兩兼之、披尋已覺神先住、到者方知貴及時」

32 「匡廬竒秀甲天下、此語從來信有之、不道黄山竒似海、最難忘是曉鋪時」「鐵夫游草頗瑰竒、雲谷相逢一問之、爲説殺青■［應？］了畢、三秋盻望已逾時」「前燭禪房至曉鐘、話逢知己豁心胸、黄山亦有如廬處、五老同名客一峰」「賦到中州歎絶竒、編珠集翠兩兼之、披尋已覺神先住、到者方知貴及時」「待扣何殊莛撞鐘、清言妙諦拓心胸、秖憐別後長相憶、知在天都第幾峰」

33 朱彝尊『曝書亭集』（『四部叢刊』）巻二十一「方乾木蓮花図歌爲鉄夫上人作」「題黄山鉄公小像」、毛奇齡『西河集』巻七十一「新建黄山雲谷寺蘗菴和尚塔院碑記」

34 『敬業堂詩集』巻四十「元立上人、淮陰張氏子。幼隨父客京師。父歿權厝天津。且死屬其子曰、必反吾骨故鄉。時元立甫九歳。貧不能自存去、而爲僧得法于平陽晝公。今五十年矣。辛卯秋徒跣北來、求父葬處。天津瀕海、沙水衝激、殆不可辨。有里老張姓者、

依稀指其處、發視墓磚在焉桐棺無恙。將奉以歸葬、相見京師、乞一言紀其事。爰贈以詩」（詩題）

35 「支公久已遁青山、偶過西湖訪舊還、一自右軍題句後、頓教傳寫徧人間」「人間誰不識高風、贈我新詩字字雄、況是桂花香裏坐、何妨歸踏月明中」

36 「二十年來慕鐵夫、忽聞剥啄有人呼、相逢莫惜匆匆別、留得風標在畫圖」「不意披圖太過眞、芒鞵箬笠也傳神、杖頭指點還須記、此外何容雜一塵」「獨坐雲根萬籟空、老僧不動自無窮、世人欲識維摩意、即在忘言清靜中」

37 「…予時聞客言、恨不身到其處、一驗斯語。今乃于鐵公所寄游草見之。鐵公自焦山來遊、窮搜遠探、問古尋眞、偶有觸發、便成絶調。其所吟咏、擧凡向日客之所言、與言之而未罄者皆極妍盡態、歷歷如在目前。然後歎鐵公之妙筆能寫其眞。而客言之、不我欺也。近鐵公應此邦人士之請、住錫黃山之雲谷寺。寺爲驪珠室故址。…」

38 「久不得通問、遙望黃山如在天上。每于碧空雲淨、花香風動時、恍聞大師說第一法也。七月既望、得捧手教、兼讀扇上新詩。穆如清風不啻百朋之錫。語錄、微言奥旨。非門外漢所能窺測。承委序言、敬謝不敏。詩箋遵論塞責、貧與病俱、愧不能佳。黃山游草刻成、幸多惠數冊、當與同學諸子共暢宗風」

39 「康熙已夘、平陽鐵夫大師從焦孝然山來、建旛茲刹、見蘗師塔而咨嗟謂、石幢巋然露立、烟雲間不棟不茆。急顧監院、等吉等慧、正悅正受、謀所以覆蓋之、而逡巡未果。越明年鐵師乃發願、旋爲開工相、木石所須琢于山而陶于壑植。屋三間中蓋所藏、而養師像于左楹、幷聚生平所遺箋奏語錄、合罌瓢錫杖而雜實其中。面懸琉璃燈、晝夜燋灼。舊所稱光明幢者、設司香行者、執司之肇其事。于辛巳春至壬午之冬、始落成而謁予以文。予惟蘗師爲三峰法孫、鐵師爲平陽喆嗣、要之皆天童第四輩也」

40 「吉州楊氏子。到潙山。藏菴和尚引座。師與阿諾惺友嵩繼四人同陞座。師末結座云。潙山又出四天王。擡起須彌到處撞。臨濟小廝不解事。一椎擊碎太郎當。且道、臨濟小廝在甚麼處。倚天閣上閒無事。撑起眉毛丈二長　濟生和尚到南嶽。贈師偈曰。昔年銜粟老金雞。又向祝融峯外棲。秋日偶聞新月下。一聲纔唱萬聲低　師歷主南嶽福巖鴈峯西江禾山象山等處。雍正十二年十一

月三十日示寂。世壽六十六。塔于天柱峯下之金雞林」

41 『文集』巻十六所収。康熙甲寅〈康熙十三［一六七四］年〉、九月二十七日から十月二十九日までの約一ヶ月間の日記。

42 『三塔主峰禅師語録』（『嘉興大蔵経』第三十八冊）に「主峰禪師住嘉興三塔景德禪寺語錄」云々とある。

43 「放鶴洲環碧水波、扁舟乘興一相過、垂楊隔岸縈烟霧、古樹參天挂薜蘿、竹徑幾廻通畫閣、石梁纔度出危坡、遺踪猶說裴家墅、怪底遊人感慨多」

44 清・真在『径石滴乳集』（『続蔵経』第六十七冊）巻五に「嘉興金明晦巖真烱禪師」とある。

45 「中峰善作詩、高峰祖師以爲反遜斷崖。僕謂不然。詩當入妙處、正是禪機。何必一字都無始見西來大意。近日佳咏、想更盈笥。柳栗横擔不起矣。何時見示、以慰我心」

46 朱彝尊『曝書亭集』附笛漁小稾巻九「題鑒微上人折枝蔬果」、查慎行『敬業堂詩集』巻二十一「董文敏臨米天馬賦卷子眞蹟。余弟德尹以十二金購、自賣骨董某家。鑒微上人貽書弇老、謂爲遠客攫去足、值五十金。弇老作長歌紀其語、至呼弟爲惡客。且云、此公詩歌妙絶、特削其名氏。正寄元激之使戰語托滑稽、其實乃深忌之也。時德尹已北去、戲次原韻即傚弇老體并示鑒公」（詩題）

47 「坐上何可無汪舟翁大文人也。高談雄辨、一日當千載耳。主人之費使者之勞、端居受供者愧矣。燈下頂禮而白佛言」

48 「支許清談交最親、風流猶說晉時人、廿年無夢齋中住、恰與丹樓作比鄰」

49 「四方客遊西湖曲、但願先識王丹麓、湖墅來往名公卿、未有不見王先生、先生操行如彦方、先生才情如摩詰、今之人是古之人、髯美頤豊軀七尺、天下名場誰不走、籍籍何能常挂口、墻東草堂絶世無、架上有書尊有酒」

50 詩の割り注で「是日鑒上人即事命画圖寫入松溪丹之眞絶唱也。至今傳爲雅集」と評している。

51 其二「不獨躭幽境、吾尤愛遠公、風流高士竝、墨妙古人同、竹韻殘碁靜、荷香曲沼通、徘徊難遽別、矯首夕陽中」

52 「共說延陵詩盡好、今知雅量更無雙、挽留佳客情偏洽、坐對高僧氣自降、十月黄花連野徑、一天暝色入寒牕、笑言永日渾忘別、

遮莫兵厨倒玉釭」

53 「茗椀鑪香相對時、常將松石比丰姿、寫生更得傳神手、留作人間未見思」、「夾袋中藏才子名、願逢知己托平生、不知何處堪投足、負杖搴衣急遽行」

54 「十年多病懶登臺、每羨幽居近水隈、爲報月明三五夜、扁舟一路絶山來」

55 「一瓢一笠挂西風、知向盧山覓遠公、行處木穉香不斷、月明江上正秋中」、「去去無愁行路難、九江山水足盤桓、同舟況有同心侶、毎日詩成換紙看」

56 『敬業堂詩集』卷三十六「題恬菴上人匡廬訪道図二首」「惠遠與少文、前生定同社、可惜愛山人、今非住山者」「五老雲松頂、初登不道難、近來無脚力、只愛畫中看」その注に「壬申秋余遊廬山曾上五老峯觀海綿故云」とある。

57 前掲「書簡の伝達者としての僧侶―張潮の交遊関係を手がかりに―」112頁「㉒恬菴上人」参照。

58 詩の割り注に「句公自號拓落先生」とある。

59 「高齋昔日聚同人、自後天涯作客頻、不意鄉園三載別、却憐花事一番新、尋梅河渚猶多興、看水山根未是貧、過我更須携舊友、正堪吟眺在初春」

60 「落木蕭蕭萬里風、墻東昨夜別君公、扇頭詩句時時讀、明月孤帆秋水中」「不易山居行亦難、凄風苦雨費盤桓、草堂正是秋花好、輸與先生把酒看」

61 「難將肝膽問時人、方外多君注念頻、漫説梅花已零落、賦成佳句自生新、身居嵓壑無嫌僻、客至板留却諱貧、結伴欲尋芳草路、盤桓猶喜是三春」

62 「世路多險阻、胡爲事遠遊、人生最難別、況乃在清秋、誰謂方外子、忘情任去留、畫手何神妙、一一寫雜愁、天際雲黯淡、逝水無停流、夕陽懸樹杪、岸傍艤孤舟、放纜欲分手、重執語不休、非獨感時物、交道倍綢繆、賦詩聚相贈、寸心豈云酬、展卷起長歎、我思徒悠悠」

63 「何來雙羽翠翩翩、寫入霜綃韻自然、無限林花應繞過、幽棲只愛半池蓮」

64 『西河集』巻一〇九「…。公名淨挺、號俍亭、即仁和徐世臣也。世臣諱繼恩、別字逸亭。十歳能文。天啟中魏監亂政惡之、作宦者論。稍長補諸生、擢茂才異等。壬午副榜。福王時舉明經、首公。公為文刺馬士英。士英怒、趣官旗逮公。大行陸培爭止之。當是時、公聲稱藉甚、四方士過杭者、爭造公巷為之滿。先是文社大起、婁東張溥・漳浦黄道周並屬公領袖。公為社名登樓、又名攬雲、聚臨安名士。…」

65 「執手譚經、臨岐論道。去玉塵之未遙、憶籃輿之若接。自情想分區禽魚異、托刀砧鼎釜、悉是波吒綱罟機絲、無非鬼蜮。居士入不二門、說無生法。十千童子盡化青衣、五百毛羣齊來竺國、自起去而鐵牀爲空、徐陵降而石麟是應。況復魚山梵響、追比黄初華林清譚、遠踰天監、得于闐之寶玉、辨昆明之刦灰。政使客兒入社、逾重東林。元度相從不慚、高座望屐齒而爲勞聽跫音。而是喜白蘆在岸、丹楓滿山。殘月未虧、疎鐘忽度。發支公之餘論、接遺民之遠徽、固所願也。豈有意乎」

66 「王生結襪、巳非所堪。招遊者一年、竟爾寂寂。豈著書善病耶。渚中讀離騷弔汨羅、當在此日、願與賢者共之」

67 「次韻酬九来」（『詩匯』巻一九六）

68 『西陂類稿』（『欽定四庫全書』集部第二百六十二冊）巻十四

69 「繁華幾換、領畧湖山半、搜二酉、窮三變、天教存磊落、君豈長貧賤、閒策杖、兩峰到處題詩卷　弧矢懸春晏、掃徑花零亂、斟美酒、寧長歎、千秋此日頌、五岳他時願、揮手好、西風扇外紅塵幻」

70 「韶光摧換、花氣陰晴半、芳樹裏、禽言變、還知人事改、豈是文章賤、緘鳳紙、郵筒到處投書卷　習懶晨興晏、一任春雲亂、休漫作、元龍歎、佳兒公事了、好友平生願、湖上也、南朝烟寺鐘聲幻」

71 「春衣初換、又見春過半、花事好、韶光變、名山著述重、薄俗文章賤、堪羨處、一燈快讀南華卷　清論推玄晏、玉屑霏霏亂、頻曠矚、何須歎、果兒千古事、高枕平生願、人爭道、名存海内元非幻」

72 『太平広記』巻四〇三に「但毎月望王自出、海岸設壇、致祭之以此置壇上。一夕明珠寶貝等皆自聚。故名寶母也」（原化記）とある。また宋・曾慥『類説』巻七に「魏生者得一美石。後有胡人見之曰、此寶母也。毎月望設壇海邊、置石其上、可以集寶珠」とある。

73 「三月十八日、同麐徵・瑤圃・右階・蘓門游南屏山、南山三月暮幽暎、此林阿僧寂房猶在潭空。客再過洗松、看塔小坐石見湖多。卦剔孱顔字吾。今悟刹那［原注：昔訪亦諳上人。於此已二十四年、上人化去久矣］」（巻八・己未［一七三九］）

74 「日把新詩白雪看、遠過丈室豈辭寒、城西不比剡溪道、乗興終須見戴安」

75 吳之鯨『武林梵志』巻一に「安國羅漢寺、即相國寺。俗稱西井寺。在井亭橋西、甘泉坊内」とある。

〈キーワード〉 僧侶（禅宗） 王晫 交遊関係 杭州 文人

中世伊勢神道に於ける「正直」（その２）
――度会行忠の思想に於ける位置をめぐって――

遠藤純一郎

はじめに

これまで神道五部書に於ける「正直」の用法に関して考察してきた。[1]

「正直」の強調は神道思想に顕著な特徴と評しうるが、そこで語られる「正直」の思想は決して神道自身から独自に内発されたとは言えない。彼の「正直」は心的本源性のありのままの体現といった如来蔵思想的構えを有しているし、それがある時は道家思想的な「道」とも把握され、同時に祭祀者の心的態度として儒学的な「誠」「如在之禮」と緊密に結ぶなど、儒・仏・道三教の思想により複合的に構成されていた。そこに、ある種ブリコラージュ的な様態を見るわけであるが、それが一つの矛盾しない語りを形成している限り、三教を神道と真理を共有するものと見做し、それぞれの語りの場面で有為な三教の語りを道具的に配置した結果と捉えられるべきなのであろう。それ故、そこでの語りは常に三教に対して開かれており、言葉の接続、概念の伸長の可能性は尚も多分に残されたままに在る。

それでは「正直」は神道五部書以後、どのように思想的に展開したのであろうか。

度会行忠には『伊勢二所皇太神宮神名祕書』（広本・略本）、『古老口實傳』、『心御柱記』の著作が認められ、殊に前二本では註釈的態度が貫かれており、伊勢神道の思想構築の濫觴と目される。そこで本論では以上の結果を踏まえ、引き続き「正直」を行忠の思想に於いて検討してみることにしようと思う。

「正直」の用例は行忠の著作におよそ三ヶ所ばかり見出される。

①或云、伊弉諾伊弉冉尊先生大洲。次生海神。次生河神。次生風神。次生山祇。次生草神。次生木神以來經一萬餘歳之後、天下飢餓。于時二柱尊以瑞八坂瓊曲玉捧九空。所化神名號御饌都神豐宇介皇太神。是質性明麗、故照臨天地利萬有。天文地理是時明。千變萬化此時存。乃依清淨之願力、垂愛愍之慈悲、現化護之姿、同和光之塵、天機普張、與天地齊德、元氣流行、而與陰陽合明、鬼神同吉凶。或現三光天子、耀德用於萬方、或示八大龍王、灑恩波於四海。有請必致。有祈必應。而快一期之榮樂、而施二世之利益耳。凡神垂以祈禱一爲先、冥加以正直爲本。所謂天眼見三神、天耳聽多生。神心無隔處。手足至萬方。豈暗於精明、以黑心求於福田、何有利益哉。乃以平心愼敬天地矣。[2]

②又云、屏佛法息奉再拜神祇禮。日月廻四洲雖照六合、須照正直頂止詔命明矣。己專如在禮奉祈朝廷良波、天下泰平志天四民安然奈良牟止。[3]

③垂木仁曾利奈志。以正直爲本意也。[4]

①と②は『伊勢二所皇太神宮神名祕書』、③は『古老口實傳』に求められる。この内、①は『伊勢二所皇太神宮御鎮座傳記』『倭姫命世記』『造伊勢二所太神宮寶基本紀』に共通する一文であり、②は『倭姫命世記』からの引用となる。③については某かの口伝の類に基づくものであろうが、管見の及ぶかぎり典拠は不明である。

さて、行忠の著作に於ける「正直」の用例がかく何れも他からの引用に留まり、それに対する解釈も施されていないということであれば、彼がそれをどのように解していたかを、すぐさま明瞭にすることはできない。それでも、先行する五部書を解釈者である行忠がいかに受け止めえたかについては、行忠の思想的構成から推測することは十分可能であろうと考える。そこで本論では、行忠と五部書の思想構成の在り方を比較し、その変異の動向を把握した上で、それが五部書で見られた「正直」に対して如何に作用するものであるかについて考察してみることにしようと思うのである。

『伊勢二所皇太神宮神名祕書』の思想構成

『伊勢二所皇太神宮神名祕書』（広本）（以下『広本神名祕書』）を窺ってみると、冒頭からして儒・仏・道三教の複合的な思想構成を見るのである。

そこでは先ず「皇太神宮　天照太神一座」[5]として、天照太神に関して論述するのであるが、最初に「古天地未割、陰陽不分、渾沌如鶏子、溟涬而含牙。及其清陽者薄靡而爲天、重濁者淹滯而爲地。精妙之合搏易、重濁之凝竭難。

故天先成而地後定。然後神聖生其中焉。故曰、開闢之初、洲壤浮漂、譬猶游魚之浮水上也。于時天地之中生一物。狀如葦牙。便化爲神號國常立尊。」と『日本書紀』神代上からの文を挙げ、これに対して以下の如く註釈を加えている。

亦名可美葦牙彦舅尊。亦名俱生之神。或書曰、夫天地成立始、葦子落塵緣化生虫。便虫化成人。肆曰、裸虫三百六十以人爲長。此發緣也。竊就古事、粗考元始、古天地未分、神聖未形、湛然凝寂爲萬化之本。謂之諸神之本地。杳冥恍惚莫測涯際。天法道而精氣自成焉。地法天而、萬物生長矣。惣道始無形狀而能爲萬物設形象。生於虛無之中受大意之象者也。故曰、道生陰陽、〻〻生和清濁、三氣分爲天地人。〻〻〻生萬物。若道散爲神明、流爲日月、分爲五行、萬物之樸散則爲器用也。肆謂無名則天地之始。或曰、無名者謂道。道無形。故不可名也。始者道、吐氣布化。出於虛無爲天地之本始也云〻。有名則萬物之母。或曰、有名謂天地。〻〻有形位。有陰陽。有柔剛。是其名也。萬物母者天地含氣生萬物。長大成熟如母之養子也云〻。故常無欲以觀其妙、常有欲以觀徼。以大道制情欲、不害精神。治身正則形一。神明千萬共湊己身也。能不知道之所常行、妄作巧詐、精神散亡。故發狂、失神明。故凶者也。人能守五性去六情、節志味清五藏。或曰、人能養神則不死也。神謂五藏之神也。肝藏魂、肺藏魄、心藏神、腎藏精、脾藏志、五藏盡傷則五神去也云〻。清五藏則天降神明往來於己、大道自歸己。或曰、大道也、天大地大王亦大也。布氣天地無所不通也云〻。背之則凡也。順之則聖也。天神地祇爲一大事出現。蓋爲此耳。尙書曰、惟天地萬物父母、惟人萬物之靈。注曰、生之謂父母、靈神也。天地所生惟人爲貴。周易曰、有天地後有萬物。萬物後有君臣。君臣後有上下。上下後有禮義。

ここでは「或書」を引き合いに、「葦子」から「虫」、「虫」から「人」への変態を示し、神の原初形態が「葦牙」

であることの正当性を示し、続けて『大載禮記』[6]を引用することで、その説を補強している。

更に行忠はこの世界の原初について考察を加え、「古天地未分、神聖未形、湛然凝寂爲萬化之本。」と言う。この一文は『佛果克勤禪師心要』の「此道幽邃極於天地未形。生佛未分。湛然凝寂爲萬化之本。」[7]に極めて相似していることから、それを参照したものと考えられる。そうなると次の「杳冥恍惚莫測涯際」なども、文章は必ずしも一致してはいないが、同書巻四の「大道正體不在混沌未分。及杳冥恍惚處亦不是。故作深邃隱蔽令人不可窮不可測量。」[8]との関係が想定されよう。[9]勿論、そこで語られる内容を思想的に評価するならば、多分に道家的性質を認めておかねばならないが、それでもなお、それが仏教系のテキストから引用された事実に留意しておく必要が有るだろう。

次に「天法道而精氣自成焉。地法天而、萬物生長矣。惣道始無形狀而能爲萬物設形象。生於虛無之中受大意之象者也。」では、『河上公章句』第二十五章「地法天、天澹泊不動、施而不求報、生長萬物、無所收取。天法道、道清靜不言、陰行精氣、萬物自成也。」、及び同書第十四章「是謂無狀之狀、言一無形狀、而能為萬物作形狀也。無物之象、一無物質、而為爲萬物設形象也。」が踏まえられている。

続けて「故曰、道生陰陽、丶丶生和清濁、三氣分爲天地人。丶丶丶生萬物。若道散爲神明、流爲日月、分爲五行、萬物之樸散則爲器用也。」では、『河上公章句』第四十二「道生一、道使所生者一也。一生二、一生陰與陽也。二生三、陰陽生和、清、濁三氣、分爲天地人也。三生萬物。天地人共生萬物也。」、及び同書第二十八「萬物之樸散則為器用也。若道散則爲神明、流爲日月、分爲五行也。」が要約編集され、結合されている。

このような引用の仕方は以下にも継続して行われており、これを表に示すと以下のようになる。

『広本神名祕書』	引用元
肆謂無名則天地之始。或曰、無名者謂道。道無形。故不可名也。始者道、吐氣布化。出於虛無爲天地之本始也。云々。有名則萬物之母。或曰、有名謂天地。〻〻有形位。有陰陽。有柔剛。是其名也。萬物母者天地含氣生萬物。長大成熟如母之養子也。云々。故常無欲以觀其妙、常有欲以觀徼。	無名、天地之始。無名者謂道、道無形、故不可名也。始者道本也、吐氣布化、出於虛無、爲天地本始也。有名、萬物之母。有名謂天地。天地有形位、有陰陽、有柔剛、是其有名也。萬物母者、天地含氣生萬物、長大成熟、如母之養子也。故常無欲、以觀其妙、妙、要也。人常能無欲、則可以觀道之要、要謂一也。一出布名道、讚敘明是非。常有欲、以觀其徼。（『河上公章句』第一）
以大道制情欲、不害精神。	以大道制御情欲、不害精神也（同書第二十八）
治身正則形一。神明千萬共湊己身也。	治身正則形一、神明千萬、共湊其躬也。（同書第十六）
能不知道之所常行、妄作巧詐、精神散亡。故發狂、失神明。故凶者也。	不知道之所常行、妄作巧詐、則失神明、故凶也。（同書第十六）
人能守五性去六情、節志味清五藏。	是以聖人爲腹、守五性、去六情、節志氣。（同書第十二） 人能除情欲、節滋味、清五臟、則神明居之也。（同書第五）
或曰、人能養神則不死也。神謂五藏之神也。肝藏魂、肺藏魄、心藏神、腎藏精、脾藏志、五藏盡傷則五神去也云〻。清五藏則天降神明往來於己、大道自歸己。	谷神不死、谷、養也。人能養神則不死也。神、謂五臟之神也。肝藏魂、肺藏魄、心藏神、腎藏精、脾藏志、五藏盡傷、則五神去矣。（同書第六） 治身則天降神明、往來於己也。（同書第三十五）

或曰、大道也、天大地大王亦大也。布氣天地無所不通也云々。	故道大、天大、地大、王亦大。（同書第二十五） 布氣天地、無所不通也。（同書第二十五）

以上のように、行忠は『河上公章句』を自在に編集し、天地の原初たる「諸神之本地」を『老子』の「道」として記述する。そこで構成された文章に破綻は無く、内容的にも本来の意義が十分に踏まえられていることから、行忠は相当に『河上公章句』に通暁していたと言えるであろう。

このように眺めてみると、冒頭の仏教書とて道家思想的内容を有するものであったし、神道の存在論的原初は専ら道家思想に負っているかのようにも見えてくる。しかし次の文章では、転じて仏教思想が導入されてくるのである。

「背之則凡也。順之則聖也。天神地祇爲一大事出現。蓋爲此耳。」は、裴休撰『大方廣圓覺修多羅了義經略疏序』の「故曰圓覺。其實皆一心也。背之則凡。順之則聖。迷之則生死始。悟之則輪廻息。親而求之。則止觀定慧。推而廣之。則六度萬行。引而爲智。然後爲正智。依而爲因。然後爲正因。其實皆一法也。終日圓覺。而未嘗圓覺者凡夫也。欲證圓而未極圓覺者菩薩也。具足圓覺。而住持圓覺者如來也。離圓覺無六道。捨圓覺無三乘。非圓覺無如來。泯圓覺無眞法。其實皆一道也。三世諸佛之所證。蓋證此也。如來爲一大事出現。蓋爲此也。」[10]を踏まえているのが分かる。そこでは存在の本源を「圓覺」「一心」に求めており、明らかに如来蔵思想の構えを有しているが、前後の文章の連接の状況からすると、行忠はこれを従前展開した「道」と概念的に直結させたということになる。

さらに「尚書曰、惟天地萬物父母、惟人萬物之靈。注曰、生之謂父母、靈神也。天地所生惟人爲貴。周易曰、

有天地後有萬物。萬物後有君臣。君臣後有上下。上下後有禮義。」では、天地の本源を儒学思想の構えから捉え直し、原理的に道家や仏教で批判の対象となるような「上下」の区分に基づかねばならない「禮義」を、かえって普遍の理に根拠付けようとしている。

これまでの結果、『広本神名祕書』は三教の内のいずれかに還元的に思想的文脈を求めうるようなものではなく、寧ろそれらが本源を共有していることを前提として融合されている様子が窺えてくるのである。実に、こういった態度は、以下に於ても引き続き容易に看取されることになる。

「天神七代成神伊弉諾尊陽神伊弉冉尊陰神」の項では次のように言う。

此三神、青橿城根尊之子也。一名號伊舍那天也。乾坤之道相參而化、所以成此男女。而爲天神地祇之父母、天地萬物之性靈者也。凡以天精爲神、以地精爲祇、以人精爲鬼。故謂天神地祇人鬼是也。亦宗廟云謂國家大祖也。社稷云謂守土爲社、守穀爲稷。老子經云、受國之垢。是謂社稷之主。注曰、人君能受國之垢濁若江海不逆小流。則能長保社稷爲一國之君主也。事始云、孝經說曰、稷五穀之長。左傳曰、有列仙氏之子柱。列仙炎帝之世也。自夏以上祝之。周棄亦爲稷。后稷也。爲唐官、自商以來祀之、命配祭云〻。

【中略】

于時天照太神赫怒天入天石窟、閉磐戸而幽居須。爾乃六合常闇志弓晝夜不分、庶事燎燭辨。群神愁迷。高皇産靈神命宣志天、會八百萬神於天八湍河原、雲漢是也。議奉謝之方。天兒屋命、太玉命、思兼命、天牟羅雲命深思遠慮、天御中主神勅曰、令石凝姥神天糠戸命子鏡作遠祖也。取天香山銅、以鑄日像之鏡。初度所鑄小不合意。紀伊國日前神是也。後度所鑄寶鏡明麗、恰如日神。古語捨遺云、次度所鑄其狀美麗。伊勢太神是也。掘天香山之五百個眞賢木、而上枝懸玉、中枝懸鏡、下枝懸靑和幣白和幣。伊勢太神宮寶前奉立之處八重榊此之緣也。載大同本記具也。令太玉命捧持幣帛、令天牟羅雲命捧持太玉串。亦令天兒屋命神皇產靈神弟津速魂命之子市千魂命之子己〻登命之子也。以廣厚稱詞諸神等各念、此時天地清淨、諸法如影像。清淨無假穢、取說不可得。皆從因生業。祈啓矣。神代上曰、以粟國忌部遠祖天日鷲所作木綿、乃使忌部首遠祖太玉命執取而廣厚稱辭祈啓矣。于時日神聞之曰、頃者人雖多請未有若此言之麗美者也。當此之時、上天初晴、衆俱相見面皆明白也。爾乃歸罪過於素戔嗚尊、而科之以千座置戸、令解除其罪、遂降於根國焉。素戔嗚尊便爲冥道神座。伊弉諾尊則天上座。天氣有情惡誡給。伊弉冉尊則地下座。地氣有情惡戒

給。解除云、上起于伊弉諾尊、下施于天兒屋命。是則心源清淨之儀益故、顯自性精明之實智。是則假體不淨之儀悔故、歸無爲清淨之本源。傳云、念鎭護神國之境、福智圓滿之國、遷魔緣於鐵際撥穢惡於他界矣。日本書紀曰、遂之。此云波羅賦云々。
三月上巳祓發云、感代三月上巳日、百官於東流水邊禊飲。自魏以後只用三日不用上巳。
周禊云、周禮女巫祓除疾病、禊潔。故於水上潔除。鄭國俗、三月桃花水下之時、以上巳。秦治二水之上執蘭葉、招魂續魄祓除不祥矣。
後漢有郭虞。三月上巳、產三女不育。俗大忌。至其日諱出於東流水之上祈禳矣。
晉三月三日、洛中公王巳下至南浮橋禊矣。

ここでも『老子』第七十八章及び同章の『河上公章句』の註を引きつつ、類書の『事始』を経由してではあるが、『孝經緯』『春秋左氏傳』を示し、儒・道両者の構えから「社稷」の意義を闡明にしている。また、直接思想的な領域に関わることではないが、「祓」について、『宋書』や『晉書』に基づく[11]『三月上巳祓發』を示し、以下『初學記』[12]から多くの引用を行っており、神道儀礼と中国文化との接続性に一定の配慮を示している。

しかし、ここで思想的に殊に注目せねばならないのは、仏教思想との関係性である。

ここでは先ず伊弉諾・伊弉冉が「伊舎那天」と捉えられる。この神格の結合は『伊勢大神宮瑞柏鎭守仙宮祕文』（以下『仙宮祕文』）の「天神天御中主神、詔伊弉諾・伊弉冉本名伊舎那天・伊舎那天妃。亦名自在天是也。有葦原千五百秋瑞穗之地。宜汝往修之賜天之瓊戈。而詔寄賜也。」[13]、また『兩宮形文深釋』の「伊舎那天、伊舎那后、伊舎那妃、互直。此云自在天。亦称之名伊弉諾伊弉冉尊」[14]などの両部神道テキストで明瞭に語られており、行忠はそのような言説に対して親和的であった。

このことは「廣厚稱詞」を注して「諸神等各念、此時天地清淨、諸法如影像。清淨無假穢、取說不可得。皆從因生業。」とし、『中臣祓訓解』の「天津宮事諸法如影像、清淨無瑕穢、取說不可得、皆從因業生。」[15]を踏まえていることからも明瞭であろう。勿論、

これは不空訳『金剛頂經金剛界大道場毘盧遮那如來自受用身内證智眷屬法身異名佛最上乘祕密三摩地禮懺文』の「白衆等各念此時清淨偈　諸法如影像　清淨無瑕穢　取説不可得　皆從因業生」[16]からの引用であり、元より仏教思想との関りは緊密で、両部神道を媒介とした仏教思想の流入と捉えられる。そもそも『中臣祓訓解』では「神宣命也、祝詞也、謂宣之卽一心清淨、常住圓明義益也、是修淨戒波羅蜜多、觀之不可得妙理也」[17]として、神道の「祓」を「淨戒波羅蜜多」による浄化と重ねて、本来的な「一心清淨」「常住圓明」の回復を企図しており、思想的な構えは如来蔵思想のそれにほかならない。

一方、行忠も「風神社（謂志那都比古神）件神者、伊弉諾尊曰、我所生之國唯有朝霧而薫滿之哉。乃吹撥之氣化爲神。號級長戸邊命。亦曰級長津彦命。是風神也。謂之廣瀬龍田神同體神也。舊記曰、乾方座。故號科戸風此縁也。中臣祓訓解曰、謂驚八風神扇無明雲煩惱闇暗、常住月明故、開三明七覺悟、將遂二世素懐云〻。」[18]と言い、「風神社」を解釈するのに『中臣祓訓解』を用いて、「風」の作用を「扇無明雲煩惱闇暗、常住月明故」としておれば、先の如来蔵思想的構えは踏襲されたと見ることができる。それよりなお、既に上掲の文中で「解除云、上起于伊弉諾尊、下施于天兒屋命。是則心源清淨之儀益故、顯自性精明之實智。是則假體不淨之懺悔故、歸無爲清淨之本源。」と言う箇所に、彼の構えは一層明瞭に顕われているとも言えよう。但し、この一文は行忠に先行すると考えられる[19]『大元神一祕書』と同文であり、『中臣祓訓解』と直接的な関係を有していない点に注意を要する。それでも、『大元神一祕書』は「如来密印、心竹（念仰）俱契故名咒。又咒者定也。自達本際無□（有）動静。」、「又咒者无也。无心源見ヲ故名咒。衆生本心無有涯際往返無礙。実不動埵故云大神咒。心本清淨湛然常住、因照法界応現无窮歟。是大明咒也」、「覚王開闢神咒（仏云、辰朝説云〻）也。白衆等各念　此時清淨偈　諸法如影像　清淨無仮穢　取説不可得　皆從因業生」[20]と言うなど、それ自身極めて密教に親和的であり、如来蔵思想的構えもそこから窺えるので、先の指摘に齟齬はなかろう。また、件の一文も「解

除云」として引用の体裁を持ち、しかも『中臣祓訓解』の「神宣命也、祝詞也、謂宣之卽一心清淨、常住圓明義益也」[21]、及び「解除事、以神祕祭文、諸罪咎祓清、卽歸阿字本不生之妙理、顯自性精明之實智、而於諸法者、不出淨不淨之二、故有爲不淨之實執也、無爲淸淨之實躰也、是則吾心性、修禪定、其心漸成淸淨、因茲、謹請再拜、七座宣之、不穢無明住之煩惱泥、向流恭敬、七度觸之、能池水浪潔、心源淸淨也、肆離十煩惱之網、無纏三有之際、此名云解除、此則滅罪生善、頓證菩提隱術也」[22]などと一部表現を共有しながら思想的にも親しい内容が披瀝されているため、或いは取意を示したものとも推測される。なれば、直接的な参照・引用は『大元神一祕書』に負うにせよ、『中臣祓訓解』と語りを共有するものとして扱っても特別障碍は無かろうと考えるのである。

以上の結果、『広本神名祕書』は儒・仏・道の三教を本源を共有するものとして融合し、殊に道家思想では『河上公章句』に基づく『老子』[23]、仏教思想では（両部神道を含めて）如来蔵思想を主に構成されていることが明瞭となった。

それでは、広本より後発と推測される[24]『伊勢二所皇太神宮神名祕書』（略本）（以下『略本神名祕書』）ではどうであろうか。

天地之初發。有水氣之用。其輕淸上爲天。其重濁下爲地。故上從高天原。至入根底而同時成立也。爾氣水氣高天海初出之。故謂之天讓日天狹霧。國讓月國狹霧。是元氣諸神之性。禀氣壤靈无有身形。但有心性。以天精爲神。以地精爲祇。以人精爲鬼。故謂。天神地祇人鬼者是也。天地沒而神常在矣。因茲性受於化心。心受之意。意受之精。精受之神。形躰消而消神。不毀性命。既而神不終形。躰易而神不變。故人能養神。則不死也。神謂五臟之神也。肝臟魂。肺臟魄。心臟神。腎臟精。脾臟志。五臟盡傷。去五神也。淸五臟則天降神明往來於己。

大道歸己也。[25]

これは『略本神名祕書』の冒頭部分になるが、当書の思想はおよそこの箇所に集約されている。

既に見てきた通り、『広本神名祕書』は冒頭で『日本書紀』を引用し、「古天地未割、陰陽不分、渾沌如鶏子、溟涬而含牙。及其清陽者薄靡而爲天、重濁者淹滯而爲地。」としたが、ここではそれとは相違して「天地之初發。有水氣之用。其輕清上爲天。其重濁下爲地。」とし、天地開闢に於ける「水氣」の作用の強調に特徴を見るのである。これと同一の表現を直ちに他書に求めることはできないが、『三角柏傳記』で「蓋天地開闢首、水気之中、有清濁。変化為陰陽。々々変化生天地人也。故神者、道化之一気、乃無中之有也。」[26]と言い、或いは『兩宮形文深釋』で「神光神璽之起、天地開闢之初、水気変而為天地。其中神聖自然化生。」[27]と言う内容に親しく、行忠はそれら両部神道系のテキストを参照した可能性が考えられる。

また続けて「故謂之天讓日天狹霧。國讓月國狹霧。是元氣諸神之性。禀氣壞靈无有身形。但有心性。」とも言い、「元氣諸神之性」として「天讓日天狹霧」「國讓月國狹霧」を挙げるが、これは『広本神名祕書』には見られず、この二尊の強調は新たに『神皇實錄』の「天御中主神　天地開闢之始、含精氣而應化之元神。故初禪梵宮居焉。視天下、而式時候授諸天子。照臨天地之間、而以一水之德利萬品之命。故亦名曰御氣津神也。神語曰御義理也。古語天津御氣國津御氣。亦天狹霧國狹霧。是水氣易形。因以天氣下降、地氣上騰。天地和同、草木萌動。惟水道德矣。」[28]を参照して記述されたものと考えられる。但し、『略本神名祕書』では末尾に「但有心性」が付加されており、彼の神書の引用はこの一語をもって相当に如来蔵思想的色彩を与えられることになるのである。

次に「以天精爲神。以地精爲祇。以人精爲鬼。故謂。天神地祇人鬼者是也。」との一文は、『大元神一祕書』の「蓋

天神七代成神伊弉諾陽神、伊弉册尊陰神、此二神一名伊舍那天也。乾坤之道相参而化。所以成此男女。而為天神地祇之父母、天地万物之性霊者也。凡以天精為神。以地精為祇。以人精為鬼。故謂天神地祇人鬼、是也。」[29]に同文が見出される。両書は恐らく、『尸子』巻下の「天神曰靈、地神曰祇、人神曰鬼。」を踏まえているものと考えられるが、圓仁の『蘇悉地羯羅經略疏』に「又幽明不測。謂之神也。又神者。精靈之妙也。細而言之。則天神曰神。地神曰祇。人神曰鬼。又是百物之精也。」[30]とあるのに一層近しいことから、当書を媒介させた可能性も考えられる。実際、『略本神名祕書』及び『大元神一祕書』に見られる「三才が本源性を共有しながら、それぞれにとっての本源性をおのおの「神」「祇」「鬼」と呼称する」との考え方は、『尸子』よりも『蘇悉地羯羅經略疏』の一文に明瞭である。とは言え、圓仁は当該箇所に佛教思想を反映させてはおらず、[31]ここでは寧ろ、先の『広本神名祕書』でも活用された『河上公章句』第四十二の「道生一、道使所生者一也。一生二、一生陰與陽也。二生三、陰陽生和、清、濁三氣。分為天地人也。」と関連付けて理解するのが適当であると言えよう。

続いて「天地沒而神常在矣。因茲性受於化心。心受之意。意受之精。精受之神。形躰消而消神。不毀性命。既而神不終形。躰易而神不變。」とある箇所は、『神皇實錄』[32]『大元神一祕書』[33]に相似した文が見出され、殊に『大元神一祕書』では「君平云」[34]として引用の体裁を持つことからすると、もともと『老子述義』からの引用であることが推測される。また更に「故人能養神。則不死也。神謂五臟之神也。肝臟魂。肺臟魄。心臟神。腎臟精。脾臟志。五臟盡傷。去五神也。淸五臟則天降神明往來於己。大道歸己也。」は、『河上公章句』第六の「人能養神則不死也。神、謂五臟之神也。肝藏魂、肺藏魄、心藏神、腎藏精、脾藏志、五藏盡傷、則五神去矣。」、及び同第三十五章の「治身則天降神明、往來於己也。」を踏まえており、上掲引用文の後半は専ら道家思想により構成されたものと解されるであろう。

以上の結果、『略本神名祕書』は両部神道書を用いたり、或いは本源を「心性」と捉えるなど、仏教思想の痕跡を示しつつ、後半では転じて『河上公章句』及び『老子述義』に依拠して道家思想を披瀝する様子が窺えたのであるが、その両者の間に内容的分断は認められないことから、それらは円滑に結合されたものと考えられる。また、当書では僅かに「更托禮天無二日地無二王之義也」[35]と言って、『禮記』曾子篇を引用するに留まり、儒学の参照は大いに退行しているとも言いうる。しかし、略本は広本を前提に成立している筈であり、広本の立論が積極的に否定されないかぎり、儒学の軽視とまでは見るべきではないであろう。

『古老口實傳』の思想構成

『古老口實傳』は、その名の通り、行忠が聞知した祭祀に関わる伝承を主な内容としている。『皇字沙汰文』に「製造本縁、内宮禰宜不案内之間、成此不審歟。陰陽之儀、不道理（ママ）、誠不達變通之者、不得口傳之輩、足令速（迷惑）或歟。」[36]とあることから分かるように、「口傳」の重視は外宮に独特な態度であった。それ故、『古老口實傳』は自身の思想を積極的に披瀝する類いの性格を持つ書ではなく、口承された秘説の文字化、記録を目的としたものと見るべきであろう。それ故、彼の書を行忠の著作として扱うにせよ、一応の留意は要請されねばならないことになるが、そこで記述された内容は行忠自身に了承されてのことであるから、彼の思想と不可分に結ぶことには相違なかろう。とは言え、その記録の殆どは専ら儀礼的な内容に留っており、そこから直ちに体系的な教理・思想を読み取ることは難しい。しかしながら、外宮祠官の習学すべき典籍が明示されている点については、[37]行忠（或いはまた彼を些か遡

る外宮祠官たち）の思想の全体像を知る上できわめて示唆的だと言うことはできるであろう。

1「最極書」の性格

先ず「神宮祕記數百卷の内の最極書」を示して次のように言う。

一神宮祕記數百卷内最極書　二世利益ノ要。
飛鳥記　大宗祕府　大和葛○寶山記　神祇部
心御柱祕記　神皇實錄
此五通者、一見之處、二世利益、所謂正覺正智本師ノ明文也。[38]

「神宮祕記數百卷の内の最極書」は、「二世利益の要」との性格を帯びている。いわば「一見」することで「二世利益」を得られるとのことである。この「二世利益」とは、現當二世（現世と後生）の利益について語るものと解されるし、しかもそれが、「正覺正智本師の明文」ということであるから、その構えは全く仏教的であると言わざるをえない。実に行忠は『広本神名祕書』に於て『中臣祓訓解』を引いて「中臣祓訓解曰、謂驚八風神扇無明雲煩惱闇暗、常住月明故、開三明七覺悟、將遂二世素懷　云〻。[39]」と言い、その利益の究極的な契機として「開三明七覺悟」が挙げられておれば、祠官としての実践に仏教的修道論の構えが齎された可能性が想定されてくる。勿論、祠官である限り、仏教への外形的忌避は伴われねばならず、そのままの形で仏道修行を受容するようなことはあるまい。しかし、「悟り」は如来蔵思想の文脈上から解すれば「本源の回復」とも捉えられ、神を本源とし、その清浄性を指向する祠官

の立場からしても、この仏教的修道の文脈は有効に作用するはずである。

さて、「神宮祕記數百卷の内の最極書」はその基本的性格付けからして、極めて仏教的であると言えることになるわけだが、そこで挙げられた各々の典籍についてはどうであろうか。但し『心御柱祕記』については、該当書の特定が困難であるため、ここでは、ひとまず保留せねばならないことを先ず以て断っておくことにしたい。[40]

(a)『飛鳥記』

『飛鳥記』は、（当時、かような括りは存していなかったようであるが）神道五部書の一つに数えられ、他の五部書と同じく「神主部・物忌等、諸祭齋日不觸諸穢惡事、不行佛法言、不食宍、亦迄至神嘗會日不食新飯。常謐心、慎攝掌、敬拜齋仕矣。」[41]とあるように、神道祭祀に於ける仏教忌避を明確に言う。しかしその一方で、「蓋聞、天地未剖、陰陽不分以前、是名混沌。萬物靈是封名虛空神。亦曰大元神。亦國常立神。亦名俱生神。希夷覩聽之外、氤氳氣象之中、虛而有靈、一而無體。故發廣大慈悲。於自在神力、現種々形、隨種々心行、爲方便利益。所表名曰大日霎貴。亦曰天照神。爲萬物本體、度萬品。」[42]とあり、神は慈悲を発して方便利益し、有情を度する存在とされ、如来にも等しい性格が付与されている。人間存在への関与を「慈悲」とし、それを「度する」と言うのであるから、「迷妄の衆生を彼岸に度す」構図を持つものと言え、その構えは全く仏教的なそれと見做されねばならない。また天照太神は「萬物本體」、止由気皇太神についても「萬物惣體」[43]と規定し、それを受けて「謂人乃受金神之性、須守混沌之初。故則敬神態、以清淨爲先。謂從正式爲清淨。隨惡以爲不淨。惡者不淨之物、鬼神所惡也。」[44]と言っておれば、先の仏教思想の文脈を踏まえれば、それは全く如来蔵思想の構えとして受け取ることができる。そうなると、神に向き合う祠官のあるべき「清淨」は、片方で「謂從正式爲清淨。隨惡以爲不淨。惡者不淨之物、鬼神所惡也。」と

説明されるものの、その「清淨」なり「正」なりは、自己に本源的な「金神之性」「混沌之始」に基礎づけられているものと考えるべきで、いわば「二世利益」の契機は、慈悲を発して萬品を度そうとする神に対して、自己の本源たる神を自らの内に体現することで神に向き合うことに求められることになるのであろう。それ故、現当二世の利益を期待すべき祠官の実践には、実に如来蔵思想的な性格を認めねばならないことになる。

(b)『大宗祕府』

次に『大宗祕府』であるが、これは完本が伝わっておらず、僅かに佚文からその思想的傾向を伺うより他はない。佚文は既に久保田収氏により収集整理されており[45]、本論では彼の成果に依ることにしようと思う[46]。

『大宗祕府』は他の神道書と表現を共有する箇所が散見され、前後関係は明瞭でないまでも、思想的な関連性については注意されねばならない。殊に、『古老口實傳』で同じく「最極書」に併挙される『神皇實錄』及び『大和葛城寶山記』（以下『寶山記』）との関係性は行忠（或いは外宮祠官）の思想とも緊密に結ぶものと言え、彼の思想に於ては近接した思想を有するテキスト群とのカテゴリーを見ることができる。

久保田氏は『神皇實錄』の「高天海原初出之故、天御氣理擧之八重雲以、天坐成神。天讓日國禪日乃皇神。亦曰天御中主尊。故天地俱生神坐也。自明了而照大千世界、用無漏乃靈智度無量乃群生。惟諸天之本致、皇帝之大宗也。諸天子保任此事而尊宗熟考。故崇祭天孫於天照太神、天照太神則尊貴天御中主皇神焉。」[47]と言う一文を、『大宗祕府』の「1憶者、高天海原初出之故、天御義利挙之八重雲以天於坐而成神、号天讓日国禅日皇太神亦名天御中主尊也、天地与俱生神也、惟是諸天降霊之本致、一切国王之元宗也」及び「14諸天子保任此事之故、尊宗熟考、天孫崇天照太神亦名照皇天、亦名大日霊尊天照太神則貴天御中主神、主名尸棄大梵天王、亦名豊受皇太神、故二柱太神俱降居、如々安楽地、治天下也、又云、

天地開闢以降、変成神雖表其名、従天神七代伊弉諾伊弉冉尊聖照皇天子応現出来之故、号日天子」とほぼ同じと指摘する。但し、先の『大宗祕府』の「惟是諸天降霊之本致、一切国王之元宗也」なる箇所については、『神皇實録』の「然後於高天原化生一神、號曰天譲日陽神日神國禪月陰神月姫皇神。亦名天御中主尊也。天地倶生神坐。是諸天降靈之本致、一切國王之大宗也。」[48]とする箇所の方がより親しいようにも思われる。他にも『天地麗氣府錄』では「天神所化大義、憶昔高天原初顯之故、天狹霧擧之、八重雲薄靡浮、以天於坐、而成神號、名天譲、曰地禪、曰天帝、亦名天王天御中主尊也、天地與倶生神坐、惟是諸天降靈之本、致一切國王之元宗、娑婆世界本主也」[49]とも言っており、これらは思想的に相当に近接した関係が疑われてくることになろう。

また久保田氏は『寶山記』の「大和高日葛神祇、宝山峯金剛坐居焉。『金剛神宝鈴天瓊玉戈鉾滴瀝也』天宮与霊山分一線路、互為仏神之賓主。令尽天地人居無為無事大達之場、超生出死、名之清浄。是大悲用也。諸天子保任此事之故、尊宗熟考、天孫崇天照大神、々々々々則貴天御中主神。故二柱大神霊鏡、属皇孫杵独王、降居如如安楽地、治天下、度君臣万民矣。」[50]は、先の14と「３天宮与霊山分一線路、互為仏神之賓主、令尽天地人居無為無事大達之場、超生出死名清浄、是大悲用也」と「大体同じ」[51]とし、また『寶山記』の「夫天瓊玉戈、亦名天逆矛、亦名魔反戈、亦名金剛宝鈴、亦名天御量柱国御量柱、亦名常住心柱、亦名忌柱也。惟是天地開闢之図形、天御中主神宝、独股変形、諸仏神通、群霊心識、正覚正智金剛坐也。亦名心蓮也。」[52]は「５夫天瓊玉戈、亦名天逆矛、亦名金剛宝剣、亦名天御量柱、亦心御柱也、惟是天地開闢之図形、天御中主神宝、独胎変形座也、諸仏菩薩、一切群霊、心識之根本、一切国王之父母也、心御柱呪字明明、上則金星、慧昌、輪星、鬼星、火星、水星、風星、南斗北斗五鎮大星、一切国王星、三公星、百宮星、如是諸星、各各応護坐、変成形勝奥義是也、亦名白木堅魚木也爲正（類聚神祇本源巻九、瑚璉集上。同下〆瑚璉集上には、「一切国王之父母也」の次「瓊玉、亦名辟鬼珠、亦名如意珠、亦名護国珠、是置七宝案上、作二大利益」とある。）」と類似するものと指摘する。

『大宗祕府』の思想構成を鑑みる観点からは、その成立に主眼を置いた久保田氏の指摘以外にも、この『大宗祕府』5の箇所を『瑚璉集』で「大宗祕府曰、惟是天地開闢之圖形、天御中主神寶、獨舷變座也。諸佛菩薩、一切群靈、心識之根本、一切國王之父母也。瓊玉。亦名辟鬼珠、亦名如意珠、亦名護國珠、是置七寶案上、作大利益。私勘、仁王經受持品曰、是般若波羅蜜、是諸佛菩薩、一切衆生心識之根本也。一切國王之父母也。亦名神府、亦名辟鬼珠、亦名如意珠、亦名護國珠、亦名天地鏡、亦名龍寶神王。文。」[53]と言うように、『仁王經』と密接に関係づけられた点は看過されるべきではないであろう。このことは、他にも『天地神祇審鎭要記』に「行基祕符引仁王經、專明深旨、彼文可見」[54]と有るので、当時『大宗祕府』は『仁王經』と関係性を有する書物として相当に意識されていた可能性が想定される。

他にも『大宗祕府』の「8一心不乱、万法無咎」は、『舊事本紀玄義』で「如祕府曰、用天瓊玉戈而降伏從前妄想、到穩密清淨本地、故一心不亂、萬法無咎、只切忌不淨猛利人耶云々」[55]と引かれており、これは『寶山記』の「用天瓊玉戈、而降伏從前妄想、至穩密清淨本地。故一心不乱菓法無外。只是切忌不淨猛利人耶。」[56]と類似した箇所として指摘できよう。

また「11神人教令、潔清三惑、而畢身不汚、語其定也、括思虞、正神明、而終日不乱、語其慧也、崇徳弁惑、而必然、以此備之、慧群生以正法、神而通之、大地不能撿、密而行之、鬼神不能測其演法也、惟是以道徳謝天子諸侯、帰神明、祈国家太平、是本来大人耳」は、その冒頭箇所で語順を些か前後させながらも、『寶山記』の「正崇神明、終日不乱潔清、三惑業身不汚。」[57]に相似している。

以上、久保田氏が已に指摘した点を踏まえつつ、新たに指摘すべき点を幾つか挙げてみたわけであるが、『大宗祕府』の他との思想的関わりは以上の範囲にとどまるものではない。

『大宗祕府』の「４威音大通智勝日月燭明等、過去七仏以前、乃往過去之仏従前神、名之号天譲日国禅日皇太神、故或為大千世界主、一切衆生霊父也、無有身形、但有心性」に見える「無有身形。但有心性。」は、『類聚神祇本源』や『瑚璉集』に残された『伊勢太神宮祕文』の「伊勢太神宮祕文曰、夫以天地之起在水氣之用、其清陽爲天、其重濁爲地。從上高天海至下根底而同時成立也。爾時水氣高天海初出之故、謂之名天譲日國禪日天狹霧國狹霧尊。（亦元氣諸神性、亦稟氣懐氣也。）是無有身形。但有心性。故曰無色界。（高天原最上也。）」[58]に認められる。『類聚神祇本源』では『伊勢太神宮祕文』の引文を他にも「伊勢太神宮祕文曰、伊勢二所兩宮、則周遍法界之妙理、本覺本初之元神也。所狀奉名大日遍照尊、故名照皇天。起樹于寶基於天津盤境。（謂三光天居處也。）」[59]と示しており、これによると彼の書は相当に密教的色彩の濃い内容であることが知られ、先の「無有身形。但有心性。」も密教思想の文脈から、法身に相当する内容を有するものと解されてくるのである。

また、『大宗祕府』の「９欲示無相観解令忌有相権教」は『兩宮形文深釋』の「大方神乃生本形者生具也。虚者道也。神者道化之一氣。乃無中之有也。故以虚神謂實相。其不壞爲義也。故伊勢皇大神宮。則一大三千世界本主。諸佛如來神智。一切衆生父母也。故名之曰大元尊神。所現ᨠᨠ遮那ᨠᨠ羅若ᨠᨠ提婆弗爲衆生福德因緣力。起樹于梵宮須彌盤境。而照大千世界利萬品。故二所内外兩宮則遍照智性。不去不來白淨光明周遍天地而遊心法界。故神是天照不動之理引卽法性身也。謂之名實相也。婆羅釋曰。未來世一切凡聖。發淨業正因爲歸大乘故。或表本妙法藏形。曉了卽心是佛。或欲示無相觀解令忌有相權教。慧日照世間消生死雲霧。是威神恩德方便。利益不可思議不可思議。各念生死化華妙法蓮在皇天。皇則大空無相本元清淨之妙理。是無相法身義也。故一氣玄玄之元神名也。稱皇神故。萬物化大通。變成神名大通。一一歸自位故。眞如界裏湛然常住也。己師在一心矣。心乃神之主。心傷則神散。神散則身喪。故以無心爲主。此謂歸眞如界皇帝焉。吾師釋迦如來宣久正法性遠離一切語言大道也。云云思思」[60]、また『仙宮

祕文』の「大方神、是天然不動之理、即法性身也。謂之名実相也。未来世一切衆生、発浄業正因、為帰大乗故、顕本妙之象。暁了、即心是仏。或欲示無相之観解、令忌有想之権教也。慧日照世間、除生死雲是威神之恩徳也。方便之利益也。不可思儀不可思儀。正念生化之本妙。則在皇天也。皇則大空無相之名、号天地清浄之妙理。是法身之義也。故一気玄□之元神。名之号皇神也。故万物之化、大道変成、以用為心意、一一帰自位。故真如界裏、湛然常住也。当知、伊勢内外両宮、則大千世界本主、八百万神等乃最貴也。故吾本師南天老子曰、娑□世界主梵天、尸棄大梵・光明大梵文」[61]の内に見出される。「欲示無相觀解、令忌有相權教」の一文は極めて短く引用されているのであるが、この『兩宮形文深釋』と『仙宮祕文』に見られる前後の記述は極めて相似していることからすると、『大宗祕府』に於ても同様の文脈が前後に存していた可能性が積極的に想定されることになろう。但し『仙宮祕文』では「吾本師南天老子」と言って道家思想に由来することを示唆している点に明確な相違を認めねばならないが、そこで語られる用語、内容は依然として仏教的なままであり、『兩宮形文深釋』の思想から大きく離れていない。このことからすると「吾本師南天老子」に誤記の可能性を見ることもできようが、『悉曇輪略圖抄』で「抑虚無道徳者無爲自然法。寂静凝然理也。顯宗密宗。權教實教。或號法身般若。或稱眞如實相。隨分立淺深。依宗存麁細者也。」[62]と言い、『浄土三部經音義』に「上云道徳者孕氣含精。至一應群變。而常寂生萬物而無心。不爲也而無不爲。不化也而無不化。若幽谷之應聲。如明鑒之待物。即是與云法身理者。冥冥無形。玄玄離語。而可應必應。萬像皆法身用。可爲必爲。必爲一切。是眞如作之義同。況無爲自然言源起老子矣。然則道宗虚無。釋眞如。語異義同。智者無疑。」[63]とあるように、道家と仏教は真理を共有するとの見方は決して特殊なものではなく、先の仏教思想的な語りは仏教的にも道家的にも開かれうるものと言え、一方の思想的文脈に還元することは却って退けられるべきであろう。そうなると、『大宗祕府』の佚文についても、道家思想への接続性を多分に有した仏教思想的な語りとして受け止め

ておく必要が有る。

また『大宗祕府』の「10神一道無多慮、無多智、々々多事、不如息意、多慮多失、不相守一、慮多志散、智多心乱、々々生悩、志散妨道、嗚呼、不死妙薬、一道虚寂、万物斉平也」は、『景徳傳燈録』の「僧亀名信心銘」で「銘其膺曰。古之攝心人也。戒之哉戒之哉。無多慮無多知。多知多事不如息意。多慮多失不如守一。【中略】心想若滅生死長絶。不死不生無相無名。一道虚寂萬物齊平。」[64]とする箇所に極めて相似しており、彼の「信心銘」に基づくものとも考えられる。しかし『舊事本紀玄義』には「神宣曰、慮多時志散、智多心亂、心亂時生悩、志亂妨道、嗚呼、不死妙藥、一道虚寂、萬物齊幷」[65]と有り、同文が「神宣」として示されている。『舊事本紀玄義』は『大宗祕府』からの引用を「如日本宗祕府曰」[66]であるとか、「太宗祕府曰」[67]、「如祕府曰」[68]などと明示しているのであるから、先の引文は『大宗祕府』からのそれではなく、他の「神宣」より引用した可能性が大いに疑われることになろう。そうなると、先の『大宗祕府』の一文も直ちに仏典に基づくものではなく、某かの「神宣」に由来するようにも考えられてくる。そうなると、その解釈は仏教的に拘束される必然性から解放されており、例えば『河上公章句』の顯質第八十一でも「知者不博。知者、謂知道之士。不博者、守一元也。博者不知。博者、多見聞也。不知者、失要真也。」[68]と言い、極めて類似した内容を示しておれば、仏教だけではなく道家思想からの解釈の可能性についても併せて留意しておく必要が有るだろう。

以上、『大宗祕府』と他のテキストとの関係性を概観してきたが、『大宗祕府』は両部神道系の思想と特に親しく、如来蔵思想の構えを有する密教思想の影響が顕著に顕れているものと見て良い。『舊事本紀玄義』に見られる『大宗祕府』の引用では「如祕府曰、用天瓊玉戈而降伏從前妄想、到穏密清淨本地、故一心不亂、萬法無咎、只切忌不淨猛利人耶云々」[70]とあり、如来蔵思想の構えは明瞭に顕れており、「用天瓊玉戈而降伏從前妄想」と神道的なメタ

ファーを用いつつ、客塵煩悩を退けて本源に帰することを言う。その本源への回帰とは、「3天宮与霊山分一線路、互為仏神之賓主、令尽天地人居無為無事大達之場、超生出死名清浄、是大悲用也」の一文からすると、「無為無事大達之場に居る」ことであり、「生死を超え出る」ことであって、それがまさしく「清浄」ということになる。そして「6副神光発其蘊、直守清虚安閑之処、向長生路上、祭神敬祖、即与神同祖同体同作同証無別、名之為神一妙心而已」との一文を参照するなら、その本源の神と一体なる境地（「神一妙心」）の清浄さ、いわば「清虚安閑之処」に居ることが、「祭神敬祖」の望むべき姿として提示されているのである。そうなると、『大宗祕府』に於ては、神道祭祀の実践といった場面に、仏教的な煩悩を超脱した「解脱」「悟り」の構えが持ち込まれることになったと見て宜しいであろう。

(c)『大和葛城寶山記』

『大和葛城寶山記』（以下『寶山記』）は先の『大宗祕府』と同じく行基菩薩に仮託されているが、『大宗祕府』以上に仏教との直接的な関係性が明瞭に顕れている。

彼の冒頭で「蓋聞、天地成意、水気変為天地。『一気始起』十方風至相対、相触能持大水。水上神聖化生、『所出名常住法身如来国常立神、所形曰天御中主神』有千頭二千手足。名常住慈悲神王、為葦綱。是人神斉中、出千葉金色妙宝蓮花。其光大明、如万日倶照。花中有人神、結跏趺坐。此人神、復有無量光明。名曰梵天王。『俗名曰天祭之』此梵天王、心生八子。『生化祖神也』々々生天地人民也。此名曰天神。亦称天帝之祖神也。『天子祖廟是也』」[71]と言うのは、明らかに『大智度論』の「復次劫盡燒時一切皆空。衆生福德因緣力故。十方風至相對相觸能持大水。水上有一千頭人二千手足。名爲韋紐。是人臍中出千葉金色妙寶蓮花。其光大明如萬日俱照。華中有人結加趺坐。此人復有無量光明。名曰梵天王。此梵天王心生八子。八子生天地人民。」[72]を踏まえているのが分かる。このように、『寶山記』が天

地開闢を壊劫から空劫を経て世界が再生される場面と捉えているとするなら、神道的な世界観を仏教的世界観の上に位置づけようとする指向性を見出すことができよう。

さて、このモチーフは「水大元始」として再び取り上げられ、「夫水則為道源流、万物父母。故長養森羅万像。当知、天地開闢嘗、水変為天地以降、高天海原在独化霊物。其形如葦牙。不知其名。爾時、霊物乃中四理志出、神聖化生。名之曰天神。亦名大梵天王。亦称尸棄大梵天王。」[73]とも言われ、『日本書紀』の開闢説話が写像される。更に続けて「逮于天帝代、名霊物称天瓊玉戈。亦名金剛宝杵。為神人之財。至于地神代、謂之天御量柱国御量柱。因興于大日本州中央、□為常住慈悲心王柱。『実相神』此則正覚正智宝坐也。『国家妙体也』故名心柱也。天地人民、東西南北、日月星辰、山川草木、惟是天瓊玉戈乃応変、『記云、長五丈也』不二平等妙体也。法起王宣久、心柱是独古三昧耶形、金剛宝杵、所謂独一法身智剱也。『所現形明王心意識也』故大悲徳海水気変化独古形、々々々変化栗柄、々々現明王、々々化八大龍王、而心柱守護、十二時将、常住不退、是不動本尊縁也。故龍神所化八咫烏者、『烏芝表也』諸天三宝、為三先荒振神使也。」[74]と言い、神道で語られる「霊物」「心柱」は徹底して密教的に読み替えられてゆくのである。

また他にも、「賢劫初地建立以降、地肥地味餅隠之後、林藤生也。林藤隠之後、粮米出也。粮米失之後、香稲生也。由食米等、身光即滅、世界黒闇。尓時、常住慈悲大師尊王、作日月星辰、照四天下、度大衆等。因斯、有男女形。著父子道也。」[75]とする箇所などは、『倶舎論』の「劫初時人有色意成。肢體圓滿諸根無缺。形色端嚴身帯光明。騰空自在飲食喜樂長壽久住。有如是類地味漸生。其味甘美其香麝馥。時有一人禀性耽味。嗅香起愛取嘗便食。餘人隨學競取食之。爾時方名初受段食。資段食故身漸堅重。光明隠没黒闇便生。日月衆星從茲出現。由漸耽味地味便隠。從斯復有地皮餅生。競耽食之。地餅復隠。爾時復有林藤出現。競耽食故林藤復隠。有非耕種香稲自生。衆共取之以充所食。此食麁故殘穢在身爲欲蠲除便生二道。因斯遂有男女根生。由二根殊形相亦異。宿習力故便相瞻視。因

此遂生非理作意。欲貪鬼魅惑亂身心。失意猖狂行非梵行。人中欲鬼初發此時。爾時諸人隨食早晩隨取香稻無所貯積。後時有人稟性嬾惰。長取香稻貯擬後食。餘人隨學漸多停貯。由此於稻生我所心。各縱貪情多收無厭。故隨收處無復再生。遂共分田慮防遠盡。於己田分生悋護心。於他分田有懷侵奪。劫盗過起始於此時。爲欲遮防共聚詳議。銓量衆内一有德人。各以所收六分之一。雇令防護封爲田主。因斯故立刹帝利名。」[76] に依るものだと見て宜しいだろう。

このように眺めてみると、『寶山記』は天地開闢を仏教的世界観に基づき捉えていることが了解される。確かに、ここで語られた天地開闢は四劫説の一角を占めるに過ぎないし、更には密教的変換が施されていることからして、膨大な仏教教理・世界観の前に在って包摂される神道的天地開闢説の受動性を指摘せねばならないであろう。しかし転じて、仏教教理からは主題化され難い天地開闢説がことさら主題とされている点に着目するなら、天地開闢が主題でありえたことに積極性を見るのであり、天地開闢の自明性に対しては、仏教教理は常にそれを解釈するもの、いわば従属的であったとも評しうる。

そもそも「劫初在神聖。名常住慈悲神王。法語曰、尸棄大梵天王。神語名天御中主尊。」[77] の一文を窺うと、『寶山記』は「法語」と「神語」の二様の語りを用意しているのが分かるが、その両者が矛盾無く同一の対象を指示しているとなれば、神道と仏教の相違は「語」の領域に限られるということになる。例えば「大日霎貴尊此名日神。日則大毘盧遮那如来、智慧月光之応変也。梵音毘盧遮那、是日之別名。即除暗遍照之義也。日者□号。故常住之日光与世間之日光、於法性体有相似義。故名大日霎貴天照大神也。以八尺流大鏡、秘崇伊勢大神之正体是也。豊葦原瑞穂中国主上。」[78] とあるように、「大日霎貴尊」と「大毘盧遮那如来」が単に「神語」と「法語」の相違でしかなく、かつ両者は相補的に解釈しあう関係性を有していることからしても明らかであろう。そうなると、語りの領域に於ては、仏教思想は神道に対して相対的な位置づけを与えられることになったと言える。

このように、仏教思想は論理的には基底に位置づけられながら、その語りは神道に対して相対的であり、神道

的な興味から導出された主題に対しては従属的との、相反した性格を同居させることになった。しかし、神道的主題を仏教的に語ることは、神道的には語られえない仏教思想を神道的主題に持ち込むことに繋がる。これが例えば、「法起菩薩曰、大千世界常住一心云云。」[79]と言うような、諸存在を心的に還元する仏教特有の唯心論を明確に打ち出すことになると、神道的主題も唯心論的世界観に大きく傾斜することになるのである。

帰命本覚心法身　常住妙法心蓮台　本来具足三身徳　三十七尊住心城
普門塵数諸三昧　遠離因果法然具　無辺徳海本円満　還我頂礼心諸仏[80]

『寶山記』に見られる唯心論は、端的に右の偈（「本覚讃」）に明瞭に見られるように、如来蔵思想・密教思想を下敷きにしたものであると言える。それに伴い仏教的修道論までも形成されているようであり、「代自在天子、神語、諸冉二柱神大八州降居矣。任常住慈悲神王教、而化生日天子、月天子二大師。謂天子則天地位。故徳侔天地則称天子也。天者父、地者母也。因之、以男為父、以女為母、是大悲考也。任本願力、還本世界、天地与無窮、日月共斉明。入日宮中照四天下、利群霊、護百王誓願甚深。故名大日霊尊。従本盧舎那心地、有稟気霊、仏性種子。故一切衆生自性清浄、我是已神胤也。我是已仏子也。一切有心者、起常住慈悲之心、孝順至道之法。作如是信心、頓首恭敬、至無弐心地焉。」[81]などでは、『日本書紀』の説話に密教思想を接続しながら、神仏と共有された自己の本源から発せられる信心により悟りが希求されるとしている。また「是時、百億大衆、諸菩薩、十八梵天、六欲天子、十六大国王、合掌至心、聴仏誦一切仏大乗戒。尓時、十八梵天、六欲天子、庶人黄門、淫男淫女、奴婢、八部鬼神、金剛神、畜生、乃至変化人等、受仏戒、解本源清浄心地、帰一実真如本居身耳。」[82]に至っては、受戒を経て悟りが目指されるとさえ言い、従来の神道祭祀の範囲を大きく逸脱している様子

が窺える。

以上の結果、『寶山記』に於ては、神道思想を仏教思想に包摂し、還元し尽くそうとの指向性は見られなかったが、神道思想をその範疇に留めながら仏教的にも語ることで、思想的には大いに仏教的に変質を遂げられたと評することができるであろう。

(d)『神皇實錄』

『神皇實錄』は既に見てきた通り、『大宗祕府』と一文を共有しており緊密な関係が知られることになったが、当書は他にも『大元神一祕書』とも文章を共有している。

大元謂無名之名、無狀之狀。呈稱氣神。萬物靈臺。日月星氣是。天大地大、人亦大。故大象人形坐也。無者元至也。

國常立尊無名無狀神。此倉精之君、木官之臣、自古以來、著德立功名者也。所化神名曰天御中主神也。

謂大易者虛無也。因動爲有之初。故曰大初。有氣爲形之始。故曰太始。氣形相分生天地人也。[83] 大方道德者虛無之神。天地沒而道常在矣。原性命、受化於心。心受之意。意受之精。精受之神。形體消而神不毀。性命既而神不終。形體易而神不變。性命化神常然。因以名國常立尊。以初爲常義者也。[83]

右は「國常立尊」について解説している箇所に相当するが、『大元神一祕書』の「是気太初者気始、有為之道也。太易者虛无也。因動為有之初。故曰太初。有気為形之始。故曰大始。気形相合生。凡大象隱於無形為識物之霊。霊中有神。神中有身。形太始者形之始。気、形相也。神中有身。無為変化。質太素者質之始。剛柔之質也。」[84] と極めて相似している。そこで語られる内容は『列子』天瑞篇の「子列子曰。昔者聖人、因陰陽以統天地。夫有形者生於無形、則天地安從生。故曰、有太易、有

太初、有太始、有太素。太易者、未見氣也。太初者、氣之始也。太始者、形之始也。太素者、質之始也。氣形質具而未相離、故曰渾淪。渾淪者、言萬物相渾淪、而未相離也。視之不見、聽之不聞、循之不得、故曰易也。易無形埒、易變而爲一、一變而爲七、七變而爲九。九變者、究也。乃復變而爲一。一者、形變之始也。清輕者、上爲天、濁重者、下爲地、沖和氣者、爲人。故天地含精、萬物化生。」[85] に由来するものと考えられる。

冒頭の「大元謂無名之名、無狀之狀。呈稱氣神。萬物靈臺。日月星氣是。天大地大、人亦大。故大象人形坐也。無者元至也。」は『老子』第二十五章の「故道大、天大、地大、王亦大。」が反映されており、また「大方道德者虛無之神。天地沒而道常在矣。原性命、受化於心。心受之意。意受之精。精受之神。形體消而神不毀。性命既而神不終。形體易而神不變。性命化神常然。因以名國常立尊。以初爲常義者也。」とする箇所についても、『大元神一祕書』に留められた『老子述義』の佚文「君平云、虛无者道德之身、道德者虛无之神。天地沒矣。而道常在。衆物変化而道無。不然何以明之。夫原我性命、受化於心。々受之於意。々受之於精。々受之於神。形体消而神不毀。性命既而神不終。形体易而神不変。性命化而神常然也云云。」[86] と合致しており、天地開闢の原初については相当に道家思想の援用された様子が窺えるのである。

その一方で「高天海原初出之故、天御氣理學之八重雲以、天坐成神。天讓日國禪日乃皇神。亦曰天御中主尊。故天地俱生神坐也。自明了而照大千世界、用無漏乃靈智度無量乃群生。」[87] では、天御中主尊について語っているのであるが、それが「大千世界」を照らして「無漏乃靈智」により「無量乃群生」を「度」すものとされており、如來と同様の働きが神に期されている。他にも「謂伊勢兩宮忝現美麗之威儀、顯御形之珍圖給。是大元乃靈明。是稟氣之靈大智光明身。」[88] とする箇所では、「大元乃靈明」でありながら「大智光明身」とも記述されていることから、そこに如来蔵思想の構えが見出される。

以上の結果、『神皇實錄』は道家思想を積極的に援用しながらも、仏教思想も併せて踏まえている様子が窺え、

また特別両者の間に対立的な関係は認められないのであるから、それらは円滑に統合されたものと解するのが適当であると思われる。

2「如在禮儀用心書」

「如在禮儀」は、改めて言うまでもなく『論語』八佾の「祭如在。祭神如神在。子曰。吾不與祭、如不祭。」に基づいている。いわば、祖先や神明に対して、そこに実在するかの如くに慎み祭祀すべきことを言うのである。この「如在禮儀」をめぐって、祭祀を職掌とする祠官に「用心書」を明示することは、神道祭祀に於ける祭祀者の態度が思想的に追求された痕跡と見ることができる。また、已に五部書に於ける「正直」の語りを分析するに際して明瞭になったように、この「如在禮儀」は「正直」と緊密に結び合っているのであるから、本論に於ては殊に注視される必要が有る。

一如在禮儀用心書
十七箇條憲法（聖徳太子御作）　徳失鏡（天神御作）
貞觀政要　帝範　臣軌　老子經
古文孝經　曲禮　月令[89]

右は「如在禮儀」に関して参照すべきテキストの一覧である。それでは、各典籍に於て「如在禮儀」はいかに語られているのであろうか。このうち、『徳失鏡』は同名の書が聖徳太子作として伝えられているが、『古老口實傳』

では菅原道真作と言うので、現行の『德失鏡』を直ちに用いることはできない。ここではひとまず、「德失鏡天神御作」については保留としておきたい。[90]

(a)「十七箇條憲法」

「十七条憲法」は既に広く指摘されている通り、その文言を『論語』『孟子』『老子』『韓非子』などの諸子の主要な典籍と共有しており、その語りは儒家、道家、法家の各思想により複合的に構成される。勿論、第二条に「篤敬三寶」と言うのであるから、仏教思想についても無視することはできない。家永三郎氏は「大局的にみれば、仏・儒・法・道諸家の雑然たる並列と見るよりは、仏教思想を根底とするという見方のほうが作者の真意によりちかいものがあるのではないかという点で、特に国学の研究者であり、護教的仏教家ではない村岡の見解は説得力に富んでいる。」[91]と言い、村岡典嗣氏に同意して、仏教思想を十七条憲法の底流に見ている。

その一方で、法家思想を根底とする見方も有る。[92]しかし、果たして十七条憲法述作の当初、法家は儒家に対して厳格に区分されるような独立した思想的範疇を与えられていたのか、些か疑問にも思われるのである。[93]

そもそも、十七条憲法では法家的な語りは極めて実際的場面に於ける問題に関わるのみで、理念的領域については儒家、或いは仏教の思想により構成されているように見える。そもそも法家の法思想は儒家の礼制を否定超克することで存立しており、法家の思想的文脈上からは、儒家の礼は原理的に形成され得ない。しかし、それとは逆に、儒家の思想的文脈の上に法制を位置づけようとするのであれば、例えば『禮記』曲禮で「禮不下庶人、刑不上大夫。」と言い、また『荀子』富國篇でも「由士以上則必以禮樂節之、衆庶百姓則必以法數制之」とあるように、法の併存はあながち不可能なことではない。実際、歴史的にも、秦代の圧政の反省から漢代には儒学の国教化が成し遂げら

れても、法制度そのものが撤廃されたわけではなく、寧ろ儒家的な位置づけが積極的に取り組まれていた。実に十七条憲法でも合議による意思決定を言うが、これなどは『韓非子』問辨篇で言う「上の不明」に他ならず、法家の思想的文脈から積極的に導かれうるような条項ではない。寧ろ理念的な儒家思想の上に、実務的に法制度を組み込むといった、まさに漢代における法家の儒教化が反映してのことと捉えねば理解が困難なことになろう。そうなると、十七条憲法の基本精神に法家思想を求めるよりも、ここでは儒・仏二教をその底流として捉えておく方が穏当な理解のように思われる。

それでは、十七条憲法から「如在禮儀」は如何に読み込まれうるのであろうか。そこではこれについて直接語ることはないのであるが、それでも第四条に「群卿百寮。以禮爲本。其治民之本。要在乎禮。上不禮而下非齊。下無禮以必有罪。是以群臣有禮。位次不亂。百姓有禮。國家自治。」とあり、礼に国家統治の基本を求めているのが分かる。礼は摩擦無く上下を連係させる行動様式であると言え、その良好な状態を「和」とも「上下和諧」とも表現している。また九条では「信是義本。毎事有信。其善惡成敗。要在于信。群臣共信。何事不成。群臣无信。萬事悉敗。」とも言うが、その理想状態を実践主体の精神的態度の側面から評したものと言え、先の外形的な礼の完成とこの内的な信とは同時に求められる要件ということになろう。さて、この「信」とはどういった心的在り方なのであろうか。これについて直示した箇所は見当たらないのではあるが、それでも十七条憲法全体で一つの理想を語るとすれば、そこで戒められる悪徳、金銭欲、怠惰、怒り、嫉妬を退けた先に理想を見るのであり、まさに「背私向公」にその態度が求められることになる。そうなると、こういった私利私欲を退けた「公」に立つ態度に、神宮祠官の祭祀の態度を見出そうということになるのではないか。

(b)『貞観政要』

『貞観政要』に於ても、「如在禮儀」が直示されていないので、そこでの礼一般について概観してみることにしよう。

本書では礼の外形的問題よりも、その内的な精神の問題が一義的に取り上げられているように見える。その礼の精神は、例えば「夫君能盡禮、臣得竭忠、必在於外内無私、上下相信。上不信、則無以使下、下不信、則無以事上。信之爲道大矣。故自天祐之、吉無不利。」[94]との一文からすると、「信」が要件とされている。この「信」は「無私」[95]であることにより機能するもので、なればこそ「道」と合致し、天が感応するものと考えられた。実に「皇天無親、惟德是輔。苟違天道、人神同棄。」[96]とあるように、あくまで天は人間の道徳に感応するということであるから、礼は外形的問題以上にその精神性が追求されたということになろう。

こういった道徳の体現は「學」を手段としていた。「夫人雖稟定性、必須博學以成其道。亦猶蜃性含水、待月光而水垂、木性懷火、待燧動而焰發。人性含靈、待學成而爲美。」[97]との一文によれば、「學」は外在的な何かを習得することではなく、潜在的な自己の本性の開発に向けられている。これにより、ここでの儒学的な語りは専ら性善説の構えを有するものと解される。

このように眺めて見るなら、礼の精神である「信」や「誠」は、自己の道徳的本性を私欲で汚さずに開発した状態と解されてくるであろう。実に『貞観政要』にはいくつか「正直」の用例が見受けられるが、このような礼の精神との関わり合いを読み取ることができる。先ず「虚心正直」[98]などは、「犯顔進諫」[99]を指して言うのであり、打算無く為すべきことを為すのを言う。また「正直忠信」[100]とも言うが、「忠信」は先に見た通り「無私」と緊密に結んでいる。また、「公平正直」[101]とも言うが、これは「故尚書云、無偏無黨、王道蕩蕩。無黨無偏、王道無偏。」[102]と『尚書』を挙げて説明しているので、「公平」は「偏黨」の対として解され、これについても「無私」と緊密に結んでいる。

以上の結果、『貞觀政要』に於ける礼は極めて儒学的な語り、殊に性善説の構えから語られているのが明瞭となった。確かに「陛下貞觀之初、無爲無欲、清淨之化、遠被遐荒」[103]とするような表現からは、理想的な政治状況を「無爲無欲、清淨之化」とするわけであるから、（殊に儒仏道を円滑に結ぼうとする解釈者の眼からすれば）道家思想との接続の可能性を僅かに見出すことも可能ではあるが、それでもなお儒学的構成が主潮と解しておいて間違いないであろう。

(c)『帝範』

唐太宗の手になる『帝範』に於ても「如在禮儀」に関して直接的に言及した箇所は見当たらず、礼に関しても僅かに「夫功成設樂、治定制禮。禮樂之興、以儒爲本。弘風導俗、莫尚於文。敷教訓人、莫善於學。因文而隆道、假學以光身。」[104]とする箇所が見出される程度にとどまる。それによれば、「禮樂之興」は「儒」を「本」として、「文」「學」により普及を計ることが肝要とのことで、『帝範』の「禮」は専ら儒学思想の構えを持つものと評しうる。

(d)『臣軌』

武后の元で成立した[105]『臣軌』でも、「如在禮儀」に関する記述は認められない。しかし、先の『貞觀政要』で礼の精神として強調された「信」が同様に重視されており、礼の論理構成を些か窺うことができる。

『臣軌』では「夫以天地之大、四時之化、猶不能以不信成物、況於人乎。故君臣不信、則國政不安、父子不信、則家道不睦、兄弟不信、則其情不親、朋友不信、則其交易絶。夫可與爲始、可與爲終者、其唯信乎。信而又信、重襲於身、則可以暢於神明、通於天地矣。」[106]と言い、『貞觀政要』の場合と同様に、「信」を人間関係の根底に位置づ

けながら、「信」の体現は「神明」「天地」に通じうるものとした。しかしその内の「夫以天地之大、四時之化、猶不能以不信成物、況於人乎。」という箇所に注目するなら、「信」は人間の精神的態度のみならず、天の運行の在り方を表現する語として示されているため[107]、ここでは、人倫の意義を発揮させる以前に、その語義を一層抽象化させて「在るべき在り方が歪曲されずにさながらに在る在り方」の意として先ずは捉えておかねばならない。

また、『臣軌』は他にもこれと類する内容を「天無私覆、地無私載、日月無私燭、四時無私爲。忍所私而行大義。可謂公矣。智而用私、不若愚而用公。人臣之公者、理官事、則不營私家。在公門、則不言貨利。當公法、則不阿親戚、奉公舉賢、則不避仇讐。忠於事君、仁於利下。推之以恕道、行之以不黨。伊呂是也。故顯名存於今。是之謂公也。」[108]とも述べている。これを前掲の一文と対照して鑑みてみるなら、「公」は概念的に「信」と緊密に結びあっていると言え、それ故「私」は「公」に対してのみならず「信」に対しても同様に阻害要因と目されることになる。なれば、『貞觀政要』で言う「無私」を前提とした「信」の類型をそこに見ることになろう。

以上の結果、『臣軌』は先の『貞觀政要』で見られた思想的構えを親しく共有しているわけであるが、『臣軌』はその範囲に留まることはせず、先の「公」に関する記述に続けて、更に次のようにも言っている。

夫心者神明之主、萬理之統也。動不失正、天地可感。而況於人乎。故古之君子、先正其心。夫不照於昧金、而照於瑩鏡者、以瑩能明也。不鑒於流波而鑒於靜水者、以靜能淸也。鏡水以明淸之性故能形物之形。見其善惡而物无怨者、以鏡水至公而無私也。鏡水至公、猶免於怨。而況於人乎。[109]

為政上要請される臣下の公正さは、「私」を否定し、心に「公」を体現することに求められていたが、ここでは

これを「心を正す」とも換言している。その「正しさ」は本来的に与えられた「明清之性」に基礎付けられておれば、「心を正す」は、心の本来性への回帰を意味することになる。この構えを、先の儒学的文脈を尊重し、彼の延長線上の眺めから評しようとするなら、儒学的性善説として受け止めておいても、あながち不当なことではない。しかしながら、そこで示された譬喩に着目すると、如来蔵説で慣用する表現と近似している上、彼の「昧金」から「瑩鏡」、また「流波」から「静水」への移行が「心を正す」実践としてある構えを示しておれば、これを専ら儒学の範疇に還元することは極めて困難であると言え、寧ろ仏教的に解する方が適切だとせねばなるまい。[110]

他にも同書「守道章」などを見ると、

夫道者覆天載地。高不可際、深不可測。苞裹萬物、稟受無形、舒之覆於六合、卷之不盈一握。小而能大、昧而能明、弱而能强、柔而能剛。

夫知道者、必達於理。達於理者、必明於權。明於權者、不以物害己。言察於安危、寧於禍福、謹於去就、莫之能害也。以此退居而閑遊、江海山林之士服、以此佐時而匡主、忠立名顯而身榮。退則巢許之流、進則伊望之倫也。故道之所在者、聖人尊之。

老子曰、道常無爲、而無不爲。侯王能守之、萬物將自化、以道佐人主者、不以兵强於天下、夫佳兵者、不祥之器、故有道者不處、又曰、上士聞道、勤而行之、中士聞道、若存若亡、下士聞道、大笑之、不笑、不足以爲道。

莊子曰、夫體道者無天怨、無人非、無物累、無鬼責。一心定而萬事得。文子曰、夫道者無爲無形。内以修身、外以理人。故君臣有道、卽忠惠。父子有道、卽慈孝。士庶有道、卽相親。故有道、卽和同、無道卽離貳。由是觀之、無道不宜。【中略】

又曰、古之立德者、樂道而忘賤、故名不動心。樂道而忘貧、故利不動志。職繁而身愈逸、官大而事愈少。靜而無欲、

澹而能閑。以此修身、乃可謂知道矣。不知道者、釋其所以有、求其所未得。神勞於謀、智煩於事、福至則喜、禍至則憂。禍福萌生、終身不悟。此由於不知道也[111]。

とあるように、徳を立てる者の境地を恬淡とした道家的聖人像に求めており、『臣軌』の思想的背景は儒・佛にとどまらず、道家をも射程に入れておく必要が有るように思われる。

(e)『老子』

無為自然を標榜し、儒学の礼に対して否定的な『老子』を「如在禮儀用心書」とすることは、彼の本義からすると理解しがたい解釈ではあるが、『悉曇略圖抄』に引用される『五行備問』（不明）で「老子以禮記攝化衆生。仲尼以孝行化衆生。顔淵以典禮化一切」[112]と言うように、『老子』を礼と関係付ける理解は皆無ではなかったようである。そうなると『老子』を「如在禮儀用心書」と捉えることも必ずしも困難ではないようにも思われるが、その論理構成を把握しうる資料が著しく欠如している為、ここではその解釈の可能性について指摘するに留めておくことにしたい。

(f)『古文孝經』

「應感章」では「宗廟致敬、不忘親也、修身愼行、恐辱先也。宗廟致敬、鬼神著矣。孝弟之至、通於神明、光於四海、亡所不通。詩云。自西自東、自南自北、亡思不服。」と言い、先ず「宗廟致敬」「修身愼行」が「孝」と緊密に結ばれ、彼の実践と意義が儒学的に闡明される。続けて「宗廟致敬」は鬼神の顕現をもたらし、それが「孝弟之至」であればこそ、神明に通じることになるのだと言うのである。このように見てみると、「如在禮儀」は「致敬」「孝弟之至」

と緊密に結びうると言えよう。実に「廣要道章」では「禮」について「禮者、敬而已矣。」とも言っているので、「如在禮儀用心書」として『孝經』を捉える視点からは、礼・敬・孝は容易に結び合うことになるのであろう。

(9)「曲禮」「月令」(『禮記』)

『禮記』「曲禮」では「道德仁義、非禮不成。教訓正俗、非禮不備。分爭辨訟、非禮不決。君臣上下、父子兄弟、非禮不定。宦學事師、非禮不親。班朝治軍、涖官行法、非禮威嚴不行。禱祠祭祀、供給鬼神、非禮不誠不莊。是以君子、恭敬撙節退讓、以明禮。」[113]と言っている。つまり、社会規範は礼に貫かれ、礼を待って機能するものとのことであるが、祭祀についても社会規範と同列に扱われている。これを行忠の指示通り「如在禮儀」の用心として捉えるのであれば、「恭敬撙節退讓、以明禮」の態度が殊に注目されることになるのであろうが、同時に礼の実践は祭祀の場面に限られてはおらず、日常生活の場面に至るまで彼の実践が要請されておるので、彼の参照の指示は祠官の人格陶冶を含めて目論まれたとも解されてくる。

転じて「月令」を窺うと、それは年中行事に関して専論する箇所であるが、そこで掲げられる祭事は『皇太神宮儀式帳』などと対照してみても、我が国のそれと必ずしも合致しない。勿論、中には「勞酒」が直会に似ていたり、収穫を天に捧げたりなど、祭事の内容に一部共通性を見出すこともできるが、[114]神道儀礼を月令の儀礼に合致させようとの意志を読み込みうるような程度にまでは至っていない。そうなると、そういった具体的な儀礼に範を求めようというよりは、凡そ曲禮で「凡祭、有其廢之、莫敢擧也。有其擧之、莫敢廢也。非其所祭而祭之、名曰淫祀。淫祀無福。」[115]と言うような、定められた行事を粛々と行うべきとする精神如何を学ぼうとする態度に、「如在禮儀用心書」としての意味が有るように思われる。実に、我が国の『本朝月令』などは年中行事を記した公事書であるが、

儀礼の中身が「月令」と合致していないのにもかかわらず、一種のオマージュのような形式を帯びているというのも、それと同様の姿勢があるように思われる。

さて、その年中行事の意義についてであるが、

是月也、天氣下降、地氣上騰、天地和同、草木萌動。王命、布農事。命田舍東郊、皆脩封彊、審端徑術、善相丘陵阪險原隰、土地所宜、五穀所殖、以教道民、必躬親之。田事既飭、先定準直。農乃不惑。【中略】

孟春行夏令、則雨水不時、草木蚤落、國時有恐。行秋令、則其民大疫、猋風・暴雨總至、藜莠・蓬蒿竝興。行冬令、則水潦爲敗、雪霜大摯、首種不入。[116]

と言うように、そこでは陰陽説に基づきながら、それぞれの季節に適宜応じた生活を指示する。人間は天の運行、陰陽の消長に寄り添って暮らすべきであり、そこからの乖離は、人間生活、社会、国家の破綻を齎すものと考えている。このような思想を神宮祠官の立場から受け止めようとするなら、祭るべき神を祭るべき時期に懈怠無く祭る態度の要請と捉えられてくるのであり、かような祭儀を通して、天の運行に応じた人間社会の安寧を求めたということになるのではあるまいか。

3「諸天三寶教令」

行忠は「最極書」「如在禮儀用心書」に続けて、「諸天三寶教令」を重要書として示している。

一諸天三寶教令、以梵網經爲最極也。宜加一見。内證外用、神通佛道、常住本無、慈悲神主、考順至道、思之思之。諸天子垂跡、諸佛出世、千經萬論、歸一心而已。作大作小、作有作無、作淨作穢、作善作惡、是一心作也。[117]

ここでは「諸天三寶教令、以梵網經爲最極也」と言い、『梵網經』を「諸天三寶」の命じる「教令」とする。しかも、その中でも「最極」とまで言うのであるから、『梵網經』は彼の思想を考える上で全く軽視することができない。

以下、「内證外用、神通佛道、常住本無、慈悲神主、考順至道」と言い、また「諸天子垂跡、諸佛出世、千經萬論、歸一心而已」「作大作小、作有作無、作淨作穢、作善作惡、是一心作也」と言って、もとより仏教的色彩が色濃く反映しているが、その文中には「考順至道」との表現が有り、『梵網經』の「爾時釋迦牟尼佛、初坐菩提樹下成無上覺、初結菩薩波羅提木叉。孝順父母、師僧、三寶、孝順至道之法、孝名為戒、亦名制止。」[118]が踏まえられていることから、[119]殊に『梵網經』の重点を要約した一文と見做される。そうなると、彼の部分より行忠なりの『梵網經』理解を些か見て取ることができるであろう。そこで先ず第一に指摘しておかねばならないのは、「神」と「佛」は本源を共有している点で、しかもそれを「内證」と言い、仏教的な悟りとして捉えている点である。またそれを「一心」とも評し、善悪を始めとするあらゆる相対的現象をそこに根拠付けることが可能だとする如来蔵思想の構えが顕著に窺える点も重要であろう。

神仏を同根とすることについてはそのまま『梵網經』に求めることはできないが、その理論的根拠とされる如来蔵思想の構えについては明瞭に『梵網經』に顕れている。

金剛寶戒是一切佛本源、一切菩薩本源、佛性種子。一切衆生皆有佛性、一切意識色心是情是心、皆入佛性戒中、當當常有因故、有當當常住法身。如是十波羅提木叉出於世界、是法戒、是三世一切衆生頂戴受持。吾今當爲此大衆重說十無盡藏戒品、是一切衆生戒本源自性清淨。[120]

ここでは一切衆生に自性清浄なる仏性の所在を保証し、そこに戒を根拠付けている。この一文からしても、行忠の『梵網經』理解は外れておらず、彼の思想を積極的に摂取しようとする意志が見て取れる。とは言え、行忠は独自に仏典を跋渉した結果として『梵網經』に着目するに至ったと想定するよりも、既に天台宗に於て大いに重視された状況を鑑み、彼の宗を介した『梵網經』理解と捉えておくのが妥当であろう。なれば、『梵網經』を核として展開した天台の大乗戒の思想を一瞥しておかねばなるまい。

『顯戒論』には「【謹案】梵網經下卷云爲此地上一切衆生。凡夫癡闇之人。說我本盧舍那佛心地中。初發心中。常所誦一戒。光明金剛寶戒。是一切佛本源。一切菩薩本源。佛性種子。一切衆生。皆有佛性。一切意識色心。是情是心。皆入佛性戒中。當當常有因。故有當當常住法身。如是十波羅提木叉。出於世界。是法戒。是三世一切衆生。頂戴受持。吾今當爲此大衆。重說十無盡藏戒品。是一切衆生戒。本源自性清淨（已上經文）。明知。大乘別解脫戒。此戒最尊也。」[121]とあり、上掲の『梵網經』の引文を示しながら、彼の大乗戒を最尊の戒と評価している。その評価に先立って『梵網經』が援用されているのであるから、戒が仏性[122]に根拠づけられるという点にその優位性を見ているということであろう。

また同書では他にも次のように言う。

若欲捨遠貪　不得遠於貪　若達貪實法　是人能雖貪
不得法實際　雖長夜持戒　得諸無礙禪　不入佛法味
知法無有性　不沒一切法　不言戒非戒　得脫有見中

以無持戒性　知於持戒法　如是知戒相　終不毀於戒[123]

ここでは、持戒の在り方に関して、それが徹底した空観に基づくことが示される。いわば、空観を突き詰めた先に立ち顕れる「法實際」に於て無欠の戒の体現が求められているということになろう。実に『一心金剛戒體祕決』でも「問云。菩薩戒與如來藏戒同乎異乎。答不同也。難曰。菩薩之與佛戒。同是圓頓。何以論優劣。答菩薩戒體。意雖圓頓。因分修戒。未及果分證戒。其未證戒果。故於戒不得自在。自在者何。善惡不二。持犯不異。遍現諸境界。攝善惡凡佛機是也。其既不自在矣。則十界不融。十界不融矣。則事事差別。事事差別矣。則不應眞如。自有犯義耳。是則菩薩因分戒。事識妄見。一分隔之。故於善惡二法。攝化未自在。故雖名圓頓。自有劣而已。如來果分戒體。大異於此。謂善惡凡聖菩薩佛。一切法界。悉是本具一法。不可缺之。缺則非本具佛性。萬法具於一心。善惡之名。殆乎絶矣。但能攝九界。而不違佛性。則一切善惡。無不戒體。豈有何等惡法犯之耶。是則。九界權智。佛界實智。二智究竟。遍總法界。一念本具。全具顯現。全體起用。十界身土。無非毘盧妙體。是以。名果分圓滿究竟戒。亦名一心金剛戒。故經云。唯佛與佛。乃能究盡。諸法因果實相等云云。是則。妙覺果分智體。無見惡法而已矣。」[124]と言い、仏性を窮め尽くした悟りの境位を「果分圓滿究竟戒」と名付け、戒の完全なる体現が真理の体現と等値で結ばれていることからも明らかであろう。

このように天台の戒観に於ては、真理としての戒体の体現が殊の外重視されるわけであるが、その真理が仏性とも一心とも言われておれば、その構想は全く如来蔵思想の構えの上に在る。しかも真理上に展開される善悪は何れも戒相として発現するとして、寧ろ真理からの逸脱を破戒とするとまで言うのであれば、先に見た行忠の『梵網經』観は、殊に天台の教理に照らすことで、凡そその概要を捉えたものと評することができるのである。

また、行忠は他にも『古老口實傳』で次のようにも言っている。

一鵶、諸小鳥飼事禁之。[125]
凡常住慈悲神王、則一切諸神大宗、故天地人民大祖、大乘戒本師。是心王大日如來應化利生、以慈悲爲命。不可不存而已。（諸神大元也）

ここでは「諸神大元」を法身大日とし、しかもそれを「大乘戒本師」であるとも言う。これなどは、或いは先の『梵網經』の戒観を反映させ、戒体を神の本源と結んでいるようにも見えるが、少なくとも「大乘戒」は「諸神大元」なる神の本源からの「教令」ということになるのであり、先に『梵網經』を「最極」とした評価は彼の思想の深部より発せられたと見て良い。

それでは、このように行忠の『梵網經』の参照を天台からの影響と指摘するにせよ、彼の神道思想から内発的に希求された摂取の動機をどのように考えるべきであろうか。

実のところ、神道側の『梵網經』への注視は『古老口實傳』に始まるものではない。『天口事書』を概観すると、既にその痕跡が見受けられるのである。

『神風伊勢寶基珍圖天口事書』（龍門文庫本『天口事書』）では次のように言う。

蓋聞、神寶日出以降、四海八埏、内災孽不聞、風塵惟靜。神風伊勢國、大宮柱太敷立、爲諸人天等開大道、現五大（陽神尊形）八地（陰神尊形）尊形。度八重無價之人民、願以無上法、令付屬國家。一能致心、一能生信者、其德不虛。終居本宅。若神人心外好別請、而從不淨實執。則不得踐神地上、不許飲神地水、而五千大罵大賊焉。夫至愚智

凡夫者、以正法時制文。而末法濁亂世、名字儒者教機、乖人法不令。由此制非。制者是制判也。故神祭禮、其致齋前後兼爲散齋。專致其精明之德也。須不分二流、共食一水、軌匡其心、令至神國道矣。[126]

これに類する表現は『梵網經』の次の箇所に窺える。

若佛子、信心出家受佛正戒、故起心毀犯聖戒者、不得受一切檀越供養、亦不得國王地上行、不得飲國王水、五千大鬼常遮其前。鬼言、大賊。若入房舍城邑宅中、鬼復常掃其脚跡。一切世人罵言、佛法中賊。一切衆生眼不欲見。犯戒之人、畜生無異、木頭無異。若故毀正戒者、犯輕垢罪。[127]

両者を対照してみるなら、極めて相似した内容が語られていることが了解されよう。『梵網經』では破戒者は供養を受けるに相応しくないと指弾しており、布施を受けるべき出家者が存在しない神道にこれが転用されている点は極めて興味深い。『天口事書』では「若神人心外好別請、而從不淨實執。」と言い、「別請」、いわば特定の檀越からの供養を禁じるわけであるが、かような仏教用語で語られるような事象を祭祀者にそのまま当て嵌めて解することはできないだろう。そうなると神道祭祀に於て「別請」に類する事象を求めねばならないが、恐らくは御師の登場と私幣禁断の形骸化に深く関わる内容と見て大過無かろうと思われる。[128] このように見るなら『天口事書』は私幣禁断を原則とし、その粛正の論理構成に『梵網經』を援用したものと解するのが適当であろう。

また、行忠の『略本神名祕書』にも引用される『天口事書』（流布本（神本）『天口事書』）では次のように言う。

凡祭神之禮者、散齋致齋、内外清淨是也。其致齋前後兼爲散齋。其心無雜念爲内清淨、以六色之禁法爲外清淨。亦其品非一。以正直爲清淨。或以一心定準爲清淨。或以起生出死爲清淨。專致精明之德、須不分二法。共食一水軌匡其心、令至神國之道。若亦神人心外好別情、而從不淨實執、則不得神地踐、不許飲神地水。而五千大鬼常詈大賊矣。[129]

ここでも『梵網經』の同箇所が参照されており、先と同様に私幣を貪る行為が退けられている。しかしここで注目しておきたいのは、その文脈である。当該の文章で支配的な文脈が「清淨」に関してということであれば、その「清淨」から乖離した状態として私幣を貪る行為が示されたものと解されるべきであろう。先に指摘した通り、『梵網經』の参照は文章の類似性との観点からは後半の「私幣を貪る行為の指弾」の範囲に限られるようにも見えるが、前半で語られる「清淨」の思想内容を鑑みるなら、『梵網經』の参照は前半にまで波及するものと考えるのが宜しいように思われる。

『天口事書』では「清淨」を内外に分け、外形的な「清淨」のみではなく、自己の内心を清らかに保つ内的な「清淨」を祭祀者に要請する。この内外の「清淨」は不可分一体であり、それを「正直」とも換言する。これにより五部書で祭祀者に要請された「正直」と『天口事書』の「清淨」は緊密に結ぶことになる。更に『天口事書』では「清淨」を「一心の定準」「生より起して死を出る」と規定し、その内容は極めて仏教的な性格を有するものと考えねばならない。しかも「一心の定準」なる表現は、直後に『梵網經』が引用されていることからすると、『梵網經』で語られる戒體としての仏性が示唆されているように捉えられる。そのように考えるのであれば、『天口事書』で言う「清淨」は『梵網經』で言う「是一切衆生戒本源自性清淨」を踏まえていると言え、自己の本源性を回復し体現するこ

とに重点が有ると考えられる。実に『天口事書』では「生より起して死を出る」と言い、ある種、仏教的な覚悟の境位を「清浄」としていることからも、先の解釈は妥当なものと考えるのである。

以上の結果、「諸天三寶教令、以梵網經爲最極也」とする態度は、祭祀の要件たる「清浄」を自己の内にも求め、それを実現する手段として大乗戒を摂取するに至ったものと評することができる。そうなると、行忠を始めとする外宮祠官らは、祭祀者という枠組みを超え、修道者としての姿を露にすることになるであろう。

まとめ

これまで行忠の思想構成について些か検討を加えてきたが、儒・仏・道の三教の思想が複合的に援用されている様子が明瞭となった。このような態度は五部書の思想構成を引き継ぐもので、その意味から先の思想的文脈上に行忠の思想は位置づけることが可能である。しかし、行忠は五部書より進めて広範な典籍を援用することで大いに思想的発展に寄与しており、その点に彼の特徴を見ることになろう。

行忠は祭祀を「如在禮儀」と規定し、その意義を儒家及び道家思想により明瞭にすることに努めた。そこでは祭祀は外形的な儀礼よりも「誠」などの精神性が重視される言説が強調されていたことから、祭祀者の心的態度が一層明瞭に課題化されたであろうことが推測されてくる。また、行忠は『梵網經』の戒思想を取り入れ、自己の本源性の体現を祭祀の要件たる「清浄」「正直」に位置づけ、先の「如在禮儀」に於ける課題と相俟って、祭祀者の実践に振り向けている点は特に注目されるべき点である。

行忠には仏教に対して親和的な態度が見出されるのであるが、それでも、仏教行事を私的な範囲に留め、神道祭祀と明確に区分し、神道的立場からはこれを忌避する態度を守っている。しかしそれも、あくまで儀礼的領域に限ってのことであり、思想的には仏教を神道に摂取している様子がはっきりと窺えるのである。いわば、仏教的に示唆された「清浄」の体現は、極めて仏教思想的な構えながら、徹底して神道祭祀者の実践として捉え直されたものと言えるのである。

註

1 拙論『中世伊勢神道に於ける「正直」（その１）―神道五部書に見られる「正直」をめぐって―』蓮花寺佛教研究所紀要八一三〇頁〜

2 神道大系『伊勢神道(上)』二二三頁〜

3 神道大系『伊勢神道(上)』二二六頁

4 神道大系『伊勢神道(上)』二五一頁

5 神道大系『伊勢神道(上)』二〇四頁

6 『大載禮記』易本命第八十一「故曰。有羽之蟲三百六十、而鳳皇爲之長。有毛之蟲三百六十、而麒麟爲之長。有甲之蟲三百六十、

而神龜爲之長。有鱗之蟲三百六十、而蛟龍爲之長。有倮之蟲三百六十、而聖人為之長。此乾坤之美類、禽獸萬物之數也。」

7 卍新纂續藏經　巻六九　四七六上

8 卍新纂續藏經　巻六九　四八七下

9 この『広本神名祕書』の冒頭について久保田収氏は「神名祕書は天地靈覺祕書にもとづいてこの文をなしたことは、きはめて明白である。」（『中世神道の研究』三九頁）と指摘している。確かに共通する表現の殆どが『河上公章句』に直接還元可能ではあるが、『広本神名祕書』の「杳冥恍惚莫測涯際」や「生於虚無之中受大意之象者也」などの表現は独り『天地靈覺祕書』と共通するのみであるから、『広本神名祕書』が『天地靈覺祕書』を参照したのは確実と考えられる。その対応関係を表に示すと次の通りである。

『天地靈覺祕書』（真福寺善本叢刊6『両部神道集』三八一頁～）	『広本神名祕書』
古天地未分、万物未形、代湛然凝寂、本莫有一物。於虚无之中、生大意之象、虚徹霊通。是為□化之本源。謂□□之本□。	竊就古事、粗考元始、古天地未分、神聖未形、湛然凝寂爲萬化之本。謂之諸神之本地。 ＊生於虚無之中受大意之象者也。（この一文は、本文に於ては以下に指示した「＊」の箇所に位置する。）
本是非有非無、杳冥恍惚、莫測涯際。本是无所住無相貌。而有物混成。先天地生。名曰元気。化陽為魂為魄。名曰精霊。在陽不焦、託陰不腐。	杳冥恍惚莫測涯際。
天法道而精気自成焉。地法天而万物生長矣。惣道始、无形状而能為万物、設形象者也。	天法道而精氣自成焉。地法天而、萬物生長矣。惣道始無形狀而能爲萬物設形象。＊

故曰、道生陰陽、々々生和清濁、三気分為天地人。々々々生万物。若道散為神明、為日月、分為五行、万物之樸散、則為器用也。	故曰、道生陰陽、〻〻生和清濁、三氣分爲天地人。〻〻〻生萬物。若道散爲神明、流爲日月、分爲五行、萬物之樸散則爲器用也。
夫無名天地之始。有名万物之母。故常無欲以観其妙、常有欲以観徼、以大道制情欲、不害精神。治身正則形一神明千万共、湊己身也。能不知道之所常行、妄作巧詐、精神散亡。故発狂。失神明故、凶者也。君臣上下、	肆謂無名則天地之始。或曰、無名者謂道。道無形。故不可名也。始者道、吐氣布化。出於虛無爲天地之本始也。云々。有名則萬物之母。或曰、有名謂天地。〻〻有形位。有陰陽。有柔剛。是其名也。萬物母者天地含氣生萬物。長大成熟如母之養子也。云々。故常無欲以觀其妙、常有欲以觀徼。以大道制情欲、不害精神。治身正則形一。神明千萬共湊己身也。能不知道之所常行、妄作巧詐、精神散亡。故發狂、失神明。故凶者也。
能守五性、去六情。節志味清五蔵則天降、神明往来己。大道（大道也。天大地。大王亦大也。布気天地无所不通也。）自帰己。	人能守五性去六情、節志味清五藏。或曰、人能養神則不死也。神謂五藏之神也。肝藏魂、肺藏魄、心藏神、腎藏精、脾藏志、五藏盡傷則五神去也云々。清五藏則天降神明往來於己、大道自歸己。

以上を比較すると、『広本神名祕書』は『天地靈覺祕書』の本文に対して独自に加減しているのが窺え、単なる引き写しなどではなく、自らも諸文献を跋渉し検証した痕跡と捉えられる。

10 大正藏　巻三九　五二三中

11 『宋書』禮志には「自魏以後但用三日、不以巳也。」とあり、『晋書』禮志には「漢儀、季春上巳、官及百姓皆禊于東流水上、洗濯祓除去宿垢。而自魏以后、但用三日、不以上巳也。」とある。

12 『初學記』巻四「三月三日第六」には「周禊　鄭祓　應劭風俗通曰。案周禮、女巫掌歳時以祓除疾病。禊者、潔也、故於水上釁潔也。

韓詩曰。三月桃花水下之時。鄭國之俗、三月上巳、於溱洧兩水上、執蘭招魂續魄、祓除不祥也。」とあり、また「南浮橋　東流水夏仲御別傳曰。仲御詣洛、到三月三日、洛中王公已下、莫不方軌連軫、並至南浮橋邊禊。男則朱服耀路、女則錦綺鑠爛。又宋書曰。後漢有郭虞者、三月上辰産二女、二日之中産三女、並不育。俗以爲大忌、至其日諱正、家皆於東流水上爲祈禳。」とある。

13 真福寺善本叢刊６『両部神道集』　三九八頁

14 真福寺善本叢刊６『両部神道集』　四三三頁

15 神道大系『中臣祓註釋』九頁

16 大正藏　巻十八　三三七上

17 神道大系『中臣祓註釋』一〇頁

18 神道大系『伊勢神道(上)』二二〇頁

19 高橋美由紀氏は「『一秘書』は少なくとも『神名秘書』が撰上された弘安八年（一二八五）ないし、それの修訂がなされた弘安十年頃までには成立していたということになる。では、その作者は誰か。私はそれを『神名秘書』の作者度会行忠その人であると考える。」（『伊勢神道の成立と展開』四九頁〜）と言い、これに対して牟禮仁氏は「次に述作者の推定を試みよう。これについては『神名秘書』の著者である度会行忠とする高橋美由紀氏の推定がある。氏は、両書が明らかに密接不可分な関係にあることを前提として、『大元神一秘書』の作者も行忠に比定して大過ないとする。私見では、提示される論証の仕方からは、その推定は確定的ではないと考える。両者の関わりでいえるのは、氏が別に指摘するように、「少なくとも『神名秘書』が『一秘書』を手元において述作された可能性が濃厚である。」ことにとどまるであろう。このように、『大元神一秘書』の本文のみからは作者を特定しうる確かな証しは見出だせないとせざるをえない。少なくとも度会行忠ではないと考える。成立の下限を建長七年（一二五五）、または寛元四年（一二四六）以前の可能性が高いとする前述の私見からすると、嘉禎二年（一二三六）生まれの行忠を著者と比

定するのは、年齢からして妥当とはみられない。なお、「神宮祠官の手になったかとみられないではない」とする見解（鎌田著）もあるが、そのように推定しえる確かな証しも見出しえない。」（真福寺善本叢刊８『伊勢神道集』解題　七七三頁）として高橋説及び鎌田説を退け、「あえて推測すると、菅原為長との交流圏にあった人物で、そして学問・思想の背景には中国の老荘・道家を主に、紀伝道の学識を有し、一方で本朝古典・故実と密教の経典にも通じた人物となる。その立場は僧侶ではないことは確かで、私見は京都の中央神祇官人である大中臣氏、卜部氏の関係者である可能性を推定している。（参照、六『神皇系図・神皇実録』解題。）」（同書七七四頁）と自説を展開している。筆者も同じく『大元神一祕書』を行忠は参照したものと推測してはいるが、牟禮氏の「僧侶ではないことは確か」については慎重を要すると考える。『中臣祓訓解』の「本覺神」「始覺神」「不覺神」は『大乗起信論』に依拠するものであるが、ここで「私云、釈論云、一心有二転。」（真福寺善本叢刊８『伊勢神道集』　五三六頁～）以下に示される解釈は、基本的に『中臣祓訓解』の考え方を踏襲しながら、東密で重視する『釋摩訶衍論』に依る解釈をわざわざ披瀝している。その上で「私云、亦上亦下神与非上非下神、在口伝。不可為口外。密門正意、秘教奥胸也。但略定。亦上亦下神者、所々権現是也。」（真福寺善本叢刊８『伊勢神道集』五三七頁）と述べておれば、それはあくまで密教に身を寄せる立場からの言説であると言え、「僧侶ではない」として直ちにその可能性を退けるべきではないだろう。

20 真福寺善本叢刊８『伊勢神道集』　五四三頁

21 神道大系『中臣祓註釋』一〇頁

22 神道大系『中臣祓註釋』五頁

23 以下も例外なく『河上公章句』が引用されており、当書に示される道家思想は専ら彼の註釈に基づく。表にまとめると次の通りである。

『神名祕書』（神道大系『伊勢神道(上)』）	引用元

裏書云、老子曰、萬乘之主謂王者也。（二〇九頁）	奈何萬乘之主、而以身輕天下。輕則失根、躁則失君。（『老子』第二十六章）
又曰、道大天大地大王亦大。域中有四大。而王居其一焉。（二〇九頁）	道大、天大、地大、人亦大。域中有四大、而人居其一焉（『老子』第二十五章）
夫清以陽發昇事爲天、濁以陰凝降事爲地。天地形相分、謂之二儀。人生於其間、謂之三才。此始有天皇焉。王則天也。德合神明乃與天通也。德與天通則與道合也。天下乃久。（二〇九頁）	王乃天、能王、德合神明、乃與天通。天乃道、德與天通、則與道合同也。道乃久。與道合同、乃能長久。（『河上公章句』第十六）
或云、道生一。道使所生者一也。一生二。一生陰與陽也。二生三。陰陽生和清濁。三氣分爲天地人也。三生萬物。天地人共生萬物也。天施地化人長養也。（二〇九頁）	道生一、道使所生者一也。一生二、一生陰與陽也。二生三、陰陽生和、清、濁三氣、分為天地人也。三生萬物。天地人共生萬物也、天施地化、人長養之也。（『河上公章句』第四十二）
道經曰、夫餝兵者不祥之器。祥善也。兵者驚精神濁和氣。不善人之器也。不當修餝之。物或惡之。兵動則有所害。故萬物無有不惡之也。故有道者不處。有道之人不處其國也。（二一四頁）	夫佳兵不祥之器。祥善也。兵者驚精神。濁和氣。不善人之器也。不當修飾之。物或惡之。兵動則有所害。故萬物無有不惡之。故有道者不處。有道之人不處。（『河上公章句』第三十一）

24 久保田収氏は「これに關して、西田長男博士の見解は、廣本には「風神ノ社」とあるのに對し、略本には「風宮一座」とあり、かつ注記して「正應六年三月廿日 官符、改社奉授三宮號」「元風社、正應六年改社稱宮」とあるところから、「仍って思ふに、廣本は正應六年以前、即ち奥書にいふ弘安八年の撰錄に係り、略本は正應六年以後即ち奥書にいふ『還補以後、重撿舊記加執捨』へたものであらうか。」といはれ、「或は臆測するに、弘安十年に於ける還補の感激の未だ新たなる頃ほひに略本の撰錄を了り、正應六年以後更に如上の條に修正の手を加へたものではあるまいか。」と推測を加へてをられる（『日本古典の研究』所収「神宮の記錄」）。しかし廣本の奥書を素直に受取ると、弘安八年十二月に書かれ、弘安十年七月以後にそれを修訂したのが、この廣本

であらうと考へられる。そして略の方はその中に風宮と書かれてゐるから、正應六年三月以後に、廣本をもととして、新たに筆をとったものと思はれるのである。底本の奥書に、修正を加へたとあるのは、略本を指すのではなく、この奥書をもってゐる廣本についていふのである。」（上掲書三七頁）と言っている。

25『續群書類從』第一輯上　七〇ノ五

26真福寺善本叢刊６『両部神道集』三六六頁

27真福寺善本叢刊６『両部神道集』四三二頁

28神道大系『伊勢神道(上)』二〇四頁

29真福寺善本叢刊８『伊勢神道集』　五三〇頁

30大正藏　巻六一　四〇八下

31『蘇悉地羯羅經略疏』の当該箇所の一段を全て挙げると、「經。乃至天神大應生瞋　釋曰。二別明制瞋恚。此亦爲二。初明莫瞋天神。次明莫瞋餘持眞言者。此即初也。天者。書云。天尊地卑。有天地。然後萬物生也。尊而居之。則稱皇天。元氣廣大。則稱昊天。仁覆愍下。則稱昊天。自上臨下。則稱上天。據遠視之。則稱蒼天也。神謂乃聖乃神乃武乃文。又幽明不測。謂之神也。又神者。精靈之妙也。細而言之。則天神曰神。地神曰祇。人神曰鬼。又是百物之精也。今謂。天者上界諸天也。神者地上祇也。又天神者五類諸天也。五類者。上界四天。住虛空四天。遊虛空四天。地居有四天。居地底四天也。一一類有四天。總有二十。并后復有五類。如是等類。總爲天神。又一切諸佛菩薩聲聞緣覺等。以爲天神。皆悉是聖。咸共尊故。如諸天神覆護一切。若瞋彼者。既以違恩。是故制之。」（大正藏巻六一　四〇八下～九上）と有り、「天」に関する解説として「書云」以下、『周易』、『毛詩正義』、『尚書』などの中国古典一般からの引用を示し、転じて「今謂」以下にて仏教的意義を闡明にするといった構成が見られる。

32「天地沒而道常在矣。原性命、受化於心。心受之意。意受之精。精受之神。形體消而神不毀。性命既而神不終。形體易而神不變。」

（神道大系『伊勢神道(上)』一五六頁）

33「君平云、虚无者道徳之身、道徳者虚无之神。天地沒矣。而道常在。衆者変化而道無。不然何以明之。夫原我性命、受化於心。々受之於意。々受之於精。々受之於神。形体消而神不毀。性命既而神不終。形体易而神不變。性命化而神常然也云云」（真福寺善本叢刊８『伊勢神道集』五四七頁～）

34賈公彦の『老子述義』は既に散逸しており直接に尋ねることはできないが、『浄土三部經音義集』に「賈公彦述義曰。君平云虚無者。道徳之身。道徳者虚無之神。」（大正藏巻五七　三九八中）、『悉曇略圖抄』に「賈公彦述義曰。君平云。虚無者道徳之義。道徳者虚無之神。夫道徳者孕氣合精至一。應スレトモ群變而常寂。生トモ萬物而無心。不爲也而無不爲。不化也而無不化也。若幽谷之應聲也。不限宮商之殊。如明鑒之待物也。豈隔妍嗤之異。文」（大正藏巻八四　六九七下）とあるのが散見され、『老子述義』の引用の冒頭が「君平云」としている用例が確認できる。

35『續群書類從』第一輯上　七一頁

36神道大系『伊勢神道(上)』三三二頁

37「一可存祠官古書」（神道大系『伊勢神道(上)』二六一頁）も挙げられているが、その殆どが現存せず、また表題も思想との関わりが薄いと言えるし、『寶基本記』については既に検討してあるので、ここでは彼の一群の書を考察の対象に挙げない。

38神道大系『伊勢神道(上)』二六二頁

39神道大系『伊勢神道(上)』二二〇頁

40これに該当しうる神祇書として、先ず行忠の『心御柱記』が挙げられよう。当書は別名『奉仕祕記』とも呼ばれていることから、『心御柱祕記』との呼称で指示されても特段問題が無いようにも思われる。また、冒頭に掲げた通り、「神宮祕記數百巻内最極書」は「所謂正覺正智本師明文」と規定されており、行忠自身が自らの述作を評して「正覺正智本師明文」とあからさまに発揚しえたか、

些か違和感を覚えるものの、口伝の記録ということで、必ずしも行忠の自説ではない点を踏まえれば、或いはそのような評価も可能であったかとも思われる。しかし、その内容は心御柱の「奉仕次第」を主題としており、思想的には冒頭で『豐受皇太神宮御鎮座本紀』及び『寶基本記』を引用する程度に留まり、直接「二世利益」に結ぶような記述が全く見受けられない点については困難を覚える。そこで語られる利益としても、僅かに『豐受皇太神宮御鎮座本紀』で言う「歸皇化而助國家」、また『寶基本記』で言う「皇帝之命、國家之固、冨物代千秋万歳無動」が認められる程度で、それがいわゆる「二世利益」に直ちに契当するようには思われない。勿論、『豐受皇太神宮御鎮座本紀』からの「伊弉諾伊弉冉尊鎮府、陰陽變通之本基、諸神化生之心基也」、また『寶基本記』の「一氣之起、天地之形、陰陽之原、万物之體也」との一文で、心御柱を存在の根源として位置づけていることを、「二世利益」をもたらす契機と見ることについては必ずしも不可能ではない。管見の及ぶ範囲から言うなら、『天地麗氣記』に「此杵者我身三昧耶形故、二所皇大神宮者、以伐折羅爲宗、伐折羅者獨股、〻〻者心肝玉、〻者神、〻者正覺理、〻者法界一心、〻〻者眞正覺、〻〻者心柱、〻者心王、〻〻者大日、今兩宮是也、神者心御柱、〻則衆生成佛因縁、法界縁起是也」（神道大系『眞言神道(上)』五一～二頁）と言い、心御柱を「獨股」「正覺理」「法界一心」「大日」など、衆生の本源的な心性と結びつつ、「衆生成佛因縁」と規定しており、そこに「二世利益」の契機を見ることもできる。たしかに、心御柱が「衆生成佛因縁」であると言明する例は僅かに『天地麗氣記』に認められる程度ではあるのだが、本源を「衆生成佛因縁」とするような構えは如来蔵説一般に共有されており、如来蔵思想を踏まえた神道説は決して珍しくはないのであるから、その意味では『天地麗氣記』のそれは必ずしも特異な言説であるとは言えない。そうなると、『心御柱記』に如来蔵思想的構えを言外に認めるか否かにより「二世利益」の読み込みの可否は決されるということになるであろう。しかし、以上の解釈上の困難に対して、筆者は未だ明瞭に解答する用意が整わない為、ここではひとまず保留しておこうと考えるのである。

41 神道大系『伊勢神道(上)』四三頁

42神道大系『伊勢神道(上)』四四頁

43「亦止由氣皇太神月天尊。天地之間、氣形質未相離。是名渾淪。所顯尊形、是名金剛神。生化本性、萬物惣體也。」（神道大系『伊勢神道(上)』四四頁）

44神道大系『伊勢神道(上)』四四頁

45久保田収「『大宗秘府』について」（『神道史の研究』久保田収　皇学館大学出版部　所収）

46参照の便宜をはかり、久保田氏（久保田前掲書　三八六～八頁）による分類を挙げておく。

1憶者、高天海原初出之故、天御義利挙之八重雲以天於坐而成神、号天譲日国禅日皇太神亦名天御中主尊也、天地与俱生神也、惟是諸天降霊之本致、一印国王之元宗也、（瑚璉集上、豊葦原神風和記上）

2諸梵王諸天子諸群生、即受皇天教勅、到実証之地、領知衆物之天所化、百億須弥百億日月一々須弥有四天下、其南閻浮提有円陀陀之地、謂之大日霊地、亦号神国也、（豊葦原神風和記下、旧事本紀玄義第五）

3天宮与霊山分一線路、互為仏神之賓主、令尽天地人居無為無事大達之場、超生出死名清浄、是大悲用也、（類聚神祇本源巻四、同巻十五、神祇秘抄、瑚璉集下、豊葦原神風和記下）

4威音大通智勝日月燭明等、過去七仏以前、乃往過去之仏従前神、名之号天譲日国禅日皇太神、故或為大千世界主、一切衆生霊父也、無有身形、但有心性「（類聚神祇本源巻四、神祇秘抄）

5夫天瓊玉戈、亦名天逆矛、亦名金剛宝剣、亦名天御量柱、亦心御柱也、惟是天地開闢之図形、天御中主神宝、独貼変形座也、諸仏菩薩、一切群霊、心識之根本、一切国王之父母也、心御柱呪字明明、上則金星、慧昌、輪星、鬼星、火星、水星、風星、南斗北斗五鎮大星、一切国王星、三公星、百宮星、如是諸星、各各応護坐、変成形勝奥義是也、（亦名白木堅魚木也爲正）（類聚神祇本源巻九、瑚璉集上。同下）（瑚璉集上には、「一切国王之父母也」の次「瓊玉、亦名辟鬼珠、亦名如意珠、亦名護国珠、是置七宝案上、作大利益、」

とある。）

6 副神光発其蘊、直守清虚安閑之処、向長生路上、祭神敬祖、即与神同祖同体同作同証無別、名之為神一妙心而已、（神祇秘抄、瑚璉集下）

7 大万神体、若虚空莫窮辺量、一一透頂透底、蓋天蓋地、如白雲、謂雲者、是気積也、気者神心也、亦謂気者、風心使也、通成声、是万象縁根本、故曰本地風光也、（神祇秘抄）

8 一心不乱、万法無咎、（瑚璉集下）

9 欲示無相観解、令忌有相権教（瑚璉集下）

10 神一道無多慮、無多智、々々多事、不如息意、多慮多失、不相守一、慮多志散、智多心乱、々々生悩、志散妨道、嗚呼、不死妙薬、一道虚寂、万物斉平也、（瑚璉集下）

11 神人教令、潔清三惑、而畢身不汚、語其定也、括思虞、正神明、而終日不乱、語其慧也、崇徳弁惑、而必然、以此備之、慧群生以正法、神而通之、大地不能撹、密而行之、鬼神不能測其演法也、惟是以道徳謝天子諸侯、帰神明、祈国家太平、是本来大人耳、（瑚璉集下）

12 宜起方便之門、遥居意像之表、（瑚璉集下）

13 自明了之天照大千世界、用無漏之霊智、度無量之群生以是方便誘進、所有従人、以清浄為先也、（猪熊本）

14 諸天子保任此事之故、尊宗熟考、天孫崇天照太神（亦名照皇天、亦名大日霊尊）、天照太神則貴天御中主神（主名尸棄大梵天王、亦名豊受皇太神）、故二柱太神倶降居、如々安楽地、治天下也、又云、天地開闢以降、変成神雖表其名、従天神七代伊弉諾伊弉冉尊聖照皇天子応現出来之故、号日天子、（猪熊本）

47 神道大系『伊勢神道(上)』一六六頁

48神道大系『伊勢神道(上)』一五六頁
49神道大系『眞言神道(上)』一二四頁
50真福寺善本叢刊８『伊勢神道集』六二一頁
51久保田前掲書　三九一頁
52真福寺善本叢刊８『伊勢神道集』六二三～四頁
53神道大系『伊勢神道(上)』五八七頁
54神道大系『天台神道(上)』四三二頁
55神道大系『天台神道(上)』三八頁
56真福寺善本叢刊８『伊勢神道集』六二三頁
57真福寺善本叢刊８『伊勢神道集』六二三頁
58神道大系『伊勢神道(上)』四五一頁　『瑚璉集』では『神道大系』論説編五　伊勢神道（上）五七八頁に見られる。
59神道大系『伊勢神道(上)』四四九～五〇頁
60『弘法大師全集』第五輯　一五一頁
61『両部神道集』真福寺善本叢刊６　神祇部一　三九九～四〇〇頁
62大正藏　巻八四　六九七下
63大正藏　巻五七　三九八中～下
64大正藏　巻五一　四五八上～中　古くは『法苑珠林』に同様の記述が有る。
65神道大系『天台神道(上)』八頁

66 神道大系『天台神道(上)』　七二頁
67 神道大系『天台神道(上)』　十六頁
68 神道大系『天台神道(上)』　三八頁
69 『老子道德經河上公章句』王卡點校　中華書極　三〇七頁
70 神道大系『天台神道(上)』　三八頁
71 真福寺善本叢刊８『伊勢神道集』六一七頁
72 大正藏　巻二五　一一六上
73 真福寺善本叢刊８『伊勢神道集』六二一～二頁
74 真福寺善本叢刊８『伊勢神道集』六二二頁
75 真福寺善本叢刊８『伊勢神道集』六二〇頁
76 大正藏　巻二九　六五上～下
77 真福寺善本叢刊８『伊勢神道集』六一九頁
78 真福寺善本叢刊８『伊勢神道集』六一八頁
79 真福寺善本叢刊８『伊勢神道集』六二三頁
80 真福寺善本叢刊８『伊勢神道集』六二四頁
81 真福寺善本叢刊８『伊勢神道集』六二〇頁
82 真福寺善本叢刊８『伊勢神道集』六二〇～一頁
83 神道大系『伊勢神道(上)』　一五六頁

84 真福寺善本叢刊８『伊勢神道集』五三三頁
85 新釈漢文大系22『列子』　十八～九頁
86 真福寺善本叢刊８『伊勢神道集』五四七～八頁
87 神道大系『伊勢神道(上)』　一六六頁
88 神道大系『伊勢神道(上)』　一六七頁
89 神道大系『伊勢神道(上)』二六二頁
90 現行の『徳失鏡』でも他の「如在禮儀用心書」として挙げられた書と大きく相違するような内容は語られていない。そこでも「拙き誠は徳の本なり。巧みなる僞は失の本たり。」（清原得静編『推古天皇十七憲法和訳・聖徳太子徳失鏡和訳』十四頁）として、偽りのない誠を道徳の基本に据えている。『論語』でも、子路篇で「剛毅木訥近仁」と言い、また学而篇では「巧言令色鮮矣仁」と言っていることから、飾り気の無い素朴さにその誠を見ているのだと考えられる。
91 『聖徳太子集』日本思想大系2　解説　四七九頁
92 宮地明子「日本古代国家論―礼と法の日中比較より―」（『古代日本の構造と原理』所収）一四三頁～
93 堀毅「秦漢時代における法の儒教化」中央学院大学法学論叢 24（1/2）十一頁～
94 新釈漢文大系九五『貞観政要　上』四五五頁
95 「公道溺於私情、禮節虧於嗜欲故。」（『貞観政要　下』新釈漢文大系九五　七九二頁）、また「凡人言語理到、不可不服。朕之所言、當身私愛。魏徵所道、國家禮法。朕向者忿怒、自謂理在不疑。及見魏徵所論、始覺大非道理。」（『貞観政要　下』新釈漢文大系九五　八七五頁）と言っていることから、礼を阻害するものとして私欲が主原因と見做されていた。
96 新釈漢文大系九五『貞観政要　上』三三六頁

97 新釈漢文大系九五『貞観政要　下』　五五九頁
98 新釈漢文大系九五『貞観政要　上』　一八四頁
99 新釈漢文大系九五『貞観政要　上』　一八三頁
100 新釈漢文大系九五『貞観政要　上』　二七八頁
101 釈漢文大系九五『貞観政要　上』　四〇五頁　四〇六頁
102 新釈漢文大系九五『貞観政要　上』　四〇六頁
103 『貞観政要　下』新釈漢文大系九五　七九四頁
104 『帝範・臣軌』中国古典新書　明徳出版　五二頁
105 『臣軌』成立の経緯・背景に関しては、渡邊信一郎「『臣軌』小論――唐代前半期の國家と國家イデオロギー――」（『中国中世の文物』所収）に詳しい。
106 『帝範・臣軌』中国古典新書　明徳出版　九六頁
107 自然環境の在り方を「信」とする用例は他にも「呂氏春秋曰、信之爲功大矣。天行不信、則不能成歳、地行不信、則草木不大。春之德風、風不信、則其花不成。夏之德暑、暑不信、則其物不長。秋之德雨、雨不信、則其穀不堅。冬之德寒、寒不信、則其地不剛。」（『帝範・臣軌』中国古典新書　明徳出版　九六頁）とある。
108 『帝範・臣軌』中国古典新書　明徳出版　七九頁
109 『帝範・臣軌』中国古典新書　明徳出版　八〇頁
110 これに類する儒学的語りとしては李翺の『復性書』が想起されるが、同書上に「性命之書雖存、學者莫能明是、故皆入於莊、列、老、釋、不知者謂夫子之徒、不足以窮性命之道、信之者皆是也。有問於我、我以吾之所知而傳焉、遂書於書、以開誠明之源、而缺絶

廃棄不揚之道、幾可以傳於時、命曰復性書。」とあるように、そのような語りは儒学に於いて相当に特殊な位置を占めていると言え、それより以前に儒学の思想的文脈から内発されたとは考えにくい。手島一真氏は「政教の教化と仏教の風化――則天武后の『臣軌』撰述を通じて見る比較考察――」で「仏教教義や戒律によるものは一つもなく」（『日本仏教学会年報』七四　一三一頁）と言うのであるが、むしろ如来蔵思想との類似性に着目すると、仏教からの影響が積極的に想定されるのであり、『大乗起信論義記』などを著わした賢首大師法蔵と武后の関わりに留意すべきものと考えられる。

111 『帝範・臣軌』中国古典新書　明徳出版　七三頁～

112 大正蔵　巻八四　六九一中

113 新釈漢文大系『礼記』上　十四頁

114 例えば「猛春之月」には「是月也、天子乃以元日、祈穀于上帝。乃擇元辰、天子親載耒耜、措之于参保介之御間、帥三公・九卿・諸侯・大夫、躬耕帝籍。天子三推、三公五推、卿・諸侯九推。反、執爵于太寢、三公・九卿・諸侯・大夫皆御、命曰勞酒」（新釈漢文大系『礼記』上　二二九頁）と言っている。

115 新釈漢文大系『礼記』上　七二頁

116 新釈漢文大系『礼記』上　二二九～三一頁

117 神道大系『伊勢神道（上）』二六二頁

118 大正蔵　巻二四　一〇〇四上

119 ここで「戒」が「孝」とされている点は、儒家・道家との思想的接続を促しうるもので、行忠が「如在の禮の用心書」として古文『孝經』を挙げた点も、これと無関係でないであろう。

120 大正蔵　巻二四　一〇〇三下

121 大正蔵　巻七四　六〇四下
122 先に「佛性」と評したが、それは同時に「理心」「實相心」「自性清淨心」「阿字門」とも換言され、密教に至るまでの、如来蔵思想的構えを有する諸思想への接続の可能性が担保されている。
123 大正蔵　巻七四　六二二下
124 『傳教大師全集』第四　二二九
125 神道大系『伊勢神道（上）』　二五七頁
126 神道大系『伊勢神道（上）』　一八六頁
127 大正蔵　巻二四　一〇〇九上
128 萩原龍夫「中世における伊勢神宮神職団」（『伊勢信仰Ⅰ』民衆宗教史叢書第一巻　一七二頁）宮地直一『大神宮信仰の通俗化』（『伊勢信仰Ⅱ』民衆宗教史叢書第一三巻　一頁）
129 神道大系『伊勢神道（上）』　一九二頁

〈キーワード〉　正直、神道、道家、儒家、仏教

勤操の生涯（三）

―利他行への展開―

小林　崇仁

はじめに

勤操(758-827)は、奈良末から平安初期の日本仏教を代表する僧侶のひとりである。幼くして大安寺に入り、早くから三論の碩学として名を馳せた。晩年は僧綱に列せられ、大僧都まで昇進している。遷化に際しては、日本での初例となる僧正位の追贈がなされ、また多くの人々がその死を悼むなど、朝廷はもとより民衆からも篤く帰依を得た。まさしく当時の仏教界の第一人者と言って過言ではない。また後世に至るまで、弘法大師空海の師匠、さらには法華八講の創始者と伝承された先徳でもある。

以前に筆者は勤操の前半生、その誕生から修行期を取り上げて考察した。[1] 若かりし勤操の修行のあり方を端的に言えば、大安寺に止住しての学問と、吉野に斗薮しての浄行ということになる。同時期の法相学僧で、後に僧正となる護命(750-834)も、半月毎に本寺と深山にて修行に励んだように、寺院での学問と山林での浄行は、対概念と

して認識され、若き仏教者の修行のあり方として、いずれも重視されていたことが推察される。

その後、勤操が待望の三論学僧として高く評価され、朝廷から重用された経緯については、以前に考察を重ねた。[2] 勤操は桓武天皇の不豫に関連して度者を賜り、また嵯峨期には宮中御斎会への出仕を契機として僧綱に入った。三論学僧としてその学徳が称され、律師・少僧都・大僧都へと補任された。さらに平安新京の官寺である東寺・西寺の造寺所別当、伊予親王が幽閉された川原寺別当など、当時の朝廷が重視した寺院の別当も兼任している。まさに当時の仏教界の重鎮として、朝廷から厚く信頼を得ていた様子が窺える。特に初めて行われた御斎会内論義に出仕したこと、論義にて称賛を得て僧綱に入ったこと、東寺・西寺の初期の造営に関わったこと、遷化の後に僧正位を追贈されたことなどは、その後の歴史において先駆的な事例となるものであった。

このように勤操は、まさに当時を代表する高僧のひとりであるが、単に学問や浄行に励み、朝廷に仕えるだけの人物ではなかった。勤操は「智あって弁なり、恭にして謙なり、人を導くに倦まず、物を済ふに方便ある」[3]と評されるように、様々な利他の実践行を展開している。そして「群品の耶嬢、一人の帰馮」[4]と称されるように、多くの人々が父母と仰ぎ慕い、さらには嵯峨天皇や淳和天皇も深く帰依したという。古代における仏教、特に官大寺僧のあり方について考察する上で、当時の仏教界の中枢にいた勤操その人を確認しておくことは有益であろう。

そこで今回は、三千仏名、法華八講、文殊会、築池事業など、勤操が人々を教導・済度したとされる諸々の利他行について注目してみたい。

一、三千仏名

(1) 仏名会

天長五年(828)、勤操の一周忌を迎えるにあたり、弟子たちは師の影像を造り、その讃詩と序文を空海に依頼した。これにより空海は『故贈僧正勤操大徳影讃并序』[5](以下『勤操讃』)を撰したが、その一節に、

礼三千佛名二十一年、講八座法華三百餘會。師吼雅音聴者絶腸、迦陵哀響見者愛死。男女角奔發心、花野忘産設會。職悲調之感也。[6]

とあり、勤操は「三千仏名を礼すること二十一年」に亘ったことが知られる。

「三千仏名」で想起されるのは、平安期に宮中の年中行事として盛んに行われた「仏名会」である。一般的に仏名会とは、毎年十二月中旬の三日間、内裏清涼殿にて『三千仏名経』全三巻に説かれる過去・現在・未来の三千の仏名を称え、その年の罪障を懺悔して滅罪生善を祈願した法会である。

その沿革について、永観二年(984)成立の源為憲撰『三宝絵詞』も伝えるように、[7]仁明期の承和五年(838)に律師静安(790-844)らが導師となって始めて修し、以後恒例となったとするのが古来よりの通説であった。その後、承和十三年(846)には五畿内七道諸国においても仏名懺悔を修すこととなり、[8]さらに天安二年(858)以降は正式に恒例となり、[9]国史に十二月の仏名懺悔の記録を数多く見ることができる。

確かに『三宝絵詞』が仏名会の初例と伝える承和五年(838)には、静安はじめ、願安、実敏、願定、道昌を導師として三日三夜、清涼殿にて仏名懺悔が修され、[10]貞観九年(867)に浄安の弟子の賢護は申牒にて、承和年中に静安が仏名懺悔の法を始めて修したと述べている。[11]

ただしそれ以前にも、淳和期の天長七年(830)に名僧十口を内裏に招いて三ヶ日夜に『仏名経』を懺礼し、[12]承和二年(835)には始めて清涼殿にて三夜に『仏名経』を礼拝したとの記録もある。[13]また貞観十七年(875)の少僧都道昌(798-875)の卒伝には、天長七年(830)に初めて御所の仏名懺悔の導師を勤めて以来、示寂まで一年として導師を欠かすことがなかったとも伝える。[14]よって国史の記述からすれば、一応その初見は天長七年(830)と言うことができる。[15]

これに関して勝浦令子氏は、「正倉院文書」の経典奉請の中に、仏事使用を目的とした写経があることを見出し、天平宝字八年(764)十二月に内裏で「仏名会」の前身的な仏事が行われたことを指摘する。[16]この時に使用された「仏名経」は、『三千仏名経』三巻、『五千五百仏名経』八巻、『仏名経』十二巻、『賢劫経』十三巻、『八仏名号経』一巻、『十二仏名神呪経』一巻、『百仏名経』一巻の七種であった。

仏名会の沿革について従来の学説では、仏名会は当初、十六巻『仏名経』(散逸)に基づき行われ、延喜十八年(918)以降になって『三千仏名経』が用いられたとされる。[17]勝浦氏はこれを見直し、すでに称徳期には『三千仏名経』を用いる仏名会が内裏にて行われていたとした。なお『三千仏名経』三巻は、『過去荘厳劫千仏名経』、『現在賢劫千仏名経』、『未来星宿劫千仏名経』各一巻からなり、それぞれ千仏の仏名を列挙して称名の功徳を説く。

勤操は「三千仏名を礼すること二十一年」と伝えられる。いずれの時期にこれを行ったのか定かではないが、仮にその晩年とすれば、大同元年(806)の四十九歳頃より始めて、天長四年(827)に七十歳で示寂するまでということになる。仏名会の六国史での初見は天長七年(830)であって、勤操の没後であるが、すでに天平宝字八年(764)に『三千仏名経』を使用しての「仏名会」の前身的仏事が内裏にて行われていた事実からすれば、たとえ国史に記録がなくとも、勤操が朝廷との関わりのなかで仏名会を行っていた可能性は十分に残されている。[18]あるいはそうで

ないとしたら、私的に修していたということになる。

いずれにせよ、仏名会の沿革に関する先行研究において、勤操の三千仏名について論及したものは見受けられないが、比較的早い段階での実施例として、注目すべき事績と言えよう。

(2) 大通方広法

ところで仏名会に関連して考慮すべきは、弘仁十四年(823)に勤操たちが行った「大通方広法」である。寛平四年(892)成立の菅原道真編『類聚国史』は、六国史を分類再編集したものであるが、「仏道部五・仏名」の項に、その初例として、

淳和天皇弘仁十四年十二月癸卯。請大僧都長恵、少僧都勤操、大法師空海等於清涼殿、行大通方廣之法。終夜而畢也。[19]

を挙げている。つまりこの年の十二月、淳和天皇は大僧都長恵、少僧都勤操、大法師空海らを清涼殿に招請して、「大通方広法」を行わせている。ここで注目すべきは、道真がこの行法を「仏名会」と同じ範疇で理解していることである。

そもそも「大通方広法」とは、『大通方広懺悔滅罪荘厳成仏経』三巻(以下『方広経』)に基づく懺悔の法で、方広懺法・方広悔過などとも称される。当経はいわゆる仏名経の一種であり、過去・現在・未来の三世仏名、十二部経名、菩薩名を挙げ、その称名・礼仏による懺悔の功徳を説く。六世紀前半の南朝梁初に成立した中国撰述経典で、[20]六朝後期から隋唐時代にかけて盛行した。特に『広弘明集』には陳の文帝による「大通方広懺文」が収録される。[21]また日本では『日本霊異記』に当経に基づく懺悔の実践が窺え、また『東大寺諷誦文稿』にも当経が引用されるなど、八

〜九世紀において民間にも流布し、[22]さらに九〜一〇世紀のチベットでもよく用いられた経典である。

六国史における方広悔過の記録は、先に挙げた弘仁十四年(823)の長恵・勤操・空海らによる行法が唯一の事例であるが、大江匡房が天永二年(1111)に没するまで記した『江家次第』には、「宝亀五年十二月、始めて方広悔過を宮中に於て行ず」と伝える。[23]これは長保四年(1002)成立の『政事要略』に「官曹事類」を引用して、「宝亀五年十二月、僧十口沙弥七口を掘請し、方広悔過を宮中に於て設く。宮中の方広、此れより始むなり。三宝御布施綿十屯。導師絁三疋、布三端、綿四屯。定沙弥布二端、沙弥庸布各一段[24]」とあるのに由来する。

こうした『政事要略』の説が事実であるとすれば、弘仁十四年(823)十二月の長恵・勤操・空海らによる大通方広法も、宝亀五年(774)に始まった宮中における恒例の方広悔過の一環と捉えることができよう。

(3)『三千仏名経』と『方広経』

ところで、先述した『三千仏名経』と『方広経』は、いずれも三世の仏名を称えて滅罪生善を願う内容であるが、前経が過去・現在・未来の計三千の仏名を記載するのに対し、後経は過去百七十一、現在九十二、未来三十七の計三百仏の仏名に加え、十二部の経名、二百九十九の菩薩名を記載しており、また両経所説の仏名に明確な対応関係は見られない。よって『三千仏名経』による「仏名会」と、『方広経』による「方広法（方広悔過）」とは、同じく称名・礼仏による懺悔法であっても、実際に称える仏名は異なっていたと推測される。

ただし、両経とも『仏説観薬王薬上二菩薩経』に説く「三劫三千仏縁起（過去に妙光仏の時、五十三の仏名を聞いて受持した三千人が三劫に三千の仏となったという話）」を取り上げ、称名・礼仏による懺悔法の功徳を宣揚している。[25]さらに『方広経』の経名は、別称として「また三千人荘厳成仏経と名づく」とされることから、[26]勤操が「三千

仏名を礼す」とは、あるいは『方広経』に基づく懺悔法のことを指していた可能性も考慮しておく必要があるだろう。

なお勝浦令子氏は、先の仏名会と方広悔過の関係について、下記のように推測する。まずは称徳期の天平宝字八年(764)当時、内裏において尼僧を中心として『三千仏名経』などを用いて「仏名会」の前身的仏事が行われていたが、光仁期になると宮中仏事から尼僧が排除され、かわりに浄行僧を重んじて、改めて宝亀五年に『方広経』によって方広悔過が宮中で行われた。弘仁十四年(823)の長恵・勤操・空海らによる「大通方広法」はこれに類するものとされる。そして天長七年(830)には道昌らにより、また承和五年(838)には静安らにより、再び『仏名経』に基づく「仏名会」が行われるが、かつて称徳期の前身的「仏名会」の記憶は薄れ、結果としてこれらが仏名会の創始と伝承されるようになったという[27]。

光仁期の改革により、宮中仏事の主たる執行者が、尼僧から浄行僧へと移り変わるという指摘は興味深い。ただし、道真が「大通方広法」を「仏名会」の初例としたように、いわゆる「仏名会」の範疇を広く想定しておく必要もあるだろう。また『方広経』も広い意味で仏名経の一種とされることから、六国史において「仏名」と記されてる場合、たとえば静安や道昌が行った「仏名懺悔」なども、『方広経』に基づく懺悔法であった可能性も残されている。それ故、方広悔過を含めた広い意味での仏名会の沿革について、未だ検討の余地があるように思われる。

勤操の「三千仏名を礼すること二十一年」も、仮にこれが『方広経』に基づく懺悔法であったとし、かつ宝亀五年より十二月に宮中にて方広悔過が行われたことが事実とすれば、宝亀年間以降、勤操は二十一年にわたり、宮中の方広悔過に毎年出仕していた可能性も出てくる。

また一方で考慮すべきは、当時の民間にも『方広経』の経説が弘められ、私的な方広悔過が行われていたと見られる点である。たとえば『日本霊異記』巻上第八には、推古期の話として、耳の聞こえなくなった衣縫伴造義通が、

義禅師を堂に招請し、『方広経』による法会を行ったところ、耳が聞こえるようになったと伝える。[28]また同じく巻上第十には、大和国添上郡山村中里に住む椋家長公が、十二月に『方広経』による懺罪を行うために、路行く禅師を招請する話も見える。[29]さらに巻下第四には、平城京に住んで高利貸を生業とし、妻子を養っている大僧が登場するが、彼は常に『方広経』を誦持したという。[30]これらの説話を直ちに事実と見ることはできないが、民間においても十二月に僧侶を招請しての方広悔過が行われ、半俗の仏教者も誦持するほどに、『方広経』が広く浸透していたことを窺わせる。また奈良中期に諸国を斗藪し、三重県多度をはじめ、茨城県鹿島や神奈川県箱根に神宮寺を建立したとされる修行僧満願も、後世の伝承ではあるが、その僧名の由来は、日課として『方広経』を毎日一万巻づつ読誦したことによるという。[31]

勤操は「三千仏名を礼すること二十一年、八座の法華を講ずること三百余会」とされ、さらに「男女角（きそ）い奔（はせ）て発心し、花野に産を忘れて会を設く」とあることから、勤操は多くの信奉者を得て、朝野[32]に設けられた法会に招請され、三千仏名や法華八講を勤めたものと考えられる。とすれば、勤操の行った三千仏名とは、あるいは民間に招請されての方広悔過、広い意味での仏名会であった可能性も視野に入れる必要があるだろう。

いずれにせよ、当時の宮中における仏名会の変遷や、民間における方広悔過の弘通に関して、少なからず議論の余地がある。勤操は両者に関わりを持ちうる僧侶であり、仏名会が固定化する以前の過渡期において、長きにわたって三千仏名を礼し、積極的に実修した事例として興味深い。

二、法華八講

(1) 岩淵寺の法華八講

さらに勤操が行った法会として、法華八講を挙げることができる。先に見た『勤操讃』の一節によれば、勤操は「八座の法華を講ずること三百余会」に及んだという。

平安期以降に盛んとなる法華八講は、『法華経』八巻を一巻ずつ八座（朝夕二座・四日間）にわたり講説する追善の法会である。『源氏物語』には中宮藤壷主催の御八講や紫上法華経供養の八講会のように、宮中や貴族の邸宅での善美を尽くした法会が描かれ、『枕草子』や『今昔物語集』には市井の寺院や私宅での小規模な講会も説かれるなど、世間に法華八講が幅広く浸透していた様子が窺える。

ところで、日本での法華八講の起源について、古来よりの通説は、まさに勤操を創始者とするものであった。つまり『三宝絵詞』が伝えるように[33]、勤操は友人の大安寺僧栄好の亡母供養の為に、延暦十五年（796）に石淵寺にて法華八講を始修したとされる。その説話によれば、栄好は貧しい身で大安寺の坊に住したという。老母を寺の外に住まわせ、一人の童子を室の内に侍らしていた。当時は室に釜を置かず、政所より僧一人に小飯が配られたが、栄好はこれを四等分し、一は老母、一は乞食、一は自分、一は童子に分け与えていたという。栄好の坊の隣に、勤操が住んでいた。やはり貧しかったがよく勤め、栄好とは友人であった。ところがある朝、突然として栄好が没してしまう。勤操はさめざめと泣く童子を憐れみ、今後は栄好に替わって童子と老母を養うことを告げた。ただし老母には栄好の逝去を伝えず、今まで通りに童子が飯を届けることとした。月日は流れ翌年の春、勤操を供養せんと客人が勤操の坊に集まった。童子はその準備に追われ、勤操は客人の勧めによる薬酒でまどろみ、老母に飯を届ける

のが夕刻になってしまった。怪しんだ老母は童子を問い詰め、童子は栄好の逝去を告げてしまう。すると老母は驚き、にわかに没してしまった。勤操はこれを悲しみ、飲酒を深く嘆いた。勤操は七人の同法と共に石淵寺の山の麓に老母を葬り、偶然にも僧堂に八巻本の『法華経』があるのを見た。八人の僧が八巻の経を得たことを因縁と思い、追善の為に七々日の忌の間は同寺にて一日に一人一巻ずつ講じ、年毎の忌日には四日間かけて八人で八巻を講ずることにした。以来勤操たちは毎年よく勤め、それが岩淵寺の八講として世に知られ、諸処にて盛んに行われるようになったという。

また康永三年(1344)か四年(1345)に書写したとされる護国寺本『諸寺縁起集』には、別の伝が見える。[34]つまり大安寺僧永高（『三宝絵詞』では栄好）が没した時、勤操は岩淵寺にて『解深密経』五巻を五日間かけて講じ、四十九日に終わった。その後永高の弟子教寂が大安寺正法蔵院の経を移す時、南嶽慧思(515-577)の持経で小野妹子が将来したという八巻本『法華経』を見つけ、これを喜んだ勤操が八講の儀式を定めて、延暦十二年(793)に岩淵寺で法華八講が初めて行われたとする。また同書にはさらに別伝を載せ、[35]『三宝絵詞』と同趣旨ではあるが、大安寺僧教寂の亡母追善ために同法の勤操が延暦十二年に岩淵寺で法華八講を始修したとする。

こうした伝承の詳細はともかく、延暦年中に勤操を中心とする大安寺の同法たちにより、岩淵寺にて八巻本『法華経』を用いた追善の講会が始修されたと伝えることは一致する。[36]なお「岩淵寺」は現存しないが、奈良市市街南東の高円山山麓、白毫寺町字ガランボの一帯に比定される。[37]大安寺からは東方に位置し、大安寺僧の墓寺的な山寺であったと推定されている。[38]

（2）法華経講会の沿革

法華八講に関する先行研究において、[39] 勤操の岩淵八講が法華八講の濫觴であることは概ね一致するが、主として勤操以後の法華八講の形式や変遷を取り扱った研究が多い。たとえば武内孝善氏は、[40] 諸史料を精査し、法華八講の基準として、①法華八講は忌日の仏事、追善仏事として取り行われた。②忌日を八講の最初の日とする例もなくはないが、原則として忌日を八講の最終日として講ずる。③わが国における初期の八講は、朝夕二巻ずつ、四日間を法会期間として取り行われるのが主流、との三点を挙げ、空海も伊与親王母子の怨霊を慰撫するために法華八講を行ったことを指摘する。また佐藤道子氏は、[41] 法華八講の原型は奈良期にはすでに存在していたが、「提婆達多品」が説かれる五巻を講説する日を重視する勤修形式が定着するのは貞観の頃からで、その案出には円仁（794-864）が深く関わるだろうとしている。このように有益な見解がなされるものの、勤操が行った法華八講そのものについては、あまり深く検討されていない。

そもそも日本において『法華経』を講説した初例は、推古天皇十四年（606）の厩戸皇子による岡本宮での講会で、天皇は大いに喜んだと伝える。[42] その後奈良期を通じ、『法華経』は『最勝王経』とともに度牒を得る際に闇誦すべき経典、さらに国分尼寺における滅罪のための経典として重視された。そして天皇の不豫平癒や追善供養などにて、『法華経』の写経や読経が盛んに行われるが、意外と当経を「講経」した事例は少ない。経典を講説する法会としては、天平九年（737）に大極殿にて律師道慈（?-744）に『金光明最勝王経』を講ぜしめたほか、[43] 天皇不豫の平癒を祈願して朱鳥元年（686）に川原寺にて『薬師経』が説かれ、[44] 大宝二年（702）には四畿内に『金光明経』を講ぜしめ、[45] 天平十八年（746）には天下安寧のために『仁王般若経』を講ぜしめている。[46] また追善としては斉明天皇五年（659）に郡臣に詔して京内諸寺にて『盂蘭盆経』を講ぜしめ、[47] 天平勝宝八歳（756）には聖武天皇のために東大寺・大安寺・法

華寺外嶋坊・薬師寺・元興寺・山階寺の僧六十二人が講師として六十二の諸国に赴き、『梵網経』を講ずるよう要請があり、[48] さらに天平宝字五年(761)には毎年の光明皇后の忌日に山階寺にて『梵網経』を講ずることとなった。[49]

一方、国史における『法華経』の講説の初見は、天長三年(826)に桓武天皇の二十年忌として西寺にて八日間行われた追善の説会であり、[50] その後は承和六年(839)に諸国の国分尼寺にて『法華経』を講説せよとの詔勅があり、[51] 同十四年(847)には嵯峨天皇の追善のため清涼殿にて『法華経』が講ぜられ、[52] それ以降『法華経』講経による追善の事例が国史に散見されるようになる。[53] 当時の公的な追善講会を概観すれば、奈良期の『梵網経』から平安期の『法華経』へという変化を見ることができる。

また平安期に至り僧侶の学業研鑽が重視されるなか、嵯峨期には後に恒例の勅会となった東大寺法華会や興福寺法華会が初めて修される。『東大寺要録』によれば、天平十八年(746)に東大寺法華堂にて「法花会」が始修されたと伝えるが、[54] その信憑性は薄く、東大寺法華会の確実な初見は同書の引く「恵運僧都記録」とされる。[55] これによれば弘仁十一年(820)三月に東大寺羂索院にて法花会があり、恵運(798-869)が高座に登って竪義が行われた。[56] 当会は学業研鑽とともに東大寺開山の僧正良弁(689-773)を追善する性格も持ち合わせている。一方、同八年(817)には藤原冬嗣が父内麿の追善のために興福寺南円堂で法華会を行い、[57] 以後恒例となって内麿の命日を最終日として七日間の日程で竪義が行われた。また後に勅会となった延暦寺法華会は、延暦十七年(798)十一月、最澄が南都の名僧十人を比叡山に招き、天台大師智顗の忌日に法華十講を修したのに始まると伝える。[58] このように諸寺の法華会は、先師や先祖に対する追修報恩と、学僧育成のための法会として平安初期より盛んとなったことが知られる。

もっとも『日本霊異記』には、『法華経』を講説する法会がしばしば描写されており、すでに奈良期より民間では私的に行われていた可能性を示唆する。たとえば、上巻第四には檀越により元興寺僧慈応が播磨国飾磨郡の濃於

寺に招請され、夏安居の間に『法華経』を講じたと伝え、[59]また中巻第三には悪逆なる息子が母を欺く為に、山中に七日間『法華経』を説く大会があると伝える場面があり、[60]中巻第十五には大いに富める高橋連東人が、亡母追善の為に『法華経』を写し、使いの者を出して第一に会った師を招請して『法華経』を講ぜしめんとした話が見える。[61]そして下巻第九には孝謙期の説話として藤原朝臣広足は亡妻追善の為に『法華経』を写し、講読供養する例が挙げられ、[62]さらに下巻第二十二にも富める他田舎人蝦夷が『法華経』を写し法会を設けて講読し、その功徳によって蘇った話がある。[63]

また『日本霊異記』には、桓武天皇発願による法華経講会についての説話もある。下巻三十五によれば、遠江国榛原郡の物部古丸が地獄に落ちて苦を受けていることを知った桓武天皇は、延暦十五年(796)に『法華経』を写経させ、さらに古丸の霊の苦を救うため、平城京の野寺に法会を設け、善珠を講師に施暁を読師に請じて『法華経』を講読させたと伝える。[64]確かに延暦十五年当時、善珠(723-797)・施暁(?-804)は、それぞれ僧正・律師として当時の僧綱に列しており、もしこの説話が史実を反映しているとすれば、法華経講読による公的な追善法会の初例と言える。

(3) 八巻本による追善の講会―西寺における法華八講―

このように奈良期を通じて、『日本霊異記』に法華経講会に関する説話が散見され、民間あるいは公的な場において、僅かながらも実修されていたことを予測させる。そして平安期に至り、諸寺において先師や先祖への追修報恩と学業研鑽を意図して法華会が恒例となる様子が確認される。ただしこれらの法華経講会に「八巻」や「八日間」との記述は確認されない。

そもそも八巻本の由来については、唐・僧詳撰とされる[65]『法華伝記』に、唐僧の慧明が天人より『法華経』は釈尊入滅直前の八年間の説法であるから八座にて講ぜよとの依頼を受け、『法華経』を八巻に調えて天人のために八座の講を開いたとの伝を載せる[66]。日本においては奈良期に、七巻本・八巻本のいずれも写経の記録があり[67]、両本とも流布していたことが窺える。

先に確認したように、国史における公的な法華経講会の初例は、天長三年(826)の桓武天皇没後二十年の追善講会であった。その際に空海が作成した達嚫文によれば[68]、もともと延暦二十五年(806)に桓武天皇が崩御した際、嵯峨天皇は金字の『法華経』七巻を自ら写経し、西寺に蔵したという。ところが天長元年(824)冬に西寺に雷が落ち、その写経が焼失してしまった。そこで翌二年(825)春、嵯峨上皇は一ヶ月かけて再び写経し、これに感嘆した淳和天皇が法華経講会を開催したとされる。この講会は「八日間」の期日にて行われ、僧綱を退いていた大僧都護命が招かれて講師を勤めた。能書家としても誉れ高い嵯峨上皇が自ら写経した『法華経』は、「紫紙金字、玉軸繡帙、一点一画、体有り勢有り、珠連星列、爛然として目に満つ」と評されるほど見事な装飾経であった。また「仏堂の荘厳、種々の法物、奇を尽くして異を極む」と記されるように、盛大な国忌であったことが見て取れる。

この法会は八日間の日程であるから、これに用いられた『法華経』は八巻であったと考えられ、ここに七巻本から八巻本への移行を確認できる。これを嵯峨上皇に進言したのは他ならぬ勤操であったのではなかろうか。というのも天長三年は、勤操が長恵の後任として大僧都に昇進し、まさに造西寺所別当を兼任した年であった[69]。その補任の月日は定かではないが、西寺にて講会が催された時、僧綱の上首にあって西寺の別当を務めていたのは、長恵または勤操ということになり、そして空海がこの法会の達嚫文を書いている。先述したように、長恵・勤操・空海の三者は、弘仁十四年(823)十二月に清涼殿にて「大通方広法」を行い、以降順を追って少僧都・大僧都を務め、兼

ねて平安京の新たな官寺（西寺・東寺）の造営にも深く関わるなど、嵯峨後期および淳和期における僧綱の中心人物であった。そうした背景を考慮するならば、西寺の法華経講会に勤操が関わった可能性は高く、前例になかった八巻本による八日間の法華経講会を主導したのは勤操ではなかったかと推察される。

（4）法華八講の広がり―橘寺さらには村堂における法華八講―

勤操が主導したと見られる西寺での法華経講会を考える上で参考となるのが、翌四年（827）九月に淳和天皇が故中務卿親王（伊予親王）の怨霊を慰撫するために橘寺で行った法華経講会である。すでに勤操は同年五月に西寺北院にて遷化し、少僧都空海が勤操の後任として大僧都に昇進しており、橘寺での講会は空海主導で行われたものと考えられる。これに際して空海が記した願文が『性霊集』に収録される。[70] これによれば、この法会では薬師三尊像を造立して本尊とし、金字にて写経した『法華経』が用いられた。また講師を大僧都空海・少僧都豊安・律師施平・権律師載栄・泰演・玄叡・明福等、都講を泰命、達嚫を慈朝が務め、聴衆としては法相の中継・隆長、三論の寿遠・実敏、真言の真円・道雄ら二十名が出仕した。まさに僧綱に列する高位の僧と、法相・三論・真言各宗の代表が出仕しての大規模な法会であった。ただその日程は「四箇日間」とあり、西寺では一日一巻ずつ八日間かけて行われたものを、橘寺では一日二巻ずつ四日間と変更されている。したがって、のちに定型化する四日間八座の形式の初見は、この空海主導による橘寺講会と言えるだろう。

なお、薬師如来を造立し、『法華経』を写経することに関しては、すでに事例があり注目される。つまり大同元年（806）、桓武天皇の不豫に際し、女官として異例の高位に至った五百井女王は、天皇の当病平癒を願って、薬師仏像と『法華経』を造写し、僧二十一人を招請して前殿（紫宸殿）にて齋会を設けている。[71] ここでは「講経」との

記載はないものの、もし講会が行われていたならば、公的な法華経講会の初期の事例として注目される。

また天長年間には成立した南都官大寺僧による法会次第の手控え書とされる『東大寺諷誦文稿』に、法華八講に関する記述が見受けられる。つまり、

今日旦主某甲、掃灑三尊福庭、荘厳四徳寶殿。薬師如来ヲ謹敬、心内ニ法華一經乗、堪能ノ供具ヲ捧三業之頂、供養薬師如来、奉仕八講之法會志者云。〈中略〉荘厳父母現在安隠、大期之時令被引道。自モ亦於自利々他之善事、悉除災難、臨命終時、往生浄琉璃浄土。村里道俗同被護念増長福壽。廣ハ生々四恩、五趣四生、普資此願離苦得樂。[72]

とあるように、法会を執行する僧侶が、とある檀主に招請されて「八講の法会」[73]を勤める際の願文が記されている。この法会の主旨は、父母と檀主の現在安穏・後生得楽（浄琉璃浄土への往生）、村里道俗の福寿増長、さらには普く一切衆生の離苦得楽を祈願するものであった。「村里道俗」とあることから、在地における村堂を会場としているものと推察される。

西寺での桓武天皇追善の国忌にて、初めて公的に採用された法華八講は、橘寺での伊与親王慰撫の大規模な講会へと繋がり、一方では民間において地方の村堂での法会へも展開していった。いずれも薬師如来を本尊としていることは、先述した前殿の齋会に共通する特徴である。また延暦七年（788）に最澄が建てた比叡山の一乗止観院はもとより、平安遷都後しばらくして造営が始まった西寺の金堂の本尊も薬師如来であった可能性もあり、[74]古くからの薬師信仰を基盤としつつ、法華経信仰が展開する様子が窺われる。

(5) 官大寺僧による私的な法華経講会

ところで、先の『東大寺諷誦文稿』に檀主の依頼による「八講の法会」の願文が見られたように、当時の官大寺僧は、公的な仏事を執行するとともに、時には檀主の要請を受けて、諸処にて頻繁に法会を行っていた。

勤操が行った法華八講についても、三百余会に及んだという回数は極めて多く、仮に年間に十会としても、三十年という年月になる。その内訳は、大安寺の墓寺的山寺とされる岩淵寺での追善講会、さらには勤操が晩年に主導したと見られる西寺での国忌などが考えられるが、「男女角(きそ)い奔(はせ)て発心し、花野に産を忘れて会を設く」との記述からすれば、その多くは朝野の檀主に請われての私的な講会であったと解すのが妥当であろう。

延暦四年(785)に比叡山に籠った最澄は、『願文』において「未だ浄戒を具足することを得ざる自(よ)り以還(このか)た、檀主の法会に預からず」との誓願をたてた[75]。これより官大寺僧たちが通常、檀主の依頼に応じて法会を執行していたことが推察される。これを裏づけるように、大同元年(806)には僧侶に誦経を依頼した際の布施の上限を定めた制が出されている[76]。つまり人々は七日忌毎の追善を競うように行い、田宅を売却してまで勤める者もあったため、親王の一品から四品、諸王・諸臣の一位から六位に対し、布施の上限が細かく規定された。当時の王臣たち支配者層に、広く追善仏事が浸透していたことを窺わせる。

空海の著述にも、檀主の依頼によって執行した追善仏事の表白文が多く残される。たとえば『法華経開題（菟河女人）』は[77]、法華経講会の表白文、次第、経題の文からなり、これによれば天長六年(829)七月十八日、三島真人助成が亡息女の追善のために金字の『法華経』を写経し、西寺に五十八人の僧侶を招いて『法華経』の講説が行われている。また天長四年(827)には、良岑安世が異父同母兄の藤原冬嗣の一周忌に際し、金字『金剛般若経』十二紙を写経し、高僧を招請して講説が行われた[78]。その場所は「方丈の草堂／花山の松林」と記されており、維摩居士

の方丈に擬えられた花山（京都市山科）にある良岑の別宅であったとの考察がある。[79]

また藤本誠氏が指摘するように、『東大寺諷誦文稿』には「今、此の堂は名を某と云う。何故に某郡と云い、何故に某堂と云う。此の堂は大檀主先祖の建立なり。堂も麗しく厳かなり。仏像も美しく造り奉る。郷も何怜（おも）し、寺所も吉」[81]とあり、法会の願文にて郷や堂を讃える内容が盛り込まれるなど、官大寺僧が各地の寺や堂に招かれて法会を勤めたことが推察される。そのほか、『日本霊異記』や『東大寺諷誦文稿』を始め諸史料には、官大寺僧が諸処にて法会を勤めた事例を示唆する記事が散見される。

勤操が行った三百会に及ぶ八座の法華経講会も、おそらくこうした事例と同様に、その大半は檀主の要請により、諸寺や貴族の私宅、あるいは各地の村堂にて行った追善講会であったと推察される。その講会の詳細は定かではないが、先の『東大寺諷誦文稿』に記された「八講の法会」や、空海の『法華経開題（殑河女人）』に記された法華経講会に先行するものであったことは確かである。

また勤操が行った法会は、単に『法華経』を講ずるだけではなく、参加者の聴覚・視覚に働きかける儀礼の要素も含まれていた。つまり「迦陵の哀響は見る者愛死す」「職（もと）として悲調の感なり」「迦陵の哀音、而今（いま）も而今（いま）も聴かんと欲ふ」[82]と評されるように、勤操の講経の声は美妙なる鳴き声を持つ鳥・迦陵頻伽[83]に喩えられた。さらに「哀響」「哀音」「悲調」とあることから、その声調は死別に悲嘆する人々の心情に添うものであり、音韻抑揚をともなった唱導の先駆的事例としても注目すべきであろう。[84]法華八講は平安中期にいたり、唱導説法による追善講会として、貴族社会のみならず中下級官人や庶民にまで広まり、仏教の民衆化に重要な役割を果たしたと評価されるが、[85]すでにその萌芽は勤操に確認しうるのである。

延暦年間に勤操が創始した八座の法華講会は、公的な場においては天長三年(826)の西寺における桓武天皇の国

忌に採用されたと見え、以後大規模な追善講会が行われるようになった。また当時は親王はじめ諸王や官人たちが盛んに追善仏事を行い、また在地の村堂においても様々な法会がなされていた。勤操も朝野の檀主に請われて法華八講を幾度となく勤めたと考えられる。勤操が法華八講を創始し諸処にて修したことは、平安期に世間に幅広く浸透していく追善儀礼の基礎をなすものであり、後世に及ぼした影響は実に大きかったと言えよう。

三、文殊会

(1) 勤操と泰善による私的な文殊会

さらに勤操が行った法会として、特筆すべきは文殊会である。勤操が遷化した翌年の天長五年(828)に下記の太政官符が発給された。

太政官符　應修文殊會事

右得僧綱牒偁。贈僧正傳燈大法師位勤操、元興寺傳燈大法師位泰善等、畿内郡邑廣設件會、辨備飯食等、施給貧者。此則所依文殊般涅槃經云、若有衆生聞文殊師利名、除却十二億刼生死之罪。若禮拜供養者、生々之處、恒生諸佛家、爲文殊師利威神所護。若欲供養脩福業者、即化身作貧窮孤獨苦惱衆生、至行者前者也。而今勤操遷化、泰善獨存。相尋欲行、增感不已。望請、下苻京畿七道諸國、同修件會。須國司講讀師仰所部郡司及定額寺三綱等、郡別於一村邑、屈精進練行法師、以爲教主、每年七月八日令修其事。兼修理堂塔經教破損等。當彼會日、同供養之。當會前後幷三箇日、禁断殺生。會集男女等、先授三歸五戒、次令稱讃藥師文殊寶號一各一百遍。庶使普天之下、同修福業、率土之内、俱期快樂者。中納言兼左近衛大將從三位行民部卿清原眞人

夏野宣。奉勅。依請者。其会　者、割救急　利稲、量宜充行。若國郡司百姓等、割随分物唱加施、不在制限。
天長五年二月廿五日[86]

これによれば、勤操は元興寺僧泰善とともに、畿内郡邑に広く文殊会を設け、貧窮・孤独・苦悩の衆生に飯食などを施していたという。

勤操の滅後、泰善は勤操の遺志を顧みて文殊会の存続を切望し、京畿七道諸国にて文殊会が修されるよう奏上して勅許を得ている。具体的な内容としては、①諸国の国司・講師・読師は、郡司および定額寺三綱を通じ、郡別に一村邑にて、精進練行の法師を屈請して教主とし、毎年七月八日に文殊会を修すこと。②兼ねて堂塔や経典の破損したものを修理し、供養すること。③当会の前後三日間は、殺生を禁断すること。④会集した男女には、先ず三帰五戒を授け、次に薬師・文殊の宝号各一百遍を称讃させること、の四点であった。またその費用については、国毎の救急料利稲の一部を充当し、国郡司・百姓等からの布施も制限なく認められた。

当初、勤操と泰善が私的に行っていた文殊会の実態は定かでないが、泰善の奏上に示された公的な文殊会の基礎となりうる内容・規模であったことは確かであろう。おそらく勤操たちは畿内の郡邑にて、困窮者に飯食を施し、会集した男女に授戒・称名を勧める活動を広く実践していたものと考えられる。

こうした文殊会は、『仏説文殊師利般涅槃経』の「もし衆生有りて、文殊師利名を聞かば、十二億劫の生死の罪を除却し、もし礼拝供養せば、生々の処、恒に諸の仏家に生じ、文殊師利威神の護する所と為る[87]」という所説に基づくもので、文殊師利の聞名や礼拝供養などの滅罪作善行の功徳により、現世安穏・後生善所を願うものであった。

さらに同経には「若し供養して福業を修せんと欲すれば、即ち身を化して貧窮孤独苦悩の衆生と作し、行者の前に至る[88]」として、福業としての乞食行が示されるが、これが文殊会における困窮者への施食の本拠とされたところ

である。つまり乞食者とは、作善行のために敢えて身をやつして行者の前に現れた菩薩であり、乞食者を供養することは即ち菩薩を供養することと同義とされた。乞食者を菩薩の化身と見なすことは『日本霊異記』にも見え、たとえば作者である薬師寺僧景戒は自身が夢に見た乞食者を「観音の変化」「普門示現の三十三身」と解釈している。[89] おそらく文殊会においては、困窮者を文殊師利の化身と見なし、施食が行われたものと推察される。

また、諸菩薩の修行や誓願を集積した『大宝積経』には、文殊師利の誓願のひとつとして、貧窮して苦悩する衆生や餓鬼などに施して飽足せしめない限り、自らは食事に応じないことを挙げている。[90] つまり文殊師利は、困窮者を飽食せしめるとの誓願を持っており、文殊会における困窮者への施食は、まさに文殊師利の誓願に則した作善行と解釈することができる。

当時の日本では、インド伝統の仏道修行としての乞食行というより、生活苦からのやむを得ない乞食を行う人々も多くあった。[91] 前述した『三宝絵詞』に載せる岩淵八講の起源譚に、勤操の友人の大安寺栄好が配給された小飯の四分の一を乞食者に施したと伝えるように、日頃から乞食者への布施行を実践する僧侶がいたことを予想させる。勤操はこれをさらに押し進め、文殊信仰に基づいた文殊会として広く展開し、困窮者への施食を主柱とした教化・済度の活動を行ったと言えよう。勤操の滅後、泰善の奏上は認められ、文殊会は公的な仏事として展開を見せる。

(2) 公的な文殊会の展開

天長十年(833)には文殊会で用いる文殊影像を、僧綱所（西寺か）[92] に安置することを恒例とし、[93] 承和二年(835)には諸国の文殊会の費用について、国毎の救急料利稲の三分の一を充てることとした。[94] また承和六年(839)には諸国文殊会を行わない国に対し実施を促している。[95] そして承和七年(840)には諸国文殊会に会集する衆徒が多く布施

物が不足するため、それを補うべく定額の文殊会料（大上国各二千束・中下国各一千束）が新設されており[96]、この頃には文殊会を実施しない国があったとは言え、布施物が足りないほど衆徒が集まり、諸国の文殊会がある程度定着していたことを確認しうる。ただし諸国文殊会は、中央政府の地方支配という側面を有しつつ、一応は広まったものの、早くも十世紀中頃以降には、形骸化しつつある正税帳の上でも、諸国文殊会の不実施が前提となっていたとされる[97]。

一方、京師における公的な文殊会は東西二寺にて存続した。『三宝絵詞』には、諸司より米塩を出し、親王や公卿はじめ多くの官人より金銭を集め、東西二寺にて乞食者に施与したことが伝えられる[98]。また平安末期の公卿・中山忠親の『山塊記』の応保元年（1161）七月八日の日記にも、「今日文殊会なり。肩居、東寺に群集し、乞食、西寺に群衆す。公卿以下、物を出捧し、官より之を催し、彼等に賜う」とあり[99]、十二世紀後半に至るまで、実に三百年以上、東西二寺における文殊会がなお盛んであった様子が窺われる。しかし天福元年（1233）に西寺の塔が落雷によって倒壊して以降、西寺は衰退に向かい、東西二寺における文殊会も史料から見えなくなる[100]。

堀池春峰氏は、古代から中世における社会慈善行としての利他行の展開に関して、飛鳥期の道登や道照（629-700）を先鞭とする伝統が、奈良期の行基（668-749）へと受け継がれ、さらに平安前期の泰善によって、貧困者救済を主眼とする公的な文殊会の創設に繋がったとする。諸国の文殊会は十世紀後半には衰退するが、京師においては東西二寺にて十二世紀後半に至るまで存続した。西寺の廃絶とともに公的な文殊会は行われなくなるが、その伝統は西大寺の叡尊（1201-1290）や忍性（1217-1303）による文殊信仰に基づく非人救済へと繋がるとされる[101]。

こうした見通しにおいて、勤操の功績に言及されることは少ないが、勤操こそ奈良末平安初期において行基の社会慈善行を受け継いだ一人であり、その活動は後世に多大な影響を与えたと見るべきである。『日本霊異記』にて

行基は「文殊師利菩薩の反化なり」[102]と伝えられた。そして空海は勤操を「心行は文殊にして志は神の如し」[103]と讃え、さらに「如来の使はす所、公に非ずして誰ぞ」「大士の弘誓は、酔児に逐(したが)って以って迹を顕はす」[104]と述べている。勤操は崇高なる志をもった文殊信仰の実践者であるとともに、まさに文殊菩薩の化現としても人々の信仰を集めていたとも考えられる。

『三宝絵詞』に「文殊会ハハジメハ僧ノ心ザシヨリオコリテ、今ハオホヤケゴト、ナレリ」[105]とあるように、勤操や泰善の高い志によって始められた文殊会は、公事となって西寺と東寺にて存続した。おそらくそれは勤操が東寺と西寺の別当を兼ねたことにも由来し、その遺風が少なからず両寺に受け継がれたと言えるのではなかろうか。特に西寺は勤操が最後に造寺所別当を務め、そして示寂した寺院であり、西寺の衰退とともに文殊会も潰えたことは象徴的である。古代における文殊信仰に基づく社会慈善行の主導者としても、勤操は改めて評価されるべき人物と言えよう。

四、築池事業

(1) 狭山池

最後に勤操が行った社会的な実践活動として、灌漑池の築造・運営が挙げられる。

弘仁九年(818)と翌年にわたり、最澄は比叡山上に大乗戒壇を新たに設けることを図り、朝廷に『山家学生式』を提出した。これに反対する旨を述べた僧綱の上表文が、最澄の『顕戒論』に収録される。その末尾には、

弘仁十年五月十九日

大僧都傳燈大法師位　護命
少僧都傳燈大法師位　長慧　在狭山池所
少僧都傳燈大法師位
律師傳燈大法師位　施平
律師傳燈大法師位　豐安
律師傳燈大法師位　脩圓
律師傳燈大法師位　泰演[106]

とあり、大僧都護命以下、僧綱の名が連著されている。『僧綱補任』によって当時の僧綱の人員と比較すると、[107]ここで「狭山池所に在り」と記された少僧都とは勤操であることが判明する。[108]つまりこの上表文が書かれた弘仁十年(819)五月十九日の時点において、勤操は狭山池所に在り、僧綱所には不在であった。勤操の著名がないことに関して、勤操は最澄と文通するなど親交があり、最澄に配慮して狭山池所へ赴き、態度を濁したとの見解もあるが、[109]すでに狭山池所に赴任して実質的に著名できなかった可能性も残されるのではなかろうか。

さて、ここでいう狭山池とは、大阪府大阪狭山市の中央に現存する灌漑用のため池で、天野川を堤でせき止め北側の広範囲を潤している。国家による築池の初例とされ、『日本書紀』の崇神天皇六十二年秋の条、[110]さらには『古事記』の垂仁天皇の段に、[111]造営の記事が見える。安元元年(1175)成立の『行基年譜』は、[112]天平三年(731)に行基が河内郡丹北(ママ)郡狭山里に狭山池院と同尼院を建て、狭山池を修築したと伝える。『続日本紀』には翌四年(732)に「河内国丹比郡狭山下池を築く」[113]とあり、この時に新造された狭山下池（現狭山市の太満池または堺市にあった轟池）の築池にも行基が関わったとされる。[114]さらに天平宝字六年(762)には狭山池の堤防が決壊し、延べ八三〇〇〇人を動

員して修造がなされている。[115]

実際に狭山池の築造が始まった年代は定かではないが、狭山池は朝廷主導のもとに築造・改修がたびたび行われ、また行基も狭山池に関わっていた。勤操が赴任した「狭山池所」とは、行基が建てた「狭山池院」のことで、勤操は伝道もしくは祈祷のために赴いたとの見解もある。[116] なお時代が下って建仁元年(1201)には重源(1121-1206)がこれを改修し、さらに慶長十三年(1608)には豊臣秀頼の命を受けた片桐且元によって大規模な改修が加えられたという。

(2) 平安初期における築池事業と僧侶

奈良期において行基は知識を先導し、畿内各地に池や橋、堤などを数多く築造しているが、平安初期には有力な僧侶が朝廷の命を受け、築池の別当として派遣されることも度々あった。

たとえば弘仁十二年(821)には、空海が満濃池修築の別当に任ぜられている。満濃池は香川県仲多度郡まんのう町にある灌漑用のため池で、空海の生誕地とされる善通寺からは南東へ約十三キロの山中にある。大宝年間(701-704)に築造された池は、弘仁九年(818)の洪水により崩壊したという。その後に補修工事が行われたが、人手不足により容易には進まなかった。そこで同十二年(821)、讃岐国の奏上により、空海が修築の別当に就任した。地元の出身で入唐を果たし、「道俗風を欽(うやま)い、民庶影を望む。居れば則ち生徒市を成し、出ずれば則ち追従すること雲の如し」[117]と称されるほど、道俗からの帰依篤い空海であれば、必ずや人々が協力し、工事が完成するだろうとの理由からであった。そうした国司の予想通り、別当に任命された空海は現地に赴き、未完成の工事を僅か二ヶ月余で成し遂げたと伝えられる。

また弘仁十三年(822)には、法相宗の律師修円(771-835)[118]が益田池の築造に関わっている。益田池は奈良県橿原市の南部に所在した灌漑池であったが現存はしない。天長二年(825)に竣工し、空海は依頼を受けて築池の経緯を記した「大和州益田池碑銘并序」を撰している。これによれば[119]、前大和国監察の藤原三守と大和守の紀末成らは、この土地の旱魃を憂慮し、貯水池の築造を奏したところ、直ちに勅許が降りたという。そして嵯峨天皇は藤原三守と紀末成、そして「円律師[120]」に命じて、工事を開始させたと伝える。当時は旱魃が深刻化しており、修円は弘仁八年(817)六月に室生山に遣わされ雨を祈っている[121]。益田池築造に修円が派遣された理由は、彼が大和国出身であったことに加え、祈雨に実績があり、その験力にも期待が寄せられていたことも推察しうる。

さらに三論宗僧でのちに空海から灌頂を受けた少僧都道昌(798-875)も、承和年中(834-848)に勅命により大井河の堰を修復し、「行基菩薩の迹」と称されている[122]。大井河は京都府を流れる桂川の別称で、古くは葛野川と称され、入植した秦氏によって治水が図れてきた河川である。道昌が秦氏出身であったことも修復に派遣された要因のひとつであろう。なお道昌は天長七年(830)に御所での仏名懺悔の導師を務め、示寂まで導師を欠かすことがなかった。また貞観元年(859)には大極殿にて最勝会の講師を務め、同六年(864)には権律師、同十六(874)年には少僧都に補任され、さらに檀越の招請を受けてよく『法華経』を講ずるなど、彼の生涯は勤操と類似した点が多い。

弘仁十年当時、狭山池の修築工事があったとの記録は見えず、勤操が狭山池に派遣された理由は明らかではない。ただし空海と満濃池、修円と益田池、道昌と大井河の事例からして、民衆からの人望が篤く、験力に秀でた高位の僧が、別当として現地に派遣されたものと推察される。おそらく朝廷は、道俗からの帰依篤い勤操が現地の人々をよく教導し、狭山池の修造・運営が円滑に進むことを期待したのであろう。先に見たように、勤操が朝野にて数多く法華八講を修し、広く文殊会を設けて困窮者に施食を実践していたことを考慮すれば、まさに勤操は文殊菩薩の

化現、行基の再来として人々の信仰を得ていた可能性も高い。そうした事情を鑑み、朝廷は勤操を行基ゆかりの狭山池所に派遣したのではなかろうか。

おわりに

勤操は「三千仏名を礼すること二十一年」にわたり、「八座の法華を講ずること三百余座」に及んだという。「三千仏名」とは、三千の仏名を称礼して懺悔し、滅罪生善を祈願する法会を指す。平安期には宮中における十二月の年中行事として「仏名会」が盛んとなるが、おそらくそれに連なる先駆的な法会と考えられる。いわゆる「仏名会」は承和五年(838)に律師静安を導師として創始されたと伝承されるが、実際にはすでに天長七年(830)に名僧十口を内裏に招いて『仏名経』を懺礼させ、さらに遡れば天平宝字八年(764)に内裏にて『三千仏名経』などを用いた「仏名会」の前身的な仏事が行われていた。また勤操は弘仁十四年(823)に、長恵や空海とともに清涼殿にて「大通方広法」を修している。これは『方広経』に基づく方等悔過、広い意味での仏名会であり、すでに宝亀五年(774)に宮中にて行われ、また奈良期には民間でも実修された可能性が高い。『方広経』は別に「三千人荘厳成仏経」とも呼称されることから、勤操の修した「三千仏名」が、『三千仏名経』と『方広経』のいずれに依拠する法会であったかの特定は難しい。ただし両経とも、『仏説観薬王薬上二菩薩経』に説く「三劫三千仏縁起」を取り上げ、称名・礼仏による懺悔法の功徳を宣揚している点は同じであり、広い意味ではどちらも仏名経の範疇に入る。いずれにせよ、勤操は仏名を称礼する法会を二十一年の長きにわたって行った。その実修の場としては、宮中あるいは民間、いずれの可能性をも想定しうる。当時の宮中における仏名会の変遷や、民間における方広悔過の弘通に関して、少

なからず議論の余地があり断定はできないが、勤操は両者に関わりを持ちうる僧侶であり、後に「仏名会」が定型化する以前の過渡期において、これを長年に亘り実修した事例として興味深い。

また「八座の法花」とは、『法華経』を八座にて講説する法会であり、平安期に盛んに修された「法華八講」の前身的な法会であろう。古来より勤操は、法華八講の創始者としても名高いが、四日間八座の形式や五巻日を重視する様式は、平安期に次第に定式化したとされる。奈良期を通じて『法華経』は重視されてきたが、「講経」の事例は少ない。転機となるのは天長三年(826)の西寺における桓武天皇追善の講会であり、それ以降『法華経』講経による追善の事例が顕著となる。この年に長恵を継いで造西寺所別当に就任したのはまさに勤操であった。嵯峨後期から淳和期にかけて僧綱の上位には長恵・勤操・空海があり、西寺での大規模な法華経講会を主導したのは勤操であった可能性が高い。また法華経講会は、民間にて私的にも実修されており、『東大寺諷誦文稿』には法華八講に関する願文も見られる。官大寺僧はしばしば檀主の招請により、諸寺や貴族の私宅さらには各地の寺や堂にて様々な法会を勤めたと考えられるが、まさに勤操も広く信奉者を得て、朝野に招請されて法会を勤めたものと推察される。さらに勤操の講経の声は「迦陵の哀響は見る者愛死す」と評されるように、聞き手の心情に働きかける唱導の先駆的事例としても注目すべきである。勤操が法華八講を創始し幾度となく行ったことは、日本に追善仏事が普及する基礎をなすものであり、その後の仏教の弘通に重要な役割を果たしたと言えよう。

さらに勤操が行った実践行として特筆すべきは「文殊会」である。勤操は元興寺僧泰善とともに、畿内の郡邑に広く文殊会を設け、貧窮・孤独・苦悩の衆生に飯食などを施し、会集した男女に授戒・称名を勧める活動を実践していた。勤操の滅後の天長五年(828)、泰善は文殊会の存続を願い、京畿七道諸国における文殊会の実修を奏上して勅許を得た。諸国文殊会は十世紀中頃以降には形骸化しつつあったが、京師では東西二寺にて存続し、十二世紀

後半に至るまで実に三百年以上、公的な文殊会が盛んであった。古代から中世における社会慈善行の展開に関して、飛鳥期の道登や道照、奈良期の行基、平安期の文殊会、そして中世の西大寺叡尊や忍性へと繋がる見通しがなされるなかで、意外と勤操は重視されてこなかった。しかし僧綱に列した勤操が、私的に文殊会を実践していたことは注目すべきである。空海が勤操を「心行は文殊にして志は神の如し」と讃えるように、勤操は文殊信仰の実践者という側面を持ち合わせ、さらに言えば文殊の化現・行基の再来として人々の崇敬を得ていたとも考えられる。平安期に西寺と東寺が公的な文殊会の場であり続けたのは、まさに勤操が両寺の造寺所別当を勤めたことにも由来するのだろう。

そして勤操は、灌漑用ため池の築造・運営にも関わっていた。弘仁十年(819)五月、少僧都であった勤操は僧綱所には不在で、狭山池所に在していた。狭山池は大阪府狭山市の中央に現存する灌漑池で、国家による築池の初例とされる。実際の築造年代は定かでないが、奈良期以前に朝廷主導のもとに築造・改修がたびたび行われ、また行基も狭山池に関わっている。平安初期には勤操以外にも、朝廷の命により弘仁十二年(821)には空海が満濃池、弘仁十三年(822)には修円が益田池の築池修繕に関わり、さらに承和年中(834-848)には道昌が大井河の堰を補修している。勤操はそれらの先例となるものであった。朝廷は築池事業の円滑なる竣工を期し、広く道俗から帰依を得ていた勤操を派遣したものと考えられる。

※

以上、勤操が行った三千仏名、法華八講、文殊会、そして築池事業など種々の活動について確認した。学問と浄行を双修した勤操は、三論の碩学として名を馳せ、晩年は大僧都まで昇進するなど、当時を代表する学僧・官僧であった。しかも単に本寺に止住するのみならず、広く世間にて実践活動を展開していたのである。当時の官大寺僧

には檀主の私的な法会に招請される者もあったが、僧綱の上席に昇った勤操もその一人であった。むしろ勤操こそ、社会と積極的に関わり、各地・各層に仏教信仰を弘めた主導者であったと言えるだろう。

特に勤操が諸法会にて称名・講経する声は、美しく鳴く迦陵頻伽に喩えられ、また困窮者へ施食する姿は、文殊菩薩の化現と見なされていた。「智慧胸に懐いて世を照らす徳は、宛も日月の如く、慈悲心に涌いて人を救ふ功は、還って船筏に同じ」[123]と称されるように、勤操は智慧と慈悲に基づいた菩薩行により、人々を教導・済度したのである。

天長四年（827）五月七日、勤操は西寺北院にて、七十歳の生涯を閉じ忽然と遷化した。三日後には東山鳥部南麓にて荼毘に付され、日本での初例となる僧正位の追贈がなされた。天皇はじめ人々がその死を悼んだ様子を、空海は「九重哀悼し、四衆悲しみを含む。行路涙を掩ひ、尊卑肝を爛す。知ると知らずと、誰か哀痛せざらん」[124]と記している。

ところで仏名会、法華八講、文殊会は、いずれも平安期を通じて盛んに修せられた法会であり、勤操はそれらの先駆者と言うべき位置にあった。先行研究にて勤操は、「奈良仏教と平安仏教の中間的因子」として、「空海を誘掖することによって、真言宗を啓発した」人物と評される。[125]また最澄や空海が催した天台講会や灌頂会に参加するなど、彼らにも深い理解を示し、甚だ協力的であったとされる。[126]

こうした見解は、あくまで最澄や空海を主軸とした視点によるものである。確かに勤操は最澄や空海と交流を持ったが、勤操が後世に与えた影響は、天台宗や真言宗に限られるものではなかった。学僧としての教学の振興、朝廷や民間における種々の法会の執行、文殊会による困窮者の済度など、勤操は真摯な仏教者として菩薩行を積み重ね、平安期に広まる仏教信仰の基礎を築いた人物のひとりと言うべきであろう。

また勤操に見られるような自利利他にわたる幅広い実践は、当時において勤操ひとりに限られたことではなかっ

た。法相の玄賓[127]や護命、日光山を開いた勝道[128]、東国へ遊行した徳一[129]など、高僧として仰がれた仏教者に少なからず共通する特徴である。そしてそのような大乗仏教の菩薩行の精神は、同時代を生きる最澄や空海、そして道昌などにも連綿と受け継がれていった。

そうした時代状況にあって、勤操の特異性を述べるならば、当代きっての三論学僧がその学徳により僧綱に補任され、三千仏名・法華八講・文殊会・築池などを通じて民間への教導・済度を積極的に展開し、嵯峨・淳和両天皇はじめ多くの人々より帰依を得た点にある。ややもすれば、古代の官大寺僧は大寺にて学問と法会に明け暮れていたかのように言及されることもあるが、実際には朝野にわたって様々な活動を実践したものも少なくなかった。勤操の行状はそれを示唆する好例となるだろう。またそうした視点から最澄や空海の活動、さらには日本仏教の展開を改めて照らし見ることで、それらの特徴もより浮き彫りになるのではないかと考える。

注

1　拙論「勤操の生涯―誕生から修行期にかけて―」（『蓮花寺佛教研究所紀要』五・二〇一二年）

2　拙論「勤操の生涯（二）―朝廷との関わり―」（『蓮花寺佛教研究所紀要』八・二〇一五年）

3　『続遍照発揮性霊集補闕抄』十「故賜僧正勤操大徳影讃并序」（『定本弘法大師全集』八・一九二頁）

4　『続遍照発揮性霊集補闕抄』八「為先師講釈梵網経表白」（『定本弘法大師全集』八・一五〇～一頁）

5　本書を主題とした先行研究として、中谷征充「空海漢詩文研究「故賜僧正勤操大徳影讃并序」考」（『高野山大学密教文化研究所紀要』

二六・二〇一三年）があり、原文・書き下し・対句の構成・押韻・平仄・語句の解釈、さらには勤操の事績と空海との関係について述べられている。

6 『続遍照発揮性霊集補闕抄』十「故賜僧正勤操大徳影讃并序」（『定本弘法大師全集』八・一九三頁）

7 『三宝絵詞』下「仏名」（『大日本仏教全書』一一一・四七四頁）

8 『続日本後紀』一六「承和十三年十月乙未条」（『新訂増補国史大系』三・一〇九頁）

9 『三代実録』一「天安二年十二月十九日条」（『新訂増補国史大系』四・一三頁）

10 『続日本後紀』七「承和五年十二月己亥条」（『新訂増補国史大系』三・八一頁）

11 『三代実録』一四「貞観九年十二月十九日条」（『新訂増補国史大系』四・二二五頁）

12 『類聚国史』一七八「仏名」（『新訂増補国史大系』六・二二三頁）

13 『続日本後紀』四「承和二年十二月庚寅条」（『新訂増補国史大系』三・四四頁）

14 『三代実録』二七「貞観十七年二月九日条」（『新訂増補国史大系』四・三五八～九頁）

15 竹居明男「仏名会に関する諸問題―十世紀に関する諸問題―上・下」（『人文学』一三五・一三六、一九八〇・一九八一年）

16 勝浦令子「八世紀の内裏仏事と女性―「仏名会」前身仏事を手がかりに―」（『仏教史学研究』三八（一）・一九九五年）

17 前掲注〈15〉竹居論文

18 『性霊集』の註釈書である『性霊集私記』も「三千仏名於禁中自極月十九日至二十一日有仏名会。可此事也」（『真言宗全書』四一・四四五頁）と伝え、「三千仏名」を宮中における仏名会と捉えている。

19 『類聚国史』一七八「仏名」（『新訂増補国史大系』六・二二三頁）

20 倉本尚徳「南北朝時代における『大通方廣經』の成立と受容―同経石刻佛名の新発見―」（『中国哲学研究』二三・二〇〇八年）

21『広弘明集』二八「悔罪篇第九」（『大正新脩大蔵経』五二・三三三頁下）
22 牧田諦亮「『大通方広経』管見」（同『疑経研究』京都大華人文科学研究所・一九七六年）、中田祝夫『日本霊異記』所引の一仏典―大通方広懺悔滅罪荘厳成仏経について」（伊藤博・渡瀬昌忠『石井庄司博士喜寿記念論集上代文筆考究』塙書房・一九七八年）、寺川真知夫『日本国現報善悪霊異記の研究』（和泉書院・一九九六年）など。
23『江家次第』一一（『神道大系』二九・五三九頁）
24『政事要略』（『新訂増補国史大系』二八・一七三頁）
25『仏説観薬王薬上二菩薩経』（『大正新脩大蔵経』二〇・六六四頁上）、『過去荘厳劫千仏名経』（『大正新脩大蔵経』一四・三六四頁下）、『大通方広懺悔滅罪荘厳成仏経』下（『大正新脩大蔵経』八五・一三五五頁上）
26『大通方広懺悔滅罪荘厳成仏経』下（『大正新脩大蔵経』八五・一三五五頁中）
27 前掲注〈16〉勝浦論文
28『日本霊異記』上「聾者帰敬方広経典得報聞両耳縁第八」（『新日本古典文学大系』三〇・二一〇頁）
29『日本霊異記』上「偸用子物作牛役之示異表縁第十」（『新日本古典文学大系』三〇・二一一頁）
30『日本霊異記』下「沙門誦持方広大乗沈海不溺縁第四」（『新日本古典文学大系』三〇・二六四頁）
31『箱根山縁起并序』（『群書類従』二・三三二頁上）、『鹿島神宮例伝記』（『続群書類従』三下・四六九頁上）
32『遍照発揮性霊集便蒙』（『真言宗全書』四二・三三五頁上）は「花野」を「都鄙」と釈すが、前掲注〈5〉中谷論文に従い、「朝野」ととる。
33『三宝絵詞』中「大安寺栄好」（『大日本仏教全書』一一一・四二二頁上～四頁下）、『元亨釈書』二「釈勤操」（『新訂増補国史大系』三一・五一～二頁）

34 護国寺本『諸寺縁起集』「法華八講縁起」（『校刊美術史料』寺院編上・二六一～二頁）
35 護国寺本『諸寺縁起集』「同法八講神□庁僧伝」（『校刊美術史料』寺院編上・二六二頁）
36 ただし後掲注〈39〉高木論文が指摘するように、護国寺本『諸寺縁起集』「勝尾弥勒寺本願大師善仲善算縁起」（『校刊美術史料』寺院編上・二八九頁）には、さらに別伝として、摂津勝尾寺開基の開成皇子（724-781）の追修報恩のため、延暦元年（782）に同寺僧が四日間の法華経八講を修し、以後恒例となったと伝えるが、他書に見られずその実際は不明である。
37 福山敏男『奈良朝寺院の研究』（高桐書院・一九四八年・八五頁）
38 堀内春峰「醍醐寺蔵勤操僧都画像について」（同『南都仏教史の研究』下・法蔵館・一九八二年）
39 桜井徳太郎「法華八講の成立と公家社会―日本講集団発達史序―」（『史潮』四三・一九五〇年）、山本信吾「法華八講と道長の三十講」（上・下）（『仏教芸術』七七・七八・一九七〇年）、高木豊『平安時代法華仏教史研究』（平楽寺書店・一九七三年）など。
40 武内孝善「弘法大師と法華講会―「天長皇帝為故中務卿親王講法華経願文」考―」（『仏教と文化〈中川善教先生頌徳記念論集〉』同朋舎出版・一九八三年）
41 佐藤道子「法華八講会―成立のことなど―」（『文学』五七（二）・一九八九年）
42 『日本書紀』二二「推古天皇十四年是歳条」（『新訂増補国史大系』一下・一四八頁）
43 『続日本紀』一二「天平九年十月丙寅条」（『新訂増補国史大系』二・一四七～八頁）
44 『日本書紀』二九「朱鳥元年五月癸亥条」（『新訂増補国史大系』一下・三八三頁）
45 『続日本紀』二「大宝二年十二月乙巳条」（『新訂増補国史大系』二・一六頁）
46 『続日本紀』一六「天平十八年三月丁卯条」（『新訂増補国史大系』二・一八六頁）
47 『日本書紀』二六「斉明天皇五年七月庚寅条」（『新訂増補国史大系』一下・二七一頁）

48『続日本紀』一九「天平勝宝八歳十二月己酉条」（『新訂増補国史大系』二・二二七頁）
49『続日本紀』二三「天平宝字五年六月辛酉条」（『新訂増補国史大系』二・二七九頁）
50『日本紀略』は三月丁丑（十日）条（後掲注〈51〉）に「限七个日」とあり、空海が撰した同法会の達嶺文（後掲注〈68〉）には「八箇日間」とある。桓武天皇の命日は延暦二十五年三月辛巳（十七日）であり、講会の最終日が忌日となることが一般的であるから、講会は十日から始めて七日後の十七日まで、つまり八日間の日程で行われたと考えられる。
51『日本紀略』前一四「天長三年三月丁丑条」（『新訂増補国史大系』一〇・三二二頁）
52『続日本後紀』八「承和六年六月丁丑条」（『新訂増補国史大系』三・八八～九頁）
53『続日本後紀』一七「承和十四年七月戊寅条」（『新訂増補国史大系』三・二〇〇頁）
54『東大寺要録』八「東大寺桜会縁起」（『続々群書類従』一一・一五〇頁下）
55 山岸常人「東大寺桜会縁起・法華会縁起再考」（『日本建築学会大会学術講演梗概集』五八（建築歴史・建築意匠）・一九八三年）
56『東大寺要録』四「恵運僧都記録」（『続々群書類従』一一・七七頁上）
57『興福寺流記』（『大日本仏教全書』一二三・三頁下）
58『叡山大師伝』（『伝教大師全集』五・七頁）
59『日本霊異記』上「自幼時用網捕魚而現得悪報縁第十一」（『新日本古典文学大系』三〇・二一二頁）
60『日本霊異記』中「悪逆子愛妻将殺母謀現報被悪死縁第三」（『新日本古典文学大系』三〇・二三〇頁）
61『日本霊異記』中「奉写法華経因供養顕母作女牛之因縁第十五」（『新日本古典文学大系』三〇・二四〇頁）
62『日本霊異記』下「閻羅王示奇表勧人令修善縁第九」（『新日本古典文学大系』三〇・二六九頁）
63『日本霊異記』下「重斤取人物又写法花経以現得善悪報縁第廿二」（『新日本古典文学大系』三〇・二七七頁）

64『日本霊異記』下「仮官勢非理為政得悪報縁第卅五」（『新日本古典文学大系』三〇・二八八～九頁）

65 通説では「唐僧詳撰」。市岡聡「『法華伝記』の撰者と成立年代について」（『人間文化研究』一八・二〇一二年）は、唐の僧である「詳」の撰とし、撰述年代は智昇著『開元釈教録』成立の開元十八年（730）以後、『法華文句記』成立の大暦九年（774）まで下る可能性を指摘する。

66『法華伝記』三「唐釈慧明六」（『大正新脩大蔵経』五一・五八頁中）

67「写経目録（天平十八年十二月八日）」（『大日本古文書』編年文書一・五五五頁）

68『遍照発揮性霊集』六「奉為桓武皇帝講太上御書金字法華達嚫一首」（『定本弘法大師全集』八・九二～四頁）

69『続遍照発揮性霊集補闕抄』十「故賜僧正勤操大徳影讃并序」（『定本弘法大師全集』八・一九三頁）、興福寺本『僧綱補任』一（『大日本仏教全書』一二三・七九頁）

70『遍照発揮性霊集』六「天長皇帝為故中務卿親王捨田及道場支具入橘寺願文」（『定本弘法大師全集』八・九四～五頁）

71『日本後紀』一三「大同元年二月丁巳条」（『新訂増補国史大系』三・五三頁）

72 中田祝夫解説『東大寺諷誦文稿』（勉誠社・一九七六年・二八～三五頁）

73 厳密に言えば、「供養薬師如来、奉仕八講之法会」のうち、「奉仕八」は同筆による補入である。本書は法会における願文等の草稿・覚書とされ、補入や抹消、連絡線などが多い。よって初めは単に法華経講会を意図していたが、ある時点で「八講」が強く意識されたものと考えられる。

74 西寺金堂の本尊は不明であるが、追塩千尋「西寺の沿革とその特質」（『北海学園大学人文論集』二三―二四・二〇〇三年）は東寺との左右対称の伽藍構成を踏まえ、「東寺と同じとするなら金堂は薬師如来と言うことになろう」としている。

75『願文』（『伝教大師全集』一・二頁）

76『日本後紀』一四「大同元年六月辛亥条」（『新訂増補国史大系』三・六四頁）
77『法華経開題（殑河女人）』（『弘法大師全集』二・七九二～八〇五頁）
78『遍照発揮性霊集』六「右将軍良納言為開府儀同三司左僕射設大祥斎願文」（『定本弘法大師全集』八・九八～九頁）
79『遍照発揮性霊集便蒙』（『真言宗全書』四二・一九八頁下～九頁上）
80 藤本誠「『東大寺諷誦文稿』の史料的特質についての諸問題―書き入れを中心として―」（『水門』二二・二〇一〇年）
81 中田祝夫解説『東大寺諷誦文稿』（勉誠社・一九七六年・七〇～一頁）
82『続遍照発揮性霊集補闕抄』八「為先師講釈梵網経表白一首」（『定本弘法大師全集』八・一五一頁）
83『東大寺諷誦文稿』にも「卞和が玉も時に値はずしては宝にあらず、迦陵の説も器にあらざれば瓦礫に同じ」（勉誠社・一九七六年・四～五頁）とあり、「迦陵」は妙なる説法を比喩していたことが推察される。
84 安東大隆「唱導の範囲―その理解の多様性をめぐって―」（『別府大学国語国文学』二九・一九八七年）は、高野山普門院所蔵の「絹本著色勤操僧正像（国宝）」について、口を開いた躍動感ある姿は、勤操が唱導している図であろうとする。
85 田村円澄「平安仏教・民衆仏教の動向」（『岩波講座日本歴史』四・一九六二年）、前掲注〈39〉山本論文
86『類聚三代格』二（『新訂増補国史大系』二五・五三～四頁）
87『仏説文殊師利般涅槃経』（『大正新脩大蔵経』一四・四八一頁上）
88『仏説文殊師利般涅槃経』（『大正新脩大蔵経』一四・四八一頁上～中）
89『日本霊異記』下「刑罰賤沙弥乞食以現得頓悪死報縁第卅三」（『新日本古典文学大系』三〇・二八七頁）
90『大宝積経』六〇「文殊師利授記会十五」（『大正新脩大蔵経』一一・三四七頁下）
91 拙論「日本古代における山林修行の資糧（一）―乞食・蔬食―」（『蓮花寺佛教研究所紀要』三・二〇一〇年）

92 平安遷都後、僧綱所は薬師寺から西寺に移された。前掲注〈74〉追塩論文によれば、史料上の初見は『日本三代実録』八「貞観六年二月十六日条」（『新訂増補国史大系』四・一三一頁）とされる。

93 『続日本後紀』二「天長十年七月丙戌朔条」（『新訂増補国史大系』三・一四頁）

94 『続日本後紀』四「承和二年四月己卯条」（『新訂増補国史大系』三・三九頁）

95 『続日本後紀』八「承和六年八月庚戌朔条」（『新訂増補国史大系』三・九〇頁）

96 『続日本後紀』九「承和七年三月庚寅条」（『新訂増補国史大系』三・九九頁）

97 中野祥利「平安後期の諸国文殊会」（『歴史研究』四二・二〇〇四年）

98 『三宝絵詞』下「文殊会」（『新日本古典文学大系』三一・一九八～二〇一頁）

99 『山塊記』「応保元年七月八日」（『増補史料大成』山塊記一・一九三～四頁）

100 前掲注〈74〉追塩論文

101 堀池春峰「南都仏教と文殊信仰」（『大和文化研究』一四（二）・一九六九年）

102 『日本霊異記』上「信敬三宝得現報縁第五」（『新日本古典文学大系』三〇・二〇八頁）

103 『続遍照発揮性霊集補闕抄』十「故賜僧正勤操大徳影讃并序」（『定本弘法大師全集』八・一九四頁）。なお当該の「文殊」について、『定弘全』は底本とする「東寺観智院所蔵正嘉二年・建治三年刊本」に従い「天殊」とし、「大東急記念文庫所蔵嘉暦四年移点本」によって「ハルカニ殊ニシテ」と訓ずるが、「仁和寺所蔵鎌倉初期写本」、「大東急記念文庫所蔵嘉暦四年移点本」の左傍注、岩波書店刊『日本古典文学大系』七一所収版（底本：醍醐寺三宝院所蔵貞応二年写本）などは「文殊」とする。勤操が文殊会を行っていたことを考慮し、仁和寺や醍醐寺の古写本に従って「文殊」と解した。

104 『続遍照発揮性霊集補闕抄』十「故賜僧正勤操大徳影讃并序」（『定本弘法大師全集』八・一九三頁）

105 『三宝絵詞』下「文殊会」（『新日本古典文学大系』三一・一九八頁）
106 『顕戒論』上（『伝教大師全集』一・三五～六頁）
107 興福寺本『僧綱補任』一（『大日本仏教全書』一二三・七八頁下）
108 井上薫「狭山池所と勤操―行基狭山池院の一史料―」（『仏教史学』一二（三）・一九六六年）
109 安藤俊雄・薗田香融『最澄〈日本思想大系四〉』（岩波書店・一九七四年・四〇二頁）
110 『日本書紀』五「崇神六二年七月丙辰条」（『国史大系』一上・一七一頁）
111 『古事記』中（『日本古典文学大系』一・一八八頁）
112 『行基年譜』（『続々群書類従』三・四三二頁下）
113 『続日本紀』一一「天平四年十二月丙戌条」（『新訂増補国史大系』二・一三〇頁）
114 青木和夫・稲岡耕二・笹山晴生・白藤禮幸『続日本紀二〈新日本古典文学大系一三〉』「狭山下池」補注（岩波書店・一九九〇年・五五五頁下）
115 『続日本紀』二四「天平宝字六年四月丁巳条」（『新訂増補国史大系』二・二八七頁）
116 前掲注〈108〉井上論文
117 『日本紀略』「弘仁十二年五月壬戌条」（『新訂増補国史大系』一〇・三一二頁）
118 『本朝高僧伝』五「和州興福寺沙門修円伝」の「承和二年六月十五日寂。年六十五」（『鈴木版大日本仏教全書』六三・四七頁）に依拠する定説に従ったが、宝亀二年(771)生となれば、弘仁元年(810)に律師に補任した時に三十九歳となり、異例の若さとなる。富貴原章信『日本唯識思想史』（大雅堂・一九四四・二九六頁）は、当時の律師補任の平均年齢を六十一歳とし、それに基づいて修円の生年を天平勝宝元年(749)頃とする。

119 『遍照発揮性霊集』二「大和州益田池碑銘并序」（『定本弘法大師全集』八・二七～九頁）

120 守山聖真『文化史上より見たる弘法大師傳』（豊山派弘法大師一千一百年御遠忌事務局・一九三三年）など、天保十三年(1842)刊行の道猷撰『弘法大師弟子譜』四「沙門真円律師伝」（『弘法大師伝全集』一〇・一二九頁）を踏まえ、「円律師」を空海弟子の「真円」とする説もある。しかし竹内理三『図説日本文化史大系〈四〉平安時代』（小学館・一九六六年）も指摘するように、弘仁十四年当時、律師で僧名に「円」が付くのは「修円」ただ一人であることから、法相宗の碩学で室生寺の造営に関わった興福寺の修円律師とすべきである。

121 『日本紀略』前一四「弘仁八年六月庚申条」（『新訂増補国史大系』一〇・三〇五頁）

122 『三代実録』二七「貞観十七年二月六日条」（『新訂増補国史大系』四・三五八～九頁）

123 『続遍照発揮性霊集補闕抄』八「為先師講釈梵網経表白」（『定本弘法大師全集』八・一五〇頁）

124 『続遍照発揮性霊集補闕抄』十「故賜僧正勤操大徳影讃并序」（『定本弘法大師全集』八・一九三頁）

125 池田源太「石淵寺勤操と平安仏教」（『南都仏教』五・一九五八年）

126 前掲注〈38〉堀池論文、堀池春峰「弘法大師空海と東大寺」（『仏教美術』九二・一九七三年）、同「勤操」（『日本仏教史辞典』吉川弘文館・一九九九年）

127 拙論「玄賓法師の生涯―嵯峨天皇よりの殊遇を中心として―」（『智山学報』五四・二〇〇五年）、同「嵯峨天皇親書よりみた玄賓法師の人物像」（『佛教文学』三〇・二〇〇六年）

128 拙論「日光開山・沙門勝道の人物像」（『蓮花寺佛教研究所紀要』二・二〇〇九年）

129 拙論「菩薩としての徳一」（『蓮花寺佛教研究所紀要』七・二〇一四年）

〈キーワード〉仏名会、法華八講、文殊会、狭山池、官僧、菩薩行

慈雲の思想

――神儒仏三教一致の構造――

伊藤　尚徳

近代において僧侶は、江戸時代を通じて禁じられていた妻帯が公的に許されたことにより、それまでの出世間的な在り方に動揺が生じ、一転して寺院において家族を持つ世俗的生活の中に身を置くこととなった。―無論、近世にも世俗的生活を送る僧侶は隠然と存在したが―僧侶の妻帯可否についてみれば、戒律との矛盾に関わる倫理的な視点から、その賛否は明治から昭和初頭にかけて各宗団において度々議論されながらも、やがて緩やかに僧侶の妻帯が社会的に認知されていき、各宗団における公許は棚上げされたまま、一般化するようになっていったといえる。[1]

当時の僧侶妻帯と戒律の矛盾を扱った議論の中には、大乗仏教の利他の思想によって、その矛盾を克服しようとする見解も確認できる。僧侶が家族を持つことで、円満な家庭像と生活道徳の模範を社会に示し、それがやがて秩序ある国家の形成につながるならば、僧侶の妻帯は大乗仏教の利他の精神に適うものであるという見解である。

しかし、そうした議論の中では、僧侶の規範とされた具足戒が、大乗戒に劣る小乗戒であると批判される。古来、

日本では東大寺戒壇院に代表される戒壇において具足戒を授かることで僧侶としての身分が保証されていたが、最澄が延暦寺に大乗戒壇を設立して以降は、大乗菩薩戒が主流となり、一方で具足戒は軽視される傾向が生まれた。中世に入ると、法然や親鸞など鎌倉仏教の祖師たちも大乗戒壇で授戒したが、彼らが主唱した易行門では、妻帯しても往生が可能であることが説かれ、浄土真宗においては近世を通じて妻帯が公許されていた。また日蓮宗においては末法無戒が唱えられたが、末法思想の影響も戒律そのものが形骸化していく要因の一つであったといえる。このように日本においては、もともと戒律の受容に関して寛容な素地が広がっていたといえるが、しかし、そのような戒律形骸化の状況に対して、戒律の復興を目指す運動も、中世から近代に至るまで屡々起こっている。

鎌倉期には真言律宗の祖である叡尊（一二〇一～一二九〇）をはじめ、江戸時代においては、隠元（一五九二～一六七三）、浄厳（一六三九～一七〇二）、慈雲（一七一八～一八〇四）、豪潮（一七四九～一八三五）などが戒律復興を唱えた人物として著名である。

この中、慈雲は釈尊在世当時の戒律を重んじて「正法律」の復興を提唱し、また『十善法語』を著して、出家在俗問わず、十善戒を以て「人となる道」として説き示した。慈雲の戒律復興運動の影響は近代に至り、釈雲照（一八二七～一九〇九）に受け継がれることになる。慈雲は戒律復興運動の他、梵語研究でも名を馳せる人物であるが、幼少期には儒学を学び、得度の後には古義堂の伊藤東涯に入門している。また、晩年になって独自の神道教義を打ち立てており、後世にその教義は雲傳神道と呼ばれ、真言家において現代まで伝えられている。神道、儒学、仏教に卓越した思想家であり、それ故、数多い著作の中には、神儒仏の三教の思想が融和的に説き示されている。本稿では慈雲の著作をたよりとして、彼が神儒仏の三教をどのように整合させ、自らの思想に反映させていたかについて窺うことにする。

一　戒律復興運動の展開にみる儒仏二教の親和性

はじめに慈雲研究の泰斗である木南卓一氏の研究に依りながら、慈雲の主な行跡と著作について示した上で、慈雲の仏教への関心と活動から述べることにする。木南氏は慈雲の生涯を、修業時代、長榮寺時代、雙龍庵時代、阿彌陀寺時代、高貴寺時代というように慈雲の活動の拠点を指標として、その生涯を区分して特徴づけている。[2]

・修業時代

享保三年（一七一八）、浪人上月安範の七男として大阪に生まれる。上月安範は『大祓解』の著書があり神道に造詣の深い人物であった。

十三歳　父の遺命に随い、忍綱貞紀の下で得度し、忍瑞の法名を賜る。

十五歳　四度加行を勤修する。その時に得られた法験から仏教への帰依心を堅くする。

十六歳　貞紀の命に随い、伊藤東涯の下で三年間、儒学と詩文を学ぶ。

十九歳　野中寺に入り、戒律・梵語・禅などを学ぶ。この頃より慈雲の字を用いる。

二十二歳　貞紀に随い西大寺流伝法灌頂を受ける。この時より摩訶迦葉の名に由来する飲光の実名を用いる。

同年、両部神道　伊勢五宮大事を受ける。
信州の大梅禅師の下で三年にわたって禅を学ぶ。

・長榮寺における正法復興運動

二十七歳　三人の弟子たちと大阪高井田の長榮寺に移る。
二十九歳　『修行道地経』集散品を和訳する。
三十二歳　『根本僧制』を著す。
三十三歳　『方服圖儀』を著す。

・雙龍庵における梵語研究　法話布教時代

四十一歳　生駒に雙龍庵を開き隠棲する。
『梵學津梁』千巻を著す。
四十九歳　『方服圖儀』に則り、正法時代の袈裟一千領を製することを誓願する。

・阿彌陀寺における『十善法語』布教時代

五十四歳　在京の信者たちに請われて京都阿彌陀寺に移る。
『十善法語』を著す。

・高貴寺における神道研究時代

五十九歳　高貴寺に隠棲する。
六十四歳　『十善法語』の改訂版『人となる道』を著す。
七十一歳　『無題抄』を著して以降、神道研究に力を注ぐ。
『神儒偶談』などを著す。
八十七歳　文化元年（一八〇五）京都阿彌陀寺にて遷化。

慈雲の神儒仏三教の思想について、その生涯の事跡と照らして興味を引くのは、慈雲の父である上月安範に神道への関心があった点である。慈雲が貞紀の下で出家した縁由は、父安範が、貞紀の師である普攝と交流があったことによるものである。慈雲の晩年にみられる神道への傾斜は、父安則にみられる神道と仏教への関心が遠因となっていると考えることもできよう。

また、慈雲は修業時代において梵学、戒律、修禅についての研鑽が見られ、後の正法復興運動へと展開する素因が既にこの頃から芽生えていたといえる。同時期には本師である貞紀の命に従って三年にわたり伊藤東涯に学んでいるが、このことが慈雲の儒学の素養を大きく育んだものと考えられる。慈雲の正法復興を目指す活動には、釈尊

在世時の気風を求める意識が窺われるのであるが、その意識は、宗代儒学を不純なものとして取り除き、本来の儒学に立ち返ろうとした伊藤仁斎の古義学の学風と重なる。慈雲の古義堂での三年間の修学については、儒学と詩文の素養を学んだ程度と見なされることが多いが、正法復興運動の意識的な部分において古義学の影響が考えられるかもしれない。

では次に、慈雲の正法律復興運動の背景と、その具体的内容について見ていくことにする。慈雲は二十九歳の時に『修行道地経』集散品の和訳を著したが、その跋文において、以下のような感慨を述べている。

> 如來滅後二千七百歳を経て群魔沙界に横行し群情を塗炭にす。【中略】沙門は唯剃髪染衣、無戒破戒にして、道を衒ひ法を売って唯飲食を好み、衣服を好み、多財を以て有徳とし辯口を以て多聞とす。闔國唯無慚無愧にして淨持戒の人なく得通の人なし。【中略】誰か如來の正法を説く。幸に一大藏教如來の遺法に値遇し、三千年の下十万里の外、佛在世の正儀正法、聖弟子の大志大行を大海の一滴、泰山の一塵ばかり味わい知ることを得たり。この事、筆紙に記しがたし。もし同士の人あらば覿面相談せんのみ。故を以て空間独処、攝意斂身一分も佛世の正義を學ばんとす。【中略】如來の正法滅盡せんとし、衆生の慧目なきを見るに、粉骨砕身すとも自らやむことあたわず。[3]

慈雲は世俗に埋没する僧侶の様子を述べ、仏の教えが伝えられていても、それを正しく実践する者がいないことを嘆いている。慈雲は、そうした状況を改善するために釈尊在世時の正法を復興することに意欲を注いだ。

慈雲の正法復興運動について取り上げた沈仁慈氏は、慈雲が唱えた正法について「唯だ仏の行はせられた通りに

行ひ、仏の思惟あらせられた通りに思惟する」ものであったことを示し、その具体的実践として①佛知見の実践、②佛戒の実践、③佛服の実践、④佛行の実践の四点を挙げている。[4] このうち①佛知見の実践については、慈雲が宗門為主の傾向に批判的な立場で、超宗派的な実践の立場を重んじたことを例に挙げている。この点について、慈雲が長榮寺において著した『根本僧制』には、

第四に、当山の規矩、一切諸宗如法如律の徒は悉く是れ一派同袍。仮令ひ別所屬の本山有も亦当山に於て法事を執り行うことを妨ず。[5]

とあり、また晩年を過ごした高貴寺の規定にも、

一　僧中有德の人は自他宗を論ぜず。悉くまさに崇敬すべし。【中略】有德を恭敬する、護法の綱要なり。この人佛を補ふと云ふべし。[6]

と述べているように、慈雲にとって宗門の別は問題ではなく、有德の僧侶であれば同胞としてみとめ、互いに恭敬しあうことを勧めていたことが知られる。またこの他にも、翻訳された経典を学ぶことは原意を漏らすとして、梵文の原典を理解することを勧め、梵語研究を完成させたことも佛知見の実践として挙げられている。

②佛戒の実践については、慈雲は正しく戒と律を護持することで正法が復興できると考え、その一つとして「正法律」を提唱している点が指摘されている。『根本僧制』の第一には、

第一に、一切の事須く律に依て判ずべし。人情を顧み及び己臆に任すことを得ざれ。[7]

とあり、僧侶たれば人情に惑うことなく、正しく律を守るべきであることが唱えられる。慈雲が唱える正法律については釈尊の実践を軌範としていることがその解釈から窺われる。例えば在家から食事に招かれることを律する「請食」について、慈雲は次のように述べている。

請食の中、梵網經等の受他別請、輕垢罪なり。他を請するも爾なり。律中は、世尊鹿野に法輪を轉じ、名稱童子を度して、初て受請あり。此ノ時別請を受け給ふなり。僧次別請みな開すべし。此の正法律は、心地は平等を主とし、時に隨ては別請をも受くるなり。[8]

これは僧団生活において特定の僧侶だけが請われて布施物を受ける受他別請の可否についての解釈である。『梵網経』において受他別請は軽垢罪とされるのであるが、釈尊の事跡には受他別請を受けたことが確認できることから、正法律においては別請も時に応じて許可されるという。また慈雲は戒についても以下のように述べている。

此の正法律、戒體を語るときは、法界塵沙の善法なり。戒境を談ずるときは、六大諸法、漏無漏攝す。戒法は、則大小乘一切ノ所制。三聚圓成す。戒行は、則諸律を融攝して規度を定め、顕密諸教を奉持して心地を淨む。戒相は、則制あるは制に從ふ。自ら開せず。開あるは開に從ふ。自ら遮せず。但だに佛説に順ず。一毫の私

意を存ぜず。[9]

慈雲は戒について体、境、法、行、相の観点から意義付けしており、法界のあらゆる善法を戒体としつつ、その戒相については、僅かであっても恣意的な解釈を持ち込まずに、ただ仏説のみに準じることを示している。

③佛服の実践とは、正しく袈裟を製作し纏うことであり、この点については『方服圖儀』を著している点と、『方服圖儀』に則り正法時代の袈裟千領を信者と共に縫製した事跡に慈雲の意欲が窺われる。④佛行の実践とは、釈尊が実践していた禅を奨励していたことを挙げている。

このように慈雲が唱えた正法とは、釈尊在世当時の気風、また釈尊の実践と教説を規範としたものである。釈尊在世当時には無かった宗門、その壁を超えた僧侶の活動を推奨し、僧侶が互いに釈尊の行跡を尊び、釈尊の教えを規範とした戒律を目指すように呼びかけたのである。

そうした正法復興運動はやがて民衆教化への展開を見せる。慈雲の民衆教化の活動は、信者に請われて京都の阿彌陀寺に住するようになってから特に顕著である。慈雲は阿彌陀寺において『十善法語』を著し、民衆に十善戒の重要性を示したが、高貴寺に隠棲してから『十善法語』を再校して『人となる道』と改題し、さらなる十善戒布教に力を注いでいる。この『人となる道』の内容を慈雲が解説し、弟子がまとめた『人となる道隨行記』には、仏教的な解釈だけでなく、儒教的な解釈が確認できる。

人となる道。此の人と共に云ふべし。このみちを全くして天命にも達すべく、佛道にも入るべきなり。十善あり。世間出世間にをし通じて大明燈となる。【中略】人となる道とは、むかしより人間にして人間の分齊をうしな

ふ者おほし。大聖佛世尊この世に出現し、この世に出現し玉ひてこの人をして人たらしむ。是を人となる道と名づく。凡そ佛法は主として生死出離の深義を説けども、初門はこの人となる道なり。若し深密の義によらば、この人間世界も佛淨土に異ならぬなり。[10]

この語りの中には儒教由来の概念である天命の語が用いられている。また、仏教で説かれる十善は、世間と出世間に通じるもので、出離生死を目的とするものではなく、仏教の初門でありながら、人をして人たらしめる、いわば人倫を導く教えであるといい、仏教を出世間教ではなく、世間教の範疇に収めることで、儒教との親和性を持たせているのである。また、慈雲は「人となる道」たる「十善」を全うすれば、その人は賢聖とも仏ともなることができるという。

此の人間世界は賢聖の在す處なり。佛のあらはれたまう處なり。この人間は賢聖ともなるべく佛ともなるべき器なり。此の道甚深なれども、現今の人を除て外に大根機を擇ぶべきにあらず。【中略】をよそ道に入る者天命に達して、更に天命の由て來る處を察すれば、必ず佛道に入るといへり。世間の賢人君子たる者はその中世間の一分をとり用ひて仁義等の道を説く。聲聞縁覺はその中出世間の一分を得て生死を解脱す。菩薩は全分に達して無上道をうるなり。[11]

ここでは賢聖と仏は両者とも天命に達することによって至れるものでありながら、世間と出世間の立場において区別されるものであるという。このように儒教と仏教を、世間教と出世間教として区別する考え方は、慈雲以前か

ら中国、日本ともに広く見られた解釈であるが、江戸時代の儒家には同様の語りから排仏論を唱える者もあった。しかし慈雲の場合は、儒仏二教を対立させることなく、むしろ仏教も世間に通じる部分を持ち合わせているという観点に立っている。

慈雲の著作『神儒偶談』は、儒教を専らにする「先生」と、神道を修める「翁」とが神儒仏三教について問答する物語であるが、その問答の中にも仏教と儒教の関係について言及したものがある。

先生云。佛法既に無漏無爲ならば治國平天下には用なきか。翁云。我是を師に聞り。瑜伽論第六十二巻に彌勒菩薩佛説王政經を引て末世治國の要を示せりと。又諸經論の十善全くこれ治國平天下の道なりと。若し無漏の人、願輪に乗じて世に權に現ぜばその天下を治る[12]

『神儒偶談』では、『瑜伽師地論』を典拠として仏教にも儒教と同じ治国平天下に通じる教えがあることが示されている。また、ここでもやはり十善を以て治国平天下の道に通じることを説いている。以上のように、慈雲は仏教の十善が世間と出世間に通じるという観点から、儒教と仏教の対等を説いているのである。

ただし前述の『人となる道随行記』では、仏教の深義は生死出離であると述べ、「人となる道」は仏教の「初門」として位置づけていることからすれば、儒仏の関係は対等というよりも、儒教を仏教の下位に置いているようにも窺われるが、このことについては慈雲における神道と仏教との比較を踏まえて後述することにしたい。

二　神道と仏教　―慈雲の神道との邂逅―

慈雲は二十二歳の時に、両部神道「伊勢五宮大事」を受法しているが、それ以降、神道について修学することはなく、七十一歳になってから本格的に神道を研究し始めている。そして後に慈雲は、神道の教義を密教の実践と融合させながら、本地垂迹説や両部神道の教義とは異なる独自の神道教義を打ち立てている。この教義は雲傳神道あるいは葛城神道と呼ばれ、特徴的な灌頂儀礼などが編まれた。ここでは雲傳神道の儀礼については立ち入らず、慈雲が示した神道と仏教との親和性について概観する。

慈雲は『無題抄』の冒頭で『日本書紀神代巻』を読んだ時の感嘆を交えて神道との邂逅について語っている。

幼年の時も見ざるにもあらず、中年の比にも手にふれたる事なれども、その時は密教の事相、律儀の持犯、天台賢首の教相、玄奘慈恩の性相を我家の事とおもうて、神書はその家たる吉田白川、伊勢内外宮の神官など極め言にまかせぬ。近比は山崎垂加、増尾大和、餘田伊織、多田兵部などの説もあれば、予がごとき短才の者、彼も是も同一にまねびて、俗語に云ふ一もとらず二もとらずのあざけりをのみおもひはかりて唯輕々に見過ごしける。【中略】誠や神代の深遠、神道の幽玄、我國皇統の萬代つきしなき、ことはりふかきこと舎人親王の筆削にあらはれたる。今その人にあうて手をとりてあそぶがごとく、神代のことわざ今眼に看てともにともに游泳するが如くなれば國常立尊の御めぐみ、天照皇大神の御いつくしみ、我身にあふれて感涙もよほすなり。[13]

慈雲は幼少の頃より仏教を修学してきたことで、神道については人生の長きにわたって触れていなかったと述懐しており、通俗的な神道説については最初から嘲るような思いで見過ごしてきたと語る。ところが慈雲は老境にいたって『日本書紀』神代巻を紐解いたとき、感涙をもよおすほどに「神代のことわざ」を得心したという。では、慈雲にとって神道はどのように把握されているのか。

慈雲は神道について仏教（密教）との関連を次のように語っている。

> 此の神道は則ち有爲法なり。密教は則ち無爲無漏なり。九種の住心を以ってこれを観れば則ち有爲と無爲は別趣なり。秘密荘厳心の中には即ち有爲にして而も是れ無爲なり。即ち無爲にして而も是れ無爲なり。我が日本國は直に是れ兩部曼拏の定位にして而も諸神は悉く三部の界會、五智の聖位なり。諸社に本地垂迹を立つるは斯由なり。然るに初心の行者は法義に昧く妄りに權實を談ず。故に大師は十種神寶中に佛法を雑えずと云ふ。[14]

ここでは有為法と無為法の概念によって神道と仏教が区別されている。有為法とは因縁によって現象するものごとをいい、無為法は因縁による生滅変化から離れたものごとをいうが、この有為法と無為法に区分された神道と仏教の接続を、弘法大師が説いた十住心の思想を用いて説明している。弘法大師の十住心思想は、顕教の境界を九種の心の境界によって語り、密教的境地を十番目の秘密荘厳心に配当させる。十種の心は、それぞれ異なる在り方であるが、十番目の秘密荘厳心は、その他の九種の心を包摂するものとされる。

慈雲がここで述べているのは、神道は有為法、仏教は無為法として区別されるが、密教の秘密荘厳心の境地から

は「有爲にしてしかも無爲」であること、つまり、有為法である神道と、無為法である仏教は異ならないということを表明しているのである。この神道と仏教の関係については次のようにも述べる。

唯無爲常寂のなか佛世尊ありてその頤に達し給ふなり。故に神道の致を尋ねば、佛法の趣を習い知るべし。我朝の皇王名臣の佛を信ずる。此によるなり。有爲を全して無爲に入る。[15]

無漏法のかくの如きを信解して神道の奥義に達すべし。神道有漏の法に達して無爲の正道に入るべし。有爲無爲並に明かならざれば、神の道はとくとは知られぬ也。自性清浄心が有爲法に向かえば現今神道なり。若し此の神道が無爲無漏法に向かえば佛道に入るなり。[16]

このように慈雲は神道を理解するためには仏法を理解しなければならないという。また、有為法たる神道を理解すれば、自ずと無為法たる仏法に入ることができるといい、神道と仏教は有為法と無為法という現象的な在り方として異なるだけで、その本質は異ならないというのである。

神道と仏教が本質的に異ならないことは慈雲以前から伝えられていた密教的神道解釈の一つである両部神道の本地垂迹思想によっても説明できる。両部神道では、伊勢の内外両宮の本地をそれぞれ金胎両部の大日如来とし、日本のあらゆる神々も仏菩薩の垂迹であるという神仏習合が説かれていた。しかし慈雲はそのような本地垂迹的な思考によって神と仏を同一視してはおらず、むしろ本地垂迹の思想を展開する両部神道については否定的である。

世間に神と佛と合して兩部と云ふあり。謬りのみ。若し強いて附會せるならば、何ぞ道と云ふに足らん。又外宮内宮を金胎兩部に配當して兩部の名を成すと云ふあり。夫れ外宮は豊受女神、内宮は日神女神。何ぞ是れを以て理智法身に配せん耶【中略】我が傳の大意は有爲の儘に無爲の邊を佛道と稱し、無爲の儘有爲に住するを神道と稱す。達人の目には唯一神道即佛道にして本自妙合なれば附會することを須ひざるなり。[17]

慈雲は、神と仏は、それぞれ有為のまま、無為のままに、はじめから妙合しているのであって、牽強に伊勢の両宮を金胎の大日に配して、本地垂迹を示す両部神道の名義は謬りであるという。この見解が密教の秘密荘厳心の理解によって導かれるものであることは前述のとおりである。また、慈雲は両部神道だけでなく、真言家に伝えられていた「御流神道」、さらには吉田神道が自らの神道を仏儒の教えを混じえない純然たる神道として自称した「唯一神道」の名義についても批判している。

先づ唯一両部と云ふこと。今時やかましく云ふことなれば、是を正すべし。「唯一神道佛法を雜へず」と云ふは弘法大師の語にして（十種神寶中の祝辭の註に天津命なり。佛法を用ひずと。是のみ）【中略】我傳には此の時嵯峨帝大師を野山より召請して中務省に於て神道を密談し給ふなり。帝の曰く。「我が國に相傳の即位の時、手印を結ぶことあり。師が傳ふる密教亦印多し。此ごろ我れ感ずること有て此の義を面談せんと欲する也と。遂に帝傳承の神秘を以て大師に傳ふ。大師是れを受るに全く金胎の玄旨に合へり。即佛秘を開て帝に示す。是に於て皇帝大師の深意を得て神道を成立す。御流の名是より起これり。神道の極處金胎の玄旨に合ふ故。亦兩部神道とも名る也。【中略】もし能く意を得る人に就て言はば、御流即唯一にして、唯一の外に御

流なし。嵯峨帝御流の唯一と稱して可也。大師は知見を以て唯一神道の本旨を顯揚す。[18]

慈雲は、嵯峨天皇から弘法大師が相承したと伝えられる神道について、「御流」の名を冠して御流神道と呼ぶとし、さらにそれが密教の「金胎両部の教旨と適合した」ことから両部神道と呼ぶというのである。すなわち、慈雲にとっては御流神道と両部神道は、ことさら別のものではなく、いずれも嵯峨天皇―弘法大師相承の神道についての呼称であるという。吉田神道が自称する「唯一神道」という名義についても、弘法大師の著作として伝えられる神道書『十種神寶』に「唯一神道佛法を雑へず」と記されていることから、「唯一神道」という語は吉田神道に先がけて、弘法大師が初めて用いたものであるとして、「唯一」という語の本旨は、やはり嵯峨天皇―弘法大師相承の神道が顕揚するものであるという見解である。つまり、御流、両部、唯一の名義の本旨はすべて嵯峨天皇―弘法大師相承の神道に集約されることになる。この嵯峨天皇―弘法大師相承の神道とは、つまりは慈雲が立てる神道教義の由緒とされるものである。慈雲が弘法大師の十住心思想によって密教と神道の接続を可能にするのも、この嵯峨天皇と弘法大師による神仏妙合の由緒によるものである。

三　儒教と神道の関係　―『神儒偶談』を中心に―

慈雲は神道と仏教を有為法と無為法として区別しつつ、それを密教の立場から不二として扱う。また儒教と仏教については、世間と出世間の教えとして区別しつつ、これを十善の実践において親和的に解釈する。では、神道と儒教については、どのような関係でとらえているのか。このことについては『神儒偶談』の中で詳しく語られる。

先生云。それ道は人倫の外に有べきならねば君臣父子夫婦昆弟朋友の道なり。此の道は孔夫子を除いてそれ誰ぞ。論語に「異端を攻むるは斯れ害のみ也。」この人倫より見れば神道が我國の教えと雖ども異端たるべきか。翁云。近世の儒者多くは佛者を似せる癖あり。佛法の中に外道を排斥するに倣て異端ということを論ず。朱子集註に異端とは聖人の道に異にして別に端を開くを異端と名くと。唐の韓愈、宋の諸儒は老佛を排す。孟子の時は楊墨を斥く。孔子の時は誰を指して異端と云や。先生此の答なし【中略】その君臣の道を言ば、我朝實に萬邦に勝るべし。是を外道と名くべからず。異端と謂べからず。【中略】我朝瓊々杵尊。彦火火出見尊。鸕鷀草葺不合尊の天位を安んじて萬民を撫育し、萬々世の後も君臣綱常の亂れざるに比せば先生それ何に從ふべきや。[19]

この『神儒偶談』にある先生と翁の問答は、神道が異端であるかどうかについて語られたものである。この問について翁は、孔子は何者であっても異端として排斥しなかったことを挙げ、そもそも儒教においては異端とするべき教えはないことを述べている。したがって神道は異端ではないということが示されるが、翁は反対に儒教で説かれる君臣の綱常について言及し、日本の神道には君臣の道が具わっており、この乱れがないことは、むしろ殊更に君臣の道を教示する中国よりも優れているという。

また、日本の神道においては一つの「赤心」が具わっていることで、君臣の道、さらに孝悌忠信なども人々に自然に具わっているものとし、儒教のようにわざわざ五倫の教えを示して教導する必要がないという。

儒典は五倫に就て教を立す。神道は一箇の赤心。君臣の大義のみなり。此の一箇の赤心。家に在て孝なり。夫婦に在て和なり。隣里朋友に交て欺くなし。今日にして見れば、孝悌忠信は教の末なり。この君臣の道一たび立て萬國違はず。不孝の子有ば罪を加ふ。不義の夫婦あれば刑を加ふ。一として治らざるなし。且五倫の設け、父子あれば自ら昆弟の道は立べし。父子の間子に孝を教え父に慈を誨る。譬ば孫に木のぼりを教え、魚に游泳を教と云ふべし。[20]

また、ここで説かれていることと同様に、「孝」についても、神道においては自然に道が具わっており、あえて「孝経」などを以て説き示す必要もないという。

翁云く。天下に父なきの子なければその道書典をかるべきならず。孝と云ふ名も末が末なり。儒生の中にも孟子などは此に達せり。彼に云く。「人の学ばざるところにて能する者。其の良能なり。慮らざるところにて知る者。其の良知なり。」【中略】学ばずして能する者と云ふこと、我が神道の教えここに在なり。【中略】孝經を讀て而る後に知べきの道に非ず。現事を以て察するに孝子とて官邊より賞美を受る者。多くは孝經を知ざる者なり。此を神道と云。誠は学ばざるところに道あり。もし書を讀て知るべきは道と稱すべきに足らず。[21]

これは神道に孝経などの典籍が無いことについての問答であるが、翁は経典を読んで学ぶようなものは、すでに道として相応しいものではなく、神道の道こそは、孟子のいう「学ばざるところにて能する」良能にあたるものと

いう。また日本には聖人がいないという指摘についても、日本は神国であり、人もまた神裔であるから聖人が世に出る必要がないという。

我が國の國體これ神體なること知るべきなり。大に支那諸蠻の比すべきならず。國すでに神國にして人も亦神裔なり。我が國に聖人なき此に由るなり。譬ば月なき夜は衆星光彩を顯す如し。【中略】我國にては天子は日神の皇胤なり。諸侯は皆有功の兒孫なれば聖人出も其用なきに似たり。[22]

このように『神儒偶談』では、君臣の綱常、孝の教え、聖人の出現についても、日本の神道には、はじめから道として具わっているもので、儒教をたよりとして語る必要がないことが示される。特に慈雲は、神道の赤心と儒教の五倫の対比を語るのであるが、このような神道と儒教の対比は、慈雲と同時代に生きた本居宣長（一七三〇～一八〇一）の国学的解釈の雰囲気を漂わせている。

宣長は言葉によってものごとを示すこと、宣長流に言えば「言挙げ」をしないことが日本の気風なのであって、あえて言葉に託して五倫五常などを教示することは、その反対の事態が存することを証明するものであるとして、言挙げしない日本の神道が儒教よりも優れたものであることを論じた。また、宣長は神代からの皇統が乱れることなく伝えられていることを示して中国との比較を論ずるのであるが、この皇統たる「君臣の道」の比較についても、慈雲は宣長と同様に、神道と儒教を対比する際に用いている。そのような点から、慈雲と宣長の理解は近接しているように窺われるが、次項ではこの点について詳しく検証するために、慈雲と宣長が、神道あるいは神そのものについて、どのような観念を有している確認していくことにする。また、宣長の神についての見解は、吉田神道に影

響を受けたものであることが先行研究で指摘されている。[23] そこで、吉田神道の創始者である吉田兼倶（一四三五～一五一一）の神観念も合わせて取り上げ、三者の比較を試みたい。

四　慈雲の神観念　―本居宣長・吉田神道との比較から―

はじめに宣長が論じる神道の特徴について、吉田兼倶の見解も合わせて確認しつつ、あらためて慈雲との類似点を指摘したい。宣長は『排蘆小舟』の中で、神道こそが日本の大道であり、天地開闢以来、自然に伝えられるものであることを次のように述べている。

大道ト云ハ、儒ハ聖人之道ヲ以テ大道トシ、釋氏ハ佛道ヲ大道トシ、老荘ハ道德自然ニシタカフヲ大道トシ、ソレソレニ我道ヲ以テ大道トス。吾邦ノ大道ト云時ハ、自然ノ神道アリコレ也。自然ノ神道ハ、天地開闢神代ヨリアル所ノ道ナリ。[24]

また『蕣庵随筆』には、

儒者の見識にならひて，今日の常理を以て、吾自然靈妙の神道をとかく論ずる神道者は、愚の至りなり。吾邦の道は、開辟より以來、萬國にすぐれて、言語道斷、人間の智のはかりしるへからざる所の、靈妙奇異な

る所あるゆへに、神と云也。【中略】さて又、吾邦にのみかぎりて、其の開闢よりの宗祖を神といい、神代と云ぞとなれば、吾邦は萬國にすぐれてめでたく、萬國と異にして外國にかつて見もききも及ばぬ、靈妙奇異の國也。されば國を神國といい、その國をはじめ玉ひ、その國を治め玉ふ祖宗を、神とは云也。【中略】さて又、その異國にすぐれ、萬國に見も聞も及ばぬ靈妙奇異とは、何を云ぞとなれば、第一天子開闢來、天照大神天下の主となりて、天上天下を統御し玉ひしより、今に至り、萬々代無窮に至るまで、一糸の神胤を繼いで、他姓にうつらず【中略】ただ君臣の道、天照大神天壤無窮の神勅ままなり。[25]

と述べ、日本の大道である神道が万国に優れている点は、その神道を由緒として天地開闢以来、万世にわたって乱れることのない神の系譜であるという。それはすなわち君臣の道である。この神の系譜ということについては、吉田兼倶も日本の皇統が揺るぎないものであることを示し、それは中国に対比して優れた点であると述べている。

寶祚　以此靈寶、治豊葦原、則其嘉運與天壤無量無邊ならんそ。震旦は羲皇以来雖變天子姓、吾國至萬代不變其姓。天照太神御子孫也。[26]

こうした宣長と兼倶の皇統についての見解は、先述したように「我が國にては天子は日神の皇胤なり。諸侯は皆有功の兒孫」[27]という慈雲の見解と全く同様のものである。

また宣長は、『道てふ物の論』の中で、

大御國は道あるかゆへに道なかりき、道なかりしかとも道ありき、異國は道なきかゆへに道あり。道あれとも道なし。[28]

と述べ、日本において神道という大道が自然に具わっているという点についても、異国に比べて優れたものであると説いている。

慈雲も、神道が儒教より優れている理由として、あえて儒教のように倫理規範を教示する以前から、もともと道として具わっているという見解を示していることは前項で述べたとおりである。[29]神道には相対性を超えた「一箇の赤心」が具わっており、敢えて五倫を学ぶ必要はないというのである。[30]

このように神道が儒教に優れているとする神道観については、宣長と慈雲は非常に近接したものであるということがいえるが、[31]神そのものに対する観念については如何であろうか。宣長の神観念について特徴的なところは、神を「現身」として、人間と自然の外に実在するものとして説いている点である。

天神は正しく人などの如く、現身まします神なり。漢意の天の如く空しき理を以ていへる假名には非ず。天神と申す御稱の天は、その坐ます御國をいへるのみにして、神即天なるにはあらず。[32]

天は即高天原なれば、實形あること云もさらなり。仰ぎ望て見えざるは、ただ遠き故に眼の力の及ばざるにこそあれ。[33]

御國にて神と申物は、さらに假の名にあらず、ことごとく實物也。さて産巣日神も、天地のはじめより、今も現に高天原にましまして、天地にあらゆる四海萬國に成出る物は、ことごとく此神の御靈によれり。[34]

このように宣長は、日本の神が実形を有する「現身」であるとしている。また、ここで示されている産巣日神について『鈴屋答問録』で「神産巣日神の産靈によりて、伊邪那岐、伊邪那美二柱の神の始め玉ひ、天照大御神の受行ひ傳へる道なれば、神の道と云うべき事論なし」[35]と述べており、また『道云事之論』のなかで「世の中に所有事は悉く此大神の御靈より出るぞ【中略】萬神は此大神の生成し賜へれば、世中にあらゆる事は此大神よりはじまれり。」[36]とし、産巣日神の性格について万物を生み出す創造神としての性格をみとめている。

ところで、このような宣長の神観念について、吉田兼倶の神観念の影響があることを指摘する小川悳子氏の研究がある。[37]小川氏は、宣長が吉田兼倶の著作に触れていることを確認しながら、宣長が日本の神にみとめる創造的・主宰的性格が、吉田神道における神の概念から影響を受けているとしている。吉田兼倶によって打ち立てられた吉田神道の教義では、伊勢神道や両部神道の説、あるいは宋代儒学の説を融合させ、原初的な神格として大元尊神という神を立てる。吉田神道において大元尊神は、国常立尊と同体とされるのであるが、この大元尊神の「はじまり」に関して兼倶は次のように述べる。

天地開而後に神生也。吾國神明は先天地と、云と、此は相違する也。蓋神は天地の先なり。[38]

ここで兼倶は、『日本書紀』神代上の冒頭にある「故天先成而地後定　然後神聖生其中焉」に基づきながら、大

元尊神が常住不変の存在であると解釈し、神は天地開闢よりも先に存在するものであると説いている。また、以下のようにも述べている。

夫れ神と者天地に先て而も天地を定め[39]

神とは、天地萬物の靈宗也。故に陰陽不測と謂ふ。道とは、一切萬行の起源なり。故に道は常の道に非ずと謂ふ。惣じて器界・生界、有心・無心、有氣・無氣。吾が神道に非ずということ莫し。[40]

いずれも神が永遠性を具え、万物を創造する存在として語られている。兼倶においては大元尊神によって天地をはじめとする万物が創造されるとするが、宣長においては産巣日神の創造神としての性格がこれに類似する。

さて、慈雲の神観念も、こうした宣長・兼倶の神観念と同調するものであることを指摘したい。慈雲は、高天原から生じた神を天御中主尊と国常立尊とし、そこから万物が生育し人皇に至るまでの系譜を『神致要頌』に記している。

蒼々たる高天原　了々たり古今の道　上天は御中主　大地は國常立　天地は是れ活物　萬物悉く生育す　初生は獨化と爲り　次は乾坤相参わる　造化は諾册尊　命を受ること瓊矛に在り[41]

また『比登農古乃世』においては、

天御中主尊、虚空と其始終を同すというふべき也。國常立尊は大地と同き壽也。[42]

と述べており、慈雲は天御中主尊と国常立尊の二神の霊徳を、天地に配当してその常住性を説いている。この天御中主尊は『古事記』において、天地開闢の際に高天原に最初に出現した神とされ、その後に生じた高御産巣日神、神産巣日神と共に造化三神とされる。

国常立尊は『古事記』では造化三神が生まれた後に現れる神代七代のうち最初の神とされるが、『日本書紀』においては天地開闢の際に最初に現れた神とされ、皇統の祖神とされる。慈雲は国常立尊について次のように述べる。

人事伊弉諾伊弉册尊よりはじまるといへども、皇統の萬世にうごきなき。此豊あし原の外國より侵しみださぬ。此尊を最初とすべし。此天地あらんかぎりは、つねづね我國にましまして、その德日夜に増長し萬物を生成し玉ふ也。[43]

慈雲が天御中主尊と国常立尊の二神に神の原初を求めていることからすれば、『古事記』と『日本書紀』のどちらか一方の説を採るというものではなく、両書の説に準じていることがわかる。また、宣長が神を「現身」であると述べていたように、慈雲も神を「活物」とみなしている。

この音聲もなく臭もなき上天は死物か活物か。元來活物にして衆理を具て、のこすことなし。理そなはれば

物おのづから具る。生成して止らず。是を蒼蒼たる長天物あり理ありとす。此を丸こかしにして神靈生ず。天御中主尊なり。既にこれ活物なり。とこしなへに位して萬古うつらず。其德むなしからず。【中略】天ひとり天ならず。地を得て天の稱あり。地ひとり地ならず。天に應じて地體を成す。天の基立べく地の體成すべし。于時一物生ず【中略】既に國常立といふ。大地を丸こかしに御神體とす。至らざる所なし。古今にわたりて神德とす。大地あらむ限は壞滅を見るべからず。[44]

このように慈雲は、神を活物として、その常住性と創造性を認める見解を示しており、神のはじまりに天御中主尊と国常立尊を据える。ただし神の原初を国常立尊の一方だけに求める神道説を挙げて批判している箇所がある。

有人曰。「原に七代の神、大元一氣の靈より出るが故に、故にこれを上に約せば、則ち國常立尊に歸す。國土成り定めて陰陽二氣の神を化生するが故に。これを下に約せば則ち諾册二尊に歸す。所謂七代の一代。一代の七代とは、此を謂ふ也。」この説のごときは凡慮を以て神位をはかる。福を減じ、命を縮め、子孫の災いをひらくべし。[45]

国常立尊に神の起源を求める神道説には、国常立尊と同体とする大元尊神に神の原初を求める吉田神道の説が考えられる。吉田兼倶は大元尊神について「天に在りては元氣の元、地に在りては一靈の元、人に在りては性命の元、故に大元尊神と名づけて云ふ。」[46]としており、ここで慈雲が批判している神道説も「大元一氣の靈」より神を化生する存在として国常立尊が挙げられている点からすれば、吉田神道の説とみなすこともできよう。吉田神道では教

義上、国常立尊を万物の祖神として扱うが、そのことは神の原初について『日本書紀』を重んじる立場であることを示すことになる。

この点について宣長は「國常立神をのみ、上なき神のごと、言痛まで言擧て、此産巣日神の御德をば、さしもさだせざるは、ただ書紀をのみ據として、此記などをよくも見ず、ことの意を深く考へざる失なり」[47]と述べており、吉田神道のように『古事記』の説によらず国常立一尊を神の原初とする説に批判的である。宣長は『古事記』の説を重んじる立場ではあるものの、慈雲が『古事記』と『日本書紀』の両書に基づいて神の原初を説明する態度に同調するものである。

このように三者の神観念を比較すると、三者とも神の常住性と創造性を認める点について同調しつつも、その原初については、慈雲と宣長のように記紀の両説に基づく立場か、兼倶のように『日本書紀』に求める立場の相違が確認できる。また、兼倶の場合は、神は天地よりも先に存在すると説くが、慈雲と宣長は両者とも記紀の両説に準じて、そのような見解を示していない。この点からも慈雲と宣長の神観念は、かなり近接したものであるということができ、兼倶とは異なる神道観を有しているといえよう。

ただし、宣長と兼倶は、神道を中心に据えて、そこから儒教と仏教を捉える立場にある。宣長は神儒仏の三教について、以下のように述べている。

儒も佛も老も、みなひろくいへば、其時々の神道也【中略】儒を以て治めざれば治まりがたき事あらば、儒を以て治むべく、佛にあらではかなはぬ事あらば、佛を以て治むべし、是皆、其時の神道なれば也。[48]

また兼倶も『舊事記』にみえる聖德太子の言を引いて、

神道は萬法の根源なり。儒道は萬法の枝葉なり。佛教は萬法の果實なり。[49]

と述べており、この他にも「吾日本、三國の根源たるなり。佛を本地として、神を垂迹というは、違うべきか。神を以て本地とし、佛を以て垂迹となすべきか。[50]」「佛教五智、儒教五常、蓋し是れ日の神の德より出ずるなり。然るに三教一致なり。[51]」などと述べ、やはり神道を根幹にした三教一致論を展開する。

これに対し慈雲は、仏教を基本としながら神道と儒教を捉える立場にある。慈雲が密教の思想を以て、有為法たる神道と、無為法たる仏教を不二として扱うことは前述のとおりである。しかし慈雲は、神道と仏教を不二としつつも、実際には神道の教義を仏教によって解釈する、換言すれば、仏教の中に神道説を再構築しているのである。例えば慈雲は、神のはじまりとした天御中主尊と国常立尊を解釈して次のようにいう。

天御中主は天地の總體じゃ。これを佛法に配して見る時は、國常立は阿賴耶識のやうなるものじゃ。天御中主は九識の菴摩羅にあたる。是故に神道は正智見じゃ。全く不邪見じゃ。仏法に違わぬ道理があるじゃ。[52]

また『神勅口伝』においては、

蒼蒼たる長天萬古にわたりて出没なし　これを高天原と名づく　其中に神あり生滅をいふべからず　是れを

天の御中主尊という　心王なり。【中略】物をのをの神あり。數え盡すべからず。是を八百よろづの神といふ。心所法なり。[53]

といい、唯識思想を用いて、国常立を有為の識たる阿頼耶識、天御中主は無為の真如と同体の識である菴摩羅識にあて、さらに心王から心所法が生起することに擬えて、天御中主と八百万神の関係を説明している。また『神名稱儀』には、

天御中主尊　一天地をおし丸めて此神體なり。例せば楞嚴の舜若多神の如し。古今におし通じて起滅を云べからず。[54]

とあり、天御中主尊を『楞嚴経』で虚空神として現れる「舜若多神」になぞらえる。舜若多は梵語の音写であり「空性」を意味する語であるから、神の存在を仏教の真空妙有の概念で捉えているのである。

このように宣長・兼倶は神道によって儒教と仏教を捉えるが、慈雲は神道と仏教を等位としながらも、結局のところ仏教によって、神道と儒教を解釈していく。この「三教一致論」においては、慈雲は宣長・兼倶とは異なる立場にあるのである。それは前述の聖徳太子の言についての解釈にも表れている。

舊事紀に聖德太子幼年の時、天皇の問に答えたまふ。神道は根本なり。儒道は枝葉なり。佛法は花果なり。【中略】然るに儒道もとより用ゆべきは、古今の成式なれば、この文全く非なるには非ざるべし。今正しくこれを言ば、

佛法は度外に置くべし。神道は樹根の如く。儒道百家は枝葉花果の如し。其根柢を堅くして枝葉花果を茂盛ならしむる。聖君賢左の國を治め民を救ふ妙術なるべし。[55]

この聖徳太子の言を以て、兼倶は神道を本地とする三教一致論の根拠としたが、慈雲はこの言から、日本の神道が中国に及んで儒教として花開いたことを以て完結させ、仏教は度外に置くべきであるという。

慈雲が、神道を本として儒教と仏教を一致させる立場にないことは勿論ではあるが、神道を根本として儒教に展開したとするのは、神道が儒教よりも優れたものであるという意識が窺われる。ここで仏教を度外に置くことについては、この聖徳太子の言説を「世間教」の展開と捉えて、仏教を「出世間教」として度外に置くという意味で理解することもできよう。

しかし神道と仏教とが不二であるという慈雲の考えによるならば、この言説にみられる神道と儒教の対比は、そのまま仏教と儒教の対比に置き換えることも可能である。慈雲が「人となる道」を仏教の初門としたことも、実は儒教よりも仏教が優れているという真意が込められているのである。

さらに神道と仏教が不二であるとしながらも、慈雲の立てる神道説は、仏教的知見によって解釈された神道なのであって、その意味では、仏教と神道が等位であるとは言えず、神道は仏教の中に包摂されて、その価値を保証されているのである。

むすび

本稿では近世において正法律の復興を目指した慈雲の思想について取り上げ、慈雲の思想にみられる神儒仏三教一致の理解と、その整合の構造についての考察を試みた。慈雲は弘法大師の十住心思想によって、有為法と無為法の不二を説き、それによって神道と仏教の等位なることを示す。ただしこの時、神道は仏教的理解に基づいて接続されているのであって、その意味で厳密には等位とは言えず、仏教の中に神道を包摂したものとして見なす必要があろう。また慈雲は、仏教の十善が世間法として儒教に通じるとするものの、十善は仏教の「初門」であるとし、且つ神道と儒教の比較においては、明確に神道が優れていることを示す。すなわち、慈雲は三教それぞれを親和的に扱っているように見えるものの、実際には三教に優劣の序列が存在するのである。

慈雲の場合、仏教者の立場から密教思想によって積極的に三教一致を論じた点において特徴的ではあるが、近世において神儒仏の三教を親和的、あるいは相互に排他的に理解しようとする者は少なくなかった。ただし、その三教の整合のバランスは、それを解釈する者の立場によって様々である。

森和也氏は、宗教多元主義の議論で使用される他宗教理解の三類型（排他主義・包括主義・多元主義）の術語を意図的に改変しながら援用し、近世日本において様々な立場から議論された神儒仏の三教関係について、その類型化を試みている[56]。

第一類型の多元型三教関係については、石田梅岩の三教一致論を例に挙げ、第二類型としての排他型三教関係の例としては、伊藤仁斎や会沢正志齊の排仏論を示し、第三類型としての包括型三教関係は、儒教によって仏教を包括する荻生徂徠や太宰春台の言説を例証されている。

この第三類型としての包括型三教関係については、基本的には多元型のように三教の共存を示すものであるが、

論ずる者がどの宗教を奉ずるか、その立場によって包括されるものが異なってくる。太宰春台のように儒教優位によって仏教を包括しようとする者もあれば、反対に聖応のように神仏習合の立場から儒教を包括的に扱う解釈もある。すなわち、包括型が多元型と異なるのは、包括するものと包括されるものとの間には、優劣の序列が生じる点にある。

この三類型の術語を援用して、本稿で取り上げた慈雲、宣長、兼倶の三教一致論の特徴を述べるならば、三者はいずれも包括型三教一致論を呈示するものであるといえよう。宣長と兼倶は、ともに神道優位の視点から仏教と儒教を包括するのに対して、慈雲は仏教によって神道と儒教を包括するのである。慈雲は神道観や神観念について、宣長の思想と近接する点が多く見られたが、神道を優位とするか、仏教を優位とするか、根本的な立場を大きく異にするのである。

慈雲の仏教優位の包括的三教一致論は、雲傳神道と呼ばれる慈雲が創唱した神道儀礼の実践の中によく反映されているが、本稿では紙幅を考慮し、雲傳神道儀礼についての興味は稿を改めて論じることにする。

註

1　拙論「結婚する僧侶―近代における僧侶妻帯論―」『蓮花寺佛教研究所紀要』八・二〇一五年

2　慈雲の生涯の事跡については、木南卓一『慈雲尊者―生涯とその言葉』（三密堂書店　一九六一年）に詳しい。慈雲尊者略年譜を附す。

3 「修行道地經和譯」『慈雲尊者全集』第十六輯　四五七頁〜四五九頁
4 沈仁慈『慈雲の正法思想』山喜房佛書林　二〇〇三年
5 「根本僧制并高貴寺規定」『慈雲尊者全集』第六輯　七二頁　思文閣　一九七四年
6 「根本僧制并高貴寺規定」『慈雲尊者全集』第六輯　八九頁
7 「根本僧制并高貴寺規定」『慈雲尊者全集』第六輯　七〇頁
8 「根本僧制并高貴寺規定」『慈雲尊者全集』第六輯　七一頁
9 「根本僧制并高貴寺規定」『慈雲尊者全集』第六輯　七三頁
10 「人となる道隨行記」『慈雲尊者全集』第十三輯　五〇頁
11 「人となる道隨行記」『慈雲尊者全集』第十三輯　五一〜五二頁
12 「神儒偶談」『慈雲尊者神道著作全集』六一頁
13 「無題抄」『慈雲尊者神道著作全集』五八一頁〜五八三頁
14 「日本紀神代折紙記」『慈雲尊者神道著作全集』五二四頁〜五二五頁　此神道則有爲法也。密教則無爲無漏也。以九種住心観之則有爲無爲別趣也。秘密荘厳心中。即有爲而是無爲。即無爲而是無爲。我日本國直是兩部曼拏之定位。而諸神悉三部界會五智聖位。諸社立本地垂迹斯由也。然初心行者昧於法義妄談権実。故大師十種神寶中云不雑佛法。
15 『天の御陰』『慈雲尊者神道著作全集』二一七頁〜二一八頁
16 「神道灌頂教授式抄」『慈雲尊者神道著作全集』九二〇頁
17 「入門十二通聞書」『慈雲尊者神道著作全集』三八九頁
18 「葛城樛宮傳入門十二通聞書」『慈雲尊者神道著作全集』三八七頁〜三八九頁

19 「神儒偶談」『慈雲尊者神道著作全集』一五頁～一九頁
20 「神儒偶談」『慈雲尊者神道著作全集』四五頁
21 「神儒偶談」『慈雲尊者神道著作全集』五四頁
22 「神儒偶談」『慈雲尊者神道著作全集』一四一頁
23 小川悳子「本居宣長と吉田神道」『季刊日本思想史』一一　ぺりかん社　一九七九年
24 『排蘆小舟』本居宣長全集〈第二巻〉四五頁
25 『葬庵随筆』本居宣長全集〈第十三巻〉六〇〇頁
26 『日本書紀神代巻抄』一一二頁　国民精神文化研究所　一九三八年
27 「神儒偶談」『慈雲尊者神道著作全集』一三九～一四一頁
28 『道てふ物の論』本居宣長全集〈第十四巻〉九三頁
29 「神儒偶談」『慈雲尊者神道著作全集』五四頁
30 「神儒偶談」『慈雲尊者神道著作全集』四五頁
31 慈雲が宣長の思想にどの程度触れていたかについて確かなことは言えないが、慈雲の著作には、宣長の著作に目を通していた形跡も確認できる。また、『日本紀神代折紙記』の第三巻に八雲章において、「千家清主対談席咄云、出雲にてすりばちを赤かがしと呼ぶ」とある。ここで慈雲と対談したことが記される千家清主は、出雲の国学者、千家俊信（一七六四～一八三一）のことであり、『出雲風土記』の研究に生涯を捧げた宣長の高弟の一人である。慈雲は清主との交流を通じて、宣長の思想影響を受けた可能性も考えられる。
32 『書紀の論ひ』本居宣長全集〈第九巻〉十二頁

33 『古事記伝』本居宣長全集〈第九巻〉一三五頁〜一三六頁
34 『くず花』本居宣長全集〈第八巻〉一五二頁
35 『答問録』本居宣長全集〈第一巻〉五四九頁
36 『道云事之論』本居宣長全集〈第十四巻〉一一三頁
37 小川悳子　前掲書
38 『日本書紀神代巻抄』十六頁　国民精神文化研究所　一九三八年
39 『神道大意』九丁　東京大学文学部宗教学研究室所蔵
40 「唯一神道名法要集」『中世神道論』二二一頁　日本思想体系一九　岩波書店　一九七七年
41 「神致要頌」『慈雲尊者神道著作全集』一九一頁
42 「比登農古乃世」『慈雲尊者神道著作全集』二〇一頁
43 「無題抄」『慈雲尊者神道著作全集』五八四頁
44 「神儒偶談」『慈雲尊者神道著作全集』一二八〜一二九頁
45 「無題抄」『慈雲尊者神道著作全集』五八九頁
46 『日本書紀神代巻抄』九頁　国民精神文化研究所　一九三八年
47 『古事記伝』本居宣長全集〈第九巻〉一三〇頁
48 『答問録』本居宣長全集〈第一巻〉五二七頁〜五二八頁
49 『日本書紀神代巻抄』四三頁〜四四頁　国民精神文化研究所　一九三八年
50 『日本書紀神代巻抄』一五一頁　国民精神文化研究所　一九三八年

51 『日本書紀神代巻抄』一五三頁　国民精神文化研究所　一九三八年
52 「双龍大和上垂示」『慈雲尊者全集』第十三輯　五八六頁
53 「神勅口傳」『慈雲尊者神道著作全集』二一九頁
54 「神名稱儀」『慈雲尊者神道著作全集』六八五頁
55 「相承神道儀」『慈雲尊者神道著作全集』六四五頁
56 森和也「近世日本における神儒佛三教関係の再検討―その排他と共存の構造―」『蓮花寺佛教研究所紀要』八・二〇一五年

森氏の論攷の主眼は近世日本の三教関係の類型化ではなく、三教の類型化を通して、包括型三教関係の構造を明示し、その構造が近代日本の国家神道体制の構築に影響を及ぼしていることを指摘する点にある。ご繙読されたい。

〈キーワード〉慈雲　仏教　戒律　儒学　本居宣長　吉田神道　雲伝神道

東大寺領兵庫関の寄進にみえる密教的背景とその影響

―「顕密御願料」の実像をめぐって―

小嶋　教寛

はじめに

中世の関所に関して、かつて相田二郎氏は、古代の関所が軍事・警察機能中心であったのに対し、中世の関所は経済的作用を中心とする財貨徴収機関としたうえで、主に以下の四点を特徴としてあげた。[1] ①関料は社殿堂宇等の造営・修造料として、②年期をつけて社寺に寄進され、③一つの関に数種数個の関料が同時に存在し、④社寺と関所の所在地に領地的な繋がりはない、の四点である。相田氏の研究以降、中世の関所は氏の研究を前提に様々な立場から論じられているが、右記の①～④の考え方は現在でも基本的に踏襲されているように思える。[2] これは鎌倉期の関所が、相田氏の指摘の通り一般に財源不足を補うための臨時的な造営・修造料所であるため、年期がくると、召し上げられて他寺社に関料徴収権が移動するか、寺内で新たな造営・修造先を提示して更新を公家に認めてもらう必要があると認識されているからであろう。[3]

しかし、相田氏の指摘には未だ検討の余地がある。次にあげる史料は、室町期に『兵庫北関入船納帳』が作成されたことで著名な東大寺領升米・置石料兵庫関が、鎌倉後期に成立した折の寄進の内容を示すものである。

【史料一】「伏見院院宣案」[4]

摂津国兵庫経嶋升米事、永代所被寄附東大寺八幡宮也、於嶋修固者、寺家致其沙汰、以余剰可為顕蜜(密)御願料所、然者、西国往反之船、不論神社仏寺権門勢家領土貢、云上船石別升米、云下船置石、任先例、可致其沙汰之由、可有御下知之由、院御気色所候也、

仍言上如件、

延喜(慶)元年十二月廿七日　　経親(平)奉

進上　東大寺別当僧正(聖忠)御房

追進上

雑船事、任傍例、可致沙汰之由　同可有御下知、

右の史料より、升米・置石料兵庫関は延慶元年（一三〇八）一二月二七日、伏見院により嶋修固及び「顕密御願料」所として、東大寺八幡宮に永代寄進されたことがわかる。当関が永代寄進を受けたこと、また『兵庫北関入船納帳』の存在から室町期も東大寺の関所としての存続が確認できることは、関所寄進を時限的な措置とする相田氏提唱の②の特徴とは一致していないといえよう。[5]

また升米・置石料兵庫関では①の特徴についても再考の余地がある。寄進名目の「顕密御願料」は、特定の堂宇の造営・修造料等、具体的な使途を明確に限定する他関に対して曖昧な表現であり、これまでその解釈を巡っては概して以下の二通りに評価が分かれている。一つは「顕密御願料」を東大寺八幡宮の修造料として捉える見方であ

る。例えば『兵庫県史』通史編では「東大寺のこれらの関料は、升米・置石料が東大寺八幡宮の修理と兵庫島の修理に、目銭の半分は東大寺東塔の修理にとはっきりした使途が決まっていた」とあり[6]、宇佐見隆之氏や畠山聡氏もこの立場をとる[7]。一方で『兵庫県史』史料編の解説では「顕密御願料」を「公家の顕密祈祷料（国家安泰の祈願）」ととらえており[8]、関料を顕密の法会供料とする見方もある。筆者は以前、関料の具体的使途の分析から「顕密御願料」の使途の実態を把握するため、鎌倉最末期の当関の結解状を検討した。結果、結解状にみえる関の税収の主要な配分先は顕密の諸法会であり、鎌倉最末期の関料は法会供料としての性格があることを指摘した[9]。そして特に多大な配分比率を占めた陀羅尼供・理趣三昧・最勝講の三法会は、関確立後まもない文保年間（一三一七～一三二〇）に一群の「新御願」として勤修実態を示す交名が確認でき[10]、また元亨頃には「関方供料」とされた[11]ため、鎌倉最末期の一時的な配分先ではなく関確立の初期段階から「顕密御願」の根幹となる法会であろう、と見通しを述べた。従って筆者は、少なくとも鎌倉最末期には「顕密御願料」は法会供料であるとする立場をとるため、関料が造営・修造料だとする①の枠組みからも外れうると考える。

このように升米・置石料兵庫関は相田氏提唱の中世の関所の特徴のうち①と②で捉えきれない可能性が高く、先行研究の視座を前提とすると不明な点が多い。ところが、寄進の経緯を示した同時代史料がこれまで紹介されておらず、寄進当時の状況や背景が未だ明確ではないため、なぜ伏見院は法会供料として永代寄進という特殊な寄進形態をとったのかについて、十分な検討がされてこなかった。また以前の筆者の「顕密御願料」の検討も鎌倉最末期を中心としており、「顕密御願料」の性格が寄進後に変化した可能性もあるため、関寄進の由来や背景と「顕密御願料」が法会供料であることは直接結びつくのか、寄進の経緯をふまえた検討が必要であろう。

そこで本稿は、東大寺領升米・置石料兵庫関の寄進の経緯およびその成立背景と、当関の寄進名目「顕密御願料」

の成立から鎌倉最末期までの実像の変遷を、共に当時の政治状況を踏まえて分析し明確にすることで、関の特徴を示し、その後も東大寺領として伝領し続けた意味を中世関所研究史の中で問い直していきたい。

特に注目したいのは、東大寺側で寄進を主導した人物である。『兵庫県史』史料編の解説では「東大寺大勧進が大仏修造料国の周防等からの年貢米及び資材運輸のため、瀬戸内の港津の整備に関与した縁で、兵庫関を拝領した」とする。[12] この考え方は、寺社の造営・修造や港湾整備を主導した禅律僧による勧進活動が寺領関の成立に果たした役割に注目する近年の研究動向[13]とも親和性がある。特に永代寄進の意味を意識するならば、松尾剛次氏は東大寺大勧進職が重源以降、恒常的に設置されたため、本来臨時的な勧進修造料名目であった関料徴収権も職に伴い恒常性を獲得したとし、[14] 相田氏の議論をふまえたうえで発展的に考察しており興味深い。しかし、前述の通り関料使途の根幹は当初より「新御願」の顕密法会供料である可能性が高く、荘園の中に設定される種々の供養田、法会田と同義のものとして恒常性が認識されるため、律僧の勧進活動と関寄進を直接的に結びつけることは難しいように思える。大勧進以外の人的な要因は想定できないのかみていきたい。

なお、東大寺領兵庫関は升米・置石料として成立したが、これとは別に正和年間（一三一二～一三一七）に「東塔修理」「塔婆修造料」として同関で「目銭」を徴収する権利も付与されている。ただしこの目銭料兵庫関は、造営・修造料所として年期を度々更新した後、南北朝期に東大寺の手を離れている。従って永代寄進や法会供料所の可能性がなく、相田氏提唱の特徴に合致しており、本稿で新たな検討を要さない。そこで本稿では、升米・置石料兵庫関を以下兵庫関と表記し検証を進めることとする。

一　関寄進の評価と「東南擾乱縁起抄」の再検討

まずは兵庫関成立の経緯と背景を唯一検討している畠山聡氏の説[15]をみていこう。畠山氏は寄進の背景が窺える史料として、室町期に東大寺東南院の院主となった覚尋の著作で文明年間成立の「東南擾乱縁起抄」（以下「縁起抄」）にある記述を挙げる。この史料は永村眞氏によって紹介され[16]、原本は随心院に所蔵されているが、東京大学史料編纂所には謄写本がある。「縁起抄」は後世の史料であるうえに、史料成立の背景として東南院が惣寺との相論の中で自己の正当性を主張するために書かれたものであるため[17]、寄進当時の経緯を扱う史料としては充分な注意が必要だが、その記述を確認しておく。

【史料二】「東南擾乱［縁カ］紛起抄」（一部抜粋）[18]

南都東南院家雑掌言上

摂州兵庫北関々務当寺御寄附之濫觴者、去延慶年中就円城寺本覚大師号事、為弘法大師余流之訴訟、令停止諸御願幷綱所出仕最中、当寺八幡宮神輿御動坐之間、且為年始歳暮御祈祷、且為被謝申神慮、有条々御願、為其随一彼関務永代被寄附当社也、爰当門主前大僧正聖忠年始御祷後七日・太元両ヶ秘法承別勅、相［宥カ］看諸寺衆徒之愁憤、被勤修彼両法訖、其御忠賞異于他之間、検校所職永代被付当門跡、可致奉行之旨、同被成院宣畢、仍当門代々聖忠僧正・聖尋僧正・聖珍法親王・観海僧正・観覚法親王等令相続一円、致奉行御願等、所令執行也（後略）

畠山氏がすでに解釈をしているが、大意は以下の二点にまとめられる。A（益信僧正への）本覚大師号諡号（停止問題）について、同じ弘法大師余流の訴訟として、御願や綱所への出仕を止めている中、東大寺（の衆徒）が八幡

宮の神輿を動座させたので、年始歳暮の祈祷のため、また神慮を宥めるために、条々の御願があって、兵庫関は八幡宮に永代寄進された。B当時東南院門主であった聖忠が、年始の後七日と太元の両修法を、諸寺衆徒の愁いや憤りを相宥めて、勤修した恩賞として兵庫関の検校所[19]が東南院門跡に与えられ、奉行を認める院宣が出された。

これら「縁起抄」の記述の是非に関して、畠山氏は兵庫関の寄進はAの通り神輿動座につき「神慮を宥めるため」であったとし、また伏見院政の開始後間もない時期であることから、東大寺の仏神事興行を目的とする徳政を背景として想定している。またBの検校所の東南院への寄進に関しては、聖忠が導師として後七日御修法等を勤修したのは寄進の約二年前、徳治二年（一三〇七）正月のことであり、その時点では未だ後宇多院政下である点や、そもそも東寺長者が後七日御修法を勤修するのは当然のことである点をふまえ、修法の勤修のみに理由を求めるのは無理があるとしている。そして持明院統と鷹司家が当時密接な関係にあったため、鷹司家に出自をもつ聖忠と伏見院の間に何らかの個人的関係があり検校所の寄進に繋がったのではないかと推測している。[20]

畠山氏の解釈は、近年の研究でも引用されており[21]現在の研究水準といえるが、二つの検討を要する課題が残っているように思える。一つは畠山氏が寄進理由のうち「神慮を宥めるため」のみを取り上げ、「年始歳暮の御祈祷のため」については触れられていないことである。【史料二】をみる限り、兵庫関は「神慮を宥めるため」と「年始歳暮の御祈祷のため」に「条々の御願があって」寄進されている。この「条々御願」は寄進主である伏見院の「御願」と解釈できるから、これは院宣の寄進名目「顕密御願」を指すとみてよく、二つの寄進理由は等しく重要である。従って両者の検討から導かれていない畠山説では寄進の全容を解明したとはいえず、実態研究の上積みが期待できよう。また仏神事興行を目的とする徳政を寄進事由とするのは一般論として有力だが[22]、畠山氏が根拠とする「神慮を宥めるため」が一般論の枠内で捉えうるものであるとすれば、「年始歳暮の御祈祷」にこそ異例な「顕密御願料」

所である兵庫関の成立の特徴を示す手掛かりがあるように思える。もう一つは、兵庫関の寄進と聖忠への検校所寄進を切り離して考えていることである。Aにみえる「御祈祷」とBの「後七日御修法」は表現に類似性があり、同一視できる可能性がある。そもそも畠山氏は寄進直後にあたる延慶二年（一三〇九）の聖忠の後七日御修法の勤修を認めていないが、それは事実であろうか。次章ではまずこの点を検証したい。

二　後七日御修法の導師の再検討

本章では伏見院の兵庫関寄進の一二日後より勤修が始まった延慶二年の後七日御修法の導師を検討する。後七日御修法とは正月八日より一四日までの七日間宮中真言院で勤修される玉体安穏や鎮護国家を祈祷する真言密教の重要修法であり、畠山氏が指摘する通り代々東寺長者が大阿闍梨（導師）を勤めるのが通例となっている。[23] なお「縁起抄」にみえる「太元」の「秘法」は太元帥法を指し、後七日御修法と同期に勤修される修法[24]のため同一の論理で勤修が説明できる。

先行研究においては、延慶二年の御修法の導師を畠山氏のように聖忠ではなく聖恵とする見方[25]と、聖忠が導師を勤めたとする見方[26]に分かれており、定説をみていない。そこで本稿では「真言院後七日御修法請僧交名（以下「交名」）」を用いて検討を進める。この「交名」は『東寺百合文書』に収められており、院政期以後の当修法に参勤した僧名を詳しく知ることのできる史料で、結願後の一四日に作成され、一五日に提出される勤修完了報告書のひとつである。[27] ただし、延慶二年の導師について『大日本古文書』（家わけ第十東寺文書之一・二六二～二六三頁）や『鎌倉遺文』（三一―二三五五七）では「聖恵」と字を起こす一方、武内考善氏は「聖忠」としており、[28] 翻刻も一様で

はない。そこで写真帳を用い、畠山氏も含め聖忠の導師で一致している徳治二年の交名と本稿で問題となっている延慶二年の交名[30]を比較してみると、筆者には両者の字形は同一であり「聖忠」と読めるように思える。[29]

また史料中にみえる「法務前大僧正」の肩書に注目すると、『東寺長者補任』の延慶二年の欄には「長者前大僧正聖忠法務、後七日行之、」とあり、[31]延慶二年に聖忠は法務で、同年の後七日御修法の導師を勤めたとある。そして同年の他の長者に現任の大僧正及び経験者はいない。従って「交名」の「法務前大僧正」は聖忠を指す可能性が高いといえる。さらに徳治二年の勤修時、聖忠は東大寺別当であるが、[32]同年の『東寺長者補任』に「今度被召具東大寺々官」とあるように、[33]御修法の導師に合わせて職衆も導師に近い僧が勤めるが通例である。徳治二年と延慶二年の交名では一七人中九人が同一であり、特に増益護摩・舎利守といった重要な配役は同じ供僧が勤修している。[34]「東南院授與記」[35]や醍醐寺蔵本「傳法灌頂師資相承血脈」[36]の記述から、職衆には聖忠の付法の弟子も多く、職衆が極めて聖忠に近い僧で構成されていることが明らかであり、[37]両年の導師は聖忠とみるべきであろう。以上より本稿では延慶二年の後七日御修法の導師は聖忠と解釈する。

では「縁起抄」で検校所寄進のきっかけとされる後七日御修法の勤修は延慶二年と徳治二年のいずれを指すのであろうか。注目すべきは「縁起抄」と延慶二年の「交名」の裏書（以下「交名裏書」）にみえる経緯の類似性である。

【史料三】延慶二年「交名裏書」（一部抜粋）[38]

自八日、任例参宿真言院、依寺訴、神輿遷座大仏殿、顕密大少之御願、悉雖申子細、於此秘法者、偏可為国土之安否、縦雖含鬱憤、盍存　朝家之安全、可遵行不易　勅願之由、且被謝申神慮、且被宥仰衆徒、依之、去四日可懃参之由、被仰下之間、俄奉仕畢、御斎会猶抑留之、加持香水又所被略也、（後略）

【史料三】の通り「交名裏書」では、寺訴により神輿が大仏殿に遷座し、「顕密大小之御願」については、悉く「申

子細（後述）」けれども、後七日御修法は「国土之安否」であるので、例え鬱憤があっても、「朝家之安全」を存じて、「不易勅願」を遵行すべきである。そのため、「且被謝申神慮」、「且被宥仰衆徒」て、俄に御修法の勤修が決まった、とある。ここでもう一度「縁起抄」の記述を確認すると、「当寺八幡宮神輿が動坐したので、神慮を宥めるためと年始歳暮の御祈祷のために条々の御願があって兵庫関は東大寺八幡宮に永代寄進され、また聖忠が諸寺衆徒の愁憤を宥めて、年始の後七日と太元の両修法を勤修し、恩賞として兵庫関の検校所が東南院門跡に与えられた」とあるから両史料の文意は一致している。一方で徳治二年の「交名裏書」にはそのような記述はない[39]。以上より「縁起抄」にみえる検校所寄進を得るきっかけとなった聖忠の後七日御修法の勤修は延慶二年とみて間違いない。

従って兵庫関の寄進と聖忠への検校所寄進は切り離される必要はなく、「御祈祷」は「後七日御修法」を含むものとして、両寄進を一連の流れで捉えることができるといえよう。

三　聖忠勤修の意義と関寄進の経緯

では聖忠の延慶二年正月の後七日御修法の勤修にはどのような意味があったのか。そして兵庫関の寄進及び東南院の検校所獲得とどう関係するのであろうか。本章では「縁起抄」で関連が指摘されていた本覚大師号諡号相論をふまえて、兵庫関寄進前後の時代状況を検討し、これらの点を明らかにしたい。本覚大師号諡号相論とは、後宇多院が自らに伝法灌頂を授けた眞光院禅助への勧賞として、仁和寺の広沢流の流祖益信に大師号を諡号したことに関して、取り消しを求める延暦寺と諡号を求める東大寺を中心とした東密系諸寺院の相論のことで、東寺を中心とした後宇多院による真言密教の再興政策やそれに伴う東大寺での東密系諸寺院への本寺意識の高まり等が背景にある

とされている。この相論全体に関しては、数多くの先行研究の蓄積があり、[40]本稿では新たに私見を付与するつもりはない。ここでは、事態の推移を兵庫関寄進の推移と比較検討するため、大まかな流れを【表1】としてまとめておく。

表1：益信への大師号諡号をめぐる相論と兵庫関寄進の時系列的整理

年号	月日	要旨	主な出典
徳治2年（1307）		後宇多院、東寺一長者禅助を導師として出家、聖忠を戒師として受戒	『東寺長者補任』
徳治3年（1308）	正月26日	後宇多院、東寺で禅助を大阿闍梨として伝法灌頂をうける（仁和寺御流）	『後宇多院御灌頂記』
	2月3日	後二条天皇により益信に大師号諡号と大僧正の追贈	『東寺長者補任』『東宝記』
	8月	山門衆徒、根本中堂に閉籠し、諡号の撤回を要求	『日吉社并叡山行幸記』
	8月26日	8月25日に後二条天皇が死亡し、花園天皇即位、後宇多院政から伏見院政へ	『後伏見院宸記』
延慶元年（1308）	10月24日	延暦寺山徒の反対で諡号と追贈が停止→東密系諸寺院、大師号の召返しを要求し公請拒否	『東宝記』
	12月8日	東大寺衆徒が八幡宮神輿を大仏殿に動座、醍醐寺は同調せず	『日吉社并叡山行幸記』『東大寺縁起』『東寺長者補任』
	12月27日	○伏見院宣による東大寺八幡宮への兵庫関永代寄進	『兵』3
延慶2年（1309）	2月（3月）	東大寺衆徒、八幡宮神輿3基を入洛させて強訴、東大寺社壇や大仏殿に放火の準備	『鎌遺』30―23608（『東大寺記録』）
		幕府が介入、大師号を復活すべきであると「公家」に奏聞	『日吉社并叡山行幸記』
	7月	伏見院宣により大師号が復活する→延暦寺激怒	『東宝記』
		伏見院、事態の打開を全面的に委ね、山門から直接幕府への訴訟を勧める	『鎌遺』31―23734
	12月	山門衆徒、日吉社の神輿7基や諸末社の神輿を入洛させ強訴を強行	『日吉社并叡山行幸記』

	12月24日	○伏見院、経嶋升米の施行を鎌倉幕府に求める	『兵』5
延慶3年（1310）	4月29日	○幕府、寄進を認める旨の御教書を六波羅に発給	『兵』9
	8月3日	伏見院、東大寺別当（信忠）に院宣を発し、同寺衆徒の行動を非難し、堂宇からの退去を命ず	『鎌遺』31—24032
	8月23日	○六波羅、御教書を受けて施行状を下す	『兵』10
	10月	幕府、仁和寺御室に使者を発し、再度益信の大師号を返上する方向で事態の解決を図る	『日吉社并叡山行幸記』
	11月	東寺の辞退を前提に、伏見院、益信の大師号は再度停止し、将来に亘って大師号奏請を禁止	『日吉社并叡山行幸記』

＊○が兵庫関の寄進に関する状況。

＊『兵』：『兵庫県史』史料編中世五・県外所在文書Ⅰ・四兵庫関、『鎌遺』：『鎌倉遺文』

この相論における東大寺の評価を巡っては、東大寺別当であるとともに東寺長者であった聖忠の存在を評価する見方[41]と東大寺惣寺の働きを重視する見方[42]で先行研究に相違がある。ただし兵庫関寄進との関係に触れているのは前述の畠山氏論文のみであり、この点に関しては二章で明らかにした内容をふまえた再検討が必要となろう。そこで【表1】をみていくと、関寄進の後も「未能裁報」[43]として東大寺衆徒は嗷訴を行い、また大師号の復活も半年より先のことで、寄進と相論の進展状況にはラグがあることに気づく。また翌年は山門の嗷訴の後、伏見院が幕府に東大寺領である兵庫関の施行を要求しており、対応が逆で寄進の進展と相論の展開に一貫した関係性が見出せない。従って諡号相論を主導したのは惣寺であったとしても、兵庫関寄進の実現過程に関しては、惣寺の主体的な関与は認めにくく、嗷訴のみに寄進理由を集約することはできない。時期的にみて寄進の契機となったのは益信への大師

号諡号を巡る相論ではあるが、直接の理由ではなく、相論をうまく利用して伏見院と交渉し兵庫関の寄進を引き出した存在が想定できる。

聖忠の相論時の立場と動向に着目すると、兵庫関については伏見院が経嶋升米の施行を幕府に求める院宣を出す以前に、東大寺別当として院に解・具書を提出しており少なからず関係性が窺える。[44] 加えて聖忠は当時法務を兼ねており（東寺一長者が兼任するのが慣例）、同時期に兵庫関以外にも、伏見院の宣旨をうけて法務の肩書で淀関を含む料所の高野山・熊野山への院の寄進を沙汰している。[45] つまり、聖忠は東大寺別当として相論に関わる一方、東密を代表する東寺一長者、法務として東大寺別当とは別の立場で伏見院と交渉でき、寄進に関与できる職掌にあったといえる。さらに聖忠は延慶元年一一月に伏見院政下で摂政となった鷹司冬平の弟[46]であるから、伏見院の政権に近い貴種僧で、かつ後七日御修法を自らの意思で勤修できる東寺長者であった。関寄進は後七日御修法の勤修の恩賞と推定可能な「縁起抄」と御修法の導師を聖忠と確定した二章をふまえれば、聖忠が伏見院の交渉相手とみるのが自然であろう。

一章で述べた通り、畠山氏は東寺長者が後七日御修法を勤修するのは当然であったとし、関寄進との関係性は認めていない。確かに平時においてはその通りであるが、諡号相論下という当時の特殊な政治状況をふまえれば、聖忠の勤修に一定の政治的な意義を認めることができよう。兵庫関寄進がなされる直前の相論を巡る政治状況を【表1】及び次の【史料四】から確認する。

【史料四】『東宝記』巻四（一部抜粋、傍線は筆者加筆）[47]

一結縁灌頂延引例事〈平治元年延引例如次下載〉

或記云、延慶元年〈戊申〉東寺灌頂延引、同二年四月廿三日被行入之、大阿闍梨寺務聖忠前大僧正、小阿闍梨覺誉、

延慶二年〈己酉〉灌頂猶延引、同三年十一月廿日被行入之、大阿闍梨寺務成恵僧正、〈聖忠前大僧正、七月四日辭退寺務、同月成恵任寺務、〉小阿闍梨仁然（中略）

私云、延慶元二両年灌頂延引、其由来者、徳治三年〈改延慶、〉正月廿六日、後宇多院御灌頂勧賞、二月三日、被授本覺大師諡號於益信僧正、而依山門訴訟、延慶元年十月日、被停件諡號、而間仁和醍醐東大寺等、自門一交衆諸寺不可從公請之由、互送牒状了、仍彼灌頂延引、同二年二月廿九日、東大寺八幡神輿三基御入洛、七月廿日、本覺大師諡號如元被返付畢、九月五日、御帰座、山門以外鬱憤、十二月五日、日吉七社神輿悉奉振陳頭了、両門〈東寺、山門、〉騒動之間、當年猶延引、仍同三年所被行入之也、（後略）

右の史料は、延慶元年と同二年の東寺結縁灌頂が延引となった事実とその理由を記したものである。理由が諡号相論にあったことは明白だが、さて兵庫関寄進の直前の状況を示しているのが傍線部であり、延慶元年十月、伏見院政下で益信への諡号が撤回されたため、仁和寺・醍醐寺・東大寺等の東密系諸寺院は反発して公請の拒否を決めており、このために結縁灌頂が延引されたとある。東密系諸寺院の反発行動はこれにとどまらず、東寺では灌頂院御影供も延引[48]、東寺ほか東大寺・仁和寺・高野山等が閉門し、翌延慶二年正月の宮中御斎会も行われていない[49]。いわば東密系諸寺院は仏法による王権の護持を完全に拒否したのであり、特に東大寺は、東大寺衆徒が八幡宮の神輿を大仏殿に動座させ激しく抵抗している。後七日御修法は御斎会と同日の正月八日より勤修されるが、「交名裏書」（【史料三】）の「顕密大小之御願、悉雖申子細」も、これらの状況をふまえれば、「顕密の諸法会については、悉く子細を申して公請を拒否するけれども」と解釈できるから、後七日御修法も公請拒否の対象であり、東寺長者が当然に勤修するのには困難な状況であったといえる。

このような状況下で、聖忠が延慶二年正月に後七日御修法の勤修したことは重要である。後七日御修法は【史料

三】で「国土之安否」を担う「不易勅願」と認識された、鎮護国家を祈念する不変の法会であった。それゆえ公請拒否が続く中で相論の出口が見えない以上、東寺長者を説得し勤修してもらう必要があり、その交渉相手が実際に勤修した聖忠ということになろう。同じく【史料三】から、聖忠の後七日御修法の導師が決まったのは勤修四日前の正月四日のことであり、「俄」の表現や加持香水が行われなかったことからも緊急に決まった様子が窺える。そして兵庫関の寄進はさらにその八日前の一二月二七日のことであった。注目したいのは、延慶二年の後七日御修法が、両統迭立期という政治的に不安定な状況下で、前年八月末より始まった新たな伏見院政で行われる初例にあたることである。公請が次々と拒否され御斎会まで中止される中で、聖忠が急な公請に応じて玉体安穏・鎮護国家等を祈念する後七日御修法を勤修したことは、仏法から護持を得られず危機的状態にあった伏見院政の王法を聖忠が東密で唯一護持し、伏見院政を支持することを示した、という政治的に重要な意味をもつのではなかろうか。それゆえ聖忠の勤修が関寄進及び検校所獲得の直接的要因とみて問題ないだろう。ただし兵庫関寄進の直接の根拠となる史料である伏見院の院宣案（【史料一】）には検校所寄進についての記述はない。「縁起抄」（【史料二】）をみると「被勤修彼両法訖、其御忠賞異于他之間、検校所職永代被付当門跡、可致奉行之旨、同被成院宣畢」とあるから、関寄進の後に、後七日御修法の勤修が評価されて、勤修後に改めて別に院宣が出て、東南院に兵庫関の検校所が付与されたと推定される。

聖忠が諡号相論下での後七日御修法の勤修を巡る一連の伏見院との交渉の中で得た料所は兵庫関以外にも存在する。

【史料五】「伏見院院宣」[50]

依大塔修理料所事、及高野諸院閑籠企云々、仍為淀津升米之替、被付飛弾國務者也、早休寺門愁訴、可致塔

婆修造之由、可有御下知之旨、院御氣色所候也、仍言上如件、
十二月廿八日（延慶元年カ）　　經親（平）
進上　東寺一長者僧正（聖忠）御房
「依為小國返進之間、以備後國被付畢、」（押紙）

【史料六】「東寺長者法務御教書」[51]

淀舛米半分山門方、自明年正月、被付大塔修理之由、院宣如此、可被存知之旨、依　長者法務（聖忠）御房仰、執達如件、
延慶二年正月廿七日　　法印實海
檢校僧都（尚寛）御房

【史料七】「伏見院院宣」

備後國、被寄附高野大塔修理料所、可知行之由、可有御下知之旨、院御氣色所候也、仍言上如件、
延慶二年四月十一日　　經親（平）
進上　東寺一長者僧正（聖忠）御房

【史料五】は兵庫関寄進がなされた翌日の一二月二八日、伏見院が聖忠宛てに、高野山諸院が大塔修理料所のことで閉籠に及んでいるが、淀津の升米の替わりに飛騨国務を与えるから、「寺門愁訴」を止めるように頼んでいる。淀関升米は徳治三年八月二四日に後宇多院政下で達磨寺分を大塔修理料所として獲得したもの[53]だが、淀関寄進の翌日、後二条天皇の崩御により伏見院政へと移行したため、前政権の政策として執行が停止された可能性もあり、詳細は不明である。いずれにせよ約五ヶ月後の【史料五】以前に閉籠の理由となっており、あるいは時期的にみて、閉籠の主目的は東密系諸寺院としての大師号諡号撤回への抗議にあるのかもしれない。この件について【史料六】

で聖忠の後七日御修法の勤修の一三日後に、明年正月より山門方の淀升米半分が伏見院から聖忠を通して与えられることとなった。また【史料五】で替わりの料所として提示された飛騨国は小国であるとして返上され、【史料七】で備後国の寄進を引き出している。前述の聖忠を通した他の伏見院による高野山・熊野への寄進の沙汰も【史料七】と同日で、四月一一日の院宣をうけて一二日に聖忠が御教書で伝達している。[54] 後七日御修法の勤修直前の兵庫関以外は、すべて勤修以降の寄進であり、聖忠は伏見院との後七日御修法勤修の交渉及び実際の勤修を契機に、伏見院の信頼を得て、兵庫関以外の寄進にも関与していたことがわかる。[55]

以上から想定される兵庫関の寄進及び東南院の検校所獲得までの経緯・背景をまとめると次のようになる。徳治三年八月二六日、後二条天皇にかわり花園天皇となったことで伏見院は治天の君となる。伏見院は、伝法灌頂を受けた当事者の後宇多院ほど大師号の諡号に拘りをみせず、延慶と改元した同年一〇月、山門の求めに応じて諡号を撤回する。これに反発した東密系諸寺院は公請の拒否を断行、東寺結縁灌頂等の国家的な法会が延引となり、玉体安穏や鎮護国家を祈る重要な修法である後七日御修法の勤修も危機的な状況となる。聖忠の兄、鷹司冬平が摂政となるのは一一月一〇日のことであり、[56] このころより、伏見院は新政権の王法を護持するため、政権と近く、後七日御修法を自らの意思で勤修可能な東寺長者の聖忠に導師を依頼し始めたと思われる。東大寺別当を兼ねていた聖忠は一二月八日以来の東大寺の神輿動座の嗷訴を背景に強気に交渉を進め、一二月二七日、御修法勤修の見返りとして東大寺への兵庫関寄進を伏見院から引き出す。翌二八日以降も高野山への淀関寄進にも関与を示す中、年が明けて延慶二年正月四日に聖忠の導師で後七日御修法の勤修が「俄」に決定する。そして正月八日～一四日に実際に勤修がなされ、聖忠のおかげで王法が仏法の護持を得て、王権の危機が回避されたことを評価して、伏見院は検校所を聖忠が院主を務める東大寺東南院へ寄進したとみられる。このように捉えれば「縁起抄」（【史料二】）と「交名

裏書」（【史料三】）の記述に合致し、不自然さはない。「縁起抄」で御願のもう一つの理由とされた「為被謝申神慮」は、御修法勤修の交渉中に圧力となった東大寺衆徒の神輿動座への配慮であろう。また以前明らかにした鎌倉最末期の兵庫関が修造料所というより顕密法会供料所であるという事実や、「顕密御願料」という寄進名目自体の語義とも整合性がある。

そして上記の経緯で寄進されたとすれば、東大寺大勧進の直接的な介在は認められない。確かに兵庫津の発展の前提には初代大勧進の重源の大輪田泊の修築事業[57]があり、伏見院も把握している[58]。また東南院主と円照、聖守、聖然ら東大寺大勧進経験僧の関係を指摘する研究[59]があるうえ、聖然は兵庫関寄進の約三か月前、延慶元年九月二二日に東大寺大勧進に再任しており、重源以来兵庫関にゆかりをもつ東大寺勧進僧が、寄進地の選定に影響を与えた可能性はあるだろう[60]。しかし、本章の検討をふまえれば、兵庫関は勧進修造ではなく、東大寺衆徒の嗷訴を背景に聖忠と伏見院の王権仏事をめぐる一連の交渉の中で成立したため、勧進僧の動向は寄進の直接的な要因たりえないといえる。

最後に寄進過程で留意しておきたいことが二つある。一つは後七日御修法が当時重要視されていた意味である。繰り返しとなるが、「交名裏書」には、後七日御修法は「国土之安否」であるので例え「鬱憤」があっても「朝家之安全」を存じて「不易勅願」を「遵行」すべき、とあった。この記述を朝廷の一般認識として言葉通り受け取れるかは、検討を要するところだが、伏見院が兵庫関の升米・置石料という大きな利権を勤修の見返りに用意したことは歴史的事実であり、後七日御修法の勤修にはそれに見合う価値があったということになる。御修法と同日より勤修されるはずの宮中御斎会は中止となり、同じ密教法会でも東寺結縁灌頂は延引されたが、これらとの価値の違いはどこにあったのか。この問いに答えるためには、前の治天の君の後宇多院の真言密教重視政策等の時代状況を

ふまえつつも、後七日御修法そのものの意義を問う必要があるだろう。そしてもう一つは聖忠の密教社会における政治的実力である。聖忠は東密系諸寺院が公請の拒否を申し合わせる中、後七日御修法の勤修を成功させたが、これは逆にいえば公請拒否の逆風の中でも、惣寺に頼ることなく独自の人脈で職衆を用意する実力があったことを示す。聖忠の密教社会での権力基盤は何に依拠したのだろうか。これらの点について、特に後者に関しては聖忠の来歴を追った別稿[61]の中で既に言及はしてきてたが、今後もなお検討を重ねていきたい。

四　「顕密御願料」の実態と変遷

本章では、ここまでの検証結果をふまえ、「顕密御願料」の実態と変遷を明らかにしていきたい。はじめにで述べた通り、「顕密御願料」の解釈を巡っては、先行研究において八幡宮造営料とする説と顕密法会供料とする説があるが、別稿で明らかにした通り、少なくとも鎌倉最末期の実態は法会供料であり、しかも結解状の使途細目で税収使途の根幹をなすダラニ供・理趣三昧・最勝講の三法会は実際に関確立後まもない文保年間（一三一七～一三二〇）に一群の「新御願」として勤修されており、一時的な分配とはいえない。また本稿から、料所寄進の要因は諸法会が中止される中で聖忠が国家的法会を勤修した勧賞にあることがわかった。従って「顕密御願料」は寄進当初より大枠でみて法会供料として理解できよう。

ただし関成立間もない時期に、「顕密御願料」を八幡宮修造料と解せる史料が存在する。

【史料八】「六波羅御教書案[62]（端裏書）「武家状并事書案（異筆）〈「打止新関非法事」正和四九十二〉」

淀河・尼崎・兵庫嶋・渡辺等関所条々事、事書一通遣之、能登次郎左衛門尉相共莅彼所々、守事書之旨、致厳密沙汰、且停止之、且可被注申子細也、仍執達如件、

正和四年九月十二日　　越後守（北条時敦）在判

大井美作五郎殿

【史料九】「尼崎・兵庫嶋等関所条々事書案」[63]（傍線は筆者）

尼崎

一所

東大寺神輿造替料船別百文事

為新関歟、可停止之矣、

兵庫嶋

一所

東大寺八幡宮修造料石別一升・雑物二百文事

帯　院宣・関東御教書・六波羅施行歟、但於雑物二百文者、相尋関務之仁、無所見状者、可停止之矣、

一所

同社神輿造替料石別一升・雑物二百文事

新関歟、事実者、可停止之焉、

一所

当嶋修固料上下船四十五文事

如商人等申者、於彼銭貨者、前々者限下船令取一升之処、近年充上下船責取之云々、相尋東大寺関務之仁
并宮所(当カ)預所地頭代等、且注申々詞、且執進証文、可注申之矣、

【史料八】は新関停止令として、六波羅探題が正和四年（一三一五）九月、沙汰人の大井美作五郎に宛てた淀・尼崎・兵庫嶋・渡辺等に設置された諸料所の処置についての執行命令で、能登次郎左衛門尉と共に諸関に赴き事書の内容をふまえ停止や注進をするように命じたものである。また【史料八】と【史料九】は続紙に書写されており、【史料八】の「事書」は【史料九】を指すとみてよく、【史料九】の傍線部に注目すると、「東大寺八幡宮修造料石別一升」については院宣、関東御教書、六波羅施行状があるとされる。一方で兵庫関設置の他の料所は、「雑物二百文」は関務雑掌に尋ねて証拠となる書状がないなら停止、「神輿造替料」は新関の疑いがあり事実なら停止、「嶋修固料上下船四十五文」は元々下船のみの課税だったが、近年は上下船共に徴収されると商人が申しているので関務雑掌や地頭代に事情聴取すべし、とあり院宣等をもつと明記されたのは「八幡宮修造料」のみとなる。ここで改めて兵庫関を寄進した伏見院の院宣案（【史料一】）を検討すると、寄進名目は「「嶋修固」及び「顕密御願料」」であり、課税対象は「西国往反之船、不論神社仏寺権門勢家領土貢、云上船石別升米、云下船置石、任先例、可致其沙汰之」とある。【史料九】で元々下船に課税が認められていた「嶋修固料」は、院宣等には触れていないものの、兵庫関唯一の嶋修固料であり伏見院の院宣案の「嶋修固」「云下船置石」と表現が一致し、また「東大寺八幡宮修造料石別一升」は唯一院宣等をもつ上に升米課税である。従って六波羅は伏見院宣で寄進された兵庫関のうち「嶋修固」は置石料、「顕密御願料」は「八幡宮修造料」と認識していたといえるだろう。[64] そうなると「顕密御願料」は「八幡宮修造料」とする見方が正しいことになるが、次の史料により別の解釈ができる。

【史料一〇】「東大寺年預五師慶算書状案」[65]（傍線部は筆者）

被満寺衆議偏、當寺八幡宮新御願料所兵庫嶋關所者、去延慶元年就被下永代之　院宣、關東同成施行、始行嚴重數箇之御願之次第、先々言上事舊了、依之興福寺・長谷寺等、稱空地良慶之寄進雖掠申子細、就申開此ホ之次第、毎度被下弃置之　院宣候了、爰興福寺一類之凶徒等、當于神木歸座之折節、就奉掠上聞及御沙汰云々事實者稀代珍事候、所詮當寺之有無此事候之間、衆徒已企蜂起、閑一寺數宇之仏閣、欲及三所靈神之入洛候、仍不能委細言上所令馳申也、不廻時尅可被經御　奏聞之由、満寺群議所候也、以此旨可令申沙汰給候、恐々謹言、

（正和三年）八月十三日子刻年預五師慶［顕］算

進上　帥法眼御房

傍線部をみると、「新御願料所」の兵庫関は「數箇之御願」とある。差出は東大寺の年預五師であり、また正和三年（一三一四）の書状と推定されることから、【史料九】で六波羅が八幡宮修造料所と認識したほぼ同時期に、東大寺は「顕密御願料」を複数の御願で構成されたものと捉えていたことがわかる。「縁起抄」にも「条々御願」とあり、また鎌倉最末期に兵庫関は勅願の十箇条で永代の社領だとする史料[66]があることも傍証となろう。では複数の御願にはどのような要素が含まれるのか。まず前述の六波羅が修造料と認識していた事実に加え、嘉暦二年（一三二七）に東大寺衆徒が「嶋事」として「八幡宮造営今度暫可閣」と八幡宮造営用途への関料の使用をこの年以降当面見合わせることにしているから、[67]嘉暦二年以前は関料を八幡宮の造営に用いたことがあるとみてよい。そして「新御願」の三法会勤修に兵庫関料が充当された例[68]があるから、法会供料の要素も含むだろう。従って「顕密御願料」は少なくとも八幡宮修造料と法会供料を内包する存在であり、成立時点から嘉暦二年までは両属性の要素をもつ料所であったとみられる。

ではなぜ六波羅は「顕密御願料」を修造料に集約して認識したのであろうか。結論から述べると、この時期は八

幡宮修造料への関料収入の配分比率がかなり大きい可能性がある。寄進前後をみると、東大寺衆徒は遷宮法会の翌年も八幡宮御遷宮料所を要求し続け[69]、年預五師も「顕密御願料」は専ら「（八幡）社之礼奠」に捧げるものとの認識を示す[70]。従って「顕密御願料」が法会供料を含む「數箇之御願」であっても、実際の税収使途の差配権限（検校所東南院分を除く）が惣寺（年預所・納所）にある以上、惣寺が必要とする八幡宮修造関連への使途が当初は中心だったのではないか。そして関所設置に対して一般に否定的な幕府にとってもこれは都合がよく、修造料に集約した見解を示すことで他関のように臨時料所化し、修造後の返還を望んでいた可能性があるだろう。

以上を整理すると、兵庫関は修造料と法会供料を内包する「顕密御願料」として伏見院により寄進されたが、東大寺惣寺は当初は主に八幡宮修造料として関料を用いていたと推定される。そして何らかの原因で文保頃から法会供料所として扱いが大きくなり、嘉暦二年には八幡宮造営用途が見合わされ、鎌倉最末期には結解状の通り法会供料所としてみえる、という変遷を辿るのではなかろうか。ではこの法会供料関への転換はいかなる経緯によるものだろうか。

まず、成立直後から兵庫関は興福寺の競望により、東大寺の領有が不安定な状況下にあったことを押さえておきたい。興福寺の寺僧の日記である『延慶三年記』によれば、延慶三年（一三一〇）一〇月、興福寺大乗院は同院領神崎・渡辺両関所が同年九月に撤廃された替わりとして東大寺に永代寄進が承認された直後の兵庫関（同年八月に六波羅の施行状が発給）を競望し、東大寺は院宣により関を没収されそうになる[71]。この時東大寺は閉門し維摩会への出仕を拒むことで関安堵の院宣を得るが、興福寺の競望活動は以後も続く。改めて【史料一〇】をみると、正和三年、興福寺衆徒は春日社神木帰座の条件に従来認められなかった「兵庫嶋は「空地」であり、（興福寺が）良慶から寄進をうけた」という主張を朝廷に認めさせたという風説に対し、年預五師慶算は、東大寺は閉門し嗷訴に及

ぶ決意であることを、すぐさま奏聞するように別当に求めている。そして正和四年一二月、兵庫関現地で「悪党」と六波羅御使が「合戦」に及ぶが、注進された悪党の交名には一番に前述の良慶の名がみえ、[72]興福寺の関与が疑われる。このように成立直後の兵庫関は、永代寄進を確約されたにも関わらず興福寺の競望の繰り返しにより、また興福寺が支援した可能性もある現地勢力の反発もあって経営困難な状況に陥っていた。[73]

加えて重要なのは、文保二年(一三一八)二月、花園天皇の譲位と後醍醐天皇の即位により、治天の君が兵庫関を東大寺に寄進した持明院統の伏見院から大覚寺統の後宇多院へ替わると、後宇多院は同年一二月以前に兵庫関を東大寺から没収し、文保三年(一三一九)正月までに大覚寺に付与したことである。東大寺は即座に嗷訴するが、[74]升米・置石料の復活は関料が充てられたとみられる大覚寺金堂の完成ののち、神輿が帰坐し目銭が大仏殿葺払料として再寄進された。[75]元亨元年(一三二一)頃と想定される。[76]興福寺のケースと違い、治天の君の後宇多院による永代寄進の否定であり、回復は容易ではなかった。この時後宇多院が停止を命じたのは、関の中では兵庫関のみで、後の後醍醐天皇の関停止とは異なり、伏見院の寄進対象を狙い撃ちにしている。[77]三章にみえる通り、兵庫関は後宇多院から伏見院へ治天の君が交代した直後に寄進されており、その兵庫関を後宇多院が再び治天の君となった直後に没収するという一連の流れは、対立する皇統である持明院統の伏見院の宗教政策を否定する意図が感じられよう。

注目したいのは法会供料化した「顕密御願料」の実態の一つである「新御願」の三法会の勤修を示す現状で知られている中の初出史料が、この後宇多院によって永代寄進を否定された時期であり、また三法会供料の入実は没収された兵庫関の回復を求める神輿入洛の帰座費用となっていたことである。つまり一群の「新御願」の三法会の勤修と三法会の財源が兵庫関であることを示す二つの史料は、後宇多院が兵庫関を没収し、永代寄進を否定した行動と関連させて理解することができる。

実は以前検討した鎌倉最末期の結解状作成時も、同様に関が不安定な状況下にある。結解状が作成されたのは元弘元・元徳三年（一三三一）～元弘二・正慶元年（一三三二）のことであるが、この時期は嘉暦三年（一三二八）、福泊関務雑掌が兵庫嶋に乱入し、東大寺側の関務を妨害した事件[78]の決着をみておらず[79]、福泊関を一切経印版料所とする興福寺により間接的に脅かされていた。また後醍醐天皇は、元徳二年（一三三〇）六月、「民間有飢饉」を理由に三カ月間諸関の升米と兵庫関目銭を止め[80]、元弘三年（一三三三）には「頃年以降在々所々、或号津料・関米、或称率分・駄賃・租税、多責転漕有煩事、背旧章已為新儀、宜従停止云々」とあり、諸関が全面的に停止され、兵庫関も土民の訴えもあり没収となる[81]。以前検討した結解状が作成されたのはこれら二つの関停止令の間で、関の領有が不安定な時期にあったことは間違いない。この時期に東大寺惣寺は、大部分の使途を三法会等の顕密法会供料とした結解状を作成したが、これはこうした動向と連動するだろう。元弘三年八月、東大寺は升米・置石料関を没収されると、勅願が退転し「法命（仏法の命脈）」がたちまち絶えてしまうとし、その理由は「十箇条之御願」の中で、「顕密甚深之法味」を捧げて、「聖運之長久」を祈り奉り、「両宗至極之奥旨」を談じることで、消えようとする「恵灯」に向き合っていたからであり、「仏法之紹隆」と「御願之勤仕」の費用は、この地に懸っていると主張する[82]。東大寺は「顕密御願料」の中で、顕密の法会によって天皇の幸運の長久を祈り続けることに、関の存続理由を見出そうとしたのである。実際に、この前年の元弘二・正慶元年結解状をみると、前々年には三カ月に過ぎなかった供料等への関料配分が、毎月欠かさずなされており、供料等配分の三分の二を占める三法会がより重視されていたことが分かる[83]。

この事例から、文保年間に「顕密御願料」が法会供料化した理由も、皇統交代により寄進主体である朝廷から永代寄進を無効化されたことに対して嗷訴をおこなう中、東大寺は実際に顕密の諸法会に兵庫関料を充てることを示

すことで、「顕密御願料」の中で有期限の修造料ではなく永代供養を前提とする法会供料としての性格を主張し、永代寄進の論理とは別に皇統の交代に左右されない法会供料の永代性に関存続の活路を見出そうとしたと考えることができよう。そして惣寺がこのような判断に踏み切った理由は、興福寺の競望に代表される他の寺社権門の干渉により関の領有が不安定となり、兵庫関料を奪われかねない状況にあったことが大きかったように思える。

おわりに

本稿では兵庫関の寄進の経緯及びその密教的背景に加え、「顕密御願料」成立直後の実態と法会供料関が確立していくまでの変遷を時代状況に沿って明らかにした。最後に本稿の成果をまとめつつ、中世関所研究の中で兵庫関の特徴を位置づけていきたい。

まず「新御願」の法会供料所としての関成立の評価である。兵庫関は、本覺大師号諡号停止をうけた東密系諸寺院の公請拒否により実施が危ぶまれていた後七日御修法について、摂政の弟で政権に近くまた東寺長者を兼ねていた東大寺別当の東南院聖忠が、東大寺衆徒の嗷訴を背景に、勤修のための伏見院との一連の交渉の中で嶋修固料のほか、法会供料を含む「顕密御願料」として寄進されたが、本稿では特に寄進過程そのものに東大寺大勧進の役割が見出せないことに注目したい。なぜなら、相田氏の提示した①関は修造・造営料寄進、②期限付きの臨時料所、といった中世の関所の特徴は、勧進の律僧とは寺社の造営・修造をするものであり、それ故関所は造営・修造料寄進となるから、完成までの期限付きとなる、という意識が前提にあるように思えるからである。また相田氏の議論をふまえ、期限付き寄進の問題ついて東大寺大勧進職が重源以降、恒常的に設置されたため、東大寺では本来臨時

的な勧進修造料名目であった関料徴収権も職に伴い恒常性を獲得したとする松尾氏の議論も勧進僧の関への直接的な関与を前提としており、兵庫関の成立過程及び寄進後の領有関係[84]に合致せず、当関については松尾氏とは違う論理で関の恒常性を説明する必要があるだろう。

前述の通り兵庫関は王権仏事（＝後七日御修法）に由来し、法会供料所としての要素をもって成立した。修造料に比べ、関が法会供料として寄進される名目上の利点は供養の永続性にあるように思える。これにより期限を設ける必要が論理上なくなるため、永代寄進に繋がりやすく、また寄進後も永代供養を主張しやすくなるからである。兵庫関が永代寄進となったのはこの理由が大きいだろう。兵庫関以外の二つの永代寄進関のうち、淀関は永代寄進だが修造料寄進だったためか、南北朝期に高野山の手を離れてしまう[85]。一方「新御願」の法会供料所を含む兵庫関は、永代寄進後当初は、惣寺は主に八幡宮修造料として関料収入を扱っていたが、興福寺に競望される中で治天の君の後宇多院によって永代寄進が否定されるという危機的状況に際して、修造料と法会供料の両方の要素もつ「數箇之御願」のうち、法会供料としての性格を強調することで、永代供養の料所として関の存続を図った。鎌倉最末期に後醍醐天皇に関を一時停止された時も、結解状から実態は法会供料所であり、朝廷には「聖運之長久」を祈る法会の勤修の重要性を訴える。このような変遷を辿り、種々の供養田・法会田と同等の性格を確立した升米・置石料兵庫関は、光厳上皇の院政下に返付[86]されて以降、中世後期まで東大寺領兵庫北関として継続することとなり、関所有の固定化に成功したといえるのである。

註

1 相田二郎『中世の関所』（畝傍書房、一九四三）。
2 新城常三『中世水運史の研究』（塙書房、一九九四）、錦昭江a「中世的関所成立の前提」（『民衆史研究』五四、一九九七）、同b「中世関所の構造的展開」（悪党研究会編『悪党の中世』、岩田書院　一九九八）、福田敬子a「鎌倉後期の寄進関（上）」（『研究紀要』三八―一、神戸市立工業高等専門学校、一九九九）、同b「鎌倉幕府の関所統制」（『研究紀要』四二、神戸市立工業高等専門学校、二〇〇四）。
3 すでに福田敬子氏が一覧化されているが（福田氏前掲註2a論文）、関の林立期である鎌倉後期の朝廷・幕府による関料寄進を検討すると、本稿で検討対象とする兵庫関升米・置石料ほか、敦賀津升米（祇園社長日本地供料）、淀関升米半分（大塔修理料）の三箇所以外は、永代寄進をうけておらず、臨時的な造営・修造料所であるといえる。
4 『兵庫県史』史料編中世五・県外所在文書Ⅰ・四兵庫関（以下『兵』）三。
5 註3で示した、兵庫関同様に永代寄進を受けた他の二関は、兵庫関ほど明確にその後の永続性が確認できていない。
6 高尾一彦「悪党の跳梁」（『兵庫県史』第二巻、一九七五）五八七頁。
7 宇佐見隆之「関の本質と場」（『日本中世の流通と商業』、吉川弘文館、一九九九）、畠山聡a「建武新政期における東大寺と大勧進」（山本信吉・東四柳史明編『社寺造営の政治史』、同朋舎、二〇〇〇）、同b「中世東大寺による兵庫関の経営とその組織」（『日本史研究』四九四、二〇〇三）。
8 永島福太郎a「解説」（『兵庫県史』史料編中世五、一九九〇）、九〇九頁。ただし永島氏は、同b「商品流通と兵庫関」（『兵庫県史』第二巻、一九七五）八七五頁では「兵庫関の石別升米が東大寺鎮守八幡宮修造料にあてられ、東大寺兵庫関が成立した」とされており、こちらでは八幡宮修造料説をとっている。
9 小嶋教寛「兵庫関の税収使途に関する一考察―鎌倉末期の結解状を素材に―」（『年報三田中世史研究』一六号、二〇〇九）。

10 『薬師院文書』所収「最勝理趣陀羅尼衆交名」。平岡定海「薬師院文書」（『南都佛教』一、一九五四）の翻刻に従う。当該文書には年号年の記載がないため作成年は断定しがたいが、史料上の「公暁尊勝院」より推定が可能である。柴崎照和氏が既に指摘している〈柴崎照和「助已講頼心―鎌倉後期における南都と根来との交流の一様相―」（科学研究費補助金　基礎研究（B）研究報告書『小野随心院所蔵の文献・図像調査を基盤とする相関的・総合的研究とその展開 VOL. Ⅱ』、二〇〇五）。〉が、公暁のみがこの交名の僧名の中で唯一所属先の尊勝院が明記され、かつ交名の最初に名を連ねていることから、尊勝院公暁が一群の法会の導師とみて間違いない。そして全体の口数が一四二口と東大寺内で十二大会に匹敵する規模の大法会であることから、勅願の可能性が高く導師は東大寺別当とみられる。公暁が東大寺別当を務めたのは文保元年（一三一七）より元応二年（一三二〇）の間であるから、当該文書の作成も同時期であると考えられる。

11 「東大寺神輿帰座祝賀緒供料入実記録」（『兵』四八）。

12 永島氏前掲註８ａ論文。

13 網野善彦「東寺修造事業の進展」（同著『中世東寺と東寺領荘園』、東京大学出版会、一九七八）、松尾剛次ａ「勧進の体制化と中世禅律僧―鎌倉後期から南北朝期を中心に―」（『勧進と破戒の中世史―中世仏教の実相』、吉川弘文館、一九九五、初出一九八二）、錦氏前掲註２ａ・ｂ論文。高橋裕美子「鎌倉末期の律僧と架橋事業―近江国杣川橋を事例に―」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要第四分冊 日本史東洋史西洋史考古学』五二、二〇〇七）、松尾剛次ｂ「仏教者の社会活動」（末木文美士編『新アジア仏教史一二日本Ⅱ　躍動する中世仏教』、校成出版、二〇一〇）。兵庫関現地においても、近年では大塚紀弘「一遍墓塔造立者考」（『ぶい＆ぶい』一四、二〇一〇）で兵庫津内での南都系律僧の現地活動が指摘されている。

14 松尾氏前掲註13ａ・ｂ論文。

15 畠山氏前掲註７ｂ論文。

16 永村眞「中世東大寺の「門跡」とその周辺」(『史艸』四二、二〇〇一)。なお永村氏は史料編纂所の謄写本を用いているため、「紛起抄」とされているが、近年の随心院科研調査報告書の目録〈大阪大学随心院聖教研究会「随心院聖教識語集成稿(二)」(科学研究費補助金基礎研究(B)研究報告書『小野随心院所蔵の文献・図像調査を基盤とする相関的・総合的研究とその展開 VOL. Ⅲ』二〇〇七〉には「東南擾乱縁起抄」とあり、これが原本の正式名称である可能性が高いため、本稿では「縁起抄」として扱う。

17 永村氏前掲註16論文。

18 東京大学史料編纂所の謄写本(請求番号二〇一五—五九三)より翻刻。

19 検校所とは、兵庫関を経営するために創設された機関で、南北朝期ごろまでは関務雑掌の任免等関務権を惣寺とともに掌握していた。応永年間頃には関務に対する発言権を失い、得分(関料収入全体の三分の一)を受け取るだけの存在となったとされる。(畠山氏前掲註7b論文。)

20 畠山氏前掲註7b論文。

21 大村拓生「流通経済の進展と悪党」(『新修 神戸市史』、二〇一〇)。

22 市沢哲「鎌倉後期の公家政権の構造と展開—建武新政への一展望—」(『日本史研究』三五五、一九九二)。海津一朗『中世の変革と徳政』(吉川弘文館、一九九四)。遠藤基郎「鎌倉中後期の天皇家王権仏事」(同著『中世王権と王朝儀礼』、東京大学出版会、二〇〇八)。

23 上川通夫「中世寺院と国家法会」(国立歴史民俗博物館編『中世寺院の姿とくらし—密教・禅僧・湯屋—』二〇〇四)。斎木涼子「後七日御修法と「玉体安穏」—一一〜一二世紀における展開—」(『南都仏教』九〇、二〇〇七)。

24 永村眞「修法と聖教—太元師法を通して—」(同著『中世寺院史料論』、吉川弘文館、二〇〇〇)。

25 畠山氏前掲註7b論文。柴崎照和「助已講頼心—鎌倉後期における南都と根来との交流の一様相—」(科学研究費補助金基礎研

究　（B）研究報告書『小野随心院所蔵の文献・図像調査を基盤とする相関的・総合的研究とその展開VOL. II』二〇〇五）。

26 真木隆行「鎌倉末期における東寺最頂の論理―『東宝記』成立の原風景―」（『東寺文書にみる中世社会』、東京堂出版、一九九九）。

27 「後七日上」（「覚禅抄」巻一三三）。覚禅抄は『大正新修大蔵経圖像』巻五所収。

28 武内考善「後七日御修法交名綜覧（一）」（『高野山大学論叢』二一、一九八七）。

29 『東寺百合文書』ろ函第二分册。写真帳ろ〇〇二―四六―〇。

30 『東寺百合文書』ろ函第二分册。写真帳ろ〇〇二―四八―〇。

31 『東寺長者補任』（『続々群書類従』第二　史伝部）、六三二頁。

32 『東大寺別当次第』・『東大寺縁起』等による。『東大寺別当次第』の在任期間には疑問が残るが、徳治二年～延慶二年の在任は確実であろう。

33 『東寺長者補任』（『続々群書類従』第二　史伝部）、六三〇頁。

34 『大日本古文書』家わけ第十東寺文書之一、二五八～二六五頁参照。

35 「東南院授與記」（『続群書類従』二六上　釈家部）は東南院聖忠の灌頂の記録であり、付法の弟子や灌頂法会の職衆を載せる。

36 醍醐寺蔵本「傳法灌頂師資相承血脈」（築島裕「醍醐寺蔵本『傳法灌頂師資相承血脈』（醍醐寺文化財研究所『研究紀要』一、一九七八）に聖忠の項があり付法の弟子を載せる。

37 例えば徳治二年と延慶二年の両年に共通する職衆をみていくと、前掲註35・36の史料から頼心・隆恵・寛昭は聖忠より伝法灌頂を、良殿は許可灌頂を受けた付法の弟子であり、また定耀は岳西院玄慶について聖忠と兄弟弟子の関係にある。

38 『大日本古文書　家わけ第十東寺文書之一』、二六三頁。

39 『大日本古文書　家わけ第十東寺文書之一』、二五九～二六〇頁。

40 永村眞「寺院と天皇」（『講座前近代の天皇三―天皇と社会諸集団―』、青木書店、一九九三）、真木隆行「鎌倉末期における東寺最頂の論理―『東宝記』成立の原風景―」（『東寺文書にみる中世社会』、東京堂出版、一九九九）、稲葉伸道「鎌倉後期の東大寺とテクストの形成」（『統合テクスト科学研究』三―二、二〇〇五）。西尾知己「弘安徳政と東大寺別当の性格変化」（『史観』一五六、二〇〇七）。

41 真木氏前掲註40論文。

42 稲葉氏前掲註40論文、西尾氏前掲註40論文。

43 『鎌倉遺文』（以下『鎌遺』）三〇―二三六〇八。

44 『兵』五。

45 『鎌遺』三一―二三六六七、『鎌遺』三一―二三六六八、『鎌遺』三一―二三六六九。

46 『新訂増補国史大系　尊卑分脉 第一篇』七八頁。

47 『東宝記』巻四（『続々群書類従』第十二　宗教部）九三頁。

48 『東宝記』巻五（『続々群書類従』第十二　宗教部）一〇〇頁。「一、御影供延引例事」に延慶二年の灌頂院御影供が延引したとあり、私云わくとして、大師号の事で延引したとある。この法会は翌延慶三年の三月廿一日に行われ、朝に延慶三年分を勤修し、夕方延慶二年分を勤修したとある。なお、供養法を行ったのはいずれの年の分も当時寺務であった聖忠である。

49 『大日本古文書　家わけ第十東寺文書之一』、二六三頁。（【史料三】）

50 『高野山文書』寶簡集五三―六七四。『鎌遺』三一―二三四九五にも所収。

51 『高野山文書』寶簡集二―二一。

52『高野山文書』寶簡集二―二五。『鎌遺』三一―二三六六四にも所収。

53『高野山文書』寶簡集二―二〇。なお「座主前大僧正御房所候也」とあり、聖忠が法務であったにもかかわらず、御修法勤修の交渉以前は東寺座主禅助を通して行われていた点も、対照的であり注目される。

54『鎌遺』三一―二三六六七、『鎌遺』三一―二三六六八、『鎌遺』三一―二三六六九ほか。

55【史料七】の備後国寄進に関しては、寄進日時を考慮すれば【史料四】で延引されていた東寺結縁灌頂の実施日の十一日前のことであり、東寺寺務の聖忠が大阿闍梨を勤めており、直接的にはこちらの勤修を巡る交渉の一環と捉えることもできる。ただし、この件の交渉は【史料三】にある通り、後七日御修法の勤修を巡る中で開始された点を考慮すれば、後七日御修法に端を発した交渉ともいえる。結局のところ両法会の導師は聖忠であり、一連の流れで捉えるべきである。

56『公卿補任』延慶元年の項。また冬平の弟で聖忠の兄の冬基も花園天皇の東宮権大夫を勤めていた。畠山氏が指摘した通り、この時の鷹司家は伏見政権にきわめて近いといえる。

57『兵』一。

58『兵』二。当史料は伏見天皇の院宣である。

59 稲葉氏前掲註40論文。真言院の聖守や根来の頼心等の勧進とつながりのある僧が東南院に関係している点を指摘し、鎌倉後期の東大寺のテキストの形成に東南院流が果たした役割を示している。

60 重源の修築事業を示す『兵』一、二と伏見院の寄進状案（『兵』三）や幕府と六波羅の施行状案（『兵』九・一〇）は続紙に書写されており、東大寺内でも兵庫関寄進は重源の活動と結びつけて理解されている。

61 小嶋教寛「東南院聖忠と醍醐寺―その来歴と本末相論史料における評価を中心に―」（『蓮花寺佛教研究所紀要』六、二〇一三）

62『兵』三一。『鎌遺』三三―二五六一五にも所収。

63 『兵』三二。『鎌遺』三三―二五六一六にも所収。

64 他の料所について、「雑物二百文」はおそらく升米・置石料を寄進した伏見院宣案にある「雑船事、任傍例、可致沙汰之由　同可有御下知、」の「雑物」を指す。この雑物は院宣に明記されているが、院宣をうけて施行を認めた「関東御教書案」（『兵』九）と「六波羅施行状案」（『兵』一〇）に記載されておらず、幕府の公認を受けていないため、仕分け対象となったと思われる。また「神輿造替料」はおそらく三ヵ津目銭半分であろう。神輿造替料は【史料九】によれば、尼崎も東大寺の料所となっているが、他関にかかる東大寺所有の関料は目銭以外確認されていない。

65 『大日本古文書　家わけ第十八　東大寺文書之二十』一三八五。

66 『鎌遺』四一―三一八三六。

67 『兵』五八。

68 「最勝理趣陀羅尼衆交名」、「東大寺神輿帰座祝賀緒供料入実記録」。前掲註10・11も参照。

69 『鎌遺』三〇―二三〇三六。

70 『兵』一九。

71 『延慶三年記』九月十一日条、十月九日条。

72 『兵』三四。

73 この時期、東大寺は興福寺のほか、住吉社神主国冬とも兵庫関を巡って諍いを起こしている。（『兵』四四等）。

74 『兵』四六、『花園天皇宸記』文保三年正月一九日条。

75 『兵』四八。

76 『兵』四九。

77 大村氏前掲註21論文では、本文中の根拠に加えて、元亨元年一二月に後宇多院から後醍醐天皇への政権移譲を理由に挙げている。後述の通り兵庫関の没収は、後宇多院の宗教政策の意図が強く感じられ、大村氏が指摘するように、関の返還は元亨四年（一三二四）の六月の後宇多院の死去までずれ込む可能性もある。

78 『鎌遺』三八―二九七九〇。本相論の経緯については大村氏前掲註21論文に詳しい。

79 『鎌遺』四〇―三一二六五、『鎌遺』四一―三一八〇四、『鎌遺』四一―三一八三六。

80 『兵』七五。

81 『兵』一一七。

82 『兵』一一七。

83 小嶋前掲註9論文。

84 升米・置石料兵庫関の管理・経営は惣寺と東南院（検校所）で行われており、東大寺大勧進は史料上関与を示していない。

85 もう一つの永代寄進関、敦賀津升米祇園社分は、祇園社長日本地供料であり西大寺宝塔院に仰せつけるとある（『鎌遺』二六―一九六六）。従って法会供料でかつ宛所が「西大寺長老慈道上人御房」とあることからも、勧進の律僧が寄進を主導している。勧進僧の関与する法会供料関であり興味深いが、寄進の経緯や経営の実態が不明であり、今後検討していきたい。

86 暦応元年には関務の執行が行われておらず東大寺は抗議しており（『大日本古文書　家わけ第十八　東大寺文書之二十』一三三八）、暦応二年（一三三九）～暦応四年（一三四一）の間に返付を受けたとみられる。

〈キーワード〉関所　兵庫関　東大寺　後七日御修法　聖忠

恐山の脱地域化と口寄せの変容

大道　晴香

一、問題の所在

青森県の下北半島中央部に位置する霊場恐山（以下、恐山と略記）は、比叡山、高野山と共に日本三大霊場の一つに数えられる聖地である。山麓の曹洞宗寺院・吉祥山円通寺を本坊とした恐山菩提寺の管理下に置かれる当地は、仏教を「正統」の教えとした寺院境内地である一方、〝霊魂が集まる山〟と信じられてきた山中他界観に基づく民間信仰の場でもあり、そこには成立宗教の枠組みには収まりきらない、多種多様な宗教的営為が展開されてきた。[1]

史学の宮崎ふみ子によれば、一八三〇年代の時点で、恐山の知名度は既に十返舎一九によって道中記が記されるほどのものになっていたという。その要因となったのは、三航路の結節点という往時の下北半島に認められた地理的特性であったと解され、港に出入りする海商や船員達に海上安全祈願の場として支持を得た結果、ローカル霊場であった恐山は有名参詣地の仲間入りを果たしたと考えられている。[2]

また、現世祈祷と共に発展を遂げた死者儀礼は、円通寺・下北地方の住民・他地域からの参詣者の相互交渉の中で多様化し、恐山信仰の中核を担うようになった。[3] 当地が一八世末の段階で〝死者の山〟としての名声を得ていたことは、一七九三年（寛政五）の地蔵会を描写した菅江真澄「於久能宇良く」にも明らかである。そして、こうして形成された信仰的土壌のもと、大正末から昭和初期には土着の巫者・イタコの降霊巫儀である「口寄せ」が定着し、戦死者の増加という状勢を背景に、恐山の死者儀礼は隆盛を極めていった。

上記の過程を経て形作られた恐山信仰は、成立宗教と民間信仰、死者儀礼と現世祈祷とを併存させた極めてシンクレティックな宗教事象なのであって、特異な様相を呈した当該文化には、当然のことながら学術的な関心が寄せられてきた。海軍基地の配置に伴い、地域に関する情報が軍事機密とされた下北半島にあって、恐山信仰の研究が本格化したのは、戦後、一九五〇年代を迎えてからである。東北大学主導の綜合研究「東北地方における呪術と宗教の機能と形態」（一九五一―五三年）[4] や、順天堂大学医学部精神神経科学教室の「シャマン」調査（一九五五-一六〇年）[5] を筆頭に、当地に関する研究は一九六〇・七〇年代を通じて増加の一途を辿り、その実態解明は飛躍的な進展を見た。一連の学的潮流において顕著な成果を上げた学者としては、宗教学の楠正弘や民俗学の桜井徳太郎、桜井の弟子であった高松敬吉が挙げられよう。

ところが、アカデミズムが〝民俗文化としての恐山信仰〟を把握し始めた一九六〇・七〇年代、皮肉にも最果ての霊場はこれまでの「地域」という成立基盤を離脱することで、既に新たな段階へと足を踏み出していた。変容をもたらした要因、それはマスコミによるイタコへの注目である。

恐山におけるイタコの口寄せは一九五〇年代よりマス・メディアに露出し始め、早くも一九六〇年代にはブームの様相を呈し、高い知名度を得ていた。[6] こうして表象文化の領域に一定の地位を築いた《恐山のイタコ》は、以降、

時代のニーズに応じて今日まで再生産され続けている。マス・メディアを介した《恐山のイタコ》の流通とは、恐山と結び付いた《イタコ》像の普及であると同時に、イタコと結び付いた《恐山》像の普及でもあるわけだが、先に概観した信仰の形成過程が物語るように、当該イメージは必ずしも従来的な場の在り様と一致をみるものではない。口寄せはあくまで恐山の数ある死者儀礼の一角を占めるものに過ぎず、通時的な観点からしても、突出した古さを示すわけではない。さらに言えば、平素のイタコは自宅や依頼者宅で単身巫業を営んでいるのであって、彼らがここに参集するのは基本的に夏の大祭時（一九七二年以降は秋の祭典時も）に限られる。

にも拘わらず、このマス・メディアが生み出した疑似的現実は、表象を受容する人々の存在を介し、霊場の姿を大きく変えていった。ハワイのイメージ形成を通じて山中速人が指摘した「現実とはややずれて形成された対象物のイメージが、逆にその対象物自体に影響を及ぼしていく」[7]という情報化社会における〝現実〟の在り様は、本州最北の当地とて決して例外ではなかったのである。

マス・メディアに起因する恐山の変化については、一九五〇年代に端を発する先行論でも度々指摘がなされている。例えば、恐山信仰の構造分析を行った宗教学者の楠正弘は、その研究の集大成ともいうべき著書『庶民信仰の世界』（一九八四年）の中で、マス・メディアの影響下に生起した霊場の変容を左記のように説明している。

恐山信仰は、昭和二〇年代まで、比較的純粋な信仰の部類に属していたが、昭和三〇年頃より、マスコミの影響をうけて、次第に祭りの形態がくずれはじめた。というのは、地元以外の観光客の数が急激に多くなり、観光客が、所謂信仰者の数を凌駕し始めたからである。純粋な意味での祭りは、祭りの参加者が信仰者のみによって構成されている場合である。観光者の数が信仰者の数を圧倒するようになると、祭りは観光化し、信仰者の参拝そのものが、観光財となることもある。[8]

しかしながら、先行研究の多くは基本的に、特定の地域社会を成立基盤とする民俗文化を、「脱埋め込み」を志向する近代の社会システムより隔絶された領域として措定したうえで、[9]そこに「真／偽」の二分法を持ち込むものであり、よって、マス・メディアとの関係に言及がなされる場合も、それはあくまで〝本物〟とは異なる二次的な局面として補足的に扱われているに過ぎない。ゆえに、マス・メディアのもたらした恐山の変容を新たな〝現実〟と捉え、直視するような試みはなされてこなかった。

とは言え、多くの研究者が調査を行っていた一九六〇―七〇年代の時点で、既に大祭参加者の大半がマス・メディアに媒介された者であったこと、加えて、彼らの求めに応じた「口寄せ」がイタコの巫業の一部を成していた事実に鑑みれば、少なくとも「昭和三〇年頃」から現在に至るまでの恐山が、表象文化との相互交渉の中に成立してきたことは間違いない。つまり、情報化社会と呼ばれるような社会状況にあって、恐山を地域の文脈からのみ捉えたのでは、それは文化の一側面を照射したに過ぎないことになろう。

以上のような研究状況の打開を目指し、論者はこれまで量的・質的双方のアプローチより、表象受容者の参入に伴う恐山をめぐる文化の変容について把握を試みてきた。本稿では「口寄せの形式的変化」という観点からこの課題に取り組みたい。

二、恐山の脱地域化

自治体作成の統計資料を扱った論者の調査に基づけば、[10]霊場を含む恐山地区の来訪者数は一九六〇年を境に急増し、一九六八年の「下北半島国定公園」の指定を追い風としながら、一九七四年に至るまで増加の一途を辿っている。

例年七月に開催される恐山大祭の隆盛を受け、一九七三年に秋季の祭典である「恐山秋詣り」が三〇余年ぶりに復興されている点に鑑みれば、当該地区の動向は霊場における来訪者数の推移と相関関係にあると捉えてよいだろう。前述の通り、マス・メディアが《恐山のイタコ》をこぞって取り上げ、一大ブームへと発展したのは一九六〇年代であり、両者の時期的な一致は、恐山の来訪者数増加に対するマス・メディアの寄与を示唆すると同時に、六〇年代以降に当地を訪れた多くの人々が《恐山のイタコ》という表象の受容者であったことを示している。

恐山のイタコマチ(2005年7月20日撮影)

青森県の地方新聞である『東奥日報』と『デーリー東北』の記事を参照する限り[11]、こうした人々の参入は、彼らの表象投影ないし消費といった行動を介して、霊場の在り様に二つの大きな変化をもたらしたと見られる。一つは「イタコの口寄せを〝観る者〟の登場」で、これについては先行研究でも既に指摘がなされている。前掲の引用が物語るように、マス・メディアの影響下に生じた現象は、これまで多くの研究において「非信仰者(=観光客)の発生または増加」として語られてきた。

だが、マス・メディアによって媒介された表象受容者の参入とは、必ずしも〝非信仰者〟の増加を意味するわけではなかった。その証左となるのが、もう一つの変化「イタコに口寄せを〝依頼する者〟の増加」である。《恐山のイタコ》がブームとなって以降、イタコの口寄せには多くの人々が詰めかけるようになり、一九六五年の時点で二、三〇分であった口寄せの待ち時間は、一九七二年には長い時で三時間を要するま

でとなっていた。来訪するイタコの数が一ケタとなった現在[12]、その待ち時間は六時間を超すこともざらで、半日以上を費やして、とうとうタイムリミットまでに間に合わないようなケースも珍しくない（前頁写真）。

死者との対話という普遍的希求と《恐山のイタコ》とが結び付いた結果、従来、場の限定性を有してきた口寄せの依頼者は脱地域的に拡大し、数ある死者儀礼の一要素であったはずの当該儀礼は、今や恐山信仰の主軸を担い、単独で機能を果たすまでとなった。そして、この民俗文化の脱地域化と称すべき現象は、当地における聖のパワーバランスのみならず、儀礼の在り様にも少なからず影響を及ぼしたとみられる。それが、口寄せという巫儀自体の変容である。

下北半島の巫俗を調査した民俗学者の高松敬吉は、恐山のイタコマチ（複数のイタコが参集し、口寄せを行う業態）に関して次の指摘を行っている。

> 恐山のイタコマチが、マスコミの報道であまりにも有名になって、観光客など口寄せを希望する者がふえた結果、県内外の各地から口寄せ巫女が続々と恐山につめかけて来るようになった。（中略）
> こうした状況が生まれたのは、恐山での仏降ろしの巫業が「商売」として、荒稼ぎできるからである。そのため観光客相手に、簡単な巫儀内容のみで済ませてしまうお粗末なものとなった。イタコマチの賑わいとは正反対に、地元の巫女たちによる仏の供養としての本来の口寄せ巫儀の内容からはかけ離れ、口誦性のみに偏した巫業に変容してきているのが昨今の状態である。[13]

確かに、巫家や依頼者宅で個別に営まれる巫業と比較した場合、多くの客を相手にしなければならないイタコマチでは、一回の（一霊当たりの）口寄せが約一五～二〇分と、巫儀に要する時間が短いことは否めない。しかし、こうした指摘は民俗文化をあくまで地域の文脈から捉える中でなされたものであって、マス・メディアに起因する

変化を主要課題に据えた研究でなされたものではない。

霊場の脱地域化に伴う口寄せの変化とは、本当に〝堕落〟や〝衰退〟でしかないのか。本稿では、ひとまず「形式」というメルクマールを設けたうえで、巫業依頼者の脱地域化が進行した一九六〇年代以降の口寄せに生じた変化を、先達によって収集されてきた事例ならびに論者が実見した近年の事例から確認し、そのうえで変化の理由を―それが脱地域化に伴うものであるか否かを含めて―あらためて検討していく。

なお、口寄せの需要が再生産され続ける一方、巫儀の担い手であるイタコが激減した現在、「カミサマ」という区分に該当した、イタコとは別種の民間巫者が「イタコ」を名乗って活動するケースが顕著となっている。カミサマは、イタコの「類似者」として浮上してきた巫者の類型であり、二者は主に①性別、②身体的特徴、③入巫の契機、④成巫過程、⑤巫業、の五点おける差異をもって特徴付けられてきた（【表1】参照）。イタコとカミサマとの

【表1】巫者類型としての「イタコ」と「カミサマ」の特徴

項目	イタコ	カミサマ
①性別	女性。	男女どちらも。
②身体的特徴	全盲や弱視であるなど、視力に問題を抱えている。	晴眼者。
③入巫の契機	職業の確保を目的に入巫する。	自己の精神的ないし肉体的問題を解決するために祈ることで、もしくは神仏からの召命によって入巫する。
④成巫過程	師匠のもとで修業し、一定の作法を身に付け、イニシエーションを経て成巫する。	独自の方法で修行をする中で成巫する。
⑤巫業	祈祷や託宣の他に「口寄せ」（死霊の憑依に基づく巫儀）を行う。	イタコと同様に祈祷や託宣を行うが、「口寄せ」は基本的に行わない。

接近については、七〇年代の時点で既に言及がなされていたが、[14]これはあくまで民俗社会内部における事情に起因したものであって、マス・メディアを介して口寄せの需要が脱地域的に拡大し、かつ後継者不足によってイタコの数が激減した昨今、両者の境界は一層曖昧になっていると考えられる。

斯かる事情を顧みて、本論では、伝統の存在によって自律的に文化領域を画定するイタコに対して、カミサマが「そうした伝統を持たない」雑多な巫者群という、あくまで前者の伝統を基軸に成立した類型である点に着目し、イタコをカミサマと識別するメルクマールを「師資相承に基づく伝統保有」に求めることとする。

三、旧来的な口寄せの在り方

変化を確認するに先立ち、まずは旧来的な口寄せの在り方を確認しておきたい。

そもそも、イタコの巫業は宗教儀礼であると同時に生計を立てるための手段という性格を有しており、ゆえに、イタコは自身の活動を指して「商売」の呼称を用いてきた。宗教的技能の観点に立つ場合、彼らの商売は二つに大別が可能であろう。すなわち、「超自然的存在の憑依」という巫者的技能（巫儀）に依拠した商売と、これに依拠しない商売の別である。

後者は算木、筮竹、数珠等の道具を使用した占いや、まじない、祓いといった儀礼を指し、これらは依頼者の求めに応じて巫家で適宜実施される、いわば「普段の商売」に相当するものである。対して前者は、時期や場所を定めて行われる商売で、巫者固有の宗教的技能を発揮する点において、イタコを特徴付ける商売だと言うことが出来よう。

こうした巫儀の中で、神的存在（カミ）ではなく、死者の霊（ホトケ）の憑依を受けるものを、本稿では「口寄せ」の語で総括している。口寄せは基本的に故人の命日さえ分かれば可能であるが、亡くなったばかりの霊を呼び出すことは躊躇され、死後百日といった制約が設けられている。

その形式に着目した場合、口寄せは「カミを招いてからホトケを呼び出し、そして両者を送り返す」という構造を有しており、①「カミ寄せ」、②「ホトケ呼び」、③口説、④「ホトケ送り」、⑤「カミ送り」の五パートから構成されている。[15] このうち、ホトケの語りに相当するのは③口説の部分で、口説が即興で行われる以外は全て定型句となっている。ただし、イタコマチのように多くの依頼者を抱える業態に際しては、依頼者が来る前の段階であらかじめ①「カミ寄せ」を済ませておき、各依頼者の求めに応じて霊を降ろす際には、②「ホトケ呼び」、③口説、④「ホトケ送り」を実施し、全ての依頼が終了した後に⑤「カミ送り」を行うといった手順を踏む。【資料1】に挙げた事例は、文化庁文化財保護部編『民俗資料選集（15）』（国土地理協会、一九八六年）に収録される一九八〇年に弘前市の護国山久渡寺（真言宗智山派）で採集されたTS巫女の口寄せであるが、ここには①「カミ寄せ」、⑤「カミ送り」が省略された、恐山のようなイタコマチにおける口寄せの典型的な在り様が見て取れよう。

口寄せの核心が、呼び出した死者の言葉に当たる口説の部分にあることは言うまでもない。この口説には、語りの「人称」と「コミュニケーション」の点で特徴が認められる。

まず「人称」に関して言えば、【資料1】の事例からも分かるように、イタコの口寄せでは憑依したホトケがイタコ個人の意識と交代し〝一人称〟で言葉を紡いでいく。つまり、口説とはイタコ自身の意識が介在しないパートということになろう。霊を巫者の身体に憑依させて交流を図る憑依（ポゼッション）型のシャーマンは、霊との交流方法によって類型化が可能とされ、佐々木宏幹はこれを「憑入型」と「憑感（霊感）型」とに分けたうえで、前

者に「霊媒」（霊的存在がシャーマンの自己と入れ替わって第一人称的に言動する）、後者に「予言者」（霊的存在を外側にして目で見、言葉を交わすなどして交流する）と「見者」（霊的存在の意思または力を五感に受けつつ交流する）を配置していた。[16] この類型に従う場合、ホトケとの意識交代を特徴とするイタコは霊媒型のシャーマンに区分される。

次に「コミュニケーション」の点であるが、これについては死者から生者への一方向的な働きかけ、すなわちホトケの〝一人語り〟が指摘される。イタコの身体に憑依したホトケは、依頼者に対してあくまで一方的に言葉を発す。ゆえに、口説にはホトケから依頼者への問いかけや、「問口（トイクチ）」と称されるような依頼者からホトケへの問いかけは組み込まれていない。要は、イタコの口寄せにおいて、ホトケと依頼者との双方向的なコミュニケーションは想定されていないわけである。

なお、本論の主眼ではないものの、即興で紡ぎ出される口説の内容にも一定のパターンの存在が指摘されている。例えば、桜井徳太郎が提示する六項目、すなわち①「招霊をうけたことに対するホトケの謝辞」、②「死後より現在にいたるホトケの境遇、あるいは心境の披瀝」、③「生前における交情親愛の回想」、④「遺族・知友などの生存者に対する希望」、⑤「生存者の運命の予託と注意喚起」、⑥「訣別の挨拶」などは、先の【資料2】の口説にも認めることが出来よう。

論者はこれまで複数回にわたり恐山でフィールドワークを実施してきているが、調査に際しては、口寄せを終えた人々の巫儀に対する苦言を耳にする機会も決して少なくない。そうした中で、最も出会う頻度が高いのが、他でもない「同じことを言う」である。口寄せの〝堕落〟を嘆いた高松は、この紋切型という依頼者の評価にも触れており、やはり本物から遠ざかる口寄せのネガティブな変化として記述するに至っている。

恐山のバス停留所の下北バスの待合所にある帳面に、「三時間以上も待って、ようやく自分の番となった。母の口寄せを依頼したら、氏名、年齢、死亡年月日、死亡時の場所（病院か自宅か）、あれこれと聞かれた。いざ口寄せとなり、語られた内容は、前の人の依頼者と同様なものだった。これは、一体なんだのだ。サギ（詐欺）にも似たものである。」というような内容の記述を、妻が発見した。観光客の記事を読みながら、地に落ちた現状を嘆くのみで、ただ落胆していた。あくまでも観光客の通り一遍の口寄せ巫儀は、墓穴をまねくのみだけで、この客が記述しているように、原点に立ちかえったものにしなければ、ただ消滅が、問題を、解決してくれると他人ごとのように処理できかねるものであろう。[17]

だが、民俗社会における伝統的な口説にパターンの存在する点を考慮するならば、当該問題はマス・メディアによって供給される簡略化ないし一般化（地域性の排除）された口寄せイメージと、民俗文化とのズレに起因する事象とも捉えられるように思われる。

四、口寄せの形式的変化

では、前述のような口寄せの形式的様態に、いかなる変化が生じてきたのか。【表2】は、従来の研究で採集されてきた口説を含む口寄せの事例を一覧表としたものである。収集年が一九六七～二〇〇九年となっているため、これらはいずれも、依頼者が全国化して以降の巫儀として解されよう。ここに論者が実見した現役のイタコ四名による口寄せを加えた場合、今日までに計五六件のサンプルが収集されているわけであるが、そうした事例の幾つかには旧来の口寄せとは異なる所作を見出すことが出来る。

【資料２】これまでに採集されてきた口寄せ（祭文のみでなく「口説」を含むもの）事例の一覧表

No.	刊行年	執筆者／編者	書籍／論文名	採集年	場所	執行者
1	1967	小林栄	「イタコと恐山」	1967	恐山大祭	
2	1972	岩崎敏夫編	『東北民俗資料集（ニ）』	1971 1972	恐山大祭	
3	〃	〃	〃	〃	〃	
4	〃	〃	〃	〃	〃	
5	〃	〃	〃	〃	〃	
6	〃	〃	〃	〃	〃	
7	〃	〃	〃	〃	〃	ＮＫｉ
8	〃	〃	〃	〃	〃	
9	〃	〃	〃	〃	〃	
10	〃	〃	〃	〃	〃	
11	〃	〃	〃	〃	〃	
12	〃	〃	〃	〃	〃	ＮＫｕ
13	〃	〃	〃	〃	〃	ＮＫｕ
14	〃	〃	〃	〃	〃	
15	〃	〃	〃	〃	〃	
16	〃	〃	〃	〃	〃	
17	1973	小館衷三	『津軽藩政時代に於ける生活と宗教』			
18	1973	楠正弘	「ゴミソ信仰とイタコ信仰」			
19	1974	岩崎敏夫編	『東北民俗資料集（三）』		恐山大祭	前山某
20	1975	森勇男	『霊場恐山物語』			
21	〃	〃	〃			
22	〃	〃	〃			
23	1980	明治大大久間ゼミ	『恐山総合研究』	1979	恐山レストハウス	ＦＹ
24	1983	高松敬吉	『巫俗と他界観に関する民俗学的研究』	1974	恐山レストハウス	ＦＹ
25	〃	〃	〃	〃	〃	〃
26	1984	楠正弘	『庶民信仰の世界』	1973	恐山大祭	
27	〃	〃	〃	〃	〃	
28	〃	〃	〃	〃	〃	
29	〃	河北新報社編	『もう一つの世界＝庶民信仰』	1974 以後	巫家	ＮＫｉ
30	〃	〃	〃		巫家	ＫＳ
31	1986	文化庁文化財保護部	『民俗資料選集（15）』	1980	巫家	ＫＳ
32	〃	〃	〃	〃	巫家	ＫＫ
33	〃	〃	〃	〃	今泉の賽河原 地蔵尊例大祭	ＫＫ
34	〃	〃	〃	〃	巫家	ＹＳ
35	〃	〃	〃	〃	久渡寺	ＴＳ
36	〃	〃	〃	〃	巫家	ＨＳ
37	1990	網野善彦他	『大系日本歴史と芸能（6）』	1984	巫家	MT
38	1991	森勇男	『下北のイタコ物語』	1989	恐山大祭	ＭＴ
39	〃	〃	〃	1989	恐山秋詣り	
40	〃	〃	〃			
41	1995	高松敬吉・宮本袈裟雄	『山と信仰　恐山』	1975	恐山大祭	ＨＡ
42	1990	網野善彦他	『大系日本歴史と芸能（6）』	1990	久渡寺	HA
43	2003	加藤敬	『イタコとオシラサマ』	1991	恐山	ＨＨ
44	〃	〃	〃	1991	恐山	ＴＳ
45	2006	神徳昭甫	「恐山のイタコ：報告と考察」	2004	恐山秋詣り	ＨＡ
46	2013	中山一郎他	『イタコ中村タケ』	2013	巫家	NT
47	2013	中山一郎他	〃	2009	巫家	NT
48	2013	中山一郎他	〃	2009	巫家	NT
49		論者調査		2011	巫家	OM
50		論者調査		2011	巫家	OM
51		論者調査		2011	巫家	OM
52		論者調査		2012	まかど温泉ホテル	MH
53		論者調査		2012	まかど温泉ホテル	MH
54		論者調査		2013	恐山秋詣り	AS
55		論者調査		2014	巫家	NT
56		論者調査		2014	恐山大祭	AS

変化は全て口説の部分に集約され、その特徴から大きく三つに分けられる。

（1）イタコの意識に戻ったうえでの依頼者への質問

第一に挙げられるのは、「イタコの意識に戻って行われる依頼者への質問」である。前章で述べたように、伝統的な口寄せにおけるホトケの語りは、「一人語り」といった形をもって執行される。ゆえに、口説のパートにイタコの意識が介在する事態はあり得ず、イタコと依頼者とのやり取りは、基本的に霊を呼び出す「ホトケ呼ビ」の前の段階（イタコマチの業態をとる場合は、個々の口寄せが始まる前の依頼交渉）、もしくは「ホトケ呼ビ」の途中で行われるのが普通であった。

だが、こうした従来の在り方に反し、【表2】に収められた口寄せには、口説の途中でイタコの意識に戻り、依頼者に質問をするケースが複数確認される。論者が参与した例で言えば、二〇一五年現在わずか三名となった恐山に来訪するイタコの一人、AS巫女によって施行された事例番号【54・55】（以下、【】内の数字は【表2】の事例番号を指す）の口寄せがこれに該当している。恐山の秋季祭典である「秋詣り」のイタコマチで、論者は病気で亡くなった大叔母の招霊をAS巫女に依頼した。その際、彼女は口説の途中で突発的に自身の人格に回帰した後、「そのまま逝ったって言わなかった？」「亡くなる時。ちょこっともしゃべんねぇで」と故人の臨終時の様子を確認している。そして、死の間際に何も語らずに亡くなった状況を把握すると、再び死者の意識に戻り「そのまんま逝ってしまってるし、困ったことだと思うけども、仕方ねぇ。誰でもこゆ時一回は来る」と死者の一人称で口説を再開していた。翌年の大祭で依頼した時も、AS巫女の口説には同様の所作が確認されている。

この変化を示すのがAS巫女のみであれば、それはあくまで彼女の個人性に由来する変化ということになろう。

ところが、同じ特徴はさらに時代を遡った他のイタコによる口寄せにも介在している。例えば、【38】は青森市のＭＴ巫女が一九八九年の恐山大祭で行ったもので、兵庫県から来た女性の求めに応じ、一七歳で交通事故死した息子の霊を呼び出しているが、ここでもホトケの人格が急に巫女の人格へと転換され、依頼者にきょうだいの有無を確認している（口説の引用にあたっては、一部形式を変更している。なお、下線は全て論者による）。

イタコ（ホトケ）：母上様、仏さんになってから、お花の水を取り替えてくれたり、ご飯をあげてもらい、そのほかボクの好きなご馳走をたくさんあげてくれましたネ。そちらに残っている仲よし友達にも分けてあげたいと願ってもそれもできない。致し方ないこととあきらめている。せめてあと五年、生きていれば、わがままなボクでも親孝行できたものを。（中略）
しかし、仏さんになった二十三日といえば、地蔵さんの命日である。ゆくゆくはこれまでの寿命とあきらめて下さい。
（ここで口調をかえて）
イタコ：お母さん、女のきょうだいいるの
依頼者：いません、男ばかりです。
イタコ：三人だの
依頼者：ハイ
イタコ：男の一番大きい人、九月二十八日必ず気をつけて下さい。男の一番下の人、この人は必ず親孝行する人になりますヨ。亡くなった仏さんが弟に頼んだといっている。

［森勇男『下北のイタコ物語』北の街社、一九九一年、五七―五八頁【38】］

一方、二〇〇四年の恐山秋詣りで西津軽郡鰺ヶ沢町のＨＡ巫女が施行した【45】の場合、ホトケの意識を維持したままに依頼者へ度々質問を投げかけており、さらには、何かを語るごとに「わかる？」とやはりホトケの人格でもって内容が相手に伝わっているかを確かめている。ＨＡ巫女のやや異様とも言える巫儀は、人目を引いたとみえ、高松がその語り口に言及している以外にも、[18]ＡＳ巫女の夫で、恐山で巫業を営むために帰属が必要な「イタコ組合」の長を務めるＡＹも「（論者注：ＨＡ巫女は）「分かるべさ？」と聞く。（でも）お客さんは分かるわけないさ」と当時を振り返っている。[19]

イタコ（ホトケ）：今では何と思うてもどうにもならぬ。申し訳けできない。お母さんも、家族、あれあれ、これこれといっても自分の思うようにできなかった。わかる？今だになれば、うちの家内にも相当苦労をしました。わかる？

依頼者：う～ん。

イタコ（ホトケ）：おら、病弱だから。わかる？今、何といっても、どこの病院へ行ってもなかなか丈夫になれねかった。わかる？丈夫にないから、急にいろいろと病弱になったのです。親の病弱は？

依頼者：う～ん、そうですね。なんか腰がヘルニアで、まぁ～、あと肋膜とか何かやってたみたいですね。

イタコ（ホトケ）：そう、いろいろな病弱で…。家内に、自分の家内にまで苦労をかけて、ずっと続いてきたの。わかる？

依頼者：はい。
イタコ（ホトケ）：で、この頃、私の家内が、身体、弱いと思いません？
依頼者：はい。大分、やっぱり、そろそろ気弱になってきて……。
イタコ（ホトケ）：そう。まだ歩いているけど、身体は思うように…。心配です。
依頼者：ええ、そうなんです。
イタコ（ホトケ）：わかる？
依頼者：はい。
イタコ（ホトケ）：だから、あんたが健康であったら、母親の看護をよろしくお願いします。
［神徳昭甫「恐山のイタコ：報告と考察」『富山大学人文学部紀要』第四五号、二〇〇六年、五六―五七頁【45】］

（2）イタコの意識に戻ったうえでの助言

続いて挙げられるのは、「イタコの意識に戻ったうえでの助言」である。前掲の【38】では、MT巫女が口説の最中に自我を回復して家族構成を尋ねた後、「男の一番下の人、この人は必ず親孝行する人になりますヨ。亡くなった仏さんが弟に頼んだといっている」と、イタコの意識下においてホトケとの交流に依拠した助言を与えている。口説がもともとイタコの意識を想定しないパートであったことは、もはや繰り返すまでもない。

【39】は、同じ依頼者が秋の祭典で再び亡き息子を呼んだもので、この時の執行者が【38】と同一人物であるかは不明なものの、ここでもイタコがホトケ様の遺品の扱いについてアドバイスを行っている。

イタコ（ホトケ）：ボクの気持ち以上に二人前頑張ってください。あまり人好しで、もっときついところを持って頑張って下さい。ボクだと思って、ボクの物を着たり被ったりして下さい。おふくろ、ボクのお金のことわかった。

依頼者：銀行に入れておいた分は出してきましたよ。小さいお金貯めておいたのたくさんあったから、今日ここに持ってきましたよ。恐山に供えますよ。

イタコ：ところでそのお金、ただどこかに空けないで、何か入れものに入れて、和尚さんに渡すとか、お賽銭の箱にいれるとか、ちゃんと始末してあげて下さい。せっかくの仏様の気持ちを大事にしてあげて下さい。和尚さんが知らなくても、誰も気がつかなくても、慈覚大師さまがわかってくれるから、お賽銭箱に入れてもよいのです。そのほかにもまだ、家にお金があるようだ。本立てを見るとか、ズボンや上衣のポケットをあらためて見た方がよいよ。

依頼者：この間ズボンをみたら三百円、入っていたから、今日は持ってきましたよ。

イタコ（ホトケ）：いや多いお金ではないけれど仏さんのお金だから大切にしてあげて下さい。仏さんの供養になることですよ。それに仏さんの残した服、兼用できる着もの、仏さんだと思って身につけてほしい。お父さんにも願っているよ。

［森勇男『下北のイタコ物語』北の街社、一九九一年、六一―六二頁【39】］

この特徴は、論者が被験したＡＳ巫女の口寄せにも共通しており（【54・55】）、彼女の場合もやはり（1）で示したような問いかけへの返答を受け、自我を維持したまま巫女自身の言葉で助言を授けている。

イタコ：言いたいことってそれ？
依頼者：うん。あと、おばさんガンだったんですけど、
イタコ：うん。
依頼者：やっぱり、内緒にしてて。おばさんにはずっと言ってなかったから、それもやっぱりね、申し訳ないなと思って。
イタコ：そりゃ、分かってるんだ。
依頼者：うん。
イタコ：治らないとこみれば、みんな薄々分かる。でも、隠しておいても何もならないし、言うものは言っておかねば駄目だもんだよ。後の後悔、これは大変だもん。

［論者調査【54】］

（3）依頼者に「問口」を求める

最後に第三の変化として挙げられるのは、「依頼者に「問口（トイクチ）」を促す行為」である。「問口」とは依頼者が巫者に憑依した死者に対して質問を投げかける所作を指し、これを行うことを「問口をかける」と表現する。日本の巫俗には、カミとホトケ、いずれと交流する場合であっても、この問口を設定しているものが少なくない。とは言え、ホトケの「一人語り」という、死者から生者への一方向的な働きかけを志向するイタコの口寄せでは、問口をかけないのが普通であろう。石津照璽を代表とした東北地方の宗教調査に参加し、巫俗の調査結果をまとめた岡田重精

は、イタコの活動域である青森県から岩手県・秋田県の北部において、降霊に際しての問口があまり一般的でないことを示している。

口寄せ中に問口をかけるか否かについてみると、全域的に問口はゆきわたっているがとくにかけないとする事例が津軽4、下北1、上北三戸3、秋田北1あり、およそ青森県域から秋田北部にかけてみられる。この地域でも問口をかける事例も混入し、上北三戸地域でも1名（37）いるが、「このあたりではかけない」という巫女が多い。下北田名部の畑中氏も同様のことを指摘していたし、岩手県二戸郡の庄司巫女（59）も「こから北は問口をかけぬが盛岡辺ではかける」という。[20]

問口をイタコの側から求めてくる事例は、FY巫女による【24・25】、OM巫女による【49・50・51】、AS巫女による【54】の計六件である。AS巫女に関して言えば、これで彼女の口寄せには三種の変化全てが内包されていることになろう。左に挙げたのは、一九七九年に恐山のレストハウスで実施されたFY巫女の口寄せと、二〇一一年に論者が巫家で実見したOM巫女の口寄せであり、いずれも死者の人格を保った状態で、イタコが依頼者に問口を要求する様子が窺われる。FY巫女は恐山のお膝元である田名部町に居住していたイタコ、OM巫女は八戸市を拠点に近年まで活動していたイタコで、両者は観光関連事業者の要望に応え、地域外からやって来る人々を相手に巫業を営む機会の多かった人物として知られている。[21]

（依頼者は静岡県の兄妹。亡くなった母親を呼び出す）

イタコ（ホトケ）：（略）家の始末にも心配はかげたくないと思って、一生懸命ねなって、どの子供でも、孫でも、どれ案じないごとはないがら、みな様たちに、先に立って見、あとに立って見して、災難さだめで、

喜ばせてみたいど思って守っているがら、安心して、働きなさいね。お話があったら、何が、くやしいごとでも、まだ、聞いてみたいものでも、おまえたちのほうから、お話してください

依頼者（兄）：あの、あとすぐに、五月のはじめに死んだ親父のことなんですがね。何処でしょうか、一緒にいますか

イタコ（ホトケ）：イー、なんぼわたしが夫であっても、まだ、一緒におることはできませんね。それヤー、一ヶ月ね一度や二度は、会うときが、話しあうときもあるし、まだ、ただ顔見だだけで別れるときもあるし、そのときに会ってヤッパリ、長くつきあって、お話するてば、まだまだできないですね。（略）

依頼者（妹）：あの、ガンで死んだんですけれどね、もう身体のほうは、直っているんでしょうね

イタコ（ホトケ）：だれがア

依頼者（妹）：母です

イタコ（ホトケ）：ンー、それは身体のほうが。わたしがまず、今でこわい身体をおいでいったものだから、何も病気のほうの心配は、ありませんな。これから、今、仏様になっておるども、まず、家のごとにア、ついでア、子供たちや孫たちに心配させたくないと思って、それだけは、守っているども、イー、別に、こわい（疲れる）わげではないがら、心配しないでください

［高松敬吉『巫俗と他界観に関する民俗学的研究』伝統と現代社、一九八三年、七五―七六頁【25】］

なお、前二者とは異なり、AS巫女の場合は自身の意識に戻ってから「何かしゃべったくたったか？（論者注：何かしゃべりたいことがありましたか？」と問口を求め、依頼者の疑問点を認識した後、死者の意識に転換して口

説を再開するという手法を取っていた。問口を求める行為自体が「話したいことがありますか？」と疑問形でなされている点に鑑みれば、（3）の特徴は、（1）「イタコの意識に戻ったうえでの依頼者への質問」の延長線上に位置付けることが可能かもしれない。

五、考察―「変化」の要因と機能―

五―一、「変化」の要因について

前章で確認してきた口寄せの形式的な変化は、サンプルの収集年代に係る限定性が問題とはなるものの、いずれも、マス・メディアの影響下に恐山のイタコマチが全国区となって以降の事例に生起している。加えて、施行時のシチュエーションに着目すれば、特殊型を示した口寄せは、その全てが恐山信仰やイタコといった民俗文化を成立させている地域社会の外からやって来た人々に応じたものであった。こうした文脈の存在は、前述の動向が一連の「脱地域化」と相関関係にあることを予感させる。

とは言え、変化の要因となり得る事象は複数存在しているのであって、これらの検討無しにその要因を確定するのは、あまりに無謀であろう。しかも、変化の原動力は決して一つの事象に還元可能な代物ではない。ゆえに、ここではマクロな視点に端を発し、議論の焦点を徐々に絞っていくような手順で、口寄せに生じた三つの変化――（1）「イタコの意識に戻ったうえでの依頼者への質問」、（2）「イタコの意識に戻ったうえでの助言」、（3）「依頼者に「問口」を求める」――の要因を段階的に考察する。

マクロな視点としてまず確認しておきたいのは、口寄せが師匠より習得した際にもはや特異な形態を示していたのか、はたまた、巫業を営む中で形を変えたのかという、先天性／後天性の別である。結論を先取りしてしまえば、これに関しては後天的に起こったと捉えておそらく差し支えないだろう。【資料2】に掲載した二つの事例は、どちらもＨＡ巫女による口寄せである。施行された時期に開きがあり、①が一九七五年に恐山大祭で行われた巫儀、②が二九年後の二〇〇四年に恐山秋詣りで行われた巫儀なのだが、見ての通り、後年の質問を多用する口説に対し、一九七五年の時点では、ホトケが独白する旧来型の口説で巫業を営んでいる。事例は割愛したものの、ＭＴ巫女にも同様の状況が発生しており（一九八四年【37】／一九八九年【38】）、こうした同一人物の口寄せに見る時期的な差異の存在からは、形式的な変化が師匠由来のものではなく、巫者人生の中で体得された作法であるとの推測を得ることが出来る。

では、後天的な変化要因としては何が考えられるのか。想定される要因は、大きく二つに分けられよう。

一つは、加齢や成熟のようなイタコ自身の経年的変化という内的要因であり、この点については既に先達の議論が存在している。例えば、第三章で触れた佐々木宏幹は、年齢を重ねると共に憑依型シャーマンが霊媒型→予言者型→見者型と遷移する傾向にあることを示していた。霊を身体に招き入れ、一人称で語らせる霊媒型に対して、予言者型は霊を身体の外に置いてこれと交流する方法、見者型は霊の存在を五感で感じるような交流方法を採用するとされるが、佐々木は霊媒型から予言者型・見者型への経年的移行を霊媒型は心身の消耗が激しいため[22]と、シャーマンの加齢による体力の低下によって説明している。なお、大橋英寿も同様の遷移を指摘しているものの、身体的負担に着目した佐々木とは異なり、神霊の意思が主導権を握る霊媒型から、シャーマンの意思で神霊を統制する予言者型・見者型へといった具合に、その理由を巫業の熟練に求めている。[23]

佐々木と大橋の指摘を踏まえて口寄せの変化を再検討してみると、確かに三つ存在する変化のうち、（2）「イタコの意識に戻ったうえでの助言」は、ホトケの心情の伝達や代弁を図る点で予言者型・見者型の特徴を示していると言えなくはない。しかし、（1）「イタコの意識に戻ったうえでの依頼者への質問」と（3）「依頼者に「問口」を求める」に二者の特徴を見出すのは困難であるうえ、（2）を含め、全ての変化はあくまで従来的な口説の〝一部分〟に生じた、換言すれば、ホトケの一人語りという霊媒型を基盤とした所作となっている。

したがって、口寄せの形式的変化を考えるにあたっては、イタコ自身の肉体的・精神的推移という内的要因を考慮しながらも、複合的なもう一つの要因として、「民俗文化を取り巻く環境」という外的要因を検討する必要があるだろう。ここで浮上してくるのが、恐山を中心とした、マス・メディアに由来する口寄せ依頼者の脱地域的拡大である。

五―二、依頼者の脱地域化と「変化」の機能について

依頼者の脱地域的拡大が口寄せにもたらした環境的変化は多岐にわたるが、その中で、口寄せの成立ないし存続に関わる問題としてまず想起されるのは、イタコと依頼者間における言語の非共有化である。

特定地域に根付く民俗文化であるところのイタコの口寄せは、当然のことながら、これを担う地域社会で使用される言葉＝方言で営まれている。加えて、口寄せでは従来「ユミトリ（父）」、「ヘラトリ（母）」等の特異な語彙が用いられてきた。よって、イタコと依頼者が同じコミュニティに属し、言語を共有するとの前提を取り払う脱地域化は、依頼者が口寄せの内容を全く理解出来ないという、言語の非共有化による口寄せの機能不全を引き起こす事

態となった。実際、恐山のイタコマチを報じる地方新聞の記事には、一九六〇年代後半より口寄せをめぐる〝言語問題〟の存在が窺われ、[24]一九七〇年代になると「イタコ通訳」を求める声が大々的に報じられるようになっている。

「苦情がいっぱい恐山例大祭　イタコ通訳論も飛び出す」、『デーリー東北』一九七三年八月五日付

ここ数年、口寄せは物珍しさも手伝ってか、関東、関西や九州地方の人たちまでが利用するようになった。ところが、津軽弁とじゅ文がミックスした難解な口寄せを完全に聞き取るのは地元民でも難しいといわれる。ましてや、他地方の人にとっては外国語並み。そのため、内容の大意を要約してやる〝通訳〟的存在の人が必要ではないかとの声もある。

「恐山例大祭　〝イタコ通訳〟望む声も」、『デーリー東北』一九七四年七月二九日付

東京方面から来た人に感想を求めてみると、「まず、ことばがわからないのに閉口する。もちろん、恐山でやるのだから標準語でオロされたらヘンなものだが―。だから寺の関係者か、むつ市観光協会なりが希望者には〝イタコ通訳〟みたいな係員を配置し、おおよその内容を紹介してやる工夫がほしい」（中略）などの意見が聞かれた。

また、仮に口寄せを、依頼者が抱く希求の観点から「依頼者が保有する死者像を再現し、彼らのニーズ（知りたい、訊きたいと思っている事柄）に応じる技術」と定位した場合、イタコと依頼者間で社会的コンテクストを共有しない状況は、口寄せが口寄せとしての役割を果たすに際し、その障壁となる可能性を秘めている。

既述のとおり、口寄せを行うにあたって、基本的にイタコは、依頼者から故人の命日や続柄といった最低限度の情報しか得ていない。にも拘わらず、イタコが依頼者の求めに応じてこられたのは、一面には口寄せが特定の地域社会を基盤とした、イタコと依頼者との社会的文脈の共有を前提にした技法であったからではないだろうか。依頼

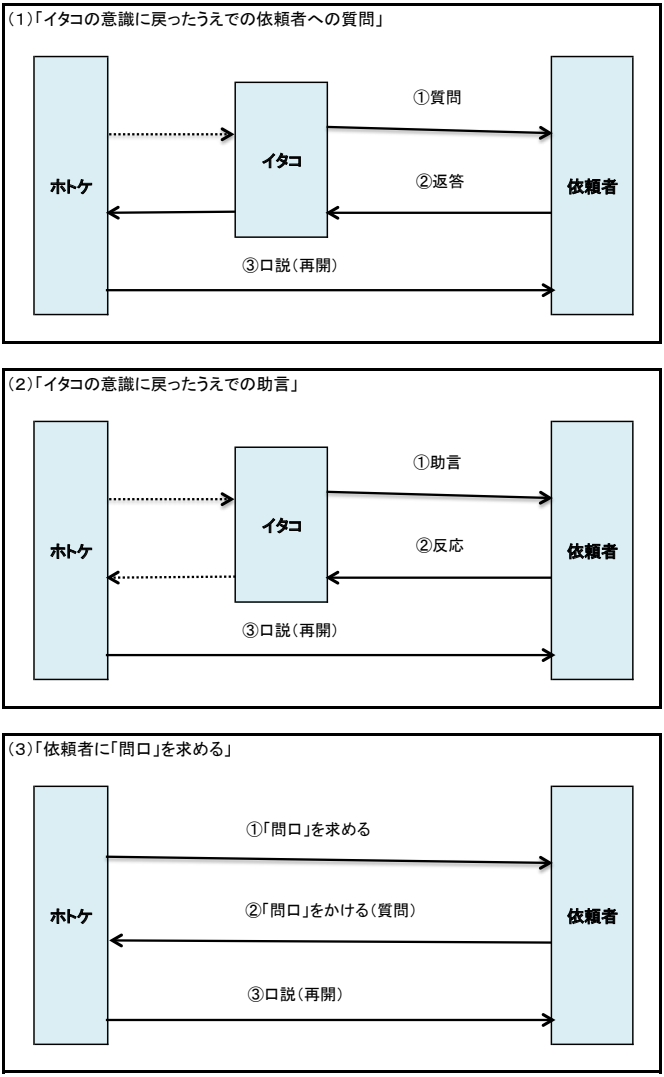
者と同じコミュニティに帰属し、人生観や宗教観等の社会的コンテクストを共有する時、イタコは自身の有する価値観を故人および依頼者に関する情報源へと転換することが可能となる。こうした自己に内在する情報源を利用出来るからこそ、命日や続柄のみでも、イタコは「独白」のスタイルでもって依頼者の期待に応えられたとも解されよう。依頼者の脱地域化は、口寄せを成立させる貴重な情報源を失効させる意味でも極めて危険な環境変化であったと言える。

今述べた口寄せの執行者側を主体とする〝問題〟は、口寄せをあくまで合理的な技術と捉える限りで生じ得る事態であり、論者の推測の域を出るものではない。だが、先に示した言語の非共有化については、新聞でも報じられていたように、問題の存在が客観的に証明されている。この点に鑑みれば、依頼者の脱地域的拡大が、少なからず口寄せの成立を阻む作用を孕むものであったのは確かだ。

そこで、あらためて口寄せの形式的変化に目を向けてみると、第四章で明示した三つの変化には、ある一定の「機能」が備わっていることに気が付く。それは他でもない、「口寄せの不成立」という危機の克服、すなわち脱地域的環境下でも口寄せの実現を達成する機能である。

言語の非共有化に際し、三つの形式的変化は、いずれも依頼者とホトケもしくは代弁者であるイタコとの双方向的なやり取り、いわばコミュニケーションの親密化をもって言語に難を有する依頼者の理解を助けていた（【図1】参照）。まず、（1）「イタコの意識に戻ったうえでの依頼者への質問」では、イタコの自我を媒介として、依頼者の提示したトピックをホトケと共有することに成功している。同様の機能は、（3）「依頼者に「問口」を求める」にも認められるが、両者は「質問」のベクトルの点で異なり、交渉の主導権をイタコ・ホトケ側が持つ前者に対し、後者ではそれを依頼者の側が握っている。しかし起点の違いこそあれ、レスポンスという口説の形式が、依頼者の

【図 1】三つの形式的変化におけるコミュニケーションの在り方



「ホトケが何を語っているのか」に対する認知を助けていることは間違いない。そのうえで、依頼者の理解をより深めていたと解されるのが、(2)「イタコの意識に戻っての助言」である。佐々

木の区分で言う「予言者型」「見者型」の特徴を示すこの所作では、イタコの意識を通じて間接的にホトケの意思が伝達される。つまり、イタコと依頼者との間では双方向的なやり取りが可能なのであって、ここではイタコ自身が保有する宗教的知識・経験にも依拠しつつ、ホトケの思いがより確実に依頼者へと伝えられていく。

形式に見る三つの変化のうち、(1)「イタコの意識に戻ったうえでの依頼者への質問」と(3)「依頼者に「問口」を求める」にはイタコの自我が介在するか否かの点で事例に差異が生じていた。巫儀における自我の有無はシャーマンの性質に関与する重要な問題であり、これについては機をあらためて検討を行う必要がある。とは言え、前述の機能を踏まえるならば、形式的変化の核心はやはりイタコの自我の所在ではなく、死者と生者との「一方向的」交流から、「双方的」交流への転換にあると捉えてよいだろう。

その点では、「双方向」というコミュニケーションの在り様が、依頼者側のみならずイタコの側にも作用し得る状況は注目に値する。依頼者の脱地域化に伴い、イタコが自身の社会的コンテクストを口寄せの参照項として利用出来なくなったことは先述のとおりであるが、依頼者より故人に係る情報が提供される(1)と(3)は、こうした情報不足の解消に大きく寄与する。とりわけ、(3)の問口は依頼者の求める死者像、すなわち依頼者のニーズを直接的に把握出来るため、極めて有効な手段だと言えよう。[25] 加えて、(2)「イタコの意識に戻っての助言」もまた、第一人称で語る明確な死者像の再現を行わずに交霊を成立させる意味では、情報不足をカバーする手立てとなり得る。

脱地域化によってもたらされた環境と口寄せの形式的変化を重ね合わせて見えてきた光景、それは〝衰退〟や〝堕落〟といった醜態などではなく、新たな時代の中で己の役割を果たようともがく、〝生きた〟宗教文化の姿であった。

六、おわりに

マス・メディアの動向に起因する依頼者の脱地域的拡大がもたらした口寄せの変化は、これまで宗教性の喪失というニュアンスを孕んだ「〝純粋な文化〟の消滅」として語られる場合が多かった。しかしながら、今回の「形式」に関する分析を通じて見えてきた変化とは、むしろ想定外の新たな環境下でも依頼者の期待に応えることを目的とした、宗教性維持を主眼とした「戦略」としての変化であった。一連の様相は、民俗文化の柔軟性を示すと同時に、太田好信がかつて提示した、「消滅の語り」が有する創造的主体性の隠蔽という危険性を改めて教えてくれる。[26]

ただし、本論には残された課題も多い。例えば、憑霊型シャーマンに見る霊媒型から予言者型・見者型への移行に関して、佐藤憲昭は当該変化が不可逆的な完全なる移行ではないことを指摘している。[27] この点に鑑みれば、口寄せの形式的変化を検討するに際しては、本稿で設定した観点に加え、「時と場」の視座を持つ必要があるだろう。

また、第二章でも言及したように、イタコの数が激減した現在、カミサマに分類される民間巫者が「イタコ」を名乗るケースが顕著となっている。この「カミサマのイタコ化」に関して、現状、論者が青森県下で活動を把握しているのは四名（男一、女三）であるが、うち二名の行う「口寄せ」に、本稿で明らかとなった形式的変化が内在している事実は実に興味深い。固有の作法を持たない、個人の裁量に委ねられたカミサマの巫儀であるからこそ、そこには環境への適応を主眼とした戦略を見て取ることが出来るように思われる。彼らの営む「口寄せ」との比較については、前掲の「時と場」の問題と共に今後の課題としたい。

註

1 恐山の成立過程については、楠正弘『庶民信仰の世界――恐山信仰とオシラサン信仰――』（未来社、一九八四年）、宮崎ふみ子「霊場恐山の誕生」（『環』vol.8、二〇〇二年）、青森県史編さん民俗部会編『青森県史　民俗編　資料下北』（青森県、二〇〇七年）を参照。

2 宮崎「霊場恐山の誕生」、三六一―三六二、三六六―三七一頁。

3 宮崎ふみ子・ウィリアムズ、ダンカン「地域からみた恐山」、『歴史評論』第六二九号、二〇〇二年、六三―六七頁。

4 石津照璽「東北の巫俗採訪覚え書（1）」（『慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要』第九号、一九六九年）、「東北の巫俗採訪覚え書（2）」（同第一〇号、一九七〇年）。

5 懸田克躬他「東北地方におけるシャマニズムの社会精神医学的研究」（『順天堂医学雑誌』第五巻第三号、一九五九年）、中村民男「映画供覧　16m/m 映画〝東北の巫女―イタコ〟」（『千葉医学会雑誌』第三九巻三／四号、一九六三年）を参照。

6 表象文化としての《イタコ》については、拙稿「大衆文化における〈イタコ〉の登場―一九五〇年代から六〇年代の活字メディアをめぐって」（『横浜国大　国語研究』第二九号、二〇一一年）、「大衆文化としての〈イタコ〉―一九七〇～八〇年代の「オカルト」ブームをめぐって―」（『宗教研究』第三七六号、二〇一三年）を参照されたい。

7 山中速人「メディアと観光―ハワイ「楽園」イメージの形成とメディア」、山下晋司編『観光人類学』新曜社、一九九六年、七四頁。

8 楠正弘『庶民信仰の世界―恐山信仰とオシラサン信仰―』未来社、一九八四年、一三八頁。

9 「現代」を「近代」のもたらした帰結の徹底化された社会と位置付けるアンソニー・ギデンズは、近代を特徴付けるダイナミズムの一つに「社会関係を相互行為のローカルな脈絡から「引き離し」、時空間の無限の拡がりのなかに再構築する」という「脱埋め込み」を挙げている（ギデンズ、アンソニー著　松尾精文・小幡正敏訳『近代とはいかなる時代か？―モダニティの帰結―』

而立書房、一九九三年、三五―三六頁）。

10 大道晴香「表象の消費と霊場恐山の変容―『東奥日報』『デーリー東北』の「恐山大祭」関連記事を手掛かりとして―」『文化／批評』第五号、二〇一三年、四〇―四三頁を参照されたい。

11 大道、二〇一三年、四三―五一頁。

12 恐山における口寄せの現状については、拙稿「【調査報告】２０１４年度恐山大祭・恐山秋詣りにおける「イタコの口寄せ」の実施状況に関する調査報告」（『神道研究集録』第二九輯、二〇一五年）を参照されたい。

13 高松敬吉「民間巫女の系譜―特に青森県下北郡のイタコの動態について―」『うそり』第四三号別冊、二〇〇七年、二六四頁。

14 桜井徳太郎『日本のシャマニズム　上巻』吉川弘文館、一九七四年、八九―九〇頁。

15 文化庁文化財保護部編『民俗資料選集１５（巫女の習俗Ⅱ　青森県）』（国土地理協会、一九八六年、一三頁）など。

16 佐々木宏幹『シャーマニズムの世界』講談社、一九九二年、二三頁。

17 高松、二〇〇七年、二五六―二五七頁。

18 高松、二〇〇七年、二五六頁。

19 二〇一四年一〇月一〇日、恐山にて聞き取り。

20 岡田重精「東北地方の巫女―福島県を除く―」、『民族学研究』第四二巻第三号、一九七七年、二四四頁。

21 ＦＹ巫女の活動については、高松の前掲書に詳しい。また、ＯＭ巫女の活動については、拙稿「イベント型口寄せ」を考える―八戸観光コンベンション協会とまかど温泉ホテルの取り組みを例に―」『都市民俗研究』第一九号、二〇一四年）を参照されたい。

22 佐々木宏幹『シャーマニズムの人類学』弘文堂、一九八四年、一二七―一二八頁

23 大橋英寿『沖縄シャーマニズムの社会心理学的研究』弘文堂、一九九八年、三二七―三二九頁。

24 「カゴで古式豊かに　きのう恐山例大祭に五万人」、『デーリー東北』一九六七年七月二三日付。「霊場恐山の〝花形〟イタコ　死霊を呼ぶ奇異感」、『東奥日報（夕刊）』一九七〇年、七月二四日付。

25 岡田は交霊巫儀における「問口」について、「神おろしよりも一層大きい意味があり、これによって死者との対話や意思の疎通がはかられるので、一般的にみてこれが依頼する人々にとって大きな魅力となっているといえるであろう」と述べている（岡田、一九七七年、二四四頁）。

26 太田好信『〔増補版〕トランスポジションの思想―文化人類学の再想像―』世界思想社、二〇一〇年。

27 佐藤憲昭「「霊媒」再考」、『文化』第三〇号、二〇一二年、五三頁。

〈キーワード〉恐山、口寄せ、表象、マス・メディア

【資料1】旧来的な口寄せの例

（文化庁文化財保護部『民俗資料選集（15）』国土地理協会、一九八六年、一一〇-一一二頁）

ホトケ呼び

アーアアーア　アイアーー
ごくらくの　ほいじの　えんだには　なにがなるや　なむあみだぶつのろくじがなるや　わがくるみちよ　ここはどこよ　ふるさとならば　おりてものがたりそうりょうとよぶや　いちがつついたちのほとけさま　よぶや
（イタコと依頼者の会話　病院で亡くなったのか……）
おりて　ものがたり　そうりょうとよぶや　すがたにみせて　おりたつよー

口説

（招霊に対するホトケの謝辞）
降りだるつゆが、なゆぎしなゆぎときに、神のだいがい、身のこうちゃくをたてて、一つでは我がため、二つでは先祖のため、三つでは須弥山の山までうち聞こえて、いそいそと呼ばれて、喜びのこと、神の浄土良いか、仏の浄土良いか、月日の浄土、さやかな浄土のこと、ありぐ　しゃーば　さややかでいつ参ても、月日に変わりもね。場所に妨げないや、宝どいうものは、持つべきはず、宝のこと蒔くべとすれば、福の種がよははずれたもなは、数ないこと。お前に呼ばれることは夢にも知らないこと、お前も我身に頼りつくうけたいと呼んでくれだ。まことにかたじけないことだやな。

（ホトケの境遇、心境の披瀝）
何から先に語りて良いだば、何から先に教えれば良いば、おらも栄えで、若い時であれば、手にあるだけ、辛抱働けいだして、宝さいどいだして、親先祖のおかげであれば、誰嬉しくなく、世代ふみそめて、宝の親になる。そいだおらで、ござたばてや、今でゃ、重ね重ねのとるせはいだされでゃ、皆に心配事させでゃ、とるせはいだされで、ねろでもねないで、かいほいだされて、仏の道なるをい出、どれ守って、どれ守らねずことなく、我いないのうちうちであれば、もちろんのごと、内から外にうち向いてしんぼ働け、いたしねも、あまりだくを続くも、あわせたくもないし、荒い風にもあてたくなや。あみゃ降れば、雨傘にもなりたいことだや。これだけ、皆ではあじてたっよて、孫でも何よでも皆、我ならび兄弟様でも我が命の宝のことでも皆、案じて、後なれ先なれ、守り神なて、守てることだばて、誰の目にとまるずたとえもないし、あさぐ足数程に、立ち寄てみたたても、仕方がならないことだばでゃ。

（遺族・知友などの生存者に種々の希望を述べる）
どでも、これからおまえ達もどこへ歩いても、ゆくゆく気をつけて、足も転ばねよにして、どでも皆、交通事故に会わないよに、一寸先、皆車の世の中であれば、あこもここもっ、ことありて、ゆく交通事故となりおいて、辛抱いだしてることもあることだから、ゆくゆく、心をたてて、ゆく気をつけるべし、今では、何こともないととも知らね。

（生存者の運命を予託、注意の喚起）
九月十九日の頃だら、ゆく、うぢうぢでは、よく気をつけねばならないことだはでぇ、どでも、これから、病気さえなもまだないとも限らねことだから、おまえも、まだ、孫のことでもまた、おらも案

口説

じているとことだども、知らね。皆、仏の道なにおいれば、もとの体にならえるわけではないし、もとの姿も、なるわけではないども、気の毒のことで、いづいづ、何時でも立ち寄てみでも物語もならないことで、気の毒したことだゃな。どでも、これから、おまえ達も、子供できても、ゆくゆく、子供にも、雨つきが交通事故いたさせないよにして、心たてて頼むことだや。十月の十九日の頃から十一月の二十八日の頃から、ゆく、心だてて頼むことだやな。我が家内のうちであれば、また何か悪いことあるべがなと、寝るにも寝ないで、仏の道なにおいても、まわて、夜三度、昼三度、七たびも、かけ廻てることだす。また、どでも、おまえも、ゆく、気をつげて、体に大事にもちおいて、いさみのないときゃあたなら前々から、養生いたして医者や薬師にとりついでも、自分の体にあまり無理、あわないときにゃ、おけなさびの杖をついて、ぬりあわることにいたしびつ、どでも皆、大事に持ちおいて、うつうつでは、何商売のことでも、自分の体にあまる心配ごと、受けるよなこといたさなく、細く長くことあるについで、ゆくゆく心をたてて、おまえも、とぐい所がら、足を運んで呼んでくれて、まことに、親切、せんまも、かたじけないや、どでも、これから、うちうちゃむずまわしくしていくように、心だてて、おらもゆたこと、おまえ達も皆、長らく、逃れたならば、うちうち幸せだとおもろうことについで、どでも皆、大事にもちおいでや、よその人でも友達でも、またしのいでも、十人しぐれ並に、肩を並べて神参詣、寺、林に参て、仏の供養いたしてくれてゃ、あれがうちうち長く繁盛いたして、人間というものは、今日あて明日あるかわかるはずぁないことだはで、ゆくゆく、皆気をつけで頼むことだし。

口説

（大勢の中では話せないこともある（親族への思いやり））

我が家内のうちさ呼んでくれたことであればまた、物語が、まだ十分にあるべども知なね。一年にできないなら三年に一度でも、我家に呼んでくれたことであれば、隅から隅までも、一から十までのことは、数々の物語はあるどこだども、今じゃ、よそのお社をちょうと借りたことであれば、あまりだこと、ならないべども知らね。おまえも、どんでも、まだ若い体でれば、またゆくゆく、どんな苦労があるがさわからねことだべ。自分でだば、分かっているわけゃならないことだはで、今までは幸せのことだべども知らね。またゆくゆく気をつけて頼むことだゃな。なんぼ、あずけみても、おまえさ達には物語もならないこと、つらいことであることだや、皆ゆくゆく気をつけてや。悪い友達さ、誘われないよにして、良い友達求めるべし。また、おらもこれだけ案じたことだばてゃ、うちうちのことでないければ、物語は十分にならないけども知らね。

（訣別の挨拶）

これだけ、今では呼ばわれてみれば、千部万部の供養にあえたよりは、今じゃこりゃ別れのことであることだはでゃ。

今じゃ、七日七夜のおらも、くびがのかれて、喜びて帰るや、おいとま乞う。

口説

とおいや　このあとたのむは　よろこんでもどる　わがみのてらまで　おくられもうそうや　おくりもうそうや［数珠、このあと口調変わる］

ホトケ送り

【資料2】イタコHAの「口寄せ」にみる変化

①一九七五年、恐山大祭における口寄せ（高松敬吉・宮本袈裟雄『山と信仰　恐山』佼成出版社、一九九五年、一九六―一九九頁）

依頼者：すみません。そしたら今度、青木寿ですね。昭和四十六年四月十一日に、死亡しました。

イタコ：四月十二日……。（といって、ジャラジャラとイラタカの数珠を押し揉みはじめる）アー、アッ、アー、ヤアー、アー、アー、いがなる行者も、降りどるミャアー。これァ、あれじゃないの。あの、あんたにいうけれども、あんたの知人ですか。これァ。急に亡くなられだ人で、ございます〔か〕。

依頼者：そうです。

イタコ：いいですか。（ジャラ、ジャラ）同じ、急に亡くなられでも、事故で亡くなった人とは違いますか。

依頼者：違うまさい（違います）。（ジャラ、ジャラ）

イタコ：もどる四月十二日、もどるど山やぁー。（ジャラ、ジャラ）

イタコ（ホトケ）：これは、当たる悪病になり、ひとうぢ（一打ち）うれば（打てば）、ばんあだれ（不明）、ふたうぢ（二打ち）どなれ（呼べ）ば、母の渡れ、みうぢ（三打ち＝身内）どなってみれば、極楽奉り。一枚板子どごんのごり。我れど呼んでもらえ、今日ごそ、女房様、我は、我ど呼んでもら〔つ〕て、何よりも気の毒のごと。何んとゆうでも、仏心で、この与わいぞは、今では、帰る身でもない。もどる月日でもならない。今ではただ今、尋〔ね〕になれます。あこ〔っち〕悪い、ごご悪いて、病院の診療を受けだごともながった。このあさいん（浅い縁）みれば、何のしょうねも、一分か二分の間に、急に天国に昇らいる。わが女房はしてみるど、何が言うたいごとは、ないものが。何が、お話はできないものが。仏壇の前になおして、和尚様は、ついでき、で、念仏上げでもら〔つ〕ても、われわれの主人、どうせ念仏上げでもら〔つ〕ても、仏壇さなおしにいいもんであれば、何んともないで、今の今まで、何んともないど。仏前の心配も大丈夫。うちの後のごとのことだ。せめで八十（歳）位の現在の、

口説

八十（歳）位の年輩であれば、あぎらめるけれども、まだまだ、も〔う〕少し、この世のに、出〔て〕みたいものである。おらも、前々から、眩暈するときもある。これでも、まだ、さほどのごとはながった。我が、女房様、別には、いお（よく）がまんしたわげではない。意思も〔通〕したわげではない。どんでも（どうでも）、そのごと私は、運が続けてみたいと思われ〔るの〕で、自分で、無念の神様を頼んだ我だけれども、運が悪いごとぐだ。この世にいだとき、ハッパシャ（不明）に罹って、泣きの涙を（流）した、出されたけれども、これは、〔これ〕だげの運命しかならないものだが、我が女房様、お前、どんでも（どのようにでも）も元気にしていがなければ、ならない。次に、教えこど、のろうどの（不明）。お前の長男様、親大事にしていがなければ、ならない。九月の十六日、あどは、先よど、お前もまだ、ちょうどまだ、戸より外まで、長男様、事故に遭うべがなど（かも知れない）、思われるごどぐだ。ごろり（突然）いがなければならない。その次の子供様、次の子供で、子供に変わ〔つ〕たごとはない。今では、お前もこれだげを大事にして、ほ〔そ〕の煙（線香）上げでいげば、お前も女房様、まだまだ、長い年日（年月）の寿命のある身体である。おや、眩暈する。こうなったら、無理だ、働き（働くのは）無理だ、勤務をしないで下さい。これ（今の収入）だげで、今日のためだと思わなければならない。後あどに、変わりはない。孫様の行く末、孫様だ。女の孫と、男の子供と、これァ、〔格〕段〔の〕違いはあるけれども、女の孫さん、これ、大事にしないば〔しなければ〕ならない。六月十八日、後は先、前の心、大事にしていかなければな〔らな〕い。来年の知らひだよ。おれァばかり（私一人）で戻るよ。一度呼んでもら〔つ〕て、会いたので、喜んで帰る。（ジャラ、ジャラ）わらァ行者の、のぐりは戻るやァー。

依頼者：どうもありがとうございました。いくらですか。

口説

②二〇〇四年、恐山秋詣りにおける口寄せ（神徳昭甫「恐山のイタコ：報告と考察」、『富山大学人文学部紀要』第四五号、二〇〇六年、五五―五七頁）

依頼者：平成八年七月一日に亡くなりました。
イタコ：おたくの…？
依頼者：ええ、父です。（省略）
イタコ（ホトケ）：ねぇ。（数珠を操り、節を付けて歌う。口調変わる。）〜おまえのたにんのこたえで〜す。〜（？意味不明）これは、父親とは何かいうことを、お話したいことを告げて下さいよ。〜おまえ、私と言う…〜。いゃ〜お父さんです。
依頼者：お久しぶり…。
イタコ（ホトケ）：こんな身体になるとは夢にも思ってもなかった…
依頼者：はぁー…
イタコ（ホトケ）：わかる？
依頼者：はい。
イタコ（ホトケ）：誰が何というても、な〜んも幸せもしないで…。これだけは心についで下さい。
依頼者：はい。
イタコ（ホトケ）：わかる？
依頼者：はい。
イタコ（ホトケ）：今では何と思うてもどうにもならぬ。申し訳ができない。お母さんも、家族、あれあれ、これこれといっても自分の思うようにできなかった。わかる？今だになれば、うちの家内にも相当苦労をしました。わかる？
依頼者：う〜ん。
イタコ（ホトケ）：おら、病弱だから。わかる？今、何といっても、どこの病院へ行ってもなかなか丈夫になれねかった。わかる？丈夫にないから、急にいろいろと病弱になったのです。親の病弱は？
依頼者：う〜ん、そうですね。なんか腰がヘルニアで、まぁ〜、あと肋膜とか何かやってたみたいですね。
イタコ（ホトケ）：そう、いろいろな病弱で…。家内に、自分の家内にまで苦労をかけて、ずっと続いてきたの。わかる？
依頼者：はい。
イタコ（ホトケ）：で、この頃、私の家内が、身体、弱いと思いません？
依頼者：はい。大分、やっぱり、そろそろ気弱になってきて……。
イタコ（ホトケ）：そう。まだ歩いているけど、身体は思うように…。心配です。
依頼者：ええ、そうなんです。
イタコ（ホトケ）：わかる？
依頼者：はい。
イタコ（ホトケ）：だから、あんたが健康であったら、母親の看護をよろしくお願いします。
依頼者：ああ、成程。そうなんです。それであの、母親は、来年でも私のところに来て、世話になりたいと言っているんですよ。で、やっぱり、あの〜、初めは、長女、姉の方に面倒みてもらうと言ってたんですけど、まぁ、そちらは事情がありまして、次女の私に面倒みてもらいたいと言ってるんですけど…。やっぱり来年頃は引き取ってみた方がよろしんでしょうかね？
イタコ：それは、墓がどうなります。
依頼者：あっ、墓は、母は、あの〜、まぁ、お寺の本山に、京都の、永代供養を頼もうかなと言ってて、墓石の方は、まぁ、しばらく岐阜の方に置いとこうかと言ってるんですけども……。

口説

蓮花寺佛教研究所彙報

二〇一五年度人員構成

代　表
遠藤　祐純

研究員
伊藤尚徳　今井秀和　遠藤純一郎
小林崇仁　松本紹圭　山野千恵子
大道晴香　小島教寛　高橋秀城

二〇一五年度事業報告

出版事業
『蓮花寺佛教研究所紀要』第八号を全国の研究所、大学図書館等、約二〇〇機関に寄贈した。今年度発行の第九号は、研究員による論文に加え、特別寄稿論文、研究協力者論文を掲載した。版下作成は、遠藤純一郎、山野千恵子が担当した。本年度の特別寄稿者、研究協力者は左記の通り。

津田眞一氏（真言宗豊山派勧学）
小塚由博氏（大東文化大学助教）
鈴木優作氏（成蹊大学大学院博士後期課程）

WEBサイト運営
研究所サイトでは、今井秀和研究員、遠藤純一郎研究員がコラムを担当し、また、研究所や研究会の案内、研究紀要バックナンバーなどを公開している。
http://renbutsuken.org/wp/
あわせてFacebookアカウントで、お知らせを配信している。
https://www.facebook.com/蓮花寺佛教研究所-201584759863589/

定例研究会活動報告

第百二回研究会報告
日時：二月十六日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、大道晴香、小塚由博、小林崇仁、山野千恵子

今井秀和
題目：胎児の夢、鬼子の呟き
―”幼児の予言と死”をめぐる伝承の系譜―
概要：江戸期から近現代にかけて、ときおり流行した世間話（噂話）に、予言獣「件（クダン）」をめぐるものがある。牛から人面牛身の子供が生まれ、吉凶いずれかを予言してまもなく死ぬ、というものである。これまでクダンに関しては、妖怪や予言獣といった超自然的存在をめぐる民俗の側面から、あるいは見世

物や瓦版といったメディアの側面から論じられてきた。しかしながら、ここではその説話的な要素に着目し、現代から江戸時代へと溯りながら、怪談としての世間話の構造を探っていく。

伊藤尚徳
題目：慈雲の宗教観
―正法律復興の背景と神儒仏の三教関係―
概要：日本仏教は戒律に対して寛容であったとされるが、その一方で、戒律復興運動が何度となく行なわれている。とくに江戸時代には、隠元、淨厳、慈雲、豪潮、雲照らにより、度々、戒律復興の試みが為された。今回は、このうち慈雲（一七四九―一八〇五）を取り上げ、何故、この時代、戒律復興が要請されたのかを、慈雲の宗教観や神儒仏の三教の捉え方を踏まえて分析する。慈雲の戒律復興の思想史的意味を、古学派や国学からの影響、または雲傳神道を創始した事蹟を取り上げ、解明していく。

第百三回研究会報告
日時：三月二日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
遠藤純一郎、大道晴香、小嶋教寛、小林崇仁、松本紹圭、的場匠平、山野千恵子

松本紹圭
題目：日本仏教の実践と布教における主体の変化に関する
レポート
概要：宗教をめぐる紛争の絶えない昨今の世界情勢を踏まえ、今後「宗教教育」の重要性がますます高まっていくものと思われる。とはいってもそれは、いわゆる「布教」のようなかたちで特定の宗教・宗派の教えを説くというような教育ではなく、より広い視点から宗教について学ぶ教育、宗教を含む他文化理解を促すような教育であり、「宗教リテラシー」ともいうべきものである。今回は、日本仏教における「宗教リテラシー」教育の可能性を探るため、現在、伝統宗派の枠外で「ほんとうの仏教」「本来の仏教」「仏教のその先」を謳い、活躍しているプレイヤーたちをとりあげ、その活動の可能性と問題点を、事例をあげながら分析していく。

小嶋教寛
題目：東南院僧の構成と活動
概要：これまで、鎌倉期の東大寺東南院について、院主継承問題、東南院領の変遷、密教社会での東南院の位置づけなど、主に東南院主の人的関係に焦点を当てて論じてきた。そこで今回は、東南院を構成する東南院学侶、東南院衆徒に焦点をあて、東大寺東南院の構造の一端を提示したい。鎌倉期における「東南院（主）に帰属し院家の運営を担った学侶・衆徒の集団」の活動事例を収集、分析しながら、その具体的な構成や職掌を明らかにする。

第百四回研究会報告
日時：四月十三日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、大道晴香、小嶋教寛、小林崇仁、山野千恵子

遠藤純一郎
題目：中世伊勢神道に於ける「正直」（その2）
―度会行忠の思想に於ける位置をめぐって―
概要：昨年度は神道五部書における「正直」の用法について考察し、そこに現れる「正直」の強調が、神道思想に特徴的なものであることを確認した。しかし、そこで語られていた「正直」は、決して神道が内発的に考案したものではなく、儒仏道三教の思想によって複合的に構成されたものであった。この「正直」が神道五部書以後、どのように思想的に展開していったのか、今回は度会行忠の『伊勢二所皇太神宮神名秘書』をとりあげて検討する。

大道晴香
題目：二〇一四年度「恐山大祭」におけるイタコの口寄せの実施状況に関する調査報告
概要：青森県の下北半島に位置する「霊場恐山」は、吉祥山円通寺が管理する寺院境内地であると同時に、”死者の霊魂が集まる山”として名高い民間信仰の場でもある。とりわけ大祭時にみられる「イタコの口寄せ」の風習は、マスメディアを介して全国的に知られている。しかしそうした知名度とは裏腹に、当地におけるイタコの口寄せは今や風前の灯火となっている。一九七八年に五三名を記録した当地のイタコは、弟子の不足と高齢化により減少の一途を辿り、二〇一一年以降はかろうじて二人体制を維持するような状況となっている。この研究はそうした過渡期にあるイタコの口寄せの姿を、出来る限り詳細に記録しようと試みるものである。

第百五回研究会報告

日時：五月十八日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
今井秀和、遠藤純一郎、大道晴香、小林崇仁、山野千恵子

小林崇仁
題目：勤操による三千仏名と大通方広法
概要：奈良末平安初期の僧勤操は、三論学僧として名を馳せ、大僧都にまで昇進し、造東寺所別当・造西寺所別当を兼任するなど、当時を代表する学僧であり官僧でもあった。勤操は衆生への教化・済度についても、積極的な活動を行っており、その具体例として、「三千仏名」「大通方広法」「法華八講」「文殊会」などの法会の執行をあげることができる。しかしながら、仏名会の沿革に関する先行研究には、勤操の「三千仏名」について論及したものが見当たらない。そのため、ここでは、勤操が行なった「三千仏名」「大通方広法」の法会を取り上げ、比較的早い段階での実施例として、その概要を示す。

山野千恵子
題目：『カクシャプタ・タントラ』の魔方陣
概要：『カクシャプタ・タントラ』は、十世紀頃に成立したと考えられる呪術の集成書である。その信仰基盤はシヴァ教に認められるが、伝統的に著者はナーガールジュナに帰せられている。『カクシャプタ』の最終章には、定和34の四方陣が説かれている。この四方陣は、縦・横・斜の列の合計が一致するばかりでなく、十六の区画中の四区画を使って構成されるあらゆる四

角形の合計が34になるように考案された所謂、完全方陣である。今回はインドにおける魔方陣の歴史を確認しつつ、その歴史の中で『カクシャプタ・タントラ』の四方陣がどのように位置づけられるのか、またこの四方陣が呪術の場でどのように用いられているのかを考察する。

第百六回研究会報告
日時：六月十五日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、山野千恵子、乾英治郎、鈴木優作

伊藤尚徳
題目：慈雲の宗教観再考
　　―本居宣長・吉田神道との比較から―
概要：江戸末、正法律復興に尽力した慈雲飲光（一七一八-一八〇五）は、幼少期より儒教に親しみ、出家後は仏教に没頭したが、七〇歳をすぎた晩年に至り、『日本書紀神代巻』に触れたことを契機とし、神道の思想に目覚め、神儒仏三教一致の融和思想を示すようになった。しかし、融和といっても、三者を並列的に融合させたものではなく、そこには上下のヒエラルキーが存在している。慈雲の神儒観には、同時代人である本居宣長の見解に接近している部分がある。ここでは慈雲と宣長の神道をめぐる解釈をとりあげ、両者を比較しながら、この時代の精神性を読み解いていく。

今井秀和
題目：現代〈神仏〉図像学　―キャラクター化された神々―
概要：現代日本人は宗教意識が希薄であり、文化の多様性と同様、宗教の多様性を所与のものとして受け入れ、消費している。この現代日本人にとっての神観念とは、どのようなものなのだろうか。前近代の説話世界において神仏が、具体的な存在に身をやつして人間の前に顕現するように、現代においても、神仏は形而下の具象化された形の中に表現されている。ここでは、キャラクター化された神々をとりあげ、これを「イコン」として捉え、現代日本において〈神〉がいかに捉えられているのかを、イコノロジーの手法により読み解いていく。

第百七回研究会報告
日時：七月二十七日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　伊藤尚徳、乾英治郎、今井秀和、遠藤純一郎、小塚由博、小林崇仁、鈴木優作、西村周浩、三浦周、山野千恵子

鈴木優作
題目：〈抵抗〉と〈民間信仰〉―「六道遊行」論　―
概要：石川淳の文学には革命を主題とした作品がとりわけ多く、先行研究ではそこから、現代に対する批判精神、あるいは人間の原初的な自由な精神を読み取ってきた。本研究では、一九八一年から八二年にかけて雑誌『昂』に発表された『六道遊行』をとりあげ、石川淳の社会に規制されない自由な精神の表現を、本書の舞台となった奈良時代の国家仏教と民間信仰の対立という枠組みから読み解いていきたい。

三浦周
題目：近代仏教学の形成と展開　―「仏教」研究史再考―
概要：近代的学知においては、自由権をもとにした「学問の自由」（大学の自治）ということが謳われている。しかし現状を鑑みても、学問のみが政治や経済のしがらみから独立しているとは誰も考えないだろう。下田正弘が指摘するように近代的学知は権力（国家）内部で醸成されたと考えるのが自然である。ここでは、近代仏教学が成立し、帝国大学内に宗教科が設置され、あるいは仏教系大学が設立され、その後、両大戦へと至る過程における「仏教」の研究史を、アジア主義という観点から再考する。

第百八回研究会報告
日時：八月十七日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
今井秀和、遠藤純一郎、小塚由博、小林崇仁、松本紹圭、森和也、山野千恵子

松本紹圭
題目：U理論と寺院運営へのその適用の可能性
概要：U理論とは、マサチューセッツ工科大学のオットー・シャーマー博士が提唱する「過去の延長線上にはないイノベーションを起こすための原理と実践手法を明示した理論」である。従来の価値創造プロセスとしては、Plan（計画）- Do（実行）- Check（評価）- Action（改善）の四段階を繰り返すことによって、業務を継続的に改善する手法、PDCAサイクルが、企業経営に携わる者の常識ともなってきた。しかしPDCAサイクルに代表される「過去からの学習」パラダイムの範疇にある手法は、現代における複雑化した問題には対処しきれない。ここでは、U理論を用いた寺院経営の革新の可能性を探る。

森和也
題目：近世佛教の復古の改革〈試論〉
概要：江戸幕府の宗教政策は、原則として現状維持を旨としたが、隠元の来朝とそれにともなう黄檗宗の設立が特例的に認められた。当初は臨済宗、曹洞宗とも黄檗の影響を受けたが、そこから脱する運動が起こり、それは〈不純〉な要素を排除して、本来的なものとして措定される宗派色を鮮明にする〈復古〉という形をとった。ここでは、禅宗を事例に、近世仏教の改革運動をとりあげる。これを同時代の儒教や国学にも見られる一つの時代精神、〈復古主義〉という観点から分析し、この思潮を成立させた外部要因を同時に考察していく。

第百九回研究会報告
日時：九月十四日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、小塚由博、小林崇仁、藤井明、山野千恵子

遠藤純一郎
題目：中世伊勢神道に於ける「正直」（その2）
―度会行忠の思想に於ける位置をめぐって―
概要：これまで神道五部書における「正直」の思想と、それを構成している神道と三教の関係について論じてきた。前回は、

この神道五部書以降、「正直」をめぐる神道と三教の思想構成がどのように展開したのかを、度会行忠『伊勢二所皇太神宮神名秘書』を取り上げて考察した。今回は、引き続き、先行する神道五部書の思想構成を、度会行忠がどのように受け止めたのかを明らかにするため、『古老口實傳』を資料として、度会行忠が重用した書やその位置付けを確認しながら、その思想構成を分析する。

小塚由博
題目：明清文人と仏教　―余懐を一例として―
概要：明末南京の遊里の情勢を描いた随筆『板橋雑記』の著者として知られる余懐（一六一六―一六九六）は、福建に生まれ、若い頃に県の秀才となり、南京に寓居した。文学結社の復社の一員となり、銭謙益・呉偉業・龔鼎孳を初めとして、冒襄・侯方域・方以智など多くの文人と交遊を重ねた。申申の変の後は、各地を放浪し、のち蘇州に隠居して終の住処とした。晩年は李漁・尤侗・曹寅・張潮らと交流した人物である。ここでは、「余懐の作品と寺・僧侶」をテーマに彼のいくつかの詩作を取り上げ、また余懐と僧侶の交流を紹介する。

第百十回　研究会報告
日時：十月十九日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
今井秀和、遠藤純一郎、大道晴香、小嶋教寛、小林崇仁、山野千恵子

小林崇仁
題目：護命僧正の生涯
概要：奈良末から平安初期にかけて活躍した法相宗の僧、護命（七五〇―八三四）は、最澄の大乗戒壇設置の申請に対し、僧綱を率いて反対の上表を呈したことで知られている。最澄の死後、大乗戒壇設置の勅許が下り、その翌年、護命は設置許可の責任を取り、僧綱を辞したとされるが、それを裏付ける根拠は見当たらない。むしろ、護命の辞表をそのままに読めば、高齢ゆえに僧綱を後進に譲り、山居したいとの理由が見て取れる。護命が青年期に吉野山で虚空蔵法を修したことは知られているが、壮年から晩年期における普光寺・壺阪寺・梵釈寺などの山寺での活動については、あまり言及されることがない。ここでは当時の官僧と山林修行との関わりを、護命を事例として考察する。

小嶋教寛
題目：鎌倉期における東南院領の構成と経営
概要：鎌倉期の東大寺東南院を、その政治的・経済的・宗教的位置から総合的に把握することを目指し、発表者はこれまで一連の研究を発表してきた。今回は、その一環として、東南院領とされた個々の荘園の特徴と推移を整理し、東大寺東南院の経済規模や財務構造について分析する。鎌倉後期に東南院主となった聖忠・聖尋が獲得した荘園は、その後の東南院の経済基盤を固め、それは室町期まで継続していったのであるが、これら鎌倉期の院領の推移の分析を通して、東大寺東南院の経済・財務構造の変遷を明らかにしたい。

第百十一回研究会報告
日時：十一月十六日（月）午後一時～午後五時

場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、大道晴香、小林崇仁、
　　山野千恵子、西村周浩

山野千恵子
題目：女性出家者の系譜
概要：現代のインドには「sādhvī」と呼ばれる女性出家者たちがいる。これら現代の女性出家者については、一定量の研究があり、その研究の多くは実際の出家者たちに取材したフィールドワークに基づくものである。しかし、インドの女性出家者の伝統が成立、展開していった過程を、歴史的に辿り、これを分析した研究はそれほど多くはない。今回は、その手始めとして、古代インドにおける出家者の概念、インドにおける最初の女性出家者教団の成立事情を考察する。

大道晴香
題目：「霊場恐山」の来訪者実態の把握に向けて
　　―恐山休憩所『思い出の記』の内容分析（試）―
概要：発表者はこれまで、青森県下北半島の霊場恐山を事例として、マスメディアの創出したイメージを介した、霊場のあり方の変容を考察してきた。これを考察する上で、マスメディアとともに、実際の霊場の変容を担ってきた受容者たちの存在は重要である。にもかかわらず、この受容者たちについての研究は乏しく、来訪者数の統計的変化といった、基本的な資料も示されていない。そのため、量的・質的アプローチから受容者たちの実態解明を試みることを目的とし、今回は、恐山休憩所『思い出の記』を分析し、統計データとして提示する。

第百十二回研究会報告

日時：十二月十四日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、大道晴香、小林崇仁、
　　松本紹圭、山野千恵子

松本紹圭
題目：お寺の外部環境分析（マクロ）に関する考察
概要：外部環境とは、組織を取り巻く外部の環境要因であり、自組織の努力ではコントロール不可能な要因である。この外部環境のうち、長期的に最も影響力の大きなものが、マクロ環境である。お寺のリーダーはマクロ環境がどのように変化しているのか、トレンドの動きを分析し、適切なお寺のあり方を追求し続ける必要がある。今回は、このマクロ環境を分析するために、経営の現場全般に活用されているフレームワーク「PEST分析」を用いて、一般的な檀家寺がどのように外部環境（マクロ）を捉えているのか、その課題は何かを考察する。

今井秀和
題目：いわゆる「神様」図像について　―現代神仏図像学―
概要：現代日本のサブカルチャーの中で描かれている、キャラクター化された「神様」は、ギリシア神話の神や、道教の神仙のイメージに、キリスト教絵画の図像的要素などを混淆した、ハイブリッドな姿で表現されている。このいわゆる「神様」のイメージが、戦後という時代を背景に、特定の宗教要素を脱色するかのように形成され、一般化していった過程を考察する。

第百十三回研究会報告

日時：一月二十五日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、小林崇仁、小塚由博、山野千恵子

伊藤尚徳
題目：雲傳神道における神道潅頂について
概要：前回の発表では、慈雲の神道観と神観念を、同時代の本居宣長や吉田兼倶と比較しながら分析した。慈雲は、神の永遠性や万物の主宰としての性格を認める点において兼倶や宣長と共通していたが、密教の中に神道を包括していくという点においては、独自の姿勢が確認された。今回の発表では、慈雲が著した神道潅頂の次第をとりあげ、儀礼の形として具現化された慈雲の神道思想の特徴を確認していく。

遠藤純一郎
題目：中世伊勢神道に於ける「正直」（その2）
　―度会行忠の思想に於ける位置をめぐって―
概要：前回までに、神道五部書以降、「正直」をめぐる神道と三教の思想構成が、伊勢神道内部でどのように展開したのかを、度会行忠『伊勢二所皇太神宮神名秘書』『古老口實傳』を取り上げ、考察してきた。今回は、引き続き「正直」に関連して、神道祭祀に於ける祭祀者の態度を度会行忠がどのように思想的に追求しているのかに着目し、「如在禮儀用心書」として度会行忠が挙げている書について検討を加える。

第一回仏教と社会に関する研究助成報告

「仏教と社会に関する研究助成」は、龍虎山能満寺（栃木県宇都宮市）の後援により、若手研究者の学術活動支援を目指して企画されました。

第一回目の研究助成には、厳正なる選考の結果、国学院大学非常勤講師・興津香織氏の「近世仏教における思想潮流の変化と社会との関わり―江戸期のインド哲学研究を通して―」が採択されました。

二〇一五年十一月二十三日に龍虎山能満寺（栃木県宇都宮市）において採択式が行われ、能満寺住職倉松和彦師より研究費三十万円が興津香織氏に授与されました。

二〇一五年度　交換雑誌・図書一覧

雑誌
黄檗文華　第一三四号　黄檗山万福寺文華殿黄檗文化研究所
　二〇一五年七月
元興寺文化財研究所研究報告二〇一四　（財）元興寺文化財研究所
　二〇一五年三月
時宗教学年報第四十三輯　時宗教学研究所　二〇一五年三月

真宗綜合研究所研究紀要　第三十二号　大谷大学真宗綜合研究所　二〇一五年三月
禅研究所紀要　第四十三号　愛知学院大学禅研究所　二〇一五年三月
総合政策論叢　第三十号　島根県立大学総合政策学会　二〇一五年十一月
大正大學研究紀要　二〇一二―一四年度　大正大学・金剛大學校国際交流研究成果報告書　第100輯　大正大学　二〇一五年三月
大正大学綜合仏教研究所年報　第三十七号　大正大学綜合仏教研究所　二〇一五年三月
大東文化大學漢學會誌　林教授退休記念號　第五十四號　大東文化大學漢學會　二〇一五年三月
中華佛學學報　第二十八期　中華佛學研究所　二〇一五年七月
中華佛學研究　第十六期　法鼓山・中華佛學研究所　二〇一五年十二月
筑紫女学園大学・筑紫女学園大学短期大学部紀要　第十一号　二〇一六年一月
東方　第三十号　財団法人東方研究会　二〇一五年三月
日蓮仏教研究　第七号　常円寺日蓮仏教研究所　二〇一五年三月
長谷川仏教文化研究所年報　第三十九号　淑徳大学長谷川仏教文化研究所　二〇一五年三月
佛教學研究　淺田正博教授定年記念　第七十一号　龍谷佛教學會　二〇一五年三月
佛教大学綜合研究所紀要　第二十二号　佛教大学綜合研究所　二〇一五年三月
佛教大学　法然仏教学研究センター紀要　創刊号　佛教大学法然仏教学研究センター　二〇一五年三月
佛教文化研究　第五十九号　浄土宗教學院　二〇一五年三月
佛教論叢　第五十九号　浄土宗　二〇一五年三月
佛立研究学報　第二十四号　佛立研究所　二〇一五年十一月
法鼓佛學學報　第十六期　法鼓佛教學院　二〇一五年六月
法鼓佛學學報　第十七期　法鼓佛教學院　二〇一五年十二月
武蔵野大学仏教文化研究所紀要　第三十一号　武蔵野大学仏教文化研究所　二〇一五年三月

図書

Chan Master Sheng Yen『Chan and Enlightenment』Dharma Drum Publishing Corporation　二〇一四年一月
愛知学院大学禅研究所編『仏教の知恵 禅の世界』大法輪閣　二〇一五年十一月
愛知学院大学禅研究所編『禅語にしたしむ―悟りの世界からのメッセージ』大法輪閣　二〇一五年十一月
佛教大学綜合研究所共同研究成果報告論文集『大学と地域の共同による共生（ともいき）のまちづくり』二〇一五年三月
『昭和のくらし研究』no.13 昭和館　二〇一五年三月
森 雅 秀『Asian Iconographic Resources Monograph Series 11 ラダック地方ヘミス寺の八十四成就者図』アジア図像集成研究会 二〇一五年二月
森 雅 秀『Asian Iconographic Resources Monograph Series 12 逸見梅栄画像資料基本データ集』アジア図像集成研究会 二〇一五年三月

その他

大谷大学真宗綜合研究所 研究所報 66　大谷大学真宗綜合研究所　二〇一五年七月
仏研ブックレット アップ・トゥー・デート 37　淑徳大学長谷川仏教文化研究所　二〇一四年十二月

佛教大学綜合研究所報 第三十六号　佛教大学綜合研究所
二〇一五年三月

寄贈図書

青原令知『倶舎　絶ゆることなき法の流れ』自照社出版
二〇一五年三月

伊藤 慎吾 編『妖怪・憑依・擬人化の文化史』笠間書院 二〇一六年二月

周振鶴・游汝傑 著　内田慶市・沈国威 監訳『方言と中国文化』第二版　光生館　二〇一五年一〇月

日本文学 第六十四巻　第八号　日本文学協会 二〇一五年八月

横山泰子、飯倉義之、今井秀和、久留島元、鷲羽大介、広坂朋信『江戸怪談を読む　皿屋敷　幽霊お菊と皿と井戸』白澤社
二〇一五年七月

岩岳都、宣正院日学、慧光院日量 編『日奥聖人とその後継者たち 第一部　日奥聖人』御遠忌記念事業執行委員会 二〇一五年六月

岩岳都、宣正院日学、慧光院日量 編『日奥聖人とその後継者たち 第二部　内信から再興』御遠忌記念事業執行委員会
二〇一五年六月

二〇一五年度　寄付

蓮花寺佛教研究所へ貴重なご寄付のご支援を賜りました。心より御礼申し上げます。ここに感謝の気持ちとともにお名前を掲載させていただきます。（五十音順）

大塚 秀高　様
倉松 和彦　様
原　隆政　様
劉　波　様

蓮花寺佛教研究所紀要　第九号

平成二十八年三月十五日印刷
平成二十八年三月三十一日発行

編　輯　　蓮花寺佛教研究所
製　作　　株式会社ニッケイ印刷
発行者　　代表　遠藤祐純
発行所　　蓮花寺佛教研究所

〒一四四〇〇五一東京都大田区西蒲田六丁目十三番十四号
℡（〇三）三七三四―〇七八五

参考文献・資料

お寺の教科書：未来の住職塾が開く、これからのお寺の 100 年　松本紹圭・井出悦郎著 / 徳間書店 (2013-8-23)

戦略論 1957-1993 (ＨＡＲＶＡＲＤ　ＢＵＳＩＮＥＳＳ　ＰＲＥＳＳ)/ ダイヤモンド社 (2010-05-14)

P.F. ドラッカー (2001)『【エッセンシャル版】マネジメント 基本と原則』ダイヤモンド社

P.S. ドラッカー (2007)『非営利組織の経営』ダイヤモンド社

圭室文雄 (1999)『葬式と檀家』吉川弘文館

浄土真宗本願寺派総合研究所［編集］「メディアの中の『宗教』」、本願寺出版社、2013 年

『悪化する日本の「貧困率」』ウェブサイト nippon.com、2014 年

厚生労働省「国民生活基礎調査（2013 年）」

厚生労働省「賃金構造基本統計調査（2007 年）」

厚生労働省「若者の意識に関する調査（2013 年）」

内閣府「国民生活に関する世論調査（2012 年）」

国立社会保障・人口問題研究所「日本の将来推計人口（2012 年）」

内閣府「都市と農山漁村の共生・対流に関する世論調査（2005 年）」

〈キーワード〉お寺、寺院、宗教法人、経営、運営管理、外部環境、寺業計画書、
未来の住職塾

は、よりマクロ視点からなされるPEST分析のグループワークにおいて検討された項目と比べても、総じて個々のお寺を取り巻く外部環境についてミクロ視点から掘り下げる論点が少なく、個々のお寺が自身固有の外部環境について必ずしも詳細に把握できていない傾向が浮き彫りになった。

しかし、何事においても相手方を良く知らなければ、深い関係を構築することや、高い価値を提供することはできない。現状のお寺は、既存の檀信徒との縁を保ち続けることにおいても心許ないが、お寺が過去に接点を持ったことのない新規の檀信徒を開拓するにあたっては、なおさらのこと頼もしいとは言えない。

現在のように変化のスピードの速い時代、外部環境分析においては現状認識のみならず、将来の変化に対する想像力も必要となる。その点で、塾受講者を始めとする寺院関係者の未来への想像力の欠如も気になる点である。たとえば、PEST分析におけるテクノロジー分類で挙げられる項目の貧弱さは、今進行しつつある技術革新の大きな変化から取り残されるお寺の将来を暗示しているように見える。

未来は誰にも予知できないが、予測は可能である。現在すでに明らかな事実を元に複数のシナリオを描き、来たるべき未来へ万全の備えを施すことは、寺院の護持発展に責任を持つ住職の重要な役目である。これまでのお寺を支えてきた土台が根本から転換しようとしている時代、個々のお寺には今一度、足元を確かめる眼差しを養ってほしいと願う。

Ⅳ　今後の課題

本研究は対象が塾受講者に限られているため、本稿が伝統仏教寺院全体の平均的な現状について示唆を与えるとは必ずしも言えない。今後の課題としては、調査対象の寺院数を増やした上で、地域性や宗派性も加味したより詳細な検討を行いたい。

・単世帯、独居、年金生活世帯が半数近いため（30 件弱）、単価の低下は避けられない
・地元に残る人は雇用が少なく、賃金ベースも低い。経済的な観点で物事を判断する。
・所得の減少、増税、不況、世界情勢の不安など様々な要因から社会不安が広がり、心を病む者が増加。
・高齢で身体的に問題が出たり、年金・増税などによりお金に余裕が無い人々が増える傾向にある中で、仏事にかける時間もお金も無くなり、寺の社会での存在意義や役割が小さくなる。
・人口減により市の財政や商店業が弱体化しており、それにともなって地域住民の生活インフラが悪化（路線バスの縮小、スーパーマーケットの減少による買い物難民の増加）している
・郊外の大型スーパーの出現で個人商店減少、それにより御祈祷の減少。参拝者の減少による門前商店街の困窮

塾受講者のお寺においても、地域差が如実に反映される項目である。税収面・雇用面で地元経済を支える大企業の存在が地域経済を左右していることがはっきりと見て取れる。大企業がなく人口の比較的少ない市区町村では一次産業が軒並み衰退しており、地域経済は悪化の一途をたどっている。また、人口が減少していない都市部であっても少子高齢化や空き家の増加が進行しており、状況は必ずしも明るいとは言えない。一方、都市の大きさには関係なく、大企業の本社や工場を抱える市区町村では、税収や雇用の面で大きな恩恵を受けており、企業城下町のような様相を呈している。畢竟、お寺の運営も行事の日程から布施の平均額まで、大企業のその年の休暇日程や業績などに影響される。

以上、抽出された主要な 6 つの課題の調査分析から見えてきたことは、人口動態を始めとするお寺の外部環境変化を示す各種項目に対し、適切な対応策を講じることができないまま、不安感が募っているお寺の生々しい有り様である。個別の寺業計画書において取り上げられた外部環境変化の項目に

軽さや安価であることのほうがより魅力的と考えられることもある。

・近くに本山の別院があり、週に一度（月曜）の坐禅会を実施している。また隣にも同宗派の寺院がある。

・新宗教の大きな会館が車で１０分程度の距離の場所にある。近所でもたまに活動している人が見受けられる。

・周辺寺院では兼務状態の寺院、継承者が見込めない寺院、僧侶のみで経済活動が難しい寺院、檀徒と問題を抱えている寺院などが多い。

・葬儀も簡略化傾向で、葬儀は葬儀社の会館で大部分が行われる。

・仏事の新規参入業者の台頭や新興宗教の布教

・他宗教 (特に新宗教) 方がマーケティングが上手。檀信徒の中にもそちらの方へ通っている人がいる。

葬儀業界と石材業界の動向に関すること（永代供養墓の普及・企業の葬儀ビジネス参入など）だけでなく、アマゾンなどインターネット業界を含これまでお寺と接点のなかった異業種からの新規参入にも言及がなされていることが、今日の外部環境を反映している。他寺院（神社含む）の動きに関する言及や、新宗教など他宗教の具体的な動向に関する言及も、それぞれ複数見られた。しかし、課題として取り上げながらも記述が詳細ではなく合わせて対応策が述べられることもないため、不安感が募る塾受講者の様子が浮き彫りとなった。

6)　地域における経済環境（15 ヶ寺が言及）

・少子高齢化により全体的に経済状況は悪くなっている印象。（新規参入の小売店やサービス業は長続きしない）

・檀信徒には昔からの自営業の家庭が多く、社会の流れに付いていけず全体的に景気は良くない印象。

・金銭的に余裕のある時代ではない（国民負担率＜税・社会保障＞の増加等）

・当寺院が所在する市は名だたる企業が同市内に立地し、その下請け企業も多く点在する。企業が抱える従業員も多く、今後も他県からの人口の流入が予想される。

区でも若い世代の核家族が増えている。

・参拝者はほぼ自家用車、またはタクシーを利用して参拝する。車で３分の距離に市営霊園、その周辺は住宅街があるものの、「徒歩で参拝する」というロケーションではない。

・交通の要所として発展した商店街も 20 年ほど前から廃れ、現在では昼間も歩行者の往来を見かける日が少なくなった。

・無料の高速道路ができ、町の国道を通る車が激減→町自体の衰退

・平地で車や人が通行しやすい道路に面しており、駐車場も最低限の台数は確保できている

地域と不可分の存在としてのお寺のあり方を反映し、立地・アクセスに関する言及も多い。塾受講者にとって、お寺の立地は「変更不可能な要素」として前提され、その前提の中で地域の良さを発掘しお寺の将来に向けたプラス材料を見出そうという努力が感じられる。その土地で生涯を過ごしてきた現在の中心的な檀信徒世代（７０～８０代）と、その土地で生まれ育ちながらも他所の土地に居を構えた子世代（５０～６０代)、また、その土地に住んだことのない孫世代（２０代～４０代）では、お寺のある土地に対する故郷意識は大きく異なるため、世代が下るほどに縁を保つことが難しくなるのは避けられない。故郷意識のみに依存しない、立地・アクセスの魅力を模索するお寺の問題意識が窺える。

5)　競合（葬儀・墓・他寺院・他宗教）の動向（17 ヶ寺が言及）

・かなり寺院密度が濃い。

・近隣には宗教法人法制定後、寺院化した歴史の浅い寺院が多い。

・近隣には大きな神社や教会があり仏教も様々な宗派がまんべんなく所在している。しかし特にどの宗教が進出しているといったことは見られない。

・アマゾンのお坊さん便が最近社会に話題を呼んだ新規サービスである。また葬儀会社とのトラブル増加を注意喚起するニュースもあった。

・寺院が担ってきた役割はますます企業が担うようになってきた。寺院での体験がその深さを失い仏教の理念を伝えられないために、企業が重視する手

味を見出している）

・定年を迎え、生き方を変えた人たちが第二の人生を始めている。

・社会的問題等によって、経済格差が生まれ、住みにくい世の中になっていき、天災ストレス等で不安や悩みが増える。しかし、『家族』・『絆』・『生きる意味』などを見直すことにもなる。

・人生を一つのストーリーとして、いかにその場面で自分が物語の当事者になるのか？で関心の度合いが変化している。人々の己の主人公化が進んでいる。自分にとっての価値を見出すことができるものは関心が高く、自分にとっての価値を見出すことができないものは省かれていく。

塾受講者にとって、より強く直接的な関心事である「地域の宗教意識と行動の変化」の背景理由となるのが、この「地域住民のライフスタイル・コミュニティ意識の変化」であるとも言え、比較的多くの言及が見られた。地域特有の変化が詳細に述べられたものは相対的に少ないが、地方移住先として全国的に有名な地域にあるお寺などでは、都市から田舎への移住に魅力を感じる若者の価値観の変化が実感をもって語られている。

4)　立地・アクセス（23ヶ寺が言及）

・近隣にある著名な公園（桜の名所であり、地元の人の憩いの場）の遊歩道の延長線上にあり、人の流れがある。

・自坊が御神輿の休憩所になっているため、地域自治会の方々との信頼関係ができている。

・当山は７０年ほど前まで市内中心部の寺町を形成している一角にあり移転したため、２２０軒ほどの檀信徒は古くから市内にある商工業を営む一族と、小高い山の上にある現住地に移転してから前住職が行った山麓の墓地開発により、主に９０年代に墓地を求めて当山の檀信徒となった家庭が、ほぼ半々程度である。

・都市性と自然性を併せ持つ都市の魅力をアピールするチャンス（海や川、丘陵や田園など多様な自然環境）

・都会に住まなくても新幹線で通勤、通学できるという利点もあり、その地

・高齢化のためか、葬儀の数は変わらないか、増えている。しかし、子どもが地元に居ないことが多く、又他人とのかかわりを持ちたくないことから、年々家族葬が増えている。
・物質的には得ることのできない精神面の安らぎを求める人はこの先も増加していく。

地域の宗教意識と行動の変化について、マスメディア等で喧伝される「終活」や「墓じまい」などのキーワードが散見され、メディアの影響力が垣間見えた。また、先祖供養や仏事に関する檀家の意識の変化が非常に早く、戸惑うお寺側の様子も浮き彫りになった。「家族葬」が増え、法事の簡略化・省略がなされるようになり、いわばこれまでのお寺の“本業”領域に関する生活者ニーズが、全国的に冷え込んできていることが見て取れる。

3) 近隣住民のライフスタイル・コミュニティ意識（25ヶ寺が言及）

・高齢化社会の到来により、地域にある檀家の運営する有料老人ホームは、優秀なスタッフのサービスにより、市内の利用者にも好評で地域で一番活発な場所となっている。
・生き方や価値観を捉え直したい人が増え、仏教に対する関心も高まっている。日本の伝統的な文化の代表、また瞑想や祈りなど実践的な知の体系としても関心が寄せられている。
・門徒さんの高齢化、老人施設への引っ越しで音信不通になるケースが増えた。
・現在、お寺で開催される法要参加者の約半分が代々の檀家ではない人たちとなる
・興味、関心のある事柄は瞬時にインターネットで調べられる
・SNSやスマホによるネット環境の拡大により、現実世界においては生きにくい社会が構築されており、他人に対して不安や空虚感を抱えている人が増え、それがイジメや犯罪の原因ともなっている。
・都会を離れ田舎で雇用を生み出しながら生活する30代の若者も増えている。有機無農薬、自然農という同じ一次産業でもこだわりを持っている。（意

うな人間でも大切な人の死後存在を肯定する。

・墓じまい・海洋散骨・引き取り手のないお骨の増加・無縁死孤独死・無縁墓の増加・核家族化、多死社会

・滅罪・供養は丁寧な文化圏だが、祈祷信仰はまだ薄い地域（近隣に絶対的な祈祷信仰を集める寺社仏閣が存在しない）

・近隣寺院による、樹木葬整備、寺院墓・永代供養の値崩れ

・個人の意思、権利意識志向の高まりの副作用ともいえる、地域社会の希薄化、疎遠化、無縁化が一層進行していて、特に新住民は本家の檀那寺などにこだわりのない人が多く、自分で気に入ったお寺と付き合う傾向がある。

・月参り、年忌は現在では多く行われているが、次世代では続けるかどうかわからない、という家が多い

・近年、都市部で見られる「直葬」「家族葬」が、地元でも行われていることを耳にするようになった。

・団塊世代を中心に「自分の葬式も墓も要らない」という声、「墓じまい」の語句一人歩き

・「終活」や「エンディングノート」が注目されているように、「死」というものと向き合っている人たちもたくさんいる。

・若者だけではなく、あらゆる年代の人々の仏教離れがすすんでいるという一方、御朱印が若い女性の間で流行したり、宿坊という宿泊施設も人気を集めているのも現状である。

・年々月忌の件数は少なくなっており、永代供養への問い合わせも多くなってきている。

・家族に亡くなった方がいれば葬儀は執り行われると思うが、大手セレモニーホールや大手企業の参入等により先祖の墓がある寺に関係なく、僧侶の仕事が値段で選ばれるようになることが予想される。

・先祖供養に対する価値観・意識が変わり、家族葬の増加、法事等の簡略化・省略化等が起こっている。

・村内に３つの葬祭場があり、ここ 10 年間で自宅での葬儀は急速に減り、近年では法事でさえも葬祭場で行うケースが増えてきている。

られず、高齢化が進んでいる。農業振興地域であるにも関わらず、農家の担い手も極わずか。町内会でも人口減少、高齢化に直面し、様々な問題を抱えている。

・大手企業が地元にあり、地域の人口動態は若干ではあるが良好であると思われる。

・少子高齢化進み死亡数増加 ＝ 火葬増 ≠ 葬儀増

以上、人口動態に関する課題意識は寺院の地域や宗派を問わず非常に高く、塾受講者のうち 54 ヶ寺に言及が見られた。人口減少、少子化、高齢化、核家族化、過疎化、といった日本社会全体が直面する課題は、一般的な住職にとっても日常的に意識させられる大きな課題であることがうかがえる。人口動態に関してマスメディアが取り上げる機会が多いことが影響している可能性も考えられる。ニュータウン建設など、地方であっても局地的に人口増加の傾向が見られることもある。葬儀・法事・墓という「家族」システムの安定を前提として成り立っている一般寺院にとって、人口の絶対数の変化以上に、流動性の高まりが大きなインパクトとして受け止められていることが読み取れる。

2) 地域の宗教意識と行動の変化（32 ヶ寺が言及）

・地縁の繋がりが薄く、供養に対する考え方が様々であり、供養の仕方等を家で伝わってきたものから学ぶのではなく、ネット等外から調べる傾向がある。

・継承者がいないことにより、無縁となる墓が増加する傾向にある。永代供養のシステム等を整備しないと対応に苦慮する墓所が増えていく。

・お寺との付き合い方、お寺への意識も変わってきたように感じる。その 1 つとして葬儀の簡略化が挙げられ、家族葬が増えている。加えて、繰り上げて四十九日まで行ってしまう傾向が強い。

・後継者のいない檀家からの墓地相談が増える。しばらく遺骨を預かって欲しいというケースも。

・自分の死後は無になるという死者観の人間が増加している。一方、そのよ

5)　競合（葬儀・墓・他寺院・他宗教）の動向（17 ヶ寺が言及）

6)　地域における経済環境（15 ヶ寺が言及）

上記の課題カテゴリは、各寺院が置かれた個別事情に関わらず、多くの寺院が共通に抱える課題であるといえる。以下、各カテゴリに関する典型的な言及内容を抜粋の上、考察を加える。

1)　地域の人口動態（54 ヶ寺が言及）

・関係が深い檀信徒は高齢化・核家族化が進行し、高齢の夫婦または一人住まいが多い。

・戦後の人口移動によって半数が広域に分散してしまっている。

・人口は１０年ほどで８万人から７万人へと微減からの停滞。

・大阪や神戸などで働くサラリーマンのベッドタウンとして開発され他府県市からの転入者が多いため、菩提寺と関わりのある住民は少ない。

・高齢化が進み、日本はすでに人口減少の段階に入った。転入も少なくなく地域としてはまだ人口は維持されているが、今後は徐々に影響が顕在化するだろう。

・地区によって過疎化が深刻で後継ぎ世代の人が地元に戻ってこないため、空き家が増加傾向。そのためお墓や仏壇を守っていく人（後継者）がいなくなってしまうのではないかという不安の声。

・檀家のある地区は市街化調整区域に指定されており、新規檀家が増える可能性は低い。

・市全体は過疎化の流れだが、自坊３キロ圏内は人口流入地域となり、過疎化は近隣に比べ緩やか。一定数の子どもや若い世代は暮らしている

・人口流出、未婚・晩婚・少子化による、将来絶家の増加（＝無縁墓増加）

・今後 10 年は団塊世代のシニア世代流入により葬儀・供養の減少ペースは現状維持が望めるが、その後はシニア世代の人口減少により、檀信徒離れの減少ペースも 1.2 倍近くに増加すると考えられる。

・当寺院の位置する市北部、特に当寺周辺は農業振興地域であり、町内全域が農業調整区域に指定されている。従って、町内においては人口の増加は見

塾受講者からは言及がなかったが、他にもIT技術の進歩によって、お寺の業務が変化しているものはある。たとえば、PCの普及とともにDTP（デスクトップ・パブリッシング）環境が一般家庭にも整えられるようになり、これまでは専門技術が必要であった寺報の製作・印刷も、少々のスキルさえ身につければ誰でも手軽に行うことができるようになった。

また、データベースでの顧客管理システムが普及し、檀信徒の管理の精度も向上、戒名・法名の検索や回忌の通知などさまざまな複雑な作業が簡単に実現されるようになってきている。

さらに、未来ということで言えば、特に近年、AI（人工知能）の進化が目覚ましく、AIロボットによって人間の仕事の多くが消えていくと言われている。このように、昨今の技術革新は想像を超える速さで進んでいる。新しいものに何でも飛びついたり振り回されたりする必要はないが、その変化に対してお寺としてどのようなスタンスをとっていくのか、常に問い続ける必要がある。

2　個別寺院におけるカテゴリ分析

塾受講者の寺業計画書における外部環境に関する記述の分類を行う。外部環境は寺院を取り巻く環境変化であるが、当該寺院における地域社会の環境変化に関する認識について、寺業計画書の記述内容から分類・検討する。性質上、PEST分析と比較すると、より各寺院の個別事情が反映されたミクロ視点からの外部環境分析がなされていることが期待される。

調査対象となる塾受講者80ヶ寺の寺業計画書に記述された外部環境について、その内容の質に関わらず分類を試みた。その結果、以下の主要カテゴリが抽出された。

1)　地域の人口動態（54ヶ寺が言及）
2)　地域の宗教意識と行動の変化（32ヶ寺が言及）
3)　近隣住民のライフスタイル・コミュニティ意識（25ヶ寺が言及）
4)　立地・アクセス（23ヶ寺が言及）

相対的に少数である。生活者視点から見える極めて限定的な範囲の変化のみが語られており、人生観・死生観の変化に関わるような技術革新についての視座が不足している。

塾受講者のほとんどが言及したのが「インターネット」に関する事柄である。インターネットの普及によって、ホームページやフェイスブックから新規のご縁で葬儀や法事の依頼が来るケースも増えている。お寺のコミュニケーションの手段が手紙からファックス・電話へ変わったように、メール等で法事の申し込みが入ることも当たり前になるだろう。

お寺の評判形成のプロセスにもインターネットは大きな影響を与えている。2010 年頃よりスマートフォンの普及により、外出先からでも気軽にインターネットへアクセス出来るようになった。生活者同士のソーシャルメディアでの交流が盛んになり、住職と檀信徒が Facebook や LINE でやりとりすることも出てきており、広告よりも友人のおすすめを信頼するというユーザーも増えている。

インターネットがお寺に影響を与えた点としてひとつ確かなことは、これまで消費者と提供者の側に存在していた情報格差がインターネットによって急速に解消されつつあることである。専門家・プロにしか知られることのなかったさまざまな情報に、誰でも気軽にアクセスできる環境が整い、ある程度の素養と時間があれば、特定テーマについてかなり深い知識を得ることも可能であるし、無料質問サービスなどを使えば専門家のアドバイスを得ることもできる。「お寺の舞台裏」的な切り口でお寺に関するさまざまな問題（葬儀・布施・戒名・お墓など）を批判的に取り上げる雑誌メディアが増えたのも、かつて圧倒的な情報格差の壁に守られてきたお寺の世界の壁の崩壊を象徴しているのではないか。

お寺と同様、かつて患者との圧倒的な情報格差によって権威を守られてきた医師の世界も、患者がインターネットである程度の情報を自ら調べたり、他の医師からセカンドオピニオンをとることによって医師・病院について客観的な判断を行うことができるようになってきている。医者が選ばれ、病院が選ばれる時代は、僧侶が選ばれ、お寺が選ばれる時代でもある。

ることを実感している。内閣府「都市と農山漁村の共生・対流に関する世論調査」によると、都市部在住の 20 歳代は農山漁村への定住願望を持つ人が 30% と他の世代より高いという地方志向を持っている。若者の地方回帰の事例として有名になった島根県隠岐郡海士町 (人口約 2,400 人) では、町の定住促進政策により若者中心に I ターンの移住者が数百名にのぼり、保育園も待機児童が出ている。お寺を中心とした地域活性化を模索する住職にとっては、このような若者の動きは追い風になるだろう。

葬儀や法事を主たる活動とする塾受講者にとって、団塊の世代を中心とした年配者層の「終活」に象徴される死生観の変化は、看過できない論点のひとつである。自らの死を意識した準備活動が盛んになる中で、そのようなニーズを捉えたエンディングセミナーや終活ノートなど、さまざまなサービスが登場しており、お寺としてこのトレンドを取り込む動きも出てきている。しばしば宗教観や死生観が置き去りにされたところで死を事務処理的な側面のみから捉えられる「終活」ではあるが、上手に活用すれば、宗教的なケアも含めた包括的な「生老病死」ケアの場としてお寺が再生していく機縁とすることも可能ではないか。

4） T（Technology= 技術）視点からの分析

・車中心社会
・SNS の普及
・スマホ
・インターネット経由での悩み相談・供養依頼
・Yahoo 知恵袋で仏事の回答が得られる
・座禅アプリ
・お寺のホームページの有無

PEST 分析の最後は Technology、すなわち技術の視点からマクロ環境変化を捉える。技術革新によって、商品やサービスの製造・提供工程や、広告手法などが変化し、さまざまな組織に影響を及ぼしている。

塾受講者の中でも、技術の視点からの環境変化について挙げられる項目は

と言われる時代の到来により、葬儀の担い手であるお寺が短期的には持ち直すことも考えられるが、お寺がそう簡単に業態を転換できるわけではないので、その時期が過ぎたときに深刻な危機に陥ることは間違いない。

また、そのような人口減少に対応する施策として仮に将来、海外からの移民を日本が受け入れることになれば、労働力の向上は見込まれる一方で、先祖供養や祭祀などの儀礼に関する文化や価値観がさらに大きく変化する可能性もある。

戦後、日本の総人口は増加を続け、1967 年に初めて 1 億人を超えた。しかし、2008 年の 1 億 2,808 万人をピークに減少に転じ、2048 年に 9,913 万人と 1 億人を割り込んで、2060 年には 8,674 万人まで減少すると見込まれている（国立社会保障・人口問題研究所）。今後、五十年の間に人口がおよそ三千万人から四千万人が減少するということである。これは、ちょうど戦後間もない一九五〇年代前半の人口数とほぼ同等の数値である。さらに長期的に見るならば、明治時代後半の 1900 年頃から 100 年をかけて増えてきた日本の人口が、今後 100 年のうちに再び同じ水準に戻るということである。当然、予測に幅はあるが、大幅に減ることは間違いない。しかも、お寺は都市部より人口減少の波が激しい郡部に多く存在しているから、平均的な人口減少の推移以上にインパクトがあるだろう。

もうひとつ、ほぼ例外なく言及されている項目として、「少子高齢化」「多死社会」が挙げられる。日本の若者の数は、1970 年に約 3,600 万人、2010 年に約 3,200 万人だったものが、2060 年にはその半分以下の約 1,500 万人になると推計されている（国立社会保障・人口問題研究所）。

一方で、1940 年代後半の第 1 次ベビーブームに生まれたいわゆる団塊の世代が亡くなる時代に入る。亡くなる人のほうが生まれる人よりも多い状態は、伝統的な家族墓の継承にも困難な状況を生み出す。遺された世代、一人当たりに面倒を見ることが期待されるお墓や仏壇の数が増え、手に負えなくなったお墓や仏壇の“処分”を求める人が増えるであろう。

一方、都市化が進行する中でも、すべての若者が同じく都市志向を持っているわけではない。塾受講者の一部は、都市部からの地方移住者が増えてい

・コミュニティのつながりの希薄化
・家を継承しない 家族の絆の弱体化
・お墓に関する意識の変化
・葬儀の簡略化、家族葬
・葬儀・戒名不要論
・終活に熱心
・離婚の増加
・晩婚・独身の増加
・自殺やウツの増加
・宗教に対する不信
・老老介護
・外国人が増えている
・女性の社会進出
・テレビの影響力（僧侶の露出増）
・スピリチュアルの伸長（パワースポット、占い）
・巡礼・御朱印ブーム
・地方移住

社会・生活視点からの分析では、社会環境や生活者の価値観・ライフスタイルの変化などに関する分析を行ない、自坊の将来予測に役立てる。

「檀家寺」という生活者に密着した視点で日々を過ごしている多くの塾受講者にとって、この社会･生活視点からの分析が、最も得意な分野でもあり、多数の項目が上がっている。

ほぼ例外なく言及されているのは、人口動態の変化である。世の中にはマクロ環境の変化に関するさまざまな指標があるが、中でも最も正確に将来予測ができると言われるのが、人口動態である。現在４０歳の人が１０年後には５０歳になっていることは確実であり、想像を絶する天変地異でも起きない限りは、人口動態はゆるやかに確実に変化を続けていく。

日本は世界でも最も人口減少・少子高齢化が進んでいる国と言われるが、過疎地に多い檀家寺にとって、このことは深刻な脅威となる。「多死社会」

上の中高年となっており、本来これから社会を担うべき若い世代がどんどんワーキングプアとなっている実態が伺える。

一方、塾受講者は、お寺の未来に向けて暗い材料ばかり見ているわけではない。若年層の社会貢献意識・寄付意識の高まりは、これからのお寺にとって、ひとつの明るい希望であろう。

社会貢献の意欲に関する変化をみてみると、日本の未来に何かしら貢献したいと考える人は 1980 年代後半から増加しており、近年は高水準で推移している。厚生労働省「若者の意識に関する調査（2013 年）」においても、「社会のために役立つことをしたいと思うか」との質問に対し、「そう思う」が 20.8%、「どちらかといえばそう思う」が 59.2% と、約 8 割の若者が社会貢献に対して前向きな傾向がうかがえる。このことがお寺への寄付に直結するわけではないが、今後、社会の中で公益法人としてのお寺の活動と認知が高まれば、若年層の社会貢献意識・寄付意識の高まりと共鳴する可能性も考えられる。

塾受講者は、生活者の「モノから心へ」という価値観の変化も注視している。内閣府「国民生活に関する世論調査（2012 年）」で、1980 年代の 30 歳代（団塊の世代）と 2012 年の 30 歳代の「心かモノか」の価値観が比較されている。団塊の世代が若かりし頃は「心の豊かさ」38.4% と「モノの豊かさ」46.1% の比率であったのに対し、現在の 30 歳代は「心の豊かさ」54.0% と「モノの豊かさ」42.1% の比率へと変化し、心とモノの重要性が逆転している。

経済視点からの外部環境分析は、いわゆる檀家制度が崩壊する中でお寺の新たな economy をどう確立することができるのかを考える上で、より広く、より多くの視点が求められるだろう。

3)　S（Society= 社会・生活）視点からの分析

・人口の流動化（都会への引越しが多い）
・少子高齢化
・多死社会
・集落崩壊

・都市と地方の経済格差
・ビジネス界が仏教に興味
・雇用のなさ・失業
・貧困問題
・生活保護
・若年層の社会貢献意識・寄付意識の高まり
・経済的な成功だけでは満足できない価値観
・外国人観光客の増
・郊外型ショッピングモールの増加

経済環境（Economy）の分野の分析では、経済成長率や個人消費の動向、個人消費支出における費目優先順位の変化など、経済に関わる環境を分析する。

お寺の分布が都市部より過疎地に多いこともあり、塾受講者の視点からは、経済環境に関して生活者の厳しい経済事情や所得格差への言及が多く見られた。

経済規模を表す GDP で見れば米国・中国に続いて世界第 3 位の日本であるが、貧困は確実に広がっている。日本の相対的貧困率は OECD に加盟する 34 か国のなかでメキシコ、トルコ、米国に次いで第 4 位であり、さらに大人が一人（つまり母子・父子世帯）の家庭に限ってみれば貧困率は 54.6 %（厚生労働省・国民生活基礎調査）で、世界第 1 位の低水準となる。未来の住職塾の卒業生が中心となって貧困のシングルマザーを支援する「おてらおやつクラブ」の取り組みを推進しているが、その背景にはすでに国民の 6 人に 1 人が貧困状態にあるという、日本の貧困問題の厳しさがある。

塾受講者にとって、地域住民の経済格差も見過ごせない。同一地域内に住む人同士、正規と非正規の就労形態の違いなどで、収入に大きな差が生じている。日本では年収 200 万未満の労働者をワーキングプアとみなしているが、厚生労働省「賃金構造基本統計調査」によると、ワーキングプアは全ての年代で 30％以上を超えており、年収 200 万未満の労働者が 1,000 万人以上ある。特にワーキングプアが多い年代が、20 ～ 24 歳の若年層と 50 歳以

要因としてマイナンバー制の導入も、塾受講者の多くのグループで言及されている。これまで縦割り行政の中で年金と保険が切り離されて管理されていたため、本来ならば負担しなければならない社会保障関係コストが中小企業においては必ずしも正しく負担されていなかったケースが少なくなかった。お寺においてはなおさらのことである。それがいよいよ、いかなる組織も例外なく状況を把捉され、改善指導を受ける状況となってきた。マイナンバー制の導入は全ての組織・国民にとって平等な環境変化であるが、これによってメリットをうける組織もあれば、逆に働く組織も出てくるであろう。

他にも、お寺運営のあり方に影響するさまざまな法律が変わっている。たとえば平成 15 年に施行された個人情報保護法は、10 年以上が経過して、社会のさまざまな場面に影響を及ぼしている。お寺に関しては、過去帳の取り扱いについて今まで以上に慎重さを求められるようになりました。一方で社会の IT 化は進み、あらゆるデータがクラウド上でやりとりされるようになってきている。そのような中、過去帳も含めた檀信徒のデータをどのように管理すべきかに悩むお寺も増えている。

葬儀という人の死に関わる機縁を担うお寺の視点から、相続税に関する税制の変更も注目されている。2015 年 1 月 1 日から「相続税」のルールが変わり、最も大きな改正点として基礎控除の縮小がなされた。変更前は相続する財産の合計が 6000 万円以下であれば税金はかからなかったが、変更後は 3600 万円超の相続財産がある場合は課税対象になる（法定相続人がひとりの場合）。これまで一部の富裕層以外は関係のないものと考えられていた相続税の課税対象が一般のサラリーマン世帯にまで広がった。お寺の場合、住職個人名義の資産としては課税対象になるケースは少ないかもしれないが、檀信徒の側で相続税制の変更によって影響を受ける人は少なくない。葬儀という死だけでなく相続においても人生の重要なタイミングに檀信徒と関わる住職としては、知っておくべき変化と言える。

2)　E（Economy ＝経済）視点からの分析

・生活水準の格差

れのマクロ視点において外部環境の項目を挙げていく。

本節においては、P, E, S, T 各項目において未来の住職塾（2015 年度）グループワークにて検討された項目のうち代表的なものを挙げ、検討する。

1) P（Politics= 政治動向）視点からの分析

・政教分離
・宗教法人の公益性
・宗教法人法の改正の可能性
・新規寺院建立の認可の難しさ
・寺院解散の難しさ
・相続税制の変更
・マイナンバー制度の導入
・個人情報保護
・建築法・防火法が厳しい
・女性の地位の向上
・夫婦別姓

政治動向（Politics）の視点では、政治や法律面からの環境分析を行っている。国や地方自治体等によって法律や規制、税制として規定される枠組みの変化が主となる。国や地方自治体レベルの決定事項であるので、一寺院の力ではどうにかなるものではないが、その変化から受ける影響は決して小さくない。

塾受講者は全般に、政治動向に関して法令等の規制の改変について注目していることがうかがえる。法令改変のお寺への具体的な影響として、たとえば、お寺の位置する自治体に「墓地等の経営の許可等に関する条例」が施工され、墓地事業を行う経営主体の許可範囲が従来よりも拡大する、規制緩和が行われたとする。そうなれば必然的に墓地事業への新規参入が増え、申込者獲得のための競争が拡大し、地域の墓地価格相場の下落や、寺院墓地への申込者の減少が起こる。

また、今後多くの企業、特に中小規模の組織に影響を与える政治・法律的

外部環境分析について

外部環境とは、組織を取り巻く外部の環境要因のことを指す。外部の要因は自組織の努力ではコントロール不可能な要因であり、それを与えられた条件として意思決定を行う必要があるものである。お寺の場合、住職が自らなんとかしようと思っても“どうにもならないこと”（地域の人口減少など）が外部要因である。一方、内部の要因は自組織の努力でコントロール可能な要因であり、継続的な改善が求められる。お寺の場合、住職や寺族、檀信徒の努力で“なんとかなる可能性のあること”（境内の整備など）が内部要因である。

組織のパフォーマンス（成果）は取り巻く環境に大きく左右される。組織は外部環境をよく把握・理解した上で、コントロール可能な自組織の内部環境を、自分ではコントロールできない外部環境に適応させることによって、どんな環境においても護持発展していくことが可能になる。外部環境が比較的安定した時代には、それほど外部環境を意識しなくても「これまで通り」でお寺は続いてきたが、外部環境の変化の早い現代においては、特にその把握・理解は不可欠である。

Ⅲ　分析

1　外部環境分析グループワーク「PEST 分析」の検討

フレームワーク「PEST 分析」について

PEST 分析とは、政治動向 (Politics)、経済環境 (Economy)、社会・生活の変化 (Society)、技術動向 (Technology) という４つの視点から、５年・10年後のお寺に関わる環境変化の大きな流れを読み解き、戦略構築に活かすものである。

PEST 分析はあくまでも今後の自坊の立ち位置についてイメージを持つために行われる。未来の住職塾本科においては、受講者が４～５名のグループに分かれて模造紙を前にディスカッションを行いながら、P, E, S, T それぞ

開催されている。一クラスあたり平均人数15名のセミナーが年間6回、各回平均6時間開講され、座学とグループワークを織り交ぜた内容は全体を通じて経営学を基礎とした寺院論・住職論で構成される。最終回に発表される「寺業計画書」の完成度によって卒業判定がなされることもあり、受講者は皆真剣に寺業計画書作成に取り組む。

本稿では今日の伝統仏教寺院が抱える運営上の課題と解決策に関する調査分析を行なう方法として、一般社団法人お寺の未来の協力のもと、同法人が主催する未来の住職塾本科第四期（平成二十七年度）の八十名の受講者（以下、塾受講者）にグループで実施した「PEST分析」ワークと、塾受講者が一人ひとり発表した「寺業計画書（外部環境）」を調査分析対象とする。

2　調査分析方法

寺業計画書の構造と外部環境の位置づけ

寺業計画書の構造（フレームワーク）について解説する。寺業計画書のフォーマットは未来の住職塾の事務局から受講者へマイクロソフト社のエクセル形式で提供される。

寺業計画書の構造は7つの項目に分解される（1. 使命、2. 外部環境、3. 無形の価値、4. ビジョン、5. 戦略、6. 財務、7. アクションプラン）。

寺業計画書は、自坊の現状から「ありたい姿（ビジョン）」に到達するための道筋を示したものである。ビジョンを描くためには、まず自坊が現在どのような状況にあるか、現状を正しく把握することが重要である。寺業計画の策定は、現状を正しく把握した上で、「ありたい姿（ビジョン）」とのギャップを認識することから始まる。自らの寺院の置かれた現状を正しく認識することは、有効な寺業計画を描く上で欠かすことのできない出発点である。

そのための分析として、自坊を取り巻く外部の環境について分析する「外部環境分析」と、自坊が内部に持つ資源について分析する「内部環境分析（無形の価値分析）」を行う。

伝統仏教寺院の外部環境分析

松 本 紹 圭

Ⅰ　問題と目的

現代の寺院運営について現役住職が議論を深める「未来の住職塾」（筆者が塾長を務める）は、全国の伝統仏教寺院（宗派問わず）の僧侶を中心に平成二十四年以降の四年間でおよそ三五〇名の卒業生を輩出している。平成二十七年度の未来の住職塾において、八十名の受講者から発表された「寺業計画書」は、共通のフレームワークに則って受講者が自らの寺院の外部環境・強み・ビジョンを描き、戦略と具体的なアクションプランを構築したものであり、寺院が抱える諸課題と解決策を調査分析する上で有用な素材を提供している。

本研究の目的は、平成二十七年度の未来の住職塾本科第四期において実施された「外部環境分析」グループワークならびに、受講者一人ひとりが最終日に発表した「寺業計画書」を題材として、未来の住職塾の受講者視点から見た今日の日本の伝統仏教寺院を取り巻く外部環境の変化を概観し、伝統仏教寺院の今後の方向性の検討に資する示唆を提供することにある。

Ⅱ　方法

1　調査分析対象

一般社団法人お寺の未来が主催する「未来の住職塾」本科は、平成二十七年度（第四期）には仙台、東京、名古屋、関西、松江、博多の計六クラスで

27　長谷川町子『サザエさん』第 35 巻、朝日新聞社、1995 年、81 頁。

28　長谷川町子『サザエさん』第 43 巻、朝日新聞社、1994 年、138 頁。

29　長谷川町子『サザエさん』第 43 巻、朝日新聞社、1993 年、118 頁。

30　長谷川町子『サザエさん』第 42 巻、朝日新聞社、1994 年、133 頁。

31　長谷川町子『サザエさん』第 21 巻、朝日新聞社、1995 年、10 頁など。

〈キーワード〉　神様　天使　死者　図像学　サブカルチャー

16　日本テレビ「笑神様は突然に…」公式サイトより。2015 年 12 月 30 日アクセス。［http://www.ntv.co.jp/waragami/］

17「スーパーゼウス」『ビックリマン　悪魔ＶＳ天使編　全シール大図鑑』（別冊宝島 2408 号）、宝島社、2015 年、22 頁。『ビックリマンチョコ』自体の発売は 1977 年。「スーパーゼウス」は、シリーズ 10 代目の「悪魔 VS 天使シール入り！」（1985 年）にラインナップされていた。「悪魔 VS 天使」の枠組みは 1991 年まで続く。

18『ビックリマン』ブームの背景にある収集趣味と、断片的情報から物語の全体像を想像するという「都市伝説」や『新世紀エヴァンゲリオン』ブームとの構造的な類似／文化的傾向の通底に関しては、以下の研究が備わる。大塚英志『定本物語消費論』角川文庫、2001 年（『物語消費論　―「ビックリマン」の神話学』新曜社、1989 年初）。同「収集する主体」『「おたく」の精神史　一九八〇年代論』講談社（現代新書）、2004 年。

19　鳥山明『ドラゴンボール』第 14 巻、集英社（ジャンプ・コミックス）、1988 年、117 頁。

20『ドラゴンボール』連載長期化に伴って膨張していった世界観や、そこに含まれる「神」、「あの世」などの問題については、たとえば以下のような研究がある。夏目房之介「鳥山明『ＤＲＡＧＯＮ　ＢＡＬＬ』試論「強さ」とはなにか？」『マンガの深読み、大人読み』イースト・プレス、2004 年、26―35 頁。石井研士「ポップカルチャーと宗教序論」「國學院雑誌」第 116 巻第 11 号（特集 現代日本社会と宗教）、國學院大學、2015 年 11 月、125―141 頁。

21　ここでの「神様」は、「ガッちゃん」（同作における「天使」）を作った銀河系の神。『Dr. スランプ』の「神様」に関しては、ハイエク・マティアス氏の御教示を得た。

22　ねこぢる『ねこ神さま』第 1 巻、文藝春秋社、1997 年。

23「神さまごっこ」『漫画アクション』1979 年 8 月 31 日増刊号初出。『藤子・Ｆ・不二雄ＳＦ短編 PERFECT 版』6 巻、小学館、2001 年所収。

24「神さまをこきつかえ」『週刊少年サンデー』1968 年初出。赤塚不二夫『もーれつア太郎』第 1 巻、竹書房、1994 年所収。

25　長谷川町子『サザエさん』第 24 巻、朝日新聞社、1995 年、27 頁。本稿における同書図版の引用に際しては以下のテキストを用いた。『サザエさん』全 45 巻、朝日新聞社、1994―1995 年（姉妹社、全 68 巻初版）。

26　長谷川町子『サザエさん』第 33 巻、朝日新聞社、1995 年、113 頁。

7　あだちとか『ノラガミ』第1―15巻（既刊）、講談社、2011―2015年。

8 「夜ト 」のイメージソースとしては『常陸国風土記』の「夜刀神」が想定されるが、『ノラガミ』作中では別々の神格と説明される。詳しくは以下拙稿を参照。今井秀和「夜刀神の座す国―常陸国風土記の蛇神伝承―」「怪」43号、角川書店、2014年12月、203―206頁。

9　伊藤悠温「仏教寺院の脱「風景化」に向けて ―松栄山・了法寺の取組みを中心に」「CATS叢書」第7号（山村高淑・岡本健「観光資源としてのコンテンツを考える　―情報社会における旅行行動の諸相から」）、北海道大学観光学高等研究センター、2012年3月。）

10 現代の日本や台湾などにおいて、様々な場面で描かれるキャラクターとしての神については、以下の口頭発表でも分析を行った。今井秀和「カワイイ〈神〉の図像学　―キャラクター化された現代の〈神〉たち―」、国立中興大学ワークショップ「歴史と記憶　―交差する台日戦後サブカルチャー史―」（台湾・台中）、2015年7月。

11　現代のマンガその他において美少女などとして描かれる神や、近世の浮世絵その他において武者姿などで描かれる神については、以下の論考が分析を行っている。平藤喜久子「神と出会う・神を描く　―ポップカルチャーにみる伝統と現代―」「國學院雑誌」第116巻第11号（特集 現代日本社会と宗教）、國學院大學、2015年11月、142―154頁。

12 メイジメロウ『お客様は神様です。』第1巻（既刊）、講談社、2015年。折原みと『神様の言うとおり！』第1―第11巻、実業之日本社、1992―1997年。湖西晶『かみさまのいうとおり！』第1―第9巻、芳文社、2003―2013年。金城宗幸原作・藤村緋二作画『神さまの言うとおり』第1―5巻、講談社、2011―2012年。金城宗幸原作・藤村緋二作画『神さまの言うとおり弐』第1―15巻（既刊）、講談社、2013―2015年。

13 一例として以下の書をあげておく。荒俣宏『目玉の思想と美学　図像学入門』集英社文庫、1998年。

14 岡泰正『身辺図像学入門　大黒からヴィーナスまで』朝日新聞社（朝日選書）、2000年。

15 今井秀和「現代妖怪図像学　－水木しげる版「油すまし」を中心に－」「怪」18号、角川書店、2005年、pp.110-117。同「妖怪図像の変遷　「片輪車」を中心に」小松和彦編『妖怪文化の伝統と創造　―絵巻・草紙からマンガ・ラノベまで』せりか書房、2010年、pp.86-103。

参考文献

荒俣宏『広告図像の伝説』平凡社、1989 年。

大塚英志『物語消費論　―「ビックリマン」の神話学』新曜社、1989 年。

岡泰正『身辺図像学入門　大黒からヴィーナスまで』朝日新聞社（朝日選書）、2000 年。

伊藤悠温「仏教寺院の脱「風景化」に向けて ―松栄山・了法寺の取組みを中心に」「CATS 叢書」第 7 号、北海道大学観光学高等研究センター、2012 年 3 月。

今井秀和「現代妖怪図像学　－水木しげる版「油すまし」を中心に－」「怪」18 号、角川書店、2005 年。

今井秀和「現代消費社会における「ブッダ」像　―手塚治虫『ブッダ』から中村光『聖☆おにいさん』への転生―」「蓮花寺佛教研究所紀要」4 号、蓮花寺佛教研究所、2011 年。

今井秀和「〈仏像〉と仏像フィギュアの境界線　―海洋堂リボルテック阿修羅像は寺院安置の夢を見るか？―」「蓮花寺佛教研究所紀要」6 号、蓮花寺佛教研究所、2013 年。

註

1　本稿は、蓮花寺佛教研究所例会における、以下２回の口頭発表を元にしている。「現代〈神仏〉図像学　―キャラクター化された神々―」2015 年 6 月 15 日。「いわゆる「神様」図像について　―現代神仏図像学―」2015 年 12 月 14 日。なお本稿で扱う全ての情報は、本稿執筆時（2015 年 12 月 30 日）現在のものである。

2　ここでとりあげたような、広告図像に採り入れられた神仏に関しては、以下の書籍を参照。荒俣宏『広告図像の伝説』平凡社、1989 年。ポッププロジェクト編『広告キャラクター大博物館』日本文芸社、1994 年。

3　荒俣宏『広告図像の伝説』平凡社、1989 年。

4　今井秀和「現代消費社会における「ブッダ」像　―手塚治虫『ブッダ』から中村光『聖☆おにいさん』への転生―」、「蓮花寺佛教研究所紀要」4 号、蓮花寺佛教研究所、2011 年、202―220 頁。

5　今井秀和「〈仏像〉と仏像フィギュアの境界線　―海洋堂リボルテック阿修羅像は寺院安置の夢を見るか？―」、「蓮花寺佛教研究所紀要」6 号、蓮花寺佛教研究所、2013 年、170―193 頁。

6　冴（Sae）『熊野の本地仏』文芸社、2014 年。

られるかたちで、神社および神主や、教会および神父・牧師が登場する。仏教的モチーフが多く描かれていたことには、長谷川個人の生活者としての視点や、想定される読者の日常生活などが影響を与えていたことであろう。ここでは深入りしないが、『サザエさん』に登場する宗教的モチーフ（皇室をめぐる時事ネタを含む）の数量的・内容的分析は、充分に意味のあるテーマだと考えられる。

対象とすべき資料体が多岐にわたる為、今後も継続した広範囲の調査が必要になってくるが、本発表で扱ってきたような、いわゆる〈神様〉の図像は、近代以降の風刺画やギャグマンガその他に数多く見出されることが予想される。

また、「現人神」という、近代に作られた強烈な「神」イメージを失った戦後日本のサブカルチャーにおいて、図像要素のハイブリッド化などを経た宗教要素の脱色に基づく新たな〈神様〉イメージの再創造が行われ、それが一般化してきた可能性もある。いずれにせよ、いわゆる〈神様〉図像は、ある意味で戦後の新宗教の教祖などがまとう「神」イメージと似た要素を持ちながらも、本質的に大きく目的を異にした無味無臭な〈神様〉イメージの再構築なのであった。

繰り返しになるが、サブカルチャー領域の作品群に見られる、いわゆる〈神様〉図像には、日本の神道・仏教・神仙思想における神仏の図像的要素に重ね合わせるかたちで、西洋のキリスト教的な図像的要素などを合流させてあった。こうした操作により、日本古来の特定の神仏を想起させず、漠然とした、いわゆる〈神様〉を想定させる効果が生まれたのである。

それは、現代日本の消費社会において措定された、イメージ上の漠然とした「神」なるものの具現化でもあった。

現代日本の消費社会における、いわゆる〈神様〉図像とは、複数の宗教における「神」あるいは「神」的なるものの図像的な共通点をもとに、ハイブリッド化して表現された抽象的な「神」観念の結晶なのである。

も、そこから生々しい宗教的イメージを受け取ることはなく、むしろ宗教性を希薄化したマンガ的な記号としての神様、天使、死者として受け入れてきたものと考えられる。

さらに、老人イメージ（白髪、白髭、杖など）は、ギリシア神話の男性神、道教の神仙、日本の神など、複数の宗教の神イメージにおいて共通性が見られ、そうした共通性をもとに、特定の神格に対する連想の回路は断たれ、抽象性が保たれているものと思われる。

また、雲に乗って飛ぶ、あるいは雲の上にいるといった図像的要素には、中国由来の神仙（仙人）という、日本人にとって古くから馴染みのある「神」的な存在の図像的要素が流入しているはずである。あるいは、仏教絵画における「聖衆来迎図」（阿弥陀如来などが雲に乗って来迎する図）との関連を考えることができるかも知れない。

しかしながら、いわゆる〈神様〉図像に関しては、仏教絵画や仏像などの図像的な要素があまり能動的に摂取されていないようである。こうした傾向には、個別の仏の図像的なイメージが強すぎるという点が関係しているのかも知れない。また、「神」という言葉から「仏」を連想しにくいという、日本の宗教事情が影響を与えている可能性もある。

いずれにせよ、諸宗教における「神」図像のハイブリッド化により、特定の宗教色は脱色され、漠然としたイメージが形成されるに至っているのである。

本稿で試みているのは、あくまで図像学的な方法を用いた「神」観念の分析であるが、個別の作品の成立背景についても気を配っておく必要があろう。たとえば、長谷川町子は戦前に聖公会（イングランド国教会系）に入信したクリスチャンであった。そうした個人的な信心が直接作品に反映しているとは言えないが、長谷川がいわゆる〈神様〉を描くに当たって、キリスト教的なモチーフを用いたことの意味は、他の、クリスチャンではないクリエイターとは若干意味を異にしていたかもしれない。

ただし、『サザエさん』全体を通して最も多く登場する宗教モチーフは、おそらく寺院および僧侶である。これらの仏教的モチーフに大きく水を空け

図１２　『サザエさん』の死者を示す図像

は描かれているのである。こうした変化が、いつ頃から生じたのかについては、『サザエさん』以外の多様な資料に対する更なる調査と考察を要するが、とりあえず言えるのは、「神様」「天使」「死者」の全てが、いわゆる「あの世」の存在であり、そうした共通項が図像的要素の共有にも影響を与えているであろう、ということである。

6　〈神様〉図像のハイブリッド化

さて、抽象的な「神」観念が、キャラクター化という具象性をとって表現される際の在り方は、不完全ながら一応確認できたことと思う。この作業を通して分かったのは、いわゆる〈神様〉の図像が、どうやら複数の宗教における神・天使・聖人などの図像的要素のハイブリッド的な姿で描かれているのではないか、ということである。

近代以降、日本の社会では、キリスト教の神、天使、聖人たちを示す図像を含む絵画が、広く鑑賞の対象となってきた。しかしながら、日本におけるキリスト教徒の割合は決して多くはない。つまり、キリスト教に由来する図像を見る機会は多いが、その実、教義を理解した上での信仰の対象とはしていない層が多数派を占めているのである。

こうした文化的な素地があったからこそ、本来はキリスト教の「天使」その他を指していた図像的な要素をサブカルチャー文脈で見ることがあって

下界からの合格祈願に応えるために頑張っている神、という点では、「図７」とネタが被ってしまっている。しかし面白いのは、道真以外にも、生前に武士だったとおぼしい神々（信長、秀吉、家康？）や、僧形の神、聖徳太子らしき神など、いずれも、物故した後に人間が神ないし、それに近い存在として祀られたパターンのキャラクターのみで統一してある点である。

最初に紹介した「図７」の事例にも似た、いわゆる〈神様〉図像もある。ここに描かれた神様と助手（？）はどちらも、ニンブス・白髭・杖・ゆったりとした衣服を身に着けている（1971 年初出）。助手のみ、背中に羽を生やしているのは、神とそうでないものの描き分けであろう（図１１）[29]。

図 11『サザエさん』の「神さま」その２

いわゆる〈神様〉の図像を考える上で興味深いのは、それがときに「天使」の図像に限りなく接近していることである。そして、あの世の存在である「死者」もまた、「神様」や「天使」に接近した描かれ方をされることがある。例として、『サザエさん』から次のコマをあげておこう（1971 年初出）。ノリスケの吸う煙草の煙を見たマスオが、死者の図像的要素を連想して喫煙を思いとどまる場面である（図１２）[30]。

ここには、前提として、ニンブスが死者の表象だという作者と読者の共通認識がある。一方で日本には、古来の「死者」表象として、時折『サザエさん』作中にも描かれるような、死に装束を着たステレオタイプな「幽霊」の図像も存在している[31]。

いわゆる「幽霊」とは異なる、新たなマンガ的表現における「死者」の図像的要素（ニンブス）が広く認知されていることを前提として、「図１２」

図９　『サザエさん』の「スサノオ」（実はヒッピー）

いう図像的要素を備えている。逆に言うと、天使の図像的要素に「老人」という要素を加えれば、いわゆる〈神様〉図像が成立するのである。

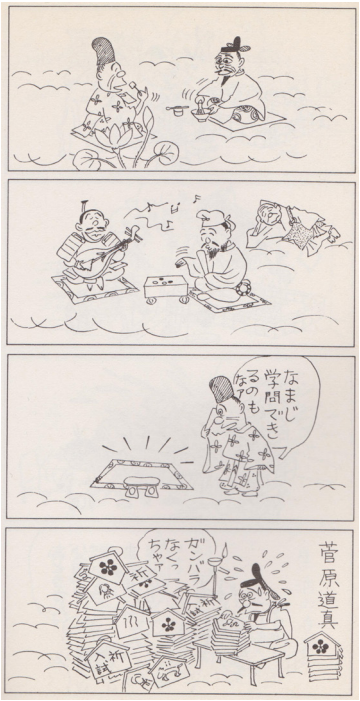


図 10『サザエさん』の「菅原道真」その他の神々

『サザエさん』には、日本における特定の神格の図像も描かれる。「フーテン族」（ヒッピー）の長髪と長く伸ばした髭を、登場人物の一人であるノリスケが日本神話の神「スサノオノミコト」（スサノヲ）に見間違えてしまう、1967 年初出の場面である（図９）[27]。

日本神話における男性神の図像的特徴を踏まえた一コマであるが、こうしたキャラクターは、いわゆる〈神様〉図像としては採用され辛い傾向にあるようだ。

『サザエさん』にはほかにも、日本における特定の神格を描いた場面が存在する。1971 年初出の、「天神」こと、学問の神として名高い「菅原道真」である（図１０）[28]。

『サザエさん』の「神さま」その１（拡大）

く考えてみると、どの宗教のどの神格なのか？という疑問を抱かざるを得ないこのキャラクターこそ、本発表で言うところの、いわゆる〈神様〉の図像にほかならない。しかもこの神は、受験シーズンにおける合格祈願というきわめて現世利益的な願いを叶えるものとして造形されており、外見にはキリスト教的モチーフが使われていながら、きわめて日本的な「神」観念の範疇にあると言える。

続いて紹介するのは 1966 年初出の『サザエさん』に描かれた、葛藤するサザエの心の中に生じた天使と悪魔の図像である（図８）[26]。

図８『サザエさん』の天使と悪魔

「図７」における「神様」の図像にも天使が描きこまれていたが、「図８」のサザエの心中における天使も同様に、ニンブス・羽・ゆったりした衣服と

長い髭こそたくわえていないものの、ステレオタイプな老人の姿をとっている。

さて、続いてとりあげるのは長谷川町子による国民的マンガ『サザエさん』である。同作が最初に地方新聞に連載されたのは戦後間もない 1946 年のことだった。1951 年からは『朝日新聞』に舞台を移し、1974 年までの長期にわたって連載が続けられた。1969 年に放映が開始されたアニメ版『サザエさん』は、現在も続く長寿番組である。

アニメ版とは違い、原作の『サザエさん』は基本的に 4 コマで構成されたギャグマンガであり、ある意味で表現の自由度も高い。4 コマの内にメインキャラクターが一切登場しないこともたびたびある。以下、いわゆる〈神様〉、特定の神格を持つ「神」、あるいはそれに準ずるものが登場する回について分析の手を加えていく。

図 7　『サザエさん』の「神さま」その 1

『サザエさん』で最初に神が描かれるのは、1962 年のことである。そこにおける神は、ゆったりとした衣服を着て頭上にニンブスを戴き、背中に羽を生やし、白髭を生やした老人の姿をしていて、雲の上にいる（図 7）[25]。

ダメ押しで首から十字架をかけているところなど、ある意味でこれ以上ないほどのキリスト教的アイコンを備えてもいるが、端的に言ってキリスト教にこのような神は存在しない。

おそらく、日本人のみならず誰しもが一見して「神」を表現したものだと理解できるはずだが、よ

図５　「神さまごっこ」の「神さま」

次にあげるのは、『天才バカボン』、『おそ松くん』、『ひみつのアッコちゃん』等で有名な赤塚不二夫の代表作のひとつ、『もーれつア太郎』である（1967年連載開始。1969年に最初のアニメ化）。同作には、1968年の連載時に初登場し、その後も脇役として活躍するキャラクターとして、おっちょこちょいで憎めない存在の「神さま」がいるのである（図６）[24]。

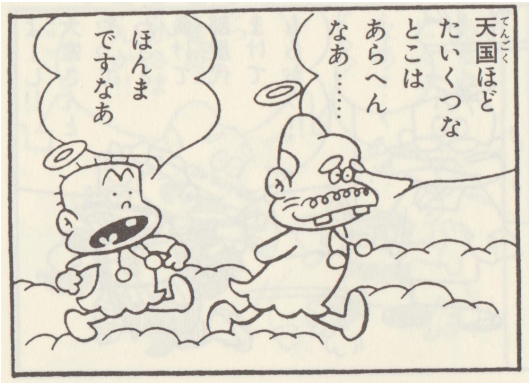


図６　『もーれつア太郎』の「神さま」

『もーれつア太郎』の「神さま」と「助手」は、どちらも頭上にニンブスを戴いており、普段は「天国」の雲の上で生活している。そして「神さま」は、

さきにあげた『ビックリマン』の「スーパーゼウス」も頭上にニンブスを備えるが、当然のことながら、本来の「ゼウス」像にはニンブスがない。「スーパーゼウス」の図像が、ギリシア神話に基づく神の図像と、キリスト教絵画に由来する図像的要素をミックスしたものであったことが分かる。

面白いことに、ニンブスや、『ねこ神さま』の「神様」の足元の表現、さらに「ねこ神」たちが背中に生やしている翼（俗に言う「天使の羽」）は、マンガ表現においては、漠然とした「神様」だけでなく、「死者」の表象としても用いられる。たとえば、さきにあげた『ドラゴンボール』の神様の頭上にはニンブスがなかったが、同作において、あの世に行った死者が描かれる場合には、頭上にニンブスが描かれるのである。漠然とした「神様」図像と「死者」図像との共通点に関しては、またのちほど述べる。

5　戦後の「神様」「天使」「死者」の共通イメージ

さて、これまで見てきたのは、1980年代以降、現代に至るまでの、いわゆる〈神様〉図像や、個別のサブカルチャー作品における「神」的なるものの図像であった。次に、徐々に時代を遡りつつ、同様の「神様」的な図像を探してみたい。

まずは、『ドラえもん』、『オバケのQ太郎』、『キテレツ大百科』等々で有名な藤子・F・不二雄による短編ＳＦマンガ「神さまごっこ」（1979年初出）を見てみよう（図５）[23]。

この短編は、ある日突然主人公の前に現われた「神さま」が、あたかも『ドラえもん』の秘密道具よろしく「神さまセット」なるアイテムを授ける物語である。「神さまセット」は、具体的には先程述べた「ニンブス」「杖」「ゆったりした形状の布の衣服」の３点セットである。逆に言えばこの短編は、以上の３点セットさえあれば一応は「神様」に見えてしまうという、サブカルチャー文脈におけるひとつの法則を逆手にとって物語を展開するのである。いわゆる〈神様〉図像の成立要素を考える上でも、この作品は非常に重要である。

後に『ドラゴンボール』における「亀仙人」のデザインに転用されることとなった。

続いて、その可愛らしい絵柄とは裏腹にエロ・グロ・ナンセンスかつシニカルな内容を持ったねこぢるのギャグマンガ『ねこ神さま』（第１巻、1997年）の「神様」を見てみよう（図４）[22]。

図４『ねこ神さま』の「神様」

ここでの「神様」は、「ねこ神１号」、「ねこ神２号」の師匠たる全能の神であるが、マンガの内容はひとまず措いて、その図像的要素を確認すると、長髪長髭（白髪）・ゆったりとした衣服（白色）・杖という、これまで見てきた、いわゆる〈神様〉図像とも共通する特徴を見出すことができる。ただし、ここでの「神様」は日本の幽霊のように足がない。そして、基本的には天上の雲の上にいて、雲とセットで描かれることが多いということも覚えておきたい。雲も、漠然とした「神様」図像においては重要な要素なのである。

加えて着目すべきなのは、「神様」や「ねこ神」たちの図像にある〝輪っか〟である。これは、後光・光背表現の一種で、中世のキリスト教絵画で用いられるようになった「ニンブス」（光輪）を模したものだと推察される。ニンブスは、聖人や天使の図像に描かれるものであり、日本で俗にいうところの「天使の輪」である。

「スーパーゼウス」の名からも明らかなように、このキャラクターにギリシア神話、ギリシア彫刻における「ゼウス」神のイメージが投影されているのは明らかである。ただし、ここで気を配っておきたいのは、長い髪と髭・杖・マントを含むゆったりとした衣服・サンダルなど、「スーパーゼウス」を構成する図像的要素である。「スーパーゼウス」自体は、ギリシア神話のゼウスのイメージを転用した、架空の神キャラクターでありながら、そこには、サブカルチャー領域の作品群に共有される、漠然とした〈神様〉図像からの影響が見られるのである。

次に、鳥山明のマンガ『ドラゴンボール』(1984—1995『週刊少年ジャンプ』連載。1986年に最初のアニメ化)における「神様」の姿を確認する(図3)[19]。

同作で地球をおさめる「神様」は、元々はナメック星人という宇宙人であり、地球人とは肌の色などが違うが、杖を持っていること、マントを含むゆったりとした衣服を身に着けていること、男性の老人姿であること(もっとも、ナメック星人に性別はないが……)など、『ビックリマン』の「スーパーゼウス」に共通する図像的な要素を見出すことができる[20]。そして、両者が持つ特徴は、さきにとりあげたバラエティ番組の「笑神様」図像とも共通する点が多い。このような図像的要素の共通性は、一体どういった文化的意味を持つのだろうか。

図3『ドラゴンボール』の「神様」

さらに、『ドラゴンボール』に先行する鳥山明の人気マンガ『Dr.スランプ』(1980—1984『週刊少年ジャンプ』連載。1981年に『Dr.スランプ　アラレちゃん』のタイトルで最初のアニメ化)にも、「神様」が登場する[21]。この「神様」も杖を持った禿頭・白髭の老人で、そのデザインは

レーズ。今では一般の方の会話の中でも使われる程、かなり知名度を得た言葉。」

この、笑いの神様＝「笑神様」をキャラクター化したイラストには、日本人であれば日常的に見慣れた、いわゆる〈神様〉の図像的要素が含まれている。とくに説明がなくとも、見る者はこれを〈神様〉の図像だと認識することが可能である。ただし、図像を見ただけでは、これが一体どのような神格の神であるのかが不明であり、また、見る者はそのような疑問さえ抱かないのが普通である。

こうした図像がいつ頃出てきたのかという問題も気にかかるところである。近代日本の風刺画や、そこに影響を与えた西洋の風刺画などにルーツがあるようにも思われるが、本稿では、ルーツ探しにこだわることはせず、現代の問題として、いわゆる〈神様〉図像に含まれる要素への分析を行うこととしたい。いわゆる〈神様〉の図像は、分解すると、どのような要素を持っているのだろうか。そして、日本人はなぜ、こうした図像を見て〈神様〉だと思えるのだろうか。

これに似た特徴を持つ図像は、1985 年頃から社会現象を起こした、ロッテのおまけ付き菓子『ビックリマン』チョコに封入されたシールにも見出すことができる。

同作はお菓子のおまけシールとしてスタートした後、マンガ・アニメなどとしても展開を遂げることになる一大コンテンツであった（マンガは 1987—1990『コロコロコミック』連載。1987 年に最初のアニメ化)。『ビックリマン』シリーズの中でも、とくに人気の高かったキャラクターの一人「スーパーゼウス」が、いわゆる〈神様〉図像にある程度共通する要素を持ち併せている（図２）[17]。

評論家の大塚英志は、『ビックリマン』のシール台紙に印刷された、断片化された神話的な物語が子どもたちの好奇心を刺激したことを論じている［大塚　1989］[18]。『ビックリマン』の世界観は「悪魔ＶＳ天使」という構図を持ち、世界中の様々な神話や説話、宗教的モチーフから図像的要素を抽出してリミックスしている。

物図鑑、商標、マンガその他を対象とした研究がある[13]。美術史研究の岡泰正も、市井にあふれる意匠の本来的な意味を探る研究を行っている［岡2000］[14]。報告者も過去、「現代妖怪図像学」などの論考において、分析方法として広い意味での「図像学」を利用してきた。［今井 2005、2010］[15]

ここで試みたいのは、現代日本の消費社会に溢れる、宗教画ではないキャラクター化された神仏の図像を対象として、そこに伝統的な宗教美術に含まれていた図像的な要素を見出すという、ある意味で図像学の初発的な目的を反転した研究である。

4　いわゆる〈神様〉の図像

それでは実際に、抽象的な「神」観念に由来する、いわゆる〈神様〉の図像、あるいはそれに類した図像を、いくつかとりあげてみよう。まずは典型的な一例として、2013 年から 2015 年にかけて放送されていた日本テレビのバラエティ番組「笑神様は突然に…」におけるマスコットキャラクター「笑神様（わらがみさま）」の図像をとりあげる（図１）[16]。

番組公式サイトには、この番組のタイトルに関して次のように書かれている。「芸能人のトークで頻繁に使われる「笑いの神が降りてきた」というフ

図１「笑神様」

図２「スーパーゼウス」

の言う通り」といった子どもの遊び歌に出てくる「神様」のイメージとも重なる、どこのだれとも知れぬ「神様」である。これは、ネットスラングにおける「神アニメ」、「神回」などの基盤となったであろう抽象的な「神」観念でもある。

こうした慣用句が現代でも広く一般化していることを示す一端として、マンガのタイトルとして用いられている事実をあげることもできる。例示すれば、メイジメロウ『お客様は神様です。』や、折原みと『神様の言うとおり！』、湖西晶『かみさまのいうとおり！』、金城宗幸原作・藤村緋二作画『神さまの言うとおり』などである[12]。

さて、前近代の寺社縁起や絵巻物などにおいて神が描かれる場合、当然のことながら、基本的にはそれがどういった神格なのか――たとえば住吉の神なのか八幡の神なのか――が分かるようになっている（詞書の欠損などにより、後世、正体が分からなくなってしまった場合などを除く）。

しかしながら現代日本にあっては、信仰と直接結びつかないキャラクターとして、漠然とした、いわゆる〈神様〉の存在を想定することが、ごく一般的に行われているのである。冷静に考えれば、神格のはっきりしない漠然とした「神」が果たして存在し得るのかという疑問も湧いてくるが、おそらくは日本の近代化における、特定の宗教への偏向を忌避する心性とも関わるかたちで、こうした〈神様〉イメージが生成されてきたものと考えられる。ただし、それは、前近代から続く「お天道様」のような、人間社会の論理を越えたところにある超自然的存在を措定した上での倫理観などとも結び付いていよう。

以下、こうした漠然とした神格不明の〈神様〉の姿に関して、図像学的な考察を試みていく。「図像学」（イコノグラフィー）や「図像解釈学」（イコノロジー）は本来、宗教画などの西洋美術に隠されている特殊な意味のよみとき、解釈に使われる方法論であった。ただし、宗教画を対象とした本来的な図像学ではなく、世に溢れるあらゆる図像を対象にした、広い意味での図像学もある。

日本における代表的な研究としては、前出の荒俣宏が展開するような、博

土地を訪れることを「聖地巡礼」と呼ぶ)。ただしこれは、神仏のキャラクター化ではない。また、東京都の神田明神は、アニメ『ラブライブ！』を広告に採用し、コラボレーショングッズなどを販売するが、こちらも、神仏のキャラ化ではない。

寺社と関わるキャラクター、とくに神仏キャラクターを考える上で興味深いのは、了法寺の「とろ弁天」である。2009年5月、松栄山了法寺（八王子、日蓮宗）が「萌え看板」と称する、「とろ弁天」などを描いたアニメ風看板を設置した。「とろ弁天」は、了法寺の新護弁財天をモチーフとする、絵師「とろ美」デザインのキャラクターである。2010年11月には、同寺に「とろ弁天」のフィギュアが奉納された。ゲームアプリ『お経の達人』の配信や、イベント開催なども行われている。了法寺の看板に関して、伊藤悠温は次のように述べる。

> 看板の制作のきっかけは、住職である中里勝孝氏が了法寺で祀られている神仏を人々に分かりやすく紹介する看板の設置を考えたことに始まる。だが、現行のデザインは当初から企画されていたわけではなかった。現在の案になったのは、計画の段階で住職の友人が「看板を作るなら、人目を引くものにしよう」と提案し、原案者であるとろ美氏に作画の依頼をしたことによる。」［伊藤　2012］[11]

携帯電話用公式サイトなどには、看板に描かれた「とろ弁天」が、あくまで看板のキャラクターであり、了法寺の弁財天とは別のものだという見解が記されており、了法寺サイドの信仰における、神仏キャラクターの位置付けは微妙なところである。

3　抽象的な「神」観念

マンガや広告図像などの中にはたびたび、多神教かつ宗教意識が希薄な日本の状況を反映したとおぼしい抽象的な神、すなわち本稿で追及しようとしている、いわゆる〈神様〉の図像が登場する。こうした〈神様〉は、たとえば「お客様は神様です」といった慣用句や、「どれにしようかな　天の神様

しただけでは区別がつかないような状況にある[10]。

前近代的な価値観において、神仏は俗形をとって顕現することが多かった。そうした意味では、近代以降、古来の神仏っぽさを求められている現実の仏像デザインはリファインされることがなく、サブカルチャー領域において表現された「神仏」こそが俗形をとっているという、信仰の対象／創作物の間に見られる一種の乖離現象を見出すことも可能であろう。

さて、ときに「ゆるキャラ」などとも呼ばれる、広報を目的としたストーリー性の薄い作品のキャラクターにも、神仏のデザインを転用したものがある。よく知られたところでは「せんとくん」（籔内佐斗司デザイン）をあげることができよう。「せんとくん」は、2010年の平城遷都1300年記念事業（平城遷都1300年祭）公式マスコットキャラクターとして、2008年2月に発表された。既存の神仏をモデルとしないが、仏教における童子のイメージを彷彿させるデザインで、2011年からは奈良県のマスコットキャラクターになっている。

「せんとくん」のデザインに関しては、選考や費用に関して賛否両論が巻き起こり、その結果として2008年6月には、「クリエイターズ会議・大和」（現・まんとくんネット）による「まんとくん」、「南都二六会」による「なーむくん」等の非公式マスコットが乱立することになった。

また、「ジンジャくん」（やないふみえデザイン）は、2007年から、小杉放菴記念日光美術館のオリジナルキャラクターとして用いられている。日光の朱塗りの橋「神橋」にまつわる深沙大王（深沙大将）をベースとしたキャラクターである。2011年からは同じく、やないふみえデザインで、「神橋」近くの「星の宮」に祀られる明星天子をベースにした「ミョージョーくん」が同館のキャラクターに加わった。これらは特定の神のキャラクター化でありつつ、ゆるキャラブームの文脈上にも位置している。

サブカルチャー発信のキャラクターが、寺社と関わるようになった例もある。埼玉県の鷲宮神社は、マンガ・アニメ『らき☆すた』の登場キャラクターが、鷲宮神社をモデルにした神社の巫女をつとめることから、アニメの「聖地」化を果たした（サブカルチャー作品のファンが、舞台やモデルとなった

また、特定の神仏の立体造形による再創造も盛んに行われており、信仰のための仏像や、美術鑑賞的な目的を持つミニチュア仏像などではない、趣味的なフィギュア、コレクタブルなミニフィギュアなども販売されている。変わった例としては、間接可動式、パーツ交換可能な海洋堂製のリボルテック仏像フィギュアシリーズ（2012 年に一作目が発売された）をあげることができる［今井　2013］[5]。

また、いわゆるキャラクター化とまでは言えないだろうが、仏教における諸尊の姿を現代的なイラストのタッチで「イケメン」風に描いた冴（Sae）の画集『熊野の本地仏』も存在する[6]。冴『熊野の本地仏』が、「美少年」と形容された興福寺の阿修羅像ブーム（2009 年、東京国立博物館・九州国立博物館「国宝阿修羅展」開催前後のブーム）を支えていたような、仏像を美的鑑賞の対象とする女性たちをメインターゲットに据えたものであることは明らかだと言ってよいだろう。

2　架空の神キャラクターなど

マンガ･アニメなど、ストーリー性を持ったサブカルチャー作品の中には、特定の神仏以外に、架空の神キャラクターが登場するものも多い。

たとえば､アニメ化もされた人気作である､あだちとかのマンガ『ノラガミ』には､イザナミや建御雷命､毘沙門天などの七福神や天神（菅原道真）ほか､伝統的な神仏たちがキャラクター化されている[7]。その中に、架空の神格であり主人公クラスの登場人物「夜ト」神なども混在している[8]。こうした構造を持つマンガ・アニメなどはほかにも多く存在する。水木しげる『ゲゲゲの鬼太郎』における、伝統的な〈妖怪〉と「鬼太郎」などの創作妖怪の混在にも似た現象であると言えよう。

現代日本のマンガ・アニメには、実に多くの神々が登場する[9]。こうした神たちは、ときに美少女の姿をとり、ときにマスコット的な動物などの姿をとり、「カワイイ」存在として描かれることが少なくない。予備知識がなければ、一体、どれが少女の姿をした「神」でどれが人間の少女なのか、一見

とができる。

江戸期に入ると、護符（お札）や守り本尊といった、寺社が配布する複製グッズが一般化していく。さらに、こうした神仏の図像が、いわゆる「縁起物」として、必ずしも寺社の支配下に置かれない複製文化の中で広く用いられることになる。とくに江戸期から近代にかけての消費文化においては、馴染み深い神仏の御利益を期待する心性も相俟って、薬品の包装紙や引札（広告）等々が神仏の図像を取り入れていくのである。

たとえば、護符や引札などにおける恵比寿・大黒や七福神などの図像があげられる。また近代に入ってからも、「大国主」と「因幡の白兎」（薬種商、小椋杉松商店）、「中将姫」（薬種商、津村順天堂＝ツムラの中将湯）、「風神」（薬種商、改源＝カイゲン）、「弁才天」（薬種商、野村七宝堂）、「天女」（薬種商、檜尾長命堂）、「恵比寿」（エビスビール）、キリスト教の「天使」（森永製菓。図像的にはエンゼルではなくクピド）等々、様々な神仏の図像が消費文化の中に採り入れられて一種のキャラクター化を果たしていくことになるのである[2]。

さらに「商神」としての役割を強め、直接的に祀られるようになったキャラクターの例としては、「叶福助」、「仙台四郎」、「ビリケンさん」などの存在をあげることができよう。こうした、広告図像に採り入れられた神仏の図像に関しては作家・博物学者の荒俣宏による研究がある［荒俣　1989］[3]。

それでは、以上のような神仏図像の概観を押さえた上で、本題に入っていきたい。日本のマンガ・アニメ・ＴＶゲーム等のサブカルチャー作品では、伝統的な信仰の対象となっている特定の神仏のキャラクター化が、積極的に行われている。

現代日本の宗教文化のエッジを攻めた例としては、中村光のマンガ『聖☆おにいさん』（2007―現在）において、東京・立川のアパートでルームシェアをしながら休暇を過ごす「ブッダ」と「イエス」などがあげられよう。拙稿「現代消費社会における「ブッダ」像」では、現代のマンガ作品におけるこうした神仏の扱い方の背景に、前述したような日本の特殊な宗教文化があることを指摘した［今井　2011］[4]。

日本における神仏のキャラクター化を考える上では、まず、日本の精神文化のひとつの基盤たる神道や仏教が多神教であり、なおかつ、宗教に対する帰属意識の希薄な国民が多いという、近代以降の日本が抱える特殊な宗教事情を踏まえておく必要があろう。近代以降に訳語として作られた「宗教」という言葉や概念に対する否定的な感覚も根強い。

こうした状況は、「宗教」という訳語に対して少なからぬ日本人が抱きがちな、海外の一神教的なイメージや、国内外のカルト教団への忌避感とも関わっている。また、国内における宗教行事や民間信仰を「宗教」としては考えない――その背景には、神道や神社を宗教ではないとする、きわめて特殊な近代日本の国策があった――という、日本独特の精神的土壌が横たわってもいる。現代日本において直接・間接に神仏を扱ったサブカルチャーについて考える上では、宗教に対する以上のような日本人の認識を踏まえておく必要がある。

1　特定の神のキャラクター化

本論に入る前に、きわめて雑駁ではあるが、通時的な日本の神仏の図像の特徴について確認しておきたい。まず、仏教の諸仏に関してであるが、当然のことながらこれは、大陸渡来の画像や仏像という直接的な影響があった。そこから、日本における特有の表現も展開してきたが、あくまでも大陸渡来の表現の延長線上にあると言える。

一方、神道の諸神はどうであったか。こちらは、原初的には自然神などの、はっきりとした姿がイメージされていなかった場合も多かったものと推察される。現在に至るまで、山などの場所そのものが神格化されていたり、あるいは鏡その他の象徴的なモノが御神体であったりすることも多い。その一方で、中世期以降に多く作られるようになった絵巻などでは、神の画像が人の姿をとって表現されることもある。

また、仏像の影響を受けて神像が作られることもあったが、地理的・歴史的に広く一般化したとは言えないだろう。中世から近世にかけて、公家姿で作られた神像などの神の姿には、前近代的な神のイメージの一端を認めるこ

現代神仏図像学
――いわゆる〈神様〉図像について ――

今 井 秀 和

はじめに　――現代日本の消費社会における神仏――

「神様！」 ――たとえば、身近な人の生死をめぐる緊急事態に置かれたとき。受験などの人生の分岐点にあるとき。さらには他愛ない日常の一コマにおいて。心中で、あるいは直接声に出して、こう呼びかけた経験を持つ人は少なくないはずだ。明確な信仰を持たない、あるいは信仰心を自覚していない多くの日本人であっても、である。

では、明確な信仰を持たない日本人が神の存在を求めているとき、そこで想起されている〈神様〉とは、一体どこのだれなのか。本稿では、この素朴かつ深甚な問題に対して、主として現代日本の消費社会を対象に据えた、図像学的な観点からのアプローチを試みるものである[1]。

現代日本のサブカルチャー、たとえばマンガ・アニメ・ＴＶゲーム、コマーシャルその他の広告図像などには、たびたび、キャラクター化された神仏が描かれる。それらの神々は、伝統的に信仰の対象となってきたものと、作中オリジナルのキャラクターとに大別できる。

また、サブカルチャー領域の作品群において表現される神々には、漠然とした〈神様〉という設定だけで、特定の神格に限定されないものもある。冒頭で提示した疑問とも関わってくる、どこのだれだか分からない極めて漠然とした存在である。興味深いことに、こうしたキャラクターは作品の枠を超えて共通する図像的な要素を持っている。以下に展開する考察では、いわゆる〈神様〉図像に見出される、作品の枠を超えて共有される図像的な要素を抽出していく。そして、現代日本の「神」観念の一端を明らかにしたい。

これらは後世に成立した伝承であろう。

50 *Bhikkhunī-vibhaṅga*, Pācittya 6［PTS: 262］

51 *Āpastamba-dharmasūtra* 2.22.8 [Olivelle: 106]

52 *Cullavagga*, Bhikkhuṇī-Khandhaka 1.6［PTS: 256］

53 *Bhikkhunī-vibhaṅga*, Pacittiya 80［PTS: 335］

〈キーワード〉 パリヴラージャカ（parivrājaka）、サンニヤーシン（saṃnyāsin）、ビクシュ（bhikṣu）、『長老尼偈（Therīgāthā）』、『比丘尼律』、ダルマスートラ（dharmasūtra）

41　『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』には、学のある娘（duhitā paṇḍitā）について言及している個所もある。(6.4.17) [SBH: 701]

42　比丘尼律（Bhikkhunī-vibhaṅga, Saṃghādisesa 3）では、比丘尼はセキュリティー上の理由から、一人での隠遁行、遊行を禁じられている。[PTS: 229-230]。

43　*Cullavagga*, Bhikkhunī-khandhaka［PTS: 253］

44　*Therīgāthā* 107（Bhaddā）［PTS: 134］

45　マハーヴィーラ以前に出現したジャイナ教の祖師たち。マハーヴィーラは 24 番目のティールタンカラとされている。

46　例えば、マハーヴィーラの弟子、チャンダンバーラー（Candanbālā）の出家物語が説かれているは、五世紀頃に成立した『カルパスートラ（Kalpasūtra）』である。チャンパ国（Campa）の王女であったチャンダンバーラーは、戦争により誘拐され、奴隷の身になっていたが、マハーヴィーラに布施をした果報により、奴隷の状態から逃れて、後にマハーヴィーラのもとで出家をしたとされる。［Kelting 2006: 184-185］

47　下記の文献のうち、『中阿含』は内容が増広されている。他の文献は構成上に若干、相違があるが、内容は大きく異ならない。

Cullavagga, Bhikkhuṇī-Khandhaka 1［PTS : 253-256］

Bhikṣunī-vinaya［Roth 1970 :1-16］

『四分律』巻 48、大正 22.922-923「比丘尼揵度」

『五分律』巻 29、大正 22.185「比丘尼法」

『根本説一切有部毘奈耶雑事』巻 29、大正 24.350

Aṅguttara-nikāya 8.51 Gotamī-vagga［PTS: 274-279］

『中阿含』巻 28、大正 1.605-606「中阿含林品瞿曇彌經」

『中本起經』巻下 大正 4.158「瞿曇彌來作比丘尼品」

48　Dhammapāla の『長老尼偈註 (Therīgāthā-aṭṭhakathā)』の序文［PTS: 3-4］参照。南伝では、この縁起が広く知られている。

49　『増一阿含経』巻 26［大正 2.690-693］は、コーサラ国のヴィルーダカ（Virudhaka）王が釈迦国に侵攻したとする伝承を伝えている。譬喩経の中には、このヴィルーダカ王の侵攻と釈迦族の女性の集団出家を結びつけるものもあるが（『大方便佛報恩經』巻 5［大正 3 . 152］、『賢愚経』巻 3［大正 4. 367-378］、『經律異相』巻 7［大正 53.37］など）、

ヘアスタイルについていえば、遊行者が剃髪 (muṇḍa) か結髪 (śikhin) であるのに対し、林住者は螺髪 (jaṭila) である。服装についていえば、遊行者が裸体や褌、褐色衣であるのに対し、林住者は木の皮かカモシカの皮である。

36　乞食の他にも、「落穂（uñcha)」拾いが行われていたようである。『長老尼偈』(349 Subhā）には次のような詩句が見られる。

uttiṭṭhapiṇḍo uñcho ca paṃsukūlañ ca cīvaraṃ etaṃ kho mama sāruppaṃ anagārupanissayo/

立って受ける乞食と落穂とボロ布を綴った衣と、わたしにはこれだけが出家者の相応しい必需品なのです。[PTS: 154]

なお、『ガウタマ・ダルマスートラ』では、ビクシュの食料の調達手段として、乞食と自然に落ちたものを拾うことの二つをあげている。*Gautama-dharmasūtra* 3.20 [Olivelle:128]

37　一例として、古代、中世のインドの女性をテーマとした最近のインドの出版物を以下に挙げる。

Women in ancient and medieval India（History of science, philosophy, and culture in Indian civilization Vol. 9 pt. 2）, edited by Bhuvan Chandel in association with Shubhada Joshi（Centre for Studies in Civilizations 2009）

この中で、A.V. Sugavaneswaran, Shashiprabha Kumar, Shubhada Joshi が『リグ・ヴェーダ（Ṛgveda)』における女性について論じている。

38　Apāla Āreyī［8.91］、Ghoṣā Kākṣīvatī［10.39, 10.40］、Viśvavārā Ātreyī［5.28］、Śacī Paulomī［10.159］

39　*Ṛgveda* 10.159 [Aufrecht: 447]

40　『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』では、マイトレーイーを「brahmavādinī」として言及している。

Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 4.5.1 [SBH: 574]

atha ha yājñavalkyasya dve bhārye babhūvatur maitreyī ca kātyāyanī ca tayor ha maitreyī brahmavādinī babhūva strīprajñaiva tarhi kātyāyany.....

さて、ヤージュニャヴァルキヤの二人の妻は、マイトレーイーとカーティヤーヤニーとであった。彼女たちのうちマイトレーイーは女性論師（Brahmavādinī）であった。そしてカーティヤーヤニーは女性の知識のみを持っていた。

るとされる。［平川 2000: 160］

20　サンスクリット語で pravrajyā。pravrājin 同様、動詞「pra- √ vraj（出る、出発する）」を語源とする。

21　*Mahāvagga* 1.30.4 [PTS: 58]

22　*Arthaśāstra* 2.2.2 [Kangle: 34]

23　*Arthaśāstra* 2.4.23 [Kangle: 39]

24『バウダーヤナ・ダルマスートラ』では、林住者 (vānaprastha) は森林（vana）に止住し、遊行者 (paribrājaka) は辺地（araṇya）で遊行するものと規定される。*Baudhāyana Dharmasūtra* 2.11.15,17 [Olivelle: 278-9] しかし生活様式からいえば、バラモン教における林住者は、祭火を捨てず、食物は自然のものを採取し、また乞食を行わず、施食を義務としているので、仏教ビクシュとは大きく異なっている。

25　比丘尼律（Bhikkhunī-vibhaṅga, Pacittiya 40）には安居の開けた後、そこに留まることを禁止する条目が設けられているが [PTS: 297]、比丘には特にそうした条目は設けられていない。平川彰によれば、比丘は安居以外の時、一所不住の遊行生活を送っていたが、比丘尼の場合はそれほど厳しくなかったから、改めてこの条目が設けられたと見なしている。［平川 1998: 509］

26　*Bhikkhunī-vibhaṅga*, Pacittiya 43［PTS:299］

27　*Mahāvibhaṅga*, Nissagiya 18-19［PTS: 236-239］

28　*Mahāvibhaṅga*, Pārājika 1［PTS: 1］

29　brahmacārin の語は、四つの生活様式（āśrama）の一つである「学生」の意味以外にも、様々な文脈で用いられる。brahmacārin が brahmavādin の対概念として用いられる場合、前者は修行者、後者は論師をさす。仏教では、brahmacārin を性的禁欲者の意味で用いている。

30　*Gautama Dharmasūtra* 3.1 [Olivelle: 126]

31　*Āpastamba Dharmasūtra* 2.21.7 [Olivelle: 104]

32　*Baudhāyana Dharmasūtra* 2.11.12 [Olivelle: 278]、*Vasiṣṭha Dharmasūtra* 7.2 [Olivelle: 382]

33　パーリ語は paribbājaka。

34　*Arthaśāstra* 3.16.37 [Kangle:123]

35　ただしダルマスートラでは林住者と遊行者の特徴は明確に区別されている。例えば、

10　*Manusmṛti* 2.69 [Olivelle:415], 2.164-165 [Olivelle:431]

11　*Manusmṛti* 3.67-76 [Olivelle:459-461], 4.1-3 [Olivelle:504]

12　*Manusmṛti* 6.1-9 [Olivelle:594-595]

13　『マヌ法典』では、これを大仙、祖霊、神々への三負債の返済として規定している。(*Manusmṛti* 4.257) [Olivelle:534]

14　*Manusmṛti* 6.33-36 [Olivelle:600]

15　ただし、『バウダーヤナ・ダルマスートラ』は、遊行生活をおくる出家者を正統的なバラモン教の中に統合しようと試みており、paribrājaka とは区別して、家住の義務を果たした者たちのための saṃnyāsa を説いている。その中で、70 才という年齢に言及している。*Baudhāyana Dharmasūtra* 2.17.5 [Olivelle: 292]

16　選択肢の一つとしての生活様式（āśrama）である「ブラフマチャーリン（brahmacārin）」は、いずれの生活様式を選ぶ者も通過しなければならない青少年期の学生とは区別されているとする。［Olivelle 1993: 78-79］。

17　*Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 4.3.22 [SBH:483]

18　Shantaram Bhalachandra Deo は、この議論における主張を次の七つに類型化している。

1　バラモン階級に対するクシャトリヤ階級の対抗として成立

2　思索的遊行者たちが組織化して成立

3　バラモン教におけるブラフマチャーリンから展開

4　バラモン教におけるブラフマチャーリンとブラフマヴァーディンから展開

5　ウパニシャッドの思想から展開

6　バラモン教におけるサンニヤーシンから展開

7　都市国家、マガダ国における新たな宗教として成立

Deo 自身は、シュラマナたちの宗教は、当時マガダ国で成立した新興宗教であったとし、シュラマナたちが、バラモン教と対立する立場を表明していたことを指摘している。しかし同時に、バラモン教のサンニヤーシンとの共通性が認められるように、シュラマナたちの宗教は、新しい宗教としての独自性と、バラモン教との混淆性を同時に有していたと結論している［Deo 1956: 44-56］

19　パーリ語で bhikkhu、bhikkunī、sāmaṇera、sāmaṇerī、sikkhamānā。沙弥を表す語としては、sāmaṇera の他にも、古くは śramaṇoddeśa、パーリ語で samanuddesa の語が使われてい

の箇所のみである。この他に、放浪者を意味する「チャラカ（caraka）」という語の使用例が一箇所見られる (3.3.1)［SBH: 261］。

7　放浪者については述べられていないものの、「辺地へ赴くこと（araṇyāyana）」についての言及がある。『チャーンドーギヤ・ウパニシャッド』では、これをブラフマチャルヤ（brahmacarya）として規定している。

Chāndogya-upaniṣad 8.5.3 [SBH: 541]

atha yad anāśakāyanam ity ācakṣate brahmacaryam eva tad eṣa hy ātmā na naśyati yaṃ brahmacaryeṇānuvindate ‘tha yad araṇyāyanam ity ācakṣate brahmacaryam eva tat tad araś ca ha vai ṇyaś cārṇavau brahmaloke tṛtīyasyām ito divi.....

そして、人々が断食（anāśakāyana）と呼ぶもの、それはまさにブラフマチャルヤ（brahmacarya）である。ブラフマチャルヤによって人が見つけるこのアートマンは滅しない（na naśyati）。そして、人々が辺地へ赴くこと（araṇyāyana）と呼ぶもの、それはまさにブラフマチャルヤ（brahmacarya）である。まさに「ara」と「nya」は、ここから第三天のブラフマンの世界の二つの海である。

なお『チャーンドーギヤ・ウパニシャッド』は、後代に説かれる「生活様式（āśrama）」については述べていないが、ダルマの部門（dharmaskandha）として、次の三つを述べている。

Chandogya-upaniṣad 2.23.1 [SBH: 161]

trayo dharmaskandhā yajño ‘dhyayanaṃ dānam iti prathamas tapa eva dvitīyo brahmacāryācāryakulavāsī tṛtīyo ‘tyantam ātmānam ācāryakule ‘vasādayan sarva ete puṇyalokā bhavanti brahmasaṃstho ‘mṛtatvam eti//

ダルマ（dharma）の部門に三つある。祭祀、学習、布施は第一のものである。苦行は第二のものである。師の家に住むブラフマチャルヤは第三のものである。彼は生涯、師の家に自身を落ち着かせる。これらは全て、福徳の世界をもたらす。ブラフマンに止まる者は不死に到達する。

8　上位三カースト、ブラーフマナ（Brāhmaṇa），クシャトリヤ（Kṣatriya），ヴァイシャ（Vaiśya）。入門式（upanayana）の儀礼により二度生まれる者の意。

9　これらのダルマスートラでは、saṃnyāsin ではなく、paribrāja、paribrājaka といった用語が用いられている。

Khandelwal, Sondra L. Hausner, Ann Grodzins Gold（Palgrave Macmillan: 2006）

Female Ascetics in Hinduism, edited by Lynn Teskey Denton（Suny Series in Hindu Studies: 2004）

などをあげることができる。

2　貞淑な女性の意。現代では、夫の死後、自らを火に投じる貞淑な妻を指す語として知られるようになったが、歴史的には、高貴な女性、女性修行者などの意味も有している。

3　*Ṛgveda* 10.136.2-3 [Aufrecht:435]

munayo vātaraśanāḥ piśaṅgā vasate malā/ vātasyānu dhrājiṃ yanti yad devāso avikṣata//

unmaditā mauneyana vātān ā tasthimā vayam/ śarīred asmākaṃ yūyaṃ martāso abhi paśyatha//

ムニ（muni）たちは、風を腰帯とし、褐色の垢（または汚れた衣）を纏う。彼らは風の疾走に従って行く、神々が住していたところに。ムニの状態によって陶酔し、我々は風に乗った。汝ら人間は我々の肉体のみを見る。

「風を腰帯とし、褐色の垢（または汚れた衣）を纏う」という描写が、後世の苦行者たちを彷彿させるため、しばしばムニはその起源としてみなされている。陶酔により肉体を離れ、風に乗って、神々の住所に行く彼らは、何かしらシャーマンのような存在のようにも見える。

4　例えば『アーパスタンバ (Āpastamba)』や『ヴァシシュタ (Vasiṣṭha)』などのダルマスートラ (dharmasūtra) では、遊行者（parivrāja, parivrājaka）の言い換えとして「muni」の語を用いている。 *Āpastamba Dharmasūtra* 2.21.1 [Olivelle: 103] , *Vasiṣṭha Dharmasūtra* 10.2 [Olivelle: 386]

5　*Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 4.5.1-2 [SBH: 574-575]

.....atha ha yājñavalkyo ‘nyad vṛttam upākariṣyan//

maitreyīti hovāca yājñavalkyaḥ pravrajiṣyan vā are ‘ham asmāt sthānād asmi hanta te ‘nayā katyāyanyāntaṃ karavāṇīti//

さて、ヤージュニャヴァルキヤは他の生活様式をはじめようとしていた。「マイトレーイーよ」ヤージュニャヴァルキヤは言った。「ああ、私は実に、この住所から出離しようとしている。さあ、汝と、カーティヤーヤニーとの（財産の）分割をしよう。」と。

6　『ブリハッドアーラニヤカ・ウパニシャッド』には「サンニヤーシン（saṃnyāsin）」の語は用いられていない。「プラヴラージン（pravrājin）」について述べられているのも前述

【二次資料】

Deo, Shantaram Bhalachandra［1956］
History of Jaina Monachism: from Inscriptions and Literature (Deccan college dissertation series 17)

Kelting, M. Whitney［2006］
'Thinking Collectively about Jain Satīs', *Studies in Jaina History and Culture: Disputes and Dialogues*, edited by Peter Flügel (Routledge Curzon Press)

Norman, Kenneth Roy［1972］
The Elders' Verses II Therīgātā (Pali Text Socity 1972)

Olivelle, Patrick［1993］
The Ashrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution (Oxford University Press)

Sharma, Har Dutt［1939］
Contributions to the history of Brahmanical Asceticism: Sannyasa (Poona Oriental series 64)

Witzel, Michael［2009］
'Female Rishis and Philosophers in the Veda?', *Journal of South Asia Women Studies* 11（1）

中村元［1982］
『尼僧の告白　テーリーガーター』（岩波文庫）

平川彰［1998］
平川彰著作全集　第 13 巻『比丘尼律の研究』（春秋社）

平川彰［2000］
平川彰著作全集　第 12 巻『原始仏教の教団組織 II』（春秋社）

Female Ascetics in Hinduism, edited by Lynn Teskey Denton (Suny Series in Hindu Studies: 2004)

Women's Renunciation in South Asia: Nuns, Yoginis, Saints, And Singers, edited by Meena Khandelwal, Sondra L. Hausner, Ann Grodzins Gold (Palgrave Macmillan: 2006)

Women in Ancient and Medieval India (History of science, philosophy, and culture in Indian civilization Vol. 9 pt. 2), edited by Bhuvan Chandel in association with Shubhada Joshi (Centre for Studies in Civilizations 2009)

註

1　現代インドの女性出家者をテーマとした主な研究論集として、

Women's Renunciation in South Asia: Nuns, Yoginis, Saints, And Singers, edited by Meena

Bhikṣu-prakīrṇaka of the Ārya-mahāsāṃghika-lokottaravādin (Tibetan Sanskrit Works Series vol.XII), edited by Gustav Roth (K.P. Jayaswal Research Institute 1970)

Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad [SBH]
The Brihadaranyaka Upanisad: with the commentary of Śrī Madhvāchārya, called also Anandatirtha (The sacred books of the Hindus vol. 14), translated by Śriś Chandra Vasu, with the assistance of Rāmākṣya Bhattāchārya (AMS Press, 1974)

Chāndogya-upaniṣad [SBH]
Chhandogya Upanisad: with the commentary of Śrī Madhvāchārya, called also Anandatirtha (The sacred books of the Hindus vol. 3 The Upanisads part 2), translated by Śriśa Chandra Vasu (AMS Press, 1974)

Cullavagga [PTS]
Vinaya-piṭaka II Cullavagga, edited by Hermann Oldenberg (Pali Text Society 1964)

Gautama-dharmasūtra [Olivelle]
Dharmasūtras : the Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha, annotated text and translation, Patrick Olivelle (Motilal Banarsidass, 2000)

Mahāvagga [PTS]
Vinaya-piṭaka I Mahāvagga, edited by Hermann Oldenberg (Pali Text Society 1964)

Mahāvibhaṅga [PTS]
Vinaya-piṭaka III Suttavibhaṅga part I, edited by Hermann Oldenberg (Pali Text Society 1964)

Manusmṛti [Olivelle]
Manu's Code of Law: a critical edition and translation of the Mānava-Dharmásāstra, edited by Patrick Olivelle, with the editorial assistance of Suman Olivelle (Oxford University Press, 2005)

Ṛgveda [Aufrecht]
Die Hymnen des Rigveda, edited by Theodor Aufrecht (Otto Harrassowitz 1968)

Therīgāthā-aṭṭhakathā [PTS]
Therīgāthā-aṭṭhakathā (Paramatthadīpanī VI), edited by William Pruitt (Pali Text Society 1997)

Therīgāthā [PTS]
Thera- and Therī-gāthā, edited by Hermann Oldenberg and Richard Pischel; 2nd ed. with Appendixes by K.R. Norman and L. Alsdorf (Pali Text Society 1966)

Vasiṣṭha-dharmasūtra [Olivelle]
Dharmasūtras : the Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha, annotated text and translation, Patrick Olivelle (Motilal Banarsidass, 2000)

されたものであったため、女性に不利益な規定が各所に確認できることは明記しておいていいと思う。

女性出家者の教団が、インドの社会の中で存続し得るには、女性出家者あるいは、その集団の存在が、社会的承認を得ていなければならなかった。比丘尼律において、家長、つまり夫や父の許可を得ずに女性が出家することが禁じられているように[53]、律とは、教団内の秩序を保つためのものであると同時に、教団と社会との調和を保つためのものでもあった。そうした事情は、律において、出家者たちの不品行が世間の目に触れる場合には、より重い罰則が適用される傾向があることからも理解できる。

そこで、本稿では、なぜ女性の出家が社会的承認を得ることが出来たのかという観点から、夫婦、親子での出家という一つの類型に着目した。夫婦や親子での出家というあり方は、インドにおける女性出家者の成立や、その後の女性出家者の展開を考える上でも重要な、一つのユニークな出家のあり方を示しているといえるだろう。

参考文献

【一次資料】

Aṅguttara-nikāya [PTS]
Aṅguttara-nikāya IV, edited by E. Hardy (Pali Text Society 1958)

Āpastamba-dharmasūtra [Olivelle]
Dharmasūtras : the Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha, annotated text and translation, Patrick Olivelle (Motilal Banarsidass, 2000)

Arthaśāstra [Kangle]
The Kauṭilīya Arthaśāstra, edited by R. P. Kangle (University of Bombay 1969)

Baudhāyana-dharmasūtra [Olivelle]
Dharmasūtras : the Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha, annotated text and translation, Patrick Olivelle (Motilal Banarsidass, 2000)

Bhikkhunī-vibhaṅga [PTS]
Vinaya-piṭaka IV Suttavibhaṅga part II, edited by Hermann Oldenberg (Pali Text Society 1966)

Bhikṣunī-vinaya [PTS]
Bhikṣunī-Vinaya, Including Bhikṣunī-prakīrṇaka and a Summary of the

まとめ

紀元前五世紀頃、都市国家の成立を背景に、都市生活者たちの新たな哲学的、宗教的希求の高まりとともに、個人の解脱、真理の覚知を目標に据えた宗教土壌が形成されていった。その中で、旧来の村落共同体を背景とした家や部族内での義務を放棄し、こうした哲学的・宗教的探求に従事する、パリヴラージャカ（parivrājaka）、サンニヤーシン（saṃnyāsin）、ビクシュ（bhikṣu）等と呼ばれる男性たちが出現するとともに、バラモン教の内外でこれら出家者の集団が形成されるに至った。仏教教団はこれらの集団を吸収する形で発展し、学生、林住、遊行という、後世、バラモン教において知られるようになった性的禁欲者の三つの生活様式を混在したような出家者の共同体の組織、僧伽を形成した。

女性出家者に関して言えば、仏教の比丘尼教団が成立する以前より、単独で行動する女性出家者たちが現れていたようであるが、仏教では、歴史上の偶発的な理由もあったのであろう、釈迦族の女性の集団出家が契機となり、比丘尼教団が組織されるに至った。しかし、その成立には、まず、教義として、女性の出家、解脱の可能性が否定されなかったという前提がある。真理の覚知という観点に立てば、そこに男女の性差は存在しない。これは仏教のみに特有な態度ではなく、『ブリハッドアーラニヤカ・ウパニシャッド』以降、バラモン教の内外で醸成されてきた女性観でもあった。

しかし、仏教が家父長制社会における女性の義務に対して、全く自由な態度をとっていたかといえば、そうではない。仏教とジャイナ教は、その教団組織においてバラモン教のカースト（varuṇa）による差別を持ち込まなかったことで知られており、同様に、女性に対しても平等な立場にあったと考えられている。そのため仏教とジャイナ教では、女性出家者の教団が成立し得たのだと主張されている。しかしながら、八敬法を見る限り、教団内に於ける男女の立場が平等であったとは言い難く、比丘尼教団は、男性が女性を監督するという社会的慣習に従って運営されていた。この事情はジャイナ教においても変わらない。殊に比丘尼律は、男性が女性を監督する立場から制定

きである。これは『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』にも共通する態度である。それは、都市国家の成立を背景とし、都市生活者たちの個人の解脱、真理の覚知への希求とともに成立した、新しい宗教土壌の中で育まれた女性観であったといえる。

しかし、この時代、女性は能力に欠け、知識がないため、自力で解脱することができないとするような見解が存在しなかったのかと言えば、そうではない。『長老尼偈』には、次のような一節が見られる。

yaṃ tam isīhi pattabbaṃ ṭhānaṃ durabhisaṃbhavaṃ/

na taṃ dvaṅgulipaññāya sakkā pappotum itthiyā//

聖仙たちのみが体得し得る境地は、理解し難い。二本の指ほどの智慧しかない女性がそれを体得することは出来ない。

Therīgāthā 60 (Somā) [PTS: 129]

この詩句は、長老尼ソーマーを惑わす悪魔（pāpimant）が発したものである。これに対してソーマーは次のように答えている。

itthibhāvo no kiṃ kayirā cittamhi susamāhite/

ñāṇamhi vattamānamhi sammā dhammaṃ vipassato//

心がよく安定し、智慧が生じているとき、正しく法を観察する者にとって、女人であることが何をなすだろうか。

Therīgāthā 61 (Somā) [PTS:129]

前者の悪魔の見解は、旧来の村落共同体を背景とした、家や部族の慣例や祭祀を重視したバラモン教の立場を代弁したものであろう。古い仏典では、こうした旧来のバラモン教の立場を悪魔の言葉として代弁させていることがしばしばある。その一方、ソーマーは、真理の覚知という観点に立てば、男女の性差は解消してしまうことを説いており、家や部族の慣例における女性の義務よりも、個の解脱を重視する立場に立っている。先にも述べたように、こうした女性観は、仏教にのみ、特有なものではなく、この時代、バラモン教の内外で発展していった新たな宗教傾向の中で醸成されたものであったことが予想される。

せるに至ったという可能性は考えられないことではない。

女性出家者の中には、夫婦、親子で共に出家をした者たちが少なからずいたようである。律の中には、これに関して面白い話が説かれている。夫婦で出家をした妻が、出家後も夫の世話をやきすぎて、夫がこれを退けたところ、妻が怒って、給仕をしていた水を夫の顔にかけ、あおいでいた扇で頭を殴った。このため、「いずれの比丘尼も食事をしている比丘のために飲食や扇で給仕すれば、波逸提（pācittiya）となる」という規則が制定されたという[50]。

先にも述べたが、後代の『マヌ法典』においては、妻を伴って森林に赴く林住者の存在が認められており、より古い『アーパスタンバ・ダルマスートラ』にもこうした林住者の存在が言及されている[51]。仏教教団が成立した時代には、夫婦、親子で隠遁生活を送る者たちがすでに現れるようになっていたのかも知れない。夫婦、親子での出家というあり方は、インドにおける、一つのユニークな出家の類型であり、女性出家者の成立や、その後の女性出家者の展開を考える上でも重要である。

4)　女性の解脱の可能性

ちなみに、釈尊が女性の出家を認めなかった理由について、釈尊は阿難に次のように説明している。つまり、それは、男性が少なく女性の多い家は盗賊や夜盗などに襲われやすく、梵行者にとって女性の存在は稲やサトウキビにつく病害のようなものであるからである、という理由による。そのため、八敬法を設け、大池に堤防を設けて氾濫を防ぐようにする必要があるのだと、釈尊は阿難に語っている[52]。

ここでは、第一に、女性出家者を教団内に抱えれば、セキュリティー上のリスクが増し、第二に、男性出家者にとって女性出家者の存在は好ましくない、という理由があげられている。男性中心の見解であることは否めないが、女性に出家をする資格や、解脱の可能性を認めないような通念の反映は認められない。

仏教において女性出家者の教団が成立した要因として、第一に、教義として女性の出家、解脱の可能性が否定されなかったということがあげられるべ

にたいして、敬礼し、起って迎え、合掌し、恭敬をしなければならない。

2　比丘尼は無比丘の住処で雨期を過ごしてはいけない。

3　比丘尼は半月ごとに、比丘僧伽に二法を請うべきである。布薩を問うことと、教戒に行くこととである。

4　比丘尼は雨安居が終わったら、両僧伽において、見・聞・疑の三事において自恣を行うべきである。

5　比丘尼が敬法を犯したら、両僧伽において半月マーナッタ（mānatta）を行うべきである。

6　正学女が二年六法において学戒を学べば、両僧伽において具足戒を請うべきである。

7　比丘尼はいかなる手段によっても、比丘を罵ったり、悪口を言ってはいけない。

8　今日より以後、比丘尼の比丘における言路は閉ざされる。比丘の比丘尼における言路は閉ざされない。

この八敬法は、一、二の例外を除いて、各部派が共通して伝えているので、部派分裂以前、仏滅百年頃までには成立していたと考えられている。［平川 1998: 72］

さて、これらの阿含経や律には、マハープラジャーパティーが釈尊に出家を請うに至ったその前段が説かれていないが、後代には次のような縁起が説かれるようになった。

臨終の際に涅槃に到達したシュッドーダナ（Śuddhodana）王の滅後、マハープラジャーパティーも出家を願うようになった。その頃、釈迦族の男子の集団出家にともない、自分たちも出家を望むようになったその妻たちが、マハープラジャーパティーのもとにやって来て、ともに出家をしようと提案した。そこで、マハープラジャーパティーは、髪を切り、黄色い衣を付け、彼女たちを引き連れ、釈尊のいるヴァイシャリーへと向かった、という[48]。

釈迦族の女性の集団出家は多くの資料が伝える所であり、それは、コーサラ国の侵攻など、釈迦国の政情不安に起因するような歴史的な事実であったかも知れない[49]。この集団出家が契機となって、仏教が比丘尼教団を成立さ

ャイナ教の女性出家者の縁起は説話的な要素が強く、成立も大分遅いため[46]、ここでは、「最初の」女性出家者の教団であるかどうかは議論の余地が残るものの、古い資料が多く残されている仏教の比丘尼教団の成立事情を以下にとりあげることにしよう。

3)　仏教における比丘尼教団の成立

さて、釈尊は、女性に解脱の可能性を認めていたものの、出家についてはあまり気乗りがしなかったようである。仏教の比丘尼教団成立の縁起として知られるのは、釈尊の伯母であり養母である、マハープラジャーパティー（Mahāprajāpatī）の出家物語である。この物語は、阿含経や律に説かれており、大筋においてその内容は一致している[47]。ここではパーリ律「比丘尼犍度（Bhikkhuni-khandhaka）」による物語のあらましを確認しよう。

釈尊がカピラヴァストゥに滞在していた際、マハープラジャーパティーは釈尊に出家をしたいと再三申し出たが、釈尊はこれを三度断わった。釈尊がヴァイシャリーへ立ち去った後も、彼女は出家への思いを断ちきれず、髪を切り、黄色の衣を身に着け、シャカ族の女性たちを引き連れて、釈尊のいるヴァイシャリーに向かって旅立った。

塵まみれになり、足を腫らせ、ヴァイシャリーにようやく辿り着いたマハープラジャーパティーは、講堂の門の外で悲嘆して泣いていた。それを見たアーナンダが哀れに思い、釈尊に取り成しをした。アーナンダは、釈尊にマハープラジャーパティーの出家の許可を申し出たが、三度、釈尊に断られた。そこでアーナンダは「女性が如来諸説の法と律において出家すれば、預流果、一来果、不還果、阿羅漢果を得ることができますか」と釈尊に問い、釈尊はこれに「できる」と返答したので、アーナンダは「そうであるなら、マハープラジャーパティーは世尊に乳を与えた養母であり、恩があるのですから出家を許可してください」と出家の許可を取り付け、八敬法（aṭṭhagarudhaṃma）の条件のもと、女性の出家が許可されるに至った。

その八敬法の内容とは以下の通りである。

1　比丘尼は具足戒を受けて百年が経過しても、本日具足戒を受けた比丘

知られている。上記の「髪を切り、泥にまみれ、ただ一つの衣をまとって、放浪していた」とされるバッダー（Bhaddā）は、「以前にはジャイナ教徒であったバッダー（Bhaddā purāṇaniganṭhī）」というタイトルがつけられている[44]。

仏教、ジャイナ教、いずれが女性出家者の教団の創始者であったのかについては双方に主張がある。例えば、中村元は、これに関して『尼僧の告白 テーリーガーター』の「あとがき」の中で、「尼僧の教団の出現ということは、世界の思想史においても驚くべき事実である。当時のヨーロッパ、アフリカ、西アジア、東アジアを通じて、〈尼僧の教団〉なるものは存在しなかった。仏教が初めてつくったのである。」と述べている［中村 1982: 120］。

そして中村は、当時、インドには哲学者たちとともに議論をする女性たちがいたとする、メガステネス（Magasthenes）の報告を取り上げ、これが仏教の尼僧に言及している可能性を指摘し、「ジャイナ教にも尼僧がいるが、その出現はかなり遅れている。そのわけは、ジャイナの行者は当時全裸の男たちばかりであって、のちに白い衣をまとうことを許されてから、女人の修行者、尼僧がジャイナ教にも出現したからである」と述べている［中村 1982: 120］。

中村の引用しているメガステネスの『インド誌（Indika）』断片 41 が伝えているのは、シュラマナたちと哲学論議をする女性たちの存在と、彼女たちが性的禁欲を保っているという情報のみであり、これが仏教の尼僧に言及しているかどうか、確証となるものがない。中村はジャイナ教において女性出家者の教団が成立したのは、マウリア朝の時代における裸形派（dīgāmbara）と白衣派（śvatāmbara）の根本分裂の後と見なしているようであるが、この分裂以前に女性出家者が存在していなかったかどうかについては一致した見解があるわけではない。裸形に体現される完全な無所有によって解脱を目指すジャイナ教の裸形派（dīgāmbara）は、確かに、裸行を実践できない女性に解脱の可能性を認めていないが、女性の出家自体は否定していない。

またジャイナ教では、女性出家者の起源を開祖のマハーヴィーラ（Mahāvīra）の時代、さらにはそれ以前のティールタンカラ（tīrthaṅkara）[45]たちの時代にまで遡らせている［Deo 1956: 465］。しかしながら、これらジ

aggiṃ candañ ca sūriyañ ca devatā ca namassi ‘ham/

nadītitthāni gantvāna udakaṃ oruhāmi ‘ham/

bahūvatasamādānā aḍḍhaṃ sīsassa oikhim/

chamāya seyyaṃ kappemi rattiṃ bhattaṃ na bhuñj ‘haṃ/

わたしは火神と月神と太陽神と神々とを崇拝していました。わたしは河の沐浴場へ行って、水の中に降り立ちました。わたしは多くの誓誡を受けて、頭を半分剃りました。わたしは地上に寝床を用意し、夜には食物を食べませんでした。

Therīgāthā 87-88（Nanduttarā) [PTS:132]

lūnakesīpaṅkadhārī ekasāṭī pure cariṃ

avajje vajjamatinī vajje cāvajjadassinī/

わたしはかつて、髪を切り、泥をまとい、ただ一つの衣を着て、放浪していました。罪のないものを罪があると考え、また罪のあるものを罪がないと見なして。

Therīgāthā 107（Bhaddā) [PTS:134]

『長老尼偈』に収められている個々の詩は一時期に成立したものではなく、釈尊の時代から紀元前三世紀頃まで、その成立時期に幅があると考えられている［Norman 1972: xxxi］。これらの詩の中には、岩上に座し、遍歴し、独り森林に入る長老尼たちの修行風景が描写されており、女性の単独での修行を禁じる律が成立する以前の情景が謳われているようにも見うけられる[42]。

さて上記の詩句を歴史的事実の反映と見るとすれば、当時、仏教の他にも、髪を剃髪、あるいは断髪し、最小限の衣を身に付け、誓誡を守り、露地で生活する女性出家者たちがいたということになるだろう。

また、後に確認するが、仏教における最初の女性出家者であるマハープラジャーパティー（Mahāprajāpatī）は、釈尊に出家を許可される以前に、自ら「髪を切り、黄色の衣を身に着けた（kese chedāpetvā kāsāyāni vatthāni）」と説かれている[43]。この物語から伺えることは、最初の女性出家者が、出家以前に何がしかの女性出家者についてのイメージを持っていたということである。

ジャイナ教は、仏教同様、古くから女性出家者の教団を有していたことで

(Brahmavādinī)」として知られており[40]、『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』では、哲学的な思索を好む聡明な女性として描かれている。ガールギーは、ジャナカ（Janaka）王が主催する討論会において、ヤージュニャヴァルキヤ（Yājñavalkya）の対論者の一人として登場する。マイトレーイーは、ヤージュニャヴァルキヤの妻であり、彼からアートマンについての教示を受けている。

彼女たちを女性の聖仙のモデル、あるいは女性論師の濫觴とみなすことに異論はないが、そもそも『リグ・ヴェーダ』の讃歌の作者と想定される聖仙たちや、古い時代のウパニシャッドの論師たちは、家を捨てた出家者ではない。『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』の時代には、ブラフマンとアートマンを主題とした新たな哲学的探求と、個の解脱を目指した新たな宗教的探究が開始された時代であったことを先に確認したが、この時代、いまだ出家の伝統は一般的なものではなかった。また、実際にこうした女性論師たちが存在していたのかも明らかではない。しかしながら、少なくとも、『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』をとりまく環境においては、女性に哲学的探求、宗教的探究の能力が認められていたということは、注目に値すると思われる[41]。

2)　女性出家者の出現

シュラマナたちが活躍した時代には、バラモン教においても出家者たちの集団が形成されていたようである。釈尊の教団は、螺髪梵士（jaṭila）であったガヤー（Gayā）、ウルヴェーラ（Uruvela）、ナディー（Nadī）のカッサパ（Kassapa）三兄弟とその弟子たちの集団を吸収して、急速に拡大したことが知られている。仏典には、こうした出家者の集団の中に、女性の集団が存在していたとする記述はないが、単独で行動する女性の出家者たちについては『長老尼偈（Therīgāthā）』が記している。

『長老尼偈』には、他の宗教から仏教に改宗したとされる、ナンドゥッタラー（Nanduttarā）、バッダー（Bhaddā）という二人の長老尼（therī）が登場している。

女性たちにはマントラによる儀式はない、と法は規定する。女性たちは、能力に欠け、知識がなく、偽りがある、と規定される。

Manusmṛti 9.18 [Olivelle: 749]

patiṃ yā nābhicarati manovāgdehasaṃyatā/

sā bhartṛlokān āpnoti sadbhiḥ sādhvīti cocyate//

その身語意を戒め、夫に逆らわない女性は、夫(と同等)の世界を獲得し、有徳なる人々に善女（sādhvī）と呼ばれる。

Manusmṛti 9.29 [Olivelle: 751]

以上のような通念に照らせば、古代インドにおいて、女性には出家をする資格や、解脱の可能性がないと考える人たちがいたであろうことは、容易に推察できる。しかし、こうした差別的ともいえる通念が、何時頃、確立したのかについては、下記のような議論がある。

近代的な平等主義を伝統的なバラモン教の中に見いだそうとする学者たちは、最古のバラモン教の教えの中には、こうした差別的な思想は存在せず、『リグ・ヴェーダ（Ṛgveda）』の時代には、女性の聖者（Ṛsi）たちが存在していた、と主張している。それらの主張によれば、『リグ・ヴェーダ（Ṛgveda）』には、その発話主体が女性に帰せられている詩がいくつかあり、そのため女性の聖仙の存在が認められるという[37]。

しかしながら Michael Witzel は、こうした主張に対して、『リグ・ヴェーダ（Ṛgveda）』における女性の発話主体の多くは、インドラの母や妻など、神的存在が多くを占めており、人間に帰せられると考えられる発話主体の中で、対話者としてではなく、その詩の主たる発話主体となっているのは、わずかに、四人に過ぎないと述べている[38]。このうち、「妻が指導権を握るための歌」[39]は内容の上から、女性の作者によって創作された可能性はあるものの、ヴェーダの家父長制社会において讃歌を創作する詩人の仕事は、専ら男性によって占められていたことを強調している［Witzel 2002: 11］。

次いで学者たちが引き合いに出すのは、『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』におけるガールギー（Gārgī）とマイトレーイー（Maitreyī）である。この二人の女性は、バラモン教の伝統の中で「女性論師

学生、林住、遊行の生活様式は、バラモン教において、人生の四つの生活様式のうち、第一、三、四のものとして定式化していき、仏教やジャイナ教では、この三種の生活様式が混在した出家者の制度が確立していった。しかしながら、後者においては僧院機構が発展していく過程において、その経済基盤、生活様式が、次第に変化していったであろうことは想像に難くない。

2　女性修行者の出現

1)　女性の聖仙

先にも述べたように、「saṃ-ni-√as」は、本来、家の祭火を捨てること、すなわち、家長（gṛhapati）としての義務を捨てることを意味していた。そのため、女性の「サンニヤーシン（saṃnyāsin）」という存在は、そもそも想定されていなかった、と Har Dutt Sharma は指摘している［Sharma1939:63］。

さて、後代の『マヌ法典』では女性の義務が以下のように規定されている。

asvatantrāḥ striyaḥ kāryāḥ puruṣaiḥ svair divāniśam/

女性は独立しておらず、昼夜、自らの男によっている。

Manusmṛti 9.2 [Olivelle: 746]

pitā rakṣati kaumāre bhartā rakṣati yauvane/

rakṣanti sthavire putrā na strī svātantryam arhati//

少女の時には父が、若い時には夫が、老いた時には息子が守護する。女性は独立に値しない。

Manusmṛti 9.3 [Olivelle: 746]

arthasya saṃgrahe caināṃ vyaye caiva niyojayet/

śauce dharme ‘nnapaktyāṃ ca pāriṇāhyasya vekṣaṇe//

（夫は）財産の収入および支出、清掃、宗教的義務、食べ物の調理、家財の管理を彼女に命じるべきである。

Manusmṛti 9.11 [Olivelle: 748]

nāsti strīṇāṃ kriyā mantrair iti dharmo vyavasthitaḥ/

nirindriyā hy amantrāś ca striyo ‘nṛtam iti sthitiḥ//

Dictionary）から、その他の出家者（mendicant, ascetic）を意味する言葉を拾って一覧にしたものである。辞典からの抽出であるので、これらの語がいつの時代にどのように使用されてきたのか、といった詳しい考察を欠くが、これらの言葉から、インドにおいて出家者がどのようなイメージをもって捉えられてきたのかを、おおまかに知ることはできるだろう。

出家者たちは、世俗を放棄し、乞食によりながら、遊行生活や隠遁生活を送る者たちであり、また欲望からの解放を目指し、誓誡を守り、苦行や断食を行なう者たちであると見なされていた。彼らの所有は最小限であり、ぼろ着や杖によって象徴される。時には、これを徹底した裸形の者たちもいた。螺髪・結髪・剃髪など、特別なヘアスタイルによって特徴づけられ、樹下や、洞窟、沐浴場の河岸を住処とし、あるいは無住処であったと考えられた。これらの特徴は、ダルマスートラにおいて、林住者や遊行者の特徴としてあげられている内容とおおよそ一致する[35]。

以上の考察により、ここではインドにおける「出家者」の定義を広義にとって、家を離れ、性的禁欲を守り、修行生活に従事する者たちとする。バラモン教ではその生活様式として、師のもとで学習を続ける（brahmacārin）、辺地や森林で隠遁生活を送る（vānaprastha）、遊行生活を行なう（saṃnyāsin）、という三つの類型があったことを確認した。しかしながら、前述の『マヌ法典』には、妻を伴い、森林に赴く林住者の存在が認められている。また叙事詩などにおける、聖仙たちが妻や子とともに林住生活を送っている情景は、馴染みの深いものである。このように林住者の中に、妻や娘を伴う者たちがいたということは、インドの出家者の類型を考察する上で、留意すべき点である。

また、「出家者」を狭義にとるならば、バラモン教では家と祭火を捨て、乞食により生活をするパリヴラージャカ（parivrājaka）やサンニヤーシン（saṃnyāsin）と呼ばれた人々を指す。仏教では、ビクシュ（bhikṣu）がこれに相応する。彼らは生産や食料の採取を行わず、生活の基盤は主に在家者からの布施や、乞食によった[35]。剃髪、あるいは結髪によって特徴づけられ、最小限の所有を示すぼろ着、あるいは裸形によって、外見の上でも世俗の人々と一線を画していた[36]。

という語が用いられている[34]。「yati」は、動詞「√yat（励む）」を語源とし、苦行に従事する者を意味する。ジャイナ教の出家者を表す語としても広く用いられてきた。

以下の表は、サンスクリット語の辞典（Monier Williams' Sanskrit-English

	語源	見出し語
行く、歩く	√car	caraka
	√yā	yāyāvara
	√vraj	vrajaka
放浪する	pari-√vraj	parivrāja, parivrājaka
出発する	pra-√vraj	pravrāj, pravrājaka, pravrajita, pravrājin
捨てる	saṃ-ni-√as	sāṃnyāsika, saṃnyāsi
	√tyaj	tyāgin
離れる	ud-√ās	udāsin
孤独な	kevala-	kevalin
励む	√yat	yati, yatin
	√śram	śramaṇa, śramaṇaka
解放する	√muc	mocaka
繋縛を離れる	nir-grantha-	nirgrantha
苦行	tapas-	tāpasa, tapasvin
乞う	√bhikṣ	bhaikṣabhuj, bhaikṣāśin, bhikṣācara,bhikṣāka bhikṣu, bhikṣuka
	√van	vanīka, vanīpaka, vanīyaka
施食	piṇḍa-	piṇḍāra, piṇḍaśa
断食	kṣapaṇa-	kṣapaṇaka
	vāyu-√bhakṣ-	vāyubhakṣa
	vi-√gṝ	vigara
礼拝する	√vand	vanda, vandaka
誓い	vrata-	vratin
裸の	dig-antara-	
	nagna-	nagna, nagnaka, nagnāṭa, nagnāṭaka
	abhra-	abhrya
ぼろ布	kanthā-	kanthādhārin
杖	daṇḍa-	daṇḍāśrama
	maskara-	maskarin
螺髪	jaṭi-	jaṭādhara, jaṭila,
結髪	śikhā-	śikhin
剃髪	√muṇḍ	muṇḍa
岸	saikata-	saikatika
森林	vana-	vanaspati, Vanastha
木	vṛkṣa-	vṛkṣāvāsa
ホームレス	an-agāra-	anagāra

よって僧伽を構成する人員は流動的であった。新月と満月の日に行われる反省･懺悔の会である布薩（upavasatha）の日には､域内の出家者が集結したが､これはしばしば露地で行われることもあったようである。

彼らの生活基盤は専ら、在家者からの布施と乞食によっており、自分のために糸を紡ぐといったような生産活動も禁止されていた[26]。比丘・比丘尼の所有については、衣服、鉢、薬に至るまで、細かな規定が設けられており、当然、金銀銭の所有とこれによる売買行為は禁止された[27]。

比丘・比丘尼にとって、最も重い罪である波羅夷罪（pārājika）の第一は淫戒である[28]。性的禁欲を破ったものは僧伽から追放される。男女間、あるいは同性間の身体的接触を防ぐための規定は数多く、枚挙に暇がない。このことから、出家者の生活規範の中で、性的禁欲を保つことがいかに重視されていたのかを伺うことが出来る。

以上、仏教教団における出家者は、第一に性的禁欲者（brahmacārin）[29]であることが求められ、生産活動に従事せず、布施と乞食により生活をしながら、林住生活や遊行生活を送ることが期待されていたといえる。

4)　その他

以上、プラヴラージン（pravrājin)、サンニヤーシン（saṃnyāsin)、シュラマナ（śramaṇa)、ビクシュ（bhikṣu）の語をとりあげて確認したが、サンスクリット語にはこの他にも、出家者（mendicant, ascetic）を意味する言葉が多数存在している。『アーパスタンバ』､『ガウタマ』､『バウダーヤナ』､『ヴァシシュタ』といった成立の古いダルマスートラでは、サンニヤーシン（saṃnyāsin）に相当する語として、「ビクシュ（bhikṣu)」[30]、「パリヴラージャ（parivrāja)」[31]、「パリヴラージャカ（parivrājaka)」[32]といった語が用いられている。「bhikṣu」は先に確認したように､仏教の出家者を表す語でもあり、「√bhikṣ（乞う)」を語源とする。「parivrāja」「parivrājaka」は､「pari-√vraj（歩き回る)」を語源とし、放浪者を意味する。仏教の律でも、仏教徒以外の遊行者は「パリヴラージャカ（parivrājaka)」[33]と呼ばれている。また、『実利論（Arthaśāstra)』では､サンニヤーシンに相当する語として「ヤティ（yati)」

一方、比丘（bhikṣu）と比丘尼（bhikṣuṇī）は「√bhikṣ（乞う）」を語源とする。よって彼らは、乞食によって生活する者であることが含意されている。パーリ律では、出家（pabbajjā）[20]の拠り所として、少量の乞食（piṇḍiyālopabhojana）、ぼろ布の継ぎはぎ（paṃsukūlacīvara）、樹下の座臥（rukkhamūlasenāsana）、牛尿薬（pūtimuttabhesajja）の四つをあげている[21]。

仏教における出家者たちは、僧伽（saṃga）と呼ばれる共同体を形成している。僧伽は、四人以上の比丘・比丘尼によって成立する。それは単なる出家者の集団ではなく、財産や規律を共有する組織である。同時に師弟の制度を具えた学習の場でもある。

出家者たちは、村落の外の土地に僧園（saṃghārāma）を設け、在家者によって寄進された精舎（vihāra）や、房舎（āvasatha, upāśraya）に起居していたようである。パーリ律では、出家者の住所を以下のように規定している。

> rukkhamūlasenāsanaṃ nissāya pabbajjā/ tattha te yāvajīvaṃ ussāho karaṇīyo. atirekalābho vihāro aḍḍhayogo pāsādo hammiyaṃ guhā//
>
> 出家者は樹下の座臥を拠り所とする。ここにおいて命の限り精進すべきである。その他のものは、精舎（vihāra）、屋根付き（aḍḍhayoga）、高床式（pāsāda）、階層式（hammiya）、洞窟（guhā）である。
>
> *Mahāvagga* 1.30.4 [PTS: 58]

有名な祇園精舎（Jetavana-vihāra）は、ジェータ王子が所有していた森林に建立されたという。後代の資料になるが、『実利論（Arthaśāstra）』（前 2 世紀 - 後 3 世紀頃）は、耕作に適さない土地は、苦行者のための森林や、王の狩り場のための森林をとして利用すべきことを述べている[22]。また、異教徒の住居は墓地の外れに設けるべきことも説いている[23]。精舎（vihāra）というと、後代の壮麗な複合施設を想起しがちであるが、それは本来、辺地（araṇya）や森林（vana）に設けられた出家者たちの集会所であった。こうした辺地や森林に起居し、修行する出家者たちは、その生活空間から見れば、林住者（vānaprastha）の性格を兼ね具えていたといえる[24]。

その一方、比丘・比丘尼は、雨期のリトリート期間である安居（vārṣika）の前後含めた四ヶ月間を除いては、遊行生活をすることが想定されている[25]。

55-58］。

3)　シュラマナ（Śramaṇa）、ビクシュ（Bhikṣu）

さて、バラモン教の伝統の内部において、こうした新しいタイプの修行者たちが現れると同時に、都市国家には、仏教、ジャイナ教、アージーヴィカ教といった、バラモン教の枠外で宗教活動を行なう者たちが出現していた。

仏典の中で仏教の修行者は「シュラマナ（śramaṇa）」と呼ばれている。この語は、『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』にもすでに見出すことが出来るが[17]、仏教をはじめとするバラモン教の枠外の宗教が現れた紀元前五世紀頃に、これらの宗教の実践者を指す言葉となり、バラモン教における司祭階級であるバラモン（brāhmaṇa）のカウンターパートと見なされるようになったようである。

このシュラマナたちの宗教がどのように成立したのかについては、様々な議論がある。主な争点は、これをバラモン教の伝統からの展開と見るのか、もしくはバラモン教とは全く起源を異にするものと見るのかという点にあるが[18]、出家者の出現は、都市国家の成立という社会背景のもと、バラモン教内外で同時進行的に発展していった宗教傾向であったとみてよいだろう。

さて、このシュラマナたちの生活様式は、どのようなものであったのだろうか。出家者たちの生活規範を細かく定めている仏教を例にとって見てみよう。

仏教教団における出家者は、比丘（bhikṣu）、比丘尼（bhikṣuṇī）、沙弥（śrāmaṇera）、沙弥尼（śrāmaṇerī）、式叉摩那（śikṣamāṇā）に分類される[19]。比丘、比丘尼が具足戒を保持する正式な出家者である一方、沙弥、沙弥尼、式叉摩那はそれぞれ見習い出家者である。

沙弥（śrāmaṇera）と沙弥尼（śrāmaṇerī）は「√śram（修行する）」を語源とする「シュラマナ（śrāmaṇa）」に「-era」という接尾辞がついた名詞であり、修行者の子、つまり見習い僧を意味する。また、式叉摩那（śikṣamāṇā）は「√śikṣ（学ぶ）」を語源とする。つまり、彼らは、バラモン教で言えば師に仕える学生に相当する者たちと見なしうる。

samatā caiva sarvasminn etan muktasya lakṣaṇam//

鉢、樹下、ボロ着、伴侶がないこと、一切に対する平等心、これは解脱者の特徴である。

Manusmṛti 6.44 [Olivelle: 602]

また、その生活については、次のように述べている。

kḷptakeśanakhaśmaśruḥ pātrī daṇḍī kusumbhavān/

vicaren niyato nityaṃ sarvabhūtāny apīḍayan//

毛髪・爪・髭を刈り、鉢を持ち、杖を持ち、水瓶を持ち、自らを制御する者は、全ての生類を損なわず、常に遊行すべきである。

Manusmṛti 6.52 [Olivelle: 604]

学生・家住・林住・遊行の生活様式が人生の四つの住期として定型化するのは、紀元一世紀頃と考えられており、『アーパスタンバ（Āpastamba）』、『ガウタマ（Gautama）』、『バウダーヤナ（Baudhāyana）』、『ヴァシシュタ(Vasiṣṭha)』といった、より成立の古いダルマスートラでは、これらは住期とは関わりなく、人生の選択肢の一つとして、いずれかを選び取るような性格のものであった[15]［Olivelle 1993:73-83］。つまり、青少年期の学習を終えた成年男性には、師のもとで学び続ける[16]、または、結婚して家庭を持つ、森林（vana）で隠遁生活に入る、最小限の所有で遊行生活を送る、といった人生の選択が開かれていた。このうち、結婚して家庭を持つという選択肢以外は、いずれも生涯、性的禁欲（celibacy）を守る者であったとされる［Olivelle 1993: 80］。後に述べるように、仏教やジャイナ教の出家者たちの生活様式は、この、学生、林住、遊行の三つの要素が混在したものとなっている。

Patrick Olivelle によれば、こうした出家者の生活様式は、都市国家の成立を背景に、紀元前五世紀頃から言及されるようになってくるという。そこでは、村落共同体を背景とした家や部族の祭祀を中心とした旧来のヴェーダの宗教とは異なった、都市生活者たちの新たな哲学的、宗教的希求が高まっていたとされる。端的に言えば、それは真理の覚知、個人の解脱への希求であるといえる。また同時に、商人の台頭や、富の蓄積が、こうした出家者の生活様式を可能にする社会的、経済的基盤を提供したという［Olivelle 1993:

て最もよく知られたサンスクリット語であろう。 Har Dutt Sharma によると、「saṃ-ni-√as」は、本来、祭火を捨てることを意味したという［Sharma 1939: 63］。再生族（dvija）[8] であれば、祭火を捨てることは、家長（gṛhapati）としての重要な義務の一つを捨てることを意味する。そのため、『ガウタマ（Gautama）』、『バウダーヤナ（Baudhāyana）』といった古いダルマスートラ（dharmasūtra）では、遊行生活を送る出家者に対してあまり肯定的ではない立場をとっている[9]［Olivelle 1993:83-94］。

しかし、後代、サンニヤーシン（saṃnyāsin）は、バラモン教の伝統的な四つの生活様式（caturāśrama）うち、第四の生活様式として知られるようになる。紀元前二世紀から紀元後二世紀にかけて成立したと考えられている『マヌ法典（Manusmṛti）』では、再生族（dvija）の生活様式を、学生（brahmacārin）、家住（gṛhastha）、林住（vānaprastha）、遊行（saṃnyāsin）の四つに定型化している。

学生（brahmacārin）は、人生の第一の生活様式であり、師のもとで過ごす。入門式（upanayana）によってヴェーダの祭祀に参加する資格を得た者は、種々の苦行、規則に定められた誓誡を保って、全ヴェーダを学習する[10]。学習を終えて帰家式を行なった後は、結婚して、人生の第二の生活様式である家住（gṛhastha）に入る。家に止住して、家長として五大供犠の施行に努める[11]。孫が生まれ、皺や白髪が生じてきたら、人生の第三の生活様式である林住（vānaprastha）に入る。全ての財産を捨て、妻を子に託し、あるいは妻を伴い、森林に赴く。火祭を行ない、感官を制して、ウパニシャッド等を学ぶ[12]。

以上の第一から第三の生活様式を通して、祭火を守り、人として為すべき義務[13]を果たし終わった後は、第四の生活様式である遊行（saṃnyāsin）に入る。家を出て（pra√vraj）、伴侶を伴わず、遊行生活を送り（vi√car）、制息（prāṇāyama）、凝念（dhāraṇa）、抑制（pratyāhāra）、静慮（dhyāna）等を通して、解脱を目指す[14]。『マヌ法典』では、サンニヤーシンの特徴を次のように述べている。

kapālaṃ vṛkṣamūlāni kucelam asahāyatā/

バラモンたちは、ヴェーダの読誦によって、祭祀によって、布施によって、禁欲によって、断食によって、これ（アートマン）を知ろうと欲する。まさにこれを知って、聖者になる。まさにこれ（アートマン）を、（ブラフマンの）世界を求めて、プラヴラージンたちは放浪する。

Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 4.4.22 [SBH: 566]

この『ブリハッドアーラニヤカ・ウパニシャッド』の一節は、アートマンの覚知を主題としており、バラモンたちはヴェーダの読誦、祭祀、布施、禁欲、断食によって、また、プラヴラージンたちは放浪しながら、アートマンを探求する、と説かれている。ちなみに、ここで聖者と訳した「muni」の語は、『リグ・ヴェーダ（Ṛgveda）』にすでに使用例が認められる起源の古い用語であり[3]、後代には出家者をも含意する場合があるが[4]、本来、家を捨てた者、出家者の意味はない。ヴェーダの宗教は、神々への祭祀を中心とした家や部族の儀礼から出発しており、そこではアートマンの覚知といったような、個の解脱、真理の覚知に関するような主題は問題にされておらず、家を捨て、瞑想に従事する出家者についても説かれていない。

一方、この『ブリハッドアーラニヤカ・ウパニシャッド』では、聖仙ヤージュニャヴァルキヤ（Yājñavalkya）が二人の妻に財産を分与して、「他の生活様式（anyad vṛtta）」に入ったことなどが説かれており[4]、この時代には、いわゆる「サンニヤーシン（saṃnyāsin）」、つまり遊行生活を送る出家者が現れるようになっていたと考えられている。しかし『ブリハッドアーラニヤカ・ウパニシャッド』において、こうした放浪する求道者について言及している箇所は限られており[6]、また『チャーンドーギヤ・ウパニシャッド（Chāndogya-upaniṣad）』など、他の成立の古いウパニシャッドにおいても、こうした遊行生活を送る出家者については触れられていないため[7]、この時代、出家の伝統はいまだ一般的なものではなかったことが予想される。

2)　サンニヤーシン（Saṃnyāsin）と四つの生活様式（Caturāśrama）

さて「サンニヤーシン（saṃnyāsin）」とは、動詞「saṃ-ni-√as（捨てる）」を語源とし、世間を捨てた者を意味する。出家者を指し示す用語とし

しかしながら、女性出家者の集団が成立する要因は、ジェンダーの問題のみに還元され得るものではない。フィールドワークに基づく研究では、例えば、「女性出家者たちの多くが寡婦をはじめとする社会的弱者により構成されてきた」といったような言説が、歴史的前提として語られていることがあるが、歴史資料を繙くなら、こうした前提が自明の事実ではない場合がしばしばある。また、寡婦をはじめとする女性の社会的苦境も、出家者自身の語りの視点に立つなら、そこに異なった意味付けがなされ、価値の転換が図られていることがある。

そこで、この研究では、フィールドワークに基づく研究において、あまり精査されていない歴史資料に焦点を当て、女性出家者の伝統が成立、展開していった過程を、宗教内部の言説と、同時にその社会背景から分析していきたいと考える。筆者の関心は、現在、サードゥヴィーと呼ばれている女性修行者たちの伝統が、歴史的にどのように成立し、発展していったのか、という点にあるが、今回は、その前提として、古代インドにおいて出家者の伝統がどのように形成されたのか、出家者とはどのような存在であったのか、また、インドで最初の女性出家者の教団はどのように成立したのかを概観することから始めたい。

1　古代インドの出家者

1)　プラヴラージン（Pravrājin）

サンスクリット語には出家者（mendicant, ascetic）を指し示す様々な用語がある。古くは『ブリハッドアーラニヤカ・ウパニシャッド（Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad）』において、「プラヴラージン（pravrājin）」という語が用いられている。この語は動詞「pra-√vraj（出る、出発する）」を語源としており、家を出て、放浪する者を意味すると解される。

> .....tam etaṃ vedānuvacanena brāhmaṇā vividiṣanti yajñena dānena tapasā‘nāśakenaitam eva viditvā munir bhavati etam eva pravrājino lokam icchantaḥ pravrajanti.....

古代インドにおける女性出家者

山 野 千 恵 子

はじめに

現代のインドには「サードゥヴィー（sādhvī）」と呼ばれる女性出家者たちがいる。この語はヒンドゥー教、あるいはジャイナ教の女性出家者を指す言葉として用いられている。両者は同じくサードゥヴィーと呼ばれているが、歴史的に異なる発展過程を持っている。ジャイナ教に関して言えば、仏教同様、古くから女性出家者の伝統があり、女性出家者のための機構と制度を有してきた。しかしながらヒンドゥー教については、女性出家者の伝統、その集団が発展していった事情があまりよく分かっていない。

現代インドの女性出家者については、一定量の研究があり[1]、これらの多くは実際の出家者たちに取材したフィールドワークに基づくものである。主にインド社会におけるジェンダーの問題に焦点が当てられており、彼女たちの多くが寡婦をはじめとする社会的弱者により構成されてきたこと、また、近年は女性出家者が多様化し、その社会活動が拡大していることなどが報告されている。

インドに限らず、前近代的な家父長制社会における女性は、概して自由度の低い立場におかれていた。そのため、女性出家者の集団が形成される背景には、往々にして男性出家者の集団の形成とは異なる社会的要因が存在していたということは事実として認められる。殊にヒンドゥー社会においては、「サティー（satī）」[2]の観念に代表されるように、女性の義務（strī-dharma）に関する社会的通念が、女性の社会行動に強い規制力を及ぼしてきたと考えられている。

さに「すでに信心決定」している上での「不断称名」の必然性を道(い)う立場なのであり、また如来という上から来る他力に人間の側から対応する、すなわち次章で論ずることになる西田の言葉を以ってするなら文字通り「逆対応」する「自力」という下からのヴェクトルの必然性を道(い)う立場なのである。では、「御恩報謝」の念仏とは？大拙師は、ここに於て、要するに、「御恩報謝の念仏ならば、なにも毎日、何万遍も繰り返して称える必要はないのではないか」という、至極もっともな疑問を呈出しているのである。しかし、大拙師のいわば冗談半分の疑問には、それを単なる冗談として済ませてしまうわけにはいかない或る重要な問題点が伏在しているのである。

「御恩報謝」の念仏、それは例えば親鸞の最晩年の言行を反映している『口傳鈔』の「一念にてたりぬとしりて、多念をはげむべしといふ事」の条をはじめとする二・三の箇処に見出される「仏恩報謝」と同義のものと見なし得る以上、親鸞自身に帰してよい筈のものであろう。しかし、それが一旦「仏恩報謝のつとめ」（同条）と言われてしまっている以上、それは当の親鸞がすでに法然によってきわめて明確に、そして、厳格に指示されていた〈一念、しかも、多念〉という〈弁証法〉的事態からその視線を外らせてしまっていたことを意味せざるを得ない。この親鸞の視線の〈外(そ)らせ〉にはいかなる理由があったのか。ここに露呈されているのは親鸞自身の神・阿弥陀如来の実在性に関する或る極めて深刻な、まさに後に論ずることになるバルトが、それをキルケゴールから継承した神の実存性（Existentiellität）に関する実存的（existentiell）な頷悟（うなずき）の問題ではある。しかし、親鸞のこの実存的な頷悟は、やはり、法然の〈弁証法〉的認識へと回収されねばならない。ここでわれわれの考察は、法然を通しての、西田の弁証法の認識の問題へと移る。【続く】

〈キーワード〉 法然、親鸞、鈴木大拙、西田幾多郎、カール・バルト、
終末論的実存の弁証法

志すべきものか、ましてその浄土なるものが果していかなる場所であるかもわからぬのに。」（同、160 頁、強調津田）

ここにおける大拙師の「一心」ないしは「心」は、私がさきに親鸞の立場を〈一念の行信〉という言葉で要約し、その「行信」、すなわち、口に出し、「声に出して」のその行為が、即、信なのであるという立場（それは私がそう理解したかぎりのことなのであるが）を、そこにおける内面性の超越の故にバルトが「アバ！父よ！」の叫びを言ったときのその叫びが依然としてその内面性の枠内にあるのに対して、一段階高い位置にあるとしたときの、その近代主義的な内面性の立場を示しているものなのであり、また、この引用の末尾における「その浄土なるもの云々」の言葉も、同じくその場合の大拙師の近代主義にわざわいされ、宗教というものの本質を逸したものであると言わざるを得ない態のものではあろう。ところがその前に引いた大拙師の「『二枚起請文』は云々」の引用における大拙師の「不可解」の表明は、すでにそのような批判的・否定的なものから、半ば離れかけている。すなわち、大拙師はこの『日本的霊性』184 頁からの引用にすぐ続けて、法然自身の一日に何万遍もの念仏を繰り返したというその実践、さらには、近世に至るまでの親鸞の弟子たちの、その異安心との疑いをおしての不断称名の実践を念頭に置いた上で、その疑問を次の如くに表明しているのである。

「既に信心決定といえば、またなにゆえの念仏ぞ。御恩報謝の念仏だというが、その意味は何か。ただ報謝というなら、なにゆえの不断称名か。念仏称名を自力面から見ての解釈はわからぬこともないが、御恩報謝の念仏――ことに不断の念仏をどんな風に領悟すべきであろうか。」（同、184 頁、強調津田）

そして大拙師は称名念仏に関して自らがそれまで考えてきたことに対して、「どうもそれだけでは足りないようである」とし、改めてそれを考へていく必要を述べているのである。（同、185 頁）。では、大拙師自身の認識のその先にあるべきものは何であったのか……。実はそれこそが、法然自身の念仏観の上に既に表明されているところの件の〈弁証法〉的な事態そのものであったのである。すなわち、法然の認識におけるその〈弁証法〉的事態とは、ま

大拙師は法然のこの断固たる表明に対して、自らのその「不可解」を表明しつつ言う。

「『二枚起請文』は『一枚起請文』の如く、直ちに人の肺腑を突くと言われないが、その称名を強調するところに頗る重大な意義をもつものである。念仏は必ず称名であると言われようが、法然はここで特に口称念仏――心の中に止めないで、声に出しての称名を強調するのである。〔しかし〕南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏と口称念仏するところに、法然の言うような意味がどうしてあるのであろうか。」(同、184 頁、〔　〕補い津田)

しかし、大拙師のここにおけるこの「不可解」の表明はすでに少しくそのニュアンスを変えている。実は大拙師はその少し前に、法然のこの様な称名観に対して自らの否定的なスタンスを次の如くに表明していたのである。それは『勅修御伝』巻二七に見られる法然の言葉に対してのものであったが、そこに於て法然は蓮生房（熊谷直実）に対して次の如くに教えているのである。

「ただ念仏を三万、若しくは五万、若しくは六万、一心に申させおわしまし候わんぞ。決定往生の行いにては候。こと善根は念仏のいとまあらばの事に候。六万遍をだに一心に申させ給わば、そのほかは何ごとをかはせさせおわしますべき。まめやかに一心に、三万五万念仏をつとめさせ給わば、少々戒行やぶれさせおわしまし候とも、往生はそれにより候まじき事に候。」（同、159-160 頁、強調津田）

そして、法然のこの言葉に対する大拙師の（全面的に）否定的な評言は次の如きものであったのである。

「念仏を一日に三万遍も繰返すと、どうしても十時間くらいは必要であろう。それを六万遍も十万遍もといえば、夜寝るひまもないことになろう。ただ無闇に早口に「なまいだなまいだ」とやるにしても、三万遍を一日の行とすれば、なかなかに暇をとられる。また肉体的にもすいぶん疲れるにきまっている。特殊の善事も悪事も行ずべき隙などはあり得ないのである。それでは念仏の機械であって一心などというべき「心」はこの間に入る余地はあるまい。こんなにしても浄土往生は

それで足りるのである。」（同 58-59 頁）

大拙師のこの種の言い方はその『歎異鈔』そのものの中に直ちにその由来を見出すことができる。例えば、その第二条には次の如くに言われている。

「親鸞におきては、ただ念佛して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふりて信ずるほかに、別の子細なきなり。念佛は、まことに浄土にむまるるたねにてやはんべらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん。惣じてもて存知せざるなり。たとひ法然聖人にすかされまひらせて、念佛して地獄におちたりとも *、さらに後悔すべからずさふらう。」（法蔵館『定本親鸞聖人全集』第四巻、5 頁）

あるいはわれわれは、同じ第二条のそのすぐ後に、その頷悟においてこれより一歩進んだかたちの一言、「いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。」（同 6 頁）を見出す。

しかし、大拙師は『日本的霊性』の後半に於て、法然の『二枚起請文』を引き、それに対する師自身の「不可解」を表明する。『二枚起請文』における法然の文言は次の如くである。

「道俗ら思うべし。我身に賢きことは一つもなし。仏の願によらずば、かかるあさましき者の往生の大事を遂ぐべしやと思いて、阿弥陀仏の悲願を仰ぎ、他力をたのみて、名号を隙なく唱うべきなり。これを本願をたのむとはいうなり。（中略）念仏の行者、観念にとどまることなかれ。思わばやがて声を出して、唱うべき也。称名のほかには決定往生の正因なし。称名のほかには決定往生の正行なし。称名のほかには決定往生の正業なし。（後略）」（『日本的霊性』、183 頁、強調津田）

---

*　バルトは『ローマ書講解』（RB 1922）におけるローマ 8:28-39、すなわち〈神の愛〉を論ずる箇所において、メランヒトンのラテン語の言葉をそのまま引用している。その内容は次の如くである。［神を愛すること、すなわち、心に喜び感謝しつつ万事において神の御旨を受け入れ、たといそれが地獄へ堕して殺そうとも、なおそうするということは、偉大なことであり、また不可解なことである］（RB 1922、S.330、吉村訳 384 頁上段、強調津田）

運命的（notwendig）的な、それゆえ実存的（existentiell）な力行（Werk）、それ自体カルヴァンの徒としての彼の立場に反している筈の力行の途に身を投じることになったのである。

オットーのその議論とそれに対するバルトの“反応”については後に改めて論ずることになるが、では、バルトが仮に、全く仮に法然の思想の本質を親鸞の「直説法」に対する〈弁証法〉的な「命令法」として把握し得ていたのだとすれば、というわたしの仮定は、現実の法然の言表のどこにその仮定の根拠を見出すことができるのか、またそれは最初に示した本稿の構想における大拙師と西田幾多郎博士との間の連環をどの様な意味において形成しているのか。

Ⅲ　鈴木大拙における法然の念仏観の理解の現状

鈴木大拙師の法然評価は『日本的霊性』の前半と後半とでは少しくその趣を異にしてくる。前半のそれは、大拙師がそれを鎌倉仏教の精華としてその評価の最高ランクに位置づけるところの、親鸞のいうなれば実存的な領悟に対する全面的な肯定にその理由を有つ。大拙師は言う。

> 「純粋の他力教では、次の世は極楽でも地獄でもよいのである。親鸞聖人は『歎異鈔』でそう言っている。これが本当の宗教である。」（『日本的霊性』56-57 頁）

大拙師のこの言は本稿のはじめに掲げた「平安時代の浄土観は云々」の文言に連なり、そこに於いて、「来迎」を言う法然の立場は「平安気分の余習」として一段低く評価されたのである。また、大拙師はその少し後の箇所で次の如くに言う。

> 「真宗は念仏を主とするとか、浄土往生を教えるとか……言うのは、真宗信仰の神髄に触れていない。真宗は、弥陀の誓願を信ずるというところにその本拠をもっている。誓願を信ずるというのは、無限の大慈悲にすがるということである。……此の土の延長である浄土往生はあってもよしなくてもよい。光の中に包まれているという自覚があれば、

と知る」* というメルクマールには至っておらず、一種の予感の段階に留まっていた。しかし、彼はそのほとんど直後、と言ってよい時期に、マールブルグのいわゆる宗教史学派の巨頭・ルドルフ・オットー（1869-1937）の『西と東の神秘主義』（West-östliche Mystik）―― Gotha における此書の出版は 1926 年のことであったが、その講義は 1924 年に始まっており、その内容はすでに雑誌等によって知られていた。本書の日本訳は華園聰麿、日野紹運、J. ハイジックによってなされ、1993 年、人文書院より出版された――におけるオットーの、ことにパウロの「ピリピ人への手紙」2.12-13 への言及に接し、まさに彼自身の「畏れと戦き」（Frucht und Zittern）とともにその〈弁証法〉の事態を「それと知る」に至ったのである。

私のその仮想・仮定からするなら、バルトはそのオットーの言に遭ってそれを「それと知った」わけであるが、それはすなわち、その〈弁証法〉の事態がバルト自身のカルヴァン派のみならずキリスト教そのものの根本的な立場（Position, 設定）に対して致命的な破壊力を振るうはずのものであることをバルトが認識したことを意味した。それ故、バルトは直ちに決断して、自ら認識するに至ったその〈弁証法〉とその真理を隠蔽すべく、それ以後の彼の後半生の実存（『ローマ書講解』（RB）で彼が用いる言葉において Existentialtät）の本質をなすところの『教会教義学』（KD）の執筆という

---

* この言葉は 1936 年 5 月 8 日にウィーンで挙行されたフロイトの八十回誕生日記念祝典におけるトーマス・マンの講演「フロイトと未来」（Freud und die Zukunft）の中に見出されるマンの言葉「人間にとって大事なことは、既知のものをそれと知ることであります」（強調津田）に由来するものであり、私はそれをわれわれの学問の認識において学のメルクマールを示すものとして奉じてきたものである。なお、この講演の全文は高橋義孝博士によって和訳され、河出書房新社の「世界思想教養全集」第 20『フロイトの思想』（1962 年 10 月）における「概説」としてそのまま用いられているものであり、私はこの書を 1990 年 12 月 14 日に、京都大学裏門の古書店で偶然目にし、380 円なりで購入したのであるが、さきに触れた私の〈開放系〉という考え方からするなら、この「偶然」はショーペンハウァーが言う如く、その種の「必然」に他ならない筈なのである。

に」において触れた如く、〈一念の行信における横超・自然法爾〉として要約される親鸞の立場を件の〈開放系の命題〉における直説法的前項として、そして、〈尽一形に専修念仏して、その臨終の正念に於て弥陀の来迎――鈴木大拙師はこの「来迎」の観念に「平安気分の余習」を見るわけであるが――を待つ、あるいは、浄土への往生を期す〉ものとして要約される法然の立場をその「直説法的前項」に弁証法的に呼応する命令法的後項として、統一的に見ることが出来ていたとするなら、彼バルトは日本浄土教の思想性に対して前述の「細字補註」においての如き elated（“上から目線の”）な態度をとり得たであろうか、という……。なぜなら、バルトがそこに見出した筈のもの、それこそは神学者であるバルト自身にとっての――初期の、すなわち『ローマ書講解』(RB 1922) の段階でのバルトの立場が世間において「弁証法神学」と称せられた場合の単なる論理形式としての弁証法、その現実においてパラドックス弁証法と称せられるべきものであったその種の「弁証法」ではなくて――真の意味における〈弁証法〉、西田幾多郎博士がその種の「真の論理」を「絶対者の自己表現の形式である」とし（「場所的世界と宗教的世界観」略称「宗教論」、岩波書店刊『西田幾多郎全集』第十一巻、405 頁）、それに対して「絶対弁証法」という言葉を示唆している（同 399 頁）ところの、その〈弁証法〉に他ならなかったからである。

ここで私のその「想念」はさらに展開して、一種の仮想・仮定の域へと移る、その「仮定」がバルトの神学に対して結局のところ一人の部外者に過ぎない私の無知によるものであり、その素人流の仮定が、専門のキリスト教学者によっては勿論のこと（私のこの議論が仮に、全く仮にその様な人々の目に留まることがあったとしてのことではあるが……）、私自身によってもごく近い将来に否定され、撤回されることになるかもしれない、という可能性を自ら充分に意識しつつ……。その「仮定」とはさしずめ次の如きものとしてある。

バルトは件の『ローマ書講解』(RB 1922) において、たしかにその〈弁証法〉的事態に行き当たっていたが、しかし彼のその段階での認識はそれを「それ

おいてアオリスト的に転回され、したがって既に実現している筈の新しい状態、すなわち、イエス以後のわれわれすべての人間にとって現成している筈の「神の霊」あるいはそれと同義なる「イエス・キリスト」、要するに「恩寵」の中に（de jure に）いる筈のそのわれわれ人間のその同じ「アバ！父よ！」という叫びにも適用されているのであるから、それがイエス自身の場合と同じ「窮迫」（Not）と「恐れ」（Frucht、まさにキェルケゴール的な「おそれとおののき」、Frucht und Zittern のその Frucht）の中においても叫ばれているのだというその含意において「依然として」その内面性の枠内にあるものである筈であるのに対して、親鸞の〈行信〉の観念が、その種の内面性をすでに超えている点において（その超えていることは、上に触れた『法華経』「方便品」の「小善成仏」の考えに由来しているのではあるが）、思想的な達成としてはより高度のものを示していると考えるのである。なぜなら、そこに示されている内面性の超越の立場は、その行為（親鸞の場合は口に出して、声に出して「南無阿弥陀仏」と称えるその行為）という条件において現成している筈の「絶対者」のその実在性の認識ないしは実感においてより切実なもの、あるいは（直接的にキェルケゴールの影響のもとにあった『ローマ書講解』（RB 1922）の段階においてバルトが多用した言葉を以ってするなら）実存的（existentiell）により切実なものを反映している筈であるからである。

しかし、ここで問題は次の段階に移る。すなわち親鸞の場合には（親鸞自身にではなく）親鸞の弟子たちの〈一念の行信〉において現成した筈の神・阿弥陀如来、バルトの場合にはイエス自身にではなく、イエス・キリストの出来事以来その恩寵のもとにあるキリスト者の、その状況下における最初の「アバ！父よ！」の叫びにおいて de facto に現成した筈の神（Gott）は、彼らのその「瞬間」以後、その実在性をどのようにして維持されるのか、という問題である（この問題設定そのものがすでにバルト自身の立場を超えるのであるが……）。そして、ここにおいて私の件の「想念」もまた次の段階に移る。すなわち、もしバルトが仮に、全く仮に上の如く親鸞の立場を法然との関係において、すなわち、通常の時間観念からするなら、法然が親鸞に四十年先行しているその時間的な前後関係を或る意味で逆転させて、すでに「はじめ

という表現を文献上の唯一の手掛りとして確保される。すなわち、それは、われわれが声に出して「南無阿弥陀仏」と称えるそのたった一度の行為において、本来内面性に亘る原理であるところの「信」という条件が確保されるのだ、ということ、そして、人間の側からのその一つの行為において、かの宇宙大の神・阿弥陀如来の実在性は現実（de facto）に確保されるのだ、という理解である。

私のこの理解は専門の親鸞研究者からするなら、或いは牽強付会の素人論であるとして笑斥されるかもしれない底のものではあろうが、私はそれを親鸞の出自である比叡山天台宗の本覚思想、さらにその根本に遡るならば『法華経』「方便品」の小善成仏の観念、すなわち、その典型的な例を挙げるならば、「若し人、散乱の心にて塔廟の地に入りて　一たび南無仏と称えなば、皆、已に仏道を成ぜり」（岩波文庫 上、116 頁）からする必然的の理解であるとするのである。

ところで、後に改めて論ずる筈であるところのカール・バルトにおいても、人間の側からの、神（Gott）に対する「アバ！父よ！」という呼びかけと、その呼びかけに応じての神の現成、すなわちその de jure なる存在から de facto なる存在への転回、逆の方向からそれを言うなら、その「外側」から神の霊あるいはイエス・キリストの「内側」への転入が説かれる（RB 1922, S.305、吉村訳 355 頁上段）。そして私は、このバルトにおける「信」という条件におけるその「転入」の機制に、親鸞の〈一念の行信における横超・自然法爾〉におけるそれとほとんど同一のものを見出しているものではある。しかし私は、バルトにおけるその「アバ！父よ！」の叫びが、依然として、すなわち、それがまず、あるいは本来、イエスその人によってはその十字架に際して彼自身の「深い窮迫の中から大きな恐怖を懐きつつ」（aus tiefer Not und in großer Frucht, RB 1922, S.306-7、吉村訳 356 頁下段 14 行、この場合、Not と、そして殊に Frucht という言葉に注意が向けられていなければならない……）叫ばれた筈のものでありながらも、しかも「今や」（aber nun, S.307, Z.1）というその時制において、イエス自身の十字架における絶対行為の瞬間（Augenblick、キェルケゴール的瞬間……）に

実にバルトの上の様なものの言い方に接するとき、私は次の様な想念を抱かざるを得ないのである、もしバルトが仮りに、まったく仮りに親鸞の言説を、その様な概説によるのでなく、自ら直接に知っており、そしてそれをその本来の含意に於て理解することが出来ていたとするなら、果して彼は浄土教に対してここに見られるような elated な（敢えて俗な言葉で言い直すなら“上から目線”の）裁定を下すことができたであろうか、と .....。現に上に示した親鸞の言葉は神・阿弥陀如来と、われわれ人間「一人」「一人」との次の如き対応の関係を道（い）っているのである。すなわち、

われわれが普段表象する「世界」が仏刹「微塵」数集まったその全体、最も平凡な言葉をもってするなら“大宇宙”に遍満する巨大な存在性において存在する神・如来は、しかも「海」という表象によってその無数性を示されるわれわれ個々の人間一人一人との一対一の対応（Entsprechung）の関係においてある。すなわち、その巨大な神は、その巨大な存在性において、本来、de jure に、その対極におけるわれわれ個々の人間の小さな存在性の本質としての「心」に内属しており、別の言い方をするならわれわれ個々の人間はそれぞれ、いわゆる〈反対の一致〉的に、本来その巨大さの極としての神・如来と同一なのであり、しかも、その現に存在し、存在し続けているその神は、しかも、われわれ人間の側における「信」という条件において、現成する。すなわち、後に論ずることになる西田幾多郎博士の用語を以ってするなら、われわれ人間はわれわれの側の「信」という条件を以ってその神に「逆対応」するのだ、というのである。ではその「信」という条件はわれわれ人間の側においてどのようにしたら確保されるのか。私は日頃、親鸞の立場を〈一念の行信（ぎょうしん）における横超・自然法爾〉という表現によって要約するのであるが、それはそこにおける〈一念の行信〉において確保される筈なのである。

〈一念の行信〉ということ、それは 83 才になった親鸞によって書かれた或る書簡、すなわち、法蔵館『定本親鸞聖人全集』第三巻の「真蹟書簡」第二に見出されるところの

「さてはおおせられたる事、信の一念、行の一念、ふたつなれども、信をはなれたる行もなし。行の一念をはなれたる信の一念もなし。」

(2)「浄土教の阿弥陀には神聖性と怒りについての教説がない」(しかし、なぜ絶対者であるの筈の神に、神聖性はともかくとして、怒りが必要なのか)。それ故、

(3)「祭儀的、道徳的な業による義(Werkgerechtigkeit)に対する浄土教的な反対命題(アンチテーゼ)は人間の我意と高慢に抗して神の誉れのためにたたかう戦いという強調点を欠いている」(その戦いも一種の自力における業・行為であり、それ自体、プロテスタント主義の「信のみ」(Sola fide)の原則に反していないのか)。これら三点は、或る意味のエートス的な好みの問題に過ぎないとして、それを無視することはできるかもしれない。しかし、次の第四点はバルトの浄土教理解のおどろくべき実態を示しており、もしもバルト自身によってその実態が知られたなら、それは必ずや彼の優越意識をその根底から崩壊せしめずには置かないであろう。

(4)「浄土教が立つか倒れるかは、次のこと――すなわち、寂滅による救い、涅槃(ただ信仰によってのみ到達される「浄土」さえその前庭にすぎない涅槃)にはいること、阿弥陀神(der Gott Amida)自身もそれへの途上にある仏性(der Buddhaschaft)、これらすべて――をひたむきに求めてやまない人間の願いの内的な力と正当性にかかっている。浄土教においては阿弥陀と阿弥陀を信じる信仰ではなく、この人間的な願いの目標が、その本来的に支配し、規定している力である」(以上、S.375、吉永訳、265-6 頁、強調津田)。

このバルトの浄土思想理解に対して、今はそれと一見似ている如くに見える親鸞の言葉を一つだけその著『唯信鈔文意』から取り出して掲げておくことにしよう。

> 「涅槃をば……仏性という、仏性すなわち如来なり、この如来、微塵世界にみちみちたまへり、すなわち一切群生海の心なり。この心に誓願を信ずるがゆへに、この信心すなわち仏性なり、……すなわち法身なり。法身はいろもなく、かたちもましまさず、しかればこころもおよばずことばもたへたり。この一如よりかたちをあらはして、方便法身とまうす御すがたをしめして、法蔵比丘となのりたまいて、(後略)」(法蔵館刊『定本親鸞聖人全集』第三巻、170-71 頁、強調津田)

に一致しているばかりでなく、しばしばそれをはるかに凌駕する模像をつくりだせるほどに異教の悪魔がたけていたのだとすれば、どうするのか？まさしく悪魔が諸君のいう啓示や奇跡の宗主、諸君の経綸の主でもなかったと、いったい誰が保証するのか？」（良知力・廣松渉編『ヘーゲル左派論叢』第四巻、1987、274 頁）

因みにバウアーの此書は 1813 年、その出版と同時に禁書とされ、その全部が廃棄されたことになっていた。しかし、その何部かがどこかに残されており、それが再発見されて復刻・出版されたのが 1927 年のことであった。私はこの 1927 年という年に或る特別の意味を見出すのである。しかしそれは兎も角、バルトの日本浄土教は「神の摂理である」というこの理屈は、仮にバルトがこの書を見ていたのだとするなら、バウアーのこの批難を一旦はたしかに逃れ得ているのである。

ところで、上に挙げたバルトの「憐れな、全く滅びに沈んだ異教徒云々」の言葉は、次の如き連関において言われたところのものであった。バルトはまず言う、「浄土教がさらに――ことによるとキリスト教との接触によって刺激されてではないと誰が言いきれよう――もっと純粋な形へと内存在的に発展することによって、それらの相違点が脱落し、それとともにキリスト教的プロテスタント主義、すなわち、まさに恵みの宗教としてのキリスト教の最も純粋な形と、接近的にほぼ完全に等しくなるということも起こりうることであろう」（S.376、吉永訳 266 頁、強調津田）と。「しかし」、それだからといって「彼らがそれだけで異教徒であることが、憐れな、全く滅びに沈んだ異教徒であることがなくなるわけではない」（S.376、吉永訳 276 頁）のである……。そして、彼はその「相違点」として次の四点を挙げる。

（1）浄土教の出発点は「より容易な、より単純な、救いを求める庶民的な問いであった。この点がルターやカルヴァンと違う」（ルターやカルヴァンの教えは「庶民的」ではない？？しかし、ここにおいてバルトはその様なあげ足取りとは自ずと異なる、或る本質的な見誤まりをしているのである。すなわちその種の「容易」さ、「単純」さこそは、浄土教における神（阿弥陀如来）の現臨（Gegenwart）の実感の切実さの反映なのである）。

績を依用しつつ）論じている。

そこにおいてバルトは、日本浄土教のうちにキリスト教、それも「ほかならぬキリスト教の宗教改革的な形態」に「最も厳格に、包括的に、明瞭に対応する「異教」的な平行事象」をそれら両者がその形態において「共に徹頭徹尾恵みの宗教（konsequente Gnadenreligion）である」という点において認めている（S.372、吉永訳 261 頁）。しかしながらそこにおけるバルトの主旨は、この対応の事実を次の如くに裁定せんとするところに存する、すなわち浄土真宗の信者はプロテスタント・キリスト教とのその完全な平行性にもかかわらず、（いや、それだからなおさらのこと）「憐れな、全く滅びに沈んだ異教徒」（arme, ganzlich verlorene Heiden S.376）に他ならない。なぜなら、彼らは真の宗教、すなわちそのプロテスタント・キリスト教を他の宗教から区別する唯一の条件であるところの“キリストの御名”（der Name Jesus Christus）を欠いているからである（S.376、吉永訳 267 頁）……。バルトはこの長い補註の冒頭において、日本浄土教の存在を「神の摂理によるもの」であると認定し、それを「出エジプト記」の第七章に出てくる「パロの魔術師たち」に比定しつつ大略次の如くに言う。〈神はキリスト教と全く同じに見えるそれを「アッシジのフランチェスコ、トマス・アクィナス、ダンテと同時代」、日本という全くの異国に、われわれに次の事実――或る宗教が真実のものか虚偽のものかを判定する唯一の条件は、それが“イエス・キリストの御名”を有しているか否かにあるのだ、という事実――を教えるために創造しておいたのだ〉と ……。

バルトの一見巧妙なこの“理屈づけ”は私に直ちにブルーノ・バウアーの『暴かれたキリスト教』に見出される次の如き一節を想起せしめる。更にいうなら、それは私にそれがバウアーのこの論を前提としているものであるとすら想像せしめる（これはバルトの通癖なのであるが、彼は自分にとって真に damaging な批判には触れないのである）。バウアーは言う。

> 「なるほど、人は最後にはこういうだろう。聖書と一致しているいかなる神話も悪魔を宗主としており、悪魔が創造主を模してつくった徴や奇跡によって人間を惑わそうとしてきたのだ、と。だが、原像に正確

の“論理”それ自体を、ないしはそれがそれの自ずからなる「表現」である筈の「絶対者」の事態を、それぞれの運命――個人運命（Schicksal）と歴史運命（Geschick）と――をそれぞれ背負いつつほぼ同時代を運命的に（notwendig、困難 Not の転回 Wende として）生きた三人の偉大な学者たち、すなわち最初に触れた鈴木大拙師（1870-1966）、その大拙師と同年、同郷、同学の親友として師とその学的認識に対して生涯厚い信頼を有ちつづけた近代日本における多分唯一の独創的な哲学者・西田幾多郎博士（1870-1945）、そして近代ヨーロッパのキリスト教神学のそれぞれに聳え立つ多くの峻峰の中でもとび抜けての巨峰であるカール・バルト（1886-1968）、これら三者の間に存在する連鎖的な関係が事実的 * に形成している土俵（sumō-ring）の上に粗描してみたいと考えるのである。

II　カール・バルトにおける「神の摂理」としての日本浄土教

バルトは 1938 年（バルト 52 才）に出版された『教会教義学』の第一巻第二分冊（KD. I/2）における第 17 節「宗教の揚棄としての神の啓示」の第三項「まことの宗教」の中に挿入された一つのかなり長い細字補註（Exkurs）（それはわれわれが用いる普及版、すなわち TVZ1993、S.373-S.378、吉永正義訳『神の言葉』II/2、261 頁 -269 頁に亘る）において、キリスト教の真理の唯一絶対性を弁証せんとするその議論との連関において法然と親鸞の日本浄土教の要約を（当時彼の面前に存在していた二・三の概説的な業

* カール・バルトはその『教会教義学』の或る箇所において、法然と親鸞の日本浄土教に或る仕方において言及している点において、事実（de facto）的にその土俵の上にいる。相撲の土俵は ring の字義通りに円環をなしている。バルトはその円環において事実、その発端である法然の尽一形に専修念仏する立場に回帰する。私自身はこの回帰において件の〈開放系の神〉の意図の微かな徴候を感ずるものなのであるが、それは措くとして、法然、親鸞、大拙、西田、バルト、そして法然に回帰するその連鎖に注意しつつ、私のその粗描の作業をまず、法然・親鸞の日本浄土教を論ずるバルトのその行論（こうろん）の検討から始めることにしよう。

れはその〈弁証法〉ではなく、そこに顕示的に表明された「非神話化」論、あるいは「聖書の実存論的解釈」という点において当時のドイツの神学界に非常な衝撃ないしはスキャンダルをまき起こした。カール・バルトはその出版の早い段階においてこの書を精査しており、そこに半ば隠されたかたちで存在していたその〈弁証法〉の本質を十分に理解していた。しかしバルトはそれに関して沈黙を守った（「弁証法」という言葉を口にすることさえしなかった）。このことは彼の『教会教義学』第四巻第一分冊（KD. IV/1, 1953, バルト 67 才）の Vorwort における次のごとに言葉によって暗示されている。

「ルードルフ・ブルトマンのことはいつも私の念頭にあった。私が彼の方法や彼の結論を眼の前に思い浮かべながら、はっきり自覚して彼に触れずにいる時にも、そうであった。」（井上良雄訳『和解論』I/1、4 頁）

バルトはその〈弁証法〉――彼はすでに、彼がその『ローマ書講解』（Der Römerbrief 略号 RB 1922）執筆中の段階で、その事態にうすうすと気づいており、多分、1927 年の段階でついにそれを「それと知」ることになったと私は推測するのであるが――が、ブルトマンのルター派にもまして、彼自身のカルヴァン派の立場に対して有つ致命的な意味に気付いていたが故に沈黙したのである。

ではバルトがその沈黙の裏でそれに到達していた筈のその〈弁証法〉的事態、それこそが彼自身のカルヴァン派という立場を超えた神（Gott）の存在の眞の事態である筈のその事態とはいかなるものであったのか。われわれは彼が黙して語らなかった筈のその認識をどのようにして回復することが出来るのであろうか。また、それが仮に回復され得たとして、それはわれわれ自身の仏教における神（如来）の観念にどのように回収されるのであろうか。さらに言えば、それは仏教にもキリスト教にも「開放」されている筈の、そしてそれこそがわれわれ自身の実存（Existentiellität）の意味に一つの限定を加える筈のものであるところの〈開放系の神〉の存在とその存在の意味（Sinn）に関して、われわれにいかなる認識をもたらすものであるのか……。

私は本発表において、いや本稿において、この様な意味における〈弁証法〉

徹底の故に彼は生涯、認識者の幸福を享受し得たわけであるが……)。因みに、この「本来の自己」の概念を画定する上での曖昧さは、本稿の主題の一半をなすカール・バルトの神学の根本の部分にその影を落としており、それを彼の神観念のどの部分に定位するかによって、その神学の成否が占われるのであるが、その検討こそが本稿の終局点をなすことになるのである。

ところで、この〈開放系の命題〉は、そのA命題が上に触れた如くウパニシャッド（“奥義書”）の所謂「梵我一如」の命題をその原型としていることから直ちに予想される如く、すでに一つの限定の中にある。ウパニシャッドの場合はそれがバラモンの弟子がその学生期を終了するに当たって師匠から伝授される“奥義”であるとされる如く、そのA命題はインド密教のまさに「最後から一つ手前」(vorletzt, K. バルト．KD.IV/4, S.44, Z.30、井上良雄訳『教会教義学』、『和解論』IV〈断片〉、65頁、14行）である『ヘーヴァジュラ・タントラ』における潅頂の最終段階であるところの〈第四潅頂〉の真理命題として、阿闍梨から弟子に授けられるところのものである。その真理命題が授けられたことにおいて、弟子はすでに真理の領域に入っている。したがって、このA命題に続くB命題の命令法は、すでにその真理領域（私の仏教学の用語法において〈外の法界〉と〈内の法界〉よりなる同心円的〈二重法界〉における〈外の法界〉）に入っている者の生（Leben）を規定するものとしてある。この限定を法然と親鸞の間に適用するとき、大拙師がそれを“右肩上り”的発展過程の前と後、下位と上位の関係として捉えた両者の関係は改めて（その順序を逆にして）同一の弁証法的事態における直説法（A命題）（親鸞）と命令法（B命題）（法然）として統一的に把握されることになる。

この親鸞と法然との間に看取される〈弁証法〉的な事態認識の枠組みは、ブルトマンの〈終末論的実存の弁証法〉のそれに重なり合う、もっとも彼はそれが彼自身のルター派の立場に抵触するものであることに気附かなかったわけであるが……。その〈弁証法〉に関する認識はすでに第二次大戦下の1941年の時点で、ある講演において暗示的に示されていたのであるが、この講演の内容が戦後の1948年、改めて著書のかたちで発表されたとき、そ

結を示すところのその「それ」、すなわち、『ヘーヴァジュラ・タントラ』全篇の最後の四半偈（pāda）であるところの「pitā te tvam asi svayam」（HV. II, xii, 4d）に他ならない。この句が『チャーンドーグヤ・ウパニシャッド』のあまりにも有名な命題、「大格言」（Mahāvākya）としての〈tat tvam asi〉（汝はそれである）の意図的な改変であることは一見して明らかである。「tat」、すなわち、ウパニシャッドにおける中性原理であるところのブラフマン（梵）が、仏教の思想史をほぼ一巡したところのそこにおいて、男性原理としての「汝の父」、すなわち、人格神へと変容していたのである。しかし問題は、その段階で、誰が、誰に対して、何の目的で「svayam」という一語を加えたのか、というところにある。結論的に言うならば、それはその神（傍点を附された神……）、要するに〈開放系の神〉が、この私「一人（いちにん）」に対して、その神自身の存在の秘密を「svayam」という語の二義（「おのずから」と「みずから」）に託して告知したのである。この「一人」という表現は言うまでもなく大拙師が『日本的霊性』の中でたびたび論じているところの『歎異鈔』の結文における親鸞聖人自身の言葉「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人が為なりけり」に由来する。親鸞がそこにおいて言っていること、それこそはその絶対者とわれわれ一人一人の人間との間に存在する一対一の対応関係を言うものなのである。

B 命題は、これまた周知のピンダロスに由来するニーチェ畢生のモットー〈genoi hoios essi〉（汝は汝がそれであるところのものになるべきである）を私が A 命題に対応させてその様に改変したものである。因みに、このもとの命題はカール・バルト生涯の仮想敵であるルドルフ・ブルトマン（1884-1976）の神学の本質部分であるところの「非神話化」あるいは聖書の「実存論的解釈」に、さらに言うならば彼ブルトマンの言う〈終末論的実存の弁証法〉における命令法に、マールブルグ大学に於て同僚であったハイデッガーの（初期の）哲学を通じて採り入れられ、それが「hoios essi」を「本来の自己」であるとしてそこで止ってしまう（少なくともブルトマン自身の）哲学的な常識に制約されている点において、彼のせっかくの〈キリスト者の終末論的実存の弁証法〉の概念を不徹底のものにしている（もっともその不

「平安時代の浄土観は、固より貴族文化に影響せられて此の土の延長であった。そうして念仏は、浄土往生の方法論であった。恵心僧都の浄土はまだまだ現実性に富んでいる。そのころの菩薩来迎図はいかにも平安時代的である。法然上人に至ってはだいぶ宗教の本質に触れてくる。しかし来迎を言わねばならぬところに、なお、ひっかかりがある。」（同 57 頁、強調津田）

この言表にもその一端があらわれているところの大拙師のその事態に対する理解は、当時の仏教学界の一般的な潮勢に制約されて（悪しき意味における）近代主義的な偏向を典型的なかたちにおいて示しており、それ自体、浄土教という思想の理解としては（解釈学的に）ほとんど全面的に、そして根本的に超えなければならない態のものではある。しかし今は問題を大拙師のこの行論（こうろん）に対する私の「批判的」な立場の根拠をなしているその「或る特殊な“論理”」に限定する。

私はその“論理”に対して、年末（正確にいうなら 1990 年の初頭以来）〈開放系の〉という限定辞を附してきたものである。そのいうなれば〈開放系の論理〉の定式的な表明であるところの〈開放系の命題〉は、或る特定の内容においてある直説法（indicative, Indikativ）と、その直接法の内容に対応したやはり或る特定の命令法（imperative, Imperativ）との、まさに弁証法的な統一として表明されるのであり、そして、その命題は、当時の私の専門分野であったところのインド密教思想史の帰結において次の如きものとして獲得されていたのである。

A:〈「汝は自ら（おのずから）汝の父なのである」〉……直説法
　しかも
B:〈汝は自ら（みずから）汝の父になるべきなのである〉……命令法

詳しい説明は他の機会に譲るとして、今はごく結論的な言い方をするにとどめるが、ここにおける A 命題はそれからの critical な展開としてのサンヴァラ系密教がインド密教、いや、インド仏教思想史の一つのサイクルの完

大拙博士の運命的（notwendig）な著述『日本的霊性』――此著は昭和19年の末、日本が大東亜戦争においてその敗北の決定的な段階に至っていたその時期に、いわば亡び行く日本の心性の存在意義をせめて弁証せんとする博士の切実な心情の吐露として発表された――に於て示された博士（以下大拙師と呼称させて頂く）の親鸞評価、すなわち、浄土真宗の開祖・親鸞聖人（1173-1262）の思想的達成の、その師である浄土宗の開祖・法然上人（1133-1212）のそれとの対比においての優越性を云うその評価を、その評価の基準または原理に亘って批判的に再検討することを意図していた。しかしながら（学会参加申し込みの時点からの）幾許かの時間の経過とともに、私の興味は自ずと大拙師に対する私のその「批判的」な視位を支えている筈の或る“論理”、すなわち、その事態の根底に伏在していて、大拙師の議論がそれへの視位を欠いているが故に、私がその大拙師の議論に対して「批判的」にならざるを得なかったところの或る特殊な“論理”それ自体の問題へと移行していった。

大拙師の議論は、日本仏教の思想史的な展開の過程を“日本的霊性”への覚醒の過程として捉えようとするものであり、そのいわば“右肩上がり”の過程において親鸞は法然の一段階上に、いやその最終、最高の段階に位置づけられるのである。大拙師は云う。

> 「浄土教の起こりは、シナでは六朝時代だと思うが、それから今日に至るまで少なくとも千五百年を経過している。それにも拘わらず千五百年前の浄土教は千五百年後の浄土教である。これに反して日本では、法然上人が浄土宗を天台教義より独立させて一宗の面目を保たしめんとするや否や、彼の会下（えか）には親鸞聖人が出現した。そうして彼の所説に一大飛躍を与えているのである。鎌倉時代における日本的霊性の活動は法然上人の浄土観にも止まることを許さなかったのである。それは親鸞聖人を起（た）たさなければ已まなかったのである。」（『日本的霊性』岩波文庫　第10刷、1981年12月、23-4頁、以下、引用はこの文庫本による。強調津田）

大拙師はまた云う。

〈終末論的実存の弁証法〉における統一としての親鸞と法然
――カール・バルトの〈弁証法〉の内実との対比において――
I

津 田 眞 一

本稿は当初、2015 年 8 月、かのマルチン・ルターの故地であるドイツ・エルフルト市、エルフルト大学において開催された国際宗教史学会（IAHR）の第 21 回学術大会に提示されたわれわれのパネル発表 “Fruits from the Garden of Japanese Spirituality”（鎌倉期日本仏教に於ける思想的達成の諸相）において、私（津田）が担当した〈その往生観において一見対照的であるところの日本浄土教の二大祖師、法然と親鸞との間に伏在している ” 弁証法 ” 的な関係について〉（発表は英語）に対する私自身による日本語への還元を、その種の還元にとって避けることの出来ない最小限度の補足ないし訂正と、そしてこれまた最小限度の補註を附して提示しようとするものとして計画された。しかし、実際にその作業にとりかかると、その補足・訂正と補註とは自ずとその量を増し、本稿の体裁は最終的には当初の計画とは大いに異なるものとなってしまった。一種の違約であるこの稿を引き受けて下さった蓮花寺佛教研究所の機関誌『蓮花寺佛教研究所紀要』と、同研究所の主催者、遠藤祐純博士の寛容に対して、ここに心からの感謝を申し上げる次第である。また、本稿を同誌に掲載するに当たって仲介の労を取って下さり、また私の汚い手書きの草稿を判読・整理し、コンピューターに入力して下さった同研究所研究員、山野千恵子博士のその非常の御尽力に対しても同じく心からの感謝を申し上げるものである。

I　はじめに

私は当初、本学会の趣意に沿わせる意味もあって、その発表において、その時期、世界的に知られていた多分唯一の “ 仏教思想家 ” であった筈の鈴木