蓮花寺佛教研究所紀要　第六号

目次

共同研究論文

〔縦組〕

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―　小嶋　教寛　5

『禪苑清規』に見られる経済経済理念の性格　遠藤純一郎　32

〔横組〕

〈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？―　今井　秀和　170　(40)

日本の伝統仏教寺院における
ステークホルダーの意識調査とその分析　松本　紹圭　194　(23)

「葬儀」「供養」に関するニュース・ソースの研究　江田　昭道　211　(1)

個人研究論文

〔縦組〕
宗密の法界縁起説　遠藤純一郎　55
諏訪市博物館寄託『諏訪神社上宮神宮寺縁起』翻刻　小林　崇仁　74
法宝の真如観とその背景　伊藤　尚徳　95
〔横組〕
テキスト校訂の理論　―仏教テキストの校訂―　山野千恵子　142
蓮花寺佛教研究所彙報　131

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―

小嶋　教寛

はじめに

本稿は、鎌倉後期に東大寺別当を兼任しながら醍醐寺座主・東寺長者となり、真言密教社会の中でも独自の実力を発揮した東大寺東南院の院主、東南院聖忠の来歴と属性を明らかにした上で、彼の醍醐寺内での立ち位置について、東大寺・醍醐寺本末相論に関する史料を素材に若干の検証を試みるものである。

まず聖忠を本稿で取り上げる意図を明示しておきたい。これまで筆者は、延慶元年（一三〇八）一二月に東大寺に「嶋修固」と「顕密御願」料として永代寄進された兵庫関升米・置石料が、その後東大寺の所有に固定化された永続性をもつ関所であり、造営修造のための臨時財源とされる中世関所の一般的な認識とは異なる点に注目して検討を進めてきた[1]。そして兵庫関の成立については、当時山門と東密で本覚大師号諡号相論が勃発していた最中でかつ伏見院政が開始された直後に、東密系諸寺院が公請の拒否を申し合わせ、東大寺衆徒も強訴を行う緊迫した政治状況下で、摂政の弟で政権と繋がり、また東寺一長者を兼帯していた東大寺別当の聖忠が独自に後七日御修法を勤

修し、唯一仏法から王権を護持したことが伏見院から評価されて、兵庫関の寄進を受けたことを明らかにした。[2] この事例において聖忠は、当時の政権との結びつきや密教社会における政治的実力を上手く利用しながら、東大寺に兵庫関という経済的基盤をもたらした重要な人物であると評価できる。

では聖忠は、いかにして東密系諸寺院の大意に反して後七日御修法の勤修することができたのか。この点についても以前検討を加え、「真言院後七日御修法請僧等交名」を素材に御修法の職衆の構成を検討し、聖忠が東大寺僧ほか、師僧との関係から当時の醍醐寺声明の中心の一つである岳西院流玄慶方や中性院頼瑜門下の根来寺系の僧の協力を仰ぐことで、御修法を勤修することができたことを明らかにした。[3]

しかし、聖忠の出自・法脈から派生した人的ネットワークに伴う権力構造は解明できたが、聖忠のこうした行動が真言密教社会の内部でどう評価され、また東大寺にどのような影響を与えたのかについては、いまだ十分な検討ができていない。またそもそも聖忠については、これまでその来歴を追うまとまった研究はないように思える。

そこで本稿では、聖忠の来歴と属性を確認しつつ、東大寺と醍醐寺両寺の間で激しい議論の応酬が繰り返された本末相論の史料を素材に、醍醐寺の視点からの聖忠の評価を復元することを目的とし論を進めていく。

第1章　聖忠の阿弥陀院止住の過程とその意義

まず本末相論に至るまでの東南院聖忠の来歴を確認しておきたい。先行研究では、相承した密教の法脈を辿ると、聖忠が新義真言宗の教学上の祖とされる中性院頼瑜の付法の弟子にあたることから、聖忠は頼瑜との関係、特に灌頂の授受や頼瑜著作の書写についての立場から研究が蓄積されてきた。[4] しかし聖忠は、東大寺東南院僧として興福

寺維摩会・清涼殿最勝講など顕教の諸法会に勤仕した顕教僧でもあり、また頼瑜から潅頂を受ける以前にも真言諸流の伝授を受けており密教僧としての活動の幅も広い。本章では東大寺・醍醐寺・東寺にまたがる聖忠の活動を、特に彼の住坊に注目することで、その特徴を考えていきたい。

（1）出生から東大寺別当補任まで

聖忠は鷹司兼平の孫、鷹司基忠の子にあたり、兄弟には鷹司冬平らがおり、摂関家の一つ鷹司家に出自をもつ（【系図1】）。聖忠が活動した時期には、兼平・基忠・冬平ほか、叔父の兼忠も摂関の地位に昇っている。『尊卑分脈』の「文保三七十二滅五十二」[5]から没年を逆算すると、生没年は（一二六八～一三一九）ということになるが、没年については文保元年（一三一七）とする説もあり、また後述の『三会定一記』では弘安七年（一二八四）興福寺維摩会で講師を勤めた折に二十歳とあるから[6]、こちらによると文永元年（一二六四）生まれとなるためはっきりしない。醍醐寺の岳西院玄慶（？～一二九八）の下に入室し、出家し具支潅頂を受けたとされ、出家の歳は金剛寺蔵『薄草子口決』第八巻に聖忠の書写奥書で「金剛佛子聖―（忠）　生年卅七　臈廿七」とみえ、十歳の頃であったことが分かる[7]。聖忠が玄慶入室とする根拠は、江戸時代に成立した『伝灯広録』の「東南院僧正聖忠傳」にみえる「入玄慶之室而得度」の記述によるところが大きい[8]。この記述は、聖忠生存中の史料である「醍醐寺初度陳状案」（詳しくは本稿二章で後述）でも醍醐寺寺僧に入室した東大寺僧の例として聖忠が挙げられ、頼瑜・玄慶資とされており、玄慶入室の事実については裏付けがとれる。入室時期は『伝灯広録』の記述から得度前の幼少期と推定したいが、その後二十年近くたって東大寺別当となった聖忠が永仁五年（一二九七）に晩年の玄慶より阿弥陀院にて伝法灌頂を受ける[9]まで、聖忠と玄慶を直接繋ぐ史料はみつけられず、幼少期の入室にはやや疑問が残る。確実なところ

では、詳細は後述するが、聖忠が永仁四年（一二九六）に醍醐寺座主職を所望した際、醍醐寺僧の地蔵院親玄は聖忠を他流ではなく「傍流」と表現しているので、聖忠は少なくとも潅頂以前のこの時期には報恩院流の庶流を継承している岳西院玄慶に入室した僧と認識されていたことが分かる。

聖忠の活動が醍醐寺内で顕著でないのは、この時期の聖忠の活動の拠点が東大寺にあると考えられるためである。「東南院務次第」では、聖忠について玄慶入室の記述を欠いているが「初自幼年投東南院、従聖兼大僧正、琢磨三論」とあり[10]、聖忠が幼少期に醍醐寺岳西院に止住していたとしても、それは一時的なもので、大叔父の聖兼（一二四二～一二九三）が院主を務める東大寺東南院に居住していたと考えられる。聖忠は東南院で三論宗を学び、このころから顕教の著名な法会に出仕するようになる。弘安三年（一二八〇）の興福寺維摩会では研学を、弘安七年の同会では講師を勤めている[11]。さらに翌弘安八年（一二八五）正月の御斎会内論義で講師[12]を勤め、南京三会の講師を歴任している。維摩会の時点で権少僧都、御斎会の際には権大僧都とみえ、三会講師を経ずに僧綱に補されており摂関家出身の貴種僧らしく「閑道の昇進」を遂げていたのである。東大寺内でも正応三年（一二九〇）、東大寺で後深草院受戒の羯磨阿闍梨を勤めており、この時には権僧正になっている[13]。さらに正応四年（一二九一）、僧正となり清涼殿最勝講に證義として出仕し、初日朝座、結願日夕座で行香・呪願を勤めている[14]。このように東大寺移住後の聖忠は顕教僧（三論僧）としての活動が顕著であり、興福寺維摩会など四箇大寺僧限定の顕教法会に東大寺分として出仕し、その勧賞などにより権少僧都から僧正へと昇進したことが窺える。

諸法会で実績を積んだ後、聖忠は聖兼の跡を継ぎ東南院院主、そして東大寺別当となっていく。聖忠の東大寺別当補任を巡っては「東南院務次第」[15]や「東大寺別当次第」[16]は、正応元年（一二八八）を別当初補任とする。本稿では「東大寺別当補任」を引いておこう。

【史料一】「東大寺別当補任」（一部抜粋）

前大僧正聖兼東南院

正應元年九月六日複任、

大僧正聖忠東南院三論宗

正應元年九月十日、

大僧正頼助佐々目寺務代定春法印、無拝堂、任〔不歟〕行吉書

正應五永仁元二三

【史料一】によれば、聖忠は東大寺別当職を正応元年九月一〇日に聖兼より譲りうけ、正応五年（一二九二）に頼助に譲るまで在任したということになる。ただし「東大寺別当補任」は室町中期頃の成立と考えられており、[17]検討を要する。そこでこの記述の是非について、続いて前述の正応三年の後深草院受戒の史料の記述を確認する。

【史料二】「東大寺重訴状案」（一部抜粋）[18]

正応則、者和上聖兼前大僧正東大寺別当、羯磨聖忠前大—権僧正于時権僧正、教授信顕法印僧正

【史料二】は次章で考察する醍醐寺との本末相論の折に作成された史料の一部で、ほぼ同時代のものである。なお「聖兼」については翻刻史料[19]全てが「聖恵」と起こすが、写真帳をみる限り「聖兼」と読める。東大寺別当としての聖恵は史料上存在が確認できず、一方聖兼は聖忠の大叔父で受戒を共に勤仕しても不思議ではないので、本稿では聖兼とすることとする。従って【史料二】より正応三年の時点で東大寺別当であったのは大叔父で師の聖兼であり、聖忠の東大寺別当補任は正応三年以降であると推測できる。では【史料二】とほぼ同時期に作成された[20]「東大寺記録」の「別当寺務事」の記述をみてみよう。

【史料三】「別当寺務事」（一部抜粋）[21]

前大僧正聖兼正應元年九月六日複任寺務五ヶ年　僧正聖忠正應五年四月廿日補任同九月改替

前法務前大僧正頼□〔助〕正應五年九月補任寺務五カ年

【史料三】は、聖忠の東大寺別当補任を正応元年ではなく正応五年四月とする点が【史料一】と大きく異なる。正応五年の補任とすれば、正応三年の東大寺別当を聖兼とする【史料二】と整合性があり、【史料三】のとおり聖忠の東大寺別当就任は正応五年とみてよいだろう。この時は五ヵ月後に頼助に譲っているが、永仁四年（一二九六）には頼助の後をうけて、東大寺別当に再任している（【史料一】・【史料三】に共通する）。再任の後聖忠は「太閤幷執柄之挙状」、つまり当時関白と摂政の地位にあった父基忠や叔父兼忠の推薦状を得て醍醐寺座主職を所望する。聖兼は東大寺別当になった翌年の正応二年（一二八九）、醍醐寺座主に補任されており、あるいはその影響があったかもしれない。この時は醍醐寺座主になることはできず、座主となったのは幕府勤仕僧であった地蔵院親玄であった。彼は座主就任のため精力的に活動し、幕府の推挙を得るため三宝院流における自己の正当性を主張する中で、聖忠を「傍流之輩」とみなしている。[22] 摂関家出身の貴種僧で挙状を得ていても、報恩院流の庶流にすぎない岳西院への入室のみでは法流の正当性を欠き、座主にふさわしい人物とはみなされなかったのであろう。翌永仁五年に玄慶から伝法灌頂を受けたことは前述のとおりである。

このように、聖忠は醍醐寺岳西院に入室したとみられるが、東大寺に止住してからは、主に顕教僧として活動が顕著であり、東大寺別当の補任もその延長線上で捉えられる。東南院僧となった聖忠にとって永村眞氏が指摘したように真言宗の修学は兼学の対象であり、三論宗を本宗とする立場を崩さなかったとみられる。[23] それゆえ東大寺別当就任後に鷹司家の出自を頼みに醍醐寺座主を所望しても、醍醐寺内では対抗勢力に「傍流」と認識されうる状

態で、座主補任は叶わなかったのである。

(2) 阿弥陀院への移住

聖忠に大きな転機が訪れたのは、永仁六年(一二九八)一二月のことであった。聖忠自筆の史料である醍醐寺蔵の聖忠本「薄草子口決」巻二〇の書写奥書を引用する。

【史料四】「醍醐寺蔵聖忠本「薄草子口決」巻廿書写奥書」(傍線は筆者加筆)[24]

正安元年八月廿六日、於醍醐寺阿弥陀院中屋西向學問所馳悪筆畢、抑此抄物者、高野伝法院頼瑜法印、対極楽坊僧正薄草子伝授之時抄記之、即僧正一見、所々加自筆、被述所存云々、仍一流重宝末資亀鏡也、而阿弥陀院々主兼朝法印、頼瑜法印門弟之間、自■頼瑜手借請正本令書寫畢、然間(ア)愚身又依南都東大寺・興福両寺、河上庄事、自去年不快、合戦及度々、東南院以下諸房破却之間、折節南都経廻無便宜之間、自去年十二月経廻此醍醐寺阿弥陀院之間、不慮如此真言事致稽古、院主法印感求法志歟之間、如此事相教相秘抄等、多以借与、可然機縁時至、加三宝冥助給歟之由存間、於此抄物者不交他筆、一向馳悪筆畢、(イ)折節旅宿之間、料帋等無用意之間、裏反古畢、後日相語堪筆之人、結構料帋等可書直者也、此抄物雖為廿巻、此院主法印書寫分十四巻也、残六巻未書寫云々、書寫之後同可書継之、願依此抄物書寫微功、必現世蒙三宝加護、後生々安楽国矣、

金剛佛子聖忠

「薄草子口決」は頼瑜が報恩院憲深より「薄草子」の伝授を受けた際に書き記した抄物で、「三宝院正流」に伝わる諸尊法について師僧憲深と受者頼瑜の問答から構成されている。[25]【史料四】はその廿巻の書写奥書にあたり、聖忠が「薄草子口決」を書写する経緯を自らの言葉で記している。そこで傍線部(ア)によると、永仁六年(一二九八)

一二月、河上荘を巡る東大寺と興福寺の相論により東南院以下の諸房を破却されてしまったので、南都に滞在することが困難になり、醍醐寺阿弥陀院に移り住み、思いがけず真言密教の勉強を始め、薄草子口決の書写に繋がった、とある。遍智院成賢相伝の院家である阿弥陀院は鷹司家関係者が代々伝領し、大叔父聖兼の醍醐寺における住坊であったが[26]、「阿弥陀院々主兼朝」とあり、聖兼は聖忠ではなく兼朝に阿弥陀院を伝領させていたことがわかる。傍線部（イ）からも、聖忠の意識では阿弥陀院は、「旅宿」であり、「薄草子口決」の書写に励みながらも、本坊たる東南院の修造に精力を傾けることとなる。では破却された東南院の修造過程はどうなっていたか。少々長い史料だが「東南院修造文書案」から確認していこう。

【史料五】「東南院修造文書案」（一部抜粋・傍線は筆者加筆[27]）

東南院門跡者、聖宝僧正延喜年中建立之南都七寺之本院也、爰白河院寛治年中御幸之時、以当門跡被定南都御所、于時慶信法印於院内令新造一宇、為旅店之皇居、自爾以降、南都臨幸之時、毎度令宿当門跡御、其旨諸家記録載而明鏡者歟、仍院家修造事、代々仰惣寺并寺務、所有其沙汰也、依之、（ウ）永仁年中院家破損之時、任寺務営作之旧例、被延任限之由、正安二三両年被下院宣云、

（エ）東南院修造事、寺務沙汰之条、為先規之上者、延任限、可被致其沙汰之由、新院御気色所候也、仍言上如件、

経親頓首謹言、

正安二年　九月廿九日　　左大弁経親上

進上　東大寺別当僧正御房

（オ）東南院修造事、任去年沙汰之趣、且延寺務之任限、且大勧進合力、可被致其沙汰者、依御気色、言上如件、

俊定恐惶謹言、

正安三年　四月廿四日　　俊定

進上　東大寺別当僧正御方

任　勅裁、雖致其沙汰、大功猶難成之上、寺務長任者、似塞後進之先途、仍以濃州大井庄一所、十五ケ年之間、可寄附之由、乾元々年被下　院宣云、

（カ）東南院造営事、寺務力猶難覃之間、為終早速之功、以寺領美濃国大井庄、自明年限十五ケ年、一円被寄附彼修造足之由、被聞食畢、縦雖被辞申寺務、彼年限雑掌知行不可有相違、於有限寺役者、雑掌知行不可無懈怠、可致其沙汰之由、可有御下知者、

依　院宣、言上如件、経継誠恐謹言、

乾元々年十二月四日　　参議判

進上　東大寺別当僧正御房

雖有此沙汰、（キ）十五ケ年之間、営作更不終功、仍去元亨年中、為当寺東塔修理、以兵庫関目銭半分、被付寺家之時、其内以半分、

相並東塔修理、可造営門跡之由、被下　綸旨畢、次元応年中、為大仏殿払葺、以目銭一円、被付寺家、其時猶於四分一者、被充門

跡修造之料足畢、割分大仏殿東塔等修理料足、同時被致門跡営作、往古以来、朝議如斯、当門跡事、為寺中要須、異他之子細、推而可被知食者哉、両度　勅裁案如此、

当院家修造事、代々　勅裁之上者、以東大寺東塔修理料所摂津国三ケ所目銭半分、可被終其功、且維摩会講師不違先規、可令致其沙汰給之由、院宣所候也、仍上啓如件、

元亨元年九月卅日　　民部卿隆長奉

謹上　東南院僧都御房

（後略）

傍線部（ウ）に「永仁年中院家破損之時」とあるから、この修造は永仁年間の末年に起こった【史料四】にみえる興福寺により破却された東南院の修造を指し、「東大寺別当僧正御房」の求めに応じ、寺務の任限の延期や大勧進の合力を命じる院宣が正安二年（一三〇〇）九月と正安三年（一三〇一）四月に出されている（傍線部（エ）・（オ））。正安二年の院宣の「新院」は永仁六年七月に上皇となった伏見院であり、その後治天の君が替わったため、正安三年に後宇多院から再び院宣を得ている。また宛所の「東大寺別当僧正御坊」を『兵庫県史』と『鎌倉遺文』は聖恵とするが、【史料一】・【史料三】含め当時の東大寺別当は多くの史料で聖忠とされており、また【史料四】から判断して、東南院の一日も早い修造を望んでいるのは「旅宿」に住む東南院主の聖忠である。ここは聖忠とみて間違いない。さて聖忠の訴えが実り傍線部（カ）の院宣の通り、乾元元年（一三〇二）一二月、一五年を限り美濃国大井荘が修造料所として充当されたが、ただし傍線部（キ）をみると一五年後に至っても「営作更不終功」とあり、財源は兵庫関目銭へ移されており、東南院の造営は進んでいないことがわかる。

また東南院の実際の使用状況をみても、史料上、事相伝授の道場として東南院を使用している初出は正和四年（一三一五）（使用者は聖忠弟子の頼心）のことであり、それ以前は東大寺では、東大寺八幡宮や西南院を利用している。[28]

以上より興福寺衆徒により東南院が破却されたため難を逃れて、聖兼がかつて院主を務めた阿弥陀院に移住した聖忠は、現院主の兼朝が書写した頼瑜撰の「薄草子口決」の書写を始めるが、聖忠にとって阿弥陀院は「旅宿」であり、一刻も早い東南院の復興を望んでいた。しかし、聖忠の意思とは裏腹に東南院の造営は進まず、阿弥陀院に留まることになったといえよう。

(3)真言密教僧の頂点に―「旅宿」から「本坊」へ―

しかし、聖忠が阿弥陀院に留まり「薄草子口決」を書写し、真言教学の研鑽を続けたことは、結果的に聖忠が真言密教社会で頭角を現していくきっかけとなった。聖忠の動向を追っていくと、まず阿弥陀院にて頼瑜撰「薄草子口決」の院主兼朝書写本を書写し続けた聖忠は正安三年には書写を終え、翌正安四年(一三〇二)には阿弥陀院で頼瑜より三宝院流の灌頂を受法し[29]、そのほか金剛王院流雅西方などの法脈も継承した[30]。嘉元元年(一三〇三)一〇月には、頼瑜から聖忠の御教書の奉者である寛昭へ宛てた阿弥陀院管領の祝辞等を述べる披露状が出されており[31]、聖忠はこの頃阿弥陀院を伝領したことがわかる。さらに同年一一月、根来寺で頼瑜より、三宝院大事・灌頂式・諸流の大事を受ける予定であったが、頼瑜の体調が悪く大法秘法の伝授は叶わなかったという[32]。ただし頼瑜より伝法灌頂の重受を証明する印信が出されているが、その端裏書に「頼瑜法印与利東南院前大僧正聖忠江印信幷写瓶状」[33]とあり、聖忠が正統な法脈を継ぐ弟子として認識されていたことは注目に値しよう。

その後聖忠は、徳治元年(一三〇六)に東寺二長者に初めて補任され、次の年の徳治二年(一三〇七)一〇月、以前補任が叶わなかった醍醐寺座主となる。『醍醐寺新要録』によれば座主は翌年二月までに辞めているが、さらに延慶元年(一三〇八)三月二一日には東寺一長者となり、急速に真言宗の頂点へと登りつめるのである。聖忠の

住房を確認すると『東寺長者補任』に「閏八月観音供、御本尊被渡一長者本坊醍醐阿弥陀院」[34]とあり、いまだ東南院が再建中であったことを踏まえても、醍醐寺阿弥陀院を住坊としていたとみてよい。

この延慶元年は、一〇月に山門の圧力で仁和寺の益信に付された大師号が召し返され、東密系諸寺院の閉門・嗷訴等が始まるなど、冒頭で触れた東密と山門の本覚大師号諡号相論が始まる年に当たる。前述のとおり、聖忠は同年一二月に出自による伏見政権との繋がりや密教社会における政治的実力を背景に、翌年正月の後七日御修法を勤修し、東大寺の貴重な経済基盤である兵庫関を獲得したが、右記の過程を経た東寺長者への就任こそが、後七日御修法で導師を勤める前提となっていた[35]のである。

以上より、聖忠は幼少期より醍醐寺に縁があったが、三論宗の「本所」である東大寺東南院僧となった後は、真言宗はあくまで兼学の対象であり、出自のよい貴種僧であっても、醍醐寺内では「傍流」に位置づけられうる存在で、真言宗の要職につくことはできなかった。しかし東南院の破却を契機に、出自である鷹司家と関係が深く、また成賢相伝の院家である醍醐寺阿弥陀院に止住し真言密教を学んだこと、玄慶の岳西院流とは別に頼瑜より諸法脈を継承したことで醍醐寺の正統な法流に連なり、醍醐寺内部しいては真言密教社会で急速な栄達を遂げたことを明らかにした。

注目したいのは、この時期に聖忠の「本坊」は阿弥陀院であると『東寺長者補任』にみえることである。東寺長者が真言宗に属するものである以上、真言密教社会における聖忠の政治的実力は醍醐寺に由来するため、阿弥陀

院を聖忠の「本坊」と認識することは醍醐寺にとって当然であろう。また聖忠も、移住当初には、自ら阿弥陀院は「旅宿」であると記し、院主を務める東南院及び別当を務める東大寺への帰属意識を示していた一方で、「東南院授與記」によれば、聖忠は徳治三年八月以降、東大寺西南院と共に、自らの管領するところとなった醍醐寺阿弥陀院を、灌頂を授ける事相伝授の場として活用しており[36]、自らの法流の相承の拠点としている。つまり、この時点での聖忠は東大寺別当として東大寺を代表する立場にありながら、醍醐寺に止住して真言密教を兼学し事相の伝授を行う「醍醐寺常住僧」と認識されていたとみられる。

このような真言兼学による東南院僧の両属的な立場は、叔父の聖兼しかり聖忠以前にも、醍醐寺で「東南院僧正」と呼ばれた定範など歴代東大寺別当の中にも数多く確認される。しかし聖忠の場合は、鎌倉後期、東大寺が真言宗の本寺としての意識を高揚させる中で醍醐寺座主、そして東寺長者まで登りつめたことが悪く作用し、兵庫関寄進から数年後、醍醐寺・東大寺の両寺が本末関係を争う相論の折に、醍醐寺側から追求を受ける対象となってしまった。章を替えて詳しくみてみよう。

二章　本末相論史料にみえる聖忠とその評価

本章では聖忠の来歴と属性をふまえ、東大寺と醍醐寺との間に勃発した本末相論の関係史料から、聖忠が真言密教社会、特に醍醐寺内でどのように評価されていたのかを検討する。本相論は、正和二年（一三一三）～同四年（一三一五）頃に、醍醐寺を「末寺」とみなす東大寺とそれを認めない醍醐寺との間で起こった相論である。史料は、真福寺善本叢刊十『東大寺本末相論史料』（臨川書店、二〇〇八）にまとめられているほか、一部は『続群書類従』

や『鎌倉遺文』に採録されている。相論の流れを現存史料から年代順にみていくと

① 東大寺初度訴状・東大寺初度具書（東寺観智院所蔵『東大寺初問状案』）
② 醍醐寺初度陳状・醍醐寺初度具書（真福寺文庫所蔵『醍醐寺初度事書』・同所蔵『醍醐寺初度具書』ほか）
③ 東大寺重訴状・東大寺重具書（真福寺文庫所蔵『東大寺具書』丁・戊・甲ほか）
④ 醍醐寺重訴状・醍醐寺重具書（東寺所蔵『醍醐寺所進具書案』）
⑤ 東大寺三重訴状（真福寺文庫所蔵『東大寺具書』乙・丙・丁）

の五つの訴訟文書群が確認され、①→②→③→④→⑤の順に訴訟が進展している。以下本稿では特に断りのない限り、右記の訴訟文書群それぞれに属する史料については、①～⑤の番号で表すこととしたい。鎌倉期の訴訟は三問三答が原則であり、⑤に東大寺三重具書や、また「⑥」として醍醐寺三重陳状、醍醐寺三重具書の存在が想定することも可能である。ただし相論の経緯を『東大寺本末相論史料』の解題としてまとめている稲葉伸道氏が指摘したとおり、右記⑤に「草案　懐紹已講、正和四年、清書英海阿闍梨、同五年、文保元年月日出之、依他事、可令閣之」とあり、文保元年（一三一七）に、何らかの事情により、朝廷への⑤訴状の提出は、見送られた可能性が高いだろう[37]。

本相論の経緯は複雑であり、また史料そのものが膨大なため、論点が多岐に亘るが故か、本相論全体を見通した先行研究は少ないが、専論として永村眞氏による研究が挙げられる[38]。永村氏は③と⑤の『東大寺具書』の錯簡を正しつつ、②～⑤を素材に本末相論の具体的な経過を追う中で、主に東大寺の視座から考察を加え、東大寺が醍醐寺に対して「本寺」を主張する論理・論拠とその主張の背景を明らかにした。永村氏の指摘は多岐に亘るが、失礼ながら本稿に関わる点のみを挙げさせて頂くと、以下の三点となる。

（a）東大寺が、平安時代以来空海を祖師と仰ぐ諸寺を、名目的にしろ「末寺」として処遇し、それら諸寺もそれを黙認する「虚構の本末関係」が成り立っていたが、鎌倉後期に至り醍醐寺については、両寺間で起きた東大寺八幡宮遷宮法会への請定や大師号諡号相論に関する強訴への協力、聖忠による東寺閉門を通してその矛盾を露呈し、本格的な相論に発展する中で一気に崩壊した。

（b）東大寺によれば、本末関係を成立させる要件は、寺僧は得度を契機に獲得した「本寺」「本宗」をもち、寺院間の教学交流の際、寺僧の「本寺」と「化道相応」の寺の間には「本宗」を媒介とする「本寺」「末寺」の関係が成立する。またこの本末関係は、寺僧の師資相承にそって存続することである。つまり師僧の本寺が自らの本寺であり、空海・聖宝の「本寺」が東大寺である限り、彼等自身又は門人が開基・住寺し相承する寺は、（醍醐寺含め）必然的に東大寺の末寺となる。

（c）東大寺が旧来の「末寺」たる醍醐寺に対し、敢えて訴訟を提起してまで虚構の本末関係の確認を求めた最大の理由は、公家の帰依を背景とする鎌倉時代の真言宗隆盛により東大寺別当に就任する東寺・醍醐寺僧に抗して、東大寺の寺格序列を保持することにあった。

また稲葉氏は前述の解題の中で、⑤以降の訴訟が見送られた背景として、東南院聖忠の死没を理由の一つとして挙げている。特に②の書写に関わった助得業頼心に注目し、頼心が聖忠の弟子にあたることから、本相論への聖忠の深い関与を想定している[39]。

本稿では、両氏の研究の視角を継承しつつ、一章でみた聖忠の来歴と属性を踏まえて、特に②・④の史料中にみえる醍醐寺側が主張する聖忠のパーソナリティーの問題に論点を絞り、聖忠の醍醐寺内での評価について検討していきたい。その上で永村氏の指摘した（a）の点に関して、若干の推察を付せればと思っている。

まず聖忠個人の評価素材としての有用性を二つ確認しておこう。一つは永村氏が既に指摘しているが、聖忠がおそらく東寺長者の立場から東大寺の訴訟の一貫として、正和元年（一三一二）末、東寺の堂舎を閉門したため、醍醐寺の怒りをかい、本末相論が本格化するきっかけをつくったことである。醍醐寺の訴えにより東寺の開門と張本の処罰を命じる伏見院の院宣が出て東寺は開門されたが、醍醐寺側は聖忠の行為に関して②の訴状の中で激しい非難を述べている。

もう一つは聖忠と醍醐寺が双方とも訴陳状を相手に読まれることを意識して作成されていることである。聖忠は延慶三年（一三一〇）に東大寺別当を辞しており、職務として相論に携わる位置にはない。また①の訴状は「東大寺五師三綱等被学侶衆議申云」とあり、東大寺惣寺の主導で作成されている。ところが、醍醐寺の主張である②と④に対する東大寺側の返答に当たる③と⑤の訴状に「草案懐紹已講」（③）、「草案　懐紹已講」（⑤）としてその名がみえ、両訴状の草案作成者とみられる懐紹もまた頼心と同様、聖忠より潅頂を受けた付法の弟子であることは注目される。懐紹は聖忠付法の記録である「東南院授與記」に職衆として度々その名がみえ、[40] また東大寺が兵庫関を得る重要な要素となった延慶二年正月の後七日御修法にも職衆として勤修している。[41] 醍醐寺への反論に当たる両訴状の作成に聖忠に極めて近い東大寺僧が関わっている以上、稲葉氏が指摘したように、東大寺側の主張に聖忠の意向が反映されている可能性は高いと思われる。

醍醐寺側も①・②によれば東大寺は前年に東大寺の主張を伝えるため東大寺寺務の使者と東南院主聖忠の使者（聖忠付法の弟子として「東南院授與記」にみえる寛昭と隆恵）を派遣したが、醍醐寺は「当時非寺務而東南院一人出使者、秘計之由、自称之上者、彼師弟為張本之□[条]、承伏畢」（②）とし、聖忠が寺務以外で唯一使者を派遣していることから、聖忠とその弟子を「張本」と認識している。

これらの理由から醍醐寺側は②と④で、寺院間で本寺末寺の順序を争うという大前提の枠組みを踏まえつつも、その中で聖忠個人に対して非難ともとれる強い主張を浴びせている。従って、これらの史料は聖忠個人に対してどのような思いを抱いていたかを知る格好の素材と判断されよう。

それでは②より聖忠に関する記述をみていきたい。

【史料六】「醍醐寺初度陳状案」（一部抜粋）[12]

一東大寺依無真言宗、彼寺々僧等、□[人]当寺□[々]僧、学密教事

右東大寺無真言教故、寺僧等古来入当寺々僧、被許潅頂受法事、代々軌徹也、上古中古不可勝計、近曽、東大□□□[寺聖実]大僧正[東南院]者、受潅頂於当寺之憲深僧正、東大寺聖□□[兼大]僧正者、受当寺定済大僧正、今□[之]聖忠大僧正者、受潅頂□[於]当寺玄慶[深憲僧正門弟潅頂資]頼瑜[憲実□[深]僧正実勝法印印可并潅頂弟子]両法印、東大寺[有脱カ]真言相承之師者、何故入他寺之寺僧、学其流勤公請乎、剰依此受法、加宗管長、補当寺之執務、[蒙脱カ]其重恩、荷彼□[厚]徳、然則、当寺者真言之本寺本□[師]也、東大寺者□[受]学□[之]末寺末資也、而件受法之輩、為彼本[寺]之帳本、欲焼払本寺滅□[亡]本所、□[剰][忘]亡重恩之□[師]跡、為逆悪之怨敵、構□□□[出本末]之今案、及□[妊]謀之虚訴、…（以下略）

右の記述で醍醐寺は、東大寺には真言宗がないため、東大寺僧は古来より醍醐寺僧に入室して潅頂の受法を許されてきたとし、近年の例として聖実・聖兼、今の例として聖忠を挙げている。さらに東大寺に真言宗があるならば、なぜ東大寺外の僧に入室して、その法流を学び公請に勤仕するのかと疑問を呈している。そしてこのようにして醍醐寺で受法したことで、東大寺僧は、宗の管長である東寺長者となり、また醍醐寺座主に補されるという厚い恩義を蒙った。そうであれば、醍醐寺は真言宗を伝える本寺であり、東大寺はそれを学び受ける末寺であると主張するのである。そして、それなのに当寺で受法した東大寺僧は、東大寺の主導的な立場の人物として、本寺である醍醐

寺を焼き払い、宗の本所を滅亡させようとしている。重恩を蒙った師の遺跡を忘れ、醍醐寺にとっては逆悪の怨敵として、本末関係について新しい主張を作り出し、偽りの訴訟に及んでいると批判している。

【史料六八】で東大寺僧として名前の挙がっている聖実・聖兼・聖忠は、いずれも鷹司家出身の東南院主であり（第一章【系図1】参照）、醍醐寺の主張の通り、醍醐寺での師資相承関係、法会への出仕が確認できる。[43] 醍醐寺座主と東寺長者の両方を務めたのは、この中では聖忠のみで、また本末相論当時、聖忠以外の二人は亡くなっているから、後半部で激しい非難の対象となっているのは、聖忠個人とみてよいだろう。この記述から醍醐寺は、聖忠が醍醐寺で真言密教を学んだことに加え、それにより東寺長者・醍醐寺座主への道が開かれたにもかかわらず、その恩に報いず、東大寺を主導して、東大寺が真言宗の本寺だと主張し出したことを非難していることがわかる。この主張は④でも繰り返されている。

【史料七】「醍醐寺重陳状案」（④）（一部抜粋・傍線部は筆者による）

一　真言宗以東寺醍醐寺為本寺、以東大寺不為本寺事

…（中略）…、次高祖遺弟出身之儀、以東大寺為本寺由事、於秘宗成立者、受一尊儀軌両部大法、受得伝法灌頂諸尊之瑜伽、以之為出身、依何彼出身可依東大寺乎、或又東寺当寺寺務等在我家、依之、東大寺聖忠僧正等、入当寺々僧、補両職畢、然則、東大寺僧侶之出身、併在当寺者也矣是八、

【史料七】は東大寺が、空海の本寺は「勅命見住之本寺」である東大寺とする立場から、空海の門弟は師の本寺に従い東大寺を本寺と仰ぐことになり、門弟らの住寺する寺は東大寺を本寺とする、と主張した[44]ことに対する醍醐寺の返答である。醍醐寺は、「出身」は東大寺によらないと史料前半部で主張したうえで、また傍線部で東寺長者と醍醐寺座主の職は醍醐寺に所在し、それ故に聖忠僧正らは、醍醐寺の寺僧に入室して、両職に補せられたのである

から、東大寺僧侶の真言宗における出身となる本寺は、醍醐寺にあると主張している。

さらに、同じく④の中で聖忠については以下のようにも記述されている。

【史料八】「醍醐寺重陳状案」（④）（一部抜粋・傍線部は筆者による）

抑東南院、為奇模地之由雖自称、已自醍寺相承之勝賢僧正、若不譲与定範者、東大寺争相承乎、而当時号院主者、聖忠僧正也、匪啻為当寺伝法之遺弟、已又為自門勝賢之末葉、又当寺阿弥陀院、当時令管領之者歟、云所居之院家、云所学之法門、皆是当寺之末資也、忘真俗之大恩、構本末之新儀、出当寺祖師之文契、備他寺敵対之支証、不知恩之至極也、賢君被□寺務器量者、為不補如是之輩也、明師鑑伝法之機根者、為不授如是之類也是十

ここでは東南院に関する文脈の中で、醍醐寺は傍線部で以下のように主張している。現在の院主である聖忠僧正は、ただ醍醐寺の法灯に連なる遺弟であるばかりでなく、醍醐寺僧勝賢の末葉であり、また醍醐寺阿弥陀院を管領している。聖忠は、居住している院家からみても、学んでいる法門からみても、醍醐寺の門弟の僧侶である。聖忠が真俗の恩義を忘れて、本末関係について新たな主張を作り出すなどの行為を催すことは、大変な恩知らずである。また、最後の一文も聖忠にかかるとすれば、醍醐寺座主に補されたり、法灯を継いだりする資質に欠けていたとまで暗に評されている。ここでは【史料六】と同様、醍醐寺で受法し、その法脈に連なる弟子であるにもかかわらず、その恩を忘れ、東大寺との本末相論に関して醍醐寺に敵対して荷担する姿勢を恩知らずであると非難され、また醍醐寺阿弥陀院を管領し、そこに止住していたことも非難の対象に挙がっている。

以上、右に挙げた【史料六】から【史料八】は、相論史料の中のほんの一部ではあるが、当時の醍醐寺側の聖忠に対する評価が如実に表れた箇所とみてよいだろう。一章でみたように聖忠は醍醐寺阿弥陀院への止住と頼瑜からの諸法流の継承を機会として醍醐寺座主・東寺長者へと真言密教社会の中で急速に栄達を遂げた。そのような経

緯からも醍醐寺側としては、聖忠は醍醐寺で真言密教を学び、醍醐寺阿弥陀院に住む醍醐寺僧であると認識していたのであろう。ところが聖忠は醐寺座主、東寺長者に補任され密教社会の中で政治的実力を得た後、その権力の根源であるはずの醍醐寺に対して恩に報いることなく、敵対する東大寺に加担する姿勢をとったため、醍醐寺は一貫して聖忠のとった行動が恩知らずであると責めているのである。ただし醍醐寺が直接的に非難の対象としている行為は、おそらく前述した聖忠が東寺長者の権限で東寺を閉門したことにあろう。醍醐寺に由来する権力を醍醐寺に敵対するかたちで行使した点を問題視したと考えられる。

さて、これまでみてきた聖忠の醍醐寺における立場の変化とそれに伴う関係性が、東大寺と醍醐寺の関係に影響を与えた可能性は指摘できないだろうか。永村氏の指摘として二章の冒頭で示したように、これまで仁和寺・勧修寺・醍醐寺などは内在的な対立をはらみつつも、東大寺は名目的に諸寺を「末寺」として処遇し、それら諸寺もそれを黙認する「虚構の本末関係」が成り立っていた。しかし鎌倉後期頃に、仁和寺など他の東密系諸寺院が「虚構の本末関係」を維持する中、平安時代以来東大寺への与同に関しては唯一丁重に断り続けていた醍醐寺と東大寺の関係のみに矛盾が生じ、東大寺は醍醐寺との本末関係の明文化を図り、ついには本末相論へと発展したことが知られている。

醍醐寺と東大寺の関係が矛盾を生じるようになった時期を明確に特定することは難しいが、永村氏の指摘された嘉元四年（一三〇六）の東大寺八幡宮の遷宮に際して催される法会への請定に対して、醍醐寺僧が総じて出仕拒否の態度をとったことが挙げられよう。この際に醍醐寺は、東大寺との本末関係を否定した訴状を公家に提出している。さらに延慶元年（一三〇八）におきた本覚大師号諡号相論でも東大寺が東密系諸寺院に呼びかけた相論に関する法会公請の拒否や強訴への参加について醍醐寺は同意の返牒を返送していない。東大寺衆徒が醍醐寺僧の登壇

受戒を停止したのはこの後であり[45]、その後聖忠による東寺閉門を経て、両寺は相論の道を進むこととなる。

本稿では、右記のような両寺の関係に矛盾が生じ始めたとみられる時期と、聖忠が醍醐寺内及び東寺で栄達を遂げる時期が重なっていることに着目したい。一章で述べた繰り返しとなってしまうが、聖忠は徳治元年（一三〇六）に初めて東寺二長者となるが、これは東大寺八幡宮遷宮法会と同年であり、翌二年に醍醐寺座主、さらに翌延慶元年に東寺一長者に補任されている。この時期、聖忠は東南院主・東大寺別当も兼任状態にあったが、東南院を破却され醍醐寺阿弥陀院を東寺長者の「本坊」として止住しており、【史料八】によれば醍醐寺内では醍醐寺僧として認識されていたとみられる。

このような聖忠の立場が、時代状況と相まって東大寺側と醍醐寺側双方に、新たな関係を構築する契機を与えた可能性はないだろうか。今後の見通しではあるが、東大寺が真言宗の本寺としての意識を高揚させる背景には後宇多院の東寺を中心とする真言密教優遇政策があり[46]、東大寺衆徒にとって聖忠は東寺長者として権限を行使して東大寺に経済的・政治的な利益をもたらせる有用な存在であったと思われる。現に聖忠は東寺長者として後七日御修法を勤修し、勧賞として兵庫関を東大寺にもたらし、強訴の折には東寺を閉門するなど両者は協力関係にある。一方聖忠の止住先である醍醐寺との共益関係は明確ではない。本末相論にみえる聖忠に対する醍醐寺側の辛辣な評価は、醍醐寺に止住しながら東大寺に肩入れし続けた聖忠自身により招かれた結果といえるかもしれない。聖忠を介した東大寺・醍醐寺の関係についてさらなる検証を進めることが課題である。

おわりに

以上、東南院聖忠の来歴を追いながら、聖忠の醍醐寺内での評価について検討を進めてきた。本稿で明らかにした内容をまとめると以下のようになる。

聖忠は醍醐寺岳西院玄慶のもとに入室したとみられるが、幼いうちに大叔父の聖兼が院主を務める東南院へ移住している。東南院では三論宗を学び、顕教法会への出仕で実績を積む中で東南院主、東大寺別当へと昇ったが、密教はあくまで兼学の対象であり、密教社会で評価を得ることは出来なかった。しかし東南院が破却されたことを契機に出自である鷹司家ゆかりで、また醍醐寺内でも成賢ゆかりの格式ある阿弥陀院に止住・伝領し、加えて中性院頼瑜を介して醍醐寺の中核となる諸法流の伝授を受けたことで、醍醐寺座主、東寺長者へと補任され密教社会でも栄達を遂げた。これにより聖忠は密教社会で政治的実力を得て、朝廷と交渉し兵庫関を獲得するなど経済的な能力を発揮したが、その権力基盤が醍醐寺に由来していたにもかかわらず、聖忠は真言宗の本寺としての意識を高揚させていた東大寺衆徒と協力し、東大寺別当としての立場を優先させていた。この「重恩」に報いない姿勢が醍醐寺の不満を煽り、結果として本末相論では非難の対象となっていた。

また今後の見通しとなるが、聖忠が醍醐寺座主・東寺長者へと昇る時期と、東大寺と醍醐寺の両寺に対立構造がみえてくる時期が一致することから、平安期以来容認されてきた東大寺と醍醐寺の「虚構の本末関係」に矛盾が生じ、相論の契機となったのは当時の聖忠の立場も要因の一つであった可能性がある。この点についてはさらなる検討が必要であろう。

【註】

(1) 拙稿「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)。

(2) 「東大寺領兵庫関の寄進背景とその影響—中世的関所の在り方をめぐって—」(二〇一〇年度三田史学会大会日本史部会報告、二〇一〇、六)。この報告に関しては、別稿を用意している。

(3) 「醍醐寺阿弥陀院の伝領と人的構成—聖忠及び鷹司家の密教的・政治的位置—」(蓮花寺佛教研究所研究会報告、二〇一一、一)。

(4) 櫛田良洪「頼瑜と新義教学」(同著『続真言密教成立過程の研究』、一九七九)、坂本正仁「頼瑜の書状」(『豊山教学大会紀要』二〇、一九九二)、阿部泰郎「真福寺聖教における頼瑜著作—能信写本と信瑜将来本をめぐりて—」(佐藤彰一・阿部泰郎編『中世宗教テクストの世界へ』、名古屋大学大学院文学研究科、二〇〇二)、永村眞「中世醍醐寺と根来寺」(『新義真言教学の研究：頼瑜僧正七百年御遠忌記念論集』、大蔵出版、二〇〇二)、小林崇仁「頼瑜僧正とその周辺の人達」(智山勧学会編『中世の仏教—頼瑜僧正を中心として—』、青史出版、二〇〇五)。西弥生「修法と「抄物」—頼瑜撰「薄草子口決」を素材として—」(同著『中世密教寺院と修法』、勉誠出版、二〇〇八)。

(5) 『新訂増補国史大系　尊卑分脉 第一篇』「摂家相続孫鷹司」の聖忠の項。

(6) 『三会定一記』第二(『大日本仏教全書』第一二三巻)、七八頁。

(7) 『金剛寺古記』一八二。

(8) 『伝灯広録』続巻一三。『伝灯広録』は祐宝(一六五六～一七二二)の撰で、元禄・宝永頃の著作とされている。広沢・小野両流の法流に連なる高僧五七〇人を載せる貴重な僧伝だが、記述が何に拠ったものなのか明確ではなく、個々の記述内容は十分な検討を要する。

(9) 醍醐寺蔵「傳法灌頂師資相承血脈」玄慶の項。翻刻は築島裕「『醍醐寺蔵『傳法灌頂師資相承血脈』」(『研究紀要』一、醍醐

寺文化財研究所、一九七八）による。

(10)「東南院務次第」（『大日本仏教全書』第一二一巻）。

(11)『三会定一記』第二（『大日本仏教全書』第一二三巻）、七五頁。『三会定一記』第二（『大日本仏教全書』第一二三巻）、七八頁。

(12)『鎌倉遺文』（以下『鎌遺』）二〇―一五四〇二。

(13)「東大寺具書」戌巻（『真福寺善本叢刊　第十巻　東大寺本末相論史料』）。なお後深草院の受戒が正応三年二月一一日であることは、『後深草天皇宸記』に記述がある。

(14)『実躬卿記』正応四年五月廿三日条、同月廿七日条。

(15)「東南院務次第」（『大日本仏教全書』第一二一巻）。

(16)「東大寺別当次第」（『群書類従』第四輯）。

(17)稲葉伸道・鳥居和之「『東大寺記録』解題」（『真福寺善本叢刊　第八巻　古文書集一』、臨川書店、二〇〇〇）。

(18)「東大寺具書」戌巻、または「東大寺重訴状案」（『真福寺善本叢刊　第十巻　東大寺本末相論史料』）。なお翻刻が多少異なるが、同じ底本を用いたとみられる活字史料として、『鎌倉遺文』の「東大寺注進状」（『鎌遺』三三―二五七〇七）と『続群書類従』の「東大寺具書」（『続群書類従』二七下　釈家部）がある。

(19)前掲註（18）の諸史料。

(20)稲葉氏・鳥居氏前掲註（17）論文によれば、「東大寺記録」の作成年代は、鎌倉末期の文保元年（一三一七）から元応元年の間と推測される。

(21)「東大寺記録」（『真福寺善本叢刊　第八巻　古文書集一』）。

(22)「正嫡相承秘書」（東京大学史料編纂所架蔵謄写本）。この問題に関しては、石田浩子「醍醐寺地蔵院親玄の関東下向―鎌倉幕府

勤仕僧をめぐる一考察―」（『ヒストリア』一九〇、二〇〇四）に詳しい。

(23) 永村眞「『真言宗』と東大寺」（中世寺院史研究会編『中世寺院の研究』下、一九八八）、同「南都仏教」再考」（ザ・グレイトブッダシンポジウム論集第五号『論集　鎌倉期の東大寺復興―重源上人とその周辺』、二〇〇七）など。

(24) 田中稔「醍醐寺所蔵『薄草子口決』紙背文書（抄）」（醍醐寺文化研究所『研究紀要』三、一九八一）。の翻刻による。

(25) 「薄草子口決」の内容、聖忠本の書写過程については、西氏前掲註（4）論文で詳しい検討がなされている。

(26) 聖兼は醍醐寺で「阿弥陀院僧正」と呼ばれており（「報恩院入壇資」など）、三宝院の法脈に連なり醍醐寺内に住坊をもち、法会などで実績を積むことで、初めて東南院＝阿弥陀院＝鷹司家系統の僧に醍醐寺座主への道を開いた人物である。なお阿弥陀院と鷹司家、遍智院成賢の関係については、前掲註（3）で既に報告しているが、紙面の都合上、詳しくは別稿を期している。

(27) 『兵庫県史』史料編中世五・県外所在文書Ⅰ・四兵庫関（以下『兵』）四九。

(28) 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盤研究（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）。

(29) 「中性院法印頼瑜灌頂資記」（『続群書類従』二六上　釈家部）。

(30) 『密教大辞典』「東南院流」の項。

(31) 真福寺大須文庫蔵「宰相已講宛頼瑜書状写」。差出、宛所、内容の検証、さらに「宰相已講」を寛昭と確定する作業については坂本氏前掲註（4）論文。阿部氏前掲註（4）論文を参照。

(32) 「中性院法印頼瑜灌頂資記」（『続群書類従』二六上　釈家部）。

(33) 「法印頼瑜授聖忠伝法灌頂印信紹文写」（『醍醐寺文書』二―一一九）。

(34) 『東寺長者補任』延慶元年の項。

(35) 後七日御修法は、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。後七日御修法については、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）に詳しい。

(36)「東南院授與記」（『続群書類従』二六上　釈家部）。東南院聖忠の灌頂の記録であり、付法の弟子や潅頂法会の日時や職衆を載せる。

(37) 稲葉伸道「『東大寺本末相論史料―古文書集二―』解題」（真福寺善本叢刊十『東大寺本末相論史料』、臨川書店、二〇〇八）。

(38) 永村眞「『真言宗』と東大寺」（中世寺院史研究会編『中世寺院の研究』下、一九八八）。

(39) 稲葉氏前掲註（37）論文。

(40)「東南院授與記」（『続群書類従』二六上　釈家部）。

(41)『大日本古文書　家わけ第十東寺文書之一』、二六二～三頁。

(42) 翻刻は特に断りがない限り、真福寺善本叢刊十『東大寺本末相論史料』（臨川書店、二〇〇八）に依る。以下本文での②・④に関する史料引用も同様とする。

(43) 例えば、聖実は「報恩院入壇資」（『続群書類従』二六上　釈家部）に「東南院僧正」（三八〇頁）、聖兼は「寶池院前大僧正入壇資記」（『続群書類従』二六上　釈家部）に「東大寺別当僧正聖兼」（四三二頁）と潅頂法会出仕僧としてその名がみえる。

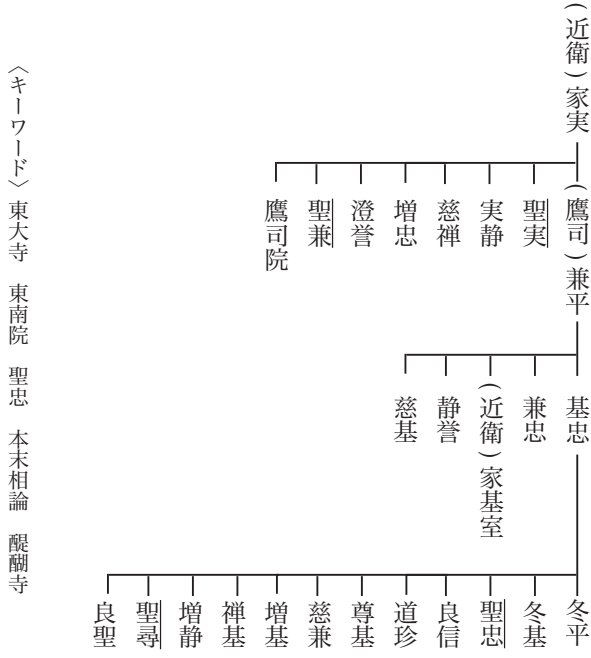
(44) 永村氏前掲註（38）論文に詳しい。

(45)「東大寺縁起」（『群書類従』二七上　釈家部）。

(46) 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）。

【系図1】「鎌倉期聖忠関係鷹司家系図」

（傍線は東大寺東南院院主）



〈キーワード〉東大寺　東南院　聖忠　本末相論　醍醐寺

『禪苑清規』に見られる経済理念の性格

遠藤純一郎

はじめに

中国仏教史に於て、寺院の経済体制に大きな変革をもたらした人物として、百丈懐海はつとにその名が知られている。筆者も既に検討してきたように、その変革は仏教に潜む印度的経済観念を中国的な農本主義的実体経済へと転換するものであった。しかし、百丈懐海の著したとされる『百丈清規』は既に散逸しており、初期の禅院で経済的運営が如何になされていたかについての詳細は知られない。そこで本論では、それより時代は下がるものの、現存最古の宗賾撰『禪苑清規』に見られる経済活動上の理念をさぐってみることにしようと思う。

本書は復古主義的性格を持ち、百丈の精神を継ぐものと一般に見做されている。しかしながら、その実証的解明には解釈学上の困難が伴われるはずであり、せいぜい百丈の精神への回帰を志向しながら述作されたと解する程度に留めるのが妥当であるように思われる。また本書は、現行本が嘉泰壬戌（一二〇二）の重刊であるなど、多人の

手を経ている可能性も想定され、原形の確定さえも不確実な状況にある。それ故、直ちにこれを禅院一般へ普遍化することについては一旦保留し、ここではこれを肯定的に再解釈を経ながら展開したテキストとして眺め、その普遍化への一つの可能態として扱うことで、禅院の運営において如何に経済理念が構築されうるかという点を中心に考察してみようと思うのである。

禅院の経済活動

a農業生産

中国の経済思想は、現実問題に対処する上で財務（理材）主導の政策が支持される場面も少なくはないが、基本的には、儒学の理想を多分に反映した性格を通史的に指摘することができる。それ故、禅院の経済理念を考える上で、既に百丈懐海の清規にもたらされた儒学的経済思想、いわば農本主義的実体経済の影響を先ず確認しておく必要が有るように思われる。

『禪苑清規』では、住持以下四知事六頭首体制下にて職位が細分化され、徹底した分業化がなされており、そのうち、農務に直接従事するのは荘主・円頭以下の集団とされている。「行者人工」（『訳注　禅苑清規』曹洞宗宗務庁　一四四頁）との表現から、出家者が実際に農業労働に関っていることが確実である一方、同時に「人工」との表現もあることから、[1] 当初の自給自足的性格は相当に希薄化されたことを示唆している。また、「天の時、地の利を相い度って、常に蔬菜をして相続存留せしめ、好き者を衆に供え、余あらば、方に出し売るべし。」（一四六頁）とあり、蔬菜類については市場へも出荷されていたようである。しかし、それもあくまで余剰生産品としての性格

が読み取れるので、積極的な商品作物の栽培を企図したものとは言い難い。それ故、出家者による完全な自給自足の状態をそこに認めることはできないまでも、あくまで余剰物の放出という範囲で農作物が生産されているということであれば、禅院の内側で自足可能な生産態勢を志向したものと考えて宜しいように思われる。

b化主の勧募

「化主」は、地方の施主に布施を勧募する役目を担当する。この役務に就く者は、山門を離れた環境に長く身を置くため、世俗の欲望にさらされる機会が多く、それ故「常に早く帰って道を辦ぜんことを念ぜよ。外に在って財色の間に因循すべからず。はなはだよろしく照顧すべし。」（一七〇頁）とあるように、禅僧としての心構え、振る舞いが厳しく戒められている。更にはより具体的に役務の性格に即して「檀門の信施は本と福田なり。造業の愚夫は便ち己物に同じうす。或いは酒色の費に蕩し、或いは畜えて衣鉢の資と為し、或いは度牒師名を買い、或いは小師に与えて披剃せしむ。殊に知らず、一銭已上はみな衆僧に属す。千仏の出世すとも懺悔を通ぜず。天堂いまだ就かざるに地獄先ず成る。凡そ主執たるべき人、よろしく清廉の誠を奉ずべし。」（一七〇頁）と述べ、金銭の不正は衆僧の共有財産を損なうものであり、地獄の果報を受けるとさえ警告している。このように化主は修道者にとって堕落の契機となりうるようなリスクを伴いながら、一方では住持自らが特に餞送するなど、特別な待遇も受けており、この役目は禅院に於て大いに重視されていたように見える。勿論、教理的視点から教化理念にその理由を求めるとするなら、この役割を「下化衆生」を志向する積極的利他行としてみなすことも可能ではあるが、それでもなお化主のもたらす布施が寺院経済にとって重要な位置を占めていたものとの視点を決して放棄させるものではない。実際、金銭の取り扱いに関しては厳重に規定されており、単に倫理的規範を要求するにとどまらず、帳簿によ

る金銭管理を徹底して義務づけているのは、不正な損失の回避といった実務的な意味として理解すべきであろう。

c法事・看経の布施

『禪苑清規』の「看蔵経」によれば、当時、施主が僧衆に「看経」を求めることがあったとのことである。そのような場合「時に至って、維那鐘を鳴らし、衆を集めて経を請し位に依って坐す。法事、螺鈸を声らし、知客、浄を点じ施主を引いて行香し竟って、筵に当たって炉に跪づく。維那、表歎して開啓の疏を宣べて念仏す、闍梨、梵を作す。声の絶つるを候って、然してのち大衆は経を開く。」（二〇八頁）とあるように、通常とは異なり、特に法要が付され、儀礼的演出が加味されていた。しかし、そもそも「看経」は「看経の時、端身正坐して、声を出しおよび唇口を動かし、ならびに他事を縁ずることを得ざれ。」（一三二頁）ということであるから、いわゆる「読経」とは違って、黙読を意味しており、それ故「早く了るを上となす。ただ施主の願心円満するのみに非ず、またすなわち他時負経の債を免がれん。」（二〇九頁）なる施主への配慮について注意書きが添えられていたのであろう。

さて、この「看経」により布施された金銭の取り扱いについて「施主の経銭はみな堂司の收掌分俵に係る。」（二〇八頁）と有り、堂司が保管・分配するものとされている。つまり、この法要で布施された金銭は寺院組織に共有財産として納められるのではなく、僧衆個人にすぐさま分配がなされていた。病人や外出者などの欠席者が有る場合には、「もし病患将息および衆縁あって外に在るに遇わば、維那、銭ならびに函号を収めて、参堂および帰日を候って、分付し看転せしむ。」（二〇八頁）との規定を設けていることから、金銭の分配に先立ち、僧衆全員の確認・立会いは必須事項として考えられていたようであり、その間の管理は維那に任されることになっていた。この金銭管理の厳格性は分配方式にも向けられており、「常住童行の利、維那の読疏、書記の写疏、蔵下の香燭茶湯、知客の行香、

法事の作梵銭を除いての外は、見在の多少に拠って銭数を契勘して分俵す。」（二〇八頁）との一文からすると、布施の総額から、特別に法要に任に当たった者の特別手当、またその法要に要した物資の必要経費を差し引き、その上で法要出仕の多少に応じて分配する規定が設けられており、そこに分配の恣意性は全く認められない。この分配方式からは却って、法臘の上下、役職の上下を勘案することなく僧衆に等分するといった、平等性を志向した理念が見て取れ、それを実質的に保証する上でも金銭管理は厳格性を必要としていたものと解されるのである。

経済活動の特徴

これまで、『禪苑清規』に見られる経済活動の諸相について眺めてきた。既に、個別の具体的様相に即してその特徴を指摘してきたのであるが、その活動全体を通して、禅院に於ける経済活動一般に於て果たして如何なる理念的特徴を見ることができるのであろうか。これより以下、この問題について考察を進めてみようと思う。

a倹約

禅院の経済活動を通して、殊に顕著な特徴と目されるのは「質素倹約」であろう。これは諸活動全体を通して浸透しており、容易に看取されうるものであるから、本稿では生命維持の根本的位置を占める「食」を具体的な事例に挙げ、検討してみることにしよう。

食事に関する規定は、材料の調達や調理、また禅院が集団生活という性格から、食事の作法といった範囲にまで及んでいる。その中でも経済活動上の規範に深く関る点は、先ず「食」そのものの捉え方である。

「又云く、「粥は是れ大良薬、能く飢渇を除き消し、施受清涼を獲、共に無上道を成ず。」」（四九頁）と言い、また「食訖の偈を念ぜよ。飯食訖已って色力充つ、威十方三世の雄に震う。因を回し果を転じて念に在らず、一切衆生神通を獲。」（五七頁）と言っている点から、端的に「食」は飢渇を癒し、体力を充実させる為の「薬」という性格を持つ。生命維持の観点からすれば、ここに合理的目的を既に見出すこともできるが、且つそのことにより「無上道を成じる」という生命維持も手段化される最終の目的が提示されるのである。そのため「美膳を貪婪し麁餐を毀訾するは、典座に報ゆるゆえんにあらず。」（二七五頁）とあるように、食の不可欠性は生命の維持、延いては無上道を成じる点に求められれば、美食はかえって執著の対象となるため、むしろ忌避されねばならず、この点に食事は質素なものが志向されねばならない必然性が認められることになる。このように質素倹約の意義が修道論的に確定されておれば、単なる漠然とした精神主義的倹約、或いは倹約そのものが目的化されるような倹約とは明確に区分して理解しなくてはならない合理性をそこに見いだすのである。

先は「食」を消費する側の視点から求められた倹約であったが、「食」を調理して提供する側に視点を移すと、これとは異なる意味を倹約に見出すことができる。

『禪苑清規』は典座の心得として「また枉げて常住の齋料を費すことを得ざれ」（一一七頁）と言う。つまり、材料の浪費は共有財産の損失であると理解するのである。以下にも述べるが、『禪苑清規』では財の所有区分を明確に意識しており、僧衆は他人の所有物を勝手に使用することを厳に戒めており、典座の調理する材料が「常住物」であるなら、典座個人の恣意に任され得ないということを意味する。しかし、そこでは何をもって「枉げて常住の齋料を費やす」ことになるのかについて、明確な基準が示されてはいない。それでも以下「炭頭」の項に「もし天暖かくして炭多ければ、すなわち枉げて信施を用う。もし天寒くして炭少なければ、すなわち大衆冷落す。」（一五七

頁）とあることが、浪費の一つの基準を示唆しているものと思われる。冬場に暖房するに際して、それが過剰であったら燃料の浪費と見做されるが、逆に暖房が十分でなかったら、僧衆を凍えさせてしまうことになり、そもそも暖房の効用を損なうものとなるため、この両辺に堕さない適切な状態が求められているということであろう。この過剰さを抑制する考え方を「食」に適用するなら、質的にも、量的にも適当な食事の提供が質素倹約に繋がるものと解して宜しいであろう。

b分業制

禅院に於ける労働は「普請」の言葉が示すように、僧衆が共に当たるものとされる。これは住持とて例外でなく、「普請には寮主・直堂を除いて、みな斉しく赴くべし。住持人も疾病・官客を除いて、輒く赴かざれば、侍者をして衆を出すべし。」（一一五頁）とあるように、住持が参加しない場合は、その侍者が当たるという規定も盛り込まれている。

『禪苑清規』によれば、住持以下、四知事・六頭首の体制下、更に多数の小頭首といった現場の監督責任者を据え、それぞれの職掌を忠実に守らせている。「典座」の項では例えば「若し監院・直歳・庫主の所管に依るべきは、同じくともに商量せばすなわち可なり。すべて権を侵し職を乱すべからず。」（一一七頁）と述べられており、相互に職権を侵すような行為は厳に禁じられており、徹底した分業が図られた組織を構築している。

徹底した分業化と職権の明確化は機械的効率性が期待される反面、それは同時に組織の硬直化を招く大きな要因となる。しかし、先に挙げた典座の項にも見えているが、他にも例えば監院の場合には「もし事体やや大にしておよび体面に刱を生せば、知事・頭首と同じくともに商量し、然して後に住持人に稟してこれを行なえ。」（一〇六頁）

とあるように、組織の中で主管する領域を保証しながら、「ともに商量せよ」として、他の職掌との協同が要請されており、組織の硬直化を緩衝する装置も同時に設けられている。

他にも、知事については「執事一年の外、夜間に方丈に入り退を告げ、触礼三拝して出づ。」（一二一頁）、頭首については「堂頭の所請に係る諸頭首は、一年の外に先ず方便して退を求むべし。」（一七六頁）とあるように、役職の任期は一年に定められており、これにより人的流動性を高め、個人への権力の集中が回避される。実際、監院などの重役らには「監院の体は、当に賢を尊び衆を容れ、上和らぎ下睦じく、同事を安存し、大衆をして常に歓心を得せしむべし。権勢に倚恃して大衆を軽邈することを得ざれ。また意に任せて事を行じ、衆をして安からざらしむることを得ざれ。」（一〇九～一〇頁）と言って、職権の暴走を戒め、その行使は常に僧衆の安寧を一義とするよう求めている。実際、禅院の中では、食事に際して同一の献立が用意されておるし、浴室の使用に関しては「前の両会に衆僧入浴し、後の一会に行者入浴し、末後に住持・知事人入浴す。」（一四〇頁）とあり、重役の入浴は後にまわされており、禅院の主体はあくまで僧衆に在るとする態度が看取されよう。これは「亀鏡文」に「僧は仏子たり、応供殊なることなし。天上人間咸く恭敬するところなり。二時の粥飯、理まさに精豊なるべし。四事の供須く闕少せしむることなかれ。世尊二十年の遺蔭、児孫を蓋覆す。白毫光一分の功徳、受用するに尽きず。ただ衆に奉することを知って貧を憂うべからず。僧は凡聖となく十方に通会す。既に招提と曰う。悉くみな分あり。あに妄りに分別を生じて客僧を軽厭すべけんや。旦過寮は三朝権に住す。礼を尽して供承すべし。僧堂前に暫爾斎を求むるは、等心に供養すべし。俗客すらなお照管す、僧家逢迎せざるに忍びんや。もし有限の心なきときは、自ら無窮の福あらん。僧門は和合して上下心を同じくす。」（二七八頁）とある如く、禅院の僧衆は、客僧に至るまで、延いては十方の僧に至るまで、僧であるかぎり一体であるとする精神に基づくものであると考えられる。勿論、以下本稿

でも取り上げているように、役職・法臘等により僧衆の中に上下の関係を設け、それにより礼儀や所作が明確に規定されてはいるものの、その上下の区分もこの平等性の上に構築されているものである点は看過されてはならない。このように見るなら、先に見た徹底した分業制も、この平等性を地盤としながら構築されていると言え、ここに組織的硬直化を避ける融通性としての機能を期待することもできよう。

c会計監査の厳密性

既に化主の勧募について述べるに際し、出納帳による厳格な金銭管理にも触れておいたが、ここではその実際について少し具体的に窺ってみることにしよう。

化主が勧募に出向く際には、「人力」「行者」を含む一つの集団を形成する。その随行人に関して「人力・行者は須らく慣熟及び小心の人を選ぶべし。」（一六八頁）とあり、役務に精通し注意深い人物を採用すべきと言う。しかし「あらゆる常住の供利は須らく自ら收掌すべし。全く人力・行者に倚ることを得ざれ。異心あることを防ぐなり。」（一六八頁）とあり、金銭の管理は化主に一元化されており、集団の中でも特に重責が担わされていた。

化主は禅院に戻ると、「封角小疏目錄」（封をされた信書のリスト）、「脚頭簿」（行脚の記録簿）、「施利狀」（出納帳）、「乳薬狀」（土産物リスト）などの書類一式を箱に収めて、知事に提出せねばならなかった。この内、「脚頭簿」について「子細に收付す。漏落有らんことを恐る。交代借問せば、みなすべからく忠告すべし。」（一七二頁）とあるように、旅程は詳細に記録されねばならず、知事らから口頭で監査さえ受けていたようである。この旅行記録に基づき、特に金銭出納関連の事項は「施利狀」としてまとめられているが、そこでは「当院の化主比丘某、昨堂頭和尚の慈旨を奉じ、某処に往いて化縁す。僧供等疏を具して呈納すること後の如し。一化僧供若干、計銭若干に到

る。一化は羅漢若干位、計銭若干に到る。一化は粥若干、会計銭若干に到る。内の折、某物の若干、計銭若干に到る。内の支、湯茶人事工往来盤費銭若干なり。已上支を除く外、通計銭若干、右件の施利多からず、伏して乞う、堂頭和尚・諸知事・首座・大衆慈悲容納せよ。謹んで状す。某年月日。堂院化主比丘某状す。」との極めて厳密な書式が求められており、不正に対する金銭管理の徹底ぶりが窺える。

この態度は、勿論、禅院の収支決済の場面に於ても例外ではない。

その役務を担うのは「庫頭」である。『禪苑清規』では「庫頭」について「庫頭の職は常住の銭穀の出入歳計の事を主執す。得る所の銭物は、即時に暦に上せて收管して支破分明にす。斎料の米麦、常に多少有無を知り、時に及んで挙覚收買す。」（一三七頁）と言っており、「庫頭」は現金だけではなく、布施等で得られた米麦などの穀物の管理を司っており、在庫状況に応じて仕入れを行うなどの権限も持つ。調理担当の典座が穀類を食品として扱うのに対し、「もし米麦・銭物を借貸することあらば、主人および同事の自ら衣鉢を辨ずることを除く外は、常住の物を妄りに動かすべからず。」（一三七～八頁）との如く、庫頭はそれを現金に準じた金融商品として扱う点に相違が有る。つまり、庫頭は寺の財務の一切を職掌するということを意味している。この寺の財産は「常住の財は一毫已上、みなこれ十方衆僧分あるの物なり。あに私心に専ら輒く自ら用うるべけんや。」（一三七頁）とあるように「常住の財」として位置付けられており、一ヶ寺で占有されるべき性質のものではなく、常に十方僧衆に開かれているのであり、ここに禅院が広く僧衆を受け入れる基盤が見出される。しかし一方では、このように十方僧衆に供されるべき資金も、「もし院門供給の檀越および有力護法の官員に非ずんば、みな宜しく常住の物を将って自ら人事を行なうべからず。」（一三七頁）との記述からすると、「院門供給の檀越及び有力の護法の官員への礼物に支出できる」とも解することができ、先の理念と齟齬をきたすようにも見える。もちろん原理的には、あくまでも出家者に布施

された財物ということであれば、それが在家に還流されてはならない筈であるが、寺院の財務・運営に有利な人々に礼物を贈ることは、かえって寺の繁栄に結びつくことであり、それが延いては十方僧衆にとっても共通して利益になると捉えるべきなのであろう。

庫頭も化主と同様に部下を配し、部局を形成する。そこの構成員について「当庫の行者は須らく心力あって計筭を解すべし。己を守ること清廉、言行真的にして、衆の推伏するところを方に委付すべし。」（一三八頁）とあり、正直で実務的な人物が推挙されることが望ましいとされている。実際、その業務も「十日に一次暦を計り、先ず知事と同じく簽押し、一月に一次通計し、住持人已下同じく簽す。金銀の物、宜しく謾りに蔵すべからず。見銭は常に数目を知り、衷私に借貸して人に与うることを得ざれ。」（一三七頁）とあり、十日に一回は知事による監査、一月に一回は住持以下の監査が義務づけられており、現金の類は常に集計して明確に把握せねばならないなど、相応の能力を要求される内容になっている。

d非収益指向性（金銭支出の理念）

禅院での生活規範全般を規定する清規であれば、禅院で生涯を終える場合も勿論想定される事態であるため、それに関する規定も当然盛り込まれている。

僧が禅院で亡くなると、院を挙げて葬儀が執り行われる。葬儀を行う為には、その為の特別な費用が発生することになるが、禅院ではそのための費用を自弁することが求められている。そして、それは基本的に亡僧の遺産により充てられることになっていた。それ故「また全く衣鉢なきことを得ざれ。身後常住を侵損せしむることを免がる」（二四三頁）と言うのであり、全く遺産となるべき物が無いと、禅院から支出させてしまうことになるのであり、

それは常住の財物を損なうことを意味していた。

遺産の現金化は「唱衣」という院内の競売によりなされた。「維那、衣を唱するは唱するところの衣物の価例の高低を知るべし。新をばすなわち新といい、旧をばすなわち旧といい、破わばすなわち破といって銭陌を声定せよ。」（二四三頁）とあるように、維那は品物の状態・相場を正確に僧衆に示し、入札させた。その際、甚だ高価に値がつり上がることを良しとはせず、「もし大衆銭を添えることを肯わずんば、賤しといえどもまた須らく打与すべし。もし銭を添えること太だ過ぐれば、維那すなわち云え、『さらに子細にすべし、後悔追い難し』と。衆中念を動じ、事を生ずることを致すことを免がる。」（二四三頁）とあるように、これを諌めている。これは他にも「賤く唱え貴く売るべからず。」（二四三頁）とあるように、入手した品物を転売して利益を得ることを禁じており、利潤を追求する姿勢は退けられている。競売の目的はあくまで葬儀費用の自弁であり、これを「およそ亡僧の衣物を唱するは、これ慳心を対破しおよび亡僧と縁を結ぶという。」（二四三頁）として、亡僧との結縁と解するのである。

この競売により得られた金銭は、必要経費を除外して、看経、野辺送り、唱衣に参加した延べ人数で頭割りされ、残余無く等分して僧衆に布施された。これまで葬儀費用の自弁など、個人の財と共有の財は明確に区分されてきたのであるが、最終的に個人の財は全て共有の財に還元されるのであった。

この個人財の共有財への還元は、住持の退任に際してもなされた。

もしこれ年老、或は疾病あり、或は事故によって住持を顧恋することを得ずんば、預め先ず方丈の衣鉢を打畳し、および包杖を準備す。常住の銭物、僧供の類の如きは、須らく知事と結絶して文暦分明なるべし。および堂頭の公用、合行の交割、また文暦を具して拘管す。院印をもって印押し、知事に通じてこれを知らしめ、別に一人を請して方丈を看守し、ならびに物色を主管せしむ。侍者寮に在って安下す。もし方丈の衣鉢やや多け

れば、いまだ退かざる已前に估唱して僧に斎す。および銭物を支撥して常住に入れて侵損互用の過あることを防ぐ。退院の行李はただ随身の依物・道具なるのみ。もし行李太だ多ければ、すなわち人の譏笑を動かし、或は別に謗議を生ず。金銀・匹帛・係税および禁榷の物みな帯行すべからず。（二六五頁）

右にある通り、諸般の事情により住持の職を離れる際には、公用の品物と私物を明確に区分し、持ち出しは私物のうち、ほんの身の回りの品程度にとどめるべきだとされた。残りの品物は亡僧の場合と同様に競売にかけ、それを僧衆の斎会の費用に充てる。また個人所有の金銭は全て常住の共有財に帰するのであり、一山の住持とて、職を離れれば一介の修道者と所有する財物に相違はなくなるのである。

f仏道完遂の為の基金（一義的態度）

これまで、清規に示された経済活動に見られる特徴点を指摘し考察してきたが、それらの内のいくつかは現代の資本主義経済の枠組みの中からでも十分に理解可能な合理的規範として受け取ることもできよう。しかし禅院に於ける非収益指向性の持つ異質性により、先の理解可能性の意味も別の文脈で捉えられなくてはならない。それは規範の持つ基盤の問題である。

既に先に見た通り、化主の活動などは「常に早く帰って道を辦ぜんことを念ぜよ。外に在って財色の間に因循すべからず。はなはだよろしく照顧すべし。」（一七〇頁）とあるように、すぐさま「佛作佛行」として解されえないとしても、その目的はやはり仏道の成弁に在る。これは禅院の諸々の活動と基盤を共有するものであり、経済活動もそこから除外して考えられないことを意味する。それ故、経済活動は決して自己目的化を許すものではなく、収益や効率の一義化を否定する意義がそこに見いだされてくるのである。そもそも経済効率を優先し、禅院の規範的

基盤を見失うことになるとしたら、その経済活動に付与された正当性の瓦解を避けることはできない。

禅院の内外の関係

以上、禅院に於ける禁欲的経済活動の概要を伺ってきたが、それはひとえに仏道成弁を目指す禅院内部の理念に基づくものであった。例えば、農業生産活動などは世俗からの経済的自立に向けた完全自給を目指すものとも捉えられ、世俗とは別個の禅院の内的規範性からその意義を解すれば一往によろしいように思われる。しかし、その一方で余剰生産物については売却がなされるなど、院外の経済をどうしても前提とせねばならない場合も有り、禅院の経済が院内の範囲で完結するものでないということであれば、外部の世俗に対置される禅院の内部という視点も用意しておく必要が有ろう。そもそも禅院の完全自給の方向性は必ずしも外部からの布施を拒むものではなく、化主の勧募活動などを通して積極的に外部から金銭を獲得しており、院外の経済との接続は決して特殊な事例とは言えない。まして自立を指向する禅院とて、地上の存在ということであれば、理念的に自立を前提にするにせよ、自立という位相が常に社会との対比の元で成立する限り、両者の関係性を現実的制度の上で解消することができるわけではない。なれば、禅院の経済を考える上で、その内なる禅院が外部の世俗に対して区分された独自な場を如何に形成しえたか、清規に規定される内外の関係性についてもここで一瞥しておく必要にせまられることになる。

a三才（天地人）と禅院

「自誓文」に「もしすなわち竊に朝廷の政事を議し、私に郡県官寮を評し、国土の豊凶を講じ、風俗の美悪を論じ、

もって工商の細務、市井の閑談、辺鄙の兵戈、中原の寇賊、文章伎芸、衣食貨財に至る、自ら己が長を恃んで他の好事を隠し、顕過を揄揚し、微瑕を指摘す。すでに福業に乖き、道心に益なし。かくの如き游言はみな實徳を傷り、坐ながらにして信施を銷す。」（二八五頁）とあるように、修道者は世俗との関わりを離れた存在と規定される。しかしその一方で、沙弥が受戒するに際して戒師は「上来剃頭受戒し先ず用って回向す。堂頭和尚は常に苦海の津梁となり、執事の高人は永く法門の梁棟と作り、合堂の清衆は同じく般若の舟に乗り、剃頭の沙弥は速かに菩提の岸に至る。四恩総て報じ三有齊しく資けて、法界の衆生同じく種智を円にせんことを。如上の縁のために十方三世一切諸仏、諸尊菩薩、摩訶般若波羅蜜を念ず」（三一六頁）と訓戒している。これによれば、利他行の対象として世俗の衆生が言われるだけではなく、沙弥自身が四恩を受けた存在であることも説示され、世俗との関係が必ずしも完全に分断されているわけではない。仏教の利他の精神に基づき他者に働き掛けを行うことについては、修道者の能動性・主体性に基づくもので、これは主体から発せられる仏教的規範性の元に世俗を置く構えを持ちうるが、四恩を受けた存在としての修道者は、人間存在である限り解消することのできない、主体に負わされた世俗からの規定性を示唆している。この四恩の規定性は、沙弥という（完全な出家者ではない）不安定な地位に由来するものではないようであり、「諸の殿堂の行者は洒掃浄潔、香花供養を管して切に整斉に在るべし。或は風の起るに遇わば、諸の殿堂に燈を点ずることを得ざれ。毎日供養を下さんには礼拝発願すべし。願わくは四恩・三有・土地（神）・竜天・法界の衆生、同じく種智を円にせんことを。」（三三三頁）、あるいは「一、五日に一たび参じ、三八の日晩参して、四恩三有のためにし奉り念誦す。毎月六たびを准となす。」（三八四頁）とする箇所からも明かなように、完全な出家者についても同様の意識が看取されるのである。

さて、荷恩の存在としての修道者の意識は他にも広く見られる。

「皇風永く扇いで帝道は遐に昌んなり。仏日輝を増し法輪常に転じ、伽藍土地、法を護り人を安んじ、十方の施主、福を増し慧を増す。如上の縁の為に清浄法身を念ず。云云。」（七七頁）とあるように、皇帝の恩と並び土地神の恩が言われる。この土地神は仏教では『天地八陽神咒經』（約八世紀）に悪神として登場するが、土地を安んじる神として尊崇を受け、護法善神としての性格を持つに至った。この護法善神である土地神と並記されるのが龍天で、「かくの如き游言はみな實徳を傷り、坐ながらにして信施を銷す。仰いで龍天に愧ず。罪濫觴に始って禍滅頂に終る。」（二八五頁）とあることから、これについても修道者の荷恩意識と解してよろしいだろう。これら二神は諸尊格の中でも例外的に禅院の儀礼に取り込まれており、小参には「五日陞堂宗旨を激揚し、三八念誦し龍神に報答す。玄言を請益し今古を発明す」（七九頁）、結夏では「四月十四日斎後に念誦の牌を掛け、晩に至って知事予め土地（堂）の前に香花法事を備えて衆を集めて念誦す。（割註：詞に云く「竊におもんみれば薫風野を扇ぎ、炎帝方を司る。法王禁足の辰に当たってこれ釈子護生の日なり。みずから大衆を哀めて、肅しんで霊祠に詣って、万徳の洪名を誦持し、合堂の真宰に回向す。祈るところは加護して安居を遂ぐることを得んことを。仰いで尊衆を憑んで長声に念ず。云云」と言う。また『念誦の功徳みな用って正法を護持する土地竜神に回向す。伏して願わくは、神光協賛して有利の勳を発揮し、梵苑興隆してまた無私の慶を錫わんことを』。再び尊衆を憑んで十方等を念ず。法事を略声して鼓を打って堂に赴く。)」（八六頁〜）とあり、これらの儀礼も荷恩意識に由来するものとして捉えることができよう。

このように、修道者は俗世を離れてはいても、世俗の側から恩を受ける存在であり、それ故「もし知って故に犯し、犯して悔いずんば、ただ四恩に辜負するのみに非ず、虚しく信施に霑わん。竜天・土地（神）みな容れざるところ、業果三塗何れのところにか逃避せん。」（三三六頁）とある如く、両者は荷恩と報恩の関係性で捉えられる。しかしながら、この報恩は敬礼を伴うものではない。「出家の後は礼、常の情を越え、君王を拝せず、父母を拝せ

ざれ。汝いまこの座を離れて国王水土の恩・父母生成の徳を想念して専精に拜辞すべし。後に拜せざれ。」（三〇三頁～）とあるように、たとえ荷恩していても、礼拜することは許されないとする。その根拠として「三界の中に流転して恩愛を捨つること能わず。恩を棄てて無為に入る、直ちにこれ恩を報ずる者なりと」（三〇三頁）[2]が示されているが、これなどは古くは『牟氏理惑論』などで言われる論理[3]と同様の性格が認められ、世俗のコードから出世間のコードに転換された報恩には世俗の礼拜は含まれないとする主張だと解される。また、「大衆・知事集まるとき、住持人、土地堂・大殿・僧堂より次第に焼香す。ただ仏前に三礼す。」とあるように、たとえ神格であっても、それが世間に留まっている限り、先の場合と同様の態度が適用されることになる。このように見るなら、「四恩」で言う国王を始めとする「人」、龍天の「天」、土地神の「地」、いわば三才を超えた領域に出家者を位置づけており、まさしく廬山慧遠などが言う「方外之賓」たる意識が明瞭に反映したものと評することができよう。

出世間の礼としての清規

このような世間・出世間の明確な区分により、禅院は俗世に対して異質性を持つことになる。それと同時に、外部との接続は常に保たれ、国家の制度的規制下の存在としての側面も持つ。つまり、禅院は世俗外にして世俗内という両面をかかえることになる。それ故、禅院は対外的に教化的な態度を取り、常に俗世に対して宗教理念上、自らを常に上位に位置付けながら、現実的には王権が支配する国土に禅院が存在し、権力の側からの規制を受け、いわば儒学的秩序の中に内包される構造を持つ。なれば、先の異質性は俗世に理解不能な任意の形で開かれうるものではなく、むしろ俗世の文脈の上から理解可能な、且つ世俗倫理に照らして肯定的価値を持つ、より理想的な形式

を付与することは避けられない。

『禪苑清規』の序に「それ禅門の事例、両様の毗尼なしといえども、衲子の家風別にこれ一般の規範なり。もし途中に受用すれば、自然に格外にして清高なり。もしそれ向うに触れて面を牆にする、実に人の瞻敬を滅うという。ここをもってことごとく開士に謀り、遍く諸方に摭って、およそ見聞に補するものあらば、ことごとく備に綱目を陳ぶ。ああ少林の消息すでに肉を剜って瘡をなす。百丈の規縄、新條の特地なりと謂つべし。しかるを況んや叢林蔓衍にして、うたた堪えざることを見る。しかのみならず法令滋く彰われて事さらに多し。しかれども保社を荘厳し法幢を建立すること、仏事門中には一を闕いても不可なり。またなお菩薩の三聚、声聞の七篇の如し。あに法を立つることの繁を貴ばんや。けだし機に随って教を設くるなり。初機後学、冀くはよく参詳し、上徳高流幸いに証拠を垂れよ。」（四頁）とあることから、仏教界の自主的綱紀粛正に清規制定の意義を認めている。清規の制定が当時の社会からの批判に対する応答であるとすれば、戒律では対応しきれない諸問題の解決が期待された、時代・地域に最適化された規範としての性格をそこに認めねばならない。それ故、先に述べた通り、清規は仏教教理（内）と中国文化（外）の双方の規制の元で成立していると見てよろしいであろう。

殊に清規の中に反映した中国文化は、「礼」としての振る舞いである。清規を概観すれば、僧侶の間で多様な礼の様式が設けられていることに容易に気がつく。簡素な礼としては問訊や触礼、懇ろにするのであれば両展三礼・大展九礼など、相手の法臘・役職・立場などに応じて、礼の程度が変えられている。これらの礼がいわゆる宗教的礼拝と明確に区分されねばならないのは、「もし親密の尊長なれば、すなわち大展九礼す。免ずればすなわち両展三礼す。また免ずればすなわち触礼三拝す。もし法眷のやや疏なるにはすなわち両展三礼す。或いは触礼三拝す。もし至親の法眷なるにはすなわち尊卑を論ぜず、知事・頭首・小師・行者すべて人事すべし」（三四頁）との規定

が有り、免礼が認められている点に拠る。仏教に於ける礼拝は、帰命頂礼の礼であり、尊格への自己帰投であるから、そもそもそこに免礼という契機は存さない。なれば、僧侶間の礼はあくまで対人関係に於ける礼儀として解されねばならず、廻向や願文で強調されるような衆生の平等性より、その差異性が強烈に意識されていることから、きわめて儒学的な礼の痕跡を見るのである。この差異性の意識は俗世にも向けられており、「また諸処に師僧に逢わば身を斂め、路を避けて問訊し過さしむべし。（僧家の）官員施主と同じく行くを見ては、先ず当に僧家を問訊すべし。つぎに当に官員施主を祇揖すべし。すでに出家持戒し真の田衣直裰を着せり。みな俗家を跪拜することを得ざれ。父母を見るといえどもただ祇揖することをう。」（三二五頁）とあることから、僧侶の礼は俗人に向けられることのない禅院の内なる礼儀制度なのであった。

禅院は出家集団であるとは言え、人間が集団で生活する場であるから、儒家の礼と同様に、清規はこの集団生活に於ける人間関係を円滑にする目的で定められた側面を有する。

清規の礼では儒家のそれと同様に他者に対する自己の抑制が求められている。

例えば「赴粥飯」では「また頭を抓いて風屑を盂鑵の中に堕さしむることを得ざれ。また身を搖して膝を捉え、踞坐し欠伸し、及び鼻を搔いて声を作すことを得ざれ。若し嚏歟せんと欲せば、須くまさに鼻を掩うべし。もし牙を挑んと欲せば、須くまさに口を掩うべし。菜滓果核は鑵鉢の後の屏処に安んじ、もって隣位の嫌を避けよ。もし隣位の鉢の中に余食および果子あらば、譲るといえども取って食することを得ざれ。および隣位に風を怕るる人あらば、扇を使うことを得ざれ。（割註：もし自己風を怕れば、維那に白して堂外にして食を喫せよ）」（五六頁）と言っており、そこでの作法は他者への配慮が基本となっていることが分かる。その内、最も顕著な規定は、「もし自己風を怕れば、維那に白して堂外にして食を喫せよ」とする一文に在る。それぞれ隣り合った人間が風を嫌うなら扇

の使用は縁慮されねばならないということであれば、この規定に基づく行動が他者にも等しく要請されているにもかかわらず、かえって自らがその場を離れることでトラブルを回避するよう指示されている点が特徴的である。実際、未然にトラブルを回避しようとする傾向は清規全体の基調となっており、頑な双方の自己主張が主たるトラブルの原因と見ていることが明かである。この点については「もし喧争あらば、また礼を尽して和会すべし。もし両りの争う人伏せずんば、然して後に規矩によって行遣す。」（一一三頁）と言っていることからも明かなように、仮にトラブルに発展しても、他者性を重視する礼に両者を引き戻して解決を図ろうとする態度に在る。それでもなお、解決に至らないなら、そこで初めてルールを持ち出すというのが流儀であり、規則の強制力をなるべく発動させない態度が窺える。これと類する記述には他にも「住持人より已下、もし規矩に合わず人情に順わざる大小の諸事あらば、ならびに宛順して開陳すべし。緘默して言わざることを得ざれ。また言語麁暴なることを得ざれ。童行を訓誨するの法は、宜しく方便をもって預め先ず処置すべし。妄りに鞭捶を行なうことを得ざれ。もし懲戒あらば、当に庫堂にて衆に対し行遣すべし。十数下に過ぎざるのみ。不虞の事、慎しまずんばあるべからず。もし行者を発遣して院を出ださば、須く十分に過あって罪状を責伏して、住持人に稟してこれを遣るべし。さらに決することを須いざれ。もしこれに違わば、官中の問難を防避すべからず。」（一〇六頁～）が有り、容易に懲戒の実行に移すことを退けており、仮に避けられないとしても、十分に罪状を理解させる必要があるとして、慎重な態度を取っている。

このような態度は、先の引用文の末尾に「若しこれに違ってしまったら、官中の問難を防避することはできない。」とあることから、なるべく身内で問題を解決し、国家権力の介入を避ける現実的問題への対処とも考えられる。このことは「もし田苗を践踏し禾稼を侵犯するあらば、ただ叮嚀に指約すべし。捶罵して官に申すことを得ざれ。」（一四八頁）とあるように、禅院の側が被害者であっても、官に通報することを避けていることからも明瞭になろ

う。（行政が要求する手続きを遵守するが、禅院の側が積極的に法的手段に出ることは極力避けられている。）しかしながら、これは片方で『禮記』（曲禮）「礼は庶人に下らず、刑は大夫に上らず」とあるように、儒家的な観点からしても正当化しうる態度でもあり、単純に国家権力の忌避というだけのことではない。『禮記』によれば、大夫は礼に基づくので、刑罰には及ばないとするわけであるが、『荀子』（富國）は「士より以上は則ち必ずや礼楽を以てこれを節し、衆庶百姓は則ち方数を以てこれを制す」とし、賈誼『新書』では「廉恥禮節、君子を治むる所以なり。故に死を賜うこと有りて僇辱無し」としており、礼と刑罰の峻別を人間の道徳的素養の有無に還元し、道徳的素養を持つ者であれば、刑罰を用いるまでもなく、自覚に基づく礼で十分に足りるのだということである。なれば、先の禅院の態度は、修道者が世俗で言う大夫に相当する人物であることを前提に置いたものとも解されてこよう。それでも勿論、清規では礼により全て解決可能だとはしていないのであるから、儒家の理念的要請に応えきれない側面がどうしても残されてしまう。しかし、そのことは禅院の内部に限ってのことではなく、宋王朝でも儒学理念に基づきながら法令処罰制度の整備が図られており[4]、国家制度の現実から照らしてみるなら、禅院の実際的方策は特別問題視されるまでもないはずである。

まとめ

禅院の経済活動の特徴として倹約・合理性などを挙げることができるが、それらは経済活動を目的化するものではなく、あくまで仏道成弁に向けらていた。それ故、その経済活動を通して伺える倫理性の基盤は仏教に還元されねばならず、また禅院の経済倫理はあくまで禅院の内側の規範性であるため、世俗のそれとは明確に区分して取り

扱う必要が有る。しかしながら、先に述べた通り禅院が世俗の外に定位されるのと同時に、王土上の存在として世俗の内とも解されねばならない側面を同時に有するため、禅院の独立性も外部の世俗からの規定性を免れないものとの視点も必要になる。実に、清規の主題となる円滑な寺院運営を支えるものは、出家者間に限定された得別な礼であり、その礼の在り方は世俗に対して超越的な位置を占める一方、多分に世俗の儒家の様式・精神を反映したものに過ぎなかった。この視点からするなら、禅院に独自な経済倫理もその範疇の内容として捉えられる必要が有り、仏教に還元して理解するだけでは一面的である。実際、仏教精神の発露として経済倫理を捉えるにせよ、何故に清規に示されたあの様式が具体的に制定されるに至ったのかについては、仏教だけに基づいて理解することはできないであろう。なれば、これも禅院の外部の様式を積極的に摂取し、仏教的に再解釈して、禅院の規範として構築したものと解するのが宜しいはずである。

宋代は以前に増して経済的な発展を遂げ、それに伴い国家の経済制度も一層整備されていることが、『宋史』食貨志や『宋會要』など（例えば、諸倉丐取法や牙銭など）の資料から伺える。清規は世俗と出世間を明瞭に分けながら、その具体的な規範は世俗のそれを雛形としており、その根底に仏教を据えるという形で摂取しているとも言えるが、この観点からするなら、禅院は修道者の為の小さな国家といった構想が見えてくる。世俗の内にして外なる禅院が確として存在しえたのも、この世俗との連続性と分断性の同居によるものと評することができよう。

このように見るなら、昨今言われる「仏教経済倫理」なるものの正体（或いは「仏教経済倫理」にこそ認られるべき最大の特徴）は、あくまで根底に据えられた仏教（修道者が成仏を目指す仏教）に他ならず、具体的な規範は常にその根底の呼応の上で捉えられねばならない。倫理基盤がもはや不在となった現代に示唆を与えるものとして「仏教経済倫理」に有用性を見ようとするなら、その根底の問題に対する問いを避けることはできない。まして「仏

教経済倫理」が、商業そのものを独立したカテゴリーとして扱い、それを主題化しながら倫理を構築しようとする態度でないとなればなおさらである。

注

1「直歳」の項では「人工を差遣し、荘客を輪撥す」（一一九頁）とある。他にも「客戸」（一四七頁）との表現もある）、外部から労働力の導入も計られていたことが確認される。他にも服飾加工に関る婦人（「針線の婦人は常に顕処に居り」（一四七頁）とある。

2 恩に報いることの意味をより具体的に言うなら「また常に修行して王臣荷戴の恩、施主供給の恩、父母養育の恩、師長教導の恩に報答せんことを念え。また常に父母亡歿せば恐らく悪道に入らんことを思惟して、もって修行して濟拔すべし。父母見在せば勧めて三宝に帰依して菩提心を発さしめよ。また著衣喫飯し常に来処を知れ。若し修行せざれば何の門よりか報答せん。」（三二四頁）との意が含意されているとも解される。

3『牟氏理惑論』では「苟有大德、不拘於小。沙門捐家財棄妻子、不聽音視色、可謂讓之至也。何違聖語不合孝乎。」（大正藏五二　三上）と言う。

4 梅原郁「刑は大夫に上らず―宋代官員の處罰―」『東方學報』京都第六七册（1995）

〈キーワード〉禅宗、清規、経済、倫理、礼

宗密の法界縁起説

遠藤純一郎

はじめに

圭峯宗密は華厳宗第五祖に数えられるが、殊に教禅一致の濫觴として後世に重大な影響を与えた人師と目されている。このことは、その著作[1]に『華厳経行願品疏科』『華厳経行願品疏鈔』『注華厳法界観門』『注華厳法界観科文』『華厳心要法門注』といった華厳の教理書のみならず、『禅源諸詮集都序』『中華傳心地禪門師資承襲圖』などの禅籍が残されていることからしても容易に看取することができよう。しかし、同時にまた宗密の思想的特徴を考える上で看過しえない特徴は、『圓覺經』に関する一群の諸注釈の存在である。具体的に言うなら、『圓覺經科文』『圓覺經大疏』『圓覺經大疏釋義鈔』『圓覺經略疏』『圓覺經略疏鈔』『圓覺經道場修證儀』などが挙げられ、科文や広略の疏鈔の他にも、実践上の指南書までもが著されており、華厳宗人師としては破格に『圓覺經』を取り扱おうとする態度が認められる点に在る。

さて、この『圓覺經』重視の姿勢は古く沙弥の時期にまで遡るのだという。『圓覺經大疏釋義鈔』では、この辺りの事情を宗密自身が次のように詳しく語っている。

教逢斯典者、宗密為沙彌時、於彼州、因赴齋請、到府吏任灌家、行經之次、把著此圓覺之卷、讀之兩三紙、已來不覺身心喜躍、無可比喩。自此躭翫、乃至如今。不知前世曾習、不知有何因緣、但覺躭樂徹於心髓。訪尋章疏及諸講說匠伯、數年不倦。前後遇上都報國寺惟慤法師疏一卷、先天寺悟實禪師疏兩卷、薦福寺堅志法師疏四卷、北都藏海寺道詮法師疏三卷、皆反復研味、難互有得失、皆未盡經之宗趣分齊、難逢講者數人、亦無異螢燒妙高矣。(割註：下經之、以思惟心測度如來圓覺境界。如取螢火燒須彌山。終不能著)良由此經具法性法相破相三宗經論、南北頓漸兩宗禪門、又分同華嚴圓教、具足悟脩門戸、故難得其人也。宗密遂研精覃思、竟無疲厭、後因攻華嚴大部清涼廣疏、窮本究末。又遍閲藏經、凡所聽習諮詢討論披讀、一一對詳圓覺、以求旨趣。至元和十一年正月中、方在終南山智炬寺、出科文科之、以為綱領。因轉藏經、兼對諸疏、搜採其義、抄略相當、纂為兩卷。後却入京都、毎私撿之、以詳經文。亦未敢條流綸緒、因為同志同徒、詳量數遍、漸覺通徹、不見疑滯之處。後自覺化緣勞慮、至長慶元年正月又退在南山草堂寺、絶跡息緣、養神錬智、至二年春、遂取先所製科文及兩卷纂要、兼集數十部經論數部諸家章疏、課虚扣寂、率愚為疏。至三年夏終、方遂終畢。[2]

右によれば、宗密が沙弥であった時、偶然にも『圓覺經』に出会い、その内容に強く惹かれたのだという。この経験を契機に、『圓覺經』の深旨の体得を志し、「諸講說匠伯」を尋ね、既刊の諸疏を博捜することになったのであるが、ついぞそれらの解釈に決して満足することができなかった。その後、宗密は『華嚴經』及び澄観の疏を見出し、これにより体現された知見に基づいて、『圓覺經』の旨趣を自ら看破するのに成功した。[3] この成果を受け、今度は自ら註疏の著作に着手するが、その過程に於ても継続的に熟考は重ねられ、実に『圓覺經大疏』は元和十一年

（八〇六）の科文の作成から十七年を経て、長慶三年（八二三）に至り完成したのだという。なれば、宗密にとって『圓覺經』研究はライフワークにも等しく、華厳教学への接近もこの『圓覺經』研究が媒介となっておれば、思想的基礎を華厳教学に求めるにせよ、接近の動機を主眼に見るとするなら、むしろ華厳教学が『圓覺經』に従属的であるとさえ言いうる。

それでは、宗密の思想に於て『圓覺經』は如何に位置づけられたのであろうか。

先にも述べた通り、澄観華厳により「本を窮め末を究めた」となれば、華厳教学を基礎に構想されていることに相違ない。しかし同時に『華厳經』とは別個の『圓覺經』に宗密は高い評価を与えているということであれば、『圓覺經』を他の経典と同列に扱うことはできない筈であり、それらと一律に華厳教学の規制下に置くというだけではすまないであろう。これまで華厳教学に於て特段重視されることのなかった『圓覺經』を強調することになれば、澄観華厳を引き継ぐ態度に在るにせよ、従前の華厳教学それ自身の修整は、むしろ必然的に要請されることになろう。本論では特に華厳の法界観との関わりの上でこの問題について考察してみることにしようと思う。

1 『圓覺經』の実践的優位性

宗密が『圓覺經』を重視した理由とは何であろうか。

理由と一口に言っても、それは多様な観点から求めることが可能であるから、一つの理由をもって解答とすることは決してできないことであろう。『圓覺經』重視の契機となった沙弥期の偶然の邂逅、そして根拠の自明性さえ茫漠としたまま強く魅了されたこととて、その出来事を宗教的に合理化しながら、一種の必然性として受け止めて

いたとするなら、宗密に『圓覺經』を重視させるのに十分な理由となろう。とは言え、宗密はある種の宗教体験に留まることはせず、更に『圓覺經』の深旨を探る試みに身を投じているのであり、その結果として華厳教学を基礎とした理解に『圓覺經』の真意を見たということであれば、華厳教学上の『圓覺經』の意味を求めることで、宗密に確信させた思想的理由が見出されることになるであろう。本論では以下この問題を中心に考察を進めてみることにしようと思う。

この問題を考えるに際して、極めて重要な記述が『圓覺經大疏釋義鈔』に見出される。[4] そこでは次のように言う。

> 將欲弘闡法門、簡其要妙圓通了義、莫尚華嚴。西域此方古今三藏大德、皆判為最。具如彼疏懸談所敘。然且部帙浩瀚、義理縱横、初心之流、造次難入。如大海中一切珍寶不可總求。即不如此經一部道頓入、會相歸性、泯念全真、影像亦空、覺所顯發、覺圓明故、煩惱氷銷、妙用神功一生可獲、故前云海中先求如意。[5]

右によれば、先ず『華厳經』が諸経の中でも最も了義の経典として解されている。しかしながら、『華厳經』は義理を完備しているという長所を持つ一方で、そのことが逆に経を大規模化し、初心の者に不向きな難解性を帯びてしまったため、かえって短所と見做されてしまうことになるのだと言う。それに対して『圓覺經』については、そこで明かされる真理に頓入したら、相を会して性に帰し、乃至、妙用神功を一生にして獲ることができるとして、先の『華厳經』の短所を克服したものと考えている。

さて、ここでは『華厳經』の「要妙円通了義」は「総求大海中一切珍寶」に譬えられているが、それに対して『圓覺經』は「如意」の譬喩が当てられる。上掲の文の直前では、「疏然醫方下、三正述本意。意在圓覺也。於中、先舉喩、後法合。喩中、如人有病、詣大醫家、但應求治自病之方、買藥調合、不可見他千卷萬卷方書。且貪從頭尋讀辨別、若如此者、讀未遍、而病增身死。亦如人入海採無價珠、而大海之中珍寶無量、若見之即取、聞名即尋、則終

身白首、死於海中、何日得歸閻浮、以濟貧乏。但應求摩尼珠得即持歸、自然千珍萬寶要即充足。所以者何。摩尼梵語此云如意。意中所要財寶衣服飲食種種之物、此珠即能出之、如意而得、故云如意。[6]」とも述べており、これを参照するなら、この「如意」は単に「一切珍寶」の一部として解されるべきではなく、それら諸宝を生み出す根源として捉えられている点に注意を要する。この点をふまえるなら、『圓覺經』により真理に至れば、『華嚴經』で説示されるような働きの全てを手に入れることができるということであるから、『圓覺經』に依る実践を優位とする考え方が示唆されているとも言えよう。このことはまた、先に『圓覺經』に関して「相を会して性に帰し、泯念全真にして」とする箇所を併せて鑑みれば、華厳円教不共の境地を『華厳經』が説示するにせよ、先ずは現象と不可分なる真理を体現する道程を重視する態度とも評することができるのである。

また、『華嚴經』に困難を覚え、『圓覺經』により実修することが推奨された「初心之流」とは、「頓悟初機」のことを指示しているようである。

文富者、八十卷也。義博者、五周因果五教十玄。誠者實也。讓者推讓。雜華者、涅槃等經指華嚴為雜華經。謂萬行感果、如天地所生一切諸華、萬德嚴身、如金玉繒綵一切諸華、故云雜也。意言、若約文義富博、誠知不及華嚴、若取指示覺心之體、以投頓悟初機、即不如圓覺。故若留心偏願弘此、是其本意矣。[7]

この「頓悟初機」とは具体的にどういった人たちを指示しているかとなれば、直接に「頓悟初機」を解説することはないまでも、以下の箇所では「疏故參詳諸論反復百家以利其器方為疏解者、第四正製此經疏也。根本始自元和十一年春、於南山智炬寺、下筆科判、及搜檢四家疏義、集為兩卷、私記撿之、以評經文、被於學禪之輩、中間至長慶二年、於草堂寺、再修為疏、并開數十段章門、至三年秋冬、方得終畢[8]」と述べ、『圓覺經』の解釈は「学禅之輩」に向けたものと言っており、「頓悟初機」と「学禅之輩」を対応させても内容的に齟齬は無いので、具体的には「頓

悟初機」は「学禅之輩」を意味していたと考えて宜しいと思われる。

以上のように眺めてみると、『華厳經』に対する『圓覺經』の優位性は教理上の原理からではなく、実修上の有用性から認められていることが明瞭となるのであり、このような宗密の態度は、自身が荷澤宗の禅師であることからしても、禅の実修といった問題と深く関わりが有るものとの予想がつくのである。

2『圓覺經』の教判上の位置

宗密は『華厳經』を諸経の中でも「要妙圓通了義」の経として最高の価値を付しながら、転じて実践の観点からは、『圓覺經』を『華厳經』以上に評価する姿勢に在る。それではこの『圓覺經』を教理的にいかに捉え、華厳教学の体系の中に位置づけているのであろうか。

宗密は『大方廣圓覺經大疏』にて『圓覺經』の教相判釈を作して次のように言う。

已知五教貫於群詮、未審此經與彼何攝。今顯此義、分為三門。一彼全攝此、此分攝彼、謂圓教也。（割註：諸佛依正二果自在無礙塵沙大用、及一切諸法法爾互相即入重重融攝等義、此經不說。若但約直顯一真法界之體、及觀中一多無礙等義、此經即同）二此分攝彼、彼不攝此。謂初二也（割註：文中、斷我、除愛、修二空觀、又云亦攝漸修一切群品、故能攝彼也。然皆約圓明覺心假設方便修習、始終無體、一一但是覺明故、非彼等所攝也）三彼此尅體全相攝屬、即終教也（割註：此經亦依如來藏故、文云知幻即離等、及云名為頓教大乘故。）[9]

宗密は華厳の五教判に基づき『圓覺經』の位置づけを試みているが、これを三つの観点から述べている。この内、『圓覺經』を積極的に性格づけるものは、第一と第三の見解である。第一の見解では、円教の範疇は『圓覺經』を含む

が、『圓覺經』は円教の全てを含まないとする。つまり、『圓覺經』は『華嚴經』とは異なり「諸佛依正二果自在無礙塵沙大用」及び「一切諸法法爾互相即入重重融攝」等の義を説示してはいないが、「一真法界の體」「観の中の一多無礙等の義」を説示している点からすれば、不完全ながらも円教として判定することができるということである。第三の見解では、『圓覺經』は如来蔵説を採るため、完全に合致する区分として終教の範疇を指摘するものである。

これとは他に『圓覺經大疏釋義鈔』では「疏寄在果位者、障礙即覺等十對相即義也。以界位離於證相、故言寄也。此經頓宗偏重理性故、事理無凝等義、寄在果中。」[10]とも言う。これによれば、「理性を偏重するが故に、事理無凝等の義を果中に寄在する」とし、教説の言語化を拒絶する性格から『圓覺經』を頓宗と位置づける。それでも事理無礙が引き合いに出されているのであるから、頓宗と見做されてはいても、教義上、そこに大乗終教の痕跡を見るのである。

先に見た通り、禅の実践との関わりから『圓覺經』の持つ優位性を強調するにせよ、他方、宗密には華厳円教の人師の側面が同時に有るわけであるから、この立場からすると、何故に純然たる円教より劣る不完全な円教、或いは頓宗、延いては大乗終教に分類されるべき『圓覺經』を重視しえたのかという点は大いに疑問となるであろう。

確かに、上の如く『圓覺經』は明確に『華嚴經』と区分されてはいても、片方でその両者の緊密な関係を示唆している場面も認められ、ここに先の疑問を解く鍵が有るように思われる。

『圓覺道場修證儀』の「粤若稽古、覺王光宅法界自受用土、佛佛道同、妙色靈心湛爾常住、不可得而思議矣。然其現身應物、說法利生、逐器多途、互有隱顯、或居淨土、說十五本經、或應娑婆、談十二分教。或染淨無礙、方廣華嚴十五本中、圓覺是其一也。」[11]を参照するなら、宗密は『圓覺經』を『華嚴經』の別行経と捉えていることが分かる。また『圓覺經大疏釋義鈔』では「疏諸佛獲持者、只如諸部般若、多是帝釋守護、法華是菩薩守護、華嚴及此

經、是諸佛自護。良由根本法是佛師故。」[12]と言い、諸経の中でも『華嚴經』と『圓覺經』のみが諸仏自身により護られる経典であり、それらは「根本法」であり、「仏の師」であるとする。また同書では他にも「云亦唯四者、信解行證也。信者、初會六品十一卷、舉依正二果、勸大衆信樂也。解者、二修因契果、生其智解。謂第二會十信、三會十住、四會十行、九會十迴向、六會十地、七會等妙二覺也。行者、託前信解之法、進修令成正行也。即第八會。證者、第九會。初佛入師子嚬申三昧、海會頓證法界、善財遍親善友、歷位漸證也。綸緒始終者、從最初開示本心、展轉生其行解、乃至證入次第。門戸分明、血脉連帶者、唯華嚴圓覺。仁王瓔珞雖列地位、但是說義、不是指示用心趣入門也。」[13]と言い、『華嚴經』と『圓覺經』は行位を共有しており、『仁王經』や『瓔珞經』も相似した説相を有するものの、そこでは「用心趣入門」を欠落しており、先の両経の共通性は他と不共のものだと強調している。『大方廣圓覺經大疏』では、『圓覺經』の聴聞衆の上首の冒頭に文殊菩薩と普賢菩薩が挙げられていることについて「準華嚴三聖圓融觀、文殊表解、普賢表行。行解同體、即是毗羅遮那。是為三聖故、此菩薩常為一對。今第一究真妄以成正解故、當文殊。第二徵幻法而明正行故、當普賢。良由此經是稱性真身說圓滿覺性、故人法儀式懸符華嚴」[14]と述べ、以下の『圓覺經』の説相を踏まえながら、澄観の『華嚴三聖圓融觀』を引きあいに『圓覺經』は『華嚴經』と「人法儀式」が符合するのだと言う。

このように『圓覺經』が『華嚴經』の別行経であり、その根本法、行位までも共有しているとなれば、もはや『圓覺經』を単純に『華嚴經』より劣るものとして見做すことはできず、ここに『圓覺經』重視の可能性が開ける。なれば、先の教判も『圓覺經』の円教の不完全性という消極性に力点を求めるべきではなく、たとえ不完全ではあってもそれを円教であるとした積極性をむしろ高く評価する方向で理解すべきことになるだろう。

3 宗密の法界観

『圓覺經』は『華嚴經』の説示する事事無礙を欠くために、純然たる円教との判定が退けられていた。しかしながら『圓覺經大疏釋義鈔』では「疏況稱性互收者、五況出圓融。上但事理無礙、已是難思、餘經容有。此則事事無礙、唯華嚴及此經觀成中意。」[15]と述べているように、『圓覺經』の実修の完成した境地（「觀成中意」）に於ては、かえってこれが体現されてくるものとして捉えられている。そしてこの事事無礙は『華嚴經』と『圓覺經』の両経不共の境地であるとして、その他の諸経ではあくまで事理無礙の境地に留まるものとしながら、従前の華厳教学と同様に、理事無礙と事事無礙を明確に区分し、円教の優位性を事事無礙により規定するのである。

それ故、宗密は『圓覺經』で直接に説示されることのない事事無礙を、その実修の場面で積極的に導入する。実に『圓覺經道場修證儀』には次のような記述が認められ、観法の中に事事無礙が取り入れられている様子が明瞭に確認される。

九　中五偈　法說

自從入此圓通觀　即是華嚴法界宗

初顯一真法界體（割註：滅影像故、乃至覺所顯發也）

後彰圓攝總三重（割註：覺圓明清淨下、即華嚴法界觀文三重也）

第一真空絕相觀（割註：本名）　即當清淨寂然空（割註：一切清淨及一切不動也）

二名理事圓融觀（割註：彼名理事無礙觀）

全在次文徧滿中（割註：覺徧滿故下）
今此交參無壞雜（割註：此一唱經）
彼三（割註：彼法界觀第三）周徧互含容（割註：本名唯加互字也）
攝盡華嚴根本義　即知此典義何窮
始覺冥於本覺體　名之妙覺世尊同
同佛故能融一切　若凡若聖悉圓通
由是根塵無壞雜　各皆全徧一真中
經文還略中間者　還緣義例亦相從
如百千燈光照一室、其光徧滿、無壞無雜。[16]

ここでは冒頭で「自從入此圓通觀　即是華嚴法界宗」と示されているように、ここの観法は「華厳法界宗」を基礎としている。その上で、初めに「一真法界體」を顕し、その後に「圓攝總三重」を彰かにするとして、『華厳法界觀文』の三重を「一真法界體」上に展開する構造を示唆する。この構造は正しく先に見た『華厳經』と『圓覺經』の法體の同一性を認める考え方と合致するものである。なれば仮に『圓覺經』に事事無礙の説示が明瞭になされず、文言の上で理事無礙に留まるものであるとしても、それはあくまで四法界の構えの中の理事無礙ということであれば、決して事事無礙と隔絶されてはおらず、理事無礙であることが、とりもなおさず事事無礙であるような、事事無礙と不可分な理事無礙として理解すべきことが求められる。

実際、先に見た通り宗密は『圓覺經』の理解に円教教理のコンテクストを必須として考えていたし、『大方廣圓覺經大疏』では「前後造疏解者、京報國寺惟慤法師、先天寺悟實禪師、薦福寺堅志法師、并北京詮法師、總有其四。

皆曾備計、各有其長。慤邈經文簡而可覽、實述理性顯而有宗、詮多專於佗詞、志可利於群俗。然圓頓經宗未見開析、性相諸論迢然不闕、故今所為俱不依也。其所依者已伸於序末。」[17]と述べ、従来釈の欠点として円頓経宗が未開であることを言い、それを明瞭にさせることを自らに課す態度からしても、先に指摘した構造は宗密の意思とよく合致している。

一方『禪源諸詮集都序』では「禪三宗者、一息妄修心宗、二泯絶無寄宗、三直顯心性宗。教三種者、一密意依性說相教、二密意破相顯性教、三顯示真心即性教。右此三教如次同前三宗相對一一證之。然後總會為一味。」[18]と述べ、禅の三宗と教の三種をそれぞれ対応させ教禅一致の立場を闡明にしているのであるが、『華嚴經』はこのうち第三の直顕心性宗に対応するものとして考えられている。[19]これについて同書では「華嚴、密嚴、圓覺、佛頂、勝鬘、如來藏、法華、涅槃等四十餘部經、寶性、佛性、起信、十地、法界、涅槃等十五部論、雖或頓或漸不同、據所顯法體皆屬此教、全同禪門第三直顯心性之宗。」[20]と言うが、そこでは『華嚴經』の他にも、『密嚴』『圓覺』『佛頂』『勝鬘』『如來藏』『法華』『涅槃』等の経、『寶性』『佛性』『起信』『十地』『法界』『涅槃』等の論の名が具体的に示されており、円教・頓教・終教に類別されるべき経典が同列に帰されている。ここではそれらの相違を統合しうる根拠として、経典所顕の「法體」を挙げており、この「法體」とは、先に『華嚴經』と『圓覺經』が親しく共有された「法體」を指示するものと解される。これら法體を機軸に円教・頓教・終教を括る範疇が教の三種の内の顕示真心即性教なのであり、これについて『禪源諸詮集都序』では「三顯示真心即性教（割註：直指自心即是真性、不約事相而示、亦不約心相而示、故云即性。不是方便隱密之意、故云顯示也）此教說一切衆生皆有空寂真心、無始本來性自清淨（割註：不因斷惑成淨、故云性淨。寶性論云、清淨有二、一自性清淨、二離垢清淨。勝鬘云、自性清淨心難可了知、此心為煩惱所染、亦難可了知。釋云、此心超出前空有二宗之理、故難可了知也）明明不昧、了了常知（割註：下引

佛說）盡未來際常住不滅、名為佛性、亦名如來藏、亦名心地（割註：達摩所傳是此心也）從無始際妄想翳之、不自證得耽著生死、大覺愍之出現於世、為說生死等法一切皆空、開示此心全同諸佛。」[21]と言い、思想的には如来蔵思想とも言うべき内容を有するものであることが明瞭に見て取れる。他にも『華嚴經』の出現品を引用するものの「如華嚴經出現品云。佛子、無一衆生而不具有如來智慧。俱以妄想執著而不證得。若離妄想、一切智、自然智、無礙智、即得現前。譬如有大經卷（割註：喩佛智慧）量等三千大千世界（割註：智體無邊廓周法界）書寫三千大千世界中事一切皆盡（割註：喩體上本有恒沙功德恒沙妙用也）。此大經卷、雖復量等大千世界、而全住在一微塵中（割註：喩佛智全在衆生身中圓滿具足也）如一微塵（割註：舉一衆生為例）、一切微塵皆亦如是。時有一人、智慧明達（割註：喩世尊也）具足成就清淨天眼、見此經卷在微塵内（割註：天眼力隔障見色、喩佛眼力隔煩惱見佛智也）、於諸衆生無少利益（割註：喩迷時都不得其用、與無不別）、即起方便破彼微塵（割註：喩說法除障）出此大經卷、令諸衆生普得饒益。（割註：云云乃至）如來智慧亦復如是。無量無礙普能利益一切衆生（割註：合書寫三千世界事）、具足在於衆生身中（割註：合微塵中）、但諸凡愚妄想執著、不知不覺不得利益。爾時如來以無障礙清淨智眼、普觀法界一切衆生、而作是言。奇哉奇哉、此諸衆生、云何具有如來智慧、愚癡迷惑不知不見。我當教以聖道、令其永離妄想執著、自於身中得見如來廣大智慧與佛無異。即教彼衆生修習聖道（割註：六波羅蜜三十七道品等）令離妄想。離妄想已、證得如來無量智慧、利益安樂一切衆生。」[22]とし、塵中経巻の喩も、註によれば経巻は「智體」を譬え、その智體について「智體は無辺にして、法界に廓周している」とあれば、明らかに「此大經卷、雖復量等大千世界、而全住在一微塵中」なども、理事無礙の枠組みで語られていると読み取るべきである。それ故、この顕示真心即性教は如来蔵思想を基本とするものと解して良い。つまり、円教の場合、終教とそれを区分しようとするに際しては事事無礙の境地を強調することになるが、ここでは両者を同居させているということであるから、事事無礙と直結する理事

無礙を円教が言うにせよ、理事無礙を基軸に眺めるなら、両教ともに理事無礙であることに相違なく、法體というレベルに於て共通しているという観点から、同一の範疇に区分することが可能だという態度に在ると言えよう。

このように見るとすれば、直顕心性宗という範疇は、円教を終教と同列に扱い、円教の優位性を認めない、ある種、円教に対して抑制を加えた分類を強いることにもなりうるが、このことはどのように理解すべきであるのか。

問。前云、佛說頓教漸教、禪開頓門漸門。未審三種教中何頓何漸。

答。法義深淺已備盡於三種。但以世尊說時儀式不同。有稱理頓說、有隨機漸說。故復名頓教漸教。非三教外別有頓漸。漸者、為中下根即時未能信悟圓覺妙理者、且說前人天小乘乃至法相（割註：上皆第一教也）破相（割註：第二教也）、待其根器成熟、方為說於了義。即法華涅槃等經是也。（割註：此及下逐機頓教、合為第三教也。其化儀頓、即總攝三般。西域此方古今諸德所判教、為三時五時者、但是漸教一類、不攝華嚴經等）頓者、復二。一逐機頓。二化儀頓。逐機頓者、遇凡夫上根利智、直示真法、聞即頓悟、全同佛果。如華嚴中初發心時即得阿耨菩提、圓覺經中觀行成時即成佛道。然始同前二教中行門、漸除凡習漸顯聖德。如風激動大海不能現像、風若頓息則波浪漸停、影像漸顯也。（割註：風喩迷情。海喩心性。波喩煩惱。影喩功用。起信論中一一配合）即華嚴一分、及圓覺、佛頂、密嚴、勝鬘、如來藏之類、二十餘部經是也。遇機、即說不定初後、與禪門第三直顯心性宗全相同也。二化儀頓。謂佛初成道、為宿世緣熟上根之流、一時頓說性相理事、衆生萬惑、菩薩萬行、賢聖地位諸佛萬德、因該果海、初心即得菩提、果徹因源、位滿猶稱菩薩。此唯華嚴一經、及十地論、名為圓頓教。餘皆不備。（割註：前敘外難云、頓悟成佛是違經者、余今於此通了）其中所說、諸法是全一心之證法、一心是全諸法之一心、性相圓融一多自在。故諸佛與衆生交徹、淨土與穢土融通、法法皆彼此互收、塵塵悉包含世界、相入相即無礙鎔融、具十玄門重重無盡、名為無障礙法界。[23]

右は『禪源諸詮集都序』からの引用になるが、そこでは諸教の漸頓の分類に関する問答を記している。そこでは三教のうち、第一の密意依性説相教、第二の密意破相顕性教はひとえに漸教であるとし、第三の顕示真心即性教は漸教と頓教に分類されるのだとしている。その内、漸教とされるものには『法華經』『涅槃經』が当てられ、一方、頓教は更に逐機頓と化儀頓に分類され、逐機頓として『華嚴』の一分、及び『圓覺』『佛頂』『密嚴』『勝鬘』『如來藏』が、化儀頓としては『華嚴』及び『十地論』がそれぞれ当てられ、顕示真心即性教は前者の逐機頓に対応するものとして位置づけられている。

「逐機頓」と言われる語義をうかがうなら、そこでは「遇凡夫上根利智、直示真法、聞即頓悟、全同佛果。如華嚴中初發心時即得阿耨菩提、圓覺經中觀行成時即成佛道。然始同前二教中行門、慚除凡習漸顯聖德。如風激動大海不能現像、風若頓息則波浪漸停、影像漸顯也。（割註：風喩迷情。海喩心性。波喩煩惱。影喩功用。起信論中一一配合」と述べていることから、明らかに如来蔵思想を内容としていることが容易に看取される。それに対して「化儀頓」の場合は「謂佛初成道、為宿世緣熟上根之流、一時頓說性相理事、衆生萬惑、菩薩萬行、賢聖地位諸佛萬德、因該果海、初心即得菩提、果徹因源、位滿猶稱菩薩」と言い、また続けて「其中所說、諸法是全一心之證法、一心是全諸法之一心、性相圓融一多自在。故諸佛與衆生交徹、淨土與穢土融通、法法皆彼此互收、塵塵悉包含世界、相入相即無礙鎔融、具十玄門重重無盡、名為無障礙法界」とも述べておれば、先の「逐機頓」に対して殊に華嚴不共の事事無礙が強調されているものと見て取れる。

このように見るなら、顕示真心即性教はまさしく如来蔵思想に相当するものであり、それに対して「『華嚴』の一分」が相当させられていたのも、事事無礙が除外された理事無礙の範囲を意味するものと解されるのである。そこで完全に『華嚴經』に相応する範疇として「化儀頓」が用意されているということであれば、密意依性説相教・密意破

相顕性教・顕示真心即性教の三教による分類に於て、顕示真心即性教に『華厳經』を分類するにせよ、必ずしも円教を抑圧しようという意志を持つものではない。それは、禅の三宗に対応する三教という区分の仕方であるから、あくまで禅の三宗の相違を起点に設けられた分類法であることに留意の上、理解される必要が有ろう。

そうなると、既存の禅宗で対応できる範囲は顕示真心即性教までのことであり、それは逐機頓にすぎず、一方の化儀頓とされる『華厳經』及び『十地論』でいう事事無礙は残されてしまうことになる。果たしてこの領域は残されたままに放置されてしまうのであろうか。そうではなく、寧ろこの領域への接続という形で、『圓覺經』にその役割が期待されるのである。

先に見た通り、頓教の分類に際しては、『圓覺經』は化儀頓には分類されず、『華厳經』の一分と共に逐機頓に分類される。つまり、『圓覺經』では理事無礙を基調に教理が展開され、直接に事事無礙に対する言及は無いまでも、事事無礙と不可分なる理事無礙を前提としておれば、実修の上で理事無礙を基調とするにせよ、事事無礙への接続を期待することが理論的に可能となる。実に『圓覺經道場修證儀』で見た通り、真空絶相観に始まり、理事円融観を経て、周遍互含容観へ至る流れに、そのような考え方が如実に反映していると言えよう。なれば、禅門が教理的にはせいぜい理事無礙・如来蔵思想までの範囲に限られるとしても、『圓覺經』の存在により『華厳經』の一乗円教への展開が保証されることとなったと言えるのである。

まとめ

宗密は従前の華厳教学を引き継ぎ、『華厳經』を諸経に不共の最高の境地を説示するものとし、他教と円教を明

確に区分する境地として事事無礙を挙げている。しかしながら、この華厳の教理はあまりにも深妙である為、容易に到達することができないものと考え、初学者の入門に適した経として『圓覺經』を重視した。『圓覺經』の教理は理事無礙・如来蔵思想を基調としたもので、事事無礙を直示することはなく、教理的には『華厳經』より劣るものとされたが、実修の上では、最終的には円教不共の事事無礙にまで至りうるものとされた。それ故、思想の吟味、教相判釈などの場面に於ては事事無礙が強調されながら、実修の場面に於ては、その難解さはかえって消極性を帯びることとなり、そこで強調されたのが理事無礙・如来蔵思想を基調とした、より平易な実践理論であったのだと言える。

このように見てみると、教学理論上は常に事事無礙を最高の境地としながら、実践理論上では理事無礙を重視し、事事無礙と不可分なる理事無礙の論理を確立して、理事無礙を中心に据えた四法界説へと再構築したのが、宗密の法界観の特徴であると言える。実に『禪源諸詮集都序』で見たように、禅門の三宗と教門の三種の対応に於ては、理事無礙・如来蔵思想までの範囲に限られ、事事無礙については直接に指示されることはないし、事事無礙を媒介するとされた『圓覺經』本文とてそれを直示することはなく、僅かに円教のコンテクスト上で事事無礙との不可分な関係を前提としながら理事無礙の解釈に専注しているということであれば、宗密の思想に於ては理事無礙が常に中心的課題となっていたものと評することができる。それ故、たとえ理事無礙との不可分性は保証されてはいたとしても、事事無礙はあくまで言外に含まれるということであるから、それは最高の価値を付されながらも、理事無礙の影に潜在化されるに至ったのだと結論づけることができよう。

註

1『宋高僧傳』には「由是乃著圓覺・華嚴、及涅槃・金剛・起信・唯識・盂蘭盆・法界觀・行願經等疏鈔、及法義類例：禮懺修證・圖傳纂略。又集諸宗禪言為禪藏、總而序之。并酬答書偈議論等。又四分律疏五卷・鈔懸談二卷、凡二百許卷、圖六面。」（大正藏五〇　七四二上）とあり、宗密の著作の分野は広範に亘っていることが分かる。しかし具体的な書名を列挙していないため、どの分野に専注して著作がなされたのか判然としない。

2 卍續藏十四ー二二二左下～　文中の「難互有得失」「難逢講者數人」の「難」字は傍注の言う「雖」に準拠して解した。

3 上掲の『圓覺經大疏釋義鈔』では「遍く蔵経を閲して、凡そ聴習諮詢討論披読する所を一一対して『圓覺』を詳にして、旨趣を求めた」と言うが、それは「本を窮め末を究めた」上でのことであるから、その後の習学は澄観華厳の思想的文脈の上で形成されたものと見て良いはずである。

4 他にも類する表現としては、『大方廣圓覺經大疏』の自序に「久慨孤貧、將陳法施、採集般若、綸貫華嚴、提挈毗尼、發明唯識。然醫方萬品、宜選對治、海寶千般、先求如意。觀夫文富義博誠讓雜華、指體投機無偕圓覺故、參詳諸論反復百家、以利其器方為疏解、冥心聖旨、極思研精。義備性相、禪兼頓漸、使游刃之士無假傍求、反照之徒不看他面。斯其志矣。」（卍續藏十四ー一〇九右）とあるのが認められる。

5 卍續藏十四ー二二六右上

6 卍續藏十四ー二二六右上

7 卍續藏十四ー二二六右上～

8　卍續藏十四ー二二六右下
9　卍續藏十四ー一一六右下
10　卍續藏十四ー四五〇左上
11　卍續藏一二八ー三七九左上
12　卍續藏十五ー三七右上
13　卍續藏十四ー三二九右下～
14　卍續藏十四ー一二六左下
15　卍續藏十四ー二九六左下
16　卍續藏一二八ー四〇六右上～
17　卍續藏十四ー一二〇右上
18　大正藏四八　四〇二中
19　『禪源諸詮集都序』では「然上三宗中、復有遵教慢教、隨相毀相、拒外難之門戸、接外衆之善巧、教弟子之儀軌、種種不同、皆是二利行門各隨其便、亦無所失。但所宗之理即不合有二、故須約佛和會也。」（大正藏四八　四〇三上）と言い、禪門の三宗は対機的に開かれるとして、最終的に和会するものとしているので、価値的に平等に取り扱われているように見えるが、教との対応の観点から求めるなら、第三の禪の立場がもっとも優位にあるものと見ることもできる。
20　大正藏四八　四〇五上
21　大正藏四八　四〇四中～
22　大正藏四八　四〇四中

23 大正藏四八　四〇七中〜　引用文中の「諸法是全一心之證法」は傍注に準拠して「諸法是全一心之諸法」と解した。

〈キーワード〉宗密、理事無礙、事事無礙、禅

諏訪市博物館寄託『諏訪神社上宮神宮寺縁起』翻刻

小林　崇仁

はじめに

江戸期の信濃国一之宮諏訪神社（現在・諏訪大社）には、上宮（現在・上社）と下宮（現在・下社）に合わせて七つの別当寺が置かれていた。つまり上宮に神宮寺（以下、上神宮寺と呼ぶ）、如法院、蓮池院、法華寺の四ヶ寺が、下宮には神宮寺（以下、下神宮寺と呼ぶ）、三精寺、観照寺の三ヶ寺があった。このうち法華寺のみが臨済宗、他の六ヶ寺は真言宗で高野山金剛頂院末であった。これら諏訪社別当寺の存在は、確実なところでは鎌倉期まで遡ることができ、中世から近世にかけて、諏訪地方有数の寺院であった。

ところが明治元年（1868）、新政府が出した神仏分離令は各地で廃仏毀釈を引き起こし、諏訪社の別当寺もすべて廃寺となった。唯一、上宮の法華寺は明治年中に復興されたが、その他の六ヶ寺については、今やその所在さえ正確には分からぬほどである。ただし僅かながら一部の堂宇、および仏像、聖教、什物等が、諏訪郡内の寺院、関係諸家等を中心に移され現存している。

諏訪社別当寺の概要や、廃仏毀釈の顛末については、鷲尾順敬氏の『信濃諏訪神社神仏分離事件調査報告』（以

下『調査報告』と略す）に詳しい。[1] 鷲尾氏は大正九年（1920）に諏訪に滞在し、関係諸家を訪問してこれをまとめた。また昭和十年（1935）には地元史家の今井直樹氏が史実の紙上保存を目的に『諏訪上下社附属寺院遺跡』を作製している。[2] そして戦後には、諏訪教育会、諏訪市、茅野市、下諏訪町などが編纂した地方史でも諏訪社別当寺が取り上げられ、さらなる調査・整理が進められている。[3]

ただし諏訪社別当寺に関する資料は、いまだ諸処に散在しており、未整理のものも多い。これらを丹念に収集し、少しずつ解明してゆく必要がある。[4]

以前に筆者は、諏訪市萬福寺所蔵の『諏訪神社上宮神宮寺世代』（以下『世代』と略す）一軸を紹介した。[5] これは上神宮寺に伝来した法流図の掛け軸で、当寺に相承された中院流の血脈が示されており、江戸期の法流・歴代住持・沿革などが明らかとなった。

今回筆者は、諏訪市在住・高山繁氏が所有され、諏訪市博物館に寄託の『諏訪神社上宮神宮寺縁起』一冊を披見する機会を得た。これは弘化二年（1845）三月、当時の上神宮寺住持・観実（1798-1858）が作った同寺の縁起書である。下神宮寺に関しては、寛保二年（1742）成立の詳細な『起立書』が現存し紹介されているが、[6] 上神宮寺に関する縁起書は、これまで知られていなかった。現時点において管見の及ぶところ、他に類書を見ない書物である。

本書には上神宮寺の縁起、旧跡、什物、寺領などが簡潔に記されており、江戸後期における同寺の寺伝を確認する上で、大変貴重な基礎資料である。ここに全文を翻刻し紹介したい。

一、書誌

諏訪市博物館寄託『〔諏訪神社上宮神宮寺縁起〕』（高山繁家文書―三〔上社神宮寺縁起〕）。版本一冊。袋綴じ。墨付全五丁。本文料紙は楮紙。寸法は縦二四・八糎×横一五・三糎。表紙・裏表紙ともにナシ。内題・柱題・尾題ともにナシ。匡郭・界線ともにナシ。かな交じり文、振り仮名アリ。一面行数は七行、一行字数は十八字前後。刊記に「弘化二乙巳稔弥生大安日／別当神変山／神宮寺印」とあり、「神宮／密寺」（朱陽方単枠、二・九糎×三・一糎）の捺印がある。刊行年月は弘化二年（1845）三月、刊行者は上神宮寺観実。五丁裏に「申呂寸持」の墨書がある。なお本書の題名は内容から私に『〔諏訪神社上宮神宮寺縁起〕』と呼称した。

二、成立と伝来

本史料の刊記に「弘化二乙巳稔弥生大安日／別当神変山／神宮寺」とあることから、本史料は弘化二年（1845）三月に上神宮寺より刊行されたことが知られる。

当時の上神宮寺の住持は第五十九世観実にあたる。観実は寛政十年（1798）、筑摩郡古見村（現在・東筑摩郡朝日村）の上条氏に生まれ、第五十八世観照の弟子となった。文政六年（1823）に二十六歳で諏訪市湖南の善光寺第二十六世となり、天保十一年（1840）に四十三歳で上神宮寺へと転住している。[7]

なお上神宮寺の歴代住持を示した『世代』の末尾、「観照」の下段には一枚の白紙が貼られ、「観実」「観高」「文龍」と記されている。これらは各々別筆であることから、いずれも自著によるものと推察できよう。その「観実」の筆跡と、本史料の筆跡はよく類似している。よって本史料の版下は実際に観実が書き、これを模刻した可能性もある。

本文は平易なかな交じり文で記され、また多くの漢字に振り仮名が付される。そして本縁起の末尾では、当寺への参詣の功徳を説いている。つまり当寺に安置される普賢と文殊の威徳によって、衆生の無明を覚まし、多くの参詣人に霊験のあること疑いなしと結ばれる。版本という形態とあわせみても、おそらく本史料は当寺の縁起と霊験を宣揚するため、広く人々に頒布することを目的に作られたのであろう。

安政五年(1858)に観実が遷化すると、次いで観高(?-1880)が上神宮寺第六十世に就いた。同寺の最後の住持となった観高は、慶応四年(1868)七月に官命によって還俗し、神職となっている。『調査報告』によれば、その還俗名は初め「神原図書」といい、次に「真臣」と改めたというが、新政府が作成した戸籍[8]や、神宮寺最後の住職の墓石[9]には「神原頼高」の氏名が記されている。また『世代』の「観高」にも「御一洗還俗頼高」との右傍注があることから、少なくとも晩年、観高は神原頼高と名乗っていたと考えられる。

本史料を所有する高山繁氏は、上神宮寺の寺家八坊の一つ、執行坊の最後の住持(還俗名・高山帯刀、のち津良禰、のち連)の曾孫にあたる。高山氏によれば、本史料は神原頼高より高山連に託され、以来、高山家の蔵に大切に保管されてきたという。黒塗りの箱に収められていたが、平成三年(1991)六月五日に、諏訪市博物館に寄託されたとのことである。

三、内容

本史料には上神宮寺の縁起が記され、併せて旧跡・什物・寺領が付録される。以下その内容に従って概要を確認したい。

①祭神・諏方大明神（健御名刀命）

・信濃国一之宮諏方大明神は、天照大日霎貴の甥である大汝尊の第二の御子で、健御名刀命[10]と称される。

・神代にこの地に天降り、敵を降して万民を撫育し、霊畤を見定めて御舎を造り成した。実に壮麗であり、その恩恵に与らぬものはない。

・日本第一大軍神と称される。

・古来よりその霊験は多く、述べ尽くせぬほどである。

②開基・聖武天皇勅願、橘諸兄建立

・当寺は聖武天皇御宇の天平十五年（743）の勅願、橘諸兄（684-757）の建立による。

③本地仏・普賢菩薩、最澄御作

・本地仏の普賢菩薩[11]は、伝教大師最澄（767-822）の御作である。

④内陣檜皮葺御堂

・内陣檜皮葺御堂は、開基より当寺の預かりである。

⑤開山・良弁

・当寺の開山は、南都東大寺の良弁僧都(689-774)で、天平十五年(743)十月十三日に住持した。

⑥両祖・最澄と空海

・第二代は伝教大師最澄、第三代は弘法大師空海(774-835)で、良弁・最澄・空海の三師を祖とする。

・特に最澄と空海は、神道の秘決を受けて当社の奥旨を開き、神徳を崇んで霊験を顕した。

・これにより千年以上たった今も廃れることはなく、寺方と社方がともに住まい、年中行事も増していった。

⑦法流・中院流

・密教事相においては、とりわけ東密の明算(1021-1106)の法流、つまり中院流[12]が受け継がれている。

⑧相殿・文殊菩薩

・先述した本地仏の普賢菩薩は、文殊菩薩[13]とともに安置され、荘厳を同じくしている。

⑨外陣柿葺御堂

・外陣柿葺御堂は、伏見天皇御宇の正応五年(1292)に再建された。施主は知久左衛門入道行長であり、大工は南

都東大寺の藤原備前守、小工は四十人ほどであった。

⑩織田信忠参籠

・天正十年(1582)三月、中将織田信忠(1557-1582)が御堂に参籠し火を放ったが、幸い灰燼を免れた。[14]

⑪山桜と古鐘（普賢と文殊）の霊場

・山桜と古鐘で有名な、普賢と文殊の霊場であり、参詣の人々に子孫繁栄・諸願成就・二世安楽の霊験があることは疑いえない。

⑫旧跡、什物、寺領

・旧跡、什物として、左記七点を挙げる。

一、釣鐘[15]（施主知久左衛門入道・永仁四年(1296)造立）

一、五重塔[16]（施主知久左衛門入道・延慶元年(1308)造立）

一、普賢霊場額[17]（法鏡寺宮様御筆・年月不詳）

一、別当文字大黒天[18]（弘法大師空海御作・大同年中(806-810)）

一、陳太鼓[19]（坂上田村麻呂(758-811)奉納・延暦年中(782-805)。天正年中(1573-1592)に織田信長(1534-1582)が御堂に立てこもり、伊那郡へ持ち去る）

一、袈裟一具（武田信玄(1521-1573)奉納・弘治年中(1555-1558)）

一、黒塗横笛（小野篁(802-853)所持・年歴不詳）

・また寺領は、神宮寺大坊[20]と寺家八坊[21]に、合わせて百石の朱印地[22]が認められている。

このうち、②、④、⑤、⑥、⑪の内容と、⑫の大黒天、袈裟、横笛については、本史料に独自の記述であり、いずれも従来は知られていない寺伝と言えよう。

おわりに

これまで一般的に、上神宮寺は「空海創建」と語られることが多かった。ところが本史料には、これとは異なる寺伝が残されていた。つまり上神宮寺は聖武天皇の勅願により、天平十五年(743)に橘諸兄が建立し、信濃国一之宮諏方大明神の本地仏たる普賢菩薩は最澄の御作で、文殊菩薩とともに内陣檜皮葺御堂に安置されたという。そして開山は南都東大寺の良弁、第二祖は最澄、第三祖は空海とされる。このうち「良弁開山」は当寺の歴代住持に受け継がれた『世代』にも記され、また「普賢菩薩最澄御作」については慶応四年(1868)に上神宮寺の普賢菩薩を仏法紹隆寺に遷した時の移管状[23]にも伝えられる。

よって江戸期には、上神宮寺は「良弁開山」、本地普賢菩薩は「最澄御作」とする寺伝があったことが知られる。もっともこうした寺伝をそのまま史実と見なすことはできない。ただしこれらが語り継がれた背景を考えてみる必要はあるだろう。良弁を開山、最澄を第二祖、空海を第三祖とする寺伝は、当寺が真言のみならず、華厳や天台と何らかの関係を有していたことを予想させるものである。[24]上神宮寺の歴史と性格を示唆する問題でもあり、今後の

課題としておきたい。

正応五年(1292)、大祝諏訪氏の一族で伊那郡に勢力を持った知久氏は、上宮に普賢堂を寄進している。[25] さらに永仁五年(1297)には鐘楼を、延慶元年(1308)には五重塔を寄進し、当寺の修造事業を積極的に支援した。普賢堂・鐘楼・五重塔などは、上神宮寺の中心的な堂塔であり、『天正絵図』や『諏訪社遊楽図屏風』など上宮の古絵図にもはっきりと描かれている。

本史料もこれらの堂塔について簡潔に伝えるが、普賢堂を「外陣柿葺御堂」と記すことが特徴的である。つまり本史料によれば、本地普賢菩薩と文殊菩薩をともに安置した「内陣檜皮葺御堂」は開基より当寺の預かりで、正応五年(1292)に至って知久氏が「外陣柿葺御堂」を再建したというのである。ここに葺き方の異なる二つの御堂が記されており、その関係をどう理解べきかが問題となる。それぞれ別の場所にある独立した御堂なのか、あるいは内陣御堂に付随して外陣御堂が建てられたのか、または外陣御堂のなかに内陣御堂が納められていたのか、本史料の記述だけでは釈然としない。[26] 当寺にとって重要な御堂であるだけに、今後諸資料と比較して詳しく検討する必要があるだろう。

なお本縁起の最後には、当寺が山桜と古鐘で世に知られた霊場であると伝える。古鐘は知久氏寄進による永仁五年(1297)造立の釣鐘のことであり、その音色は遠く塩尻峠まで聞こえたという。[27] また千本の山桜は、今は僅かにその面影を残すばかりであるが、かつては「普賢桜」と称され、花の盛りには人々が市をなす賑わいであったという。[28]

さらに春の山桜の香りを香象に、秋の古鐘の響きを獅子吼になぞらえるが、これは白象に坐した普賢菩薩と、獅子に坐した文殊菩薩を比喩している。山桜の香風と古鐘の法音、つまり当寺に安置される普賢と文殊の威徳によっ

て、衆生の無明を覚まし、参詣人に等しく子孫繁栄・諸願成就・二世安楽の霊験があることは疑いないと説く。当寺の名跡・名所を挙げ、そこに両菩薩の功徳を表現しており、ここにも当寺が普賢と文殊の霊場であるとの認識が見て取れる。

これまで上神宮寺の縁起書は一般には知られてはおらず、その由緒は大正年間にまとめられた鷲尾氏の『調査報告』に依るところが大きかった。本史料は江戸後期の住持観実が、当寺の縁起と霊験を宣揚するため、広く人々に頒布する目的で作成したものと考えられる。まさに上神宮寺が存在した時代の寺伝そのものであり、往時は当寺が「良弁開山」、本地普賢菩薩は「最澄御作」と伝えられたこと、山桜と古鐘で有名な普賢と文殊の霊場と謳われたことなどが明らかとなった。さらには創建に関する伝承の背景、内陣檜皮葺御堂と外陣柿葺御堂をめぐる問題など、当寺の歴史や性格を検討する上で、考慮すべき重要な課題もいくつか確認された。今後も他の関係資料と合わせて調査検討しつつ、往時の諏訪社別当寺のあり方について解明を試みていきたい。

【註】

1 鷲尾順敬『信濃諏訪神社神仏分離事件調査報告』（『新編明治維新神仏分離史料』五・名著出版・一九八三年・四五二～七頁）

2 今井直樹『諏訪上下社附属寺院遺跡』（『長野県史蹟名勝天然記念物調査報告』五・長野県文化財保護協会・一九七五年・五三～一三九頁）

3 『諏訪史』（諏訪教育会・一九二四～八六年）、『諏訪市史』（諏訪市・一九七六～九五年）、『茅野市史』（茅野市・一九八六～九一年）、『増訂下諏訪町誌』（下諏訪町・一九八五～九〇年）、『諏訪大社』（信濃毎日新聞社・一九八〇年）

4 近年報告された諏訪社別当寺関係の新出史料として、井原今朝男「神社史料の諸問題―諏訪神社関係史料を中心に―」（『国立歴史民俗博物館研究報告』一四八・二〇〇八年）、松下芳敍「佛法寺文書でみる諏訪の神仏分離（上・下）」（『信濃』六三―一〇、一一・二〇一一年）などがある。

5 拙論「諏訪市萬福寺蔵『諏訪神社上宮神宮寺世代』翻刻と考察」（『蓮花寺佛教研究所紀要』四・二〇一一年）

6 『下諏訪別当寺務神宮寺海岸孤絶山起立書』（宮坂宥勝『照光寺誌』照光寺誌刊行会・一九八五年・三二〇～五六頁）

7 原輝美『信濃国諏訪郡湖南村南真志野区松尾山善光密寺誌料』（善光寺所蔵・一九一八年・二一頁）

8 第二代神原頼高（1864-1937）の除籍謄本に、「前戸主養父神原頼高」とある。初代頼高（観高）は明治五年（1872）に京都花山院家より養子（忠丸）を迎え、同十三年（1880）八月二十五日に没している。その後、忠丸は家督を相続し、同二十二年（1889）に頼高を襲名した。

9 神宮寺地区通称阿弥陀堂墓地には、正面に「神原頼高」と刻まれた墓がある。墓石の裏面の銘は摩滅が激しいものの、かろうじて「元神宮寺六十世／神原氏和気朝臣神頼高墓」と読むことができる。

10 『古事記』上（『日本古典文学大系』一・一二〇～二頁）には「建御名方神」とあり、出雲国の大国主神の御子で、国譲りの際に天神側の建御雷神に力比べを挑むも、腕を抜かれて逃げ出し、科野国州羽海（諏訪湖）に追い詰められて降伏し、以後この地から出ないと誓ったという神話が伝えられる。

11 諏訪市四賀の仏法紹隆寺（高野山真言宗・もと醍醐寺無量寿院末）に遷され、現在は普賢堂（もと高野山真言宗東京別院本堂・昭和五十三年（1978）移築）に安置される。台座上面の銘には「奉造立上諏方　本地尊像一体　除難興福　擁護守護　如影如形　刹那不離　神宮寺時之住寺権大僧都法印祐元　願主矢嶋長久一家繁栄二世安楽所　文禄貳白昭陽大荒落　十壱月吉日取次仙秀」とあり、尊像は文禄二年（1593）、祐元（?-1603）の代に造立されことが確認される。ただし尊像を乗せる白象は不釣り合い

に大きく古めかしい。何らかの要因で尊像だけ再造された可能性もある。

12『世代』にも当寺に相承された中院流の血脈が示されており、当寺の密教事相の法流が、高野山の中院流であったことは確かである。その端緒として史料上確認できるのは、十五世紀後半から十六世紀初め、上神宮寺の宥誉(?-1558-70)が、高野山龍光院の昉宥(?-1506)より中院流を受け、当寺の法流を中興したとされる時期である。ただこの法脈は一度退転し、再び江戸初期に上神宮寺の尊能(?-1647)が、高野山金剛頂院の栄範(1580-1676)より改めて中院流を授かっている。

13諏訪市四賀の仏法紹隆寺に遷され、現在は普賢堂に安置される。

14井原今朝男氏は、『中世寺院と民衆』(臨川書店・二〇〇四年)および「神社史料の諸問題―諏訪神社関係史料を中心に―」(『国立歴史民俗博物館研究報告』一四八・二〇〇八年)にて、天正十年(1582)の織田軍乱入により、鎌倉期に知久氏が建立した普賢堂は焼失し、織豊期に再建されたとの新説を提示された。その根拠として、茅野市玉川の昌林寺(真言宗智山派・もと上神宮寺末寺)に伝存する普賢菩薩像の光背銘に「此尊末代迄　動事恐神罰　上諏方十六善神信長乱入炎上其以後普賢菩薩之木像令再興之願主神頼忠然者郡中安全殊別社中繁茂子孫昌泰為上求菩提下化衆生也　別当神宮寺衆祐　天正十六年戊子八月十五日入仏之　時奉行守屋□□□」とあることを挙げる。つまり信長により普賢菩薩像は焼失し、天正十六年(1588)に諏訪頼忠によって新像が再造されたのであるから、普賢堂なども焼失したとみるのが自然であるとしている。

井原氏は昌林寺に伝来した普賢菩薩像を「普賢堂」の旧蔵とみるが、『調査報告』に「一大般若堂　三間二間半　本尊普賢菩薩　新像諏訪安芸守神頼忠奉納」とあるように、実際には「大般若堂」に安置された尊像である。大般若堂は上神宮寺の預かりで、社内の東宝殿の東側に位置し、上宮の古絵図『天正絵図』では「十六善神堂」と記載される。光背銘の「上諏方十六善神信長乱入炎上」とは、十六善神堂つまり大般若堂の炎上を意味する。よって本史料も伝えるように、従来の学説通り、知久氏建立の普賢堂は廃仏毀釈まで存続したと考えて差し支えないだろう。

15普賢堂の北に位置した。梵鐘の銘には「永仁五年丁酉九月二日／檀那　知久左衛門入道行性／大工　上野国住人江上入道仏心」（『復刻諏訪史料叢書』五・三〇五頁）とあり、本史料の年号と一致しない。

16普賢堂の西に位置した。現存する五重塔鉄製伏鉢残闕（長野県宝指定）には「延慶元年戊申十一月□□／大工甲斐国志太郷住□□／□□入道□□」の銘がある。規模は『調査報告』に「三間四面高二十七間」、今井広亀「諏訪社と仏教」（『諏訪大社』信濃毎日新聞社・一九八〇年）に「三間四方（五・五㍍四方）のトチ葺で、高さ二十一間（三十八㍍）」とある。なお五重塔は法華寺の預かりであった。

17高島藩第四代藩主・諏訪忠虎(1663-1731)寄進の「普賢菩薩」額のことであり、本地普賢菩薩や文殊菩薩とともに仏法紹隆寺に遷された。現在は同寺普賢堂に掲額される。なお本史料には「法鏡寺」とあるが、正しくは宝鏡寺で、京都上京区にある尼門跡寺院を指す。

18上宮の古絵図『天正絵図』には、社内の東宝殿の東側に「大黒宮」が描かれる。本史料に「社ノ内」との右傍注があり、ここに安置されたものと推察される。

19伊那市高遠町山室の遠照寺（日蓮宗）に伝存し、市有形文化財に指定される。こちらでも同様に、太鼓は坂上田村麻呂が諏訪上社に納めたもので、織田軍が高遠城を攻めたとき、遠照寺に寄進したと伝える。

20上神宮寺を「大坊」、如法院を「上ノ坊」、蓮池院を「下ノ坊」と称した。なお上神宮寺の本坊は、上神宮寺預かりの「下り仁王門」に向かって左側に位置した。

21寛政七年(1795)の彰考館本『寺院本末帳』「新義真言宗本末帳七」（『江戸幕府寺院本末帳集成』中・雄山閣出版・一九九九年・一四九一頁）に、上神宮寺の門徒として、神洞院、執行坊、玉蔵坊、善勝坊、松林坊、泉蔵坊、蓮乗坊、宝蔵坊の八坊を挙げる。また慶応四年(1868)に還俗して改名した上神宮寺の寺家八坊もこれと同様である（『諏訪市史』中・九〇七頁）。寺家八坊は大

坊近くの道端に建ち並び、俗に寺町と呼ばれた。

22 慶安元年(1648)、徳川家光の寺社政策により、朱印地として上諏訪大明神千石、下諏訪大明神五百石の社領が認められている。彰考館本『寺院本末帳』「新義真言宗本末帳七」に、上神宮寺について「御朱印上諏訪千石之内百石」とあるように、上宮千石の内、上神宮寺には百石が分配された。なお百石の内訳について、今井広亀「諏訪社と仏教」(『諏訪大社』信濃毎日新聞社・一九八〇年)は、上神宮寺二十石、神洞院十二石、他の寺家八石ずつとするが、合計しても百石にはならない。また『調査報告』は、上神宮寺の寺領を二十五石と伝えており、大坊と寺家の正確な石高は不明である。

23 「奉招請契證文」(仏法紹隆寺文書D―三―一)、「支證」(同―二)

24 華厳との関連で言えば、正応五年(1292)に普賢堂が再建された際、大工は南都東大寺の藤原備前守とされ、当時は東大寺との関係が深かったことも予想される。さらには上宮蓮池院の旧蔵で現在は岡谷市長地小萩の真秀寺(真言宗智山派・もと下神宮寺門徒)に伝存する「木造清涼大師坐像(江戸初期・市重要文化財)」が注目される。名称からすると、清涼殿で即身成仏を顕した空海の坐像とも考えられるが、この僧形坐像は宝冠もなく智拳印も結んではおらず、中国華厳宗の第四祖として名高い清涼澄観(738-839)の尊像と伝えられる。なぜ蓮池院に澄観像が安置されたのか不明であるが、ここにも華厳との関連が見て取れる。また当寺では本地普賢菩薩に文殊菩薩が相殿されるが、普賢と文殊は『華厳経』にて特に重要な菩薩であることも視野に入れておく必要があるだろう。

また天台については、すでに最澄の門弟である釈一乗忠(真忠)が作った『叡山大師伝』(『伝教大師全集』五・付録三一頁)に、弘仁六年(815)に最澄が信濃を通過した際、諏訪大神が託宣して法華経千部の知識に預からんとしたと伝えている。また『諏訪大明神画詞』にて上宮の社殿の配置を述べた箇所には、「中の壇には宝殿經所斗りなり　法花一乗の弘通併ら普賢四要の勧発なれば本地を表すに似たり」とあり、ここも法華一乗つまり天台との関連が見て取れる。さらに上宮の如法院は、上諏訪大明

神の御神体とされた鉄塔に、『法華経』八巻を書写して奉納する役目を担っていた。法則の如く経典（特に『法華経』）を書写し、これを奉納する如法経の仏事は、古代から中世にかけて貴族や武士の間で盛んに行われた。伝承によればその創始は慈覚大師円仁（794-864）とされ、『諏訪大明神画詞』では諏方明神がこれを守護したと伝えており、やはり諏訪社と天台との関わりを示唆している。

25諏訪社上宮と仏教との関わりは、これ以前に遡る。『吾妻鏡』によれば、上宮大祝諏訪盛重は出家して蓮仏入道と名乗っている。さらに重盛は宋僧蘭渓道隆（1213-1278）を崇敬し、上宮法華寺の中興開山に道隆を招請したとされる。また江戸期に上宮法華寺預かりであった釈迦堂は、永仁五年（1297）知久左衛門尉の建立、慶長十七年（1612）諏訪頼満の再建と伝えるが、釈迦堂本尊の胎内銘には「御頭□　八月八日造初／奉納如法経一部　大仏師周防法橋長昉／釈迦三尊造立之永仁二年十月　日／御服中　大勧進僧観海／奉納仏舎利十粒十月十八日供養」（『復刻諏訪史料叢書』五・三二三頁）とあり、さらに胎内に納められた法華経残簡には「妙法蓮華経巻八　願以上書写妙法善　喰受法味増威光　父母師長及衆生　十地行願自然成　法楽荘厳大明神　自他現当成悉地　火定往生極楽界　皆共速証大菩提　于時正応元年七月廿二日於信州諏方郡　上宮御社壇書写畢　右筆観海（花押）」（井原今朝男『中世寺院と民衆』臨川書店・二〇〇四年・一一三～二頁）と記され、すでに正応元年（1288）には僧観海が大勧進となり、上宮御社壇にて『法華経』写経が開始されていたことが知られる。

26文政二年（1819）成立の『信濃国昔姿』（『復刻諏訪史料叢書』四・一〇九頁）に「普賢堂　本尊普賢菩薩文殊相殿なり此相殿は檜皮葺」とあることが注目される。これによれば、普賢堂内に本尊普賢と文殊がともに安置され、その宮殿は檜皮葺であったとされる。また『天正絵図』や『諏訪社遊楽図屏風』には、普賢堂は明らかに一宇の御堂として描かれている。これらを勘案すると、ひとつの可能性として、「内陣檜皮葺御堂」とは謂わば大きな厨子のような形式で、普賢堂の内部に納められ、その中に両菩薩が安置されていたとも推察される。仏法紹隆寺には、上神宮寺普賢堂旧蔵の菊梶御紋付金扉六枚が伝存するが、この扉が内陣檜

皮葺御堂の前扉に当たるのではなかろうか。

27『諏訪市史』下（諏訪市・一九七六年・五五二頁）

28『信濃国昔姿』（『復刻諏訪史料叢書』四・二〇九頁）に「普賢桜　古しへは普賢堂近邊に千本の櫻有りて花の盛には貴賤市をなしぬ今は漸く四五本の古木殘れり」とあり、すでに本史料の成立時には、桜の古木が僅かに残るほどであったことが知られる。なお高山氏によれば、現在も下り仁王門跡地から見て左側上方の境内跡地付近には山桜があり、平地の桜が散る頃に遅れて咲くのが見られるとのことである。

〈付記〉貴重な資料の閲覧ならびに翻刻掲載の許可を賜りました、高山繁様、諏訪博物館館長・五味裕史様に、衷心より御礼を申し上げます。

〈キーワード〉諏訪大社、別当寺、観実、良弁、最澄、知久氏、普賢、文殊

【凡例】

一、底本は、長野県諏訪市博物館寄託『〔諏訪神社上宮神宮寺縁起〕』一冊である。

一、漢字は原則として新字体・通行の字体を用いた。

一、振り仮名、送り仮名、踊り字は底本の通りとした。ただし変体仮名は通行の平仮名に改めた。

一、行取りは底本のままとした。

一、改丁は」をもって示し、」1オのように丁数ならびに表裏を記した。

【翻刻】

信濃国一の宮諏方大明神と申奉るは
天照大日霎の貴の御甥大汝の尊の第二の御子に
して健御名刀命と稱へ奉りき千早振神の御代に
此地に天降らせ給ひて敵を降し万民を撫育し
給ひ霊畤まて見そなはしあやに畏き御神の御舍
を経営給ひけるに霊き異しむ壮麗にして
普く　恩頼を蒙らさるものはなきをや仍而
日本第一大軍神とも稱へ奉る尚古今の霊験多
にして述へくもあらす爰に本地垂跡
普賢菩薩を安置し奉るは
聖武天皇の御宇天平十五年勅　橘　諸兄公建立に
して伝教大師御作内陳檜皮葺御堂開基より
神変山神宮寺預る所なり当寺開山は南都
東大寺良弁僧都天平十五年十月十三日住持す
今弘化二乙巳迄千九十九年になる第二伝教
大師第三弘法大師当寺は良弁最澄空海の三師を

」1オ

」1ウ

祖とし就中最澄空海の両祖は神道三事の
秘決を受て当社九品の奥旨を開き則両部
習合の神徳を崇ひ治国利民の霊験を顕す
是によつて千歳餘の今に至まて曾て廃せす本迹
緇素の能住あり稔中行事の例式を加す殊に
三蜜瑜伽の法水を湛へ五部秘観の明鏡を澄る
をや因て明算闍梨の流派を汲て中院嫡附の
淵源を写すと云々先に述る本地普賢薩埵また
文珠菩薩を相殿にして荘厳を同ふす一切の
衆生を一子のことくあはれみ給へり庶人をして
真に尊信せさらんや外陳柿葺御堂は往昔
伏見院の御宇正応五年再建施主知久左衛門入道
行長大工南都東大寺藤原備前守小工四十人とあり
爾　来　弘化の今に至て五百四十餘歳の法燈を挑げ
不断に香の烟り怠慢なし天正十年三月
中将信忠卿起兵進発の折かゝる御堂に参籠
あらせ放火灰燼の患ひ幸ひにまぬかれて今に
全たし千本の山桜春を得て香象の徳に換り

」2オ

」2ウ

古鐘の秋を獅子吼す香風と法音とをもつて
無明の眠りを驚かしその霊場たる事
普く世の人の知る処なり　冀くは貴賤
長幼男女信心を発し参詣の儔は敦厚
薩埵の結縁を蒙り子孫繁栄諸願成就
二世安楽の霊験感応ある事豈うたがひある
べからさらんや

」3オ

旧跡并什物寺領録

」3ウ

一釣鐘　施主知久左エ門入道
永仁四丙申年弘化二乙巳迄五百五十四年

一五重塔　施主右同断
延慶元戊申年弘化二乙巳迄五百四十一年

一普賢霊場額
法鏡寺宮様御筆年月不詳

社ノ内弘法大師御作
一別当文字大黒天　大同年中月日不詳

」4オ

奉納
一田村将軍陳太鼓　延暦年中月日不詳
天正年中織田信長御堂ニ楯籠す節伊奈郡ヱ持去
武田信玄納ル
一袈裟一具　弘治年中月日不詳

一小野　篁　黒塗横笛　年歴不詳
一神宮寺大坊

」4ウ

一寺家　八坊（はちぼう）
御朱印合テ百石

弘化二乙巳稔弥生大安日

申呂寸持

」５ウ

別当神変山
神宮寺印（神宮密寺）

」５オ

法宝の真如観とその背景

伊藤　尚徳

はじめに

玄奘（六〇二－六六四）によってインドから新たに伝えられた唯識思想は、玄奘とその弟子達によって体系化されたが、その教義は成仏することのできない無性有情の存在を許容するものであった。そのため、悉有仏性の立場から霊潤（－六五〇－）は新たな唯識思想の仏性解釈に疑義を呈したが、その後、玄奘の高足であった神泰（－六五〇－）が霊潤を批判し、さらにその後、義栄（－六五〇－）が出て新来の唯識説を批判したことから、仏性の議論は論争の体を成した。

本稿ではこの仏性論争において新来の唯識説を整理し、それを支持した玄奘の弟子たちを仮に法相学派と呼称して論を進める。やがて法相学派の基（六三二－六八二）や円測（六一二－六九六）らによって唯識思想を最了義とする新たな教判が呈示され、それ以降、仏性論争は三乗と一乗の権実を争う議論を含めたものへと発展していく。[1]

この論争の中で、法宝（六二七？－七〇五－？）は『涅槃經』の悉有仏性説を掲げて法相学派の教理を批判した。

法相教理を批判した法宝と、それを受けて法宝に反駁した基の後継にあたる慧沼（六五〇－七一四）の論争は、後の日本における最澄（七六七－八二二）と徳一（七四九－八二四）の仏性論争にも影響を与えた。最澄は『守護國界章』において徳一を批判する中で、法宝の解釈を多く援用するのであるが、法宝を「正義に至らず」として批判している箇所も確認できる。

> 兩師の執する所、道理有るに似て、未だ正義に至らず。何を以っての故に。寶公は隨緣眞如を立てざるが故に。猶ほ生滅の賴耶を存するが故に。尚ほ三乘の種を立つることを執するが故に。隨宜方便の一分義の故なり。【中略】各、自宗に依りて、正義と爲すと謂うも、一乘に望むれば、俱に正義にあらず。(2)

ここで最澄は初めに「隨緣眞如を立てざるが故に」と述べており、法宝の真如解釈が、法蔵（六四三－七一二）以降の仏教思想において重要視された、真如と現象の不二を説く隨緣真如説を立てないという点を批判している。その後の「猶ほ生滅の賴耶を存するが故に」「尚ほ三乘の種を立つることを執するが故に」というのは、法宝が玄奘の呈示した新来の阿賴耶識説や、衆生の機根類別の根拠を種子説に求める法相教理を、完全に否定していない点を批判したものであろう。

法宝が活躍した時期は、法蔵が則天武后の帰依を受けて仏教界に台頭してきた七世紀末頃と重なるのであるが、法宝の思想には、法蔵が直接影響を及ぼしているような形跡は確認できない。また法宝は「阿賴耶識」や「真如所縁縁種子」など、ある程度は法相学派で使用される術語や概念に依りながら、その解釈について法相学派と異なる見解を示していくというような批判態度であるので、最澄の指摘は妥当であろう。しかし、最後の「隨宜方便の一

分義の故」とは、どういう意味であろうか。

「隨宜方便」とは、不完全な方便の説というほどの意味で否定的に受け止められようが、「一分義」とされるには、法宝の真如観が、最澄の定義する随縁真如の解釈と完全に一致しないまでも、何らかの部分で共通する特徴を認めているというようにも見受けられよう。

法宝の学説の特徴としては、まず教判論において、『涅槃經』を究竟一乗として五時教判を立て、法相学派の三時教判に対抗したことや、理心仏性説を掲げ、法相学派の五姓各別説や無性有情説を批判したこと、さらには『瑜伽師地論』所説の真如所縁縁種子について、真如そのものが所縁縁となるという独特の解釈を施し、法相学派が成仏の素因として真如所縁縁種子と同一視する法爾無漏種子を否定したことなどが挙げられる。

したがって法宝の学説が、もしも最澄の云うように後世の一乗義に照らした場合に、一分の義において共通点が認められるならば、おそらくは理心仏性説や、真如解釈などがそれに相当すると考えられる。

本稿では、この最澄の批判の妥当性も考慮しつつ、法宝の仏性説と真如解釈に着目し、そこに随縁真如説の影響がどの程度あるかを検討したい。そして法宝が活躍した時代の思想状況に考察を及ぼし、法宝の時代から随縁真如の思想が広がっていたことを確認して、唐代初期において法相学派を取り巻いた仏性論争の背景の一端について言及する。

一　法宝の思想的立場について

そもそも法宝の承継は明らかでない。しかし、彼の著作『大般涅槃經疏』や、その他の著作に窺われる『涅槃經』

を信奉する彼の態度から、涅槃学派の最後の継承として目される傾向がある。

涅槃学派は東晋の竺道生（三五五－四三四）以来、さかんに研究されてきた『涅槃經』の学匠達の系譜を指して仮に呼称されたものであるが、涅槃学は隋代になると『攝大乗論』の研究とも兼学される傾向もあり、その摂論学との夾雑化によって、唐代初頭には涅槃学派は独自性を保てなくなっていた。[3]

それでも法相学説に疑義を呈した霊潤などは、僧伝に照らしても伝統的な涅槃学派の継承者であるといえよう。霊潤の弟子には浄元（生没不詳）と智衍（生没不詳）という弟子がおり、『攝大乗論』や『涅槃經』を講じたと伝わるが、当時の法相学派全盛の影に隠れたためか、弟子達の行跡はあまり知られていない。[4] そうした状況からも、霊潤の周辺をもって涅槃学派の命脈は絶えてしまったといえる。

また、法宝は出生について不詳であるが、『宋高僧傳』には玄奘の『阿毘達磨大毘婆沙論』訳出（六五六－六五九）に参加していたことや、義浄三蔵の訳場で証義の任についたことが記されていることから、七〇三年頃を晩年として、出生を六二七年頃と見なす報告もある。[5] しかし、霊潤のように師から直接に伝統教理を受けたことを確認することはできない。

ただし、法宝が訳経に参加していた頃は、基などによって法相教学が整理体系化される過渡期であり、当時、霊潤のように法相学派を批判する者がいたことを目の当たりにしていたことも考えられ、法宝もまた、法相教学全盛の時流に流されず、自らの信仰を頼り、学識を研いた気鋭の人物であったことは想像するに難くなく、法宝を涅槃学派や摂論学派の承継に属する人物として確実視できないにしろ、そうした伝統教学を重んじた一人であるということは否めない。

前述のように法宝は五時教判を呈示するが、この教判は南北朝の涅槃学者である劉虬（四三八－四九五）の説[6]

に原型を見出すことができ、理心仏性説の原型も吉蔵（五四九－六二三）の『大乗玄論』の中で『涅槃經』における仏性説の古釈を列挙する中に紹介されていることが知られる。[7]

また、彼の『大般涅槃經疏』において、一分の一闡提を認める解釈を示す慧遠（五二三－五九二）や曇延（五一六－五八八）を批判する箇所が確認できることからも、彼が仏教伝来以来、中国の土壌で発展してきた伝統教学の地平に立ちつつ、悉有仏性説を積極的に支持した人物であったことが窺われる。[8]

そして、法宝の批判の矛先は主に法相教学の無性有情説に向けられており、それについては、かなり厳しい態度で臨んでいるように見受けられる。今その一端を『大般涅槃經疏』に求めるならば、『涅槃經』が今世において流布されるべき理由が明かされる段によく表れている。

「若是經典」已下は此の經の滅する時に、佛法も則ち滅することを明かす。詳かに曰く。此の經文に准ずるに、今時は正に此の經を講説するに合せり。諸の比丘、不淨物を畜えて、佛の無常、一分衆生の無佛性を説くを以っての故に。若し此の經を講説せずんば、則ち佛の常なること、佛性の義、世に現ぜず。餘の聖教も亦、隠没して行ぜざらしむる故に、上の經に云わく、「此の經、若し滅すれば、則ち一切諸餘の大乗經典、皆悉く滅没す。」と。【中略】迦葉佛の時は所化の衆生、煩惱微薄にして、智慧滋多し。諸菩薩等は惣持して忘れず。一切衆生は佛常住にして畢竟滅せざることを知りて衆生の一分無性を説かず。此の惡無き故に、有りといえども説かず。【中略】釋迦所化の衆生は諸の煩惱多し、乃至、信根は立たず、世界は不淨にして、小乗の人は佛は實滅すといい、薩婆多等は一分衆生は決定して解脱を得ずと執し、大乗を學ぶ者は、隨轉の教に執して佛の常なることを信ぜず、五性は決定なりという。佛は今時に此の執あることを預知する故に『涅槃經』を説き、今、未

來において廣宣流布す。若し佛法久住なることを得んと欲すれば、應當に此の經を宣説すべし。得るところの功德は廣く經説のごとし。[9]

このように法宝は、今時の大乗を学ぶ者が、仏が無常であるとし、また一分の衆生に仏性が無いと説くであろうことを予見して、釈迦は『涅槃經』を説いたのだという。この注釈の中で「佛の常なることを信ぜず、五性は決定なり」という者とは五姓各別を説く法相学派を指していると思われる。[10]

『涅槃經』を信奉する法宝にとって、仏性はあらゆる衆生が具有する成仏の素因であり、真如そのものに他ならなかった。また、そのような仏性理解は、如来蔵思想の影響を受けたものであると言える。如来蔵思想は、その伝来も古く、やはり時代の経過と合わせて『涅槃經』の仏性理解に影響を与えただけでなく、『十地經論』や『攝大乘論』の心識説にも導入されていた。このことは既に当時の仏性思想や唯識思想が如来蔵思想に基づきながら理解されていたということであり、インドから別々に伝えられたそれらの思想が、中国において融合的に変容していた状況を示すものである。そのような如来蔵思想を基礎とした仏性理解を是とする伝統教理を背負った立場として法宝を見るならば、彼が無仏性の衆生を認める法相学派に対して厳しい批判態度を取ったことも理解できる。そこで次に、法宝の仏性理解において、如来蔵思想がどの程度影響を及ぼしているか確認していく。

二　法宝の如来蔵仏性説

法宝の仏性説は理心仏性説であるといわれる。その理心仏性の原型が『大乘玄論』に見られ、『涅槃經』の仏性

説についての古釈を列挙する中で紹介されていることは既に述べた。『大乗玄論』では、「心」を成仏の直接の根拠とみて正因仏性とする説と、「得仏の理」を仏性とするという説とが別々に挙げられているのであるが、しかし法宝は『一乗佛性究竟論』（以下『究竟論』）の中で理と心を同質のものとして結び付けて仏性を語り、先師の説を発展的に解釈している。

> 涅槃経中に兼ねて理心を説いて佛の正因となす。復た第一義空は能く善法のために種子となると説くなり。理心は同じく無始なりと雖も其の先後を説くべからず。心は理に依る。即ち依無き故に大乗経は多く其の理を説いて名づけて本性となす。『維摩経』の如きは無住無本を説くも、餘は皆な本有り。然るに事中においては心も亦、本となす。理心を本と爲すと説言することを得。[11]

法宝によれば『涅槃經』所説の理と心を、どちらも成仏の正因とするのであるが、心が理に依拠して存在するという点を強調している。この心が依るところの「理」は本性とも呼ばれるが、「事中においては心も亦、本となす」とあるように「事」という現象面においては心が本性となるので、理と心はどちらも本性ということができるという。

法宝の思考の背景には、現象の拠り所としての「理」があり、理そのものが「事」たる現象として現れたものが心であるというように理解ができる。これは法相学派の理行二仏性説とは異なる考え方である。法相学派では仏性を理性と行性に分けて理解し、本性としての理性を具えても、後天的に種姓を規定するのは行性であるとしており、[12]本性としての理性よりも、むしろ現実の場面で種姓として発現する行性の方が重要視されている。

また、無性有情などは「理性を具えても、行性は具えない衆生」であると説かれており、そのことからも、理

性は必ずしも行性として発現するものではなく、現象の依拠たる本性として考えられていないということが理解できる。

一方、法宝が考える仏性は、理という本性であり、これに依拠して心という現象が生起するのである。そして具体的に事たる心は阿頼耶識に同定される。この真如と阿頼耶識を「理による事」という関係として表明していることが、『究竟論』において『密厳經』の引用からも見て取ることができる。

蜜(ママ)厳経（密厳経）下巻に云わく。如来清浄蔵も亦、無垢智と名づく。常住にして終始無く、四句言説を離る。佛は如来蔵を説いて以って阿頼邪(ママ)となす。悪慧は知ること能わず。蔵とは即ち頼邪識なり。如来清浄蔵と世間阿頼邪は、金と指環の展轉して差別無きがごとし。此の経文に准すれば、雙びに理心二本性を説くなり。如来清浄蔵は是れ理なり。世間阿頼邪は是れ心なり。金のごときは是れ理なり。指環は是れ心なり。金は環の體と爲りて、真諦に喩ふなり。環は金の相と爲りて俗諦に喩ふなり。蔵即頼邪識とは、蔵を真となすなり。識を俗となすなり。諦は是れ二なりと雖も解は常に應に一なるべし。【中略】諸経論の中、或は識蔵は即ち如来蔵と説く。真俗不異門なり。或いは識蔵は如来蔵に異なると説く。真俗不一門なり。又、如来蔵は金の如きなり。第八識は金相の如きなり。體と相は常に相離せず、金性は是れ常にして、相は無常なり。金の或いは穢器となり、或いは尊容を造するが如し。金性は是れ常にして相には淨穢有り。本識と如来蔵も亦爾り。如来蔵は是れ真體なり。本識は是れ俗の本相なり。(13)

この文章では、理と心の関係を、本体である金と、それが細工されて指環の相となる関係に譬えており、それ

と合わせて仏性を真諦と俗諦の二つの観点に基づいて解釈している。理は真諦たる如来蔵であり、心は俗諦たる阿頼耶識である。ここから法宝が積極的に理と心、理と事、真と俗のそれぞれを不一不異のものとして解釈していることがわかる。

また、法宝は金の本体と指環の相状を譬喩によって、理は不生滅の如来清浄蔵にして金の本体、心は生滅する阿頼耶識にして本体よりつくられた相であるとするが、それが『密厳經』と同じ如来蔵系統に属する『楞伽經』や『大乗起信論』の海と波浪の譬喩にも通じていることは明らかであり、実際に『楞伽經』や『大乗起信論』の引用も他の箇所で確認できる。

法宝のこのような考え方は、華厳思想の重要な核となる理と事の融即と、随縁真如を説いた法蔵が『起信論』における心真如と心生滅の関係を、理と事によって解釈していることと共通している。法宝が法蔵の影響を受けたということは断定できないが、『究竟論』は、則天文字の使用が見られることから、その著述年代が六九〇年代と考えられ、法蔵の活動時期とほぼ重なるため、法宝が法蔵の華厳思想の影響を受けた可能性というのも完全に否定できないのである。

また、法蔵は『起信論』などの如来蔵経典に依拠して、一切法は真如が随縁することによって生じると説くが、法宝の真如の解釈も、やはり法蔵と共通している。法宝の真如についての理解を示す一文が同じく『一乗佛性究竟論』「破法爾五性章第八」に説かれる。

若し佛教、常法より無常法を生ぜずと謂わば、何すれぞ『無量義經』に「一切法の一法より生ずるは、いわゆる無相なり。無相にして相にあらず。相にあらずして無相なり。」というや。又、『大般若』に云わく。「真

如は諸法を生ずると雖も、真如は不生なり」と。此等の文に准ずるに、豈に常法、無常法を生ぜざるや。老子の「道は万物を生ずる」と説くが如し。[14]

この一文は、仏教において常法から無常法が生じるということが認められるのかという質問に対して、『無量義經』と『大般若經』を引用して、それらの経典において諸法が真如の一法から生じることを証明しているものである。

法宝が示す『無量義經』の原文は、

次に復た諦かに一切諸法を觀るに念念に住せず、新新に生滅す。復た、即時に生住異滅するを觀る。是の如く觀已りて而も衆生の諸根性欲に入るに、性欲無量なるが故に説法無量なり。説法無量なれば、義も亦無量なり。無量義は一法より生ず。其の一法とは、即ち無相なり。是の如きの無相は、無相にして、相にあらず。相にあらずして無相なり。名づけて實相となす。[15]

となっており、無量の衆生に説法するために、教義も無量になるが、その無量義は無相という一法から生じるものであるということが説かれている。また、その無相の一法は「実相」と呼ばれるということも示している。『大般若經』の原文は、

眞如を名づけて無異、無變、無生、無諍、自性、眞實となす。無諍を以っての故に説いて眞如と名づく。如實に知見すれば諸法は不生なり。諸法は生ずると雖も、眞如は不動なり。眞如は諸法を生ずると雖も眞如は

不生なり。是れを法身と名づく。[16]

と述べられ、真如は諸法を生じるけれども、真如そのものは不生であるといい、その真如を「法身」と呼ぶということが説かれている。つまり、法宝は単に真如というだけでなく「実相」とか「法身」という意義も含めて、それらが諸法の根源であり、そこから一切法を生じるという考え方を示している。すでに法宝も法蔵と同じく、真如随縁の理解を持っていたといえるであろう。

そして興味深いことに、法宝は常法から無常法を生じるという真如随縁のはたらきを「老子の『道は万物を生ずる』と説くが如し」と述べ、真如の生成的作用を道家の術語である「道」のはたらきと同義であると表明しているのである。

法宝が引用するこの「道生万物」という一節は『道徳經』の第四十二章[17]の言である。すでに漢代には『老子』は『道徳經』の別名で呼ばれ、純粋な老荘思想として扱われると同時に、道教の主要経典としても扱われていた。

もちろん、中国においては、儒学や老荘思想は学僧や知識人の基本的な素養として学ばれていたであろうし、老荘思想における「道」が万物の根源であるという理解はむしろ普遍的であったといえよう。

しかし、常に仏典を多用してきた彼の引用態度からすると、突如として道家で扱われる典籍を引用することには、かなりの違和感を覚える。しかも現存する法宝の著作で仏典以外を引用するのは『究竟論』のこの箇所だけであり、『究竟論』の草稿本と目される『一乗佛性權實論』にも、この一節が見当たらない[18]。もちろん『究竟論』のこの一節が、法宝の手によるものではなく、法宝以外の某かによって後に補記された可能性も否定できないが、少なくとも唯一現存する『究竟論』の石山寺蔵本においては、文字の大きさや、行内の文字数等などから、傍注や補記のようには

見られない。仮に後に挿入されたものだとしても、『究竟論』全体を通してこの箇所だけに補記が認められるのは、些か不自然であろうと思われる。

そのような状況から、この『道德經』の一節は法宝が『究竟論』を著すにあたって、何等かの意図、もしくは背景に導かれて引用し、「真如」と「道」が同義であるということを強調したというように見受けられるのである。果たして、法宝はどのような理由でわざわざ『道德經』を引用したのであろうか。

三　『一乘佛性究竟論』における『道德經』の引用について

法宝が真如のはたらきを述べる一節において『道德經』を引用したことを考察するにあたっては、如来蔵思想の影響が仏教思想だけでなく、道教にも及んでいたという当時の時代背景を確認することが必要であると思われる。仏教と道教の交渉はすでに格義仏教の時代から始まっていると言えるが、道教側が積極的に仏教思想を取り入れ、教理学が形成されはじめたのは、南北朝末からであり、北周の廃仏以降、その傾向は特に顕著であった。[19]

隋末唐初には多くの道典が創作されたが、それらの道典の一部は、もともと体系的な教理をもたない道教が、仏教思想を改変することによって造りあげたものであった。道典における仏教思想の影響は、隋末唐初に造られた道典、たとえば『太上元始天尊説金光明經』、『太上元始天尊説寶月光皇后聖母孔雀明王尊經』、『太上眞一報父母恩重經』などの経名を見ても明らかであろう。[20]

また、隋代に成立したとみられる道典『太玄眞一本際經』（以下『本際經』）に関して、法琳（五七二－六四〇）は『辨

正論』において、

前に列する所の法門名字の如きは、並びに佛經を偸みて其の偽典と爲す。一一に尋檢し、部部に括窮して、備さに涅槃般若の文を取り、或いは法華維摩の説を偸む。其れ竊盗して、取りて目前に驗せり。[21]

と述べており、この『本際經』が『涅槃經』『般若經』などの仏教思想を改作したものであることを指摘し、批判している。『本際經』では特に『涅槃經』の「仏性」を改作した「道性」という術語が用いられていることから、仏性と道性の関わりについて、これまで多くの研究がなされてきた。[22]『本際經』巻四、道性品では道性について以下のように説く。

道性というは、即ち眞實空なり。空に非ずして不空、亦、不空にあらず。法に非ずして非法に非ず。物に非ずして非物に非ず。人に非ずして非人に非ず。因に非ずして非因に非ず。果に非ずして非果に非ず。始に非ずして非始に非ず。終に非ずして非終に非ず。本に非ず末に非ずして、而も一切諸法の根本たり。[23]

一見して『涅槃經』の仏性説[24]を改作したと思える道性説であるが、鎌田茂雄氏は道性思想の形成過程を追った研究の中で、「『本際經』にあらわれた道性説は、どこまでも仏性の法性・法身の思想に近く、『涅槃經』などで説かれた仏性説にはならないように思われる。」と述べ、仏性の意味ではなく、法性や法身の意味で考えられていると指摘されている。[25]

一方、同じく『本際經』の道性思想に言及した山田俊氏は、『本際經』十巻はその成立の事情に関連して、十巻それぞれが同質性に欠けることから、それぞれの巻で示される道性の意義には法性や法身だけでなく、文字どおり『涅槃經』の仏性の理解に基づく記述があると述べられ、鎌田氏の見解に問題があると述べられている。

山田氏は『本際經』に説かれる道性思想には、それが単に「得悟の境地」として考えられている一方で、「得悟の可能性」としての意義が認められ、またそれは衆生に即して存在し、しかも天尊そのものと解釈されている場合もあるという。また、道性を単に得悟の境地としてとらえていることは、『大智度論』の影響が考えられ、衆生に即した道性については、『涅槃經』の影響を受けた「如来蔵仏性的意味合い」を持ったもので、「仏性の翻案」として認められるという。[26]

こうした仏性思想由来と考えられる道性説は『本際經』だけでなく、同時期に創作された『太上一乗海空智藏經』などにも確認でき、[27]唐代に到っては『太上大道玉清經』、『太上靈寶元陽妙經』、『道教義樞』などにも広く道性説が示されている。[28]これらの道典はまさに道教による仏教への意識と対抗の結果、仏教思想との調和的発展をみた一つの成果であるといえよう。

法宝が真如や法身について述べるとき、それは仏性と同義であることは彼の著作の所々に示されている。『本際經』で用いられる道性も、仏性由来であり、文脈によっては法性や法身として解釈される場合もあることは、上に述べたとおりである。また、法宝は仏性を「定得の性」と呼び、あるいは「箜篌中の声性」とすることがあり、[29]これらも『本際經』所説の「衆生に即する得悟の可能性」としての道性の意味と異なるものではない。

したがって、法宝の真如解釈と『本際經』の道性説は、非常に近接した意義を有しているということができよう。法宝が真如のはたらきを「如老子道生万物」と表現した背景を考察するに、こうした前代から続く仏性と道性の融

合的理解が及ぼした影響も想定する必要があるかもしれない。

法宝の在世時代、仏教と道教の思想的融合を認められるような素地が中国の思想界に広く存在していたとするならば、法宝は敢えて道家の経名を挙げず、その道性説を『老子』の「道」に仮託して引用したということも考えられよう。隋末唐初の道教による仏教思想の積極的な受用の盛り上がりと、特定の学系によらず、伝統的学問と最新の知識を幅広く有していた法宝の人物から推察するならば、法宝が『道徳經』を引用することも肯んずるのである。

しかし、いまひとつ第四十二章に説かれる「道」の概念が、如来蔵仏性的意義を有する「道性」の概念と共通したものであるかどうか検討を要する。ここで伝統的な『道徳經』の解釈を見てみると、『老子王弼注』では第四十二章について次のように説いている。

> 萬物萬形は其れ一に歸するなり。何に由りて一に致るや。無に由りてなり。無に由りて乃ち一なり。一は無と謂ふべきも、已にこれを謂いて一という。豈に無の言を得んや。一有りと言うこと有り。二に非ざるは如何。一有らば二有り。遂に三を生ず。無に從るの有にして、數は斯に盡く。此を過ぎて以て往けば、道の流に非ざる故に萬物これ生ず。[30]

『老子王弼注』は、あらゆる存在はすべて「一」に帰するということ、そしてこの一は、「無」と同一であるが、この無から発展的に万物が生じていくため、敢えて無を一と呼ぶという。この無からの生成的展開は、一より二を生じ、二から三を生ずるというように分化するが、この分化の過程を「道の流れ」と表現している。

この道の流れにおいては一より二、二より三を生じたその時点で万物の生成は完結するため、万物が生成した後

は「道の流れにはあらず」ということになる。この『王弼注』の解釈に依れば、「道」とは無から有への分化生成の過程であり、ここには道教で示される如来蔵的道性の意味はない。

しかし、本源である無と、そこから生成した万物が、道という一連の過程の中で融通している理解は、法宝が示した理と事の不一不異と通じるものがある。したがって『王弼注』における道の意味は、如来蔵仏性的道性とは異なってはいるが、常法より無常法を生じるという道の解釈は、法宝の真如の解釈と共通しているといえよう。

一方、『老子河上公注』では、道から陰陽、そして天地人と万物が生成していく具体的な過程が陰陽二気論によって解釈されている。

道生一（道の始めに生ずるところは一なり）一生二（一は陰と陽を生ずるなり）二生三（陰陽は和を生じ、氣は三氣を濁して、分けて天地人となるなり）三生萬物（天地は共に萬物を生ずる也。天は施し地は化す。人はこれを長養するなり）萬物負陰而抱陽（萬物は陰を負いて、而も陽に向かざること無し。心を迴し而も日に就く）冲氣以爲和（萬物中に皆な元氣有り。得て以って和柔す。胸中に藏有り、骨中に髓有り、草木中に空虚有るがごとし。氣と通ずる故に久しく生を得るなり）[31]

こちらは道より生じた万物の中に元気が具わっていると解釈される。この元気は、道と陰陽の二気に本来具わっているために、万物にも等しく具わっていると考えられ、『河上公注』における道の理解は、元気の概念を介在させてはいるが、如来蔵仏性的道性の意味に通じるものである。また、本源である道と万物が元気を介在させて融通しているという理解は、法宝の示す理と心の不一不異の仏性観、真如が一切法を生じるという解釈と重なる。

そして道典においては、『河上公注』のように気論に基づいて『道德經』の「道生万物」の思想を取り入れているものも少なくない。しかも、それは佛教思想から改作した道性に関連して、その特徴、もしくは作用を説明する文脈で示されるのである。

たとえば司馬承禎（六四三－七三五）の『太上昇玄説消災護命妙經註』を次のように述べる。

大道の始は本より無形、無情、無名なり。氣の化するに因りて物を生ず。一は分かれて二となる。遂に有形、有情、有名となる。衆生は所以に眞道を得ざる者は、幻形に執著して有となし、本來の性を昧了す。道は本より不空なれども執著して空となす。道は本より無色なれども執著して色有り、道は本より無形なれども執著して形有り、道は虚にして眞有り。無有に執著すれば此を以って有となす。[32]

ここで表される道の特徴は、本来無形、無情、無名かつ不空なるものにして、執着によって有であると誤った認識をしてしまうという、仏教における真如や仏性の特徴をそのまま描写している。その道が「因氣化生物。一分爲二。」とあるように、二気の分化を契機として万物を生じるという解釈が、『道德經』の道の概念に基づいていることは明らかである。

また、『寶藏論』は僧肇（三八四－四一四）の撰とされるが、実際には八世紀後半の創作とされる偽経と目される。その中には多分に道教の思想が摂取された形跡を確認できる。

夫れ本際とは、即ち一切衆生無礙涅槃の性なり。何ぞ忽に是の如きの妄心と及以び種種の顛倒有りやと謂うは、

但だ一念迷のためなり。又、此の念は一より起こる。又、此の一は不思議より起こる。不思議とは即ち所起無し。故に經に云わく。道は始めに一を生ず。一は無爲たり。一は二を生ず。二は妄心たり。一を知るを以っての故に即ち分けて二となる。二は陰陽を生ず。陰陽は動靜となるなり。陽を以って淸と爲し、陰を以って濁と爲る。故に淸氣は内に虚して心となり、濁氣は外に凝じて色となる。即ち心色二法有り。心は陽に應じ、陽は動に應ず。色は陰に應じ、陰は靜に應ず。靜は乃ち玄牝と相通す。天地交合する故に。所謂一切衆生は皆、陰陽虚氣を稟けて生ず。是を以って一より二を生じ、二は三を生じ、三は即ち萬法を生ずるなり。(33)

この段では主要な概念として扱われている「本際」が、『涅槃經』の影響があると見受けられる「一切衆生無礙涅槃の性」と説明され、しかもそこから「一念迷」によって忽に妄心と種々の顛倒が生じるという。このことの引証として「道が陰陽の二気を生じ、陰陽二気が内心と外色に別れ、それ故に一切衆生には通じて陰陽二気が具わっている」という経説を挙げており、この経が何であるかは不明であるが、『道德經』第四十二章の解釈に由来するものであることは疑いの余地がない。

『太上昇玄説消災護命妙經註』『寶藏論』の成立年代は七世紀後半から八世紀後半にかかるものである。したがって道教において仏性と同義である道性を、陰陽二気論と如来蔵思想に依りつつ、『道德經』の道の万物生成論を介在させて解釈する傾向は、すでに法宝と同時代、そしてそれ以降に存在していたということは確かである。さらには仏教思想の影響を受けた道教の思想が、再び仏教思想へと還元されることによって『寶藏論』のような偽経が生まれる事態もあったということにも注目すべきである。

また、この道教が『道德經』の万物生成論を、道性のはたらきとして解釈するようになった理由としては陰陽

二気論だけでなく、やはり如来蔵思想、特に『大乗起信論』の影響があったことは見逃すことはできない。

遠藤純一郎氏は、道教における道性の考え方が、仏教の仏性思想から影響を受けたものであるという先行の報告を踏まえながら、『起信論』における無明についての「忽然念起」の思想が道教における道性の万物造化の思考として展開していることを指摘されている。[34]

『起信論』では、無明について「所謂心性常無念。故名爲不變。以不達一法界故。不相應忽然念起名爲無明」[35]と説かれており、その源初を「忽然念起」と表現する。遠藤氏は『如來藏經』『不增不減經』『勝鬘經』『楞伽經』『密嚴經』『寶性論』などの他の如来蔵経典は迷いの源初を「無始」として、その起点を消極的に表現する一方で、『起信論』だけが「忽然念起」という積極的に「起」を表示する考え方を有していることを検証され、多くの道典において、この「忽然念起」が時間観念を付与されつつ、道の万物造化の過程において、その源初として位置づけられていること示し、道教的『起信論』解釈という如来蔵思想の一つの流れが形成していたと論じられる。

その一例として挙げられる『太上洞玄靈寶開演秘密藏經』には、仏性の概念を改作したと思われる本身と、『起信論』の「忽然念起」に基づいたと考えられる「神本」という概念にどのような差異があるかが問題として扱われている。

本身というは、即ち是れ道の情、清淨の心なり。能く一切世出世法の根本となる故に、故に名づけて本と爲す。【中略】神本は是れ妄想初一念の心、能く一切生死の根本と爲る。【中略】是の如く本身は能く萬物の本始を生ずれば、此と神本とは何の差別有りや。[36]

この質問に対し、本文では「源其實體無有二相。何以故。俱畢竟故、無始無終、不可說故。」という回答が示される。この回答にしても清浄心たる本身と、随染心たる神本は不可分であるということを示しており、本覚不覚の不二を説く『起信論』を下敷きにしているといえよう。

先に挙げた『寶藏論』においても、「何謂忽有如是妄心及以種種顛倒者、但爲一念迷也。」という一文から、はっきりと『起信論』の「忽然念起」が想起される。

そして、こうした道教における「忽然念起」の受用は『本際經』の中、「初一念」から展開する心活動の過程を説く一段にも確認できることを遠藤氏は詳細に論じられている。[37] ここでは繁を恐れて紹介することは避けるが、遠藤氏の指摘するように『本際經』においても『起信論』の影響が見られるならば、道教における『起信論』の影響は、すでに『本際經』が著された隋代から見られ、少なくとも『寶藏論』の創作される八世紀後半に到るまで、すなわち、唐代全期に亘って広がっていったと言えるであろう。

法宝が『老子』を引用した理由として確実なことは言えないまでも、彼の生きた時代、道教は仏性思想を改作した道性思想を標榜し、また、如来蔵思想や陰陽二気論に基づいて道性のはたらきを解釈したことにより、『道德經』における道の万物生成論とも結びついて説かれるようになっていた。そのような時代状況が影響したならば、それを法宝が『道德經』を引用した要因の一つと考えることもできよう。道教と『道德經』の関係がいかに強固なものであるかは、吉岡義豊氏の以下の言につくされている。

道教と老子、道教と老子と『道德經』。この両者あるいは三者は不可分のもので、不二一體または三位一體の關係にある。老子は道教の開祖ではない。また提唱者でもない。『道德經』は特に道教の聖典として作成せら

れたものではない。それにもかかわらず、道教という宗教が成立する過程において、また成立した以後の道教教理の展開において、老子と『道德經』とは、常に道教を形成する中核にすえられてきた。【中略】くりかえしていう。老子は道教の開祖ではないし、『道德經』は必ずしも道教の聖典として出現したものではない。しかしながら、老子と『道德經』を取り去った道教の存在を考えることができない。それほどこの三者は深酷にかかわりあっている、ということを、先ず認識しておく必要がある。したがって、老子が道教徒によって便宜的にかつぎあげられた、『道德經』が巧みに彼等の教説の中に利用せられた、などという皮相な見解をとる限り、宗教現象としての道教の實態をつかむことはできない。

法宝が如来蔵思想の影響を多分に受けていたことはすでに述べた。真如と仏性を同義とする彼が、道教における道性の万物生成論を理解していたとすれば、真如の一切法を生じるはたらきを説明するにあたり、『老子』の「道生万物」を譬喩として引用することは、決して不自然ではないと言えるであろう。

これまでの法宝の『老子』の引用についての考察を通して気付かされるのは、『大乗起信論』をはじめとする如来蔵思想が、隋代から唐代全期に亘る時代的な領域と、そして仏教だけでなく道教にもかかる思想的な領域という、中国の思想界に非常に広範な影響力を及ぼしていたという事実である。この如来蔵思想の影響力を理解しておくことは法宝の思想と仏性論争の展開を見ていく上で不可欠な要素である。(33)

四　真如所縁縁種子説にみる『起信論』の影響

『起信論』をはじめとする如来蔵思想が仏教だけでなく、道教にまで広く及んでいたという状況からすると、法宝が理心仏性説を理と事の不一不異によって解釈し、『道徳經』を引用して真如の生成的作用を表現したことにも当時の思想傾向が影響したとも考えられる。そして法宝の真如観に『起信論』が影響していることは、真如所縁縁種子の解釈にもみられる。

真如所縁縁種子説については、すでに多くの研究者によって検証されてきた[39]。はじめに述べたように、法相学派は『瑜伽師地論』に説かれる真如所縁縁種子を、独自に創出した無漏種子説と会通して「真如を対象とする種子（智慧、或は聞熏習の種子）」というように解釈するのに対し、法宝は真如そのものが、成仏の根拠としての所縁縁となるというような解釈を提示する。種子の概念も法相学派でいうような有為法としてとらえておらず、『究竟論』において「種之與因名異義同」と述べており、あくまで直接原因の意味で扱っている。同じく『究竟論』第三には『涅槃經』の第一義空が仏性であることを次のように述べる。

第一義空を名づけて佛性と爲す。當果によりて立つ。唯だ非情を除くといえども、皆佛性と名づく。根本理を因と爲す故に。若し理性無ければ、即ち行果無し。故に先に理性を答え、後に餘性を說く。第一義空は即ち是れ『解深密經』の勝義諦。『勝鬘』、『楞伽經』等の如來藏。『無上依經』の如來界。『菩薩善戒經』の本性。『瑜伽論』の眞如所緣緣種子。『佛性論』の應得因。『寶性論』の自性清淨。『起信論』の內淨熏習。『唐攝論』

の佛法界なり。此等の經論は、名は異なることありと雖も、義は無別なり。[40]

法宝は第一義空を仏性であると説き、『瑜伽論』の真如所縁縁種子であるともいう。この一段に示されるように勝義諦、真如、如来蔵、如来界、本性、応得因、自性清浄、内浄熏習、仏法界は、それぞれの経典において説示される文脈が異なる以上は、そこに表象される意義も少なからず異なっていると思われるが、法宝はおそらく、すべての現象の根源にある究極的な存在という共通した意義を読み取り、それらを一切衆生に具わる仏性によって会通しているのであろう。

真如所縁縁種子についても、法宝は、法相学派がそれを智慧の種子や聞熏習の種子として理解し、一切衆生に平等に具わっていないとする解釈に対して批判をしている。法宝はすでに真如所縁縁種子を仏性として理解しており、それらはあくまで無為法であり、すべての衆生が具有していることになるのである。そして法宝のこうした理解には『起信論』の影響も看取できる。そのことは『究竟論』における『起信論』の解釈に示されている。

五に『起信論』に云く。「所言の義とは、則ち三種あり。一には體大、一切法眞如平等なるが故に。二には相大、謂わく如來藏具足無量性功德なるが故に。三には用大、能く一切世、出世の善因果を生ずる故に。」と。この論文に准ずるに、相の功德は『善戒經』の本性、『瑜伽』の殊勝の相に同じ。「能生一切世出世善因果」は、『瑜伽論』の眞如所縁縁種子の出世間法を生ずるに同じ。[41]

この段は『起信論』の立義分に相当し、摩訶衍の「法」と「義」について説明される中、法宝は「義」について

体相用の三大が開示される段を示して解釈しているが、この段は『起信論』における如来蔵思想の核心であり、その解釈の冒頭となる重要な段である。法宝は敢えてこの『起信論』思想の核心を、法相学派が無漏種子説の典拠として用いる『善戒經』と『瑜伽論』によって会通しているのである。

つまり、法相学説を完全に如来蔵思想に基づいて読み替えようという姿勢が、この段に示されているのである。特に興味深いのは真如所縁縁種子を摩訶衍の用大であるとしていることである。真如そのものが種子となって一切の世間法、出世間法を出生していくという解釈は、『瑜伽論』本文の「諸出世間法從眞如所緣緣種子生。非彼習氣積集種子所生」[42]に准じており、『瑜伽論』について法相学説を介入させずに解釈し、真如所縁縁種子を真如そのものとして理解することで『瑜伽論』の文意を矛盾なく通じさせているのである。

このように法宝には理心仏性説だけでなく、『瑜伽論』の真如所縁縁種子の解釈にも『起信論』の影響がみられる。真如所縁縁種子説も仏性説の一部だといえるが、法宝と法相学派との仏性に関する教理学上の相違だけではなく、もっと根本的な理解の違いが法宝の解釈の姿勢から窺われるのである。言うなれば、それは理についての見解の相違である。

法宝は一切衆生悉有仏性といい、しかもその仏性はあらゆる存在、万物の根源たる「真如」としての理である。この点、たとえば法相学派の立てる理行二仏性説における理性などは、やはり一切衆生に遍在すると説いてはいるが、それはあくまで「悉有仏性説」の会通材料として用意された「道理」としての理にすぎない。行性の有無によって五姓各別を標榜することは、結局のところ、理性が行性に何等関与していないことを浮き彫りにする。それは理と事の隔絶を示すもので、『道德經』の「道生万物」とは決して結びつかない「理」である。そのような理観を説示する法相学説が果たして当時の中国において、どれだけの支持を得られたかは、法宝の筆鋒と、当時の如来蔵思

想の影響力から推して知るべきであろう。

結語

これまで法宝の思想的立場と、その教理に見られる『起信論』をはじめとした如来蔵思想の影響を考察してきた。特に法宝が『究竟論』中に『老子道徳經』を引用していることは、法宝の思想の背景に道性の万物造化の理解が介在する可能性があることを指摘でき、同時に、当時の中国において道教にまで広く如来蔵思想の影響力があったことを推察させるものである。

このことに照らして、はじめに述べた最澄の『守護國界章』における法宝批判について改めて検証してみると、最澄が法宝を批判して述べた「寶公は隨緣眞如を立てざるが故に。猶ほ生滅の賴耶を存するが故に。尚ほ三乗の種を立つることを執するが故に。隨宜方便の一分義の故に。」という一文から次のようなことが示唆できよう。

まず、「寶公は隨緣眞如を立てざるが故に」ということについては、如来蔵思想の影響を受けた法宝の理心仏性説には、理と事の不一不異に基づく考え方が反映されており、また真如を本性としてそこから一切法を生じるという理解を持っている。

もちろん最澄の時代から遡って法宝の真如や理心仏性の解釈をみるならば、そこには法蔵のように明確に整理されたかたちで隨緣真如説が説かれてはいるわけではない。そのために隨緣真如を立てないとされ、あるいは隨宜方便の一分義と言わしめていると思われるが、法宝の思想自体に法蔵の影響の有無は断定できないにせよ、理事融即や隨緣真如の理解と極めて類似した真如観をもっているといえよう。

また、「生滅の賴耶を存する」という点についても同様で、法宝は阿賴耶識を説いてはいるが、それは「理」に依拠する「事」たる心であり、その本性は真如そのものであるということを考慮しなければならないであろう。

「三乗の種を立つることを執する」ということについては、法宝が種子説を是認する立場であるとして批判しているとすると、彼が『瑜伽論』所説の真如所縁縁種子を『起信論』によって会通し、それ自体を無為法の真如であるとして、有為法の種子とする法相学派の解釈を退けていることを理解しなければならない。

法宝の立てる理心仏性説は、単に伝統的な涅槃教学だけから導かれるものではなく、明らかに『楞伽經』『密嚴經』『大乗起信論』などの理事の融即を示す如来蔵思想の影響を受けたものであった。この理事融即の思想が、涅槃学派の霊潤の立場にも準ずるものであり、やがては賢首法蔵の学説の中心に据えられる極めて重要な概念であることは前に述べたとおりである。その学説そのものが涅槃学派において継承されたものであるとは言えないまでも、法宝や法蔵の当時において、事の依拠たる理、すなわち万物の根源として理をとらえることが広く知られていたと考えられる。

七世紀後半に収束を見せつつあった法宝ら伝統教学に立つ者と法相学派の論争は、やがて賢首大師法蔵の台頭の陰に隠れていくこととなる。法蔵の台頭には、彼を庇護した則天武后の時代に入っていたことも影響しているであろうが、法蔵の思想そのものが、五教判を構築し、華厳の体系の中に唯識教学を包摂したことが大きい。

法蔵は唯識思想を大乗初教と位置づけ、大乗終教たる『起信論』や『楞伽經』との差異を真如随縁の有無によって判別している。また、華厳家では四法界説を立て、その中で事事無礙法界を究極の法界観として呈示するが、しかし、事事無礙を究極として立てる上では、その前提としての理事無礙が重要になってくる。法蔵自身が四法界説を唱えた形跡は見られないが、彼の著作の中には随所に後の事事無礙法界の根拠となる理事の融即、真如随縁の思

想が窺われる。

これまで法相学派に関わる仏性論争は、法相学派と他学派といった学派同士の対立というような見方で位置づけられた節もあるが、学派という縦割りの制約を受けずして、伝統教学の素地を持ち、幅広く仏教学を兼学した学匠たちが、単に如来蔵思想というだけでなく、特に『起信論』の真如随縁思想を強く受けながら、その特徴を有した思想の標準を形成していたという状況があったことも考えられる。言い換えれば、学系に依らずとも、涅槃学や摂論学に基づく理解こそが、当時の標準的な仏教理解であり、法相学説、特に無性有情説とは対蹠的な領域を有していたということである。

少なくとも隋代の慧遠の『起信論』の注釈にはまだ真如随縁の理解が確認できないようであるが、霊潤や法宝、法蔵には共通してその特徴が見られ、特に唐代において『起信論』の真如随縁の思想は大きな影響を及ぼしていたと言えるであろう。

一方で法相学派は、それまで中国の土壌で融合的に発達していた唯識思想と如来蔵思想をはっきりと分離させたのであり、当時最新のインド伝来の唯識思想に基づいて合理的な教理の類別を施した。このことにより、当時の学匠の中には円測のようにそれまでの学説を見直し、新来の唯識教理に傾倒する人物も少なからずあったことは確かである。

しかし、当時の仏教界の全体から俯瞰すれば、法相教理への傾倒する者は、ごく一部に過ぎず、法宝やその周辺の法相学派を批判した人物の大多数は、伝統教理の地平から如来蔵思想を何等疑うことがなかった。

法宝らが担った仏性論争とは、伝統的思想と、新来の唯識という文化的背景の異なる土壌で成立した思想との摩擦によって生じたものであると言えようが、法相学派の隆盛から衰退に到るまでの前後を通じて、常に伝統的な

如来蔵思想が人々の中に厳然と通徹していたという状況を認識する必要があるかもしれない。そうした状況においては真如と現象の融即を認めず、仏性の理と事を隔絶する法相学派は、唐代の全体的な思想傾向に比して極めて特殊な位置にあったと言えよう。

注

（1）拙稿「唐初仏性論諍の再考察」（『仏教学』二〇十二年）

（2）『守護國界章』伝教大師全集二　五八八頁

兩師所執、似有道理、未至正義。何以故。寶公不立隨緣眞如故。猶存生滅頼耶故。尚執三乘立種故。隨宜方便一分義故。【中略】各依自宗、謂爲正義、望於一乘、俱不正義。

（3）布施浩岳『涅槃宗の研究』（一九七二年　国書刊行会）五六八頁

（4）『續高僧傳』唐京師弘福寺釋霊潤傳十三　大正五〇　五四五中－五四七上

（5）布施氏前掲書六三〇頁

（6）『大乘義章』大正四四　四六五上

晉武都山隱士劉虬說言、如來一化所說、無出頓漸。華嚴等經、是其頓教、餘名為漸。漸中有其五時七階。言五時者、一佛初成道為提謂等、說五戒十善人天教門。二佛成道已十二年中、宣說三乘差別教門。求聲聞者、為說四諦。求緣覺者、為說因緣。求大乘者、為說六度及制戒律未說空理。三佛成道已三十年中、宣說大品空宗般若維摩思益。三乘同觀、未說一乘破三歸一。

又未宣說衆生有佛性。四佛成道已四十年後、於八年中說法華經。辨明一乘破三歸一。未說衆生同有佛性。但彰如來前過恒沙未來倍數、不明佛常。是不了教。五佛臨滅度、一日一夜、說大涅槃。明諸衆生悉有佛性法身常住。是其了義。此是五時。言七階者、第二時中、三乘之別、通餘說七。

（7）『大乘玄論』大正四五　三五中

異釋第二、古來相傳釋佛性不同。大有諸師、今正出十一家。以為異解、就十一師皆有名字。今不復據列、直出其義耳。第一家云、以衆生為正因佛性。故經言正因者、謂諸衆生。緣因者謂六波羅蜜。既言正因者、謂諸衆生。故知。以衆生為正因佛性。又言一切衆生悉有佛性。故知。衆生是正因也。第二師以六法為正因佛性。故經云、不即六法不離六法。言六法者、即是五陰及假人也。故知。六法是正因佛性也。第三師以心為正因佛性。故經云、凡有心者、必定當得無上菩提。以心識異乎木石無情之物、研習必得成佛。故知。心是正因佛性也。第四師以冥傳不朽為正因佛性。此釋異前以心為正因。何者、今直明神識有冥傳不朽之性、說此用為正因耳。第五師以避苦求樂為正因佛性、一切衆生、無不有避苦求樂之性、實有此避苦求樂之性、即以此用為正因。然此釋復異前以心為正因之說。今只以避苦求樂之用為正因耳。故經云、若無如來藏者、不得厭苦樂求涅槃。故知。避苦求樂之用為正因佛性也。第六師以真神為正因佛性。若無真神、那得成真佛。故知。真神為正因佛性也。第七師以阿梨耶識自性清淨心、為正因佛性也。第八師以當果為正因佛性。即是當果之理也。第九師以得佛之理為正因佛性也。第十師以真諦為正因佛性也。第十一師以第一義空為正因佛性。

（8）法宝『大般涅槃經疏』巻十　八丁裏　二行目－九行目

遠云、汎論闡提有三種。一者上品。聞經微能生信。二者中品。聞經不信不謗遠能發生未来善根。三者下品。不信生謗佛不為說。故略不擧。延云、一者現在得益。二者来世得益。三者畢竟無益。前之二種如来為說、後之一種不可為說。經言未合藥、似是下根不為說也。詳曰、此釋並非皮之不存毛将安附。元無下根闡提。此語憑何而說。然此經本意、不欲說一分闡提。佛不為說、

因何文外横立下根。

『涅槃經』に上品と中品の一闡提が説かれ、下品の一闡提が説かれないことに対する注釈で、慧遠や曇延は下品の一闡提は完全なる断善根であるので仏の説法を受けないと注釈するのに対し、法宝は完全なる断善根は存在せず、慧遠や曇延の解釈は、毛の無い皮にわざわざ毛を付け加えようとするようなものであると慧遠と曇延の説を批判している。

(9) 法宝『大般涅槃經疏』巻九　四十八丁　表一行目－裏二行目

若是經典已下、明此經滅時佛法則滅。詳曰、准此經文、今時正合講說此經。以諸比丘畜不淨物、說佛無常一分衆生無佛性故。若不講說此經、則佛常佛性之義、不現於世。令餘聖教亦隱没不行故。上經云、此經若滅、則一切諸餘大乘經典、皆悉滅没。【中略】迦葉佛時、所化衆生、煩惱微薄、智慧滋多。諸菩薩等惣持不忘。一切衆生知佛常住不畢竟滅、不說衆生一分無性。無此悪故、雖有不說。【中略】釋迦所化衆生、多諸煩惱、乃至信根不立、世界不淨、小乘之人、謂佛實滅。薩婆多等、執一分衆生決定不得解脱、學大乘者、執隨轉教、不信佛常謂五性決定。佛預知今時有此執故、說涅槃經。今於未來、廣宣流布。若欲得佛法久住、應當宣說此經。所得功徳、廣如經說。

(10)『一乘佛性權實論』巻下「釋外執難章」第十の文末では「爲基公浪釋勝曇四乘爲實一乘爲權悞其後學皆同此解故廣述耳」とあり、法相教学の大成者と目される基を名指しで記し、その一乘説に対する批判を明確に表明している。

(11) 本稿の著述にあたり、浅田正博先生のご好意により石山寺蔵本の影印を拝見させて頂く機会を頂戴した。その際、特に野呂靖氏、能島覚氏のご高配を賜ったことを記して感謝を表したい。

石山寺蔵『一乘佛性究竟論』巻四「破法爾五性章第八」五七行目－六二行目　浅田正博「法宝撰『一乘佛性究竟論』巻四・巻五の両巻について」（仏教文化研究所紀要通号二五　一九八六年）参照。

涅槃経中、兼說理心、爲佛正因。復說第一義空、能与善法爲種子也。理心雖同、无始不可說其先後。心依於理。即无依故、

大乗経多説其理名為本性。如維摩経説无住无本、餘皆有本。然於事中心亦爲本。得説言理心爲本。

(12) 法相学派の理行二仏性説については吉村誠氏の研究に詳細な報告がある。

「唯識学派の理行二仏性説について－その由来を中心に－」『東洋の思想と宗教』第十九号所収　二〇〇二年)

(13) 石山寺蔵『一乗佛性究竟論』巻四「破法爾五性章第八」八六行目－一〇四行目

蜜(ママ)厳経下巻云。如来清浄蔵亦名无垢智。常住无終始、離四句言説。佛説如来蔵以為阿頼邪(ママ)。悪慧不能知。蔵即頼邪識。如来清浄蔵、世間阿頼邪、如金与指環、展轉无差別。准此經文、雙説理心二本性也。如来清浄蔵是理也。世間阿頼邪是心也。如金是理也。指環是心也。金爲環體喩真諦也。環爲金相喩俗諦也。蔵即頼邪識者、蔵為真也。識為俗也。諦雖是二解常應一。【中略】諸経論中、或説識蔵即如来蔵。真俗不異門也。或説識蔵異如来蔵、真俗不一門也。又如来蔵如金也。第八識如金相也。體相常不相離、金性是常、相無常也。如金或為穢器、或造尊容。金性是常相有淨穢。本識與如来蔵亦如尓来(ママ)蔵是真體。本識是俗本相也。

ここで傍線部の「尊容」について、浅田氏の一〇三行目の翻刻には「導客」とある。石山寺原本を確認すると「導」ではなく、之繞の部分が欠けており、「尊」の異体字であることがわかる。

また、「客」は「容」のようにも判断できる。原本四五二行目－四五五行目に無性菩薩造『攝大乗論釋』(大正三一　四一三中)が引用されるが、この一文「釋曰。菩薩修習如是業已。如入現觀所應知相。今當顯説。多聞熏習所依者。謂於大乗而起多聞。聞法義已熏心心法相續所依。其少聞者無容得入此現觀故。」から「容」を検出でき、これと比較して同字であることが断定できる。したがって本稿では「尊容」としたが、文脈上、それが適当であると思われる。また、傍線部「如尓来」は、浅田正博翻刻本では一〇三行目に「如爾来」とある。ここでは影印原本に忠実に「如尓来」と起こした上で、訓読は文法上「尓如来」とするのが正しいと判断した。

(14) 石山寺蔵『一乗佛性究竟論』巻四「破法爾五性章第八」二九四行目－二九七行目
若謂佛教常法不生无常法者、何為无量義経云、一切法從一法生者、所謂无相、无相不相、不相无相。又大般若云、真如雖生諸法、而真如不生。准此等文、豈常法不生无常法邪、如老子說道生万物。
浅田氏の翻刻では「孝子道生万物」と起されているが、原本から「孝」に極めて類似した「老」の異体字であることが判明した。文意の上からも「老子」とするのが妥当であろう。

(15)『無量義經』大正九　三八五下
次復諦觀一切諸法、念念不住、新新生滅。復觀即時生住異滅。如是觀已、而入衆生諸根性欲。性欲無量故、說法無量。說法無量、義亦無量。無量義者、從一法生。其一法者、即無相也。如是無相、無相不相、不相無相、名爲實相。

(16)『大般若經』第五六九　大正七　九三七下
眞如名爲無異、無變、無生、無諍、自性、眞實。以無諍故說名眞如。如實知見、諸法不生。諸法雖生、眞如不動。眞如雖生諸法、而眞如不生。是名法身。

(17)『先秦諸子』五〇頁　老子　第四十二章
道生一、一生二、二生三、三生萬物。萬物負陰而抱陽、沖氣以為和。人之所惡、唯孤、寡、不穀。而王公以為稱。故物或損之而益。或益之而損。人之所教、我亦教之。強梁者、不得其死。吾將以為教父。

(18) 久下陞『一乗佛性權實論の研究』上（隆文館 一九八五年）における「破法爾五（性）章第七」の翻刻を参照した。

(19) 鎌田茂雄『中国仏教思想史研究』（春秋社 一九六八年）十一頁

(20) 葛兆光『道教と中国文化』（東方書店 一九九三年）一九四頁

(21)『辨正論』大正五二　五四四中

如前所列法門名字、並偸佛經爲其偽典。一一尋檢部部括窮、備取涅槃般若之文、或偸法華維摩之說。其爲竊盜取驗目前。

(22)『本際經』ついての先行研究は山田俊『唐初道教思想史研究－『太玄眞一本際經』の成立と思想－』(平楽寺書店　一九九九年)を参照した。この中で、呉其昱の研究を鏑矢とする『本際經』の研究動向を紹介し、その問題点を指摘されている。

(23)山田氏前掲書所収　校本『太玄眞一本際經』八一頁

言道性者、即眞實空。非空不空、亦不不空、非法非非法、非物非非物、非人非非人、非因非非因、非果非非果、非始非非始、非終非非終、非本非非末、而爲一切諸法根本。

(24)『大般涅槃經』大正十二　五二六上

仏性について二重否定を用いた同様の表現がみられる。

佛性者、亦色非色非色非色非非色。亦相非相非相非非非相。亦一非一非一非非一。非常非斷非非常非非斷。亦有亦無非有非無。亦盡非盡非盡非非盡。亦因亦果非因非果。亦義非義非義非非義。亦字非字非字非非字。

(25)鎌田氏前掲書　五四頁

(26)山田氏前掲書　三八一頁

(27)『太上一乘海空智藏經』は、砂山稔『隋唐道教思想氏研究』(平河出版社　一九九〇年)三〇五頁に経典の特色が述べられている。

(28)『太上大道玉清經』『太上靈寶元陽妙經』『道教義樞』の道性思想は鎌田氏、山田氏の前掲書でそれぞれ検討されている。

(29)法宝『大般涅槃經疏』巻十　三十三丁　裏三行目－七行目

性常有二義。一理性。是常不可斷。二定得之性。是常不可斷。前說非内外等。亦有二義。一理性。非内外等。二如說箜篌中聲性。非内外等。凡夫身中當來佛果非内非外等修因即得。

(30)『老子道德經注』　樓宇烈『王弼集校釋』中華書局　一九八七年所収

萬物萬形、其歸一也。何由致一。由於無也。由無乃一。一可謂無、已謂之一。豈得無言乎。有言有一、非二如何。有一有二、遂生乎三。從無之有、數盡乎斯。過此以往、非道之流、故萬物之生。

(31)『老子道德經河上公章句』中華書局　一九九三年

道生一（道始所生者一。）一生二（一生陰與陽也。）二生三（陰陽生和、氣濁三氣、分爲天地人也。）三生萬物（天地共生萬物也。天施地化。人長養之也。）萬物負陰而抱陽（萬物无不負陰而向陽。迴心而就日。）冲氣以爲和（萬物中皆有元氣。得以和柔、若胸中有藏、骨中有髓、草木中有空虛。與氣通故、得久生也。）

(32)『太上昇玄消災護命妙經註』道蔵（文物出版社・上海書店・天津古籍出版社）巻二　五八九中

大道之始本無形無情無名。因氣化生物。一分爲二。遂有形有情有名。衆生所以不得眞道者、執著幻形爲有、昧了本來之性。道本不空執著爲空。道本無色執著有色。道本無形執著有形。道虛眞有。執著無有以此爲有。

(33)『寶藏論』大正四十五　一四八上

夫本際者、即一切衆生無礙涅槃之性也。何謂忽有如是妄心及以種種顚倒者、但爲一念迷也。又此念者從一而起。又此一者從不思議起。不思議者即無所起。故經云、道始生一。一爲無爲。一生二。二爲妄心。以知一故即分爲二。二生陰陽陰陽爲動靜也。以陽爲淸以陰爲濁。故淸氣内虛爲心、濁氣外凝爲色。即有心色二法。心應於陽、陽應於動。色應於陰、陰應於靜。靜乃與玄牝相通。天地交合故。所謂一切衆生皆稟陰陽虛氣而生。是以由一生二、二生三、三即生萬法也。

(34)遠藤純一郎「唐代における『大乘起信論』思想の中国的展開に関する一考察－「忽然念起」を中心に－」（『智山学報』第五十二輯　二〇〇三年）

(35)『大乘起信論』大正三二　五七七下

(36)『太上洞玄靈寶開演秘密藏經』道蔵（文物出版社・上海書店・天津古籍出版社）巻五　八九九上

言本身者、即是道情清淨之心。能爲一切世出世法之根本故、故名爲本。【中略】神本是妄想初一念之心、能爲一切生死根本。【中略】如是本身能生萬物之本始者、此與神本有何差別。

(37) 遠藤氏前掲では、『本際經』道性品における道性から離反した心活動の展開について説かれる段、「言烟熅者、譬喩甚深。我於往昔、於天尊所、聞如是義。烟者因也。熅者煖也。世間之法。由煖潤氣而得出生。是初一念、始生倒想、體最輕薄、猶若微烟、能障道果無量知見、作生死本。源不可測、故稱神本。神即心身。心無所有、去本近故、性即於本、本於無本、故名神本。未入三界五道惡故、性即空故、故曰澄清。但是輕癡未染見者、故名無雜。體是煩惱、即是生業、名爲兩半。即體是報、故名成一。是煩惱業及以報法、體唯是一、隨義爲三。漸漸增長、分別五種。一者未入三界繫縛之位、雖生其域、非三界因。二者能生無色界業。三者能生色界之業。四者能生欲界之業。五者能生三惡道業。是故說言、其義有五。但烟熅之氣、起於虛無、無有而有、有無所有。是故說從眞父母生、展轉生長而有身形。寄附胞胎世間父母、而得生育具足諸根、是名色聚。六根成就、對於六塵生六種識、是名識聚。既妄聚塵、分別假相、是男是女、山林草石、種別名字去來動轉、從心想聚。倒想聚已、妄生憎愛、分別校計善惡好醜、領納在心、故名心聚。既生心已、著於所見而起貪欲瞋恚愚癡諸惡過咎、造顛倒業、起罪福報、往反無窮、名爲行聚。所言聚者、稍相聚合而得堅成。蔭蓋衆生令居闇苦、造作衆惡、淪沒三途、漂浪苦海、不能自出。以是義故、名爲入死。」を取りあげ、ここで「烟熅之氣」と重ねて説かれる「初一念」が、煩悩を本質とする「神本」であり、この「神本」から「業」が生じる時、煩悩と業の「兩半」となり、それによって受生の意義である「報」が成り、さらにそこから「身形」、さらに「諸根」「識聚」「想聚」「心聚」というように様々な業のありように派生していくという「初一念」から派生した一連の展開が、『起信論』思想の「忽然念起、名爲無明」と一致するとされている。

そして『本際經』においては、法蔵が解釈した「無初」とか「無始」の意義で「忽然」を用いているわけではなく、全く反対に、「是初一念、始生倒想」に表現されるような時間的な観念の元に把握されていることを指摘されており、仏教の立場から一応の

標準的解釈と目されている法蔵の解釈とは一線を画し、宇宙生成論や気論の要素を含んだ道教的『起信論』解釈が、中国に独特な如来蔵思想の一つの流れを形成していたと考察されている。

(38) 吉岡義豊「老子河上公本と道教」（酒井忠夫編『道教の総合的研究』国書刊行会　一九七七年所収）

(39) 法宝の真如所縁縁種子説について取り扱った研究はかなりの数があるが、中でも末木文美士「法宝の真如論一端」（平川彰編『如来蔵と大乗起信論』通号　春秋社　一九九〇年所収）では『究竟論』中に法宝の真如所縁縁種子に対する解釈が示される難解な一段が本文に随って丁寧に解釈されており、法宝の真意が理解しやすい。

(40)『一乗佛性究竟論』巻三「一乗顯密章第六」続蔵五五　四九三下

第一義空名為佛性。從當果立。雖唯除非情、皆名佛性。根本理為因故。若無理性、即無行果。故先答理性、後說餘性。第一義空即是解深密經勝義諦。勝鬘楞伽經等如來藏。無上依經如來界。菩薩善戒經本性。瑜伽論真如所緣緣種子。佛性論應得因。寶性論自性清淨。起信論內淨熏習。唐攝論佛法界也。此等經論、名雖有異、義無別也。

(41) 石山寺蔵『一乗佛性究竟論』巻四「破法爾五性章第八」二一七行目－二二一行目

五起信論云。所言義者即有三種。一者體大一切法眞如平等故。二者相大。謂如來藏具足無量性功德故。三者用大。能生一切世出世善因果故。准此論文。相功德同善戒経本性。瑜伽殊勝之相能生一切世出世善因果。同瑜伽論眞如所緣緣種子生出世間法。浅田氏の二二一行目の翻刻では「真如所縁縁種子性出世間法」となっているが、原本では「性」ではなく「生」である。『瑜伽論』本文も「生」であり、文意において「生」が正しいと思われる。

(42)『瑜伽師地論』巻第五十一　大正三〇　五八九上

〈キーワード〉法宝、真如、仏性、如来蔵、道徳経、法蔵

蓮花寺佛教研究所彙報

二〇一二年度人員構成

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、
松本圭介、山野智恵

大道晴香、高橋秀城

二〇一二年度事業報告

出版事業
『蓮花寺佛教研究所紀要』第五号を全国の研究所、大学図書館等、約二〇〇機関に寄贈した。今年度発行の第六号は、研究員による個人研究、共同研究の論文に加え、共同研究協力者二名による論文を掲載した。版下作成は、遠藤純一郎研究員、山野智恵研究員が担当した。

ホームページ運営
ホームページでは、研究員それぞれがコラムを任意に投稿し、研究会の案内、報告などを掲載している。また研究紀要バックナンバー電子版の公開も行っている。
http://renbutsuken.org/wp/

現在公開しているコンテンツは以下の通り。
○コラム
○レビュー
○企画
○出版
○所内連絡
○研究会報告
○論文
○資料

共同研究

研究テーマと趣旨
「仏教と経済」
近年、行き過ぎた資本主義経済に対し、あらゆる方面から警鐘が鳴らされている。仏教研究の立場からもこれまで現代の経済秩序に対し、なにがしかの提言がなされてきたことはあったが、それらの多くは、十分な学術的分析を欠いたまま、一般的な道徳を提示して終わるものが多く、また社会的な波及力も無かった。蓮花寺佛教研究所では、この問題を宗教と経済という人間の活動の根本から見据え、また社会における宗教の役割を学問的に分析することを目指し、二〇〇七年度に「仏教と経済」というテーマを掲げた。このテーマに焦点を合わせ、歴史的存在としての仏教が、各時代・各地域の中で、如何に社会関係の連鎖の上に定位され、また如何に社会の諸要素と関係しあいなが

ら展開したのか、という研究所の研究課題にも併せて取り組んでいる。

二〇一二年度共同研究活動報告

本年度は、二名の研究協力者を迎え、計十一回の共同研究会を開催した。研究成果は研究所紀要に掲載した。本年度の研究協力者は、左記の通り。

江田昭道氏（武蔵野大学教養教育リサーチセンター　客員研究員）
小嶋教寛氏（慶応大学大学院　博士課程）

定例研究会活動報告

第六十六回研究会報告

日時：二〇一二年二月二十九日（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
　　伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、小林崇仁、松本圭介、山野智恵

○個人研究　研究発表
伊藤尚徳
題目：唐初仏性論諍の再考察
　　―法相大乗義の樹立に至るまで―
概要：玄奘が持ち帰った『瑜伽師地論』が翻訳されると、そこに説かれていた「五性各別」と「無性有情」をめぐる記述は、中国の一乗仏教徒たちの大きな批判の的となった。唐初の霊潤、義栄は、『涅槃経』の「悉有仏性」の立場から、種性を類別する法相学派の説を批判した。この論争は当初、仏性の問題を主題としたものであったが、法相学派が大乗義を明確に標榜するに至ると、これを契機に論争の主題が変化していった。すなわち後の法宝と慧沼による三一権実論争へと展開していったのである。

小林崇仁
題目：勤操と文殊会
概要：発表者はこれまで、古代の官僧のあり方をその活動から分析し、彼らを日本仏教史の中にどのように位置づけるべきであるのかを考察してきた。昨年度より、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勤操をとりあげているが、今回は特に、彼が行った「文殊会」をとりあげた。『続日本紀』等の史料によれば、古代には「諸国文殊会」や「京師文殊会」など、公的な文殊会が行われていたが、勤操は「私的」に畿内の郡邑において文殊会を行い、困窮者に飲食を施していたことを指摘した。

第六十七回研究会報告

日時：二〇一二年三月二十六日（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、遠藤純一郎、大道晴香、小嶋教寛、高橋秀城、山野智恵

○個人研究　研究発表
高橋秀城
題目：『真俗雑記問答抄』諸本概略
概要：『真俗雑記問答抄』のテキストとして現在、一般的であるのは『真言宗全書』所収のものである。このテキストは全二十七巻で構成されている。しかしながら、校訂者の小田慈舟氏が指摘

しているように『真俗雑記問答抄』には古来、三十巻、二十四巻、十一巻等の種々の本が知られていた。『真言宗全書』所収の『真俗雑記問答抄』は三本の写本を用い、各々の欠巻を補完したいわゆる「取り合わせ本」であるが、校訂者自身が言及しているように、その他の諸本を網羅しておらず、完全なものではない。ここでは、現存諸本を調査し、転写の系統図を構成するとともに、諸本の構成を比較し、『真言宗全書』本の問題点を明らかにした。

○共同研究　研究発表
遠藤純一郎
題目：経済倫理思想における行為主体に関する問題点概要：西欧において「倫理」は実践哲学としての位置づけを持つ。このため日本においても経済倫理の問題は主知的・思弁的な観点から捉えられてきた。しかしながら、日本人の倫理観を西欧同様に捉えることは可能であるのだろうか。つまり、日本人にとって実践主体の自覚を前提とする、理知的営為としての経済倫理は可能であるのだろうか。ここでは本居宣長の主張を追いながら、情緒的・感性的な涵養を重視する、日本の倫理観の一類型を分析した。

第六十八回研究会報告
日時：二〇一二年四月十六日（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、小林崇仁、松本圭介、山野智恵

○共同研究　研究発表
松本圭介
題目：日本の伝統仏教界における一般寺院の経営課題と宗派の役割
概要：現代日本の一般寺院の運営形態はそのほとんどが「檀家寺」、すなわち仏事の執行や墓苑の運営を経済基盤とする事業形態をとっている。この檀家寺の経営課題を調査・分析するにあたり、今回はその基礎作業として、江戸期における寺壇制度の歴史と、寺壇制度を確立した寺院の経営基盤と運営方法の歴史を整理した。あわせて、そこから振り返り、現代における檀家寺の経営の課題点をあげた。

○個人研究　研究発表
山野智恵
題目：写本研究におけるテキスト論
概要：この研究は仏教テキストの校訂の理論と実践を総合的に論じることを目的としている。今回は、理論面、とくにテキスト校訂における「テキスト」とは何かといった問題について考察した。二〇〇九年に行われたJonathan A. Silk氏による講演〝What Can Students of Indian Buddhist Literature Learn from Biblical Text Criticism?（ユダヤ聖典のテキスト批判からインド仏教研究の学生は何を学ぶことができるのか）〟を紹介しつつ、「テキスト」という言葉の意味するところを定義し、「テキスト」と「作品」あるいは個々の「文書」の関係を定義した。

第六十九回研究会報告
日時：二〇一二年五月二十一日（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、松本圭介、山野智恵

○共同研究　研究発表
今井秀和
題目：〈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―
概要：人工的に造られた仏の似姿である仏像の「魂」は一体何処にあるのか。仏像というモノがモノ以上の意味を持つ要因を、宗教と経済との両面から分析した。具体的には、聖性を帯びた仏像と、脱聖化した仏像フィギュアとの差異を生産者の意図、受容者の意識という「意味付け」の面から探り、社会的に共有される「集団的意味付け」が形成されるプロセスを分析した。

○個人研究　研究発表
小林崇仁
題目：古代官僧と灌漑池
概要：古代の灌漑池の築造にはしばしば僧侶が関わっている。築池や架橋等を行ったとされる行基の活動は広く知られるところであるが、この他にも、当時の仏教界を代表する官僧であった勤操、修円、空海が、灌漑池の築造・運営に関わっている。ここでは弘仁期に築造された狭山池、満濃池、益田池についての史料を整理しながら、古代官僧の社会的役割について考察した。

第七〇回研究会報告
日時：二〇一二年六月十八日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、小嶋教寛、松本圭介、山野智恵

○共同研究　研究発表
伊藤尚徳
題目：大乗の理念と社会的実践　―三階教無尽蔵の事例から―
概要：大乗の理念は、自利において菩提を求め、利他において一切衆生を解脱に導くものとされる。しかし仏典に説かれる大乗の実践行は、直接的な社会的実践とは言い難く、どこまでいっても理念的なものに終始する。この大乗の理念が、歴史上、実際の社会活動へと展開した例は存在したのだろうか。ここでは三階教を例に、民衆の布施行の実践が大乗の理念に裏付けられたものであったのか、否かを検証した。

○個人研究　研究発表
遠藤純一郎
題目：宗密の法界縁起論
概要：宗密は従前の華厳教学を引き継ぎ、『華厳経』を諸経に不共の最高の境地を説示するものとする立場から、他教と円教を明確に区分する境地として事事無礙を挙げている。しかし同時に初学者に適した経として『円覚経』を重視している。宗密の法界観の特徴は、事事無礙を最高の境地としながらも、実践理論上は事事無礙を内包する所の理事無礙を強調し、それを中心とした四法界説を再構築した点にあるといえる。

第七十一回研究会報告
日時：二〇一二年七月二日（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
今井秀和、遠藤純一郎、大道晴香、小嶋教寛、小林崇仁、松本圭介、森和也、山野智恵

○共同研究　研究発表
大道晴香
題目：中岡俊哉と〈仏教〉―70・80年代オカルトブームによる仏教的要素の摂取をめぐって―
概要：戦後日本にオカルトブームが訪れたのは一九七〇年代のことである。中岡俊哉はオカルトブーム牽引者の一人であり、「オカルト」という枠組みの中で「密教」や「写経」といった仏教的要素を取りあげた。ここでは、このように「オカルト」の中に取り込まれた「密教」や「写経」が、現世利益という商品価値をもったプロダクトへと再生産されていったメカニズムを分析した。

○個人研究　研究発表
山野智恵
題目：テキスト校訂をめぐる問題　―漢語文献の校訂―
概要：仏教テキストには主に、サンスクリット、漢語、チベット語文献などがある。これらを扱うには、それぞれの言語に特有の法則を理解する必要があり、また同時に、異なった伝統の中で確立されてきた校訂の方法論の相違も理解しておかなければならない。今回は、漢語文献の校訂に焦点をあて、校勘学の歴史と実践を扱った倪其心『校勘学講義 ―中国古典文献の読み方』を参照しつつ、校訂における一般的な理論、その問題点をまとめた。

○談話会
テーマ：仏教研究　現状と展望

第七十二回研究会報告

日時：二〇一二年八月二十日（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、小嶋教寛、小林崇仁、松本圭介、山野智恵

○共同研究　研究発表
小嶋教寛
題目：東大寺・醍醐寺本末相論にみえる東南院聖忠
概要：東大寺領兵庫関の成立をめぐる研究の一環として、東大寺別当でありながら、醍醐寺で三宝院流に連なる法脈を継承することで東大寺長者となり、真言密教社会の中で独自の実力を有した東南院聖忠の立ち位置について考察した。彼が其の論争の矢面にたった東大寺・醍醐寺本末相論を素材に、聖忠が密教社会の中でどのように評価されたのか、また東大寺にどのような影響を与えたのかを検証した。

○共同研究　研究発表
松本圭介
題目：日本の伝統仏教界における一般寺院の経営課題
概要：株式会社ICMGによって提唱されている「知的資本分析」は、21世紀型知識社会における経営力の基盤である知的資源を、「関係資本」「組織資本」「人的資本」の三つのカテゴリから分析する手法である。今回はこの「知的資本分析」の手法を用い、

現代の経営論の基軸の中でも寺院経営に親和性が高いと考えられる「知的資産経営」の視点に立脚し、一般寺院の経営課題に関する指標を作成した。

第七十三回研究会報告

日時：二〇一二年九月十七日（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、小嶋教寛、大道晴香、松本圭介、山野智恵

○共同研究　研究発表

今井秀和
題目：妖怪化する仏像　―仏像のアイデンティティと妖怪化―
概要：仏像は「ヒトガタ」である。しかし、人はそこにそれ以上の意味を見出し、聖性を与える。通常それは、オリジナルの仏の似姿と見なされているが、ここでは、仏としてのアイデンティティを失い、その偶像性、つまりモノとしてのアイデンティティを発現させてしまった仏像の説話をとりあげた。併せて、仏像の聖性が薄れ、モノ化していく説話を発生させた江戸期の社会状況について考察した。

○研修旅行報告

今井秀和
題目：極東〈仏像〉最前線　―台湾のロボット仏像と日本の仏像フィギュア―

第七十四回研究会報告

日時：二〇一二年十月十五日（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
江田昭道、伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、小林崇仁、松本圭介、山野智恵

○共同研究　研究発表

江田昭道
題目：「葬儀」・「供養」に関するニュース・ソースの研究
概要：現代、情報量が爆発的に増加する中、その情報を「取捨選択」して伝えるマスメディアの役割は非常に大きいといえる。マスメディアの中でも、殊に人々が信頼を置く新聞は、宗教に関わる事柄についての世論形成に影響力を及ぼしている。今回は、「葬儀」「供養」に関する記事を記者が書くにあたって、どのような情報源、「ニュース・ソース」に依拠しているかを調査し、これを分析した。

小林崇仁
題目：日本古代における山林修行の資糧②　国家による支援
概要：古代の山林修行者たちの経済基盤はどこにあったのか。この問題を考察するにあたり、今回は山林修行者と国家の関係に焦点をあてた。従来の研究では古代の山林修行者を「私度僧」と見なし、彼らの活動を、いわゆる「国家仏教」とは異なるものとして位置づける傾向があったが、『令義解』『続日本紀』等の史料から、山林修行者たちは国家の管理下にあったと同時に国家の支援を受け、さらに自ら国家の支援を呼びかけることもあったことを指摘した。

第七十五回研究会報告
日時：二〇一二年十一月十九日（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
伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、大道晴香、小林崇仁、西村周浩、松本圭介、山野智恵

○個人研究　研究発表
山野智恵
題目：テキスト校訂の理論　―仏教テキストの校訂―
概要：仏教テキストの校訂理論と実践方法を構築する研究の一環として、今回は、テキスト校訂によって校訂者は何を目指すのか、といった問題について論じ、校訂者がいかなるポリシーに基づき、いかなるテキストを提供できるのかを具体例をあげて提示した。あわせて、現在、仏教テキストとしてよく用いられているCBETAやSATといった電子テキストの特徴をまとめ、その問題点を指摘した。

○共同研究　研究発表
遠藤純一郎
題目：仏教の経済倫理　―東アジアで仏教は自律的に倫理を語りうるか―
概要：発表者はこれまで、中国仏教における経済倫理の所在について考察を重ねてきた。そこで得られた視点は、寺院の経済活動における規範は、仏教の内発的な動機に規定されていたというよりも、主として儒教倫理に裏付けられたものであったということである。今回は考察の範囲を日本にひろげ、日本における経済倫理の所在を仏教と儒教という二軸から論じた。中でも江戸期における児童教育に焦点を当て、『実語録』を分析した。

第七十六回研究会報告
日時：二〇一二年十二月十七日（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
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、松本圭介、森和也、山野智恵

○共同研究　研究発表
松本圭介
題目：日本の伝統仏教寺院（檀家寺）における経営課題
概要：前回の発表では、現代の経営論の基軸の中でも寺院経営に親和性が高いと考えられる「知的資産経営」の視点に立脚し、企業組織の知的資本を分析する「知的資本分析」の手法を用い、一般寺院の経営課題に関する指標を提示した。今回は、この指標に基づき実施した「寺院３６０度評価」アンケート調査の結果を報告し、寺院のステークホルダーが認識する一般寺院の今日的経営課題を分析した。

○個人研究　研究発表
伊藤尚徳
題目：法宝の真如観とその背景
概要：唐代の仏性論争において法宝は「理心仏性」を掲げて、法相学派の五性各別や無性有情を批判した。また真如随縁種子について、これを真如そのものとし、法相学派の主張する法爾無漏種子の存在を否定した。こうした解釈の背景には、唐代における随縁真如思想の広がりがある。法宝は『一乗仏性究竟論』

において「道徳経」を引用しているが、今回はこの引用に着目し、随縁真如思想と、道教の「道生万物」説とが高い親和性を有していたことを指摘した。

第七十七回研究会報告

日時：二〇一三年一月二十一日（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、松本圭介、山野智恵

○共同研究　研究発表

今井秀和

題目：仏像をめぐる霊験と怪異

概要：〈仏像〉は説話や世間話において、ときに超自然的な現象を起こす存在として語られる。その際、それは「霊験」として解釈される場合もあれば、「怪異」として解釈される場合もある。その解釈の方向性に注目することで、民俗宗教と習合した仏教の具体的様相も見えてくるものと考える。ここでは江戸期の仏像をめぐる怪異譚を蒐集し、中古・中世の霊験譚と比較しつつ、霊験と怪異の相違の背景を探った。

○個人研究　研究発表

小林崇仁

題目：諏訪市博物館寄託『諏訪神社上宮神宮寺縁起』翻刻

概要：江戸期の信濃国一宮諏訪神社には上宮、下宮にあわせて七つの別当寺が置かれていた。しかし、明治期の神仏分離によりこれらの別当寺は全て廃寺となった。唯一復興された上宮の法華寺以外の諸寺は今ではその所在さえ正確にわからない。これらの別当寺の什物、資料等は一部が現存しており、今回、発表者が報告する『諏訪神社上宮神宮寺縁起』（仮題）はその一つである。江戸後期における上宮神宮寺の寺伝を知る上で重要な資料である。

研修報告

佛光山および佛陀紀念館（台湾、高雄市）

今井 秀和

二〇一二年九月四日、蓮花寺佛教研究所研究員五名（遠藤純一郎、山野智恵、小林崇仁、伊藤尚徳、今井秀和）は、台湾、高雄市にある仏教寺院「佛光山」および、隣接する施設「佛陀紀念館」を訪問、見学した。小稿では、蓮花寺佛教研究所共同研究「仏教と経済」の観点から、とくに佛陀紀念館に的を絞って報告を行いたい。

佛光山は一九六七年に星雲大師が高雄の山林を切り開いて作り始めた、比較的新しい寺院である。佛陀紀念館はその関連施設として計画され、二〇〇三年に着工し、二〇一一年に竣工した巨大仏教テーマパークである。佛光山に所属する僧の修行の場は佛光山であるが、そこに併設された佛陀紀念館も佛光山の敷地の一部である。

佛陀紀念館（建物や広場を含む施設全体の名称）は、実に三〇二、五〇〇坪の広さを有している（数値データは日本語版公式パンフレットによる）。三〇二、五〇〇坪とは、ちょうど一km四方であり、東京ドーム二十一個分以上の敷地面積である。その広大な敷地の中に、仏舎利を安置した本館、博物館、ミニシアター、多くのレストランや売店を収容したデパート式のビル、地下駐車場などが備えられている。

デパート式のビルに入っているテナントの一例としては、アメリカ資本の大手コーヒーチェーン「スターバックス」カフェがあげられる。いわば、境内の中にスタバが入っているわけである。このことからも、日本および諸外国において通常イメージされる「仏教寺院」との隔たりが理解されるであろう。

この巨大施設の敷地内には、台座を含めた全高一〇八mの高さを誇る金色の大仏を筆頭とした、大小様々の仏像が存在する。ただし、これらの仏像が有する意味合いはひとつではない。たとえば博物館に展示されている、中国大陸その他の地域から発掘された仏像は、いわば「古代の遺物」としての仏像である。これに対して、佛陀紀念館の建造に合わせて作られた、祭祀の対象となる仏像も多く存在する。

そして興味深いことに、こうした様々な位相を持つ仏像の中には、ロボット式の仏像すら混在しているのである。佛陀紀念館内のロボット仏像に関しては、本号掲載の拙稿「〈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？―」においても考察を加えておいたので、興味のある向きは参照されたい。

末筆になったが、佛光山および佛陀紀念館の見学に際しては、鄭慧美氏（佛光山國際佛教促進會師姑）、陳米秀氏、林昭忠氏のお世話になった。記して感謝したい。

二〇一二年度　交換雑誌・図書一覧

雑誌

黄檗文華　第一三一号　黄檗山万福寺文華殿黄檗文化研究所　二〇一二年七月
教学院紀要　第二〇号　眞宗髙田派教學院　二〇一二年五月
元興寺文化財研究所研究報告　二〇一一　（財）元興寺文化財研究所　二〇一二年三月
真宗綜合研究所研究紀要　第二十九号　大谷大学真宗綜合研究所　二〇一二年三月
時宗教学年報　第四十輯　時宗教学研究所　二〇一二年三月
禅研究所紀要　第四十号　愛知学院大学禅研究所　二〇一二年三月
大正大学綜合仏教研究所年報　第三十四号　大正大学綜合仏教研究所　二〇一二年三月
中華佛學學報　第二十五期　中華佛學研究所　二〇一二年七月
筑紫女学園大学・筑紫女学園大学短期大学部紀要　第七号　二〇一二年一月
東方　第二十七号　財団法人東方研究会　二〇一二年三月
東北福祉大学研究紀要　第三十六巻　東北福祉大学　二〇一二年三月
日蓮教學研究所紀要　第三十七号　立正大学日蓮教学研究所　二〇一二年三月
長谷川仏教文化研究所年報　第三十六号　淑徳大学長谷川仏教文化研究所　二〇一二年三月
佛教學研究　第六十八号　龍谷佛教學會　二〇一二年三月
佛教大学綜合研究所紀要　第十九号　佛教大学綜合研究所　二〇一二年三月
佛教文化研究　第五十五号　浄土宗教學院　二〇一一年三月
佛教論叢　第五十五号　浄土宗　二〇一一年三月
佛教論叢　第五十六号　浄土宗　二〇一二年三月
佛立研究学報　第二十一号　佛立研究所　二〇一二年十一月
法鼓佛學學報　第十期　法鼓佛教學院　二〇一二年七月
三田中世史研究　第十九号　三田中世史研究会　二〇一二年十月
武蔵野大学仏教文化研究所紀要　第二十八号　武蔵野大学仏教文化研究所　二〇一二年三月

図書

『頼瑜記 阿字秘釈』大本山川崎大師平間寺 二〇一二年九月
道元徹心『天台 比叡に響く仏の声』自照社出版　二〇一二年三月
『時宗令規集一』時宗教学研究所編　二〇〇四年三月
『玉重コレクション　タンカの精華』渡辺出版　二〇〇四年八月
森雅秀『Asian Iconographic Resources Monograph Series 3 パーラ朝期の仏教美術』アジア図像集成研究会 二〇一二年二月
森雅秀『Asian Iconographic Resources Monograph Series 4 Mathura』アジア図像集成研究会 二〇一二年三月
CD
『葉阿月教授仏學論文集』財団法人台北市浄法界善友文教基金会

その他

いとくら　国際仏教学大学院大学　二〇一一年十二月
平成二十四年度京都本山妙覺寺歴代先師会の栞　本山妙覺寺　二〇一二年四月
仏研ブックレット　アップ・トゥー・デート31　淑徳大学長谷川仏教文化研究所　二〇一一年十月
仏研ブックレット　アップ・トゥー・デート32　淑徳大学長谷川仏教文化研究所　二〇一二年三月

佛教大学綜合研究所報　第三十三号　佛教大学綜合研究所
二〇一二年三月
佛教大学綜合研究所報　第三十三号別冊　佛教大学綜合研究所
二〇一一年十二月
佛教大学綜合研究所報　第三十三号別冊　佛教大学綜合研究所
二〇一二年三月

二〇一二年度　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。

大塚　秀高　様
山口　幸照　様

蓮花寺佛教研究所紀要　第六号

平成二十五年二月二十日　印刷
平成二十五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

内の補註は筆者による。

〈キーワード〉校勘学 , 大蔵経 , critical apparatus

渡辺 照宏「理趣経コータン語讃歎文の復元和訳」『密教思想：高井隆秀教授還暦記念論集』（種智院大学密教学会 1977）

サンスクリット校訂：

The Adhyardhaśatikā Prajñāparamitā: Sanskrit and Tibetan Texts Critically Edited (Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region, No. 5) ed. by Toru Tomabechi (Austrian Academy of Sciences Press 2009)

6　一例として、Snellgrove は、チベット語訳中にアパブランシャで音写されている一節が、ネパール写本中ではサンスクリットに直されていることをあげている。［Snellgrove: ix］

7　R.Adriaensen, H.T.Bakker, H.Isaacson らによる校訂プロジェクト。現在、Egbert Forsten より Volume I、Volume IIa が刊行されている。

Rob Adriaensen; Hans T Bakker; Harunaga Isaacson (Eds.), *The Skandapurāṇa*, Volume I, Adhyāyas 1-25 (Groningen: Egbert Forsten 1998)

Hans T Bakker; Harunaga Isaacson (Eds.), *The Skandapurāṇa*, Volume IIa. Adhyayas 26-31.14. The Vārāṇasī cycle (Groningen: Egbert Forsten 2005)

8　中世インドの仏教僧院ヴィクラマシーラ（Vikramaśīla）よりネパールに渡った諸写本の全体像を明らかにする研究が、現在、久間泰賢氏らによって進められている。

9　NGMCP のカタログはインターネット上で検索可能。

http://catalogue.ngmcp.uni-hamburg.de (2013.1 現在)

10 http://utlsktms.ioc.u-tokyo.ac.jp/utlsktms/(2013.1 現在)

この他、国際仏教学大学院大学のサイトでは、主なネパール写本の所蔵先が確認できる。

http://www.icabs.ac.jp/iibs/links.html (2013.1 現在)

11 筆者による『Kakṣapuṭatantra』の校訂より抜粋。Chapter19 vers.23

12『中華大蔵経総目録』（中華書局 2004）：2-6 を参照

13 趙城金蔵中に現存していないものについては、清蔵等、他の版本の影印が使用されている。

14 http://www.sutra.re.kr/home/index.do (2013.1 現在)

15 http://koshakyo-database.icabs.ac.jp/index.seam (2013.1 現在)

16 しかしながら、厳密な意味での翻刻ではなく、例えば、活字フォントに存在している異体字等も正字に統一する等、手が加えられたテキストであることが多い。

17 定源「中華書局版《高僧傳》校點商榷」『版本目録学研究』3（2012）:345 より抜粋。

慧皎『高僧傳』巻十二「釋僧群」(大正蔵 no.2059 vol.50:404a) の部分。日本語訳、()

Biblical Text Criticism?” 2009.1.13 国際佛教大学院大学における講演。合計 13 ページの Handout が配布された。Silk は 2008 年に Oxford University で、2011 年に University of Calgary で同様の講演を行っている。

2　Silk はユダヤ聖典研究におけるテキスト論を紹介する中、「原テキスト」に相当する語として「Ur-Text」を用いている。オリジナルを意味するドイツ語の「Ur」と「text」の合成語であるこの用語は、聖書研究において、聖書が最初に編纂（redaction）された時点のテキストを指す。聖書はそもそも一人の書き手によって著された作品ではない。そのためこの編纂（redaction）の時点がオリジナルとみなされる。仏典研究においては、一つの作品が時代を追って増広されていく場合、その原初形態をさす言葉として「Ur-Text」の語が用いられることが多い。なお、写本の系統図において、諸写本の元として想定される原テキストには「archetype」の語を用いる。「archetype」はオリジナルそのものを指す言葉ではなく、作業仮説上の原テキストを指している。

3　註 2 参照

4　鳩摩羅什訳『龍樹菩薩伝』大正 no.2047a、大正 no.2047b

吉迦夜・曇曜訳訳『付法蔵因縁伝』大正 no.2058

5　漢訳：

不空訳『大楽金剛不空真実三麼耶経』大正 no.243

玄奘訳『大般若経』「般若理趣分」大正 no.220

菩提流志訳『実相般若波羅蜜経』大正 no.240

金剛智訳『金剛頂瑜伽理趣般若経』大正 no.241

施護訳『遍照般若波羅蜜経』大正 no.242

法賢訳『最上根本大楽金剛不空三昧大教王経』大正 no.244

チベット語訳：

Śraddhākaravarma, Rin-chen bzan-po 訳『Śrīparamādya-nāma-mahāyānakalparāja』東北 no.487

Shi-ba 'od 訳『Śrīparamādyamantrakalpakhaṇḍa-nāma』東北 no.488（no.487 の後続部分）

失訳『Āryaprajñāpāramitānayaśatapañcaśatikā』東北 no.489

Sugataśri, Sa-skya pandit, Blo-gros brtan-pa 訳『Śrīvajramaṇḍalālaṃkāra-nāma-mahātantrarāja』東北 no.490

コータン語の断片：

参考文献

Chaim Milikowsky [1999] "Further on Editing Rabbinic Texts", *Jewish Quarterly Review* New Series Vol. 90 No. 1/2

---------- [2006] "Reflections on the Practice of Textual Criticism in the Study of Midrash Aggada: The Legitimacy, the Indispensability and the Feasibility of Recovering and Presenting the (Most) Original Text", *Current Trends in the Study of Midrash* Edited by Carol Bakhos (Leiden and Boston: Brill)

Dominik Wujastyk [2011] ”Indian Manuscripts”, (online article, http://www.academia.edu/1020918/In_press_2014_Indian_Manuscripts 2013.1 現在) will appear in: Manuscript Cultures: Mapping the Field, Ed. by Jörg Quenzer and Jan-Ulrich Sobisch (Berlin: De Gruyter, forthcoming)

James Davila [1994] "Prolegomena to a Critical Edition of the Hekhalot Rabbati", *Journal of Jewish Studies* 45

Jonathan A. Silk [2009] ”What Can Students of Indian Buddhist Literature Learn from Biblical Text Criticism?” 2009.1.13、国際佛教大学院大学における講演資料

Matthew James Driscoll [2010] "The words on the page: Thoughts on philology, old and new", *Creating the medieval saga: Versions, variability, and editorial interpretations of Old Norse saga literature* (Odense: Syddansk Universitetsforlag)

Peter Schäfer [1989] "Once Again the Status Quaestionis of Research in Rabbinic Literature: An Answer to Chaim Milikowsky", *Journal of Jewish Studies* 40/1

---------- [1992] *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism* (State University of New York Press)

Rob Adriaensen, Hans T Bakker, Harunaga Isaacson [1998] *The Skandapurāṇa*, Volume I, Adhyāyas 1-25 (Groningen: Egbert Forsten)

Shin'ichi Tsuda [1974] *The Saṃvarodayatantra-Tantra: Selected Chapters* (Tokyo: Hokuseido Press)

Snellgrove [1959] *The Hevajratantra: a Critical Study* (London: Oxford University Press)

倪其心 [2003]『校勘学講義 ―中国古典文献の読み方』（東京 アルヒーフ）

定源 [2012]「中華書局版《高僧傳》校點商榷」『版本目録学研究』3

山野千恵子 [1999]「理趣経における金剛手」『智山学報』48

---------- [2010]「『龍樹菩薩伝』の成立問題」『仙石山佛教學論集』5

註

1　Jonathan A. Silk,” What Can Students of Indian Buddhist Literature Learn from

て現れる。

そこで「作品のテキスト」とは結局のところ、諸本の元となる一つの「原テキスト」ではなく、この一々の層によって構成されているプロセスそのものであるという視点が生まれてくる。この「プロセスとしてのテキスト」の変遷過程を形にしようというアイデアが、プロセスの各段階を再構成するという Davila のアイデアであった。現在、世界規模で急速に進んでいる古文書のデジタル・アーカイブがハイパーリンクのネットワークで繋がり、同時にこれらの文書のテキストが E-text 化されれば、この夢想的な構想も現実化しうるように見える。

では、古文書のデジタル・アーカイブの公開と E-text 化が進み、誰もが容易にこれらの文書にアクセスできるようになれば、校訂テキストは必要なくなるのだろうか。そこで、校訂者はその作品にいかなる形を与えるのかを決定すべきであるとする Milikowsky の意見に、私は一票を投じたいと思う。ハイパーリンクにより諸本が対照テキストとして一画面で閲覧できるようになれば、それはそれで素晴らしいし、多少の誤写があろうとも検索可能な E-text は私たちの研究の幅を確実に広げてくれている。しかしながら、この情報化社会にあってこそ、膨大な情報の中からランダムに表示される諸本の価値を判断し、増殖する質の悪い E-text を批判するテキスト校訂者の仕事が、より一層重要になってくる。校訂テキストは、同時代の人々がその作品へアクセスすることを容易にするテキストの現実の様態である。それは、作品のテキストに徒らに誤りや乱れを積み重ねる行為ではなく、作品の生命を存続させていくような新たな層を加える行為でなければならない。

【本文】

後晉守太守陶夔，聞而索之。

【校記】

按ずるに、湯本（湯用彤校注本）の校記によれば、第一句の「晉守」は、弘教本、金陵本がひとしく「晉安」としている。今、興聖寺本、七寺本を調べると、また弘教本と等しい。「晉守」は地名とすべきであるが、その他の資料には見当たらない。これは弘教本等により「晉安」とすべきである。なお『法苑珠林』巻六十三中には「釋僧群伝」を引用し「晉安太守陶夔」としている。「晉安」とは今の福建の晉江である。後晉の時代に晉安郡が置かれているから、上文が著された時代と齟齬がない。

ここでは一例をあげるにとどめるが、校記の書き方の詳細については『校勘学講義』を参照されたい［倪 2003:290-321］。

まとめ

以上、仏教テキストの校訂について概略をまとめた。これまでの議論により、私たちが普段、所与のものとして扱っている「作品のテキスト」が固定的なものではなく、流動的なものであるというアイデアを共有できたと思う。テキスト校訂とは、この流動的な「作品のテキスト」に一つの形を与える行為であるが、それは作品のテキストを最終的に決定する行為ではなく、作品のテキストに新たな層を加える行為であることを述べた。

校訂テキストは、校訂者が属する文化の規制や、校訂者自身のポリシーの影響を受けながら、作品の層を形成してきた。例えば、近代以降、西欧においても、中国においても「作品の本来の姿」を復元するという「理想」のもと、写本・版本を系統的に理解する方法論が確立された。一方、近年は、諸本のテキストを一つの「原テキスト」に還元する方法論に懐疑的な傾向があることも述べた。こうした視点の「ゆれ」は、作品のテキストの「ゆれ」となっ

とも、外国文化信仰とも考えられる。そのため、漢語仏典については、新たな校訂テキストが作成されることは少なく、大正蔵未収の作品や、大正蔵とは異なるヴァリアントが発見された場合には、「翻刻」として発表されることが多い[16]。

ただし、中国学の分野でも扱われるような僧伝類は、校勘学の手法に従って校訂されることがあり、こと中国では多くの校訂テキストが公刊されている。中国におけるテキスト校訂、「校勘」の歴史は古く、四書五経等の経書の伝承とともに発展してきた。この発展過程にはいくつかのメルクマールがあるが［倪 2003:15-84］、現代の校勘学の基礎は清代の対校学派と理校学派により築かれたと見てよいだろう。

対校学派においては、古本・旧本・善本をできるだけ集め、原テキストに近い善本を校勘の根拠とすることが重要であるとされた。異文の比較を基本に、関連資料を参照して、底本の本文は改めず、異文を注に記録する方法がとられた［倪 2003:67-69］。一方の理校学派は、考証学の原則と方法を校勘にも運用し、文字・音韻・訓詁、さらに歴史・文化の知識を応用して、異文の正誤を判断し、誤りの原因を考察し、校勘における通例を構築した。校勘の原則については、対校学派同様、作品の本来の姿を復元することにあるとしたが、本文に関しては改訂すべきことを主張した［倪 2003:70-73］。

誤字・衍文・脱字・錯簡などの整理はテキストの内容を理解するための基礎的作業であり、校勘の歴史の中で、必ずしも「作品の本来の姿」を復元することを目的としてはいなかった。しかしながら、清代以降に発展した校勘学では、明確にこの目的が意識されるようになり、諸本の系統を理解するという新たな課題が加わっている。こうした意味で、校勘学はヨーロッパの系譜学同様、近代精神の所産であるといってよい。

さて、実際の校記の書き方であるが、校記は通常、校・証・断からなる［倪 2003:296-297］。つまり、まず対校の結果、次に校訂者による分析と論証、そして結論が記される。以下にあげるのは慧皎『高僧伝』の校勘の一例である[17]。この例では、最初に異文があげられ、次に結論、傍証、論拠を述べる形になっている。

の古写経はしばしば数校を重ねており、校正や異本註記が行間や欄外に記されていることもある。

漢語仏典の写本資料として忘れてならないのは、敦煌写本である。1900 年に莫高窟から発見された敦煌写本は、大正蔵公刊時には既にその存在が知られており、「古逸部」にはいくつかの敦煌写本からの校訂テキストが収録されている。しかしながら、世界各国の機関に分散して収蔵されている敦煌写本は、いまだその全容を把握しにくく、断簡の「つれ」が世界各地に散らばっていることもしばしばある。今後、各機関がデジタルアーカイブを公開し、各国の資料が扱えるようになれば、敦煌写本を用いたテキスト校訂も容易になるものと思われる。

大正蔵の校訂方法は、校訂者によりバラつきがあるが、その基本方針は底本のテキストにあまり修正を加えず、対校本の校異のみを注に記録する方法である。対校本のない作品については、ほぼ翻刻であるといってよい。ただし、各種大蔵経版本には存在していなかった句読点や訓点が加えられたことで、校訂者（あるいは校訂者の依った文書）の解釈が大きく反映される結果となっている。

大正蔵の主たる底本は「高麗再彫本」であり、対校本に「宋本（思渓資福蔵）」「元本（普寧蔵）」「明本（徑山蔵）」「宮本（宮内庁書陵部蔵宋本）」などが用いられている。底本とされる高麗再彫本は、守其が『高麗初雕本』を『開宝蔵』『契丹版』と校合し 1236 年に完成したものである。各種大蔵経版本に収録されていなかった中国撰述の作品に関して言えば、日本に現存する写本や版本のみを底本としているものも多い。また古逸部には敦煌写本を底本としたテキストも収録されている。これらのテキストは底本の来歴や信頼性に留意しつつ、扱った方がよいだろう。

日本の仏教学、とくに漢語文献の分野では、テキストを編集する「校訂」という行為があまり好まれない傾向がある。これにはおそらく、日本人の気質が関係しているのではないかと思われる。すなわち、ヨーロッパ人とは逆に、日本人は人間の理性にあまり価値をおいておらず、校訂者の判断を極力排除した方が客観的であると考える傾向がある。あるいはこれは一種の聖典信仰

[12]、近代以降だけをとっても、日本では 1885 年『大日本校訂大藏經縮刷藏本』、1902 年『卍字藏』、1912 年『大日本続蔵経』、1924-1934 年『大正新脩大蔵経』（以下、大正蔵）の出版がある。高楠順次郎・渡辺海旭・小野玄妙らにより刊行された大正蔵は、現在、漢訳大蔵経の定本としての不動の地位を保っており、漢語の仏教テキストの研究においては大正蔵を用いるのが通例となっている。

しかし、大正蔵の公刊後にいくつかの版本の現存が確認されており、そのうち重要なものに『趙城金蔵』『高麗初彫本』がある。『趙城金蔵』は十二世紀、金代に開版されたものである。現在、中国国家図書館に所蔵されている『趙城金蔵』を底本に、他の八種類の代表的な版本の校異を付して、1984-1997 年に公刊されたのが『中華大蔵経』である。『中華大蔵経』は校訂テキストではなく、趙城金蔵の影印を掲載し、末尾に諸本の校異を付す形をとっている[13]。校訂者の解釈が極力排除されているため、日本の研究者たちに参照される機会が増えてきているようであるが、出版の際、影印自体に手を入れて整えた形跡があるという話や、校異が正確にとられていないという話も聞く。

一方の『高麗初彫本』は、『開宝蔵』の覆刻版として十一世紀に開版されたものである。最古の版本大蔵経である『開宝蔵』は、現在 12 点の経論が確認されているのみである。そのため『開宝蔵』のテキストを類推する上でも『高麗初彫本』の存在は貴重である。『高麗初彫本』の版木は元寇により焼失したとされ、1236 年には『高麗再彫本』が完成している。そのため、韓国国内では現存点数が少ない。しかしながら、日本の南禅寺に 1700 点が保存されていたことから、2004 年から 2008 年にかけてこれらの撮影、データベース化がすすめられ、現在、高麗大蔵経研究所においてデジタルデータが公開されている[14]。

大正蔵公刊後の発見として『趙城金蔵』や『高麗蔵初彫本』と同様に重要であるのは、日本の古写経である。現在、日本古写経研究所でデータベースを構築中[15]の金剛寺、七寺、興聖寺等に所蔵される写本の一切経は、その多くが奈良写経からの転写本であり、宋代の版本よりも古い形を保持している。転写元となった奈良写経自体は、唐写経からの転写であると考えられている。テキストのより古い形を重視するのであれば、参照すべき文書である。鎌倉期以降に写された古写経は転写を重ねているため誤写も多いが、奈良・平安期

〈...〉 校訂者が付加すべきであると判断した箇所
(...) 校訂者が読みを確定できなかった箇所
///　汚れ、破損等による写本の欠損箇所
×　写本のスペース部分
<...> 写本のマージンや行間に付加された文字や文章
{...} 点などのキャンセルサインにより取り消しされた文字や文章

校記には様々なラテン語由来の略号が用いられる。基本的なものは次の通りである。

add. (addidit)　付加字、付加文
om. (omisit)　脱字、脱文
em. (emendavit)　校訂者による表記や誤写の校正
conj. (conicit)　校訂者による推測

「em. (emendavit)」「conj. (conicit)」の相違は、通常、「em.」が、写本から類推可能な表記法、誤写等の訂正である一方、「conj.」は写本を直接の根拠としない他校、理校等による校訂者の推測である。しかしながら、この区別はしばしば主観的である。西欧人によるサンスクリット写本の校訂の中には、conj. を多用しているものも少なくない。概してヨーロッパの文献学の伝統では、日本とは対照的に、テキストを批判的に読む校訂者の理性に基づく判断を重視する傾向があるように見える。そのため、文書のテキストをそのまま活字におこす「翻刻」の様な体裁で、テキストが公表されることは少ない。逆に、日本人の目からは、これら西欧の校訂テキストは、校訂者の読みを強く反映しすぎているきらいがあるように見えるかもしれない。

2　漢語文献

東アジアでは宋代より繰り返し大蔵経の開版が行われてきた。北宋の開宝蔵から大正蔵に至るまで現在知られているもので二十のエディションがあり

註記方法を例にこれを解説しておこう。

多くの場合、註記欄は二段以上に分れている。基本となるのは校記であり、通常、最下段に配される。この他、パラレルの報告や、諸本の存欠状況の情報のための註記がその上段に追加される。校記では、校訂テキストにおいて採用した読みが「見出語（lemma）」として示され、次にそれを支持している文書のリスト、その次に、それを支持していないの文書のヴァリエーションをあげる。

以下の例[11]では、見出語の後にカギカッコ（ ⌉ ）、それを支持している文書のリストの後にコロン（:）を入れ、異読のヴァリエーションをカンマ（,）で区切って並べている。各写本は略号で示されており、所蔵先を示す「K（Kathmandu）」「L（London）」「T（Tokyo）」にナンバーをふっている。「Σ」は利用可能な全ての写本を意味する。また出版本は「E（edition）」に編集者のイニシャルを付して略号化している。

【text】

śuddhanirmalam ādityaṃ viralaṃ yadi paśyati/

tadvarṣānte kṣayaṃ yāti nānyathā bhairavoditam//23//

【apparatus】

23ab

ādityaṃ] Σ **:** āditya $E^{ÄN}$ E^{Kh} E^{P}

viralaṃ] $K^{2\,6\,9\,10\,11}$ T **:** vivaraṃ $E^{ÄN}$ E^{Kh} E^{P}, viranaṃ K^{1}, viramiṃ K^{12}, vila K^{4}, viraṃ L^{2}

23cd

tadvarṣānte] $K^{4\,6\,10\,11}$ $E^{ÄN}$ E^{Kh} E^{P} tadvarṣāṃte $K^{1\,2\,12}$ L^{2} **:** tadvaṣānte K^{9}, tadvarṣāṃti T

yāti] $K^{1\,2\,6\,10\,11}$ T $E^{ÄN}$ E^{Kh} E^{P} **:** yānti K^{9}, yāṃti K^{12} L^{2}, yantiṃ K^{4}

bhairavoditam] $K^{1\,2\,4\,6\,9\,10\,11\,12}$ T $E^{ÄN}$ E^{Kh} E^{P} **:** śaṃkaroditaṃ L^{2}

本文や校記には、付加箇所、不明箇所、欠損箇所、スペース等を示すために、各種の括弧や記号が使用される。一般的に用いられている括弧や記号の種類は以下の通りであるが、これも統一的とはいえない。

ータがインターネット上で公開されている[10]。

近年、新たなに加わったサンスクリット写本の資料としてはチベットに保存されていた写本群をあげるべきである。中国蔵学研究中心（China Tibetology Research Center）により整理が進められているこれらの写本は、カタログがいまだ公開されておらず、その全容は明らかではないが、これらの写本を底本とした仏典の校訂テキストが、オーストリア科学アカデミー（Österreichische Akademie der Wissenschaften）との共同により、STTAR（Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region）シリーズとして公刊されている。

サンスクリットの仏教テキストの校訂は、主としてヨーロッパで発展した文献学の伝統に則っておこなわれている。近代日本の黎明期、イギリスの Max Muller（1823-1900）に師事した南條文雄（1849-1927）、ドイツの Ernst Leumann（1859-1931）に師事した荻原雲来（1869-1937）等は、ヨーロッパの文献学を学び、日本の近代仏教学の基礎を築き上げた。以来、日本でサンスクリット文献の校訂を行う場合には、ヨーロッパのテキスト校訂の方法が用いられている。

ヨーロッパのテキスト校訂の方法論は、ギリシア・ローマの古典、また聖書の校訂とともに発達してきた。「註記（critical apparatus）」が付いた新約聖書が最初に出版されたのは、1550 年の Robert Estienne 版とされる。しかしながら、現代のテキスト校訂理論の基礎は、やや時代が下り、18 世紀から 19 世紀にかけて、ドイツの文献学者 Karl Lachmann（1793–1851）らにより築かれたとされている。彼らは、諸写本のテキストから最も古いテキストの姿を復元するというポリシーのもと、写本の系統図を作成し、そこから「原テキスト（archetype）」を推定していくという「系統学（genealogical or stemmatic）」の方法論を確立していった［Driscoll2010:2］。この方法がサンスクリット写本の校訂にも適用されるに至っている。「註記（critical apparatus）」には通常、ラテン語を用いた様々な略語、記号が用いられ、註記方法は複雑である。仏教テキストのみに限っても、註記方法の統一的なスタイルが確立されているとは言い難いが、今日、比較的広く用いられている

れていない私的機関や個人によって所蔵されているものを合わせれば、3000万にもなるという［Wujastyk2011:1-2］。インドで活字印刷が開始されたのは16世紀とされるが、版本は近代に至るまで普及しなかった。それには様々な理由が考えられる。版本文化は知識のすそ野の拡大とともに発展していくが、逆に知識が限定的に伝達される場においては、印刷技術、マスプロダクションは必要とされない。中国では宋・元代より版本が普及し始め、同時に校勘の技術も発達し、その結果、東アジアではある程度「固定化」したテキストが流通したといえるが、これに対して、近代に至るまで写本文化が主流であったインドでは、「出版」というテキストの「固定化」の過程を経ずに再生産された膨大な量の写本が遺された。

インドにテキスト校訂の歴史はなかったのかと云うと、そうではない。註釈家たちは作品のテキストをしばしば校訂しながら註釈をしているし［Wujastyk2011:12］、書写者の中にはテキストの乱れを整える者もいる。しかしながら、現代に見られるような校異・校勘を付す註記形式は発達しておらず、彼らの推定はそのまま本文に反映されている。諸本間の相違は大きく、このためサンスクリット文献を研究する場合には、多くのケースにおいてテキスト校訂が必須の作業となるといえる。また註記の形式はヨーロッパで発達したテキスト校訂の方法を採用することが多い。

現存する仏教写本についていえば、その数はそれほど多いとはいえない。古いものにはアフガニスタンや中央アジアなどから出土した写本の断簡群があり、これには二世紀頃のカローシュティー文字の写本が含まれる。しかしながら、テキスト校訂に用いることのできる大部分の写本は、ネパール・チベットで保存されていた写本群であると思われる。これらの写本は十六世紀以降に書写されたものが大半を占めているが、中には中世インドの僧院からイスラーム教徒の破壊を逃れてやってきた貴重な写本も存している[8]。ネパールの主なサンスクリット写本の所蔵先としては、National Archives of Nepalがあり、ハンブルグ大学との共同プロジェクト、NGMCP（The Nepalese-German Manuscript Cataloguing Project）においてカタログ化が進められている[9]。また日本では、東京大学総合図書館の高楠・河口コレクションが約500点のサンスクリット仏教写本を有しており、画像のデジタルデ

有しているため、傍証として用いるのにとどめるのが慎重な態度であろう。またサンスクリットの作品であれば、漢訳・チベット訳が存在し、漢訳・チベット訳の場合も、サンスクリット写本や、他の言語による翻訳が存在することがあるが、これらを他校の材料に用いる際も、以上の事柄に留意するべきである。

異文を分析し、取捨判定を終えたら最後に、判定の成果を校訂テキストとしてまとめる。校訂テキストを作成する上で実際の註記方法については、次節で解説することにしよう。

四　仏教テキストの校訂材料と註記方法

「仏教テキスト」と一言で言っても、サンスクリット、漢語、チベット語等をはじめとする様々な言語によって書かれた、教義、文学、法律、呪術等、様々な分野を扱ったテキストが含まれる。テキスト校訂には、扱う言語、ジャンル、(より厳密には個々の作品）により独自のルールが存在するといってよい。さらに、サンスクリット文献と漢語文献のテキスト校訂の方法は、前者はヨーロッパの文献学、後者は中国の校勘学といった、異なった研究の伝統に属している。さらに、書写者・校訂者が属する文化の相違、例えば、日本には、ある種のテキストに対する物神主義があり、テキストに手を入れることを嫌う傾向があることなども、校訂テキストの相違となって現れることがある。

ここでは、サンスクリット文献と漢語文献の校訂材料、一般的な校訂・註記方法についての概要を、特に両者間の相違に焦点をあてながら述べる。なお、筆者はチベット語の校訂に従事した経験がないため、今回はチベット文献については割愛した。

1　サンスクリット文献

近世に版本が庶民層にまで流通した東アジアとは異なり、インドでは近代に至るまで写本文化が主流であった。Dominik Wujastyk によれば、現在、The National Mission for Manuscripts in New Delhi（2003 年設立）のデータベースにカタログ化されている写本の数は 200 万であり、ここに網羅さ

も、系統の整理は諸本の関係や特徴を把握し、自身がどのようなテキストを再構成し得るのかを知る目安になるものである。

諸本の系統の整理に基づいて、自身がいかなる校訂テキストを再構成しうるのかを確認したら、校訂のポリシーに適した善本を底本に定める。翻刻には、全ての文書を翻刻し、対照テキストを作成する方法と、底本のみを翻刻し、対校本との校異を作成する方法がある。対照テキストの作成は、諸本の相違を文脈において理解できるため、理想的な翻刻方法であるといえるが、底本を定めたテキスト校訂であれば、時間上の制約もあるため、底本のみを翻刻し、諸本の異読を校異としてまとめるのがよいだろう。

3　判断の基準

以上はテキスト校訂のための基礎的作業である。ここからが実際にテキストを校訂する、つまり異文を分析し、取捨判定をすると同時に、誤写や脱字、衍字などのテキストの乱れを解決していく作業となる。これらの乱れには、諸本の対照のみからは発見できないものもしばしばあり、『校勘学講義』では、誤写や脱字、衍字を発見する方法として、対校、本校、他校、理校の四つをあげている［倪 2003:117-121］。

① 対校：底本と対校本を比較することにより、異文を発見する。通常の校異。
② 本校：底本内における内容上・形式上の比較により、テキストの乱れを発見する。
③ 他校：引用元や註釈等、他の作品と比較することにより、異文を発見する。
④ 理校：意味、文法、韻律等の破綻、あるいは史実との矛盾等、校訂者の推理によりテキストの乱れを発見する。

以上の四つは、テキストの乱れを発見する有効な方法であるといえる。しかしながら取捨を判定する場合には、校訂材料となる諸本のテキスト比較によらない②本校、③他校、④理校は、校訂材料のテキスト上の証拠から逸脱しないように、慎重に取り扱わなければならない。特に他の作品のテキストを用いる他校においては、他の作品自体が「プロセスとしてのテキスト」を

① 現存する文書（写本・刊本）の蒐集
② 諸本の系統の整理
③ 底本と対校本の選定
④ 全ての文書の翻刻、または底本の翻刻
⑤ 対照テキスト、または校異の作成
⑥ 異文を分析し、取捨判定をし、テキストの乱れを解決する
⑦ 校訂テキストの作成

「現存する文書（写本・刊本）の蒐集」は、カタログの調査からはじめる。昨今は、従来の紙媒体のカタログの他に、インターネット上で公開されている各種機関の写本のカタログがあり、また写本や版本のデジタル画像を公開する機関、デジタル複写の提供をしている機関が次々と現れている。テキスト校訂において、一番苦労するのは写本の蒐集であると云われていた時代は既に終りつつあり、より多くの人が写本にアクセスすることが可能になった。

入手しうる限りの写本・版本を蒐集したら、次は「諸本の系統の整理」を行う。実際には、ある程度諸本を読み比べた後でないと、系統の整理はできない。数章を読んだ上で仮の系統図を作成しておき、後に読み進めながら修正を加えるというのが実際の手順になる。系統図の作成においては、蒐集した写本の奥書（colophon）、あるいは字体や媒体から書写年代を推定すると同時に、章立て（漢語文献であれば調巻）や本文比較から諸本の系統を推定する。本文比較においては、誤写・脱字・衍字が写本のグループ分けの目安となる。

書写年代の推定 ⇐ 奥書、字体、媒体（素材、法量、字数）
グループ分け ⇐ 章立て・調巻、本文比較（誤写、脱字、衍字）

作品の古い形を再構成することを目指すのであれば、諸本の系統図の作成は肝要であり、そこから想定しうる原テキスト（archetype）、あるいは転写元（hyparchetype）により近い善本を底本とするべきである。しかしながら系統図の作成においては、一つの原テキストや転写元から展開する、美しい樹木のような系統図を構築できない場合も往々にある。そうした場合において

転写元の本との比較から誤写を見つける「校正」とは異なり、「校異」と「校勘」は、対校本との比較から異文を見つけるものである。「校異」と「校勘」は区別されないことが多いが、ここでは校訂作業の手順の上から、この二者を以下のように区分した。

「校異」は、ある一つの文書を底本として、対校本との相違を注記として記すものである。校異は、校訂のための基礎作業となるものであり、異文を列挙することによって、テキストを再構成するための材料を提供するものである。

「校勘」は、異文を単に列挙する校異に対し、これらの異文を校訂者が分析判断したものである。校訂者が採用した読みと、採用しなかった読みとの区別が提示され、その理由が示されることもある。この校勘の結果が、校訂テキストとなる。

これらの校訂作業上の註の他に、漢語文献の「校訂版」や「訓読」には「語注」が付されるのが通例である。「語注」には、語の意味、使用例、音韻、文の引用元、歴史背景等、テキストを理解するための様々な情報が織り込まれる。一方、サンスクリット文献の「校訂版」には、パラレルの報告のための註や、各写本・版本の存欠情報ための註がしばしば付加される。

以上が現在、仏教テキストを出版する際に用いられるオーソドックスなスタイルといえるが、研究目的で提供されるテキストには、個々の文書の「影印」あるいは「翻刻」を対照して並べた「対照テキスト」(parallel-text edition)がある。このテキストは校異とは異なり、本文を対照させるもので、諸本の相違を文脈において理解できるという利点がある。また、この「対照テキスト」や、「校異」「校勘」「語註」などを付した校訂テキストを、デジタル・メディアによって提示する「ハイパーテキスト」(hypertext edition)も、現代の仏教テキストの公表方法としてあげておくべきであろう。

2　テキスト校訂の手順

テキスト校訂の実際の作業は、基本的に以下の手順に従って行われる。

「影印版」(facsimile edition) とは、ある一つの文書を画像として提供するものである。

「転写」(transcription) は、ある一つの文書をそのまま写すことであり、「翻刻版」(diplomatic edition) とは、ある一つの文書をそのまま活字におこすものである。「そのまま」というのは文書中の文字、句点、改行や訂正箇所などを改めずに、という意味である。活字におこす際には、活字フォントに存在しない文字をどのように処理するのかといった問題もあり、文書のテキストを完全に活字におこすことが難しいことも多々ある。しかし兎も角、その文書の形式をなるべく正確に伝えることが、翻刻の目指すところである。

「校訂版」(ecletic edition, critical edition) は、数種の文書を用いて、一つのテキストを作成するものである。その方法には二種ある。第一は、底本を定めずに校訂者による取捨と推定によって折衷的にテキストを再構成する方法である。第二に、善本を底本として定め、他本との対校から底本のテキストに修正を加える方法である。翻刻版がある一つの文書のテキストを再現することを目指すものであるのに対し、校訂版は作品のテキストを再構成することを目指しているといえる。従来、校訂者たちが「作品のテキスト」として指向してきたのは「原テキスト」であったが、今日ではこの「作品のテキスト」という観念自体に変化が見られることは先に述べた。

「訓読」は、漢語を理解するための日本固有の翻訳の一種である。日本に現存する漢文の文書には、しばしばこの訓読のための、句読点や訓点が付されている。翻刻ではこれらの句読点や訓点も活字に写されるのが通例であり、校訂においてもこれら句読点や訓点を付すことが多い。これらの翻刻、あるいは校訂における句読点や訓点をもとに読み下したもの、あるいは自身の判断で読み下したものが「訓読」である。

これらのテキストの本文には「校異」「校勘」や「語註」などの註が付されるのが通例である。

【註記】

① 校異

② 校勘

③ 語註

のアイデアに対する反論として、Milikowsky は、テキスト校訂の目的は、テキストの変遷過程を提示することではなく、校訂者はその作品にいかなる形を与えるのかを決定すべきであると批判している［Milikowsky2006:101］。これは、校訂者の理性に基づく判断を重視しているためであるのだが、この問題については、また後に述べることにしよう。

三　テキスト校訂の一般的法則

仏教テキストには主に、サンスクリット、漢語、チベット語文献などがあり、これらを扱うには、それぞれの言語に特有の法則を理解する必要があるだろう。また同時に、異なった伝統の中で確立されてきた校訂の方法論の相違も理解しておかなければならない。しかしながら、まずは、サンスクリット、漢語、チベット語文献のテキスト校訂に共通する、ごく一般的な法則からはじめることにしよう。仏教テキストの校訂方法について専注した解説書は私の知る限り見当たらないが、漢語文献における校訂の歴史と実践について論じた良書に、倪其心『校勘学講義 ―中国古典文献の読み方』（以下『校勘学講義』）がある。ここではこの『校勘学講義』を参照しつつ、私自身の経験を加味し、仏教テキストを扱う上での一般的な法則をまとめてみた。

1　エディションの種類

ある作品がテキストとして公表される際にはいくつかの様態がある。今日、日本で仏教テキストが公表される場合には、以下の形をとるのが一般的である。ここでは、テキスト本文、註記の内容からエディションの形式を以下のように分類した。

【本文】

① 影印版

② 転写・翻刻版

③ 校訂版

＊ 訓読

破綻がなく、読みやすいテキストである場合が多いが、作品の「原テキスト（archetype）」あるいは「転写元（hyparchetype）」の再構成を目指すのであれば、これらの異文の取捨判定は慎重に行うべきである。

その一方、一つの作品全体から見れば、後世の修正や改変も、作品のプロセスの一層を形成しているといえる。作品は必ずしも最初に著された時点のコンテキストにおいて解釈されなければならないものではなく、作品が歴史的に受容、あるいは再生産されてきたコンテキストの中で解釈することも可能である。近年は、このように「原テキスト」という観念に拘らず、作品をプロセスの中で捉える研究者も増えてきているように見える。サンスクリット写本のテキスト校訂においても、プロセスとしてのテキストを意識的に扱っている校訂者たちが現れている。

現在進行中の『Skandapurāṇa』の校訂[7]を例に、校訂者がプロセスとしてのテキストを如何に取り扱うことができるのかを示してみよう。現存する『Skandapurāṇa』の諸写本は、この作品が転写の過程において幾度かの校訂を経てきたことを示している。Rob Adriaensen, Hans T Bakker, Harunaga Isaacson による校訂チームは、現存写本を三種の系統（recension）にグループ分けし、これら三種のグループから一つの「原テキスト（archetype）」を想定することはせずに、このうち最も古い形を保持しているネパール系統の写本グループの読みを反映したテキストを再構成するというポリシーをとっている［Adriaensen, Bakker and Isaacson:41-45］。そこで、より新しい二種の系統のテキストの異文は校訂テキストから排除しているものの、階層化された註記の中に提示されている。これは、プロセスとしてのテキストの異層を註記中に表現した一つの試みともいえる。

これに関連して、先に述べた「マルチ・フォーム」のアイデアの提供者、James Davila が「最も理想的」とする方法がある。それはプロセスとしてのテキストの各段階を再構成する壮大な校訂版をつくることである［Davila1994:220］。こうした一見、夢想的なアイデアも、今日の電子媒体を有効に利用するなら、おそらく不可能なことではないだろう。ここにはもはや「原テキスト」への信仰は見られないといってよく、テキスト校訂の新たな可能性を垣間みせてくれているようにも思う。しかしながら、この Davila

あるいは文法的に誤ったテキストしか再構成できないことがある。ここで問題が生じる。つまり、これらの乱れ、文法上のイレギュラーは度重なる転写の結果であるのだろうか、それとも、もともとが乱れた、文法的にイレギュラーな形をとっていたのだろうか、という問題である。そこで、Snellgrove は、もし後者の可能性をとれば、理解しうる正確な校訂テキストを構築できなくなってしまうとの理由から、古いチベット語訳と註釈に合わせ、文章を整えるという選択肢をとった［Snellgrove1969:ix-x］。

これに対し、Tsuda は『Saṃvarodayatantra』の校訂において、現存する諸写本の分析から、この作品のテキストが本来、韻律を整えるために文法上のイレギュラーを導入していたという仮定にたち、イレギュラーをあえて整えないという校訂方法をとった。Snellgrove の校訂方法を批判しつつ、Tsuda は、作品の内容を理解し、その歴史的背景との整合性等を確保することを校訂の最優先課題とすれば、サンスクリット写本を用いる必然性はなくなってしまうと述べている［Tsuda1974:8-9］。つまり、写本上の証拠が存在しない限り、二次的な資料である翻訳や註釈を重用し、無闇に文章を整えるべきでないというのが彼の主張である［Tsuda1974:9］。そこで Tsuda は作品のより古い形のテキストを再構成するというポリシーのもと、現存する諸写本の関係を明らかにした上で、そこから想定しうる古い形のテキストについて、前述の仮定を導き出し、この仮定に基づき、後の時代の改変や誤写を取り除いたテキストを構成するという方法をとった。

諸写本の転写元となった写本は、そこから派生していった写本よりも誤写・脱字・衍字が少ないのが通例である。そのため、そうした写本が存在しているのであれば、これを底本とした校訂が可能となろうし、そうした写本が存在しなくても、諸写本から想定しうる範囲で、それを再構成するというポリシーをとることが可能となる。しかしながら、いつの時代にも熟達した書写者がテキストの乱れを修正しながら書写をするということがある。テキストが意図的に再編纂されることもあれば、俗語で書かれていたものがサンスクリットに修正されることもある。二次資料として参照可能な註釈書や翻訳は、著者や訳者による校訂、解釈の影響を被っている。これら「手の加えられた」テキストは、より古い時代の写本よりも文章が整っており、意味的にも

を構成することになるのである。校訂テキストによって校訂者が提示しうるものは、使用できる資料の範囲で決定しうる校訂者の読みであり、それは何かの再現や復元ではなく、校訂者により再構成されたテキストに他ならない。校訂テキストとは「プロセスとしてのテキスト」の中で、校訂者がのこす一つの足跡のようなもの、と私は考えている。

とはいうものの、写本の時代とは異なり、今日では、そのエディションが一旦、マスプロダクションして流通すると、一つの足跡以上の影響力をもつようになることが多い。マスプロダクションとしての文書は、それが紙媒体であれ、デジタルであれ、またそれが良質なものであろうと、なかろうと、それ以前の文書を駆逐してしまうことがしばしばある。そのため、テキスト研究に従事するものは、使用するエディションがいかなる性質、いかなる特徴をもつものか、その校訂のポリシーはいかなるものであるのかをよく理解するべきであり、また校訂者もいかなるポリシーに基づき、いかなるテキストを提供しようとするのかを読者に提示すべきである。

では、実際、校訂者はいかなるテキストを提供することができるのか。私の研究分野からサンスクリット写本の校訂例をいくつかあげてみよう。

1974 年に出版された Shin'ichi Tsuda『Saṃvarodayatantra-Tantra: Selected Chapters』は、タントラ研究の黎明期であった当時、タントラ文献を校訂する上での一つの方法論を提示した。これ以前に発表されたタントラ文献の校訂テキストとして、D.L.Snellgrove『the Hevajratantra: A critical study』をあげることができるが、Snellgrove は作品の内容を理解しうる整合性あるテキストを再構成するというポリシーのもと、現存するサンスクリット写本よりも、チベット語訳と註釈に重きを置いた校訂を行った。Snellgrove が校訂に用いた写本は、十九世紀に書写されたネパール写本であり、テキストの乱れが頗る多いものであった。Snellgrove 自身の言によれば、これらの写本は信頼性に欠け、これらからテキストの本来の形を再構成することは困難であったため[6]、成立が古く、またサンスクリット語を忠実に訳したと思われるチベット語訳に重きを置いたという［Snellgrove1959:vii-ix］。タントラ文献の写本は、誤写により生じたであろう乱れを校正しても、なお意味が通じない、

私たちは単数として捉えられるマクロ・フォームを規定できないのであり、実際にそれは複数体の集合として存在するマルチ・フォームであるという［Davila1994:214］。

ミクロ・フォーム：編纂のプロセスにおける個々のユニット（sg.）
マクロ・フォーム：重ね合わさった個々のユニットの総体（sg.）
マルチ・フォーム：個々のユニットの集合（pl.）

マクロ・フォームの境界は仮定的なものに過ぎず、「理趣経」の例のように、どこからどこまでが一つの「作品（production）」であるのか、あるいは「編纂（redaction）」であるのか、曖昧な場合がある。この場合、実際のテキストの様態は、境界が定まらないマルチ・フォームとして存在しているといえる。以上のモデルは、インドの叙事詩やプラーナ、仏典等、時間をかけて形成されてきた作品のテキストをとらえる際に有効なモデルであるだろう。

二　テキスト校訂によって校訂者は何を目指すのか

さて、テキストをこのように「プロセス」の中で捉えなおすなら、テキスト校訂によって校訂者は何を目指すのかという問いが生じてくる。従来、校訂者は、おそらく自身の校訂が「決定版」や「定本」、あるいは少なくとも「最良版」となることを望んで、校訂を行ってきたといえるが、「プロセスとしてのテキスト」という概念を受け入れるならば、この校訂も、他の写本や版本と同様のヴァリエーションの一つにすぎず、「決定版」などは存在しえないということになるだろう。私自身は、このアイディアに甘んじるというよりは、どちらかといえば肯定的に賛同している者の一人である。

優れた能力を持った校訂者であればあるほど、そのエディションには校訂者の知識や志向が色濃く反映するものであるし、またあらゆる校訂テキストはその時代・地域の表記上のルールをはじめとする様々な規制を受けている。そのため、校訂者がたとえ「作者による作品」の再現や復元を目指したとしても、その校訂テキストは、かつて存在したことない新たな「作品の一つの層」

典を「密教経典」と定義したが、大正蔵はこれを「密教部」ではなく、「般若部」に納めている。というのも、この経典の原型は玄奘訳『大般若経』の第十会「般若理趣分」であるからである。『大般若経』の一部から出発した「理趣経」は、やがて金剛頂系密教経典の叢書である「十八会金剛頂瑜伽経」の第六会に組み込まれるに至る。この経典の辿った数奇な運命の過程は、異なる訳者によって翻訳された、様々な異本によって確認することができる。

いわゆる「理趣経」といえば、不空訳『大楽金剛不空真実三麼耶経』を指すのであるが、この経には、先に述べた玄奘訳『大般若経』「般若理趣分」をはじめ、菩提流志訳『実相般若波羅蜜経』、金剛智訳『金剛頂瑜伽理趣般若経』、施護訳『遍照般若波羅蜜経』、法賢訳『最上根本大楽金剛不空三昧大教王経』の異本が漢訳に存在し、またチベット語訳には三種の異本、その他、コータン語の断片、サンスクリット写本なども発見されている[5]。これらの異本は、この経が般若経典から密教経典へと展開していく過程のそれぞれの位相を示しているのである［山野 1999:48-54］。さて、人はこれらを別の作品とみるのか、みないのか。それぞれの作品、あるいは作品全体のゼロポイントはどこに定めるべきであるのか。

Schäfer は、「編纂（redaction）」とはゼロポイントにおいて起こる出来事ではなく、一つのプロセスであるとする［Schäfer1989:9］。そこで Schäfer は「マクロ・フォーム」「ミクロ・フォーム」という概念を導入する。テキストのミクロ・フォームは、編纂のプロセスを構成する一々の文書に個別的に体現されており、それは作品のテキストを構成する一々の層とみなされる。マクロ・フォームとは、このプロセスを構成する一々の層が重なった一つの全体である。それは、各層の総体であると同時に、一つの作品ともいえる［Schäfer1992:6］。

さらに、James Davila は、テキストは一つの普遍的な最終形態、あるいはより正統的な形態へと編集され得るものではないとし、テキスト編纂のプロセスは現在も進行しているのだとする。マクロ・フォームは「作品」という一つの境界を形成する総体と見なされるが、編纂のプロセスが現在も進行しているのであれば、その境界は固定的なものではない。そうした意味で、

これに対して、Peter Schäfer は、Milikowsky はテキストが編纂（redaction）[3] される「ある時点」（これをゼロポイントと呼ぶ）を想定していると批判する［Schäfer1989:9］。このゼロポイントにおける編纂は、理論的に再現しうる「原テキスト（Urtext）」として想定される。作者や編纂者が明確な作品であれば、こうしたゼロポイントを想定することも可能かもしれない（しかし作者や編纂者自身が校訂、編集を繰り返すことはよくあることである）が、私たちが扱っている仏典などにおいてはそのゼロポイントを想定すること自体がしばしば困難なことがある。

私がかつて扱った『龍樹菩薩伝』を例に説明しよう。現在、大正蔵には二種の『龍樹菩薩伝』が収められており、またその内容は『付法蔵因縁伝』中の「龍樹伝」とも一致している [4]。三者の間には出入りがあるものの、内容の上で大きく異ならない。文章はパラレルな箇所もあるが、異なる箇所もある。この三者の前後関係を決定することは難しいが、当時、私は次のような仮説をたてた。鳩摩羅什（344-413, or 350-409）訳とされている『龍樹菩薩伝』は、鳩摩羅什の時代には一つの作品として認識されておらず、口伝か講義録か何かとして後世に伝えられた。それを元に、『付法蔵因縁伝』の「龍樹伝」、二種の『龍樹菩薩伝』が成立した。『龍樹菩薩伝』が一つの「作品」として認識されるようになるのは、ようやく吉蔵（549-623）の時代になってからであり、二種の『龍樹菩薩伝』は、現在の形になるまでに編集を重ねている。こと、no.2047a は、その編集の過程において『付法蔵因縁伝』を参照したため、両者の間に文章の貸し借り関係が生じた。以上が、私の仮説である［山野 2010:69-67］。もしそうであるとすれば、『龍樹菩薩伝』のゼロポイントを私たちはどこに想定すべきであるのだろう。

これは仏教テキストにおける特殊な事例ではない。仏典には口承から発展したものが多くあり、また文書になった後も編集の手を経ながら現在の形になっているものが多くある。このことは異なる時代に書写された写本のヴァリエーションや、異なる時代に翻訳された漢訳のヴァリエーションから、しばしば知られるところである。

もう一つ例をあげよう。「理趣経」とよばれる密教経典がある。今、この経

れてきた新たな課題を扱うものである。ポストモダン思想のテキスト論では、作者の意図によって一義的に規定されるところのテキストなるものに疑義が持たれ、作者と読み手の間、あるいはテキスト間で生み出されていく「テキスト」という新たな概念規定がなされた。Silk がこの講演の中で提起したのは、ポストモダン思想における「作者の死」に準えた「原テキストの死」であるように私には思えた。

テキスト研究において、校訂者、あるいは解釈者が目指しているのは、おそらく、それが最初に著された時点のテキスト、あるいは最初に著された時点のコンテキストにおける解釈であり、その最初に著された時点のテキストは「原テキスト (Urtext)」として理解されてきた[2]。そのため、従来、校訂者がその再構成を目指したところのテキストとは、この原テキストであったといえる。しかし、この原テキストへの信仰自体は近代精神の所産であり、それほど古い歴史を持つものではないことは断っておく必要があるだろう。

話しを戻すと、Silk が紹介しているユダヤ聖典研究の議論においては、この原テキストを作業仮説上のものとして位置づけ、テキストとは何か、テキストと個々の写本との関係はどういったものか、といった問題がとりあげられた。Silk の講義からの孫引きになるが、ユダヤ教聖典研究のテキスト論におけるテキストと個々の写本との関係についてのアイデアを、ここに紹介しておこう。Chaim Milikowsky は「作品（work）」と「文書（document）」という概念を導入し、これを説明している［Milikowsky1999:138,2006:86］。

作品 (work) : 作者あるいは編集者のプロダクト (仮定上のクラス)
文書 (document) : 作品が表現される具体的な様態 (現実上の存在)

そしてテキストには作品（work）のテキスト、文書（document）のテキストの二種があるとする。

作品 (work) のテキスト : オリジナル・プロダクトに表された (と仮定される) テキスト
文書 (document) のテキスト : 個々の写本・刊本に表されたテキスト

また、テキスト研究に従事する者でなくとも、テキスト校訂とは何かを理解することによって、テキストを批判的に読む一つの視点を手に入れることができるだろう。そこから、作品のテキストが固定的な、所与のものではなく、流動的なものであるという、テキストのダイナミクスを理解する視点が導かれる。日々、膨大な量のテキストが生成、増殖される情報化社会において、こうしたテキストのあり方を理解し、批判的に読むリテラシーは、ますます重要になってきているように思う。

一　テキストとはなにか

私たちは「テキスト」という言葉の定義を曖昧にしたまま、テキストについて議論していることが多々ある。おそらく、思想研究に従事している人のいうところのテキストとは、「作品（work）」に書かれているもの、または、その作品そのものであるだろう。一方、写本や版本など、個々の「文書（document）」を扱っている人にとって、「テキスト」という言葉によって想起されるものは、個々の写本や版本に書かれているもの、あるいは写本や版本そのものであるかも知れない。ここではこれからの議論を明瞭にするために、「テキスト」という言葉の意味するところを定義し、「テキスト」と「作品」あるいは個々の「文書」の関係を整理しておきたい。

2009 年に Jonathan Silk は、国際仏教学大学院大学に来校した際に、「ユダヤ聖典のテキスト批判からインド仏教研究の学生は何を学ぶことができるのか（What Can Students of Indian Buddhist Literature Learn from Biblical Text Criticism?）」という講演を行った[1]。Silk は仏教を研究する学生に向けて、「テキストとは何か」を啓蒙し続けている貴重な存在である。Silk はこの講演で、ユダヤ聖典のテキスト研究におけるテキスト論を紹介しつつ、仏教のテキスト研究において「テキスト」をいかに捉えるべきかについての問題提起をした。

Silk の議論、あるいは彼が紹介しているユダヤ聖典研究におけるテキスト論は、ポストモダンのテキスト論を背景に、現代、私たちの生きる時代に現

テキスト校訂の理論
—仏教テキストの校訂—

山 野 千 恵 子

はじめに

テキスト校訂とは何か。それは、写本や版本を並べて、そこに見出される瑣末な差異をあれやこれやと分析するテキストの研究、というよりは、研究のための基礎作業であると、多くの人は考えるだろう。テキスト校訂者たちは、写本や版本間の些細な差異をあたかも重大なもののように扱っているが、大抵の場合、そのような誤字や脱字は見れば分かるものだし、異読があったにしても大して意味は変わらない。校訂者たちは、テキストを分解し、その細部に拘泥し、そこに語られている思想に耳など傾けていないのだと。

それはある程度は当たっているように思う。校訂者が解決をはかる異文の殆どは、単純な誤写や書記法の相違に起因する些細な差異であるし、テキスト理解を大幅に変更するような重大な異読など、そうそうにあるものではない。テキストが語ることを理解したいのであれば、ただ単にテキストを読めばいい。入手し得る写本や刊本を世界中から集め、途方もない手間ひまをかけてテキストを校訂する必要などない。

しかし、そもそも、その「テキスト」という言葉によって、人が想定しているものは一体、何なのだろう。人が理解したいと考えているテキストとは、おそらくは作者によるその作品のテキストであろう。しかし、現実にテキストが存在している様態は、多くの場合、某かの校訂者によるエディションである。そのエディションはどのようなプロセスを経て成立したものなのか。そのエディションと作者による作品はどのような関係にあるのか。そもそもその「作者による作品」とは何なのか。少なくともテキスト研究に従事する者は、これらの問題について立ち止まり、考えてみてもよいだろう。

21　香川雅信「妖怪／フィギュア論」「比較日本文化研究」第 15 号、比較日本文化研究会、2012。

22　2012 年 9 月 4 日訪問。研修に参加したのは以下の 5 名。遠藤純一郎、山野千恵子、小林崇仁、伊藤尚徳、今井秀和。詳細は本号所収の「研修報告　佛光山および佛陀紀念館（台湾、高雄市）」を参照されたい。また本稿の一部は、稿者による以下の Web コラムを元にしている。「蓮花寺佛教研究所」、2012 年 10 月 19 日、今井秀和「台湾〈仏像〉最前線―佛光山佛陀紀念館ニテ、ロボット仏像ヲ拝ムコト―」、2012 年 12 月 30 日アクセス。[http://renbutsuken.org/wp/?p=1672]

〈キーワード〉 仏像、フィギュア、海洋堂、偶像崇拝、『見仏記』

現在まで6巻が刊行（全て文庫化済）。同書のファンに向けた以下のガイドブックも刊行されている。いとうせいこう・みうらじゅん『見仏記ガイドブック』角川書店、2012。ＴＶ番組「テレビ見仏記」も2001年から続いている長寿番組であり、ＤＶＤ化もされている。

9　みうらじゅん『アウトドア般若心経』幻冬舎、2007。同『マイ仏教』新潮社（新潮新書）、2011。

10　例えば、2000年1月15日付の「朝日新聞」には、同年に開催された東京国立博物館の「中国国宝展」を紹介する記事「中国国宝展　みうらじゅんさんと行く　圧巻　古仏の笑み」が掲載されている。

11　高田修『仏像の誕生』岩波書店、1987。

12　鈴木廣之「仏像はいつ、彫刻になったか？　一八七〇年代のモノの変容」「美術フォーラム21」vol.20、美術フォーラム21刊行会、2009。

13　和辻哲郎『古寺巡礼』岩波書店、1919。

14　現代社会における寺院側の意識の変容や社会との関わりについては以下を参照。大道晴香「恐山菩提寺を〈イタコ寺〉にしたのは誰か　―マス・メディアの"共犯者"としての地方自治体」「蓮花寺佛教研究所紀要」第5号、蓮花寺佛教研究所、2012。

15　ベンヤミン「複製技術時代の芸術作品」（野村修訳）多木浩二『ベンヤミン「複製技術時代の芸術作品」精読』岩波書店、2000。

16　「オタクを超えた精巧さ！大英博物館も認める技術集団」「カンブリア宮殿」テレビ東京、2012年9月27日放送。

17　鑑賞用の仏像ミニチュア業界においては近年、フィギュアコレクターをターゲットにした商品展開が多く見られる。代表的なのは、およそ数万円から二十数万円の価格帯でポリストーン製の仏像ミニチュアを販売している株式会社MORITAの「イＳム」（イスム）シリーズである。同社の商品や商品カタログはホビーショップなどに置かれており、いわゆる仏像ファン以外の客層を意識していることが窺える。

18　仏像をめぐる霊験と怪異の差異に関しては、別稿を用意して詳しく論じる予定である。

19　岸本秀夫『宗教学』大明堂、1961。

20　香川雅信「馬之助神社と宮脇館長」『河童！カッパ!!かっぱ!!! THE KAPPA 四万十川カッパ造形大賞作品集』ワールドフォトプレス、2011。

註

1　本稿は、蓮花寺佛教研究所定例研究会（2012 年 5 月 21 日　於・蓮花寺佛教研究所）における口頭発表「〈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―」を元にしている。なお本稿で扱う全ての情報は、本稿執筆時（2012 年 12 月 30 日）現在のものである。また本稿におけるフィギュアその他の写真は、全て稿者所蔵の品を撮影したものである。

2　稿者はすでに、現代日本の消費社会におけるサブカルチャーと仏教との関わりについて、マンガを対象に分析を行った下記拙稿を発表している。「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」第 4 号、蓮花寺佛教研究所、2011。

3　フィリップ・K・ディック著・浅倉久志訳『アンドロイドは電気羊の夢を見るか？』早川書房、1977。原題は“DO ANDROIDS DREAM OF ELECTRIC SHEEP？”、1968、アメリカ。

4　リボルテックは、模型メーカーの海洋堂から発売されている関節可動式のフィギュア。人気原型師である竹谷隆之が制作の指揮を務める場合「リボルテックタケヤ」の名が冠される。例えば阿修羅像のスタッフは、制作総指揮：竹谷隆之・山口隆、原型製作：鬼木裕二となっている。仏像シリーズの正式名称は「REVOLTECH TAKEYA　竹谷隆之可動仏像コレクション」である。

5　やのまん「鬼神伝承」シリーズのスタッフは、原型デザイン：竹谷隆之、原型師：鬼木裕二、谷口順一、山口隆、山口泰弘となっており、リボルテックタケヤの仏像シリーズにおけるスタッフとの重複が確認できる。

6　「ホコホコ News じゃぱん」2010 年 04 月 03 日、「「国宝 阿修羅展」が展示会の入場者数で世界一に＝英誌発表」、2012 年 12 月 30 日アクセス。
[http://hokonews.net/2010/04/ashura-and-masterpieces-from-kohfukuji.html]

7　みうらじゅん『マイブームの魂』毎日新聞社、1997（角川書店、2001 文庫化）。

8　『見仏記』は、「中央公論」をはじめとする雑誌連載やウェブサイト等での連載後、随時書籍として刊行されている。第 1 巻、中央公論社、1993（角川書店、1997 文庫化）の後、

れに対し、日本の仏像は古色や由来、すなわち歴史性を期待されている。従って、仏像フィギュアが祀られるといった状況が可能性としては充分に有り得るにも関わらず、にわかには想像しづらいものとなっているのである。

日本における信仰の現場においては、仏像に、己の信ずる“仏”の姿を見出すのではなく、仏像ありきで信仰がはじまる、と考えることすらできるだろう。つまり、仏そのものへの信仰と言うよりは「〈仏像〉信仰」とでも呼ぶべき、掛け値なしの偶像崇拝がそこにはある。仏師や、仏像の来歴が重視されるのはそのためである。しかし、こうした日本の宗教事情のほうが、世界的に見れば珍しい状況なのであった。だからこそ、仏像フィギュアなる興味深い“鬼子”が誕生したのだとも言える。

なぜ、そしていつから日本がこのような宗教事情を抱えるようになったかに関しては、まだまだ解きほぐさねばならない問題が多々ある。これらに関しては、日本の仏教説話における前近代の「〈仏像〉信仰」の変遷や、近代化に伴って生じた官・民・僧の仏像に対するパラダイムシフトの比較など、複数のテーマを用意して個別に論じていく予定である。

参考文献

岸本秀夫『宗教学』大明堂、1961。

いとうせいこう・みうらじゅん『見仏記』第1巻、角川書店、1997。

いとうせいこう・みうらじゅん『見仏記』第2巻（仏友篇）、角川書店、1999。

ベンヤミン「複製技術時代の芸術作品」（野村修訳）多木浩二『ベンヤミン「複製技術時代の芸術作品」精読』岩波書店、2000、P.133―P.203。

今枝由郎「仏像を「拝む」ことと、「鑑賞」すること」「図書」第662号、岩波書店、2004。

香川雅信「妖怪／フィギュア論」「比較日本文化研究」第15号、比較日本文化研究会、2012。

アトラクションには、賽銭を挿入する為の機械が併設されている。

「千手千眼観音菩薩像」においては、「アトラクション」と「祭祀の対象」の狭間に存在していると言うことが可能であろう。ここで重要なのは、ロボット仏像という、日本の仏教関連施設では考え難い存在が実際に制作され、さらには「祭祀の対象」としての機能を期待されているという点である。

佛陀紀念館は入場無料であり、非仏教徒を含む、様々な国籍の観光客も数多く訪れている。非仏教徒の観光客はもちろん、このロボット仏像を「アトラクション」としてのみ捉えることであろう。ただし佛光山内外の仏教徒においては、ときに「祭祀の対象」としての意味合いも内包されているものと考えられる。

稿者も実際に「大悲水」注入その他のアトラクションを体験し、また、佛光山内部の仏教徒がアトラクションを体験する様子も見たが、佛光山内部の仏教徒においては、これらのアトラクションが少なからず「祭祀の対象」としての意味も持ち併せているものと判断した。もちろん、この「千手千眼観音菩薩像」など、佛光山佛陀紀念館のロボット仏像は、台湾にあっても一般的な仏像ではなく、多分に先鋭的なものである。しかし、それがすでに存在し、信仰の対象として拝まれているという時点で、日本における仏像受容の在り方との落差は歴然としている。

日本において、ロボット仏像のこうした展開を想像することは難しい。連想されるのは精々、温泉地に置かれた、音声を発する機械仕掛けの「閻魔大王」像くらいであろうか。こうした「閻魔大王」像などは、宗教性を帯びていないとは言えないものの、そこに積極的な信仰の様相を認めることは困難であり、台湾におけるロボット式「千手千眼観音菩薩像」との間にある断絶は大きい。

端的に言ってしまえば、日本における仏像は、古色を期待されている。東アジア、東南アジアなど海外の仏教国においては、ある程度の歴史を帯びた仏像であっても、原色のペンキで塗り直してしまっている場合などが少なくない。信仰の対象が「新しさ」を感じさせることに対して、何ら心理的抵抗がないのである。従って、仏像を電飾によって飾り付けたりロボット化させたりといった、テクノロジーの摂取がむしろ積極的に行われるのである。こ

前出の今枝由郎によるブータンの事例にも明らかであったが、日本における美術品としての仏像の位置、そして複製された仏像の取り扱われ方は、諸外国における仏教の現場と比較することでその特異性を浮かび上がらせるように思われる。この問題を考える上で、台湾に存在するロボット仏像をとりあげ、日本におけるリボルテック仏像フィギュアの特異性を顕在化させることで本稿の締めくくりとしたい。

六　〈仏像〉信仰の国、日本

2012年9月、稿者を含む蓮花寺佛教研究所研究員5名は、台湾、高雄にある寺院「佛光山」および、隣接する「佛光山佛陀紀念館」を訪問、見学した[22]。佛光山佛陀紀念館は2011年に竣工した、約1ｋm四方の広さを有する仏教テーマパークである。この巨大施設の中には、台座を含めた全高108ｍの高さを誇る金色の大仏を筆頭とした、大小様々の仏像が存在する。ただし、これらの仏像が有する意味合いはひとつではない。たとえば博物館に収められる、中国大陸から発掘された仏像は、いわば「古代の遺物」としての仏像である。前出の岸本秀夫の定義を適用すれば、残存宗教材としての仏像である。

これに対して、佛陀紀念館の建造に合わせて作られた、祭祀の対象となる仏像も多く存在する。そして興味深いことに、こうした様々な位相を持つ仏像の中には、顔面にホログラムを投影されて表情の変わる弥勒菩薩像や、装置の一部が稼働する千手観音像など、ロボット式の仏像すら混在しているのである。以下に、光背に電飾を施され、装置の一部が稼動する「千手千眼観音菩薩像」をとりあげてみたい。

この「千手千眼観音菩薩像」には「善財童子や龍女のロボットが大悲水を注ぐ」（佛光山佛陀紀念館発行パンフレット（日本語版）より抜粋）という、電気仕掛けのギミックが内蔵されている。「千手千眼観音菩薩像」自体が稼働するわけではないものの、安置された仏像における構成上の一部を担う善財童子や龍女がロボットなのである。参拝者（ないしは観光客）が、用意された小瓶を所定の位置に置くと、センサーが働いて善財童子などが動き出し、小瓶に「大悲水」が注がれるという仕掛けになっている。「大悲水」の注がれた小瓶は、持ち帰ることが可能である。そして、佛陀紀念館内にある様々な

を本尊とするような強い意味付けが為された場合、リボルテックの寺院安置も夢ではない。また宗教者が介在しなくても、江戸期に流行した妖怪「件」の姿を印刷した護符のように、この商品を魔除けとするようなコードが社会的に共有されれば、聖性を帯びる可能性を充分に有しているのである。パワーストーンやパワースポットに加え、世界終末の予言が繰り返し取り沙汰されるこの国において、こうした現象が生じないとは言い切れないだろう。

海洋堂をとりまくいささか特殊な事例ではあるが、フィギュアを信仰の対象とする例は、この日本に実際に存在する。実は、海洋堂の創業者である宮脇修（現・海洋堂ホビー館館長）の父は、高知県高岡郡四万十町の指物師兼民間宗教者であった。そして宮脇は 2009 年、かつて父が小童神「馬之助」を祀って作った馬之助神社に、馬之助のフィギュアを奉納したのである。[20]

また、高知県南国市の河伯神社は、地域文化活性化のシンボルとする為、カッパのフィギュア「河伯様」の制作を海洋堂に依頼し、2009 年の祭礼時にお披露目をした（翌年には 2 体目を公開）。こちらの事例における「河伯様」フィギュアを直接的な信仰の対象と言うのは難しいが、信仰と関わる形でフィギュアが制作されたのは確かである。

さらに宮脇は、酒造会社「無手無冠（むてむか）」の栗焼酎「馬之助」のおまけフィギュアとして馬之助ストラップを制作させた。民俗学者の香川雅信は、宮脇によるこうした行為を、恐ろしい存在であった妖怪（神）をかわいいマスコットキャラクターに仕立て直し、「われわれ」の側に引きつけようとする、現代的な「祀り上げ」の事例として捉えようとしている [香川　2012][21]。

上記の例の場合は、フィギュアの製造販売を生業としている宮脇による、自身のルーツへの視線と現在の生業を組み合わせての、自覚的な宗教行為であると言えよう。しかしながら、こうした自覚的なフィギュアの捉え方とは異なる形で、フィギュアが聖性を帯びてしまう可能性もある。例えば仏教への信心深くフィギュア文化にも縁のない人が、よくできた仏像フィギュアを手に入れた場合はどうであろうか。日本の老人や海外の仏教徒が、リボルテック仏像フィギュアをそのまま仏壇に祀ってしまう可能性は充分にある。そこにおいて、仏像フィギュアをフィギュアとして扱う場と同様の、聖性の無力化が生じているとは言えないであろう。

の語を採用したい。

さて、キリスト教における十字架やマリア像などが宗教材であるならば、仏教におけるそれは、数珠や仏像などである。岸本の言う宗教材は、社会的に認知された宗教性を蓄えている。それが故に宗教材であるマリア像や石地蔵は破壊しづらく、逆に言えば他宗教による積極的な破壊の対象ともなるのである。江戸期のキリシタン弾圧しかり、明治維新時の廃仏毀釈しかり、イスラム原理主義組織によるバーミヤンの石仏破壊しかりである。

仏像は現代日本の消費社会においても、宗教材としての意味を持ち得ている。それでは、消費社会ならではの存在である、仏像フィギュアはどうか。仏像フィギュアはどの程度、宗教材としての意味を持ち併せているのであろうか。岸本は、古代の遺物である石仏が発掘され、そこに宗教性が見出されないような場合、それは「残存宗教文化材」（以下「残存宗教材」）であると定義している。これは、時間軸の断絶によって直接的な宗教性が失われた例として捉えることができるだろう。

これに対して、リボルテックをはじめとした現代の仏像フィギュア群も、残存宗教材として考えることが可能ではないだろうか。この場合は、時間軸の断絶ではなく、“複製”というオリジナルとの断絶により、アウラの消失に並行して聖性の無力化あるいは希薄化が発生しているものと考えられる。社会的な文化現象として大きく括る場合には、基本的に、仏像ミニチュアおよび仏像フィギュアが、残存宗教材として消費されていると捉えることができよう。

だがその一方で、次のような疑問も湧いてくる。仏像フィギュアが残存宗教材であるならば、それはもう未来永劫〈仏像〉としての意味を持ち得ないと言い切れるのか。個々人における個別の現場を想定した場合、そう言い切ることはできまい。つまるところこの問題は、仏像フィギュアを前にした個々人の意識の在り方に還元されるのである。例えばリボルテック仏像フィギュアを、他のリボルテックと並立した存在として扱い、首をすげかえて本来とは異なるポーズを取らせて遊んでいる現場にあっては、広義の仏像であるにも関わらず、そこに重度の聖性の無力化が生じている。

しかし、仮に仏教系の民間宗教者などにより特定の仏像フィギュアの個体

保持者は、すなわち優れた霊性の持ち主であると判断されていた。その仏像がどの仏師によって造られたものかを重要視する文化の背景には、以上のような日本の事情も深く関係していたのである。

リボルテックタケヤ仏像シリーズのパッケージには、次のようなフレーズが書かれている。「造形を志すものがいつかは手がけたいと願う、奥の深い彫像の世界―仏像。彫像の頂点ともいえる高名な作品がひしめく仏像の世界に、アクションフィギュアという手法で挑んだ渾身の試み」。当然のことながら今日のフィギュア原型師は、仏師に対して期待されていたような宗教的な霊性を有しているわけではない。しかしながら竹谷隆之らによる仏像フィギュアの制作は、目的は違えど、ある意味で職能を同じくした仏師達へのリスペクトと挑戦を孕んでいるものと考えることができよう。

五　再生するアウラと聖性　―ふたたび、魂の所在―

狭義の科学的な観点に立てば、我々をとりまく全ての物体はモノでしかない。モノにモノ以上の意味を与えているのは、人間の精神に由来する心理的側面である。宗教学者の岸本秀夫はその著書『宗教学』において、モノの持つ宗教性に関して次のような定義を行っている[岸本　1961:102-121][19]。以下、稿者の理解に基づいて岸本の定義を整理してみたい。

岸本は、個人的な宗教的意味付けを帯びたモノを「1. 帯価性宗教的価値体」と呼ぶ。これは、個人的な意味付けが失われた時点で宗教的な意味をも失ってしまう。しかし、個人的な宗教的意味付けを超えて、社会的な宗教的意味付けを勝ち得たモノも存在する。岸本はこれを、宗教的な価値を蓄えたモノとして「2. 蓄価性宗教的価値体」と呼び、例としてキリスト教における十字架をあげる。岸本の言う「2. 蓄価性宗教的価値体」は宗教音楽など無形のものも含み、十字架などの有形のモノは特に別して「宗教文化材」と名付けられている。

その発音の類似から“文化財”と混同しがちで少し分かりにくいのだが、岸本の言う「宗教文化材」は、あくまで素材・材料としての“材”であり、決して“財”ではない。『宗教学』の序文において岸本は、「宗教文化材」を「宗教材」とも言い替えており、本稿では紛らわしさを避ける為に以下「宗教材」

> 日本では古くは止利、鎌倉時代では運慶、快慶といった仏師が知られている。そして、仏像、仏画は、いつもその作者が問題になる。ところが、ブータンでは仏像、仏画の作者を云々することはけっしてない。国宝級の作品も、すべて作者知れずである。それは、人間の手になる造形としての仏像、仏画は問題にせず、そこに表されている、仏の本質である御加護、ご利益だけを問題にしているからであろう。こうしてみると、古来日本人は、仏像、仏画を人間の造形として捉えていた面があるといえるだろう。[今枝　2004：17]

本来、裏方に徹するべきとも思われる仏師がクローズアップされ、なおかつ署名などで自己アピールを施しているというのも、日本の〈仏像〉を考える上では重要なポイントだと言える。その文化的背景には当然、今枝の言うように「仏像、仏画を人間の造形として捉えていた面」が深く関わっていたはずである。しかし、ことは信仰の多寡に還元して済むほど単純な問題ではない。僧籍を持たない場合であっても、日本の仏師には僧に近い超越的な能力が求められていたのである。

古来日本では、彫刻や建築を行う職人や大工に対して、自他共に一種の霊的な能力を認めていた。ここで深入りすることはできないが、その文化的背景には、土木工事その他に関する先進技術を輸入した高僧のイメージも関わっていたはずである。大工が土木工事の為に木片人形を作って作業をさせ、用が済んだので河原に打ち捨てておいたところ精がついて河童になったという説話や、飛騨匠の「木鶴」あるいは左甚五郎の「ねむり猫」にまつわる同様の説話を想起してもよい。

彫ることで木材に新たな生命を与えるというこれらの説話には、“職人”の有する宗教性が端的に表されている。また説話のみならず、神社仏閣や城郭、あるいは民家に至るまで、かつて建造物の落成に当たって大工は実際にマジカルな技術を施して霊的な防衛を行っていた。例えば、大工が屋根裏に棟上げ式の飾り物や棟札などを納め、火伏せの呪術とすることなどが知られている。

仏師にもこうした霊的な能力が求められていたからこそ、卓抜した技術の

装などには人の手が関わっている。一方、今日、信仰の対象として作られる〈仏像〉にも大量生産品が含まれる。これらは科学技術を利用した工業的な過程を経て完成に至っている。では一体、両者は何が違うのか。「魂入れ」や「開眼式」などの有無であろうか。あるいは、最終的に加えられるであろう、仏師の手になる仕上げだろうか。それとも、寺院や仏壇に安置される時点で仏像に「魂」が宿ると認識されているのであろうか。現時点では調査および考察が浅い為、大量生産品、すなわちマスプロダクトが聖性を帯びる過程に関しては別途更なる検証を行いたい。

仏像フィギュアを考える上で注意が必要なのは、マスプロダクトであることが、ただちに脱聖化に繋がっているわけではないという点である。稿者の専門のひとつである妖怪文化に引き付けて言えば、「件（くだん）」や「天彦（あまびこ）」といった妖怪の姿を刷り込んだ江戸期の護符は、大量生産の印刷物でありつつも聖性を帯びたものであった。神社仏閣で発行される護符・神札の類や、近代以降に撮影された写真のコピーでありながら商売繁盛の護符として機能し続ける「仙台四郎」等も同様である。

これらが聖性を帯びていることと、大量生産品であるということは、矛盾せずに同居している。しかも、必ずしも宗教者による祈祷が為されているわけではない。〈仏像〉と仏像フィギュアの境界線を考える上では、マスプロダクトであることが、即、脱聖化を意味しないという点を押さえておきたい。

仏像フィギュアに限らずフィギュア趣味の世界においては、大量生産品の原型を造る“原型師”と呼ばれる人物がカリスマ的な位置を得ている。例えばチョコエッグに代表される動物フィギュアにおいては松村しのぶが第一人者として認識されており、妖怪など異形の造形に関してはリボルテックタケヤの竹谷隆之が不動の位置を占めている。仏像という、人工的かつ生物的な曲線を命とするジャンルがリボルテックタケヤシリーズからリリースされたのも、竹谷の得意とする分野から考えれば必然であったろう。こうした、フィギュア文化における原型師の位置から逆照射すべき存在が、仏像彫刻における“仏師”である。前出の今枝由郎は、仏像と仏師の関係について次のように述べている。

日本の民間信仰には、オシラサマを遊ばせるオシラアソバセ等の習俗がある。オシラアソバセにおける「あそび」は、神を遊ばせることを意味している。これに対してリボルテックの仏像フィギュアにおける「あそび」は、仏像フィギュアを用いて人間が遊ぶことを意味しているのである。

コレクション要素を含む安価なものから高価なものまで、これまでの仏像ミニチュアおよび仏像フィギュアは、収集および鑑賞をその主たる目的としていた[17]。しかしリボルテックの仏像フィギュアにおいては、複製された仏像を用いて遊ぶことが目的化されているのである。多聞天や阿修羅の首や手足をロボットや怪獣のそれとすげ替え、ポーズを変えてバイクに乗せたりアニメのキャラクターと戦わせたりすることを可能とした時点で、リボルテックの仏像フィギュアは軽視できないエポック的要素を内包している。

実際、インターネット上に開かれた個人のウェブサイトやBBS（掲示板）などにおける「ネタ」としては、リボルテックの仏像フィギュアを用いた様々な作例や、それに伴う「仏罰」が取り沙汰されている。しかし現在のネット上において、仏罰はネタとしては有り得ても、真に恐れを伴うものではない。仮に、仏像フィギュアを巡る怪異譚が生まれても、それは現代において宗教的な「霊験譚」ではなく、極めて「怪談実話」的なひとコマになってしまうことだろう。信仰心の低下した場において仏像をめぐる不可思議な世間話が生じたとしても、それは霊験としての意味を持ち得ず、怪異として捉えられてしまう運命を持っているのである[18]。

それでは実際問題として、聖性を帯びた〈仏像〉と、限りなく聖性の希薄化した仏像フィギュアとの間にある差異とは何なのだろうか。〈仏像〉および仏像フィギュアを巡る流通の構造を簡単に整理してみた。

1. 需要（寺からの依頼　／　メーカー想定の潜在的ニーズ）
2. 手段（仏師による一点物など　／　原型師による原型をもとに量産）
3. 供給（販売・奉納　／　販売）
4. 目的（信仰＝拝む　／　趣味＝飾る、遊ぶ）

仏像フィギュア作成の手段は科学技術を利用したものである。ただし、塗

リジナルの仏像が持っていたはずの聖性が、複製物においては無力化しているのである。これには、複製というファクター以外に、仏像フィギュアがサブカルチャーにおけるフィギュア趣味の文脈を背負っていることも関係しているはずである。文字通り「フィギュア」としてのパッケージングと商品展開が、これらの仏像をあくまでもフィギュア的なものとして認識させているのである。

ただし、受容者の在り方の差異により、複製された仏像における“脱聖化”が確固たるものだとも言い切れない。とくに立体物において、それは顕著である。たとえば、複製品の仏像を踏むとか壊すとかった行為には、路傍の地蔵を破壊するほどではないにしろ、なんらかの躊躇いを伴うであろうことが予想される。脱聖化と言うよりは、聖性の希薄化というほうが相応しいだろう。

しかしながらリボルテックタケヤにおいては、全身 20 箇所以上の可動部分を持つ仏像フィギュアのポーズを変えて遊ぶといった行為が眼目とされている。海洋堂社長の宮脇修一も TV 番組において、本来は動きが固定された仏像も実際に動かしてみれば、もっとほかにいいポーズがあるかもしれないと思った、という趣旨の発言をしている[16]。本来の仏像は、指で作った印相を含む、各種のポーズそれ自体に重要な意味が持たされている。その、ポーズが持つ宗教的な意味を取り払って自由に遊んでしまおうというのが、リボルテックタケヤの仏像フィギュアシリーズが仏像フィギュア界のみならず、仏像の複製物全般にもたらした新しさなのである。

ポーズ変更に加えて、リボルテック仏像フィギュアが備える看過できない特徴は、他のリボルテックフィギュアと手足や首等のパーツを組み替えて遊ぶことができる、という点である。ここにおいては本来の仏像をめぐる状況から逸脱した受容の様相が存在しており、聖性と呼ばれるべき観念は、相当に重度の無力化を果たしていると言えよう。路傍の石地蔵の首が倒壊などで失われてしまい、それを自然石で代用した例などは、日本国内を少し歩けばあちこちで見出すことができる。しかし、そうした止むに止まれぬ補修のありようとは一線を画したかたちで、リボルテック仏像フィギュアは首をロボットや怪獣にすげ替えられ、本来の仏像とは異なるポーズをとらされて遊ばれているのである。

ンキングは、ある意味で仏像の“モノ”扱いに拍車をかけた。諸仏の位相は天界のそれとは異なる、極めて現世的・政治的、加えて経済的なヒエラルキーに基づいて再編成されるようになったのである。そして、国宝や重要文化財としての仏像を有する、いわゆる“観光寺院”は、美術品としての仏像のランキングにポジティブな意味付けを見出し、自らの権威付けにも利用したと言える。そのような経過を経た上で観光寺院は、有効利用可能な知的資本としての〈仏像〉のデザインを用いた絵葉書やミニチュア、クリアファイルやエコバッグ等々を商品化し続けているのである。[14]

四　仏像フィギュアにおけるアウラの消失と聖性の希薄化

玩具業界が、アニメ・マンガ・ゲームや特撮のキャラクターを立体化して、大人を対象としたいわゆる「フィギュア」等の商品展開を始めると、やがて版権に抵触しにくい、リアルな動物、妖怪、世界の神々、戦国武将などのシリーズも出始める。これらキャラクタービジネスの影響を受けつつも版権に抵触しにくいジャンルは、商品化が成り立つ為のある程度の人気や話題性と、「集める」という行為に必要となるヴァリアントの豊富さが不可欠となる。こうした点で、仏像のフィギュアが登場したのはある意味必然であったとも言えよう。

近代以降〈仏像〉は、写真や立体物として“複製”され、庶民でも簡単に複製物を手に入れられるようになった。しかしながら、こうした技術革新は同時に、仏像の持つ威光に陰りを生じさせ始めた。ヴァルター・ベンヤミン『複製技術時代の芸術作品』の言葉を借りれば「アウラの消失」である。[15] 科学技術の応用によって、ちまたに溢れ始めた複製物は、オリジナルの持っていたアウラ（オーラ＝威光）を消失させてしまう結果を生み出したのである。さらに現代においては、たったの数百円で、美麗に彩色された精巧な仏像フィギュアを手に入れることすら可能となった。商品の販売目的としても、消費者の利用目的としても、基本的にはそこに「信仰」の入り込む余地がない。

以上は、仏像のオリジナルとコピーをめぐって考えられる問題系である。さらに、これを宗教的な面から眺めれば、「アウラの消失」に加えて、複製された仏像が”脱聖化”されている、とも捉えることができよう。つまり、オ

いった旅行ブームの影響を受けながら、日本人の仏像鑑賞は、写真集などの書物を通しての座学的な趣味として、また観光を通しての実地踏査的な趣味として広がっていくこととなる。いとうせいこうも『見仏記』第１巻で、上記のようなファクターに触れながら「仏像がいつから“観光”に包囲されたのか」という問題に考察を加えている [いとう　1997：140-141]。

そして忘れてはならないのが、修学旅行生をはじめとする観光客を受け入れた寺院内外や、仏像を展覧する美術館・博物館において、土産物としての仏像ミニチュアや仏像フィギュアが売られているということである。仏像に留まらず、美術館・博物館の売店では、収蔵する美術品等の複製品が数多く売られている。芸術作品として作られた絵画・彫刻だけでなく、宗教的目的で制作された絵画・彫刻や副葬品も、レプリカやミニチュアなど、マスプロダクトの対象となって久しい。

商品の元ネタとして様々な美術品・工芸品等がある中で、宗教的目的で制作されたモノも二次的に利用されている、という認識をしておけばよい。事実、遠いところでは大英博物館のミュージアムショップで、海洋堂が収蔵品のミニチュア制作、販売をしている。近いところでは上野の国立科学博物館でも、収蔵品等のミニチュア（ラフレシア、ゼロ戦等）を販売し、またカプセルトイでも商品展開をしている。

海洋堂は先述の 2009 年「国宝　阿修羅展」での阿修羅像フィギュア、2010−2011 年「親鸞展」（日本橋三越ほか）での親鸞像フィギュア、2011 年「法然と親鸞　ゆかりの名宝展」（東京国立博物館）での法然像フィギュアも制作・販売しており、近年は博物館、とくに仏教関係の特別展とのタイアップが目立つ。

宗教的な意味を持っていた仏像を、それとは切り離した形で商品の元ネタ化させるという行為には、近代化以降に生じてきた寺院側の意識の変容を見出すことができよう。近代化によって仏像に対する意識を変容させたのは、国家および一般国民に留まらなかったのである。すでに触れたように、仏像を優れた美術品として評価し保存するという行為の推進には、日本の近代化に伴う西洋的な視点の導入が関わっていた。

さらに、国宝指定や重要文化財指定といった国家権力主導による仏像のラ

おいては、入場チケットに仏像の写真が用いられることも多く、それが境内に打ち捨てられているのも決して珍しい光景ではない。日本とブータンのどちらがいいかといった問題はさておき、近代以降の日本において、仏像への信仰心の低下や、複製物に関する恐ろしいまでの有り難みの低下が起こっていることは確かである。とりあえず今は、そこまでの事実を認識しておきたい。

ではそもそも、国によってここまで扱いに差が出る〈仏像〉とは一体何だったのか。ここでいったん、急ぎ足で日本近代に至るまでの国際的な〈仏像〉の歴史を確認してみよう。当然だが、初期仏教において仏像なるものは存在しなかった。その後、ギリシアあるいはローマ彫刻の影響を受け、仏像が作られ始めたものと考えられている [高田　1987][11]。そして、インド、中国や朝鮮半島を経由して日本へと仏教が伝わると、仏像も各地に持ち込まれ、あるいは現地で作られるようになる。こうして日本各地に仏像を根付かせた原動力は、あくまでも信仰であった。仏像は、まさに見るのではなく拝まれていたのである。

しかしながら近代に入ると、文化的バックボーンを異にした西洋人の視点から、仏像の持つ「美」が再発見されることになる。すなわち、明治 17 年(1884)に法隆寺の夢殿を開扉して秘仏の救世観世音を見出したアメリカ人フェノロサと岡倉天心以来の「仏教美術」的な視点の導入である。ひとまず、日本の仏像「鑑賞」は、ここから始まるとしておいてよかろう。ただし今枝由郎も指摘していたように、このような動きはフェノロサ 1 人によるものではなく、西洋を強く意識した日本の強引なまでの近代化、そして廃仏毀釈による仏像の破壊や国外流出が深く関係していた。

また美術史研究者の鈴木廣之は「仏像はいつ、彫刻になったか？ 一八七〇年代のモノの変容」において、1880 年代におけるフェノロサらの動きに先行して、1870 年代に日本を訪れていたヨーロッパ人らによる仏像の調査や蒐集があったことを指摘する。そして、この時期に仏像が彫刻として認識されるようになり、仏像が仏教美術の文脈で眺められるようになる素地が作られていったと論じる [鈴木　2009][12]。

本稿の趣旨とはずれる為、深入りはしないが、近代化以降、『古寺巡礼』[和辻　1919][13] などのエポック的な作品の影響や、ディスカバー・ジャパンと

光の対象となって久しいという状況も影響していることだろう。

チベット史研究者の今枝由郎も、「仏像を「拝む」ことと、「鑑賞」すること」と題した論考の中で、この問題について考察を加えている。1980 年代にブータン国立図書館の顧問を務めていた今枝は、明治期の日本において仏像が鑑賞の対象になったのはフェノロサ 1 人の力によるものでなく、日本の近代化（西洋化）という大きな潮流に伴った現象であったこと、そして廃仏毀釈により仏像が二束三文でフランスのエミール・ギメらの外国人に売られていった事実などを指摘する。その上で、他の仏教国から見た場合、日本におけるこのような現象が決して当たり前の変化ではなかったことを我々の前に提示する。

そこで今枝が具体的にとりあげたのは、現代のブータン国内における、仏像や仏画、そして寺院への信仰の在り方である。ブータンは、変わり種の切手を発行することによって外貨を獲得してきたことで知られている。切手の発行権の委託先であるアメリカの業者が提案した、絹の布に印刷した仏画シリーズの発行をめぐっては、ブータン国内で次のような議論が巻き起こったという。

> まず第一に、切手は使われれば、当然消印が押される。しかし、仏の顔を、ゴムの消印のようなもので叩いたりしては、罰が当たるのではないだろうか。切手が貼られた封筒は、その後どう処理されるのだろうか。破り裂かれてゴミ箱に捨てられたり、道ばたに放り捨てられるのではなかろうか。だとすれば、それは許し難いことで、仏を切手の題材にすることはできない、云々。結局、切手は国外では蒐集され大切に保管されるということ、そしてブータン国内では使わない（つまり、仏の顔に消印を押したりしない）ということで、発行の運びとなったとのことである。[今枝　2004：15-16]

今枝によれば、ブータンでは仏像の写真を用いた絵葉書なども販売されず、外国人観光客に対しては寺院も開放されないという。その背景には、ブータン国民の真摯な信仰のありようが透けて見える。観光化された日本の寺院に

に打たれて、二人はたびたび宗教的な感動を覚えてしまう。こうした心理的な揺らぎがつぶさに描写されているのも、本シリーズを興味深いものとしているひとつの要素である。

『見仏記』において、みうらじゅんは仏像をめぐる歴史的・文化的背景からの“脱構築”を、いとうせいこうは“再文脈化”を担当していると位置付けることができる。特にみうらは、『アウトドア般若心経』や『マイ仏教』等の書籍を刊行することで、仏教の敷居を下げてきた[9]。みうらは雑誌やテレビ等、『見仏記』以外の場でも積極的に仏像趣味を公言しており、その活動は仏像鑑賞趣味の低年齢化に影響を与え、さらには仏像フィギュアが流通するうえでの下地を作ったと言っても過言ではない[10]。

三　仏像は見るものか拝むものか　―美術と信仰の狭間で―

仏像は見るものなのか、拝むものなのか。美術と信仰の狭間で生じるこのような問題は、『見仏記』の中でも焦点化されている。『見仏記』第２巻には、いとうとみうらの２人が高知県の雪蹊寺を訪ねた際に直面した、次のような印象的な場面がある。

> 「ええと、東京から仏像を見に来た者です」（中略）
> 「仏さんは拝むもんで、見せるもんやない」
> おじさんは自分の言葉を強調して、実際に手を合わせていた。我々には返す言葉がなかった。確かに、仏像は拝むものとして作られ、そして拝まれ続けてきたのだ。それを見るものとしたのは明治以降のある種の人間のみで、我々もまたその一人に過ぎなかった。
>
> [いとう　1999：138]

現代の日本社会は、写真などの平面的な複製物のみならず、原寸大であれ縮小であれ、精密な立体物の複製すら制作可能な科学技術を有している。稿者も含め、うっかり仏像を「見せて下さい」と言ってしまいそうな者には、少なからず「複製された仏像」の「本物」を見に行く、といった感覚があるのではなかろうか。また、その意識の背景には、仏像がすでに美術愛好や観

や、ＤＶＤ等の映像資料を参考にして実際に仏像を彫るという仏像彫刻もたびたび静かなブームになっている。稿者の親戚の一人も、晩年、仏像彫刻を趣味としていた。稿者の手元には、生前の形見分けとして贈られた多聞天像がある（写真 6）。台座の裏に署名および彫り終えた日付「平成七年四月七日」が書かれており、1995 年に彫り終えたものであることが分かる。仏像彫刻に関してはブームの実態がいまひとつ掴み辛いが、現在に至るまでの仏像ブームの中で、確実にひとつの潮流を形成している。

さて、1990 年代、サブカルチャー的な発想から、ウルトラマンや怪獣等の同一線上に仏像をおく視点を提示したのが、イラストレーター・作家・タレントの「みうらじゅん」である。幼少期、祖父に仏像鑑賞趣味を植え付けられたみうらは、京都出身という地の利を活かし、小学生の頃すでに仏像鑑賞と私的な記録を始めていた。1997 年の新語・流行語大賞を受賞した「マイブーム」という造語の生みの親であるみうらは、同年刊行の『マイブームの魂』において、奥村チヨブーム、仏像ブーム、女装ブーム、ボブ・ディランブームといった、種々雑多なマイブームをあげており、仏像鑑賞をサブカルチャー趣味の１ジャンルに引きずりおろす役割を果たした[7]。

また『マイブームの魂』刊行に先立つ 1993 年、作家・タレントの「いとうせいこう」とみうらの共著である『見仏記』が人気を博し、シリーズ化されている[8]。同書において、いとうは文章を担当し、みうらはイラストを担当している。加えて、いとうの文章には取材中に交わされた２人の会話がふんだんに盛り込まれており、文章を担当していないにも関わらず、本シリーズにおけるみうらの存在感は大きい。『見仏記』シリーズは、仏像鑑賞ブーム、仏像彫刻ブーム、フィギュアブーム等、様々な視点の混在した紀行エッセイとして位置付けることができよう。

また、仏像を「ブツ」と呼ぶことを提唱している点、拝むのではなくあくまでも「見る」という姿勢に拘り、自らを「見仏人」と称する点などに、仏像鑑賞という趣味の敷居を下げる目的や、仏像を宗教的コンテクストから切り離して、文字通り「造形物」として鑑賞しようという視点が窺える。「ブツ」という響きは、“物”と“仏”とのダブルミーニングなのである。それでも、仏像の絶妙な造形が発する威光に打たれて、あるいは仏像を守る人々の姿勢

に伴って結成された「阿修羅ファンクラブ」会長であり、同展会場で販売された公式フィギュアを手掛けたのは海洋堂であった。現代の仏像ブームを分析しようとする際、「みうらじゅん」と「海洋堂」は無視できない影響力を有している。

東京で同展が開催されていた時期、稿者は混雑をきらって阿修羅展に行くのを諦め、結果としてどこかで貰った割引チケットのみが残されることとなった（写真5）。東京での開催後、九州国立博物館で同展が開催されている時期にも、稿者はたまたま福岡に滞在していたが、あまりの混雑ぶりに辟易して、やはり博物館の真横を素通りしたことを記憶している。

仏像鑑賞ブームに関しては、90年代から続く『見仏記』の牽引や、モデルの「はな」など複数の女性タレントによる静かなブーム、そして、これらの影響を受けたと考えられる2009年の爆発的な阿修羅ブームといった図式を見出すことができよう。そして、仏像鑑賞ほどではないが、教本

写真5　国宝阿修羅展割引チケット

写真6　素人の作った仏像彫刻

トアやホビーショップ（大人を主ターゲットとした玩具店）で販売される光景も珍しいものではなくなってきた。

仏像フィギュアの中には、コレクションを強く意識した、開封するまで中身の分からない小型かつ安価な商品も多い。これらは食玩（食品玩具。いわゆるオマケ付き）やカプセルトイ（いわゆるガチャガチャ）、あるいは箱入りのトレーディングフィギュアとして販売されている。例をあげれば、2003年発売、カバヤ「世界の神話　仏教神話編」シリーズ（ボークス社製、一個180円）や、2006年発売、やのまん「鬼神伝承」シリーズ（一個599円）などである。[5]

二　現代の仏像ブーム　―「見仏」そして「阿修羅萌え」―

仏像フィギュアが商品として成立するようになった状況の社会的背景を確認する為には、ある程度、現代の仏像ブームを把握しておく必要があるだろう。ここでは、およそ1990年代以降に生じた仏像ブームの様相を、「仏像鑑賞ブーム」、「仏像彫刻ブーム」といった、2種類のファクターを通して見ていく。

近代以降、寺院や美術館・博物館を巡って仏像鑑賞をする趣味は、常に存在し続けていたものの、あくまで中高年向けの地味なものとして認識されがちであった。それを、特撮映画やフィギュアといったサブカルチャー的な趣味の文脈に取り込んで、老若男女に向けて発信し直したのが、「みうらじゅん」と「いとうせいこう」の二人によるイラスト付き紀行エッセイ『見仏記』シリーズであった。これについては後に詳述する。

「不景気」が日常語と化したバブル崩壊後、寺院巡りや仏像鑑賞は、女性タレントが公言してもおかしくない、身近かつ高尚な「趣味」のひとつとして市民権を得た。そこには、直接的・間接的に『見仏記』の影響があったのではないかと推察される。

2009年開催「国宝阿修羅展」（東京国立博物館、九州国立博物館）には、「美少年」と形容された興福寺の阿修羅像を目当てとする女性仏像ファンが数多くおしかけ、大きなニュースとなった。東京国立博物館での動員数は実に合計94万6172人（1日平均1万5960人）で、2009年における世界の美術館・博物館動員数の第1位であったという。[6] ちなみに、みうらじゅんは同展開催

ての仏像がある。こうした仏像は大量生産品でありながら、信仰の対象として購入されているのである。

いわゆる仏像が信仰の対象として需要されている一方で、はじめから信仰を目的とせずに作られる鑑賞用の仏像もある。本稿では、信仰の対象とされるものを〈仏像〉と呼び、信仰を目的とはしないが仏像のデザインをモチーフとした立体物を指して“仏像ミニチュア”、あるいは“仏像フィギュア”と呼ぶことにする。

仏像ミニチュアと仏像フィギュアは重なり合う部分を持ち、明確な線引きを行うのは困難である。とりあえずの定義としては、一見してオリジナルとおぼしき特定の仏像を想起できるタイプのもの、つまり気に入った仏像の小型複製品を手元に置いておきたいというニーズに応えた商品を仏像ミニチュアと呼ぶ。そして、オリジナルの小型複製品というよりは、プラモデルやガレージキット、フィギュアなどのコレクタブルな模型趣味の中から生じてきた商品を仏像フィギュアと呼ぶことにする。

写真３　リボルテック阿修羅と四天王

写真４　カバヤ「世界の神話　仏教神話編」シリーズの一部（ボークス社製）、180 円

仏像ミニチュアは、美術愛好家のニーズに応える為に作られた木製、金属製等の製品であり、美術館・博物館や寺院の土産物屋などで販売されてきた。しかし近年、ライトユーザーを含む模型愛好家に向けたＰＶＣ（塩化ビニール）製の仏像フィギュアなどが、商品としてコンビニエンスス

進めている。こうした商品展開のバリエーションに新たに加わったのが、ほかならぬ仏像というテーマであった。

写真１　リボルテック阿修羅、3,800 円
（サイズ確認用に 100 円硬貨を置いた）

写真２　リボルテック阿修羅（パッケージ）

周知のとおり仏像は今日、美術鑑賞の対象として、数多くの寺院や美術館・博物館で公開されている美術品や文化財である。だが改めて言うまでもなく、それらの扱いは副次的に発生したものであり、本来の仏像は、本尊や脇侍として寺院内部に安置されて信仰の対象となるものである。しかしながら、一体の仏像がその生成から消滅までに帯び得る属性は、“信仰の対象”と、“鑑賞の対象”に留まらない。

普段はあまり意識されないが、寺院に安置されて信仰の対象となる以前の仏像は、多くの場合、寺院側の注文によって仏師が木材・石材・金属材料などを加工して制作し、納入する注文制の「商品」でもある。まずはこのことを忘れずに意識しておきたい。ただし金銭などの対価との交換なしに寺院に納められる仏像もある。また、寺院に安置された仏像には前近代に作られたものも多く、この時間差が、仏像がいっとき帯びていた「商品」という属性を、われわれに認識させ辛くしているひとつの大きな要因である。

こうした事例に対し、商品としての仏像という側面を認識しやすい場面としては、仏具メーカーから一般家庭用に製造販売されている大量生産品とし

〈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？―

今 井 秀 和

一　魂の所在

「仏作って魂入れず」ということわざがある。本稿では、人工的に造られた仏の似姿である仏像の“魂”が一体何処にあるのかを、現代日本の消費社会の実情を対象として考えていく[1]。換言すれば、仏像という“モノ”（論考の性質上、敢えてモノとして扱う）が持つ“モノ”以上の意味を、宗教と経済の両面から見つめ直してみたいのである[2]。具体的には、現在、大量生産品として社会に流通している仏像フィギュア、とくに海洋堂製のリボルテック仏像シリーズを中心に据えて、偶像崇拝という文化現象の成立条件を探る。

SF 小説の古典にして映画『ブレードランナー』の原作であるフィリップ・K・ディック『アンドロイドは電気羊の夢を見るか？』は、重層的なテーマを内包した作品として今でも広く知られている[3]。そして、この小説のテーマのひとつに、人造人間であるアンドロイドはどこまで行ってもよく出来た人形にすぎないのか、はたまたすでに他者としての“人間”なのかという、アンドロイドと人間との差異をめぐる哲学的な問いかけがあった。ひるがえって仏像は、どこまで行ってもよく出来た彫像にすぎないのか、はたまた仏像である時点ですでに仏性（ぶっしょう）を帯びた“仏”なのであろうか。

2012 年 2 月 1 日、大手フィギュアメーカー海洋堂の「リボルテックタケヤ」シリーズ（タケヤは制作総指揮の竹谷隆之を指す）から、仏像を扱ったフィギュアの第一弾である「多聞天」が発売された[4]。その後も「広目天」、「阿修羅」、「増長天」、「持国天」…と、仏像のシリーズが続々とリリースされている（写真 1、2、3）。リボルテックシリーズはマンガ・アニメ・ゲームや特撮のキャラクターやロボット、ヒーロー、怪獣等を対象として多様な商品展開を推し

参考文献

田尾雅夫 (2004)『実践 NPO マネジメント 経営管理のための理念と技法』ミネルヴァ書房

S.M オスター (2005)『NPO の戦略マネジメント 理論とケース』ミネルヴァ書房

小島廣光 (1998)『非営利組織の経営 日本のボランティア』北海道大学出版会

ジェイ・B・バーニー (2003)『企業戦略論【上】基本編 競争優位の構築と持続』ダイヤモンド社

福田秀人 (2008)『ランチェスター思考 競争戦略の基礎』東洋経済新報社

福田秀人 (2010)『ランチェスター思考 2 ―直観的「問題解決」のフレームワーク』東洋経済新報社

W・チャン・キム , レネ・モボルニュ (2005)『ブルー・オーシャン戦略 競争のない世界を創造する (Harvard Business School Press)　』ランダムハウス講談社

河瀬誠 (2010)『経営戦略ワークブック』日本実業出版社

Harvard Business Press 編集部『戦略論 1957-1993』ダイヤモンド社

浄土真宗本願寺派 (2010)『第九回宗勢基本調査』浄土真宗本願寺派

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.F. ドラッカー /G.J. スターン (2000)『非営利組織の成果重視マネジメント NPO・行政・公益法人のための [自己評価手法]』ダイヤモンド社

P.F. ドラッカー (2007)『非営利組織の経営』ダイヤモンド社

「エクセレント NPO」をめざそう市民会議編 (2010)『「エクセレント NPO」の評価基準「エクセレント NPO」を目指すための自己診断リスト―初級編―』認定特定非営利活動法人 言論 NPO

中島隆信 (2005)『お寺の経済学』東洋経済新報社

井上暉堂 (2005)『イラスト図解 お寺のしくみ』日本実業出版社

圭室文雄 (1999)『葬式と檀家』吉川弘文館

舘澤貢次 (2004)『宗教経営学』双葉社

秋田光彦 (2011)『葬式をしない寺』新潮新書

高橋卓志 (2009)『寺よ、変われ』岩波新書

〈キーワード〉寺院経営、寺院運営、宗教法人経営、知的資産、知的資本

かになった。当初の目的であった、今日の伝統仏教寺院におけるステークホルダーの意識調査と分析を行ない、伝統仏教寺院が抱える「寺院におけるステークホルダーの意識に対する無理解」という課題の解決に資する検討材料を提供する点において、ある程度の成果は達せられたものと考える。

今後の課題としては、１つ目にアンケート質問項目のさらなる磨き上げが求められる。本研究はアンケート項目を寺院の知的資本という観点から構築したが、二次協力者の多様性を前に、質問が必ずしも有効に機能していないと思われる回答結果を得ることがしばしばあった。アンケートの有効性を高めるために、本研究の結果を踏まえた質問項目の磨き上げが必要である。

２つ目には、一次協力者にも同種のアンケートを実施し、二次協力者との回答内容のギャップについて分析検討を行うことである。アンケートの実施運用に工夫を施し、一次協力者と二次協力者が可能な限り同条件で同内容のアンケートを行なうことにより、寺院側が認識している課題とステークホルダー側のそれとを比較することが可能となるであろう。

３つ目には、調査の手法に関する適切さの検討と改善である。寺院とそのステークホルダーの意識を明らかにするためには、一次協力者と二次協力者それぞれにインタビューを行う必要性があることを感じている。本研究ではアンケート調査のみに頼ったため、アンケートの質問項目でカバーできなかった要素について遺漏が生じた可能性がある。

主として以上３点について、さらに探求することを本研究の今後の課題とし、本稿を終えたい。

これらの回答から、現代寺院の多様なステークホルダーが望む「これからのお寺」を大きなビジョンで表すなら、人々にとって親しみやすく、その心に寄り添い、よき伝統を受け継ぎながら、地域社会の未来を拓くものであるということが浮かび上がってくる。

そのようなビジョンを実現するためには、お寺の無形の価値に根差した存在感・方向性を示し、各種行事やイベント等の効果的な発信が求められる。さらに、最も近しい檀家に対しては、檀家が寺院を頻繁に訪れ護持運営に参加する関係を築き、心が通うコミュニケーションを行うことが必要である。また、地域社会に対しては寺院が地域に溶け込み、積極的に開こうとする姿勢や努力、一般の訪問者に対しては寺院の名物・売りの明確さが重要であると見て取れる。

次に、組織として境内の環境を整え清々しさを提供し、来訪者に気持ちよく過ごしてもらえるおもてなしの文化と、それを支える質の高い業務が期待されている。

続いて、人材としては住職に限らず寺院を中心的に支える人が皆、きめ細かい対応や配慮が行き届き、誠実さや気さくさ等に表れる人柄の良さを持つことが求められる。その上で、特にリーダーである住職には、護持運営の関係者の声や意見を聞いて積極的に取り入れる姿勢、世の中の動きに対する柔軟な対応力と高い行動力、人に任せる力、物事を仕組み化する力、後継者やスタッフの人材育成への意識、儀礼の習熟、教義の理解、信仰心など、極めて幅広いスキル・知識が高いレベルで要求されている。

本アンケートの一次協力者の属性を勘案すると、二次協力者であるステークホルダーの寺院に対する期待レベルが一般的な寺院平均値より高いものであろうことは想像されるが、これら回答結果が「これからのお寺」の目指すべきひとつの方向性を指し示していることは確かであろう。

Ⅳ　今後の課題

本研究において、現代寺院を取り巻く多様なステークホルダーが寺院に対して抱いている評価を、アンケートにより定量・定性両面から一定程度明ら

9. 地域社会との関係性

- 市区町村の役員や民生委員など公的な仕事や、ボランティア活動などを行っている
- 行事など含め日頃からお寺を開いており、地域住民も気軽に訪れることができる
- 幼稚園や保育園など、関連法人の事業によって地域社会との接点がある

10. 知名度

- 歴史があり、地域に根差しているため、地元では知名度が高いが、知られている範囲が狭い
- 地元で有名なイベントを行っていることや、名物の存在によって、地名度がある

11. ブランドの差別化

- 年齢を超えて幅広い人が集まり、皆仲良く活発に活動していて、明るく開かれたお寺という印象
- お寺の歴史や寺構えが立派で、ブランドは高い
- 特にこれといって他のお寺と違う印象はない

12. ステークホルダーの満足度

- 住職を始めとしたお寺全体の人を大切にする思いやりや、優しさ、檀家以外にも開放する心の広さ
- 一度お寺と触れると、その良さに気付き、訪問する度に良さが浸透する
- 一緒に念仏を唱えるとやすらぎを得ることができる
- 檀家同士の繋がりの深さ
- 法事等の費用等を明細書で示され、安心してお願いが出来る点

の具体的な取り上げが不可欠。お寺が、若い人の祈りの場であり活躍の場となるような活動の立案が、これまでの寺の在り方から発想を展開して必要

5. 顧客志向

- 護寺運営に関わる人々と会って話すということを大切にし、こまめに積極的にコミュニケーションする
- 責任役員・総代・世話人に限らず、護寺運営に関わる人々の声・意見に耳を傾け、積極的に取り入れようとする
- 地域社会の取組みや行事、自治会に積極的に関わろうとする
- 護持運営という点で関わっていない一般の人間に対しても、ささいなことでもきちんと話を聞き、返事を返す
- 護持会総会等の寺院運営に門徒・檀家等を積極的に入れ、寺院活動の透明性と公共性を確保しようとする姿勢
- 地域への対応を責任役員・総代に丸投げしたり、護持運営の人たちとの関わりを避ける
- お寺の活動以外に興味を持ちがち

6. 寺業推進力

- 自身の能力やリーダーシップは評価されている。一方で時には人に任せることも行ない、多くの人を差配するマネジメント能力が課題

7. 修行への熱心さ

- 日頃の研鑽がお経や法話に表れている
- 機会を見つけてよく勉強し、勤勉で努力家である

8. 業務力

- 日常を切り盛りする住職の妻の存在が重要
- あらゆる場面での対応の丁寧さ、境内の整理整頓で業務の質が判断される

い

- 寺報、HP・ブログがあることで、お寺の方向性は伝わりやすい

2. 社会への発信

- 様々なイベントで、お寺との接点を増やすことで、お寺の目指す方向性が伝わりやすい
- 社会や寺外への発信に注力することで、お寺や地域のことをおろそかにしているとの懸念
- 墓地ではなく、お寺をメインにした情報発信が望まれる
- お寺は心の内面的な問題にも関わるため、中程度の発信がよい。ただしいつも心の門を開いているというアピールは大切
- 檀家を超えた一般市民に対しての発信

3. お寺の業務力

- 様々な行事やイベント等を通じて、お寺の誠実さ・人柄がにじみ出る、きめ細かい対応・配慮が出来ていると評価が高い
- 葬祭ごとなどが気軽に相談でき、仏事作法などしっかり教えてもらえることは評価が高い

4. 業界・市場変化への対応力

- 東日本大震災等の大きな出来事に対し、それを自らのテーマとして受け止め、現場・現物を見て、自分なりの対応を図る点
- 社会の流れを意識して新しいものを取り入れながら、その器に仏教の教えをしっかりと乗せて伝えようと工夫するところ
- 寺院だけにとどまらず様々な団体活動への参加、教区・本山での活動にも参加し、多種多様な方々の意見や社会環境の変化を把握する
- 変化の激しい時代は、変化の方向性＝流れが把握できしっかりした対策が打てるまではひとつひとつ目の前に惹起する問題に丁寧に対応していくことが大事
- 現代の宗教・寺離れの実態をどう捉え、どう対応していけばよいか

表的な回答内容を分類し、まとめたものを下記に示す。なお、プライバシーに関する事項を除いて、コメントに加工は施していない。

1. お寺の方向性の明確さ

- 境内・墓地・木々が四季折々によく手入れされ、参拝者を迎え入れるオープンさを醸し出している。庫裏への誘導も含む
- 子供からお年寄りまで近隣住民を対象としたイベントで、住民が足を運びやすい窓口を広げ　地域密着のお寺つくり（法話、座禅会、写経、ご詠歌、お念仏、精進料理、牡丹祭り、二十八日講、仏教婦人一日会、祠堂経、ワークショップ・勉強会、お茶、仏像彫刻、ジャズ・クラシックのコンサート、寄席、ヨガ、バーベキュー、手品、そば会、映画会、仏教を題材にした演劇）
- 寺報・ブログ等を通じた寺院運営の広報や部会等、積極的な意見の取り入れと情報発信
- 年間行事等の檀家や地域住民への早めの広報により、参加を促し、コミュニケーションの頻度を増やしている
- 地域の活動場所としてのお寺の解放
- 地域の役割を積極的に務める
- 住職、副住職、坊守等が、訪れる人と気さくにコミュニケーションしたり、人柄が良いと、お寺の目指す方向性が伝わりやすい
- 住職世代と副住職世代とで、時代背景が異なっており（経済状況や家族の形の変化による生き方の多様化）、お寺（宗教）に求められる役割・目指す方向性も変化。住職世代が築いてきた繋がりを大切にしつつ、副住職世代がどのように時代に即したお寺を築き引き継いでいくのか、今後の課題。
- 各種イベントを開催し、人が集まる努力はしているが、人を集めた後の目的が明確でない
- 説教が難しかったり、話が下手だったりすると、お寺の方向性に対してステークホルダーの心が離れる
- そもそも、どのようなお寺にしたいのかという具体的な発信が乏し

10	知名度	69	71	70	76	68	59
11	ブランドの差別化	65	70	68	68	64	58
12	ステークホルダーの満足度	72	80	77	82	80	51

アンケート結果に関する考察（定量データ）

- 全体として、寺院は自分たちの想像以上に周囲から評価されていることが読み取れる。本アンケートは「未来の住職塾」に参加する意識の高い寺院住職が一次協力者であるため、寺院一般の平均値より高いスコアが出ている可能性も十分に考えられるが、それでもこの高評価には寺院の将来全般に対する人々の期待感が反映されていると言えるのではないか。一方、寺院から見た評価と外から見た評価のギャップが大きいことから、寺院の側（寺族）から見たとき寺院が自分たちの価値を適切に理解していない実態も明らかになった。

- 抽出されたお寺の強みは、「修行に熱心な人柄の良い住職」を中心に、「寺族・スタッフが心をこめて人々に接し、安らぎを提供する」というもので、まさに檀家寺らしい価値が評価された。

- 運営面では、地域に開こうとするお寺の積極的な姿勢は比較的伝わっており、様々なイベント・行事は檀家や地域住民に喜ばれている。一方、「何故、お寺に人を集めるのか？その先に何があるか？」という命題に明確に答えられておらず、様々なイベント・行事がややもすれば打ち上げ花火になりかねないリスクも散見された。使命と整合したお寺の方向性を明確化し、積極的に発信・行動する必要性が課題として提起された。

アンケート結果に関する考察（定性データ）

アンケートから得られた２７００の定性データ（コメント）を、質問毎に代

WEB フォームまたは用紙への記入いずれかの方法により、アンケートに回答。なお、回答の際に匿名性が守られるよう、WEB フォームの場合は無記名での送信、用紙への記入の場合は無記名で未来の住職塾事務局へ直接郵送してもらう方式を採用した。

4. 事務局が、WEB フォームと郵送で得られた回答を集計。

Ⅲ　結果と考察

アンケート結果について

アンケート終了後、アンケート１２項目それぞれにおける定量データと定性データを集計した。一次協力者数は４３名、二次協力者数は 341 名、得られた定性データ（コメント）は２７００レコードである。

定量データ集計（各項目最大１００ポイント）

全体 43　341　119　51　57　52　62

		合計	檀家	地域住民	業務パートナ	近隣寺院	寺族
1	お寺の方向性の明確さ	64	65	59	76	67	55
2	社会への発信	63	68	62	72	68	48
3	お寺の業務力	74	79	70	86	74	60
4	業界・市場変化への対応力	73	81	72	84	68	65
5	顧客志向	80	82	79	89	84	73
6	寺業推進力	61	69	61	71	65	45
7	修行への熱心さ	89	91	83	92	93	83
8	業務力	72	77	72	84	81	55
9	地域社会との関係性	71	68	77	79	74	59

11	当該寺院に対してあなたが抱く印象は、近隣の他の寺院に対する印象と明確な違いがありますか?	・明確に違う ・ある程度違う ・あまり違いが無い ・違いが無い
12	当該寺院に対するあなたの満足度は?	・十分に満足している ・ある程度満足している ・あまり満足していない ・満足していない

なお、参考としてアンケートの１２の質問項目と「寺院の知的資本分析項目」の対応関係を下記に示す。

アンケート１２項目と「寺院の知的資本分析項目」の対応関係

項目		内容
関係資本	顧客関係性	12. ステークホルダーの満足度
	ブランド	10. 知名度 11. ブランドの差別化
	ネットワーク／取引先	9. 地域社会との関係性
組織資本	知識・技術力	NA
	プロセス（仕事力）	3. お寺の業務力
人的資本	リーダー（住職等）の力	4. 業界・市場変化への対応力 5. 顧客志向 6. 寺業推進力 7. 修行への熱心さ
	スタッフの力	8. 業務力
	理念・経営方針	1. お寺の方向性の明確さ 2. 社会への発信

アンケートの実施手順

アンケートの実施手順を以下に示す。

1. 一次協力者に対し、アンケート全体の目的や手順を口頭で説明するとともに、二次協力者向けの「アンケート参加マニュアル」を配布。
2. 一次協力者が各自の所属寺院において、任意に最大１２名のステークホルダーに声をかけ、二次協力者としてのアンケート参加協力を依頼。
3. 依頼に応じた二次協力者は「アンケート参加マニュアル」に従って、

5	当該寺院の住職（若しくはそれに準ずる立場の人）は、お寺の護持運営に関わる人々を大事にしていますか？（会う時間をとる、声に耳を傾けるなど）	・護持運営に関わる人々と頻繁に会い、声に耳を傾け、必要な取り組みを即座に行っている ・護持運営に関わる人々と頻繁に会い、声に耳を傾けているが、対応に至っていない ・護持運営に関わる人々には会うが形式的な訪問に留まる ・社交性に乏しく、護持運営に関わる人々と会おうとしない
6	当該寺院の住職（若しくはそれに準ずる立場の人）はスタッフを活かし、寺業を推進する力がありますか？	・分野に関わらず、高い推進力がある ・分野に関わらず、推進力がある ・得意分野においては推進力がある ・推進力は低い
7	当該寺院の住職（若しくはそれに準ずる立場の人）は、僧侶としての成長を目指し、勉学・修行に励んでいますか？	・積極的に勉学・修行に励んでいる ・ある程度勉学・修行に励んでいる ・あまり勉学・修行に励んでいない ・勉学・修行に励んでいない
8	当該寺院のスタッフの業務力は高いですか？（例：電話応対、スケジュール管理、お寺の広報、境内環境整備など）	・業務力は高い ・業務力はやや高い ・業務力はやや低い ・業務力は低い
9	当該寺院は、地域社会と強い関係性を築いていますか？	・地域社会との関係性を築いている ・地域社会との関係性をある程度築いている ・地域社会との関係性をあまり築いていない ・地域社会との関係性を築いていない
10	地域において、当該寺院の知名度はどの程度ですか？	・地域での知名度は極めて高い ・地域での知名度はある程度高い ・地域での知名度はやや低い ・地域での知名度は極めて低い

前出の「寺院の知的資本分析項目」は、寺院の知的資本を分析する上で必要となるであろう項目を包括的に列挙したものだが、各寺院の多様なステークホルダーに二次協力者としてアンケート回答を依頼することを踏まえると、高齢の二次協力者も多く、あまり複雑なアンケート内容は回答に困難が生ずると予想された。したがって、多様なステークホルダーから有効な回答を得るためアンケート項目の内容とボリュームを最適化し、特に重要と思われる要素を包含する下記のアンケート１２項目にまとめた。

アンケート１２項目の質問内容と選択肢

	質問内容	選択肢
1	当該寺院がどういう寺院を目指しているのか、伝わっていますか?(例:「誰もが気軽にお参り出来るお寺にしたい!」、「地域の人の苦しみに寄り添うお寺にしたい!」など)	・伝わっている ・ある程度伝わっている ・あまり伝わっていない ・伝わっていない
2	当該寺院は社会に対し、目指す方向性を様々な場面・手段で伝え、発信していますか?	・積極的に発信している ・ある程度発信している ・あまり発信していない ・発信していない
3	当該寺院の業務の質は高いですか?(例:檀家対応、葬祭、催事、広報など)	・業務の質は高い ・業務の質はやや高い ・業務の質はやや低い ・業務の質は低い
4	当該寺院の住職(若しくはそれに準ずる立場の人)は大きな社会環境の変化に十分に対応できていますか?	・変化を理解し、抜本的な対応策を作る事が出来る ・変化を理解し、一時的な対応策は作る事が出来る ・変化は理解しているが、対応策を作る事が出来ない ・変化を理解していない

アンケートの構成

本研究におけるアンケートは、寺院の本質的な経営課題を明らかにするため、寺院住職の主観的な認識によらず、寺族・総代・檀家・地域住民・業者など、幅広いステークホルダーの視点から包括的にアンケート対象寺院に対する人々の意識を明らかにすることを目指した。

アンケートを作成するに当たり、まず前出の「知的資本の構成」を参考に今日的な寺院経営において重要と思われる５９の検討項目「寺院の知的資本分析項目」をリスト化した。

寺院の知的資本分析項目

項目		内容
関係資本	顧客関係性	顧客の明確さ／顧客の満足度／顧客との信頼関係／顧客喪失の可能性／新規顧客の獲得／評判／顧客との信頼関係の強化
	ブランド	知名度／ブランドの競合との差別化／知名度や評判が下がるリスク
	ネットワーク／取引先	仕入先・調達先／販売・流通チャネル／地域社会／NPO ／宗派ネットワーク／その他事業パートナー
組織資本	知識・技術力	顧客獲得への貢献／急激な陳腐化／継続的な高度化
	プロセス（仕事力）	マーケティング業務／新サービス開発／葬祭業務／檀家対応業務／催事イベント業務／広報業務／スタッフ開発能力／知識・情報共有／人材採用／組織構成／経営方針や施策の共有と PDCA ／スタッフのモチベーション・満足度／価値観、行動規範の共有・理解・実践／業務手順の標準化／相互協力的な文化
人的資本	リーダー（住職等）の力	業界・市場変化への対応力／顧客志向／現場理解／意志決定力／事業推進力／自坊内コミュニケーション／権限委譲／マネジメント能力の向上／チームワーク／リーダーの徳／修行への熱心さ
	スタッフの力	目標達成意欲／変化へ挑戦する姿勢／顧客課題理解力／問題解決力／業務推進力／能力のバラツキ／能力開発／生産性／知識・スキル共有
	理念・経営方針	事業環境／使命の明確さ／ビジョンの明確さ／社会への発信／経営方針の適切さ

的資本」の三つのカテゴリに分けて分析する手法である。関係資本とは、組織が外と関わることで価値を生み出す力のことであり、直接的・間接的に組織に利益をもたらす力である。組織資本とは、組織が外部との信頼関係を作る元となる力のことである。人的資本とは、経営者や社員のもつ知の力であり、すべての知的資本の根源としての重要性を持つ。

（参考）知的資本の構成　　*『知的資本経営のすすめ』（株）ICMG より

項目		内容（例示）
関係資本	顧客資本	・顧客ターゲットの適切さ、顧客基盤の規模、顧客シェア ・顧客満足度、顧客との力関係・信頼関係 ・顧客マネジメント
	ブランド力	・ブランド認知、ブランドの差別化、貢献度 ・ブランド・マネジメント
	ネットワーク力	・仕入れ先との力関係・協力関係、調達マネジメント ・販売チャネルとの力関係・協力関係、チャネル・マネジメント ・製造・物流など業務委託先との力関係、建設的な協力関係 ・大学など研究開発機関の活用 ・金融機関との関係
組織資本	知的財産	・特許、ライセンス、著作権、知材マネジメント ・技術力、新規技術開発力 ・業務ノウハウ、オペレーション開発能
	業務プロセス	・事業企画力、商品企画力、研究開発力 ・製造力（品質、納期、製造コスト） ・営業力、販売力、広告宣伝
	経営基盤	・経営管理（PDCA） ・財務・経理業務、IT 業務・マネジメント
人的資本	経営陣	・資質、ビジョン・戦略策定能力、リーダーシップ ・経営陣のビジョン共有・コミュニケーション
	社員（従業員）	・資質、業務遂行能力 ・満足度、モチベーション ・人事制度、評価制度の機能度
	組織文化	・組織の風通し（コミュニケーション） ・価値観

ステークホルダーのアンケート回答者を、本稿では二次協力者と呼称する。

２）調査方法

知的資産経営について

本研究におけるアンケートは、今日の伝統仏教寺院の経営課題を明らかにするという研究目的を踏まえ、さまざまな経営論の基軸の中でも寺院経営に親和性の高いと考えられる「知的資産経営（経済産業省）」の視点に立脚して設計を行った。

なお、本稿における「知的資産」は、いわゆる特許やブランド、ノウハウなどの「知的財産」と同義ではない。それら知的財産を一部に含みながら、組織力、人材、技術、経営理念、顧客等とのネットワークなど、一般的な財務諸表には表れてこない目に見えない経営資源の総称である。寺院における資産に関して、伽藍や仏像、布施収入の多寡など目に見える財産ばかり注目されることが多いが、それら目に見える寺院の有り様を成り立たせている寺院経営の根底には、「知的資産」がある。長期的な視野から見れば、この「知的資産」こそが組織の本当の価値・強みであり、価値を生む源泉となるという考え方が、「知的資産経営」の基本である。

このように、組織の根っこにある強み（知的資産）をしっかりと把握して活用することにより、組織本来の可能性を最大限に引き出す経営のあり方が「知的資産経営」である。特に寺院は歴史の蓄積が大きく、目に見えない根（知的資産）が眠っている。その点から、「知的資産経営」の視点は寺院の経営を考える軸として適したものであると言える。

なお、この「知的資産経営」については経済産業省が知的財産政策の一環として「知的資産経営ポータル」ウェブサイトを立ち上げるなど、日本政府が普及・推進の取り組みを進めていることを、付言しておく。

「知的資本分析」について

「知的資本分析」とは、株式会社 ICMG 等が提唱する、２１世紀型知識社会における経営力の基盤である知的資源について、「関係資本」「組織資本」「人

にある。

Ⅱ　方法

本稿では今日の伝統仏教寺院におけるステークホルダーの意識を調査する方法として、筆者が代表理事を務める一般社団法人お寺の未来の協力のもと、同法人が主催する伝統仏教寺院住職向けセミナー「未来の住職塾」への参加寺院においてアンケート調査を実施し、その結果に分析と考察を加える。

1）　調査協力者

一般社団法人お寺の未来が主催する「未来の住職塾」は、２０１２年度（第一期）に東京（２クラス)、京都（１クラス)、広島（１クラス)、金沢（１クラス）の計４会場５クラスで開催されている。１クラスあたり１５名前後を定員とした小規模なクラスで、年間６回、各回につきおよそ５時間ほどのプログラムが展開されている。座学とワークを織り交ぜた内容は全体を通じて経営学に裏打ちされた寺院論・住職論で構成され、プログラム設計を担当する職員の井出悦郎氏（企業コンサルティング出身）によれば「日本の一流企業の幹部向けに行われている人材開発プログラムのノウハウを惜しみなく注いだ」ものであるという。受講生として集う住職他寺院関係者の寺院運営に対する問題意識・やる気・能力はそれぞれ、一般的な住職の平均値よりも高いであろうことが推定される。

全体で７８名の受講生のアンケートの参加を呼びかけ、実施に応じた４３名より調査の協力を得ることができた。この４３名の受講生を本稿では一次協力者とする。

アンケートそのものは、寺院に関係するさまざまなステークホルダーを対象とする。平均的な檀家寺院における一般的なステークホルダーとして、檀家・地域住民・付き合いのある業者・近隣寺院・寺族（寺院に住む住職とその家族）の５種類を想定し、一次協力者４３名の各所属寺院において合計１２名までのステークホルダーにアンケート協力を呼びかけてもらったところ、2,700件の回答結果を得ることができた。この、一次協力者の各所属寺院における

日本の伝統仏教寺院における ステークホルダーの意識調査とその分析

松 本 紹 圭

Ⅰ　問題と目的

変化の激しい現代社会において、従来のお寺のあり方を続けるばかりで良いのか悩む寺院住職が増えている。特に、地域社会に根差した寺檀関係を基盤に運営される一般寺院（本稿においては檀家寺と呼称する）の住職が、過疎化や少子高齢化といった外部環境の大きな変化を前にして、これからの寺院運営の方向性を見失っている。それを象徴するかのように、経営学的視点から現代の寺院運営について考察し議論を深めるために開催されている「未来の住職塾」が、全国の僧侶を中心に 80 名（2012 年度）の受講生で活況を呈している。

今日の伝統仏教寺院が抱える課題が論じられる際、代表的な課題として「寺院側が檀家側の意識を理解していないこと」が取りざたされる。しかしながら、伝統仏教寺院側でこの課題を解決するために為される行動は「檀家の心に寄り添うお寺作り」といった呼びかけに留まり、ステークホルダー側の実際の声を拾い上げる具体的な方法論が積極的に議論されるには至っていない。宗派によっては本山宗務庁による末寺へのアンケート調査が実施されているが、最も詳細な調査が行われている宗派の一つである浄土真宗本願寺派においても、調査対象となる寺院外ステークホルダーは立場上極めて寺院側に近い檀家総代等に限られており、ステークホルダー側の意識が包括的に明らかにされているとは言い難い。

本研究の目的は、今日の伝統仏教寺院におけるステークホルダーの意識調査と分析を行ない、伝統仏教寺院が抱える「寺院におけるステークホルダーの意識に対する無理解」という課題の解決に資する検討材料を提供すること

回）が、同協会の公認支援団体である）。ただ、紙幅の都合もあってか、そうした関係が全く見えないような記事も散見された。

26　登場が10回以下の企業としては、イオン（10回、イオンリテール含）、公益社（8回）、全日本葬祭業協同組合連合会（6回）、キーパーズ（6回）、全国優良石材店の会（6回）、エポック・ジャパン（5回）、八木研（4回）、カズラ（4回）などが挙げられる。

27　2007/2/3付、毎日新聞朝刊「よその住職に頼るしか」、2008/9/23付、産経新聞朝刊「分かりにくい費用と相場」。

28　例えば、2007/4/6付、毎日新聞夕刊「桜は忘れない」、2007/11/22付、読売新聞夕刊「里山育てる樹木葬」、2008/8/6付、朝日新聞朝刊「東京湾人工島『海の森　自然葬認めて』」、2010/4/6付、朝日新聞夕刊「海へ山へ　自然にかえる」、2007/9/21付、産経新聞朝刊「葬儀、お墓　自分流」、2009/11/17付、読売新聞朝刊「絆求め　変わる葬送」など。

29　例えば、2008/9/22付、産経新聞朝刊「身内だけで送る『直葬』　高齢化や費用も要因」、2009/4/21付、読売新聞朝刊「『直葬』都市部で広がり　家族の形変わり簡素化」、2009/9/22付、産経新聞朝刊「消えてしまいたい」など。

30　2009/2/5付、朝日新聞朝刊「葬儀　広がる簡素化」。

〈キーワード〉宗教報道、宗教とメディア、ライフエンディング・ステージ、ライフエンディング産業、ＮＰＯ

18　これら以外でも、火葬場から出る灰に有害物質が含まれている問題、葬儀社の脱税問題、著名人の墓をめぐる「墓マイラー」などに関する記事も除外している。

19　宗教情報リサーチセンターでは、全国紙と地方紙（東京地方紙含）だけではなく、宗教専門紙・スポーツ紙・英字紙などの新聞からも記事情報を収集している。また、雑誌についても、週刊誌・隔週誌・月刊誌からの情報収集を行っている。

20　記事中に登場している一般社団法人は、日本石材産業協会・全国優良石材店の会・全国霊柩自動車協会・日本遺体衛生保全協会の４つ。公益社団法人は、全日本墓園協会のみ。

21　具体的には、NPO「りすシステム」代表およびNPO「エコ人権葬推進機構」理事長を務める僧侶の松島如戒氏（②と⑤）、NPO「エンディングセンター」（旧：21世紀の結縁と葬送を考える会）代表である井上治代・東洋大准教授（②と③）、横浜市墓地問題研究会（神奈川県）の委員を務める池辺このみ・ニッセイ基礎研究所上席主任研究員（③と④）、NPO「これからの葬送を考える会　九州」事務局長を務める菊池泰啓・妙瑞寺住職（②と⑤）などがこれに該当する。

22　たとえば、2007/4/20付、産経新聞記事「旅立ち　地球に優しく」、2007/12/27付、朝日新聞記事「自分らしい葬式」などでは、NPO「りすシステム」代表を務める松島如戒氏が僧侶でもあることについて、全く言及されていないが、「僧侶・寺院」のカテゴリーでも数えあげている。

23　例えば、2009/9/22付、産経新聞記事「消えてしまいたい」や、2010/10/19付、産経新聞記事「素性明らかな『無縁仏』」など。

24　2010/2/22付、産経新聞掲載コラム「『宗教離れ』と『貧・病・争』」で、「某新宗教の幹部」のコメントが取り上げられているのが唯一の例外といえるかもしれない（この新宗教教団が仏教系かどうかは、記事からは不明）。ニュース報道における新宗教と伝統宗教の扱いを対比させ、「新宗教に関しては事件と関係するときだけ報道されるといっていい」と述べる石井2010:184の指摘通りと言える。

25　NPO法人が登場する約80の記事のうち、28の記事で、企業のカテゴリーに属するニュース・ソースが現れている。「非営利」であるNPO法人が「営利」企業と共に現れていることが多いのは、手元供養・樹木葬・永代供養などの実践が、その方面に携わる企業なくしては不可能という事情によると思われる。場合によっては、関係企業が、NPO法人の公認支援団体として認定されているような場合もある（例えば、NPO法人「手元供養協会」と共に記事にも登場している企業「エターナルジャパン」（４回）や「方丈」（１

宗教に関係する出来事のニュース・バリューについては、江田 2010 を参照。

なお、江田 2010 でも簡単に触れている通り、厳密に言えば、ニュース・バリューの有無が常に絶対的な基準となる訳ではない。猪股 2006 などを参照のこと。

8 「客観報道」がいかにあるべきかということをめぐる、これまでの主な議論については、中 2006 などを参照。

9 もちろん、その「信頼」されている新聞の報道や論評が、必ずしも、そのまま読者に受け入れられるわけではない。読者は、それを各自の枠組みで解釈し、受容する。たとえば、新聞社が、「葬儀の平均費用は、●●●万円という調査結果が出た」という情報を伝えたとして、全ての読者が、それを単なる情報として単純に受け入れるわけではない。人によっては、「●●●万円もかかるとはけしからん！」と道徳的な枠組みでの解釈するような場合もあると思われる。本稿では、こうした受容過程については考察の対象としていない。なお、ニュースがどのように受容されるかについては、Neumann et al. 1992 などを参照のこと。

10 米国では、マスメディアと宗教の関係についての学術的研究が日本以上になされているが、Stout & Buddenbaum 1996:5 はまだ不十分であると指摘している。米国における先行研究については、Buddenbaum & Stout 1996 を参照のこと。なお、2002 年には、この分野を扱う学術誌 Journal of Media and Religion も創刊されている。

11 内容に関しては、石井ら 2011:56-68 も参照のこと。

12 先行研究における「ニュース・ソース」の定義をめぐる差異については、李 2003:103f. を参照。

13 宗教報道と「不偏性」の関係については、江田 2010：240f. を参照

14 例えば、Shoemaker & Reese 1996:111 などを参照。

15 各紙からの記事の採集に当たっては、基本的に 2 名以上の研究員が関与している。

16 ただし、記事中に引用されている、他記事への意見等を記した投稿については、ニュース・ソースとして扱っている。

17 このデータベースでは、仏教以外の諸宗教に関する海外の記事、宗教関係者以外の訃報記事、投稿された短歌・俳句などは、そこに「葬儀」「供養」などの言葉が含まれていても収集の対象とされていない。国内の葬儀や供養の事情に関する報道・論評のニュース・ソースを分析するという本稿の目的には大きな影響はないと判断し、各新聞社のデータベースなどを基にした追加の検索等は行っていない。

Shoemaker & Reese 1996　Pamela J. Shoemaker & Stephan D. Reese, *Mediating the Message: Theories of influences on Mass Media Content* (2nd Edition), Longman Publishers.

Sigal 1973　Leon V. Sigal, *Reporters and Officials: The Organization and Politics of Newsmaking*, D.C. Heath and Company.

Stout & Buddenbaum 1996　Daniel A. Stout & Judith Buddenbaum, 'Introduction: Toward a Synthesis of Mass Communication Research and the Sociology of Religion', in: Daniel A. Stout & Judith Buddenbaum (eds.), *Religion and Mass Media: Audiences and Adaptations*, SAGE Publications, pp. 3-11.

Endnotes

*本稿は、2011年10月15日に開催された定例研究会での発表内容を修訂したものである。本稿の分析で用いた記事データベースは、筆者を含む、浄土真宗本願寺派教学伝道研究センター東京支所（現在：同派総合研究所東京支所）の研究員らが作成したものであり、大きな恩恵を受けた。

1　World Values Survey（世界価値観調査）2005年の調査による。鈴木2012:93-99を参照。

2　仏式の割合は90%強程度とみられる。仏式葬・無宗教葬の割合については、吉川2010:88, 100などを参照。

3　吉川2010:14参照。

4「安心と信頼のある『ライフエンディング・ステージ』の創出に向けて～新たな『絆』と生活に寄り添う『ライフエンディング産業』の構築～報告書」（2011年8月公表）ならびに、「安心と信頼のある『ライフエンディング・ステージ』の創出に向けた普及啓発に関する研究会報告書」（2012年4月公表）を参照。

5　碑文谷2011：18参照。葬送ジャーナリストの碑文谷創氏は、経済産業省の「安心と信頼のある『ライフエンディング・ステージ』の創出に向けた研究会」の委員でもある。こうした経済産業省の取り組みについては、『寺門興隆』2012年2月号pp. 98-103も参照。

6　2006/12/16付、読売新聞朝刊を参照。なお、同調査においては、米国人の70.1%が「教会」を信頼できる組織とする一方で、「新聞」を信頼できるものとした人の割合は52.3%にとどまった。

7　ジャーナリストが、「この出来事には、ニュースとして取り上げる価値（ニュース・バリュー）がある（／ない）」と判断する基準については、大石2006:181f.などを参照。また、

Bibliography

李 1995　李光鎬「イシュー報道におけるニュース・ソースの分布：『脳死・臓器移植』報道を対象として」『マス・コミュニケーション研究』47、pp. 168-179。

李 2003　李光鎬「ニュース・ソース研究の展開」『哲學』110、pp. 101-120。

石井 2010　石井研士「ステレオタイプ化する宗教的リアリティ」in：石井研士（編著）『バラエティ化する宗教』青弓社、pp. 169-185。

石井ら 2011 石井研二・江田昭道・藤丸智雄「宗教とメディア ―メディアは、宗教について何を伝えてきたのか―」『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』27、pp. 39-68。

猪股 2006　猪股征一『実践的新聞ジャーナリズム入門』岩波書店。

江田ら 2008　江田昭道・網代豊和・伊東昌彦・大江宏玄「2006 年後半の宗教報道を振り返る」『浄土真宗総合研究』３、pp. 33-51（L）。

江田 2010　江田昭道「ニュース記事の中の『宗教』」in：渡邉直樹（責任編集）『宗教と現代がわかる本 2010』平凡社、pp. 238-241。

江田 2011a　江田昭道「葬儀を捉える『視点』について」『（浄土真宗本願寺派）宗報』2011/2、pp. 26-28。

大石 2006　大石裕『コミュニケーション研究　第２版　－社会の中のメディア』慶應義塾大学出版会。

碧海 2011　碧海寿広「『新しい葬儀』という言説：自然葬から直葬まで」『宗教研究』84-4、pp. 1016-1017。

鈴木 2012　鈴木賢志『日本人の価値観　世界ランキング調査から読み解く』（中公選書 007）、中央公論新社。

中 2006　中正樹『「客観報道」とは何か　戦後ジャーナリズム研究と客観報道論争』新泉社。

碑文谷 2011　碑文谷創「解題　経産省『ライフエンディング・ステージ』報告書」『SOGI』No. 125、pp. 17-35。

吉川 2010　吉川美津子『最新　葬儀業界の動向とカラクリがよ～くわかる本』秀和システム。

Buddenbaum & Stout 1996　Judith Buddenbaum & Daniel A. Stout, ‘Religion and Mass Media use: A Review of the Mass Communication and Sociology Literature’, in: Daniel A. Stout & Judith Buddenbaum (eds.), *Religion and Mass Media: Audiences and Adaptations*, SAGE Publications, pp. 12-34.

Neuman et al. 1992　W. Russell Neuman, Marion R. Just and Ann N. Crigler, *Common Knowledge: News and the Construction of Political Meaning*, The University of Chicago Press.（日本語訳：W・ラッセル・ニューマン、マリオン・R・ジャスト、アン・N・クリグラー（著）、川端美樹・山田一成（監訳）、『ニュースはどのように理解されるか　メディアフレームと政治的意味の構築』、慶應義塾大学出版会、2008 年）

Reese 1994　Stephan D. Reese, ‘The Structure of News Sources on Television: A Network Analysis of “CBS News,” “Nightline,” “MacNeil/Lehrer,” and “This Week with David Brinkley” ’, *Journal of Communication* 44/2, pp. 84-107.

向けることへの注意点が報じられるようになっていることにも注意が必要であろう。

7. さいごに

今回は、「葬儀」「供養」に関する記事を書くにあたって、記者がどのような情報源、「ニュース・ソース」に依拠しているかを調査し、先行研究にもとづいた仮説を検証した。その結果、僧侶・寺院がニュース・ソースとして登場することが少ないこと、多くのニュース・ソースが東京都周辺にあること、自然葬に関する記事でNPO法人がニュース・ソースとして多く登場することなどを指摘した。

最後に、「葬儀」「供養」に関する報道のニュース・ソース研究について、今後の課題を２つあげておきたい。

まず、一つ目の課題は、記事採集の範囲の問題である。今回のニュース・ソース分布調査はあくまで、東京本社作成版の紙面のみにもとづいたものである。今後、あわせて大阪本社作成版の紙面の調査も行い、両者に掲載された記事を比較・検討する必要があるであろう。

二つ目の課題は、ニュース・ソースとジャーナリストの関係についての問題である。ニュース・ソースに関する研究では、ニュース・ソース自体の分布が問題にされる他、ニュース・ソースとジャーナリストの間の関係が扱われることもある。各々のニュース・ソースは、単なる情報提供者というだけではなく、「それぞれ各自の意図の枠組みと守られるべき利益」（Sigal 1973:2）を持つ存在、すなわち、記事で取り扱われる出来事の利害関係者であることが少なくない。李 2003:105ff. が紹介しているように、ニュース・ソースとジャーナリストの関係については、両者に対抗・緊張・共生関係があるなど、さまざまな分析がなされている。「供養」や「葬儀」といったことがらにおいて、ニュース・ソースとジャーナリストとの間で、どのような相互作用がはたらいているかに関しても、今後、考察を深める必要があるだろう。

た一般人は、自然葬では 17 人、直葬では 8 人が現れている。2つのグループの記事数の比を考えただけでも、自然葬を扱った記事に一般人が多く登場しているとは言い難い。直葬を扱った記事においても、一般人の体験談はしばしば引用されているし、一般人の体験談が全く出てこない自然葬の記事も少なからず存在している[28]。

仮説との食い違いが生じた原因は、2つほど考えられる。まず、一つ目の考えられる原因は、直葬というスタイルの「特異」性を考慮に入れていなかったことである。碧海2011の指摘に倣って言えば、自然葬だけでなく、直葬も「例外的」なスタイルの葬儀であるが故に、それを実施した人に焦点が当たりやすく、思ったほど自然葬で焦点が当たる一般人の数と差異が生じなかったのではないかと考えられる。二つ目の想定される原因は、今回の考察に用いたデータと、碧海 2011 が用いたデータとの記事採集期間の違いである。今回の採集期間となった 2005 年以降では、自然葬を行う上での課題などを指摘するような記事も複数見られる。「自然葬」が、以前ほど「特異」なものと見なされなくなってきているのかもしれない。

むしろ、自然葬と直葬を扱った記事の差異は、ニュース・ソースとしての NPO 法人の登場回数に現れている。自然葬に関しては、「葬送の自由をすすめる会」「エンディングセンター」などの NPO 法人がほぼ全ての記事に登場しているが、直葬に関する記事ではほとんど登場していない。自然葬の記事については、一般人の詳細な体験談よりも、むしろ、ニュース・ソースとして NPO 法人が登場することが特徴としてあげられるべきかもしれない。

なお、碧海 2011 は、直葬に関する報道では「安さ」に焦点があたることが多いと述べているが、今回検証した範囲では、新たな傾向が生まれつつあるように思われた。2007/2/1 付、毎日新聞に掲載された、直葬を紹介する記事では、そのタイトル自体が「本音は『金をかけたくない』」というものであったが、他紙に掲載された記事では、直葬が増えている背景として、安さだけではなく、家族関係の希薄化や死亡者の高齢化といった要因があることも指摘されている[29]。また、故人との別れの時間が短く、遺族が心の整理がつかない場合もあるといった、直葬に関する注意点も言及されている[30]。このように、「安さ」に焦点を当てるのではなく、その背景や、「安さ」のみに目を

ソースの約 47% にあたる。神奈川・千葉・埼玉・茨城を加えると約 60% を占めており、寺院・僧侶への取材でも、やはり関東中心の傾向が見て取れる。なお、前節で、宗派レベルでのニュース・ソースが３つの機関のみであったことを指摘したが、地域性という観点から見ると、そのいずれもが東京都に拠点を置いたものであった。一方、宗派の本山が多数存在する京都府発のニュース・ソースは、わずか１つのみであり、宗派の本山がニュース・ソースとして記事中に現れることはなかった。

企業などのカテゴリー以外にあたる、一般人や寺院・僧侶に関しても、その取材対象は、関東地方が中心となっており、「東京で作られた紙面においては、葬儀・供養事情についてコメントする人は、関東地方在住者が多い」という仮説（２）は正しいと判断される。

なお、李 1995:176 も指摘している通り、ニュース・ソースの分布に特定の傾向があるからといっても、それが、記事内容の傾向と必ずしも一致するわけではない。すなわち、いずれのカテゴリーのニュース・ソースも東京ならびにその近辺に集中しているということが、必ずしも、各地における葬儀の多様性が紙面に反映されていないことを意味するものではない。例えば、専門家などが他地方の葬儀事情などについて詳しくコメントするケースも想定しうるからである。しかし、個別に検討しても、他地方の日常的な葬儀・供養事情に焦点を当てたものはわずか数件にすぎず[27]、そうした地方毎の事情はほとんど意識されていなかった。

６－３．自然葬を扱った記事は、直葬の記事と比べて、一般人の登場割合が高くはない

本節では、仮説（３）を検証するため、自然葬と直葬の事情を報じる記事にニュース・ソースとして現れる一般人の数を検証する。自然葬の事情などを扱った記事は 27 あり、一方、直葬を扱った記事は 10 あった。それぞれ、手元供養・エンバーミングなど、他の話題と併せて取り上げられた記事も含まれている。

自然葬と直葬、それぞれを扱った記事において、ニュース・ソースとなっ

まず、775 のニュース・ソースのうち、最も多く現れたのは予測通り、東京都（447）であった。ニュース・ソースのうち、地名が全く分からないものが約 75 名あるため、判明している約 700 件のうちでは約 63.9% に達している。次いで登場回数が多かったのは、神奈川県（39）、大阪府（36）、千葉県（31）、京都府（25）のニュース・ソースであった。

もちろん、東京都には行政・研究機関・企業・NPO などが多数集中しているから、それらの分野ではどうしても東京都にある個人・組織・団体などがニュース・ソースとなる確率は高いことが推測される。企業のカテゴリーでは、239（うち地域不明 9）のうち 139 が東京都であった。千葉県が 14、神奈川県が 10、埼玉県が 4 、茨城県・栃木県・群馬県が各 1 あるので、これら関東地方の 1 都 6 県にある企業だけで、ニュース・ソースとなっている企業の約 71% を占めている。研究者では、ニュース･ソース全体が 118 のところ、東京都（91）だけで約 77% を超えている。神奈川県・茨城県・千葉県・埼玉県を合計した 8 件を加えると関東地方の 1 都 6 県で、84% 弱を占めている。NPO 関連でも、東京都（72）だけで全体（92）の約 78% にあたる。神奈川県（2）と埼玉県（2）を加えると、約 82.6% に達する。行政では、81 のうち東京都が 50 で約 62% を占めている。神奈川県 (7)、千葉県 (8) を加えると、３都府県で 80％強に達している。すなわち、①企業など、② NPO など、③研究者など、④行政などのカテゴリーではいずれも、関東地方のソースが 70 ～ 80% 程度を占めていることが確認された。

次に、記事に登場する一般人のみで検討してみると、全体の 122 人の中の 35 人が東京都であった。もっとも、32 人は地域不明なので、地域が判明している、あるいは推測できる 90 人の約 39% を東京都の一般人が占めていることになる。神奈川県 12 人、千葉県 11 人、栃木県 6 人、埼玉県 3 人を加えると、この 5 都県の 67 人だけで、地域が判明している 90 人の約 75% にのぼる。一般人への取材という点から見ても、取材の多くが東京都周辺において行われていることが分かる。

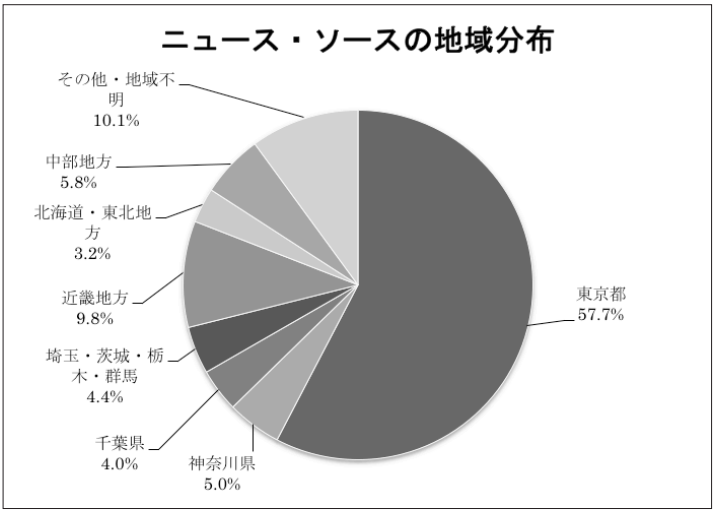
それでは、寺院・僧侶のカテゴリー（全 100）ではどうかというと、やはり東京都が 44 を占めており、最も多かった。地域不明の 6 件を除く、94 のニュース・

に登場し、さまざまな情報を発信していることは言うまでもない。その中でも、冠婚葬祭互助会の企業「くらしの友」は、自らが公表した、葬儀のあり方に関するインターネット調査で記事に取り上げられることが多い。葬儀の平均費用などのデータが取り上げられることが多い「日本消費者協会」とともに、「葬儀」や「供養」の現状についてのさまざまな情報を提示しており、情報の発信元として注目される。

検証の結果、仮説（1）で提示した通り、「『葬儀』『供養』のあり方に関する、宗教者の声を拾ったものは少ない」と言える。また、NPO 法人・研究者・企業などのカテゴリーに属するニュース・ソースと比較すると、繰り返し登場する僧侶・寺院がほとんどいないことが特徴として浮かび上がってくる。また、寺院の枠を超えた宗派レベル以上の組織も、全日本仏教会を除けば、ほとんど登場することがなかった。

6－2．ニュース・ソースの地域分布について

本節では、仮説（2）を検証するため、ニュース・ソースの地域分布を確認したい。



いるが、NPO が僧侶・寺院と同じ程度、ニュース・ソースとして取り上げられていることは注目に値するであろう。NPO・公益社団法人・財団法人のカテゴリーに属する、のべ 95 のニュース・ソースのうち、登場回数の多いものとしては、(財) 日本消費者協会（17 回)、NPO「手元供養協会」(12 回)、NPO「葬送の自由をすすめる会」
(11 回、中国支部含む)、NPO「永代供養推進協会」(9 回)、NPO「エンディングセンター」(9 回、うち 1 回は、旧名の「21 世紀の結縁と葬送を考える会」)、NPO「りすシステム」(6 回）が挙げられる。これら 6 つの団体が NPO などのカテゴリーに占める割合は約 67% にも達しており、寺院・僧侶と比較すると、少数の団体が大きな割合を占めていることが分かる。寺院・僧侶などのカテゴリーで最も数が多かった松島如戒氏がもっぱら、NPO 法人の代表や理事として記事に出ていることをも鑑みれば、葬儀・供養の現状に対する新聞紙面上の発信力は、どの僧侶・寺院・教団も、こうした個々の NPO 法人などに劣っていることが分かる [25]。

なお、江田 2011 は、葬儀のあり方に関して、僧侶よりも、研究者・ジャーナリストなどの発言が頻繁に取り上げられることを指摘しているが、小谷氏・碑文谷氏らの 14 回という登場回数からも、この点は裏付けられるであろう。また、NPO 法人「エンディングセンター」の代表をつとめる井上治代・東洋大准教授も頻繁に登場している（11 回)。この 3 名だけで全体の 3 分の 1 を占めているが、こうした一部の専門家に取材が集中するのは、Reese 1994:92 が述べている通り、記者にとっては、記事を書くたびに新たな専門家に取材するよりも、一部の専門家たちに繰り返し意見を聞く方が容易であり、そのコメントが予測しやすいという事情もあると思われる。ちなみに、記事採集期間の終わりごろ（2010 年 1 月下旬）に出版され、ベストセラーとなった『葬式は、要らない』の著者、島田裕己氏は、今回の集計の対象外となった対談記事などでも取り上げられているとはいえ、集計の範囲となった記事では、3 回の登場にとどまった。

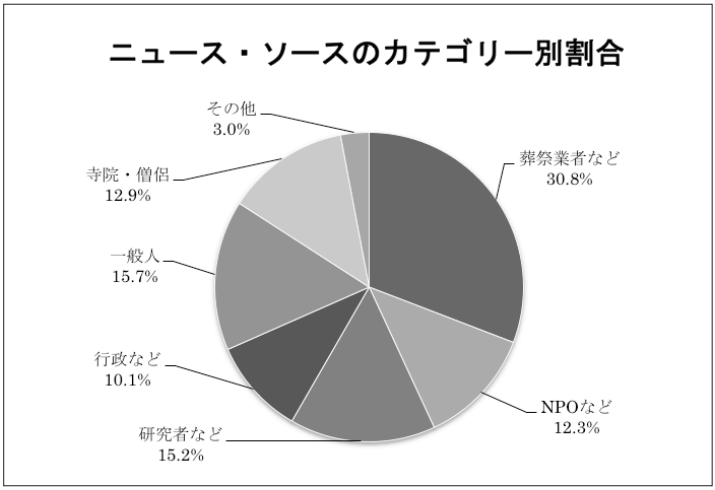
これらの他で頻繁に登場したニュース・ソースとしては、企業のカテゴリーに属する、メモリアルアートの大野屋（15 回)、冠婚葬祭互助会「くらしの友」(12 回）などが挙げられる [26]。多数の企業が個々の僧侶よりも繰り返し紙面

ものである。中下大樹氏は、「寺ネット・サンガ」代表や「葬送支援ネットワーク」共同代表として、葬儀の生前準備や、生活保護受給者・生活困窮者の葬送支援などを行っており、そうした活動が取り上げられている。瀬良信勝氏は、葬儀などの場で遺族との接し方を講義する、グリーフ・ケアの専門家として４回登場しているが、そのうちの３回は、読売新聞の「お寺を歩く　一切皆苦」という連載に登場したものである。知勝院（岩手県）は、樹木葬の先駆けとして知られる寺である。なお、ほとんどが３回以下の登場にとどまるが、寺院・僧侶のニュース・ソースの約４分の１は、樹木葬墓地・永代供養墓・納骨堂などの設備を持つ寺院およびその関係者で占められている。

なお、複数回登場した個別の宗派ならびに関係団体は存在しなかった。宗派レベルの組織は、真宗大谷派の大谷会館（写真提供のみ）、吉水岳彦氏らが中心となって立ち上げられた浄土宗の社会事業委員会（ひとさじの会）ならびに、葬儀の実態のアンケート調査を行った浄土宗総合研究所の３つがそれぞれ一度ずつ取り上げられたのみである。また、個人ではあるが、産経新聞の特集連載記事「直葬～消える弔い～」への反響として、松尾徹裕・曹洞宗広報担当課長からの指摘が掲載されている。江田ら 2008：39 は、宗教に関係する報道全般について、包括宗教法人が取り上げられることは極めて稀であると指摘しているが、こういった「葬儀」「供養」に関する事柄についての記事でも同様に、包括宗教法人の声が採り上げられることは少ないようである。

一方、そういった宗派の枠組みを超えた全日本仏教会は、前述の通り、「イオン・ショック」への反応に関連して、７回取り上げられている。これに関連した、各宗派の動きが全く取り上げられていないのと対照的である。江田 2010:240f. では、ジャーナリズムの「不偏性」という基準に関連して、個別の宗派の動きよりも、超宗派的な動きの方が取り上げられやすいと指摘したが、ここでの対照的な取り上げられ方が、「不偏性」の原則に基づくかどうかは定かではない。単純に、個別の宗派レベルでの発信がなされていなかっただけかも知れず、さらなる調査・検討が必要である。

なお、寺院・僧侶などのカテゴリーのうち、最も多くニュース・ソースとして登場した松島如戒氏は、前述した通り、NPO 法人の代表や理事を務めて



寺院・僧侶がニュース・ソースとなる割合は、全体の 13% 弱（のべ 100）であり、葬祭関連業者・一般人だけでなく、研究者・ジャーナリストよりも割合としては低く、NPO など (のべ 95) とほぼ同等であった。宗教者自身による「葬儀」「供養」に関する情報発信という観点から見ると、伝統宗教に属する宗教者自身の声が流通しているとは言いがたい。また、ニュース・ソースとして取り上げられた仏教系の新宗教団体および関係者は、ほぼゼロであった[24]。

そうした中、多く登場した寺院・僧侶は、松島如戒氏（８回)、全日本仏教会（７回)、中下大樹氏（５回・寺ネット・サンガ／葬送支援ネットワーク)、玄侑宗久氏（４回)、瀬良信勝氏（４回)、知勝院（４回･祥雲寺別院）であった。このうち、最も登場回数が多かった松島如戒氏は、NPO「りすシステム」代表および NPO「エコ人権葬推進機構」理事長を務めており、葬儀の生前準備や、環境に優しい棺などとの関連で取り上げられることが多かった。全日本仏教会は、集計期間中に起こった、いわゆる「イオン・ショック」に対する反応や、それを受けて開かれたシンポジウム「葬儀は誰のために行うのか？～お布施をめぐる問題を考える」(2010 年 9 月 13 日開催）を取り上げた記事に集中的に登場したのみである。また、玄侑宗久氏を取り上げた４つの記事のうち３つは、同シンポジウムにパネリストとして登場したことを取り上げた

＜２＞一つの記事に、ある団体とそこに所属する個人がそれぞれニュース・ソースとして共に登場する時、個人が、その団体のみならず、違うカテゴリーにも属している場合、団体と個人をそれぞれ別個のカテゴリーで数えあげる[21]。なお、個人が違うカテゴリーにも属していることが明示されていない場合もあるが、分かる限り、違うカテゴリーで数えあげた[22]。

＜３＞「葬儀業者ら」といった形でソースが示されている場合、２つのソースに当たったと数えている[23]。「都道府県統計」や「全国の消費生活センター」は、一つのソースとして数える。

＜４＞夫妻・親子などが揃って登場する場合には一つのソースとして数えている。

＜５＞読者からの反響を紹介する記事などで、「同様●件」などとある場合は、●件を加えず、１件として数える。

また、仮説（２）を検証するため、ニュース・ソースを地域別に区分する必要がある。ニュース・ソースとなった個人・団体の地域を、記事中の記述を参考にして都道府県別に分類する。記事中に明示されていない場合には、所属団体の住所などを手掛かりとして判断した。企業については原則、本社の地名を採用したが、「東京銀座店」などの記述がある場合には、それに従った。全く分からない場合、「地域不明」とした。

6．検証結果

6－1．個々の僧侶・寺院の発信力について

まず、仮説（１）について検証する。考察の対象とした記事全体に現れるニュース・ソースの数は、775 に上った。上に挙げた７種類のニュース・ソースの個別の割合を示すと、以下のとおりである。

外されている[17]。また、期間中に大きな議論があった靖国問題、近年注目されているペット葬などは、それぞれ「供養」や「葬儀」に関わる事柄ではあるが、今回の考察の対象からは外している[18]。

また、用いるデータベースの性質上、各地方紙の記事などは考察の対象になっていない[19]が、このことは、碧海 2011 が用いた、宗教情報リサーチセンター（RIRC）が収集しているデータと比較すると、網羅性を欠いている。しかし、江田 2010:238 でも指摘した通り、宗教に関する事柄については、全国紙でも新聞社によっては、東京本社が作成する紙面と、大阪本社が作成する紙面とでは扱いが異なることがしばしばある。各地方紙も加えると、さらに扱いのズレが出ているであろう。全ての新聞記事を対象として分析を行うことには非常に大きな意義があるであろうが、地域毎に扱いの差がある以上、今回のように、全国紙の東京版のみを用いた計量を行うことにも一定の意義はあると考えられる。

5－2．調査方法について

上述した３つのポイントを調査するため、まず、葬儀・供養に関係する記事に現れるニュース・ソースを、①葬祭［関連］業者・互助会・一般社団法人、② NPO・公益社団法人・財団法人、③研究者・ジャーナリスト、④行政および独立行政法人（公営の斎場・墓地を含む）、⑤僧侶・寺院、⑥一般人、⑦その他（仏教以外の宗教法人、医療法人、社会福祉法人など）という７つのカテゴリーに分類する。なお、社団法人については、一般社団法人を①に分類し、公益社団法人を②に含めた。これは、記事中に登場する一般社団法人がいずれも業界組織としての性格を持つ一方、公益社団法人は、公益を目的とした事業を行う組織と判断したためである[20]。

ニュース・ソースを数えあげる際、以下のような操作をしている。

＜１＞一つの記事に、ある団体とそこに所属する個人がそれぞれニュース・ソースとして共に登場する時、個人がその団体のみに所属する場合は、その団体をニュース・ソースと見なす。

（1）僧侶・寺院が「ニュース・ソース」として登場する割合
（2）ニュース・ソース全体のうち、関東圏の団体・人物が「ニュース・ソース」として登場する割合
（3）直葬ならびに自然葬の現状を取り上げた記事の中で、一般人が「ニュース・ソース」全体に占めるそれぞれの割合

5－1．検証の対象となるデータについて

検証に際しては、浄土真宗本願寺派教学伝道研究センター東京支所（現在：同派総合研究所東京支所）の研究員らが全国紙４紙（読売新聞・朝日新聞・毎日新聞・産経新聞）の東京本社作成の紙面から収集した、宗教に関連する用語を含む新聞記事のデータベースを用いる[15]。また、調査対象記事の採集期間については、同支所が採集を開始した 2006 年 7 月から 2010 年 12 月までの４年半の間とする。

本稿で考察の対象となるのは、このデータベースから抽出された、「葬儀」「供養」などに関連する報道・論評記事である。ただし、葬儀や供養に関する報道記事であっても、著名人の葬儀あるいは事件・事故・災害の被害者の葬儀や、事件・事故・災害などから●周年での慰霊祭を伝える記事は考察の対象から除外している。主たる対象となるのは、近年の葬儀や供養の動向などを紹介する特集記事、ならびに関連サービスを紹介する記事である。なお、李 1995:177 註 (4) が、「記事の類型によってニュース・ソースの構成が異なる可能性がある」と判断して考察の対象から除外した「社説」を、ここでは分析の対象に含めている。これは、社説も、記者が書く一本の「記事」であると見なすことによる。本稿では、こうした基準で選別した記事 241 本を基に、データの検討を行いたい。

なお、上述したデータベースには含まれていても、考察の対象から除外した記事もある。ニュース・ソースの分析という本稿の目的を鑑み、「投稿」（人生相談を含む[16]）、「書評」（書評欄掲載分）、イベントの「告知記事」、および特定の識者によるオピニオン的な記事（複数の論者による討論も含む）は除

葬儀や供養といった事柄では、宗派だけでなく、地域によっても風習の差異が存在する。それゆえ、どの地域の事情が語られているかは重要なポイントである。

前述した通り、江田 2010 では、東京本社・大阪本社それぞれが作成する紙面において、宗教の扱いが異なることに言及した。また、江田 2010 では指摘しなかったが、先行研究では、距離的に近い事柄ほど、ニュース・バリューが高いと判断されやすくなることが指摘されている[14]。

東京本社制作の紙面でデータを取ると、葬儀・供養といった事柄に関しても、東京を中心とした関東地方の事情が重点的に扱われていると思われる。取材対象となっている人も、関東地方在住者が多いと推測される。

仮説（3）「自然葬」が報じられる記事では、「直葬」が報じられる時よりも、一般人が多く登場している。

碧海 2011 は、自然葬と直葬を扱った記事を個別に検討した結果、前者は主に 1990 年代以降に取り上げられ、遺族の人物像や詳細な体験談が描かれることが多いと指摘する。また、後者については、2000 年代に入って取り上げられるようになり、「価格」に焦点があてられやすいと述べている。

この指摘を基に、「自然葬」を取り上げた記事では、一般人が語る体験談に焦点があたりやすいため、「直葬」を取り上げた記事と比較すると、取材対象として一般人がより多く登場すると推測した。

5. 検証方法について

前節で提起した仮説（1）～（3）を検証するため、本稿では、以下の 3 つの点を調査する。

は、Reese1994:87 が指摘する通り、メディアの権力の源泉は、特定の情報源の見解をこのように選別して強調することにある。報道記事を分析する際、ニュース・ソースの詳細な検証は不可欠である。

しかし、記事が作成される際の情報源となっている個人や団体である「ニュース・ソース」について、メディア研究者の間でもはっきりとした定義がなされている訳ではない。例えば、記事が作り出される「過程」に焦点を当てるか、作り出された記事という「結果」に焦点を当てるかでも、「記事には登場していないけれども、執筆の際に取材していた人」を、「ニュース・ソース」と見なすか見なさないかが分かれることになる[12]。ここでは、実際の報道内容に焦点を当てて考察を進めるため、本研究では、「記事の中に登場し、情報や意見を述べている個人・団体・組織」（李 1995:172）ならびに、統計データや写真を提供している個人・団体・組織を「ニュース・ソース」と定義し、その特徴を探りたい。

本節ではまず、前節に挙げた先行研究などを基に、いくつかの仮説を立ててみる。

仮説（1）「葬儀」「供養」のあり方に関する、宗教者の声を拾ったものは少ない

江田 2011 では、「葬儀のあるべき姿」に関して、宗教者の声が拾われることが少ないと指摘されている。「葬儀」や「供養」に関わる事柄は、各宗派によって位置づけが異なる場合があるが、ジャーナリズムの「不偏性」の原則からしても、個別の宗派のことを一つ一つ取り上げづらいと推測される[13]。

「葬儀」だけでなく、「供養」を含めても、やはり宗教者の声が取り上げられることは少ないのではないかという仮説を立てた。

仮説（2）東京で作られた紙面においては、葬儀・供養事情についてコメントする人は、関東地方在住者が多い。

点を指摘したものである。葬儀に関連する記事の多くが、「消費者」（リーズナブル／明朗会計／顧客志向）・「対置」（従来の葬儀／「新しい」葬儀）・「道理」（葬儀の形がどうあるべきか）といった視点に基づき構成されていることなどを紹介し、継続的な寺檀関係を葬儀の前提と考える僧侶との視点とのズレに触れている。また、「対置」の視点では、寺院／檀家を対立関係で捉える記事がほとんどないことや、宗教者のコメントが掲載されることが少ないことを指摘している。

また、これらの他に、宗教に関わる報道全般に触れた江田 2010[11] も、本稿のテーマに関わる研究である。江田2010は、宗教に関わる事柄に関するニュース・バリューが他の分野の事柄に関するニュース・バリューと異なるものではないと指摘するとともに、「ニュース・バリュー」や「客観性」といった基準が、報道される「宗教」の姿に、ある種の「枠」をはめているのではないかと述べている。また、全国紙の関東と関西の紙面における宗教の取り扱いの違いについても言及がなされている。

4．課題と仮説について

上述した先行研究で残されている課題は、データでの裏付けをとることである。掲載された媒体が、僧侶向け機関誌（江田 2011）や年鑑形式の書籍（江田 2010）への寄稿、学術大会での発表要旨（碧海 2011）であったことから、いずれの論考においても、詳細なデータの提示はなされていない。本稿は、先行研究の主張に関して、数量的な面から検証を行ってみたい。

本稿では、葬儀・供養に関する記事を数量的な面から分析する際、記事が作成される際の情報源となっている個人や団体、すなわち「ニュース・ソース」に着目する。記者は特定のイシューについて記事を書くにあたり、様々なニュース・ソースに依拠している。記者が記事を作成するにあたり、一つの記事を作成するために掛けることが出来るコストや紙幅には限度があり、一つのイシューをめぐる、全ての種類の意見を叙述することは、ほぼ不可能であるといっても良い。つまり、一つの記事が作成される時、必然的に、記者はいくつかのニュース・ソースを選択的に取り上げている。ある意味で

新聞が出来事を「客観的」に伝えること[8]をいくら目指しても、報じられる内容は、そうした条件から完全に独立して存在することは出来ない。

宗教的な事柄に関わる記事も、そうした制約から自由ではありえないが、それでは、「葬儀」や「供養」に関わる事柄は、どのように報道・評論されているのであろうか？　上述した通り、人々が宗教者や宗教的なことに触れることが少なくなった現代にあって、宗教者・宗教団体よりも高い信頼を集め、日常的に多くの人の目に触れる新聞は、宗教に関わる事柄についても、大きな影響力を及ぼしうると考えても良いであろう[9]。しかし、「葬儀」や「供養」に限らず、日本のマスメディアにおける「宗教」の姿についての研究は、まだまだ少ないというのが現状である[10]。本稿では、日本のマスメディアのうち、新聞に焦点をあて、「葬儀」や「供養」といった事柄がどのように報道・評論されているかについて考察する。

3．研究の現況

考察にあたり、本節ではまず、マスメディアが伝える「葬儀」や「供養」の解明に取り組んだ研究を概観する。先述したとおり、マスメディアと宗教の関係に迫った研究は少ないが、「葬儀」や「供養」に関する報道の特質を扱った研究としては、碧海 2011 および江田 2011 を挙げることが出来る。

まず、碧海 2011 は、宗教情報リサーチセンター（RIRC）が収集している新聞・雑誌の宗教関連記事のデータベースを基に、メディアが伝える「新しい葬儀」に関する情報の変遷と特質を明らかにしたものである。碧海 2011 はまず、現代の葬儀に関する言説の中心が、自然葬や直葬などの「新しい」葬儀にあることを指摘する。自然葬と直葬を扱った記事を個別に調査すると、自然葬は主に 1990 年以降に取り上げられ、「自己決定」「自分らしさ」という面に重点をおいて、遺族の人物像や詳細な体験談が描かれることが多いという。一方、直葬は、2000 年代に入って取り上げられるようになり、ほぼ必ずと言ってよいほど「価格」に焦点があてられやすいと指摘されている。

一方、江田 2011 は、本願寺教学伝道研究所東京支所が 2006 年 7 月以来収集した宗教関連記事を基に、「葬儀」に関連する、マスメディアの言説の視

ないという現状がある。そのような現状を打破するために、同省は、「民間資本を導入、活性化することにより、ライフエンディング・ステージのサービスのクオリティを向上させよう」としていると見られる[5]。「葬儀」や「供養」は現在、少子超高齢化社会という社会的課題と密接に結びついた分野として、民間だけではなく、行政からも大きな関心が寄せられている。

2．メディアが作る環境

現代社会において、「葬儀」や「供養」に限らず、様々な社会的な出来事に関する知識を得る上で、大きな影響力を持っているのがマスメディアである。私たちを取り巻く世界に関する情報の量が爆発的に増加する中、その情報を取捨選択して伝えるマスメディアの役割は非常に大きい。

「葬儀」や「供養」といった、宗教に関わる事柄についても、マスメディアの果たす役割は小さくない。現代日本では、聖職者との接触が激減し、学校での宗教教育もほとんどなくなってしまっている。また、近年の仏教書ブームなどに見られるように、教義などを扱う上での教団の専有性がなくなりつつある。こういった状況を受けて、宗教関係情報の入手先としてのマスメディアの地位は、相対的に高くなっている。

強い発信力を持つマスメディアのうち、特に日本の新聞は、（近年、さまざまな批判を受けているとはいえ、）高い信頼を置かれている。例えば、読売新聞とギャラップ社が 2006 年に行った日米共同世論調査では、特に信頼している組織・公共機関として「新聞」を挙げた人は日本人回答者全体の 67.6% に上っており、これは全ての選択肢の中で最も高い数値である[6]。一方、「寺・神社・教会」を挙げたのは 43.9% にとどまっており、日本では、新聞が宗教者以上に信頼されているとも言えるかもしれない。

しかし、信頼を集めている「新聞」ではあるが、この世界で起きている出来事を忠実に読者に伝えている訳ではない。新聞を制作するにあたっては、様々な規範や制約がある。ジャーナリスト自身の「ジャーナリズムはどうあるべきか、社会の何をどう伝えるべきか[7]」という考えや、予算・時間・紙幅などの限界によって、彼らが伝える「社会的現実」の枠組みは構成されている。

「葬儀」「供養」に関するニュース・ソースの研究 *

江 田 昭 道

1．はじめに

６割以上の人が「自分は無宗教です」と答える現在の日本[1]にあっても、ほとんどの人は、「葬儀」の場において宗教に接することになる。日本人の宗教との関わりを説明する際、しばしば、「生まれたら神社にお宮参りに行き、結婚式はチャペルで挙げ、死んだら仏式の葬儀をする」と言われるように、現在、日本国内で執り行われる葬儀のほとんどは仏式で行われている。一方、無宗教葬は、２～３％程度にとどまると見られている[2]。

しかし、「葬儀」は、宗教者による宗教行為だけによって成り立っているのではない。葬儀全般をとりしきる葬儀社（あるいは冠婚葬祭互助会、JA など）は言うに及ばず、料理・返礼品・生花など、さまざまな業者が葬儀に関与している。また、さらに広い範囲で捉えれば、エンディングノートなどの生前準備に関わる業界や、仏壇・仏具業界、霊園・石材業界などといった、「供養」に関する業界も、関連する事業者と見なすことができるであろう。葬儀・お墓コンサルタントの吉川美津子氏は、宗教団体も含め、「葬儀」や「供養」に携わる「エンディング産業」の市場規模は３兆円を超えているのではないかと推定している[3]。

こうした「エンディング産業」の事業者たちに注目しているのが経済産業省である。同省は、本人による終末期の準備・終末期・死、ならびに遺族らの生活の再構築を含む「ライフエンディング･ステージ」という概念を提唱し、その際にサポートを提供するサービス産業、「ライフエンディング産業」の創出と振興の必要性を訴えている[4]。こうした同省の動きの背景には、「ライフエンディング・ステージ」に関係する行政の施策が現在、十分に機能してい