蓮花寺佛教研究所紀要　第七号

目次

第一回　能満寺学術振興大賞　受賞論文

仏教と現代社会　－近代日蓮主義を事例とする「顛倒の論理」の考察－　伊勢　弘志　5

共同研究論文

〔縦組〕

鈴木正三の思想　－「正直」をめぐるエピステーメーの基礎研究として－　遠藤純一郎　29

妖怪化する仏像　――江戸期〝仏像信仰〟の副産物――　今井　秀和　77

大乗の理念と社会的実践　－三階教無尽蔵院の事例から－　伊藤　尚徳　101

〔横組〕
日本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　松本　紹圭　229　(34)

明清文人と仏教　―張潮と僧との交遊関係を中心に―　小塚　由博　262　(1)

個人研究論文

〔縦組〕
菩薩としての徳一　小林　崇仁　131

〔横組〕
死者の蘇生　―『カクシャプタ・タントラ』の呪術世界―　山野千恵子　205　(58)

蓮花寺佛教研究所彙報　176

仏教と現代社会

－近代日蓮主義を事例とする「顛倒の論理」の考察－

伊勢　弘志

はじめに

本稿は、仏教と社会の多角的な考察という課題に留意しながら、明治期より戦前にかけて広く社会に隆盛した日蓮主義運動を日本近現代史の立場から分析する。

現代社会においては、宗教観や神秘性への捉え方が変容してきた一方で、仏教の教えやその智の集積としての経典をビジネスの要諦や人生の教訓としてのテキストにする試みも増えてきた。これは、各時代の要請に応答していこうとする仏教の社会的な関わり方や課題と言えよう。従って、仏教に対する社会的傾向や理解については、常に現代的な関心や問題になり得る。

しかし、その一方では宗教全般に対する忌避の傾向も多大であり、そのような見方からは宗教そのものが社会問題の根源であるとされたり、非科学的な時代の遺物であるかのように受け取られている事実も知られるところである。

仏教各宗派が全国的な社会的関係を定着させたのは江戸期の檀家制度によってであるが、それは生殺与奪権を領主が握る環境の下でのことであり、その意味で、近代は一般国民の意思によって信仰や宗教が選ばれる時代の幕開けである。また近代は、現在の諸問題の基盤であり、この考察と確認なしに現在・未来と向き合っていくことは困難ではなかろうか。

本稿では、以上のような問題意識から歴史学的アプローチを通して、現在の社会的課題ともなり得る仏教と社会の関わり方を考察する。特に、一般社会に認知を拡大していこうとする際に起こりがちな問題を通して、現代社会における課題に向き合いたい。

1　近代日本の社会と日蓮宗

日蓮主義運動というのは、日蓮宗系の在家仏教教団である国柱会の創始者・田中智学（一八六一 - 一九三九年）と、日蓮教団の宗派の一つである顕本法華宗の管長・本多日生（一八六七 - 一九三一年）らによって組織・展開された宗教運動である〔以下それぞれ、智学・日生とする〕。

智学の日蓮主義の運動は後の社会において盛んに講習会を開催したり、刊行物の出版などを行うことで広く認知されていくことになるが、この日蓮主義という名称は、智学と親交のあった坪内逍遥と智学の間でつくられた造語であった。智学は、思想運動を起こすにあたって「汎く信仰も理解も含まれて居て、宗教・宗旨・教法などということよりも、今少し広汎な意味に用いられる」[1]用語を求め、逍遥はそれに対してイズムを和訳した主義の語をあてた。ここには、信仰を単なる内的信仰に留めずに、実生活の中でも自ら実践的に体現してゆかねばならないとして、従来の日蓮宗の檀徒と差別化を図る意図があったことが看取できる。また此岸救済を目的とする現世での実践が、他

宗の彼岸成就を目的とする信仰よりも尊いとする考えがあったと思われる。

これまで、日蓮主義の研究は仏教思想史の中で扱われることがほとんどであり、歴史学の中で位置づけられることは僅少であった。その中でも戸頃重基氏による諸研究は、思想史の見地から一貫して日蓮主義の右翼的な政治行動を追求し、智学と日生の性格をナショナリスティックな国家迎合の宗教家として評価した。[2] その後の研究では、日蓮主義の活動は日露戦争以前の宗門内の改革運動期と、日露戦後の国体学へ傾斜していく社会的な活動期を区別して検討すべきことが提起されている。[3] 日蓮主義が運動として一般社会で展開されていくのは、右の指摘で言うところの宗門内での改革を経て日蓮主義が成立し、日露戦争後に運動された結果である。そして、ここには日本仏教の教団史においても、とりわけ近代特有の問題を背景にした教義の変容過程と社会での認知がある。そのことを理解するために以下では、まず智学の日蓮主義による教学を考察し、その特徴には一般社会とどのような相関性があるのかを考察していく。

日蓮教学によれば、万民を正法に導く方法には「摂受」と「折伏」（破折調伏）の二種があり、摂受とは相手の義を認めて争うことなく穏やかに導く教化法で、折伏とは厳しい戒めを以って相手を徹底的に論破することで教化することを言う。宗祖である日蓮は他の一切の宗教を否定する「法華最勝」という立場から、法華経のみが末法の世の中を救済できる唯一の経典であることを主張するのと同時に、末法の現世で万民を正法に導く（広宣流布）ためには、他の信仰を「打ち折り説き伏せ」て、法華経の教えに導く折伏行を実施しなければならないと断言した。この排他的な教義が日蓮以来の基本的な信仰姿勢となったが、近代の廃仏毀釈を迎えると、仏教各宗派が打撃を受ける中で神祇不拝を鉄則とする日蓮宗系は特に激しく攻撃された。

この状況を受けた日蓮宗側からは、廃仏論に対処するために、日蓮思想がいかに国家に有益であるかを主張し

ようとする学僧・優陀那院日輝によって護国思想が展開される。[4] 日輝は廃仏論の蔓延する中で日蓮教義を近代に適応させるために、それまでの排他的な教義を廃して神道をはじめとする他宗派とも協調関係に立ち得る穏健主義を唱えた。即ち近代への移行において、その教義を天皇制国家の論理に適応させる必要に迫られたため、日輝によって教義と国益を結び付ける理論が模索されたということである。

智学が日蓮教義を学び始めた明治初年代には、以上のような国家中心の態度を前提とせざるを得なかったため、日蓮主義運動はその開始から国家に追従する姿勢を有していたが、ただし、在家の出身であった智学の場合にはその家系に清和源氏を祖とする言い伝えが残されており、それが智学の国家主義的な日蓮主義の背景となっていることが指摘されている。[5]

近代の日蓮宗に見る国家追従的態度は、「仏本神迹」に見られる本来の日蓮教義と対立せざるを得ないため、神道を基礎とする天皇制イデオロギーを受け入れることは「折伏」の根拠となる「法華最勝」の立場を維持できなくなるはずであるが、智学においては家系伝来の尊王思想も所与の前提となっていたために国体論と日蓮主義とが結び付く新しい日蓮教義の理論展開をもたらしていく。そして、智学や日生は近代の穏健的な教団の態度を否定し、原理的な教義解釈によって排他的な日蓮の信仰に回帰すべきことを主張するのである。

優陀那院日輝の穏健姿勢を批判する智学は、数名の仲間とともに研究会を結成し、様々な一般の職業に就きながら宗教活動を継続して、一八八四（明治一七）年「立正安国会」を創設し会員を募って布教活動を行うのだが、[6] こうした智学の活動は東京を中心として次第に発展していくのであった。

以上の社会状況が日蓮主義の成立背景であるが、即ち日蓮主義とは宗門内においては近代によって軟化した日蓮教義を押し戻す運動であった。そのため、智学は布教喧伝の際に日蓮宗系の教団の中でも特に折伏行を重視しつ

つ、自身らの対立する宗派と、天皇に不忠な者とを同様に扱うことで、日蓮主義に敵対する者を打ち滅ぼす闘いが国民一般にとっても必要且つ正しい行いであると主張した。そして実際にも、智学は国体論的言説が盛り上がる過程の中で、自身の教義と国体の関わりを積極的に表明していくのである。

2 「国体論」による社会への接近

智学の立正安国会が国家の政策に自ら位置付いていこうとした端緒は日清戦争時であった。智学は、一八九四年の九月一四日に明治天皇が東京から広島の大本営に移動するに臨んで、通過予定の大阪の梅田に戦勝祈願の式場を設置し、天皇通御時に智学以下の会員が一斉に合唱して、読経と「大元帥陛下万歳」を三唱した。これが宗教的敬礼として立正安国会に定着し、以後は彼らが御真影を礼拝する時や、宮城や天皇の陵墓を通過する際に実施されるようになった。[7] 智学は近代の軍隊制度や学校教育で確立した「国家儀礼」を積極的に取り入れることで国粋主義的な立場に自ら接近していったことが解かる。

日露戦争時では、宣戦の詔勅が渙発されると智学は翌日の「紀元節」から三週間にわたって国禱祈願を行い、旅順攻略の提灯行列に参加しながら布教活動を実施している。[8] 大谷栄一氏は、日生が日露戦争時に戦争を擁護する議論を展開したのを捉えて、日露戦争が「日蓮主義運動が実現の国家と交渉をもつ契機となった重要な出来事」[9]であったと指摘しているが、それは即ち、彼らが日露戦争時のナショナリズムを背景に公共的な布教活動の実績を築いたのであり、戦争を背景としたが故に日蓮主義は近代社会に活動領域を得たということである。

日蓮主義に限らず仏教界の戦争への対応には全般的に敏感な反応が見られ、日清戦争時には、戦争を「護国即護法の論理でとらえ」て祈禱会などを通して戦争協力体制を構築していった。[10] それが日露戦争の時点になると、右の

蓄積に着目した内務省の要請に応じて、さらなる「協力」が創出されるようになる。[11]

こうして日蓮系の各派は戦争を契機として、軍隊慰問や戦死者追悼を行なうことで海外への布教をも視野に入れた「戦時布教」運動を展開していくのであり、近代の仏教勢力は国家と戦争を教義に内在化させることで活動領域を広げることができたと評価できるのである。以上のように、近代史に位置づけながら日蓮主義を検討すれば戦争を背景に排他的教義が公的な活動領域を得ていったことが特徴に挙げられるが、以下では同時代において日蓮主義がどのような社会的意義をもったのかについて述べていく。

智学や日生ら日蓮主義が国家にコミットしていく理由には、教団の拡大を望むそもそもの運動の性格もあるが、両者の教義解釈が当時の危険思想としての社会主義思想と対立するという点において、国家の政策論理と一致していたことも理由になっている。立正安国会で創刊された機関誌『日蓮主義』には、それまでの教義のみを説く宣伝方法を改め、今後は「時世の必要に応じて」日蓮主義を「社会的に普及せん」との意気込みが智学によって述べられている。[12]

日蓮主義は、日蓮を鎌倉仏教の他の宗祖たちと比較した上で、日蓮が国家との関係性を自ら強調したと説明することで、日蓮の教義と国家とを関係づけた。智学は、その上で国書である「日本書紀」から「葦原千百秋瑞穂国者是吾子孫可王之地也宜爾皇孫就而治焉行矣宝祚之隆当与天壌無窮矣」[13]という文言を引用し、これを論拠として諸外国より優れた国家としての「先天の道義国」[14]である日本の正統性を主張した。

智学によれば、世界の国々では或る民族や人種が土着して、次第に部落の状態を創るに至り、やがて定着して国家になったが、日本のみは異なり、先天の約束や理由といった必然性をもって存在しているため正統性が認められる国家であるとされる。ここでは「日本書紀」の建国神話を論拠に、「主権者が自ら主権者であることを認定した」

という解釈によって日本の尊厳性を強調することで、国体の新たな論理化が行なわれているのである。さらに智学は、日本の地理・気候・風致にそれぞれ特色を並べて、それらが優れた文化の発展条件となっていることも正統性の裏づけであると説明すると、神話において神武天皇が発したとされる「六合を兼ねて都を開き、八紘を掩いて宇と為す」という文言に新たな解釈を付した。その解釈とは、文言中の「六合」「八紘」が世界全体を意味しており、また「都を開く」とは政治が一つになること意味しているというもので、世界各国が政治において一つになり、世界の各民族を一つの宇とすることが即ち日本の建国スローガンであるという内容である。これが後に「八紘一宇」と成句化されることになり、昭和期に国体を表す用語として全国的に普及していくわけである。

このように、日本の特異的な価値と国体の正統性を挙げて、新たな国家目標を意味する「八紘一宇」の成句を掲げた智学は、その上でさらに国体と法華経を結びつける。智学の主張した「建国スローガン」と日蓮主義との結びつきとを簡潔にまとめれば、建国以前から世界を覆い一つの宇と為すべき理想をもって誕生した日本は、世界人類を一家とする使命を帯びた先天の道義国で、日本がそのような成り立ちをした国家だからこそ日蓮は自らと国家との関係性を強調したのであるから、日本の主義と日蓮の主義とは同一視してよいという内容になる。

智学の主張の論拠は「日本書紀」に求められるわけだが、それは元来の国家目標であった「八紘一宇」が法華経の説く「実践重視主義」や「広宣流布」に共通すると言う論理に基づいている。法華経は、釈迦が予見した末法時代に広められるべき経典とされていたが、日蓮主義を創設した智学は法華経と国書とを結びつけ、それぞれの内容に合致する点があることを主張して、日蓮主義が国是となるべき議論を創ったのである。

ここで言われる「日本書紀」と法華経の一致とは、「日本書紀」における「八紘一宇」が、法華経の「広宣流布」・「一天四海皆帰妙法」と同じ意味をもつとする点で、具体的な言葉を当てはめれば「日本書紀」における「八紘」と法

華経における「一天四海」が合致し、そして「一宇」と「回帰妙法」とが合致するということになる。またこれは、日蓮の著した『立正安国』に表れている「法国相関」の概念を再構築する運動でもあった。

日蓮主義では「未来記」という仏の予言を重視することで、法華経と国家との相関を説く日蓮宗の立場から、改めて独自の国体論を構築している。智学の「国体論」には特に法国相関の論理が全面に押し出されており、その中では皇室も日蓮仏教に裏付けされた「世界統一の天業」を推進する指導者的な立場にあるが故に尊いとされ、法華経と日本国とは互いに必要不可欠な関係にあるとした。

智学はこの法国相関論に基づいて、「日本書紀」の中から自らが選んだ語彙を抽出し、その語彙を神武天皇による建国の道義であるとして「建国三綱」と名付けた。[15] そしてこの「建国三綱」が日蓮の三大秘法（本尊・題目・戒壇）[16]に呼応するものと説明する事で、国書と日蓮の教義を同意義としてアピールし、日蓮主義の布教を手段とする日本の世界統一、即ち八紘一宇を表明していくのである。

この智学の国体論における正統性は、社会の実態に価値を賦与することで理論武装するものであった。智学曰く、

「日本のえらいのは、皇統連綿万世一系と直に言ふが、皇統連綿万世一系はえらいものではない、逆さまだ、日本はえらいから皇統連綿万世一系なのである。[17]」

智学の主張は「日本書紀」を日蓮教義によって分析して、両者が同一であることを説明しようとするものであったが、この両者を結び付けても良いような理由は何ら示されるわけではない。法華最勝による日本国の優越と、智学の家系伝来の皇室崇拝とは、どちらも修行や研究・考察の上にもたらされたものではなく、それらを自明視しようとする智学が後から理由を付したものである。つまり、智学の取り組みは世界の中で価値のあるものを求道し、その結果に日蓮や国体を発見したのではなく、智学の希望によって価値が断定された日蓮や国体にどのような理由

づけをすることでその価値を語ることができるかを攻究したものであった。そのため、上の主張に見る通りに日本の「えらい」理由はもはや説明される必要などなく、既に存在している事実を後から価値化しているのである。そして、この主張は一九一〇年代の世界で君主制が打倒されていく過程において益々なされていくことになる。

まず、一九一一年からは「日本国体学」として国体論の社会的普及を目指した運動を展開し始める[18]。この年の八月三日から二三日までの三週間で開催された「第二回本化仏教夏期講習会」では、

「『日本国体学』は、日本人よりも世界の人に要用なる大学問なり、世界将来の文明に於て解決すべき問題は唯一つなり、即ち世界の見地よりして日本を研究すべきの一事是也。」

と宣言し、世界的規模での実践を目指して「日本国体学」を体系化していくことを目指すようになる。そして、それまで発刊していた機関誌の『妙宗』と『日蓮主義』を合併して「国柱新聞」とし、日蓮主義の社会的普及をさらに進めていくことになった。「国柱」の名称は、日蓮がその遺文・「開目抄」において「我日本の柱とならむ」と述べたのを敷衍して、日本の柱は世界人類の柱であるとしたものである。この後は、国民思想としての日蓮主義という「国柱新聞」の姿勢を基に教団が再編され、一九一四年に立正安国会は「国柱会」となる。

一七年のロシア革命時には、ロシア革命は「君本位と民本位」の二大潮流の世界にあって起きた出来事で、日本のみが真の「君臣道を保有する国」であることの証明であると主張した[19]。これは革命によって道理のない君主制がつぶれていき、生き残った君主国が本物であるとする論旨である。

智学は、これらの主張に基づいて社会主義やデモクラシーへの対応として、一九年の四月に社会変革への対応と思想問題の解決とを目指す講演活動を開始する[20]。このうち横浜では「世界改造の鍵」が講演されているが、その様子は、「会場は立錐の余地なく二〇〇〇余名の聴衆で埋まった。入場できなかった人びとのために、場外でも講師

による講演が行われるほどであった。」[21]と盛況であったことが記されている。

智学の国体論は政府政策による国体のイメージと日蓮教義とがいかに結合し得るかを説くものであり、国体に日蓮教義を寄せていくことで「日蓮主義普及のための国体学」にしようとするものであるが、この国体に引きつけようとする智学の態度には当時から批判が出た。横浜講演では智学自身もこの批判に触れて、「日蓮主義なる宗教を、無理に国体論に結び付けて、国家の甘心を得ようとするものだと考へている」学者がいると述べている[22]。

智学の国体に引きつける教義解釈が「牽強付会」であるとする批判はこの後も繰り返されたが、それに応答しようとする智学の議論は常に法国相関論によるものであった。

また「日本国体の世界的宣揚」を訴えて、

「帝国議会の協賛と　天皇の詔勅に依ッて、国立戒壇を成就するといふことが日蓮主義である。即ち日蓮聖人に依ッて、開顕せられたところの日本国体、その日本国体が宗教となッて現はれ、日本国体が信仰となッて現はれていくところのものが三大秘法である。」[23]

と日蓮宗の戒壇建立を含めた国体運動の実践を主張している。

日蓮主義の戒壇建立の問題については、智学は一九〇一年の段階で「国立戒壇」と命名して既に戒壇建立の実現に取り組んでおり、そこでは三段階にわけて日蓮教義が全世界に広まる工程が述べられる。まず、日本の国体は日蓮主義に立つことで真価を発揮するので、国民が国体と日蓮主義との関係性を自覚する第一段階（二法冥号）、その次の段階では日蓮主義者の集まる議会において信教の自由が否定され、天皇の詔勅によって日蓮仏教が国教として、戒壇の建立とともに全ての日本国民が日蓮に帰依する第二段階（事壇成就）、最後は世界中との闘争を経た後で日蓮主義による世界統一が果たされる第三段階（閻浮統一）という三部のシナリオである。

最後の段階での闘争というのは、日本において国立戒壇が実現し日蓮による国内の統一が果たされたことを海外に発信していくと「国慾主義」の他国らが日蓮主義の日本に敵対し、それによって「世界の大戦争」が発生するという。[24]

智学は第一次大戦後の思潮に対して、国家主義的な日蓮主義国体論を展開することで、当時の社会危機の解決手段が日本国体の宣揚によって行われる社会変革であると説明した。そのために智学の「日本国体学」は世界大戦後の社会状況において構築され、国柱会の教義の中核に国体や神話が位置づいていたのである。智学の国体論は建国神話によって日本の正統性を裏付けることで他国をその国の宗教と共に否定し、その否定する論拠を日蓮の遺文に求めた国体論であると評価することができる。

3　日蓮隆盛の時代と社会不安

上述のように国体論によって特徴づけられる国柱会には、満州事変の主体者である陸軍の石原莞爾や国家主義思想家の北一輝、文学者の高山樗牛、童話作家を目指していた宮沢賢治などの、軍人・思想家・文豪などの著名人も少なくなかった。新興宗教であった国柱会の信者らは家系等の伝来によらず、自身の考察の結果に日蓮主義という信仰を選びとっている。彼らにとって実践を強調する日蓮主義は、行動原理を求めた結果としての選択だったようである。

では、国柱会を通じた信仰生活はどれほどの影響を社会に与えたであろうか。本節では、大正期に田中智学の国柱会が選ばれ、隆盛した理由を知るために、日蓮系の宗旨が歴史に与えてきた影響を考えながら、当時において国柱会が人気をあつめた理由を考察する。

日本史上で、日蓮宗が隆盛を見せた時期は主として三つの時期を挙げられる。最初の時期は日蓮自身が活動した鎌倉時代。次には、室町末期から安土桃山時代における不受不施派や町衆が登場する時期。そして、国柱会が運動を展開していた大正から昭和初期にかけてである。

この三つの時期は、海外との緊張関係が高まった時期として共通性がある。鎌倉時代にはモンゴルによる襲来の危機があり、日蓮がそれまでに主張していた国難到来が実証されたとして宣伝された。また、室町時代には天文法華の乱によって法華宗が活発化し、朝鮮出兵の頃までに在家信者も含む日蓮宗系の活動が目立った。そして近代においては、智学らによって日露戦争を契機に第二次世界大戦まで隆盛したのである。こうした対外危機や外交関係での異変・緊張状態に直面した時に、特に盛り上がりを見せるのが法華信仰なのである。この傾向は法華信仰の持つどのような特性によってもたらされているのであろうか。このような社会不安の時代にこそ求められている法華信仰を具体的に検討するために、ここでは例として、国柱会に所属した高山樗牛と、日蓮教義を歴史的な文脈に位置づけて満州事変という形で実践したとされる石原莞爾を取り上げてみたい。

高山樗牛の小説『瀧口入道』は、主人公の武士が恋愛に苦悩した結果に出家して入道となったが、かつての主と出会って旧主家の衰退を知り、さらにその主の死に触れると入道も運命を共にして割腹するという作品である。平家物語をモデルとしながらも、その構想を大幅に史実から脱線させたこの歴史小説の中で、著者・高山樗牛は主人公を宗教的解脱と封建的倫理の矛盾に直面させている。そして、割腹という武士道精神の表わされた作法を通じて、入道にあえて封建的倫理観を選択させているわけである。ここから、日蓮主義を踏まえつつ樗牛の価値観を推し量れば、つまり教義そのものの尊さよりも実践を重んじるのであり、何事も実践されることがなければ価値を認めない「宗教性よりも価値の高い実践」という考えを垣間見ることもできよう。

また、陸軍の中堅将校として満州事変を画策・実行することになる石原莞爾には、智学の主張で言うところの「悪国への折伏」が確認できる。石原は独自の戦史研究から、戦争は社会科学上の変化と技術革新に影響を受けながら進化を遂げることを考察した。そして、その戦争の進化には法則性が秘められており、進化のパターンを把握することで将来の戦争像を予測し得るとの持論を立てた。その上で日蓮主義の「予言」を得た石原は、持論において戦争の進化が極限に達する時代と、世界救済の予兆として起こる「大乱」の時代とが合致することを述べ、持論の戦史研究を「最終戦争論」へと昇華した。この日蓮主義史観と戦史とが合一した「最終戦争論」によって、アジア・太平洋戦争の幕開けとなる満州事変が引き起こされるのは周知の通りである。

その後の石原は、戦後にも日本の復興に関して「新日本の建設」と称する構想を記している。石原によれば、戦後復興にとっての急務は当時の人口七千万人を養うだけの食糧問題の解決であった。石原は食糧不足に苦しむ原因が、都市部が安価に食糧を入手するのに対し、農村では食糧増産が価格の下落をもたらすために増産に対する意欲を失することにあると考えた。この問題の解決は、国民の簡素化生活を前提とする都市解体と、都市解体による国民皆農に求められるのだが、石原は各都市が空襲を受けたことを都市解体の好機と捉え、

「自給自足の原始生活は文明の進歩と共に分業より分業へと進歩したが、歴史は再転して綜合的経営の方向をとり、農工の対立は急転して農工一体、国民皆農へと進む。〔中略〕都市生活による生物学的滅亡の危機から救われ、八紘一宇実現後の最高文明に向かって大道を邁進するのである。[25]」

と述べている。石原にとっての八紘一宇は何より世界闘争であったはずが、戦後の言説では、もはや戦争に敗れた実際の状況に合わせて「最高文明」の建設理念に変えられている。樗牛や石原にとっては、日蓮主義が教義とする「此岸救済」が理想社会の実現を目指す運動に正当性を与えることが期待されたのであろう。以上に見たように、日蓮

主義は社会変革の要求をもつ人物や、変革の実践を望む人物に好まれる傾向が挙げられる。北一輝や井上日召による国柱会信仰も彼らの革命思想を支える動機となっている。

さらに、法華信仰には社会不安を社会変革の動因とする積極的な理由も看取できる。法華経には法華経典を保つものには究極の功徳が与えられ、最終的な救いがもたらされる事が繰り返し述べられるが、同時に法華経を信仰する者は迫害され弾圧を受けることになるという特異な予告が記されており、日蓮自身も深刻な迫害に遭う。そもそも排他的な法華最勝主義が他宗との衝突を招くことは必至の成り行きであるのだが、しかし、そうした圧力を受ける際には、体験した受難を法華経の予言どおりであると解釈することによって、今度はそれが法華経の正しさを裏付ける根拠となる。ここには、日蓮信者が「法難」と称する信仰上の矛盾や困難を体験することで、信仰心がそれまで以上に一段と強固なものになるという作用が内包されている。日蓮自体も、浄土宗を奨励していた鎌倉幕府などから受けた弾圧を、法華経に示されている予言の通りであると解釈し信仰への確信を強めていった。国柱会も同様であるが、予言を非常に重視する法華経の信仰スタイルは、信者にとっては正当性を証明する根拠であり、他宗と自らの宗教を隔絶するアイデンティティーの確立でもあるのである。

このように予言の効果による「受難の転化」が信仰を強化することで、日蓮信仰は不安や危機意識を希望的な未来への展望へと転化する。それ故、不満や危機感が社会に充満しているほど日蓮教義は説得力を高めるのであり、社会運動においては各時代の不安を克服しようとする運動が、教義によって普遍的価値と役割を賦与されることになる。

つまり、日蓮の思想は危機的状況を論理化するところに特性を得るため、社会的憤懣の高まる時期にこそ評価を得るのである。実際に近代日本にも、大戦景気以降の経済状況の悪化による不満と社会不安があった。では、日

蓮教義はどのように社会的憤懣に対応して支持されていくのかということにも説明が必要であろう。この説明は、日蓮宗の信仰における指針が記されている遺文の「開目抄」から得られる。

「開目抄」の中では日蓮宗の信仰における基本姿勢が述べられているが、そこでは万民を正法に導く方法としての「摂受」と「折伏」の二つの方法が説明されており、そして日蓮が末法での広宣流布のためには折伏を行わなければならないと断言しているのは先述の通りである。

日蓮教義では、折伏と摂受は相手によって使い分けがなされるものであったが、但し、邪智謗法に対しては折伏にのみ効果を認め、末法の現世においては折伏が優先された。智学は自著「本化摂折論」のなかで、摂受と折伏の使い分けの相手が人間に限らず、「謗国」と「悪国」とに分類することで国家にも適応させて考えることができると述べている[26]。そして前者には摂受を、後者には折伏を行うことになるが、ここで指摘すべきことは、折伏という信仰上正当化されている一つの宣教スタイルが智学によって国家間の関係に読み替えられ、しかも「悪国」に指定された相手国であればそれを打ち滅ぼすことが「折伏正意の立教」[27]という根拠を以って善行になるという事である。

当時の日本の対外拡張を契機として、皇室権威と自らの主張する日蓮主義を結び付けた智学の運動は、様々な業種で多岐にわたって受け入れられ、多くの共鳴者を獲得した。一九二二（大正一一）年にはその黄金期を象徴するかのように、日蓮に対して皇室から立正大師号が宣下された。この背景には、日蓮の終末論的な世界統一の予言に加えて、その予兆としての天変地異と「賢王」の登場とが宣伝されていたことが挙げられる。同時代にハレー彗星接近による天文ブームが起こったことや、後に摂政宮として登場することになる裕仁皇太子が誕生していたことが日蓮の予言に信憑性を与えた。そして翌二三年に関東大震災が発生すると、それはあたかも予言の通りに歴史が推移するかのようであった。先の文豪や軍人・思想家らもこうした環境の中で国柱会と出会っている。

しかし、前述の日蓮教義の隆盛した三つの時期を通観すれば、国柱会を含めて日蓮のもつ排他性にこそ隆盛の理由が見つけられるであろう。日蓮の信者は、折伏行を実践する義務を内心に秘めることになるため、それが単なるフラストレーションの吐露であっても、徳性の備わった善行として肯定される性質を自然と帯びることになる。そのため現状の社会の否定を目標とする大衆運動の場合には、論理を持たない社会不安や憤懣の感情をも吸収することが可能となって、日蓮教義と結合することで単なる憤懣は一転して、論理化された攻撃性の高い運動として現れる。しかも運動が弾圧に遭った場合には、どのような理由による圧力かは問題視されずに、「法難」として「予言」を裏付ける正当根拠に変化するのである。

近代の日蓮主義はむしろこの傾向を積極的に助長することで信者を獲得してきたのであり、智学は一般社会への宣伝活動を惜しまなかった。この不満の転化は日蓮信仰に特有の傾向ではあるが、しかしながら、社会に認知を広めるために厄災を契機にしたり、教義解釈を捉え直して社会的関心を集めることは、決して近代日蓮主義の傾向に留まらない。よって次節では、教団が社会への対応として教義解釈を再構築して説明を行う際に現れがちな内心の問題と影響を考察する。

4　一般社会と「顛倒の論理」

日露戦争以後の日本社会において宗教活動が活性化したことの原因には、宗教家らにとっての近代的な活動事情によるだけでなく、植民地を獲得したことも無関係ではなかった。例えば、智学の場合には一九〇四年に『世界統一の天業』という著書を記し日露戦争の出征兵士にむけて数千部の寄贈を行っているが、そのなかで述べられていた事と言えば、世界統一をなそうとする国の中には「盗賊的統一」とか「侵略的統一」をめざす国があるが、本当

に統一を果たすべきなのは「道義的統一」を目指している国で、それは日本だけであるので最終的には日本が世界統一をなし得るとし、そして翻って、道義的権限を持つ日本だからこそ戦う必要があるとして武力闘争を肯定し、兵士を鼓舞している。

先述の通り、智学の主張は既に存在している事実を後から価値化することによって立論されるのであったが、『世界統一の天業』の冒頭では既に、

「日蓮主義は即ち日本主義なり、日蓮上人は日本の霊的国体を教理的に解決して、末法万年宇内人類の最終帰依所を与えんがために出現せり。本化の大教はすなわち日本国教にして、日本国教はすなわち世界教なり」

と述べていた。「道義的統一」を達成すべき日本は他国を包括する権限があると主張されているのだが、日露戦争に勝てばその後は戦捷の既成事実を根拠にし、日本は道義国であるから勝利したのであると本末を逆転させて日本の道義性を語るのである。

日本の社会変動や政治文化と近接しながら進んできた様々な仏教教団史の上で田中智学を評価すれば、一つには智学が日本書紀から国体の正統性を導きだしたことで、法華思想と近代日本を結び付けたことが挙げられる。そもそも智学には、日蓮主義を国家宗教としたい考えが明確にあった。智学は日露戦争の頃からナショナリズムの昂揚が顕在化されて仏教界全体が国家主義と結び付いていく中で、先駆けて主体的役割を担ったのである。だからこそ国柱会には、北一輝・井上日召ら過激な右翼主義者も含まれることになる。これは、近代の仏教勢力の一部が戦争を背景に国家に接近し得たことを示すが、植民地獲得によって国家の正統性を再構築する必要が表れたため、教義の国家的な論理づけが行われて、国内の宗教が植民地問題において一つの役割を担ったことも示している。

国柱会は日蓮主義による戒壇建立を実現する為に、国家規模での運動の展開を必要としたのであり、そしてそ

の実現を果たすには国家の政策との結合が必要であった。この意味において、智学にとっては国体と日蓮教義とを結び付けることが活動の前提条件だったわけである。

しかし、日本書紀と日蓮教義の間に関係をもたせることには根本的な矛盾があった。それは、そもそもの日蓮の姿勢が法華経以上のどんな根拠や理由にも頼ることを必要とせずに、社会的・政治的配慮をも顧みることなく信念のもとに直接行動を起こすというものだからである。迫害と殉教こそが法華信者の証明であると言っても過言ではない。時の権力を一切に認めず、法華の教えを唯一の正義とするのが法華信仰の原理主義的姿勢であり、だからこそ迫害にも遭うのである。

日蓮主義運動は、宗門内では原理的信仰への回帰を主張して始まったはずであった。しかし戒壇建立の期待のためか、次第に自ら進んで国家政策に同調することで近代社会に適合していった。そのため智学は「日本書紀」と日蓮教義との一致点を挙げながらも、それらを一致させることの妥当性は説明できなかったのである。

また、釈迦や日蓮の教えの中に近代的価値としての皇室や国体を位置づけることにも矛盾がある。果たして日蓮の言う国家とは近代の国民国家と同じ意味に解釈できるのであろうか。智学の「法国相関論」や「建国三綱」といった考え方は、近代の国際環境を背景に日蓮の遺文を遡り、日蓮主義拡大に必要な根拠を探し出してのもので、ここでは釈迦の教えや日蓮の遺文が発生した同時代の概念や世界観・時代背景は検討されずに、近代の概念による智学の解釈に当てはめて根拠を摘み出す、時間の顛倒した論理が展開される。

しかし、このために国柱会は国家間闘争の論理化も成し得て軍部とも協調可能となり、「第三の隆盛期」の創出に大きな役割を果たした。智学の国体論は、宗教団体を拡大させる宣伝方法としては実に成功をおさめたのである。国柱会は日蓮主義の創出に大きな役割を果たした。結果的にはこれらの運動が、日蓮教義にとっての「仏教を抑圧

して始まった近代」を乗り切る方途だったと評価できるのである。他方で、この視点から近代を振り返れば、日蓮主義のみならず他の宗教においても同様の事例が発見できる。

政府による国民統制や自治政策では、町村民の精神的な結合を促すために各地の宗教家も動員された。第一次大戦後の神社政策では、神社の祭祀に「自治奉告祭（政治）」・「入退営奉告祭（軍事）」・「児童と青年の祭典参加奨励（教育）」・「品評会（経済）」の活動を連結させたことから、国体観念注入の手段としての神社の役割が増大した。このなかでは青年団などの地域組織が神社の祭礼を担ったが、神社が個々人の信仰の権利とは分離していき、国家祈願所として共同体の求心装置としての役割を帯びていく。そして、神職らは不敬思想の監視役を担ったのである。

国家の支配政策を包摂した神職らは監視役を担う事で、神社政策の中で立ち位置を得て、村落への指導的立場を強化することができた。即ち、神職らは国家政策を受容するのと同時に、地域民に対する神社の公的な活動領域として政策を活用しており、しかも神職らに不都合な存在を国家権力の利用によって排除し得た。

仏教界も、政府が関東大震災後の浮華軽佻を排するとした「国民精神作興ニ関スル詔書」が渙発されると、これを機として各修養団体が教化運動を開始した。この中には国家神道に同調することで教団拡大を行うことができた教団も少なくなかったのである。

これらには、国家にとっての有用な人材に位置づこうするために、本来の教義から離れて国家神道や戦争にも同調して構わないとする本末の顛倒した解釈が見られる。近代の各地方では神主や僧侶が地域社会において指導的な地位に立った。それにも拘わらず、最も内心に自覚的であるべき宗教者が、活動領域を求めるために信仰や修行・功徳によるはずの活動実施の目的を顛倒させていたのである。

求むべき理念を掲げて、その達成のために進むべき道を顛倒させてしまい、その都度の実態の中から好事例を

選択して、後から価値づけを行うような「顛倒の論理」は、決して国柱会にのみ見られる傾向や、戦前社会にのみ見られる現象などではない。むしろ、信仰の自由を得た大衆社会としての現在に至ってこそ、尚一層その傾向を強めたのではないかとすら思われる。本稿では、その最も具体的に提起できる事例を示したつもりである。

おわりに

本稿の述べる「顛倒の論理」は、教団が求心力を得るためには実に有益な説得材料の獲得方法であろう。従って、決して日蓮宗に特有の問題であるということではなく、またそれは宗教に限らず人間関係一般においても頻繁に起こり得る問題でもある。

近代社会における「顛倒の論理」は、信者獲得と弾圧回避のために戦争や災害をきっかけにした。しかし、説得したいことのために好事例を後付けしたり、問題解決のためではなく自己の好みや都合によって初めから批判したいがために批判し易い問題点を探り出すなど、自身にとっての自明の結論を論理づけるためにその理由を選び出す行動は日々の中で行われる。それが恒常化すれば、次第に思想運動としての考察は失われ、真理の探究に踏み出す以前から実は結論を用意しているため、思索の結果などは導かれずに思想を押し付けるだけの対話しか生み出さなくなる。こうした問題は、世界の宗教間・信者間・信者と不信者の間に顕著に表れることがあるが、仕事関係や組織の間でも、政府と国民の間でも起こる社会の問題である。

本稿では具体的な事例を実証的に示すために、極端ではあるが特徴が示されており、またはっきりと結論も示し得る近代の日蓮主義を集中的に分析した。しかしながら、例えば現在の一般社会で忌避されることがある宗教の問題の一つの根源となっているのは、一般信者などに見られるこの対話方法も原因ではないだろうか。とりわけ信仰

では自身の宗派が最も正しいとする「自明の結論」が用意されやすく、対話方法に問題があれば、仏教が日本文化に根付いている分だけ認知されやすい。

経典や教義はその普遍的な性格を核にしながらも、各時代の社会的関心や問題に合わせて適する形に姿を変えることで有用性を持ち得る。しかし信仰の姿勢は、考える努力を放棄する態度を認めることではないはずである。前進の過程で理解も進んでいくことがなければ修養は果たし得ない。こうした問題はその都度一般社会に繰り返される問題であり、社会の中での仏教にとっての永続的な課題とも言えよう。

「顛倒の論理」の問題には自己点検としての内心に厳しい自覚が問われるのであり、また自らしか行い得ない自戒的な思索である。世界の宗教にはそれを唯一正しいとする「自明の結論」を自から進めて絶対視する教義もある中で、仏教においては思い込みによる他者の断罪を戒める教えもある。ここには、顛倒の論理の問題を突破する可能性があるのであり、常に問われ続けるべき自覚が求められていると考える。そして、このような内心にかかわる問題の解決や実践は、日本の文化や習慣との関わりの中から提起されていかねばならず、学校教育や社会政策では果たし切れない。社会心理の問題として「顛倒の論理」を見つめる場合には、解決や意識の喚起は仏教にこそ課せられているのではないだろうか。解決に向けての取り組みは、世界にも発信できる成果となるはずである。

註

1　田中智学『日蓮主義新講座・概論』（獅子王文庫、一九三四年）、一三頁。

2　戸頃重基『近代日本の宗教とナショナリズム』（富山房、一九六六年）。または、『近代社会と日蓮主義』（評論社、一九七二年）など。

3　渡辺宝陽「田中智学」『講座日蓮４日本近代と日蓮主義』田村芳朗・宮崎英修編（春秋社、一九七二年）。

4　優陀那院日輝の教団改革では、教団存立を第一義として折伏を放棄し、摂受を姿勢とすべき教義が展開された。さらに神道・儒教・仏教の一致を強調することで伝統教学を否定したため、当初は教団内からも異端視されたが、時勢の影響からも次第に主流となり近代日蓮教学の大成者と評価される。

5　国柱会の教義については、田中家の家系的な尊王思想が智学に国体と日蓮を同一視させたことで、国家観との両義性がある教義となったことが指摘される。〔松岡幹夫『日蓮仏教の社会思想史的展開』（東京大学出版会、二〇〇五年）、一二二・一一〇頁参照。〕

6　大谷栄一『近代日本の日蓮主義運動』（法蔵館、二〇〇一年）。本書は田中智学と本多日生が、近代の成立過程において国民の間に信憑性を形成しつつあった「国体」を主体的に取り込みながら運動することで近代に対応していったことを説明する。イデオロギーに焦点をあて近代日本の政教関係を検討している。

7　同前、一一九 - 一二〇頁参照。

8　同前、一二五頁参照。

9　同前、一三六頁。

10　吉田久一『日本近代仏教社会史研究。上』改定増強版（川島書店、一九九一年）、三六一頁。

11 土屋詮教『日本宗教史』（自修社、一九二五年）、五三七 - 五四二頁参照。

12 『日蓮主義』一号。（明治四二年五月一二日発行）、一頁参照。

13 「葦原の千五百秋の瑞穂の国は、是れ吾が子孫の王たる可き地なり。宜く爾皇孫就て治らすべし。行けや。宝祚の隆えまさんこと、當に天壌と窮り無かるべし。」『日本書紀（上）』宇治谷猛訳（講談社学術文庫、一九八八年）、五九頁参照。右の日本書紀の記述内容が、〔智学、「本朝沙門日蓮」『日本精神講座』、第四巻。（新潮社、一九三四年）、一八一頁。〕に引用されている。

14 智学、同前。

15 智学は日本書紀から「積慶」・「重暉」・「養正」の三語を抽出しこれを「建国三綱」とした。〔智学、「本朝沙門日蓮」『日本精神講座　第四巻』（新潮社、一九三四年）、一八四 - 一八五頁。〕

16 「三大秘法抄」は日蓮教義を集約した遺文で「本門本尊」「本門題目」「本門戒壇」の目的とその達成方法を説いたものである。初めの「本門本尊」は日蓮宗の本尊が法華経そのものであることを決定しているのであり、即ち「妙法蓮華経」の五文字が「本尊」である事を意味する。次の「本門題目」は題目を唱える事こそが正しい修行であることを示し、そして最後の「本門戒壇」は日蓮とその門下の最終的な目標としての戒壇建立を果たしたいという願望である。日蓮の「立正安国論」で主張された現世における理想社会の実現は、この本門戒壇を根本道場として実現されるべきもので、日蓮によれば本門戒壇は仏国土の成立とともに達成されるとされている。

17 智学、『国体の権化明治天皇』（師子王文庫、一九一三年）、三九 - 四〇頁。

18 『国柱会百年史』（国柱会、一九八四年）。

19 「国柱新聞」一七三号。大正六年四月一一日、四頁。

20 一九年四月に行われた智学の講演は、四月一日から六日：「本化宗学から見たる日本国体と現代思想」。八日～一三日：「報恩抄」

解説（春期講習会）。一九日：「思想問題解決特別大講演会」（横浜）。

21 大谷、前掲、二四三頁参照。

22 大谷、前掲、二四七頁。原典は〔『獅子王全集』第一輯第二巻「教義編」（獅子王全集刊行会、一九三二年）〕。

23 『獅子王全集』第一輯第二巻「教義編」（獅子王全集刊行会、一九三二年）、三七〇頁。

24 『本化妙宗式目講義録』第四巻、二六四八頁参照。

25 石原莞爾『人類後史への出発』石原莞爾平和思想研究会編（展転社、一九九六年）、二六 - 二七頁。

26 智学、「本化摂折論」『明治宗教文学集』福田行誡編（筑摩書房、一九六九年）、一八二頁参照。

27 智学、同前、一九二 - 一九九頁。

《キーワード》顛倒の論理・近代社会・国民統制政策・宗教の公的活動領域

鈴木正三の思想
―「正直」をめぐるエピステーメーの基礎研究として―

遠藤純一郎

はじめに

これまで、総合研究「仏教と経済」のテーマの下、禅宗の清規を中心とした考察を経て、職業倫理を専論した鈴木正三に行き当たることになった。

清規は禅の精神を積極的に宣揚する一方で、儒学倫理に応えながら規範を設けていたことを、既に先の拙論―『禅苑清規』に見られる経済理念の性格―（蓮花寺佛教研究所紀要第六号所収）に於いて確認しておいた。この儒学倫理への応答との側面は王権体制下での不可避な適応であるとも言え、実際、仏教伝来以後不断に繰り返された仏教側の反応であった。また、その反復は必ずしも斬新な知見を多角的な観点から供するわけではなく、基本的に、儒学に対する反論に一定の形式を定着させていくようなものでしかなかった。禅宗に於ける清規の制定も、そのような文脈上に留まっており、その論理の適用の範囲を寺院生活の規範にまで拡大させたという点に限って展開を見る

のである。

今回着目することになった鈴木正三は、筆者の興味、或いはこれまでの考察の進展に沿って言うなら、当初そういった反復の形態を問う為の対象にすぎなかったわけであるが、果たして、先のような対儒学の反応といった範囲を遥に超越した、実に特異な語りが発せられていたのである。そもそも、内なる（或は世俗を超えた優位なる）仏教と外なる（或は仏教より劣った境地を扱う世俗の）儒学という対立構造が、正三に於いては完全に破綻しており、寧ろ仏教的な表現上で必ずしも仏教的ではない課題を主題化しているとさえ評しうるのであり、それが仏教通例のいかにも方便めかした話法でないことに、正三の特異性を見るのである。彼のこの特異性は、従来の仏教学の考察のように、仏教コンテクストの上に無理やりに定着させることなどできず、その時代・地域のエピステーメーから眺める観点が要請されることになるであろう。実に、正三の白眉たる職業倫理の「正直」は、当時の儒家・神道の思想で主題化され、繰り返し論じられた「正直」[1]と相互に越境しているようであり、民衆の倫理に中心的な位置を占めた「正直」[2]に見事に反映している様子を描写しておかねばならないと考えられるのである。本論は、そのための基礎的研究に位置していることをまずもって断っておこうと思う。

鈴木正三、俗名鈴木九太夫重三、徳川家康の家臣鈴木重次の長男として三河国加茂郡足助（愛知県豊田市）に生を受ける。四歳の時に同年齢の従兄弟と死別した経験から、死生を思うようになり、上総に移住した十二歳のころより仏教に傾倒し始めた。慶長五年（一六〇〇）には関ヶ原、慶長十九年と二十年の大阪の陣に参じるなど、武人として活躍しながら、関ヶ原の戦以後には自宅に戻らず寺院を渡り歩く生活となり、良尊・物外・大愚・愚堂・明関らの諸禅師と交流した。元和六年（一六二〇）、四十二歳にして終に出家するに至った。それから明暦元年

（一六五五）に没するまでの三十五年間が、正三の禅僧としての活動時期となるが、仁王禅に代表される彼の思想・実践は半生を捧げた武人としての正三の姿が色濃く反映している。

さて、彼の思想を実際に伺い知るには、遺された著作を手がかりとせねばならない。現存するものとしては『盲安杖』『万民徳用』『麓草分』『二人比丘尼』『念仏草子』『破吉利支丹』が挙げられ、他にも、後世に編集された師の備忘録、或いは聞書の集成たる『驢鞍橋』『反故集』も、彼の言葉を留めた資料として活用することができる。

これら諸資料を実際に通読してみると、正三の思想に変遷らしい痕跡がほとんど認められないことに容易に気付く。『盲安杖』著作の契機は出家直前の元和五年（一六一五）、『万民徳用』の祖型は元和八年とあり、これらは禅僧として活動する最初期に位置づけられるのであるが[3]、前者の初版は慶安四年（一六五一）、後者は「四民日用」以外の部分を慶安三年以後に書き下ろし、寛文元年（一六六一）に刊行ということであるから、濫觴は最初期に求められても、テキストとしては最晩年の成立として見做すことができる。先に指摘した思想的統一性も、この辺りの事情から説明がつくことであろう。なれば、正三の一群のテキストはひとつのまとまりとして扱うのが適当であり、本考察では、それらを相互に参照しながら正三の思想を読み解いていくことにしようと思う。

「正直」の思想

正三にとって、実生活の上で社会を離れるような「出世間」は強く否定された。

一日僧問、師常ニ修行ノ為ニハ侍好、出家却テ悪シト云テ、人ノ剃ヲ嫌ヒ給ガ、何トシテ自ラハ剃給フゾト云

者有、如何ガ答申ベキヤ。師聞曰、何モ云テ看ヨ。一僧曰、仏法ヲ起スニハ、俗ヨリモ出家徳大ナル故ナルベシ。師曰、其儀ニ非ズ、正三ハ只因果ニテ剃タリ、定テ正三ハ出家ニ成因果コソ有ツラン、無躰ニ剃度シテ剃タル也。因ニ曰、然ルニ此因果ノ理ヲ弁ヱズ、仏法ヲ聞バ皆出家ニ成ト云、亦病者ト成ト云テ、法ニ咎ヲ付ル者有、究メタル悪見也。是法ノ咎ニ非ズ、皆前世ノ因果也。其故ハ法ヲ不」聞者ニモ機違有、病者有、盲目ト成者有、是ハ何ノ咎ト云ンヤト也。[4]

正三は仏教の実践の上で出家になんら優位性を認めておらず、自らの出家とて「正三ハ只因果ニテ剃タリ、定テ正三ハ出家ニ成因果コソ有ツラン、無躰ニ剃度シテ剃タル也。」と言うのみで、おおよそそこに積極性は全く認められない。

実に正三は「佛語に、世間に入得すれば出世あまりなしと説給へり。此文は、世法にて成佛するの理なり。然ば世法則佛法也。華厳に、「佛法不」異二世間法一。世間法不」異二佛法一」〔と〕如」此説給へり。若世法にて成佛する道理を不」用ば、一切佛意をしらざる人也。願は世法を則佛法になし給へかしとの念願なり。[5]」と言い、「是等の趣、千差萬別にして、其科無」限といへども、如」此の儀は、古より諸の先賢説盡し玉ふ所なれば、今亦伸に不」及。爰に一行あり、家職を以て入二佛道一の理也。[6]」と言い、世間に於いて仏道の実践を行うことに仏教の本義を見出している。[7]「世間」を出離しながら、徹底して「世間」に居るとは、矛盾的表現であるかのように見えるが、「世法にて成佛する道理」とは、自らが身を置く境遇を移すことなく成仏を目指す道理との意であるから、卑近な表現で言うなら、実践者の意識改革に伴う世界観の変容として受け取ることができる。なれば、わざわざ形式的に出家を目指すまでもないとする態度も、自ずから容易に理解することもできよう。

『反故集』では「四問四答　武士日用ノ眞註也。師法ノ大數盡于此中。」として、この件を更に詳しく解説している。

問曰、「世間に入得すれば出世無シ餘、見二大惠書一」と。此儀如何。」

答云、「佛法世法二つに非ず。世法に於て正理なる人と云は、正直の人也。慈悲の人也。無欲の人也。清淨の人也。人我の隔レ無人也。義と理の正き人也。私の心無迷の心無人也。此心天地に不レ背して、物に達して明也。是を世間に入得したる人と云也。豈此外に別に佛法有んや」。

問、「正直と云に心得難事多し。物を藏さゞる類を正直と云べきや」。

答、「正直と云に淺深有。其深理と云は、此心、煩惱・妄想の僞を離て、一切に碍事なく、天性の直心に至り得を正直と云也。又、淺理と云は、義を正く守て理に背かず、自他無差別の理に相應して、曲れる心無を正直と云也。如レ此、理と義に依て、正直の體を顯す。義に依則ば、隱すべきをば深く是を藏すべし。萬事を露す許を以て、正直と云には非ざる也」。

問、「義と理を用て、正直の道に入事最也。然ども又、義理の正意辨へ難し。如何が是を用んや」。

答、「義と理は、萬物の上に備れり。其品多事なれば、具に述〔る〕事難し。然ども、根本一つ有、其外は枝葉也。唯、根本を可レ究也。其根本と云は、己に勝人を義者とし、己に負けたるを、不義者とする也。又、是にも淺深有。其深理と云は、此身元來、地水火風の假物にして、實體なく、萬事、皆、幻化なる理を慥に悟て、虛妄の相に離れ、僞の名に離れて、願事も無、厭事も無を、大義者とする也。此人は、我と留て可レ愛身もなし。其身無れば、恐もなく、憂もなく、其心虛空の如にして、全生死煩惱の碍り有事なし。是を己に勝得たる人と云也。又、己に負ると云は、假の身を實と作を本として、或喜、或悲、或嗔、或貪、或嫉、或妬、或恐、或驚、或愛、或惡類也。是を今世後世、永く苦海に沈む人と云也。此趣を以て、品々心得玉ふべし。己に勝と云にも、負ると云にも、機に隨て、段々淺深有レ之也」。

問、「己に勝べき心得、子細に示し玉へ」。

答、「常の心遣に、浮心あり沈心あり。浮心は、己に勝心也、沈心は己に負心也。浮心と云は、一陣に進出て、心を張掛て持を云なり。譬ば、奉公人は、常に主人の前に出て、心を張掛、強く持て仕る處、是浮心也。又、必「可」思様あり、此身は、主人の恩を以て養立たり。家財を得、眷属を具し、萬づ自由をなす事、悉是主人の恩なり。此恩を報じ得ん事、色身を滅せずんば、叶べからずと思定て、常に捨身を守て可」勤也。如」此用て、兎にも角にも進心有ば、勇猛の心と成て、必己に勝べき也」[8]。

ここでも「佛法世法二つに非ず」とし、社会身分としての出家・在家を問わず、「世法に於て正理なる人」が理想とされる。そのような人物を評して「正直の人也。慈悲の人也。無欲の人也。清淨の人也。人我の隔無人也。義と理の正き人也。私の心無迷の心無人也。」とするのであるが、第二問以下では「義理」に論及する場面もあるものの、「義と理を用て、正直の道に入事最也」とあることから、それらの中でも殊に「正直」が主題化されているものと見てよい。

この「正直」には二通りの解釈が施されている。一つには深理として「此心、煩悩・妄想の僞を離て、一切に碍事なく、天性の直心に至り得を正直と云也」、二つには浅理として「義を正く守て理に背かず、自他無差別の理に相應して、曲れる心無を正直と云也」と言い、純然たる仏教修道的な解釈がより深い道理として位置づけられている。また、「義理」に関しても浅深が有るとし、浅理は示されてはいないが、深理については仏教の空観を下敷きとした理解がなされている。この浅深の差異は「己に勝と云にも、負ると云にも、機に隨て、段々淺深有之也」とあるので、実践の到達度に相応しており、最終的に純然たる仏道修行へと導くという意味からは、浅理に示された世俗倫理も仏道修行の文脈上に配されることになる。つまり「正直」の実践がさながら仏道修行なのだ。

また『萬民徳用』では次のように言う。

> 佛法世法二あらず、佛語に、世間に入得すれば出世餘なしといへり。佛法も世法も、理を正、義を行て、正直の道を用の外なし。正直といふに淺深有。理をまげず義を守て、五倫の道正して、物に違ず私の心なきをば、世間の正直とす。是は淺きより深に入の道なり。又佛法の上に正直といふは、一切有爲の法は虚妄幻化の僞なりと悟て、本來本法身、天然自性のまゝに用を眞の正直とす。[9]

これは先の『反故集』の記述に重なる部分も有るが、特に注目しておきたいのは、「又佛法の上に正直といふは、一切有爲の法は虚妄幻化の僞なりと悟て、本來本法身、天然自性のまゝに用を眞の正直とす。」とする部分である。これによれば、仏法の上の「正直」とは、一切有為法の非実在性を看破し、「本來本法身」の本源的作用をその本来性のままに自己の身体を通して顕現させることなのだという。他にも『反故集』では「縦ひ其身下賤なりと云とも、一心正直の理を守らば、公家殿上人にも勝るべし。[10]」とも述べており、「正直」は「一心」と重ね合わされて論じられていることからして、正三の言う「正直」は明らかに如来蔵思想を下敷きに構想されているものと言えるであろう。

正三には体系的な教理書の類は遺されておらず、彼の如来蔵思想が教理学的に如何なる性格を持つものか、必ずしも判然としてこない。しかし、キリスト教教理を痛烈に批判した『破吉利支丹』では如来蔵思想を大いに活用しており、そこから正三なりの捉え方を些か窺い知ることができる。

『破吉利支丹』では、先ず「然るにきりしたん、教る処は、実有の見を専として、念慮識情を増長し、天地の作者を造立、輪廻の業を重て、是を成仏道とおもへり。かほどつたなき見解にて、此国に来り、正法に対せんとする事、鵬燕、翅を争ひ、月螢、光を論ずるにことならず。[11]」として、仏教の空思想を踏まえながら、キリスト教の実

体論を批判する。その上で「彼きりしたん宗、本覚真如の一仏有事を不レ知して、一仏をかすめ奉り、此国に来り、魔法邪義を弘る科、天罰まぬかるべからず。かほど拙なき理を弁へずして、かれが教を敬ひ、命を捨る蒙昧の人多し。此国の恥辱にあらずや。異国までの聞え、口惜き次第なり。[12]」と述べ、キリスト教が「本覚真如」を踏まえていない点を根本的欠陥として指摘し、その教義を稚拙なものとして退けている。いわば、その宗教の真偽は、如来蔵思想的構えの存否に懸かっているとのことである。しかし、その一方で「夫、日本は神国也、神国に生を得て、神明を崇め奉らざらんは、非儀の至りなり。和光同塵は結縁の始、八相成道は、利物の終りと云へり。然ば、先、神と現じ、此国に迹を垂給ふ事は、人の心をやはらげ、真の道に入給はん為の方便なり。神と云、仏と云は、唯是水波の隔也。本覚真如の一仏化現して、人の心に応じて済度し給ふ。去ば、神を敬ひ奉る心も、彼一仏に報ひ奉るなり。喩ば、国王を敬ひ奉るには、臣下大臣を始、其次第〳〵物頭役人百姓等は、代官下代までを敬ふ事、定れる法也。是皆、上一人を貴び奉るの儀なり。きりしたんの教の如きは、上一人を貴び奉る人、其下を用ひざるを正理と云にあらずや。かやうの非儀をよしとせんや。[13]」とも言い、本来「本覚真如」とは無関係である筈の日本の神々については「本覚真如の一仏化現」として、これを排斥することはない。正三は同じく如来蔵思想を活用しながら、全く正反対の対応を両教に示していることになるが、そもそも如来蔵思想の解釈の可能性として、キリスト教の唯一神を「本覚真如の一仏有事」に寄せて理解する契機が無いわけではないし、少なくとも方便説の展開として捉えることは十分に可能なのであって、如来蔵思想の持つ論理性に即して言うなら、先の解釈可能性を排除するものではない。つまり、徹底した排斥は如来蔵思想そのものから理論的に要請されるのではなく、異教の包摂・排除の分岐は、かえって解釈者の問題構成に専ら委ねられている。具体的に言うなら、正三自身も共有した「日本は神国、キリスト教は邪教」とする時代精神が先の判断に大きく関与したものと評されねばならない。

このように見るなら、正三は如来蔵思想の持つ普遍性を外来のキリスト教にふりむけることはしておらず、神国日本という有限性の中で活用するにとどまっていると言えよう。[14] しかもその論理は、中世以後繰り返し論じられた本地垂迹説の範囲を越えるものではなく、正三の如来蔵思想は基本的に従来説をそのまま踏襲したものと考えて宜しいように思われる。なれば、「正直」の根本に如来蔵思想を据えるにせよ、それは抜本的に従来の如来蔵説（解釈）の転換を企図しようというものではなく、出来合の論理的枠組みの中に組み込む形で「正直」の思想が構成されたとするのが適当であろう。それ故、深理の「正直」の体得は従来の如来蔵思想解釈の言説の上で読み解かれるわけで、つまりそれは従来の「悟り」の換言でしかなく、そのこと自体で如来蔵思想に新たな概念を持ち込むことは全くないのである。しかし、仏教の修道と体現を「正直」の実践の軸として捉え直す時、深理と浅理の「正直」が不可分に結びつく構成上の意味から、世俗の「正直」の実践が成仏の実践と接続されることになり、ここに新たな意義が発現してくることになる。そのことは實に、浅理の「正直」が「義を正く守て理に背かず」という儒学的な倫理実践を提示させながら、仏教的な「自他無差別の理に相應」することを併せて要請している点からも読み取ることができるだろう。

正三の実践論

それでは、「正直」の体現を目指した正三の実践とは、具体的に如何なるものであったのか。

かみをそり、戒をたもち、はなのころもをすみに染、袈裟、はちぶくろをくびにかけ、出離の道に入給ふ。心

ざしこそありがたけれ。此僧、宣ふやう、昔は道心有人は、寺に入て、知識の教をうけ候ひしが、今は昔にかはり、少も道心有人は、寺を出候也。其故は、知識に道心なく、聚僧も心ざしなくして、おそろしき心成故也。志有人の交るべき様あらざれば、寺を出るは理也。かた〴〵のごとく、世を捨る人も、出離の道を思ひ給はず。去程に坐禅工夫と云事を夢にも知ず、少成とも物を知、人にまさらん心を励也。然間、終に名利のきづなをだに離ず候。相かまへて〳〵、徒に月日をくり給はゞ、髪をそりたる印有まじ。只取かへたるざいけなるべし。[15]

既に見てきたように、正三は必ずしも出家主義を取らない。それは当時の仏教教団の現実に対する反応でもあった。もはや寺院は仏教実践の場としての役割を終え、私利私欲の渦巻く忌むべき場に成り下がったと正三は見たのである。それ故、真の「出離」とは本来の「出家」の言うような「社会からの出離」なのではなく、むしろ「寺からの出離」であるとさえ言う。つまり、正三にとっての「出離」は、身を置く場の問題なのではなく、あくまで「名利」からの出離が目指されていた。[16] それ故、彼の実践は特定の社会階層に限定されることはなかったのである。

問云、御しめし有難しといへ共、此心に離るゝ事難し。弥々方便をたれ、此心に離るゝ行力を授給へ。答云、行は万行なりといへ共、今時、強行成難し。殊に女人なれば、身に相応の念仏の行を用給ふべし。然といへ共、信心なくしては叶べからず。人の根機まち〳〵なれば、心ざす所には差別有べし。一つには、つねさまの人は、他力本願を頼て、極楽浄土に往生すべき心にて、一筋に念仏するも有。二つには、無始劫来、輪廻する事は、貪嗔ちの念を因として、生々世々、苦をうくる事を歎て、三毒の心を滅すべき願力をもつて、捨身の心を用て、身心を責て、罪業を懺悔して、一筋に念仏するも有、三つには、念仏はみだの利剣と観念して、一切の念を截断する心を用て、善悪の念、共に切り払ひ〳〵、勇猛の心にて念仏するも有。四つには、生死を離るべき心を本意として、只今を臨終と思ひ定て、一念々々に命を捨る心にて、今生のことをすて、切に急に念仏するも有。

これは偏に臨終正念の念仏也。故に古人云、平常、臨終なれば、臨終も又平常といへり。五には、万事にかゝはらず、身心堅固にして、一切を離る心を以て、念仏するも有。是則離相離念の念仏也。人々の根機に随而、其品差別ありといへ共、信心勇猛の一念、心に差別なし。経云、一念弥陀仏、即滅無量罪と説給へり。此文疑ふべからず。

客びくに、承り、御しめしに任せ、念仏すべしとて、日夜不断の念仏懈ことなく、勇猛精進の信心を用て、年月をおくるといへ共、未夢の覚ざることを歎き、〇問曰、随分念仏の功つもるといへ共、或は殊勝の心となり、或は清浄の心となり、或は物に着せぬ心とはなれ共、終に、此心に離事を知ず、とにもかくにも、無明の心と覚へ候はいかん。〇老びくに答云、扨は観念を用て、一切有為法、如夢幻泡影、如露亦如電と観をなすべし。是則仏のしめし給ふ本意也。

客びくに、此数を請て観念をなす事年久し。然といへ共、実有の念休まざることをしつて、〇又問云、御示に任せ、如露亦如電の観をなす事年久しといへ共、未如露亦如電の心、むねにとゞまつて、此心に離ることなしと覚候、ねがはくは、方便をたれ給へ。此時、老びくに、客のむねを取て、汝は何者ぞ、何ものぞと責る也。客びくに意得ず。弥々責て、むないたをきづきて、道々といひて、つきたをす。客びくに、起あがらんとす、またつきたをし、打て云、なし〳〵〳〵と云り。客びくに、起あがり、手を拍て笑て云、なし〳〵〳〵といひて礼をなす。良ありて、客びくに、有難し〳〵、いつぞや草堂の仮寝の夢に、なし〳〵〳〵とうたひたまひしがいこつは、まさしくほとけにてまし〳〵けるぞや。[17]

右の『二人比丘尼』は正三が自らの母に向けて著わした説話であるため、登場人物も比丘尼、主題とされる実践者像も女性に限定されており、厳密には女性向けの実践の一例として受け止める必要がある。しかし、「行は万行

なりといへ共、今時、強行成難し。殊に女人なれば、身に相応の念仏の行を用給ふべし。」との一文を踏まえるなら、男性であるからとて「今時、強行成難し」の状況を改めることはできないのであるから、「念仏の行」が時宜に相応した行法であることを強調する程度の意味合いとして捉えても問題なかろうと思われる。

これによれば、実践には先ず「信」が前提とされ、その上で念仏を行じることが推奨されている[18]。念仏の動機・覚悟は人それぞれに異なるにしても、ただひたすらに念仏することがなにより肝要であって、それを阿弥陀仏は差別することなく摂取するのだと言うのである。

さてここで言う「念仏」は、正三の言う五衆の念仏者の姿からすると、口称念仏よりも観想念仏の性格の方が顕著である。また、念仏する心が執著に転換することを恐れ、空観の修習を勧め、これをむしろ「仏のしめし給ふ本意」としていることから、念仏はあくまで観法へと導く前方便と見做されているのが分かる。更に、この空観により体得された空への執著までも克服することさえ要請され、その際には『臨済錄』よろしく比丘尼が喝を入れる場面も有り、最終的には禅の実践が如き様相までも帯びているということであれば、正三の実践は悪取空に堕することのない空観の徹底を眼目としたものと見て取れるのである。

『二人比丘尼』に示される実践の流れを図式的に示すとすれば、念仏→禅（空観）と一応に単純化することができるが、物語冒頭に比丘尼が出家する契機として、骸骨どもの言う「無常」が示されている点[19]を併せて鑑みるなら、無常観→出家（出離）→念仏→禅という流れとなろう。

また、『念仏草子』の修行の流れもこれに類する構えを有している。

物語冒頭で「蝸牛の角の上に、何事をあらそはん。せきくわのひかりのうちに、此身をよす。真なるかな、人間有為の世のありさま、ばせをはうまつにことならず。朝にこうがんあるも、ゆふべをたのみがたし。たれか菩提の

道におもむかざらんや。」[20]とあるように、典型的な語り口で世の無常を印象づけた上で、「其比天下にかくれなき、貞安上人にあひ奉り、念仏の安心を承はり、則、仏弟子にまかり成、かみをそり、戒をたもち、法名を叶誉幸阿とぞ申ける。ふるさとにかへりても、毎日六万べんの所作をこたらず、昼夜西方をねんじ、一心不乱に南無あみだ仏の外はなし。」[21]として、無常なる世に於て念仏の安心を得るとする構えが示される。ここで言う「念仏」は『二人比丘尼』と異なり、口称念仏の性格が一層強調されているが、禅にとっての前方便としての性格については親しく共通している。

像法末法にいたりては、人の機根もおとろへて、おしへの道もたゞしからず。然るゆへに、浄土門には、念仏往生のをしへ也。心のいたらざる人は、念仏往生をあさき事にもおもひ、余の法を深くおもふもあるべし、是則、正理をしらざるゆへ也。古来より坐禅工夫、観念、観法を用るも、念仏わうじょうにかはらんや。禅宗には、万事の中に工夫をなし、工夫の中に万事をなせとおしへおかれ候。何れのをしへにも、座禅観法の外はなし。念仏往生を用る人は、おぼえず座禅の機にかなへり。総て、もろ〳〵の仏像をよく〳〵見給ふべし。何も禅定の躰ならぬかたちはなし。さる程に、一筋に他力本願をむねとして、名号をとなへ奉る心中に、仏躰有事うたがいなし。[22]

正三は自らの生きた時代を像法末法として捉え、浄土門の念仏往生が機根の衰えた衆生に適した教えであると見做した。それは下根劣慧に応じた法門ではあっても、座禅観法に他ならず、念仏の実践は坐禅の機に契うものなのだと言う。それ故、『念仏草子』に於ても、念仏は念仏として完結するものではなく、座禅へと至るべき方便として位置づけられたと言える。

実にこの「念仏」は、「かほどめでたき世界をねがはずして、くるしみおほきしゃば世界に、心をとゞめたまふ事、

あさましきにあらずや。三界は、やすき事なし、なをし火宅のごとくとこそ仏はときたまふなれ。[23]」とあるように、穢土からの厭離を指向するものであるのと同時に、「しんりきけんごにまし〳〵て、一筋にみだをねんじ給ふべし。心のおにをほろぼすつはものは、なむあみだ仏にしくはなし。なむあみだ仏のくりきには、六賊煩悩、ことぐ〳〵く、みぢんと也てうせぬべし。信力よはくましまさば、八万四千のぼんなふども、身の毛のあなよりしのび入て、心のぬしと成べし。されば、我むねの打ちにまします仏は、かのぼんなふ共にせめおされ、いづちへか、にげうせ給ふらん。[24]」とも述べ、煩悩を滅却するための方策としての性格を持つ。そもそも「ゆいしんのじやうど、己心のみだとおしへたまふなり、ただ心のじやうど、心のみだをしりたまふべし。こころのみだをしりたまはんとならば、ただなに事もうちすて、ねんぶつしたまふべし。こころのみだ、あらはれたまはん事、うたがひなし。[25]」とあるように、浄土の存在は心的に還元されており、[26]もはや厭離穢土は他界への往生を意味するものではなかった。更に、「びくに問、何事も、はかなき世なりといふ人は、此よをすつる間、此よのためには、あだと成まじきやらん。答、此世をすてて、後世をねがへと、おしへ給ふことは、このよをよくして、此世界を、則、浄土になしたまはんたま也。けっく、此よをかんようとする人こそ、此世をばすつるなれ。此こととはり、よく〳〵しり給ふべし。愚人の、此よを、かんようという心は、富貴万福に所領のぬしと也、身をたのしまんため也。【中略】此世をわすれ、後世をねがふ人は、大は大に付、小は小につけ、それほど〳〵にしたがひて世をおくり。おごる心あらざれば、とぼしき身は、とぼしきにまかす、人我のへだてなければ、人にあだなし、正直にして、慈悲心あれば、すたれる人をすくふ。大名高家といふも、夢のうちなり。いやしきも、ゆめなりとしれば、のぞみなくして、へつらはず、つねに死有事をつとむれば、しぬべき所をしりぞかず。さればかように世をたてん人を、かへって此世をすつるといはんや。[27]」と言うように、出離や後世を願うとは、汚きこの世を変えて浄土を建立することにほかならなかった。世間一般の常識的な

欲望を基調とした価値観を転換し、存在のそれ自身、及びそれに付帯する社会的有限性を諦念し、それらを充足する欲望の方向に解決を求めず、精神的に安楽なる境地を希求する態度に、「世を捨てる」を見出すというのである。実に「びくに問、南無阿弥陀仏の外は皆、おもふもいふもまよひならば、しんじつの念仏者は、ものもいはで有べきやらん。答、かようの御不審も、念仏のうすきゆへ也。口にては、うき世のあしきにつけて、とせいの事をいふとも、心だに南無阿弥陀仏なれば、いふ程の事はみな名号なり。仏といふも心なり。衆生といふも心なれば、ことばにさはりなし。たゞ心にさはり有。されば、古人も、仏法のうちにおいて、念をおこせば、仏法かへって、世法と成、世法のうへにて念なければ、世間則仏法なりとおしへおかれ候。去程に、たねんなき念仏者のなす事は、善悪共に善根になり候、うたがふ心有べらかず。」[28]と言うように、他念を雑えない念仏は、世間と仏法を区分する範疇を無効化し、世間はさながらに仏法ということになれば、これまで厭離すべきとされた日常生活が再び価値を回復することになったのである。

『念仏草子』では、念仏は神道との接続が計られている。

我朝に、神とあらはれ給ふ事は、人の心おろかにして、ほだいしんもなきゆへに、まづ、げんざいのりしょうをほどこして、人心をやはらげ、信心をおこさしめてのち、ぼだいの道に入れたまはんための御はうべん也。神をさへ、しんじ奉らぬ程の無道心の人ならん、仏の道に入事、かなふべからず。去程に、神といひ仏といふは、水となみとのかはり也。本地一躰にておはします。まづ、日本の御あるじ、天照太神を始奉り、熊野の権現も、本地あみだにておはします。其外の神々、本地、あみだならざるはすくなし。月輪は勢至菩薩、日輪は観音菩薩也。弓矢神とあがめ申、八まん大ぼさつも、本地あみだにておはします。[29]

ここで見られる語りの基本的な構えは、典型的な神仏習合説の枠組みを超えるものではないが、天照大神の本地

を大日如来とはせずに阿弥陀如来とするなど、諸神を阿弥陀如来に統合している点に特徴が認められ、浄土教と神道の親和性を印象づけている。正三はこの前提の上で、更に続けて次のように言う。

> 此ことはりをしる時は、あみだ如来をねんじ奉る人、何れの神をか、もらし給ふべきや。神は正直のかうべにやどりたまふといふ事、うたがひ有べからず。天照太神の御うたに、
>
> 心だに、まことの道にかなひなばいのらずとても、神やまもらん
>
> 又、かりそめもこの世のことをたのまねば、神やうれしとおぼしめすらん
>
> 此うたにてしり給ふべし。神の御心も、仏の御心もさらにかはる所なし、よく〳〵念仏し給うふべし[30]

つまり、日本の神々は基本的に本地を阿弥陀仏としており、神の顕現は仏の利他方便と捉えられるわけであるから、念仏者は神明の加護に必ずや預ることになる。神道では「神は正直のかうべにやどりたまふ」と言っておれば、まさしく念仏者がその「正直」に相当するものと位置づけられる。念仏者は世間を厭離することなく、世間則仏法として世間の内に留まるが、その生活態度を評して「正直」とすることで、念仏があくまで念仏者の心的態度を規定するにすぎなかったところに、「正直」たることの社会的規定性を神道（或いは儒家神道）から引き入れ、それにより社会実践上の行動規範を具体化する道筋がつけられたと言えるだろう。

儒家神道の論理の引き入れは、他にも無我の論理にも同じく認められる。

> 無常・無我の論理は、正三も「五戒を持て人間に生ずといへども、生老病死の極苦の責を蒙るの本也。縦ひ五常正しき身なりと云とも、實有の夢醒ざるの間は、苦樂の境界、休事無、何迄も人間に還て苦患を受べし。一度、身心ともに幻化なる事を悟ずんば、出離する事不可有。【中略】佛祖の出世も、唯此實有の夢を醒しめんが爲也。別事有こと無し。早善知識を求て、出離の道を修行すべし。是便人道を出るの法なり。[31]」と言うように、苦しみ

に纏われた俗世の厭離を誘導する性格が強い。先の正三の言葉に見られるように、人間存在の苦悩からの開放は、そもそも幻化なる人道の否定を前提とせねばならず、五常などの世俗倫理の有効性は完全に否定される。このような構えは仏教全体を通して通常見られる一般的なものであり、正三もその語法に単に従っただけなのかもしれないが、彼はそこで言われるような態度に終始することはなかった。

> 人我の心は修羅道の因なる事を知り、心を和て人を隔べからず。去ば、大名高家と云も、夢の中の夢なれば、可レ羨に非ず。貧賤孤獨も亦夢なれば、可レ苦道理なし。我と云人と云も、皆是夢の間也。見る人、聞人、一人も殘事なし。昔の人を思に、其名殘て更に益なし。唯世中の人は、夢に見たる人に替事なし。何國より來り、何國に去や。皆是夢中の戯也。此以、一切有爲法、如夢幻泡影、如露亦如電と說玉へり。能此意に眼を可レ付也。去ば、人我を生ずるは、其心狹き故也。三千大千世界は無レ限事なれば、縦ひ大國の主たりと云とも少分の事也。況や小國の中に於て、人我を諍と云とも幾ならんや。纔百二百五百千人の間なるべし。其外へ出る事希なるべし。大形は、五十三十の中に於て、我を立人事を思と見へたり。誠に淺間敷心に非や。此理に眼を付、公けに心を用て、萬人を惠み慈悲を專とせば、却て萬人は下と成、自向上の德備るに非や。[32]

ここでは、人間存在の実体性の無さを諦観する必要性を言うが、本文中に「一切有爲法、如夢幻泡影、如露亦如電」とあるように、無我を語る言葉は極めて標準的な、殆ど常套句と言って良いような表現が用いられている。しかし、「此理に眼を付、公けに心を用て、萬人を惠み慈悲を專とせば」とする一文が挿入されると、先の「無我」の持つ意味合いが儒家的に大きく変調する。

先にも見た通り、仏教では一般的に、無我観・無常観により空が諦念されると、それは世俗の否定として作用し、そこからの出離を誘導する性格を持つ。しかしここでは、この理（無我・空）を諦念することで、かえって「公」

に心を向けよと言うのである。この「公」とは、儒学的に解するなら、「私」と対をなす言葉であり、つまり仏教的に語られた「無我」が、儒学的に「無私」に変調されることで、「公」へと繋がって行く論理の道筋が透けて見えてくるのである。それ故に、「無我」の論理は世俗倫理と積極的に接続することになる。

例えば「石火電光、目の前なれども、無常幻化なる事をしらず。誠に衣鉢を頸にかけ、出離の道に入て、諸法空なる理を修行する人も終に常住の機離がたし。去ば此身を全思ふが故に、日夜の苦しみやむ時なし。實に身を思ふ人ならば、速に身を忘れよ。苦患何れの所より出るや。唯是身を愛する心に有。とりわけ武士の生涯は、生死をしらずば有べからず。生死をしる時は、をのづから道有。しらざる時は仁義禮智もなし。[33]」などでは、寧ろ「仁義禮智」の実践は、「生死をしる」、つまり「石火電光」「無常幻化」なる不確かな生存の諦念が前提とならねばならないとする。また「妻子をはぐゝみ身命を助りながら、此身を我物となし、心をゆるがせにするは僻事なり。主君の恩にて身命を助る事をよく知て、此身を主君の物になして仕へよ。則我身の安樂なる所に至るべし。扨、身命主君の物なれば、何をか我ものとせんや。かやうの淺き所よりも心ふかく入て、間斷なく守らんには、本來無一物にして全生死なき事をみるべし。[34]」では、主君に存在規定される武士としての「我」は無自性であるとし、それ故、本来無一物とよくよく体現して奉公すべきことを言うのであり、「無我」は無私の奉公へと接続する。他にも、「如此、皆是天地に借得處の物にして、我と云物無也。若明に此恩を知らば、天地の爲に此身を捨ん事、誰か惜まんや一筋に天地の恩を可報と、大願力を發して、此身を天地に返し奉るべき也。[35]」とあり、自己は天地の借り物にすぎず、無我であるとして、天地の恩に報いるべきと言う。ここでは天地の恩は四恩の範疇で語られているため、その意味で通仏教的であるとも評することもできるが、正三の言う「天地」は「天地の爲に此身を捨」てることが要請されているのであるから、単に自然環境というような範囲のことではない。むしろ「何ぞ天命に契事を得んや[36]」とある

ように、儒学的色彩を帯びた天地なのであって、神道的にも儒学的にも人間の存在を存在論的にも社会機能論的にも規定しうる原理、またその原理により展開された世界、社会を含意したものと捉える必要が有る。つまり、無我の諦念により大公へと導かれることにより、人道に於いて徹底して自己を尽すことが目指されたものと解されてくるのである。

このように「我」（私）を否定することで真の倫理的実践主体の確立が目指されたわけであるが、そのことは、「いたれる人は物にまかせて、をのれにまかせず。愚人は己に任せて物にまかせず。去ば己に任する時は苦樂順逆共に苦なり。物に任する時は苦樂順逆ともに樂なり。古人云、「さとりの前の是非は是非共に是なり。まよひの前の是非は是非ともに非なり」といへり。此語に眼を着て、かへすぐ己を盡すべし。古語にいはく、「聖人に己なし。をのれならざる所なし」。」[37]とあることから、他者を自己の内に摂り入れながら、従来の自己の存在の範疇を一旦解体し、自他平等全体の上に新たに自己を確立することが目指されたのだと言える。そしてその自他平等全体は、「惣而人の愁ひをしれ。萬物へだたるといへども、本來の心は一つなり。何れを自他といはんや。愚人の前にては人我の隔有。いたれる人の前にては、自他の差別なし。去程に誠の人は情を先として憐みふかし。釋尊は三界の衆生を一子のごとく、あはれみたまふなり。忝にあらずや。一如の水ながれて萬波とわかる。譬ば天上の一月、萬水に移るがごとく、人々の性また是にことならず。さればいやしむべきものもなく、へだつべきものもなし。一切衆生、悉有佛性《一切の衆生は悉く佛性有り》の理をさとるべし。[38]」とあるように、如来蔵思想の構えの上に構想されているように見える。そこでは「誠の人」[39]と「釋尊」が憐れみ深い存在として重ねられており、これは冒頭の「惣而人の愁ひをしれ」と内容的に呼応しておれば、自他平等に憐れむ人物として「誠の人」が言われているものと解されよう。これは以下に「仁の教にいはく、「自を忘れ他を恵み、あやうきをすくひ、極れるを助け、情を先として、

憐(あはれ)む心有(ある)を仁とす」といへり。[40]」とあるから、殊に「仁」について語るものと言え、それが自他平等に発揮されることが期待されているのであるから、宋学でいう「万物一体の仁」が想定されているものと見て良いだろう。

これまで、正三の無我観について概観してきたが、それは世俗と隔絶することを求めるものではなかった。寧ろ、私利私欲に凝り固まった自己を退け、「私」から「公」へとふり向けてゆく論理であり、自他の平等性を諦念し、万物一体の仁へと導く論理であったと言える。この論理は実に、如来蔵思想に見られる、徹底した空観の果てに悉有仏性の平等性を看破し、そこから平等の大悲が発現される構造を踏襲しており、あくまで仏教的な言表の装いを手放していない。しかし、その平等の大悲の発現なることが、殊に「万物一体の仁」として儒学的に換言されておれば、任意の方便が開かれうる原理といった、「空」の思想に論理的に付帯する抽象性から脱却し、仏教的な語りの上で、より当時の時代・地域に即応した当為的具体性を引き寄せる方途を開いたのであった。

それでは、念仏修行の果てに導かれる禅の境地とは如何なるものであったのか。

一日示曰、皆行ズル処ニ眼ヲ著テ強ク行ズベシ。先、念仏ヲ申サン人ハ、念仏ニ勢ヲ入テ、南無阿弥陀仏〳〵と唱フベシ。如」是セバ妄想イツ去ト無(なく)自ラ休ベシ。譬バ事忙敷家ニハ、客来レドモ、頓テ帰ルガ如シ。縦ヒ妄想起ルトモ、強ク勤テ取合ズンバ、頓テ滅スベシ。然間、起ル処ノ念ニハ不」構、行ズル処ニ眼ヲ付テ修スベシ。功重ラバ坐禅ノ機備リ。二王の機抔ト云事モ知ベシト也。[41]

念仏修行はただひたすらに念仏に没頭することが要請されていた。たとえ念仏の最中に雑念が生じても、念仏に打ち込むことで雑念は自然に消滅するということであり、そこに一切の人為的な計らいが要請されることはない。正三はそこに坐禅の機根を見たのであった。

また、

強ク眼ヲ着、南無阿弥陀仏〳〵ト、命ヲ限ニヒタ責ニ責テ、念根ヲ切尽スベシ。総而大キナル悪、及バザル望ミハ休物也。サレドモ兎角ナニカ有物也。念根ノ切尽ス事難シ。然間此蠕袋ヲ敵ニシ、念仏ヲ以テ申滅スベシ。是念根ヲ切修行也。彼者云、然ラバ此身を離ル事ト心得テ置ベキヤ。師呵シテ曰、心得テ置ハ悪キ也、仏道ト云ハ、心得テ置事ニ非ズ、身心を修シ尽ス事也。[42]

との記述によれば、念仏修行は「念根を切尽」すことを目的としている。この「念根」とは、「誠の道心と云は、初学より三界出離を強く守て、離相離名に住し、有相執著の念根を截断して、虚空同体となる修行者を可なりとす。此外為」何殊勝をあらはす共、皆以虚妄なるべし。」[43]とあるように、執著分別の心を言う。これを念仏に没頭することで「切尽」そうと言うのであるが、「心得テ置事ニ非ズ、身心を修シ尽ス事」とあるように、それは知的に解決しようというものではない。[44]まさしく、上掲の文で言う「虚空同体となる修行者」といったものが目指されていたのである。

このように念仏は徹底して自己の執著を払う為の修練として行じられるわけであるが、念仏への没頭は、逆に一つの執著を生み出すものではないのかとする批判を招くことにもなりうる。正三は「法然抔ノ念仏モ有心也。然レドモ、実有ノ浄土ヲ造リ立テ念仏スル中ニ、無念ノ徳備ル道理有、今時元空也トスマシ居者ハ、修行セント思モ、早有ノ見也ト云テ、悪業ヲ作リ居ガ如シト也。[45]」と言い、「有心」の念仏も無念へと導くものであって、さかしらに理論を持ち出し、「本来空」を盾に修行を放棄することは許されないと反論する。なればこそ「体ヲスックト持、機ヲホゾノ下ニ落シ付、眼ヲスヱテ誦経スベシ、如是セバ、誦経ヲ以テ禅定ノ機ヲ修シ出スベシ、ヌケガラニ成テ誦セバ、功徳トモ成ベカラズト也。[42]」と言い、修行に当たっては、かえって「機」を抜かぬ実践主体の確立が求められる。その姿勢は「強ク眼ヲ着、南無阿弥陀仏〳〵ト、命ヲ限ニヒタ責ニ責テ」とする上掲の一文からも窺えよう。

正三の禅は「二王禅」とも呼ばれ、一種独特の風格を持つ。

「二王禅」とは、「仏道修行ハ、仏像ヲ手本ニシテ修スベシ。仏像ト云ハ、初心ノ人、如来像ニ眼ヲ著テ、如来座禅ハ及ベカラズ、只二王不動ノ像等ニ眼を著テ、二王坐禅ヲ作スベシ。先二王ハ仏法ノ入口、不動ハ仏ノ始ト覚ヱタリ。然レバコソ、二王ハ門ニ立、不動は十三仏ノ始メニ在マス。彼ノ機ヲ受ズンバ煩悩ニ負ベシ。[46]」とあるように、諸仏の中でも初心の行者に相応した仁王・不動明王を手本とした座禅を言う。修行者が二王の像と差し向いに相対して座禅に没入するということであるし、また「仏道修行ト云ハ、二王不動ノ大堅固ノ機ヲ受テ修スル事一ツ也。此ノ機ヲ以テ身心を責滅スヨリ外、別ニ仏法ヲ不」知。若我法ニ入ラント思フ人ハ、機ヲヒツ立、眼ヲスヱ、二王不動、悪魔降伏ノ形像ノ機ヲ受、二王心ヲ守テ、悪業煩悩ヲ滅スヘシ。[47]」とも述べていることから、一種「入我我入」の境地を体現しながら、勇猛なる仁王・不動明王を自らの内に体現して、煩悩を滅し尽くそうとする、実に猛々しい実践法なのであった。[48]

このような武家風の勇猛さ故、これまで二王禅は正三に特異な禅法として語られる機会が多かったようであるが、その勇猛さも煩悩に立ち向かわんとする実践者の心的態度を言うものであって、「佛法修行は六賊煩悩を退治するなり。心弱して、かなふべからず。法身堅固の心を以て、信心勇猛 精進の兵を先となし、本來空の剣を用ひて我が執貪著の妄想心を切拂、切に急に進で、十二時中間斷なく、金剛の心に住し、夢中共に用得て、自然に純熟し、内外打成一片と成て、業識無明の魔軍を悉く討滅し、忽然夢醒實有の城郭を打破、生死の怨敵を截斷して、般若の都に居住を定、太平を守、此心即武勇に使寶なり。[49]」とあることからも分かるように、徹底した空観の実践を通して示されているということであれば、従来の禅法と必ずしも異質なものとは言えないだろう。

この二王禅は、「凡夫元ヨリ物に碍ラズシテ、ヌントシタル如来心有ドモ、六賊煩悩ニ責失ワレテ居ル也。然間

二王心ヲ以テ、六賊煩悩ヲ防グ則ンバ、自ラ本心ハソダツ也。」[50]とあることから、専ら煩悩の対治に向けられた修行であった。また、煩悩を対治さえすれば、自己の本質たる「如来心」が自然に開発することになるとも言うのであるから、煩悩の対治そのものと言うより、「如来心」の開発を目的とした修行と見做すのが適当であろう。「如来心」の開発とは、「亦仏法ノ上ニ正直ト云ハ、一切有為ノ法ハ、虚妄幻化ノ偽也ト悟テ、本来本法身天然自性ノ儘ニ用ルヲ、真ノ正直トスルト云ハ、態(わざ)ト高ク書タ也。十牛ナラバ、十番シテ瓢ヲ提テ鄽(いちくら)ニ入タ境界抔ガ、天然自性ノ儘ニ用ヒタ人也。」[51]とあるように、迷妄を払うことで発現する「如来心」本来の作用を企図したものである。なれば、特異と目された仁王禅の目指す「如来心」の開発とその目的は、全く以て如来蔵思想上の語りに他ならないと評しうる。しかも、「十牛」の階梯を引き合いに論じておれば、禅で言う「見性成仏」と同様の構図と解することもできよう。確かに「本来本法身天然自性ノ儘ニ用ル」ことについては、「十牛」第十の「入鄽垂手」に関する従来釈を大きく逸れることは無い。なれば、仏教思想の範囲を参照すれば理解に十分であるようにも見受けられるのであるが、同時にそれを指して「正直」とも表現している点を併せて鑑みるのであれば、もはや単純に仏教思想の文脈に還元して受け取るべきではない。先に見てきた通り、正三の言う「正直」は儒家や神道との関わりの上で捉えられねばならず、悟後の修行たる「入鄽垂手」は彼の倫理的色彩を帯びた「正直」の具体的展開として解される必要がある。それ故、行位が「入鄽垂手」に極まるということであれば、総じて正三の実践は「正直」の体現に収斂し、仏教的教理論・実践論は、畢竟それに資するものと見做されねばならないことになるであろう。

世俗倫理の展開

正三の実践論は禅宗で言う「見性成仏」「悟後修行」と同様の構えを有し、出世を経て世俗への回帰を言うものであるが、世俗への回帰は「正直」の体現を以て完遂された。つまり「正直」の体現は仏道修行を前提としているようではあるが、既に検討してきたように、「世法則仏法」を標榜する正三は、「正直」の体現に必ずしも仏教教団で定式化された修道法を前提とするものではないと考えた。それ故、世俗に於ける仏道修行の追及は、当然、正三にとって主題化されるべき課題であったと考えられる。そのような構想の元で結実したのが、まさに『萬民徳用』であったとも言えるだろう。

仏道修行の指導ということであれば、それは出家者や、或は広く範囲を見積もっても、信仰を有する特定の集団を対象とすることになろうが、それを世俗一般に開こうとすれば、題目の通り「萬民」、いわば不特定多数の民衆を対象に語られねばならない。

> 分限を見分て其性々をしれ。先よき人といふは、いかにも心けだかく、自を忘て他のためを思ひ、情を先として憐みふかく、是非分明にして心やはらかに忠孝の行正しく、萬人に誠有て、あしき人をも捨ず、高位に有てまさる心なく、へりくだりておごる心なし。尋常の人は義理を知て世にそむかず。人の嘲をかへりみて身をつゝしみ愚痴心をいましめ、かりにも道をまなび賢なるをうやまひ、智あるにしたしく、忠孝の行そむかず。仁義を心にかけて家職を守て命をかろんじ、名を萬代に殘さん事を本意とす。愚の人は忠孝をつとむるに似て、こゝろざしさだまらず。仁義をまなびて誠なし。名利を專として、一度は恥をしり一度は忘れ、一方へは義理を立たし一方へはそむき、物を憐む心あれども、又人の愁ひをかへりみず。したしき中にもそむきやす

く、機にしたがふをよしとし、たゞしくしてしたがはざるをにくみ、我才覺をあらはして人にまさらん事を思ひ、理非を知ても分明ならず。好むかたへはひかれ嫌ふかたへうとくして、やはらぐ心すくなく、無欲なれどもいやしく、たのもしけれども其かひなく、あさき心にまかせて人の上をはかれども、身の程をたしかにしらず。分別をろかにしてたゞしからざる故に、猥に心うごきて世にそむく事多し。下愚の人は、かりそめにも心やはらかなるよき人を嘲り、賢なるをにくみ、いやしきにしたしくして人のあしきを悦び、秀る人をそねみ利根だてをおもてにし、人をばあさくみなし、身の上にじまんして、恩をば速に忘れ、少のあだにながき恨を結び、纔の事にいかりをなし、それを却而利口にし、恥をもしらで欲ふかく、是非をも更に不辨。物いふたびに非をあらはし情しらぬをみめにして、人をあやまち、身をそこなひ、科なき人にうらみをなし、異見をすれば腹を立、おもてに險をあらはして人のためを思はず。[52]

世間には実に多様な人間が存在する。正三はこれをおおよそ四種に分けて解説している。

この内、「よき人」と「尋常の人」は儒学的倫理を既に踏み行うことのできる人物で、殊に「よき人」は「情を先として憐みふかく」と言うように、情のレベルから倫理性が発揮できる人物として、「義理を知て」倫理的行動を志す「尋常の人」[53]より勝れているとする。つまり、理想とされる倫理性は知的な理解からではなく、人間の自然な感情からの発露が望まれているのであり、人情を重視した儒学思想の色彩が強い。

また一方で、「愚の人」「下愚の人」は倫理を踏み行えない人物として示されている。「愚の人」は「仁義をまなびて誠なし。名利を專とし」、知的に倫理を解してはいても、自己の利害を常に優先する人物である。先の「尋常の人」も同じく知的に倫理を解するものであったが、倫理を自己の利害より知的に優先させているということなのであろう。それ故、「尋常の人」も常に「愚の人」への転落の危険性を潜在していると言える。続けて、「下愚の人」

は「愚の人」より下位に属し、自己愛の肥大化した利己主義者の姿が描写される。つまり、現状の自己を徹底して肯定するため、倫理的向上の契機が常に拒絶される状態に在るのだと言う。

正三は世間の人物をこのように区分してみたのであるが、これを機根論として活用することはなく、一部の集団を除外して倫理を語るようなことはしなかった。

> 是をもってしるべし。いづれの人も行ひあしくせんとはあらねども、心たらずして我身をほろぼすなり。譬ば貧人の過分のふるまひ不叶がごとし。去ば己が分限より上のはたらきなるべからず。とかく心のいたらざる故と心得て、結句憐む心有べし。己直成時は、うき世にはあしき人なし。己ひがごとなる時は、あしき人世に多し。[54]

これによれば、いかに不道徳な行為であっても、悪を積極的に実践しようという意識に基づいているのではなく、それらは僅かに「心たらず」なだけなのだと言う。つまり、自己の能力・境遇といった有限性に対する無自覚さにその原因を求めているのである。更に正三は続けて「天地のめぐみはかはらねども、それ〴〵の差別あり。何れを是とし何れを非となさんや。誠に萬物一體なる事をしるべし。[55]」と言い、諸存在を「萬物一体」から捉え直しておれば、存在から否定されるような「あしき人」などそもそも実在しないとする態度が窺えるのであり、万人は常に倫理性への道筋が開かれることになった。

以上のように眺めてみると、倫理性の自覚は、「心たらず」の反省、つまり「分限」の認識に懸かっている。なれば、倫理性が発揮されるべき社会の場に於いて、有限的人間存在を規定するものとしての社会階層・職業、いわば四民の倫理的在り方が主題化されてくるのは不可避の要件である。実に『萬民徳用』は「武士日用」「農民日用」「職人日用」「商人日用」から構成されており、先の課題に対する応答としての位置を占めることになる。

先ず「武士日用」では、「去ば本來の心の異名をしるべし。金剛の正體と云、堅固法身といふ、此心物にかゝはらず、恐ず驚ず憂ず退ず不動にして、一切の主人となる。如レ此通徹して用得るを、大丈夫の漢と云、鐵心肝と云、達道人共いふ。此人萬念に碍られず、萬事を遣得て大自在なり。然間、佛道修行の人は先勇猛の心なくして、難レ叶。怯弱の心を以佛道に入事有べからず。堅守、强修せずば、彼煩惱に隨て苦患を受べし。堅固の心を以、萬事に勝を道者とし、着相の念にして、萬事に負て苦惱するを凡夫とす。去ば煩惱心を以、血氣の勇を勵す人、一旦鐵壁を破る威勢ありといへども、血氣終に盡て變ずる時節あり。丈夫の心は、不動にして變ずる事なし。武士たる人、是を修して、何ぞ丈夫の心に至らざらんや。」[56]と言い、武士と仏道修行者の「勇猛心」を対比類同しながら、武士の精神修養として仏道修行を要請する。続けて正三は「煩惱心を以、武勇慳嚢を欺く人も、臨命終に至て、無常の殺鬼、責來らん時、日來の威勢盡果て、勇猛の心も失て、力を出す事あたはず。」[57]とも言い、煩悩心に基づく仮初めの威勢では死を覚悟できず、臆病風を吹かせ、真に丈夫たる武士とはなりえず、なればこそ仏道修行により揺るぎなき勇猛心を心に据えねばならないと言うのである。

この勇猛心は、先に挙げた「金剛の正體」に根拠づけられるものと考えられ、真の武士の体現は、自心の如来蔵性の開発と類比的に語られることになる。そもそも、「武士日用」では冒頭から「佛法も世法も、理を正、義を行て、正直の道を用の外なし。[58]」と言い、また「問云、「佛道修行の趣、理をしり、義行て、正直の旨を得事、尤至極せり。此上には正直の道を修すべき心遣を微細に示給へ。[59]」」とも言うように、そこで語られる実践は「正直の道」として構成されている。いわば、儒学・神道を包摂した如来蔵思想を基調とした言説として解されるべきことを示唆しているものと言えよう。

それでは、その「正直の道」は如何に実践すべきとされたのか。

「修行の道、千差萬別なりといへども、肝要は唯身を思念を退治するの外なし。苦の根源は己、己を思一念なり。如此なりとしるは理なり。此理を知て力を出、眞實勇猛の心を以て、此一念を滅却するは、偏義のなす處なり。理なき人は苦樂の根源を不辨、義なき人は生死のきづなを切事あたはず。強眼を着べし。然ば凡夫心に物に勝て浮心あり、物に負て沈心あり。浮心を用は佛界に入門なり。沈心を用は獄中に入道なり。專出離の願力を以、晝夜浮心を守べし」[60]とあるように、武士の仏道修行は我執の対治に向けられている。我執が苦の根元と知ったなら、(自己の本源から)勇猛心を奮い立たせてそれに対処せねばならないと言うが、出家者が用いる禅行に解決を求めず、「物に勝て浮心」を活用する。つまり、日頃より「浮心」で生活することにより、日常が仏道修行の場として開けることになる。

その「浮心」とは次の通りである。

物に勝つて浮心の類、勇猛の心を體とす。

一、生死を守心　二、恩をしる心
三、一陣にすゝむ心　四、因果の理をしる心
五、幻化無常を觀ずる心　六、此身の不淨を觀ずる心
七、光陰を惜む心　八、三寶を信仰する心
九、此身を主君に抛心　十、自己を守心
十一、捨身を守心　十二、自己の非をしる心
十三、貴人主君の前に居する心　十四、仁義を守心
十五、佛語祖語眼を着心　十六、慈悲正直の心

七、一大事因縁を思心[61]

勇猛心の発現は、具体的実践の場で「浮心」として顕現しているわけであるが、そこに正三の思う理想的な武士の（精進する）姿がありありと窺えてくるのである。先の一文に見られるように、この「浮心」を用いれば「佛界に入門」するということであれば、専ら仏教的理念の展開であるかのようにも受け取られかねないが、各項を子細に眺めてみると必ずしもそうではない。その中には幾つか儒学的な表現さえも散見されるし、また他にも「己に勝を賢とし、己が心に負てなやむを愚とす。己が心に勝得時は、萬事に勝て物の上と成て自由なり。己が心に負時は、萬事に負て物の下と成て、うかぶ事あたはず。[62]」とも述べ、その実践の在り方が儒学で言う「克己」に基づく表現でも語られていることから、世俗に於ける仏道修行の実態は儒学倫理との関りの上で解される必要がある。儒学倫理は既に士族階級に通用した倫理規範であったことからすると、寧ろ、儒学倫理を仏教思想の文脈から再解釈したものと考えるのが、より適切であろう。その結果、儒教の倫理規範に仏教的意義を持ち込み、それを成仏に至るまでの実践へと拡張し、その到達点に真の武士の体現を求めているということであれば、まさしくここに「正直」の体現が果たされ、「世法則仏法」の理念の反映を見ることになる。

それでは「農民日用」ではどのように世俗に於ける仏道修行が語られているのであろうか。

> 農業則佛行なり、意得惡時は、賤業也。信心堅固なる時は、菩薩の行なり。隙を得て後生願と思は誤なり。かならず成佛をとげんと思人は、身心を責て、樂欲する心有て、後生願人は、萬劫を經るとも成佛すべからず。極寒極熱の辛苦の業をなし、鋤鍬鎌を用得て、煩惱の叢茂此身心を敵となし、すきかへし、かり取と、心を着てひた責に責て耕作すべし。身に隙を得時は、煩惱の叢増長す。辛苦の業をなして、身心を責時は、此心に煩なし。如此四時ともに佛行をなす、農人何とて別の佛行を好べきや。縱道場に入て恭敬禮拜專する人な

りとも、我執の念すたらずば、何たる殊勝をなすとも、皆以輪回の業なり。去ば成佛堕獄は、心に有て業になし。簡要は、唯正直の旨を守て因果の理をしるべし。農業を勤者には不レ覺功徳そなはれり。三寶を供養し、神明を祭て、國土萬民、世を持事、唯是農夫の徳なり。[63]

ここでは、「農業」がそのままで「佛行」であると明瞭に示されている。「極寒極熱の辛苦の業をなし、鋤鍬鎌を用得て」「すきかへし、かり取」ることが、まさしく仏道修行に位置づけられる。但し、これは農業の行為そのものを直ちに仏行とするものではなく、「意得惡時は、賤業也。信心堅固なる時は、菩薩の行なり。」とあるように、あくまで農業を仏行とする鍵は実践者の心的態度に求められている。このことは農業に限らず、「縦道場に入て究竟禮拜專する人なりとも、我執の念すらずば、何たる殊勝をなすとも、皆以輪回の業なり。」とも言っておれば、行為の形式が仏行の如何を決定するのではなく、あくまで実践者の心的態度の方にその根拠が見出されるのである。なれば、農業に勤しむ人々が「農業時を逐て隙なし」[64]な為に、それとは別に仏道修行に取り組む契機を喪失していたとしても、「正直の旨」「因果の理」を心掛けることで、農作業に「煩悩の叢茂」を対治する仏道修行を見出すことができ、自然に功徳を得ることができるのだということになる。

これに類する考え方は既に百丈懐海により示されている。

問。斬草伐木、掘地墾土、為有罪報相否。　師云。不得定言有罪。亦不得定言無罪。有罪無罪、事在當人。若貪染一切有無等法、有取捨心在、透三句不過、此人定言有罪。若透三句外、心如虚空、亦莫作虚空想、此人定言無罪。　又云。罪若作了、道不見有罪、無有是處。若不作罪、道有罪、亦無有是處。如律中、本迷煞人、及轉相煞、尚不得煞罪。何況禪宗下相承。心如虚空、不停留一物、亦無虚空相、將罪何處安著。亦云禪道不用修、但莫汚染。亦云但融冶表裏心盡卽得。亦云但約照。[65]

農作業は草木を刈り取り、土地を掘削することにより、戒律上、殺生の罪を問われるものであるが、禅宗でこれを行うことを不当とする疑念に対して、百丈は行為そのものに罪を見るべきでないとする。いわば、罪の存否を実践者の心の問題に還元し、無執著・空の境地から実体性を否定して、罪の無効化を図ろうというのである。しかし、この言説では、消極的に農作業を容認するニュアンスが強く、積極的に農業に仏行を見出そうとする意志を読み込むことは難しい。それ故、却ってその積極性を志向した正三の主張に一つの特徴を見ることになろう。しかも正三は、「三寶を供養し、神明を祭て、國土萬民、世を持事、唯是農夫の徳なり。」とさえ言い、農業の意義を世俗の尺度から積極的に評価しておれば、まさしく「世法則佛法」を大いに反映させた主張と言え、百丈の位置づけとは明らかに一線を画したものと言えるであろう。

農業を仏行とする考え方は、他にも『驢鞍橋』に於て示されている。

師、壬辰八月日、武州鳩谷宝勝禅寺ニ至ル、時ニ近里ノ百姓等数十人来、法要を問。師示曰、農業便仏行也。別ニ用心ヲ求ベカラズ、各々モ躰は是仏躰、心ハ是仏心、業ハ是仏業也。然レドモ、心向(むけ)ノ一ツ悪敷故ニ、善根ヲ乍(レ)作、還地獄ニ入ラルゝ也。或ハ憎ヒ愛ヒ慳(おし)ヒ貪(ほし)ヒ抔ト、様々私ニ悪心ヲ作出シ、今生日夜苦ミ、未来ハ永劫悪道ニ堕スルハ、口惜事ニ非ズヤ。然間、農業ヲ以テ業障ヲ尽スベシト大願力ヲ起シ、一鍬〳〵ニ南無阿弥陀仏〳〵ト耕作セバ、必ず仏果ニ至ルベシ。只天道に万事任セ奉リ、正直ヲ守テ、私ノ欲ヲカワクベカラズ。然ラバ亦天道の恵ミニテ、今世後世トモニヨカルベシ。今時ヱテ人ノ云事也、正直計ニテハ世間渡レズト、是究(きはめ)タル僻言也。古ヱヨリ正直を守ツテ餓死シタル者ヲ不(レ)聞、不正直者コソ、古今トモニ家ヲ崩シ身ヲ損ズル也。亦貧ヲモサノミ嫌ベカラズ。貧ニシテ餓死シタル者モ不(レ)聞、富貴ノ家ニ社(こそ)、横難横死モ多キ物也。其上貧福因果定レリ。何ゾ乱リニ邪欲ヲ思ンヤ。トモ有(あれ)、チガワバ餓死(かつへ)ヌヨリ苦敷事ハアラジト思定テ、万事ヲ放下シ

テ、一筋ニ正直ヲ守テ耕作スベキ也[66]

ここでは先ず、人間は本質的に仏でありながら、無明煩悩に纏われて輪廻する存在だと確認した上で、一鍬ごとの念仏を提唱する。また、正三は続けて「正直」を守れと言う。これにより天道が感応すると言うのであるから、その理屈は極めて儒学的である。これは農民に直に相対して説教された為であろうか、先の「農民日用」より一層平易で具体的な語りがなされており、如来蔵思想、念仏、正直はただ併挙されるのみで、その間の論理的連絡性については殆ど語られていない。しかし、先に見てきた通り、正三の言う「正直」は儒学・神道を包括した如来蔵思想に基づくこと、また念仏は如来蔵性の開発に向けられていることを鑑みるなら、先の三項は速やかに連携する。またここでは、「天道に万事任セ」「正直ヲ守」「私ノ欲ヲカワクベカラズ」「天道の恵ミ」が一つの連鎖を形成しておれば、如来蔵性と「天道」の関連性が含み込まれており、儒学・神道との関係性を一層強固なものとして見て取る必要があろう。

更に続けて「職人日用」を見てみよう。

何れの事業も皆佛行なり。人々の所作の上にをひて、成佛したまふべし。佛行の外成作業有べからず。一切の所作、皆以世界のためとなる事を以しるべし。佛體をうけ、佛性そなはりたる人間、意得あしくして、好て惡道に入事なかれ。本覺眞如の一佛、百億分身して世界を利益したまふなり。鍛冶番匠をはじめて、諸職人なくしては、世界の用所、調べからず。武士なくして世治べからず。農人なくして世界の食物あるべからず。商人なくして世界の自由成べからず。此外所有事業、出來て、世のためとなる。天地をさたしたる人もあり、文字を造出たる人も有、五臟を分て醫道を施人もあり。其品々、限なく出て、世の爲となるといへども、唯是一佛の德用なり。[67]

人間は仏性を具有した存在であれば、本来的にその所作を通して仏の作用を顕現することができるという。しかしながら、「意得あしく」するなら「惡道に入」るということであり、ここでも如来蔵思想の文脈の上に説が構成されている。

正三はこの如来蔵的人間観に基づきながら、諸存在に相互利益する働きを見、諸職種の社会的有用性を提示して、それを「一佛の徳用」と捉えている。つまり、人間は相互に扶助しあう平和共存のうちに生きるものであって、これが法身仏の徳用として顕れた理想的な社会の在り方なのだというのである。

しかし、仏教では、心地よい世間、世間の事業は出世の妨げとなるものとして考えてきた。

例えば『大乗義章』では「北鬱單越、死皆生天、不向餘趣。以無惡故。餘三天下、所向不定（人趣如是[68]）。」と言い、「北鬱單越」は、東の弗婆提、西の瞿耶尼、南の閻浮提と違い、「無惡」である為に必ずや死後生天するとしており、悪業の無い世間の存在を言う。しかし「鬱單越者、北鬱單越樂報殊勝、睹無苦事、其中衆生慧力微弱、不知厭離觀過求出、是故爲難。[69]」とも言い、その恵まれた環境故に、「苦」を見据えることがなく、智慧が弱く、そこが出離すべき世間であることに気づかずに、仏教への廻心の機会を失ってしまっているのだと言う。それ故、仏教的な発想に於いては、「樂報殊勝」であることは却って消極的要因として捉えられねばならないことになる。

それにもかかわらず、正三はむしろこの世間を則出世の世間として、そこに浄土を顕現させようと狙った。かかる意識には、人間社会の安定的存立を必須な要件とする明証性が透けて見えるのである。また、先に見た通り、諸職種の社会的有用性及び相互扶助の関係性、いわば私より公を重視する態度は、儒学・神道と親しく共有するものであるため、正三を仏教の教理的展開から観察する視点よりも、当時のエピステーメーから捉える視点が一層重要になるはずである。

最後に「商人日用」を見てみることにしよう。

賣買をせん人は、先得利の益べき心づかひを修行すべし。其心遣と云は他の事にあらず。身命を天道に抛て、一筋に正直の道を學べし。正直の人には諸天のめぐみふかく、佛陀神明の加護有て、災難を除き、自然に福をまし、衆人愛敬、不レ淺して萬事心に可レ叶。私欲を專として、自他を隔、人をぬきて、得利を思人には、天道のたゝりありて、禍をまし、萬民のにくみをうけ、衆人愛敬なくして、萬事、心に不レ可レ叶。貴賤、上下、貧福、得失、命の長短、皆是先世の因果なり。私に名聞利養を願ども、更にしるし有べからず。結句、三惡道の業增長して、天道に背き、必ず其科を蒙べし。是を恐愼て、私欲の念をすて、此賣買の作業は、國中の自由をなさしむべき役人に天道よりあたへたまふ所也と思定て、此身は天道に任て得利を思念を休め、正直の旨を守て商せんには、火のかはけるにつき、水の下れるに隨て、ながるゝがごとく、天の福、相應して、萬事、心に可レ叶。雖レ然福德を得て悦べきにあらず。[70]

「正直」は商業道德に於いても重視される。商人は私欲の充足を志してはならず、あくまで商品を流通させる役割を天より付与された存在として心得、天道の自然なる働きに身を寄せて商業にいそしむべきことが示される。ここでも先の場合と同様に、「正直」は「天道」と呼応しているが、更に「佛陀神明の加護有て」ともあるように、仏教と神道は同一の範疇で取り扱われており、その混交の程度が知られることであろう。正三はこのような商業道德に仏道修行の契機を見出すわけであるが、これを仏教的構えの上から再構成して次のように言う。

然ば、賣買の作業則無漏善となすべき願力を以、幻化の理を守て信心をはげまし、此身を世界に抛て、一筋に國土のため萬民のためとおもひ入て、自國の物を他國に移、他國の物を我國に持來て、遠國遠里に入渡し、諸人の心に叶べしと誓願をなして、國々をめぐる事は、業障を盡すべき修行なりと、心を着て、山々を越

て、身心を責、大河小河を渡て心を清、漫々たる海上に船をうかぶる時は、此身をすてゝ念佛し、一生は唯浮世の旅なる事を觀じて、一切執着を捨、欲をはなれ商せんには、諸天是を守護し神明利生を施て、得利もすぐれ福德充滿の人となり、大福長者をいやしみて、終に勇猛堅固の大信心發て、行住坐臥則禪定と成て、自然に菩提心成就して、涅槃の妙樂すなはち無碍大自在の人となりて、乾坤に獨歩すべし。[71]

正三は、先に見た私欲に汚されない商業行為を無漏善として位置づけ、行商を遊行に類比しながら、旅程の苦労を修行へと転化し、且つその商業行為に公共的有益性を見出すのである。このような実践を通して仏教的には「無碍大自在の人」となるのと同時に、商業的には「得利もすぐれ福德充滿の人」となる現世利益も保証されており、仏法の成就がそのまま世法の成就であるとして、世法則仏法の理念を見事に反映させている。

この「福德充滿」も、「大福長者をいやしみて」とあるので、「大福長者」とは異なる「福德充滿」が考えられなくてはならない。

『徒然草』第二百十七段では次のように言う。

ある大福長者の曰く、「人は萬をさしおきて、一向に德をつくべきなり。貧しくては生けるかひなし。富めるのみを人とす。德をつかむと思はば、すべからくまづその心づかひを修行すべし。その心といふは、他の事にあらず。人間常住の思ひに住して、假にも無常を觀ずる事なかれ。これ第一の用心なり。

次に、萬事の用をかなふべからず。人の世にある、自他につけて所願無量なり。欲に從ひて志を遂げむと思はば、百萬の錢ありといふとも、しばらくも住すべからず。所願は止むときなし。財は盡くる期あり。かぎりある財をもちて、かぎりなき願ひに從ふこと、得べからず。所願心に兆すことあらば、われを亡すべき惡念きたれりと、かたく愼みおそれて、小用をもなすべからず。

次に、錢を奴の如くしてつかひ用ゐるものと知らば、長く貧苦を免るべからず。君の如く神のごとくおそれ尊みて、從へ用ゐることなかれ。

次に、恥にのぞむといふとも、怒り怨むる事なかれ。

次に、正直にして、約をかたくすべし。この義を守りて利をもとめむ人は、富の來ること、火の乾けるに就き、水の下れるに從ふが如くなるべし。錢つもりて盡きざるときは、宴飲聲色を事とせず、居所をかざらず、所願を成ぜざれども、心とこしなへに安く樂し」と申しき。

先の「商人日用」で「正直の旨を守て商せんには、火のかはけるにつき、水の下れるに隨て、ながるゝがごとく、天の福、相應して、萬事、心に可叶。」との言い回しは、『徒然草』の「正直にして、約をかたくすべし。この義を守りて利をもとめむ人は、富の來ること、火の乾けるに就き、水の下れるに從ふが如くなるべし。」と表現上の類似性が認められ、先に正三の言う「大福長者」は上掲の文中で登場する人物像が想定されていたものと予想される。『徒然草』に現れた「大福長者」も商業行為に於ける「正直」の必要性を指摘しているが、彼はひたすらに利得を追求する存在であるから、そこで商業道徳めかした言説が披瀝されても、結局は蓄財に資するだけの方策でしかなく、商業行為を公共利益に資する行為とする正三の考えとは相反する。なれば、正三と同じく「正直」を語るにせよ、私欲の充足を指向する「大福長者」は明確に否定されねばならず、それ故、私欲の充足を顛倒させて、「福徳充満」は家業繁昌による公共への奉仕の意として解されてくるのである。

おわりに

正三の思想を仏教思想の視点から眺めるなら、それは如来蔵思想を基礎に構成されたものと言うことができる。そこで披瀝された禅宗の見性成仏についても、基本的にその範疇から外れることがないとなれば、一往にそのように評しても大過無いように思われる。しかしながら、このことは正三の思想を純然たる仏教思想に還元し尽くすことを意味するものではない。実に、正三は如来蔵思想に儒家思想の「私欲の否定から大公への転化」なる課題を持ち込んでいるし、「大公への転化」を更には神道的な「正直」として把握している。そもそも儒家思想も神道思想も仏教の如来蔵思想の影響を大きく蒙りながら理論化が図られており、勿論、仏教では唯心論を基盤としている為、それらと根本的に異質であると評することもできるが、少なくとも世界観・人間観の理論的側面に於ける構造的相似性を無視することはできない。正三はその相似性をよすがに儒家思想・神道思想を如来蔵思想に重ね合わせてゆく。この重ね合わせは、従来の仏教教理学で見られるような、儒家思想・神道思想を単に方便説と扱い、世間を出世に劣るものとする態度とは明らかに一線を画している。如来蔵思想を基調としている為、理論の核に仏教思想を据えてはいるものの、儒家思想・神道思想もその本質に与るものとし、特に「世法則仏法」の理念は、出離を標榜する仏教の主張を相対化し、寧ろ世俗の価値を回復させるもので、世界観・人間観、いわば世界や人間への格り方という点に於いては、ずっと儒家思想・神道思想に近しい性格を持っている。殊に「正直」の問題構成はこの点を雄弁に語りかけており、出家主義的仏教思想への還元は回避されねばならないのである。

以上の考察から、正三の思想に於ける主題はまさしく「正直」に在るとの結論を得るわけであるが、そもそも仏

者たる正三が何故に「正直」を語るのかについては、検討してこなかった。本論では正三のテキストという閉じられた系の内に留まっていることから、僅かに儒家思想・神道思想からの影響を指摘したに過ぎない。彼の問題については、広くエピステーメーの観点が要請されねばならず、その為には当時の諸思想の動向、また歴史的な観点からも比較検討することが必要となる。既に冒頭で予告した通り、本論はその為の基礎的考察に位置しており、この結果を踏まえ更に考察を進めてゆくことにしたいと思うのである。

註

1　古くは度会家行の『類聚神祇本源』で「問ふ。何ナルヲカ清浄ト謂ふ乎。答ふ。其ノ品、一に非ず。或は正直を以て清浄と為し、或は一心不乱を以て清浄と為す。或は生を超え死を出づるを以て清浄と為し、或は六色の禁法を以て潔斎の初門と為すもの也。」（『中世神道論』日本思想大系十九　一一四頁）と言う。近世でも度会延佳の『陽復記』では「朱子の明徳を註せるにも虚霊不昧而具二衆理一応二万事一と侍れば、神記のむねにひとしきにや。一而無レ形ば何れの物にか応ざらん。神とは鏡といふ和訓を一字略せしなれば、かの明徳を鏡にたとへ侍るに替所もなし。誰も〳〵心をかゞみのごとくせば、吾心則天御中主尊・天照大神に同からんか。其上心は神明の舎といへば、もとより人〳〵の心中に神はやどりましませども、くらましたる心は舎の戸を閉たるがごとく、復鏡にさびうき、塵積りたるに同じ。急ぎ神明の舎の戸をひらき、鏡のさび塵を去べし。古はしらず、近比の仏氏の中に、鏡にうつる影もまよひぞ、影もさるべしと教る方も有となん。僻事とぞ覚へ侍る。その故は鏡のさびを去ては、

万像の影をのづからうつる。いよ〳〵磨ば、いよ〳〵すなほに影うつる物なり。さびをさることこそ修行ならめ、影をさらんとおもふは、是ぞまよひなるべき。さびを去は大学の誠意の工夫、しかれども鏡の本体平ならざれば、うつるかげゆがむもの也。其平ならざるを平にすれば、むかふ姿をそのまゝにうつす。此にて正心の工夫をすべし。正直といふも此事也。」（『近世神道論　前期国学』日本思想大系三九　九一頁）とある。他にも山崎闇斎らの著作にも多数散見される。

2　庶民教育の教科書であった往来物にも、例えば禿箒子『百姓往来』には「正直第一之輩物、終子孫永成富貴繁昌之家問、平生佛神叶冥慮事、不可有疑物也」（『日本教育文庫』教科書篇　明治四十四年　同文館　五五三頁）とあり、家訓の類にも例えば鴻池新六の『幸元子孫制詞条目』には「先第一、手跡・算術を励し、諸芸・遊芸を堅停止致べく候。算筆は諸家職業之肝要、遊芸は家名破滅之基なる事を示し、専行義正敷実躰正直にして、職分に怠なく節倹を守り、他之手本にもなるべき様仕立置、資銀を与て、別家いたしなり共、親里へかゑしなり共、その心に任べし。」（『近世町人思想』日本思想大系五九　三八四頁）とある。世情を滑稽に批判した談義本には、例えば穎斎主人の『当世穴さがし』に「汝多年爰かしこのすみにまよひありくと云ども、業平が曲玉の伝じゆにて心を改、正直に立帰りたるに免じて神道の大意を伝へん。抑わが神道と云は、ゆふだすきをかけ鈴を振て神をいぢる道ではない。心を修非を知て是を行ふ、是を非じりと云。」（新日本古典文学大系八一　二四〇頁）とある。啓蒙書の類には、西川如見『町人嚢』に「日本は武国にて、質素を尊ぶ国なり。武道は質素清浄を本とす。質素なる時は武道強く、驕奢成時は武道弱き物也。此故に神道は質素を教へとす。質素は則正直のかたち也。文奢成時は必ず邪曲あり。」（『近世町人思想』日本思想大系五九　一二〇頁）とあるが、殊に注目すべきは寒河正親の『子孫鑑』に「夫レ天地ハ万物ノ父母タリ。天ヨリ生民ヲ降シ、之ニ与ルニ、四性ヲ以テス。人ハ正通ノ気ヲ受テ、シカモ全体父母ニ似タリ。天生ノ心ハ、円ニシテ神明ナリ。蓋シ気質ノ稟クルコト斉シキコト能ハズシテ、聖人ハ則チ天地ノ霊ナリ。魂ハ陽霊ナリ、魄ハ陰霊ナリ。神ハ則チ人心之明鑑也、鑑ハ元ト虚ニシテ実也。物ヲ移ストキハ其ノ容ヲ照ラシ、顕シテ殊ニ面白シ妙也。人心ハ根源虚ニシテ実也。天生

ノ稟クル所ノ鑑ニ実ヲ移ス者ハ、正直ニシテ明ラカ也。者ニ片倚レバ辟也。疑テ滞ル者ハ則チ曲ル也。泥ムハ渋クシテ曇ル也。漆膠憂イ懼ルル者ハ則チ昏マル也。人ノ心ハ必ズ顔色ニ顕ハルル者也。正直ナルトキハ則チ明カ也。心ハ誠ニ忠心也、天生ノ稟クル所ノ鏡ヲ磨ク也。玉マ磨カザレバ、光無シ。磨ク者ハ必ズ地金程ド照シ光ル也。正直之鏡ハ、青天ノゴトク雲無ク、満月ノ如く則チ明カ也云云。抑忝ハ日月也。霊神正直ニシテ明カ也。仍テ非礼ヲ享ケザル也云云。聖人ノ明徳ヲ明ラカニスルニ在リト曰フ事、則チ是ニ明ラカ也云云。霊仏之光明ト曰フ事、真如ノ月雲無クシテ、則チ自ラ明ラカ也云云。凡人之神ハ磨明セザル故ニ自ラ曇テ暗シ。光有レドモ星ノ薄キガ如シ。人ハ天生ノ稟ル所ノ心神ノ鑑ヲ、磨明正直シテ、三才極ツテ、過去現在未来ニ悟道スル也。テイレバ鑑ヲ磨イテ待ツハ、頗ブル能キ地行ヲ得ベキ者也。」（『近世町人思想』日本思想大系五九　八三頁）とする箇所であり、これなどは、完全に仏教の如来蔵思想と、儒学の明徳、神道の正直を融合しながら説示しており、筆者はここに、近世における「正直」をめぐるエピステーメーの典型を見るのである。

3『驢鞍橋』に「徳用、草分ハ、起縁前書ニ有、妄安杖ハ師俗ノ時、朋輩ニ儒者有、仏道ハ世法ニ背クト云ニ仍テ書給。二人比丘尼ハ非母ノ為也。念仏双紙ハ、松平和泉殿御袋ノ所望に仍テ、ホングノウラニ等閑ニ書示給所也。破キリシタンハ、天草一乱ノ後、舎弟三郎九郎ニ御代官仰付有シ時、師モトモニ至、邪宗ノ習気ヲ滅シ、其土ヲ治ント欲シテ、寺庵数多建立シ給。其因ニ是ヲ書シテ、其土ノ者に示給也。因果物語ハ、人ノ霊化物語ヲ作毎ニ、加様ノ事ヲ聞捨ニスルハ無道心ノ事也。末世ノ者、加様ノ事を証拠ト作シテ、進ズシテ何ヲ以進ンヤト云テ集給。殊ニ曰、我集所ハ、元亨釈書、砂石集ノ物語ヨリモ証拠正シト也。亦此驢鞍橋ハ私ノ覚へ書也。故ニ他見ニ及ン事ヲ恥、只自己ノ指南ノ為ニ、乱リニ留ル所也。意句トモニ錯リ多カラン事ヲ恐ル已而。」（『鈴木正三全集』　二七七頁）とある。

4『驢鞍橋』『鈴木正三全集』二四四頁

5『万民徳用』『假名法語』日本古典文学大系八三　二六三頁

6『反故集』『假名法語』日本古典文学大系八三　二八〇頁

7『驢鞍橋』に「巳ノ六月十二日ノ晩示曰、昔ヨリ僧俗ニ付、道者多シトイヱドモ、皆仏法知(しり)ニ成タ計ニテ、世法万事ニ使フト云事ヲ云タル人一人モナシ。有(あり)モコソセンズガ、今迄終ニ不聞。大略我云始(いひ)カト覚ル也。扨亦日本ノ僧俗、或ハ頌ヲ作、歌ヲ詠、名頌ノ、道歌の抔ト云事多シ。是慰ミ仏法ト云物也。亦或ハ、ナニト問タレバ、ナニト答ヱリ。好答話也ト、人貴キ事ニ思エバ、自モ仏法ト思テ、醜句ノ様ナ事ヲ云者有。是デキ口(ぐち)仏法ト云物也。其外、今時ノ邪解数ヲ知ズ。向上仏法、サビ仏法、活達仏法、ダテ仏法、悟仏法、ヘゴ仏法。此外様様ノ私シ仏法多シトイヱドモ、皆是病也。我曽テ不」好、我ハ只朝カラ晩迄、キット果眼ニ成テ居ガ好也。我モ如」是勤、人ニモ如」是教ルヲ仏法修行トス。我法ハ果眼仏法也。」（『鈴木正三全集』　二五一頁）とあり、世法則仏法の構想は正三独自の発明との自負が有る。それと同時に、同書には「師一日謂」衆曰、今時法ノスベ悪シク成タル故ニ、人皆、仏法ト云者ハ、世間ノ用ニ立ヌモノト思也。其儀ニ非ズ、世間ノ三宝トテ、第一世間ノ用ニ立ツモノ也。」（『鈴木正三全集』二二九頁）ともあり、正三は世間に対する接続性の喪失に危機感を持っていた。

8『假名法語』日本古典文学大系八三　二九二～四頁

9『假名法語』日本古典文学大系八三　二六七頁

10『假名法語』日本古典文学大系八三　三〇〇頁

11『鈴木正三全集』　一三二頁

12『鈴木正三全集』　一三二頁　ここには「本覚真如」なる用語が見受けられ、正三の如来蔵思想に天台本覚思想の影響を想定することもできるが、記述が極めて限定的であるし、「事象をそのままに実相と見なし、それに絶対性を附与する」ような議論にまでは踏み込んでおらず、思想的に所謂（広義の）如来蔵思想と区分して天台本覚法門を特別に指摘するまでもないように思われる。本論ではむしろ、如来蔵思想より展開された天台本覚法門をその範疇として扱う観点から、広範に他の思想体系を媒介

しうる如来蔵思想の「本覚」（なる用語）に注目し、諸思想の接続可能性を考察するものである。そもそも先の天台本覚法門の特徴的理解も、華厳宗の事事無礙を踏まえた理事無礙解釈に於いてもしばしば見受けられる（殊に宗密に顕著な）解釈であり（拙論『宗密の法界縁起説』蓮花寺佛教研究所紀要第六号所収を参照されたい）、如来蔵思想の展開という文脈上では特段特異な理解とも思われない。天台本覚法門は天台宗という思想的文脈の上からその特異性が規定可能なのであって、正三にその尺度が想定されないかぎり、寧ろその特定はかえって困難なものになると言える。

13 『鈴木正三全集』　一三二頁

14 他にも「大千世界も、阿弥陀の躰中に比量せば、九牛の一毛にも不」可」及。清るは上て天と成、濁るは下て地と成て陰陽と分れ、天は陽を司り、地は陰を躰として、世界ひらけ始りしより、事起て天を父とし、地を母とし、陰陽合して、森羅万象出生す。是則一仏の徳用也。」（『鈴木正三全集』　一三五〜六頁）とも述べており、『日本書紀』に類する開闢説を示し、神道的世界観を如来蔵思想上に位置づけている。この神道への如来蔵思想の持ち込みは、両部神道の段階から始まっており、以後、度会神道・吉田神道などに於いても、その如来蔵説的理解を完全に退けることはなく、神道は既に如来蔵思想を潜在的に内包し、緊密に結びあっていた。それ故、如来蔵思想の理論が他思想との接続に関して高い汎用性を有していても、正三はその神道との緊密な結びつきに特別な意味を見出しているわけである。

15 『二人比丘尼』　『鈴木正三全集』　一〇一〜二頁

16 『盲安杖』に「小利を捨て大利にいたれ。人間一生の行、皆我身をおもはぬはなし。何れの古人も身をすてたるにあらず。身のためをおもふが故に、行住坐臥勤てつゝしみ徳に至て悦ぶ。是をしらずして名利にむさぼり苦むを、愚人と名付。去ば身のためをおもふ事は何れを同じなれども、徳の見様にかはりあり。いたれる人は誠のために身命をなげうつて、名利にとゞまらず。己をすてゝ大利に至る。愚人は利欲のために一命をおしまずして、一生の間心をなやまし身を苦めて貪れども、一人

として此おもひみてるはなし。かなはざれども是をすつる人なし。むなしく一生愁て永く三途の業因を結で苦海に浮沈する事は、夢中の身に心を住る故なり。佛語云、一切有爲法。如無幻泡影。如露亦如電。應作如是觀。《一切の有爲法は夢・幻・泡・影の如く、露の如く亦電の如しと、應に是くの如きの觀を作すべし》。誠に幻化の此身なる事をしらず。闇々として心を盡し、名聞利養をおもふ事、小利大損あさましき次第なり。佛出世有て是をすくひたまへり。佛祖の教に随ふ時は、大利を得ずといふ事なし。心をしづめて是をしるべし。夫三千大千世界といへり。此内大國の主となりたりとて、大なるにあらず。況小國にさへみてざるをや。古語云、「渺々滄海一粟。識ニ我生須臾一」。かくのごとく教をかれたり。眼をつけて此理に至るべし。さて、いかなるを大利といふとならば、三界を出離して、四維上下、南北東西を我物となし、竪に窮三際横に十方にわたるを大利といふなり。」（『假名法語』日本古典文学大系八三　二五九～六〇頁）とあるように、世間の名利を捨て、大利に赴くべきことを言う。その大利として「三界を出離して、四維上下、南北東西を我物となし、竪に窮三際横に十方にわたる」と言い、「三界の出離」が示されるが、本論で以下に論じるように、それは他界への往生を指向したものなのではなく、現世にて私利私欲を捨てることこそ「出離」なのだとする態度にほかならない。それ故、以下の「四維上下、南北東西を我物となし、竪に窮三際横に十方にわたる」は儒学で言う「大公」の境地と重ねて解される必要が有る。

17 『鈴木正三全集』　一〇四～五頁

18 『驢鞍橋』では「一日示曰、初心ノ人ハ、先信心ヲ祈リ、咒陀羅尼ヲクリテ、身心ヲ尽スガ好也。或ハ八句ノ陀羅尼ヲ、十万返モ二十万返モ卅六万返モ唱テ業障ヲ尽サレバ、志モ進、真実モ起ベシ。」（『鈴木正三全集』　一四三頁）とも言い、念仏に限らず陀羅尼の読誦も推奨されている。同書では他にも「師曰、工テ守ル間ニテ知事ニ非ズ。然ドモ、起ル機ヲ持ザル者は、巧テ授ルノ外無。扨亦守ル処ハ、念仏ヲ申モ幻化ヲ観ズルモ、無常ヲ観ズルモ、一ツ也。然レドモ、人人縁有処有物ナルニ仍テ、サマ〴〵ニ説有、只縁有処ヲ守ルベシ。信心強キ則ンバ、何レモ替リ無。大略ハ皆娑婆ニ心ヲ抜シテ沈ミ居ラント也。」（『鈴木

正三全集』一四六頁）とも言い、多様な実践が認められていた。

19 このがいこつども、一度に手拍子をうちて、同音にうたふ。抑々我等と申は、地水火風のかりものを、とくに返弁仕、六賊煩悩のたねをたち、十悪の里をいで、もとの古郷に立帰り、人間の八苦をよそにみるぞうれしきと、たからかにこそうたひけれ。弥々ふしぎの思ひをなす所に、又、がいこつ一人、経木をかざして舞あそぶ。其ことのはぞありがたき。いかに女性きこしめせ、御身とわれとべつならず、へだて給ふはあやまりなり。御身のかたちの、うるはしきは、何なれば、此ほねのうへにのみ、肉と皮とのかゝりて、色どりたる故也。それは御身の身にてなし、肉と成は土なり、潤は水なり、いきのかよふは風なり、あたたか成は火なり。此四つの物ともに、何のとがはなけれども、此かり物を我身とおもひ、迷ひ給ふ故により、火は嗔恚のほむらと成て胸をやき、水は婬欲のたねと成て愛着におぼれて、苦海にしづむなり。風は心をひるがへし、輪廻のたねと成なり。土は愚癡のたねと成て、無明の地獄にいるなり。それ〳〵にうけとりて、かしゃくする事ひまもなし。此理りをしり給はぬ女性の身こそ拙なけれ。（『二人比丘尼』『鈴木正三全集』九六～七頁）

20『鈴木正三全集』一〇六頁

21『鈴木正三全集』一〇七頁

22『鈴木正三全集』一一〇頁

23『鈴木正三全集』一一一～二頁

24『鈴木正三全集』一一七頁

25『鈴木正三全集』一三二頁

26『盲安杖』でも左の如くに言う。

心をほろぼして心をそだてよ。明々たる心を朦々たる心に掩てくるしむ事なかれ。時々にほろぼせ。古語云、「殺生せよ殺生せよ。

刹那も殺生せざれば、地獄に入事矢のごとし」又、歌に、

さしいづるほこさき(金)おれよものごとに　をのがこゝろをかなづちにして

さて、いかやうにしてかなづちを用ふべきとならば、人間一生萬事皆夢なり。一念の妄心、永劫の苦因なりと、眼をつけて南無阿彌陀佛と唱ふべし。是則かなづちなり。「一念彌陀佛。即滅無量罪」《一たび彌陀佛を念ずれば、即ち無量の罪を滅す》と說き給へり。去ば唯心の淨土、己心の彌陀といへり。我に有彌陀佛念じ出す事堅かるべきにあらずや。若又信心つよくして勇猛精進の心發て、晝夜間斷なく念佛せん人は、時節到來して、終に己心の彌陀に相見し奉り、則唯心の淨土に安住すべし。極重惡人。無他方便。唯稱彌陀。得生極樂《極重の惡人には他の方便無し。唯彌陀を稱すれば極樂に生ずることを得》此文うたがふべからず。（『假名法語』日本古典文学大系八三　二五九頁）。

27『鈴木正三全集』　一二五～六頁

28『鈴木正三全集』　一二〇～一頁

29『鈴木正三全集』　一一二頁

30『鈴木正三全集』　一一三頁

31『反故集』六道之解　並　出法　『假名法語』日本古典文学大系八三　三〇七頁

32『反故集』出法　『假名法語』日本古典文学大系八三　三〇六頁

33『盲安杖』『假名法語』日本古典文学大系八三　二四三頁

34『盲安杖』『假名法語』日本古典文学大系八三　二四三頁

35『反故集』又（示武士法語）『假名法語』日本古典文学大系八三　二八九頁

36『反故集』又（示武士法語）『假名法語』日本古典文学大系八三　二八九頁

37『盲安杖』『假名法語』日本古典文学大系八三　二四七頁

38『盲安杖』『假名法語』日本古典文学大系八三　二四九頁

39「誠」の語義を直示する箇所は見受けられないが、「誠の人は心すなほにたゞしく、萬事に誠有て情ふかき故なり。己を知てひがごとなきを徳ある人とす。」（『盲安杖』『假名法語』日本古典文学大系八三　二四五頁）、「名利につかはるゝ時は、まことなし。縦ヒ主人の心に叶て親く仕ふる人なりとも、誠有は稀なるべし。唯我身よからしめんためのこゝろざしにて、貪る心につかはるゝなるべし。餘所に恥る事なく、心に心を恥て、誠有事をしれ。」（『盲安杖』『假名法語』日本古典文学大系八三　二五〇頁）、「此理を忘れて、常に我身に執着し、誠の心なき故に、終に徳有事をしらず。」（『盲安杖』『假名法語』日本古典文学大系八三　二五〇頁）などの用例からすると、「私利私欲の無い素直な正しさ」との意が汲み取れ、およそ「正直」と同義の語として解されてくる。

40『盲安杖』『假名法語』日本古典文学大系八三　二五六頁

41『驢鞍橋』『鈴木正三全集』　一四九頁

42『驢鞍橋』『鈴木正三全集』　一四二頁

43『麓草分』十二、有修行多途可知邪正事　『鈴木正三全集』　八七頁

44『反故集』に「一日、去眞言宗の法印、佛法を持來て、種々の理を問。師聞て曰、「用に立たぬ事を云んよりも、唯死事を仕習めされよ。彼曰、「死事などは、何とも不レ存也」。師氣色替て、「只今打殺さんずが、何ともなく死めされんずか」と、大に呵し玉へば、彼僧於レ此忽知レ非也。」（『假名法語』日本古典文学大系八三　三三〇頁）とあるように、正三は口先の議論を嫌い、深い体認を求めていた。

45『驢鞍橋』『鈴木正三全集』　一七二〜三頁

46『驢鞍橋』『鈴木正三全集』　一三八頁
47『驢鞍橋』『鈴木正三全集』　一三九頁
48『驢鞍橋』では「一日衆ニ語テ曰、此前吉野ニテ、大峯懸出ノ山伏、大太刀ヲ十文字ニハキ、金剛杖を撞、大童ニ成テ通ルヲ見テ、扨モ役ノ行者ハ、デカイ修行者デ在タヨト、ヒシト機ニ移リ、誠ニ捨身ノ修行如」是ナラデハト思ヒ付テヨリ、二王ヲ見出ス也。夫ヨリ、次第ニ仏像ノ位ヒヲ見出ス也。是モ我胸ニ有事ニ、ヒシト相応スルニ依テ見出スナリ。性弱シテ見ユベカラズ。後ニ去山伏ノ法印ニ聞ケレバ、山伏ノ巻物ノ奥書ニ、捨身求菩提ト在、亦頭巾ノ裏ニモ、如」是書シテ頂クトイヘリ。誠ニ形ヨリ推顕シテ修ス位ヒ也。実々捨身修行、如」是ナクテハ、少シモ形付ベカラズト也。」（『鈴木正三全集』一八六頁）とも述べており、二王禅は山伏の修行に触発された側面を持つ。
49『萬民徳用』『假名法語』日本古典文学大系八三　二六五頁
50『驢鞍橋』『鈴木正三全集』　一六一頁
51『驢鞍橋』『鈴木正三全集』　一二五頁
52『盲安杖』『假名法語』日本古典文学大系八三　二五二～三頁
53「尋常の人」さえ、通常は倫理性からの逸脱はしないものと見ているのであるから、万民に世俗に於ける仏道修行を示しうる希望を持たせえた、正三の基本的な人間観を示唆しているように思われる。
54『盲安杖』『假名法語』日本古典文学大系八三　二五三頁
55『盲安杖』『假名法語』日本古典文学大系八三　二五四頁
56『萬民徳用』『假名法語』日本古典文学大系八三　二六八頁
57『萬民徳用』『假名法語』日本古典文学大系八三　二六九頁

58『萬民德用』『假名法語』日本古典文学大系八三　二六七頁
59『萬民德用』『假名法語』日本古典文学大系八三　二六九頁
60『萬民德用』『假名法語』日本古典文学大系八三　二六九～七〇頁
61『萬民德用』『假名法語』日本古典文学大系八三　二六九～七〇頁
62『萬民德用』『假名法語』日本古典文学大系八三　二七二頁
63『萬民德用』『假名法語』日本古典文学大系八三　二七三～四頁
64『萬民德用』『假名法語』日本古典文学大系八三　二七三頁
65 卍續藏巻一一八　八四左下～八五右上
66『鈴木正三全集』　一六八～九頁
67『萬民德用』『假名法語』日本古典文学大系八三　二七五～六頁
68 大正蔵巻四四　六二七中
69 大正蔵巻四四　六二九中
70『萬民德用』『假名法語』日本古典文学大系八三　二七七～八頁
71『假名法語』日本古典文学大系八三　二七九頁

《キーワード》倫理、仏教、儒教、神道、如来蔵思想

妖怪化する仏像
――江戸期〝仏像信仰〟の副産物――

今井　秀和

一　〝仏〟と仏像

『鞍馬天狗』で有名な作家、大佛次郎（筆名）の名字はなぜ「だいぶつ」ではなく「おさらぎ」と読むのだろうか。江戸期の幕臣にして「蜀山人」の別名を持つ人気狂歌師でもあった太田南畝（一七四九―一八二三）の随筆『半日閑話』には、名字や地名として日本各地に存在する「おさらぎ」という訓みに関する、次のような考証が載せられている。

> 大仏（おさらぎ）　一条兼良公の歌に帰仏（きさらぎ）やとあり。仏入滅の月なればなり。さらきは新木なり。何にても仏体に作れば新木となる也。新をさらと云なり。[1]

「おさらぎ」・「きさらぎ」語源説の蓋然性を巡る考察が目的ではないので、ここではひとまず、「大仏（おさらぎ）」

は「大（おお）・仏（さらぎ）」を語源とし、「如月（きさらぎ）」は「帰（き）・仏（さらぎ）」を語源とするという説が江戸期に存在していたことを確認しておくに留めておこう。

着目しておきたいのは、これらの説において「仏」が「さらぎ」と訓まれているということ、ただ一点である。仏像の素材となった木材が新木（さら・ぎ）と呼ばれており、転じて仏像そのものが「さらぎ」と呼ばれていた、というのである。この、仏＝新木という説から分かるのは、当時の観念において新木すなわち「仏像を彫り出す為の木材」を「仏像」とイコールで結ぶことが可能であり、さらには「仏像」を「仏」そのものとイコールで結ぶことも可能であった、ということである。

つまり仏像を介して、「仏」という観念は、マテリアル（素材）を示す名称とイコールになることすら可能だった、ということになる。しかし、仏＝マテリアル、という等式が成立可能だからといって、全てのマテリアル＝仏、ではない。草木国土悉皆成仏といった、世界を構成する万物がアプリオリに仏性を宿しているとする仏教思想もあるが、それを広く一般化するのには無理がある。では、仏・仏像・マテリアル、これらはいかなる条件下において等しいものとみなされ、いかなる条件下において異なるものとみなされるのであろうか。

また、仏像が仏とイコールであるならば、仏像が仏以外のアイデンティティを宿すような怪談奇談の誕生する余地など存在し得ないことになるが、実際にはそうではない。とくに江戸期以降の説話において、仏像が妖怪化するような物語が数多く見受けられるようになるのである。

本稿では、主として江戸期の随筆から、仏像にまつわる怪談奇談を拾い上げていく。そして、本来は仏教説話的な訓戒を含む〝霊験譚〟に分類されるべき物語において扱われるはずであった仏像が、いつ頃から、なぜ怪談奇談の対象に変化していったのか、その妖怪化の過程を追いかけていきたい。

江戸期の仮名草子や読本等々にも、妖怪化した仏像は多々登場するが、これらは基本的にフィクションとしての性格が強い。そこで、これらに関しては適宜触れるものの、主たる分析対象とはしない。今回は江戸随筆に記録された、一応の事実譚として流通していた世間話にスポットを当て、仏像の妖怪化という文化現象について考えてみたいのである。

前稿「〈仏像〉と仏像フィギュアの境界線　―海洋堂リボルテック阿修羅像は寺院安置の夢を見るか?―」では、現代のサブカルチャーを対象として、仏像をモチーフとしたフィギュアと、本来的な〈仏像〉との間の差異に関する検討を行った[2]。そこで浮上した問題点のひとつに、〈仏像〉を巡る信仰の問題があった。

本稿は、その問題に関して、前近代にさかのぼった考証を試みるものである。本稿は独立した一編の論考であり、扱う題材や方法論も前稿と異なっている。しかし、己の信ずる仏の姿を仏像に見出すのではなく、仏像ありきで信心が始まるような、日本における信仰の様相――これを〝仏像信仰〟と呼びたい――の来し方・行く末に考察を加えようというテーマは連続している。

二　化け地蔵の来歴

夕暮れの荒れ野に佇む石地蔵。帰路を急ぐ男が地蔵の横を通り過ぎようとすると、にわかに恐ろしい形相で睨みつけられた……。こうした、妖怪化した地蔵、いわゆる〝化け地蔵〟にまつわる説話は数多い。近世期の世間話や創作物に端を発するらしき化け地蔵の説話は、石地蔵という後世に残りやすい〝モノ〟を核とした伝承であるが故に、近代以降も各地で語り継がれていくことになる。

地蔵菩薩とは本来、釈迦が入滅してから弥勒菩薩が出現する遠い未来までの間、六道を迷う衆生を教化・救済

する存在であり、その姿を彫り付けたものが石地蔵などの仏像である。しかしながら、特定の姿形でこの世の一部に固定された仏像からは、ときに諸仏の由来とは異なる、新たなストーリーが始まってしまう。日本の民間信仰における地蔵、いわゆる〝お地蔵さん〟は、地蔵菩薩の性格を一部受け継いでいながらも、すでに別種の存在として、そこにある。[3]

平安末期の仏教説話集である平康頼『宝物集』以降、地蔵が人に代わって田植えをしてくれたり、怪我や病気などの災厄を引き受けてくれたりという、後世「身代わり地蔵」と呼ばれるような仏像の霊験譚が登場する。これらは日本の民間信仰と習合した、わが国独自の地蔵信仰であるものの、あくまで地蔵菩薩本来の性格をもとに作られた説話の域に留まるものであると言えよう。

ところが、各地でローカル化を果たした地蔵の中には、霊験譚の枠を飛び出して、怪異譚に手を染めてしまうものもあった。霊験と怪異とは、必ずしも明確に線引き可能なものではないが、ここではひとまず、仏像が、因果応報や現世利益などの仏教的な説明原理では解釈できない行動を起こした場合、怪異（すなわち仏像の妖怪化）として捉えることとする。冒頭で引用した太田南畝の随筆『半日閑話』には、石地蔵を巡る奇妙な風説が複数記録されているので、以下に引いてみよう。

石地蔵踊る　同月十八日頃、四ツ谷乗運寺横町、寺の石地蔵踊り候よし訛言あり。

地蔵の疱瘡　此頃中野宝仙寺の石地蔵疱瘡すといふ。訛言なり。

簡潔極まりない記録であるものの、当時、四ツ谷乗運寺の石地蔵が踊っていたという噂や、中野宝仙寺の石地蔵が疱瘡にかかったという噂が流通していたことが分かる。ただし記録者自身はこれらの噂に関して「訛言」という否定的な見解を寄せている。地蔵その他の仏像が、霊験譚とは言えないようなおかしな行動を示す例は、ほかにも多々ある。

随筆『想山著聞奇集』は、尾張国名古屋藩士の三好想山（？―一八五〇）がまとめた怪談奇談集である。その内「弁才天契りを叶へ給ふ事　附　夜這地蔵の事」には、情欲と仏像が結び付いた、二つの話が収録されている。ここではまず、「夜ばひ地蔵」をとりあげる。

武州入間郡富村［割注：江戸より十里余西なり］の地蔵尊も霊験新たにして、遠近、歩みを歩ぶ所也。此地蔵尊の事を、土俗、富の夜ばひ地蔵と云て、其名高し。予、此事を其村の長たるものに聞試るに、夜ばひをなさるゝ故と申事に御座候と答ふ。夜ばひとは如何なし給ふにやと問ふに、若き女、よき娘など有所へ御出なされ、徒をなさるゝと申ことに御座候と云り。然らば、現在慥成事の有たるをしれりやと尋るに、夫は存申さず、去ながら、昔より所々に申伝る事故、嘘にも有まじきにやと答てさだかならざれども、古来、衆口に申伝る事故、何とも申がたし。能糺し度おもふのみ。

ここに記された「夜ばひ地蔵」は、あちこちから参詣の者がやってくる霊験あらたかな地蔵であった。ところがこの地蔵が女好きで、近隣のあちこちの女にちょっかいを出すという。後で触れる、男の情欲を満たしつつ教えを説く観音や弁才天の説話とは異なり、こちらの化け地蔵は女に教えを説くでもなく、ただただ悪さを働くばかり

である。そこに仏教説話的な訓戒を期待することは不可能であり、これらの風聞における地蔵は、ほとんど単なる民間伝承上の妖怪キャラクターに堕しているとも言えよう。

続いて、地蔵以外の仏像も含めた、仏像の妖怪化や霊験譚の事例を確認していく。江戸南町奉行をつとめていた根岸鎮衛（一七三七―一八一五）が天明から文化年間にかけての三十年以上にわたって書き継いだ随筆『耳袋』は、怪談奇談を多く収録していることで知られる。『耳袋』には、仏像にまつわる以下のような話が載る（このほか、後でふれる記事もある）。

・『耳袋』巻一「薬研掘不動起立の事」
・『耳袋』巻三「人の言葉に寄りて仏像流行出す事」
・『耳袋』巻六「夢想にて石仏を得し事」
・『耳袋』巻六「作仏祟の事」
・『耳袋』巻九「仏像を不思議に得たる事」
・『耳袋』巻十「地蔵の罰を請しといふ事」

「薬研掘不動起立の事」、「人の言葉に寄りて仏像流行出す事」はいずれも、在家の者が有する仏像が夢枕に立つという話である。はじめは不気味に思うなどして手放そうとするが、やがて参拝の人による寄進が集まった、という結末になっている。

一方、「夢想にて石仏を得し事」は、土中の石仏が繰り返し夢枕に立つものの無視していたが、やがて掘ったと

ころ、出家僧の姿を掘った石仏が出てきたという話である。かつて仏教説話集における夢告は、多く僧によって介在されるものであったが、江戸期においては必ずしも、その限りではない。これについては後で述べる。

興味深いのは、「作仏祟の事」である。ある武家の主人が庭に井戸を掘らせていたところ、作仏（優れた作りの仏像）の地蔵が出土した。しかし、主人は法華宗の熱心な信者だったのでこれを喜ばず、あろうことか日蓮の像に似るよう削り出してしまった。そのせいかどうか、主人はにわかに乱心してしまったという。

仏教説話集によく見られるような、悪因悪果の理を示す物語としても受け取れようが、「作仏祟の事」と題していることからは、仏教的な〝仏罰〟よりも日本的な〝祟り〟の観念が強調されているようである。宗派の異なる者どうしの、信仰の力学も無視できない問題ではあるが、『耳袋』に強い宗教性が認められない以上、ここではむしろ怪異譚としての性格を嗅ぎ取るに留めておいたほうが無難であろう。

一方、「地蔵の罰を請しといふ事」は、仏罰であることを明示している。これは、掃除の途中で石地蔵の手に蝋燭を持たせたまま忘れてしまった百姓が、自分の頬に煤が付いていたことで過ちに気が付き、慌てて地蔵のもとに戻るという話である。

『耳袋』にはこのほか、巻十「夢に見し関羽の像を得し事」や「不思議に神像を得し事」など、夢告を受けたのちで神像や関羽の像を見出すといった話も収録されている。話の構造自体は仏像をめぐるものと大差なく、仏教説話集ではない同書の特性を示していると言える。

『耳袋』とほぼ同時代のもので、さらに大部の随筆に、肥前国平戸藩主を隠居した松浦静山（一七六〇―一八四一）による『甲子夜話』がある。同書は全二七八巻にわたり、怪談奇談を含む当時の世間話のほか、政治的な話題を含む世相風俗の記録、過去の文物への考証、諸書からの抜き書きなど、実に多様な内容を持つ。その為、

仏像に関する記事も数多く認められるが、そのほとんどは過去の文物としての仏像に対する考証や、霊験譚の域を超えない仏教説話的なものである。しかしながら、いささか特殊な事例も見出されたので、以下に目録題を掲出する。[4]

・『甲子夜話』正編、巻十一の一六「薬研掘不動に盗入し事」
・『甲子夜話』続編、巻九十二の一三「普門寺韋駄天霊験」
・『甲子夜話』三編、巻三十三の九「三州大樹寺蔵、九郎本尊之事並施版之図　付霊異之事」

「薬研掘不動に盗入し事」で扱われる不動尊は、前出『耳袋』巻一「薬研掘不動起立の事」に記されていた不動尊と同一のものかと思われる。薬研掘不動の屋内で、仏前に突っ伏したまま身がすくんで動けなくなっている盗人が見つかった。駆けつけた僧は、二度とこのようなことをしないように諭すと、盗人を放った。ところが翌日、不動尊屋内の諸具や賽銭がことごとく盗まれていた。賊は、前日わざと捕まって灯りをともさせ、屋内の様子を観察していたのである。『甲子夜話』には、幽霊の真似をして盗みを働いていた盗賊の記事もあり（続編、巻四十一の九）、江戸随筆にはこうした因果応報譚の枠にとどまらない、合理的説明に終わる世間話も多く記録される。

「普門寺韋駄天霊験」は、鼠に供物を食い荒らされた韋駄天像が怒ってこれを突き殺したという話である。仏教的な教えを示しているというよりも、韋駄天の持つ外見的特徴から発生してきた物語であると捉えておいた方が妥当であろう。物語性は薄いものの、霊験譚より怪異譚としての性格が強い。「三州大樹寺蔵、九郎本尊之事」は、増上寺の黒本尊（阿弥陀如来立像）が、大坂の陣にあらわれて敵を討ったという話である。これは仏教の持つ呪術

的な側面を示す物語として捉えられよう。

三　喋る仏像、食べる仏像

江戸随筆には、仏像が読経する、あるいは喋るといった不思議な話も散見される。[5] 以下、こうした話を並べてみた上で、分析の手を加えていきたい。寛延二年（一七四九）刊、神谷養勇軒の随筆『新著聞集』は、説話集『古今著聞集』以降の系統に属する怪談奇談集である。その中に、仏像が読経をする話が載っているので、以下にあげる。

> 下総国私法（弘カ）寺の日蓮の木像、毎夜、読誦したまふとて、近辺の男女挙て詣でける。住持日堪上人、心得がたくて、ある夜、参詣の人をとめ、かの木像にむかひ、法問の奥儀をたづねて、若此返答なくば、只今打くだき捨んと責しかば、何の答へもなかりし。上人、頓て斧をとりなをし、木像を引おろしければ、後の方より、古狸逃出けるを、追つめて討殺されしとなん。[6]

読経する仏像に、僧が問答を仕掛けた。しかし、一向に答えなかったので仏像を引き摺り下ろしたところ、その後ろから狸が飛び出してきて逃げた、という話である。仏像の読経という不可思議な現象の原因として、狸が設定されているのである。天狗が幻術を使って、人に偽の神仏を見せるような説話は多くあるが、妖怪が神仏の真似をするという点では、仏像のフリをして読経する狸もこれに似る。

仏像が妖怪化した理由として、狐狸の類が化けていた、あるいは乗り移っていたというパターンの説話が数多くある。こうした説話においては、仏像に個別のアイデンティティが発生しているわけではない。仏像は、狐狸な

どの妖怪にただただ乗っ取られてしまう〝乗り物〟として描かれているのである。つまり仏像の妖怪化は、おのずから仏としての神格に留まらない個別のアイデンティティを発生させてしまう場合と、全く別の存在である何者かに乗っ取られてしまう場合の、二種類に大別できることになる。

では、狐狸などの妖怪に乗っ取られるのではない、仏像そのものから新たなアイデンティティが湧いてしまうような説話が、なぜ発生し得るのであろうか。そもそも妖怪化する以前の段階で、それぞれの土地において個々の仏像に投影された性格は、本来の神格であった諸仏の性格を後退させ、ときに文字通り、一人歩きを始めているのである。

本来であれば、仏Xの姿を写した仏像A・B・Cには、すべて仏Xの性格が反映されなくてはおかしい。たとえれば、テレビ局でニュース原稿を読むアナウンサーを映した映像が、各家庭のテレビ受像機に映される映像と同一であるようなものである。しかしながら日本における仏像信仰の現場にあっては、仏像AにはAの、BにはBの性格が、それぞれ存在することになる。こうした構造が、仏像にまつわる民間伝承を生み出し、また、ときに仏像を妖怪化させる揺籃とも成っているものと考えられる。

読経する仏像の話はほかにもある。以下の複数の随筆では、その理由を『新著聞集』における狸のような超自然的存在に求めず、合理的な謎解きが展開されたりもする。たとえば前出『半日閑話』には、本郷元町辺りに住む御家人の家の持仏堂にある木製の阿弥陀像が読経するという世間話が載る。仏像の読経に聞こえていた音の原因は、蜂の巣で唸る蜂の羽音だったという種明かしの謎解きが披露される。『耳袋』にも同様の話が載っている。

しかし江戸後期に成立した日尾瑜の随筆『燕居雑話』では、合理的解釈の後に、さらなる展開が用意されている。読経の声を不思議に思った役人が確認の為に仏像を押し倒したところ、仏像の中から蜂の大群が飛び出して一同悉

く刺されたというのである。これは、仏像を押し倒したことによる仏罰としても解釈可能であり、そうした解釈を選択すれば、最終的に仏教説話的なオチになっていると言うことができる。

次にあげるのは、大した意味もなく、仏像が喋るという事例である。江戸前期の関宿藩藩士、和田正路による随筆『異説まちまち』から、一部を引用する。

> 柳生飛騨守弟を柳生十兵衛といふ。（中略）剣術修行にあるきたる人也。日光にて十王堂へ行て泊りぬるに、夜更て閻羅王欠（アクビ）をして、何時と問ふを、八ツなりと答たりと也。その外妖怪に逢ても、事ともせざりし咄なり。[7]

柳生十兵衛が十王堂で夜明かしをしていると、突如として閻魔像が大あくびをして「何時（なんどき）」と訊いたので即座に「八つ」と答えたという話である。この閻魔像はとくに害を為していないが、その正体を示すような要素はなく、あくまでも柳生十兵衛の豪胆ぶりを示すエピソードとなっている。興味深いのは、この話に続けて次のような説が載せられている点である。

> 妖怪を見るに、臆してこなたよりむかへてみるあり。又勇気あるものも怪をみるといへり。加藤清正に白骨のいだき付たる事あり。是はこなたに勇気あるゆへ也と、清正へいひたるものありしとぞ。

妖怪を見る者は二つのタイプに分かれるという。ひとつは、妖怪を怖れるが故に呼び寄せてしまうタイプである。

もうひとつは、勇気を持っているが故に妖怪に寄り付かれるタイプである。この説は、妖怪の登場する説話が有する二つの方向性を示すものとしても解釈可能である。すなわち前者は怪異体験者の恐怖を疑似体験して楽しむ、いわゆる怪談であり、後者は渡辺綱の鬼退治や岩見重太郎の狒々退治に代表されるような妖怪退治譚である。

武士と妖怪とは縁が深い。江戸期に行われていた、年少の武士に対する通過儀礼としての〝肝試し〟や〝百物語〟も、怪異を、乗り越えるべき心理的な障壁として考えているが故のものであった。また浪人などが、化け地蔵を斬りつけるタイプの説話も各地に伝わるが、これも武士による妖怪退治譚の流れを汲むものであろう。ただし、そこで切り付けられる怪異の正体が仏像であったというところに、かつての仏教説話とは異なる、新たな怪談の要素が見受けられるのである。

これまで紹介してきた江戸随筆のほか、日本各地の地勢や名所旧跡、伝承や風聞を記した地誌の類も当時の口碑を多く記録している。そしてときにその中にも、本来は人を救うべき存在であるはずの仏像が人を害するという説話が含まれている。

たとえば、堺ではじめての地誌であり、貞享元年（一六八四）に成立した衣笠一閑『堺鑑』には、化生のものが現れたのでこれを斬ったところ石地蔵だったという、化け地蔵系統の伝承が記載されている。また、江戸後期の天保年間に刊行された江戸周辺の地誌、斎藤月岑『江戸名所図会』には、調布深大寺の仁王塚という地名を巡る以下のような記述がある。

相伝ふ、昔何某の一子、当時二王門の辺に遊びてありしが、たちまちに姿を見失ふ。人々驚き一山おほいに騒動す。しかるに当時二王門の二王尊の唇に、その児のつねに着するところの衣服残りとどまりて、児を呑

みたるに似たり。よつて里民、この二王の像をこぼちて門を破却し、土中に埋めたりしより、二王塚の号ありといひ伝ふ[8]

このほか、各地の寺院に同様の「児喰仁王」説話が伝わるが、江戸近郊では『江戸名所図会』に載る深大寺のものが有名であった[9]。ほかに、閻魔像が同様の怪異を起こす説話もある。文政十二年（一八二九）自序、塵哉翁の随筆『巷街贅説』は、子供を食らった閻魔像の口許から付け紐が垂れ下がっていたという「つけ紐閻魔」の話を記録している。この閻魔像は新宿二丁目の太宗寺にあり、現存する都内最大の仏像である。

四　仏教説話集から怪談集へ

平安初期の景戒『日本霊異記』から『今昔物語集』、『三宝絵詞』、『打聞集』、『宝物集』など、日本では少なからぬ仏教説話集が編まれてきた。『日本霊異記』には、仏像にまつわる因果応報の霊験譚が多く収録される。たとえば上巻第十七話「兵災に遭ひて、観音菩薩の像を信敬し、現報を得る縁」は善因善果を示すものであり、下巻第二十九話「村童、戯に木の仏像を刻み、愚なる夫割き破りて、現に悪死の報を得る縁」は悪因悪果を示している。これらはあくまで、因果応報の理を示す為の仏教説話である。

さらに鎌倉期以降は『発心集』、『沙石集』、『撰集抄』等々、やはり多くの仏教説話集が書写された。中世の説話集においては、仏教説話を中心に集めたものでなくとも、少なからぬ仏教説話が含まれている。たとえば『宇治拾遺物語』や『古今著聞集』などには、平安期に編まれた仏教説話集の影響が色濃く継承されている。

こうした流れを承けつつも、江戸期にはより怪異性を強めた説話集が人気を博すことになる。たとえば貞享四

年（一六八七）刊『奇異雑談集』である。僧である鈴木正三（一五七九―一六五五）の仮名草子『因果物語』も、いわば仏教説話集でありながら怪談集の趣きを併せ持つ。

『因果物語』には平仮名本・片仮名本の二種類が存在する。正三の没後、はじめに平仮名本が刊行された。平仮名本をまとめたのは浅井了意だと考えられている。その後、平仮名本の出版が無断で為されたものであり、かつ、師の書いた内容と異なる部分があるとして、正三の弟子たちが寛文元年（一六六一）に片仮名本『因果物語』を刊行した。

平仮名本『因果物語』の作者とされる浅井了意（一六一二―一六九一）も僧であり、中国の小説集に材を採った翻案を多く含む怪談集『伽婢子』、『狗張子』をものしている。『伽婢子』は、明代に成立した『剪燈新話』の「牡丹灯記」をもとにした「牡丹灯籠」が収録されていることでも知名度が高い。生前の鈴木正三が実話の集積として『因果物語』を編んでいたのに対し、了意の怪談に対するスタンスはすこぶる文芸的である。ここで片仮名本・平仮名本の内容比較を行う余裕はないが、試みに片仮名本・平仮名本双方から仏像にまつわる話を拾い出してみよう。

片仮名本『因果物語』中巻に収録された「仏像を破り報ひを受くる事」は、朝鮮征伐の際に仏像の眼を盗んでいた男の孫がことごとく盲目となり、うち一人が座頭になったという話である。因果応報譚と言ってよい。

一方、平仮名本『因果物語』巻六に収録される「石仏の妖けたる事」は、次のような奇怪な話である。ある夜更け、京都の町でのこと。にわか雨が通り過ぎ、一人の浪人が唐傘をかたげて歩いていると、門の上の鴨居に唐傘が貼り付いて離れなくなった。ようやく引き剥がして家に帰ったが、唐傘はボロボロに壊れていた。さては化け物の仕業かと思うと悔しく、帯刀して元の場所に戻った途端、九尺ばかりの大入道が現れて男の腕を捩じ上げると、腰の物を奪って消え去った。

その後、武士の魂を奪い取られた男は長く寝付いてしまったという。さて男が襲われた日の明け方、横丁の水桶の上に、大小が十文字にして置いてあった。その後も怪しいことが続いたが、ある時、水桶の下に古びた石仏が置いてあった。これが元凶であろうということになり、寺に納めると怪異はぴたりと止んだという。

また、寛文六年（一六六六）刊、浅井了意『伽婢子』巻三「鬼谷に落て鬼となる」にも、妖怪化して人を食おうとする仏像が登場する。当該の話は、原話である『剪燈新話』巻四「太虚司法伝」にほぼ忠実な筋書きで展開する。人間が仏像の背中にある穴に隠れようとすると、仏像が笑いながら「点心を儲けた」と言って歩き出すが、やがて躓いて転び、自ら倒壊してしまうという箇所も同じである。

中国の怪異小説集においても、妖怪化する仏像が描かれているという点は非常に興味深い。ただし、中国古典におけるフィクションとしての仏像の妖怪化が、本稿ですでに見てきたような、江戸期の日本におけるノンフィクションとしてのそれとどのように関わり得るのかに関しては、更なる一考を要する。

いずれにせよ、江戸期、僧の書いたこれらの仮名草子が広く読まれ、仮名草子の怪談集のみならず後続の出版メディアたる浮世草子や草双紙、読本などにも強い影響を与えることとなったのである。また、『伽婢子』系統の怪談集と並び、仮名草子においては『諸国百物語』その他の、いわゆる百物語本も多く出版された。

当時は、これらの出版文化も花開いたが、同時に写本での情報流通も広く行われていた。江戸随筆は基本的に写本で流通し、人気を博すと出版されることもあった。そして本稿で見てきたように、江戸随筆に記録された世間話には、当時、一応の事実譚として語られていた怪談奇談が多数綴じ込まれており、そこには、仏教説話を出自としたものも少なくなかったのである。

五　仏像、人形、そして人間

さきに引いた『想山著聞奇集』の「弁才天契りを叶へ給ふ事　附　夜這地蔵の事」には、江の島に参籠していた男が弁才天の像に恋慕する話がある。男は弁才天に一夜の情けをくれるよう祈願し続けて、ついに願いを容れられた。しかし、男のあまりのしつこさに、最終的に弁才天は怒りをあらわにするのである。

僧が、女性の肢体を持つ仏像に恋慕して想いを遂げ、教えを授かるタイプの説話は、『想山著聞奇集』の文中でも触れられている『日本霊異記』の中巻第十三縁「愛欲を生し吉祥天女の像に恋ひて感応して奇しき表を示す縁」以来多く見られる。これは、信濃国の優婆塞が夢で吉祥天女の像とまぐわうと、翌朝、像の腰が優婆塞の不浄で汚されているのを見て恥じるという物語である。

安永五年―寛政七年（一七七六―一七九五）にわたって書き継がれた津村淙庵の随筆『譚海』巻五「弁才天奇談」は、『想山著聞奇集』収録の説話と大同小異の内容を持つが、主人公が僧であるという点で、古い形式を宿していると判断することができる。

『想山著聞奇集』では、仏像に恋慕する男は僧ではなかった。仏教説話をルーツに持つタイプの江戸期の物語の一部は、その内容においても語られる場においても、寺院の外側に開かれつつあるのである。その点では、『想山著聞奇集』の男が、僧以外の者として設定されているのは、恋に破れた仏師が自らの彫る女人像に魂を奪われてしまう（いや、像に魂を宿してしまう）幸田露伴の小説『風流仏』につながり得る変化とも言えよう。

さて、『想山著聞奇集』、『譚海』の弁才天説話はともに、願いを容れられた後の僧／男の態度という点で、『日本霊異記』と大きく異なる。自分の煩悩を汲んだ神仏に対して恥じるか慢心するかで、説話としての性格も異なったものとなっているのである。端的に言えば、『日本霊異記』のそれは霊験譚であり、『譚海』では怪異譚としての

興味を強めたものとなってしまっている。

人間が仏像の肢体に恋慕の情を抱いてしまうのは、仏の姿が人間に似ているからである。ここで仏像・人形・人間をめぐる考察を行ってみたい。元文三年（一七三八）、三木貞成『浪速土産』には、近松門左衛門から聴いたという演劇論が記されている。近松は、現実と虚構との間にこそ芸の妙が宿っているのだとし、これを「虚実皮膜」と表現した。その際ひきあいに出したエピソードに、次のようなものがある。さる御所方の女中が、好いた男への恋慕が高じて、男そっくりの生き人形を作らせた。しかし、あまりに似ていた分、魂のこもっていない偽物だという事実が浮き彫りになってしまい、女中はこれを疎んじて捨てたという。人形浄瑠璃および歌舞伎の劇作家であった近松が、人形そのものについて論じている点でも興味深い。

一九七〇年、ロボット工学者の森政弘は、人間がロボットに対して抱く感情の変化に関する予想をグラフ化して発表した[10]。科学技術の進歩により、ロボットの外見や動作が人間に近付くに従って、人間がロボットに対して抱く好感は増していくものの、人間に限りなく似ていながらも人間でないと認識できる段階に至ると、嫌悪感が発生するというのである。この段階（折れ線グラフの谷）を乗り超えて、ロボットが人間と見分けのつかないものまで進歩すれば、嫌悪感はなくなるという。森はこれを「不気味の谷」現象と名付けた。

人形はロボットではないが、近松門左衛門が「虚実皮膜」について語る際に述べた生き人形のエピソードは、「不気味の谷」現象を思い起こさせる。生身の人間への愛欲が高じて、その人に生き写しの人形を作ろうとする執着心と、人形を人形として愛するピグマリオンコンプレックス（人形愛）と、信仰の対象である仏像の肢体に劣情をもよおしてしまう心性とは、異なっていながらも、互いに危うい重なり合いの領域を有している。

中世以降、古い器物に魂が宿るという〝付喪神〟なる妖怪の絵画が作られるようになった。これは、自然物に

魂を認めるような古来のアニミズム的価値観が、人間の手を経た器物にも適用されるようになったものとして解釈できる。ただし、アニミズム的価値観において、魂を有するものは人型である必要がなかった。一方、付喪神の場合は、器物と人とのハイブリッド的な姿として描かれる。

では、人形はどうか。人形が人語を発し、動き回り、あるいは夢に現れるといったエピソードは、様々な時代を通して日本の説話に広く見られるものである。その背景には、さきほど述べたような、森羅万象に霊性をみとめる日本古来の精神的風土もあろう。ただし人形の場合、木石が人語を話すという古代以来の民俗的想像力や、室町期の『付喪神記』以降登場するようになった、打ち捨てられた古い器物に精霊（魂）が備わって徘徊し出す付喪神などとは若干様相が異なる。

人形は、その初発から人のカタチを写したヒトガタであるが故に、作られた時点である種の〝人間性〟を宿してしまっているのではなかろうか。あたかもロボットのように起動スイッチが入れられるのを待っているだけで、我々人間にとって彼／彼女はきっと、人間未満の人間なのである。その点で、開眼式を行うなどして仏のアイデンティティを宿したと認識されている仏像はあくまでも仏であり、決して人形とイコールの存在ではない。ただしそれとても、見る者がそこに〝仏〟を見出せばこそのことである。

この問題を考える上で、明和七年（一七七七）刊の読本、菅翁『席上奇観　垣根草』巻三「宇野六郎廃寺の怪に逢ふ事」を見てみたい。この物語はフィクションとしてのものであるが、仏像の妖怪化という文化現象に関するひとつのヒントが含まれているように思われるのである。

文事を学ぶ宇野六郎と、武事を好む岡部八郎という二人の才子があった。ある時、外出先で突然の雷雨に襲われた六郎は、運よく辻堂を見つけて主僧に歓待された。これから山林の陰士、巌下の道人がここに集うので列席す

るよう勧められると、文事を好む六郎はこれを快諾した。やがて様々な異相の者たちが五、六人やってきたので、内心肝を冷やしながら末席に座っていた。

異相の者たちは旅人の無聊を慰めようと言って、龍を呼び出したり嵐を起こしたりと様々な不思議を現出させ、あるいは大昔の話をし始めた。突然、一人が「荒八郎こそ来たれ」（荒八郎が来たぞ！）と叫ぶと、皆は狼狽して散り散りに去った。驚いた六郎が床下に隠れていると、現れたのは豪傑をもって聞こえた朋友、八郎であった。

八郎が松明を持って照らすと、荒れ果てた堂内や軒下に、身体のあちこちが欠けた古仏が五、六体、散乱していた。八郎は「必定妖怪は此ものどもの業なるべし。物、千歳におよぶときは必ず妖をなすといふ。あやしむにたらず」と言うと、仏像を一か所に集めて焼いてしまった。

この物語では、日本の『付喪神記』や中国の『抱朴子』で説かれるような、器物が百歳、千歳の歳を重ねて妖怪と化すといった思想を下敷きに、拝む者のいなくなった仏像をも妖怪に変じさせているのである。

つまり、仏像が仏である為には、仏像に仏を見出す人の存在が不可欠となる。たとえ一時、仏として拝まれている仏像があっても、拝む者がいなくなった時点で、単なるモノに戻ってしまう可能性を内包しているのである。そして、器物あるいは人形に戻った仏像は、説話的な想像力の中で、何者かに乗っ取られたり、あるいは新たなアイデンティティを発生させてしまったりするわけである。

六　〝仏像信仰〟の最前線

仏教説話は、唱導という本来の目的を達成する為に、説話としての興味を期待され、磨かれ続けてきた。逆に言えば、物語としての洗練度を高めるほどに、その本来の目的を離れて純粋な説話としての性能を強化してきたの

である。そして本末転倒な進化を遂げた末、江戸期に至ると、一部の説話は仏教唱導的な要素を希釈されてしまうに至った。

たとえば『日本霊異記』に多くあるような、人が犬などの動物に転生する仏教説話は、中世の仏教説話集を経て、さらに江戸期の鈴木正三『因果物語』以降にも命脈を保つことになる。[11] しかし江戸期の世間話などにおいては、話の構造が仏教とは無関係な複雑化を果たし、また、本来霊夢を見る役割であった人物が、僧でなくなっている場合も多いのである。

仏教説話は、江戸期の世間話に少なからぬ影響を与えているが、寺院から外に出て一人歩きを始めた江戸期の世間話においては、物語性が強化される代償として、ときに抹香臭さが薄められる傾向にあるようだ。こうした傾向は、仏像の妖怪化という現象とも深く関係しているものと推察される。

また仏教説話は、必ずしも人間にとってプラスになる話ばかりで構成されているわけではない。人間が、仏像を盗むなどの悪事を働いた場合、仏罰を蒙るという話は数多くある。例として、前出『江戸名所図会』に載る、雑司ヶ谷鬼子母神の本尊を巡る話をとりあげてみよう。

> 安房国の沙門某（その名知るべからず）日性師に仕へけるが、いかに思ひけん、密かにこの霊像を盗み、故郷に帰るに（その年天正五年〔一五七七〕なり）、たちまち病を発し、一日みづから口ばしりていへらく、「われはもと武州雑司ヶ谷にあり。かの地の衆生機縁すでに熟す。まさに済度すべきときを得て泥中より出現せしを、ここに移すことわが意にあらず。すぐにもとの地に帰すべし」となり。ときに村人おほいに怖れ畏み、再び東陽坊に遷し奉る。[12]

このように、仏像が人間にとってマイナスとなる作用を引き起こしても、善因善果、悪因悪果の理に基づく因果応報譚として解釈することが可能である。しかし、こうした説話から因果の〝因〟が欠けてしまうと、なぜ、仏像が人間にとってマイナスとなる行動をとったのかが不明になってしまう。仏像をめぐる怪異譚には、こうした、物語の構造にまつわる側面も関係していよう。

また、仏像には、妖怪化しやすいものと、そうでないものがある。この問題に関する考察の精度を上げる為には、更なる資料の捜索が必要となってくるが、ひとまず本稿で扱った資料からも、ある程度の傾向は見えてきている。端的に言って、地蔵はもっとも妖怪化しやすく、阿弥陀如来は妖怪化しにくい。

そこには、石で彫られた地蔵が、僧の管轄である寺院内のみならず、各地の民間信仰に融合して、路傍その他のあらゆる場所に広まっていったことが関係していよう。つまり石地蔵は、土地土地に住む者達の内的な要請から作られたものであり、数も多かった。各宗派による集権的な支配からの物理的・精神的な距離があったわけである。また、その建立目的および地蔵菩薩の属性から、石地蔵がそもそも死のイメージを宿していた、ということもあろう。このような背景のもと、石地蔵は日本の小さな神々の一員と化し、さらには妖怪化まで果たしていたのである。

仏像の妖怪化を考える上では、寺院の唱導によって広められた諸尊の性格が、民間伝承となじみやすいかどうかといった問題も関わってくるものと考えられる。たとえば阿弥陀如来を本尊とする浄土真宗が、本願寺の教えと異なる阿弥陀如来ヴァリアントの存在を許さなかったことは、阿弥陀如来の妖怪化を妨げるひとつの理由になっていたはずである。

ただし、阿弥陀如来が妖怪化することもある。近代以降の事例であるが、たとえば埼玉県比企郡広徳寺の阿弥

陀如来には、すでに触れた「児喰仁王」と大同小異の「児喰の弥陀」という伝承が残る。[13] 本稿で扱った近世の事例においても、前出『甲子夜話』「三州大樹寺蔵、九郎本尊之事」のように、阿弥陀如来像が純粋な霊験譚を飛び越え、なかば妖怪化したような活躍を見せる事例があった。

該当記事は、増上寺の黒本尊（阿弥陀如来立像）が、大坂の陣で敵を討ったという話であった。現世利益的な呪術のエピソードであるが、ここでは、増上寺の阿弥陀如来立像が「黒本尊」という個別のニックネームを得て、キャラクター化していたという下地があった。名付けによる新たなキャラクター性の獲得により、本来的な阿弥陀如来イメージからの離陸およびローカル化を果たしているのである。

日本各地の仏像は、たとえば「とげ抜き地蔵」、「波切り不動」のように、現世利益的な目的に基づく名称や、地名と結びついてのローカル化した名称を獲得していることが多い。いつの時代も、基本的に各宗派の中枢は、ある程度性格を固定化したかたちで諸尊にまつわる情報を広めようとする。ところが教化の周縁にあっては、信仰の現場において諸尊に新たな性格が付与され、むしろ、そうしたローカルな名付けや性格あってこその信仰の様相が立ち現われてくる。仏像が共同体に帰属しているという意識、言い換えれば、共同体が仏像を所有しているという意識の強さ故に、企業のトップダウンで行われるような上意下達式の仏教思想が、フランチャイズ・チェーン的モデルとして浸透しないのである。

つまり、新たな名付けを施されたローカルな仏像を拝む場にあっては、民俗仏教こそが〝仏教〟そのものなのである。その初発から変容と分化を繰り返してきた仏教の歴史に鑑みた場合、民間信仰と習合した民俗仏教の諸相にこそ、〝仏教〟の最前線があると考えることも可能であろう。実は、仏像の妖怪化という極めてエッジを行く現象は、仏像信仰を包括した日本仏教そのものを逆照射するテーマなのである。

さて、本稿では、江戸期における仏像の妖怪化という文化現象を通して、日本における〝仏像信仰〟の一側面に検討を加えてきた。しかしながら、前後の時代との関係性についての緻密な調査や、東アジア諸国との比較など、考えなければならないことも多々ある。また紙幅の都合上、触れられなかった江戸期の資料も多い。仮名草子や読本など、フィクションとして書かれた文芸作品への個別の分析の蓄積と、ノンフィクションとして書かれた世間話との接続および断絶なども今後の課題である。

付記

本稿は、蓮花寺佛教研究所例会における、以下三回の口頭発表を基にしている。執筆に際しては、研究所内外の参加者から得た多くの貴重な意見を参考にした。「妖怪化する仏像　―仏像のアイデンティティと妖怪化―」二〇一二年九月十七日。「仏像をめぐる霊験と怪異」二〇一三年一月二十一日。「江戸期の仏像信仰　―妖怪化する仏像と流通経済―」二〇一三年十一月十八日。

註

1　「半日閑話」日本随筆大成編輯部編『日本随筆大成』第一期八巻、吉川弘文館、一九八〇年。

2　拙稿「〈仏像〉と仏像フィギュアの境界線　―海洋堂リボルテック阿修羅像は寺院安置の夢を見るか？―」『蓮花寺佛教研究所

紀要』第六号、蓮花寺佛教研究所、二〇一三年。

3　日本の民間における地蔵信仰に関しては以下が詳しい。大島建彦編『民間の地蔵信仰』北辰堂、一九九二年。

4　『甲子夜話』の記事検索に関しては、以下拙稿の資料編に含まれる「『甲子夜話』怪異・奇聞索引」を用いた。『『甲子夜話』怪異・奇聞の研究』二〇〇八年度大東文化大学大学院提出博士学位論文。

5　読経する仏像に関しては以下が詳しい。「木像読経」柴田宵曲『妖異博物館』青蛙房、一九六三年（ちくま文庫、二〇〇五年再刊）。

6　「新著聞集」日本随筆大成編輯部編『日本随筆大成』第二期五巻、吉川弘文館、一九七四年。

7　「異説まちまち」日本随筆大成編輯部編『日本随筆大成』第一期十七巻、吉川弘文館、一九七六年。

8　市古夏生・鈴木健一校訂『新訂　江戸名所図会』第三巻、筑摩書房、一九九六年。

9　「児喰仁王」に関しては以下が詳しい。小堀光夫「仁王の話」『世間話研究』第十八号、世間話研究会、二〇〇八年。

10　森政弘「不気味の谷」『Energy』第七巻四号、エッソスタンダード石油（株）、一九七〇年。

11　拙稿「犬の伊勢参りと転生」「日本文学研究誌」第七輯、大東文化大学日本文学専攻、二〇〇九年。

12　市古夏生・鈴木健一校訂『新訂　江戸名所図会』第四巻、筑摩書房、一九九六年。

13　『埼玉県伝説集成』中巻、北辰図書出版、一九七四年。

《キーワード》仏像、妖怪、霊験と怪異、人形、地蔵

大乘の理念と社会的実践
－三階教無尽蔵院の事例から－

伊藤　尚徳

はじめに

筆者はこれまで中国唐代において仏教を高度な思想体系へと高めた唯識学派や華厳学派の思想について取り上げ、彼らが有していた大乘観の特徴について研究を進めてきた。ここで大乘というのは、自利としては菩提を求め、利他としては衆生を解脱へと導こうとする菩薩の精神を支える理念である。術語としてのそれは、個人的な解脱を追求する小乘よりも、他者の救済という利他の側面を強調する点において、小乘よりも大きな救済概念、衆生を悟りへと運載する「大きな乗り物」という意義を有している。

著者が大乘に関する問題を扱った本来の動機は、東アジアに展開してきた大乘仏教を、人々がどのようにとらえ、その教義に基づいて、どのような人間観を形成していたのかという問題を探ることにあり、大乘という理念が如何様に現実の社会において発揮され得たのかということも視野に入れて検討してきた。

しかしながら、これまで扱った仏典からは大乗仏教の理念と、それを究極的な価値とする教義の特徴は探れても、大乗仏教の現実場面における社会的実践との結びつきを探ることは困難であった。仏典の中に説かれる大乗の教義や思想は多岐に亘るが、そこで示される修道においても、具体的な社会的実践というにはほど遠く、どこまでいっても理念的なものに終始する。

たとえば唐代に体系化された中国唯識思想では、五姓各別説に基づき、衆生を機根によって声聞、縁覚、菩薩、不定種姓、無性有情の五類に分け、このうち、無性有情は絶対に成仏できないとする。しかし、たとえ成仏できなくとも、唯識の教義が無性有情にまでも開示されていることをもって、それがあらゆる機根の衆生を対象とした完全な大乗教義であることの根拠とするのである。[1]

また、不定種姓を対象として、究極的な悟りに至るまでの五つの実践階梯を示す。[2]それは資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位というものであるが、これは悟りの素因となる信心を持ち、修行環境を調え（資糧位）、煩悩をおさえ断絶する修行を行い（加行位）、それが円満した段階で悟りの初分を自覚し（通達位）、その心を保持しながら菩薩行を実践し（修習位）、究極的な悟りの境地（究竟位）へと至る階梯であるが、しかし、これらはあくまで修行者の心の状態や内的な悟りへの行位を構造的に示すもので、具体的に社会実践を説くものではない。

また、唐代において唯識思想と同時代に隆盛した華厳教学は、形而上の真如の様態を構造的に把握しようとする教義に徹したものと見受けられ、それが個人存在における内的な悟りを嚮導する教えとは成り得ても、衆生救済といったような社会的実践とは直接的に関連しにくいものである。

したがって、仏教思想と社会的実践との関連を考察するような場合にあたっては、これまで扱っていたような仏典から直接それを探るのは困難であると思われた。

一方、純粋な仏典よりも、正史や僧伝からは、仏教徒の大乗的理念に基づく修道実践の実状を確認しやすい。たとえば、飢餓に直面した際に自分の肉を裂いて人々に施した僧侶や、焼身して度僧の許可を願った比丘の例など、利他の実践の為に自己の身命を捧げた者たち姿を見ることができる。[3]

しかし、当然のことながら、このような仏教者の行為からは、唯識思想や、華厳教学などといった高度に体系化された思想を直接見出すことはできない。無論、大乗の精神を纏った仏教者の内面は、彼らが学んだ深遠な仏教思想に支えられていたであろうが、彼らの行為の根本には「利他」という明快な大乗の理念が一貫している。

このことはインドから流伝した仏教思想が中国に広まり、様々に吟味された上で、大乗の教義として複雑な思想体系として形成された一方で、その思想体系はあくまで内的な教義として留まり、結局その本質にある大乗特有の利他の理念のみが、社会との関わりにおける具体的実践の鍵となっているということである。理念を形成する高度な思想体系は、結局、それを学ぶ人物の内面に資するにすぎないものである。

利他の実践についていえば、それと直接的に関連してくる修行として布施行を挙げることができる。本来、菩薩の修行徳目である六波羅蜜行において第一番目に数えられる布施行は、利他行の最たるものと考えられるが、一面において寺院を支える経済活動の根拠にも成り得てきた。しかし、中国において布施行は利他だけでなく、自身の滅罪を兼ねて行われる場合が少なくなかった。

遠藤祐介氏は、仏教が中国に伝来した後漢時代から東晋、南北朝、隋から唐初に至るまで、それぞれの時代における仏教徒の経済活動の傾向を示しながら、仏教思想による経済構造の形成過程を追い、南朝南斉時代にはその基本構造が整っていた様子を確認されている。[4]

その基本構造とは、はじめは専ら善因善果、悪因悪果を説く報応思想に基づいた「罪福」の救済構造としての仏

教者の実践活動が、大乗仏教の流行と共に、その「求道」の精神と適合して形成された「罪福道」にあるということを論じている。

梁の武帝の例を挙げるまでも無く、特に南朝においては、貴族や士大夫を中心に、積極的に寺院への寄進、寺塔の造成、貧民救済、捨身などが行われたが、それらは自己の成仏や救済を願いつつ、布施行として実践されたものである。遠藤氏はそのような「罪福道」の思想が、現在に至るまで基本的な中国仏教寺院の基本的な経済構造として成り得ていることを鋭く指摘されている。

遠藤氏の指摘は、寺院に対する布施という一つの経済モデルを考えた場合に、的を射たものであると肯んずるのであるが、こうした「罪福道」の経済構造は、とりわけ仏教の懺悔と利他の精神を深く理解し、熱烈な信仰を持って求道を志す者たちにおいて強く発揮されたと思われる。特に莫大な財貨をもって布施行を実践し、寺院の経済活動を支えたのは、限られた貴族であり、あるいは士大夫であった。では、一般庶民の場合はどうであろうか。果たしてどのような形で布施行は実践されていたのか。

この素朴な疑問についての回答となる一つの実例として、唐代初期に流行した三階教無尽蔵院の活動が挙げられる。三階教はその布教の中心的寺院であった化度寺の無尽蔵院において、一般民衆から多くの寄進者を獲得していたことが知られる。

三階教についての研究は矢吹慶輝氏の『三階教之研究』（岩波書店　一九二七）があり、これが金字塔となって、その後、多くの研究者によって思想的視点や経済的視点から三階教が注目されるようになった。近年、西本照真氏によって『三階教の研究』（春秋社　一九九八）が著され、これによって三階教に関する研究が大いに刷新されたといえる。西本氏は矢吹の研究を再確認し、三階教の展開と、その基本構造を整理し、さらに敦煌文書から新たな

三階教文献などを検出し、それまで知られていなかった三階教の教団規律などを明らかにされた。ここに三階教の教義や教団としての実態は、ほぼ解明されたといえる。本稿では、これらの諸論文に拠りながら、一般民衆の布施を強く啓発することに成功した三階教の無尽蔵院に焦点をあて、その実態から一般民衆に機能した経済構造とその背景にある大乗の理念について考察する。

一　三階教の成立と教義について

三階教は隋代の信行（五四〇‐五九四）を中心として、彼の弟子や、彼を慕う在家信者によって形成された。彼は五十五年の生涯の殆どを、洛陽を中心とした相州で過ごし、晩年になって彼を信奉する居士によって長安に招かれ、後に化度寺と改称される真寂寺を拠点として三階教の布教活動を行った。

三階教の「三階」とは、『涅槃経』『大集経月蔵分』『像法決疑経』などに説かれる仏法の興起から消滅までの「正法」「像法」「末法」の三時に基づいて、仏法が正しく伝わる時代である正法を第一階とし、法が辛うじて存続する時代である像法を第二階とし、いよいよ法が消滅にむかう末法時代を第三階とするもので、その教義は、すでに自己が生きる現在が第三階にあることを自覚して、機根の愚劣な自己が、同じく機根の劣る衆生を導くために厳格な利他行の実践を提唱するものである。この利他行の原型は、信行本人が著した『信行遺文』と名付けられる伝道書簡において、彼が四十四歳のときに表明した誓願の中に確認できる。

開皇三年、歳次癸□（卯）□□□□（相）州光厳寺僧信行、普為過去未来現在皇帝陛下□□□諸師父母乃至一切衆生、頓捨

命財、属十六種常楽我（浄）等一切法。[5]

開皇三年（五八三）、歳次癸卯……相州光厳寺の僧である信行は普く過去・未来・現在の皇帝陛下と…諸師父母、一切衆生の為に、頓に命と財を捨して、十六種の常楽我浄等の一切法を宗とする。

ここには、あらゆる人々のために、自らの身命と財産を擲って、十六種の常楽我等の一切法に専念することが示されている。この「十六種常楽我等一切法」は、信行の著作である『無尽蔵法略説』において、「常楽我浄無尽蔵」あるいは「十六種無尽法」といわれる。また信行の没後に弟子達によって著された『無尽蔵法略説』の注釈書である『大乗法界無尽蔵法釈』では「無尽蔵行」とされている。この十六種の法の詳しい内容は、『信行遺文』に続けて説かれている。

一者願施礼仏無尽、日々不断、乃至成仏。二者願施転経無尽、日々不断、乃至成仏。三者願施衆僧無尽。（日々不断、乃至成仏。）四者願施衆生無尽、日々不断、乃至成仏。五者願施離悪無尽、日々不断、乃至成仏。六者願施十二頭陀無尽、日々不断、乃至成仏。七者願施飲食無尽、日々不断、乃至成仏。八者願施食器無尽、日々不断、乃至成仏。九者願施衣服無尽、日々不断、乃至成仏。十者願施房舎無尽、日々不断、乃至成仏。十一者願施床坐無尽、日々不断、乃至成仏。十二者願施燃燈燭無尽、日々不断、乃至成仏。十三者願施鍾鈴無尽、日々不断、乃至成仏。十四者願施香無尽、日々不断、乃至成仏。十五者願施柴炭無尽、日々不断、乃至成仏。十六者願施洗浴無尽、日々不断、乃至成仏。[6]

一には心から願って礼仏を布施し、これを尽くすことなく、毎日不断に続ければ成仏する。二には心から願って転経を布施し、これを尽くすことなく、毎日不断に続ければ成仏する。三には心から願って衆僧に布施し、これを尽くすことなく、（毎日不断に続ければ成仏する。）四には心から願って衆生に布施し、これを尽くすことなく、毎日不断に続ければ成仏する。五には心から願って離悪を布施し、これを尽くすことなく、毎日不断に続ければ成仏する。六には心から願って十二頭陀を布施し、これを尽くすことなく、毎日不断に続ければ成仏する。七には心から願って飲食を布施し、これを尽くすことなく、毎日不断に続ければ成仏する。八には心から願って食器を布施し、これを尽くすことなく、毎日不断に続ければ成仏する。九には心から願って衣服を布施し、これを尽くすことなく、毎日不断に続ければ成仏する。十には心から願って房舎を布施し、これを尽くすことなく、毎日不断に続ければ成仏する。十一には心から願って床坐を布施し、これを尽くすことなく、毎日不断に続ければ成仏する。十二には心から願って燃燈燭を布施し、これを尽くすことなく、毎日不断に続ければ成仏する。十三には心から願って鍾鈴を布施し、これを尽くすことなく、毎日不断に続ければ成仏する。十四には心から願って香を布施し、これを尽くすことなく、毎日不断に続ければ成仏する。十五には心から願って柴炭を布施し、これを尽くすことなく、毎日不断に続ければ成仏する。十六には心から願って洗浴を布施し、これを尽くすことなく、毎日不断に続ければ成仏する。

すなわち無尽蔵行とは礼仏、転経、衆僧、衆生、離悪、十二頭陀、飲食、食器、衣服、房舎、床坐、燃燈燭、鍾鈴、香、柴炭、洗浴を施すことであり、信行はこうした布施の実践を日々不断に行うことを誓願としていたことが

わかる。

西本照真氏はこの十六種の内容について、「単に教えを施す法施や、物を施す財施だけでなく、礼仏、転経、離悪、十二頭陀など、およそ仏教の実践に関係する全ての内容が含まれている点が重要である」と指摘し、「信行はあらゆる仏教的実践を布施行に集約させ、布施行を通して成仏へ突破する道を歩もうとしたのである」と述べている。[7] ここで「無尽」とは、布施の対象となる衆生が尽きることがないために、それらに対する供養の実践も尽きることがないという理由から、そのように呼ばれるとされる。信行がこの無尽蔵行を徹底した理由については信行自身の著述からそれを確認することはできないが、おそらくは「利他」の理念によって支えられる布施行を全うすることで、「自利」の究極である成仏を目指し、そこに自利と利他、二利双修の大乗仏教の実践を実行したのではなかろうか。そのことは信行の弟子が著した『大乗法界無尽蔵法釈』において、大乗の意義と無尽蔵法との関連について説かれる段から窺われる。

大以寛長深遠不退為義、乗以運載為名。小乗法中唯明自利、大乗法内自利利他。是故菩薩依大悲心、立無尽蔵法。六波羅蜜、檀度初。四摂行中、布施為首。[8]

「大」とは寛・長・深遠・不退を意味内容とする。「乗」とは運び載せることを意味する。小乗の教えにおいては、ただ自利だけを明かすが、大乗の教えにおいては自利と利他を明かす。したがって菩薩は大悲の心に依って、無尽蔵法を立てる。六波羅蜜では檀度を第一とし、四摂行では布施を第一とする。

これが信行自身によって著されたものではないにしろ、信行の弟子たちは、無尽蔵行を自利と利他を兼修する大乗の理念に基づいて実践するものと理解していたことがわかる。また、『信行遺文』の別の箇所では、特に四種類の実践行について、教団の活動としての許可を求めた上奏文がある。

一乞聴行四種無尽行、一乞聴随喜助施、一乞聴行十二頭陀常乞食、一乞聴依法華経、学行不軽行。[9]

一、四種の無尽行を行うことをお許し下さい。一、随喜して助施することをお許し下さい。一、十二頭陀にもとづいて常に乞食することをお許し下さい。一、『法華経』に依って不軽菩薩の修行を学び行うことをお許し下さい。

冒頭の四種無尽行とは、前の十六行にあてはめると、はじめの四つに相当する。それは施礼仏、施転経、施衆僧、施衆生であり、これを分類すると、「三宝」と「衆生」に対する供養にあたる。第二の随喜助施は第七から第十六のすべてに相当し、十二頭陀常乞食は第六にあたる。第四の「依法華経、学行不軽行」とは、『法華経』所説の常不軽菩薩の礼拝行のことであり、これを不断に実践することが求められている。

信行が晩年に著した『対根機行法』には、「普敬」と「認悪」という三階教徒の実践課題が示されている。これは自身を含めた第三階の衆生が、劣悪な機根であることを認識し（認悪）、その上で、そのような劣悪な機根の衆生にも仏性が具わっていることを認めて礼拝すること（普敬）である。この普敬の実践とは、『法華経』所説の常不軽菩薩の礼拝行に倣ったものである。この「普敬」と「認悪」という二本の柱に支えられ三階教は極めて厳格な

頭陀乞食行の実践を特色とする教団として形成されていったようである。『歴代三宝記』には三階教徒を「門徒」と呼び、その行状について次のように記されている

門徒悉行方等結淨頭陀乞食。日止一餐在道路行。無問男女率皆禮拜。欲似法華常不輕行。[10]

門徒は悉く方等の結淨を行じ、頭陀乞食し、食事も一日に一回だけ、道路を歩いていると、男女を問うこと無く、率かに皆な禮拜し、法華の常不輕菩薩のようにあろうとする。

洛陽で活動していた信行が、本格的に布教を開始する長安に入京する頃には、このような実践を行う門徒の数は三百人ほどに膨れあがっていたようである。この門徒の数は教団を構成する人員という点からすると決して少なくはないであろう。

しかし、おそらく教団が確固たる地盤を築く以前は、信行は孤独な実践者であったはずである。信行個人の実践について言えば、彼は日々、頭陀乞食の行によって集められた微量の布施を、さらに衆生に供養することを誓願としていた。そうした無尽蔵行のような厳格な利他行を不断に継続させるためには、おそらく相当の困難があったと思われる。このことに関連して、信行の行動として目を引くものが『続高僧伝』巻十六「信行法」に記される。

後於相州法蔵寺、捨具足戒、親執労役、供諸悲敬、礼通道俗。[11]

後に相州の法蔵寺において具足戒を捨てて、自ら労役に従事し、悲田や敬田に供養し、出家者も在家者もともに礼拝した。

信行は悲田や敬田への布施行を貫徹するにあたって捨戒を行ったというのである。この悲田や敬田とは何かといえば、信行が三階教の教証として頻繁に用いる『像法決疑経』によれば、

善男子。我於處處經中説布施者。欲令出家在家人修慈悲心布施貧窮孤老乃至餓狗。我諸弟子不解我意。專施敬田不施悲田。敬田者即是佛法僧寶。悲田者貧窮孤老乃至蟻子。此二種田。悲田最勝。[12]

善男子よ。我が處處の經中において、布施を説くのは、出家と在家の人をして、慈悲心を修して、貧窮の孤老、乃至、餓狗に至るまで布施せしめんとねがうからである。しかし私の諸の弟子たちは私の真意を理解せず、專ら敬田にだけ施して、悲田には施さない。敬田とは佛法僧寶のことであり、悲田とは、貧窮孤老、乃至、蟻子のことである。此の二種の田のうち、悲田を最勝とする。

とあり、敬田とは仏法僧の三宝のことであり、悲田とは貧窮の老人や、あるいは蟻の子に至るまでの一切有情のことであるという。すなわち、これらは前述の三宝と衆生を対象とした四種無尽蔵行（施礼仏、施転経、施衆僧、施衆生）に相当するので、『続高僧伝』にある捨戒とは、信行が無尽蔵行を実践するにあたって、労役に従事する必要があったことが理解できる。信行は自らの誓願における布施行を全うするために、捨戒したのである。

信行と同様に捨戒した僧侶の事例は他にもあり、『高僧伝』に見られる「曇称伝」[13]には、老人夫婦の世話をするために戒を捨てて奴となり、これをつとめたことや、「道敬伝」[14]では衆僧に供養するために具足戒を捨て、十戒のみを守ったことが記され、『続高僧伝』に記される明馭は、舎利の奇瑞を目の当たりにしたことがきっかけで、捨戒して奴となって三宝への供養を行ったという。[15]

これらの労役とは具体的にどのような内容であるかは不明であるが、おそらくは商業を営むというものではなく、寺僧の供物や、老人の食膳に資する程度に、自ら耕作して収穫物を確保するほどのものであろう。しかしこれによって頭陀乞食以外にも施物を獲得することができたはずである。

信行の捨戒については、『歴代三宝記』にも「捨二百五十戒、居大僧下、在沙弥上」[16]とあるので、信行は具足戒のみを捨て、労役には抵触しない沙弥の十戒を保ったことがわかる。これは『高僧伝』にある道敬という僧侶と同様であり、あくまで還俗するわけではなく、沙弥の十戒は保ちながら、三宝の供養のために労役に従事したということである。

信行が法蔵寺において捨戒した時代について、西本氏は開皇六年（五八六）年と推定されている。[17]『信行遺文』の開皇三年と開皇七年の二つの書簡には、自らの呼称を開皇三年のものでは「僧」とし、開皇七年には「沙門」とあるから、この期間に、信行が具足戒を捨てたと推定されている。これは長安に入京する三年前であり、こうした徹底した信行の実践が長安入京前の信者獲得の大きな要因となったと考えられる。ところで、捨戒に必要な手続きについて、『法苑珠林』の受戒篇に次のように説かれている。

問曰。受時所以要對出家人前成受。捨時對白衣亦得。答曰。受戒欲似登山採寶。所以稍難。捨戒欲似下阪棄珠。

所以甚易。故四分律云。若有捨戒者。於佛法為死。受生則難。趣死極易。捨時應云。大德一心念。我先受得五戒為優婆（塞夷）今對大德捨卻作在家白衣（一説便成八戒亦然）後若好心發時。欲更受戒應先懺前罪。後受亦得。[18]

問う。戒を受ける時は必ず出家の人を前にして戒を受けるので、戒を捨てる時は在家信者を前にして行うべきか。答える。戒を受けるのは山に登り、宝石を採るようなものであるから、やや困難なことである。戒を捨てるのは、坂を下り、宝石を棄てるようなものであるから甚だ簡単である。したがって四分律にこのように云う。もし、捨戒する者があれば、佛法において死んだと同じことである。生を受けることは困難であるが、死に趣くことは極めてたやすい。戒を捨てる時にはこのように云うべきである。「大德よ。一心に念う。我は以前に五戒を受けて、優婆（塞夷）となる。今、大德を前にして、戒を捨卻して、在家白衣と作らん。」と。（一説には八戒の場合も同様である。）後で、もしもまた發心する時には、また改めて受戒し、先に前の罪を懺悔してから、後に受ければ、ふたたび戒を得ることができる。

このように見ると、捨戒の手続きは、受戒に比べて非常に簡単なもので、戒を捨てることを自発的に宣言すればよいというだけのことである。しかも、捨戒の後に再び受戒することも特に禁止されてはいないのである。ただし、信行は捨戒することを三階教団に対しては許可していない。信行自身が晩年に制定した三階教団の制法には、「不聽在衆捨戒」とあり、三階教が長安の地に定まり、教団として集団生活を始めて以降は、むやみに捨戒することが禁じられている。

出家之人、戒行為本。豈得以小因縁随宜捨戒。彼令自知作沙弥時。犯辺罪求在此衆捨戒者、一向不得。或有在此衆内強自捨戒者、即令出衆、不合同聚行道。唯除未作制已前、依経律依師僧先捨戒者得長依衆、不在其限。[19]

出家した者は、戒行を本とせよ。どうして些細な因縁で勝手に戒を捨てることができようか。捨戒しようとする人に、自ら沙弥となった時のことを知らせよ。波羅夷罪を犯し、この衆にとどまって捨戒を求めることは絶対に認めない。あるいはこの衆内にとどまって強引に捨戒をする者はすぐに衆から追放するべきであり、同聚して修行するべきではない。ただし、規則が制定される以前に、経律により師僧によってあらかじめ捨戒していた者は、長く衆の中にとどまることができるのであり、この場合は例外とする。

この記述から、三階教団は戒行を徹底するために捨戒が厳しく禁じられていたことがわかる。ただし、興味深いことにこの制法には例外規定も設けられており、教団に入る以前に正しい手続きによって捨戒していた者に関しては、新たに戒を受けなくても教団に入ることが許されるのである。この例外規定は、信行に対して設けられたものとも考えられよう。

さて、前述したように信行等の捨戒の事例から、具足戒に順じて行動することが、当時、利他行を遂行する上で妨げに成り得ているという実状を窺うことができるであろう。少なくとも信行の場合、三宝と衆生への施物を自給するための手段として労役の従事することが必要であり、そのための捨戒は避けられないものであったのである。

遠藤純一郎氏は中国仏教に於ける経済について考察され、百丈懐海（七四九-八一四）の例を挙げて、世間と隔

絶した山中に展開した禅院において、戒律に違反する労働、特に農業が経済活動の一つとして導入された背景について考察している。[20] 百丈教団は「不耕不食」を掲げ、山内の禅僧たちに作務として農耕に従事することを奨励していた。ここで農業とは、具体的には農耕栽培だけでなく、唐代後期におこった均田制の崩壊を受け、土地の私有化が認められるようになって以降、山内僧侶の増加に対応するために行われた境内山林地の開墾も含まれる。

遠藤氏は禅院における農耕活動は、平生が仏作仏行であるとする禅の思想を基礎としながら、中国人の思想文化に本来的に具わっていた農本主義の影響を受け、禅院において積極的に行われるようになったことを論じている。百丈教団において労働とは、完全に仏行の実践として認められ得るもので、その限りにおいて、労働が戒律に抵触するという問題は解消されていたといえる。

徹底した空観によって分別から離れ、労働も仏行と同事とするような禅の思想の発展がなければ、戒律と労働の問題が思想的解消をみることがなかったであろう。このことはある意味、インド由来の戒律が、中国的に解釈された一つの事例であるが、禅思想の発展をみるまでは、信行のように捨戒して、大乗の理念と、現実の場面における実践との狭間を埋めるほかなかったのである。

したがって信行の捨戒は、信行が戒律を重視していなかったことを表しているとはいえない。あくまで利他行を追求したことが、捨戒の行動にあらわれたのであり、かえって信行が大乗を実践する者であったことを強く物語るものであるといえよう。

ただし、信行の生きた時代、寺院は寺田を小作せしめたり、施物を転売することで利殖を得たり、寺僧自らが労働に携わらないかたちで経済活動を展開していた。そのような時代にあって、あえて捨戒に望む仏教徒は稀であったように思われる。仏教が中国に本格的に浸透し始めた東晋時代から、僧侶の経済活動は批判的に見られていた場

合もある。『釈駁論』には次のような記事がのこされている。

何棲託之高遠。而業尚之鄙近。至於營求孜汲無暫寧息。或墾殖田圃與農夫齊流。或商旅博易與衆人競利。或矜恃醫道輕作寒暑。或機巧異端以濟生業。或占相孤虚妄論吉凶。或詭道假權要射時意。或聚畜委積頤養有餘。或抵掌空談坐食百姓。斯皆德不稱服行多違法。[21]

いったい沙門はどうして志は悠遠な境地に住みつきながら、その所行はなんと鄙しく卑近なことであろうか。利を求めて汲々として少しも休むことなく、沙門のあるものは田畑を開墾栽培してその生活を農夫と等しくし、また行商交易して衆人と利を競い、あるものは医道を矜恃して軽々しく寒暑を作りかえ、あるいは異端の徒と策略をめぐらして生業とし、あるものは方位日時を卜占して、でたらめに吉凶を論じ、また道理を詭り、権威を假りて時意にうまくのっかり、あるものは委積をかりあつめて必要以上の贅澤な生活をし、つまらぬ議論に熱中して、いながらに百姓のはたらきを食らうといった状態におちいっている。このようなことはすべて徳が身についていないからであり、日々の行いが礼法に多く違っているからである。

『釈駁論』は羅什門下の道恒（三四六 - 四一七）によって著されたもので、東晋時代の僧侶を風刺した内容が記される。当時は仏教思想が中国に流布しはじめて間もない時代ではあるが、持戒の僧が、衣を纏いながらも財の利殖に没頭している様子が窺われる。三国時代以降に書かれた『牟子理惑論』にも同様のことが記されている。

問曰。佛道重無為樂施與持戒兢兢如臨深淵者。今沙門耽好酒漿。或畜妻子。取賤賣貴。專行詐紿。此乃世之大偽。而佛道謂之無為耶。[22]

問う。仏道では無為を重んじ、施しをすることをよろこび、戒律を守るには、あたかも深淵にのぞむもののようにおそれつつしむのである。しかし、今の沙門たちは酒漿に溺れたり、妻子をたくわえ、安く買い取って高く売りつけ、もっぱら詐欺を行っている。これこそは世の中の大きな作為であるのに、しかも仏道ではこれを無為というのか。

といったような文章が見られ、受戒していながら、それを徹底しない僧侶を批判している。信行の時代以前から、こうした僧侶が存在していたという事実に照らすならば、戒行を守り、利他行を実践した信行は、堕落した僧侶の様子を目の当たりにしながら、現在こそが第三階の末法時代であるという認識をより強いものにしたかもしれない。

二　無尽蔵院の活動から

信行は長安に移住してからわずか五年で遷化しており、その後の三階教の活動は専ら信行の弟子達によって引き継がれたことになる。三階教の無尽蔵院の設置に関しても、信行は直接関与しておらず、没後の弟子達による尽力が大きかったと見られる。『太平広記』には武徳年間において化度寺の無尽蔵院が活況を呈している様子が記されている。

武徳中、有沙門信義習禅、以三階為業。于化度寺置無尽蔵。貞観之後、捨施銭帛金玉、積聚不可勝計。常使此僧監当、分為三分。一分供養天下伽藍増修之備、一分以施天下饑餒悲田之苦、一分以充供養無礙。士女禮懺闐咽、施舎爭次不得、更有連車載銭絹、舎而棄去、不知姓名。[23]

武徳年間（六一八～六二六）、沙門信義は禅を習し、三階の教えを実践し、化度寺に無尽蔵を置いた。貞観年間（六二七～六四九）以降は、捨施された銭・帛・金・玉は数え尽くすこともできないほど集まった。いつもこの僧に監督させ、三分にして、一分は国中の伽藍の増修に備えとし、一分は国中の飢えや貧困に苦しむ人々に施し、一分は無遮会で供養することにあてた。男も女も礼拝・懺悔する人で満ち溢れ、先を争って捨施した。また、何台もの車に銭や絹を載せ、それを捨施し、名前を告げずに去る者もあった。

これによれば、化度寺に無尽蔵院が置かれた武徳年間は信行の没後、すでに二十年が経過していた頃のことである。その時代にあって、三階教徒の信義という名の僧によって無尽蔵院は据えられたという。

武徳年間は、まだ唐代の黎明期であり、長安はいまだ治安の定まらない状況であったらしい。『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』には玄奘が武徳のはじめに洛陽から長安へ移った際、長安はまだ戦争の気配が絶えず、仏教が学べる状況ではなかったことが伝えられている。隋代に多く集められた長安の高僧たちも、国外に出ており、玄奘も兄と共に長安を出て蜀に遊学したことが記されている。

是時國基草創、兵甲尚興、孫、吳之術斯為急務、孔、釋之道有所未遑、以故京城未有講席、法師深以慨然。初、煬帝於東都建四道場、召天下名僧居焉。其徵來者、皆一藝之士、是故法將如林、景、脫、基、暹為其稱首。末年國亂、供料停絕、多遊綿、蜀、知法之衆又盛於彼。法師乃啓兄曰、此無法事、不可虛度、願遊蜀受業焉。[24]

この時（武徳年間）は国家の草創期であり、兵士や戦車もまだ撤収されず、儒教や仏教の講席が開かれる状況ではなく玄奘は嘆くばかりであった。隋代には煬帝によって仏教道場が建立され、天下の名僧が林のごとく集められたが、隋の末年から国が乱れ、寺への供料が途絶えて以降は、高僧の多くは蜀に出国したため仏教は蜀で隆盛していた。玄奘は兄に「長安は仏法が行われていない。時間を無駄にせず、蜀に行き指導を受けよう」と伝えた。

そのように国内が乱れ、僧侶が出国するような状況であったにもかかわらず、化度寺では人々から膨大な量の施物が集まっていたのである。捨財して名前を告げずに去るものがいたことや、数え尽くすことができないほど布施を集めることができたという事実から、三階教徒以外の人々からの布施もあったことが予想されよう。しかし、こうした民衆による布施の実践の背景に三階教の普敬や認悪といった教義の影響は窺われない。ではどのような背景によって無尽蔵院は民衆の布施を獲得することができたのか。

無尽蔵の機能といえば元々は一種の金融事業としてインドの出家僧団における経済活動に由来するもので、中国においても律に則って同様に行われていたようである。たとえば『釈氏要覧』には律文によって無尽財である長生銭を説明しており[25]、長生銭の項に、「詳諸律、三宝皆有無尽財」といい、『十誦律』には「以仏塔物出息」と書かれ、『僧

祇律』には「供養仏華多聴転売香油、猶多者転売入仏無尽罪中」とある。律の無尽財では、余剰になった布施物に関して転売を許可しており、これらは一種の質制度であったといえる。寺塔の修復のために施物を集め、その賃貸によって利益を得ることは律文に許可されていたのである。

三階教の無尽蔵院も、その施物の一部が、寺塔の修復に充てられるのであり、これは用途として、元来僧団が行っていた無尽財を踏襲しているといえる。また、無遮大会や、飢饉の際の備蓄として蓄えられるという点も、北魏時代に設置された僧祇粟[26]や、梁の武帝が置いた無尽蔵院の機能と同様のものであるといえる。

しかし、『太平広記』の記述に見られるような一般民衆からの莫大な布施を獲得した例は、三階教を除いて他にはみられない。三階教が多くの布施を集めることができた一つ理由として考えられることは、無尽蔵院で蓄えられた財の用途に、民衆が共感したことが上げられる。ここには集まった施物が三分され、一分は寺院の補修のための備えとなり、残りは貧困者の救済や、無遮大会に供養する財施としてあてられたということである。ただし、隋から唐への時代の転換期にあって、不安定な生活を余儀なくされていた当時の民衆が、積極的に他者の救済を志して、布施行を実践し得たのであろうか。このことについて、『大乗法界無尽蔵法釈』に説かれる教義には、民衆の布施行を積極的に誘引した要因と思われるものが確認できる。

> 云何発菩提心、同菩薩行、作得度因縁者、謂、共信行禅師及一切国界一乗菩薩、同其一行、作得度因縁。但一切国界一乗菩薩、於念念中有福徳智慧二行満足、成仏放光、召集有縁。仮使自身造罪、堕三悪趣、下至阿鼻地獄、由同此無尽蔵一行、与諸仏菩薩有縁、故蒙仏光照、抜出三塗、生人天中、受化生身、聞法、得果利益者是。[27]

どのようにして菩提心を発し、菩薩の行に同じくして得度の因縁を作るのか。信行禅師や一切の国界の一乗の菩薩のみが念々の中に福徳と智慧の二行を満足し、成仏して光りを放ち、有縁を召集するのである。もし自身が罪を造って三悪趣に堕ち、阿鼻地獄に至ったとしても、この無尽蔵の一行を同じくし、諸仏菩薩と縁を結ばれることによって、仏の光に照らされて、三塗から抜け出て、人天の中に生じ、化生の身を受け、法を聞く。果報として得られる利益とはこのようなものである。

この一段で目を引くのは、信行と一乗の菩薩だけが成仏できるというように、信行と菩薩と同格に偉人化し、彼らと同じように無尽蔵行を実践することが得度の因縁とされていることである。この無尽蔵行とは、あくまで教義としての無尽蔵行であり、信行が生前に実践していた十六無尽蔵行のことである。

もともと信行が行っていた無尽蔵行は、三宝や一切衆生のために行うもので、その対象は明確でありながら、その範囲は無尽であり、文字通り限定されることがなかった。しかし三階教徒たちは、無尽蔵行の対象を無尽蔵院という場に転化し、さらに、菩薩と同格化された信行と同行する功徳を強調して、無尽蔵行としての布施の対象を、化度寺の無尽蔵院に集約することに成功したのである。

すなわち、理念としての無尽蔵が、「場」としての無尽蔵院への布施という意味で人々に理解されるように転化していったということである。ここから無尽蔵院が隆盛した背景を窺うならば、三階教の教義そのものよりも、菩薩と同等に偉人化された信行への信仰と、その功徳の大きさが喧伝されたということが大きいと思われる。さらに、『大乗法界無尽蔵法釈』には、信行と同行することを根拠として無尽蔵行の功徳を説いている段がある。

問。如今化作無尽蔵人皆未有解真行深病軽三義、若為相応。答。但施無尽蔵者、悉応教云入信行禅師法界普無尽蔵。又非直信行禅　師同行、亦共一切過去未来現在十方虚空法界等一切国土一切一乗菩薩同此一行。由信行禅師等一切菩薩正故、但同行随喜見聞等四階人並正。如蛇入竹筒、筒直蛇亦直。然共信行禅師等同此無尽蔵行故、由所同正、故能同亦正、不畏邪錯。[28]

問う、今日、無尽蔵を行っている人は、みな、いまだに解真・行深・病軽の三義を得ていないが、どのようにして相応するのか。答える。ただ無尽蔵に施すだけで、すべて信行禅師の法界普無尽蔵に入るというべきである。また信行禅師と同行するだけではなく、一切の過去・現在・未来の十方虚空法界に等しい一切の国土の一切の一乗菩薩とともにこの一行を同じくする。信行禅師等の一切の菩薩が正しいのであるから、ただ同行・随喜・見・聞などの四階だけの人もみな正しいことになる。蛇が竹筒に入れば、筒が真っ直ぐであるから蛇もまた真っ直ぐになるようなものである。したがって、信行禅師と共にこの無尽蔵行を同じくすれば、その行いは正しいことなのであるから、行う側も正しくして邪錯を畏れないのである。

ここでは、すでに無尽蔵を実践することの根拠が、利他を第一義としたものではなく、信行が菩薩として位置づけられ、信行と同行をすることが、自身の救済につながるということが明示されている。おそらく、三階教徒たちは、信行効果による無尽蔵院の隆盛を目の当たりにしながら、さらなる信者獲得のために、信行の聖性を強調したのであろう。この一段の蛇の喩えは、極めて率直な譬喩であるが、おそらくこうした教義をもって、三階教徒はわかりやすく一般民衆に無尽蔵院への布施の功徳を喧伝していたことが窺われる。

しかし、もはや無尽蔵行は、単に自己の罪福を願うための実践行となり、少なくとも信行本人が行った十六無尽蔵の実践とはその理念が変わってしまったといえる。無尽蔵院への布施物が如何様に民衆救済のためになされようとも、そのはじめの段階として、民衆の布施行は利他的な理念よりも、信行に対する信仰を拠り所にした自己の滅罪に向けられていたのである。

こうした無尽蔵院の実状を含め、その教義が批判されるようなことは頻繁にあったようで、三階教は浄土教からの批判、または朝廷の弾圧など度々受けていた。そうした三階教批判の中でも興味深い説話が『釋門自鏡錄』中に見られる。

> 神都福先寺僧某乙。於一時中忽然命終。遂於業道中。見信行禪師作大蛇身。遍身總是口。又見学三階人死者。皆入此蛇身口中莫知去處。其僧即活。因此故來向京。報僧靜禪師。僧靜不信。[29]

神都福先寺の僧である某乙は、あるとき突然死んでしまった。あの世へ向かう途中で、信行禪師が大蛇の姿になるのを見た。その体の全体が口になっていた。また、三階を学んだ人が死ぬと、皆、此の蛇身の口から中に入っていった。その行き先はわからない。あとでこの僧は生き返り、京に向かい、このことを僧靜禪師に報告したが、僧靜は信じることがなかった。

なんとも不気味な話であるが、大蛇となった信行、そして、その口の中に入っていく門徒の描写は、三階教批判者側からの不信が象徴的に表されているような印象を受ける。前に示した『大乗法界無尽蔵法釈』の蛇の比喩を受

けて、それを反転して題材にしているようにも思われるが、門徒の布施行が他者の救済に至らず、信行の亡霊に飲み込まれていくのは、三階教に熱中する人々を冷淡な目で見ている者の視点がよく理解できよう。

このような批判が募ってか、多くの信者と、膨大な布施を獲得した無尽蔵院も、七二一年に玄宗によって禁止されることになる。その理由として『全唐文』二八「禁士女施銭仏寺詔」には、

聞、化度寺及福先寺三階僧創無尽蔵、毎年正月四日、天下士女施銭。名為護法、称済貧弱、多肆奸欺、事非真正、即宣禁断。[30]

聞くところによれば、化度寺と福先寺の三階僧が無尽蔵を創設したため、毎年正月四日になると天下の士女は金銭を施すという。護法のためにするといい、貧弱を救済すると称しているが、多くのいつわりをつらねており、その事（無尽蔵）は真正ではない。ただちに禁断を命じる。

とあり、詳細な理由は示されないが、無尽蔵において不正があったために、その活動が禁止されたことが知られる。また同じく『全唐文』二八「分散化度寺無尽蔵財物詔」によれば、

化度寺無尽蔵、財物田宅六畜、並宣散施京城観寺。先用修理破壊尊像堂殿橋梁、有余入常住、不得分与私房。従貧観寺給。[31]

化度寺の無尽蔵の、財物、田宅、六畜はすべて京城の道観と仏寺に分散して施されるべきである。先ず壊れた尊像や堂殿・橋梁の修理に使用し、残りは常住に入れ、私房に分け与えてはならない。そしてまず貧しい道観と仏寺から給付せよ。

とあり、無尽蔵に集められた布施はすべて、京城の道観に分けられたということである。ここから窺われるだけでも、相当量の施物が集まっていたことが知られる。施物が膨大なだけに、それを管理運用する上で、不正も起こりうる状況になっていたのではなかろうか。無尽蔵院禁止の理由について西本氏は、「玄宗は膨張の一途をたどる経済の引締めと倹約を旨として帝位についた皇帝であるから、一寺院の経済活動の限度を越えた化度寺の無尽蔵は禁圧の対象とされたのであろう。」[32]と述べられている。経済や治安を安定させ「開元の治」と賞賛される善政を敷いた玄宗の政策の一つには、度蝶の整理があり、それによって偽濫僧一万二千人を還俗させたという。また、この詔には無尽蔵院の施物を貧しい観寺から給与するとあり、城の宗教施設の経済状況を平均化する意図があったとも考えられる。いずれにせよ一連の仏教経済緊縮政策の中で無尽蔵院は「不正」の建前の元に禁止され、三階教自体もその活動を終えたのである。

おわりに

本稿では一般民衆に布施行を啓発し、熱狂させるまでに成功した三階教の無尽蔵院に焦点を当て、その経済活動が発展した背景について考察してきた。はじめに述べたように、遠藤祐介氏が指摘された「罪福道」に基づく布施

行の実践は、ある程度の社会階級を伴った人々において有意義な経済構造として機能しているが、三階教の経済構造から一般民衆による布施の実例を見るならば、そこには極めて特殊な「罪福道」の機能がはたらいていたということが確認できたように思われる。

三階教の場合、多くの民衆を布施行の実践へと駆り立たせたのは、大乗の教義、あるいは三階教の教義を下敷きにしたものではなく、菩薩と同格にまで神聖化された信行への熱烈な信仰に支えられていた部分が大きい。生前に不断に厳格な布施行をつとめていた信行は、やがて聖人化され、三階教徒は信行と同行することによって、自らの滅罪が叶うものという信仰を生み出した。その過程で、十六無尽蔵行は三階教無尽蔵院への布施行として転化され、その教えに呼応した一般民衆の布施により、無尽蔵院は隆盛をみたのである。

この経済構造を、仮に「罪福道」の思想に当てはめるならば、無尽蔵院への布施に熱中した一般民衆は、信行が目指した「利他の実践」に動かされたのではなく、信行に対する信仰に根ざした「自己の滅罪」を目的としていたように見受けられる。すなわち、そこに利他行という大乗的な「求道」の精神は見られず、専ら「罪福」を基調とした自利行としての布施が行われていたといえよう。

当時の人々は予てより流布していた末法思想の観念と、戦後の混乱が色濃い現実とを重ね合わせ、わずかな布施行であっても、その功徳によって現実の苦しみから解放されることを夢みたのではないか。その結果、無尽蔵行は利他行としての意味を失い、自己の滅罪のための布施行として人々に受け入れられたと思われる。

三階教の無尽蔵院だけに莫大な布施が集まり、他の寺院や民衆へ直接的に布施が行われず、特に信行の命日に功徳を期待して多くの施物が集まっていたという状況が、そのことを物語っている。無尽蔵行は、利他の実践とはいいながら、実際には自己の罪福への期待によって支えられていたという実態を浮かび上がらせるが、そのことは、

利他行を厳格に貫いた信行の実践とは懸け離れた皮肉な現実である。

三階教は無尽蔵の隆盛により、大いに反映したが、朝廷からの禁圧を受け、やがては玄宗によって三階教自体が解体されることになった。その理由は不正が行われたとしか示されておらず、詳しい理由は不明である。しかし、三階教の無尽蔵そのものは信行の十六無尽蔵行を源とする、大乗利他の精神が表出したものであったということ、そしてそれによって教団の経済基盤を成り立たせ、充分に修道を可能にする環境を維持発展させることに成功したことは、仏教寺院における経済活動の一例として評価すべきものである。

また、利他行の実践者であった信行は、自身の理想を貫くあまり、捨戒していたという事実がある。信行は純粋に悲田、敬田に供養するために戒を捨てた。しかし、それでいて僧としての自覚を保っていたのは、無尽蔵行による供養の実践こそが、現実の場面で大乗の理念を発揮できるものと確信していたからであろう。このように大乗の理念と戒律の矛盾を避けて、敢えて捨戒して利他行の実践を重視した信行の事例も、僧侶と労働、大乗の理念と社会的実践との関わりを考える上で注目すべき事例である。

参考文献

矢吹慶喜『三階教之研究』（岩波書店、一九二七年）
西本照真『三階教の研究』（春秋社、一九九八年）

註

1 拙稿「初期中国唯識学派における一乗義について」（『大正大学綜合佛教研究所年報』、三十一号、二〇〇九年）
2 『成唯識論』大正三一、四八頁中段二〇行目～五七頁下段二〇行目
3 『高僧伝』大正五〇、四〇三頁下段
4 遠藤祐介「中国仏教における経済の祖形について」（『蓮花寺仏教研究所紀要』第二号　二〇〇九年）
5 『敦煌宝蔵』一六・四五一頁下段
6 『敦煌宝蔵』一六・四五一頁下段～四五二頁上段
7 西本照真『三階教の研究』（春秋社、一九九八年）五十二頁
8 『敦煌法蔵』六・九二上段
9 『敦煌法蔵』一六・四五三頁上段
10 『歴代三宝記』大正四九、一〇五頁中段二二行目～二四行目
11 『続高僧伝』大正五〇、五六〇頁上段九行目～十行目

12 『像法決疑経』大正八十五、一三三六頁上段二七行目～中段一行目
13 『高僧伝』大正五〇、四〇四頁上段一七行目～二八行目
14 『高僧伝』大正五〇、四一〇頁下段一七行目
15 『続高僧伝』大正五〇、六七四頁中段二九行目～下段二二行目
16 『歴代三宝記』大正四九、一〇五頁中段二一行目
17 西本照真　同掲書　五六頁
18 『法苑珠林』大正五三、九四四頁中段一五行目～二三行
19 『敦煌宝蔵』一二四　四七一頁上段～下段
20 遠藤純一郎「中国仏教に於ける経済―百丈懐海が転換したもの―」（『蓮花寺佛教研究所紀要』第二号　二〇〇九年）
21 『弘明集』大正五二、三五頁中段六行目～一三行目
22 『弘明集』大正五二、四頁上段一四行目～一七行目
23 『太平広記』（台北・明倫出版社、一九七一年　四〇四七頁）
24 『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』大正五〇、二二二頁上段七行目～一五行目
25 『釈氏要覧』大正五四、三〇四頁中段三行目～九行目
26 僧祇粟は北魏のはじめ沙門都統曇曜（生没年不詳）によって設置された。年に穀六十石を僧曹へ納めるものとし、その粟を飢饉のための備蓄にし、あるいは貧民に貸与した。
27 『敦煌法蔵』六　九一頁下段～九二頁上段
28 『敦煌法蔵』六　九五頁下段

29　『釋門自鏡錄』大正五十一、八〇六頁下段一行目～五行目
30　欽定『全唐文』一、匯文書局、一九六一年、三八〇頁
31　欽定『全唐文』一、匯文書局、一九六一年、三八二頁
32　西本同掲書　一三六頁

《キーワード》　三階教　無尽蔵院　信行　戒律　経済

菩薩としての徳一

小林　崇仁

はじめに

徳一は最澄と教理論争を展開する法相学僧であると同時に、若くして東国に赴き人々を教化して「菩薩」と称される僧である。奈良から平安初期の仏教のあり方を考察する上で、興味深い人物と言えよう。そこで今回は、徳一が菩薩と称されたことに着目し、どのような意味において菩薩と称されたのか考察してみたい。

徳一に関する先行研究には、すでに蓄積があり、ひとつの成果としては『徳一論叢』が挙げられる。[1] 本書には、その生涯や思想・信仰、最澄との論争、著作さらには関係寺院など、多分野からの関係論文が収録される。また徳一の生涯に関しては、高橋富雄氏による一連の著作があり、『東北学論集』として刊行されている。[2] ただし徳一に関する同時代の史料は極めて少ないため、限られた史料によるだけでは限界がある。同時代の他の僧侶の動向や社会状況など様々な傍証を積み重ねながら検討してゆく必要があるだろう。

そこで本論考では、まず徳一の事跡について同時代や後世の史料が伝えていることを確認し、次に奈良平安初期において「菩薩」と称された他の僧たちの行状を精査し、最後に徳一が「菩薩」と称された要因・背景について考察したいと思う。

一、徳一の事跡

徳一の事跡に関する同時代の史料は、弘法大師空海（七七四～八三五）が徳一に宛てた書簡、および伝教大師最澄（七六七～八二二）が撰した徳一との論争書に僅かに記述があるのみである。

まず、弘仁六年（八一五）、空海が唐より請来した密教経典の書写を依頼して、徳一に宛てた書状の冒頭に、次のように略歴が記される。[3]

摩騰不遊振旦久聾、康会不至吳人長瞽。聞導徳一菩薩、戒珠氷玉、智海泓澄。斗藪離京、振錫東往。始建法幢、開示衆生之耳目。大吹法螺、発揮万類之仏種。咨、伽梵慈月、水在影現。薩埵同事、何趣不到。珎重珎重。

また、最澄が弘仁九年（八一八）に著した『守護国界章』の一節には、[4]

有奥州会津県溢和上。執法相鏡、鑑八識面。挙唯識炬、照六境闇。忽造中辺義鏡三巻、盛破天台法華義。

麁食者、弱冠去都、久居一隅。

とあり、徳一は弱冠つまり数えの二十歳で京を離れて東国に赴き、仏教を弘通し人々を教化したことが確認できる。また徳一は法相唯識の立場より、『中辺義鏡』三巻を著して天台法華を批判したが、その時は陸奥国会津に住し、

京を離れて久しかったことが知られる。

次に、後世の史料として、延喜十四年（九一四）に東大寺の円超が撰した華厳宗の著作目録『華厳宗章疏并因明録』[5]に、

唯識論同異補闕章二巻東大寺徳一述

と記されており、徳一が東大寺に関係する僧であったことが窺える。

さらには、後世の僧伝や説話集に、いくつか徳一に関する伝が見える。以下、参考のために列挙する。まず、『今昔物語集』十七「陸奥国女人依地蔵助得活語第廿九」に、[6]

今昔、陸奥国ニ恵日寺ト云フ寺アリ。此レハ興福寺ノ前ノ入唐ノ僧、得一菩薩ト云フ人ノ建タル寺也。

とあり、また十三世紀成立とされる『南都高僧伝』「徳一伝」では、[7]

一徳一菩薩。恵美大臣息也云々。本字号菩薩或号大師。天長元年七月廿七日自恵日寺下着常陸国。年七十六。徳一寺常陸国御建立、山寺名中禅寺云々。

とし、さらに虎関師錬が元亨二年（一三二二）に撰した僧伝『元亨釈書』四「釈徳一」は、[8]

釈徳一。学相宗于修円。嘗依本宗作新疏難破伝教大師、相徒称之。一闢常州筑波山寺、門葉益茂。而嫉沙門荘侈麁食弊衣恬然自怡。終慧日寺。全身不壊。

と伝え、室町期に成立したとされる[9]仏教説話集『私聚百因縁集』七「本朝篇伝教大師事」には、[10]

得一大師只人無有事歟。元西大寺沙門、尋家左大臣藤原卿恵美第四男、承嵯峨天王勅命、順弘法大師講説、修行東州、弘通仏法。令被当時利生募将来。然得一建立伽藍諸国多。就中、常奥両陸境殊盛也。奥州会津石梯山建立清水寺。大同元年、平城天王九年也。従爾時今至正嘉元年、四百五十餘年。其時彼寺付属弟子。名云今与

爾時有一首詠歌。縁有我亦今与石梯山脚清水寺。今世此寺号恵日寺。従其出常陸国、建中禅寺。処々建立寺々草創不遑羅縷。〈中略〉有云。得一修因和尚血脉弟子。和国神野山励。然得天告修行東州云云。

とあり、また室町期成立の編年体による歴史書『神明鏡』[11]巻上には、

徳溢大師内麻呂恵美押勝申セシ其子也。法相宗南都御座。春日鹿島法相擁護神御ヌレハトテ、常州鹿島下、筑波山四十八ヶ所霊傷建立。加上国中数十ヶ所建立。多観音薬師像也。中長谷寺平城御願ト号シ、大同二年丁亥造建有也。又奥州会津ニモ清水寺トテ観音ノ像ヲ立、磐梯大明神ヲ鎮守トシテ、御歌云、縁有レバ我又金ト磐梯ノ山ノ麓ニ清水ノ寺。イハヽントハ磐梯大明神也。其寺号改テ恵日寺ト号ト云リ。又同国岩崎ノ郡湯嶽ニ観音像ヲ建立、供養ノ儀式ノ刷給フ。又戒定恵ノ三箱ヲ、此嶽ニ納給シニ依、此嶽ヲ三箱ノ山ト云。麓トノ湯ヲモ三箱ノ湯ト云習学セル也。大進西明寺云所御入定有。今閑ナル夜鈴ノ音スト云ヘリ。

との伝を載せる。これらの伝承を事項ごとまとめると、およそ次のように示すことができる。なお［］内は右記の典拠の一文字目を示す。

①出自　藤原仲麻呂（恵美押勝）の子息［南私神］
②師主　修円［元私］
③南都での学処　東大寺［華］、興福寺［今］、西大寺［私］
④南都での修行地　大和国神野山［私］
⑤南都での事績　入唐僧［今］
⑥東国での関係寺院　陸奥国会津慧日寺（石梯山・清水寺）［今南元私神］
常陸国筑波中禅寺（筑波山寺・中谷寺）［南元私神］

⑦東国での事績　門徒の繁栄［元］、仏法弘通と利生［私］
陸奥・常陸などに多くの寺院を建立［私神］
陸奥国岩崎湯嶽に観音像を建立、戒定慧の三箱を納める［神］
慧日寺［元］、大進西明寺［神］
⑧示寂地　会津→筑波［南私］、筑波→会津［元神］
⑨その他　慧日寺はもと清水寺と号す［私神］

これら伝承の史実性に関する問題は、参考とすべき先行研究がなされている。まず①藤原仲麻呂（恵美押勝）子息説は、薗田香融氏が詳細に検討され、その可能性は極めて低いとされる[12]。また②興福寺修円の弟子との説は、塩入亮忠氏が両者の年齢関係から疑問視したが[13]、そもそも両者の生没年自体に不明の点があり判断しかねる[14]。むしろ玄奘や窺基の流れを汲む正統唯識学派の学的系譜からして、南都時代の徳一が、修円と近しい位置にあった可能性は十分あり得る。また③南都での学処は東大寺、興福寺、西大寺、④修行地は大和国神野山などと伝えられる。このうち東大寺については、寛治八年（一〇九四）に興福寺の永超が撰した『東域伝灯目録』にも「恵日羽足三巻平備南本東大寺得一」とあり[15]、信憑性が高いと言えるだろう。なお⑤の入唐僧説はさらに発展し、南北朝期の『尊卑分脈』では徳一を藤原仲麻呂の六男で入唐経験のある刷雄と同一視しているが、これも薗田氏により否定されている。

また、⑥⑦東国での寺院や事跡については、陸奥国会津慧日寺や常陸国筑波中禅寺と関わりが深く、陸奥や常陸にて多くの寺院を建立し、仏法弘通と衆生教化に励んだことなどが伝えられ、これらは先行研究においても認められている。特に安然（八四一～八八九～）の『教時諍論』に「東土恵日寺徳溢法師」とあることから[16]、徳一が会津

盆地の東、磐梯山に近い磐梯町の慧日寺に住したことは確かであると見てよいだろう。また慧日寺には奈良期の白銅製三鈷杵が伝えられ、さらに会津盆地中央の湯川村の勝常寺にも、平安初期の薬師三尊像（国宝）が現存しており、徳一との関連が指摘される。一方、明和八年（一七七一）に編纂された『天台霞評』に引く天長二年（八二五）八月付「参議伴国道書」には、「常陸僧借位伝燈大法師徳溢」とあり[17]、徳一が常陸に住した可能性を高めている。なお⑨会津慧日寺と筑波山寺との前後関係、あるいは慧日寺の呼称の問題については、史料によって異同がある。これらは特に高橋富雄氏が考察しているが[18]、限られた史料ではその史実性を判別することは難しい。

以上により徳一については、1南都で法相を学んだこと、2東大寺と関わりがあったこと、3持戒と学解に優れていたこと、4二十歳の頃に斗薮して京を離れ東国に赴いたこと、5陸奥国会津や常陸国筑波などを中心に仏法を弘通し人々を教化したこと、6菩薩と称されたこと、7空海から密教経典の書写を依頼されたこと、8『真言宗未決文』を著したこと、9最澄と激しい教理論争を展開したこと、10会津慧日寺に住したこと、などが史実として確かに認められる主たる事績と言えよう。

二、菩薩の種々相

（1）菩薩とは

こうした徳一の生涯を特徴づける言葉に、「菩薩」という尊称がある。いったい徳一は、どのような意味において、菩薩と称されたのだろうか。

そもそも菩薩とは、梵語 bodhisattva の音写であり、時代・地域によってその意味に若干の相違もあるが、基本

的には覚りを求めて修行する者をいう。後に大乗仏教の解釈では、例えば『法華経』「譬喩品」に、[19]

舎利弗、若有衆生、内有智性、従仏世尊聞法信受、慇懃精進、欲三速出三界、自求涅槃、是名声聞乗。如彼諸子為求羊車出於火宅。若有衆生、従仏世尊聞法信受、慇懃精進、求自然慧、楽独善寂深知諸法因縁、是名辟支仏乗。如彼諸子為求鹿車出於火宅。若有衆生、従仏世尊聞法信受、勤修精進、求一切智仏智自然智無師智如来知見力無所畏、愍念安楽無量衆生、利益天人度脱一切、是名大乗。菩薩求此乗故名為摩訶薩。如彼諸子為求牛車出於火宅。

とあるように、声聞乗や辟支仏乗が専ら自己の涅槃や自然慧を求めるのに対し、大乗の菩薩は一切智を求めるとともに、衆生を利益・済度するものとされ、自利行のみならず利他行の意義が重視されるようになった。つまり上求菩提・下化衆生というあり方である。また菩薩は出家だけでなく在家にも通じ、七衆（比丘・比丘尼・沙弥・沙弥尼・式叉摩那・優婆塞・優婆夷）それぞれの戒に加え、さらに菩薩戒を受けて（場合によっては自誓受戒によって）、自利利他の円満なる成就を目指して菩薩行に励んだ。それ以前の完全な出家主義からの転換が見られ、特に東アジアでは大乗仏教が広く信奉されている。

すでに当時の日本において、官度の条件の一つとして、『法華経』の闇誦が定められており、先に見た『法華経』に説かれる菩薩の概念は、日本の仏教者たちにも浸透していたはずである。徳一を菩薩と称した空海も、『秘蔵宝鑰』「第六他縁大乗心」にて、つまり法相宗の概略を述べる箇所で、[20]

粤有大士法樹号他縁乗。越建爪而高昇超声縁而広運。二空三性洗自執塵、四量四摂斉他利行。〈中略〉縁法界有情故他縁。簡声独羊鹿故大名。運自他乎円性故曰乗。此乃君子之行業菩薩之用心。

とし、菩薩の用心とは、自執の塵を洗い利他の行を斉（ととの）うことし、また同じく「第四唯蘊無我心」、つまり声聞乗を

説明する箇所では、[21]

如来慈父見此極苦説其因果。説悪因果抜其極苦示善因果授其極果。修其教者略有二種。一出家二在家。出家者剃頭染衣比丘比丘尼等是也。在家者戴冠絡瓔優婆塞優婆夷等是也。上達天子下及凡庶、持五戒十善等帰依仏法者皆是也。言菩薩者如是在家人持十善戒修六度行者是。出家発大心者亦是。

と述べ、菩薩は在家と出家に通ずるとし、在家者にあっては十善戒を持して六度の行を修す者を菩薩といい、出家者では大心を発す者を菩薩としている。

このように大乗仏教の菩薩思想が日本にも普及していることが確認されるが、すでに中国では仏教が国家の保護と統制を受けたことにより、僧官として「菩薩僧」という役職が置かれたこともあった。武帝の建徳六年（五七七年）に廃仏令が出されたため、続く宣帝は先帝の遺制に配慮しつつ、仏教復興に向けた過渡的な制度として、大象元年（五七九）に菩薩僧百二十人を陟岵寺に置いている。彼らは長髪に在俗の服装のままで国家のために行道したという。[22] また日本においては、六国史にて単に三論宗・法相宗の官僧を指して「菩薩」と記している箇所が僅かに見られる。[23]

また徳行ある僧侶に対し、人々が尊称として「菩薩」を用いた事例があり、六国史には東大寺大仏の建立に協力した行基菩薩（六六八～七四九）と、慈覚大師円仁（七九四～八六四）の師である下野国の広智菩薩（生没年不詳）の二人が確認される。[24] さらに後述するように、当時の説話集『日本霊異記』にも、人々から「菩薩」と称された僧尼が登場し、その行状が詳しく記される。

なお周知のごとく、最澄は具足戒を受けずに大乗戒のみで僧と見なす「菩薩僧」を提唱している。つまり、それまでの三論宗や法相宗が、いずれも大乗を標榜しながら、具足戒に依っていることを批判し、天台宗年分学生につ

いては、比叡山上の大乗戒壇にて大乗戒のみを授戒し、十二年間籠もって修行する制度の樹立を図った。具足戒を受けて僧となるのがインド以来の原則であったが、最澄が主張した日本独自の授戒制度は、最澄の示寂後に勅許を得て、その後の日本仏教に大きな影響を与えている。

（2）問題の所在

さて、ここで問題となるのは、最澄が菩薩僧を提唱する以前、すでに奈良期において菩薩と尊称された僧尼たちがあり、これをどのように理解すべきかということである。吉田靖雄氏は八世紀の菩薩僧について[25]、（※なお（）は筆者による）

> 七世紀の如来信仰と菩薩信仰は、八世紀には律令的・教団主義的・学解主義的仏教と、非律令的・民衆教化的・実践主義的仏教へとそれぞれ生長していったことがわかるのである。そして八世紀の仏教の二面性は、相互に影響を与えながら天平十五年の大仏建立発願までは前者が優位性を保ち、行基没年の天平二十一年頃からは、後者が社会的に優位に立つようになったと考えられる。そして九世紀初めの平安新仏教の祖師たちは、いずれも後者の菩薩行の実践という面に影響され、その流れにつながる人たちであった。彼等の運動と遺産の中から、やがて聖・上人・遊行僧が生まれ、それらの人々は法然を先頭とする鎌倉新仏教の祖師たちにつながっていると考えることができる。

彼（徳一）が菩薩と呼ばれるに至ったのは、彼の菩薩行、つまり民衆利益の諸事業のためと思われるが、その具体相を明らかにしないのは残念である。

と述べ、また速水侑氏は民間菩薩僧の活動について[26]、

法相初伝者の道昭、その弟子行基、多度・箱根・鹿島に神宮寺を建てた満願といった僧らは、諸国を巡錫し、在地の「知識」とよばれる支持者らを先導して、写経・土木工事・梵宇草創など、利他行としての活動をなし、「菩薩」「化主」として仰がれた。

と述べている。こうした見解は、確かに当時の仏教の一面を示唆していると思われるが、やや結論を急いでいる点がある。つまり律令と非律令、官僧と民間僧、鎮護国家と民衆教化、中央と地方、学解と実践など、二項対立的な視点を前提としている点、さらには菩薩僧の活動を民衆教化・社会事業といった利他行のみに限定して捉えている点である。なぜなら本論考で注目している徳一は、南都僧でありながら東国に山林斗藪し、学僧でありつつ民衆教化を実践しているからである。法相学僧、山林修行者、民間布教僧としての徳一を、いかに理解したらよいのであろうか。

そこで、奈良平安初期に菩薩と称された僧尼たちが、どのような意味において菩薩と称されたのか、改めて確認してみたい。以下、行基・金鷲・永興・寂仙・舎利の五名を取り上げる。

（3）菩薩と称された僧尼たち（行基・金鷲・永興・寂仙・舎利）

A、行基

まず、菩薩僧の典型とされる行基であるが、当時の説話集『日本霊異記』には、[27]

時有沙弥行基。俗姓越史也。越後国頸城郡人也。母和泉国大鳥郡人、蜂田薬師子也。捨俗離欲、弘法化迷。器宇聡敏、自然生知。内密菩薩儀、外現声聞形。聖武天皇、感於威徳、故重信之。時人欽貴、美称菩薩。以天平十六年甲申冬十一月、任大僧正。

とあり、まだ沙弥であった行基について、出世の志をもって仏法を弘め人々を教化したこと、生まれながらにして聡明で智慧があったこと、そして天皇や人々が篤く信仰したことが記されている。そうした行状に関して『続日本紀』にはさらに詳しく、[28]

大僧正行基和尚遷化。和尚薬師寺僧。俗姓高志氏、和泉国人也。和尚真粋天挺、徳範夙彰。初出家、読瑜伽唯識論、即了其意。既而周遊都鄙、教化衆生。道俗慕化追従者、動以千数。所行之処、聞和尚来、巷无居人、争来礼拝。随器誘導、咸趣于善。又親率弟子等、於諸要害処、造橋築陂。聞見所及、咸来加功、不日而成。百姓至今、蒙其利焉。豊桜彦天皇甚敬重焉。詔授大僧正之位、并施四百人出家。和尚霊異神験、触類而多。時人号曰行基菩薩。留止之処、皆建道場。其畿内凡卅九処、諸道亦往々而在。弟子相継、皆守遺法。至今住持焉。薨時年八十。

とあり、瑜伽唯識論を修学したこと、衆生を教化したこと、道俗が追慕したこと、橋・陂・寺院などを造営したこと、さらには霊異や神験が多くあったなどを伝えている。そして行基が遷化して三十年ほど後にも、[29]

勅故大僧正行基法師、戒行具足、智徳兼備。先代之所推仰、後生以為耳目。其修行之院、惣卅餘処。

との詔があるように、行基は戒行と智徳に優れ、修行の寺院四十余所を建てたとされる。なお行基は『日本霊異記』にて「文殊師利菩薩の反化」[30]「変化の聖人」[31]「化身の聖」[32]「隠身の聖」[33]など説話化して語られている。藏中しのぶ氏によれば、その思想的基盤は中国における『維摩経』の教学研究と『梁高僧伝』の神異篇「論」における「和光同塵」にあり、それが日本奈良朝期の僧伝に摂取受容されたという。[34]行基の徳行は、仏菩薩が智慧と慈悲の光明を和らげ、塵の如き俗界の衆生にまじわり教化済度するものとして捉えられていた。こうした化現思想については、後

述するように東行した徳一の菩薩として性格を考慮する上で参考とすべき視点となる。

B、金鷲

次に、『日本霊異記』に取り上げられた金鷲については[35]、

諾楽京東山、有一寺。号曰金鷲。々々優婆塞、住斯山寺。故以為字。今成東大寺。未造大寺時、聖武天皇御世、金鷲行者常住修道。其山寺居一執金剛神塡像矣。行者神王蹲繋縄引之願、昼夜不憩。時従蹲放光、至于皇殿。天皇驚怪、遣使看之。勅信尋光至寺、見有一優婆塞。引於繋彼神蹲之縄、礼仏悔過。信視巡還、以状奏之。召行者詔、欲求何事。答曰、欲出家修学仏法。勅許得度、金鷲為名。誉彼行、供四事無乏。時世之人美讃其行、称金鷲菩薩矣。彼放光之執金剛神像、今東大寺於羂索堂北戸而立也。賛曰、善哉金鷲行者、信燧攅東春、熟火炬西秋。蹲光扶感火、人皇慎験瑞。誠知、願無不得者、其斯謂之矣。

とあり、彼が優婆塞（在家の仏教信者）であった頃、平城京の東山つまり東大寺の前身である山寺にて修行に励み、その名声が聖武天皇に及び、出家が許されて殊遇を蒙ったと伝えられている。ここで金鷲が菩薩と称された理由は、山寺におけるひたすらな修行ということになる。また山寺での修行の功徳により、執金剛神の像が光を放つなど、天皇や人々は金鷲の修行にある種の霊験を認めているとも言えよう。なお後世になって金鷲は、『東大寺要録』に[36]、

根本僧正諱良弁僧正者相模国人漆部氏。持統天皇治三年己丑誕生。義淵僧正弟子。金鷲菩薩是也。

とあるように、東大寺の良弁（六八九～七七三）と同一視される。良弁は義淵（～七二八）から法相を、審祥（～七四二）から華厳を学び、東大寺三月堂の前身、金鐘寺を建立した僧で、以後東大寺の経営に尽力し、初代別当となった人物である。聖武天皇の信任も厚く、晩年は僧正に補任された。もっとも、金鷲と良弁が同一人物であることについては他に傍証がなく、すぐさま史実と取ることはできない。ただし『続日本紀』に[37]、

以従四位下智努王、為造山房司長官。〈中略〉択智行僧九人、令住山房焉。

とあるように、東大寺の前身である山房は、神亀五年（七二八）に聖武天皇が発願したもので、その山房には智行の僧九名が選ばれて住している。おそらく金鷲は、この時に選ばれた僧あるいは山房で修行した弟子の優婆塞をモデルとしているのだろう。

C、永興（南菩薩）

次に永興は、『日本霊異記』[38]に、

諾楽宮御宇大八州国之帝姫阿倍天皇御代、紀伊国牟婁郡熊野村、有永興禅師。化海辺之人。時人貴其行、故美称菩薩。従天皇城有南故、号曰南菩薩。

禅師永興者、諾楽左京興福寺沙門矣。俗姓葦屋君氏、一云市往氏。摂津国手嶋郡人也。住于紀伊国牟婁郡熊野村而修行。時彼村有病者、是将来於禅師住寺、勧請禅師而令看病。呪之時愈、即退発病。

とあり、興福寺僧である永興は孝謙期に、紀伊国牟婁郡熊野村に住んで修行し、人々を教化し、また時には呪法によって看病し、南菩薩と称されたと伝えられる。ここで永興は、特には熊野での修行と民衆教化に加え、呪法による看病によって菩薩と称されていることが注目される。なお永興は、『続日本紀』[39]に、

禅師秀南、広達、延秀、延恵、首勇、清浄、法義、尊敬、永興、光信、或持戒足称、或看病著声。詔宛供養、並終其身。当時称為十禅師。其後有闕、択清行者補之。

とあるように、光仁期の宝亀三年（七七二）には、持戒と看病の行状が称賛され、十禅師として終身の供養を充てられている。なお後世において『東大寺要録』[40]では、

第四律師永興良弁資宝亀元年任

寺務四年同元、二、三、四

とされ、律師永興は良弁の弟子で、宝亀元年（七七〇）より四年間、東大寺第四代の別当に就任したと伝える。ただし『僧綱補任』等では、当時の律師に永興の名は見えない。先に挙げた金鷲との関連で、永興が良弁の弟子との伝は興味深いが、『東大寺要録』の伝の史実性は不明確である。

D、寂仙

さらに四人目として、寂仙が挙げられる。『日本霊異記』に[41]、

又伊与国神野郡部内有山、名号石鎚山。是即彼山有石槌神之名也。其山高峻、而凡夫不得登到。但浄行人耳、登到而居住。昔諾楽宮廿五年治天下勝宝応真聖武太上天皇之御世、又同宮九年治天下帝姫阿陪天皇御世、彼山有浄行禅師而修行。其名為寂仙菩薩。其時世人道俗、貴彼浄行故、美称菩薩。帝姫天皇御世於九年、宝字二年歳次戊戌年、寂仙禅師、臨命終日、而留録文、授弟子告之而言、自我命終以後、歴廿八年之間、生於国王之子、名為神野。是以当知我寂仙云々。然歴廿八年、而平安宮治天下山部天皇御世、延暦五年歳次丙寅年、則生於山部天皇々子、其名為神野親王。今平安宮統治天下賀美能天皇是也。是以定知、此聖君也。

とあるように、寂仙は聖武期・孝謙期に、伊予国神野郡石鎚山にて修行し、人々はその浄行を褒めて菩薩と称したと伝える。石鎚山はとても険しい深山で、凡夫は登ることができず、持戒堅固な浄行僧のみ登ることができたという。ここでは凡夫には成し得ない、山林修行の徳行を褒めて、寂仙が菩薩と称されていることに注目しておきたい。なおこの説話は、寂仙が遷化した後、嵯峨天皇として転生したという話が続く。またこの説話は、人名等に若干の相違もあるが、下記のように後の『文徳実録』にも収録される[42]。

故老相伝、伊予国神野郡、昔有高僧名灼然、称為聖人。有弟子名上仙。住止山頂、精進練行。過於灼然、諸鬼神等、

皆随頤指。〈中略〉其後未幾、天皇誕生。有乳母姓神野。先朝之制、毎皇子生、以乳母姓、為之名焉。故以神野為天皇諱。後以郡名同天皇諱、改名新居。后時夫人、号橘夫人。所謂天皇之前身上仙是也。橘嫗之後身夫人是也。

寂仙については他に史料がなく、すぐさま史実とすることはできないが、例えば同時期に下野国の僧勝道も、凡夫には登ることができない補陀洛山（日光山）に登頂したとして称賛されていることから[43]、時代的に見て寂仙が前人未踏の石鎚山に登り、凡夫を超えた菩薩として称賛された可能性は十分にあり得る。

E、舎利

ここまで金鷲、永興、寂仙は、主として山林修行の徳行によって、菩薩と称されていたが、五人目に挙げる舎利尼は、若干性格を異にする。『霊異記』[44]に、

肥後国八代郡豊服郷人豊服広公之妻懐妊。宝亀二年辛亥冬十一月十五日寅時、産生一肉団。其姿如卵。夫妻謂為非祥、入笥以蔵、置之山石中。径之七日、而往見之、肉団穀開生女子焉。父女取之更哺乳養。見聞人、合国無不奇。経八箇月不俄長大。頭頴成合、異人無頤。身長三尺五寸、生知利口、自然聡明。七歳以前、転読法華八十花厳、熟然不逗。終楽出家、剃除頭髪、著之袈裟、修善化人。無人不信。其音多出、聞人為哀。其体異人、無閹無嫁。唯出尿有竇。愚俗咎之、号曰猴聖。〈中略〉。宝亀七八箇年比頃、肥前国佐賀郡大領正七位上佐賀君児公、設安居会、請戒明法師、令講八十華厳之時、彼尼不闕坐衆中聴。講師見之呵嘖之言、何尼濫交。尼答之言、仏平等大悲故、為一切衆生、流布正教。何故別制我。因挙偈問之、講師不得偈通。諸高名智者、怪之一向問試、尼終不屈。及知聖化、而更立名、号舎利菩薩、道俗帰依而為化主。

とあるように、彼女は出生も特徴的で、まずは肉団として生まれ、やがて成長するものの、その姿は人と異なって

いたとされる。ただし、生まれながら聡明で、七歳にして『法華経』と『八十華厳経』を読んだといい、やがて出家して剃髪し、人々を教化したとされる。後に、入唐僧の大安寺戒明（生没年不詳）が『八十華厳経』を講じた際、舎利は戒明と問答し、ついに屈しなかったと伝えている。

ここで舎利が菩薩と称賛される理由は、異形であることと同時に、入唐僧にも屈しない聡明さによるものと言える。つまり舎利は、その学徳の高さ故に、実は異形の姿は仏の化現であったと見なされ、菩薩と称されている。その史実性はともかく、この時代において、聡明さや学徳が信仰の対象となっていたことを示唆している。

（4）菩薩と称された僧尼たちの特徴

以上、菩薩と称された五人の僧尼について確認してきた。彼らが称賛を得た事項をまとめると、次のように示すことができよう。

行基（持戒、修学、智慧、教化、土木工事、寺院建立、霊験、化現、道俗帰依、天皇殊遇）
金鷲（山林修行、放光、霊験、修学、天皇殊遇）
永興（持戒、山林修行、呪力、教化、霊験、天皇殊遇）
寂仙（山林修行、登頂、化現）
舎利（修学、智慧、教化、異形、化現、道俗帰依）

確かに民衆教化・利他行ということは、菩薩の特徴ではあるが、単にそれだけではない。まずは持戒・山林修行・修学などの自利行に対し、人々はある種の超越性を認め、凡夫を超えた菩薩として称賛していることが注目される。そして自利行がそれだけで完結せず、呪法による看病や、学徳による教化、さらには人々を先導しての土木工事や

寺院建立など、広く利他の行として発揮されたとき、[45]人々はそれを仏の化現と受け止めていた。つまり自利利他円満なる仏教者を、衆生済度のために現世に示現した霊験ある菩薩と見なしていたと言えよう。そうした仏教者に対し、天皇は格別な信仰と支援を寄せ、また人々は菩薩と称して篤く信奉したものと推察される。

よって、日本において人々から称賛された菩薩僧の活動とは、単に民間での教化や社会事業に限定されるものではなく、まして学解や山林修行と相反する性格のものでもない。当時の僧尼による本寺での修学、山林での修禅、そして民間での実践といった行状は、大乗仏教が主眼とする菩薩行の一環として理解すべきであり、徳一が菩薩と称された要因も、これを踏まえて考える必要があるだろう。

三、徳一の菩薩行

（1）持戒

では最後に、徳一の場合、いかなる行状が菩薩と称賛されるものであったかを、確認してみたい。まず自利行としては、戒定慧の三学をいずれも兼備していたことが見受けられる。

まず、持戒については、空海が徳一に宛てた書簡に「戒珠氷玉の如し」とあり、戒律をよく保つ行いは、氷の玉の如く浄らかで澄んでいると称されている。

また『元亨釈書』にも「沙門の荘侈を嫉み、麁食弊衣にて恬然として自ずから怡ぶ」とあり、徳一が持戒堅固なる浄行僧であったことを示唆している。

徳一の生没年は正確には不明であるが、広く見て七五〇年代頃から八四〇年代頃まで、奈良期後半から平安初期

にかけての人物で、最澄や空海より十歳から二十歳年長であったと推測される。[46] 徳一は二十歳で東行しているが、すでにそれ以前の天平勝宝七年（七五五）には東大寺の戒壇院が完成し、鑑真による正式な具足戒や菩薩戒を受ける環境が整っていた。おそらく徳一は東大寺戒壇院にて具足戒を受け、さらに菩薩と称されていることから、菩薩戒も持受していたと見るのが妥当であろう。

また最澄は徳一を「奥州会津県溢和上」と呼ぶが、「和上」とは梵語 upādhyāya の音写で、日々親近して教えを受けるべき教師を指す。特に律典においては戒和上・戒和尚ともいい、授戒の時の戒師を意味する。最澄がどのような意味で徳一を「和上」と称したか断定はできないが、後述するように、徳一が戒律について精通し、東国において弟子たちに戒を授けた可能性もある。

（2）修学

徳一の修学については、最澄が「法相の鏡を執りて八識の面を鑑み、唯識の炬を挙げて六境の闇を照らす」と述べたように、南都にて法相唯識を学んだことは明らかである。また空海は徳一宛書簡にて「智海泓澄たり」と述べ、その智慧の深く澄んでいることは、大海の如くであると称賛している。

徳一の著作として現存するのは、『真言宗未決文』一巻、および最澄の『守護国界章』に引用された『止観論』一巻である。その他、円超録『華厳宗章疏并因明録』[47]、永超集『東域伝灯目録』[48]、蔵俊撰『注進法相宗章疏』[49]などの論疏目録には、いくつか徳一撰述の書名が記される。田村晃祐氏はこれらを精査し、[50]『妙法蓮華経要略』三巻、『妙法蓮華経肝心』二巻、『妙法蓮華経権文』一巻、『法華新疏』、『仏性抄』、『中辺義鏡章』三巻、『義鏡要略』七巻、『中辺義鏡残』二十巻、『恵日羽足』三巻、『遮異見章』三巻、『通破四教章』一巻、『法相了義燈』十一巻、『法相了義

燈問答』二巻、『成唯識論同異補闕章』二巻、『起信論寛狭章』三巻の十五部を挙げた。さらに田村氏の報告以降に公刊された平安前期ないし中期成立とされる『大小乗経律論疏記目録』[51]と照合すると、加えて『義鏡目録』一巻、『破四乗文』一巻、『一乗義』一巻を挙げることができる。この中で『仏性抄』『中辺義鏡』『恵日羽足』『遮異見章』『止観論』『法華要略』『義鏡要略』『中辺義鏡残』等は、最澄や後世の学匠の著作により、断片的に復元できるという。[52]

徳一と最澄との論争は一般に「三一権実論争」と呼ばれ、『法華経』が真実か方便かをめぐり、法相宗の三乗思想と天台宗の一乗思想の権実を争う教学上の論争であった。[53]古くはインドの瑜伽派と中観派、中国では法相宗学を大成した玄奘・窺基およびその門下と一乗家の間でしばし繰り返された論争であるが、徳一はあくまで正統法相学説に立脚し、当時の新知識を誇る最澄と弘仁八年（八一七）から五年間にわたり、大論争を展開した。[54]また新来の密教に対して疑義を呈した『真言宗未決文』の末尾には、[55]

此所述之諸疑問者、恐謗法業、招無間報。唯欲決所疑。増明智解一向帰信、専学其宗耳。庶諸同法者莫依此疑問嫌軽彼宗。

とあるように、本書の目的は密教をよく学ぶためと述べられており、未整理の密教に対する探究心の表れであったことが知られる。

総じて徳一の論調は論理的・分析的であり、専ら経論の文義を重視する立場にあった。そこには相承した教学へのひたむきな帰依と、それを正確に伝承しようとする使命感を垣間見ることができる。

（3）山林斗藪・修禅

このように徳一は、当時を代表する法相学僧でありながら、一方では山林修行者としての側面も持ち合わせてい

ると考えられる。

空海の徳一宛書簡には「斗薮して京を離れ」たと記される。斗薮とは梵語 dhūta の訳語で頭陀と音写される。衣食住への執着を振り払い、清浄に仏道修行に励むことを意味し、インドでは主として乞食行を指すが、中国では乞食行の意味が薄れ、かわりに山林修行を指すようになった[56]。特に日本においては、山林を歩いて跋渉するという意味が強い。その際、ただあてもなく徘徊するのでなく、既に先人にて開かれた修行の場、あるいは未開の浄処を目指し、命がけで道を求めるものとされた。修行者は世俗を離れて山林を跋渉し、修行に相応しい山寺や浄処に至ると、そこに止住して修禅に励んだ[57]。

当時の僧尼や優婆塞たちは、本寺のみならず山林にて仏道修行を行っていた。例えば最澄と大乗戒壇設置について論争した法相の護命（七五〇～八三四）は、若い沙弥の頃に月の半分は本寺にて修学し、月の半分は深山にて求聞持法を修している。このように本寺での修学と山林での修禅は、仏教者にとって不可欠な自利行であったと推測される[58]。護命と同世代の徳一も、おそらく南都で修行した際、本寺にて法相唯識を学ぶとともに、いずれかの山林に住して禅行に励んだものと考えられる。なおその修行地について、『私聚百因縁集』は大和国神野山と伝えている。

また当時の僧尼の中には、任意に本寺を離れ、山林寺院に住して要請を受けて法会を行なう者、あるいは勝れた修行地を探して諸処を跋渉する者などもあった。若かりし空海も、吉野を拠点に各地の深山霊地をめぐっている。こうした時代状況を踏まえれば、徳一が「斗薮して京を離れ」た背景として、より勝れた山林修行の場を求めるという動機があったことも考えられる。

東国にあってはすでに神護景雲元年（七六七）に、下野国の僧勝道が前人未踏とされる補陀洛山（日光山）へ入山を試み、天応二年（七八二）には登頂を果たして神祇を供養し、延暦三年（七八四）には山麓の湖畔に神宮寺を

建てて修行している。[59] まさに徳一が東行した時期と重なっており、徳一が山林に未開の修行の場を求め、筑波山や磐梯山に踏み入ったとの推論も成り立つ。慧日寺に伝わった奈良期の白銅製三鈷杵は、正倉院や日光山にも類例があり、徳一の斗薮が勝道のそれと類似していたことを示唆する物証とも言えよう。

（4）造寺

このように徳一は、持戒・修学・修禅に優れた僧侶であったと認めることができる。ただし、単にそれだけの僧侶ではなかった。それら戒定慧に基づいた自利行は、伝法や利生などの利他行へと展開したものと考えられる。つまり空海の徳一宛書簡に「錫を振ひて東に往く」とし、「始めて法幢を建てて衆生の耳目を開示し、大いに法螺を吹いて万類の仏種を発揮す」と示されるところである。具体的な行状としては、造寺・写経・授戒・講経などが考えられる。

まず造寺については、先述した史料に、陸奥国会津や常陸国筑波などを中心に多くの寺院を建てたと伝え、特には会津の慧日寺（岩梯山・清水寺）、筑波の中禅寺（筑波山寺・長谷寺）などが挙げられている。確かに現在も福島県・茨城県を中心に、徳一開基あるいは徳一作の仏像を安置するなど、徳一に関する伝承を持つ寺院は多い。以前に筆者はこれを調査し、全国に少なくとも一六〇ヶ寺の徳一関係寺院を確認した。[60] さらに近年、淺田正博氏は幕末までの史料も視野に入れ、一九四ヶ寺を把握したとする。[61]

これらの徳一関係寺院は、特徴的な分布図を示す。つまり会津・いわき・筑波を中心に福島・茨城両県の太平洋岸に集中し、逆に栃木県・群馬県・埼玉県には極端に少ない。もっとも、そのすべてが史実というわけではなく、明らかに後世の徳一信仰に由来する寺院もある。ただし諸史料が伝えるように、会津や筑波には、実際に徳一と関

係する寺院があったと見てよいだろう。特に慧日寺に徳一が住したことは確かである。また後述するように、当時の在地における神祇信仰との関連で、慧日寺や筑波山寺は、実際に徳一が草創に関わった可能性が高い。

ところで徳一関係寺院の特徴的な分布図の背景については、いわゆる東北法相の「徳一教団」と東国天台の「道忠教団」の勢力範囲とする田村晃祐氏の見解が有力である。[62] 田村氏は「教団」という名称を用いているが、単に教理の相違だけでなく、在地にて造寺や写経事業に協力した道俗知識の存在を含意している。つまり言い換えれば、陸奥・常陸の徳一菩薩と、上野・下野の道忠菩薩や広智菩薩、それぞれを信奉する道俗知識の分布を反映したものとの推論である。

道忠については、最澄の弟子の一乗忠が天長二年（八二五）に撰述した『叡山大師伝』に、[63]

有東国化主道忠禅師者。是此大唐鑑真和上持戒第一弟子也。伝法利生常自事。

とあり、東国の化主と称された道忠は、鑑真の持戒第一の弟子であり、伝法と利生を常に行ったとされる。さらに『元亨釈書』も、[64]

釈道忠。事鑑真稟戒学。真称持戒第一。嘗為東州導師、好行利救、民俗呼菩薩。

と伝え、道忠はよく衆生を利益・救済し、人々から「菩薩」と称されたという。また道忠は延暦十六年（七九七）に最澄が発願した一切経書写事業に協力し、知識を先導して二千巻を書写したとされる。また道忠の弟子の広智は、下野国出身の円仁（七九四～八六四）の出家の師で、円仁の卒伝によれば、[65] 広智も同様に「国の人、広智菩薩と号す」と伝えられている。

このように当時の東国にあっては、徳一のみならず、道忠や広智も人々から「菩薩」と称されていた。さらに『叡山大師伝』によれば、下野国大慈院の広智以外にも、上野国浄土院の教興・道応・真静、下野国大慈院の基徳・鸞鏡・

徳念、信濃国大山寺の正智禅師など、道俗知識を率いて活動する僧があったことが知られる。[66] 彼らは有縁の人々を先導し、造塔や写経の勧進を行い、さらには授戒や布教に努め、人々の尊崇を受けていた。[67] 最澄が弘仁八年（八一七）頃、東国に巡化し浄土院と大慈院に宝塔を建て、塔別に『法華経』一千部八千巻を安置した際も、彼ら道忠門下がこれを支援したという。徳一と最澄の論争についても、上野・下野を中心に、『法華経』信仰を軸として結びついた最澄と道忠門下の親密な関係を背景としていたと考えられる。

一方、徳一については、『元亨釈書』に「一、常州筑波山寺を闢き、門葉、益茂る」とあり、また叡山四代座主安慧（七九四～八六八）撰『愍諭辨惑章』の序文に、「東隅に一謗法者有り。邪執年を積み、学者の市と成る」[68]とあるように、常陸・陸奥を中心に徳一を菩薩として信奉する道俗知識があったと見ることができよう。

ところですでに奈良期の僧尼は、単に本寺に住していただけでなく、任意に本寺を離れ、時には檀越や知識を勧進して寺や堂さらには仏像を造立し、あるいは要請を受けて法会の導師を務めることもあった。こうした官大寺僧の都鄙間交通については既に指摘があり、仏教者はその活動が必ずしも制限されていたわけではなく、官大寺を離れて地域社会にて活動を行った僧尼も多く存在していたとされる。[69]

造寺・造仏に関して言えば、例えば光仁期に持戒と看病の徳行を称賛され、十禅師に任じられた広達に関して、『日本霊異記』に次のような説話が伝えられる。元興寺僧の広達は聖武期に吉野金峰山にて修行したが、吉野郡桃花里を通りかかった時、橋の下より声が聞こえたという。よく見ると彫りかけの仏像が捨ててあり、広達は人々を勧進して、仏像を彫り堂宇を建立したとされる。同様に遠江国榛原郡鵜田里を通りかかった有る僧、[70] 河内国若江郡平群山寺の沙弥尼、[71] 紀伊国那賀郡の弥気山室堂の沙弥信行と元興寺僧豊慶[72]など、本寺を離れた僧や山寺に住する沙弥・沙弥尼が、知識を勧進して仏堂や仏像を造立した説話が散見される。

こうした当時の仏教者による造寺の代表例として、伊勢国多度山神宮寺の造営が挙げられる。多度山神宮寺は鹿島や箱根など各地を遍歴修行した僧満願の創建であり、その後の造営には、在地の郡司や優婆塞、僧綱の僧、さらには朝廷も関わり、まさに僧俗・官民が共同して事業に当たっている。特に私度沙弥法教は、天応元年（七八一）より伊勢・美濃・尾張・志摩、四国の道俗知識を引導し、法堂・僧房・湯屋を造営し、徐々に整備された寺院に遠近より修行者が集まった。[73] 法教が記した『資材帳』によれば、神宮寺を造営する功徳を以って、多度神の神身離脱と威光倍増、ひいては地域社会の安寧などを願っていることが知られる。

おそらく徳一の造寺のあり方も、これと同様に、道俗知識を勧進しての事業であったのではなかろうか。また寛治三年（一〇八九）に経範（一〇三一～一一〇四）が集記した『弘法大師行状集記』では、[74] 徳一ではなく空海が東行修行して「殊勝閑寂の地を訪ね択び」て慧日寺を建立し、のちに徳一に付嘱したと伝える。さらに『神明鏡』は徳一が「磐梯大明神ヲ鎮守トシテ」、清水寺（慧日寺）に観音像を造立したという。これらの伝承はさらに発展し、江戸期に成立した『恵日寺縁起』では、[75] 磐梯山はもとは病悩山と呼ばれ、東行した空海がこれを加持して鎮め、慧日寺を建立して徳一に付嘱したと伝える。これらは後世に付会された開山伝承ではあるが、先に述べた多度山神宮寺や補陀洛山神宮寺など、奈良期に建立された神宮寺[76]との関連を想起させる。

当時、山林に踏み入った修行者、そして在地の人々にとって、山の神祇は災祥を将す畏敬すべき存在であり、その障難を避けて加護を期すため、修行者は檀越や知識を勧進し、神祇のために造寺や読経を行っている。[77] 斗藪して東国に赴いた徳一が、常陸筑波山や会津磐梯山など、在地の霊山にて修行した可能性は十分にある。そうであれば、徳一による造寺も、在地における神祇への信仰と結びついた形態であったと言えるだろう。

（5）写経

徳一を信奉する道俗知識があったことは、空海が徳一に密教経典の書写を依頼していることからも推測し得る。空海は弘仁六年（八一五）、請来した密教を弘めるため、有縁の人々に密教経典の書写を依頼している。顕密二教の差別を説いた『勧縁疏』とともに、三十五部の密教経典が東国、西国の僧侶、官人らに送られた。その時の書簡十通が『高野雑筆集』に収録される。宛先としては、陸奥の徳一菩薩、下野の広智禅師、万徳菩薩などの僧侶の他に、甲州藤太守（甲斐守藤原真川）や常州藤使君（常陸守藤原福当麻呂）などの国司、太宰府の安少弐などが挙げられる。

同時期に最澄も東国や西国への天台布教を試みているが、空海も同様に様々な機縁を通じ、密教の弘通に努めていた。ここに中央の僧と地方の僧、さらには地方に赴任した官人達による広範囲にわたる仏教信仰の結びつきを垣間見ることができる。なお高木訷元氏が指摘するように[78]、この時の空海の依頼によって書写された『金剛頂大教王経』三巻が京都高山寺に現存する。これは道忠の弟子、浄土院の教興による写経で、その奥書には「写経主仏子教興、経師近事法慧」とあり、実際に書写したのは近事つまり優婆塞の法慧であった。道忠門下の僧たちは、それぞれがまた信者を先導していたと見える。先にも触れたが、延暦十六年（七九七）の最澄による一切経発願に際して道忠は二千巻を書写し、また弘仁八年（八一七）頃には道忠門下が『法華経』二千部一万六千巻を書写している。空海が依頼した僧や官人たちも同様に、写経事業を推進し得る環境を有していたはずである。つまりそれ相応の経済力や協力者を先導する体制が整っていたのであろう。

時代はやや遡るが、僧侶が願主となって知識を先導し、写経事業を行った顕著な先例として、勝浦令子氏が指摘した、僧光覚による知識一切経の写経が挙げられる[79]。光明皇后一周忌のために書写されたこの写経の奥書には、僧

光覚を筆頭に、僧・菩薩・優婆塞・俗人など多様な人々が名を連ねている。その中には出家者か在家者か判別はつかないが、「菩薩」を称する者もあり、民間への菩薩戒の普及をも示唆している。

こうした光覚写経に見られる道俗知識の結合、そしてまた東国における道忠門下に類似して、会津や筑波を中心に徳一を信奉する道俗知識があり、徳一は写経事業を推進し得る立場にあったことが考えられる。

（6）授戒

また、最澄は徳一を「奥州会津県溢和上」と呼ぶことから、徳一が戒律についても精通し、東国において弟子たちに戒を授けた可能性も考慮すべきである。

「和上」は律典においては戒和上・戒和尚ともいい、授戒作法における戒師を意味し、法臘十年以上で有徳・有智・持戒・多聞であることを要件とする。当時の日本に流布していた『梵網経』においても[80]、

若仏子、教化人起信心時、菩薩与他人作教誡法師者、見欲受戒人、応教請二師和上阿闍梨。

とあるように、和上は授戒における師を指している。

日本における「和上」の史料上の初見は、『日本書紀』の朱鳥元年（六八六）の記事で[81]、

三綱、律師、及四寺和上、知事、并現有師位僧等、施御衣。御被各一具。

とあり、ここでは四寺（大官大寺・飛鳥寺・川原寺・薬師寺か）[82]に置かれた役職としての上座を指すものと考えられる。その他には和上（和尚）の用例はまれであり、斉明六年（六六〇）頃に帰朝し初めて法相を伝えた道昭和尚[83]（六二九～七〇〇）、その弟子の行基和尚[84]（六六八～七四九）、伝戒師として来朝した唐僧の道璿和上[85]（七〇二～七六〇）、同じく伝戒師として来朝した鑑真大和上[86]（六八八～七六三）など、いずれも戒律に精通し日本仏教に大きな影響を

与えた高僧の師号として用いられている。

また平安初期の嵯峨天皇は、京を離れて伯耆国や備中国にて山林修行に励む興福寺の玄賓などを称賛し、施物を与えるなど格別の信仰を寄せているが[87]、同様に嵯峨天皇が尊崇した聴福法師（生没年不詳）は、嵯峨天皇より「和上」と呼ばれる[88]。つまり弘仁二年（八一一）に嵯峨天皇が聴福に宛てた親書に[89]、

和上、超俗雲霄、味道巖穴。慧炬有晃、戒珠無玷。国之元老、人之師範。

とあるように、嵯峨天皇は聴福を和上と呼び、山林修行および智慧と持戒の徳行を褒め称えている。

一方、最澄の示寂後、弘仁十三年（八二二）には比叡山上に大乗戒壇の設置が許され、翌十四年（八二三）に初めて円頓大戒の授戒が行われたが、この時に戒和尚を務めた初代天台座主の義真（七八一～八三三）について、最澄の弟子の光定（七七九～八五八）は『伝述一心戒文』にて「義真和上」と記している[90]。またその後に戒和尚を務めた第二代天台座主の円澄（七七二～八三七）についても「円澄和上」とする[91]。

このように「和上」とは、四大寺の上座、国家が贈った師号、三学兼備の高僧、授戒作法における戒師など複数の意味が想定され、果たして最澄がいかなる意味で徳一を「和上」と称したのか、定かではない。ただし「和上」の用例は戒律に優れた高僧に見られ、また最澄と同時期の嵯峨天皇や光定の記述からして、徳一が戒律にも精通し、特に授戒の師として人々を導いた可能性は高いと見てよいだろう。

そもそも日本における授戒制度は、本格的には鑑真の来朝によって整備された。それ以前の僧尼は正式な具足戒を受けてはいなかった。つまり受具に不可欠の三師七証を務める比丘が揃わず、便法として大乗戒に基づく自誓受戒が行われていた。入唐した栄叡・普照らの懇請により、鑑真は天平勝宝五年（七五三）に来朝を果たす。そして翌年（七五四）には東大寺大仏殿前の臨時の戒壇にて、聖武上皇・光明皇太后・孝謙天皇をはじめ四四〇余人に菩

薩戒を授け、さらに宮中内道場では僧神栄・行潜ら五十五人に具足戒と菩薩戒を授けている。さらに翌年（七五五）には東大寺に戒壇院が設置され、授戒の根本道場となった。また地方出身者の出家の便を考慮して、天平宝字五年（七六一）には筑紫観世音寺と下野薬師寺にも戒壇が設けられた。

東国十箇国の沙弥が授戒した下野薬師寺には、鑑真の日本人の弟子として持戒第一と称された道忠が派遣された可能性が指摘される[92]。つまり下野薬師寺で受具が行われるためには、三師七証を務める比丘十名、つまり正式に具足戒を受けた資格のある僧が十名は派遣されたはずであり、道忠がその一人であったとの推測である。ただしその根拠は、道忠が鑑真の弟子として持戒第一と称されたことのみである。もしこの推測が成り立つとすれば、持戒堅固で「和上」と称され、東大寺と関わりがあった徳一も、あるいは下野薬師寺で授戒の師を務めたことがあったかもしれない。もっとも下野薬師寺での授戒が機能していたかについては不明であり、徳一が下野薬師寺で具足戒の戒師を務めた可能性は保留とせざるをえない。

ところで道忠は上野国に浄土院などを建てて人々を教化し、鑑真由来の戒律と天台を東国に布教したとされるが、道忠が東国にて菩薩戒を授けた弟子として、先にも触れた円澄が挙げられる。後世の伝ではあるが『元亨釈書』によれば[93]、円澄は武蔵国埼玉郡、壬生氏に生まれ、十八歳にして道忠に仕えたという。円澄は暇を見てよく仏教を学び、道忠は「その懇願を愍れんで菩薩戒を授け、名を法鏡行者と為」したとされる。さらに『続日本後紀』の円澄の卒伝によれば[94]、延暦十七年（七九八）、二十七歳にして比叡山に登り、落髪して最澄の弟子となり、最澄が入唐すると、同二十四年（八〇五）の春には勅命を受けて紫宸殿にて五仏頂法を修して得度が許され、さらに四月には泰信僧都に就いて東大寺にて具足戒を受けている。こうした道忠と円澄の事例のように、おそらく菩薩戒の授戒は任意で行われていたのであろう。

さらに『日本霊異記』には、聖武期以降、在家の仏教信者が五戒や六斎戒・八斎戒などを持受した説話が散見される。例えば神護景雲二年（七六八）に病気にかかった藤原朝臣広足は、治病のために大和国菟田郡の真木原山寺に住して八斎戒を持したとされる[95]。他にも摂津国東生郡の富める家長（六斎戒[96]）、奈良京の富尼寺上座の尼法邇の女で行基の弟子の置染臣鯛女（生駒山寺・三帰五戒[97]）、紀伊国伊刀郡の上毛野公大椅の娘（狭屋寺・八斎戒[98]）、山背国紀伊郡の女人（五戒十善[99]）、信濃国小県郡の大伴連忍勝（氏寺・受戒[100]）、紀伊国名草郡の巨勢部皆女（大谷堂・受戒[101]）などが見える。また先述したように僧光覚の勧進による知識一切経の奥書には、「菩薩」を称する者があるなど、諸人への在家戒や沙弥戒、そして菩薩戒の授戒も、ある程度は浸透していたと考えられる。

最澄が徳一を「和上」と称することからして、徳一が東国にて戒師を務めた可能性は高い。そうであれば、下野薬師寺での具足戒の戒師については確証がないが、時代状況と照らし合わせると、徳一は陸奥や常陸を中心とする門下の弟子や信奉者に対し、五戒や八斎戒さらには菩薩戒を授け、仏法へと導いたと考えるのが妥当であろう。

なお慧日寺の北西五百メートルにある墳丘状の丘には、「戒壇」と称される史蹟がある[102]。必ずしも徳一の時代まで遡る遺構ではないとしても、東北において「戒壇」と称する遺跡は珍しく、慧日寺に戒律を重視する伝統があったことが推測される。

（7）講経

また空海は徳一について「大いに法螺を吹いて万類の仏種を発揮す」とするが、法螺を吹くとは説法の意である。また最澄は『守護国界章』に「麁食、年を経て宝積を講ずと雖も、未だ此の文を検べず」と記しており[103]、徳一が長年にわたって『大宝積経』を講じていたことが知られる。

国家主導の講経としては、推古十四年（六〇六）に聖徳太子が『勝鬘経』や『法華経』を講じたとするのが初例とされ[104]、さらに天平九年（七三七）には道慈が大極殿で『金光明最勝王経』を講じたとの記録がある[105]。また神護景雲二年（七六八）には、同経を講説して国家安寧を祈る恒例の宮中御斎会が始まったとされる[106]。そして延暦二十一年（八〇二）には、三論・法相の均衡政策のもと、正月の御斎会と十月の興福寺維摩会にて、六宗の僧を均しく請じて学業を広めよとの詔勅が出され[107]、さらに弘仁四年（八一三）には、御斎会の結願日に殿上にて論議が行われ[108]、内論義と称されて以後恒例となった。

平安初期には得度や講師の制度が整備され、僧侶の学業研鑽が重視されるようになるが、同時に祈願や追善を主たる目的とする講経法会も次第に盛んとなる。つまり朱鳥元年(六八六)には天皇不豫に際して川原寺にて『薬師経』が[109]、大宝二年（七〇二）には太上天皇不豫に際して四畿内にて『金光明経』が[110]、さらに天平十八年（七四六）には天下安寧を願って『仁王般若経』が講じられている[111]。また追善として、斉明五年（六五九）には京内諸寺にて七世父母のために『盂蘭盆経』が[112]、天平勝宝八歳（七五六）には南都の六寺にて聖武天皇のために『梵網経』が[113]、天長三年（八二六）には西寺にて桓武天皇のために『法華経』が講じられている[114]。これ以降、特に『法華経』講経による追善が主流となり、九世紀中期の仁明期以降は頻度も増すようになる。

またよく知られた事例として、最澄による法華十講の創始と、高雄山寺における法華会が挙げられる。『叡山大師伝』によれば[115]、最澄は延暦十七年（七九八）、「六宗の論鼓を聴聞せん」として、比叡山に七大寺の学僧を講師として招請した。特に同二十年（八〇一）には南都の碩学十名が招かれ、法華三部経の計十巻の講演が行われた。さらに翌二十一年（八〇二）一月には、和気氏が高雄山寺にて法華会を開き、善議や勤操、修円など南都の大徳十余名が招かれたが、四月には最澄も招かれ、講義は少なくとも秋冬まで継続されたという[116]。

一方、民間においても講経が行われていたと見え、『日本霊異記』にはそれを示唆する説話が散見される。例えば、播磨国飾磨郡の濃於寺では檀越の招請により、元興寺沙門慈応が『法華経』を講じ[117]、また肥前国佐賀郡の佐賀君児公の招請により、筑紫国に国師として赴任していた大安寺僧戒明は『八十華厳』を講じたとされる[118]。他にも伊賀国山田郡の高橋連東人は、亡母追善のために有縁の師を招き、『法華経』を講ずるよう依頼したとされる[119]。

このように当時の僧尼は、時には要請を受けて法会の導師を務め、経典を講ずることもあったようだ。特に藤本誠氏の指摘によれば、「能化之聖等」と呼称される遊行僧が地域社会には広範囲に存在し、古代村落の「堂」に招かれて法会の導師を務めることがあり、さらに官大寺僧も自らを遊行僧と認識し、遠方から訪れる功徳を法会にて語っていたとされる[120]。

こうしてみると、一口に講経と言っても、その主催者や目的は実に多用であり、果たして徳一による『大宝積経』の講経が、どのような性格であったのか詳細は不明である。ただし「智海泓澄」にして「大に法螺を吹き、万類の仏種を発揮す」という行状からして、徳一が東国に住した寺院にて、あるいは諸人の要請を受けて、大いに経典を講説して人々を教化したことは確かであろう。

（8）東行（仏の化現）

最後に、徳一が菩薩と称された要因として、東国に仏教を弘めた、そのこと自体が菩薩の行状と見なされていたと考えることができる。つまり空海の徳一宛書簡に[121]、

摩騰不遊振旦久聾、康会不至吳人長瞽。聞導徳一菩薩、戒珠氷玉、智海泓澄。斗藪離京、振錫東往。始建法幢、開示衆生之耳目。大吹法螺、発揮万類之仏種。咨、伽梵慈月、水在影現。薩埵同事、何趣不到。珎重珎重。

とあるように、空海は徳一を、中国に初めて仏教を伝えた迦葉摩騰や康僧会（～二八〇）に譬え、東国に仏教を伝えた功績を讃えている。さらにそれは「伽梵の慈月、水在れば影現す」「薩埵の同事、何れの趣にか到らざらん」と表現され、仏が衆生済度のために世間に現れるという化現思想になぞらえていることが確認される。

また、徳一と同様に中央から東国へ赴いたとされる万徳菩薩についても、空海は密教経典の書写を依頼する書簡にて[122]、

> 如来悲願随類摂生、菩薩応現無所不有。如聞万徳菩薩、垂迹東方、崇法化生。聞之聴之、心深随喜。貧道渉大唐、所習得真言秘蔵、其本未多。久寂宣揚。云云。

とし、「如来の悲願は類に随って生を摂し、菩薩の応現は所として有らずということ無し」「東方に垂迹し」など同様の表現を用いて、その行状を讃えている。この万徳菩薩なる人物は、果たして徳一と同一人物であるのか否か、実際には不明であるが、書状を見る限り、徳一と酷似した性格を有する人物であることは確かである。

仏法東流は仏教思想において一般的な概念であるが、中国高僧伝における「東土」が中国本土を指すのに対し、これを受容した日本にあっては、日本を指すものへと意味が拡大された[123]。例えば入唐した道昭和尚は、師事した玄奘三蔵より「経論は深妙にして、究竟すること能わず。如かじ、禅を学びて東土に流伝せしめむには」[124]と諭されたとし、また鑑真に来朝を懇請した入唐僧の栄叡たちは鑑真に「仏法東流して、本国に至れり、其の数有りと雖も、人の伝授する無し。幸み願わくは、和上東遊して化を興されんことを」と述べたと伝えられる[125]。

当時の日本の仏教者たちは、インド由来の仏教が、東流して中国に至り、そして日本へと及ぶという認識を有していた。さらに空海が徳一や万徳に宛てた書簡では、「東」の概念をより拡大し、日本の東国を指すものとしている。徳一の東行は、東アジア文化圏における仏法東流を担うものと位置づけられていた。

しかも空海は、それを仏が衆生済度のために現世に現れるという化現思想になぞらえており、徳一を東国に垂迹した菩薩と見なして高く評価していたと言えよう。

おわりに

徳一は南都で法相を学び、持戒に優れ、弱冠二十歳の頃に斗藪して京を離れ東国に赴いた。陸奥国や常陸国を中心に、磐梯山慧日寺や筑波山中禅寺など多くの寺院を建立し、仏教を弘めて人々を教化したとされる。弘仁六年（八一五）には空海から密教経典の書写を依頼され、また最澄とは同八年（八一七）から五年間にわたり激しい教理論争を展開している。

空海は徳一を「菩薩」と称しているが、それはいかなる意味であったのだろうか。『日本霊異記』にて菩薩と称された行基・金鷲・永興・寂仙・舎利の行状によれば、従来言われる「利他行」のみならず、持戒・山林修行・修学などの「自利行」に対し、人々はある種の超越性を認め、凡夫を超えた菩薩として称賛していることが窺える。さらに戒定慧に裏付けられた自利行が、広く利他行へと展開する姿を、人々は仏の化現、つまり衆生済度のために現世に現れた菩薩と見なしていた。こうした自利利他の菩薩行に励む仏教者に対し、天皇は殊遇を与え、また道俗は篤く信奉したのであった。

徳一もまた、彼ら菩薩と称された僧尼と同様の性格が見て取れる。徳一は戒律・法相学・山林斗藪などに優れた修行者であるとともに、広く利他行を実践している。特に東国において、造寺・写経・授戒・講経などの活動を通じ、在地の有力者や民衆たちを先導し、仏法弘通と衆生教化に努めたものと推察される。

徳一は、稀有なる自利利他の徳行により、菩薩と称されたと言えるだろう。加えて空海は、徳一の東行を東国への仏教流伝・仏法東流と位置づけ、仏が衆生済度のため、現世に化現する姿になぞらえている。徳一はまさに東国に垂迹した菩薩としても尊崇を集めたものと見ることができる。

ただし、徳一に見られるような菩薩としての行状は、必ずしも徳一に限ったことではない。すでに道昭や行基、そして鑑真など、いずれも三学兼備なる菩薩行を実践した高僧があり、徳一もその系譜を引き継ぐものと考えられる。また当時の他の僧尼たちも、単に本寺にて修学と護国祈願に明け暮れていたのではなく、本寺を離れて山林で修行するもの、檀越の要請を受けて法会を行うもの、知識を勧進して造寺や写経をするものなど、様々な活動を展開していた。

特に勤操や勝道、最澄、空海など徳一と同時代の有力な僧侶たちは、国家による保護と統制のもと、持戒・修学・山林修行などの自利行に励むとともに、大乗仏教が主眼とする利他行を重視し、弘法と利生を積極的に展開している。また東国にあっては、鑑真の弟子の道忠や、その弟子の広智なども人々を教化して菩薩と称されるなど、地域社会において広く活動する僧たちが存在した。

こうした状況と照らし合わせると、今回確認した徳一の行状は、当時の為政者や人々が称賛し、また深志ある修行者たちが実践した行状として、時代の特徴をよく示していると言えよう。今後、他の仏教者たちの動向も踏まえ、当時の仏教のあり方について、さらなる検討を試みたい。

註

1 田村晃祐編『徳一論叢』（国書刊行会・一九八六年）
2 高橋富雄『高橋富雄東北学論集』（歴史春秋出版・二〇〇三年）
3 『高野雑筆集』上（『定本弘法大師全集』七・九一頁）
4 『守護国界章』上之上、下之中（『伝教大師全集』二・一五二〜三頁、六一五頁）
5 『華厳宗章疏并因明録』（『大正新脩大蔵経』五五・一一三四頁中）
6 『今昔物語集』十七（『日本古典文学大系』二四・五四三〜四頁）
7 『南都高僧伝』（『鈴木版大日本仏教全書』六四・一〇八頁）
8 『元亨釈書』四（『鈴木版大日本仏教全書』六二・八八頁）
9 『私聚百因縁集』の成立は跋文に基づき、正嘉元年（一二五七）、常陸国にて愚僧住信の撰述とされてきたが、現存の『私聚百因縁集』の成立は室町期まで降るとされる。湯谷祐三「『私聚百因縁集』の成立時期―その法然門下についての記事と『内典塵露章』及び『天台名目類聚鈔』との関係から―」（『愛知文教大学比較文化研究』六・二〇〇四年）、藤原重雄「裏松本『神明鏡』の書写にみる戦国期東国文化」（『古文書研究』五九・二〇〇四年）補注による。
10 『私聚百因縁集』七（『鈴木版大日本仏教全書』九二・一九一頁）
11 『神名鏡』上（『続群書類従』二九上・一二七頁）
12 薗田香融「恵美家子女伝考」（『史泉』三二・一九六六年）
13 塩入亮忠「徳一法師雑考」（『伝教大師研究』十三・一九三二年）

14修円の生没年は、江戸中期成立の『本朝高僧伝』により、宝亀二年（七七一）誕生、承和二年（八三五）示寂とするのが定説である。ただし、修円は弘仁元年（八一〇）に律師に任じられるが、定説通りとすれば、このとき修円は三十九歳となり、他の南都僧が律師就任時の年齢と比べ極端に若い。富貴原章信氏は『日本唯識思想史』（大雅堂・一九四四年・二九六頁）にてこの問題に触れ、南都僧が律師となる平均年齢を六十一歳とし、それによって修円の生没年を天平二十一年（七四九）から承和二年（八三五）頃としている。確かに『本朝高僧伝』では修円について「六月十五日寂」「行年六十五」としており、示寂月日と行年が混同している可能性もあり、修円の生没年を確実なものとして論を進めることには問題がある。

また徳一の生没年は、およそ三つの説がある。①天平勝宝元年（七四九）生、天長元年（八二四）寂、行年七十六歳（佐和隆研編『密教辞典』法蔵館・一九七五年・五二六頁）。②天平宝字四年（七六〇）生、承和二年（八三五）寂、行年七十六歳（塩入亮忠「徳一法師雑考」『伝教大師研究』十三・一九三二年）。③天応元年（七八一）生、承和九年（八四二）寂、行年六十二歳（高橋富雄『徳一と最澄』中央公論社・一九九〇年・四三頁）。まず①の根拠は、『南都高僧伝』の「天長元年七月廿七日、恵日寺より常陸国に下着す。年七十六。徳一、寺を常陸国に建立す。山寺を中禅寺と名づくと云々」であり、天長元年示寂・行年七十六と解釈している。しかし年七十六の後に文が続いているため、果たして年七十六は常陸国下着の年齢であるのか、示寂の年齢であるのか解釈が分かれる。前者であれば生年は天平勝宝元年となるが寂年は不明。後者であれば生寂年は不明であるが行年は七十六歳となり、いずれにせよ正確には分からない。次に②の根拠は、十九世紀中頃までに成立したとされる筑波の地誌『常州筑波志』に「旧記に曰く」として引用される「徳一は人皇四十六代光謙天皇天平宝字四年庚子五月十日に誕生し〈中略〉人皇六十一代朱雀院御宇天慶五年壬寅十一月九日を以て入寂す」（田村晃祐編『徳一論叢』国書刊行会・一九八六年・六二二頁）の記事である。この通りであれば、天平宝字四年（七六〇）生、天慶五年（九四二）寂、行年百八十三歳となる。しかしこれでは歴史上の年齢とは言えないため、塩入氏は生年だけを採用し、さらに『南都高僧伝』の「年七十六」を行年として採用して

②を提示した。また傍証として『永仁古縁起』の「承和の半に遷化す」という記述を挙げている。しかし『常州筑波志』の旧記には「石窟に入ること五十三年」「天慶五年をもって入寂す」など、史実としては疑わしい記述があり、生年だけを採用するのは妥当であろうか。また『南都高僧伝』の「年七十六」を単に行年とすることにも疑問が残る。最後に③は塩入氏が先の「徳一法師雑考」にて提示された『法相系図』に「承和九年維摩会講師同年六十二卒」とあることによる。塩入氏は徳一が恵美押勝（七〇六～七六四）の子息であるという説を支持し、『法相系図』の説を放棄したが、高橋氏はこれを徳一生寂年考証の第一等史料と見なし、さらに先の『永仁古縁起』の記述を傍証として③説を提示された。しかし高橋氏が述べるように、塩入氏が提示した『法相系図』は所在不明である。ただし田村晃祐編『徳一論叢』（六三一頁）には興福寺蔵『法相宗系図』が収録される。それによれば徳一の左隣に記される修円の弟子にあたる「寿広」に「承和九年維摩会講師同年六月十二日卒」との割注がある。また『僧綱補任』（『鈴木版大日本仏教全書』六五・十頁）、『三会定一記』（『鈴木版大日本仏教全書』四九・二〇五頁）、『本朝高僧伝』（『鈴木版大日本仏教全書』六三・四九頁）ともに、承和九年の維摩会講師を「寿広」としている。したがって、塩入氏の提示した『法相系図』の説は、寿広の記述を徳一のものと誤記していた可能性が高く、③説は従い得ない。いずれせよ徳一の生寂年は正確には分からないとするのが妥当であろう。

15 『東域伝灯目録』（『大正新脩大蔵経』五五・一一六二頁下）
16 『教時諍論』（『大正新脩大蔵経』七五・三六六頁上）
17 『天台霞評』二之二「参議伴国道書」（『大日本仏教全書』一二五・一五六頁下）
18 高橋富雄『徳一と最澄』（中央公論社・一九九〇年）
19 『妙法蓮華経』「譬喩品第三」（『大正新脩大蔵経』九・十三頁中）
20 『秘蔵宝鑰』下「第六他縁大乗心」（『定本弘法大師全集』三・一五〇～一頁）

21『秘蔵宝鑰』中「第四唯蘊無我心」（『定本弘法大師全集』三・一四二頁）
22道端良秀「中国仏教と菩薩僧」（『印度学仏教学研究』一五（一）・一九六六年）
23『日本後紀』十二「延暦二十三年正月癸未条」に「勅、真如妙理、一味無二。然三論法相、両宗菩薩、目撃相諍。蓋欲令後代学者、以競此理、各深其業歟」（『新訂増補国史大系』三・二九頁）とある。
24『続日本紀』十七「天平勝宝元年二月丁酉条」に「時人号曰行基菩薩」（『新訂増補国史大系』二・一九七頁）、『三代実録』八「貞観六年正月十四日辛丑条」に「于時有僧、名曰広智、国人号広智菩薩」（『新訂増補国史大系』四・一二四頁）とある。
25吉田靖雄「八世紀の菩薩僧と化主僧について」（『論集奈良仏教』二・一九九四年・二五八頁、二六九頁）
26速水侑『日本仏教史古代』「民間菩薩僧の活動」（吉川弘文館・一九八六年）
27『日本霊異記』中「智者誹妬変化聖人而現至閻羅闕受地獄苦縁第七」（『新日本古典文学大系』三十・二三三頁）
28『続日本紀』十七「天平勝宝元年二月丁酉条」（『新訂増補国史大系』二・一九六～七頁）
29『続日本紀』三二「宝亀四年十一月辛卯条」（『新訂増補国史大系』二・四一一頁）
30『日本霊異記』上「信敬三宝得現報縁第五」（『新日本古典文学大系』三十・二〇八頁）
31『日本霊異記』中「智者誹妬変化聖人而現至閻羅闕受地獄苦縁第七」（『新日本古典文学大系』三十・二三三頁）
32『日本霊異記』中「行基大徳放天眼視女人頭塗猪油而呵嘖縁第二九」（『新日本古典文学大系』三十・二五二頁）
33同右
34藏中しのぶ『奈良朝漢詩文の比較文学的研究』（翰林書房・二〇〇三年・一三一～五七頁）
35『日本霊異記』中「塢神王蹲放光示奇表得現報縁第廿一」（『新日本古典文学大系』三十・二四五頁）
36『東大寺要録』一（筒井英俊校訂『東大寺要録』国書刊行会・一九七一年・三十頁）

37『続日本紀』十「神亀五年十一月乙未条、庚申条」（『新訂増補国史大系』二・一一四頁）
38『日本霊異記』下「憶持法花経者舌著之曝髑髏中不朽縁第一」「殺生物命結怨作狐狗互相報怨縁第二」（『新日本古典文学大系』三十・二六二〜三頁）
39『続日本紀』三二「宝亀三年三月甲申条」（『新訂増補国史大系』二・四〇二頁）
40『東大寺要録』五（筒井英俊校訂『東大寺要録』国書刊行会・一九七一年・一六一頁）
41『日本霊異記』下「智行並具禅師重得人身生国皇之子縁第卅九」（『新日本古典文学大系』三十・二九六頁）
42『文徳実録』一「嘉祥三年五月壬午条」（『新訂増補国史大系』三・十一頁）
43拙論「日光開山・沙門勝道の人物像」（『蓮花寺佛教研究所紀要』二・二〇〇九年）
44『日本霊異記』下「産生肉之作女子修善化人縁第十九」（『新日本古典文学大系』三十・二七五〜六頁）
45また仏教者たちも、利他行を実践するには自利行が不可欠であるとの認識を有していた。例えば、最澄の弟子である泰範が空海のもとに留まり、最澄のもとへ帰らないことを記した空海代筆による書簡には、「自行則あり、化他位あり。〈中略〉泰範、未だ六浄除蓋の位に逮ばず、誰ぞ能く出仮利物の行に堪えん」（『定本弘法大師全集』八・二〇〇頁）とある。つまり自利行には宗それぞれの軌則があって、利他行をするには密教では二地以上、顕教では初地以上の菩薩の階位に昇らなければならないが、私（泰範）は未だその位に至ってはおらず、利他を行う時ではないとし、空海のもとで学ぶことを願い出ている。
46空海が徳一に宛てた書簡に添えられた『勧縁疏』に「弘仁六年四月二日」（『定本弘法大師全集』八・一七六頁）とあり、また最澄との論争は、最澄が東国に遊行した弘仁七・八年（八一六〜八一七）頃から、『法華秀句』が著された弘仁十二年（八二一）までとされる（薗田香祐「奈良時代の瑜伽唯識学派について」（『仏教大学研究紀要』五・一九七五年）、田村晃祐「天台宗と法相宗の論争」（『仏教思想』五（法蔵館・一九八三年・二三〜五一頁））ことから、この間は徳一の生存が確実である。また最澄

の『守護国界章』には「弱冠にして京を去り、久しく一隅に居す」とあることからも、論争当時には東国に至って久しかったことが知られる。

さらに江戸期の史料によれば、隆光撰『筑波国筑波山縁起』に「延暦之初沙門徳一聖人遊行此山」、『常州筑波志』に「延暦元年春徳一大士の開基」とあり、また『陸奥国会津河沼郡恵日寺縁起』等には、大同元年または二年の慧日寺開基とされ、およそ延暦の初め頃（七八二頃）に筑波山を開き、大同元年・二年（八〇六・八〇七）頃には会津に慧日寺を草創したと伝えられている（田村晃祐『徳一論叢』国書刊行会・一九八六年）。これらの伝承に基づき、徳一が筑波山を遊行した延暦の初めに二十歳代であるとすれば、その生年は七五〇年代といったところだろうか。そうであれば『南都高僧伝』による天平勝宝元年（七四九）生説、また『常州筑波志』による天平宝字四年（七六〇）生説ともにあり得るだろう。一方、寂年については、『永仁古縁起』の承和（八三四～八四八）の半ば、『奥相志』の承和十年（八四三）が見られる。

47『華厳宗章疏并因明録』（『大正新脩大蔵経』五五・一一三四頁中）

48『東域伝灯目録』（『大正新脩大蔵経』五五・一一五〇頁上、一一五八頁中、一一六二頁下、一一六三頁上）

49『注進法相宗章疏』（『大正新脩大蔵経』五五・一一四〇頁下、一一四二頁上、一一四二頁下、一一四四頁中）

50田村晃祐「徳一著作目録」（天台学会編『伝教大師研究』一九七三年）

51牧田諦亮監修・落合俊典編『中国・日本経典章疏目録〈七寺古逸経典研究叢書六〉』（大東出版社・一九九八年・三三七頁、三六五頁）

52田村晃祐「守護国界章をめぐる論争経過について」（『印度仏教学研究』九―二・一九六一年）

53論争の経緯や内容については、島地大等「徳一の教学について」（『徳一論叢』所収・初出一九二一年）、薗田香融「最澄とその思想」（『最澄〈日本思想大系四〉』岩波書店・一九七四年）、田村晃祐編『徳一論叢』（国書刊行会・一九八六年）、田村晃祐『最澄〈人物叢書〉』（吉川弘文館・一九八八年）、田村晃祐『最澄教学の研究』（春秋社・一九九二年）、大久保良峻編『山家の大師最澄〈日

本の名僧〉』（吉川弘文館・二〇〇四年）などに詳しい。

54薗田香融「最澄の論証を通して見た南都教学の傾向」（『史林』四三―二、四・一九六〇年）

55『真言宗未決文』（『大正新脩大蔵経』七七・八六五頁上）

56拙論「日本古代における山林修行の資糧（一）―乞食・蔬食―」（『蓮花寺佛教研究所紀要』三・二〇一〇年）

57拙論「古代における山林修行―徳一・勝道・空海における斗藪を通じて―」（『密教学研究』三三・二〇〇一年）

58拙論「奈良平安初期の山林修行について」（『密教学研究』四六・二〇一四年）

59拙論「日光開山・沙門勝道の人物像（『蓮花寺佛教研究所紀要』二・二〇〇九年）」

60拙論「東国における徳一の足跡について―徳一関係寺院の整理と諸問題の指摘―」（『大正大学大学院研究論集』二四・二〇〇〇年）

61淺田正博「東国地方実地調査報告」（『龍谷大学アジア仏教文化研究センターワーキングペーパー』十二―十・二〇一三年）

62田村晃祐「道忠とその教団」（『二松学舎大学論集』一九六七年）

63『叡山大師伝』（『伝教大師全集』五・附七頁）

64『元亨釈書』十三「釈道忠」（『鈴木版大日本仏教全書』六二・一三五頁）

65『三代実録』八「貞観六年正月十四日辛丑条」（『新訂増補国史大系』四・一二四頁）

66『叡山大師伝』（『伝教大師全集』五・附三一頁）

67熊倉浩靖「東国仏教と日本天台の成立―最澄東国巡錫の意義と背景を導きとして―」（『高崎経済大学論集』四七・二〇〇五年）は、道忠・広智教団の登場は古代東国社会が「地方都市」を析出させるまでに成熟していたことの宗教的・思想的表出とし、道忠・広智教団に結集した人々は、単に律令国家からの収奪体制から逃れようとした人々ではなく、手工業生産という付加価値の高い生産技術をもって自立性を高めようとした人々だった可能性を指摘している。

68『愍諭辨惑章』（『伝教大師全集』三・三六七頁）

69鈴木景二「都鄙間交通と在地秩序―奈良・平安初期の仏教を素材として―」（『日本史研究』三七九・一九九四年）、堅田理「八世紀における僧尼の交通と地域社会」（『南都仏教』八〇・二〇〇一年）、藤本誠「『東大寺諷誦文稿』の史料的特質についての諸問題―書き入れを中心として―」（『水門』二二・二〇一〇年）

70『日本霊異記』中「薬師仏木像流水埋砂示霊表縁第卅九」（『新日本古典文学大系』三十・二五八頁）

71『日本霊異記』上「引知識為四恩作絵仏像有験示奇表縁第卅五」（『新日本古典文学大系』三十・二二五～六頁）

72『日本霊異記』下「未作畢捻塼像生呻音示奇表縁第十七」（『新日本古典文学大系』三十・二七四頁）

73『神宮寺伽藍縁起竝資材帳』（『鈴木版大日本仏教全書』八五・三三九～四一頁）

74『弘法大師行状集記』「陸奥国恵日寺條第七八」（『弘法大師伝全集』一・一七三～四頁）

75『陸奥国会津河沼郡恵日寺縁起』（田村晃祐編『徳一論叢』国書刊行会・一九八六年・六〇六～七頁）

76逵日出典『神仏習合』（六興出版・一九八六年）は、それ以前の諸説を踏まえ、初期の神宮寺創建の特徴を以下の四点にまとめた。①神の苦悩を仏力を加えることによって救い、神威を一段と発揮させる。そのために神宮寺を建立する。②この結果として農耕生活の安定がもたらされる。③神宮寺創建の推進力は地方の豪族層であること。④神宮寺創建に関係した仏徒は、ことごとく山岳修行者であることとしている。また吉田一彦「多度神宮寺と神仏習合―中国の神仏習合思想の受容をめぐって―」（『伊勢湾と古代の東海・古代王権と交流』四・名著出版・一九九六年）は、神仏習合が日本に内発的に生じた現象ではなく、すでに中国において同様に行われていたことを指摘している。

77拙論「八世紀における神宮寺出現の一背景―満願の人物像をめぐって―」（『智山学報』五一・二〇〇二年）

78高木訷元『弘法大師の書簡』（法蔵館・一九八一年）

79勝浦令子「光覚知識経の研究」（『日本古代の僧尼と社会』吉川弘文館・二〇〇〇年）
80『梵網経』下（『大正新脩大蔵経』二四・一〇〇八頁下）
81『日本書紀』二九「朱鳥元年六月甲申条」（『新訂増補国史大系』一下・三八四頁）
82『日本書紀下〈日本古典文学大系新装版〉』（岩波書店・一九九三年・四七八頁）
83『続日本紀』一「文武四年三月己未条」（『新訂増補国史大系』二・五頁）
84『続日本紀』十七「天平勝宝元年二月丁酉条」（『新訂増補国史大系』二・一九六頁）
85竹内理三編『寧楽遺文』下（東京堂出版社・一九六五年・八八九頁）
86『続日本紀』二四「天平宝字七年五月戊申条」（『新訂増補国史大系』二・二九三〜四頁）
87拙論「玄賓法師の生涯―嵯峨天皇よりの殊遇を中心として―」（『智山学報』五四・二〇〇五年）、同「嵯峨天皇親書よりみた玄賓法師の人物像」（『佛教文学』三十・二〇〇六年）
88拙論「聴福法師考―奈良末・平安初期の山林修行者―」（『智山学報』五五・二〇〇六年）
89『日本後紀』二一「弘仁二年十一月壬子条」（『新訂増補国史大系』三・一〇六頁）
90『伝述一心戒文』（『伝教大師全集』一・五七六〜七頁）
91『伝述一心戒文』（『伝教大師全集』一・五七八頁）
92田村晃祐「道忠とその教団」（『二松学舎大学論集』一九六六年）
93『元亨釈書』二（『大日本仏教全書』一〇一・三四頁下）
94『続日本後紀』二「天長十年十月壬寅条」（『新訂増補国史大系』三・一六頁）
95『日本霊異記』下「閻羅王示奇表勧人令修善縁第九」（『新日本古典文学大系』三十・二六八頁）

96『日本霊異記』中「依漢神祟殺牛而祭又修放生善以現得善悪報縁第五」（『新日本古典文学大系』三十・二三一頁）
97『日本霊異記』中「贖蟹蝦命放生得現報縁第八」（『新日本古典文学大系』三十・二三六頁）
98『日本霊異記』中「罵僧与邪婬得悪病而死縁第十一」（『新日本古典文学大系』三十・二三八頁）
99『日本霊異記』中「贖蟹蝦命放生現報蟹所助縁第十二」（『新日本古典文学大系』三十・二三八頁）
100『日本霊異記』下「用寺物復将写大般若建願以現得善悪報縁第廿三」（『新日本古典文学大系』三十・二七八頁）
101『日本霊異記』下「怨病忽嬰身因之受戒行善以現得愈病縁第卅四」（『新日本古典文学大系』三十・二八八頁）
102坂本六良「恵日寺という寺」（磐梯町教育委員会『徳一と恵日寺』一九七三年）
103『守護国界章』下之下（『伝教大師全集』二・六五二頁）
104『日本書紀』二二「推古天皇十四年秋七月条、是歳条」（『新訂増補国史大系』一下・一四七～八頁）
105『続日本紀』十二「天平九年十月丙寅条」（『新訂増補国史大系』二・一四七～八頁）
106堅田修「御斎会の成立」（角田文衛先生傘寿記念会編『古代世界の諸相』晃洋書房・一九九三年）によれば、正月に大極殿で吉祥悔過を行う御斎会が成立するのは、道鏡が勢威をふるっていた称徳期の神護景雲三年（七六九）とされる。
107『類聚国史』一七七「延暦二十一年正月庚午条」（『新訂増補国史大系』六・二〇九頁）
108『日本後紀』二二「弘仁四年正月戊辰条」（『新訂増補国史大系』三・一二一頁）
109『日本書紀』二九「朱鳥元年五月癸亥条」（『新訂増補国史大系』一下・三八三頁）
110『続日本紀』二「大宝二年十二月乙巳条」（『新訂増補国史大系』二・十六頁）
111『続日本紀』十六「天平十八年三月丁卯条」（『新訂増補国史大系』二・一八六頁）
112『日本書紀』二六「斉明天皇五年七月庚寅」（『新訂増補国史大系』一下・二七一頁）

113『続日本紀』十九「天平勝宝八歳十二月己酉条」（『新訂増補国史大系』二・二二七頁）
114『日本紀略』「天長三年三月丁丑条」（『新訂増補国史大系』十・三二二頁）
115『叡山大師伝』（『伝教大師全集』五・附七〜十五頁）
116薗田香融「最澄とその思想」（『最澄〈日本思想大系四〉』岩波書店・一九七四年）
117『日本霊異記』上「自幼時用網捕魚而現得悪報縁第十一」（『新日本古典文学大系』三十・二一二頁）
118『日本霊異記』下「産生肉之作女子修善化人縁第十九」（『新日本古典文学大系』三十・二七六頁）
119『日本霊異記』上「奉写法華経因供養顕母作女牛之因縁第十五」（『新日本古典文学大系』三十・二四〇頁）
120藤本誠「『東大寺諷誦文稿』の史料的特質についての諸問題―書き入れを中心として―」（『水門』二二・二〇一〇年）
121『高野雑筆集』上（『定本弘法大師全集』七・九一頁）
122『高野雑筆集』上（『定本弘法大師全集』七・九三頁）
123藏中しのぶ『奈良朝漢詩文の比較文学的研究』（翰林書房・二〇〇三年・二六九頁）
124『続日本紀』一「文武四年三月己未条」（『新訂増補国史大系』二・六頁）
125『続日本紀』二四「天平宝字七年五月戊申条」（『新訂増補国史大系』二・二九三〜四頁）

〈キーワード〉道忠、勧進、授戒、講経、仏法東流、化現

蓮花寺佛教研究所彙報

二〇一三年度人員構成

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

二〇一三年度事業報告

出版事業

『蓮花寺佛教研究所紀要』第六号を全国の研究所、大学図書館等、約二〇〇機関に寄贈した。今年度発行の第七号は、研究員による個人研究、共同研究の論文に加え、共同研究協力者一名による論文、能満寺学術振興大賞受賞論文を掲載した。版下作成は、遠藤純一郎研究員が担当した。

ホームページ運営

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

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

共同研究

研究テーマと趣旨
「仏教と経済」

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

ら展開したのか、という研究所の研究課題にも併せて取り組んでいる。

二〇一三年度共同研究活動報告

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

小塚由博氏（大東文化大学　助教）
三浦周氏（大正大学綜合仏教研究所　研究員）

定例研究会活動報告

第七十八回研究会報告

日時：二〇一三年二月二十五日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、大道晴香、小嶋教寛、
　　西村周浩、松本紹圭、山野千恵子

○個人研究　研究発表
山野千恵子
題目：『カクシャプタ・タントラ』のマントラ・サーダナ
概要：『カクシャプタ・タントラ』の第一章は、マントラの分類、ヤントラの作成、数珠の分類、念誦の方法等、呪法を行うに際しての基本的作法をまとめた「マントラ・サーダナ」を説く。マントラはヴェーダの伝統の中で口承により伝達され、「音」の側面が重視されてきたが、中世のタントラの世界では、書かれた「文字」としての側面も重視されるようになった。『カクシャプタ・タントラ』をはじめとする各種タントラではヤントラが多用されるが、これは存在を記号化した「アクシャラ」を算術的に組み立てて、世界を表象するものであるといえる。ここに算術によって世界を把握しようとするタントラの疑似科学的な側面を確認することができる。

○共同研究　研究発表
小嶋教寛
題目：鎌倉期東大寺東南院をめぐる密教と政治・経済
概要：東南院を含めた東大寺については今日まで膨大な量の研究の蓄積がある。しかしながら東南院自体については、東大寺寺院史の枠組みにおける分析に留まっており、他寺・他権門と密接な交渉を持つ東南院主の性格を踏まえた研究は少ないといえる。ここでは、東大寺内部組織における東南院の位置をおさえた上で、東南院主の出自に由来する政治的実力や密教社会での交流、所領獲得や法脈継承など、対外的な活動や交渉といった側面から、鎌倉期の東南院の政治的・社会的・宗教的位置について考察を加えていく。

第七十九回研究会報告

日時：二〇一三年三月十八日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、大道晴香、小嶋教寛、
　　高橋秀城、松本紹圭、山野千恵子

○個人研究　研究発表
高橋秀城

題目：巡礼と和歌
概要：巡礼と和歌の関係は深い。信仰と深く結び付いたものから、名所旧跡を詠ったものまで、参詣の道すがらには様々な歌が詠まれている。本発表では、江戸から成田へ向かう成田山参詣と、京都から高野山へ向かう高野山参詣の二種の紀行文・参詣記事を対象とし、和歌がどのような場面・場所で詠まれたのかを確認していく。成田山参詣の資料としては、江戸期の紀行文、寿閑子『成田紀行「蛙歩」』、石川雅望『成田紀行』、太乙庵素英『下総成田参詣文章』をとりあげ、高野山参詣の資料としては、幅広く中世の公家、僧侶の文書を確認し、とくに伝明恵『金剛峰寺巡礼次第』、懐英『高野山伽藍院跡考』の二書について分析を加える。

○共同研究　研究発表
大道晴香
題目：霊場恐山に対するマスメディアの影響
概要：「イタコ」とは青森をはじめ、秋田、岩手に分布する盲目の「民間巫者」のことであり、死者の言葉を伝える「口寄せ」を行うことで広く知られている。一九五〇年代にマス・メディアに登場しはじめたイタコは、こと「恐山まいり」という習俗と関連付けられ、六〇年代には「恐山のイタコ」ブームともいうべき状況が生まれる。さらに七〇年代のオカルトブームによる再評価を通して、大衆文化の中に確固たる地位を築くに至る。マス・メディアによって形成された「イタコ」という表象と、民俗文化としてのイタコの実態は異なるものであるが、互いは影響関係にあるといえる。マス・メディアによって作られた「恐山のイタコ」という表象が、実際の霊場恐山の信仰や文化に与えた影響を、夏の大祭を事例に分析する。

第八十回研究会報告

日時：二〇一三年四月二十三日（火）　午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　今井秀和、遠藤純一郎、大道晴香、小嶋教寛、
　山野千恵子

○共同研究　研究発表
遠藤純一郎
題目：鈴木正三の思想　「正直」のエピステーメーの基礎研究として
概要：仏教における職業倫理については、それが仏教の内部から主体的に発せられた要請ではなく、外からの社会的な要請、主には儒学倫理からの要請への応答である場合が多い。しかしながら、鈴木正三のそれにおいては、そもそも内なる（或いは世俗を超えた優位なる）仏教と、外なる（或いは仏教より劣った境地を扱う世俗の）儒学という対立が完全に破綻している。そこでは、仏教的な語りによって、必ずしも仏教的ではない課題が主題化されており、これをその時代・地域のエピステーメーとして眺める観点が必要となってくる。現存する著作をてがかりに、鈴木正三の職業倫理の「正直」を、当時の儒家・神道の思想で主題化され、かつ民衆倫理に中心的な位置を占めた「正直」とともに分析する。

第八十一回研究会報告

日時：二〇一三年五月二十七日（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、小林崇仁、松本紹圭、
山野千恵子

○共同研究　研究発表
松本紹圭
題目：寺業計画書から見えるこれからのお寺像
概要：前回の発表では、「寺院360度評価」アンケート調査の結果から、寺院のステークホルダーが認識する一般寺院の今日的経営課題を分析した。今回はこの調査結果を踏まえて作成された各寺院の寺業計画書を分析対象とし、「これからのお寺像」を探っていく。特に、家単位の信仰形態の形骸化という問題に焦点をあて、寺院と家単位の関係を、個に向き合う関係へとシフトさせ、寺院を中心としたコミュニティ形成を促す現代寺院のモデルを、事例報告を交えながら提示する。

小林崇仁
題目：日本古代における山林修行の資糧④　檀越と知識
概要：古代の仏教者に、乞食や蔬食を専らに実践する出世間性の高い山林修行者がいたことは、『霊異記』などの記述から推測できる。しかしながら、乞食や蔬食自体が当時の山林修行者の主要な生活基盤であったとは考えにくい。古代の仏教は基本的には国家の統制と保護を受けると同時に、民間の寄進や布施などの様々な経済的支援により維持されていたものと考えられる。そこで、今回は山林寺院を支えた檀越と知識に焦点をあて、多度神宮寺の創建を事例に、創建の事由やその信仰的基盤、これに関わった檀越と知識の支援を分析していく。

第八十二回研究会報告
日時：二〇一二年六月十日（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、松本紹圭、
山野千恵子

○共同研究　研究発表
伊藤尚徳
題目：袾宏『竹窓随筆』にみる儒仏二教の親和的解釈
概要：明代末期に活躍した雲棲袾宏（一五三五―一六一五）は、戒律を重視し、念佛修禅を専らとした禅僧として知られる。『竹窓随筆』は袾宏の日常の経験や、諸士との問答、見聞などを綴ったもので、仏教ばかりでなく、儒学や玄学に関わる主題をも扱っている。明末には、仏教の如来蔵思想に繋がる心学が盛んになり、儒仏の思想が融合する傾向にあったが、当時の仏教者はこの状況ををどのように捉えていたのであろうか。袾宏の基本的な立場は、儒教は世間をおさめることを主とし、仏教は出世間において解脱を目指すものであるが、この両道は互いに助け合うとするものである。『竹窓随筆』を資料に、袾宏の儒学や世俗倫理に対する見解を分析する。

○個人研究　研究発表
今井秀和
題目：小野不由美小説の怪異と伝承
概要：小野不由美の小説を見渡してみると人間のアイデンティティやコミュニケーションにまつわる根源的な恐怖を埋め込んでいる作品が驚く程多いことに気付かされる。その恐怖とは具

体的にいえば、死によって〈私〉が〈私〉でなくなることへの恐怖、親しい人が人ならざるものに変わってしまうという恐怖、また、ある日突然、周囲との人間関係が失われ、〈私〉を認識してくれる人がいなくなってしまうことへの恐怖である。この発表では、〈私〉の集合体である日本人の心のありようを探ろうとする学問としての「民俗学」の立場から、小野不由美小説に描かれる怪異や、作中に登場する架空の在地伝承を、『屍鬼』および『ゴーストハント』を中心に分析していく。

第八十三回研究会報告
日時：二〇一三年七月二十二日（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、小嶋教寛、小林崇仁、
　山野千恵子

○共同研究　研究発表
遠藤純一郎
題目：鈴木正三の思想　「正直」のエピステーメーの基礎研究として（その2）
概要：前回に引き続き、鈴木正三の「正直」の思想を、今回は特に正三の実践論に焦点をあてながら分析する。正三の仏教的実践は、世間と出世間の区別を無効化する態度に基づいている。正三は必ずしも出家主義をとらず、「出離」とは身を置く場所の問題ではなく、あくまで名利からの出離であるとする本質論に立つ。この無効化は世間と出世間のみならず、仏教と神道、あるいは儒家との区別にも及んでいる。正三は世間即仏法として世間を生きるあり方を評して「正直」とし、その社会的規定性を神道（あるいは儒家神道）から引き入れる。あるいは無我を諦念することは、世間を出離することではなく、「公」に心をむけることとする。こうして現れてくるところの「仁」は、宋学でいう「万物一体の仁」に相応するものであるといえる。

○個人研究　研究発表
山野千恵子
題目：テキスト校訂の理論と実践の現在
概要：前回の論文では、サンスクリットのテキストの校訂が、主としてヨーロッパで発展した文献学の伝統に則っておこなわれており、特に、18世紀から19世紀にかけて、ドイツの文献学者Karl Lachmann (1793–1851)らにより築かれたとされる「系統学（stemmatics）」の方法論が適用されていることに言及した。今回は、系統学（stemmatics）以降のドイツの校訂理論の流れと、そのカウンターパートとして成立した、イタリア・フランス、あるいはイギリス・アメリカにおける校訂理論を概観し、欧米で（特に近現代文学の校訂をめぐって）活発な議論が積み重ねられてきた現代のテキスト校訂の理論と実践、とくにコンピューター・テクノロジーを用いた最近の実践について紹介する。

第八十四回研究会報告
日時：二〇一三年八月二十六日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、小林崇仁、西村周浩、
　松本紹圭、山野千恵子

○共同研究　研究発表
松本紹圭
題目：一般社団法人「お寺の未来」ビジョンと戦略
概要：一般社団法人「お寺の未来」は、「未来の住職塾」「彼岸寺」を母体として設立され、寺社の経営・運営に関するサービス提供や相談業務、仏教コンテンツの開発・プロデュース、各種メディアを通じた仏教の情報発信を主要な業務としている。「お寺の未来」のビジョンと戦略を考えるに際して、発表者が特に重視したのは、宗派、宗教間対話が活発化している現代、いかなるインターフェイスでこの対話をすすめ、構造の変革を促していくのかという点である。そこで今回は、日本の仏教界の構造改革という課題を掲げ、その現状分析と問題点、改革モデルを提示しつつ、これを「お寺の未来」のビジョンと戦略として具体化していく。

伊藤尚徳
題目：李卓吾の出家観
概要：李卓吾は明末の人で、『蔵書』『焚書』の著者として知られている。壮年より官吏につくも、引退後、出家し、著作活動に専念した。晩年は、儒者からの批判に遭い、異端者として迫害を受け、獄中にてその生涯を閉じた。明代に覇権的であった朱子学は、道徳的本性を人の本質とすることによって平等とし、修養を通して理を極めることによって誰もが聖人になれると説き、さらに王陽明は、心そのものにすでに理が備わっているのであれば、それを発揚するところに聖人の道があるとした。李卓吾の思想の前提となっているのは、王陽明同様の心学的態度であるが、李卓吾は、人はすでに聖人たり得ている同時に、克己していかなければならない存在とする。今回は彼の人物像を概観した上で、『焚書』『続焚書』を資料に、特に彼の「出家観」に焦点をあてて、その思想的特徴を分析する。

第八十五回研究会報告
日時：二〇一三年九月九日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、大道晴香、小林崇仁、
　　西村周浩、松本紹圭、山野千恵子

○個人研究　研究発表
西村周浩
題目：文脈の中の言語：マルス神はどのように語られたか
概要：古代イタリアで崇拝された戦神マルスは、ラテン語において、「Mārs」をはじめ、「Māvors」「Marmar」「Marmor」「Mamartei」「Māmers」「Mavrte」「Mavrtia」等、様々な表記がなされている。特に「Māvors」は、音法則の観点から伝統的に「Mārs」の古形と見なされてきた（サンスクリット語のマルト神 Marut と同一視する研究者もいる）。しかしながら、「Māvors」は Latium 地方で形成された二次的な語形であり、「Mārs」等の「v」を含まない語形の方がより広範囲に用いられていたことが Wachter によって指摘されている。であるとすれば、なぜ、この古形めいた「Māvors」が現れたのか。この発表では「Mavors」が出現した言語学的背景、および古代ローマ社会における文化的・宗教的役割を考察する。

小林崇仁
題目：古代日本における人々の祈り

概要：古代日本において「祈り」とは、基本的には神祇に祝詞や願意を申し述べ、現世利益を求めることを意味した。国史における「祈」の用例は、基本的に神祇に用いられている。朝廷は、国家平安、降雨・疫病の沈静化、天皇の不豫の平癒などを願い、神社に幣帛を奉納し、冤を除き祥を得んと「祈ぎ祷ん」だ。こうした際には、神事と仏事が双修されるのが通例であり、寺院においても読経や写経・法会などが行われたが、これらの読経や写経・法会は、基本的に「祈り」とは異なる構造をもっている。仏教における読経や写経・法会は、追善・追福の意味合いを持ち、善行による功徳を回向し、それによりよい結果を期待するという仏教的な論理構造に則っているといえる。

第八十六回研究会報告
日時：十月二十一日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、小嶋教寛、小林崇仁、
　　松本紹圭、山野千恵子

○共同研究　研究発表
遠藤純一郎
題目：鈴木正三の思想　―「正直」のエピステーメーの基礎研究として―（その3）
概要：鈴木正三の仏教的実践は、自己の本質たる「如来心」を自然に開発することにあり、これは彼自身によって「十牛」図の「入店垂手」の境界として説明されている。正三は世間即仏法として世間を生きるあり方を評して「正直」とし、出世を経た世俗への回帰を「正直」の体現と見る。そのため、正三にとっては、世俗における仏道修行の追求が重要なテーマとなるのであり、これは『萬民徳用』として結実した。今回はこの『萬民徳用』を中心に、「正直」の体現としての世俗倫理がどのように語られているのかを分析する。

○個人研究　研究発表
山野千恵子
題目：死者の蘇生―『カクシャプタ・タントラ』の呪術世界―
概要：『カクシャプタ・タントラ』の第十九章は、死にまつわる四種の技法を説く。その第一は蘇生法（mṛtasaṃjīvinī）、第二は死期を知る法（kālajñāna）、第三は死兆を知る法（mṛtyulakṣaṇajñāna）、第四は死を欺く法（kālavañca）である。『カクシャプタ・タントラ』に説かれる呪術の大半は身体の改善を目指すものではなく、他者のコントロールや、財産の獲得、超人的能力の達成などを期待するものであるが、第十九章「蘇生法（Mṛtasaṃjīvinī）」で扱われる技法は、多分に医術的であり、ヨーガの技法を取り入れるなど、他章でみられる呪術とは若干異なっている。ここでは、『カクシャプタ・タントラ』の第十九章を事例に、医術と呪術、ヨーガの技法が融合されたシッダの伝統を確認する。

第八十七回研究会報告
日時：十一月十八日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
　　伊藤尚徳、遠藤純一郎、松本紹圭、三浦周、森和也、
　　山野千恵子

○共同研究　研究発表
今井秀和
題目：江戸期の仏教信仰　―妖怪化する仏像と流通経済―
概要：江戸期の説話に多く現れる妖怪化した仏像は、それを記録する出版メディアと相関関係をもっている。すなわち量産された石地蔵も、量産された仮名草子や読本などの版本も、同一の機能を持っていると考えられるのである。マスプロダクト化に伴い、仏像の聖性が希薄化し、仏像の妖怪化が進んでいくと同時に、大衆層の読者を獲得した仮名草子以降の出版メディアは妖怪化する仏像の説話を流布させた。ここではこうして出現した数多くの説話の事例を蒐集し、いくつかの類型に分類して提示する。

三浦周
題目：エンターテイメント仏教、あるいはコンテンツ化する仏教
概要：近代化は、あらゆる事象が領域化され専門分化することを特徴の一つとしている。仏教を例にすれば、それは「宗教」であり、「信仰・救済」を扱うものと定義される。アカデミズムの場においても同様に、近代的に領域化された「思想」あるいは「宗教」としての仏教の「正史」が語られてきた。しかしながら、実際にはこうした領域化から捨象された多くの事象があるのであり、ここではこれを仏教「稗史」とし、この視点から仏教と社会の関わりを見ていきたい。特に、江戸期の富籤・出開帳といった「興行」が寺社の助成策であったことに着目し、江戸期から続くエンターテイメントとしての仏教の側面を、現代的な課題とともに考察する。

第八十八回研究会報告

日時：十二月二日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
参加者：遠藤祐純代表
伊勢弘志、伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、小嶋教寛、小塚由博、小林崇仁、山野千恵子

○共同研究　研究発表
小塚由博
題目：明清文人と仏教　―張潮と僧との交遊関係を中心に―
概要：中国では仏教を含めた三教（儒・仏・道）が文化・思想の根底に存在するが、決してそれぞれが独立しているということではなく、密接にしかも複雑に絡み合い、渾然一体となっている。今回とりあげる明末清初の江南における文人たちはとりわけ仏教に造詣が深く、僧侶と活発に交流したことで知られる。清初の文人張潮（一六五〇―一七〇九）も、僧侶たちと親交を深めた文人の一人であり、彼の代表作である警句集『幽夢影』は、僧侶を含む友人たちの評語が加えられていることをその特徴としている。今回はこの『幽夢影』を資料とし、張潮と仏教との関わりを彼の交遊関係から考察する。

○共同研究　研究発表
小嶋教寛
題目：鎌倉前中期における東南院主の変遷とその意義
概要：前回より、引き続き鎌倉期の東南院について、院主の出自に由来する政治的実力や密教社会での交流に着目し、所領獲得などの対外的な活動・交渉といった側面から分析を加えていく。今回は鎌倉後期に東南院が鷹司家の私的な院家となるに至

った理由を、その前段階である鎌倉前中期における東南院主の変遷を追うことで明らかにする。特に、院主の出身氏族と衆徒たちとの間の、東南院の重源遺産をめぐる政治的駆引や、院主の補名をめぐる抗争に焦点をあて、鷹司家が擡頭する契機を探っていく。

第八十九回研究会報告

日時：一月二十日（月）午後一時～午後五時
場所：蓮花寺佛教研究所
伊勢弘志、今井秀和、遠藤純一郎、大道晴香、小林崇仁、西村周浩、松本紹圭、山野千恵子

○共同研究　研究発表

伊勢弘志
題目：近代日本の社会と仏教
概要：近代日本の歴史の中で、仏教を含む日本の宗教団体は国家政策による変革を迫られてきた。そのため近代日本の宗教史は政治史を踏まえることなくして把握することはできず、同時に、これら宗教団体の活動を通して近代日本特有の問題点も見えてくる。今回の発表では、近代政治史から見たエンゲイジド・ブッディズムと、宗教活動から見た日本近代政治史という双方向の観点から、山縣有朋を中心に進められた国民統制政策である「地方改良運動」に、仏教団体が如何に呼応し、社会参画を行っていったのかを、田中智学、本多日生らを事例に考察していく。

松本紹圭
題目：日本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
概要：発表者はこれまで今日の伝統仏教寺院が抱える運営上の課題を調査するため、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」参加寺院により提出された寺業計画書を対象とした分析を行ってきた。今回は、この調査結果をもとに、寺院運営の方向性に関する傾向をアンゾフのマトリクスを用いて分類し、この分類に基づいた解決策を探っていく。特に大部分の調査対象寺院が指向している「地域における新規顧客開拓」に焦点をあて、寺院を取り巻く「外部環境」と、課題に対する寺院の「強み」の二軸から、カテゴリー分析を行い、運営上の課題と解決策に関する提言を行う。

第一回能満寺学術振興大賞報告

「能満寺学術振興大賞」は、龍虎山能満寺（栃木県宇都宮市）の後援により、若手研究者の学術活動支援を目指して企画されました。第一回目の「能満寺学術振興大賞」には、厳正なる選考の結果、明治大学兼任講師・伊勢弘志氏の「仏教と現代社会　―近代日蓮主義を事例とする「顛倒の論理」の考察―」が選ばれました。

伊勢弘志
仏教と現代社会　―近代日蓮主義を事例とする「顛倒の論理」の考察―

概要
本論文は、日本近現代史の立場より、田中智学らによる近代日蓮主義運動を分析したものである。

伊勢氏は、まず、この運動を日蓮宗内部でおこった近代化運動の流れの中に位置づけ、次いで、日露戦争時のナショナリズムの高揚の中で、田中智学が『日本書紀』の建国神話と日蓮主義を融合した独自の国体論を展開していった過程を分析している。そして、田中智学によって創設された国柱会が活動の場を拡げていったその状況と理由を考察し、法華主義の排他性と攻撃性が対外危機による社会不安や憤懣の感情に呼応したこと、あるいは日蓮主義の「此岸救済」が理想社会の実現を目指す運動に正統性を与えたことなどを指摘している。

さらに伊勢氏は、社会不満の転化は日蓮信仰に特有の傾向ではあるが、社会認知を広めるために厄災を契機にしたり、教義を読み替えて国家や社会の関心に接近することは、近代日蓮主義運動に限られたものではないとし、こうした社会行動を支える論理を「顛倒の論理」として一般化している。この「顛倒の論理」では、自明の結果に導くために、好事例のみを抽出して、後付け的に理由や大義を与えることが行われる。日本近代の諸宗教は、国家による弾圧回避や、信者の獲得などのために、この「顛倒の論理」を用いて、時には本来の教義から逸脱しながら、社会化を進めてきたが、これが恒常化すると、その思想運動としての省察は失われ、真理の探究に踏み出す以前に結論が押し付けられるだけの対話しか生み出さなくなると伊勢氏は警告し、この考察を閉じている。

受賞理由

近代以降の仏教の社会化の過程について、事例研究に基づいた着実な方法によりつつ、社会史からの観点のみならず、仏教の教義内容に立ち入りながら分析を加えている点に、伊勢氏の意欲が感じられる。「仏教と現代社会」という課題においては、「共生」や「エンゲージド・ブッディズム」などのテーマがとりあげられる傾向があるが、伊勢氏の論文は、こうしたテーマ設定自体に潜む問題点を浮き彫りにしており、その点を高く評価した。また、伊勢氏の問題設定には世界の宗教間や、信者と非信者との間のディスコミュニケーションといった課題との接続性も見られ、仏教と現代社会を考える上で発展性の有る問題を内包している点も評価の対象となった。以上、着実な方法による分析と今後の発展の可能性に鑑みて、本論文を大賞にふさわしいものと判断した。

二〇一三年十一月二十三日に龍虎山能滿寺（栃木県宇都宮市）において授賞式が行われ、能滿寺住職倉松和彦師より表彰状と賞金三十万円が伊勢弘志氏に授与されました。

雑誌

黄檗文華　第一三二号　黄檗山万福寺文華殿黄檗文化研究所　二〇一三年七月
元興寺文化財研究所研究報告　二〇一二（財）元興寺文化財研究所　二〇一三年三月
駒沢女子短期大学研究紀要　第四六号　駒沢女子短期大学　二〇一三年三月
駒沢女子大学研究紀要　第十九号　駒沢女子短期大学　二〇一二年十二月
時宗教学年報　第四十一輯　時宗教学研究所　二〇一三年三月
真宗綜合研究所研究紀要　第三十号　大谷大学真宗綜合研究所　二〇一三年三月
大正大学綜合仏教研究所年報　第三十五号　大正大学綜合仏教研究所　二〇一三年三月
臺北大學中文學報　第十一期　中華佛學研究所　二〇一二年三月
臺北大學中文學報　第十二期　中華佛學研究所　二〇一二年九月
臺北大學中文學報　第十三期　中華佛學研究所　二〇一三年三月
中華佛學學報　第二十六期　中華佛學研究所　二〇一三年七月
中華佛學研究　第十三期　法鼓山・中華佛學研究所　二〇一二年十二月
中華佛學研究　第十四期　法鼓山・中華佛學研究所　二〇一三年十二月
筑紫女学園大学・筑紫女学園大学短期大学部紀要　第八号　二〇一三年一月
東方　第二十七号　財団法人東方研究会　二〇一二年三月
東方　第二十八号　財団法人東方研究会　二〇一三年三月
日蓮教學研究所紀要　第三十八号　立正大学日蓮教学研究所　二〇一一年三月
日蓮教學研究所紀要　第三十九号　立正大学日蓮教学研究所　二〇一二年三月
日蓮仏教研究　第五号　常円寺日蓮仏教研究所　二〇一三年三月
長谷川仏教文化研究所年報　第三十七号　淑徳大学長谷川仏教文化研究所　二〇一三年三月
佛教學研究　第六十九号　龍谷佛教學會　二〇一三年三月
佛教大学綜合研究所紀要　第二十号　佛教大学綜合研究所　二〇一三年三月
佛教文化研究　第五十七号　浄土宗教學院　二〇一三年三月
佛教論叢　第五十七号　浄土宗　二〇一三年三月
法鼓佛學學報　第十一期　法鼓佛教學院　二〇一二年十二月
法鼓佛學學報　第十二期　法鼓佛教學院　二〇一三年十二月
法鼓佛學學報　第十三期　法鼓佛教學院　二〇一三年十二月
武蔵野大学仏教文化研究所紀要　第二十九号　武蔵野大学仏教文化研究所　二〇一三年三月

図書

『佛教大学綜合研究所紀要別冊　洛中周辺地域の歴史的変容に関する総合的研究』佛教大学綜合研究所　二〇一三年三月
『第六百五十遠忌記念　大覚大僧正』京都像門本山会　二〇一三年四月
『久遠の水脈』佛立研究所　二〇一三年四月
森雅秀『Asian Iconographic Resources Monograph Series 5　鶴見大学図書館所蔵　逸見梅栄コレクション画像史料1』アジア図像集成研究会　二〇一三年三月
森雅秀『Asian Iconographic Resources Monograph Series 6

鶴見大学図書館所蔵　逸見梅栄コレクション画像史料2』アジア図像集成研究会　二〇一三年七月

時宗文化財保存専門委員会編『時宗文化財調査報告書　―第1集―』（平成10年度～平成14年度）　時宗宗務所　二〇〇七年三月

時宗文化財保存専門委員会編『時宗文化財調査報告書　―第2集―』（平成15年度～平成19年度）　時宗宗務所　二〇〇九年七月

時宗文化財保存専門委員会編『時宗文化財調査報告書　―第3集―』（平成20年度～平成21年度）　時宗宗務所　二〇一一年三月

時宗文化財保存専門委員会編『時宗文化財調査報告書　―第4集―』（平成22年度～平成23年度）　時宗宗務所　二〇一三年一月

その他

大谷大学真宗綜合研究所　研究所報61　大谷大学真宗綜合研究所　二〇一二年十二月

大谷大学真宗綜合研究所　研究所報62　大谷大学真宗綜合研究所　二〇一三年六月

大谷大学真宗綜合研究所　研究所報63　大谷大学真宗綜合研究所　二〇一三年十一月

田中智誠『黄檗と薩摩』二〇一三年六月

仏研ブックレットアップ・トゥー・デート33　淑徳大学長谷川仏教文化研究所　二〇一二年九月

仏研ブックレットアップ・トゥー・デート34　淑徳大学長谷川仏教文化研究所　二〇一三年三月

佛教大学綜合研究所報　第三十四号　佛教大学綜合研究所　二〇一三年三月

今井秀和氏より寄贈

『怪』38　角川書店　二〇一三年三月

二〇一三年度　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
大塚　秀高　様
倉松　和彦　様
近藤　隆明　様
原　　隆政　様
本多　隆仁　様

蓮花寺佛教研究所紀要　第七号

平成二十六年二月二十日　印刷
平成二十六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―〇〇五二　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

「pañcāmṛtarasa」など

12　五アムリタ（pañcāmṛta）は五つの成分から成るが、その内容物は文脈により異なっている。一般的には牛乳、酸乳、バター、蜂蜜、砂糖から成る五つが知られるが、例えば、タントラ文献では精液、経血、尿、糞、人肉の五つが説かれている。また註 11 にあげたように、ラサシャーストラには「pañcāmṛtarasa」と呼ばれるラサの処方がある。

13　*Mṛtyuvañcanopadeśa* 3.67-82

14　*Kubjikāmatatantra* 23.44-50

15　*Kubjikāmatatantra* 23.64-77

16　*Mṛtyuvañcanopadeśa* 1.10

17　*Mṛtyuvañcanopadeśa* Chapter1 は外的な死兆を説く。

18　*Mṛtyuvañcanopadeśa* Chapter2 は内的な死兆を説く。

19　*Mṛtyuvañcanopadeśa* 3.2, 3.34-35

20　*Mṛtyuvañcanopadeśa* 3.3-33

21　*Mṛtyuvañcanopadeśa* 3.36-82

22　*Mṛtyuvañcanopadeśa* 4.9-83

23　*Mṛtyuvañcanopadeśa* 4.43-44

24　*Mṛtyuvañcanopadeśa* 4.47-48

25　*Kubjikāmatatantra* 23.80-98 にはアクシャラを身体に配置する法が、*Saṃvarodaya-tantra* 19.27-28 には身体のマンダラを浄化する法が言及されている。

26　Goudriaan の注によれば、いくつかの写本は「kukkuṭāsana」を「utkatāsana」とする［Goudriaan1983:112］。しかしながらここに説かれるアーサナは kukkuṭa とも utkata とも異なっている。

27　*Kubjikāmatatantra* 23.112-119

28　*Saṃvarodayatantra* 19.27-39

29　山野［2011:309-322］

30　*Kakṣapuṭatantra* 1.6-9

〈キーワード〉蘇生法（mṛtasaṃjīvinī）、死期を知る法（kālajñāna）、死兆を知る法（mṛtyulakṣaṇajñāna）、死を欺く法（kālavañca）、*Kakṣapuṭatantra*、*Mṛtyuvañcanopadeśa*、*Kubjikāmatatantra*

および註―」『ACTA TIBETICA ET BODDHICA』6

註

1　Somadeva Vasudeva は、Kṣemendra の『カラーヴィラーサ (Kalāvilāsa)』に、「Kakṣapuṭa」の名とその著者名「Nāgārjuna」が言及されていることを指摘している［Somadeva2007］。カシミールの詩人、Kṣemendra の生存年代は、十世紀後半より十一世紀前半と考えられており、Abhinavagupta (ca.950-1020) と同時代の人物であったことが知られている。そのため『カクシャプタ』の成立は、十世紀以前であると想定される。『カクシャプタ』の本文中には、Kṣemendra が言及している「Kakṣapuṭa」についてのコメントとパラレルな文言は見出せないものの、その内容は現存する『カクシャプタ』から推し量れるものである。そのため、Somadeva Vasudeva の提示した証拠に従って、筆者は『カクシャプタ』の成立を十世紀以前とする立場をとっている。

2　*Kakṣapuṭatantra* 1.11-13

3　六法（ṣaṭkarman）には、息災（Śānti），支配 (Vaśīkaraṇa)，阻止 (Staṃbhana)，滅亡 (Uccāṭana)，不和 (Vidveṣa)，殺害 (Māraṇa) の六項目があげられることが多いが、ジャイナ・タントラでは、殺害 (Māraṇa) の代わりに女性の誘惑（Strī-ākṛṣṭi）をあげるなど［Cort1987:a245–246］、内容に出入りがある。

4　*Amṛtakuṇḍa* のアラビア語訳。オリジナルは発見されていない。［Einoo2004:871］

5　*Mṛtasugatiniyojana* 6-20

6　*Suśrutasaṃhitā*, Kalpasthāna 5.73-75

7　L. Alangium salvifolium

8　*Carakasaṃhitā*, Sūtrasthāna 27.159; Cikitsāsthāna 23.244

9　「ラサ・ラサーヤナ（rasarasāyana）」は「rasa」と「rasāyana」の合成語で、前者は水銀薬や錬金薬、後者は長生術や長生薬を意味する。アンコーラをラサ・ラサーヤナに用いるラサシャーストラの例は *Ānandakanda* 1.16.1-13「aṅkolakalpa」; *Rasendracundamani* 14.198-228「aṅkolatailapātanavidhi」; *Rasārnava* 7.129-131 など

10　L. Tinospora cordifolia

11　*Rasaratnasamuccaya* 14.27-30「pañcāmṛtarasa」; 14.32-46「lokanātharasa」; 15.62-76「trailokyatilakarasa」; 16.29-37「lokanātharasa」; *Rasendramaṅgala* 3.103-111, 3.112-114

buddhistische Lehrschrift zur Abwehr des Todes (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2010)

Mṛtasugatiniyojana: 種村隆元「Śūnyasamādhivajra 著作の葬儀マニュアル *Mṛtasugatiniyojana*: サンスクリット語校訂テキストおよび註」『東洋文化研究所紀要』163（2013）

Saṃvarodayatantra: Shini'chi Tsuda, *The Saṃvarodaya-tantra: Selected Chapters* (the Hokuseido Press 1974)

Suśrutasaṃhitā: P.V. Sharma, *Suśruta-saṃhitā: With English translation of text and Dalhana's commentary along with critical notes* (Caukhambha Visvabharati Academy Reprint 2005)

【二次資料】

Dominik Wujastyk［1984］"An Alchemical Ghost: The *Rasaratnakara* by Nagarjuna", *The Journal of the Society for the History of Alchemy and Chemistry* No. 2

Johannes Schneider［2010］*Vāgīśvarakrtis Mtyuvañcanopadeśa: eine buddhistische Lehrschrift zur Abwehr des Todes* (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften)

John Cort [1987], "Medieval Jaina Goddess traditions", *Numen-international Review for The History of Religions* vol.34 no.2.

Shingo Einoo［2004］"The Signs of Death and Their Contexts", *Three mountains and seven rivers : Prof. Musashi Tachikawa's felicitation volume,* edited by Shoun Hino and Toshihiro Wada（Motilal Banarsidass）

Somadeva Vasudeva［2007］*Sārasvatam Cakṣu* (http://pratibham.blogspot.com/2007_11_01_archive.html)

Teun Goudriaan［1983］"Some Beliefs and Rituals concerning Time and Death in the Kubjikāmata", *Selected Studies on Ritual in the Indian Religions: Essay to D.J.Hoens, Studies in the History of Religions* XLV, edited by Ria Kloppenborg (Brill)

桜井宗信［2000］「Mṛtyuvañcana-Tārā とその成就法」『密教学研究』32

桜井宗信［2009］「Jñānapāda 流の伝える死者蘇生儀礼 — Vitapāda の所説を中心に—」『現代密教』20

杉木恒彦［2007］『サンヴァラ系密教の諸相 —行者・聖地・身体・時間・死生』(東信堂)

種村隆元［2004］「インド密教の葬儀 — Śūnyasamādhivajra 作 Mṛtasugatiniyojana について—」『死生学研究』2004 年秋号

種村隆元［2007］"Mṛtasugatiniyojana: A Manual of the Indian Buddhist Tantric Funeral", *Newsletter of the NGMCP*, No.4

種村隆元［2013a］「Śūnyasamādhivajra 著作の葬儀マニュアル Mṛtasugatiniyojana: サンスクリット語校訂テキストおよび註」『東洋文化研究所紀要』163

種村隆元［2013b］「Śūnyasamādhivajra 著作の葬儀マニュアル Mṛtasugatiniyojana —試訳

ヤナータ（Nityanātha）の『ラサラトナーカラ（Rasaratnākara)』「シッダの章（Siddhakhaṇḍa)」全体に引用されている［Wujastyk 1985:75］。本稿で考察した第十九章を例にとっても、蘇生法に用いるアンコーラやグドゥーチーは、ラサシャーストラにおいてラサ・ラサーヤナの処方に用いられている薬種である。

ラサシャーストラが扱う長生術や錬金術は、事象の客観的な把握に基づく物質の操作を伴う。シッダの伝統の中で発展したこれらの技法は現実世界における実効性が期待されるため、現代の医学や化学同様、因果関係に基づく事象の客観的な把握が求められる。このため、ラサシャーストラにおけるラサ・ラサーヤナの技法を科学の前段階と見なす見解も生じてくるのであるが、シッダの伝統の中で発展したこれらの技法が機能する因果関係の論理は一様ではなく、現代に生きる我々にはしばしば捉えがたいものがある。『カクシャプタ』におけるアンコーラを用いた蘇生法を例にあげれば、アンコーラ自体は薬剤としての薬効を持つものの、精液や水銀といった、実際の薬効よりも象徴的な意味が尊重されるような物質が同時に使用される。

呪術世界では、客観的な事象の把握と同時に、事象の背後にある象徴的意味がしばしば重視される。シッダの伝統の中で成立したした『カクシャプタ』の呪術では、医術とシンボル操作、託宣や祈祷、瞑想が入り交じり、「効きそうな」ものは何でも用いられる。それはまさにシッダたちによる「ブリコラージュ（Bricolage)」の世界であるといえるだろう。

参考文献

【一次資料】

Carakasaṃhitā: P.V. Sharma, *Caraka Saṃhitā: text with Eglish Translation* (Chaukhambha Orientalia, Reprint 2010)

Kakṣapuṭatantra: 山野千恵子『シッダ・ナーガールジュナ ―タントラ世界における聖者伝説の展開―』（国際仏教学大学院大学平成 23 年度博士学位論文 2011）

Kubjikāmatatantra: Teun Goudriaan and J.A. Schoterman, *The Kubjikāmatatantra: Kulālikāmnāya Version Critical Edition* (E.J.Brill 1988)

Mṛtyuvañcanopadeśa: Johannes Schneider, *Vāgīśvarakīrtis Mṛtyuvañcanopadeśa: eine*

あるいは、Kubjikā、Samayā、Navātmikā のマントラを唱える。【19.47】

常にマーヤー（Māyā）の種子を唱え、光でできた蛇に似た姿のマーヤーが、へそからブラフマ孔（* 頭頂のつぼ）に向かって登るのを観想する。【19.48】

Bīja: hrīṃ

まとめ

『カクシャプタ』が扱う呪術はあくまで現世利益を目的としているため、死に関する技法を説く章においても、他のタントラ文献で重要な位置を占めている臨終のヨーガが説かれていない。『カクシャプタ』が主題とする現世利益の観点からは、死に対する肯定的な価値、例えば「解脱への機会」といった意義は考慮の対象とされない。代わりに、ここに組み込まれているのが蘇生法である。『シッディサンバヴァニディ』などに説かれる蘇生法は、意識（とそれを運ぶ気息）をコントロールするヨーガの理論に基づくものであったが、『カクシャプタ』の蘇生法はそれとは異なり、アーユルヴェーダの伝統を受け継ぎ、仮死状態の者の息を吹き帰らせるための実際的な処方であったことがわかる。

『カクシャプタ』は、蘇生法の一環として、ラサーヤナに類する処方を説くが、現世利益のための呪術を専門とし、ナーガールジュナをその著者とする『カクシャプタ』がラサ・ラサーヤナを扱う章を欠いているのは、極めて奇妙なことである。そのため、筆者は『カクシャプタ』は、より大部のテキストから六法に類する現世利益の呪術を扱った章を編集して成立した可能性を想定している。

ラサ・ラサーヤナを扱う章を欠いているものの、薬種を用い、呪術と医術を融合した技法を扱う『カクシャプタ』は、ラサシャーストラとの親和性が極めて高い。『カクシャプタ』第一章では、この書の著者が参照した諸文献の名称があげられるが、そこには『ラサールナヴァ（Rasārṇava）』などのラサシャーストラが含まれており[30]、さらに『カクシャプタ』それ自体は、ニティ

烏、フクロウ、水牛、ラクダに囲まれた場合は、1 年以内。【19.33】

13　自分の影の頭がない、または黒い星を見た場合は、六ヶ月以内。【19.34】

14　夢の中で身体が大きくなる、身体にオイルを塗られる、いつも心配事がある、いつも怒っている場合は、一ヶ月以内。【19.35】

15　夜に虹を見る、昼に流れ星を見る、雲がかかっていない空に土星を見る場合は、六ヶ月後。【19.36】

16　額の二つの窪みに脈動が見られない、関節に脈動が見られない場合は、一ヶ月後。【19.37】

17　いつも涙が出る、よく聞こえない、ランプの臭いを感知できない場合は、半月以内。【19.38】

18　夢の中で枝の無い木を見る、プレータ、ピシャーチャ、非神的存在の町を見る場合は、10 ヶ月以内。【19.39】

19　唇が灰色になり、口蓋が乾き、肩が曲がれば、六ヶ月以内。【19.40】

20　シラミや蠅が食べ残しから去れば、六ヶ月以内。【19.41】

④　死を欺く法（Kālavañca）

臨終の兆候を知り、ヨーガ行、マントラ、瞑想、ラサーヤナによって死を欺く。【19.42】

ブラフマン、ヴィシュヌ、ルドラを順に拝んで、マントラ行をはじめる。十二年間ブラフマンを身体に安置する。同様にヴィシュヌ、ルドラを安置して、順に拝む。ブラフマンの期間にはへその蓮華にブラフマンを観想する。ヴィシュヌの期間には心臓の蓮華にヴィシュヌを観想する。ルドラの期間には咽の蓮華にルドラを観想する。ヴィドヤーを十万回唱える。【19.43-46】

Mantra: (Hlīṃ preṃ kṣauṃ ṭauṃ ṭāṃ kroṃ) saṃmohini caṇḍe kāla-saṃkarṣaṇyai namaḥ//

マントラの最後に「svāhā」を付けて、供養を火にくべる。

リカー（kumārikā）を祀る。ヴィドヤーを注意深く観察する。【19.17-20】

文字が増えていれば、王国を手に入れることができる。母音が増えていれば、財産を手に入れることができる。変化がなければ、幸運と健康を手に入れることができる。点（* アヌスヴァーラ）が消えていれば、その者は死ぬ【19.21】

Mantra : Hrīṃ hrūṃ（mleṃ）mahāpataye rakṣa rakṣa mṛtodbhave（mleṃ）hrūṃ hrīṃ vicce vicce//

③ 死兆を知る法（Mṛtyulakṣaṇajñānam）

1 北を向いているのに、南だと錯覚した場合は、七ヶ月以内に死ぬ。【19.22】
2 輝く太陽に穴が見えた場合は、年内。【19.23】
3 白、黒、または黄色い太陽を見た場合は、一年以内。【19.24】
4 水面に映る太陽の姿が問題なく見える場合は、問題はない。水面に映る太陽の姿の東南西北のいずれかに欠陥がある場合は、それぞれ一ヶ月、六ヶ月、二ヶ月、三ヶ月後。水面に映る太陽の姿の真ん中に穴が見える場合は、十日以内。水面に映る太陽の姿に煙がかかっている場合は、即日。【19.25】
5 （鏡等に）アルコル星、北極星、銀河が映らない場合は、年内。【19.26】
6 鏡に映る月や太陽が暗く、穴を伴っている場合は、一年後。【19.27】
7 （プラーナが）太陽（* ピンガラ）に流れるが、月（* イダー）に流れない場合は、年内。【19.28】
8 入浴後に、胸がすぐに乾燥したり、頭に湯気がたたない場合は、七ヶ月以内。【19.29】
9 砂や泥にのこった自分の足跡が完全でない場合は、七ヶ月以内。【19.30】
10 夢の中で、黒か赤の衣、赤色の花輪、あるいは赤色の軟膏を得た場合は、六ヶ月以内。【19.31】
11 信心、戒、念、捨、知、力を理由なく自ら放棄した場合は、六ヶ月以内。【19.32】
12 夢の中で、ラークシャサ、ブータ、ヴェーターラ、犬、野豚、ロバ、コンドル、

【19.1-7】

半マーシャ（* 約 0.5 g）のアンコーラ油と半マーシャの胡麻油を混ぜて、死体の鼻に塗ると、瞬時に病いや蛇の毒で死んだ者が蘇生する。人間の精液と水銀とアンコーラ油を同量に処方すると、死に至る蛇の毒にあたった者が息を吹き返す。【19.8-10】

月がプシュヤ宿（* 蟹座）に入る日曜日にグドゥーチーの根をとり、お湯で一カルシャ（* 約 15.5 g）を服する。これにより、不慮の死を避けることができる。【19.11】

Mantra: Oṃ aghorebhyo ‘tha ghorebhyo ‘ghore ‘ghoratarebhyaḥ sarvasarvebhyo namaste rudra rūpebhyaḥ//

② 死期を知る法（Kālajñāna）

ローチャナ（rocana）、ターメリック、ラックに薬指の血を混ぜて、十二葉の蓮華を描く。その外側に十六葉を描き、葉の上に種字（bīja）を書く。最初の十二葉の上に年を、十二葉の外側に月を、外の十六葉に日を書く。占う者の名は花芯に書く。曼荼羅を供養し、供養の最後に曼荼羅をみる。年月日が消えている所が、その者の死期である。名前が消えていなければ死ぬことはない。十二年先まで占うことができる。【19.12-16】

Mantra: Oṃ (udyati) kālapuruṣottama saṃhāramūrte kālākṣakāya antakālaṃ pradarśaya pradhānakālaṃ darśaya svāhā/

一セッションに千八回唱える。七日の間、五つの供養を捧げる。

マールガシールシャ月（*11-12 月）の黒月の五日、樺樹皮の貝葉に、ローチャナ、ターメリック、ラックに薬指の血を混ぜ、呪（vidyā）を書く。（書かれた）呪を供養し、祀る。貝葉を器に入れて蓋をし、ジャスミンの花で覆い、台座に安置する。夜中に呪を低い声で唱える。早朝に再び供養をし、そこでクマー

の際に身体の全ての門を閉じ、眉間部にプラーナ（prāṇa）を移動させ、身体からプラーナ抜き出す技法についても言及している［杉木 2007:333-334］。この臨終のヨーガを詳しく扱っているのは『クブジカーマタ』であり、身体上の「孔」を塞ぐための「クックターサナ（kukkuṭāsana）」[26] と呼ばれる坐法について解説している[27]。また『サンヴァローダヤ』も、この「utkrānti」のヨーガの次第を、臨終の際に意識が抜け出す身体の孔と来世の行き場所との関係とともに解説している[28]。

以上の臨終のヨーガは、修行者が自身で行うものであるが、これを死者に施す場合には、種村が紹介した『ムリタスガティニヨージャナ』のように葬送儀礼となる。杉木はこれを「臨終のヨーガの荼毘儀礼への応用」として位置づけており、『ムリタスガティニヨージャナ』の他、『クリヤーサムッチャヤ（Kriyāsamuccaya）』の事例をあげている［杉木 2007：335-336］。

前述の通り『カクシャプタ』の第十九章ではこの臨終のヨーガは扱われていない。

2 『カクシャプタ・タントラ』第 19 章「蘇生法」の概要

以下、『カクシャプタ』第 19 章の抄訳を掲載する。テキストは筆者が作成した校訂テキストによる[29]。

① 蘇生法（Mṛtasaṃjīvinī）

リンガをアンコーラ樹の根元に祀る。リンガの横に土器を置き、リンガ、木、土器を一つに括りつける。四人のサーダカ（sādhaka）を伴い、昼夜、ヤマ（* 一日を 8 に割った単位、三時間）ごとにアゴーラ・マントラを唱える。開花の時期から、果実が熟する頃まで、このサーダナを継続し、熟した果実を収穫し、土器につめる。土器に香華を供えて祀る。種の外皮を取り除き、その開口部を擦り、そこに硼砂を塗り付ける。土器の口に土を塗り、そこに種を貼り付ける。種をスパイラル状に内側に貼り付けていき、銅製の器の上に、土器を逆さにして置き、日の当たるところで乾燥させ、種から油をとる。

このうち、アムリタの観想法とは、頭頂の月輪からアムリタが毛穴をとおって全身に注がれるのを観想するものと[23]、舌を口蓋に、さらにのばして口蓋垂につけて、アムリタを生じさせるものとがあり[24]、後者はケーチャリー・ムドラー（khecarīmudrā）として知られるものである。アムリタを身体に注ぐ観想法やヨーガは、死を避ける法として効果があると考えられたようであり、『ハウダルハヤート』においてもアムリタの観想法が死を欺く法として紹介されている［Einoo2004:875-876］。

さて、『カクシャプタ』が死を欺く法として具体的な説明を加えているのは二種のヨーガである。その第一は、ブラフマン、ヴィシュヌ、ルドラを身体に配置するものである。死を欺く法として、身体に本尊やアクシャラ（akṣara）を配置し、身体を浄化する方法は『クブジカーマタ』や『サンヴァローダヤ』にも説かれている[25]。第二は、光でできた蛇に似た姿のマーヤーをブラフマ孔に向かって上昇させる、いわゆるクンダリニー・ヨーガ（kuṇḍalinīyoga）である。前述の『ハウダルハヤート』のアムリタの観想法は、スシュムナー（suṣumā）をへそから頭頂の月輪まで持ち上げ、そこからアムリタが全身に注がれるのを観想するもので、クンダリニー・ヨーガとも関連をもっている。ケーチャリー・ムドラー同様、クンダリニー・ヨーガもまた死を欺く法としての効用が期待されていたことが分かる。

⑤　臨終のヨーガ（utkramaṇa, utkrāntiyoga）

死兆により死期が迫っていることが明らかになった時にとるべき第二の行動は臨終の準備である。タントラ文献に説かれる臨終の準備のためのヨーガとしてよく知られているのは「utkramaṇa」あるいは「utkrānti」とよばれるものである。これは肛門、性器、臍、口、鼻、耳、眼といった身体上の「孔」を全て塞ぎ、頭頂部に位置するブラフマ孔より意識を身体より抜き出し、解脱を獲得することを目的とするヨーガである。この行法の前提となっているのは、臨終の際に意識が抜け出す身体の孔と来世の行き場所との関係であり、Einoo［2004:877］が指摘しているように、この関係はすでに『マハーバーラタ（Mahābhārata）』に説かれている。さらに『マハーバーラタ』では、臨終

外的環境に現れる死兆は、外的世界で見たもの、体験した出来事により死期を知るもので、いわゆる凶兆がこれに当たる。夜に虹を見る、昼に流れ星を見る、雲がかかっていない空に土星を見るなどである。このうち水面に太陽の姿がどのように映るかによって死期を知る方法などは、どちらかといえば死期を知るための占法に近いといえる。最後に、夢の中に現れる死兆は、夢で見たもの、体験した出来事により死期を知るものであり、外的環境に現れる死兆の一種ともいえるが、伝統的に蓄積されてきた項目数が多く、一つの体系を構築していると見なし得る。夢の中で枝の無い木を見るなどがこれにあたる。

④ 死を欺く法（mṛtyuvañcana, kālavañcana）

死兆により死期が迫っていることが明らかになった時、とるべき行動は二種に分類される。第一は死を回避することであり、第二は死の準備をすることである。「死を欺く法（mṛtyuvañcana または kālavañcana）」は、前者の死を回避する方法であり、『カクシャプタ』はその有効な手段として、ヨーガ、マントラ、瞑想、ラサーヤナの四つを上げている。『ムリティウヴァンチャナ』では、さらに善行、マニ（maṇi）、薬なども有効な手段として数え挙げる[19]。

死を欺く法を主題としている『ムリティウヴァンチャナ』は、先の「外的なもの」と「内的なもの」という分類に従い、これを説明している。仏教タントラらしく、『ムリティウヴァンチャナ』が死を欺く法としてあげているのは、身・語・心の三つの行為である。外的な死兆が現れた際に行われるべき法は、このうち身行と語行によるものであり、具体的には様々な善行の実践や、経や陀羅尼の読誦が推奨されている[20]［Schneider2010:57-58］。これらの善行の実践に加え、マントラや薬、マニ、ラサーヤナを用いた処方が外的な死兆の対処法としてあげられる[21]［Schneider2010:58-62］。

一方、内的な死兆が現れた際の対処法は、心行、つまりヨーガによる。『ムリティウヴァンチャナ』では実に様々なヨーガが紹介されている。それらは、五仏やターラー、五女尊、ヘールカなどを本尊とする観想法、アムリタの観想法、数息観、気息を止めるヨーガ、空観などである[22]［Schneider2010:62-67］。

ている[16]［Schneider2010:35-36］。このうち外的なものとは身体的、経験的な予兆に基づく一般的な死兆である。それらの死兆は、人の影や足跡、身体の各部位、くしゃみ、精液、排泄物、あるいは天体や自然現象、夢の中の出来事に現れる[17]［Schneider2010:46-48］。一方、内的なものとは気息に関するヨーガの生理学に基づくものである。『ムリティウヴァンチャナ』には、体内にある左右の脈管に流れる気息を観察し、気息の流れ方から寿命を推測する方法が説かれている[18]［Schneider2010:48-50］。

気息に関するヨーガの生理学に基づく死兆は、サンヴァラ系タントラにも採用されている。杉木は『ヴァジュラダーカ・タントラ（Vajraḍākatantra）』『ダーカールナヴァ・タントラ（Ḍākāeṇavarantra）』『サンヴァローダヤ・タントラ（Saṃvarodayatantra）』『ヴァーラーヒーカルパ・タントラ（Vārāhīkalpatantra）』に共通して説かれる、気息の流れと余命との対応関係をチャートにして示している［杉木 2007:323-326］。

さて、『カクシャプタ』に説かれる死兆は合計二十あり、そのうち「内的なもの」にあたるのは一項目のみである。その他のほとんどが「外的なもの」であるが、この中に一項目だけ、通常の死兆と異なるものが混じっている。これは宗教的な善行を捨てることが死を招くとする考え方に基づいており、いわば倫理的な死兆といえる。『ムリティウヴァンチャナ』は、後に述べるように、死を欺く法として善行の実践をあげているが、これと同様の根拠によって『カクシャプタ』では善行の放棄が死を招くと考えられているのである。

『カクシャプタ』に説かれるその他の外的な死兆は、大きく分類すれば、自身の身体上に現れるもの、感覚上の体験として現れるもの、自然現象等の外的環境に現れるもの、夢の中に現れるものとがある。

身体上に現れる死兆は、身体上の変化により死期を知るもので、多くは病因論的な因果関係によるものと思われる。例えば、灰色の唇、乾いた口蓋などである。感覚上の体験として現れる死兆は、感覚の変化により死期を知るもので、北を向いているのに南であると認識したり、輝く太陽に穴が見えたりといった、感覚器官のエラーがこれにあたる。病因論的な因果関係によると思われるものもあれば、よらないものもある。特に後者の場合は、次の外的環境に現れる死兆と区別しにくい。

『カクシャプタ』同様、薬を用いた蘇生法と長生法を説くものに『ムリティウヴァンチャナ』がある。五アムリタ（pañcāmṛta）[12] をはじめ、トリパラ（triphala）、マールカヴァ（mārkava）、雲母（vyoman）、金（heman）など、『カクシャプタ』とは異なる薬種が用いられているが、処方薬を鼻に用いる方法は『カクシャプタ』と共通している[13]。

② 死期を知る法（kālajñāna）

「死期を知る法（kālajñāna）」は、次の死兆を知る法（mṛtyulakṣaṇajñāna）と同一視されるものであり、夢や予兆に基づき、人の死期を推定するものである。しかしながら、『カクシャプタ』に説かれる死期を知る法は、こうした夢や予兆に基づく一般的な死兆とは区別されている。それは以下の二種の占法からなる。

第一の占法は、年月日の記された蓮華形のマンダラを用い、正確な死期を割り出すものである。これに類した死期を占う法は、『クブジカーマタ』にも言及されているのが、こちらは年月日を割り出すものではなく、余命を占うものである[14]。

第二は、ヴィドヤーの書かれた貝葉を用いる占法であるが、これは死期を推測するためのものではなく、将来全般を占うものといえる。この占法は、『クブジカーマタ』にも説かれている[15]。死期を知る法に関して『カクシャプタ』は『クブジカーマタ』と高い親和性を持っている。

③ 死兆を知る法（mṛtyulakṣaṇajñānam）

Einoo［2004:871-875］によれば、死兆を知る法はアーラニヤカ、アーユルヴェーダ、叙事詩やプラーナ等、インドの伝統の中で受け継がれてきたものであり、身体的兆候や、奇異な経験、夢兆等に基づき、死期を推定するものである。

これらの死兆を幅広く網羅している『ムリティウヴァンチャナ』では、死兆を「外的なもの（bhāya）」と「内的なもの（abhyantara）」に分類して扱っ

はその内容が一様ではない。例えば仏教タントラの『シッディサンバヴァニディ』では、中有あるいは他世界にある死者の意識（vijñāna）を心臓に呼び戻し、この死者にアムリタ（amṛta）の灌頂を授けるという観想法が言及されている。これにより七日間、さらに五百日、あるいは千日という限られた期間、蘇生が可能になるとされる［桜井 2009:200-204］。『ムリタスガティニヨージャナ』にも、これと同様の「蘇生のヨーガ（mṛtasaṃjīvanayoga）」が説かれているが、これは他世界にある死者の意識（jñāna）を頭頂から心臓に入れて、死者にアムリタの灌頂を行った後、再び意識を体外に返すものであり[5]［種村 2004:29-30］、蘇生そのものを目的としていない。このヨーガは、蘇生法というよりも後に言及する臨終のヨーガのヴァリエーションと見なしえる。

これらの蘇生のヨーガに対し、『カクシャプタ』において説かれる「蘇生法（mṛtasaṃjīvinī）」は、意識（とそれを運ぶ気息）をコントロールするヨーガの技法とは関連をもっていない。この蘇生法は、蛇に噛まれるなどの不慮の事故に対処する、医術的性格の強い処方である。処方薬を気付け薬として服薬させたり、鼻に用いたりするこの蘇生法は、アーユルヴェーダの中で既に言及されている。『スシュルタ・サンヒター（Suśrutasaṃhitā）』「カルパスターナ（Kalpasthāna）」では、蛇の毒にあたった者への治療法を説く中、「サンジーヴァナ（Sanjīvana）」という処方について解説している。この薬は、鼻に用い、あるいは目に塗り、または服薬させることによって、仮死状態に陥っている者を蘇生させることができるとされている[6]。

『カクシャプタ』の蘇生法において用いられているアンコーラ（aṅkola）[7]のオイルは、アーユルヴァーダにおいては、解毒剤の処方などに用いられ[8]、ラサシャーストラにおいては、ラサ（rasa）、あるいはラサーヤナ（rasāyana）としての効能が期待されている[9]。また『カクシャプタ』は、蘇生法の一環として、ラサーヤナに類する処方について言及している。これはグドゥーチー（guḍūcī）[10]の根を服薬するというシンプルな処方であり、これによって不慮の死を避けることができるとされている。グドゥーチーは、アーユルヴェーダにおいて様々な疾病に広く用いられ、アムリタ（amṛta）の異名を持っている。ラサシャーストラにおいては、アンコーラ同様、様々なラサ、ラサーヤナの処方に用いられる[11]。

ントラ（Kubjikāmatatantra）』（以下『クブジカーマタ』）第二十三章をとりあげ、そこに説かれる時間輪（kālacakra）、死兆、死を欺く法、臨終のヨーガ（utkrānti）の概要を紹介している。桜井宗信［2000］は、仏教タントラの『ムリティウヴァンチャノーパデーシャ（Mṛtyuvañcanopadeśa）』（以下『ムリティウヴァンチャナ』）に説かれる、死を欺くためのターラー（tārā）の観想法とその本尊について考察している。種村隆元［2004, 2007, 2013a, 2013b］は仏教タントラの『ムリタスガティニヨージャナ（Mṛtasugatiniyojana）』に説かれる、蘇生のヨーガ（mṛtasaṃjīvanayoga）を含む一連の葬送儀礼を紹介し、その校訂テキストと翻訳を発表している。Shingo Einoo［2004］は、幅広い文献を扱いながら、死兆、死を欺く法、臨終のヨーガがインドの伝統の中でどのように言及されているのかを網羅的に紹介しつつ、この伝統の中にスーフィー文献『ハウダルハヤート（Ḥauḍ al-Ḥayāt）』[4]をどのように位置づけるべきかを考察している。杉木恒彦［2007］は仏教のサンヴァラ系タントラとその関連文献を広く扱いながら、死兆と臨終のヨーガの体系を宗教学的に類型化している。桜井宗信［2009］は、先の研究に加え、仏教タントラの『シッディサンバヴァニディ（Siddhisaṃbhavanidhi）』を考察対象とし、ここに説かれる蘇生のヨーガを『ムリタスガティニヨージャナ』と比較しながら紹介している。Johannes Schneider［2010］は『ムリティウヴァンチャナ』を考察対象とし、ここに説かれる死兆と死を欺く法について分析し、この文献全体の校訂テキスト、翻訳を発表している。

以上の先行研究によって確認されるように、これらのタントラ文献のいくつかは、『カクシャプタ』に説かれる四種の技法の他に、「臨終のヨーガ（utkrānti、または utkramaṇa）」を説いている。『カクシャプタ』が、何故、この技法を扱っていないのかについては後に考察することとし、ここではまず、先行研究を参照しながら、これらの死にまつわる技法の概要を確認することからはじめたい。

① 蘇生法（mṛtasaṃjīvana, mṛtasaṃjīvinī）

タントラ文献に説かれる「蘇生法（mṛtasaṃjīvana、または mṛtasaṃjīvinī）」

mantrasādhana（ヤクシニーのマントラの成就法）、Ceṭaka（使役）、Añjana（眼薬）、Adṛśya（隠身）、Pādukāgati（神足）、Guṭikā（丸薬）、Khecaratva（虚空行）、Mṛtasaṃjīvanī（蘇生）、以上十九の呪術の細目をあげている[2]。これらの呪術は仏教タントラ、ヒンドゥータントラの中でしばしば「六法（ṣaṭkarman）」として定型化されているものである[3]。これら現世利益を目的とする六法に類する呪術を扱うタントラ文献は数多くあるが、『カクシャプタ』に特徴的であるのは、多くの呪術において薬種が用いられていることである。それらは様々な種類の植物の根、葉や果実、牛黄（gorocana）、雄黄（rocana）、樟脳（karpūra）、ターメリック（kuṅkuma）、動物の身体の一部などであり、これらをすり潰して調合したものをマントラで加持し、眼薬、丸薬、軟膏、ティラカなどをつくり、これを摂取し、或いは身につけて、その効果を期待する。これらの薬種の多くはアーユルヴェーダにおいても用いられるものであり、身体を改善する薬効を持っている。

『カクシャプタ』の呪術で期待される効能の大半は身体の改善ではなく、上記に挙げたような願望の成就や、超人的な能力の獲得であるが、第十九章「蘇生法（Mṛtasaṃjīvinī）」で扱われる技法は、医術的でもあり、またヨーガの技法を取り入れるなど、他章にみられる呪術とは若干異なっている。ここに我々は、医術と呪術、ヨーガの技法が融合されたシッダの伝統を確認することができる。

1　死にまつわる技法

『カクシャプタ』の第十九章は、死にまつわる四種の技法を説く。その第一は蘇生法（mṛtasaṃjīvinī）、第二は死期を知る法（kālajñāna）、第三は死兆を知る法（mṛtyulakṣaṇajñāna）、第四は死を欺く法（kālavañca）である。『カクシャプタ』は、このうち第一の「蘇生法（mṛtasaṃjīvinī）」を以て、第十九章全体のタイトルとしている。仏教タントラ、ヒンドゥータントラに共通して説かれる、これらの死にまつわる技法については、いくつかの先行研究がある。主要なものを年代順に概観しておこう。

Teun Goudriaan［1983］は、ヒンドゥータントラの『クブジカーマタ・タ

死者の蘇生
—『カクシャプタ・タントラ』の呪術世界—

山 野 千 恵 子

はじめに

『カクシャプタ・タントラ（Kakṣapuṭatantra）』（以下『カクシャプタ』）は、およそ十世紀頃に成立したと考えられる呪術の集成書である[1]。その信仰基盤はシヴァ教に認められるが、伝統的に著者はナーガールジュナに帰せられている。中世インドにおいて、ナーガールジュナは長生術や錬金術をはじめとする呪術に熟達した成就者、「シッダ（siddha）」として崇拝され、仏教ばかりでなく、ヒンドゥー教、ジャイナ教においてもシッダ・ナーガールジュナの伝説が語られるようになっていった。ことに十一世紀以降、長生術と錬金術が融合した技術を扱う一連の書、ラサシャーストラが流行する中、ナーガールジュナはヒンドゥー教の伝統の中で「ラサシッダ（rasasiddha）」としての名声を確立していく。「シッダナーガールジュナ・タントラ（Siddhanāgārjuna-tantra）」の異名を持つ、『カクシャプタ』は、まさにこうしたシッダの伝統の中で成立した呪術の集成書であり、ここに説かれる呪術の多くは、仏教、ヒンドゥー教に共通するシッダたちの呪術世界を構成する基本要素となっている。

『カクシャプタ』で扱われる呪術は、現世利益を目的とするものに限られており、解脱やシヴァとの合一といった超俗的な宗教目的に資するものではない。その内容は多岐にわたり、『カクシャプタ』自身は、Vaśya（支配）、Ākarṣaṇa（魅惑）、Stambha（制止）、Moha（悩乱）、Uccāṭa（滅亡）、Māraṇa（殺害）、Vidveṣa（不和）、Vyādhikaraṇa（病気にさせる）、Paśuśasyārthanāśana（家畜、穀物、財産を失わせる）、Kautuka（不思議）、Indrajāla（幻術）、Yakṣiṇī-

参考文献

松本紹圭・井出悦郎『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（2013-8-23）

ジェイ・B・バーニー『企業戦略論【上】基本編 競争優位の構築と持続』 ダイヤモンド社 (2003-12-05)

Harvard Business Press 編集部『戦略論 1957-1993』ダイヤモンド社 (2010-05-14)

浄土真宗本願寺派『第九回宗勢基本調査』浄土真宗本願寺派 (2010)

P.F. 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)

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

P.S. ドラッカー『非営利組織の経営』ダイヤモンド社 (2007)

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

圭室文雄『葬式と檀家』吉川弘文館 (1999)

〈キーワード〉寺院 , お寺 , 運営 , 経営 , 課題 , 戦略 , 未来の住職塾

見ると将来はとても不安だが、今しばらくは寺院運営のかたちを変えたくないという気持ちの現われではないか。いずれにせよ、財務状況が今後好転するという前向きな記述は皆無に等しく、収入の増加が見込めない中で、コスト削減が最も有効な財務改善の方策として挙げられている。挙げられた打ち手のアイディアも限られており、課題に対応しあぐねる寺院の姿が浮かび上がった。

Ⅳ　今後の課題

本調査分析は対象が「未来の住職塾」受講者に限られているため、本論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分析を行いたい。

戦略構築の視点からすると課題の多い寺院の現状ではあるが、本論が読者に対し寺院の未来に対する示唆を多少なりとも提供することができたとしたら、筆者にとって望外の喜びである。

事の軒数、単価は変わらない事から今後５年程は何とか今の状態ををキープできる見込み

- 20 年後、30 年後を中長期的に見ると、収入のかなりの落ち込みが予想され、その時には住職の兼業も考えていく
- 布施収入、維持費の増加はまず期待できない。収入を増やすことより、いかに支出を抑えるかに重点を置く
- 現状では月参り、法事、葬儀の減少で布施収入は減少傾向にあるが、7 年間寺務を維持していく上で問題はない
- 収入：①布施収入（葬儀 16.2%、年忌・中陰 30.3%、法要参拝 23.8%、盆・お取越 14.8%、その他 14.9%）　②永代経懇志　③護持会費
- 檀家数がわずかずつ増えていっており、それが、無縁となった人の数を上回っている。転出檀家も檀家を離れる人はほとんど居ない。転出した檀家の月参り率は落ちるが、お寺の寄付や各種行事に参加する人も多く、結果、葬儀や法事が簡略化されても、住職やお寺との関係が強く保たれているので、布施の額が減少する事態には至っていない。
- 今、お寺の財務は安定しているが、今後は檀家制度の崩壊などによって変動していくと予測される。財務において、地域の人々と新たに縁を持つことは短期的に見たら、プラスにならず、むしろマイナスになるかもしれない。しかし、長期的に考えれば、地域の人が門徒になるなどして、マイナスがプラスに転ずる可能性もある。お寺の財務が安定している今こそ、地域の人々と新たな縁を結ぶことができると考えられる。
- 護持費の緩やかな収入減少傾向になっている。また、建物や備品の老朽による出費が考えられる。現在の収入を維持する努力と、光熱費などの支出削減をし、積み立て金を確保する。
- 現在は幼稚園の収入が生活の基盤となっている。収支的には余りが出ており、余った分は貯蓄している。（改築や大法要のための資金などとして）

これらの記述から得られる示唆としては、調査対象の寺院は総じて今後３～５年の間に大きな変化を見据えておらず、同時に、それ以降の見通しについては論理的な裏付けをせずに１０年～２０年単位で悲観している。長い目で

檀家件数の増加が見込めない檀家関係収入以外の部門の増加を目標とする

- 来年度中に、大きな設備投資の傾向を終わらせ、再来年度からは通常の支出のみにして、数年様子をみる
- 法事の件数は、全体の約７～８割で、今後も極端に件数は変わらないだろう。（但し、葬儀形態の縮小化・位階を下げるといった傾向は否めない。）現状、財務は比較的安定している為収入を増やす必要は無いと考えるが、新たなアクションは（当然のことながら）熟考し、ミクロ視点で具現化していきたい。
- 給与支出の割合が収入の５３％と高すぎ、適正範囲に押さえる必要あり
- 法人・護持会費共に現状の収入より増やす必要がある。2010 年と 2040 年の人口統計から現在を 100 とすると、檀家数・護持会費・法人収入は 70 に減少
- これまでは、世間の物価上昇率に遅れる形でお布施の単価が上がってきたが、今後、長期的には不透明である
- 当面は収入を増やすことよりも、法要費や日常の華代・交通費など、法務に関する費用および交際費の削減を目指す
- 住職交代後（3 年後）しばらくは、月忌参りの布施収入を中心とした、現在の収入基盤での運営は可能と想定するが、将来的には不安が漂う。当人の代は、本山の仕事（非常勤）や布教収入に頼ることになるだろうが、次の世代に安心して引き継げるような地盤を考え直さなければならない。（場合によっては兼職化も視野に入れる）
- 収入は葬儀、中陰参り、法事、月忌、祥月参りのほか門徒会費（門徒会活動に充てられる）納骨堂維持費（納骨堂維持管理、保険）護持費（本堂、門徒会館の保険）。支出は人件費、施設維持費業者への業務委託、交際費、研修費。現在収支で＋－ゼロ。
- 宗教法人の収支決算書を作っていなかった。適切に管理はされていたようだが、証拠書類がない。収支決算書は平成２６年度より必須。
- 収入面では、この１０年程は多少の上下はあるが平均的には変わっておらず、葬儀は単価が徐々に下がってきてはいるが軒数は少し増加し、法

・　仏事・檀務（法務）改善
・　供養メニューの追加（水子・ペットなど）
・　終活・エンディングセミナー
・　グリーフケア

＜社会貢献＞

・　災害対策拠点としてのお寺づくり
・　NPO 等への貸しホール
・　文化財保護

＜経営基盤＞

・　顧客データ収集・管理
・　清掃・境内整備
・　おもてなし力向上（挨拶など）
・　檀家へのアンケート・リサーチの実施
・　兼業から専業へのロードマップ
・　自己研鑽

これらのアクションには新規顧客開拓という寺院の方向性に対して有効な打ち手も少なくないが、個々の寺院特有であるはずの課題・強み・アクションの論理的相関が弱く、戦略がチグハグになっている寺院も少なくない。

5）財務に関する言及について

最後に、寺業計画書の「財務」欄に記述された典型的なコメントから示唆を得ることを試みたい。

・　保育園勤務をして所得を得ており、安定した収入があるため、現状では寺の取り組みの中で過剰に収入を増やす必要性はない
・　お寺の主たる収入は法務や霊園の永代使用料等
・　檀家関係収入、水子供養祈願関係収入、ペット葬儀供養収入、永代供養葬儀収入、のバランスを取り、急激な落ち込みのリスクを回避しつつ、

重要性が高い宗教として寺院の存在を考えると、人の力が強みとしてより積極的に言及される状況にならなければ、新規の顧客開拓は難しいのではないか。

4）課題に対する具体的なアクションの分類

寺業計画書において記述された「具体的アクション」の分類を試みたところ、大きく以下のようなアクション項目にまとめられた。

＜関係性作り＞
- 町内会・消防団・JC 等、地元組織への参加による地域浸透
- 都市部における離郷檀信徒（都会へ出ていった檀信徒）との関係性メンテナンス
- 教化団体（婦人会・壮年会・青年会等）の設置・テコ入れ
- 檀家制度に代わる会員制度の新設

＜行事の開催＞
- イベント・フェスティバルの開催（音楽会・朝市・マルシェ・ヨガ教室・フリーマーケット等）
- 伝統行事の開催・テコ入れ
- 寺子屋・日曜学校等、子ども向けのプログラム
- 寺報・HP・パンフレットなど広報媒体の展開
- お寺カフェ等、開かれた雰囲気作りのための企画
- 図書スペース等、寺院の資源を開放する企画

＜教化＞
- 仏教講座・勉強会等、学びの機会の提供
- 団体旅行等、檀信徒の結束を深める企画
- 法話会・坐禅会・写経等、仏教を体験する機会の提供

＜供養の新しいかたち＞
- 寺院での家族葬
- 永代供養墓・樹木葬

■課題と強みの対応関係表（言及数の実数）

		関係性			組織			人	
課題カテゴリー		顧客関係性	ブランド力	ネットワーク力	業務力	組織文化	経営基盤	リーダー	スタッフ
人口動態	75	46	33	35	25	17	4	29	21
生活・コミュニティ	60	37	30	29	17	14	5	24	14
葬儀・墓・他寺院	42	25	21	21	15	8	2	16	14
宗教意識・行動	36	22	18	16	15	9	3	11	10
経済環境	26	20	12	15	10	8	0	13	8

■課題と強みの対応関係表（各課題に対する無形の価値の分類別言及数）

		関係性			組織			人	
課題カテゴリー		顧客関係性	ブランド力	ネットワーク力	業務力	組織文化	経営基盤	リーダー	スタッフ
人口動態	75	61%	44%	47%	33%	23%	5%	39%	28%
生活・コミュニティ	60	62%	50%	48%	28%	23%	8%	40%	23%
葬儀・墓・他寺院	42	60%	50%	50%	36%	19%	5%	38%	33%
宗教意識・行動	36	61%	50%	44%	42%	25%	8%	31%	28%
経済環境	26	77%	46%	58%	38%	31%	0%	50%	31%

組織の戦略を考える上で最も有効な課題と強みの関係性は、課題毎の特徴に対して特に効果的な強みを選択的に活用することであるが、この結果は現代の寺院が課題に対して自組織の強みを活かした独自性の高い打ち手を持てていないことの現われと言えるのではないか。また、最も多くの寺院が強みとして挙げる檀家との強固な関係性は、それだけでは地域における新規顧客開拓に資する強みとしては弱い。他業種と比較しても特にリーダーの人格の

ている

- 住職の法話には定評があると自負しております。特に通夜、葬儀における法話の評価が高い。
- 住職が元町職員ということもあり、地域で一定の信頼がある
- 住職の笑顔とまじめな性格、妻の人当たりの良さが最大の強みである

以上の分析から見えてきたことは、調査対象の檀家寺は「地域における新規顧客開拓」という方向性を持ちながら、その最も重要な強みとして「長い歴史に渡る檀家との強固な関係性」を挙げており、ここに課題と強みのミスマッチが起こっている。新規顧客開拓には、積極的に行動する住職のリーダーシップやそれを支えるスタッフのホスピタリティ、一度縁を結んだ顧客と継続的に関係を持ち続けるための組織力や経営基盤が重要となる。もちろん口コミによる新規顧客開拓の機会を増やすためにも既存の檀家との関係性の維持・発展は重要だが、既存の関係性に大きな比重が置かれる現状では、新規顧客開拓に乗り出すための準備が十分に整っているとは言い難い。

3）課題とそれに対する寺院の無形の価値の関係性

以上、寺院の課題と無形の価値について分析を行ったが、続いて両者の対応関係について定量・定性の両面から分析を加える。

次頁の表は、外部環境の分析から抽出された５つの重要な共通課題に対し、それぞれどのような無形の価値が強みとして活かされているのか、課題と無形の価値の対応関係を表したものである。

寺業計画書内で言及された課題については、カテゴリ毎に言及率が大きく異なることからも分かるように、寺院によって重点の置き方にバラツキが見られた。例えば、人口動態については７５ヶ寺を超える寺院が言及したのに対し、経済環境については２６ヶ寺のみが言及している。しかし、各課題カテゴリに対する無形の価値の言及率については、課題相互の比較において有意な差は見られなかった。

引退後この伝統をどう引き継いでいくのかが課題。

- いつお寺に来ても留守番の寺族がいるのは安心できる。また本堂には鍵がかかっていることなく自由にお参りできる。
- 役員に女性が活躍しているのは、寺院運営にとっても顧客側から見てもプラス
- ご縁の深い総代、世話人、婦人部、月参りに伺う檀徒と何でも意見交換できる信頼関係がある
- 真面目で献身的な人が門徒に多く、組織力もあるので、お寺の使命やビジョンを共有することで、強い推進力が生まれる可能性が大きい
- 親しみやすい開かれたお寺であるとの認識が浸透し、ここの檀家でよかったと思ってもらえている
- 総代さん、近くの門徒さんがお寺の事を気にかけてくれる（自分のお寺という想い）

人の力

- 自分→好きなこと（書道、生涯学習）を活かせる。妻→仕事の経験や人柄は顧客の心をつかむ力。
- 住職の事相教相における学識の高さ。文化財に対する豊富な知識
- 法務に関しては敬意を感じてくださっている。また、豊かさやありがたさ、それよりも安心感を感じてくださっており、これに慈愛が見えてくれば最高なのだがと思われている。
- 10 数年たった今でも、色んな場所で亡き前住職のお話が出る程、前住職が残してくれた思いが強く残っている
- 多忙な住職に代わりご門徒に住職と同じものを提供できる者がいない
- 母親の親しみやすく明るい人柄で人気があることと、「笑顔が癒される。」とまで言われる妻の温和な表情と落ち着いた雰囲気、３歳と１歳の２人の子どもの無邪気な姿が、お客さんを喜ばせている
- お寺に阿弥陀如来のみ教えを伝える力があると評価されており、それを伝える住職の宗教力、坊守を含めたお寺のスタッフの推進力を信頼され

協力的なご門徒が多い。

- 自町会、近隣町会、公民館などの運営組織に関係者が所属し、容易に連携が取れる

組織の力

- 敷地は広く、参道の桜、境内地の草花の整備に力をいれており、これを楽しみにする散歩愛好者が訪れている
- 寺族は、365 日いて、来寺者のために掃除をかかさない
- 「日本百観音霊場」としてのブランド（財政安定）
- 清掃状態良好。おもてなし精神は強い。
- 風通しは良い
- 門徒情報・財務を紙とＰＣで管理
- 日頃からお寺の本堂と境内を清潔にしていることで、檀家さんから信頼されている。お寺に来訪された際には、家族全員で挨拶をして、真心からのご接待することで檀家さんからの評判も良い
- 住職・坊守とも寺院を舞台にしたイベントの企画運営に長く関わってきた経験があるため、ノウハウを持っている
- 住職に若干のウェブや DTP の技能と心得があり、情報発信力がある
- 坊守は一般家庭の出身ながら得度をしており、将来的には法務を手伝うことも可能
- 法務全般の IT 化は寺院ソフト「沙羅」の活用で、檀家名簿、年回法要資料、会計など法務の大半をカバーできており迅速、正確に最新情報を取得できている
- 普段お会いしないお檀家様には郵送で年回行事案内
- 婦人会がしっかり組織化、習慣化されている。年４回の法座では、１週間前に、仏具磨きをして、本堂と境内のお掃除をする。当日は手作りのお斎が振る舞われる。どんな忙しい仕事を抱えている方であっても、当番が当たれば都合をつけて皆出てきてくれる。この習慣が維持できているのも中心的役割を果たしていくれている方がいるからこそ。この方の

メインカテゴリ	関係性			組織			人	
サブカテゴリ	顧客関係性	ブランド力	ネットワーク力	業務力	組織文化	経営基盤	リーダー	スタッフ
言及数	54	43	41	28	19	5	35	23

以下、各カテゴリに関する典型的な言及内容を抜粋する。

関係性の力

- 保育園を通じて子育て家庭の親たち、特に母親との接点が多い
- 檀信徒の多くは土地の人であり、地元の有力者も多く、住職も JC などの活動を通し、行政や学校・企業とのパイプもある
- メインのステークホルダー（参加される方々）はシニア層・団塊の世代、老親と子どもを持つ人々、とくに女性。墓参者は寺務所に寄り、寺族と話をしていく。
- 地域とは町会長が大叔父でもあり関係は強固である
- 檀家との結びつきが強い行事がある。境内地の掃除を年二回地元の檀家が行う「道普請」、お盆の棚経、檀家の参加が多い施食会などがある。
- 葬式だけのつき合い→檀家の心が離れている
- 行事がある。ご年始、大般若、施食会、迎え盆。県指定本尊・七福神霊場など観光資源がある。
- 近畿一円の仏具屋、仏壇屋、石材屋、葬儀社とのネットワーク
- 志をもって地元へ帰り、事業を展開している同級生が多数存在する（すでに雑貨店やカフェでの法話会など、コラボ企画を展開中）
- 地道に培ってきた檀信徒との関係は良好である。表面的な付き合いもあるが熱心に話を聴くカウンセリングマインドも根付いている。
- お寺のことを真剣に考えてくれる総代さんがいる。お寺の行事や清掃に

- 若い世代の多くは共働きが多く、また片親世帯・外国人世帯も多く存在している
- 地方経済の疲弊や増税などから、より金銭面にシビアになってきている
- 少子化による消費の低迷は、地方を支える政策の財源を枯渇させ、一方増え続ける社会負担が行政システムを破綻へと導きかねない
- 経済縮小化に伴い「大量･安価」から「少量･品質」へ消費傾向が変化し、ライフスタイルも「都市集中型」から「地方郊外分散型」に転換してきている
- 一時シャッター街だったアーケード街は居酒屋が多数出店。市内一の商業地としての性格は今後さらに強くなる

以上、抽出された主要な５つの課題の調査分析から見えてきたことは、調査対象の檀家寺が「地域における新規顧客開拓」という方向性を持ちながら、開拓対象となるターゲットを十分に分析できていないという実態である。寺院を取り巻く外部環境について、マスメディアの論考に頻出するキーワードをそのまま羅列するか、既存顧客（現在の檀信徒）との交流から日常的に感じたことを述べるに留まっている。極端に言えば、檀家寺が地域社会を知る窓が「テレビ」と「檀家との交流」のみに限られているということである。寺院が過去に接点を持ったことのない新規の顧客を開拓するにあたって、頼もしいとは言えない現状が浮かび上がる。

２）課題に対する無形の価値

調査対象となる 93 ヶ寺の寺業計画書に記述された「無形の価値」について、未来の住職塾における知的資産分析（無形の価値分析）のフレームワークに則ってカテゴリ・サブカテゴリ分類を行った。その記述箇所や内容の質に関わらず、言及の有無によってその内容の分類を試みた結果が次頁である。

旨外、菩提寺以外のお寺に上がるのをためらう方もいる
- 自分教者・無感心宗教者・重層信仰者・新宗教の隆盛
- 心の支えにと宗教が注目されつつはあるものの、お寺がそれに答えられているかは懐疑的である
- 婚活や終活という人生の大きな局面に関わる場として、お寺という場が見直されつつあり、お寺がそもそも持っていた宗教儀式以外の可能性も見直されている
- 山も時代の流れを汲んでか、出版の刊行物にはお寺や仏教の価値を捉え直し提供していくようなものが増え始めている
- 仏教ブーム（出版物の増加、仏教ガール、仏教美術展)、ブームはスピリチュアル系から心療系･感動系に移行、終活のブーム（人生のプロでユース化・考えの多様化）
- 高齢化している地域でもあり、自身の「お葬式」や「お墓」などについては関心があるが、菩提寺を持たないため、それを相談するお寺さんを知らない
- 宗教を拠り所とするよりもイベント（クリスマス・初詣・お墓参り）だけに関心のあるライフスタイルの中で、宗教や寺院活動が損得勘定の市場経済に組み込まれつつあり、それに乗って寺院運営をしていく寺院が増えている
- 信仰や宗教全般に対する想い、知識が明らかに低迷し続けている。国内外において仏教にまつわる文化的側面に関心が高まっている

⑤　地域における経済環境（26 ヶ寺が言及）

「格差拡大」「経済至上主義の行き詰まり」など、マスメディアに頻出するキーワードが羅列されるに留まり、言及はあるが地域の経済環境の分析には至っていない。

- 低所得者が多いこともあり、若い世代と年寄り世代ともに所得格差が広がっている

- 儀式に対する無知や煩わしさを持つ者もあり、寺との接点を持とうとしない。そればかりか寺院も葬儀社同様に、人が亡くなった時にしか用はないと考える人が増加傾向にある。つまり、お寺は儀式だけを行ってくれれば良いといった認識の人が増えてきている。
- 夜間の法要の需要が増えてきている
- 水子供養は、テレビや霊能者等の影響で、除霊的な考え方、現実の不都合を水子のせいだと考えている方も多く、相談内容によっては、水子供養の方が別の祈願に変更する場合もある
- 仏教ブーム（本、ネット、イベント、スピリチュアルなど）、（ダブルインカムノーチャイルド）共働きか単身世帯の増加、若い人の情報収集手段がネットにたよっている、仏事への関心はない
- 90% は、仏教に興味はあるが、お寺や僧侶に関心や信頼がないなどの理由からお寺以外の墓地を求め、菩提寺を持たない人々が多い（クローズアップ現代より）
- ＳＮＳや、実施したアンケートなどをみると、自分自身・家族の「先行きの見えない不安感」や、「悩みの打ち明けどころがない」といった悩みを抱えている人が多く存在している
- 家の宗教では無く、個人の信仰の時代に答える教化活動が出来れば、個人的な結びつきが出来る。
- 家（血縁・地縁）の繋がりの希薄化によって、従来維持されてきた形やしきたりの変化が進んでいる。仏事の簡略化やその意味の喪失は顕著であり、浄土真宗の教えや作法・しきたりが、各家庭の中において従来の形で相続されていくことが困難な状況にある。
- お寺に行かなくても、仏教の知識や情報が手に入る
- 仏教に関心のある人が多いが、それがお寺・僧侶に向いていない
- 戦後郊外へ家も墓地も引っ越した檀信徒が多く、お寺と疎遠で核家族が多く、現役世代以下は先祖のことをあまりしらない
- 檀家寺を持たない世帯が増えている
- 心の病をもつ若者が増え、仏教そのものに対する関心は高まっている
- 地域のお年寄りの中にはお寺のサロン活動には興味があっても、家の宗

- エンディングセミナー・終活などの講座が人気である。地域の寄合所・コミュニティは様々な分野で生まれつつある。
- 僧侶派遣サービス等の隆盛
- 管区・全曹青の頒布物は良質である
- 今後、イーオンの葬儀や永代供養墓事業参入によって、葬儀・お布施・お墓のデフレ化が進むことも予測される。というよりもすでに起こっている。
- 特定の寺院による葬儀社との提携による葬儀の独占による布施収入の減少や、仏壇会社の霊園事業参入による寺院納骨堂のニーズの低下も
- 団塊の世代がこれからいのちを終えていく局面においては、見かけでは葬儀数や門徒数が増える傾向が現れるということ
- 企業の葬儀ビジネス参入加速（イオン・コープ他）価格競激化。サービス業化した＜安い坊さん＞が台頭
- 名古屋は多くのお寺が平和公園に墓地を移転しているため、自坊も含め近隣寺院の境内に墓地は無い。しかし、最近では納骨堂を作るお寺が増えてきている。
- 葬儀の連絡は最近では必ず葬儀社から入り、檀信徒からではない（互助会制度が普及している）
- 市内同宗派寺院は積極的な檀家獲得策は実施していない。市内には約200の他宗派寺院があるが、同様と思われる。
- 新宗教施設の前に、日曜や祝日に行列が出来ている

④　地域の宗教意識と行動の変化（36ヶ寺が言及）

地域の宗教意識と行動の変化について、マスメディア等で喧伝される「仏教ブーム」などマクロ視点での言及、あるいは先祖供養や仏事に関する檀家の意識の変化についてミクロ視点での言及が見られた。しかし、地域における特徴的な動きが掘り下げられておらず、戦略検討に資する示唆のある言及は少ない。

関係性が希薄化し、それぞれの家の単位で孤立し、誰とのつながりも持ちにくくなっている

- 地域における人間関係が希薄化し、数年前に「無縁社会」という言葉が話題になったように、人との関わりが少なく地域社会から孤立する高齢者が増えてきていて、孤立死に対する不安も高まっている
- 一昔前の大家族から核家族への家族の在り方が変化し、現在はさらに一人住まい（単身化）が進んでいる。さらに生涯未婚の割合が男性で３人に１人、女性で４人に１人まで増えてくる。○○家を代々維持していくことが困難な時代になった。
-

③　競合（葬儀・墓・他寺院・他宗教）の動向（42ヶ寺が言及）

調査対象の93ヶ寺中、競合への言及が見られたのは半数以下である。そしてその特徴は、ほとんどが葬儀業界と石材業界の動向に関すること（永代供養墓の普及・企業の葬儀ビジネス参入など）であり、他寺院の動きに関して言及があったのは５ヶ寺であった。新宗教など他宗教の具体的な動向に関する言及に至っては、全体の中で２ヶ寺のみであった。寺院が戦略を考える際に積極的に周囲へ目を向けていないことが窺える。

- 近くのセレモニーホールでは直葬や家族葬を行う所が多いので、その影響が出て来ている
- 直葬・ペット供養・永代供養墓の需要の増加、布施・墓参・法要・法要参加者の減少
- 新たな葬祭業者が進出し､郊外にも駐車場が広く交通の便の良い葬祭ホールが増えてきた
- 葬儀会館の増加と家族葬への対応が進んでいることにより、家族葬が増えると考えられる
- 潜在的に檀信徒の奪い合いが始まる。葬儀随喜の減少により寺院相互の経済的な依存関係が薄れる。同宗派の年代の近い僧侶との協力・ネットワークが生まれる。

- 市内に大型のショッピングセンターが乱立しており、若い子育て家庭を中心に休日は一日そこで過ごす姿が増えてきた
- 市内では、地域活性化や自分たちの楽しみのために、様々なイベントを開催する若者たちが増えてきた
- 自分たちのことだけで精一杯で、寺院はもとより地域社会にも関心の無い世帯がある一方、新たなコミュニティや活動の場を求める人たちも増えてきた（※特に、20 代～ 30 代の若者が多い）
- 後継者不足などによる「耕作放棄地」が点在する一方、整地され集合住宅や商店、あるいは老人ホームなどの新規施設も目立つようになってきた
- 震災以降、ボランティア活動に興味を持つ人の増加
- 技術動向は､昨今のインターネットの普及により情報発信やコミュニケーションの方法は多様化している
- 都市計画に伴い、近隣に 24 時間営業の店や新興住宅･マンションが増加。人口も増加傾向
- 一人暮らしの高齢者が増え、人とのつながりを求める傾向が強まっている
- 家そのものが崩壊しつつあり、地域のコミュニティは縮小傾向のため、人との繋がりは非常に希薄になっている
- 高齢独居の門徒は地域の交流の場が少ない為にお寺へ参詣されることが楽しみという
- 長引く不況の為の貧困、うつ病、認知症、自死、引きこもり、携帯やスマートフォンの普及による新しい人間関係などの不安。異常気象。家族葬、直葬、樹木葬、安価で料金方式のお布施での葬儀など。
- 行政のサポート、ＮＰＯの充実、サービス業の多様化により寺の存続価値が薄まる。→寺への訪問機会が減っていく傾向
- 20 代 30 代の住民が２割を切るほどなので、これまで行ってきた伝統行事も継続できず、最近はＮＰＯ法人等が地域を盛り上げるための活動を担いだしている
- かつては「駅に行くと知らない人が居ない」という地域だったが、その

地を求めて移り住んできた者がほとんどである。そのため、子どもも独立し、夫婦世帯のみの家族も増えてきた。

- ニュータウンが誕生して 40 年が経ち人口増加のピークは過ぎた。当時働き盛りの住民は、60 歳の退職年齢を超えて高齢化いく。その子どもたちは成人となって別のところへ巣立つ。ご両親は既に亡くなられたり、或いは今お世話をされている。つまり衰退が始まった地域である。
- 国立社会保障・人口問題研究所調査の日本の地域別将来推計人口調査によると、市は 2015 年から 2040 年までの 5 年ごとに、約 4,000 人減少すると予想されている
- 寺のある在所（お檀家が存在する地域）は高齢化が進み、跡継ぎのいない家も増えている。一方その在所の背後に 15 年ほど前から新興住宅街が広がり始め、現在では旧来在所の 3 倍以上の人口になっている。旧来在所は地域の結びつきが強いが、新興住宅地とは交流がない。
- 寺院のある近隣は昔から住む一戸建て住民が多く、新しく入居する人が少ない。そのため少子高齢化は進んでいる。この 3 年間に新しく一戸建て住居が少し建ち始めている。旧来から熱心な方がいる山農村地域の過疎化が進んでいる。次世代の方は市街地に住んでいて、子ども孫世代はこれまでのような人間味ある付き合い方は難しい印象。（核家族化と独居老人増加）

② 近隣住民のライフスタイル・コミュニティ意識（60 ヶ寺が言及）

檀家以外の地域住民へと新規顧客開拓を行うにあたり、その対象となる近隣住民のライフスタイル・コミュニティ意識に目を向けることは、有効な打ち手を検討するためにも欠かすことのできない項目である。93 ヶ寺中 60 ヶ寺の言及は相対的に多いが、別の見方をすれば、言及のなかった 33 ヶ寺は今後アプローチを試みる対象について考察を深めることなく「新規開拓」を指向していることになる。また、言及があった寺院もマクロ視点での記述が多く、地域特有のライフスタイル・コミュニティ意識の変化が述べられたものは少なかった。

寺業計画書の記述内容から定量・定性的に分類する。

1）外部環境

調査対象の 93 ヶ寺の寺業計画書に記述された「外部環境」について、その記述箇所や内容の質に関わらず言及の有無によってその内容の分類を試みた。その結果、以下の主要カテゴリが抽出された。

①地域の人口動態（75 ヶ寺が言及）
②近隣住民のライフスタイル・コミュニティ意識（60 ヶ寺が言及）
③競合（葬儀・墓・他寺院・他宗教）の動向（42 ヶ寺が言及）
④地域の宗教意識と行動の変化（36 ヶ寺が言及）
⑤地域における経済環境（26 ヶ寺が言及）

上記の課題カテゴリは、各寺院が置かれた特殊事情に関わらず、「地域における新規顧客開拓」という方向性を踏まえたときに多くの寺院が共通に抱える課題であるといえる。以下、各カテゴリに関する考察と典型的な言及内容を抜粋する。

①　地域の人口動態（75 ヶ寺が言及）

人口動態に関する課題意識は寺院の地域や宗派を問わず非常に高く、75 ヶ寺に言及が見られた。人口減少、少子化、高齢化、核家族化、過疎化、といった日本社会全体が直面する課題に、特に地方に多く分布する寺院において、その運営に携わる多くの住職が日常的に意識させられる課題であるに違いない。人口動態に関してマスメディアが取り上げる機会が多いことが影響している可能性もある。具体的な記述の一部を以下に列挙する。

- 昼間の働き手人口は地域外に流出し、地域内には高齢者が多い
- 近隣の地域に団地もあるが、そこは 20 ～ 30 年前に団塊世代が郊外に土

【図：アンゾフのマトリクス】

	既存サービス	新規サービス
既存顧客	市場浸透	新サービス開発
新規顧客	新規顧客開拓	多角化

その結果、調査対象寺院 93 ヶ寺のうち 88 ヶ寺が上図における「新規顧客開拓」、3 ヶ寺が「多角化」、2 ヶ寺が「新サービス開発」を指向していた。「新規顧客開拓」と「多角化」を合計すると 91 ヶ寺が檀家寺として新たな顧客（檀信徒）開拓を指向していることとなる。

では、檀家寺において新たな顧客（檀信徒）開拓に際し、どのようなターゲットが想定されているのだろうか。寺業計画書に描かれた「ビジョン」などの項目から明らかになるのは、仏事業務という他と差別化の難しいサービスを提供する上で、ほとんどの寺院が重要視している新規顧客が檀家寺を中心として四方へ広がる近隣地域の住民（檀家以外）という事実である。

檀家との先祖代々の関係性を軸とし、伽藍や墓地という移転の難しい物理資源に依拠した檀家寺運営の性質を踏まえても、新たな顧客を開拓する場合に最も重要な要素が顧客との物理的距離であることは想像に難くない。

上記で明らかになった、大部分の調査対象寺院が指向する方向性である「地域における新規顧客開拓」に焦点を当て、以下、課題を取り巻く状況とその解決策に関する調査分析を行う。

2　カテゴリ分析

「地域における新規顧客開拓」という方向性を念頭に、調査対象の寺業計画書における「外部環境」と「無形の価値」に関する記述の分類を行う。「外部環境」は寺院を取り巻く環境変化であるが、特に「地域における新規顧客開拓」という方向性を念頭に、当該寺院における地域社会の環境変化に関する認識・把握の有無について、寺業計画書の記述内容から定量・定性的に分類する。また「無形の価値」は、特に「地域における新規顧客開拓」という方向性を念頭に、当該寺院の課題に対する強みとなり得る無形の価値について、

組織の力 (組織資産)

組織の力とは、外部との信頼関係を作るもととなる、組織としての寺院の持つ力のことを指す。「業務力」には仏教の教学的な知識だけでなく、さまざまなイベント運営の経験値や、人生相談・カウンセリング対応のノウハウなどが含まれるとともに、いつも清々しさを提供する境内環境の整備や、寺院の様々な寺務プロセス・仕組みを指す。また「組織文化」はおもてなしの文化・精神に加え、立場に関わらずお互いに意見を言い合い寺業改善につなげられる雰囲気等が含まれる。「経営基盤」はそれらの寺務の基礎を支えるさまざまなシステムであり、財務や経理、IT 業務などがある。

人材の力 (人的資産)

人の力は、住職や寺族、寺院のスタッフが持つ「知恵」「意欲」であり、すべての知的資産の根本を支える。人の力には、使命・ビジョン・戦略を定めて皆をリードする「リーダーの力」、ビジョン実現に向けて一丸となって寺務を遂行する「スタッフの力」がある。

Ⅲ　分析

1　寺院運営の方向性に関する全体傾向

寺院の運営上の課題は、寺院の目指す方向性と現状を比較したときに現れるギャップとして明らかになる。調査対象となる 93 ヶ寺の寺院について、檀家向けの仏事を主たる業務とする檀家寺は 90 ヶ寺であるが、残りの 3 ヶ寺についても従たる業務として檀家向けの仏事を行っている。本調査においては、調査対象寺院の圧倒的多数を占める檀家寺の視点を中心に据え、課題を抽出するものとする。

調査対象寺院の方向性について、それぞれの寺業計画書の「ビジョン」項目について、アンゾフのマトリクス（ターゲットとする顧客と提供サービスについて新規と既存の 2 軸で分類する）に基づいて分類を行った。

上の課題について、「7. アクションプラン」の項目には課題に対する解決案が記述される場合が多い。しかし、記述内容の項目分類方針は寺業計画書執筆者である各受講者の個性や考え方にも大きく左右されるため、本研究においては項目に関わらず寺業計画書の全体から該当する記述内容を抽出することとする。

ここで、「3. 無形の価値」について補足を加える。未来の住職塾は寺院経営論の基礎として知的資産の視点を据えている。

「知的資産」は、いわゆる特許やブランド、ノウハウなどの「知的財産」と同義ではない。それら知的財産を一部に含みながら、組織力、人材、技術、経営理念、顧客等とのネットワークなど、一般的な財務諸表には表れてこない目に見えない経営資源の総称である。寺院における資産に関して、伽藍や仏像、布施収入の多寡など目に見える財産が注目されることが多いが、それら目に見える寺院の有り様を成り立たせている寺院経営の根底には「知的資産」がある。長期的な視野から見ればそのような「知的資産」こそ組織の本当の価値・強みであり、価値を生む源泉となるという考え方がとられている。

未来の住職塾は「知的資産」を寺院向けに「無形の価値」の語へ置き換えて寺業計画書のフレームワークに組み込んでいる。

2)「無形の価値」の分類について

寺院の強みとなる無形の価値は大きく「関係性の力 (関係資産)」「組織の力 (組織資産)」「人の力 (人的資産)」の３つに分類される。(『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』P233 参考)

関係性の力 (関係資産)

関係性の力とは、寺院が外部 (顧客・地域社会の人々・取引先・その他社会全般) との関わりの中で生み出される価値を指す。檀家だけでなく地域社会・住民との関係が生み出す価値である「ステークホルダーとの関係性」、一般社会からの認知が生み出す「ブランド力」がある。

Ⅱ　方法

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の受講者が平成 25 年度に発表した「寺業計画書」を調査分析する。

1　調査分析対象

一般社団法人お寺の未来が主催する「未来の住職塾」本科（筆者がその講師を務める）は、平成 25 年度（第二期）に札幌（1 クラス）、東京（2 クラス）、名古屋（2 クラス）、京都（2 クラス）、大阪（1 クラス）、博多（2 クラス）の計 6 会場 10 クラスで開催されている。1 クラスあたり 15 名前後を定員とした小規模なクラスが各回 5 時間、年間 5 回開催され、座学とグループワークを織り交ぜた内容は全体を通じて経営学を基礎とした寺院論・住職論で構成される。最終回に発表される「寺業計画書」の完成度によって卒業判定がなされることもあり、受講者は皆真剣に寺業計画書作成に取り組む。平成 25 年度に発表された 93 名の寺業計画書を本研究の調査分析対象とする。

2　調査方法

1）寺業計画書の構造

寺業計画書の構造(フレームワーク)について解説する。寺業計画書のフォーマットは未来の住職塾の事務局から受講者へマイクロソフト社のエクセル形式で提供される。

寺業計画書の構造は 7 つの項目に分解される（1. 使命、2. 外部環境、3. 無形の価値、4. ビジョン、5. 戦略、6. 財務、7. アクションプラン)。このうち項目の性質上、「2. 外部環境」と「3. 無形の価値」の両項目には寺院の運営

日本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

松 本 紹 圭

I　問題と目的

年々変化の激しさを増す現代社会において、従来の寺院運営を続けるばかりで良いのか悩む寺院住職が増えている。特に、地域社会に根差した寺院と檀家の関係の上に成り立つ一般的な寺院（本稿においては檀家寺と呼称する）の住職が、過疎化や少子高齢化といった外部環境の大きな変化を前にして、寺院運営の方向性を見失っている。それを象徴するように、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」が、全国の僧侶を中心に平成 24 年以降の二年間でおよそ二〇〇名の受講生を集め、活況を呈している。

筆者は平成 24 年・25 年度の二年間で四〇〇ヶ寺を超える檀家寺の住職・副住職と面会し、全国各宗派の寺院の課題とその解決策について議論を重ねてきた。中でも、平成 25 年度の未来の住職塾において 93 名の参加者から発表された「寺業計画書」は、共通のフレームワークに則って受講者が自らの寺院の外部環境・強み・ビジョンを描き、戦略と具体的なアクションプランを構築したものであり、寺院が抱える諸課題と解決策を調査分析する上で有用な素材を提供している。

本研究の目的は、平成 25 年度の未来の住職塾において発表された「寺業計画書」を題材として、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い、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。

慎んで所無を実とする勿れ)

32『般若心経』「受不異空、空不異受、受即是空、空即是受」(受は空に異ならず、空は受に異ならず、受は即ち是れ空、空は即ち是れ受なり)

33『尺牘友声偶存』巻3・77「寄余澹心徴君」

34 入谷義高「禅と文学」(『求道と悦楽 中国の禅と詩』3-9 頁(岩波書店・1983 年)所収)

《キーワード》張潮　文人　禅宗　交遊関係　幽夢影

お、同じ巻九にはその前に「荊州天皇道悟禪師」の項目もあり、こちらは石頭希遷の弟子とし、「而誤以龍潭列師法嗣」とする。

15『釈氏疑年録』(現代仏学大系・彌勒出版社・1982 年) 巻五・143 頁。

16 前掲著書・第 12 章 500 頁。

17 他にも数名「吾［我］師」と呼んでいる僧侶がおり、もしかすると単なる尊称なのかもしれない。

18『五灯全集』巻 90

19『四庫禁燬書叢刊補編』第 85 卷 (四庫禁燬書叢刊編纂委員會編・北京出版社・2005 年)

20 二十八祖自体は唐・智炬『曹溪寶林傳』等に見える。

21 張潮は序文で「呉門尤展成、作震旦六祖頌。始於達磨、訖於六祖。而達磨之前無聞焉。予因追頌二十八祖。始於摩訶迦葉、訖於菩提達磨。聊爲展成先驅。敢比豐干饒舌」と述べている。

22 清・國清達珍『正源略集』巻第十五「道宏南禪師法嗣」に「揚州平山麗杲行昱」とある。

23 例えば、『晩晴籍詩滙』巻七に「原封勤郡王蘊端、初名嶽端、字正子、一字兼山、號紅蘭主人、安樂郡王岳樂子。初封勤郡王、降貝子、坐事奪爵。有玉池詩稿」とある。

24『晩晴籍詩滙』巻七

25 例えば、『尺牘友声』癸集・725 釈広蓮からの書簡で「再者骨董一道。主人無所深好、惟喜徐文長筆墨、倘覓有佳者、不拘何時、即爲相寄、則十朋無足貴、而片紙有光輝矣。至嘱至嘱」と言い、それに対して張潮は徐渭 (文長) の作品を手に入れて「諭所云、俟覓得徐文長字畫、方敢行之、庶不爲失體也」(『尺牘友声偶存』巻 6・228「寄復根潔上人」) と返信している。

26 詳しくは拙論「張潮『幽夢影』の評者たち」(『大東文化大学紀要〈人文科学〉』50 号・2012 年 3 月)、「張潮『幽夢影』評語研究初探」(大東文化大学『漢学会誌』51 号・2012 年 3 月) を参照。

27 詳しくは今井宇三郎訳注『菜根譚』(岩波文庫・岩波書店・1975 年) 解説 367-390 頁参照。

28 なお、『幽夢影』のテキストは、『昭代叢書』別集本（上海古籍出版社・1990 年）を使用した。また通釈には、本文は前掲合山究訳『幽夢影』、評語は司馬哲編著『幽夢影全書』(中 国長安出版社・2009 年) 等を参考にした。

29 本文の前の ( ) 内の番号は、前掲合山氏訳本の通し番号、評語の前の番号は順番を表す。以下同じ。

30 詳しくは張婷「浅析《幽夢影》中的禅味」(『文学教育』2007 年第 11 期)92-93 頁を参照。

31『龐居士語録』巻一「但願空諸所有、愼勿實之所無」(但だ願はくは、諸の所有を空ぜよ、

で仏門に帰依する者が多かったことが窺える。

2 これについては、野上俊静・小川貫弌等編『仏教史概説 中国編』(平楽寺書店・1968 年) 166 頁 ~189 頁参照。

3 詳しくは、合山究『幽夢影』(中国古典新書・明徳出版社・1977 年)、劉和文『張潮研究』(安徽大学出版社・2011 年)、拙論「張潮『幽夢影』の評者たち」(『大東文化大学紀要〈人文科学〉』50 号・2012 年 3 月) などを参照のこと。

4 陳鼎「心斎居士伝」(『留渓外伝』巻六)

5 馮保善解説『全譯幽夢影』(三民書局・一九九八年四月) 解説 2 頁に、「如果說這些不幸使青少年的張潮心靈蒙受了陰影 , 那麼 , 康熙三十八年 (一六九九年) 五十歲的錢鐘入獄 , 更讓近於老年的張潮感受到恥辱 , 給他以巨大打擊」云々とある。

6『虞初新志』「総跋」(1700 年)「予不幸、於己卯歳誤墮坑井中、而肺附中山不以其困也而貰之、猶時時相嗢噱、既無有有道丈人相助擧手、又不獲遇聶隱娘輩一泣訴之。唯暫學曇提波羅蜜、俟之身後而已。於斯時也、苟非得一二奇書、消磨歳月、其殆將何以處此乎。 (...〈下線部のみ翻訳〉ただしばらく釈迦の「曇提波羅蜜〈多〉」〈六波羅蜜の一つ。堪え忍ぶこと〉を学んで、余生を送るのみであった。この時に、もし一二種の奇書を得ていなかったら、無駄に歳月をすり減らし、何のためにここにいるのか分からなかったであろう)」

7 長谷部幽蹊『明末清初佛教教團史研究』(同朋社・1993 年) 第 11 章参照。

8 書簡番号は拙稿「張潮『尺牘友聲集』『尺牘友聲偶存』研究資料」(大東文化大学『中国学論集』30 号・2012 年 12 月) の付表 3 の通し番号による。以下同じ。また、『尺牘友声』についても付表 2 の通し番号に従う。以下同じ。

9 詳しくは小川陽一『三言二拍本事論考集成』(新典社・1981 年)74 〜 78 頁参照。

10『晩晴簃詩匯』巻 196、僧興機 (字は震岩、太原人。江寧天界寺) に「辞雲門梵林禅師徵詩入選和元韻」詩有り。

11 詳しくは拙論「張潮の交遊關係について―『尺牘友聲集』及び『尺牘友聲偶存』を手かがりに―」(大東文化大学『漢学会誌』第 52 号・2013 年 3 月) を参照。

12 なお、釈行溱の弟子で「揚州遠峰旨玄泰禅師」(巻 97) なる者がいる。

13『五灯全集』巻 77

14 天王〈道〉悟 -「天王道悟禪師」として『指月録』巻九に見える。馬祖道一の弟子とする。ただし、「弟子一人。龍潭崇信」とあり〈龍潭崇信は天皇道悟の弟子で、徳山宣鑑の師、その弟子雪峯義存のそのまた弟子たちがそれぞれ雲門宗と法眼宗の祖〉、記述が混乱している。な

何かを表現するものであり、その部分では文学と禅は大きく影響していると言い、文末で以下のように述べている[34]。

> 孔子は「之を言いて文ならざれば、之を行うこと遠からず」〈小塚注:『左伝』襄公 25 年〉といった。「文」とは言葉として美しいことをいう。それは飾りたてることではなくて、聞く人、読む人を深く感動させる響きを具えていることである。そうでなければ、その言葉は広く久しく伝えられることはない、というのである。脱体(さながら)にそれを表出し得た言葉は、当然のことながら、たるんだ、がさつな、または紋切り型の言葉であるはずがない。それの当体をぴたりと言い留めることを、道元〈小塚注:鎌倉時代の禅僧。日本における曹洞宗の開祖。『正法眼蔵』の編者〉は「道得(どうて)」といった。道元の言葉が一つの文学作品といってもよいほどの、ふしぎな美しさと魅力をそなえているのも、ゆえなきことではない。

張潮は居士ではあったが、スタンスとしては文人である。その彼が『幽夢影』で仏教を作品に取り入れる場合は、文学作品の持つ風雅を壊さぬように心を配っていたようである。また、『幽夢影』には僧侶の付けた評語も存在し、文学と仏教の間で微妙なバランスをとりながら、掛け合いが行われている。

以上、筆者はあくまで文学研究の観点から考察を加えたに過ぎないもので、まだまだ調査不足の面が強い。張潮と仏教との関係ついて多少なりとも知りたいだけである。

註

1 例えば、明末清初の文人張履祥（1611 – 1674。字は考夫、号は念芝。楊園先生と称せらる。浙江桐郷の人）の『楊園先生全集』（中華書局・2002 年）に、「近世、士大夫多師事沙門、江南爲甚、至帥其妻子婦女、以稱弟子於和尚之門」（中巻・748 頁）云々とあり、当時文人たち

爲花葉之萌彫、爲樹梢之向天、樹根之入地。知此而寓言之。出於二氏者、皆可類推而悟。

（乾坤〈天と地〉の往来には三つの大気がある。一つ目は呼吸、二つ目は盤旋〈めぐること〉、三つ目は昇降である。呼吸した気とは八卦では震〈雷〉と巽〈風〉であり、天地では風と雷であり、海潮であり、人の身では鼻息となる。盤旋の気とは八卦では坎〈水〉と離〈火〉であり、天地では日月、人の身では両目であり、指先〈の指紋〉やつむじであり、草木では樹のふしや芭蕉の実である。昇降の気とは、八卦では艮〈山〉と兌〈沢〉であり、天地では山と沢であり、人の身では髄液や大便小便であり、頭部やお腹であり、草木では花や葉が芽吹くことであり、樹の梢が天に向いたり、根っこが地面に埋まることである。ここから寓言しでることがわかる。二氏より出た言葉は、皆類推して悟ることができる）

これは張潮が仏教の「四輪」を例に挙げているのに対して、易の「八卦」を挙げ、こちらも人間の身体を譬えた寓言であると指摘している。なお、「八卦」の基本的な部分は『周易』から取っているが、人や草木の譬え話の部分が何らかの典拠に基づくのかそれとも畢熙暘の創作なのかについては不明である。

おわりに

以上、張潮と仏教の関わりについて考察してきた。張潮は禅を学び、それなりの知識を有していたようである。そして実際に『亦禅録』『禅世説』など禅宗に関する作品も制作していたようであるが、残念ながら現存していない。僧侶との交遊は、専門的で哲学的な議論を戦わすこともあったようであるが、それより重きを置いていたのは、どうやら僧侶の有する知識を得ることや、その人脈を利用した文学活動にあったようである。

入谷義高氏は禅と文学の関係について、禅は「不立文字」（文字や言葉よりも体験によって教義を得ることこそ重要である）がその根本にあるが、だからと言って決して文字や言葉が不要なわけではなく、むしろ文字や言葉を使った実践こそが肝要である、と説明する。そして文学とはその文字によって

かゆみを知り、苦みや酸っぱさを区別できることが、あなたの悟りの境地でしょうか)」と述べている。「悟道」とは仏教用語で仏教の悟りを得ることである。

(201) 佛氏云、日月在須彌山腰。果爾則日月必是遶山横行而後可、苟有升有降、必爲山顚所礙矣。又云、地上有阿耨達池、其水四出、流入諸印度。又云、地輪之下爲水輪、水輪之下爲風輪、風輪之下爲空輪。余謂此皆喩人身也。須彌山喩人首、日月喩兩目、池水四出、喩血脈流通、地輪喩此身、水爲便溺、風爲洩氣。此下則無物矣。

(仏氏〈釈迦〉が「日月は須弥山の腰のあたりにある」といったが、そうであれば日月はきっと山をめぐって横に行けばたどり着けるだろうけれども、かりに上り下りがあるのならばきっと〈日月は〉山の頂にぶつかってしまうであろう。また、「地上に阿耨達池(あぐのだっち)〈ヒマラヤの頂上にあるとされる池〉があり、その池の水が四方に流れ出て、印度各地に流れ込んでいる」という。また「地輪の下が水輪で、水輪の下が風輪で、風輪の下が空輪である」ともいう〈地輪・水輪・風輪・空輪－この世を構成しているとされる４つの輪。「四輪」〉。私が思うに、これは皆人の体に喩えたものである。須弥山とは人の首(あたま)であり、日月とは両目、池の水が四方に流れるというのは、血脈が流通していることに喩えている。地輪はこの身に喩え、水輪は大便・小便に、風輪はおならに喩えている。この下には何物も存在しない〈空輪〉)

これは、仏教の説話で有名な故事について持論を述べたものであるが、それに対して法音行渙は「①卻被此公道破。(あなたにずばり言われてしまいました)」と賛同の意を表している。一方畢熙暘は次のように述べている。

③乾坤交往、有三股大氣、一呼吸、二盤旋、三升降。呼吸之氣在八卦爲震巽、在天地爲風雷、爲海潮。在人身爲鼻息。盤旋之氣、在八卦爲坎離、在天地爲日月、在人身爲兩目、爲指尖髮頂羅紋、在草木爲樹節蕉心。升降之氣、在八卦爲艮兌、在天地爲山澤、在人身爲髓液便溺、爲頭顱肚腹、在草木

が生きている時に勉学に努めさせるだけだし、釈迦はただ人が死ぬ時に施主になれと教えているだけで、各々一意があるのである)」とし、こちらも諧謔の類である。倪匡世〈永清居士〉は「③盤古生於天心、故其人在不有不無之間。(盤古は天の中心に生まれたので、その人は不有不無の間に存在する)」といい、道教の始祖ともされる盤古（真人）を引き合いに出して、「不有不無（有でもなく、無でもない)」と儒の「無→有」、仏の「有→無」とをうまく対比させている。

ところで、このように三教を対比させる格言や評語は他にも見られる。例えば、

(200) 動物中有三教焉。蛟龍麟鳳之屬、近於儒者也。猿狐鶴鹿之屬、近於仙者也。獅子牯牛之屬、近於釋者也。植物中有三焉、竹梧蘭蕙之屬、近於儒者也。蟠桃老桂之屬、近於仙者也。蓮花蒼蔔之屬、近於釋者也。
(動物の中にも三教がある。蛟龍や麟鳳の類は儒者に近い。猿、狐、鶴、鹿の類は道家に近い。獅子や牯牛〈雄牛〉の類は仏に近い。植物にも三教があり、竹・梧・蘭・蕙の類は儒者に近く、蟠桃や老桂は道家に近く、蓮花や蒼蔔〈くちなし〉の類は仏に近いものである)

などは、その一例である。

(185) 痛可忍、而癢不可忍。苦可忍、而酸不可忍。
(痛みは堪えられるが、かゆみは堪えることが出来ない。苦(にが)みは堪えられるが、酸っぱさは堪えられない)

これは人間の感覚作用に関する格言のようである。これに対して余蘭碩(香祖）は「③癢不可忍、須倩麻姑搔背。(かゆみが堪えられなければ、麻姑〈仙女、まごの手〉に背中を掻いて貰えば良い)」と諧謔的なコメントを寄せている。偶然かも知れないが、余蘭碩の父は前掲の張潮の友人余懐〈「禅世説序」や「幽夢影題詞」を制作〉で、その余懐への手紙[33]に「麻姑の手」の話が登場する。

一方、釈元壠（牧堂）は「④若知痛癢、辨苦酸、便是居士悟道處。(痛みや

てから、剃髪や出家の法が用いられるようになり、跡継ぎが絶たれてしまった。天地は思うに仏によって古今の生気を調節しようとするかのようである。唐宋以来、剃髪する者が多くなり、戦乱や災難が少し春秋戦国や秦漢の時代より減った理由である。そうであれば仏氏〈釈迦〉は天地に功績があるのであって、むしろただ人類だけではないのである）

戦乱で人の生命が頻繁に失われることが多い中国に仏教が伝来してからというもの、戦乱や疫病が減少した。しかし、その代わりに出家して跡継ぎを残さない場合が増えたため、人口の増減が保たれている。つまり仏教が自然の摂理のバランスを取っている、ということであろうか。これは張潮が本文で文人としての立場で二氏の必要性や功績を説いているのに対して、石龐は全人類、ひいては天地〈自然〉に対しても功績があると言いたいのであろう。

（161）孔子生於東魯、東者生方、故禮樂文章、其道皆自無而有。釋迦生於西方、西者死地、故受想行識、其教皆自有而無。
（孔子は東方に生まれたが、東とは生者の方角である。だから礼楽や文章の道は無から有へと向かっている。釈迦は西方に生まれたが、西とは死者の方角である。だから受・想・行・識という教えは有より無に向かっている）

今度は儒と仏との対比を行っている。「受想行識」とはつまり『般若心経』に見られる「五蘊」（色受想行識）のことで、色（肉体）つまり「有」（有形）と「受」（感受作用）・想（意思）・行（表象）・識（認識）つまり「無」（無形）の概念をうまく利用している。

これに対して、呉肅公（街南）は「①佛遊東土、佛入生方。人望西天、豈知是尋死地。嗚呼、西方之人兮、之死靡他。（仏が東の地に遊べば、仏が生方に入ることになる。人が西の天を望めば、どうして死地を尋ねることになるだろうか。ああ、西方の人は死ぬしかないではないか）」と冗談交じりに述べている。これはどちらかというと、言葉遊びの類である。次の殷署（日戒）は「②孔子只勉人生時用功、佛氏只教人死時作主、各自一意。（孔子はただ人

もしも高い丘や深い穴で一日で回れない時には、野宿をして一夜を過ごすことができるだろうか。虎・豹・蛇・蝮が人の害にならないと保証できるだろうか。〈景勝地では〉また士大夫の所有物で主人に断りもなく登ったりめぐったりして、問題にならないだろうか。こればかりではなく、甲が所有しているものを、乙が奪おうものなら、争いの火種とならないだろうか。祖父が建てたもので、子孫が貧しくて改修することができず、傾いたり壊れたりしている有り様は、反って山川の趣を損なってしまうのではないか。しかしこれは名山や景勝についてのみ述べたに過ぎない。また城市〈まち〉や大通りでもこれら〈道観や仏寺〉を欠かすことはできない。客が遊んで一休みすることができるのは、その〈理由の〉一つ。長旅の途中でしばらく休憩できるのが、その二つ目。夏のお茶、冬のしょうが湯でまた人夫の苦しみを救うことがその三つ目である。おおよそ、これらは世の中の道理によって述べているのであって、二氏の因果応報の説について言っているのではない）

これは厳密に言うと、仏教と道教両方について述べた格言であり、更に言うと仏教や道教そのものではなく、仏寺や道観といった施設が中心になっている。その施設が文人たちにとって、非常に重要な場所であると説明している。

これに対して海嶽中洲は「①此論一出、量無慳檀越矣。（この論が出た以上、檀家にけちる〈場所を提供したり、お茶を出すことをしぶる？〉ことがないように検討します）」と冗談めいたコメントを寄せるが、次の石龐（天外）は以下のように持論を展開する。

③天地生氣、大抵五十年一斂。生氣一斂、必有刀兵、飢饉瘟疫、以收其生氣。此古今一治一亂必然之數也。自佛入中國、用剃度出家法、絕其後嗣。天地蓋欲以佛節古今之生氣也。所以唐宋明以來、剃度者多、而兵刀劫數、稍減於春秋戰國秦漢諸時也。然則佛氏、且未必無功天地、寧特人類而哉。（天地の生気は、大抵 50 年で一回りとなる。生気が一回りすると、必ず刀兵〈いくさ〉が起こり、飢饉や疫病が発生してその生気が収束する。いにしえより一治一亂するのは必然の数なのである。仏教が中国に入っ

(49) 尋樂境乃學仙、避苦趣乃學佛。佛家所謂極樂世界者、蓋謂眾苦之所不到也。
(楽土を求めるなら仙に学ぶのがよく、苦しみを避けるのであれば仏に学ぶのがよい。仏家のいわゆる極楽世界とは、きっと苦しみが至らない所を言うのであろう)

これも仙と仏を対比した格言であるが、これに対して陸次雲（雲士）は「②空諸所有、受即是空、其爲苦樂、不足言矣。故學佛優於學仙。（もろもろの所有を空にす」〈『龐居士語録』巻一[31]〉とか「空は即ち是れ受なり」〈『般若心経』[32]〉というが、苦楽は言うに及ばない。だから仏を学ぶことは仙を学ぶことより優れている)」と評語を寄せており、苦も楽も範疇に含まれる仏に軍配を挙げている。なお、張潮自身もわざわざ「仏家」と続けていることから、どうやら道教より仏教の方によりベクトルを向けているようである。

(76) 予嘗謂二氏不可廢、非襲夫大養濟院之陳言也。蓋名山勝境、我輩每思蹇棠就之、使非琳宮梵刹、則倦時無可駐足、飢時誰與援餐。忽有疾風暴雨、五大夫果眞足恃乎。又或邱壑深邃、非一日可了、豈能露宿以待明日乎。虎豹蛇虺、能保其不人患乎。又或爲士大夫所有、果能不問主人、任我之登陟憑弔而莫之禁乎。不特此也、甲之所有、乙思起而奪之、是啟爭端也。祖父之所創建、子孫貧力不能修葺、其傾頹之狀、反足令山川減色矣。然此特就名山勝境之言耳、即城市之內與夫四達之衢、亦不可少此一種。客遊可作居停、一也。長途可以稍憩、二也。夏之茗、冬之薑湯、復可以濟役夫負載之困、三也。凡此皆就事理而言之、非二氏福報之說也。
(私がいつも二氏〈老子と釈迦〉は棄てるべきではないと思っているのは、〈二氏が〉大養済院〈救済所〉であるという陳腐な言からではない。思うに、名山や景勝は、我らはいつも着物のすそを上げて遊ぼうと思っているが、琳宮〈道観〉や梵刹〈仏寺〉でなければ、疲れた時に足を止めて休んだり、お腹がすいた時に提供してくれる場所が無い。急に突風や暴雨に遭った時には、五大夫〈松の木〉の下で本当に頼りになるだろうか。また

しかもお斎を「無用の施し」とずばり言っており、これらは全て本来ならば僧の前で言いにくいような話題を出している。それに対して僧侶も評者に加わり、冗談とも本音ともとれるようなコメントをするところに『幽夢影』の面白さの一端が窺える。

c．哲学思想的な仏教の議論や知識の披露

これまで述べてきたように、張潮はある程度仏教に関する知識を得ていたようである。『幽夢影』中にはそれを冗談にするだけではなく、真面目に論議したり、自らの知識を披露したりするものも存在する。しかし、『幽夢影』が文人たちの風雅な読み物であり、多くの文人たちに評語を付けてもらう意図がある以上、あまり専門的なものは不都合であるし、無粋になってしまう。また、格言として制作する以上、わかりやすくなくてはならない。以下、張潮の格言はオードックスなものから独自なものまで、かなりのバリエーションが存在する。まず２例挙げておこう。

（３）無善無惡是聖人、善多惡少是賢者、善少惡多是庸人、有惡無善是小人、有善無惡是仙佛。
（善もなく、悪もないのは聖人で、善が多く悪が少ないのは賢人で、善が少なく悪が多いのは凡人で、悪が有って善がないのは小人で、善が有って悪がないのが仙仏である）

（10）入世須學東方曼倩、出世須學佛印了元。
（世の中に入る〈仕官する〉時はぜひとも東方曼倩〈前漢・東方朔〉に学び、世の中を出る〈隠棲する〉時は仏印了元〈1032 － 1098。北宋の僧〉に学ぶべきだ）

ここに登場する佛印了元は詩をよくし、風流な僧侶。蘇軾の友人で、前掲の『喩世明言』巻 30 の話（五戒禅師が蘇軾に転生する）にも登場する。

これらはオーソドックスな対句の用法を使って様々なものと対比させるものである。

これに対して、朱慎〈其恭〉は「①以不戒酒之方外、遇不通文之紅裙、必有可觀（酒を戒めない世捨て人が、文章に通じない妓女と出会ったら、きっと見物だ）」といい、陳鼎〈定九〉は「②我不善飲、而方外不飲者、誓不與之語。紅裙若不識趣、亦不樂與近。（私はあまり酒を飲めないが、世捨て人で〈酒を〉飲まない者とは、決してともに語らない。妓女でもし情趣を知らない者とは、また楽しめないので近づかない）」などと言っている。釈浮村は「③得居士此論、我輩可放心豪飲矣。（あなたのこの論を得て、我が輩は安心して酒が沢山飲めます）」と冗談交じりにコメントしている。

（81）厭催租之敗意、亟宜早早完種、喜老衲之談禪、難免常常布施。
（租税の督促に気分を損ないたくなければ、速やかに税金を支払った方がよく、老僧が禅を談ずるのが好きならば、つねづねお布施を欠かさないわけにはかない）

先ほど２節でも登場した中州海嶽は、「①居士輩之實情、吾僧家之私冀、直被一筆寫出矣。（居士たちの実情と我が僧家の密かな願望とを、ただ一言で写し出しています）」と肯定し、画家でもある石涛（賭尊者）は「②我不會談禪、亦不敢妄求布施。惟閒寫青山賣耳。（私は必ずしも禅を談ずることは出来ませんが、敢て妄りにお布施を求めません。ただときどき青山を絵に描いて売るだけです）」と冗談交じりに述べている。

（122）無益之施捨、莫過於齋僧。無益之詩文、莫甚於祝壽。
（無益な施しは、僧侶にお斎を出すことよりも過ぎたるものはない。無益の詩文は、長寿を祝う詩文よりも過ぎたるものはない）

殷簡堂は「②若詩文有筆資、亦未嘗不可。（もし詩文に原稿料があるならば、ぜひ行うべきである）」と言い、龐弼〈天池〉は「③有益之施捨、莫過於多送我幽夢影幾册。（有益な施しは、私に『幽夢影』数冊を送ることである）」と言う。

以上３つのうち、最初の一つは女（妓女）、次は金銭（税金）と対比しているのが面白い。３つめは厳密には金銭ではないが、それに類することであり、

李太白乎（あなたは唐に李太白がいるのを聞いたことがないのですか）」（「太白」は「金星」のことだが、「太だ白い」〈白すぎる〉と取っている）とか、「③知此道者、其惟弈乎。老子曰、知其白、守其黒。（この〈張潮の〉道理を知っているのは、弈〈囲碁〉だけであろうか。『老子』〈第二十八章〉に「其の白きを知り、其の黒きを守る」とある）」（碁石の「白」「黒」とかけている）などと評語を寄せている。

仏教に関する格言にも同じ類のものが間々見受けられる。以下いくつか挙げておこう。

（197）予嘗欲建一無遮大會、一祭歴代才子、一祭歴代佳人、俟遇有眞正高僧、即當爲之。
（私は嘗て無遮会（むしゃえ）を行って、歴代才子をお祭りしたり、歴代佳人をお祭りしたりしたいと思ったことがある。真の高僧をお迎えして、ぜひとも執り行いたいものだ）

この格言自体は諧謔ではなく、張潮の偽らざる本心を述べているのだろうが、これに対する僧侶二人の評語が面白い。

中洲海嶽は「②我是眞高僧、請即爲之、何如。不然、則此二種沉魂滯魄、何日而得解脱耶（私は真の高僧ですから、すぐに〈お祭りを〉させて頂きたいが如何でしょう？そうでなければ、この二種〈才子と佳人〉のさまよう魂が、いつになったら成仏できることでしょうか？）」と自分を法会の僧に売り込んだのに対し、法音行溱は「④中洲和尚、不得奪我施主（中洲和尚よ、私の施主を奪うことはできないぞ）」と返し、施主の奪い合いをしている。

以下３つは逆に張潮が言った諧謔的な格言に答えたものである。

（78）方外不必戒酒、但須戒俗。紅裙不必通文、但須得趣。
（方外〈世捨て人－僧侶や道士〉は必ずしも酒を戒めなくともよいが、ただ俗になるのは戒めるべきだ。妓女は必ずしも文章に通じていなくともよいが、ただ情趣だけは心得ておくべきだ）

なのか否かはともかくとして、このような評語を現職の僧侶が寄せているところに面白さがあるように思う。もう一つ例を挙げておこう。

(45) 詩僧時復有之、若道士之能詩者、不啻空谷足音、何也。
(詩僧〈詩を作ることができる僧侶〉は時々存在するが、道士で詩をよくする者が滅多に存在しないのは何故だろうか)

ここでは、仏教の僧と道教の道士で、詩に優れた人物について述べている。例えば、畢熙暘(右萬)は「①僧道能詩、亦非難事。但惜僧道不知禪元耳。(僧が詩をよくするのは、また難しいことではない。ただ禅の根元を知らないのを残念に思うだけである)」と詩にかまけて本来の修行をおろそかにする僧に対する皮肉を述べている。なお、畢熙暘は張潮と同郷の友人で、『仏解』など仏教に関する著述があり、また張潮に贈った書簡に仏教に関する記述が見られるが、彼自身が僧であったか否かは不明である。

次に顧彩(天石、夢鶴居士)は、「②道於三教中原屬第三、應是根器最鈍人做。那得會詩。軒轅彌明、昌黎寓言耳。(道教は三教の中でもともと第三番目であり、きっと根器〈教えを受ける天性の才能〉が最も鈍い者たちであろう。〈それで〉どうして詩を作ることができるだろうか。軒轅彌明〈中唐・韓愈「石鼎聯句詩序」に登場する道士、詩をよくした〉などは、昌黎〈韓愈〉の寓言である)」と述べ、道士を皮肉っている。また、尤珍(謹庸)は「③僧家勢利第一、能詩次之。(僧は勢利〈権勢と利欲〉が第一で、詩をよくするのはその次である)」と言い、こちらは僧侶を皮肉った恰好である。これらはもしかすると、次の諧謔の部類に入るかもしれない。

b．文人の興趣としての仏教用語(2)―諧謔・言葉遊び―

『幽夢影』には、文人らしく様々な故事成語をもじった格言や評語が見られるが、これはあくまで言葉遊びであって、必ずしも深い意味があるわけではない。例えば、(139)「五色有太過、有不及、惟黒與白無太過。(五色〈青・黄・赤・白・黒〉には、濃すぎるものや薄すぎるものがある。ただ黒と白だけが濃すぎも薄すぎもしない)」という格言に対して、友人たちは「②君不聞唐有

言が多いが、それらは禅の思想と深い関係があるようである[30]。これに関連したものとして、以下のような格言がある。

（7）春聽鳥聲、夏聽蟬聲、秋聽蟲聲、冬聽雪聲、白晝聽棋聲、月下聽簫聲、山中聽松聲、水際聽欸乃聲、方不虛生此耳。若惡少斥辱、悍妻詬誶、真不若耳聾也。
（春には鳥の声を聴き、夏には蝉の声を聴き、秋には虫の声を聴き、冬には雪の音を聴き、白昼には碁を打つ音を聴き、月下には簫〈ふえ〉の音を聴き、山中には松風の音を聴き、みぎわには魯をこぐ音を聴けば、この耳が無駄に生じたのではないとわかる。〈しかし〉悪童から辱められたり、気性の荒い妻から叱られたりする時は、耳が聞こえない方がましである）

ここには、表面的には仏教用語は使用されていない。この部分に四つの評語が附されているが、例えば、朱菊山〈慎〉などは、「②山老所居、乃城市森林、故其言如此。若我輩日在廣陵城市中、求一鳥聲、不啻如鳳皇之鳴、顧可易言耶（あなたがお住まいなのは城市〈まち〉でも森の中なので、そのような言葉が出てくるのです。私などは広陵〈揚州〉の市街地にいるので、鳥の一声を求めても、ただ鳳凰の鳴き声で無いとしても、容易に聴くことはできないのです）」と多少冗談めかして評語を寄せている。

では、僧の評語はどうだろうか。前述の中州海嶽がこれに評語を寄せており、「昔文殊選五十二位圓通、以普門耳根爲第一。今心齋居士耳根不滅普門、吾他日選圓通、自當以心齋爲第一矣（昔文殊〈菩薩〉が五十二位の円通を選んだところ、普門の耳根を第一とされました。今心斎〈張潮〉の耳根は普門にひけを取りません。私が他日円通を選んで、自ら心斎〈座忘〉を第一とすることでしょう）」とする。「五十二位」とは菩薩になるための修行の階位のこと。「円通」とは周円融通の略、智慧によって得た絶対的な真理があまねく行き渡ること。耳根とは六根（人の有する感覚器官とその能力。眼・耳・鼻・舌・身・意）の一つ。中洲海嶽は張潮の自然の声に耳を傾ける姿に、その耳根が優れていると讃えている。これが真面目にそう考えているのか、ただの言葉遊び

作者として僧侶も少なくない。そこで仏教用語や故事をまじえて交わされるやりとりは、時に軽妙であり時に重厚である。

内容から見て、『幽夢影』中の仏教に関連する警句は、それぞれ性格がことなるように思える。本論では試みに大きく以下の２つのタイプに分けて考えてみたいと思う。一つは文人の興趣に関するもので、仏教の用語や思想を使用したもの。例えば自然を愛する風流や風雅な格言に仏教の言葉や思想を絡めたものや、また仏教用語や故事を使った諧謔や言葉遊びの類である。もう一つは哲学思想的な意味での仏教に関する議論や見解、である。ただし、この分け方には一つ問題があり、例えば張潮の格言では真面目に議論をしているが、それに寄せた評語が諧謔で返す場合もあるし、むろんその逆もあり、分類が難しいものも存在する。

それを踏まえながら、以下仏教関連や僧侶が評語を加えている警句について考察してみたいと思う[28]。

ａ．文人の興趣としての仏教用語（１）－風雅・風流の類－

文人は、様々な分野の言葉を巧みに使用して作品を制作するものである。もちろん、仏教用語もその重要な要素の一つであり、この『幽夢影』でも仏教用語を利用したものが点在している。たとえば、「（５）[29]爲月憂雲、爲書憂蠹、爲花憂風雨、爲才子佳人憂薄命、眞是菩薩心腸」（月のために雲を憂い、書のためにしみを憂い、花のために風雨を憂い、才子佳人のために薄命を憂うるのは、まことに菩薩の真心である）などは、その一例であるが、あくまで興趣を大切にするためか、さりげなく表現しているものが多い。

以下、いくつか挙げてみよう。

（82）松下聽琴、月下聽簫、澗邊聽瀑布、山中聽梵唄、覺耳中別有不同。
（松の木の下で琴の音色を聴き、月下で簫の音を聴き、谷川で滝の音を聴き、山中で梵唄〈読経〉を聴くのは、耳に別の趣があるように感じられる）

これは、文人が伝統的に大切にする自然の中の音声について述べたものであるが、そこに読経の声を挿入している。『幽夢影』には自然の美に関する格

顧卓（字は爾立。江蘇呉江の人。張潮に書簡有り）とともに岳端の詩文の師であったようである。岳端の詩に「紅蘭室同朱襄夜話」[24]などがある。査二翁は査士標（1615-1698。字は二瞻、号は梅壑。安徽休寧の人）のこと。安徽画派を代表する一人で、張潮の友人でもある。なお、他の書簡でも岳端は張潮に著名な文人の作品を手に入れるよう言っている[25]。

ここで注目すべきは、不備に終わってしまうこともあったが、張潮は北京との書信や作品などの郵送にしばしば僧侶の手を借りていた、ということである。

以上、張潮の書簡から僧侶との交遊関係について考察したが、まだまだ不明な点が多い、今後、張潮の書簡や周辺資料を更に精査していくことによって、より詳細な状況が判明することと思われるが、本論ではあくまでその紹介に留めておくこととする。

3．『幽夢影』中の仏教色―僧の評語を中心に―

『幽夢影』は警句集（格言集。清言集ともいう）であり、張潮の代表作の一つである。その内容は読書・音楽・花鳥風月・趣味・人生・才子佳人・学問・文学など多方面に渡る。全 217 条。特徴的なのは、友人の評語が多数加えられていることで、その数は 564 条にも登る。その評語は非常に多彩で時に文学的で時に哲学的であり、本文と評語がセットになって『幽夢影』という一つの作品を構成していると言ってよい。中でも面白いのは、本文への評語（称賛・賛同・阿諛、混ぜ返し、茶化し、評者自身の感想・解釈、反論・訂正など）だけではなく、評語への評語が存在し、評者同士がやりとりしていることである。言ってみれば、評者たちは『幽夢影』という文人コミュニティの中で交流しているような様相を呈している[26]。

また、この『幽夢影』は奇しくも洪自誠（明末の人）『菜根譚』とほぼ同時期の作品でもある。『菜根譚』の内容は仏教色が強く、とりわけ儒・仏・道の三教一致が指摘されている[27]が、『幽夢影』はどちらかというと文人の興趣というものに重点が置かれている。

そしてこの『幽夢影』の中には仏教関係の警句も多々見られ、また評語の

た岳端から伝言を言付かった梅谷上人はまだ揚州に入っておらず、岳端に贈る予定の作品がまだ送れないでいたようである。

しかし、次の書簡では、霊祐寺の龍舒上人が北京に戻ることになったため、張潮は彼に書簡の伝達を依頼したようである。はたして広蓮の書簡にあった「見菴」と張潮の書簡にあった「霊祐寺僧」は龍舒上人のことであろうか。

> 四月下浣、霊祐寺龍舒上人回京、一函奉寄。附有拙著幽夢影四册、外一册呈上紅蘭主人封。朱賛考札内不意龍師並不入京、擲在天寧方丈。幸備人語。［弟］方得知之、其時已過端陽。適有安慶友人、入都浼其寄上、想已送到矣。向日承諭云、主人喜查二翁字。今購得屏字一幅並啓本一通、統祈代投爲禱。外王勿齋唐詩選評已嘱、其遵照來式梓就寄到。統望回音、切禱切禱。
>
> (四月下旬に霊祐寺の龍舒上人が北京にお帰りになる時、一函をお持ち頂きました。〈そこに〉拙著の『幽夢影』四冊の外、紅蘭主人に差し上げる封書を付けました。〈ところが〉朱賛考〈朱賛皇？＝朱襄〉からのお手紙で意外にも龍舒上人が北京にお入りにならず、天寧〈寺。北京にある寺〉の住職に手紙を投げてしまったようです。幸いに人から話を聞きましたが、［私が］このことを知った時には、すでに端午が過ぎておりました。たまたま安慶〈安徽安慶〉の友人がおり、都に入って書簡を寄せましたので、すでにお受け取りになったことでしょう。先に諭を承って、主人が査二翁の字をお望みになっているとのことですが、今〈査二翁の？〉画屏の字一幅と啓本一通を手に入れましたので、ともに代わりに投じてお祝い申し上げます。その他、王忽斎〈仲儒〉の『唐詩選評』〈不詳〉はすでにお願いしており、完成し次第すぐにお送り致します。すべて返信して下さるよう、切にお願い致します）（『尺牘友声偶存』巻５・198「与根潔上人」）

龍舒上人がなぜ途中で手紙を投げ出してしまったのかは不明。また「一函」とは恐らく前掲の『尺牘友声偶存』191 の書簡のことであろう。張潮にその状況を知らせた朱襄（字は賛皇）は江蘇無錫の人。岳端の父岳楽の家臣で、

忽（勿）斎。仲儒の弟であり、特に書に巧みであった。この王兄弟はその文人としての才能を紅蘭室主人に高く評価されていたようである。また、張潮とも交遊があり、書簡のやりとりがある。この書簡では北京に滞在していた広蓮が岳端と張潮の橋渡しをし、作品のやりとりを仲介していたことが窺える。

台札三函、一發于去冬十月、一發于十一月、一發于臘月、俱于今春四月間同日領到。想因靈祐寺僧今春方啓行耳。來札云梅谷上人、未入都門。則是［弟］所呈紅蘭室主人啓本並詩扇、俱未曾寄到、其悞事一至于此。西齋勿齋久不相晤。晤時自當以主人愛賢厚意、轉達之也。顧敬亭詩、沈耘石集句詩俱領到。謝謝。今寄來幽夢影四册、幸検。人倘諸公有肯賜評語者、不妨代索佳評也。

（お手紙三通、一つは去年の 10 月、一つは 11 月、一つは 12 月〈の日付〉、ともに今年の春４月の間にいっしょに拝受致しました。〈これは書簡を携行した〉霊祐寺の僧侶が今年の春に出立したからでしょう。お手紙に言う「梅谷上人」はまだ都門〈街の中＝揚州〉に入っておりません。この［私が］進呈する〈はずの〉紅蘭室主人へのお手紙ならびに詩扇をともにまだお贈りしていないのは、この手違いからです。西斎・忽斎〈兄弟〉とはしばらくお会いしておりません。お会いした時にはきっと主人が賢を愛し意を厚くしていることを代わりにお伝えします。顧敬亭〈不詳〉の詩と沈耘石〈不詳〉の集句詩はともに拝領いたしました。謝謝。今『幽夢影』四冊をお送りしますので、ご査収下さい。もし諸公で評語を敢てお付けになって下さる方がいらっしゃれば、代わりに佳評を求めることは妨げません）（『尺牘友声偶存』巻５・191「復根潔上人」）

これは、先ほどの釈広蓮からの書簡を受けて制作された張潮の書簡のようである。「台札三函」とあるので、これ以外にも広蓮からの手紙が存在していたようである。『尺牘友声』には釈広蓮の書簡があわせて３通収められているが、残念ながら「台札三函」に該当する可能性があるのは、内容から見て前掲の一通だけであり、詳しい事情はよくわからない。ここでいう霊祐寺の僧侶とは、次の書簡に登場する龍舒上人のことか。どうやら広蓮の書簡にあっ

蘭〉主人に申し上げたところ、すぐに〈あなたに〉詩を作って都に贈るよう希望されましたが、いかんせん都合が悪く、〈あなたへのお手紙が〉遅れた次第です。梅谷上人が南にお帰りになる時、〈紅蘭〉主人が〈そのことを〉言付けましたが、お会いになりましたでしょうか。白燕〈楼。博爾都の室名〉の詩で〈あなたに〉寄託するものがあります。そこで見菴禅師〈不詳〉が南にお帰りになりますので､転じて寄託致します。その他、〈王〉西斎の詩一幅と主人が評した忽斎の『唐選』〈不詳〉は、先生が二公に転送して呈上していただくことを希望します。勿斎の詩は主人が深くお喜びになり、板上に「紅蘭主人」とお刻みになりました。ある方の校訂で現在作業に当たらせておりますので、急いでも仕方がありません。西斎先生には、気長にお待ち頂いて、良い縁がございましたら、またお知らせ致します。先生は我が為にご伝言下さい。主人はいたくご執心で、返信を都に寄せて下されば有難いことでございます）（『尺牘友声』辛集・601）

主人とは紅蘭室主人、つまり愛新覚羅岳端（蘊端とも。1671-1704）のことである。字は正子、号は紅蘭室主人。ヌルハチの曾孫にあたる。親王岳楽（1625 － 1689）の十八子。岳楽は三藩の乱（1674 年）では定遠平寇大将軍となり、鎮圧に功績を挙げ、一時国の人事を掌握するほどの権勢家であった。しかし、死後に罪を問われて降等させられてしまった。その影響で岳端も勤郡王より貝子（第四等の爵位）に降格となり、さらに 1700 年頃には貝子からも降格してしまい、1704 年に病死したという[23]。この書簡は恐らく 1700 年以前に書かれたもので、まだ宗室として力を有していた頃のことであろう。張潮はたびたび岳楽宛てに書簡を制作しているが、その際父や自身の作品を一緒に贈っている。

梅谷上人は江寧金陵寺の禅師。白燕楼は博爾都の室名。博爾都(1649-1708。字は問亭）は清の王族で輔国将軍。岳端の堂兄（いとこ）にあたる。詩人としても名を有しており、『白燕楼詩集』『博問亭集』などがある。西斎とは王仲儒（1634－ 1698）のことで、字は景州、号は西斎、江蘇興化の人。特に詩に巧みで『西斎集』がある。また勿斎とは王熹儒のことで、字は歙州、号は

張潮は特に叢書の編纂上原稿をやりとりしたり、自作を友人知人に贈ったりすることが多く、しかも北京など遠隔地への郵送もあり、その手段が色々と必要となった。例えば、その書簡の伝達者は家族・使用人、友人・知人、知り合いの商人などの他、僧侶も非常に重要な人物であった。

そこで、張潮の書簡を見てみると、僧侶の友人・知人たちが張潮の書簡や作品を伝達したり、手紙や作品の仲介者として他者から預かり、張潮へと転送したりする様子が窺える。それだけではなく、それとは逆に僧侶たちも張潮の文人ネットワークを利用し、張潮へ贈る手紙や荷物と同時に、他者への郵便物を張潮に託し、張潮がそれを転送する、などということも行われており、当時の文人ネットワークの中に、その拡大・補完に僧侶がその一翼を担っていた一端が窺える。以下、紙数の都合もあるので、そのごく一部分を見てみたいと思うが、書簡が当事者同士でやりとりされるものであるという性格上、前後の状況がよくわからない部分も多々存在し、また意味が不明なものも少なくない。

ここでは、釈広蓮との間で交わされた書簡から見てみよう。

釈広蓮（根潔）は張潮と同郷の安徽歙県の人であるということしかわからない。ただし、書簡の署名には「白雲菴」「白雲寺」とあるが、どの「白雲寺」かは不明（河南商丘、江西撫州など複数存在した）。またどのような状況なのかはよくわからないが、書簡から北京と揚州を行き来していた様子が窺える。また、清の王族でもあり詩人としても有名な紅蘭室主人（岳端）との交流も窺うことができ、張潮との橋渡し役もしていたようである。例えば、広蓮からの書簡には、以下のように記されている。

> 去秋到京日、將足下好風雅之勝呈白、主人即欲作詩相招入都、奈鴻羽未便、故遲遲耳。梅谷上人返南主人贈言、可接着否。白燕有詩託寄。茲因見菴師回南、轉託寄上。外西齋詩一幅主人評勿齋唐選、望先生轉呈上二公。勿齋詩主人深喜、板上可刻紅蘭主人。某人較訂至嘱目下當事、匆匆不及爲。西齋先生、引意俟日、有好機緣、再報可也。先生爲我致聲。主人想念之切幷寄一回音入京爲感。
>
> （去年の秋、北京に行った時、あなたが風雅な風景を好んでいることを〈紅

釈元運は「泊三上人」もしくは「櫟亭上人」として書簡に登場するが、詳細は不明である。

> …［弟］近刻瘞鶴銘辯及古鼎釋文、裝成五十帙。屬平山堂麗杲上人、郵至焦山。以其曾卓錫于此、自有因緣。想不久當送到。今各奉一帙呈閱。倘吾師果有山志之擧、幸載入其中爲荷。或他時得證、観自在菩薩自當乘寶筏渡迷津、其説無生話也。
>
> (…［私が］最近翻刻した『瘞鶴銘辯』及び『古鼎釈文』ですが、装丁して 50 帙〈ずつ〉完成しました。〈揚州市内の〉平山堂の麗杲上人に依頼して〈鎮江の〉焦山に郵送してもらいました。かつてここに逗留していたことがあり、もともと因縁があります。きっと近いうちに送り届けよう思います。今各々一帙を奉じて閲覧に供したく存じます。もし山にお戻りになることがありましたら、お荷物に加えていただければ幸いです。或いはいつか悟りを得て、観自在菩薩のように宝筏に乗り、迷津を渡って〈お越しになって？〉、ご一緒に無生の話を致しましょう）(『尺牘友声偶存』巻七・294「復泊三上人」)

麗杲上人は揚州平山堂の曹洞僧、麗杲行昱禅師のこと[22]。『瘞鶴銘』は六朝時代に焦山で刻まれたと言われる碑文。「瘞鶴銘辯」は張弨（字は力臣、号は及斎。江蘇淮安の人）の作として『昭代叢書』乙集に収録されている。「古鼎釈文」については不明。ただし、『昭代叢書』乙集に王士禄（王士禛の兄）の「焦山古鼎考」があり、あるいはこれのことか。

c．書簡、作品の伝達者として

当時、民間で書簡や荷物を送る手段はかなり限られていた。郵便業（民信局）が制度として登場するのは、早くとも清の中期以降のことであり、それまでは個人的に人に委託する方法が中心であった。また、当然現在のように、今日送ったものが明日届く、といったことはごく近距離ならまだしも、中・遠距離の場合は不可能であり、場合によっては数ヶ月も半年も要し、またどこかで郵便物が紛失して届かない場合も珍しくなかった。

張潮は書簡で「[弟] 向輯有禪世説一書、未經行世。原以供文章家稽考之用、非爲法門起見也。欲懇吾師一序、特以様本呈覽、不審須菩提於意云。([私が] 以前編纂した『禅世説』ですが、まだ世に行われておりません。もともと文章家の参考に供するもので、仏門のためではありません。〈しかし〉我が師に一序を作っていただきたく存じます。ただ様式をごらん頂き、不審な点がございましたら、〈釈迦が弟子の須菩提に尋ねたように〉何なりと私にお尋ね下さい)」(『尺牘友声偶存』巻一・59「与釈中洲」) と述べており、序文の制作を依頼していたことがわかる。また、後半は張潮の歌行〈詩〉に対する感想である。ただし、この作品が具体的に何を指すのかについては不明である。

次は先ほども挙げた法音行溱からの書簡である。

> 居士二十八祖頌、是慧業文人於一毫端、轉大法輪耳。讀之天花亂墜、大地作舞、若非夙具靈根、何以至是。雖然吾又願居士於讃頌不及處、得見二十八祖、眞面目是爲竿頭進歩耳。
> (〈心斎〉居士〈張潮〉の「〈天竺〉二十八祖頌」は優れた才能の文人がひとたび筆を揮って仏が教えを説いたようなものであります。これを読めば天が感動して花びらを降らし、大地が舞を踊るほどで、以前から霊根〈優れた感覚〉を備えていなければ、このような境地に至ることはできないのでしょう。そうだとしても、私は更に居士〈あなた〉の讃頌の及ばない処で二十八祖を理解することができれば、誠に竿先に一歩進むことが出来るでしょう) (『尺牘友声』甲集・82)

これも張潮の作品に関する感想を述べたものである。なお、「天竺二十八祖頌」は張潮の文集『心斎聊復集初集』[19]に収められている。張潮は友人の尤侗 (字は展成) が「震旦六祖頌」(始祖達磨より六祖慧能まで) を作ったのに触発され、それより遡ってインド仏教の大迦葉より達磨に至る二十八祖[20]について詠じた作品である[21]。なお、この作品には雲門梵林なる人物が評語を付している。名前からして恐らく僧侶だと思われるが、詳細は不明である。

いた。また、張潮の家には書坊〈出版所〉があったらしく、本の出版も行っていたようである。そのため、その原稿が編纂・校訂のために大量にしかも頻繁にやりとりされていた。となると問題になるのは、それに関する書簡や作品の原稿の郵送手段である。どのように郵送されたかについては、次に述べることとし、ここではまず制作や編集の依頼やお礼などに関する書簡を見ておこう。

中洲海嶽（字は菌人）江蘇鎮江の人。臨済宗、南京清涼寺の僧。南嶽下三十七世。湖州徳清吉祥寺の愚山藏禅師[18]の弟子。張潮は海嶽を「吾師」と呼んでいるので、禅門の師か。『幽夢影』に８箇所に評語を付しているが、これは僧としては最も多いものである。

中洲は張潮に以下のような書簡を贈っている。

> 承委禪世説序、雖勉成之、終非當行錄上記曹、未必能當尊意耳。倘其中有一二可取處、幸筆削之如何。承恵大作、歌行之妙、不減岑嘉州。讀之如洪鐘堂堂。貴鄉名山足以當之、道人何足當此、得無愛屋及烏乎。受言藏之、永以爲好耳。草此奉謝、餘晤以悉。
>
> (『禅世説』の序文を依頼され、一生懸命に制作しましたが、結局行録（あんろく）〈師匠の修行の過程を弟子が記したもの〉上の記述以外は、まだあなたのご意志を汲むことができておりません。もしその中に少しでも取るべきところがありましたら、筆をお加え下されば幸いです。頂戴した大作の絶妙なこと、岑嘉州〈岑参、盛唐の詩人〉にひけをとらず、これを読むと洪鐘〈梵鐘〉のように素晴らしいものです。あなたのお国の名山はこれに該当するに足りますが、道人〈私〉はこれに当たるに足りません。「屋を愛すれば烏にまで及ぶ」〈あばたもえくぼ？〉という気持ちをお持ちになって下さい。お言葉を頂戴してしまい込み、ずっと愛好したく存じます。お手紙を書いてお礼とし、お時間がある時にお会いして礼を尽くしたく存じます）(『尺牘友声』丁集・352)

前半は前述の『禅世説』の序文に関するやりとりである。これに先だって

－807〉は石頭希遷〈700－790。青原行思〉から法嗣したのであって、馬祖道一〈709－788。南嶽懐譲の弟子〉からではありません。ただ〈馬祖道一の弟子とする〉天王〈道〉悟[14]がまだ何人に嗣いだのかはっきりせず、両書は未だ「皇」「王」の両字が同一人物なのか別人なのかについて載せておりません。もしかすると、先に伝えた龍潭崇信〈？－838〉が荊州の天皇道悟より法嗣したのではないでしょうか。源流を遡れば、雲門・法眼は青原門下に属するのは間違い有りません。以前五宗を覚えるのに苦労したので、図を創案しました。今ご一緒にご覧下さい。長々と述べたことについて、何かございましたら何なりとお尋ね下さい）（『尺牘友声偶存』巻４・143「与遠峰上人」）

この書簡は、釈行溱が制作した禅宗に関する書籍について、張潮が感想を述べているものである。その中で張潮が疑念を抱いたのは、禅宗の五宗の源流に関するものである。五宗は、ふつう六祖（大鑑慧能〈638－713〉）の弟子である南嶽懐譲が臨済・潙仰系統の祖、同じく弟子の青原行思が曹洞・雲門・法眼の祖とされる。南嶽懐譲の弟子馬祖道一の更に弟子である「天王道悟」と、青原行思の弟子石頭希遷の更に弟子である「天皇道悟」が同一人物なのか別人なのか、それともどちらかが誤伝なのか、ということが問題となっている。これについては、仏教研究史上でも近年まで問題の一つとされており、陳垣の『釈氏疑年録』巻五では、馬祖道一の弟子である「天王道悟」は「皇」を「王」とする誤伝であり、実在の人物ではなく、石頭希遷の弟子「天皇道悟」が正しいとする[15]。また、前掲長谷部幽蹊氏は、この時期「灯録」が多数編纂されたが、この「両道悟」問題も争点の一つとなったとする[16]。

いずれにせよ、以上より張潮の禅宗に関する知識や指摘はそれなりに有していたと考えられる。なお、書簡では行溱を「我師」と称しているが、張潮の禅門の師匠であったか否かは不明である[17]。また、書簡冒頭にある釈行溱の「大刻」についても詳細は不明である。

b．作品の制作・編集について

張潮は前述の通り、複数の叢書の編纂者として様々な人物の作品を集めて

a．師弟関係・交遊

まず始めに取り上げるのは、釈行溪（法音行溪）である。釈行溪、字は法音、号は遠峰[12]。本籍長洲、江蘇興化に生長す。本姓は彭。臨済宗、揚州建隆寺の僧である。南嶽下三十五世で、浮石通賢[13]（密雲円悟の弟子）の弟子。『五灯全書』によると、張潮の友人でもある聶先（楽読居士）や倪匡世（永清居士）は彼の弟子であり、もしかすると張潮も弟子だったのかもしれない。

盥讀大刻、雖是學人不會、然諷誦一過、不啻親逢、棒喝直得三日耳聾内。拈頌古諸卷、佩服更深淇、覺範文字禪、於今再見矣。濟宗世譜、支派井然、尤爲可寶。但後五宗原派一段以雲門法眼、屬於南嶽之下。其青原下、止曹洞一宗。不識我師何據也。［某］按傳燈指月兩錄、南嶽下爲潙仰・臨濟二支、青原下爲曹洞・雲門・法眼三支、二書相同。其荊州天皇道悟係石頭希遷法嗣、非嗣馬祖也。惟天王悟未知確嗣何人、兩書未載。皇王兩字是一是二、向屬傳疑龍潭崇信係荊州天皇悟嗣。溯流窮源則雲門法眼、仍當屬青原下無疑矣。向苦五宗難記、因創立一圖。今並呈覽。豐千饒舌、不審須菩提于意云何。

（丁寧に大作を読んで、私にはよく分かりませんでしたが、声に出して一読すると、〈あなたが〉近くにいるだけでなく、棒で叩かれたり叱られたりしたかのようで、〈馬祖道一に一喝された弟子百丈懐海のように〉三日も耳が聞こえなくなるほどでした。拈頌や頌古の諸巻は、感服して更に意識が深まりましたし、覚範慧洪〈1071 － 1128。北宋・臨済の僧〉の『〈石門〉文字禅』〈30 巻。詩文集〉を拝見し〈たような気持ちになり〉ました。〈あなたのお作りになった？〉〈臨〉済宗の世譜は、支派は整然としていて、至宝とすべきものですが、しかし後の五宗原派〈臨済、潙仰、雲門、曹洞、法眼〉は仮に雲門・法眼を南嶽〈南嶽懐譲。677 － 744〉の門下に属しています。青原〈青原行思。？－ 740〉の門下はただ曹洞宗一つにしています。我が師が何に拠ったのかは分かりませんが、［私が］『伝灯』『指月』二録で案ずるに、南嶽門下は潙仰・臨済の二支派で、青原門下は曹洞・雲門・法眼の三支派で、二書〈の記述は〉同じです。荊州の天皇道悟〈748

明の王族。臨済。八大山人とともに清初の四画僧）－『友』1　『幽夢影』1　『五灯全書』巻 94

○釈超定（倪匡世。永清居士、江蘇松江の人。臨済）－『友』5　『幽』23　『五灯全書』巻 97

○楽読居士（聶先。江西廬陵の人。臨済。『続指月録』の著者）－『友』7／『偶』3『幽』2　『五灯全書』巻 97

○法音行溱（字は法音、号は遠峰、江蘇興化の人、臨済宗）－『友』2／『偶』2　『幽』2　『五灯全書』巻 77　『晩晴簃詩匯』巻 197

○釈鉄夫（張立、号は雪堂、鉄夫上人、江蘇秦郵〈高郵〉の人）－『友』1／『偶』2　『五灯全書』巻 94 補遺

○釈浮村（不詳）－『幽』1

○釈師昂（揚州の人？）－『幽』1　『宗統編年』巻 32

○釈元壠（牧堂、江蘇雲間の人）－『友』1　『幽』1

○釈廣蓮（根潔、安徽歙県の人）－『友』3／『偶』5

○釈元運（泊三、櫟亭上人）－『友』3／『偶』2

○釈祖香（蘭邨、四川の人）－『友』1

○釈暁南（尉領）－『友』1

○釈廣徹（豁菴、江都天寧寺住職。江西彭沢の人）－『友』1　『晩晴簃詩匯』巻 197

○麗杲行昱（揚州平山の曹洞僧）－『正源略集』巻 15

○梅谷上人（行悦。江蘇太倉の人。江寧金陵寺禅師）－『五灯全書』巻 80　『晩晴簃詩匯』巻 196

○語松禅師（象山県〈寧波〉瑞龍寺の僧。臨済）－『五灯全書』巻 101 補遺

○龍舒上人（霊祐寺の僧）－『五灯全書』巻 74

※その他、雲門梵林[10]（張潮の文集『心斎聊復集初集』の評者）、霊淵禅師（張潮の書簡に見える）などいるが、詳細不明。

ところで、張潮には友人から貰った書簡を集めた『尺牘友声集』、友人に贈った書簡を集めた『尺牘友声偶存』[11]があり、その中には僧侶と思しき人物とやりとりした書簡も多数存在する。以下内容別に分けて見てみようと思う。

朽の作品としたいと思います)」(『尺牘友声偶存』巻２・77「与余澹心」)と述べており、一方の余懐は張潮に書簡を贈って「禪世説小序如命撰。呈天下禪和子見之、將毋怪老在乎(『禅世説』の小序はご命令通り制作致しました。〈これを〉天下の禅和子〈禅を学ぶ者〉に呈しても、我が老狂を怪しまれることはないでしょう)」(『尺牘友声』戊集・387)と言っており、『禅世説』の序文制作を依頼された余懐は、実際に序文を完成させていたようである。また、後述の法音行溱も張潮より序文を依頼され、書き上げて張潮に贈っている。

いずれにせよ、張潮は『禅世説』を世に出すことを企図していたようであるが、それが出版されたか否かについては現在のところ不明である。今後調査を続けたい。

２．張潮と僧侶の交遊関係―書簡を手がかりに―

前にも触れたように、張潮には非常に広範囲で多数の文人たちと交遊関係を築いていたが、その中には僧侶の友人・知人も多く含まれている。また在家信者〈居士〉もおり、張潮自身もそうである。詳しくはまだ調査中であるが、まずは張潮の作品や書簡などに登場する僧侶の友人・知人を列挙しておこう。ただし、在家信者については、特筆すべき人物のみ記した。

なお、張潮の友人には禅宗特に臨済宗の僧が多く、『五灯全書』等禅宗の史料に掲載されている人物が多い。また、他の資料に記述がある場合も適宜書名と所在を記した。更に後述する張潮の書簡集に登場する人物については、『尺牘友声集』〈以下『友』と省略〉／『尺牘友声偶存』〈以下『存』と省略〉の収録数を、また『幽夢影』の評者については『幽夢影』〈以下『幽』と省略〉の評語数もあわせて示すこととした。

○中洲海嶽（字は菌人。江蘇鎮江の人。南京清涼寺の僧。臨済）－『友』９／『偶』３　『幽』８　『五灯全書』巻 106　『晩晴簃詩匯』巻 196

○八大山人(1625―1705、俗名朱耷、字は雪箇。江西南昌の人。明の王族。曹洞）－『友』１／『偶』１　「八大山人伝」(『虞初新志』巻 11）あり

○釈石涛（1642 － 1707。俗名朱若極、号は原［元］済。広西桂林の人。

説』は？〉このような眼前の種々〈の書物〉を筆録する以外にはないのですが、更に講経と戒律の二門を加えました。また『法苑珠林』〈唐・道世の作。全 100 巻。仏教の類書〉や『〈大明〉三蔵法数』〈明・釈一如の作〉の中から摘録しましたが、極めて簡便なものです。また俗伝の東坡居士〈蘇軾〉が五戒〈禅師〉の生まれ変わりであるという話は、本当かどうかわかりません。いわゆる五戒というのは、つまり五祖戒禅師のことです。五祖というのは蘄州の禅院で、つまり五祖弘忍禅師〈602 － 675〉の道場のことです。歴代前例に従って五祖と称しており、戒禅師という人物は六祖〈大鑑慧能〉門下第九世で禅師となっています。このようなおかしな部分もまた考訂しています。その書名を「世説」としたのは、正しく読者が文芸に〈仏教を〉使用するものだからで、始めは禅家と無関係だったからです。部門を分け、類別する場合には、別に発凡や凡例を作ることは妨げませんし、臨川〈『世説新語』の作者劉義慶のこと－ここでは『世説』の体裁の意〉にも拘りません）

伝灯とは北宋・道原の『伝灯録』（全 30 巻）のことで、禅宗の歴史を綴ったもの。指月とは明・瞿汝稷の『指月録』（全 32 巻）のことで、仏教の通史である。なお、張潮の友人聶先（楽読居士）は続編である『続指月録』（全 21 巻、目録 1 巻）を制作している。

なお、蘇軾の俗伝は、宋代以降の随筆を始めとして、白話小説では馮夢龍『喩世明言』巻 30「明悟禅師趕五戒」に五戒禅師が転生して蘇軾になったとしており、民間伝説としてよく知られていたようである[9]。

この割り注が書簡集全体の付け方から見て張潮自身の注であることは間違いないと思われるが、これの注が既に付けられた状態で相手に贈ったのか、それとも後に付け加えたものなのかははっきりしない。しかし、内容から見ておそらくは注がついた状態で贈ったのであろう。ただし、現存テキストのような割り注形式のものだったのか否かは不明である。

また、友人とやりとりした書簡の中には、『禅世説』に関する話題も見られる。例えば、張潮は友人余懐（1616 － 1696、字は澹心、広霞居士）に贈った書簡で、「其禪世說乞賜大序、以垂不朽（『禅世説』に大序を賜わって、不

ところで、明末より清初にかけて、禅宗では活発に活動が行われており、例えばその一環として伝灯（相承）に関する記録が数多く編纂・出版されていた。その詳しい背景については、長谷部幽蹊氏の著述[7]に詳しいが、後述のように張潮の『禅世説』は、それとは異なる観点から制作されたもののようである。

まず、張潮は自らの親族である張鼎望（字は荊觀、号は渭濱、冷公。陝西涇陽の人）に贈った書簡（『尺牘友声偶存』巻九・338[8]「寄家渭濱」）の中で、張潮自らが制作した作品について「…向年意中所欲纂輯之署、倘老宗台先生不以爲瑣屑、敢以屬之。高賢一爲錄、何如何如…（…先年、希望しておりした編纂の署名の件ですが、もし先生が〈この作品を〉瑣末な作品とお思いでなければ、お願いしようと考えております。あなたがみな記録して下さるのは如何でしょうか…）」などと言っている。

そして箇条書きで自選の『逸民四史』、『禽史』〈不詳〉について述べた後、『禅世説』の項目を立てて割注を付け、以下のように記している。

> 此書初不爲禪門起見、爲文章家作。禪門文字之用、如拈花微笑、如摩登婬席、如趙州茶、麻三斤、乾屎橛之類、皆文人口頭語。苟詢其問答、首尾則茫然不知所置對矣。禪門之書止重傳燈指月二錄、書原不多。但稽考最爲不易。不若將如此眼前種種、特爲纂錄、更益以講經戒律二門。再于法苑珠林、三藏法數中摘之、亦極爲簡便。又如俗傳東坡爲五戒後身、殊不知並無。所謂五戒者、乃五祖戒禪師也。五祖蘄州禪院名、即第五祖弘忍禪師道場。歷代相沿稱爲五祖、其戒禪師爲六祖下第九世、師成禪師。如此等訛謬之處、亦爲之考訂焉。其名爲世說者、正欲讀者如爲文事之用、初與禪家無涉。至于分門別類、不妨別爲發凡起例、不必拘拘于臨川也。
>
> （この書は初め禅門のためではなく、文章家のために作ったものです。禅門の言葉を使用する場合、「拈花微笑」、「摩登の婬席」、「趙州の茶」、「麻三斤」、「乾屎橛」といった類で、みな文人の口に語られているものばかりです。仮にその問答〈の意味〉を問うと、首尾は漠然としていて、何を議論しているかわかりません。禅門の書はただ『伝灯〈録〉』『指月〈録〉』の二書を重んじているだけで、書の原典は多くありません。しかし〈その二書によって〉考察することはとりわけ難しいものです。〈私の『禅世

した文人である。出身は安徽歙県であるが、のち揚州に居を移した。1680 年代以降、彼は出版業に力を入れはじめ、当時流行した小品文を集めた『虞初新志』『檀几叢書』『昭代叢書』を編纂し、また警句集『幽夢影』など様々な作品を制作した[3]。彼は江南を中心に当時の著名な詩人・文人・書画家・学者から清朝の政治家・王族、果ては明の遺民に到るまで、幅広い交遊関係を有しており、その中には今述べた叢書に収録した作家や自らの作品に付した評語の作者なども多数存在する。作品の提供だけではなく、情報提供や出版資金の援助に到るまで、張潮の文学活動には多くの友人知人たちが関与しており、言わば、当時の文人ネットワークの中で張潮の作品が作られたと言っても過言ではない。

その張潮は伝記に「自號心齋居士、通二氏學、作亦禪錄、機鋒鍼對、與善知識、同其棒喝（自ら心斎居士と号す。二氏〈老子と釈迦、道教と仏教〉の学に通じ、『亦禅録』『機鋒鍼対』を作り、善知識〈仏門のよき友人〉とともに棒喝した）[4]」と記されており、仏教とくに禅宗に関する知識を有し、実際に作品を制作していたようである。ただし、『亦禅録』、『機鋒鍼対』は未伝である。また、後述のように『禅世説』（未伝）なる作品も制作していたようで、特に禅宗との関わりが強かった。

また、張潮の叢書には、釈道忞（木陳道忞。1596 － 1674、臨済宗の僧。弘覚禅師）の『奏對機緣』（『昭代叢書』乙集）が存在する。

張潮は後年訴訟事に巻き込まれて投獄され、家財の大半を失い、人間不信に陥ってしまった[5]。その時、張潮の精神を支えたのは、一つには友人から贈られてくる作品を読むことと、もう一つは仏教の教えであったようである[6]が、ここでは詳しく述べない。

ところで張潮の作品の中で仏教の影響が強い、もしくは仏教について述べた作品はどのぐらいあるのであろうか。残念ながらあまり多くは残っていない。先に挙げた『禅世説』は、文字通り禅宗に関する歴史やエピソードを世説体で記した作品であったようであるが、残念ながら現存していない。もしかすると、出版されていない可能性もある。しかし、その作品の痕跡は、張潮の書簡中に間々残されている。本論では張潮や友人たちの書簡を手がかかりに考察し、張潮と仏教との関わりを示す一例としたい。

少なくない。

本論の中心となる明末清初の江南における文人たちは、とりわけ仏教に対して興味を抱き、仏に学んで仏門に入る者も多かった[1]。彼らは何故それほどまでに仏教に興味を抱き、時に学んだのであろうか。それについて本論では詳しく述べることはしないが、その一つはやはり精神安定や信仰のためであろう。唐の白居易や韓愈など、晩年官を辞めて出家した文人は多い。次に文学・芸術作品創作上のもの。例えば仏教の精神や題材を自らの作品に取り入れる、というもの。これは決して仏典だけではなく、寺院仏閣やその周辺の自然などに触発される場合も存在する。その次は哲学・思想上のこと。例えば禅の思想は道教とよく似ており、儒教とくに朱子学以降の近世儒教との関係も強い。場合によってはそれぞれの思想を補完したり批判したりする際に用いられる。

また、明清時代は僧侶との交流も盛んであり、また文人たちも仏教特に禅に強い関心を抱き、在家のまま仏教に帰依する者が多かった。所謂居士仏教の隆盛である[2]。一方で僧侶との交流には、文人としてのつきあい、つまり作品のやりとりや人物の紹介や仲介、また様々な知識の提供なども存在し、当時の文人ネットワークの中で重要な関係を構築しているのも特筆すべき点である。なお、本論の中心となる明末清初には、清の世を受け入れ難い明の遺民たちが多く剃髪して仏門に入る場合も多いが、後に還俗する者も存在する。

いずれにせよ、明清の文人にとって仏教、もしくは僧侶とは文学・思想上の関係だけではなく、場合によっては生活に密着した形での関係も少なからず存在していたようである。本論で取りあげる清初の文人張潮も、その一生のうちの少なくとも後半生は仏教や僧侶からの影響がきわめて強い。論者はこれまで明末清初の江南における文人たちの実態について特に交遊関係に注目して考察を重ねてきた。そこで本論では明清文人研究の観点から、以下、張潮と仏教との関わりについて、特に交遊関係を中心に考えてみたいと思う。

1．張潮と仏教―『禅世説』の制作について―

張潮（1650 － 1709）、字は山来、号は心斎居士・三在道人）は清初に活躍

明清文人と仏教

―張潮と僧との交遊関係を中心に―

小塚由博

目次

はじめに
1．張潮と仏教―『禅世説』の制作について―
2．張潮と僧侶の交遊関係―書簡を手がかりに―
3．『幽夢影』中の仏教色―僧の評語を中心に―
おわりに

はじめに

中国に仏教が伝来してより、中国の文人たちは強い関心を抱き、仏教の知識と思想を吸収してそれを文学作品の制作に反映させてきた。例えば、仏教を国教とした梁代では、『文選』、『文心雕龍』など文学史上極めて重要な作品が編集・制作されており、また、詩の世界では、劉宋・山水詩人の謝霊運を皮切りに、唐代では王維・白居易・李賀・韓愈など、仏教に傾倒し影響を受けた人物も少なくない。小説や戯曲でも仏教をテーマとした作品は多く、また、敦煌変文や宝巻など、民間の絵解き本仏教説話も数多く存在する。

一方で中国では仏教を含めた三教（儒・仏・道）が文化・思想の根底に存在するが、決してそれぞれが独立しているということではなく、密接にしかも複雑に絡み合い、渾然一体となっている。とりわけ道教と仏教は強い関係があり、「地獄」や「因果応報」など仏教と道教で同じ用語を使いながら内容が異なる、ということも珍しくない。文学作品でも同様なことが行われており、仏教用語なのか道教用語なのか解釈が困難な場合も多々存在する。しかしこれは文人たちの知識不足もあるかも知れないが、文学とはあくまで文化・思想の表層部分であり、修辞上の技巧として仏教や道教の語を用いているに過ぎないのである。むろん、そこから内面の深層を抉るような作品も決して