蓮花寺佛教研究所紀要　第五号

目次

共同研究論文

〔縦組〕

貨幣経済と地獄の思想 ―地獄の沙汰も金次第― …… 田村　正彦　5

〔横組〕

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― …… 大道　晴香　206 (1)

日本の伝統仏教寺院における経営的課題 …… 松本　圭介　179 (28)

個人研究論文

〔縦組〕
智儼の法界縁起 ―法藏の前駆思想としての観点から― ……遠藤純一郎 28
地蔵となった女性―射和文庫蔵『夢物語』（「地蔵尊霊夢話」）― ……高橋 秀城 69
勤操の生涯 ―誕生から修行期にかけて― ……小林 崇仁 85
〔横組〕
ヤクシー信仰 ―豊饒と財福の女神― ……山野千恵子 163
蓮花寺佛教研究所彙報 ……130

貨幣経済と地獄の思想
―地獄の沙汰も金次第―

田村　正彦

はじめに

「それにつけても金の欲しさよ」とは、どんな上の句にも合う万能の下の句として、山崎宗鑑が考案した（日本国語大辞典）そうだが、他方、中世から近世にかけての貨幣経済の浸透ぶりを端的に示した成句であるとも言えるだろう。また、元禄期の西鶴は、「ただ銀が銀をためる世の中」（『日本永代蔵』）にあって「金銀なくては世にすめる甲斐なき事は、今更いふまでもなし」（『西鶴織留』）といい、当時における貨幣の威力というものを十分に伝えている。この金銭万能の価値観は、近世の社会全体に行き渡っており、富や資本こそが世の中を動かしていたと言っても過言ではない。その威勢は、さらに、本来「異界」であるはずの死後の世界へも様々な形で及んでいる。

されバ地ごくの沙汰も極楽のうハさも銭の世の中、べつして当銀のうり買ハ、冥途も娑婆にかわる事なしとぞかたりける。（『籠耳』・四ノ二）[注1]

これは、ある男が、以下のような話とともに語ったものである。昔、与三兵衛という百姓が閻魔王に差し出す「六

道銭」を忘れ、この世に舞い戻ってきた。息子たちは引き留めたが、あの世では日に倍の利子が付くので戻らなければならないと言い、古銭があっては不都合だから換えてくれと注文した上で、棺桶のふたを閉めて去って行った。金銭万能の思想は、「娑婆」の銭が「冥途」においても通用することに明瞭に表れており、古い銭が差し障るのもそのためであろう。この世ばかりでなくあの世も銭の世の中。地獄極楽の道も銭により、阿弥陀でさえ銭ほどに光ると言われる所以である。

このように、貨幣経済というものは人々の他界観にまで大きな影響を与えている。特に金銭と地獄の思想は切っても切り離せないもののように思われる。そこで、本稿では、巷間に流布した「地獄の沙汰も金次第」という諺を手がかりに、金銭にまつわるこの世とあの世の悲喜劇を追ってみたい。

一、地獄と銭

そもそも「地獄」と「銭」の関わりは、いつ頃まで遡ることができるのだろうか。三十六歌仙の一人、藤原仲文の歌（『仲文集』）に次のようなものがある。

うりけるなべをこよなくいひおとしければ、うる人
ちんこくのかなへにもこそにえたまへおほくのせんなおとし給ひそ（一七）
返し
かふよりもうるこそつみはおもげなれむべこそかまのそこにありけれ（一八）[注二]

市場で鍋を売る人と客とのやりとりである。「この世で銭を惜しむと、あの世で地獄の釜で煮られますよ」と言うと、「買うよりも（地獄の）釜を売る方が罪が重いのではないですか」と切り返す。この贈答歌は、後に『続詞

花和歌集』（藤原清輔撰）に「戯笑歌」として入集しているから、深い自省や宗教的な意味合いを持つものではないのだろう。あくまでも、この世の「鍋」と地獄の「釜」を対比させた二人の機知を味わうべきである。これらは「地獄」と「銭」をモチーフとした、かなり初期の作品ではあるが、「高い値で買えば堕地獄を免れる」というような理解がすでにあったとは、やはり考えにくいであろう。

それでは「地獄の沙汰も金次第」という諺は、一体いつ頃から見られるものなのだろうか。『時代別国語辞典 室町時代編三』によれば、次の二例が、十六世紀のものとして確認できる。

一心銭善使種々功徳買取成也。サテ一心銭悪使業買取後堕地獄也。去常人言地獄沙汰銭云仮初実義叶事也。

一心銭使様依行浄土可堕地獄故也。（『法華経直談鈔』・六本ノ二十六・「銭之事」）[注三]

神ニイノリ祈祷ヲシタリ亡者ヲトムラニ物ヲ入テツカウコトソ。地獄ノ沙汰モ銭デスルト云コトソ。ソノツレヲハ用ヌト云心ソ。（『玉塵抄』・巻三十八）[注四]

前者は、仏事以外に無駄金を使うことはまるで悪業を買うようなもので、いずれは堕地獄につながると警告する。そして、「地獄の沙汰も銭がする」という諺を引き合いに、地獄極楽は銭の使いようで決まると説いているのである。また、後者は、亡者を追善供養する際には、気持ちだけではなく品物（もしくは金銭）を用いることが肝要で、それこそが「地獄の沙汰も銭でする」ということなのだと述べている。

その他、同時期のものとしては、『犬筑波集』（山崎宗鑑）に、次のような句が見られる。

聞ばたゞ地獄のさたも銭なれや　／　たてやまりやうを守護ぞおさむる[注五]

「聞くところによると地獄の沙汰も銭なのだなあ」という句に対し、「立山地獄の領主（守護）だって金でどうにでもなるのだからねえ」と付ける。あの世を引き合いに出し、この世の不条理を諷刺するところに、この句の眼目

はあるのだろう。

ここでひとつ注目されるのは、以上の三例が、いずれも「金」ではなく「銭」となっていることである。現時点でこれらを遡る資料は見当たらず、本来は「地獄の沙汰も銭」という言い方であったことが知られるのである。

ところで、この中世後期というのは、地獄の思想史上、たいへん注目される時代である。聖衆来迎寺の「六道絵」（十三世紀頃）に代表されるように、およそ中世前期に流布していたのは、源信の『往生要集』が描く地獄観であった。ところが、室町時代あたりを前後して、『往生要集』の地獄観からある程度自由になり、経典等には無い新たな地獄が次々と生み出されてゆくことになる。血の池地獄、不産地獄、両婦地獄といった女性に関わる地獄や、子供が苦しむ賽の河原などがそれに当たろう。これらは、女性や子供に対する関心が高まる時期と重なっており、[注六]不産地獄は子供の必要性の裏返しであるし、血の池地獄には如意輪観音、賽の河原には地蔵菩薩がおり、地獄とは言いながら、女性や子供の救済の場が用意されたと見るべき事象である。一方、すでに『往生要集』によって周知せられていた地獄の中にも、その理解に変化が見られるようになる。例えば、衆合地獄に見られる「邪婬の刀葉林」のように、亡者を招く美女が刀葉樹の上から剣の山の上に移動したり、絶世の美女とされていたものが生前愛した妻や恋人に変わったりしていったのは、まさにこの時期なのである。[注七]

このような時代相の中で、ほぼ同時期に、「地獄の沙汰も金次第」に関する資料が複数確認できることは、単なる偶然とは思われない。地獄の思想史上の画期にこの諺が相次いで現れたことは、ぜひとも注意しておかなければならないだろう。[注八]

二、地獄の形骸化

地獄の思想史の上、中世後期におけるもう一つの変革は、地獄（もしくは六道世界）が次第に形骸化してゆくことである。例えば、狂言の『朝比奈』などはその典型で、地獄に「滑稽」の要素が持ち込まれたことによって、戯画化の道を辿るのである。また、朝比奈三郎義秀が冥界の主である閻魔王をねじ伏せるというその内容は、中世における武士というものの存在の大きさを物語るものでもあろう。死を恐れず、異界で暴れ回る武士達は、やがて「地獄破り」という話形を完成させてゆくことになるが、[注九]そこに登場する閻魔や獄卒達は、もはや武士の力の前に為す術を持っていない。換言すれば、それは武力によって地獄が蹂躙されてゆく過程であったといえよう。武士の時代にあっては、地獄さえも武力によって制圧されてゆくのである。

このように地獄は世相を反映している。したがって、近世になり、武力よりも金の力がものを言う時代になると、地獄も金によって支配されてゆくことになる。地獄の形骸化の要因が、武力から金力へ重点を移していったと言えばよいだろうか。その当時の社会構造や時代状況が、人々の他界観の変質に大きく影響している点は注目される。「地獄の沙汰も金次第」という諺の流布も、そのような流れの中で捉えられるべきであろう。

では、金の力が地獄の思想にどのような影響を与えていったのか。以下、具体的な作品を見ながら、その諸相を辿ってみたい。

まずは『伽婢子』（浅井了意・一六六六年）から一例を取り上げる。儒学をよくする浅原新之丞は、隣に住む孫平が、金銀を費やした仏事によって閻魔王庁より返された話を聞き、次のように嘲弄する。

金銀だにおほく散じて仏事をだによくいとなめば、あるひは死してもよみがへり、或は地ごくもうかぶとかや。貧ものは力なし。善悪のむくひは、おほく銭金を散す人こそ来世もこゝろやすけれ。むかし漢の韋賢がことばに、「子に黄金万借をのこさむより、如じ子に一経をゝしへんには」といへり。地ごくの沙汰も銭によるべし。閻魔王も金だにあれば罪はゆるす。韋賢がことばは全なし。[注十]

そして、続けて次のような歌を詠む。

おそろしき地ごくの沙汰も銭ぞかし念仏の代に欲をふかゞれ

この後、浅原は閻魔王の元に召され、そこで同じ主張を繰り返す。すると閻魔王はあっさりと自分の非を認め、孫平を地獄へ送り、浅原をこの世に帰したのである。結局、地獄を見聞した浅原は、儒学を捨て仏門に帰依することになるが、それにしても、この一話に登場する閻魔王の凋落ぶりは顕著である。「閻魔王も金だにあれば罪はゆるす」などの台詞は実に手厳しい。さらに言えば、これらが現世に対する風刺でもあることは、先掲の「たてやまりやうを守護ぞおさむる」（『犬筑波集』）を引くまでもなく明らかであろう。[注十一]

このような地獄の凋落は、地獄の滑稽化にますます拍車を掛け、現世に対する鋭い風刺というよりは、地獄の世界そのものに娯楽性を見出してゆく方向へと進んでゆく。やや下った十八世紀の作品、『元禄太平記』（梅薗堂・一七〇二年）からその様相を眺めてみよう。

巻二（西鶴の地獄めぐり）には、粋鬼という鬼が三津瀬川原の色町に出かけるにあたって、「桑名や十郎右衛門」から金を借りる話がある。金に困った粋鬼に対し、十郎右衛門が次のようにけしかける。

十郎右衛門虎の皮のふんどしに、とりつき引つき「…当世は神や仏のちからにさへ、まゝならぬは金銀ゆへ、三国一の善光寺、しなのわるくもたび〳〵に、開帳見世を出し給ふ。又人界に上もなく、国をたもてる守々さ

へ、勝手のよしあし難波津の裏判をすへ、知行を質に金を借る。あるまいことよ一本の、ゆかりの寺のお上人、紫衣かけながら、旦那を請にたのまるゝ。むかしも今もありがたき黄金の肌には、はりのつよひ女郎も、頭から帯をとき、空泣をしてみしやる。かゝる時節に候へば、あゝ慮外ながら、花代なんどの御不足ならば、御合力申さん」といふ。[注十二]

そして、「やまぶき二枚」を無利子で貸し付けると、粋鬼は喜び、次のような交換条件を出してくる。

「そなたをば明日より、此方の手下にをき、呵責をゆるしとらすべし。外の鬼達見とがめて、そちを責んとするならば、粋鬼が組下と名乗て、此印をみせ給へ」とて、七札のやうなる物を壱枚とらせ「とかふはあすの御げんぞ」といさみにいさんでおどりゆく。げにや地獄も銭しだい、桑名屋寝石を持しゆへ、不慮に呵責をゆるさるゝ。

粋鬼の愚かさもさることながら、百戦錬磨の十郎右衛門の処世は見事である。金の世の中、貨幣経済の論理が、地獄においても見事に役立っており、それが「げにや地獄も銭しだい」という一節に凝縮されているのである。

地獄で繰り広げられる人間模様もさることながら、地獄の世界観そのものに娯楽性を求めた作品を見てみよう。『根南志具佐』（平賀源内・一七六三年）冒頭に描かれる地獄の情景である。

近年は人の心もかたましくなりたるゆゑ、様々の悪作る者多く、日にまして罪人の数かぎりもあらざれば、前々より有来の地獄にては、中々地面不足なりとて、閻广王こまり給ふ折を窺、山師共は我一と内證より付け込み、役人にてれん追従賄賂などして、さま〴〵の願を出し、極樂海道十万億土の内にて、あれ地を見たて、地藏菩薩の領分、茄子畠の辺までを切りひらき、数百里の池を掘り、蕪枋を煎じて血の池をこしらへ、山を築ては剣の苗を植させ、罪人をはたく臼も、獄卒どもの手が届かざればとて、水車を仕懸させ、焦熱地獄には人排を仕

かけ、其外叫喚・大叫喚・等活・黒縄・無間地獄等の外に、さま〴〵の新地獄をこしらへて、…己が勝手は押しかくし、お為ごかしに数通の願書、地獄の沙汰も銭次第、油断せぬ世の中とぞ知られける。[注十三]

多くの罪人で手狭になった地獄では、新たな土地開発が必要になっていた。山師達は閻魔王が困り果てているのにつけ込み、「てれん追従賄賂」を駆使して開発の許可証を発行させる。それにより未開の土地が切り開かれ、新たに血の池や剣の山が造成され、亡者の責苦も機械化されたというのである。ここまでくると、この世のパロディー化を著者自身が楽しんでいる風でもあるが、土地開発という経済の営みを、そのままあの世に持ち込んで、銭儲け主義を面白おかしく風刺していると見るべきであるのだろう。この作品以外にも、地獄を舞台とした娯楽作品は枚挙に暇がない。

三、地獄を利用する人々

「地獄の沙汰も金次第」という諺を追っていると、もう一つ別の系譜が見えてくる。それは、いわゆる地獄や閻魔を駆使して生活の糧を得ている人々の姿である。地獄は見世物となり、銭儲けのための道具となり得たのである。『銀葉夷歌集』（生白堂行風・一六七九年）には、次のような狂歌が収められている。

熊野比丘尼の絵かけしに　　藤原貞因

勧進にくまの比丘尼のかくる絵は地ごくのさたも銭かする也（一〇六二）[注十四]

熊野比丘尼とは、熊野三山に属する僧形の女性たちで、社殿の維持や管理に必要な資金を集めるため、勧進活動をしていた人々である。右の狂歌にいう「くまの比丘尼のかくる絵」とは、いわゆる「熊野観心十界図」のことで、主に女性や子供を対象に絵解きを行っていたようである。その様子［図1］は、冒頭で紹介した『籠耳』（艸田斎・

一六八七年）に次のように見られる。

くまの比丘尼、地獄の躰相をゑにうつし、かけ物にして、ゑときし、女わらへをたらす。かのうまずの地ごく、両婦ぐるひの地ごくハ、たやすくゑときせぬを、女子どもなを聞たがりて、しよもふすれバ、百廿文の灯明銭をあげられよ、ゑときせんといへば、われも〳〵と珠数袋のそこをたゝき、銭をだしあわせてきけバ、又血の地ごく、針の地ごくなどした事をいひきかせ、女の気にかゝるやうにゑときして、ひたと銭をとる。これより、地ごくのさたも銭とハいふ也、とかたれバ…（四ノ二・地獄沙汰銭）[注十五]

「女わらへをたら」し「ひたと銭をとる」勧進の様子を取り上げ、「地ごくのさたも銭」とはここに語源があるのだなと述べている。地獄を出汁にして灯明銭を取るのは何とも阿漕な感じであるが、聴衆の側も喜んで銭を出しているようであるから、これが当時のエンターテイメントの一種であったと考えてもよいのだろう。

このような、見世物における地獄語りは、絵画のみならず、立体的な彫像を用いてもしばしば行われていた。古くは『遊行上人縁起絵』（中世の原本の模写）に、地獄にまつわる人形劇の様子が見られ、四条大橋のたもとに机（奪衣婆、餓鬼、地蔵菩薩が描かれている）を置き、獄卒や亡者の人形、釈迦の涅槃像などが並べられている。[注十六] 傍らでは笠を被った僧侶が説法をしているのであろう、聴衆はみな手で顔を押さえている。また、同じく中世の「珍皇寺参詣曼荼羅」（安土桃山時代）にも、境内に十王の像や賽の河原を模した人形群を確認することができる。六道珍皇寺（京都）では、古くより盆の時期に精霊迎えが行われており、境内の見世物の様子が多数の参詣者と共に生き生きと描かれている。

以上は、いずれも絵の中に見える中世の風景であるが、そこには一体どのような語りが伴っていたのだろうか。近世の作品となるが、閻魔王を利用した見世物の口上を、浄瑠璃『摂州合邦辻』（菅専助・一七七三年初演）から

見てみよう。

跡へゑいさらくゑい。地獄の沙汰も銭次第。閻魔の御頂地車に。乗セて勧化の道心ン者。参り下向をあてにして。西門ン石の鳥居筋に建立の閻魔王。壱銭ンの多少に寄ラずお志はござりませぬかな。〳〵。たつた一チ文ンか二文ンで。閻魔様に近カ付キに成ツて置クは徳な物。死しなのよい心便り。…惣して今の人心。弥陀や。薬師や観音地蔵。仏ケ計リを頼むのは片タ手打チなる信ン心者。折リには鬼や倶生神。閻魔王をは信心なされ。奉加にたんと付ク人は少々ウ悪ルい事をして。地獄へ落てもあつちに近カ付キ。そこらは譬の金次第。無間ンの釜て酒の煖。焦熱地獄で肴を焼。三途川の船遊参。剣キの山行なんど迚極楽浄土の楽しみよりやつとましなる遊び有リ。さすれば地獄極楽は元来一つの世帯也。（下巻）[注十七]

右は、勧進坊主となった合邦（玉手父）が、天王寺の西門に閻魔堂を建立しようと、彼岸の中日に集まった参詣者に奉加銭を募っている場面である［図2］。石造の「閻魔の御頂」を前に唱える祭文はいかにも軽快で、衆目を集めるため「たつた一チ文ンか二文ンで。閻魔様に近カ付キに成ツて置クは徳な物」とか、「奉加にたんと付ク人は少々ウ悪ルい事をして。地獄へ落てもあつちに近カ付キ。そこらは譬の金次第。」などと声高に歌い、喜捨を募っているのである。仏だけでは片手落ちで閻魔王も信心すべし、とは、ここが天王寺境内の外側に位置していることで成り立つ理屈であるのだろう。引用文では省略したが、「畢竟地獄は極楽の出店。其出店の番ン頭は此わろ。番ン頭の気に入ツて置カずば。おもやの極楽へ何ンと出入リは成ルまいがの」といった口上も見られる。境内の極楽とその外側にある地獄。合邦のいるこの西門は、閻魔や地獄を語るのに、実に相応しい場所なのである。[注十八] また、三途の川の船遊山、剣の山への行楽といった文学的な脚色は、いかにも娯楽性に富んでいるが、例えば、滑稽本の『針の供養』（畠中観斎・一七七四年）に「春は剣山の花盛に、幕なんど打ちらしたる様は、都の東山をあざむき、

夏は三途川の舟遊山に、吾妻の両国をあらそふ気色、とかく地獄の沙汰も銭次第にて、いろ〳〵の慰むわざぞ多かりき」（巻一）[注十九]などとあるように、金さえあれば地獄でも楽しく遊べるという理解が、当時広く行き渡っていたことが知られるのである。

四、開帳と地獄

熊野比丘尼にせよ合邦にせよ、その背後には、熊野三山という権威、もしくは閻魔堂の建立という大義が存在していたことは紛れもない事実である。ところが巷間で勧進をする者の中には、単に個人の生活のために活動している輩も数多くいたようである。『西鶴置土産』（一六九三年）には、観音や奪衣婆の像を持ち歩く男の話が語られている。

この北隣には、観音さまを負うてくわんじん坊主住みしが、烏賊つくりて、わけぎ鱠のかをり、ふだん塩魚きらすといふ事なし。南どなりは、三途川のお姥さまの勧進にありく男、ふるぬのこあまたこしらへ置き、一夜を六文づつにて、貧家の嵐を凌ぐために借して、朝はかたはしからはぎてまはりて、目前にあの世をみせける。（巻一ノ三・偽もいひ過ごして）[注二十]

とある落ちぶれた大尽が住んでいた裏長屋の人々の様子で、北隣の男は観音を、南隣の男は奪衣婆の像をそれぞれ使い日銭を稼いでいる。前者は勧進坊主といいながら肉食をし、後者は非情な毛布の貸し付けも行っているというのだから、何か特別な志をもって勧進活動をしているのではないのであろう。むしろこれらは、この世をたくましく生きる庶民の姿そのものである。もちろん、毛布の貸し付け業などについては、奪衣婆が亡者の衣を剥ぎ取ることのパロディーとして描かれた虚構であるのかもしれないが、底辺の人々が観音や奪衣婆を利用し、したたかに

生活の糧を得ていた有り様を伝える資料として貴重である。

一方で、逆に寺社による組織的な開帳も、江戸時代には盛んに行われていた。西村遠里の『閑窓筆記』（一七七九年）には、皮肉を込めて、

金ゆへに神も仏も御開帳地獄の店も一文の銭[注二十一]

とある。「地獄の店」が何であるか、具体的にはよく分からないが、おそらく開帳に付随した出店のようなものであったのだろう。やはり秘仏だけでは片手落ちで、隣接する空間には、地獄が見世物として公開されていたのである。

では、この出開帳に関して、もう少し具体的な例を見ておこう。埼玉県春日部市の圓福寺（浄土宗）には、木彫りの「釈迦涅槃像」、「浄土曼陀羅」と共に、「閻魔王宮と八大地獄図」［図3］という木彫図が伝わっている。これらはいずれも九世光世上人の作であり、本所回向院における出開帳の記録も残っている。両国の盛り場見物や浅草川の舟遊山の様子を、浮世物真似の口調で語った『両国栞』（作者未詳・一七七一年）には、次のような口上が残されている。

しやうこう〳〵。武州にいがた領、市のわり円福寺、十一面くわんぜ音ぼさつなこなたでござい。…是なるは大地獄くさうのてい、光世上人の御作。そも〳〵閻王城、南ゑんぶだいの地を去る事五百由旬下におゐて閻王城有リ。罪人は此ちやうにいたり、大王のはんだんをかふむり、罪の軽重によりてかくしよの地獄に至る。死天山と申は、是死出の山ニて、俗に是をつるぎの山とも申ます。左右の扉は八大ごく、一ツの地獄に各十六の別処あり。根本の八大地獄を合て一百三十六地獄となる。叢見聞のともがら、誰か罪を恐れざらん。ねかはくは、一切の有情、じやをすて正にきし、すみやかに称名のぎやうをはげみ、けぞうまんだらのいみじき浄土へ

往生を得ん事をねがい給へ。くわしくは縁起にしるしてござります。御ちやうだひなされませう。一百三十六ぢごくのわけやいがくわしくしれまするぞ。是なる木像まんだらは極楽浄土のてひそうでござひ。ちかふ寄てはいあられませう。縁起はめうがせん、お心もち次第でござい。[注二十二]

この出開帳は、明和八年（一七七一年）に行われたものである。[注二十三]そこには十一面観音像をはじめ、「大地獄くさうのてい」（閻魔王宮と八大地獄図）と「極楽浄土のてひそう」（浄土曼陀羅）が展示されていた。この「閻魔王宮と八大地獄図」は、近世の地獄絵図の中ではたいへん珍しいもので、木製のレリーフである。さらにそれが観音開きになるような仕掛けが施してあり、出開帳に便利な作りとなっている。絵の内容は、中心に閻魔王宮を描き、左右観音開きになる扉の部分に、『往生要集』の八大地獄とその別処がそれぞれ描かれている。口上では、それら地獄の場面を見ておののいた者は、邪念を捨て浄土往生を願えといい、さらに「浄土曼陀羅」の紹介へと移ってゆく。このような語りの道筋や展示品の組み合わせは、「恐怖」と「救済」が一体となった絵解きや説法と同じ構造を成しているのである。そして最後には、「縁起はめうがせん、お心もち次第でござい」と、喜捨を求めることも忘れていない。もちろん、これらは寺社の意向とは直接に関係のない、衆目を集めるためのひとつの技術であるが、一方では、当時の生き生きとした語りを伝えるものとして、貴重な資料ということができるだろう。

五、清梵寺「地獄極楽変相図」

最後に、「地獄の沙汰も金次第」という諺に関係があるかもしれない絵画資料を、一つ見ておくことにしよう。静岡県沼津市にある清梵寺（臨済宗）には、白隠が描いたという「地獄極楽変相図」［図4］が伝わっている。毎年七月、地蔵の縁日（現在は海の日）に、本尊の地蔵菩薩像と共に公開され、地域の人々に親しまれている。縦

一六四センチ、横一〇二センチの大画面の中には、地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、声聞、縁覚、菩薩、仏と、いわゆる十界の様子が整然と描かれており、その中心に閻魔王が鎮座している。したがって、全体的な内容からすれば、その名称は「閻魔十界図」とするのが妥当のようにも思われる。およそ三十ほどの場面で構成されているが、画面下半分は、全て地獄の場面である。

さて、図中の中で最も興味深いのは、やはり中心部に一際大きく描かれている閻魔の姿［図5］であろう。机上に閻魔帳を置き、赤ら顔に「王」の冠、そして右手に笏を持つその姿は、一目で閻魔王だと理解されるが、一方で、「顔の表情」や「左手の仕草」は、一般的な閻魔の姿とは大きく異なっており、少々気になるところである。

普通、閻魔の表情と言えば、正面を見据え、忿怒の形相で亡者を睨み付けていることが多い。しかし、この閻魔王は視線を上にそらし、どこかにやけているようにも見える。御前では、「浄頗梨の鏡」と「業の秤」による裁きが行われているが、閻魔王の表情とどう関係しているのか、理解し辛い図である。また、左手の仕草は、通常ならば、膝もしくは机上に置かれているか、怒りで握り拳を作っているか、或いは開いて前に突き出していることが多い。ところが、この閻魔は、親指と人差し指で輪を作り、胸の前に掲げているのである。阿弥陀や釈迦の説法印に見えないこともないが、そもそも閻魔と同体視されるのは地蔵菩薩であるから、やはりその意味するところはよくわからない。

そこで、試みにその表情と仕草とを同時に考えてみたらどうであろうか。俗な（もしくは現代的な）見方かも知れないが、まず真っ先に浮かぶのは、「地獄の沙汰も金次第」という諺ではないだろうか。左手がその「金」を表象し、にやけた顔は銭を要求する後ろめたさを表していると解してみたいのである。残念ながら、指で輪を作る仕草が、いつから金や銭を意味するようになったのか、寡聞にして知らない。また、白隠の著作を紐解いてみても、

この諺の引用は見当たらず、法語で説かれる閻魔王は「地獄の絶対的な教主」であることがほとんどである。[注二十四] さらには、白隠が残した膨大な禅画の中にも、このような仕草をする図像は皆無である。つまり、現存する白隠関係の資料には、「地獄極楽変相図」の閻魔の姿を説明するものは、管見の限り見当たらないと言わざるを得ないのである。

しかし、だからと言って、白隠が「地獄の沙汰も金次第」という諺を知らなかったということにはならないだろう。東海道の要所である原という地域に、この諺が伝わっていなかったとも考えにくい。例えば、吉備地方の俳書『鉋屑集』（岡本胤及・一六五九年）に

地獄のさたも銭勝負なり　／　一灯をともす貧女の哀しれ　　云斗[注二十五]

とあり、越前の『玉江草』（柴垣卜琴・一六七七年）にも

誓ひの舟に運賃はなし　／　いかにせん地獄のさたも銭とやら　　青琴[注二十六]

と詠われている。十七世紀のこのような地方への広がりを考えると、白隠の絵に先述のような想定を立ててみることもできるのではないだろうか。

最後に補足として、閻魔王の左手の仕草について、もう一言触れておくと、近世の十王図や地獄絵の中には、同じようなポーズをした閻魔（もしくは十王）の姿がいくらか見られる。

紫雲寺（福島）「十王図」［図6］
林泉寺（神奈川）「地獄十王図」
金龍院（神奈川）「十王図」［図7］
教伝寺（島根）「十王図」

おそらく、この他にも同様の図像は存在すると思われるが、その検討は、今後の課題としたい。場合によっては、

白隠の「地獄極楽変相図」についても、まったく異なった意味が導き出されるかも知れない。

おわりに

『万葉集』には、「古日」という幼い子を亡くした男の歌が見られる。

若ければ道行き知らじ賂はせむしたへの使ひ負ひて通らせ（九〇五）[注二十七]

冥途の使いに賄賂を渡そう、幼き我が子を背負ってやっておくれ。素朴ではあるが、父親の愛情溢れる詠歌である。これに拠れば、すでに万葉の時代から、冥界でも袖の下が通用したのであろう。

それからおよそ千年。貨幣経済のただ中で、近世の人々はいかに生きたか。「地獄の沙汰も金次第」という諺を手がかりに、その一端を垣間見た次第である。もちろん、本稿で引用した資料以外にも、多くの用例があることは言うまでもないが、およそ、この諺には、否定的、退廃的な意味合いはあまり感じられない。むしろ、金がものを言う世の中にあって、その理不尽さを笑い飛ばすような明るさがある。この諺を伝える多くの資料が、娯楽性豊かな作品であったことは、そのことを雄弁に物語っていよう。しかしまた、その明るさの裏には、人は金によって幸せを得られるのか、という命題が秘められていることも忘れてはならないのである。

付記

挿図に関しては、以下の通りである。

図1、『噺本大系』第四巻、東京堂出版、一九七六年。

図2、『菅専助全集』第二巻、勉誠社、一九九一年。

図3、圓福寺の許可を得て撮影したものを使用。

図4・5、清梵寺の許可を得て撮影したものを使用。

図6、『三春の浄土宗 光岩寺・紫雲寺・薬師寺』、三春町歴史民俗資料館、一九九六年。

図7、『金龍院 禅宗の古刹』、神奈川県立金沢文庫、二〇〇二年。

【図像】

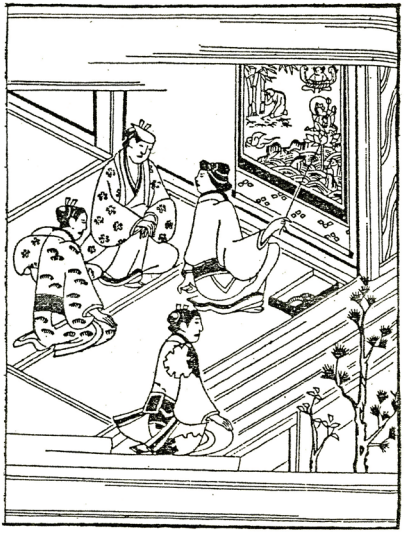


図1 『籠耳』熊野比丘尼の絵解き

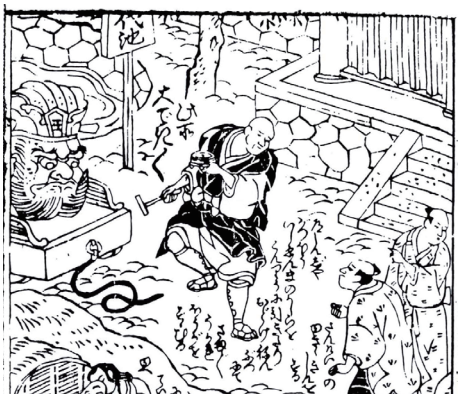


図2 『摂州合邦辻 絵尽』

図３　圓福寺「閻魔王宮と八大地獄図」

図５　閻魔王の姿

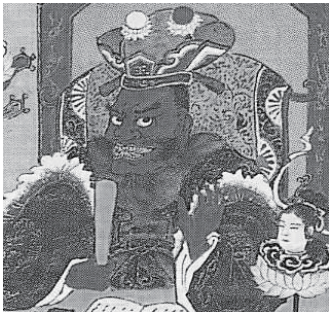


図６　紫雲寺「十王図」閻魔王

図７　金龍院「十王図」閻魔王

図４　清梵寺「地獄極楽変相図」

注一　『噺本大系』第四巻、東京堂出版、一九七六年。
注二　『新編国歌大観』第三巻（私家集編㈱）、角川書店、一九八五年。
注三　『法華経直談鈔』二、臨川書店、一九七九年。
注四　『玉塵抄』八、勉誠社、一九七一年。
注五　『古典俳文学大系1　貞門俳諧集一』、集英社、一九七〇年。但し、『犬筑波集』には多くの諸本があり、「聞けばただ」の句を載せないものもある。
注六　『歴史学事典　第三巻　かたちとしるし』、弘文堂、一九九五年。黒田日出男氏による「子ども」、「賽の河原」の項に簡潔にまとめられている。
注七　拙稿「「剣の枝」考―和泉式部と邪婬の刀葉林―」、『国語と国文学』八十六（三）、二〇〇九年三月。
注八　畜生道に描かれる人面獣（後に「地獄の馬」と称される）も、やはり同じ時期に登場したものと考えている。拙稿「「地獄の馬」の表現史―人面獣心と人面獣身―」、『典籍と資料』（龍谷大学仏教文化研究叢書二十八）、大取一馬氏編、思文閣出版、二〇一一年。
注九　早く『太平記』などに現れた死を恐れない武士たちは、「今生一世の契りに非ず、冥途までもろともに修羅闘諍の苦しみを受けん事は、誠に謝しても余りあり」（巻三十新編・日本古典文学全集『太平記　三』、小学館、一九九七年）などと嘯き、六道輪廻、特に修羅道への転生を切に望んだ。彼らには、もはや浄土往生などという救済を求める心はなく、主従の絆や親子の恩愛を拠り所として、ともに死出の旅路を歩んでゆこうとする者達であった。これは『平家物語』には見られない人間像であり、武士の死生観、他界観の大きな変質と言えるだろう。そして、このような武士像を取り入れた文学作品と

して、『朝比奈』や「地獄破り」というものが現れてくるのである。

注十　新日本古典文学大系『伽婢子』、岩波書店、二〇〇一年。

注十一　この一話は、『剪灯新話』巻二ノ一「令狐生冥夢録」に基づいたものである。そもそも金銭を万能とする思想は、中国に源流があり、晋の『銭神論』(魯褒)などには、すでに様々な形で銭にまつわる論説が紹介されている。そこには、日本の「地獄の沙汰も金次第」に近い、「銭に耳は無いが鬼を使うことができる」というような諺があったことも述べられている。

注十二　叢書江戸文庫『都の錦集』、国書刊行会、一九八九年。

注十三　日本古典文学大系『風来山人集』、岩波書店、一九六一年。

注十四　『狂歌大観』第一巻(本編)、明治書院、一九八三年。

注十五　前掲、注一に同じ。

注十六　徳田和夫氏、『絵語りと物語り』、平凡社、一九九〇年。第二部第二章の「地獄語りの人形勧進」に詳しい。

注十七　『菅専助全集』第二巻、勉誠社、一九九一年。

注十八　岩崎武夫氏、『さんせう太夫考 続』、平凡社、一九七八年。

注十九　『滑稽文学全集』第十二巻、文芸書院、一九一八年。

注二十　日本古典文学全集『井原西鶴集3』、小学館、一九七二年。

注二十一　『日本随筆大成』第二期第十巻、吉川弘文館、一九七四年。

注二十二　『洒落本大成』第五巻、中央公論社、一九七九年。

注二十三　『江戸町人の研究』第二巻、吉川弘文館、一九七三年。比留間尚氏の「江戸開帳年表」による。

注二十四　閻魔王以外の他の場面については、ある程度、白隠の説法と付き合わせることができる。例えば、『於仁安佐美』巻上

に、「大キナル盤石ノ上ヘニ罪人ヲウツ伏シニ取ツテ推シ伏セ、厚ミ二三尺モ在ルベキ大石ノ板ヲ其ノ上ヘニ打チノセ、獄卒ドモ多ク打チ寄リ、グヽト推シツクレバ、流ガル血、瀧ノ如シ。又タアル家ニハ、五六尺斗リノ柱ラヲ間モ無ク立テ並ベテ、罪人ヲ尽ク縛付ケテ、鉄鉗モテ舌ヲ抜キ出シテ、寸分〳〵ト切リトルモアリ。又或家ニハ、大釜ヲ余多居ヘ並ベテ、熱鉄ノ湯玉モ飛ビ散ル斗リ沸キカヘラセテ、罪人ヲ取ツテハ投入レ、取ツテハ投ゲ入レ、散々ニ煮タヽラカスモ在リ。又タ二町モ三町モ在ルベキ大炉ニ炭火ヲ夥布ク扇ギ立テ、鉄ノ魚串ニ罪人ヲ突貫テ、打チ返シ〳〵炙ルモアリ。或イハ罪人ヲ刀俎ニカケテ切リ刻ムモアリ。臼ニテ擣アリ、天秤ニカクルアリ。又方百里モアルベキ胡水ノ氷ノ中ヘ罪人ヲ数ズ限リモナク追浸シテ、存分ニイテ凍ラシムレバ、頭モ肌ヘモ七華八裂サケ破レテ、全身血ニ染ミテ、左ナガラ咲キ乱ダレタル蓮ノ如シ。此レヲ紅蓮大紅蓮ノ地獄ト云フ。」（『白隠禅師法語全集』第二冊、禅文化研究所、一九九九年）とあり、絵図の内容と多くが符合する。また、「二升の罪」を描いた場面についても、『壁生草』巻下の中に、「中頃、不生断無の邪法を信じて、覚えず二升を使う。其の罪障に依つて、死後、果して地獄の悪処に堕す。」（『白隠禅師法語全集』第三冊、禅文化研究所、一九九九年）とある。

注二十五　『江戸時代語辞典』、角川学芸出版、二〇〇八年。

注二十六　前掲、注二十五に同じ。

注二十七　新編日本古典文学全集『萬葉集二』、小学館、一九九五年。

〈キーワード〉閻魔　銭　見世物　開帳　圓福寺　清梵寺

智儼の法界縁起

法藏の前駆思想としての観点から

遠藤純一郎

はじめに

これまで、法蔵が事事無礙の主たる論拠に定めた「理性融通」と「縁起相由」をめぐる解釈の揺らぎを窺ってきたが[1]、その諸々の著作の述作年代が明瞭ではないために、思想的変遷の時間軸を確定することが困難であった。そこで本論では、更に時代を遡り、智儼と法蔵の接続関係から、この解釈の揺らぎの問題を再考してみることにしようと思う。

さて、このような観点から両者の思想を概観するなら、先ず「十玄縁起」が注視されるべきであろう。それは、法蔵に於ける事事無礙を考える上で、十玄縁起は法界縁起の主たる根拠と位置付けられ、且つ智儼の中にその雛形を既に求めることができるという理由から導かれる。この十玄縁起は智儼の著作の中でも『搜玄記』及び『一乗十玄門』にあらわれておれば、これら両書が比較の主たる資料に供されることになろう。またこの内、『搜玄記』はほぼ名称を列挙する程度にとどまるのに対して、『一乗十玄門』ではその理論の詳細が論及されているため、特に『一乗十玄門』が思想的に注目されてくることになる。しかし『一乗十玄門』は初祖杜順の口説を智儼が筆記したとの

位置付けがなされ、また同時に杜順の存在が疑わしいといった点から、果たして杜順説を受けたものであるのか、或いは智儼の自説であるのかは明瞭ではなく、すぐさま比較の資料として用いることはできない。また『一乗十玄門』は智儼の他の著作に比して、法界縁起の内容が些か相違しているようでもあるので、これについてはその取り扱いについても併せて考察する必要があろう。そこで、本論では先ず『一乗十玄門』以外の著作に見られる智儼の法界縁起思想について眺め、その上で『一乗十玄門』の法界縁起を吟味してみることにしたいと考えている。

『一乗十玄門』以外にあらわれた智儼の法界縁起観

智儼は果たして法界縁起をどのように考えていたのであろうか。

『捜玄記』では次のように言う。

法界縁起乃有衆多。今以要門略攝為二。一約凡夫染法以辨縁起。二約菩提淨分以明縁起。約淨門者要攝為四。一本有。二本有修生。三名修生。第四修生本有。【中略】若對經分文、此十番縁生唯有二門。一修生。二修生本有。餘二在性起品。第二染法分別縁生者、有二義。一縁起一心門。二依持一心門。縁起門者、大分有三。初真妄縁集門。二攝本從末門。三攝末從本門。【中略】二依持一心門者、六七等識依梨耶成。故論云十二縁生依梨耶識。以梨耶識為通因故。[2]

ここでは法界縁起を「凡夫染法」と「菩提淨分」の二つに大きく分け、更に細分しながら解説を付しているのであるが、そこには如来蔵説を越える内容は全く示されていない。それ故、智儼の法界縁起は如来蔵思想に準拠した

形で理解されうるもので、[3] 基本的に理と事の関係に於て定位されるべきものと受け取られねばならない。

このように見るなら、智儼の法界縁起があくまで理事の関係に於ける相即入の範囲に限定されることになるが、『搜玄記』では同時に「第三有六。一坐已。二毛孔出光。三光中出菩薩。四菩薩方便周遍諸塵。五一一塵中有佛刹。六一一刹中有佛現。此是實事非化權也。」[4] とも言い、いわゆる一事の中に多事が有るとする事事無礙と同様の現象を「化權」ではなく「實事」であるともしており、相即入の関係は理と事の間に限定されてはいない。これは『孔目章』でも例えば「若約滅惑分齊論者、依普賢品說一障一切障、依小相品說斷惑分齊、一斷即一切斷。由彼華嚴經文云、內外各有五百煩惱、及八萬四千煩惱、普滅非別。故得知也。何以故。對彼生死際說故。又白淨寶網轉輪王位時、有定光頗梨鏡、光明照十佛刹微塵數等世界。以此驗之。」[5] とも、或いは「問。一乘淨土大小多少染淨差別、云何得知分齊同異。答。一乘淨土、一即是多、多即是一。具如地論廣釋。欲知分量、準其十佛即可知之。」[6] とも言っており、事と事の相即は智儼の著作に広く反映している。しかし、先の『搜玄記』からの引用も含めて、事と事の相即関係は僅かに聖教量が示される程度で、縁起論などによる論理的立証にふみこむことはしていない。

それでは、智儼に於いてこの理事の相即と事事の相即は論理的に統合可能なものとして解されうるのであろうか。智儼は一乘教の教理の特徴として「理事自在」を挙げている。『孔目章』では次のように言う。

問。諸煩惱法、菩薩用衆生煩惱作自煩惱、自煩惱作衆生煩惱、此義云何。

答。若小乘及初教、則不得迴轉。若終教、始終雖理是正、用理自在、仍於教事不得自在。由教事不具故。依圓教宗中、即得互轉。由得理事自在具足故。餘可準知。[7]

ここでは、大乘終教と円教の相違について言うが、大乘終教は理の自在なるのみで、円教は理事自在とする。ここでは円教宗では終教の理自在に更に事自在を付加しており、漸次に深化される教宗の展開の過程を想定するなら、

理事自在は理と事の自在を併挙する表現でありつつ、説明原理的には理自在が事自在に論理的に先行する構造が読み取れる。

また同書では他にも次のようにも言っている。

問。何故上來所錄並皆差別不同。

答。依大經本所顯義門相、即容融理事自在、所有教義一即一切、一切即一、如帝網喩無盡不同、若諸教網、主伴相顯。有定相者、即違大理故、主伴經差別不同。[8]

ここで言う「所有教義」は、先にも「用理自在、仍於教事不得自在」とあるように、理事の対により分類するなら事に相当するものとして考えられ、それ故ここで言う「一即一切」「一切即一」は一事と一切事との間の相即関係を言うものと解される。そして、この事の相即は「容融理事」を前提としている。事に於いて一と一切の関係が言われるのも、そこに個別性が認められるからであり、その個別の事が各々「一即一切」「一切即一」するのも、普遍的な理との「容融」を待たねばならない。つまり「一即一切」「一切即一」であるとは、事の実定的個別性を認めず、たえず普遍的理に還元されうるものとしての表現である。

その一方でその個別性は実定的ではないまでも同時に「無尽不同」であるとし、その無尽不同なる教義は相互に「主」と「伴」になりながら教網（相互補完的連関性）を構築するのだという。正しくその「無尽不同」なる在り方が「帝網喩」の様相に比定されのである。但し、この「帝網喩」に無限に重層的な構造の概念までも読み込むことはできないであろう。実際、智儼の言う「無盡」も「又一乘之法對機以明別、非謂自相而可別。隨機論別、別別別別別別別別別別。所以說十者、欲顯無量故。又一乘同法對智以彰同。若引機以會同、則同同同同同同同同同同同、即窮無盡也。」[9]とあるように、普遍的理が無限に個別性を顕現しながらも、その無限の個別性は普遍的理に於いて

同一であり、それ故、普遍的理は無尽を窮めるという構造を持つ。故に、ここで言う無尽は、重重無尽といわれるような事事無礙の構想を下敷きにしているとは言いがたく、それはあくまで機に対して開かれた個別性であって、そこに重層的構造を期待することは難しい。上掲の文に於いても後に「有定相者、即違大理故、主伴經差別不同」と述べ、同時に存在する諸教義の相違性が主眼となっていることからすると、単層の空間的広がりとしての「無尽」と解するのが宜しいように思われる。

以上の考察から、事自在は重重無尽なる重層的相即関係にまで踏み込むものではないが、一つの事を即一切の事とする関係を言い、これは「容融理事」を前提とし、事と「容融」された理の普遍性を媒介として一事が即一切の事たりうるとするものであることが分かった。この事自在は円教に独自な教説であり、理自在に限定される終教とは明確に区分される。この両教の相違を注視するなら、「滅盡定者、分別有三。謂一乘、三乘、小乘。一乘義者、謂即體成用、教化衆生成諸佛事。如海憧比丘入滅盡定、即自身上放法界身雲利益衆生。三乘滅定者、於自身上不說成用、變作異身、依其異物、成利生等用、得名俱行。約菩薩自身、則不可說相。約衆生心機、方得明其菩薩俱行。」[10]とする箇所に良く顕れている。三乘では「異身」を変作して「異物」に依って利生等の用を成じるとし、自身として用を成じられないのに対し、一乘義では即體として自身の上に法界身雲を放ち衆生利益すると言う。そこでは続けて「三乘定體者、即真如實性。隨其勝緣說不相應。不相應者、即理也。一乘道理、一即一切、一切即一、具因陀羅及微細等。三乘道理、但是一寂不說別相、名不相應。不相應者、不與分別相應也。」[11]とも言い、これは先に見た終教の理自在、円教の理事自在と重ねて見ることができる。一乘では自身として用を成じるのに対し、三乘ではそれがかなわないのは、事自在の存否に左右されているように見受けられる。三乘でも「真如實性」、いわば理の体現が保証されてはいても、先に挙げた通り「但是一寂不說別相」であれば、理の体現以後に個別性は解消される。

それ故、利他の働きをそこに見た場合、その作用は「真如實性」としてのそれへと転換し、理の体現以前からの自己同一性を保つことができない。それに対して一乗の場合、理事は容融しているため、その事（自己）に即して理の普遍性が付与されうる為、自身に即して普遍的作用の発現が期待される。それ故、両教共に理の普遍性を媒介とした広大な作用の発現を構造的に共有し、事自在もその理の普遍性を前提とするものであるが、かえってそれを即事として事自在を展開することに一乗円教の優位なる特徴を見ていることが分かる。

また智儼はこの一乗円教の法界縁起を性起として捉えている。

性起者、明一乗法界縁起之際本來究竟離於修造。何以故。以離相故。起在大解大行、離分別菩提心中、名為起也。由是縁起性故、説為起。起即不起、不起者是性起。[12]

上文から見える「普遍的理から展開される無限の事の多様性という構造」は、まさしくここで言う「性起」に相当している。事のレベルにて縁起として捉え得た在り方が、先の構造を踏まえることにより、性起として解されるということである。この縁起の様相が性起として捉えうる理事全体を智儼は法界として捉え、『華厳五十要問答』にて「若據實理、一切縁起不離法界。所成理事是法界能。由如金器離金無器是金之能。言熏果報者據位而説。此可思簡。故起信云、真如熏無明、無明熏真如。」[13]と言うのである。そこではこの理事の構造を「法界能」として捉えており、「若し實理に拠るなら、一切縁起は法界と離れることはない」となれば、「法界」を理事の内の一方の理に相当させることはできず、これによりかえって以後「理事無礙法界」と呼称される内容を有するものとして解することができる。この理事自在なる在り方全体を指して「法界能」とする態度[14]は、先の『搜玄記』に見られる法界縁起が如来蔵思想を基本とし、理と事の枠組みの中で語られていることと通底しており、それは智儼の法界縁起思想の基底を形成するものとして見做されえよう。

以上の考察から、『一乗十玄門』以外の著作に見られる智儼の法界縁起思想には、法蔵の言う二種の論拠の内「理性融通」義の論理が強調されていることが分かるであろう。これに対して、『一乗十玄門』はこれまでとは異なった論理で法界縁起を構築しようとしている。

『一乗十玄門』の法界縁起観

冒頭で既に述べておいた通り、『一乗十玄門』には著作者の問題がついてまわる。現時点でも複数の成立説が提示されており、未だに解決をみていない。[15] 中国では澄觀が『演義鈔』で「故至相十玄云、猶如十錢一攝十時、一即名顯、二三至十即名為隱。亦如見此不見彼、彼名隱此名顯。亦如一人身上六親、互望雖各不同、然各全得亦不雜亂。由此隱顯體無前後、不相妨礙、名祕密俱成。」[16] と述べており、現行の『一乗十玄門』と完全に一致しないまでも、[17] そこからの参照が知られ、『一乗十玄門』の教説は少なくとも智儼に帰されていた。

法蔵も『五教章』にて「上來所明並是略顯別教一乗縁起義耳。又於其中諸餘法相及問答除疑等、與彼三乗或同或異、所目所設為方便等、廣如經論疏鈔孔目及問答中於彼釋矣。」[18] と述べており、十玄門と智儼との関り示唆している。この内「孔目」については特徴的な名称である為、直ちに『華嚴經内章門等雜孔目』と判断され、これと並挙されていることからすると「問答」は『華嚴五十要問答』と解されて宜しいであろう。その一方「經論疏鈔」についてはどのように解するべきか有効な手掛かりは全く見当たらず、具体的に特定することは極めて困難である。但し先に「顯別教一乗縁起義耳」とあることから、「華嚴經」を「別教一乗」として解する「華嚴經」註釈書の類を

指示していることは明らかであり、且つ以下に智儼の著作が続いていることからすれば、智儼に関る「華嚴經」註釈である可能性が疑われる。これに類する表現は義湘の『法界圖』にも「如是十門具足圓者、如華嚴經説。餘廣義者、如經論疏抄孔目問答等分別也。」[19]とあり、ここでも先の場合と同様に「經論疏抄」については明瞭ではないが、[20]やはり智儼に関る「華嚴經」註釈書として見て良いだろう。

それでは智儼の「華嚴經」註釈書とは何か。智儼の「華嚴經」註釈には『捜玄記』が有るが、そもそも参照を指示している側の『法界圖』よりも更に十玄門を詳説している箇所は見受けられないため、十玄門に間接的に関る他の詳細な内容という意味で「餘廣義」と解さないかぎり、それを「經論疏抄」に相当させることはできない。実際、法蔵に至っては「又於其中諸餘法相及問答除疑等」の参照を「經論疏抄」に負っているので、それを『捜玄記』に求めることは到底できないだろう。

以上の考察から、義湘の場合も、法蔵の場合も、共に十玄門は確実に智儼の華嚴思想の延長線上に位置を占めていながら、『一乘十玄門』の書名を挙げてその援用を指示していないという状況が見えてくる。そうなると、澄觀の記述を史実として直ちに受け取ることはできず、『一乘十玄門』と智儼の関りは再考が求められよう。しかし、先の援用の指示をふまえるとするなら、現行本の範囲からそれの帰すべき智儼の教説が直接には窺い知れないため、十玄門を理解する上で某か援用に足るだけの智儼の著述が他に指示されていると解するべきであれば、それ故『一乘十玄門』の教説は他の現行本よりその指示に呼応すべき内容を十分に有している為、たとえその当時に現行本の体裁を有さないまでも、智儼の思想を留めたものと解しうる可能性がかえって疑われてくるはずである。本論ではこの『一乘十玄門』の十玄門の思想的特徴を『法界圖』『五教章』の当該箇所との比較を通して検討し、本論のテーマである法藏の法界縁起との関りについて考察を進めてみることにしよう。

『一乗十玄門』の全文を内容的に区分し、その内容に対応する箇所を『法界圖』『五教章』より見出し、対応させれば以下の対応表のようになる。『一乗十玄門』を機軸に『法界圖』『五教章』を対応させてあるため、それら二書の引用箇所は必ずしも本文の順に整列しておらず、互いに前後する箇所を含んでいる。

〈対応表〉

	華嚴一乗法界圖	華嚴一乗十玄門	華嚴五教章
1		明一乗緣起自體法界義者、不同大乗二乗緣起、但能離執常斷諸過等。此宗不爾。一即一切無過不離、明究竟果證義、即十佛自境界也。二者隨緣約因辯教無法不同也。今且就此華嚴一部經宗、通明法界緣起、義、即普賢境界也。初義者、圓融自在一即一切、一不過自體因之與果。所言因者、謂方便緣修體窮位滿、切即一。不可說其狀相耳。如華嚴經中究竟果分國土即普賢是也。所言果者、謂自體究竟寂滅圓果、十海及十佛自體融義等者、即其事也。不論因陀羅及微佛境界一即一切、謂十佛世界海及離世間品明十佛義、是也。（大正藏巻四五　五一四上～中）	夫法界緣起、乃自在無窮。今以要門略攝為二。一者因分可説、果分不可説者、即其事也。（大正藏巻四五五〇三上）
2		問。文殊亦是因人、何故但言普賢是其因人耶。答。雖復始起發於妙慧、圓滿在於稱周、是故隱於文殊、獨言普賢也。亦可、文殊普賢據其始終、通明緣起也。今辨此因果二門者、圓果絶於説相、所以不可以言説而辨、因即明其方便緣修、是故略辨也。（五一四中）	
3		問。不思議法品等亦明果德。何故得於因門説耶。答。此等雖是果德、對緣以辨果、非是究竟圓寂之果。是故與因同一會説也。（五一四中）	問。義若如是、何故經中乃説佛不思議品等果耶。答。此果義是約緣形對為成因故説此果、非彼究竟自在果。所以然者、為與因位同會而説故。知形對耳。（五〇三上）
4	若欲觀緣起實相陀羅尼法者、先應覺數十錢法。所謂一錢乃至十錢。所以説十者、欲顯無量故。（大正藏巻四五　七一四中）	今約教就自體相辨緣起者、於中有二。一者舉譬辨成於法。二者辨法會通於理。所言舉譬辨者、如夜摩天會菩薩雲集品説云。譬如數十法增一至無量、皆悉是本數智慧故差別也。（五一四中）	第二義者有二。一以喩略示。二約法廣辯。初喩示者、如數十錢法。所以説十者、欲應圓數顯無盡故。（五〇三上～中）

5	6	7	8	9
	此中有二。一者、一即十、十中一。二者、一即十、十即一。（七一四中）			初門中有二。一者向上來。二者向下去。言向上來中、有十門不同。一者一。何以故。緣成故。即是本數。乃至十者一中十。何以故。若無一十即不成、仍十非一故。餘門亦如是、准例可知。言向下去中、亦有十門。一者十。何以故。緣成故。乃至十者十中一。何以故。若無十、一即不成、仍一非十故。餘亦如是生變、如是勘當、即知一一錢中具足十門。如本末兩錢中具足十門、餘八錢中准例可解。（七一四中～下）
今舉此十數為譬者、復有二門。一異體門。二同體門。（五一四中）	就異體門中復有三。一者一中多多中一。如經云。一中解無量無量中解一、展轉生非實、智者無所畏。此約相說也。二者一即多多即一。如第七住經云、一即是多多即一、義味寂滅悉平等、遠離一異顛倒相、是名菩薩不退住。此即約理說也。（五一四中）		今約十數明一中多多中一者、若順數從一至十、向上去、若逆數從十至一、向下來。如一者一緣成故、一中即有十。所以一成故、若無十一即不成。無性緣成故、一中即有十。所以一成故、二三四等一切皆成也。若一住自性十即不成。十若不成一亦不成也。（五一四中）	
此中有二。一異體。二同體。所以有此二門者、以諸緣起門內有二義故。一不相由義。謂自具德故。如因中不待緣等是也。二相由義。如待緣等是也。初即同體。後即異體。（五〇三中）	就異體中有三門。一相即。二相入。所以有此二門者、以諸緣起法皆有二義故。一空有義。此望自體。二力無力義。此望力用。由初義故得相即。由後義故得相入。（五〇三中）		初中、由自若有時他必無故、故他即自。何以故。由他無性以自作故。二由自若空時他必自有故自即他。何以故。由自無性用他作故。以二有二空各不俱故。無彼不相即。有無有無二故。是故常相即。若不爾者、緣起不成、有自性等過。思之可見。（五〇三中）	
			二明力用中自有全力故。所以能攝他。他全無力故。所以能入自。他有力自無力（反上可知）。不據自體故非相即。力用交徹故成相入。又由二有力二無力各不俱故、無彼不相入。有力無力、無力有力無二故。是故常相入。又以用攝體更無別體故、唯是相入。以體攝用無別用故。唯是相即。此依因六義內準之。（五〇三中）	於中先明相入。初向上數十門。一者一是本數。何以故。緣成故。乃至十者一中十。何以故。若無一即十不成故。一即全有力故、攝於十也。仍十非一矣。餘九門亦如是。一一皆有十。準例可知。向下數亦十門。一者十即攝一。何以故。緣成故。謂若無十即一不成故。即一全無力歸於十也。仍一非十矣。餘例然。如是本末二門中、各具足十門。餘一一錢中準以思之。此約異門相望說耳。（五〇三中～下）

10	11	12	13
問。現言一者、何得一中名為十也。答。大緣起陀羅尼法若無一、一切即不成、定知如是其相。如所言一者、非自性一、緣成故一。乃至十者、非自性十、緣成故十。一切緣生法、無有一法定相有性、無自性故即不自在者、即生不生。生不生生者、即是不住義。不住義者即是中道。道義者、即通生不生。故龍樹云。因緣所生法、我説即是空、亦説為是假名、亦是中道義。即其義也。中道義者、是無分別義。無分別法不守自性故、隨緣無盡、亦是不住。是故當知、一中十、十中一、相容無礙、仍不相是。現一門中具足十門、故明中智一門中有無盡義。如一門、餘亦如是。（七一四下）		問。一門中攝十盡不。答。盡不盡。所以者何。須盡即盡、須不盡即不盡故。其義云何。以一事辨一多故即盡。以異事辨一多故即不盡。文（又）一事中一多義不相是。即是多一事故即多。是一四句、護過失非、離（顯）德准之可解。異事亦准同。（七一四下）	問。須何義。答。須者緣成義。何以故。因緣法一不差故。別別諸事門中。准例如是。緣起妙理、應如是可知故。（七一四下）
問。既其各各無性、何得成其一多耶。答。此由法界實德緣起力用普賢境界相應、所以一多常成不増不減也。如維摩經云。從無住本立一切法。又論云。以有空義故一切法得成也。（五一四中～下）		問。此門攝法界、為盡為不盡耶。答亦有盡義。亦無盡義。何者、十中一即是盡、一中十具説即無盡也。又復知。一中等皆具盡不盡義也。（五一四下）	
問。既言一者、何得一中有十耶。答。大緣起陀羅尼法、若無一即一切不成故、定知如是。此義云何。所言一者非自性一。緣成故。是故一中有十者、是緣成一。若不爾者、自性無緣起不得名一也。乃至十者皆非自性十。由緣成故。為此十中有一者、是緣成無性十。若不爾者、自性無緣起不名十也。是故一切緣起皆非自性。何以故。隨去一緣即一切不成。是故一中即具多者、方名緣起一耳。（五〇三下）	問。若去一緣即不成者、此則無性。無自性者、云何得成一多緣起。答。秖由無性得成一多緣起。何以故。由此緣起是法界家實德故。普賢境界具德自在無障礙故。華嚴云、菩薩善觀緣起法、於一法中解衆多法、衆多法中解了一法。是故當知、一中十十中一、相容無礙仍不相是。一門中既具足十義故、明知一門中皆有無盡義。餘門亦如是。（五〇三下）	問。一門中攝十盡不。答。盡不盡。何以故。一中十故盡。十中一故不盡。四句護過去非顯德等。準之可解耳。別別諸門中準例如是。緣起妙理應如是知。第一門竟。（五〇三下）	

18	17	16	15	14
問。如上多門一時俱圓耶。前後不同耶。答。即圓即前後不同。何故如是。須圓即圓、須前後即前後。何以故。法性家内德用自在無障礙故。由縁成故、皆得如是。(七一五上)				第二門。此中二門。一者向上去之。二者向下來。初門中十門不同。一者一。何以故。縁成故。乃至十者一即十。何以故。若無一、十即不成故。縁成故。第二門中亦有十門。一者十。何以故。縁成故。乃至十者。十即一。若無十、一即不成故。餘者准例。以此義故、當知一一錢中具足十門。(七一四下～七一五上)
	問。前明一中十、此明一即十、有何別耶。答。前明一中十者、離一無有十、而十非是一。若此明一即十者、離一無有十、而十即是一。縁成故。(五一四下)	問。若一即十、此乃無有十、那得言一之與十、乃言以即故得成耶。答。一即十即非一者、非是情謂一。所謂縁成一。縁成一者非是情謂一故。故經云。一亦不為一、為欲破諸數。淺智者著諸法、見一以為一也。(五一四下)	問。何但一不成、十亦不成。答。如柱若非舍、爾時則無舍。若有舍亦有柱。即以柱即舍故、有舍復有柱。一即十十即一故、成一復成十也。(五一四下)	次明一即多多即一者、還同前門中向上去向下來也。如似一即十縁成故、若一非十、十不成也。從上向下來亦如是。十即一縁成故、若十非一一不成也。(五一四下)
問。若一多要待縁成者、為是同時、為是先後耶。答。縁成故、常同時而先後。所以然者、一即十十即一故常同時、而向上去向下來故有前後也。(五一四下)		問。若一即十者、應當非是一。若十即一者、應當非是一。答。秖為一即十故、是故名為一。何以故。所言一者、非是所謂一、縁成無性一。為此一即多者是名一。若不爾者、不名一。何以故。由無自性故、無縁不成一也。十即一者、準前例耳。勿妄執矣。應如是準知。(五〇四上)	問。若一不即十者、有何過失。答。若一不即十者、有二失。一不成十錢過。何以故。若一不即十者、多一亦不成十。何以故。一一皆非十故。今既得成十。明知一即是十也。二者一不成十過。何以故。若二不即十、十即不得成。由不成十故。一義亦不成。何以故。若無十是誰一。故今既得一、明知一即十。又若不相即、縁起門中空有二義、即不現前便成大過。謂自性等。思之可知。下同體門中準此知之。餘門亦準可知耳。(五〇四上)	第二即義者、此中有二門。一者向上去。二者向下來。初門中有十門。一者一。何以故。縁成故。一即十。何以故。若無一即無十故。由一有體餘皆空故。是故此一即是十矣。如是向上乃至第十。皆各如前準可知耳。言向下者亦有十門。一者十。何以故。縁成故十即一。何以故。若無十即無一故。由一無體餘皆有故。是故此十即一矣。如是向下乃至第一。皆各如是準前可知耳。以此義故。當知一一錢即是多錢耳。(五〇三下～五〇四上)
			問。上一多義門、為一時俱圓耶、為前後不同耶。答。即圓即前後。何以故。由此法性縁起具足逆順同體不違、德用自在無障礙故、皆得如此。(五〇四上)	

19	20	21	22	23	24	25
問。如上所説來去義、其相云何。答。自位不動、而恒來去。何以故。來去者隨緣義、即是因緣義。不動者向本義、即是緣起義。（七一五上）	問。因緣與緣起何別。答。亦別亦同。所謂別義者、因緣者隨隨（相）俗義別、即是因緣相望、顯無自性義、正俗諦體也。緣起者、隨性無分別、即是相即相融、顯平等義、正隨第一義體也。俗諦無自性故、順第一義。是故經云。隨順觀世諦、即入第一義諦、即其也。別義如是。同義如前龍樹釋。（七一五上）					
問。既有明先後去來、即是有增減。何名不動本相耶。答。雖先後去來、而常不動故。經云。不來相而來也。如一即多而不動一相。如此一相亦非情謂一。多亦如是。雖多即一而不壞多相。亦非情謂多。（五一四下）		問。此之一多既是緣成、不同情謂者、為是本來有此一多、為是始有耶。答、今本有不有者、為欲就智辨本有、為自就一多體辨耶。若自就一多體辨不論智者、體即息諸論道。同於究竟圓果離説相故。今若辨一多者約智説也。如經云、智慧差別故。又云、智者無所畏。故約智説一多也。（五一四下～五一五上）	問。若約智故其本有者、以智照故本有。答。如至中空、開門見時、此空即是本有。如涅槃經、見佛性已即非三世攝。（五一五上）	問。亦得是始有以不。答。見時如言有、不見不言有故亦名始有。（五一五上）	問。若一多之體由智照故、即通本有及本不有者、此智照時、得通有照不照以不。答。本有故智即非照。本不有故、由智故照。明知、亦通照不照。一切諸法例如此也。（五一五上）	二明同體門者、還如前門。相似還明一中多多中一、一即多多即一。（五一五上）
問。如上所説去來義、其相云何。答。自位不動而恒去來。何以故。去來不動即一物故。但為生智顯理故、説去來等義耳。若廢智一切不可説。如上果分者、即其事也。（五〇四上）		問。若由智者、即非先有。如何説云舊來如此耶。答若廢智即、不論緣起。由約智故、説舊來如此。何以故。不成即以成即離始終故。智及與法舊來成故。（五〇四中）	問。為由智耶。法如是耶。答。為由智也。為法如此也。何以故。同時具足故。餘義準以思之。大段第一異體門訖。（五〇四中）			第二同體門者、亦有二義。一者一中多、多中一。二者一即多、多即一。（五〇四中）

30	29	28	27	26
				今就一中門説者、還明向上去向下來。其中逆順各具十門。今略舉其始終。約十一而説者、如似一中十縁成故、若無十、一不成。二三亦如是。十即一亦如是。（五一五上）
			問。此同體門中、與前異體門中有何別耶。答。前異門言一中十者、以望後九故、名一中十。此門言一中十者、即一中有九故、言一中十也。（五一五上）	問。此同體門中、與前異體門中有何別耶。答。前門相入耳。今此同體、一中自具十、非望前後異門説也。即義亦準思之。（五〇四中）
			問。若一中即有九者、此與前異體門一即十有何別耶。答。此中言一有九者、有於自體九、而一不是九。若前別體門説者、一即是彼異體十等、而十不離一。（五一五上）	問。此與前異體何別。答。前異體者、初一望後九異即為二一、乃至與十作一故、即為十一。是故此一之中、即自具有十箇一耳。仍一非十也。以未是即門故。初一錢既爾。餘二三四五已上九門皆各如是。準例可知耳。二者、多中一亦有十門。一者十。何以故。縁成故。十中一。何以故。由此一與十作一故。即彼初一在十一之中、以離十一即無初一故。是故此一即十中一也。仍十非一矣。餘下九八七乃至於一皆各如是。準例思之。（五〇四中）
	問。一中既自有九者、應非縁成義。答。若非縁成、豈得有九耶。問。一體云何得有九。答。若無九即無一。（五一五上）			初門二。一者一中多。二者多中一。初一中多者、有十門不同。一者一。何以故。縁成故。是本數。一中即具十。何以故。由此一錢自體是一、復與二作一故、
次明同體門中一即十者、還言一者一縁成故一即十。何以故。若十非一、一不成故。一即十既爾。一即二三亦然。逆順各十門亦然。（五一五上～中）				二者、一即十、十即一、亦有二門。一者一即十。亦有十門不同。一者一。何以故。縁成故。一即十。何以故。由此十一即是初一故。無別自體故。是故十即是一也。餘九門皆亦如是。準之可知。二者十即一者、亦有十門不同。一者十。何以故。縁成故。十即一。何以故。彼初一即是十故。更無自一故。是故初一即是十也。餘九門準例知之。（五〇四中～下）

31	32	33	34
問。此中言自體一即十者、與前同體一中十有何別耶。答。前明同體一中有十而一非是十、此明一即十而一即是十、以為異也。（五一五中）			就一一錢中於同時具足等十門以迴轉者、准之可解。十門如上説。如錢中第一乃至第十不同、而相即相入無礙相、雖因果理事人法解行教義主伴等衆多門別、而隨説一門盡攝一切。餘義准之。上來數錢法者、且依遍計事錢、顯示依他因緣緣起錢也。亦可依指示顯生一切諸法終不可得、執遍計物、迷緣起法、顯法逗留全別。經云初發心菩薩一念功德不可盡者、如第一錢。何以故。約一門顯無盡故。
問。此明一體即十、為攝法盡以不。答。隨智差別故、亦盡亦不盡。何者、如一若攝十即名為盡、若具説即無盡。（五一五中）		問。為自門無盡、為攝餘門亦無盡耶。答、一無盡、餘所無盡。若餘不盡、一亦不盡。若成一、一切即成。若不成一、一切不成。是故此攝法即無盡復無盡。成一之義、於三四義由若虛空、即是盡、更不攝餘。故名無盡、故亦攝盡不盡也。 問。既言一即攝盡者、為只攝一中十、亦攝他處十。答。攝他十亦有盡不盡義。何以故。離他無自故。一攝他處即無盡、而成一之義、他處十義如虛空、故有盡。上明舉十數為譬説竟。（五一五中）	
問。此同體中一即十等者、為祇攝此十耶、為攝無盡耶。答。此並隨智而成。須十即十、須無盡即無盡、如是增減隨智趣矣。十即如前釋。曰無盡者、一門中既有十、然此十復自迭相即相入、重重成無盡也。然此無盡重重、皆悉攝在初門中也。（五〇四下）	問。為但攝自一門中無盡重重耶。為一攝餘異門無盡耶。答。或俱攝。或但攝後自無盡。何以故。若無自一門中無盡、餘一切門中無盡、皆悉不成故。是故初門同體、即攝同異二門中無盡無盡無盡無盡無盡無盡無盡無盡無盡無盡、窮其圓極法界、無不攝盡耳。或但自攝同體一門中無盡。何以故。由餘異門如虛空故。不相知故。自具足故。更無可攝也。此但隨智而取、一不差失也。如此一門既具足無窮箇無盡、及相即相入等成無盡者、餘一一門中皆悉如是各無盡無盡、誠宜如是準知。此且約現理事錢中、況彼一乘緣起無盡陀羅尼法、非謂其法祇如此也、應可去情如理思之。（五〇四下）	

36	35	34
何況無量無邊諸地功德者、如第二錢已去。何以故。約異門說故。初發心時便成正覺者、如一錢即十故。何以故。約行體說故。 問。初發心菩薩者、信地菩薩、即是弟子位。成正覺者、佛地、即是大師位。高下不同、位地亦一別、何以故、同處並頭脚耶。 答。三乘方便法與圓教一乘法、法用逗留各別不得雜用。其義云何。三乘法頭脚各別、阿耶兒子年月不同。何故如是。約相說故。生信心故。圓教一乘法者、頭脚總一、阿耶兒子年月皆同總。何以故。由緣成故。約道理說故。 問。一者何義。答。一者一無分別義。 又問。同者何義。 答。同者同不住義。無分別不住故、始終同處、師弟子並頭。 問。同處並頭者何義。 答。同處並頭者、不相知義。何以故。無分別故。 又問。無分別者何義。 答。無分別者、緣生義、即是始終等是無二別。何故如是。一切緣生法無有作者、無有成者、無有知者、寂用一相、高下一味、猶如虛空。諸法法爾、舊來如是。是故經云、觀一切法無生無滅、因緣而有。如是等文即其義也。(七一五上～中)	
問。初教已去、一切諸法即空即如、一無分別。何故上言、頭脚各別耶。 答。非無此義、未滿故。從下為言。(七一五中～下)		
問。一乘三乘分齊別義、因何得知。答。且依十門、即知也。一同時具足相應門。於中有十相。謂人法理事教義解行因果。此等十門相應、無有前後。二因陀羅網境界門。此中具前十門俱義、從喩異耳。此下、明約法以會理者、凡十門。一者同時具足相應門(此約相應無先後說)二者因陀羅網境界門(此約緣說)四者微細相容安立門(此約相說)五者十世隔法異成門(此約譬說)三者祕密隱顯俱成門(此約緣說) 第二約法廣辯者、略有二種。一者立義門。二者解釋門。(五〇四下)		

37	36
十門如上説。如錢中第一、乃至第十不同、而相即相入無礙相、雖因果理事人法解行教義主伴等衆多門別、而隨説一門盡攝一切。餘義准之。（七一五上）	餘可准之。三祕密隱顯俱成門。此亦具前十門俱義、從緣異耳。四微細相容安立門。此亦具前十門俱義、從緣相異耳。五十世隔法異成門。此亦具前十門俱義、從世異耳。六諸藏純雜具德門。此亦具前十門俱義、從事異耳。七一多相容不同門。此亦具前十門俱義、從理異耳。八諸法相即自在門。此亦具前十門俱義、從用異耳。亦可依性。九隨心迴轉善成門。此亦具前十門俱義、從心異耳。十託事顯法生解門。此亦具前俱義、從智異耳。餘可准之。上十玄門、並皆別異。若教義分齊與此相應者、即是一乘圓教及頓教攝。若諸教義分與此相應、而不具足者、即是三乘漸教。如是知也。如是十門具足圓者、如華嚴經説。餘廣義者、如經論疏抄孔目問答等分別也。（七一五下～七一六上）
就此十門、亦一一之門皆復具十會成一百。所言十六分齊境位、七法智師弟、八主伴依正、九逆順體用、十隨生根欲性。所言教義者、教即是通相別相。三乘五乘之教、即以別教以論別義、所以得理而忘教。若入此通宗、而教即義、以同時相應故也。第二理事者、若三乘教辨即異事顯異理。如諸經舉異事喩異理。若此宗即事是理。如入法界等經文是體實即是理、相彰即是事。第三解行者、如三乘説解而非行。如説人名字而不識其人。若通宗説者、即行即解。如看其面不説其名而自識也。相顯為行、契窮後際為解。第四因果者、修相為因、契窮為果。第五人法者、文殊顯其妙慧、普賢彰其稱周、明人即法也。第六分齊境位者、參而不雜各住分位、即分齊境位。第七法智師弟者、開發為師、相成即弟子。第八主伴依正者、舉一為主、餘即為伴。主以為正、伴即是依。	世説）六者諸藏純雜具德門（此約行行）七者一多相容不同門（此約理説）八者諸法相即自在門（此約用説）九者唯心迴轉善成門（此約心説）十者託事顯法生解門（此約智説）（五一五中）
	初立義門者、略立十義門、以顯無盡。何者為十。一教義、即攝一乘三乘乃至五乘等一切教義。餘下準之。二理事、即攝一切理事。三解行、即攝一切解行。四因果、即攝一切因果。五人法、即攝一切人法。六分齊境位、即攝一切分齊境位。七師弟法智、即攝一切師弟法智。八主伴依正、即攝一切主伴依正。九隨其根欲示現、即攝一切隨其根欲示現。十逆順體用自在等、即攝一切逆順體用自在等。此十門為首、皆各總攝一切法、成無盡也。二言解釋者、亦以十門釋前十義、以顯無盡。問。何以得知十數顯無盡耶。答。依華嚴經中立十數為則以顯無盡義。（五〇四下～五〇五上）

40	39	38	37
			第九逆順體用者、即是成壞義也。第十隨生根欲性者、隨縁常應也。如涅槃經云。此方見滿餘方見半。而月實無虚盈。若此宗明者、常增減而常無増減、以同時相應。然此十門體無前後、相應既其具此十門。餘因陀羅等九門亦皆具此十門。何但此十門。其中一一皆稱周法界。所以舉十門者、成其無盡義也。（五一五下）
		今釋第一同時具足相應門者、即具明教義理事等十門同時也。何以得如此耶。良由縁起實德法性海印三昧力用故、得然。非是方便縁修所成故得同時。（五一五下～五一六上）	一者同時具足相應門。此上十義同時相應成一縁起、無有前後始終等別、具足一切自在逆順、參而不雜成縁起際。此依海印三昧、炳然同時顯現成矣。（五〇五上）
	今且據因是同時者、若小乘説因果者、即轉因以成果、因滅始果成。若據大乘因果、亦得同時、而不彰其無盡。如似舍縁以成舍、因果同時成而不成餘物。以因有親疏故。所以成有盡。若通宗明因果者、舉疏縁以入親。是故如舍成時、一切法皆一時成。若有一法不成者、此舍亦不成。如似初歩若到、一切歩皆到、若有一歩非到者、一切歩皆非到。故經云。雖成等正覺不捨初發心。又如大品經云。非初不離初、非後不離後、而明菩提也。（五一五下～五一六上）		
問。既言一歩即到者、何須用第二歩耶。答。汝言一歩即到者、為多是即一以不。又言何用第二歩者、此第二歩為是一即多以否。若初歩是多一、第二歩即一多者、云何乃言一歩到不用第二歩耶。若不一是多一、多亦不是一多者、何但一歩不能到。雖行多歩終是不到。故知、一歩與多歩常有到不到義。因中尚爾者、果中亦無果義。故涅槃經云。智者應當定説亦有亦無。今舉一歩到者、即是法界縁起海印定力、説到不到、不同情謂説到不到。故經云。唯			

40	41
應度者乃能見之。而復不失因果、不墮斷常。故經云。深入緣起斷諸邪見、斯之謂也。問。若因果同時、即因成果、因即成果、那得言不失因果耶。答。如地論云。依緣二種義示現二種時、依因義者名為因、依果義者名為果。豈得失於因果耶。又且既言因果同時、那得言失。若其失者、何名因果同時耶。因果同時既如此。教義理事等同時亦然。 問。既言同時相應者、今舉因果一事、即得具前教義等十門以否。答。今但舉十門者、欲成其無盡。若論三種世間圓融、可但一事具此十門、亦具無盡無量法界虛空法門、成其無盡復無盡。若但就別事說不成無盡者、只同大乘義也。（五一六上～中）	第二因陀羅網境界門者、此約譬以明。亦復具有教義等十門。如梵網經、即取梵宮羅網為喩。今言因陀羅網者、即以帝釋殿網為喩。帝釋殿網為喩者、須先識此帝網之相。以何為相。猶如衆鏡相照衆鏡之影見一鏡中。如是影中復現衆影。一一影中復現衆影。即重重現影、成其無盡復無盡也。是故如第七地讚請經云。於一微塵中各示那由他無量無邊佛於中而說法。此即智正覺世間。又云。於一微塵中現無量佛國須彌金剛、圍世間不迫迮。此即據器世間。又云。於一微塵中現有三惡道天人阿修羅、各各受業報。此即據衆生世間。又云。如一微塵所示現、一切微塵亦如是。故於微塵現國土、國土微塵復示現。所以成其無盡復無盡。此即是其法界緣起如智如理實德。如此非即變化對緣方便故說。若是大乘宗所明、即言神力變化故大小得相入。或云菩薩力故入。又言不二故入。不同一乘說。（大正藏卷四五　五一六中）
	第四者因陀羅網境界門。此但從喩異前耳。此上諸義體相自在、隱顯互現重重無盡。故此經云、於一微塵中各示那由他無數億諸佛於中而說法、於一微塵中現有三惡道天人阿脩羅各各受果報。此三偈即三世間也。又云、一切佛刹微塵等爾所佛坐一毛孔、皆有無量菩薩衆、各為具說普賢行。無量刹海處一毛、悉坐菩提蓮華座遍滿一切諸法界、一切毛孔自在現。又云、如一微塵所示現一切微塵亦如是。餘者云云無量、廣如經辯。此等並是實義、非變化成。此是如理智中如量境也。其餘變化等者不入此例。何以故。此並是法性家實德。法爾如是也。非謂分別情識境界。此可去情思之。（五〇六上）

44	43	42
		問。若此宗明相入不論神力、乃言自體常如此者、斯則渾無疆界、無始無終、何縁得辨因果教義等耶。答。答、隨其智取、舉一為首、餘則為伴。據其首者即當以隨智差別故、舉一為主、餘則為伴。猶如帝網舉中、餘者即眷屬圍繞。如上教義等、並悉如是自在成一珠為首、衆珠現中、如一珠即爾、一切珠現亦如是。耳。反前相即相入自在等、皆悉如是攝一切法無窮法是故前經、舉一菩薩為主、一切菩薩圍繞。一一菩界、並悉因陀羅成也。（五〇六中）
		問。若此宗明相入不論神力、乃言自體常如此者、斯則渾無疆界、無始無終、何縁得辨因果教義等耶。答。答。隨其智取、舉一為首、餘則為伴。據其首者即當以隨智差別故、舉一為主、餘則為伴。猶如帝網舉中、如一珠即爾、一切珠現亦如是。耳。反前相即相入自在等、皆悉如是攝一切法無窮法是故前經、舉一菩薩為主、一切菩薩圍繞。一一菩薩皆悉如是。又如諸方皆來證誠同其名號、一切十方證誠皆亦如是。所以成其無盡復無盡。而不失因果先後次第、而體無增減。故経云。一切衆生盡成佛、佛界亦不增、衆生界亦不滅。若無一衆生成佛、衆生界亦不増、佛界亦不滅也。（五一六中～下）
第三祕密隠顯俱成門者、此約縁起説也。還具前教義十門。所言隠顯者、如涅槃經半字及滿字。昔説半字故、半字即顕、滿字即隠。今日説滿字、即滿字即顕、半字即隠。此即約縁而説隠顕。又如月喩品云。此方見半（他方見滿）。而彼月性實無虧盈。隨縁所見故有増減。此即是大乗宗中説。若通宗辨者、不待説與不説。常半常滿、隠顕無別時。如彼月性常滿而常半、半滿無異時。是故如來於一念中八相成道、生時即是滅時、同時俱成故、所以稱祕密。如似十數一即十、一即是顕、二三四至十即為隠。又眼根入正受即是顕、於色法中三味起即名隠。而此隠顕體無前後、故言祕密也。（五一六下）		問。上一塵中現無量佛刹等者、此但是一重現而已、何故乃云重重現耶。答。此方説華嚴經時、云一切微塵中亦如是説、彼微塵中説華嚴經時、亦云一切微塵中亦如是説、如是展轉即重重無盡也。宜準思之。（五〇六上～中）
		六者祕密隠顕俱成門。此上諸義隠覆顕了、俱時成就也。故此經云、於此方入正受、他方三味起、眼根入正定、色塵三味起等云云。又云、男子身中入正受、女子身中三味起等云云。於一微塵入正受、一毛端頭三味起。如是自在此隠彼顕、正受及起定同時祕密成或見菩薩入正受、或見菩薩從定起。又云、於彼十方世界中、念念示現成正覺轉正法輪入涅槃現分舎利度衆生。如是無量。廣如經辯。又如佛為諸菩薩受記之時、或現前受記、或不現前祕密受記等。如上第一錢中十錢名為顕了、第二錢望第一錢中十即為祕密。何以故。見此不見彼故。不相知故。雖不相知見、然則成此彼成故、俱名成也。應如此準思之。（五〇六中～下）

45	46	47
第四微細相容安立門者、此就相説。如一微塵、此即是其小相。無量佛國須彌金剛山等即其大相。直以緣起實德無礙自在致使相容、非是天人所作故安立。如似一微塵中有穢國土、而即於此微塵中具有不可説淨國、在此微塵中而於彼穢國不相妨礙、而此淨國之相仍亦不失。乃至有諸國土尸羅盆幢形三方及四維等國、在此一微塵中常不相妨礙。故普賢品云。一切諸世界入於一微塵中、世界不積聚、亦復不離散。故知。若與普相應、能於一微塵中見不可説國土、而不雜亂不增不減。豈可須彌納芥子將為難事哉。理事等十門安立相容亦如是。（五一六下～五一七上）	問。此相容門與前因陀羅網門有何別耶。答。諸門隱映互相顯發重重（復重重成其無）盡者、即是因陀羅網門中攝。若諸門一時具顯不相妨礙、即是相容門中攝。（五一七上）	
第五十世隔法異成門者、此約三世説。如離世間品説。十世者、過去説過去、過去説未來、過去説現在、現在説現在、現在説未來、現在説過去、未來説未來、未來説過去、未來説現在、三世為一念、合前九為十世也。如是十世以緣起力故、相即復相入而不失三世。如以五指為拳不失指。十世雖同時、而不失十世。故經云。過去劫入未來、現在劫入過去、現在劫入過去、未來劫入現在。又云。長劫入短劫、短劫入長劫、有劫入無劫、無劫入有劫。又云。過去是未來、未來是過去、現在是過去、菩薩悉了知。又云。無盡無數劫能作一念頃、非長亦非短。解脱人所行如是。十世相入復相即。而不失先後短長之相。故云隔法異成。教義理事等十門相即相入、而不失先後差別之相、故名異成也。（五一七上）	問。是義與上因陀羅何別耶。答。重重隱映互現、因陀羅攝。齊頭炳然顯著、微細攝。此等諸義並別不同。宜細思之。（五〇六中）	五者微細相容安立門。此上諸義、於一念中具足始終同時別時前後逆順等一切法門、於一念中炳然同時齊頭顯現無不明了、猶如束箭齊頭顯現耳。故此經云、菩薩於一念中從兜率天降神母胎、乃至流通舍利法住久遠、及所被益諸衆生等於一念中皆悉顯現。廣如經文。又云、一毛孔中無量佛刹莊嚴清淨曠然安住。又云、於一塵内微細國土、一切塵等悉於中住。宜可如理思之。（五〇六中）
八者十世隔法異成門。此上諸雜義遍十世中、同時別異具足顯現。以時與法不相離故。言十世者、過去未來現在三世、各有過去未來及現在、即為九世也。然此九世迭相即入故、成一總句。總別合成十世也。此十世具足別異、同時顯現成緣起故。得即入也。故此經云、或以長劫入短劫、短劫入長劫、或百千大劫為一念、一念即百千大劫、或過去劫入未來劫、未來劫入過去劫。如是自在時劫無礙、相即相入渾融成矣。又此經云、於一微塵中普現三世一切佛刹。又云、於一微塵中普現三世一切衆生。又云、於一微塵中建立三世一切佛三世一切諸佛事。又云、於一微塵中普現轉法輪。如是云云無量。廣如經文。此普攝上諸義門、悉於十世中自在現耳。宜可思之。（五〇六下五〇七上）		

50	49	48
		第六諸藏純雜具德門者、此約諸度門說。何者、如似就一施門脫者、一切萬法皆悉名施、所以名純。而此施門即具諸度等行、故名為雜。如是純之與雜不相妨礙、故名具德。如大品經一念品明。從始至終不出一念、即名為純。而此一念之中具於萬行、即名為雜。雖爾而與此中純雜義別。何者。如彼經一念者、同是無得相應、不明緣起德用。若此明純者、若約施門、一切皆施。若說忍門、一切皆忍。說忍門者、諸行如虛空、即名為純。而此忍門具足諸門、即名為雜。純雜不相亂故名具德。故不同彼念品。又問。此與六度相攝義有何別耶。答。六度相攝義者、如似以施攝諸度、而諸度非是施。若此明者、以施攝諸門、無門不是施、以緣起力故、不同六度相攝。故一攝於九十、而九十等皆是一、是故名為純。而一內即具九十等、是故復名雜。故知、不同相攝義。問。此與大品相資義復有何別耶。彼中資者、闕一即不成。此中十數、闕一亦不成。彼此二未審有何別耶。答。彼言相資者、而能非是所。今言十成一。而一即是十。所以不同資義。(五一七上～中)
第八諸法相即自在門者、此約用說。還就約教義理事等十門、取其三種世間圓融無礙自在、故一即攝一切、成其無盡復無盡。以其無盡故、相即復相入。此約用以說。(五一七中)	第七一多相容不同門者、此約理說。以一入多、多入一故、名相容。即體無先後。而不失一多之相、故曰不同。此即緣起實德、非天人所修。故經云。以一佛土滿十方。十方入一亦無餘。世界本相亦不壞。自在願力故能爾。又如普賢品云。一切衆生身入一衆生身。一衆生身入一切衆生身。又云。一切諸世界令入一塵中、世界不積聚、亦復不雜亂。須彌入芥子、此即不說也。(五一七中)	第七諸藏純雜具德門。此上諸義或純或雜。如前人法等、若以人門取者、即一切皆人故名為純。又即此人門、具含理事等一切差別法故名為雜。又如菩薩入一三昧唯行布施無量無邊更無餘行故名純。又入一三昧即施戒度生等無量無邊諸餘雜行、俱時成就也。如是繁興法界純雜自在、無不具足者矣。宜準思之。(五〇六下)
		二者一多相容不同門。此上諸義、隨一門中即具攝前因果理事一切法門。如彼初錢中即攝無盡義者、此亦如是。然此一中雖具有多、仍一非即是其多耳。多中一等、準上思之。餘一一門中、皆悉如是重重無盡故也。故此經偈云、以一佛土滿十方、十方入一亦無餘、世界本相亦不壞、無比功德故能爾。然此一多雖復互相含受自在無礙、仍體不同也。所由如上錢義中釋。此有同體異體。準上思之可解。(五〇五上)
		第七諸藏純雜具德門。此上諸義或純或雜。如前人法等、若以人門取者、即一切皆人故名為純。又即此人門、具含理事等一切差別法故名為雜。又如菩薩入一三昧唯行布施無量無邊更無餘行故名純。又入一三昧即施戒度生等無量無邊諸餘雜行、俱時成就也。如是繁興法界純雜自在、無不具足者矣。宜準思之。(五〇六下)
		三者諸法相即自在門。此上諸義一即一切、一切即一、圓融自在無礙成耳。若約同體門中、即自具足攝一切法也。然此自一切復自相入、重重無盡故也。然此無盡皆悉在初門中也。故此經云、初發心菩薩一念之切德深

52	51	50
		廣無邊際、如來分別說、窮劫不能盡、何況於無邊無數無量劫、具足修諸度諸地功德行。義言一念即深廣無邊者、良由緣起法界一即一切故爾。如彼同體門中一錢即得重重無盡義者、即其事也。何況無邊劫者、即餘一一門中、各現無盡義者是也。所以爾者、此經又云、初發心菩薩即是佛故也。由是緣起妙理始終皆齊、得始即得終、窮終方原始。如上同時具足故得然也。又云、在於一地普攝一切諸地功德也。是故得一即得一切。又云、知一即多多即一故也。十信終心即作佛者、即其事也。（五〇五上～中）
	問。此明其無盡復無盡相即復相入、與前因陀羅網及微細相容門、有何差別耶。答。如譬說同體門中說者、若就隱映相應互相顯發重重復重重成其無盡者、即是因陀羅網門攝。若諸門一時具顯不相妨礙者、是相容門攝。若就三世圓融無礙自在相即復相入成其無盡復無盡者、即是此門攝。（五一七中～下）	問。如同體一門中即攝一切無盡者、為一時俱現耶、為前後耶。答。於一門中一時炳然現一切者、屬微細攝。隱映互現重重者、屬因陀羅攝。餘義即同即異、即多即少、即有即無、即始即終、如是自在具足一切無盡法門、仍隨擧為首、餘即為伴、道理一不差失舊來如此。亦辯同體一門中具足自在無窮德耳。餘異體等門中、亦準思之。（五〇五中）
問。若如是相即即復相入成其無盡復無盡者、此乃渾無疆界、何始何終何因何果耶。答。此據法界緣起體性成其無盡復無盡、故先後因果不失。雖不失先後、而先後相即復相入、故成其無盡。以先後相即復相入故、初發心時便成正覺。如前章門。一即一切無盡亦復無盡、一三亦復爾。故此經歎初發心功德云、彼一念功德深廣無邊際、如來分別說窮劫不可盡。此即明其一即一切成其一切無盡。又云。何況於無量無數無邊劫具足、修諸度諸地功德行。此即是從二三至九十皆成無盡。以是故、從十信終心、至十住十行及十迴向地等、皆悉明成佛者、良由始終相即復相入、成無盡故。（五一七下）		

53	54
問。所以得知信位菩薩乃至佛同處並頭。如下經云、初發心時、便成正覺。亦如地論釋、信地菩薩乃至佛、六相成故。明知、有如是義。六相如上。此語欲入法性家要門、開陀羅尼藏。好[⊠/(戊@((甬-用)/皿))][匙-匕+我]故。上來所明者、唯顯示一乘陀羅尼大緣起法。亦可論、一乘無礙辨大體、非三乘分齊。(七一五中)	問。如前明果德絶於説相、云何十信終心即具佛果德用耶。若十信同果德者、即果德是可説之相。何不可説耶。答。因位菩薩有果德者、欲彰果德是不可説。是故歎德文云、菩薩在此一地、普攝一切諸地功德。(五一七下)
問。此同體中所攝一切者、但應攝自門中一切、豈可攝餘門中一切耶。答。既攝自一切、復攝餘一一門中無盡一切、如是重重窮其法界也。何以故。圓融法界無盡緣起、無一一切並不成故。此但論法性家實德故、不可説其邊量。故此經偈云、不可言説諸劫中演説一切不可説、不可説劫猶可盡、説不可説不可盡。又偈云、一切衆生心悉可分別知、一切刹微塵尚可算其數、十方虚空界一毛猶可量、菩薩初發心究竟不可惻。良由此一乘圓極自在無礙法門得一即得一切故耳。因果俱齊無前後別。故地論云、以信地菩薩乃至與不可思議佛法為一緣起、以六相總別等義而用括之。明知、因果俱時相容相即、各攝一切互為主伴。深須思之、此事不疑。又此經云、何以故。此初發心菩薩即是佛故、悉與三世諸如來等、亦與三世佛境界等、悉與三世佛正法等、得如來一身無量身三世諸佛平等智慧、所化衆生皆悉平等。又云、初發心時便成正覺、具足慧身不由他悟。如是云云無量、廣如經文。(五〇五中～下)	問。此等歎因中德耳、豈可即滿德果耶。答。此一乘義、因果同體成一緣起、得此即得彼。由彼此相即故。若不得果者、因即不成因。何以故。不得果等非因也。(五〇五下) 問。上言果分離緣不可説相、但論因分者、何故十信終心、即辯作佛得果法耶。答。令言作佛者、但從初見聞已去、乃至第二生即成解行、解行終心因位窮滿者、於第三生即得彼究竟自在圓融果矣。由此因體依果成故。但因滿者、即沒於果海中也。為是證境界故、不可説也。此如龍女及普莊嚴童子善財童子并兜率天子等、於三生中即克彼果義等。廣如經辯、應準思之。(五〇五下～五〇六上)

57	56	55
問。既言久修始得者、云何言一念得耶。答。言久修行善根者、即在三乘教攝。從三乘入一乘、即是一念始終具足。故經云、初發心時便成正覺、乃至具足慧身不由他悟。譬衆流入海。纔入一滴、即稱周大海無始無終。若餘江河水之深不及入大海一滴。故即用三乘中修、三乘多劫不及與一乘中一念。故下明善財從文殊所發心求善知識、經歷一百一十城已、而不如一念得見普賢菩薩。故知、得入此緣起大海、一念豈不成佛耶。至如初坐用心之徒但取靜心即言成佛者、此亦謂佛成在、而不得是圓極之成。如諸江河亦得是水、未得同於大海之水。（五一八上）	問。若無升即無斗者、今舉一升即得一斗以不。若一升不得一斗、一行不得具一切行。答。十升合成一斗。既無其升時、將何作斗。故如無升即無斗、有升即有斗。今舉升即斗、斗升之外無別升斗。如龜毛兔角不可得。初心即成佛、成外無別修。其相如虛空。是故言初心成佛者、非謂不具諸功德。如經說。普莊嚴童子一生具見佛聞法、即得三昧、即至後際見佛滅度、後復得三昧。如經、一生得見聞、若熏習、二生成其解行、三生得入果海。同一緣起大樹而此三生只在一念。猶如遠行到在初步。然此初步之到、非謂無於後步、明此童子得入果海、非不久植善根。（五一七下～五一八上）	問。若一地即攝一切諸地功德、一即一切、初即攝後者、一門即具、何用餘門也。答。若無餘門、一門即不成故。如一升即攝一斗。若無一升、此斗即不成。（五一七下）
問。上言一念即得作佛者、三乘中已有此義。與彼何別。答。三乘望理、為一念即得作佛。今此一乘、一念即得具足一切教義、理事因果等、如上一切法門、及與一切衆生皆悉同時同時同時同時同時同時同時同時同時同時作佛、後皆新新斷惑、亦不住學地而成正覺。具足十佛以顯無盡逆順德故。及因陀羅微細九世十世等遍通諸位。謂說十信終心已去、十解、十行、十迴向、十地及佛地等、同時遍成無有前後、具足一切耳。然此一念與百千劫無有異也。直須思之。此即第三諸法相即自在門訖。（五〇六上）		問。若一門中即具足一切無盡自在者、餘門何用為。答。餘門如虛空。何以故。同體一門并攝一切無不盡故。（五〇五中）

59	58
第九唯心迴轉善成門者、此約心説。所言唯心迴轉者、前諸義教門等、並是如來藏性清淨真心之所建立。若善若惡隨心所轉故、云迴轉善成。心外無別境故、言唯心。若順轉即名涅槃、故經云心造諸如來。若逆轉即是生死、故云三界虚妄唯一心作。生死涅槃皆不出心。是故不得定説性是淨及與不淨。故涅槃云、佛性非淨亦非不淨、淨與不淨皆唯心。故離心更無別法。故楞伽經云、心外無境界無塵虚妄見。問。若心外更無別境、有無皆由心成者、如人先見障外有物、別有人去物時、心由謂有、爾時物實無、何名由心成耶。答。若隨虚妄心中轉者、此障外物亦隨心之九者唯心迴轉善成門。此上諸義、唯是一如來藏、為自性清淨心轉也。但性起具德故、異三乘耳。然一心所以説十者、欲顯無盡故。如是自在具足無窮種種德耳。此上諸義門、悉是此心自在作用、更無餘物名唯心轉等。宜思釋之。(五〇七上)	此中通辨一念成佛義者、若小乘説、要三大阿僧祇劫滿百劫、修行相好業始得成佛。行若滿、意欲不成佛亦不得。故無一念成佛義。若大乘明一念成佛義者、凡有二種。一者、會縁以入實性無多少故、明一念成佛義。如大品經一念品義是也。二者、行行既滿取最後念、名為成佛。如人遠行以後步為到。此亦分用縁起、而明三僧祇劫修道。地前是一僧祇、初地至七地是二僧祇、八地至十地是三僧祇。然亦不定。由有一念成佛故、明知不定。若一乘明、一念成佛、如大乘取最後一念成佛、即入一乘。以後望初、初念即是成。何故。以因果相即同時應故。欲論其成者、成復成成復成。衆生欲在後成佛者、在後復在後在後復在後。故不思議品云、諸佛如來非不先覺、為衆生故於念念中新新斷結、亦不住學地而成正覺。故今舉一念成者、即與佛同時、位未見究竟、故復有淺深之殊。如人始出門及與久遊他土、雖同在空中、而遠近有別。是故信住等位各各言成佛者、而復辨其淺深。此須善思之。(五一八上～中)

62	61	60	59
如是十門具足圓者、如華嚴經説。餘廣義者、如經論疏抄孔目問答等分別也。（七一六上）			有無。此亦心隨去物不去物而轉。若論如來藏性真實淨心説者、此物不動本處、體應十方、性恒常轉、縱移到他方、而常不動本處。此即緣起自在力。然非是變化幻術所為。是故雖復七處九會、而不離寂滅道場。維摩云、文殊師利不來相而來、不見相而見、此之謂也。（五一八中～下）
		第十託事顯法生解門者、此約智説。言託事者、如經、舉金色世界之事、即顯始起於實際之法、一切幢一切蓋等事是行體也。又如法界品云、開樓觀門相見彌勒菩薩所行因事、至菩提道場。以樓觀則菩提相。所以言顯法生解也。若大乘宗中所明、亦託事以顯法、即以異事顯於異理法。此中以事即法故、隨舉一事攝法無盡。故前舉旛幢等、皆言一切。所以不同大乘説也。此中明因果者、如一乘説也。（五一八下）	十者託事顯法生解門。此上諸義隨託之事、以別顯別事相者、此即諸法門也。顯上諸義可貴故、立寶以表之。顯上諸義自在故、標王以表之。顯上諸義潤益故、資澤故、斷斷故、以雲標之矣。如是等事云云無量。如經思之。（五〇七上）
		問。三乘中以有此義、與此何別。答。三乘託異事相表顯異理。今此一乘所託之事相、即是彼所現道理更無異也。具足一切理事教義及上諸法門、無不攝盡者也。宜可如理思之。（五〇七上）	
此上十門等解釋、及上本文十義等、皆悉同時會融、成一法界緣起具德門。普眼境界諦觀察、餘時但在大解大行大見聞心中。然此十門隨一門中、即攝餘門無不皆盡。應以六相方便而會通之。可準。上來所明、並是略顯別教一乘緣起義耳。又於其中諸餘法相及問答除疑等、與彼三乘或同或異、所目所設為方便等、廣如經論疏鈔孔目及問答中於彼釋矣。與彼三乘全別不同、宜可廣依華嚴經普眼境界準思之。（五〇七上～中）			

63	
問、所以得知自三乘以外別有圓教一乘分齊、如下經言、一切世界群生類尠有欲求聲聞道、求緣覺者轉復少、求大乘者甚希有、求大乘者猶為易、能信是法甚為難。若衆生下劣其心厭沒者、示以聲聞道、令出於衆苦。若復有衆生、諸根小明利、樂於因緣法、為説辟支佛。若有根明利、有大慈悲心、余益於衆生、為説菩薩道。若有無上心、決定樂大事、為示於佛身、説無盡佛法。聖言如常明珠。不須驚怪。（七一五下）	問。此上道理、與彼三乘義別不同、此可信矣。又以何文證知、三乘外別有一乘耶。答。此經自有誠文。故偈云、一切世界群生類、尠有欲求聲聞道、求緣覺者轉復少、求大乘者甚希有、求大乘者猶為易、能信是法甚為難。良由此法出情難信、是故聖者將彼三乘對比決之。又偈云、若衆生下劣其心厭沒者、示以聲聞道、令出於衆苦、小乘也。若復有衆生、諸根少明利、樂於因緣法、為説辟支佛。中乘也。若人根明利、有大慈悲心、饒益諸衆生、為説菩薩道。即大乘也。若有無上心、決定欲大事、為示於佛身、説無盡佛法。一乘也。由此一乘非下機堪受。是故大聖善巧、於彼三乘位中隨其機欲方便少説。由不窮法界源故、權現二身三身等佛。今為如是無上心機樂大事、方始現佛十身境界、説無盡佛法耳。名現佛身説無盡佛法也。三乘但隨機而已、未顯諸佛十身自境界故、非現佛身。又隨機少説一相一寂一味理等、非窮盡説也。何以故。三乘以此無窮為過失故。然此一乘以無窮為實德故耳。又此經云、於一世界中聞説一乘者、或二三四五乃至無量乘。此據本末分齊説耳。聖教文義顯然。不可以執情而驚怪者矣。（五〇七中～下）

『搜玄記』では十玄門の名称が列挙され、その各々に教義・理事等の十門が具足されていることを簡潔に示すだけで、そこに理論的な解説はまったく見受けられない。[21] せいぜい「若教義分齊與此相應者、即是一乘圓教及頓教法門。若諸教義分與此相應而不具足者。即是三乘漸教所攝。」[22] と述べていることから、十玄門が一乗不共の教義であることが僅かに知られるにとどまる。実際、彼の書では相即入に関して他にも「一者、一中多。一數中見十故。多中一者、十數中見一故。又一即多者、一數即多、而不見一故。多即一者、多數即一、而不見多也。此可準之。又即

事辨一多。二異事辨一多。可思之。」[23]とする箇所が認められる程度で、相即入の様相を示す程度に過ぎず、これを評して論理的説明と位置付けることはできない。

このように『搜玄記』の場合は、十玄門の詳細な様相、論理性など、その全容は全く明確でないとも言えるが、それに対して、先に比較に掲げた三書はかえってその未解明の領域の闡明に注力しており、この点に顕著な相違が認められる。それ故、三書は『搜玄記』との対比の元で、一つの範疇として見做すこともできよう。しかしながら、事の相即入という課題を共有するとはいえ、その具体的な論理の構築については必ずしも一様ではないのである。

これら三書のうち、『一乘十玄門』と『五教章』では相即入を同體門・異體門の両観点から分析し、論を進めているのに対して、『法界圖』ではその観点が用意されておらず、先ず内容的にも、論の構成の上でも大きく体裁が異なっていることに気づかされる。また『法界圖』では「問。現言一者、何得一中名為十也。答。大縁起陀羅尼法若無一、一切即不成、定知如是其相。如所言一者、非自性一、縁成故一。乃至十者、非自性十、縁成故十。一切縁生法、無有一法定相有性、無自性故即不自在者、即生不生。生不生生者、即是不住義。不住義者即是中道。道義者、即通生不生。故龍樹云、因縁所生法、我説即是空、亦説為是假名、亦是中道義、即其義也。中道義者、是無分別義。無分別法不守自性故、隨縁無盡、亦是不住。是故當知、一中十、十中一、相容無礙、仍不相是。現一門中具足十門、故明中智一門中有無盡義。如一門、餘亦如是。」[24]と言い、一と十の相即入について解説しているが、「縁成」を起点に連鎖的に論理を展開しており、「縁成故」が相即入を成立させる重要な根拠として見做されている。この「縁成」は、縁起する「事」を指示するものの、既に上掲の文中にも例えば「無分別法不守自性故、隨縁無盡、亦是不住」とあり、下文では「三乘方便法與圓教一乘法、法用逗留各別不得雜用。其義云何。三乘法頭脚各別、阿耶兒子年月不同。何故如是。約相説故。生信心故。圓教一乘法者、頭脚總一、阿耶兒子年月皆同總。何以故。由縁成故。約道理説故。」

とあるように、縁成は単に事のレベルに於ける事事の間の縁起論としての展開が期される概念ではなく、むしろ「不守自性」なる「無分別法」、或いは「道理」へと変換されることで、理性への還元がはかられている。つまり、事の自在な振る舞いは理性の融通に由来する思考が支配的であると言え、これは『五教章』で「縁起相由」を論拠に事の縁起論として思考を展開する態度と明らかに相違している。

このような大きな相違点を有しながら、『法界圖』には『五教章』と互いに極めて相似した表現が同時に散見される。例えば「十錢喩」などは、『法界圖』と『五教章』の間に見られ、『一乘十玄門』には見られない表現として指摘することができる。但し『五教章』で「第二義者有二。一以喩略示。二約法廣辯。初喩示者、如數十錢法。所以説十者、欲應圓數顯無盡故。」[25]とあるのに対して、『一乘十玄門』では「今約教就自體相辨緣起者、於中有二。一者舉譬辨成於法。二者辨法會通於理。」[26]と言い、『一乘十玄門』で「譬」とされるのは、日常的に通用する数の概念であり、「十錢」が具体的であるのと比すれば抽象的であるとも言えるが、譬喩を用いながら解説をするという意味では共通しており、あくまで表現上の相違とも解されてくる。実際、『一乘十玄門』はこの抽象性にこだわっているわけではなく、以下では「歩」「升・斗」による譬喩も有り、具体的現象に事寄せた事例も存在する。そうなると、「十錢」もそれらと同様の譬喩として捉えられ、その意味で『一乘十玄門』と他の両書との同質性を認めうる一方、そのことがかえって、表現上までの一致という意味で、『法界圖』と『五教章』との一層緊密な関係性が強調されることになろう。

他にも、〈表１０〉〈表１２〉〈表１４〉〈表１８〉〈表１９〉〈表６２〉などは、内容上の相似というだけではなく、その表現までもが酷似している。このことは、時代的に先行する義湘の『法界圖』を法藏が参照していたものと推測することに難くない。実に、法藏には義湘に宛てた「賢首國師寄海東書」[27]の存在が知られるなど、両者の間には緊密な関係性が認められており、十分にその可能性を肯んじることができるはずである。

しかし、奇妙であるのには、両者の緊密な関係性の上で、酷似した表現が用いられるにせよ、その共通性が著作全体からすると極めて限定的な範囲にとどまっている点である。また著作全体を俯瞰してみるなら、義湘と全体の構成を異ならせながら、かえってその差異が『一乗十玄門』への近接を伴っているため、法藏の思想的展開は『法界圖』のみならず、『一乗十玄門』との関りの上で解される必要が認められることになる。

実際、先の対応表を俯瞰して眺めるなら、『五教章』は『一乗十玄門』にその構成が良く似ていることに容易に気づかされることであろう。しかし、ここで言う両者の共通性は、論の展開、構成に関することであり、そこで示される具体的内容に相違性を認めないということではない。実際、両者を子細に比較するなら、細かな点で多々相違を見出すことができる。なかでも両者の思想的性格を明確に区分させる重要なメルクマールは、相即入の捉え方に求められるべきであろう。

『一乗十玄門』では「就異體門中復有三。一者一中多多中一。如經云、一中解無量無量中解一、展轉生非實、智者無所畏。此約相説也。二者一即多多即一。如第七住經云、一即是多多即一、義味寂滅悉平等、遠離一異顛倒相、是名菩薩不退住。此即約理説也。」[28]と言い、相即を「約理説」、相入を「約相説」として解しており、この内「約理」は「義味寂滅悉平等、遠離一異顛倒相」とあることから、相対する二項の相即は理に於ける平等性を根拠に、無自性なる事としての二項を相即させるものであり、理性に還元する視点が片方で用意されていることを意味している。

一方『五教章』では「就異體中有二門。一相即。二相入。所以有此二門者、以諸縁起法皆有二義故。一空有義。此望自體。二力無力義。此望力用。由初義故得相即。由後義故得相入。」[29]と言い、相即は縁起法の自體が他に対して相互に空或いは有と規定されることに基づき、相入は力用が相互に有或いは無と規定されることに基づくと考えている。相即と相入の両者は自體と力用で区分されてはいても、異體の相即では「初中、由自若有時他必無故、故

他即自。何以故。由他無性以自作故。二由自若空時他必自有故自即他。何以故。由自無性用他作故。以二有二空各不俱故、無彼不相即。有無無有無二故、是故常相即。若不爾者、縁起不成、有自性等過。思之可見。」[30]、異體の相入では「二明力用中自有全力故、所以能攝他。他全無力故、所以能入自。他有力自無力(反上可知)。不據自體故非相即。力用交徹故成相入。又由二有力二無力各不俱故、無彼不相入。有力無力、無力有力無二故、是故常相入。又以用攝體更無別體故、唯是相入。以體攝用無別用故、唯是相即。此依因六義内準之。」[31]とあるように、相対する二項を交互に有、或いは無とすることにより一項が他の一項を内包しうるとする論理構造を共有している。これは事に於ける相即入をあくまで事のレベルに於ける縁起論として扱うものであり、ここに法藏独自の思想的展開を見るのである。

しかし縁起の究極的形態については、そこに法藏の独自性を見出すことはできない。それは例えば因陀羅網境界門にて「此上諸義體相自在、隱顯互現重重無盡。故此經云、於一微塵中各示那由他無數億諸佛於中而説法、於一微塵中現無量佛國須彌金剛圍世間不迫迮、於一微塵中現有三惡道天人阿脩羅各各受果報。此三偈即三世間也。又云、一切佛刹微塵等爾所佛坐一毛孔、皆有無量菩薩衆、各為具説普賢行。無量刹海處一毛、悉坐菩提蓮華座遍滿一切諸法界、一切毛孔自在現。又云、如一微塵所示現一切微塵亦如是。餘者云云無量、廣如經辯。此等並是實義、非變化成。此是如理智中如量境也。其餘變化等者不入此例。何以故。此並是法性家實德。法爾如是也。非謂分別情識境界。」[32]とあるように、事の相即入の論理を全存在に対して無際限に適用しつづけることにより、「重重無盡」なる縁起を導き出すが、『一乗十玄門』にも「今言因陀羅網者、即以帝釋殿網為喩。帝釋殿網為喩者、須先識此帝網之相。以何為相。猶如衆鏡相照衆鏡之影見一鏡中。如是影中復現衆影。一一影中復現衆影。即重重現影、成其無盡復無盡也。是故如第七地讚請經云、於一微塵中各示那由他無量無邊佛於中而説法。此即智正覺世間。又云、於一微塵中現

無量佛國須彌金剛、圍世間不迫迮。此即據器世間。又云、於一微塵中現有三惡道天人阿修羅、各各受業報。此即據衆生世間。又云、如一微塵所示現、一切微塵亦如是。故於微塵現國土、國土微塵復示現。所以成其無盡復無盡。此即是其法界緣起如智如理實德。如此非即變化對緣方便故説。若是大乘宗所明、即言神力變化故大小得相入。或云菩薩力故入。又言不二故入。不同一乗説。」[33]とあり、一乗不共の境地として「無盡復無盡」なる縁起を見るのであり、両者の無尽縁起の概念に大きな相違は無い。つまり、両者の相即入の捉え方の相違は、相即入を成立させうる基礎理論のアプローチが相違しているのであって、相即入の形態、延いてはその究極的形態については共有しているものと解されるのである。

以上の比較の結果、これら三書は互いに緊密な関係を有していると考えて宜しいであろう。しかし『一乗十玄門』は未だ学術的に作者の特定がなされていないという困難が残されており、三者をすぐさま思想史的に位置付けることはできない。そこで本論では続けて、『一乗十玄門』は義湘の『法界圖』、法藏の『五教章』に対してどのように位置付けうるか、この問題について考察する必要がある。

『法界圖』の成立は総章元年（668）七月十五日とあり、これは智儼が没したとされる総章元年十月二十九日[34]より以前のことであり、義湘は師智儼の在世時に述作したことになる。それ故、『法界圖』は智儼の思想の強い影響下に在るものと見做される。しかしこのことにより、智儼と義湘に見解の共有が要請されるということでは必ずしもない。それでも、理解・解釈の相違を内包するにせよ、師資の関係を有する限り、当時その場にて主題化された思想的課題については共有された可能性を指摘することはできないだろうか。少なくとも、弟子の義湘・法藏らにはその認識の共有の痕跡が顕著に刻み込まれているとすれば、そこに妥当性を見るのである。

或いは仮に、十玄門の理論化が智儼の思想的傾向とは無関係に在ると想定するなら、義湘の『法界圖』は法藏の『五

教章』に先行しており、十玄門の理論化の端緒は義湘に求められねばならないことにある。確かに、法藏は義湘を敬慕しており、この両者の緊密な関係から、理論化の指向はその間にだけ限定して考えることも可能ではある。しかし、その場合、逆に問題になるのが『一乗十玄門』の位置付けである。『一乗十玄門』は法藏の『五教章』と解釈の上で差異を孕みながらも、その構成は酷似しており、明らかに一方が一方を参照したことを想定せざるをえないのである。

若し法藏以後に、智儼に仮託されて偽作されたとするなら、そこには某かの積極的意図が見出されねばならない。この場合、法藏の『五教章』に基づきながら智儼とは全く無関係に成立したものとの性格を念頭に置く必要がある。なれば、偽作の意図は法藏と智儼の間の問題が焦点となろう。具体的に言えば、智儼と法藏を思想的に架橋するとした法藏の十玄門に対する肯定的意図に基づくのか、或いは法藏説を退け智儼説を宣揚する否定的意図に基づくものであるのかの何れかの意図に依らねばならない。

肯定的な意図を持つとするなら、法藏自身は義湘との関りから十玄門の理論化を既に果たしながら、『五教章』が成って後、改めて智儼との思想的関係性を文献的に立証せねばならない特別な事情が要請される。後に澄觀などは、智儼と法藏の十玄門の相違を捉え、法藏説を採用する旨を言い、両者の理解の相違を矛盾として解してはいないことからすると、先の証明の有効性は、智儼の法系の正当性という極めて限定的な範囲に求められねばならず、それが法藏の『五教章』成立後に再び蒸し返されたとは到底考え難い。このことは否定的な意図を持つと想定する場合についても同様のことが言えるが、そもそも『五教章』を踏まえて『一乗十玄門』が成立し、且つ両者の相違点が争点を形成するほどの内容が不在だということであれば、そこに否定の意図を見出すことさえ困難なことになる。

このように考えてみると、『一乗十玄門』の教説が法藏以後に成立したとする可能性は殆ど認められず、法藏の『五教章』は『一乗十玄門』に基づき成立したと考えて宜しいであろう。法藏が十玄門を構築する際に依拠したということであれば、『一乗十玄門』は当然、智儼に帰せしめられる。但し、義湘の『法界圖』と対照するなら、『五教章』ほど論の構成を同じくはしておらず、また「同體門」「異體門」の概念が導入されていないなど、相違点も多々目に付く。このことからすると、十玄門の理論化の課題は共に主題化され、現行の『一乗十玄門』に類する教説を参照しているにせよ、それを直接に参照していたとは考えにくく、それ故、『一乗十玄門』は智儼の教説に基づきながらも、智儼の没後に編集定型化に向かった可能性が考えられる。これは『五教章』に未だその書目が示されておらず、澄觀も「至相十玄」と言うのみであるから、現行の体裁に一応に落ち着くのは相当に時代が下がってのことではないだろうか。

以上の考察の結果、現行本『一乗十玄門』の教説は智儼の思想に帰すことができ、[35]それ故、『五教章』『一乗十玄門』の両者の相似性から、『五教章』が『一乗十玄門』の教説を前提としているのが確定される。それ故、本論では、法藏の法界縁起思想の端緒は『五教章』であり、且つその思想は智儼の『一乗十玄門』の教説との接続関係を持つものとの結論を得るのである。

まとめ

法藏は諸著作を通して「縁起相由」「理性融通」の二義を法界縁起を成立させる主たる根拠として挙げているが、

智儼の思想との連続性の上に成立している。但しこの連続性も、同質の思想をそのまま継承するものではなく、智儼の思想を踏まえ解釈して展開させたという意味で解されねばならない。『一乗十玄門』の教説に呼応した内容を持つ『五教章』の十玄門は、いわば「縁起相由」の側面を偏に強調した理論構築がなされているのであるが、『一乗十玄門』では理性への還元が想定されており、この差異は相即入の解釈の相違に起因するものであった。この『一乗十玄門』の法界縁起思想に見られる理性への還元は、それ以外の著作に顕著にあらわれた「容融理事」を基調とする法界観との関りを示すものであるが、理性への還元を媒介させながらも、事と事の関係性の理論を主題化している点にその特徴が求められねばならない。既に智儼は円教不共の境地とされる「事自在」の側面にも留意しているのであるから、この課題への回答として『一乗十玄門』が位置づけられて宜しいであろう。

実際、義湘の『法界圖』でも「問。三乗教中、亦有寂而常用、用而常寂、如是等義、何故上言、偏即理門、不即事中不自在也。答。理事相即故、有如是義。非謂事事相即。何以故。三乗教中、欲治分別病、會事入理為宗故。若依別教一乗、理理相即、亦得事事相即、亦得理事相即、亦得各各不相即、亦得相即。何以故。中即不同故。亦有具足理因陀羅尼、及事因陀羅尼等法門故。十佛普賢法界宅中、有如是等無障礙法界法門、極自在故。其餘逆順主半相成等法門、准例相攝。隨義消息。」[36]と事事相即を強調しており、先の課題に対して同様の対応が見られる。なれば当初、法界を規定していた「理事容融」から、『一乗十玄門』にて事の自在なる様相に主眼が置かるに至る経緯も、また義湘の表現を借りるなら、「理事容融」は三乗と共通する「理事相即」に他ならず、一乗不共の境地を示すに相応しいのは、寧ろ事事相即をもってなされるべきとする傾向の高まりとして解され、法藏が『五教章』にて独自の解釈を盛り込みながら「縁起相由」を強調しているのも、これらとの接続関係の上で理解されるべきことになるであろう。法藏も『五教章』で端的に「問。云何一心約就諸教、得有如是差別義耶。答。此有二義。一約法通收。二約

機分齊。初義者、由此甚深緣起一心具五義門。是故聖者隨以一門攝化衆生。一攝義從名門。如小乘教説。二攝理從事門。如始教説。三理事無礙門。如終教説。四事盡理顯門。如頓教説。五性海具德門。如圓教説。是即不動本而常末、不壞末而恒本。故五義相融唯一心轉也。」[37] と言うように、事の理への還元は終教の論理と類同する態度であるとし、また「又如十地經云、三界虚妄唯一心作。攝論等約始教義釋、諸賴耶識等也。十地論約終教釋、為第一義真心也。又如達摩經頌、攝論等釋云、此界等者、界謂因義即種子識。如是等。寶性論約終教釋云、此性者即如來藏性。依此有諸趣等者、如勝鬘經説、依如來藏有生死、依如來藏有涅槃等。乃至廣説。是故當知二門別也。若依頓教、即一切法唯一真如心、差別相盡離言絶慮不可説也。如維摩經中、三十二菩薩所説不二法門者、是前終教中染淨鎔融無二之義、淨名所顯離言不二是此門也。以其一切染淨相盡無有二法可以融會故、不可説為不二也。若依圓教、即約性海圓明法界緣起無礙自在一即一切一切即一主伴圓融。故説十心以顯無盡。如離世間品及第九地説。又唯一法界性起心亦具十德。如性起品説。」[38] と言い、円教を明確に大乘終教の理事鎔融と区分しておれば、先の流れは法藏に確実に引き継がれていると言えよう。

〔註〕

1「法藏の法界縁起の論拠は基本的に「理性融通」と「縁起相由」の両面から押さえられるが、これは各著作ごとに些か強調の度合いに相違が有ることが分かった。『五教章』などでは「縁起相由」が強調され、『義海百門』などでは逆に「理性融通」の側面

が強調されるなど、両者に偏りが見られるが、基本的には『探玄記』に見られるように両者は平衡して考えられねばならない性質のものであった。

その後、弟子の慧苑は『刊定記』に於て「理性融通」の側面を強調し、華厳円教と如来蔵思想を同一の範疇のものとして扱うようになる。これは法蔵への痛烈な批判を含むため、法蔵とは異質な慧苑に全く独自な解釈として解され得るかもしれないが、法蔵の法界縁起が「理性融通」の側面を有する限り、その延長線上に位置付けが可能であるため、法蔵思想の一つの展開として十分に見做すことができる。実際、法蔵自身も四教判を提示し、如来蔵思想と円教を本質的に同一視している可能性も十分に想定されてくるのであるから、「理性融通」の強調は法蔵の段階からして存在していた可能性が十分に疑われるのである。

これに対して澄観は、「理性融通」の過度の強調はかえって華厳独自の法界大縁起の義味を損ない、如来蔵思想に対する華厳円教の優位を無効化するものと警告する。それ故、澄観の教学に於いては「理性融通」を法界縁起の基礎理論として活用しながら、「縁起相由」の側面も併せて強調している。

この法蔵以後の展開の様相からすると、法蔵の法界縁起の論拠に見られた「ゆらぎ」は、そのまま後の論師にまで波及しているようにも見える。本論では法蔵を中心に据えながら、傍らに慧苑・澄観に至るまでの限定的な範囲を扱ったため、僅かにその一端を闡明にするにとどまっている。それでは、法蔵以前の智儼、或いは澄観以後の宗密に至るまでの思想的展開に於いて、果たしてこれに類する現象が同じく認められるのであろうか。これについてはまた別稿を設け、更に範囲を広げながら考察することにしたい。」拙論『法蔵の法界縁起思想』(『蓮花寺佛教研究所紀要』第四号　二〇一一年三月　所収)

2 大正蔵巻三五　六二頁下〜六三頁下

3 木村清孝『初期中国華厳思想の研究』(春秋社　昭和五二年十月三十一日)五一三頁〜にて細かく分析されており、ここでは再説を要さない。

4　大正藏巻三五　二一頁上
5　大正藏巻四五　五三八頁上
6　大正藏巻四五　五四一頁上
7　大正藏巻四五　五五二頁上
8　大正藏巻四五　五八七頁下
9　大正藏巻四五　五八六頁中
10　大正藏巻四五　五七五頁下～五七六頁上
11　大正藏巻四五　五七六頁上
12　大正藏巻四五　五八〇頁下
13　大正藏巻四五　五二二頁下
14　下で「此文在三乗、義通一乗。用由同法界故。」（大正藏巻四五　五二三頁上）とも言っており、如来蔵思想が援用されても「用が法界に同じくする」ことにより、義として一乗に通じるとしており、理事自在なる在り方全体を指しての「法界能」は一乗のそれと同定することができる。
15　石井公成『華厳思想の研究』（春秋社　一九九六）一四〇～一四五頁
16　大正藏巻三六　七九上
17　「如似十數一即十、一即是顯、二三四至十即為隱。又眼根入正受即是顯、於色法中三昧起即名隱。而此隱顯體無前後、故言祕密也。」（大正藏巻四五　五一六下）
18　大正藏巻四五　五〇七中

19 大正藏巻四五　七一六上

20 均如は『一乗法界圖圓通記』にて当該箇所の智儼の著作を特定して「今此從親疎次第列也。謂經是所依本教、故在最初。造論釋經、故次之。疏通經論、故次之。鈔非通釋、但釋法界一品。然不異經文次第而釋、故次之。孔目雖不依經而釋、然不違於八會品次、立其章門、故次之。問答則既不依經文次第、但擧經中要義而問答、故最在后也。」（『均如大師華嚴學全書』上　七一〇～七一一）と述べるが、一解釈の範囲を出ない。

21 二約就所詮明分齊者略有十門。一同時具足相應門。於中有十。一教義具足。二理事具足。三解行具足。四因果具足。五人法具足。六分齊境位具足。七師弟法智具足。八主伴依正具足。九逆順體用自在具足。十隨生根欲示現具足。此等十門相應無有前後也。二因陀羅網境界門。此中具前十門。但義從喩異耳。餘可准上。三祕密隱顯俱成門。此亦具前十門。但義從緣異耳。餘可准上。四微細相容安立門。此亦具前十門。但義從相異耳。餘可准之。五十世隔法異成門。此亦具前十門。但義從世異耳。餘可准之。六諸藏純雜具德門。此亦具前十門。但義從世異耳。餘可准之。七一多相容不同門。此亦具前十門。但義從理異耳。餘可准之。八諸法相即自在門。此亦具前十門。但義從用異耳。餘可准之。亦可依性。九唯心迴轉善成門。此亦具前十門。但義從心異耳。餘可准之。十託事顯法生解門。此亦具前十門。但義從智異耳。餘可准之。上之十門玄並皆別異。若教義分齊與此相應者、即是一乗圓教及頓教法門。若諸教義分與此相應而不具足者。即是三乗漸教所攝。餘義依下天王等法門。准之可解也。（大正藏巻三五　十五中）

22 大正藏巻三五　十五中

23 大正藏巻三五　二七中

24 大正藏巻四五　七一四下

25 大正藏巻四五　五〇三上～中

26 大正藏巻四五　五一四中

27 卍續藏巻百三　四二二右下
28 大正藏巻四五　五一四中
29 大正藏巻四五　五〇三中
30 大正藏巻四五　五〇三中
31 大正藏巻四五　五〇三中
32 大正藏巻四五　五〇六上
33 大正藏巻四五　五一六中
34 『華嚴經傳記』（大正藏巻五一　一六三中）
35 現行本には「大唐終南太一山至相寺釋智儼撰　承杜順和尚説」とありながら、ここでは杜順説の影響について一切言及してこなかったが、本論では法藏と智儼の接続関係を求めるものであるので、杜順説を受けたにせよ、法藏とその思想の邂逅は智儼を媒介としているので、ここでは法藏の法界縁起説の前駆という意味から一応に智儼思想の範疇に入れて考察するものであり、杜順説の可能性を単純に退けるものではない。
36 大正藏巻四五　七一四中
37 大正藏巻四五　四八五中
38 大正藏巻四五　四八五上～中

〈キーワード〉 法界縁起・事事無礙・法蔵・智儼・『一乗十玄門』

地蔵となった女性—射和文庫蔵『夢物語』（「地蔵尊霊夢話」）—

髙橋　秀城

射和文庫は、伊勢国飯野郡射和村（現在の三重県松阪市射和町）の豪商（射和商人）であった竹川竹斎（一八〇九～一八八二）が、嘉永七年（一八五四）に私財を投じ、国内外の様々な文献を集めて創設した私立図書館である。[1] 往時は、蔵書数一万巻余りに及んだと言われ、郷土の教育活動に果たした役割は大きい。[2]

今回ここに紹介するのは、射和文庫蔵『夢物語』（写本・一冊）である。『夢物語』には、元文二年（一七三七）、竹川家に縁のある女性「ゆき」の夢枕に地蔵菩薩が立ち現れ、共に地獄極楽を巡り、やがて浄土へと誘われるという話が綴られている。

現在、射和文庫には仏教関係の典籍はさほど多くは見られないが、この『夢物語』は、竹川家の仏教信仰を知る上でも、また江戸時代の射和村における地蔵信仰の広がりを知る上においても貴重な史料と言える。竹川竹斎が生まれる以前に伝わっていた、竹川家にまつわる逸話としても興味深い。この度、幸いにも閲覧する機会を得たことから、ここに全文を翻刻紹介することとした。

まず、書誌的事項は以下の通り。

射和文庫蔵『夢物語』（Ⅱ―120）。横刷毛目（渋引）表紙。左肩題箋に「地蔵尊霊夢話全」と墨書。表紙の寸法は、縦二四・一糎、横十六・九糎で、袋綴（四つ目綴じ）の写本一冊（江戸中期写）。本文料紙は楮紙。内題「夢物語」。全九丁（表紙を含まない）。毎半葉八行、毎行十八字内外。本文は漢字仮名交じり文。

奥書はなく、具体的な書写年次や作者（書写者）等の詳細は不明である。ただし本文中に、「元文丁巳（一七三七）年二月廿三日」（一丁表）とあることから、おそらく江戸中期の写しと推定される。途中、七丁表二行目に一行の空白が見られ、また全体的に漢字には振り仮名が振られている。

『夢物語』には、「ゆき」の三度にわたる夢が語られている。あらましは次のようなものである。

〔一度目〕

元文二年（一七三七）二月二十三日、竹川金助という者の孫娘が四歳にて早世した（戒名・春覚童女）。その三七日（みなぬか）忌に当たる三月十三日の夜のこと。金助の娘で、二十一歳になる「ゆき」の目の前に、墨染の衣をまとった地蔵菩薩が立ち現れた。何処ともなく「ゆき」を連れ出すと、いつの間にか極楽へ通じる門の入口に辿り着いている。そこで地蔵尊が三度手を打ち鳴らすと、門の中から金色の地蔵菩薩が現れ、さらに「ゆき」を連れ行く。道すがら、音楽の響きや鐘の音、念仏の声などを聴きながら、やがて彩飾の門に至る。階段を二・三段登っていくと、また別の金色の袈裟衣を着した地蔵菩薩が、二人の子供を連れて現れ出た。その地蔵の仰せには、「この二人の子供は、そなたの姪と甥である。拝みなさい。しかしながら、そなたのような娑婆での姿では不審に思うに違いない」と言うと、二人とも亡くなった時の着物姿となり、そのまま「ゆき」のもとに近寄って首を押さえ叩き去っていった。「ゆき」が涙を抑えていると、地蔵菩薩は「決して嘆いてはいけない。娑婆に帰り、ただ後世の菩提を願いなさい。そなたはまだ、ここへ来る者ではない。早く立ち去れ」と仰せになる。そこで席を立とうと思った途端、先の墨染の

地蔵菩薩が現れ、最初の門の前に立っている。そこで地蔵が一つ手を叩くと、夢から目覚めていたのであった。

〔二度目〕

同四月十日、春覚童女の尽七日（四十九日・ななぬか）忌に当たる日の昼八つ頃（午後二時頃）のこと。しきりに眠気を催した「ゆき」は、そのまま座敷に横たわった。すると地蔵菩薩が立ち現れ、「今回は、地獄極楽を巡るつもりである」と仰せられると、右手に錫杖、左手に水精の数珠をお持ちになり、賽の河原へと案内された。そこには三体の地蔵菩薩がおり、たくさんの小さな子供たちが塔を積んだり、地蔵尊にしがみついたりして遊んでいる。手に数珠を持っていたり、白い装束を着たり、裸の子供もいるようだ。思い思いに気分よく遊んでいる。すると突然に眼の赤い鬼二疋が現れ、鉄の鉾を振り廻して、子供が積み上げた塔を崩し廻った。その様子を見て泣き出す子供たち。

その時、例の地蔵菩薩は「賽の河原はこれまで」と仰せられ、右の道に出て極楽の門に向うと、全ての門が開いている。門の先には美しい座敷が見え、右の座敷には、八年以上前に往生した寂心という伯父が数珠を操りながら手引きをして座っている。地蔵菩薩が「二人の子供と寂心、我ら二人を合わせた五人は、明日の五つ時に向こうに見える堂に上がるのだ」と仰せられた方角を見ると、まさしく七宝で飾られた宮殿が見え、内には五色の蓮が植えられており、蝋燭や百味と思われる飲食も供えられている。地蔵尊はさらに「これから地獄を見せよう。しかしながら、娑婆のままの姿では蛇鬼（邪鬼）というものが我らを苦しめる。そなたは髪を切らなければならない」と仰せられるので、「それはいつまでのことでしょう」と申すと、「百箇日まで」と仰せられ、さらに「娑婆への証しとして、髪を切って遣わそう」と言って、「ゆき」の頭を地蔵尊が撫でられたと感じた時、娑婆では「ゆき」の母親が、寝て

いる「ゆき」の気分が悪いのではと心配していた。「ゆき」を起こそうとすると、たいそう体が冷えている。生気を失っているのではないかと思い激しく揺り起こすと、やっとのことで目を覚ましたのであった。

不思議なことに、枕元には「ゆき」の髪が一尺五寸（約四十五糎）ほど切られて置かれていたが、その辺りには剃刀も小刀も見当たらなかったということである。

〔三度目〕

同四月十五日の夜のこと。再び例の地蔵菩薩が現れ、「我は、衆生を救うために、そなたの髪を切った。それなのに念仏をすることもなく過ごしているのは以ての外である。今よりたいそう信心しなさい。この髪は、そなたの髪ではない。我が錫杖の真(芯)であり、蓮の糸となるのである」と仰せられた。

さらに地蔵菩薩は「我は昔、越後国の宇右衛門の娘で清川」という者であったと語り、かつて二月二十三日に二十一歳で亡くなった日のことを告げる。野辺に葬られた日、いつも頼みとしていた地蔵尊が迎えにお出でになり、今は我が地蔵尊となって「ゆき」を極楽に導いているのだと言う。地蔵菩薩は「ゆき」に対し、髪を惜しむことなく人々に分け与えることを勧め、ひたすら念仏を唱えて、極楽に往生するように諭した。お産に効く経文も伝え、また最前の髪も寺で回向を頼むべきことを告げると、「我はこれまで。もう二度とやって来ることはない」と仰せられた。地蔵菩薩が何処ともなくお行きになった時、「ゆき」も夢から覚めたのであった。

以上、おおよその粗筋を確認してみた。『夢物語』には、竹川家に関わる人物が登場している。

・竹川金助

・竹川金助の娘で二十一歳になる「ゆき」
・竹川金助の孫で四歳で早世した娘（元文二年（一七三七）二月二十三日没。戒名・春覚童女。「ゆき」の姪）
・竹川家の子で三歳で早世した男子（去る正月二十日没。戒名・春教童子。「ゆき」の甥）
・「ゆき」の伯父で、八年以上前に往生した寂心という僧侶
・竹川金助の妻で「ゆき」の母親

また、『夢物語』には多くの地蔵菩薩が登場しており、とりわけ「ゆき」の枕元に三度にわたって現れ出た墨染衣の地蔵菩薩は、「ゆき」と同じ二十一歳の時に、竹川金助の孫娘（「ゆき」の姪）と同じ日（二月二十三日）に亡くなった越後国の「清川」という女性であったことが、三度目の霊夢の中で明かされている。孫娘の命日が、そのまま「清川」の命日でもあったのである。

さて、この冒頭に見える竹川金助については詳しいことは分からない。竹川家の先祖は、浅井長政（一五四五〜一五七三）の父である久政（一五二六〜一五七三）の弟、浅井友政が射和の地に逃れて、竹川半左衛門の家に入り、そこから竹川姓を名乗ることになったと伝えられている。[3] 竹川家はその後、本家竹川・新宅竹川・東竹川の三軒へと分かれ、『夢物語』に見える元文年間前後は、まさに分家・独立を行いながら地歩を固めていた時期に当たる。竹川家の系図の中に金助の名を見出すことはできなかったが、この『夢物語』は竹川家一族にまつわる人物の逸話として語り継がれていたことが想像される。

地蔵菩薩の導きによって「ゆき」が目の当たりにした賽の河原や極楽浄土の光景は具体的であり、こうした射和村における地蔵信仰・浄土往生思想の広がりについても考える必要があるだろう。射和地区には射和寺（高野山真言宗）・延命寺（浄土宗）・蓮生寺（天台真盛宗）といった竹川竹斎とも関わりの深い寺院があり、[4] 石や木に彫られ

た地蔵菩薩像も遺されている。[5] 特に、竹川家の菩提寺である延命寺は重要な学問寺院であり、伊勢国出身で増上寺四十八代の智瑛（？～一七七三）や、伊勢国多気郡丹生村（現在の多気町）出身で増上寺五十三代の智堂（一七二六～一八〇〇）が幼い頃に学んでいる。[6] また、射和村出身の俳人・大淀三千風（一六三九～一七〇七）の『戴龍山延命寺院中地蔵院九景の品定』（貞享三年〔一六八六〕）によって、延命寺の中に地蔵菩薩を祀るお堂があったことも知られる。[7]『夢物語』で語られている地獄極楽の情景が、単なる想像の世界ではなく、実際に建てられていた堂舎を思い描きながら記されている可能性もあり、この地で行われていた説教（唱導）との結びつきが想像される。[8]

さらに『夢物語』において注目される点として、女性の髪に纏わる記述が挙げられよう。『夢物語』の中で「ゆき」は、地蔵菩薩から「爰にて髪を結メねば行かたし」（二丁表）、「汝髪を切るへし」（六丁表）などと、幾度となく髪を切ることを勧められている。それは有髪が娑婆での姿であり、地獄では責め苦を受け、極楽では訝しがられるものだったからであった。しかし一方で、「ゆき」の髪が、地蔵菩薩の「錫杖の真にして則蓮の糸」（七丁裏）となることも告げられている。「ゆき」の長い髪（『夢物語』では「一尺五寸」）を断ち切り分け与えることが、自らの極楽往生への因となると同時に、多くの人々を救う利他行にも通じていたのである。

地蔵菩薩が消え去った後、「ゆき」がどのように生きたのかは語られていない。おそらく地蔵菩薩のお告げを守り、日々念仏を唱え、髪を惜しまず、人々の命に寄り添いながら信心を深めていったに違いない。三度の夢を経験した「ゆき」は、悲しみから離れ、真の意味で娑婆の夢から目覚めたのではなかったか。やがて極楽往生を遂げた「ゆき」は、墨染姿の清川地蔵のように再び娑婆に還り、女性の夢枕に立ち現れたことだろう。

注

（1）竹川竹斎の業績については、松阪市文化財保護委員会編『竹川竹斎』（竹川竹斎翁百年祭実行委員会、昭和五十六年）等参照。

（2）射和文庫蔵書については、射和文庫蔵書目録編集委員会編『射和文庫蔵書目録』（竹川竹斎翁百年祭実行委員会、昭和五十六年十一月）参照。

（3）現在、竹川家の先祖に関する記述には三説伝わっているが、どれも浅井友政で共通している（前掲注（1）書参照）。

（4）射和寺には、竹川竹斎が明治十二年に、射和寺に伝えられた古文書文書を一括して保存した「射和寺文書」が伝えられている。また射和寺や蓮生寺では、竹斎が村の大人や子供たちに対し『万葉集』『源氏物語』『伊勢物語』などを講釈し、知識の啓蒙を図っていたことが指摘されている（嶋崎さや香「幕末から明治初期における新聞受容―竹川竹斎と射和村」「リテラシー史研究」平成二十年）。なお、竹川竹斎と延命寺との結び付きを含め、射和出身の伊勢商人の文化的活動を論じたものに、上野利三『幕末維新期伊勢商人の文化史的研究』（多賀出版、平成十三年二月）がある。竹川家と近隣寺院との繋がりは、竹斎以前から代々続いていたものと思われる。

（5）蓮生寺境内には、石地蔵群の上に置かれた真盛上人供養塔（室町時代）がある。また、旧射和寺境内にある大日堂には木造地蔵菩薩坐像（南北朝時代・重要文化財）が祀られており、胎内からは、寛文・延宝年間（一六六一～一六八〇）に出版された上方子供絵本（十冊）が発見されている。

（6）射和文庫の竹川隆子様より、延命寺は当初、開山行基菩薩自作の地蔵菩薩像を御本尊としており、戴龍山延命地蔵院と呼ばれていたことをお教えいただいた。また智堂については、根岸鎮衛（一七三七～一八一五）の『耳嚢』に「増上寺僧正和歌の事」として逸話が残されている（岩波文庫本に拠る）。

寛政八年の頃、不如法（ふにょほう）の僧侶有りて罪に行（おこな）われしに、増上寺五十三世嶺誉智堂僧正の詠（よ）る歌とて人の見せ侍りし。一宗（しゅう）の

貫首左もあるべき事と、爰に記しぬ。
救ふべき力なければせめて代の塵にけがさぬ法の衣手

（7）『戴龍山延命寺院中地蔵院九景の品定』には、射和村に伝わる妖怪（樹神・嫁入り狐・カッパなど）が登場している。こうした伝承と地獄との結び付きも興味深い。

（8）例えば『夢物語』の本文に振り仮名が多く振られていることは、実際に説教（唱導）の場において読みあげられていたことを示すものと言えるかもしれない。

〈付記〉

貴重な蔵書の閲覧、掲載を御許可いただき、種々御教示賜りました射和文庫の竹川隆子様に心より御礼を申し上げます。

【凡例】

一、底本は、射和文庫蔵『夢物語』（Ⅱ―120）である。
一、文字は、可能な限り原本通りとし、行移りも底本のままとした。仮名合字「ゟ」は「より」に改めた。
一、傍線ならびに振り仮名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。
一、明らかに誤字と思われる箇所には（マヽ）と記した。

【本文】

地蔵尊霊夢話　全

」表紙

夢物語

勢州飯野郡射和村竹川金助と云ふ者の孫四才
にて元文丁巳年二月廿三日に早世す則戒名ヲ
春覚童女と号ス又一家の内に春教童子
といふ三才にて去ル正月廿日に早世したる子あり
然るに三月十三日春覚童女三七日に相当る其
夜金助娘ゆきと申女廿一歳也同家に居り
しか何国に行かんとおもふ心もなく蔵の二階
る揚り着物を出さんとおもふ其時墨の衣を
めしたる地蔵菩薩出現し給ひ汝は何国
へ行我つれ行かんとおふせられ則道に出テ
向ひ給ふと覚しか御袈裟に壁ふべき
事なき冥〻としたる所を遥に行其先に
平〻たる野原へ出しか忽闇晴れて昼の

」1オ

ごとくなりしゆへゆき四方を詠しか小金の
柱にて結構なる彩飾たる門有り黒き錠
前もあり爰にて地蔵尊仰せられしは此門を
開けは極楽へゆくなり爰にて髪を結メ
ねば行かたしとおふせられけれは其時ゆき
申けるは成程髪を詰メ給ひと云ふ其後地蔵
尊御手を三度扣キ給ふと右の門ひらくと
また金色の地蔵尊結構成御袈裟衣を
召し出給ふと最前の墨衣をめしたる地蔵
尊は何地へとなく見へ給はす後に出現し給ふ

」1ウ

地蔵尊ゆきを連れ行かせ給ふに道すから
何地ともなく音楽の響き頻になり
また鐘を打鳴らし念佛の声聴ゆ
遥〻行きけれは結構成る彩飾の門有り
て二段三段階を揚るとおぼへぬれは彼
地蔵尊消うせ給ふ然るに又外の地蔵菩薩
金地の御袈裟衣をめして其時二人の
小増を地蔵菩薩手を引て出給ふ御時地

」2オ

」2ウ

蔵尊のおふせに此二人の子供は汝か姪娚にてあり此小増を拝めと仰られ去りなから
此姿にては疑ひあるべしと娑婆のすかたあらはし見せんと二人共則果し時寺へ上けたる着物を其尽顕らはせける其時ゆき歎き悲むとまた其尽弐人の子供立寄ゆきか首をおさへ扣キ去りぬゆき驚き起あがり涙をおさへ居たりけれはかならす歎くまじ娑婆へ帰り只後世の菩提をねかうべし汝は未だこの所へ来る者にあらすはやく爰を立されと仰せられしに其座を立とおもふと否哉最早さい初につれられ来り給ふ地蔵ぼさつ出向ひ給ひて最ぜんの門の前へ参りしか又地蔵ほさつ御手を壹つ打たもふと覚へて夢は醒めけり同四月十日春覚童女尽七日に当る昼八つ頃またゆきなんとなくしきりに睡くなりそのまゝ座敷へ寝しけりかゝる所へ地蔵尊出給ひ仰けるは今度は地

」3オ

」3ウ

獄極楽を巡らすべしと仰せられ右の
御手に錫杖を持左の御手には水精の珠
数を御持給ひ則御隨ひ行に西の川原
にてあるそと仰せらるゝと三躰地蔵菩薩
ます各皆御衣の裾捺切また泥捺と
かゝりあり此所に或は十才或は五才三才の童
数多並み居て塔を積また地蔵尊にすがり
つき遊ふありおの〳〵手に珠数を持さて
装束は白き単物を着たるもありまた
裸か子もあり心能さま〳〵遊ひ居たりしに
其所へ眼日月のことくなる赤き鬼二疋
いで鉄の桙を振り廻し子供の積たる
塔を扣き崩しければ子ともはつと涙き出ス
その時地蔵尊西の川原は是まてなりと仰
せられ右の道へ出ると三七日の節参りせし
極楽の門へ向ひしか此度は前方錠の落し
ありたり門皆〻ひらき居たり其先に結構
成る座敷とおほしき所あり四方の障子又

」４オ

」４ウ

座にも一面に五色の蓮花ばかり充満せり
右の座敷に伯父にてありしか寂心と云ふ
八年以前往生せし人なり引導して珠
数操り居給ふ時地蔵尊の仰せられには
二人の小僧寂心我等五人とも明日の五つ時
には向ひに見ゆる堂へ揚るなりと仰
せられしゆへむかふを見れは誠に七寶
にて飾りし宮殿ありて内には五色の
蓮す悉く鋪満ちたり扨燈火らう
そくならはおよそ百挺はかりの炬供物は
百味とも覚しきいろ〳〵の菓子有りまた
地蔵尊仰せられしは是より地獄を見せんと
さりなから娑婆のすかたにては虵鬼と云
ものありて我共に責るなり汝髪を切
るへしと仰せられるゆへ申けるは夫は
毎までの事にてと申せしに百ケ日迄と仰
せらるゝゆき申様さやうに久敷事なれは
望なきやと申スさもあらば娑婆への印に

」5オ

」5ウ

髪を詰めて遣すへしとてゆきか頭きを
地蔵尊御手にて撫て給ふと覚し時ゆき
か母親気分悪哉とおもひ頻りに起して是
を見れは誠に冷へかへり性気を失ひし
かとおもひあわたゝしく起せは目を醒
す不思議哉枕ら元にゆきか髪のすへ壹尺
五寸ほと此（大キサ一寸餘）廻り切りてありしかれども
其辺に剃刀小刀もなきけれは誠に不思議
なる事疑ふ事あるへからすあまり有かたく
御事にて書しるしたり志あるひと〳〵は
不思議感して信心致すべし

」6オ

同四月十五日の夜またゆき霊夢を蒙る
扨已前の地蔵尊又出現し給ひ我衆生を
済度せしめんか為に汝か髪をきりたり
しかるに念佛を申事もなく只うか〳〵と
して居たる事以の外なり今より隨分

」6ウ

信心すへし此髪は汝かかみにあらす我が
錫杖の真にして則蓮の糸と成りとおふせ
らるゝ我はむかし越後国宇右衛門と云ふ者の
娘なり名は清川と云菩提を願ひ寺へ
日毎に参詣いたし家業に作りをいたす
其穀物を代替へ非人乞食に施す我果た
る時は二月廿三日にて年は廿壹才なり親兄
弟もなく孤獨の身なり果たるとき隣家
きん所の人〻取持にて提のやう成物にいれ
野辺に贈り葬りたまふ我日頃願しおき
しゆへ地蔵尊迎ひに出給ひ我今は地蔵
と成り汝隨分後世を願ひ極楽へ行べし
汝が髪を少しも惜む事なけれ汝かみは
錫杖の真なり今より後壹人成りとも
菩提を願かわすべし又此髪を望む
ものなれは少し宛切て授與せしむへし
此功徳を以後世を救わん是をきく人
疑ひあらば罰を蒙るべし信心して

」7オ

」7ウ

」8オ

授からはたとい非人乞食にたりとも施こす
べし此髪を棺へ入れ来るものはからなす
救ふべし自他ともに一向に念仏申極楽
へ来れまた娑婆におゐて産にて非法
の死あり此経を唱へせなかに書しるし
たる人は其難を遁るへし右のごとく
して生れ子の名を付へし此経文娑ば
にてかならす傳ふへからす扨また最前の
髪を明日の日中に寺にて回向を頼べし
我は是迄なり重て来らすと仰られ
何地ともなく行給ふと覚て夢は醒めに
けり

」8ウ

」9オ

〈キーワード〉射和文庫、地蔵菩薩、髪、夢想・夢告、地獄・極楽

勤操の生涯

―誕生から修行期にかけて―

小林　崇仁

はじめに

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

ただし近年の仏教史研究においては、ほぼ同時期の最澄(767-822)と空海(774-835)の陰に隠れてしまい、勤操はいわゆる平安仏教が成立する一因子として、僅かに述べられるに過ぎない。実際に勤操について専論した先行研究は少なく、[1] 唯一その生涯を詳細に論じた池田源太氏は、真言宗の伝統的な史伝に依拠し、勤操は「奈良仏教と平安仏教の中間的因子」として、「空海を誘掖することによって、真言宗を啓発した」人物とする。[2]

また通説を確認する意味で辞書類を見ても、『日本仏教人名辞典』が「最澄・空海と親交して天台・真言の新仏教に理解を示した」とし、[3]また『日本仏教史辞典』も「最澄や空海の天台・真言宗にも深い理解を示し、〈中略〉はなはだ協力的であった」とするように、[4]単に奈良仏教から平安仏教へという枠組みを前提とし、勤操は前者にあって後者に理解を示し協力的であったという評価で一致している。

こうした従来の見解は、確かに事実の一端を示してはいるが、あくまで空海や最澄を主軸とした視点によるものであり、勤操その人の事績を十分に検討してからの結論とは言い難い。勤操の事績そのものを見ると、ひとりの真摯な仏教者として、なお評価されるべきところがあり、さらに後世に与えた影響も甚大であったと思われる点も多々ある。

古代における仏教、特に官大寺僧のあり方について理解するとともに、最澄や空海の活動を時代状況に即して改めて論ずる上でも、当時の仏教界の中枢にいた勤操その人を確認しておくことは不可欠であろう。

そこで本論攷では、勤操に関する基礎研究の手始めとして、まずは誕生から修行期に至るまでを概観しておきたい。

ところで勤操に関しては、諸史料に断片的な記述が散見されるが、その生涯を通説した同時代の史料として、『故僧正勤操大徳影讃并序』（以下『勤操讃』と略す）がある。[5]本書は真済(800-860)が編纂した空海の詩文集『遍照発揮性霊集』に収録されたと考えられるが、厳密には済暹(1025-1115)が改めて蒐集した『続遍照発揮性霊集補闕抄』に含まれる。『勤操讃』には「高雄の金剛道場において、三昧耶戒を授け、両部の灌頂を沐せしむ」とあるから、[6]これが空海の述作であることは疑い得ない。その撰述意図は「序」にある通り、勤操の一周忌を迎えるにあたり、勤操の弟子達が師の影像を造立した際、師の偉業を後世に残すため、空海に影像の「賛」を依頼し、これを

請けた空海が天長五年(828)四月十三日に叙したという。またその「序」には勤操の生涯が詳細に述べられており、その行業を窺い知ることができる。

なお空海の『勤操讃』に関して、その先蹤となったのは、空海が請来した真言五祖の祖師画像に付された讃であったとの推測がある。[7] しかし弟子達が先師の偉業を仰いで影像を造立し、その「賛」と伝記を含めた長文の「序」を付すという形式は、神護景雲四年(770)に大安寺修栄（生没年不詳）が撰した『南天竺婆羅門僧正碑并序』の場合と共通するものである。[8]『南天竺婆羅門僧正碑并序』は、来日して大安寺に止住した菩提僊那(704-760)を歎徳した書であるが、形式的に完成された高僧伝としては日本最初のもので、長安・西明寺の機構と教学を継承した大安寺のなかに成立したとされる。[9] 勤操の弟子達による影像の造立と空海の『勤操讃』は、むしろ大安寺に受け継がれた形式の延長上に位置するものと言えるだろう。

勤操は天長四年(827)五月に遷化するが、その時は「大僧都伝燈大法師位」にあり、当時の僧侶としては最も高位にあった。『勤操讃』はその勤操を歎徳した書であるから、当然のことながら修辞に満ちており、その内容をそのまま事実とすることはできない。ただ、当時の国史である『日本後紀』には「勤操卒伝（逸文）」が記録され、その編纂には『勤操讃』が利用されたという。[10] とすれば『勤操讃』は、勤操の生涯を考察するに当たり、おおむね信用できる史料と言えるだろう。

そこで以下では、『勤操讃』を基本とし、記載された勤操の行業について、それぞれ検討を加えながら理解を進めることとしたい。

1、誕生・幼少期（生年、出自、明星入懐、父親早世）

（1）生年

まず勤操の生年であるが、『勤操讃』に、

以天長四年五月七日、於中京西寺北院、奄然化矣。春秋七十、夏臘四十七。[11]

とあり、天長四年（827）に七十歳で遷化したと伝える。これより逆算すれば、勤操は天平宝字二年（758）に誕生したことになる。

しかし一方で『類聚国史』に、「（天長）四年五月戊辰[八]。贈僧正伝燈大法師位勤操卒。〈中略〉春秋七十四」とあり、[12]遷化の年は一致するものの、日にちと行年が相違し、これに従えば天平勝宝六年（754）の誕生となる。

いずれが正確か断定はできないが、『勤操讃』は勤操示寂の翌年に書かれ、さらに『類聚国史』が依拠した『日本後紀』の「勤操卒伝（逸文）」は、編纂に当たり『勤操讃』を利用したとされることから、[13]本論では『勤操讃』に従い、天平宝字二年（758）の誕生としておく。[14]

（2）出自

勤操の出自について『勤操讃』は、

法諱勤操、俗姓秦氏、母則嶋史、大和州高市人也。[15]

と記しており、大和国高市郡の人で、俗姓は秦氏、母は嶋史氏の出身とする。

大和国の秦氏について、『新撰姓氏録』「大和国諸蕃・漢」には、太秦公宿禰と同祖とされる「秦忌寸」が見え、

おそらく勤操の父親はこの一族であろう。[16] ただ、天平神護二年(766)十二月、大和国の正八位下秦勝古麻呂など四人に、秦忌寸の姓が下賜されていることから、[17] その旧姓は「秦勝」であったと推測されている。[18] 秦勝氏は、『新撰姓氏録』「和泉国諸蕃・漢」に、やはり太秦公宿禰と同祖とされ、和泉以外にも、若狭・讃岐・伊予・土佐など諸国に分布した一族であった。[19] 先述のように、勤操の生年は天平宝字二年(758)とされるから、その当時はまだ旧姓の「秦勝」であったと考えられる。

なお高市郡内には、『倭名類聚抄』にも記すように「波多郷」があり、[20] さらに現在も高市郡明日香村には「畑」という地名がある。これは従来、蘇我氏の一族・八多朝臣氏の本貫とされるが、[21] 池田氏はそれ以外にも、『新撰姓氏録』「大和国諸蕃・百済」の波多造氏や、『新撰姓氏録』「大和国未定雑姓」の波多祝氏、そして先に挙げた勤操の出自である秦勝氏(のちに秦忌寸氏)などが住する土地であった可能性を示唆している。[22]

また母方の嶋史氏については、『新撰姓氏録』「右京諸蕃・高麗」に、和興の末裔とする「島史」が見える。「島」は「嶋」とも書き、『日本書紀』天武天皇即位前紀に記される「嶋宮」の「嶋」の地名にもとづくものとされる。[23] 嶋宮は七〜八世紀の宮で、嶋大臣と称された蘇我馬子の邸宅跡に造られ、のちに大海人皇子(天武天皇)や草壁皇子へと伝領され、東宮的な性格に加えて背後に広大な生産地を占める外苑(禁苑)的な機能を担い、平安時代まで存続したという。[24] その場所は高市郡明日香村の「島庄」に比定されるが、近年の発掘調査によって、同地にある縄文期から中世にかけての複合遺跡「島庄遺跡」より、七世紀の建物群が多数検出された。この遺跡は建物群のみならず、方形池・石舞台古墳などが一体となって構成される極めて特異かつ稀有な遺跡とされ、蘇我馬子の邸宅・嶋宮との関連性が注目されている。[25]

勤操の両親はいずれも渡来系氏族であった。後に平安京遷都を推し進める秦氏と同族で、かつ仏教文化の色濃く

残る古都飛鳥に関係が深かったことは、勤操の生涯に少なからず影響を及ぼしたものと推察される。

(3) 明星入懐

勤操の生誕に関して『勤操讃』は、次のような逸話を挙げる。

初母氏無嗣、中心憂之。數詣駕龍寺、玉像前香花表誠、精勤祈息。夜夢明星入懐、遂乃有娠。[26]

もとより子宝に恵まれなかった勤操の母は、「駕龍寺」に参詣して仏像に香華を捧げて祈った。すると明星が懐に入る夢をみて、ついに勤操を妊ったという。

その駕龍寺について、『遍照発揮性霊集』の注釈書である運敞(1614-1693)の『遍照発揮性霊集便蒙』は未詳とするが、[27]江戸期の文政年間頃の作とされる『性霊集私記』は、「泉州(河カ)観心寺天野中間有云桐山処。此村有之寺也。此寺有秘仏釈迦像。祈此像歟」とする。和泉国（註記に従えば河内国）の観心寺と天野（金剛寺か）の中間に位置する「桐山」という場所にある寺で、秘仏の釈迦像があると伝えるものの、不詳である。

また池田氏は、勤操の父親の本拠地に比定した明日香村畑に位置する、現在は浄土宗の「竜池山常龍寺」をこれに当てている。寺伝によれば、奈良前期の義淵(?-728)の開基という。義淵は高市郡の出身で、法興寺に住した新羅僧智鳳（生没年不詳）に学び、文武天皇や聖武天皇の信任を得た高僧で、弟子に道慈(?-744)、玄昉(?-746)、行基(668-749)、良弁(689-773)、宣教（生没年不詳）など多数を輩出したとされる。文武天皇三年(699)には学業を賞賛されて稲一万束を賜り、[29]大宝三年(703)には僧正に任ぜられた。[30]また岡の龍蓋寺（岡寺）、稲淵の龍福寺、吉野の龍門寺、葛下の龍本寺、若江の龍華寺など、いわゆる五龍寺を造立したとされる。[31]池田氏は、畑の常龍寺も義淵の五龍寺に関わる寺で、もと駕龍寺と称し、のちに転訛したのではと推測している。[32]

一方、駕龍寺を橿原市大軽町の「軽寺」に当てる説もある。[33] 軽寺は現在は廃寺であり、法輪寺がその寺跡とされる。朱鳥元年(686)に桧隈寺、大窪寺とともに三十年を限って食封百戸を与えられ、[34]『今昔物語集』は元明天皇の陵を示して「軽寺の南なり」とする。[35] また飛鳥池遺跡より出土した七世紀後半の木簡に「軽寺」とあり、[36] その存在が確認される。なおこの木簡には、「龍門・吉野」の文字も見え、義淵が創建した吉野の龍門寺、あるいは広い意味で龍門山地や吉野山地との繋がりを予想させる。

いずれにせよ、「駕龍寺」の所在については確証が得られず、推測の域を出ない。ただ寺号に「龍」が付くことと、勤操の母親は嶋宮と関わりがあり、ここは義淵が建立した岡寺の付近であることから推測すると、やはり義淵と縁のある寺院であったと見るのが穏当だろう。

ところで、勤操の母親は駕龍寺に参詣し、仏像に香華を捧げて祈ったというが、寺院の仏像に香華灯を捧げて祈願する説話が『日本霊異記』にも見える。聖武期に大安寺の西里に住む女人が大安寺丈六仏に参拝し、[37] また類話として淳仁期に奈良左京九条二坊に住む女人が穂積寺千手像に参拝する様子が描写されており、[38] 庶民による寺院参拝が既に行われていた可能性を示唆する。「駕龍寺」の所在は明確ではないものの、実際に勤操の母親がこの寺院に参拝して子宝を祈った可能性も少なからずあるだろう。

また駕龍寺に祈った母親が「明星懐に入る」との夢をみて懐妊したとの伝は示唆的である。空海が一沙門より授かった虚空蔵聞持法を修した時、「明星来影す」とした『三教指帰』の一文[39]を想起させる。明星を虚空蔵菩薩の応化とする見解については議論もあるが、[40]『法華経』に登場する「普香天子」[41]について、すでに天台大師智顗(538-597)が『法華文句』に「普香是明星天子、虚空蔵応作」[42]と釈し、普香天子とは明星のことで、虚空蔵菩薩の応作と解している。空海も『歴沙門勝道山水瑩玄珠碑并序』にて、勝道(735-817)が修行した日光山に輝く「星」を灯明に譬

え、「普香の把束」と表現しており、[43]「明星＝普香＝虚空蔵」の結びつきは、確かに空海も認識していたはずである。「明星懐に入る」との伝が、空海の創作か、あるいは勤操周辺でも共有された認識であったか定かではないものの、もし前者であれば、空海は勤操と虚空蔵菩薩との関係を敢えて暗示していると言え、また後者であれば、勤操はすでに生前中より、明星の生まれ変わり、つまり虚空蔵菩薩の応化として周囲から仰がれていた可能性もあるだろう。

もっとも、母親が懐妊時に霊夢を感得する説話は高僧伝によく見られ、日本では特に梵僧と明星を夢見る場合が多い。[44] 勤操ばかりでなく、安慧(795-868)、安然(841-889-)、観修(945-1008)、円爾(1202-1280)なども、懐妊時に明星との関わりが伝えられている。[45] しかし彼らが共通して、特に虚空蔵信仰と関わりがあるとは言い切れない。よって『勤操讃』の「明星」は、具体的に虚空蔵を明示するのではなく、広い意味での聖性を暗喩しているとも考えられる。ただ少なくとも後世、『勤操讃』を披見した真言末徒は、「明星＝虚空蔵」を通じての、勤操と空海の浅からぬ関係を想像したのではなかろうか。

（4）父親早世

さて、幼少期の勤操はというと、『勤操讃』に、

法師生而未幾、耶早弃背。孤露無歸、母氏掬養。[46]

とあるように、勤操が生まれてまもなく父親が早世し、母親によって養育されたと伝える。幼い勤操が過ごし場所は定かではないが、母親の出自である島史氏とゆかりの深い嶋宮、現在の高市郡明日香村の島庄付近は、最も可能性が高い場所と言えるだろう。

当地は奈良盆地の南、龍門山地の麓にあり、ここから芋ヶ峠を越えると吉野へと至る。付近には川原寺、橘寺、岡寺、

坂田寺、龍福寺、さらには飛鳥寺や大官大寺跡などが位置していた。勤操はその幼少期を、古都飛鳥の地で過ごしたものと推察される。

2、修行期（出家、得度、山林修行、受具足戒、三論修学、二利双修）

（1）出家

勤操の出家については、『勤操讃』に、

年甫十二、就大安寺信霊大徳、以爲吾師。[47]

とあり、神護景雲三年（769）十二歳にして大安寺の信霊（生没年不詳）に就いたという。勤操が若くして仏門に入ったのは、仏教に信心のあった母親の存在に加え、父親の早世という事実も多分に影響していたのであろう。なお勤操の師である大安寺の「信霊」については、他に伝を見ることなく未詳である。

大安寺は、その前身が聖徳太子創建の熊凝精舎であったと伝えられる。これを譲り受けた舒明天皇が十一年（639）に百済川の側に百済大寺を造作して九重塔を建立し、[48] そして天武天皇が二年（673）に高市へ移建し大官大寺と改称された。[49] 藤原京時代には大安寺と称され、官寺のなかでも筆頭に位置づけられていた。[50] さらに平城遷都にともない、霊亀二年（716）には平城京左京六条四坊・七条四坊へと移転され、[51] 入唐僧道慈（?-744）が入寺して造営に深く関わった。義淵の弟子とされる道慈（?-744）は、大宝元年（701）に入唐している。唐・西明寺に止宿し、また高僧百人に選ばれ宮中にて『仁王般若経』を講じたという。養老二年（718）に帰朝してまず興福寺に入り、[52] さらに大安寺に移っ

て三論を伝えた。翌年には学業を称賛されて神叡(?-737)とともに食封五十戸を賜り、天平元年(729)には律師に就任するなど、奈良前期を代表する僧侶のひとりである。[53]

勤操が大安寺に入った理由は定かではない。ただ、勤操は高市郡に生まれ育ったこと、母親が祈った駕龍寺は義淵ゆかりの寺である可能性が高いこと、そして高市郡出身の義淵の弟子に大安寺道慈があったことなどから勘案するに、高市郡と義淵を通じての縁故によるものと思われる。

ところで、奈良期の大安寺は移転後も引き続き官寺の筆頭と認識された。しかし東大寺が建立されて以降、特に孝謙・称徳期にあっては、天皇家の私寺的な意味で東大寺が最も重視された。その後の光仁・桓武期には、再び天平以前の国家仏教が志向され、大安寺が官寺の筆頭に置かれたとされる。[54]ところが仁明期以降には東大寺・興福寺の地位が向上し、大安寺の実質的な寺勢は衰えてゆく。ただ少なくとも摂関期までは、かつて官寺の筆頭であった格式の高い寺院との認識は継承されたという。[55]

大安寺の学系としては、帰朝した道慈が伝えた三論を中心とする六宗に加え、多くの渡来僧・学問僧が止住して諸宗を伝えている。[56]つまり天平八年(736)に来日した唐僧道璿(702-760)は律・禅・華厳・天台に、また天竺僧菩提僊那(704-760)は華厳と呪術に通じていた。さらに天平十二年(740)に良弁(689-773)の『華厳経』講説に招請された新羅学僧の審祥（生没年不詳）も大安寺僧で、大安寺華蔵院の造営に関わったとされる。そして天平勝宝六年(754)には鑑真の弟子で天台と律に通じた思託(?-753-770-?)が大安寺唐院に止住している。

このように大安寺には入唐僧や渡来僧が多く止住し、国際色豊かな環境のもと、幅広い新たな仏教が蓄積される場を形成していた。しかもそれは単に寺院内の教学に留まらず、石上宅嗣(729-781)や淡海三船(729-785)など文人達の人的ネットワークに支えられ、仏教的な伝や漢詩文を生成する学問・文学の場ともなっていた。その広がり

は文化の諸領域にわたるもので、藏中しのぶ氏はこれを「大安寺文化圏」と提唱し、当時の東アジア仏教文化圏の一翼を担うものであったと位置づけている。[57]

また勤操が大安寺に入寺した前年の神護景雲二年(768)、光仁天皇の皇子である親王禅師（早良親王・750-785)が東大寺羂索院より大安寺東院に移住している。[58] 東大寺の良弁(689-773)は臨終に際し、華厳一乗を親王禅師に付嘱し、[59] 実忠(726-?)は宝亀・延暦初年に親王禅師の指導を仰ぐなど、[60] 親王禅師は華厳や東大寺に対しても依然として大きな影響力をもっていた。なお親王禅師は、天応元年(781)に実兄にあたる桓武天皇の即位ともに還俗して立太子するも、延暦四年(785)に藤原種継暗殺事件の容疑をかけられて憤死し、のち怨霊として恐れられたことは周知である。

親王禅師が大安寺に入寺した当時、道鏡―称徳政権下のもと、大安寺の寺勢はやや減退していたと見え、その荒廃に胸を痛めた親王禅師は、伽藍の荘厳を整え、大安寺を復興に導いている。そして大安寺に関わる高僧の偉業を讃え、これを後世に伝えるため、碑文の作成を意図した。その要請により、淡海三船(722-785)は宝亀六年(775)に『大安寺碑文』を述作している。本書に当時の大安寺は、「経台は峨嵯にして、像殿は玲瓏なり、千号を荘厳し、千工を彫刻す」と描写され、[61] 経蔵が高く聳え、仏殿があざやかに輝き、その伽藍は数多くの名号や細工によって見事に荘厳・彫刻されていたと伝える。さらに「霜鐘を雲閣に扣けば則ち釈衆行を成し、金花を玉堂に散らせば則ち梵音響きを揚ぐ」と表現され、[62] 鐘楼の古鐘が鳴り響くなか僧侶達が行列をなして上堂し、美しい仏殿に金の蓮華が散らされて読経の声が響き渡るといった、法会の場面が描かれている。多少の誇張はあるだろうが、当時に大安寺の伽藍が整備され、華やかな法会が執行されていた様子を窺うことができる。

勤操が修行期を過ごした光仁・桓武期の大安寺は、当時の寺院の中で最も隆盛にあった寺院のひとつと言えるだ

ろう。官寺の筆頭に位置づけられた寺勢、学問僧・外来僧によって将された幅広い教学や儀礼、すぐれた出家在家の人的交流に支えられた学問と文化、さらに親王禅師による興隆など、まさに「乃ち登真の浄刹にして、是れ護国の良縁なり」[63]と評されるに相応しい様相を呈していた。おそらく淡海三船はじめ、大安寺に関わる僧俗達は、そう自負していたはずである。

(2) 得度

勤操の得度については、『勤操讃』に続けて、

景雲四年秋、有勅於宮中及山階寺度一千僧。法師則千勤之一也[64]。

と記され、大安寺の信霊に就いた翌年の神護景雲四年(770)秋、勤操は十三歳にして得度したとされる。またこの時は詔勅により、宮中及び山階寺にて千人が得度し、勤操はそのうちの一人であったという。

本来であれば、優婆塞が得度するには、『法華経』『最勝王経』の闇誦、礼仏の理解に加え、三年以上の浄行が課せられていたが[65]、勤操は信霊に弟子入りして僅か一年経ったところで、臨時の多数得度が行われ沙弥となった。

なお「千勤」について、得度が許された千人はみな「勤某」と改名したとする説もあり、確かに国史には「勤操」以外にも、「勤韓」[66]、「勤蓋」[67]などの僧名も見える。一方、運敞は『性霊集便蒙』にて「勤は勤策男、沙弥の翻名なり」と指摘し、得度が許された千人の沙弥ととる[68]。

ところで当時の正史である『続日本紀』には、神護景雲四年(770)秋に千人の得度があったとの記録は見られない。ただこの年の四月頃より、称徳天皇は体調を崩している[69]。また六月には美濃国で長雨、京師で飢饉と疫病があり、さらに七月には土佐国で飢饉、出羽国で氷雨、八月に日食など、疫病や災異が続いた。これらに応じて六月に

天皇は謹慎し、天下に殺生禁断の令を出して大赦を行い、さらに京師四隅と畿内十堺にて疫神を祭っている。また七月には、京内の諸大小寺にて『大般若経』の転読が行われ、加えて天下に辛・肉・酒を禁じて各国の諸寺にても読経が命じられた。そして八月には伊勢・若狭・八幡の各社への奉馬、気比・気多両社への奉幣があり、また住吉にも使者が送られている。[70]

仏事と神事を中心に様々な手が尽くされたものの、ついに天皇は八月四日に崩御された。[71]その後、天皇への追善供養については、初七日から七日毎の忌日に、東大寺、西大寺、薬師寺、元興寺、大安寺、薬師寺、西大寺にて仏事があり、七七日忌には山階寺に齋を設け、諸国の国分寺・国分尼寺にて行道転経がなされた。[72]

宮中および興福寺での千人の得度は、こうした一連の祈願、あるいは追善に関係するものと考えられる。そもそも臨時の多数得度については、天智四年(665)三月、間人大后(?-665)の追善のために三百三十人を度した事例[73]を初見として、少なくとも元慶年間まで断続的に四十回程度の事例が確認される。最も規模が大きかったのは、天平二十年(748)十二月、元正天皇の追善のために僧千人・尼千人を度した時であった。[74]当時は出家という行為それ自体に功徳があると信仰されており、[75]為政者は事ある毎に多人数の得度を行った。その目的は、不豫平癒の祈願、あるいは追善供養の場合がほとんどである。

勤操の場合、「景雲四年秋」に「宮中」および「山階寺」にて千人の多数得度が許されていることから、おそらくは九月二十二日、山階寺(興福寺)における称徳天皇の七七日忌に際してと見るのが妥当であろう。

なお、勤操の得度に関する記事は、寛平四年(892)成立の菅原道真編『類聚国史』にも見える。[76]『類聚国史』は六国史を分類再編集したもので、当該箇所はおそらく『日本後紀』巻三五に収録されていた「勤操卒伝(逸文)」からの抜粋であろう。もっとも同巻は既に散逸しているため、その卒伝の全体を知ることはできない。ただ、『類

聚国史』に記された得度の記事は、『勤操讃』と全同であるため、おそらく『日本後紀』「勤操卒伝（逸文）」の当該箇所は、『勤操讃』に依るものであったと推察される。[77]

（3）山林修行

光仁天皇の治世へと移り、宝亀四年（773）に十六歳となった勤操は、俗塵を厭離し、閑寂なる山林を渇慕したとされる。つまり『勤操讃』に、

十六渇慕閑寂、厭悪囂塵。遂懐忘歸之思、躋南嶽之窟。[78]

とあるように、主として南嶽の窟に登ったという。

先にも述べたように、優婆塞が得度するには、『法華経』『最勝王経』の闇誦、礼仏の理解、そして三年以上の「浄行」が課せられていた。ここでいう「浄行」とは、八斎戒を受持し陀羅尼を唱えることが主要な要素とされる。[79]さらに淳仁期には諸国の山林に隠れて清行を十年以上積んだ近士（優婆塞）に得度が許されることから、[80]その場は主として山林に求められたと推測される。つまり奈良期において得度を志す優婆塞の中には、世俗を離れて山林に身を置く者が少なからずあったと言えるだろう。[81]すでに勤操は臨時の機会を得て得度が許されていたとは言え、本格的に仏教を模索する年齢に至って、山林浄行を志求することは、当時の真摯な出家者としてある意味、自然なことであったと思われる。

勤操が南嶽に登った宝亀年間は、仏教者による山林修行が朝廷から推奨された時期とも重なる。称徳―道鏡政権下において、天平宝字八年（764）には山林寺院での私的な法会が禁止されたものの、続く光仁期の宝亀元年（770）には僧綱の奏上により、長く山林寺院に住して修行することが解禁された。[82]さらに宝亀三年（772）には、山林に修

行し、持戒や看病に秀でた十人の禅師に修身の供養が充てられている。[83] こうした時流のなかで、沙弥であった勤操も山林での修行に励んだものと推察される。

勤操は「南嶽の窟に躋る」とされることから、その修行は往来しやすい山寺に居住するというよりも、入峰が困難な険しい山岳によじ登るなど、動的な意味を伴うあり方に近いと考えられる。空海が最澄に宛てた『風信帖』にも、「命に随いて彼の嶺に躋攀せんことを擬す」とあるように、[84]「躋攀」は実際に比叡山に登ることを指している。そこで以下では、まずは「窟に躋る」について考察し、続いて「南嶽」を検討してみたい。

まず「窟に躋る」は、空海による比喩的な表現であるから、すぐさま事実を示しているとは限らないが、例えば下野国補陀洛山（現：栃木県日光男体山）を開いた勝道（735-817）の事例は参考に値する。空海は勝道の偉業と日光山の景勝を讃えて『沙門勝道歴山水瑩玄珠碑并序』を述作するが、これによれば勝道は神護景雲元年（767）、さらに天応元年（781）に補陀洛山の登頂を試みるも失敗し、天応二年（782）に漸くその山頂に到った。そして延暦三年（784）に再び登り、南湖（現：中禅寺湖）の畔に「神宮寺」を建立し、数年間止住して修行した。[85]

勝道は「古より未だ攀ぢ躋る者」がない補陀洛山の麓で、「我れ若し山の頂に到らざれば、菩提に至らじ」との決意を示し、「龍のごとくに絶巘に跳り、鳳のごとくに擧り」、遂に山頂に至って「神窟を見ることを得」、さらに「明神威護して、山河を歴覧す」とされる。[86] 勝道は観音菩薩の住処とされる深山によじ登って神窟に到り、明神の加護を得て山水を経巡ったと言われる。ここに「神窟」とあるように、「窟」とは単なる〝いわや〟ではなく、東晉の孫綽撰『遊天台山賦』に「天台山は、〈中略〉皆玄聖の遊化する所、霊仙の窟宅する所」とし、呂向注に「此の山皆聖神仙の遊居変化する所なり」との表現を踏まえた、「神仙の窟」と解することができる。[87] 勤操における「窟に躋る」もこれと同様の表現であり、少なくとも空海は、勝道と勤操の山林修行のあり方に共通性を見出しているものと推

察される。

これに類似したあり方として、『日本霊異記』に登場する石鎚山の寂仙禅師を指摘したい。伊与国石鎚山は、「是れすなわち彼の山に有る石鎚神の名なり。其の山高く崒しくして、凡夫登り到ること得ず。ただし浄行の人のみ登り到りて居住む」とされ、寂仙は聖武～孝謙期に、石鎚神のいる山に登り修行したという。その浄行を貴び、人々は寂仙を「菩薩」と称したとされる。[88] これが直ちに史実とは限らないが、遅くとも『日本霊異記』が成立した平安初期には、凡夫がよじ登ることのできない深山には神がいて、浄行の菩薩のみ踏み入って住することができるとの認識があったと言えるだろう。[89]

勝道の事例と寂仙の伝承により、凡夫が入峰困難な深山は、神仙や明神を含めた仏菩薩の境界と見なされたこと、そしてその境界を求めて世俗を離れ、山林に登攀する修行者が存在したことが推測される。『日本霊異記』には寂仙以外にも、孝謙期に熊野から「山を展(めぐ)りて伊勢国に踰えむと欲し」[90]た一禅師や、「吉野の金峯にて峯を往きて行道(めぐりある)い」[91]た一禅師、さらに称徳期に「優婆塞と為り、常に千手の呪を誦持することを業とし、彼（筆者注：越前国）の加賀郡の部内の山に展転(めぐ)りて修行した」[92]京の小野朝臣庭麿などが描写されており、既に山林を跋渉する修行が行われていたことを示唆する。

こうした山林修行のあり方を、空海は端的に「斗薮」と表現する。空海は勝道の登頂を「斗薮して直ちに嵯峨に入る」と言い、[93] また『入山興』では「南山の松石は看れども厭かず。南嶽の清流は憐むこと已まず。浮花の名利の毒に慢ること莫れ。三界の火宅の裏に焼るること莫れ。斗薮して早く法身の里に入れ」と諭している。[94] そもそも斗薮とは梵語 dhūta の漢訳で、頭陀と音写される。インドにおける「頭陀」は主として「乞食行」を指すが、既に中国にて乞食行の意味が薄れ、山林に身を寄せることへと変化し、同時に道家に由来する「辟穀」や「服餌」、仏

教の肉食の禁戒に由来する「蔬食」の意味が付与された。日本では「斗薮」と表記する場合が多く、乞食行・辟穀・服餌・蔬食などの意味は薄れ、薮をふりはらう、つまり山林を跋渉するという意味に転じている。[95]

これら山林修行に関わる表現は、中国に由来する漢詩文や僧伝などの影響下にあることは当然としても、それは単に修辞のレベルに留まるものではなかった。勝道は日光山に登頂したと伝えるが、実際に山頂遺跡からは同時期の遺物が多数出土する。[96] また斗薮を重んじた空海自身、若かりし頃に「阿国大瀧嶽に躋り攀ぢ」[97]るなど山林を跋渉し、後に高野山を開創したことは周知である。以上を勘案するに、勤操が「窟に躋る」とはひとまず、勝道や空海などが行った「斗薮」に類する形態と理解することができるだろう。

ところで、勤操がよじ登った「南嶽」であるが、先述した空海の『入山興』にて、「南嶽の清流は憐むこと已まず」とあるのに注目される。ただし先行研究ではこれを「高野山」と解釈する。[98] また『日本仏家人名辞書』なども「南嶽」を高野山ととり、勤操は「十六歳潜に高野山に入りて禅坐修練す」とする。[99] しかし高野山は、弘仁七年(816)に空海が修禅の道場として一院を建立したことに始まるため、この説には疑問も残る。ただ、空海は高野山を賜るよう乞うた上表文にて、「空海少年の日、好むで山水を渉覧しき。吉野従り南に行くこと一日、更に西に向ひて去ること両日程にして、平原の幽地有り。名づけて高野と曰ふ」とするように、[100] 延暦年中に若かりし優婆塞の空海が、吉野から大峯山麓をまわって高野に至る広範囲を斗薮したことは確かであろう。空海による開創以前の高野山は、紀ノ川周辺の人々から神奈備の山として信仰されたといわれ、[101] また奈良期より山林修行者が斗薮する霊場であったともいう。[102] とすれば、勤操が高野山まで斗薮した可能性も出てくる。もっとも武内孝善氏は、『三教指帰』の序文に空海が自身の山林斗薮を述べる箇所に「高野山」が明記されないことから、空海が伽藍の建立地として高野を明確に意識するのは、上表文を出した弘仁七年(816)に遠くないとする。[103] これに従えば、空海以前の山林修行者が、仮

に今の高野山に入峰することがあっても、これを明確な修禅の場と認識し、頻繁に登攀していたとは考えにくい。よって勤操が登った「南嶽」を高野山に限定して理解することは避けた方がよいだろう。

また運敞の『性霊集便蒙』は勤操が登った「南嶽」に注釈して、「古鈔に曰く、泉州槙尾山寺なり」とし、大阪府和泉市の槙尾山寺(現：施福寺)を当てている。[104] 槙尾山は葛城山系を構成する和泉山脈に位置する標高六〇〇メートルの山で、山頂の四分の三が和泉、四分の一が紀州に属し、麓の塔ノ原部落（岸和田市）が雨乞に登った山という。[105] 後には葛木修験の霊峰のひとつに数えられた。その開山伝承は、欽明期に播磨国加古郡の行満上人が創建し、役小角が書写した『法華経』を葛城山の各所に埋納し、最後に納めたことから巻尾山（槙尾山）の名が付いたとされる。また真言宗の伝では、空海が出家し勤操より沙弥戒を受けたのが当山であったとする。[106] さらに『日本霊異記』に描写される「和泉国泉郡血渟山寺」を槙尾山寺に比定する説もある。[107] ただし、いずれも伝承・推測の域を出ない。当時の仏教者には広範囲に交通し、各地の峯々を転々と斗薮した者もあったと推測されることから、実際に勤操が槙尾山に登った可能性は残されているものの、当時に槙尾山が「南嶽」と呼ばれていたかは不詳である。

むしろ、同時期に「南嶽」と称された山地として「吉野」が挙げられる。日本最古の漢詩集『懐風藻』に収録される紀男人(682-738)の「扈従吉野宮」には、

鳳蓋停南岳　追尋智與仁　嘯谷將孫語　攀藤共許親
峰巖夏景變　泉石秋光新　此地仙靈宅　何須姑射倫[108]

とあり、吉野を「南岳」と称し、この地を「仙霊の宅」と表現している。吉野は奈良盆地の南方に位置し、都の中心地から近い風光明媚な山岳地帯である。古来より神仙境にみたてられ、皇族が好んで遊山し、僧侶が多く修行した場所でもある。皇極四年(645)には古人大兄皇子が、天智十年(671)には大海人皇子（天武天皇）が、それぞれ

出家して吉野に入った[109]。この時大海人皇子は嶋宮より吉野に移っている[110]。これらは出家者の入峰の初例とされるが、政権争いの保身とも見られている。またこの頃、後に修験道の開祖とされる役小角が、吉野金峯と葛木峯との間に椅を渡そうとしたとの伝承がある[111]。

さらに奈良期には、道慈とともに並び称された法相の神叡(?-737)が吉野に入って現光寺（比蘇山寺）にて草庵を結び[112]、また来日して大安寺西唐院に止住した唐僧道璿(702-760)も比蘇山寺に居している[113]。両者の事例は、比蘇山寺を中心とした山寺にて自然智を得るために虚空蔵求聞持法を修すという、いわゆる「自然智宗」として理解されることもあるが[114]、前谷彰・恵紹氏がその誤謬を指摘したように[115]、「自然智を得る」とは、「特定の師主からの学的相承なくして仏教の奥義に精通した」という意味であり、虚空蔵求聞持法とは関係のないものである。神叡は現光寺に草庵を結び、三蔵を披閲して二十年を逾えて奥旨に妙通し、また道璿も比蘇山寺に隠居して『梵網経』注釈三巻を著し、祖師や善友の冥福を祈って四季追福文を製するなどしており、いずれも吉野の比蘇山寺に籠もり、修学研鑽の日々を過ごしたことが窺える。また先述したように、光仁天皇より持戒と看病が認められ供養を受けた十禅師のひとり広達（生没年不詳）は、「吉野の金峯に入り、樹下を経行して仏道を求め」たという[116]。さらに奈良後期の興福寺僧の報恩(718頃-795)も吉野山にて観音陀羅尼を持誦し、長く山林修行を行い、その験力を認められて桓武天皇より殊遇を蒙ったものと推察される[117]。そして勤操より八歳年長で、勤操と同時期に僧綱に列した法相の護命(750-834)も優婆塞の時に「吉野山に入って苦行し」たと伝える[118]。

さらに『日本霊異記』には、吉野にて修行する僧や優婆塞が登場する。たとえば、御手代東人は聖武期に吉野山に入り、法を修して福を求め、三年許りを経て、観音の名号を称礼したといい[119]、また孝謙期には吉野の金峯に一人の禅師があり、峯を往来して行道したとされ[120]、さらに吉野山の海部峯と号する山寺に一人の大僧が住み、精に懃め

て道を修した[121]と伝える。断片的な情報ではあるが、吉野に修行したとの伝は多く、おそらく奈良期も後半になると、吉野は最も代表的な山林修行の場となり、いくつかの峯に山寺が営まれ、また峯々を斗藪する修行者も既に現れていたことが推察される。

空海が高野山の位置を、「吉野従り南に行くこと一日、更に西に向ひて去ること両日程」として、[122]吉野を起点として説明するのも、そうした奈良期以来の山林斗藪の延長上にあるものと考えられる。

また先に触れた『大安寺碑文』にて、淡海三船は平城京から望む壮観を歎じて、「北は平岡を望めば宸耀を紫闕に揚げ、南は吉野を瞻れば仏気を碧峯に泛ぶ。東嶺は嵯峨として煙嵐の揺蕩する所、西阜は隠軫として日月是に蔽虧せらる」とし、[123]四方の山や岡の中で、南方に仰ぎ見る吉野にのみ、「仏気」つまり仏菩薩の雲気を言い表している。ここに南方の吉野は、仏菩薩のおわす清浄な霊峰であるとの認識が見て取れる。これはおそらく南都の僧侶や文人達にも共有された認識であったはずである。

奈良期後半、特に光仁期に山林修行が推奨されるに及んで、仏教者の山林修行は次第に盛んになった。その形態について、今後より詳しく精査する必要があるが、ひとまず勤操の「南嶽の窟に躋る」に関しては、吉野の神窟によじ登ると解され、勝道や空海などが行った斗藪に通ずるものがあったと考えられる。[124]

もっとも、空海が阿波国大瀧嶽によじ登り土佐州室戸崎に勤念したように、そして吉野から高野に至ったように、斗藪とは諸山を転々と跋渉する性格を有している。よって推測の域は出ないが、勤操が吉野に留まらず、あるいは紀伊山地の高野山や葛城山系の槙尾山にまで足を伸ばしたとしても、不自然なところはない。逆に言えば、「南嶽」とは吉野を拠点とした広範囲に亘る「南方の山岳」の総称とも想定され得る。

ところで、南嶽の窟に到った勤操は、そこでどのような修行を行ったのだろうか。『勤操讃』には、「念を巌藪の

裏に摂す」と伝えるが[125]、運敞の『性霊集便蒙』も「摂念は禅定なり」[126]とするのみで、その具体的な修禅の方法は不明である。近年の通説では虚空蔵菩薩求聞持法を修したとされるが、それは『御遺告』に空海が「石淵の贈僧正大師（筆者注：勤操）に逢ひて、大虚空蔵等并能満虚空蔵の法呂を受け」たとする伝[127]、さらには『三国仏法伝通縁起』に説かれるように求聞持法の相承を善無畏→道慈→善議→勤操→空海とする伝[128]に依るもので、これを否定する見解もある[129]。

ただし空海は『三教指帰』にて、「阿国大瀧嶽に躋り攀ぢ、土州室戸崎に勤念す。谷響きを惜しまず、明星来影す」と述べるが、ここで「勤念」とは虚空蔵聞持法を修すことを意味している。また勤操と同時期の法相の碩学である護命(750-834)は、沙弥の頃に「月の上半は深山に入りて虚空蔵法を修し」たとされ[130]、当時における沙弥の深山での修行法として、ひとつの参考となる事例である。また勤操の母親が懐妊に際し、「明星懐に入る」夢を見たとの伝は、勤操と虚空蔵との結びつきを想起させるものであった。これらを勘案すると、勤操の修行法について確証は得られないものの、虚空蔵法を修した可能性は残されているだろう。

（4）受具足戒

ところで『勤操讃』には、

比及弱冠、親教數召、令受具足[131]。

とあり、勤操が弱冠の齢に及ぶと、親教は勤操をしばしば召して、具足戒を受けさせたとする。

「親教」を「母親」と解釈する見解もあるが[132]、唐・慧琳(737-820)の『一切経音義』に「鄔波柁耶、梵語、唐に云く親教師、古訳に云く和上」とあり[133]、また運敞の『性霊集便蒙』に「親教は和尚の翻名なり。信霊大徳を指す」

と注すように[134]、勤操の師匠である大安寺の信霊を指すと言えるだろう。

信霊が勤操を「しばしば召す」とあることから、必ずしも常に大安寺に止住しているとは限らなかったようである。おそらくは吉野を中心に、山林に身を寄せる機会が多かったのであろう。

なお、この時の勤操の年齢について、「弱冠」つまり二十歳に及んでと記されるが、『勤操讃』に「春秋七十。夏臘四十七」とあるように、具足戒を受けてから四十七年後に七十歳で遷化したことからすると、勤操は天応元年(781)に二十四歳で具足戒を受けたことになる。

(5) 三論修学

受戒の後に勤操は、大安寺にて本格的に仏教を学んでいる。『勤操讃』に、

> 入壇之後、就同寺三論名匠善議大徳、稟學三論之幽蹟。勤經十餘年。彼大徳則、故入唐學法沙門道慈律師之入室也。[135]

とあるように、勤操は大安寺の善議より三論の奥旨を学び、それは十数年に及んだという。ちょうど延暦年間の前半に当たり、都が平城京から長岡京、平安京へと遷った時期と重なる。なお勤操と善議の年齢は、勤操がおよそ二十四から三十四歳頃、善議が五十三から六十三歳頃に相当する。

勤操の三論の師である善議(729-812)は、本姓は恵賀連氏で、河内国錦部郡の人、天平元年(729)の誕生という。若くして俗事を捨て仏道を志し、入唐僧道慈の弟子となった[136]。ただし道慈は天平十六年(744)に卒しており、この時に善議はわずか十六歳であった。よって善議は道慈の弟子とはいえ、実質的には道慈門下の誰かより、三論を学んだのではなかろうか。

年代的に見て、道慈の弟子の慶俊(?-778)などは、善議を指導したひとりであろう。慶俊は河内の人、俗姓は藤井氏で、大安寺に居して道慈の弟子となった。天平勝宝八年(756)、法華寺鎮であった慶俊は、聖武上皇の看病禅師の一人となり、修学と持戒による国家の鎮護を称賛されて律師に就任した[137]。弓削の道鏡(?-772)の台頭により一時は律師を退いたものの、光仁天皇の即位とともに宝亀元年(770)年には少僧都に復帰している[138]。さらに慶俊は大安寺にあって、唐の法宝(627-705?)の『一乗仏性究竟論』六巻を注釈して『一乗仏性究竟論記』六巻を著すなど[139]、僧位・教学の両面から見て、道慈亡き後を牽引した僧侶と言える。

慶俊は宝亀九年(778)に示寂するが、ちょうどその頃、慶俊の弟子である戒明(生没年不詳)が唐より帰朝した。戒明は讃岐国の人で、俗姓は凡直氏、大安寺に居して慶俊を師主とした。天平勝宝四年(752)に入唐し、留学期間は二十数年に及んだ。戒明が請来した経論の中に『釈摩訶衍論』があったが、僧綱にあった賢璟(705-793)や文人の淡海三船(722-785)らによって偽撰と判じられ非難を受けた[140]。その後に戒明の名は聞かれず、『日本霊異記』には宝亀七〜八年(776-777)頃の話として、大安寺僧戒明が筑紫国府の大国師になって下向した時、肥前国の佐賀君児公に招請されて『八十華厳』を講じたと伝える。しかしその法会の聴衆に居た尼僧が偈を以て問うたところ、戒明は答えることができなかったという[141]。この説話は舎利菩薩と称された尼僧を称賛する意図もあるが、『日本霊異記』における戒明は、あまり好意的に描写されていない。それ故、戒明は当時の仏教界から追放的な半生をおくったとの見方もある[142]。

少僧都慶俊・入唐僧戒明などは、道慈の門流として大安寺を代表する学匠と見られるが、ただし両者とも三論以上に華厳を重視したようである。慶俊は「空有微を窮め、円宗に洞暁す」とされ、三論・法相はもとより円宗、特に華厳に通じて『華厳経』を講ずるのにすぐれていた[143]。そして東大寺・大安寺の華厳教学発展に大きな役割を果たし、

大仏造顕の意味を明らかにしたとされる。[144] また戒明も慶俊より「華厳経を学び」[145]、先の説話では『八十華厳』を講じたという。

さらに大安寺には、先述したように唐僧道璿、天竺僧菩提僊那、新羅学僧審祥、唐僧思託といった渡来僧・学問僧が止住し、律・禅・華厳・天台・呪術など様々な新しい仏教が蓄積されていた。戒明が請来した『釈摩訶衍論』を淡海三船が偽撰と判ずるなど、僧俗問わず、諸宗兼学の幅広い学問が醸成されていたと見るべきであろう。

そうした状況にあって、道慈の伝えた三論にすぐれた学匠として名前が知られるのは、はやり善議であった。善議は生まれもっての秀才で、性格も穏やかであり、特に持戒と修学にすぐれたとされる。これにより三論の学徒は善議に「法将」の称号を許したという。さらに卒伝に「中道の理、国家に流布するは、則ち伊(これ)の人の力なり」とあるように、日本に三論が弘通したのは、善議の功績であると高く評価されている。[146]

ただし延暦年間の三論は、実際には法相に圧され、あまり振るわなかったようだ。延暦十七年(798)の詔勅によれば、「比来(このごろ)、有る所の仏子、偏えに法相に務め、三論に至りては、多く其の業を廃す。世親の説伝うと雖も、竜樹の論将に墜ちんとす」[147]との状況であった。この時、桓武天皇はすべての僧侶に告げて、僧綱の指導の下に、両宗を並び習い、空有の教理論諍を深め、仏法が絶えることのないようにと命じている。しかしその後も三論を学ぶ者は少なかったようで、延暦二十年(801)には年分度者の得度の試験にて法相・三論の教理の差異を論ぜしめることとなり、[148] さらに二十二年(803)には「緇徒、三論を学ばず、専ら法相を崇む。三論の学、殆ど以て将に絶えんとす」との危惧から、得度の人数が三論・法相各五人と、両宗が同人数となるよう定められた。[149] 桓武天皇は始め僧綱の適切な指導のもと、両宗の兼修を命じただけであったが、法相を専修する傾向は収まらず、さらには得度の課試の内容、及び両宗の定員を規定することで、三論の興学を図ったようである。またこうした政策は、教義の面でも大安

寺復興を期したものと受け取られている。[150]

延暦年間、三論が低迷した要因のひとつは、「良(まこと)に僧綱の誨うる無きが為に、後進此の如くなる所以なり」とあるように、[151] 僧綱に三論の指導者が不在であったことが挙げられる。確かに宝亀年中は、大安寺慶俊(?-778)と興福寺慈訓(691-777)が共に少僧都にあり並び立っていたが、慶俊の入滅後は、長く僧綱に三論にすぐれた僧が不在となっている。つまり延暦年間に僧綱の上位にあった、僧正善珠(723-797)、大僧都弘耀(?-779-784-?)、賢憬(705-793)、行賀(729-803)、少僧都玄憐(?-789-792-?)、施暁(生没年不詳)、勝虞(732-811)は、いずれも法相にすぐれた僧であり、大僧都等定(721-800)は華厳に長じていた。当時は諸宗兼学であったから明確に峻別できないものの、延暦年中に僧正・大僧都・少僧都に列した八人中、実に七人が法相を、一人が華厳を得意とする状況にあった。

ところで善議は、延暦二十一年(802)仲秋、高雄山寺で行われた天台三大部の講説に、勤操はじめ修円(771-835)など計十四名の学僧とともに招かれている。この講会は和気広世(生没年不詳)・真綱(783-846)兄弟の主催により、最澄を会主とするものであった。その意図は三論・法相間の論諍の解決と、六宗競学の振興にあったとされる。[152] この法会に関して善議は謝表を奏上し、天台の妙理によって三論・法相の論諍も氷のように溶けるだろうと賛意を表している。[153] この時の善議の上表文は、唐・玄奘三蔵(602-664)の上表文に依拠することが指摘され、[154] 善議もまた大安寺に継承された学問・文学の流れを汲む僧侶であったことが確認される。[155]

なお、桓武期後半に三論・法相の均衡政策が打ち立てられ、高雄山寺では天台法会が催されたものの、実際は二宗の論諍は氷釈せず、むしろ新たに法相と天台との間で論諍を引き起こすこととなる。そうした事情を表すかのように、平城・嵯峨期に入っても依然として、僧綱における法相学僧の割合は高いままであった。つまり玄賓(?-818)、常騰(740-815)、護命(750-834)は法相に、さらに如宝(?-814)、恵長(?-826)などは律に長じていた。後によう

やく三論にすぐれた僧侶が僧綱の上位に列せられるのは、延暦末に帰朝した永忠(743-816)、さらには勤操その人まで待たねばならなかった。

大安寺は光仁・桓武期において、官寺の筆頭であり、学問・文化の面でも高い水準にあったと考えられる。特に善議は大安寺三論の碩学で文学的素養もあり、朝廷が二宗均衡策を採るのであればなおさら、慶俊の後継として僧綱に入ってしかるべき人物と思われる。しかし卒伝で「才位愜(みた)ざる」と評されるように、その才質にふさわしい地位に昇ることなく、弘仁三年(812)に八十四歳で示寂している。[156]

善議が僧綱に入らなかった要因はどこにあったのか。当時、善謝(724-804)[157]や玄賓(734-818)[158]など、世俗の栄華を厭い、僧綱の補任を固持したり閑居するなどした高僧が見られるが、善議も「少くして塵事を捐て」たとあるように、[159]同様の気質を備えた真摯な出家者であったかもしれない。あるいは「諸寺の学生、三論に就く者は少なく、法相に赴く者多し。遂に阿党をして凌奪せしめ、其の道をして疏浅ならしむ」と批判されたように、[160]当時の学派の趨勢は、必ずしも純粋な真理への関心のみならず、実社会の権勢の所在に左右される事態にあり、そうした外的な要因により、三論を学ぶ者が少なく、また三論にすぐれた僧侶の僧綱入りが阻まれた可能性もあるかもしれない。

その実際は全くの不明ではあるが、いずれにせよ、勤操が大安寺にて善議より三論を学び、十数年を経て習い終わる頃、さらにはその後においても、三論は法相に比べ、かなり低迷していたことは確かである。逆に言えば、勤操は当時の時流など意に介すことなく、ひたすらに三論の修学に励んだとも推察される。その努力が実を結び、後に勤操は宮中御斎会の内論義に出仕するなど、三論の碩学として活躍することになる。まさに待望の三論学僧として期待を集める存在となってゆくのであった。

ところで、勤操の学風について、空海は『勤操讃』にて、

三論満懐悲幻影、一乗韞臆愛梁津。

と表わしている。ここで「三論」と「一乗」が対に示されるように、勤操は三論を軸としつつ、華厳や法華の一仏乗にも通じていたと見るべきだろう。それはまさに大安寺の学風とも言うべきものである。これに関して藤井淳氏は、三論の祖である吉蔵(549-623)が『法華経』など一乗を重視した点を指摘し、当時の日本の三論宗は、自らの立場を一乗に位置づけたとするが[161]、まさに勤操にも同様の傾向が見て取れる。

さらに勤操の場合、「三論、懐に満ちて幻影を悲しみ、一乗、臆に韞むで梁津を愛す」とあるように、三論と一乗の思想が単に教学上の関心に留まらず、衆生を憐れみ救済せんとする利他的な実践行の根拠となっている点にも注目したい。後に勤操は、「三千仏名」、「大通方広法」、「法華八講」、「文殊会」など様々な法会を頻繁に行うこととなる。詳細は次回の課題とするが、これらに通底するのは、一闡提を含めた一切衆生成仏の思想であった。勤操は修行期に培った教学に基づき、その後の活動期において、幅広い実践行を展開したと推察することが出来るだろう。

(6) 二利双修

以上概観したように、勤操の修行期のあり方は、端的には学問と浄行の「二利双修」と言える。つまり『勤操讃』に、

公皷篋於毗訶之中、攝念於巖藪之裏。不擲寸陰、二利是競[162]。

とあるように、勤操は毗訶(vihāra・寺院)にて修学を重ね、巌薮(山林)にて修禅に勤めたとされる。具体的には、大安寺にて止住しての三論の修学と、仏菩薩の境界とされた吉野に斗薮しての修禅ということになる。勤操は寸暇を惜しんで、「二利」が競い合うほど熱心に取り組んだ。

ふつう「二利」と言えば「自利行と利他行」を意味し、当該箇所を「自利利他の行」とする見方もあるが、[163]ここでは文脈より、寺院での修学と山林での修禅という「二つの自利行」と解釈した方が妥当である。[164]勤操はそれら自利行を積み重ね、次第に僧侶としての才徳を練り上げていったのだろう。

なお、のちに勤操と同時期に僧綱に列する法相の護命も、沙弥の頃には「月の上半は深山にて虚空蔵法を修し、下半は本寺にて宗旨を研鑽した」と伝えられ、[165]本寺と深山にて修道に励んでいる。両者の修行期のあり方には共通するものがあり、当時の若き修行者のあり方として、本寺での学問と山林での浄行という「二利」が重視されていたことが推察される。

また当時の朝廷も、浄行や修学に励む僧に対し、たびたび施物を与えるなどしてこれらを奨励している。例えば延暦十六年(797)には僧延尊ら四人が「山中にて苦行し修道し」たとして稲が施与され、[166]同二十一年(802)には「身を伽藍に住して、聖教を研するを志し、伝燈の労怠ること無く、瑩珠の勤に倦まず」として、元興寺・薬師寺・弘福寺・東大寺の僧四十三人に布等が施与されている。[167]

ただ朝廷が修学や浄行に励む僧侶を奨励したということは、逆に言えば、実際には真摯に修行に打ち込む僧侶は、全体の割合としては少なかったとも推察される。また時代は下るが空海が高野山を賜るよう乞うた上表文には、「義を談ずる龍象、寺毎に林を成す」も、「ただ恨むらくは、高山深嶺に四禅の客乏し」とあり、[168]寺院での学問に比べて、山林での修禅に励む修行者は、なお稀であったことが窺える。そうした状況であればなおさら、「寸暇を擲たず、二利是れを競う」と称された若き日の勤操は、やはり類い稀なる修行者であったと言えるのだろう。

おわりに

勤操は天平宝字二年(758)、大和国高市郡に生まれた。父は秦勝氏、母は嶋史氏、いずれも渡来系氏族であった。子宝に恵まれなかった母親は駕龍寺に参拝し、明星が懐に入る夢を見て勤操を妊ったという。駕龍寺の所在は明確でないが、義淵ゆかりの寺であった可能性もある。また「明星懐に入る」との夢は、勤操と虚空蔵との関係を示唆する暗喩とも推察され興味深い。

勤操は幼くして父親を亡くし、母親のもとで養育された。母親の出身である嶋史氏は、もと蘇我馬子の別宅で、天武天皇や草壁親王に伝領された嶋宮と関係が深いとされる。幼い頃の勤操は、古都飛鳥の南東、龍門山地の麓に位置する嶋宮（現：高市郡明日香村島庄）の付近で過ごした可能性が高い。

神護景雲三年(769)、勤操は十二歳にして大安寺の信霊に就いて出家した。さらに翌年の神護景雲四年(770)秋、宮中及び山階寺にて千人の得度が許されたが、勤操もその内の一人であった。この年の九月二十二日、山階寺（興福寺）にて称徳天皇の七七日忌が行われており、おそらくはこれに際してのことであろう。

光仁期に移り、宝亀四年(773)に十六歳となった勤操は、南嶽の窟に躋って浄行に励んだ。「南嶽」とは平城京から見た南方の山岳で、具体的には吉野と考えられる。また「窟に躋る」とは勝道や空海などが行った斗薮に通ずる修行形態と推察される。つまり勤操も、当時の山林斗薮者と同様に、世俗を離れ、神仙や明神を含めた仏菩薩の境界を求めて、吉野の深山に踏み入ったものと考えられる。なお推測の域は出ないが、勤操が吉野だけに留まらず、あるいは紀伊山地や葛城山系の広い範囲にまで足を伸ばしたとしても不自然ではない。山林に到って勤操は修禅に励んでいる。その具体的な修行法について確証は得られないものの、護命や空海と同様に虚空蔵法を修した可能性

は残されているだろう。

天応元年（781）、二十四歳になった勤操は、師主の信霊に招きにより、東大寺にて具足戒を受けた。さらに勤操は大安寺の善議に師事し、十数年かけて三論の奥旨を学んでいる。当時の三論は、法相に比べて劣勢にあり、指導者も学生も少なかったという。もっとも勤操が学んだ大安寺は官寺の筆頭とされ、渡来僧もよく止住しており、すぐれた道俗による人的交流に支えられ、幅広い学問・文学が醸成されていた。勤操の師である善議は当時の大安寺における三論の碩学で、文学的素養も持ち合わせていた。勤操が三論とともに一乗にも通じていたのは、大安寺の学風に依拠するものであろう。加えて勤操の場合、三論と一乗の思想が、後に展開される利他的な実践行の根拠となっている点にも注目される。

勤操の修行期を端的に言えば、大安寺に止住しての学問と、吉野に斗藪しての浄行ということになる。同時期の法相の護命も、半月ごとに本寺と深山にて修道に励んだように、寺院での学問と山林での浄行は、対概念として認識され、若き仏教者の修行のあり方として、いずれも重視されていたことが推察される。

ところで本郷真紹氏は、当時の仏教政策を評して、「律令制の再建築」、「再び天平年間以前の在り方に戻そうとするもの」とした[169]。つまり聖武～称徳期における国家と仏教の癒着を見直し、国家は仏教の統制を図って、仏教者が王権や民間から一定の距離を置くようにしたとの見方である。特に僧尼への統制に関しては、官大寺での学問と、山林での浄行が奨励されたとする。

一方、薗田香融氏は、南都僧の山林修行における呪術性は、官大寺を中心とする学解仏教を支える基盤であったと見るが、僧尼の学問も浄行も、結局は僧尼の開悟成仏の手段として意義づけている[170]。

確かに修行期の勤操は、「寸暇を擲たず、二利是れを競う」[171]と評されるほど、学問と浄行という二つの自利行に

徹していた。またそうした行業は、当時の為政者が奨励した僧侶のあり方にも沿うものであった。

ただし勤操は、単に本寺と山林を往復するだけの僧侶ではなかった。「無住の騎に乗りて此の不二を唱へ、有為の人を慨(なげ)いて彼の三空を談ず」[172]、さらには「慈悲、心に涌いて人を救ふ功、還りて船筏に同じ」[173]と讃えられたように、勤操は「貴賤を簡ばず」、「昼夜を論せず」[174]、積極的に人々と関わり、説法と利他行を実践している。これにより勤操は「群品の耶嬢、一人の帰馮」[175]と称され、嵯峨・淳和天皇が深く帰依し、多くの人々は父母と仰ぎ慕ったという。これらが必ずしも定型的な賛辞でないことは、勤操に対し日本初となる僧正位の追贈がなされたことからも推し量ることができよう。[176]

勤操の修行期における学問と浄行という二つの自利行が、その後の幅広い利他行にどう展開してゆくのか。「人を導くに倦まず、物を済ふに方便ある」[177]と称された勤操の利他行とは、具体的にどのような内容と意義を持ち、日本仏教の歴史にどう位置づけるべきなのか。それら勤操の後半生についての検討は次回の課題としたい。

それは当時における仏教のあり方、特に官大寺僧による王権や民間との交渉、さらには最澄や空海との関連性などを議論する上でも、少なからず参考になるものと考えている。

注

1　井上薫「狭山池所と勤操―行基狭山池院の一史料―」（『仏教史学』十二（三）・一九六六年）、高木諱元「平安仏教成立史序説―最澄の軌跡と大安寺勤操―」（『伊原照蓮博士古稀記念論文集』伊原照蓮博士古稀記念会・一九九一年）

2　池田源太「石淵寺勤操と平安仏教」（『南都仏教』五・一九五八年）

3　『日本仏教人名辞典』（法蔵館・一九九二年・二七六頁）

4　堀池春峰「勤操」（『日本仏教史辞典』吉川弘文館・一九九九年・三五八頁）

5　『続遍照発揮性霊集補闕抄』十「故僧正勤操大徳影讃并序」（『定本弘法大師全集』八・一九一～五頁）

6　『続遍照発揮性霊集補闕抄』十「故僧正勤操大徳影讃并序」（『定本弘法大師全集』八・一九四頁）

7　後藤昭雄「入唐僧の将来したもの―讃と碑文―」（『論集平安文学』二・勉誠社・一九九五年）

8　『婆羅門僧正碑』に「所以炳発神功、崇敬茂範、莫若在妙像於当今、伝遺影於後葉。乃造成形像。〈中略〉爰命諛才、為像賛」（藏中しのぶ編「『南天竺婆羅門僧正碑并序』注釈」（『水門』二一・二〇〇九年））とあり、『勤操讃』に「弟子僧達、顧丁氏之孝感、刻于邦之檀木。欲懸日月、憑詞余翰」（『続遍照発揮性霊集補闕抄』十「故僧正勤操大徳影讃并序」（『定本弘法大師全集』八・一九三～四頁））とある。

9　藏中しのぶ『奈良朝漢詩文の比較文学的研究』（翰林書房・二〇〇三年・四〇七頁）

10　小山田和夫「『日本後紀』における僧侶の卒伝に関する基礎的考察」（佐伯有清先生古稀記念会編『日本古代の祭祀と仏教』吉川弘文館・一九九五年）

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

12『類聚国史』一八七「仏道部十四度者・天長四年五月八日戊辰条」（『新訂増補国史大系』六・三一六頁）

13 小山田和夫「『日本後紀』における僧侶の卒伝に関する基礎的考察」（佐伯有清先生古稀記念会編『日本古代の祭祀と仏教』吉川弘文館・一九九五年）

14 池田氏も『勤操讃』に従い行年七十歳説をとる。また小山田和夫「『日本後紀』における僧侶の卒伝に関する基礎的考察」（佐伯有清先生古稀記念会編『日本古代の祭祀と仏教』吉川弘文館・一九九五年）も同様である。なお後世の僧伝は、『元亨釈書』（『新訂増補国史大系』三一・五二頁）、『三国伝記』（『三国伝記〈平仮名本〉』下・古典文庫・二三頁）、『三論祖師伝集』（『大日本仏教全書』一一一・五二九頁）、『本朝高僧伝』（『大日本仏教全書』一〇二・一〇二頁）も『勤操讃』に従い七十歳とする。ただし『明匠略伝』（『群書類従』五・五〇二頁）のみ七十四歳説をとる。

15『続遍照発揮性霊集補闕抄』十「故僧正勤操大徳影讃并序」（『定本弘法大師全集』八・一九一頁）

16 池田源太「石淵寺勤操と平安仏教」（『南都仏教』五・一九五八年）も同様に推測する。

17『続日本紀』二七「天平神護二年十二月丁酉条」（『新訂増補国史大系』二・三三八頁）

18 佐伯有清『新撰姓氏録の研究』考証編第五（吉川弘文館・一九八三年・三四二頁）

19 佐伯有清『新撰姓氏録の研究』考証編第六（吉川弘文館・一九八三年・四頁）

20『倭名類聚鈔』六「大和国」（正宗敦夫『倭名類聚鈔』風間書房・一九七七年）

21 佐伯有清『新撰姓氏録の研究』考証編第二（吉川弘文館・一九八二年・一二三頁）

22 池田源太「石淵寺勤操と平安仏教」（『南都仏教』五・一九五八年）

23 佐伯有清『新撰姓氏録の研究』考証編第五（吉川弘文館・一九八三年・二六三頁）

24 卜部行弘「島庄遺跡と飛鳥京苑池―飛鳥の苑池をめぐって―」（奈良県立橿原考古学研究所付属博物館『宮都飛鳥』学生社・

二〇一一年）

25 明日香村教育委員会『島庄遺跡』（明日香村・二〇〇四～五年）

26 『続遍照発揮性霊集補闕抄』十「故僧正勤操大徳影讃并序」（『定本弘法大師全集』八・一九一頁）

27 『遍照発揮性霊集便蒙』二（『真言宗全書』四二・三二五頁）

28 『性霊集私記』地（『真言宗全書』四一・四四四頁）

29 『続日本紀』一「文武三年十一月己卯条」（『新訂増補国史大系』二・五頁）

30 『続日本紀』三「大宝三年三月乙酉条」（『新訂増補国史大系』二・一八頁）

31 横田健一「義淵僧正とその時代」（『橿原考古学研究所論集』五・一九七九年）

32 池田源太「石淵寺勤操と平安仏教」（『南都仏教』五・一九五八年）

33 福山敏男『奈良朝寺院の研究』（高桐書院・一九四八年・一七二～三頁）

34 『日本書紀』二九「朱鳥元年八月己丑条」（『新訂増補国史大系』一下・三八六頁）

35 『今昔物語集』三一「元明天皇陵点定恵和尚語第三五」（『新日本古典文学大系』三七・五一三頁）

36 奈良文化財研究所「木簡データベース」参照（『飛鳥藤原京木簡』一・一八一頁）

37 『日本霊異記』中「極窮女於尺迦丈六仏願福分示奇表以現得大福縁第二八」（『新日本古典文学大系』三十・二五一頁）

38 『日本霊異記』中「極窮女憑敬手観音像願福分以得大富縁第四二」（『新日本古典文学大系』三十・二六〇頁）

39 『三教指帰』上（『定本弘法大師全集』七・四一頁）

40 前谷彰・恵紹「虚空蔵求聞持法の意義」（『高野山大学論叢』三六・二〇〇一年）は、明星を虚空蔵菩薩の垂迹と見るのは、平安後期以降の『覚禅抄』に端を発するという。一方、北尾隆心「弘法大師の虚空蔵菩薩求聞持法（一）」（『佛教文化論集』九・

二〇〇三年）はこれを否定し、明星と虚空蔵との結びつきは、もともと虚空蔵系の経典に存していた要素とする。

41『妙法蓮華経』一（『大正新脩大蔵経』九・二頁上）

42『妙法蓮華経文句』二下（『大正新脩大蔵経』三四・二四頁上）

43『遍照発揮性霊集』二「沙門勝道歴山水瑩玄珠碑并序」（『定本弘法大師全集』八・二四～五頁）

44 黒田亮「精神分析学と宗教」（『宗教研究』一〇九・一九四一年）

45『元亨釈書』（『大日本仏教全書』一〇一）に、「釈安慧。姓狛氏。内州大縣郡人。母夢呑明星有孕」（巻二・三三頁）、「釈安然。伝教大師之系族也。母夢明星入懐、因而有孕」（巻四・五一頁）、「釈勧修。姓紀氏。父母祷仏神求子。母夢星光入懐、覚而孕」（巻四・五七頁）、「釈弁円。字円爾。以字行。姓平氏。駿州藁科人。母税氏、夢擧手採明星光、而孕」（巻七・八四頁）とある。

46『続遍照発揮性霊集補闕抄』十「故僧正勤操大徳影讃并序」（『定本弘法大師全集』八・一九一頁）

47『続遍照発揮性霊集補闕抄』十「故僧正勤操大徳影讃并序」（『定本弘法大師全集』八・一九一頁）

48『日本書紀』二三「舒明天皇十一年七月条・十二月条」（『新訂増補国史大系』一下・一八四～五頁）

49『日本書紀』二九「天武天皇二年十二月戊戌条」（『新訂増補国史大系』一下・三三四頁）

50 追塩千尋「平安期における大安寺の大勢」（佐伯有清編『日本古代中世の政治と宗教（佐伯有清先生喜寿記念論文集）』吉川弘文館・二〇〇二年）

51『続日本紀』七「霊亀二年五月辛卯条」（『新訂増補国史大系』二・六六頁）には「始徒建元興寺于左京六條四坊」とあるが、所在地より大安寺のこととされる。

52 森下和貴子「藤原寺考―律師道慈をめぐって―」（『美術史研究』二五・一九八七年）

53 星野良史「道慈伝の成立と大安寺」（佐伯有清先生古稀記念会『日本古代の祭祀と仏教』吉川弘文館・一九九五年）

54 本郷真紹「光仁・桓武朝の国家と仏教―早良親王と大安寺・東大寺―」（『仏教史学研究』三四（一）・一九九一年）

55 追塩千尋「平安期における大安寺の大勢」（佐伯有清編『日本古代中世の政治と宗教〈佐伯有清先生喜寿記念論文集〉』吉川弘文館・二〇〇二年）

56 山本幸男「早良親王と淡海三船―奈良末期の大安寺をめぐる人々―」（『高野山大学密教文化研究所紀要』別冊一・一九九九年）

57 藏中しのぶ『奈良朝漢詩文の比較文化的研究』（翰林書房・二〇〇三年・四二八頁）

58 山本幸男「早良親王と淡海三船―奈良末期の大安寺をめぐる人々―」（『高野山大学密教文化研究所紀要』別冊一・一九九九年）

59 『東大寺要録』「東大寺華厳別供縁起」（筒井英俊校訂『東大寺要録』国書刊行会・二〇〇三年・一五七頁）

60 『東大寺要録』「東大寺権別当実忠二十九个条事」（筒井英俊校訂『東大寺要録』国書刊行会・二〇〇三年・二六三～七一頁）

61 『大安寺碑文』（藏中しのぶ編「『大安寺碑文』注釈」（『水門』二二・二〇一〇年・一一一頁）

62 『大安寺碑文』（藏中しのぶ編「『大安寺碑文』注釈」（『水門』二二・二〇一〇年・九七頁）

63 『大安寺碑文』（藏中しのぶ編「『大安寺碑文』注釈」（『水門』二二・二〇一〇年・九一頁）

64 『続遍照発揮性霊集補闕抄』十「故僧正勤操大徳影讃并序」（『定本弘法大師全集』八・一九一頁）

65 『続日本紀』十一「天平六年十一月戊寅条」（『新訂増補国史大系』二・一三五頁）

66 『続日本紀』三八「延暦三年六月辛亥条」（『新訂増補国史大系』二・五〇〇頁）

67 『日本後紀』十二「延暦二十四年三月丙子条」（『新訂増補国史大系』三・四〇頁）

68 『遍照発揮性霊集便蒙』十（『真言宗全書』四二・三三二頁上）。また黒板伸夫・森田悌編『〈訳注日本史料〉日本後紀』（集英社・二〇〇三年・九四五頁）も同様に解釈する。

69 『続日本紀』三十「宝亀元年六月辛丑条」（『新訂増補国史大系』二・三七七頁）

70 以上、『続日本紀』三十「宝亀元年四月～九月条」（『新訂増補国史大系』二・三七五～八二頁）による。
71 『続日本紀』三十「宝亀元年八月癸巳条」（『新訂増補国史大系』二・三七九頁）
72 『続日本紀』三十「宝亀元年九月辛巳条」（『新訂増補国史大系』二・三八二頁）
73 『日本書紀』二七「天智天皇四年三月癸卯朔条」（『新訂増補国史大系』一下・二八九頁）
74 『続日本紀』一七「天平二十年十二月甲寅条」（『新訂増補国史大系』二・一九六頁）
75 『類聚国史』一八七「仏道部十四度者・天長六年四月丙寅条」（『新訂増補国史大系』六・三一六頁）に、「勅曰。如聞、諸国頃日、疫癘間発、百姓夭死。出家功徳、不可思議。宜度百僧、弭此凶禍。庶幾、納群生於仁寿、致品物於中和。」とある。やや時代は下るが、『三代実録』二一「貞観十四年三月九日己卯条」（『新訂増補国史大系』四・三〇五頁）にも「聞諸内経、度人帰道之功、能救人之厄命。〈中略〉宜賜度者八十人。」とある。
76 『類聚国史』一八七「仏道部十四度者・天長四年五月八日戊辰条」（『新訂増補国史大系』六・三一六頁）
77 小山田和夫「『日本後紀』における僧侶の卒伝に関する基礎的考察」（佐伯有清先生古稀記念会編『日本古代の祭祀と仏教』吉川弘文館・一九九五年）も同様に結論づけ、「『日本後紀』編纂過程を考えるための一つの材料にもなり得よう」としている。
78 『続遍照発揮性霊集補闕抄』十「故僧正勤操大徳影讃并序」（『定本弘法大師全集』八・一九一頁）
79 佐藤正伸「日本密教受容の背景についての一考察―浄行をキーワードとして―」（『高野山大学密教文化研究所』別冊一・一九九九年）
80 『続日本紀』二一「天平宝字二年八月庚子条」（『新訂増補国史大系』二・二五三頁）
81 『日本国現報善悪霊異記』下「拍于憶持千手呪者以現得悪死報縁第十四」（『新日本古典文学大系』三〇・二七二頁）には、神護景雲三年（769）頃の説話として、京を本貫とする小野朝臣庭麿なる人物が優婆塞となり、常に千手呪を誦持して、越前国加賀郡の

部内の山を展転として修行したと伝えるが、これも優婆塞による山林浄行の実践を示唆するものであろう。

82『続日本紀』三一「宝亀元年十月丙辰条」（『新訂増補国史大系』二・三八六頁）

83『続日本紀』三二「宝亀三年三月甲申条」（『新訂増補国史大系』二・四〇二頁）

84『風信帖』（『伝教大師全集』五・附録一三五頁）

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

86『遍照発揮性霊集』二「沙門勝道歴山水瑩玄珠碑并序」（『定本弘法大師全集』八・二二〜二三・二六頁）

87 岩田芳子・藏中しのぶ・ケビン・ウイルソン・小林崇仁・佐藤信一・土佐朋子・藤本誠・米山孝子「『沙門勝道歴山水瑩玄珠碑并序』注釈」（『水門』二三・二〇一一年）

88『日本霊異記』下「智行並具禅師重得人身生国皇之子縁第三九」（『新日本古典文学大系』三十・二九六頁）。なお「菩薩」について、「法相初伝者の道昭、その弟子行基、多度・箱根・鹿島に神宮寺を建てた満願といった僧らは、諸国を巡錫し、在地の「知識」とよばれる支持者らを先導して、写経・土木工事・梵宇草創など、利他行としての活動をなし、「菩薩」「化主」として仰がれた」との見解があるが（速水侑『日本仏教史古代』吉川弘文館・一九八六年）、『日本霊異記』に描写される行基菩薩、金鷲菩薩、永興菩薩、寂仙菩薩、舎利菩薩の行状によれば、従来言われる「利他行」に加え、持戒、山林修行、修学などの「自利行」にも超越性を認め、菩薩と称讃されたことが窺える。

89 山は大小に関わらず神霊が存し、みだりに入山するとその怒りに触れて患害を蒙るとの観念は『抱朴子』に見える。詳しくは拙論「日光開山・沙門勝道の人物像」（『蓮花寺佛教研究所紀要』二・二〇〇九年）を参照。

90『日本霊異記』下「憶持法花経者舌著之曝髑髏中不朽縁第一」（『新日本古典文学大系』三十・二六二頁）

91『日本霊異記』下「憶持法花経者舌著之曝髑髏中不朽縁第一」（『新日本古典文学大系』三十・二六三頁）

92 『日本霊異記』下「拍于憶持千手呪者以現得悪死報縁第十四」（『新日本古典文学大系』三十・二七二頁）
93 『遍照発揮性霊集』二「沙門勝道歴山水瑩玄珠碑并序」（『定本弘法大師全集』八・二一～二七頁）
94 『遍照発揮性霊集』一「入山興」（『定本弘法大師全集』八・一七頁）
95 拙論「古代における山林修行―徳一・勝道・空海における斗薮を通じて―」（『密教学研究』三三・二〇〇一年）、拙論「日本古代における山林修行の資糧（一）―乞食・蔬食―」（『蓮花寺佛教研究所紀要』三・二〇一〇年）
96 斎藤忠「日光男体山頂遺跡の調査」（同『日本古代遺跡の研究』吉川弘文館・一九七六年）、『栃木県史』資料編「考古二」（栃木県・一九七九年）、日光市史編さん委員会『日光市史』上（日光市・一九七九年）、大和久震平『古代山岳信仰遺跡の研究―日光山地を中心とする山頂遺跡の一考察―』（名著出版・一九九〇年）、日光二荒山神社『日光男体山―山頂遺跡発掘調査報告書―』（名著出版・一九九一年）などに詳しい。
97 『三教指帰』上（『定本弘法大師全集』七・四一頁）
98 渡辺照宏・宮坂宥勝校注「遍照発揮性霊集」（『日本古典文学大系』七一・岩波書店・一九六五年・一七四頁）、今鷹真訳注「遍照発揮性霊集巻第一」（『弘法大師空海全集』六・筑摩書房・一九八四年・一八九頁）
99 『日本仏家人名辞書〈増訂再版〉』（東京美術・一九八二年〈初版一九〇三年〉・三八七頁）。さらに『密教大辞典〈縮刷版〉』（法蔵館・一九八六年〈初版一九三一年〉・七三六頁）、『望月仏教大辞典〈三版〉』（世界聖典刊行協会・一九五八年〈初版一九三二年〉・一三六七頁）も同様である。
100 『続遍照発揮性霊集補闕抄』九「於紀伊国伊都郡高野峯被請乞入定処表」（『定本弘法大師全集』八・一七〇頁）
101 五来重「高野山の山岳信仰」（同編『高野山と真言密教の研究』名著出版・一九七六年）
102 和多秀乗「高野山の歴史」（『高野山〈秘宝第七巻〉』講談社・一九六八年・二頁）

103 武内孝善『弘法大師空海の研究』（吉川弘文館・二〇〇六年・五〇〇頁）

104 牧尾良海訳注「遍照発揮性霊集巻第十」（『弘法大師空海全集』六・筑摩書房・一九八四年・七〇三頁）もこれに従う。

105 五来重「近畿霊山と修験道」（同編『近畿霊山と修験道〈山岳宗教史研究叢書二〉』名著出版・一九七八年）

106 『御遺告』（『弘法大師全集』二・七八三頁）

107 出雲路修校注「日本霊異記」（『新日本古典文学大系』三十・八一頁）

108 『懐風藻』紀男人「扈従吉野宮」（『日本古典文学大系』六九・一三七頁）

109 『日本書紀』二五「孝徳天皇即位前記」（『新訂増補国史大系』一下・二一六頁）、『日本書紀』二七「天智天皇十年十月壬午条」（『新訂増補国史大系』一下・三〇一頁）

110 『日本書紀』二八「天武天皇即位前記」（『新訂増補国史大系』一下・三〇八頁）

111 『日本霊異記』上「修持孔雀王呪法得異験力以現作仙飛天縁第二八」（『新日本古典文学大系』三十・二二一頁）

112 『延暦僧録』（『扶桑略記』六「天平二年十月十七日乙酉条」（『新訂増補国史大系』十二・九〇頁））

113 『内證仏法相承血脈譜』（『伝教大師全集』一・二一一～二頁）

114 薗田香融「古代仏教における山林修行とその意義」（『南都仏教』四・一九五七年）

115 前谷彰・恵紹「虚空蔵求聞持法と自然智宗」（『仏教文化の諸相〈高木伸元博士古稀記念論集〉』山喜房仏書林・二〇〇〇年）

116 『日本霊異記』中「未作畢仏像而棄木示異霊表縁第二六」（『新日本古典文学大系』三十・二四九頁）

117 拙論「吉野山の報恩法師」（『現代密教』十七・二〇〇四年）

118 『続日本後紀』三「承和元年九月戊午条」（『新訂増補国史大系』三・二九頁）

119 『日本霊異記』上「慇懃帰信観音願福分以現得大福徳縁第三一」（『新日本古典文学大系』三十・二二三頁）

120 『日本霊異記』下「憶持法花経者舌著之曝髑髏中不朽縁第一」（『新日本古典文学大系』三十・二六三頁）
121 『日本霊異記』下「禅師将食魚化作法花経覆俗誹縁第六」（『新日本古典文学大系』三十・二六六頁）
122 『続遍照発揮性霊集補闕抄』九「於紀伊国伊都郡高野峯被請乞入定処表」（『定本弘法大師全集』八・一七〇頁）
123 『大安寺碑文』（藏中しのぶ編「『大安寺碑文』注釈」（『水門』二二・二〇一〇年））
124 なお後世の伝であるが、『諸寺縁起集』所収「諸山縁起」（宮内庁書陵部編『伏見宮家九条家旧蔵諸寺縁起集〈図書寮叢刊〉』明治書院・一九七〇年・一三四頁）に、大峰山八童子が記され、「二諸教行者守護童子多論宿、後世童子申、師子童仏垂跡云々〈中略〉勤操行時顕給」と伝える。詳しくは和多昭夫「護法童子」（『密教文化』一〇四・一九七三年）を参照。
125 『続遍照発揮性霊集補闕抄』十「故僧正勤操大徳影讃并序」（『定本弘法大師全集』八・一九二頁）
126 『遍照発揮性霊集便蒙』十（『真言宗全書』四二・三二六頁）
127 『御遺告』（『弘法大師全集』二・七八二頁）
128 『三国仏法伝通縁起』下「真言宗」（『〈鈴木版〉大日本仏教全書』六二・二一頁）。なお薗田香融氏は「古代仏教における山林修行とその意義」（『南都仏教』四・一九五七年）にて、善無畏以下の系譜の典拠を「建保頃（鎌倉初期）の選者未詳の『三教指帰註』（『真言宗全書』所収）」とするが該当箇所はなく、氏が引かれた文は実際は運敞の『三教指帰註刪補』（『真言宗全書』所収）である。
129 北尾隆心「弘法大師の虚空蔵菩薩求聞持法（一）」（『佛教文化論集』九・二〇〇三年）
130 『続日本後紀』三「承和元年九月戊午条」（『新訂増補国史大系』三・二九頁）
131 『続遍照発揮性霊集補闕抄』十「故僧正勤操大徳影讃并序」（『定本弘法大師全集』八・一九一～二頁）
132 『日本仏家人名辞書〈増訂再版〉』（東京美術・一九八二年〈初版一九〇三年〉・三八七頁）、『密教大辞典〈縮刷版〉』（法蔵館・一九八六年〈初版一九三一年〉・七三六頁）

133 『一切経音義』十三（『大正新脩大蔵経』五四・三八四頁下）
134 『遍照発揮性霊集便蒙』十（『真言宗全書』四二・三三二頁上）
135 『続遍照発揮性霊集補闕抄』十「故僧正勤操大徳影讃并序」（『定本弘法大師全集』八・一九二頁）
136 『日本後紀』二二「弘仁三年八月戊申条」（『新訂増補国史大系』三・一一七頁）
137 『続日本紀』十九「天平勝宝八歳五月丁丑条」（『新訂増補国史大系』二・二二五頁）
138 『続日本紀』三十「宝亀元年八月乙卯条」（『新訂増補国史大系』二・三八一頁）
139 『三論宗章疏』（『大正新脩大蔵経』五五・一一三八頁上）
140 『守護国界章』上（『伝教大師全集』二・二七八頁）、『宝册抄』八（『大正新脩大蔵経』七七・八二〇頁下）
141 『日本霊異記』下「産生肉団之作女子修善化人縁第十九」（『新日本古典文学大系』三十・二七六頁）
142 堀池春峰「弘法大師空海と東大寺」（『仏教芸術』九二・一九七三年）
143 『延暦僧録』五「智名僧沙門釈慶俊伝」（『日本高僧伝要文抄』三（『新訂増補国史大系』三一・八七頁））
144 佐久間竜『日本古代僧伝の研究』（吉川弘文館・一九八三年・一一九頁）
145 『延暦僧録』五「智名僧沙門釈戒明伝」（『日本高僧伝要文抄』三（『新訂増補国史大系』三一・八八頁））
146 『日本後紀』二二「弘仁三年八月戊申条」（『新訂増補国史大系』三・一一七頁）
147 『類聚国史』一七九「仏道部六諸宗・延暦十七年九月壬戌条」（『新訂増補国史大系』六・二三七頁）
148 『類聚国史』一八七「仏道部十四度者・延暦二十年四月丙午条」（『新訂増補国史大系』六・三一四頁）
149 『類聚国史』一七九「仏道部六諸宗・延暦二十二年正月戊寅条」（『新訂増補国史大系』六・二三七頁）
150 本郷真紹「光仁・桓武朝の国家と仏教―早良親王と大安寺・東大寺―」（『仏教史学研究』三四（一）・一九九一年）

151 『類聚国史』一七九「仏道部六諸宗・延暦十七年九月壬戌条」（『新訂増補国史大系』六・二三七頁）

152 高木訥元「平安仏教成立史序説―最澄の軌跡と大安寺勤操―」（『伊原照蓮博士古稀記念論文集』伊原照蓮博士古稀記念会・一九九一年）

153 『叡山大師伝』（『伝教大師全集』五・附録九～一一頁）

154 佐伯有清「最澄の上表文と唐僧玄突」（『最澄とその門流』吉川弘文館・一九九三年・八八～九五頁）

155 藏中しのぶ「大安寺をめぐる出典テキスト群と蔵書ネットワーク―長安西明寺の類聚編纂書群受容の手法と継承―」（『国語と国文学』八七（十一）・二〇一〇年）

156 『日本後紀』二二「弘仁三年八月戊申条」（『新訂増補国史大系』三・一一七頁）

157 『日本後紀』十二「延暦二三年五月辛卯条」（『新訂増補国史大系』三・二二頁）

158 拙論「玄賓法師の生涯―嵯峨天皇よりの殊遇を中心として―」（『智山学報』五四・二〇〇五年）、同「嵯峨天皇親書よりみた玄賓法師の人物像」（『佛教文学』三十・二〇〇六年）

159 『日本後紀』二二「弘仁三年八月戊申条」（『新訂増補国史大系』三・一一七頁）

160 『日本後紀』十二「延暦二三年正月癸未条」（『新訂増補国史大系』三・二九頁）

161 藤井淳『空海の思想的展開の研究』（トランスビュー・二〇〇八年・六七頁）

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

163 静慈円「『遍照発揮性霊集』にみられる『淮南子』の影響」（『密教学会報』十七～十八・一九八〇年）

164 池田氏も同様に「二元的な修行」ととるが、「一方に於ては経文を読み、一方に於ては思索を深める」と解釈する。

165 『続日本後紀』三「承和元年九月戊午条」（『新訂増補国史大系』三・二九頁）

166『類聚国史』一八六「仏道部十三施物僧・延暦十六年四月壬戌条」（『新訂増補国史大系』六・三〇四頁）
167『類聚国史』一八六「仏道部十三施物僧・延暦二十一年二月庚寅条」（『新訂増補国史大系』六・三〇四頁）
168『続遍照発揮性霊集補闕抄』九「於紀伊国伊都郡高野峯被請乞入定処表」（『定本弘法大師全集』八・一七〇頁）
169 本郷真紹「光仁・桓武朝の国家と仏教―早良親王と大安寺・東大寺―」（『仏教史学研究』三四（一）・一九九一年）
170 薗田香融「古代仏教における山林修行とその意義」（『南都仏教』四、一九五七）、同「草創期室生寺をめぐる僧侶の動向」（京都大学読史会創立五十年記念『国史論集』一・一九六九年）
171『続遍照発揮性霊集補闕抄』十「故僧正勤操大徳影讃并序」（『定本弘法大師全集』八・一九二頁）
172『続遍照発揮性霊集補闕抄』十「故僧正勤操大徳影讃并序」（『定本弘法大師全集』八・一九二頁）
173『続遍照発揮性霊集補闕抄』八「為先師講釈梵網経表白」（『定本弘法大師全集』八・一五〇頁）
174『続遍照発揮性霊集補闕抄』十「故僧正勤操大徳影讃并序」（『定本弘法大師全集』八・一九三頁）
175『続遍照発揮性霊集補闕抄』八「為先師講釈梵網経表白」（『定本弘法大師全集』八・一五〇～一頁）
176『日本紀略』前十四「天長四年五月庚午条」（『新訂増補国史大系』十・三二四頁）
177『続遍照発揮性霊集補闕抄』十「故僧正勤操大徳影讃并序」（『定本弘法大師全集』八・一九二頁）

〈キーワード〉明星、嶋宮、吉野、山林修行、大安寺、善議、三論、二利

蓮花寺佛教研究所彙報

二〇一一年度人員構成

代　表
　遠藤　祐純

相談役
　福田　亮成　　大塚　秀高
　山口　幸照　　苫米地誠一

研究員
　山野　智恵　　遠藤純一郎　　髙橋　秀城
　小林　崇仁　　松本圭介

二〇一一年度事業報告

出版事業
『蓮花寺佛教研究所紀要』第四号を全国の研究所、大学図書館等、約二〇〇機関に寄贈した。今年度発行の第五号は、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

監修協力
　スコラムック『5分で分かるテツガク　ブッダの世界』（スコラマガジン二〇一一年九月）

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。

二〇一一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、計七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。

田村正彦氏（大東文化大学非常勤講師）
大道晴香氏（横浜国立大学大学院）

定例研究会活動報告

第五十四回研究会報告
日時：二〇一一年二月十六日（水）　午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
遠藤純一郎、遠藤祐介、小林崇仁、山野智恵

○個人研究　研究発表

遠藤祐介
題目：皇帝菩薩蕭衍の信仰と実践
概要：中国における「仏教天子」としては、隋の文帝、煬帝、唐の則天武后などが知られているが、南朝梁の初代皇帝、蕭衍は、中国において皇帝と菩薩の合一を目指した先駆的な皇帝である。当時の仏教受容のあり方と照らし、蕭衍の仏教に対する態度は特殊なものではなく、森三樹三郎によって指摘されているように、「南朝奉仏士大夫の拡大版」と見做すことができる。今回は、蕭衍の仏教理解、ことには『般若経』、「二諦」、「無生」に対する理解と、菩薩行の実践としての戒の遵守や、悔罪、布施などの実践について概観した。

小林崇仁
題目：諏訪萬福寺蔵『諏訪神社上宮神宮寺世代』翻刻と考察
概要：江戸末期、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。諏訪神宮寺については、断片的では有るがいくつかの資料がのこされており、その起源は中世に遡ることができる。しかしながら、明治の神仏分離令により、七つの別当寺はすべて廃寺となり、明治年間に復興された法華寺を除き、今やその所在地さえ正確に知ることが出来ない。諏訪社神宮寺の研究は基本的な資料不足のため、いまだその途上に有るが、今回、諏訪萬福寺蔵『諏訪神社上宮神宮寺世代』を披見する機会に恵まれ、上神宮寺に関わる人的系譜を明らかにすることができた。

第五十五回研究会報告
日時：二〇一一年三月二日（水）　午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　遠藤純一郎、遠藤祐介、高橋秀城、山野智恵
　　今井秀和、伊藤尚徳、小嶋教寛

○個人研究　研究発表
高橋秀城
題目：「仏教文学」をめぐって
概要：「仏教文学」については諸氏により様々な定義がなされているが、基本的には「仏教」「文学」という二つの異なった概念あるいは分野の関係性の中で捉えられているといってよい。しかしながら、近年、牧野淳司氏はこうした対立的な概念規定を疑問視し、中世寺院における唱導・芸能・儀礼・音楽・信仰等の諸活動を大きく「仏法」として捉え、そのなかで文学作品の意義を考察すべきことを提唱している。今回は「仏教文学」とは何かについて考え、仏教文学研究における現状と課題をまとめた。

山野智恵
題目：ヴィドヤーダラの呪法
概要：ナーガールジュナが「不老長生」の術に通じていたという伝承は、ヴィドヤーダラ（vidyādhara）の信仰の展開と密接な関わりを持っていたものと思われる。ヴィドヤーダラはインドの説話世界において「呪（vidyā）」を駆使する能力を持ち、神通力を有し、天空を翔け、永遠の若さを保ち、美しい容貌を具えた神仙郷の住人と考えられていた。タントラ世界の中でヴィドヤーダラは、タントラ行者たちの理想像とされ、ヴィドヤーダラのシッディ（siddhi）を得るための様々な仙術・呪術が編み出されていった。

第五十六回研究会報告
日時：二〇一一年四月二十七日（水）　午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　遠藤純一郎、小林崇仁、高橋秀城、山野智恵

○個人研究　研究発表
遠藤純一郎
題目：法藏の法界縁起の前駆思想
概要：法藏の法界縁起の前駆思想として、『一乗十玄門』の十玄門をとりあげ、『法界圖』『五教章』との比較を通して、その思想的特徴を考察した。『五教章』の十玄門では、いわば「縁起相由」の側面を強調した理論構築がなされているが、『一乗十玄門』では、理性への還元が想定されている。この差異は相即入の解釈の相違に起因している。『一乗十玄門』の法界縁起思想に見られる理性への還元は、「容融理事」を基調とする法界観との関りを示すものであるが、理性への還元を媒介させながらも、事と事の関係性の理論を主題化している点にその特徴が認められる。

○研究所会議
議題：今後の研究所の活動について

第五十七回研究会報告

日時：二〇一一年五月三十日（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
　　遠藤純一郎、小林崇仁、高橋秀城、松本圭介
　　山野智恵、小嶋教寛

○個人研究　研究発表
小林崇仁
題目：空海著述に見る勤操の人物像
概要：『性霊集』「為先師講釈梵網経表白一首」「故僧正勤操大徳影讃并序」を資料に、奈良末より平安初期にかけて活躍した三論僧、勤操の人物像を分析し、あわせて勤操の一周忌に行われた法会について考察した。上記の資料の中で、勤操は、寺院と山林を往き来し修学と修禅に務め、貴賤を選ばず教化を行い、恭謙・質素・忍辱の精神を具え、智慧・慈悲を具えた人物として讃えられている。事蹟としては、三論教学を修め、法華経を講じたことが知られ、また、法会の際には、哀愁を帯びた声によって人々の心を惹きつけたという。空海は勤操を釈尊・龍樹・羅什・智蔵・道慈の系譜に続く仏教の指導者と見ており、また仏菩薩の化現として讃嘆している。以上の勤操の人物像は、奈良期の僧侶の理想像を知る一例となるものである。

○研究所会議
議題：今後の研究所の活動について

第五十八回研究会報告

日時：二〇一一年六月二十九日（水）　午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　遠藤純一郎、小林崇仁、高橋秀城、松本圭介
　　山野智恵

○個人研究　研究発表
高橋秀城
題目：享受による対象の広がり―智積院新文庫蔵『孝養集』を一例として―
概要：智積院新文庫蔵『孝養集』を取り上げ、その受容のあり方を考察した。応永二十年（一四一三）乗海の本奥書を有する智積院新文庫蔵『孝養集』は、現在知られている写本の中でも古い形態を思わせる伝本として注目される。本書は、伝統的に興教大師覚鑁が母親のために撰述した作品として知られており、時代を超えて幅広い階層の人々に読み継がれてきた書である。智積院新文庫蔵『孝養集』の奥書からは、この写本が高野山、根来寺、奥州相馬を経て智積院に伝来した経緯が知られ、また、在家の人々への唱導（聴聞）に適し、また出家者に対しての入門書（披覧）としても有効な書として認識されていたことがわかる。

○研究所会議
議題：『五分でわかるテツガク　図説ブッダの世界』監修について

第五十九回研究会報告
日時：二〇一一年七月二十七日（水）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　遠藤純一郎、小林崇仁、高橋秀城、松本圭介
　　山野智恵、伊藤尚徳、小嶋教寛

○共同研究　研究発表
松本圭介
題目：現代仏教寺院の経営における成果指標の研究―ドラッカーの「NPO・行政・公益法人のための自己評価手法」を現代日本の仏教寺院経営に導入する―
概要：ドラッカーは「非営利法人」を「human-change agents」として定義している。仏教寺院は「a changed human being」を提供する役割を担っていると言え、まさに非営利法人のお手本ともいうべき存在である。ドラッカーの『非営利組織の経営　原理と実践』は、非営利法人特有の問題を考慮に入れた経営論であるが、さらにその経営論を実際に運用するため、より具体的な方法論を提示したのが『NPO・行政・公益法人のための自己評価手法』である。今回はこの「自己評価手法」を紹介するとともに、これを仏教寺院において運用する上での方法論を提示した。

○ワークショップ
松本圭介
題目：自己評価ワークブック作成のためのグループセッション

第六十回研究会報告
日時：二〇一一年八月二十六日（水）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　遠藤純一郎、小林崇仁、松本圭介、山野智恵
　　小嶋教寛、今井秀和

○共同研究　研究発表
山野智恵
題目：ヤクシー信仰―仏教における豊饒、財福の女神―
概要：仏教における豊饒、財福の信仰を考察する研究の一環として、今回は初期仏教美術、南伝の仏教文学にみられるヤクシー信仰をとりあげた。現世否定的な教理を有する仏教は、在来の信仰を吸収することによって、人々の豊饒、財福への願いを受け止めることを可能にした。ヤクシー信仰は、古代より行われてきた樹神の信仰が基盤となっており、この信仰は在家者の礼拝対象となった仏塔信仰を通して仏教に取り入れられた。これと同時に、仏典ではヤクシャやヤクシーが仏教を守護することが説かれ、あるいは、凶暴な性格を捨て、仏教に改宗する物語が説かれるようになった。

○ワークショップ
松本圭介
題目：自己評価ワークブック作成のためのグループセッション

第六十一回研究会報告
日時：二〇一一年九月二十八日（水）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
遠藤純一郎、小林崇仁、高橋秀城、松本圭介
山野智恵、今井秀和、大道晴香、小嶋教寛

○共同研究　研究発表
遠藤純一郎
題目：『禅苑清規』に見られる経済理念の性格
概要：禅院の運営において如何に経済理念が構築されうるかを考察する研究の一環として、宗賾『禅苑清規』を資料に、禅院における具体的な経済活動を紹介した。『禅苑清規』から知られる禅院の収益事業としては、農業生産、化主の勧募、法事・看経の布施等があげられる。これらの収益事業は、積極的な利益の追求とは見做され得ず、そこから自給自足の生産体制や共有財の分配体制の理念を見てとることができる。また、今回は、禅院における経済活動を特徴として五つの項目（倹約、分業制、会計監査の厳密性、非収益指向性、仏道完遂の為の基金）をあげて、これを分析した。。

○研究所会議
議題：研究所の改組について

第六十二回研究会報告
日時：二〇一一年十月二十四日（水）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
田村正彦、遠藤純一郎、小林崇仁、高橋秀城、
松本圭介、山野智恵、大道晴香

○共同研究　研究発表
田村正彦氏（大東文化大学講師）
題目：貨幣経済と地獄の思想
概要：地獄の思想はしばしば金銭と関連付けて説かれる。あの世をこの世の鏡像として描き、そこに貨幣経済の観念を持ち込んだのは中国であるが、中国における「六道銭」などの風習は日本にも伝えられ、そこから「地獄の沙汰も銭次第」といった滑稽噺が生み出されていった。日本の地獄のイメージの源流は、『往生要集』に認めることができるが、往生要集の地獄観に基づく地獄のイメージは、中世後期に転換が図られ、これより地獄が滑稽化していく傾向が見られる。この転換の背景として、『太平記』などを資料に、日本人の六道輪廻に対する信仰のあり方の変化を分析した。

山野智恵
題目：ヤクシー信仰―仏教における豊饒、財福の女神二―
概要：仏教における豊饒、財福の信仰を考察する研究の一環として、今回は中世インドのタントラ世界におけるヤクシニー信仰をとりあげた。ヤクシニー信仰は、中世のタントラ世界を形成している一つの重要な信仰形態であり、仏教、ヒンドゥー教に共通して見られる。仏教、ヒンドゥーの各タントラでは、財福を司る神的存在としてヤクシニーが篤く信仰され、このヤク

シニーたちのグループが形成された。ここでは、仏教タントラ、ヒンドゥータントラに共通するヤクシニーの呪法の実際について概観した。

第六十三回研究会報告
日時：二〇一一年十一月二十一日（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
　　遠藤純一郎、高橋秀城、小林崇仁、松本圭介
　　山野智恵、今井秀和、大道晴香

○共同研究　研究発表
大道晴香
題目：恐山円通寺を〈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域社会―
概要：恐山がイタコと結びつけられるようになったのは昭和三十年代以降であり、この「恐山＝イタコ」イメージの形成に大きな役割を果たしたのはマスメディアであった。しかしながら、このイメージはマスメディアにより一方向的に大衆に押し付けられたものではない。恐山を中心とする地域社会は、このイメージを取り込み、それを「郷土の文化」「民俗」として積極的に再生産していったのである。ここでは、「郷土の文化」「民俗」としての「恐山＝イタコ」イメージの形成過程を、地方行政による刊行物や、郷土史家の著述、あるいは当該寺院の見解などを通して検証した。

○個人研究　研究発表
小林崇仁
題目：勤操と法華八講―古代官僧による私的な追善供養―
概要：勤操は奈良末から平安初期の日本仏教を代表する僧侶のひとりである。勤操は伝統的に法華八講の創始者とされているが、今回は、この伝承を検証するとともに、法華八講の成立過程を考察した。追善の仏教儀礼は、推古期における盂蘭盆会の設齋を端緒とし、読経・写経・講経等、様々な方法によって行われてきた。講経による追善としては、孝謙・淳仁期に『梵網経』の講経が行われた例があり、淳和期以降は主に『法華経』の講経が行われるようになっていった。この時期、勤操が追善のために法華八講を頻繁に行ったという伝承は、時代状況から十分に考えうるものである。

第六十四回研究会報告
日時：二〇一一年十二月十二日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　遠藤純一郎、小林崇仁、高橋秀城、松本圭介
　　山野智恵

○個人研究　研究発表
高橋秀城
題目：仏教文学をめぐって
概要：三月の発表に引き続き「仏教文学」とは何かについて考え、仏教文学研究における現状と課題を提示してみたい。中世寺院

においては「内典」とともに「外典」が学ばれていたが、「外典」の教養は単に僧侶の基礎教養にとどまるものではなく、唱導や法会などの僧侶の活動へと展開していった。「仏教文学」という用語において仏教と文学とが、異なった別個の対立する概念として捉えられる傾向があることを前回の発表において指摘したが、こうした垣根を取り払うことによって、「仏教文学」の新たな方向性を見出すことが可能になるのではないだろうか。

○共同研究　研究発表
遠藤純一郎
題目：『禅苑清規』に見られる経済理念の性格　その二
概要：前回までに『禅苑清規』を資料に禁欲的経済活動の概要を伺ってきたが、それは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。しかしながら、禅院の経済活動は院内で完結するものではなく、外部の世俗に対する内部のあり方、「内外の関係性」についても考えなければ成らない。禅院は世俗の外に定位されるが、同時に、その独立性は世俗からの規定性を免れ得ない。清規は世俗と出世間を明確に分けながらも、具体的な規範は世俗のそれを雛形としている。そこから、仏教の理念を根底に据えた修行者のための「小さな国家」といった禅院の構想が見えてくる。

○研究所会議
議題：来年度の人員構成・新規事業案について

第六十五回研究会報告

日時：二〇一二年一月十八日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　遠藤純一郎、小林崇仁、松本圭介、山野智恵
　　大道晴香

○共同研究　研究発表
松本圭介
題目：日本伝統仏教寺院における業務成果評価指標に関する考察―包括宗教法人たる浄土真宗本願寺派と被包括法人たる光明寺の関係性を手がかりに―
概要：伝統仏教寺院の運営を評価し、より良い運営に繋げるため、現代仏教寺院の中でも最も一般的な「檀家寺」と、包括宗教法人としての仏教宗派について、経営的な視点から分析を加え、その業務成果を評価するための評価指標を試みに提示した。さらに現状分析に基づき、檀家寺の運営においては、個人の信仰をうけとめる新サービスの展開、また仏教宗派の運営においては、所属寺院・僧侶の活動をサポートするサービスの拡大とブランド力を向上するためのサービスの質の向上などが課題点となることを提言した。

○個人研究　研究発表
山野智恵
題目：ラサシッダ・ナーガールジュナ
概要：仏教史上最も著名な論師であるナーガールジュナは、中世インドにおいて、長生術や錬金術などの呪術に熟達したシッ

ダとして崇拝され、さらに十一世紀頃よりラサ（水銀）の技術のマスター、「ラサシッダ（Rasasiddha）」として知られるようになった。この発表では、シヴァ教を信仰的基盤として発達した「ラサシャーストラ（rasaśāstra）」と呼ばれる一連の文献群において、ナーガールジュナが「ラサシッダ」の一人として取り込まれていった過程を分析した。

○研究所会議

議題：来年度の人員構成・新規事業案について

二〇一一年度　交換雑誌・図書一覧

雑誌

研究所報　第五十八号　大谷大学真宗綜合研究所　二〇一一年五月
研究所報　第五十九号　大谷大学真宗綜合研究所　二〇一一年一〇月
元興寺文化財研究所研究報告　二〇〇九・二〇一〇　（財）元興寺文化財研究所　二〇一一年三月
法鼓佛學學報　第七期　法鼓佛教學院　二〇一〇年十一月
法鼓佛學學報　第八期　法鼓佛教學院　二〇一一年六月
法鼓佛學學報　第九期　法鼓佛教學院　二〇一一年十二月
中華佛學學報　第二十四期　中華佛教研究所　二〇一一年七月
中華佛學研究　第十一期　中華佛學研究所　二〇一〇年十二月
中華佛學研究　第十二期　中華佛學研究所　二〇一一年十二月
黄檗文華　第一三〇号　黄檗山万福寺文華殿、黄檗文化研究所　二〇一一年七月
東方　第二十六号　（財）東方研究会　二〇一一年三月
根来寺文化研究所紀要　第六号　根来寺文化研究所　二〇一一年三月
大正大学綜合仏教研究所年報　第三十三号　大正大学綜合仏教研究所　二〇一一年三月
禅研究所紀要　第三十九号　愛知学院大学禅研究所　二〇一一年三月
佛教學研究　第六十七号　龍谷佛教學會　二〇一一年三月
武蔵野大学仏教文化研究所紀要　第二十七号　武蔵野大学仏教文化研究所　二〇一一年三月
日蓮仏教研究　第四号　常円寺日蓮仏教研究所　二〇一一年三月
佛教大学綜合研究所紀要　第十八号　佛教大学綜合研究所　二〇一一年三月
真宗綜合研究所研究紀要　第二十八号　大谷大学真宗綜合研究所　二〇一一年三月
時宗教学年報　第三十九輯　時宗教学研究所　二〇一一年三月
佛立研究学報　第二十号　佛立研究所　二〇一一年十一月
筑紫女学園大学・筑紫女学園大学短期大学部紀要　第六号　二〇一〇年一月
佛教大学綜合研究所報　第三十二号　佛教大学綜合研究所　二〇一〇年十二月
佛教大学綜合研究所報　第三十二号別冊　佛教大学綜合研究所　二〇一一年三月
東北福祉大学研究紀要　第三十五巻　東北福祉大学　二〇一一年三月

図書

能仁正顕編『西域　流砂に響く仏教の調べ』（龍谷大学仏教学叢書

2）自照社出版　二〇一一年八月
『満山制法大帖　聚塵1』（中村檀林資料3）正東山日本寺
二〇一一年六月
福田亮成『知識ゼロからの空海』幻冬舎　二〇一一年六月
松本圭介『お坊さんが教える　こころが整う掃除の本』ディスカヴァー・トゥエンティワン　二〇一一年十二月

献本（江田昭道氏）

『三井記念美術館所蔵　精選敦煌写経』三井記念美術館　二〇〇六年十一月
『新シルクロード展　幻の都楼蘭から永遠の都西安へ』NHK二〇〇五年
『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
Die Welt des tibetischen Buddhismus, Museum für Völkerkunde Hamburg, 2005

蓮花寺佛教研究所紀要　第五号
平成二十四年三月二十日　印刷
平成二十四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

Mañjuśrīmūlakalpa

Mahayanasutrasamgraha part II (Buddhist Sanskrit Texts, 18), ed. by P.L. Vaidya (Darbhanga 1964) :440-447

49) Naṭikā：木の枝をもつ、Naravīrā：アショカ樹に住う、Yakṣakumārikā：シトロンの実とアショカ樹の枝をもつ。(Vaidya 1964):441,443,443

50)『文殊師利根本儀軌』のヤクシニー・サーダナに登場する 19 人のヤクシニーのうち、妻の恩恵をもたらすとされるのは、Naṭikā, Bhaṭṭā, Tamasundarī, Vadhūyakṣiṇī, Manojñā, Padmoccā, pramodāyā の 7 人である。この他、Yakṣakumārikā, Surasundarī, Jayā の 3 人は、母、姉妹、妻の何れにもなる。霊薬 (rasarasāyana) の成就は、母、姉妹がもたらすこともある。『文殊師利根本儀軌』と、その他のタントラの中で説かれているヤクシニーの「妻」としての役割は、ヴィドヤーダラの成就と関連があるように思われる。ヴィドヤーダラの成就は様々なタントラの中で言及されているが、この成就を得たものは、アスラの地下世界を支配し、荘厳な宮殿においてアスラの乙女に囲まれ、あらゆる快楽と長寿を獲得することが説かれている。このアスラの乙女、アスリー (asurī) はしばしばヤクシニーと混同されている。

51)「añjana」は眼膏を意味する。ここで言及しているアンジャナは、地下に埋まった財宝を見ることができる魔法の眼膏である。アンジャナの呪法では、ヤクシニー・サーダナと同様、ヤクシニーが召喚され、姿を現したヤクシニーが行者にこのアンジャナを与える。『カクシャプタタントラ (Kakṣapuṭatantra)』第十五章参照。

〈キーワード〉ヤクシャ、ヤクシニー、ハーリーティー、仏塔信仰、『ジャータカ (Jātaka)』、『不空羂索神変真言経 (Amoghapāśakalparāja)』、『文殊師利根本儀軌 (Mañjuśrīmūlakalpa)』

rgys)』(Otani no.5091) のナーガールジュナ伝では、ヤクシニーたちがナーガールジュナのために、手四杯分の米と五種の野菜を毎日準備したと説かれている。ヤクシニーの布施を受けながらナーガールジュナは 12 年間サーダナを行ったとされる。(Peking:Lu19b-20a)

41) 註 39 参照

42) 中世のタントラ聖典では、「yakṣī」よりも、「yakṣin」の女性形である「yakṣiṇī」が一般的に用いられている。

43) 中世のジャイナ教においてもヤクシニー信仰は盛んであり、造例も多数遺されているようである。[Misra 1981;125-131]

44) ヤクシニーたちのグループは、仏教・ヒンドゥー教、様々なタントラの中で言及されている。仏教タントラでは、『文殊師利根本儀軌 (Mañjuśrīmūlakalpa)』に 8 ヤクシニー、6 ヤクシニー、5 ヤクシニーが、法天訳『佛説金剛手菩薩降伏一切部多大教王經』(大正 No.1129) に 6 ヤクシニー、法天訳『佛説寶藏神大明曼拏羅儀軌經』(大正 No.1283) に 12 ヤクシニー、法天訳『佛説聖寶藏神儀軌經』(大正 No.1284) に 21 ヤクシニーが説かれている。

45) ヤクシニー・サーダナを説くヒンドゥータントラ、『カクシャプタタントラ (Kakṣapuṭa tantra)』や『ウッダーマレーシュヴァラタントラ (Uḍḍāmareśvaratantra)』などは、ヤクシニーたちをしばしば「devī」と言い換えている。仏教タントラでは、『文殊師利根本儀軌 (Mañjuśrīmūlakalpa)』において、Jayā-yakṣiṇī を「devī」と言い換えている例が見られる。(Vaidya 1964):447

46) ヤクシニー・サーダナは、仏教、ヒンドゥー教のタントラに共通して説かれる呪法であるが、Miranda Shaw は『ジャヤーキャ・サンヒター (Jayākhyasaṃhitā)』にこのサーダナが既に説かれていることから、ヒンドゥー起源であることを指摘している。[shaw 2009] :271

47) 菩提流志 (-713-) 譯『不空羂索神變真言經』卷第十八 (No. 1092) :20.323

當壇心上以赤二畫藥叉女。以粳米紛界壇四面。以粳米麩壇中供養。用前炭香。如是一真言一呼藥叉女。燒已。復以白芥子一真言一打藥叉女像。得真藥叉女現前而來。任諸命使隨真言者意。若請作母。常逐擁護如護赤子。供給所須一切財寶。若請作姉妹。隨日供給衣服財錢而不乏少。

48)『文殊師利根本儀軌 (Mañjuśrīmūlakalpa)』第 52 章には、ヤクシニー・サーダナについての記載がある。ここでは 19 人のヤクシニーのサーダナが説かれている。『文殊師利根本儀軌』には漢訳が存在するが (『大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經』大正 No.1191)、ヤクシニー・サーダナの箇所は翻訳されていない。

rukkhadevate sace me sattāhabbhantare yeva vaṇaṃ phāsukaṃ kātuṃ sakkhissasi sakalajambudhīpe ekasatakhattiyānaṃ galalohitena te khandhaṃ dhovitā antehi parikkhipitvā pañcamadhuramaṃsena balikammaṃ karissāmīti āyācanaṃ akāsi/

34)『マヌ法典 (Manusmṛti)』は、バリ供養を「ブータ (bhūta)」への供養として定義している。

Manusmṛti 3.70

adhyāpanaṃ brahmayajñaḥ pitṛyajñas tu tarpaṇam /

homo daivo balir bhauto nṛyajño ‘tithipūjanam // 3.70 //

日々行われるバリ供養では、四方神 (Indra, Yama, Varuṇa, Soma)、風 (marut)、水 (ap)、木 (vanaspati)、シュリー女神 (Śrī)、バドラカーリー女神 (Bhadrakālī)、ブラフマン (brahman)、家の守り神 (vāstoṣpati)、一切神、ブータ等に供養が捧げられる。(3.87-90)

35) *Manusmṛti* 3.80-81

ṛṣayaḥ pitaro devā bhūtāny atithayas tathā /

āśāsate kuṭumbibhyas tebhyaḥ kāryaṃ vijānatā // 3.80//

svādhyāyenārcayeta ṛṣīn homair devān yathāvidhi /

pitṝñ śrāddhaiś ca nṝn annair bhūtāni balikarmaṇā // 3.81//

36) *Śukla Yajurveda* 3.49-50

vasneva vikrīṇāvahā iṣam ūrjaṃ śatakrato//

dehi me dadāmi te ni meṃ dhehi ni te dadhe/

nihāraṃ ca harāsi me nihāraṃ niharāṇi te svāhā//

37) 義浄訳『根本説一切有部毘奈耶雑事』巻第三十一 (大正 No.1451); 24.360

この他、『ディヴヤ・アヴァダーナ (Divyāvadāna)』などにヤクシャの大将として登場している。[Misra 1981;77]

38) パーンチカは、造形表現においてクベーラまたはジャンバラ (Jambhala) と習合したとされる。[Misra 1981;78]

39) 義浄撰『南海寄歸內法傳』第一 (大正 No.2125):54.209

佛言。苾芻等住處寺家。日日每設祭食。令汝等充餐。故西方諸寺。每於門屋處。或在食廚邊。素畫母形抱一兒子。於其膝下或五或三以表其像。每日於前盛陳供食。其母乃是四天王之衆。大豐勢力。其有疾病無兒息者。饗食薦之咸皆遂願。廣緣如律。此陳大意耳。神州先有名鬼子母焉。

40)『八十四成就者伝 (San.Caturaśītisiddhapravṛtti, tib.Grub thob brgyad cu rtsa bshi’i lo

この他、『マハーマユーリー (Mahāmāyūrī)』では多数のヤクシャの名と、彼らが住う地名が列挙されている。当該箇所の記述の有る漢訳に、以下の三本が有る。

僧伽婆羅訳『孔雀王呪経』(大正 No.984)

義浄訳『仏説大孔雀呪王経』(大正 No.985)

不空訳『佛母大孔雀明王経』(大正 No.982)

Sylvain Levi, “Le catalogue géographique des Yaksa dans la Mahāmāyūrī” *Journal Asiatique* sér5 vol.9 (1915) は中国語からこれらの地名を還梵し、いくつかの場所の同定を行っている。

30) *Bhaddasālajātala* (バッダサーラ樹神本生), Jātaka IV (Pali Text Society):153-154

vaḍḍhakī uyyānaṃ gantvā ekaṃ sujātaṃ ujukaṃ gāmanigamapūjitaṃ rājakulato pi laddhabalikammaṃ mañgalasālarukkhaṃ disvā rañño santikaṃ gantvā tam atthaṃ ārocesuṃ/

ṛājā uyyāne rukkho nāma mama paṭiladdho gacchatha naṃ chindathā ‘ti āha/

te sādhu ‘ti sampaṭicchitvā gandhamālādihatthā uyyānaṃ gantvā rukkhe gandhapañcaṅgulaṃ datvā suttena parikkhipitvā pupphakaṇṇikaṃ bandhitvā dīpaṃ jaletvā bolikammaṃ katvā ito sattame divase āgantvā rukkhaṃ chindissāma rājā chedāpeti imasmiṃ rukkhe nibbattadevatā aññattha gacchantu amhākaṃ doso n’ atthīti sāvesuṃ/

31) *Sigālajātaka* (豺本生), Jātaka I (Pali Text Society):425

atīte bārāṇasiyaṃ brahmadatte rajjaṃ kārente bodhisatto susānavane rukkhadevatā hutvā nibbatti/ tadā bārāṇasiyaṃ nakkhattaṃ ghuṭṭhaṃ/ manussā yakkhabalikammaṃ karomā ‘ti tesu tesu caccararacchādiṭṭhānesu macchamaṃsādīni vippakiritvā kapālakesu bahusuraṃ ṭhapayiṃsu/

32) *Ayakūtajātaka* (鉄槌本生), Jātaka III (Pali Text Society):145-146

tadā manussā devamangalikā hutvā bahuajeḷakādayo māretvā devatānaṃ balikammaṃ karonti/ bodhisatto pāṇo na hantabbo ti bheriñ carāpesi/ yakkhā balikammaṃ alabhamānā bodhisattassa kujjhitvā himavante yakkhasamāgamaṃ katvā bodhisattassa māraṇatthāya ekaṃ kakkhalaṃ yakkhaṃ pesesuṃ/

33) *Mahāsutasomajātaka* (マハースタソーマ王本生), Jātaka V (Pali Text Society):472

porisādo pi attano nigrodhamūlaṃ gantvā pārohantaraṃ pavisitvā nipanno ayyo

23) *Ālavakasutta* (曠野夜叉経), Suttanipāta (Pali Text Society):33

atthāya vata me buddhi vāsāy' āḷavim āgamā so 'ham ajja pajānāmi yattha dinnaṃ mahapphalaṃ//

so 'haṃ vicarissāmi gāmā gāmaṃ purā puraṃ namassamāno sambuddhaṃ dhammassa ca sudhammatan//

同内容の対話が『Yakkhasaṃyutta (ヤクシャ相応)』の中にも収録されている。

Yakkhasaṃyutta (ヤクシャ相応), Saṃyuttaṇikāya I (Pali Text Society): 213-215

24) *Valāhassajātaka* (天馬本生), Jātaka II (Pali Text Society): 127-130

25)『雑寶藏經』巻第九 (大正 No.203)、『佛説鬼子母經』(大正 No.1262)、『根本説一切有部毘奈耶雑事』巻第三十一 (大正 No.1451)、『南海寄歸内法傳』巻第一 (大正 No.2125) など。

26)『雑寶藏經』巻第九 (大正 No.203):4.492

27) 義浄の訳した『根本説一切有部毘奈耶雑事』(大正 No.1451) にはこの物語の最も詳細なヴァージョンが説かれている (24.360-362)。ここで、ハーリーティーは、王舎城を守護するサーター・ヤクシャの娘とされ、もとプリティヴィーという名であったという。ガンダーラ国のパーンチカ・ヤクシャの妻となり、五百の子をもったが、前世に、王舎城の子供達を食い殺すという誓願をたてていたため、ガンダーラ国より王舎城に帰り、子どもたちを取って食っていた。人々はこの災いに大いに心を悩ませて、王に相談した。王は占い師によりこの災いがヤクシャの所業によるものであることを知った。王の命により人々はヤクシャを供養する祭祀をおこなったが、災いは取り除かれなかった。王舎城を守護するヤクシャは、人々の夢に現れ、この災いがプリティヴィー・ヤクシーによるものであり、災いを取り除くためには、世尊に相談するのがよいと告げた。そのため、人々は、この悪鬼を「プリティヴィー」と呼ぶことをやめ、「ハーリーティー」と呼ぶことにした、とされている。

28) ヤクシャ、ヤクシーが聖樹に祀られる例は多いが、その依代には聖樹に限らず、他にも壇、塚、石床などの様々な形態があり、祠堂 (bhavana) に祀られることもあった。祀られる場所もここにあげた村や森、あるいは屍林の他、洞窟、湖や河岸など様々である。[Coomaraswamy 1980; 17-24, Misra 1981;88-97]

29) 土地の守護神として登場するヤクシャの例として『天宮事経 (Vimānavatthu)』に登場するセーリッサカ・ヤクシャをあげることができる。

Vimānavatthu (天宮事経), (Pali Text Society):126

iddhimanto jutīmanto vaṇṇavanto yasassino

modamānā abhikkāmuṃ bhikkūnaṃ samitiṃ varnaṃ//7//

16) *Āṭānāṭiyasuttanta* (アーターナーティヤ経), Dīghanikāya III (Pali Text Society):204-205

ayaṃ yakkho gaṇhāti ayaṃ yakkho āvisati ayaṃ uakkho heṭheti ayaṃ yakkho viheṭheti ayaṃ yakkho hiṃsati ayaṃ yakkho vihiṃsatu ayaṃ yakkho na muñcatīti/

katamesaṃ yakkhānaṃ mahāyakkhānaṃ senāpatīnaṃ mahāsenāpatīnaṃ/

indo soma varuṇo ca bhāradvājo pajāpati/

candano kāmaseṭṭho ca kinnughaṇḍu nighaṇḍu ca/

panādo opamaññо ca devasūto ca mātali/

cittaseno ca gandhabbo naḷo rājā janesabho/

sātāgiro hemavato puṇṇako karatiyo gulo/

sīvako mucalindo ca vessāmitto yugandharo/

gopālo suppagedho ca hirī netī ca mandiyo/

pañcālacaṇḍo ālavako pajjunno sumano sumukkho/

dadhimukkho maṇi mānicaro dīgho atho serissako sahā/

17) ヤクシャは、狭義にはデーヴァターに分類される様々な神的存在の一種であるが、広義には様々な神的存在の総称であるデーヴァターと同じ意味で用いられる。註 16 にヤクシャの名前としてあげられているものの中には、ヤクシャ以外のデーヴァターたちの名前も含まれている。

18) クンビーラはラージャグリハのヴィプラ山に住むとされる。「Kumbhīra」の語自体は「ワニ」を意味する。金毘羅神は、日本では水運の神として信仰されている。

19) マニバドラもまた、クベーラ同様、財宝を司る神として知られている。仏典ばかりでなく、『マハーバーラタ』やジャイナ経典などにも登場し、インドで広く信仰を集めていたヤクシャである。

20) 拙稿「密迹金剛力士の一考察」『現代密教』第 14 号 (2001) 参照。

21) *Sūcilomasutta* (針毛夜叉経), Suttanipāta (Pali Text Society):48

同内容の対話が『Yakkhasaṃyutta (ヤクシャ相応)』の中にも収録されている。

Yakkhasaṃyutta (ヤクシャ相応), Saṃyuttaṇikāya I (Pali Text Society):207-208

22) *Sūcilomasutta* (針毛夜叉経), Suttanipāta (Pali Text Society): 48

pañhaṃ taṃ samaṇa pucchissāmi sace me na vyākarissasi cittaṃ vā te khipissāmi hadayaṃ vā te phāḷessāmi pādesu vā gathetvā pāragaṅgāya khipissāmī/

6) *Cūḷataṇgāsaṅkhayasutta* (愛尽小経), Majjhimanikāya I (Pali Text Society):252

7) *Udayajātaka* (ウダヤ王子本生物語), Jātaka IV (Pali Text Society):107

Sarabhaggajātaka (サラバンガ仙本生物語), Jātaka V (Pali Text Society):137

8) *Upālisutta* (ウパーリ経), Majjhimanikāya I (Pali Text Society):386

9) *Sundarikabhāradvājasutta* (スンダリカ・バーラドヴァージャ経), Suttanipāta (Pali Text Society):84

mohanatarā yassa na santi keci/

sabbesu dhammesu cañāṇadassī//

sarīrañ ca animaṃ dhāreti

patto ca sambodhi anuttaraṃ sivaṃ/

ettāvatā yakkhassa suddhi

tathāgato arahati pūraḷāsaṃ//478//

10) *Cūlaviyūhasutta* (小集積経), Suttanipāta (Pali Text Society):171

ettāvat' aggaṃ no vadanti h' eko/

yakkhassa suddhiṃ idha paṇḍitāse/

udāhu aññam pi vadanti etto//875//

11) 光り輝く身体

Janavasabhasuttanta (ジャナヴァサバ経), Dīghanikāya II (Pali Text Society):205-206

Devatāsaṃyutta (諸天相応), Saṃyuttaṇikāya I (Pali Text Society):8

yakkha = devatā

12) 姿を隠す

Upavāna (ウパヴァーナ), Apadāna I (Pali Text Society):72

13) 神力を持つ

Dhammadevaputtacariya (法天子諸行), Cariyāpiṭaka (Pali Text Society):20

yakkha = devaputta

14) *Bhīsapupphajātaka* (蓮華本生), Jātaka III (Pali Text Society):307-310

15) *Mahāsamayasuttanta*, Dīghanikāya II (Pali Text Society):256

devakāyā abhikkantā te vijānātha bhikkhavo

ye vo 'haṃ kittayissāmi girāhi anupubbaso//6//

satta sahassā va yakkhā bhummā kāpilavatthavā

参考文献

Coomaraswamy, Ananda K. *Yakṣas* (Munshiram Manoharlal 1980)

Misra, Ram Nath. *Yaksha cult and iconography* (Munshiram Manoharlal 1981)

Shaw, Miranda. *Buddhist goddesses of India* (Princeton University Press 2006)

Shaw, Miranda.'Magical lovers, sisters, and mothers', *Breaking Boundaries with the Goddess: New Directions in the Study of Saktism,* edited by Cynthia Ann Humes and Rachel Fell McDermott (Manohar Publishers and Distributors 2009)

註

1) ヤクシー (yakṣī) は、男性形のヤクシャ (yakṣa) の女性形。あるいは男性形ヤクシン (yakṣin) の女性形ヤクシニー (yakṣiṇī) の語も用いられる。

2) デーヴァター (devatā) は、神的存在を意味する。なお、カンボジアの仏教遺跡に見られるデーヴァターたちは、ヤクシーではなく、アプサラス (apsaras) とされている。

3) ヤクシャの依代には聖樹の他にも、壇、塚、石床などの様々な形態がある。またヤクシャは祠堂 (bhavana) に祀られることもあった。

4) ここではチャイトヤにバリ供養を行うべきことが述べられている。

Āśvalāyanagrhyasūtra 1.12

caityayajñe prāk sviṣṭakṛtaś caityāya balim haret/

yadyu vai videśastham palāśadūtena yatra vettha vanaspata ity etayarcā dvau piṇḍau kṛtvā vīvadhe 'bhyādhāya dūtāya prayacced imam tasmai balim hareti cainam brū yādayam tubhyam iti yo dūtāya//

5) ここでは Vaiśravaṇana などのヤクシャたちの名が言及されている。

Mānavagṛhyasūtra 2.14.29

atha devānām āvāhanaṃ vimukhaḥ śeyeno bako yakṣaḥ kalaho bhīrur vināyakaḥ kūṣmāṇḍarājaputro yajñāvikṣepī kulaṅgāpamāro yūpakeśī sūparakroḍī haimavato, jambhako virūpākṣo lohitākṣo vaiśravaṇo mahāseno mahādevo mahārāja iti /

ete me devāḥ prīyantāṃ prītā māṃ prīṇayantu tṛptā māṃ tarpayantv iti //

まとめ

現世否定的な教理を有する仏教の中で、ヤクシャ・ヤクシーの信仰は、豊饒や財福をはじめとする現世利益への願いを受け止める役割を果たしてきた。ヤクシャ・ヤクシーを祀り、現世利益を求めることは、仏教の出家主義の立場からは演繹できず、教理を第一義的な宗教現象と見る文献中心の研究の立場からすれば、宗教の「堕落」形態として映るかもしれない。しかしながら、ある宗教現象のうち、その教理的要請が常に支配的であるとは限らない。こうした信仰は、しばしば教理とは関わりをもたない社会的要請によって成立し、教理的な意味付けは後から与えられる。これは宗教現象において珍しいことではないが、文献中心に宗教を扱っていると、ややもすると見落としてしまう視点である。

古代より行われてきたヤクシャ・ヤクシーの信仰は、仏塔信仰を通して仏教に取り入れられ、財神であるクベーラや、子産の女神であるハーリーティーの信仰などを通して展開した。これに伴い、仏典の中では、ヤクシャやヤクシーに仏教の守護者としての役割が与えられ、彼らが凶暴な性格や、血なまぐさい食習慣を捨て、仏教に改宗する物語などが説かれるようになった。

古来のヤクシーの信仰は中世のタントラ世界に受け継がれ、仏教、ヒンドゥーのタントラにおいて、財福の女神、ヤクシニーが信仰された。タントラのヤクシニーは、しばしばヨーギニーやダーキニーと同一視されるが、その起源は異なるものであり、古来の豊饒神としてのヤクシーの性格を引き継いでいる。中世のタントラ世界では、民間の信仰や祭祀が、仏教・ヒンドゥー教共通の宗教基盤の一つとして機能していたが、これらはそのままの形で取り入れられたのではなく、タントラ的に改変されて、この世界の中に統合された。中世のタントラのヤクシニーは、タントラ行者の守護神としての役割が与えられた一方、大地との関係性が希薄となり、土地の神としての地域性も薄れていった。また、貨幣の流通に伴い、金銭を恵む女神としての要素が加わったこともその特徴の一つとしてあげられるだろう。

教タントラ、ヒンドゥータントラに共通するヤクシニー・サーダナの内容となっている。上記の『不空羂索神変真言経』の例では、その母となったときには、行者を赤子のように守護し、あらゆる財宝を与えるとされ、姉妹となったときには、衣服や財銭を与えるとされている。ヤクシニーは、母、姉妹、妻、それぞれの役割に応じた恩恵を施すのである。

『不空羂索神変真言経』では、母、姉妹のみについて言及し、妻については言及されていないが、『文殊師利根本儀軌』では、妻の役割として、行者の命に従うこと、霊薬 (rasarasāyana) をもたらすこと、また、あらゆる快楽と長寿をもたらすこと等が説かれている[50]。『文殊師利根本儀軌』では、妻の役割としてヤクシニーが行者の愛欲の対象となることが期待されているようであるが、他の仏教タントラ、ヒンドゥータントラにおけるヤクシニー・サーダナでは、ヤクシニーが愛欲の対象とされる例は少ない。また、ヤクシニー・サーダナの目的は現世利益に限定されており、ヤクシニーが覚りの境地に到達することを目的とした性的ヨーガのパートナーになることもない。この点において、ヤクシニーはヨーギニーやダーキニーとは異なっているのである。

ヤクシニーたちは行者の守護神としてあらゆる恩恵をもたらすが、他の様々な現世利益をもたらすサーダナと比較して、ヤクシニー・サーダナに特徴的であるのは、ヤクシニーが日々の食料、また金銭を行者のために賄い、あるいは、過去や未来の出来事を知らせるという利益を説いている点である。タントラのヤクシニーは、特に財福と関わりを持つと考えられていたようであり、ヤクシニー・サーダナの他にも、地下に埋蔵された財宝を見つけるアンジャナ (añjana) の呪法において、ヤクシニーを召喚する例が見られる[51]。彼女たちと財福との関わりは、古来の豊饒神として役割から発展したものであろうが、中世のタントラにおけるヤクシニーは、土地の神としての地域性が薄れ、また大地がもたらす豊饒性との関わりも希薄になっているようにみえる。これに代わって、「金貨 (dīnāra)」や「銀貨 (rūpya)」といった貨幣を恵む女神としての役割が加わっているのは、社会背景の変化によって彼女たちの役割が変容した例といえ、興味深い点である。

される彼女たちは[45]、古来のヤクシーの性格を引き継いでいるように見える。ここでは「ヤクシニー・サーダナ (yakṣiṇī-sādhana)」とよばれるタントラの呪法を参考に、中世インドにおけるヤクシー信仰の展開を確認していこう。

漢訳の密教経典では八世紀頃より、ヤクシニー・サーダナについて記す文献が現れ始める[46]。私見では、菩提流志 (-727) 訳の『不空羂索神変真言経』に現れるものが初出ではないかと思われる。ここに記されているヤクシニー・サーダナの概要は、次の通りである。

壇を設け、ヤクシニーを描き、マントラを唱えながら、ヤクシニーの名を呼び、粳米麨を焼供する。焼供が終わったら、次に再びマントラを唱えながら、白芥子でヤクシニーを打つ。すると、ヤクシニーが姿を現す。そこで行者はヤクシニーに自分の母となるよう、あるいは姉妹となるように請う。ヤクシニーが母となれば、彼女は常に行者に従い、行者を赤子のように守護し、あらゆる財宝を与えてくれる。ヤクシニーが姉妹となれば、毎日、衣服や金銭を与えてくれる。[47]

この『不空羂索神変真言経』と同様、その他のタントラにおいても、香華や飲食などの供養をし、マントラを唱えながらホーマ (homa) を行なうことがヤクシニー・サーダナの基本的な内容となっている。タントラのヤクシニー信仰は、古来のヤクシー信仰を受け継いでいるが、この儀礼自体は従来のバリ供養とは異なるものであり、ホーマを行うなど、タントラ的な手法に基づいて新たに考案されたものである。

『不空羂索神変真言経』ではヤクシニーの名は明記されていないが、通常は、ここで召喚されるそれぞれのヤクシニーの名と、ヤクシニーに捧げるマントラが明記されている。呪法を行う場所や供養に用いるもの等は、ヤクシニーの特徴や好みに合わせて変化するようである。このサーダナでは上記の例のように、しばしば布などにヤクシニーの姿を描くことが指示されている。例えば『文殊師利根本儀軌 (Mañjuśrīmūlakalpa)』[48] では、一々のヤクシニーの尊容が詳細に記されており、これらのヤクシニーの中には、樹下に佇み、あるいは樹の枝や果実を手にする者もあり[49]、古来の樹神としての性格を受け継いでいるように見える。

行者は、マントラを唱えながらヤクシニーが姿を現すのを期する。夜半に、あるいは夢中に、ヤクシニーは行者の前に現れ、行者に望みのものを尋ねる。そこで行者はヤクシニーに自らの母、あるいは姉妹、妻となってくれるように請う。これにより彼女たちは行者の守護者となり、行者に様々な恩恵を施すのである。以上が仏

リーティーとその子どもたちが、人さらいを止めて食物が得られなくなったために、釈尊が僧衆に彼女たちのために食事を給するよう命じたことにより始まったという[39]。しかしながら、ハーリーティーが食厨で祀られたのは、おそらく、このヤクシーが豊饒や食物を司る女神と考えられていたからではないだろうか。ヤクシーと食物との関係は、後に確認するヤクシーの呪法においても確認でき、また、後世の仏教説話の中では、ヤクシーが聖者の食事を賄う守護神として登場する例も見られる[40]。

義浄はさらに、ハーリーティーの信仰に関して、病いを患う者や、子のない者が、ハーリーティーに食物を供すれば、その病が治り、子が授かるといった利益があることを述べている[41]。ハーリーティーの信仰は、仏教寺院の内部にあって、これらの現世利益の願いを受け止める役割を果たしていたことがわかる。

六　ヤクシニーの呪法

グプタ期 (320-550) 以降、ヤクシーの信仰は、ハーリーティーが一手に引き受けていったように見えるが、タントラ聖典が盛んにつくられるようになる八世紀頃より、ヤクシーたちの信仰が再びクローズアップされてくる。ヤクシーの信仰は、中世のタントラ世界を形成している様々な信仰形態の一つであり、仏教、ヒンドゥー教に共通して見られるものである[42]。仏教、ヒンドゥーの各タントラでは、財福を司る神的存在として「ヤクシニー (yakṣiṇī) 」[43] が篤く信仰され、このヤクシニーたちのグループが形成された[44]。

中世のタントラ世界では、二元論的世界観に基づいて、男性原理と対になる女性原理、男性神と対になる女性神が重要な役割を果たしており、女性原理であるシャクティ (śakti)、あるいは男性神の性的ヨーガのパートナーであるヨーギニー (yoginī) やダーキニー (ḍākinī) が、その教理や実践の体系の中で大きな役割を占めている。ヤクシニーはこれらヨーギニーやダーキニーと、しばしば同一視されることもあるが、ヤクシニーの起源は、ヨーギニーやダーキニーのそれとは異なるものである。

仏教、ヒンドゥー教のタントラ聖典の中で、ヤクシニーたちは、日常の資具や食物、金銭を与える女神として登場する。美しい姿をし、デーヴィー (devī, 女神) とも称

芸術表現であったであろうし、欄楯や門にヤクシーたちが配置されていることを鑑みれば、彼女たちが仏塔を守護する役割を担っていたことも推察できる。仏塔の遺構を飾るこれらのヤクシーたちは、おそらく、前述の『大会経』や『アーターナーティヤ経』と同じ意図をもって、造形されたものと思われる。つまり、仏教が在来の神々をそのパンテノンの中に組み込んだことの造形的表現であったのであろう。

また、仏塔信仰はそもそも、それ以前に存在したチャイトヤ信仰の一変形と考えることができ、この仏塔自体がヤクシャ・ヤクシーと密接な関わりを持っていたといえる。仏塔は無仏時代より、釈尊のいわばシンボルとして機能してきた。蓮華や蔦植物、樹木、ヤクシーといった充溢する生命力がこのシンボルを取り巻いていることを鑑みれば、このシンボルが自然の生命力や豊饒を司る神々の信仰を受け継いだと考えることもあながち無理ではないだろう。それ故、仏塔は僧院の構成員ばかりでなく、ひろく在家信者の礼拝対象と成り得たのではないだろうか。

こうした仏塔の遺構を飾るヤクシーたちの作例は、しかしながら、三世紀以降、インドではあまり見られなくなっていく。その一方、二世紀頃よりガンダーラ、マトゥラーを中心に造像されるようになったハーリーティーの信仰は、その後も広範囲に流行し、東南アジア、東アジアにまで広がりをみせた。ハーリーティーは、しばしばその夫、パーンチカ (pāñcika) とともに祀られている。このパーンチカは、ガンダーラ地方を守護するヤクシャとされており[37]、クベーラやマニバドラ同様、財宝を司る神と見なされていた[38]。ガンダーラにおけるハーリーティーとパーンチカの夫婦神は、豊饒と富を司るイラン系の夫婦神、アルドクショー (Ardoxsho) とファッロー (Pharro) と習合し [Misra 1981;78, Shaw 2006;127] 、当地の人々の信仰を集めたようである。ガンダーラのハーリーティーの像は、しばしばアルドクショーの持物、コルヌーコピアイ (Cornu Copiae, 豊穣の角) を手にしている。

大きな胸をたたえ、乳飲み子を抱えた姿で表現されるハーリーティーは、ガンダーラの作例では、ギリシア風に髪を編み上げた貴婦人の姿をしているが、マトゥラーの作例では、胸をあらわにし、どっしりとした体形をしており、地母神を想起させる。ハーリーティーは五百、千、一万ともいわれる子どもの母とされているように、多産・豊饒と深い関わりを持ち、子産の神として信仰された。

七世紀末にインドを訪れた義浄によると、西方の諸寺では門屋や食厨にハーリーティーの像を祀り、僧衆が毎日、食物を供養していたという。この習慣は、ハー

『白ヤジュルヴェーダ (Śukla-yajurveda)』[36)]

モノのように、取引をしよう。Śatakratu (i.e.Indra) よ、食物と力を。

私に与えれば、私は汝に与えよう、汝のものを私に贈れば、私は汝に贈ろう。

インド世界における神や神的存在は、キリスト教にみられるような絶対善の存在ではない。彼らは、一方向的に人間に働きかける存在ではなく、人間から働きかけられ、人間と取引を行う存在である。ヤクシャ・ヤクシーは、豊饒と飢饉、富と没落、治病と病いなどの現象の背後にあり、これらをコントロールする力を持つと考えられていた。自然界にある様々な目に見えない力を、人々はこの神的存在に帰したのである。ヤクシャ・ヤクシーに供物を捧げることによって、人々はその加護や恩恵を期待し、また、その供養が正しく行われなわれないことによって、その災いが降り掛ることを恐れたのである。

仏教は、この恩恵と災いの神、ヤクシャ・ヤクシーの信仰を取り入れた際に、彼らに善・悪、両方の役割を与えた。つまり、彼らがすでに仏教を信奉している状態では「仏教を守護する善神」、いまだ仏教に改宗していない状態では「凶暴な悪鬼」としての性格である。しかしながら、実際の信仰の場では、こうした意味付けとは関わりなく、人々は依然として従来のヤクシャ・ヤクシーの信仰、特に豊饒や財福といった恩恵をもたらす神としての信仰を保持していたように見受けられる。

五　ヤクシーの造像と信仰

ヤクシーの彫像は、現存する最初期の仏教建築に既に見出される。シュンガ王朝 (Śuṅga) の時代 (BC180-BC68) に建立されたバールフット (Bhārhut) の仏塔の欄楯には、樹に手をかけるヤクシーの姿が見られ、同様に、仏塔の欄楯や門にヤクシーを配する作例は、サーンチー (Sāñcī,1C) や、マトゥラー (Mathurā, 2C) にも確認できる。これらヤクシーたちの豊満な肢体が示しているのはその豊饒性であり、また樹下に配され、樹神として表現されている彼女たちは生命力の象徴でもある。

釈尊の聖遺物を祀る仏塔の周囲に、なぜ、これらの艶めかしいヤクシーたちが配されたのだろうか。これらの彫像は仏塔を荘厳し、そこを訪れる人々を魅了する

クシャたちは供養を得られなくなって、菩薩に対して怒りを抱き、雪山でヤクシャの集会を開き、菩薩を殺害するために一人の獰猛なヤクシャを遣わした。

この記述から、ヤクシャに対して、羊や山羊などが供えられていたことを知ることが出来るだろう。また、次にあげる「大スタソーマ王本生 (Mahāsutasoma-jātaka)」の例では、樹神にクシャトリヤの生贄が捧げられているが、このような人身の供犠が実際に行われていたかは不明である。この説話は、一度食べた人肉の味が忘れられず、人食鬼となって、国を追われたカーシー国の王をめぐる物語である。このカーシー国の王の前世はヤクシャであったために、人肉への異常な執着を示すようになったとされている。人さらいの途中で負傷した彼は、傷の平癒のために、樹神に対して百一人のクシャトリヤを生贄に捧げる誓いを、次のようにたてている。

『ジャータカ』「大スタソーマ王本生 (Mahāsutasoma-jātaka)」[33)]
人喰いはニグローダ樹の根元に帰り、若枝の間に入り込んで坐って、「樹の女神よ、もしあなたが七日の間にこの傷を治癒してくれることができたら、全ジャンブディーパ中の百一人のクシャトリヤの喉の血でもって貴女の樹の幹を洗い清め、臓物で取り巻いて、五種の美味な肉で供養を行いましょう」と誓いをたてた。

以上の諸例において、樹神あるいはヤクシャへの供養は「バリ供養 (balikamma)」として言及されている。このバリ供養は、通常、ブータ (bhūta) 等の様々な霊的存在などに捧げられる供養として規定されている[34)]。『マヌ法典 (Manusmṛti)』では、このバリ供養が、ブラフマン、神々、祖霊への供養とともに、家長に課せられる義務として言及されているが[35)]、ここで確認した諸例に見られるのは、交換あるいは取引の手段としての供養のあり方である。人々が神々に供物を捧げれば、かわって神々は人々に恩恵を与えてくれる。古代インド人は人間同士の取引の延長上に、神や神的存在との取引を考えていたように見える。例えば、『白ヤジュルヴェーダ (Śukla-yajurveda)』では「buy and sell, barter , trade」を意味する √vikrī という動詞を用いて、神と人との取引を次のように説明している。

村の人や町の人の崇拝している樹で、王家から常に供物をうけている吉祥なサーラ樹であった。それで王のところへ行って、このことを告げた。王は「王苑で樹が見つかったか、では行ってそれを伐ってまいれ」と命じた。彼らは「かしこまりました」といって、手に香や華鬘などを持って御苑に行った。香にひたした五指でその樹に印をつけて、紐を巻き付けて、花束を結びつけ、燈火を点じ、供物を捧げて供養し、「今から七日後に私たちはやって来て樹を伐るでしょう。それは王様のご命令なのです。この樹に棲んでいらっしゃる神様はどうか他の所へ行ってください」と言って聞かせた。

以上の記述から、樹に宿る神が土地の人々から崇拝され、供養をうけていた様子を知ることができる。そして樹神に「引っ越し」をお願いする場合には、その怒りを買わないよう、香、華、供物が供えられ、それ相応の供養が行われたことがわかる。ここでは、肉食の供物は供されていないが、これらの樹神はしばしば肉食を好むと考えられていたようであり、魚や肉、酒などの供物が捧げられていた例も見られる。「豺本生 (Sigāla-jātaka)」は、バナラシの祭りの日に、人々がヤクシャに魚や肉、酒などの供え物を捧げていたことを次のように説いている。

『ジャータカ』「豺本生 (Sigāla-jātaka)」[31)]

その昔、ブラフマダッタ王がバラナシで国を治めていた時、菩薩は屍林の樹神としてお生まれになった。その時バラナシで祭りがあり、人々は「ヤクシャに供物を供えよう」といって、広場や街路を始め所々に魚や肉等を撒き、鉢に多量の酒を入れて置いた。

次にあげる「鉄槌本生 (Ayakūta-jātaka)」は、過去世においてブラフマダッタ王の王子として生まれた菩薩が、バナラシの人々に動物の供犠を止めさせようとし、これに反発したヤクシャたちが、菩薩を殺そうと企てる物語である。

『ジャータカ』「鉄槌本生 (Ayakūta-jātaka)」[32)]

その頃の人は神の崇拝者で多くの羊や山羊などを殺し、デーヴァターに供養をしていた。菩薩は「生物は殺してならない」と太鼓を叩いて触れ回った。ヤ

ものであったと解釈できるかもしれない。

四　恩恵と災いの神

以上のヤクシャ・ヤクシーの善・悪、両義的な神格をいかに理解するべきであるのか。彼らはそもそも凶暴な鬼神であったが、仏教に取り込まれ、善神と見なされるようになったのだろうか。それとも逆に、そもそも善神であったが、非仏教由来の神であったが故にその凶暴な性格が強調され、鬼神と見なされるようになったのだろうか。

おそらく、答えはそのどちらでもないだろう。ヤクシャ・ヤクシーは本来、恩恵の神とも災いの神ともなりうる存在なのであり、彼らにもともと善・悪の性格が具わっていた訳ではない。ヤクシャ・ヤクシーに善・悪の性格を付与したのは、まさに仏教やジャイナ教、ヒンドゥー教といった諸宗教であったのである。

前述の「蓮華本生」の例において、ヤクシーは「ルッカ・デーヴァター」と呼ばれる樹神とされており、また、スーチローマやアーラヴァカは、特定の土地に住うローカルな存在として描かれていた。ヤクシャ・ヤクシーは、村や森、あるいは屍林の聖樹などに宿り[28]、その土地に住う人々に祀られる神的存在であった[29]。人々が正しく供物を捧げて、供養する限りにおいて、ヤクシャ・ヤクシーは加護や恩恵を与え、供養が正しく行われない場合は、災いをもたらしたのである。

古来の樹神やヤクシャの祭祀については、『ジャータカ (Jātaka)』がいくつかの情報を提供してくれる。これらの記述から、仏教に取り込まれる以前のヤクシャ・ヤクシー信仰のあり方を垣間見ることができる。

「バッダサーラ樹神本生 (Bhaddasāla-jātala)」は、樹神としての菩薩の過去世を説いた本生譚である。菩薩は、昔、ブラフマダッタ王の御苑に祀られるサーラ樹 (sāla-rukkha) に宿る神として生を受けていた。ブラフマダッタ王が宮殿を支える柱を求めていたところ、大工たちがこのサーラ樹に目をつけ、この樹を伐採しようとする。そのくだりが、以下のように説かれている。

『ジャータカ』「バッダサーラ樹神本生 (Bhaddasāla-jātaka)」[30]

大工たちは御苑へ行って、よく伸びて真っ直ぐな一本の樹を見つけた。それは

様々なヴァリエーションが収められている[25]。以下は、元魏 (386-534) の時代に、吉迦夜と曇曜が編纂した『雑寶藏經』(472 年) に収められるヴァージョン、「鬼子母失子縁」[26] の内容である。

ハーリーティーは、パーンチカ・ヤクシャの妻であり、一万の子があった。その一番末息子の名をピンガラといった。ハーリーティーは凶暴であり、子どもたちを取って食うことを常としていた。人々はこの災いに大いに心を悩ませて、世尊に相談した。世尊は人々の相談をうけて、ハーリーティーの子、ピンガラをさらい、鉢の中に隠した。ハーリーティーは、ピンガラの姿が見えず、苦悩し、七日間、子を探しまわったが、ピンガラの姿は見えなかった。途方に暮れたハーリーティーは、一切智者である世尊のもとを尋ね、子どもの所在を問うた。世尊がハーリーティーに告げて言うには、「おまえは一万の子があるのに、なぜ一子を失っただけで、そのように憂いているのか。世間の人はただ、一人から十五人ほどの子があるのみでありながら、おまえが殺してしまっているというのに」と。ハーリーティーは、世尊に「もしピンガラをとりもどすことができたら、この先、人の子を殺しません」と誓った。そこで世尊は、鉢の下のピンガラを見せて「おまえが三帰五戒を受け、不殺生を守るなら、子を帰してやろう」といった。そこでハーリーティーは、世尊の言葉に従い、三帰五戒を受け、子を帰してもらった。

以上のように、ハーリーティーは釈尊の教導によって、血なまぐさい食習慣を捨てるに至ったとされるのである。上記の『雑寶藏經』のヴァージョンでは、この食習慣が彼女のヤクシーとしての属性に帰せられているようであるが、『根本説一切有部毘奈耶雑事』のヴァージョンでは、ヤクシーとしての属性ではなく、彼女の前世の誓願によるものとされており、ヤクシャ・ヤクシーは、土地の人々を守護する尊貴な存在として描かれている[27]。しかしいずれにせよ、釈尊の巧みな方便により、ハーリーティーの凶暴な食習慣が改められ、彼女が不殺生を守るようになったということが、この物語の主眼とするところである。

ハーリーティー (Hārītī) の名は動詞の √hṛ (奪う) から派生した語であり、子どもを奪い去る天然痘などの疫病を神格化したものではないかと指摘されている［Misra 1981;75-76, Shaw 2006;117-118］。この説に従うとすれば、ハーリーティーの説話は、疫病など、子どもの命に関わる事象を司る女神の信仰を仏教が取り入れた際に、この女神を仏教のパンテノンの中に位置づけることを目的として成立した

ュラパーニは、釈尊のボディガードであるが、その教えに従わない者の頭を粉砕する凶暴なヤクシャでもある。これらのヤクシャは、仏教を信奉する存在として描かれていると同時に、人々に危害を加え、恐怖を与える存在としても描かれているのである。

三　人喰いヤクシーの物語

人肉を喰らう凶暴な鬼神としてのヤクシャやヤクシーのイメージの形成に大きな影響を与えたのは、南、東南アジアに広く流布した「天馬本生 (Valāhassa-jātaka)」[24] の説話であろう。この説話はシュリーランカ島のシュリーサットヴァという街を舞台としており、天馬としての菩薩の過去世を説くものである。

ヤクシーが住うシュリーサットヴァでは、難破船が漂着する度に、ヤクシーたちが、難破した商人をその美しさで魅了し、自らの夫としていた。そして新たな難破船が漂着すると、ヤクシーたちは彼らを鎖で縛り、人喰い屋敷に投げ込んでは喰らっていた。あるとき、五百人の商人が難破して、シュリーサットヴァに漂着した。ヤクシーたちは彼らを魅了して、めいめいの夫とした。あるとき、商主の男は、彼女たちがヤクシーであることに気がつき、他の商人たちにこのことを告げた。商主の男が、ヤクシーの街から逃れようと、その方法を模索していたところ、天馬として生を授かっていた菩薩に出会った。菩薩は、商主と彼の忠告に従った二百五十人の商人を、威神力をもって人間の街へと運んだ。しかしながら残る二百五十人は妻への愛情からヤクシーの街にとどまることを選んだ。ヤクシーの街にのこった二百五十人は、果たして、次の難破船が漂着したときに、みな食い殺されてしまった。

この説話は、女性への愛着に捕らわれた比丘に対して、釈尊が愛欲のもたらす過失を説明するために説いたものである。ここで、ヤクシーたちの魅力的な容貌と凶暴な性質は、女性一般の象徴として描かれている。このように女性形のヤクシーは、仏教説話の中では、善神として登場するよりも、男性を惑わす人喰い鬼として登場することの方が多い。

これら人喰いヤクシーが登場する説話の中で最もよく知られているのは、ハーリーティー (Hārītī, 鬼子母神) の物語であろう。ハーリーティーの仏教改宗の物語は北伝仏教の中で好んで取りあげられた題材であり、漢訳の大蔵経にはこの物語の

別名でも知られており、四方を守護する四天王の一人として、また財宝を司る神として、信仰されてきた。仏教ではこの他にも「クンビーラ (Kumbhīra, 金毘羅)」[18] や「マニバドラ (Maṇibhadra)」[19] などのヤクシャの大将が知られている。また「ヴァジュラパーニ (Vajrapāṇi, 金剛手)」は、手にしたヴァジュラによって、釈尊に従わない外道や非人たちを懲らしめる、釈尊のボディガードとして知られている [20]。

これらの著名なヤクシャの他にも、南伝の仏典には、固有名を有するヤクシャ・ヤクシーたちが大勢登場している。例えば、スーチローマ (Sūciloma) は、ガヤー村 (Gayā) のタンキタ石床 (Taṃkita-mañca) に住うヤクシャであり、「スーチローマ経 (Sūcilomasutta)」等 [21] の中で釈尊の対話者となっている。その名前「Sūci 針 ＋ loma 毛」が示すように、針毛を有する凶暴なヤクシャであり、その身体を釈尊に近づけて、次のように釈尊を脅すのである。

『スッタニパータ』「スーチローマ経 (Sūcilomasutta)」[22]
沙門よ、私はおまえに質問しよう。若し私に説明することができなければ、汝の心を乱してやろう、汝の心臓を破ってやろう、汝の両脚を取ってガンジス河の彼岸に投げてやろう。

他の経典中に対話者として登場するバラモンたちのように、スーチローマ・ヤクシャも、もとは非仏教徒であったが、釈尊との対話を通じてその教えに感服するのである。またアーラヴァカ (Ālavaka) はアーラヴィー (Ālavī) に住うヤクシャであり、スーチローマ同様、釈尊を脅かす凶暴なヤクシャであったが、釈尊の教えに感服し、仏法に帰依することを誓っている。

『スッタニパータ』「アーラヴァカ経 (Ālavaka-sutta)」[23]
実に私のために、仏はアーラヴィーに来たもうた。この私は今日、布施が大いなる果をもたらすことを知解した。私は今より村から村へ町から町へ遊行しよう。正覚者と彼によって説かれたその法を称賛しつつ。

スーチローマやアーラヴァカは、人々を脅し、恐怖させるヤクシャであるが、釈尊の対話者となり、その教えを信奉する神的存在でもある。また、先にあげたヴァジ

は「わたしは汝に仕えない。われらは汝の使用人ではない。比丘よ、自ら励み、善趣に生まれる道を求めよ」と語るのである。

ヤクシャ・ヤクシーはまた、仏教を守護する神々とともに登場している。例えば、『大会経 (Mahāsamaya-suttanta)』では、釈尊に見えようと迦毘羅城の大園林に参集するデーヴァターたちの筆頭にヤクシャ衆が登場する。

> 『大会経 (Mahāsamaya-suttanta)』[15)]
> 天衆がやってきた。比丘等よ、彼らを知るべきである。その彼らを私は偈頌により、順序正しく汝等に宣べよう。カピラヴァストゥの七千のヤクシャ、神通を具え、光明を有し、美しい姿をし、名声がある彼らは、比丘衆の集う園林に、歓喜しつつ進み来る。

『大会経』は、カピラヴァストゥの園林に住する釈尊のもとに参集したデーヴァターたちの名を、釈尊が比丘衆に説いて聞かせるという、少々変わった内容をもった経である。この経は仏の教えを説くのではなく、これらデーヴァターたちの名を説くことを目的としているのである。ここに登場するデーヴァターたちは、上記のカピラヴァストゥのヤクシャ衆をはじめ、雪山 (Hemavat) のヤクシャ衆、サーター山 (Sātāgira) のヤクシャ衆、ヴェーサーミッタ (Vessāmitta) のヤクシャ衆、ラージャグリハのクンビーラ (Kumbhīra, 金毘羅) とヤクシャ衆、そして 持国天 (Dhataraṭṭha) とガンダルヴァ衆、増長天 (Virūḷha) とクンバンダ衆、広目天 (Virūpakkha) とナーガ衆、多聞天 (Kuvera) とヤクシャ衆、六十の諸天、インドラ、ブラフマンなどであり、在来の信仰から仏教に取り込まれた神々である。

これらの諸天の名の一部は『アーターナーティヤ経 (Āṭānāṭiya-suttanta) 』にも説かれている[16)]。そこでは仏教を信奉するこれらヤクシャたちの名を称えることによって、仏教を信奉しない凶暴なヤクシャたちがもたらす災いを防ぐことができると説かれている[17)]。『大会経』や『アーターナーティヤ経』は、仏教に取り込まれた在来の神々を、仏教の守護者としてそのパンテノンの中に位置づけるための経であったといえる。

『大会経』や『アーターナーティヤ経』に登場するヤクシャの大将、「クベーラ (Kuvera)」は、「ヴァイシュラヴァナ (Vaiśravaṇa, 毘沙門天あるいは多聞天)」の

(Cūḷataṇhāsaṅkhaya-sutta)』[6] や『本生経 (Jātaka)』[7] では、帝釈天を「yakkha」と称する例がみられ、『ウパーリ経 (Upāli-sutta)』[8] には、仏を「yakkha」と表現する例もみられる。この他『スッタニパータ (Suttanipāta)』では、「yakkha」の語が、以下のように人間存在や精神を言い表している例も見られる。

『スッタニパータ』「スンダリカ・バーラドヴァージャ経 (Sundarika bhāradvāja-sutta)」[9]
迷妄にもとづいて起る障りは何ら存在せず、一切諸法に対する知見があり、最後の身体をもち、吉祥なる無上正覚に達する。これによって yakkha は清らかになる。如来は供養に値する。

『スッタニパータ』「小集積経 (Cūlaviyūha-sutta)」[10]
この世における或る賢者たちは、「この状態こそが yakkha の最上の境地である」とわれらに語ります。あるいはまたこれより他のものを説くのでしょうか。

以上のように、パーリ語の「yakkha」は、古くは聖なる存在一般を指し示していたのであり、このことはヤクシャの性格の多様性を理解する上で、重要であるように思われる。

南伝の仏典では、この語は通常、より狭義の意味で用いられている。男性形の「yakkha」、あるいは女性形の「yakkhī」は、多くの場合、特定の神的存在のグループ、あるいはその個体を表している。彼らは光り輝く身体を有し[11]、あるいは姿を隠し[12]、不思議な力を持つ神的存在であり[13]、「デーヴァター (devatā、神的存在)」とも呼ばれている。彼らは現在イメージされるよりも、しばしば高貴な存在として描かれている。

例えば、「蓮華本生 (Bhīsapuppha-jātaka) 」[14] に登場するヤクシーは、樹に住う女神であり、「ルッカ・デーヴァター (rukkha 樹 +devatā 神的存在)」と呼ばれている。彼女は蓮華の花の香りを嗅いだ菩薩を「香盗人」と非難し、この不条理な非難に抗議をした菩薩に対し、浄心をこころがける者はたとえ微小な欲望であっても注意を払わなければならないと教え諭している。菩薩はヤクシーに、今後もこのようなことがあれば、自分の過失を指摘するよう、請い願うのであるが、ヤクシー

来すると考えられている。つまり、ヤクシャの語源には、供養すべきもの、聖なるもの、あるいはその姿をすばやく移動させるものといった意味が含まれている [Misra 1981;9-10]。「yakṣa」の語自体は、古くはヴェーダ聖典に現れていることが指摘されており、この語は、何かしら不思議な現象や存在を示す言葉として用いられている。 [Coomaraswamy 1980; 5, Misra 1981;12]

また、ヴェーダ聖典において、ヤクシャ (yakṣa) の語はしばしば中性形で用いられている。これはこの語が、特定の個体やグループを指すのではなく、不思議な現象や存在一般を指し示していたことを示唆している [Misra 1981;18]。ヤクシャの語が、現在のように、特定の神的存在のグループ、あるいはその個体を指し示す例が現れるのは、アタルヴァヴェーダ、ブラーフマナ、ウパニシャッド等が成立したヴェーダ後期の時代になってからである。この時代には、ラークシャサ、ガンダルヴァ、アスラ、キンナラなども、ヤクシャと同様、特定の神的存在としての概念を確立してきたという [Misra 1981;19-20]。重要なことは、特定の個体やグループとしてのヤクシャの概念が確立してくると同時に、チャイトヤ (caitya) 供養の事例が見出されるようになったことである。『アーシュヴァラーヤナ家庭経 (Āśvalāyana-gṛhyasūtra)』[4] は、チャイトヤ供養について言及しており、また『マーナヴァ家庭経 (Mānava-gṛhyasūtra)』[5] はヤクシャや他の神的存在への供養について言及している。[Misra 1981; 20]

仏教でば「チャイトヤ (caitya)」といえば仏塔や祠堂を意味するが、この語は本来、神的存在の依代となる場所、具体的には壇、塚、聖樹などを意味した。ヤクシャは、このチャイトヤに宿る神的存在であり、人々はチャイトヤに供養を捧げることによって、この目に見えない神的存在の加護や恩恵を期待した。仏教における仏塔信仰は、それより以前に存在した、こうしたチャイトヤ信仰の一変形として見なし得るかもしれない。

二　ヤクシャ＝デーヴァター

さて、初期の仏典においても「ヤクシャ (S:yakṣa, P:yakkha)」の語が、特定の神的存在の個体やグループを指すのではなく、ヴェーダ文献における用例同様、聖なる存在一般を意味している例が散見される。 南伝の『愛尽小経

ヤクシー信仰
―豊饒と財福の女神―

山 野 智 恵

はじめに

仏教に対する一般的なイメージといえば、空の教理や出家主義に代表される、ある種ニヒリスティック、現世否定的なものではないだろうか。それを視覚的に表現するならば、禅宗の寺院空間に見られるような、水墨画や枯山水の世界が相応しい。ところが、インドや東南アジアの仏教遺跡を訪れてみると、そこには枯山水の世界とはほど遠い光景がしばしば展開している。最も驚かされるのは、ヤクシー (yakṣī)[1] やデーヴァター (devatā)[2] たちの艶めかしい彫像の数々である。

ヤクシーの彫像は、現存する最初期の仏教建築に既に見出される。シュンガ王朝 (Śuṅga) の時代 (BC180-BC68) に建立されたバールフット (Bhārhut) の仏塔の欄楯には、樹に手をかけるヤクシーの姿が見られる。村の聖樹などに祀られ[3]、土地の人々に信仰されていたヤクシャとヤクシーは、仏教説話の中では、仏教を守護する善神とも、人を喰らう鬼神ともされている。また、仏教の歴史の中では、豊饒や財福をもたらす存在として信仰されてきた。

本稿では、仏教におけるヤクシャ・ヤクシーの神格を分析するとともに、現世否定的な教理を有する仏教の中で、豊饒や財福をもたらすヤクシーの信仰がどのように実践されてきたのか、そしてその信仰が仏教の中でどのように位置づけられたのかを考察していくことにしよう。

一　ヤクシャ (yakṣa) の語源

ヤクシャ (yakṣa) の語源については諸説あり、動詞の√yaj (供養する、供犠をささげる) 、あるいは (pra-)√yakṣ (あがめる) 、√yakṣ (すばやく移動する) に由

参考文献

1.　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
2.　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
3.　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
4.　P.S. ドラッカー（2007）『非営利組織の経営』ダイヤモンド社
5.　「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
6.　中島隆信（2005）『お寺の経済学』東洋経済新報社
7.　井上暉堂（2005）『イラスト図解　お寺のしくみ』日本実業出版社
8.　圭室文雄（1999）『葬式と檀家』吉川弘文館
9.　舘澤貢次（2004）『宗教経営学』双葉社
10.　秋田光彦（2011）『葬式をしない寺』新潮新書
11.　高橋卓志（2009）『寺よ、変われ』岩波新書
12.　虚空山彼岸寺（2010）『お坊さんはなぜ夜お寺を抜け出すのか？』現代書館
13.　松本圭介（2010）『お坊さん革命』講談社プラスアルファ新書
14.　文化庁・宗教法人概要　HP
http://www.bunka.go.jp/shukyouhoujin/gaiyou.html
15.　浄土真宗本願寺派・宗門基本情報　HP
http://www.hongwanji.or.jp/shumon/
16.　総務省　統計局・政策統括官（統計基準担当）・統計研修所　HP
http://www.stat.go.jp/index.htm

〈キーワード〉仏教寺院　経営　檀家　宗派　マネジメント

所属寺院・僧侶が伝道活動を行うに当たり、求められるサービスを開発・提供すること	**・支援サービス収入**
宗派として新規顧客開拓（寺院＜他宗派寺院、単立寺院、新規寺院＞、僧侶＜僧侶を志す一般人＞）を行うこと	**・所属僧侶数** **・賦課金収入**

なお、“のれん”価値は一見、檀信徒を直接に対象としているようにも見えるが、包括宗教法人としての“のれん”価値が高まれば、それだけ被包括の一般寺院・僧侶の業務執行がスムーズになり、その顧客である檀信徒（既存・新規）の満足度の向上にもつながる。その点で、宗派は檀信徒（既存・新規）の認知において高まった“のれん”価値を包括する寺院・僧侶に対して供与する役割を担っていると言えよう。

4.　まとめ

以上、日本の伝統仏教における一般的な宗派（包括宗教法人）と檀家寺（被包括宗教法人）の関係、そしてそれぞれの運営上の課題について概観した。今後、これらの課題を題材として研究を進めて行きたい所存である。本稿は浄土真宗本願寺派を例としており、また一般的な宗派と末寺の普遍的な関係性を一様に定義することは不可能であると言ってよいが、多くの点は伝統仏教宗派一般にも当てはまるのではないか。

本稿が実際の寺院運営現場の分析における一つの指針となれば幸いである。

からの関係性が双方において明確に意識されていないことが、そのひとつに挙げられる。そのために、お互いの期待のすれ違いがしばしば発生することとなる。

図表　浄土真宗本願寺派における宗派と末寺の関係性

	顧客	事業
包括宗教法人 （例：浄土真宗本願寺派）	僧侶・寺院 （既存・新規）	僧侶・寺院が業務を行うにあたり必要な支援を行うこと
被包括宗教法人 一般寺院	檀信徒 （既存・新規）	伝道活動（新規檀信徒の獲得、ならびに既檀信徒のコミットメントの強化拡大）

包括宗教法人たる浄土真宗本願寺派の経営的な視点からの直接的な役割を「浄土真宗本願寺派に属する僧侶・寺院の伝道活動を支援すること」であるとすれば、その役割を具体的に示すなら、下記の３項目に開くことができよう。

- 所属寺院・僧侶のターゲットとする既存顧客・潜在顧客における「浄土真宗本願寺派」の“のれん”（ブランド）価値を高めること
- 包括する寺院・僧侶が伝道活動を行うに当たり、求められるサービスを開発・提供すること
- 宗派として新規顧客開拓（寺院＜他宗派寺院、単立寺院、新規寺院＞、僧侶＜僧侶を志す一般人＞）を行うこと

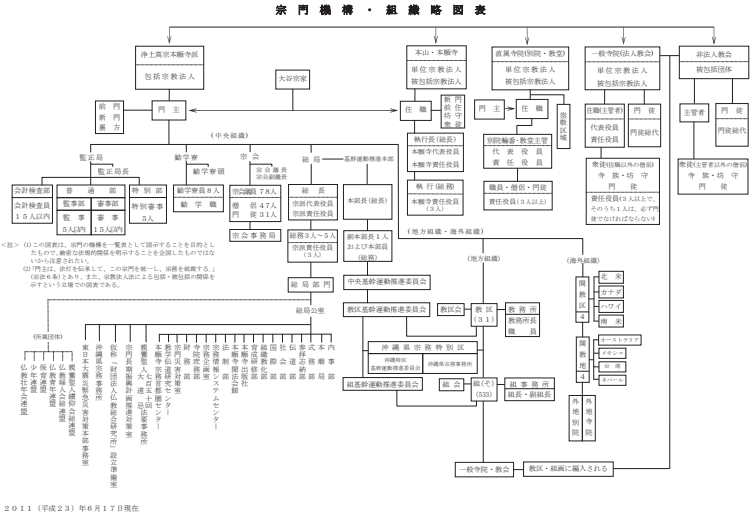
これらの役割を数値的な業績評価指標と結びつけることによって、具体的な成果の出せる組織設計を行うことも可能である。包括宗教法人としての伝統仏教宗派における業績評価指標に関する筆者の試案を下記に示す。

図表　包括宗教法人としての伝統仏教宗派における業績評価指標（試案）

役割	業績評価指標
所属寺院・僧侶のターゲットとする既存顧客・潜在顧客における宗派の“のれん”価値を高めること	**・“ のれん ” 価値** **・賦課金収入**

図　浄土真宗本願寺派の組織図

（２０１１年現在　浄土真宗本願寺派　公式ホームページより）



２０１１（平成２３）年６月１７日現在

包括宗教法人浄土真宗本願寺派はその目的を「この宗門は、親鸞聖人を宗祖と仰ぎ、門主を中心として、宗制を遵守する個人及び本山、寺院、教会その他の団体を包括し、浄土真宗の教義をひろめ、法要儀式を行い、僧侶、寺族及び門徒その他の信者を教化育成し、他力信仰の本義の開顕（かいけん）に努め、人類永遠の福祉に貢献することを目的とする。」と規定している。これは文言から明らかに、包括する 32,316 名の僧侶と 10,276 の寺院（2011 年 6 月 17 日現在）の活動を含めた宗門全体の目的を広く定義したものと考えられる。その上で、さらに包括宗教法人と被包括宗教法人の役割を区別するならば、包括宗教法人たる浄土真宗本願寺派の経営的な視点からの直接的な役割は「浄土真宗本願寺派に属する僧侶・寺院の伝道活動を支援すること」に集約されるであろう。

3.2 宗派の運営における諸課題

宗派の運営における課題は業務の効率性などさまざまなものがあるが、中でも大きな問題は、宗派とその直接的な顧客（所属寺院）との経営的な視点

からも確立されているのに対し、個人顧客に関してはその市場自体 の成長が見込まれるものの、事業モデルのスタンダードは確立されておらず、無料サービスの域を出ない。唯一、個人顧客向けに経済的に成り立っているのは、永代供養墓等を縁とする個人向けの供養サービスであろうか。それとて旧来の家顧客向けの先祖供養サービスの延長線に位置するもので、伝統仏教寺院が「供養産業」の殻を破り宗教としての力を取り戻す起爆剤となるわけではなかろう。サービス領域の拡大も寺院運営における大きな検討課題であると言える。

3. 宗派（包括宗教法人）としての伝統仏教教団

3.1 宗派の運営形態

伝統仏教宗派における包括宗教法人と被包括宗教法人の関係はコンビニエンスストアのフランチャイザーとフランチャイジーの関係に近い。本稿で例として取り上げる浄土真宗本願寺派は 2012 年 4 月より本山本願寺と宗派が分離運営されることとなっている。これまで宗門全体の崇敬の中心である本山本願寺（単位宗教法人）と、宗門の行政機能を担う浄土真宗本願寺派（包括宗教法人）が図のような組織構造をもって一体的に運営されてきたが、この度の改革により尊崇の中心対象としての本山（信者からの布施によって成り立つ）と一般寺院や僧侶の役所としての宗派（所属寺院から収められる賦課金によって成り立つ）に分離されたわけである。本山本願寺と包括宗教法人浄土真宗本願寺派が切り離されるということは、これまで本山が明確な区分なく行ってきたすべての業務のうち、新・本山本願寺は直接に一般門信徒を対象とする業務を引き継ぎ、包括宗教法人浄土真宗本願寺派はその顧客を僧侶・寺院とする業務を行うこととなる。

を新宗教に奪取されてしまったという例は枚挙にいとまがない。寺院の立場からすると、寺檀関係の維持をそのまま信仰の維持と受け止めることは、非常に危険であると言える。

宗旨替えを想定していないことは、家顧客を増やすことに関しても当てはまる。檀家寺では、檀家が増える契機として他宗教の信者を積極的に「教化」して自宗の信者とし、寺檀関係を結ぼうという意識が希薄である。あたかも所属する宗教宗派というのは生まれながらにして決まっており、自らの意志で選ぶものではないかのような捉え方である。新規顧客開拓においても、たとえば浄土真宗本願寺派の寺院は、生まれた家の宗教が浄土真宗本願寺派である人のみを対象として行うことが前提とされている。宗教宗派の選択が個人の主体的な意志によってなされるものであると考えられていない点もまた、伝統仏教寺院が個人の宗教的拠り所であることよりも家単位の先祖供養儀礼執行者であることが先に来てしまっていることを物語っている。

2.4 檀家寺の運営における諸課題

檀家寺と一口に言っても、個々の寺院によって地域社会・規模・リソースなどは異なっており、ミッションを一義的に定義することはできない。檀家寺のミッションは檀家寺の数だけ存在すると言っても過言ではない。それぞれの寺院に適当な業務成果評価のための指標を考えることは大きな課題である。その際、公益法人の一形態である宗教法人という社会的位置付けにもとづいた公益性の高い組織作りが課題となることも、もちろん忘れてはならない。

また、檀家寺は二種類の顧客を持つことを見てきたが、寺院運営に対する財的貢献において、家顧客に対して個人顧客の占める割合が非常に少ないことが分かる。そのことは、『浄土真宗本願寺派　第９回宗勢基本調査』において寺院の収入に関して法務（仏事）に対する布施収入のみが議論されていることからも明らかである。今後は寺院収入の多角化も課題となるだろう。

しかし、家顧客に対しては先祖供養にまつわる事業モデルが経済的な観点

光明寺においては図らずも、家族顧客の構成員ではない一般人が神谷町オープンテラスという場を通じて個人顧客として縁を結ぶということが発生したことにより、二種類の顧客種別が明らかになった。しかし、一般的な檀家寺の運営においてはほとんどの場合、さまざまなサービスが対象とする顧客の単位を考慮せずに提供されており、漠然と「檀家」という言葉で顧客をひとくくりにされている。

「個人単位」の顧客が想定されていないために、寺院側としてもそのような人をお寺としてどう位置づけるか迷うこととなる。初めての人がお寺に来れば、最終的には「檀家になるか、ならないのか」を問わざるを得ない状況、それが顧客のニーズに合致しているかどうか、検討の必要があろう。

さて、家単位の顧客（以下、家顧客）と個人単位の顧客（以下、個人顧客）を分けて考えたとして、現在の檀家寺一般が抱える課題とはどのようなものであろうか。

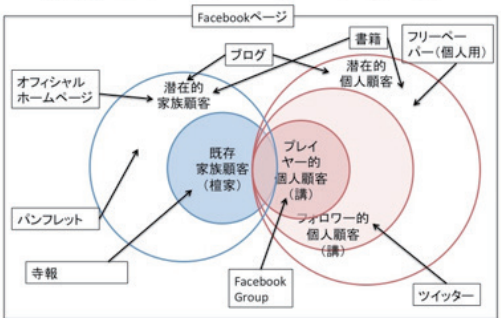
家顧客について、長期間にわたり檀家制度に慣れ切った檀家寺においては、家顧客というのは基本的に不動のものであり、引っ越しでもしなければ増えることも減ることもないという前提で捉えられていることが少なくない。

檀家が離れる契機としては、家族が途絶える、家族が丸ごと遠方へ移住する、などのことが想定されているのみであり、注目すべきは、家族の主たる意思決定者が自らの意志で菩提寺を離れるということが考えられていないということである。つまり、基本的に宗旨替えは起こらないと考えられている。

また、宗旨替えにおいてもうひとつ注目すべきは、家族の構成員の誰かが別の宗教に入る、場合によっては家族が皆別の宗教に帰依したとしても、家顧客との寺檀関係は維持されうるということである。家単位に対する仏事というサービスを提供することによって寺檀関係が成り立っている家顧客においては、極端なことを言えば個人単位での宗教は不問とされる。これも、伝統仏教の事業形態が宗教よりも供養儀礼カテゴリーに近いことを示唆している。

伝統仏教寺院が家顧客との寺檀関係を、そのまま宗教的関係と錯覚しているのを横目に、寺檀関係が維持されているにも関わらず、宗教としての関係

図表　光明寺における顧客別コミュニケーション分類



一般的な檀家寺においては、このような個人顧客は想定されておらず、「檀家」や「門徒」といった呼び方のもと家単位で顧客を把握するのが通常の仕方である。檀家という地位が先祖代々から引き継がれるものであると想定されている以上、一つの家の中で各構成員が別の寺に所属することは考えられない。

しかし、だからとって一般的な檀家寺において個人顧客が存在しなかったかといえばそうではない。たとえば家族顧客としての檀家のうち、構成員の一人である家族（主として年長者）が、一人でお寺の法話を聞きに行くことや住職に相談事をしに行くことは一般的である。その場合、家族顧客の一構成員が個人顧客としてお寺のサービスを受けているわけだが、それはあくまでも家族顧客という地位に付随する無料サービスのようなものである。言い換えると、一般的な檀家寺における個人顧客はあくまでもいずれかの家族顧客の構成員であることが前提である。

図表　光明寺における顧客とサービスの分類

家単位の顧客に対するサービス	仏事（法事・葬儀・月忌参り等） 墓苑の護持　等
個人単位の顧客に対するサービス	仏教を学ぶ場（仏教講座） 寛ぎの場（オープンテラス） 相談の場（テラスおもてなし） サークル活動の場（仏教青年会） 社会貢献の場（各種ワークショップ）　等

墓の人気である。顧客の意識の大きな変化が起こっている。

また、公益法人としての寺院に対する期待と要請も高まっている。社会との関わりを積極的に持つことを志向するエンゲイジドブディズム運動が隆盛し、閉じた寺から開かれた寺へと変革を望む声が高まる中、既存の檀家だけを相手にする寺院のあり方に疑問も投げかけられている。

2.3 檀家寺の運営モデル

東京神谷町にある浄土真宗本願寺派光明寺では、「神谷町オープンテラス」として、周辺で働くビジネスマン・ウーマン向けに平日の日中、境内の一角を開放し、飲食物の持ち込みを許可し、寛ぎの空間を提供している。気温の冷え込む冬期を除き、平均 70 ～ 80 人の来訪者が思い思いに過ごす憩いの場となっている。

このスペースを管理しているのは“店長”の木原健氏。2005 年の企画立ち上げ時からスタッフとして関わり、2009 年には同寺所属の僧侶として得度（僧籍取得）もした。ランチタイムに読経を行い、希望者にはお茶やお菓子でのおもてなしサービスや、相談者には傾聴も行うなど、光明寺と一般の人とを結ぶ縁づくりを担っている。これらのサービスは無料で行われるが、お参りのしるしとして“お気持ち”（賽銭）を残していくことが奨励される。

「お寺カフェ」としての場だけでなく、音楽会やヨガ教室を開くなど、イベント等も定期的に開催し、話題を生み出し続けている。また、光明寺ではこのスペースにおける大勢の人の流れを活用し、今後の運営にいかすべく寺院に関するアンケートを実施している。

これらの取り組みを通じて見えてきたのは、光明寺における二種類の顧客種別である。葬儀や法事など仏事を通じて家族単位で価値を提供するのは「家族顧客」であり、イベントやおもてなし、個別面談などを通じて価値を提供するのが「個人顧客」である。このような顧客種別が明らかになった光明寺では、それぞれに対して望ましい関係を構築するために必要な運営の枠組みを模索している。

いわば小規模な家族経営法人としての側面も持つようになった。一般企業でもコンプライアンスが重視される中、公益法人でありながら実質的に寺族が財産を相続するような檀家寺のあり方は批判の対象となっており、寺院の公益性に疑問を呈するひとつの根拠となっている。

また、少子高齢化に伴い日本の人口構造は大きく変わっており、2011 年に日本人の人口が初の減少に転じたことは象徴的である。現在６０歳前後にある団塊世代がこれから高齢者となることから、葬儀等の仏事の数は一時的に増えることも考えられるが、その波が過ぎればその後の仏事の需要は減少が見込まれる。

さらに、核家族や単身者の数は増加の一途を辿っている。寺檀関係において墓を守ることが期待されるのは多くの場合、本家筋の長子を代表とする家族であるが、家族を構成する平均人数は減少を続け、一方で、寺檀関係を持たない分家筋あるいは単身者の構成員が増えているのである。彼らにおいてかろうじて「うちの宗派」意識が保たれている場合もあるが、確実に意識が薄くなってきていることも事実であろう。

図表　家・墓を継ぐ子どもと所属寺院との関わり方

浄土真宗本願寺派　第９回宗勢基本調査より（門徒への質問）

	実数	%
自分よりもっと熱心に関わるだろう	59	1.8
自分と同じ程度に関わるだろう	1,687	52.4
自分より少ない関わり方になるだろう	1,305	40.5
ほとんど関わらないだろう	132	4.1
所属寺院を離れるかもしれない	36	1.1
合計	3,219	100.0

今、仏事を中心業務とする檀家寺における顧客に起こっていることは、所属宗派意識の低下と、顧客単位の構造変化である。宗派や寺院は次第に「先祖から受け継ぐもの」ではなく「自分の意思で決める」ものに変わりつつある。そして、墓や納骨堂など「納まり所」も、「家族」のものではなく「自分個人・夫婦」のものを求めるようになってきている。その象徴が、個人の永代供養

1. 既存檀家が他所の寺・宗派へ関係を移すことは基本的にない
2. まれに分家の引っ越しなどで新規檀家と縁を結ぶこともあるが、それはその檀家が属する一族が代々帰属する宗派による

という考え方をしてきた。つまり、檀家寺においては基本的に新規顧客開拓の努力は想定されておらず、まれにあるとしてもそれは顧客の主体的な意思ではなく、すでに決められた宗派の中での所属寺院の移動が行われるだけという考え方である。

いわば、すでに与えられたパイの中での奪い合いのみが考えられ、顧客が宗教的な動機から主体的な意思をもって宗派・寺院を選ぶことが想定されていないことは注目に値する。

経営論的に見れば、檀家寺の事業形態（ビジネスモデル）は宗教のカテゴリーよりも供養儀礼のカテゴリーに近い。つまり、檀家寺の直接的な競合はキリスト教会や新宗教の布教所などではなく、石材店や葬儀社である。事実、宗派において新規拠点が設立されんとするとき、まず問題になるのは同宗派に属する既存寺院の存在だが、次に続くのは他宗派や他宗教の寺院・教会よりも、石材店や葬儀社の活動状況である場合が少なくない。つまり、檀家寺において想定される顧客は、先祖から受けついだ宗派に属する人々のみであり、現在他宗派や他宗教に属している人といった新規顧客は問題とされていない。いわば宗旨替え（ブランド・スイッチング）は発生しないことが前提とされているのである。

2.2.3 檀家寺を取り巻く環境の変化

明治時代に僧侶の妻帯が「公許」されて以来、宗派に関わらず寺院の世襲が急速に広まった。宗祖から妻帯の伝統を持つ浄土真宗のみならず、元来妻帯を認められてこなかった諸宗派においても、実質的な世襲制度が確立されてきた。

法律的な面から見るならば、寺院の世襲はその代表役員たる住職の地が主として父から息子へ慣例的に受け継がれるということであり、実態としては

その他、外界から閉ざされた環境の中で僧侶が修行に励み、ひとつの宗派を束ねる包括宗教法人の中心となる「本山寺」なども存在する。

2.2 檀家寺の運営形態

2.2.1 檀家制度（寺請制度）

10,000を超える浄土真宗本願寺派の寺院は、そのほとんどが月忌まいり、年回法要、葬儀の執行を中心とした布施収入によって成り立つ檀家寺である。檀家制度（寺請制度）が幕府の主導で確立されたのは江戸時代である。徳川家康の権力安定政策の一貫として仏教寺院を国家権力側に取り込むために作られた檀家制度によって、仏教寺院は今でいう村役場のような公的な立場を与えられ、その結果すべての国民は本人の信仰に関係なくいずれかの寺院に檀家として割り当てられ、寺院は幕府の出先機関として民衆の戸籍管理を引き受けることとなり、また民衆の葬儀を担当することとなった。

主として先祖から受け継がれた宗派・寺院との寺檀関係に基づき、顧客（檀家・門徒）に対し、檀家寺、つまり法事や葬儀など顧客の親類や先祖に対する仏事として法 要儀式を勤めることによって得られる布施収入が歳入の大部分を占める寺院が、日本の伝統仏教寺院の大部分を占めている。

江戸時代に国家的制度として確立された寺檀制度は明治に入って制度としては効力を失ったが、現在においても慣習としての継続性は引き続き見ることができる。一般的には「うちは先祖代々〇〇宗だから」という仕方で、一族が所属してきた伝統仏教宗派への、あるいは特定の寺院への帰属意識が確認される。先祖を大切にする日本人の伝統的宗教意識が、代々の菩提寺に先祖を供養してもらうという形で寺檀関係をかろうじて維持してきたと言える。

2.2.2 檀家寺における顧客の考え方

寺院側も、古くは寺檀制度に端を発する顧客の菩提寺に対する所属意識をあたかも所与のものとして受け止めており、

が、創価学会は単立宗教法人であるなど、組織によってあり方は異なっており、規模では一概に判断することはできない。

宗教法人は統計の上で、神道系・仏教系・キリスト教系・諸教の四種に分類される。「諸教」には、それ以外の三種に分類されないあらゆる宗教を含む。これらの分類は当該宗教法人からの届けに基づくものであり、いずれの宗教団体がいずれの系統に属するかは、各宗教団体の判断により決定される。

2. 単位宗教法人（被包括宗教法人）としての伝統仏教寺院

2.1 一般的な仏教寺院の運営形態

日本の仏教寺院の運営形態は一般に下記のような分類で論じられる。

・檀家寺
・祈祷寺（信者寺）
・観光寺
・本山寺

この中の形態において最も一般的なのは、「檀家寺」である。いわゆる「先祖代々、葬儀や法事の際にお世話になるところ」として檀家と関係を結び、継続的に仏事を執り行う寺である。主として檀家のみを顧客対象としており、関係をもたない檀家以外の者にとっては足を踏み入れにくい閉鎖的なコミュニティを形成していると指摘されることも少なくない。

一方、一般向けに広くお寺を開き、ところによっては英語のパンフレットやホームページを整備して世界中からの参拝者を集めようと努力を重ねるお寺もある。京都や奈良などに多いいわゆる「観光寺」である。観光寺は広大な敷地や大きな伽藍を維持するため、観光客からの拝観料や賽銭が重要な収入源となっており、参拝者の数を増やすために各種の企画などを積極的に開催している。

もうひとつ、墓地や納骨堂を持つ檀家として顧客を囲い込むわけではないが、一般顧客からのリクエストに応じて加持祈祷などを行う「祈祷寺」と言うべき寺院の運営形態もある。

平成１６年１２月３１日現在の文化庁の統計によれば、仏教系包括宗教法人（宗派）は１６８存在している。

「宗教法人法」は、宗教団体が、礼拝の施設その他の財産を所有し、これを維持運用し、その他その目的達成のための業務及び事業を運営することに資するため、宗教団体に法律上の能力を与えることを目的として、昭和２６年４月３日に制定された。

信教の自由は憲法で保障されており、尊重されなければならない。所轄庁による宗教団体の宗教法人としての認証は、宗教団体としての活動内容についての認証ではなく、法律に規定された事項を満たしているかどうか、手続きが適切になされているかについて認証するものである。

図 宗教法人の種類

単位宗教法人	神社、寺院、教会などのように礼拝の施設を備える宗教法人
包括宗教法人	宗派、教派、教団など神社、寺院、教会などを傘下に持つ宗教法人
被包括宗教法人	単位宗教法人のうち、包括宗教法人の傘下にある宗教法人
単立宗教法人	単位宗教法人のうち、包括宗教法人の傘下にない宗教法人

1.2 日本伝統仏教寺院と新宗教系の組織構造の違い

すでに述べたように、宗教法人には大きく分けて「包括宗教法人」と「単位宗教法人」の二種類がある。「包括宗教法人」とは、寺院や神社あるいは教会などその傘下に複数の宗教法人や宗教団体を包括し、なおかつそれ自体が宗教法人格を有する宗教団体のことを言う。

一方、個々の仏教寺院や神社などの宗教法人は「単位宗教法人」である。単位宗教法人で、包括宗教法人の傘下にある法人を「被包括宗教法人」と呼ぶ。そして、どの包括宗教団体にも属していない単位法人を「単立宗教法人」と呼ぶ。たとえば、京都の西本願寺を本山とする浄土真宗本願寺派は包括宗教法人で、その傘下にある浄土真宗本願寺派寺院は被包括宗教法人である。

一般に、仏教諸宗派や神社本庁など比較的規模の大きな宗教団体が包括宗教法人に該当するが、同じ新宗教系でも、立正佼成会は包括宗教法人である

要がある。しかし、営利法人においては損益という明確な評価指標項目があるが、非営利法人においてはその組織の存在意義や根本目的は法人によって一様ではなく、一般化して定義することは難しい。

本稿では、最初に宗教法人全般と仏教寺院の法人としてのあり方に関して確認を行った後、現代仏教寺院の運営形態の中でも最も一般的なあり方である「檀家寺」について経営的視点から分析を加え、同様に包括宗教法人としての伝統仏教宗派についても分析し、現代の伝統仏教寺院・教団における経営的課 題を明らかにしたい。

なお、本稿では伝統仏教系の宗教法人の中で最大の信者数を持つ浄土真宗本願寺派の寺院と宗派を取り上げて論ずる。従って本稿における「寺院」「宗派」はそれぞれ浄土真宗本願寺派における一般的な寺院、浄土真宗本願寺派を表すことを断っておく。

また、本稿では寺院の運営について経営的な視点をもって論ずるという趣旨から、経営学の用語（例：顧客＝満足させるべき相手）を多用しているが、寺院運営を経済的な視点のみで語ろうとする営みでは決してないことをご理解いただきたい。

1. 宗教法人全般と伝統仏教寺院の法人としてのあり方について

1.1 宗教法人について

最初に、宗教法人の定義から確認する。文化庁の定義によると、宗教法人は「教義をひろめ、儀式行事を行い、及び信者を教化育成することを主たる目的とする団体、つまり『宗教団体』が都道府県知事若しくは文部科学大臣の認証を経て法人格を取得したもの」である。

宗教法人にはいくつかの種類があり、神社、寺院、教会などのように礼拝の施設を備える「単位宗教法人」と、宗派、教派、教団のように神社、寺院、教会などを傘下に持つ「包括宗教法人」がある。単位宗教法人のうち包括宗教法人の傘下にある宗教法人を「被包括宗教法人」、傘下にないものを「単立宗教法人」と呼ぶ。

日本の伝統仏教寺院における経営的課題

松 本 圭 介

0. はじめに

現在、日本には約７万５千の伝統仏教系の寺院・教会・布教所等があり、それらの多くはいずれかの包括宗教法人たる宗派（教団）に所属している。全国のコンビニエンスストアの総数の 1.5 倍とも言われる伝統仏教寺院だが、果たして社会における存在感においてもそれに勝っているかと問えば、疑問も残る。

それはなぜか。ビジネスの世界で創業百年といえば老舗中の老舗であるが、お寺の世界では百年・二百年は当たり前、江戸時代どころか鎌倉・平安まで歴史を遡るものも少なくない。歴史的・文化的な観点からの存在感はコンビニエンスストアの比ではない。にもかかわらずその存在感の低下が指摘され続けているのは、伝統仏教寺院が社会に対してどのような貢献を行うかという問題意識が寺院の運営責任者である住職に欠如していることも一因であろう。

「伝統仏教寺院がなぜ社会に対して貢献しなければならないのか」についてある面からの根拠を与えるのは、昭和２６年の宗教法人法施行である。この時より、仏教寺院は公益法人の一種である宗教法人としての法人格を付与され、その代表役員たる住職を中心とする今日のような運営体制が成立することとなった。日本の伝統仏教寺院はその歴史性がゆえに、近現代において成立した公益法人としての立場から社会に対するいかなる貢献を行うのかという問いを、考える機会を逸し続けてきたのかもしれない。

伝統仏教寺院が公益法人のひとつとしての存在意義を示すためには、現代の社会一般に理解・評価されうる組織のあり方と業務の成果を示していく必

8 楠、前掲、166 頁。

9 幸田露伴「易心後語」は 1892年(明治25)7月10日～8月15日頃の様子を綴ったもので、新聞「國會」1892年7月14日号～8月30日号に掲載（蝸牛会編『露伴全集　第 14 巻』岩波書店、1951 所収)。

10 日下部四郎太『信仰仏利二人行脚』大日本雄弁会、1919。

11 中道等「イタコ・おかみん・ボサマ」『民族』第 2 巻第 3 号、1927（谷川健一編『巫女の世界』三一書房、1989 所収)。

12 中道等『奥隅奇譚』郷土研究社、1929（小川直之編『日本民俗選集　第 11 巻』クレス出版、2009)。

13 中道等「南部恐山の話」、日本放送協会東北支部編『東北の土俗』三元社、1930（小川直之編『日本民俗選集　第 5 巻』クレス出版、2009 所収)。

14 中市謙三「恐山詣」『旅と伝説』12 - 2、1939（『旅と伝説　第 23 巻』岩崎美術社、1978 所収)。

15 鈴木岩弓「霊場「恐山」の民間宗教者」、青森県史編さん民俗部会『青森県史民俗編資料下北』青森県、2007、338 頁。

16 掘一郎「この世とあの世」「読売新聞」（朝刊）1963年 7 月28日付。

17 観光資源保護財団、前掲、4 頁。

18 高松敬吉『巫俗と他界観の民俗学的研究』法政大学出版会、1993、46-47 頁。

19 高松、前掲、111 頁。

20 高松、前掲、111 頁。

21 むつ市役所企画室『むつ市勢要覧 1963』むつ市役所、1963、124 頁。

22 むつ市役所企画室、前掲、113 頁。

23 佐治靖「イタコ―近づく終焉の時」『怪』2011 年 3 月号、39 - 40 頁。

24 桜井、前掲、100 頁。

25「イタコ信仰、息子を殺す」「朝日新聞」（東京・朝刊）1970年12月9日付。

26 観光資源保護財団、前掲、33 頁。

〈キーワード〉イタコ、恐山、マス・メディア、表象

【註】

1「フィギュア版　みちのく物産展」は、2005 年 5 月から展開された企画である。コンビニエンスストアで販売されていたサッポロビールの対象製品にもれなく全 16 種類のフィギュアのうちの一つが付けられていた。全 16 種類の内容は以下のとおりである。

①「雪景色」②「雪ぐつとかんじき」③「青森ねぶた」④「なまはげ」⑤「りんご」⑥「きりたんぽ鍋」⑦「喜多方ラーメン」⑧「ホヤ」⑨「下北のニホンザル」⑩「南部鉄器」⑪「鳴子のこけし」⑫「三春駒・八幡馬（A)」⑬「三春駒・八幡馬（B)」⑭「伊達政宗騎馬像」⑮「恐山のイタコ」⑯「秋田小町」

参照：海洋堂 HP　http://www.kaiyodo.net/new/0505/index.html
http://www.kaiyodo.co.jp/products/michinoku.html

2 五所川原市金木町の川倉賽の河原地蔵尊で開催される例大祭（旧暦 6月22日～24日）と上北郡おいらせ町の法運寺で開催される「いだこ祭り」（8月6日～7日）では、2008 年の時点でイタコマチの存在が確認されている。また、現状は確認できていないものの、久渡寺（弘前市)、津軽高野山（弘前市)、大石神社（弘前市)、猿賀神社（南津軽郡)、小栗山神社（南津軽郡)、仏ヶ浦（佐井村）等でも祭の折にイタコマチの存在していたことが分かっている。

3 楠正弘『庶民信仰の世界-恐山信仰とオシラサン信仰-』未来社、1984、23 頁。

4 宮本袈裟雄・高松敬吉『山と信仰　恐山』佼成出版、1995、186 頁。

5 大道晴香「＜イタコ＞以前の＜恐山＞-活字メディアにみる＜恐山＞像の変容-」『世間話研究』第 20 号、2011。

大道晴香「大衆文化における＜イタコ＞の登場 - 一九五〇年代から六〇年代の活字メディアをめぐって - 」『横浜国大　国語研究』第 29 号、2011。

6『観光資源調査報告 VOL.5-2　さいはての霊場恐山』観光資源保護財団、1977、33 頁。

7 桜井徳太郎『日本のシャマニズム（上)』吉川弘文館、1974、157 頁。

では「民芸・雑貨」の実演ならびに即売が行われ、ここには特設で観光案内所が設けられたとされている。「みちのくの神秘　地獄極楽恐山展」からは、〈恐山のイタコ〉を観光資源として積極的に活用する青森県・むつ市の姿を知ることができると同時に、〈恐山のイタコ〉が有していた集客力の大きさというものを改めて確認することができる。

おわりに

本稿は、恐山を〈イタコ寺〉にしたマス・メディアの“共犯者”として、「むつ市」と「青森県」という二つの地方自治体に着目し、両者が〈恐山のイタコ〉を自らの文脈でいかに利用していったかを明らかにしていくものであった。

「信仰」の立場にある恐山菩提寺が、その知名度に伴う集客力ゆえに〈恐山のイタコ〉を、ひいては〈イタコ寺〉という自己像を否定するに至ったのに対し、その集客力に目を付け、同イメージを受容していったのが青森県とむつ市という地方自治体であった。「観光推進」の役割を担った両自治体は、〈恐山のイタコ〉を内面化することで、自己の中に「恐山のイタコ」という新たな観光資源を“発見”し、これを対外的にアピールしていったことで、結果的にマス・メディアの“共犯者”になっていったということができるだろう。

地方自治体によって作られた表象が、マス・メディアによるそれと大きく異なっているのは、この表象が公的な意味合いを帯びている点である。したがって、青森県とむつ市による〈恐山のイタコ〉の受容と再生産とは、マス・メディアによって作られた同イメージに行政の公認を与える行為に他ならない。青森県・むつ市の観光案内で「恐山のイタコ」を扱い始めたのが 1963 年（昭和 38）であるのに対し、恐山で「俗化」問題の生じた時期は 1976 年（昭和 51）前後である。こうした状況を鑑みれば、両自治体が恐山の“イタコ寺化”において果たした役割は決して小さくなかったと推測される。その意味でも、青森県とむつ市の二者は、まさしくマス・メディアの“共犯者”であったといえよう。

レットの少なからぬ部分を、イタコに関連する記述が占めていたといってよいだろう。

【写真 11】「恐山展」の広告

以上のように、首都圏の人々を対象に開催された「恐山展」は、マス・メディアによって形成された〈恐山のイタコ〉というイメージを前面に押し出したイベントであったわけだが、ここで最も注目されるのは、本展の後援が青森県とむつ市であったという点である。主催が読売新聞社であったことを考えれば、すなわち「恐山展」のあり方とは、〈恐山のイタコ〉によって集客を望む主催者と、観光資源としての「恐山のイタコ」を PR したい後援者との思惑が合致した結果と捉えることが可能だろう。「恐山展」が青森県の観光 PR と決して無縁でなかったことは、同期間に同フロアで開催されていた企画展が、青森県・県内八市・青森県物産協会他を主催者とする「青森県の物産と観光展」であった点からも明らかである。先に取り上げた「恐山展」の広告にも「青森県の物産と観光展」の告知が併記されており、これによれば、地下の食品催事場では食品関連の実演と立食、「恐山展」と同フロアの催事場

れた先の写真はイタコを写したものということになる。これは即ち、「恐山展」というイベントが首都圏の人々に対して発信する「恐山」像において、イタコが一つの主要な役割を担っていたことを意味している。「恐山展」がイタコに重きを置くものであったことは、本展のパンフレットの記述にも明らかだ。国立国会図書館に所蔵されるパンフレット『地獄極楽恐山展』の冒頭に記された「ごあいさつ」は、以下のようなものである。

高野山・比叡山とともに日本三大霊場の一つである“恐山”は本州の最北端 - 青森県下北半島にあり、現世における地獄・極楽の縮図といわれ、また死霊のあつまる霊地として古くから多くの人たちの信仰をあつめ、それによって培われた特異な風習や民俗資料が山中深く秘められています。

本展は恐山に伝わる各種の信仰・民俗資料を中心に、それにまつわる特異な宗教現象シャーマニズム（口寄せ巫女）を紹介し、あわせて善悪応報思想の底流として、わが国の美術・文化に大きな影響をあたえた宗教の原点ともいえる“死後の世界” - “地獄・極楽”信仰の跡を貴重な文化遺産を通じてふりかえろうというものです。

ここに引用した「ごあいさつ」は、まさに本展の趣旨を説明したものに他ならない。よって「恐山展」においては、その表題にも冠された「地獄極楽」というキャッチフレーズが象徴する「“死後の世界” - “地獄・極楽”信仰の跡を貴重な文化遺産を通じてふりかえ」るという目的にもまして、「特異な宗教現象シャーマニズム（口寄せ巫女）を紹介」することが一つの重要な目的として存在していたことになる。

また、イタコの写真こそ掲載されていないものの、本展のパンフレットには日本のシャーマニズム研究の大家である桜井徳太郎が文章を寄せており、「霊場・恐山信仰の基盤」と題されたその文章の半分近くはイタコについて解説したものとなっている。桜井の他にも、本冊子には中村溪男が「地獄絵抄」という文章を寄稿しているが、分量の点からいえば、中村がパンフレット約2頁分の執筆であるのに対して、桜井は8.5頁分もの文章を執筆しており、このうちの約4頁分がイタコの記述に当てられている。したがって、パンフ

何とかして取り締まりたいと考えているが……[26]

この発言に表れる葛藤が『むつ市勢要覧‘77』以降の変化と関連しているかは定かでないものの、少なくともむつ市は、恐山菩提寺との距離という点でも、観光客の増減によって受ける影響の点でも、青森県以上に〈恐山のイタコ〉に対して慎重な判断を迫られていたものと推測される。

3.「みちのくの神秘　地獄極楽恐山展」

青森県とむつ市が〈恐山のイタコ〉を観光資源として積極的に活用していたことは、前章で対象とした刊行物に限らず、地方自治体が関与するイベントからも窺い知ることが出来る。それが「みちのくの神秘　地獄極楽恐山展」である。このイベントは読売新聞社が主催となり、1973年（昭和48）3月15日から21日までの一週間にわたって東京上野の松坂屋で開催されたもので、首都圏の人々を対象に重要文化財である地獄草紙断簡や冥府十王図、閻魔王坐像、三途川姥といった恐山ゆかりの「秘宝」130点あまりが公開された。【写真11】は、「恐山展」開催前日の「読売新聞」（夕刊）に掲載された広告である。ここには聖観音坐像、十一面観音立像、地獄草紙断簡という本展における主要な出品物の写真が載せられているのだが、注目すべきは左上の隅に載せられた人の顔を写したと思しき小さな写真である（【写真12】）。この写真には次の文章が付されている。

「口寄せ巫女があやつる特異な宗教現象をご紹介」
巫女の祈とうによって霊魂を招き巫女の口からその心を伝えます
お申し込み受付（会場入口）
●毎日先着70名様　●1件につき1,000円

つまり、「恐山展」では恐山に由来する物品の展示と同時に、「口寄せ巫女」＝イタコによる口寄せの“実演”も行なわれていたのであり、広告に掲載さ

1977年（昭和52）の『むつ市勢要覧‘77』を境に、突如、「恐山」の項目から姿を消すことになる。『むつ市勢要覧‘77』以降、『むつ　昭和54年』、『むつ1982　市勢要覧』、『むつ1986　市勢要覧』、『むつ1989　市勢要覧』では、いずれも「恐山」の項目にイタコは一切登場していない。起点となった『むつ市勢要覧‘77』に着目した場合、本誌では観光案内を四季ごとに分けて行っており、ここで「恐山」は「紅葉の名所」として「秋」の項目に分類されている。以降、『むつ1986　市勢要覧』に至るまで、「恐山」は「紅葉の名所」として秋の項目で扱われることになる。これは、従来「恐山」が夏季大祭で注目されてきたことを考えれば、大きな変化であるといえよう。ちなみに、本誌が「夏」の項目で取り上げているのは「田名部神社祭典」である。また、恐山では秋にも祭が行なわれ、この時にもイタコマチが設けられるが、これについても一切触れられていない。

こうした状況から察するに、おそらくむつ市は、夏季大祭を基軸とした「恐山のイタコ」があまりにも有名になったことを受け、恐山の新たな魅力の開拓、また夏場の新たな観光スポットの開拓に踏み切ったのだろう。つまり、「定番」となり過ぎたゆえに「恐山」の項目からイタコは消えたものと推測される。しかし、1978年(昭和53)発行の『むつ市統計書』において、「恐山大祭」の主要な内容として「上山式」と「イタコの口寄せ」が挙げられていることを鑑みれば、決して観光資源としての「恐山のイタコ」を放棄したわけではなかったようだ。

以上のように、青森県と同様、やはりむつ市の場合も〈恐山のイタコ〉を積極的に取り入れ、これを観光資源として再発信していたわけだが、地域との距離が近い分、「俗化」に反対する恐山菩提寺の主張を無視することも出来ず、そこに葛藤があったことは、観光資源保護財団の『観光資源調査報告』に載せられたむつ市商工観光課担当者の発言からも明らかである。

> 大祭参加へのいきさつはどうあれ、一般には恐山＝イタコというイメージが定着しきっている。もしも今恐山からイタコが消えれば、恐山へ来る観光客は半減して市は大きな打撃を受けることになるだろう。また恐山をＰＲする際、イタコがなくては効果が半減してしまう。偽イタコは

この『むつ市勢要覧 1967 年版』における「下北の風土」と題された観光案内の冒頭には、水上勉の「下北を憶う」という文章が載せられている。水上勉は 1962 年（昭和 37）1 月から 12 月まで『週刊朝日』で「飢餓海峡」という小説を連載しており、この下北を舞台とした小説にはイタコが登場している。『飢餓海峡』は 1963 年（昭和 38）に単行本化され、1965 年（昭和 40）には映画化がなされるほどのヒット作であり、佐治靖は「この小説が、イタコという盲目の巫女の存在を、広く世に知らしめるきっかけになったことはたしかである。と同時に、当時すでに、小説の素材に加わるほど、「イタコ」目当てに、夏の大祭には恐山を訪れる参詣者が増加しつつあったことが、読み取れるのである[23]」と述べている。また、桜井徳太郎は、1960 年代当時衰退の一途にあったイタコが復活の兆しをみせた理由に関して「水上勉氏の作品『飢餓海峡』(『週刊朝日』に連載）が映画化されてから急速に脚光をあびてきたことも忘れてはならない[24]」と指摘しており、『むつ市勢要覧 1967 年版』は、この 1965 年公開の映画を受けて作成されたものと推測される。こうした点からは、大衆文化の動向を意識し、それを積極的に取り入れ活用していたむつ市の姿を窺うことができる。

1970 年（昭和 45）には、東津軽郡蟹田町で民間宗教者（カミサマ）のお告げを信じた母親が息子を殺害する事件が発生し、全国紙がこれを「イタコ信仰、息子を殺す」と報じたことで[25]、「文化」としての地位を確立しつつあった〈イタコ〉には一時的に「迷信」という暗雲が立ち込めた。しかし、事件から約半年後の 1971 年(昭和 46)7 月に刊行された『むつ市勢概要 1971 年版』では、従来通り「恐山」の項目で「「イタコ」と呼ばれる巫女 (みこ)」を紹介しており、事件の影響は特に見受けられない。その後、1972 年（昭和 47）の『市勢要覧　むつ』で一度取り上げられなくなったことを除けば、1963 年から 1975 年（昭和 50）の『むつ市勢概要 1975 年版』に至るまで、「恐山」の項目にイタコは登場し続けている。イタコを取り上げ始めた時期が県と同じ 1963 年であることを考えれば、むつ市の場合も、やはり当時抜群の知名度を誇っていた〈恐山のイタコ〉という表象を、観光資源の開発に援用したと考えるのが妥当だろう。

だが、こうして『むつ』の定番となっていた「恐山のイタコ」にも拘らず、

和 38）発行の『むつ市勢要覧 1963』からである。本誌の「観光」の欄では、主要な「行事」として「恐山祭典とイタコの口寄」が挙げられており、「毎年 7 月 20 日から 24 日まで開催され、イタコの口寄が行なわれる。口寄とは巫女が死者のことばを生者の依頼で伝えることをいう」[22] と解説がなされている。また、複数掲載された恐山関係の写真の一枚が、「霊媒者の口寄せ」と題してイタコの口寄せを映し出している（【写真 7】）。

さらに、それから二年後の『むつ　昭和41年版』(1965)でも、「7月20日から24日までの祭典は参拝者が雲集し、イタコ(巫女)の口寄女(霊媒)に涙する人が多い」という記述とその写真が掲載されており（【写真 8】）、1967 年（昭和 42）の『むつ市勢要覧 1967 年版』では「菅江真澄遊覧記」を下敷きに観光案内を行なっているためイタコに関する直接的な説明こそ無いものの、「恐山」の項目にはオシラサマと思しきものを手にしたイタコと、口寄せをするイタコを写した二枚の写真が掲載されている（【写真 9】【写真 10】）。

【写真 8】『むつ　昭和 41 年版』の写真

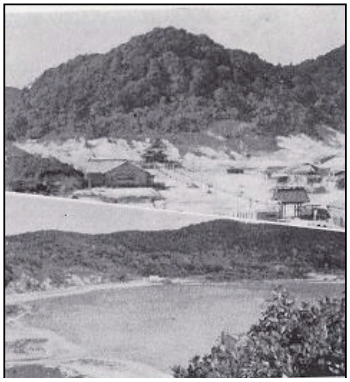
【写真 9】『むつ市勢要覧 1967 年版』

【写真 10】『むつ市勢要覧 1967 年版』

では、「恐山」について以下のように記述している。

当むつ市は数多くの観光資源に恵まれ、年々観光客が激増している現状であります。日本三大霊場の一つ恐山は騒音と繁忙の中に生活する近代人にとって俗塵を越した仏果の顕然たる様相はあこがれの地であり、いこいの場所であります。(中略)
日本三大霊場の恐山（田名部駅よりバスで 50 分）は貞観 4 年（880 年）慈覚大師によって開かれたと言われ、その俗塵を離れた境内には古滝の湯，冷の湯，花染の湯などの温泉が湧出し、喧噪の中に生活する近代人のあこがれの地とされています。

ここで「恐山」の“売り”とされているのは、俗塵を離れた恐山の幽境性と温泉である。また、写真に関しても霊場の全景を写したものを使用しており（【写真 6】)、県と同様、むつ市においてもやはり 1960 年の段階で「恐山」の項目にイタコは登場していない。市町村を包括する広域の地方自治体である県に対し、より地域に密着した行政を司るむつ市は、県以上に恐山の状況を把握していたことだろう。当然、恐山のイタコマチについても認識していた可能性は高い。しかしながら、1960 年の時点でむつ市が恐山のイタコを観光資源と捉えている様子は無い。


【写真 6】「霊場恐山」

【写真 7】「霊媒者の口寄せ」

こうした状況に変化が生じるのは、これもまた県の場合と同様、1963 年（昭

参詣」であり、こうした変化からは、青森県の内部において「恐山のイタコ」の観光資源的価値が増していった様子が見て取れる。1972 年 1 月の『あおもり』には、「日本三大霊場　恐山」と「恐山大祭」という二つの項目が設けられており、いずれの項目でも「イタコの口よせ」が紹介されている。さらに「恐山大祭」の項目には、大祭を象徴する画としてイタコの口寄せ風景を写した写真が大々的に用いられている（【写真 5】）。

以後、1972 年（昭和 47）10 月の『あおもり』、1974 年（昭和 49）の『あおもり』、同年の『青森県観光便覧　昭和 48 年』、1975（昭和 50）年の『あおもり』、同年の『青森県観光便覧　昭和 51 年』、1982 年の『あおもりの旅』（青森県監修、青森県観光連盟発行）、1984 年の『青森県観光要覧』、1988 年の『青森県観光要覧 ‘88』（青森県商工労働部観光課、青森県観光連盟発行）には、いずれも「恐山」の項目にイタコの存在が確認されている。

こうした状況からは、高い認知度を誇る〈恐山のイタコ〉というマス・メディアによる表象を「観光推進」の観点から内面化することで、自己の中に「恐山のイタコ」という新たな観光資源を“発見”し、これを対外的に発信していくことで、結果的にマス・メディアの“共犯者”となっていった青森県の姿を確認することが出来る。

２－２．むつ市の刊行物に見るイメージ受容と再生産

それでは、恐山を管内に擁するもう一つの地方自治体、むつ市の場合はどうだったのだろうか。むつ市は、1959 年（昭和 34）に下北郡田名部町と大湊町との合併で生じた大湊田名部市が、1960 年（昭和 35）に名称を改めることで誕生した市である。むつ市は、市制の始まった 1960 年以来、「新市として発展途上にある本市の概要を一般にお伝えするとともに広く各方面にむつ市の実情を紹介する目的」[21]で、『むつ市勢要覧』（名称は年度によって若干異なる）という冊子を編纂しており、本節ではここに描かれる「恐山」像を通じて、〈恐山のイタコ〉に対するむつ市の動向を確認したい。

まず、最も刊行年の古いものとしては、市制施行一周年を記念して 1960 年に発行された『むつ市勢要覧 1960』が挙げられる。本誌の「観光」の項目

この『あおもり 1963』を皮切りに、青森県によって描かれる観光地「恐山」には、必ずといってよいほどにイタコが登場することとなる。まず、『あおもり 1963』から五年後の『県政のあゆみ』1968 年（昭和 43）7 月号（青森県）に掲載された「青森県の観光地（第三回）」では、「恐山県立公園 - 天然林の神秘な霊場 - 」と題して恐山を取り上げており、次のような解説を行なっている。

> 宇曾利湖の北岸には間けつ泉・噴気孔、温泉があり、その数二十におよぶ。イタコの口寄せで知られる恐山の地蔵堂がここにある　地蔵堂は、比叡、高野と共に日本三大霊場のひとつで、茲覚大師が開祖である　死者の霊魂がみなこの山に集まるといわれ、毎年七月二十日から二十四日まで行なわれる祭典には、イタコがたくさん集まり、県内はもちろん、遠く関西方面からも参詣者が来てにぎわう。

ここでは、「イタコの口寄せで知られる恐山の地蔵堂」「イタコがたくさんあつまり」と二箇所でイタコに言及しており、これは先の『県政のあゆみ』1960 年 8 月号の記述と比較してみた場合、大きな変化ということができる。さらに、1972 年（昭和 47）1 月発行の『あおもり』（青森県）になると、「恐山」の項目はもとより、巻頭に付された竹内俊吉青森県知事（当時）のあいさつにまで「恐山のイタコ」が登場することになる。

> むつ湾をかゝえて右に下北半島、左に津軽半島、それに曲折の多い海岸線と県中央を走る奥羽山系の突端という地形の特異性から、他に見られない自然景観が随所に展開しているのが本県の特色であります。（中略）また夏の夜をいろどる青森、弘前のネブタや恐山のイタコなどの民俗行事と数々の民謡、そしてりんご、ほたて、青森銘酒などふるさとの味もまた豊富であります。

ちなみに、1963 年の『あおもり 1963』で同じ位置づけにある「青森県のあらまし」という文章で紹介されている行事は、「えんぶり」「ねぶた」「お山

を目的に作成されたものであり、青森県立図書館の所蔵をみる限り、1963 年以降も複数回発行されたことが分かっている。1972 年（昭和 47）1 月発行の『あおもり』に掲載された竹内俊吉青森県知事（当時）の巻頭言には英語訳が付されており、加えて、この冒頭に「Aomori welcomes you!」の一文があることを鑑みれば、『あおもり』は県外から青森県を訪れる観光客に向けて作られた冊子だったと考えられる。

本誌は基本的にビジュアル面を重視して作られており、『あおもり 1963』には恐山関連の写真が二枚掲載されている。注目すべきは、そのうちの一枚が、イタコの口寄せ風景を写したものとなっている点である（【写真 4】）。しかし、県が「恐山」の項目でイタコを取り上げたのは初めてだったにも拘らず、この写真には「いたこ」というキャプション以外、特に説明文等は付されていない。『あおもり』は、民俗文化としてのイタコの担い手ではない、県外の観光客を受容者とした冊子であり、よって「いたこ」という名称が説明も無しに使用されている事実は、既に当時、説明を必要としないまでに〈恐山のイタコ〉が全国の人々に認知されていた状況を物語っている。前章で述べたとおり、実際、〈恐山のイタコ〉は 1963 年の段階で「いつも盆のころになると、近ごろきまってジャーナリズムの脚光をあびるものに恐山のミコイチがある」といわれるほどに、大衆文化としての定着をみせていた。

活字メディアに〈恐山のイタコ〉が登場し始める時期が 1950 年代であるのに対し、青森県が恐山のイタコを取り上げ始めた時期が、〈恐山のイタコ〉が既に高い知名度を獲得した後の 1963 年からであるという事実は、マス・メディアによって作られた〈恐山のイタコ〉というイメージが先に存在し、これを青森県が摂取していったという構図を示唆している。

【写真 4】「いたこ」

【写真 5】『あおもり』に掲載された写真

【写真 2】「恐山霊場の納骨堂」と霊場の全景

【写真 3】「恐山寺」

さらに、その後刊行された 1959 年（昭和 34）の『観光の青森』（青森県観光印刷物協議会）や、1960 年（昭和 35）8 月号の『県政のあゆみ』（青森県）にも、やはりイタコに関する記述や写真は見当たらない。『県政のあゆみ』は青森県が毎月発行していた県民向けの広報誌であり、先に挙げた『青森県の観光と物産』という冊子も、実は『県政のあゆみ』の「写真特別号」である。1960 年当時、『県政のあゆみ』には「観光地めぐり」というコーナーが存在しており、同年 8 月号の「観光地めぐり」では「日本三大霊山の一つ　恐山県立公園」を取り上げている。ここでも「恐山の祭典は奥の院に安置する地蔵尊の祭礼は、七月二十日～二十四日まで五日間、下北郡下の索洞宗十数ヵ寺の僧侶が登山して盛大に行われる」と夏季大祭の紹介はなされているにも拘らず、イタコには言及されていない。また、掲載されている写真に関しても、「恐山寺」と「恐山宇曾利湖」の二枚のみである。つまり、青森県は 1960 年頃まで、恐山のイタコに観光資源としての価値は認めていなかったということになる。

こうした県による観光地「恐山」の表象に変化が生じ始めたのは、1963 年（昭和 38）発行の『あおもり 1963』（青森県・青森県観光連盟）からである。この『あおもり』という冊子は、青森県内の観光スポットや行事、名産の紹介

これはイタコと夏季大祭を前面に押し出した、昨今の観光案内の記述とは大きく異なるものとなっている。なお、前章で述べたように、恐山にイタコマチが形成されるようになったのは昭和10年代頃と推測されるため、この『観光と産業の青森』が発行された段階で、恐山のイタコマチは風習として既にある程度の定着をみていたと思われる。したがって、この記述は恐山の実際の状況を反映したものではなく、恐山のイタコマチに対する県の認識を反映したものと解することができよう。恐山のイタコマチの存在自体を県が認識していなかった可能性も指摘されるが、いずれにせよ1950年の時点で、県は恐山のイタコに対して観光資源としての価値は認めていなかったことになる。

次に古い資料としては、1954年（昭和29）に青森県が発行した『青森県の観光と物産（『県政のあゆみ』写真特集号）』が挙げられる。本誌の「恐山県立公園」の項目には、先の『観光と産業の青森』にはみられなかった夏季大祭に関する記述が確認される。

> 恐山は下北半島の休火山で、山上宇曾利湖の北岸には恐山温泉を始め二十二の間歇泉、噴気孔が散在している。
> 恐山は貞観四年四月慈覚大師が開山した霊場で、常時、信仰をかねた湯治客で賑い、特に七月下旬の恐山祭典には全国各地から参拝者が殺到する［22頁］

だが、夏季大祭の賑わいには触れているものの、ここにもやはりイタコに関する記述は見受けられない。また、「恐山県立公園」には二枚の写真が掲載されているのだが、これは「恐山霊場の納骨堂」と霊場の全景を映し出したものであり、こちらにもイタコの姿は認められない（【写真2】）。写真という点に注目すれば、同年に青森県観光協会が出版した『観光青森』の場合も、恐山のＰＲのために使用しているのは恐山菩提寺の写真である（【写真3】）。

が、「青森県」と「むつ市」という恐山を囲む二つの地方自治体である。周知のとおり、地方自治体は財源確保や地域の活性化という観点から、管内の「観光推進」をその主要な役割の一つとしている。したがって、恐山を自己の管轄とする青森県とむつ市が、管内の観光客増加に繋がる〈恐山のイタコ〉に目を付けなかったとは考えづらい。

そこで本章は、「観光推進」の役割を担う青森県とむつ市が、マス・メディアによって作られた〈恐山のイタコ〉をいかに利用していったのかを、両自治体、または自治体と協力関係にある諸団体（青森県観光協会など）が作成した観光案内冊子に描かれる「恐山」像の変化から確認していくこととする。なお、資料に関しては、青森県立図書館ならびにむつ市立図書館に所蔵されるものを対象とした。

まずは、より広域を管轄する青森県の状況から見ていきたい。青森県内の観光地を紹介する冊子で最も古いものとしては、1950 年（昭和 25）に出版された『観光と産業の青森』が挙げられる。厳密に言えば、このパンフレットの出版元は青森市であり、本節が対象とする青森県ではないものの、青森県内全域の観光地を扱っている地方自治体刊行の出版物という点で、参考までに扱いたい。『観光と産業の青森』では、「南部方面（東北本線）」の観光地の一つとして「恐山」を取り上げており、その項目では以下のような説明がなされている（以下、●は判読不可能文字）。

> 一千余年前慈覚大師●開基し奥の霊場として古より全国に知られた所である宇曾利山湖を中心に釜臥山。北国。大盡。小盡。円山等八〇〇米内外の翠巒が蓮華八状をなし。中に三途の川鬼面巌八大地獄、極楽の濱などの地獄極楽があり。死者の声を聞くという。四月から八月にかけて仏法僧が鳴く幽境である。境内には酸性泉緑●泉の温泉が湧き信仰をかねた湯治客に賑う。

このように、1950 年当時の観光案内において観光地「恐山」の見所として挙げられているのは、宇曾利湖と周囲の山々ならびに地獄極楽といった自然景観と、仏法僧、温泉、そして「死者の声を聞く」という民間信仰であり、

二回（土曜と日曜）バス会社が運営する恐山のレストハウスでイタコの口寄せを行なっていた。[18]

しかし高松敬吉によれば、円通寺側も恐山境内の薬師堂にイタコを招いて観光客相手に口寄せを実施しており、「昭和四十九年からは、盛田クニ氏を専属に依頼し、宿と食事の費用は寺側で負担し、口寄せ料は全部本人に支給することを条件とし」、「むつ市に住んでいる三本木りせ氏が応援として、土曜日と日曜日には、手伝うことになっている」[19]とされている。こうした状況を高松は、「信仰としての恐山の一面だけではなく、国定公園としての一面から、新しく観光化している現状」[20]と説明しており、恐山を含む一帯が 1968 年（昭和 43）に国定公園の指定を受けたことが、寺に観光への配慮を余儀なくしたようだ。寺主導の口寄せがいつまで継続されたかは定かでないものの、こうした取り組みからは、信仰の守護者でありながら、観光資源である国定公園の構成員でもある恐山菩提寺の葛藤が窺われる。1980 年代の段階でイタコとの決別を表明しながら、それ以降も現在に至るまで祭期間中の「イタコの口寄せ」が行なわれている現状も、そうした恐山菩提寺による観光面への配慮の結果と捉えることが可能かもしれない。

２．〈恐山のイタコ〉と地方自治体 - マス・メディアの“共犯者”としての青森県とむつ市 -

２ - １．青森県の刊行物にみるイメージの受容と再生産

恐山の国定公園化とディスカバージャパンという要因があったとはいえ、高い知名度を誇る〈恐山のイタコ〉に、一定の集客力があったことは事実だろう。「信仰」の立場にある恐山菩提寺にとって、信仰の裏付けを持たない観光客の増加とは、霊場の「俗化」を招く否定的評価に値するものだったのであり、よって〈恐山のイタコ〉はその知名度と集客力ゆえに否定されることとなった。だが、もし仮に、恐山の来訪者数増加が利益に繋がる立場が存在した場合、こうした〈恐山のイタコ〉の集客力とはむしろ歓迎されるべき要素として、肯定的に受け入れられていったことだろう。そこで注目されるの

てもいい。いまは、恐山というと、イタコのイメージを与えているが、われわれの同じ系統が五人、十人、あそこに常時いてくれれば、だれがどんなことで恐山に来たってイタコに負ける心配はない。
(中略)
恐山そのものを、今後かけて、りっぱな霊場として作りあげていきたい。そういく試みのひとつとして、今年じゅうには「水子地蔵」を建てようと思っているし、いろいろと新しい恐山のイメージをつくりたいと思う。

さらに1980年代になると、恐山菩提寺は、1970年代を通じて確立したイタコに対する自身の姿勢を来訪者に向けて積極的に表明するようになっており、この時点で、恐山菩提寺のイタコに対する立ち位置は凡そ定まっていたとみてよいだろう。

・「世紀末漂流(9)「恐山」へ死霊と話しに行く」『毎日グラフ』1988年8月28日号、79-80頁。

イタコに会うために詣でる人もあり、恐山の収益にはなっているはずである。しかしイタコに人気があり、円通寺は「恐山は、いつも死者との対話ができる所とお考えの方が多いように報じられていますが、事実とは異なります。また恐山はイタコの本山でもなく、イタコ祭でもありません」と掲示まで出している。これは一部のマスコミの記事に対して、読者からの質問や苦情を直接に寺が受けたために、態度を表明したものであった。

ただし、恐山菩提寺が恐山における観光の重要性を全く認めていなかったわけではなく、信仰と観光とのバランスを取ろうと試行錯誤してきたことは、イタコを求めて山を訪れる観光客への対応からも明らかである。円通寺は1970年代の時点で、霊場の俗化を防ぐという目的で、祭の期間外にイタコが恐山で口寄せを行うことを禁止していた。よって、恐山にイタコが常駐すると思いやってくる観光客に対応するため、むつ市役所と地元のバス会社は週

資源調査報告 VOL.5-2』において、熊谷紘全氏（二十五世）は以下のような発言を行なっている。

・『観光資源調査報告 VOL.5-2　さいはての霊場恐山』観光資源保護財団、1977、32 - 33 頁。

> 恐山はあくまでも信仰の場であって、観光の対象ではない。だから、話の種にイタコを見に行こうなどという人は来てほしくない。（中略）イタコのことにしても、決して境内でホトケオロシすることを承認したわけではなく、来る者は追い返せないというだけのことである。しかし、イタコをこのまま放置すれば観光客がますます増え、恐山が荒らされて霊場としての尊厳を失う可能性すらある。完全に締め出すわけにもゆくまいが、今後は何らかの方法でイタコを規制したい。

ここでは、イタコの存在に比較的寛容だった従来の態度とは異なり、「承認したわけではなく」「来る者は追い返せないというだけのこと」というように、イタコが寺非公認の存在であることを強調する恐山菩提寺の姿を垣間見ることができる。また、「イタコの規制」に関しても、先の記事では「一部の不心得なイタコ」が対象であったのに対して、ここではその対象が、観光客の増加をもたらす「イタコ」そのものへと変化していることが分かる。

同様の態度は、同年に刊行された中岡俊哉『最後のミステリー・ゾーン「恐山」の神秘　死霊を見た！』に載せられた、熊谷紘全氏の話にも確認することが可能である。以下に引用した熊谷氏の発言には、「恐山対イタコ」という構図がはっきりと浮かび上がっていると同時に、〈恐山のイタコ〉に対する恐山菩提寺側の「否定」の姿勢が見て取れる。

・中岡俊哉『死霊を見た！』二見書房、1977、245 - 246 頁。

> 私がいちばん望んでいるのは、恐山にわれわれの和尚さんが五人から十人、常時いてほしいということである。そうなれば、イタコに負けなく

・「“観光イタコ”規制騒ぎ　にわか修行、偽者も」「読売新聞」（朝刊）1976年9月3日付

本州最北端の霊場として知られる青森県むつ市の恐山で、名物のイタコがブームに“悪乗り”、修行未熟なものが出てきたり、不当値上げや録音料まで要求したりするあくどい商法がまかり通っている。このため、恐山を管理する曹洞宗・円通寺から「本来の山の信仰が失われる」とクレームがつき“イタコ規制”の意向までほのめかし始めた。

（中略）

熊谷紘全住職は「この夏の恐山大祭には四十人を超すイタコが集まったが、ろくに修行もしていない、観光客目当ての偽のイタコも現れた」とおかんむり。（中略）なかには、口寄せを録音しようとマイクを向ける人に録音料を請求するイタコまで出ているといい、「こうした苦情がみなわれわれのところに持ち込まれる。迷惑だ」と、熊谷住職は商売に走りすぎたイタコをすっかりもてあました様子。そして「本当に信仰に打ち込んでいるイタコも多いが、一部の不心得なイタコのために恐山が汚されては困るので、来年からはイタコの数を制限するなどの対策を検討したい」ともいう。

以上のように、〈恐山のイタコ〉というイメージを抱く来訪者の増加は、恐山に「観光イタコ」の出現という事態をもたらし、これを受けて恐山菩提寺は「イタコ規制」の意向を打ち出すようになった。ただし、ここで注目すべきは、恐山菩提寺が規制の対象としたのはあくまでも「一部の不心得なイタコ」であり、「本当に信仰に打ち込んでいるイタコ」を認めていた点である。つまり、イタコという存在自体に否定的な評価を下していたわけではなく、信仰の場としての恐山を損なう「不信心」なイタコを否定していたことになる。

だが、恐山菩提寺はそれからまもなく、「信仰の有無」という個々のイタコの差異を問うことなく、「イタコ」という存在自体に否定的な見解を示すようになっていく。前掲記事から半年後に刊行された観光資源保護財団の『観光

熊谷東全住職の話によると、恐山は宗派をとわないならわしなので、神仏混交のイタコたちも、祭礼をめざしてくるのだそうだ。（中略）県では観光コースとして売り出すコンタンで、自動車道路（県道）を拡張中だが、住職は「俗化反対」。昨年春から一人三十円の入山料を徴収することにしたが、祭礼期間中はみな信者とみなし入山料を徴収しないという。観光ブーム便乗組が多いおりから、一見識というべきだろう。

1965年になると〈恐山のイタコ〉は既に一定の知名度を獲得しており、イタコを目当てに恐山を訪れる人の数も徐々に増加しつつあったと考えられる。だが、この記事において熊谷東全氏が反対しているのは、あくまで県の観光推進に伴う恐山の「俗化」であり、決して「俗化」の原因をイタコにあると考え、イタコに対して否定的な見方を示しているわけではない。むしろ「恐山は宗派をとわない」としてイタコを許容する様子が窺われる。

こうした恐山菩提寺の態度に変化が生じ始めるのが、1970年代のことである。次の記事は1976年（昭和51）9月3日の「読売新聞」（朝刊）に掲載された「“観光イタコ”規制騒ぎ　にわか修行、偽者も」という記事であり、表題からも分かるように、この頃になると、信仰という側面を軽視し金銭獲得ばかりを主眼とした「観光イタコ」や「偽イタコ」が出現するというトラブルが霊場内で生じるようになってくる。

事態の背景にあったのは、おそらく1968年（昭和43）の下北半島国定公園の指定と、1970年（昭和45）に始まる国鉄のディスカバージャパンに伴う観光客の増加であろう。観光資源保護財団（日本ナショナルトラスト）が1977年（昭和52）に行った報告によれば、「大祭にこれほど数多くの人々が、しかも全国各地から集まるようになったのは、昭和40年代以降のこと」であり、加えて「それらの人々は信仰的な動機より、むしろ観光的な興味によって恐山へと登ってくる。すなわち、現在恐山へ来る人々は、死者のことばを語るというイタコへの好奇心にかられた人がその大半を占めている[17]」とされている。つまり1970年代に始まる観光客の増加とは、すなわち〈恐山のイタコ〉というイメージ保有者の増加でもあったとことになる。

・「新日本探訪(10) 三途川の向う岸」『オール読物』1960年10月号、120頁
（以下、引用は全て論者が常用漢字に改め、ふりがなは省略している）

―このお祭に来る人達は、やはり例のイタコの口寄せを聞きに来るのが目的で……？
「そうではないんでございますな。御参詣の方は地蔵講の方達が大部分でございましてな、春は豊稔祈願、秋は豊稔のお礼にと、地蔵講の人がおまいりになる、その人達が地蔵尊のお祭りだからといらっしゃるんで、(中略）それが、どこで誰が宣伝いたしましたのか、私共では全然そのようなことは申してないのですが、この地蔵尊のお祭りに来ると、死んだ人の霊にあえる、死人の霊がこの五日間は恐山に集まるなどいわれまして、それが評判になっているようでございますな」(中略)
―そういうウワサに便乗して、イタコが自分達の商売の宣伝をしているわけですな。
「まさかそこまで智慧がまわるとは思いませんのですが、戦前は少うございましたな、せいぜいイタコは四、五人。その代り乞食が多うございました。」

このように、1960年の段階において、「イタコの口寄せ」が夏季大祭の「地蔵尊のお祭り」という本旨から逸れるとはしながらも、恐山菩提寺側が大祭に参集するイタコ自体に対して不快感や拒絶の反応を示している様子は見受けられない。こうした反応は、〈恐山のイタコ〉の知名度がそれほど高くなかった当時の状況によるものとも考えられるわけだが、それから五年後の1965年（昭和40）7月25日の「読売新聞」（朝刊）に掲載された「歴史とともに(11) 下北半島の霊場　恐山の大祭」においても、基本的に“イタコの許容”という寛容な態度をとる点で、恐山菩提寺側の反応に別段変化はみられない。

・「歴史とともに（11）下北半島の霊場　恐山の大祭」「読売新聞」（朝刊）1965年7月25日付

チがマス・メディア（活字メディア）によって注目され始めたのは、1950 年代のことである。その後、1960 年代になると新聞や雑誌がこぞって恐山のイタコマチを取り上げるようになり、1963 年（昭和 38）には既に「いつも盆のころになると、近ごろきまってジャーナリズムの脚光をあびるものに恐山のミコイチがある[16]」といわれるほどに、その知名度は高まっていた。この時点で、〈恐山のイタコ〉はある程度の定着をみていたものと考えられる。

それでは、マス・メディアによって形成された〈恐山のイタコ〉というイメージ、裏返せば〈イタコ寺〉という自己像に対し、当事者である恐山菩提寺は一体いかなる反応を示してきたのだろうか。本章では、〈恐山のイタコ〉に対する地方自治体の動きを確認する前段階として、まずは同イメージの“当事者”である恐山側の反応を、恐山菩提寺のイタコに対する姿勢の変化から確認しておきたい。

寺の姿勢を確認するためには、寺が発行する刊行物を確認するのが最善の方法と思われる。しかし、恐山菩提寺の本坊である円通寺は、1967 年（昭和 42）に『恐山本坊円通寺誌』（熊谷東全編、本坊・円通寺）という寺の歴史をまとめた書物を発行してはいるものの、それ以降、こうした書物を定期的に発行している様子は窺われない。また、2011 年（平成 23）現在、恐山境内の売店では恐山事務局監修の『慈覚大師円仁開基　霊場恐山』という写真を主体とした小冊子を販売しており、こうした参詣記念の冊子は版を重ね、以前から売られてきたものと推測されるが、その所蔵を確認できないのが現状である。よって、第三者の意図が介在する難点はあるものの、ここでは新聞や雑誌等の活字メディアに掲載された円通寺側のコメントを手掛かりに、その姿勢を探っていきたい。

恐山菩提寺の反応が確認される最も早い記事としては、「新日本探訪（10）三途川の向う岸」（『オール読物』1960 年 10 月号）が挙げられる。これは、恐山の夏季大祭でイタコが口寄せするという噂を聞いた記者（岡部冬彦）が祭を訪れ、その様子を綴ったものであり、ちょうどマス・メディアが〈恐山〉を通じて〈イタコ〉に注目し始めた当時の記事である。ここには、記者と「住職熊谷さん」との会話が掲載されており、この「住職熊谷さん」というのは、恐山菩提寺円通寺二十四世の熊谷東全氏とみられる。

むつ市新町（旧田名部町）の吉祥山円通寺（曹洞宗）であり、霊場内の寺は恐山菩提寺と呼ばれ円通寺の「奥の院」と位置づけられている。

恐山とイタコとの関係については、これまでも様々な研究者によって論じられているが、今のところ「恐山のイタコマチはさほど古いものではない」というのが一般的な見解と言ってよいだろう。例えば、桜井徳太郎は『日本のシャマニズム（上)』において「恐山のイタコマチは近々五〇年ほどの歴史しかもっていない」[7]と述べており、また楠正弘も『庶民信仰の世界 - 恐山信仰とオシラサン信仰 - 』において「恐山にイタコマチが出来たのは、それ程古いことではない。私の推定では、大正の末年か、若しくは昭和初年の頃である。若しかすると、第二次世界大戦の終了後であるかもしれない」[8]という見解を示している。

確かに、寛政年間に書かれた菅江真澄「於久の宇良宇良」を始めとして、幸田露伴「易心後語」[9]（初出、明治 25)、日下部四郎太『信仰仏利二人行脚』[10]（大正 8）といった紀行文には、いずれも夏季大祭について詳細な記述があるにも拘らず、イタコに関する言及は全くなされていない。また、1927 年（昭和 2）の時点で「イタコ・おかみん・ボサマ」[11]という論考を発表し、イタコに一定の文化的価値を認めていただろう中道等は、1929 年（昭和 4）刊行の『奥隅奇譚』[12]や翌年の「南部恐山の話」[13]において恐山の解説を行なっているが、ここにもイタコに関する記述は一切みられない。したがって、これらが書かれた当時においては、恐山にイタコは参集していなかったか、または数名のイタコが参集していたとしても、現在のように「イベント」として特筆されるほどの活発さはなかったものと推測される。この点に関して鈴木岩弓は、1939 年（昭和 14）に発表された中市謙三「恐山詣」[14]に「川原にゐる巫女に「たまおろし」をして貰ふ、それが忙しくて初め一人だつたのが今は五人位ゐるといふ」という記述が見られる点、さらに、確認可能な範囲での恐山夏季大祭に参加したイタコの人数にみられる推移から、「恐山の大祭時にイタコの存在が眼につくようになったのは昭和十年代（一九三五〜）ころからとみなすことができる」[15]という一つの指標を提示している。

仮に昭和十年代をイタコと恐山との結びつきの起点とみた場合、両者の関係は戦前から続くものということになるが、先述のように、恐山のイタコマ

うした記事を通じて〈恐山のイタコ〉に注目が集まった。結果、60 年代には〈恐山のイタコ〉ブームとでも言うべき状況が生じており、ここで一定の知名度と文化的価値を獲得した〈恐山のイタコ〉は、その後、70 年代に始まる日本のオカルトブームや旅行ブームによる再評価を通じ、大衆文化の中に確固たる地位を築いていくこととなった。〈恐山のイタコ〉の定着とは、裏を返せば、〈イタコ寺〉という〈恐山〉像の定着を意味している。

確かに、マス・メディアが〈恐山のイタコ〉の形成と定着において、非常に大きな役割を果たしたのは事実である。そしてこうしたイメージは、実際の恐山をめぐる状況にも多大なる影響を及ぼすと同時に、信仰に裏打ちされた恐山の「俗化」という問題を生み出し、それは時に「責任の大半は（中略）イタコを好奇心の対象と化す、無責任な伝え方をしてきたマスコミにある」[6]というマス・メディア批判にも繋がった。しかし〈恐山のイタコ〉は、果たしてマス・メディアによってのみ流布されたものだったのだろうか。高い知名度を誇るこのイメージが、各々の文脈のもと、二次的に利用されることはなかったのだろうか。

そこで本稿は、恐山を〈イタコ寺〉にしたマス・メディアの“共犯者”として、「むつ市」と「青森県」という二つの地方自治体に着目し、両者が〈恐山のイタコ〉を自らの文脈でいかに利用していったかを明らかにしていきたい。なお、便宜上、今回は、マス・メディアに〈恐山のイタコ〉が表れ始めた 1950 年代から 1980 年代までの状況を対象とする。

1．〈恐山のイタコ〉と恐山菩提寺

「恐山」といった場合、ここには二つの意味合いが包含されている。一つは、青森県の下北半島に存在するカルデラ地帯の総称としての恐山であり、もう一つは、そうしたカルデラ地帯の内部に位置する霊場恐山である。本稿では、後者の霊場恐山を指して「恐山」の語を使用したい。恐山は高野山、比叡山と並ぶ日本三大霊場の一つとして知られており、火山岩と宇曾利湖の織り成す“地獄極楽”の光景が非常に特徴的である。現在、恐山を管理しているのは、

恐山は、青森県むつ市の円通寺を本坊とする恐山菩提寺を中心とした霊場である。しかしながら、実際の恐山とイタコとの関係性に目を向けてみれば、平素のイタコは自宅のある地域社会の中で巫業を営んでおり、恐山に登ってくるのは夏季大祭と秋祭の期間中に限られる。また、寺社の縁日に複数のイタコが参集し死者の口寄せを行なうことをイタコマチと呼ぶが、こうしたイタコマチは青森県内各地の寺社で確認されており、決して恐山に限ってみられる現象というわけではない[2]。

それでは、一体なぜイタコと恐山とは、人々の認識のなかでこれほどまでに強固な結びつきをもつようになったのか。こうした民俗文化としてのイタコの実態とは乖離する、大衆的なイメージとしての“イタコ”の形成において、マス・メディアが大きな役割を果たしたことは言うまでもない。

マス・メディアとイタコの関係については、従来の研究でも言及がなされており、「恐山信仰は昭和三〇年頃からマスコミによって注目され、日本人の多くによって認知せられるようになった。（中略）マスコミは恐山信仰を、現代にみる古代信仰、原始信仰、未開信仰と主張したり、恐山を死者の山と考えたり、地蔵堂をイタコ寺と伝えたりしてきた[3]」、「昭和三十年頃から、恐山のイタコの存在がマスコミを通じて報じられ、観光旅行者が口寄せ巫女のイタコを求めて恐山にやって来るようになった[4]」といった記述がなされてきた。しかし、マス・メディアが実際いかにイタコを取り上げたか等、その内実を問うような試みはなされてこなかったのであり、この点に着目した論者は、これまでマス・メディアによって形成された大衆文化としての〈イタコ〉の具体相を、活字メディアを通じて明らかにしてきた[5]。

現在までに得られた結果を概観すれば、〈イタコ〉が活字メディアに登場し始めたのは、1950年代のことである。当時の記事の背景にあったのは、戦後復興から経済成長期に生じた「日本再発見」の動きであり、「古き日本」として「恐山」ならびに「恐山まいり」という習俗がクローズアップされるようになった結果、〈イタコ〉は「恐山の構成要素」として活字メディアに登場することとなった。したがって、〈イタコ〉は登場の時点で既に〈恐山のイタコ〉と同義だったことになる。

1950年代の記事はいずれも恐山が話題の中心を占める記事であったが、こ

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―

大 道 晴 香

はじめに

イタコは青森県から秋田県・岩手県に分布する民間巫者であり、特定の地域に根付く民俗文化であるにも拘らず、その存在は現在、全国的に広く認知される状況にある。イタコの知名度を示す事例は枚挙に暇がない。例えば、【写真１】はサッポロビールの製品に「おまけ」として付けられていたフィギュアの一つである。「恐山のイタコ」と名付けられたこのフィギュアは、2005年にサッポロビールが海洋堂とコラボレーションして展開した「フィギュア版　みちのく物産展」という企画で作られたものであり、その名の通り、この「みちのく物産展」には、「青森ねぶた」「なまはげ」「きりたんぽ鍋」「鳴子のこけし」「伊達政宗騎馬像」「下北のニホンザル」など、食品や工芸品から動物に至るまで、「みちのく」を代表する16種類のアイテムがラインナップされていた[1]。「恐山のイタコ」は、そうした「みちのく」の代表の一つとしてノミネートされていたのであり、これはイタコの知名度の高さを物語っていると同時に、多くの人々が共有する「イタコといえば恐山、恐山といえばイタコ」というイメージを如実に示しているといえるだろう。

【写真１】フィギュア「恐山のイタコ」