蓮花寺佛教研究所紀要　第十号

目次

〔縦組〕
王晫『遂生集』について　―曹翰故事を手がかりに―　小塚　由博　1
戦前における学術研究助成の一考察　―仏教学を中心として―　三浦　周　33
度会行忠所帯の神道書に於ける思想構成（その1）
――伊勢神道に於ける「正直」の観点から――　遠藤純一郎　85
『下諏方別当寺務神宮寺海岸孤絶山起立書附山内之門徒』
翻刻ならびに解題　小林　崇仁　186
雲伝神道における灌頂儀礼について　伊藤　尚徳　293

一九六〇年代の大衆文化に見る「非合理」への欲望
―「飢餓海峡」と「恐山の女」における《恐山》と《イタコ》をめぐって―　大道　晴香　314

城氏一族の支配構造と熊野信仰　小嶋　教寛　343

〔横組〕
伝統仏教寺院の寺業計画書分析　松本　紹圭　409　(52)

『ポケモンGO』と参詣曼荼羅
――GPSアプリを巡るイノベーションと〈世界〉の多層化――　今井　秀和　431　(30)

『長老尼偈』に見る初期の女性出家者　山野千恵子　460　(1)

蓮花寺佛教研究所彙報　387

王晫『遂生集』について　―曹翰故事を手がかりに―

小塚　由博

はじめに
1．王晫と『遂生集』
2．曹翰故事について
3．曹翰故事の源流
おわりに

はじめに

筆者は前号[1]において清初に杭州で活動していた文人王晫（一六三六―？）と僧侶の交遊関係について考察した。その中で王晫と仏教との関係についても多少触れたが、具体的な事についてはあまり述べなかった。ただ王晫は仏教について多少の興味や知識を有しており、僧侶との交遊は詩や文章等作品のやりとりが多く、文学的な交流という側面が強かったことは分かった。本稿ではそれを踏まえながら、王晫が制作した『遂生集』について考察するこ

ととしたい。『遂生集』は残念ながら作品そのものは現存せず、その序文のみが遺されている。それを見る限りでは、戒殺（殺生を戒める）と放生（生き物を生きたままた放す）の内容を中心とし、更に輪廻と応報を加え、それに関する説話を集めたものであったと推測出来る。これらは仏教とも強い関係があるが、一方で当時文人の間で特に流行した『太上感応篇』等善書の影響も少なくない。[2]

ところで、今述べた通り『遂生集』は本篇自体は現存しないものの、同時代の仏教説話集『現果随録』（戒山晦顕の著）に『遂生集』の一文が引かれている。それは明末に新たに発生したと思われる「明の文人劉錫玄が北宋の将軍曹翰と夢に出遭い、救いを求められる」という故事である。曹翰は江州において怒りに任せて多数の人を殺戮した人物で、その因果によりブタに転生してずっとその罪を償った、とされる。それを救うのが明末の文人劉錫玄であり、王晫の生きた時代に近い人物でもある。本論ではその内容や変遷等を手かがりとして『遂生集』について考察し、今後の王晫研究および明末清初の文人研究に関する一段階としたい。

1．王晫と『遂生集』

①王晫について

王晫（一六三六―?）、字は丹麓、号は松渓子。松渓主人と称す。浙江仁和［杭州］の人。明の世に諸生となり、清の世に入っても官途を志望したが、康熙二〈一六六三〉年に大病を患い科挙を断念。以降は経史子集を縦観して楽しみ、様々な作品を制作する傍ら、多くの文人たちと交流した。彼は杭州の文人だけではなく、江南一帯でも名を有しており、杭州を訪れる者はみな王晫との会見を望んだという。康熙十七〈一六七八〉年、王晫の才能を知る

京師の官僚たちは博学隠逸の士として召し出そうとしたが、結局彼の志を奪うことは出来ず、断念した。[3] 没年は不明であるが、一七〇〇年初頭にはまだ存命していたと思われる。著作としては、劉義慶『世説新語』に倣い当世の著名人について記した『今世説』が有名であり、また著作集として『霞挙堂全集定本』（三十五巻）がある。更に、文人たちが王晫に寄せた詩詞文章を集めた『蘭言集』（二十四巻）があり、彼の幅広い交遊関係の一端を窺うことができる。加えて友人・知人たちの短編作品を集めた『檀几叢書』の編者（張潮と共編）としても知られる。[4]

その彼は、前号でも指摘した通り、僧侶の友人も少なくなく、また仏教に関連した作品も制作している。例えば、僧侶の友人としては、臨済宗（天童寺派系）で杭州の寺に在住していた豁堂正［済］晶（一五九七―一六七〇）・碩揆原志（一六二八―一六九七）・栗菴済乗などがいる。また、宗門等詳細は不明であるが、福建福清出身の鑑微元暉は朱彝尊や査慎行等当時の著名な文人たちと文学的交流のあった僧侶であり、王晫も盛んに作品を交わしていた人物の一人である。

仏教に関連する作品としては、「金剛経紀験」（『文集』巻九）、「二月十八日紀事」（同巻九）、「黄山游草」（同巻二）等があるが、どちらかというと文学作品としての色合いが強いものが多い。

更に本論で取りあげる『遂生集』も仏教的な要素が見られる作品である。以下詳しく見てみよう。

②『遂生集』について

『遂生集』[5]については、管見の限り前述の通り作品そのものは散逸してしまったらしく、その序文（「重校遂生集序」〈『霞挙堂文集定本』巻三〉）が遺されているのみである。しかもこれは原刊本の序文ではなく、康熙三十二〈一六九三〉年に重刊されたものの序文である。以下その内容を見てみよう。

昔庚子〈順治十七［一六六〇］年〉、『遂生集』を制作して出版したところ、見る者に感銘を与えた。その後頒布する力も無く、板木は瑪瑙寺[6]〈杭州にある〉の経房に預けた。主僧は本寺で刊行したものではなかったため、棚に放置したまま年月が過ぎ、板木に虫食いが出来てしまった。癸酉〈康熙三十二［一六九三］年〉七月五日、夜夢でお告げがあり、ついに〈板木を〉持って帰り、児子の言〈字は愼旃〉に命じて巻ごとに整理編輯し、補完させた。重ねて序文を作って曰く、

天地が存在してより、万物と人とはともに生じた。天地が万物を生ずるのは、人が生まれるのと違いはない。しかしながら人はかえって天地が万物を生じて人を養うのだと思い、日々貪婪を恣にし、〈生き物を〉まな板にのせて包丁で切ったり鍋に入れて煮たりする行為や、飲食の欲望は、薬でも救いようがないものである。ああ、天地がこれ〈万物〉を生じた意味は何であろうか。しかも結局はこのようにその生を遂げられないのである。そもそも殺気が起こって〈それにあてられて〉、いくさ〈を起こす気分が〉が発生する。いくさが起こると、往々にして生を求めても得られない者がいるが、〈それは〉前・後世の因果応報がどのようであったかに関係なく、この身は殺戮されてしまう。それは〈生〉物が厨房で命〈が失われるの〉を待つのとさほど違いはない。私は不肖の身で、自ら人を救うすべがないことを恥じ、いつも程子〈程明道〉の『物を愛する心があれば、必ず人を救うことができる』[7]という語を心に刻み、時にその思いが止めどなく溢れてきた。しかしながら内心考えるのは、『私一人の愛では、その救うものには限りがある。必ず天下の愛を合すれば、その救うものは無限となるだろう』ということである。そこで愛物の意を推して集めて一書とし、名付けて『遂生集』とした。これを教えるのに戒殺〈殺生を戒める〉を用い、広めるのに放生〈生き物を生きたまま放す〉を用い、輪廻によって突き詰め、応報によって示した。その中には善〈報〉・悪〈報〉がともに備わっており、

勧戒もまたみな顕彰した。しかしながら、なお世は他説に惑い、未だすべて信じることは出来ない。〈そこで〉広く前人の問答を採録してその愚を破り、詩歌でその悟りを啓かせれば、天下の人にすべて生を好む気持ちを失わさず、天下の物にみな並生の情を損なわないようにさせないことはない。〈この思いが〉次々と生じてやまず、ぐるぐる巡って果てしなければ、兵士はいなくなり、刑罰は据え置かれる。〈そうなれば〉天下に生を遂げない物はなく、また生を遂げない人はいないのである。所謂「太和〈太平〉は成周宇宙の間に在る」[8]というが、今日また見ることは難しくない。これが私の志である、これが私の志である…。[9]

この中で王晫は万物の生命を慈しみ救うという目的で、例として「戒殺」や「放生」の用い、輪廻と応報を示すことをテーマとして『遂生集』を制作したと述べている。その際、善〈報〉と悪〈報〉をともに記述し、前人の問答を採録したといい、これは例えば『太上感応篇』等のような善書のスタイルとも一致する。また、実際は順治十七〈一六六〇〉年に一度完成していたものを、三十年以上も過ぎた康熙三十二〈一六九三〉年に重刻したとも説明する。その契機については、「夢にお告げがあった」としか述べられていない。

③『遂生集』の評価

『遂生集』は状況的に考えてあまり発行部数は多くなく、しかも比較的狭い範囲でしか頒布されなかったと推測される。しかし王晫の友人たちはしばしば読む機会があったらしく、少なからずこれについて言及している。例えば、前掲の呉儀一は王晫について「花間に座して〈花が自然に〉栄落するのを静観するのを好み、ただ人が摘み取ってしまうのを喜ばなかった。また未だかつて手ずから一枝も折ったことはなく、昆虫や魚鳥の類においても、みな極めて愛護し、〈そこで〉『遂生集』十二巻を著して世に諭した」[10]と述べている。王晫が花木を慈しむ様子は、「祭

落花文」や「戒折花文」[11]などに窺うことができる。

また、友人が王晫に寄せた書簡中にもしばしば言及が見られる。例えば、厳沆（一六一七―一六七八。字は子餐、号は顕亭。浙江余杭の人）は「…『遂生集』の中では、問答をまじえているが、学識は明快で、才鋒は即妙であり、聖人・凡人が時を同じくして頭を垂れ、ともに大教を承けても、益が多い」[12]と評し、張芳（字は菊人。江蘇句容の人）は「…曹顧庵〈曹爾堪〉は『遂生集』は鷲苑〈仏界〉の杠梁〈小さな掛け橋〉である』と評している。まっすぐにあなたの書斎で拝見させて頂こうと思い…」[13]云々と言っている。文中の曹爾堪の文は、『今世説』（巻五）からの引用である。史鑑宗（字は遠公。江蘇金壇の人）は「…『遂生集』に至っては、詳細で行き届いており、仁者の言であり、その利は計り知れない」[14]とする。

顧珵美（字は輝六。浙江嘉善の人）は「…『遂生〈集〉』は、『広仁〈品〉』や『廸吉〈録〉』の嚆矢である。仏性に足る者でなければ、どうして心に留めてこれに従えようか」[15]と評している。この中にある『広仁品』（全十八巻）は明末の李長科（字は小有）が編纂した仏教説話集[16]であり、顔茂猷（字は壮其。一五七八―一六三七）の『廸吉録』（全八巻）は明末の善書として著名な作品の一つであり[17]、両作品とも後述する。顧珵美が『遂生集』を仏教説話集或いは善書の類とみなし、その嚆矢と評しているのは『遂生集』の作品としての性格を探る上で大きな手がかりである。

そのほか、柴紹炳（一六一六―一六七〇。字は虎臣、号は省軒。浙江銭塘の人。西泠十子[18]）、許虬（一六二五―？。字は竹隠。江蘇崑山の人[19]）に言及が見られ、更に友人で曹洞宗の僧侶である俍亭浄挺（一六一五―一六八四。浙江仁和の人）は、「謝王丹麓送遂生集兼約遊雲渓啓」[20]を制作し、『遂生集』について言及している。恐らく、その内容について述べていると思われるが、不明な点が多く、本論では割愛する。

後世の評価としては、『四庫全書総目提要』巻百三十三・子部四十三・遂生集の項に、

…この書は先に順治庚子〈一六六〇年〉の王晫の自序があり、次のように言う。「私が編纂したのは、善悪の果報のすぐに影響を及ぼすもので、天下の人に生を好む心を失わさず、天下の物に生を楽しむ気持ちを遂げさせようとしないものはない。故に「遂生〈生を遂げる〉」を書名としたのである」と。書中では盛んに因果を並べ、神怪の説によっている。『文昌化書』〈善書の一つ。文昌帝君〉の類のように、皆実事によっているが、〈これは〉きっとこの上もないおろか者を驚き動揺させるために設けたのであろう。…[21]

と記されている。ここでも『遂生集』が『文昌化書』と同じく善書の類であると指摘している。なお『皇朝文献通考』巻二百二十七・経籍考・子〔雑家〕にも同様に王晫の自序を引用し、「予所纂輯中、善悪果報捷於影響、無非欲使天下之人不失好生之意、天下之物得遂樂生之情。故以遂生爲名」の部分が引用されている。これは重刊本に見られない文章であり、恐らく初刻『遂生集』の序文の一文だと思われるが、これは重刊本序文の「無非欲使天下之人、盡不失好生之念、天下之物咸不害並生之情」とほぼ同じ意味合いであろう。

以上、『遂生集』の概要について述べたが、残念ながら作品そのものが未伝であり、具体的な内容についてはよく分からない。しかし、僅かながら窺い得る資料は存在する。それが以下述べる曹翰の故事に関する記述である。

2．曹翰故事について

①曹翰故事の概要

本論で取り上げる曹翰故事のあらすじは以下の通りである。

北宋初の将軍曹翰が江州に攻め込んだ時、怒りに任せて城内で殺戮を行った。時は流れて明の進士劉錫玄が

貴州に赴任する途中、船の中で一泊した。その夜夢に曹翰が現れ、江州で殺戮を行ったこと、その応報によってブタになり、以後転生を繰り返して罪を償っていること、そしてここが自分の死ぬ場所である、と打ち明け、劉に助けを求めた。劉が起きて外を見ると、そこは肉屋であり、戸が開くと一匹の豚が担がれて出てきて、叫び声を上げていた。劉がその豚を買い取って閶門〈蘇州〉の西園に放し、その豚を曹翰と呼ぶとすぐに反応した。

この話は様々な資料に記されている。例えば、明の高僧、憨山徳清（一五四六―一六二三。安徽全椒の人。華厳僧）の著作集『憨山老人夢遊集』[22]巻二「読異夢記」、また李長科（字は小有。揚州興化の人）の『広仁品』（崇禎六〈一六三三〉年序）、そして晦山戒顯（一六一〇―一六七二。江蘇太倉の人。臨済宗）の『現果随録』[23]（康熙十〈一六七一〉年頃撰？）[24]巻三「曹翰以屠城爲猪、遇縁得救（曹翰が城で殺戮をしたことによって豚となり、縁に巡り会って救いを得る）」にも見られる。さらにそれらを参考にして制作されたと思われるのが彭際清（一七四七―一七九〇）の『居士伝』[25]（巻四十七）「劉玉受」の記述である。作品によって細かい部分に違いはあるが、基本的にはこの話の筋は同じであり、同時に「悪行をなした曹翰」というイメージも広く定着していたようである。ただし、曹翰が死後ブタになったという故事がいつ頃から存在していたのかについては不明である。

まずは王晫『遂生集』の記述も見られる晦山戒顯『現果随録』中の曹翰故事を見てみよう。

蘇州の劉錫玄、字は玉受、号は心城。庚戌〈萬暦三十八［一六一〇］年〉の進士。はじめ廬陵〈江西吉安〉の教授となり、滇〈雲南〉の招聘に応じ、黔中〈貴州東部〉に到着し、船を郵亭に停めて一泊した。〈その夜〉夢に一人の面長な偉貌の人物があらわれ、錫玄に告げた。「某は朱将の曹翰です。私は唐朝で商いをしていた時、一寺を過ぎると一法師が講座に上がり、仏門の四十二章経を講じていました。私は心を発して斎を一堂に設

け、経を一通り聴きました。この善因によって小吏となり、官を脱することはありませんでした。宋の初めになって、偏将軍にのぼり、名を曹翰と称しました。江州に征討したとき、怒りに任せてその街を略奪しました。これ以来、世々ブタとなって人に屠殺されるようになったのです。今あなたが舟を停泊している所が、私が死ぬ場所であり、しばらくして一頭目に包丁を入れられるブタが私なのです。縁があってあなたと巡り会ったのですから、私を哀れんで救っていただけないでしょうか」と。劉公は〈目が覚めて〉すっくと起き上がり、下僕を呼んで船の前方を調べさせると、果たして肉屋があった。しばらくすると入り口が開き、一匹のブタが担がれて出てきた。その声は地に響くほどであった。劉は〈そのブタを〉買い取って帰り、蘇州閶門の西園内に放した。「曹翰」と呼ぶとすぐに応えた。公は因縁を刊刻して頒布し、また「黔枝偶存集」〈不詳〉[26]中に掲載した。[27]

そして、続いて晦山戒顯の評語と後日談が続く。

罷翁〈晦山戒顯〉曰く、ブタ〈になるという〉の業は重く、性は愚かである。〈それなのに〉どうして夢に現れることが出来たのか。それはやはり〈四十二章〉経を聴いた余恵である。私は辛未〈崇禎四〔一六三一〕年〉の年に〈劉〉公とともに教えを即中堂で聴講し、公がその事を口述してくれた。私が西園を訪ねると、まだこのブタがいるのを目の当たりにした。その身は小綺麗で「曹翰」と呼ぶとすぐさま反応し、人と異ならなかった。しかし曹翰は曹彬と従兄弟同士である。〈曹彬は〉行軍して一人も妄りに殺さず、その功績は世に冠絶している。〈一方〉曹翰は何とほしいままに城を略奪し、畜生類に堕ち、未来永劫その償いをすることとなった。慈愛と忍耐が〈二人の〉途を分け、苦楽の果報がこのようになった。ああ、因果を払いのけることは出来るのであろうか。[28]

『現果随録』はその名の通り、「現果」（前世での因果によって現世で受ける応報）の具体例を挙げたものであり、

しかも自ら見聞きしたものだとする。[29] この故事も晦山戒顯が劉錫玄から直接聞いた話であり、しかも実際にそのブタを見た、としている。なお、清の周夢顔（一六五六―一七三九、字は安士。懐西居士。江蘇崑山の人。浄土宗）の『文昌帝君陰騭文広義節録』[30]巻下「曹翰宿因」中でも、この『現果随録』の一文[31]を引き、その最後に「按此豬放之閶門放生堂中、呼曹翰即應、萬人目擊」と記している。そして、ここに後述の曹彬と曹翰を対比していることも、特筆すべきである。

この後に王晫『遂生集』の記述を紹介しているが、その前に曹翰および劉錫玄とはどのような人物であったのか、史料を確認しておきたい。

②曹翰および劉錫玄について

曹翰（九二四―九九二）は北宋初めに活躍した将軍で、『宋史』巻二百六十に伝がある。それによると、彼は河北大名の人であり、将軍として南朝平定に加わって功を挙げた。また北宋の功臣でもある曹彬とともに江南征討に加わっていた。彼らを同族（従兄弟同士）とする説もあるが、詳しいことはよく分からない。以下は故事の発端となる江南征伐の場面である。

…江南に征討せんとする時、曹翰に兵を率いて先に荊南に進軍するよう命じ、〈彼を〉行営先鋒使に改めた。進軍して池州〈安徽貴池〉で勝利した。金陵〈南京〉が平定されても、江州軍校の胡德・牙将の宋德明は城に籠もって命を拒んだ。〈曹〉翰はこれを攻めて、およそ五ヶ月かけて陥落させ、空になるまで城の物資を略奪して、兵八百を殺害した。略奪した金帛は億万にも上ったが、言を偽り、廬山東林寺の鉄羅漢像五百体を京師に運ぶと称し、巨艦百艘を調達して、得たものを載せて帰還した。その功績で桂州観察使、潁州の通判

となった。…[32]

この時の曹翰の悪行が、後のブタに転生する故事の原因となったと考えられる。

次にこの故事の中心人物である劉錫玄とはどのような人物か、こちらも簡単に見ておこう。

『明史』列伝百三十七によると、劉錫玄［元］、字は玉受、江蘇長洲（蘇州）の人。崇禎中に、寧夏参政に任ぜられた。土司であった奢崇明と安邦彦が天啓元〈一六二一〉年に貴州で反乱を起こした（奢安の乱〈一六二一―一六三〇〉）[33]際には、李漁・史永安とともに貴州（黔南）で街に立て籠もり、抗戦した。その時の官は貴州提学僉事であった。その後、街を守りきった劉錫玄は、その功績によって右参政に進んだが、就任せずに郷里に帰った。よって、劉錫玄が夢で曹翰と出逢った故事は、少なくともこの奢安の乱以前の出来事だったと推定される。

著に貴州での赴任期間中の事を記した『黔南十集』（『囲城日録』『掃余之余』『帰涂閑紀』『貴州武挙郷試録』『頌帚居士戒草』『黔南学政』など）が有る。

なお、劉錫玄については、天台宗の幽渓伝灯が註した『性善惡論』[34]の校閲者として名（「心城居士弟子劉錫玄」）が見られ、また、後に彭際清（一七四〇―一七九六）の『居士伝』[35]（巻四十七「劉玉受」）でも劉錫玄が僧侶であったことが窺える。

その『居士伝』には劉錫玄についてかなり詳しい記述が見られる。以下その一部を見てみよう。

名は錫元、長洲〈蘇州〉の人である。諸生となった。姚孟長〈？―一六三二〉と友人である。大法に帰依し、ともに仏母準提〈観音〉の呪文を唱えた。省試〈会試〉に赴く際、壇を建てて呪文を唱えること七日、試験場に入ると、蜂がその筆端に集まって思いが泉のようにわき出した。ついに合格を果たし、万暦三十五〈一六〇七〉年に進士となった。官は廬陵教授。（小塚注：この間に曹翰の故事が見られる）[36]…天啓中、玉受

は貴州提学僉事となった。安邦彦が貴陽で反乱を起こして街を取り囲むと、玉受は前巡撫の李楨や巡按の史永安等と分かれて街を守った。しばらくして糧食が保たず、居民の大半が死んでしまった。玉受は死力を振り絞って守り、賊は壁をよじ登ってはすぐに退くこと再三、梯子を墜とされて数え切れない死者を出した。たまたま援軍が到着して囲みが解かれた。〈玉受は〉勲功によって寧夏の参政に進んだ。辞職して帰り、僧侶となって生涯を終えた。玉受は準提〈呪〉を持してより、故郷に提唱した。その後進の士は、楊子澄及びその二子の維斗・公幹、李子木・徐九一・劉公旦・姚文初諸賢の如くである。ともに準提社を結び、〈蘇州〉桃花塢桃花庵の故趾をえらんで精舎をひらき、白業を修めた。…[37]

以上のように、奇しくも劉錫玄は、まさに曹翰が江南で城を包囲し、虐殺したような状況を、攻守所を変えて味わった格好となった。また、彼が準提呪に精通していたこと、のち役人を辞めて僧侶になったこともわかる。逆説的かもしれないが、これらの要素こそが劉錫玄が曹翰を救う故事の発生に大きく関わっていると思われるが、本論ではこれ以上述べない。

なお、この文章には例の曹翰の故事についても言及されており、これは後述の憨山徳清『憨山老人夢遊集』や李長科の『広仁品』の記述も参考にして制作されたものである。[38]

③王晫の曹翰故事

それでは、以上を踏まえて王晫の曹翰故事を見てみよう。前掲晦山戒顯の『現果随録』の末尾に補完の言説資料として、以下のように『遂生集』の一文が挙げられている。

また王丹麓居士の『遂生集』に、劉公〈錫玄〉が夢中に曹翰に尋ねる場面を掲載している。〈劉公が〉「平日

貴方〈曹翰〉たちを目のあたりにして、救う手立てがあるでしょうか」〈と聞くと曹翰は〉「屠殺される度に、その苦しみは堪えがたいものです。ただ念仏の声を聞けばついにその苦しみから解放されます。〈私が〉殺されて引き裂かれ煮えたぎった釜で煮られて食われる時に、「〈南無〉阿弥陀仏」もしくは準提呪〈準提観音の真言〉を唱えて下されば、苦しみを解くだけではなく、その上苦しみから抜け出すことが出来ます」と。言い終わると泣きながら謝して去って行った。[39]

短い文章ではあるが、これを見る限り王晫の記述は前掲『現果随録』の話とは若干異なり、こちらではブタとなった曹翰を直接屠殺から救うのではなく、仏法によって転生の呪縛から救うことに重点があるように見られる。ただし、この文章がはたして王晫が記した故事の全文なのか否かは一考の余地がある。もしかすると、晦山戒顯は都合のよい一部分だけを取り上げたに過ぎないのかもしれない。果たしてこの王晫の記述は果たして彼の創作もしくは伝聞として得たものであったのか。それとも、源流となる作品が別に存在したのであろうか。

なお、『現果随録』の著者晦山戒顯は杭州霊隠寺の具徳弘礼の弟子であるが、王晫は晦山戒顯の弟弟子にあたる碩揆原志（一六二八―一六九七。江蘇塩城の人）と交遊関係があり、彼から作品を贈呈されていた様子も窺える。[40]しかも、晦山戒顯と碩揆原志は一時杭州霊隠寺に在住していたことがあり、『遂生集』を含めた王晫の作品について碩揆原志を経由してやりとりされた可能性は十分に考えられる。

それらを踏まえた上で、今度は曹翰故事の源流について考えてみたい。

3．曹翰故事の源流

①曹翰故事の源流

以上見てきたような劉錫玄が夢に曹翰に遭うという故事は、いつ頃出来たものなのか。あまり資料は見られないが、恐らく年代的に見て資料的に最も古いのは憨山徳清『憨山老人夢遊集』巻二「読異夢記」の記述ではないだろうか。長文であるが、以下その内容を見ておこう。

幻人〈憨山徳清〉が東の呉越に出かけ、その後西の匡廬〈廬山〉に戻る途中、舟で蕪関〈安徽蕪湖〉を通過した。蕪関の尹であった玉受劉君が歓迎してくれて何日か泊まった。たまたま呉門〈蘇州〉の管茂才〈不詳〉が同席しており、彼は別の道を通ってやってきた。翌朝〈管茂才が〉同席して先に舟に至り、幻人を尋ね、玉受の異夢の事を話した。幻人は〈その話を聞いて〉驚き、玉受のもとを訪ねると、「乾城遊草」〈書名か？〉を取り出した。そこに記された異夢を読むと、かなり詳細なものであった。はじめ玉受は黔中〈現在の湖南省〉に使いして、道中病になり下僕県〈長沙〉の駅亭で臥せっていた。すると夜一人の偉丈夫が夢に現れた。〈彼は〉口を尖らせ、何か求めることがあるかのようで、しかも意気はなお穏やかならない様子である。玉受にお辞儀をすると、ともに席に座った。その姓氏を問うと、その者は声高に言った。「私は宋の将軍曹翰です。江州の戦で不幸の人々を大勢殺したため、その愁いを遺しましたが、今復何を言っても始まりません」と。玉受は夢の中でいまだ江州の本末に詳しくなく、ただ曹翰が曹彬と同将であった事を憶えていたので、そこで「あなたは曹枢密〈彬〉の節制を受けて、仁厚く殺さなかったはず、何も心配することはないでしょう」と。するとその者は「私は江州がずっと王命に抵抗したのを憤って、まず守将の胡則を手にかけ、ついでその街を略奪しました。一時のことであるのに、まさか死んでも冥譴〈仏罰〉を受けるとは思いもよりませんでした。一時事をともにしていた諸人は、みな違う道〈地獄〉に堕ちましたが、私だけがブタにされてしまいました。きっ

と私が生前怒り罵ることが多い性格で、舌鋒が猛毒のように激しかったからでしょう。すでにブタとなる報いを受け、声はブーブーと鳴くばかり。或いは捕まえられて、その悲鳴があたりに響き渡るだけです。冥中の天罰は、少しも容赦がありません。どうかお救い下さいませんか」と。玉受はこの話を聞いてぞっとして、そこで「私は凡庸な人間です。どうやって貴方を助けられると言うのですか」と言った。その人は「あなたは慈悲深い性格で、私を見る度に憐れんで下さいます。むかし夢に現れたことを憶えていらっしゃいますか。あなたに再生を頂いたのは、私なのです」と。思えば玉受はかつて戊申〈万暦三十六〔一六〇八〕年〉の春、家奴が祖税を支払う時、しばしばブタで賠償する者がいた。その夜夢で一人の者が命を乞い、すぐに家奴に命じてこれを生かして蓄えさせ、〈そのブタは〉年を経て自ら斃れた。夢の中ではっきりと昔の事を憶えていた。〈玉受は〉そこで「確かにそのようなことがありました。しかし、それがあなただったとは知りませんでした。今あなたのお望み通りにいたしましょう」と。その人は「前世の業による報いには定めがないので、以前一近県の人の債務を償いましたが、〈それがあなたと〉縁のあるお方とは思いませんでした。ここにおいてまたあなたと巡り会うことができましたが、今また業が何処で巡り合うかわかりません」と言い終わると涙を流してひどく悲しんだ。やがておもむろに涙を収めると、「私は幸いに唐の太宗朝で一小役人となり、一法師が四十二章経を説くのを聴き、私は世に感じて宰官となりました。宋の初めに至ると〈善〉報が尽きてしまい、にわかに悪業を行い、転じてこのような結果を招いてしまいました。しかしながら嘗て善因をたて、今こうしてあなたと巡り逢うことができ、ここに今あなたにお願いしたい。もし我が輩に遭って、捕らわれているのを目の当たりにしたり、声を聴いたり、我が肉が食らわれるのを見た時には、準提呪を唱え、「〈南無阿〉弥陀〈仏〉」と唱えて下さい。〈そうすれば〉しばらくその苦しみに耐えることができ、〈悪〉報より脱するこ

とができましょう。人に生まれ変わったのなら、これ以上悪業を重ねてあなたにそむかないとお誓いします」と。玉受は「これが私のかねてからの望みです。まして教えを頂戴して、どうして約にそむきましょうか」と。その人は喜んで、拝謝して帰っていった、という。ああ、奇異なことだなあ。…[41]

ここでは、幻人（憨山徳清）が直接劉錫玄から自らが体験した曹翰の話を聞くという構図になっている。前半部分は前掲の悔山戒顕『現果随録』の記述と類似している。しかしながら最後の「準提呪を唱え…」云々の部分は王晫が記述した文章の内容と類似してはいるが、全くの同文ではなく、王晫がこれに基づいて記述したのか否かは明確ではない。ただし、この後に憨山徳清の批評と後日談があり[42]、その中で「劉君の「乾遊草」中の「異夢記」を見るに及び、そこでこのために説き、人〈界〉と天〈界〉に告示し、放生・戒殺の徳を尊ぶこと、非常に明らかである」[43]云々と述べており、まさにこれは王晫が『遂生集』の序文で述べた制作動機とも相通ずるものがある。

なお、憨山徳清（一六二五没）と王晫（一六三六生）との直接的な関係はないが、間接的には存在したのではないか。例えば、憨山徳清は晩年杭州雲棲寺の僧雲棲袾宏（一五三五―一六一五。蓮池大師。浙江仁和の人。憨山徳清と同じく明末四大僧の一人）との交遊が深かった。雲棲袾宏は杭州の文人と関係が深く、また憨山徳清も名僧として高名だったことから、王晫も彼の作品を入手して目を通した可能性も否定できない。

さて、その次に古いと思われるのは『広仁品』[44]の記述である。『広仁品』巻十三「好生録」の「憨山大師」（割り注に「紀夢記」とあり）は、その名の通り前述憨山徳清の「読異夢記」について述べていると思われるが、全くの引用ではなく、話の筋を要約した格好になっている。[45]そして、その後半部分に王晫の記述とほぼ同じ一文が見られる。試みに王晫の文章と比べてみると、

［遂生集］…、何法可救。曰、毎當屠割時、苦不堪忍。惟聞念佛音聲、遂解其苦。望公凡見屠殺割裂、經湯鑊熟食時、

乞念阿彌陀佛、或準提呪、不獨解苦、且有脫苦之益。言訖悲涕謝去。

［広仁品］…、何法可救公乎。曰、毎當屠割時、苦不堪忍。唯聞念佛音聲、遂解其苦。望公凡見宰殺割裂之際、經湯鑊熟食時、乞念阿彌陀佛、或準提呪、不獨解苦、且有脫苦之益。言訖悲涕謝去。…

となり、前掲の王晫の記述と殆ど同じである。『広仁品』は前述の通り明末の李長科の編で、崇禎六〈一六三三〉年の序文が見られる。つまり、王晫の『遂生集』よりも約三十年も前に作られた作品であり、王晫はこの部分を基にしている可能性は極めて高い。となると、もし王晫が『遂生集』に曹翰の故事の全体を記していたとするならば、全編をこの『広仁品』「憨山大師」の記述に準拠していた可能性も考えられる。

なお、李長科と王晫との直接的な接点は見られないが、序文を制作し作品の校訂に関与した洪吉臣（字は載之）は王晫と同じ杭州の人であり、王晫と交流があった戯曲家洪昇（字は昉思。一六四五―一七〇四）の親族にあたる。なお、李長科は更に続けて「劉錫玄」の項も載せており、前述の「憨山大師」の項と併せて前掲『居士伝』「劉玉受」の記述の下敷きにもなっているが、本論では割愛する。

②曹彬について

さて、前掲の悔山戒顕や憨山徳清の作品中に曹翰と対照的な人物として曹彬という人物が登場した。ここで少し曹彬について見ておきたい。

曹彬（九三一―九九九）、字は国華、諡は武恵。河北真定霊寿の人。『宋史』巻二百五十八に伝がある。父の曹芸は後周に仕え、成徳軍節度使都知兵馬使、叔母は張貴妃（後周・太祖の妃）という名門の一族に産まれる。曹彬は子供の頃からその才能、特に武将として高く評価されていた[46]。後漢の乾祐〈九四八―九五〇〉に成徳軍牙将となり、

以来武人として各地を転戦し、出世を重ねていった。後、趙匡胤が禅譲を受けて北宋を建国すると〈九六〇年〉、それに従って北宋に仕えた。一方で謙恭な性格で人柄もよかった。宋の開宝七〈九七四〉年、江南征伐の司令官に任命された曹彬は、各地で南唐の軍勢を破り、翌八年二月、金陵に迫り街を包囲した。以下その場面を見てみよう。

…長らく〈金陵の〉街を包囲している間、曹彬は常に軍の戦闘態勢を緩め、〈南唐の後主〉李煜が帰服する事を願っていた。十一月、彬はまた人を遣わして「時勢がここに至っては、心残りは街の民のことであります。もし帰服すれば上策です」と諭した。今日、明日にも街が陥落しそうになると、彬はすぐに病と称して公務を執らなくなった。諸将はみなやってきて具合を尋ねた。すると彬は次のように答えた。「私の病は薬で治るものではありません。ただきっと諸公が心から『街が陥落した時には、無闇に一人も殺めない』と誓ってくれさえすれば、自然と治癒することでしょう」と。諸公は承知して、ともに香を焚いて誓いを立てた。明くる日、やっと良くなった。更にその翌日、街が陥落した。李煜はその臣百余人とともに軍門に降り、赦免を請うた。彬はこれを慰めて、賓客として待遇し、李煜に宮殿に入って衣服を整えるよう請い、彬は数騎のみで宮門の外で待った。左右が密かに彬に「李煜が入ったまま不測の事態が起きたら如何しますか」と言った。彬は笑って「李煜はもともと思い切りが悪く、決断することは無い。すでに投降したのだから自決することは絶対に出来ないであろう」と答えた。李煜とその家臣は、やっと身の保全を得た。〈彬は〉出征してから凱旋するまで、士卒や民衆は畏怖して心服し、侮ったりほしいままにしたりする者はいなかった。〈皇帝に〉謁見して、〈自ら〉風刺して「江南に陛下の命を承けて、事をなして帰ってきました」と言った。その謙恭で自らを誇らないことこのようであった。…[47]

また、曹彬の七人の男子（璨・珝・瑋・玹・玘・珣・琮）はおおむね栄達し、曹玘の娘はのちに宋の仁宗皇帝の

皇后（慈聖光献皇后）となっている。[48]

以上のように、曹彬は北宋建国の功労者として礼遇され、子孫も栄達を重ねた様子が窺える。曹翰とは全く異なる境遇の人物であり、特に戦場における行いは非常に対照的であった。なお、両者が同族であったか否かについては、決定的な証拠は見当たらず、よく分からない。或いは後世の創作なのかもしれない。

③善書における曹翰故事について

ここまでは、仏教説話に見られる曹翰の故事についてみたが、それでは当時大いに流行した善書にはどのように記されているだろうか。簡単に触れておこう。結論から言えば、曹翰故事そのものではなく、曹彬の善報の例に対比として登場する場合が多い。そもそも、曹彬と曹翰とを対比して述べたものとしては、宋の司馬光（一〇一九―一〇八六）の『涑水記聞』巻三が最も早いと思われる。

曹彬は金陵を攻めて、陥落寸前になると、突然病と称して政務を執らなくなった。諸将がやってきて具合を尋ねると、〈彬〉は「私の病は薬では治りません。ただ諸公がともに真心を発して、自ら『城が陥落する日になっても妄りに一人も殺さない』と誓ってさえくれれば、自然と治ります」と言った。諸将は許諾し、ともに香を焚いて誓いを立てた。明くる日金陵は陥落し、城中の者はみな安堵したのであった。〈一方〉曹翰は江州を攻めて陥落させると、長らく落ちなかったのに腹を立て、根こそぎ殺戮をした。〈曹〉彬の子孫は栄達して、今に至っても絶えていない。〈しかしながら曹〉翰が死んでまだ三十年もたたないうちに、その子孫には物乞いをする者が現れたのである。[49]

簡単な記述であるが、どうやらこれが後の善書の記述の原型の一つになったと思われる。なお、この話は『二程

全書』（付録巻上）にも引かれている。

時代は下って明末・顔茂猷の『廸吉録』[50]（巻三・仁将門）に「爲將好生之報」の一例として「宋曹彬注意全活世代隆盛無比」の項目が見られる。

曹彬は忠実に君に仕え、へりくだり礼儀正しくして身を処し、富貴だからといって人に驕らなかった。軍を率いて征討しても、いまだ嘗て無闇に人を殺めなかった。初め遂州を撃破して、諸将はみな都市を略奪しようとした。公はひとり固く許さなかった。婦女を得ても、曹彬はすべて一箇所の屋敷に閉じ込めて、きっちりと兵士に守らせ、事〈いくさ〉が終わると、みなその親類を訪ねて返還し、親類のいない婦女は礼に則って嫁に出した。金陵〈南唐の都〉を討伐する際には、必ず先に香を焚いて衆に誓い、都市が陥落する日には、無闇に一人も殺めてはならないとした。この二つの例を挙げてみても、残りも悉く前後生命を救うこと、言うまでもないことである。またかつて旧宅を新しくしようと思ったが、冬の虫がちょうど壁に冬眠しており、その命を損なうのではないかと恐れて壊すのを止めた。彼の気配りや情け深さといったら、このようであった。この気持ちを文人に求めても、また多くは得られないのである〈並の文人には不可能だ〉。このため、曹彬の子である瑋・琮・璨は領と旄を継ぐ将軍となり、少子の玘は王爵を追封され、〈玘は〉娘として光献太后〈仁宗の側室〉をもうけ、〈その子曹佾が〉済陰王に至るまで王爵を受け、子孫は繁栄し、近世比類無いほどである。〈ところで〉曹彬の族弟に曹翰という者がおり、彼もまた武将であった。曹翰は江州を攻めて街が〈なかなか〉落ちないのを怒り、〈陥落後〉殺戮を行った。曹翰が死して三十年もたたない内に〈その〉子孫で海上に物乞いをする者があらわれた。[51]

以上のように、基本的には曹彬の善行と善報に関する記述がこの文章の中心であるが、傍線で示したように、そ

の末尾に曹翰の悪行を示し、曹彬の子孫が繁栄を極めたのと対照的に、曹翰の子孫は物乞いをする者が出るまで凋落した様子が付け加えられている。『廸吉録』は明末の選とされており、善書における曹彬の故事としては、比較的原型に近いのではないか、と考えられる。

次に道教の善書として代表的な『太上感応篇』ではどうであろうか。『太上感応篇』はその編纂の時代や版元によって様々なテキストが存在し、それぞれその体裁や注に違いが見られる。曹彬の故事についても、例として示すものもあれば掲載していないものもある[52]。ただし、掲載されている場合は、前掲『廸吉録』の記述とほぼ同じ話の筋で構成されており、更に『廸吉録』の記述をそのまま要約し、省略したようにも見える。例えば、『道蔵』（太清部九十四函）本（巻一）の経文「善悪之報如影随形（善悪の報は影が形に随ふが如し）」の注に「善例」として以下のように記されている。ここでは原文のみを挙げておく。

傳曰、善悪之報而以形影爲言者、謂作善得善、作悪得悪、亦猶形之必有影也。昔曹彬忠誠事君、謙恭自處、不急貨利、不樹私恩。振乏絶恤鰥寡、喜愠莫見、不以富貴驕人。雖帥師征討、未嘗妄殺。初破遂州、諸將皆欲屠城。公獨執爲不可。及伐金陵、必先焚香誓衆、城下之日、無得妄殺一人。擧此二端、餘悉可見、前後全活、可勝言哉。又如捨怨而雪昌言、自誣而救全斌、緩決新婚之吏、不傷已蟄之蟲、皆盛德也。是故諸子皆賢、令瑋琮璨繼領旄、鉞少子玘追封王爵、實生光獻太后、以至濟陰王享王爵、子孫昌盛、近世無比。然則爲善之報、豈不如影隨形乎。

以上のように、二重線部分は『廸吉録』の文章（本文は注51を参照）とよく似ていることがわかる。しかしながら、ここには曹翰の話は全く登場しない。一方『太上感応篇図説』（咸豊二〈一八五二〉年刊）（巻一）[53]には、

曹彬忠誠事君、謙恭自處。雖帥師征討、未嘗妄殺。初破遂州、諸將欲屠城、公執不可。有獲婦女者、悉訪其

親還之。及伐金陵、先焚香誓眾、城下之日、毋得妄殺一人、前後全活、不可勝計。曹翰克江州、忿其城不下盡屠之。後彬八子瑋・琮・璨皆領旄鉞、少子玘追封王爵、實生光獻太后。以至濟陰享王爵、子孫貴盛無比。翰死未三十年子孫有乞丐者。

とあり、『廸吉録』や『太上感応篇』と記述の内容はほぼ同じであるが、更に文章は短くなっている。そして傍線部のように曹翰の故事が挿入されている。これは、前掲『廸吉録』の傍線部を前後二つに分けて配置しているとも考えられる。

この三者の前後関係がどのようであったか、現段階では結論を出すのは難しいが、いずれにせよ、『廸吉録』以下善書の記述は、当時すでに曹翰の故事が広まっていたので、詳しい記述を省いたのであろうか。もしくは曹翰の話は劉錫玄の故事が作られ、それが広まった後につけ加えられたものであろうか。或いはその逆に善書の記述から話を膨らませて仏教説話の曹翰故事が作られたのであろうか。いずれにせよ、善書には仏教説話集に見られるような曹翰がブタに変ずる話は見られない。

なお、朱珪（一七三一―一八〇六）校・蒋予蒲（一七五六―一八一九）重訂『陰隲文註』[54]、黄正元『陰隲文図説』（乾隆二〈一七三七〉年序・道光丁酉〈十七［一八三七］年〉重刻）等にも『太上感応篇図説』と同様の記述が見られる。

ところで、『太上感応篇』や『文昌帝君陰騭文』は近世以降文人たちの間で広く読まれ、更に功徳として刊行・頒布が盛んに行われており、特に王晫の郷里で出版の盛んであった杭州周辺でも当然よく読まれていたと思われる。実際に王晫は友人が刊刻した『太上感応篇』に対して、「石刻太上感応篇跋」[55]（『文集』巻九）を制作している。但し王晫が目にした『太上感応篇』に曹翰もしくは曹彬の故事が加えられていたか否かは不明であるが、王晫の文学に何らかの影響を与えていたと考えられる。

おわりに

以上、王晫の制作した『遂生集』について、曹翰に関する故事の内容と変遷に注目しながら考察を加えた。王晫の『遂生集』中に見られる曹翰の故事は、明末の文人劉錫玄が夢にブタとなった曹翰と出逢い、救いを求められる話であった。管見の限りその源流は憨山徳清『憨山老人夢遊集』巻二「読異夢記」が最も古く、次いでその影響を受けたと思われるのが晦山戒顕『現果随録』巻三「曹翰以屠城為猪、遇縁得救」である。その中に王晫の『遂生集』も引かれていたが、この記述は李長科『広仁品』巻十三の「憨山大師」を参照した可能性が強い。そして、さらに正史など他の資料も参考にしながら作られたのが彭際清（一七四七―一七九〇）の『居士伝』巻四十七「劉玉受」であり、故事として完成したと思われる。一方の善書（『廸吉録』『太上感応篇図説』『陰隲文註』）では、曹翰の故事としてではなく、同時代の人物で善行をなした曹彬に関する故事の中に、対照的な事例として取り上げられてはいるが、付け足しのような記述であり、ブタに転生する云々の話は含まれなかった。それは、恐らく仏教説話中では、あくまで劉錫玄が準提呪の力によって曹翰を救うというのが主題に対し、善書では曹彬との対比として取り上げられたに過ぎず、主題とはなり得なかった、ということなのであろう。なお、曹彬と曹翰を対比すること自体は、北宋の文章に既に見られることである。

限られた資料の中で明確な結論を導き出すのは困難であるが、王晫の曹翰故事を見る限り、『遂生集』は仏教的な説話によって因果応報を述べ、勧善・勧戒をたれたものであることは確かである。さらに、当時広く流行した善書の影響も少なからずあったと想像される。本論はあくまで王晫『遂生集』の内容理解が主体のため、曹翰故事に

関する詳細な分析については割愛した。今後の課題としたい。

一方で、この曹翰故事は彼にとっては比較的新しい過去の出来事であり、恐らく本論で挙げたような資料だけではなく、例えば僧侶等からもたらされた伝聞によっても知り得ていたのではないか。更に『遂生集』に掲載されていた話の中には、これ以外にも王晫がほぼリアルタイムに知り得た故事も含まれていたのではないか、と思われるが、あくまで想像の域を越えない。いずれにせよ、王晫の作品制作の背景に、どのような交遊関係が関連し、また文化的な背景があったのか、ということを知りうる一つの手がかりにはなるであろう。

註

1「王晫の交遊関係中の僧侶について」（『蓮花寺仏教研究所紀要』第九号・二〇一六年三月）

2　明清の善書の隆盛については、酒井忠夫『増補 中国善書の研究 上・下』（酒井忠夫著作集1、2・国書刊行会・一九九九年）参照。

3　呉儀一「本伝」（内閣文庫蔵『霞挙堂全集定本』）「王丹麓、名晫、錢塘城北里人也。…癸卯、年二十八、得喉間疾瀕死、醫者謂攻苦所致、父令棄學子業、三年始間。…丹麓既謝黌籍杜門、聚所藏經史子集數萬卷於霞擧堂縱觀之。…家居北郭江漲橋西、爲往來舟車之衝。賢士大夫過武林者、必先造其廬、問字納交、停轅不忍去。…先是戊午春詔徵天下博學隱逸之士、京師貴人多欲以丹麓應辟召、知其志不可奪、相與太息而罷」

4　なお、王晫の人となりや各作品に関する詳細については、拙論「王晫とその交遊関係について」（大東文化大学『漢学会誌』第五十六号・二〇一七年三月）を参照。

5『皇朝文献通考』巻二百二十七によると、全十二巻。

6 吳之鯨『武林梵志』巻五に「瑪瑙寺、舊在孤山、今葛嶺東。一名寶勝院。開運三年、吳越王建。宋治平二年、改賜是額。紹興二十二年、徙于此」云々とある。

7 程頤「明道先生行状」（『二程文集』巻十二）に「先生常云、一命之士、苟存心於愛物、於人必有所濟」とある。

8 揚雄『法言』巻十三・孝至に「或問泰和曰、其在唐虞成周乎」とある。

9 「往歳庚子、予撰遂生集行世、見者有感化。後因無力施布、板寄瑪瑙寺經房。主僧以非本寺所刊、庋置日久、板有朽蛀。癸酉七月五日、夜感神夢、遂取歸、命兒子言、遂卷整輯、修補完好。重爲之序曰、自有天地以來、萬物與人並生。天地之生萬物、無以異于生人也。而人顧謂天地生萬物以養人、乃日恣鼈殘、刀俎烹炙之事、口腹之慾、不可藥救。嗟乎、天地生之之謂何。而竟使不得遂其生如此也。夫殺氣所感、釀爲刀兵、刀兵所及、往往有求生不得者、無論前後世之果報若何、即此身經屠戮。其與物之待命庖厨相去何必有咫哉。予不肖、自愧無術濟人、每念程子存心愛物、於人必有所濟語。時覺激發。然竊慮以吾一人之愛、愛之所濟有限。必合天下之愛、其愛之所濟始爲無窮。于是推愛物之意、輯爲一書、名曰遂生集。教之以戒殺、廣之以放生、極之于輪廻、徵之于報應。其中善惡具備、勸戒亦可爲畢彰矣。而猶懼世之惑于他説、未能盡信。乃復博採前人問答以破其愚、詩歌以啓其悟、無非欲使天下之人盡不失好生之念、天下之物咸不害並生之情。生生不已、旋轉無端、則兵可以銷、刑可以措、天下無不遂生之物幷無不遂生之人。將所謂太和在成周宇宙間者、不難今日復見之。是則予之志也夫、是則予之志也夫」

10 前掲呉儀一「本伝」「愛坐花間靜觀榮落、獨不喜人采摘、亦未嘗手折一枝、於昆蟲魚鳥之類、胥極惜護。著遂生集十二卷以風世」

11 ともに『霞挙堂文集定本』巻七所収。

12 「答王丹麓」（『蘭言集』巻十九）「…遂生一集中、問問答、學識圓明、才鋒雋妙、能令聖凡同時頫首、疊承大教爲益多」

13 「与王丹麓」（『蘭言集』巻十九）「…顧庵謂、遂生集爲鷰苑杠梁。亟欲見之高齋、…」

14 「与王丹麓」（『蘭言集』巻二十三）「…至遂生集委曲精心、仁人之言、其利溥矣」

15「柬王丹麓」（『蘭言集』巻二十四）「…遂生一刻、爲廣仁廸吉之嚆矢、非具足佛性者、安肯留心從此。…」

16 稽璜『欽定続文献通考』巻二百七十八・経籍考・子雑家下（雑編・雑纂）に収められ、「是書闡明戒殺之說、雜舉故實以證因果」と記述する。また黄虞稷『千頃堂書目』巻十六では「釋家類」に分類する。

17『廸吉録』とその編者顔茂猷については、前掲酒井忠夫『増補 中国善書の研究 上』第五章・４６２―４８２頁、また呉震著・連凡訳「中国歴史上の善書と勧善について」（『中国哲学論集』三十六号・二〇一〇年十二月）等参照。

18「柬王丹麓」（『蘭言集』巻十九）「…又覽遂生集更喜鄙懷、仰同先正所云、民胞物與、不落文士積習中矣」

19「与王丹麓」（『蘭言集』巻二十一）「…而遂生一集、尤可垂萬古。惜不令東坡見之、承借書緻上」

20『蘭言集』巻十八「執手譚經、臨岐論道。去玉塵之未遙、憶籃輿之若接。自情想分區禽異、托刀砧鼎釜、悉是波吒綱罟機絲、無非鬼蜮。居士入不二門、說無生法。十千童子盡化青衣、五百毛羣齊來竺國。白起去而鐵牀爲空、徐陵降而石麟是應、況復魚山梵響。追比黄初華林清讌、遠踰天監、得于闐之寶玉、辨昆明之刼灰。政使客兒、入社逾重、東林元度、相從不慚。高座望屐齒而爲勞、聽登豈而是喜。白蘆在岸、丹楓滿山。殘月未虧、疎鐘忽度。發支公之餘論、接遺民之遠徽、固所願也。豈有意乎」

21「…。是書前有順治庚子晦自序曰、予所纂輯中、善惡果報、捷於影響、無非欲使天下之人不失好生之意、天下之物得遂樂生之情、故以遂生爲名。書中盛陳因果、多參以神怪之說。如文昌化書之類、皆據爲實事、蓋爲悚動下愚設也。…」

22『続蔵経』第七十三冊

23『続蔵経』第八十八冊

24 巻四「方氏以虔誠禮誦盡室生還」の條に「罷翁曰。余與方與三兄素稱莫逆。癸卯在黄州口述。今辛亥復晤湖上。屬余書事編入。一門精誠感應至此。鑿鑿不誣」とある。辛亥とは康熙十〈一六七一〉年のこと。

25『続蔵経』第百四十九冊

26 なお、劉錫玄に『黔牘偶存』（『北京図書館古籍珍本叢刊』第八十册・北京圖書館古籍出版編輯組輯）なる作品集があるが、この中には見られない。

27 「蘇州劉錫玄、字玉受、號心城。庚戌進士。初爲廬陵教授、應滇聘、道過黔中、回泊舟郵亭。夢一長面偉人告曰、某朱將曹翰也。予在唐朝爲商。過一寺、見一法師登高座。講佛門四十二章經。余發心設齋一堂、隨聽經一座。以此善因世爲小吏。從不脫官。至宋初升爲偏將軍、名曹翰。征江州久不下、怒屠其城。自此以來世世爲猪受人屠戮。今公泊舟處、乃吾死所。少頃第一受宰者即我也。有緣相遇、願垂哀救。劉公蹶起、呼僕視船頭、果屠門也。少頃門啓、擡一猪出。號聲動地。劉倡買載回放之閶門西園內。呼曹翰即應。公刊因緣遍布、兼載黔枝偶存集中」

28 「罷翁曰、猪業重、性蠢。何能現夢。其能現夢者仍是聽經餘惠也。余辛未時同公聽講台教於即中堂、公口述其事。余至西園、猶及見此猪。身好潔、呼曹翰即應、與人無異也。然曹翰與曹彬從兄弟也。武惠行軍不妄殺一人、勳榮冠世。曹翰乃恣意屠城、致墮畜類。累生酬債。慈忍分途、苦樂異報如此。嗚呼、能撥無因果也哉」

29 介石淨壽「現果隨録序」に「通編但載所親聞見現業感現果者」云々とある。

30 『安士全書』所収（上海佛學推行社・一九二二年）

31 「蘇州劉玉受、諱錫元。萬曆壬子秋、爲貴州房考官、道經湖廣、夢一長面偉人告曰、吾宋將曹翰也。前在唐朝爲商、偶過一寺、見法師講經、發心設齋一供、隨復聽經半日。以此善因、世爲小吏、從不失官。至宋爲偏將軍、即曹翰也。攻江州不下、怒屠其城、因此殺業、世世爲豬、以償所殺。往歲、曾爲豬於君之佃戶家、蒙君憐而活之。今君泊舟之所、即我將來被殺處。明日第一受宰者、即我也。有緣相遇、幸垂哀救。劉驚覺、窺泊舟之所、果屠門也。頃之、抬出一豬、呼聲動地、劉遂贖之」

32 「…將征江南、命翰率兵先赴荊南、改行營先鋒使。進克池州。金陵平、江州軍校胡德、牙將宋德明據城拒命。翰率兵攻之、凡五月而陷、屠城無噍類、殺兵八百。所略金帛以億萬計、僞言欲致廬山東林寺鐵羅漢像五百頭於京師、因調巨艦百艘、載所得以歸。

錄功遷桂州觀察使、判潁州。…」

33 奢安の乱については、浅井紀「明末における奢安の乱と白蓮教」（『史学』四七号・一九七六年四月）等参照。

34『続蔵経』第五十七冊

35『続蔵経』第百四十九冊

36「…應雲南聘分司鄉試、過下嵩驛宿焉。夢一偉丈夫黑而長啄、揖而就坐曰。余宋將軍曹翰也。昔以王師破江州、憤其固守不下。屠之、遂受報爲猪、計口以償所殺。輾轉至今、痛毒無盡。往日荷公憐愛、幸獲再生。昨又償一近縣人債、不意今者遇公於此。言已泣下。玉受家居時、有奴徵租於鄉、獲猪歸、夜夢人乞命、畜之至死、即其事也已。復言曰、予在唐太宗朝爲小吏、聽一法師說四十二章經。親爲設供、遂得世世爲官及翰身。而報盡乃陷此大惡、尚何言哉。自今乞公、凡遇我等、或當執縛或當屠割、爲持準提呪與西方佛名、俾予得暫忍其苦。倘承善力脫此苦報再生人中。誓不更造惡業以負公也。玉受曰、此予夙心也。其人拜謝而去、先是玉受嘗舉放生會、其後所至必活一猪。及監蕪湖、關豢二猪於官。會其女將歸、夢隨親作佛事、佛案下有兩人蹲踞。問何人、曰衙中二豕也。賴往因中曾聽大乘經、得蒙見活。故來相謝耳。女覺瞿然有省、遂誓不殺生。請於父續舉放生會、玉受重爲序以倡之。…」

37「名錫元、長洲人也。爲諸生。與姚孟長爲友。歸心大法、同持佛母準提呪。將赴省試、建壇持呪七日、及入場、有蜂集其筆端而思如泉湧、遂得雋。萬歷三十五年成進士。官廬陵教授。…天啓中玉受官貴州提學僉事。安邦彦反貴陽被圍、玉受與前巡撫李標巡按史永安等分城守。且一載糧不繼、居民死亡殆盡。玉受守益力、賊登陴忽自退者再、墮梯死無算。會援兵至乃解。敘功進寧夏參政。致仕歸以頭陀終。自玉受以持準提唱於鄉里。其後進之士、若楊子澄及其二子維斗・公幹、李子木・徐九一・劉公旦・姚文初諸賢。皆結準提社、擇桃花塢桃花菴故趾闢精舍、修白業。…」

38『居士伝』の記述の末尾に、参照した資料として『明史』『憨山夢遊集』『姚宗典準提菴碑』『広仁品』の名が見られる。

39「又王丹麓居士遂生集載劉公夢中問曹翰。平日見汝等受殺時。何法可救。曰、每當屠割時、苦不堪忍。惟聞念佛音聲遂解其苦。

望公凡見屠殺割裂、經湯鑊熟食時、乞念阿彌陀佛、或準提呪、不獨解苦、且有脫苦之益。言訖悲涕謝去」

40 前掲「王晫の交遊関係中の僧侶について」33頁参照。

41 「幻人東遊吳越、西還匡廬、舟過蕪關。關尹玉受劉君、邀留信宿。適吳門管茂才席之、從別道來。詰朝席之先至舟。訊幻人。即談玉受異夢事。幻人驚異之。及叩玉受、出乾城遊草、讀記異夢甚悉。初玉受奉黔中聘、道中病臥下雋驛亭。夜夢一偉丈夫、長喙突入、似有所求、而意氣尚陵厲不平。揖玉受、與之坐。問其族氏、其人抗聲應曰、余宋將軍曹翰也。以江州之役、多殺不辜、自貽伊戚、今復何言。玉受夢中未悉江州本末、但憶翰與曹彬同將、乃曰、公受曹樞密節制、仁厚不殺、安所貽戚。其人曰、余憤江州久抗王命、先殺守將胡則、尋屠其城。取快一時、何知死受冥譴。一時同事諸人、幷落異道、余獨爲豬。蓋余生時性多怒罵、舌鋒猛毒。既得豬報、聲多嚄嚄。或見擒捉、呼號四徹。冥中譴罰、尺寸不爽。乞公拯之。玉受聽之悚然、因云、余尚凡夫、何以脫公。其人云、公性慈悲、每見予輩、雅相憐愍。可憶往年、有所見夢。荷公再生者、即予也。蓋玉受曾於戊申春、家奴以其租負、數有豬償者。夜夢一人乞命、即命奴畜之。踰年自斃。夢中明憶往事。即應曰、實有之、但不知是公耳。今則余安所覓公。其人云、業報無定、昨償一近縣人債、不意有緣。於此得復遇公、今番又不知業運何所。言下泣甚哀。徐收淚云、某幸在唐太宗朝、爲一小吏。聽一法師說四十二章經、某爲設供、感世世爲宰官。及宋初而報盡、遽作惡業、轉受此果。然幸有夙種善因、今得遇公。自今乞公。凡遇我輩、或見執、或聞聲、或見食余肉、爲持準提呪、或稱彌陀號、余暫堪忍其苦。定脫此報。生人中、誓不更造惡業負公也。玉受曰。此余夙心也。矧奉教、敢負約。其人喜、拜謝而去。嗚呼、異哉。…」

42 「…業報昭昭、不爽如此。觀曹翰之始爲小吏、以聞佛法、作一飯僧功德、遂世世受福。及至善報將盡、且爲大將而恣殺業。豈惡習隨福報而大耶。良可畏也。以殺業之慘。歷受刀碪之苦、又六百餘年。仍以夙種善根、兩現夢於劉君、竟乞脫其苦趣。然而劉君、豈翰初身說經之法師耶。觀曹翰之惡報不爽、而劉君之善根、亦有自來矣。幻人初聞其說、驚異之。及觀劉君、乾遊草中異夢記。故爲之說。普告人天。以崇放生戒殺之德、彰明較著者也。且聞聲見肉、而持呪念佛。尚冀堪忍、脫其苦報、況出眞慈、戒殺放

生者乎。予是於雲棲之放生所、深有感焉。敬書此以告本寺知事、當依規則。凡在所放。皆有緣者。時看養殷勤。說法開示。念誦送死。皆眞實事。幸勿疲厭。若以佛性而觀、則資糧亦彼當有分者。幸無匱乏。令彼飢虛也」

43「及觀劉君乾遊草中異夢記、故爲之說、普告人天、以崇放生戒殺之德、彰明較著者也」

44『四庫全書存目叢書』子部第一五〇、一五一・雜家類

45「劉公玉受爲廬陵教授、應滇聘入、秋聞道過貴州宿郵亭。夢一長面偉人相拜曰、宋將軍曹翰也。有所請於公、余在唐爲小吏、過山中大刹。有法師講四十二章經。余聞而有感。設齋一供。自此感報、生生爲小吏、雖不尊顯、然不失衣冠。至宋爲偏將軍、因征江州、久攻不下、垂怒屠其城、因此妄殺之故、生生爲猪、以償所殺。知仁者、特請救援。公曰、小子凡夫也。焉能救公。曰、昔曾感公不殺之恩、問所以曰、某歲公之田客欠租、以我貸償。蒙公憐而活之。公曰、何法可救公乎。曰、每當屠割時、苦不堪忍。唯聞念佛音聲、遂解其苦。望公凡見宰殺割裂之際、經湯鑊熟食時、乞念阿彌陀佛、或準提呪、不獨解苦、且有脫苦之益。言訖悲涕謝去。公覺而紀之。余讀而異之。余居常聞宰聲、不覺心痛。即念佛號謂盡此心耳。不謂彼受苦者、實得利樂。若推此以往。凡見殺聞殺、應念佛、而法身頓現無論於與不放、皆蒙我之利」

46『宋史』曹彬伝「曹彬 字國華、真定靈壽人。父芸、成德軍節度都知兵馬使。彬始生周歲、父母以百玩之具羅於席、觀其所取。彬左手持干戈、右手取俎豆、斯須取一印、他無所視、人皆異之。及長、氣質淳厚。漢乾祐中、爲成德軍牙將。節帥武行德見其端愨、指謂左右曰、此遠大器、非常流也。周太祖貴妃張氏、彬從母也。周祖受禪、召彬歸京師。隸世宗帳下、從鎮澶淵、補供奉官、擢河中都監。蒲帥王仁鎬以彬帝戚、尤加禮遇。彬執禮益恭、公府讌集、端簡終日、未嘗旁視。仁鎬謂從事曰、老夫自謂夙夜匪懈、及見監軍矜嚴、始覺己之散率也」

47「…長圍中、彬每緩師、冀煜歸服。十一月、彬又使人諭之曰、事勢如此、所惜者一城生聚、若能歸命、策之上也。城垂克、彬忽稱疾不視事、諸將皆來問疾。彬曰、余之疾非藥石所能愈、惟須諸公誠心自誓、以克城之日、不妄殺一人、則自愈矣。諸將許諾、

共焚香爲誓。明日、稍愈。又明日、城陷。煜與其臣百餘人詣軍門請罪、彬慰安之、待以賓禮、請煜入宮治裝、彬以數騎待宮門外。左右密謂彬曰、煜入或不測、奈何。彬笑曰、煜素懊無斷、既已降、必不能自引決。煜之君臣、卒賴保全。自出師至凱旋、士眾畏服、無輕肆者。及入見、刺稱奉敕江南幹事回、其謙恭不伐如此」

48『宋史』曹彬伝「子璨・珝・瑋・玹・玘・珣・琮。珝娶秦王女興平郡主、至昭宣使。玹左藏庫副使、玘尚書虞部員外郎、珣東上閤門使、琮西上閤門副使。玘之女、即慈聖光獻皇后也。芸、累贈魏王。彬、韓王。玘、吳王、諡曰安僖。玘之子佾・傅。佾見外戚傳。傅、后兄也、榮州刺史、諡恭懷」

49「曹彬攻金陵、垂克、忽稱疾不視事。諸將皆來問疾、彬曰、余之病非藥石所能愈、惟須諸公共發誠心、自誓以克城之日不妄殺一人、則自愈矣。諸將許諾、共焚香爲誓。明日、稱愈。及克金陵、城中皆安堵如故。曹翰克江州、忿其久不下、屠戮無遺。彬之子孫貴盛、至今不絕。翰卒未三十年、子孫有乞丐於海上者矣」

50『四庫全書存目叢書』子部第一五〇・雜家類

51「曹彬忠誠事君、謙恭自處、不以富貴驕人。雖陳師征討、未嘗妄殺。初破遂州、諸將皆欲屠城。公獨執爲不可。有穫婦女者、彬悉閉之一第、令密衛之、洎事罷、咸訪其親還之、無類者備禮嫁之。及伐金陵、先焚香誓衆、城下之日、無毋妄殺一人。舉此二端、餘悉可見、前後全活者、可勝言哉。又嘗欲新一舊居、以冬月虫方蟄壁、懼戕其命而止。用心慈仁如此。求之文人、亦不多得。是故彬子瑋・琮・璨繼領旄、鉞少子玘追封王爵、寔生光獻太后、以至濟陰王享王爵、子孫昌盛、近世無比。彬有族弟曹翰、亦爲將。克江州、忿其城不下盡屠之。翰死未三十年子孫有乞丐於海上者」

52 例えば、清・恵棟の『太上感応篇箋注』（乾隆十四〈一七四九〉年序本影印・中文出版社・一九七〇年）には、曹彬の話自体が見られない。

53 早稲田大学図書館蔵。

54『道藏輯要』星輯所収。嘉慶刊本。

55「吾友蔡君寅倩、篤行君子也。其文一以大家宗。生平奉行太上感應篇甚力。嘗刻以勸世。令嗣賦安、又承先志。勒石流傳。砥節礪行。一重家學。不獨文章濟美如謝鳳之後有超宗、蘇洵之後有子瞻也。丙子春暮、得見搨本、鐵畫銀鈎。楷法精妙、因嘆人生有三不朽。直德直言、慕民父子已各擅其二。他日賦安致身通顯。功見于天下。傳于後世、感應之理斷斷不誣。誦是篇者、尚其鑒諸」

〈キーワード〉王晫　遂生集　清初　仏教説話　善書

戦前における学術研究助成の一考察
―仏教学を中心として―

三浦　周

はじめに

本稿では、いわゆる〝戦前〟の仏教学に関連する学術研究助成を考察の対象とする。戦前、戦中、あるいは戦時といった時代区分と用語とについては諸々の議論があるだろうが、本稿では、管見の限りにおいて仏教学関連の研究がはじめて採択された大正三年（1914）から昭和二〇年（1945）のおよそ三〇年間を対象としたい。昭和二〇年を定型的な区切りとする点に異論もあるだろうが、同一六年以降の助成件数減[1]に鑑みれば、ここをひとつのピリオドとしてもよいだろう。あわせて同二〇年一〇月の事例に言及し、当時の学術研究助成が置かれた状況の一端を示したい。

本稿は、〈近代仏教学の形成と展開〉をテーマとする研究の一環としてある。我々は近代仏教学（以降、仏教学）という学問領域に疑問をもたない。インド学、中国学、日本学、東洋学・アジア学等の下位概念、あるいは人文科

学－哲学領域に分類される研究として、これを理解している。ただし、当初より仏教学なるものが存在し、それが前述のように分類されたわけではない。日本の仏教学は、近代学問、大学、ひいては国家と軌を一にして成立・展開している。[2] この間の事情は行政史・大学史・研究室史・個人史（自伝・評伝）等に散見されるが、必ずしも自明ではない。仏教学の形成と展開を俯瞰する〈学問史〉、その研究は端緒についたばかりである。

この学問史は、当該学問領域の研究内容、いわば内的条件を絶対視しない。むしろ、それを準備する外的条件―大学・カリキュラム・教科書・教員等のインフラ整備、それに関する国家の意向や制約、その時代を代表する社会的思潮との関連等―から逆照射して当該学問領域を定位し、その意義を問うものである。

本稿では仏教学の学問史構築の一端として学術研究助成をとりあげるが、まずはじめに筆者の〝近代仏教〟理解を簡潔に示しておきたい。

仏教学の端緒は南條文雄によって開かれたとする定説において捨象されるのが南條の留学や文献学的方法論習得への動機、即ち〈護法〉である。この護法は南條に特有のものではない。むしろ近世末から近代初頭における仏教言説に共通する鍵概念として護法は捉えられる。[3] 何故なら、この近代護法論が近世排仏論―神儒基による排仏的言辞。〈孝〉を論点とした僧侶遊民論、あるいは歴史主義的文献解釈による大乗非仏説論など―への応答であることによる。批判当時における時機にかなった応答はほぼみられないが、日米修好通商条約（1858）を契機とするキリスト教（天主教・耶蘇教）の布教、いわゆる神仏判然令（1868～）を契機とする廃仏毀釈によって近代護法論が形成される。その内容は多岐にわたるが、各宗有志により明治初年に結成された超宗派組織である諸宗同徳会盟、ここで決議された八ヶ条の課題（王法仏法不離之論、邪教研窮毀斥之論、三道鼎立練磨之論、自宗教書研覈之論、自宗旧弊一洗之論、新規学校営繕之論、宗々人材登備之論、諸州民間教諭之論）に集約されるといってよい。近代

護法論とは、仏教・僧侶を非社会的存在と規定し有害無益と批判する近世排仏論への反駁、つまり、仏教有益の主張に他ならない。

従来の近代仏教史研究において近代護法論は維新仏教・護国仏教とされるが、その評価はおしなべて低い。[4] 近代護法論―特に排耶論―を非理性的とし仏教近代化の阻害要因として解釈する。しかし、これは戦前の仏教言説を無条件に批判する戦後の学問風潮によるものであろう。直近の過去である〝皇道仏教〟への批判を念頭に、遡って近代護法論を批判するものだと考えられる。[5] 当然、筆者はこうした立場をとらない。前述の批判的解釈が逆説的にあらわすように、近代護法論と皇道仏教とをつなぐのは〝国家〟である。近世排仏論への反駁である近代護法論は、近代化の過程で国家に焦点化され、その帰結点として皇道仏教があらわれる。この仏教近代化の過程に通底してみえる隠然たる意志、筆者はこれを〈仏教国益論〉とし、近代仏教理解の基軸としている。

さて、以上を踏まえて学術研究助成についてみていくわけであるが、この視点が重要であるのは、助成団体の目的が公益―あるいは国益―に置かれていることによる。つまり、単なる研究費補助にとどまらず、採択されたという事実がその学問領域の社会的評価に直結する。仏教学でいえば、近代でもなお〈厭世教〉[6]と断罪された仏教の社会化を担保するのである。筆者はこれまでに外務省対支文化事業の『漢訳対照梵和大辞典』に対する出版助成の内訳、[7] 民間初の学術助成財団である啓明会による仏教学関連への助成[8]について言及している。本稿では視野を広くとり、前述のふたつを含め、のべ一五の団体を対象として仏教学関連への学術研究助成をまとめる。

最後に、助成団体・採択研究等の表記については、旧字・旧仮名遣いを新字・新仮名遣いに、片仮名を平仮名に変更する。明らかな誤記・誤植は［　］内に正字を補う。判読不明文字は□で示す。

一、研究対象・資料および助成期間

本稿が基礎資料とするのは、吉田熊次・本田弘人『文科諸学の研究及奨励に関する調査報告』（1940）である。この資料の詳細については後述するが、ここでは人文科学系の学術研究助成に関する調査・分析がおこなわれている。本書が対象とする「研究補助団体」は以下である。

有栖川宮紀念学術奨励資金・日下奨学財団法人・財団法人啓明会・財団法人国際文化振興会・財団法人近藤記念海事財団・財団法人斎藤報恩会・財団法人末延財団・帝国学士院・財団法人東照宮三百年祭記念会・日本学術振興会・日本文化協会・財団法人服部報公会・財団法人原田積善会・文部省精神科学研究奨励金・吉田奨学資金財団[9]

このうち、日下奨学財団法人・財団法人国際文化振興会・財団法人近藤記念海事財団については仏教学関連への助成がないため本稿の調査から除外する。反対に、仏教学関連への助成が確認できた外務省対支文化事業・聖徳太子奉賛会・松方公爵米寿祝賀記念奨学資金を加える。また、三井報恩会・原田積善会・日本文化協会の社会事業に関する助成には仏教関連への助成が確認できるが、本稿の主旨とはずれるため除外する。つづいて、助成を受けた研究者（長尾雅人）の証言から満鉄調査局による助成[10]があったと推測されるが詳細不明のため除外している。最後に昭和二〇年の事例として日本文化中央連盟について言及する。よって、本稿が対象とする団体は以下である。

①有栖川宮紀念学術奨励資金、②外務省対支文化事業、③財団法人啓明会、④財団法人斎藤報恩会、⑤財団法人末延財団、⑥財団法人東照宮三百年祭記念会、⑦財団法人服部報公会、⑧財団法人原田積善会、⑨聖徳太子奉賛会、⑩帝国学士院、⑪日本学術振興会、⑫日本文化協会、⑬松方公爵米寿祝賀記念奨学資金、⑭文部省精

神科学研究奨励金、⑮吉田奨学資金財団、⑯（日本文化中央連盟）

先にのべ一五団体としたが、①有栖川宮紀念学術奨励資金、⑤財団法人末延財団、⑥財団法人東照宮三百年祭記念会、⑧財団法人原田積善会、⑬松方公爵米寿祝賀記念奨学資金は、採択を帝国学士院がおこない各団体に推薦していたことによる。各団体の学術研究助成も後述する帝国学士院『学術研究奨励資金及事業』に記載されている。

つづいて、資料および助成期間について述べる。まず『文科諸学の研究及奨励に関する調査報告』は昭和二年（1927）から一三年（1938）を対象としている。本稿ではこれに加え、

●外務省記録／東方文化事業／講演視察及助成／助成[11]（期間については註参照）
●大正七年（1918）から昭和一八年（1943）の『財団法人啓明会事業報告』（昭和一四年度欠）
●昭和元年（1926）から一六年（1941）の財団法人斎藤報恩会『事業年報』
●昭和九年（1934）から一三年（1938）、同一七年（1942）から一八年（1943）の財団法人服部報公会『事業報告』
●大正一四年（1925）から昭和二〇年（1945）までの聖徳太子奉賛会「乙項研究給費生」[12]
●昭和六年（1931）から一〇年（1935）にかけての帝国学士院『学術研究奨励資金及事業一覧』（昭和九年度欠）および大正二（1913）、同四、六、七、九年、同一一年から一五年、昭和二年から九年、同一一年から一三年、同一五年から二二年（1947）の『帝国学士院一覧』
●昭和九年（1934）から一八年（1943）の『日本学術振興会年報』
●昭和一二年（1937）から一三年（1938）の『日本文化協会要覧』および同一七年（1943）の『事業概要』といった資料を参照し、仏教学に関連する学術研究助成をまとめる。[13]

二、学術研究助成に関する研究

学術研究助成に関する研究は多いとはいえないが、学術研究助成や助成団体に言及する著作・論文を本稿の対象に沿ってまとめてみたい。

●原現吉『科学研究費―その成立ちと変遷―』（科学新聞社、1982）

本書では主に昭和二〇年代から四〇年代にかけての科学研究費に関する制度的変遷が記されている。あわせて、若干ではあるが戦前の学術研究助成についての記述がある。

●日本学術振興会『日本学術振興会三十年史』（日本学術振興会、1998）

本書は昭和四二年（1967）の特殊法人日本学術振興会の設立以降の経緯を主とするが、同七年（1932）の財団法人日本学術振興会の設立から同二〇年代・三〇年代の経緯にも触れている。[14] 昭和八年度から二三年度の綜合研究課題（小委員会・特別委員会）は記載されているが、本稿が参照した常置委員会ごとの研究課題は記載されていない。

●増山太郎『聖徳太子奉賛会史』（永青文庫、2010）

本書は財団法人聖徳太子奉賛会（1938～1998）の歴史が資料とともに示されている。同会は東京帝国大学・東北帝国大学・京都帝国大学・九州帝国大学・北海道帝国大学・京城帝国大学・台北帝国大学・早稲田大学・慶應義塾大学・龍谷大学・大谷大学・駒澤大学・立正大学・東洋大学・大正大学・日本大学・高野山大学を指定校―昭和一六年に広島文理科大学・東京文理科大学を追加―とした学術研究助成[15]をおこなっている。これを示すのが「資料五　聖徳太子奉賛会研究生と研究題目一覧」である。

●福田須美子「平山成信と啓明会」『相模女子大学紀要』77（2013）
ここでは啓明会理事長をつとめた平山成信の事蹟と啓明会設立の経緯が述べられている。また、学術研究助成については、設立初期（1918～1928）の助成に関して著者による分類（日本文化を対象とした調査・研究／外国文化を対象とした調査・研究／理・工・医・薬領域での実験・研究・開発／出版助成／委託事業）がなされ、課題名・助成額・学位・研究者名が列記されている。

●山中千尋・稲垣成哲「櫻井錠二の学術振興に関する資料目録」『神戸大学大学院人間発達環境学研究科研究紀要』4（2011）ほか[16]
ここでは財団法人日本学術振興会初代理事長をつとめた櫻井錠二、その櫻井に関する日本学士院・日本学術振興会の所蔵資料が整理され目録化されている。戦前の学術研究助成の実際をみるうえで有益である。

●米澤晋彦・吉葉恭行「財団法人による研究助成の実際―戦前の斎藤報恩会を事例として―」『東北大学史料館紀要』5（2010）ほか[17]
これは戦災で焼失したとされていた斎藤報恩会資料の一部が同会に保存されていたことに端を発する調査・整理・分析である。これによる新事実の提示―助成にあたった査定委員の存在等―や同会と東北帝国大学との関係など、戦前の学術研究助成を理解するうえで非常に有益である。また、仏教学に関していえば、大正五年（1916）の安田善次郎による東京帝国大学への寄附（印度哲学講座）と同年に、同会設立者斎藤善右衛門も寄附をおこなってている点、これらの寄附を懇請したのが村上専精である点が指摘されている。[18]

●宮﨑刀史紀「皇紀二千六百念奉祝芸能祭に関する一考察」『演劇研究センター紀要』1（2003）
論題のとおり皇紀二千六百念奉祝芸能祭に関する記述を主とするが、これを主催した財団法人日本文化中央

連盟（昭和一二年（1937）設立）の沿革が簡単に記されている。学術研究助成についての記述はない。

つづいて、戦前の学術研究助成に関する調査報告でありつつ、既に貴重な同時代資料でもある吉田熊次・本田弘人『文科諸学の研究及奨励に関する調査報告』（1940）について述べたい。これが基礎資料となることは、戦前の学術研究助成を〈学問統制〉〈研究動員〉という視点から総体的に示した駒込武・奈須恵子「人文科学の研究動員」（駒込武・奈須恵子・川村肇編『戦時下学問の統制と動員　日本諸学振興委員会の研究』、東京大学出版会、2011所収）からも確認できる。ここでは「吉田熊次・本田弘人による研究助成調査」と特に項をたてて記述されている。この駒込・奈須論文にならい『文科諸学の研究及奨励に関する調査報告』を以降、『調査報告』と略記する。

『調査報告』は、これ自体が日本学術振興会の助成を得て実施されている。即ち、昭和一四年（1939）の「文科諸学（哲、史、文）の研究及び奨励に関する調査」（東京帝国大学名誉教授吉田熊次・文部省学芸課長本田弘人、1,500円[19]）と同一五年の「文科諸学の研究及奨励に関する調査」（東京帝国大学名誉教授吉田熊次・文部省専門学務局学芸課長本田弘人、600円[20]）である。その対象と期間は前述したとおりである。

『調査報告』は「人文科学に関する研究の現状を調査し、今後に於ける本邦学界の研究の振興に資[21]」することを目的としている。そして、本書が調査をおこなう動機をまとめたのが以下である。[22]

一、自然科学研究に対する人文科学研究の不振
二、従来の人文科学研究の実効性への疑問
三、研究者・補助団体の利便性（研究内容の類似や重複をさける）

こうした『調査報告』の性格について、駒込・奈須論文は「東京帝大教育学研究室と文部省専門学務局学芸課が組織的に提携して行った調査[23]」とし、さらに「『調査報告』が作成された時点では、科学研究費の対象は自然科学

だけであったが、これを人文科学に拡充するか否かを判断するための基礎資料としての意味を備えていた」[24]（傍点筆者）と指摘する。

実際の調査内容は、（一）研究者氏名、（二）同職業名、（三）研究場所、（四）研究事項、（五）研究者人員、（六）研究報告の有無及び形式、（七）年度別金額の七項[25]について助成団体へ問合せ、その報告をうけて分析をおこなっている。結果、助成総件数一一九六件、うち文科九一五件・法科八六件・経済科一七五件・その他二〇件としている。[26]文科・法科・経済科以下の分類・件数については、煩雑になるため文科のみを示す。まず、文科九一五件のうち、哲学三九五件・史学三六八件・文学一五二件と分類される。次に、哲学三九五件のうち、哲学一一件、一般思想六九件、神道二五件、支那哲学二三件、印度哲学二九件、宗教二八件、倫理二九件、教育五一件、心理二九件、社会四四件、芸術五七件。つづいて、史学三六八件のうち、史学四件、考古学二五件、国史一四二件、日本思想史一五一件、朝鮮史一件、東洋史一八件、西洋史八件、地理一九件。最後に、文学一五二件のうち、言語学三件、国語・国文学一一〇件、アイヌ語・アイヌ文学二件、琉球語・琉球文学四件、台湾語・台湾文学一件、朝鮮語・朝鮮文学六件、満洲語・満洲文学二件、蒙古語・蒙古文学一件、支那語・支那文学一一件、梵語・梵文学三件、英語・英文学二件、独逸語・独逸文学一件、その他の語学・文学六件。[27]

この分類に際して、すべてではないが「文部省諸学振興委員会の分類」[28]「東京帝国大学の講座」[29]を参照としたことが文中に示されている。この分類および分析について、仏教学に関連する箇所を抄出すれば、

「印度哲学」には印度仏教、支那仏教及び朝鮮仏教を含め、日本仏教は之を「日本思想史」に入れることとした。印度婆羅門に関するもの等三件を除いて、全部仏教に関する研究であるが、その中特定の経典に関するものがかなり多い。[30]

「国史」に関する研究は非常に多い。東京帝国大学の講座別によってこれを二分し、史実に関するものを「国史」

とし、思想に関するものは「日本思想史」として別項に置いた。「日本思想史」は日本独自の思想史はもとより、広く日本儒学史、日本仏教史等の思想史をも含んでいる。従って国体観念、尊王論の史的研究等が多数を占めている。[31]

「支那語・支那文学」、「梵語・梵文学」には現代のものに対する研究が殆どない。このことは他の文学全般に関しても言えることであるが、特にここで著しい。[32]

となる。ちなみに日本学術振興会の「平成２９年度科学研究費助成事業　系・分野・分科・細目表」によれば、「哲学」は哲学／倫理学／中国哲学・印度哲学・仏教学／宗教学／思想史に、「史学」は史学全般／日本史／アジア史・アフリカ史／ヨーロッパ史・アメリカ史に、「文学」は日本文学／英米・英語圏文学／ヨーロッパ文学／中国文学／文学一般に分類される。[33]

現代的感覚からすれば『調査報告』の分類―たとえば昭和三年度有栖川宮紀念学術奨励資金採択の常盤大定・太田悌蔵「弘明集及広弘明集の研究」を「支那哲学」があるにも関わらず「印度哲学」とする等―には若干の違和を覚える。一方で、「日本独自」ではないにせよ、日本仏教が「国体観念、尊王論の史的研究等が多数を占め」る「日本思想史」に分類されている点は、日本仏教批判の定型のひとつに外来性が挙げられることを思えば興味深い。この『調査報告』による分類については、次節で示す一覧表「仏教学関連学術研究助成一覧」中に記載する。

三、仏教学に関連する学術研究助成

では、ここで仏教学に関連する学術研究助成をまとめた「仏教学関連学術研究助成一覧」（表一）をみてみよう。

表一　仏教学関連学術研究助成一覧（1914-1945）

和暦	西暦	研究課題	研究者	助成団体	『調査報告』による分類
大正三年	一九一四	日本梵語学史の研究	高楠順次郎	帝国学士院	
大正四年	一九一五	日本梵語学史料研究	高楠順次郎	帝国学士院	
大正五年	一九一六	梵文学史事項取調	高楠順次郎	帝国学士院	
大正七年	一九一八	梵語学史料研究	高楠順次郎	帝国学士院	
		釈大寂著梵語字書取調	高楠順次郎	帝国学士院	
		古社寺所蔵図書の調査	高楠順次郎	啓明会	
大正八年	一九一九	古社寺所蔵図書の調査【継続】	高楠順次郎	啓明会	
		英国博物館所蔵支那古写本の研究	矢吹慶輝	啓明会	東洋史
		中央亜細亜発掘の古書の模本作成	瀧精一	東照宮三百年祭記念会（帝国学士院）	国史
		日光に於ける神仏分離事件の調査	村上専精　辻善之助	啓明会	
大正九年	一九二〇	古社寺所蔵図書の調査【継続】	高楠順次郎	啓明会	
		日光に於ける神仏分離事件の調査【継続】	村上専精　辻善之助	東照宮三百年祭記念会（帝国学士院）	
大正一〇年	一九二一	古社寺所蔵図書の調査【継続】	高楠順次郎	啓明会	
		支那に於ける仏教並に仏教に関係ある儒、道両教の史蹟の踏査	常盤大定	啓明会	
		印度マヌ法典翻訳	中野義照	帝国学士院	
大正一一年	一九二二	日光に於ける神仏分離事件の調査【継続】	村上専精　辻善之助	東照宮三百年祭記念会（帝国学士院）	国史
		古社寺所蔵図書の調査【継続】	高楠順次郎	啓明会	
大正一二年	一九二三	摩奴法典翻訳【継続】	中野義照	帝国学士院	
大正一三年	一九二四	邦文マヌ法典校訂出版	高楠順次郎	帝国学士院	
		神仏分離事件【継続】	村上専精　辻善之助	東照宮三百年祭記念会（帝国学士院）	国史
		西蔵仏典の研究	宇井伯寿　鈴木宗忠　金倉圓照	斎藤報恩会	印度哲学
大正一四年	一九二五	善見律毘婆沙の出版	高楠順次郎	啓明会	印度哲学
		「大唐西域記に記せる東南印度諸国の研究」の出版	高桑駒吉	啓明会	

大正一五年 昭和元年	一九二六	和訳マヌ法典の出版【継続】	高楠順次郎	帝国学士院	
		マヌ法典以外の法典翻訳	中野義照	帝国学士院	国史
		神仏分離事件【継続】	村上専精　辻善之助	東照宮三百年祭記念会（帝国学士院）	国史
		西蔵仏典の研究【継続】	宇井伯寿　鈴木宗忠　金倉圓照	斎藤報恩会	印度哲学
		仏教大辞典編纂	望月信亨	啓明会	印度哲学
		法華経義疏の研究	花山信勝	聖徳太子奉賛会	
		阿弥陀仏及浄土変相に関する図像誌的研究	津田敬武	帝国学士院	芸術
		社寺及民間に於ける御歴代宸翰の調査研究	黒板勝美　辻善之助 岩橋小弥太　相田二郎	啓明会	国史
昭和二年	一九二七	西蔵仏典の研究【継続】	宇井伯寿　鈴木宗忠　金倉圓照	斎藤報恩会	印度哲学
		仏教大辞典編纂【継続】	望月信亨	啓明会	印度哲学
		印度叙事詩「マハーバーラタ」の国訳	山上曹源	梵語・梵文学	
		英国博物館所蔵支那古写本の写真帖出版	矢吹慶輝	啓明会	
		神仏分離事件【継続】	村上専精　辻善之助	東照宮三百年祭記念会（帝国学士院）	国史
		阿弥陀仏及浄土変相に関する図像誌的研究【継続】	津田敬武	帝国学士院	芸術
		マハーバスト研究	木村泰賢　平等通昭	帝国学士院	梵語・梵文学
		社寺及民間に於ける御歴代宸翰の調査研究【継続】	黒板勝美　辻善之助 岩橋小弥太　相田二郎	啓明会	国史
昭和三年	一九二八	印度に於ける仏教像と一般神像との関係に就て（密教儀軌及びプラーナを中心としての研究）	逸見梅宗	有栖川宮紀念学術奨励資金（帝国学士院）	芸術
		弘明集及広弘明集の研究	常盤大定　太田悌蔵	有栖川宮紀念学術奨励資金（帝国学士院）	印度哲学
		西蔵仏典の研究【継続】	宇井伯寿　鈴木宗忠　金倉圓照	斎藤報恩会	印度哲学
		仏教大辞典編纂【継続】	望月信亨	啓明会	印度哲学
		飛鳥奈良両時代仏塔の研究	足立康	聖徳太子奉賛会	
		大蔵経刊行関係	高楠順次郎　渡辺海旭	対支文化事業	
		印度叙事詩「マハーバーラタ」の国訳【継続】	山上曹源	啓明会	梵語・梵文学

昭和三年	一九二九	マハーバスト研究【継続】	木村泰賢　平等通昭	帝国学士院	梵語・梵文学
		弘明集及広弘明集の研究【継続】	常盤大定　太田悌蔵	有栖川宮紀念学術奨励資金（帝国学士院）	印度哲学
		印度に於ける仏教像と一般神像との関係に就て（密教儀軌及びプラーナを中心としての研究）【継続】	逸見梅宗	有栖川宮紀念学術奨励資金（帝国学士院）	芸術
		梵文金光明経出版	泉芳璟	啓明会	印度哲学
		梵文楞伽経の英訳	鈴木貞太郎	啓明会	印度哲学
		朝鮮仏教の研究	忽滑谷快天	啓明会	印度哲学
		伝教大師を中心として見たる平安初期の思想	横超慧日	聖徳太子奉賛会	
		主として唯識及密教との交渉に就いて伽藍配置の変遷に立脚して飛鳥寧楽時代における寺院の発達を論ず	大岡実	聖徳太子奉賛会	
		大正新脩大蔵経の続刊刊行事業【継続】	高楠順次郎　渡辺海旭	対支文化事業	
		社会結合の原理としての仏教の根本精神	岩井龍海	精神科学研究奨励金	一般思想
		仏教哲学に於ける徳論煩悩論の研究	和辻哲郎	精神科学研究奨励金	印度哲学
昭和四年	一九二九	仏教大辞典編纂【継続】	望月信亨	啓明会	印度哲学
		日本国民教化史特に儒教及仏教が我が国民的精神に及ぼしたる影響	福島政雄	精神科学研究奨励金	教育
		阿弥陀仏及浄土変相に関する図像誌的研究【継続】	津田敬武	帝国学士院	芸術
		社寺及民間に於ける御歴代宸翰の調査研究【継続】	黒板勝美　辻善之助	有栖川宮紀念学術奨励資金（帝国学士院）	国史
		本朝に於ける仏教徒の国体擁護に関する研究	岩橋小弥太　相田二郎	精神科学研究奨励金	国史
		鎌倉時代の仏教	徳重淺吉	精神科学研究奨励金	国史
		我が国民精神に影響せる日本禅の史的研究	末永惣太郎	精神科学研究奨励金	日本思想史
		印度叙事詩「マハーバーラタ」の国訳【継続】	大峡秀栄	啓明会	梵語・梵文学
		マハーバスト研究【継続】	山上曹源	帝国学士院	梵語・梵文学
昭和五年	一九三〇	摩尼教、特に支那に於ける摩尼教の研究	木村泰賢　平等通昭	帝国学士院	宗教
		弘明集及広弘明集の研究【継続】	矢吹慶輝	有栖川宮紀念学術奨励資金（帝国学士院）	印度哲学
			常盤大定　太田悌蔵		

印度に於ける仏教像と一般神像との関係に就て（密教儀軌及びプラーナを中心としての研究）【継続】	逸見梅宗	有栖川宮紀念学術奨励資金（帝国学士院）	芸術	印度哲学
西蔵仏典の研究【継続】	宇井伯寿　鈴木宗忠　金倉圓照	斎藤報恩会	対支文化事業	印度哲学
善導大師記念出版事業	山下現有	対支文化事業		
漢訳対照梵和大辞典刊行会の編纂事業	荻原雲来	対支文化事業		
大正新脩大蔵経の続刊刊行事業【継続】	高楠順次郎　渡辺海旭	対支文化事業		
仏教哲学に於ける德論煩悩論の研究【継続】	和辻哲郎	精神科学研究奨励金		印度哲学
法華経史の研究	飯田順透	吉田奨学資金財団	印度哲学	印度哲学
梵文楞伽経の英訳【継続】	鈴木貞太郎	啓明会	印度哲学	印度哲学
梵文金光明経出版【継続】	泉芳璟	啓明会	印度哲学	印度哲学
本朝に於ける仏教徒の国体擁護に関する研究【継続】	徳重淺吉	精神科学研究奨励金	国史	
鎌倉時代の仏教【継続】	末永惣太郎	精神科学研究奨励金	国史	
浄土真宗の研究	豊増泰順	吉田奨学資金財団	日本思想史	
神道及仏教中の讃歌類の研究	志田義秀	精神科学研究奨励金	国語・国文学	
印度叙事詩「マハーバーラタ」の国訳【継続】	山上曹源	啓明会	梵語・梵文学	
摩尼教、特に支那に於ける摩尼教の研究【継続】	矢吹慶輝	帝国学士院	宗教	
龍樹及び其時代を中心とせる初期大乗仏教の研究	宮本正尊	帝国学士院	印度哲学	
初期日本天台の研究　特に五大院安然を中心として	藤田海龍	聖徳太子奉賛会		
奈良朝時代以前の仏教	佐藤純英	聖徳太子奉賛会		
西蔵仏典の研究【継続】	宇井伯寿　鈴木宗忠　金倉圓照	斎藤報恩会	印度哲学	
漢訳対照梵和大辞典刊行会の編纂事業【継続】	荻原雲来	対支文化事業		
大正新脩大蔵経の続刊刊行事業【継続】	高楠順次郎　渡辺海旭	対支文化事業		
仏教思想と国家	天野観明	精神科学研究奨励金	一般思想	
我が国民思想の仏教的要素に就いて	西光義遵	精神科学研究奨励金	一般思想	

昭和五年　一九三〇

昭和六年　一九三一

昭和六年	一九三一	東洋精神の一源泉としての印度最古代思想の研究	東新	精神科学研究奨励金	一般思想
		法華経史の研究【継続】	飯田順透	吉田奨学資金財団	印度哲学
		梵文金光明経出版【継続】	泉芳璟	啓明会	印度哲学
		聖徳太子と飛鳥時代の文化	佐々木恒清	精神科学研究奨励金	国史
		国体観念と仏教との交渉に於ける発達史的研究	布施浩缶	精神科学研究奨励金	日本思想史
		日本思想の一要素としての道元の思想研究	秋山範二	精神科学研究奨励金	日本思想史
		浄土真宗の研究【継続】	豊増泰順	吉田奨学資金　財団	日本思想史
		輝師の教学に就いて	佐賀山高澄	吉田奨学資金財団	日本思想史
		室町時代の国民思想と仏教との関係	久沢泰穏	精神科学研究奨励金	日本思想史
		印度叙事詩「マハーバーラタ」の国訳【継続】	山上曹源	啓明会	梵語・梵文学
		粉本仏像曼荼羅類の調査並に研究	小野玄妙	帝国学士院	芸術
		摩尼教、特に支那に於ける摩尼教の研【継続】	矢吹慶輝	帝国学士院	宗教
昭和七年	一九三二	龍樹及び其時代を中心とせる初期大乗仏教の研究【継続】	宮本正尊	帝国学士院	印度哲学
		梵文華厳経の英訳	鈴木貞太郎	啓明会	印度哲学
		「大乗院寺社雑事記」の出版	辻善之助	啓明会	国史
		朝鮮仏教史に関する資料の蒐集調査並研究	江田俊雄	日本学術振興会	印度哲学
		漢訳対照梵和大辞典刊行会の編纂事業【継続】	荻原雲来	対支文化事業	
		大正新脩大蔵経の続刊刊行事業【継続】	高楠順次郎　渡辺海旭	対支文化事業	
		仏教に於ける倫理思想及その我が国民道徳との関係	湯浅南海男	精神科学研究奨励金	一般思想
		我が国民思想の仏教的要素に就いて【継続】	西光義遵	精神科学研究奨励金	一般思想
		禅の研究	岡本重雄	精神科学研究奨励金	印度哲学
		東洋精神の一源泉としての印度最古代思想の研究【継続】	東新	精神科学研究奨励金	印度哲学
		法華経史の研究【継続】	飯田順透	吉田奨学資金財団	印度哲学

昭和七年	日本禅の研究	林岱雲	精神科学研究奨励金	日本思想史
	浄土真宗の研究【継続】	豊増泰順	吉田奨学資金財団	日本思想史
	下種思想を中心として見たる日蓮上人の教学	風呂田龍選	吉田奨学資金財団	日本思想史
	輝師の教学に就いて【継続】	佐賀山高澄	吉田奨学資金財団	日本思想史
	印度叙事詩「マハーバーラタ」の国訳【継続】	山上曹源	啓明会	梵語・梵文学
一九三二	龍樹及び其時代を中心とせる　初期大乗仏教の研究【継続】	宮本正尊	帝国学士院	印度哲学
	粉本仏像曼荼羅類の調査並に研究【継続】	小野玄妙	帝国学士院	芸術
	西蔵仏典の研究【継続】	宇井伯寿　鈴木宗忠　金倉圓照	斎藤報恩会	印度哲学
	釈迦伝の研究	立花俊道	啓明会	印度哲学
	弁中辺論註釈の梵本の出版並に其の和訳及研究註釈の発表	山口益	啓明会	印度哲学
	朝鮮仏教史に関する資料の蒐集調査並研究【継続】	江田俊雄	日本学術振興会	印度哲学
	上宮聖徳法王帝説攷	田中重久	聖徳太子奉賛会	
	支那仏家人名辞典編纂事業	高楠順次郎　水野梅暁	対支文化事業	
	漢訳対照梵和大辞典刊行会の編纂事業【継続】	荻原雲来	対支文化事業	
	大正新脩大蔵経の続刊刊行事業【継続】	高楠順次郎　渡辺海旭	対支文化事業	
	仏教に於ける倫理思想及その我が国民道徳との関係【継続】	湯浅南海男	精神科学研究奨励金	一般思想
	仏教思想を背景とせる日本精神の研究	高神覚昇	精神科学研究奨励金	一般思想
	梵文華厳経の英訳【継続】	鈴木貞太郎	啓明会	印度哲学
昭和八年	我が国の文化が宋元の支那仏教より受けたる影響に就いて	高雄義堅	精神科学研究奨励金	国史
	「大乗院寺社雑事記」の出版【継続】	辻善之助	啓明会	国史
	日本禅の研究【継続】	林岱雲	精神科学研究奨励金	日本思想史
	禅と其の日本文化に及ぼせる影響	伊豆山善太郎	精神科学研究奨励金	日本思想史
	浄土往生思想の国民精神に及ぼせる影響の研究	加藤智学	精神科学研究奨励金	日本思想史

昭和八年	農民運動と親鸞	三原是真	精神科学研究奨励金	日本思想史
	下種思想を中心として見たる日蓮上人の教学【継続】	風呂田龍選	吉田奨学資金財団	日本思想史
一九三三	本宗教学の組織研究	安永弁哲	吉田奨学資金財団	日本思想史
	輝師の教学に就いて【継続】	佐賀山高澄	吉田奨学資金財団	日本思想史
	仏教思想の我が文学に及ぼたる影響	高瀬承厳	精神科学研究奨励金	国語・国文学
	日本寺院経済史の研究―上代を中心として―	竹内理三	末延財団（帝国学士院）	経済史
	西蔵仏典の研究【継続】	宇井伯寿　鈴木宗忠　金倉圓照	斎藤報恩会	印度哲学
	敦煌古写本の研究	武内義雄	斎藤報恩会	支那哲学
	巴利語仏教辞典の出版	高楠順次郎	啓明会	印度哲学
	朝鮮仏教史に関する資料の蒐集調査並研究【継続】	江田俊雄	日本学術振興会	印度哲学
	支那仏家人名辞典編纂事【継続】	高楠順次郎　水野梅暁	対支文化事業	
	宋元版大蔵経並唐宋元古写経調査事業	小野玄妙	対支文化事業	
	漢訳対照梵和大辞典刊行会の編纂事業【継続】	荻原雲来	対支文化事業	
昭和九年	大正新脩大蔵経の続刊刊行事業【継続】	高楠順次郎　渡辺海旭	精神科学研究奨励金	一般思想
	禅僧の解脱教と国体精神	緒方宗博	精神科学研究奨励金	
一九三四	日本仏教の特殊性と国体精神	山田契誠	精神科学研究奨励金	一般思想
	釈迦伝の研究【継続】	立花俊道	啓明会	印度哲学
	仏典伝訳史論	岩間湛良	吉田奨学資金財団	印度哲学
	アタルヴァ・ヴェーダの研究並に翻訳	常盤井堯猷　岩井裕	帝国学士院	印度哲学
	梵文華厳経の英訳【継続】	鈴木貞太郎	啓明会	印度哲学
	我が国の文化が宋元の支那仏教より受けたる影響に就いて【継続】	高雄義堅	精神科学研究奨励金	国史
	日本初期仏教文化の体系に於ける国体精神の研究	小笠原秀実	精神科学研究奨励金	日本思想史
	禅と其の日本文化に及ぼせる影響【継続】	伊豆山善太郎	精神科学研究奨励金	日本思想史
	下種思想を中心として見た日蓮上人の教学【継続】	風呂田龍選	吉田奨学資金財団	日本思想史

本宗教学の組織研究【継続】	安永弁哲	吉田奨学資金財団	日本思想史	
仏教思想の我が文学に及ぼしたる影響【継続】	高瀬承厳	精神科学研究奨励金	国語・国文学	
仏教思想の日本経済倫理にする影響	榊原巌	精神科学研究奨励金	経済史	
「大乗院寺社雑事記の出版【継続】	辻善之助	啓明会	国史	
アタルヴァ・ヴェーダの研究並に翻訳【継続】	常盤井堯猷　岩井裕	帝国学士院	印度哲学	
梵文宝嚩鬘経の研究並に出版	高畠寛我	服部報公会	印度哲学	
仏教音楽の研究	平井保喜	日本文化協会	芸術	
敦煌出土古鈔本研究経過報告【継続】	武内義雄	斎藤報恩会	支那哲学	
日本寺院経済史の研究―上代を中心として―【継続】	竹内理三	末延財団（帝国学士院）	経済史	
日本仏教社会事業史の研究	谷山恵林	啓明会	国史	
欧文仏教文献目録の編纂及出版	花山信勝	啓明会	印度哲学	
支那仏家人名辞典編纂事業【継続】	高楠順次郎　水野梅暁	対支文化事業		
宋元版大蔵経並唐宋元古写経調査事業【継続】	小野玄妙	対支文化事業		
漢訳対照梵和大辞典刊行会の編纂事業【継続】	荻原雲来	対支文化事業		
日本倫理における仏教思	上田天瑞	精神科学研究奨励金	一般思想	
日本精神と宗教　特に仏教との関係	馬場文翁	精神科学研究奨励金	一般思想	
仏典伝訳史論【継続】	岩間湛良	吉田奨学資金財団	印度哲学	
普曜経の研究	原真乗	精神科学研究奨励金	印度哲学	
梵文華厳経の英訳【継続】	鈴木貞太郎	啓明会	印度哲学	
勝鬘経の研究	伊藤恵	精神科学研究奨励金	印度哲学	
「大乗院寺社雑事記」の出版【継続】	辻善之助	啓明会	国史	
日本仏教に於ける勤王護国思想の研究	寺崎修一	精神科学研究奨励金	日本思想史	
日本初期仏教文化の体系に於ける国体精神の研究【継続】	小笠原秀実	精神科学研究奨励金	日本思想史	
鎌倉禅の研究	秋山範二	精神科学研究奨励金	日本思想史	
本宗教学の組織研究【継続】	安永弁	吉田奨学資金財団	日本思想史	

昭和九年　一九三四

昭和一〇年　一九三五

昭和一〇年	初期宗学の教学史的研究	執行海秀	吉田奨学資金財団	日本思想史
一九三五	アタルヴァ・ヴェーダの研究並に翻訳【継続】	常盤井堯猷　岩井裕	帝国学士院	印度哲学
	道元の思想体系と鎌倉思潮	若山超関	日本文化協会	日本思想史
	ラーマーヤナの翻訳（羅摩王子武勇物語）	福島直四郎	日本学術振興会	梵語・梵文学
	聖徳太子の仏教思想と日本文化を中心として	樹下真孝	聖徳太子奉賛会	
	漢訳対照梵和大辞典刊行会の編纂事業【継続】	荻原雲来	対支文化事業	
昭和一一年	涅槃思想の研究	深川龍丈	吉田奨学資金財団	印度哲学
一九三六	仏典伝訳史論【継続】	岩間湛良	吉田奨学資金財団	印度哲学
	梵文宝嚩鬘経の研究並に出版【継続】	高畠寛我	服部報公会	印度哲学
	梵文華厳経の英訳【継続】	鈴木貞太郎	啓明会	印度哲学
	勝鬘経の研究【継続】	伊藤恵	精神科学研究奨励金	印度哲学
	唯識論研究出版	平川浩然	原田積善会（帝国学士院）	印度哲学
	新集蔵経音義随函録の出版	野口恒重	服部報公会	印度哲学
	禅宗の教育	徳光八郎	精神科学研究奨励金	教育
	仏教音楽の研究【継続】	平井保喜	日本文化協会	芸術
	仏教音楽と国民精神	藤井制心	精神科学研究奨励金	芸術
	日本仏教社会事業史の研究【継続】	谷山恵林	啓明会	国史
	中世に於ける仏教の庶民教化	宮崎円遵	精神科学研究奨励金	国史
	日本禅宗史、特に五山を中心として	玉村竹二	末延財団（帝国学士院）	国史
	徳川時代に於ける仏教の民衆化に関する研究	安富成中	精神科学研究奨励金	印度哲学
	明治維新に於ける浄土宗僧侶の勤王運動、特に京都寺院を中心として	佐藤密雄	精神科学研究奨励金	印度哲学
	日本精神の発達に寄与せし菩薩思想	藤田真造	精神科学研究奨励金	日本思想史
	日本の精神文化に及ぼせる禅定思想の研究	増永霊鳳	精神科学研究奨励金	日本思想史
	道元禅師の日本仏教	岩本秀雄［雅］	精神科学研究奨励金	日本思想史
	初期宗学の教学史的研究【継続】	執行海秀	吉田奨学資金財団	日本思想史
	俳諧に於ける敬神敬仏思想の研究	萩原芳之助	精神科学研究奨励金	国語・国文学

昭和一二年　一九三七

親鸞思想を中心とせる日本精神の哲学的基礎	簗實	日本文化協会	日本思想史	
鎌倉時代の新仏教と教育精神（親鸞の人間観と教育）	唐沢富太郎	日本文化協会	教育	
高野山文書の編纂刊行	高岡隆心　中田法壽	啓明会	国史	
ラーマーヤナの翻訳（羅摩王子武勇物語）【継続】	福島直四郎	日本学術振興会	梵語・梵文学	
勝鬘経の日本に及ぼせる影響	立上愛子	聖徳太子奉賛会		
満洲国及び北支那に於ける仏教礼拝像の図像学的研究	逸見梅栄	有栖川宮紀念学術奨励資金（帝国学士院）	芸術	
漢訳対照梵和大辞典刊行会の編纂事業【継続】	荻原雲来	対支文化事業		
日本仏教に於ける行の展開	諸戸素純	精神科学研究　奨励金	一般思想	
仏教に於ける無我思想の日本的展開	石堂毅	精神科学研究　奨励金	一般思想	
涅槃思想の研究【継続】	深川龍丈	吉田奨学資金　財団	印度哲学	
大智度論の研究	前馬教雄	吉田奨学資金財団	印度哲学	
弁中辺論註釈の梵本の出版並に其の和訳及研究註釈の発表　【継続】	山口益	啓明会	印度哲学	
唯識論研究出版【継続】	平川浩然	原田積善会（帝国学士院）	印度哲学	
仏教音楽の研究【継続】	平井保喜	日本文化協会	芸術	
中世に於ける仏教の庶民教化【継続】	宮崎円遵	精神科学研究奨励金	国史	
日本禅宗史、特に五山を中心として【継続】	玉村竹二	末延財団　（帝国学士院）	国史	
明治維新に於ける浄土宗僧侶の勤王運動、特に京都寺院を中心として【継続】	佐藤密雄	精神科学研究　奨励金	国史	
国民精神発達史に於ける聖徳太子信仰の研究	小倉豊文	精神科学研究　奨励金	日本思想史	
日本の精神文化に及ぼせる禅定思想の研究【継続】	増永霊鳳	精神科学研究　奨励金	日本思想史	
道元の思想体系と鎌倉思潮【継続】	若山超関	日本文化協会	日本思想史	
初期宗学の教学史的研究【継続】	執行海秀	吉田奨学資金　財団	日本思想史	
万葉集にうかがわるる外来文化の影響（仏教文化の影響を中心として）	山田ひさ江	精神科学研究奨励金	国語・国文学	
俳諧に於ける敬神敬仏思想の研究【継続】	萩原芳之助	精神科学研究奨励金	国語・国文学	

昭和一四年	一九三九	昭和一三年 一九三八			
当麻寺所蔵本曼荼羅の研究	滝精一	日本学術振興会			
神道と仏教との交渉に関する研究	望月信亨	日本学術振興会			
台当二家の本学［覚］思想の研究	森部貞雄	吉田奨学資金財団	日本思想史		
鎌倉時代の新興仏教に於ける国家思想の研究、特に法華思想を中心として	小林是恭	精神科学研究奨励金	日本思想史		
親鸞思想を中心とせる日本精神の哲学的基礎【継続】	篁實	日本文化協会	日本思想史		
武士の生死意識と禅、特に鎌倉時代に於ける臨済禅との内面的交渉を主題として	木村静雄	精神科学研究奨励金	日本思想史		
国民精神発達史に於ける聖徳太子信仰の研究【継続】	小倉豊文	精神科学研究奨励金	日本思想史		
日本禅宗史、特に五山を中心として【継続】	玉村竹二	末延財団（帝国学士院）	国史		
聖徳太子御製疏の研究、特に仏教御受容を中心として	田中順照	精神科学研究奨励金	国史		
鎌倉時代の新仏教と教育精神（親鸞の人間観と教育）【継続】	唐沢富太郎	日本文化協会	教育		
原始仏教哲学の存在学的研究並にそれが我が国民性に及ぼせる影響の研究	谷山隆雄	精神科学研究奨励金	印度哲学		
涅槃思想の研究【継続】	深川龍丈	吉田奨学資金財団	印度哲学		
日本仏教に於ける行の展開【継続】	諸戸素純	精神科学研究奨励金	一般思想		
漢訳対照梵和大辞典刊行会の編纂事業【継続】	池田澄達	対支文化事業			
大智度論の研究【継続】	前馬教雄	吉田奨学資金財団	印度哲学		
像学的研究【継続】	逸見梅栄	有栖川宮紀念学術奨励資金（帝国学士院）	芸術		
満洲国及び北支那に於ける仏教礼拝像の図	穴山孝道	精神科学研究　奨励金	国語・国文学		
国文学に於ける仏教の精神史的研究	本田義英　松尾義海	松方資金　（帝国学士院）	印度哲学		
正理経注釈書研究並に翻訳	金倉圓照　多田等観	斎藤報恩会	印度哲学		
西蔵撰述仏典の研究並に目録の出版【継続】	木下道宣	日本文化協会			
日本国家と仏教	竹内理三	末延財団　（帝国学士院）	経済史		
日本寺院経済史の研究（鎌倉室町時代）					

昭和一四年	一九三九	正理経注釈書研究並に翻訳【継続】	本田義英　松尾義海	松方資金（帝国学士院）	印度哲学
		日本寺院経済史の研究（鎌倉室町時代）【継続】	竹内理三	末延財団（帝国学士院）	経済史
		満洲国及び北支那に於ける仏教礼拝像の図像学的研究【継続】	逸見梅栄	有栖川宮紀念学術奨励資金（帝国学士院）	芸術
		漢訳対照梵和大辞典刊行会の編纂事業【継続】	池田澄達	対支文化事業	
昭和一五年	一九四〇	羽黒派修験道の発達と其の東北民俗に及ぼしたる影響	戸川安章	斎藤報恩会	
		当麻寺所蔵本曼荼羅の研究【継続】	瀧精一	日本学術振興会	
		神道と仏教との交渉に関する研究【継続】	望月信享	日本学術振興会	
		我国に現存する宋版並に麗元版両版の大蔵経に関する調査研究	鈴木宗忠	日本学術振興会	
		国分寺の研究	小松（井上）薫	聖徳太子奉賛会	
		護国経典の研究	梅原隆嗣	聖徳太子奉賛会	
		正理経注釈書研究並に翻訳【継続】	本田義英　松尾義海	松方資金（帝国学士院）	印度哲学
		満洲国及び北支那に於ける仏教礼拝像の図像学的研究【継続】	逸見梅栄	有栖川宮紀念学術奨励資金（帝国学士院）	芸術
		日本寺院経済史の研究（鎌倉室町時代）【継続】	竹内理三	末延財団（帝国学士院）	経済史
		道元の人間観と教学	唐沢富太郎	服部報公会	
		漢訳対照梵和大辞典刊行会の編纂事業【継続】	池田澄達	対支文化事業	
昭和一六年	一九四一	印度語文典の出版	澤英三	啓明会	
		当麻寺所蔵本曼荼羅の研究【継続】	瀧精一	日本学術振興会	
		神道と仏教との交渉に関する研究【継続】	望月信享	日本学術振興会	
		我国に現存する宋版並に麗元版両版の大蔵経に関する調査研究【継続】	鈴木宗忠	日本学術振興会	
		未法思想の研究	若林隆光	聖徳太子奉賛会	
昭和一七年	一九四二	日本仏教に於ける行の展開	池田雪雄	日本文化協会	
		一乗思想の研究	近藤正人	日本文化協会	
		当麻寺所蔵本曼荼羅の研究【継続】	瀧精一	日本学術振興会	

昭和一七年	一九四二	我国に現存する宋版並に麗元版両版の大蔵経に関する調査研究【継続】	鈴木宗忠	日本学術振興会	
		満洲国及び北支那に於ける仏教礼拝像の図像学的研究【継続】	逸見梅栄	有栖川宮紀念学術奨励資金（帝国学士院）	芸術
昭和一八年	一九四三	満洲国及び北支那に於ける仏教礼拝像の図像学的研究【継続】	逸見梅栄	有栖川宮紀念学術奨励資金（帝国学士院）	芸術
昭和一九年	一九四四	禅宗史の研究並に「禅宗編年史」の編纂	白石芳留	末延財団（帝国学士院）	
昭和二〇年	一九四五	禅宗史研究【継続】	白石芳留	末延財団（帝国学士院）	

ここでは大正三年から昭和二〇年までのおよそ三〇年間に、のべ一二八名の研究者による一四五件の研究が一五の助成団体に採択されている。調査期間中、採択のない年は大正六年（1917）のみであり、年平均およそ九件の研究に助成がおこなわれていることがわかる。

まず、人物に注目すれば、高楠順次郎一一件、辻善之助四件、矢吹慶輝三件の採択が上位となる。高楠は帝国学士院・啓明会・外務省対支文化事業から、それぞれ複数の助成を得ている。

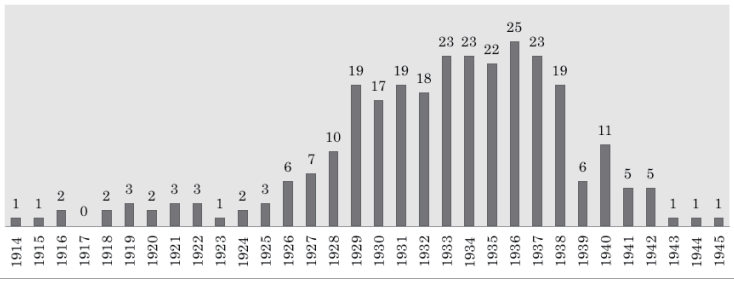
次に、団体別助成件数は、①有栖川宮紀念学術奨励資金四件（三％）、②外務省対支文化事業五件（四％）、③啓明会二二件（一五％）、④斎藤報恩会三件（二％）、⑤末延財団四件（三％）、⑥東照宮三百年祭記念会一件（一％）、⑦服部報公会三件（二％）、⑧原田積善会一件（一％）、⑨聖徳太子奉賛会一二件（八％）、⑩帝国学士院一五件（一〇％）、⑪日本学術振興会五件（三％）、⑫日本文化協会七件（五％）、⑬松方公爵米寿祝賀記念奨学資金一件（一％）、⑭文部省精神科学研究奨励金五二件（三五％）、⑮吉田奨学資金財団一〇件（七％）となる。

そして、継続を含むのべ二八四件の年度別助成件数を示すのが下記の表二である。みてわかるとおり、昭和四年（1929）から一三年（1938）に助成が集中している。そのひとつの理由に、昭和四年から現在の科学研究費の前身のひとつである精神科学研究奨励金の採択がはじまっていることが挙げられる。同年の助成をみれば、

有栖川宮紀念学術奨励資金　新規一、継続二、
外務省対支文化事業　新規〇、継続一、
啓明会　新規三、継続二、
聖徳太子奉賛会　新規二、継続〇、
帝国学士院　新規〇、継続二、
精神科学研究奨励金　新規六、

となる。前年の昭和三年の助成件数一〇件からの倍増は、六件の新規採択をもたらした精神科学研究奨励金にあるとみてよいだろう。逆に、同七年（1932）から採択が開始された日本学術振興会による助成は、昭和七年新規一件、同八年継続一件、同一一年新規一件、同一二年継続一件、同一四年新規二件、同一五年新規一件・継続二件、同一六年継続三件、同一七年継続二件にとどまっている。というのも、先の『調査報告』による「団体別補助件数[34]」の上位三団体は、精神科学研究奨励金五二三件、日本学術振興会一三二件、

表二　仏教学関連学術研究助成　年度別助成件数



啓明会一〇九件となっている。対して、本稿の調査（以降、仏教学関連助成調査）では、精神科学研究奨励金五二件、啓明会二二件、帝国学士院一五件となる。仏教学関連助成調査で三位の帝国学士院が『調査報告』においても四位であるのに対し、『調査報告』では二位の日本学術振興会が仏教学関連助成調査では八位となっている。もちろん、調査対象（期間・団体）に違いがあるので単純に比較はできないが、文科（人文科学）全体の調査と個別領域の調査とでは結果に若干の異同が生じる点を指摘しておきたい。

つづいて、『調査報告』による分類がどのように仏教学関連の研究を区別したかを示す。文科－哲学では一般思想一二件、支那哲学一件、印度哲学二九件、宗教一件、教育三件、芸術六件。文科－史学では国史一四件、日本思想史二五件、東洋史一件。文科－文学では国語・国文学四件、梵語・梵文学三件。経済科－公経済では経済史三件。前述のとおり、この分類には若干の疑問があるが、ここで注視すべきは日本仏教が含まれる日本思想史二五件である。何故なら、内一七件―およそ七〇％―が精神科学研究奨励金によっていることによる。この精神科学研究奨励金は「国体観念の明徴に資する学術研究の奨励援助を為す[35]」ことを目的とする。これは次節で述べる戦前の学術研究助成の状況と深く関係する。

最後に、この仏教学関連助成調査は未だ完全ではない。本来であれば助成額も提示するべきであるが、資料的制約から帝国学士院（有栖川宮紀念学術奨励資金・末延財団・東照宮三百年祭記念会・松方公爵米寿祝賀記念奨学資金含む）、精神科学研究奨励金、日本文化協会、吉田奨学資金財団の各研究別の助成額が不明である。各助成団体の資料調査を今後の課題としたい。同様に、団体ごとに未調査の年度があるため助成件数が不完全である。これに関しては微増することが想定される。また、仏教学関連助成調査でとりあげた一五団体以外による助成もあるだろう。前述の満鉄調査局以外にも、育英事業と区別しがたいが、各仏教教団による学資の補助―たとえば留学等[36]―を

範疇にいれてよいかもしれない。

四、戦前の学術研究助成をとりまく状況

ここでは戦前の学術研究の環境を概観しつつ、それと学術研究助成とがどう関連していくかを述べる。仏教学で留意されることはほぼないが、教育学―特に教育制度史―において戦前の学術研究の環境を〝統制〟〝動員〟〝錬成〟といった観点から捉えるのは常法といってよい[37]。ここでは〝教学刷新〟が鍵概念のひとつとなっている。

駒込武によると〝教学刷新〟とは、学生生徒の思想問題（左傾思想等）を要因、天皇機関説事件を契機として「国体観念を中核として学問を統制し、中等・高等教育を含めて教育内容を根本的に「刷新」する必要がある[38]」とする文部省の政策である。荻野富士夫は〝教学刷新〟に外来のマルクス主義、個人主義・自由主義・民主主義と対置される内在する日本精神という構造[39]をみてとり、これを「左傾防止のための消極的な思想善導から、国体精神・国民精神の涵養という積極的な思想善導への転換[40]」と評する。日本の学術研究のあり方、その独自性の宣揚といってよい。

その具現化を担うための組織が昭和一一年（1936）に設立された日本諸学振興委員会[41]である。これは「「国体、日本精神ノ本義」に依拠して従来の「学問」を批判し、「我ガ国独自」の「学問」を確立して「教育ノ刷新」を行うことを目的[42]」とした組織であり、「官製学会[43]」「文部省による学会の開催という形での研究活動の統制[44]」と解釈される。仏教学関連では高楠順次郎、辻善之助が常任委員[45]となっている。日本諸学振興委員会では、その事業として教育学、哲学、国語・国文学、歴史学、経済学、芸術学、法学、自然科学、地理学の学会を開催している。ここでの研究発表は〝教学刷新〟の成果とされた。各学会には「傍聴者」として中等諸学校の教員が参加[46]しているが、こ

れは中等教員に対する「再教育（現職教育）」[47]を意図したものである。学術研究助成との関連でいえば、昭和一三年（1938）に開催された夏季哲学会は精神科学研究奨励金交付者を対象とするものであった。仏教学関連の発表は、秋山範二「道元の行観」、石堂毅「仏教における無我思想の日本的展開」、伊藤恵「勝鬘経の研究（人法不二に就いて）」、岩本秀雅「道元禅師の日本仏教」、増永霊鳳「日本の精神文化に及ぼせる禅定思想の研究」[48]である。

前節で述べたように、仏教学関連助成調査の団体別で最多の助成を確認できたのが文部省精神科学研究奨励金である。駒込・奈須論文は精神科学研究奨励金について「基本的には文部省が求める方向性を持った研究に対して助成を出すという誘導的統制であった」[49]（傍点筆者）と指摘する。「文部省が求める方向性」が〝国体明徴〟〝教学刷新〟であることはいうまでもない。つまり、仏教学は閉じられた象牙の塔ではなく、当時の政策と深く関連していることが学術研究助成という視点から明らかになるのである。そして、これは精神科学研究奨励金に限った特殊性ではない。

たとえば、荻野は後述する日本文化中央連盟および前節でとりあげた日本文化協会について、文部省の「別働隊」[50]と評する。これは日本文化協会が「文部次官経験者を理事長」[51]とし「教学局が主導権を握っていた」[52]ことによる。そして、この日本文化協会の目的は「日本精神の真義を発揚し之に基づく我が国独自の文化の創造を期待すると共に健全なる思想の普及徹底を図り併せて教育、学問の改善振興の為に貢献し時弊を匡正する」[53]ことにある。また、駒込・奈須論文は日本学術振興会の特質について

日本学術振興会の人文科学に対する研究費補助は、三〇年代に始まった当初から、「国体明徴」のみに目的を限定せず、より広く日本の東アジアへの軍事的侵略・支配に資する研究、すなわち、直接そのような政策に関

わる研究や基礎的資料集編纂に関わる研究などに幅広く研究費補助を行い、総合研究として組織化していった点に特徴がある。[54]

とまとめる。〝国体明徴〟を目的とする精神科学研究奨励金と対比して日本学術振興会の助成は、当時のことばでいえば〝興亜〟に力点が置かれていたと指摘するのである。同会の目的は「学術研究を振興し其の応用を図り文化の進展産業の開発及び国防の充実に資し国運の興隆並人類の福祉に貢献する」[55]ことに置かれている。「文化の進展」「産業の開発」「国防の充実」とあるように、その設立発起人には官・軍・産・学の各界から四〇五人が名を連ねている。[56]この官・軍・産・学連携、〝総力戦〟を予感させる布陣中、七〇名―およそ一七％―が他助成団体の関係者でもある。これを表三「日本学術振興会発起人中他助成団体関係者一覧」として次頁に示す。

表上段の役職は「日本学術振興会設立発起人名簿」によっている。下段には、帝国学士院は日本学術振興会が設立した昭和七年(1932)当時の会員―学術研究費補助の推薦についての議決権をもつ―、啓明会は昭和六年(1931)、斎藤報恩会・服部報公会は同九年(1934)、日本文化協会は同一二年(1937)、聖徳太子奉賛会は同一七年(1942)当時の役職を記している。ここから戦前の学術研究助成が団体の別によらず大きく連動していたことが窺える。

仏教学との関連をいえば、この設立発起人には、龍谷大学長花田凌雲、大谷大学長上杉文秀、駒澤大学長忽滑谷快天、立正大学長関本龍門、東洋大学長高楠順次郎、大正大学長福田堯穎、高野山大学長高岡隆心といった宗門系大学の学長の名がみえる。これに関し、大正大学学事資料の「総務会記録」中に以下の記述がある。

昭和七年十二月拾五日

日本学術振興会設立委員より本学々長を発起人に推薦の件

右は承認し且つ出席の必要ある場合多き時は学部長の名を□□するも可なるよう承合することとす。

表三「日本学術振興会発起人中他助成団体関係者一覧」

役職	爵位・学位	氏名	他助成団体との関係
宮内大臣	法博	一木喜徳郎	帝国学士院会員
三菱合資会社社長	男爵	岩崎小弥太	帝国学士院寄付者
学術研究会議部長	理博	今村明恒	帝国学士院会員
帝国学士院会員	理博	池田菊苗	
文部省参与官		石坂豊一	日本文化協会評議員
東北帝国大学教授		畑井新喜二	斎藤報恩会評議員
國學院大学長	文博	服部宇之吉	帝国学士院会員　日本文化協会評議員
服部時計店社長		服部金太郎	服部報公会設立者
帝国学士院会員	農博・法博	新渡戸稲造	帝国学士院会員　啓明会評議員
堀越商会主		堀越善重郎	服部報公会評議員
東京地学協会会長	侯爵	細川護立	聖徳太子奉賛会会長
東京帝国大学法学部長	男爵・法博	穂積重遠	服部報公会監事　日本文化協会評議員
東北帝国大学総長	理博	本多光太郎	帝国学士院会員　斎藤報恩会評議員
文部省政務次官	農博	東郷実	日本文化協会評議員
帝国学士院第一部長	男爵	富井政章	
文部大臣官房会計課長		河原春作	日本文化協会理事長
明治大学学長	法博	横田秀雄	帝国学士院会員
商工次官		吉野信次	服部報公会評議員
学術研究会議副会長	理博	田中舘愛橘	帝国学士院会員
立命館大学長	法博	田島錦治	帝国学士院会員
東洋大学長	文博	高楠順次郎	帝国学士院会員　聖徳太子奉賛会理事
帝国学士院会員	工博	高松豊吉	啓明会評議員
学術研究会議部長	理博	高木貞治	帝国学士院会員
東京帝国大学教授	文博	瀧精一	帝国学士院会員

大阪帝国大学総長	理博	長岡半太郎	帝国学士院会員　啓明会評議員
拓殖大学長		永田秀次郎	服部報公会評議員
帝国学士院会員	理博	中村清二	
東京帝国大学文学部長	文博	宇野哲人	日本文化協会理事
貴族院議員	法博	鵜沢総明	日本文化協会評議員
啓明会理事長	侯爵	大久保利武	
理化学研究所長	子爵・工博	大河内正敏	啓明会理事　服部報公会理事
中央気象台長	理博	岡田武松	帝国学士院会員
学術研究会議部長	理博	小川琢治	帝国学士院会員
東京帝国大学総長	法博	小野塚喜平次	帝国学士院会員
三菱銀行取締役会長		串田万蔵	啓明会理事
帝国学士院会員	法博	矢作栄蔵	
第一相互生命保険会社社長		矢野恒太	服部報公会理事
京城帝国大学総長	法博	山田三良	帝国学士院会員
山下合名会社代表社員		山下龜三郎	帝国学士院寄付者
九州帝国大学総長	法博	松浦鎮次郎	啓明会評議員
帝国学士院会員	法博	松本烝治	
東北帝国大学教授	理博	真島利行	帝国学士院会員
帝国学士院会員	男爵・工博	古市公威	
古河合名会社社長	男爵	古河虎之助	帝国学士院寄付者
帝国学士院会員	理博	藤澤利喜太郎	
東京府知事		香坂昌康	日本文化協会理事
日本農学会会長	農博	古在由直	帝国学士院会員　啓明会評議員
東京帝国大学教授	理博	寺田寅彦	帝国学士院会員
千代田火災保険株式会社監査役		赤星鉄馬	啓明会設立者
文部省専門学務局長		赤間信義	日本文化協会理事

愛知時計電機株式会社社長		青木鎌太郎	聖徳太子奉賛会理事
帝国学士院幹事	文博	姉崎正治	聖徳太子奉賛会理事
東京帝国大学教授	薬博	朝比奈泰彦	帝国学士院会員
斎藤報恩会理事長		斎藤善右衛門	斎藤報恩会設立者
帝国学士院第二部長	医博	佐藤三吉	
帝国発明協会会長	男爵・法博	阪谷芳郎	服部報公会評議員
帝国学士院長	理博	櫻井錠二	啓明会評議員　服部報公会理事長
緯度観測所長	理博	木村栄	帝国学士院会員
東京農業大学長	農博	吉川祐輝	帝国学士院会員
日本興業銀行総裁		結城豊太郎	聖徳太子奉賛会副会長
日本植物学会会長	理博	三好学	帝国学士院会員
三井合名会社社長	男爵	三井八郎右衛門	帝国学士院会員
司法次官		皆川治広	日本文化協会評議員
貴族院議員	男爵・工博	斯波忠三郎	啓明会評議員
日本銀行総裁		土方久徴	服部報公会評議員
測地学委員会会長	理博	平山信	帝国学士院会員
日本数学物理学会委員長	理博	平山清次	帝国学士院会員
宮内次官		関屋貞三郎	服部報公会理事
住友合資会社社長		住友吉左衛門	帝国学士院寄付者
東京帝国大学教授	農博	鈴木梅太郎	帝国学士院会員

ここから、少なくとも私立大学―さらに限定すれば宗門系大学―の学長（総長）は「日本学術振興会設立委員」からの働きかけで発起人になったと推測できる。『日本学術振興会三十年史』(1998)では、これを「実行委員会」とし、委員として小野塚喜平治（東京帝国大学総長）、櫻井錠二（帝国学士院長）、斯波忠三郎（東京帝国大学教授）、田

丸節郎（東京工業大学教授）、新渡戸稲造（帝国学士院会員）、林毅陸（慶應義塾大学総長）、林春雄（東京帝国大学医学部長）、藤澤利喜太郎（貴族院議員）、古市公威（枢密院顧問官）、山本忠興（早稲田大学教授）の名を挙げている。[57] 小野塚・櫻井・斯波・新渡戸・藤澤・古市の六名は他助成団体関係者でもある。

以上からすれば、学術研究助成は〝国体明徴〟〝教学刷新〟〝興亜〟といった国家の政策と連動している。仏教学は助成を得るというかたちでそれにコミットしていったのである。

仏教学の国策への歩み寄りは学術研究助成のみに限定されない。たとえば、大正大学では昭和一三年（1938）に皇道仏教研究所を設立し、同一七年に東亜学科を開設する。これらの経緯については「「社会」と対峙する仏教学―戦時下における大正大学を中心に―」（江島尚俊・三浦周・松野智章編『戦時日本の大学と宗教』法蔵館、2017所収）にまとめたので参照されたい。

最後に、昭和一二年（1937）に設立された財団法人日本文化中央連盟の学術研究助成に触れる。日本文化中央連盟は「肇国の理想に則り我国文化の総合進展を図り其の真髄を発揮し之を中外に宣揚し以て国運の伸長並世界文化の興隆に貢献すること」を目的とし、事業のひとつに「新日本諸学の建設並促進、其の他諸般の研究調査を為すこと」を挙げ、その「適当なる相互協力者」の援助を掲げている。[58]

さて、大正大学学事資料「文部省外関係」中には昭和二〇年一〇月二〇日付の「財団法人日本文化中央連盟研究者育成援助規定」が残されている。以下に全文を示す。

趣旨

本連盟は□に本連盟の本旨に則り日本文化各国文化並に文化諸政策に関する研究調査を為す者に対し研究助成金の支給を為し来りしところ、今般急変せる終戦後の国運世情の推移を考量し、この新時代に対応せんとす

る新進熱烈なる研究者を育成援助するため、更に助成金交付の要大なるものあるを察知し、茲に之が実施を図らんとす。

蓋し、戦時中に於ける国民思想動向の特異性顕著なりし一事は、要するに勝敗を岐路とする国家並に個人の運命に対する直接的、一時的問題に熱中し、概して当面に関しては多大の関心と研究心を傾注せりとはいえ、事間接的久遠の長計課題に至りては不用意にも閑却せられたる弊尠からず、而して斯る傾向は国民思想を皮相、軽排の度に抑止して刹那的なる□運に雷同せしめ、遂に永世の国運を失墜せしめし一因とも思考せられ、今にして痛恨熄む能わざるものあり。

凡そ事直接間接の別、大小の如何を問わず、自己の志す道に深く沈入し、一生涯を之に捧げて悔いざる不動心こそ肝要なるものにして、又かかる態度は研究者の志向として深く情察すべきものなるは勿論、更にかかる態度が研究課題の選定及その成果を左右するに至るは固より言を俟たざる所なり。

惟うに今や戦後の国民生活容易ならざるものありて、真に学術の更新を志す有為の学徒たるもの、其途に就くの困難極めて大なるものあるとき、従来学術振興の諸団体ありて之が便宜の方途を講じつつあるも、本連盟は更に今回かかる諸団体の企画を補填するの微衷より、別途の立場に於て未だ研究援助の機会を得ざる研究者に対し次の内容に於て育成金交付の企画を実施せんとす。

応募資格

第一条　研究者育成援助金申請書資格者左の如し。

1、官公私立大学々部卒業者

2、現在他に研究援助金又は学資金の支給を受け居らざる者

3、官公私の□諸施設団体等に関係し□るも妨げなし、但し規定上無給なる者に限る
（例、大学院学生、無給嘱託、無給助手、副手等）

申請様式

第二条　研究援助金支給希望者は規定の日時迄左記各号の書類を添え研究者育成援助願を提出すべし。

イ、履歴書
ロ、大学総長、学長又は学部長の推薦書（推薦理由明記の事）
ハ、在学中の成績表
ニ、卒業論文の梗概
ホ、研究調査の題目並に其の見透し、実施方法の大要

第三条　第一期研究援助金申請は昭和二十年十一月十日を以て締切る。
（郵送の場合は当日の消印あれば可）

第四条　本年度、研究者育成援助金の支給を受くる者の関係科目を左に限定す。

イ、哲学
ロ、史学
ハ、文学
ニ、政治学

援助金期間

第五条　援助を行う期間は二箇年を通則とす。但し、援助期間満了後、研究成果を審査の上、更に継続し

て之を受けしむることあるべし。

第六条　第一期援助期間は昭和二十年十一月二十日より昭和二十二年十一月二十日迄とす。

研究報告

第七条　研究援助金を受くる者は初年度の年末、研究調査の成果又は経過に関し、文書による簡単なる中間報告を提出すべきものとす。第二年度に於ける研究調査の報告は文書によるとともに、本連盟指定の場所に於て学術公開講演を行うものとす。

第八条　前項の報告は本連盟に帰属す。尚許可を受くるに非ざれば助成を受けたる研究調査の成果又は経過に関し本連盟以外に於て発表することを得ず。

援助金並に支給方法

第九条　研究援助金は一人に付年額壱千五百円とす。但し必要ありと認むるときは理事長之を増額することあるべし。

第十条　原則として研究援助金は年四回に分ちて之を支給す。

援助金支給停止

第十一条　研究助成金を受くる者にして左記各号の一に該当するときは之が支給を停止す。

イ、疾病其他の理由に因り研究調査の継続し難きとき

ロ、其他、理事長に於て不適当と認めたるとき

銓衡

第十二条　研究援助金を受くべき者の銓衡は第二条に定むるところの提出書類に基き、本連盟学術審査部に

於て銓衡す。

第十三条　第一期に於ける研究援助金を受くべき者は十名と限定す。

第十四条　毎年銓衡は援助申請の締切日より二十日以内に行う。

注意

（1）研究援助申請書は本連盟所定の第一号、第二号を用う

（2）履歴書は用紙自由、毛筆たるべき事

（3）第一号、第二号用紙、僅少に付、各自適当の用紙を用い所定の申請書作成の上記載あるべき事

（4）送付先　東京都麹町区内幸町　大阪ビル　財団法人日本文化中央連盟学術審査部御中

なお、本紙の余白には、大学関係者によると思われる助成対象学科の書き込み―仏教学、天台学、真言学、浄土学、史学、宗教学哲学、東亜学、国文学、支那文学、（英文学）―がある。

まず、一読してわかるとおり、これは若手研究者を対象とした助成である。次に、注目すべきは「趣旨」であろう。ここでは前述の学術研究助成を含む教育行政について「多大の関心と研究心を傾注せり」と部分的ではあるが肯定的な評価を下している。文部省の「別働隊」である日本文化中央連盟として全否定はしかねるといったところであろう。だが、それも「勝敗を岐路とする国家並に個人の運命に対する直接的、一時的問題」への「熱中」であり、これにより「間接的久遠の長計課題」が「閑却」されたと反省するのである。これは前述した『調査報告』の動機の二と好対をなす。ここでは「従来の人文科学に関する研究には古典的歴史的のものが多く、現実問題に関する研究は少なくはあるまいかとの疑念である」[59]（傍点筆者）と調査の動機が語られる。分析の結果は予想に反して理論研究も一定数おこなわれているというものであったが、これは文部省や日本諸学振興委員会等の〈指導〉[60]によ

るものとも考えられる。研究の有用性、卑俗なことばでいえば〈役に立つ研究〉、戦時ではこれが求められ、戦後すぐに反省材料となっている点に注意すべきだろう。

この助成に対し、大正大学からの応募は一件。前田龍海「印度仏教末期に於ける般若修道論の研究」である。推薦者は当時の学長である椎尾弁匡。その推薦理由が以下である。

前田龍海は大戦中にも尚学績を挙げ終戦により静に続研するを得る事情にあり、若し一段の保護あらば一層好転し大成する見込あり、松濤教授指導の下に現に攻々研究中なり、従来の学績は梵文学にては大学卒業程度は原典読破の実習に過ぎざるを常とし未だ汎く哲理を究め諸論の尽し得るものに非ず、前田龍海はその程度に於て既に相当の成績あるを以て助けて大成せしめたし。惟うに世界は真の人文大成へ努力すべき秋、印度文物は眠を新にしてその悠久なる文運たるを見るべく智度（般若波羅蜜）は古代文化の精華にして、中世仏教の活躍を致せしもの、後漸く分析内攻に陥り物的科学の勃興に堕せらる本研究はその末期内容を究めんとするもの、今や科学力隆々たる破壊より更大なる生成に進むべく中近の総別成敗の対立、恩讐勝敗の現実を超えたる新総合人文発達の大智度界を建設すべき力を思えば此種の摯実なる研究に期待大ならざるを得ずこれ本研究が仏教研究の重要課題たるのみならず将来人文建設上の重要事、不急に似て緊急なる研究として推薦する次第なり

この推薦書は先の「趣旨」を汲んだものであろう。「間接的久遠の長計課題」への応答が「真の人文大成」であり、それは二項対立を超えた「智度（般若波羅蜜）」によってなされるとする。助成団体の趣旨と申請者の研究課題を接合した未来志向のよい推薦書である。しかし、これが「不急に似て緊急なる研究」だとすれば、とりもなおさず現在（当時）を〈偽の人文〉〈人文の小成〉と認識していることになる。ここにも直近の過去への反省―あるいは批判―が確認できる。

さて、これら昭和二〇年一一月八日付の申請書類の写しにつづき、同年一二月二一日付、日本文化中央連盟理事長小山松吉発、学長椎尾弁匡宛の書類がある。

謹啓時下厳寒の候愈々御清祥の段奉賀候
陳者十月十六日付書簡を以て当連盟より研究者育成援助に関し適格者御推挙□相煩わし申候処御賛同の上早速御推挙賜わりし段厚く御礼申上候爾来本連盟に於ては御提出の書類に基き鋭意審議中の処過日緊急処置法発令に依り本連盟に対する政府交付金も凍結せらるるの事態に立至り候就而本連盟新規事業一切も中止の止むなきに相成候従って予て御推挙賜わりし研究者育成援助の件も亦不本意乍ら実現不可能と相成候右の事情御賢察の上然るべく善処方煩わし度伏して懇願申上ぐる次第に御座候

敬具

端的にいえば資金難による助成事業の中止である。日本文化中央連盟は文部省補助金と民間寄附金によって運営されていた[61]。「昭和十三年度財団法人日本文化中央連盟歳入歳出決算」によれば、その歳入は基金収入一、六五〇円、事業収入五〇、〇〇〇円、寄附金一四九、〇〇〇円、会費三、五〇〇〇円、政府補助金一二〇、〇〇〇円、雑収入二、二六〇円、前年度繰越金五、七二〇円となっている[62]。確かに文部省補助金および民間寄附金に大きく依存している。また、その制定に議論[63]のあった戦時緊急措置法は昭和二〇年六月二二日に公布―施行は翌二三日―されており、国家総動員法及戦時緊急措置法廃止法律（昭和二十年法律第四十四号）の施行は同二一年四月一日[64]である。ここからすれば助成申請締切の昭和二〇年一一月一〇日、あるいは助成開始の一一月二〇日時点で戦時緊急措置法は失効していない。戦時緊急措置法施行令（勅令第三百七十号）には「業務の開始及廃止、業務の運営並に業務従事者の懲戒」「事業体の組織、事業体の間に於ける協力並に事業体の管理、使用及収用」[65]とあるので、この助成事業の中止もまっ

たくの暴挙とはいえない。ただ、この「政府交付金」の「凍結」が同二〇年の何月何日であったのかは不明であるが、国家総動員法及戦時緊急措置法廃止法律が公布された「十二月二十日」[66]―閣議決定は一二月一五日―の翌日付で助成事業中止の通達がされる点には若干の不審が残る。

日本文化中央連盟の「微衷」を疑わないのであれば、昭和二〇年一〇月二〇日から一二月二一日までのおよそ六〇日間で研究助成の募集およびその中止が決定されていることになる。終戦直後の学術研究助成の混乱がみてとれる。もちろん、すべての学術研究助成が中止されたわけではない。昭和一九年度末延財団採択の白石芳留「禅宗史の研究」には同二一年度も継続して助成がおこなわれている[67]。また、日本学術振興会については同二二年度まで文部省補助金が支出されており、助成がおこなわれている[68]。同年、学術体制刷新委員会（委員長兼重寛九郎）が発足し、新学術体制確立のための審議がはじまる[69]。本事例は、新学術体制審議以前、戦時体制からの移行が学術研究助成に及ぼした影響を示すものである。

おわりに

本稿では戦前における仏教学関連の学術研究助成をまとめたわけであるが、この学術研究助成は国策・国益と密接に連動している。これは学術研究全般にみえる傾向であり、その具体例として学術研究助成があると理解したほうが適切であろう。当然、仏教学もこの渦中にある。事例を補うならば、〝教学刷新〟を担う日本諸学振興委員会の各学会における仏教学関連の発表・講演は以下のとおりである[70]。

教育学会・発表

大峡秀栄「日本精神教育上に於ける禅の影響並にその将来性について」
黒田亮「沙石集を中心として見たる鎌倉時代の思想傾向」
長井真琴「仏教戒律の我が国の文化に及ぼせる影響」
羽渓了諦「皇道精神の具現と仏教の無我観」

教育学会・講演
高楠順次郎「仏教の全体性原理」

哲学会・発表
白井成允「聖徳太子の教学に於ける我が国体の顕現」
金子大栄「和の世界観」
金倉圓照「印度精神の特質とその民族的変容」
花山信勝「聖徳太子の義疏にあらはれたる特徴の一端」
塚本善隆「仏教受容に於ける支那と日本」
竜山章真「ジャワに於ける仏教受容の一様体」
山田龍城「報身思想の展開とその含み」
武内賢秀「大乗仏教の成立―縁起説を中心として」

哲学会・講演
鈴木大拙「禅経験の研究に就いて」

歴史学会・発表

高居昌一　「虎関師錬に於ける日本的思惟」
小倉豊文　「聖徳太子の御事蹟御教学の顕揚に就いて―その反省と念願」
歴史学会・講演
辻善之助　「日本仏教と国民精神」
松本文三郎「印度史上に於ける「印度人の印度」」
芸術学会・発表
太田鉄男　「我が国に於ける仏教図像集の編纂―特に「図像鈔」に就いて」
上野照夫　「密教美術の伝統と日本的特質」（幻燈使用）
松本栄一　「敦煌画の銘記」
佐和隆研　「仁王経曼荼羅に於ける不動明王」
哲学・教育学会・発表
中村元　「異なれる哲学的世界観の対立と融和―ヴェーダンタ哲学に於ける一問題」
歴史学・地理学会・発表
浅子勝二郎「盧遮那仏の造立に就いて」

こうした学術研究の〝統制〟〝動員〟〝錬成〟について、江島尚俊は、明治期に「教育と学問」「学問と宗教」は分離され、それが戦時において国体原理のもと「一元化」されると説明する。そして、この教育・学問・宗教は「国家にとって国家を超えるような領域として想定されておらず、国家の枠組みの中で国益に利する機能を果たす領域として期待されていた」と指摘する。[71] これは大学を「国家ノ須要ニ応スル学術技芸ヲ教授」する機関と規定する大

学令（1919）や本稿でとりあげた助成団体の目的にもあらわれている。さらにいえば、「国益に利する機能」を担ったのが助成団体であったともいえよう。その代表が「学術の発達を図り教化を裨補」[72]することを目的とした帝国学士院である。ここにおける貴族院帝国学士院議員や恩賜賞・学士院賞といった特権・褒賞は学術研究の国家有益性を担保としている。ちなみに仏教学関連の褒賞者は、

大正七年	恩賜賞	第一七号	印度六派哲学　木村泰賢
大正九年	帝国学士院賞	第二一号	密教発達史　大村西崖
大正一〇年	恩賜賞	第二二号	日本仏教史之研究　辻善之助
大正一四年	恩賜賞	第三二号	三階教の研究　矢吹慶輝
昭和六年	帝国学士院賞	第四四号	印度哲学研究（全六巻）　宇井伯寿
昭和一〇年	恩賜賞	第五〇号	聖徳太子御製法華経義疏の研究　花山信勝

である。[73]そして、この帝国学士院に仏教学関連ではじめて橋頭堡を築いたのが高楠順次郎である。高楠は明治四五年（1912）に会員となっている。帝国学士院で研究助成が開始されるのは明治四一年（1908）、高楠が助成を受けたのが大正三年（1914）である。高楠以前に助成を受けた者は一一名よりいない。また前述したとおり、仏教学関連学術研究助成において最も助成を得たのは高楠である。あわせて、高楠が大学・助成団体において地位を築き、それを既得権益化したことにより、仏教学はひとつの学問領域として認識されたといえる。いいかえれば、高楠の最大の業績は、〝国家〟の中に〝仏教学〟という枠組みを確立させたことである。戦前における仏教学のオピニオンリーダーとしての高楠、その躍進を先導したのは国語学者上田万年と推測されるが、この検証については稿を改めたい。

最後に、『周易上経』「文言傳」には「學以聚之、問以辯之」[74]とある。君子ならずとも研究者は「聚」める／「辯」

つ作業をとおして研究活動をおこなっている。下田正弘は「〈実証的〉研究のプロセス」と「権力による現実の支配」の構造が酷似していると指摘[75]する。これにならうならば、近代における国家の体制化と学問の方法論とでは、辯ちて（分類）聚める（統合）という点が共通する。ここからすれば、一般思想／支那哲学／印度哲学／宗教／教育／芸術／国史／日本思想史／東洋史／国語・国文学／梵語・梵文学／経済史に分類された各研究を〝仏教学〟として統合し、これを学術研究助成という視点から眺めたとき、そこに〝国家〟が立ち現れるのは必然だともいえよう。しかし、この〝必然〟と戦前の仏教学者の自覚の有無・研究内容とは別問題である。同様に、現在の研究者も何らかの〝必然〟に絡めとられている。それが何であるかの考察は未来の学問史研究者に委ねたい。

なお、本稿は日本学術振興会科学研究費若手研究Ｂ「近代仏教学と帝国日本―仏教国益論に関する基礎的研究―」（15K16619）の助成を受けたものである。

註

1 たとえば、聖徳太子奉賛会の乙項研究給費生は昭和一七年度から同二〇年度まで採択がない。希望者がなかったためである。同会は昭和一八年に採用方針を変更―就職の有無に拘わらない―している。増山太郎『聖徳太子奉賛会史』p.187、永青文庫、2010参照。

2 拙稿「「学習」される仏教―大正・昭和初期の宗門系大学におけるカリキュラムの変遷とその特質―」（江島尚俊・三浦周・松野智章編『近代日本の大学と宗教』法蔵館、2014所収）参照。

3 拙稿「護法と大和魂―仏教国益論に関する一考察―」『仏教文化学会紀要』第23号、2015参照。

4　池田英俊『明治の新仏教運動』、p.81、吉川弘文館、1976。柏原祐泉「仏教思想の展開」『日本仏教史』Ⅲ、p.132、法蔵館、1967。吉田久一「明治期の仏教」『日本仏教史』Ⅲ、p.326、法蔵館、1967等。

5　拙稿「仏教の社会的役割―僧侶のプロフェッショナリティを問う―」『日本仏教学会年報』第80号、2017参照。

6　たとえば、井上哲次郎（『井上博士論集』第一編、p.93、敬業社、1894）や木村鷹太郎（『排仏教 道徳国家及東亜問題上』松栄堂、1894）に「厭世教」といった仏教批判がみられる。また、「厭世」というタームは新仏教運動における旧仏教批判にも散見される（菅沼晃「新仏教運動と哲学館境野黄洋と高嶋米峰を中心に」『印度学仏教学研究』49、2000参照）。

7　拙稿「『漢訳対照梵和大辞典』に関する一考察」『三康文化研究所年報』第44号、2013参照。

8　拙稿「「社会」と対峙する仏教学―戦時下における大正大学を中心に―」（江島尚俊・三浦周・松野智章編『戦時日本の大学と宗教』法蔵館、2017）所収。

9　吉田熊次・本田弘人『文科諸学の研究及奨励に関する調査報告』、pp.15-21、1940。

10　長尾雅人『蒙古ラマ廟記』（p.9、中央公論社、1987）には「昭和十八年の夏、内蒙古のラマ廟を尋ねて旅をした、その時の旅行日記の大要が、本書の骨格をなしている。この旅行は、東方文化研究所の一つの計画として行われ、当時の満鉄調査局から、多大の援助を受けたのであった」とある。

11　JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B05015880000、外務省記録／東方文化事業／講演視察及助成／助成／研究助成関係雑件第五巻／支那仏家人名辞典編纂事業助成 水野梅暁 昭和八年五月 至昭和十年（外務省外交史料館）
JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B05015890400、外務省記録／東方文化事業／講演視察及助成／助成／研究助成関係雑件／出版助成関係雑件第一巻／浄土宗ノ善導大師記念出版事業助成 山下現有 昭和五年四月（外務省外交史料館）
JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B05015880500、外務省記録／東方文化事業／講演視察及助成／助成／研究助成関係

雑件第五巻／宋元版大蔵経並唐宋元古写経調査事業助成 小野玄妙 昭和九年五月 至昭和十年（外務省外交史料館）

JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B05015893800、外務省記録／東方文化事業／講演視察及助成／助成／研究助成関係

雑件／大蔵経刊行関係 第一巻（外務省外交史料館）

JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B05015893900、外務省記録／東方文化事業／講演視察及助成／助成／研究助成関係

雑件／大蔵経刊行関係 第一巻（表紙）（外務省外交史料館）

JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B05015894700、外務省記録／東方文化事業／講演視察及助成／助成／研究助成関係

雑件／大蔵経刊行関係 第二巻（外務省外交史料館）

JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B05015894800、外務省記録／東方文化事業／講演視察及助成／助成／研究助成関係

雑件／大蔵経刊行関係 第二巻（表紙）（外務省外交史料館）

JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B05015895400、外務省記録／東方文化事業／講演視察及助成／助成／研究助成関係

雑件／大蔵経刊行関係 第三巻（外務省外交史料館）

JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B05015895500、外務省記録／東方文化事業／講演視察及助成／助成／研究助成関係

雑件／大蔵経刊行関係 第三巻（表紙）（外務省外交史料館）

JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B05015890100、外務省記録／東方文化事業／講演視察及助成／助成／研究助成関係

雑件第一巻／漢訳対照梵和大辞典編纂出版助成 荻原雲来、渡辺海旭 昭和四年九月（昭和十年迄事業継続）分割1（外務省外交史料館）

JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B05015890200、外務省記録／東方文化事業／講演視察及助成／助成／研究助成関係

雑件第一巻／漢訳対照梵和大辞典編纂出版助成 荻原雲来、渡辺海旭 昭和四年九月（昭和十年迄事業継続）分割2（外務省外交

史料館）

JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B05015875600、外務省記録／東方文化事業／講演視察及助成／助成／研究助成関係雑件第七巻／漢訳対照梵和大辞典編纂事業（荻原雲来）昭和十一年十五年 分割１（外務省外交史料館）

JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B05015875700、外務省記録／東方文化事業／講演視察及助成／助成／研究助成関係雑件第七巻／漢訳対照梵和大辞典編纂事業（荻原雲来）昭和十一年十五年 分割２（外務省外交史料館）

JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B05015875800、外務省記録／東方文化事業／講演視察及助成／助成／研究助成関係雑件第七巻／漢訳対照梵和大辞典編纂事業（荻原雲来）昭和十一年十五年 分割３（外務省外交史料館）

12 増山太郎『聖徳太子奉賛会史』、pp.192-196、永青文庫、2010。

13 この他にも昭和一七年（1942）から一八年（1943）の『財団法人原田積善会事業概要』を参照した。これらの助成団体の資料と『文科諸学の研究及奨励に関する調査報告』では助成年度等に若干の齟齬が確認できる。その場合、本稿では助成団体の資料を一次資料とし『文科諸学の研究及奨励に関する調査報告』を補遺として活用する。

14 平成一四年（2002）より独立行政法人日本学術振興会となっている。

15 増山太郎『聖徳太子奉賛会史』、pp.186-187、永青文庫、2010。

16 山中には他にも「日本学術振興会の設立経緯をめぐって：櫻井錠二による御進講「学術研究ノ振興」」『科学史研究』第Ⅲ期(2016)、「櫻井錠二と日本近代における学術振興の展開」『科学史研究』第Ⅱ期51（2012）がある。

17 米澤・吉葉の一連の業績として、「創始期の斎藤報恩会と東北帝国大学―学術研究費補助審査の変遷を中心に―」『東北大学史料館紀要』6（2011）、「財団法人の学術研究助成についての一考察：創始期の斎藤報恩会による学術研究費補助の変遷と東北地方学術振興を中心に」『東北大学史料館紀要』7（2012）、「創始期の斎藤報恩会による学術研究助成の実際―八木秀次らの「電

気通信法ノ研究」を中心に―」『東北大学史料館紀要』8（2013）、「財団法人斎藤報恩会の設立と研究者たちの関わりについての一考察」『東北大学史料館紀要』9（2014）、「第二次世界大戦終戦前後における財団法人斎藤報恩会による学術研究助成の実際」『東北大学史料館紀要』10（2015）がある。

18 米澤晋彦・吉葉恭行「財団法人斎藤報恩会の設立と研究者たちの関わりについての一考察」『東北大学史料館紀要』9、p.29、pp.34-35、2014。

19 原典と駒込・奈須論文の典拠を併記する。①原典、②駒込・奈須論文。

①『日本学術振興会年報』第7号、pp.33-34（日本学術振興会、1940）。

②駒込武・奈須恵子「人文科学の研究動員」、p.223（駒込武・奈須恵子・川村肇編『戦時下学問の統制と動員　日本諸学振興委員会の研究』、東京大学出版会、2011所収）。

20 同前。

①『日本学術振興会年報』第8号、p.42（日本学術振興会、1941）。

②同前。

21 吉田熊次・本田弘人『文科諸学の研究及奨励に関する調査報告』、p.1、1940。

22 前掲書、pp.1-4参照。

23 駒込武・奈須恵子「人文科学の研究動員」、p.223（駒込武・奈須恵子・川村肇編『戦時下学問の統制と動員　日本諸学振興委員会の研究』、東京大学出版会、2011所収）。

24 同前

25 吉田熊次・本田弘人『文科諸学の研究及奨励に関する調査報告』、p.11、1940。

26 前掲書、p.24、p.28。
27 前掲書、pp.29-30。
28 前掲書、p.32.
29 同前。
30 前掲書、p.31。
31 前掲書、p.32。
32 前掲書、p.33。
33 https://www.jsps.go.jp/j-grantsinaid/03_keikaku/data/h29/h29_koubo_06.pdf（アクセス：2017.2.13）
34 吉田熊次・本田弘人『文科諸学の研究及奨励に関する調査報告』、pp.24-25、1940。
35 前掲書、p.20。
36 たとえば『古義真言宗宗制類纂』（pp.115-124、古義真言宗宗務所、1931）は、学資の補助・貸与をする留学生を「海外留学」（予め期限及学科を定め海外特定の地に於て駐在研究する者、三カ年以内、一カ年五千円以内）「海外視察」（予め目的科目を定め短期間海外各地に亘り視察研究する者、一カ年以内、六千円以内）、「内地留学」（予め期限学科を定め国内特定の地に於て駐在研究する者、五カ年以内、一カ年一千円以内）と規定している。
37 たとえば荻野富士夫は戦前の文部省の施策について「戦争遂行体制を主体的に支える「皇国民」の育成は為政者層全体の総意思であったが、その育成の具体的な企画者・執行者は主に文部省であった。直接的には文部省外局の教学局があたるが、その前身は思想局、学生部、さらに学生課という学生思想運動の抑圧取締機構にさかのぼることができる。すなわち一九三〇年前後の文部省の「思想統制」体制は、三〇年代中葉の「思想動員」（国民精神総動員運動への関与）の段階を経て、三〇年代末に

は教育行政全体を「教学錬成」の段階に移行させていくのである」と評している。荻野富士夫「「思想統制」から「教学錬成」へ――文部省の治安機能――」（「科研報告書」小　樽商科大学学術成果コレクション）p.2。

38 駒込武・奈須恵子・川村肇編『戦時下学問の統制と動員　日本諸学振興委員会の研究』、p.20、東京大学出版会、2011。

39 「マルクス主義の排撃が強権的な「思想統制」によって実現されていくのに並行して、一九三〇年代後半から、急速に個人主義・自由主義・民主主義を欧米の価値観・借り物とみなす大合唱がおこり、それらの排撃・掃討の対極に「国体明徴」・日本精神が位置づけられた」荻野富士夫「「思想統制」から「教学錬成」へ――文部省の治安機能――」（「科研報告書」小樽商科大学学術成果コレクション）p.3。

40 前掲書、pp.59-60。

41 ほかに「教学刷新」を担う施策として昭和一一年度（1936）にはじまる日本文化講義が挙げられる。ここで「宗教関係講師の選定に資する」ために作成された「宗教関係講師名簿」には一八二名が記載されている。内一三四名が仏教学関係者である。上久保敏「講師一覧からみた戦時期「日本文化講義」の諸相」『大阪工業大学紀要』60、2015参照。

42 駒込武・奈須恵子・川村肇編『戦時下学問の統制と動員日本諸学振興委員会の研究』、p.77、東京大学出版会、2011。

43 前掲書、p.78、p.194。

44 前掲書、pp.193-194。

45 前掲書、「表3　日本諸学振興委員会常任委員一覧」p.81。

46 前掲書、「表2　日本諸学振興委員会各学会の参加者・傍聴者の所属」pp.122-123。

47 前掲書、p.124。

48 前掲書、「巻末附表7　各学会発表者・発表題目一覧」pp.61-62。

49 駒込武・奈須恵子「人文科学の研究動員」、p.228（駒込武・奈須恵子・川村肇編『戦時下学問の統制と動員　日本諸学振興委員会の研究』、東京大学出版会、2011 所収）。

50 荻野富士夫「「思想統制」から「教学錬成」へ――文部省の治安機能――」（「科研報告書」小樽商科大学学術成果コレクション）p.200。

51 同前。

52 前掲書、p.202。

53『日本文化協会要覧』（1937）、p.4。

54 駒込武・奈須恵子「人文科学の研究動員」、p.231（駒込武・奈須恵子・川村肇編『戦時下学問の統制と動員　日本諸学振興委員会の研究』、東京大学出版会、2011 所収）。

55『日本学術振興会年報』、pp.2-3、1932。

56 山中千尋・稲垣成哲「櫻井錠二の学術振興に関する資料目録」『神戸大学大学院人間発達環　境学研究科研究紀要』4（2011）参照。なお、山中・稲垣が参照したと思われる「日本学術振興会発起人名簿」は大正大学学事資 料中にも確認できる。

57『日本学術振興会三十年史』、p.2、日本学術振興会、1998。

58 JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B04012405900、外務省記録／文化、宗教、衛生、労働及社会問題／文化、文化施設／協会、文化団体／本邦に於ける協会及文化団体関係雑件第六巻（外務省外交史料館）

59 吉田熊次・本田弘人『文科諸学の研究及奨励に関する調査報告』、p.2、1940。

60 たとえば、日本諸学振興委員会の学会では「日本諸学振興委員会の各学会での発表者は、「研究発表者」と呼ばれる。この研究発表者は委員会から指名され、また何らかの指示があったことは公然の事実であった。（中略）「成るべく実際的にといふ御指

示もありました」と述べている」と、委員会からの〝指導〟があったことが指摘されている。駒込武・奈須恵子・川村肇編『戦時下学問の統制と動員　日本諸学振興委員会の研究』、p.89、東京大学出版会、2011。

61 宮崎刀史紀「皇紀二千六百念奉祝芸能祭に関する一考察」『演劇研究センター紀要』1、p.236、2003。

62 JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. B04012405900、外務省記録／文化、宗教、衛生、労働及社会問題／文化、文化施設／協会、文化団体／本邦に於ける協会及文化団体関係雑件第六巻（外務省外交史料館）

63 「一九四五年の委任立法・戦時緊急措置法をめぐる審議で、貴族院の公正会が「憲法三一条ノ非常大権発動奉請ニ関スル建議案」を提出し、さらに衆議院においても護国同志会が同法案は政府に独裁権を付与し、幕府政治を招来せしめるものであると批判し、非常大権で対応すべきと主張していた。本土決戦に備えて非常大権発動に対する要求が高まるなかで、非常大権の発動によって構築された戦争指導体制について、法制局は「国務」と「統帥」の分限や第三一条非常大権と第九条独立任命権との関係で法理上の問題が生じるとしていた。そのことから政府は、本土決戦という非常事態に非常大権発動ではなく、戦時緊急措置法によって対応した。議会の抵抗にもかかわらず、戦時緊急措置法は、一九四五年六月に制定された」林尚之「戦時国体論のなかの憲法制定権力と改憲思想」『立命館文学』643、p.8、2015。

64 『官報』第五千七百六十一号（昭和二十一年三月三十日）参照。

65 JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. A14101267900、公文類聚／第六十九編／昭和二十年／第六巻／政綱六／地方自治・朝鮮・関東州・雑載（国立公文書館）

66 JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. A03010258000、公文類聚／第六十九編／昭和二十年／第五十六巻／軍事五／国家総動員三（国立公文書館）

67 『帝国学士院一覧』（1947）、p.149。

68 『日本学術振興会三十年史』、p.39、日本学術振興会、1998。

69 前掲書、pp.42-44。

70 「巻末附表7　日本諸学振興委員会各学会発表者・発表題目一覧」駒込武・奈須恵子・川村　肇編『戦時下学問の統制と動員日本諸学振興委員会の研究』、pp.56-85、東京大学出版会、2011 参照。

71 江島尚俊「総力戦体制下における教育・学問・宗教」（江島尚俊・三浦周・松野智章編『戦時日本の大学と宗教』法蔵館、2017所収）参照。

72 『帝国学士院一覧』、p.4、1908。

73 『帝国学士院一覧』、pp.110-132、1947。

74 高田真治・後藤基巳訳『易経』、p.93、岩波書店、2008。

75 「研究者が注意しなければならないのは、詳細な情報の収集と整理を基礎として、それらをしだいに上位の概念に集約し、やがて全体を秩序立ったひとつの体系にしあげてゆくといういわゆる〈実証的〉研究のプロセスじたいが、末端の人びとを順次に制度に組織し、ついに漏れなくひとつのネットワークにおさめるという、権力による現実の支配に、構造として酷似している点である」（傍点筆者）下田正弘「神仏習合という可能性」『宗教研究』81、p.75、2007。

〈キーワード〉近代仏教学　学問史　仏教国益論　学術研究助成　高楠順次郎

度会行忠所帯の神道書に於ける思想構成（その１）

――伊勢神道に於ける「正直」の観点から――

遠藤純一郎

はじめに

我国の神道に於て「正直」が思想的に、またそれに伴い実践的にも、重要な位置を占めてきたことに異論は無かろう。

既に『倭姫命世記』などで「神垂以祈禱爲先。冥加以正直爲本。」[1]とあるように、もとより「正直」は祭祀に於ける精神的態度の要件に据えられていた。通常この「正直」も、倫理的徳目の用法から照らして一応に了解されてきたようにも思われるが、改めてその思想的背景を窺うなら、儒学的には「誠」、道家的には「無為」、仏教的には「一心」などとも換言され、各々の思想に於ける存在の本来性・本源性と結びながら、そういった在り方を体現した状態を意味していた。伊勢神道の思想的礎を構築した度会行忠も、「正直」を思想的に定義することも、或いは独自の言葉で解釈することもなかったが、「正直」と緊密に結ぶべき真理観は、儒・仏・道の三教で構成し、従前の解

釈法を引き継ぐものであった。勿論『梵網經』を重視し、「正直」の体現に向けた実践として大乗戒を導入するなど、理念的領域のみならず、実践的領域にまで仏教思想援用の範囲を拡大した点に一つの特徴を見るが、それも先の思想的延長線上から大きく外れた展開というわけではない。それ故、行忠の語る「正直」も、従来の思想的文脈に照らして、本来性・本源性の体現の意義が、三教それぞれに等しく開かれたと見るのが適当であろう。

当紀要九号での考察を踏まえると、およそ以上のように概観することができる。しかしこの見取り図に終始するのみでは、勿論「神宮祕記數百卷内最極書」[2]で挙げられた神道書の検討を経たとはいえ、行忠の思想を神道思想の展開として考える上で、他の神道書との思想的関係性が十分に明瞭にされない憾みが残されることになるだろう。そこで本稿では、行忠の所帯が確実な神道書のいくつかを検討し、「正直」が如何に語られたか、或いは語られ得たか、その思想の在り方、殊に真理観が如何に構成されたかを検討することで、行忠の思想との連続性如何について考えてみることにしようと思うのである。

一、『中臣祓訓解』

『中臣祓訓解』（以下『訓解』）は『神名祕記』（広本）に引用されており、行忠に所持されたことに間違いはない。『訓解』は空海に仮託された、いわゆる両部神道書としてつとに知られている。しかしその成立に関しては、岡田荘司氏の「一一五九年以前」説[3]、白川芳太郎氏の「一〇八一年～一一七八年」説[4]などが有り、一定していない。本論では新たに提示すべき史料も無く、また厳密なる『訓解』成立問題と直接に関わることもないので、平安末期

あたりまでの成立として一応に了解しておくことにしよう。

『訓解』の思想的特徴は、密教思想の反映に在る。しかも、それは『訓解』全体に波及してのことであるから、思想的基調を形成しているとも評することができる。そもそも、その冒頭の「夫和光垂迹之起、雖載國史(史)家牒、猶有所遺、靡識本意、聊詫覺王之密教、略示心地之要路而已、蓋聞、中臣祓、天津祝太祝詞、伊弉那諾尊之宣命。天児屋根命之諄解也、是則(註)己心清淨儀益、大自在天梵言、三世諸佛方便、一切衆生福田、心源廣大智惠、本來清淨大教、无怖畏陀羅尼、罪障懺悔神咒。寔叵勝叵大利益、無量無邊之濟度、世間出世之教道、拔苦與樂之隱術也、與天地以長存、將日月而久樂」[5]とする箇所からしても、祓を「罪障懺悔」と位置づけ、それにより「己心清淨儀益」を得、「心源」の回復がはかられるのだと言って、主題の祓は密教の修道論の上に据えられている。

こういった密教思想の痕跡は実に枚挙に暇が無いのだが、中には殊に『訓解』成立期の時代性を顕著に示す特徴的な密教解釈も窺える。

> 一切衆生、續生入胎初、先住虛空、其後漸々形成五輪躰、次五輪反成人躰、尊形常住不反、凡世界自本覺、自本无明、本亦法界、本是衆生、本佛也[6]

ここでは、「胎内で五輪が形成される」と言うのであるが、「五輪」は「五輪反成人躰」とあるので、単なる人体の五支ということではなく、「地・水・火・風・空」といった密教的な五輪として了解するのが適当である。つまりここでは、胎内で順次五輪を形成することを経て誕生する存在として人間を捉えているのが分かる。覚鑁の『十住心論打聞集』でも「又言種子者。且如人胎内時羯羅藍。赤白二諦和合如露圓形也。赤色眞悉之色。白色慈悲色。

佛心大悲爲體故。其色白。菩提心論於内心中觀日月輪ト云。赤白二諦義亦在之。雖然凡夫位二種和合成佛時ハ唯白色也。故佛心如滿月云。亦滿足淨白涼淨法ト云。二種和合之義ハ凡夫赤色之内。本性清淨佛性有故。二種和合シテ表此義。吾具縛身内ニ有ン大悲□虚空故置空點表圓滿義ヲ。故此點𑖨字□重圓點事表圓圓海德。此圓形顯經五位圓支卽出生スルト。此三昧耶形五輪窣都婆也。此窣堵婆頗頗莊嚴シテ成形像。是如胎外位。是ヲ種子三昧耶尊形云也。𑖀等五字卽五佛也。其中第五𑖀字用阿彌陀種子時アリ。第四字𑖥ヲ不空成就種子ニ。此時ハ用隨義輪用也」[7]と有って、五輪の胎生を言うが、『訓解』より一層詳細に論じられてはいるものの、基本的な論理の骨子はおよそ共有されていると見て宜しい。このような密教的な胎内五位説の明確な記述は彼の書が初見であると言え、しかもそれは「保延五年」の記事ということであるから、およそ想定される『訓解』の成立時期にほぼ合致してくる。それ故、『訓解』に見られる密教思想に、解釈の時代的動向と親しく同期する側面を認めて宜しいであろう。

このように『訓解』では密教思想を基調に「中臣祓」を捉え、それに伴い禊祓儀礼の理論化が推し進められるわけだが、彼の禊祓儀礼とは具体的にどのようなものであったのか。

解除事、以神祕祭文、諸罪咎祓、卽歸阿字本不生之妙理、顯自性精明之實智、而於諸法者、不出淨不淨之二、故有爲不淨之實執也、無爲清淨之實躰也、是則吾心性、修禪定、其心漸成清淨、因茲、謹請再拜、七座宣之、不穢無明住之煩惱泥、向流恭敬、七度觸之、能池水浪潔、心源清淨也、肆離十煩惱之網、無纏三有之際、此名云解除、此則滅罪生善、頓證菩提隱術也[8]

右によれば、「解除」は「阿字本不生之妙理」に帰し、「自性精明之實智」を顕現させることを目的とし、それを「滅

罪生善、頓證菩提隱術」と規定して、密教的修道論が展開される。ここで言う「有爲不淨之實執也、無爲淸淨之實躰」は、『天地靈覺祕書』に同文が認められ、密教的な神道の語りに於てこのような構えが強調されていたようではあるが、東密で重視される『釋摩訶衍論』では「一心本法」を「非有爲非無爲」として「有爲」「無爲」の相対性を突破した先に本源を見[9]、東密ではそれを密教の悟りの境界に充てているのであるから（先の『訓解』や『天地靈覺祕書』の構えでは、せいぜい生滅門の範疇に留まるのみである）、密教教理の反映に些かの不徹底さを認めねばならない。

『訓解』はまた祓の祭具についても言及している。

> 祓具、此云波羅閇都母能也、贖物散米・幣帛・金銀鐵人像・弓箭・大刀・小刀類等、皆是悪魔降伏之神兵具也、諸佛垂納受、施方便神力、彎定惠弓箭、摺智惠釼刀、輪王釋梵使騁東西、天魔外道等迯南北、日月・五星・十二・廿八宿、和光同塵、利益衆生、誓願合掌矣、幣帛等、人生々貴者、天地恩不過之、又世々忝者、佛神徳不越之、仍此恩爲報也[10]

もとより『中臣祓』では「天津宮事を以て、天津金木を本打末打斷て、千座の置座に置足はして、天津菅曾を本苅斷末苅切て、八針に取辟て、天津祝詞の太祝詞事を宣れ」と祓の祭具を示しているが、右に掲げた「祓具」とは全く一致しない。『訓解』はこれらに対して「天津金木（榆）（祓）現在云、人有犯科、祓輸、楛二枝、是一名號白枝、是則如來大智之寶威、悪魔降伏之金輪也、千座置座以木爲之、長者二尺四寸、以八枝爲束、八座置八束、短者長一尺二寸也、以四枝爲束、四座置四束、八萬四千諸膳供、八葉千葉花臺、三世諸佛寶座、天神地祇寶器、天下太平吉瑞也、天津菅麻遍照牟尼之一字金輪之表徳也、[11]摧魔怨敵之三摩耶形之體相也、」として、やはり密教的な解釈を充ててはいるが、先の「祓具」との関わりについて何ら言及することなく、両者は併挙されたままに残されておれば、このことから両者の異質性が示唆されたと見て宜しいであろう。

さて、『訓解』で言う「祓具」であるが、「散米」「幣帛」「金銀鐵人像」「弓箭」「大刀」「小刀」などが挙げられている。この内、「金銀鐵人像」は殊に特徴的である。「人像」は人形を指して言うのであろうが、人形を用いる例は多く散見されるものの、金・銀・鐵の三種を用意する例については、僅かに『貞観儀式』「二季晦日御贖儀」に見られる程度である。しかしそこでは、「神祇官預前受備其料物、鐵偶人卅六枚（金銀粧各十六、無飾四枚）、木偶人廿四枚、御輿形四具、挾幣帛木廿四枚、金粧横刀二口」などと言うのみで、「弓箭」については触れられていない。なれば、『訓解』との関わりを想定することは可能なまでも、全てをそこに帰すことはできない。そもそも弓箭を祭具で挙げること自体が極めて稀であり、『貞観儀式』「大儺儀」の「于時陰陽寮官人率斎郎等、候承明門外、以桃弓・葦矢・桃杖、頒充儺人」、或いは『文肝抄』は「鷺祭」の「解鷺恠祭口傳　神座五前（五色各隨往用之以五色神加例）　銭形五十内五色絹幣五本（各隨方可用之）　五色絹五本（各隨方可立之。各長三尺許之弘如本也。大躰麻衣歟。）　鷺形一　鵜形一（同羽等各一）　桃弓二張　葦矢二候（已上六種物等、可置南方座前）　供神物等如常、仍不書之。保安二年六月廿日壬子、於土御門内裏陰陽助顔家榮被勤仕ノ。」[12]、また『陰陽道祭用物帳』[13]は「山神祭用物」の「山神祭用物　神座十前　名香二両　幣絹二疋　籍布二段　弓十張　箭十候　大刀十柄　竹玉十連　薏苡玉十連　五色幣十棒　五色幡八流（立八方）　於古子一俵祭祭平返上　時菓子少々　筵三枚　薦三枚　衣一領（着用料）　供神物料米参斛　餅　酒　堅魚　和布　土器　折櫃　棚三基（一基高三尺長五尺廣三尺、二基高二尺五寸長七尺廣三尺）　浄衣一領　當色二具　麻布二段」といった陰陽道系のテキストに確認される程度に留まる。

このように眺めてみるなら、『訓解』の「祓具」は神道系と陰陽道系の祭式を複合的に踏まえているようにも見えるが、転じて仏教儀礼にまで範囲を拡大すると、実にそれら一連の「祓具」が「六字經法」に見出されることになる。先に挙げたとおり、『訓解』は「天津菅麻」を「遍照牟尼之一字金輪之表徳也、摧魔怨敵之三摩耶形之體相也」と解釈していたが、「六字經法」は「一字金輪」を本尊とする調伏法とされており、両者の関わりは積極的に疑わ

れることになるだろう。

「六字經法」は淳祐の『要尊道場觀』に初見される。その文中より祭具を拾い上げると、「用線法。白線十四條爲一繩。七爲一片。兩片十四條。」[14]、「相應物者。天狐七。地狐七。人形七。以麵染蘗作之。愼莫示他人。師密自設小許麵作之。」[15]、「高座高三尺五寸者。弓一張。箭十二隻。大刀一腰。又桑弓七許三尺蘆箭四十九」[16]とあり、『訓解』と同様に人形・弓箭・刀の一具を見出すことができる。

この「六字經法」は東密・台密にまたがり、複数の儀軌が存在している。中には榮然の『師口』のように三類形（天狐・地狐・人形）を用いない例も見受けられるが、基本的には祭具の指示に大きな相違は無いと言って良い。それでも『行林抄』では「弓箭」として「桃弓」「蘆矢」[17]を挙げ、先に掲げた『貞觀儀式』の「大儺儀」や『文肝抄』の「鷺祭」と共通している点は注意されよう。

実にこの「六字經法」は陰陽道との関わりが深い。観音菩薩、或いは六観音、六字明王といった具合に、修法の本尊にいくつかのヴァリエーションが認められるが、このうち六字明王の結ぶ印契として『諸尊要抄』で「以此印爲根本印。或說觀音印也。又陰陽反閉印云云」[18]とあるように、陰陽道の反閇印が挙げられる。印契は本尊の性質を規定するものであるから、修法の基本的性質が陰陽道の反閇法と関わりを有すると考えて宜しいであろう。実際、『諸尊要抄』などでは「六字經法」の根本因を「反閉印」とも明瞭に規定している。[19]他にも『要尊道場觀』では「六字祭三筒度祭物作法在別軌」[20]と言い、これを受けて『幸心鈔』で「問。如石山道場觀者。祭三箇度也。子細如何　答。陰陽師可存知事也。不及阿サリノ沙汰。」[21]と言い、また『傳受集』では「或說以陰陽師。令行三原祭云云」[22]と言い、「六字經法」の末に陰陽道の三元祭を執り行わせるなど、もとより両者は緊密な関係で結ばれていた。

こういった陰陽道との近接した関係を考えるなら、人形・弓箭・刀といった祭具も陰陽道に由来するとも考え

られようが、しかしながら「人形」の用い方に両者で大きな相違が有る。

『禁祕抄』では「（十）毎月ノ事（公事等ノ外）七瀬御祓、陰陽師進人形（入折櫃有蓋書其所幷名）女房令着色々衣（自内藏寮召之）近代於臺盤上着之、尤無謂、但近代女房不食物之間、淨臺盤歟、雖然不可然、席上可敷、如供御白地不案内人置之、以外事也。次主上懸御氣撫身、返入折櫃置臺盤所西御簾下、侍臣各取之向河原、代厄祭具之、歸參之後、主上着御衣」[23]と言う。これに依れば、陰陽師の持参した「人形」に息を吹きかけ、それを身に撫で付けるとのことで、「人形」は厄を移し取る媒介として扱われる。それに対して「六字經法」のそれは、例えば『要尊道場觀』では「相應物者。天狐七。地狐七。人形七。以麵染蘗作之。愼莫示他人。師密自設小許麵作之。又以墨書著其呪咀怨家姓名。若不知著其字。若亦不知字。註其在處乃至國郡鄉其宅其條其坊男女。先燒天狐。次燒地狐。次燒人形。如是能内護摩。投爐護摩。非是損人身斷其命根。但爲燒滅其所作惡事不令成就。消滅彼種種不善貪瞋癡爲本所起妄想分別之垢。不復動作也。」[24]と言い、「人形」に「呪咀怨家姓名」を書き、それを護摩の焔で焼却するということであれば、「人形」はあくまで呪咀の対象の依り代ということになる。既に『陀羅尼集經』所収の「跋折囉吒訶娑印呪法」には「又治一切壓蠱野道猫鬼等病。以水溲麵。作人形已。連續誦呪。以金剛杖分割其人。片片散却燒安悉香。一切壓鬼所惱亂事。皆悉破壞不能爲害。」[25]、他にも『不空羂索神變眞言經』でも「又溲麵捏彼人形。一眞言刀。一截一百八段至於七日。毎日如是則便除愈。」[26]とあるように、それぞれ呪法の目的は相違するものの、「麵」で作った「人形」を用いる呪法は既に仏教側にも存在していた。なれば、「人形」「弓箭」「刀」といった祭具に陰陽道との関わりを見るにせよ、調伏法なり、人形による呪法なり、密教に於ける従来の様式にそれを反映させる契機を認めるとすれば、その用法に変異が生じたとしても不自然なことではないだろう。

さて、台密ではこの「六字經法」結願の際に、それとは別個に「河臨法」が併修される。『行林抄』では「昔慈

覺大師於大唐受此法。殊祕之給。歸朝之後。廣不流傳。只大師門迹傳受此法云云實弘法智證等門葉皆不知之而已」[27]と言い、『阿娑縛抄』では「河臨法他門更無之。六字法許修之」[28]と言って、「河臨法」を圓仁将来の台密独自の修法と位置づけていた。また『阿娑縛抄』には「後冷泉院御時。於大井河被修之。東寺僧侶河邊雜人等成市覽之。仍可有憚也」[29]とあるので、東密からすると随分と新奇な趣向に映ったということであろう。実に『幸心抄』に「師云。此六字河臨法、自宗尤可相傳法也。而仁和寺本寺韭樵内供、ト云者。天台祖師皇慶アサリ被授。自爾以來傳天台流。本體東寺可相傳法也。私云。韭樵寛朝僧正入壇弟子也」[30]とあるように、東密は「河臨法」の断絶を惜しみ、台密に羨望の眼差しを向けてさえいたようだ。

さて、この台密不共の「河臨法」は、中臣祓の読誦を修法次第の内に組み込むなど、先の「六字經法」以上に「中臣祓」と近接した関係性を有していた。

「河臨法」は「六字經法」より大掛かりな準備を必要とし、護摩爐を設えた屋形船を河に浮かべて修法された。『阿娑縛抄』によれば「此法相似世河臨禊」[31]とも評しており、もとより祓禊との関わりが深い。

『行林抄』では彼の修法の準備として以下の項を掲げている。

一支度桂林

大船一艘壇所料

編合二艘爲一船但舟廣者不可編者。圓支度云。並結兩三云云付板敷云云

厨船一——圓支度云。拔加入佛具船

護摩壇方四尺二寸。圓云。五尺云云　禮版一面可有半疊　脇机二前　壇敷布一——　閼伽壇供等七前四面

或時云。閼伽二十八前云云或時云。米十石五斗一瀬二石五斗之内。壇供并雑人等食也云云
油七升一瀬一升定
或時云。油三升五合燒油二升一合　御明一升四合圓云。油三升云云
燈械五
　或時云。御燈樓四具云云
護摩支分七具或時不載之米内有之故也　總
錫杖四棒　法螺四口　金剛鈴四口若立定者可用例鈴云云　小大鼓一面可有拔　打聲四或云。一口時
鐵人形　藁人形　藁人形各七枚
　或時云。各四十九枝云云圓云。一尺藁二十枚等云云
菅抜七枚　解縄少少　大幕一帖　鋪設少少或時云。疊四枚云云　三類形七具　松　鐵末　毒春　穀　續松少少　中臣祓僧一人伴僧之内　蘇　蜜　名香　御衣若有僧主者等云云
　或時云
壇供四面但五十六坏一坏料五升菓子五十六杯　餅同前　羹同前　閼伽二十八前　橛四枚　標木二杓一具　五色糸　弓四　箭四　鏡四　小刀四　香爐一　打鳴　灑水三各加散杖　六字經　結線　燈心少少　出器大小　胡麻一升　芥子三合五勺毎度　半合　粳米三合五勺　熟五穀　生五穀　飯　鹽　花　香　名香　丸香　乳木七具　薪七束松七把　三類形七具
散米七具　箸一　箒二　閼伽桶加杓　折敷二枚[32]

以上を概観するなら、およそ『訓解』で指示された「祓具」が網羅されていることが確認されよう。

また『阿娑縛抄』を参照するなら、そこでは

一、隨身物具目錄

御本尊　御衣　壇一面

葉火爐一口　五寶等　脇机二前

禮盤一面在半畳　壇敷布一端

中瓶一口在六字經一卷　閼伽皆具

灑水嗽口在散杖　燒供外供器等

橛四枚　標木二　燈械六懸

杓二大小　五色糸　弓箭刀鏡各四

香爐一　扇一　火箸　箒　名香　已上堂内

六字經ム卷　經机ム前　結線有無隨時

打鳴一在鐘木　大鼓一口在桴

鉦鼓一口同　寶螺二　錫杖二

金剛鈴二　大幕二帖　畳ム帖已上伴僧座

飯汁餅菓七具　芥胡粳七具

粥飯生鹽七具　油七升　榼少丶

香少丶　乳木七具　薪木七束

付松七八把　閼伽桶一口（在杓）
供桶（杓折敷幣串）　供粥等三具
禊具七具（散米、解縄、人形、菅祓）　折敷
大小土器少ゝ　燈心少ゝ　紙少ゝ
竹釘少ゝ（已上支物）[33]

とも述べており、神供の料として「幣串」までも挙げられており、「河臨法」の祭式は相当に『訓解』と近しいように思われる。

「河臨法」は護摩法を核として構成されているが、その特徴的な祭式は護摩修法の終了を待って顕れる。

次護摩了後。助修一人（讀中臣祓）一人令解縄（本記云解功縄）中臣祓畢（ムママニ）伴僧四人誦六字呪（振鈴）四人亦誦呪（振錫杖）四人吹螺。一人（無間打磬誦呪）檀越應（シテ）發ノ響ニ即取鐵等人形各七枚ヲ取合テ摩テ自身ニ人形ニ吹繫息置之。即有一人。茅ノ一枚ヲ被壇越ニ（如六月禮。後サマニ越ヨ）然後以散米散人形ノ上ニ即解縄菅抜人形ヲ投入河中。已上面授說也。[34]
護摩了。壇拂了。閼伽等如本取居ル程差定タルノ人人桴テ取設シ螺ヲ當口ニテ相待程ニ阿闍梨乍坐禮盤（ヒナリ）向テ高聲ニ出迦知等聲ニ付テ中臣祓打出テ讀合セ鼓螺等亂聲。口ニハ高聲ニ唱法知等吽發テ。外ニハ現怒相之。内ニハ發慈悲心。中臣祓解縄了後。檀越八鐵人形・藁人形・藁人形取合テ摩自身テ息氣ヲ吹人形テ然後置之ケ。一人以菅祓テ被檀越頸テ後身下シ祓出テ後サマニ超ヨ。如此三度シテ後ニ散米ヲ散人形上ニ壇ニ所立タル鎭鐵刀ヲ以切菅抜テ解縄・人形等取加テ置折敷テ投入河左（東方也）入河（ママニ）止嚮等テ修後供養乃至發遣了。佛供等取出テ吹瀬料ノ壇供閼伽取置了テ指船テ令上。

次瀬〇著。次上瀬了ナハ又如先修法等也[35]

護摩が終わると、その修法の最中に結線した縄を伴僧の一人に解かせ、また別の一人には「中臣祓」を讀誦させる。『行林抄』では「私云。大和尚曰。定心和尚申請陰陽師令讀中臣祓。大原以伴僧令讀之。兩人共隨谷面受。其說不同。可隨宜歟」[36]と言い、また『祕藏金寶鈔』では「番僧之中有祓師一人（時別七返讀中臣祓）番僧之中無之者。別請陰陽師」[37]と言っておれば、「中臣祓」の讀誦に際して陰陽師が招請される場合も有った。このようにわざわざ陰陽師に依頼までしているということであれば、「中臣祓」の讀誦は仏教以前に陰陽道が先行して摂取していたことが予測され[38]、陰陽師の儀礼を経由して仏教に持ち込まれたと想定されよう。さて、「中臣祓」の発声に合わせて、或いは「中臣祓」が終わると、六字呪を高声に唱え、鳴り物を一斉に合奏する。施主は人形に息を吹きかけ、それを身体に撫で付けて、或いは夏越祓の如くに茅萱の祓、また菅祓を行い、人形に散米を散らして、解縄・人形を河に流すということである。

『行林抄』は、この特徴的な儀礼に関して次のように解説する。

一作三種人形本色代物事
陰陽家七瀬祓。此三種人形用之與今不異云云
鐵是本也。若無鐵者可用行。但不可削皮。下付皮可作也。似合耳
蘗是本也。無替用物云云
藁展轉之末也。本用脯。無脯者用鹿皮。無鹿皮者用藁也。鹿皮求之不難。仍可用鹿皮人形也

一三種人形重様
三種人形ヲ一枚ッツ取テ三枚ヲ。上ヘニハ蘗。中ニハ藁。下ニハ鐵重ヌ。重ヌル時有呪云云一ノ人形ニ三反呪スレハ三枚ニハ合九反也。誦呪重了テ中ヲ結合テ扇骨ナトスル様ニ引ナカヘテ壇ノ前ニ向テ誦呪ス。是人形入魂呪也　唵悉多唎也娑婆呵
引互ヘタル形
以一結テ一度撫之テ一瀬七撫也。一瀬三七二十一枚人形了
一菅貫事
陰陽家無本文。只是此國舊習耳
一讀中臣祓作法事
讀間大奴佐ヲ振テ讀之。大奴佐ハ以紙作之非法。麻ヲ用ナリ。大奴佐振ルニ有呪云云
一解繩事
藁ハ不法也。ツルソヲ可用之。七瀬祓時。以鑌鐵刀置河右。以人形置河左云云七瀬祓。本是一人所作也。末代以七人被行之。一人シテ勤ル時ハ從下瀬始之云云[39]

これらは、その直後に「已上五事。自教記之中抄之。和尚會陰陽頭安倍國隨（トキユキ）朝臣被尋聞之」とあるので、明らかに陰陽道の儀礼に準拠して構成されたと見て良い。但し、「菅貫事」については、神祇祭礼が陰陽道に摂取された痕跡と解しておくのが宜しいだろう。

河臨法では、これら一連の修法が終わると船を移動させ、更に上流へと遡り、再び同様の修法を行うことになる。『行林抄』で「承暦三年九月三日。或人面受井房説云。七瀬者。隨河便推量テ可移瀬瀬ニ也。其瀬瀬間一町歟。若一

町餘歟。従下至上。第七瀬。従船下ヲ可歸也。歸下ノ始タル瀬等。頗不宜事也」[40]と言うように、この修法は七回場所を変えて修法されたのであり、このことを指して「七瀬」との表現を充てているわけであるから、陰陽道の七瀬祓との関連性はあまりにも明瞭と言えるだろう。

陰陽道の七瀬祓に関して、『河海抄』「乙通女」で「応和三年七月廿一日御記曰藏人式部丞藤原雅材供御祓物以明日令天文博士保憲（赴）難波湖及七瀬三元河臨禊」と言うが、ここで興味深いのは「及七瀬三元河臨禊」との表現である。これは先に『傳受集』で「六字經法」の末に陰陽師に三元祭を執行させる旨を示したが、それらが正しく一塊の表現に結実している。ただ『日中行事』では「七らいの御はらへ、日ついでをえらびて、下臈の蔵人申しさたす。五位の中七人を使にさしてもよほす。近衛司けんさくの輩などは、あながちつとめず。臺盤所の臺盤の上に席をしきて（だいばんはわたくし物なる故なり。）其上に、陰陽師まゐらせたる人形の櫃を置いて、女房人形に衣をきす。櫃に入て、紙びねりをゆはす。上臈の女房是をまゐらせて、御身を撫つれバ、御衣筥に入て、御ひとへを具して、うちつゝみ「につゝみ」て臺盤所のにしむきより同時に出すなり。」[41]と言っており、河臨法に見られた七瀬祓とは些かの相違点が見出される。陰陽道のそれは七人の使者をそれぞれ個別に七瀬（七ヶ所の河辺）に派遣しているのに対して[42]、河臨法のそれは同一の船が同一の河を遡上して七ヶ所で修法している点である。

それでは、『訓解』に示された祓の場合はどうであろうか。

> 因茲、謹請再拜、七座宣之、不穢無明住地之煩惱泥、向流恭敬、七度觸之、能池水浪潔、心源清淨也[43]

右の『訓解』の一文では、祓の儀礼として「七座」が一組とされた上に、その「七座」を「七度」とも言うの

であるから、それらは一連の行儀と解するのが適当である。そうなると、『訓解』で言われる祓は、陰陽道の七瀬祓に直ちに親しいと言うよりは、密教側の摂取を経由した河臨法のそれに親しいと言うべきであろう。しかし『訓解』での祓は「池水浪」とあることから、河辺に臨むものではないようで、この点は陰陽道のそれとも、また密教のそれとも性格を異にするようにも見える。それでも、『行林抄』では「故惟範阿闍梨於東三條殿池修之。世人云。池臨阿闍梨。」[44]とも言っており、池での実修例が見られないわけではなく、取り立てて河でなくとも、水辺を要件としたとも解されるので、河臨法との類似性を想定することに無理は無いだろう。

さて、河臨法はこのように陰陽道の儀礼と緊密に結ぶことになるわけだが、そうなると他方で、非仏説やら、外法やらの批判を惹起しかねない。勿論、先にも見た通り、圓仁将来とのことで、その正当性は一応に担保されたことであろう。それでも、或いは口傳相承としたり[45]、また『阿娑縛抄』に「問。大師於大唐受此法云ゝ。然者何相加此朝七瀬祓乎。答。誰謂大唐無此祓。凡俗體恒沙法。皆自天竺傳大唐傳本朝。然中臣祓文言倭語以彼文勢和語書成歟。如吉備大臣在唐日記。似有其本文。然云中臣祓者。此國始此姓人習傳之歟。況禊祓字已唐有之乎」[46]とあるように、中国を経由した印度由来の修法だとしたり、彼の法に正当な由来を付与しようと腐心しながら、ついぞ根拠を仏典に求めることはできなかった。とは言え、同書では「大師於唐傳之給法也。是起自佛說歟。將又人師巧惠依爲呪咀反逆法。依准世俗河臨禊歟。私案之。人師巧惠也。覺自公家等有御尋者。用心可申云々」[47]とも言っていることからすると、河臨法は外法としての性格を持つものと予感しながら修法されていたようにも疑われてくるのである。

そうなると、密教に於けるこういった異教的要素の内包をどのように解すれば良いのであろうか。

両者の混交は、実のところ、この河臨法にだけ限ってのことではなかった。野本覚成氏[48]の指摘する戒壇結界に

於ける「反閇」、神奈川県立金沢文庫企画展「陰陽道×密教」図録で翻刻収録された聖教類に見える「盤法」などもその一つとして挙げられよう。それらについては先学の成果に委ねることにして、ここでは更に他の事例について検討してみることにしよう。

『要尊道場觀』では「供土公法」で「一。作法次第　先蹲踞祭處。稱年月日之後。讀中臣秡祭文。」[49]と言う。そこでは、土地神の祭祀に際して「中臣秡」の讀誦を指示しており、それが河臨法以外でも導入された事例を示している。

安鎮法は、造営事業を地神に対して憚り[50]、国家安穏[51]・家内安全[52]を祈念する修法として知られる。この法は『行林抄』によれば、「一修安鎮日。阿闍梨并陰陽寮問合可撰之。」[53]とあるように、催行時期に関して陰陽寮が関与していたようだ。また、修法の契機となる造営事業の憚りも、「又付處有靈鬼由陰陽家所告也。」[54]とあることから、安鎮法の修法が陰陽師に勧告されたようにも見え、密教との協業的連携が推測されてくる。

請雨法でも『傳受集』で「先奏聞公家。五龍祭。三箇日陰陽寮所爲也」[55]と言うように、陰陽寮の関与が認められる。同書では他にも「池北有泉。闕伽井也。丑寅泉神供島。戌亥有坑。龍穴也。同神島。辰巳有平石。龍石也。同供五龍祭陰陽師勸仕之。比丘形。持長刀。」[56]とも言っており、請雨法の修法に際して、長刀を帯びた比丘形の陰陽師が「五龍祭」を分掌するのだとしている。[57]

熾盛光法は、大壇所・護摩壇所・七十天供所・十二天壇所・聖天壇所での修法から構成される。この内の七十天供について『四十帖決』では「七十天供ハ人師ノ意樂也。其靈驗炳著ナリ也」[58]として、仏説に根拠付けることなく、人師の創出と明言される。「靈驗炳著」と言うのであるから、利益獲得に向けて効果が期待されうるとの技術的要請に、その意義を求めていることになろう。また同書には「初法養ノ時獻蹲供ヲ。次ニ普供　次讃如十二天供ノ　次ニ可禮拜ス七十餘尊ヲ。謂一一尊。若一二五七乃至百反。一一起居禮ス之如陰陽祭ノ。有此禮拜儀」[59]と有り、その儀礼の様相は「陰陽祭」と

類似するとまで言っておれば、彼の創出は陰陽道の儀礼に基づいたと見て良い。『三昧流口傳集』では「長久五年九月十三日。於丹州池上御房賜新撰熾盛光私記ヲ長宴師ノ云ク。」として、「又紙錢若クハ黄若クハ白七十餘捧設ク之ヲ不必スシモ用幣帛近俗ニ故也普供養ノ印明ノ次ニ奉之。紙錢准ス天等。冥道供等奉之。不ル必シモ至ラ佛界ニ耳」[60]と言っており、諸神の祭祀に際しては敢えて世間の形式を踏襲するとの態度が見られ、神道・陰陽道の摂取は彼のレベルに於て肯定されていたことが分かる。

北斗法などの星宿供は、もとより他の密教修法とは異質視されていたようである。『行林抄』では「私云。或口決云。今念誦只道場觀時。奉請本尊及北斗等。可奉供養念誦。別更入本尊三摩地。幷心上不可安置。星宿行法之起只至誠。以請供爲本。成身觀念。或可略之。只結根本印等。可念誦其本眞言等云云」[61]と言い、それはあくまで「請供」が目的であって、それ故、密教修法で本来主眼とされるべき「成身觀念」は不要なのだとしている。また同書では「井房ノ閣梨被示之様。星ノ體供養ニスルハ大體祭様也。非供養法。但召請シテ供養シテ可奉送也」[62]とも言い、それは通常の「供養法」などではなく、そもそもが「祭」の体裁、いわば陰陽道などでの祭祀に等しいとさえ言っている。『四十帖決』では「本命元神ノ事右護摩請供之事。唯在人意。抑本命元神ト者。北斗之中ノ一也。是レ相承也。佛法ノ中ノ意也。外典陰陽家ニ云。生日若ハ甲子神是也。又若ハ生日納音是也。凡ソ本命元神外ノ說有三云云皆異ナリ内ノ意ニ云云」[63]と言い、「本命元神」は「佛法ノ中ノ意」とはするものの、その根拠を「相承」とするに留まる。先に見た通り、この「相承」は仏典に根拠づけられない場合に用いられた表現であることに注意したい。ここでは陰陽道の外典を参照しているし、また同文を引く『渓嵐拾葉集』では「私云。本命ト者七星ノ隨一也。以佛眼爲體。卽是胎藏界ノ大日也。元神ハ者九曜中隨一也。以金輪爲體。卽是金剛界ノ大日也。口傳云云陰陽家ニ可尋也云云」[64]として、一応に仏教的な文脈から見解を示しながらも、陰陽家の助言を期している。これにより、密教には既に将来された星宿供の技術が存在して

いたが、陰陽道の技術を導入することで、密教と陰陽道は相互に技術的問題を語りうる地盤を形成していたと評せよう。実際、『行林抄』に「本命日幷本命宿事　私云。昔法藏僧都與保憲成大相論。僧都云。本命日者。以生日支干爲本命日（假令甲子日生人。即以甲子日爲本命日）保憲云。以生年支干爲本命日（假令甲子歲生人。即以甲子日爲本命日）本命宿者。僧都云。量算以生時月曜所在宿爲本命宿（人間一期吉凶事月曜所管故也）保憲云。曆所付毎日宿以相當生日爲本命宿。例如本命曜（曜毎日所直。曜以當生日爲本命曜也）兩人説頗乖角。爰吉野日藏君判云。本命日可依保憲説。本命宿可依僧都説。各有由致。不能具記。自爾以來本命日幷本命宿依此判而用之。日藏君製三卷書判之云云」[65]とあるように、本命日と本明宿の規定に関して仏教側と陰陽道側は鋭く対立するが、その対立を調停した形で今日の説が成立したということであるから、星宿を巡る技術は、双方からの関与により展開されたということになろう。また同書では「右次第持明房説也。付保憲様聊被加潤色歟。私云。是天文道作法也。」[66]とも言うように、仏教説と対立した賀茂保憲の祭式を下敷きにすることさえ有ったようであり、この星宿供は陰陽道との関わりが極めて緊密であったと評されねばなるまい。

閻魔天法は『行林抄』によると、「本經儀軌」が不在だと言う。それでも「大日經中説其印言形容座物眷屬部黨。仍其人修供養儀則須彼教。而修行之。」[67]とも言うのであるから、『大日經』の印言等を利用しながら修法を行ったということになろうが、そもそもの修法次第が直ちに仏教的であったとは考えられないだろう。

至心發願　唯願大日　本尊界會
焔魔法王　太山府君　五道大神
司善司惡　部類眷屬　還念本誓
降臨道場　所修三密　靈驗勝利

決定現前　護持厶甲云云[68]

同書では「發願」として、右のような偈頌を掲げるが、密教的な体裁を保ちながらも、「太山府君」「五道大神」などといった尊格を示しており、当該の修法は陰陽道の太山府君祭との関わりが疑われてくる。[69] もちろん陰陽道の儀礼を取り入れるにせよ、「私勘。同第十一上文云。閻羅王法身印呪」屈左手三指。仍稍出頭指。三分許。以大指博附著頭指下節文。頭指來去。呪曰　唵一閻魔羅閣二烏掲羅上音毘利二合耶三阿掲車四涉去音訶　作此印誦呪七遍。其閻羅王卽來受供心大歡喜云云　私云。或文幷師傳。以此眞言爲五道大神眞言。經文者焰魔印明也。更可尋之」[70]とあるように、「五道大神」の密教化に努めている。転じて「焰魔王檀拏供法則」の願文では「願諸佛子私云。佛子卽諸冥道等也受此無量甘露法食。受斯食已。先當奉獻十方盡虛空界一切三寶。然後食之。能令佛子福德智慧廣大無量。志心歸命常住三寶。諸佛子等從來得食多是人間世俗禱祀烹宰物。令腥壇葷穢。設此食但增苦本。無解脫分。今日所說乃至是淸淨甘露法食。又是淸淨珍寶法財。既承佛力法力僧力諸佛勝妙眞言之力。皆悉能令此食充遍法界。無窮無盡。」[71]とも言って、この密教修法での供物は勧請した諸神を成仏へと導くもので、通常の陰陽道のそれより優位であることを示すなど、仏教的理念を儀礼に反映させているのが分かる。実にこの修法では、勧請した諸冥衆に対して三昧耶戒を授けており、その願文に「汝今發此廣大誓願。百萬阿僧祇諸大願門悉皆現前。通達無礙。捨此報身同生淨土見佛聞法住不退地。志心歸命常住三寶」[72]とあれば、持戒には菩薩行の成就が課されるなど、仏教教化の側面も認められる。この点をふまえて「普供養」の願文を窺うと、そこには「諸佛子等既受施主某甲等無遮廣大供養已。必須留是置福利祐。今日施主彌衆災祚百疾。延福慶益長年。仕官者高遷。資生長益。子孫嬰盛。宅舍安寧。有所願求悉皆果遂。又願古境山川冥官聖者威神赫爀。擁護人倫。驅災疫於無人之郊。引福慶於設齊之人。定内使安災害不生。風調雨順。海變

河清。災害不生。禍亂不作。盛臻五福。各保百齡。開供養門盡未來際。志心歸命常住三寶」[73]とあり、この冥衆に期待される現世利益とは、彼の菩薩行の実践（利他行）から齎されるということになるのであろう。そうなると、当該の修法で仏教的な理念を基底に据え、或いは諸冥道衆を菩薩行に誘導するといった教化的側面をそこに認めるにせよ、修法に至る動機からすれば、その主目的はあくまで現世利益に在ると言わねばならない。それ故、一連の仏教的理念化の営為は、先に見た密教修法の供物の優位性といったことも含めて、この主目的に資する役割を担わされたと見るのが妥当である。実に、「次燒錢財　祝曰令日施主所有錢財疋帛悉皆奉上冥官業道百司寮屬怨家債主負財負命者。悉願領受。施主既是凡夫。不識官斑次位。不散分判。奉請地藏菩薩大慈大悲。令一一聖者各依次第如法分付。普令周遍。無令失所。燒錢盡即處世界。等唱三歸」[74]とする箇所を見るなら、供物を仏教的に意義付けることもなく、しかもそれを「祝曰」として示しておれば、先に見た仏教的理念化の副次性は、このことからしても明白である。

以上、密教修法の中でも幾つかは相当に陰陽道との関係が濃厚であることが知られた。ここで更に指摘しておきたいのは、「祭文」が「葉衣觀音法」の「藥叉供」を除いて、それ以外はおよそ上掲の修法に限って修法次第に組み込まれている点である。

この「祭文」とは、『三昧流口傳集』によると「問。祭文必ス可讀乎如何ン　答。唐朝ノ二文以讀ムヲ祭文ヲ爲本歟。況ヤ如キノ此天等冥道衆等。供養ノ之時。皆ナ從昔造テ祭文ヲ讀來ル者也。仍テ修此ノ法ヲ之時可讀祭文也。就中圖位多ク一時行法ナラハ者。最モ讀祭文ヲ。運心相加ヘテ致ス丁寧ヲ。私ニ供スル者必ス可有其ノ驗ニ之法也。但シ此レ任スル本書ニ義也　竊ニ案スルニ之ヲ。續ヒテ不可有行者意等ニ歟。縱ヒ雖モ不讀祭文ヲ。眞言威力運心供養豈ニ空シカラン。凡ソ讀ム祭文者。多ク是レ准スル外法ニ也。眞言行法以運心ヲ爲ス本。祭文ニ所ロ書キ載スル。只是レ運心樣體也。從ヒ雖モ發言ヲ不述ヘ。若シ能ク運サハ

心想ヲ。自然ニ可成ル眞實供養ト者也。就中檀越ノ住宅若クハ房舍等ナントシテ數日修ス之ヲ。毎事存略不讀祭文修ス之ヲ最モ宜キカ歟」[75]と言っており、そもそもそれは「天等冥道衆等」の「供養」に付されたもので、殊に「外法」と関わるとのことである。なればこそ、片方で「丁寧」な修法を志向して「祭文」讀誦の必要性を言いながら、密教優位の立場から「眞言威力・運心供養」で十分とする見解を同時に示すことになる。たしかに、『行林抄』などを概観してみても、「梵天法」「帝釋法」「火天法」などといった、もとより仏教的な天部の修法には祭文は全く認められず[76]、一部の「天等冥道衆等」に限って適用されているのが確認される。実にその一部とは、先に見た通り、陰陽道との関係性が認められる修法の一群に他ならず、「外法」とは殊に陰陽道を意味するものと解されるべきであろう。実際、『行林抄』でも「次祭文先盛茶各座位奉之。舊祭文三段也。毎段始先盛替奉之」[77]と言うように、祭文各段末尾で「再拝献茶」がなされているが、『祭文部類』を参照すると、「天曹地府祭文」[78]に「再拝上酒添香」、「属星祭文」[79]には「再拝　上花水幷酒」などと有ることから、彼の形式は陰陽道の「祭文」に準じているのに相違なく、先の理解に大過無かろうと思われる[80]。

さて、こういった密教と陰陽道の混交した状態は、偏に密教修法の側にだけ認められる現象ではなかった。『小反閇作法』[81]には次のようにある。

次勸請咒
南無陰陽本師、龍樹菩薩、提婆菩薩、馬鳴菩薩、伏羲、神農、黄帝、玄女、玉女、師曠、天老、前傳此法蒙益乞也。
天判地理早得驗貴。急ゝ如律令。

ここで興味深いのは、「陰陽本師」として「龍樹菩薩、提婆菩薩、馬鳴菩薩」が挙げられている点である。龍樹

菩薩は極めて哲理的な中観思想の祖として広く知られているが、片や『龍樹五明論』の作者に仮託された呪術者の側面を有している。『渓嵐拾葉集』でも「一。龍猛出世時代不同事　示云。或六百年。或七百年。或八百年云云師云。龍樹菩薩住世三百歳也。初百年者在外道家。弘陰陽法術。従初云六百年ト也。中百年者習釋迦一代教法。従中間云七百年ト也。終百年者開鐵塔。弘眞言教。従終者八百年也。經論異説不同無。師云。如來滅後六百年之間。佛法漸衰。而邪風頻扇。爰龍猛大士愍テ此倒惑ヲ。而出興于世間。初百年之間習外道教法。弘陰陽法術。爲道士之上首。凡外道ノ教法者淺近也ト云テ移釋門。中間者習佛教。作千部論。七佛ノ教法者皆納ル于龍宮ニ事ヲ聞テ。入海中ニ龍宮之大本ヲ見給。爰如來内證者。納于南天鐵塔事ヲ聞テ。開塔敷弘祕教給也。仍終百年者眞言弘通之時分也。是則如來記☒無違。如來所遣行。如來事大士者歟」[82]と言っており、龍樹が元々陰陽法術の道士の上首であったとの伝説は広く流布していたようである。対して、提婆菩薩と馬鳴菩薩には、これほどすぐれて陰陽法術との関係を示唆した文献が管見に入らず、各自の伝記に「陰陽本師」の由来を求めることは困難となる。しかし、彼の三菩薩を個別に扱わず、一連の集団として捉えなおすなら、三論宗の付法が示唆されているようにも見える。たしかに、『日本書紀』推古十年（六〇二）に「冬十月、百濟僧觀勒來之、仍貢曆本及天文地理書幷遁甲方術之書也。」と有り、『三國佛法傳通緣起』で「觀勒法師自百濟來、此亦三論宗法匠」と言っておれば、「方術」を齎した「百濟僧觀勒」は三論宗の僧と認知されているのであるから、陰陽道の日本将来と関係づけられた可能性は多分に疑われ、この辺りの事情と関連付けて理解するのが宜しいようにも思われる。

次護身印咒　云々　印相有別

南無天岡八万四千神王九々八十一須能伊須能摩尼羅須也娑婆呵　三反

四門四角印咒　印相有別
唵大逢能王通皇如来急々切々娑婆呵
飛火雷電印咒
唵微真行々々々娑婆呵
悪魔停止印咒
唵吃哩々々吽發吒娑嚩呵
被甲護身印咒
唵阿多伽羅也涉呵

右は『小反閇作法』の「護身法」に示された印呪である。これなどは、ほとんど密教の儀軌次第に見紛うほどの体裁を有しており、真言呪も独自に改変調整しながら用いているのが分かる。

以上の結果、密教が陰陽道を取り入れるのみならず、陰陽道の側からも密教修法を取り入れている様子が窺え、両教の混交した状況は双方相俟って醸成されたと言えるであろう。但しここで一点注意しておきたいのは、密教が陰陽道を摂取する場合には、既に先に見てきた通り、仏教思想の文脈上に陰陽道の呪術を組み入れることになるのだが、これとは逆に、陰陽道が密教を摂取する場合についてはどうであったのかという点である。陰陽道の資料は決して豊富とは言えず、極めて限られた範囲を披見した上での指摘となるが、陰陽道文献に仏教なり密教なりの教理に抗すべき体系的な思想性は見あたらず、その真骨頂はあくまで呪術に於ける技術論であったように思われる。若しこのような観点が妥当であるとするなら、先の三菩薩を「陰陽本師」とし、また他の儒・道の尊格よりも優先

して帰命する態度は、その技術を説明する基礎理論に仏教思想を求めた結果として捉えうるように思われる。そもそも陰陽道で自身が帰命する対象の人物像が全く不明なままに放置されるはずもなく、またそれが仏教由来となれば、仏教側での人物像とのすり合わせは不可避となるわけであるから、彼の捉えた菩薩の人物像は仏教側の文献に基づくことは当然必至となる。なれば、先の『渓嵐拾葉集』に見られた龍樹菩薩の伝説では、陰陽法術から顕教を経て密教へと至る経緯を示し、その過程がそのまま境位の高低を示すものだとして、陰陽道の仏教に対する思想的従属性が顕著に顕れることになるし、少なくとも『龍樹菩薩傳』に準拠するにせよ、外道から仏教に廻心した人物像にかわりはなく、先の性質を否定することはできないだろう。

このように見るなら、密教と陰陽道の混交した状況は思想的には仏教なり密教なりの論理を基調として、その共有された思想的な場の上に、両者の多様な呪術（技術）が統合されてゆくように見える。こういった図式は『渓嵐拾葉集』でも示唆されている。

一。但事相眞言師成陰陽師事

示云。道範義云。唯事相眞言師ハ。三代ニ成レハ陰陽師ト成ル也。凡陰陽師者。淺略三密ノ義相ヲ知レトモ。無相甚深ノ法義ニ暗キカ故名陰陽師ト也。今密教モ亦復如是云云師云。不明一心本源者。皆是外道也。故釋行法於心外故名爲外道云云深可思之[83]

ここでは事相にのみ偏する「眞言師」を評して、「陰陽師」にも等しい存在と批判する。その「陰陽師」とは、密教の立場からすれば「淺略三密義相」を知るだけで、「無相甚深法義」「一心本源」を知らぬ者なのだという。つ

まり、陰陽師に対する密教の優位性は、事相に対する教相、また「無相甚深法義」「一心本源」の体現に求められることになるであろう。ここでの文脈からすれば、陰陽道を密教と明確に峻別して、その優位性を保つことにその意義を求めるべきではあるが、これは同時に両者の技術的（事相）地平に共有の場を見出しているものとも評することが可能である。実に『四十帖決』で熾盛光法の七十天供を評して「七十天供ハ人師ノ意樂也。其靈驗炳著ナリ也」[84]と言っているように、たとえ儀礼が仏典に根拠を求められなくとも、「靈驗炳著」であれば宜しいという態度が鮮明に顕れており、彼の技術は現世利益の獲得といった目的に徹底して向けられている。そうなると、先の河臨法にて「中臣祓」の読誦の為に陰陽師を招請するなどといった、同一祭祀に於ける両者の混在は、技術的協業の関係として相互に承認された状況を示唆していると見て宜しいであろう。

また、『行林抄』では「安鎭法」を「一此不許出家人行。須自禮拜諸天云云大原云。出家可行云云　一大日等流身故。二法身理等故禮諸天無過云云[85]」、また「又云。如此祕法不許出家人。行持此法者。所作供養皆須自禮拜。諸天出家之人具佛禁戒。令諸天不敢受禮。所求福德悉不成就故。違行者尚犯大罪是以不傳出家之人本法。金剛智三藏於天竺天師所受得。勿令傳之。只許與白衣修行者。祕之祕之。西方深重此法。設欲行密行之不令諸國知有是。以西國相承繼嗣不絶。又西方慳法只流尊身様於諸部中以爲大護。殊不知有安鎭家國土法[86]」と言い、「金剛智三藏」と関係付けながら、密教的な体裁を装わせてはいるが、出家者の諸天不拝の禁制に抵触するため、出家者による修法を危ぶむ見解を同時に示している。そうして、片方で「大原云」として出家者による修法を肯定するわけであるが、ここで注目すべきは、密教修法がむしろ在家者に向けて開かれうるといった点である。『寶鏡鈔』には「但一說云。醍醐三寶院權僧正弟子僧正舍弟有仁寬阿闍梨後蓮念云人。依有罪過子細被流伊豆國。於彼國爲渡世具妻俗人肉食汚穢人等。授眞言爲弟子。爰武藏國立川云所有陰陽師。對仁寬習眞言。引入本所學陰陽法。邪正混亂。内外交雜。稱立川流。搆眞言

一流。是邪法濫觴。」[87]なる記述が見受けられ、「眞言」の伝授が在家者に対して換金性の高い商品として価値を有し、且つそれが「陰陽法」と引き合わされた状況が伺える。自らを正統と任じて止まない宥快はこういった潮流に対して厳しく批判を浴びせ、「又行吒□尼法。以呪術立効験。」[88]、或いは「爰有相似苾芻。其名云文觀。本是西大寺末寺。播磨國北條寺之律僧也。兼學算道好卜筮。專習呪術立修驗。貪欲心切。憍慢思甚。」[89]と言い、成仏に向けた修法とは別個の範疇として退けているが、これはかえって広範に流布してしまった状況に対する応答と捉えるべきであろう。

以上の結果、密教と陰陽道の協業関係が明瞭となったが、『訓解』の祓が河臨法の痕跡を留めた七瀬祓であり、またそれが密教的に教理化されているとの事実は、先の密教・陰陽道の関係性から理解されるべきであろう。こういった事態を、「陰陽道の実践を密教が摂取することで、陰陽道の技術に対して密教的な保証を与える」ものと見るなら、既に渡部真弓氏が指摘する通り[90]、密教側の儀礼の摂取と教理化として捉えることもできる。しかしここで注意を要するのは、『訓解』に於ては、彼の実践者は出家者などではなく、あくまで在家者が想定されている点であり、これにより渡部氏の見解に些か困難を覚えることになる。

> 大麻躰相者、自性清淨之三摩耶、普現三昧之形表也、夫着忍辱袍、抱(把)正直笏、而拂三毒七難、濟五濁八苦、祭眼(服)則忍鎧也、拒群賊、抱(把)笏、則智劔也、威衆敵、其形直、其事捥矣[91]

右によれば、「着忍辱袍、抱正直笏」と有り、それは明らかに在家者の装束と了解される。勿論、出家者が在家者の装束を着ける可能性も疑えようが[92]、彼の場合は出家者が世俗法を実修するに際しての方策なのであり、仮に出

家者の偽装を想定したとしても、それが世俗法として開かれたことに変わりはない。また、上掲の文の直後には河臨法の痕跡を留めた七瀬祓に関わる記述が展開されているし、その直前でも「祭文本紀曰」として「堅牢催五帝」[93]といった陰陽道で祭祀される尊格も見え、神道よりずっと陰陽道に親しくあることから、その在家者像として、先ず陰陽師の姿を想定するのが妥当であると言えるだろう。

それでは、どういった実践がこの在家者に期されたのであろうか。

冒頭で「大麻躰相者、自性清淨之三摩耶、普現三昧之形表」と言っておれば、「忍辱袍」「正直笏」との表現も同様に「袍」は「忍辱」の、「笏」は「正直」の三昧耶形ということになろう。既に「上智前、則諸瑜伽教法、下愚前、便緣覺聲聞良因焉」[94]とも言うのであるから、「大麻」「袍」「笏」といった祭祀の事物を功徳の象徴物に見做し、彼の象徴物を祭祀儀礼で操ることで、（これは特別な指示も与えられてはいないので、通常の陰陽祓を執り行うということであろうが）それが究極的には瑜伽にほかならないとする、まさに密教修法と同様の構図を持ち込んだものと見て良い。

そうなると、「自性清淨」「普現三昧」「忍辱」「正直」などは、三昧耶形に象徴される功徳として見做されねばならないが、仏教思想の文脈から照らすかぎり、「自性清淨」「普現三昧」「忍辱」と並べて「正直」が功徳として併挙されていることに違和感を禁じえない。少なくとも、「忍辱」と「正直」が一対を形成するような表現を仏典に求めることはできないだろう。その為か、「正直笏」は「智劔」に換言されているのだが、この場合、『華嚴經』でも「忍鎧莊嚴身　執持智慧劍」[95]と言っているように、「忍辱」と対を形成する上での不自然さは全く解消されている。それ故、「正直」から決して同義語ではない「智」への換言は、仏教思想に異質な用例の「正直」を仏教的に最適化する操作を伴ったと見て良いであろう。

それでは、この「正直」なる語を『訓解』は仏教以外の何処から持ち出したのか。

陰陽道に於ても[96]、「正直」が強調されるような記述は全く見当たらず、積極的に陰陽道を淵源に求めることは極めて困難である。仏教にも、また陰陽道にも「正直」の源流を見出せないとなれば、些か消極的なきらいはあるが、神道に由来すると考えておくのが妥当であるように思われる。神に対する精神的態度の要件として「正直」が語られる用例は鎌倉時代最初期には散見されはじめておるし[97]、そもそも『訓解』は「中臣祓」の注釈書であって、如何に陰陽師がそれを儀式に於いて親しく読誦していたにせよ、神道的な課題に向き合っていることを鑑みるとすれば、先の想定も必ずしも不当ではなかろう。

この「正直」を神道的と評するにせよ、『訓解』はそれを定義することも、解説することも無いので、いかなる「正直」が神道的であったのかは判然としてこない。それでも「正直」が「智」に換言されていることは、一つの手がかりを供することになろう。なれば、『訓解』で語られた「智」の性格を先ずもって明らかにしておく必要が有る。

『訓解』に即して解するなら、「正直」は仏教的な功徳で、「智」と関わるものだとされる。祭祀者の持物が三昧耶形としてあるなら、彼は「自性清浄」「普現三昧」「忍辱」「正直」、或いは「智」を体現した存在として立ち顕われる。このうち「自性清浄」と「普現三昧」は同じく「大麻」に関係付けられてはいるが、「普現三昧」が妙色を自在に出現する作用であるのに対して、「自性清浄」は彼の本体を意味するということであろう。なれば、彼の本体を体現した上で発現される「智」ということであるなら、「心源廣大智恵」[98]であるとか、「普門方便之智恵」[99]「自性精明之實智」[100]「己心清淨之智用」[101]などと表現される「智」がそれに相当することになる。そうなると、「智」に関わる「正直」とは、こういった本来的なる清浄性を諂曲させずに「智」として発現させることを意味すると解されてくるのである。『訓解』は密教思想を基調としているし、本文末の『三角柏傳記』と同文の箇所では『大乘起信

論』に由来する如来蔵説を披瀝しているので、「正直」はこういった思想の構えが反映されたと見てよい。なれば、以後大いに展開する神道思想に於いて、しばしば散見することになる仏教的語りの典型が、既にここで成っていたとも考えられてくるのである。

さて、このように在家者の実践に密教教理を付与したということであるなら、それはもはや渡部氏の言うような「出家者の実修」に向けられた論理とは言えない。しかも、ここで言う教理化は、現世利益を一義とする従来の祓を仏教思想の文脈から合理化を果たそうといった、従前の態度に基づくようなものでさえなかった。

蓋聞、中臣祓、天津祝太祝詞、伊弉那諾尊之宣命也、天兒屋根命之諄解也、是則己心淸淨儀、大自在天梵言、三世諸佛方便、一切衆生福田、心源廣大智惠、本來淸淨大教、無怖長陀羅尼、罪障懺悔神咒。寔最勝最大之利、无量无邊之濟度、世間出世之教道、抜苦與樂之隱術也、與天地以長存、將日月而久樂[102]

以中臣祓、解除諸罪、則是爲宣說眞正淨戒波羅蜜多、於此淨戒波羅密多、意界不可得也[103]

右に依れば、「中臣祓」は神道のみならず仏教の教理に即して解釈されるが、その解釈の方向性は現世利益を指向しておらず、寧ろより本源的な自己の悟りを体現する実践（懺悔・浄戒波羅蜜等）へと大きく転回しているのが分かる。

先に見てきたとおり、陰陽道と密教は協業関係に在り、両者は共に仏教なり密教なりの論理を基調として、その共有された思想的な場の上に立っていた。それは往々にして如来蔵思想的構えから語られていたので、そこで言う真理、いわば無限定的な真理の場と言っても良いだろう。彼の真理は思想的来歴から仏教の論理と評されても、

その思想的内実は言語表象を退ける真理そのものとなれば、その境位からすると「仏教的な」なる表現も退けられることになる。[104] まさにこの共有された場に於て、両者の多様な技術が拡散、或いは対立することなく、統合されうるのである。但し、これまでの仏教側の見解では、陰陽道の技術は「淺略三密義相」の境位に留まり、「無相甚深法義」「一心本源」へ至る方策は仏教にだけ限られるとしていた。しかし『訓解』に於ては、祓を成道に向けた実践に位置づけることでその機能を付与しておれば、彼の優位性は同時に無効化されて、陰陽道の実修は仏教に比肩しうるまでに引き上げられることになる。これにより、密教と陰陽道とはこれまでの従属的な協業関係を越えて、相当に相対化が突き詰められたと言え、従来の思想的動向と軌を一にしながら、大きく展開された『訓解』の特徴を見ることになるのである。

瀬織津比咩神伊弉那尊所化、名八十枉津日神是也、天照大神荒魂名荒祭宮、除悪事神也、隨荒天子、焔魔法王所化也、
八百道謂海原潮之八百重是也、龍宮、
速開都比咩神伊弉尊所化神、水門神、　一名速秋津日子神、天照大神別宮、號瀧原、龍宮天子所化、難陀龍王妹速秋津比売神、天照大神別宮。號並宮、五道大神所化、消滅一切惡事也、
氣吹戸云橘小戸河也、一書日泰山云々、
氣吹戸主伊弉那諾尊所化、名神直日神也、豐受宮荒魂號多賀宮、以善惡不二之心智、諸事垂廣大慈悲給、聞直、見直給神也、高山天子大山府君所化也、
根国底国无間大火底也、
速佐須良比伊弉那美尊、其子速素盞烏尊也、焔羅、司命司祿等此神所化也、一切不祥事散失也、

已上從天益人、至速佐酒良比咩神、天津祝詞、天上梵語言也、
上件明神等、冥道諸神也、爲一切衆生、施一子慈悲、以諸尊願海、洗生死穢泥、阿字本性故、長壽延命也、[105]

右に掲げた一文では、神道の神格と仏教や陰陽道の神格とを一々対応させ、各々が同体異名の関係にあることを明かしている。ここにも「阿字本性故」との言が見えるので、諸尊は密教の論理により統合されることになろう。しかし、その個別相の階位に着目するなら、仏典由来の神格の持ち込みは「焔魔法王」「難陀龍王」「焔羅」程度に留まっており、仏教的尊格で他を席捲するようなことはしていない。むしろ、異なる系の神格の具体相を手付かずのままに留め、無限定的な真理の場に於て、統一的に整合させることを主眼としているのである。

小結

『訓解』はその全体を通して密教思想に基づき、陰陽道、神道に関わる諸事象に密教的な意義を与えておれば、こういった教理化を密教の主導性と評しうる一面を持つ。他方、彼の諸事象の具体的容貌は改変されることなく、そのままに保存されており、密教教理はそれに対して説明的であるとすれば、ここに密教の従属性と評しうる一面が認められることになる。『訓解』がこういった主導性と従属性の平衡を常に保っているということであれば、それらの間で思想的主従関係を固定化することはできない。それ故、三者が共有された場を相互に承認しあう限りに於て、彼の真理を媒介として三者は親しく融合しつつ、具体相に於ては明確にその相違性を発揮することが可能となっている。つまり、『訓解』は思想的に彼の三者に対して等しく開かれていた。そうなると、『訓解』の「正直」は専ら密教思想により語られたとしても、従前の「正直」を巡る思想構成と軌を一にしておれば、その意義は三者に開かれたと見て宜しいであろう。

註

1 新訂増補國史大系第7巻　五五頁

2 神道大系『伊勢神道(上)』　二六二頁

3 岡田荘司「両部神道の成立期」（『神道思想史研究』安津素彦博士古稀祝賀会　所収）では「両部神道に関する最初期の著述として知られている『中臣祓訓解』『記解』は、鎌倉初期以前の成立であることは、ほぼ確定するに至っている。『訓解』版本・無窮会神習文庫本には「建久二年三月六日書写畢」、『記解』本には「建保五年四月八日」の書写歴をもち、鎌倉初期には書写が行われている。」（三六一頁）とした上で、更に進めて「再考を要するが、ともかく平治元年（一一五九）以前の平安末期に両部神道の伝書は著作され園城寺内に伝わっていたことだけは認めてもよさそうである。」（三六七頁）と言っている。

4 白山芳太郎「中世神道と仏教」（「日本の仏教」第Ⅱ期第Ⅰ巻『仏教と出会った日本』所収　五七～八頁）では「現存最古の両部神道書『中臣祓訓解』の成立時期については、山本信哉氏が『大祓詞註釈大成・上』の中で明らかにされているが、同氏は、七度祓、百度祓の記載が該書中に存することにより、院政期以後、鎌倉幕府創立期以前であろうとされている。鎌倉幕府創立期以前というのは、『山槐記』の治承二年（一一七八）六月二十一日の条に千度祓の初見記事がみられるにもかかわらず、『中臣祓訓解』が千度祓についてふれていないことによるものである。七度祓、百度祓について述べながら、千度祓に言及していないことから考えて、千度祓がまだ現われていない平安末期成立とされたのである。その後、久保田収氏の『中世神道の研究』の中で、この説が認められている。また、山本氏が前掲書の中で指摘されたように、『中臣祓訓解』は「大祓詞」のことを「中臣祓」と呼んでいる。これについて、久保田氏は、前掲書の中で、『西宮記』や『左経記』など平安中期のものには「中臣祝詞」とあり、これを「中臣祓」といい始めるのは『経信卿記』の承暦五年（一〇八一）正月九日の条からであるとされている。これにより、山本氏が

主張されるように、院政期以降の成立であるということも認めてよいであろう。そこで、『中臣祓訓解』の成立する平安末期を、両部神道成立期と考えるのである。」と言っている。

5 神道大系『中臣祓註釋』三頁
6 神道大系『中臣祓註釋』七～八頁
7 大正藏　巻七七　六七九頁中～下
8 神道大系『中臣祓註釋』五頁
9 大正藏　巻三二　六〇九頁下～
10 神道大系『中臣祓註釋』四頁
11 神道大系『中臣祓註釋』十頁
12 『陰陽道基礎資料集成』二二〇頁下
13 宮内庁書陵部所蔵本に依った。
14 大正藏　巻七八　四六頁下
15 大正藏　巻七八　四六頁下
16 大正藏　巻七八　四七頁上
17 大正藏　巻七六　一六一頁上～中
18 大正藏　巻七八　二九六頁中　『別尊雜記』『師口』『覺禪抄』にも同説が有る。
19 大正藏　巻七八　二九六頁中　『祕藏金寶鈔』『師口』にも同説が有る。
20 大正藏　巻七八　四七頁上

21 大正藏　巻七八　七三七頁下

22 大正藏　巻七八　二二七頁上　『祕藏金寶鈔』では「或說以陰陽師。令行三祭原。」（大正藏　巻七八　三五〇頁中）とある。

23 群書類従　第二十六輯　三七八頁

24 大正藏　巻七八　四六頁下～四七頁上

25 大正藏　巻一八　八六九頁中

26 大正藏　巻二〇　二三一頁下

27 大正藏　巻七六　一七〇頁中

28 大正藏　図像第九巻　一六九頁上

29 大正藏　図像第九巻　一六九頁中

30 大正藏　巻七八　七三七頁下

31 大正藏　図像第九巻　一六八頁下

32 大正藏　巻七六　一六六頁下～一六七頁上

33 大正藏　図像第九巻　一六九頁下

34 大正藏　巻七六　一六八頁下

35 大正藏　巻七六　一六八頁下～一六九上

36 大正藏　巻七六　一六七頁上　ここでは続けて「若申請陰陽師者消息禮紙可申。其旨不可載支度矣。見定心房現修之時日記。陰陽頭賀茂道言朝臣。勅使等乘別船。令來。御衣者預陰陽師是即陸上御祓摩物料也云云」とも述べており、この修法への陰陽師の関与は極めて大きいと言える。

37 大正藏　巻七八　三五九頁上

38 史料の上からは、『帥記』永保元年（一〇八一）正月の条に、「九日、丁酉、今日依為吉日欲参平野（吉方）、北野、賀茂幷鞍馬、招陰陽師実行令読中臣祓、畢已欲出立之間」とあり、諸社参詣に先立ち陰陽師に「中臣祓」を読誦させる例が確認される。

39 大正藏　巻七六　一七〇頁上～中

40 大正藏　巻七六　一六九頁下

41 群書類従　第二十六輯　三六六頁

42 『行林抄』でも、陰陽頭阿倍國隨の解説として「七瀬祓。本是一人所作也。末代以七人被行之。一人シテ勤ル時ハ從下瀬始之」（大正藏　巻七六　一七〇頁中）と述べている。ここで言う「一人シテ勤ル時ハ」が、昔の事例について述べているのか、それとも例外規定を意味しているのかは明瞭ではないが、七人で行うのが通例とされていたと見て宜しいだろう。

43 神道大系『中臣祓註釋』　五頁

44 大正藏　巻七六　一七〇頁上

45 『行林抄』では「私云。依何文。修河臨法耶。師曰。未得本説。只師師口傳ヽ來也。依之師」（大正藏　巻七六　一七〇頁中）、『阿娑縛抄』では「問。依何文修河臨法耶。答。未得本説。只師々口傳來也」（大正藏　図像第九巻　一六八頁下）と言っている。

46 大正藏　図像第九巻　一七二頁下

47 大正藏　図像第九巻　一六八頁下

48 野本覚成『陰陽道の反閉と戒壇結界―戒灌頂流の思想を見る―』印度學佛教學研究第三十七巻第一號　三〇七～九頁

49 大正藏　巻七八　五八頁中

50 『行林抄』で「依如此造營恐各各尤深」（大正藏　巻七六　二四四頁下）と言う。

51 『行林抄』で「所諸佛常護念諸天擁護怨敵全無臨侵。災蘗凶衰永摧滅。殿裏安穩福徳倍増壽命長國土榮盛。然即企鎮護攘災之計。設諸神冥供之禮。寄扇底迦法建立大壇護摩壇。展隨方供養調護摩支物。」（大正藏　巻七六　二四四頁下～二四五頁上）と言う。

52 『行林抄』で「永拂除災殃。百歳千年安穩太平。奉持子孫繁昌一家榮花。未來永永無絶。眷屬廣多ニシテ自在無窮ナラム。凡一一御願併令成就圓滿給」（大正藏　巻七六　二四五頁上）と言う。

53 大正藏　巻七六　二四三頁中

54 大正藏　巻七六　二四四頁下

55 大正藏　巻七八　二五〇頁上　『祕藏金寶鈔』にも同文が認められる。

56 大正藏　巻七八　二三九頁中

57 『祕鈔問答』ではこの様子は些か詳細に描写し、「雜記云。又五龍祭是陰陽寮所役。第五日在之。祭文大師御筆云云澤抄云。先奏聞公家。五龍祭三箇日陰陽寮所爲也云云金寶同。決疑抄云。五龍祭事於神泉苑祭之。東脇云云陰陽師五人各祭一龍也云云或記云。陰陽五龍祭事。以楊柳造五龍形。五色色取祭之。五方坐也。供物魚物海藻飯酒等也。其五龍灑水故雨澤云云其時想應水天上雪始雨也。又龍舌水也。盤下出水則**丸**耨法水取之。陰陽師極祕事云云」（大正藏　巻七九　三九六頁上）と言っている。

58 大正藏　巻七五　九〇八頁中

59 大正藏　巻七五　九〇八頁下　『行林抄』でもこれを継承している。

60 大正藏　巻七七　四七頁中

61 大正藏　巻七六　四五五頁上

62 大正藏　巻七六　四五六頁中

63 大正藏　巻七五　九一九頁中

64 大正藏　巻七六　五五五頁上～中
65 大正藏　巻七六　四五八頁中～下
66 大正藏　巻七六　四五九頁中
67 大正藏　巻七六　四一五頁下
68 大正藏　巻七六　四一六頁中
69 『祭文部類』の「泰山府君祭文」は「謹奉請問閻羅天子五道大神泰山府君下來就座」（『陰陽道基礎資料集成』二四四頁上）と言っている。
70 大正藏　巻七六　四一七頁上～中
71 大正藏　巻七六　四九六頁上
72 大正藏　巻七六　四九六頁下
73 大正藏　巻七六　四九七頁上
74 大正藏　巻七六　四九七頁上
75 大正藏　巻七七　四八頁上
76 その中でも「閻魔天法」に祭文が付すのは、太山府君祭との結び付きが顕著であったことが想定されるといった、特別な事例として考えるべきであろう。
77 大正藏　巻七六　四五七頁中
78 『陰陽道基礎資料集成』二四七頁下～
79 『陰陽道基礎資料集成』二五三頁下～

80 『乙足神供祭文』（金沢文庫　三一七函〇〇七）には「謹請辰狐神王」等の表現が見られ、『祭文部類』所収の諸祭文と極めて親しい。

81 『小反閇作法』（若杉家文書　京都府立総合資料館所蔵　館古〇二七　七三）奥書に「仁平四年（歳次甲戌）三月廿四日（癸酉）反閇幷諸分法、授習三郎大夫泰弘朝臣了、（予四十五、大夫十五歳也、）雅楽頭　在判　御自筆本也」とある。

82 大正藏　巻七六　八〇一頁中

83 大正藏　巻七六　七七五頁下

84 大正藏　巻七五　九〇八頁中

85 大正藏　巻七六　二四五頁下

86 大正藏　巻七六　二五〇頁下

87 大正藏　巻七七　八四八頁下

88 大正藏　巻七七　八四九頁下

89 大正藏　巻七七　八五〇頁上

90 渡部真弓「中臣祓と日本仏教」（『国学院雑誌』九〇（十）所収）そこでは「時代的祓の必要性から、実修せざるを得ぬ僧たちが求めたものは、中臣祓を仏教の修法の中に位置づけ、かつ教理的にも意味づけることであったと思われる。此の要求に応答して出現したものが、六字河臨法の行法であり、又、『中臣祓訓解』の教理書ではなかったろうか。」（上掲書四十頁）と言う。

91 神道大系『中臣祓註釋』　四頁

92 『今昔物語』巻第十九第三話「内記慶滋保胤出家話」

93 神道大系『中臣祓註釋』　四頁

94 神道大系『中臣祓註釋』　四頁

95 大正藏　巻九　六八八頁下

96 『祭文部類』は「防解火灾之祭文」にて「神者依正直□（楽カ）不違其理、誠（人）可令消除大灾之咎祟也」（『陰陽道基礎資料集成』二六六頁下）なる一文が見受けられるが、そこの「依」を「依ル」と読むべきか、「依正」と読むべきか明瞭にならない。仮にこれを「正直」の用例として見做すにせよ、これ以外に彼の用例は見出されないのである。

97 拙論「中世伊勢神道に於ける「正直」（その1）」（『蓮花寺佛教研究所紀要』第八号　一三八頁～）

98 神道大系『中臣祓註釋』三頁

99 神道大系『中臣祓註釋』三頁

100 神道大系『中臣祓註釋』五頁

101 神道大系『中臣祓註釋』五頁

102 神道大系『中臣祓註釋』三頁

103 神道大系『中臣祓註釋』八頁

104 こういった論理は『天地靈覺祕書』（真福寺善本叢刊6『両部神道集』三八三頁）や『神祇譜傳圖記』（神道大系『伊勢神道(上)』一二六頁）で明確に言明されており、そこでは「不起佛見法見」と言って、無限定的な真理の場に於て仏教的・神道的とする範疇を無効化している。こういった思想は度会行忠にも引き継がれていった。

105 神道大系『中臣祓註釋』十二頁

二、『氏經卿記錄』所収「行忠御自筆本」

度会家尚が諸祓の秘説を集成した『氏經卿記錄』は、度会行忠と関わりを有するテキストを含んでいる。岡田荘司氏は彼の書の解題で次のように言う。

> 本書は、諸種の祓詞や祓作法、両部神道を起源とする伊勢祓の秘書等を集大成したもので、その主な内容を掲げると、
> 「常良卿自筆本」中臣祓
> 「常昌卿本」（「祖父章尚書写」本）中臣祓
> 「前一禰宜貞香手跡本」中臣祓
> 「内宮普通用祓本」（「常良卿本」）略祓本
> 「祓秘本」（「此本常良卿御本也、私云、弘法大師御秘本歟」とある。「鼠食」によって、その初めを脱す）
> 「中臣祓天神祝詞」
> 「七種祓」
> 「宿禰別伝」
> 「上宮太子聖記」（末に「河際長官行忠」と記す）

などがある。上記のことから、本書前半の「祓秘本」までは、主に度会常良（のち常昌に改む）本、その後半は、裏書に「奥七種祓本者、行忠御自筆本」とあり、巻末にも「河際長官行忠」の署名があることから、主に度

会行忠本が用いられている。[1]

およそ、前半の「祓秘本」までが度会常良本、後半の「中臣祓天神祝詞」以後は度会行忠本の記録と区分しているようにも見えるが、「主に」との語を付して、その確実性に一定の留保を示している。たしかに、前半に於てはその記録の出自が個別に明示されているのに対して、後半は末尾に「河際長官行忠」と有るのみで、度会行忠本との指示が及ぶ範囲が必ずしも明瞭ではない。恐らくは、こういった点が先の態度に繋がることになるのであろう。そうなると、とりわけ「奥七種祓本者、行忠御自筆本」との記述から「七種祓」に、また「河際長官行忠」の署名直前の「上宮太子聖記」に、最も蓋然性を高く見積もるべきことになる。しかし、「奥七種祓本者、行忠御自筆本」との裏書も前半部に位置しており、後半の「七種祓」に直接付されていない点を鑑みるなら、地の文を追う限り、「河際長官行忠」の署名は「中臣祓天神祝詞」に至るまでが有効な範囲とも捉えられる。この場合は、後半部全体が度会行忠本由来ということになろう。こういった二様の見方は、その一方を積極的に支持すべき外的史料も見あたらないので、未決のままに残されることになるが、一応に蓋然性の濃淡を注意しておく必要が有るだろう。そこで本論では「七種祓」「上宮太子聖記」を優先しながら残りの箇所を検討することにしたい。ここでは「正直」を直接に語る場面が見あたらないので、「正直」と緊密に結ぶ真理観が如何に語られ得たか、各部に於ける思想的構成を明らかにすることで考えてみることにしようと思う。

1「七種祓」

「七種祓」に相当する箇所は次の通りである。

①〇伊弉諾尊、（七種祓自是）到橘小門河、始解除神咒、
歸命坦儞也、唵度曩、尾度曩、迦抳矩嚕馱、薩嚩演、坦羅抳吽、
②〇天兒屋根命、爲素盞嗚尊、惡事解除神咒、
迷故三界城、悟故十方空、本來無東西、何處有南北、
唵摩臾羅、訖覽帝、祖婆訶、
③〇天孫天降之時、天之押雲命、解除神咒、
唵婆羅々々、尾婆羅吽々、
④〇天種子命、天津罪、國津罪、解除神咒、
唵婆婆羅、阿吉舍那含、用昌蒲、爲禮俶也、內縛三胠印、
⑤〇天都祝言惣咒、亦名妙學心地神咒、
(a)一切衆生、悉有佛性、如來常住、無有變易、
(b)云何得長壽、金剛不壞身、復以何因緣、得大堅固力、
(c)諸法本不生、自性離言說、清淨無垢染、因業等虛空、
(d)一佛成道、觀見法界、草木國土、悉皆成佛、
(e)白衆等各念、此時清淨偈、諸法如影像、清淨无假穢、執說不可得、皆從因業生、
(f)比具禮々々々、具禮比具禮、（蘇婆賀、再拝々々、）

⑥〇倭姫皇女奉戴天照大神、入坐之時、竹川下樋橋際座給、大祓解除大神咒、祓詞、亦名天津宮事、此常祓祝言也、贖物如本式也、

此時天津宮事大神咒、

而布瑠、部、由良由良、止布瑠、部、

而布瑠、々々々、吽々娑婆哥、再拜、八開手在之、

皇孫尊天降居、此時、尸棄大梵天王宣命大神咒是也、諸天子常隨衛護、得大神通、所作事業、皆悉成就、

急難之中、如日昇空、除一切業重障云々、

⑦〇天都宮祝言神咒（常祈禱用之、寂頂大神咒也、）

白衆等各念、此時清淨偈、諸法如影像、清淨无假犧、取說不可得、皆從因業生、

迷故三界城、悟故十方空、本來無東西、何處有南北、

唵摩臾羅、訖覽帝、祖婆訶、而布瑠々々、由良々々、止布瑠々々、再拜々々、

比具禮、々々々、具禮比、具禮比、頓首再拜々々[2]、

先ず①の「神咒」であるが、『金剛童子持念經』の「第二根本眞言」[3]で言う「曩謨囉怛曩二合夜引野娜莫室戰二合拏嚩日囉二合播引拏鼻曳摩賀引藥叉細引曩引鉢多上曳引怛他也二合他唵度曩尾度曩引迦抳矩嚕三合引駄薩嚩演怛囉二合抳吽引」の後半部と合致している。そこでは「結第二根本印。卽前最初護身印。」とも言っており、「解除」は密教の「護身」と親しく重なる。また、この経は圓仁の将来であることから、先ずもって台密との関わりを想起させるが、『阿娑縛抄』[4]によれば「此法三井寺祕法也」とも「或云。智泉房爲顯實宰相被修此供。於修法者不習之。山家無沙汰事也」

とも言うので、山門ではなく、殊に寺門との関係を疑うべきであろう。そこでは更に「三井人者。本寺無靈地。以熊野爲修練所。彼所十萬金剛童子。參社之輩依滋護云ゝ」と述べ、三井寺と関わりの深い熊野を最良の道場とも規定しており、熊野修験との関わりについても、注意しておく必要があるように思われる。

②の「神咒」は『佛說大孔雀明王畫像壇場儀軌』の「唵麼庾引囉引訖蘭二合引帝引娑嚩二合引訶」[5]と合致する。これは「孔雀明王咒」としてよく知られる咒であるが、『元亨釋書』に「役小角者、賀茂役公氏、今之高賀茂者也。和州葛木上郡茅原村人。少敏悟博學、兼鄉佛乘。年三十二、棄家入葛木山、居岩窟者三十餘歲。藤葛爲衣、松果充食。持孔雀明王呪、駕五色雲、優遊仙府、驅逐鬼神、以爲使令。」[6]とあるように、その名手には役小角が広く知られていた。先の金剛童子の咒と併せて鑑みるなら、これらの密咒に修験信仰との関係性を想定しておく必要があるだろう。

「迷故三界城」以下の句は、鈴木英之氏によれば夢窓国師『谷響集』に由来するとのことだが、当該の表現は『谷響集』[7]に見あたらない。また、慈遍は『天地神祇審鎭要記』で「花嚴經云、迷故三界城、悟故十方空、本來無東西、何處有南北、乃至亦說、十方淨土、實無彼此、其理可了」[8]と言うのであるが、現行の『華嚴經』にこれを見出すことはできない。一方、『麗氣制作抄』では「外宮御鎭座後、相殿神奉齋給、倭姫命、五百歲後神去逃給時、禰宜司官御跡尋追奉、兩宮間中村云所小家内入玉、臼ノ上登、杵横以御座間、禰宜等此事告、迷故三界城、悟故十方空、本來無東西、何所有南北、四方此文アリ、立歸奉見、杵臼上枘有之、御身周長一寸米成給ヘリ、此米取神璽形造、本神璽取替奉、内裏進覽、于今内裏神璽ニテ御座也」[9]と言い、仏経に帰すことなく、倭姫命の託宣としてそれを伝えている。とは言え、その内容はあまりに仏教的であるので、この託宣を直ちに原形と認めるわけにもいかないだろう。ここでは更にその濫觴を求めることもできないので、多様な変種を生み出しながら広範に普及するに至った成句として、一応に捉えておくことにしたい。[19]

③の「神咒」は、これも圓仁の将来になる『大寶廣博樓閣善住祕密陀羅尼經』の「唵娑囉娑囉尾娑囉吽吽」[11]に由来を求めることができる。そこでは彼の呪の功能を「結此印能成辦一切事業。滅一切罪除一切煩惱。不久決定當得佛菩提。」[12]と規定している。「能成辦一切事業」については、「天孫天降」の際に用いる「解除神咒」に相応するようにも見えるが、それが延いては最終的に「滅一切罪除一切煩惱。不久決定當得佛菩提。」に導かれるということであれば、仏教的修道論の反映が疑われることになろう。

④の「神咒」は『修習般若波羅蜜菩薩觀行念誦儀軌』に見られる「金剛護菩薩」[13]の真言「嚩日囉二合囉乞叉二合憾」に相似しており、これに由来するものと考えて宜しいだろう。この菩薩の功徳について、『略述金剛頂瑜伽分別聖位修證法門』では「毘盧遮那佛。於内心證得金剛護大慈莊。嚴三摩地智。自受用故。從金剛護大慈莊嚴甲冑三摩地智流出金剛甲冑光明。遍照十方世界。能除暴惡。恚怒衆生。速獲大慈心。還來收一聚。爲令一切菩薩受用三摩地智故。成金剛護菩薩形。」[14]と述べ、「暴惡恚怒衆生」に「大慈心」を生じさせ「一聚」に収めとることが言われている。こういった働きに「天津罪」「國津罪」の「解除」を重ねて見ているのだとしたら、罪の浄化の論理を「三摩地智」に求めているということになるのであろう。

また『皇天記』によれば「〇第四、天種子命祓、高野御室仰云、此法用菖蒲事、是詔訴之禮版敷之、行者可坐云云、天罪國罪滅咒、」[15]とあり、覚法法親王の関与も示唆されている。

⑤の箇所については、(a)及び(b)は『大般涅槃經』[16]、(c)は『金剛頂經瑜伽修習毘盧遮那三摩地法』『念誦結護法普通諸部』『金剛頂瑜伽青頸大悲王觀自在念誦儀軌』[17]らに見られ、(d)は安然の『斟定草木成佛私記』[18]で『中陰經』からの引用とされる一文、(e)は『金剛頂經金剛界大道場毘盧遮那如來自受用身内證智眷屬法身異名佛最上乘祕密三摩地禮懺文』[19]に由来している。これら複数の引用の組み合わせは、既に平泉隆房氏[20]が指摘している通り、『兩宮本誓

理趣摩訶衍』に見られ、恐らくこれを利用したと見て宜しいであろう。

『兩宮本誓理趣摩訶衍』は空海仮託の書として知られているが、平泉氏はその思想を評して「この書に言及したのは、管見では大山公淳氏『神仏交渉史』だけである。それによれば、本書は天地麗気記と極めて論旨が似てゐること、理趣経の経文を略することから書名が出たこと、鎌倉中期に作られた可能性もある「天照大神両宮秘訣」と前後して作られたらしいこと、などが明らかにされてゐる。」として大山氏の見解を踏まえながら、「ただ大山氏は触れなかつたが、本書には「釋摩訶衍論」の影響もあるやうで、理趣経と釋摩訶衍論より兩宮本誓理趣摩訶衍の書名は来たものと見られる。」[21]と言い、『釋摩訶衍論』の影響を大きく見ている。確かに「此印明者如來三身。衆生身口意平等無礙蘇悉地至極印明。蘇悉地者。衆生悉歸佛位印明。亦佛心與衆生心悉一心不二故。普賢菩薩色心三昧印。由此加持故。一切衆生無明住地雲晴成理趣摩訶衍」[22]とする箇所を見るなら、「一心不二」を「理趣摩訶衍」と重ねているようであるから、或いは「不二摩訶衍」などとの対応を想定することも可能ではあるかもしれない。しかし、本文中で「摩訶衍」或いは「理趣摩訶衍」に関して言及している箇所はこの一箇所に限られており、また如来蔵説の中でも『釋摩訶衍論』に特異な三十三法門に関連した内容は見受けられないので、その影響は相当に限定的であると考えるのが適当であるように思われる。寧ろ彼の書の思想的性格を規定する上では、夥しい『宗鏡録』[23]からの引用を看過すべきではなく、彼の密教的神道思想が禅との関与を持った点に注意が向けられるべきであろう。[24]

(f)の「比具禮」等は某かの神道書に由るものであろうが、その典拠を見出すことができない。僅かに『麗氣制作抄』で「非具禮ゝゝゝ等ハ威音王佛真言也。三世三劫先五十三佛内歟」[25]と言うが、その淵源は判然としない。

⑥の「神咒」は『先代舊事本紀』「天神本紀」の「天神御祖教詔曰、若有痛處者、令茲十寶、謂一二三四五六七八九十、而布瑠部、由良由良止布瑠部、如此爲之者、死人反生矣、是則所謂布瑠之言本矣」[26]に見られ、これに

由来するものと見て良い。これは従前の密教呪とは明らかに相違しており、神道的とも判じるべきであろうが、以下の「皇孫尊天降居、此時、尸棄大梵天王宣命大神咒是也、諸天子常隨衛護、得大神通、所作事業、皆悉成就、急難之中、如日昇空、除一切業重」とする箇所は、『金剛峯樓閣一切瑜伽瑜祇經』の「若常持此明。金剛薩埵又諸菩薩常隨衛護。得大神通。所作事業皆悉成辦。急難之中如日昇空。一切宿業重障七曜二十八宿不能破壞。得大安樂。」[27]が踏まえられておれば、ここでの「神咒」は『瑜祇經』で説示される「根本明王」[28]とも重なり、純然たる神道呪とは言えない。実に『天地麗氣記』でも、

亦波瑠布由良〻〻、而布瑠部由良〻〻、由良止布理部、
金剛寶山呪也、法中縛日羅駄都鑁、阿尾羅吽欠、阿縛羅佉〻

波瑠布由良〻〻

而布瑠部由良

由良止布瑠部[29]

と、真言を同咒の仏教的換言と捉えながら両者を合一しており、先の『瑜祇經』の援用もこういった解釈法の類型と見て宜しいであろう。

⑦で挙げられる「神咒」は、既に検討してきた「神咒」を再構成したものであり、再説を要しない。

以上、「七種祓」を概観してきたが、幾つか神道的な要素が確認されるものの、その底流は密教的であると言え、総体として密教思想の著しい反映を認めるべきであろう。その密教的な来源は台密・東密の両者に亘っており、中には修験との関わりさえも疑え、相当に複合的な構成が想定されるべきである。また『兩宮本誓理趣摩訶衍』は禅思想の痕跡を留めており、密教的な神道の語りに禅思想までも巻き込む素地が成ったとも言えるだろう。

2「上宮太子聖記」

「上宮太子聖記」[30]の思想的構成については、既に牟禮仁氏[31]の分析が有る。ここでは先ず、氏の指摘を踏まえながら『天地麗氣府錄』の引用状況を確認しておくことにしよう。

	「上宮太子聖記」	『天地麗氣府錄』
①	吾聞、一代天地開闢如水上有一千頭人、二千手足、名爲韋納、是人容中、出千葉金色妙寶蓮華、其光大明、如萬日俱照、華中有人、結跏趺坐、此人復有無量光明、名曰梵天王、此梵天王心生八子、八子生天地人民也、爾時、上方五百萬億國土、諸大梵王、皆悉自覩所上、宮殿光明威曜、昔所未有歡喜踊躍、生常有心、卽各相謂、共議此事、以何因緣、我等宮殿有斯光明、而彼衆中、有一大梵天王、名曰尸棄、是一大三千世界主、一切諸天子大宗也、	論云、劫盡燒壞時、一切皆空故、生福德因緣力故、十方風至相對相觸能持大水、水上有一千頭人二千手足、名爲韋納。是人容中出千葉金色妙寶蓮花、其光大明如萬日俱照。花中有人結趺坐、此人復有無量光明、名曰梵天王。此梵天王心生八子、八子生天地人民也。爾時、上方五百萬億國土諸土諸大梵王皆悉目覩、所止宮殿光明威曜、昔所未有、歡喜踊躍生希有心、即各相謂共議此事、以何因緣我等宮殿有斯光明、而化衆中有一大梵天王、名曰尸棄、是一大三千世界主一切諸神大祖也。[32]

②	神語曰、任水德、名御氣都神、亦號天御中主尊、亦名天常立尊、在上時、大梵天王功德无上、下在時、尸棄光天女（大日靈貴天照皇太神）无等、故此三尊者、不二平等一心作也、
③	凡十八梵天王、六欲諸天子、諸佛菩薩、一切衆生、心識神座也、亦道化三才、元宗神是也、故名曰天宗廟也、
④	肆諸天子、崇天宗廟、諸地王、祭大廟神、理也、故曰、上則答乾靈、授國之德、下則弘皇孫、養正之心矣、

②	御氣都神與尸棄、光天女天王如來上化下化名也、但上在時、大梵天王功德無上也、下化時、尸棄光天女功德無等〻也、八洲降化現大日靈貴、天照皇大神念力熾盛端嚴美麗形也、[33]
③	凡十八梵天王、六欲諸天子、諸佛菩薩、一切衆生心識神大道化也、故謂宗三才本也[34]
④	天皇草創天基之日、任皇天之嚴命、齋八柱靈神、式爲鎭御魂神以來、上則答乾靈授圖之德、下則弘皇孫養正之心[35]

①の箇所は、既に牟禮氏も指摘している通り、『大智度論』と『法華經』の引文を結合させており、[36]この組み合わせがそのまま両者に反映していることから、些かの相違を含みながらも、そこに引用関係を認めることができる。

②に於ても完全な一致はみないが、引用関係を認めて良いと思われる。但し冒頭の「任水德、名御氣都神」については、『寶基本記』の「任水德、豐受皇太神乎波、號御氣都神也」、[37]或いは『神皇系圖』の「任水德亦名御氣都神。」[38]といった表現と一致している。

③の箇所もほぼ表現は一致しており、引用関係を認めて良い。「上宮太子聖記」で『天地麗氣府錄』と表現を相違させる「元宗神」は同書で「伊勢兩宮、元始無修大元宗神、亦一念不生神、羅烈萬法心、故絞結萬像躰」[39]とも言っており、彼の書に還元して理解することもできるが、「天宗廟」については『天地麗氣府錄』には見られず、『大和葛城寶山記』の「天御中主尊割註：無宗無上而独化能化。故曰天帝之神。亦号天宗廟。到天下、則以三身即一無相宝鏡崇神体、祭伊勢止由気也。」[40]、或いはそれと同文の『天口事書』の「夫天御中主尊無宗無上。而獨能化。故曰天常之神。亦號天宗廟。到天下則以即一無相之寶鏡崇神體。是天鏡尊居月殿所鑄造三面之内第一之御鏡、祭止由氣宮也。」[41]などの参照を要する。

④については、牟禮氏の詳しい分析が有り、「「上則答乾靈授國之徳、下則弘皇孫養正之心」の文は、『日本書紀』神武天皇即位前紀己未年三月丁卯条に見える令のことである。この文は、『天地麗記府録』人代神日本磐余彦天皇条の、「天皇草創天基之日、任皇天之厳命、斎八柱霊神、式為鎮御魂神以来、上則答乾靈授國之徳、下則弘皇孫養正之心、是神一徳、益満四海」云々（神道大系『真言神道』(上)一三二頁）とある中に同文が見える。また『麗気記』「天地麗気記」（神道大系『真言神道(上)』三五頁）、さらに『豊受皇太神御鎮座本紀』・『神皇系図』・『神皇実録』にも同文がある。このように諸書に重要視され、用いられる句である。[42]」と言う。

以上で「上宮太子聖記」は『天地麗氣府錄』を中心に、それに付帯して『大智度論』『法華經』といった仏典、また『寶基本紀』『神皇系圖』『寶山記』『天口事書』、そして牟禮氏の指摘する『天地麗氣記』『豐受皇太神御鎮座本紀』『神皇実錄』といった神道書を背景に著述されたことが明瞭となった。中でも『神皇系圖』は些か思想的影響を発揮したように見える。

聖記曰、天神地祇、本元、初常住毗尊（亦名國常立尊）謂之者、但有一會、無其餘、是大日法身之故也、初大梵天王（天御中主尊）、謂之者、天神七代、諸會各別也、

右は「上宮太子聖記」の冒頭となるが、天地の原初に於て「國常立尊」と「天御中主尊」とを対比的に論じている。そこでは「國常立尊」を「大日法身」と同定し、「但有一會、無其餘」といった真如平等の境界と捉えている。それに対して「天御中主尊」は「天神七代、諸會各別」と言うように、そこからの分化を意識した構えが与えられており、絶対の境位である「國常立尊」と区分される。このような普遍から特殊への架橋といった課題は、『天地麗

氣府錄』に必ずしも明瞭に顕れてはいないが、以下の箇所に些かその痕跡が窺える。

・天神所化

天神所化大義、憶昔高天原初顯之故、天狹霧擧之、八重雲薄靡浮、以天於坐、而成神號、名天譲、曰地禪、曰天帝、亦名天王天御中主尊也、天地與俱生神坐、惟是諸天降靈之本、致一切囻王之元宗、娑婆世界本主也。

・天神七代次第

夫天神七代、謂天七星也、地神五代、謂方五神矣、過現未三劫成佛、法報應三身久遠正覺云云、

神國常立尊亦名二常住毘尊也、无上極尊所化神云〻、

圓已地已阿已　惟是三世常住妙法身、天神地祇本妙元神也、以一身分七代、形體顯言爲陰爲陽、化生日神月神、說法利生不可思議、不可思議、[43]

右の一節を参照するなら、「天神所化」が「天神七代次第」より生成論的に先行するようにも見える。少なくとも「國常立尊」は天神七代の分化を前提とする本源として語られているようであり、それ故「上宮太子聖記」の説と丁度正反対の位置づけがなされているのが分かる。

それに対して、『神皇系圖』では次のように言う。

古天地未剖。陰陽不分。渾沌如鷄子。溟涬而含牙。及其清陽者薄靡而爲天。重濁之者淹滯而爲地。精妙之合摶易。重濁凝堪難。故天先成而後地定。然後神聖生其中焉。號國常立尊矣。亦名無上極尊。亦名曰常住毗尊。謂惟

三世常住妙心。法界體相大智也。故天神地祇本妙。大千世大導師是尊也。所形名曰天御中主神。亦曰尸棄大梵天王。故則爲大千世界主也。[44]

ここでは『日本書紀』神代[45]をたよりに、「天地未剖」の「渾沌」から「天地」が分かれ、そこに先ず「國常立尊」が顕れるとした上で、これを「三世常住妙心」とも「法界體相大智」とも評している。それに続けて「所形名曰天御中主神」と言うのであるが、まさにこの「所形」に普遍から特殊化・分化への契機を見るのである。これを「大千世界主」と呼称するのも、特殊化された世界の位相から語られたということになろう。

このように窺ってみるなら、「上宮太子聖記」は『天地麗氣府錄』を参照するまでも、完全に依存することはなく、常に他の典籍を参照しながら、自説を構成していると言え、その背景となる諸典は常に再解釈の素材として用意されたということになる。

また他にも、「上宮太子聖記」の「夫法界宮則古佛成菩提之處、所謂摩醯首羅天宮是也、以自在加持神心、所詫之故、今自在天宮也、」は、『大日經疏』[46]の「此宮是古佛成菩提處。所謂摩醯首羅天宮。」、「以自在加持神心所宅故。名曰自在天王宮也。」が踏まえられ、「當知實向一處、卽一尊向道教、卽爲諸尊也、爲利衆生、隱法性身、現權應形、上去下來、大日本洲、神祇峯降居、爲萬民父母、於處々其名多、其實一尊一處也、」の箇所では、『梵嚕日羅駄覩私記』の「爲利有情隱法性身現權應形。」[47]と表現を共有している。

以上、おおよそ「上宮太子聖記」の全体に対してその思想的構成を探ってみたが、『天地麗氣府錄』を中心に論が構成され、それ以外の箇所に於ては密教典籍が援用されていることから、先の「七種祓」と同様に、密教思想がその基底に存すると考えて宜しいであろう。但し、諸典援用の態度は原典に即した解釈を指向するものではなく、

それ故、密教思想を重視するにせよ、それは教派的な拘束から全く自由であり、あくまで「神」を語る論理として道具的に扱われたと見るべきである。

3「中臣祓天神祝詞」

これまで、行忠本の可能性が最も高い箇所からその思想的構成を明らかにしてきたが、以下、先より些か可能性を低く見積もらねばならない箇所での検討に移ることにしたい。

①豐御食炊屋姫天皇在位廿八年歳。庚辰、春三月甲午朔戊戌、攝政上宮厩戸豐聰耳聖德太子尊、命大臣蘇我馬子宿禰等、奉勅撰定先代舊事上古風記、次天神壽詞太祝言顯錄、頓首再拜、

夫天地開闢以降、杵尊天王、天壽詞太祝言、則破伽梵言、天王神咒也、謂祓是拂也、其三摩耶形、名大麻、名之向手、是持金剛杵表也、

②念降伏諸從前罪、令入正見、得大智慧、無有障礙、當知、一切法自性清淨故、式本來清淨大神咒、乃到菩提道場、頓證無上正覺、

③爲之、東北伊舍那、東方帝釋天、東南火光尊、南方焰魔天、西南羅刹王、四方收雨天、西北吹風雲、北方多門天王、上方大梵天、下方持地天、日天照衆闇、月天清冷光、如是大力天等、押開方便加持門、

④示現八大龍王曰、能隨衆生、轉大法輪、發解脫風、散衆生熱、雨大法水、灑普心地、殖諸善根、生菩提果、捧常賢蒼、退魔醜云云、

⑤爾時天龍八部、雲海王、變成祓戸神達、大歡喜信受奉行、
再拜々々、比具禮、々々々、具禮比、々々々、蘇婆賀、
歸命坦儞也、揭諦々々、波羅揭諦、波羅僧揭諦、菩提薩波賀、
白衆等各念、此時清淨偈、諸法如影像、清淨无假穢、取說不可得、皆從因業生、不可得々々々、諸法不可得、
天表地表不虛稟氣、壤靈自眼自貴者也[48]、

右は「中臣祓天神祝詞」からの引用であるが、論述の便宜上、仮に番号を付しておいた。

①では先ず、「天神壽詞太祝言」は『先代舊事本紀』が成って後、記録されたのだという。この祝詞は「天王神咒」なるのみならず、それは「破伽梵言」であると言って、仏教と緊密に結んでいる。そうして、これに「祓」の機能を付し、祓の祭具「大麻」を「三昧耶形」と捉え、延いてはそれを「持金剛杵」の形表に位置づけておれば、神道の祓に金剛手の境界を見ていることになる。こういった発想は正しく『中臣祓訓解』[49]で「凡此祓、神詞最極大神咒也。」、或いは「大麻躰相者、自性清淨之三摩耶、普現三昧之形表也。」と言うのに極めて親しく、同様の思想を共有していたと見て宜しいであろう。

②では、『聖無動尊大威怒王祕密陀羅尼經』の「降伏衆魔。令入正見。得大智慧無有障礙。」[50]が踏まえられ、③では同経の「時金剛手而說偈言。若持是真言。成就無傾動。燒諸徃昔罪。降伏大魔王所求一切事。隨持得成就。十二大天等。常來而加護。東北伊舍那。東方帝釋天。東南火光尊。南方焰魔天。西南羅刹王。西方水雨天。西北吹風雲。北方多聞天。上方大梵天。下方持地天。日天照衆闇。月天清涼光。如是大力天。而來圍遶彼。」[51]が、また④では同じく「能隨衆生。轉大法輪。吹解脫風。除衆生熱惱。雨大法雨注。衆生心地。殖善根種。」[52]がそれぞれ引用されて

いる。

ここの文章に即して考えるなら、『聖無動尊大威怒王祕密陀羅尼經』での教主は金剛手であるから、先に祓を金剛手の境界と見たことと内容的に連係することになる。そうなると、彼の経は金剛手が火生三昧に入って不動明王の功徳・真言を説示することを主題としているのであるから、不動明王の信仰との関わりが疑われてくる。

『聖無動尊大威怒王祕密陀羅尼經』は、僅かに「大日本大蔵経」で「修験道章疏」に収録されるだけで、今ではすっかり修験道所依の経典として扱われてはいるが、その出自はあまり明瞭にされていない。実に、経の体裁としては江戸初期の慈海版が残されるのみで、それより以前の資料は、管見の及ぶかぎり見出されない。それでも、英心は「聖不動經」として「整其三業不造衆罪。亦不親近諸餘惡人。作護摩事速得悉地」[53]を、また頼瑜は「不動經」として「是大明王無其所居。但住衆生心想之中。」[54]を引用しており、その時代辺りまでには『聖無動尊大威怒王祕密陀羅尼經』が成立していたと見て良い。しかし、澄豪の『総持抄』では「不動誓願云。大聖明王無其所居。但住衆生心相中。不捨本誓。常居一處。混同穢觸。悉令清淨文」[55]と言い、光宗の『渓嵐拾葉集』では「義記云。大聖明王故無住處。但住衆生心性之中」[56]と言うなど、『聖無動尊大威怒王祕密陀羅尼經』の一文が経の体裁で引用されていないことからすると、北嶺周辺では経として存在していなかったようにも窺え、流通の地域差を考えるべきであるかもしれない。

『聖無動尊大威怒王祕密陀羅尼經』は「金剛手菩薩說　三藏般若遮加二羅此云合偏智譯」とされるが、その内容からして全く信用することはできない。それは以下の如く、当経は複数の経典を組み合わせて成立しており、偽経の要件を満たしているためである。

例えば、

時金剛手而說偈曰。
若持是眞言　成就無傾動　燒諸往昔罪
降伏大魔王　所求一切事　隨時得成就
十二大天等　當來而加護　東北伊舍那
東方帝釋天　東南火光尊　南方焰魔天
西南羅刹天　西方水雨天　西北吹風雲
北方多門天　上方大梵天　下方持地天
日天照衆闇　月天清淨光　如是大力天
而來圍遶彼　或蒙明王伏　還敬作擁護
便者矜羯羅　及與制吒迦　俱利迦龍王
藥厠捉使者　如敬大眷屬　或隱或顯來
奉仕修行者　如敬於世尊　若爲大根者
現聖者忿怒　相性中根者　得見二童子
若下根行人　生怖不能見　是故大明王
爲現親友形　如是隨根生　而作大利益
漸漸誘進彼　入於阿字門[57]

とあるが、この偈の内「奉仕修行者　如敬於世尊」は『佛説倶利伽羅大龍勝外道伏陀羅尼經』の「奉仕修行者　猶

如跋伽梵」[58]に似ているし、また「東北伊舎那」以下の諸尊の配列は、『千光眼觀自在菩薩祕密法經』中の偈、

次說天等院　東北伊舍那　東方帝釋天
東南火光尊　南方焰魔耶　西南羅刹天
西方水神天　西北風雲天　北方毘沙門
於伊舍那南　安於大梵天　於帝釋南邊
有下方地天　次於火天西　有傘蓋夜迦
於焰魔天西　安把索野迦　日天照衆闇
在於羅刹北　月天清冷光　在於水天北[59]

と一致している。

他にも「金剛手言。一切衆生。意想不同。是故如來或現慈體。惑現忿怒。教化衆生。各各不同。隨衆生意。而作利益。」[60]との一文は、『聖無動尊一字出生八大童子祕要法品』の「金剛手言。一切衆生意想不同。或順或逆。是故如來現慈怒身。隨作利益。」[61]を踏まえているようであるし、「慈救咒」「一字咒」[62]は『大日經』[63]から引用されている。

その中でもとりわけ援用されたのは『金剛手光明灌頂經最勝立印聖無動尊大威怒王念誦儀軌法品』であると言えよう。実に『聖無動尊大威怒王祕密陀羅尼經』で示される諸真言で「慈救咒」「一字咒」以外は全て『金剛手光明灌頂經最勝立印聖無動尊大威怒王念誦儀軌法品』に依拠し、経の本文中でも共通した表現が用いられたというだけでなく、[64]序分のモチーフまでも踏襲されたように見える。これを対照させるなら、次のようになろう。

	(a)	(b)
『聖無動尊大威怒王祕密陀羅尼經』[65]	於是金剛手菩薩入火生三昧。其光普照無邊世界。火焰熾盛焚燒諸障。内外魔軍恐怖馳走。欲入山中不能遠去。欲入大海亦不能去。擧聲大叫。唯至佛所請乞救護。捨於魔業發大悲心。釋提桓因梵天王等捨深禪定樂來入此處。天龍八部皆悉來至菩薩之所作禮而坐。	時金剛手從三昧起、告妙吉祥菩薩言。有大威怒王、名曰阿利耶阿闍羅拏多尾地耶阿羅惹。是大明王有大威力。以智慧火燒諸障礙。亦以法水漱諸塵垢。或現大身滿虛空中。或現小身隨衆生意。如金翅鳥噉諸毒惡。亦如大龍興大智雲而灑法雨。如大力劒、摧破魔軍。亦如羂索縛大力魔。如親友童子給仕行人。其心不驚住。不動定。是大明王無其所居。但住衆生心想之中。所以者何。虛空廣故世界無邊。世界無邊故衆生界廣。衆生界廣故法身體廣。法身體廣故遍法界。遍法界故以無相爲體。無相而有相，隨行者意現其形體。其身非有非無非因非緣非自非他非方非圓非長非短非出非沒非生非滅非造非起非爲作非坐非臥非行住非動住非轉非閑靜非進非退非安危非是非非非得失非彼非此非去來非青非黄非赤非白非紅非紫非種種色。唯圓滿大定智慧無不具足。即以大定德故坐金剛盤石。以大知德故現迦樓羅焰。以大悲德故、現種種相貌。其形青黑似暴惡相。執智慧劒害貪瞋痴。或持三昧索、繫縛難伏者。常爲天龍八部之所恭敬。若纔憶念是威怒王能令一切障難者皆悉斷壞一切衆魔。不殺親近。常當遠離是修行者所住之處一百由旬内無有魔事及鬼神等。
『金剛手光明灌頂經最勝立印聖無動尊大威怒王念誦儀軌法品』[66]	爾時金剛手菩薩入三磨地。名金剛等至熾盛光焰。其光普照一切佛土。周遍焚燒三界。其中所有一切魔囉作障難者。一切尾曩也迦囉剎娑等。皆被是大火焚燒。楚遍入支體。苦痛絞結纏身。心迷悶絕。咸皆高聲大叫。譬如世人遇大苦逼唱言密密。其聲遍滿三千大千世界。所有一切衆生聞此聲者。皆悉惶怖奔走。投佛咸作是言。世尊我等今並歸命三寶。	時金剛手菩薩從三昧起。告文殊師利言。汝云何見諸天帝釋等來至於此。 文殊師利菩薩語金剛手言。我不能知唯如來了。作是語已二大士便無言說 時金剛手菩薩復告文殊師利言。有大威怒王名聖者無動。我今說是心及立印故。一切大衆咸來至此。 時金剛手菩薩復告文殊師利言。善男子諦聽無邊功力勇健無邊如來。奉事是不動尊大威怒王。復有六十萬恒河沙俱胝如來皆蒙教示得成無上正等菩提。復有無量天龍八部等。恒常供養恭敬承事。若纔憶念是威怒王。能令一切作障難者。皆悉斷壞。一切障者不敢親近。常當遠離。是修行者所住之處。無有魔事及諸鬼神等。 時金剛手菩薩從三摩地。警覺召集一切聲聞辟支佛。一切天龍藥叉乾闥婆阿素囉蘗嚕拏緊那囉麼護囉誐人及非人一切群生等。皆來集會。復抽撮彼群生衆差別之心。合同一體等住三麼地。名俱胝焚燒世界大威。唯成一大火聚。如七日光照。大馬口等衆流俱湊。吞納無餘盡成猛焰。說是大威怒王聖無動尊微妙心。亦如大馬口吞噉一切衆生若干種心。等成大火光界

(c)	爾時金剛手說最勝根本陀羅尼曰。 曩莫薩嚩怛佗孽帝毗藥二合薩嚩目契毗藥薩嚩怛佗羅二合吒贊拏摩訶略灑拏欽佉呬佉呬薩嚩尾覲南二合吽怛囉二合吒憾𠯑
(d)	纔誦是眞言出大智火焚燒一切魔軍。三千大千世界咸被大忿怒王威光、焚燒成大火聚。唯除十地菩薩等一切佛土。燒諸冥衆後、以法藥令得安穩。
	曩莫薩嚩怛佗引下同孽帝毘藥二合下同薩嚩目契毘藥薩嚩佗引下同怛囉二合吒半音贊拏摩訶引下同灑拏欠佉引下同呬佉引呬薩嚩尾覲南二合引吽怛囉二合下同吒半音憾引下同𠯑引下同
	纔說妙真言。纔一切衆身如劍揮斷。一時躃地猶如利刃斷芭蕉林。亦如大暴惡旋嵐猛風飄衆樹葉。吹擲大衆置於輪圍山間。唯除十地大菩薩等。一切佛國土三千大千世界。咸被大忿怒王威光焚燒。同一體相成大火聚。蘇彌盧山摩訶蘇彌盧山。鐵圍山 大鐵圍山。一切大海皆悉枯涸。乾燒成就灰燼。大衆咸見

ここでは『聖無動尊大威怒王祕密陀羅尼經』でいう「最勝根本陀羅尼」を説示するに至る経緯が描写されているわけだが、(c)に挙げた真言を始めとして類似した表現が所々に散見される。

『聖無動尊大威怒王祕密陀羅尼經』では、金剛手が火生三昧に入ると、その火炎が諸障を焚焼し、内外の魔軍はそこから逃れようとするも、逃げ場は無く、遂には仏所で救いを求め、魔業を捨てて大悲心を発したとする。一方『金剛手光明灌頂經最勝立印聖無動尊大威怒王念誦儀軌法品』では、金剛手が「金剛等至熾盛光焰」なる三昧に入ると、「一切魔囉作障難者」「一切尾曩也迦囉刹娑等」が大火に焼かれ、その恐ろしい悲鳴は三千大千世界に響き、あらゆる衆生はこれを聞いて恐れをなし、仏に帰命三宝を誓ったとしている。このように両者は金剛手が火生三昧に入って魔を苦しめるといった基本的なモチーフを共有しておれば、これをモチーフの踏襲と評することができよう。しかし両経のモチーフは完全には合致してはおらず、『金剛手光明灌頂經最勝立印聖無動尊大威怒王念誦儀軌法品』では魔物の対治をみせしめに、衆生の帰命三宝を導くものであったのに対して、『聖無動尊大威怒王祕密陀羅尼經』は魔物の悔悛に主題が移動している。

また、『金剛手光明灌頂經最勝立印聖無動尊大威怒王念誦儀軌法品』では表中の(b)で「復抽撮彼群生衆差別之心。合同一體等住三麼地。名倶胝焚燒世界大威。唯成一大火聚」と言い、世界の焚焼は「群生衆差別之心」を「合同一體等住三麼地」とする方向に向いており、延いては表中の(d)で「同一體相成大火聚」とあるように、平等観の成就を意味するものであった。一方『聖無動尊大威怒王祕密陀羅尼經』の場合は、そういった平等観の成就が主題化されているようには見えない。表中の(b)では「是大明王有大威力。以智慧火燒諸障礙。亦以法水漱諸塵垢。或現大身滿虛空中。或現小身隨衆生意。如金翅鳥噉諸毒惡。亦如大龍興大智雲而灑法雨。如大力劒、摧破魔軍。亦如縛索縛大力魔。如親友童子給仕行人。其心不驚住。不動定。是大明王無其所居。」とあるように、「智慧火」は「諸障礙」を焼くことを期待され、不動明王は「衆生意」に随い、「親友童子」の如くに行人を利益する存在として描き出すことに主眼が置かれている。表中の(d)でも、「大智火」は「一切魔軍」を焼き、先の場合と同じく「成大火聚」とはしていても、再び「法藥」で「安穩」を与えるといった結末に導かれている。

このように両者の内容を引き較べるなら、『聖無動尊大威怒王祕密陀羅尼經』では、魔を焼くことで障礙を遠ざけつつ、それらを悔悛させて帰命三宝させるといった点、行者が不動明王に個別の利益を期待する点、そして先に見た通り『大日經』の「一字咒」「慈救咒」、また『聖無動尊一字出生八大童子祕要法品』等を寄せ集め、不動信仰の集成的性格を有している点、これらの点に大きな特徴を見ることになる。こういった特徴は、他の典籍に依拠しながらも同時に相違する点であるため、新たに偽作された『聖無動尊大威怒王祕密陀羅尼經』で殊に強調された点と見なすことができ、それ故、そこに偽経制作に向かう動機の反映を窺うことができる。このような観点から、以上の特徴を希求する信仰・実践の在り方を模索するなら、例えば『金剛山神祇巻』で「役行者、大和國葛上郡茅原野郷有白專渡都麻呂云者、姓高賀茂氏也、夢見金杵乘雲入口中、其後娘誕生、初言曰、我本立誓願、欲令一切衆如

我等無異、如我昔所願今者已滿足、化一切衆生皆令入佛道、其後無言、年始自七歳、夜ゝ攀登金剛山、奉見法起菩薩形躰、經年月後九歳時、始如上我本立誓願等云、謁母種ゝ問答云、委有別縁起、其後著藤皮爲松葉、爲食吸花汁、助身命誦孔雀明王呪幷不動明王呪、難行苦行大驗自在也、追聚鬼神令駈仕、晝夜召集八部衆、同以令駈使也、」[67]と言われるような、「役行者」を祖とする修験の活動が最も適合する型を供している。そもそも東密・台密の事相を概観しても、『聖無動尊大威怒王祕密陀羅尼經』が活用された痕跡を殆ど見出すことができないということであれば、修験との関わりが先ずもって疑われねばなるまい。

以上の結果、「中臣祓天神祝詞」の②③④の箇所は『聖無動尊大威怒王祕密陀羅尼經』に依拠していることから、密教経軌というだけなく、殊に修験経軌との関わりを考えるのが適当ということになろう。

最後に⑤の箇所であるが、そこでは神道呪に『般若心經』呪及び『金剛頂經金剛界大道場毘盧遮那如來自受用身内證智眷屬法身異名佛最上乘祕密三摩地禮懺文』の一文が結合されており、神道と密教は全く混交しており、両者の間に明瞭な境界線が消失している。

4「宿禰別傳」

岡田荘司氏の「解題」では、本節冒頭で掲げた通り、「上宮太子聖記」直前までを「宿禰別伝」として扱っているようであるが、そうなると「宿禰別伝」は相当に雑多な内容を包摂することになる。一方、牟禮仁氏は「これに次ぐ後半部は、「中臣祓天神祝詞」・「七種祓」・「宿禰別伝」・「尸棄大梵天王秘真言」・「藤原浜成色破文」・祓贖物具等を記し、そして「天祖詔曰」と「（上宮太子）聖記曰」の文が末段にある。[68]」と述べ、岡田氏よりも細かな区分を

設けている。「宿禰別伝」が失われた今、どこまでを「宿禰別伝」とすべきか明瞭とはならないし、ここでは各部の思想構成を検討するといった課題に基づくので、その内容を分類する便宜から、牟禮氏の区分法に従うことにしよう。

○宿禰別傳曰、
①天地之間、有鍐字智水、變成氣、々變成風、々變成塵、々變成土、々積成山、々高生草木、々々結菓、々落成種子、々々變成生、有情非情爲食爲壽、食卽天地氣、五色大光明也、
②亦云、天地之間、有五色麗氣、卽衆生身體、色心寶玉也、氣卽風、々卽生、有聲有言、而後有名、此爲神、便爲性、性中自有仁義禮智信之意、々卽法、々卽佛也、是大空無相德用、元神利生方便也、
③亦云、大千世界中、有情非情、卽五色精氣、五大法性、獨一法身、持金剛杵尊大王、法界塔婆、五輪三摩耶形、轉成一切衆生身體、卽身體上、有𑖦字、變成眞如道場、身體道場上、有𑖨字、變成心蓮華、卽法界宮、出入命息種子、如意寶珠轉成、名魂魄、現三摩耶羯磨大尊形人躰、一陽一陰、兩部一心、氣卽法、々卽𑖀字、吽卽風、々卽生、々卽滅、々卽理、々卽涅盤（槃）、々々卽出離、々々卽（空々卽）○不生不滅、（究）空竟至極、大菩提、心王大日尊、釋迦牟尼佛、三千世界教主、大道師導我等、以一心爲師寅、
④○草、是葦也、
天瓊矛、杵獨王寶杵、亦獨古形表也、故以葦杵根、追魔鬼、此其緣也、葦生之後、轉成昌蒲等、
⑤○木、瑞賀志、名之賢木也、
亦榊、亦變成檜木、神語曰、瑞賀志、亦瑞宮木是也、常住妙樹是也、故國常立尊、名號葦舅彦神、我國號大

葦原瑞穗地、亦瑞賀志木、名瑞宮木、造梵宮、以賢木、拂不淨惡鬼、上古風天神勅命也、
⑥佛說曰、一言主記云、鍰字智水、轉變成持金剛杵、々變尊形逮神代、變成中國柱、興于八洲中央、名之心柱、此柱本土、變成生草木、所謂葦、昌蒲、瑞賀志、賢木、檜木類也云々[69]

さて、右は「宿禰別傳」に相当する箇所からの引用であるが、ここでは更にその内容を区分して、仮に番号を付しておいた。

先ず①の箇所について見てみると、これと合致する表現を他の典籍に求めることはできなかった。但し、それに類する内容を持つものとして、『兩宮本誓理趣摩訶衍』の「百億萬劫間。九山八海無主之時。第六天魔王伊舍那摩醯修羅。毘盧遮那摩醯修羅。鳴動忿怒無天下魂。此時無天上明。月天子下成塾牢地神。國平思食八十萬劫。其後草木生結菓。菓落成種子。種子變成有情。有情中有凡聖。依元初一念之心凡聖分故。」[70]、また『天地麗氣記』の「百億萬劫間、九山八海無主時、第六天伊舍那摩化修羅、毘遮那魔醯修羅、鳴動忿怒無天下魂、此時遍照三明月天子下成堅牢地神、國平思食事八十萬劫、其後瑠璃平地聚業塵生五色地、漸草木生指花成眞菓、菓落成種子、〻〻變成有情、〻〻中有凡聖、依元初一念凡聖分」[71]を挙げることができよう。これらは天地開闢以後の萬物創成の過程で「草木」から花・果実・種子を経て有情へ至る段階を見ており、他説に不共で特徴的な教説であることから、それらの間で参照された可能性を想定させる。

②には「麗氣」との表現が窺え、これに類した表現を『天地麗氣記』などに求めてはみたが、見出すことはできなかった。そこで、本文の内容を吟味してみると、たしかにそこでは諸概念が整列し、一定の論理が貫かれているようではある。しかし、その解釈のコードを参照しうる補助テキストが不在であるため、読解は極めて困難である。

それでも冒頭箇所からは、天地開闢以後、衆生の肉体と精神の基質となるような「五色麗氣」が遍在していたことを読み取ることはできる。③の箇所を参照するなら、「五色麗氣」と「五色精氣」は類概念であるようであるから、「五色麗氣」も「五大法性」と重なりそうである。しかし、これより以下は語義が全く明瞭でなく、文章構造から形式的に論理の展開を追わねばならない。先ず「氣卽風、々卽生」は前後に連鎖しているので一つの塊として見られる。次に「有聲有言」と言うのであるが、先の「々卽生」と「有聲有言」との間にはっきりした連鎖が見えてこない。この「有聲有言」と次の「而後有名」は意味的に結合が容易であるが、更に次の「此爲神」は、この「此」が何を指示しているか直ちに明らかではないので、「而後有名」から「此爲神」への連鎖は見えず、「有聲有言、而後有名」で一つの塊を形成することになる。「此爲神」以下文末の「々卽佛也」までは、直前を受けながら連鎖しているのが窺えるので、これらを一つの塊として扱うことができる。最後に「是大空無相德用、元神利生方便也」と言うのは、本体についてではなく作用のことを言っており、また、この直前で文章が一旦切れていることから、総じて以上の過程を指してかく評した表現と見ることができる。

このように窺うなら、先ず確実に指摘しうるのは、仏教（密教）の如来蔵思想的な構えが有り、それを神道的な神、儒学の五常と結合させている点である。もう一つは、言語、或いは言語の発生を本源との関わりから論じようとする姿勢である。これらの点を踏まえて、ここで言う「有聲有言、而後有名」に注視するなら、空海が『聲字實相義』で「響必由聲。聲則響之本也。聲發不虛。必表物名號曰字也」[72]と言う、「声が響きとなって、それが字（言葉）となり、物の名を表わす」との過程と極めて相似した内容であることに気付くだろう。先に論理性が不明瞭であった「氣卽風、々卽生、有聲有言」も、『聲字實相義』の「内外風氣纔發必響名曰聲也。」と重ねて見るなら、「氣」から「聲」への論理的連鎖を語るものと理解することもできよう。また、先の「此」も、この解釈コードに沿って『聲字實相義』

の「名必招體。名之實相。」を参照するなら、殊に「聲」「字」「實相」を区分しない深秘釈を充てることで「名」と「神」「性」の間に連鎖を認めることができよう。それ故、ここでの論理性は東密の思想に支えられたと評することにしたい。

また、「大空無相」と「元神」の組み合わせは、『兩宮形文深釋』にも「皇則大空無相本元清淨之妙理。是無相法身義也。故一氣玄玄之元神名也。[73]」と有り、相互に近しい立場を有している点も併せて指摘しておこう。

次に、③の箇所を窺うと、これについても同様の表現は他に見あたらず、直接的な引用関係が求められない。それでも「五大法性、獨一法身、持金剛杵尊大王、法界塔婆、五輪三摩耶形」といった本体論については、『渓嵐拾葉集』で「所謂塔婆ノ色體ハ五大法性也。塔内ノ寶蓋ハ是心法也。色心不二者是レ兩部冥合ノ塔婆也。所詮一切衆生ノ當體併鐵塔全體也。[74]」と言うように、「宿禰別伝」に特徴的な内容ではなく、密教教義の反映として捉えられる。こういった教説の神道思想への導入も、『天地靈覺祕書』では「続生入胎初、先住虚空。種子位。其後、漸漸転形、成五輪体。三昧耶形。次五輪変、成人体。尊形也。曼多羅。已上於五位、五相・六大・四万・三密、具足円満也。[75]」と言うなど、既に広く行われていたようである。

④、⑤ではそれぞれ「草」「木」について論じているが、その語りは註釈的であることから、先の①でいう「々高生草木」の「草木」に向けられたと見て良い。

さて④では、「葦」を「天瓊矛」「杵獨王寶杵」「獨古」の「形表」であるとするが、この「杵獨王」は『天地麗氣記』『大和葛城寶山記』『神皇系圖』などで「皇孫」に相当されており、「葦」は「国生み」「天降り」の場面と関係づけて解される。こういった関係性は『大和葛城寶山記』でも「興于天御量柱、神語、天瓊戈。亦天逆戈。杵独王矛。亦常住慈悲心王柱。亦。[76]」、また「心柱是独鈷三昧耶形、金剛宝杵、所謂独一法身智劔也。[77]」と言っているので、「宿禰別伝」の独自説というわけではなさそうである。また、ここで言う「獨古」は、単なる密教法具を言うのではなく、例えば『兩宮形文深釋』で「心

御柱者天瓊戈表物也。是獨古形。三部五部一體不二妙體。一法所生心體。故本覺常住之心蓮臺之上現。一大三千界妙理也。惣八葉蓮華上有匝輪。是蓮華理也。理卽智也智卽理也。理智不二是眞如之妙理也。卽法界體性智。大圓鏡智。平等性智。妙觀察智。成所作智。柱者獨一法身之妙體。一切衆生根源也。居磐石而盟者示長遠之不詳者也。是不動所表也。故所現八大龍王十二神常住守護坐也」[78]と言うように、「獨一法身妙體」「一切衆生根源」として解される必要が有る。これに類する記述は広く『天地麗氣記』[79]『天地麗氣府錄』[80]『仙宮祕文』[81]『高庫藏等祕抄』（『大宗祕府』）[82]などの諸典にも見られ、ここでの記述はそれらと思想的に共有されたと見て宜しいだろう。

⑤では「草木」のうち、「木」に関して述べている。その「木」とは「瑞賀志」のことだとして、それを「賢木」「榊」とも言い、「檜木」はそこから「變成」したのだと言っている。

「瑞賀志」は『皇太神宮儀式帳』の「神嘗供奉行事」[83]、『止由氣宮儀式帳』の「六月例」[84]に見られる「御角柏」のことを言うのであろう。かように神宮祭祀とゆかりの深い「御角柏」ではあるが、『三角柏傳記』[85]によれば、「南天竺婆羅門僧正菩提」あるいは「北天竺僧仏哲」により南印度から齎されたとのことであり、片やその由来を仏教的に彩る言説も同時に存している。

また「神語曰」として「瑞賀志、亦瑞宮木」とも言い、これは以下で「瑞賀志木、名瑞宮木、造梵宮」と言っているので、「御角柏」は祭具のみならず「瑞宮」の建築資材としても扱われているのが分かる。一般に、こうした規定として『日本書紀』神代の「檜可以爲瑞宮之材」がよく知られているが、先に「變成檜木」として「瑞賀志」と「檜」を結合させていたのも、従来説との協調に意義が見出されてくることになろう。

そうして、それらの諸樹を「常住妙樹」と規定する。『寶基本紀』では「榊。一名眞賢木。持受自然之正氣冬夏常青。故衆木中爲賢木號榊也。」[86]と言って、「榊」を「自然之正氣」を「持受」して「冬夏常青」なる特別な樹木として扱

っている。また、この常緑樹としての性質を『渓嵐拾葉集』では「波羅提木叉ト者。天竺ノ言ハナリ。此ニハ云戒ト。其故ハ諸ノ凡夫四季ノ轉變被移爲四相被遷移。是ノ生滅去來ノ見則顯常住不滅相也。故ニ以榊爲神明ノ法體ト也。凡此木ハ不被移四季木也。故ニ以榊名波羅提木叉ト也」[87]と言って、「常住不滅相」を示すものと捉え、それを根拠に「榊」を「神明法體」とも解している。なれば、先の「常住妙樹」は、諸樹の中でもとりわけ珍重されることの根拠として解されるのである。

⑥では、冒頭で「一言主記云」として「一言主」を取り沙汰すが、これは役行者と深くかかわる神明であることに先ず注意しておかねばなるまい。

そこでは、「鍛字智水」が万物の原初に相当させられているようであり、こういった思想は『兩宮形文深釋』の「日本開闢自水生。亦天竺開闢自水生。大唐開闢自風生。皆是表法爾不思議。金剛界大日𑖀字智水。昔開闢之初天地之中一物。狀如葦牙。葦牙者獨股。獨股大日本國形體。今兩宮心御柱也」[88]に近接した内容を有するものと評しえよう。また、原初の「水」を「智水」とはしていないものの、『大和葛城寶山記』でも「夫水則為道源流、万物父母。故長養森羅万像。当知、天地開闢嘗、水変為天地以降、高天海原在独化霊物。其形如葦牙。不知其名。爾時、霊物乃中四理志出、神聖化生。名之曰天神。亦名大梵天王。亦称尸棄大梵天王。逮于天帝代、名霊物称天瓊玉戈。亦名金剛宝杵。為神人之財。至于地神代、謂之天御量柱国御量柱。因興于大日本州中央、□為常住慈悲心王柱。此則正覚正智宝坐也。故名心柱也。天地人民、東西南北、日月星辰、山川草木、惟是天瓊玉戈乃応変、不二平等妙体也。」[89]と言っておれば、ここでの記述と内容的に親しく、また役行者との関わりからしても注意を要しよう。

以上の結果、「宿禰別伝」はその来歴が不明瞭ながら、他の典籍と思想的に緊密に結び合っていることが確認され、その思想的な背景が明瞭となった。但し、「宿禰別伝」はそれらと共通の語りに終始することはなく、それを踏ま

えながら他には見られない論理の展開も散見され、相当に先鋭的に密教思想を土台に独自の神道説を構築したものと評することができよう。

5「尸棄大梵天王祕真言」

「尸棄大梵天王祕真言」に言及した箇所として、以下を挙げることができる。

①○尸棄大梵天王祕眞言
而布瑠、部、由良由良、止布瑠、部、
大日（布瑠） 阿閦佛 寶生 无量壽 釋迦 金剛鉤菩薩 金剛索菩薩 金剛鏁菩薩 金剛鈴菩薩
十一面 不空成就 三十七尊惣咒是也、
②○天日天帝於天王如來所授妙道、奉持還於本天、授與菩薩天子、爾時善住天子、依法受持、一切願滿、應受惡道等苦、卽得解脫、住菩提道、增壽无量、甚大歡喜、汝與善住、但來守護我云々、
③○五十鈴原宮處、應化變易神地、（應身大日遍照尊内藏云々、）
○山田原宮所、金剛常住神地、故諸天子從飛宮自在天降居、正覺正智寶蓮臺也、（法身大日如來金剛云々、）
④舊事本紀曰、
天神御祖敎詔曰、若有痛處者、令茲十寶、謂一二三四五六七八九十、而布瑠、部、由良由良、止布瑠、部、如此爲之者、死人反生矣、是則所謂布瑠之言本矣、[90]（大日靈（霻カ）貴）

①では、先ず「尸棄大梵天王祕眞言」として、「而布瑠」の神咒を示し、併せて佛菩薩の種子を挙げて、最後に「三十七尊惣咒是也」と締めくくっている。しかし、「尸棄大梵天王祕眞言」が「而布瑠」の神咒だけを言うのか、或いは諸尊の種子をも含むのかは明瞭でない。また、最後に「三十七尊惣咒」と言うが、ここで挙げられた種子は金剛界五仏、四摂菩薩、それに釈迦如來と十一面観音により構成されており、これら諸尊の種子を直ちに「三十七尊惣咒」として捉えるべきか、これも明瞭でない。それでも『舊事本紀玄義』を参照するなら、そこでは「問、所言布瑠部等之言如何、答、天神御祖教詔曰、若有痛處者、令茲十寶、謂一二三四五六七八九十、而布瑠部、由良々々止、布瑠部、如此爲之者、死人反生矣、是則所謂布留之言本矣已上紀文【中略】但傳言、而布羅々々々波羅而布羅之眞言也云云、於義雖然於語未便、字音既異、豈用僻讀、況於眞言未度之前、有誰合傳佛法之語、故論其義可云、眞言所次、稱曰本佛、眞言三十七尊惣咒是也、亦熾盛光心咒而已、」[91]と言い、「而布瑠」の神咒は仏教渡来以前の「眞言」であり、真言の相承ではこれを「本佛眞言」と呼称するとして、「三十七尊惣咒」「熾盛光心咒」と同定している。そうなると①の箇所でも、冒頭の「而布瑠」の神咒と「三十七尊惣咒是也」とは直結することになり、そのため、中間の諸尊の種子もその内に含まれると考えて宜しいことになろう。つまり、「尸棄大梵天王祕眞言」は「三十七尊惣咒」なのであった。

また、②の箇所の一文は、『佛頂尊勝陀羅尼經』の「爾時天帝於世尊所。受此陀羅尼法奉持還於本天。授與善住天子。爾時善住天子。受此陀羅尼已。滿六日六夜。依法受持一切願滿。應受一切惡道等苦。即得解脫住菩提道。增壽無量甚大歡喜。」[92]が踏まえられているのが分かる。そうなると「尸棄大梵天王祕眞言」は「佛頂尊勝陀羅尼」と関連付けて理解されたのではないかと疑われてくる。実に、先に挙げた『舊事本紀玄義』の引文の内で、それを「熾盛光

心咒」とも規定していたわけであるが、これは『大聖妙吉祥菩薩説除災教令法輪』で言う「熾盛光佛頂眞言」[93]の「心眞言」[94]とも解される。そうなると、先の『佛頂尊勝陀羅尼經』の援用と相俟って、「尸棄大梵天王祕眞言」は仏頂尊信仰と結ぶものと想定されてくるのである。

③では、内宮と外宮が対比的に述べられており、こういった構えは密教的な神道の語りに於て広く見受けられるものであるが、[95]殊に「今兩宮則金剛胎藏兩部大日如來座也、兩部大日色心和合成一躰（外本无法身大日根本座）、卽金剛界大日故、不二不思儀神變成爲豐受皇大神宮内一所並座也、此事不可令發言者也、（天照大神皇孫命順孝道對坐）可兩宮崇坐矣云云、」[96]とする『天地麗氣府錄』に親しい内容と評しうる。

また、そこで言われる「飛宮自在天」は、『仙宮祕文』に「爰地神五代末、豊受太神、従初禅飛宮而下下来来、以現種種形、度衆生、与日神一所双坐也。蓋如涅槃経所説。思之思之。」[97]とあるので、『涅槃經』を典拠としているようではあるが、彼の経でそれに該当する表現が見出されない。それでも「然我今已七寶成就千子具足更何所爲。諸臣答言。唯然。大王。東弗婆提猶未歸德王應往討。爾時聖王與其七寶一切營從。飛空而往東弗婆提。彼土人民歡喜歸化。」[98]と有るので、「飛宮」は「飛空」の音通と見るべきなのであろう。しかし、経の本文は「爾の時、聖王は其の七寶一切營從と空を飛して東弗婆提に往けり。」と訓むのが適当であり、「飛空」を天の名称として示してはおらず、恐らくは「飛空より東弗婆提に往けり」と訓むことで、「初禅飛宮」なる場が想定されたと推測される。この特殊な読解に基づく「飛宮自在天」は、他にも「飛空自在天」として『天地麗氣記』[99]『天地麗氣府錄』[100]『兩宮形文深釋』[101]などにも窺えるのであり、なれば、その特殊性故に、これら一群の典籍の結び付きは極めて緊密であったと言えるだろう。

以上、「尸棄大梵天王祕真言」の思想的構成を窺ってみたが、両部神道系の典籍群と思想的な語りを共有しながら、

殊に仏頂尊信仰を引き入れている点に特徴を見ることになる。

6「藤原浜成色破文」

①藤原濱成朝臣、大八洲、天神地祇、君臣上下色破文、

虛　天地　山河　草木　神佛法　日月

大道

无　星辰　皇帝王　仁義禮智信〈神イキウト　佛シニウト

②色破是以如來加持神力、能壞衆生之煩惱眞言也、

○色是萬物本元、生化宗明也、破是以一知萬者也、自己本分明也、念々無爲、念々無相、爲直淸淨、故隨有爲之法、爲病本也、是不淨實執也、

○大道者、常住毗尊王、名虛空神也、

○天地者、乾德化也、山河者、一氣德用、

○草木者、土金水德用、○神者生本、○佛者智用方便、卽薄加義也、能以大智明、破一切識心无明煩惱也、

○日月者五行德化也、○星者衆生情氣、○辰者水德故、能治四海元主也、因以爲帝德者也、○皇者下化衆生、四天下人夫主、故名爲一人也、王者諸侯公、○君臣者下下來來首、

○仁義禮智信者、是道源、功德母也、

○書曰、木從繩則正、君從諫則聖、

○記曰、以二心、不可事一君、以一心可事於百王、宗廟之祭、仁之至也、仁息也、父子至息也、夫帝王之德、以天地爲宗、以道德爲主、以无爲爲常、无爲也、
凡一心定、而王天下、其鬼不崇、其魂不疫、常无心故、王天下而不疫病云々、
○明念、祓是則罪障懺悔神咒、己心清淨儀益也、遷魔類於鐵際、撥穢惡於他界[102]、

右は「藤原浜成色破文」に相当する箇所からの引用である。

その全体の構成は、先ず①にて「色破文」の本文を示し、②にて逐語的に註釈を加える形となっている。

①では先ず、「色破文」の記録者として「藤原濱成」の名を挙げる。浜成は『天書』の作者にも仮託されているが、「色破文」についても、その内容から同様に仮託と捉えて良いであろう。次いで「大八洲、天神地祇、君臣上下」とあるが、これは「色破文」の性格を明確に規定している。つまり、天（「天神」、或いはまた「地祇」）、地（「大八洲」、或いはまた「地祇」）、人（「君臣上下」）の三才、いわば全世界の「色破」に関する「文」だということである。

そうして「色破文」が提示されることになるが、その全体を俯瞰するなら、「大道」を挟んで上下に区分された構成をそこに見ることができよう。このうち、上部の方が概念としてより根源的であることから、「虚无」より「大道」を介して「天地」以下「神イキウト　佛シニウト」を展開する過程が予測されてくるのである。

それでは、この「色破文」をいかに解すべきものとしてここで提示されているのか、②以下の註釈に依りながら見てゆくことにしよう。

まず「色破」とは、「如來加持神力」によって「衆生之煩惱」を「壞」す「眞言」なのだと言う。更に「色」は「萬物本元」「生化宗明」、「破」は「以一知萬者」「自己本分明」とも細分して意義を明かしているが、これは前者が理、

後者が智としての性格を持つことから、「色破」は理智不二なる根源を示すものと解される。そして「念々無爲、念々無相、爲直清淨、故隨有爲之法、爲病本也、是不淨實執也」と言うように、根源的な「無爲」「無相」より乖離することで「不淨實執」をきたすということであるから、密教的な、また如来蔵思想的な構えから「色破」は理解されねばならないのである。

鈴木英之氏はこの「色破文」に関して、「『天地麗気記』（『麗気記巻四）には「呼天児屋根命、所持金剛宝柱中誦色葉文、為浄事、如元令成給伏乞矣。」と天児屋根命が唱えたものとして「色葉文」の名が見える。伊勢・両部共通の祓が存在したことは伊勢流祓の特徴を良くあらわしており興味深いが、重要なのは『麗気記』においても祓による元初への回帰を促していると考えられることである。」[103]と述べ、『天地麗氣記』の「色葉文」との関係を指摘している。彼の書では「色葉文」を「金剛宝柱」の中に在るとしているようであるが、同書では他にも「亦天瓊杵金剛寶柱者、從天地兩盤中出諸法實相法言、利諸品物、天御量柱、天地開闢色葉、法界法身心王心數大曼荼羅、一心無作本妙藏、天地和合蓮華金剛、無始無終本垂跡也、」[104]とも言っており、「金剛宝柱」を「天瓊戈」に重ねながら、ここでも「色葉」の根源性が密教的な文脈から語られているのである。

②では、以上のように「色破」を解釈すると、転じて「大道」について言及を始める。つまり、そこでは本文中の「虚无」が直接に取り上げられていないということになる。しかし、その思想的根源性からすると、それに関する註釈が不在であったとは思われず、それ故、先の「色破」が「虚无」を語ったと解する必要がある。そうなると、「虚无」と「大道」との組み合わせは、道家的な万物発生論、更に推し進めて言えば、「虚無生自然、自然生大道」（虚無章）と言い、虚無を自然・道より根源的に位置づけた『西昇經』に見られるような道教的な万物発生論を示唆しつつ、密教教義の思想的文脈から再解釈が指向されたと見るのが適当ということになろう。

これより以下は、根源より展開された個別相に関して註釈を施しているが、その語りの依拠する思想は実に多様である。「天地」「山河」「草木」等には道家的な、或いは五行説的な語りを与え、一方「佛」については、「智用方便、即薄加義也、能以大智明、破一切識心无明煩惱也」と言って、『大日經疏』の「以大智明破一切識心無明煩惱也」[105]を踏まえながら仏教的教説をそのまま引用している。「仁義禮智信者、是道源、功德母也」との表現に至っては、儒家の五常を「信」を媒介に『華嚴經』の「信爲道元功德母」[106]と結合することさえしている。また、「書曰」では『商書』説命上の「惟木從繩則正、后從諫則聖」がそのままの形で引かれるが、「記曰」では『晏子春秋』巻七の「一心可以事百君、三心不可以事一君。」、『禮記正義』の「宗廟之祭、仁之至也、仁息也、父子至息也」、『莊子』天道の「夫帝王之德、以天地爲宗、以道德爲主、以无爲爲常、无爲也」、また同書の「凡一心定、而王天下、其鬼不崇、其魂不疫」が組み合わされて示されている。そうなると、ここでは仏教・道家（道教）・儒家の思想が混在しているようにも見えるが、こうした不統一さは、思想的混乱を意味するのではない。先の根源的「大道」で見た思想の複合性を鑑みるなら、その根底に密教的、或いは如来蔵的な文脈を認めることで、それらは円滑に統合されたと見るべきであろう。このことは、最後に「明念、祓是則罪障懺悔神咒、己心清淨儀益也、遷魔類於鐵際、撥穢惡於他界」と言ってることからも明らかであろう。「明念」として、読者に以下の理解を得るように差し向けているが、それは『中臣祓訓解』の「是則己心清淨儀益、大自在天梵言、三世諸佛方便、一切衆生福田、心源廣大智惠、本來清淨大教、无怖畏陀羅尼、罪障懺悔神咒」[107]、また、『大元神一祕書』の「解除云、上起于伊弉諾尊、下施干天児屋命。是則心源清淨之儀益。故顕自性精明之実智。是則仮体不浄之懺悔。故、帰無爲清浄之本源。伝、念鎮護神国之境、福智円満之国、遷魔縁於鉄際、撥穢悪於他界。」[108]を踏まえていると言え、その思想的性格を鑑みるに、先の理解に齟齬は無かろうと思われる。

7祓贖物具等

①○祓贖物具

金人　銀人十六枚　輿形四具　紫棄汁染絹四尺　輿圵新　寮物

瓮四口

○大麻　天津金木　串新、天津菅麻　四手新、

八座木八枝長二尺四寸、弘厚各一寸四分、

四座木（長一尺二寸、弘厚各一寸二分、千座置座是也、千葉形作座也、如文圖水鏡矣）八葉、四葉、

○供物

幣帛八本案上、　小幣十二本案下、　菓子二前（用土高坏也、八種）　海魚類一前同　御神酒白黒

爰神馬詔刀有、端書寫之間略之、

②○大刀咒　先所願之趣

謹請、皇天上帝、三極大君、日月星辰、八方諸神、司命司籍、左東王父、右西王母、五方五帝、四時四氣、

捧以祿人、請除禍災、捧以金刀、請延帝祚、（主凡人者姓名申之、）

○咒曰、東至扶桑、西至虞淵、南至炎光、北至溺水、千城百國、精治万歲々々万歲、

③○人像咒　八枚重之、八大龍王表也、

若東來凶事、提頭賴宅王、青龍王彼滅、

南方來惡事、毗留勒沙王、赤龍王彼滅、

西方來急難、毗留博沙王、白龍王彼滅、
北方來凶患、毗沙門天王、黒龍王彼滅、
中央灾惡事、大辨才天王、黄龍王彼滅、
若天之灾下、大梵帝尺等、天道共彼滅、
若地ゝ夭發、堅監地神等、地理比此滅、
④三千七百餘座、祓戸神達乃廣前仁、天津祝詞乃太祝言於以天、罪云罪咎乎、祓申清申狀於、平久安久、大直日止神、小直神等、聞食申、再拜々々、以爪髪等、付大麻天、氣吹放者也、在鹽湯[109]、

右は祓贖物具等に関わる箇所からの引用である。ここでも順を追って見てゆくことにしよう。

①では祓の祭具・供物を提示している。『貞觀儀式』儀式巻第五の「二季晦日御贖儀六月・十二月」には「神祇官預前受備其料物、鐵偶人卅六枚、（金銀粧各十六枚、無飾四枚）木偶人廿四枚、御輿形四具、挾幣帛木廿四枚、金粧横刀二口、五色薄絁各一丈一尺、絲三両、安芸木綿二斤、凡木綿一斤、麻二斤、庸布二段、御衣二領、袴二腰、被二條、鍬四口、米・酒各二斗、鰒二斤、堅魚二斤、腊四斤、海藻二斤、塩四升、水瓮・坩坏各二口、匏二柄、柏廿把、小竹廿株、（径各二分、長八尺）」と有り、ここでの指示と共通する「贖物具」が見受けられるが、相当な簡素化を経ていることが分かる。また「八座木」「四座木」については、『中臣祓訓解』でも「千座置座（以木爲之、長者二尺四寸、以八枝爲束、八座置八束、短者長一尺二寸也、以四枝爲束、四座置四束、八萬四千諸膳供、八葉千葉花薹、三世諸佛寶座、天神地祇寶器、天下太平吉瑞也）[110]」と言っており、ここでの規格と共通している。但し、ここでは仏教的な表現を退けているように思われる。「千葉形作座」についてはその残滓と見て良いだろう。

②は『延喜式』巻八神祇八祝詞の「東文忌寸部獻横刀時咒」で「謹請　皇天上帝　三極大君　日月星辰　八方

諸神　司命司籍　左東王父　右西王母　五方五帝　四時四氣　捧以祿人　請除禍災。捧以金刀　請延帝祚。咒曰　東至扶桑　西至虞淵　南至炎光　北至弱水　千城百國　精治萬歲　萬歲萬歲」と有るのと同文である。但し、ここでは「主凡人者姓名申之」と有り、願主の姓名の表白が含まれる場合を注記しておれば、個人の依頼に応じて催行された祭式でもあったことが分かる。先の供具の簡素化もこれと関係付けて理解することができよう。この「咒」は『延喜式』の分類によると、神祇官の職掌とされてはいるが、その内容は極めて陰陽道的である点に注意しておきたい。

③の「人像咒」では、「人像」八枚を重ねて「八大龍王」を表示すると言う。しかし、「人像咒」の本文を窺ってみると、そこには「八大龍王」は示されておらず、五龍王と天道（大梵帝尺）と地理（堅監地神）の七尊が挙げられている。このうち、五龍王は『中臣祓注抄』で「五帝龍王」[111]として示されてはいるが、「大梵帝尺」以外の尊格は『祭文部類』で「謹請五方五龍王東南西北中央青赤白黒黄帝土公将軍五土諸神土府官属等主人、謹請罕藍地神眷屬部類諸神□所献尚饗再拝」[112]と言うのが窺え、彼の尊格の由来として陰陽道を考えるのが適当であろう。これは他にも金沢文庫所蔵の「聖天法」や「頓成悉地法」[113]にも見られ、陰陽道の尊格は広く受用されていたことが知られるのである。

④の箇所は『中臣祓』に基づき作文されたと考えられるが、「祓申清申」との表現から、いわゆる陰陽祓としての性格が顕れており、ここでも陰陽道からの影響を考える必要が有ろう。

以上、祓贖物具等について概観してきたが、ここでの記述は、国家的な祭祀が個人の需要に応じる祓に転換しており、その際、大幅に簡素化が遂げられたようにも見える。また、陰陽道的な雰囲気が濃厚であることも特徴として挙げられようが、これは既に国家祭祀に於ても同様の傾向を有しており、陰陽道的要素は既に胚胎されていたということであれば、個人向けへの転換に起因するものではなかろう。但し、既に前項にて検討してきた通り、陰

陽道と密教の技術的協業関係は相当に進んでいることからすると、ここでの在り方は彼の展開とは無関係であるとは言えず、それに巻き込まれながら醸成された一つの形態として、以上の祭式を捉えるのが適当であると考える。

8「天祖誓曰」

「天祖誓曰」[114]は、牟禮氏が既に指摘している通り、『天地麗氣府錄』が全体に亘って踏襲されている。その対応関係を示すと以下のようになる。

	「天祖誓曰」	『天地麗氣府錄』
①	○天祖誓曰、手抱流鈴、以御无窮无念、爾祖吾在鏡中、其貞如日、其心如海、其惠如天、其德如地、修善道攝心爲先、精進行正念爲本、夫一切法自性空、依遍照如來相、當知空寂爲躰、無相爲性、無性爲相、無性爲性、無得爲得、爲利益衆生、作異相應化、菩薩萬行、五通行相、十界差別、皆是如來方便、其實歸空一理、不着諸相、不可得、々々々、即如來正覺、般若修行之要終大元宗神、亦神亦一念不生神、羅烈方法心、故絞結万像躰、鳴呼爲法無因利、爲神無緣守、无無窮妙躰邊際、无利生力用休息、屏佛法息、息諸神影、無邊法界心量故、捧兩部合掌蒸、備法性隨緣机、薫一切無作香、燒平等無際檀、不供供、不受受給矣、	誓曰、手抱流鈴以御无窮无念、爾祖吾在鏡中、其貌如日、其心如海、其慧如天、其德如地、修善道攝心爲先、精進行正念爲本、夫一切法自性空、依遍照如來相、當知空寂爲躰、無相爲相、無性爲性、是故諸佛應化、菩薩萬行、多利益衆生、如來作異相、是故諸佛應化、菩薩萬行、五通行相、十界着別、皆爲不可得、、、即如來實歸是如來方便、其實歸空一理、不着諸相、爲不可得、、、即如來正覺、般若修行之要道、其至極既以如是、故天女曰、伊勢兩宮、元始無修大元宗神、亦一念不生神、羅烈法心、故絞結萬像躰、鳴呼爲法無因利爲神無緣守、元無窮妙躰邊際、元利生力用休息、屏佛法息、息諸神影、無邊法界心量故、捧兩部合掌蒸、備法性隨緣机、薫一切無作香、燒平等無際檀、不供供、不受受給矣、（神道大系『眞言神道（上）』一四五～六頁）
②	一法身常住　天宗廟　地種子生元 本躰盧舍那　久遠成正覺、爲度衆生故、示現大明神、伊ゞ 化諸神垂跡大願也 本躰觀世音　常在補陁落、爲度衆生故、示現大明神、太子 佛諸大師等現化 尺迦如來　我滅度後、於惡世中、現大明神、廣度衆生、弘法 已上三躰、三身、明鏡三面、在箱底云々、	文曰、本躰盧舍那、久遠成正覺、爲度衆生故、示現大明神、亦曰、本躰觀世音、常在補陀落、爲度衆生故、示現大明神文、（右同書一三四頁）釋迦如來、我滅度後、於惡世中、現大明神、廣度衆生文、（右同書一三五頁）

③	天王如來爲度衆生、上去下來、而上從飛空天、下至大八洲、故名大日本國云々、
④	有爲空、無爲空、空空萬法、不可得、々々々、頓首死罪誠惶誠恐、謹再拜々々、常住毗尊國土、日月遍照、誓願天下泰平、萬民化樂、急々如律令、

天王如來、爲度衆生、上去下來、上從飛空天、下至大八洲大日本伊勢度會郡宇治鄉五十鈴河上御鎭座、（右同書　一三五頁）

以上を概観してみると、④を除いて、①から③は『天地麗氣府錄』に全く依拠している様子が見て取れる。そうなると④も引用文の可能性が疑われようが、未だこれと類似した表現を他の典籍に見ていない。また、冒頭に仏教の空思想が顕れているが、その表現はあまりに汎用的であるため、或いは「般若経」系の思想を披瀝していると判ぜられる程度にとどまり、その直接の典拠も明瞭とはならない。そうして、以下、「天下泰平、萬民化樂」が「誓願」されることになるが、末尾に「急々如律令」とあることからすると、殊に陰陽道に見られる願文・祭文の体裁を有していると言え、この一節に披瀝された思想構成は相当に複合的であるとように思われる。

さて、牟禮氏は①冒頭の「手抱流鈴、以御无窮无念、爾祖吾在鏡中」に着目し、その同文を他の神典に見出しながら、「このように諸書にみえ、重要な句として扱われたことが知られる。これら関係書の先後関係は、『大和葛城宝山記』―『神皇系図』―『天地麗記府録』「天祖誓曰」、『麗気記』「天地麗気記』・「心柱麗気記」―「正殿観」と推定しておく。『天地麗記府録』は、『大和葛城宝山記』を参照しているとみる。」[115]と言っておられる。このうち最後発とみえる「正殿観」も『類聚神祇本源』[116]に引用されているようであるから、行忠の時代とさほど隔たっているわけではないので、ここでは成立論に立ち入ることはせず、本論の興味に照らして、それら一群を「天祖誓曰」と思想的に結ぶ文献として扱うことにしたい。そうすることで、ここではこういった関係書の偏在が「天祖誓曰」の思想的傾向を示唆するものと捉えようというのである。

②では、『天地麗氣府錄』から正確に引用しつつ、そこに文章を追加する形で一節を形成している。

先ず「本躰盧舍那　久遠成正覺、爲度衆生故、示現大明神」に対しては「一法身常住　天宗廟　地種子生元」との解釈を加え、万物発生の本源、仏教的には常住なる法身を示すものと位置づける。続けて「本躰觀世音　常在補陁落、爲度衆生故、示現大明神」は「化諸神垂跡大願也」として、諸神の垂跡を化す「大願」を表示するとし、「尺迦如來　我滅度後、於惡世中、現大明神、廣度衆生」は「佛諸大師等現化」を言うものだとして、「佛」や「大師」として「現化」する在り方と捉えている。そもそも『天地麗氣府錄』では、「天照皇大神」に解説を施した上で、『首楞嚴經』『圓覺經』『花嚴經』などと並列して②が示されており、それは恰も仏教文献で見られる教証のような体裁を有している。[117] そこでは彼の解説に根拠を与えるに留まっており、教証それぞれに解釈を加えることはしていない。つまり、「天祖誓曰」に於ける文章の追加とは、この教証に対する解釈に他ならず、『天地麗氣府錄』で全く並列的であった記述に階層化をもたらし、新たな意義を発現させてみせたのである。そうして、この階層に「伊勢」（天照大神）、「太子」（聖徳太子）、「弘法」（弘法大師空海）を相当させ、密教教義を下敷きに三者を統合するに至っている。

これに続けて「天祖誓曰」では「已上三躰、三身、明鏡三面、在箱底」と言い、統合された三者は一具に「明鏡」として「箱底」に在るという。それでは、「箱底」とは一体何処を指して言っているのであろうか。良遍は『麗記第一聞書』で「三面化現金鏡、文、當章三面名字不見云何、答云、府錄云、一面天女大和姫金鏡、一面聖徳太子靈鏡、一面弘法大師寶鏡、文、」[118]と言い、また『神代卷私見聞』でも「一高宮在所者下戸坂ヨリ行也、彼所弘法大師御神躰、聖徳太子神躰、日本姫皇女神躰、三面鏡在之、能〻可尋之、」[119]と言って、『天地麗氣符錄』で「三面、化現金鏡、豐受皇大神別宮、多賀〇坂下底津岩根爾藏置也、」[120]と言う「三面化現金鏡」に関する秘説を伝えている。一面が倭姫

皇女に帰せられておれば、必ずしも厳密な対応関係は認められないことになるが、弘法大師と聖徳太子の御神体としての鏡が一具とされる三面の鏡との構成は他に見られず、先の記述はこれと緊密に結ぶことになるであろう。なれば、先の「箱」の所在は「多賀宮坂下底津岩根」と考えられる。

こういった天照大神、聖徳太子、弘法大師の一体説に関しては、既に伊藤聡氏の論考が存しており、裨益する所が大きい。ここでは先学の驥尾に乗じ、本論の興味から、些かその一端を考察してみることにしよう。

伊藤氏の論旨は冒頭で要約的に「同説は後述のごとく、東密諸流のなかでも特に小野三宝院流が強調した説である。同流は通海（一二三四～一三〇五）の『太神宮参詣記』や道順（？～一三二一）の説を伝える『鼻帰書』『天照太神口決』に見られるごとく、両部神道説形成に重要な役割を果たしているが、これらのなかに天照大神と空海を同体視する説が見いだされる。これは元来『真言付法纂要抄』を本説として、真言諸流に共有されたものだが、特に三宝院流ではより秘説化を深めていった。[121]」と述べられているが、これによれば天照大神・空海一体説の淵源は小野僧都成尊（一〇一二～一〇七四）の『眞言付法纂要抄』に求められることになろう。その根拠とされる箇所は次の通りである。

> 又昔威光菩薩（摩利支天即大日化身也）常居日宮。除阿修羅王難。今遍照金剛。鎮住日域。増金輪聖王福。神號天照尊。刹名大日本國乎。自然之理。立自然名。誠職此之由矣[123]

ここで殊に注目されるべきは、「今遍照金剛。鎮住日域。増金輪聖王福。神號天照尊。刹名大日本國乎。」との一文ということになろう。要するに「遍照金剛」を空海の潅頂名と捉えることで、先の解釈は成立することになる。

しかし「遍照金剛」は大日如来の密号でもあり、すぐさま空海と直結して解することには注意を要するようにも思われる。

実に『眞言付法纂要抄』の主題は、一つに第一高祖毘盧遮那如来より、第八祖空海に至るまでの付法の正統性を示し、二つに東寺が真言教家の中で最も殊勝であることを示すことに在る。その何れの場面に於ても、空海を「空海」「弘法大師」「大師」と呼称して、あくまでも人師として描写しておれば、末段での神格化は些か唐突な感が否めない。また「今遍照金剛。鎮住日域。增金輪聖王福。神號天照尊。刹名大日本國乎。」との一文も、「遍照金剛」を空海と解するより、大日如来として捉えた方が、末尾の「刹名大日本國」とよく呼応するはずである。

また、『渓嵐拾葉集』では「次密教ノ意ハ不爾。自性法身ヲ以テ爲本。故十界ノ當體ヲ以テ遍照尊トスル也。就中。眞言大日ト者。神明ヲ以本ト習也。其神明ノ本所ハ日域ヲ以ヲ爲本也。所以取テモ神明以天照太神ヲ爲本。此神明ヲ以大日ヲ奉習也。故笛糸要記云。國ヲ名大日本國。神ヲ名天照太神ト。祖師ノ名遍照金剛故。以我國名密嚴國土ト已上取意三寶輔行記云。日洛感池之水出於扶桑之路雖號日本ト文又弘法大師釋云。大日應迹釋迦成道神事佛事併此道理ヲ。此等釋ノ意ハ以神明ヲ本地身キ。西天應迹諸佛菩薩ハ皆是變化身也。故大日應迹釋迦成道ト釋シ玉ノ也。加之覺大師ノ御釋ニモ以吾國如來利生ノ本國ト釋シ給ヲ也。加之日本記中云。豐葦原中津國ト。又ハ名曰大日靈貴國又此等皆以テ吾國ヲ大日本國ト名也云云」[123]と言い、『笛糸要記』の引用として類似した一文を示しているが、冒頭で「十界ノ當體ヲ以テ遍照尊トスル」ともあるように、「遍照金剛」は大日如来として語られているのが了解されよう。続けて『三寶輔行記』などと並列して「弘法大師釋」と言うのであるから、ここの場面で空海が神格化を伴って特別視されるということは無いであろう。

このように見るなら、先の一文での「遍照金剛」は大日如来と見るのが適当と考えられる。奇しくも、伊藤氏も「こ

こにおいて、大日如来・空海・天照大神が相互に関係づけられているものの」としながら、「後世にこの一節が重視されたのは、主として天照大神と大日如来との同体を説く点にあり、空海との同体について、特に注目している例は少ない。」[124]と御自身で指摘されていることからしても、先の解釈が一般的であったことを物語る証左となるはずだ。

一方、道範（一一八四～一二五二）の『初心頓覺鈔』でも天照大神を巡る本地垂迹を提示している。そこでは「抑須彌四域經云。歸命日天子。本地觀世音說意以思。日本地觀音。觀音垂跡天照大神也」[125]と言い、天照大神の本地を観音菩薩に定めている。これに続けて「是以小野僧正詞。神號天照大神。國名大日本國。祖師遍照金剛言。」[126]と言うのであるが、この「小野僧正詞」は先の『渓嵐拾葉集』で『笛糸要記』として引かれた一文と同文である。ここでも「此遍照者根本大日遍照。大日御名也。大日遍照申。天照大神申。只一佛異名也。」と言っているので、その「遍照金剛」は大日如来と捉えるのが適当であると思われる。しかし道範は更に「又解脫上人詞。高山峯深谷底。處ゝ靈驗多觀音。又諸社神明本地區也云ヘトモ。彼以計知。佛ナル時大日遍照云。菩薩ナル時觀自在云。神時天照大神名。祖師ナル時遍照金剛奉名也。」とも言って、貞慶の『觀音講式』[127]を踏まえながら自らの考察を披瀝しているが、そこで「祖師ナル時遍照金剛奉名也」と言う場合の「遍照金剛」については、「佛」「菩薩」「神」「祖師」との順を鑑みれば、空海を指示すると見るべきであろう。つまり、道範は大日如来の密号を空海の潅頂名と重ね合わせることで、大日如来・観音菩薩・天照大神・空海の一体性を提示して見せたのである。ここでの論理はあくまで大日如来を本地とした本地垂迹説であり、「天祖誓曰」で言うような本源の常住法身を直ちに天照大神と捉える構えとは一線を画している。

また道範は続けて「又日本國佛法始。聖德太子御故也。彼太子申救世觀音也。救世觀音者聖如意輪觀音也。其

後聖武天皇東大寺立。慮遮那佛崇給シモ。聖如意輪化身御座也。次醍醐尊師聖寶僧正如意輪垂跡カヤ。サレハ醍醐流十八道本尊聖如意輪也。」[128]とも言い、「聖徳太子」「聖武天皇」「聖寶僧正」を「聖如意輪化身」で括り取り、先の大日如来本地説と連絡させている。

こういった論理は『渓嵐拾葉集』にも痕跡を留めているようである。そこでは「聖徳太子卽天照太神再誕也。未來記云。我末世ニ應世次第者。聖武天皇弘法大師聖寶僧正云云　依之小野方ニ聖法流ルカ故。以如意輪ヲ以十八道ノ本尊トス。聖法卽大日習故也。」[129]と言っており、極めて近似したモチーフを見ることができる。但し、ここでは聖徳太子を天照大神の再誕とした上で、聖徳太子の「未來記」に将来再び聖武天皇、弘法大師、聖宝僧正として顕れることを予言させており、『初心頓覺鈔』で傍流的に接続された聖徳太子、聖武天皇、聖宝僧正が直線的に結ばれることになった。

このように見てみると、天照大神、聖徳太子、弘法大師の一体説の濫觴としては、『初心頓覺鈔』で自説を展開した道範と見るのが適当であるように思われる。それは実に、「遍照金剛」の語義の二重性を利用したもので、本地大日如来を核に、垂跡としての天照大神、空海、そして観音を媒介して聖徳太子を同一体とするものであった。そして、こういった構えが普及する過程で、天照大神の位置づけがより本源的な方向へと移行したようであり、『渓嵐拾葉集』で「此等釋ノ意ハ以神明ヲ本地身キ。西天應迹諸佛菩薩ハ皆是變化身也」[130]と言って、本地垂迹の関係性を顛倒するにまで至ったということであろう。そうなると、「天祖誓曰」に言う一体説は、こういった密教に於ける動向の反映と捉えることができ、伊勢神道に於ける密教受容はその時代の言説に敏感に応じたものと評することができよう。

小結

『氏經卿記錄』の後半部を、度会行忠本の蓋然性の濃淡から二分して検討してみたが、何れも密教が基底的な位置を占めており、両者の思想的傾向性に大きな相違を認めることはできなかった。このことを本稿の興味に照らして論評するのであれば、仮に「行忠本」由来でないものを含んでいたとしても、行忠の思想が彼の思想的動向の只中に在って、仮にそれらが時代的に前後するにせよ、既に思想的には極めて近接した位置に在ったのは確実と言えるだろう。

この密教との結び付きは、殊に蓋然性が高いとされた箇所に顕著で、専ら密教と神道の融合と言って宜しい程であったのに対して、聊か蓋然性を低く見るべき箇所では、密教以外に禅や修験、或いは儒家・道家などの諸思想の援用が複合的になされていた点に相違を見る。但し、こういった雑多な引用も、例えば「藤原浜成色葉文」では儒家の五常、道家の「虚無」が密教、或いは如来蔵思想の構えのもとで本源性の境位から融合されているのが窺え、諸思想は共有した真如より発せられた異なる言説として統合されていた。このように密教思想を基底に据えることは、諸思想に対して全く排他的に機能してはおらず、それ故、先の密教と神道の融合に際して、特別他の思想が参照された痕跡を留めてはいなくとも、等しくそれらに対して開かれていたと見るのが適当であろう。

以上のように概観するなら、まさに従前の「正直」を語る思想構成と全く同様の構えをここに見るのであり、なれば、双方の円滑な思想的連係が期されると言って間違いなかろう。

註

1 神道大系『中臣祓註釋』解題　五三～四
2 神道大系『中臣祓註釋』六八～七〇頁
3 大正藏　巻二一　一三五上～中
4 大正藏　図像第九　三九九中
5 大正藏　巻十九　四四一上
6 『元亨釋書』新訂增補國史大系三一　二一九頁
7 『大乘仏典　中国・日本篇』29 假名法語　一七九頁～
8 神道大系『天台神道(上)』四四九頁
9 神道大系『真言神道(上)』一五八～九頁
10 『修驗指南鈔』「第七熊野稱号之事」にも「十六字靈額掛鳥居中心觀迷故三界城悟故十方空内心身無苦外仁義禮智信通入也」と有り、修驗道への波及が知られる。
11 大正藏　巻十九　六三三下
12 大正藏　巻十九　六三四上
13 大正藏　巻二〇　六一二上
14 大正藏　巻十八　二八九下
15 神道大系『中臣祓註釋』一三七頁

(a)には「一切衆生悉有佛性。如來常住無有變易。」（大正藏　巻十二　五二二下）、(b)には「云何得長壽　金剛不壞身　復以何因緣得大堅固力」（大正藏　巻十二　三七九下）がそれぞれ対応する。

『金剛頂經瑜伽修習毘盧遮那三摩地法』（大正藏　巻十八　三三一上）、『念誦結護法普通諸部』（大正藏　巻十八　九〇三上）、『金剛頂瑜伽青頸大悲王觀自在念誦儀軌』（大正藏　巻二十　四九六上）

末木文美士『平安初期仏教思想の研究――安然の思想形成を中心として』七一三頁

大正藏　巻十八　三三七上

平泉隆房「伊勢神道への真言教義の影響――中臣祓天神祝詞を中心として――」『神道史研究』三四（一）　三九～五四頁

平泉前掲書　四七～八頁

『弘法大師全集』第五輯　二四九頁

『兩宮本誓理趣摩訶衍』と『宗鏡錄』の対応関係は以下の通りである。

『兩宮本誓理趣摩訶衍』	『宗鏡錄』
身從無相中　受生由如幻　出諸影像幻　人心識本系　無罪福皆空無所住（『弘法大師全集』第五輯　一二二頁）	第一毘婆尸佛偈云。身從無相中受生。由如幻出諸形像。幻人心識本來無。罪福皆空無所住（大正藏　巻四八　九三七下）
經曰。常正其心不尚餘學。又心常正直本自玄虛。道全是心心全是道。乃全志當歸一。不尚餘學虛明自現。（右同書　一二九頁）	所以阿差末經云。常正其心不尚餘學。全是心心全是道。以不達故隨思慮心。爲外緣所拘内結所亂。乃令志當歸一不尚餘學。虛明自現。返本之稱也。（右同書　八三三上）
所以神丹九轉點鐵成金。眞理一言轉凡以成聖。（右同書　二二九頁）	神丹九轉點鐵成金。至理一言轉凡成聖。（右同書　四一九下）
心異則千差競起。心平卽法界湛然。心空則一道清淨。心有則萬境縱横。（右同書　一三〇頁）	心異則千差競起。心平則法界坦然。心凡則三毒縈。心聖則六通自在。心空則一道清淨。心有則萬境縱横。（右同書　八三五上）

一心不生萬法無咎。（右同書　二二九～三〇頁）	又云。一心不生。萬法無咎。（右同書　八三五中）
了生無生知妄無妄。一念心寂萬慮俱消。（右同書　二二九～三〇頁）	若能了生無生。知妄無妄一念心寂萬慮俱消。（右同書　八三五中）
悟心卽休更無異術。如祖師云。一切思邪正存已。不思一物卽是本心。智者能知更無別行。所以本師曰。唯此一事實餘二卽非眞文故云。欲知法要守心第一。若一人不守眞心得成佛者。無有是處。（右同書　二二九～三〇頁）	是知悟心卽休更無異術。如祖師云。一切由心。邪正在己。不思一物。卽是本心。智者能知。更無別行。所以本師云。此事唯我能知。（右同書　四一九下）
大師曰。無名作名因名是非生。無理作理因理諍論起。功依非眞誰是□□。虛妄非實何有何空。得無所得共無所得。（右同書　二二九～三〇頁）	無名作名。因其名則是非生矣。無理作理。因其理則諍論起矣。幻作非眞。誰非誰是。虛妄非實。何有何空。將知得無所得。失無所失矣。（右同書　六〇三中）
於佛智海亦死無疑。向尖城故難措足。（右同書　二二九～三〇頁）	則於佛智海必死無疑。向涅槃城故難措足。（右同書　六〇八下）

24

萩原龍夫氏（「中世における禅密一致と伊勢神宮」『神々と村落』三七七頁～）は禅密一致思想と伊勢神宮との関わりについて注意を促している。また、『兩宮本誓理趣摩訶衍』の成立に関して、門屋温氏は「『兩宮本誓理趣摩訶衍』考――中世神道論書研究（一）」の「二『兩宮本誓理趣摩訶衍』の成立」（『論叢アジアの文化と思想』一　七八頁～）にて「現在『弘法大師禅宗』所収のものを含め、六本の存在」を挙げ、この内、「京都大学附属図書館蔵本」「高山寺蔵本」に「併せて蔵される『神天上地下次第』」の奥書「建久二年（一一九一）三月六日書写畢。本奥云。祭主永頼玄孫薗城寺住僧證禪。〈中略〉此秘書者当家相伝文也。依有両本於一本者為衆生利益奉授之状如件。乾元二年（一三〇三）正月十二日祢宜度会神主行忠」に着目し、些か不確かながら「鎌倉期初頭にこれらの両部神道書がかなりまとまった形で園城寺の證禪の手を経由し、それが外宮度会家へと流れこんだと考えられる。」と推測されているが、本論で指摘した『兩宮本誓理趣摩訶衍』と『宗鏡錄』の関係を鑑みるなら、これより些か時代は下がるものの、「宝徳三年（一四五一）および長享二年（一四八八）の書写奥書をもつ」「高野山大学図書館蔵　金剛三昧院寄託本」の存在にも注意を要することになろう。

25 神道大系『真言神道(上)』一五五頁

26 『古事記　先代舊事本紀　神道五部書』新訂增補國史大系七　二五頁

27 大正藏　巻十八　二六〇中

28 大正藏　巻十八　二六〇上

29 神道大系『真言神道(上)』三三頁

30 神道大系『中臣祓註釋』七六～七頁

31 牟禮仁『中世神道説形成論考』三八七頁～

32 神道大系『真言神道(上)』一二二頁

33 神道大系『真言神道(上)』一二八頁

34 神道大系『真言神道(上)』一二三頁

35 神道大系『真言神道(上)』一三三頁

36 本文中の「論云」以下は『大智度論』の「復次劫盡燒時一切皆空。衆生福德因緣力故。十方風至相對相觸能持大水。水上有一千頭人二千手足。名爲韋紐。是人臍中出千葉金色妙寶蓮花。其光大明如萬日俱照。華中有人結加趺坐。此人復有無量光明。名曰梵天王。此梵天王心生八子。八子生天地人民。」（大正藏　巻二五　一一六上）が引かれ、それに続けて『妙法蓮華經』の「爾時上方五百萬億國土諸大梵王。皆悉自覩所止宮殿。光明威曜昔所未有。歡喜踊躍生希有心。卽各相詣共議此事。以何因緣我等宮殿有斯光明。」（大正藏　巻九　二四中）が引かれている。

37 神道大系『伊勢神道(上)』五九頁

38 神道大系『伊勢神道(上)』一七四頁

39 神道大系『真言神道(上)』一四五頁

40 『伊勢神道集』真福寺善本叢刊８六一八頁

41 神道大系『伊勢神道(上)』一九一～二頁

42 牟禮前掲書　三九〇頁

43 神道大系『真言神道(上)』一二四～五頁

44 神道大系『伊勢神道(上)』一七四頁

45 『日本書紀』巻第一　神代上「古天地未剖、陰陽不分、渾沌如雞子、溟涬而含牙。及其清陽者薄靡而爲天、重濁者淹滯而爲地。精妙之合摶易、重濁之凝竭難。故天先成而地後定、然後神聖生其中焉。故曰、開闢之初、洲壤浮漂、譬猶游魚之浮水上也。于時、天地之中生一物、狀如葦芽、便化爲神。號國常立尊。」

46 大正藏　巻三九　五八〇上～中

47 大正藏　巻六一　五九九下

48 神道大系『中臣祓註釋』六六～八頁

49 神道大系『中臣祓註釋』四頁

50 『修験道章疏』第一巻二八六上

51 『修験道章疏』第一巻二八七下

52 『修験道章疏』第一巻二八六上

53 『菩薩戒問答洞義鈔』に「聖不動經云。整其三業不造衆罪。亦不親近諸餘惡人。作護摩事速得悉地」（大正藏　巻七四　九三中）とある。同文は『聖無動尊大威怒王祕密陀羅尼經』に「如是修時。整其三業。不造衆羅。亦不親近諸餘悪人。作諸護摩事。速得悉地」『修

驗道章疏』第一巻二八八下）とあるのに一致する。

54 『薄草子口決』には「不動經中云。是大明王無其所居但住衆生心想之中文此明王即衆生心也。故以風爲尊體。此文甚深也。留心思之。」（大正藏　巻七九　二五四上）とあり、また『祕鈔問答』では経名を明示せず「故經云。是大明王無其所住。但住衆生心想之中。」（大正藏　巻七九　四七一上）と言っている。これは『聖無動尊大威怒王祕密陀羅尼經』の「是大明王無其所居。但住衆生心想之中。」（『修験道章疏』第一巻二八六下）と一致する。

55 大正藏　巻七七　八五下

56 大正藏　巻七六　六一三上

57 『修験道章疏』第一巻二八七下

58 大正藏　巻二一　三八上

59 大正藏　巻二十　一二六上

60 『修験道章疏』第一巻二八八下

61 大正藏　巻二一　三二上

62 『修験道章疏』第一巻二八八上～下

63 『大日經』の「慈救咒」は「大摧障聖者不動主真言」（大正藏　巻十八　十五中）、「一字咒」は「不動尊真言」（大正藏　巻十八　十六上）として示されている。

64 『聖無動尊大威怒王祕密陀羅尼經』と『金剛手光明灌頂經最勝立印聖無動尊大威怒王念誦儀軌法品』の対応関係は次の通りである。

『聖無動尊大威怒王祕密陀羅尼經』	『金剛手光明灌頂經最勝立印聖無動尊大威怒王念誦儀軌法品』

千大千世界咸被大忿怒王威光、焚燒成大火聚。唯除十地菩薩等一切佛土。（『修驗道章疏』第一巻二八七上～下）

能移山及動。能使水逆流。隨意成諸事。（右同書　二八八下）

唯除十地大菩薩等。一切佛國土三千大千世界。咸被大忿怒王威光焚燒。（大正藏　巻二一　一中）

能使水逆流　能移山及動　制止諸外道　呪術力不行（右同書五上）

65 『修驗道章疏』第一巻二八六下～

66 大正藏　巻二一　一上～

67 神道大系『眞言神道(下)』五四一頁

68 牟禮前掲書三八七頁

69 神道大系『中臣祓註釋』七〇～一頁

70 『弘法大師全集』第五輯二一八頁

71 神道大系『眞言神道(上)』三〇頁

72 大正藏　巻七七　四〇一下

73 『弘法大師全集』第五輯一五一頁

74 大正藏　巻七六　五二一下

75 『両部神道集』真福寺善本叢刊６三八五頁　他にも『仙宮祕文』でも「天八坂瓊曲玉者、皇天之心珠、覚王之宝珠也。天瓊戈者亦名天逆戈。天神降霊之本致也。大日覚王之独貼変成也。所謂□(独)古者、一切諸法果徳、一切諸法之父母也。故法界率都婆、是五輪之妙体也。、此五字者、□(大)空無相智性也。出外用方便之理門、度随類万□(差)之化変、不可得妙也。」（『両部神道集』真福寺善本叢刊６四〇二頁）と言っている。

76 『伊勢神道集』真福寺善本叢刊８六二一頁

77 『伊勢神道集』真福寺善本叢刊８六二二頁

78 『弘法大師全集』第五輯一五〇頁

79 「凡法則神、ゝ則法、ゝ則僧、ゝ則佛、ゝ則人、ゝ則神、ゝ則通、ゝ則利益、ゝゝ者一切萬像卽佛身也、佛身則獨古、ゝゝ則心柱、ゝゝ則一切衆生身量、亦心御柱者大日本國開闢獨古金剛、國璽境柱、水尾中國心御柱、天地和合本體生死自在本妙像、十方如來三昧耶形、一切衆生心神珠、以心爲主、ゝ卽神主」（神道大系『眞言神道(上)』五四頁）とある。

80 「大圓鏡智能斷智體、亦毘盧本身、亦法身三昧耶形、亦獨古、ゝゝ卽心御柱、ゝゝ卽一切衆生心量」（神道大系『眞言神道(上)』一二六頁）とある。

81 「惟是初禪梵王応化之種子、法界体性智、所顕露来之称、独古是形也。故名号心御柱。即是三千世界大惣相妙体也。所謂心柱、不生不滅、一切諸法、唯是一心故、現心相、名神主也。」（『両部神道集』真福寺善本叢刊６四〇一～二頁）とある。

82 ここでは『大宗祕府』からの引用として「大日本洲大宗秘符曰、夫天瓊玉戈、亦為天逆矛、亦名金剛宝剱、亦名天御量柱、亦曰心御柱也。惟是天地開闢之図形、天御中主神宝、独貼変形座也。諸仏菩薩一切群霊心識之根本、一切国王之父母也。瓊玉亦名辟鬼珠、亦名如意珠、亦名護国珠。是置高七宝案上、作大利益、興于平等大地国家幸甚焉。」（『両部神道集』真福寺善本叢刊６三七四上～下）とある。

83 「其直會酒波。采女二人第四御門東方侍弓。御角柏盛弓。人別捧給。」（『群書類從』第一輯四二上）とある。

84 「直會酒采女二人侍。御角柏盛。人別捧給。」（『群書類從』第一輯六四下）とある。

85 「三角柏(三角者瑞也。亦曰美頭。古語曰、瑞者嘉饒也。)

件柏者、志摩国吉津庄堺土具嶋内山中、生木上也。（長三尺。弘五寸。）

吉津御厨四至（東限土具艮　南限混海路　西限錦縄毘　北限伊勢峯）

『嘉応公判云』
・右件所者、以昔行基菩薩御建立、公家御祈祷所大峯東禅仙宮寺所摂別院庄円也。而今、本家大臣殿禅師御房、為本寺長史、兼別院検校、相伝領掌。既経四十余年也。子細見于本券譲状等也。

『本縁文義云』
・爰本領主行基大僧正、請南天竺婆羅門僧正菩提并北天竺僧仏哲、改造当院鎮守伊勢二所皇太神宮社、御園殖三角柏。（従南天竺。移神国也）以去天平九年十二月十七日、為奉大神宮、始心経会、致其御祭之勤。神主従五位上人成奉仕也。（件神主者度会神主小事之末孫、四門民上也。）

同庄中務従二位祭主右大臣大中臣朝臣清麿、以宝亀四年十二月十八日、改当庄旧榊、奉立大神宮鳥居。又同吉津院主大法師最澄伝教大師、以弘仁四年六月十五日、為奉太神宮、始蓮花会、備進供祭物也。次院主大僧都空海興法大師、為奉太神宮、以承和三年二月八日、始大仁王会。以嘉祥二年九月十七日、同院主大法師円仁慈覚大師、為奉大神宮、始鎮守会。自尓以降、毎年三時、祭湯貴御饌并諸別宮、以三角柏奉祀者也。亦御遊夜、斎内親王、幣帛使宮人等、賜直会。于時、酒立女一人、持柏、盛神酒給焉。因茲号，酒垂柏也。凡皇御孫尊、高天原之日小宮座事始賜。天都御膳黒白大神酒・長御膳神酒・遠御膳神酒、度奉御饗。瑞柏其本縁也云々故号三角柏。亦号長柏也。」（『両部神道集』真福寺善本叢刊６三六三下～四上）とある。『仙宮秘文』（同書　三九六～七頁）にはこれを踏まえた文が示されている。

86 神道大系『伊勢神道(上)』五九頁
87 大正藏　巻七六　五一六中
88 『弘法大師全集』第五輯一五四頁
89 『伊勢神道集』真福寺善本叢刊８六二一～二頁
90 神道大系『中臣祓註釋』七一～二頁
91 神道大系『天台神道(上)』八六～七頁
92 大正藏　巻一九　三五二上

93 大正藏　卷一九　三四四下

94 大正藏　卷一九　三四五上

95 例えば『中臣祓訓解』の「伊勢大神詫曰、天平、行基并爲聖武天皇勅使、造東大年中、寺事、祈誠申給、此時御告文也、實相眞如之日輪、明生死長夜之闇、本有常住之月輪、掃无明煩惱之雲、日輪則天照皇大神、月輪則豐受皇大神、兩部不二也、胎藏界大日教令輪身、金剛界大日教令輪身、不動、降三世」（神道大系『中臣祓註釋』十一頁）、『天地麗氣記』の「兩宮兩部不二、三世常住神座也、應理智形、天照太神、豐受太神座也、是兩部元祖、佛法本源也、」（神道大系『眞言神道(上)』四八頁）、『仙宮祕文』の「謂天照坐皇□神、則胎藏界地曼荼羅。御形文図、五行中火輪、即独胎形坐也。豐受皇太神、則金剛界天曼荼羅。御形文図、五行中水輪、五智位故、有五月輪也。」（『両部神道集』真福寺善本叢刊６三八九頁）、『兩宮形文深釋』の「推者通胎藏界現地曼荼羅。外者通金剛界顯天曼荼羅也。」（『弘法大師全集』第五輯一五〇頁）などが知られよう。

96 神道大系『眞言神道(上)』一四三頁

97 『両部神道集』真福寺善本叢刊６四〇〇頁

98 大正藏　卷十二　四三八下

99 「天王如來、爲度衆生上去下來、上從飛空天、下至大八州大日本伊勢度會郡宇治鄉五十鈴河上御鎭座是、」（神道大系『眞言神道(上)』三八頁）、「（豐受皇大神）神體飛空自在天、說法談義精氣也、」（神道大系『眞言神道(上)』四三頁）、「飛空自在梵天王、權建立器世間、向十方界言、」（神道大系『眞言神道(上)』五〇頁）などの用例が認められる。

100 「天王如來、爲度衆生、上去下來、上從飛空天、下至大八洲大日本伊勢度會郡宇治鄉五十鈴河上御鎭座」（神道大系『眞言神道(上)』一三五頁）、「（天照豐受皇太神）神體飛空自在天、同聽發言精氣靈鏡也」（神道大系『眞言神道(上)』一三六頁）、「造宮義則大梵天女大和姫命、承皇天之教令移飛空天寶基、而興于神籬於神風伊勢五十鈴原矣、」（神道大系『眞言神道(上)』一三九頁）、「飛空自在

天王如來、權建立器世界、向十方界言」（神道大系『眞言神道(上)』一四三頁）、「大梵天宮靈鏡大義　一面、飛空自在天、同聽發言、精氣所化靈鏡也、」（神道大系『眞言神道(上)』一四六頁）などの用例が認められる。

101 「爾時衆生皆生光音天。以念爲覓光明。自照神足。於飛空自在天宛身於十分時。」（『弘法大師全集』第五輯一四七頁）とある。

102 神道大系『中臣祓註釋』七二～三頁

103 鈴木英之「伊勢流祓考――中世における祓の特色――」早稲田大学大学院文学研究科紀要 第１分冊 48六六頁

104 神道大系『眞言神道(上)』八一頁

105 大正藏　巻三九　五七九下

106 大正藏　巻九　四三三上　或いは大正藏　巻十　七二中

107 神道大系『中臣祓註釋』三頁

108 『伊勢神道集』真福寺善本叢刊８五四三頁

109 神道大系『中臣祓註釋』七三～五頁

110 神道大系『中臣祓註釋』一〇頁

111 「五帝龍王　謹請東方青帝龍王、謹請南方赤帝龍王、謹請西方白帝龍王、謹請北方黑帝龍王、謹請中央黄帝龍王」（神道大系『中臣祓註釋』三三頁）

112 『陰陽道基礎資料集成』二五九下

113 神奈川県立金沢文庫企画展「陰陽道×密教」図録にて翻刻紹介された資料の範囲でも、②【二九四函〇一〇】聖天式（源阿本）、④【二九八函〇三一】聖天式盤結作法（源阿本）、⑥【三一六函〇二四】頓成悉地盤法次第（秀範本）、⑧【三一七函〇四八】辰菩薩口伝（秀範本）、㉕【三七六函〇二〇】頓成悉地盤法次第（熙允本）、㉖【三三七函一〇一】頓成悉地口伝集（熙允本）、㉙【金

沢文庫文書紙背聖教】盤法本尊図（熙允本）などの修法次第に「五帝龍王」は登場している。

114 神道大系『中臣祓註釋』七五～六頁

115 牟禮前掲書　三九三頁

116 神道大系『伊勢神道(上)』五五二頁

117 天照皇大神

(a)大悲胎藏八葉花臺、始十三大院表躰御形文也、內外五百餘尊、亦現躰三百五十二尊、各各加別宮、我九億四萬三千七百九十二神上首、歸娑婆界、有大神力、亦不生神不來、從天從地不出生、亦不來他方、忽前身相現云云、

(b)文曰、本躰盧舍那、久遠成正覺、爲度衆生故、示現大明神、

(c)亦曰、本躰觀世音、常在補陀落、爲度衆生故、示現大明神文、

(d)亦曰、應以執金剛神得度者、即現執金剛神、而爲說法文、

(e)首楞嚴經云、盡空如來、國土淨穢有無、皆是我心變化所現、識性流出無量如來文、

(f)圓覺經云、无上妙覺、遍諸十方出生如來、與一切法同躰平等文、

(g)花嚴經云、法身恒寂靜、清淨無二相、爲度衆生故、示現種種形文、

(h)同曰、涅槃寂靜、未曾異智行、勝劣有差別、譬如虛空躰性普遍一切虛空界、隨諸衆生心智殊、所聞所見各差別文、

(i)自性及受用變化幷等流、佛德三十六、皆同自性身文、

(j)天王諸天子法身之性、諸凡夫聲聞辟支佛等、法身平等無差別文、

(k)釋迦如來、我滅度後、於惡世中、現大明神、廣度衆生文、

(l)天王如來、爲度衆生、上去下來、上從飛空天、下至大八洲大日本伊勢度會郡宇治鄉五十鈴河上御鎭座、是祕密大乘法法入法界宮、

自性三昧耶根本大毘盧舎那神變加持胎藏界、法性心殿入佛三昧耶、法界生、妃生眼、轉法輪所、八葉中臺眞實覺王金剛不壞大道場、周遍法界心、所傳圖十三大院也、

密號、遍照金剛

神體、八咫鏡座也、（火珠所成玉、本有法身妙理也、亦名邊都鏡、亦名眞經津鏡、亦名白銅鏡也、）（神道大系『眞言神道(上)』一三四～五頁）

『天地麗氣府錄』では右のように述べている。ここでその構成を窺うと、(a)と(l)では仏教用語は用いられてはいるものの、その内容は神道説に関わるものであり、それに類似した一文も仏典には見あたらないので、独自に作文されたものと考えられる。

(b)以下(k)までは、その表記の形式から他の典籍からの引用であることが分かる。

このうち、(c)は仏典には見あたらず、大江匡房『本朝神仙傳』泰澄伝の「又向諸神社問其本覺。於稲荷社数日念誦。夢有一女。出自帳中告曰。本体観世音。常在補陀落。為度衆生故。示現大明神。」（『往生傳　法華驗記』日本思想大系7　五八一上）に同文が見いだされるが、彼の一文は稲荷社の託宣として示されている。これに類する表現は他にも例えば、『渓嵐拾葉集』「安藝嚴島三箇祕事」に「第一陀羅葉銘四本從南方海□常在補陀落。爲度衆生故示現大明神。一度參詣諸衆生。三塗八難永苦離。和光同塵結縁者。八相成道當作佛已上」（大正藏　巻七六　六二五中）とあり、ここでもやはり一種託宣として示されている。その内容からしても、本地が利他行の為に神明を示現する（垂迹）とのことであるから、このような託宣の文章として、多くの変種を生み出しながら流布したことが想定される。『東大寺八幡驗記』には「大隅正八幡宮石文御託宣。（但石中有八幡二字云々。如何。）昔於靈鷲山。說妙法華經。今在正宮中。示現大明神。同御殿柱虫食頌曰。昔於靈鷲山。說妙法華經。今在正宮中。示現大菩薩。同頌曰。汝等莫悲泣。還到贍部州。爲度衆生故。示現大明神。大同四年七月。昔於靈鷲山。說妙法華經。爲度衆生故。示現大明神。此峯住三世。利益諸衆生。現世成悉地。後生證菩提。」（『續群書類從』第三輯上二三五下）とあるように「爲度衆生故。示現大明神。」との同句が繰り返し用いられていることからも明らかであろう。そうなると、(b)についても、同文は『春日權現講式』に見られるが、そういった類

型の派生として考えられるのである。(k)は『悲華經』の一文としてよく引用されているが、確かに現行本にそれが見いだされないまでも、本地垂迹説の典拠としての役割を果たしたことに相違なく、先の託宣の再生産の動因となる。実にここでも「現大明神、廣度衆生」と有り、本地出現の基本的枠組はここに尽くされることになろう。

(d)は『法華經』(大正藏　巻九　五七中)、(e)は『大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經』(大正藏　巻十九　一二八上)、(f)は『大方廣圓覺修多羅了義經』(大正藏　巻十七　九一七下)、(g)は『大方廣佛華嚴經』(大正藏　巻十　三七五中)、(h)も『大方廣佛華嚴經』(大正藏　巻九　五七中)、(i)は『大乘入楞伽經』(大正藏　巻一六　六三一下)からの引用で、何れも大きな逸脱は見られない。(j)は『妙法蓮華經憂波提舍』の「此中示現諸佛如來法身之性同。諸凡夫聲聞之人辟支佛等。法身平等無差別故。」(大正藏　巻二六　七中)を踏まえているようであるが、「諸佛如來」が「天王諸天子」に換言されている。

以上、概略的に文章の構成を窺ってみたが、(b)以下(k)までの引用は何れも仏本神迹とする本地垂迹説の典拠として挙げられており、これにより(a)と(l)で示された自説の正当性が期されたということになろう。

118 神道大系『眞言神道(上)』二五四頁
119 神道大系『天台神道(上)』五九一頁
120 神道大系『眞言神道(上)』一四七頁
121 伊藤聡『中世天照大神信仰の研究』二四四頁
122 大正藏　巻七七　四二一下
123 大正藏　巻七六　六六六下
124 伊藤前掲書　二四五頁
125 『真言宗全書』第二十二　一四九下

126 『真言宗全書』第二十二　一四九下

127 『貞慶講式集』大正大学綜合佛教研究所研究叢書第2巻　一六二頁「高山之嶺深谷之底　處々霊験多爲観音　諸社神明本地雖區　威光殊甚者亦観音垂跡歟　受生於我國之人　誰疑観音機縁哉」とあり、「彼以計知」以下は道範の考察と見て良い。

128 『真言宗全書』第二十二　一四九下～五〇上

129 大正藏　巻七六　七八九中～下

130 大正藏　巻七六　六六六下

〈キーワード〉『中臣祓訓解』・『氏經卿記錄』・密教・陰陽道・修験道

『下諏方別当寺務神宮寺海岸孤絶山起立書附山内之門徒』翻刻ならびに解題

小林　崇仁

はじめに

江戸期の信濃国一之宮諏訪神社（現：諏訪大社）には、上社と下社に合わせて七つの別当寺が置かれていた。延宝七年(1679)の書上によれば[1]、上社に神宮寺（以下、上神宮寺）、如法院、蓮池院、法華寺の四ヶ寺が、下社には神宮寺（以下、下神宮寺）、三精寺、観照寺の三ヶ寺があった。このうち法華寺のみが臨済宗、他の六ヶ寺は真言宗で高野山金剛頂院の末寺であった。また諏訪大明神の本地仏は、上社は普賢菩薩、下社秋宮は千手千眼観音菩薩、下社春宮は薬師如来とされていた。

寺伝では[2]上神宮寺は奈良期の東大寺良弁(689-773)、あるいは平安初期の弘法大師空海(774-835)、下神宮寺は空海の開山とするが、その史実性を確認することは難しい。

最も古い資料としては鎌倉後期に遡り、上社の普賢堂・鐘楼・五重塔などは、当時伊那郡に勢力を持った知久氏

の寄進と伝え、梵鐘の銘に「在宮称諏方宮、有寺名神宮寺」「永仁五年丁酉九月二日」「檀那知久左衛門入道行性」とあり、[3] 永仁五年(1297)に知久敦幸（行性）が上神宮寺へ梵鐘を寄進したことが確認される。また現存する五重塔鉄製伏鉢残闕には延慶元年(1308)の銘がある。[4] さらに如法院に安置された普賢菩薩騎象像が現存し、鎌倉末から南北朝期の院派仏師の作風が顕著とされる。[5] 一方の下社は、三精寺阿弥陀堂に安置された阿弥陀如来坐像が現存し、十三世紀半ばを降らない慶派の作風を示す仏像とされる。[6]

文献資料としては、諏訪円忠(1295-1364)が延文元年(1356)に作った『諏方大明神画詞』に、「上宮」の「神宮寺」における四月八日の花会、「下宮」の「神宮寺」における二月十五日の常楽会などの盛大な様子が記録される。[7]

またそれ以前に、鎌倉後期に関東で成立し、武士たちを中心に歌われた早歌の中の『拾菓抄』「諏方公験」に、「本地を遙に訪へば　普賢十願の誓約は　発露を無為の都にうちはらひ　あの千手千眼の願望は　円満無碍の巷にみつ」「霞める比の常楽会」「四の御柱かたかしはも　内証四無量四摂かとよ」とある。[8]『拾菓抄』は僧の月江（明空）が正和三年(1314)に選集し、その中の「諏方公験」は諏訪大明神を謡った宴曲である。これによりすでに鎌倉後期には上社の普賢菩薩、下社の千手千眼観音菩薩の本地仏が定まり、また下社では常楽会が行われ、さらに社殿の四隅に建てられた御柱についても仏教的解釈がなされていることが知られる。

その後、室町から戦国期以降、特に江戸期になると、各寺に関する仏像や縁起書、法流の附法状などが断片的ではあるが現存し、中世から近世にかけて、確かに諏訪神社にも神宮寺が存在し、当地有数の寺院であったことを窺うことができる。

今回紹介する『下諏方別当寺務神宮寺海岸孤絶山起立書附山内之門徒』（以下『起立書』）は、江戸中期における下神宮寺の概要を記した書である。これによれば当山は空海の開山で、天正年間に武田信玄・勝頼が中興し、隆盛

時には門末三十一ヶ寺を数えたという。江戸期には朱印地を受け、多くの伽藍が建ち並び、数々の年中行事が行われていたと伝える。

ところが明治元年(1868)、新政府が出した神仏分離令は各地で廃仏毀釈を引き起こし、諏訪神社の別当寺もすべて廃寺となった。唯一、上社の法華寺は明治年中に復興されたが、その他の六ヶ寺については、今や地元であっても、かつての存在を知る者は少ない。ただし僅かながら一部の堂宇、および仏像、聖教、什物等が、諏訪郡内の寺院、関係諸家等を中心に移され現存している。

諏訪社別当寺の概要や、廃仏毀釈の顛末については、鷲尾順敬氏の『信濃諏訪神社神仏分離事件調査報告』に詳しい。[9] 鷲尾氏は大正九年(1920)に諏訪に滞在し、関係諸家を訪問してこれを纏めた。また昭和十年(1935)には地元史家の今井直樹氏が『諏訪上下社附属寺院遺跡』を作製し、[10] さらに昭和三十四年(1959)には今井邦治氏が『諏訪上下神宮寺資料写真集』を纏め、仏教的な史実を黙視してきた諏訪の郷土史に警鐘をならした。[11] その後、諏訪教育会、諏訪市、茅野市、下諏訪町などが編纂した地方史では諏訪社の別当寺が取り上げられ、さらなる調査・整理が進められている。[12]

ただし諏訪社別当寺に関する資料は、いまだ諸処に散在しており、未整理のものも多い。これらを丹念に収集し、少しずつ解明してゆく必要がある。[13]

以前に筆者は、上神宮寺に伝来した法流図『諏訪神社上宮神宮寺世代』と、弘化二年(1845)三月に上神宮寺観実(1798-1858)が作った『諏訪神社上宮神宮寺縁起』を紹介した。[14] これにより、江戸期における上神宮寺の法流、歴代住持、縁起などの大概が知られるようになった。

また下神宮寺に関しては、今回取り上げる『起立書』の本文がすでに紹介されており、[15] これらの基礎資料をもと

に近年筆者は、上下神宮寺の通史と歴代寺務、境内と伽藍、そして年中行事について、ごく簡便な整理を試みている。[16]

その後に筆者は縁あって、下諏訪町在住・神山幸雄氏が所蔵する下神宮寺の『起立書』の原本を披見する機会を得た。これは当寺第三十八世寺務執行の憲尚(?-1770)が寛保二年(1742)四月に纏めたもので、当山の概要、伽藍、名跡、奥之院御射山、本坊、霊宝、寺宝、年中行事、公務、先牌歴代、さらには山内門徒についての詳細な記述がある。類書は少なく、[17]江戸期における当寺の概要を確認する上で最も参考とすべき資料となる。

本書の本文そのものは、すでに活字化されて参考になるが、一般には入手が困難とも思われ、また実際に原本と比較するとやや不備な点も見受けられた。そこで今回、改めて本書を翻刻し、新たに本書の書誌を記した上で、その成立と伝来、内容について考察を加え、当寺の略史を整理したいと思う。

一、書誌

長野県諏訪郡下諏訪町在住・神山幸雄氏所蔵『下諏方別当寺務神宮寺海岸孤絶山起立書附山内之門徒』。写本一冊。袋綴じ。全六〇丁。料紙は楮紙。寸法は縦二六・九センチ×横一九・四センチ。外題は表紙に「下諏方別当寺務神宮寺海岸孤絶山起立書附山内之門徒」、三六丁オに「起立書海岸山内宝珠院本覚坊玄奘坊附庵并退転之門徒」。表紙左上に「謹上」。内題・柱題・尾題ともにナシ。一面行数一〇行、一行字数は二〇字。奥書は三五丁ウに「海岸山寺務執行／時寛保二壬戌年三月穀旦　法印憲尚敬誌」、四〇丁ウに「海岸孤絶山之内／時寛保二壬戌天三月穀旦　宝珠院看守／前ノ尊祐弟子龍岱」、四三丁ウに「海岸孤絶山之内／時寛保二壬戌歳三月穀旦　本覚坊現住憲長」、四六

丁ウに「海岸孤絶山之内／時寛保二壬戌歳三月穀旦　玄奘坊現住憲海」、五四丁ウに「于時寛保二年壬戌卯月穀旦／海岸山現寺務執行法印憲尚頓首謹上」。書写年代は寛保二年（1742）三月～四月、作成者は下神宮寺憲尚、宝珠院龍岱、本覚坊憲長、玄奘坊憲海。本書本文は五四丁ウまで。

五五丁オより「村上主鈴江寺々より書出候起立書返候付左之通致書添相渡候」と題する書添が綴じられる。五五丁ウに「宝暦三癸酉年　三澤九左衛門㊞／中嶋甚五兵衛㊞／表紙共五拾七枚」とあり、五四丁ウと五五丁オの間に中嶋九左衛門の契印がある。書添の書写年代は宝暦三年（1753）、作成者は三澤九左衛門次彌、中嶋甚五兵衛成意。

五六丁オ（本来の裏表紙見返し）に将軍家霊廟参詣に関する貼紙あり。貼紙の寸法は縦一二・五センチ×横五二・三センチ。書写年代は文政十年（1827）以降、作成者は不詳。

五七丁オより「家系」と題する書上が綴じられる。五七丁オに「諏方下社／神山齋／浮嶋主殿／秋山伊奈保」。料紙は高島藩発行の楮紙で、一面行数八行の界線の印刷あり。柱に「高島藩」。書写年代は明治二年（1869）以降、作成者は神山齋、浮嶋主殿、秋山伊奈保。

二、成立と伝来

本書は、下神宮寺の『起立書』と、山内の門徒三ヶ寺および退転した門徒の『起立書』からなる。

このうち下神宮寺については、同寺第三十八世寺務の憲尚（?-1770）が寛保二年（1742）三月に誌した。また山内門徒のうち、宝珠院については同院看守の龍岱が、本覚坊については同坊現住の憲長が、玄奘坊については同坊現住の憲海が、それぞれ寛保二年（1742）三月に誌し、退転した門徒については憲尚が寛保二年（1742）四月に誌して

いる。

このように本書は、下神宮寺憲尚、宝珠院龍岱、本覚坊憲長、玄奘坊憲海の四人によって誌されたが、筆跡は同一人物によっている。また最後の退転門徒に関する記述の奥書は「憲尚頓首謹上」と結ばれており、最終的には憲尚が取りまとめ、寛保二年(1742)四月に完成し提出されたもの考えられる。

憲尚は大阿闍梨耶法印権大僧都の僧位にあり、字は海丈房という。生まれは松本領の筑摩郡郷原宿の保科氏であった。玄奘坊の憲栄(?-1729)に従って出家、戒師は下神宮寺三十四世の俊盈(1653-1708)であった。元禄十四年(1701)、師の憲栄が平福寺(岡谷市長地柴宮・真言宗智山派)に転住した後を継ぎ玄奘坊に住した。正徳四年(1714)には千手堂前に常夜灯一基、金襴赤地の幡四流、天蓋一垂を寄附している。さらに享保四年(1719)には憲栄の隠居により平福寺へ転住した。この時憲栄の命により、両祖大師像ならびに羅綾極彩の十二天図十二幅、さらには須弥壇一基を造立し平福寺に寄附している。[18] そして享保十八年(1733)には下神宮寺三十七世清般(1677-1732)の示寂により下神宮寺へと昇住した。また下神宮寺にあっては、興教大師の御影を造営し、さらに信施を得て方丈と庫裏を修補している。本山に留学すること十九年と伝え、詳細は定かではないものの、憲尚は学識を有し、檀信からも認められた僧であったと推察される。なお憲尚の弟子には平福寺憲住(?-1733)、下神宮寺清全(?-1766)、本覚坊憲長などがあった。

さて本書作成の経緯については、『起立書』本文の後に綴じられた書添に、簡単な記載がある。これによれば、『起立書』は高島藩の儒官・村上主鈴惟庸(?-1751)からの内々の依頼により、寛保二年(1742)に寺々から主鈴へと提出されたものであるという。しかしその後、主鈴は寛延四年(1751)に逝去している。そのためであろうか、郡方は吟味に及ばず不用であるとして、宝暦三年(1753)に三澤九左衛門と中嶋甚五兵衛が『起立書』に書添を付して

寺に返却した。

村上主鈴の父は、江戸の儒学者・村上覚之進惟亮である。[19] 第三代高島藩主諏訪忠晴（1639-1695）は文芸に興味を示し、元禄七年（1694）に覚之進を儒官として藩に召し抱えた。享保八年（1723）には覚之進が隠居し、主鈴が家督を継いだが、当時の藩主第四代忠虎（1663-1731）、第五代忠林（1703-1770）はともに文芸に優れ好学であった。主鈴に御前講義をさせ、御家中の面々、その隠居、嫡子にまで聴かせたことなども多々あったという。[20]

また書添の差出人である三澤九左衛門次彌[21]と中嶋甚五兵衛成意[22]は、いずれも高島藩の家臣である。宝暦三年（1753）当時の役目は、六月三日より前であれば三澤は郡奉行、中嶋は郡奉行御林方であり、六月三日以降ならば三澤は御先手組物頭、中嶋は宗門改である。

ところで書添に「村上主鈴江寺々より書出候」とあるように、下神宮寺の『起立書』のみならず、これと同様に「寛保二年（1742）」に書き出された他寺の『起立書』も存在する。[23] その範囲は不明であるが、複数の寺院から主鈴に『起立書』が提出されたのであろう。

もっとも主鈴が諸寺に『起立書』を提出させた理由は定かではない。江戸期を通じて幕府は本末制度の整備を進め、各宗本山に本末帳の提出を命じている。この時に各宗本山は各地の中本山に命じ、末寺に分限書上（寺院明細帳）を提出させている。各地の末寺にはその際の控えがかなり残されているというが、本書もこれに関わるものであろうか。[24]

ただし幕府が本末帳の提出を命じたのは、寛永九年（1632）、元禄五年（1692）、延享元年（1744）、天明（1781-1789）～寛政（1789-1801）、天保五年（1834）、天保十年（1839）の計六回であった。[24] 下神宮寺の『起立書』は寛保二年（1742）に書かれており、果たして本書が幕府主導による本末帳作成に関わる書上であるかは定かではない。

また書添に「村上主鈴、内証にて申達」とあることも気になる点である。

当時の藩主忠林は好学で文芸に優れ、忠林の周辺は雅友・学者が多く集まったという。こうした藩主のもと、主鈴は儒官を務めていた。また忠林は享保十八年(1733)に郡内の各村に命じて村絵図を描かせ、これを絵師に清書させて『諏訪藩主手元絵図』を作成するなど、領地の事情にも配慮があった[26]。あくまで推測であるが、これと同様に忠林は領内の寺院にも感心を抱き、その意を汲んで主鈴が郡内の諸寺に『起立書』を提出させた可能性もあるだろう。

ところで、『起立書』本文と書添の間（現行の体裁の五四丁ウと五五丁オの間）には中嶋甚五兵衛の印をもって契印があり、書添の奥書には「表紙共五拾七枚」とある。よって本書は、まずは寛保二年(1742)三月に下神宮寺憲尚、宝珠院龍岱、本覚坊憲長、玄奘坊憲海が誌し、憲尚がこれを纏めて四月に村上主鈴へと提出した。その後宝暦三年(1753)に寺へと返却される際に、三澤九左衛門と中嶋甚五兵衛が書添を加え、表紙と裏表紙を含めて五十七枚の体裁で成立したことが知られる。

なお、その裏表紙見返（現行の体裁の五六丁オ）には、将軍家霊廟参詣に関する貼紙がある。その内容は上野寛永寺や芝増上寺の霊廟に祀られる将軍家の御霊の命日や、出府の際の参詣に係るものである。下神宮寺は、年始や将軍の就任・薨御に際し、出府する公務があり、おそらくそれに関わる覚書であろう。この貼紙には文政十年(1827)に薨御した最樹院(徳川治済)の記述はあるものの、天保十二年(1841)に薨御した第十一代文恭院(徳川家斉)の記述はない。よって本貼紙の内容は、文政十年(1827)から天保十二年(1841)の間に記され、いつしか『起立書』に貼り付けられたものだろう。

また本書の尾末には『家系』と題する書上が後から綴じられている。内容は慶応四年(1868)に還俗した下神宮寺、

観照寺、三精寺の最後の住持に関するものである。この中に明治二年(1869)五月という記述が見られるため、成立はそれ以降ということになるが、高島藩発行の用紙に筆で記されており、明治をそう下らない時期に書かれたものだろう。またこの『家系』と同主旨の文が、大正期の鷲尾氏の報告にも収録され[27]、「明治年中取調書上の写の一節」との注記がある。これによるならば、『家系』は明治初期に政府へ提出された書上の控えで、いつしか『起立書』の末尾に綴じられたものと考えられる。

下神宮寺の最後の寺務の僧名は、これまで不明であったが、この『家系』により「重儀」であったことが判明した。重儀(1833-1901)は飯田藩山下重矩の三男として生まれ、下神宮寺第四十五世栄龍(?-1880)の室に入り、元治二年(1865)六月に第四十六世寺務を継いだ。慶応四年(1868)五月に還俗して神山齋（のちに神山齋宮）を名乗り、官命により神職に就き、下神宮寺の境内跡地に居を構えている。

現在、下神宮寺の『起立書』を所有する神山幸雄氏は、神山齋宮の曾孫にあたる。幸雄氏によれば、本書は神山家の家宝として、代々尊重され受け継がれているとのことである。

三、内容

本書には下神宮寺の概要、伽藍、名跡、奥之院御射山、本坊、霊宝、寺宝、年中行事、公務、先牌歴代の詳細が記され、併せて山内門徒の記事が附される。

さらには本書の末尾に、『起立書』の来歴を示す書添、将軍家霊廟参詣に関する貼紙、明治期に還俗した住持に関する書上が添えられる。以下本書の構成に従って、内容を紹介したい。

1、概要［1オ～6オ］

まずは下神宮寺の縁起、宝納堂、名称、開山、御朱印、往古談林所、末寺并びに門徒、退転の門徒、境内について、その概要が記される。

（1）縁起

まずは当山の縁起について、次のように述べている。

信州諏訪湖北岸の海岸孤絶山は、諏訪法性宮の本地薩埵・千手千眼観音大士の霊場である。仏殿は法性院神宮密寺と号し、方丈を大坊と称す。

真言宗祖弘法大師空海の開基で、宗派は新義真言宗、法流は中院流を累代継承する密教寺院である。その法流は高野山金剛峯寺金剛頂院[28]の附法である。

そもそも海岸孤絶山とは、観音菩薩の霊場である補陀洛山の別名であり、『千手陀羅尼経』に由来するという。ただし別に海岸故仏山との名称も伝えられるが、今は前者の説に基づくとされる。そしてこの海岸孤絶山は、本地垂跡・和光同塵・両部不二・金胎習合の標幟を本拠とする霊場であり、その理は当社の『縁記』[29]に詳しく述べられているとする。

その歴史は古今に盛衰あるが、開山空海からすでに九〇〇余年に渉るという。特に元亀（1570-1573）から天正（1573-1593）にかけて、武田信玄と勝頼によって中興され、その建立による千手堂と三重塔の棟札、さらには当時

の朱印や判物も歴然としている。その当時、当山は最も隆盛し、山内門徒は六院二十坊、さらに山外門末を合わせて三十一ヶ寺を数えるに至ったという。

さらに遡れば、中院流の祖で高野山を中興した明算(1021-1106)が、承保年間(1074-1076)に当山の寺務に就いたとする。その後、弘安(1278-1287)、応永(1394-1427)、永正(1504-1520)、天文(1532-1555)と名徳が寺務を務め、特に永禄(1558-1570)から天正(1573-1593)にかけては、高野山金剛峯寺金剛頂院の兼帯となり、また常法幢所でもあったとされる。

しかし文禄(1593-1596)から慶長(1596-1615)にかけての戦乱により領録を失い、門徒の過半は廃亡してしまったと伝える。

その後、徳川家康による天下統一がなされ、歴代将軍より朱印状を受け、当社大明神の威光は再び増し、寺社ともに隆盛に向かったという。この時は山内門徒十二院を数え、朝暮に修行して、宝祚長遠と大樹殿下の御武運長久御願円満を祈願して怠らず、またこの間に談林も興隆し、各地より修行僧が集まって勧学の論諍も盛んであったとする。

しかし寛文(1661-1672)の頃から退転する門徒が目立ち、坊中は薄福で補修もままならず、門徒十二院を四院（宝珠院・本覚坊・玄奘坊・真乗坊）に統合したという。それでも寺院の勤めを怠ることなく、日々に盛んであると伝える。また当社当山における神仏および両部習合の奥義、奥之院の口説などは、『縁記』に詳しいという。

（2）宝納堂

次に秋宮の神域にあった宝納堂（法納堂）について記される。

宝納堂は秋宮宝殿の南に位置する、回計十尋、高さ二尋ほどの小山の頂きにあったという。[30] 八角の宝形造り、八尺四面、檜皮葺きで、中に多宝塔を安置すると伝える。両部大経の秘文を書写し、瑜伽の秘法を修して、毎年七月十五日の寅の刻（午前四時）に、写経を奉納するという。[31] 宝納堂は当社の宗廟であり、そのことは寺務代々の秘訣の相伝で他言を許さぬが、下宮の由緒を述べるために、あえて記したと伝える。

（3）名称

次に下神宮寺の正式な名称を記している。つまり「信州諏方郡久保村　諏方法性宮本地別当寺務　真言宗中院流新儀学派　海岸孤絶山法性院大坊神宮密寺」とある。

（4）開山

開山は弘法大師空海（774-835）と伝える。開山の年は弘仁五年（814）とされ、『起立書』が誌された寛保二年（1742）まで、およそ九二八年とある。

（5）御朱印

下社五百石[32]のうち、当寺の所領は六十三石五斗、そのうち門徒三ヶ寺は七石ずつ計二十一石という。よって大坊の所領は四十二石五斗ということになる。またその領地は諏訪郡内の神之原村、山田神田村、湯川村、久保村の内と記されている。[33]

（6）往古談林所

また当寺はかつて、常法談林所であったと伝える。

談林とはもとは寺院のことであるが、特には僧侶を教育する機関を意味する。中世には談所、談義所、学室、学問所などと呼ばれ、江戸期には各宗に複数の談林が定められた。新義真言宗においても各地に道場を定めて田舎談林と称し、所属寺院の子弟はここに交衆し、夏冬の報恩講等を研学したとされる。また特に有力な寺院を常法談林といい、江戸期の諏訪郡内の真言宗では仏法紹隆寺（諏訪市四賀・高野山真言宗）がその寺格を有していた。

下神宮寺もかつては常法談林所で、夏冬の報恩講を行っていたという。しかし寺勢が衰えた寛文年間（1661-1672）より中絶したとされる。ただし他寺にて諸々の法談が行われる時は、あらかじめ結集帳の廻達があるが、結集する所化の列名は、下神宮寺において記したという。そして諸法談所に集会した際、下諏訪方の所化は、寓居の寮に「下ノ神宮寺会下」と題すといい、これらをもって、かつて下神宮寺が談林所であった証拠としている。

（7）末寺并びに門徒

当山には末寺一ヶ寺、門徒四ヶ寺、都合五ヶ寺の門末があったとする。

末寺は城向山東之坊瑠璃院照光寺（岡谷市本町・真言宗智山派）、門徒は隣宮山密乗院真秀寺（岡谷市長地小萩・真言宗智山派）で、さらに山内の門徒に宝珠院、本覚坊、玄奘坊があった。

なお照光寺と真秀寺は存続するが、宝珠院と本覚坊は明治維新で廃寺となり、玄奘坊はそれ以前に廃絶したとされる。[34]

（8）退転の門徒

また『起立書』が成立した寛保二年(1742)当時、すでに退転した門徒を挙げている。

まず当山の山内には二十三ヶ寺の門徒を数えたという。つまり真乗坊(元禄(1688-1704)に退廃)、成就院、井之坊、中之坊、池之坊、常住坊、西蓮坊、川龍坊　東川坊（以上八ヶ寺は元和(1615-1624)から寛永(1624-1645)に退転[35]）、華園院、弘蔵院、満蔵院、南光坊、竹林坊、千手坊、延命坊、玉泉坊、禅定坊、正覚坊、円重坊、尊乗坊、宝林坊、宝知院（以上十四ヶ寺は天正(1573-1593)から慶長(1596-1615)に退転[36]）と記される。

また旧跡が不明な門徒として、東照寺、惣光寺、長照寺（以上も天正から慶長に退転）の三ヶ寺を挙げる。

都合、従来の門末は三十一ヶ寺、うち二十六ヶ寺は退転し、『起立書』成立時の門末は五ヶ寺と伝える。

（9）境内

最後に下神宮寺の境内地については、町間で東西九〇間余、南北一八〇間。坪数で一六二〇〇坪と伝える。

このうち門徒の境内地は、宝珠院分が東西二六間、南北三三間。本覚坊分が東西三二間、南北二四間。玄奘坊分が東西四六間、南北三四間とある。

境内地の四至は、南は土田（土田墓地）から北は武居村小路まで、東は氷池川（承知川）から西は山王之嶺堀切（山王台）までという。現在の諏訪大社下社秋宮に隣接する東南の一帯にあたる。

境内地には甲州街道が通り、その幅は二間という。また千手堂の山林、土田の墓所、門前には百姓屋敷が建っているが、ここには退転した門徒の旧跡があり、それぞれの界畔は検地帳に詳しいと伝え、それら門徒の配置は

『図』[37]に記されるという。またおよそ下神宮寺の境内地を久保村と称するとされる。

2、伽藍［6才～12才］

次に当寺の伽藍について、本地仏殿、鐘楼、三層宝塔、島之社、弥勒尊、二王門、退転した堂宇を挙げている。

（1）本地仏殿（千手堂）

下諏訪大明神の本地仏・千手観音を安置する本地仏殿（千手堂）は、東西七間、南北八間、樗葺き、東向きであったと伝える。

本尊の千手千眼観音菩薩は秘仏で、長さも作者も不明であるが、これを安置する宮殿は、三尺四面、総高一丈二尺、八棟造り二重屋根、檜皮葺きの豪華な造りであったという。また宮殿には「霊堂」と書かれた横一尺、竪七寸の額が掲げられたという。脇立には不動明王と毘沙門天が安置され、それぞれ長さは二尺[38]、総長は三尺五寸、弘法大師の御作と伝える。なお本尊千手観音と脇立不動明王および毘沙門天の三尊は、下神宮寺の廃寺により、明治元年(1868)八月に末寺の照光寺に移された[39]。

千手堂については、文章や記事が広く知られており、当山の『縁記』にも詳細があるので、『起立書』には縷々記さないとし、六枚の棟札の要旨のみ列挙している。このうち千手堂建立に係る三枚の棟札によれば[40]、千手堂は天正二年(1574)から三年(1575)にかけて、武田信玄[41]・勝頼の命により、武田蔵前衆で御用商人の諏訪春芳軒宗富を願主として再建された。時の下神宮寺寺務は金剛頂院大阿闍梨定快、大工は藤原国吉（高山飛騨守）であった。天正二年八月に上棟を行い、同三年四月二十一日に落成して曼荼羅供が修され、さらには大乗経典一千部の真読供養

が行われた。真読供養は十日間かけて行われ、下諏訪一結の衆僧一一〇人が出仕しており、棟札には出仕者の寺号や名称がすべて記されている。

また堂塔の葺き替えの棟札が三枚あり、寛永八年(1631)十二月（憲俊代）、寛文十一年(1671)六月（尊俊代）、享保十三年(1728)（俊明代）に、その都度葺き替えが実施されたという。なお千手堂は幕末の元治元年(1864)に火災によって焼失したと伝えられる。[42]

その他、千手堂安置の仏像として、金剛界五仏五体[43]（大日・阿閦・宝生・弥陀・釈迦、長さ一尺・惣長三尺）、巡礼本尊三体（彌陀・釈迦・観音、長さ八寸二分）が挙げられる。

また千手堂には、「観世音」と書かれる長さ二尺八寸の額[44]が掲げられたという。その裏書きによれば、宝鏡寺宮理豊[45](1672-1745)の揮毫で、享保十三年(1728)二月、藩主諏訪忠虎(1663-1731)の寄進であるとされる。この年には屋根の葺き替えも行われており、これに合わせて寄進されたのだろう。

（2）鐘楼

鐘楼は九尺四面で、かつては柿葺き、のちに熨斗葺きと伝える。梵鐘は直径二尺、惣長三尺八寸、厚さ二寸八分、重さ一八五貫目とされる。

『起立書』には二種類の梵鐘の銘を載せる。これらによれば、まず慶安三年(1650)三月、寺務宥晃(?-1655)の代に、藩主諏訪忠恒(1595-1657)が鐘を寄進した。この時の大工は藤原氏田中吉久、銘は慈雲寺（下諏訪町東町中・臨済宗妙心寺派）の住職泰嶺(?-1650)が誌した。しかし年数を経て鐘が劣化したため、享保二年(1717)九月、寺務尊秀の代に藩主忠虎が改めて寄進したという。この時の治工は小島氏紀弘明、銘は讃岐高松藩の儒臣菊池武雅が

識した。なお鐘楼は現存せず、梵鐘の所在は不明である。[46]

（3）三層宝塔（三重塔）

下神宮寺の三重塔は、二間四面、檜葺き、南向きであったという。

本尊は胎蔵界大日如来で、長さ九寸、台座から光背までは三尺三寸、弘法大師の作と伝える。本像は廃寺により明治元年（1868）八月、照光寺に移された。[47]胎内銘により、京都七条仏所の仏師康忠が明応三年（1494）に作った尊像であることが知られる。

また『起立書』には三重塔の棟札一枚の主旨を載せ、武田勝頼の中興と伝えている。この棟札によれば、[48]かつての三重塔は破却して長年を経過していたため、武田勝頼の命を受け、諏訪春芳軒宗富が私財を以て新たに造立し、天正五年（1577）三月三日[49]に落慶している。なお三重塔は廃寺により破却され現存しない。

（4）島之社

次に島之社として、二祠を挙げる。二王門から千手堂に至る参道の左右には、それぞれ池があり、小島が築かれていた。そこに祠があって、島之社と呼ばれた。千手堂に向かって右の祠には天満天神宮と八幡大菩薩が合祀され、左は貴船大明神と四社大明神が合祀された。どちらの祠も柿葺きであるが、右は南向き、左は西向きと伝える。江戸後期に寺内で作成されたと見られる木版画の『神宮寺境内図』には、[50]右は天神、左は弁天と記される。これら二祠は下神宮寺旧境内の別の場所に遷して現存する。

（5）弥勒尊

次に弥勒尊について言及がある。弥勒尊は武田信玄の本願による千手堂建立の供養仏で、弥勒の下生まで伽藍が興隆であるように祈念し建立されたという。諏訪春芳軒が造立し、石造で長さは五尺と伝える。

なお弥勒尊は、当初は千手堂前に安置されたが、廃寺により甲州街道を挟んで隣接する土田墓地の入り口に移され現存する。[51] その銘には天正三年（1575）十月二十八日、春芳軒の造立とある。[52] 尊像は経年により細部は磨耗しているものの、宝冠を戴き、蓮台に坐して入定印を結び、塔を持した尊形が確認される。[53]

（6）二王門

二王門は東西二間、南北四間、柿葺き、東向きで、二王尊の古仏二体を安置し、長さは各々六尺と伝える。なお照光寺薬師堂に仮安置される木造仁王像二体がこれに当たるとされる。[54]

（7）退転の堂宇

『起立書』が作成された寛保二年（1742）以前に退転した堂宇として、弥勒堂、開山堂、舞童台が挙げられる。

弥勒堂の旧跡は本堂の南庭にあり、開山堂の旧跡は本堂の北、休西庵の辺にあると伝える。開山堂の本尊は弘法大師像で、空海が四十一歳の時に自ら制作した御影像という。空海四十一歳は弘仁五年（814）に当たり、先に見たように『起立書』はこの年を開山の年と伝えている。開山堂（御影堂）が破壊した後、弘法大師像は大坊の方丈に安置された。下神宮寺廃寺の後は、照光寺に移されて現存する。[55]

さらに退転した建造物として舞童台が挙げられる。本堂の北、御影堂の前、三重塔の南に旧跡があり、三間五間

の舞台と伝える。毎年二月十三日には春宮にて児揃いの神事があり、十五日には舞童の神事と称して常楽会が行われ、本堂で衆僧が涅槃講式を執行し、舞台にて児童の舞があったが、児童の舞は後に中絶したという。鎌倉後期の早歌に「霞める比の常楽会[56]」とあり、南北朝期に諏訪円忠が作った『諏方大明神画詞』には、「二月十五日ハ下宮同神宮寺ニシテ常楽会舞楽アリ[57]」と見える。また永禄八年(1565)には武田信玄が、常楽会の舞童の楽器・装束などの費用について、当冬の氷引の綱渡銭をもって償うよう定めている[58]。

3、名跡【12オ～14ウ】

次に当山の名跡として、独鈷水、宝林銀杏、井之坊清水、蓮池、海岸五所之桜、千手滝が挙げられる。

（1）独鈷水

まず独鈷水という清水を挙げる。開山空海が独鈷杵をもって、この井を加持したため、独鈷水と号すといい、当山での修法には、ここから汲んだ閼伽水を用いたと伝える。またこの井の頭に、三囲半の樅の大木があったとする。独鈷水は現存するが、樅の大木は今は見えない。なお江戸中期に諏訪に来住し、多くの書画や漢詩文を作成した天龍道人(1718-1810)は、氷湖観十八勝の一つに独鈷水を挙げ、「応現金剛薩埵身　天悲威力日漸新　独鈷撃出清涼水　堪洗衆生万劫塵[59]」の漢詩を作文している。

（2）宝林銀杏

山内門徒の一つである宝林坊は、安土桃山期に退転したというが、その旧跡に四囲半の大銀杏があったと伝える。

下神宮寺大坊の南庭に当たるという。大銀杏は現存しない。

（3）井之坊清水

山内門徒の一つである井之坊は、江戸初期に宝珠院に統合されたという。よって井之坊清水と称される清水は、宝珠院の境内にあると伝える。この清水は古御射山の池から湧き出ているとの伝承があるとされる。

（4）蓮池

白蓮の名池で、安土桃山期に退転した華園院の旧跡にあったという。今は僅かにその痕跡が認められる程である。

（5）海岸五所之桜

当山には、筆捨桜、代継桜、釣鐘桜、土田桜、影向桜の計五本の桜の名木があったと伝える。

筆捨桜は鐘楼の傍らにあり、かつて空海がこの桜木に題して一首を詠じ、不浄を祓って女人の利益を願ったことから、筆捨桜と号すと伝える。その詠歌に、「桜木を別りて見たれば花も無し花の種とは何かなるらん」という。

代継桜は、開山空海がこの桜の元に弥勒像を安置し、弥勒の下生までこの霊場が興隆であるよう誓ったことから、代継桜と号すという。先に挙げた石造弥勒尊の後ろにあったとされる。

釣鐘桜は島之社の一つ、貴船大明神の祠の南にあり、ここは江戸初期に退転した中之坊の旧跡に当たるという。

土田桜は、当山代々の廟窟のある土田にあった。垂れ桜の大木で、五囲半もあったが、老木で中が朽ちていたという。元文四年(1739)の春に、当山の斎飯が朱に染まることが三日続き、夜中に震動することが二夜あり、その

夜半に桜は焼亡したと伝える。新たに若木の桜を植えて名を伝えたという。

影向桜は千手滝の本にあり、観音影向の桜とされる。古木が朽ちたので、中古の垂れ桜を植えて名を伝えたという。

これら五所桜の内、土田桜のみ後々まで見事な花を咲かせていたが[60]、現在は土田桜も朽ちて幹の下部だけが残る。

（6）千手滝

続いて千手滝について言及がある。千手滝は高台にある大坊へ上る石階段の右手にあった。千手滝は当社の奥之院にあたる御射山の御池の御手洗からの流れとされ、傍らに影向桜があり、安土桃山期に退転した千手坊の旧跡に当たるという。

開山空海はこの滝に題して一首を詠じたと伝える。その詠歌に「宮川の清き流れに御祓して祈りし事の叶わずはなし」という[61]。それ故、誓願のある者は、一日一夜から七日、この滝にて垢穢を濯ぎ、求願が成就した者は少なくないとされる。傍らに滝本庵があって、行人はここで休んだという。なお千手滝の清流は白糸の滝とも白滝とも称されたが、今は放置されている。

4、奥之院御射山［14ウ～15ウ］

次には奥之院の御射山について、本尊十一面観音薩埵と本地大満虚空蔵尊一宇を挙げている。

（1）本尊十一面観音薩埵

当社奥之院の御射山には本尊十一面観音が安置され、この尊こそが御射山の本地仏であるという。ただし形像が

あるのではなく、空海御作の五輪形の石宝塔をもって十一面観音の宮殿とすると伝える。奥之院は、もとは秋宮から東へ里計百五十町を過ぎたところに旧跡があって、故御射山（モトミサヤマ）と号すという。諏訪市四賀霧ヶ峰にある旧御射山神社がこれに相当する。新たな奥之院は、社頭の東五十町にあり、下諏訪町二上峰にある現在の御射山社のことである。現在の御射山には正面に三社が、つまり中央に御射山社、右に八千矛社、左に兒宮が祀られている。なお霧ヶ峰から二上峰への御射山の移転は、永禄(1558-1570)年中との伝えがある。[62]

石宝塔も古の御射山より今の御射山に移したとされ、石造の五輪塔をもって本地仏の宮殿とする事は、秘訣の相伝であるという。

(2) 本地大満虚空蔵尊一宇

また御射山には、かつて大満虚空蔵菩薩を安置する求聞持堂があったが、すでに退転したという。[63]

奥之院の例祭、現在の御射山祭については、毎年七月二十六日に寺社ともに登山して、二十七日の午の刻に日月星の三公を祭る法式があり、[64]二十八日に下山したと伝える。

そして三光のうち、大明星の本地は虚空蔵、日と月の本地は観音と勢至という。また深秘の相伝によれば、十一面観音を本地仏とし、胎蔵界因果不二の妙旨を顕すとする。そして本宮こそ秋宮の奥之院であるとしている。

最後に古歌を挙げ、「尾花咲く穂屋の芊の一村に志婆之里ある秋の御射山」という。[65]

5、本坊［15ウ～16ウ］

続いて本坊について、方丈とその他の建造物を挙げる。

（1）方丈

下神宮寺本坊の方丈は、東西十間、南北七間、板葺き、南向きであったという。[66]

本尊は阿遮羅尊、すなわち不動明王で、長さ二尺二寸、惣長三尺五寸、空海御作、また脇侍の制多迦・毘伽羅[67]の両童子は、各々長さ一尺で同じく空海御作と伝える。

また方丈には弘法大師御影と興教大師御影も安置された。弘法大師の御影は長さ二尺五寸、空海四十一歳の自作と伝える。以前は開山堂に安置されていたが、開山堂の破壊により方丈に移されたという。興教大師の御影も長さ二尺五寸で、新義真言宗の開祖覚鑁（1095-1143）の尊像である。なおこれらの尊像は、下神宮寺廃寺によって明治元年（1868）八月、末寺の照光寺に移された。[68]

さらに方丈の扁額は、横三尺五寸、竪二尺で、洛東智積院の第七世泊如運敞（1614-1693）の筆により「神宮寺」と記されていたと伝える。運敞は近代師と称された学匠で、寛文十一年（1671）に下神宮寺に宿泊し、その際にこれを揮毫したという。

（2）その他の建造物

本坊には方丈のほか、宝庫（二間四面・板葺）、庫裏（東西九間半・南北六間・葦葺・南向）、穀蔵（東西二間・南北三間半・板葺）、表門（東西二間・南北九尺・柿葺）、中門（東西六尺・南北九尺・柿葺）があったと伝える。[69]

6、霊宝［17オ～17ウ］

次に霊宝として、紺紙金泥法曼荼羅、不動明王、般若十六善神、涅槃像、観世音を挙げる。

（1）紺紙金泥法曼荼羅

金胎両部の法曼荼羅（種子曼荼羅）二幅で、五筆和尚つまり空海の御筆と伝える。現在は照光寺に所蔵される。[70]

（2）不動明王

不動明王一幅は、空海の御筆と伝える。[71]

（3）般若十六善神

般若十六善神一幅は、覚鑁の御筆と伝える。現在は真秀寺に所蔵される。[72]

（4）涅槃像

涅槃像一幅は、横六尺、竪一丈二尺、式部法眼忍宗の筆と伝える。その裏書きによれば、本像は応永二十三年(1416)三月八日に忍宗によって画かれたという。天正十七年(1589)四月二十五日に補修され、時の住持は第二十六世俊翁(?-1618)で、施主は小池吉左衛門と小口弥右衛門であったとされる。さらに元禄四年(1691)六月、第三十三世憲清(1634-1705)の代に再度補修されたという。なお本像の所在は不明である。

（5）観世音

観世音一幅は、宝鏡寺宮理峰の筆と伝える。正しくは理豊[73]である。照光寺に現存する。[74]

7、寺宝［18オ～22ウ］

続いて寺宝として、法流、事相部、灌頂部、教相部、縁起・掛物、御朱印等が列挙される。

（1）法流

下神宮寺は、密教法流として高野山の中院流の心南院方と引摂院方の両流を相承した。寺宝の筆頭に法流二軸を挙げ、さらに附法状四通を記している。

法流二軸とは、第三十三世憲清(1634-1705)が書写して伝授を受けた両流の印信のことである。憲清は、第二十九世宥晃(?-1655)と第三十世憲瑜(?-1671)がそれぞれ高野山金剛頂院栄範[75](1580-1676)より受けた中院流の印信を書写し、改めて金剛頂院栄鏡(1633-1708)より両流を受けた。この二軸の法流は、憲清以降の歴代寺務に受け継がれた。なお現在は信州大学図書館に所蔵される下神宮寺伝来の法流箱に所在する。[76]

また『起立書』には四通の附法状を記載している。一には万治三年(1660)正月十一日、栄範から憲瑜への中院流引摂院方ならびに心南院方の伝授、二には明暦四年(1658)七月二十六日、同じく栄範から憲瑜への中院流の伝授、三には慶安三年(1650)五月七日、高野山の覚運から下神宮寺第三十一世俊盛(?-1670)への松橋流・中院流心南院方・道教方・意教流願行方・実賢流山本方の伝授、四には元禄六年(1693)十月七日、栄鏡から憲清と第三十四世俊盈(1653-1708)への中院流両流の伝授における附法状である。これら四通も信大所蔵の法流箱に現存する。[77]

さらに御遺告一軸、再遺告一軸が挙げられるが、これらも信大所蔵の法流箱にある同名書に相当すると考えられ

る。[78]

（2）事相部

次に事相部として諸次第や秘鈔等が二函、五部秘経ならびに奥疏が二篋あったという。現在の所在は不明である。

（3）灌頂部

さらに灌頂部として、灌頂に関する中院流や三宝院流の口訣や諸次第、さらには法具等を入れた箱が一函あったという。灌頂で用いる秘密道具は、空海による唐からの請来品と伝え、阿闍梨五鈷、金輪、三鈷杵、金篦、独鈷杵、明鏡、羯磨（四つの内一つは後世のもの）の七種があったとされる。同じく現在の所在は不明である。

（4）教相部

そして教相部として諸経典などが十篋あり、また『大般若経』六百巻が六函、さらには紀之中将君が自ら書写し寄附した紺紙金泥の心経一軸があったという。これらの現在の所在も不明である。

（5）縁起・掛物

また当社の『縁記』一軸、附録の大絵図一枚、梵鐘の銘の本書二通、運敞筆額字（方丈の扁額「神宮寺」）の本書一軸などが寺宝として記録される。なお『縁記』と大絵図は、第三十二世尊俊（?-1685）が作成したもので、延宝七年（1679）年に将軍に献上したというが、その所在は不明である。

さらには貴重な掛物として、狩野安信(1614-1685)の筆で諏訪頼久[79](1644-1716)の寄附になる「松日」の掛軸一幅、智積院第七世運敞(1614-1693)筆の掛軸一幅が挙げられる。

運敞筆の掛軸は、寛文十一年(1671)に運敞が諏訪を訪れ、下神宮寺に宿した際に作った「宿諏訪神宮寺」の七言律詩である。なお『起立書』に「元禄辛亥」とあるが、「寛文辛亥」の誤りであろう。この漢詩は、運敞著慈観編の『瑞林集』巻二にも収録される。またこの運敞筆の一軸は照光寺に現存する。[80]

(6) 御朱印等

最後に朱印状や判物等の文書、絵纂古筆物を挙げる。

つまり武田信玄朱印状一通（元亀三年(1572)五月)[81]、武田勝頼朱印状三通（天正五年(1577)七月[82]、天正六年(1578)九月[83]、天正九年(1581)二月[84])、諏訪頼忠判物二通（天正十一年(1583)六月[85]、天正十二年(1584)五月[86])、日根野高吉家臣判物一通（天正十八年(1590)十二月[87])があり、さらに高島藩主代々の御書数通があったと記される。さらには両本山僧正の御書、本寺の判物、一派掟の條目、御朱印の写しなど数通、その他に絵纂古筆物が数通あったという。

8、年中行事［23オ～25ウ］

続いては下諏訪寺社の年中行事が記される。以下に一覧表にて示す。

日時	行事	場所	出仕者	内容	願意

正月一日	神輿を秋宮より春宮に遷す	秋宮→春宮	社家中 社僧	御幸供奉（社家中）、神前にて修法読経（社僧）	天下泰平、大相国公武運長久	
正月八日	疫神祭	春宮薬師堂	寺社中	仁王会	天下泰平、国土安全	
正月十三日 ～十五日	護摩供	春宮護摩堂	社僧	護摩供	宝祚長遠、大樹公武運長久、御願円満、郡中安全、威光倍増	
二月十三日	児揃の神事	春宮	寺社中	児揃の儀式		
二月十五日	舞童の神事	秋宮千手堂	寺社中	常楽会（涅槃講式）		
三月三日	神事	春宮神前	寺社中	修法、読経		
三月二一日	開山大師御影供	下神宮寺方丈	門末中	二箇法要		
五月五日	神事	春宮神前	寺社中	修法、読経		
七月一日 午ノ刻	御作田祭 神輿を春宮より秋宮に遷す	春宮→秋宮	社家中 寺務	御幸供奉（社家中）、神前にて修法読経（寺務）	天下泰平、五穀成就	
七月九日 ～十五日	瑜祇経奉納	秋宮宝納堂		瑜祇秘文書写、瑜伽秘法、多宝塔中奉納（十五日寅刻）		
七月二六日 ～二九日	三公祭の神事 （二七日正午）	奥之院御射山	寺社中	奠祭、秘供、法楽、諏訪講式	金輪上皇天長地久、征夷大将軍君臣和楽御武運長久	
九月九日	神事	秋宮	寺社中	修法、読経	天下泰平	
十二月十二日	興教大師御法事		門末中	御法事		
節分	節分会	秋宮千手堂	寺務	追儺式、般若心経一歳日数真読	天下泰平、国土安全、伽藍安穏、仏法紹隆	
毎朝	勤行	秋宮千手堂	寺務 門徒衆僧	千手秘法（寺務） 読経（門徒衆僧）	天下泰平、大樹殿下武運長久	

毎朝	勤行 護摩供	春宮薬師堂 春宮護摩堂	観照寺 東光坊	薬師秘法・護摩供（観照寺）、読経（東光坊）	天下泰平、国土豊饒
毎朝、一月・五月・九月	護摩供	秋宮護摩堂	三精寺	護摩供・読経（三精寺）	天下泰平、護国利民
毎月二一日	月並御影供	下神宮寺方丈	門末輪番	御影供	
寅・申歳四月申日寅刻	遷宮	春宮	寺社中	遷宮修法・読経法楽（寺務）、神宝を神殿に遷す（社家）	

まず毎朝の勤めとして、秋宮の千手堂と護摩堂、春宮の薬師堂と護摩堂にて、本尊供と護摩供が修された。つまり秋宮では千手堂にて下神宮寺寺務が千手法を修して、門徒衆僧が読経し、護摩堂にて三精寺住持が護摩法と読経を務めた。また春宮では観照寺住持が薬師法と護摩法を修し、門徒の東光坊が読経を務めたという。

次に現在も諏訪大社下社で行われる行事で、かつては社僧も出仕した行事がある。まず正月一日・七月一日（以下月日は旧暦）の遷宮（遷座祭（お舟祭））では、社僧は神前にて修法読経し、社家が御幸供奉した。また七月二十七日の三公祭（御射山祭）では、社僧を含めて寺社中が御射山に登り、二十七日の午刻に三公祭が行われた。下神宮寺寺務と社僧たちは秘供や諏訪講式を行った。社僧は二十八日、社家は二十九日に下山したという。さらに節分には、秋宮千手堂にて下神宮寺寺務を導師に追儺の式があり、『般若心経』の読誦を一年間の日数分行った。そして七年に一度、寅年と申年の遷宮（御柱祭）には、四月申日寅刻に春宮にて、社家が神宝を新殿に遷し、下神宮寺寺務が遷宮の修法を修し、読経法楽を修行したとされる。

また下神宮寺廃寺とともに廃絶した行事としては、仁王会（正月八日）、護摩供（正月十三～十五日）、常楽会（二

月十五日）、瑜祇秘文奉納（七月九～十五日）のほか、節句の神事（三月三日、五月五日、九月九日）、さらには弘法大師の忌日に行われる正御影供（三月二十一日）と月並御影供（毎月二十一日）、興教大師の御法事（十二月十二日）があったとされる。

このうち常楽会は釈尊の涅槃を追慕する法会で、寺社総出仕による盛儀であった。上社の花会と対をなし、胎蔵界涅槃果徳の理を顕すとして重視された。児童の舞が行われ、少なくとも十六世紀後半には信濃国の各郷に頭役が定められるなど、下社を代表する行事の一つであった。ただし江戸期には児童の舞は中絶し舞童台も廃亡したという。

また夏の盆に行われた瑜祇秘文奉納は、上社にて如法院が行った鉄塔への法華経奉納に相当する、下神宮寺独特の行事と言えよう。毎年七月九日より瑜祇の秘文を書写して瑜伽の秘法を修し、七月十五日の寅刻に宝納堂へと秘文を奉納したとされる。宝納堂は、秋宮宝殿裏手の小山の頂にあった檜皮葺きの御堂で、中には多宝塔が安置されていた。宝納堂は下社の宗廟とされたが、そのことは寺務代々の秘訣として他言を許されなかったという。

9、公務［26オ～26ウ］

続いて公務として、奉暦賀祥、御札献上、大将軍宣下、薨御、臨時における、江戸への出府に関する記載がある。まず年始の奉暦賀祥の参府は、寺社が年毎に輪番で行った。概ね正月十六日に諏訪を出発し[88]、同月二十八日に登城して大将軍に謁見した。また内府殿下への拝御もこれに準じて行われたと伝える。

さらに当宮で毎日勤める祈祷の御札を大樹殿下に献上している。概ね毎年二月十六日をその期日とした。内府殿下への献上もこれに準じて行われたという。

また征夷大将軍宣下の拝賀出勤は、寺務と社務が登城し、大将軍に謁見した。[89] そしてこの日に、時服を拝頂し、かつ朱印状を先例に倣って拝領したとされる。

薨御に際しては、東叡山寛永寺に出頭し、瑠璃殿にて御経を献納し、諷経礼拝を勤修した。その時に布施を拝受したという。

なお臨時の出勤は、寺社中の輪次当番の者が参府したと伝える。

10、先牌歴代［27オ～35ウ］

最後に、下神宮寺の歴代寺務の出自や寂年、事績等が挙げられる。以下に一覧表にて示す。

世	僧名	生没年	僧位・房号等	出自・師・法流等	兼務・転住寺院等	事績等
1	成尊	1012-1073	法印大僧都、上人			
2	明算	1026-1106	法印、大和尚、大阿闍梨	紀州神崎佐藤氏		
3	明範	-1091	法印、大和尚			
4	恵義	-1270	左学頭権大僧都、大和尚		高野山金剛頂院住職、下神宮寺を兼帯	
5	俊雄	-1279	法印、上人			
6	恵覚	-1319	法印、大和尚			
7	日増	-1323	法印、上人			

8	日深	-1341	法印、上人		
9	秀雅	-1354	法印、上人		
10	祐尊	-1376	法印、大和尚		
11	憲宗	-1404	法印、大和尚		
12	性覚	-1404	阿闍梨、大和尚		金剛頂院を兼帯
13	本阿	-1414	法印、大和尚		
14	尊瑜	-1432	法印、大和尚		
15	頼雄	-1462	法印、上人		
16	頼秀	-1488	大和尚		
17	仟快	-1501	法印		
18	厳雅	-1509	法印、大和尚		
19	宥義	-1522	法印、大和尚		
20	尊朝	-1545	法印、上人		
21	快憲	-1567	法印、大和尚		金剛頂院を兼帯
22	俊応	-1576	法印、大和尚	和州。高野山心南院宥智の弟子	
23	定快	-1577	法印、大和尚、教乗房		金剛頂院を兼領
24	秀雄	-1605	法印、大和尚		本覚坊→1577年下神宮寺
25	快明	-1612	法印、大和尚	和州。定快の脈弟	
26	俊翁	-1618	法印、大和尚	俊応の弟子	

8	日深	-1341	法印、上人		
9	秀雅	-1354	法印、上人		
10	祐尊	-1376	法印、大和尚		
11	憲宗	-1404	法印、大和尚		
12	性覚	-1404	阿闍梨、大和尚		金剛頂院を兼帯
13	本阿	-1414	法印、大和尚		
14	尊瑜	-1432	法印、大和尚		
15	頼雄	-1462	法印、上人		
16	頼秀	-1488	大和尚		
17	仟快	-1501	法印		
18	厳雅	-1509	法印、大和尚		
19	宥義	-1522	法印、大和尚		
20	尊朝	-1545	法印、上人		
21	快憲	-1567	法印、大和尚		金剛頂院を兼帯
22	俊応	-1576	法印、大和尚	和州。高野山心南院宥智の弟子	
23	定快	-1577	法印、大和尚、教乗房		金剛頂院を兼領
24	秀雄	-1605	法印、大和尚		本覚坊→1577年下神宮寺
25	快明	-1612	法印、大和尚	和州。定快の脈弟	
26	俊翁	-1618	法印、大和尚	俊応の弟子	

27	俊鑁	-1627	法印、上人	諏訪郡東山田村三輪氏。俊応の弟子	宝珠院→仏法寺（開善寺兼領）→下神宮寺	伝法灌頂を執行、この時に大坊は土田の境地にあり
28	憲俊	-1633	大阿闍梨法印、上人	信州松城家中。俊鑁の脈弟。智積院院。高野山に学ぶ。来遍より中院流受法		1625年大坊を土田より当地に移す。伝法灌頂を執行。1631年仏殿と宝塔の葺替
29	宥晃	-1655	法印、大和尚	下諏方郡。1643年覚運より中院流受法	下神宮寺→真乗坊	庫裏を造営
30	憲瑜	-1671	法印、上人、教俊房	薩州佐竹氏。憲俊の弟子。1658年・1659年栄範より中院流両流受法、当寺の法流を中興	高徳寺（香蓮寺・神光寺・昌福寺兼帯）→観照寺（平福寺兼帯）→牛伏寺（平福寺・三精寺兼領）→下神宮寺→三精寺	牛伏寺の時、藩主忠恒の帰依あり、参勤に供奉する。下神宮寺の時、伝法灌頂を執行。三精寺の時、藩主若君諏訪五郎左衛門尉殿（忠晴）、同寺に遊学。
31	俊盛	-1670	法印、大和尚、印誉房	諏訪郡武居氏。宥晃の弟子。1650年覚運より中院松橋両流受法。憲瑜より引方一流受法	宝珠院→永福寺→下神宮寺	1670年千手堂再興を企てる
32	尊俊	-1685	法印、大和尚、印誉房	諏訪郡武居氏。俊盛の弟子。戒師は宥晃	宝珠院→下神宮寺	1671年仏殿と宝塔の葺替。同年運敞来山宿泊、下諏方一派の寺院に書を拝賜。1674年法幢を立つ。1679年当社縁記と大絵図を将軍に献上

33	憲清	1634-1705	法印、大和尚、教俊房	諏訪郡駒沢村宮沢氏。憲瑜の弟子。1693年栄鏡より中院流受法	真乗坊→三精寺→1685年下神宮寺→1692年玄奘坊	1686年本尊、開山御影、仏殿脇立不動毘沙門を修補。八祖大師像、十六善神図、涅槃像等表補。神前と千手堂前に常夜灯各二基建立。永代灯料東堀村分高十八石を寄附。当宮供料、千手供料、開山供料、先寺供料、三精寺先牌供料、弥陀供料、平福寺先牌供料を永代寄附
34	俊盈	1653-1708	法印、大和尚、教清房	伊那郡殿村沢氏。尊俊の弟子。戒師は俊盛	宝珠院→1692年下神宮寺	華曼十二流、打金一口、鉢二双、金蘭大衣袈裟一領、修堂八十両を寄附
35	尊秀	1657-1730	法印、大和尚、雲誉房	諏訪郡鮎沢村鮎沢氏。尊俊の弟子	真福寺→1705年三精寺→1708年下神宮寺→1724年真福寺	俊盈の寄付金により大門の石階、玄関の造立。篤志者が大般若経全部六函を寄附。仏殿と宝塔の葺替を企てる
36	俊明	1693-1730	法印、大和尚、泰見房	筑摩郡本洗馬村熊谷氏。俊盈の弟子。京に遊学六年	1709年本覚坊→1724年下神宮寺	1724年仏殿と宝塔の葺替
37	清般	1677-1732	法印、大和尚、見亮房	諏訪郡武居村大和氏。文盛の弟子。戒師は憲清	宝珠院→1708年照光寺→1723年三精寺→1730年下神宮寺	照光寺の時、庫裏、方丈、薬師堂を建立。三精寺の時、護摩供料を寄附。下神宮寺の時、一会の法幢を建つ。雲盤一枚、獅子香爐一器を寄附

38	憲尚	-1770	大阿闍梨耶法印権大僧都、大和尚、海丈房	筑摩郡郷原宿保科氏。憲栄の弟子。戒師は俊盈。本山に留学十九年	1701年玄奘坊→1719年平福寺→1733年下神宮寺	玄奘坊の時、千手宝前常夜灯一基と幡金蘭赤地四流蓋一垂を寄附。平福寺の時、羅綾極彩の十二天十二幅を寄附、須弥壇一基を造立。下神宮寺の時、興教大師の御影を造営、信施により方丈庫裏を修補
39	清全	-1766	大阿闍梨法印権大僧都、大和尚	諏訪郡湯川村萩原氏。憲尚の弟子。	1738年平福寺	
40	清諄	-1812	大和尚			
41	憲亮		大和尚			
42	善住	-1834	大和尚			
43	宥精	-1835	大和尚			
44	慶阿		大和尚			
45	栄龍	-1880	大和尚	栄精・重儀の師。	1865年下神宮寺	1868年還俗し、神山齋を名乗る。
46	重儀	1833-1901	権大僧都法印、大和尚	栄龍の弟子。		

以上、下神宮寺の歴代寺務は、四十六代を数える。なお三十九世清全以降は、神山家過去帳および平福寺所蔵の先師位牌によった。

このうち、史実として確認しうる最初は第二十三世にあたる定快で、天正三年(1575)の千手堂建立の棟札に「下諏(ママ●方脱カ)神宮寺々務高野山金剛頂院大阿闍梨定快[90]」とあり、確かに定快は高野山金剛頂院を兼帯している。また定快以前にも金剛頂院を兼帯した寺務として、恵義、性覚、快憲が挙げられる。このうち恵義は、『続宝簡集』に収録

される文安五年(1448)の「千手院陀羅尼講衆評定書」に「金剛頂院惠義」とあるもの[91]の、『起立書』の伝える没年(文永七年(1270))と一致せず、また性覚と快憲については他に所見がない。よって当山と金剛頂院との関係は、定快以前について確証は得られない。そもそも金剛頂院は千手院谷にあり、その存在は十五世紀まで遡って確認することができるが、その末寺は信濃と甲斐に集中し[92]、その中でも上神宮寺および下神宮寺は最大規模の末寺であった[93]。金剛頂院と信濃・甲斐との密接な関係を考慮すれば、十五世紀以降に金剛頂院を兼帯したという性覚と快憲については、その可能性もあり得るだろう。

金剛頂院と下神宮寺の関係は、江戸期における法流中興にも顕著である。つまり宥晃は正保二年(1645)に金剛頂院栄範より中院流引摂院方を受け[94]、また憲瑜は明暦四年(1658)と万治二年(1659)に栄範より改めて中院流の引摂院方・心南院方の両流を受けている。なお同時期に上神宮寺の尊能や善光寺(諏訪市湖南・真言宗智山派)の尊智(?-1695)も栄範より中院流を受けた。栄範から宥晃と憲瑜への伝授は、下神宮寺における法流の中興と位置づけられ、後に憲清と俊盈も金剛頂院栄鏡より改めて中院流を受けている。

その他、定快以降については、各寺務に関する所伝も比較的詳しく、出自や学処、法流、転住の寺院、堂宇建立などの事業、没年などが記されている。ただし『起立書』以降の寺務については、過去帳や位牌しかなく、詳細なる事績は不明である。

11、山内門徒［36オ～54ウ］

以下には海岸孤絶山の山内にある門徒寺院の『起立書』が附される。すなわち、宝珠院、本覚坊、玄奘坊、さらには退転した門徒、および境内庵について記されている。

（1）宝珠院

まず宝珠院の本堂の規模は、東西四間、南北四間半、板葺き、南向きであったという。

江戸初期に井之坊と池之坊が退転し、これらを宝珠院に結集したという。宝珠院は天正年間（1573-1592）に下神宮寺の院代を司り、門徒の上席にあったと伝える。また井之坊は天正年間に千手堂を建立した際、当山執事の役僧であった。それ故、信玄や勝頼の朱印状、頼忠の判物について井之坊がこれに当たったため、これらの朱印状や判物などは宝珠院の預かりとなった。

宝珠院の本尊は正観音の坐像で、長さは八寸、古仏で作者は不詳という。また阿弥陀如来の立像で、長さ一尺の新仏も安置されていた。

庫裏は東西五間、南北六間、板葺き、西向きで、寺宝として運敞筆の掛軸二幅（真如・阿字の讃）があったとされる。また宝珠院の歴代住持は次の通りとされる。

世	僧名	生没年	僧位・房号等	出自・師・法流等	兼務・転住寺院等	事績等
1	憲成		法印、和尚			示寂十七日
2	快雪		法印			示寂二十五日
3	宗覚	-1534	法印			
4	快応	-1564	法印			
5	俊温	-1590	法印			
6	俊鑁	-1627	法印	諏訪郡東山田村三輪氏。俊応の弟子	慶長年中宝珠院→仏法寺→下神宮寺	

7	実運	-1609	法印		
8	常慶	-1620	阿闍梨		
9	盛尊	-1622	法印		
10	盛淳	-1636	阿闍梨		
11	俊盛	-1670	法印	諏訪郡武居氏。戒師は憲俊	宝珠院→永福寺→下神宮寺
12	俊長	-1664	阿闍梨		
13	尊俊	-1685	法印	戒師は俊盛	宝珠院→1664年下神宮寺
14	俊盈	1653-1708	法印	伊那郡殿村。尊俊の弟子	宝珠院→1692年下神宮寺
15	尊元	-1692	阿闍梨	戒師は尊俊	
16	文盛	-1722	法印	諏訪郡山田氏。文慶の弟子。戒師は宥晃	1685年本覚坊→玄奘坊→1692年宝珠院→三精寺→宝永年中長円寺
17	清般	1677-1732	法印	諏訪郡武居村大和氏。文盛の弟子。戒師は憲清	宝珠院→1708年照光寺→1723年三精寺→1730年下神宮寺
18	俊賢	-1727	法印	俊盈の弟子。	宝珠院→三精寺
19	俊憲		法印、知文房	筑摩郡柿沢村。俊賢の弟子。	本覚坊→宝珠院→三精寺
20	尊祐		法印、義善房	諏訪郡久保村新村氏。尊秀の弟子。	

（2）本覚坊

本覚坊の規模は、東西九間、南北五間、板葺き、南向きであったとされる。

安土桃山期に竹林坊と弘蔵院が退転し、これらを本覚坊に結集したという。本覚坊の境内には、かつての三院の地界畔が明らかであるという。

本尊は不動明王で、長さは一尺、古仏で作者は不詳という。また十一面観音（長さ八寸）と正観音（長さ八寸）も安置されていた。そして寺宝として、運敞筆の掛軸一幅（縁陰堂）があったと伝える。

なお本覚坊の歴代住持は次の通りとされる。

世	僧名	生没年	僧位・房号等	出自・師・法流等	兼務・転住寺院等	事績等
1	秀雅		法印			示寂二十九日
2	俊丈		法印			示寂二十七日
3	心戒		阿闍梨			示寂八月十二日
4	心城	-1557	阿闍梨			
5	秀雄	-1605	法印		本覚坊→1577年下神宮寺	
6	俊宗	-1591	法印			
7	宗意	-1609	阿闍梨	俊宗の弟子		
8	眼明	-1616	阿闍梨			この後、暫く無住
9	宥慶	-1656	阿闍梨	戒師は宥晃	1639年本覚坊	
10	恵秀	-1628	法印			
11	快応	-1625	法印			

12	祐円	-1680	法印	諏訪郡久保村。宥慶の弟子	本覚坊→1670年照光寺	
13	宥真	-1695	法印	宥円の弟子	1671年本覚坊→1685年三精寺	
14	文盛	-1722	法印	諏訪郡山田氏。文慶の弟子。戒師は宥晃	1685年本覚坊→玄奘坊→1692年宝珠院→三精寺→宝永年中長円寺	
15	隆円		法印	諏訪郡友之町小口氏。尊俊の弟子	1692年本覚坊→1705年十輪寺	
16	俊明	1693-1730	法印	筑摩郡本洗馬村熊谷氏。俊盈の弟子。京に遊学六年	1709年本覚坊→1724年下神宮寺	
17	尊祐		法印、義善房	諏訪郡久保村新村氏。尊秀の弟子	本覚坊→宝珠院→三精寺	
18	憲長		阿闍梨、哲道房	諏訪郡東堀村早出氏。憲尚の弟子	1741年本覚坊	

（3）玄奘坊

玄奘坊の規模は、東西九間、南北四間半、板葺き、南向きであったとされる。

安土桃山期に千手坊が、江戸初期に成就院が退転し、これらを玄奘坊に結集したという。玄奘坊の境内には三院の地界畔が明白とされる。

玄奘坊の本尊は大日如来（長さ六寸七分）で、脇侍に不動明王（長さ五寸）と観世音菩薩（長さ五寸）を安置したとされる。三尊は古仏で作者は不詳と伝える。この他に薬師如来の立像（長さ八寸二分）もあった。寺宝としては、運敞筆の掛軸一幅（孝弟）と、作者不明の勢至菩薩の掛軸一幅があったという。

歴代住持については、往古の位牌が不詳で、出自や師匠の不明な者が半数を過ぎるが、知り得たことのみ記すとして、次の通り示される。

世	僧名	生没年	僧位・房号等	出自・師・法流等	兼務・転住寺院等	事績等
1	秀尊		法印、和尚			示寂甲辰七月三日
2	弘円		法印			示寂二十六日
3	乗伝		阿闍梨			示寂十八日
4	真栄		法印			示寂十四日
5	快嶽		法印			示寂五日
6	栄教		阿闍梨			示寂六月八日
7	真教		法印			示寂二十三日
8	真雄	-1566	法印			
9	頼意	-1584	法印			
10	秀印	-1616	阿闍梨			
11	栄慶	-1638	阿闍梨			
12	俊慶	-1675	法印		玄奘坊→永福寺	
13	文慶		法印	諏訪郡山田氏。文慶の弟子。戒師は宥晃	玄奘坊→長円寺	
14	文盛	-1722	法印		1685年本覚坊→玄奘坊→1692年宝珠院→三精寺→宝永年中長円寺	
15	尊盛	-1688	阿闍梨	尊俊の弟子	1685年玄奘坊	
16	憲栄	-1729	法印、便俊房	憲清の弟子	玄奘坊→1701年平福寺→1719年退休	

17	憲尚	-1770	法印	筑摩郡郷原宿保科氏。憲栄の弟子。戒師は俊盈。本山に留学十九年	1701年玄奘坊→1719年平福寺→1733年下神宮寺	
18	栄門	-1741	阿闍梨、円澄房	伊那郡小野村小野氏。憲栄の弟子		
19	憲海		阿闍梨、円隆房	諏訪郡上原村河西氏也。栄門の弟子。戒師は憲尚	1742年玄奘坊	

（4）退転の門徒

さらにはすでに退転した門徒を挙げ、各々の旧跡や世代を記している。下神宮寺の末寺門徒は、天正年間に都合三十一ヶ寺があったと伝えるが、安土桃山期に十七ヶ寺、江戸初期に八ヶ寺、元禄年間（1688-1704）に一ヶ寺の計二十六ヶ寺が退転し、江戸中期以降は山外の末寺一ヶ寺、門徒一ヶ寺、山内の門徒三ヶ寺の都合五ヶ寺となった。

退転した門徒に関わる衆僧の名は、当山の霊会日鑑や千手堂の棟札によったとされる。ただし日鑑に出て棟札にない者、あるいはその逆もあり、また日鑑にあっても所住の坊が記されない者は挙げていないという。以下に退転した門徒を一覧表にて示す。[95]

名称	旧跡位置	由来	退転	世代
華園院	白蓮池の辺、独鈷水の東方	真乗坊へ結集	A	秀顕、快憲（元亀年間）、快雅（天正年間）、暁善（天正年間）、憲淳（三精寺に転住・寂1564年）
宝知院	氷池川の西、中之坊の南方		A	尊成、盛誉、尊空（天正年間）、俊貞（印存房・俊鑁の弟子・三精寺に転住・寂1659年）

成就院	玄奘坊境内	玄奘坊へ結集	B	実運、尊栄、快雄、心快（天正年間）、慶尊（三精寺に転住・寂1618年）、章雄（寂1636年）
弘蔵院	本覚坊境内	本覚坊へ結集	A	快音、道教、頼運（元亀年間）、真秀（天正年間）、俊快（俊応の弟子・照光寺に転住・寂1614年）
満蔵院	弥勒の南、古の本坊の北		A	盛長、宥学、憲済（天正年間）、良誉（法輪寺に転住・寂1657年）
井之坊	宝珠院境内井之坊清水の辺境地十間四方	天正年間、当山執事の役僧、武田の朱印状を保有。井之坊清水。宝珠院へ結集	B	改算、宗覚、尊応（天正年間）、紹賢（天正年間）、忠雄（寂1631年）、尊盛（1631年照光寺に転住・寂1656年）
池之坊	二王門の前。境地十三間二十四間半	宝珠院へ結集	B	秀印、秀音、俊浄（俊鑁の弟子・照光寺に転住）、憲空（天正年間）
真乗坊	独鈷水の北、山王の腰。境地南北十間半東西十八間	華園院と中之坊を真乗坊へ結集	C	憲寿、玄真、憲清（天正年間・教俊房・憲瑜の弟子・三精寺に転住・下神宮寺に昇住・寂1705年）、源秀、尭憲（寂1655年）、弁俊（来説房・寂1675年）
中之坊	二王門の前。境地六間二十九間	諏訪頼忠の判物を保有、真乗坊へ結集	B	浄観、良順（天正年間）、尊快（天正年間）、淳栄（諏訪頼忠の命により三精寺に転住・寂1598年）
西蓮坊	甲州通道の傍。境地十四間二十二間。門前の百姓屋敷		B	快清（天正年間・寂1590年）、甚聖、俊長、昌雄（三精寺に転住・寂1634年）
千手坊	観音滝の辺	開山大師詠歌。玄奘坊へ結集	A	俊雄、秀海、尊高（天正年間）、尊能（慶尊の弟子・三精寺に転住・寂1647年）
東川坊	氷池川の辺山岸		B	快俊（天正年間）、俊存、良叶（天正年間）
竹林坊	本覚坊境内	本覚坊へ結集	A	俊雅（天正年間・俊応の弟子・観照寺に転住・寂1601年）、頼運
宝林坊	方丈の地	宝林銀杏	A	真雄、快意（天正年間）、憲聖（慶長年間）

南光坊	土田の辺		A	宥算、清雄（天正年間）
川龍坊	氷池川の上北方		B	尊秀（天正年間）
延命坊	弥勒の西		A	慶祐、良海、俊栄、憲秀（天正年間）
禅定坊	東川坊の南		A	玄説（天正年間）、尊恵（天正年間）
正覚坊	不詳		A	快英（天正年間）
円重坊	不詳		A	憲察（天正年間）、本空
尊乗坊	不詳		A	貞仙、文亮、快賢（寂1577年）
玉泉坊	不詳		A	快長、雲崇（天正年間）、憲海
常住坊	本覚坊の北		B	祐仙、源諦、快円（天正年間）、宗仁（天正年間）
東照寺	不詳		A	元剛、真空、長真、良祐、盛長（天正年間）
惣光寺	不詳		A	憲快、長賢（三精寺に転住・寂1578年）、頼尊（天正年間）
長照寺	不詳		A	玄勇、寂忠、長仙（天正年間）

※退転の時期は、A…天正(1573-1593)から慶長(1596-1615)にかけて（あるいは文禄(1593-1596)から慶長(1596-1615)にかけて）、B…元和(1615-1624)から寛永(1624-1645)にかけて（あるいは寛文(1661-1672)の頃から）、C…元禄年間(1688-1704)

（5）境内庵

最後に境内にある二箇所の庵を挙げている。

一つは休西庵で、東西二間半、南北三間、板葺き、東向きという。通常時に御供や灯明を供えたり、時鐘を撞いたりするのが役目とされる。

一つは滝本庵で、東西四間、南北二間、萱葺き、南向きという。千手滝の傍らにあり、誓願を立てて滝行をする行人が、ここで休んだという。

12、『起立書』の来歴を示す書添［55オ～55ウ］

以上で下神宮寺および山内門徒の『起立書』本文は終わるが、さらにその来歴を示す書添が綴じられている。

その書添の題は「村上主鈴江寺々より書出候起立書返候付左之通致書添相渡候」とあり、また奥書には「寶暦三癸酉年　三澤九左衛門㊞／中嶋甚五兵衛㊞／表紙共五拾七枚」とある。つまりこの『起立書』は寛保二年（1742）に下神宮寺寺務の憲尚が纏め、高島藩の儒官・村上主鈴へと提出されたものであるが、宝暦三年（1753）に郡方より書添を加えて寺へと返却されたことが知られる。詳しくは本論攷の「二、成立と伝来」に考察した通りである。

13、将軍家霊廟参詣に関する貼紙［56オ］

さらに宝暦三年（1753）に成立した体裁の裏表紙見返（現行の体裁の五六丁オ）には、将軍家霊廟参詣に関する貼紙がある。

すでに『起立書』に誌されていたように、当山の公務として年始や将軍の就任・薨御などには、輪番にて出府する慣わしであった。本貼紙には、上野寛永寺や芝増上寺の霊廟に祀られる将軍家の御霊の命日や、出府の際の参詣に係る覚書が記されている。ちなみに徳川将軍のうち、二代秀忠、六代家宣、七代家継の霊廟は増上寺に、四代家綱、五代綱吉の霊廟は寛永寺に営まれたが、八代吉宗は御霊屋の建立を禁止したため、以後の将軍は既存の霊廟に合祀され、奥院の宝塔のみ新設されることとなった。八代吉宗、十代家治、十一代家斉、十三代家定の宝塔は寛永

寺にあり、九代家重、十二代家慶、十四代家茂の宝塔は増上寺にある。また初代家康と三代家光の墓所は日光の東照宮と輪王寺にあるが、江戸城の紅葉山にも東照宮と歴代将軍の廟所が置かれていた。

さて、本貼紙には将軍および将軍の生母など十五名の諡号が挙げられ、その命日や墓所などが記される。明記された人物を記述の順に挙げると、常憲院（五代綱吉）、有徳院（八代吉宗）、浚明院（十代家治）、最樹院（徳川治済・十一代家斉の実父）、台徳院（二代秀忠）、文昭院（六代家宣）、有章院（七代家継）、惇信院（九代家重）、孝恭院（徳川家基・十代家治の長男）、香琳院（お楽の方・十二代家慶の生母）、慈徳院（お富の方・十一代家斉の生母）、至心院（お幸の方・十代家治の生母）、大御所（初代家康）、深徳院（お須磨の方・九代家重の生母）、心観院（倫子女王・十代家治の正室）となる。このうち最も没年が遅いのは、最樹院（徳川治済）の文政十年（1827）であり、十一代家斉（1773-1841）の諡号である文恭院およびその命日は記述がない。よって本貼紙の内容は、文政十年（1827）から天保十二年（1841）の間に記された可能性が高い。

14、明治期に還俗した住持に関する書上［57オ～60ウ］

本書の尾末には、『家系』が後から綴じられている。これは明治期以降に書かれたもので、下神宮寺、観照寺、三精寺の最後の住持に関する書上である。

これによれば、下神宮寺の最後の住持は僧名を重儀といい、還俗して神山齋と名乗った。飯田藩山下重矩の三男で、元治二年（1865）六月に下神宮寺の寺務となり、権大僧都法印の僧位にあった。嵯峨天皇の由緒により、嵯峨御所の院室兼帯を許されたという。慶応四年（1868）五月に非蔵人を奉戴し、官命によって神職となった。なおこの『家系』では、下神宮寺の開基を空海として世代数に加え、延久年間（1069-1073）の成尊上人を経て重儀まで四十七

代と記している。

次に観照寺の最後の住持は僧名を頼広といい、還俗して浮嶋主殿と名乗った。出自は諏訪郡の根津氏で、慶応三年(1867)八月に観照寺の住職となり、権大僧都法印の僧位にあった。同四年(1868)五月に非蔵人を奉戴し、官命にて神職となった。なお観照寺も開基は空海とされるがその後は不詳で、応永年間(1394-1427)の亮空大和尚を経て頼広まで三十九代を数えるという。

最後に三精寺の最後の住持は僧名を弘道といい、還俗して秋元修理を名乗った。出身は信州松本で、慶応元年(1865)十一月に三精寺住職となった。同四年(1868)五月に官命によって神職となったが、同年九月に病気により辞職し隠居した。

弘道の養子を淑武といい、のちに秋元伊奈保を名乗った。実家は邨岡氏である。慶応四年(1868)九月に秋元氏を嗣ぎ、明治二年(1869)五月に政府から襲職許状を受けて神職となった。なお三精寺の開基は不詳であるが、文明年間(1469-1486)に中興した権大僧都法印恵峯上人から権大僧都法印弘道まで三十二代を数えるという。

おわりに ―下神宮寺の略史―

以上、諏訪神社下神宮寺の『起立書』について、その書誌、成立と伝来、そして内容を通観した。その詳細な記録により、江戸期における当寺の概要を窺い知ることができた。以下、下神宮寺について『起立書』および各種の資料に基づき、その略史を述べて本論攷のまとめとしたい。

『起立書』によれば、当山は弘法大師空海が弘仁五年(814)に開山したと伝える。当時四十一歳の空海が自ら制

作したという大師像や、独鈷杵をもって加持したという独鈷水、和歌一首を詠じたという千手滝など、空海との由緒を伝える仏像や名跡も多い。江戸期の下神宮寺では、方丈に弘法興教両祖大師像を安置し、また弘法大師御影供や興教大師御法事を年中行事として執行するなど、新義真言宗寺院として大師信仰を色濃く伝えるが、空海による開山を史実と見ることは難しい。

また中興第一世を成尊(1012-1074)、第二世を明算(1021-1106)と伝える。成尊は平安中期の真言僧で、密教法流の小野流に連なる祖師である。成尊の弟子に明算があり、明算は高野山に住して中院流の流祖となった。当山は明算以降、代々中院流を相承する密教寺院であったというが、果たして実際に成尊や明算まで遡り得るかは定かではない。

特に当山は高野山金剛頂院との関わりが深く、歴代寺務のうち、第四世恵義(?-1270)は金剛頂院住職にあって当山を兼帯し、第十二世性覚(?-1404)、第二十一世快憲(?-1567)、第二十三世定快(?-1577)は当山寺務の時に金剛頂院を兼帯したと伝える。このうち定快は、天正三年(1575)の千手堂建立の棟札に「下諏(ママ●方脱カ)神宮寺々務高野山金剛頂院大阿闍梨定快」とあり、その史実を確認しうる。ただしそれ以前における当山と金剛頂院や中院流との関係について確証は得られない。

さて当山について、史実としてその存在が認められるのは、鎌倉期以降である。仏像としては、十三世紀半ばを降らない慶派の作風を示すとされる三精寺安置の阿弥陀如来像が現存し、また下神宮寺三重塔に安置された大日如来には明応三年(1494)の銘があった。なお千手堂本尊の千手観音は、鎌倉期の作とされ、平安末期まで遡る可能性があるとの評価もあるが、秘仏となっているため今は保留しておく。また参考までに観照寺に安置されていた薬師如来像は鎌倉期作と見られている[96]。そして文献資料としては、正和三年(1314)に選集された早歌のなかに諏訪

大明神の効験を謡って「千手千眼の願望は　円満無碍の巷にみつ」「霞める比の常楽会」とあり、さらに延文元年(1356)成立の『諏方大明神画詞』にも「下宮」の「神宮寺」における二月十五日の「常楽会」に関する記述がある。これらを綜合すると、おそらくは鎌倉期、遅くとも南北朝期には下神宮寺が成立していたことは確かである。

なおこの当時、下社と仏教の関係としては、下社大祝による禅寺の造営が挙げられる。つまり大祝の金刺満貞(1270-1330)は早々に大祝職を弟に譲り、鎌倉に出仕して執権北条貞時に厚く信任された武士でもあるが、彼は宋僧の一山一寧(1247-1317)に帰依し、正安二年(1300)には一山を開山として、春宮の北東に慈雲寺を開いた[97]。また大祝の金刺豊久(-1371)は応安元年(1368)に慈雲寺に梵鐘を寄進している[98]。鎌倉から室町期の下神宮寺についてもおそらく、下社大祝を務める金刺氏、あるいは関係する氏族が関わっていた可能性が高いだろう。

しかしその後、南北朝期から室町期の動乱を経て、諏訪地方の二大勢力であった上社の諏訪氏と下社の金刺氏は次第に反目して闘争が続き、文安六年(1449)には下社が一宇も残らず焼失したという[99]。さらに文明十五年(1483)には下社大祝の金刺興春(?-1483)が戦死し、下社も悉く焼き捨てられたと伝える[100]。こうした戦乱のさなか、下神宮寺の趨勢についてほとんど明らかではないものの、おそらくは寺勢も低迷し、伽藍や仏像、文書などの多くは焼亡したのだろう。ただし長享二年(1488)の御柱年には下社春秋両宮の大規模な造営が行われ、宮僧には大般若経読誦の役として一貫文が与えられている[101]。興春が戦死した後、孫の昌春は金刺家の復興を祈念し、明応六年(1497)には蓮華座に諏訪大明神と刻んだ鏡を下社に寄附し[102]、八年(1499)には伊勢太神宮に諏訪郡山田の地を寄進している[103]。下神宮寺には、同三年(1494)七條仏師康忠作の大日如来像が現存しているが、これも同様に下社復興に関わる造立であろうか。しかし上社と下社の抗争が再び勃発した。永正十五年(1518)には昌春が失脚し、金刺氏は没落に向かった[104]。金刺氏を滅ぼした諏訪氏は、諏訪郡全域を支配するに至ったが、暫くして甲斐の武田氏が勢

力を伸ばし、天文十一年(1542)に諏訪郡はその支配下となった。

武田信玄(1521-1573)と勝頼(1546-1582)は諏訪神社をはじめとする郡内の寺社の保護につとめ、さらに諏訪大明神を軍神として信奉した。特に永禄八年(1565)十一月には「信玄十一軸」により上下両社祭事の再興を命じている[105]。例えば下神宮寺にて大規模な行事であった常楽会について、舞童の楽器・装束などの費用は、当冬の氷引の綱渡銭をもってこれを償うよう定められた。なお常楽会については、すでに天文十九年(1550)に、翌年の常楽会の頭役を筑摩郡洗馬郷に充てる差定状があり[106]、同じく天文二十一年(1552)には佐久郡田口郷[107]、永禄八年(1565)には安曇郡小谷郷[108]、永禄十一年(1568)には筑摩郡洗馬郷[109]、天正七年(1579)には水内郡大境郷[110]、文禄四年(1595)には安曇郡千国郷に常楽会の頭役を充てる差定状がある[111]。いずれも天下泰平・国土豊穣を祈祷する大御神事とされ、下社の宝印である「売神祝印」を捺印のうえ、下社の神職から地頭に差し出されており、寺社中が出仕するのみならず、郡外にまで頭役が及ぶ盛儀であったことが知られる。

また武田氏による下神宮寺の復興の経緯については、元亀三年(1572)に信玄は下神宮寺門徒の井之坊を通じ、千手堂建立のために下神宮寺の徳役を免除しており[112]、この頃には千手堂の建立事業に着手したことが知られる。なお徳役とは、領主が寺社や富豪に認めた金融事業に対する税金であり、これが免除されていることから、下神宮寺は死者供養なとで寄進された祠堂銭をもとに金融を営んでいたと指摘される[113]。さらに信玄と勝頼は、諏訪御用商人の諏訪春芳軒に堂塔の再建を命じ、天正二年(1574)八月には千手堂の上棟が行われ[114]、同三年(1575)四月に千手堂が落慶した[115]。この時には曼荼羅供が修され、さらには下諏訪一結の衆僧一一〇人が出仕し、十日間にわたり大乗経典一千部の真読供養が行われた。そして天正五年(1577)三月には三重塔が完成している[116]。さらに勝頼は同年七月に下社に造営料一四六貫一八〇文を寄進し[117]、翌六年(1578)に造営料として筑摩郡塩尻郷内の三十貫の所を寄進し

た。[118] この年は御柱年にあたり、春秋両宮ともに大規模な造営が行われた。[119] その造営帳によれば、春秋宮の護摩堂、秋宮の法納堂、秋宮の満宮寺（詳細不明、神宮寺大坊のことか）の造営は前々通り無かったが、法納堂はこれ以前に宝珠院が自ら建立したとされる。また満宮寺は以前は三貫文の寺領があったが、諏訪一乱の後に失い、今は一銭も無いが、やはり以前に宝珠院が自ら願い出て建立を果たしたという。その後、同九年（1581）に勝頼は井之坊を通じ、千手堂の造営が終わるまで下神宮寺の徳役を免除し、ならびに門前の在家五軒にも普請役を免じており、[120] 実際の事業の完了には暫く時間がかかったことが窺える。

なお武田氏による千手堂・三重塔建立以前に、下社に関しては秋宮の三精寺に宛てた朱印状が見え、信玄が弘治二年（1556）に以前通りの寺領の山を三精寺に安堵し、[121] 永禄十年（1567）には以前からの寺領九貫九十三文を還付し、[122] さらに天正八年（1580）には勝頼が寺規を定めている。[123] 信玄と勝頼による諏訪統治のもと、下社にあっては三精寺の寺領が安堵され、また下神宮寺の千手堂と三重塔が落慶し、そして春秋両宮の社殿も造営されるなど、下諏訪の寺社は中興を果たした。隆盛時、下神宮寺の末寺および門徒だけでも六院二十坊五ヶ寺の都合三十一ヶ寺を数えたと伝える。

しかし天正十年（1582）には織田氏が諏訪を攻めて統治した。この時、信忠軍は上社に火を放って社殿を焼失したと伝える。なおこの時の下社について記した史料はないが、先の天正六年（1578）に大規模な造営があったにも関わらず、慶長六年（1601）には家康が再建していることから、下社も織田軍によって被害を蒙ったとの見解もある。[124] 下神宮寺の門徒の半数は、天正から慶長にかけて退転したと伝えるが、織田軍による焼失の可能性もあるだろう。

そして信長が没すると上社大祝を務めた諏訪頼忠（1536-1606）が興起し、天正十一年（1583）三月には徳川家康より諏訪郡を所領として安堵された。頼忠は同六月に下神宮寺に灯明料所として一貫文の所を前例に倣って寄進

し、[125]さらに翌年(1584)五月には中之坊の淳栄(?-1598)を三精寺住持に任命し、神前にて郡内安全武運長久を祈念させている。[126]また天正十八年(1590)八月には日根野高吉が諏訪郡を治め、同年十二月には下社に小井川村内の二百石を寄進し、そのうち百石を下神宮寺の修理費に当てさせている。[127]その後、慶長五年(1600)には頼忠の長男の諏訪頼水(1571-1641)が旧領の諏訪郡に復帰し初代高島藩主となった。領主が度々交代する中で、確かに下神宮寺に対する安堵や寄進はあるものの、おそらく以前ほどの所領は認められず、結果としてこの頃に門徒の半数が退転したものと考えられる。

江戸期に入り、第三代将軍家光は寺社政策として全国の寺社に改めて朱印地を献じたが、この時に諏訪社は上社千石、下社五百石を受けた。下社の内、下神宮寺に六十三石五斗(そのうち門徒三ヶ寺は七石ずつ計二十一石)、三精寺に十石、観照寺に四十石があてられている。また幕府からの朱印に準じて、高島藩主からの寄進もあった。寛文三年(1663)には三代藩主忠晴から上社に五十石、下社に三十石、四代忠虎以降は上社へ百石、下社へ六十石の黒印地の寄進があった。[128]

江戸初期には寺勢も安定し始め、時には伝法灌頂が行われたという。その当時、下神宮寺は山内門徒十二院を数え、常法談林所として興隆し、各地より修行僧が集まって勧学の論諍も盛んであったと伝える。また慶長八年(1603)には千手堂の鰐口が完成している。[129]そして法流中興の機運が高まったのもこの頃である。すでに慶長三年(1598)には、俊翁(?-1618)が高野山大乗院にて龍光院宣有の写本により、八千枚護摩供に関する聖教を書写している。[130]また年代は不明であるが憲俊(?-1633)は洛東智積院に学び、高野山にて来遍[131]より中院流を受けている。さらに慶安三年(1650)には俊盛(?-1670)が高野山の覚運より中院流・松橋流ほか諸流を受け、また宥晃(?-1655)が正保二年(1645)に高野山金剛頂院の栄範(1580-1676)より中院流引摂院方を受け、明暦四年(1658)と万治二

年(1659)には憲瑜(?-1671)が高野山に登り、栄範より改めて中院流の引摂院方・心南院方の両流を受けた。金剛頂院の栄範から宥晃と憲瑜への中院流の伝授は、後に下神宮寺における法流の中興とされている。なお憲瑜は第二代高島藩主忠恒(1595-1657)の帰依を得て祈願し、江戸に在勤の時には供奉したとされ、その嫡男の第三代藩主忠晴(1639-1695)は幼少期に憲瑜のもとに学んだという。

また憲瑜の弟子の憲清(?-1705)は、宥晃と憲瑜が受けた印信をそれぞれ書写して二軸の巻子本を作成し、中院流引摂院方・心南院方それぞれの印信とした。そしてその二軸をもって、元禄六年(1693)に俊盈(1653-1708)とともに、改めて金剛頂院の栄鏡(1633-1708)より中院流両流の伝授を受けた。その後も少なくとも江戸中期までは、その二軸を寺宝の筆頭に挙げ、尊秀(1657-1730)、俊明(1693-1730)、清般(1677-1732)、憲尚(?-1770)、清全(?-1766)へと歴代寺務に中院流が相伝されたことが確認される。[132]

また堂宇や什物などの整備も徐々に進められた。寛永二年(1625)には寺務の憲俊が隣接する土田の地より大坊を当地に移し、同八年(1631)に堂塔の葺き替えを行った。宥晃の代の慶安三年(1650)には、藩主忠恒が梵鐘を寄進している。さらに宥晃が本坊の庫裏を造営、寛文十一年(1671)には尊俊(?-1685)が堂塔を葺き替えた。また尊俊は延宝七年(1679)年に当社の『縁記』と大絵図を将軍に献上している。そして貞享三年(1686)には憲清が千手堂の本尊はじめ主要な仏像や仏画を修復し、神社前・千手堂前へ常夜灯を建立し、永代灯料などを寄附した。さらに俊盈は仏具や修堂料を寄附し、これによって尊秀が大門の石階と玄関を造築し、享保二年(1717)には第四代藩主忠虎(1663-1731)の寄進により尊秀が梵鐘を再鋳している。また尊秀の代には篤信による『大般若経』の寄進もあった。さらに享保十三年(1728)には俊明が堂塔を葺替し、そして清般は仏具を寄附している。また憲尚は正徳四年(1714)に千手堂前へ常夜灯を寄附し、その後に興教大師の御影を造営し、また篤信の寄進により本坊の方

丈と庫裏を修補するなど、境内の整備や什物の寄進などの一端が伝えられている。

しかしこの間、必ずしも寺内が裕福であったわけではなく、元和（1615-1624）から寛永（1624-1645）、あるいは寛文年間（1661-1672）より、坊中は困窮して補修もままならず、門徒の統廃合がなされた。天正十六年（1588）に十二院ほどあった門徒は、延宝七年（1679）の時点で、宝珠院、本覚坊、玄奘坊、真乗坊の四院に減少している。ただその後は比較的安定したと見え、延宝七年（1679）の書上と寛保二年（1742）の『起立書』を比べると、境内伽藍や年中行事に大幅な相違は見られない。すなわち、主要伽藍としては社内に宝納堂と護摩堂があり、寺内に千手堂、三重塔、鐘楼堂、島之社、二王門、弥勒尊、大坊、宝珠院、本覚坊、玄奘坊などがあった。

また町間で東西九〇間余、南北一八〇間、坪数で一六二〇〇坪に及ぶ境内には、独鈷水、宝林銀杏、井之坊清水、蓮池、五所桜、千手滝の名跡があり、当社の奥之院の御射山には、かつてその本地仏たる十一面観音菩薩と大満虚空蔵尊が祀られたという。さらには当寺の霊宝として、紺紙金泥法曼荼羅、不動明王、般若十六善神、涅槃像、観世音などの貴重な軸があり、そして寺宝として、中院流の印信や附法状のほか、事相・教相に関わる聖教、灌頂の道具、当山の『縁記』と大絵図、運敞直筆の軸、歴代領主の朱印や判物など、数々の什物があったという。

そして年中行事としては、中世に遡る盛儀であった常楽会（二月十五日）のほか、下社の宗廟とされた宝納堂への瑜祇秘文の奉納（七月九～十五日）、奥之院御射山における三公祭（七月二六～二九日）をはじめ、遷宮、仁王会、護摩供、節句の神事、節分会、弘法大師御影供、興教大師御法事などがあり、年間を通じて神官と社僧がともに出仕する行事も頗る多かった。そして七年に一度、寅・申歳の御柱年には、四月申日寅刻に春宮にて遷宮があり、寺務は遷宮修法および読経法楽を行った。また毎朝の勤めとして、秋宮の千手堂と護摩堂、春宮の薬師堂と護摩堂では、それぞれ寺務や社僧によって本尊供と護摩供が修され、天下泰平・国土豊穣などを祈願していた。さらに公務

として年始や将軍の就任・薨御などに際し、参府して将軍に謁見する務めもあり、寺格の高さを示している。

古代はともかく、おそらく鎌倉期、遅くとも南北朝期には成立していた下神宮寺は、安土桃山期に武田信玄・勝頼によって復興され、江戸期には幕藩体制のもとに存続した。幾多の盛衰を繰り返しつつも、下諏訪大明神の本地仏である千手千眼観音菩薩の霊場として、さらには中院流を相承する新義真言宗の密教寺院としてその法灯が継承されてきた。しかし近代に至り、その歴史は幕を閉じることとなる。すでに幕末には国学の影響を受け、諏訪でも松沢義章（1791-1861）や下社大祝の金刺信古（1818-1859）らが中心となり、排仏思想の普及に努めていた[133]。元治元年（1864）十二月には千手堂が焼失したが、社人が火矢を放ったとの風聞もあったという[134]。

明治新政府は慶応四年（1868）三月に神仏判然令を出し、神社から仏教色をすべて排除するよう通達した。諏訪では藩も寺方も当初これに応じなかったが、六月十五日に京都から除仏の検分役として監察使が来訪し、やむなく取り壊しが進められ、住民もいたく悲嘆したというが、上社では十二月になって除仏が完了した。一方の下社は、社人が積極的に事に当たり、六月十九日には下神宮寺、三精寺、観照寺の諸堂が破却となった[135]。また諏訪神社の別当寺であった七ヶ寺、および山内門徒の住持はみなそれぞれ還俗した。

諏訪神社の別当寺は廃寺となったが、一部の堂宇、仏像、聖教などは、郡内の寺院や諸家に引き継がれた。本論攷では仏像等の移転について分かる範囲で述べたに過ぎず[136]、未整理のものも多々あり、いずれ丹念に調べて纏める必要もあるだろう。また中世・近世における諏訪信仰のあり方を論述する上で、長きにわたった神仏習合の様相を考慮することは必至である。今回は下神宮寺の『起立書』の紹介と、当寺の略史の整理に留まったが、諏訪信仰と仏教との関わりなど、幅広い考察については、今後の課題としたい。

註

1 『社例記（上社）』（『復刻諏訪史料叢書』一・四四六頁）、『下諏方社例記』（『復刻諏訪史料叢書』一・四五六〜四五七頁）

2 上神宮は後掲註14、下神宮寺は『起立書』による。

3 「旧諏訪上社神宮寺鐘銘写」（『信濃史料』四・四五六頁）

4 「諏訪神社上社五重塔鉄露盤残片」（『信濃史料』四・五三五頁）。現在は諏訪教育会の所有で、諏訪市博物館に寄託される。平成十六年（2004）、長野県宝に指定される。

5 藤岡穣「普賢菩薩騎象像」（『祈りの時代・仏さまの美術―諏訪市の文化財を中心に―』財団法人サンリツ服部美術館・二〇一〇年）。廃寺により盛蓮寺（大町市社）に移され、昭和十五年（1940）に仏法紹隆寺（諏訪市四賀）へと渡る。平成六年（1994）、長野県宝に指定される。

6 織田顕行「岡谷・平福寺阿弥陀如来坐像について」（『飯田市美術博物館研究紀要』九・一九九九年）。廃寺により平福寺（岡谷市長地柴宮）に移される。平成八年（1996）、長野県宝に指定される。

7 『諏方大明神画詞』祭一、三（今井広亀『諏訪大明神画詞』下諏訪町博物館・一九七九年・八九、一〇〇頁）

8 『早歌全詞集』（三弥井書店・二〇〇八年（二版）・二三二〜二三三頁）

9 鷲尾順敬『信濃諏訪神社神仏分離事件調査報告』（『新編明治維新神仏分離史料』五・名著出版・一九八三年・四五二〜四五七頁）

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

11 今井邦治『諏訪上下社神宮寺資料写真集』（信濃民友社・一九五九年）

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

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

14 小林崇仁「諏訪市萬福寺蔵『諏訪神社上宮神宮寺世代』翻刻と考察」（『蓮花寺佛教研究所紀要』四・二〇一一年）、同「諏訪市博物館寄託『諏訪神社上宮神宮寺縁起』翻刻」（『蓮花寺佛教研究所紀要』六・二〇一三年）

15 今井邦治『諏訪上下社神宮寺資料写真集』（信濃民友社・一九五九年・九五～一一五頁）、宮坂宥勝『照光寺誌』（照光寺誌刊行会・一九八五年・三二〇～三五六頁）

16 小林崇仁「諏訪の神宮寺」（福田晃・徳田和夫・二本松康宏編『諏訪信仰の中世―神話・伝承・歴史―』三弥井書店・二〇一五年）

17 『下諏方社例記』（『復刻諏訪史料叢書』一・四四九～四五七頁）に、延宝七年（1679）における下社の年中行事、建造物、寄進などの簡便な記載がある。

18 『下諏方東堀村真言宗平福寺起立書』（平福寺蔵）

19 『藩譜私集』二三（『復刻諏訪史料叢書』四・六一八～六一九頁）

20 諏訪教育会編『諏訪の近世史』（諏訪教育会・一九六六年・四四五頁）

21 『藩譜私集』五（『復刻諏訪史料叢書』四・二五五頁）

22 『藩譜私集』一四（『復刻諏訪史料叢書』四・四二一頁）

23 例えば平福寺に所蔵される同寺の『起立書』は、外題に「下諏方東堀村／真言宗／起立書　平福寺」、奥書に「時寛保二龍舎壬戌二月穀旦／諏方郡東堀村真言宗／彌林山平福密寺現住法印清全謹誌」とあり、下神宮寺の『起立書』と同一人物の筆により、縁起、境内、霊宝、寺宝、先牌暦代が同様の書式にて記されている。また善光寺（諏訪市湖南）にも寛保二年に第十七世恵秀が誌した『起立書』があったという（『諏訪の名刹』一・南信新聞社・一九七九年・一三八頁）。その他、郡内の諸宗の寺院では、「『起立書』によれば、」と寺史を伝えることが多い。その中には村上主鈴の依頼によるものも含まれている可能性がある。

24 前掲註15『照光寺誌』（三五六頁）は『起立書』について、憲尚が新義真言宗の触頭である江戸真福寺へ提出したものとの見解を示す。

25 『江戸幕府寺院本末帳集成』下（雄山閣出版・一九九九年・六頁）

26 諏訪教育会編『諏訪の近世史』（諏訪教育会・一九六六年・四〇六～四〇七頁）

27 前掲註９『新編明治維新神仏分離史料』（四七八～四八三頁）。ただし鷲尾氏の報告は、浮嶋主殿と秋元修理および秋元伊奈保の記述に爛脱があり、僧名や各寺の世代数の記述は見られないものの、大祝以下の神家および寺家についての記述がある。またこれによれば、下神宮寺の山内門徒の住持三名は明治二年（1869）六月に還俗し、久保左司馬、久保左近、久保根尾と名乗り、神山斎に附属され、また観照寺の門徒の住持も同時に還俗し、宮崎東と名乗り、浮嶋主殿に附属されたという。

28 金剛頂院は現存しないが、かつて千手院谷にあった。開基は未詳で、中興は仁和寺慈尊院の隆遍（1145-1205）とされる。ただし高野山の主な塔頭寺院を記した鎌倉後期成立の『信堅院号帳』や文明五年（1473）成立の『高野山本院』に金剛頂院の寺名は見えない。一方で智積院蔵『孝養集』奥書には、「応永二十年癸巳（1413）三月三日、高野山千手院ノ内金寸頂院ニテ書ス、金剛末資乗海之」とあり、さらに『続宝簡集』所収の文安五年（1448）の「千手院陀羅尼講衆評定書」に「金剛頂院恵義」とあり、また同じく文明五年（1473）の「千手院々主渡日記」にある「千手院山堂御修堂荘厳頭文之事」にも「金剛頂院」とあることから、遅くとも千手院谷金剛頂院の存在を十五世紀まで遡ることができよう。

29 第三十二世尊俊(?-1685)が作成した『当社縁記』のことだろう。尊俊は延宝七年(1679)に、『当社縁記』および『大絵図』を将軍に献上したという。また下神宮寺『起立書』の寺宝部にも「一、当社縁記一軸、附大絵図一枚」と見える。なお現在の所在は不明である。

30 『増訂下諏訪町誌』上（下諏訪町・一九八五年・五一八〜五三六頁）によれば、小高い石積みの堂趾および周辺から、昭和十年(1935)に金槨群と経塚が発見された。金槨群は、述べ金十一枚、ヒルモ金または小粒金二十九個、コジリ金一個、切羽・ハバキ各一個で、総量五四三グラム、純金に近いものという。また経塚には経筒一筒、経軸飾四個、和鏡二面のほか、経机、数珠、水差、小腕、合子、香合、扇、笄、小刀子などが納められていた。出土品の一部は、「諏訪大社下社秋宮経塚発掘出土品」として、昭和四十八年(1973)に下諏訪町文化財に指定された。

31 前掲註11『諏訪上下社神宮寺資料写真集』（二九頁）は、「多宝塔納経の法華経」として、『法華経』巻第一の冒頭箇所と、積み上げられた九巻の巻子本の写真を掲載し、「この写経は廃仏の時民間に流れ出たものを諏訪市の仏画師中島章光氏が手に入れて愛蔵していたものである」と解説している。

32 諏訪教育会編『諏訪の近世史』（諏訪教育会・一九六六年・四四五頁）によれば、第三代将軍家光によって慶安元年(1648)に朱印状が初めて発行されて以来、発行されなかった六代家宣と七代家継以外の朱印状十通が、諏訪大社に現存する。上社は千石、下社は五百石の社領が認められた。なお下社五百石の内訳は、湯川村の内二一四石六斗、神之原村の内一九九石、下原村の内五石、窪武居村の内八一石四斗とある。

33 慶安元年に朱印地が定められる以前、寛永三年(1626)の下社の「御神領高物成割帳」（「諏訪大社文書」『信濃史料』二四・三四四〜三四八頁）によれば、当時の下社の神領五百石は同じであるが、領地は神之原村、久保村、武居村、小坂村、上・下神戸村、橋原村、先達村の内となっている。

34 前掲註9『新編明治維新神仏分離史料』（四五五頁）。ただし前掲註27には下神宮寺門徒の住持として三名が還俗したと伝えており、玄奘坊の廃絶時期は不明である。

35 『起立書』の別の箇所（二丁オ）では「寛文(1661-1672)ノ此ヨリ法幢中絶ス。坊中薄福ニシテ補破ニ窮ス。是ヲ以テ門徒十二院ヲ結集シテ四院ト為ス」と述べており、これら八坊の退転時期に見解の相違が見られる。

36 『起立書』の別の箇所（二丁オ）では「文禄(1593-1596)・慶長(1596-1615)ノ暦代、兵乱ノ為ニ領録ヲ失フヨリ此来、門徒過半廃亡セリ」と述べており、退転時期に見解の相違が見られる。

37 前掲註29の尊俊が作成した『大絵図』をさすか。なお下神宮寺の境内図としては木版画の境内図が伝えられる（『増訂下諏訪町誌』上（下諏訪町・一九八五年・口絵））。

38 後掲註15『照光寺誌』（一九五頁）によれば、主尊千手観音の長さは一〇センチという。現在は秘仏であるが、同書掲載の写真を見るに、脇立の不動明王は主尊とほぼ同じ長さ、毘沙門天は三分の二程度であり、『起立書』の「二尺」とは符合しない。

39 『照光寺誌』（二九九〜三〇〇頁）所収の『転格諸般記』による。本書は明治元年六月から三年二月までの出来事を記録した照光寺の古日誌であるが、これによると明治元年八月二十一日に、「一、本尊台大日如来　一／一、千手観音霊像　一／一、不動明王　一／一、両大師　二／一、観音両脇立　二　但シ聖徳太子、信玄像／一、誕生仏　一」の計八体が照光寺に移されたという。ここにいう「千手観音霊像」が本地仏殿の本尊であり、現在は照光寺薬師堂に併安される。『起立書』に挙げる脇立の不動明王と毘沙門天は本尊と同一の厨子に納められ、同じく照光寺に現存するが、『転格諸般記』には記されない。なお『照光寺誌』（一九五〜一九六頁）によれば、厨子入りの三尊は秘仏で、主尊は木造立像、高さ一〇センチ、行基菩薩の御作、武田勝頼の念持仏とされ、厨子は享保十三年(1728)藩主諏訪忠虎の寄進という。制作年代については『照光寺誌』（一九六頁）に、工学博士関野貞(1868-1935)が昭和八年(1933)に行った講演筆記録の「皆、鎌倉時代の作である」との見解を挙げ、また小口賢による「平安末期まで

遡る可能性がある」との批評を載せる。昭和五十一年(1976)、岡谷市文化財に指定される。なお『転格諸般記』には観音の両脇立として聖徳太子・信玄像を挙げ、実際に照光寺に現存するが、『起立書』にその記述はない。

40 「棟札銘写」(『信濃史料』一四・六五～六六頁)、「棟札銘写」(『信濃史料』一四・九一～九三頁)

41 信玄は元亀四年(1573)に没したが、遺言により三年間は逝去のことを秘匿し、天正四年(1576)に本葬が行われた。上棟の棟札には「信玄大僧正」とあり、また後掲註81にあるように、すでに元亀三年(1572)に信玄は千手堂の建立のために下神宮寺の徳役を免除しており、千手堂の建立を信玄の意向によるものと見ても差し支えないだろう。なお落慶した際の曼荼羅供の棟札には「武田朝臣勝頼」とあり、信玄の名は見えない。

42 今井広亀「諏訪社と仏教」(『諏訪大社』信濃毎日新聞社・一九八五年)

43 『照光寺誌』(一九八頁)によれば、蓮座光背の断片のみ照光寺に伝来するという。

44 『照光寺誌』(一九七頁)によれば、下諏訪町石井睦蔵氏が理豊筆「観世音」の書蹟を所有されるという。

45 後西天皇の第十一皇女。天和三年(1683)、禅宗の尼門跡寺院・宝鏡寺(京都市上京区)に入り、元禄二年(1689)に第二十二世門跡となった。寺勢の興隆につとめ、中興様と称されたという。絵を狩野周信に学び、能書家で各地に額字を揮毫している。また『照光寺誌』(一九六頁)によれば、後掲註74の理豊筆千手観音画像(縦幅約八寸五分紙表具)、理豊筆写経断簡も照光寺に伝存するという。

46 梵鐘のゆくえは不明であるが、『増訂下諏訪町誌』(下諏訪町・一九八五～九〇年・一一三八頁)に、中村勝五郎「よろづひかえ帳」を引き、「釣鐘明治元年取片付是は宮方五官祝之内擬祝被取下之社附」と伝える。

47 前掲註39『転格諸般記』に「本尊台大日如来　一」とあり、現在は照光寺本堂に脇本尊として安置される。像高は四〇・五センチ、像の後頭部内側に「七條大仏所大蔵卿／雲桂十代目也康忠作／明応三年(1494)七月吉日」の銘がある(「木造大日如来坐像」(『信

濃史料』一〇・二頁）。平成十七年（2005）、長野県宝に指定される。

48 「棟札銘写」（『信濃史料』一四・一九二〜一九四頁）

49 『起立書』には「天正五年四月月日」とあるが、前掲註40の棟札に「天正第五歳舎丁亡上巳之日」とある。

50 『増訂下諏訪町誌』上（下諏訪町・一九八五年・口絵）

51 『改訂下諏訪町の文化財』（下諏訪町教育委員会・二〇〇三年）によれば、「本像は高さ八八センチ、肩幅五四センチで、簡単な蓮座の上にあって、両奥が深く全体としてボリゥムある像」という。昭和四十四年（1969）に下諏訪町文化財に指定された。

52 「久保千手堂彌勒佛」（『復刻諏訪史料叢書』五・三一二頁）に「（正面）弥勒　芳春／（裏面）天正三年申十月廿八日」とある。

53 善無畏訳『慈氏菩薩略修愈誐念誦法』（『大正新脩大蔵経蔵』二〇・五九六頁下）に説かれる彌勒菩薩の尊形の一つで、醍醐寺三宝院の快慶作木造弥勒菩薩坐像（鎌倉期）、福井県長源寺の絹本著色弥勒菩薩像（南北朝期）など、作例も多い形式である。

54 前掲註39『転格諸般記』に記録はないが、『照光寺誌』（一九七頁）によれば、口碑に、もと安国寺（茅野市宮川）のもので、文明十四年（1482）の大洪水で諏訪湖に流され、下諏訪四王に漂着し、四王の上座堂を経て、下神宮寺に安置されていたが、下神宮寺の廃寺によって照光寺に移されたという。像高は二一六センチ、室町期の作とされ、昭和五十一年（1976）に岡谷市文化財に指定される。

55 後掲註68参照。

56 『早歌全詞集』（三弥井書店・二〇〇八年（二版）・二三一〜二三三頁）

57 『諏方大明神画詞』祭一、三（今井広亀『諏訪大明神画詞』下諏訪町博物館・一九七九年・八九、一〇〇頁）

58 「諏訪大社文書」（『信濃史料』一二・五九五頁）

59 天龍道人『蕉鹿編』「氷湖観十八勝」（『復刻諏訪史料叢書』六・三五七頁）

60 前掲註11『諏訪上下社神宮寺資料写真集』（四五頁）

61 六月の大祓を夏越祓、水無月祓と称し、災厄よけの意を込めて、茅の輪をくぐり、水辺で御祓をする慣わしがあるが、その際にこの歌が用いられる場合もある。例えば深川明神宮（江東区）では、茅の輪くぐりでの祓歌の一つとされ、三度目に茅の輪をくぐる際に「宮川の清き流れに禊せば祈れることの叶はぬはなし」と唱えるという。

62 「下諏方神社祭事式」（蟹江文吉『下社祢宜大夫桃井古文書解読集成』下・桃井古文書刊行会・二〇〇四年・二三二頁）

63 延宝七年（1679）の『下諏方社例記』（『復刻諏訪史料叢書』一・四五〇頁）には「御射山と名づく。八千矛神社、下大明神社、兒宮、虚空蔵堂有あり」と記され、当時はまだ求聞持堂の存在が確認される。一方、安永七年（1778）の桃井祢宜大夫の書留（『増訂下諏訪町誌』上（甲陽書房・一九八五年・一一〇一頁））には「山上に三社有り。中武御名方命、左八矛命、右社兒宮也。又た左の山に大元尊神の社有り」とあり、求聞持堂ではなく大元尊神の社とある。大元尊神は吉田神道などで説かれた絶対初元神で、国常立尊または天御中主尊をこれに当てている。現在の御射山では、三社とは別の小尾根の一画に国常立命社が祀られており、この場所にかつて求聞持堂があったのだろう。

64 三公祭については、安永七年（1778）の桃井祢宜大夫の書留（『増訂下諏訪町誌』上（甲陽書房・一九八五年・一一〇一頁））にも「三光拝式あり。例年此の日、三光顕るの日なり。参詣の衆人山上に於いて之を拝す」と記している。この日は必ず太陽、月、星の光が同時に見えたといい、諏訪の七不思議の一つ、「穂屋野の三光」として有名である。

65 正和元（1312）年の勅撰集『玉葉和歌集』一四「雑一」（『玉葉和歌集』岩波文庫・三〇五頁）に、下社大祝金刺盛久（生没年不詳）の一首として「尾花ふくほやのめぐりの一むらにしばし里ある秋のみさ山」が収録される。盛久は金刺満貞（1270-1330）の弟で、嘉元二年（1304）の勅撰集『新後撰和歌集』にも入選するなど優れた歌人であり、また武芸にも秀でて流鏑馬の名手であった。

66 『諏訪の名刹』一（南信日日新聞社・一九七九年・九五～九六頁）によれば、本坊は明治元年（1868）に下神宮寺門徒の真秀寺に移され、同寺の本堂として使用されたという。昭和四十七年（1972）、同寺境内地に横川公会堂が建設されるにあたり、堂の外陣を取り払って縮小し、内陣のみ現存する。

67 通常、不動の脇侍は制多迦と矜羯羅であるが、ここでは十二神将の一つ毘羯羅となっている。次掲註68に挙げた照光寺安置の阿遮羅尊像に向かって左には、左手で遠くを眺める仕草をした童子像が付随し、確かに毘羯羅の尊形に近い。

68 前掲註39『転格諸般記』に「一、不動明王　一／一、両大師　二」とあり、いずれも現在は照光寺に安置される。『照光寺誌』（一九七頁）によれば、阿遮羅尊像（不動明王像）は木造立像で、高さ六一・二センチ、制作年代は未詳である。両童子は阿遮羅尊像と同じ岩座に付随しており、向かって右に制多迦、左に毘羯羅を配す。また弘法大師像は木造で、高さ六二・四センチ、室町期の作とされ、昭和五十一年（1976）に岡谷市文化財に指定される。そして興教大師像も木造で、高さ七一センチ、室町期の作とされ、昭和六十年（1985）に岡谷市文化財に指定される。ただし『起立書』の憲尚の伝に「興教大師ノ御影造立ス」とあることから、照光寺所蔵の興教大師像は、憲尚による造立の可能性もあるだろう。

69 『諏訪の名刹』一（南信日日新聞社・一九七九年・二七〇～二七三頁）によれば、小泉寺（諏訪市中洲）の山門は、もと下神宮寺の山門で、明治二十一年（1888）に小泉寺が買い受けて再建し、昭和三十四年（1959）に修復したという。本坊の表門がこれに当たるのだろうか。

70 照光寺には下神宮寺伝来の本尊箱があり、「（表面）本尊箱　実秀　（内面）元和八年七月中旬　求之／一、五筆両界　一、阿字一幅／一、不動弓（バン）上人御筆　一、仏壐　一幅／一、唐絵十六善神　一、宝鏡寺宮理宝御真跡観世音之額　諏訪安芸守寄附／一、弘法御影堯雅僧正賛／一、四處明神　一、光明皇后御宸翰／　一、国宝尊師御影　海岸孤絶山方丈什物」（『復刻諏訪史料叢書』五・五一七頁）と記されており、これらは実秀が元和八年（1622）七月中旬に求め、下神宮寺方丈の什物であったことが知られる。こ

こに「一、五筆両界」とあるのが、『起立書』に言う紺紙金泥法曼荼羅に相当すると考えられる。『照光寺誌』（二〇九頁）によれば、紙本紺紙金泥の掛軸装で、法量は六一センチ×四八センチ、元和七年（1621）八月補修、制作年代は未詳という。

71 『起立書』は空海筆と伝え、その所在は定かではない。ただし前掲註70の本尊箱には「一、不動弓（バン）上人御筆」とあり、覚鑁筆とされる不動明王が下神宮寺に伝来したことが知られる。『照光寺誌』（三六三頁）によれば、伝覚鑁筆の不動の軸は現存するという。『同』（二一〇頁）に同寺寺産の絵画・書蹟等一覧を挙げる中に、「不動明王一幅、時代作者不詳、法量九六センチ×四〇センチ、紙本着色、掛軸装」とあるが、これのことであろうか。

72 前掲註70の本尊箱に「一、唐絵十六善神」とあるのに相当すると見られ、明治二年（1869）五月に下神宮寺門徒であった真秀寺がこれを買い取り、同寺に現存する。『諏訪の名刹』一（南信日日新聞社・一九七九年・九八～九九頁）によれば、本図絵の裏書きに「唐絵般若十六善神」とあり、天正八年（1580）定快が最初の補修をし、宝暦七年（1757）に再び修理、さらに文化十二年（1815）にも補修された。また近年には昭和五十五年（1980）にも補修されている。長さ二〇五センチ、幅七六センチ。室町期の画風を伝える逸品とされ、昭和五十五年に岡谷市文化財に指定される。

73 前掲註45参照。

74 前掲註70の本尊箱に「一、宝鏡寺宮理宝御真跡観世音之額　諏訪安芸守寄附」とあるのに相当すると見られる。『照光寺誌』（一九六頁）によれば、本図は縦幅約八寸五分、紙表具の千手観音画像で、添書に「法鏡寺宮様御筆／裏書百人組与力細井次郎太輔筆／享保十三年戊申年二月吉辰／従五位下諏訪安芸守源忠虎寄進」とあり、享保十三年（1728）に、藩主忠虎が寄進したことが知られる。なお、ここに名のある「細井次郎太」は、江戸中期の能書家で、百人組（青山組）の与力であった細井広沢（1658-1736）であろう。

75 栄範は、字は教乗、筑前国原田郷の人。四歳で同州雷山に登り、二十四歳で高野山の南院に学ぶという。慶長十九年（1614）の大坂冬の陣にて山衆より選ばれて軍営に使し、両軍の和親を奏したとされる。その後、高野山金剛頂院に入職し、高野山第二四七

世寺務検校義英(1583-1657)に従って両部灌頂を受け、万治二年(1659)に同第二五〇世寺務検校に補し、一年間その任にあり、延宝四年(1676)に遷化している。

76 信州大学附属図書館蔵『下諏訪神宮寺聖教文書』(整理番号〈一〇〉〇〇一一一六三五四〇)のうち、『中院引接院流印信』(仮番号二二)、『中院法流心南院方印信』(仮番号二四)に相当する。

77 信州大学附属図書館蔵『下諏訪神宮寺聖教文書』(整理番号〈一〇〉〇〇一一一六三五四〇)のうち、『付法状』(仮番号一四)、『付法状』(仮番号一七)、『印可付法状』(仮番号一八)、『付法状』(仮番号一五)に相当する。この他、信大所蔵の法流箱には、『起立書』に記載のない印信や附法状、聖教や文書類など、都合二十八点が収められる。

78 信州大学附属図書館蔵『下諏訪神宮寺聖教文書』(整理番号〈一〇〉〇〇一一一六三五四〇)のうち、『御遺告』(仮番号二一)、『再遺告』(仮番号七)に相当すると考えられる。

79 高島藩第二代藩主諏訪忠恒の三男で、幕府の旗本を務めた。

80 『照光寺誌』(二一五頁・三六一頁)によれば、二七センチ×六二センチ、絹本、掛幅装とされる。

81 「宮坂家古写文書」〔武田信玄朱印状案〕(『信濃史料』一三・五〇八〜五〇九頁)。元亀三年(1572)五月八日、信玄が諏訪郡代の市川昌房を通じ、井之坊に宛て、千手堂建立の間、下神宮寺の徳役を免除する内容である。

82 「宮坂家古文書写」〔武田勝頼朱印状案〕(『信濃史料』一四・二一〇〜二一二頁)。天正五年(1577)七月二十一日、勝頼が諏訪郡代の今福昌和を通じ、井之坊と竹居祝に宛て、下社に造営料を寄進する内容である。

83 「宮坂家古文書写」〔武田勝頼朱印状案〕(『信濃史料』一四・三六三〜三六四頁)。天正六年(1578)九月十二日、勝頼が諏訪郡代の今福昌和を通じ、井之坊と竹居祝に宛て、下社に造営料として筑摩郡塩尻郷内の地を寄進する内容である。

84 「宮坂家古文書写」〔武田勝頼朱印状案〕(『信濃史料』一五・七〜八頁)。天正九年(1581)二月、勝頼が今福昌和常を通じ、井之坊

に宛て、千手堂造営の間、下神宮寺の徳役と門前在家五軒の普請役を免除する内容である。以上、武田信玄・勝頼の四通の朱印状は、山内門徒の井之坊を経て、宝珠院の所持となった。『復刻諏訪史料叢書』三（三九八頁／四〇四頁）に「諏訪郡下諏訪町宮坂喜代次氏所蔵／下宝珠院所持之分也」とある。

85 「桃井文書」〔諏訪頼忠寄進状案〕（『信濃史料』一六・六八～六九頁）。天正十一年（1583）六月、頼忠が千手堂灯明料所を寄進した内容で、井之坊に宛てている。『復刻諏訪史料叢書』五（二五一頁）に「下諏訪町桃井保之氏所蔵」とある。

86 「桃井文書」〔諏訪頼忠安堵状案〕（『信濃史料』一六・一八二頁）。天正十二年（1584）五月二十日、頼忠が中之坊の淳栄に宛て、三精寺の支配を任せた内容である。『復刻諏訪史料叢書』五（二五二頁）に「下諏訪町桃井保之氏所蔵」とある。

87 「諸州古文書」〔堀内又三判物案〕（『信濃史料』一七・二二四頁）。天正十八年（1590）十二月八日、日根野高吉が下神宮寺へ地を寄進した内容で、高吉の家臣堀内又三秀光より下神宮寺大坊へ出されている。『復刻諏訪史料叢書』三（三九八頁／四〇一頁）に「諏訪郡下諏訪町宮坂喜代次氏所蔵／右者下神宮寺所持也」とある。

88 下社の神職・祢宜大夫を務めた桃井家に伝わる古文書に、文化三年（1806）の「御社用留」（蟹江文吉『下社祢宜大夫桃井古文書解読集成』上・桃井古文書刊行会・二〇〇四年・一六九頁）があり、「（一月）十六日三精寺年頭御礼ニ出府　例年之通年番金五両壱分相渡候」と記され、三精寺が年頭の御礼に出府したことが知られる。

89 「将軍宣下ニ付出府之覚」（蟹江文吉『下社祢宜大夫桃井古文書解読集成』上・桃井古文書刊行会・二〇〇四年・七九～九一頁）には、宝暦十年（1760）九月二日の第十代将軍家治の就任により、諏訪の寺社が出府した際の詳細が記される。これによれば、上社から大祝の名代として宮嶋左膳、社家惣代として副祝、社僧惣代として蓮池院、下社からは社家総代として祢宜大夫、社僧惣代として三精寺の五人が江戸に出向いた。一向は九月十一日に諏訪を出発して、十月一日に登城、十月十七日に諏訪へ戻っている。

90 「棟札銘写」（『信濃史料』一四・九一頁）

『続宝簡集』四九（『大日本古文書』一「高野山文書」三・四九〜五〇頁）

92 『紀伊続風土記』一八「寺家」（『続真言宗全書』三七・三一一〜一二頁）によれば、金剛頂院の末寺は大和に一院、甲斐に十六院、信濃に二十ヶ寺、備前に五院、筑前に三院があったとされる。また金剛頂院に関する史料として、諏訪郡上原郷の人々が金剛頂院に赴き、同寺の過去帳から抜書したという「高野山金剛頂院過去帳所見ノ法名」（『復刻諏訪史料叢書』五・五二三頁）がある。これには天正十年（1582）から慶長二年（1597）にかけて、上原在住の武士やその家中、町民、寺僧など、十三名の法名や施主名などが見える。取次を行った寺院は上原の極楽寺（茅野市ちの上原）であった。上原は鎌倉期における上原城の城下町で、諏訪信満以降、頼重（1516-1542）まで諏訪氏の居城であり、武田氏の統治までは諏訪郡の中心地であった。寺伝では鎌倉期に北条氏に仕えた諏訪盛重が、鎌倉五山および鎌倉八幡宮になぞらえて、上原五山と上原八幡宮を建立し、極楽寺はその筆頭として上原八幡宮の別当寺を務めたとされる。『諏訪の名刹』一（南信新聞社・一九七九年・一六六〜一六八頁）によれば、極楽寺はかつては金剛頂院の末寺で、門徒十二坊を数え、天文年中に武田氏より寄進があり、天正十一年（1583）には諏訪頼忠が黒印地三十石を寄進したという。「高野山金剛頂院過去帳所見ノ法名」に見られるように、末寺の住僧や檀越たちが、金剛頂院より生前あるいは没後に法名を授かることもあったと推察される。

93 高野山金剛頂院の末寺について、『江戸幕府寺院本末帳』（雄山閣出版・一九九九年）所収の水戸彰考館本『寺院本末帳』を見ると、寛政三年（1791）書上の「古義真言宗本末牒」に、大和一、甲斐十六、信濃二十七、備前五、筑前三の末寺を数えることができる。また寛政七年（1795）書上の「新義真言宗本末帳」には、古義牒に記された寺院と重複して、信濃に二十五の末寺が見える。その中で朱印地を領する寺院としては、甲斐に薬王寺（朱印二十八石八斗・孫末寺二・門徒二）、光勝寺（朱印七石二斗）、信濃に上神宮寺（朱印上諏訪千石之内百石・孫末寺二・門徒八）、如法院（朱印上諏訪千石之内二十石・末寺三）、蓮池院（朱印上諏訪千石之内十五石・門徒一）、下神宮寺（朱印下諏訪五百石之内六十三石五斗・孫末寺一・門徒四）、観照寺（朱印下諏訪五百石之内

四十石・門徒一）、三精寺（朱印下諏訪五百石之内十石）が記録され、諏訪神社の上下神宮寺が最大規模の末寺であった。

94 信州大学附属図書館蔵『下諏訪神宮寺聖教文書』（整理番号〈一〇〉〇〇一一六三五四〇）のうち、『三宝院引接院流』（仮番号三）および『附法状』（仮番号一〇）。僧名は『三宝院引接院流』では「宥幸」、『付法状』は「宥晃」と記されるが、同じ伝授の内容であり、同一人と見て良いだろう。

95 成立年代不詳の『両社御造栄領並御神領等帳』（『復刻諏訪史料叢書』二・六三五〜六四五頁）には、上下諏訪社の大祝はじめ各神官ならびに宮付寺院の知行配当などの記載があり、下社の宮寺として、大坊、西連坊、玄奘坊、池之坊、中之坊、本覚坊、真定坊、竹林坊、東泉坊、常住坊、南光坊、井之坊、三精寺（以上秋宮）、観照寺、安養坊、等覚坊、南泉坊、実相坊、極楽坊、多聞坊、玉円坊、宝蔵坊、東光坊、多宝坊（以上春宮）の二十四ヶ寺が見える。この時には下神宮寺大坊、三精寺、観照寺のほか、秋宮大坊の門徒は十一坊、春宮観照寺の門徒は十坊を数える。ただしこの史料には成立年代を示す記述がない。おそらく信玄・勝頼による再興の後、門徒の半数が退転した後の記事であろう。また春宮観照寺の門徒は、延宝七年（1679）の時点で東光坊と宝蔵坊の二坊のみとなっており、秋宮以上に門徒が衰退したことが知られる。なお参考までに、文政七年（1824）成立の『諏訪旧事記』（『復刻諏訪史料叢書』四・一三〇〜一三六頁）に、天正十六年（1588）十一月十六日付けの「上下寺社領指出」が引かれ、下神宮寺大坊、観照寺のほか、秋宮大坊の門徒十一坊、春宮観照寺の門徒十坊の同坊名が見えており、この記事によるならば、すでに天正十六年には門徒が半減していたことになる。

96 観照寺の本地仏である薬師如来立像は、廃寺後に下ノ原の敬愛社に移され現存する。『改訂下諏訪町の文化財』（下諏訪町教育委員会・二〇〇三年・四八頁）によれば、像高一二センチの金銅造で、「火災のために鍍金や細部を失っているが、鎌倉時代の作と見られる秀作である」と評される。厨子には「宝永元甲申年（1704）六月十八日　求之　当寺伝僧運真房頼施」とある。昭和四十九年（1974）に下諏訪町文化財に指定される。

97 「雪村大和尚行道記」（『信濃史料』四・四九一～四九二頁）

98 「銅鐘」（『信濃史料』六・四九〇～四九一頁）。慈雲寺に現存し、昭和四十五年（1970）、長野県宝に指定される。

99 「矢嶋文書」（『信濃史料』八・二四九頁）

100 「守矢満實書留」（『信濃史料』九・三〇二頁）

101 「春秋之宮造営之次第」（『信濃史料』九・四五五頁）

102 「銅製八稜鏡」（『信濃史料』一〇・四一頁）。諏訪大社に現存し、「諏訪大社下社宝物」の一つとして昭和四十八年（1973）、下諏訪町文化財に指定される。

103 「諏訪教育会所蔵文書」（『信濃史料』一〇・六三～六四頁）

104 渡辺世祐『諏訪史』三（諏訪教育会・一九五四年・二六〇～二六一頁）

105 「諏訪大社文書」（『信濃史料』一二・五九三～六五九頁）

106 「小林健一氏所蔵文書」（『信濃史料』一一・四五〇頁）

107 「新海三社神社文書」（『信濃史料』一一・五三七～五三八頁）

108 「桃井文書」（『信濃史料』一二・五六六～五六七頁）

109 「小林文書」（『信濃史料』一三・二二一～二二二頁）

110 「建御名方富命彦神別神社文書」（『信濃史料』一四・四四二頁）

111 「桃井文書」（『信濃史料』一八・一四八頁）

112 「宮坂家古写文書」（『信濃史料』一三・五〇八～五〇九頁）

113 『増訂下諏訪町誌』上（下諏訪町・一九八五年・八四八～八四五頁）

114 「棟札銘写」（『信濃史料』一四・六五～六六頁）
115 「棟札銘写」（『信濃史料』一四・九〇～九三頁）
116 「棟札銘写」（『信濃史料』一四・一九二～一九四頁）
117 「宮坂家古文書写」（『信濃史料』一四・二一〇～二一二頁）
118 「宮坂家古文書写」（『信濃史料』一四・三六三～三六四頁）
119 「下諏訪春秋両宮御造営帳」（『信濃史料』一四・二二八～二四〇頁）
120 「宮坂家古文書写」（『信濃史料』一五・七～八頁）
121 「宮坂家古文書写」（『信濃史料』一二・九六頁）
122 「宮坂家古文書写」（『信濃史料』一三・一八五頁）
123 「宮坂家古文書写」（『信濃史料』一四・四八九～四九〇頁）
124 諏訪教育会編『諏訪の近世史』（諏訪教育会・一九六六年・六頁）
125 「桃井文書」（『信濃史料』一六・六八～六九頁）
126 「桃井文書」（『信濃史料』一六・一八二頁）
127 「諸州古文書」（『信濃史料』一七・二二四頁）
128 諏訪教育会編『諏訪の近世史』（諏訪教育会・一九六六年・一七〇～一七四頁）
129 「古文書集」（『信濃史料』一九・五六五頁）
130 「八千枚表白并結願作法」「八千枚日記」「八千枚故実」「八千枚次第」（『信濃史料』一八・三〇〇～三〇一頁）
131 歴代の高野山寺務検校を誌した『紀伊続風土記』「高野山之部」三〇「山主次第」（『続真言宗全書』三八）に「来遍」の僧名は見

られない。ただし第二三九世に「良遍」がいる。良遍(?-1643)は寛永十七年(1640)十二月に寺務検校に補し、翌年十二月に辞す。「来遍」は「良遍」の誤写の可能性もあるが、実際は不明である。

132 信州大学附属図書館蔵『下諏訪神宮寺聖教文書』(整理番号〈一〇〉〇〇一一一六三五四〇)のうち、『中院引接院流印信』(仮番号二二)および『中院法流心南院方印信』(仮番号二四)

133 『増訂下諏訪町誌』上(下諏訪町・一九八五年・八五六頁)

134 前掲註9『新編明治維新神仏分離史料』(四六二頁)

135 『増訂下諏訪町誌』上(下諏訪町・一九八五年・一一三五〜一一三八頁)

136 下神宮寺の仏像等は、末寺の照光寺へ移管されたものが多い。主要なもののみ挙げると、千手堂の本尊千手観音像、脇侍不動明王像・毘沙門天像、金剛界五仏の蓮座光背の断片、三重塔の本尊胎蔵界大日如来像、二王門の仁王尊像二体、本坊方丈の本尊阿遮羅尊像、弘法大師像、興教大師像、法曼荼羅軸、不動明王軸、観世音軸、運敞筆軸などが照光寺へ移された。さらに般若十六善神軸、本坊の一部は真秀寺に、法流箱(印信・附法状ほか)は信州大学図書館に、先師位牌、下神宮寺および宝珠院の過去帳は平福寺に、山門は小泉寺に、「海岸孤絶山」の扁額は地蔵寺(諏訪市岡村)に、朱印状・判物などは民間の諸家に引き継がれている。また島之社、石造弥勒尊、言成地蔵は旧境内地に場所を移して現存し、独鈷水、蓮池、千手滝、本坊の石垣などは往時の場所に遺されている。

〈付記〉貴重な資料の閲覧ならびに翻刻掲載の許可を賜りました神山幸雄様に、衷心より御礼を申し上げます。

〈キーワード〉諏訪大社、下社、神宮寺、神仏習合、神仏分離、起立書

【凡例】

一、底本は、神山幸雄氏所蔵『下諏方別当寺務神宮寺海岸孤絶山起立書附山内之門徒』一冊である。
一、漢字は原則として新字体・通行の字体を用いた。ただし一部の文字は旧字・略字のままとした。
一、見出しなど、本文の文字より大きく書かれている文字は、大きくゴシック体で示した。
一、行取りは底本のままとしたが、本来一行のものが版面の都合で収まらない場合には【＝】の記号を用い、次行に続けて記した。また字間や行間もなるべく底本に従った。
一、返り点、送り仮名、振り仮名は底本の通りとした。ただし送り仮名の合字・略字は改めた。
一、合符なども底本に従い、音合符は【□-□】で、訓合符は【□｜□】で表わし、一字の訓読みの竪点は【□】で表した。
一、改丁は「」をもって示し、【「」1オ】のように丁数ならびに表裏を記した。

【翻刻】

下諏方別当寺務神宮寺

海岸孤絶山起立書

謹上　附　山内之門徒

」表紙

《白紙》

」表紙見返

信州諏方湖北海岸孤絶山者諏方法性宮本地薩
埵千手千眼観音大士之霊場也仏殿者即法性院
神宮密寺ト号ス大坊ト者方丈ノ称也宗祖弘法大
師ノ開基タリ宗ハ真言新儀学侶法ハ秘密仏乗
中院一流累代伝燈ノ密刹ナリ其ノ流布ノ幽元
已ニ紀州高野山金剛峯寺金剛頂院ノ附法タリ
抑海岸孤絶山海岸孤絶山者千手陀羅尼経ノ本説也或海岸故仏山ト相伝フ出処
未タレ詳愚案ニ古徳之所為ナラン歟両称ノ中ニ今ハ千手陀羅尼経ノ本説ニ就クナリ　者補陀落
山ノ別名ナリ此場ハ本地垂跡和光同塵両部不
二金胎習合ノ標幟ヲ本拠トスル霊臺也其ノ理記

」1オ

ニ詳ナリ古今盛衰時アリト雖トモ已ニ春秋ヲ渉
コト九百余歳爰ニ元亀天正ノ暦代中興本願武田
両大守其功棟札顕然タリ当時領録朱印判物明
鏡ナリ時ナル哉当山ノ隆盛山内門徒都テ六院
二十坊凡門末三十一箇寺魏々赫々トシテ法儀
厳然タリ疇昔承保ノ暦代ハ中院始祖明算大和
尚ノ寺務タリ弘安応永永正天文名徳ノ寺務タ
リ又永禄元亀天正ノ暦代数代野山金剛峯寺ノ
兼帯ニシテ常法幢所タリ文禄慶長ノ暦代兵乱
ノ為ニ領録ヲ失フヨリ此来門徒過半廃亡セリ

」1ウ

而シテ後　東照大権現ノ御聖徳四海ニ蒙ルヨ
リ此来累代御朱印若干ヲ拝賜ス此ノ日当社大
明神之威光再ビ倍増シテ寺社両道ノ紹隆車輪
ヲ転スルカ如シ維時当山ノ寺務十二院ノ衆徒
三密ノ法燈ヲ挑テ精誠ヲ抽シ　宝祚長遠　大
樹殿下御武運長久御願円満ノ修法晨修暮行怠
ルコトナシ維辰談林ノ興隆ハ四来ノ雲水勧学ノ
論諍ハ恰モ龍虎ノ吟スルニ似タリ然シテ後寛

文ノ此ヨリ法幢中絶ス坊中薄福ニシテ補破ニ
窮ス是ヲ以テ門徒十二院ヲ結集シテ四院ト為
ス然リト雖トモ密教ノ修法国祷ノ寺務日隆ナリ
当社当山両部習合之奥義奥院ノ口説等記ニ詳也
一宝納堂　一基秋宮宝殿ノ南ニ山アリ回計十
尋高サ二尋ニ過ル絶頂ニ堂アリ八角ノ宝形
造八尺四面檜皮葺也中ニ多宝塔ヲ安置ス宝
納堂ト号ス両部大経ノ秘文ヲ書写シ瑜伽ノ秘
法ヲ修シテ毎歳夷則望日摂提格ノ晨ヲ期ト
シテ是ヲ奉納ス是レ当社ノ宗廟也秘決ノ相
伝ニシテ漫ニ歯牙ニ許サスト雖トモ本宮ノ所由
ヲ述センカ為ニ是ヲ記ス

」2オ

」2ウ

信州諏方郡久保村

諏方法性宮本地別当寺務

真言宗中院流新儀学派

海岸孤絶山法性院大坊神宮密寺

開山弘法大師

相計自二弘仁五甲午一至二寛保
二壬戌一凡ッ九百二十有八歳

」3オ

御朱印

当社五百石之内当山所領六十三石五斗余内
寺中ノ門徒三箇寺ノ所領二十一石也右神」之
原」村山田新田湯川村久保村之内ヲ以テ累代
所領トス

往古談林所

常法談夏冬報恩講寛文年中ヨリ以来中絶ス
然リト雖トモ従来維」辰ニ到マテ他寺ニ於テ諸
法談興行ノ節ハ豫メ結衆帳廻達アリ一結ノ所
化烈名当山ニ於テ是レヲ記ス然シテ諸法談

」3ウ

所ニ集会シテ下諏方一結ノ所化寓居ノ寮ニ
下ノ神宮寺会下ト題ス是即談林所ノ證拠也

当山末寺并門徒

下諏方郡岡之谷村

末寺　城向山東之坊瑠璃院照光寺

下諏方郡西山田村

門徒　隣宮山密乗院真秀寺

門徒 御朱印七石　海岸山之内　**宝珠院**

門徒 御朱印七石　海岸山之内　**本覚坊**

門徒 御朱印七石　海岸山之内　**玄奘坊**

都五箇寺

以下退転之坊都二十三院之
旧跡海岸孤絶山之内ナリ

退転

真乗坊（元禄年中ヨリ退廃）　成就院　井之坊
中之坊　池之坊　常住坊　西蓮坊
川龍坊　東川坊（以上八箇所元和ヨリ寛永ニ至テ退転セリ旧跡水帳祥也）
華園院　弘蔵院　満蔵院　南光坊
竹林坊　千手坊　延命坊　玉泉坊
禅定坊　正覚坊　円重坊　尊乗坊
宝林坊　宝知院（以上十四箇所者天正ヨリ慶長ニ至テ退転ナリ旧跡アリ）
東照寺　惣光寺　長照寺（此ノ三院ハ自天正至慶長廃旧跡不詳）

門末都三十一箇寺

六院二十坊五箇寺
也内現在五箇寺

海岸山境内

東西九十間余
南北百八十間

町間都合　坪数都　一万六千二百坪也

右之内門徒境地

宝珠院分　東西二十六間
南北三十三間

玄奘坊分　東西四十六間
南北三十四間

本覚坊分　東西三十二間
南北二十四間

」5ウ

右大境　南自二土田北至二武居村小路一ナリ
東自二氷池川一西至二山王之嶺堀切一也
右ノ内甲州通海道幅二間也千手堂山林土田ノ墓所門前百姓屋敷退転之門徒旧跡各界畔水帳祥也門徒之配地図ニ記レ之凡海岸山境内ヲ久保村ト称スルナリ

伽藍部

」6オ

本地仏殿　東西七間
南北八間　樗葺　東向

宮殿　三尺四面惣高サ一丈二尺
八棟造二重屋禰檜皮葺也

本尊千手千眼大士　秘仏御長不レ祥
作者不詳

宮殿ノ額霊堂ノ二字横一尺竪七寸
筆者不詳

脇立　不動明王
毘沙門天　**各御長**　二尺惣長三尺五寸
弘法大師ノ御作也

」6ウ

棟札都六枚　文章記事広伝ナル故二不レ記二於此一当山縁記ニ属焉
天正二年　八月本堂建立成就
信玄大僧正　本願春芳軒
大守武田大膳大夫勝頼
神宮寺寺務高野金剛頂院定快和尚
裏書時之衆徒中寺号名称ノ所見凡ソ二

一枚

十三箇寺也即当山之門徒也

一枚

天正三乙亥四月廿一日本堂建立供養曼荼羅供修行棟札一枚時之衆僧寺号記レ焉寺務大阿闍梨定快也

右同時供養十日之間法華経一千部真読衆徒一百十人寺号名称記レ之右百十人者下諏方一結之衆僧也

一枚

寛永八辛未年極月廿六日堂塔葺レ替成就棟札也当山寺務憲俊大和尚

一枚

寛文十一辛亥年六月堂塔葺レ替成就之棟札也当山寺務法印尊俊記レ之

一枚

享保十三戊申天堂塔葺レ替成就之棟札也当山寺務法印俊明記焉

金界五仏

大日尊　阿閦仏　宝性仏
弥陀尊　釈迦仏

右座像各御長一尺惣長三尺也新仏

順礼本尊

弥陀仏　釈迦仏　観世音菩薩

右三体立像御長八寸二分ナリ

」7オ

」7ウ

額

観世音ノ三字長サ二尺八寸

裏書

宝鏡寺宮理豊筆

享保十三戊申歳二月吉辰

信州高島城主

従五位下諏訪安芸守源忠虎寄進

」8オ

九尺四面也古柿葺

今乃志葺也

鐘楼

鐘一口

指渡二尺惣長三尺八寸厚二寸

八分貫目百八十五貫目也

銘曰

信州諏訪郡神宮寺鐘ノ銘并ニ序

鐘ノ之為ルレ言動クナリ也動ク者ハ属スレ陽ニ陽ハ明ニシテ而陰ハ暗シ所ニ以ノ破シテレ暗而響フレ明ニ之器ナリ也信州諏訪郡海岸山神宮寺千手堂ハ安スルニ観音大士ヲ一之処ナリ也寺ノ之有ルレ鐘自リ二故ノ郡牧出雲守源忠恒君一昉ルル焉歳月屡〻易テ而追ノ蠡タルコト久矣孝孫今ノ郡牧

」8ウ

安-芸-守忠-虎-君患テレ失ンコトヲ二旧-物一再ヒ鑄テ二一-
枚ヲ一以テ懸ケ二之ヲ於寺-楼ニ一遠ク馳テ二一-价ヲ一求ム二銘ヲ
於僕ニ一銘ニ曰ク
鐘ノ之有レ声瀏-滉鏗-鍧一-杵破シレ暗
五-更発スレ明ヲ二-六時-中三-千世-界
夢ミル者ノ得レ醒コトヲ迷フ者ハ得レ戒ヲ神-宮再ヒ掲テ
以テ存シ二旧-規ヲ一祖-風於-緝テ以テ仰ク二大慈ヲ一　」9オ
享-保二-年歳次ル二丁-酉ニ一九-月-朔
讃-陽文-学菊-池武-雅識
神-宮-寺住-職法-印尊-秀
治-工
小-島-氏紀ノ弘-明

故ノ鐘-銘

仲-仙-道信-陽諏-訪-郡高-島城-主源-氏末-孫諏-訪出-雲-
守忠-澄-公遭ニ寄ニ進蒲-牢一-口ヲ於窪-村ノ之海-岸-山神-宮-
寺千-手-堂ニ一厥ノ霊-臺ヤ也挟タリ兮鳴スレ之ヲ則ハ除ニ破シテ五-濁-＝
世ノ群-妄ヲ一
快-然タリ矣撃ツレ之ヲ則ハ退ニ散ス八-万ノ軍睡-魔ヲ一沾ナル哉誠ニ乎＝
郡-守ノ功-　」9ウ
勲力至レリ矣尽セリ矣加ラスレ之命シテレ予ニ請フレ銘ヲ不レ得ニ拒-辞スル＝
コトヲ一製シテ二野-偈一-
章ヲ一以テ漫リニ録スレ旃ヲ畢ヌ矣

銘-曰

楼-鐘高-響尽-虚-空　千-手大-悲梵-王-宮
百-八華-鯨不ニ曽テ定一　豊-山霜-下幾ク成レ風
移-得タリ祇-園-精-舎ノ地　大-湖三-万渡-江ノ声
中ニ有二黄-金一无二一-国ニ一
惟時慶-安三-年上-章
摂-提季-春仲-澣吉-蓂良-辰
白-華-山慈-雲-寺現-住泰-嶺野-衲誌レ焉
神-宮-寺住-持法-印宥-晃　」10オ
大-工藤-原-氏田-中吉-久

三層宝塔　一基

二間四面
樗葺南向

本尊胎蔵界大毘盧遮那仏

右座像御長九寸自二臺座一至二後光一三
尺三寸　弘法大師御作

棟札　武田大膳大夫勝頼ノ中興也天正五年四月日　**一枚**　」10ウ

島之社
右　天満天神宮　倶会一祠　南向
八幡大菩薩
左　貴船大明神　二祠各柿葺也
四社大明神　倶会一祠　西向

弥勒尊　石仏御長五尺為レ祈二伽藍紹隆慈尊ノ暁ヲ一天正三年本堂建立ノ供養仏ナリ也信玄大僧正本願春芳軒造立焉

二王門　東西二間　柿葺　東向
南北四間

二王尊二体　古仏也御長各六尺
仏作ト相伝フル也　」11オ

退転　旧跡本堂之南庭ニアリ

弥勒堂　旧跡本堂之北休西庵ノ辺ニアリ本尊弘法大師四十一歳ノ御影也即御自作也御影堂破壊以後方丈ノ道場ニ安置ス
本堂ノ北御影堂ノ前塔ノ南ニ旧跡アリ三間五間ノ舞臺也　」11ウ

開山堂

舞童臺　毎歳二月十五日舞童ノ神事ト号ス毎歳二月十三日春「社ニ於テ児」揃ノ神事アリ然シテ二月十五日ニ到テ此ノ舞臺ニ於テ児ノ舞アリ本堂ノ修法ハ涅槃講ノ式ヲ執行ス此ノ祭会ニ深意アリ当山ノ記ニ詳ナリ今舞童中絶ス然トモ寺社集会シ神事執行ス即児「揃ノ神事舞童ノ神事ト号ス

名跡部

独鈷水

開山弘法大師独鈷杵ヲ以テ此ノ井ヲ加持シ玉フ故ニ独鈷水ト号ス当山瑜伽修法ノ閼伽水ナリ井ノ頭ニ縦ノ大木アリ三囲半也

宝林銀杏

宝林坊ノ旧跡也木ノ大サ四囲半ナリ今方丈ノ南庭ニアリ

井之坊清水

井ノ坊旧跡今宝珠院ノ境内也世俗語シテ曰ク此清水古御射山（モトミサヤマ）之池ヨリ涌出スト

蓮池

白蓮ノ名池也往昔華園院ノ旧跡是也 」12ウ

海岸五所之桜

筆捨桜

鐘楼ノ傍ニアリ昔弘法大師此ノ桜木ニ題シテ一首ヲ詠シ月水ノ不浄ヲ波羅井末世ノ女身ヲ利益シ玉フ故ニ筆捨（フテステス）桜（サクラ）ト号ス其ノ詠歌ニ曰

桜木於別利天見多羅婆花茂無志
花乃種登和何加奈留覧

」12オ

代継桜

開山大師此ノ本ニ弥勒菩薩ヲ安置シ慈尊出世ノ暁マテ此ノ霊場ノ紹隆ヲ誓ヒ玉フ故ニ代継（ヨツギノサクラ）桜ト号ス

鈎鐘桜

貴船ノ社ノ南ニアリ鈎鐘（ツリガネ）桜（サクラ）ト伝フ

土田之桜

中之坊ノ旧跡是レ也

土田ハ当山代々ノ廟窟ナリ枝垂桜大木五囲半也老木中朽テ真穴膝ヲ容ルヽニ窄カラス撰時元文己未ノ春当山ノ斎飯ニ染ムルコト已ニ三朝夜中震動スルコト二夜即夜半桜焼亡ス恠ハ語ベカラスト云ヘトモ現前希有ノ事ナル故ニ是ニ記ス今若木ノ桜ヲ植ヱテ其ノ名ヲ伝フルノミ 」13ウ

影向桜

千手ノ滝ノ本ニアリ観音影向ノ桜也古木朽テ中古枝垂桜ヲ植ヱ其ノ名ヲ伝

千手滝　滝ノ水ハ奥ノ院御射山御池ノ御手洗ノ流ナリ傍ニ影向ノ桜千手坊ノ旧跡ア
リ開山大師此ノ滝ニ題ス詠歌ニ曰ク
宮川乃清流御祓志テ祈事乃
叶和怒和奈支
故ニ誓願アル者ハ一日一夜乃至七日
中此ノ滝ニ到テ垢穢ヲ灑ク求願成就ノ
者鮮カラズ傍ニ滝本庵アリ行人是ニ
休ス　」14オ

奥院御射山之部

本尊十一面観音薩埵　本地仏ナリ也直ニ形像ノ
尊ニハ非ス宝塔ナリ
五輪形ノ之石宝塔ヲ以テ薩埵ノ宮殿トス弘法
大師ノ御作ト相伝フルナリ昔ノ奥院ハ秋宮
ノ東里計百五十町ヲ過テ旧跡アリ故御射山
ト号ス今ノ奥ノ院ハ社頭ノ東相去ルコト五十
町石宝塔ハ故御射山ヨリ是ノ地ニ移ス五輪
形ヲ以テ本地ノ宮殿トスル事秘決ノ相伝也
古ヘ求聞持堂アリ
今時退転セリ　」14ウ

本地大満虚空蔵尊一宇
奥ノ院祭例ハ毎歳七月二十六日寺社登山シテ
二十七日午ノ刻日月星ノ三公ヲ祭ル法式アリ
二十八日朝下山ス虚空蔵菩薩ハ者大明星ノ本
地也日月ノ本地ハ者観音勢至也深秘ノ相伝ニ
依テ十一面観音ヲ本地仏トス胎蔵界因果不
二ノ妙旨ヲ顕ス本宮秋宮ノ之奥院是レ也
古歌曰
尾花咲穂屋乃芊乃一村仁志婆之里安留
秋乃御射山　」15オ

本坊之部

方丈　東西十間　南北七間　板葺　南向

本尊阿遮羅尊　御長二尺二寸惣長三尺五寸弘法大師御作

両童子　制多迦尊　毘伽羅尊　各御長一尺弘法大師御作

弘法大師御影　御長二尺五寸御自作四十一歳之御影也開山堂破壊以来此ノ道場ニ安置ス

興教大師御影　御長二尺五寸　真言新儀ノ開祖也

額　横三尺五寸竪二尺神宮寺ノ三字泊如ノ御筆也泊如ハ京智積教院僧正運敞ノ号也当山寓宿ノ日賜レ之也

宝庫　二間四面　板葺

庫裏　東西九間半　南北六間　葦葺　南向

穀蔵　東西二間　南北三間半　板葺

表門　東西二間　南北九尺　柿葺

中門　東西六尺　南北九尺　柿葺

霊宝部

一紺紙金泥　金剛界　胎蔵界　**法曼荼羅**　五筆和尚御筆　**二幅**

一不動明王　弘法大師御筆　**一幅**

一般若十六善神　覚鑁上人御筆　**一幅**

一涅槃像　横六尺竪一丈二尺　式部法眼忍宗筆　**一幅**

裏書ニ曰

此ノ涅槃像書事応永廿三丙申暦三月八日筆ハ
者式部法眼忍宗也
天正十七己丑天卯月廿五日表補修眼畢ヌ従二
応永廿三年一至二天正十七年一凡ソ百六十九年也
信州諏訪郡神宮寺常什ノ之像也時住法印大
和尚俊翁施主小池吉左衛門小口弥右衛門
時元禄四辛未六月補破表具畢ヌ海岸ノ住憲清

一観世音　宝鏡寺宮理峯御筆　**一幅**　」17ウ

寺宝部

一法流　心南院方　両流　附法状四通
引隔（ママ）院方　**二軸**
附法状
於テ二信州諏訪一雖レ多シト二寺々一就テ中ン於テハ二下ノ之一
神宮寺大坊ニ一
者当寺ト与由緒有ル之レ事ニ候爾ル於テハ二法流一者中院引一
隔一院方代々付法相続有ル之レ事ニ候就キ夫ニ今度中院引一
隔院方并心南院方両流各不レ残二深意一憲瑜法印
令ム二面授一処ナリ也然ラハ者代々此ノ法流可レ有二相続一一
事肝要ニ　」18オ
候仍テ而付法状如レ件
万治三年庚子正月十一日鬼宿
高野山金剛頂院
検校執行法印大和尚位栄範判
又仝
信州下之諏訪神宮寺之儀ハ者自二往古一以一還数代
依テ為ル二当院ノ由緒一中院一流ノ之深旨不レ残付法相一
続
至ル二先師一迄師資血脈相承明鏡也仍テ一今憲瑜法印
右ノ之法流等令ム二相伝一処ナリ也累代不ル可レ有二退転一一
者ナリ也
仍付法状如レ件　」18ウ
明暦四年戊戌
高野山金剛頂院

七月廿六日　　栄範判

下之諏訪大坊憲瑜法印

印可附法状

右三宝院方松橋流諸印信等并ニ中院心南院方道教方願行意教実賢山本方於テ二高野山金剛峯寺西禅院伝法潅頂道場ニ一阿闍梨俊盛任セ二器量一令ル二附法一者ナリ也願クハ以テ二此法水ヲ一灑キ二彼ノ迷区ヲ一報シ二三世仏恩ヲ一答ン二

一世ノ師徳ニ一而已　　信州諏訪印誉房　」19オ

慶安三年庚寅五月七日日曜翼宿授与阿闍梨俊盛

前ノ検校執行法印大和尚位覚運判

又

夫レ方円人法不レ如レ黙矣茲ニ信州下ノ之諏訪神宮寺大坊ハ者従ニ往古一不レ求ニ他流一当院ノ之法流師資相附シテ而伝法依レ之法印憲清随ニ従シテレ余ニ請ニ乞フ法流ニ一清ニ尤足ル二法器一故ニ両部重受シテ而伝ルニ二印可ヲ一以テス二中院類集ノ一ニ之印信

引心二軸ヲ一授ケ二憲清俊盈一畢ヌ寔ニ知ヌ修法ハ者天下安全護国利民ノ之基ナリ也仍テ我宗ノ之建立以テレ之ヲ為二肝心ト一一ニ自リレ今

弥ク挑ケ二伝燈ヲ一照セ二闇室ヲ一焉先師許容ノ之任セ二附法状ニ一如レ件　」19ウ

元禄六癸酉年十月七日水曜軫宿

金剛頂院南山前左学頭栄鏡判

一御遺告　一軸

一再御遺告　一軸

一事相部　諸次第秘鈔等　**二函**

一五部秘経并奥疏　二篋　」20オ

一潅頂部　中院流三宝院流口決諸次第附タリ法具等　**一函**

一秘密道具　弘法大師従二大唐一御
請来之道具也
一阿闍梨五鈷　一金輪
一三鈷杵　一金篦
一独鈷杵　一明鏡
一羯磨　四之内三ツ者御請来也
一ツ者後ニ加之ナリ　七種

一教相部　十篋
全部六百巻　⌞20ウ

一大般若経　六函
紀之中将君御寄附

一紺紙金泥心経　一軸
右御自筆也

一当社縁記　一軸
附大絵図一枚

一鐘之銘本書　二通

一額字本書　一軸
泊如御筆

松日　狩野安信筆　⌞21オ

一掛物　一幅
諏訪右衛門督頼久御寄附也
（附書状一通）

一掛物　一幅
元禄辛亥歳智積教院僧正泊如
運敞之御筆也此詩瑞林集ニ出
宿諏訪神宮寺
相迎路上啓門庭　万頃晴湖階砌辺
先拝明神瞻古廟　幸将三多病一浴二温泉一
青山緑水景盈レ皆　蘭茹芝羹珎列レ前
主道渟留両三宿　再来此地更何年
辛亥孟夏十日洛東泊如比丘書　⌞21ウ

一信玄御朱印　一通
元亀三壬申五月

一勝頼御朱印　三通
天正五丁丑七月
天正六戊寅九月
天正九辛巳二月

一頼忠御判物　二通
天正十一壬未六月
天正十二甲申五月

一高吉家臣判物　天正十八年十二月　一通

一大守御代々之御書　数通　」22オ

両本山僧正之御書本寺之判物

一派掟ノ之條目御朱印之写　数通

一絵纂古筆物　数通　」22ウ

下諏方寺社年中行事

一毎歳正月朔旦神輿従リ秋宮奉ルレ遷シ于春宮ニ御幸供

奉社家中勤レ之社僧集ニ会於神前ニ修法読経奉ルレ祷リ天下泰平　大相国公御武運長久ヲ礼祭ナリ也

一正月八日寺社中集ニ会於春宮ニ薬師堂寺務執行ハ者疫神祭仁王会ノ之法則抽シ丹精ヲ奉ルレ祈リ天下泰平

国土安全也

一正月自リ十三日社僧集会於テ春宮護摩掌ニ二夜三日中抽シ丹精ヲ修シ護摩供ヲ奉ルレ祷リ　宝祚長遠大樹　」23オ

下御武運長久御願円満郡中安全威光倍増ヲ也

退散十五日

一二月十三日寺社中集ニ会シ於春宮ニ神事執行有リ児揃ノ之儀式即チ称ス児揃ノ之神事ト也

一二月十五日寺社中集ニ会シ於千手堂ニ舞童ノ之神事執行寺務修法ハ者常楽会ノ之法則涅槃講式ナリ也是レ則チ顕ス胎蔵界涅槃果徳ノ之理ヲ軌則ナリ也当時舞童中絶以来舞童臺廃亡ス焉

一三月三日寺社中集ニ会シ於春宮ニ神事執行於テ神前ニ寺務修法読経ノ之式備フ法楽ニ矣　」23ウ

一五月五日寺社中集ニ会於春宮ニ神事執行於テ神前ニ寺務修法読経ノ之式備フ法楽ニ矣

一七月朔日御作田ノ祭ナリ午ノ刻御幸神輿従リ春宮奉ルレ遷シ

于秋宮ニ社家中供奉寺務ノ執行ハ於テ神前ニ修法読経

天下泰平五穀成就国祷ノ之奠祭ナリ也
一毎歳自リ二七月初九一書二写シ瑜祇ノ之秘文ヲ一勤二修シテ瑜伽ノ之
秘法ヲ一到テ二十五日寅ノ之一天ニ一献二納スル於多宝塔中ニ一矣
一七月廿六日寺社中登二山シ於奥ノ院御射山ニ一二十七日午ノ刻三公祭ノ之神事執行寺務ハ修シテ二奠祭秘供法楽諏方講ノ式ヲ一奉レ祈リ二 金輪上皇天長地久 征夷 ⌞24オ
大将軍君臣和楽御武運長久ヲ一也社僧退散廿八日社家退下廿九日也
一九月九日寺社中集会於テ二秋宮ニ一神事執行寺務修法読経奉レ祈リ二天下泰平ヲ一也
一寅申毎歳四月於テ二春宮ニ一遷宮執行アリ申ノ日寅ノ刻ナリ也社家ハ者奉レ遷シ二神宝ヲ於新殿ニ一寺務ハ者遷宮修法ノ之軌則
附タリ読経法楽修二行スル之ヲ一也
一於テ二本地堂ニ一長日毎朝当寺寺務修シテ二千手ノ秘法ヲ一
奉レ祈リ二 天下泰平 大樹下御武運長久ヲ一也門徒ノ之衆僧ハ者長日毎朝読経勤二行之ヲ一也 ⌞24ウ
一春ノ宮本地堂長日毎朝薬師秘法修行同ク護摩堂長日ノ之修法観照寺勤メ之ヲ奉レ祈リ二天下泰平国土豊
饒ヲ一也長日毎朝読経東光坊勤ムル之也
一於テ二秋宮護摩堂ニ一正五九護摩修行并ニ長日毎朝修法読経三精寺勤メ之ヲ奉レ祈リ二天下泰平護国利民ヲ一也
一開山大師御影供三月廿一日当山門末中集会
二箇之法則修行スル開山堂破壊以来於テ二方丈ニ一修スレ之ヲ
月ノ並之御影供法式ハ者門末中輪番ニ修二行之ヲ一
一毎歳十二月十二日新儀開祖興教大師御忌法
事門末中集会修二行スル之ヲ一也 ⌞25オ
一節分会於テ二千手堂ニ一寺務追儺ノ之式執行并ニ奉リ三真読シ

般若心経一歳日数ヲ二天下泰平国土安全伽藍安穏仏法紹隆ノ祈願抽スニ精誠ヲ一也

右年中寺務執行如レ件

」25ウ

公務之事

一毎歳奉暦賀祥参　府寺社年次輪番ナリ也率ムル子以テ二正月十六日ヲ一為ニ当地出達ノ之期ト一而シテ至テ二同月二十一八日一

登　城謹テ奉ルレ見ヘ二　大将軍ノ台下ニ一矣

一内府殿下拝　御順スレ上ニ焉

一当宮長日御祈祷ノ之御札献スニ於　大樹殿下ニ一率ムル子以テ二毎歳二月十六日ヲ一為レ期トス也　内府殿下順スレ上ニ焉

一征夷大将軍宣下ノ之拝賀出勤寺務社務登　城

謹テ奉ルレ見ヘ二　台下ニ一也方ニ是ノ日　御時服拝ニ頂スル之ヲ一ス

也且ツ

」26オ

御朱印如ク二先規ノ一拝ニ領スル之ヲ一也

一薨　御ノ之節ハ者出ニ頭シ東叡山ニ一於テ二瑠璃殿ニ一献ニ納ス

御

」26ウ

経ヲ一諷経拝礼勤ニ修スル之ヲ一也則チ　御布施拝ニ受之ヲ一也

一臨時ノ之出勤ハ者寺社中輪次当番ノ者参　府ス矣

当寺社従来出勤如レ件

」27オ

海岸山先牌暦代

中興第一世法印大僧都成尊上人入滅延久五癸丑年正月初七日

第二世中興法印明算大和尚佐藤氏紀州神崎人　高野山中院流中興之大阿闍梨也掩化嘉承元年丙戌十一月十一日行年八十一歳

第三世法印明範大和尚入滅寛治五年十月五日

第四世左学頭権大僧都恵義大和尚高野山金剛頂院住職ノ日当院ヲ兼帯ス示寂文永七庚午十月三日

第五世法印俊雄上人示寂弘安二己卯年十二月廿日

第六世法印恵覚大和尚入滅元応元己未年三月
初八日
第七世法印日増上人示寂元亨三年壬亥十二月
十五日
第八世法印日深上人示寂暦応四辛巳八月六日
第九世法印秀雅上人寂滅文和三甲午年三月十
八日
第十世法印祐尊大和尚寂永和二丙辰十月九日
第十一世法印憲宗大和尚入寂応永十一甲申年
四月十二日
第十二世阿闍梨性覚大和尚当院住職之日金剛
頂院ヲ兼帯ス示寂応永十一甲申天九月十六
日
第十三世法印本阿大和尚応永卅一甲辰年五月
二十五日入滅
第十四世法印尊瑜大和尚入滅永享四壬子年九
月十六日
第十五世法印頼雄上人寂寛正壬午七月卅日

第十六世頼秀大和尚入滅長享二年戊申四月二
十九日
第十七世法印仟快入滅文亀元辛酉天十月十日
第十八世法印厳雅大和尚入寂永正六年己巳十
月十日
第十九世法印宥義大和尚示寂大永二壬午天二
月晦日
第二十世法印尊朝上人入滅天文十四年乙巳十
二月廿日
第廿一世法印快憲大和尚当院并ニ金剛頂院兼
帯ス入滅永禄十丁卯天十二月十八日
第廿二世法印俊応大和尚生国和州ノ人高野山
心南院宥智ノ弟子ナリ入滅天正四年丙子三
月十五日
第廿三世法印定快大和尚字教乗房当院ニ住ス
ル日金剛頂院ヲ兼領ス当時武田大守千手仏
殿并宝塔建立成就ス快当寺ニ於テ入滅天正
五年丁丑三月十二日

第廿四世法印秀雄大和尚示寂慶長十乙巳天九
月十日
第廿五世法印快明大和尚生国和州之者前ノ定
快和上ノ脈弟也高僧良識ノ誉レアリ伝法潅
頂執行畢ヌ入滅慶長十七壬子年十月廿三日
第廿六世法印俊翁大和尚前ノ俊応ノ弟子也入
滅元和四戊午天八月六日
第廿七世法印俊鑁上人所生諏方東山田邑三輪
氏也従来当院ノ檀趣タリ前ノ俊応和上ニ随
テ薙染受戒ス識量秀才ナリ慶長ノ比宝珠院
ヲ主ル而シテ上諏方仏法寺ニ転昇ス此ノ日
松城ノ開善寺ヲ兼領ス後当院ニ転住ス伝法
潅頂執行畢ヌ入滅寛永四乙卯八月廿四日葬
儀火葬舎利ヲ土田ノ廟塔ニ納ム時ノ大坊土
田ノ境地ニアリ
第廿八世中興大阿闍梨法印憲俊上人信州松城
家中ノ所生也前ノ俊鑁上人ノ脈弟也始五百
仏山ニ遊学ス而シテ野山ニ登リ寺務検校来遍

」29オ

」29ウ

大阿ニ就テ中院ノ奥儀ヲ伝フ法量已満鑁ニ
代テ寺務ヲ司ル維時寛永二乙丑春院ヲ土田
ヨリ此ノ地ニ移ス造営速ニ成ス伝法潅頂執
行畢ヌ寛永八辛未秋仏殿宝塔葺替成ル掩化
寛永十癸酉七月二十一日
第廿九世法印宥晃大和尚生国下諏方郡寛永廿
癸未南山ニ登テ西禅院道場ニ於テ寺務検校
覚運和上ニ就テ中院ノ奥旨ヲ伝来ス而シテ後
庫裏ヲ造営ス而シテ山内真乗坊ニ退休ス入
滅明暦元乙未七月二十六日
第三十世法印憲瑜上人字ハ教俊房佐竹氏薩州
之人也前ノ憲俊和上京都遊学ノ日始テ薙染
受戒ス始伊那郡平出邑高徳寺ニ住ス此ノ日
同郡香蓮寺小野別当神光寺下諏方郡昌福寺
都テ四箇寺兼帯後春宮別当観照寺ニ転住此
ノ日東堀村平福寺ヲ兼帯ス又諏方領内田村
牛伏寺ニ転住此ノ日平福寺并ニ久保村三精
寺ヲ兼領ス時ノ大守忠恒君御帰依アリ是ヲ

」30オ

」30ウ

以テ多年祈願ヲ勤修ス君武江ニ在勤ノ日ハ
瑜モ亦供奉ス君瑜カ為ニ数多ノ賜者アリ末
裔是ヲ伝持ス而シテ後牛伏寺ヲ転シテ当院ニ
住シ寺務ヲ主リ伝法潅頂執行畢明暦戊戌南
山寺務検校栄範ノ室ニ入テ当院累代ノ法流
ヲ改伝ス又万治庚子再ヒ南山ニ登テ範大和
上ニ見ユ範歎シテ曰多寺之中法流之遺跡末山
ノ冠タリ是ヲ以テ中院引方心南両流ノ印可
ヲ伝来ス当山両流ノ中興タリ附法状顕然タ
リ而シテ当山ノ寺務ヲ辞シテ三精寺ニ退休ス
揆辰大守君ノ若君諏訪五郎左衛門尉殿瑜ニ
随テ松林山ニ遊学シ日々来往読書手跡孳々
俛焉タリ苟ニ君子ノ師タルヤ瑜カ道徳ニア
リ又松林山法流中興ノ大徳也入滅寛文十一
辛亥七月八日舎利ヲ土田ノ廟塔ニ納ム
第三十一世法印俊盛大和尚字印誉房武居氏諏
方所生ノ人也前ノ宥晃和上ニ随テ受戒ス始
宝珠院ヲ主ル後筑摩郡塩尻駅永福寺ニ転住

31オ

31ウ

ス而後永福ヨリ当院ニ転住慶安庚寅南山寺
務検校執行覚運大阿ノ室ニ入テ中院松橋両
流ノ許可ヲ伝来ス又瑜上人ニ随テ引方一流
ヲ相伝畢ヌ寛文庚戌千手堂再興ヲ企ツ未タ
成セズシテ寛文十庚戌年九月十五日入化ス
第卅二世法印尊俊大和尚字ハ印誉房武居氏当
郡ノ人也宝珠院俊盛ノ弟子也戒師前ノ宥晃
和上也始宝珠院ニ住ス後当院ニ昇住寛文十
一辛亥仏殿宝塔葺替成就寛文辛亥智積僧正
運敞当山止宿ノ日額并ニ憂玉一律ヲ拝賜ス
并ニ下諏方一派ノ寺院筆章ヲ拝賜ス延宝甲
寅法幢ヲ立ツ結衆九十一人也延宝己未当社
縁記大絵図武城ノ殿下ニ奉ス後入滅貞享二
乙丑六月廿九日
第三十三世法印憲清大和尚字ハ教俊房宮沢氏
諏方駒沢邑ノ人也牛伏寺憲瑜上人ニ随テ出
家受戒始当山ノ内真乗坊ニ住ス後松林山ニ
転住貞享二乙丑当山ニ昇住丙寅歳本尊并開

32オ

32ウ

山ノ御影仏殿ノ脇立不動毘沙門各修補再興
成ンヌ同ク八大祖師ノ像十六善神涅槃像等
表補畢次当社神前并ニ千手寶前常夜燈各二
基建立永代燈料東堀村分高十八石ノ地ヲ寄
附ス右　大守ノ奉行所ニ訴テ高永代除役十
石二歩米八石許容ヲ蒙ル也次ニ当宮供料千
手供料開山供料先寺供料三精寺先牌供料弥
陀供料平福寺先牌供料若干永代寄附元禄癸
酉南山寺務検校栄鏡大和尚ノ室ニ入テ当山
累代ノ法流再伝ヲ受ク元禄壬申玄奘坊ニ退
休入滅宝永二乙酉五月廿八日行年七十二歳
第卅四世法印俊盈大和尚字教清房沢氏伊那郡
殿村ノ人也宝珠院尊俊ノ弟子戒師前寺務俊
盛和上也始宝珠院ニ住ス元禄壬申当院ニ転
昇ス盈華慢十二流打金一鉢二金蘭大衣袈裟
一修堂金八十両ヲ寄附ス示寂宝永五戊子五月三
日行年五十六歳
第卅五世法印尊秀大和尚字雲誉房鮎沢氏諏方

└33オ

鮎沢村所生也前ノ尊俊和上ノ弟子也始三沢
村真福寺ニ住ス宝永二乙酉二月三精寺ニ昇
住戊子五月当院ニ入住盈カ投スル黄金ヲ以
テ大門ノ石階ヲ築キ玄関ヲ造ス又大般若経
星霜多回ニシテ脱文闕句頗ル多シ維辰願主
アリ大般若経全部六函ヲ寄附ス又仏殿宝塔
葺替ヲ企ツ未タ成ラズシテ享保九甲辰真福
寺境内ニ小庵ヲ結テ退休ス入寂享保十五庚
戌冬十二月晦日
第卅六世法印俊明大和尚字ハ泰見房熊谷氏ナ
リ筑摩郡本洗馬邑ノ者也前ノ寺務俊盈和尚
ニ就テ出家受戒行年十有七歳始本覚坊ニ住
ス而シテ京師ニ遊学六年享保九甲辰三月五
日寺務ニ昇住戊申十月仏殿宝塔葺替成就入
滅享保庚戌三月十三日歳寿三十有八齢
第卅七世法印清般大和尚字ハ見亮房大和氏也
武居村所生始本覚坊文盛ノ弟子也戒師前ノ
寺務憲清和上也始宝珠院ニ住ス宝永五戊子

└33ウ
└34オ

岡谷村照光寺ニ昇住庫裏方丈薬師堂ヲ建立
ス享保卯歳三精寺ニ転住護摩供料ヲ寄附ス
享保十五庚戌三月廿一日当院ニ入住ス大衆
七十口ヲ屈請シ一会ノ法幢ヲ建ツ雲般（一枚）師
子之香炉（一器）ヲ寄附ス掩化壬子十月廿日生寿
五十六歳
第卅八世見住大阿闍梨耶法印権大僧都憲尚大
和尚字ハ海丈所生松本領筑摩郡郷原宿保科
氏也玄奘坊憲栄ニ随テ出家ス戒師前ノ寺務
俊盈和上也元禄十四辛巳六月始玄奘坊ニ住
ス行年廿歳正徳甲午千手宝前常夜燈一基并
幡（金蘭赤地四流蓋垂一）ヲ寄附ス享保四己亥十月廿一日平
福寺ニ転住ス羅綾極采ノ十二天（十二幅）寄附須弥
檀一基造立ス癸丑二月廿一日当山ノ寺務ニ
転住ス興教大師ノ御影造立ス信施アリ方丈
庫裏修補畢本山留学十九年也

海岸山寺務執行

時寛保二壬戌年三月穀旦　　法印憲尚敬誌

35ウ
35オ
34ウ

海岸山内

宝珠院
本覚坊
玄奘坊

附庵并退転之門徒

36オ
36ウ

《白紙》

山内門徒之部

宝珠院

東西四間
南北四間半　板葺南向

中古井之坊宝珠院池之坊三院ヲ結テ一院
トセリ宝珠院ハ天正ノ暦代当山方丈ノ院
代ヲ司トル是ノ故ヲ以テ門徒ノ上席タリ
井之坊者天正ノ暦代仏殿建立ノ砌当山執
事ノ役僧タリ故ニ信玄公勝頼公朱印頼忠

公判物并之坊ニ当テ行フ者ナリ此ノ所由
ヲ以テ朱印判物宝珠院ノ預リナリ右ノ目
録本坊寺宝ノ部ニ之ヲ出スナリ

本尊正観音　座像御長八寸古仏
作者不詳

阿弥陀如来　立像御長一尺新仏

庫裏　東西五間
南北六間　板葺西向

寺宝

真如ノ二字

掛物　**一幅**
僧正泊如御筆

掛物　**一幅**
阿字ノ讃アリ
僧正泊如御筆

当院世代

第一世法印憲成和尚寂滅十七日
第二世法印快雪示寂二十五日
第三世法印宗覚天文三甲午四月一日寂
第四世法印快応永禄七甲子天十月廿三日入滅
第五世法印俊温天正十八庚寅年三月十八日滅
第六世法印俊鑁慶長年中ノ住職ナリ上諏方仏
法寺ヱ転住ス後当山ニ転シテ寛永四年乙卯
八月二十四日寂ス
第七世法印実運慶長十四己酉七月廿三日入滅
第八世阿闍梨常慶示寂元和六庚申三月廿六日
第九世法印盛尊寂元和八壬戌九月二十九日
第十世阿闍梨盛淳寂寛永十三丙子三月廿四日
第十一世法印俊盛諏方所生武居氏戒師下ノ大
坊憲俊ナリ当院ヨリ塩尻宿永福寺ニ転住ス
後当山方丈ニ転住寂寛文十庚戌九月十五日
第十二世阿闍梨俊長示寂寛文四甲辰十月六日

第十三世法印尊俊戒師大坊俊盛ナリ寛文四甲辰十月方丈ニ昇住ス示寂貞享二乙丑年六月二十九日

第十四世法印俊盈所生伊那郡殿村ナリ大坊尊俊ニ随テ受戒ス始当院ヲ主トル元禄五壬申六月六日大坊ニ昇住ス宝永五戊子年五月三日入滅

第十五世阿闍梨尊元戒師大坊尊俊ナリ示寂元禄五壬申年十月二十五日 ⌞39オ

第十六世法印文盛諏方所生山田氏者ナリ始本覚坊ニ住シ玄奘坊移住ス後当院ニ住ス然シテ三精寺ニ昇住宝永年中上諏方長円寺ニ移転ス示寂享保七壬寅三月三日

第十七世法印清般武居村所生大和氏者ナリ当院文盛ニ随テ出家ス戒師大坊憲清和上ナリ始当院ニ住ス後照光寺ニ転住ス又三精寺ニ昇進シテ後享保十五庚戌大坊ニ昇住ス示寂享保十七壬子年十月二十日 ⌞39ウ

第十八世法印俊賢当院俊盈ニ随テ薙染ス而シテ当院ノ住職トナル示寂享保十二丁未年三月二十二日

第十九世法印俊憲字知文柿沢邑ノ所生也前ノ俊賢カ弟子ナリ始当院ニ住ス後三精寺ニ昇進シ享保十八癸丑年退院

第二十世法印尊祐字義善久保邑ニ産セリ新村氏ノ者ナリ大坊尊秀ニ随テ出家シ始本覚坊ニ住ス又当院ニ移住ス後三精寺ニ昇住ス今ノ住職ナリ ⌞40オ

海岸孤絶山之内

時寛保二壬戌天三月穀旦　宝珠院看守

前ノ尊祐弟子　龍岱 ⌞40ウ

本覚坊

東西九間　南北五間　板葺南向

本覚坊者中古竹林坊弘蔵院本覚坊ノ三院ヲ結テ一院トス今本覚坊ノ境内ニ三院ノ

地界畔アリ

本尊不動明王　御長一尺古仏作不祥

十一面観音　御長八寸

正観音　御長八寸

寺宝

掛物　縁陰堂ノ三字　僧正泊如御筆　**一幅**

世代

第一世法印秀雅　寂廿九日
第二世法印俊丈　寂廿七日
第三世阿闍梨心戒　寂八月十二日
第四世阿闍梨心城示寂弘治丁巳二月八日
第五世法印秀雄天正五年丁丑大坊ニ昇住ス示寂慶長十乙丑九月十日
第六世法印俊宗示寂天正十九辛卯二月五日
第七世阿闍梨宗意前ノ俊宗ノ弟子也示寂慶長十四己酉二月十日
第八世阿闍梨眼明示寂元和丙辰十一月九日
此間無住
第九世阿闍梨宥慶戒師方丈宥晃也寛永十六戊(ママ)卯十二月二十五日当院ニ入住示寂明暦丙申年七月六日
第十世法印恵秀寂寛永五戊辰六月三日
第十一世法印快応寂寛永二乙丑十月四日
第十二世法印祐円所生久保村前宥慶ノ弟子也寛文十庚戌照光寺ニ移住寂滅延宝八庚申年二月二十九日
第十三世法印宥真前祐円ノ弟子也寛文辛亥三月五日始テ当院ニ住ス貞享二乙丑三月六日
三精寺ニ昇住示寂元禄八乙亥十月十四日
第十四世法印文盛玄奘坊文慶ノ弟子也貞享乙

丑三月当院ニ入住元禄壬申三月宝珠院ニ移
住ス三精寺ニ昇住而シテ穴山長円寺ニ住ス
寂享保七壬寅三月三日
第十五世法印隆円所生友之町小口氏者大坊尊
俊ノ弟子ナリ元禄壬申当院ニ入住宝永丁酉
七月十八日筑摩郡立田村十輪寺ニ転住今ハ
退休ス
第十六世法印俊明所生筑摩郡本洗馬村熊谷氏
者大坊俊盈ノ弟子也宝永己丑十月廿一日当
院ニ入住ス享保甲辰三月五日方丈ニ昇住ス
示寂庚戌三月十三日
第十七世法印尊祐所生久保村新村氏者大坊尊
秀ノ弟子也当院ヨリ宝珠院ニ転住ス今三精
寺現住是也
第十八世現住阿闍梨憲長字哲道所生東堀村早
出氏也大坊見住憲尚ニ随テ薙染受戒ス寛保
元辛酉始テ当院ノ住職ニ登ル也
海岸孤絶山之内

」42ウ

」43オ

時寛保二壬戌歳三月穀旦　本覚坊現住憲長

」43ウ

玄奘坊

東西九間
南北四間半　板葺南向

玄奘坊者中古成就院玄奘坊千手坊三院ヲ
結集シテ一院トナス是ヲ以テ今玄奘坊境
内ニ於テ三院ノ地界畔明白ナリ

本尊

不動尊　御長五寸
大日尊　御長六寸七分　三尊各古仏
観世音　御長五寸　作者不詳

薬師如来

立像御長八寸二分

」44オ

寺宝

孝弟ノ二字
僧正泊如御筆

掛物

一幅

掛物　勢至菩薩　筆不知　**一幅**

世代

往古世牌不詳又所生師氏未考
当者過半ナリ知已ノ者是ヲ記
スノミ

第一世法印秀尊和尚示寂甲辰七月三日
第二世法印弘円　滅廿六日
第三世阿闍梨乗伝　滅十八日
第四世法印真栄　滅十四日
第五世法印快嶽　滅五日
第六世阿闍梨栄教　滅六月八日
第七世法印真教　滅廿三日
第八世法印真雄示寂永禄九丙寅九月十八日
第九世法印頼意寂天正十二乙酉正月二十日
第十世阿闍梨秀印寂元和二丙辰十二月四日
第十一世阿闍梨栄慶示滅寛永戊寅三月廿二日
第十二世法印俊慶塩尻町永福寺ヱ転住ス示寂
延宝三乙卯天四月廿二日

」44ウ

」45オ

第十三世法印文慶上諏方穴山村長円寺ヱ転住
第十四世法印文盛前ノ文慶カ弟子ナリ戒師大
坊宥晃和尚ナリ始本覚坊ニ住ス後当院ニ住
ス而後宝珠院三精寺長円寺次第ニ転住ス長
円寺ニ於テ寂ス享保七壬寅三月三日
第十五世阿闍梨尊盛大坊尊俊ノ弟子ナリ貞享
二乙丑七月十日始テ当院ニ住ス元禄戊辰十
二月廿日
第十六世中興法印憲栄字便俊大坊憲清ノ弟子
ナリ元禄十四辛巳三月廿一日東堀村平福寺
ヱ転住ス示寂享保己酉二月廿三日
第十七世法印憲尚字海丈当院ヨリ東堀村平福
寺ニ転住ス今大坊ノ現住ナリ
第十八世阿闍梨栄門字ハ円澄所生伊那郡小野
村小野氏ノ者前ノ憲栄カ弟子ナリ始テ当院
ニ住ス示寂寛保元六月十六日
第十九世阿闍梨憲海字円隆所生上原村河西氏
也前ノ栄門ニ随テ出家ス戒師大坊憲尚也寛

」45ウ

」46オ

保元辛酉始当院ノ看守タリ寛保二壬戌三月
住職ニ登ル
海岸孤絶山之内
時寛保二壬戌歳三月穀旦　玄奘坊現住憲海

退転

旧跡白蓮池之辺独鈷水之東方ニ有
リ限境不詳也
世代　法印秀顕寂廿八日　快憲元亀時住
快雅天正暦代住　暁善天正時住
憲淳三精寺ニ転住寂永禄甲子三月初
九日

華園院

旧跡氷池川ノ西中之坊ノ南方ニ在
リ限境不詳也
世代　尊成戊辰八月十一日入滅
盛誉入滅十一月十五日
尊空和尚天正暦代之住僧寂十七日

宝知院

俊貞字印存房方丈俊鑁ノ弟子也三精
寺ニ転住ス寂万治二己亥正月十七日
旧跡玄奘坊境内ニ分地有リ
世代　実運寂廿三日　尊栄寂九月廿三日
快雄寂廿六日　心快天正之住僧
慶尊和尚三精寺ニ転住寂元和戊午年
六月二十一日
章雄寂寛永十三子八月十八日
旧跡本覚坊境内ニ分地アリ

成就院

快音寂六日　道教寂五月廿六日
頼運元亀時住　真秀天正暦代之住僧
俊快方丈俊応ノ弟子也照光寺ニ転住
寂慶長十九甲寅十二月十日
旧跡弥勒ノ南古之本坊ノ北ニ在リ
世代　盛長癸十二月八日入滅

弘蔵院

満蔵院

宥学上人入滅癸巳七月七日
憲済天正ノ時住
法印良誉今井村法輪寺ニ転住示寂明
暦酉八月一日也

井之坊

旧跡宝珠院境内ニ在リ即チ井之坊
清水ノ辺十間四方其旧跡也井之坊
ハ天正ノ暦代当山執事ノ役僧タリ
故ニ武田両大守之朱印井之坊ニ当
テ行フ者ナリ清水名跡ノ部ニ出

世代
改算寂廿三日　宗覚寂八日
尊応天正時住寂二日　紹賢天正時住
忠雄寂寛永八辛未十一月十二日
尊盛寛永八辛未照光寺ニ転住示寂明
暦二丙申二月廿日

池之坊

旧跡二王門前境地十三間二十四間
半ノ地是ナリ

世代
秀印寂十二月十四日
秀音示寂十一月初九日

」48ウ

真乗坊

俊浄ハ方丈俊鑁ノ弟子也照光寺ニ転
住ス則照光之中興也寂三月六日
憲空天正暦代之住僧寂三月十三日

旧跡独鈷水ノ北山王ノ腰ニ在リ南
北十間半東西十八間ノ地是也以住
華園院中之坊真乗坊三軒ヲ結集シ
テ一院トセリ元禄年中ヨリ退廃ス

世代
憲寿寂十月四日　玄真寂滅二月三日
憲清天正之住僧　源秀寂霜月十一日
憲清字ハ教俊大坊憲瑜ノ弟子ナリ三
精寺ニ転住後方丈ニ昇住寂宝永乙酉
五月二十八日
尭憲寂明暦元十一月十六日
弁俊字来説房寂延宝三乙卯八月二日

旧跡二王門前ニ在リ六間二十九間
之地是也大守頼忠君ノ判物有リ

世代
浄観寂癸卯九月二日　良順天正時住
尊快天正時住寂四月二十三日

」49オ
」49ウ

中之坊

淳栄和尚ハ前芸州大守頼忠君之命ヲ
承テ三精寺ニ転昇ス示寂慶長三戊戌
三月廿四日
旧跡甲州通道傍十四間二十二間ノ
地是也今門前ノ百姓屋敷也

西蓮坊

世代　快清天正之住僧也寂天正十八癸卯年
八月十九日
甚聖寂四日　俊長寂十一日
昌雄三精寺ニ転住寂寛永十一甲戌三
月廿六日
旧跡観音ノ滝ノ辺ニ在リ開山大師
御詠吟アリ名跡ノ部ニ出

千手坊

世代　俊雄寂己卯十二月廿日　秀海寂廿日
尊高天正ノ時住也寂五日
尊能三精寺慶尊ノ弟子也後三精ニ転
住ス寂正保丁亥正月十七日
旧跡氷池川ノ辺山岸ニ有リ

東川坊

世代　快俊天正時住寂七日　俊存寂一日
良昨天正之住僧寂不知
旧跡本覚坊境内ニ在リ

竹林坊

世代　俊雅和尚天正ノ時住也方丈俊応ノ弟
子也観照寺ニ転住寂慶長六辛丑十月
五日　頼運寂五日
旧跡今之方丈ノ地是也宝林ノ銀杏
名跡ノ部ニ出

宝林坊

世代　真雄寂九月十八日　快意天正時住
憲聖寂滅慶長四月
旧跡土田ノ辺アリ

南光坊

世代　宥算寂十一月廿四日
清雄天正ノ時住寂日不知
旧跡氷池川ノ上北之方ニ有リ

川龍坊

世代　尊秀天正之時住也寂日不知

延命坊

旧跡弥勒ノ西ニアリ

世代　慶祐寂正月廿日　良海寂七月十四日
俊栄寂十六日　憲秀天正時住滅不知
旧跡東川坊ノ南ニアリ

禅定坊

世代　玄説天正時住　尊恵天正時住寂不知
旧跡不詳

」52オ

正覚坊

世代　快英天正時住寂五月二十一日
旧跡不詳

円重坊

世代　憲察天正時住　本空寂壬子十五日
旧跡不詳

尊乗坊

世代　貞仙寂四月四日　文亮寂十九日
快賢天正五年五月一日入滅
旧跡不詳

」52ウ

玉泉坊

世代　快長寂廿日　雲崇天正時住也
憲海乙亥七月十六日示寂
旧跡本覚坊ノ北ニアリ

常住坊

世代　祐仙滅八月　源諦寂四月四日
快円天正時住寂廿八日　宗仁天正時住
旧跡不詳

東照寺

世代　元剛寂辛亥七月十三日
真空寂廿三日　長真寂廿三日
良祐寂丁未三月十三日
盛長天正之暦代住僧也滅不知
旧跡不詳

」53オ

惣光寺

世代　憲快寂三月十二日
長賢三精寺ニ転住ス寂天正六年戊子（ママ）
六月十日也

頼尊天正ノ時住滅不知
旧跡不詳

長照寺

世代　玄勇寂廿日　寂忠和尚辛巳九月十三日入滅
長仙天正之時住寂廿一日
世代当山霊会日鑑并千手堂棟札ニ見タリ或ハ日鑑ニ出テ棟札ニ無キ者アリ或棟札ニ名称詳ナリト雖トモ滅日日鑑ニ記セザル者アリ右ノ外日鑑ニ出ト雖トモ某ノ住ト記セズ故ニ于此ニ記セス

右

境内庵二箇所

一休西庵

東西二間半南北三間　板葺東向
尋常御供燈明時鐘等ヲ以テ役ス

一滝本庵

東西四間　萱葺
南北二間　南向

」53ウ

」54オ

于時寛保二年壬戌卯月穀旦
海岸山現寺務執行法印憲尚頓首謹上

」54ウ

㊞

村上主鈴江寺々より書出候起立書返候付
左之通致書添相渡候

此一帖先年村上主鈴内證丹て申達主鈴方江被書出置候由丹て主鈴差出置候自己丹て被書出候迄にて郡方不及吟味事候得者難成
御一覧候左候得者可差置儀ニ無之候故相返候此一帖者不及吟味事故不被用候其段為承知致書添申達候以上

」55オ

宝暦三癸酉年　三澤九左衛門　㊞
中嶋甚五兵衛　㊞

」55ウ

表紙共五拾七枚

」56オ

《白紙》

常憲院様　御霊前　正月十日
　此節惣　御霊屋（并）
　最樹院様　御霊屋年始　御参詣
有徳院様　御霊前　六月廿日
浚明院様　御霊前　御廟所九月八日
最樹院様　御霊屋　三月廿日
　但雨天等ニ而　御参詣御延引被仰出シも
　御称月代　御参詣之御分故追而御参詣無之
　　増上寺
台徳院様　御霊屋正月廿四日
　此節惣　御霊屋年始　御参詣
文昭院様　御霊屋十月十四日
有章院様　御霊前四月晦日
惇信院様　御霊前六月十二日
　　東叡山
孝恭院様　御霊前（爾者）年始　御参詣之節　御参詣
香琳院様　御霊前　御廟所　御称月　御参詣
　但正月御参詣之節も御拝
　正月東叡山　御参詣之節
慈徳院様　御霊前（爾も）御拝
至心院様
　大御所様年中　御参詣
　紅葉山　御宮　正月四月五月九月十七日
　御同所惣御霊屋正月廿日
　　御称月
　但正月十日廿四日者
　御名代伯耆守参詣
　　東叡山
　　御称月
最樹院様　御霊屋　正月廿二日　但御称月（爾者）
　　御廟（爾も）御参詣
深徳院様
至心院様　御霊前　二月廿日
心観院様
慈徳院様

最樹院様者　御参詣之節　御拝
但御廟爾者御拝無之
東叡山
三月此節八日
最樹院様　御霊屋爾も御参詣
増上寺
三月廿四日
右之外
浚明院様　御霊前　御廟所
九月十日
但雨天ニ而　御参詣御延引ニ而も
御称月代　御参詣之御分追而御参詣無之
御延引之御簾ニ而　御名代無之

《白紙》

家系

諏方下社

神山齋
浮嶋主殿
秋山伊奈保

《白紙》

神山齋

重儀　氏神山通称齋
実飯田藩山下重矩之三男
元治二年六月諏方下社神宮寺ニ
住職権大僧都法印タリ
嵯峨天皇御由緒ニ依テ
嵯峨御所之院室ヲ許サル
慶応四年五月於　非蔵人
奉戴　官命而為神職

一神宮寺ハ空海ノ開基タリ世代延久ノ
住職マテ不詳延久元年成尊上人ヨリ
中代ヲ略ス当代重儀迄四十七代也

浮嶋主殿

頼広　氏浮嶋通称主殿

実諏方根津氏男　慶応三年八月

諏方下社観照寺ニ住職シテ権大僧都

法印タリ慶応四年五月於

非蔵人　官命ヲ　奉戴シテ神職トナル

一観照寺ハ空海ノ開基タリ世代応永

年中之住職マテ不詳同年中亮空

大和尚ノ住職ヨリ中代ヲ略ス当代頼広

マテ三十九代也

秋元伊奈保

父弘道　生国信州松本　氏秋元通称修理

慶応元年十一月諏方下社三精寺住

職同四年五月　官命ヲ　奉戴シテ神

職トナル　慶応四年九月以病職ヲ辞シ

59オ

59ウ

隠居ス

叔武　通称伊奈保弘道之養子　実ハ郷岡氏男

慶応四年九月秋元氏ヲ嗣ク

明治二年五月　官之襲職許状ヲ

拝受シテ為神職

一　開基所由不詳

一　往昔ノ世代不祥文明年間中興

権大僧都法印恵峯上人ヨリ権

大僧都法印弘道ニ至ルマテ暦代三十

二世也

60オ

《白紙》

裏表紙見返

《白紙》

裏表紙

60ウ

雲伝神道における灌頂儀礼について

伊藤　尚徳

はじめに

慈雲飲光（一七一八－一八〇四）は、近世において正法の復興を掲げ、正法律の実践や梵語の研鑽に力を注いだ人物として知られる。一方で民衆に向けた十善戒による教化を通して多くの信者を獲得し、「今釈迦」と呼ばれるほどに崇敬された人物であるが、その思想は仏教だけでなく儒教と神道にも通じており、慈雲の著作には、神儒仏の三教を仏教的知見から包括的に捉える解釈が窺える。すなわち、慈雲は弘法大師の十住心思想によって、有為法としての神道と、無為法としての仏教の不二を説き、一方では仏教の十善を世間法として捉え、これが儒教に通じるとする。このような解釈に基づく慈雲の三教一致の思想において、特に強調されるのが仏教と神道の親和性である。すでに、慈雲の神道観と神観念については、拙論[1]において慈雲と同時代の本居宣長（一七三〇－一八〇一）や、宣長の神観念に影響を与えたとされる吉田兼倶（一四三五－一四一一）の思想との比較から、両者と共通して神の

永遠性や万物の主宰としての性格を認めていることを指摘したが、慈雲は思想的に仏教と神道の親和を語るだけでなく、その実践として独自の神道儀礼を創唱している。慈雲が創唱した神道は、後に葛城神道あるいは雲伝神道と呼ばれるが、その中、次第として編まれた神道灌頂の法則には、三教一致の思想を反映して、密教の儀礼の中に巧みに神道や儒教の思想を摂取した形跡が確認できる。本稿では、慈雲が著した『神道三昧耶戒』『神道灌頂式』『神祇灌頂法則』と、慈雲の説を門弟が記した『神道灌頂教授式抄』から雲伝神道の灌頂儀礼についてその特色を確認したい。

一　『神道三昧耶戒』における盟約神事（ウケヒノカンワザ）

はじめに『神道三昧耶戒』についてみていく。密教において三昧耶戒は仏性三昧耶戒ともよばれ、灌頂儀礼の中でも伝法の受者が入壇に先立って授かる戒である。その戒相は、四重禁戒あるいは十重禁戒である。その作法次第を記した書は多く残されるが、慈雲は『神道三昧耶戒』の内題に註して「師説依元杲式而有差排」と記している。[2] これはこの三昧耶戒次第が真言宗の達匠である元杲（九一四－九九五）の撰述した次第を慈雲なりに神道式に編集したことを示していると考えられる。

元杲には『具支灌頂儀式』[3]の撰術があるが、この次第の特徴は、灌頂の受者に三昧耶戒を授けた後、本来は別時に修する金剛界と胎蔵界の両部の法を合行して一座に修する内容となっており、そのため「一夜式」とも呼ばれる。現代の真言宗で行われている伝法灌頂においても『具支灌頂儀式』を下敷きとした次第を用いている場合が多いが、その場合「一夜式」で合行される金胎両部の法を、初夜と後夜の二座に分けて修せられる。例えば報恩院流の伝法

灌頂においては、その次第は醍醐寺の勝覚（一〇五七－一一二九）が著した『新撰式』の次第を用いているが、この『新撰式』も『具支灌頂儀式』の三昧耶戒作法を残しつつ、金剛界と胎蔵界の法を二座に分けて行うように改編したものである。いま慈雲の『神道三昧耶戒』『神道灌頂式』『神祇灌頂法則』には、初夜と後夜の沙汰は確認できないことから、慈雲は三昧耶戒作法もふくめて「一夜式」に依りながら次第を編んでいるといえよう。[4]

さて、慈雲はこの「神道三昧耶戒」の内題に続いて「亦名盟約神事（ウケヒノカンワザ）」と記しており、記紀神話における天照大神（あまてらすおほみかみ）と素戔嗚尊（すさのをのみこと）との盟約の場面に準えていることが示されている。盟約とは真偽を占う神事を指すが、天照大神と素戔嗚尊の盟約は、素戔嗚尊が自らの赤心を証明するために天照大神と交わしたもので、両神は天安河（あまのやすかわ）をはさんで対峙し、素戔嗚尊が「請與姉共誓。夫誓約之中必當生子。如吾所生是女者則可以爲有濁心、若是男者則可以爲有清心。」[5]という誓約を交わした上で、天照大神が素戔嗚尊の十握劒（とつかのつるぎ）を天真名井（あまのまなゐ）に浮かべ清めた後に噛み砕き、そこから三柱の女神を生じ、次に素戔嗚尊が天照大神の八坂瓊之五百箇御統（やさかにのいほつのみすまる）を噛み砕き、五柱の男神を生じたことにより潔白を証明したというものである。以下、『神道三昧耶戒』の次第と『具支灌頂儀式』の三昧耶戒次第を比較し、その中で盟約神事がどのように会通されるかを確認する。

灌頂儀礼における三昧耶戒は「壁代」とよばれる帷の中に受者を引き入れ、その中で大阿闍梨と対面して授けられるものであるので、「受者引入」以降の次第について次頁に示す。両書の比較から、『神道三昧耶戒』の次第は、そのほとんどを『具支灌頂儀式』に準じているが、次第の中には慈雲の独創的な解釈を施した部分が散見される。そのうち表中の①勧請　②教誥　③楊枝打について取り上げ、その特徴を窺う。

神道三昧耶戒	**具支灌頂儀式**
引入受者	引入受者
以香水灑新阿闍梨	以香水灑新阿闍梨
浄三業真言	浄三業真言
礼拝聖衆	礼金剛界諸尊
	礼胎蔵界諸尊
①勧請	—
②教誡	阿闍梨表白
第一帰命	第一帰命
第二運心供養	第二運心供養
第三懺悔	第三懺悔
第四帰依	第四帰依
第五発菩提心	第五発菩提心
第六問遮難	第六問遮難
第七請師	第七請師
第八羯磨	第八羯磨
四重禁戒	四重禁戒
十善戒	—
十無尽戒	十無尽戒
受仏性三昧耶戒	受仏性三昧耶戒
発生本覚菩提心真言	発生本覚菩提心真言
入秘密曼荼羅真言	入秘密曼荼羅真言
—	啓白受持仏性戒之由
仏名	仏名
回向	回向
五色線加持	—
阿闍梨念密語	阿闍梨念密語
授与塗香	授与塗香
授与華鬘	授与華鬘
授与焼香	授与焼香
令見灯明	令見灯明
金剛剣真言	—
③楊枝打	楊枝打
授与金剛線（木綿手繦）	授与金剛線
金剛誓水	金剛誓水
授与投華	—
受者退出	受者退出

①勧請

勧請については『神道三昧耶戒』のみに見られる内容であり、『具支灌頂儀式』には無い。勧請の前に「礼拝聖衆」があるが、『具支灌頂儀式』のように金剛界と胎蔵界の諸尊を個別に礼拝するのではなく、普礼の真言を唱え、金胎の諸仏菩薩を一度に礼拝する。その後の勧請は、記紀神話の神々を対象としたものである。勧請の傍註には「或依神名帳。又用廿二社等」[6]と記しているが、次第には『古事記』において造化三神とされる天御中主尊・高皇産霊尊・神皇産霊尊を勧請し、その後に国常立尊以降、伊弉諾・伊弉冉までの『日本書紀』本書における神代七代の神を勧請し、その次に天照大神、最後に式内式外諸大明神を勧請する次第となっている。『古事記』と『日本書紀』の両書に依拠しつつ、神々の勧請を差し入れることによって、巧みに密教の三昧耶戒作法を神道式に改変させる意図が窺われる。

②教誡

『具支灌頂儀式』では「阿闍梨表白」として、阿闍梨が受者に両部相伝の意義を説き、三昧耶戒を授けるにあたり、八つの羯磨（こんま）を示していく。羯磨とは行為を原意とするが、所作や作法などの意味にも用いられ、ここでは受戒作法の説文と問答全体を意味している。八つの羯磨とは、その後に続く第一帰命・第二運心供養・第三懺悔・第四帰依・第五発菩提心・第六問遮難・第七請師・第八羯磨である。受者は阿闍梨から八つの羯磨を聴受することで戒体を得ることになる。慈雲はこの阿闍梨表白の部分を「教誡」とし、三昧耶戒の八つの羯磨のそれぞれを天照大神と素戔嗚尊の盟約と会通させている。[7]

夫盟約神事者。神祇継跡之大標。皇圖無窮之鴻基也。梵言三昧耶。（中略）恭惟。日神與素尊。隔天安河而相

対乃立誓約。今移之於道之授受。則有八門。

第一帰命。素尊曰。「吾元無黒心。但父母已有嚴勅、將永就乎根國。如不與姉相見、吾何能敢去。是以、跋渉雲霧、遠自來參。但神祇幽遠。不假密儀。則無由顕之。」[8]

第二供養。文曰。「素尊將昇天、時有一神。號羽明玉、此神奉迎而進以瑞八坂瓊之曲玉。素戔嗚尊、持其瓊玉而到之於天上也。」[9]

第三懺悔。文曰。「諸神歸罪過於素戔嗚尊。而科之以千座置戸。遂促徵矣。除罪改過之儀也。」[10]

第四帰依。文曰。「素戔嗚尊請曰。吾今奉教。將就根國。故欲暫向高天原。與姉相見而後永退矣。勅許之。」[11]

以上は第四帰依までの教誥を示したが、『日本書紀』神代上の盟約の場面を引用して、それぞれの意義に会通させている。慈雲は盟約の神事を「神祇継跡之大標。皇圖無窮之鴻基」としていることから、神代からの皇統の継承と、灌頂における法灯の継承の意義とを重ねて捉えていると考えられる。この中、第一帰依の「吾元無黒心。但父母已有嚴勅、將永就乎根國。如不與姉相見、吾何能敢去。是以、跋渉雲霧、遠自來參。」の文について、慈雲は「神儒偶談」でも、「この一段文義明なり。此中「無黒心」の一言。これ我神道の教えなり。」[12]と述べており、素盞嗚雄の無黒心、すなわち赤心の証明には特に意を注いでいる姿勢が窺われる。

受者は第八羯磨の後に、三昧耶戒の戒相である四重禁戒と十重禁戒を授かるが、雲伝神道では、これらと合わせて十善戒を授かるのが特徴的である。三昧耶戒を授かった受者は大阿闍梨から種々の供養を受けた後、楊枝打の作法に入る。この楊枝打の儀式もまた、盟約神事を具現化するような内容となっている。

③楊枝打

『具支灌頂儀式』における楊枝打は、大阿闍梨から受者に「歯木」とよばれる十二指量ほどの長さの菩提樹の小枝が渡され、受者は歯木を洗い清めた後に、「一切の煩悩と隨煩悩を破す」と観想しながら歯木の端を噛み、再び香水をもって歯木を洗い清めた後にこれを投じて、歯木の向いた方向によって、菩提成就の可否遅速を占うという一連の作法である。

『神道三昧耶戒』の「楊枝打」の段は「口云。一箇赤心出現神祇之儀」と記され、「素尊與天照大神相向立之義」とあり、大阿闍梨が歯木を加持し、受者に与える段を「天安河」とし、受者が歯木を洗い清める作法を「天真名井」と記している。[13] さらに受者が歯木を噛む段は、『日本書紀』神代上にあるにある「噛然咀嚼（さがみにかむ）」という表現が用いられ、天照大神と素戔嗚尊の二神が、剣と曲玉を噛み砕く場面に相当させている。この歯木の作法における受者への教告には以下のように説かれる。

> 噛然咀嚼（さがみにかむ）之義大なるかな。三部は胎蔵法を顕し、五智は金剛界を開き、本朝萬世君臣之鴻基を成立す。此の咀嚼自り等同流類し來て手應身觸。眼顯耳聞。諸の事物作業悉く赤心を因と為て神祇を出生すなり。遡て之を究れば則地水火風之諸神。黒鬘爪櫛衣帯褌履悉く是れ神祇の在る所なり。汝無等の利を獲る。實に此に由る。[14]

と述べ、記紀神話における三神・五神の出生を胎蔵界と金剛界の義に当て、しかもそれは日本における君臣の道に通じるものであるという。さらに咀嚼だけでなく、二神のあらゆる行為は、その赤心から行われるものであり、そこから神々が生みだされるという。歯木の作法を通じて、受者の赤心を明らかにし、神々の冥助に気づかせる意図があるように読み取れる。また神道灌頂作法を口決した『神道灌頂教授式抄』には、三昧耶戒を解説して以下のように述べている。

> 三昧。此には本誓と云て制約の義也。神代巻瑞珠盟約章の式也。黒心を除棄て赤心を用て神祇の道に入る也。

大和上は高座也。前に机あり、此机は天安河に象どる也。灑水器あり。天眞名井に象どる。木綿襷を授く。此は八坂瓊之五百箇御統に象どる。法弟相續。子孫相續の象也。家相續。國相續。此中に籠る也。彼の天上に在て素尊の五男神を生じ、此を天照尊に奉て大日本皇統萬世に不斷なる儀なり。出家人は法脈相續となる。[15]

慈雲は天照大神と素戔嗚尊との盟約を、赤心の証明と神々の出生という二つの意義に集約する。赤心こそが神祇出生の源であり、しかもそれは不断に相続し、万世一系の皇統に連なるのである。その不断の相続は国家の相続であり、密教における法流の相承と重ねられる。慈雲の『神道三昧耶戒』における盟約神事には、皇統への意識も垣間見られるのである。

二　『神道灌頂式』『神祇灌頂法則』の宗源壇について

『具支灌頂儀式』では、三昧耶戒の後、金剛界・胎蔵界の両壇作法に入る。受者は覆面をして道場に引入され、曼荼羅が敷かれた「大壇」に投華し、投げた華が触れた仏と結縁した後、道場内の帷の中に設けられた「小壇所」において、大阿闍梨から頭頂に灌頂の水を受け、金剛界と胎蔵界の秘密印明を授かるのである。

この『具支灌頂儀式』両壇作法に相当する部分を、慈雲は『神道灌頂式』『神祇灌頂法則』に記している。『神道灌頂式』は首題に「含香所・引入・宗源壇・降臨壇」と記載されるものの、断欠部分があって「降臨壇」の次第については確認できない。しかし、『具支灌頂儀式』における大壇と小壇所の次第に相当する部分を記載している。『神祇灌頂法則』には大壇の作法は記載なく、小壇所の相当部分のみが記される。ここに次第の比較を示す。

『具支灌頂儀式』と『神道灌頂式』『神祇灌頂法則』の次第比較

具支灌頂儀式	神道灌頂式	神祇灌頂法則
大阿闍梨引受者	含香・塗香・灑水	
於壇前南方庇覆面	覆面	
超象至西壇前	引入超香象	
令結普賢三昧耶印		
指端挿華令投	投華	
授印可偈	教誥	教誥
以五瓶水次第灌受者頂		五瓶灌頂
令被寶冠著臂釧	授寶冠 授寶剣 授明鏡	品物比禮 授五鈷或剣 授八咫鏡
四佛加持		
五佛加持		
四佛華鬘		
想受者成大日尊		
以白払払受者身		
以扇扇受者並四辺		
以塗香塗胸		
以篦拭眼	授金篦	授金篦
以輪置受者跏上		
以商佉授右手		
授鏡令見		
三匝遶大壇		
供闕伽香水		
理供		
事供		
大日真言	神道灌頂	神道灌頂
後供		
授五股		
令出門		受者下座 向降臨壇

いずれも『具支灌頂儀式』にみられる加持・供養作法を大幅に略し、寶冠・寶剣あるいは五鈷杵・明鏡・金篦のみ授けた後に、神道灌頂の印明を授ける簡略化された次第となっている。両書とも『具支灌頂儀式』の「小壇所」相当の部分を「宗源壇」と称していることが特徴的である。ここで唐突に用いられる「宗源」の語意について、慈雲は『神祇灌頂法則』において「宗源壇（モト）　亦名三元壇（ミモト）」という以外に説明をしていない。「宗源」の語は『日本書紀』神代下の「天児屋命は神事を主る宗源者也」[17]という一文に確認できるが、ここから両部灌頂の壇をなぜ「宗源」と称するかについて直接説明することはできない。このことを考えるにあたっては、自らの立場を「元本宗源神道」と称する吉田神道における「宗源」の解釈による必要がある。吉田兼倶は『唯一神道名法要集』において、「宗源」の語について以下のように述べている。

> 宗とは一気未分の元神を明かす、故に万法純一の元初に帰す。是れを宗と云う。源とは和光同塵の神化を明かす。故に一切利物の本基を開く。是れを源と云う。故に頌に曰はく、宗とは万法一に帰す。源とは諸縁基を開く。[18]

さらに「万宗・諸源の両壇とは、何と謂うことぞ哉」という問いを立てて、以下のように述べる。

> 唯一神道は両界の名目也。世以て流通せざるの故に、真言の比量を以て会釈を加えて曰く、万宗壇とは金剛界是れ也。諸源壇とは胎蔵界是れ也。此の両壇は天地陰陽の元図、内外両宮の本像、内天外天の表相、地中海底の印文也。[19]

吉田神道において「宗源」とは、もともと個別の「宗」と「源」の概念を合わせ、内外両宮・天地陰陽などと同様に、金胎両部を接続させる概念として用いていることがわかる。慈雲はこのことを理解したうえで、両部灌頂の壇である小壇所作法を宗源壇と称した可能性がある。

『具支灌頂儀式』における小壇所の次第では、東西に座を設え、金剛界では大阿闍梨が西に、受者は東に座って印明が伝授される。次に胎蔵界を灌頂する場面では、大阿闍梨は東に、受者は西に座って灌頂を受ける。ところが慈雲は『神祇灌頂法則』の宗源壇の内題に註して「師資座位、東西隨便宜。両部不二行故。」[20]とあり、金胎不二の作法であるから、座の東西を定めないという。『唯一神道名法要集』における「宗源」の語意に金胎を合一させる意が含まれるならば、慈雲が金胎不二とする灌頂を行う場面において「宗源」の語を用いることは不自然ではない。慈雲の神道観は、吉田神道の思想とは必ずしも一致するものではないが、灌頂儀礼においては吉田神道の影響も考慮する必要があると考えられる。

三　『神道灌頂教授式抄』における鳥居法について

慈雲の神道灌頂の口説を弟子が筆記した『神道灌頂教授式抄』は神道三昧耶戒の盟約の後、大壇に至るまでの間に「鳥居法」があることを記している。鳥居法は『神道灌頂式』『神祇灌頂法則』のいずれにも記されず、独立した次第も現存していないが、『神道灌頂教授式抄』に依れば、神道三昧耶戒の盟約を終えた受者は、三つの鳥居をくぐり、大壇に引入されることになっている。

一の鳥居は荒神、二の鳥居は白山大権現、三の鳥居は住吉大明神が祀られ、受者は各鳥居の前において、教授よりそれぞれの祭神に因んだ教告を受けて進む。一の鳥居では荒神に関連させて「心・身・家・地・位」の五つを荒らすことなく守るべきことが戒められるが、このうち「身を荒らすまじ事」について以下のように註している。

論語に子の慎む所は斎戦疾と云ふ。是なり。（中略）孟子も此身を荒さぬと云ふ。孝は萬行の基じゃ。此等の

語はたっとい。なるほど賢者じゃ。（中略）王觀濤曰く。斎を慎めば則神を慢ぜず。戦を慎めば則敵を軽んぜず。疾を慎めば則生を軽んぜずと云ふた。よい辭じゃ。此身の大切なる萬物の長たることを知らぬは愚かなことじゃ。神儒佛ともここらのことは相違せぬ。[21]

この段の教告の理解は専ら『論語』『孟子』に依ったものである。続く二の鳥居で祀られる白山大権現は『日本書紀』黄泉平坂に現れる菊理媛と同体とされる。ここでは生死の境界を語る黄泉平坂の伝説に因み、「死穢を避けて生に還る道」を守るべきことが述べられる。具体的には「分を忘れて他に勝ることを好む」「君に事えて私をまじゆる」「利に走り色に耽り自から心のおき所を忘る」「上をしのぎ下を蔑にし友に交わりて誠なき」「天命を恐れず神祇を敬はず。ことに触れて謹みなきこと」の五つのことが「死に趣く道」として誡められる。[22]いずれも儒教的な色彩を帯びた誡めである。この中、「上をしのぎ下を蔑にし友に交わりて誠なき」については「世に處して位ある。天命の在るところ也」として天命を守るべきことを述べ、誠の意味について「中庸に誠者天之道也。誠之者人之道也と云ふ」と『中庸』から解釈を引用している。

三の鳥居に祀られる住吉大明神は、伊弉諾が黄泉国の穢れを洗い清めるための禊ぎによって生まれた底筒之男命・中筒之男命・表筒之男命の三柱の神である。三の鳥居での教告は、神代巻にある伊弉諾尊の禊ぎにかかる住吉三神の出生の場面[23]について、「伊弉諾尊既還、乃追悔之曰、吾前到於不須也凶目汚穢之處。故當滌去吾身之濁穢、則往至筑紫日向小戸橘之檍原、而秡除焉。遂將盪滌身之所汚、乃興言曰、上瀬是太疾、下瀬是太弱、便濯之於中瀬也。」と読み挙げられ、その後に「是れ允に厥の中を執るのことはり也」と告げられる。

「允に厥の中を執る」とは、『尚書』大禹謨にある言葉で、堯が舜へ禅譲する際の訓戒である。朱熹の『中庸章句』には、この語を解説して次のようにいう。

其見於経、則允執厥中者、堯之所以授舜也。人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中者、舜之所以授禹也。堯之一言、至矣尽矣。而舜復益之以三言者、則所以明夫堯之一言、必如是而後可庶幾也。[24]

ここで「允に厥の中を執れ」とは堯が舜に授けた訓戒であるが、舜は禹に訓戒を授けるにあたって「人心惟れ危うく、道心惟れ微なり、惟れ精、惟れ一、允に厥の中を執れ」と付け加えたという。人心と道心を精一にしてその真ん中を執る。慈雲はこの意義を踏まえて、伊弉諾が禊の際、上瀬と下瀬を選ばず、中瀬を選んだことに重ねるのである。慈雲はまた以下のようにも述べる。

此の中允に厥の中を執れと云ふは書經に在て堯の言なり。堯の舜に譲りしは道の當然ならねども、此の中を執るの一言はよく神道にかなふなり。支那にも神道の趣は傳はりしと知るべし。[25]

このように鳥居法は全体として神道儀礼を儒教的な解釈で会通するもので、鳥居において受者に伝えられる教告は、特に儒教に則した教えが用いられることから、慈雲の三教一致の思想がよく反映されているといえよう。

四　雲伝神道の名目

慈雲には雲伝神道以外の神道説を簡別しつつ、自らの神道説の本義を示そうとする姿勢が見受けられる。たとえば、慈雲は「神道」という名目も本来は立てないといい、御流神道や唯一神道の名目の本義を雲伝神道の立場から再解釈している。

神道の名目のこと。易経に始まる也。吾國往古は神道と云ふ名目なき也。聖徳太子より神道と云ふ名が始まりしこと也。老子に無名は萬物の初めと云ひし。實に吾國神道の趣也。此の神道と云ふ名だに上宮太子已來のこ

となれば唯一神道と云ひ、兩部習合の神道と云ひ、宗源神道などと云ふ煩細の名目みな笠上の笠なり。[26]

慈雲はこのように神道にはそもそも名目を立てないという考え方を示しており、名目は後にさまざまに付加されたということを批判的に述べている。たとえば吉田神道では『唯一神道名法要集』において両部神道について、「胎金両界を以ては、内外二宮と習ひ、諸尊を以ては、諸神に合はす。故に両部習合の神道と云う者乎。」[27]としているが、慈雲はこれに対して以下のように批判する。

世間に多く神と佛と合して兩部と云ふあり。謬りのみ。若し強て附會せるならば、何ぞ道と云ふに足ん。又外宮内宮を金胎兩部に配当して兩部の名を成すと云ふあり。夫れ外宮は豊受女神。内宮は日神女神。何ぞ是れを以て理智法身に配せんや。[28]

また、「唯一神道」という名目についても、吉田兼倶は自らを天児屋命の後胤として一流の相承を唯受する立場から「唯一」とし、かつ「唯一は神明の直伝、一気開闢の一法なり。大織冠の仰せに云はく、「吾が唯一神道は、天地を以て書籍と為し、日月を証明と為す」と。是れ則ち純一無雑の密意也。故に儒・釈・道の三教を要むべからざる者也。」[29]と述べ、儒仏道の三教を混じえない純一なる神道ということを示しているが、慈雲はこのことに対して、「世に唯一神道と云うことも天人一體、神人無別の理にて唯一の神道の名目も在りしこと也。佛の道を嫌い儒佛山伏などをわけるやうなことにてはなきこと也。（中略）鎌足公の底意は春日に興福寺建立あるにて大抵を知るべし。総じて事理は不二なる者也。神人は一體なり。」[30]といい、鎌足が神仏を祀っていたことを示して、「唯一」という語の本義が天人一体であることを強調する。このように慈雲は吉田神道の説を批判しつつ、『神道三昧耶戒』の教告に以下のように記している。

昔者嵯峨天皇之御宇也。君臣道通じ朝野志達す。時に弘法大師、法を支那青龍寺惠果阿闍梨の許に得て歸朝し

玉ふ。（中略）天皇、其の徳風を慕玉ふや特に請じて山を下しめ中務省に館す。留連日有り。宸懐衽を闢き宣室膝を接す。此に於て神祇之深奥。山頂赫日を顯し、乾坤之大體也。玉臺明鏡を開く。實に是れ兩部習合之至致。外儀は唯一神道之宗源也。（中略）今之行ずる所は御流相承之明式也。[31]

このように慈雲は、自らの神道については名目を立てないとしつつも、吉田神道説を批判することによって、かえって「両部」「唯一」「御流」の名目の本義を明かし、これによって自らの神道説が、それらの本義にかなっていることを示すのである。慈雲にとって神道の名目は「笠上の笠」に過ぎないものであるからこそ、かえって自由に自らの神道説の名義を示すことができる。その上で雲伝神道こそが「両部」「唯一」「御流」の名目の本義を獲得しているという解釈からは、他の神道説を包括しつつ、それらよりも勝れた教えであることを示そうとする慈雲の意図が窺われるのである。

五　おわりに　―雲伝神道の相承―

以上、雲伝神道の三昧耶戒・鳥居法・宗源壇のそれぞれについて確認し、その特徴的な部分について概観した。雲伝神道における神道灌頂では、御流神道や吉田神道を批判的に捉えながら自らの神道説に取り入れている。また、その儀礼においては儒教の思想を取り入れた教告が用いられ、慈雲の三教融和の思想がよく反映されている。おわりに慈雲以降の雲伝神道の系譜の一端について取り上げ、雲伝神道のその後の発展について見ておく。雲伝神道の系譜については、勧修寺門跡和田大圓（一八五九－一九三二）所蔵の「四海領掌大事印信」の血脈から追うことにする。

この「四海領掌大事」は西大寺流・地蔵院流に伝えられて輪王大事・御即位大事とも呼ばれ、天皇即位灌頂の際、天皇に奉授する大事とされるが、雲伝神道においても伝えられるものであった。「四海領掌大事印信」に付記される血脈には、弘法大師以降、慈雲の師である貞紀まで師資相承され、以下「貞紀―飲光―諦濡―量觀―覚樹」[32]まで連なる。この印信を所有した大圓は、昭和五年に京都智積院と東京護国寺にて雲伝神道の伝授および灌頂を行っている。

さて、この血脈のうち、明堂諦濡（一七五一－一八三〇）は、慈雲門下の三哲とよばれたうちの一人で、慈雲の後継として高貴寺第二世となった人物であり、後に河内の長栄寺にも住持している。さらに明堂諦儒の後の量觀（生没不明）には、雲伝神道の口伝を記した『神道或門』の著作があり、奥書には「攝陽大阪生玉社眞藏院現住量觀記之」[33]とあるから、当時は大阪天王寺に所在する生國魂神社が有した神宮寺十坊のうち眞藏院の社僧であったことがわかる。長栄寺と生國魂神社の距離は近く、量觀は長栄寺にいた明堂諦濡と交流したことが推察されるが、しかし、この『神道或門』に記される口伝について量觀は、慈雲に随従して神道をよくした天如（一七五二－一八二七）から受けたものであるという。このことについて『神道或門』には以下のように記される。

問今此慈雲和上相傳の神道相承の次第如何。答云。灌頂三印明及輪王大事等は高祖大師より嫡々相承して南都西大寺に数代相傳して高喜長老より惠猛（河内野中寺）信光（同）普攝（攝州住吉郡法樂寺）貞紀（同）飲光（河州高貴寺慈雲）天如（阿州之隱士。字俊山。號閑々子）と相承す。予は天如師に隨て再三是を受く。[34]

このように量觀は神道灌頂を天如から授かっているのであるが、「四海領掌大事印信」に天如の名が記されないことについては以下のように述べている。

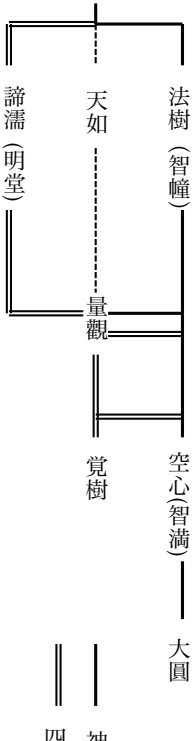
或時師云。四海領掌の印言。雲和上より口傳を以て是れを傳へて印信血脈を受けざる故に相承の次第忘失せり。

且つ口傳のみにては恐らくは後來展轉して誤りを生ぜん。今幸に河州長榮寺に雲和尚の上足明堂比丘あり。汝往て受べしと云へり。（中略）文政九年丙戌夏（予此時阿州徳島萬福寺に住す）高野登山の歸りに明堂和尚に謁して天如師の言を以て是を受んことを請ふ。時に和尚遠來の志を好して速に是を授けられ印信血脈を給ふ。是に依て彼の血脈には天如師を除いて飲光。諦濡。量觀と續けり。（中略）是に依て予茲歳庚子暮春（當時大阪生玉眞蔵院に住す）長榮寺智幢和尚に謁して両部合行灌頂の法を受く。則ち式法則に奥書を給て印證し玉ふ。爰に於て雲和尚の所傳悉く周備せり。[35]

すなわち、「四海領掌大事」については、天如は慈雲から口伝により授かったため印信は無く、そのため量觀は天如の言に従って、長栄寺明堂から伝授を受けた。これにより、「飲光―諦濡―量觀」の血脈となった。また、量觀は両部合行の灌頂作法について智幢にも受けたことを記している。

量觀に神道灌頂を伝えた天如には雲伝神道関係の著述が頗る多い。そのうち『神祇灌頂清規』[36]は本稿で取り扱った慈雲の神道灌頂次第に整理を加えたものである。その内容は盟約神事・神門法・含香處・感応壇・宗源壇法と次第し、さらに受者灌頂後の降臨壇の参拝、火處・浮橋・八衢の教示を記している。ただし、慈雲の次第を大幅に改変している箇所も確認できる。この中、盟約神事では、三昧耶戒を授けず、七仏通誡偈を授ける次第となっており、また、各作法の教告も便宜的に略されており、慈雲のように儒教の思想は用いることはない。また、投華が行われる大壇は「感応壇」と呼び替えられる。慈雲が『神道灌頂式』で示す大壇図は胎蔵界曼荼羅を敷き、神代七世の諸神に配当した中臺八葉の上に神鏡を置くような荘厳であるが[37]、感応壇の荘厳は、壇上に愛染明王十七尊曼荼羅を敷いた上に白、或いは赤の絹を以てその上を覆い、その後に神鏡十七面を置く。これによって「内證は両部不二習合。外儀は唯一神道」なることを表すという[38]。かくして天如によって雲伝神道灌頂の次第は洗練されたといえよう。

量觀以降の神道灌頂の相承については、『密教大辞典』「雲傳神道」の項に大圓まで至る血脈が示されている。[39]これは昭和五年に和田大圓を大阿として修された雲伝神道灌頂の血脈と考えられる。この血脈に基づいて、慈雲から連なる神道灌頂の血脈と、四海領承大事血脈について図示すると以下のようになる。近年では平成十六年慈雲尊者二百年御遠忌に大阪法楽寺と東京護国寺において神道灌頂が勤修され、その血脈は現代にも相承されている。



註

1 拙論「慈雲の思想　―神儒仏三教一致の構造―」（『蓮花寺佛教研究所紀要』九・二〇一六年）

2 「神道三昧耶戒」『慈雲尊者神道著作全集』（八幡書店・二〇〇九年）八四五頁

3 『具支灌頂儀式』大正七八　六六頁中段

4 神道灌頂は、嵯峨天皇と弘法大師の相互相承より伝えられたとされる御流神道にも次第が残されている。しかし

『御流神道口決』（東京大学文学部宗教史学研究室所蔵）にみられる御流神道の灌頂次第では三昧耶戒を授けず、許可の印明を授けた後に、胎蔵界に仮託される大日本紀灌頂と、金剛界に仮託される麗気記灌頂を、それぞれ初夜と後夜に分けて行う次第となっていることから、元杲の次第とは構成が異なる。

5 『日本書紀』一神代上第六段（『国史大系』一）二二頁
6 「神道三昧耶戒」『慈雲尊者神道著作全集』八四六頁
7 「神道三昧耶戒」『慈雲尊者神道著作全集』八四七頁～八四九頁
8 『日本書紀』一神代上第六段（『国史大系』一）二二頁
9 『日本書紀』一神代上第六段（『国史大系』一）二四頁
10 『日本書紀』一神代上第七段（『国史大系』一）三〇頁
11 『日本書紀』一神代上第六段（『国史大系』一）二〇頁
12 「神儒偶談」『慈雲尊者神道著作全集』一五五頁
13 「神道三昧耶戒」『慈雲尊者神道著作全集』八六一頁～八六二頁
14 「神道三昧耶戒」『慈雲尊者神道著作全集』八六三頁
15 「神道灌頂教授式抄」『慈雲尊者神道著作全集』九三二頁
16 「神祇灌頂法則」『慈雲尊者神道著作全集』八七三頁
17 『日本書紀』二神代下第九段（『国史大系』一）五三頁
18 「唯一神道名法要集」『日本思想体系一九　中世神道論』（岩波書店・一九七七年）二一二頁
19 「唯一神道名法要集」『日本思想体系一九　中世神道論』二一五頁

20「神祇灌頂法則」『慈雲尊者神道著作全集』八七三頁
21「神道灌頂教授式抄」『慈雲尊者神道著作全集』九三五頁～九三六頁
22「神道灌頂教授式抄」『慈雲尊者神道著作全集』九三七頁～九四二頁
23『日本書紀』一神代上第五段（『国史大系』一）一五頁
24『中庸章句序』冒頭
25「神道灌頂教授式抄」『慈雲尊者神道著作全集』九四六頁
26「神道灌頂教授式抄」『慈雲尊者神道著作全集』九二一頁
27「唯一神道名法要集」『日本思想体系一九　中世神道論』二一〇頁
28「入門十二通聞書」『慈雲尊者神道著作全集』三八九頁
29「唯一神道名法要集」『日本思想体系一九　中世神道論』二四九頁
30「神道灌頂教授式抄」『慈雲尊者神道著作全集』九二二頁～九二三頁
31「神道三昧耶戒」『慈雲尊者神道著作全集』八四八頁
32「四海領掌大事印信」『慈雲尊者神道著作全集』九六一頁
33「神道或門」『慈雲尊者神道著作全集』一〇八六頁
34「神道或門」『慈雲尊者神道著作全集』一〇八三頁
35「神道或門」『慈雲尊者神道著作全集』一〇八四頁
36「神祇灌頂清軌」『慈雲尊者神道著作全集』八八一頁
37「神道灌頂式」『慈雲尊者神道著作全集』八七〇頁

38「神祇灌頂清軌」『慈雲尊者神道著作全集』九〇五頁
39『密教大辞典』縮刷版（法藏館　一九八三年）一三五頁

〈キーワード〉慈雲　雲伝神道　灌頂　儒教　吉田神道　御流神道

一九六〇年代の大衆文化に見る「非合理」への欲望
―「飢餓海峡」と「恐山の女」における《恐山》と《イタコ》をめぐって―

大道　晴香

1．はじめに

一九七〇年代に始まった日本における「オカルト」や「精神世界」の流行。これらのマスメディアに媒介された超自然への親和を示す大衆的志向性は、一九九五年に「オウム事件」が勃発するまでの二〇余年の間、「超能力」「霊能力」「学校の怪談」「未確認生物」といった具合に解釈の枠組みを変化させながら、継続してきたとみられている。[1] マスメディアによって形成される表象の文化領域を仮に「大衆文化」の概念で措定するならば、一九七〇年を起点とした一連の潮流は、それまでの大衆文化の在り様を一変させるものであった。

広義の「宗教」の範疇に属するような、超自然に関わる文化事象をマスメディアがいかに描いてきたのか、すなわち娯楽性を孕む表象としての《宗教》の様相に着目した場合、戦後の日本においては、一九七〇年代とそれ以前との間に根本的な質の差があるように思われる。論者はここ数年、「イタコ」と呼ばれる東北地方北部に根付く

シャーマンを対象に、新聞や雑誌における《宗教》の動向を通時的に跡付けてきた。[2] そうした取り組みの中で明らかとなったのは、「オカルト」ブームの前後における、宗教性を担う主体の違いである。

「オカルト」ブーム到来前に書かれた新聞・雑誌記事には、「地方」と「中央」という空間的な二項対立と対応する形で、《イタコ》を担う異質な「他者」と、それを眺める「我々（記事の書き手と読み手から成る共同体）」といった構造が内在していた。つまり、現代社会を貫く「科学」の論理に抵触する《イタコ》の宗教性は、「我々」とは地理的に隔絶された「他者」の領域に追いやられていたわけである。記者自身がイタコに「口寄せ」と呼ばれる降霊術を依頼するような、「我々」をイタコの宗教性の受容主体に据えた記事は、今でこそありふれた企画となっているが、一九五〇・六〇年代には殆ど見受けられなかった。

一九七〇年代以前の大衆文化において、「我々」は「科学」を柱とした「合理的世界」の住人として措定されていたのであり、これを逸脱する「非合理的なるもの」は、「地方人」という「他者」のフィールドに帰属させられてきた。「オカルト」ブームは、「我々」の立ち位置を「非合理の受容主体」へと転換することで、「非合理」に「我々」にとっての価値を見出し、これを消費の対象としたのである。「オカルト」ブームが一端を成す、大衆的な精神性に見るパラダイムチェンジは、これまでに宗教学や社会学、文学等の分野で研究がなされてきた。そこで、当該ムーブメントの発生要因として指摘されてきたのは、高度経済成長の終焉と石油危機に象徴される「近代化の停滞」、そして公害問題や環境破壊による科学技術への懐疑という、背後にあった日本の社会情勢である。[3] すなわち、日常を支配する合理的な知に対する不信感が、「非合理」への欲求を呼び起こしたと推測されているのである。こうした背景に鑑みれば、「合理主義者」という一九五〇・六〇年代の「我々」の位置付けは、当然のものであったと言えよう。

しかしながら、ここで忘れてならないのは、神霊との交流といった《イタコ》の宗教性自体に価値を見出してはいないものの、そうした宗教性を受容する「非合理」な「他者」の存在を、「我々」が希求していた事実である。一九五〇年代にマスメディアに姿を現した《イタコ》は、一九六〇年代に入るとその露出が爆発的に増え、ブームの様相を呈していた。また、同時期には、海外の《秘境》に前近代的な「奇習」や「未開人」を求める「《秘境》ブーム」も生じている。[4] 要するに、「合理主義者」を標榜しつつ、「我々」は、「非合理」に強く惹かれていたのだ。だとすれば、「我々」は「他者」の領域へと追いやったそれに一体何を求めていたのだろうか。

本稿では、「飢餓海峡」と「恐山の女」という二つの創作作品を例に、ここに描かれる《イタコ》および《恐山》の表象的特徴から、「オウム事件」を生み出した土壌とされる「非合理」への大衆的な親和性、これを用意した一九六〇年代の日本の大衆文化における「非合理」の在り方を探っていきたい。

2.「飢餓海峡」と「恐山の女」をめぐる文化的背景

マスコミが「恐山」という場を介してイタコを〝発見〟したのは、一九五〇年代のことであった。[5] 平素のイタコは自宅を構える地域社会を中心に「商売」（彼らの宗教活動は「視覚障がいを持つ女性が生計を立てるための生業」といった性格を有しているため、こう呼称される）を単身で営んでいるが、寺社の祭礼や盆の折には一所に参集し、複数人で死者の言葉を伝える「口寄せ」の儀を行うことがある。これをイタコマチと称す。下北半島の霊場・恐山では、昭和初期頃より毎年夏季の祭典時に（一九七二年以降は秋季にも）イタコマチが開かれてきた。ただし、本来イタコが恐山に滞在するのはこの僅かな期間中に限られており、そのうえ、彼らの「口寄せ」は当地の数ある死

者儀礼の一つに過ぎない。また、イタコが激減した今でこそ恐山が唯一の場となりつつあるが、往時、イタコマチは青森県内の各所で見られた習俗でもあった。にも拘らず、殆どの新聞・雑誌記事が「恐山のイタコマチ」という場の限定性を伴う、特定の商売を焦点化している事実は、確固たる組織を持たない在野の宗教者が可視化されるに際し、開かれた場の存在が不可欠であったこと、そして〝地獄極楽〟の様相を呈した、大衆の興味を掻き立てる舞台の存在が重視されていたことを示唆している。こうして一過性の薄弱な結び付きであったはずのイタコと恐山とは、表象上において不可分の関係となると共に、実質的にも関係を深めていく結果となった。

「棄老」という前近代的なモチーフを扱った深沢七郎「楢山節考」（一九五六年発表、一九五七年単行本刊行。一九五八年映画公開）が〝日本人らしさ〟の表象として評価され[6]、ベストセラーとなっていたように、一九五〇年代の大衆文化には、「古きもの」に「日本」ないし「日本人」の独自性を見出す「日本再発見」の気運が介在していた。マスコミの恐山とイタコに対する注目を促したのは、この過去への志向性を有したアイデンティティ探求の動きであったとみられる。とは言え、「古きもの」が前近代性を帯びた事物である以上、そこには、多少なりとも「我々」の立脚する合理主義との対立が見られたのであって、非合理性が際立った対象と対峙した場合、「自己」の発見が「他者」の発見に一転するといった事態も当然の成り行きであった。降霊を生業とする《イタコ》は、その典型だったと言える。

近代合理主義の外に位置した「他者」としての《イタコ》には、「科学」という「我々」の側の尺度に基づき、否定的な評価が下されることもあった。しかし、そうした動向が見られたのも一九六〇年代初頭の一時期に過ぎず、彼らに対しては、すぐに別の方策でもって肯定的な価値の創出が図られるようになった。一つは、《イタコ》が根付く地域社会の文脈や、そこに暮らす人々の心情に着目し、そうした担い手に対して果たすだろう機能を評価する

やり方。そしてもう一つは、学知の形成に依拠した、「原始文化」や「原型・古型」等の「我々」へと〝連なる〟価値を付与するやり方である。これら二つの方策によって、「合理」とは位相を異にした「文化」の価値を手にし、大衆文化としての安定性を獲得した《イタコ》は、一九六〇年代を通じて一大ブームの様相を呈することになった。

ただし、この「文化」的価値の成立において注意さるべきは、いずれの方策が取られるにせよ、そこでの評価というものが、「我々」にとって意味を持つ、「我々」のための知的枠組みだという事実であろう。それがたとえ〝地域の文脈に寄り添った〟解釈であっても、これを欲しているのはあくまで「我々」の側である。つまり、「科学」や「合理」と抵触する《イタコ》を「自己」の外側に置き、アイデンティティを保持しつつも、「我々」はそこに何らかの欲望を投影していたわけである。明確な意図のもとにモチーフが選択され、配置される創作作品には、そうした大衆的欲望がより端的に表れているように思われる。

本論が分析の対象とする「飢餓海峡」と「恐山の女」は、いずれも一九六〇年代の「《イタコ》ブーム」の一翼を担った作品である。

作家・水上勉の社会派推理小説である「飢餓海峡」は、一九五四年に発生した青函連絡船洞爺丸の沈没事故と岩内大火を題材に、戦後の貧困期に生きた人々の「飢え」を描き出した作品として知られている。『週刊朝日』一九六二年一月五日号から一二月二八日号まで連載された後、一九六三年に朝日新聞社より単行本が刊行され、一九六五年一月には三國連太郎主演の映画が公開となった。内田吐夢が監督を務めたこの映画は業界において高い評価を得ると共に、[7]興行的にも成功を収めたとされる。

本作には、小説版・映画版いずれにも、《恐山》と密接に結びついた《イタコ》の存在が明示されている。とりわけ映画版には、「恐山を彷徨い歩く犬飼多吉（三國）」や「イタコの口寄せを覗き見て怯える犬飼」といった原作

小説には無い場面が付け加えられており、民俗学者の桜井徳太郎は、それまで衰退の途にあったイタコが「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に脚光をあびてきた」[8]と述べている。追加シーンの内容については次章で詳述するが、小説の中で、下北半島の人々の「語り」の中に姿を現すに過ぎなかった《恐山》と《イタコ》を、主人公の眼前にビジュアルを伴う形で登場させるというこの演出は、鑑賞者に対してさぞかし強い印象を与えたことだろう。と同時に、こうしたシーンの追加自体が、《恐山のイタコ》の同時代における人気の高さを物語っているように思われる。[9]先に例示した二つのシーンは監督の意向で公開となった「ノーカット版」の予告編にも使用されているうえ、特段ストーリーの本筋には関与しないにも拘らず、後者の場面には「恐山の語り部（イタコ）の告げたものは」とのテロップも付されていた。[10]

一方の『恐山の女』は、映画『飢餓海峡』の封切から九ヶ月後の一九六五年一〇月に配給となった松竹の映画であるが、前者と比べると現状における知名度は低く、映像ソフト化もなされていない。とは言え、そのキャストには主役の吉村実子を始め、菅井きん、殿山泰司、川崎敬三、寺田農といった錚々たる面々が名を連ねており、「昭和四〇年度キネマ旬報ベストテン」では七位に選ばれている（『飢餓海峡』は前年度五位）。また、五所平之助を監督に迎えて行われた下北半島でのロケは、度々新聞にも取り上げられるなど、注目を集めていた。[11]

原作は、「第三回小説現代新人賞」の候補作品にノミネートされた小川元の小説「霊場の女」（『小説現代』一九六五年二月号掲載）で、当選こそ逃したものの、次点の「佳作第一席」を受賞している。この時に選考委員を務めたのは有馬頼義・石原慎太郎・源氏鶏太・柴田錬三郎・松本清張の五名で、源氏と松本は本作を当選に推していた。[12]

「《イタコ》ブーム」の潮流の中、図らずも同時期に小説から映画への道筋をたどった「飢餓海峡」と『恐山の女』

は、《恐山》と《イタコ》に対して一体いかなる価値を見出していたのか。

3.「飢餓海峡」に見る《恐山》と《イタコ》

3－1.「非合理なるもの」の所在と価値

まずは、「飢餓海峡」における様相から確認していきたい。既述のとおり、一九六〇年代に人気を博した「飢餓海峡」には、水上の手による小説と、これをもとに製作された映画版の二種が存在している。ここでは原作となる小説の内容を基礎としながら、映画版独自の描写が見られる際は、そちらの表象にも言及していく。なお、小説の分析にあたっては、一九六三年に朝日新聞社より刊行された単行本を底本とする新潮文庫版（『飢餓海峡（上・下）』新潮社、一九九〇年）、映画については、本編一八三分のノーカット版が収録されたＤＶＤ（東映、二〇一三年）とシナリオ作家協会編『年鑑代表シナリオ集　一九六五年度版』（ダヴィッド社、一九六六年）に収められた脚本「飢餓海峡」を使用した。

一部エピソードの省略や細かなシーンの出入りはあるものの、物語の大筋に関して言えば、小説版と映画版とに大きな相違は見当たらない。物語の起点は、終戦直後まで遡る。一九四七年九月二〇日、北海道地方は猛烈な台風一〇号に襲われ、青函連絡船・層雲丸が転覆する大事故が発生。この事故により船客五三一名の命が失われたが、この犠牲者の中には身元不明の遺体が二体紛れ込んでいた。時を同じくして、北海道岩幌町では質屋一家を惨殺して金を奪い、放火するという強盗事件が起きており、函館署の弓坂警部補（伴淳三郎）は、強盗犯の一人である「犬飼多吉」（三國連太郎）が仲間二人を殺害し、金を奪って本土に逃げたと判断して後を追う。その頃、下北半島に

上陸した犬飼は、偶然出会った大湊の酌婦・杉本八重（左幸子）に助けられ、情を交わした後、大金を与えて姿を消していた。

これまでにも指摘がなされ、作者自身も認めているように[13]、当初から犯人と彼の行動が読者に開示されているという点で、本作は「推理小説」の枠組みを逸脱した作品となっている。ゆえに、その醍醐味はむしろ犬飼と八重の運命の出会いと悲劇によって描かれる、人間の情の深さや業の深さにあると言ってよい。犬飼にもらった金で東京に出た八重は、一〇年後、偶然新聞で犬飼を見かけ、礼と今後の人生について相談するために舞鶴まで出向く。しかしながら、八重の無垢な好意に気付かぬまま、犯行の発覚を恐れた犬飼は彼女を殺めてしまうのだった。そして、舞鶴東署の味村警部補（高倉健）と弓坂の捜査で罪が露見した犬飼は、北海道への護送の途上、八重の思いを噛みしめながら津軽海峡に飛び込み、物語は終幕を迎える。

このように、本作は北海道・下北半島・東京・舞鶴の四ヶ所を主な舞台として展開するのであるが、《恐山》と《イタコ》とは、八重の生まれ故郷で彼女と犬飼との出会いの地でもある下北半島の場面で役を担うこととなる。

【表1】は、小説『飢餓海峡』に登場する《恐山》の描写を抜き出して一覧にしたものである。確認出来た限り、小説版では一三ヶ所に及ぶシーンに《恐山》が登場している。長編小説中の僅か一三シーンと思われるかもしれないが、東京や舞鶴での回想シーン（No. 10・11）を含め、下北半島が描かれる際に必ずといって良いほど《恐山》に言及のなされている状況は、十分注目に値しよう。本作において、《恐山》は下北半島という舞台を指示するシンボルの役を負っているわけである。

では、その下北半島を体現する山とは、一体いかなる場であるのか。ここで場を特徴付けているのが、他でもない、《イタコ》の宗教的職能に依拠した「死者の声を聞ける山」という宗教性である。犬飼と初めて出会った森林

【表1】小説『飢餓海峡』に登場する《恐山》の描写

※頁はいずれも、水上勉『飢餓海峡』（新潮社、一九九〇年）のもの。上…上巻、下…下巻。

No.	頁	場面	描写
1	上 八八	下北半島［仏ヶ浦］ 犬飼の本州上陸	晴れた日は、背後のこの山波から、先のとがった二つの山が突出てみえる。マサカリの柄首の位置にそびえる恐山と佐藤ヶ平だった。
2	上 一〇二 〜 一〇四	下北半島［畑］ 犬飼と八重の出会い	※本論に記載。
3	上 一〇七	下北半島［大湊］ 犬飼、八重と妓楼にて再開（1）	町は恐山の釜臥山を背景にして、大湊湾といわれるおたまじゃくしのような形をした入江を抱えていた。
4	上 一一五	下北半島［大湊］ 犬飼、八重と妓楼にて再開（2）	あけ放った障子と柱のあいだに釜を伏せたような高い山がそびえている。それは、昔は火山であったにちがいない。噴火した当時の溶岩の流れが、擂鉢状になってふもとの方へ向って凝固している。 「恐山よ」 八重は白い手をのばしていった。 （中略） 「あんたのお母ちゃんの声をきかしてくれるイタコはんのいるとこだろ」 「そうよ」 と、八重は咽喉をならしてわらった。しかし、男は急に黙った。死者がよみがえるというその黒い山が、男の心のどこかに恐怖をよびおこすのであろうか。
5	上 一二一 〜 一二二	下北半島［大湊］ 犬飼、八重と妓楼にて再開（3）	恐山の背中へ落ちかかろうとする夕陽が、今しも死んだような静かな廃港の沖を染めていた。
6	上 一二四	下北半島［湯野川温泉］ 刑事の八重への聞込み（1）	八重は右手にかすんでみえる釜を伏せたような恐山をみた。 犬飼多吉の四角なつやつやした顔がそこにあった。
7	上 一三五	下北半島［湯野川温泉］ 刑事の八重への聞込み（2）	八重は、恐山のみえる南の山波を眺めたり、行止りになっている村道の段々畠などをいつまでもみて時間をすごした。

8	上 一四一	下北半島［湯野川温泉］ 刑事の八重への聞込み（3）
9	上 一七四	下北半島［大湊］ 東京へ旅立つ八重
10	上 三八三	東京［亀戸］ 八重による犬飼の回想
11	上 四二二	京都［舞鶴］ 樽見（犬飼）宅を訪ねた八重
12	下 二七六	下北半島［汽車の中］ 車窓を眺める味村警部補
13	下 二九〇	下北半島［畑］ 八重の父を訪ねた弓坂と味村警部補

恐山が煙っている。その山の頂きに、夕焼けの町を逃げていった犬飼多吉の肩を張った黒い影がまたうかぶ。

額ぶちになった窓の向うに恐山の峰がのぞまれた。晴れた恐山は、乳いろに椀を伏せたようにみえる。八重は晴れたり、曇ったり、雪になったりした恐山をみながら、八年間を、この部屋で男を抱いて暮らしてきた日々を思いうかべた。

〈恐山の巫子さんがね、仏さんをよび出してくれるっていうので帰ってきたのよ。死んだ人がね、巫子さんにかかると生きかえるのよ。そうして、生きてる人たちに物をいうわ〉

八重が何げなくそんなはなしをすると、犬飼多吉は、はっとしたように顔を伏せた。そうして何やら関西訛のまじった声をだした。

〈迷信よ。そんなの迷信よ。お爺ちゃんが巫子をよんだので、いやいや、あたし、帰ってきたのよ〉

犬飼多吉はにらむように八重をみていた。

八重はふっと十年前のあの恐山の見える窓の下で抱きあって臥た犬飼多吉との淡い営みを想い出した。

人いきれで、すり硝子のようにくもる窓を、時々、拭いてみると、北の方に、椀を伏せたような恐山の姿がみえる。

「（前略）八重が死んだ気はまだしねえス。いまも村の衆がきて、誰に殺されたか、恐山のイタコにきいてもろたらどうだといいあすがな……イタコにきいても、わがらねえすべ。あんなものは気やすめだもンな」

（中略）

味村時雄は、弓坂とつれだって、長左衛門の家を出たが、居間にすわりこんで、じっと見送っている二人の山男が、恐山の巫子をむかえにゆこうかと相談していたことを知って胸を打たれた。

軌道の車中で、八重は当地の事情に明るくない犬飼に対し、《イタコ》と《恐山》を次のように解説している。

「母ちゃんの声をききにもどった。爺ちゃんがね、巫子（いたこ）さんをたのんで母ちゃんの声を聞かせてもらったんよ」

男はじっと、女の顔をみつめている。
「死んだ仏のか」
「そうよ、巫子さんにたのむと母ちゃんの声が出てくるんよ」
（中略）
「恐山にはね、巫子さんがいっぱいくるわ」
「巫子ってそら何だ」
男は怒ったようにきいた。
「恐山にあつまった死んだ人の亡霊をよびもどす女のひとよ」
「……」
男の顔がまた歪んだ。女から急に視線をそらせた。女はその変化を、迷信を信じないぞ、と男がいった意味にとった。（中略）
「七月の地蔵講がくるとね、恐山の円通寺さんにいっぱい死んだ人の亡霊に会いたい人が集まるのよ。眼の見えない女の巫子が数珠をもってね、死んだ人の言葉を、そのとおりしゃべってくれるんよ。みんなはそれを拝むのよ」
（中略）
「あんたは、それで、お母さんの声をきいたかね」
「お爺ちゃんが、お講の信者だから毎年巫子さんを呼ぶのよ。仕方なしにあたしたちは聞いてあげなきゃならないのよ。迷信よ、あんなの、いいかげんのことをいってるんだから……」［上：一〇二－一〇四頁］

この八重の語りは、単なる《恐山》の説明と解すのであれば、特段気になるものではない。だが、本作における《恐山》とは、日本各地を舞台とする中で、下北半島という地域を体現する象徴としての役を負った場である。よって、「『巫子（イタコ）』を介して、死者の声を聞くことが出来る場」という右の説明は、《恐山》自体の特徴を示すと同時に、下北半島の地域的なアイデンティティの所在を示唆していることになろう。そこで重要性を帯びてくるのが、「犬飼多吉」という〝余所者〟の存在である。

犬飼はもともと京都の出身であり、下北半島には縁を持たない人物である。ゆえに、当地での犬飼はいわゆる余所者の立場に置かれているわけだが、作中では「関西訛」の強調によって、彼が地域の「外部」に位置する者であることが繰り返し明示されている。

「おっさん、大湊までゆくにはどれくらいかかるね」
関西訛のあるその声が村の小男に心もち奇異な感じを抱かせたらしい。［上：九二頁］
「おーきに」
と、男は関西訛でうなずいた。さびた鉄鎖をつかんで、最後尾の軌道車の枠にのった。（中略）角ばった顔の関西訛の男は、一人だけうしろにいた。皆とはなれるように、枠に腰を下ろした。［上：九四頁］

犬飼多吉はにらむように八重をみていた。その時のどことなく澄んだような眼ざしと、言葉のはしに感じられたやわらかい関西訛が思いおこされると、八重の顔はかすかに動いたのだ。［上：三八三頁］

つまり、犬飼多吉の存在は、地域社会の「内／外」という空間構造を浮上させる一種の装置として機能していたことになる。そのうえで最も注視さるべきは、「外部者」である彼のまなざしを経由する形で、「内部」の象徴た

る《恐山のイタコ》に対し、「迷信」の価値付けが生じている点であろう。前掲の会話において、八重は《恐山》と《イタコ》の説明に向けられた犬飼の態度を「迷信を信じないぞ」という意思の表明と解釈し、自ら「迷信」の烙印を押していた（下線部参照）。こうした様相より浮かび上がるのは、地域社会の「内部」と「外部」に対応した「非科学」と「科学」との対置、ひいては「非合理」と「合理」との対立構造である。

同様の構造は、八重の死後、捜査の一環で彼女の生家を訪れた弓坂元警部補ならびに味村警部補と、八重の父とのやり取りにも見て取ることが出来る。八重の死に納得できず、その真相を知りたいと願う父に、村の衆は「恐山のイタコ」による口寄せを薦めた。だが、弓坂と味村に対し、父は「恐山のイタコ」が「気やすめ」であると述べ、実証性の観点からその宗教性に否定的な価値付けを行う。

「どうが、この子の死んだわけを、わたしらに納得のいくように明らかにしてくりゃんせ。（中略）八重が死んだ気はまだしねえス。いまも村の衆がきて、誰に殺されたか、恐山のイタコにきいてもろたらどうだといいあすがな……イタコにきいても、わがらねえすべ。あんなものは気やすめだもンな」

「イタコさんにきくよりも、この証拠の新聞の方が、はるかに大きな力があります、お父さん」

と味村時雄はいった。

「きっと、八重さんを殺した男をひっ捕えてみせます。かわいそうに、八重さんは、今のままでは成仏できんでしょう。（中略）」

味村時雄は、弓坂とつれだって、長左衛門の家を出たが、居間にすわりこんで、じっと見送っている二人の山男が、恐山の巫子をむかえにゆこうかと相談していたことを知って胸を打たれた。［下：二九〇頁］

函館署の警部補だった弓坂と東舞鶴署に勤務する味村もまた、下北半島にあっては「外部者」の立場にあり、「内」

と「外」の空間的対立を生じさせる主体の意味では、犬飼の存在と相違ない。したがって、弓坂と味村を前に発せられた父の言葉とは、やはり「外部」のまなざしを意識したうえでなされたものと解され、ここにも先と同じく空間的対立に応じた「非合理」と「合理」との領域区分を認めることが出来る。しかも、右の場面の場合、「外部者」である味村自身が、「内」の論理である「イタコ」に「証拠」という自らの立脚する「科学」の論理を対置させ、その優位性を説くことで、より一層、前掲の対立構造を明確なものとしている。

「非科学」ないし「非合理」を「地域」という特定の地理的空間に押し込め、「他者」として隔離するやり方は、既述のとおり、一九六〇年代の大衆文化に特徴的な表象技法である。ゆえに、「非合理」の観点からすれば、「飢餓海峡」は当時の解釈フレームを見事に内在させた〝典型的〟な表象であったと言えよう。だが、本稿が主眼とするのは、そうして「他者」の領域に隔離された「非合理」に対して「我々」が創出していた価値と、介在した欲望の探究である。「飢餓海峡」において《恐山》と《イタコ》に付与された価値は、「迷信」といった表層的な価値にとどまらない。「迷信」のレッテルでもって距離を取り、「合理主義者」のアイデンティティを保持しながら、「我々」は《恐山》と《イタコ》の「非合理性」に〝我々〟にとって意味を持つ〟、自身の求める価値を付与しているのである。

3－2.「死者との交流」に見いだされた価値

その一端は、先に挙げた犬飼と八重の出会いのシーンの中に現れている。「『巫子（イタコ）』を介して死者の声を聞くことが出来る場」という《恐山》についての八重の説明に、犬飼は顔を歪めていた。彼女は犬飼のそんな表情を「迷信」への嫌悪や侮蔑と捉え、自ら「迷信」の語を口に出したのであったが、それは決して侮蔑などではな

く、彼が津軽海峡で死に追いやった共犯者（自白のため真偽は不明だが、犬飼は共犯者を能動的に殺害したのではなく、自分の命を狙って海に転落したところを見殺しにしたと述べている）の蘇りに対する恐怖心の発露であった。

大湊で偶然八重と再開し、彼女の娼婦部屋にあがった犬飼は、窓の向うに《恐山》の姿を捉えると動揺し、以前にも増して死者への恐れを露わにしている。

あけ放った障子と柱のあいだに釜を伏せたような高い山がそびえている。それは、昔は火山であったにちがいない。噴火した当時の溶岩の流れが、擂鉢状になってふもとの方へ向って凝固している。

「恐山よ」

八重は白い手をのばしていった。

「……」

男はじっとしていた。

「円通寺のある山よ」

「あんたのお母ちゃんの声をきかしてくれるイタコはんのいうところだろ」

「そうよ」

と、八重は咽喉をならしてわらった。しかし、男は急に黙った。死者がよみがえるというその黒い山が、男の心のどこかに恐怖をよびおこすのであろうか。かすかに口もとをふるわせると、やがて、大きな軀をがたがたとふるわせはじめたのである。［上：一一五頁］

人を殺してしまった犬飼にとって、死者の再来をもたらす《恐山》と《イタコ》の宗教性は、罪が露見することへの怯えを生み出すと同時に、心の中に「死者」を招き、彼らへの罪悪感を喚起する点において、恐怖の対象であっ

【表2】映画「飢餓海峡」に登場する《恐山》と《イタコ》の描写

※脚本「飢餓海峡」（『年鑑代表シナリオ集　一九六五年度版』）をもとに、記載のない上映シーンを追加して作成。
※※網掛けは映画のオリジナルシーン。

No.	場面	描写
1	下北半島［恐山］ 彷徨う犬飼	肩に雑のうをかけた犬飼が、一人、ふらふらと歩いている。 空腹のようだ。
2	下北半島［八重の生家］ イタコの口寄せを聞く 一家と覗き見る犬飼	石置屋根の貧しい家。干し大根が軒にさがっている。犬飼通りかかる。 歩み寄って、大根を取ろうとする。内部から異様な声。 犬飼、ぎょっとなる。そっと、内部を覗いて見る。異様な声の主は巫子である。聞いている犬飼の顔が何故か恐怖にひきつる。内部に杉戸八重（23）の顔。父、長左ヱ門（55）の顔。 不意に八重の弟が顔を出す。 犬飼、大根も取らず、その場を離れる。（※映画ではイタコが振り向いてから退散） 仏壇に向って派手な身振りで呪文を唱えている巫子。 その背後にかしこまっている八重、長左ヱ門、そして四人の弟妹と村人達。 巫子、突然、くるっと一同の方を見る。盲目である。殆ど聞きとれない声でぼそぼそと呟き始める。［12］ 八重「母ちゃんの声をききに戻った。父ちゃんがね、巫子さんを頼んで母ちゃんの声を聞かせてもらったんよ」 犬飼「（ぎくっとして）死んだ仏のか」 八重「そうよ、恐山の巫子さんに来てもらったんだよ」 犬飼「巫子って……そらなんや」 八重「死んだ人の亡霊を呼び戻す女の人よ」 犬飼「あんた、それで、母ちゃんの声聞いたんか」 八重「うん、聞いたヨ、戻る道ないぞ、帰る道ないぞ……とね」 犬飼の顔が歪む。 八重「でも、あんなの迷信よ。いいかげんなこと言ってんのよ。（後略）」
2	下北半島［森林軌道］ 軌道車の中	

3	4	5*	6*	7
下北半島［大湊］ 妓楼・八重の部屋	下北半島［大湊］ 妓楼・八重の部屋	下北半島［大湊］ 妓楼・八重の部屋	東京 八重の部屋	津軽海峡 連絡船の上
犬飼、手拭いを窓の欄干にかける。黒雲に包まれた恐山が見える。 犬飼、戻りかけて、ふと布団の横に投げ出してある青森新聞の記事に気付く。層雲丸と岩内大火の文字。 凝っと瞶める犬飼。 その顔に、巫子の声、続いて七里浜の阿鼻叫喚、そして「助けてくれ！」と叫ぶ沼田、木島の声。 恐怖にひきつる犬飼の顔。	凝っと恐山を瞶めている八重の顔。 八重「（ぼそっと呟く）恐山、雨コ降って泣いているみたいだ……」 犬飼「恐山って、死者が蘇る山か」 八重「（振り向いて）そうだ、巫子さんがいる山だ」 犬飼「…（恐怖の色）」 八重「あんた、怖いんけ……（布団を頭からかぶってふざける）戻る道ないぞ……帰る道ないぞ……」 犬飼「（恐怖に逃げる）どいてんか」	八重の部屋の神棚に祀られた恐山の札が、二人を見下ろす	荷物の中から「恐山」と書かれたお守りが現れる	京一郎の手錠は捕縄に替っている。 遠く下北半島が見える。弓坂、花束を抱えて京一郎に歩み寄る。 弓坂「樽見さん、八重さんの生まれた下北の山が見えますな。あの山が恐山……」

*脚本に無し

た。この罪悪感を特に強調するのが、映画版である。

【表2】は、映画『飢餓海峡』に登場した《恐山》に関する描写を一覧にしたものだ。なお、論者が視聴したのは、封切時に広く公開された一六七分の短縮版ではなく、後日、少数の映画館のみで上映されたノーカット版であるた

め、表中のシーンには短縮版でカットされたものが含まれている可能性がある。シーン数については小説版に劣るものの、全七場面中五つは原作には無かった映画オリジナルのシーンとなっており（No. 1・2・5・6・7）、そこには製作者の明確な意図の介在を看取することが出来る。そうした中で、とりわけ犬飼の感情表現として注目されるのは、No. 1と2のシーンだ。

小説版の犬飼は、船で下北半島の西岸にある仏ヶ浦に着岸後、最も近い牛滝の集落を経由して野平から森林軌道に乗るという、非常にロスの少ない堅実なルートで逃亡を図っている。これに対して映画版の犬飼は、仏ヶ浦から上陸してから、なぜか五〇キロメートル以上も東に入った、しかも険しい山地を超えた先にあるはずの《恐山》に姿を現す（No. 1）。当地をふらふらと彷徨い歩く、罪人の心中や末路を暗示するかの様な彼の姿を考慮すれば、現実性に乏しい《恐山》への到達は、当地の景観に象徴される〝あの世〟ないし〝地獄〟といった場の宗教性に、殺人者となった犬飼の人生を投影するために用意されたシーンであったように思われる。

そして、この《恐山》での彷徨に続いて現れるのが、《イタコ》の口寄せのシーンである。（No. 2）。小説では森林軌道の中で八重に初めて出会い、彼女の生家で行われた口寄せについて話を聞く犬飼だったが、映画では《恐山》からなぜか八重の生れた畑集落に移動し、実際にその様子を目にしている。《恐山》から山を隔てて西に位置する畑への逆行もさることながら、ここで最も奇妙なのは、《イタコ》の〝向き〟である。口寄せを行う際、通常、イタコは依頼者の方を向き、対面の状態で死者の言葉を発す。ところが、家中を覗き込んだ犬飼の目にした《イタコ》は、どういうわけか依頼者のいる〝こちら側〟に背中を向けて座っているのである。これこそが、次の衝撃に繋がる。降霊の盛り上がりがピークに達した瞬間、《イタコ》は突如振り向く。現れる白濁の瞳を見開いたまるで妖怪の如き形相、それを目にした犬飼は悲鳴を上げながら逃げ去っていく。

ホラー映画と見紛う過剰な演出が、観客へのインパクトを狙ったものであったことは確かだろう。また、物語の本筋とは無関係のやや唐突な《イタコ》の登場は、先行する《恐山》と共に、二者の同時代的な人気の高さを伺わせる。だが、このシーンが単なる大衆受けに終始した場面でないことは、犬飼の目を介した《イタコ》の様相からも明らかだ。

犬飼は、決して振り向いた《イタコ》の〝表情〟に恐怖して逃げ出したのではない。こちらを向いた後、犬飼の目に映る《イタコ》には、ネガとポジを反転させたような特殊なエフェクトがかけられていた。八重の生家から逃げ出した犬飼が亡者の声を耳にし、倒れ込む場面でも使用されている点に鑑みれば、このエフェクトは犬飼の心における「死者」の復活、すなわち彼の死者に対する恐怖心の発露を表現していたと捉えてよいだろう。つまり、犬飼は《イタコ》との接触によって招来された死者への感情に恐れ慄き、八重の家から逃走したのである。

一連の表象より浮かび上がる《恐山》と《イタコ》の機能、それは「殺人の罪悪感」や「罪の露見への恐れ」といった人間感情の表出装置としての機能である。特定の地域社会に帰属させ、「他者」として距離を取りつつも、「我々」は《恐山》と《イタコ》の「非合理性」に、「合理」という自身の論理では処理することの叶わない、理性の枠からはみ出た「人間感情の受け皿」の価値を見出していたわけである。

こうした価値の創出は、「飢餓海峡」のみに見られるものであれば、それはあくまで原作者である水上勉のオリジナリティの問題にとどまろう。だが、同様の特徴は、共に一九六〇年代の「《イタコ》ブーム」を担った『恐山の女』にも見出すことが出来る。

4.『恐山の女』に見る《恐山》と《イタコ》

4－1. 地方の「迷信」が生んだ悲劇

映画『恐山の女』は、映画『飢餓海峡』の公開から九ヶ月後の一九六五年一〇月に封切となった松竹配給の作品である。文化庁の「日本映画情報システム」[14]によれば、上映時間は九八分で、R18＋指定となっていたようだ。前述のとおり、本作は映像ソフト化がなされておらず、東京国立近代美術館フィルムセンターに上映用ポジフィルムが所蔵されてはいるものの、現状、論者はその内容を視聴出来ていない。また、原作となった小川元の小説「霊場の女」についても、掲載された『小説現代』一九六五年二月号の所在が確認出来ず、未確認の状態である。ゆえに、本章では『キネマ旬報』第一二一六号（一九六五年）に収録された堀江英雄の脚本「シナリオ　恐山の女」を使用して、コンテンツの分析を行いたい。

映画『飢餓海峡』の一九六五年一月という公開時期は、前年一一月の予定がずれ込んだものであったが、いずれにせよ、この近接したタイミングでの公開は、『恐山の女』にとっては大きな痛手であったに違いない。なぜなら、「貧村出身で大湊の遊郭で働く女」という主人公の設定は、『飢餓海峡』の八重と重なるものであったからである。しかも、そこで描かれているのは、これまた「運命に翻弄される女の悲しみ」である。小説の選後評で石原慎太郎が述べた「（論者注：こうした主題は）水上氏などによって書きつくされたものでしかない」[15]とのコメントは、本作に付きまとう「『飢餓海峡』の二番煎じ」の評価を象徴するものと言えよう。作中の《恐山》と《イタコ》がそうした評価に輪をかけただろうことは、想像に難くない。

とは言え、「女の悲しき運命」を展開するに際し、二つの作品が中心に据える柱は大きく異なる。『飢餓海峡』

の人間の肉体的・精神的な貧困に対し、『恐山の女』がテーマとするのは、むしろ知性の貧困、ずばり「迷信」のもたらす悲劇である。

大間の貧しい漁村に生まれた主人公の大島アヤ子（吉村実子）は、父親が病で漁に出られなくなると、「大浦」（モデルは大湊）という町の遊郭に売られる。ほどなく、アヤ子は材木問屋の山村勘助（殿山泰司）と戸田勘二郎（寺田農）という若い男を相手にするが、二人は実の親子であった。その後、不運にも勘助がアヤ子の床で死に、出征した勘二郎もアヤ子の写真が原因で不名誉な死を遂げたことで、町には二人の死とアヤ子とを結び付ける因果話が広まってしまう。そして、アヤ子の噂を否定するために客となった勘助の長男・勘一（川崎敬三）の交通事故死が決定打となり、アヤ子は「縁起の悪い女」として忌避されるようになる。

仮にここで話が終わっていたとしたら、一連の死には何か超自然的な力が働いたという解釈の余地も残されていただろう。とりわけ、町の因果話を愚劣と一蹴していた勘一の死は、「科学」や「合理」の敗北宣言のようにも見える。だが、行者によって「たちの悪い魔性」が付いていると判断されたアヤ子が、魔性退散の名目で殴打され、「憑物が落ちた」と信じたままに命を落とすという結末を迎えることで、本作を彩る「地方の俗信」には、「迷信」の烙印が押されることになるのである。《恐山》と《イタコ》は、こうした「迷信」の一端を担うものとして、物語内部に配置されている。

『恐山の女』においては、クライマックスに当たるアヤ子の壮絶な死が、「迷信」の価値形成に最も大きな影響力を有している。ただし、看過さるべきでないのは、彼女の死に先立ち、こちらでもやはり「外部」という評価の回路が一定の機能を果たしていたという事実であろう。自身の身内の死によって生じた因縁話を説くべく、アヤ子の客となった勘一は、東京での長年にわたる勤めを終えて下北半島に戻ってきた、「外」のまなざしを持つ人物であっ

た。つまり、彼は「犬飼多吉」と同様に、物語世界の中に地域社会の「内／外」という二項対立的な空間構造を生み出す存在であったと言える。

そのうえで、彼は「外」の価値観に基づき、郷里に蔓延していたアヤ子の噂を「バカ気た」「愚劣な」因縁話だとして切り捨てている。

勘一「僕は、学校を出てからずっと東京で勤めていたんだが、今度おふくろに泣き落されて帰って来てみると、この町じゃア、全く馬鹿な話でモチキリだ」

アヤ子「……（涙の目で勘一を見る）」

勘一「僕が一番腹を立てているのは、親父と弟の死と、君とを結びつけてバカ気た因果話を作り上げてる。世間の奴なんだ！」

アヤ子「……だけど、やっぱし私が悪いのよ、旦さん（ママ）と勘二郎さんと二人共お客にしたから、怖ろしいことが起こったです……」

勘一「バカ！それが愚劣な因果話だと言ってるんだ！二人の死と君とは関係なんかないんだ」［一二四頁］

アヤ子の因果話を自身の生存をもって否定しようとした勘一が死んだことで、彼が「非合理」に対して付与した「迷信」の価値は、強度を失ってしまう。しかし、アヤ子の不条理な死によって、その価値付けが全面的に肯定される結末を考えれば、勘一の存在は、やはり地域の「内／外」に応じた「非合理」と「合理」の対立構造という、一九六〇年代特有の解釈フレームの介在を示唆していると解される。

『恐山の女』においても、「非合理」は特定地域の「内」に帰属させられ、「迷信」のレッテルで封じられていたわけである。

4－2．やり場のない思い・「恐山の女」たち

「迷信」のもたらす悲劇を扱う『恐山の女』は、一歩間違えると、「非合理」を糾弾するための啓蒙映画となりかねない。だが、本作がそうはならず、「運命に翻弄される女の悲しみ」の物語として成立しているのは、ここでも「他者」の領域に置く一方で、「非合理」に「悲しみ」という人間感情の表出機能を負わせているからに他ならない。

表題に偽りなく、本作は《恐山》を訪れる女のシーンに始まり、《恐山》の女のシーンで幕を閉じており、とりわけ、恐山大祭とイタコによる口寄せを描いた冒頭部には、シナリオにして六カット・一頁分の時間が割かれている。原作小説の選後評に「恐山の導入部は余計とも言える」[16]（石原）、「無駄な部分が多すぎる。恐山のくだりなど、なくもがなである」[17]（柴田）といった指摘が見られることから、この描写は決して映像表現のインパクトを考慮して付け加えられたわけではなく、原作の段階で既に挿入されていた場面であったようだ。

「死者のふるさと・恐山」のテロップと、ナレーターによる解説という「ニュース映画」の如き演出を経て、映像の焦点は恐山参詣に訪れたアヤ子の母キクノ（菅井きん）へと移行する。キクノは二〇余年前（昭和一五年）に二〇歳で亡くなったアヤ子の霊を、《イタコ》に呼んでもらいに来たのである。したがって、映画の冒頭の時点で主人公のアヤ子はもはやこの世におらず、彼女の人生はあくまで過去の回想として表象されていく。

亡きアヤ子の口寄せに始まった物語は、彼女の人生を回顧した後、再び口寄せの時空間に戻り終幕を迎える。だが、そこに浮かび上がる母の姿と心情は、冒頭で垣間見えた単なる哀愁とは大きく異なる。なぜなら、キクノは、「非合理なるもの」によってもたらされたアヤ子の死の加担者でもあったからだ。勘一の死後、アヤ子と母から相談を持ち掛けられた「熊野の行者」は、アヤ子の噂を知ったうえで、彼女に「たちの悪い魔性」が憑いているとの判断

を下す。その言葉を純粋に信じたキクノは、何とか魔性を払う方法がないかと行者に哀願し、退魔の「修行」を引き出すが、結果的に、この「修行」がアヤ子の命を奪うことになった。

ただし、行者の行為によってアヤ子が死してなお、キクノの中に「非合理的なるもの」への否定的価値観は醸成されていない。キクノは〝自身の知る世界の範疇〟で最善を尽くしたまでであり、よって彼女の娘の死に加担したという認識はない。それゆえ、彼女は毎年《イタコ》のところへ娘の声を聞きにやって来るのである。そんなキクノの姿は、無学の悲哀を体現する点で、「非合理」に対する「迷信」の価値評価を強化するものと言える。

しかしながら、それでも本作が啓蒙映画とならないのは、《イタコ》の口寄せや《恐山》という場に、キクノの抱える迷いや悲しみ、寂しさといった感情の表出機能が付与されているからだろう。確かに死への「加担」の意識はないものの、「魔性は本当に憑いていたか否か」「なぜ死んだのか」と、キクノはキクノの価値基準でアヤ子の死に負い目も感じている。アヤ子の死の経緯が明らかとなった後の《イタコ》と《恐山》には、冒頭では見えてこなかったキクノの感情が浮かび上がっている。

119　同（論者注：恐山）・山内

盲目のイタコが、口寄せをやっている。

「……雨の日も、風の日も鴉の鳴がねえ日はあっても、俺アが親神さとこ、心配スない日はないど……ハーテーヤア……」

キクノが、その前に坐りこんで何度も、肯きながら、涙を手拭でふいている――。

声「（イタコの声の途中からO・Lして）……キクノは、アヤ子に本当に魔性が憑いていたのかどうか、いまだに良く判らない。イタコの口から聞くアヤ子の霊も、そのことについては、はっきりした答をしなかった。

……」（O・L）

120　無間地獄

硫黄にただれて荒寥とした湖畔のあちこちに、三角錐に盛り上がった無数の小石の山がある。キクノも、丹念に小石を拾って積み上げている。

声「しかし、キクノにはこの恐山へ通って、死んだアヤ子の霊に逢うことが、今では唯一つ（ママ）の心の安らぎとなっている……」

夕闇が、蓮華八峰の山肩に色濃く迫っている―。［一三一頁］

なお、《恐山》の宗教性によって感情を表出させていたのは、キクノばかりではない。生前のアヤ子もまた、数奇な運命と「迷信」に翻弄される悲しみ、口惜しさ、怒り等のやり場のない思いを当地で露わにしていた。自身の噂が原因で仲間の娼妓同士が揉めだし、アヤ子はいたたまれず妓楼を飛び出す。その際、彼女が向かったのは、《恐山》であった。途方に暮れ〝地獄〟の中をあてどなく歩く彼女の姿は、逃亡犯となって当地を彷徨った「犬飼多吉」の姿とも重なる。衆生を救うとされる石地蔵の物言わぬ佇まいに接し、彼女の感情は爆発する。

106　（論者注：妓楼「七福」）・洗☒室の窓（格子越し）

アヤ子が、涙の目を上げて、一方をじっと見つめる。

107　格子越しに見える恐山

108　恐山無間地獄附近（朝）

アヤ子がノロノロと歩いて行く。硫黄の煙りが立ちこめ、あたりには人影もない。

アヤ子、石の地蔵の前に近づいてひざまづく。黙って、石の地蔵を見上げていたアヤ子が、いきなり、

地蔵の胸を手で激しく叩く。

無表情にそのアヤ子を見下している地蔵。アヤ子の手が尚も激しく叩き続ける。［一二九頁］

「第三回小説現代新人賞」の審査員を務めた石原慎太郎は、「霊場の女」という原作小説のタイトルについて、「題が内容と密接に関っていない」[18]との私見を述べていた。本章で扱ったのはあくまで映画版の内容であって、これが小説版の内容と同じであるとは限らない。しかし、少なくとも『恐山の女』に関して言えば、キクノとアヤ子、二人の女の思いを象徴するものとして、そして、死者となったアヤ子のメタファーとして、この表題は極めて適切であったように思われる。

5．おわりに

本稿では、一九六〇年代の「《イタコ》ブーム」の一端を担った「飢餓海峡」と『恐山の女』という創作作品に着目し、ここに描かれる《恐山》と《イタコ》の姿を通じて、同時代の大衆文化に内在した「非合理」に対する欲望というものを明らかにしようと試みた。

二つの作品において、《恐山》と《イタコ》に認められた「非合理」という名の他者性は、地域社会の「内」という特定の地理的空間に帰属させられ、「迷信」という否定的価値が付与される一方、その「非合理性」に「人間の非合理性」を重ね合わせることで、「理性」や「合理」の枠に収まらない「人間感情の受け皿」として肯定的かつ、「我々」に通じる普遍的価値を見出されていた。

この、「他者」として厳重に隔離しつつも、そこに魅かれ「我々」に通じる何らかの価値を付与するというアン

ビバレンスな態度は、《イタコ》をこぞって取り上げた同時代の新聞・雑誌記事にも通底するものである。しかしながら、「人間の非合理性」にスライドさせているとはいえ、「非合理性」自体に価値を見出す取り組みは殆どないことからすれば、創作作品にはそうした「非合理」に対する同時代的希求がより明確に表れているように思われる。

一九七〇年代に始まる日本の「オカルト」ブーム期の表象が、「我々」自身を「非合理」の担い手と規定する点に鑑みれば、上記のような二つの態度の併存は一九六〇年代を特徴付けるものと解されるが、と同時に、この予防線を張りつつも、「非合理」な「他者」に「自己」を投影する態度こそが、その後の「オカルト」ブームを導いたと言っても過言ではないだろう。

註

1 小城英子「バラエティ化する宗教とテレビ」（石井研士編『バラエティ化する宗教』青弓社、二〇一〇年）によれば、一九七〇年代に始まったテレビ番組における「不思議現象」ブームは、一九九五年のオウム真理教による地下鉄サリン事件を境に大きく変容したとされる。

2 これらの成果は、大道晴香『「イタコ」の誕生―マスメディアと宗教文化―』（弘文堂、二〇一七年）として纏まっている。

3 一柳廣孝「はじめに」、同編『オカルトの帝国―1970年代の日本を読む―』青弓社、二〇〇六年。吉田司雄「はじめに」、同編『オカルトの惑星―1980年代、もう一つの世界地図―』青弓社、二〇〇九年。西山茂「霊術系新宗教の台頭と二つの『近代化』」、國學院大學日本文化研究所編『近代化と宗教ブーム』同朋舎出版、一九九〇年。

4 飯倉義之「美しい地球の〈秘境〉―〈オカルト〉の揺籃としての一九六〇年代〈秘境〉ブーム」、吉田司雄編『オカルトの惑星』

青弓社、二〇〇九年。

5 大道、前掲、第二章参照。

6 伊藤整・武田泰淳・三島由紀夫「新人賞選後評」、『中央公論』一九五六年一一月号。

7 映画『飢餓海峡』に係る受賞歴（DVD収録の「ノーカット版　予告編」を参照）：「第一六回芸術選奨」（内田吐夢）、「NHK映画賞」最優秀監督賞二位（内田吐夢）、「第一一回ホワイトブロンズ賞」主演男優賞（三國連太郎）、「第一六回ブルー・リボン賞」脚本賞（鈴木尚之）。「第五回日本映画記者会」最優秀日本映画賞。「第二〇回毎日映画コンクール」監督賞（内田吐夢）・脚本賞（鈴木尚之）・男優主演賞（三國連太郎）・女優主演賞（左幸子）・男優助演賞（伴淳三郎）。「シナリオ作家協会　シナリオ賞」（鈴木尚之）。「第一九回日本映画技術協会　日本映画技術賞」特別賞。「昭和三九年度キネマ旬報ベストテン」第五位。

8 桜井徳太郎『日本のシャマニズム　上巻』吉川弘文館、一九七四年、一〇〇頁。

9 佐治靖は、原作の時点で「恐山のイタコ」という要素が取り入れられていることに着目し、「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」との指摘を行っている（佐治靖「イタコ―近づく終焉の時」、『怪』二〇一一年三月号、三九－四〇頁）。

10 DVD『飢餓海峡』（東映、二〇一三年）に収録。

11 「五所監督、2年ぶり『恐山の女』」（『読売新聞（夕刊）』一九六五年九月一七日付）、「松竹『恐山の女』青森ロケで気を吐く五所監督　映画の本流つらぬく」（『読売新聞（夕刊）』同年九月二一日付）、「『恐山の女』吉村実子が主演　張切る五所監督」（『朝日新聞（東京・夕刊）』同年一〇月九日付）など。

12 「第三回『小説現代新人賞』決定発表・選後評」、『小説現代』一九六四年一二月号。

13 水上勉は「あとがき」（一九七六年八月一〇日付）において、「この小説を書き終えた時に、感ずるところがあった。それは、こつこつと書いてみてわかったことだった。かなりの評家が、これをとりあげて、いろいろと感想を発表された。推理小説としての不手際についての論評だった。私は、犯人を出しておいたのだから、もう推理小説としては落第だと思っていた。それで、その評に甘んじた」と述べている（水上勉『飢餓海峡（下）』新潮社、一九九〇年　四一〇頁）。

14 文化庁「日本映画情報システム／恐山の女」(https://www.japanese-cinema-db.jp/Details?id=10131)。

15 石原慎太郎「抵抗ない当選作」（「第三回『小説現代新人賞』決定発表・選後評」）、『小説現代』一九六四年一二月号、一四二頁。

16 石原、前掲、一四二頁。

17 柴田錬三郎「文句なしの巧さ」（「第三回『小説現代新人賞』決定発表・選後評」）、『小説現代』一九六四年一二月号、一四三頁。

18 石原、前掲、一四二頁。

〈キーワード〉 イタコ・恐山・非合理・「飢餓海峡」・「恐山の女」

城氏一族の支配構造と熊野信仰

小嶋　教寛

はじめに

城氏は、桓武平氏庶流の鎮守府将軍平維茂を祖とし、主に十二世紀を通して越後国阿賀野川以北（阿賀北）を本拠に勢力を誇った武士団である。城氏は一族で数郡にわたって所領を有した越後最大規模の有力武士団であり、また南奥羽にも勢力を伸ばしていたことが知られている。ただし、治承・寿永の内乱期から鎌倉幕府成立期にかけて『吾妻鏡』『玉葉』などに登場し、中央の史料でその動向が注視される一方で、越後の在地支配に関する現存史料は数少なく、地域社会における権力構造がみえにくい現状がある。しかし二〇〇〇年代に入り、陸奥国会津地方と阿賀北の考古学的調査に進展があり、相次いで十二世紀代の遺跡が発見され、新たな成果をもとに城氏に関する研究が見直されようとしている。

城氏に関する先行研究を整理していくと、まず先駆的なものとしては、井上鋭夫氏[1]、浅香年木氏[2]による分析があ

る。井上氏は越後国奥山荘（胎内市）に関する研究の中で開発領主と目される城氏について言及し、浅香氏は治承・寿永の内乱期の北陸道の在地勢力の動向に重点をおいた分析をする中で、城氏に関する体系だてた整理を進めた。両氏の研究は、中央政権との関わりについて触れられてはいるものの、全体として城氏は阿賀北に広がる寄進地系荘園の開発領主として位置づけられ、北陸道最大の平氏与党勢力とされながらも、その権力基盤は主に阿賀北に限定された枠組みで捉えられている印象があった。

しかし近年では野口実氏[3]、松井茂氏[4]、田村裕氏[5]、樋口真己氏[6]、高橋一樹氏[7]らの研究成果があり、限られた城氏に関連する史料が阿賀北地方に集中しているからといって、その権力基盤を必ずしも当地方に限定せず、会津・出羽・奥羽・北陸地方の在地諸勢力や地方有力寺院勢力、京都の権門勢力との関係を含めた城氏権力の広域的な研究が進められている。城氏と関係の深い会津地方からの視点で城氏権力の存在形態を分析した坂内三彦氏[8]、中村五郎氏[9]の研究もある。そして、考古学・歴史地理学的な面でも、白河荘（阿賀野市・新潟市内旧豊栄市地区の一部）内の大坪遺跡や会津地方の陣が峰城跡など城氏の時代を中心とした大規模な遺構を伴う遺跡が発見され、水澤幸一氏[10]、荒川隆史氏[11]、菅野和博氏[12]、八重樫忠郎氏[13]により関連性が指摘されている。

概して、近年の城氏一族の権力構造に関する研究には、二つの立場が存在すると思われる。一つは荘園公領制に主眼を置き、中央権門の荘園領主（特に摂関家）と、在地支配者で都鄙間ネットワークに立脚した所領支配を展開した城氏との関係を指摘した田村氏・樋口氏の研究[14]である。両氏は地域の枠からの視点を重視され、研究成果は地方自治体史に体系的な記述としてまとめられている。もう一つは中世越後に展開した「潟湖河川交通」[15]を前提に、城氏権力を所領支配と同時に、地域の交通・流通体系の掌握に求め、阿賀北に限定されない権力基盤を明らかにした研究である。この立場に関しては、水澤氏は日本海物流との関係を城氏権力とからめて指摘し[16]、中村氏は会津―

阿賀北間の流通体系の重要性に注目している。[17] さらに、高橋氏は熊野信仰や摂関家領荘園と城氏の政治的関係から会津を介した北越後から南奥羽の内陸部を結ぶ交通体系の重要性を指摘するなど、[18] 数多くの研究が存在する。

本稿では、これら先行研究をふまえ、一章では城氏権力の展開を関係の深い諸勢力との関係性から整理することで、両立場の研究を補完しながら、城氏の在地領主としての成立過程を再構成する。二章では、特に熊野信仰との関係について、高橋氏の研究を継承しつつも、在地性をふまえると同時に、新たに園城寺修験に注目し中央との関係に重点をおいた視点からも考察を加える。そして最後に、以上をふまえたうえで城氏一族の権力構造に再検討を加え、彼らの武士団的・在地領主的性格を考察することを目的とする。

第一章　城氏一族の歴史像とその支配構造

第一節　平維茂・帯刀流と城氏の関係

まず、城氏一族及び関連する諸勢力の歴史像を時代に沿ってまとめていきたい。現在、城氏の系図は『尊卑文脈』所載「桓武平氏系図」や『奥山荘史料集』所載「桓武平氏諸流系図」（中条家文書二二四）などが存在する。諸系図の細部には不一致があるものの、城氏の祖として鎮守府将軍平維茂を挙げている点は共通する。ただし、「城」という名乗りは維茂の子、出羽城介繁成[19]の官歴によるもので、城姓が初めて注記されるのは繁成の子、貞成の代からである。本節では、維茂を城氏に加えて同じく維茂の子孫の繁貞流（帯刀流）や繁兼流、繁職流の共通の祖として捉え、その提携関係を考えていく。

維茂は坂東に土着した上総介高望王の流れを汲む桓武平氏平兼忠の子であるが、兼忠の叔父鎮守府将軍平貞盛の

十五番目の子として養子となり、また後に自らも鎮守府将軍となったことから、余五将軍と呼ばれた。[20] 維茂の名は『今昔物語集』に並ぶ者のない「兵（つわもの）」としてその活躍とともに登場するが、[21] 同時代の貴族の日記には「維茂」の名は認められない。これに関して野口氏は、維茂が『小右記』『御堂関白日記』『権記』等に登場する「平維良」と同一人物の可能性が高いことを明らかにした。[22] 維良は長保五年（一〇〇三）に下総国衙を焼き討ちにして、越後に逃亡するという事件を起こしている。[23] また藤原道長に度々貢馬をした記事が残っており、[24] 道長と家人関係にあったことが知られている。道長への進物は奥州よりなされ、[25] 度々陸奥国司と紛争を起こしていた[26]ことから、維茂は陸奥国を中心に活動していたと考えられる。ただし、前述の事件で逃亡先に選んだのは越後国であり、維茂が越後に一定の活動拠点を有していたことは十分推定可能である。[27]

このことは、維茂の嫡流の繁貞が越後国で活動していたことによっても裏づけられる。『春記』により、繁貞は越後国に郎頭を養い、国司の追捕の対象となるような活動を行っていたことが分かる。[28] 繁貞は維茂の越後国内の地盤を受け継ぎ、勢力を扶植していったと考えられる。この繁貞の系統は帯刀流と称され代々検非違使等に任ぜられた家柄であり、[29] 活動の拠点を京都においていたと考えられている。[30] さらに、城氏滅亡後も所領を維持しており、同じ維茂流ではあるけれども、城氏と一線を画する存在であったとされる。[31]

しかし、『玉葉』養和元年（一一八一）八月六日条には、後に城家を率いる城長茂（助職）に関して「維繁等之党」とあり、城氏と繁貞の玄孫にあたる帯刀流の平維繁は「党」の関係で中央の貴族に認識されていたことが分かる。[32] また、維繁が預所職にあった菅名荘（五泉市）[33]は、阿賀野川南岸に位置して、阿賀野川を介して城氏の本拠の一つとなる北岸の白河荘に接する。慎重な検討が必要だが、『源平盛衰記』には、城氏が軍勢を率い木曽義仲と戦った横田河原（長野市篠ノ井）合戦の際の城軍の武将に「橋田太郎」の名があり[34]五泉市橋田との関係が指摘されてお

り、[35]また菅名荘内には城氏勧請とされる稲荷社が存在するなど数多くの伝承がある。[36]地理的な面も含めて「維繁等之党」である城氏の権力がごく近隣の菅名荘に及んでいたとしても不思議ではない。預所職に補任された中央貴族は得分取得と引き換えに荘務を執行し、自ら知行する荘園に賦課される年貢・公事を進済する義務を負うが、[37]徴収には当然近隣の在地有力者と結びついていたほうが有利であり、その意味でも帯刀流は城氏と協力関係を維持していた方が自然なように思われる。

また、維茂諸流の都における人間関係は在地で所領を獲得するうえで、重要であったと思われる。帯刀流平氏は自ら開発に努めた菅名地域一帯を、白河院の意向に沿い六条院に寄進して立荘し、預所の職を手に入れたと考えられる。六条院は白河院の皇女郁芳門院の御所で、女院は中宮藤原賢子の娘である。賢子付きの女房には同じく維茂の子である繁兼の系統で、繁兼の娘（絵式部）がおり、[38]この系統がパイプ役としてこの立荘に関与した可能性がある。そして絵式部の兄の貞兼は従五位下に列せられていることから、[39]在京活動をしていたと考えられているが、通称として「奥山平太夫」を名乗っており、後に城氏の主要な支配領域である奥山荘の成立に関わった可能性もある。城氏の系統が阿賀北で確固たる地位を築いて以降は越後と帯刀流や繁兼の系統との関係を示す確実な史料はない。しかし、十一世紀の段階では協力関係が想定され、武士団内部における分業体制として、京の権門勢力と越後在地の提携関係を担った可能性の高い維茂諸流の動向もあわせて考えていく必要があるだろう。

十二世紀以降についても、白河院の「直仕者」[40]として活動していた帯刀流嫡流の繁賢は、鳥羽院政下では一族で独自に武士団を形成していたが、[41]繁賢の活動時期は城氏一族の嫡流で当時在京していた城助永の在京時期を内包する。[42]助永が繁賢の死去後まもなく在京活動を停止し、越後に戻ったと考えられることや、前述の通り助永の弟城長茂（助職）が「維繁等之党」（維繁は繁賢の子）として貴族に認識されていたことを考慮すれば、助永は繁賢の形

成した「越後平氏」系の武士団の一員として在京活動を展開していた可能性がある。

しかし、その後平清盛らの勢力の台頭の影響で、維繁らは以降その地位を相対的に低下させていったと考えられ、「維繁等之党」は次第に解党へ向かう。維繁の弟基繁、同じく弟実繁の子繁雅[43]は共に生田森・一の谷合戦（一一八四）の頃に鎌倉幕府の御家人になり、所領を安堵されている[44]。対して城氏一族は伊勢平氏の与党勢力として木曽義仲と戦い没落した。思うに、城氏一族と維茂流諸氏とが足跡を別にしたのは、この段階に至ってからであり、治承・寿永期以前までは協力関係を維持していたのではないだろうか。

第二節　越後への進出と勢力の拡大

さて維茂諸流と区別した上での城氏の系譜の直接の祖は、維茂の子で繁貞・繁兼の兄弟にあたる繁成である。繁成は永承五年（一〇五〇）に、出羽城介に任命されている[45]。繁成の子の貞成から城姓を名乗っており[46]、前述の通り城姓は出羽城介の官歴に由来すると考えられている。官歴から繁成は父の鎮守府将軍維茂の奥羽における基盤を引き継いだとみられ、越後との関係は史料上不明である。従って城氏の越後への進出に関しては、第一節の維茂諸流の動向に加え、奥羽の諸勢力との関係から検討がなされてきた。遠藤巌氏は、奥州と関係の深い経歴から奥州藤原氏との関係に注目し、藤原清衡の北の方「平氏女」が城氏一族である可能性を指摘し、城氏の越後への権力の展開を十二世紀初頭以降に想定している[47]。これに対し、高橋氏は出羽の清原氏や陸奥南部の海道平氏との血縁関係に注目し城氏権力の広域的な関係性をとらえつつも、同時に維茂や繁貞の越後での活動をふまえ十一世紀代からの城氏と越後との関わりを主張する[48]。また田村氏も維茂以来の越後国での活動に留意し、十一世紀後半以降の城氏嫡流の越後への進出の可能性を指摘している[49]。

史料面からみると、確かに遠藤氏が指摘されているように、城氏の越後における初出は永久五年（一一一七）五月五日付けの「検非違使下文」[50]である。ただ『陸奥話記』によれば、永承六年（一〇五一）、繁成は叔母の夫にあたる陸奥守藤原登任と連合して、数千の兵を率いて奥六郡以南に勢力を拡大しつつあった安倍氏と鬼切部（宮城県鳴子町鬼首）で戦うが大敗したとある。[51]熊谷公男氏が指摘する、同じく奥六郡に基盤をもっていたとみられる繁成の父維良（維茂）と安倍氏との対立構造[52]に留意すれば、この戦いは前九年・後三年合戦の前哨戦という結果的な位置づけよりは、繁成にとっては従来からの奥羽の権力基盤に関わる衝突の意味合いが強かったと考えられる。後の奥羽での清原氏の成長や城氏の動向が不明なことを考えると、この敗戦時点で当地方での城氏の基盤の消失が想定でき、従ってこの敗戦が繁成や子の貞成以降の越後進出の一つの契機となった可能性が高い。維茂流平氏全体としてとらえると、繁成の兄弟にあたる繁貞らの越後での活動により、阿賀野川流域付近で帯刀流、北部の奥山荘周辺で繁兼や繁職[53]の系統がすでに一定の基盤を有していたと思われる。従って高橋氏、田村氏が指摘されたとおり、城氏は鬼切部の敗戦後かなり早い段階で、維茂諸流の活動を前提として越後へ進出したと考えられる。おそらく、まず維茂諸流の基盤である両地域周辺に展開し、やがて阿賀北地方全体に勢力を扶植していったのではないだろうか。[54]

城氏嫡流で越後との関係が確実なのは、繁成の孫で貞成の子の永基の代からである。前述の「検非違使下文」によれば、永基は「越後国住人」と呼ばれ、越後に侵入した源義親を名乗る浮浪法師を捕らえるよう命じられたが、言を左右にし、容易に従おうとしなかった、とある。[55]この史料から十二世紀初頭頃には、城氏は越後に根付き、永基は国司や中央権力から一定の独立性を保てるほど、阿賀北地方に確固たる基盤を作り上げていたことが読みとれる。鬼切部の戦い以前の城氏を「辺境軍事貴族」[56]として捉えるならば、永基以降の城氏は「国住人」＝「辺境軍事

貴族が領主化した国衙公認の国規模の在地有力者」[57]へと性格を変えていったといえる。『吾妻鏡』によれば永基の孫の資国は清原武衡の女子を娶っており[58]、奥羽の清原氏との提携関係がうかがえ、城氏権力を越後国内に限定できない点には注意しなければならないが、以来城氏の子孫は阿賀北を中心とした各地の地名を通称として用いており、在地領主層を配下に取り込みながら展開していったとみられる。

永基の子の代[59]では、永家が「足（奥山黒）太郎」[60]、繁頼が「浜次郎」、長成が「加地三郎」を、また孫の代では、家成が「豊田二郎」を名乗っており、それぞれ十二世紀中頃に成立する奥山荘、弥彦荘下条浜郷（新潟市角見浜付近）[61]、加地荘（新発田市）、豊田荘（新発田市旧豊浦町地区）周辺の開発に携わったものとみられる。時代は下るが、長寛三年（一一六五）の「越後国司庁宣案」[62]に小泉荘と城助永の関係を示す記事があり、また助永の弟の長茂は「白川御館」と呼ばれ[63]、白河荘に本拠を構えていたことが知られている。小河荘（阿賀市・新発田市赤谷地区）内に関しても、『吾妻鏡』に長茂が城郭を構えたとある[64]。従って、城氏一族は阿賀北地方の荘園群すべてに足跡を残しており、在地の立場から当地方の荘園群の立荘に大きな役割を果たした可能性が高い。

阿賀北の荘園の多くは大規模な領域型荘園で、寄進所領を越えて、国守や知行国主の承認のもと国衙領を分割し、加納として荘域内に囲い込んで成立したと考えられている。荘園を成立させてそれを安定的に存続させるには、官物の納入を円滑に進めるため、また所領を確保するため、荘園の立荘に否定的な在庁官人を牽制し現地で立荘を承認させ、成立後も国衙側の干渉を排除できる力が必要であり、城氏一族は阿賀北でその役割を担う存在であった。従って、阿賀北の荘園は、越後国司やその背後にいる院権力や摂関家などの権門勢力の思惑や政治力と、在地で実力行使を担った城氏一族とが連動した結果として成立しており、後者を軸として論じる場合でも、単に荘園の開発領主として片付けずに、京都の権門勢力との関係を含めて、城氏権力のイメージをより広域的に捉えていく必要が

ある。

第三節　摂関藤原氏と城氏権力の展開

城氏の祖、平維茂はその「辺境軍事貴族」としての性格上、国司（国衙）の支配から相対的に自立した存在である一方で、維茂（維良）が藤原道長と家人関係にあったことは前述の通りである。道長の私的武力として機能していたかは別として、庇護を仰いでいたことは事実であり、以後摂関藤原氏と城氏を含めた維茂諸流とは密接な関係を維持していたと考えられる。菅名荘の本所六条院の女院の母であり、繁兼の娘（絵式部）を女房にもつ中宮藤原賢子は関白藤原師実の養女である[65]。また、先の「検非違使下文」で源義親を名乗る浮浪法師は陸奥国会津地方から阿賀野川流域を通って永基の支配領域に入ったと考えられており[66]、当時藤原忠実が領有していた蜷河荘（福島県会津坂下町、喜多方市高郷町、大沼郡柳津町付近）を含む会津地方と城氏権力との関係が注目される。もともと、城氏の会津地方への進出の根拠となりうる史料は、延慶本『平家物語』の「相津ノ乗湛房」が横田河原合戦に城氏方として参加した記事[67]や当合戦の敗戦後に当時の城家を率いていた城長茂が「藍津之城」に逃れようとしたとする『玉葉』の記事[68]を待たなければならず、従来は十二世紀後半頃に城氏の一族とされる乗湛房が率いる在地有力寺院の恵日寺と結託して城氏が会津へ進出したと考えられてきた[69]。しかし、二〇〇〇年代に入り発掘され、「藍津之城」に相当するとされた陣が峯城跡[70]は、十二世紀中葉には戦闘に伴う火災で廃絶したとする最新の考古学の調査結果[71]と一致せず、陣が峯城跡と城氏を結び付け方も含めて再検討が必要とされている。これに関して、高橋氏は藤原忠実の領域型荘園化の段階で城氏が蜷河荘の立荘に関与した可能性を指摘している[72]。この見解に沿えば、城氏が十二世紀のかなり早い段階から、摂関家との従属関係を利用して会津から阿賀野川を介した北越後へのルートに権力基盤を築いていた可能性がある。

もう一つ、摂関家との関係に関して城助永の存在を強調しておきたい。助永は永基の孫あるいは曾孫に当たる人物である。前述の通り、助永は十二世紀前半に在京活動をしていたことが知られているが[73]、彼が越後在地の一族の実力を背景にして、荘園の立荘を目指していた京都の権門勢力と連携し、在地と京との利害を調整しながら立荘を促進させていったと考えられる。この時期、摂関家は白河院政・鳥羽院政下で政治的地位を大きく低下させ、経済的な打撃を被ったことから、独自の経済基盤を確立するために、摂関家領荘園の集積に奔走していた[74]。こうした思惑が摂関家と助永を結びつけたとみられる。城氏の支配領域の中心である阿賀北地方の荘園は、『吾妻鏡』文治二年（一一八六）三月二日条の「関東御知行国々内乃貢未済庄々注文」によれば、越後国の荘園の内訳が王家領荘園十五荘と圧倒的多数を占める中で、摂関家と関係の深い村上源氏[75]が伝領した加地荘や、王家領荘園であるものの忠実の関与が確実な小泉荘[76]に加えて、城氏の中心拠点である奥山荘・白河荘は摂関家領である[77]。立荘時期から奥山荘を除く三荘の成立に助永が関わったとみられ、摂関家との密接な連携がうかがえる。なお、助永の在京活動は摂関家一筋であったわけではなく、鳥羽院の有力な武士団を形成していた繁賢との関係からか、鳥羽院の近臣としても活動し熊野詣に供奉している[78]。御願寺領荘園では特に藤原家成など院近臣を主体とした立荘構造が明らかにされており[79]、小泉荘や加地荘の立荘には院近臣としての人間関係も重要な役割を果たしていたことに留意しておく必要がある[80]。

さらには、会津・阿賀北地方以外の摂関家領荘園とのネットワークも考えていくことはできないだろうか。もちろん関係性があるからといって摂関家荘園のあるところすべてに城氏権力が展開できるわけではないのであり、その点に留意しながら検討を進めていく。

能登国若山荘（石川県珠洲市・若山町）は白河荘と同じく皇嘉門院領であり、十二世紀後半頃生産開始とされる

珠洲焼の窯があったことが知られている。吉岡康暢氏は、北東日本海域での荘園公領体制の確立に伴い、開発資材としての貯蔵・調理器や経塚等に必要な宗教器の需要が急速に高まったことが珠洲開窯の史的背景にあると指摘する[81]。これに関して、同時期に摂関家領荘園、特に皇嘉門院領で開窯が顕著なことから、摂関家、特に忠通の関与があったとみられる[82]。白河荘内に同時代に存在し、城氏との関連が指摘されている大坪遺跡からは珠洲焼・珠洲系陶器が多数発掘され国内産陶器で最も数が多く、また珠洲系陶器は、胎土の分析から白河荘内及び近隣の豊田荘にまたがる五頭山麓古窯産の可能性が指摘されている[83]。両荘は日本海物流でつながっており、これら交流の痕跡や技術の伝達を考慮すれば、流通経路を利用した、城氏と北陸在地領主層との交流、また海運の担い手と考えられる延暦寺・日吉社及び末社で現地に勢力をもつ白山社の寄人・神人[84]との関係も推定できるのではないだろうか。

他にも、成島荘、寒河江荘をはじめ摂関家領荘園が集中する出羽国南部[85]や高橋氏が指摘されている徳大寺家と関連し「浜次郎」繁頼の拠点とみられる越後国弥彦荘[86]と城氏権力の関係にも留意していく必要がある。

すでに多くの研究者が指摘しているように、治承・寿永期以前に関しても摂関家との結びつきを考えながら、城氏一族の権力基盤を阿賀北に縛ることのない検討が求められている。治承期の『玉葉』には、助永の弟長茂が越後国の人々から「白河御館」と称されていたと記されている[87]。他に藤原秀衡も頼朝から「御館」と呼ばれており[88]、斉藤利男氏によれば「御館」ということばは、平安時代末期、在地で公的な権力を行使した地方有力者の称号を指すという[89]。ここから阿賀北の在地有力者として中央権門と連携して荘園を立荘させつつ所領を拡大してきた城氏が、少なくとも治承・寿永期までに越後国衙に、公的な影響力を及ぼしうる存在として認識されていたことが読みとれる。延慶本『平家物語』では横田河原合戦において「城四郎ハ大勢ナリケルドモ、皆駈武者共ニテ、手勢ノ者ハ少ナカリケリ。」と記し[90]、城氏軍に国衙機構を通じて徴発された「駈武者」が多数いたことを指摘している。宣旨の

影響も考慮しなければならないが、急な宣旨にも関わらず多数の兵を、国衙を通じて集めえた背景には、日頃から在庁官人と対立しつつも次第に国衙機構を掌握していったと思われるこの時期の城氏一族の権力構造を想定することは十分可能である。また城氏が鎌倉初期に幕府に対して反乱を起こした際、越後国外から「北国之輩」を招いた[91]ことが知られている。これら城氏の軍事領域の広さは、城氏権力を阿賀北の開発領主に押しとどめることのできない一つの裏づけとなっており、「北陸道最大の平氏与党勢力」と評価されてきた本質ではなかろうか。

第四節　治承・寿永期の城氏の動向

次に治承・寿永期以降の城氏の動向を追っていきたい。治承・寿永期及びそれ以降は、治承三年（一一七九）の平清盛の軍事クーデターによる武家政権の樹立から鎌倉幕府成立までのいわゆる時代の過渡期で、北陸道で実力をもつ城氏の動向が当時の趨勢を左右する可能性があり、当時城家を率いていた城助永と城長茂（助職）は城氏一族の中で最も多くの史料に名を残している。以下史料に即して、城氏の動向をまとめておく。

清盛政権が誕生した翌年、治承四年（一一八〇）四月、後白河院の皇子以仁王は源頼政と共に平氏打倒の兵を挙げる[92]。挙兵は失敗に終わるが一つの契機となり、各地で蜂起が相次いだ。同年九月には木曽義仲が信濃で兵を挙げるに至る[93]。北信濃で平氏方の笠原頼直を逃亡させた後は、義仲は一度父義賢の本拠地だった上野国多胡荘へ向かったものの[94]、三ヶ月程度で信濃に引き返す。同じく兵を挙げていた頼朝勢力との衝突を避け、北陸道を進攻する道を選んだと考えられる。義仲が北上すれば、すでに城氏の影響下にあった越後に出ることから、両者の利害は対立する。助永は清盛に義仲の追討の宣旨を申請しているが[95]、城氏が平氏与党勢力として振舞った背景には、在地でのこのような切実な事情があったためとみられる。一方、平氏や貴族は城氏に反乱を阻止する役割を期待し、申請に応

じて源氏一族ら反乱軍の追討を命じた。[96] 城氏の動向に関する風聞は貴族にも伝わり[97]期待の大きさがうかがえる。実際ただの風聞ではなく、「越後国白河荘作田注文案」[98]によれば、城氏による兵糧米の徴発が行われており、戦の準備をしていたことがわかる。しかし治承五年の春、肝心の助永が病死してしまい[99]弟の長茂が後を継ぎ、義仲と戦うこととなる。『玉葉』によれば同年六月、長茂は一万余騎の軍勢を率い信濃国に侵入し、義仲らの軍と相対するも義仲方の急襲により大敗、在庁官人にも背かれ、越後に逃げ帰る結果となった。[100] なお『玉葉』では合戦場所・軍構成については触れられていないが、延慶本『平家物語』『源平盛衰記』など『平家物語』諸本により、その実態をうかがい知ることができる。[101]

まず合戦地は広く知られているように、諸本から信濃国横田河原であったことが分かる。横田河原周辺は千曲川や犀川に挟まれた複合沖積扇状地で当時富部御厨や布施御厨があった。井原今朝男氏のように、『源平盛衰記』等に城氏方として登場する富部三郎家俊がこの地を拠点とする信濃平氏であったがゆえに、城氏が当所に陣を敷いたとする見方もある。[102] いずれにせよ、横田河原は戦国時代の合戦場として著名な川中島とほぼ同じ位置にあり、越後の軍勢と信濃の軍勢の双方にとって重要な戦略地点を城氏方の勢力が押さえていたことは重要である。他にも北信濃の武士では笠原平五頼直・吾妻ノ六郎らが名を連ねており、彼ら北信濃の武士に城氏権力が浸透していた可能性もあるが、史料上明確ではない。合戦前に北信濃から城氏の下に逃亡した笠原頼直について『吾妻鏡』には「平家方人」とあり、[103] 彼らは信濃における義仲との競合関係から、現実的な利害にもとづき一時的に城氏軍に加わったとみるほうが妥当である。延慶本『平家物語』から城氏軍の編成をみていくと、名乗りから、阿賀北の直属武士団の郎党と思われる奥山権守・子息藤新太夫の他越後国内外の勢力が参軍していたことが分かる。千隈(曲)越えの大将、浜ノ小平太は高橋氏により弥彦荘濱郷との関係が指摘されており、[104] また会津恵日寺の僧乗湛坊や会津の在地勢力と

みられる立河次郎の名もみえる。殖田越えの大将、津張荘司宗親の詳細は不明であるが、殖田越えに関しては富部三郎家俊の祖父の伊勢平氏の平正弘が十二世紀半ばに殖田郷を領有していた事実[105]から、城氏権力との関連を指摘する研究もある。[106]慎重な検討が必要ではあるが、これら在地武士が完全な創作とは考えがたく、軍編成から当時の城氏の軍事領域をある程度推定することは可能であろう。

城氏軍の敗因について、延慶本『平家物語』の記述もあり、従来から合戦士気の低い「駈武者」の存在が問題視されてきた。[107]ただし川合康氏の指摘する『平家物語』特有の「平家物語史観」をふまえ、平家物語が平氏軍の弱さを印象づけるため、平氏の遠征軍のみに「駈武者」を登場させていることに注意する必要がある。[108]城氏軍は『玉葉』に一万余騎、延慶本『平家物語』『源平盛衰記』では六万余騎とまで膨れ上がるほどの大軍で、手勢の者の他に国衙機構を通じて徴発された駈武者が多数いたことは間違いない。しかし、史料上明確ではないが、内乱という非常事態の中で義仲も当然信濃国衙を押さえていたと考えられ、両軍に駈武者はいたと思われる。ゆえに、駈武者の存在そのものを敗因と捉えるのではなく、城氏軍の駈武者の士気の低下を招いた要因を考えるべきだろう。ただし、現存史料から特定の要因は判断しづらく、ここでは一般論に留めたい。

すなわち『玉葉』は城氏軍を「疲嶮岨之旅軍」と記し、[109]けわしい道の遠征による疲労を指摘している。合戦時は今の暦に直せば真夏で、長期にわたる炎暑の行軍は兵士の士気を下げたと推定できる。また、前年の治承四年の天災の影響により日本中で深刻な飢饉が発生しており、[110]城氏軍が遠征軍特有の兵糧不足に陥っていた可能性も十分想定できる。

いずれにせよ城氏の敗北は北陸道諸国の情勢に大きな影響を及ぼし、各国で在地諸勢力が反平氏の旗色を鮮明にし、一気に北陸道に動乱が広まった。[111]横田河合戦の歴史的意義は大きかったといえる。

敗戦後も、阿賀北で勢力を維持していた長茂[112]は、同年八月に平氏政権によって越後守に補任される。[113]「軍事貴族」を祖にもつ家柄とはいえ地方豪族の国守へのいきなりの叙任は極めて異例であり、貴族には抵抗感があったとみられ、九条兼実は「天下之恥」と嘆いている。しかし平氏には独自に源氏勢力を追討する力が残っておらず、各地の反源氏勢力を取り込む必要があったことが背景にあった人事と考えられる。ただ、敗戦後の長茂の動向を示す史料は、『吾妻鏡』の小河荘の赤谷に城郭を築き、源氏を呪詛した記事[114]のみである。従って、長茂は越後国務を掌握できず、国衙勢力に対して往時の威勢を喪失していたと考えられる。

その後の動静ははっきりしないが、文治四年（一一八八）九月十四日条の『吾妻鏡』の記事で鎌倉方の囚人として頼朝と面会している[115]ことから、少なくともそれ以前に捕虜となり、梶原景時に預けられていたことがわかる。義仲が滅亡した元暦元年（一一八四）正月[116]の後、北陸道全体を支配下においた頼朝は現地の最高責任者として鎌倉殿勧農使を派遣するが、廃止される文治元年（一一八五）六月までの間に捕らえられた可能性が高い。[117]「越後国白河荘作田注文案」によれば、元暦元年から白河荘の作田数は極端に減少している。[118]川合氏は、この作田数の急激な減少は制圧時の在地の激しい抵抗を物語っており、この年の早い段階で白河荘が頼朝方の軍勢に制圧された可能性を指摘している。[119]長茂が捕縛されたのもほぼ同時期とみて間違いないだろう。

その後囚人生活が続いたが、奥州合戦の折、景時の進言により、囚人ではあるが参軍を許され、また私旗を用いることが許されている。[120]こうして頼朝軍に加わった長茂の下には奥州に入る直前で郎従が二百余人も集まり、頼朝は驚き機嫌を良くしたという。[121]その後、建久二年（一一九二）六月には、頼朝の建立した法華堂の梁棟を引いている[122]ことから、この奥州合戦を契機に許されて御家人になったと考えられる。前述の記事より、長茂が頼朝の率いる大手軍にいたことがわかるが、頼朝が奥州合戦に囚人の長茂をあえて同行させ、『吾妻鏡』もそれを記事にする背

景は、川合氏が指摘する、頼朝が奥州合戦を前九年合戦の源頼義の故実になぞらえ、全国の武士と共に追体験することで自らを唯一の頼義後継者として位置づける政治的意図をもっていたこと[123]と関連させることで理解できる。第二節で触れたが、城氏の祖とされる出羽城介平繁成は、安倍氏と鬼切部で戦うが敗北している。敗戦をうけ頼義が奥州に派遣されることとなり、この戦いは結果として前九年・後三年合戦の前哨戦として認識されている。従って奥羽の「軍事貴族」で前九年合戦に主体的に関わった繁成を祖にもつ長茂は、頼義故実を再現するうえで格好の人物であったと思われる。『吾妻鏡』では特に、頼朝と対面した長茂の説明として「出羽城介繁成七代裔孫也」[124]と記し、後の城家滅亡の際には「出羽城介繁成（資盛、資祖）、自野干之手所相伝之刀、今度合戦之刻紛失云々」とあり[125]、ここでも繁成以来の刀の存在が強調されている。これより越後に基盤を移した後も城家が出羽城介繁成の系譜を引き継ぐものとして東国武士に認識され、それが頼朝の政治的な意向と合致した結果、従軍が許され御家人に取り立てられたと考えられる。

第五節　城氏一族の反乱とその意義

しかし、御家人としての城氏は長続きしなかった。正治元年（一一九九）十二月、長茂の庇護者であった梶原景時が御家人の弾劾を受け失脚し[126]、翌年正月に上洛途中で一族と共に滅亡した[127]。このほぼ一年後、長茂は京都で突如小山朝政の邸宅を襲い、次いで仙洞御所に乱入して、関東追討の宣旨を要求するも、朝廷に拒否され逃亡する[128]。事に失敗した長茂は吉野の奥に逃れたが、そこで誅殺された[129]。一族・郎等も相次いで討たれ[130]、反乱は失敗する。同時に阿賀北でも長茂の甥（助永の子）資盛を中心にした城氏一族が連動して挙兵し、奥山荘の鳥坂城で蜂起した[131]。越後・佐渡の兵を用いても鎮圧できないほど大規模な反乱で、幕府重臣らの協議により[132]佐々木盛綱が派遣されるもの

の頑強に抵抗され苦戦、しかし資盛の姨母坂額が捕虜となった後、城氏軍は総崩れとなり鳥坂城は陥落したという。[133]こうして、城氏一族は歴史上から姿を消すこととなる。

以上『吾妻鏡』に基づき、城氏一族が鎌倉幕府成立期に起こした反乱について概説した。次にその歴史的意義を考えていく。

これまで、長茂の京都での挙兵は前年の梶原景時の滅亡と密接な関係があると考えられてきた。すなわち、長茂は幕府追討宣旨を求めたが、景時も同様に朝廷から鎮西管領の宣旨を申し受けると称して上洛を企てたことから、景時・長茂に宣旨拝領を期待せしめる何らかの反応が院側にあったのではないかと推測するのである。[134]長茂は結果院宣をもらえなかったが、二十年後の承久三年（一二二一）には後鳥羽院自身も承久の乱を起こし、幕府を討とうとしている。もしクーデターが成功していれば、鎌倉に対する追討の院宣が発せられた可能性も否定できない。[135]また、長茂が襲撃した小山朝政は景時とは利害対立関係にあった。従ってこの事件の背景に小山氏・千葉氏ら東国の豪族御家人層と、これを抑圧して将軍権力を強化しようとする頼家・景時勢力との対立があり、後者が院と結び、院の支持を求めたのではないか、と主張している。

確かに、景時との関係は念頭におかなければならないだろう。景時は囚人であった長茂を預かり、頼朝との間を取持つなど保護していた。また、城氏が反乱を起こしたのは、景時が失脚した翌年であり、時期的に無関係とは思えない。

しかし、後鳥羽院の関与について、城氏が京都での反乱を朝覲行幸の日にかぶせたことには留意する必要があるだろう。白根靖大氏によれば、院政期の朝覲行幸は天皇が政治的中心を訪れる儀式であり、同行した貴族たちがその「場」を共有することにより、年頭に当たっての秩序確認が行われる場で、院の仰せの下で行事が進行し、院政

の主導権を誇示する絶好の機会であるという。[136] 城氏反乱時は土御門天皇が後鳥羽院の下に赴いており、後鳥羽院の面子をつぶす結果になってしまい、院と密に連絡をとっていたとは思えない。近年の研究によれば、後鳥羽院は院政開始当初から、討幕の意志をもっていたわけではなく、主に関心は和歌や熊野詣に向いていたと考えられており、[137] 院の主体的な関与には疑問が残る。

謀反人跡における一般的な特徴から考えるならば、在地社会における地頭制の展開により所有秩序から疎外された城氏の現実的な利益の自力救済手段としての面が強調できる。城氏は御家人となったが、阿賀北など城氏の主要基盤は、謀反人跡となり源氏一族や関東の有力武士団が地頭職に補任され、[138] この時期、城氏を中心とした従来の支配秩序が否定されつつあったことに注意しなければならない。城氏一族の阿賀北での大規模な蜂起には、地頭制と共に展開した鎌倉権力に対して、それを快く思わない地域社会の一斉蜂起的な性格が内在していた可能性が高い。

しかし同時に、城氏の反乱は在地的な要因に限定されない。京武者でもない武士団が、京都で多くの貴族の日記に載るほどの反乱を起こせた他の例はなく、城氏がこの時期に至っても、京都に何らかの基盤があったとみてよい。これは頼家・景時らの権力とは別個の勢力が城氏の反乱に介在していた可能性を示している。これまで関係性を示してきた摂関家も含めた検討が必要だが、『玉葉』の正治三年（一二〇一）正月二十六日条の記事にも注目したい。[139] 長茂の反乱の三日後に記されたこの記事は、実慶僧正の門弟中に謀反の叛徒がいるため、僧正の周辺は幕府の追及に畏怖しているという噂を伝え、実慶は公胤と同体で、その公胤は内大臣（源通親）と分身であるとしている。この人物は、橋本義彦氏によれば、村上源氏源顕房の孫で三井長吏（第四十代）の公胤と考えられるという。[140] 実慶僧正について『玉葉』の別の記事に「検校実慶僧正」とあり、[141] また今熊野社の鶏合の停止を求め認められている。[142] 従って公胤と「同体」であった実慶僧正は同じく三井長吏（第三十六代）で正治元年（一一九九）まで熊野三山検校であっ

た園城寺修験の僧実慶である可能性が高い。事実であれば園城寺修験が長茂の反乱に関わっていた可能性があり、少なくとも噂になるほど長茂と園城寺修験は密接な関係にあったとみて間違いないだろう。園城寺修験は王家・貴族の熊野詣の先達を務め、代々熊野三山検校として熊野信仰を統制する立場にあるが、長茂と熊野僧定任が師檀関係にあったとする『吾妻鏡』の著名な記事[143]や阿賀北での多数の熊野信仰の痕跡から、城氏と熊野信仰の結びつきは以前より注目を集めてきた。本節では、城氏の反乱、ひいては城氏の権力構造を解明する一つの手がかりとして熊野信仰と密接な園城寺修験を推定し、次章の城氏一族と熊野信仰に関する考察につなげたい。

第二章　城氏一族と熊野信仰

第一節　問題の所在

本章は城氏権力と熊野信仰の関係を検討することを目的とする。城氏と熊野信仰の関係は『吾妻鏡』文治四年（一一八八）九月十四日条に鎌倉方に捕縛されていた城長茂が熊野僧定任と師檀関係にあったことから、定任のとりなしをうけ同じく定任に帰依していた頼朝と面会がかなったという記事があり[144]、以前より注目されてきた。主な先行研究として、高橋氏は濱郷の存在に注目し、「潟湖河川交通」に依拠する城氏と熊野信仰の結びつき、また郷内の僧が出羽慈恩寺・陸奥名取神宮寺に関わる「名取新宮寺一切経」の成立過程に携わっていたことをふまえ、交通体系に立脚した越後・南出羽・南奥羽一帯の摂関家領荘園との関わりを概観的にまとめられている[145]。

一般に中世の越後の熊野信仰を考えると、鎌倉末期以降、文書により越後の熊野先達と檀那の活発な活動が明らかになっているものの、平安末期において中世越後に熊野の荘園はなく[146]、宮家準氏によれば越後国の熊野権現の分

布は上越地方や海岸沿いに広がっているとされる。[147] また広く熊野僧と地方武士の間で師壇関係が結ばれるのは鎌倉中期以降である。ところが、すでに多くの研究者が指摘している通り、城氏の主要な支配領域である阿賀北地方各地で熊野信仰の痕跡が各所に見られる。[148] また、城氏と関係の深い近隣地域でも出羽国慈恩寺境内の熊野社は保元元年（一一五六）勧請とされ、十二世紀ごろ成立とされる出羽三山は熊野三山と本地仏が一致するなど強い影響を受け、[149] 陸奥国会津地方には十一世紀に勧請されたとされる熊野社がある。[150] 同時期の日本海交通を山門・日吉・その末社の白山社系の神人が牛耳っていたことを考えれば、[151] 当時太平洋を北上し陸奥にまで勢力を及ぼしていた熊野の勢力[152]との関連が想起され、高橋氏が指摘するように、会津を結節点とする北東日本の日本海側と太平洋側を東西に縦断する幹線の一部としての阿賀野川の河川ルートが熊野信仰の普及の媒介となった可能性が高い。[153] しかし、頼朝とも親しい高僧定任と師壇関係を結んでいたことや一章五節で指摘した代々熊野三山検校を輩出し熊野信仰を統制する立場にあった園城寺修験の門弟に城氏の反乱に加担したものがいたとする『玉葉』の記事をふまえれば、京における城氏と熊野信仰との関係も考慮する必要があり、この点についてまだ十分明らかにされたとはいえない。本章では、熊野信仰の在地性をふまえたうえで、当時京で院権力と結びつき熊野信仰と密接な関係にあった園城寺修験に注目し考察を進めていく。

第二節　在地における城氏権力と熊野信仰の特殊性

まず、熊野信仰の在地における痕跡と城氏との関係を検討したい。横田河原合戦に敗れた城長茂は「藍津之城」に逃げ帰ろうとし、[154] また会津と白河荘の間にある小河荘赤谷に城郭を築いたとある。[155]「城」「城郭」の性格に関して川合氏は主要交通路の制圧としての軍事拠点であるとし、交通路を遮断する臨時バリケードの意味合いが強いと

されている。[156] 従って阿賀野川ルートは城氏が最も重視する交通路の一つとみてよい。会津地方は阿賀野川を介して城氏の主要な支配領域である小河荘・白河荘と結ばれており、また両荘内の河川流域には熊野にちなむ地名や熊野社が多々残っている。白河荘に関して、治承・寿永の内乱期に城家を率いた長茂は「白河御館」と呼ばれており、[157]「越後国白河荘作田注文案」の存在とあわせ、白河荘は城氏の主要拠点と考えられてきた。二〇〇〇年代に入り白河荘内に城氏と盛衰が一致し地理的にも符合する大坪遺跡[158]が発見され、長茂に関連する屋敷跡と推定でき、また近辺の横峯経塚からは平安末期の仏具や和鏡が出土し、慎重な検討が必要ではあるが、墨署名に「長茂」（二号経塚）「仁安」（一号経塚）などと読める人名・年号が見つかっている。[159] 当荘内でも大坪遺跡近辺が城氏の主要拠点であった可能性はかなり高い。

大坪遺跡と同じ自然堤防にあるごく近隣の寺社集落には、かつて熊野社三社と本山派（一六六三年以前）修験寺院大蔵院があったことがわかっている。[160] 本山派の中心は天台宗園城寺系の聖護院で、初代熊野三山検校であった増誉の創祀（十二世紀初頭）であり、熊野権現を聖護院鎮護の神社とするなど熊野信仰と密接な関係にある。[161] また集落内には「熊堂」といった小字名が確認され、当集落は熊野信仰と関係が深いと考えられる。さらに、同じ寺社集落にある福隆寺の縁起には「往古阿賀野川ハ、此南大門ノ前ヲ流レケルニ、会津ヨリ上下ノ船ハ、今ノ大杉ニ船ヲツナギ、観音堂ニ参リケルト」とある。[162] これに関して、福隆寺の西側には旧河道が認められ、[163] 寺社集落近辺に阿賀野川が流れていたことが確認できる。「大杉」の位置は史料もなくはっきりしないが、寺社小学校の校庭にあった「一本杉」と考えると興味深い。一本杉は樹齢千年を超えるとされ、村人の信仰を集めたが昭和二十五年春の大風により倒れた。寺社集落には一本杉近辺に船着場があったという伝承があり、当所もまた阿賀野川の旧河道沿いに立地している。旧河道地域には現在は熊居新田という集落があり熊野社があることも注目できよう。詳細な地点はあく

まで推定だが、熊野信仰と関係が深い寺社集落内に船着場があったことは間違いない。

従って以上より、熊野信仰の拠点と船着場の立地に密接なつながりがあり、近辺に城氏の主要拠点と推定される遺跡があることから、熊野信仰は平安末期において城氏権力と結びつき、重要な交通ルートである阿賀野川河川交通に大きな役割を果たしたと推定できる。

また、鎌倉時代に入り伊豆の大見氏が地頭として入部して以降は白河荘内の中心は現水原市街、安田市街に移ってゆき、また以後も笹神や堀越が中心とはなるが、寺社以上に熊野信仰色が強い地域はない。時代的にみても、城氏が熊野信仰と密接な関係にあった可能性が高いといえるだろう[164]。

もちろん阿賀野川ルートは河川交通に限られず、堀健彦氏が指摘されているように、阿賀野川本流はけわしい渓谷で水運が常に利用可能であったかは自明ではなく[165]、城氏が陸運も交通ルートとして重視していた点に注目する必要がある。長茂が城郭を築いた小河荘赤谷は阿賀野川河川流域に属してはいないが、会津―阿賀北ルートの陸路における越後側の入り口にあたる。当時の船で、流れに逆らって阿賀野川を上るのは難しく、特に阿賀北から会津方面への移動は陸路が主体になった可能性が高い。『吾妻鏡』によれば長茂はこの地で妙見大菩薩を崇め奉り源氏を呪詛したという[166]。妙見信仰は中世武士団に広く信仰され[167]、また山野河海の交通に関係する修験関係者の尊崇を集めていた[168]ことが知られており、城氏権力と修験との関係が熊野信仰のみに限定されないことには留意すべきだろう。

しかし、阿賀北・会津など城氏の勢力圏と考えられる範囲を確認していくと、熊野信仰の痕跡が圧倒的に城氏権力と結びついていることがわかる。

中世越後の「潟湖河川交通」に吸着する城氏の権力構造と熊野信仰の結びつきは、すでに高橋氏によって明らかにされている[169]。中世越後の阿賀北地方は内陸部に数多くの潟湖や河口を持たない中小河川が連なり、それを利用し

た交通体系が発達していて、極めて重要な交通・流通ルートであったと考えられる。[170] 高橋氏の研究をふまえ、熊野信仰は阿賀野川流域ばかりでなく、阿賀北の河川交通全体に寄与し、城氏の権力構造と密接な関係にあったとみて間違いないだろう。

また史料上の関連性は必ずしも明確ではないが、城氏の所領における主要基盤で熊野信仰が在地信仰として特に色濃く根づいていることにも注目したい。中野豈任氏は阿賀北一帯のフィールドで小字レベルの地名や地書籍から地域の信仰の場を見出してきたが、中野氏の研究によれば、奥山荘内にある熊野三山形式の霊場が形成されたこの地方の信仰の山「風倉山」と鼓岡地域や、白河荘内にある山岳信仰の霊地で山麓に多数の熊野社が分布し熊野信仰が浸透していた五頭山をはじめ阿賀北各地で熊野信仰の広がりが確認できる。[171]

さらに会津地方でも、城氏との関連が注目されている陣が峰城跡と阿賀川（越後では阿賀野川）を挟み対岸の山岳地帯北方地方には源義家勧請の伝承をもつ熊野社三社があり、城氏の一族とされる乗湛房が率いる恵日寺には熊野信仰の痕跡が色濃く残る。[172]

一般に地方修験は地域の交通・流通と関連し、主に城郭史の視点から、在地領主との関係性が指摘されており、[173] その存在に特殊性を見出すことはできない。しかし、城氏との関連において、在地信仰のほとんどが熊野信仰に集約される実態は検討に値しよう。中央史料における熊野と城氏の密接さをふまえれば、熊野修験と城氏権力が自立的に並存していたとは考えにくい。特に河川交通において両者の拠点はほぼ一致しており、特別な相関関係を想定できるのである。

第三節　城氏と園城寺修験

これまでも指摘してきたが、中央の史料には、長茂が頼朝とも親しい高僧定任と師壇関係を結んでいたとする『吾妻鏡』の記事[174]や園城寺修験の門弟に城氏の反乱に加担したものがいたとする『玉葉』の記事[175]があり、城氏と熊野信仰の関係は在地的な要因ばかりでなく、京都における人間関係からも考えていく必要がある。本節では在地性をふまえつつ、後者の園城寺修験の視点からこの点の考察を試みる。

園城寺修験の栄達は、天台宗園城寺の子院一乗院の修験の僧増誉より始まる。平安末期、貴族の間で熊野詣が盛んに行われるようになり、上皇・女院の御幸が相次いでなされるようになる。院の熊野御幸の先例をなす白河上皇の寛治四年（一〇九〇）の御幸の先達を勤めたのは院の護持僧でもあった増誉であった。この功績により増誉は初代熊野三山検校に補され、後に京都白河に聖護院を創建し、熊野三所権現を勧請した。増誉の後、同じ園城寺で修験を学んだ行尊は第二代熊野三山検校に補され、以降白河法皇・鳥羽上皇・待賢門院の先達を勤めた。その後も覚宗・覚讃・実慶・覚実と園城寺修験の中から熊野三山検校に就任するものが続出し、園城寺修験は院権力と結びつき、三山検校として熊野に影響力をもったと考えられる。

一般に熊野三山検校職は園城寺長吏が兼務する権威ある職とされながらも、十四世紀以前は単なる名誉職であり、平安末期は政治・経済の俗権、宗教上の教権は熊野別当に握られていたとするのが通説である。[176]しかし、熊野三山自体の支配権はともかく、院政期において園城寺修験のトップ層が寺門を代表して天皇の御侍僧を勤め[177]、また院の熊野詣の先達として院権力と結びついていたことに留意すれば、天皇や上皇に仕え熊野詣に供奉した地方武士やそれに連なる在地寺院・地方先達と関係をもった可能性がある。[178]城氏嫡流の城助永は在京武者として活動し、鳥羽院の熊野詣に供奉していたことが分かっており、園城寺修験と接点があっても不思議ではなく、以下確認していく。

城助永は史料上二度鳥羽院の熊野詣に供奉している。一度目は大治五年（一一三〇）十一月の熊野詣に「北面下臈」として供奉しているが、この時の先達は第二代熊野三山検校の大僧正行尊であった[179]。その後行尊は高齢となり、園城寺修験の僧で後に第三代熊野三山検校・三井長史を勤めた覚宗が長承三年（一一三四）一月に行尊の替わりとして鳥羽院の熊野詣の先達を勤め[180]、以降継続して院の熊野詣の先達を勤めた[181]。そのような状況で、『長秋記』によれば、助永は長承三年十月の鳥羽院の熊野詣に「北面衆」として供奉しているが、このときの先達は「権律師覚増」であった[182]。『中右記』をみてみると、同日条に先達の名前はないが覚宗は長承三年二月に同年一月の熊野詣の賞として権律師に任ぜられており[183]、また同時代に『長秋記』以外に「覚増」なる人物は確認できない。「宗」と「増」は音も近く、覚宗と覚増は同一人物と考えられる。従って、城氏の嫡流助永は当時の園城寺修験のトップの行尊とその後継者の覚宗と熊野詣を通して関係をもったと考えられる。

その後、院の熊野詣が大規模化するにつれ、貴族の日記では北面の武士や侍身分の者について多数いたことを記すのみになり[184]、城氏と園城寺修験を直接結びつける城氏反乱時の『玉葉』の記事まで、両者の関係を直接示す中央史料はみつけることができなかった。ただし、反乱失敗後、長茂が京から逃亡し修験の聖地「吉野奥」で討たれたことは[185]、共に蜂起した、周辺を修行の地としていたと考えられる園城寺修験の僧[186]の案内もみえてくるかもしれない。

ここで在地史料に目を向けると、先述の横峯二号経塚の出土品の墨書名に「伴覚宗」が確認できる[187]。この覚宗が園城寺修験の僧かどうかはもとより定かではないが、助永が越後に戻ったのは仁平三年（一一五三）以降長寛五年（一一六五）までの間であり、覚宗は仁平二年（一一五二）十月に亡くなっている[188]。この時期の経塚の発願に関して、弥勒出世というよりは故人の追善供養的な目的で埋納されることが多いと考えられており[189]、『玉葉』によれば九条兼実は養和二年（一一八二）に皇嘉門院の追善供養として[190]、また慈円は文治元年（一一八五）に師の覚快法親王の

追善供養として埋経している。[191] 慎重な検討が必要だが、園城寺修験の視点からこの史料を捉えるならば、助永は覚宗との縁から、在地に帰国し経筒を埋める際、弔いの意味もこめて「覚宗ニ伴フ」の表現を残した可能性も想定できないだろうか。

以上若干強引ではあるが、城氏と園城寺修験の接点を概観してみた。院政期、院や天皇を中心とした法会や熊野詣により隆盛した仏教文化は、中央との宗教的・政治的な関係を背景に、地方へ波及し独自の発展を遂げていったと考えられる。[192] 奥山荘内の地方有力寺院、乙宝寺の縁起には、城助永の父資国の弟とされる宮禅師が寺内で仏舎利を見つけ、噂を聞きつけ所望した後白河院に、助永が大納言禅師珍尊の手を経て献じた、という話があり、[193] 中央で活動していた助永の在地における宗教的介在を想定できる貴重な史料である。城氏の都鄙間の宗教的な交流を考えた場合、なかでも在地における関係の特殊性と京都における接点から、熊野信仰を軸としたネットワークが注目できよう。これまで注目されてこなかった城氏反乱時の『玉葉』の記事を手がかりに、本節では城氏と熊野信仰について園城寺修験の視点からの考察を試み、城氏権力を大きく解明する結果には至らなかったものの、いくつかの史料から両者の接点を示すことができた。権力実態を解明できる史料が限られている城氏において、宗教構造との関係に注目することで、新たな枠組みから城氏権力を把握できる材料を提示できたと思う。

まとめ　城氏一族の支配構造

城氏に関して、これまで第一章の第一節では祖である維茂や城氏と同じく維茂を祖に持つ帯刀流など維茂諸流との関係を、第二節では、越後在地での勢力基盤の確立の過程を、第三節では摂関家など在京権門勢力との関係に触

れながら阿賀北地方以外への城氏勢力の展開を、そして第四節・第五節では史料の記述を追いながら治承・寿永期以降鎌倉幕府成立までの一連の過渡期の中で、城氏一族が果たした歴史的意義を探ってきた。さらに第二章では城氏の権力構造を解明する一つの手がかりとして熊野信仰に注目し、第二節では在地の視点から、第三節では京都での園城寺修験との関係から考察を進めた。ここでは以上を踏まえたうえで、城氏一族の支配構造の再構成を試みたい。

「辺境軍事貴族」としての出自上、その初期において、城氏は在地領主的な性格が薄かったが、奥州での敗戦や他の維茂諸流との関係の中で、越後阿賀北で所領を獲得しながら、強大な勢力基盤を確立していく。中央政界での人脈を活かし、摂関家などの権門勢力と連動し荘園を立荘、在地における荘園管理の実力者として地位を固め、在地領主層を取り込みながら成長する。阿賀北においては一族で各荘園を押さえる一方、次第に国衙機構も掌握し越後一帯に勢力をふるった。また摂関家領荘園を媒介にして出羽や会津にも勢力拠点をもち、日本海物流にも関わっていたとみられ、政治・流通の拠点を媒介に結びつく広域点在的な城氏権力のもう一つ構造も明らかになってきている。このように、城氏のある種二元的な支配構造に留意することで、城氏権力の形態を、具体性をもって把握することができるだろう。有事の際には、阿賀北の直属武士団に加え会津の兵・北国之輩を招いており、広域な軍事領域をもつ地域軍事権力としての姿が確認できる。これらをふまえ、城氏一族の反乱は、幕府内の政治的動向を前提に在地的な要因と、中央における人間関係からの検討が求められる。

城氏の支配領域で熊野信仰は河川交通を中心に城氏権力と結びつき、在地信仰として根付いている。『吾妻鏡』『玉葉』からも城氏と熊野信仰の密接さが想定でき、特に門弟に城氏の反乱に加担したものがいたとされる園城寺修験は熊野詣などを通して、城氏と接点があった。都鄙間にまたがる城氏のネットワークをふまえ、こういった宗教的

な構造から城氏権力を考察する視点も必要であろう。

一章で示したように、城氏権力は帯刀流平氏や摂関家との関係をいかし、所領を越えた広域的な支配構造を展開していった。近年では、職能論的武士論と在地領主制論を融合させようという試みが進む中で、野口氏や高橋修氏により、武士団が在地領主として水陸交通の要所を掌握し、単位所領を超えた地域権力であったことが明らかになってきている[194]。城氏権力もその一類型として捉えることができるが、遠方武士団の京都での反乱はかなり特徴的であり、城氏の在京基盤の大きさをより強調する必要がある。従来より摂関家との関係がクローズアップされてきたが、在京・在地一致して関係性を示す熊野信仰にも一つの特質がある。今後は関係性を時期や行為をふまえた具体性をもって実証することが課題であり、検討が必要である。

註

1 井上鋭夫「奥山庄の復元」（『山の民・川の民―日本中世の信仰と生活―』平凡社一九八一　初出一九六七）。

2 浅香年木「北陸道の在地領主」（『治承・寿永の内乱論序説』法政大学出版局　一九八一）。

3 野口実ａ「平維茂と平維良」（『中世東国武士団の研究』高科書店　一九九四　初出一九七八）。ｂ「豪族的武士団の成立」（元木泰雄編『院政の展開と内乱』吉川弘文館　二〇〇二）。

4 松井茂ａ「越後の城氏と小泉荘」（『国際研究論集』五巻二号　八千代国際大学国際研究学会　一九九二）。ｂ「越後平氏と城助永」（羽下徳彦編『中世の地域社会と交流』吉川弘文館　一九九四）。

5 田村裕「城氏一族の展開」（『中条町史』通史編　二〇〇四）。

6 樋口真己ａ「白河荘の成立と城氏の展開」（『笹神村史』通史編　二〇〇四）。ｂ「鎌倉期の白河荘」（『笹神村史』通史編　二〇〇四）。

7 高橋一樹「総論　城氏の権力構造と越後・南出羽」（柳原敏昭・飯村均編『御館の時代―十二世紀の越後・会津・出羽』高志書院　二〇〇七）。

8 坂内三彦「会津四郡と越後城氏」（『喜多方市史』一九九九）。

9 中村五郎「「藍津之城」考―蜷川荘と城氏―」（『福島史学研究』七十一号　二〇〇〇）。

10 水澤幸一ａ「奥山荘の始まり―立荘から一二〇一―」（『日本の遺跡　十五　奥山荘城館遺跡』同成社二〇〇七　初出二〇〇一）。ｂ「十二世紀の越後と会津」（柳原敏昭・飯村均編『御館の時代―十二世紀の越後・会津・出羽』高志書院　二〇〇七）。

11 荒川隆史「阿賀北・大坪遺跡」（柳原敏昭・飯村均編『御館の時代―十二世紀の越後・会津・出羽』高志書院　二〇〇七）。

12 菅野和博「会津地方の平安時代末期」（柳原敏昭・飯村均編『御館の時代―十二世紀の越後・会津・出羽』高志書院　二〇〇七）。

13 八重樫忠郎「陶磁器が語る陣が峯城跡」（柳原敏昭・飯村均編『御館の時代―十二世紀の越後・会津・出羽』高志書院　二〇〇七）。

14 田村氏前掲注5論文、樋口氏前掲注6ａ論文。

15 坂井秀弥「越後の道・町・村」（網野善彦・石井進編『日本海交通の展開』精興社一九九五）。高橋一樹「文献史料からみた奥山荘中条の政治・経済ネットワーク」（矢田俊文・竹内靖長・水澤幸一編『中世城館と集散地』高志書院　二〇〇五）など。

16 水澤氏前掲注10論文。

17 中村氏前掲注9論文。

18 高橋氏前掲注7論文。

19 『尊卑文脈』所載「桓武平氏系図」など諸系図。『吾妻鏡』文治四年（一一八八）九月十四日条。

20 『大日本史料』第一篇之十八「平氏系図」より。なお『尊卑文脈』所載「桓武平氏系図」では維茂を兼忠の父繁盛の子とし、『吾妻鏡』文治四年九月十四日条には貞盛の弟とされているが、野口実氏は前掲注3a論文で、平貞盛の子息及び養子の名の通字が「維」であり、維茂がその十五男を示す余五を称していることから、貞盛の甥の子とするのがもっとも妥当ではないかとしている。

21 『今昔物語集』巻二十五「平維茂討藤原諸任語第五」。なお維茂は同巻「平維茂郎等被殺語第四」にも登場する。

22 野口氏前掲注3a論文。ただし、野口氏自身も論文で指摘されているように、『後拾遺往生伝』（巻中）に、維茂の往生に際して源信が「極楽迎接曼陀羅一鋪」を送ったとあるから、維茂の死没の年代は、少なくとも源信の入滅した寛仁元年（一〇一七）六月十日以前ということになるはずであるが、維良の没年は東山御文庫本『小記目録』（二十庶人卒付女小子法事）治安二年（一〇二二）四月十三日条に「前将軍維良朝臣死去事」とあり、同一人物とするには矛盾が生じる点には留意しておく必要がある。

23 『百錬抄』長保五年二月八日条、『権記』同年四月二十三日条、同年九月五日条。

24 『御堂関白記』長和元年（一〇一二）閏十月十六日条、『小右記』長和三年（一〇一四）二月七日条など。

25 『小右記』長和三年（一〇一四）二月七日条。

26 東山御文庫本『小記目録』（十七　臨時七　合戦事）寛仁二年（一〇一八）八月十九日条、『御堂関白記』同日条。

27 松井茂氏は前掲注4a論文で、『小右記』長和三年（一〇一四）六月十七日条で、越後守などの補任に関して、左大臣藤原道長が惟能（維良）を強力に押していたことに触れ、維良と越後の関係を推測している。

28 『春記』長暦二年（一〇三八）十二月十日条。

29 『尊卑文脈』所載「桓武平氏系図」で帯刀流に代々「使」が確認できる。

30 松井氏前掲注４ｂ論文に詳しい。
31 田村氏前掲注５論文、樋口氏前掲注６ａ論文。
32 豊田武「武士団の結成」（『中世の武士団』吉川弘文館　一九八二　初出　一九六三）によれば、初期の武士の「党」は、「比較的小地域を中心とする族的結合の一つ」であるとされている。従ってここから城氏と帯刀流の有機的関連を読みとることも可能だが、例えば横山党のようなかなり大規模な武士団をくくる場合にも使われており、両者の密接な関係までを指摘できるかどうかは慎重に対処する必要がある。
33 『吾妻鏡』文治二年（一一八六）三月二日条。
34 『源平盛衰記』巻三十七「横田川原軍事」。
35 荻野正博「治承・寿永の内乱と越後城氏」（『新潟県史』一九八六）。
36 『五泉市史』五三頁　二〇〇二。
37 高橋一樹「六条殿長講堂の機能と荘園群形成」（高橋昌明編『院政期の内裏・大内裏と院御所』二〇〇六）。
38 『尊卑文脈』「桓武平氏系図」に「絵式部　後拾作者」とある。絵式部は『後拾遺和歌集』（『国家体系』第三巻）で確認でき、中納言資綱が中宮の台盤所の女房に託して中宮に奉った歌の返歌を中宮に代わって詠んでいる。資綱は承保元年（一〇七四）六月、中宮大夫になり承暦三年（一〇七九）まで勤めているが、時の中宮は白河天皇皇后賢子であった。従って絵式部は中宮賢子の台盤所詰の女房である可能性が高い。
39 『尊卑文脈』「桓武平氏系図」。
40 『中右記』大治四年（一一二九）七月十五日条。
41 松井氏前掲注４ｂ論文。松井氏は『本朝世紀』久安三年（一一四七）七月十八日条で、祇園闘乱事件に関して繁賢が、衆徒の入

洛を防ぐため「結番」して西坂下を守護していた点に注目し、結番は個々の武士ではなく一族・郎従を含む武士団単位でおこなわれたことから、繁賢が伊勢平氏などとは別個に独自の武士団を構成していたとされている。

42 野口氏前掲注3a論文・田村氏前掲注5論文。野口氏によれば、繁賢は康和五年（一一〇三）頃から活動し、仁平三年（一一五三）に没している（『本朝世紀』仁平三年閏十二月二十八日条）。一方助永は田村氏によれば、大治五年（一一三〇）頃から鳥羽院の熊野詣でに供奉し在京武者としてのキャリアをスタートさせ（『中右記』大治五年十一月二十二日条）、検非違使に補任されながらも、繁賢の死去した仁平三年以降は貴族の日記類から姿を消し、彼の在京活動は終わりを遂げたと考えられている。

43 『尊卑文脈』「桓武平氏系図」。なお井原今朝男「中世善光寺の災害と開発―開発勢力としての伊勢平氏と越後平氏―」（『国立歴史民俗博物館研究報　第九十六集』二〇〇二）で、井原氏が紹介されている三浦和田家文書の「桓武平氏諸流系図」では実繁を「或繁雅」と記載し同一人物としている。

44 『吾妻鏡』元暦元年（一一八四）二月三十日条、『同』文治元年（一一八五）十月二十四日条。

45 『吾妻鏡』健保六年（一二一八）三月十六日条。

46 『尊卑文脈』所載「桓武平氏系図」や『奥山荘史料集』所載「桓武平氏諸流系図」（中条家文書二二四）など。この点に関しては、諸系図一致している。

47 遠藤巌「秋田城介の復活」（『東北古代史の研究』吉川弘文館　一九八六）。

『長秋記』大治五年（一一三〇）六月八日条を「平氏女」は藤原清衡の北の方として嫡男「小館」惟常を産んだが、清衡の死後、「安倍氏女」所生と考えられる「御曹司」基衡と「小館」惟常は死をかけて対立し、出羽にいた「小館」惟常は「子従二十人」と越後に逃れようとしたと解釈する。遠藤氏は「小舘」と出羽・越後の関係などに注目し、城氏の一族である可能性を指摘している。

これに関して、川島茂裕氏は著「藤原清衡の妻たち―北方平氏を中心に―」（入間田宣夫・本澤慎輔編『平泉の世界』高志書院二〇〇二）で、「小館」惟常を「平氏女」の子ではないとし、「平氏女」（＝清衡妻）の再婚相手の佐竹氏（義成（業））の系図に注目し、「平氏女」は常陸大掾氏の平清幹の娘と結論づけている。

一方で川島氏は「小館」惟常の母については別に存在することを言及するにとどめており、越後に逃亡したことや清衡の子の中でも高い地位を占めていたことなどから、維茂諸流・城氏を含めその出自を考えていく必要がある。

48 高橋氏前掲注7論文。

49 田村氏前掲注5論文。

50 「検非違使下文」永久五年（一一一七）五月五日付（『朝野群載』巻十一）。

51 『陸奥話記』（新編日本古典全集四十一　小学館　二〇〇二）。

52 熊谷公男「「受領官」鎮守府将軍の成立」羽下徳彦編『中世の地域社会と交流』吉川弘文館　一九九四）。

53 繁職も維茂の子で、繁成の兄弟にあたる。『尊卑文脈』によれば、繁職の子の繁家は「奥山三郎」を称しており奥山荘と関係が深いと考えられる。

54 なお、城氏の越後進出に関して、勢力扶植の過程には他にも諸説ある。従来は遠藤氏が指摘されたように、出羽から南に伸長し、国衙在庁勢力の希薄な地域を開発しながら成長し阿賀北一帯を支配したと考えるのが通説であった。しかし、松井茂氏は、出羽から伸びてきたはずの城氏の勢力が越後最北端の小泉荘（村上市・岩船郡）に長寛三年（一一六五）の段階まで史料に現れてこない点を指摘し、城氏の発展が阿賀野川流域から始まり、その後北進しつつ勢力を拡大したと主張されている。

55 「検非違使下文」永久五年（一一一七）五月五日付（『朝野群載』巻十一）。

56 「軍事貴族」とは、戸田芳実氏によって提唱された概念である。（戸田芳実「国衙軍制の形成過程」『初期中世社会史の研究』東

京大学出版会　一九九一）。平将門のような王孫・王胤に系譜を有し、国司（国衙）の支配から相対的に自立した存在をいう。ある種傭兵的な軍事貴族が、王朝国家の新しい暴力機構を構成することで、封建的な軍隊へ発展する可能性を示した。近年では安倍氏のような王族・王胤・功臣にルーツをもたない地方豪族も地方軍事貴族とみなす研究者もいる。（関幸彦「前九年合戦以前」（『東北の戦乱と奥州合戦』吉川弘文館　二〇〇六）。

57　水澤氏前掲注10a論文。関幸彦『武士の誕生―坂東の兵どもの夢』（日本放送出版協会　一九九九）。両論文で指摘された概念である。

58　『吾妻鏡』養和元年九月三日条。

59　『尊卑文脈』所載「桓武平氏系図」、『奥山荘史料集』所載「桓武平氏庶流系図」などを参考にしている。孫の代も同様。

60　『尊卑文脈』所載「桓武平氏系図」では「足太郎」、『奥山荘史料集』所載「桓武平氏庶流系図」では「奥山黒太郎」とある。

61　高橋氏前掲注7論文。

62　『平安遺文』七―三三二八号。

63　『玉葉』治承五年（一一八一）七月一日条。

64　『吾妻鏡』寿永元年（一一八二）九月二十八日条。
なお阿賀市旧三川村地区に所在する平等寺は、維茂の創建と伝えられ、境内に墓所と伝えられるものもあることから、小河荘への進出は維茂時代まで遡れる可能性がある。

65　美川圭「白河院政から鳥羽院政へ」（『院政―もう一つの天皇制―』中公新書　二〇〇六）。
なお藤原賢子の実父は村上源氏の源顕房であり、藤原師実の妻麗子の兄弟である。また、顕房の娘の師子は藤原忠実の妻で忠通と泰子（高陽院）を産んでおり、この時期摂関家と村上源氏は密接な関係にあった。

村上源氏について『春記』長暦二年（一〇三八）十二月十日条、同十一日条、同十四日条に顕房の父、師房が帯刀流平氏の祖繁貞を勘当したとの記事がある。裏返せば、それ以前は師房と繁貞が越後国に関して私的な関係を結んでいたことが分かる。六条院領の菅名荘の預所職は前述の通り繁貞の子孫が握っており、成立段階における両者の関わりが注目されている。また加地荘の領有関係について、『吾妻鏡』文治二年（一一八六）三月二日条には「金剛院領　堀河大納言家沙汰」とある。『新潟県史』によれば『公卿補任』・『尊卑文脈』などから堀河大納言は顕房の孫の定房である。これらに関し、松井茂氏は、師房の代からの村上源氏の両荘の保有を指摘し、繁貞や城氏との関係を主張している（松井氏前掲注4a論文）。

ただ同時に、近辺に成立する白河荘・奥山荘が摂関家の荘園であり城氏の本拠であったことや、前述の摂関家と村上源氏の関係も考慮し、摂関家の関与も考えておく必要がある。

66 田村氏前掲注5論文、高橋氏前掲注7論文など。

67 延慶本『平家物語』第三本二十六「城四郎木曾合戦事」。

68 『玉葉』治承五年（一一八一）七月一日条。

69 高橋富雄「平泉時代の会津」（『会津若松市史』一九六七）。

70 中村氏前掲注9論文。

71 菅野氏前掲注12論文、八重樫氏前掲注13論文。

72 高橋氏前掲注7論文。

73 田村氏前掲注5論文に詳しい。田村裕氏によって体系だてた整理がなされた。

74 元木泰雄『藤原忠実』（吉川弘文館　二〇〇〇）。忠実は従来重視されていた外戚関係によることなく摂政に任命され、自らの

子孫に「摂関に昇る政治低地位を継承する家」＝「摂関家」を成立させたが、同時に天皇の尊属としての権威を失い、摂関の人事権を院に握られる形となり、院への従属を深めた。政治的地位の低下は、受領家司の離反を招き、大きな経済的打撃となった。忠実は、受領に頼らない家政運営を地方豪族と提携した荘園の集積に求めたと考えられている。

75 前掲注６５参照。

76 円山仁「越後国における王家領荘園の形成」（『新潟史学』四五号　二〇〇〇）。

77 白河荘は皇嘉門（聖子）院領、奥山荘は高陽院（泰子）領として成立。実質は白河荘を忠通が、奥山荘を忠実が管理していたとみられる。樋口氏は、政局に左右されない女院という地位を利用し、家領の保全を図ろうとした結果と考えている（樋口氏前掲注６ａ論文）。

78 『中右記』大治五年（一一三〇）十一月二十二日条、『長秋記』長承三年（一一三四）十月二十日条。

79 高橋一樹「中世荘園の立荘と王家・摂関家」（元木泰雄編『院政の展開と内乱』吉川弘文館　二〇〇二）。

80 円山氏前掲注７６論文。

81 吉岡康暢「珠洲焼から越前焼へ」（『海と列島文化　第一巻　日本海と北国文化』小学館一九九〇）。

82 水澤氏前掲注１０ａ論文。

83 荒川氏前掲注１１論文。

84 網野善彦「北国の社会と日本海」（『海と列島文化　第一巻　日本海と北国文化』小学館一九九〇）。

85 入間田宣夫「出羽国の荘園」（『山形県史』通史編　一九八二）。

『殿暦』『台記』に関連記事がみられ、忠実―頼長ラインに伝わった荘園群と考えられる。なお『台記』仁平三年（一一五三）九月十四日条から現地の荘園管理の総責任者は藤原基衡と考えられる。

86 高橋氏前掲注7論文。
87 『玉葉』治承五年（一一八一）七月一日条。
88 『吾妻鏡』文治二年（一一八六）四月二十四日条。
89 斉藤利男「二つの平泉・二つの京都」（羽下徳彦編『中世の地域社会と交流』吉川弘文館　一九九四）。
90 延慶本『平家物語』第三本二十六「城四郎与木曾合戦事」。
91 『吾妻鏡』建仁元年（一二〇一）四月二日条。
92 『吾妻鏡』治承四年（一一八〇）四月九日条。
93 『吾妻鏡』治承四年（一一八〇）九月七日条。
94 『吾妻鏡』治承四年（一一八〇）十月十三日条。
95 『玉葉』治承四年（一一八〇）十二月三日条。
なお『吉記』十一月七日条より助永の申請以前に宣旨の発行を検討していたことから、『玉葉』の記事の「申請」は付与される権限内容に関する申請とする意見もある（松井氏前掲注4b論文）。
96 宣旨の対象は、義仲というよりは、甲斐源氏・頼朝がメインという見方もある（松井氏前掲注4b論文）。
97 『玉葉』治承五年（一一八一）閏二月十七日条。
98 「越後国白河荘作田注文案」（『鎌倉遺文』一一―八〇〇一号）。
99 『玉葉』治承五年（一一八一）三月十七日条。
なお助永の死に関して、『吉記』は六月二十七日、『吾妻鏡』と『源平盛衰記』は九月三日、覚一本『平家物語』は六月十六日、延慶本『平家物語』長門本『平家物語』は二月二十五日としているが、同時代史料としての優先性や六月十三、十四日の横田河

原合戦で城氏軍を弟の助職が率いていたことを考慮すれば『玉葉』の記述が最も妥当　である。

100 『玉葉』治承五年（一一八一）七月一日条。

101 延慶本『平家物語』第三本二十六「城四郎与木曾合戦事」。『源平盛衰記』巻二十七「横田川原軍事」。

102 井原氏前掲注43論文。

103 『吾妻鏡』治承四年九月七日条。

104 高橋氏前掲注7論文。

105 『兵範記』保元二年（一一五七）三月二十九日条。

106 高橋氏前掲注7論文。

107 荻野氏前掲注35論文。

108 川合康a『源平合戦の虚像を剥ぐ』（講談社　一九九六）。b「治承・寿永の内乱と伊勢・伊賀平氏」（『鎌倉幕府成立史の研究』校倉書房　二〇〇四）。川合氏は「平家物語史観」の特徴として次の二点を挙げられている。①治承・寿永の内乱を源平棟梁の争覇という枠組みでとらえられているため、内乱期における多様な武士の動向や、平氏内部・反乱軍内部における対立・矛盾などの複雑な動きを捉えることが困難であること。②内乱期の流動的な政治過程を、「盛者必衰の理」の観点から整理しなおし、平氏の没落を必然的な結果として語ろうとしているため、内乱当初から平氏軍の敗北を必然視する虚構が存在すること。

109 『玉葉』治承五年（一一八一）七月一日条。

110 『方丈記』などにより悲惨な状況が明らかになっている。

111 浅香氏前掲注2論文。

112 『玉葉』養和元年（一一八一）七月二十二日条。

113 『玉葉』養和元年（一一八一）八月十五日条。
114 『吾妻鏡』寿永元年（一一八二）九月二十八日条。
なお、すでに指摘されているように、長茂捕縛前の『吾妻鏡』の城氏に関する記述には、年月に誤りがあると思われる。例えば越後守に補任されたのは助永とし（養和元年（一一八一）九月三日条）、信濃で義仲らと戦ったのを寿永元年（一一八二）十月九日としている。従って、当日条の年月も検討する必要がある。
115 『吾妻鏡』文治四年（一一八八）九月十四日条。
116 『吾妻鏡』寿永三年（一一八四）一月二十一日条。
117 田村氏前掲注5論文、水澤氏前掲注11論文など。
118 「越後国白河荘作田注文案」（『鎌倉遺文』一一―八〇〇一号）。
119 川合康「治承・寿永の内乱と地域社会」（『鎌倉幕府成立史の研究』校倉書房　二〇〇四　初出一九九九）。
120 『吾妻鏡』文治五年（一一八九）七月十九日条。
121 『吾妻鏡』文治五年（一一八九）七月二十八日条。
122 『吾妻鏡』建久三年六月十三日条。
123 川合康「奥州合戦ノート」（『鎌倉幕府成立史の研究』校倉書房　二〇〇四　初出　一九八九）。
124 『吾妻鏡』文治四年（一一八八）九月十四日条。
125 『吾妻鏡』建仁元年（一二〇一）五月十四日条。
126 『吾妻鏡』正治元年（一一九九）十月二十八日条、同十二月十八日条。
127 『吾妻鏡』正治二年（一二〇〇）正月二十日条、同正月二十一日条。

128 『吾妻鏡』建仁元年（一二〇一）二月三日条。
129 『吾妻鏡』建仁元年（一二〇一）三月四日条。
130 『吾妻鏡』建仁元年（一二〇一）三月十二日条。
131 『吾妻鏡』建仁元年（一二〇一）四月二日条。
132 『吾妻鏡』建仁元年（一二〇一）四月三日条。
133 『吾妻鏡』建仁元年（一二〇一）五月十四日条。
134 佐藤進一『日本の中世国家』（岩波書店　一九八三）。
135 水澤氏前掲注10a論文。
136 白根靖大「中世前期の治天について」（『中世の王朝社会と院政』吉川弘文館　二〇〇〇　初出　一九九四）。
137 五味文彦「京・鎌倉の王権」（『京・鎌倉の王権』吉川弘文館　二〇〇三）。美川圭「後鳥羽院と承久の乱」（『院政―もうひとつの天皇制―』中公新書　二〇〇六）。
138 田村裕「鎌倉殿と御家人」（『新潟県史』一九八六）。
139 『玉葉』正治三年（一二〇一）正月二十六日条。当日条は『柳原記録』九十一所収であり、『玉葉』（国書刊行会発行）・『九条家本玉葉』（宮内庁書陵部発行）には所収されていない。ここでは柳原家本『玉葉』（宮内庁書陵部蔵）の写真が掲載されている橋本義彦「続発する都下騒擾」（『源通親』吉川弘文館一九九一）の解釈による。
140 橋本義彦「続発する都下騒擾」（『源通親』吉川弘文館一九九一）。
141 『玉葉』建久二年（一一九一）正月十八日条。
142 『玉葉』建久四年（一一九四）三月一日条。

143 『吾妻鏡』文治四年（一一八八）九月十四日条。
144 『吾妻鏡』文治四年（一一八八）九月十四日条。
145 高橋氏前掲注７論文。
146 網野善彦「太平洋の海上交通と紀伊半島」（『海と列島文化　第八巻　伊勢と熊野の海』小学館　一九九二）。
147 宮家準『熊野修験』（吉川弘文館　一九九二）。
148 中野豈任ａ「黒川村鼓岡の経塚とその背景」（『忘れられた霊場』平凡社一九八八　初出一九八〇）。ｂ「五頭山信仰と中世鉱業」（『忘れられた霊場』平凡社一九八八　初出一九七〇）。ｃ「菅名荘の信仰」（『忘れられた霊場』平凡社一九八八　初出一九八三）。水澤氏前掲注１０ａ論文。高橋氏前掲注７・１５論文。
149 伊藤清郎「出羽三山と海・川・道」（小林昌二監修、矢田俊文・工藤清泰編『日本海域歴史体系　三巻　中世編』清文堂出版　二〇〇五）。
150 宮家氏前掲注１４７論文。佐藤健郎「熊野信仰」（『喜多方市史』一九九九）。
151 網野氏前掲注８４論文。
152 大石直正「地域性と交通」（『岩波講座日本史第七巻中世一』一九九三）。
153 高橋氏前掲注７論文。
154 『玉葉』治承五年（一一八一）七月一日条。
155 『吾妻鏡』寿永元年（一一八二）九月二十八日条。
156 川合氏前掲注１０８ａ論文。
157 『玉葉』治承五年（一一八一）七月一日条。

158 荒川氏前掲注11論文。
159 水澤氏前掲注10ａｂ論文。
160 藤田正義ほか『安田町史』近世編一　一九九七。
161 宮家氏前掲注147論文。
162 矢田俊文「寺社史料」(『笹神村史』資料編一　原始・古代・中世　二〇〇三)。
163 荒川氏前掲注11論文。
164 中野豈任氏は白河荘内の熊野社を五頭山麓地帯に多く分布していることを指摘し、五頭山麓の熊野系修験の影響を考察した（中野氏前掲注148ｂ論文)。しかし寺社の大蔵院が江戸時代に当山派の蒲原一帯の触頭であったことから、当地域の修験を統括する立場にあったこと、また五頭山付近の熊野修験に影響を与えたと思われる華報寺の成立について、寺伝等によれば大蔵院の末寺の宝蔵院の案内で弘法大師が五頭山にのぼり、海満寺（現在の華報寺）を開いたとあることから、白河荘の熊野信仰のルーツは寺社集落に求めえるのではなかろうか。
165 堀健彦「地盤災害からみた阿賀川ルートの特質と城氏」（柳原敏昭・飯村均編『御館の時代―十二世紀の越後・会津・出羽』高志書院　二〇〇七)。
166 『吾妻鏡』寿永元年（一一八二）九月二十八日条。
167 高橋氏前掲注7論文。
168 堀氏前掲注165論文。
169 高橋氏前掲注7論文。
170 坂井氏前掲注15論文。

171 中野氏前掲注148abc論文。
172 佐藤氏前掲注150論文。
173 中澤克昭「城郭と聖地―中世城郭と山岳修験―」（『中世の武力と城郭』吉川弘文館一九九九　初出　一九九七）。
174 『吾妻鏡』文治四年（一一八八）九月十四日条。
175 『玉葉』正治三年（一二〇一）正月二十六日条。
176 五来重『吉野・熊野信仰の研究』（名著出版　一九七五）。新城美恵子「聖護院系教派修験道成立の課程」（『本山派修験と熊野先達』岩田書院一九九九　初出一九八〇）。宮家氏前掲注147論文。坂本敏行『熊野三山と熊野別当』（清文堂　二〇〇五）。
177 湯之上隆「御持僧の成立と歴史的背景」（『日本中世の政治権力と仏教』思文閣出版　二〇〇一　初出一九八一）。
178 鎌倉期の熊野三山検校職及び園城寺修験と地方との関係を論じた研究はいくつかあり、長谷川賢二氏は三山検校の地方熊野系山伏の緩やかな支配を推定し（長谷川賢二「中世後期における顕密寺社組織の再編」（『ヒストリア』一二五号　一九八九）、高橋修氏は鎌倉期に三山検校としての地方修験統治権を主張され（高橋修「中世前期の熊野三山検校をめぐる一考察」（『くちくまの』八十七号　一九九一）「中世前期の熊野三山検校をめぐる一考察―補遺―」（『くちくまの』八十八号　一九九二））、大石雅章氏は論末で鎌倉期の聖護院の地方末寺支配に在地勢力の影響を想定している（大石雅章「天台聖護院末粉河寺と聖の別院誓度院」（『延暦寺と中世社会』法蔵館二〇〇四））。
179 『中右記』大治五年（一一三〇）十一月二十二日条。
180 『中右記』長承三年（一一三四）一月十三日条。
181 『中右記』保延三年（一一三七）十一月十八日条など。
182 『長秋記』長承三年（一一三四）十月二十日条。

183 『中右記』長承三年（一一三四）二月七日条。
184 『兵範記』仁安二年（一一六七）九月二十一日条、『同』仁安三年（一一六七）九月一日条など。
185 『吾妻鏡』建仁元年（一二〇一）三月四日条。
186 鈴木照英「本山派の教団形成と組織」（『修験教団の形成と展開』法蔵館　二〇〇三）。
187 水澤氏前掲注10ａｂ論文。
188 『本朝世紀』仁平二年（一一五二）九月二十二日条。
189 三宅敏之「経塚の営造について」（『日本考古学論集六　墳墓と経塚』吉川弘文館一九八六）。
190 『玉葉』養和二年（一一八二）四月十六日条。
191 『玉葉』文治元年（一一八五）八月二十二日条、同二十三日条。
192 山岸常人「顕密仏教と浄土の世界」（元木泰雄編『院政の展開と内乱』吉川弘文館　二〇〇二）。
193 「乙宝寺縁起」（『国文東方仏教叢書』第二輯 第六巻）。なお原本の成立は貞和三年（一三四七）とされており、慎重な史料批判を要する点には注意が必要である。
194 野口氏前掲注3ｂ論文。高橋修『中世武士団と地域社会』（清文堂　二〇〇〇）。

〈キーワード〉在地信仰論　越後城氏　熊野信仰　園城寺修験　白河荘

蓮花寺佛教研究所彙報

二〇一六年度人員構成

代　表
　遠藤　祐純

研究員
　伊藤尚徳　今井秀和　遠藤純一郎
　小林崇仁　松本紹圭　山野千恵子
　大道晴香　小島教寛　高橋秀城

二〇一六年度事業報告

紀要出版

『蓮花寺佛教研究所紀要』第九号を出版し、全国の研究所、大学図書館等、約二〇〇機関に寄贈した。今年度発行の第十号は、研究員による論文に加え、研究協力者論文を掲載した。版下作成は、遠藤純一郎、山野千恵子が担当した。本年度の研究協力者は左記の通り。

小塚由博氏（大東文化大学特任准教授）
三浦周氏（大正大学非常勤講師）

WEBサイト運用

研究所サイトでは、研究員がコラムを担当し、また、研究所や研究会の案内、研究紀要バックナンバーなどを公開している。
http://renbutsuken.org/wp/
あわせてFacebookアカウントで、お知らせを配信している。
https://www.facebook.com/蓮花寺佛教研究所-201584759863589/

定例研究会活動報告

第百十四回研究会報告
日時：二月二十二日（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
　伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、大道晴香、小林崇仁、
　小塚由博、西村周浩、山野千恵子

発表：山野千恵子
題目：ダルマスートラにおける出家、女性の義務
昨年度は古代インドにおいて女性出家者の伝統がどのように成立したのかを考察した。今回はその補遺として、『マヌ法典』より成立の古い四法典、『アーパスタンバ』『ガウタマ』『バウダーヤナ』『ヴァシシュタ』をとりあげ、遊行と林住がどのように定義されているのか、女性の義務がどのように規定されているのか、また夫婦での隠遁生活について言及はあるのか、の三点について分析する。

発表：小林崇仁
題目：『東草集』に見る根来寺の追善儀礼
『東草集』全六巻は、中世根来寺の学僧頼豪が作成した願文・諷誦文・表白・知識文などを集成した書物である。今回はこの『東草集』を資料に、①施主・願主、②忌日・年忌、③追善の対象、④追善の方法、⑤願意、をデータベース化し、十四世紀根来寺の追善儀礼の実態を分析する。

第百十五回研究会報告
日時：三月七日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、大道晴香、小林崇仁、小塚由博、西村周浩、山野千恵子

発表：伊藤尚徳
題目：人口減少問題から考える兼務寺院の将来
―真言宗智山派の現状から―
二〇一五年の国勢調査の結果、日本の総人口は一億二七一一万人となり、前回調査（平成22年）より九四万七〇〇〇人減少していることがわかった。各寺院は人口減少に関わる不安を抱えていながらも、その実状は地域ごとに異なり、問題意識を共有しにくい。そこで今回は、真言宗智山派の寺院数データと総合調査データを資料に、これらのデータをクロス集計し、人口減少・過疎問題の正確な把握に努める。

発表：今井秀和
題目：科学者と宗教者が示す「霊魂」への態度
―昭和38年「科学と霊魂の間展」ブックレットを題材に―
妖怪・オカルト系企画展の変遷は、見世物、衛生博覧会、デパートの秘境展など、近代以降の「展覧会」をロングスパンで捉え、位置付ける必要があるといえるが、「企画展」という形式に限定して見れば、一九六三年に新宿小田急百貨店で開催された「科学と霊魂の間展」は、オカルト的な題材を扱ったものとしては、比較的早いものである。本企画展の構想には、藤沢衛彦が深く関わっているものと推察される。近年ようやく進みつつある藤沢衛彦研究を参照しながら、本企画展における藤沢の役割、企画展の意義を考える。

第百十六回研究会報告
日時：四月十一日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、小嶋教寛、山野千恵子

発表：遠藤純一郎
題目：中世伊勢神道に於ける「正直」（その3）
―度会行忠所帯の典籍から―
この一連の研究では、神道五部書以降、「正直」をめぐる神道と三教の思想構成が、伊勢神道内部でどのように展開したのかを、度会行忠が所蔵した神道書を中心に検討を加えている。今回は『中臣祓訓解』を資料に、本書に見られる神道的、陰陽道的、密教的な要素の関係を分析していく。

発表：山野千恵子
題目：『カクシャプタ・タントラ』の四方陣
―『ブリハット・サンヒター』との関係から―

『カクシャプタ・タントラ』の「カクシャプタ」とは「魔方陣」を意味する。このタントラには定和34をとする完全四方陣が説かれており、その作例は現在発見されているものの中で、最古のものと思われる。この発表では、『ブリハット・サンヒター』で説かれていた魔方陣が、『カクシャプタ』においてその基本的な用法を保持しつつ、呪術へと応用されていった例を示す。

第百十七回研究会報告
日時：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
伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、小嶋教寛、小塚由博、松本紹圭、山野千恵子

発表：松本紹圭
題目：外部環境変化をふまえたこれからの寺院像の検討
現在、寺院をとりまく環境は、人口流動性の低い安定した地域社会における地縁・血縁を基盤とした同質性の高い閉じた共同体から、人口流動性の高い不安定なグローバル世界における個を緩やかにつなぐ開かれた共同体へと変化しつつある。それに伴い、僧侶の立ち位置、求められる能力・スキル要件も変化している。ここでは、寺院を取り巻く外部環境変化を政治・経済・社会の三項目から分析し、それを踏まえたこれからの寺院の運営モデルを模索する。

発表：小嶋教寛
題目：院家の権力論　―中世前期東大寺東南院の研究―
この一連の研究では、中世の東大寺東南院の変遷を、その担い手としての院家・院主の存在、政治権力との交渉という視点から考察している。今回は、院主聖忠の死後、東南院を継承した聖尋の活動を通して、鎌倉後期における東南院の実態を検証する。

第百十八回研究会報告
日時：六月二十七日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
今井秀和、遠藤純一郎、大道晴香、小塚由博、小林崇仁、山野千恵子

発表：今井秀和
題目：妖怪化する僧侶と僧侶化する妖怪
―妖怪譚における僧侶の位相―
前近代から近代に至るまでの説話や伝承には、僧侶が妖怪に変貌する話や、狐狸などの妖怪が僧侶に化ける話が散見される。今回の発表ではこれらの話を収集、類型化し、その文化背景を探る。特にこれらの物語における僧侶の位相とその変化について考察する。

発表：小林崇仁
題目：『東草集』に見る根来寺の追善儀礼
前回に引き続き『東草集』を資料に、十四世紀根来寺の追善儀礼の実態を分析する。今回は『性霊集』を比較対象とし、平安期から鎌倉・南北朝期への追善儀礼の変化を考察する。特に『法華経』中心とする写経、五輪塔波の建立といった追善儀礼の定型化の傾向に焦点をあてる。

第百十九回研究会報告
日時：七月二十五日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
興津香織、今井秀和、伊藤尚徳、遠藤純一郎、小林崇仁、
山野千恵子

発表：伊藤尚徳
題目：慈雲飲光の近代への影響　―釋雲照を中心として―
慈雲以降、神儒仏の三教融和の思想が近代の仏教者にどのように捉えられてきたかという観点から、明治期に十善戒の布教活動に力を注いだ真言宗の僧、釋雲照に焦点をあてる。雲照が十善を以て説示しようとした「道徳」とは、儒教の「忠孝」の概念、神道に基づく皇統主義が内包された「三教一致の道徳」であった。釋雲照の三教一致思想の形成過程をその経歴と活動、同時代人の思想を踏まえて分析する。

発表：興津香織
題目：江戸期のインド哲学研究と出版
東アジアの仏教は、インド哲学学派中、特にサーンキヤ学派とヴァイシェーシカ学派の思想をとりあげて言及することが多い。それはこの二学派の註釈書である『金七十論』と『勝宗十句義論』のみがサンスクリット原典から漢訳されているからである。日本では元禄十年に『金七十論』が単行出版されてから二百年ほどの間に、その注釈書が集中して著された。この発表では、近世から近代へと変化していく日本の思想潮流の中で現れた江戸期のインド哲学研究を紹介し、そこで出版事業が果たした役割を考察する。

第百二十回研究会報告
日時：八月二十九日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
今井秀和、伊藤尚徳、遠藤純一郎、小塚由博、小林崇仁、
山野千恵子

発表：遠藤純一郎
題目：中世伊勢神道に於ける「正直」（その3）
―度会行忠所帯の典籍から―
この一連の研究では、神道五部書以降、「正直」をめぐる神道と三教の思想構成が、伊勢神道内部でどのように展開したのかを、度会行忠が所蔵した神道書を中心に検討を加えている。今回は、度会家尚が諸祓の秘説を集成した『氏經卿諦記録』の記述から、行忠が所蔵したと推定される資料のうち「七種祓」「上王宮太子聖記」「中臣祓天神祝詞」をとりあげ、これらに見られる密教的あるいは修験道的要素が、それぞれの書の中でどのように定位されているのかを考察する。

発表：小塚由博
題目：清初の文人交流と僧侶　―王晫と張潮を手がかりに―
これまで明末清初の江南における文人たちの交遊関係の実態について、主に尺牘（書簡）資料を手がかりに調査研究を進めてきた。昨年は、清初の揚州で活躍した文人張潮の交遊関係中重要な人物の一人であり、杭州で活動していた文人王晫及び彼と交遊のあった僧侶について考察した。本発表ではその研究成果を踏まえながら、王晫と張潮の交遊関係及び両者と交流のあった僧侶について更に考察し、ひいては明末清初の文人ネットワークの一端を考察する。

第百二十一回研究会報告
日時：九月二十六日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表、津田眞一先生
　今井秀和、伊藤尚徳、遠藤純一郎、小林崇仁、森和也、
　三浦周、山野千恵子

発表：山野千恵子
題目：アッカ・マハーデーヴィーとヴィーラ・シャイヴァの思想
アッカ・マハーデーヴィーは、十二世紀に生きたインドの女性宗教詩人であり、ヴィーラ・シャイヴァを代表する聖人の一人として知られている。今回は、アッカ・マハーデーヴィーとヴィーラ・シャイヴァの思想が、現代のジェンダー研究の視点から、どのように記述されているのか、という問題に焦点をあてながら、先行研究を概観する。

発表：三浦周
題目：仏教学と言語　―戦時下における伝道の一例として―
仏教学が仏教学として存在する所以は「大学」にある。発表者はこれまで、僧侶になる条件としての「教師」、それを担保する教育機関としての「大学」の存在を前提に、近代日本において仏教学・宗学が成立した過程を大学のカリキュラム変遷から検証してきた。また同時に、戦時に特化された現象として、皇道仏教や東亜思想を扱う研究機関や学科の設立などについて取り上げた。本発表では、上記研究の過程で明らかになった中野隆元「伝道学」を取り上げる。特にその標準語教育に焦点を当て、ことばとイデオロギーの問題について考察する。

第百二十二回研究会報告
日時：十月三日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　今井秀和、伊藤尚徳、遠藤純一郎、小嶋教寛、松本紹圭、
　山野千恵子

発表：松本紹圭
題目：これからの寺院像
前回の発表に引き続き、寺院を取り巻く外部環境変化を分析し、それを踏まえたこれからの寺院の運営モデルを考察する。今回は、外部環境変化の項目として、文化・技術・環境の三項目を加えた。また寺院の運営モデルの参考例として、二〇一一年から二〇一六年の五年間を対象とし、宗教関連の先進ケースを紹介する。

発表：小嶋教寛
題目：中世前期における東大寺別当房官の人的構成に関する二～三の問題
東大寺別当房官とは、東大寺別当の活動を補佐する私的な側近であり、別当を長とする組織である別当政所の構成員である。基本的には別当が院主を務める院家に所属する院僧であり、院主としての別当を支える。この研究では、平安院政期から鎌倉期における東大寺別当の房官の一覧をデータベース化し、個々の活動のデータの集積により、その変遷と意義を考察する。これによって、これまで明確な定義づけが成されてこなかった房官の定義を試みる。

第百二十三回研究会報告
日時：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
今井秀和、遠藤純一郎、小嶋教寛、小林崇仁、
山野千恵子

発表：今井秀和
題目：『ポケモン GO』と参詣曼荼羅
―GPS アプリのイノベーションに見る〈世界〉の多層化と、宗教的世界観―

室内にいながら架空世界を駆けまわる既存のゲームとは違い、AR（拡張現実）および GPS 位置情報を利用したゲームでは、実社会のあらゆる場所がゲームの舞台に成り得る。異界を重ね着する（レイヤー化する）という意味では、GPS アプリゲームは、前近代の宗教的世界観と共通点を持つといえる。ここでは立山曼余羅などの「社寺参詣曼荼羅」をとりあげ、現実に異界を重ねる宗教的世界観を考察する。

発表：小林崇仁
題目：護命と虚空蔵法

元興寺法相学派の神叡・尊応・勝悟・護命、大安寺三論学派の道慈・善議・勤操といった奈良仏教を代表する学匠らは、「虚空蔵求聞持法」を修して「自然智」を得ることを目的に吉野比蘇山寺をはじめとする山寺・山房に入り修行したとされている。今回は、これらの学匠と「虚空蔵法」「自然智」の関係を検証するとともに、とりわけ護命について、その経歴、学譜を考察しながら、「虚空蔵法」との関係について考察する。

第百二十四回研究会報告
日時：十二月十九日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
今井秀和、伊藤尚徳、遠藤純一郎、大道晴香、小嶋教寛、
小塚由博、小林崇仁、山野千恵子

発表：伊藤尚徳
題目：近代における智山派の教育活動と社会事業
―釋雲照の尊皇奉仏思想を手がかりとして―

前回は釋雲照が「尊皇奉仏」の思想を自身の活動や教育論の中心に据えた過程を確認した。今回は雲照以降、「尊皇奉仏」を発揚する運動の動因が、対キリスト教を念頭においた民衆教化から、国力強化のための国民精神総動員、そして大東亜共栄圏における日本精神の高揚へと向かっていく過程を、真言宗智山派をモデルに、その教育・社会活動から分析する。

発表：大道晴香
題目：人々は「他者」に何を求めたのか
―一九六〇年代の「〈恐山のイタコ〉ブーム」をめぐって―

一九六〇年代の恐山のイタコブームは、戦後復興から経済成長期に生じた「日本再発見」の気運の中で、「古きもの」に価値を見出す過去への遡及的志向の中で生まれた。この「古きもの」の再発見の中には、図らずも近代合理主義の外側に置かれた「他者」の発見も含まれており、恐山のイタコはまさにその例といえる。今回は、一九六〇年代に登場し、人気を博した「飢餓海峡」と「恐山の女」、そして寺山修司「恐山」という三つの創作作品に着目し、ここに描かれる恐山とイタコの姿から、同時代の大

衆文化に内在した「非合理」なる「他者」に対する欲望を明らかにする。

第百二十五回研究会報告
日時：一月三十日（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
　今井秀和、伊藤尚徳、遠藤純一郎、小塚由博、三浦周、宮澤正順、山野千恵子

発表：遠藤純一郎
題目：中世伊勢神道に於ける「正直」（その3）
　―度会行忠所帯の典籍から―
この一連の研究では、神道五部書以降、「正直」をめぐる神道と三教の思想構成が、伊勢神道内部でどのように展開したのかを、度会行忠が所蔵した神道書を中心に検討を加えている。今回は、度会家尚が諸祓の秘説を集成した『氏經卿諦記録』の記述から、行忠が所蔵したと推定される資料のうち、「宿禰別伝」「尸棄大梵天天王秘真言」「藤原浜成色破文」「祓贖物具等」「天祖誓曰」をとりあげ、これらに見られる密教的要素が、それぞれの書の中でそれがどのように定位されているのかを考察する。

発表：三浦周
題目：戦前における学術研究助成の一考察
　―仏教学を中心として―
近代日本における仏教学の形成と展開を、主にその外的条件（大学・カリキュラム・教員等）から分析する研究の一環として、今回は戦前における学術研究助成に焦点をあてる。助成団体の目的が公益、あるいは国益に置かれているならば、その研究助成は単なる研究費の補助に留まらず、採択されたという事実がその学問領域の社会的評価に直結する。こうした観点から、仏教学関連の学術研究助成をデータ化し、その分析を通して、仏教学という学問分野が既成事実化していった過程を考察する。

第二回仏教と社会に関する研究助成報告

「仏教と社会に関する研究助成」は、龍虎山能滿寺（栃木県宇都宮市）の後援により、若手研究者の学術活動支援を目指して企画されました。
　第二回目の研究助成には、厳正なる選考の結果、東北大学大学院・工藤さくら氏の「ネパールにおけるテーラヴァーダ仏教の展開とネワール女性：近代をまなざす女性たち」が採択されました。
　二〇一六年十一月二十三日に龍虎山能滿寺（栃木県宇都宮市）において採択式が行われ、能滿寺住職倉松和彦師より研究費三十万円が工藤さくら氏に授与されました。

二〇一六年度　交換雑誌・図書一覧

【雑誌】
黄檗文華　第一三五号　黄檗山万福寺文華殿黄檗文化研究所　二〇一六年七月
川崎大師教学研究所紀要　創刊号　川崎大師教学研究所　二〇一六年三月

元興寺文化財研究所研究報告二〇一五（財）元興寺文化財研究所　二〇一六年三月
駒沢女子短期大学研究紀要 第四十八号 駒沢女子短期大学　二〇一五年三月
駒沢女子短期大学研究紀要 第四十九号 駒沢女子短期大学　二〇一六年三月
駒沢女子大学研究紀要 第二十一号 駒沢女子短期大学 二〇一四年十二月
駒沢女子大学研究紀要 第二十二号 駒沢女子短期大学 二〇一五年十二月
時宗教学年報 第四十四輯 時宗教学研究所 二〇一六年三月
宗学研究紀要 宗学研究六十周年記念 第二十八・二十九合併号 曹洞宗総合研究センター 二〇一六年三月
禅研究所紀要 開所五十周年記念 第四十四号 愛知学院大学禅研究所 二〇一六年三月
総合政策論叢 第三十一号 島根県立大学総合政策学会 二〇一六年三月
総合政策論叢 第三十二号 島根県立大学総合政策学会 二〇一六年十月
大正大学綜合仏教研究所年報 第三十八号 大正大学綜合仏教研究所 二〇一六年三月
大東文化大學漢學會誌 第五十五號 大東文化大學漢學會 二〇一六年三月
中華佛學學報 第二十九期 中華佛學研究所 二〇一六年七月
中華佛學研究 第十七期 法鼓山・中華佛學研究所 二〇一六年十二月
筑紫女学園大学研究紀要 第十二号 二〇一七年一月
東方 第三十一号 公益財団法人中村元東方研究所 二〇一六年三月
東洋研究 第二〇二号 大東文化大学東洋研究所 二〇一六年十一月
日蓮教學研究所紀要 第四十三号 立正大学日蓮教学研究所　二〇一六年三月
日蓮仏教研究 第八号 常円寺日蓮仏教研究所 二〇一六年三月
長谷川仏教文化研究所年報 第四十号 淑徳大学長谷川仏教文化研究所 二〇一六年三月
東アジア仏教学術論集 韓・中・日 国際仏教学術大会論文集 第四号 東洋大学東洋学研究所 二〇一六年二月
佛教學研究 淺田正博教授定年記念 第七十二号 龍谷佛教學會　二〇一六年三月
佛教大学綜合研究所紀要 第二十三号 佛教大学綜合研究所　二〇一六年三月
佛教大学 法然仏教学研究センター紀要 第二号 佛教大学法然仏教学研究センター 二〇一六年三月
佛教大学 法然仏教学研究センター紀要 第三号 佛教大学法然仏教学研究センター 二〇一七年三月
佛教文化研究 第六十号 浄土宗教學院 二〇一六年三月
佛教論叢 第六十号 浄土宗 二〇一六年三月
佛立研究学報 第二十五号 佛立研究所 二〇一六年十一月
北東アジア研究 第二十七号 島根県立大学北東アジア地域研究センター 二〇一六年三月
法鼓佛學學報 第十八期 法鼓佛教學院 二〇一六年六月
法鼓佛學學報 第十九期 法鼓佛教學院 二〇一六年十二月
武蔵野大学仏教文化研究所紀要 第三十二号 武蔵野大学仏教文化研究所 二〇一六年三月

【図書】

愛知学院大学禅研究所編『禅語にしたしむ　悟りの世界からのメッセージ』大法輪閣 二〇一五年十一月

愛知学院大学禅研究所編『仏教の知恵　禅の世界』大法輪閣　二〇一五年十一月

一柳廣孝監修、今井秀和・大道晴香編著『怪異の時空1　怪異を歩く』青弓社　二〇一六年九月

伊藤慎吾編『妖怪・憑依・擬人化の文化史』笠間書院　二〇一六年二月

江島尚俊・三浦周・松野智章編『シリーズ大学と宗教Ⅰ　近代日本の大学と宗教』法蔵館　二〇一四年二月田中智誠『黄檗山の十二ヶ月―萬福寺の年中行事と日次御供、その節令と節食―』黄檗宗鳳翔山　正端禅寺　二〇一六年五月

藤丸要編『華厳　無礙なる世界を生きる』（龍谷大学仏教学叢書5）自照社出版　二〇一六年九月

福田晃・徳田和夫・二本松康宏編『諏訪信仰の中世　神話・伝承・歴史』三弥井書店　二〇一五年九月

佛教大学綜合研究所共同研究成果報告論文集第二号『遠隔教育と対面教育との連携に関する基礎的研究』二〇一六年三月

森雅秀『Asian Iconographic Resources Monograph Series 13 逸見梅栄コレクション画像資料6』アジア図像集成研究会　二〇一六年二月

森雅秀『Asian Iconographic Resources Monograph Series 14 ラジャスターン州ジャガットのアンビカー寺院』アジア図像集成研究会　二〇一六年三月

森雅秀『Asian Iconographic Resources Monograph Series 15 エローラ第十一窟・十二窟の菩薩群像』アジア図像集成研究会　二〇一六年三月

森雅秀『Asian Iconographic Resources Monograph Series 16 続・仏教について教えてください』アジア図像集成研究会　二〇一六年三月

【その他】

大谷大学真宗綜合研究所 研究所報 67　大谷大学真宗綜合研究所　二〇一五年十二月

禅研だより 第二十号 愛知学院大学禅研究所参禅会 二〇一六年三月

佛教大学綜合研究所報 第三十七号 佛教大学綜合研究所 二〇一六年三月

出版物案内

蓮花寺佛教研究所では左記の出版物を取り扱っております。

遠藤祐純（研究所代表）著作一覧

【両部大経資料集成】

『初会金剛頂経「金剛界品 金剛界大曼荼羅」（金剛頂経入門）』ノンブル社　二〇〇六年七月

『初会金剛頂経「金剛界品」（続金剛頂経入門1）』ノンブル社　二〇〇六年三月

『初会金剛頂経「降三世品」（続金剛頂経入門2）』ノンブル社　二〇〇五年一月

『初会金剛頂経「遍調伏品・一切義成就品」（続金剛頂経入門3）』ノンブル社　二〇〇五年三月

『初会金剛頂経「後怛特羅・後々怛特羅・流通分」（続金剛頂経入門4）』ノンブル社　二〇〇六年一月

『金剛頂経研究』ノンブル社　二〇〇八年十二月

『蔵漢対照『大日経』と『広釈』上（蓮花寺仏教研究所研究叢書）』ノンブル社　二〇一〇年五月

『蔵漢対照『大日経』と『広釈』下（蓮花寺仏教研究所研究叢書）』ノンブル社 二〇一一年三月
『『大日経摂義』和訳 全（蓮花寺仏教研究所研究叢書）』ノンブル社 二〇一二年三月
『『タントラ義入』和訳 全 Buddhaguhya による金剛頂経要解（蓮花寺仏教研究所研究叢書）』ノンブル社 二〇一三年三月
『梵蔵対照『金剛頂経』「金剛界品 金剛界大曼荼羅」和訳（蓮花寺仏教研究所研究叢書）』ノンブル社 二〇一三年十一月
『Ānandagarbha 造『Tattvāloka』「金剛界品 金剛界大曼荼羅」和訳（蓮花寺仏教研究所研究叢書）』ノンブル社 二〇一四年十月
『Śākyamitra 造『Kosalālaṅkāra』「金剛界品 金剛界大曼荼羅」和訳（蓮花寺仏教研究所研究叢書）』ノンブル社 二〇一六年六月
『プトン造『総タントラ部解説〝タントラ部なる宝の妙厳飾〟という書』『瑜伽タントラの海に入る船』和訳（蓮花寺仏教研究所研究叢書）』ノンブル社 二〇一六年八月
『Padmavajra 造『タントラ義入註釈』和訳 全（蓮花寺仏教研究所研究叢書）』ノンブル社 近刊

【その他】

『北の仏教・南の仏教 塔のある風景』ノンブル社 二〇〇二年二月
『戒律概説 一 初期仏教から密教へ』ノンブル社 二〇〇八年三月

【随筆】

『風鐸』ノンブル社 一九九九年十一月
『続風鐸・櫻遍路』ノンブル社 二〇〇七年三月

【紀行文】

『ミャンマー乞食旅行』ノンブル社 二〇〇二年十二月

蓮花寺佛教研究所紀要
一号（二〇〇八）
二号（二〇〇九）
三号（二〇一〇）
四号（二〇一一）
五号（二〇一二）
六号（二〇一三）
七号（二〇一四）
八号（二〇一五）
九号（二〇一六）　在庫僅か
十号（二〇一七）

お問い合わせは左記まで
蓮花寺佛教研究所　出版物係
〒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
office@renbutsuken.org

二〇一六年度　寄付

蓮花寺佛教研究所へ貴重なご寄付のご支援を賜りました。心より御礼申し上げます。ここに感謝の気持ちとともにお名前を掲載させていただきます。（五十音順）

上村　正剛　様
倉松　和彦　様
津田　眞一　様
原　隆政　様
山口　幸照　様

蓮花寺佛教研究所紀要　第十号

平成二十九年三月十五日印刷
平成二十九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

一般社団法人お寺の未来著『住職の教科書』 一般社団法人お寺の未来 (2016)

ピータードラッカー『【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 (2001)

ピータードラッカー『非営利組織の経営』ダイヤモンド社 (2007)

〈キーワード〉 お寺、寺院、経営、事業、計画

結論として、優れた寺業計画書は総じて以下の要素を兼ね備えている。

・檀信徒だけでなく地域という商圏に広く目を向け、定量分析を交えて機会・脅威を導き出すことよって、お寺の発展につながりうる機会が発見されている

・短期でなく長期視点でビジョンを設定し、かつ筋の良い機会を捉えることにより、ビジョンが具体的に示されている

・機会をふまえてターゲットが明確となっているため、活用する強みも明らかとなり、長期視点かつ檀信徒に閉じない視野の広さを備えた総合的な戦略軸が明確になっている

・それらすべての要素を束ねる全体の論理構成が一貫している

また、そのように優れた寺業計画書を書くために、

・檀信徒を超えた地域視点での商圏設定

・主観的な思い込みを排した定量分析

・上記を通じた筋の良い機会の抽出

といった点を、外部環境分析を通じてよく検討することが重要であると言える。

Ⅳ　今後の課題

本研究は対象が塾受講者に限られているため、本稿が伝統仏教寺院全体の平均的な現状について示唆を与えるとは必ずしも言えない。今後の課題としては、調査対象の寺院数を増やした上で、地域性や宗派性も加味したより詳細な検討を行いたい。また、お寺の地域性や規模等の属性による分類を試み、お寺のタイプ別の現状分析と施策の検討も行いたい。

参考文献・資料

松本紹圭・井出悦郎著『お寺の教科書：未来の住職塾が開く、これからのお寺の 100 年』徳間書店 (2013)

持っていることが挙げられる。寺業計画書を書く以上、書き手は何かしら具体的な「実現したいアイディア」を持っており、個別のアイディアに関してはある程度しっかり書き込むことができる場合が多い。しかし、どれほど個別のアクションが詳細化されていたとしても、一つひとつのアクションが有機的に結びついていなければ、計画書としては単なる個別アクションの羅列に過ぎなくなるため、その点が全体グループと上位グループの差を生んでいると考えられる。

以上から得られる示唆として、「外部環境・無形の価値」というお寺内外の状況についてマクロ視点とミクロ視点の両方からよく把握していること、また「お寺の使命」について釈尊ならびに宗祖の教えに自らの生き方を問いながら日頃から深く探求していることが、お寺の現在地点を誤差なく押さえた優れた寺業計画書を書くために必要な心構えであると考えられる。言い換えると、お寺を預かる人間として、自己の内面を深く探求するベクトルと、お寺に集う多様な他者（過去にお寺に縁のあった数え切れない死者も含む）に向き合うベクトルの、両方を高度にバランス良く保つことが重要であると言える。

そのように、お寺の現在地点が明確になれば、お寺の進むべき「ビジョン」が単なる夢物語や自己満足ではなく、過去から現在そして未来へと続く一筋のストーリーとして、論理的に破綻なく、かつ誰もが魅力を感じるものへと自ずから整っていく。

「外部環境・無形の価値」「お寺の使命」というお寺の現在地点が明確になり、そして目指すべき「ビジョン」も定まれば、描くことのできる「寺業戦略」の水準は上がる。もとより自己と他者へのアンテナ感度の高い人であれば、戦略検討におけるアイディアの材料も豊富で、相談できるパートナーの多様性と能力レベルもさらに高まる。

結果的に、「アクション」に関しても、個々の取り組みテーマのつながりが立体的に浮かびあがり、書き手の思いつきに終わらない納得度の高い内容が、実現可能なスケジュールや体制とともに提案されることになる。

産業の盛衰といった統計データに基づく精緻な分析に加え、交通状況の変化（鉄道や高速道路）、地域イベントの動向など幅広い視点から地域環境の変化を捉えていた。また、それらの変化が具体的に、お寺に対して及ぼす影響についても中長期的な視点からの分析が加えられているのが特徴的である。結果として、そのお寺にとっての将来的な機会と脅威が明確になり、＜機会・脅威＞の評価の高まりにつながっていると考えられる。

・　ビジョン

上位グループは＜ビジョンの具体性＞の評価が高かった。外部環境と無形の価値というお寺の現状をよく把握していることが、お寺の目指すべき将来像となるビジョンを具体化することにつながっていると考えられる。また、＜ビジョンの具体性＞の高さが、その実現に向けたプランの詳細化を促し、必然的に＜時間軸＞が明確となるのも特徴である。

・　寺業戦略

寺業計画書項目における寺業戦略に関し、上位グループは総じて高い評価を得た。＜戦略軸の明確さ＞は、お寺を取り巻く外部環境を把握することが必須である。また、＜視野の広さ＞は、行政や企業サービスの変化や、他寺院の新しい取り組み動向によく目が開かれていることが重要である。また、＜強みの反映＞はお寺に固有の無形の価値をよく掘り起こしていることが求められる。＜ターゲット＞も、檀信徒を含むお寺のさまざまなステークホルダー（関係者）に対して日頃から意識を持って交流をすることにより、お寺としてどのような価値を誰に提供するのかが具体化されるものと考えられる。

・　アクション

アクションについては、全体グループと上位グループの顕著な差異は見られなかった。上位グループが全項目において平均的に評価が高いとはいえ、大きな差が見られない理由としては、「あれがやりたい、これがやりたい」という個別のアイディアに関してはどのお寺もそれなりに具体的なイメージを

アクション	28	絞り込み・優先順位	1.42	1.79	0.36
	29	目標設定	1.16	1.42	0.26
	30	内容の具体性	0.93	1.32	0.38
	31	スケジュールの明確さ	1.41	1.63	0.22
	32	役割分担	0.88	1.11	0.23

・　全体・総論

上位グループにおいて、＜論理性＞の評価の高さが顕著であった。寺業計画書の各項目が論理的につながっており、全体として豊かなストーリー性が感じられる計画書に仕上がっていた。書き手自身がお寺の全体像と計画書の構造をよく把握・理解していなければ、論理的な計画書は書けないため、＜論理性＞の高さは計画書の質の高さに比例すると考えてよい。また、＜論理性＞の高さは計画書に対する受け手の納得感やコミットメントを高めることにつながるため、計画を実行する段階においても良い影響をもたらすと考えられる。

・　使命

使命については総じて評価が高く、全体グループと上位グループの顕著な差異は見られなかった。強いて挙げるならば、＜使命の独自性＞において上位グループの優位性が見られるが、これはお寺の無形の価値をよく把握できていることと連動していると考えられる。

・　外部環境・無形の価値

外部環境の分析に関して、上位グループの＜定量分析＞と＜地域社会の課題＞の評価の高さが際立っている。全体グループにおいては、お寺の位置する地域社会に関係のない一般論に終始するものや、地域社会の事柄に言及があったとしても住職の目に見える範囲での推論にとどまり、事実が捉えられていないものが目立った。一方、上位グループにおいては、人口動態や主要

全体・総論	3	本業の視点	1.36	1.53	0.17
	4	お寺の独自性	1.59	2.05	0.46
	5	宗教性	1.67	1.95	0.28
	6	成長性	1.62	1.95	0.33
	7	具体性	1.20	1.68	0.48
使命	8	受け手視点の使命	1.88	2.05	0.18
	9	使命の独自性	1.49	1.95	0.45
	10	使命の魅力	1.58	1.95	0.37
外部環境・無形の価値	11	定量分析	0.90	1.63	0.73
	12	檀信徒の分析	1.08	1.42	0.34
	13	地域社会の課題	1.33	1.95	0.62
	14	機会・脅威	1.29	1.79	0.50
	15	強み・価値	1.16	1.58	0.41
	16	弱み・課題	1.21	1.68	0.48
ビジョン	17	ビジョンの統合性	1.22	1.53	0.31
	18	ビジョンの具体性	1.38	2.05	0.67
	19	関係者の思い	1.60	1.95	0.34
	20	時間軸	1.04	1.58	0.54
	21	財政面の整合性	0.90	1.32	0.41
寺業戦略	22	戦略軸の明確さ	1.04	1.53	0.49
	23	視野の広さ	1.42	1.95	0.52
	24	強みの反映	1.21	1.89	0.69
	25	ターゲット	1.14	1.74	0.60
	26	財務方針の具体性	0.96	1.37	0.41
	27	ビジョンの実現性	1.68	1.95	0.26

27 ビジョンの実現性
ビジョンとアクションに大きな乖離がなく、ビジョンの世界観を確実に実現する、地に足の着いたアクションになっている
28 絞り込み・優先順位
アクションが総花的ではなく、絞り込まれた目標に対して集中的にアクションが検討され、優先順位も明確になっている
29 目標設定
個々のアクションの目指す目標が明確で、検証可能なものになっている
30 内容の具体性
アクションの内容が細部に至るまで具体的に磨き上げられ、工夫に満ちている
31 スケジュールの明確さ
アクションを実行するスケジュール、特に期限が明確になっている
32 役割分担
個々のアクションの担当責任者が明確になっている

Ⅲ　分析

73 の寺業計画書（以下、全体グループ）について評価項目毎に 4 段階の評価を行い (A)、さらに総合評価において上位 20% 以上のグループ（以下、上位グループ）を抽出 (B) し、それぞれに平均値を算出した（表 1 参照）。その上で、(A) と (B) の比較において差の大きい項目の上位 10 項目を抽出したところ、項目 No. 2,11,13,14,18,20,22,23,24,25 が得られた。

（表 1）

寺業計画書項目	No.	評価項目	全平均 (A)	上位 20%(B)	(B)-(A)
	1	受け手視点	1.14	1.42	0.28
	2	論理性	1.40	2.00	0.60

18 ビジョンの具体性

ビジョンが実現した際のお寺の風景が、ありありと具体的に想起できる内容になっている

19 関係者の思い

住職・寺族のみならず、檀信徒や関係者がワクワクしてやる気が湧き、本気で目指したいと思うビジョンの内容になっている

20 時間軸

ビジョンの時間軸が明確であり、最終年数に至る途中段階の時間軸と、その中途時間軸のビジョンも具体化されている

21 財政面の整合性

ビジョン実現時の、お寺の財政基盤の状態が明確になっている

寺業戦略

22 戦略軸の明確さ

戦略全体が、ビジョンと符合する形で論理的に構造化され、全体を貫く太い軸と個々の方針の優先順位が明確になっている

23 視野の広さ

戦略方針が、現状積み上げの近視眼的・短期的なものでなく、広い視野で長期的なものになっている

24 強みの反映

そのお寺の強みに立脚して、経営資源が十分に活かされた、他にまねのできない戦略の内容が練られている

25 ターゲット

そのお寺が価値を提供するターゲットが良く分析されている

26 財務方針の具体性

戦略方針と符合し、お寺の持続的発展を支える財務の方向性が、お寺全体の視点から具体化されている

アクション

どこのお寺にもあてはまる使命ではなく、そのお寺独自の使命になっている

10 使命の魅力

その使命に触れた人が共感し、さらにそのお寺と縁を深めたいと思える内容になっている

外部環境・無形の価値

11 定量分析

定量的な分析が盛り込まれ、そのお寺の外部環境が具体的に浮かび上がっている

12 檀信徒の分析

檀信徒に関する分析において、属性（地域、年齢、世帯構成）、特長等が、多面的に掘り下げられている

13 地域社会の課題

そのお寺が位置する地域社会（広域と狭域）の課題と、その課題への対策が明確になっている

14 機会・脅威

そのお寺にとっての将来的な機会と脅威が明確になっている

15 強み・価値

そのお寺にしかない強みや価値が十分に掘り下げられている（特に、日々の檀務・法務等、檀信徒に提供している価値は明確か）

16 弱み・課題

そのお寺の弱み・課題と、それらを克服する方向性・方策が明確になっている

ビジョン

17 ビジョンの統合性

様々な要素の意味合いが統合されたコンセプトとして打ち出され、ストーリー性があり、端的に伝わりやすいビジョンになっている

る講師によるコメント評価から経験的に得られた 32 の評価項目を、各寺業計画書項目に対応する仕方で以下のように定め、合計 73 の寺業計画書についてそれぞれ 32 の評価項目毎に 4 段階（3 ～ 0 点）の評価を行った。

全体・総論

1 受け手視点

お寺側の思い込みによる独善的な計画ではなく、受け手視点で十分に検討内容が掘り下げられている（＝檀信徒の顔が見える）

2 論理性

お寺の置かれた現状をよく捉え、内容の飛躍がなく、全体が論理的に検討されている

3 本業の視点

検討内容が新規性に集中するのではなく、檀務・法務の磨き上げ等、本業の価値向上を導く方向性・方策が十分に検討されている

4 お寺の独自性

どこのお寺にもあてはまる内容ではなく、そのお寺らしさが表れている

5 宗教性

そのお寺が大切にしている宗教的理念が計画全体から感じられる

6 成長性

全体の計画が緩やかな衰退につながるものではなく、お寺としての成長・発展を導く内容になっている

7 具体性

抽象的な内容ではなく、全体が具体的に検討されている

使命

8 受け手視点の使命

仏教の専門用語に逃げ込まず、受け手にもわかりやすい自分の言葉で意味が掘り下げられている

9 使命の独自性

学を基礎とした寺院論・住職論で構成される。最終回の寺業計画書発表に向けて、受講者は皆真剣に寺業計画書の作成に取り組む。

本稿では今日の伝統仏教寺院が抱える運営上の課題と解決策に関する調査分析を行なう方法として、一般社団法人お寺の未来の協力のもと、同法人が主催する未来の住職塾第五期（平成二十八年度）において発表された七十三の寺業計画書を調査分析対象とする。

2　調査分析方法

寺業計画書の構造

寺業計画書の構造（フレームワーク）について概説する。寺業計画書のフォーマットは未来の住職塾の事務局から受講者へマイクロソフト社のエクセル形式で提供される。

寺業計画書の構造は７つの項目に分解される（1. 使命、2. 外部環境、3. 無形の価値、4. ビジョン、5. 戦略、6. 財務、7. アクションプラン）。

寺業計画書の作成は、近年の社会環境の急速な変化に対応するため、お寺の外部環境の現状を把握 (2) することから始まる。一方、そのように変化の激しい時代であるからこそ、一本筋の通ったお寺として社会における存在意義としての使命 (1) を確立する必要がある。また、お寺が長年の伝統の中で培ってきた様々な無形の価値を把握 (3) した上で、一定の時間軸の中で目指すビジョン (4) と、それに到達するための戦略と財務を検討 (5,6) する。これらによってお寺の目指す方向性を具体化した後、具体的なアクションプラン (7) に落とし込む。

寺業計画書の評価項目について

未来の住職塾では「寺業計画書伴走コーチング」として、各受講者から提出された寺業計画書に対して講師がコメントによる評価を行っている。平成二十八年度においては、寺業計画書から伝統仏教寺院が抱える運営上の課題と解決策に関する示唆を導き出すため、過去に蓄積された寺業計画書に対す

伝統仏教寺院の寺業計画書分析

松 本 紹 圭

Ⅰ　問題と目的

現代の寺院運営について現役住職が議論を深める「未来の住職塾」（筆者が塾長を務める）は、全国の伝統仏教寺院（宗派問わず）の僧侶を中心に平成二十四年以降の五年間でおよそ四百名を超える卒業生を輩出している。

受講者が卒業要件として提出・発表を課される「寺業計画書 ®」は、共通のフレームワークに則って受講者が自らの寺院の外部環境・強み・ビジョンを描き、戦略と具体的なアクションプランを構築したものであり、寺院が抱える諸課題と解決策を調査分析する上で有用な素材を提供している。

本研究の目的は、平成二十八年度の未来の住職塾において、七十三名の受講者から提出された「寺業計画書」を題材として、一定の評価視点からその分析を試み、伝統仏教寺院の今後の方向性の検討に資する示唆を提供することにある。

Ⅱ　方法

1　調査分析対象

一般社団法人お寺の未来が主催する「未来の住職塾」は、平成二十八年度（第五期）には東京、名古屋、関西、金沢、広島、博多の計六クラスで開催されている。一クラスあたり平均人数 15 名のセミナーが年間 6 回、各回平均 6 時間開講され、座学とグループワークを織り交ぜた内容は全体を通じて経営

23 「熊野比丘尼の「浄土双六」」小栗栖健治『熊野観心十界図』岩田書院、2011 年。

24 岩城紀子「妖怪浄土双六考」小松和彦編『日本妖怪学大全』小学館、2003 年。

〈キーワード〉 Pokémon GO　ポケモン　参詣曼荼羅　イノベーション　位置情報ゲーム

クトリー、2009 年文庫化。

9　香川雅信「化物からポケモンへ―キャラクターとしての妖怪―」『口承文芸研究』第 29 号、日本口承文芸学会、2006 年 3 月。同「妖怪図鑑と子どもたち―化物からポケモンへ―」『鬼ヶ島通信』第 47 号、鬼ヶ島通信社、2006 年 6 月。

10　今井秀和「『妖怪ウォッチ』と『ポケモン』の動物妖怪」伊藤慎吾編『妖怪・憑依・擬人化の文化史』笠間書院、2016 年 2 月。

11　ポケモンビジネス研究会『ポケモンの秘密』小学館、1998 年。

12　書籍として刊行されたものには、たとえば以下がある。藤本誠之『ポケモン GO が世界経済を救う！』牧野出版、2016 年 9 月。鈴屋二代目タビ一、井原渉『なぜ人々はポケモン GO に熱中するのか？』徳間書店、2016 年 9 月。

13　真・バトル奥義編集部編『ポケモントレーナー 20 年史』三才ブックス、2016 年 1 月。

14　中川大地『現代ゲーム全史　文明の遊戯史観から』早川書房、2016 年 8 月。

15　一柳廣孝監修、今井秀和・大道晴香編『怪異の時空 1　怪異を歩く』青弓社、2016 年 9 月。

16　詳しくは以下を参照。大槻隆寛＋ポケモン事件緊急取材班編『ポケモンの魔力　子どもたちを魅了した「ポケモン」とは何か』毎日新聞社、1998 年。

17　『月刊住職』2016 年 9 月号、興山社、2016 年 9 月。

18　『神社新報』平成 28 年 8 月 1 日号、神社新報社、2016 年 8 月 1 日。

19　『CHRISTIAN TODAY』「ポケモンを捕まえに教会へ！　大人気「ポケモン GO」で教会へ行く人続出！？」2016 年 7 月 13 日 00 時 49 分配信、2016 年 12 月 30 日閲覧。［http://www.christiantoday.co.jp/articles/21437/20160713/pokemon-go-church.htm］

20　以下の書籍は『ポケモン GO』やストリートビューなどにおけるこうした機能を「マルチレイヤー化」という観点から論じており、興味深い。西田宗千佳『ポケモン GO は終わらない』朝日新聞出版、2016 年 11 月。

21　ただし「異界」という用語の意味のふり幅は大きい。この問題に関しては、『万葉集』プロパーの日本文学研究者である池原陽斉が、以下を含む複数の論考において考究している。池原陽斉「「異界」の諸相―語誌の展開をめぐって」大野寿子編『越境する異界』勉誠出版、2013 年。

22　参詣曼荼羅については、たとえば以下の研究を参照。徳田和夫『絵語りと物語り』平凡社、1990 年。西山克『聖地の想像力　参詣曼荼羅を読む』法蔵館、1998 年。

中沢新一『ポケモンの神話学　―新版 ポケットの中の野生』KADOKAWA、2016 年。

小栗栖健治『熊野観心十界図』岩田書院、2011 年。

註

1　本稿は蓮花寺佛教研究所例会における以下の口頭発表を元にしている。「『ポケモン GO』と参詣曼荼羅 ―GPS アプリのイノベーションに見る〈世界〉の多層化と、宗教的世界観―」2016 年 11 月 21 日。なお本稿で扱う全ての情報は、本稿執筆時（2016 年 12 月 30 日）現在のものである。

2　地図の起源から携帯端末用のデジタル地図に至るまでの文化史や、地図が持つ構造に社会学的な考察を加えた研究としては以下をあげることができる。若林幹夫『増補 地図の想像力』河出書房新社、2009 年（講談社選書メチエ、1995 年初版）。

3　『Newsweek 日本版』８月２日号（特集「世界を虜にするポケモン GO　世界中の大人を夢中にさせるゲームの魔力とは」）、CCC メディアハウス、2016 年８月。

4　聖地巡礼ブームおよびコンテンツ・ツーリズムに関しては以下を参照されたい。岡本亮輔『聖地巡礼　世界遺産からアニメの舞台まで』中央公論新社（中公新書）、2015 年。岡本健『ｎ次創作観光　アニメ聖地巡礼／コンテンツツーリズム／観光社会学の可能性』NPO 法人北海道冒険芸術出版、2013 年。同編著『コンテンツツーリズム研究 情報社会の観光行動と地域振興』福村出版、2015 年。

5　特に明記しない限り、2015 年以前にリリースされた各種ゲームの基本情報に関しては以下を参照した。メディア・アート国際化推進委員会編『ニッポンのマンガ＊アニメ＊ゲーム from 1989』国書刊行会、2015 年。

6　中沢新一『ポケットの中の野生　―ポケモンと子ども―』岩波書店、1997 初版。新潮社、2004 年文庫化。『ポケモンの神話学　―新版 ポケットの中の野生』に解題の上、KADOKAWA、2016 年 10 月新書化。

7　アン・アリスン著、実川元子訳『菊とポケモン　―グローバル化する日本の文化力』新潮社、2010 年。原著出版は 2006 年。

8　宮昌太郎、田尻智『田尻智　ポケモンを創った男』太田出版、2004 年。メディアファ

種の類似性を持っていたと言える。ただし、特定の場所に対し、本来そこになかった「もうひとつの世界」を意味づけるというのは、もともと宗教サイドが得意としていた行いであった。

教会や寺社などの「異界」性を帯びた聖地に、ゲーム的「異世界」を重ねてしまう『ポケモン GO』などの行いは、言うなれば、ロングスパンの文化史的・宗教史的お墨付きをもって現実世界に重ねられていたノンフィクション的〈異界〉の上に、さらにフィクション的〈異世界〉を重層化してしまう行為にほかならない。それが故に、一部の宗教者からすれば許し難い暴挙として認識されてしまう。

『ポケモン GO』は、世界をフラットに、あくまでゲーム的世界観で再構築しようとしているに過ぎない。現状、イベント期間中にある地域で出現しやすいポケモンがいたり、あるいは特定の国や地域だけに出現する数種類のポケモンもいるが、それらも、特定の土地が持つ意味に離れ難く結びついたものではないし、また、やがて実装されるであろうポケモンの交換機能によって意味を薄れさせることになるものと思われる。

『ポケモン GO』が現実世界に被せた「異世界」は、実は現実世界だけでなく、特定の土地が本来的に有していた宗教史的「異界」の上にも重ねられていた。それが、ときには宗教的価値観への侵食として理解され得る可能性に繋がる由縁なのであった。『ポケモン GO』がこの問題をどう切り抜けていくのか、あるいは宗教サイドが現代的イノベーションとしての位置情報ゲームを戦略的に取り込むことも可能なのか、現実世界、異界、異世界が多層化される今後の〈世界〉の行く末を見つめていきたい。

参考文献

一柳廣孝監修、今井秀和・大道晴香編『怪異の時空 1　怪異を歩く』青弓社、2016 年。

西田宗千佳『ポケモン GO は終わらない』朝日新聞出版、2016 年。

中川大地『現代ゲーム全史　文明の遊戯史観から』早川書房、2016 年。

異界イメージを広めていたことを考えると、それとともに唱導に用いられていたと考えられる「浄土双六」がゲームとしての体裁を持っていたことは興味深い。また、「浄土双六」の残滓としての「妖怪浄土双六」が妖怪キャラクターにお株を奪われてしまったという時代的な変化も、『ポケモン GO』をめぐる宗教的な言説と、どこかでゆるやかに呼応してくるようにも思われるのである。

さて、ここで再び、なぜ少なからぬ宗教サイドが『ポケモン GO』に厳しい態度を示しがちなのかという問題について考えてみたい。「境内地での安全性への配慮」、「本来の目的で寺社を訪れる参拝者への配慮」などの現実的な理由では説明しきれない忌避の感情が、国内外の宗教者には確実に見受けられる。そして宗教サイドが少なからぬアレルギー反応をしていることには、何かそれなりの普遍的な宗教的意味があるように思われるのである。

考えてみれば、そもそも宗教とこの世ならざる「異界」すなわち地獄、極楽、仙境などとは、密接な関係にある。おそらく、一部の宗教者が『ポケモン GO』を忌避するひとつの原因は、寺社や教会などの敷地という、宗教的な「聖地」が持つ意味を土足で「上書き」されてしまうことに対する、本能的な防衛意識なのではなかろうか。

マスメディアが牽引してきた印象の強い「パワースポット」の場合、寺社においては、それを黙認したり、あるいは積極的に受け入れて宣伝に利用していることすら少なくない。それは、パワースポットという言説が、本来そこにある宗教的な意味づけに大きく抵触しない、共存可能な内容を持つものだったからであろう。

しかしながら『ポケモン GO』の場合、多くの宗教者にとっては意味不明な価値づけが、ポケストップを訪れる不特定多数の「他者」たちによって一挙に為された感があった。一部の宗教者はそこに、ある種の得体のしれない脅威を見出したのだと思われる。

以上の考察を通して眺めて来たように、現実世界に「異世界」をレイヤー化する位置情報ゲームは、現実世界に「異界」を重層化する、あるいは現実世界における宗教施設を一種の異界として聖地化する宗教的世界観と、ある

ンタジックな「異世界」地図を重ね合わせ、そこに現代的な装いを帯びた妖怪キャラクターたちを現出せしめたのである。そして、この方法は、目的は違えど行為としては宗教的な土地の意味づけに重なるところがあり、故に宗教的価値観に抵触してしまうことがあるのである。

5　参詣曼荼羅の異界、『ポケモン GO』の異世界

冒頭でも述べたように、中世から近世期にかけて描かれた、社寺参詣曼荼羅（参詣曼荼羅）という絵画がある[22]。社寺や霊山などの聖域を描いた参詣曼荼羅や、それらと深い関係を持つ熊野観心十界図などには、聖地という意味づけを施された特定の土地や、その上に建てられた社寺が描かれている。

そして、ときにそこには、特定の土地に重ね合わされた「異界」イメージ――極楽浄土や地獄など――が、たなびく雲とともにデフォルメたっぷりに描きこまれる。鳥瞰図的な構図を持つ一種の「地図」でありながら、写実とは程遠い「幻視」的なヴィジョンが展開されるのである。端的に言えば、社寺などの聖地は、現世と異界とを繋げる「境界」的な場所であり、ときには異界そのものであった。

画面狭しと細かに描き分けられた各スポットは、それぞれがひとつの場面となっており、ときに比丘尼などによる「絵解き」によって善男善女への、宗教的意義づけに関する解説が行われた。図像と解説で人々に異界を体感させる絵解きは、「地図」に関する中世のイノベーションだったと言えよう。また、観心十界図を用いた絵解きには、屋内で行われる場合と、巷間で行われる場合があったという。絵解きに関連して「浄土双六」という、強い宗教性を帯びたゲームもあった[23]。

面白いことに、さらに後世に至ると「妖怪浄土双六」という、遊戯性を強めたものも登場するのである[24]。「妖怪浄土双六」まで来ると、もはや絵解きとはほとんど関係ないと言ってよいだろう。また、参詣曼荼羅的な、特定の土地との密接な結びつきもない。しかしながら、である。参詣曼荼羅などの一種の幻想的な「地図」が、絵解きを通して、実際の土地に重層化された

が装備されている。全世界的な共有アルバムの中に、個人的な記憶に関わるものや景色が残っているわけである。そうした意味では、失われた風景も、もうひとつの世界だと言うことができよう。

『ポケモン GO』は、基本的には『イングレス』にのっとったシステムである。そうでありつつも、多くの人が知っている、あるいは興味を持ちやすいキャラクターとしての「ポケモン」をそこに投入したところにイノベーションとしての意味がある。我々が日常を送る、なんの変哲もない通勤路や通学路に、突然ピカチュウやフシギダネ、ヒトカゲやゼニガメなどが現れる。その際、AR 機能をオンにすれば、まさに日常の景色の中にポケモンが顕在化するわけである。これは、一種の〈世界〉の多層化である。もうひとつの世界が、日常の上に重層化された事態だと言うことができるだろう。

文化人類学者・民俗学者の小松和彦は、日本の説話や伝承などで育まれてきた「異界」のイメージを、単著・共著や共同研究などを通して浮上させた。それは、本来的に死後の世界という意味を持つ「他界」と重なりつつも、必ずしも死後の世界に留まらない、もうひとつの世界にまつわる日本的な想像力の掘り起こしであった。小松異界論における「異界」は、基本的には前近代において「どこかにあるかも知れない」という可能性を含んだもうひとつの世界であったと言えるだろう（もちろん、前近代においても「創作」としての異界はある）。

一方、『ポケモン GO』がレイヤー化する世界は、熱狂的なプレイヤーにとっても、明らかに創作としてのもうひとつの世界である。前述した「異界」とは、少しく意味合いが異なることになる。近年のファンタジー小説やマンガにおける用語を借りれば、「異世界」ということになろうか。そもそも小松自身が述べているように「異界」という言葉自体が比較的新しいものであり、ファンタジー作品や幻想文学などで用いられていた経緯を持つ[21]。しかしながら「異界」が学術的な用語としての知名度を持ち得た現在、小松異界論的な「異界」と区別する意味で、本稿では『ポケモン GO』などのフィクショナルなもう一つの世界を仮に「異世界」と称しておきたい。

『ポケモン GO』というイノベーションは、退屈な日常の世界地図にファ

ケモン GO』に関してはアレルギー反応とでも言うべき批判も多くあった。もちろん、マンガ・アニメ・ＴＶゲーム等々、新たなメディアの登場は、既成の社会通念や宗教的倫理観からは受け入れられ難いという風潮は、連綿としてある。それを脇に置いておいても、『ポケモン GO』には否定的な見解が多いようだ。

4　『ポケモン GO』というイノベーション

『ポケモン GO』においては、実質的にはナイアンティック社が株式会社ポケモンや任天堂との調整を繰り返しつつ開発を行い、最初の配信およびその後の更新を継続している。ナイアンティック社は、グーグル社の「グーグルアース」開発チームから独立した会社であり、グーグルの位置情報システムなくして『ポケモン GO』は生まれ得なかった。そして、『ポケモン GO』の実質的な母体となったのが、先行する陣取り合戦式の位置情報ゲーム『イングレス』である。

『イングレス』は、実際の土地を歩くという位置情報ゲームならではの特徴を活かして、東日本大震災の被災地である宮城県石巻の NPO 法人とコラボレーションしたイベントを 2014 年に開催した。被災してもとの景観を失った土地に立ち『イングレス』を起動すれば、AR を通してかつての風景を見ることができる。そこにおいては、失われた風景が、現在の風景にレイヤー化されている。ヴィジュアル情報を通じての、記憶や歴史の重層化と評することができるだろう。こうした、石巻をはじめとした被災地とのコラボという試みは「記憶のポケストップ」というかたちで『ポケモン GO』のイベントにおいても継承されている[20]。

現実世界に架空の世界を重ねるのみならず、失われた風景を重ねる、という試みが、こうしたサービスにはある。グーグルストリートビューでは、たまたま撮影されていた、その後に亡くなった人の姿や、以前乗っていた自動車、壊された建物などの写真情報が残存している。ユーザーからのニーズに応じて、現在では過去のストリートビューを見られる「タイムマシン機能」

な意味づけを行うというゲームそのもののシステムにある。

日本においては、いち早く出雲大社が『ポケモン GO』禁止の声明を出したことや、上野寛永寺の伽藍である不忍池弁天堂周辺での『ポケモン GO』の自粛が、いくら促されても中々効果を発揮しないことなどがマスメディアによって報道された。

日本仏教界において、こうした動向をいち早く報道したのは『月刊住職』であった。同誌 2016 年 9 月号は「ポケモン GO　各寺院はどう対処すべきか　問題はあるか」（副題「ユーザーの来山を歓迎するか立ち入り禁止にするか　どちらがお寺によいか心積もりを」）という特集を組んで、各宗派および個別の寺院における肯定・否定の両意見や対応策を紹介した[17]。その報道姿勢はリベラルなもので、独自の見解を打ち出すのではなく様々な現場の声を紹介したものだったと言えよう。

一方、平成 28 年 8 月 1 日付の『神社新報』は、論説「夏休みにあたり　聖俗の分別をいかに伝へるか」において、名指しはしないものの『ポケモン GO』を否定的に捉えるような見解を載せている。

> 近年では神社の境内が聖なる空間であることを意識せずに行動するやうな来訪者が見られることも事実であらう。七月二十二日に日本で配信が開始されたスマートフォンを利用したゲームについても、関係者からはさうした観点に基づく疑問の声が出てゐる。[18]

2002 年に創業した株式会社クリスチャントゥデイが運営するニュースサイト『CHRISTIAN TODAY』2016 年 7 月 13 日配信記事も、「ポケモンを捕まえに教会へ！　大人気「ポケモン GO」で教会へ行く人続出！？」など、国内外における『ポケモン GO』に関する記事をたびたび掲載している[19]。同サイトは肯定的意見、否定的意見の双方を紹介しているが、基本的には寛容な姿勢を示している。

『月刊住職』や『CHRISTIAN TODAY』のように、リベラルあるいはどちらかと言えば肯定的な報道姿勢や、そうした見解を支えていると思われる現場における肯定的な意見もあるが、マスメディア全般においては、批判的な論調がベースとなっていると言えよう。また、各宗教の現場においても、『ポ

要するに、『ポケモン』に対する過去の宗教サイドからの批判の多くは、「考えすぎ」、「深読みし過ぎ」と言わざるを得ないものであった。ただし、なぜ、宗教界からそうした批判が生まれるのか、という構造的な問題は軽視できない。そして『ポケモン GO』の登場によって、こうした問題はより顕在化することになったのである。たとえば各国のイスラム教、キリスト教、ヒンドゥー教の教会や寺院の中には、それぞれの敷地が『ポケモン GO』におけるポケストップやジムなどになっていることを強く忌避し、運営側への削除申請を行うところが出てきた。

その否定的な理由の中には、教義において卵類を食することを禁じているにも関わらず、聖地においてアイテムとしてのポケモンの卵を配るのを容認できないという、ポケモンの卵が食用でない以上、そもそもの論点がズレているものもあった。しかしながら寺院や教会などの宗教的な意味合いを強く帯びた聖地が、それ以外の意味付けを排除しようとする動きには妥当性があると言えるだろう。

『ポケモン GO』やその母体となった『イングレス』などの位置情報ゲームには、実際の教会や寺社などの写真が取り込まれてはいるものの、当たり前だが、その教義までが取り込まれているわけではない。これらのゲームは、ある意味で世界をフラットに、単なる位置情報に還元した上で、各ゲームが持つ世界観の中に取り込んで利用してしまう。

すなわち、モスクも教会も寺院も神社も、それどころか、これらに加えて居酒屋もコンビニもマクドナルドもイオンも、『ポケモン GO』においてはおしなべて「ポケストップ」や「ジム」として同一の世界観のもとに並列化されてしまうわけである。そのため、すでに存在する宗教的な意味との間に軋轢を生む可能性を持っているわけである。

もっと巨視的に見れば、異なる宗教どうしが同一の土地を聖地としている事例が想起されよう。こうした事例においては、同一の土地に異なる宗教的な歴史や霊性が見出されているが故に、宗教的・国際的な紛争の種となっているわけである。そこまで大きな問題にはならないだろうが、『ポケモン GO』の展開が内包する問題点は実に、特定の土地に、本来とは異なる新た

や仏教などにおける吉祥を示す意匠としての卍は長い歴史を持っているのである。しかし、ポケモンカードをめぐるトラブルにおいては、東アジアにおける卍の文化的意味を説明することよりも、摩擦を避けることに重点が置かれたものと思われる。ポケモンというコンテンツは国際的な成功を収めたことによって、こうしたトラブルをも引き起こすこととなったのである。

『ポケモン』クリエイター達の情報参照源のひとつとしては、先述した西洋のモンスターや日本の妖怪のほか、70 年代オカルトブームに代表されるサブカルチャーとしての「神秘主義」もあった。たとえばユンゲラーなるポケモンは、一見して狐と分かる姿をしており、東洋的な狐妖怪のイメージを土台としていることが窺えるが、それだけでなく、「ケーシィ」→「ユンゲラー」→「フーディン」の順番で「進化」する。おそらく、ケーシィは前世療法でブームとなったエドガー・ケーシーを、ユンゲラーは前出のユリ・ゲラーを、フーディンは希代の奇術師「フーディーニ」を元ネタとしているのであろう。

そして、ポケモン世界におけるこうした「進化」は、生物学における進化の観念とは異なるものである。すなわち、人類史程度では観測不可能なほどの長期にわたる累代において発現する形態的・生態的な変化とは違い、ポケモンの「進化」は一代のうちに、一個体の中にあって発現するものである。

キリスト教やイスラム教の一部からは、ポケモンは使い魔を思わせ、悪魔崇拝主義につながるとか、創造論が否定する「進化」を肯定的に扱っているという批判などが行われてきた。ただしポケモン世界における「進化」は生物学で言うところの進化とは、だいぶ意味合いが異なるものなのである（生物学的には「変態」に近い）。

商品戦略としてのメインターゲットである子どもたちが『ポケモン』を『ポケモン』としてプレイする分には、こうした雑学的な、ともすれば衒学的ともとられかねない知識は基本的に不要なものである。彼らにとってユンゲラーはユンゲラー以外のものではなかったし、ファイティングポーズをとる格闘タイプのポケモン「サワムラー」や「エビワラー」も、それ以上のものでもそれ以下のものでもなかった。

3　宗教界のアレルギー反応

ゲームに縁のない人であっても、どこかで『ポケモン』内の人気モンスター「ピカチュウ」の名前を耳にしたり、その姿を目にしたりはしているはずである。そうした意味では、戦後の日本サブカル史の中で、舶来のディズニーキャラクターや『ドラえもん』などに比肩し得る知名度を得た、稀有なる存在であると言えるだろう。

『ポケモン』は、日本国内における爆発的なブームを経て、世界的なコンテンツとなった。そして、まさにモンスター級のコンテンツが抱えざるを得ない、ある種の副作用として、複数の社会問題を引き起こしてもきた。問題の性格は大きく異なるものの、スマホ操作に関する「ながら運転」そのものの批判ではなくセンセーショナルに『ポケモン GO』を強調した交通事故の報道を見ていると、アニメ『ポケモン』をめぐる騒動を思い出さざるを得ない。

それは、1997 年 11 月 16 日に放送された『ポケモン』のアニメ（「ポリゴン」登場回）を視聴していた複数の子どもたちが、画面の明滅に伴う発作症状を起こして倒れたという事故であった[16]。『ポケモン』のオリジナルなメディアであるゲームではなく、マルチメディア展開のひとつであるアニメにおいて起きた事故であったが、世間的には一時、「ポケモン」というコンテンツ全体にマイナスイメージがつきまとっていた。ところが、この向かい風も、ポケモンの根強い人気の火を消すことはできなかったのである。

また、アニメ事故よりは認知度が下がるが、70 年代オカルトブームで人気を博したスプーン曲げの「超能力者」ユリ・ゲラーをパロディ化したポケモン、「ユンゲラー」に関して、ユリ・ゲラーが訴えを起こしたり、また、トレーディング要素を持つポケモンのゲームカードに「卍」の意匠が含まれていたことに対して、ナチスドイツのカギ十字を思わせるとして人権団体からクレームが入れられたというニュースもあった（その後、カードのデザインからは卍マークが削除された）。

明治以降の日本の地図記号において寺院を示すのが卍であることを見ても明らかなように、東アジアにおいて卍は肯定的な意味を持つ。ヒンドゥー教

そう考えたとき、「車」その他の道具を使って移動することが可能となった有史以来、歩くという行為が身体の移動を巡る選択肢のひとつとなっていたことに気づかされる。スマホの歩数計機能を気にしながら、あえて歩くという選択肢を選ぶことになってきた現代人は今後、〈怪異〉とどのような出くわし方をするようになるのだろうか。［今井・大道　2016］[15]

ここで述べようとしたのは、ハンディサイズの紙の地図帖を手にしながら歩くのとは異なる形での、地図的なデジタルメディアに落とし込まれた、人間の移動に合わせて動く〝幻想の地理イメージ〟と、〝現実の土地を歩く行為〟との重層化が持つ意味であった。人が実際に歩く土地には、その場所にまつわる記憶が重なり合っている。

たとえばそれは、多くの人に共有される歴史的な記憶。または、特定の人々に共有されるような心霊スポットとしての城跡やトンネル……。基本的に、『ポケモン GO』をプレイ中の人物は、そのゲーム的な世界観の中で遊んでいる。ところが、現実世界を歩いているが故に、別のストーリーが脳裏をよぎる可能性もある。たとえば、ネット上の「都市伝説」めいた噂では、動物にはポケモンが見えている、というものがある。こうした言説は、自らが撮影した犬や猫などが、ちょうどポケモンのほうを向いている写真とともに紹介される一種の「ネタ」ではあるが、『ポケモン GO』的な世界観に割り込む別種の想像力としては面白い可能性を有している。

先述した「聖地巡礼」におけるアニメなどの聖地もまた、特定の人々にとってのみ通用する意味を持つ場所である。興味深いのは、すでに景観や歴史性などにより観光地として成立している特定の場所が、アニメなどの〝聖地〟として新たな意味づけを施された場合である。その場合、新たな意味づけがそこに重ね合わされ、重層化（レイヤー化）されるわけである。日常の生活空間が萌えキャラのポスターやグッズに彩られることに困惑する地元の高齢者もいるが、必ずしもそれらは反発せず、同居している場合も多くある。こうしたイメージの重層化が、本稿で考えてみたい問題とも関わってくる。

の装丁として「ピカチュウ」のドット絵の一部拡大を採用していることなども、ゲーム史における『ポケモン』の重要性を示していると言えるだろう［中川　2016］[14]。

さて、筆者は、2016 年 9 月に刊行された大道晴香との共編著『怪異を歩く』（一柳廣孝監修）の「おわりに」において、『ポケモン GO』に触れて次のように語った。いわば本稿のプロローグに当たる文章になるので、少し長くなるが引用を許されたい（「おわりに」は大道との共同執筆だが、引用部分は筆者による）。

> 「おわりに」を書いている現在、日本中の市街地は、見えない怪物を追って徘徊する人々の群れで溢れている。ＧＰＳを用いたスマートフォン用のゲームアプリ『ポケモン GO』（ナイアンティック）が配信され、街角に出没するモンスターたちを歩き回って集めるこのゲームが、世界各地で一種の社会現象と化しているのである。
>
> 紙幅も尽きつつあるため深入りは避けるが、このブームを眺めていて一つ気づいたことがある。もしかしたら〈怪異〉とは、我々が日常を送る生活空間に、写真の二重露光のようにうっすらと被せられたＡＲ（拡張現実）のようなものなのではないだろうか。愛すべき収集対象としてのポケモンたちの代わりに、忌避すべき何ものかが、今もあなたのすぐ隣にたたずんでいる可能性はないか？
>
> ポケモンたちを視覚化させているのは携帯端末という道具である。一方、民俗学者の常光徹が『しぐさの民俗学――呪術的世界と心性』（ミネルヴァ書房、2006 年）で明らかにしたように、指で作った「狐の窓」を覗く行為や、股の間から逆さまに世界を覗く「股覗き」もまた、異界の住人の姿をあぶり出すものであった。
>
> 説話にはたびたび、破魔の鏡や反魂香など、「見鬼」としての能力を持たない一般人にも怪異を見せることができる呪的な道具が登場する。鬼や狐を見破るための「しぐさ」は、呪具が持つ意味を身体に落とし込み、身体の一部そのものを簡易的な「道具」に変えたものだったとも捉えられるだろう。

鑑として再編成されたという経緯を持つ。つまり、ポケモン図鑑を完成させることをゲーム内のひとつの目標とする『ポケモン』は、キャラクター化を果たした日本の妖怪の正当な後継者でもあった［香川　2006］[9]。

さらに言えば初期の『ポケモン』にも、続々と発売された後続シリーズにも、実は日本や中国の伝統的な「妖怪」を直接のモチーフとしたキャラクターが含まれている。『ポケモン』には実在の生物をもとにしたとおぼしきキャラクターも多いが、たとえば「キュウコン」というポケモンが九尾の狐を典拠としているように、また「ニャース」なる猫型ポケモンが「化け猫」ポケモンに分類されるように、東洋の妖怪イメージは少なくないのである。作中の世界観が近未来 SF 的なものであるため、日本の伝統的な妖怪イメージが前景化していないものの、そこには江戸期にヴァリアントを増やしていった「妖怪」との直接的な接続が見られるのである［今井　2016］[10]。

このほか、「ポケモン」というコンテンツの経済的成功に着目した考察も少なくない[11]。さらに、こうした流れを汲むかたちで、『ポケモン GO』の経済効果や、同ゲームを利用したビジネスアイディアなどについて論じたものもブームに乗じて次々に有償デジタル配信されたり、書籍として刊行されたりしている[12]。

以上は、ゲーム『ポケモン』やコンテンツとしての「ポケモン」を学術的な研究対象としたもの、あるいは、「ポケモン」に関する経済効果を分析しようとしたものに大別できよう。これらに加えて、ゲーム史的な研究および証言もある。

たとえば『ポケモン』シリーズの発展をめぐる各プレイヤーの作戦をめぐる歴史や、日本大会や世界大会の覇者へのインタビューを収録した『ポケモントレーナー 20 年史』などはタイトルからしてすでに、発売から 20 年を経てなお新作リリースを続けるゲーム『ポケモン』が一種の「歴史化」を果たしつつ現在に至ることを示している[13]。

またコンピュータゲーム全般に関して、1910 年代の黎明期から 2010 年代に至るまでの通史を描いた中川大地『現代ゲーム全史　文明の遊戯史観から』が、『ポケモン』や『ポケモン GO』について触れるだけでなく、表紙

けている。［さやわか　2015］[5]

本稿の目的はあくまで『ポケモン GO』を対象とした上で、前近代に宗教的な目的のもとに作られた参詣曼荼羅との比較を試み、これらの幻想性を含んだ「地図」が現実世界に投げかけてくる問題について考えることにある。そのため、オリジナルの『ポケモン』シリーズ自体や、「ポケモン」アニメやグッズなどについては深入りしない。

また、かつて若きゲーム製作者たちが立ち上げた会社「ゲームフリーク」の制作した『ポケモン』が任天堂から発売され、やがてそれがビッグビジネスとなると、関連商品の版権を管理する「株式会社ポケモン」が作られた――という経緯についても、今述べた以上のことには触れない。ただし、日本における成功の後に世界的な展開をも果たし得た「ポケモン」という巨大コンテンツについては少なからぬ先行研究が存在する。

たとえば人類学者の中沢新一は『ポケモン』のゲームシステムやプレイヤーである子どもたちの思想の中に、レヴィ＝ストロース『野生の思考』的な「贈与」の構造などを見出し、一冊の論集を世に送り出した［中沢　1997］[6]。やはり人類学者のアン・アリスンも「ポケモン」の構造や世界的成功という現象に関心を持ち、子どもたちへの聞き取りを含む調査・研究を行っている［アリスン　2010］[7]。一種の証言集としては、『ポケモン』の生みの親である田尻智ほかへのインタビューや初期資料をまとめた一般書も発売されている［宮・田尻　2004］[8]。

『ポケモン』の影響を受けたゲームである、レベルファイブ制作の『妖怪ウォッチ』（2013 年発売）は、日本の伝統的な妖怪イメージを下敷きにした上で、新たな妖怪キャラクターを多数創作して作られている。ゲーム名や設定に「妖怪」を採用していることからは、西洋的なモンスターのイメージを多く含む『ポケモン』に対して、日本的な妖怪のイメージで差別化をはかったのであろうことが推察される。

しかしながら日本の伝統的な妖怪のイメージは、すでに『ポケモン』においても見受けられる。日本の妖怪は、江戸期にキャラクター化を推し進めて妖怪画集の中で一種のカタログ化を果たしたのち、昭和期に子供向け妖怪図

報ゲームである『ポケモン GO』を、実際の土地の景色に結びつける接着剤的な意味を持っている。

また『ポケモン GO』において表示される地図には、ポケモンをゲットするためのボールやポケモンの体力を回復するキズ薬などのアイテムを補充できるスポットがあり、これを「ポケストップ」という。具体的には、歴史的建造物や公園のモニュメント、遊具、あるいは同ゲームとタイアップする企業の店舗などがポケストップとなっている。ポケストップ以外に、プレイヤー同士がポケモンを戦わせる「ジム」なるものもある。これもポケストップと同様、郵便局や公園などの公的施設や企業の店舗などの位置情報が使われている。

2　ポケモンと妖怪

『ポケモン GO』の設定は、基本的には 1996 年に任天堂の携帯ゲーム機「ゲームボーイ」対応ソフトとしてリリースされて以降、シリーズ化を続けているオリジナルの『ポケットモンスター』（以下『ポケモン』）に倣った上で、それを簡略化したり位置情報ゲームとしての性格を付加したりしたものである。本稿執筆時点では、オリジナルのゲームにあったポケモンの「交換」機能は備わっていないものの、いずれ行われる更新によって交換機能が実装されるものと思われる。

オリジナルの『ポケモン』シリーズおよびその影響力に関して、2015 年に国立新美術館で行われた企画展「ニッポンのマンガ＊アニメ＊ゲーム from 1989」に載せられた解説を引いてみよう。

> ポケモンを「集める」「育てる」「交換する」「対戦する」という仕組みは昆虫採集やメンコなど昔ながらの遊びにヒントを得ているとされる。この作品が大人気となった後は『デジタルモンスター』や『ドラゴンクエストモンスターズ』などから『妖怪ウォッチ』まで、同様の遊び方を採用した多くのゲームが生み出され、今ではひとつのジャンルを築いている。また『ポケットモンスター』シリーズはアニメ化や映画化など多くのメディアミックスも成功させ、現在でも新作が作られ続

プされた。トップテン入りを果たした「聖地巡礼」と「ポケモン GO」が、ともにアニメ・マンガ・ゲームなどのサブカルチャー領域をめぐる、場所や移動に関するキーワードであったのは興味深い。たとえば鉄道趣味がそうであるように、「オタク」と呼ばれがちな趣味は昔から、必ずしもインドアに限ったものではないのだが、2016 年は、世間的にそのことが再認識された年であったのかもしれない。

室内にいながら架空世界を駆けまわる既存の多くのゲームとは違い、位置情報ゲームでは、実社会のあらゆる場所がゲームの舞台に成り得る。なおかつ『ポケモン GO』は世界展開をしているため、配信の対象となっている国であれば自国の外でもプレイ可能である。

『ポケモン GO』にもゲーム一般にも縁の無い人に、このゲームを分かりやすく説明するならば、先述したスマホのグーグルマップ機能、あるいは車に付けられたカーナビに近いものだと思って貰えればよい。自分が実際の土地を移動すれば、液晶画面内のアバター（自分の分身となるキャラクター）も画面上の地図を移動する。

しかし、実際の土地と画面上の地図とがＧＰＳによって連動しているが故に、ＧＰＳが正しく現在地を割り出せないことがあると、実際に自分が立っている道よりも一本横の路地をアバターが歩いていたり、あるいは海の上を歩いていたりすることになる。こうした点も、カーナビと同じだと思って貰えればよい。

そして､地図上にたびたび出現するポケットモンスター（ポケモン）を「ゲットする」すなわち捕まえてコレクションに加えていくのである。モンスターを捕まえる際には、AR（Augmented Reality。拡張現実）機能をオンにすることが出来、そうすると風景や人物と一緒にポケモンの姿を撮影することが可能になる。ただし AR を利用したシステムは単純にゲームを進めようとするのには煩雑な機能であり、多くのプレイヤーは、たまに背景となる風景とポケモンとを重ね合わせて写真を撮るとき位以外、この機能をオフにしている。ただし、実際の風景とポケモンを同時に撮影できるというのは、このゲームをプレイする人々にとっては重要な機能でもある。それは、位置情

操作中の交通事故」といったかたちで、『ポケモン GO』という特定のゲームのみを槍玉にあげるような報道も多く見られた。2016 年を代表する大きな話題性に比して、このゲームの持つ意味を冷静に論じた議論は決して多くなかったように思われる。

また、日本における『ポケモン GO』ブームは一時的に爆発的なユーザー数を獲得した分、瞬く間に収束してしまったかのような感があるが、実際には地道にプレイを続けるユーザー層も多く、また、配信サイドでもゴーストタイプのポケモンなどが捕まえやすくなるハロウィンイベントやサンタ帽を被ったピカチュウが出現するクリスマスイベントなど、イベントを次々と投入してユーザー離れの阻止と新規ユーザーの開拓につとめている。オンラインゲームである『ポケモン GO』は、たびたびの更新によって、ゲームバランスの調整や、新しい機能の追加を行なっている。

このような携帯端末用ゲームは一部に課金アイテムがあるが、無料でも充分にプレイ可能なものである。ではなぜ､無料でプレイできるのであろうか。たとえば地上波 TV のアニメ番組は、本放送は無料で行うものの、その後に発売する DVD や関連グッズなどで収益を得ようとしている。一方、無課金でもプレイ可能な携帯端末用のゲームの場合は、まずは大多数の無課金ユーザーを得て話題を広めさせ、また一定のプレイヤー数を確保して対戦ゲームとしての体裁をも押さえた上で、一部のヘヴィーユーザーの課金によって発生する収益によって運営されているのである。

2016 年 12 月 1 日に発表された「2016 ユーキャン新語･流行語大賞」（現代用語の基礎知識選）の年間大賞は､神がかっているさまを示す「神ってる」であったが、そのほかトップテンには、主としてアニメなどの舞台やモデルとなった土地を巡る趣味を指す「聖地巡礼」という言葉が入った。これは、本来の宗教的な聖地巡礼にかけたかたちで、サブカルチャー的なコンテンツの舞台を〝聖地〟と称したものである。こうした趣味はコンテンツ・ツーリズムなどと呼ばれ、近年は観光学や社会学、宗教学その他の領域からの研究が盛んになっている [4]。

さらに「聖地巡礼」に並んで「ポケモン GO」もトップテンにラインナッ

1　世界的な『ポケモン GO』ブーム

2016 年 7 月 22 日、すでにアメリカなどで配信を開始していた、iPhone ／スマートフォン用ゲームアプリ『ポケモン GO』が日本での配信を開始した。そして、日本各地でこのゲームに興じる老若男女の姿が連日、マスメディアを賑わすこととなった。雑誌『Newsweek』(日本版８月２日号)なども『ポケモン GO』のプレイ画面を配したカラフルな表紙で書店店頭に彩りを添えた[3]。

すでに高い知名度を得ている『ポケットモンスター』(『ポケモン』) のキャラクターを用いた位置情報ゲームは、無料配信されたことも相俟って開発者サイドの予想を超えた世界的なブームとなっていた。そして日本においても、一時的なものとは言え一種の社会現象的なブームとなった。

普段、家から出ない人が家を出たり、他者と交流するきっかけになったりというプラス面も報道されたが、アメリカで発生した『ポケモン GO』を悪用した強盗事件や、日本国内で複数発生した、プレイヤーが起こした交通事故（死亡事故を含む）なども、賛否両論を含む様々な言説の乱立に拍車をかけた。とくに TV の情報バラエティ番組などにおいては、否定的な言説が目立っていたように思われる。

同ゲームの異様な人気は、たとえば NHK 総合テレビの番組「ドキュメント 72 時間」が「大都会 モンスターに沸く公園で」という特集を組んだことからも分かろう（2016 年 10 月 7 日 22 時 50 分から放送)。注意しておきたい点は、このゲームが、子どもから大人までをターゲットとした『ポケモン』とは異なり、iPhone ／スマホのユーザーをターゲットとしているところである。つまり、基本的にはスマホを持てない子どもたちは、親の端末を借りるなどしなければ、このゲームをプレイできないのである。

情報バラエティ番組などでは、大人がゲームをすることへの困惑や忌避観を、論点をすり替えたかたちで言語化したものが少なくなかった。また、スマホを操作しながらの運転については通話やメール、ゲーム全般を含めた「ながら運転」そのものに対する否定的見解が必要なところ、「『ポケモン GO』

道案内役を果たしてきたのである。

翻って現代の最新地図は、スマートフォンなどの携帯情報端末に供えられた機能のひとつとして存在する[2]。こうした携帯端末には、電話をはじめとして電子メール、SNS（Social Networking Service）などの機能が備わり、そしてまた人工衛星を用いたGPS（Global Positioning System）機能と連動し、ユーザーの操作に合わせて世界中の地図を表示することも出来る。また、これらの携帯端末はインターネットに接続して数多あるウェブサイトの機能を利用できるほか、利用者の好みに応じて、有償無償で配信される様々なソフトウェア（近年はアプリケーションソフトを略して「アプリ」と呼ばれることが多い）をダウンロードし、新たな機能を追加することができる。

自動車向けのカーナビゲーションシステムとして一般社会に還元されたGPS位置情報利用地図は現在、ハンディサイズの携帯端末という小型ハードウェアによって、日々、相当数の人々に利用されているのである。何を隠そうかなりの方向音痴である筆者も、初めての場所に行く際には、たとえばGoogle社提供のグーグルマップやグーグルアース、グーグルストリートビューなど、携帯端末で利用できる多様な地図機能の恩恵を被っている。

携帯電話用のゲームもまた、位置情報を利用したスタンプラリー的要素を含む作品を配信してきた。初期のものとしては、『コロニーな生活』（コロプラ、2003年配信開始）、『ケータイ国盗り合戦』（Mapion、2005年配信開始）などをあげることができる。これらのゲームはＧＰＳや携帯電話の基地局から提供される位置情報を利用しており、「位置情報ゲーム」などと呼ばれている。個人製作でありながら全国的な人気を得て、製作者が「ぐんま観光大使」に委嘱された『ぐんまのやぼう』（RuckyGAMES、2012年配信開始）などもある。

現在、世界的に人気を博しているゲームとしては、後述する『Ingress』（以下『イングレス』。ナイアンティック、2013年正式配信開始）をあげることができる。そして2016年、その『イングレス』とも深い関係を持ち、世界の「位置情報ゲーム」界に革命をもたらす画期的なゲームが「爆誕」することになった。

『ポケモン GO』と参詣曼荼羅
―― GPS アプリを巡るイノベーションと〈世界〉の多層化 ――

今 井 秀 和

はじめに

地図は、世界を写し取ったものである。世界そのものではない。しかし利用する人の世界認識においてそれは紛れもなく、実際の世界に重ね合わされた、もうひとつの〝世界〟である。

本稿では、現代の GPS 位置情報を利用した携帯端末用アプリケーションソフトを巡るイノベーション（技術革新）がもたらした、きわめて現代的な「地図」としての『Pokémon GO』（以下『ポケモン GO』）という位置情報ゲームを対象として、地図にまつわるその時代ごとのイノベーションが生み出してきた〝世界〟の多層化と、特定の土地をめぐる宗教的な意味付けとの関わり合いについて考えてみたい[1]。

江戸期における道中図や切絵図、あるいは名所図会なども、それぞれ様式は違えど前近代における実用的な一種の「地図」であったと言える。そのほか洛中洛外図や社寺参詣曼荼羅など、狭義の実用を越えた「地図」的な要素を持つ絵画作品も、中世から江戸期においては多く作られてきた。

以上のような地図は目的に応じて大きくデフォルメされた表現を有しており、幕末期から近代以降にかけて実地測量を経て急激に精度を増した地図とは方向性を異にしたものであった。しかし、そこに記された景色は紛れもなく、当時の人々の認識における「もうひとつの世界」なのであった。もとより、どれだけ実地の計測に基づいた精巧なものであったとしても、地図は世界そのものにはなれない。しかしながら古今東西の地図は、人の認識と世界とを繋ぐ、その時代ごとの最先端のイノベーションの産物として、人類史の

17　*Theragāthā* 433-447 Isidāsī [PTS:166-167]

18　*Theragāthā* 66 Baddhā-kapilānī [PTS:130]

19　*Therī-apadāna*, Baddhā-kapilānī 56-62 [PTS:583] この説話はマハープラジャーパティーを最初の女性出家者とするための辻褄合わせのようにも読めるが、バッダー・カピラーニーが独自に遊行者の誓誡（paribbāja-vata）にしたがって生活をしていたとする記述は、仏教に先行する女性出家者の事例ともいえる。

20　*Therī-apadāna*, Baddhā-kapilānī 1-55 [PTS:578-583]

21　*Theragāthā* 102-103 Soṇā [PTS:133]

22　*Theragāthā* 122-125 Candā [PTS:135-136]

23　*Theragāthā* 127-132 pañcasatā [PTS:136]

24　*Theragāthā* 117-121 tiṃsamattā [PTS:135]

25　*Theragāthā* 312-319 Sundarī [PTS:153-154]

26　*Theragāthā* 236-251 Puṇṇikā [PTS:146-147]

27　『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』に登場するガールギー（Gārgī）とマイトレーイー（Maitreyī）は、バラモン教の伝統の中で「女性論師（brahmavādinī）」として知られている。ただし、『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』の中で、実際に「brahmavādinī」と呼ばれているのはマイトレーイーのみである。

28　ダンパマーラの註によると、ここでの出離（nissaraṇa）は涅槃（nibbāna）を意味するとする。*Therigāthā-aṭṭhakathā*, Selā [PTS:63]

29　*Theragāthā* 143 Khemā [PTS:137]

30　*Theragāthā* 183-184 Cālā [PTS:141]

31　*Theragāthā* 197-199 Sīsūpacālā [PTS:142]

32　*Therigāthā-aṭṭhakathā*, Somā [PTS:64-65]

〈キーワード〉　古代インド、『長老尼偈（*Therīgāthā*）』、『比丘尼相応（*Bhikkhunī-saṃyutta*）』、『長老尼譬喩（*Therī-apadāna*）』、比丘尼（Bhikkhunī）、ジェンダー、古代インド

戒に行くことである。

四　比丘尼は雨安居が終わったら、両僧伽において、見・聞・疑の三事において自恣を行うべきである。

五　比丘尼が敬法を犯したら、両僧伽において半月マーナッタ（mānatta）を行うべきである。

六　正学女が二年六法において学戒を学べば、両僧伽において具足戒を請うべきである。

七　比丘尼はいかなる手段によっても、比丘を罵ったり、悪口を言ってはいけない。

八　今日より以後、比丘尼の比丘における言路は閉ざされる。比丘の比丘尼における言路は閉ざされない。

5　*Bhikkhunī-vibhaṅga*, Pacittiya 80［PTS: 335］

6　ダンマパーラの年代について Lily de Silva は七世紀初とするが、村上真完はこれを一世紀早めるべきであるとしている。［村上・及川 2013: vi］

7　螺髪梵士（jaṭila）であったガヤー（Gayā）、ウルヴェーラ（Uruvela）、ナディー（Nadī）のカッサパ（Kassapa）三兄弟とその弟子たちの集団改宗などが知られている。

8　サンスクリット語で pravrajyā。pravrājin 同様、動詞「pra-√vraj（出る、出発する）」を語源とする。

9　*Mahāvagga* 1.30.4 [PTS: 58]

10　*Gautama-dharmasūtra* 3.20 [Olivelle: 128]

11　*Manusmṛti* 4.5-6 [Olivelle: 504-505]

12　*Arthaśāstra* 2.24.30 [Kangle: 78]

13　*Bhikkhunī-vibhaṅga*, Saṃghādisesa 3 [PTS: 229-230]

14　*Therī-apadāna*, Paṭācārā 21-35 [PTS:558-559]

15　スパラセット・スメット「理念型としてのパターチャーラー説話とその資料論的意義」『仙石山仏教学論集』5（2010）参照

16　『実利論（Arthaśāstra）』では、夫が旅に出ている女性（proṣitā）、寡婦（vidhavā）、身体障害のある女性（nyaṅgā）、娘（kanyakā）などが、家を出ないで自分で生計をたてるために、紡績長官が援助し、仕事を与えることを規定している。*Arthaśāstra* 2.23.11-12 [Kangle:76]

Society 1997)

【二次資料】
Norman, Kenneth Roy [1972]
The Elders' Verses II Therīgātā (Pali Text Socity)

Olivelle, Patrick [1993]
The Ashrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution (Oxford University Press)

中村元 [1982]
『仏弟子の告白　テーラガーター』(岩波文庫)

中村元 [1982]
『尼僧の告白　テーリーガーター』(岩波文庫)

村上真完・及川真介 [2013]
『仏弟子達のことば註　パラマッタ・ディーパニー』一

村上真完・及川真介 [2016]
『仏弟子達のことば註　パラマッタ・ディーパニー』四

註

1　貞淑な女性の意。現代では、夫の死後、自らを火に投じる貞淑な妻を指す語として知られるようになったが、歴史的には、高貴な女性、女性修行者などの意味も有している。

2　山野千恵子「古代インドにおける女性出家者」『蓮花寺仏教研究所紀要』9（2016）

3　この四つの類型は「四住期」として知られているが、人生の四つの住期として定型化するのは、紀元一世紀頃と考えられており、成立の古いダルマスートラでは、これらは住期とは関わりなく、人生の選択肢としていずれかを選び取るような性格のものであったという。[Olivelle 1993:73-83]

4　仏教教団において、最初の女性の出家は八敬法（Aṭṭha-garudhaṃma）の条件のもと許可されるに至ったという。八敬法の内容は以下の通り。

一　比丘尼は具足戒を受けて百年が経過しても、本日具足戒を受けた比丘に対して、敬礼し、起って迎え、合掌し、恭敬をしなければならない。

二　比丘尼は無比丘の住処で雨期を過ごしてはいけない。

三　比丘尼は半月ごとに、比丘僧伽に二法を請うべきである。布薩を問うことと、教

参考文献

【一次資料】

Arthaśāstra [Kangle]
The Kauṭilīya Arthaśāstra, Part1, edited by R. P. Kangle (University of Bombay, 1969)

Baudhāyana-dharmasūtra [Olivelle]
Dharmasūtras : the Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha, annotated text and translation, Patrick Olivelle (Motilal Banarsidass, 2000)

Bhikkhunī-saṃyutta [PTS]
Saṃyutta-nikāya, *Part1 Sagātha-vagga*, edited by M. Léon Feer (Pali Text Society, 1884)

Bhikkhunī-vibhaṅga [PTS]
Vinaya-piṭaka IV Suttavibhaṅga part II, edited by Hermann Oldenberg (Pali Text Society 1966)

Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad [SBH]
The Brihadaranyaka Upanisad: with the commentary of Śrī Madhvāchārya, called also Anandatirtha (The sacred books of the Hindus vol. 14), translated by Śriś Chandra Vasu, with the assistance of Rāmākṣya Bhattāchārya (AMS Press, 1974)

Gautama-dharmasūtra [Olivelle]
Dharmasūtras : the Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha, *annotated text and translation*, Patrick Olivelle (Motilal Banarsidass, 2000)

Manusmṛti [Olivelle]
Manu's Code of Law: a critical edition and translation of the Mānava-Dharmaśāstra, edited by Patrick Olivelle, with the editorial assistance of Suman Olivelle (Oxford University Press, 2005)

Mahāvagga [PTS]
Vinaya-piṭaka Ⅰ *Mahāvagga*, edited by Hermann Oldenberg (Pali Text Society 1964)

Therī-apadāna [PTS]
Apadāna, Part I, edited by Mary E.Lilley (Pali Text Society, 2000)

Theragāthā [PTS]
Thera- and Therī-gāthā, edited by Hermann Oldenberg and Richard Pischel; 2nd ed. with Appendixes by K.R. Norman and L. Alsdorf (Pali Text Society 1966)

Therīgāthā [PTS]
Thera- and Therī-gāthā, edited by Hermann Oldenberg and Richard Pischel; 2nd ed. with Appendixes by K.R. Norman and L. Alsdorf (Pali Text Society 1966)

Therīgāthā-aṭṭhakathā [PTS]
Therīgāthā-aṭṭhakathā (*Paramatthadīpanī VI*), edited by William Pruitt (Pali Text

だ広く社会に受け入れられた生活様式とは言えないものだった。『長老尼偈』から垣間見えるのは、女性の出家修行に対する非難や危険に立ち向かう、ときに豪胆な女性たちの姿である。

比丘の僧伽と同様、比丘尼僧伽は、出身階級も経済状況も全く異なる背景を持った者たちで構成されていた。しばしば想定されるように、寡婦や困窮者の割合が多い訳ではない。出家者の集団は、社会的弱者のシェルターとして機能する可能性がなかった訳ではないが、当時、そうした機能を社会から期待されていたとは考えにくく、少なくとも仏教教団の側ではそうした機能を自認することはなかった。

女性の智恵を家政に関するものに限定し、宗教的・哲学的探求の能力を女性に認めないとする立場は当時の社会通念として一般的であったように見える。しかし、『長老尼偈』に描かれる女性出家者たちは、男性に説法をし、悪魔と対論し、神々から礼拝される。真理の探究においては、男女の性差は問題にはならず、女性も男性と同様に、真理を体得し、解脱をすることができるとする、当時の新たな宗教観を彼女たちは体現していた。

しかしながらここで、仏教には現代的な意味での平等主義が存在していた、と主張しようというのではない。同じ仏教文献であっても、背景とする時代や社会、または文献の性格、話者の立場、語りかける相手により、その前提とする女性観は大分異なっている。これまで確認してきた『長老尼偈』に見られる女性出家者のイメージは、これらの詩が宗教内部の世界、つまり修行や悟りに焦点を当てたものであること、また女性出家者自身が語り手となっていることが、大きく影響していると言え、仏教一般の女性観を代表するものではない。『長老尼偈』の女性出家者たちが語っているのは、脱俗的な立場にたてば、社会の通念や規制から自由になり得るという精神的境地であって、実際に女性出家者を取り巻く環境において、彼女たちが社会の規制から全く自由であったことは意味しないであろうことは、比丘尼律がよく示している。とはいえ、宗教的・哲学的探求に人生を捧げ、神々をも凌駕する精神的高みに立ったこれら女性出家者たちの姿は、社会的弱者というステレオタイプを覆すインドの女性像の一端を示してることには違いない。

sabbayogavisaṃyuttā katakiccā anāsavā//
taṃ sakko devasaṅghena upasaṅkamma iddhiyā/
namassati bhūtapati subhaṃ kammāradhītaran ti//
法に安住している、この鍛冶工の娘スバーを見よ。彼女は、不動であり、樹の根元で瞑想している。
今日は出家してから第八日である。信があり、正しい法によって輝いている。ウッパラヴァンナー尼に指導されて、三種の明知を得て、死魔を退けている。
この比丘尼は自由の身であり、負債なく、感官を修め、あらゆる束縛から離れ、なすべきことをなしおえた、無漏の者である。
生類の主である帝釈天は神々の群れと共に神通力をもって彼女に近づき、その鍛冶工の娘スバーに敬礼する。

Therīgāthā 361-364（Subhā-kammāradhītā）[PTS:158]

鍛冶工の娘であるスバーが、帝釈天（Sakka）、つまり伝統的なバラモン教の中で尊ばれるインドラ神に礼拝されるというこの詩は、新たな宗教運動の担い手の一員である女性出家者が、自らの宗教的地位を表明したものと理解できるだろう。

まとめ

以上、『長老尼偈』と関連文献を資料に、初期仏教の女性出家者が彼女たち自身をどのような存在として語っているのかを確認した。

男性出家者たちと何ら異なることなく、彼女たちは露地で瞑想を行い、日々の糧を他者にたよりながら遊行していた。女性出家者の集団が最初に組織されたのは仏教であったと考えられているが、『長老尼偈』の記述からは、当時、仏教以外にも、露地で寝起きし、遊行生活を送っていた女性たちが出現していたことが確認でき、女性出家者の伝統が、男性出家者同様、バラモン教の内外で発展した新たな宗教傾向の中で形成されたことが伺える。宗教者が日々の糧を他者に頼り、生産・経済活動に従事しないことを尊ぶ風潮は、インドの伝統であるようにも思えるが、当時、乞食による遊行生活は、いま

ウパニシャッド以降、家や部族の宗教儀礼よりも、個の解脱を重視する新たな宗教土壌が発展していく中で、女性に宗教的・哲学的探求の能力を認める傾向が現れるようになったことを前回の論文の中で指摘したが、女性に関する社会通念としては、ここで悪魔が呈しているような観念の方が支配的であったに違いない。女性は宗教的・哲学的知識や能力を欠いているとする女性観は、歴史上に繰り返し現れている。時代は下るが、『マヌ法典（Manusmṛti）』は、女性の知識、能力について次のように述べている。

nāsti strīṇāṃ kriyā mantrair iti dharmo vyavasthitaḥ/
nirindriyā hy amantrāś ca striyo 'nṛtam iti sthitiḥ//
女性たちにはマントラによる儀式はない、と法は規定する。女性たちは、能力に欠け、ヴェーダの知識がなく、偽りがある、と規定される。

Manusmṛti 9.18 [Olivelle: 749]

ソーマーに投げ掛けられた悪魔の見解は、家や部族の慣例を重視した伝統的な家父長制社会における観念を代弁するものであったと思われる。これに対して、ソーマーは、真理の探究においては、男女の性差は問題にはならず、女性も男性と同様に、真理を体得し、解脱をすることができるとする、当時の新たな宗教観に基づいた立場を宣言しているといえる。

この新たな宗教運動の担い手たちは、旧来の祭祀を司るバラモンに限定されず、都市国家における新興勢力として台頭してきた商人や職人など、幅広い層に広がっていたことは先に確認した通りである。最後に『長老尼偈』から引用するのは、鍛冶工の娘、スバー（Subhā）の詩である。スバーの家には召使いや使用人がいたと述べられているので、当時は富を蓄えた職人たちが都市国家に出現していたのであろう。以下は、スバーが悟りを開いた場面の詩であり、釈尊がスバーを讃えて歌ったものとされる。

imaṃ passatha dhammaṭṭhaṃ subbaṃ kammāradhītaraṃ/
anejaṃ upasampajja rukkhamūlamhi jhāyati//
ajj' aṭṭhamī pabbajitā saddhā saddhammasobhanā/
vinītā uppalavaṇṇāya tevijjā maccuhāyini//
sāyaṃ bhujissā anaṇā bhikkhunī bhāvitindriyā/

伝統的な価値観に基づいた常識的な見解を提示している。例えば、人生を後悔しないように、若さや美しさを謳歌し、欲望を享受した方がよいと彼女たちを誘惑したり、この世間には出離（nissaraṇa）[28]といった事態など存在しないと主張したり、仏教以外の教えを喜ばずに修行者のまねをしても無駄であると非難したり、天界を願うべきであると勧めたりする。

こうした悪魔の囁きに対して、ケーマー（Khemā）は、星宿を拝んだり、森で火神に仕えたりする行為を清浄であると思い込むのは愚かなことであると説き[29]、チャーラー（Cālā）は、仏教以外の教えを信奉している者たちは真理の教えに通じていないと主張し[30]、シースーパチャーラー（Sīsūpacālā）は、天界の神々は輪廻を超えることが出来ないと教示している[31]。世間的あるいは伝統的な価値観に基づいて仏教に疑問を呈してくる悪魔との対論者に、男性出家者ではなく、女性出家者たちを選んだというこの設定には、伝統に対抗する態度を印象づける効果があったものと思われる。

以下のソーマー（Somā）と悪魔との対話は、世間的あるいは伝統的な女性観に対抗する女性出家者たちの立場をよく表している。

> yaṃ tam isīhi pattabbaṃ ṭhānaṃ durabhisaṃbhavaṃ/
> na taṃ dvaṅgulipaññāya sakkā pappotum itthiyā//
> itthibhāvo no kiṃ kayirā cittamhi susamāhite/
> ñāṇamhi vattamānamhi sammā dhammaṃ vipassato//
> （悪魔）聖仙たちによって得られる、到達し難い境地、それは二本の指の智慧しかない女性が得ることは出来ない。
> （ソーマー）心がよく安定し、智慧が働いているとき、正しく法を観察するなら、女性であることが私たちに何をなすだろうか。
>
> *Therīgāthā* 60-61（Somā）[PTS:129]

ダンマパーラの註釈によれば、女性は米が炊けたかどうかを、しゃもじで掬ったご飯粒を二本の指で押して確かめることから、「二本の指の智慧しかない」と表現されるという[32]。つまり悪魔の主張は、女性の智恵を家政に関するものに限定し、男性である聖仙（isi）たちが有するような宗教的・哲学的探求の能力を女性に認めないとする立場を表明したものといえる。

みにくれていた 500 人の女性が、パターチャーラーの教えにより、その悲しみを克服し、仏教に帰依したという[23]。

パターチャーラーは、譬喩文献に説かれる壮絶な人生の物語で知られているが、『長老尼偈』はそうした事蹟について全く触れていない。比丘尼僧伽を率いた指導者といえば、釈尊の養母であり、最初の比丘尼であるマハープラジャーパティー・ゴータミー（Mahāpajāpatī-gotamī）が知られているが、『長老尼偈』はマハープラジャーパティーにそうした役割を与えておらず、指導者として最も多く言及されているのがこのパターチャーラーである。前述のチャンダー、その他にもウッタラー（Uttarā）、30 人の長老尼が、パターチャーラーの教えを聞いて悟りを得たとされる[24]。

女性出家者が説法をする相手は、なにも女性に限定されているわけではない。それは自らの息子や父、あるいは見ず知らずのバラモン、悪魔に及ぶ。ヴァーセッティー（Vāseṭṭhī）は七人の子供を全て失うという体験をしたが、仏の教えにより生死を出離する道を知り、今度は逆に、子を失ったバラモンに自ら教えを説いて仏道に導いた[25]。あるいは水汲女であったプンニカー（Puṇṇikā）は、沐浴を行なうバラモンに、沐浴による浄化がいかに無意味であるかを諭し、悪業苦果の理を説いて、このバラモンを仏道に導いた[26]。

女性が男性を相手に宗教的・哲学的議論をするというモチーフは、すでに『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』に現れており、そこではジャナカ（Janaka）王が主催する討論会において、ウパニシャッドの哲人として名高いヤージュニャヴァルキヤ（Yājñavalkya）の対論者の一人として女性の論師（brahmavādinī）[27]であるガールギー（Gārgī）が登場している。そのため、女性に宗教的・哲学的探求の能力を認めているのは、何も仏教に特有の態度ではないのであるが、水汲女であったプンニカーの例のように、身分の低い女性がバラモンを教え導いたとする設定には、何かしら伝統に対抗する態度が表明されているように見える。

『長老尼偈』『比丘尼相応』には、女性出家者たちと悪魔（Pāpimant）との討論が展開されているが、ここに登場する悪魔は、悪魔とはいっても、女性出家者たちに無理難題を突きつけてくる訳ではなく、むしろ世間的あるいは

偈』には、この夫婦の出家について「世間における災いを見て私たち二人は出家した（disvā ādīnavaṃ loke ubho pabbajitā mayaṃ）」[18] とあるのみで、詳しいことは説いていない。『長老尼譬喩』によれば、二人はあるとき、食物連鎖の営みを観察して、厭離の心を生じたといい、マハーカッサパが出家をする際に、バッダー・カピラーニーも続いて出家をしたが、彼女は五年間、独自に遊行者の誓誡（paribbāja-vata）にしたがって生活をし、マハープラジャーパティー・ゴータミーが出家をするに及び、釈尊のもとで教えを受けるに至ったという。[19]

興味深いのは『長老尼譬喩』に説かれるバッダー・カピラーニーの過去世の物語である。彼女は長者の妻にはじまり、バラモンの妻、王の妃等、様々な生を転生してきたが、常に夫と共にその妻として転生している[20]。『長老尼譬喩』は、『長老尼偈』とは明らかに異なった女性観に基づいて、女性出家者たちを描いている。特徴的であるのは、女性は常に女性として転生すると考えられている点である。これは、『長老尼偈』においてイシダシーが男性や中性に生まれ変わっているのとは対照的である。『長老尼譬喩』は娯楽的、啓蒙的な要素の強い読み物であるため、『長老尼偈』と比較すると、より世間的な社会通念を反映した前提に立っていると言え、そうした意味で、バッダー・カピラーニーとマハーカッサパの夫婦の出家は、出家と貞淑な妻とを両立させるよいモデルとして描かれているように見える。

4　悪魔と対論し、神々に礼拝される比丘尼

『長老尼偈』『比丘尼相応』では、女性出家者たちが男性出家者と同様、精神的指導者としての役割を担っている。『長老尼偈』には、長老尼の教えを聞いて出家をし、あるいは長老尼の教えを聞いて、悟りを得た女性たちの詩が多くある。ソーナー（Soṇā）は、十人の子を持つ母であったが、年老いてからある比丘尼の教えを聞いて出家をしたといい[21]、チャンダー（Candā）は、生活に困窮し、乞食生活を送っていたところ、パターチャーラー（Paṭācārā）尼に出会い、比丘尼僧伽に迎え入れられたという[22]。また、子を失った悲し

がいなければ親に頼ることができる。また、発展した都市国家の中には、寡婦や、身体障害を持つ女性を織工として雇用する制度を持った国家もあった[16]。出家者の集団は、社会的弱者のシェルターとして機能する可能性がなかった訳ではないが、『長老偈』『長老尼偈』に登場する比丘や比丘尼が背景とした様々な出身階級や経済状況、家族構成を見ると、困窮者や寡婦の割合は多いとは言えず、当時、出家者の集団がそうした機能を社会から期待されていたとは考えにくく、少なくとも仏教教団の側ではそうした機能を自認することはなかったといえる。

ところで、夫を失うということには、夫の死の他にも、離縁、そして夫の出家という事態がある。『長老尼偈』には、これらが出家の原因となっている例が二、三、見られる。イシダーシー（Isidāśī）は三人の夫に次々と離縁され、実家に戻り、死か出家を望んでいた所、托鉢に来たジナダッター（Jinadattā）尼に出会い、自らの不運を招いた悪業を滅ぼすために、出家を願い出た。また、マハーカッサパ（Mahākassap）の妻であったバッダー・カピラーニー（Baddhā Kapilānī）は、夫と共に出家をした。

前者のイシダーシーの物語における三回の離縁という異常事態は、前世の悪業の報いとして意味付けられており、単純に離縁を原因として出家をしたと見なすべきではないかもしれない。なお、『長老尼偈』に収められる最後の二編の詩、イシダーシーとスメーダー（Sumedhā）の詩は、他の詩と若干性格が異なっている。これらの二編は、彼女たちの前世の物語を説き、現世での出来事についても、彼女たちの修行の風景、悟りの境地を歌うというより、物語的要素が強く、譬喩文献に近い内容をもっている。イシダーシーは、過去世に男性として生まれた時に他人の妻と関係をもった報いにより、猿・山羊・牛に転生して去勢され、あるいは人間に転生して中性者となった。そして女性として転生した今生において、その報いは三回の離縁という結果になって現れたが、出家をし、七日目に三明を得て、これらの過去世を思い出して悪業の連鎖を滅したという。[17]

後者のバッダー・カピラーニー（Baddhā-kapilānī）は、釈尊の滅後、仏教教団を率いたとされるマハーカッサパ（Mahākassapa）の妻である。『長老尼

兄弟が荼毘に付されていた。寄辺を失い、乞食者となったパターチャーラーは、あるとき釈尊に出会った。子も親も寄辺とならず、死魔に捕らわれたものは親族でも救うことができないという教えを聞いて、パターチャーラーは直ちに預流果を得て、出家をした。[14]

この比丘尼の出家物語は主人公をパターチャーラーとしたり、ウッパラヴァンナーとしたり、様々なヴァージョンがある[15]。漢訳経典にも広く伝えられており、不運な境遇から出家した比丘尼の物語として言及されることも多い。家族との離別をはじめとする苦悩の体験は、苦諦の理を知るきっかけともなり、パターチャーラーのようにその知見により出家を決意する者たちもあったであろう。しかし、ここでは不運な境遇から救済されるために「仏の慈悲にすがる」といったようなことが想定されているわけではない。同様に、現代の研究の中には寡婦になることを女性の出家の主な原因とみなす言及が少なくないが、古代インドの女性出家者に限ってみても、それは正当な解釈とは言えない。

ただし、男女を問わず、当時から生活に困窮して出家をするといった例はなかったわけではない。『長老偈』には生活のために出家したという比丘、ムディタ（Mudita）が登場する。

> pabbajiṃ jīvikattho 'haṃ laddhāna upasampadaṃ
> tato saddhaṃ paṭilabhiṃ daḷhaviriyo parakkamiṃ//
> 私は生活のために出家した。戒律を受けて、それから信を得た。そして堅固な精進をもって努力した。
>
> *Theragāthā* 311（Mudita）[PTS:36]

ムディタは戒律を受けた後に信を得たという。この「信（Saddhā）を得る」という表現は、『長老偈』『長老尼偈』の中でしばしば出家のきっかけとして語られる表現である。釈尊、あるいは仏弟子たちの教えを聞き、そこで信をおこし、出家をして修行に励むというのが、『長老偈』『長老尼偈』が想定している出家のあり方である。

寡婦に話を戻そう。古代インドにおいても、女性は寡婦になったからといって、直ちに寄辺を失うわけではなかった。夫を失った場合、女性は子に、子

背景を持った者たちで構成されていたことが伺える。

比丘尼たちの中には、家族を亡くし天涯孤独となったチャンダー（Candā）や、子を亡くし錯乱してしまったヴァーセッティー（Vāseṭṭhī）のように、困窮生活を送っていた女性がいたことは、先に見た通りであるが、これら比丘尼たちの中で最も壮絶な人生を語っているのは、キサー・ゴータミーである。

upavijaññā gacchantī addasāhaṃ patiṃ mataṃ
panthe vijāyitvāna appattāhaṃ sakaṃ gehaṃ//
dve puttā kālaṅkatā pati ca panthe mato kapaṇikāya
mātā pitā ca bhātā ca ḍayhanti ekacitakāyaṃ//
臨月になって、（実家へ）行く途中、私は夫が死んでいるのを見た。路上で出産をして、自分の家に達することができなかった。
憐れな女の二人の子供は死んだ。夫は路上で死んだ。母、父、兄弟は、一つの火葬の薪で焼かれた。

Therīgāthā 218-219（Kisāgotamī）[PTS:144]

『長老尼譬喩』では、この物語はキサー・ゴータミーではなく、パターチャーラーに帰せられている。物語の詳細は次のようである。

舎衛城の長者の家に生まれたパターチャーラーは、若い時に駆け落ちをし、実家を離れた。二人目の子を身籠ったときに、実家に帰ろうと決意をするが、夫が了承せず、ひとり家を出た。道中、夫が追いついたが、分娩がはじまってしまい、雨をよける場所を探している途中に夫は毒蛇に噛まれて死んでしまった。パターチャーラーは生まれたばかりの赤子ともう一人の子を連れて実家に帰ろうと、川にさしかかった。二人の子を連れて川を渡ることができなかったので、上の子を川岸に残して、まずは赤子を抱いて川を渡った。その赤子を布の上に寝かしてから、今度は上の子を渡すために川の中に戻って行くと、その隙に一匹の鷲が赤子を見つけ、連れ去ってしまった。パターチャーラーが鷲を追い払おうと手を挙げていたのを見て、上の子は母に呼ばれたと思い、川に入って流されてしまった。二人の子を失ったパターチャーラーは、ようやくの思いで実家のある舎衛城にたどり着くも、そこでは両親、

53	Anopamā	多くの資産が有り、大きな財をなす上流の家に生まれた。	裕福な家	Sāketa	マッジャ長者の娘
55	Guttā	子や富や愛しきものを捨てて出家した。		Sāvatthi	バラモン
62	Kisā-gotamī	憐れな女の二人の子供は死んだ。夫は路上で死んだ。母、父、兄弟は、一つの火葬の薪で焼かれた。		Sāvatthi	貧しい家
63	Uppalavaṇṇā	母娘は同一の夫を共にした。		Sāvatthi	長者の娘
64	Puṇṇikā	水汲女として、寒いときにも常に水の中に入った。	水汲女	Sāvatthi	長者の家の奴隷
65	Ambapālī	黒髪が黄金で飾られ、... 両手が滑らかな黄金の指輪で飾られ、... 両脛が滑らかな黄金の足飾りに飾られ、...		Vesalī	遊女
66	Rohinī	(父) 私は以前には梵天の種族であった。	バラモン	Vesalī	有力なバラモンの娘
67	Cāpā	(夫ウパカ) 私は以前杖を手に持つ者だったが、いまでは猟師である。(チャーパー) 子を産んだ私をどうしてあなたは見捨てていくのですか。	猟師の妻	Vaṅgahāra	猟師の娘
68	Sundarī	スンダリーよ、あなたの父は象・牛・馬と、宝石と耳飾りと、わが家の豊かな資産を捨てて、出家しました。あなたは財産を受け継いで享受しなさい。あなたは家の相続者です。	バラモン	Bārāṇasī	スジャータバラモンの娘
	Vāseṭṭhī	バラモンの女よ、いま、あなたは七人の子供をすべて嚙み喰らい (＝死なせ)、なぜひどく苦しみ悩まないのか。	バラモン	(⇒参照 50 Vāseṭṭhī)	
69	Subhā-kammāradhītā	親族の仲間、召使い、使用人たちを捨て、また栄えて楽しく喜ばしい村、田地、多大の財産を捨てて、出家した。	裕福な鍛冶工の娘	Rājagaha	鍛冶工の娘
71	Isidāsī	パータリプッタに釈迦族の家に生まれた二人の有徳の尼僧がいた。ウッジェーニーにおいて私の父は徳行の篤い長者でした。わたしはその一人娘で、可愛がられ、喜ばれ、慈しみを受けていました。	豪商の娘	Ujjenī	長者の娘
	Bodhī	パータリプッタに釈迦族の家に生まれた二人の有徳の尼僧がいた。			
72	Sumedhā	マンターヴァティーの都の、コンチャ王の第一王妃に、スメーダーという王女があった。	王女	Mantāvatī	王女

＊ダンマパーラの「長老尼偈註 (Therigāthā-aṭṭhakathā)」には、全ての女性出家者の出自を、その出身地とともに記しているので、参考までにその情報を付記した。

彼女たちの出身階級は、バラモン出身であったローヒニー (Rohinī)、ヴァーセッティー (Vāseṭṭhī)、スンダリー (Sundarī) から、水汲女であったプンニカー (Puṇṇikā) まで様々であり、また、その経済状況もカーシー (Kāśī) 国に匹敵するほどの収入を誇ったアッダカーシー (Aḍḍakāsī) から、困窮で飢えと渇きに悩まさながら乞食生活を送っていたチャンダー (Candā) まで交々である。比丘の僧伽と同様、比丘尼僧伽は、出身階級も経済状況も全く異なる

3　寡婦と出家

『長老尼偈』には、女性出家者たちの出身階級や家族構成などについて詳述されている例はそれほど多くはないが、細かく文言をひろっていくと、彼女たちが出家前にどのような状態にあったのかについて、以下のような情報が得られる。

	比丘尼名	Therīgāthā		Therīgāthā-aṭṭakatā	
11	Muttā	臼、杵、背の曲がった夫から逃れた		Kosala	貧しいバラモン
18	Saṅghā	家、子、家畜、愛するものを捨てて出家した		Kapila-vatthu	後宮の侍女 (orodhā)
21	(anonymous)	杵から解放された。恥知らずの夫が好きではない		Sāvatthi	貧しい家
22	Aḍḍakāsī	私の収入（suṅka）はカーシー国に匹敵するほどであった	遊女	Kāśī	大富豪の長者の娘 遊女
32	Ubbirī	悲しみに打ちひしがれた私の、娘への悲しみを除いてくれた		Sāvatthi	コーサラ王の妃
36	Baddhā-kapilānī	私たち二人（Mahākassapa と Kapilānī）は出家した	バラモン Mahākassapa の妻	Sāgala	バラモン
38	Vimalā	容色や容姿、栄光や名声に酔って、また若さに自惚れ、私は他の女たちを侮った。愚かな男がしゃべりかけるこの身を様々に飾り、猟師が罠を仕掛けるように、私は娼館の戸口に立った。	遊女	Vesālī	遊女の娘 遊女
41	Nanduttarā	私は火と月と太陽と神々を崇拝した。私は諸川の沐浴場へ行って、水中に降りた。多くの誓誡を保ち、頭を半分剃った。私は地面に寝床を用意し、夜には食物を食べなかった。	修行者	Kuru	バラモン
43	Sakulā	息子、娘、財産、穀物を捨て、剃髪して出家した。		Sāvatthi	バラモン
44	Soṇā	10 人の子を産んで、力衰え、年老いてからある比丘尼のもとに赴いた。		Sāvatthi	良家
45	Bhaddā-kuṇḍalakesā	私はかつて、髪を切り落し、泥をまとい、一つの衣を着て、遊行した。	修行者	Rājagaha	長者の娘
48	Candā	私はかつて困難にあった。夫がなく、子がなく、友も親族もなく、食も衣も手に入らなかった。鉢と杖をもって、家から家へ乞食して、寒さ暑さに苦しみ、七年間、私は歩いた。	放浪者	ある村	貧しいバラモン
50	Vāseṭṭhī	子への悲しみのために私は悩み、錯乱し、正気を失い、裸で髪を乱し、あちこち私は遊行した。道、ゴミ山、墓場、車道に、三年間、飢えと渇きに悩まされ、歩いた。	放浪者	Vesālī	良家
52	Sujātā	身を飾り、美しい衣服を着て、花飾りをつけ、栴檀香を塗り、あらゆる飾りで身を覆い、侍女の群れにかしずかれた。	裕福な家	Sāketa	長者の娘

に何をしようというのか。

Therīgāthā 230-231（Vāseṭṭhī）[PTS:145]

ここで悪魔は、女性が一人で修行することの危険性をウッパラヴァンナーに忠告しているのであるが、ウッパラヴァンナーは、心を調伏し、神通力を体得した者にとって恐怖は存在せず、悪魔であっても危害を加えることはできないと答えている。

一人で修行をする比丘尼を嚇かして、その危険性を知らしめるだけのこの悪魔は、見ようによれば紳士的である。『長老尼偈』には、若い比丘尼スバー（Subhā）を実際に誘惑しようとする悪漢も登場する。

daharā ca apāpikā c' asi kiṃ te pabbajjā karissati/
nikkhipa kāsāyacīvaraṃ ehi ramāmase pupphite vane//
あなたは若くて見た目も悪くない。あなたに出家が何になるのか。
袈裟衣を脱ぎ捨てよ。おいで、花の咲く園林で楽しもう。

vāḷamigasaṅghasevitaṃ kuñjaramattakareṇuloḷitaṃ/
asahāyikā gantum icchasi rahitaṃ bhīsanakaṃ mahāvanaṃ//
猛獣の群れが出没し、狂象が砂埃をたてる人気ない、おそろしい大林に、
あなたは伴うものなく、行こうと望むのか。

Therīgāthā 370, 373（Subhā）[PTS:159]

スバーは、この悪漢に対して、現象は幻術のように虚ろなものであると説き、男が褒め称えるスバーの美しい目を自らえぐり出して与え、この悪漢を退散させた。

ウッパラヴァンナーのように煩悩を滅し、恐怖を克服したとしても、女性が一人で行動する実際のリスクが軽減されるわけではないし、もし実際のリスクに遭遇した場合、毎回、スバーのような暴挙に出るわけにも行かないだろう。そのため比丘尼律では、女性の単独遊行や独宿が禁止されるに至った[13]。ここで、歌われているのは、そうした女性出家者の単独行動が禁じられる以前の修行風景であるように見える。

Therīgāthā 122-123（Candā）[PTS:135]

puttasoken' ahaṃ aṭṭā khittacittā visaññinī/

naggā pakiṇṇakesī ca tena tena vicāri 'haṃ//

vīthisaṅkārakūṭesu susāne rathiyāsu ca/

acariṃ tīṇi vassāni khuppipāsāsamappitā//

子への悲しみのために私は悩み、錯乱し、正気を失った。裸で髪を乱し、あちこちを私は遊行した。

道、ゴミ山、墓場、車道に、三年間、飢えと渇きに悩まされ、歩いた。

Therīgāthā 133-134（Vāseṭṭhī）[PTS:136]

都市国家には、家族を失い天涯孤独となったり、精神錯乱したりといった状況下において困窮状態に陥り、乞食による遊行生活を余儀なくされた人々が存在していたのだろう。このように、当時は、一定の状況下において、女性であっても乞食による遊行生活を送るようなことが起こり得た時代であったともいえる。

初期の仏教の出家者たちは、森、岩山、洞窟、墓場等、人のいない場所で瞑想を行なうことが推奨されていたが、女性が一人で露地で修行をするといった行為が、社会に歓迎されたとは考えにくい。そうした行為は当然、危険を伴ったであろうことも予想される。これに関して、『長老尼偈』『比丘尼相応』には、ウッパラヴァンナー（Uppalavaṇṇā）尼と悪魔との、女性の単独修行をめぐる対話がある。

supupphitaggaṃ upagamma pādapaṃ ekā tuvaṃ tiṭṭhasi rukkhamūle/

na cāpi te dutiyo atthi koci na tvaṃ bāle bhāyasi dhuttakānaṃ//

sataṃ sahassānaṃ pi dhuttakānaṃ samāgatā edisakā bhaveyyuṃ/

lomaṃ na iñje na pi sampavedhe kiṃ me tuvaṃ māra karissas' eko//

（悪魔）梢によく花をつけた樹に近づいて、あなたは一人で樹の根元にいる。そしてあなたには誰も伴うものがいない。愚かな女よ、あなたは悪人たちを恐れないのか。

（ウッパラヴァンナー）百千もの悪人たちが集まってこようとも、毛は一本も動かず、震えもしない。悪魔よ、一体おまえはたった一人で私

も思われるのであるが、『ガウタマ・ダルマスートラ（Gautama-dharmasūtra）』、『バウダーヤナ・ダルマスートラ（Baudhāyana-dharmasūtra）』といった古いダルマスートラでは、家長（gṛhapati）としての義務を放棄し、遊行生活を送るパリヴラージャカ（parivrājaka）、サンニヤーシン（saṃnyāsin）、ビクシュ（bhikṣu）等と呼ばれる出家者に対してあまり肯定的ではない立場をとっている［Olivelle 1993: 83-94］。これらのことから、狭義の出家者たちが出現した当初は、家や部族内の義務を放棄し、乞食により遊行生活を送ることが、広く社会に歓迎されていた訳ではなかったことが予想される。

さて、こうした出家者の生活様式は、商人の台頭、農業や手工業の発展など、都市国家の経済発展を背景に形成されたと考えられている。つまり、富の蓄積が、乞食による出家者の生活様式を支えることを可能にしたというのである［Olivelle 1993: 55-58］。しかし、これは見方を変えれば、都市国家における経済発展が、貧富の格差を増大させたといえる事態でもあった。

そもそも出家者たちが、剃髪し、異形の姿をするには、理由があったものと思われる。出家者たちの特定のヘアスタイルと装いは、彼らの無所有性、脱俗性の象徴と見なし得るが、これによって彼らは一般的な困窮者、乞食者と区別されたのである。『長老尼偈』には、上記の二比丘尼の他にも、仏教に帰依する以前より、乞食の遊行生活を行っていたとされる女性が二人登場している。ただし、彼女たちは修行者ではない。一人は、家族を亡くし、乞食生活を送っていたチャンダー（Candā）であり、もう一人は、子を亡くし、錯乱してしまったヴァーセッティー（Vāseṭṭhī）である。

duggatāhaṃ pure āsiṃ vidhavā ca aputtikā/
vinā mittehi ñātīhi bhattacoḷassa nādhigaṃ//
pattaṃ daṇḍañ ca gaṇhitvā bhikkhamānā kulā kulaṃ/
sītuṇhena ca ḍayhantī satta vassāni cāri 'haṃ//

私はかつて困難にあった。夫がなく、子がなく、友も親族もなく、食も衣も手に入らなかった。
鉢と杖をもって、家から家へ乞食して、寒さ暑さに苦しみ、七年間、私は歩いた。

アンガ国とマガダ国とヴァッジ国とカーシー国とコーサラ国とを遊行した。負債なく、私は五十年のあいだ、国の施食を食べてきた。

Therīgāthā 110（Bhaddākuṇḍalakesā）[PTS:134]

比丘たちと何ら異なることなく、彼女たちは露地で瞑想を行い、日々の糧を他者にたよりながら遊行をしていた。このように女性が乞食による遊行生活を行うことは、社会にどのように受け止めてられていたのだろうか。

乞食による遊行生活は、当時の社会に広く認められた生活様式ではなかったようである。以下は、沙門（samaṇa）たちに好んで施食をする娘ローヒニー（Rohiṇī）に、彼女の父が発した問いである。

vipulaṃ annañ ca pānañ ca samaṇānaṃ pavecchasi/
rohiṇi dāni pucchāmi kena te samaṇā piyā//
akammakāmā alasā paradattopajīvino/
āsaṃsukā sādukāmā kena te samaṇā piyā//

たくさんの食物と飲物をお前は沙門たちに与える。ローヒニーよ、いま私は訊ねるが、なぜお前は沙門たちが好きなのか。

彼らは働くことを欲せず、怠け者で、他人から与えられたもので生活し、欲しがり、美味しいものを欲する。なぜお前は沙門たちが好きなのか。

Therīgāthā 272-273（Rohiṇī）[PTS:150]

また『長老偈』にも次のような詩句がある。

muṇḍo virūpo abhisāpam āgato kapālahattho 'va kulesu bhikkhasu

剃髪し、異形にして、罵りに遭い、鉢を手にするのみで、家々に托鉢せよ。

Theragāthā 1118（Tālapuṭa）[PTS:100]

乞食による出家生活には、罵詈に遭うような場面もあったのであろう。後世の『マヌ法典（Manusmṛti）』では、バラモンの生活手段として、第一に落穂拾い（uñcha-śila）、第二に求めずして与えられるもの（ayācita）、第三に乞食（yācita-bhaikṣa）が推奨されており[11]、また『実利論（Arthaśāstra）』では、ヴェーダ学者（śrotriya）と苦行者（tapasvin）が落ちた花や果実、米や大麦を取る権利を保護している[12]。このように、宗教者が日々の糧を他者に頼り、生産・経済活動に従事しないことを尊ぶ風潮は、インドの伝統であるように

乞食のほか、落穂拾いも推奨されていたようである。

uttiṭṭhapiṇḍo uñcho ca paṃsukūlañ ca cīvaraṃ/

etaṃ kho mama sāruppaṃ anāgārūpanissayo//

立って受ける少量の施食（uttiṭṭha-piṇḍa）と落穂（uñcha）とボロ布を綴った衣（paṃsukūla-cīvara）、わたしにはこれが相応しい。家なき者の拠り所である。

Therīgāthā 349（Subhā-kammāradhītā）[PTS:157]

『ガウタマ・ダルマスートラ（Gautama-dharmasūtra）』においても、ビクシュ（bhikṣu）の食料の調達手段として、乞食と自然に落ちたものを拾うことの二つをあげているので[10]、落穂拾いは、バラモン教、仏教を問わず、狭義の出家者に許された生活手段であったことがわかる。

さて、『長老尼偈』には、樹下や岩上で瞑想を行い、また諸国を遊行する女性出家者たちの修行風景が次のようにうたわれている。

kiñ cāpi kho 'mhi dukkhitā dubbalā gatayobbanā/

daṇaḍam olubbha gacchāmi pabbataṃ abhirūhiya//

nikkhipitvāna saṅghāṭiṃ pattakaṃ ca nikujjiya/

nisinnā c' amhi selamhi atha cittaṃ vimucci me//

私は苦しみ、力弱く、若さを失っているが、杖にすがって山に登っていく。

大衣（saṅghāṭī）を脱ぎ捨て、鉢を逆さに伏せて、岩の上に座った。そのとき私の心は解脱した。

Therīgāthā 29-30（Mettikā）[PTS:126]

sājja piṇḍaṃ caritvāna muṇḍā saṅghāṭipārutā/

nisinnā rukkhamūlamhi avitakkassa lābhinī//

その私がいまや、托鉢に出かけ、頭髪を剃り、大衣をまとう。樹の根元に座って、思考のない境地を体得している。

Therīgāthā 75（Vimalā）[PTS:131]

ciṇṇā aṅgā ca magadhā vajjī kāsī ca kosalā/

anaṇā paṇṇāsavassāni raṭṭhapiṇḍam abhañji 'haṃ//

nadītitthāni gantvāna udakaṃ oruhāmi 'ham//

bahūvatasamādānā aḍḍhaṃ sīsassa olikhim/

chamāya seyyaṃ kappemi rattibhattaṃ na bhuñji 'haṃ//

私は火と月と太陽と神々を崇拝した。私は諸川の沐浴場へ行って、水中に降りた。

私は多くの誓誡を保ち、頭を半分剃った。私は地面に寝床を用意し、夜には食物を食べなかった。

Therīgāthā 87-88（Nanduttarā）[PTS:132]

lūnakesī paṅkadharī ekasāṭī pure cariṃ/

avajje vajjamatinī vajje cāvajjadassinī//

私はかつて、髪を切り落し、泥をまとい、一つの衣を着て、遊行した。罪のないものを罪があると考え、また罪のあるものを罪がないと見なして。

Therīgāthā 107（Bhaddā-purāṇaniganṭhī）[PTS:134]

「頭を半分剃り」あるいは「髪を切り落し」たこの二人は、狭義の出家者であったと見なし得る。これらの女性出家者たちが集団を形成していたかどうか、という問題に関して、『長老尼偈』は何も語っていない。また『長老尼偈』以外の文献も、そのような女性出家者たちが集団で仏教に改宗したといった事例は伝えていない。

女性出家者の集団が最初に組織されたのは仏教であったと考えられているが、少なくとも上記の詩句からは、この当時、仏教以外にも、露地で寝起きし、遊行生活を送っていた女性たちが存在していたことが確認できる。女性出家者の伝統自体は、男性出家者同様、バラモン教の内外で発展した新たな宗教傾向の中で形成されたものであったと見てよいだろう。

仏教の女性出家者である比丘尼（bhikkhunī）は、その名称が示すように、生活手段として乞食（bhikkh）を専らとする者たちである。パーリ律では、出家（pabbajjā）[8]の拠り所として、少量の施食（pindiyālopa-bhojana）、ボロ布を継った衣（pāṃsukūla-cīvara）、樹下の座臥（rukkhamūla-senāsana）、牛尿薬（pūtimutta-bhesajja）の四つをあげている[9]。ただし『長老尼偈』によれば、

66	Ambapālī			39	Ambapālī
67	Rohinī				
68	Cāpā				
69	Sundarī				
70	Subhā-kammāradhītā				
71	Subhā-jīvakāmbhavanikā				
72	Isidāsī				
73	Sumedhā			1	Sumedhā
		10	Vajirā		
				28	Yasodharā
				29	Yasodharā と一万比丘尼
				30	Yasodharā と一万八千比丘尼
				31	Yasavatī と一万八千クシャトリア比丘尼
				32	八万四千バラモン比丘尼
				33	Uppaladāyikā
				34	Sigālaka-mātā

＊『長老尼譬喩』における、2 メーカラダーイカー（Mekhaladāyikā）から 16 ナラマーリカー（Naramālikā）の 15 人は、前世で行なった功徳のみが語られ、現世での事蹟が全く記されていない。その名称もそれぞれが行なった功徳を表したものになっており、実在した比丘尼たちとの関連は不明である。しかしながら、後世のダンマパーラの註釈は、この 15 人の前世の物語を、『長老尼偈』に登場するそれぞれ比丘尼の前世の物語として解釈している。

2　比丘尼と乞食、修行

比丘の中には、仏教に帰依する以前より、広義・狭義の出家者であった者たちがあり、比丘の僧伽はこうした出家者たちの集団を吸収しながら発展していったことが知られている[7]。こうした事情は、比丘尼僧伽にも当てはまるのであろうか。

『長老尼偈』には、仏教に帰依する以前より、修行生活を送っていたという二人の比丘尼、ナンドゥッタラー（Nanduttarā）とバッダー（Bhaddā）が登場している。ちなみに後者のバッダーは「元ジャイナ教徒のバッダー」というタイトルが付けられている。

aggiṃ candañ ca sūriyañ ca devatā ca namassi 'ham/

28	Sāmā1				
29	Sāmā2				
30	Uttamā1				
31	Uttamā2				
32	Dantikā				
33	Ubbirī				
34	Sukkā			35	Sukkā
35	Selā	9	Selā	34	Selā
36	Somā	2	Somā		
37	Baddhā-kapilānī			27	Baddhā Kapilānī
38	(anonymous)				
39	Vimalā				
40	Sīhā				
41	Sundarī-nandā			25	Nandā 修禅第一
42	Nanduttarā				
43	Mitta-kāḷī				
44	Sakulā			24	Sakulā 天眼第一
45	Soṇā			26	Sonā 精進第一
46	Bhaddā-kuṇḍalakesā			21	Bhaddā-Kuṇḍalakesā 直心第一
47	Paṭācārā			20	Paṭācār 持律第一
48	30 人の therī				
49	Candā				
50	500 人の therī				
51	Vāseṭṭhī				
52	Khemā			18	Khemā 大慧第一
53	Sujātā				
54	Anopamā				
55	Mahāpajāpatī-gotamī			17	Gotamī
56	Guttā				
57	Vijayā	4	Vijayā		
58	Uttarā				
59	Cālā	6	Cālā		
60	Upacālā	7	Upacālā		
61	Sīsūpacālā	8	Sīsupacālā		
62	Vaḍḍha-mātā				
63	Kisā-gotamī	3	Kisā-gotamī	22	Kisā-gotamī 粗衣第一
64	Uppalavaṇṇā	5	Uppalavaṇṇā	19	Uppalavaṇṇā 神通第一
65	Puṇṇikā			38	Puṇṇikā

				7	Kaṭacchubhikkhadāyikā
				8	Sattuppalamālikāya
				9	Pañcadīpikā
				10	Udakadāyikā
				11	Ekūposathikā
				12	Saḷalapuppphikā
				13	Modakadāyikā
				14	Ekāsanadāyikā
				15	Pañcadīpadāyikā
				16	Naramālikā
		1	Āḷavikā		
1	(anonymous)				
2	Muttā1				
3	Puṇṇā				
4	Tissā1				
5	Tissā2				
6	Dhīrā				
7	Vīrā				
8	Mittā2				
9	Bhadrā				
10	Upasamā				
11	Muttā2				
12	Dhammadinnā			23	Dhammadinnā 説法第一
13	Visākhā				
14	Sumanā1				
15	Uttarā				
16	Sumanā2				
17	Dhammā				
18	Saṅghā				
19	Abhirūpa-nandā			36	Abhirūpa-Nandā
20	Jentā				
21	Sumaṅgala-mātā				
22	Aḍḍakāsī			37	Aḍḍakāsikā
23	Cittā				
24	Mettikā				
25	Mittā				
26	Abhaya-mātā				
27	Abhayā				

十人の女性出家者たちが悪魔（Pāpimant）と対話するという形式を通して、仏教の教えが開陳される。『長老尼偈』と多くのパラレルがあり、十人中、七人の対話は『長老尼偈』にも見出すことが出来る。

『長老尼偈』『比丘尼相応』とは対照的に、女性出家者たちの前生や、出家の因縁を語る『長老尼譬喩（Therī-apadāna）』は、多分に娯楽的、啓蒙的な物語の性格を持ち、彼女たちの出自等について詳述されている例も多い。『長老尼譬喩』は、『長老偈』同様、経蔵の小部経典（Khuddaka-nikāya）に分類されているが、小部経典の中でも遅く成立したと考えられており、その成立は紀元前 2 世紀から紀元後 1 世紀頃とされている。『長老尼譬喩』では 40 の女性出家者の物語が語られているが、そのうち 18 人の名称が『長老尼偈』と共通している。

『長老尼偈』の註釈に、ダンマパーラ（Dhammapāla）の『パラマッタ・ディーパニー（Paramattha-dīpanī）』中の「長老尼偈註（Therīgāthā-aṭṭhakathā）」がある。この中でダンマパーラは『長老尼偈』に登場する全ての女性出家者の前生や今生の物語について記している。『長老尼譬喩』を始めとする伝承を参照したものと思われるが、『長老尼譬喩』以外に、どのような資料に基づいて彼女たちの事蹟を記したのかは明らかでない。ダンマパーラの生存年代については諸説有り、一説に六、七世紀頃と考えられている[6]。これらの女性出家たちの物語は内容的にも興味深いものがあるが、『長老尼偈』がまとめられた時代とは大きくかけ離れているため、ここでは、直接的な資料とせず、参照するに留めた。

以下は『長老偈』『長老尼譬喩』『比丘尼相応』に登場する女性出家者の名称一覧である。

	Therīgāthā		Bhikkhunī-samyutta		Therī-apadāna
				2	Mekhaladāyikā
				3	Maṇḍapadāyikā
				4	Saṅkamanattā
				5	Tiṇṇalamālikā
				6	Ekapiṇḍadāyikā

教団において、比丘尼律が比丘律よりもはるかに多くの条項を持っていることはよく知られている。出家者とその集団が社会の中で成立、存続するためには、宗教内部の要請ばかりでなく、社会の側からの容認がなければならない。そのため、社会との調和を図るという点において女性に特有の規律が課せられる。例えば、比丘尼律では、家長、つまり夫や父の許可を得ずに女性が出家することが禁じられている[5]。

教団機構上からみた以上の女性出家者の位置付けは、しかしながら女性出家者像の一つの側面を表すものに過ぎない。今回は、引き続き初期仏教を研究対象とし、当事者である女性出家者たちが自らをどのように語っているのかという別の視点から、女性出家者像を分析していきたいと思う。

1　初期仏教の女性出家者の資料

『長老偈（Thera-gāthā）』『長老尼偈（Therī-gathā）』は、仏弟子たちの詩を集成した詩編であり、これらの詩の作者たちは釈尊と同時代の人物と考えられている。パーリ経典では経蔵の小部経典（Khuddaka-nikāya）の中に収められている。このうち『長老尼偈』は、73 編の詩により構成されており、女性出家者による詩、あるいはこれらの出家者に対して語られた詩が収録されている。『長老偈』同様、伝統的に仏滅後に開かれた第一結集の時にまとめられたとされるが、Kenneth Roy Norman によれば、一時期に成立したものではなく、釈尊の時代から紀元前三世紀頃まで、成立時期には幅があるとされる［Norman 1972: xxxi］。

仏弟子たちの修行の風景や、悟りの境地が詠まれた詩の集成である『長老偈』『長老尼偈』は、律（Vinaya）や譬喩（Apadāna）といった文献と比べると、その内容に社会性が色濃く反映されているわけではなく、女性出家者たちの出自等について明言されている例もそれほど多くはないが、仏弟子たちの声を伝える最古の資料であることは間違いない。

この『長老尼偈』に関連する文献として、相応部経典（Saṃyutta-nikāya）に収められる『比丘尼相応（Bhikkhunī-saṃyutta）』がある。『比丘尼相応』では、

を形成した。

これら出家者たちは「生産や食料の採取を行わず、生活の基盤は主に在家者からの布施や乞食により、剃髪、あるいは結髪などのヘアスタイルによって特徴づけられ、最小限の所有を示すぼろ着、あるいは裸形による者たち」と定義することができる。これはバラモン教でいう、学生（brahmacārin）、家住者（gṛhastha）、林住者（vānaprastha）、遊行者（saṃnyāsin）という四つの類型のうち、第四の遊行者（saṃnyāsin）に該当する[3]。仏教では、比丘（bhikṣu）がこれに相応するが、仏教やジャイナ教の出家者たちの生活様式は、学生、林住、遊行の三つの要素が混在したものともいえる。そのため、出家者の定義を狭義と広義の二つにとり、狭義の出家者を前述のものとし、広義の出家者を三つの類型を含む「家を離れ、性的禁欲を守り、修行生活に従事する者たち」とした。

仏教教団ではその最初期、つまり釈尊在世時に、男性出家者の僧伽ばかりでなく、女性出家者の僧伽が成立したと考えられている。おそらく釈迦族の女性の集団出家が契機となり、比丘尼僧伽が組織されるに至ったのであろう。しかし、そこには前提として、教義として女性の出家、解脱の可能性が否定されなかったということがある。真理の覚知という観点に立てば、そこに男女の性差は存在しない。これは仏教のみに特有な態度ではなく、『ブリハッドアーラニヤカ・ウパニシャッド』以降、バラモン教の内外で醸成されてきた女性観であった。

仏教とジャイナ教は、その教団組織においてバラモン教のカースト（varuṇa）による差別を持ち込まなかったことで知られており、同様に、女性に対しても平等な立場にあったと考えられている。しかしながら、仏教が家父長制社会における女性の義務に対して、全く自由な態度をとっていたかといえば、そうではない。八敬法（Aṭṭha-garudhaṃma）[4]を見る限り、教団内に於ける男女の立場が平等であったとは言い難く、比丘尼僧伽は、男性が女性の監督をするという社会的慣習に従って運営されていた。この事情はジャイナ教においても変わらない。

女性出家者にはしばしば男性出家者よりも多くの規律が課せられた。仏教

られることが多いが、そうした視点は当事者たちのそれとはしばしばズレがある。出家という行為は、そもそも社会的要件のみによって成立するものではないし、宗教的要件を無視して、出家者の全体像を正確に把握することは難しい。

この研究では、宗教的な出家という行為と、女性の社会的地位、女性に期待されている社会的義務に関する通念とが、どのように折合い、決着をつけて、女性出家者の教団が存立し得たのかという問題に取り組んでいくが、その前提として、女性の「出家」という行為がどのように意味付けられているのかを、歴史資料に即して、その背景にある社会的・宗教的コンテキストに留意しつつ、一つ一つ紐解きながら、理解していきたいと思う。

今回取り上げるのは、初期仏教資料の『長老尼偈』とその関連文献である。『長老尼偈』は女性出家者たち自身が語り手となっている貴重な資料である。彼女たちがどのように女性出家者の立場を表明しているのか、また女性の社会行動に及ぼされる規制に対してどのようなスタンスをとっているのかを、女性出家者自身の語りを通して分析していきたい。これによって「家父長制社会の弱者」というステレオタイプとは異なるインドの女性像の一端を提示したいと思う。

昨年の研究[2]では、「出家者」とは何かを理解するために、古代インドにおいて出家者の伝統がどのように形成されたのか、出家者とはどのような存在であったのか、また、インドで最初の女性出家者の教団はどのように成立したのかを概観した。

家や部族内での義務を放棄し、哲学的・宗教的探求に従事するパリヴラージャカ（parivrājaka）、サンニヤーシン（saṃnyāsin）、ビクシュ（bhikṣu）等と呼ばれる男性出家者たちが出現したのは、紀元前五世紀頃、都市国家の成立を背景に、都市生活者たちの新たな哲学的、宗教的希求が高まった時代であったとされる。そこでは個人の解脱、真理の覚知を目標に据えた宗教土壌が形成され、バラモン教の内外で出家者の集団が現れた。このうち仏教教団はこれらの集団を吸収する形で発展し、出家者の共同体の組織、僧伽（saṅga）

『長老尼偈』に見る初期の女性出家者

山 野 千 恵 子

はじめに

世界で最古の女性出家者の教団はインドで成立したと言われている。その伝統は紀元前に遡り、それが現代に至るまで連綿と受け継がれてきたか否かはさておき、現代のインドにも様々な宗教諸派に属する女性出家者たちが存在している。家父長制社会のインドでは、サティー（satī）の観念[1]に代表されるように、女性の義務（strī-dharma）に関する通念が女性の社会行動に強い規制力を及ぼしてきた、と考えられている。にもかかわらず、なぜインドで女性出家者の伝統が成立するに至ったのであろうか。

現代インドの女性出家者については一定量の研究があり、その多くは彼女たちを実際に取材したフィールドワークに基づき、インド社会におけるジェンダーの問題に焦点を当てている。これらの研究は、女性出家者の集団が社会的弱者のための一種のシェルターとして機能していること、あるいは女性出家者の活動が一種の女性解放運動として位置づけられていることなどを指摘している。出家者の集団とはいっても、一つの社会的存在である以上、その社会背景と無関係には存在し得ない。特に女性出家者の集団に関して言えば、男性出家者の集団とは異なる成立要因があったであろうことが予想される。

しかしながら、女性出家者の存在理由は、当然ながらジェンダーの問題のみに還元され得るものではない。インドの女性出家者について語る際、話者がどのような立場から彼女たちを論じているのかということは留意すべき問題である。女性出家者たちは家父長制社会の中で抑圧される弱者として捉え