

蓮花寺佛教研究所紀要 第十三号

目次

〔縦組〕

助成研究

地方における牛頭天王信仰の受容と展開の一考察

——『須佐神社縁起』の読解を通して——

鈴木耕太郎 1

聖武天皇宸翰雑集の王居士は王劭である

宮澤 正順 35

王起隆『皇明金剛新異録』について

小塚 由博 59

度会行忠所帯の神道書に於ける思想構成（その4）

——伊勢神道に於ける「正直」の観点から——

遠藤純一郎 105

岡谷市平福寺蔵『諏方大明神御一代記』翻刻と解題

小林 崇仁 168

鬼女のゆくえ——鬼女説話の変容と仏教——

今井 秀和 216

鎌倉期東南院僧の構成と活動

小嶋 教寛 248

特別寄稿

金剛般若経集験記注釈(二)

山口 敦史・今井 秀和・小塚 由博

迫田(吳) 幸栄・鈴木 道代・堀井 瑞生 277

〔横組〕

既成仏教宗団における教化運動の展開

——真言宗智山派つくしあい運動の事例から——

伊藤 尚徳 354 (33)

ヨーギニー・ディーナカラー——16世紀インドの女性タントラ行者の肖像——

山野千恵子 386 (1)

蓮花寺佛教研究所彙報

319

地方における牛頭天王信仰の受容と展開の一考察

——『須佐神社縁起』の読解を通して——

鈴木 耕太郎

はじめに

承徳二年（一〇九八）、京の祇園社に対していわゆる「四カ保」と称される領地が寄進された¹。このうちの備後国小童保は、毎年正月から六月の各月上旬（計六〇日）の日別神供の備進に加えて、他の社領同様に恒例・臨時問わず諸々の社役を負担し、社殿や宝塔の維持を財政的に支えた²。まさに祇園社における財政基盤の中核をなす社領だったといえよう。

この小童地区（広島県三次市甲奴町小童）に位置するのが、旧・小童祇園社（または小童牛頭天王社）こと須佐神社である³。沼名前神社（福山市鞆町後地）、素盞鳴神社（福山市新市町戸手）と共に「備後三祇園」の一社であり、現在でも「小童の祇園さん」の通称で親しまれている。さて、この小童祇園社／須佐神社には、その由緒・由来を語る縁起が二本残されている⁴。中でも文明元年（一四六九）五月一五日の奥書が残る縁起——通称『須佐神社縁起』

（以下、『須佐縁起』）は、一地方社の縁起ながら、非常に壮大な物語が展開されており、注目すべきテキストといえる。その物語の中核を担うのは、当社の旧祭神にして、京の祇園社祭神でもあった牛頭天王に関連する「蘇民将来譚」である。

祇園社祭神と蘇民将来譚との関連については、次節で改めて整理することとして、着目すべきは『須佐縁起』の蘇民将来譚がほかに例を見ない独特な構成となつてゐることだろう。とはいえ、この『須佐縁起』は一読すると、所々に意味の通じない箇所や前後の接続関係が不明瞭な点が多々あることに気づく。そのため、本縁起の独特な構成も、中世の縁起類に縷々見られる単なる混乱と片付けることもできなくはない。しかし、こうした一見、混乱や矛盾と評せるような箇所こそ、中世独自の知のあり方が集積していると唱えたのが、伊藤正義の「中世日本紀」であり、山本ひろ子の「中世神話」という概念だつた。⁵ 本稿もまた、「中世神話」の視座から『須佐縁起』を積極的に読み解くことで、この独自の構成によつて縁起作成者は何を明示したのかに迫ることとしたい。さらにいえば、こうした縁起の特徴から小童祇園社における牛頭天王信仰のあり方を読み取ることもできるのである。

地方における牛頭天王信仰の展開については、山本による奥三河の『牛頭天王島渡り祭文』に関する詳細な論稿⁶、および地域不詳ながら歳神信仰と牛頭天王信仰とを結びつけている『牛頭天王御縁起』⁷に関する拙稿などがある。しかし、牛頭天王信仰が日本各地に広がりを見せていたことに比して考えると、未だ十分に検討されておらず、は言い難い。この『須佐縁起』の読解および考察は、そうした地方における牛頭天王信仰のあり方を考える上でも極めて重要な意味を持つ。

これまでこの縁起に関しては、早くに押部佳周がその存在について触れ⁸、次いで竹本宏夫が翻刻し、簡単な紹介を行ったものの⁹、その後は松本隆信が「牛頭天王縁起」の一本としてその特徴を紹介しているに過ぎず¹⁰、詳細な考

察は未だなされていない。本稿の目的は、先にも記したように『須佐縁起』の読解を通して、地方における牛頭天王信仰のあり方、すなわち牛頭天王信仰に対する受容と展開を考えていくこととしたい。

一、蘇民将来譚と牛頭天王信仰

さて、『須佐縁起』の内容を読解する前に、その内容の中核を占める蘇民将来譚と京の祇園社・小童祇園社の祭神であった牛頭天王との関連性を改めて整理しておこう。¹¹

従来、「牛頭天王」なる信仰対象の名が初めて確認できるのは、平安末期成立の『本朝世紀』久安四年（一一四八）三月二九日条所引の延久二年（一一七〇）一〇月一四日記事と考えられてきた。¹²しかし、井上一揅が明らかにしているように、¹³承徳元年（一一〇九七）に仁和寺僧・済退が著わした『般若心經秘鍵開門訣』中巻には「又仏説薬師如来牛頭天王経（羅什訳）其経云、牛頭天王豎知三世事、横見十法界」とあって、「仏説薬師如来牛頭天王経」なる経典が存在していたことが明らかとなった。¹⁴現在、この経典は存在しないものの、井上も指摘するように羅什訳とは考えられず、本朝で作成された偽経だったと考えられよう。¹⁵

ただ、牛頭天王と祇園社との結びつきを直接示す史料としては、先の『本朝世紀』が初出となる。なお、「牛頭天王」とは明示していないまでも、祇園社祭神が牛頭天王と認識されていたことを示唆する言説は、『中外抄』久安三年（一一四七）七月一九日条にも見られる。¹⁶いづれにせよ、史料上では平安末期である久安年間には牛頭天王が祇園社祭神であるとの認識が生じていたことは間違いない。¹⁷

一方、蘇民将来譚の初出は、鎌倉中期に卜部兼方が編纂した『釈日本紀』となる。この『釈日本紀』は、兼方の

父・兼文が一条家の始祖にあたる一条実経、その息子で時の摂政であった家経らに対して行った『日本書紀』の講義を基としている。問題となる蘇民将来譚は、『日本書紀』巻第一第七段一書第三の「素戔鳴尊、青草を結束ねて笠蓑として、宿を衆神に乞ふ」、すなわち、天から追放されたスサノヲノミコトが「底根之国」へと祓われた直後の場面に對する兼文の注釈で用いられている。以下、該当部を示す。

・素戔鳴尊乞宿於衆神

備後の国風土記に曰ふ。疫隅の国つ社。昔、北の海に坐しし武塔の神、南の海なる神の女子を結婚に坐すに日暮れぬ。その所に蘇民将来、二人ありき。兄の蘇民将来は甚貧窮し。弟の将来は富み饒ひて屋倉一百ありき。ここに塔の神、宿処を借りたまふに惜みて借さず。兄の蘇民将来は借し奉りき。即ち粟柄を以ちて座とし粟飯らを以ちて饗へ奉りき。ここに畢りて出で坐しし後に、年を経て八柱の子を率て還り来て詔りたまはく、我、将来が為報答いむ。汝が子孫其が家に在りや、と問はせ給ふ。蘇民将来、答えて申さく、己が女子と斯が婦と侍る、と申す。即ち詔りたまはく、茅の輪を以ちて腰の上に着けしめよ、とのりたまふ。詔の隨に着けしむるに、即夜に蘇民将来の女子一人を置いて、皆悉殺し滅してき。即ち詔りたまはく、吾は速須佐雄の神ぞ。後の世に疫氣あらば、汝、蘇民将来の子孫と云ひて、茅の輪を以ちて腰に着けて在る人は免れなむ、と詔りたまひき。

右の文章を簡単にまとめると、以下のようになる。

0・『備後国風土記』には、疫隅国社について以下のように記されている。

1・北海に住む武塔神が南海神の女子を娶ろうと妻問いの旅へと出かける。

- 2・その道中で日が暮れてきたので、そこで出会った二人の蘇民将来と名乗る兄弟に宿を借りようとする。
 - 3・まず、富者である弟の将来に宿を求めたが、借りることはできなかった。
 - 4・次に、貧者である兄の蘇民将来に宿を求めると、粟柄で席を作り、粟飯で饗応した。
 - 5・蘇民将来宅を出立して数年の後、武塔神は八柱の御子を引き連れ、蘇民将来宅へと再訪してきた。
 - 6・その上で、蘇民将来に報いたいと言い、宿を貸さなかった将来（弟）の家に蘇民将来の家族はいるのかと聞く。
蘇民将来は自分の妻と娘がいることを伝える。
 - 7・武塔神は蘇民将来にその家族に茅輪を腰の上につけさせよ、と伝え、蘇民は従う。
 - 8・その夜、蘇民の娘一人が生き残り、他は武塔神により殺され滅ぼされてしまった。
 - 9・武塔神は娘に、「私は速須佐雄能神である。後の世で疫病が流行したとき、お前は蘇民将来の子孫と言つて腰の上²⁰に茅輪をつければその人は疫病から逃れられるだろう」と伝えた。
- この『備後国風土記』（現在は散逸）に収載されていた「疫隅国社」の縁起と考えられる文章こそ、現状確認できざる蘇民将来譚の初出である。ここで注意したいのは、この「疫隅国社」縁起では牛頭天王は登場せず、武塔神Ⅱスサノヲとなっている点だ。実はこの「疫隅国社」縁起に続いて、兼文が自説を展開し、実経とやり取りが続いている。

先師申して云く、此れ則ち祇園社の本縁なり。

大、仰せて云く、祇園社の三所は何の神か。

先師、申して云く、此くの如き国記は、武塔天神は素戔嗚尊なり。少将井は本御前と号く。奇稻稲田姫か。南

海神の女子は今御前か。

重ねて問ひて云く、祇園と号すは異国の神に然らざるか。

先師申して云く、素戔鳴尊、初め新羅に到りて日本に帰るの趣き、当記に見ゆ。之に就ひて異国の神の説有るか。祇園の行疫神と為す。武塔天神の御名は、世の知る所なり。而るに『吾は速須佐雄能神そ。』と云々。素戔鳴尊、亦の名を速素戔鳴尊神なり。素戔鳴尊の由、此の紀に見ゆ。仰ぎて信取るべき者なり。御霊会の時、四条京極に於いて粟御飯を奉るの由、伝承す。是れ蘇民将来の因縁なり。又、祇園の神殿の下に龍宮に通ずる穴有るの由、古来より申し伝わる。北海の神、南海の神の女子に通ふの儀、符合するか。

ポイントとなるのは、兼文(文中「先師」)が「疫隅国社」縁起を「祇園社の本縁」と断じている点である。つまり、「疫隅国社」縁起は蘇民将来譚を、そのまま祇園社の由緒を説く縁起として見なしている、ということになる。さらに武塔神はスサノヲとする「疫隅国社」縁起に基づき、祇園社祭神はスサノヲであると述べるのである。これを聞いて実経(文中「大」)は、祇園社の神は異国神ではないのか、と尋ねている。恐らく実経は、牛頭天王を念頭に置いているものと推察されるが、この点についても兼文は、『日本書紀』の中にスサノヲが新羅に降つてから本朝へとやってきたとする記述(『日本書紀』巻第一第八段一書第四)が見られるため、異国神との説が出ているのではないか、としているのである。

なお、兼文が「世の知る所なり」としている武塔天神については、鎌倉初期成立と考えられる古辞書、十卷本『伊呂波字類抄』の「祇園」の項目の中で、「牛頭天王又名武塔天神云」とあり、すでに牛頭天王との習合が説かれていたことがわかる。先の「疫隅国社」縁起では、武塔神はスサノヲと説かれていることから、兼文は武塔神／武塔

天神＝祇園社祭神＝スサノヲという関係性を示したと考えられる。

こうして兼文により「祇園社の本縁」とされた「疫隅国社」＝蘇民将来譚だが、それ以降、祇園社系の神社祭神を示す縁起の中で度々用いられることとなる。ただ、『積日本紀』と異なるのは、そこに登場する神はスサノヲではなく牛頭天王となっていることだろう。²² 本稿の考察対象である『須佐縁起』もまた、その系統にあたるのである。

二、『須佐神社縁起』概要

これから『須佐縁起』を読解していくが、まずはその概要を抑えたい。

三次市指定重要文化財である本縁起は、現在、表装ならびに裏打ちも施された巻物となっている。しかし、こうした形態となったのは比較的近年であり、それまでは軸もなく、裏打ちもない簡素な卷子本であったという。²³ 本縁起を翻刻した竹本によれば、本縁起は一七枚の「あまり良くない楮紙」を継ぎ足した卷子本であると指摘している。²⁴ そうしたこともあつてか特に前半部分は虫損などの傷みが激しく、文字を判別できない箇所が多い。また、判読はできていても、文字の書き間違いや仮名遣いの乱れ、一部には当地で使われていることば（訛り・方言）がそのまま用いられている箇所も散見されるため、松本は「筆者は、余り教養の高くない地方人であつたのではないか」とも指摘している。²⁵

奥書によると、この縁起の筆者は、「ふもとじや^{「うカ」}しゆ（■は欠損部）「つなとき」だという。ここという「ふもとじや（う）」とは、小童地区にあつた山城の一つ、麓山城を指すと考えられる。この山城は、長らく長氏が城主を務めており、「つなとき」も長一族ということになる。この長一族は戦国期には毛利氏に帰属しており、関ヶ原合戦以降、多く

は毛利氏に従い長州へと移ったが、小童在任の長氏は土着し、近世は庄屋など村役人を務めたという。²⁶ 果たして、「つなとき」は松本が言うように「教養の高くない地方人」であつたか、断言することは難しい。なお、竹本は現存する縁起は室町末期に転写されたもので、「文明元年五月一日」、「つなとき」の書写奥書も、書写元となつた縁起に記されていたものをそのまま写したと推察している。仮に竹本の指摘が正しいとすれば、転写の段階で誤写があつたとも考えられる。また、松本は竹本の指摘をうけつつ、「一つのセンテンスが非常に短く、また、ほとんど現在形で叙述している」ことや「飾りのない記録風の文体である」ことなどから「もとは、やはり真名文があつたのではないか」として、今の縁起には原型たる真名本があつた可能性を示唆している。²⁸ 確かに、『須佐縁起』本文にも「しゃれいでんき、ふとぎに而……」とあり、「社例伝記」なる書が他に存在したことがわかる。ただ、これが『須佐縁起』の原型といえるかはなお、わからず、先の竹本の指摘も併せて、これらを裏づけることは現時点では難しい。ただ、麓山城主「つなとき」が作成したと考えるよりも、小童祇園社と何らかの関係があつた宗教者の手によつて作成されたものを、「つなとき」が写したものと考えた方が、蓋然性は高いのではないか。

それでは、肝心の内容はどうか。以下、やや長文となるが『須佐縁起』の概略を示したい。²⁹ 便宜上、大きくパートⅠ～Ⅲの三つに分けた上で、さらに細かな場面については①、②、③……と適宜分けている。なお、パートⅢは縁起作成時の儀礼・祭祀の様子が示されている、極めて重要な箇所である。しかし、本稿では論点が散漫となることを避け、あえてその内容は省略している。この点については別途稿を改め論じる必要があるが、今は考察対象としないことを予め断っておきたい。そのほか凡例については、以下の通りとなる。

一、所々散見される■は、原文が虫損等により文字・文章が判別できず、意味が取れない箇所である（特に傷みが

- ③息子を見て東王父天王・西王母天王は「人には似ていない、畜生の形をしている。不孝にすると王子に聞かせよ」と言った。そこで男児は家を出て、元の無熱池へと戻って行つた。このときは、わたづみ^{ワタツミカ}の君ともいつた。^{「素戔鳴」}そぎのを尊とも、牛頭天王ともいつた。
- ④それ以降は、きえ国に千年いた後、そこを出て大国に百年、兜率天に八年、とせい天に三千年、東天、西天、北天、そして中天をめぐり、須弥山では地神であるはにやすの尊として現じて三百年、水神であるみつばめの尊として現じて五〇年、れえい国という山で若君を設け、元の天へと帰り、一六か国を回つた。そして、上天、下天、唐土、百済を経て大日本国へと渡つてきた。
- ⑤一つ、崇神天皇戊子、天下に疫癘が流行した。
- ⑥一つ、欽明天皇丙寅七年、疫癘が流行し、多くの人々が亡くなった。癸酉一四年正月にも疫癘が流行した。これについても^{「物部尾興カ」}のべのおきらは、神国の祭儀に背いたからだ^{「ワタツミカ」}と述べたと云々。
- ⑦一つ、用明天皇丙寅元年、五畿七道をめぐつたが、居住するに相応しいところもなく、四月八日に備州の疫隅というところに着いた。巨旦将来（筆者注・古端将来・古丹将来とも。本稿では『小童祇園社由来拾遺伝』の表記に従い、巨旦将来で統一）と名乗る長者に一夜の宿を借りようとしたが、追い出されてしまった。同じく備州の加屋という所へ行き、蘇民将来という貧者ながら慈悲深い者の元で宿を借りた。蘇民将来は宿を貸すのは良いが、貢物も米もないと言う。牛頭天王は、気にしなくて良いので宿を貸すよう述べると、蘇民将来の女房は粟を三束持つてきてその殻を天王が座る敷物とし、粟の実は飯にして牛頭天王らに出した。牛頭天王は大いに喜び、眷属たちにも配布した。
- ⑧しばらくして、蛇毒鬼神王（筆者注・蛇毒気神とも。本稿では『小童祇園社由来拾遺伝』の表記に従い、蛇毒

鬼神(王)で統一)を呼び出し、巨旦将来一族を七日のうちに殲滅させるべしと命じた。眷属たちはその用意を始めた。

⑨蘇民将来は何事かと大いに驚き、詳しく話を聞くと、夫婦揃って涙ながらに牛頭天王に懇願をした。曰く、一人娘が巨旦将来の長男のもとに嫁いでいる。助けていただきたい、と。牛頭天王はお前たちの今晚の振る舞いに免じて許すと述べた。女房はさらに、娘の夫の助命も願い出た。牛頭天王は、本来は巨旦の子孫は根絶やしにすべきだが、お前たちの志が深いことに免じて許そうと言い、護符を授けた。

⑩なむややししおうまかはりやそわか

この護符は無熱池より牛頭天王が出現したことに関する秘密の守である。
〔南無那蘇宜路揭破梨婆婆婆訶〕
 なむやそきろかつはかやそわか

この護符は蘇民夫婦の志が深いことに関する秘密の符である。蘇民夫婦は薬師如来、粟は薬上菩薩という。蘇民将来子孫也と云々、一筆書いたものを急ぎ持つて行き、娘と〔婿力〕姫とに掛ければ必ず助かるものである。

⑪巨旦将来邸宅では、俱生神の護符を四方八方に立てていたので、弓や剣、矛などが入り込む余地がなかった。

⑫蛇毒鬼神王はよくよく巨旦将来の家を見渡したところ、窓の下がふさがれていなかった。そこでここから切り込み、八万四千の眷属、六五四の部類の者どもが押し入り、上・中・下それぞれ八〇、計二四〇人も巨旦将来の眷属を七日七夜で滅ぼした。

⑬そこから龍宮城へと向かい、にしやまがけぼろん国に居住した。すると、牛頭天王の前に鳩が一羽飛んできて、「龍宮城に姫宮がいます。后にお迎えください」とさえずった。

⑭鳩の後を追った先で頗梨采女(筆者注・波利采女・婆利采女とも)、『小童祇園社由来拾遺伝』の表記に従い、

本稿では頗梨采女で統一」と申す后と結ばれ、八人の皇子を設けた。

⑮それより人皇四二代文武天皇の御宇である慶雲元年甲辰四月に、日本の江州の栗本郡に到着した。一夜にして二千本の杉の苗を植えた。孫や子は都に文書を一枚差し出し、時の関白は帝へ奏聞し、湯立てを捧げるよう宣旨を賜り、牛頭天王を崇敬した。すると、「私は、はら^{〔波羅奈斯カ〕}ない国の東王父天の皇子である。父に不孝を申し渡され、天竺、震旦をめぐり、この秋津島へと渡つてきた」との神託があつた。そのため牛頭天王を崇め奉ることとなつた。

⑯人皇四三代元明天皇の御宇である和銅六年癸丑、日本各地に風土記を作らせた。人皇四五代、神亀七年乙亥の三月一八日に播磨国の広峯に牛頭天王が出現したと『播州風土記』に記されている。

⑰人皇四九代光仁天皇の御宇、宝亀二年辛亥に、各国で牛頭天王を祀るよう詔が出された。

⑱牛頭天王の太郎王子は相光天王という。讃岐国瀧社の牛頭天王で、本地は日光菩薩、大歳神である。

二郎王子は魔王天王という。播磨国広峯社の牛頭天王で、本地は勢至菩薩、大陰神である。

三郎王子は俱魔羅天王という。因幡国高岡社の牛頭天王で、本地は地藏菩薩、大將軍神である。

四郎王子は徳達天王という。安芸国佐東の祇園社の牛頭天王で、本地は観世音菩薩、歳徳神である。

五郎王子は良侍天王という。越中国しようびの牛頭天王で、本地は月光菩薩、歳破神である。

六郎王子はたつび^{〔達尼澳カ〕}ぎ天王という。大和国吉野の牛頭天王で、本地は釈迦如来、歳刑神である。

七郎王子は地神蔵天王という。下総国そたつの牛頭天王で、本地は薬師如来、豹尾神である。

八郎王子はとしようそう天王という。山城国の二鳥居の牛頭天王で、本地は虚空蔵菩薩、^{〔黄幡カ〕}大番神である。

蛇毒鬼神天王とは、五条天神の牛頭天王である。

パートII

①社例伝記や『風土記』から考えるに、八王子、蛇毒鬼神、とうむ天神、やく「行疫カ」而「カ」ぎ「カ」よう神、頗梨采女、摩訶大黒天神、八万四千六百五〇余神は、六頭六面六臂六足の牛頭天王の分身の眷属である。慈悲深い者を守護し、邪見の者は罰しようという御誓願である。

②ある説では、人皇四九代光仁天皇の御宇、宝亀五年甲寅の四月に疫癘が流行した。備州世羅郷の童の武塔にて、神託がくだった。曰く、「私は蛇毒鬼神である。本地は妙見菩薩である。この郷に牛頭天王を祀るべし。この地に生えているヨモギで疫癘の禊祓えを行え」と言つて去つていった。

③御殿所を建て、同年六月一四日に幡や鼓、笛、鐘を打つて、「凶夢去り、凶夢去り」と言つて神幸、遊行して、御旅所にて秘事である神儀を行い、一六日未申の刻に元の御殿所へ拝納するという。

④これより霊場は日々、繁栄し、近隣の村里や郡から崇敬されるようになった。

パートIII

「備後国世羅郡小童村 武塔山祇園精舎 牛頭天王鎮座次第記」の内容(略)

以上が『須佐縁起』の概略である。以下、抑えるべき要点を先に示しておこう。

一、たとえば『积日本紀』所収の蘇民将来譚(『備後国風土記』／『疫隅国社』縁起)では、北海の武塔神が南海へと妻問いに行く、といったように出發地と目的地とが明確に示されている(他の多くの蘇民将来譚にも共通

している)。ところが、『須佐縁起』では、出発地は明確なものの、その後の牛頭天王はあらゆる世界、空間、場所を移動しており、最終的に本朝にたどり着くも、その理由は明確にされていない。

二、(右の一とも関係するが)『釈日本紀』所収の蘇民将来譚を始め、多くの蘇民将来譚は、牛頭天王が后を求め、妻問いの旅に出たところから話が展開している。しかし、『須佐縁起』では、蘇民将来譚(パートⅠ⑦～⑫)と、牛頭天王と后との婚姻譚(パートⅠ⑬・⑭)とは切り離されている。

三、『須佐縁起』はその名の通り、須佐神社に伝わる縁起であるが、当社の由来譚はパートⅡに記されており、縁起の大半を占めるパートⅠは当社とは関係のない記述となっている。

四、『須佐縁起』の中には様々な地名や社名が見られる(パートⅠ⑮などは顕著)。一方で、祇園社社領である小童保内に位置する神社縁起であるにもかかわらず、本社・祇園社に関する記述は確認できない。これらの点について、以下に論じていきたい。

三、遊行する牛頭天王

まず検討すべきは、『須佐縁起』内に見られる牛頭天王の「移動」である。今、その移動をまとめると、

中天竺はらない国(Ⅰ①) ↓ 香醉山のもとにある無熱池(Ⅰ③) ↓ きえ国(Ⅰ④) ↓ 大国(Ⅰ④) ↓ 兜率天(Ⅰ④) ↓ とせい天(Ⅰ④) ↓ 東天(Ⅰ④) ↓ 西天(Ⅰ④) ↓ 北天(Ⅰ④) ↓ 中天(Ⅰ④) ↓ 須弥山(Ⅰ④) ↓ れえい国(Ⅰ④) ↓ 元の天(Ⅰ④)※ここでの「元の天」とはどこを指すかは不明 ↓ 一六か国(Ⅰ④) ↓ 上天(Ⅰ

④ ↓下天 (I④) ↓唐土 (I④) ↓百濟 (I④) ↓大日本国 (I④) ↓(本朝内の) 五畿七道 (I⑦) ↓備州疫隅 (I⑦) ↓備州加屋 (I⑦) ↓龍宮城 (I⑬) ↓にしやまがけぼろん国 (I⑬) ↓龍宮城 (I⑬) ↓日本江州栗本郡 (I⑮) ↓日本播磨国広峯 (I⑯)

となる。数千年から数年に至るまで、その場所に留まる期間は異なるものの、基本的には一所に留まらないこの縁起の牛頭天王は、「遊行」する神だといえよう。

実は『須佐縁起』と同様に、牛頭天王のダイナミックな遊行を物語るテキストが存在する。それが奥三河地方に残る大神楽の祭文であった『牛頭天王島渡り祭文』(以下、『島渡り祭文』)である。ここでの牛頭天王は、まさに「島渡り」というに相応しい動きを見せている。すなわち、天竺から龍宮、日本へと来て、再度天竺、そして日本、大梵天、天竺、日本、と舞台が次々と変わっていくのである。先に示したように、既にこの祭文について詳細な読解、検討を行っている山本ひろ子は、この「島渡り」こそ、この祭文において大きな意味をなすと説いている。³⁰ポイントとなるのは、疫病の送却である。

前近代において疫病は外部から発生し、外部からもたらされるものとの認識があった。³¹そのため、疫病が発生した折は、疫病を再び外部に送却する必要に迫られていた。山本は、今は失われた奥三河の大神楽が「飢饉や洪水、疫病流行などの村落存亡の危機」に際して執行されていたことを明らかにした上で、『島渡り祭文』が「大神楽の場場(あるいは天王社の祭の時に)、疫神を鎮め、祝福し、送却するという大いなる効能を担って詠誦された」ものではないかと推察している。³²つまり、祭文の中で牛頭天王が遊行しているのは、儀礼により牛頭天王を共同体の外へと送却していることを意味している、というのである。実際にこの祭文を読むと、古端長者のみならず積尊を

も牛頭天王は死に至らしめているが、そうした荒ぶる側面は日本を舞台とした場面ではなく、天竺において発揮されている。

『須佐縁起』でも、牛頭天王は生まれながら第三の右手に「四百四病」を持っており、行疫神としての側面を強く伺わせる記述となっている（一方、第三の左手には薬師如来の持物たる薬壺を想起させる「瑠璃の壺」を持っており、行疫神かつ除疫・防疫神という二面性が示されていると考えられる）。こうした異形の皇子を見て、両親（東王父天王・西王母天王）³³は「不孝」（勘当）を言い渡し、家から追放するのである。『島渡り祭文』を念頭に置けば、この「不孝」の言い渡しとは、行疫神の送却、すなわち神遣を意味するとも考えられる。つまり、この場面だけを切り取れば、送却されるべき行疫神としての生まれてきた牛頭天王は、遊行を繰り返す運命にあった、とも考えられる。

しかし、『島渡り祭文』と『須佐縁起』との決定的な違いにも目を向けねばなるまい。先に記したように『島渡り祭文』は、日本国外から渡来してきた行疫神・牛頭天王が、天竺という異国で荒ぶる神としての側面を發揮している。一方、『須佐縁起』は、パートIの蘇民将来譚からもわかるように、荒ぶる側面を發揮している場合は、小童祇園社が位置している日本国内の備州（備後国）なのである。ここから、『須佐縁起』が牛頭天王の送却を目的としたテキストではないことは明白だろう。そもそも、儀礼執行の際に用いられる祭文と、自社ないし特定の神仏の由緒や由来を語る縁起とでは、テキストの性質からして異なっている。この『島渡り祭文』と『須佐縁起』との差異は、まさにテキストの性質そのものの差異ともいえる。

もちろん、『須佐縁起』にも牛頭天王による災厄から身を護る術は記されている。パートI⑩に見られる二種類の護符ならびに「蘇民将来子孫也」という文字である。³⁴こうした牛頭天王の災厄を避ける護符の存在は、『釈日本紀』

以降、多くの蘇民将来譚に見られる（『島渡り祭文』の中でも護符の存在は確認できる）。³⁵ただ、『島渡り祭文』では、牛頭天王がダイナミックな遊行をする行疫神であると示すこと自体が送却儀礼とつながっていた。では『須佐縁起』において牛頭天王の遊行を強調することにどのような意味があるのか。

ここで少し視点を変えてみよう。『須佐縁起』では、両親から神遣されたことを除けば、牛頭天王の遊行は自らが能動的に行っているとも考えられる。はたして、牛頭天王はなぜ遊行を繰り返そうとしているのか。

この視点からパートⅠを改めて読解したとき、まず注意を向けたのがⅠ③の以下の記述である。以下、原文から引用したい（句読点は筆者。以下同じ）。

さてみかをとたち出て、元のむねち江入に依而、わたづみ■つの君共申、そさのをの尊共、こずてんのふ共申。

両親から神遣され、無熱池へと戻ると異形の皇子は「わたづみ■つの君」「そさのをの尊」「こずてんのふ」であると明示されることになる。換言すれば、無熱池に戻ることこれらの神となった——神性を得た、ということになる。着目すべきは、スサノヲと牛頭天王だけでなく、「わたづみ■つの君」なる神の神性も得ていることだろう。この「わたづみ■つの君」という表記から想起されるのは、日本の古代神話に登場する海を司る神、ワタツミである。仮にこの神がワタツミだとするならば、牛頭天王Ⅱスサノヲだけでなく、海を司る神としての神性も得ていることとなる。

さらに続くⅠ④では、

しゆみせんに而、はにやすの尊、地神とげんじてさんびやくねん、みつばめの尊、水神とけんじて五十年（以下略）

とある。つまり、須弥山へと来た牛頭天王は、ここで地神である「はにやす尊」||ハニヤス、水神である「みつばめの尊」||ミツハノメとして示現しているのである。このハニヤス、ミツハノメとは、共に日本の古代神話に登場する地の神、水の神である。

以上を踏まえると、異形の皇子||牛頭天王は遊行を繰り返すことで海や地、水といった世界を構成する要素を司る神として変貌していることがわかる。換言すれば、これは牛頭天王が神として「成長」している、ということになる。³⁶ そのように考えると、ここでの遊行とは牛頭天王にとつては「成長」を遂げるための通過儀礼的側面を持っているのではないか。そうした通過儀礼的遊行を経た上で本朝へと到達した牛頭天王は、もはや単なる行疫神ともいえない、極めて強大な力を備えた存在であったといえる。パートI④の末部を見ると、そうした強大な力を持った牛頭天王が本朝へと到来しているのである。

ところで、I⑤・⑥³⁷については、前後の話の流れとやや繋がらないようにも映る。はたしてこの記載にはどのような意味があるのか。

注目したいのは、むしろその後の展開である。強大な力を持った牛頭天王が、用明天皇御宇の時代に五畿七道を遊行した末、備州疫隅・賀屋（現・広島県福山市）³⁸へと到り、以降、蘇民将来譚が展開することになる。先にも記した通り、この蘇民将来譚の中で、蘇民将来夫婦に対し、牛頭天王自身が、自らが引き起こす災厄から身を護る護符を授けることとなる。それは牛頭天王が強大な行疫神であると同時に、強大な除疫・防疫神でもあることを示し

ているに他ならないのだが、問題はこの蘇民将来譚が提示される以前は、牛頭天王がもたらす災厄に対抗できる術は認知されていなかった、ということだ。これらを踏まえると、I⑤の崇神天皇の御宇に流行した疫病、およびI⑥欽明天皇の御宇に流行した疫病とは、強大な力を持つ行疫神・牛頭天王による災厄だったことを示している、つまり本朝における疫病の起源を語っていると考えられる。その上で蘇民将来譚による護符の存在を示す、すなわち除疫神・牛頭天王の存在を示すことで、この信仰がいかに重要であるかを説いていると推察されるのである。

強大な力を持った除疫・防疫神たる牛頭天王は、蘇民将来譚に続くI⑬・⑭で一度本朝を離れ龍宮へと赴き、妻と八王子を設けている。ところが、I⑮では再び本朝の江州栗本郡（滋賀県旧栗太郡）へと戻っているのだ。『須佐縁起』での遊行はここで終わっているため、様々な世界をめぐる牛頭天王は本朝に根付いたことになろう。すなわち本朝の人々は強大な除疫・防疫神たる牛頭天王によって護られていることを示しているのである。もちろん、巨旦将来が如くこの神を扱えば、たちまち強大な行疫神となって人々に災厄をもたらすことも示している。

以上をまとめてみよう。この『須佐縁起』における牛頭天王の遊行には、一つに牛頭天王が行疫神であること示す役割があり、もう一つには牛頭天王の「成長」を促す通過儀礼的側面があった。そうして「成長」し、強大な力を持つ牛頭天王がいかに本朝へと到来し、祭祀の対象となり、さらには本朝へと根付いたかを示しているのが、この『須佐縁起』なのではないだろうか。それはまさに牛頭天王信仰の起源譚であり、また、本朝における行疫神の起こりとそれに対処する除疫・防疫の方法を示す中世神話といえよう。

ただし、そのように考えてもなお、この『須佐縁起』には説明がつかない箇所がある。その一つに、先に見たI⑬・⑭の記述がある。これも話の前後を考えると、その繋がりも薄く、唐突な感も否めない。なぜ『須佐縁起』の蘇民将来譚では妻問いという要素が捨象されるに至ったのか。あるいは、逆になぜI⑬・⑭のように頗梨采女と結

婚をし、八王子を設けるといふ短いエピソードを挿入する必要があつたのか。次節で考察したい。

四、牛頭天王信仰の広がり」と「ぶんしん」としての八王子

『須佐縁起』において、I⑬・⑭にはどのような意味があるのか。この点から検討していこう。以下、当該箇所の原文を示したい。

それよりりうぐうじやう江めぐり、にしやまがけぼろん国江すみたまふ。おんまへの松のきに、はと一番はを休め、さえどりけるやふ、これよりなん瀧宮城二姫ミやまします。后ニしやくし給へ、と鳴。その鳩飛行二つらねて見給ふに、はりさいによと申后ニ御ちぎりあつて、八人の王子をもふけ玉ふ。

鳩などの鳥により後のもとへ導かれるというのは、『釈日本紀』所収の蘇民将来譚には見られないものの、それ以降、多くの蘇民将来譚に踏襲されている要素である。ただ、なぜここで后を娶る話となるのか、やはり判然としない。また、『須佐縁起』のその後の展開を見ても、后である頗梨采女についてはその詳細は触れられていない。

小童祇園社において頗梨采女とはどのような存在なのか。たとえば、現行の小童祇園祭では、永正一四年（一五一七）の墨書が残されている大神輿（通称・おごっさん。広島県重要文化財）を本社・須佐神社から御旅所である武塔神社まで曳く神事が行われている。この大神輿、それ自体を須佐神社の一摂社としており、社名を波梨塞神社としている（あるいは櫛名田比売神社とも称す）。現祭神はクシナダヒメだが、旧祭神は頗梨采女である。

先の概略で省略をしたパートⅢでも

まつしや

(略)

ほんみやにしに、りやふぐうじやふにてのきさき、はりさいによ。御しんかうの時、大ごせんとゆふ。

と記されており、神幸祭においては「大御前」と称され、撰社の一として祀られていたことがわかる。ただここで、「まつしや」、つまり撰社であると記されている点は注意したい。

先のパートⅢでは「さんじや」、すなわち本社三座について以下のように記されている。

さんじや

ひかしにじやどくきちちんでんのふ。なかにござてんのふ。大宮内座。にししやふしよいてんのふ。

東座に蛇毒鬼神天王、中座に牛頭天王、そして西座に少将井天王というのが小童祇園社の三座だという。ここに牛頭天王の後、頗梨采女は含まれていないのである。実は京の祇園社の三座についても、時代そしてテキストごとにやや異なる記載がなされており、祭神として何を祀っていたのか——あるいは何が祀られていると認識されていたのか——は一つの重大な論点であるが、⁴⁰ 頗梨采女が祭神として含まれていないというケースは確認できない。つまり、小童祇園社祭神は、現在確認できる限りにおいては珍しいケースといえよう。

以上を踏まえると『須佐縁起』における短い記述と、小童祇園社での撰社祭神（＝主祭神ではない）という事実は、連関していると考えられる。しかし、なぜ、牛頭天王と頗梨采女との婚姻を縁起の中で示さねばならなかったのか。そこで、頗梨采女が『須佐縁起』において何をしているかという視点で縁起を読んでいこう。すると、頗梨采女でなければできない役割があることに気づく。八王子の出産である。

先のパートⅢの「さんじや」にも見たように、八王子もまた小童祇園社の主祭神ではない。撰社として祀られている。しかし、『須佐縁起』上では、八王子に関して非常に重大な記述を見ることが出来る。それがパートⅠ⑱である。この箇所も、『須佐縁起』にのみ見られる、独特な牛頭天王信仰の世界である。すなわち、

讃岐国瀧社（現・瀧宮神社。綾歌郡綾川町滝宮）

播磨国広峯社（現・廣峯神社。姫路市広嶺山）

因幡国高岡社（現・高岡神社。鳥取市国府町高岡）

安芸国佐東祇園社（現・安神社。広島市安佐南区祇園二丁目）

越中国しようび牛頭天王（詳細不明）⁴¹

大和国吉野牛頭天王（吉野八社明神の一。現在は廃社。吉野郡吉野町大字吉野山）

下総国そたつ牛頭天王（詳細不明）⁴²

山城国の二鳥居牛頭天王（現・今宮社「通称・木瓜大明神」。京都市左京区吉田神楽岡町）⁴³

といった、全国各地に点在する牛頭天王社の祭神それぞれが、その実、八王子だというのである。さらにこの八王

子にはそれぞれ日光菩薩・勢至菩薩・地藏菩薩・觀世音菩薩・月光菩薩・釈迦如来・薬師如来・虚空蔵菩薩といった本地と、大歳神・大陰神・大將軍神・歳徳神・歳破神・歳刑神・豹尾神・大番神〔黄幡之〕といった曆の神の名が附されており、それぞれの本地・同体関係が示されている。そして、こうした本地や同体関係からも、八王子それぞれが大変強い力を備えた存在であることがわかるだろう。

ここに見られる八つ（また蛇毒鬼神天王II・五条天王〔現・五条天神社。京都市下京区松原通西洞院西入〕を入れれば九つ）の神社が、どのような基準で選ばれたのは定かではない。しかし、わざわざ八王子が祭神だとしている以上、その土地の牛頭天王信仰の象徴的な、あるいは信仰の基盤を担うような社だと想定できる。現に播磨国広峯社など、京の祇園社と並び立つような牛頭天王信仰の拠点ともいえる社名も確認できる。

ところで、パートII①の表記に目を移すと、

しやれいでんき、ふとぎに而、かんかへ見るときんば、此こずてんのふ。八王子、じやどく鬼神、とうむ天神、やく而ぎやふぢん、はりさいによ、まかだいこくてん神、八まん四せん六百五拾〔余之〕除神、ろくづろくめんろつひろくそくのけんぞく、ぶんしんなりとうんぬん。

という記述が見られる。やや意味が取り辛いものの、八王子や蛇毒鬼神天王、さらに頗梨采女やそのほか眷属に至るまで、牛頭天王の「ぶんしん」であるということを示すものと考えられる。なお、ここでの分身とは、恐らく「化身」と同義であろう。つまり、単にイコールの関係ではなく、本体（牛頭天王）に対して化身（八王子以下、眷属）という厳然たる関係性が想定されていたと考えられるのである。

これを踏まえた上でⅠ⑦の記述に目を向けよう。宝龜二年（七七二）、光仁天皇は各地に牛頭天王を祀るよう詔を出した、という。もちろん、史実をひもとけば、そのような勅命は下されてはいないが、こうした記述が挿入されているということは、各地に牛頭天王信仰が広がっていたということに他ならない。ただし、先のⅡ①の記述を踏まえるならば、たとえばある地方の小さな社に祀られている牛頭天王が実際は、八万四千六百五十ほどの牛頭天王の眷属の一（ただし、それも牛頭天王の分身）であった、という可能性も否定はできない。

重要な点は、『須佐縁起』の記述に従えば、各地に点在する牛頭天王を祀る社の祭神とは、牛頭天王であつて、牛頭天王ではない——牛頭天王の分身・化身として八王子や蛇毒鬼神天王以下、多くの眷属たちであると理解できることだろう。換言すれば、それは牛頭天王の絶対性を示しているともいえる。

『須佐縁起』の中で八王子の存在は、牛頭天王信仰の広がりや牛頭天王という存在の絶対性を示す上で象徴的な役割を果たしているといえる。こうした八王子の存在を位置づけるには、頗梨采女との婚姻を示すエピソードを『須佐縁起』の中に入れ込む必要があつたのである。

結びにかえて

前節で牛頭天王という存在の絶対性について論じた。当然のことながら、それでは、牛頭天王自体はどこに祀られていたのか、という疑問が生じる。

たとえば、Ⅰ⑮では江州栗本郡に到来し、一夜にして千本の杉を植えたという奇瑞を成している。この地には大宝天王社（または今宮応天宮。現・大宝神社。栗東市糺）があるため、Ⅰ⑮は大宝天王社の由来を語っているよう

にも見える。しかし、縁起本文を読めばわかるように、ここではあくまで千本の杉を植えた、という奇瑞が記されているのであって、牛頭天王を祀ったとは記されていない。これと同様のことはⅠ⑦の備州疫隅・賀屋にもいえる。つまり、牛頭天王を祀る社についての直截的な記述はパートⅠには見られないのだ。

ではⅡ②、すなわち小童祇園社の創祀を語る場面ではどうか。しかし、小童に牛頭天王そのものが示現したといった表記があればまた別だが、ここでは蛇毒鬼神天王の神託による創祀が語られており、他の牛頭天王を祭神とする社との差異は見出しづらい。なお、蛇毒鬼神天王の神託は、光仁天皇による宝亀二年の詔（Ⅰ⑰）よりも三年遅い宝亀五年（七七四）に下されている。ここから、牛頭天王を祭神とする神社として、小童祇園社は必然的には後発であるということが明らかになるのである。自社の由緒をより古く語ることが多い神社縁起にあって、『須佐縁起』における自社創祀の言説は独特ともいえる。

ただ、それも小童保に位置する小童祇園社だからこそ、とも考えられる。つまり、小童保を所領する京の祇園社の存在がある限り、それに先行する形で小童祇園社が創始されたとはいえなかったのではないか。

このように考えると、牛頭天王はどこに祀られたのか、という先の疑問の帰着点は、小童祇園社の本社にあたる、京の祇園社ということになるのかもしれない。ただ、それにしても不自然なほど、この縁起では京の祇園社の存在が触れられていない。この点をどう考えるべきか。

小童保が祇園社の社領として機能していたことを示す最後の記録は文明一七年（一四八五）二月九日付長井豊明置文（田総文書）である。⁴⁴これ以前の南北朝から、祇園社内での社僧間の対立が小童保にも影響を及ぼしていたこと、そうした争いに乗じるかのように武士勢力が小童保に介入し、押領などの不法行為が横行していたことがわかっている。⁴⁵こうした状況を鑑みると、文明年間というのは祇園社社領としての役割をかううじて担っていた時期

といえるのではないか。そして、それ以降となると祇園社社領ということとは有名無実化し、やがて崩壊していったと推察される。

『須佐縁起』が記された文明元年という時代を鑑みると、祇園社との繋がりには完全に切れた訳でもなく、しかし強固であるとも言い難い時期だったといえよう。そうした微妙な本社―末社関係が『須佐縁起』に影響を与えているのか——しかし、現時点ではそうした点を断言することはできない。

小童地区の牛頭天王信仰、本社・祇園社との関係まで論じるのであれば、どうしても『須佐縁起』の全体像は抑えておく必要がある。すなわち、パートⅡ、パートⅢの詳細な考察が必要となる。またそれだけでなく、時代は降るが『小童祇園社由来拾遺伝』や『国郡志御用下しらべ書出帳 世羅郡小童村』所収の小童祇園社略縁起などとの比較検討も必要となろう。場合によっては現行の小童祇園祭をはじめとする小童地区の民俗事象のさらなる掘り下げも考えねばなるまい。

いづれにせよ、本稿では論じきれず、未消化のまま残ってしまった課題がある。この点については、己の不明を恥じるばかりだが、そうした課題を消化するためにも、また稿を改め論じることとしたい。

註

- 1 「四カ保」の成立については、小杉達「祇園社領「四ヶ保」の成立について」（『神道史研究』第一六卷第五・六号、一九六八年）や西山克「院政期に於ける便補保の形成（上）——祇園社領四ヶ保の成立について——」（『同（下）』）（『神道史研究』第二二卷第二・三号、一九七四年）、川島敏郎「祇園社領「四カ保」の形成と相伝について」（『古文書研究』第一四号、一九七九年）などに

詳しい。

2 久保田収「祇園社領備後小童保について」(同『八坂神社の研究』神道史学会「制作発行・臨川書店」一九七四年)、川島(前掲注1)参照。

3 福原勲「原子古代の小童」(小童村誌編纂委員会編『小童村誌 甲奴町郷土誌小童地区編』、二〇〇二年)によると、文化元年(一八〇四)成立の馬屋原呂平編『西備名区』に見られる記述や、明治四年(一八七一)の神社調における調査主任・田村良穂の調査研究などでは、『三代実録』貞観三年(八六一)一〇月二〇日条に見られる「備後国正六位上大神々 天照真良建雄神」が須佐神社の前身であると説かれているという。これらの説にしたがえば、祇園社の社領となる以前から当地では神社が創建されていたことになる。ただ、これらの説の論拠はいずれも不確かなものと判断せざるを得ない。そのため、久保田(前掲注2)でも指摘されているように、今は小童が祇園社社領となつた後に、同地に祇園社が勧請されたものとして考えたい。

4 なお、神社に伝わる縁起とは別に、文政三年(二八二〇)四月の『国郡志御用下しらべ書出帳 世羅郡小童村』には須佐神社(當時は「龜甲山 祇園牛頭天王」)の略縁起が収載されている。

5 伊藤正義「中世日本紀の輪郭——太平記における卜部兼員説をめぐって——」(『文学』第四〇巻第一〇号、一九七二年)。山本ひろ子「中世神話」(岩波書店、一九九八年)。また、牛頭天王信仰に関するテキスト読解における矛盾や混乱について、それらの記述にも意味があると説いたのが村上學『「神道集」の世界——「祇園大明神事」を通じて——』(本田義憲ほか編『説話の講座 第五巻 説話集の世界II 中世』勉誠出版、一九九三年)である。

6 山本ひろ子「行疫神・牛頭天王——祭文と送却儀礼をめぐって——」(同『異神——中世日本の秘教的世界——』平凡社、一九九八年)。
7 拙稿「造り替えられる儀礼と信仰——『牛頭天王御縁起』(『文明本』)の信仰世界——」(同『牛頭天王信仰の中世』法藏館、二〇一九年)。

より書き下しを引用。なお、傍線部は筆者による。

- 17 ただ、牛頭天王がいつから祇園社祭神として祀られていたかについては、今なお議論が分かれるところであり定説を見ない。今堀太逸「牛頭天王と蘇民将来の子孫」(同『本地垂迹信仰と念仏』法藏館、一九九九年)では、祇園社は創祀当初は寺であり祭神は「天神」と認識されていたに過ぎないと論じている。その上で、少なくとも祇園社が神社として機能し始める一〇世紀までは牛頭天王が祇園社の祭神として認識されておらず、さらに牛頭天王と「天神」とが同体異名の関係として同一視されるようになったのは一一世紀以降と見ている。一方、今堀説に異を唱える中井真孝は「祇園社の創祀と牛頭天王——今堀太逸氏の所論に寄せて——」(同『法然上人絵伝の研究』思文閣出版、二〇一三年)の中で『二十二社註式』承平五年(九三五)官符に「天神婆利女・八王子」とあつて、牛頭天王の妻である婆利女、その御子神である八王子と共に天神も祭神として並べられていることから、創祀当初から天神とは牛頭天王を指していたとする。中井説は今堀説に対する有効な反論ではあるが、牛頭天王と婆利女・八王子との結びつきを大前提としてよいかは慎重にならざるを得ない。たとえば、天神・婆利女・八王子という関係であつたものが、牛頭天王が天神と同体視されることにより牛頭天王・婆利女・八王子となつた、ということも完全に否定はできない。
- 18 この部分に関しては、植垣節也校注『新編日本古典文学全集五 風土記』(小学館、一九九七年)より該当部の書き下しを引用。
- 19 ただし、ここで兼文が用いている『備後国風土記』が、和銅六年(七一三)の詔により編纂された『風土記』(古風土記)そのものであるのか、あるいは延長三年(九二五)に再度諸国に編纂を命じたいわゆる「延長再撰風土記」なのか、あるいは『風土記』とは全く異なる書であるのかは現時点では判じがたい。
- 20 以下は小野田光雄編『神道大系 古典註釈編五 釈日本紀』(神道大系編纂会、一九八六年)より該当部を私に書き下している。
- 21 藤田經世編『校刊美術史料 寺院篇上巻』(中央公論美術出版、一九七二年)所収『伊呂波字類』より引用。
- 22 南北朝期頃の編纂と考えられる『神道集』の「祇園大明神事」、同じく南北朝期頃の成立と考えられる『三国相伝陰陽管轄箇箇内

- 伝金鳥玉兎集』巻第一など。なお、蘇民将来譚の中で牛頭天王とスサノヲとの関係が説かれる初出は、応永二九年（二四二二）に成立した一条兼良『公事根源』の「祇園御霊会」で、「祇園の社は、貞観十一年に、託宣の事ありて、山城国にうつしたてまつりしにや。素戔鳴尊の童部にて、牛頭天皇とも武甕天神とも申なり」と記されている（以上、関根正直『修正公事根源新釈』東京六合館、一九二四年より該当部を引用。なお、傍線部は筆者による）。
- 23 竹本が調査、翻刻をした段階では、まだ表装も施されていない状態であったことがわかる（竹本（前掲注9））。なお、表装が施され、軸付の巻物となった過程については、神社総代会事務局長の近藤昭雄氏からの聞き取りによる（二〇一八年九月一七日・須佐神社内にて）。
- 24 竹本（前掲注9）。
- 25 松本（前掲注10）。
- 26 福原（前掲注3）。
- 27 竹本（前掲注9）。
- 28 松本（前掲注10）。
- 29 『須佐縁起』原本を閲覧し、概略を作成。なお、原本を見ると竹本による翻刻（前掲注9）には、幾つかの点で読みと誤りと思われる箇所があることがわかった。また、小童村誌編纂委員会編『小童村誌 甲奴町郷十誌小童地区編』（二〇〇二年）収載の『須佐縁起』翻刻では、そうした誤りが訂正されているものの、まだ数点の誤りが見られた。『須佐縁起』のより正確な翻刻は、別の機会を設け行いたい。
- 30 山本（前掲注6）。
- 31 たとえば、『日本三代実録』貞観一四年（八七二）正月二〇日条には、「京邑咳逆病発。死亡者衆。人間言。渤海客来。異土毒気

之令然焉」とあり、渤海使によって、「異国毒氣」がもたらされた結果、「咳病」が発生したとしている（以上、黒板勝美編『新訂増補 国史大系第四巻 日本三代実録』吉川弘文館、一九三四年より該当部を引用。なお、傍線部は筆者による）。

32 山本（前掲注6）。

33 道教神たる東王父・西王母を想起させる神々を牛頭天王の父母とするのは、早くに十巻本『伊呂波字類抄』「祇園」に確認できる。ただ、この箇所原文を見ると、

なむやしゝをうまかはりやそわか。此ふと申わ、むねちよりこずてんのふしゆけんのひみつのまわりなり。

なむやそきろかつはかやそわか。此ふわ、そみんふうの心ぞしまかきひみつの符也。蘇民夫婦やくしに由来。ひやうめこのあわゝやくじやうぼさつと申。そみん将来しそんなりとうんぬん。一ふてあそばし給はゝ急ぎ持行娘と娘とにかけければ、うたがいなくなつたり、遁るものなり。

とあつて、「南無……」から始まる二種類の護符とは別に「蘇民将来子孫也」と書きつけた符があると考えて良いのか、あるいは二種類の護符にそれぞれ「蘇民将来子孫也」と書き加える、ということであるかが判断しづらい。

35 なお、東北大学附属図書館蔵の『牛頭天王御縁起』などは、蘇民将来譚の中に護符は記されていない（拙稿「造り替えられる儀礼と信仰——『牛頭天王御縁起』（『文明本』）の信仰世界——」〔同『牛頭天王信仰の中世』法藏館、二〇一九年〕）。

36 こうしたテキストの中で神が「成長」する、という視点は齋藤英喜『古事記 成長する神々——新しい「日本神話」の読み方——』（ビイニング・ネット・プレス、二〇一〇年）によって提示されている。

37 たとえば、崇神天皇戊子に關しては、崇神天皇五年に該当するので、『日本書紀』卷第五崇神天皇五年「国内に疫疾多く、民死亡者有りて、且大半ぎなむとす。」（小島憲之ほか校注『新編日本古典文学全集二 日本書紀①』小学館、一九九四年より該当部の書き下しを引用）と既に『日本書紀』に記されている。また、欽明天皇七年については、時代は降るが貞享元年（一六八四年）

刊行の『新編本朝年代記』に確認できる。しかし、欽明天皇十四年正月の疫病発生については、現在のところその典拠を見つけていない（その前年一三年の疫病流行は『日本書紀』にも記されている）。

38 なお、疫隅国社がどこに比定されるかについては未だ議論がわかれている。文化六年（一八〇九）に著された『福山志料』には以前から伝えられている説を踏襲して「軻ノ祇園」、すなわち今の沼名前神社であると説いている。一方、西田長男「祇園牛頭天王縁起の成立」（同『神社の歴史的研究』塙書房、一九六六年）では「旧江熊天王社」、すなわち今の素戔嗚神社ではないかと説いている（「江熊」と「疫隅」との同一性から）。なお、『須佐縁起』に見られる「賀屋」についてもどこを指すかは明確ではない。素戔嗚神社の南に七・八km離れたところに「旧沼隅郡旧加屋村」があるため当地を指すかとも推察されるが、牛頭天王信仰に関する目立った伝承は見られない。

39 福原（前掲注3）。なお、筆者フィールドワークでもこの点は確認済（二〇一九年七月二〇日〜二二日。小童祇園祭開催時において、須佐神社および武塔神社境内で実施）。

40 以下、簡潔にまとめると

『釈日本紀』

——武塔天神スサノヲ、少将井本御前クシナダヒメ、南海神の娘今御前か。

『日本書紀纂疏』

——牛頭天王武塔天神、婆利女少将井クシナダヒメ（一説には沙渴羅龍王の娘）、蛇毒気神ヤマタノオロチか

『二十二社註式』所引承平五年（九五三）官符

——天神。婆利女。八王子。

『二十二社註式』

——大政所・牛頭天皇ウズメスサノヲ、本御前ミミコクシナダヒメミメ婆利女ハルメ少将井シヤウザウヰアシナツチ・テナツチの娘、蛇毒鬼神龍王の娘ハハ今御前

などとなる。少将井とクシナダヒメ、そして頗梨采女とは同体関係と捉えられる場合がほとんどだが、『須佐縁起』では少将井と頗梨采女とは別神という扱いとなっている。なお、少将井については河原正彦「祇園御霊会と少将井信仰——行疫神と水神信仰との抵触——」（日本文化史研究会十周年記念事業委員会編『日本文化史論集』同志社大学、一九六二年）で論じられて以降、研究がなされておらず、牛頭天王信仰を考える上でも、大きな課題の一つといえる。

41 『小童祇園社由来拾遺伝』では「少尾」と漢字表記がなされているが、該当するような地名は見いだせない。なお越中国には祇園社の社領として高名な堀江荘があるが、やはり「しょうび」「少尾」と重なるような地名は見いだせない。

42 『小童祇園社由来拾遺伝』では「蘇達」と漢字表記がなされているが、該当するような地名は見いだせない。

43 なお、『須佐縁起』翻刻諸本では、「やましろの国二鳥谷」とされていたが、原本を確認すると、「居」の崩し字と判明した。『小童祇園社由来拾遺伝』でも「二ツ鳥居」とあることから、吉田神社二鳥居近くに位置する今宮社（木瓜大明神）と比定するに至った。

44 長井豊明は小童保地頭職にあつた人物。この置文には、「小童領家者祇園領、本家江年貢在之如先々致其沙汰者也」として祇園社社領であることが明示されている（以上、広島県編『広島県史 古代中世資料編V』一九八〇年より引用）。

45 久保田（前掲注2）。

附記

本稿執筆にあたり、『須佐神社縁起』原本の閲覧ならびに撮影をご快諾くださった須佐神社、および関係者各位、また閲覧の手配から聞き取り調査までご尽力くださった神社総代会事務局長の近藤昭雄氏には、厚く御礼申し上げます。また、本稿は蓮花寺佛教研究所

二〇一七年度「仏教と社会」研究助成による成果である。同時に、公立大学法人高崎経済大学二〇一九年度研究奨励費をうけての成果でもあることを記しておく。

〈キーワード〉牛頭天王 蘇民将来譚 『須佐神社縁起』 八王子 中世神話

聖武天皇宸翰雜集の王居士は王劭である

宮澤 正順

一

聖武天皇宸翰雜集（雜集とか雜集一卷とも呼ばれる）の王居士が王劭であることについては以前既に、「曇鸞の調氣論の注解者王劭と聖武天皇雜集中の王居士の關係」と題する小論で明確に指摘済みの事なのである。然し残念な事なのであるが、その論文が曇鸞と聖武天皇の両者に関わっていてどちらか一人物の専門の論でなかつた事もあつてか、研究者の関心を惹かぬまま今日に至っているのである。そこで此処に王居士は王劭である事に焦点を合わせた新しい論文を発表して、改めて学界に問わんとするものである

二

雜集とそこに見える王居士が誰であるかを追及する見解は早く、内藤湖南（慶応二年一八六六）昭和九年

一九三四）が聖武天皇宸翰雜集と題する文章に於て、

東大寺献物中に

雜集一卷 白麻紙 紫檀軸 紫羅襪 綺帶

右平城宮御宇 後太上天皇御書

と載せられたる一大巻は、今現に正倉院に尊藏せられあり、平城宮御宇後太上天皇とは即ち聖武天皇にまします。年を経ることの久しき、其の標装等は損じたれども、其の本文の大部分は保存せらる。嘗て院中に在りて敬観することを得、其後又写真に就て詳細に研究することを得たるが、其書は六朝隋唐人の集中より仏教に関する詩文一百余首を抄録したまひし者にして、弘明集、広弘明集等の如き者なれども、別に義例を設けられず、闕したまふままに録したまひし者なるが如し。卷首は断爛したれば、最初の二首は何人の作なることを知り難し。逸名の帰去來の詩二首の外、作者の明らかなるものは、

王居士詩三十八首

隋大業主詩三十二首

真觀法師頌一首詩五首讚二首奉請文一首

積靈実讚十三首祭文二首雜文十五首

周趙王碑文一首雜文一首序五首

釈僧亮觀行内雜詩九首銘一首詩十七首

にして、巻尾に、

天平三年九月八日写了

と御款あり。毎行十八字、楷行の間にて、打ち見たる処にては、繊細なる筆致なれども、諦審すれば秀勁絶倫と申し奉るべく、王右軍の楽毅論を学ばせたまひて、其の神味を伝へたまへり。光明皇后の臨写したまひし楽毅論は、同じく正倉院に尊藏せられて、其の奔放に行りたまひし筆致は、拝觀者の昔より驚嘆し奉る所なれども、其の真に右軍の筆意を得たまひしことは、天皇の此の巻優りたまふべくぞ拝せらる。此の巻中に収められたる詩文は、いづれも今は支那にも佚せる者のみにて、明の馮惟訥が詩紀、清嘉慶勅編の全唐文、嚴可均の全宋文、全後周文、全隋文等を補ふに足る。因りて其作者に就て考え得たる事実を左に記し、此の希世の秘笈が畏くも宸翰によりて伝はれる奇縁を篤古の同志に伝へんとす。

王居士

雜集中には其の作にかかる涅槃詩二十五首、奉讚淨土十六觀詩十三首を載せたり。余が見聞の及ぶ限り、王居士といへるは周隋の間に二人あり、其一は王明広といへる者にて、広弘明集卷第十に周の天元帝立ちしとき、事を上つる者ありて、衛元嵩に対すと題して、

前僧王明広大象元年二月二十七日王明広、衛元嵩が仏法を破る事に答ふ。鄴城の故の趙武帝の白馬寺の佛

図澄の孫弟子王明広誠惶誠恐死罪上書。

と標出し、益州野安寺の偽道人衛元嵩等が、是を抑へ非を飾り、仏図を廃し、僧法を滅壞せんことを請ひしに對し、明広は六条を挙げて天元皇帝に上りし者なり。こは周の高祖武帝が仏道二教を廃せし後、宣帝即ち天元天皇立ちしかば、明広自ら佛図澄の孫弟子と称して上書せしなり。其一は王公字は孝寬にして、唐の高宗顯慶元年、年七十三にて卒せしこと、上宮靈芝の製文、敬客の書にかゝる有名なる王居士埴塔銘に見えたり。この雜集中に、真觀法師の

奉王居士請題九想即事依經總為一首

と題せる者あり。もし集中の王居士は同一人なりとせば、真觀法師の寂せし隋の大業七年を中心として、上王明広の上書せし大象元年に遡るに三十二年を得、広弘明集に大象元年に王明広年三十に過ぎずとあれば、真觀の晩年にでも、六十余歳に過ぎず。又大業七年より王公の卒せる顕慶元年までは、四十五年なれば、王公は真觀の晩年に二十余歳におよぶべし、されば集中の王居士はこの両王居士のいづれか一人なるべきや、或は又他に王居士といへる者更にありしや、皆明に決し難し。²

と述べている。内藤湖南がこの文の最後に「或は又他に王居士といへる者更にありしや、皆明に決し難し。」と発言しているのは、王居士が誰なのかを決定し兼ねている不安な心情を吐露していることを明示している。内藤湖南のような碩学が、彼が推測する王明広と王孝寛と同時代の人物王劭に何故触れないのか、実に理解に苦しむのである。

三

雑集に関しては、内藤湖南の外にも例えば「聖武天皇宸翰雑集隋大業主浄土詩と往生礼讚」（「武内義雄全集」第三巻）のように触れている人物は多いが、ここでもう一人東大寺の平岡定海の解説を引用しておくこととする。即ち、聖武天皇の宸筆とされている「雑集」とは、聖武天皇の七七日御忌に当って、東大寺盧舎那仏に奉獻された、献物帳の中に、

納物

雜集一卷 白麻紙、紫檀軸紫羅襪綺帶

右平城宮御宇、後太上天皇御書

と見えているもので、光明皇后の樂毅論、杜家立成等と共に、白葛箱に入れて、奉獻された。これは現存する聖武天皇展翰のうちで、最も信拠し得るもので、

その書写年代は、奥書に、

天平三年九月八日写

とあり、天平三年(七三一)に書写せられた事が知られる。此年は天皇が即位されてから八年目(御歳三十一歳)、光明皇后の立后後三年に当り、特に皇太子基王の薨去より三週年に相当する。この前年四月には、皇后宮職内に施薬院が設置されている。

いま雜集書写の日である九月八日は、皇太子基王が薨去された神龜五年(七二八)九月十三日から通算して、三週忌の忌日内に当る。かゝる意味より考えるならば、天皇は皇太子基王の三週忌に当って、その追善供養のために、六朝以来の仏教に関する詩文を書写収録されたものと考えられるのである。³⁾

と、内藤湖南とは異なる視点から解説を加えている。この二人の解説にもう一人合田時江の解説が在るがそこには、「用紙は、高さ二十八、五センチメートルの白麻紙で、四十七紙を継ぎ、全長二十一メートル三十五センチメートルの長巻」「一行は一八字で一行の高さは二十一センチメートル」と紹介されている。⁴⁾

一般的に写経の一行の長さは一七字であるから、雜集は経文ではないことになる。内容は、諸行無常を訴え阿弥陀信仰に関わるものが多い。平岡定海は華嚴宗家者としてからか、聖武天皇は周趙王集に在るように慮舎那仏の示現による国土莊嚴の立場を取っているとしつつも、上述のように皇太子基王の三週忌の為とか、光明皇后の阿弥陀

浄土院建立の信仰や皇太子基王及び不比等への追善供養のための意志に根源すると考えられる、ともする。皇太子基王は神亀四年（七二七）に誕生し翌年に没している。雑集は死没後の天平三年（七三一）に書写されたのである。聖武天皇三十一歳の若い時で、両陛下の哀しみは如何ばかりかと察せられる。されば、「浄土への転生をめざすのは、附属的なものであつた」と云うような反対説には賛成しがたい。

四

次に雑集の雑の意味を検討しておきたい。この点に関する論及は以前された事は無かつたようであるが、ご教示を得たい。中国南北朝時代の初めの頃までには、文学の世界に於て雑詩と言う一つのジャンルがあつた。例えば陶淵明（三六〇～四二七）の詩集巻四に雑詩十二首が在り無題詩などと訳されてもいるが、「文選」第二十九巻には雑詩上、第三十巻には雑詩下があり、陶淵明の雑詩は下に二首引かれている。雑詩上の王仲宣の雑詩一首に付いている李善の注釈には「五言雑者、不拘流例、遭物即言、故云雑也。」とあり、一般的に大凡、随筆的というか雑感というか即ち色々な感慨を表した言葉とされている。従つて作成の時間も異なり内容も多岐にわたり、贈答の詩・遊覧の詩・行旅の詩などと内容に即した詩題が付けれられないものに対して与えられた名称である。因みに、散文の場合などでは「礼記」の篇名に雑記があり、東晋の殷仲堪に「雑集一卷」がある。わが国の万葉集の冒頭の巻第一と第三には雑歌が置かれ、その内容が巻一に於ては「大体、天皇の行幸その他国家の公式の行事に係した歌が多い。」と言われていることは、この際特に注目される。従つて聖武天皇の雑集も、東大寺に奉獻されるに当たつて、役人方誰かが雑集一卷として提出したのではなからうか。ご教示を乞う。「雑」の一字には、現代の人の感覚とは異なる別

の深い意味があった事に注意が必要である。

雜集の聖武天皇の書蹟については、上述のように内藤湖南が「右軍の筆意を得たまいし」と記しているが、平野顯照は「王風を学ばれた天皇が、褚遂良の書をも学ばれるのは不自然ではなく、むしろ文化人としての天皇が書法に対する造詣の深さを三十歳代にかように広くもつておられたことにおどろく。」と述べている。⁷

五

雜集一卷の内容に入るに当たり、その価値に就いて改めて触れるならば、

雜集一卷は、天平三年聖武天皇の親しく書写し給ひしものにして、天皇の崩後、七七日の忌辰に当りご冥福を祈らん為、光明皇后より東大寺に献納せられつるものなり。世に聖武の御筆と称する古筆切数種あれど、いづれもさだかなる根拠あるものにあらず。この書は、天平勝宝八歳の東大寺献物帳に、明らかに、平城宮御宇後太上天皇御書とあるのみならず、書写の年月日までも卷末に明記せられ、まさしき宸筆として、尊重すべき唯一無二の至宝なり（内藤湖南「南都秘笈第一集解説」）。

と一言一文が全てを言い尽くしている。扱、此の貴重な雜集一卷の内訳を示せば、

逸名の作品

□□□□□□ 六□□知

婦去来三界擾擾不可居… 婦去来他郷不久安…

王居士（この人物こそ本論の研究対象者） 詩三十八首

涅槃詩二十五首 輔覽（後文で触れる） 奉讚浄土十六観詩十三首

隋大業主（聖武天皇の頃、その詩は隋の煬帝の作品と考えられていたのであるが、実は隋の彦琮の「願往生礼讚」を引用したものであった）

浄土詩三十二首

真観法師

無常頌（頌一）

奉王居士請題九想即事依経総為一首（本論の研究対象者王居士の名前が出ている）

観白骨歎無常（詩四）

幡讚（讚二）

奉請文（文一）

积霊実

鏡中积霊実集（讚言一三・祭文二・雑文一五）

周趙王

周趙王集（碑文一・雑文一・序五）

积僧亮

积僧亮観行内雑詩九・銘一・詩十七（帰去来二首・隠去来三首・早還林十首・浄土・穢土）

以上が聖武天皇宸翰雑集の内容である。そこで愈々、この中に示されている王居士なる人物に就いての検討に進む事とする。

六

雑集一巻の中に散見される王居士の名前の主は誰なのであるうか。この問題をば先ず取り挙げた人物こそ上文で屢触れている内藤湖南である。以後今日までにその説に異論を称えるものは、拙論以外無かった。内藤湖南は大正十年（一九二一）に、聖武天皇宸翰雑集に就いて九月に漢文で「志那学」に同年十月に和文で同誌に寄稿した論文の中で、非常に不安な心情を抱きつつも、「周隋の間に二人あり」として王広明と王公字孝寛の名前を挙げている。此処に言う周隋とは、言うまでも無く南北朝時代も末の隋王楊堅（文帝）に滅ぼされた北周（後周）と次の隋の時代の事である。この期間は、西暦で示せば五五七年の北周成立から六一八年隋の滅亡までの期間を指している。因みに文帝の第二子がその父親を弑して即位したのがかの有名な隋の煬帝（五八〇〜六一八）である。

内藤湖南はこの時期に存在した王居士に想定される人物として、右に示した王明広（隋の大象元年五七九頃の人）と王公字孝寛（唐の高宗顯慶元年六五六、七十歳卒）の二名を指摘している。碩学内藤湖南にして何故この二人の人物しか挙げないのか不思議に感ずるのは、筆者一人ではないであろう。案の定彼も不安に思ったのであろう。「他に王居士といへる者ありしや、皆明に決し難し。」と問題提起はしている。そして大正十年（一九二一）以来、未確定のまま今日に至っているのである。

七

王明広と王公字孝寛（以下王孝寛とする）と全く同時代の人物に王劭がいる。王劭の伝記は、中国の正史である「隋書」と「北史」に掲載されている。彼が政治の場で特筆されるほどの業績も無いのに正史の類に名を連ねる事ができたのは、仏教との縁の深さによるものである（藤善説）、とさえ云われている。繰り返しになるが、内藤湖南とも有ろう学人が、何故この有名な人物に注目しないのか理解できない。更に王劭に関する研究も、例せば藤善真澄の「道宣伝の研究」附篇の「王劭の著述小考」の中で「王劭略伝」のような形で触れられているが、聖武天皇の雑集との関係を論じたものは管見ではあるが無いようである。又王劭の名前に就いては王劭と王邵の両様の表記がある。「隋書」の本伝や同列伝第四十二の崔廓の子供頤の伝記或いは卷六九・七五の中や「北史」列伝第三五の王慧能の五世としての本伝などは皆、劭に作る。然し唐代の道宣の「続高僧伝」卷第六曇鸞伝や道宣の「集古今仏道論考」卷乙や「隋書」列伝第三十一の房彦謙伝などでは邵に作る。道端良秀は、王劭と王邵は、いずれかが筆者の誤りであろう、とする。本論では王劭に統一しておく。尚、六朝は劉宋の人劉義慶（四〇二〜四四四）の「世説新語」雅量第六に王劭の名前が在るが、こちらの人物は「劭字敬倫、丞相（王）導第五子」で別人である（「晋書」卷第六十五参照）。

扱、「隋書」卷第六九、列伝第三四や「北史」卷第三五、列伝第三五には王劭の生卒年時は明記されていない。藤善真澄は上記の著作の「五 著作郎王劭の革命説」に於て、「仁寿年中に没するまでの二十年間を専ら著述活動に従事するわけである。」と述べる一方で、著作の「一 王劭略伝」では「文帝の信任を受けて開皇三年夏には通直散騎常侍の薛舒と陳朝へ使者として赴いた（「隋書」文帝紀一）としている。又同年四月には尚書左僕射楊素のもと、古今に博達し学は経史をすべる王劭らに五礼を修定するよう命じられている（「隋書」文帝紀二）。そして員外散騎侍、著作郎を歴任し、煬帝の大業中に秘書監をもって官に卒したのである。」などと記述している。

藤善真澄が「仁寿年中に没するまでの二十年間」というのは、王劭が仁寿年中に卒したと理解するしかない。仁寿年間は、西暦六〇一年から六〇四年の僅か四年間である。一方「大業中」は、六〇五年から六一七年の十三年間である。藤善真澄は「仁寿年中」或いは「大業中」を没年として確定的なことを記していない。然し、ながらその違いを詮索することは、本論考中に於ては当面その必要はない。何となればこの二つの年号は、非常に接近しているからである。この二つの年号はかの有名な隋朝初代の文帝（楊堅）の年号と文帝を継いだ第二代煬帝が没年まで用いた年号であるからである。

中国南北朝時代の隋の全国統一に近い頃の北朝の歴史は、非常に錯雑している。隋朝を興した人物が楊堅文帝（高祖）で、その次男が楊広で他の兄弟三人を殺し父親文帝も手にかけてとも噂された煬帝（明帝）である。北魏の太武帝は太平真君七年（四四六）に有名な大廢仏毀釈を断行した。世に名高い三武一宗（三武之厄一宗之厄、北魏の太武帝・北周の武帝・唐の武宗・後周の世宗）の法難である。北魏の太武帝のそれが最初の法難である。北魏は五三四年に東魏西魏に分裂した。その後、北周・北齊に滅ぼされ最後には五八九年に隋の楊堅文帝に滅ぼされ、天下は統一されて南北朝時代は幕を閉じる。因みにこの時代は六朝時代とも呼ばれるが、その六朝の二字の内容は一定していないことを諸学者は注意している（宮崎市定「中国史」等等）。

本論の中で重視せねばならないのが、北魏の太武帝の第一の廢仏と北周の武帝の第二の廢仏の事件である。この二つの事件こそ、楊堅文帝と楊広煬帝の二帝王をして仏教の興隆による国造りへと邁進させた原因なのである。かくして楊堅文帝は開皇二十年（六〇〇）十二月の詔勅で「仏法深妙、道教虚融、咸降大慈、济度群品、」と示し、煬帝は本論考で取り上げる聖武天皇の雜集に於ては、隋大業主の名前で浄土詩三十二首の作者にもなっている。以上の事を念頭に置いた上で、王劭の生存年代を検討してみよう。

藤善真澄が先の如く「仁寿年中に没するまでの二十年間」と述べている事を思い出して欲しい。王劭の著作に就いては後文で詳しく検討することにして、仁寿年の最後は六〇四年で二十年前と言えば五八四年頃であり、文帝が隋朝の政治を開始した開皇の四年が経つたばかりの頃である。王劭がこの間に著述活動に専念したとすれば、彼がまだまだ元気な頃と考えても良い訳であるから、彼の誕生の年は隋の開国よりも更に前と考えなくてはならない。従つて藤善真澄も、最終的には王劭の生涯を「王劭略伝」の中で漠然とではあるが「北魏末の動乱から、華北の東西に對峙する北齊・北周時代を経て、北周の北齊併呑、更に隋の出現と南北統一と言う相繼ぐ激動の最中に終始した。」と述べている。又、隋の文帝の大乗仏敎振興に就いての論文やその「文帝誕生説話と王劭」の高論のある中国仏敎史の専家である塚本善隆も王劭の著述を中心に彼の誕生の年を推定している程度で明確な年時を提示していない。以上の事を勘案すると、王劭は北魏末（五三四年北魏滅亡）頃から隋の楊堅文帝の仁寿四年（六〇四）を経て楊煬帝が弑される前年の大業十三年（六一七）までの間に生存していた人物となる。この様に考えて良いとするならば、隋朝の開皇元年の前年の北周最後の大象元年（五七九）に周の天元帝に「衛元崇が仏法を破る事に答ふ。」と上書した、と内藤湖南が挙げる人物王明広や王孝寛と筆者が王居士と認定する王劭とは、全員一致して全く同時代の人物に外ならない。しかも彼の今日に名を残した唯一の理由が、藤善真澄が上文で指摘しているように、何よりも仏敎との縁の深さに有る事を考えれば、王居士は王劭が最適の人で有る事は間違いの無い事として認められるであろう。その事を彼の著述活動を検討しながら更に証明していきたい。

王劭の著書に就いては彼が隋朝の人物であるから、中国の正統な歴史書である正史の一つ「隋書」の中の当時の文献を纏めた「隋書経籍志」を通して先ずは検討を加えることとする。「隋書経籍志」には興膳宏・川合康三の「隋書経籍志攷」が有るので、それに依りながら王劭に関する記述を若干の説明を加えながら、拾っていくこととする。

経籍一 経 孝経

古文孝経述義 五卷 劉炫撰

孔子既叙六経、題目不同、指意差別、恐斯道離散、故作孝経、以總會之、明其枝流雖分、本萌於孝者也。

孝経がこの世に出現した理由は右の通りであるが、その後、秦の始皇帝の有名な焚書坑儒の災難に当たって、顔芝字が当時の隸書で書かれていたので「今文孝経」と言呼ばれる。その二代後の武帝の時に、魯国で恭帝が孔子の旧宅から「尚書」や「論語」などと共に周代の籀文と呼ばれている古い字体で書かれた「孝経」を発見した、所謂「古文孝経」の出現である。その經典に武帝の時の孔安国が註を付けたと言われている。一方「今文孝経」には有名な後漢末の鄭玄が註を付けた。「古文孝経」の孔註の方は久しくこの世に出なかつたが、南朝梁代になって出現して今文鄭註と共に国学に立てられたのである。

而安国之本、亡於梁乱。陳及周・齊、唯伝鄭氏。至隋、秘書監王劭於京師訪得孔伝、送至河間劉炫。炫因序其得喪、述其議疏、講于人間、漸聞朝廷、後遂著令、与鄭氏並立。儒者誼誼、皆云炫自作之、非孔旧本、而秘府又先無其書。

「詳攷」はこの文の王劭と劉炫とに、次のような注釈を加えている。

王劭字君懋、太原晋陽（山西省）の人。隋の初年に著作郎となりその座に在ること二十年近くにわたり、煬帝

の即位後、秘書少監に任ぜられた。その間、「齊書」「隋書」等を著わしている。「隋書」六九に伝がある。劉炫は品性の面で飲けるところがあつたらしく、そのため太学博士の地位を解任されたりしている…いわば偽書作りにかけては名うての人物だったわけで、さてこそ彼の手を経た古文「孝経」が大いに物議をかましたの
だろう。

この様な非難は、同様に王劭にも生じているので、敢えて此処に引いた次第である。

経籍一 小学

俗語難字 一卷 秘書少監王劭撰

王劭（生卒年未詳）、字は君懋、太原晋陽（山西省）の人。隋の秘書少監に至った。長年にわたつて著作郎を勤め、多くの書を選したが、詭怪の説を好むなどと批判されることが多い。「隋書」六九・北史三四。

ここで「詳攷」が、王劭なる人物は「詭怪の説を好むなど批判されることが多い。」と述べている事に注目しておいて頂きたい。

経籍二 史 古史

齊志 十卷 後齊事。王劭撰

王劭は、経部小学参照。「隋書」六九本伝（北史三五）に、「初撰齊誌（北史では齊志）、為編年体、二十卷」。史通古今正史篇に、「王（劭）乃憑述起居注、広以異聞、造編年書、号曰齊志、十有六卷」。その原注に、「其序云二十卷、今世間伝者唯十六卷焉」とある。

旧唐 北齊志十七卷 王劭撰

新唐 王劭北齊志十七卷

通志 北齊志十卷 王劭撰

藤善真澄の「王劭の著述小考」では、彼の「齊志」は早く散失したが、その中には志類があり「述仏志」があつて、「魏書釈老志」より後のものであるからそれなりの価値と特色を持つていたであらう、としている。この事は王劭と仏教との関係の深さの一つとして記憶して置かねばならない事柄の一つである。

経籍二 史 雜史

隋書 六十卷 未成。秘書監王劭撰

王劭は、古史齊志參照。隋書六九本伝に「(王)劭在著作、将二十年、專典国史、撰隋書八十卷。多録口勅、又採迂怪不經之語及委巷之言、以類相從、為其題目。辭義繁雜、無足称者。遂使隋代文武名臣列将善惡之迹、堙没無聞」。史通六家篇の尚書家にも、八十卷の書として見える。

旧唐 隋書八十卷 王劭撰

新唐 王劭 隋書八十卷(正史)

通志 隋書六十卷 未成。秘書監王劭撰(正史)

経籍二 史 雜伝

舍利感應記 三卷 王劭撰

王劭は、経部小学「俗語難字」參照。法苑珠林五三舍利篇に、「舍利感應記二十卷、隋著作郎王劭撰」。隋書二高祖紀に、「仁寿元年(六〇二)六月乙丑、其日頒舍利於諸州」とあり、その功德による感應を記す。広弘明集一七に、舍利感應記三十四条、また安德王雄等の慶舍利感應表を引く。前出法苑珠林にも三十条が引かれる。この「舍利感應記」は、前出の「齊志・述仏志」と共に王劭の仏教との縁を示す重要な文献と言えよう。但しこ

の書物にも後に述べるように、文帝の仁寿年中の舍利崇拜に事寄せた王劼の下心が垣間見える。因みに「魏書釈老志」にも阿育王の舍利塔の話もあり、舍利信仰は中国では道教にも影響を与え、本邦では謡曲にも登場している。儒教者韓愈のように舍利感応の信仰に反対する立場の人もいる。

王劼の著述に就いては、「隋開皇二十年書目」四卷、「爾朱氏家伝」二卷、「皇隋靈感志」十卷（旧唐書、経籍志下）など隋志に無いものを含めて藤善真澄の研究に譲る。然し藤善真澄だけでは無く是までの研究者の総てが全く見落としている王劼の著述の中に曇鸞の「調氣論」の注釈（道宣の「統高僧伝」巻第六の曇鸞伝）が有る事に就いては後に詳述する。王劼は、「隋書」巻二帝紀第二高祖下（隋の楊堅文帝）の仁寿二年冬閏月己丑の詔勅に、数名の人物の一人として「博達古今」「学綜経史」と讃えられている。又隋の楊堅文帝が隋王朝を創業して年号を開皇としたことは、周知の事実である。王劼は、その開皇の年号が道教の重要な經典の一つである「靈宝経」と関係があるとして「大隋徳合上靈天皇大帝也。又年号開皇、与靈宝経之開皇年相合、故曰協靈皇。」と主張する。此処では詳述を避けるが王劼は、神秘的な預言で正統な経書に対立したり補足したりする立場の人から利用される緯書図書と呼ばれる文獻の一つである「河図帝通紀」「河図皇參持」などを持ち出して自説を展開して皇帝に気に入られて、「上天悦、以劼為至誠、寵錫日隆。」（王劼本伝）と言われるまでになる。彼は更にそれらの預言書を駆使して、「為皇隋靈感誌、合三十卷、奏上。」したりして、又も「上益喜、賞賜優洽。」と云つたような結果を獲得するのである。この様な王劼の行為は、高祖文帝誕生説話が宮川尚志や塚本善隆や藤善真澄などが考証したように「文帝説話が隋朝と仏教の提携をもくろむ王劼の演出」と言われるまでになる。その説話とは塚本善隆の、

楊忠の妻呂氏は楊堅（文帝）を・・・般若寺に生まれ、たまたまた尼（尼は神尼智仙と称して文帝から甚だ尊敬せられるようになる）の勧めにより般若寺で尼によつて育てら、かつ尼は幼児を将来天子になる人だと預

言したというのである。幼児が那羅延と名づけられたことや、智仙が禅観に達し予知の能力ある尼―神尼であったことは、後に引く道宣らの著書に見える。

と言う説話である。これが、史官僚王劭の策に依るとされるのである。これを藤善真澄は、

王劭の伝を飾るものは、やはり佞媚にあけくれ保身に汲々たる漢人貴族の醜い影像だけであると評している。

この章の結びに、上述のごとく今日まで見過ごされてきた王劭の著述について検討を加えることとする。それが以前既に発表もしているように、中国浄土教のトップに立つ有名な曇鸞の「調気論」に対する注釈書である。唐代の道宣の「統高僧伝」の巻第六の曇鸞伝に、

然、(曇) 神宇高遠、機変無方。言晤不思、動与事会。調心練氣、対病識縁。名滿魏都、用為方軌。因出調気論。又著作王劭随文注之。

と言う記述がある。病氣勝ちであった曇鸞が南北朝時代の梁代の道教の代表的人物陶弘景の教えで健康を取り戻して「調気論」を著わしたのである。既に拙論で指摘したが、曇鸞が陶弘景から授かった仙經(仙方)を焼いた、というのは反道教の仏教側の一方的な記述である。曇鸞は、自分の寿命を延ばしてくれた経本を焼くような忘恩の徒ではない、知恩の人である。その著作に王劭が註を加えたのである。曇鸞のその書物は以後紛失してしまったようである。再び「隋書経籍志詳攷」に拠るが、その「経籍三、子、医方」には、

療百病雜丸方 三卷 釈曇鸞撰

釈曇鸞(四七六―五四二)、姓氏は未詳、雁門(山西省)の人。東魏孝静帝の尊崇を受け、神鸞と称された。并州の大岩寺、汾州石壁山玄中寺に住した。浄土教の始祖。統高僧伝六本伝に「調心練氣、対病識縁、名滿魏

都、用為方軌、因出調氣論。」

とあり、「詳攷」のその少し後には、

論氣治療方 一卷 釈曇鸞撰

としている。「旧唐書」卷四十七経籍志下では釈鸞撰「調氣方」一卷、「新唐書」卷五十芸文三では「僧鸞調氣方」一卷、

「宋史」卷二〇五芸文四では「魏曇鸞法師服氣要訣」一卷とある。

北宋代の真宗から仁宗（九九八〜一〇六三）の頃の道教学者の張君房の編集した「雲笈七籤」には「曇鸞法師服氣法」と称する一文が掲載されているが、それが当初の「調氣論」そのままのものであるのか、王劭の注釈の文も含まれているのか、不明である。この様な経緯の中で王劭の注釈もその姿を消していったのであろう。

この論考に於ては、「調氣論」の存在が問題では無く、中国浄土教史上の第一の人物である曇鸞の著作を通じて王劭との関係の深さが確認された事が重要な事柄なのである。

何となれば、極楽浄土を切に願われた聖武天皇の雑集に引用書写された涅槃詩二十五首や奉讚浄土十六観詩十三首の作者で九想詩の作詩の依頼をした人物こそ王居士その人なのであるからである。

九

聖武天皇が王子の往生を願う気持ちに正しく合致する詩としては、王居士の右に示したものの外に、隋大業主浄土詩三十二首がある。隋の煬帝を指して大業主と呼ぶのは中国の文献には見出されないことから、岩井大慧は当時¹⁰の留学帰国した学問僧の造語ではないかと推定している。それに加えて彼は、この浄土詩は煬帝の作品ではなくて、

中国浄土教の第三祖に位置付けられる初唐の善導（六一三～六八二）の「往生礼讃」の中の「晨朝礼讃」の一部であつた、とした。若干説明を加えながらその説を紹介すると、彼はその「礼讃」を更に追究していつて、その大本は隋の彦琮（五五七～六一〇）の「願往生礼讃」の一部であることや、それが後には晩唐の太宗の大暦四年（七六九）に衡州の湖（湘）東寺に五会念仏道場を開き宮中でも勅命で五会念仏を修し、蓮社第二祖・五会法師・後善導と呼ばれている法照の大暦九年（七七四）作の「五会念仏誦経観行儀」上中下三卷（広法事讃）（散逸後敦煌から中・下のみ発見）の中卷に引用されていることまで考証されている。因みに太暦十四年（七七九）頃に二卷の「浄土五会念仏略法事儀讃」（五会法事讃・略本）が作られているし、「法蔵因弥遠、極楽果還深」から始まる礼讃は、今日でも十夜法要で有名な鎌倉の浄土宗大本山光明寺で盛大に唱えられている。

彦琮には、道仏論争で有名な法琳（五七二～六四〇）の「弁正論」と同名の翻訳論に関する著作がある（「続高僧伝」卷第二）が、彼の生涯は、北周成立一（五五七）の正しくその時に生まれ、隋の煬帝の大業六年（六一〇）に没している。何と当面問題としている王劭は、彦琮に先立つこと二十年程前の北魏末から隋の煬帝の大業十三年頃まで生存していたのであつて、両者は全く同時代の人物としてよいのである。訳経者として有名な彦琮に就いては色々論及されているが、王劭・彦琮両者の関係は藤善真澄が詳しく取り上げているのでそれに依りながら王劭との関係を示すこととする。¹¹

彦琮は煬帝の大業二年（六〇六）洛陽上林苑の翻訳館に長安から移住して、不自由の無い生活を保証されて翻訳に従事した。彦琮は王劭と隋の時代に至るまで密接な関係を保っていた。「続高僧伝」卷第二には、二人の関係を「友敬弥至」と記されている。これらの記述から彦琮が王劭と親交を結んだのは天統末年（五六八・五六九）である。そして西域述の「徳護長者経」を隋朝に都合の良いように改作したのこそ、周隋革命を翼賛した北斉系官僚の王劭

と末法の危機到来を意識する耶舎、両者を結びつけ仏法興隆を図る彦琮、この三者に代表されるグループの合作が「徳護長者経」であろう、としている。ここでは兎にも角にも、彦琮と王劭との関係の深さが明瞭になりさえすれば、それで良いのである。

浄土教者曇鸞や彦琮と関係の深い王劭であればこそ人の死に関わる涅槃詩二十五首や「奉讚浄土十六観詩」十三首を作った人物で九想詩の詩作を依頼をした人物として最も相応しいのである。その涅槃詩の全てを引用出来ないが、第二一首の、

形骸成大地 乳汁似長河 念々皆生滅 心々有利那 空悲浮水沫 終是赴燈蛾 為居三界裏 常畏五梅陀
などの語句は、聖武天皇の御心を強く打ったであろう、と想像される。又同じように「奉讚浄土十六観詩」の宝樹観の、

枝々碼磔葉 樹々水精林 波流宣秘法 風行説妙音 天人俠道側 童子坐花心 行願方無倦 光明時見臨
と言う表現は、皇子を偲ぶお気持ちに哀しく響いたことであろう。「遊童飲竹馬」の一首から始まる人の死体の九変を説く九想の詩文や「観白骨歎無常」のそれらも、聖武天皇は同じ思いで受け止められたことは云うまでもなからう。

十

王居士なる人王劭が健康に関する道教の呼吸法を説く「調気論」に注釈を施したのは、右の詩文に示された人の命の無常に接したからこそ、その裏返しに心憤から発したもの、として把握されるべきものであろう。両者は、表

裏一体の存在なのである。

王居士が王劭で在ることに就いては上文で充分説明した積もりではあるが、更にそれを裏付けるには、雑集の中の文章か語句か、或いは、雑集の中の王居士の作品群に見出される彼の思想との何らかの共通点が見出されれば、正に、鬼に金棒といえるであろう。然しながら、王劭の現存の作品が少ない事が、ネックである。然しながらその少ない資料の中からも幾つかの証拠を、以下に紹介してみたい。

王劭には、有名な「魏書」釈老志と同様の仏教賞賛の書物としての「齊志」述仏志があつたことは、上に述べた通りである。有難いことにその逸文が、道宣の「集神州三宝感通録」巻中の北魏こと「元魏定州金観音像高王経縁三十一」に「見齊志」として、定州の募士孫敬徳と言う人物が無実の罪で処刑されそうになつた時、観音様の名前を何度も誦して命を救われたので、そのお経を書写し伝えよとの勅命まであつたことが説かれている。即ち、

（孫敬徳）夢見一沙門教誦観世音救生経。經有仏名、令誦千遍、得度苦難。：勅写此経伝之。

と。雑集の王居士の浄土詩も当然のことであるが、阿弥陀仏観音菩薩勢至菩薩を拝しその御名を称えることを前提としてゐる。そして更に、聖武天皇がそれを書写されておられる事実が確認される事が重要なのである。因みに、孫敬徳の感応の信仰のことは、道宣の「統高僧伝」などにも見出すことができる。次に、散逸した資料が多い王劭ではあるが、最も長文で纏まりのあるものが「舍利感應記」である。この資料は既にも述べたように、隋の楊堅文帝の舍利信仰にこと寄せて作られたものではあるが、聖武天皇の王居士の涅槃詩二十五首や雑集一卷の中の涅槃詩二十五首の後にある「真観法師無常頌」の中の観白骨歎無常の詩などにも繋がるものであろう。因みに雑集の一字索引もつくられているが、本文ではなく表題なので、この白骨はなく、王居士の場合も同様である。

次の問題として、居士の称号が王劭に就いている点に触れておく事にする。居士の語で直ちに思い起こすのが維

摩居士の名前であろう。然しこの様な称呼は、中国の文人が自由に使用しているようである。曰く蘇東坡の東坡居士曰く白居易の香山居士とか宋代曾慥の至游居士など多く見出すことができる。居士仏教史に詳しい潘桂明は、居士号の出現した理由を、僧侶仏教の出世間的態度に反発する儒家に対する一種の折衷調和の形で出現して、庶民から文化人や貴族に利用されたもの、と説いている。従つて王劭が居士号を用いることには何ら問題はないであろう。雑集の王居士涅槃詩の見出しは、

王居士涅槃詩二十五首 輔賢

と、なっている。この輔賢とは、如何なる意味であろうか。従来の研究者は何も検討を加えていない。この問題の解決のために、類似の表現が無いか雑集の中を検索してみると、「鏡中積靈実集」に（便宜上アラビア数字を付す）、
 為人為息賽恩齋文 1、併為母慶造経成了
 とあり、「観行内雑詩」には、

観行内雑詩

像法吟

2、釈僧亮

第一

3、動会寂

などと記されている。1は説明文であり、2は作者名であり、3は内容の見出し・題名である。では、輔賢はこのどれに該当するのであろうか。作者名とするならば王輔賢されるべきであろう。では題名であろうか。しかしこれは誰が見ても変だと思えるであろう。そうすると王居士涅槃詩二十五首に就いての説明の語と捉えるべきであろう。輔賢の語は、儒教や道教や文学関係の文献に屢見出すことができる。その一番端的な例が、戦国時代の荀況（卿）（西暦前二三〇頃、九十歳没）の著作「荀子」の巻第十五、解蔽篇第二十一に、

伝曰、知賢之謂明、輔賢之謂能、勉之彊之、其福必長、此之謂也。」

と書かれている。正しく、隋の楊堅文帝などに協力補佐の労を取った王劭にピッタリの言葉ではないか。輔観の語は、王劭に対するものと理解できる。

雑集の「王居士涅槃詩二十五首」の次に「奉讚淨土十六觀詩十三首」が在るが、その作者は王居士即ち王劭その人で在ることは雑集全体の形式を見れば、疑問を差し挟む余地など全くない。又、彦琮の礼讚文五十二首の中から善導が十九首だけを抄録せられたことに就いては、引録しなかつた三十三首にも上るのは善導が彦琮と信心や立場が異なる表現が在るからと考えるのは意味の無いことである。善導が自らの「往生礼讚偈」一卷に於て、繰り返し「謹依彦琮」の言葉を深く味わうべきであろう。

註

- 1 「東洋の歴史と文化」(佐藤成順博士古稀論記念論文集)。
- 2 「内藤湖南全集」、第七・九・十二卷。
- 3 平岡定海「聖武天皇宸翰雑集について」(「南都仏教」第二号)。
- 4 合田時江編「聖武天皇「雑集」漢字総索引」。後文で触れるように総索引だが、題詞は入っていないのである。
- 5 平野顕照「聖武天皇雑集」(「書道芸術」第十二卷、二〇四頁)、西山厚「聖武天皇の字を書く」(「知恩」二〇一三年三月号、二三頁)。
- 6 土屋文明「万葉集」(国民の文学2、六一〇頁)。
- 7 平野顕照、前出。

- 8 「内藤湖南全集」、前出。
- 9 道端良秀「中国仏教史全集」、第六卷、一〇七頁。
- 10 岩井大慧「日支仏教史論攷」、一頁〜三二七頁。
- 11 藤善真澄「道宣伝の研究」、四二五頁〜四八六頁。梁啓超「飲水室仏学論集」、一六八頁。「饒宗頤仏学文集」、一五二頁。湯用彤「隋唐仏教史稿」、九頁。陳師「中土仏音—漢伝仏教経典的翻訳与伝播」、七二頁。劬有学「中国翻訳思想史新論」、一五八頁。智慧海「中国仏教訳経史論集」、一七七頁。船山徹「仏典はどう訳されたのか」、一〇二頁。梁満倉「隋文帝楊堅」、二六四頁。廣川堯敏「彦琮の礼讚」（「敦煌研究」7、四一三頁）。訳経者彦琮については「弁正論」を中心に中国学者の各種の論文がある（唐麗麗「内蒙古農業大学学报」総六〇、顔治強・傅惠生「中国翻譯」九四—五・一一—二、苑芸栄寛「法音」四一六）本邦では上掲の藤善真澄の外、齋藤隆信「漢訳者としての彦琮」（「印度学仏教学研究」第六五卷第一号、四六五頁）等。松陰了諦「往生礼讚本文校異並に前序の研究」（真宗学研究所）。善導の思想的研究として拙論「善導教学における中国思想（一）〜二河白道を中心として〜」（廣川堯敏教授古稀記念論集「浄土教と仏教」）、「善導教学における中国思想（二）〜抑止門を中心として〜」（「西山学苑研究紀要」第九号）、「善導教学における中国思想（一二）〜正座舌柱上脛と太一生水〜」（「仏教文化学会紀要第二十四号」）、「法然上人の伝記と中国思想〜善導の半金色仏相と紫雲五丈の飛昇について〜」（「浄土学」第五十三号）。併せて「中国浄土教の展開と抱朴子」（「仏教論叢」第三十七号）を参照。

（本稿は二〇一九年二月の蓮花寺佛教研究所での発表に基づいている。その時の参会者のご教示に心より御礼申し上げます。）

〈キーワード〉 聖武天皇宸翰雜集 王居士王劬 曇鸞調気論 善導往生礼讚

王起隆『皇明金剛新異録』について

小塚 由博

はじめに

1. 金剛經に関する靈驗譚
 2. 王起隆と『新異録』
 3. 『新異録』各話の内容とその特徴
- おわりに

はじめに

大乘仏教の般若經典の一つである『金剛經』（『金剛般若波羅蜜經』¹）は、中国において鳩摩羅什（三五〇―四〇九）等により漢訳がなされ、他の經典と比べて經文が短く、覚え易く写経し易いため、古来より多くの人々に愛好され、『般若心経』に次いで人口に膾炙した。² 広い宗派で用いられ、とりわけ禪宗で重んぜられた。その解説・注釈書も甚だ多く、明清時代には特に様々なものが作られた。

また、『金剛經』は所持したり念仏を唱えたりすることで、現世利益的な機能があるとされており、靈驗譚の中

では、病気が治った、命の危険を免れた、罪を免れた、など不運や不幸を避ける話が散見する。

前号³では、中国文学における金剛經の關係について、主に『夷堅志』『聊齋志異』など宋代以降の説話文学（文言小説）への影響を中心とその概要を述べ、更に清初の文人王暉（一六三六—？）が息子王言の身に起きた出来事を記録した「金剛經紀驗」（『霞拳堂文集定本』巻九）について考察した。しかしながら、明清時代の靈驗譚について、その具体的な作品の調査・考察等は十分に行えなかった。

今号では、明代の金剛經に関する靈驗譚を集めた明末・王起隆の『皇明金剛新異録』⁴（『金剛經新異録』とも。以下、『新異録』と称す）に焦点を当てたい。金剛經に関する靈驗譚は、唐代に多数編纂され、また北宋『太平広記』では金剛經の靈驗譚に関する巻が設けられ、六朝より唐代に及ぶ100話以上の話が収められている。しかしながら、以降宋・元・明・清に至っては、前代までの靈驗譚を集めた作品はいくつも存在するが、その時代の新たな靈驗譚を集めたものはあまり見られない。本論では、明代の新たな靈驗譚を集めた『新異録』の内容や後世への影響等を調査・分析することによって、当時の文人たちが『金剛經』をどのように捉え、考えていたのか、その影響を探る一段階としたい。なお、本論はあくまで文人研究の一環であり、上記金剛經靈驗譚が文人にとつてどのような存在であったかを考察することが主題であり、金剛經の仏教的思想的な考察ではないことを付記しておく。

1. 金剛經に関する靈驗譚

(1) 金剛經に関する靈驗説話集

金剛經に関する歴代靈驗説話集について、前掲勝崎氏の論考等を参考にすると、現存する主要なものとしては

以下の作品が挙げられる。

〔唐〕蕭瑀『金剛般若経靈驗記』（佚書。14話存⁵）

孟献忠『金剛般若経集驗記』三卷（72話）

段成式『金剛経鳩異』一卷（21話）

〔宋〕李昉『金剛経受持感應録』二卷（108話）

不明『金剛般若波羅蜜経感應伝』一卷（40話）

〔明〕王起隆『皇明金剛新異録』一卷（40話）

〔清〕周克復『歴朝金剛経持驗紀』二卷（150話。時代順）

王沢注『金剛経感應故事分類輯要』一卷（48話。内容別）

宋代の李昉『金剛経受持感應録』⁷とは、つまり『太平広記』からの抜粋であり、内容は唐代までの話である。また、『金剛般若波羅蜜経感應伝』⁸には、宋代と思われるものも若干見られるが、その多くはやはり唐代までの話である。明代の『新異録』は別として、清代の両作品は同時代の話も多少収録されているが、ともに歴代の靈驗譚を集めたもので、唐代までの話が中心である。このように、現存する靈驗説話の内容としては、唐代までのものが圧倒的に多く、それ以降は歴代の靈驗譚を集めたものが多い。

（2）明代の金剛経に関する靈驗説話集

明代に至ると、複数の金剛經に関する靈驗説話集が編纂された。清代の説話集である周克復『歷朝金剛經持驗紀』二卷（以下『持驗紀』と称す）「勸流通金剛經引」では、金剛經の靈驗説話の変遷について、以下のように記している。

∴。その持驗靈應は、代々著作によって明らかにされており、唐代には段太常（段成式）の『金剛經』鳩異』があり、宋太宗（勅撰）に『太平広記』がある。最近では、唐宜之（時）の『中馭乗（続集）』、王載生（起隆）の『皇明金剛』新異録』、冒宗起（起宗）の『受持果報』の諸編があり、力を尽くして聖譯を宣揚しないことは無かつた。¹⁰

周克復は更に「凡例八則」で「ただ唐代及び明代は出来事がとても詳しいが、宋・元代はとうとう寂しい限りとなった¹¹」とも述べており、本来は明代には幾つもの靈驗説話集が存在していたことが窺える。ここでは、周克復が示した明代の説話集のうち、後述する『新異録』以外の2種について見ておこう。

『中馭乗（続集）』は唐時（字は宜之、浙江呉興の人）の編著とされる。ただし、『中馭乗』は周克復の編纂した『法華經持驗記』¹²や『觀音經持驗記』¹³等にも引かれており、専ら金剛經に関する靈驗譚を集めたものだったのかについては、更に検討が必要である。なお、他に唐時の編輯した作品としては、『如來香』¹⁴十四巻がある。唐時の人物については、周克復『浄土晨鐘』¹⁵巻十、清・彭際清『居士伝』¹⁶巻四十四等にも記述が見られる。

『受持果報』の作者は冒起宗（一五九〇—一六五四。字は宗起、号は嵩少、如皋（蘇州）の人。明末の文人冒襄の父）である。ほぼ『持驗紀』にしか引かれませんが、唐代の話もあり、歴代の靈驗譚を集めたものだったと推測される。いずれにせよ、この二編はあくまで引書としてしか見られず、現存するか否かも不明である。

その他、明代の靈驗譚を採録したものと、『金剛證果』『金剛靈庇』『金剛果報馴』（呉庾生の作とするが、不詳）等の書物があつたらしいが、これらもやはり『新異録』や『持驗紀』に引書として登場するのみで、作者や成書年代を含め、現存するか否かあまりよく分らない。以上のことから、管見の限り、現存する作品で明代の靈驗譚のみを集めたものとしては、後述王起隆『皇明金剛新異録』しか存在していない。

なお、清代の靈驗譚である『持驗紀』及び王沢注『金剛經感應故事分類輯要』（以下『分類輯要』と称す）については後述することとする。

2. 王起隆と『新異録』

(1) 作者王起隆について

王起隆（字は季延、号は止菴・載生居士）は、浙江秀水（嘉興）の人。橋李（嘉興の古名）の人物に関する詩を集めた清・沈季友の『橋李詩繫』¹⁷ 卷十九に、「王秀才起隆」の項目があり、「（王）起隆、字は季延、号は止庵。（浙江）秀水の人。諸生。作品は存在するが、いまだ刊刻されていない。ただ甲申（一六四四年）後（に制作された）、『咏史詩』百五十首が時に伝わっている」¹⁸ とし、「咏史（諸葛誕）」一首が掲載されている。生没年は不明であるが、状況から見て一六〇〇年代の始めに生まれ、少なくとも一六八〇年頃まで在世していたと推定される。また、後述の通り『新異録』中に王起隆が北京に滞在していた記述が見られるが、その理由や期間等の詳細は不明である。

なお、『新異録』以外に、『般若心經大意』¹⁹（一六七九年跋）²⁰ 一卷、『答屠息庵誦金剛經大意書』²¹（一六五五年跋）²² 一卷、『六祖大師法宝壇經曹溪原本』²³（禪宗六祖慧能の説話集）一卷（校閲）等の著作があり、またいくつかの仏教関係の

書物に名前が見られる。²⁴ 譚貞黙編『憨山大師年譜疏註』²⁵ 卷下附録、「曹溪中興憨山肉祖後事因縁」に「秀水の優婆塞弟子の王起隆……」²⁶とあり、明代四高僧の一人で、臨濟僧の憨山德清（一五四六—一六二三。安徽全椒の人）の在家の弟子であり、禪宗に造詣が深い人物と思われる。

交遊関係としては、地元浙江嘉興近辺の文人との交流が中心である。例えば、曹谷（字は愚公）、高承埏（一六〇三—一六四八、字は八遐。崇禎十三（一六四〇）年の進士。遷安知県等）、息子高佑鉅（一六二七—一七二二。字は念祖。朱彝尊の友人）、譚貞黙（一五九〇—一六六五。字は梁生、号は掃菴。崇禎元（一六二八）年の進士。『新異録』に彼に関する話もあり）、朱茂時（字は子葵、号は葵石。朱彝尊の伯父）とその兄弟朱茂暉（字は子蓉、号は鏡雲亭）、汪挺（字は無上、号は爾陶。崇禎十六（一六四三）年の進士）等である。とりわけ、地元の名族である朱彝尊（一六二九—一七〇九）の一族や関係者との交遊が見られるのが特徴の一つで、『新異録』中には朱彝尊の曾祖父である朱国祚（一五五八—一六二四）に関する話も見られる。また、天台僧の滿益智旭（一五九九—一六五五。号は滿益。江蘇呉県の人）や、浙江紹興の人鮑宗肇（字は性泉）とも交遊がある。なお、後述のように、鮑宗肇は『新異録』の話題提供者の一人でもある。

なお、『大明一統志』卷一七八・沐天波の項に、明末の雲南に於ける動乱の際、武將の沐天波は「王起隆・林旗鼓らとともに囊石を鎗として数十人を打ち殺した」²⁹云々とあるが、同一人物か否かは不明。

また、『新異録』にはその参訂者として金麗兼という人物の名が見られる。金麗兼、字は双南、号は補軒居士。王起隆と同郷（浙江秀水）の人物である。『浙江通志』³⁰や『樵李詩繫』³¹に記述があり、それによると作品集として『補軒集』、『檀園詩草』があり、万曆四十四（一六一六）年の進士で、行人（外国使節接待役）を授けられ、天啓中に吏部郎中、崇禎中に員外郎となった、というが、王起隆との関係を含めて、それ以上の事は不明である。

(2) 『皇明金剛新異録』について

『新異録』には主に弘治（一四八八—一五〇五）から崇禎（一六二八—一六四四）年間、つまりおよそ明中期から明末にかけての新たな金剛經に関する靈驗譚全40話が記録されている。

『新異録』はどのような意図で作られたのであろうか。自序（「皇明金剛新異録序」）の記述を見てみよう。

…『金剛經』は般若の心髓であり、震旦（中国）では誦持することが最も盛んであった。へしかしかえつて世の中で刊行されている『金剛證果』や『報応』（不詳）は、おおむねこれを『金剛經』鳩異』や『太平』広記』より取つており、唐宋には詳しいが我が明朝には詳しくない。私が思うに、凡そ人は、習わしはながしろにされるもので、ながしろにされれば悪心が生じることとなる。新異とはつまり警告して人の迷いを晴らすものであり、人の迷いを晴らせば善心が生じることになるものである。昔のことはもうすでに述べられていて、晩季の日（死）がだんだん近づいてきた。因果（応報）の説は百年間、あるいは数十年間、あるいは七・八年、またあるいは五・六年の間に起こった出来事であっても、この耳で聞きこの目で目撃したことで無ければ、婆経（不詳）。「須婆経」のことか）の口を借りることを嫌つたり、老人のありふれた話を軽んじたりする者に、考えを変えさせることは容易いことではない。私は日常の雜記を搜索し、およそこの經に関する御利益のある話を一箇所に集めようとしたわけだが、その大半は私の地元の話や私が里の故老に伝え聞いたこと³²であり、集め終わって繰り返しこれを読んでもみると、また汗顔の至りである。思うにみな火中の田単³³であり、黄金を手に入れた田単ではない。別の土地の話や他者の記録を見れば、きつとこれより十倍、

百倍も明快な話があるだろう。へしかしながら、善巧（人々の機根に応じて巧みに善に教え導き、仏の利益を与えること）の伝播は減ぼさせてはならない。（この作品は）人のために善を行う君子に望まれたものであり、そこで「皇明金剛新異録」と名付けたのである。秀水の載生居士王起隆序す。²³⁴

傍線部に記されている通り、『金剛經』に関する靈驗譚については、宋代以前に詳しく、明代はあまり詳しくない。そこで王起隆は日常の雑記から話を搜索して一編にまとめようとしたが、その多くは地元や故老に伝え聞いた話である、とのことである。そして、金剛經の効能を伝えることで、その偉大さを世に伝える、その一助としてこの作品を制作した、というのはこれまでの金剛經靈驗說話集と同様である。

(3) 『新異録』の各話タイトルと文字数について

『新異録』には、以下の通り40話が収録されており、目次には各話の原題が示され、割り注として各話の舞台となっている時代の年号が記されている。なお、便宜的に通し番号を記し、割り注は「」で括った。

- | | | | | |
|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|
| ① 拘僧見塔 [弘治] | ② 得仏長生 [正徳] | ③ 持経遐寿 [正徳] | ④ 嚴江趺化 [正徳] | ⑤ 夾雜二字 [嘉靖] |
| ⑥ 馮勤延年 [嘉靖] | ⑦ 神風護経 [嘉靖] | ⑧ 経題七字 [隆慶] | ⑨ 二祖勅還 [隆慶] | ⑩ 沙門広徹 [万暦] |
| ⑪ 郡隍拯母 [万暦] | ⑫ 万戸子生 [万暦] | ⑬ 双鷺立化 [万暦] | ⑭ 漁戸業除 [万暦] | ⑮ 勸親聴経 [万暦] |
| ⑯ 持経得雉 [万暦] | ⑰ 四句牢持 [万暦] | ⑱ 伏雌度脱 [万暦] | ⑲ 金剛拯覆 [万暦] | ⑳ 訟師請経 [万暦] |
| ㉑ 持経善逝 [万暦] | ㉒ 鄰老持経 [万暦] | ㉓ 開瞽得子 [万暦] | ㉔ 范僕持経 [万暦] | ㉕ 蜘蛛脱化 [万暦] |

- ②6 証見菩提 [万曆] ②7 奕德遊冥 [万曆] ②8 二東苦厄 [万曆] ②9 王令回生 [万曆] ③0 天榜易名 [万曆]
③1 書経暗中 [万曆] ③2 織経坐脱 [万曆] ③3 携経随任 [万曆] ③4 伽藍送請 [泰昌] ③5 紅舖老軍 [天啓]
③6 乱仙仮室 [天啓] ③7 玉筋双垂 [天啓] ③8 暑逝生香 [天啓] ③9 焚衣梵書 [崇禎] ④0 放回完経 [崇禎]

なお、各話の文字数については文末一覧表に示した通りであるが、おおよそ1000字から2000字ぐらいの話が多い。一番多いのは、①の884字、次に②7の608字で、3番目は⑦⑨の335字であるから、①と②7が極端に多いことが分かる。一方、最も少ないのは③1の86字で、続いて②8の93字、⑬の96字と続いている。

(4) 『新異録』の影響について

『新異録』が構成に及ぼした影響について、前述の『歴朝金剛経持験紀』及び『金剛経感応故事分類輯要』の例を挙げておく。両書には『新異録』からと思われる記載が多数見られる。詳しい考察は別の機会に論ずることとし、ここでは簡単に触れておくに止める。

a. 周克復『歴朝金剛経持験紀』二卷(150話。時代順)

その名の通り、歴朝の文献から『金剛経』に関する靈験譚を集めたものである。上巻70(魏1・梁1・隋8・唐60)話、下巻80(宋17・元1・明58・清4)話で全150話である。各話の末尾に典拠が記されており、それによると明代は冒宗起『受持果報(録)』17、王起隆『新異録』14、『金剛靈応』(不詳)13、唐時『中馭乗続集』8、編者取材5、『相城志』(不詳)1、『明遠再生伝』(不詳)1、王立毅『回生自記』1、『筆乘』(不

詳) 1、吳庾生『金剛果報馴』(不詳) 1、『靈隱寺紀事』(不詳) 1、「浙徐斗明記授」(不詳) 1より採録していることがわかる。『新異録』が出典と明記されているのは14話(①⑤⑥⑨⑩⑬⑯⑱⑳㉑㉒㉓㉔㉕)であるが、それ以外の出典が異なる話にも内容が類似するものが14話見られる(②③④⑦⑧⑪⑫⑭⑮⑰⑲㉖㉗㉘)。

編者の周克復は、字は重朗、号は同善道人、荆溪(江蘇宜興)の人である。清代初期の人で、居士仏教の第一人者とされる。³⁶その他、周克復には、『法華經持驗記』二卷、『觀音經持驗記』二卷、『華嚴經持驗記』一卷等の各種靈驗記も編纂している他、更にその著『淨土晨鐘』(①)十卷(一六五九年)や『觀音經持驗記』(⑲)⑳³⁹の中にも『新異録』からの引用が見られる。

b. 王沢注『金剛經感応故事分類輯要』一卷(48話)⁴¹ 内容別)

乾隆二十六(一七六一)年の序文がある。その名の通り、六朝梁から清初に至る歴朝の金剛經に関する靈驗譚を採録し、それを内容別に分類している。その分類と話数は、延寿(4話)・愈疾(4)・生子(3)・登科(3)・免溺(3)・止焚(1)・却鬼(3)・避邪(1)・伏虎(2)・化賊(1)・脱難(4)・還陽(5)・免畜(2)・如願(1)・度禽(1)・濟幽(3)・生天(2)・婦西(5)となっている。また、時代別に分けると、六朝梁1話・隋2・唐24・宋5・明15・清1であり、唐代が一番多く、明代も15話が収められている。基本的に出典は明示されていないが、内容的に『新異録』と同一の話は9話(③④⑤⑩⑭⑯⑲⑳㉓)見られる。ただし、文字の異同がかなり見られる話も存在するので、直接『新異録』から引いてきたのか否かについては、更に分析を要す。

編者の王沢注は、字は巨川、号は帰一居士、山東蓬萊の人である。この他、著書として『般若波羅蜜多心經句解易知』⁴²一卷等がある。

『新異録』は上記の作品以外にも、清・彭際清（一七四〇—一七九六）の『善女人伝』⁴³（⑧②⑤②⑥③②）、『浄土聖賢録』⁴⁴（②⑥③③）及び前掲『居士伝』（②①②⑤③③③⑦）等の著作にも引かれている。この他にも存在するかも知れないが、これ以上は今後の課題としたい。

以上、『新異録』と各作品集との対応関係等については、文末一覽表も参照されたい。

3. 『新異録』各話の内容とその特徴

（一）各話のあらすじ

以下、各話の簡単なあらすじを記す。なお、文末に仏教的な訓戒が示される話もしばしば見られるが、本論では必要最低限に留め、敢えて記さないこととする。

① 「拘僧見塔」（自らを鎖で拘束した僧侶が真如塔で往生を遂ぐ）

禾郡（浙江嘉興）の真如塔⁴⁵は、弘治年間（一四八八—一五〇〇）に大改修された。僧侶の懷琳は、三丈の長さの鉄の鎖を二十年も引きずっていた。彼は改修が終わると、塔の中で亡くなった。懷琳はかつて蘇州承天寺の僧侶であったが、なまぐさ坊主で、戒律を軽んじていた。ある夏の夜、二名の地獄の兵卒が鎖を手に残れ、命令に従って十余名の者を捕らえに来たが、懷琳もその数に入っていた。彼は冥卒に賄賂を送って7日間の猶予をもらったが、絶体絶命となった。真如塔とある禪師に泣きついたところ、冥卒に拘束されない方法を授けると引き換えに、老朽化した真如塔改修のために勤めるよう命じた。その方法とは、7日間一睡もせず、『金剛經』を唱え、經文の「当

知此処」のところに「是塔」の二字を加えて唱えることであつた。懷琳がその通りにすると、冥卒は彼の姿を見つ
けられず、かわりに宝塔が見えるだけであつた。こうして難を逃れた懷琳は戒めとして鉄の鎖を作つて自らの身に
付け、寒暑や遠近にかかわらずいつでも引きずつて歩いていて、という。

② 「得仏長生」(仏の加護を得て長生する)

明の正徳年間(一五〇六一一五二二)のこと、川西(四川成都の西側)の鶴鳴觀⁴⁶の道士である陳玄は、長生を
志していた。ある日、夢に執金剛神より「長生を望むならば、岷山に住む礼智融和尚に会い、長生の法を授かるが
よい」と言われ、その通り尋ねて指示を請うた。融和尚は『金剛經』に長生する手がかりがあるとし、大喝して「諸
相非相、三藐三菩提心、不入断滅」と唱えたところ、陳玄は大いに悟り、瓦屋山(四川眉山)の虎踞巖の南に籠も
り、毎日『金剛經』を唱え続けた。それから九十八年が過ぎて、息を引き取つた。近隣の家では肖像画を書いて飾
り、陳玄を祀つた。彼は仙宗と仏果の両方を得たのであつた。茗中の許官が四川の觀察に任にあつた時、自らその
事を記録した。

③ 「持經遐寿」(『金剛經』を受持して長寿を得る)

明の正徳年間のこと、南嶽(衡山)に大徳の僧侶で楚石という者がいた。あらゆる經典に通じていたが、専ら『金
剛經』を受持していた。どのような者にも教えを説き、『金剛經』を受持してお行きなさい」といつていた。時に
白藤和尚・無極和尚という者がいたが、彼らも同様であつた。結局、楚石は171歳、白藤和尚は130歳、無極
和尚は124歳の長寿であつた。

④「嚴江跣化」(嚴江が跣坐してこの世を去る)

〔蘇州〕相城の皮職人である嚴江は、中年で生業を棄て、仏寺で飯炊きを担当することとなった。道中『金剛經』を受持し、「阿弥陀仏」と唱え続けた。六十歳を過ぎた時、一月ほど飲食を断ち、「私は某月某日某時にこの世を去るだろう」と宣言した通り、沐浴して衣をかえ、跣坐してこの世を去った。その亡骸を火葬すると、彼の舌は金石のように堅く、叩くと音がするほどだった。正徳十三(一五一八)年のことであつた。『相城誌』に掲載。

⑤「夾雜二字」(読經に混ざつた二文字)

〔太子〕少保の南塘戚公(戚繼光⁴⁷)が副総戎(副司令官)だつた時、倭寇の乱のために兵を率いて三江(江蘇・浙江一带)を守備していた。公は平素より敬虔に『金剛經』を誦持しており、移動中であつても怠らなかつた。ある夜、夢で陣没した親兵の某が現れ、「『金剛經』」一卷を誦えて成仏させてくれるよう求めた。明朝、兵隊の妻を呼んで、夢の件を話した。公は朝起きると持齋吃素(身を正しくして生臭物断ち)して、誠心誠意經を唱えた。その晩、兵の妻が夢を見て、その内容を戚公に語つた。それによると、私のために經を唱えて頂き感謝しているが、經文の中に「不用」の二字が混ざつていて、功德が不完全となり、成仏出来ない、とのことであつた。戚公がよくよく思い返してみると、(読經の最中に)下女がおやつを持って来た時に手振りで断つたが、心の中で「不用」(はいらない)とつぶやいてしまったことがあつた。一念の中に雑念が入つてしまうと、幽冥にはお見通しであり、『金剛經』を唱える者は、注意すべきである。

⑥ 「馮勤延年」(馮勤の延命)

嘉靖年間(一五二二—一五六六)のこと、帰安の茅鹿門(坤)⁴⁸の家僕である馮勤は、ある日運勢を占つて貰おうと思ひ、一老僧に尋ねた。老僧から「君は徳を積んでいないが、ただ汚れた紙を奇麗にし、日々『金剛経』を唱えていけば、きつと夭折を免れるであろう」と言われたので、その通りにしたところ、文義に通ずるようになり、茅坤にも厚遇され、家は豊かになり二子四孫を得た。彼自身も九十五歳の長寿を得、病気になることなく人生を終えた。

⑦ 「神風護経」(神風が吹いて経を護る)

洞庭山のとある寺に、白樂天が書写したという『金剛経』全巻があり、寺の家宝としていた。嘉靖四十三(一五六四)年、飢饉がおこり、寺の者も飢えに苦しんだ。そこで『金剛経』を担保に山塘の王宦より米五十石を購入した。年が明け、王宦が米は喜捨することとで、『金剛経』を返して寄越した。のち、寺の衆に『金剛経』を開いて見せていたところ、急に大風がおこり、数幅が飛ばされてしまい、無くなつてしまつた。三年後、とある官吏がこの経の存在を知り、策略を設けて主僧を陥れ、経を献上するよう迫つた。しかし、献上した経が完品でないことを知り、僧を許し、経とともに寺に返すこととなつた。僧がその船での帰途で、また大風が起こり、風を避けるためにとある奥深い村に辿り着いた。そこには老漁師の家があり、なんとそこに以前風に飛ばされた数幅の経が貼り付けられていた。事情を聞くと、3年前に灯火のような一筋の光があり、驚いて見ると、この経があつたという。もし、あの時この数幅が飛ばされていなければ、経は権勢家によつて奪われていた。老漁師はこれを機に漁をやめて農事に勤め、経を装丁した。毎年経を得た日には寺を訪ねて礼を述べた。八十二歳で亡くなるまで、病氣一つしなかつ

た。⁴⁹

⑧ 「経題七字」(経題七文字を唱えて地獄を免れる)

隆慶乙巳(隆慶三「一五六九」年)のこと、浙江紹興天楽郷の処士王徳用の妻である陶氏の病が篤くなった時、二名の地獄の使いが現れて、「お前は今寿命が尽きようとしているが、ふだん何も善行を積まなかったため、悪道(地獄・餓鬼道・畜生道)に墜とすことにした」と告げられた。妻は夫に救いの手を求めた。夫は隣の寺の端長老が毎日経を唱えており、その中の「金剛般若波羅蜜」という七文字を覚えていた。それを妻に何百、何千回と唱えさせると、あの世からの使いは姿を見せなくなつた。その時家の者は陶氏の口から五色の光が出るのを見た。やがて「陶善女はすでに地獄行きを免れ、善地に生まれかわるだろう」と声が聞こえた。鮑性泉居士の記録による。

⑨ 「二祖勅還」(二祖(五祖弘忍と六祖慧能)の勅令)

錢塘の李時英は南海太守で、普段より『金剛經』を唱えていた。隆慶丁卯(隆慶元「一五六七」年)分考官(科挙の試験官)となつたが、試験場で病氣となり死んでしまった。やがて金甲の神人が現れて彼を鎖で繋ぎ、泰山府君のもとに連れていこうとした。李時英は前世で九江太守であつたが、賄賂を受け取り、人を殺したという。彼は怖くなつて『金剛經』を唱えると、呂祖(呂洞賓)が現れ、「おまえの罪は重い。『金剛經』を唱えて六祖(慧能)に救いを求めなさい」と言つた。六祖が現れて言う、「おまえの罪は重い。私と五祖(弘忍)で相談しよう」と。時英が六祖の袈裟を手で引つ張ると、金色の光が舞い、しばらくすると、異香が鼻に満ちた。五祖と六祖が勅令して『金剛經』を唱えたので、釈放しよう」と言い、よみがえる事が出来た。その後時英は仕官の道を棄て、湖南

の淨慈寺で帰依して修行に励み、毎朝必ず『金剛經』を唱えて、冤鬼を超度することに努めた。

⑩ 「沙門広徹」(僧侶の広徹)

万曆(一五七三—一六二〇)の初め、杭州の野僧で広徹(号は通天)という者がおり、毎日『金剛經』を唱えていた。一方、中丞(巡撫)の金省吾は清浄な場所を求めて念仏を唱えようと思ひ、尚書の張瀚50の家に資福という廟があり、とても清潔であつたため、この場所を求めた。金省吾はある夕べ、広徹と出逢つた時、彼の持つていた灯籠に「沙門廣徹、念佛通天、廣徹於某年月日、回首於廟中」と書した。その夜、胡広の某王が夢で一僧侶を見た。その僧は自身を「杭州資福寺の僧侶」と称し、来世は王の子供となると言つた。その手をみると、八文字が書かれていた、という。その後、王に世継ぎが生まれ、杭州を物色させると、夢を見た日に杭州の僧侶が亡くなつてゐるのを知つた。

⑪ 「郡隍拯母」(郡隍(土地神)母を救う)

蘇州楓橋の盛在徳は、師の懸明より『金剛經』を教わつた。万曆の初め、病氣にかかつて死に、冥府に行くと、(在徳の命を奪つた?)仇鬼が郡隍に告発されてゐた。在徳は地獄を自由に見て回り、一夜を過51ごしてまた絶命し(郡隍のもとに行つ)た。郡隍は次のように語つた。「私の前世は桂州の曹氏で、自ら神籍に登つた。我が母張大君は、三度女子に転生して、成長しなかつた。君は私に代わつて懸明師にお願ひして『金剛經』と『月上女經』51を唱え、我が母を救つて男に転生させて欲しい」と。盛在徳は蘇ると、約束通り懸明師に願ひ出た。管志道52が序文を制作してこれを記録した。『惕若齋続集』(管志道の文集)に掲載。(筆者注…この話には不明な点が多い)

⑫ 「万戸子生」(万戸侯の子供)

万暦の初め、呉中(蘇州)の某万戸(侯。領主)には子どもがおらず、祈祷をしても何年も得られなかった。(そこで領主は)一老禅僧に尋ねてみた。すると老禅僧は次のように言った。「まだです。あなたに子どもが生まれることはすでに決まっています、それは一道者(修行者)なのです。『金剛経』を一通り唱え、道路を改修し、その完成を待つてなお三度祈り、始めて生まれかわることができます」と。万戸(侯)は人をやつて確かめさせると、果たしてその通りであつた。果たして三年後読経が終わり、道路が完成すると、道者は死んで万戸侯に子が生まれた。確認してみると、(両者の)死生は同日同時刻であつた。

⑬ 「双鷺立化」(二羽の鷺鳥が立つたまま往生す)

万暦の初めのこと、侍中の鐘公復秀と徐公遵寿はともに羅家巷(長安か)に住み、仏を奉じて『金剛経』を受持していた。別に一室を設けて、二公が経を唱えていると、鐘の家で飼っている二羽の鷺鳥がやつてきて、二人の経に続けて鳴き声をあげた。嚴寒の時に成り、鷺鳥の手が裂傷し、骨が露出するほどになつても、やめなかつた。数年後、二羽の鷺鳥は経案に対して立つたまま往生した。(長安)浄業寺の後に埋葬し、「聴経鷺塚」と名付けられた。

⑭ 「漁戸業除」(漁師の悪業祓い)

〈浙江〉海塩の漁師である張元・張貞兄弟は、漁に出て網をかけて帰る途中、青松塘(海寧県横頭街付近にある)に至ると、水面に不思議な光を見つけた。潜つてみると、石匣があつた。兄弟は手に入れて家に戻り、祈りを捧げながら蓋を開けてみると、中には『金剛般若波羅蜜経』一卷が入つていた。その夜、鎧を纏つた神(金甲神)が夢

に現れて語るには、張元は前世で長水（浙江嘉興）の法師であったが、道心（悟りを求める心）が足りなかったために、このように落ちぶれてしまった。しかしまだ救われる余地があり、更に大法を授けるので、精進せよ、とのことだった。元はもともと文字を知らなかったが、神が彼の口を開けて金丸を飲ませると、まぶしいほどに光輝き、温かみのある香りが入ってくるのが分かり、驚いて目が覚めた。翌日経を開き唱えてみると、すらすらと唱えることが出来た。張元は達観大師のもとに行き、さらに修行に励んだ。三年後、病氣一つせずに往生を遂げた。時に、万曆丁丑（万曆五「一五七七」年）孟秋のことである。

⑮ 「勸親聽經」（親に経を聴かせることを勧める）

（江蘇常州）金壇の王方麓⁵⁵は、病気が悪化して心穏やかでは無かった。（そこで）その子の損庵⁵⁶は、父のために『金剛經』を朗読して聴かせた。朗読が「無我相、無人相（無衆生相、無寿者相）」の四句の所にさしかかると、王樵は笑って「煩惱はもともと無く、我相（偽りの我）に未練があるうか」といい、合掌して息を引き取った。親に経を聴かせることは、親の死を看取するという孝にもなるし、欲情を遠ざけるということにもなるのである。

⑯ 「持経得雋」（経を誦持して才を得る）

（浙江）嘉禾（嘉興）の沈光華は、以前兩淮塩鉄運使であった。官をやめる時、たまたま同郡運同であった呉淞と同席し、互いに日中何をしているか尋ねた。沈公は毎朝『金剛經』を読み、二十年にもなると語った。ある朝、呉公が慌ててやってきて、沈公にお祝いを述べ、「あなた（のこ家族）の南闈（南京の試験場。郷試の試験を指す）は、必ず合格します」と。沈がその理由を聞くと、夢の中で郡中の一士夫が『金剛經』の功德によってその子孫が

雋才を得る、とおつげがあったとのこと。この年の秋、沈公の甥の応明が、果たして応天（南京）で郷試に合格した。彼は、沈公が『金剛經』を唱えているのを聞いて、寝ても覚めても、移動中も『金剛經』を唱えていたのであった。その後、子孫たちも功德を重ね、次々と科擧に合格し、禾郡の冠族となった。

⑰ 「四句牢持」（經の四句を唱え続けて難を脱す）

〈江蘇〉崑山の民鄒軌は、豆腐を売って生計を立てていた。もとより文字を識らなかつた。ある日、僧侶が『金剛經』を唱えているのを聞き、ただ「無我相、無人相、無衆生相、相無寿者」の四句だけをしっかりと記憶した。万曆十一（一五八三）年十月に病気で死んでしまい、地獄の兵卒によって蘇州李作坊の家の牛小屋に連れていかれた。そこには彼の他に2人の者がいたが、みな牛に生まれ変わらされそうになった。そこでひたすら先ほどの四句を唱え続けると、兵卒がいくら鄒軌を押しても動かせず、結局彼は生き返ることができた。李作坊の家を尋ねてみると、この日の夜に三頭の子牛が生まれたが、そのうち一匹は死んだという。鄒軌は驚嘆し、仏門に帰依して全經を習うと、日夕經を唱え、十三年後病一つ無くして死んだ。

⑱ 「伏雌度脱」（めんどりのさととり）

万曆庚寅（万曆十八「二五九〇」年）、湖州の華林鎮の一老人は『金剛經』を唱えるのを日課だと言っていた。その家にはめんどりがおり、十二個の卵を温めていた。ある日の夕方、老人は夢を見て、その中で男女十二名がお堂に拝謁して次のように言った。「あなたのお經のお陰で、みな禽類より度脱することができました。そこでお礼に参ったのです」と。老人が夢から覚めると、ふと十二個の鶏卵のことを思い出し、これを取り出してみると、と

ても軽かった。割ってみると、空っぽであった。そこでみなを呼んで、別の卵も割ってみるとやはり皆空っぽであった。

⑱ 「金剛拯覆」(『金剛經』が転覆を救う)

〈浙江〉嘉興の兆麗橋に住む民沈濟寰は、青果店を営んでいた。毎朝必ず『金剛經』を唱え、外出する際も經を持参して欠かさなかった。万曆癸巳(万曆二十一年「一五九三」年)の冬のこと、洞庭山に赴き橋のところで商売をしていた。その時、突如湖に大風が吹いて大波が起こり、乗っていた船が転覆して水底に沈みかけた。すると突然巨人が現れて船を水上に持ち上げた。岸からその様子を見ていた者は、金甲を纏った神が水中に行き、左右から船を持ち上げているのを目の当たりにした。このように金剛神が船を転覆から救ったのであった。沈は「青菓沈仏家」と呼ばれ、広く知られることとなった。

⑳ 「訟師請經」(訟師の經頼み)

里中〈浙江秀水〉の莫晴虹居士は、楞嚴經坊で一人の常州人と出逢い、誑經を請われた。その人物は、長年訟師(訴訟請負人)をしてしたが、病死して、閻羅王(閻魔大王)の所に行き、生前の過失悪行について詰問された。誤魔化す事が出来ず、答えに詰まった彼は、ついに声高に金剛經を唱え続けた。(すると)王は彼を放免したが、罪が消えたわけではなかった。そこで彼は毎日『金剛經』を唱えて回向して、罪が氷解することを願っている、という。万曆庚子(万曆二十八年「一六〇〇」年)の秋九月、晴虹(居士)自身の記録である。

②「持経善逝」(経を所持して立派に往生を遂ぐ)

万曆辛丑(万曆二十九年「一六〇一」年)のこと、(北京)順城門の内監(監獄の看守)張愛は、晩年『金剛経』を受持していた。死の床で、彼は家の者から「経文を忘れてはいけません」と言われていたが、いざ死に臨むと、口に出すことができなかつた。すると、二人の青い衣を着た者が、彼を転生させるために山東へ連れていこうとした。そこで張愛は一身に経を唱えようと、とある宮殿に連れていかれた。そこには、平頂冠を被った者がいた。張愛が彼に往生は願うが、転生は望まない旨伝えようと、それにはまだ経を受持する功德が少ないという。張愛は蘇り、家を離れて(北京の)西山碧雲寺にゆき、ひたすら『金剛経』を唱えた。十一年がたち、ある日皆に「私は経を受持した力によって、今往生せん」といい、沐浴して衣服を着替えると、端座してこの世を去つた。

②②「鄰老持経」(鄰老に倣つて経を受持して科擧に合格す)

〈浙江呉興〉帰安の茅封公惺海、諱は一阜⁵⁷。その長子で光祿卿の五芝公、諱は瑞徴⁵⁸は、名士として国子監に入った。まだ入学する前のこと、家の隣に茅の部屋を間借りしている老人がいた。彼は『金剛経』を受持していたが、貧乏で子供がいなかつた。丁酉(万曆二十五「一五九七」年)の元旦、ちょうど経を唱えていると、突然金剛神が現れて、次のように言つた。「茅一阜の子瑞徴は、今年の北京郷試において第八番目で合格する。お前は経を熱心に唱えているが、跡継ぎがないことに感じ、その心に報いよう。彼(瑞徴)はお前が生きている間は衣食住を、死んだ後は埋葬を世話してくれるであろう」と。その後、その通り瑞徴は合格し、居を老人に譲つて養い、死後はその事後の事も執り行つた。

⑳ 「開瞽得子」(盲目がよみがえり、男子を得る)

〈浙江嘉興〉秀水の生員濮可重の妻王氏には一男一女がいたが、相次いで疱瘡で亡くしてしまい、その悲しみのあまり、目が見えなくなってしまう。ついに彼女は専ら『金剛経』を唱え続けるようになり、幾年も過ぎた。ある日、経を読んでいると、左目から水分が流れ出し、まるで裂けるようにはつきり開き、再び目が見えるようになった。右目も数日のうちに同じく見えるようになった。夜、夢に仏が現れ、経を受持した功德により、一子を授けると告げた。王氏は突然妊娠し、子が産まれた。その子は「経賜」と名付けられたが、今も現存している。

㉑ 「范僕誦経」(范僕が経を唱えて前世の罪を許される)

〈浙江嘉興にある〉報忠坊の范氏の家僕は、作者〈王起隆〉が八、九歳の時に肩に野菜を担いで市に赴いていたのを見たことがある。彼は口の中でブツブツと経を唱え続け、仏前では香を焚き、『金剛経』を唱えた。晩になれば、金明寺の仏殿に回向した。また、生き物を見つけると銭を出して引き取り、病氣や貧しい者がいれば、自分の食べ物に分け与えた。家主は彼に妻を与えようとしたが、彼自身願わず、出家して〈嘉興〉三塔寺の大乗禪師⁵⁹に弟子入りした。彼が僧となつて数年が過ぎたある日、病に罹り、皆に次のように告げた。「私は前世、『金剛経』を誦持することを怠つたため、この世で人の下僕となつてしまつたが、今その勤めも終わり、善地に行くこととなつた」と。

㉒ 「蜘蛛脱化」(蜘蛛の解脱)

〈湖北〉公安の三袁(宗道・宏道・中道)の母である龔氏の話である。袁一族は代々仏教を信仰し、太夫人はとりわけ『金剛経』を崇拜しており、毎日誦えることを日課としていた。ある日、半分ほど唱えたところで、突然部

屋の梁から糸が下りてきて、そこには一匹の蜘蛛がぶら下がっていた。〈蜘蛛は〉床に下りて、経案の辺りを這っていき、経に対して身を縮ませて伏した。太夫人は「お経を聴き終わったらお帰りなさい」と言い、元通り木魚を叩いて読経し、「六如偈」⁶⁰のところまで至ると、蜘蛛は突然身を動かして仏に礼をした。読経が終わっても身動き一つしないので、〈蜘蛛を〉持ち上げてよく見てみると、それはすでに抜け殻であった。そこで〈抜け殻を〉小さな仏龕に置き、僧侶に供養してもらって埋葬し、小さな卒塔婆を立てて、これを「蜘蛛塔」と呼んだ。

②6 「証見菩提」（須菩提仏に会いしあかし）

〈湖北〉公安の龔瀉臚仲淳の妻祝夫人は、三衰の叔母である。熱心に仏を奉じ、『金剛経』を唱えていた。臨終の際、家族を集めて言った、「須菩提仏にお目にかかったが、蔽かで光り輝いていた。仏は私を掌に置くと、突然百あまりの仏となった」と。家族が香を焚き経を唱えると、夫人は笑いながらこの世を去った。その場にいた十九歳の小婢は、何人かの金甲の巨人が、夫人をつれていったのを目の当たりにした。その際、巨人が持っていた旗が小婢の顔を払っていったが、彼女は痛みを感じ、見ると顔に傷がつき、盛り上がっていた。一月あまりたつて、その傷は平らになった。夫人の棺からしばしば異香が発せられ、弔客もこれに気づいたが、恐らく菩提の証であろう。

②7 「奕徳遊冥」（呉奕徳の地獄巡り）

〈安徽〉歙〈新安〉の石橋の呉奕徳は、万曆甲寅（万曆四十二「二六一四」）の年の二月に黄山に出かけ、普門大師を訪ねた際に啓示があり、『金剛経』三十巻を写経することを願った。五月二十九日、琴溪（安徽宣城にある）に沐浴すると、急病に罹り、息絶えた。しかし、まだ心臓に温もりがあったので、家の者は棺の蓋を閉めず、周りに

を囲んで『金剛經』を唱えたところ、八日後、突如よみがえった。奕徳は、当時の状況を次のように語った。琴溪で沐浴していると、突然二人の者に連れていかれた。小道を進むと、他に多くの者が歩いてしたが、地獄の兵卒が鉄の棒を持ち、鞭で叩いて進ませていた。奕徳は生前『金剛經』を唱えていたので、鞭で打たれなかった。やがて街に到着し、森羅殿で裁きを受けることとなった。呉は前世、武將であったが、誤って百八十人の命を殺めてしまったとのことであった。それから呉は百人を超える冤鬼に殴られ、弁解したが許されず、煮えたぎった油の入った釜に放り込まれそうになった。その時、『金剛經』を唱える声が聞こえてきて、目が覚めるとこの世であり、地獄を巡って八日が過ぎていた、という。呉はその後、『金剛經』を写経してその身を終えた。

⑳ 「二東苦厄」(二東〈山東・遼東〉の災厄)

左都督の項蘭齋(俊卿。浙江嘉興の人)は、夢で丙辰(万曆四十四「一六一六」年)の春に至尊無敵大王(不詳)に謁したところ、二東(山東・遼東)で万を超える死者が出るので、人々に『金剛經』を唱えることを進めるよう告げられた。果たして、山東では大飢饉で死人が出、遼東でも更に死人が出て、夢の通りになった。俊卿は『金剛經』を受持して一日も怠らなかつた。

㉑ 「王令回生」(王県令の復活)

〈浙江台州〉臨海の孝廉である王立穀⁶³は、〈江西予章〉新淦県の県令であった。戊午(万曆四十六「一六一八」)の年に報告のため、荻港(浙江湖州にある)に舟を停泊した時、病気に罹り突然死んでしまった。冥王に謁見すると、たまたま官吏となって戒を破つたので、お前を捕らえたのだ、という。立穀が命乞いをする、そばにいた宰

官が冥王に、「この者は戒を破つたが、善政を敷き、社倉法を行つて飢餓を救い、またふだん『金剛経』を書写し、殺生もしていないので、生還させるべきだ」と言った。王立穀はよみがえつたが、盲目となつてしまい、郷里に帰つて、日々『金剛経』『梵網経』『法華経』の三経を唱えた。ある夜夢に大士（菩薩）が現れて楊枝でその瞳を突つくと、翌朝物が見えるようになった。王立穀に自著「回生紀」があり、給諫の瞿稼軒（瞿式耜。明末の武将）が雲棲寺にて刊刻して印施した。

③⑩ 「天榜易名」（天榜により名を変える）

憲副（都察院副長官左副都御史）の項希憲⁶⁴、初名徳棻は、辛卯（万曆十九「二五九一」年）の郷験に合格する夢を見たが、その中で（かかつて）二人の若い女婢を辱めたことで、神によつて科挙の名籍が削除されてしまった、という。（そこで）ついに徳を積み、『金剛経』を刊刻して、毎年これを施した。十余年が過ぎ、夢で黄色い紙に「第八名（第八番目）」と書かれているのを見た。それは項の姓の者であるが、真中（名前の一文字目）の文字が不鮮明で、その下に「原」の字が書いてあつた。側の何者かが「これこそがお前の天榜の名前だ」と言った。そこで名を「夢原」と改めた。壬子（万曆四十「一六一二」年）、北京郷試に第十九番目で合格した。己未（万曆四十七「一六一九」年）、殿試に二甲第五番目で合格し、甲数（合格者の順番）が第八番目であることに気がついた。会試の合格通知は白く、殿試の合格通知だけが黄色く、冥界の決定と合致したのだつた。北京の邸宅にて、希憲が自ら私に語つたものである。

③⑪ 「書経暗中」（暗中の写経）

楚の高僧である寒灰⁶⁶は、〈荊州〉天皇寺で『金剛經』を写経し、第十六分まで書き終えた。ある夕べ、明かりを点すのを忘れ、暗闇の中で写経し、夜になった。お腹が空いたので、何か食べようと思い、明かりをつけると、写経の文字は極めて立派なもので、いつも書いている文字とは違っていた。

③② 「織経坐脱」(機を織って往生す)

里中〈秀水〉の錢永明居士の元の妻である張氏は、一身に仏を奉じており、日々織物を織りながら『金剛經』を読むことを日課としていた。ある日、機を織りながら経文の「不於」一仏・二仏・三四五仏而種善根、已於無量千万仏所種諸善根」の部分まで唱えたところで、周りの者が異変に気づき、声を掛けてみるとすでに亡くなっていた。万曆庚申〈万曆四十八「一六二〇」年〉、七月四日のことであつた。生前彼女が織っていた布は不思議な効能があり、身に着ける者は般若の加護に満たされたが、そればかりかその布を見聞きした者も同様であつた。

③③ 「携経随任」(経を携えて任に赴く)

楚〈湖南・湖北〉中の蔡公槐庭⁶⁹は、嘉興知府であり、時間があれば『金剛經』を誦持していた。彼はもともと体が弱く、諸生の時、貧しくて医薬も買えず、死と隣り合わせであつた。発願して『金剛經』を誦持すると、次第に良くなった。今官吏となつても、『金剛經』を受持して手放さず、赴任先にも携行した。蔡は任に当たつては、強者に屈せず、民を勞り、野菜や豆腐を食べて肉は食はず、着るものは布袍で、絹は着なかつた。また考試で得た士には、いつもこの経と戒殺文を授けて奉持するよう命じた。

③4 「伽藍送請」(伽藍神の頼みごと)

京師の摩訶庵の壁に、篆書で書かれた『金剛經』があった。万曆中、海内の名筆家たる黄慎軒(黄輝)・焦弱侯(焦竑)・董思白(董其昌)・米友石(米万鍾)・邢子願(邢侗)諸公の作である。文人は毎日のようにこれを拓本にしたため、碑文が摩耗してかすれてしまった。庵主の僧は寄付を募り名筆家にこれを重刻して貰おうと考えた。泰昌(一六二〇年)の九月、季公湘洲(李騰芳(号は湘州)のことか)⁷⁰は夜突然夢を見て、伽藍神が要請状を送り、摩訶庵の壁に「金剛經勝縁」があるので、弟子とともに完成させるよう命じた。翌日、湘洲が摩訶庵に行つてみると、果たして二十枚の精石があった。その時館にいた侯蒙沢(不詳⁷¹)・何象岡(何吾驪)・劉蓬玄(劉宇亮)・陳居一(陳万言)・姚孟常(孟長か。姚希孟)・顧九畴(顧錫畴)・孔玉横(孔貞運)・陳秋濤(陳子壯)ら三十二人に依頼して碑文を完成させ、もと通りとなつた。私(王起隆のことか)が北京に客人だつた時に目の当たりにした。

③5 「紅舗老軍」(紅舗の老兵)

正陽門(北京宮城の前門)の紅舗(警備詰め所)に一人の年老いた警備兵がいた。やもめ暮らしで子もいながつた。年の収入は十石で、そのうち四石は食料として、六石は換金して生活費に充てていた。胸中には一つも心配事が無く、毎日香を焚いて『金剛經』を唱えていた。大臣の韓爌⁷²はいつも大きな輜に乗し、玉を帯び立派な服を着て、先触れをしてその地を通り過ぎていた。(韓爌は經の)声を聞いて嘆じて言う、「私にとつては難しく、彼にとつては容易い。しかも私には(益は)無いが、彼には幸福があるう」と。老軍は七十三歳で紅舗で生涯を終えた。六ヶ月その屍は腐らず、蠅も集まらなかつた。京師の貴人は土地を留意しそこに埋葬した。

③⑥ 「虬仙仮室」(間借りする神仙)

〔四川〕順天府の庠士(生員)である邵園客の家の仏間はきわめて清潔であった。万曆庚申(万曆四十八「一六二〇」年)の春のある日、たまたま扶乩⁷³を行った。すると、慧珠子(不詳。神仙の名か)が降りてきて、「この部屋を借りて『金剛經』一切を唱えたいと思います。全て唱え終えたらすぐに立ち去ります」と言った。邵はもともと仙仏を信仰していたので、喜んでこれを承諾し、すぐに(部屋を)封印して入ろうとしなかった。これ以降、静かな夜には、必ず木魚と読經の音が聞こえたが、その(唱えている者の)姿は見えなかった。年が代わりやつと声がやんだ。(そこで)始めて神仏もまた三宝に帰依しないことはなく、この經(金剛經)を重んじないことはないと思じたのだ。た。

③⑦ 「玉筋双垂」(玉筋二つながら垂る)

里中の朱文恪公⁷⁴は、毎日書室で閉じこもって何か一巻の書を読んでいたが、跡継ぎの息子であっても、それが何の書か知らなかった。官をやめて帰郷する時、船の中でそれが『金剛經』であることが分かった。臨終の際になって、息子に「私はただ『金剛經』の「無我相、無人相」両句の力を得ただけだ」と言っていた。時には近隣の家の老人を招いて經の大意を解説していた。天啓甲子(天啓四「一六二四」年)十月二十五日、病氣もなく酒を飲んで、正座したままこの世を去った。亡くなった後、両方の鼻の穴から玉筋が垂れ、また中に戻っていった。皆は、公がふだんから仏を信奉していたからこのようなことが起きたのではないか、と思つた。

③⑧ 「暑逝生香」(夏に死するも香氣を生ず)

水部の譚梁生（名は貞黙。前掲）の母である嚴夫人は、子供に厳格な家訓を課していた。富貴を貴ばず、仏法に信心することである。朝夕『金剛經』と『妙法蓮華經』を念じ、晩年は『華嚴經』も受持し、子供や婦人のためにその大意を講釈していた。彼女が没したのは、崇禎壬申（崇禎五「一六三二」年）の夏のことであった。死の間際、衣を代えて沐浴し、仏に拝礼して次のように言った。「私は一生ずつと仏を敬つてまいりましたが、果たして仏縁があつたのでしょうか」と。正座して合掌するとこの世を去つた。没後七日経つても顔には笑みがあり、生きているかのように、葬儀の際、一匹の蠅もたからず、時々香気が漂っていた。弔問客で歎異しないものはいなかった。梁生にはもともと〈これに関する〉伝紀があり、私（王起隆）がその概要を記録し、持経の神異を彰らかにした。

③⑨ 「焚衣梵書」（焼けあとの梵字）

孝廉の王季常、諱は維新は（福建）延平知府であつた。崇禎乙亥（崇禎八「一六三五」年）の春、（福建）福州府の開元寺を訪れた時、病に罹り死んでしまった。彼は幼い頃から仏を奉じ、『金剛經』と『準提呪』を受持していた。彼の死後、その床衣（布団や衣服）を焼いた。⁷⁶その時、焼いた衣の灰が豆や指先ほどの大きさの梵字の形を顕し、みな香気を帯びていた。寺の者は皆慨嘆し、季常が経を一生受持したからこのような神異が起きたのではないかと考えた。季常の甥の錢平如は、それを自ら見つけ、棺の中に入れた。その同行した二人の家僕が帰り、以上のように話してくれた。

④⑩ 「放回完經」（あの世から戻つて経を読み終える）

嘉興の角里街の施嶧陽は、東塔寺の僧有恒と交流があつた。嶧陽の年は六十五歳、老病の身ではあつたが『金剛經』

を受持していた。崇禎丙子（崇禎九「一六三六」年）の正月八日に、経を唱えている途中で急死した。葬儀を執り行つて三日、棺の蓋を閉じようとした時に、嶧陽は突然蘇つた。彼は事情を説明した。死んだ時に金剛経を唱えていたら、冥王の所を経ずに、地藏王菩薩の所に留まつた。菩薩は彼に最後まで経を唱え終えるよう言った。しかし、息も絶え絶えで唱えられないため、有恒上人に代わりに唱えてもらうよう家の者に頼んだ、とのことであった。有恒がやつてきて経を唱えると、嶧陽は黙つて聞き、（唱え終わつて）有恒に感謝を述べると、笑顔のまま成仏した。

(2) 各話の内容の特徴等について

以上より、『新異録』の内容について、その特徴を簡単にまとめておく。

a. 各話の年代と舞台について

『新異録』各話の年代をまとめると、以下の通りである。

弘治「一四八八—一五〇〇」	1話	①	正徳「一五〇六—一五二二」	3	②③④
嘉靖「一五二二—一五六六」	3	⑤⑥⑦	隆慶「一五六七—一五七二」	2	⑧⑨
万曆「一五七三—一六二〇」	24	⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿	泰昌「一六二〇年八月—十二月」	1	⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿
天啓「一六二二—一六二七」	4	㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿	崇禎「一六二八—一六四四」	2	㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿

以上から分かるように、万曆年間が24作品と圧倒的に多い（48年間）。一方で嘉靖は45年間もあるが3作

品しかない。ここから『新異録』掲載の話が作者の生きた万暦が中心であったことが窺える。言い換えれば、作者が直接にしる人伝てにしる話を入手しやすかつたとも考えられるであろう。

次に、各作品の舞台については以下の通りである。なお、不明な場合は登場人物の出身地とした。

浙江 17 (嘉興〈秀水 4 含む〉) 10 吳興 婦安 2 紹興 1 錢塘 1 杭州 1 湖州 1 台州 1)
江蘇 6 (蘇州 3 常州 1 洞庭山 1 崑山 1) 浙江・江蘇 1 北京 6 陝西 1 (長安 1) 湖北 2 (公安 2)
湖南 2 (衡山 1 郴州 1) 楚 (湖南・湖北) 1 安徽 1 (歙県 1) 四川 1 山東 1 福建 1 (福州 1)

以上のように、中でも作者の故郷である浙江嘉興(秀水)が 10 話(①⑭⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟)と多く、また浙江・江蘇で全体の半数以上を占めるのは当然であるが、北京が舞台の話も 6 話と比較的多く、また意図的か否かは定かではないが、概ね後半に集中している(㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟)。これは、編者が北京に客人として滞在していた時に聞いたものと考えられるが、詳細は不明である。

b. 登場人物について

登場人物の身分も実に様々である。各話の中心となる人物について見てみると、一番多いのは知識人(大臣・役人・將軍など、その身内も含む)であり、その数は 21 話(⑤⑧⑨⑫⑬⑮⑯㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟)とほぼ半数を占めるが、それ以外に僧侶(①③⑦⑩⑲㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟)7 話(身内含む)、庶民(④⑥⑭⑰⑱㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟)7 話、不明・その他(⑪⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟)3 話、道士(②㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟)1 話、兵士(㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟)1 話)となっている。その中でも庶民は使用人や漁師、皮職

人、行人等様々な人物が登場している。これは知識人階級の話が多い歴代の金剛經靈驗譚から見ても、かなり特徴的である。

登場人物全体を見ると無名或いは不明な人物も多いが、正史（『明史』）等にも見られるような実在の高位高官の者や著名人もしばしば登場する。例えば、知識人では、倭寇討伐に名を馳せた將軍の戚繼光、同じく倭寇討伐でも活躍し、『唐宋八大家文鈔』の編者としても知られる茅坤、大臣の韓爌（礼部尚書）・張瀚（工部尚書）、仏教への関心も高かった南京兵部主事の管志道、学者としても知られる王樵とその息子王肯堂、明末の名將の瞿式耜、公安派の学者三袁（直接登場しない）の生母である龔氏やその親族、清初の文人朱彝尊の曾祖父である朱国祚、僧侶では明代四高僧の紫柏真可等である。

また、訟師（訴訟請負人）や紅舖（宮城の警護詰め所）の兵士が登場するのも、時代的な特徴と言えるであろう。

c. 各話の取材元

以下の通り、全てではないが話の末尾にその話の取材元やその経緯、また掲載書物が提示されている場合がある。

- ② 得仏長生―「苜中の許官が任四川の觀察に任じられた時、直接その出来事を記録した」⁷⁷
- ④ 嚴江趺化―「『相城誌』に掲載」⁷⁸
- ⑧ 経題七字―「鮑性泉居士の記録による」⁷⁹
- ⑪ 郡陞拯母―「『惕若齋統集』に掲載」⁸⁰
- ⑳ 訟師請経―「万曆庚子（万曆二十八〔一六〇〇〕年）秋九月、晴虹（居士）筆記す」⁸¹

②② 鄰老持経―「これは私とその書を苜溪にて読み、直接その弟大学君房なる者に聞いた話である」⁸²

②⑤ 蜘蛛脱化―「金仲栗の記述」⁸³

②⑨ 王令回生―「〈王〉」立轂に自著の「回生紀」があり、給諫の瞿稼軒（瞿式耜。明末の武將）が雲棲寺にて刊刻して印施した」⁸⁴

③⑩ 天榜易名―「北京の邸にて、希憲が自ら私に語ったものである」⁸⁵

③④ 伽藍送請―「私が都門に客人だった時、直接目の当たりにした」⁸⁶

③⑤ 紅舗老軍―「梁生にはもともと〈これに関する〉伝紀があり、私〈王起隆〉が其の概要を記録し、持経の神を彰らかにした」⁸⁷

③⑨ 焚衣梵書―「その同行した二人の家僕が帰り、以上のように話してくれた」⁸⁸

以上、12例のうち、地の文なのか否か判断が難しいものも見られるが、様々な経緯で作品が集められた様子が窺える。中には作者自身が直接見聞きしたもの（②②③④③⑤③⑨）も多く含まれている。

d. 各話の内容について

次に、各話の内容について、『金剛経』を信仰する、唱える、所持する、写経することによって、どのような効能があり、どのような結果に至ったのかに注目して、試みに簡単に分類してみよう。ただし、同じ話で複数の項目に当てはまる場合もある。

- a. 長生を得る―②③⑥⑦
- b. 病気が治る―⑳㉓㉔㉕
- c. 生き返る―⑨⑪⑬⑭⑮⑯
- d. 出世する、子孫が繁栄する―⑥⑬⑭
- e. 罪が許される、免れる―①⑨⑬⑭⑮⑯
- f. 危険を逃れる―⑦⑧⑪⑱
- g. 生まれ変わる―⑩⑫
- h. 往生する―①④⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛
- i. 死に際に異変（異香、異光、金剛神が現れる、亡骸が腐らないなど）がある―④⑨⑲㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛
- j. 何らかの理由でうまく行かない―⑤
- k. その他―㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛

hの「往生する」が多いのは、結果的にそのようになるケースが多いためである。そのように考えれば、a～gまで、概ね万遍なく含まれており、編者の王起隆がある程度同じ内容にならないよう編集しているのではないかも考えられる。なお、詳しい分析については、紙数の都合上別の機会に論ずることとしたい。

おわりに

No.	タイトル	元号	西暦	場所	主人公・登場人物	歴	要	字数	その他
①	拘僧見塔	弘治		浙江嘉興	頭陀僧懷林	下巻		884	浄6
②	得仏長生	正徳		四川	鶴鳴觀の道士陳玄	下巻※1		238	
③	持経遐寿	正徳		湖南衡山	南嶽の僧の楚石	下巻※2	延寿	128	
④	嚴江趺化	正徳		江蘇蘇州相城	皮工の嚴江	下巻※3	帰西	107	
⑤	夾雜二字	嘉靖		江蘇・浙江	將軍の威継光	下巻	済幽	178	

資料『新異録』の内容と他作品との関係について

以上、明代の金剛経靈驗譚を集めた王起隆の『皇明金剛新異録』について、その概要と各話の具体的な内容について調査・考察を行った。まだまだ調査・分析不足な点が多々あるのは否めないが、その一端を窺うことは出来たのではないか。この作品に登場する説話には著名な人物が多数見られる一方、無名の人物の話も少なくない。またその内容も、靈驗譚としての基本的な部分（唱えることで何らかの利益がある等）はこれまでのものとあまり変わらないが、この時代の特徴（文化・習慣・歴史等）がよく現れている話も多い。また今回は殆ど触れなかったが、話の中には他の筆記・雑記にも類似の話が掲載されていたり、白話小説と繋がりが見られたりするものも存在する。今後は、各話の内容をより深く理解した上で、それぞれの源流や同時代、また後世への影響についてもより詳しく考察していきたい。

⑳	⑑	⑒	⑓	⑔	⑕	⑖	⑗	⑘	⑙	⑚	⑛	⑜	⑝	⑞	⑟	①
訟師請経	金剛拯覆	伏雌度脱	四句牢持	持経得雋	勸親聴経	漁戸業除	双鷲立化	万戸子生	郡隍拯母	沙門広徹	二祖勅還	経題七字	神風護経	馮勤延年		
万曆	万曆	万曆	万曆	万曆	万曆	万曆	万曆	万曆	万曆	万曆	隆慶	隆慶	嘉靖	嘉靖		
	一五九三					一五七七					一五六七	一五六九	一五六四			
浙江嘉興	浙江嘉興	浙江湖州	江蘇崑山	湖南郴州	江蘇常州	浙江嘉興	陝西長安	江蘇蘇州	江蘇蘇州	浙江杭州	浙江錢塘	浙江紹興	蘇州洞庭山	浙江吳江埭安		
莫晴虹居士、常州の訟師	民の沈濟寰	華林鎮の老人	吳民の鄒軌	兩淮判塩鉄の沈公華	王方麓(王樵)先生	漁師の張元・張貞兄弟	侍中の鐘復秀・徐遵寿	蘇州の万戸侯(領主)	楓橋の盛在徳	僧広徹、工部尚書張瀚	南海欽州太守の李時英	処士王徳用の妻陶氏	某寺の僧侶	傭僕の馮勤		
下卷	下卷		下卷※8	下卷	下卷※7	下卷※6	下卷		下卷※5	下卷	下卷		下卷※4	下卷		
		度禽		登科		婦西				濟幽						
263	164	96	249	220	114	215	113	112	139	187	335	160	335	139		
												善下				

35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23	22	21
紅舖老軍	伽藍送請	携経随任	織経坐脱	書経暗中	天榜易名	王令回生	二東苦厄	奕徳遊冥	証見菩提	蜘蛛脱化	范僕持経	開替得子	鄰老持経	持経善逝
天啓	泰昌	万曆	万曆	万曆	万曆	万曆	万曆	万曆	万曆	万曆	万曆	万曆	万曆	万曆
	一六二〇					一六一八	一六一六	一六一四						一六〇一
北京	北京	浙江嘉興	浙江嘉興	楚	北京	浙江台州	山東	安徽歙県	湖北公安	湖北公安	浙江嘉興	浙江嘉興	浙江呉江帰安	北京
北京城警備詰所の老兵士、尚書の韓爌	季公湘洲「李騰芳」	嘉興知府の蔡槐庭	銭永明居士の妻張氏	天皇寺の高僧寒灰	憲副（代都察院副長官左副都御史）の項希憲	孝廉の王立毅	左都督の項蘭齋	呉奕徳	龔仲淳の妻祝夫人	三袁の母龔氏	范氏の下僕	生員濮可重の妻王氏	茅瑞徴（進士）とその父茅一阜	内監の張愛
	1下巻※ 5	下巻	1下巻※ 4	1下巻※ 3	1下巻※ 2	1下巻※ 1		1下巻※ 0			下巻	下巻※ 9		下巻
							脱難							帰西
169	238	199	266	86	167	190	93	608	210	173	226	104	183	231
		居42／聖7	善下					観下（金剛果報）	聖／善下	善下／居46				聖9／居41

④0	放回完経	崇禎 一六三六	浙江嘉興	施嶧陽、東塔寺の僧有恒	下巻	178	
③9	焚衣梵書	崇禎 一六三五	福建福州	福建延平太守の王維新		147	
③8	暑逝生香	天啓 一六三二	浙江嘉興	水部譚梁生の母嚴太夫人	下巻	165	
③7	玉筋双垂	天啓 一六二四	北京	朱文恪公(朱彝尊の曾祖父)		186	居 4 4
③6	乱仙仮室	天啓 一六二〇	北京	生員の劬園客		166	

※場所が不明の場合は、登場人物の出身地 ※西暦は、文中に登場する場合のみ。

※歴Ⅱ『歷朝金剛経持驗紀』 ※要Ⅱ『金剛経感応故事分類輯要』 ※浄Ⅱ『浄土晨鐘』

※善Ⅱ『善女人伝』 ※聖Ⅱ『浄土聖賢録』 ※居Ⅱ『居士伝』 ※観Ⅱ『観音経持驗記』

※1、6、10…歴では典拠を『巾馭乗統集』とする。以下同じ。

※2、4、7、9、11、12、13、14…歴では『受持果報』とする。

※3…歴では『相城志』とする(『新異録』は「相城誌」)。

※5…歴では『惕若齋統集』とする。『新異録』も同様。

※8…歴では「余参願伯念靈応本定之」とする。

※11…歴では「回生自記」とする。『新異録』も同様。

註

- 1 『大正蔵』第八冊、No.235
- 2 勝崎裕彦「金剛般若経『靈驗記類について』（『印度學佛敎學研究』四〇巻1号・一九九一年）
- 3 「明清文学と『金剛経』——王暉「金剛経紀験」とその周辺——」（『蓮花寺佛敎研究所紀要』十二号（二〇一九年三月））
- 4 『卍続蔵』第八十七冊、No.1633
- 5 『金剛般若経集験記』に引かれている。
- 6 『太平広記』巻一〇二〜一〇八応報部からの抜粋（一〇二〜一〇四が上巻、一〇五〜一〇八が下巻）。
- 7 『卍続蔵』第八十七冊、No.1631
- 8 『卍続蔵』第八十七冊、No.1632
- 9 『卍続蔵』第八十七冊、No.1635
- 10 「…其持験靈應、代著明徴、唐有段太常鳩異、宋太宗有太平廣記。近代則唐宜之巾馭乘、王載生新異録、冒宗起受持果報諸編、莫不竭力宣揚聖鐸」
- 11 「但唐及明事頗詳、而宋元遂爾寥寥」
- 12 『卍続蔵』第七十七冊、No.1541
- 13 『卍続蔵』第七十八冊、No.1542
- 14 『四庫未収書輯刊』第七輯第十三冊、『國家圖書館善本佛典』第五十二冊、No.8951
- 15 『卍続蔵』第六十二冊、No.1172

- 16 『卍統藏』第八十八冊、No.16416
- 17 『樵李詩繫』（『欽定四庫全書』一四七五卷）
- 18 「起隆字季延、號止庵。秀水人。諸生。有稿未刻。惟甲申後咏史詩一百五十首傳於時」
- 19 『卍統藏』第四十二冊、No.561
- 20 自序に「己未孟秋、東海止庵王起隆、識於楞嚴之般若堂」とある。
- 21 『卍統藏』第三十九冊、No.484
- 22 自序に「乙未午月朔日、東海止庵王起隆、自識於深息草堂」とある。
- 23 『六祖壇經諸本集成』一六五二年刊。
- 24 例えば、明・弘歇『雪嶠禪師語録』（『乾隆大藏經』第一五三冊、No.1638）「衆護法請開堂疏」に「崇禎十六年夏月、禾城曹谷・譚貞默・朱茂時・汪挺・高承埏・朱茂暉・王起隆兩邑護法全疏」（一六四三年）とあり、また「住東塔禪寺語録」に「師於崇禎癸未夏、荆谿受嘉禾東塔請、至仲秋八月初八日、進院十五日、曹石倉・譚埏菴・朱葵石・汪爾陶・譚閻仲・高寓公・沈甫受・朱子藻・子傑・子容・李珂雪・孫培菴・吳水原・孫起伯・朱範臣・欽臣・趙臣・王季延・嚴轅轅同合山大眾暨諸護法、士紳等請就本寺開堂」（一六四三年）とある。また、明・鮑宗肇『天樂鳴空集』（『嘉興大藏經』第二〇冊、No.97）「天樂鳴空集緣起」に「戊子仲春東海止菴王起隆識」（一六四八年）とある。
- 25 『大藏經補編』第十四冊、No.85
- 26 「秀水優婆塞弟子王起隆……」
- 27 『靈峰滿益大師宗論』（『嘉興大藏經』第三十六冊、No.348）に「譚埏菴招同王止菴・高念祖遊研山、予大病而返、漫賦二首」（卷第十一）詩がある。また、「鮑性泉天樂鳴空集序」（卷第六之）に、「客冬過樵李、王止菴以鮑性泉所著天樂鳴空集見示」とある。

- その他、書簡「与王季延」(巻第五之一)、七言律詩「和荅王季延」(巻第十之一)有り。
- 28 沐天波(二六一八一—一六六一)字は玉液。安徽定遠の人。黔国公。明の武将として、最後まで清軍に抵抗した。
- 29 「…與王起隆・林旗鼓等襄石爲鎗、擊殺數十人」
- 30 『浙江通志』巻一三三「金麗兼「秀水人。吏部郎中」、巻一四〇「金麗兼「秀水人。丙辰進士」、巻二五一「補軒集又禮國詩草「秀水縣志、金麗兼著。字雙南」」とある(「」は割り注)。
- 31 『橋李詩繫』巻十八「金郎中麗兼」の項に「麗兼、字雙南。秀水人。萬曆丙辰進士。授行人。天啓間、擢吏部主事。崇禎初、陞員外郎中。以廉靜稱、初值熿熒先幾假歸。著焚香録以見志。有補軒集」とあり、二首を取める。
- 32 戦国斉の武将。死力を尽くして燕軍の侵略から国を守った。牛の角にたいまつをつけ、敵陣に突撃させた「火牛の計」で有名。
- 33 『戦国策』斉策、『十八史略』巻一に見られる。のち田単が狄の城を攻めた時、三月を過ぎても攻略できなかつた。遊説家の魯仲連に尋ねたところ、あなたはいま領地も資産(黄金)も手に入れて、守りに入っており、以前のような必死さが足りない、と言われた。翌日、心を入れ替えて必死に城を攻め、狄を降すことができた、という。
- 34 「…金剛經爲般若心髓、震旦誦持最盛。乃世所刊金剛證果報應、大都取諸鳩異、廣記。詳於唐宋而略於我明。余謂、凡人於治習則玩忽、玩忽則惡心生。新異則警醒、警醒則善心生。往古之事已陳、晚季之天漸近。因果之說非百年間、或數十年間、或七八年、或五六年間、耳目目擊事、未易使厭婆經之借口、薄老生之常談者、變動而轉移也。余搜平時禪記、凡是經符應彙之一處、強半余地事及余傳聞於里中故老事、彙成再四讀之、亦復髮悚汗流。蓋皆火中之田單、非黄金橫帶之田單也。計他地所有與他人所記、必有彰明較著什百倍於此者。善巧傳播、勿使浪滅。端有望於與人爲善之君子。因名曰皇明金剛新異録。秀水載生居士王起隆序」
- 35 『新異録』の各話の通し番号。以下同じ。
- 36 『新纂浄土宗大辞典』(浄土宗大辞典編纂実行委員会編、浄土宗出版・二〇一六年)の「浄土晨鐘」の項による。

- 37 『正統蔵』第七十八冊、No.1543
- 38 『正統蔵』第六十二冊、No.1172
- 39 ただし、引用元を『金剛果報』とする。
- 40 『正統蔵』第八十七冊、No.1636
- 41 なお、序文に「五十條、分爲十八類」とするが、残り2つは編者王沢注の結語である。
- 42 『正統蔵』第二十六冊、No.569
- 43 『正統蔵』第八十八冊、No.1657
- 44 『正統蔵』第七十八冊、No.1549
- 45 唐の禪僧雪峰義存(八二二—九〇八)が住んでいた寺。元・徐碩『至元嘉禾志』卷十四に「雲峰井在縣南四里、真如塔院。昔雪峰和尚在此住菴。因名焉」とある。真如塔はたびたび修復されている。
- 46 清・黃廷桂『四川通志』卷二十八上、直隸邛州、大邑県に「鶴鳴觀〔在縣東五十里〕」とある(「」は割り注。以下同じ)。
- 47 威繼光(一五二八—一五八八)字は元敬、号は南塘、諡号は武毅。山東登州衛の人。倭寇やモンゴル討伐に功績を挙げた。『明史』卷二二二、列伝卷二〇〇
- 48 茅坤(一五二二—一六〇二)字は順甫、号は鹿門。浙江歸安の人。嘉靖十七(一五三八)年の進士。官は広西近備僉事。反乱や倭寇の鎮圧で活躍した。『明史』卷二八七・列伝一七五
- 49 凌蒙初『一刻拍案驚奇』第一卷「進香客莽看金剛經 出獄僧巧完法会分」に類似の話が見られる。
- 50 李騰芳(一五二〇—一五九三)、字は子実、号は元洲。湖南湘潭の人。万曆二十(一五九二)年の進士。官は庶吉士、太常少卿。『明史』卷二二四・列伝一一二

- 51 隋・闍那崛多『仏説月上女経』（『大正蔵』第十四冊、No.400）のことか。
- 52 管志道（一五三六一一六〇六）、字は登之、号は東溟。蘇州太倉の人。隆慶五（一五七一）年の進士。官は南京兵部主事。『明史』卷九六、九八・芸文一、三に著録（『論語訂釈』十卷、『龍華懺法』一卷等）有り。晩年は『楞嚴経』を探究したことも知られる（『居士伝』卷四十四）。
- 53 『持驗記』下卷に「京城羅家巷」とある。
- 54 紫柏真可（一五四三一一六〇四）、字は達觀。江蘇吳江の人。明代四高僧の一人。著として『紫柏老人集』等有り。
- 55 王樵（一五二二一一五九九）、字は明遠、号は方麓。嘉靖二十六（一五四七）年の進士。官は刑部員外郎、山東僉事、右都御史。没して後太子少保を贈られた。諡号は恭簡。『明史』卷三二一、列伝一〇九
- 56 王肯堂（？一一六三八）、字は宇泰、号は損庵。万曆十七（一五八九）年の進士。官は庶吉士、檢討。医学家としても知られる。『明史』卷二九九、列伝一八七
- 57 茅一臯、字は星海。恩貢によって光祿寺丞を授けられる。茅良（字は静甫、号は双泉。一五一五一一五八四。前掲茅坤の弟）の三男。『光緒婦安県志』卷三十九、孝儀
- 58 茅瑞徵、字は伯符。万曆二十九（一六〇二）年の進士。『光緒婦安県志』卷三十六、文苑一
- 59 嘉興三塔禪寺の主峰禪師のことか。
- 60 『金剛経』の末文、「応化非真分第三十二」にある「一切有爲法、如夢・幻・泡・影、如露亦如電、應作如是觀」を指す。六如とは夢・幻・泡・影・露・電のこと。
- 61 釈迦の十大弟子の一人。
- 62 『宗統編年』卷三十一、〈天啓〉癸亥三年（一六二三年）に「黄山惟安普門大師寂。安邵縣奚氏子。幼孤賤、苦行矢願、精勤鍛鍊。

萬曆三十二年、立黃山道場」云々とある。

63 明・伝灯『性善惡論』(『正統蔵』第五十七冊、No.970)「性善惡論序」に「天台門弟子香光居士王立穀」云々とある。

64 清・盛楓『嘉禾徵猷録』(『四庫存目叢書』史部第一二五冊)卷六に「項夢原、初名德榮、字希憲、號元海。因る夢呂原改名」云々とある。

65 朱保炯・謝沛霖『明清進士題名碑録索引』(上海古籍出版社・二〇〇六年)によると、「萬曆四十七年己未科」は、「第一甲」は三名で、「第二甲」の五番目に「項夢原」の名が見られる。

66 積寒灰(?!一五八一)については、民国・喻謙『新統高僧伝』(『大蔵経補編』第二十七冊、No.151)四集卷第六十二に「明荊州天皇寺沙門積寒灰伝」あり。

67 『金剛経』「能淨業障分第十六」のことか。

68 前掲『天樂鳴空集』中の溝益智旭「天樂鳴空集序」、高佑鈿「天樂鳴空集序」、王起隆「天樂鳴空集縁起」および「天樂鳴空小引」、また「鮑性泉伝略」にそれぞれ友人として言及している。

69 蔡承植(一五五七—一六一九)、湖広攸県の人。万曆庚申(一五八〇)年の進士。清・彭際清『居士伝』卷四十二、清・彭希涑『浄土聖賢録』卷七に人物に関する記述あり。

70 『持験記』下巻では「李少宗伯騰芳」とする。李騰芳、字は子実、号は湘州、湖南湘潭の人。万曆二十(一五九二)年の進士。官は庶吉士、尚書協理詹事府。死後太子大保を贈られた。『明史』二二六、列伝一〇四。

71 蒙沢は河南商丘にあつた県の名。或いは商丘の名門侯氏(明末の侯方域など)の一族か。

72 韓燠(一五六四—一六四四)、字は虞臣、号は象雲。山西蒲州の人。万曆二十(一五九二)年の進士。礼部尚書・内閣首輔等を歴任した。

『明史』卷二四〇、列伝二二八。

- 73 明清時代に文人たちの間で流行した占いの一種。こつくりさんのようなもの。明代では霊だけではなく、神仙も降ろした。詳しくは合山究「明清の文人とオカルト趣味」（合山究『明清時代の女性と文学』（汲古書院・二〇〇六年）所収）参照。
- 74 朱国祚（一五五八—一六二四）、字は兆隆、文格は諡号。万曆十一（一五八三）年の進士。戸部尚書、武英殿大学士。朱彝尊の曾祖父にあたる。『明史』卷二四〇、列伝二二八。
- 75 『明史』卷二九〇、列伝一七九に「監軍參議王維新」という人物があり、崇禎十五（一六四二）年に清軍に抵抗し、「維新猶力戰、被二十一創乃死」との記述が見られるが、同一人物か否かは不明。
- 76 原文「焚床衣」―「焼落牀衣」のことか。清代晚期以降の例ではあるが、上海や金山では、葬儀の際、死者の使用していた寝台の蚊帳を処分したり、布団・衣服を焼いたりする儀式（「撤帳」と「焼落牀衣」）があったという（黄強「中国上海市における死者葬儀（上）―清朝晚期から一九四九年までの死者葬儀を中心として―」（『貿易風―中部大学国際関係学部論集―』第6号・二〇一一年四月）参照）。
- 77 「苕中許官任四川觀察、親紀其事」
- 78 「載相城誌」
- 79 「鮑性泉居士所錄」
- 80 「載惕若齋續集」
- 81 「萬曆庚子秋九月晴虹筆記」
- 82 「此余讀書苕溪、親聞於其弟大學君房者」
- 83 「金仲栗述」
- 84 「立轂有自著回生紀、瞿稼軒給諫刻於雲棲印施」

- 85 「北京邸中、希憲自語余者」
86 「余客都門親見」
87 「梁生自有傳紀、余錄其槩、彰持經神異」
88 「暨其隨身兩僕歸說如此」

〈キーワード〉金剛般若經 明清文人 王起隆 皇明金剛新異錄 靈驗譚

度会行忠所帯の神道書に於ける思想構成（その4）

——伊勢神道に於ける「正直」の観点から——

遠藤純一郎

七、『天口事書』

『天口事書』の成立に関する諸事情は、それを裏付ける史料の欠乏から、今なお未決のままに残されている。勿論、鈴木義一氏の「天口事書の成立について」を皮切りに、一つの関心事でありつづけたが、定説を打ち立てるまでには至っていないように思われる。

とは言え、鈴木氏の研究は一つの画期であった。

「伊勢神道に係る神祇書に引かれた『天口事書』の文章の多くが該書のそれと一致しない」といった事態が曾て問題視されてきたが、氏はそれまで広く知られた流布本『天口事書』とは別の龍門本『天口事書』にその所在を確かめられ、彼の纏れを解決へと導いた。更に氏はこの発見に基づき、『天口事書』の成立に関して、流布本は龍門

本をもとに成立したものと考え、「要するに私は、天口事書の二本のうち、龍門本天口事書は西河原行忠の手によって、弘安三年六月に撰述せられ、それが南北朝時代の争乱の裡に散佚し、尋いで神本（筆者註 流布本）天口事書が、行忠の天口事書の残簡や前期経典を参酌して、撰せられたものであらうと考へるのである。」と、龍門本『天口事書』を度会行忠の著作と断定するに至った。

この発見が以後の研究に重要な基礎を供したことに異論を挟む余地は全く無いのだが、その一方で、成立に関わる氏の考察については必ずしも疑問が無いとは言いがたい。

先ず、「次に西河原行忠の『古老口実伝』に、天口事書と凡ゆる点で関係の深い太宗秘府・神皇宝録を秘記中の最極書として挙げておきながら、天口事書の名を載せてゐない。【中略】家行が屢々引用してゐる『神風伊勢宝基珍図天口事書』が、行忠以前に存在してゐたものとすれば、彼が神皇実録等の経典と同様に、それと関係の深いこの書の名を挙げてゐさうなものである。然るにその事のないのは甚だ不思議と申さねばなるまい。」²⁾と言ひ、龍門本『天口事書』が行忠以前の成立であるなら、『古老口實傳』で「最極書」に指定されて当然との見方を示している。つまり、そこでの不在が直ちに該書の存在の否定に繋がると見做されたわけだが、『古老口實傳』が題目の通り古事の勘録を目的としている点を併せて鑑みるなら、氏の如く考察するにせよ、先人に「最極書」が定められて以後、行忠以前の時期に龍門本『天口事書』が成立した可能性までも退けることはできないことにならう。

また、その内容上の理由から疑義を呈した点についても疑問を禁じえない。例えば『中臣祓訓解』なども、行忠の『神名祕書』（広本）に「中臣祓訓解曰、謂驚八風神扇無明雲煩惱闇暗、常住月明故、開三明七覺悟、將遂二世素懷^{云々}。」と引かれている。かく『中臣祓訓解』が「將遂二世素懷」に係る書であるというなら、「二世利益要」とされる「最極書」に挙げられて当然とする見方も許容されかねず、こういつた観点から成立を伺うことは困難と

言わねばならない。

かくして、氏は「行忠以降、家行以前に於て、天口事書の撰述を敢へてするに相応しい人物が、度會一門に果して存在したであらうか。【中略】家行の学問上の、更に神主としての職歴上の先輩である西河原行忠において、他に見当たらない。【中略】神本『天口事書』の奥書中に、弘安三年六月廿日書寫之 度會神主行忠判とあるところを以てすれば、恐らく此の年月日こそ行忠が『天口事書』を書写したのではなく、寧ろ自ら著作した時であらうと考へられるのである。」と導かれるのであるが、著作者の可能性を予め「度會一門」の範圍に自明的に限つた上に、推論の道筋も可能的ではあつても必然的とまでは到底言えず、それ故、一仮説の域を越えて了承することは難しい。

これに後れて、久保田収氏も「弘安三年の度會行忠の奥書については、無下にこれを偽りであるといふわけにはいかない。天口事書の著者は明かでないが、これを行忠に擬して差支へないことは、鈴木氏の説く通りであらう。上にも述べたやうに、本書が伊勢神道の一書として、伊勢神道諸書と近い關係にあるとすれば、これは行忠のときに、あるいは行忠の手によつて成立したとみることができるのであり、弘安三年六月の行忠の書寫の奥書も、實はその成立年代を示すものとみても大過ないものではあるまいか。」と述べ、鈴木説に同調しているので、先の問題はそのままに残される。但し、一応に行忠を作者とすることを認めながらも、寧ろ「弘安三年六月」を成立年代とする点に主眼が置かれており、作者問題については鈴木氏の主張より些か抑制されている点に相違は有る。

この鈴木・久保田説は『神道大系』の解題⁶でもそのまま引き継がれており、些か問題を含みながらも、現時点においては、これが一つの有力説の位置を占めたということになるのである。

これに対して、異論を唱えたのは鎌田純一氏であつた。

鎌田氏は『天口事書』奥書の「文治四年戊申正月十七日書寫之畢、高倫（判）」をそのまま事実として受け止め

ることはできないまでも、全くの偽として退けることもできないとして、これに『元徳奏覽度會系圖』に見る「度会氏二門」の「晴行—晴良—延行—行能—行繼—行忠」の系を重ねて、「高倫書写との一本があり、それを高倫卒去ののち、替つて禰宜に就任した延行が継承、それよりあと、行能より行忠へと継承され⁷」たと考えられた。そして「この『天口事書』は『宝基本記』『倭姫命世記』を主たる材料としながら、外宮神主ではない人の手によつて撰せられたとみた方が内容よりは自然である。而して、このような書が、行忠より以前に撰せられていて、それを弘安三年行忠が書写したとみる方がまた自然であろう。」と結論される。鎌田氏の考察は、些か行忠の人格に信頼を寄せた主張が強く、奥書の評価についても不確定的な要素が散見されるため、やはり一仮説の域を超えて承知するわけにもいかない。しかし、氏の主張は十分に可能的であり、鈴木・久保田説で捨象された側面を照らした点で極めて有意であると思われる。

以上、先学の成果を批判的に概観してきたが、諸氏の指摘の他に『天口事書』の成立を規定しうるような資料も見当たらないので、ここではこれ以上この問題に踏み込むことはできない。かく現時点で成立期を明確に決めることが叶わないということであれば、可能的であることを直ちに除外することは適當ではなく、ある程度の幅を許容しながら受け止めておくのが穩当であるように思われる。そこで本論では「弘安三年六月」までには『天口事書』は確実に行忠の手に存在し、それより以前に撰述された可能性も多分に疑われるとする理解に留めておくことにしようと思う。

さて、いわゆる『天口事書』と行忠との関わりを考えるにせよ、該書には二種の異本（龍門本・流布本）が存在しており、これらの異本と行忠との関係を如何に考えるべきか、これを明瞭にしておかねばならない。しかし、両本の成立時期は必ずしも確定的ではなく、そういった成立史的観点から影響関係を直ちに推測する方策は有効で

あるとは思われないので、些か迂遠とは言え、先ずは両本の内容を比較し、異本それぞれの思想的性格を明瞭にし
ながら、接点を探る方途を探るのが宜しいであろう。
以下、作業の便宜上、私意により龍門本の記述を順に区切りながら流布本の相当箇所と比較することにした。
また、龍門本に対する流布本の対応箇所の位置は前後に動いているので、この混雑を回避する便宜に、アルファベ
ットを冒頭に付し、本来の並び順を表示することにした。

両本の比較

表一

龍門本	流布本
<p>a 天地開闢以降、</p>	<p>a 天地未開闢、陰陽未分、五德未行、四時未定之前、混沌如鳥卵。溟滓而含牙之神白天常立尊。其已發之始、大海之中有一物。浮形如葦牙。其中神人<small>此時人狀未備。故化生。號天御中主神。神語曰、天讓日國禪月皇天御氣理學之八重。其物便化爲國常立尊。是三名是一神而天地人三才又備焉。雲以天於坐神也。</small>。其物便化爲國常立尊。是三名是一神而天地人三才又備焉。無名無狀。天地開闢之始、含精氣而應化之神。故高天海原居<small>之天</small>。天下、式時候、授諸天子。照臨天地之間、而以一水之德利萬品之命。故亦名曰御饌津神也。神語曰、御義理也。古語天津御氣國津御氣、亦曰狹霧。是水德易形。因以天氣下降、地氣上騰、天地和合、草木萌動。惟水德矣。</p>

b 神寶日出之代、高天原神留坐、天御中主、神語曰天讓日國神月皇神也、是水火、皇親神魯伎天御中主、神魯美命天照大神、語曰日靈貴照皇天也、二靈也。 天津高御座爾坐、天津璽乃劍鏡手捧持賜、言壽宣古語云天神皇座爾坐天、天津璽乃劍鏡手捧持賜天、言壽宣壽辭名詞、 我宇都大御座手、皇御孫之命、古語曰天、皇我宇都大御座之御子坐、天津日嗣手、萬千秋乃長秋其緣也、 大八洲乃豐葦原瑞穗國、古語曰瑞穗國、 天津高御座手、萬千秋乃長秋其緣也、 安國古語曰浦平久知者豐稔也、 平知食言寄奉賜比、 以天津御量神語曰久須志、事問者豐稔也、 安國古語曰浦平久知者豐稔也、 天降賜比、 食國天下稱辭竟支。

b 當神寶日出之時、御饌津神、天御中主神與天照大日靈貴舉、皇親神漏岐神主神也、 神漏美男高皇產靈尊也、 命手、皇御麻之命手、 天津高御座爾坐天、 天津璽乃劍鏡手捧持賜天、 言壽宣古語曰天、 皇我宇都大御座之御子、皇御孫之尊、若天津瓊玉戈仁久曲妙、 天津高御座手、 天津日嗣手、萬千秋乃長秋、 其緣也。大八洲乃豐葦原瑞穗國、 古語曰瑞穗國、者豐稔也、 安國止、 古語曰浦平久知、食止、 言壽寄奉賜終。

右表を概観すると、先ず、龍門本 a に対して流布本 a が大幅に増広されているのが分かる。流布本の冒頭は、その表現からすると『日本書紀』の「古天地未剖、陰陽不分、渾沌如鷄子、溟滓而含牙」が参照されたと見える。或いはそこに原典の『淮南子』倣真訓の「天地未剖、陰陽未判、四時未分、萬物未生」を反映させたとも見ても宜しいであろう。

ここで注意しておきたいのは、「天常立尊」と「其已發之始」の関係性である。天常立尊を果たして已発之始とすべきか、或いはそれ以前とするか、当該の文章からは些か読み取り難い。それでも『天口事書』で繁く引かれる『神皇實錄』では、「以代元氣混沌天地未剖、猶鷄卵子、溟滓含牙。其後清氣漸登薄靡爲天、浮濁重沈淹滯爲地。所謂洲壤浮漂開關判剖是也」¹⁰ と言い、「溟滓而含牙」の段階は「天地未開關」に留まっているので、「天常立尊」は「已發」以前の神とされたと言える。こういつた原初の在り方は度会家行の『類從神祇本源』で「神祇書典之中、多以天地開關雖爲最、神道門風以之不爲極歟。所志者、以機前爲法、所行者、以清淨爲先」¹¹ と言う「機前」と親しく重なるもので、流布本の当該箇所はこれと思想的に結ぶことになるだろう。

次いで「其已發之始、大海之中有一物」と言うが、この段階で既に天地開關が果たされたと見える。そこで誕

生するのが「天御中主神」ということであるが、これは『御鎮座本紀』、或いは『御鎮座次第記』の「天地初發之時、大海之中有一物。浮形如葦牙、其中神人化生、名號天御中主神。」¹²に依拠して示されている。また註には「神語曰」として『神皇實錄』の「高天海原初出之故、天御氣理學之八重雲以、天坐成神。天讓日國禪月乃皇神。亦曰天御中主尊。」¹³が引かれている。

そして最後に登場するのが「國常立尊」となるが、「天常立尊」「天御中主神」「國常立尊」の三神は一体であり、ここに「天地人三才」が完備するに至ったという。彼の三神一体は、「機前」の一神と「已發」の二神により構成されており、両部神道説でよく見る金・胎・不二と同様の構えが看取される。

さて、末尾の「無名無狀」との表現は、『神皇實錄』の「國常立尊無名無狀神」が参照されたのであろう。これより以後の「天地開闢之始」以下も、『神皇實錄』の「天御中主神 天地開闢之始、含精氣而應化之元神。故初禪梵宮居焉。視天下、而式時候授諸天子。照臨天地之間、而以一水之德利萬品之命。故亦名御氣津神也。神語曰御義理也。古語天津御氣國津御氣。亦天狹霧國狹霧。是水氣易形、因以天氣下降、地氣上騰。天地和同、草木萌動。惟水道德矣。」¹⁵が踏まえられており、流布本 a の増広箇所は殆ど『神皇實錄』に基づき構成されたと言えるであろう。

次に両本の b を比較すると、共に『神皇實錄』の「高天原神留坐天御中主神。天照大神。正哉吾勝尊。高皇親天御中主。神漏伎高皇產靈神、亦名高貴神也。神漏美命榜幡豐秋津姫命。以、八百萬神等神集々賜而、神議々賜焉。我天皇御孫尊豐葦原水穗之國天照大神。安國度平久所知食度事依奉まゐ。如此依之奉之國中仁上荒振神等鹿島大明神。香取大明神。語問之磐根樹立草乃垣葉乎語止而、天照大神手持寶鏡授天皇孫尊、而祝之曰、視此寶鏡當猶視吾。可與同床共殿以爲齋鏡。寶祚之隆當與天壤無窮矣。則授八坂瓊曲玉及八咫鏡、草薙三種寶物、永爲天璽。矛玉自從矣。惟皇天御中主神與大日靈尊盟宣久、天皇孫尊如八咫瓊之勾以曲妙治天下。」¹⁶に基づいていることが分かる。但し両本で「神漏美」を「天御中主、長男高貴高皇產靈尊」として男神とするのに

対し、『神皇實録』では「栲幡豊秋津姫命」を挙げて女神としており、両本とは顕著な相違も認められる。しかし、両本は共に『神皇實録』の記述と相違させながら、親しく一致させているということであるので、却つて両本の箇所が無媒介に緊密に結ぶものと窺えてくる。

また、両本で相違する箇所についても、龍門本の「天御中主、神語曰天讓日國禪月皇神也。天照大神、神語曰大日靈貴、照皇天也。是水火二靈也。」の註は『神皇實録』の「高天海原初出之故、天御氣理學之八重雲以、天坐成神。天讓日國禪月乃皇神。亦曰天御中主尊」¹⁷、また「日本國大廟水火二¹⁸」に還元しうるし、末尾の「以天津御量」以下についても先の引文に基づいていると考えて宜しいであろう。

以上の結果、両本は共に専ら『神皇實録』に依拠しており、そこに見る相違箇所も『神皇實録』に基づくものであるため、当該箇所の思想的背景は共有されていたと確認することができる。

表二

龍門本	流布本
<p>c 天津日嗣所知食<small>須皇御孫尊乃瑞都御舍乎</small>、屋船命木久久遲御倉稻魂屋船<small>□字氣姫命古語<small>論非伊再尊所生兒屋舟久久遲木靈也。亦屋船靈字氣姫命和久□靈命兒也。但渡國野那生奈具社靈字靈能神也。神語曰屋船者船代之御醫、日之御醫造奉仕矣。</small></small>造奉仕矣。<small>大宮實命稱稱也。亦稱稻靈。竟奉祝詞申也。</small></p> <p>d 纒向珠城宮活目入彥五十狹茅天皇御宇、大和姫皇女承皇天二祖嚴命<small>利</small>、移高天原梵宮<small>天</small>、造神風伊勢内外兩宮社<small>利</small>、顯御形於棟梁、用作生化之龜鏡<small>利</small>、興心柱於金石<small>利</small>、□國家之福壽<small>利</small>。神語曰、水火二靈珍圖者、張經緯而理代<small>免</small>、齊上下濟人<small>布</small>。是則因天四德地五行<small>利</small>、表大智明之天瓊戈<small>弓</small>、降衆惡魔<small>利止家</small>。因茲神光遍一切處<small>豆</small>、為大照明<small>利</small>。天上地下乃間、勝事莫不由斯<small>志</small>、以自在神力<small>天</small>、普為一切群生<small>爾</small>、示種々祭祀<small>志</small>、齊五情神心。是垂跡乃應元也。是神智所持也。</p>	

龍門本c及びdと類似する箇所は流布本に見られない。

また龍門本cと一致する文章は他に見当たらず、典拠が明瞭とならない。但し『御鎮座本紀』には「豊宇賀能賣命座也。丹波國竹野郡奈具神社是也。」¹⁹、「豊宇可能賣命屋船船靈神也」²⁰、「船代則謂天材木屋船之靈。故瑞舍名號屋船緣也。天御蔭・日御翳隱坐、古語也」²¹と有るので、龍門本cとの関係を疑つて宜しいと思われる。

龍門本dでは、先ず『神皇實錄』の「倭姫皇女承皇天嚴命、移高天原梵宮、而造神風伊勢内外兩宮社。顯御形珍圖於棟梁、用作生化之龜鏡、與天御量柱於金石、以治國家焉、天神地祇頓首再拜。天下幸甚矣。珍圖像者、張經緯而理代、齊上下而濟人。故形五位爲大傳也。」²²に依拠していることが分かる。²³また「天四德地五行利」は『御鎮座本紀』の「心御柱一名天御柱、亦名曰謂應天四德、地五行。徑四寸、長五尺御柱座」²⁴を踏まえたと思われるが、以下の内容については『大日經疏』の「如來智慧日光則不如是。遍一切處作大照明矣。無有内外方所晝夜之別。復次日行闇浮提。一切卉木叢林。隨其性分各得增長。世間衆務因之得成。如來日光遍照法界。亦能平等開發無量衆生種種善根。乃至世間出世間殊勝事業。莫不由之而得成辦。【中略】「是故住於自在神力加持三昧。普爲一切衆生。示種種諸趣所喜見身。說種種性欲所宜聞法。隨種種心行開觀照門。然此應化。非從毘盧遮那身或語或意生。於一切時處。起滅邊際俱不可得。譬如幻師。以呪術力加持藥草。能現種種未曾有事。五情所對悅可衆心。」²⁵に依つたと考えて宜しいであろう。

以上、龍門本に独自の内容を持つc及びdでは、先の場合と同様に『神皇實錄』が大幅に活用され、その他『御鎮座本紀』『大日經疏』も併せて参照されたということになる。

表三

龍門本	e 大凡 ^天 □地合德、神皇與明矣。故皇天盟宣 ^々 。天皇如八咫瓊之勾 ^{久爾} 、以曲妙 ^天 、治御宇 ^乃 政免、且以曲妙 ^天 、治御宇 ^乃 政免、且如眞經津鏡 ^{久爾} 、以分明、看行山川海原 ^明 。即提是靈劍 ^乃 。平天下 ^天 。利萬民 ^度 言壽 ^布 。
流布本	c 亦皇天盟宣 ^々 。天皇如八坂瓊之勾 ^{久爾} 、以曲妙 ^天 、治御宇 ^乃 政免、且如眞經津鏡 ^{久爾} 以分明、看行山川海原 ^々 。即提是靈劍 ^天 平天下 ^天 、利萬民 ^度 、言壽 ^布 。

龍門本 e は冒頭の一文を相違させるのみで、以下は流布本 c と同文となる。これは末尾に「利萬民^度言壽^布」^布と云い、些か仏教的な言い回しが付されているものの、『神皇實錄』の「惟皇天御中主神與大日靈尊盟宣^々、天皇孫尊如八咫瓊之勾以曲妙治天下。且如白銅鏡以分明看行山川海原。乃提是靈劍平天下矣」²⁶が引かれたと見て良い。

表四

龍門本	d 於茲、皇孫之命天磐座押放天之八重雲 ^{伊豆之千別^爾千別^天、筑紫日向高千穂穗觸之峯^爾天降坐^支放。是猿田彦太神也。奉導。吾當到伊勢^乃狹長田五十鈴河上^也。以天逆矛^弓、天逆矛訓之曰阿^女爲宮處^乃鹽。}
流布本	d 於茲、皇孫之命天磐座押放天之八重雲 ^{伊豆之千別^爾千別^天、筑紫日向高千穂穗觸之峯^爾天降坐^支放。是猿田彦太神也。奉導。吾當到伊勢^乃狹長田五十鈴河上^也。以天逆矛^弓、天逆矛訓之曰阿^女爲宮處^乃鹽。}

流布本 d に類似する箇所は龍門本には見当たらない。しかし、そこでは表三に引き続き『神皇實錄』の「皇孫尊天之磐座押放、天八重雲伊豆千別而千別矣。筑紫日向之高千穂穗觸之峯天降居。^{奉導}援田^{彦大神也}吾將顯伊勢乃狹長田五十鈴河上也。以天逆戈爲宮處鹽、宣旨矣」²⁷が引かれているので、流布本独自の記述ではあっても、龍門本の思想的背景から離れてはいないとも評しうる。

表五

龍門本	流布本
-----	-----

f 神語記曰、天地開闢以降、式四德開大明、垂陰陽貞乾德。君則天之臣則地之。天覆地載、四時順行、萬氣通地。理資天地、以氣侔陰陽、以成體而已。惟是神風伊勢内外兩宮珍圖文形。則張經緯而理天地、合上下而濟君臣。因之形五常、爲大傳。故一圓五位乃中、皇天之德、神鏡。心柱華臺之上宗廟乃應齊海水。斯保上安下樂、魚水之府。故有鎮祭者也。

g 宮、以自在神力所宅。故曰自在天王宮也。稱天子所集室也。亦中也。梵天王所居也。

瑞垣、謂珍圖尊形表也。古語云瑞垣也。

玉垣、謂八坂瓊天八洲靈形表也。

鳥居、謂眞相清淨神居大門名鳥櫃也。神語鳥居。四方中以南方爲上。是要道也。

龍門本 f で引かれる「神語記」の範囲は全く明瞭ではない。慈遍の『天地神祇審鎮要記』には「是以神語記云、神風伊勢内外兩宮、珍圖文狀、則陰經緯而理、天地人上下而濟、君臣因之形五常爲大傳、故一圓五位、乃中皇天之德、照神鏡、心御柱花臺之上宗廟乃應齋海水、斯得上安下樂、冥水之符故、眞鎮祭者也^云」²⁸とあり、龍門本 f 全体が「神語記」であるかとも見える。勿論『天口事書』からの孫引きも疑われるわけであるが、慈遍は『豊葦原神風和記』で『天口事書』を引いて「天口事書曰」²⁹と典拠を明示しているので、彼の「神語記」から直接に引用された可能性も否定できない。ここでは「天口事書」本文からは引用範囲が決し難いので、一応に慈遍の引用の仕方に基づいて龍門本 f 全体を「神語記」からの引用として扱うことにしよう。

さて、「神語記」冒頭の「天地開闢以降、式四德開大明、垂陰陽貞乾德。」は典拠を明瞭にし難いが、以下「君則天之、臣則地之。天覆地載、四時順行、萬氣通地。」は「憲法十七条」第三条、「理資天地、以氣侔陰陽、以成體而已。」は「大元神一祕書」に引かれる『老子述義』³⁰、また「惟是神風伊勢内外兩宮珍圖文形。則張經緯而理天地、合上下而濟君臣。

因之形五常、爲大傳。」は『神皇實錄』³¹に同文が見出される。この内、『神皇實錄』由来の「珍圖文形。則張經緯而理天地、合上下而濟君臣」は、龍門本dで「神語曰、水火二靈珍圖者、張經緯而理代免、齊上下濟人布。」として、「神語曰」と付しているので、「神語記」の範圍は先の見立てで大過無いと思われる。

龍門本gでは「宮」などの宗教施設の象徴性を開示している。これは先の龍門本fの「珍圖文形。則張經緯而理天地」を受けた教説と位置づけることができる。以下表十で挙げる龍門本nでは「經緯」について、「凡經緯法者、君臣上下、天地父母、大宗形表也。於是現大傳珍圖、以通神明之德、以照萬物之情。乃成之神近悟於諸不遠也。」と言い、「君臣上下、天地父母」の則るべき道理を顯わした「大宗形表」であるとす。こういった構えは龍門本fにも適用して理解することが可能であるので、次いで龍門本gにて、実際に彼の象徴物から道理を読み取ることが要請されたということになろう。実に龍門本はこれより以下、神祇に係る事物・施設の宗教的象徴性を主題としてゆく。

龍門本gでは先ず「宮」「瑞垣」「玉垣」「鳥居」の読み解きがなされている。『寶基本紀』でも「御門鳥居。八洲中四方中、以西方爲智門也。故以西方號鳥住也。大智清淨心緣也。謂陰陽之原。乃遂於大明之上出入於窈冥之門。而君臣上下、令逍遙清淨之宮殿焉。瑞垣・玉垣・荒垣者、天四德、地五行。萬像大位、五官皆備矣。惣天地與人形、人體與寶舍、雖異其名、而其源一也。」³²と述べ、「鳥居」「瑞垣」「玉垣」「荒垣」の象徴的意義を開示している。ここでは「鳥居」を「大智清淨心緣也」として仏教的に語る場面も有るが、「垣」については「惣天地與人形、人體與寶舍、雖異其名、而其源一也」と述べ、先の龍門本fと同様の解釈法が取られている。『天地靈覺祕書』でも「千木天浮橋也。・堅魚木、諸星羅烈形。・鞭懸木 光明心殿光明也。・瑞垣 玉垣 荒垣、法界率都婆形、三昧耶形也。」³³又^{大五}輪形也。・鳥居、阿字門。・赤白二蓮表徳也。・心御柱者、天地開闢之本基、諸自己本体也」といった

類似した記述が認められる。たしかに、象徴する意味までは合致してはいないのであるが、龍門本gで「宮」を「以自在神力所宅。故曰自在天王宮也。稱天子所集室也。亦中也。梵天王所居也。」とする記述は、『大日經疏』の「今此宗明義。以自在加持神心所宅故。名曰自在天王宮也」³⁴を踏まえており、読み解きのコードは共に密教思想に委ねられている。そもそも、こういった宗教施設の象徴性を包括的に扱う記述は一部の神祇書に限られているが、象徴の意味合いは必ずしも合致しないまでも、それらの間で読み解きのコードは共有されていたと言えることが出来る。

表六

龍門本	流布本
<p>h二所大神宮左右東西寶殿前後不同儀。内宮者陰神、外宮陽神坐也。是春夏象陽、長萬物於前。秋冬象陰、藏萬物於後。所謂天地之位聖人之法、在前在後、象四時、治天地以事理。此其儀式也。</p>	<p>o二所大神宮左右東西寶殿前後不同儀。内宮者陰神、外宮陽神坐也。是春夏象陽、長萬物於前。秋冬象陰、藏萬物於後。所謂天地之位、神聖之法、在前在後、象四時。治天下以事理。此其儀式也。</p>

ここでは、両本に同記述が認められる。ここでは正殿に対する東西の宝殿の位置が内宮と外宮で前後に相違する意義を読み解いている。

自然界の道理に照らして、内宮は陰、外宮は陽に相当することから、彼の位置関係が規定されたと言うのであるが、その論理は『管子』版法解の「版法者、法天地之位、象四時之行、以治天下。四時之行、有寒有暑、聖人法之。故有文有武。天地之位、有前有後、有左有右、聖人法之、以建經紀。春生於左、秋殺於右、夏長於前、冬藏於後、生長之事文也。收藏之事武也。是故、文事在左、武事在右。聖人法之、以行法令、以治事理。」が用いられている。『管子』によれば、政治は自然界の道理に基づかねばならず、それ故、聖人は自然現象の法則性に軌範を求めねばならないと言う。こういった意識が「二所大神宮」の結構に投影されているわけだが、先の龍門本f・gと同様の態度

が貫かれていることからすると、流布本に龍門本の当該箇所が欠落しているも、流布本に〇が存在することで、それらを内容的に受容し接続しうる文脈が存在していたと評することができよう。

また、『寶基本紀』でもこの問題が扱われており、「太神宮東西左右寶藏、興于正宮之後。斯則大日靈貴、無上無貳之元神。故不立一塵、不翳一物、衆物普受日神之光胤。知皂因縁也。至于度會宮興于正宮之前。是依廣大慈悲之本誓、施與地利養萬物。爲元因縁也。」³⁵と述べている。ここでは、「東西左右寶藏」を不二なる「正宮」より開かれる二として解しており、内宮で東西宝殿を後方に配置するのは（即二の）不二（無貳）を、また外宮で前方に在るのは二、言わば不二からの利他の発現を示すと言う。これは全く仏教（密教）思想の文脈からの解釈であるので、『天口事書』の理解とは明らかに相違している。とは言え、先に見た通り、象徴を読み解くコードとして自然界の道理、そして仏教（密教）思想の二つが『天口事書』にも『寶基本紀』にも併存しているので、彼の理解の相違はこのコード選択の分岐に由る変奏と捉えることもできるだろう。

表七

龍門本	流布本
i 千木片扱者陰陽德表也。堅魚木者星象坐。其數十九者大日靈尊照十方誓也。九者五大成身尊光濟九洲群生光明表也。八者八心德明表也。七者七星頂坐守護願也。六者六根明也。五者中府五魂齊也。四者四德表也。三者天地人三才表也。	

右は龍門本にのみ確認しうる記述である。

そこでは千木と堅魚木の読み解きがなされているが、これと同文を他に見出すことはできなかつた。それでも『寶

基本紀』に「千木片扱者、水火之起、天地之象也。故則日天之智義之。片扱者、仰_天以_日開口_久。斯受月天之一水、利萬品縁也。任水徳、豐受皇太神_{乎波}號御氣都神也。向_上天神開口也。是陰陽化徳也。堅魚木者、衆星形也。」³⁶と類似した解釈が見えるので、思想的文脈については親しく共有されたと考えて宜しいであろう。

表八

<p>龍門本</p> <p>j 八坂瓊戈形<small>天地開闢始、浮高天海原神寶是也。神語破者古語云天逆杵天逆大刀、俗曰天魔返杵、亦名天乃登保言、此名天璽也。</small></p>	<p>流布本</p> <p>e 天逆矛名八坂瓊_乃戈。<small>或云、皇御孫天降居之時、平鬼神、治天下、靈異之物有禮、戈、天衣、白銅鏡之類是也。三百六十種之八坂瓊之曲玉、玉裳之中、以天瓊玉支爲最長、而立國御量柱也。是天地開闢之始、浮高天海原之神寶是也。神語曰、破者古語天逆戈、天逆大刀。俗曰天乃魔返鋒。</small> <small>倍志保古、亦名天乃登保古。此名天津璽也。</small> <small>銚訓</small></p>
<p>k 有武、天地大能降衆魔。 有文、木火土金水五大尊能照心元也。</p> <p>八坂瓊戈形</p>  <p>長五咫 神語大</p>	

ここでは両本ともに「八坂瓊戈」の形について論じている。

流布本 e は最初の割注の分だけ龍門本 j より記述が増されているが、その一文は『仙宮祕文』の「吾聞、以代承皇天天御中主詔命、天皇孫尊、天降居之時、平鬼神、治天下靈異物、有三百六十種之神宝。所謂天之八坂瓊曲玉戈・玉裳比礼・天衣・白銅鏡・神釵類、是三百六十種之中、用以天瓊玉戈為最長而立國御量柱也。」³⁷と同文である。『仙宮祕文』は同所を「吾聞」として提示し、以下「惟是初禪梵王応化之種子、法界体性智、所顕露来之称、独古是形也。故名号心御柱。即是三千世界大物相妙体也。」と続け、伝聞に基づく解釈といった形式が取られているので、

当該箇所は他からの引用と考えることができる。また『仙宮祕文』では冒頭に「以代承皇天、天御中主詔命」が付され、流布本 e と些か相違しているのが、『天口事書』から直ちに引かれたようにも見え難い。そうなると、某か別のテキストが存在し、流布本と『仙宮祕文』はそこから引用した可能性も推測できる。何れにせよ、両書の前後関係は明瞭でないまでも、それらは相当に近い思想環境で成立したと考えて宜しいであろう。

龍門本 k の箇所は流布本には見られない。

図の右に「有武、天地大能降衆魔。有文、木火土金水五大尊能照心元也。」と有るのは、「八坂瓊戈」の働きに二様の側面が有ると言うのであろう。攻撃的な「能降衆魔」と穏健な「能照心元」をそれぞれ「武」と「文」に配しており、先の『管子』の思想との呼応が認められる。しかし「天地大」や「木火土金水五大尊」の意味は捉え難く、本文の意義は明瞭でないままに残される。それでも『御鎮座本紀』に「心御柱」一名天御柱。亦名忌柱。亦天御量柱。謂應天四徳、地五行。徑四寸。長五尺御柱坐」と有るのを参照するなら、そういった情報を基礎に構想されたと推測することは可能であろう。また「神語大」は『神皇實録』に「神語大者人靈也。」云久名之號魂也。³⁹と見え、「八坂瓊戈」がここで心的な存在として規定されたようにも見える。

表九

一 鈴形 神聖華臺爲心居也。譬如眞金體性如金剛力刃除魔除惡。或以爲天之魔返戈也。	龍門本
	流布本

右は他の典籍に同文を見出すことができなかつた。それでも『大日經疏』の「第十二無垢執金剛者。即是離一

切障菩提心也。譬如眞金體性純淨。若種種練冶衆寶磨瑩倍復光明。則知初質。尙與微垢共住。能持此畢竟淨金剛印。因以為名。十三刃迅執金剛者。此刃字。梵文是忿中之忿利中之利。義翻猶如刀刃也。持此金剛利智。一切難斷處悉斷。難滅處悉滅。故以為名。⁴⁰に類似した表記が見えるので、あるいはこれが参照された可能性を考えても宜しいように思われる。

表十

<p>m御形板形</p> <p>龍門本</p>	<p>流布本</p>
<p>天象</p> <p>在文形</p> <p>地象</p> <p>張經練合二儀也。</p> <p>天地象者呈天大元表也。</p> <p>左右分座</p> <p>父儀</p> <p>在文形</p> <p>母儀</p> <p>父母儀者萬物生長大祖事也。</p> <p>垂陰陽生萬物也。</p> <p>n凡經緯法者、君臣上下、天地父母、大宗形表也。於是現大傳珍圖、以通神明之德、以照萬物之情。乃成之神近悟於諸不遠也。天照珍圖者、心神華臺之中、天地九尊圓鏡坐。豐受珍圖者、天地父母二儀之中、五大尊光照金鏡坐。俗常以金鏡喻明道。</p>	<p>n棟梁形、皇太神者、日天圖形。無地而不照。故正殿宇立左右橫豎板各有華臺形。華臺之中、天地八尊圓鏡坐。以白銅奉飭之也。止由氣太神者、月天圖形。無物而不至。故正殿宇立橫豎板上各有月輪形。月輪形之間月天尊位圓鏡坐。以金銅奉飭之也。</p>

ここでは、正殿東西の束柱に刻まれる裝飾、「御形」について語られる。

龍門本mでは「御形」の位置を図示しながら、その象徴的意味を開示している。いわば天地に等しく、万物を産み育む父母たる存在を表示するということであれば、彼の「御形」は自然界の道理の体現者ということになる。

龍門本nでは、先ず「凡經緯法者、君臣上下、天地父母、大宗形表也。於是現大傳珍圖」と言い、これは『神皇實錄』に基づく龍門本fの「惟是神風伊勢内外兩宮珍圖文形。則張經緯而理天地、合上下而濟君臣。因之形五常、爲大傳」の変奏と考えられるが、それより以下には『易經』系辭下傳の「古者包羲氏之王天下也、仰則觀象於天、俯則觀法於地、觀鳥獸之文、與地之宜、近取諸身、遠取諸物、於是始作八卦、以通神明之德、以類萬物之情。」が参照された痕跡が窺える。『易經』でも、自然界の法則性に基つき八卦が考案されたということであるから、こういった構えが「御形板」の象徴性に転用されたということになる。

次に龍門本nでは「天照珍圖」「豐受珍圖物」について説示しているが、それに対応する内容を流布本に求めてみると、流布本nの箇所が見出される。但し、その表記は必ずしも一致してはいない。たしかに、内宮については龍門本で「華臺之中天地九尊圓鏡」とし、流布本では「華臺之中天地八尊圓鏡」としており、一定の類似性は認められる。それに対して外宮については、共に「金鏡」とはしているが、龍門本では「五大尊光照金鏡」とし、流布本では「月天尊位圓鏡」として、その呼称が相違している。これに類する記述は『寶基本紀』にも見受けられ、ここでは「棟文形事。皇太神宮者、日天圖形。六合之中、心體獨存。任天真、故明白也。

五行中火性、五色中白、豐受宮者、色、故以白銅奉饒之也。

黃金、種智、圓明義也。

月天形。八洲之中、平等圓滿之心體緣也。五行中水性、五色中赤色、故以金銅奉饒之。より流布本に近しい内容が知られる。また『神皇實錄』にも「五十鈴宮御靈形者、天瓊玉梓象表也。是天地發初、萬像根本、火珠所成靈坐、白銅鏡形八面。是大八洲神靈居坐。部類三十二神列也。山田原宮御靈形者、五神位圓形

坐。是則五常圓滿智光表理也。一輪之中含萬象、五常百行悉皆一圓常住應化元神坐也。金鏡形十四面坐也。部類神五十四列坐也。」⁴²と有り、中でも「五神位圓形坐。是則五常圓滿智光表理也」との表現に注目するなら、該書は流布本より龍門本に親しいとも考えられる。このように眺めてみると、龍門本nと流布本nの相違は典拠の相違に由来すると見え、しかもその典拠は他所では両本共に親しく依拠しているということであれば、彼の相違も乖離ということではなく、両本で許容可能な変奏として捉えることができるであろう。


表十一

龍門本	流布本
<p>○夫神皇珍圖狀者、天地之位、象四時之行、治天下。四時之行、有寒有暑。聖人之法、故有文有武。天地之位、有前有後、有左有右。聖人之法、以建經緯。春生於左、秋殺於右、夏長於前、冬藏於後、生息之明文也。收藏之文武也。故文事在左、武事在右。聖人法之、以行法令、治以理也。内外之德、用齊人民矣。</p>	

ここでは、再び『管子』版法解が全面的に引用されている。これにより、「神皇珍圖」も同様に自然界の道理を象徴したものであることが明瞭になろう。

表十二

龍門本	流布本
-----	-----

<p>p 天御量柱者、天瓊戈異名同體坐也。以一基分天地、而爲内外心御柱也。故大人者、與天地合其德、而利萬物者也。</p>	<p>f 又曰天御量柱者、天瓊矛異名同體坐也。天照太神天降坐以前、從上天志天投降給比志、天之逆太刀、逆鉾、金鈴等五十鈴河上以來、常建五色之雲、有金玉之聲幾。照輝如日月。仍大田命、惟小緣之物爾波不坐止天、崇祭之也。</p>
<p>q 心御柱本元</p> <div style="text-align: center;">  <p>黄金座</p> </div> <p>五大尊華臺以神木飭之。是其緣也。 水火二靈中臺表也。</p>	

ここでは「天御量柱」について説示している。

両本は冒頭の一文を共有しているが、それより以下は一致しない。

龍門本 p では『周易』乾・文言の「夫大人者、與天地合其德、與日月合其明、與四時合其序、與鬼神合其吉凶、先天而天弗違、後天而奉天時。天且弗違、而況於人乎。況於鬼神乎。」が参照されており、龍門本 o の考え方がそのまま引き継がれている。それに対して流布本 f では『倭姫命世記』（或いは『御鎮座傳記』）の「從上天志天投降坐比天之逆太刀・逆鉾・金鈴等、是也」⁴³、また同書の「佐古久志呂宇遲之五十鈴之河上者、是大日本之中^七、殊勝靈地侍^寮。其中、翁世八萬歲之間^毛仁未現知^留有靈物。照耀如日月^寮。惟小緣之物不在^志」⁴⁴が踏まえられたと見える。⁴⁵

表十三

<p>龍門本</p>	<p>流布本</p>
------------	------------

	<p>g 天照皇太神者、<small>皇字者、源起天孫、流傳皇</small>日本國大廟坐。是皇帝之宗祖、萬姓之大元也。以天地八尊之鏡假模御靈、是石凝姥神所鑄造也。</p>
	<p>h 活目入彥五十狹茅天皇御宇廿五年丙辰春三月丁亥朔戊申、爰倭姬命<small>天皇第四皇女。母皇后日葉酢媛命也。丹波道主貴女。或云、雅日本根子太日日天皇、手姬命箱中有物如小蟲。見之則入鏡也。天皇降令養之、而美女也。能知未然。所謂倭姫命也。帝其所從來。答曰、我將事神。今祭二種神器也。壽五百歲餘。後倭姫命奏曰、所謂齋宮此其緣也。</small>求鎮座太神之處、訪神風之地、尋重浪之國、<small>天、</small>隨太神之教、其祠立伊勢國度會宇治五十鈴之河上。始天降之地、以天逆矛爲宮處之靈也。</p>
	<p>i 夫天御中至尊無宗無上。而獨能化。故曰天常之神。亦號天宗廟。到天下則以卽一無相之寶鏡崇神體。是天鏡尊居月殿所鑄造三面之內第一之御鏡、祭止由氣宮也。大泊瀨稚武天皇御宇廿一年丁巳冬十月、天照大神<small>乃依御託宣、</small>以止由氣皇太神<small>乎、</small>從丹波國與佐之小見比沼之眞名井原奉迎度遇之山田原。止由氣宮是也。</p>

右は、流布本 f に続く箇所を挙げてはいるが、そこで語られる内容は龍門本に見当たらない。

鈴木氏は流布本 g 「皇字者、源起天孫、流傳皇家。德侊天地則稱之」の同文を『皇字沙汰文』に見出し、次のように言っている。

さて、此の書に皇字を説明して、

就中皇字者、源起從天祖、流傳于王家、德侊天地則稱之、義同大虛則號之（上卷二問狀）

と書いてゐる。処が、神本『天口事書』中にも天照皇太神の皇を注して、天照皇太神者、（皇字者、源起天孫、

流傳皇家、德侊天地則稱之義也）日本國大廟坐、是皇帝之宗祖、萬姓之大元也

と云つてゐる。此の注の文は沙汰文と關係を有することは、何人も一目瞭然であらう。更に沙汰文には、下巻の末に「私記」を載せてあるが、その中にも之と同一の文句が載つてゐる。この殆ど同一の文が、いづれ

がもとでいづれが借用したかは、議論のあるところであらう。しかし私は、『皇字沙汰文』を『天口事書』が引載したものと思ふ。なんとすれば両文を仔細に比較検討すれば、その正確さ、文意の暢達さに於て同日の論でないことが判明しよう。即ち天口事書の細注の末文に至つては、全く意味をなさない。義とはわけ、ひの意ではなく、沙汰文に云うが如く、徳に對する義でなければならぬ。これによつて観るに、天口事書は、沙汰文の対句の半句余りを引載したのであつて、全くの尻切れ蜻蛉である。勿論沙汰文の文句も別の拠るものがあつたかもしれないが、天口事書のこの場合は、皇字沙汰文を引用したものと解するのが常識であらう。⁴⁶

右の通り、氏は流布本と『皇字沙汰文』に見える同文の前後関係を、文中の「義」字の扱い方から考察され、『皇字沙汰文』を原文と判定している。たしかに引用関係を両書の間に限つて考えるなら、「徳に對する義でなければならぬ」として、「徳侔天地則稱之、義同大虚則號之」なる整つた対句表現に原形を求める方が理解はし易い。しかし、氏も「沙汰文の文句も別の拠るものがあつたかもしれない」と、『皇字沙汰文』に更に典拠の有る可能性を示唆されておられるが、実に『太平御覽』卷七六（皇王部一、叙皇王上）所収の『帝王世紀』に「天子至尊之定名也。應神受命爲天所子故、謂之天子。故孔子曰。天子之德感天地洞八方。是以功合神者稱皇、徳合天地稱帝、義合者稱王。」と有り、これをそもそもその典拠と考へて宜しいであらう。そうなると、氏の推定とは些か事情が變つてくることになる。

実に、この『帝王世紀』に引かれた孔子の言は広く神祇書の間で参照されていたようである。

『三角柏傳記』にも「故子曰、経緯天地。智周八方、徳合神靈、故禪爲皇。徳合於天地。故禪爲帝。故曰皇帝矣。⁴⁷」と有り、その字句は完全に合致しないまでも類似性を認めることができる。ここでは「徳合於天地」を「帝」に當てており、『帝王世紀』のそれと一致する。片や同じく『帝王世紀』に基づくと見える流布本や『皇字沙汰文』

では、「徳侔天地」を「皇」に当てており、彼の一文は相当自由に応用されたと考えられる。こういった解釈は『御鎮座次第記』の「徳合天地爲皇、智合神靈爲命」⁴⁸にも顕れており、『神皇實録』の「凡徳合天地、智合神靈稱皇帝」⁴⁹とも関わりを有する。既にかく広範に引用されたということであるなら、流布本と『皇字沙汰文』の同文関係を両書の間で閉じられた引用関係から規定することは必ずしも有効とは考え難く、氏の言う「徳に対する義」の構えは必然的な要請とはなりえない。

また『藝文類聚』（巻第十一・帝王部一）にも同書の引用が見られ、「帝王世紀曰。孔子稱天子之徳、感天地、洞八方、是以化合神者稱皇、徳合天地者稱帝、仁義合者稱王。」とあることから、彼の「義」とは「仁」と対になる「義」、言わば儒家の徳目として捉えるのが適当であろう。加えて「皇」「帝」「王」の並拵には序列の意が含まれると見えるので、「徳が天地に合する」のが「帝」、それより一段下がって「徳が」仁義に合する」のが「王」との意が原意と解される。そうなると、原典の意義に照らせば、「義」は決して「徳に対する義」などではなく、それゆえ『皇字沙汰文』に見る「義」の用法に「正確さ、文意の暢達さ」といった積極的評価を認めることはできない。

以上のように鑑みるなら、流布本gの当該箇所は必ずしも前後関係を規定するような論拠とは見なし難い。

さて、流布本gの「徳侔天地則稱之」の原典を『帝王世紀』に求めてきたが、当の流布本がこれを必ずしも原典から直接引用したとは言い難い。流布本は当該箇所が続いて、『神皇實録』の「伊勢太神宮祖日本國大廟坐。此皇帝宗社」⁵⁰を参照していることからすると、『神皇實録』を媒介に齎されたと見る方が宜しいように思われる。

次に、流布本hは倭姫小蟲説話を伝えている。この特異なモチーフの来源はそれより以前に見当たらないのであるが、全体としては『日本書紀』の「活目入彦五十狹茅天皇二十五年」三月丁亥朔丙申、離天照大神於豊稻入姫命、託于倭姫命。爰倭姫命求鎮坐大神之處、而詣菟田筱幡。筱、此更還之入近江國、東廻美濃、到伊勢國。時天

照大神誨倭姬命曰、是神風伊勢國、則常世之浪重浪歸國也。傍國可伶國也。欲居是國。故隨大神教、其祠立於伊勢國。因興齋宮于五十鈴川上。是謂磯宮。則天照大神始自天降之處也。」に基づき成つたと考えて宜しいであろう。

流布本 i は先ず『大和葛城寶山記』の「天神上首 天御中至尊伊勢止由氣大神」無宗無上而独能化、故曰天神之神。亦曰天宗廟。到天⁵¹下、則以三身即一無相寶鏡崇神体、祭伊勢止由氣宮也。に基づいていると言える。それより以下は、止由氣太神の奉迎を言うが、同文でないまでもその時期は一致しているので、『御鎮座本紀』『倭姬命世記』などより取材されたということであろう。

以上流布本 g、h、i を概観してきたが、これを龍門本と内容が分岐する流布本 d 以下の文脈の流れから鑑みると、流布本で独自に語られた箇所は天孫降臨以後の歴史的経緯が専ら説示されているのが分かる。それに対して、龍門本では同本 f 以下で歴史的経緯について全く触れず、象徴性の開示に傾注しているということであれば、それぞれの扱う主題に明確な隔たりを見ることになる。勿論、流布本 o でも東西宝殿の象徴的意味が読み解かれており、少なくとも象徴性の開示が無いわけではないし、龍門本でも c、d にて歴史的経緯が少なからず語られているので、むしろ、著述意図の力点の相違と評する方が適當ということになるだろう。

表十四

龍門本	流布本
r 蓋聞、神寶日出以降、四海八埏、内災孽不聞、風塵惟靜。神風伊勢國、大宮柱太敷立、爲諸人天等開大道、現五大 <small>太陽神</small> 八地 <small>陰形</small> 度八重無價之人民、願以無上法、令付屬國家。一能致心、一能生信者、其德不虛。終居本宅。	

ここでは、衆生を濟度する神祇の姿が示されている。

天地が開闢して「神寶日出」して以降、この世界に災害は無く、戦災（風塵）も無かった。そして、伊勢の国に大宮柱を太敷立て、諸々の人天等に大道を開き、「五大」「八地」を現じたという。この「五大」「八地」はそれぞれ「陽神尊形」「陰神尊形」とのことであるが、『天口事書』での陽神・陰神の対の関係性を踏まえると、「八地」と内宮の関わりについては明瞭でないまでも、「五大」との表現は外宮の「五大尊」と関係づけることも可能であるので、ここでは内宮・外宮のことと一応に理解しておきたい。

こうして「八重無價」の人民を度すと言っているのであるが、『天口事書』に見る「八重無價」の語義は些か確定し難い。もとより「八重無價」は、最澄仮託の『末法燈明記』で『大集經』に基づいて創出された用語と見える。そこでは「此文中。有八重無價。所謂。如來。緣覺。聲聞及前三果。得定凡夫。持戒。破戒。無戒名字。如其次第。各爲正像末之時無價寶也。初四正法時。次三像法時。後一末法時。由此明知。破戒無戒。咸是真寶。」⁵²とあるように、正法から末法へ至る過程で出家者の劣化は必然であるとし、末法の際には「無戒名字」であっても「無價」の「眞寶」とすべきと主張される。この意味をそのまま龍門本に適用すると、文意に齟齬が生じる。「八重無價」は教導的立場に在る出家者に限られており、しかもその中には如來までも含みこまれた概念であるので、それを指して「人民」と言うことはできないだろう。この困難を回避するには、「八重無價之人民」を「八重無價」に教導される「人民」と解しておくより他になかろう。そうなると、神祇の教導は正法乃至末法に互つて有効ということになり、『大集經』で提示された八重の構えを超越して優位に据えられることになる。

また、続く「願以無上法、令付屬國家」は『涅槃經』の「如來今以無上正法。付屬諸王。大臣。宰相。比丘。比丘尼。優婆塞。優婆夷。」⁵³が、そして「一能致心、一能生信者、其德不虛。終居本宅」も『大悲經』の「一稱佛名。一生信者。所作功德。終不虛設。我以佛智。測知法界故。」⁵⁴に基づくものと考えられるが、これら両經は共に『末法燈

明記』の内で引用されており、⁵⁵そこから孫引きされたと見るのが適當であろう。

表十五

龍門本	<p>s 若神人心外好別請、而從不淨實執。則不得踐神地上、不許飲神地水、而五千大罵大賊焉。夫至愚智凡夫者、以正法時制文。而末法濁亂世、名字儒者教機、垂人法不令。由此制非。制者是制判也。故神祭禮、其致齋前後兼爲散齋。專致其精明之德也。須不分二流、共食一水、軌匡其心、令至神國道矣。</p>
流布本	<p>i 凡祭神之禮者、散齋致齋、内外清淨是也。其致齋前後兼爲散齋。其心無雜念爲內清淨、以六色之禁法爲外清淨。亦其品非一。以正直爲清淨。或以一心定準爲清淨。或以起生死爲清淨。專致精明之德、須不分二法。共食一水軌匡其心、令至神國之道。若亦神人心外好別情、而從不淨實執、則不得神地踐、不許飲神地水。而五千大鬼常罵大賊矣。</p>

ここでは、神人の禁忌について述べられている。

先ず両本を俯瞰的に見比べてみるなら、必ずしも完全な一致は見ないまでも、部分的に同文を共有しているのが分かる。それ故、両者は別個の記述として見なすより、一種の変奏と捉えておくのが適當と考えられる。

さて、龍門本sを細かに見てゆくと、その冒頭では『比丘應供法行經』が引かれているのが分かる。⁵⁶この経も先と同じく『末法燈明記』で引用されており、経そのものより『末法燈明記』との関係性を示す痕跡と見るべきである。

以下「夫至愚智凡夫者、以正法時制文。而末法濁亂世、名字儒者教機、垂人法不令。由此制非。制者是制判也」の箇所も、『末法燈明記』の「若以正法時制文。而制末法世名字僧者。教機相乖。人法不合。由此律云。制非制者。是制斷三明所記。」⁵⁷に由来すると見える。また、『神祇令』散齋条の「致齋、唯爲祀事得行、自余悉斷、其致齋前後、兼爲散齋」、「禮記」祭統の「是故君子之齋也、專致其精明之德也」により構成された「故神祭禮、其致齋前後兼爲散齋」。

散齋。專致其精明之徳也。」を経て、「須不分二流、共食一水、軌匡其心、令至神國道矣。」では再び『末法燈明記』の「須不分二類。共食一味。僧尼不絶跡。鳴鐘不失時。然乃允末法之教。令有國之道。」⁵⁸が援用されている。

一方、流布本jは龍門本sより記述が増広されており、「散齋致齋」を「内外清浄」、いわば内的な精神の清浄と外形的な行動の清浄を要請する教説が盛り込まれている。

この「散齋致齋、内外清浄」は、神祇書の範囲で類例を求めてみると、『寶基本記』の「散齋致齋内外潔齋之日」⁵⁹に近い表現を見出すことができる。但し『寶基本記』では、「内外」が何れに係る内外であるかについては明示されていない。また、散齋・致齋の規定は既に『神祇令』に見えているが、『令義解』『令表解』などを参照しても、散齋・致齋を内・外に当てる記述は見えてこない。そこで、更に典拠を遡り『禮記』にその規定を求めてみると、同書祭義に「致齋於内、散齋於外」と有る。しかし、彼の本文でも「内」「外」の意を規定しておらず、その元来の意は明瞭とならない。内野台嶺氏は「鄭玄の考によれば、「内」は心の内、「外」は身の外と見たらしい。何故なれば、「致齋於内」に對しては、「此五者を思ふ也。」と注し、「散齋於外。」に對しては、「御せず、樂せず、弔せざるのみ。」と注してゐるからである。」⁶¹として、鄭玄注の意を推測しつつ「併し乍ら、此の「内」「外」を内身外と見るのは、果たしてその當を得たものであろうか。少くとも虚心平氣に此の本文を讀めば、此の「内」「外」は何等か場所を指定してゐるとしか思はれない。茲に於てか、此の「内」「外」を場所と見る説が一方に擡頭してゐる。」⁶²と言つて、宋の周誥、元の呉澄、清の秦繼宗らの釈を挙げ、内外を心身とはせず、「モノイミ」する場所の位置と解するのを適當とする。孔穎達も他の箇所での註釈⁶³ではあるが、「方將接神、先宜齊整身心、故齋也」として、齋に身心両面の調御を求めつつ、「君致齋於外、夫人致齋於内者、外、謂君之路寢、内、謂夫人正寢、是致齋並皆於正寢、其實散齋亦然。」として、「内外」については場所の意として解しているのが分かる。また『太平御覽』

（卷五百三十禮義部九 齋戒）で引かれる『禮記外傳』でも、「凡大小祭禮、必先齋、敬事天人鬼也。齋者、敬也。齋其心、思其貌、然後可以入廟。齋必變食、去其葷臠。居必遷坐、易其常處也。故散齋於外、致齋於内。外者、公寢也。内者、寢中小室。」⁶⁴と言い、居所の内外と規定されておれば、彼の「内外」を場所と見るのが一般的な理解であったと考えて問題ない。

これに対して、流布本のそれは「其心無雜念爲内清淨、以六色之禁法爲外清淨」とするもので、心・身の対から「内」と「外」を分けていることは明瞭であり、大陸で通行した理解と明らかに相違する。しかし、内野氏が言う鄭玄注の「致齋思此五者也、散齋七日不御、不樂、不弔耳」⁶⁴に注目するなら、それは流布本の対と親しく重なっている。「致齋」の「思此五者」は、孔穎達の言を借りれば「孝子思念親存之五事」⁶⁵ということであり、孝子が思念を親に収斂させることであるから、流布本で言う「其心無雜念」に重なるし、「散齋」の「不樂、不弔」は「六色之禁法」と条項を共有する。そうなると、氏が言うようにそれが「鄭玄の考」であつたかは明瞭でないまでも、少なくとも流布本では鄭玄注をかく受け止めたと見て良いであろう。

流布本ではこの清浄性を「亦其品非一」として、「以正直爲清淨。或以一心定準爲清淨。或以起生出死爲清淨。」⁶⁶と言う。この内「一心定準」は、先にも何度か引かれた『御鎮座本紀』に典拠を求められよう。該書は元より如来藏思想の構えを有していることは明らかであり、ここでは「將除萬言之雜說、而擧一心之定準」⁶⁷と言い、言語を超越した先に「一心定準」を見ておれば、不可説の源底を意味していると見て良い。また「正直」の概念もその構えから規定されてきたわけであるから、「起生出死」についても生死の出離を言うものと解されてこよう。そうなるなら『禮記』に由来する「精明之徳」も、この文脈上から如来藏の構えに於て規定されねばならず、次いで「須不分二法。共食一水軌匡其心、令至神國之道」についても、「二法に分化させることなく真理さながらに……」との意で了解さ

れることとなり、『末法燈明記』での原意は解体する。

そもそも、『天口事書』の当該箇所は『末法燈明記』に多く依つてはいるが、該書本来の文脈に必ずしも忠実であつたようには見えない。

先ず龍門本rの「願以無上法、令付屬國家」であるが、この「付屬」とは、正法護持の推奨、違法の駈遣を仏陀より委任されることであり、これを國家に委ねることに付いて肯定の意を示している。

次に「一能致心、一能生信者、其德不虛。終居本宅。」は『大悲經』に依つてゐる。彼の經では上掲箇所より以前で、破戒僧でも世間の導師たりうることを説示しているのであるが、『天口事書』ではそれらを切り落とし、先の正法護持推奨の文脈に接続している。

そして龍門本sの「若神人心外好別請、而從不淨實執。則不得踐神地上、不許飲神地水、而五千大罵大賊焉。」は『比丘應供法行經』を引き、神道的に換言しながら、神人の別請を誡めている。

次の「夫至愚智凡夫者、以正法時制文。而末法濁亂世、名字儒者教機、垂人法不令。由此制非。制者是制判也」は、『末法燈明記』の「若以正法時制文。而制末法世名字僧者。教機相乖。人法不合。由此律云。制非制者。是制斷三明所記。」に拠つてゐる。『末法燈明記』では、機根論により、末法時に於ける正法の教説の無効を言い、つまりは無戒の正当性へと導く主張であつた。しかし、これをそのままの意味で『天口事書』に持ち込むことは到底できない。『天口事書』ではその直前まで正法護持推奨の文脈が繋がり、しかもその直後も禁忌を伴う散齋・致齋の必要性が挙げられている為である。

『末法燈明記』は極めて政治的な主張を内包していた。そこでは、無戒は歴史的必然であり、無戒の末法にはそれに応じた仏教の在り方が必要とした上で、「推仁王等。拜僧統。以爲破僧之俗。彼大集等。稱無戒。以濟世之寶。

豈留破國之蝗。還弃保家之寶。須不分二類。共食一味。僧尼不絕跡。鳴鐘不失時。然乃允末法之教。令有國之道。」⁶⁸ と言ひ、そういった末法に於ける無戒を「國を保たせる道」に當てて、制度的に正当な位置づけを要求している。これは該書冒頭で「爰愚僧等。率容天網。俯仰嚴科。未遑寧處。」⁶⁹ と言うような、無戒に対する処罰を警戒する態度と呼応していると見える。つまり、本書に披瀝された末法思想は、その政治的解決に向けた理論武装ということであれば、『末法燈明記』での原意それ自身に『天口事書』に近接する契機を求めることはできない。

それでも、この『末法燈明記』は鎌倉新仏教の祖師らに最澄撰述書として広く受容されており、その解釈も決して一様ではなかった。

例えば、法然は『逆修說法』で該書を引用し次のように言う。

蓋於近來僧尼凡不可論持戒・破戒。何者論持戒破戒者。是在正法・像法之時。至今末法但是名字比丘而已。故傳教大師末法燈明記云。設末法中有持戒者既是怪異。如市有虎。此誰可信。又云。於末法中但有言教而無行證。若有戒法可有破戒。既無戒法。由破何戒而有破戒。破戒尚無。何況持戒。夫受戒之法中國請持戒僧十人證明得戒。於邊地請五人證明得戒。然近來求持戒僧尙難得一人。況五師乎。然則此經說破戒者。且約正像時耳。⁷⁰

右では、『末法燈明記』で言う末法無戒を完全に引き継いでいるが、以下の「受戒之法中國請持戒僧十人證明得戒。於邊地請五人證明得戒。」に注目すると、凝然『雲雨抄』で「日本雖是海東邊國。而準中國行人十人受。五天竺國惣是中國。僧衆極多。是故必行十人受戒。邊國僧希故開五人。」⁷¹とある記述と内容的に重なる為、「無戒」とされたのは殊に具足戒についてであったとも考えられる。しかしその一方で、『西方指南抄』を窺うと、「問。持戒の行者の、念佛の數返の少なく候はむと、破戒の行人の念佛の數返の多く候はむと、往生ののちの淺深いづれかす、み

候べき。答ふ、ゐておはしますたゝみをさゝえて言はく、このたゝみのあるにとりてこそ、やぶれたるか、やぶれざるかといふことはあれ。つやくとなからむたゝみおぼ、何とかは論ずべき。「末法の中には持戒もなく、破戒もなく、無戒もなし、ただ名字の比丘ばかりあり」と、傳教大師の『末法燈明記』に書きたまへるうへは、なにと持戒・破戒のさはすべきぞ。かかるひら凡夫のために起こしたまへる本願なればとて、いそぎく名号を稱すべしと云云。⁷²と有り、『末法燈明記』の末法史觀を受けて、独り称名念仏の必然性を言っている。ここで強調されるのは専修念仏であるから、具足戒に限らず、菩薩戒を含めた戒全般の無効が主張されたと見るのが適当であり、然の基本的態度はかく理解すべきであろう。

片や禪に身を置く榮西は『興禪護國論』で『末法燈明記』を引いて次のように言う。

問曰。或人云。傳教大師末法燈明記云。末法無持戒人。若言有持戒者是怪也。譬如市中有虎^文。

答曰。大般若經云。師子咬人狂狗逐塊。是此謂歟。汝何逐文字言語之塊。忘永有持戒修善之人也。廣見聖教之施設。

遠鹽衆生之善業矣。大般若經云。後五百歲^文。大般若涅槃經云。末法贖命^文。法華經云。於後末世^文。大論中論摩

訶止觀同之。金剛般若經云。後五百歲有持戒修福者。於此章句能生信心。當知是人不於一佛二佛三四五佛而

種善根。已於無量千萬佛所。種諸善根聞是章句。乃至一念生淨信者^文。並勸末世之戒行也。凡如來開口皆冠末

世乎。祖師動舌併爲今後也。傳教大師釋可得意矣。或彼小乘律儀戒。非謂大乘菩薩戒焉。⁷³

つまり、『大般若經』などは「並勸末世之戒行」であるから、最澄がこれに違背するはずもなく、そこで否定されたのは「小乘律儀戒」であって「大乘菩薩戒」のことではないとする。これにより、『末法燈明記』の「末法に於ける無戒」は小乘戒に限定され、大乘菩薩戒の持戒は尚も要請されることになった。

これら二つの対蹠的な見解のうち、榮西が『興禪護國論』で言うそれは『天口事書』の『末法燈明記』理解と

親しく重なる。

『天口事書』は『末法燈明記』に基づき、「夫至愚智凡夫者、以正法時制文。而末法濁亂世、名字儒者教機、垂人法不令。由此制非。制者是制判也。」と言うが、原意を反映させて解するなら、例えば「夫レ愚智凡夫ニ至リテハ、正法時ノ制文ヲ以テスルモ、而シテ末法濁亂ノ世ナレバ、名字ノ儒者、機ニ教工人ニ法ヲ垂ルルモ令サレズ、此ノ制ニ由ルハ非ナリ。」と読め、末法に於ける持戒の無効が含意されたことになる。しかしこれでは規範性の意義は保たれず、『天口事書』の禁忌重視の文脈と整合して理解しえない困難が残される。一方、榮西などの理解を踏まえ「正法時制文」を菩薩戒に対する小乗律儀の位置づけに当てて捉え直すと、「夫レ愚智凡夫ニ至リテハ、正法時ノ制文ヲ以ウ。而レドモ末法濁亂ノ世ナレバ、名字ノ儒者、機に教工人ニ法ヲ垂ルルモ令サレズ。此ニ由リテ非ヲ制ス。」とも読め、同文はそのままで時宜に契つた禁戒の要請へと意味が転換する。つまり、ここに禁戒存立の意義が回復されたということであれば、末法に於ける規範性が担保され、先の解釈上の困難は回避される。それ故、『天口事書』に於ける『末法燈明記』の引用が文脈と円滑に連係するとの前提に立つ限り、そういった解釈と切り離すことはできない。そうなると、神道的禁忌を敢えて『末法燈明記』に依拠しながら語る彼の態度は、菩薩戒の積極的援用とも評しうることになる。

表十六

龍門本

流布本

最後に、流布本j以下に見る龍門本と共通しない独自箇所を挙げておこう。先に検討した流布本n、oは流布本mの後に位置しているので、龍門本で主題とされた象徴性の読み解きが流布本では論の末尾に付された形になっているのが分かる。

さて、流布本kであるが、これと同文を他に見出すことができなかった。それでも、例えば『神祇譜傳圖記』に「通云、山跡。山謂之耶麻。跡謂之土。音登戸反。夫天地割判、泥濕未燔。是以栖山往來。因多蹤。故曰耶麻土。又古語謂居住爲土。言土住據於山也。」⁷⁴、また「元年甲寅歲冬十月、發向日本國。天皇親帥諸皇子舟師東征焉。八年辛酉、建都檀原經營帝宅。」⁷⁵とあるなど、表記を相違させてはいても、その殆どは他の神祇書を素材として構成されたものと考えて宜しいと思われる。勿論「食國直言毛國。五穀是國土之毛也」などについては全く典拠が明かではなく、流布本に独自の内容を認める必要が有るかもしれないが、「自然之名」の觀念については、成尊『眞言付法纂要抄』の「抑於瞻部州八萬四千聚落之中。准陽谷内感。祕密教事。見上。又昔威光菩薩摩訶利支天即常居日宮。除阿修羅王難。今遍照金剛。鎮住日域。增金輪聖王福。神號天照尊。刹名大日本國乎。自然之理。立自然名。」⁷⁶が参

	<p>k 夫日本國者、<small>大日本訓之云於保屋麻止。是我朝之總名也。神日本伊波禮比古天皇、自筑紫而東征之後、建都於檀原經營於此也。故以日本爲畿内國之名。後以爲大八洲也。神語嚴取慮嶋。神曰徐海瀾瀾結云也。古語波津八洲之總名也。大八洲也。神語嚴取慮嶋。神曰徐海瀾瀾結云也。古語波津國。亦千五百穗秋瑞穗國。言謂已併是神語也。亦食國。是食國直言毛國。五穀而身命所保養之國也。俗曰葦原中國。是皆自然之名也。</small></p>
	<p>l 凡伊勢兩宮者、爲無上之宗靈、而貴無二。故其造宮之制者、柱則高太。板則廣厚。<small>禮。是皇天之昌運、國家之之洪啓啓古止。</small>當依神器之大造。<small>奈利。</small>即移日少宮之寶基、造伊勢兩宮焉。</p>
	<p>m 心御柱、一名忌柱、一名天御量柱。是則伊弉諾伊弉冉尊御量事化原、陰陽變通本基、諸神化生心臺也。</p>

照された痕跡と考えられるので、当該箇所に見る独特な言い回しは必ずしもその獨創性に還元して理解すべきではないだろう。

次に流布本Ⅰは、『神祇譜傳圖記』の「夫天照太神與豐受太神、則無上之宗神、而尊無與二。」⁷⁷と、『寶基本紀』の「其造宮之制者、柱則高太、板則廣厚^禮。是皇天之昌運、國家之洪啓^{波事}、宜助神器之大造^{奈利}。即承皇天之嚴命^天、移日小宮之寶基造伊勢兩宮焉⁷⁸」の両書より構成されたと考えられる。

流布本Ⅱは『御鎮座本紀』の「是則伊弉諾・伊弉冉尊鎮府、陰陽變通之本基、諸神化生之心臺也」⁷⁹に基づき記述されていることは明瞭であろう。

両本の思想的関係性

以上、龍門本と流布本を対照比較してきたが、龍門本は象徴性の解説に、流布本は天降り以後の歴史的経緯に、それぞれ強調点の相違が明瞭となった。それでも、「天口事書」との題目から照らすなら、何れもそれに相応しい内容が披瀝されたと言え、共に「天口事書」としての体裁を保っている。

鈴木氏によれば『天口事書』の「天口」は『神皇實錄』に由来するという。

次に、現存する諸書の中に、この書の出自と思はれるものを捜して得られる唯一のものは、『神皇實錄』の「天神首」の説明に、

名稱天地俱生神一代、謂天文地理、日月星辰狀、此時明現、神聖出世、天口成事

とある注書きである。而もこの語句が、「天口事書」の題名の起源であることは、天口事書の引用文が多く『神

皇実録』に拠つてゐる一事を以てしても明白なことであらう。⁸⁰

筆者も鈴木氏の主張に基本的に同意する。それを踏まえた上で、彼の「天口」の意が『潜夫論』（考績）の「夫聖人爲天口、賢人爲聖譯。是故聖人之言、天之心也。賢者之所説、聖人之意也。先師京君、科察考功、以遺賢俊、太平之基、必自此始、無爲之化、必自此來也。」⁸¹に依拠している点を指摘しておきたい。そこでは、「太平之基」「無爲之化」の源となる「天之心」は、「天口」たる「聖人」を通して語られるという。

これと同様の構えは『神皇實録』の「應化神名曰天御中主神。未顯露名國常立尊。亦稱國底立尊。天地之間稟氣之靈、蒙一大五種之神力、受天地父母之生身。以言語授世人。依之得一切智心、利萬物生化也。」⁸²となる箇所にも認めることができ、いわば、無形の神が有形の姿を世間に示し、「言語」を授けるということであるから、この有形の神が『潜夫論』で言う「天口」に相当することになる。また、その言に導かれ「得一切智心、利萬物生化」が期されておれば、仏教の実踐論が写像されている点を看過することはできない。なれば、彼の未形の神は言語の発生以前に位置しており、仏教的に言うなら「不可説真如」も含意されたと思つて宜しいであろう。このように窺つてみると、その不可説の源底から発する言葉の媒介に「天口」が位置づけられたと考えられる。また、『神皇實録』で「一切智心」が語られ、同時に源底の真如から利他を開く構えが示されていることからすると、「成事」は例えば『成唯識論』で「三變化身。謂諸如來由成事智變現無量隨類化身。居淨穢土爲未登地諸菩薩衆二乘異生稱彼機宜現通説法令各獲得諸利樂事。」⁸³と云うような、利他を開く「成事智」の「成事」が示唆されたとも捉えることもできる。

以上のように鑑みるなら、「天口事書」は「現世に於ける未形の神の利他的展開」を主題とした書として了解される。つまり、これを象徴の読み解きにより開くのが龍門本で、歴史的経緯から語ろうとするのが流布本ということになる。そうになると、両本は語り方を相違させながらも、等しく「天口事書」たりうるものと見える。また、

両本は親しく典拠を共有し、その各々に独自の記述も共有された思想的文脈から外れていないということであれば、そこに一種の変奏の如き連続性を持つ別編集版としての性質を見ることになる。

鈴木氏も「龍門本天口事書は西河原行忠の手によつて、弘安三年六月に撰述せられ、それが南北朝時代の争乱の裡に散佚し、尋いで神本（筆者註 流布本）天口事書が、行忠の天口事書の残簡や前記経典を参酌して、撰せられたものであらうと考へる。」⁸⁴と言ひ、両本の前後関係を考える上で思想的連続性を認めてゐる。勿論、流布本と『皇字沙汰文』との同文関係を鍵に導かれた前後関係については、既に述べてきた通り必ずしも妥当とは考え難いため、この点については同意できない。ここで強調しておきたいのは、仮に氏の主張の通り、流布本を後の成立とするにせよ、「行忠の天口事書の残簡や前記経典を参酌」することで流布本が成立したと想定するならば、そこに収録された内容は必ずしも龍門本成立期より時代的に下がるということにはならない点である。

檢秘義並天口事書曰。天照坐皇太神天降坐以前。從上天志天投降降給比志天逆太刀逆銚金鈴等。此河上爾留坐以來。常建五色之雲。有金玉之聲幾。照輝如日月。太田命惟小緣之物爾不坐止天崇祭之。因以名也。⁸⁵

右は『神名祕書』（略本）裏書からの引用となるが、そこに流布本fとの同文が認められる。この裏書を無批判に本文と一様に扱うことはできないが、「秘義」に割注して「並天口事書」と有る点は注意に値する。つまり、彼の一文は「秘義」と『天口事書』に併存し、且つその当時、「天口事書」としてよりも「秘義」の名の元に通用した状況を示唆している。このことは、「秘義」が流布本から別行されたと見るより、「秘義」が流布本に採録されたと考えるのが適當ということになる。そうなると、行忠との思想的関わりを考察するに際しては、流布本に限り見られる記述についても直ちに除外することはできないことになる。本稿では『天口事書』の成立論を扱つておらず、行忠と同時代の思想動向を窺うことを主題としているので、両本は一応に等しく取り扱われる必要が有ろうと

考えるのである。

『天口事書』の思想的特徴

以上、『天口事書』の思想構成を概観してきた。ここでは従前より成立していた神祇書、及び中国古典思想・仏教（密教）思想を活用して自説を展開していたが、こうした諸教混交の状況については、他の神祇書に比して殊更特別視するまでもなからう。また語られた事柄についても、その具体的な内容に些かの相違を孕むものの、そういった話題を取り上げようとする問題意識に大きな相違は認められない。それでも、菩薩戒に係る言説を用いて神道的禁忌を語る態度は他の神祇書には顕れてはおらず、ここに『天口事書』の際立った個性を認めて宜しいと思われる。

彼の特徴的言説は主に『比丘應供法行經』に由っている。しかし該書は既に失われており、その全容を窺い知ることができない。そもそも『出三藏記集』に「比丘應供法行經一卷」此經前題云羅什出、祐案、經卷舊無譯、名、兼羅什所出又無此經、故人疑錄、⁴⁶とあるように、出自不明の疑經と扱われてきた上に、大陸に於ては人師の依用も極めて限定的で、僅かに圓測の『仁王經疏』、法藏の『梵網經菩薩戒本疏』での引用が知られる程度に留まる。しかもその引用の範囲も「比丘應供法行經云。若我弟子有受別請者。是人定失一果二果三果四果。不名比丘。是其不得國王地行。不得飲食國王水。有五百大鬼。常遮其前。是比丘七劫不見佛。佛不授手。不得受檀越物。五千大鬼常隨其後。言佛法中大賊。諸比丘應作次第請僧。七佛法如是。次第僧中。有佛化僧四道果僧菩薩僧七賢僧凡夫僧。欲使四方檀越得如是僧故。莫別受請。」⁴⁷と共通し、『梵網經』で別請を戒めた「受別請戒第二十七」と同義として扱う理解も一致していた。それ故、『比丘應供法行經』の思想を客観的に評価しえないまでも、こういった限定的な受容の在り方から、それが『梵網經』に近接した経典

として専ら位置づけられていたことを知るのである。もとより『比丘應供法行經』の当該箇所は『梵網經』の「故毀禁戒戒第四十三」の「若佛子。信心出家受佛正戒。故起心毀犯聖戒者。不得受一切檀越供養。亦不得國王地上行。不得飲國王水。五千大鬼常遮其前。鬼言大賊。若人房舍城邑宅中。鬼復常掃其脚跡。一切世人罵言佛法中賊。一切衆生眼不欲見。犯戒之人畜生無異木頭無異。若毀正戒者。犯輕垢罪⁸⁸」とも極めて良く似ており、經の成り立ちからして『梵網經』に近い位置に在ったとも推測される。

以上のように鑑みた結果、『末法燈明記』から『天口事書』に持ち込まれた『比丘應供法行經』の言説が『梵網經』と極めて親しいということになると、それが神道的に換言はされてはいても、同時に菩薩戒思想の導入といった側面を露にすることになる。

言うまでもなく、仏戒はもとより仏教徒の行動規範である。なれば、その振舞は仏教信仰の具現に他ならず、それ故、外形的に仏教を忌避した神宮祠官らが、すぐさま仏戒の軌範を祭祀に持ち込む事態は考え難い。たしかに、神祇祭祀と戒律の関わりは『中臣祓訓解』或いは『中臣祓記解』で已に示唆されてはいた。だがここでは「神誠は仏戒に通じる」と言うもので、「佛説言、垂跡所誠、通諸佛顯戒、隨諸神之誠、順諸佛之戒⁸⁹」との表記から、両者の並拳には、その間に明確な範疇の区分が認められた。また『沙石集』の「太神宮御事⁹⁰」でも「去弘長年中、太神宮へ詣テ侍シニ、或社官ノ語シハ」として、「然ニ當社ノ神官ハ、自然ニ梵網ノ十重ヲ持ル也。人ヲ殺害シヌレバ、永ク氏ヲ放タル。波羅夷罪ノ佛子ノ數ニ入ザルガ如シ。人ヲ打擲刃傷シヌレバ解官セラル。輕罪ニ似タリ。」と言い、神宮祠官の行動規範と梵網戒が重ね合わせて論じられてはいるが、「自然ニ梵網ノ十重ヲ持ル也」とあるように、両者の類似性・互換性を認めたといった範囲のことであって、自身の神道的軌範を梵網戒に基礎づけようという志向までは見えてこない。片や『天口事書』での『末法燈明記』の引用は、彼の文章を神道的に換言することで『天

口事書』本文を形成しており、仏戒と神道的禁戒を明確に峻別するような意識は希薄化したと言える。しかも『比丘應供法行經』を媒介に梵網戒の受別請戒が持ち込まれた点を鑑みるなら、以前よりも積極的に摂取する態度に転じたと評価して宜しいだろう。

特に流布本₁に見る「内外清淨」と「別請」の誠を組み合わせて論じる態度は、無住の言う「染淨四句」での語り方に親しく見える。

『沙石集』では「古德菩薩ノ戒ヲ釋ルニ付テ、行人（二）四句ヲ作り」⁹¹として、次のように言っている。

一ニハ外ハ淨ク内ニ染ナル、是ハ戒ヲ持ニ似テ、内ニ放逸ナル故、信施消ジガタク、佛法ノ中ノ賊也。コトサラニ戒ヲ破テ外ヲカザルヲバ、五千ノ大鬼賊タト云テ、其足ノ跡ヲハラフト注ニハ説リ。可恐々々。行徳ナクシテ空ク施ヲ受ルハ無間ノ業トナル。心アラム人恐ベシ。南山ハ、「刀ナキ賊」ト、釋シ給ヘリ。律中ニ戒ヲ持ツニ、四ノシナヲワカツ。是ヲ四分齋ト云フ。名利ノ爲ニ受ケ持ハ賊分齋ト云、賊ノ分也。賊トイフハ人ノ財ヲ失フ。戒行等ノ徳ナケレバ、施主、福ヲウル事ナシ。彼財ヲ徒ニ失フ、是レ賊也。罪分齋ハ當来ノ惡趣ヲ恐テタモツ。福分齋ハ人天ノ果報ヲ願ヒ、道分齋（ハ）涅槃ヲ期スル也。サレバ、内ハキタナク外ハ清。賊ニアタルベキニヤ。

二（二ハ）内は清ク外ハ染ナルハ、徳ヲ陰シテ信施ヲウケズ、内に道徳アル、（コレ）勝タリ。

三ニハ内外共（二）淨ナル、コレハ教ノ本意、菩薩ノ本也。

四ニハ内外共染ナル、是ハ一向ノ放逸ノ人也。行人ニアラズ。

無住の言う「古德菩薩」を無媒介に特定することは困難であるが、その「戒ヲ釋」した内容からすると、新羅の大賢が指示されたと考えて良い。彼の『菩薩戒宗本要』には「二犯不同分相攝大乘説。菩薩性罪不現行故。與聲

聞共相似。遮罪有現行故。與彼不共。於此處所。有聲聞犯菩薩不犯。有菩薩犯聲聞不犯。菩薩具有身語心戒。聲聞唯有身語二戒。謂人與行各有四句。人四句者。一内邪外正。二外染内淨。三俱淨。四俱染。行四句者。一合小福而乖廣大。二順深遠而違淺近。三俱順。四俱違。此中菩薩取中間二故。與聲聞自有不同。」と有り、『沙石集』に見る四句の構えと一致する。

さて、無住は別請を貪る出家者を『比丘應供法行經』の件の文章を引き合いに「賊」と呼んで厳しく指弾し、「内淨外染」「内外共淨」に菩薩の姿を求めた。それに対して、流布本⁹⁴は専ら「内外清淨」を言い、「内淨外染」を認めることはせず、ここに大賢や無住との相違が見える。実に『菩薩戒宗本要』では「然菩薩戒。意地爲本。」⁹⁵『沙石集』でも「萬ノ振舞ノ善惡ハ、心ノムケヤウニワカレタリ。」⁹⁴などと言い、仏教人師は「利他の方便を機根に応じて多様に開くべき菩薩は、方便としての悪を予め除外せず、むしろこれにより善巧たりうる」とする考え方を根底に有している。その意味から無住は「内は清々外ハ染ナルハ、徳ヲ陰シテ信施ヲウケズ、内に道徳アル、(コレ)勝タリ。」と評することになる。しかし、『天口事書』の場合は、そういった菩薩の自在な利他を祭祀に求めてはおらず、寧ろ自然界の道理に応じた軌範を遵守することが求められた。それでも無住は「内外俱淨」を「教ノ本意、菩薩ノ本」と言うので、『天口事書』の見解は原則論的であると見え、それ故、無住に対して対立的と言うより、選択的な態度であつたと考えられる。

このように『天口事書』が『沙石集』の言説に親しいことが確認されるわけであるが、大賢の言説が無住に独占されないかぎり、必ずしも彼に独自の言説とは断定しえないことから、直接的な影響関係を指摘するにまでは至れない。実に、無住が叡尊教団と関与していたことは既に広く知られているが、その叡尊に『菩薩戒本宗要』を註した『菩薩戒本宗要輔行文集』が見え、また『西大勅諭興正菩薩行實年譜』を窺うと、暦仁元年には「菩薩三十八

歳、春二月、爲徒僧講南山教誠律儀靈芝六物圖青丘戒本宗要等」、また寶治二年には「九月受衆請。講梵網古述記。戒本宗要等。于法華寺。學者奔趨。如水赴壑。」⁹⁶と有り、『沙石集』の成立以前より『菩薩戒本宗要』が講じられていた様子が認められる。そうすると、先に掲げた無住の言う四句も、叡尊との関係を前提に着想された可能性を低く見ることはできない。

そこで、『菩薩戒本宗要輔行文集』を窺ってみると、該書は「行四句」について触れてはいるものの、「人四句」に関する記述は見当たらず、叡尊がそれを如何に理解したか全く判然としてこない。たしかに該書は一応に註釈書の類として扱うことはできても、文中の「私曰」以下に見る叡尊自身の註は極めて分量が少なく、その全体は殆ど『菩薩戒本宗要』の典拠の搜索に割かれており、勿論、その典拠の求め方に叡尊の思想を窺うにせよ、彼の思想を把握するには必ずしも十分な資料とはなりえない。「行四句」の註についても、『寶積經』第九十を典拠に挙げるに留まっておき、情報量は極めて低い。この点を踏まえて「人四句」の註の不在を鑑みると、仮に註が施されたとしても典拠が提示される程度に留まるはずであるから、「人四句」を軽視したというよりは、典拠を見出せなかつた点に理由を求めるのが適当であると思われる。大賢の言う「人四句」も「行四句」も、実のところ元暁の『菩薩戒本持犯要記』の「然邪正之相易濫。罪福之性難分。何則或内意實邪。而外迹似正。或表業同染。而中心淳淨。或有作業合少福。而致大患。或有心行順深遠。而違淺近。」⁹⁷に基づいており、直接經典に当って創唱されたというわけではない。そうすると、『菩薩戒本持犯要記』から展開された彼の四句は『菩薩戒本宗要』に独特な言説であつたと言え、典拠の搜索はもとより困難であつたと言えるだろう。こういった性格の言説が無住に反映したのも、『菩薩戒本宗要』を重用した叡尊教団を経由してのことと理解するのが適当と考える。

以上の考察により、『天口事書』の件の言説は、広い意味で、無住を含めた叡尊教団の言説の流入と捉えておく

ことにしたい。これにより『天口事書』に於ける菩薩戒に係る記述は、当時の今日的な仏教説と深く関係し、菩薩戒を巡る仏教教団の思想的動向と連係するものであったと推測されてくる。

菩薩戒は以前より天台宗で重用されていた。とは言え、『天口事書』の成立期と推測される鎌倉時代中期に注目するならば、戒律復興運動を主導した叡尊が菩薩戒普及の担い手であったと見て良い。凝然の『律宗綱要』で「律宗中興普天彌滿。普是覺盛。睿尊兩德善巧大願之力者也。」⁹⁸と言い、また「然則律法中興。南北二京五幾七道隨緣弘通。任宜流演。橫遍如此。豎窮可得。佛法久住之德。此律寔新。國家泰平之祥。斯宗甚大。護法不窮。濟生無盡。戒律之功其事昭彰。尸羅之力日益炳著。」⁹⁹と云うのも、過分な評価とは言えまい。

叡尊は天台宗人師と同様に梵網戒を重視しており、両者何れも『梵網經』の供する如来藏の構えを基礎的に共有していた。しかし、その理解は必ずしも一致するものではなかった。

最澄は『顯戒論』「開示佛戒別解脱戒明據二十」にて次のように言う。

謹案。梵網經下卷云爲此地上一切衆生。凡夫癡闇之人。說我本盧舍那佛心地中。初發心中。常所誦一戒。光明金剛寶戒。是一切佛本源。一切菩薩本源。佛性種子。一切衆生。皆有佛性。一切意識色心。是情是心。皆入佛性戒中。當當常有因。故有當當常住法身。如是十波羅提木叉。出於世界。是法戒。是三世一切衆生。頂戴受持。吾今當爲此大衆。重說十無盡藏戒品。一切衆生戒。本源自性清淨已上明知。大乘別解脱戒。此戒最尊也。

又云

一切有心者 皆應攝佛戒

衆生受佛戒 既入諸佛位

位同大覺已 眞是諸佛子已上

經文

明知。不同藏通菩薩共小律儀也。¹⁰⁰

右によれば、「大乘別解脱戒」は「藏通菩薩」の「小律儀」と明確に相違するという。その根拠として『梵網經』を挙げるわけだが、経より引かれた当該箇所は「光明金剛寶戒」を「一切佛本源」「一切菩薩本源」「佛性種子」に基礎付けた論理を提示しており、この点に戒の「最尊」なる性格を見出したということになる。つまり、こういった如来藏の構えを持つ菩薩戒理論の基礎的領域は最澄の時点にまで遡る不動の定説であつたと見て良い。

叡尊在世時に重なる恵尋、また最澄仮託の『一心金剛戒體秘決』等の記述を窺つてみても、その基礎理論に變更は無く、そこに天台と叡尊の間に大きな隔たりは認められない。たしかに『一心金剛戒體秘決』では、戒体に因分と果分を認め、因分を『梵網經』、果分を『法華經』として、「正依法華傍依梵網」を打ち出し、菩薩戒に於ける『梵網經』の位置は大きく後退させられており、従前説と必ずしも一致しない面は有る。しかし該書はこの理解を巡つて教証に些かの困難を抱えており、果分を『法華經』本文に基礎づけることができず、あいまいなままに残されている。つまり、こういった思想的新味を法華至上主義の表出と評するにしても、理論的には『梵網經』の如来藏の構えを全く払拭しておらず、変わらず彼の論理の枠内に留まつていたと言える。寧ろ『一心金剛戒體秘決』に見る特徴は「蓋圓頓戒。煩不立妙解妙行。不向觀念坐禪。只直信心徳本有金剛寶戒在我心中。直持住本有三身戒徳。思我即佛果。與本地三身一體時。即住三身圓滿戒徳。頓悟妙道。不可過之。」¹⁰¹とあるように、持戒の觀念化を著しく進めている点に在り、実にここに於て叡尊の主張と大いに分岐することになつたのである。

叡尊は『興正菩薩御教誨聽聞集』で「サル程ニ学真言教輩、多魔道ニ墮ツ。以之見教ノ所判律法ノ依不立也。今文集ニ所引瑜伽七十五ノ文意ニ符合セリ。遺教経ニ云、「若無淨戒、諸善功徳、皆不得生」¹⁰²云々。大乘ハ利他ヲ本トス。而無律儀、撰善饒益無故ニ、我ガ本意専利他故、律儀ヲタゞシクスルナリ。一々威儀ニ各十利ヲ具ガ故ニ、

比丘八万四千ノ功德、常ニ流テ運々増長ス。又行戒法顕理、速疾ニシテ勝於淺智ノ理觀。一々ノ威儀ノ下ニ一々ニ顯法身故、我為道學諸大乘、於理ノ法門隨分ニ懸心、當時ノ修行、律ノ面ナンドシ皆菩薩ノ行ナルガ故ニ每事無違。教門ハ雖異、佛意ノ所顯、同ク帰一理。」¹⁰⁰ と言ひ、持戒を仏道実践の要件に据え、続けて「而ヲ懲二以私ノ意様々異見シテ、或ハ善惡不ニナンド片端不及理意ヲモテ安然トシテ費年月、寧口顯何理」と言つて、「空の論理を利用することで戒律の規範性を捨象し、觀念的抽象性に墮すこと」を厳に戒めていた。

片や、天台の惠尋も十地房覺空との問答で、覺空が「一度中道實相ノ心ヲ起シテ戒ヲ受ク。故ニ事理不ニナレハ中道無退轉無。故ニ事相ノ威儀全不失」とするのに対して、「若事理不ニノ故ニ不失ト云者。事戒既ニ破ス。理性不失故ニ事相不失如云。事相失ストハ理性モ失セヨカシ。」と論難し、戒に理の不可壞性を付与することで、事としての戒までも不可壞とする理解を批判している。惠尋は「煩惱戒依破。全中道ノ本心戒ヲ破ストハ不可云也。我等カ心性ノ鏡ニ自元違順ノニヲ具ス。今、破戒事ハ違性カ破スル也。然而犯戒ノ後起改悔心をアサマシキ事カナト思フハ。違性ハハレテ中道心性ノ鏡ハ如本明了也。故ニ一得永不失ト云事者。如此可云」¹⁰⁶ と言ひ、寧ろ他宗の叡尊に近い態度を取っている。つまり、同じ天台宗の内には二種の相反する理解が同居しており、先の『一心金剛戒體秘決』は直ちに一宗全体を代表するものではなく、一方の覺空の見解に近しい立場に在るものと捉えておく必要が有る。

さて、かく人師の間に大乘戒実践を巡る理解に相違が認められることになるが、それは必ずしも宗派の区分で明確に分かれるようなものではなく、また教理学上の問題でもあったため、この些か込み合つた議論は一般的には必ずしも明瞭に認識されていなかったように思われる。実際、後嵯峨院もその一人であつたと見える。

（弘長）三年癸亥

菩薩六十三歳。後嵯峨院志存佛乘。一日。御覽天台戒疏。一得永不失之文。大生感悟。欲受戒法。聞菩薩戒戒。勅入宮中。師力辭之。詔三至不得已。乃入見。上皇賜坐召對探法要。菩薩。梵網提綱。應理縱辨。深談稱旨。皇情怡悅。乃受梵網菩薩戒。因命令圖戒支。菩薩奉命退後。冬十月廿五日。製作天台梵網戒圖。以獻上皇。上親閱之恩禮特厚。更勅請圖瑜伽戒支。¹⁶⁶

右は『西大敕譚興正菩薩行實年譜』からの引用となるが、後嵯峨院は「天台戒疏」の「一得永不失」に感銘を受け、天台人師にはなく、叡尊に授戒を依頼している。「天台戒疏」で言う梵網戒を叡尊から受戒しようというのであるから、天台と叡尊の間に明確な思想的相違を意識していなかったということになる。叡尊は既に「菩薩三十二歳、研究三教、討論百家、内外經書差別奧義洞、若然犀。德成于内、文見于外。而芥屣榮耀、晦跡幽谷、韜光林巒、盡日讀誦妙法蓮華經、終夜凝神一念、三千觀境間、又一字三禮書寫妙典八軸並開結二經。其清淨高邁猶若雪鴻戾天仰不可及矣」¹⁶⁷とあるように、天台の教義に通暁していたようであるので、その求めに応じることもでき、また『天台梵網戒圖』を著わすこともできたと考えられる。それでも「瑜伽戒支」が最後に求められたのは、「及與覺盛律師討論表無表章、乃知依瑜伽等說自誓受戒、則七衆各得其體、而成其性」¹⁶⁸とあるように、『瑜伽論』は叡尊自身の自誓受戒の根拠であつたので、後に後嵯峨院も彼の立ち位置が理解されるに至つたということなのであろう。

このように鑑みてみるなら、『天口事書』の流布本と龍門本に等しく見られる『末法燈明記』の引用も、天台から直接的に齎された可能性をすぐさま退けることはできないまでも、叡尊の活動が媒介したと見た方が宜しいように思われる。既に指摘してきたように、流布本Jには叡尊教団の言説の流入が認められ、『沙石集』の「太神宮御事」によれば、弘長年間には神宮祠官らが梵網戒を意識していたということであるが、実にそれらの事象は叡尊の授戒活動の高まりと期を同じくしており、こういった点からしても、その蓋然性を高く見積もる必要が有るだろう。

叡尊の授戒活動の大きな展開は、仁治元年に始まると見える。これより以後、規模を拡大しながら、民衆はもとより、弘長二年には鎌倉幕府の要人らに、弘長三年には後嵯峨院に授戒するまでに至っていた。『興正菩薩御教誨聽聞集』の「一、今崇此經タテマルツハ、若正見ノ人モヤ一人モ世間ニ住シタラバ、衆生ノ迷ヲアラタムル事モヤ候トテ、様々ニハゲミ候也。関東下向之時ハ十五人候シニ、ゝゝ房ハ小衣ヲ着テ、ヲホカル中デ興ノ後ニツレタリ。其余十三人ツレテ下リ候シ程ニ、路デ、或ハ酒マイラセウ、用途ヒカウナンド申タル体ニテ、受戒ト申モノハ極テナク候シ程ニ、関東二百七十日計住シテ上リ候シ時、道ニテ、アソコニモコ、ニモ「戒ウケウ」ト申人ヲ、ウ候シナリ」を参照すると、戒律の普及は爆発的な広がりを見せたと考えられる。

神祇との関わりからこの授戒活動を概観するなら、弘安三年の天照太神に対する授戒で一つの頂点を迎えたと思われることもできよう。

もとより僧侶の公的な神宮参詣は希少であるが、その際、法施や論議などの慧業法要を用いるのが一般的であったように見え、神宮での授戒は叡尊以前にその例を知らない。例えば、『東大寺衆徒参詣伊勢大神宮記』には「参詣由來事」として、「文治二年丙寅仲春二月中旬之比、當寺勸進聖人重源俊兼房、爲祈申造大佛殿事、参詣太神宮、偷於瑞垣之邊通夜之間、同廿三日辛未夜、大神示現云、吾近年身疲力衰難成大事。若欲遂此願、汝早可令肥我身云。聖人夢覺于松櫃之風、淚重于蘿衣之露、即還向本寺、被觸此狀於衆中之處、衆徒相議曰、神明威光增益莫過般若威力。早新寫大般若經二部、僧綱以下六十口僧徒頂戴之、参詣彼宮、於内外二宮各一部遂供養轉讀、兼可被行番論義云。衆議已就、萬人服膺了」¹⁰⁰とある。つまり、応現の身である神の疲勞を般若の威力で回復させようと企図されたのであった。この「肥我身」との表現に注目するなら、これは安然が『普通授菩薩戒廣釋』で言う「二報佛土。遍滿法界諸佛同體自受法樂。一切國土凡聖衆生。以爲內證法樂之身。而諸衆生。以迷惑故。在佛內證。都不覺知。

諸佛法身。常有瘦樵。今者汝等具戒法身。諸佛法身。已增肥滿。乃使諸佛增益法樂。一切諸佛。咸相謂言。今某甲等衆多佛子。受諸佛戒。入諸佛會。前佛後佛戒身同體。譬如衆流至海鹹。是故某甲等身。卽我諸佛身諸佛身卽是某甲等身。乃於今時。一切諸佛同體戒身。永以安住汝等身中等虛空界。受用法樂。盡未來際。不可破壞。內證樂具嬉鬘歌舞。香華燈塗。莊嚴法身。常以安住汝等身中。無間娛樂。刹那不離。一切諸佛五族金剛。諸佛變化外金剛部。梵釋四王。天龍八部。衛護翼從一念不離。何以故。汝等未受戒前。猶彼一切諸佛。以汝等身。爲法樂身。況今已受佛戒。永入內證眷屬故。得如是廣大功德」¹¹¹に由来するものと考えられる。東大寺衆徒が神の疲労に「法樂」で応じたのに対して、叡尊は『普通授菩薩戒廣釋』の「今者汝等具戒法身。諸佛法身。已增肥滿。」に基づき授戒が選択されたと考えられる。『比良山古人靈託』にも「問ふ。誠心にて大乘を讀誦したると、実心にて戒を受けさせたと、いづれかその益多きや。答ふ。げに／＼しき心にて般若經を誦するの時は、我が心の妄念の皆とらくるなり。また法花經を誦するの時は、我が身の中のすゞしきなり。禁戒を聞く時は、心のなほるなり。戒は第一の益にて有るなり。しかるに悪縁にあふ時は、また本のごとく乱るるなり。」¹¹²と有り、幽冥の存在に向けた仏教法要に法樂と授戒を併挙しているので、叡尊の行つた授戒も必ずしも特異な事例というわけではない。但し、叡尊の場合、これを内宮で催行したことに特別な意義が求められることになる。

こういつた戒律を喜ぶ天照太神の態度は、他の人師の逸話にもいくつか痕跡を留めている。

『開山神子禪師年譜』の天福元年の記事を窺うと、「汝不知哉、我擁護仏法、然嫌法服徒、今沙門不持戒行、不達法理、是故惡之、我今召汝、爲曩誓云々」¹¹³とある。ここでは、神宮の仏教忌避と仏教依用の相反する方向性を合理化し、仏法擁護は天照太神の本意ではあるが、現実には大半を占める墮落僧を忌むことから仏教忌避が行われているとする。神子禪師は戒行を持し、法理に達した僧であったので、例外的に神に歓迎されたというわけである。

また、資料としては新しいものになるが、『三寶院舊記』を参照すると、そこには「到結願之日、過齋宮縣、有旅人死亡者、向覺乘乞引導、不辭者道之常也、即令導師、而後到宮川畔、一老翁出來向覺乘曰、即令葬儀、汚染無如何、覺乘云、清淨戒無汚染、然相應末世、一旦歸向寺乎、問答未了、白衣童子不知來處、忽然而出、告覺乘、詠云、マテシハシ 忘テンケリ久堅ノ□□ノ塵ニ交リテノチ、又偈云、月障月水清淨水、光明平等本來成就、自今以後、從圓明寺來者無汚、告畢如影滅矣¹¹⁾」と有り、叡尊の法系に連なる覺乘に係る逸話を紹介している。覺乘が神宮參詣の折、その途中で葬儀を行ったため、死穢を理由に參詣の中止を老翁に求められたということであるが、覺乘はそれに抗して「清淨戒無汚染」と答えている。つまり、持戒する限り、汚穢に触れても穢されないと主張であるが、その清淨性とは、「月障月水清淨水、光明平等本來成就」とあることから、空の論理により語られたと見える。持戒に於て、そういった真理が不可分に結ぶということは、戒体を如来藏に根ざす菩薩戒が念頭に語られたと見做して宜しいであろう。

覺乘の場合、『西大寺代々長老名』によれば貞治二年に九十一歳で逝去とのことであるので、『三寶院舊記』の記事は些か時代的に下がることになると思われるが、叡尊の戒律復興を待つて、戒律を喜ぶ天照太神の姿が語られ始めた点に注視するなら、『天口事書』で菩薩戒を引き入れる一つの契機をそういった宗教的環境に求めることが可能となるろう。

また、叡尊の戒律復興の影響はこういった宗教的な場面に留まるものではなく、国政上の有用性も期待されており、社会全体を巻き込むものであった。

『關東往還記』を窺うと、「入夜。長綱朝臣參。依此御下向。關東諸人皆趣斷惡修善之道。悉廻理世撫民之計¹²⁾。感悅不少之由頻稱嘆」とある。つまり、藤原長綱によれば、幕府の武家らが叡尊の説く戒律に感化され、「斷惡修

善之道に趣き」「理世撫民之計を廻らす」ようになったのだと言う。ここに、戒律の倫理的啓蒙の側面が認められる。同書には他にも「(七月)十五日朝。武州^{長時}并妻。於北舍受齋戒。其後。奉尋修行用心。政道之罪福等」¹¹⁶と有るが、ここでも北条長時夫妻が齋戒を受けた上で、「政道之罪福」を問うたということであるので、政治活動の規範性を仏教的に捉える視点が認められ、これについても先の史料と同様の性格を認めることができよう。

また『西大勅譌興正菩薩行實年譜』には次のような記事が見える。

閏七月朔。當期滿日。山嶽震動。殿扉自開八字。殿中聲曰。上人。爲降外賊。勤修大法。吾當祐佐。言纒訖。一箭自殿中出。放光西去。其響如雷。尋素幡三首。亦自殿出。一有妙法蓮華經五字。一有大般涅槃經五字。一有唯識三十頌五字。字字咸放金光。亦指西去。俄而猛風大起。電碎雷奔大雨傾河。於是在會縋素。爭嘆未曾有。當是時。西海浪騰二十餘丈。兵船數万一時滔沒。宇佐大神託曰。西大思圓上人。欲爲國家穰災。就男山開法會。由是六十余州諸神祇。悉皆至太宰府。今夜子刻正兵船覆滅時也。菩薩道力如是。茲豈獨顯佛神之奇跡。誠有以彰國家之有道也。近臣入奏其事。天顏大悅。即勅二條大納言資秀卿。請菩薩宮中。一七日慰勞慇懃。錫賚便蕃。因於大多勝院天皇受菩薩大戒。執弟子之禮。皇后妃嬪。皆受齋戒。縉紳頂謁。倍萬于前年。莫不傾誠尊仰焉。¹¹⁷

右は、叡尊の異国討伐祈祷(弘安の役)に於じて諸神が威力を顯わしたとする記事となる。ここで注目したいのは、神威の顯現を叡尊の道力と評価し、また「佛神之奇跡」のみならず「國家之有道」を顯わしたと言う記述である。そこでは続けて、天皇が彼の奏上を受けて直ちに「菩薩大戒を受け、弟子之禮を執り」、皇后妃嬪も「齋戒を受けた」ということであるので、「國家之有道」に戒律普及の状況が含意されたと見える。また、先に見てきた通り、持戒の清浄性は神の感応を得る要件であったので、この受戒も倫理的な啓蒙のみならず、神仏の加護を得る方策としての意味も併せて考えられねばならない。実に天皇が速やかに受戒したのも、叡尊の効験を目の当たりにした上での

政治的対応であったと言える。

このような戒律と政治活動上の軌範との合致は、既に『停止一向専修記』（貞應三年五月十七日）に見えている。そこでは「宋文帝讚歎佛法、談侍中何尚之曰、若使率土之濱、皆涼此化、則朕坐致太平云云、尚之對云、悠悠之徒、多不信法、若使家々持戒、則一國止刑云云、實哉斯言、取可聞取、佛法有五戒、世間有五常、其言雖異、其旨惟同、若破佛家之戒行者、爭守王者之律令乎」と言い、仏教の五戒と儒家の五常を合致させつつ、戒律の倫理的効用を謳う。ここで挙げられた宋文帝の記事は広く仏教史書に散見されるのであるが、彼の引文は中でも『高僧傳』の文章に近く、そこから引用されたと判断される。

『停止一向専修記』ではこの逸話を「佛法王法互守互助、喻如鳥二翅、猶同車兩輪」とする仏法王法相依論を主張する意図から引いている。実際、こういった語り方は法琳の『辯正論』を引き継ぐもので、古くより仏教教団で人口に膾炙されてきた。この時代に在っても、永明延壽『萬善同歸集』、佛日契嵩『鐔津文集』、劉謐『三教平心論』などで繁く取り上げられており、大陸では殊に三教一致説の立場から仏教の社会的有用性が喧伝されていた。『停止一向専修記』で彼の逸話を『高僧傳』に見出したのも、こういった大陸の思想的動向と無関係なことではないだろう。

『停止一向専修記』は「延曆寺三千大衆法師等誠惶誠恐謹言 請被殊蒙 天裁、停止一向専修濫行」と言い、「戒定恵を諸国に弘通し、佛法僧を一天に仰崇し、専修張本を遠流に処して、永に本郷に帰らせないう12」天皇に求めていた。そこでは子細に一向宗の問題点を取り沙汰しているのだが、当然、読者たる為政者に対して説得的に語った言説と見て良い。つまり、先の仏法王法相依論に基づく、五戒と五常の重ね合わせもその内に含まれるものであるから、そういった観念は広く共有されることになったであろうと考えられる。そうになると、叡尊の戒律復興に於

て期された倫理的啓蒙という側面も、こういつた下地の上で受容されたと考えられる。以後、無住が『沙石集』で「スベカラク内外ノ教ニ隨テ、僧モ俗モ仁義ヲ守リ、悲智ヲ具シテ、人ノ現前ノナヤミヲ信ジ、堅ク戒行ヲ守リ、佛道ニ思入ベキニヤ」と言うのも、その反映ということになるであろう。

叡尊と活動時期の重なる天台の惠尋も仏法王法相依論を唱えている。彼の『天台菩薩戒一貫抄』では端的に「國王と圓戒の修因は一體なる支」「國王と大乘戒は一體なる支」「政道と戒行とは眞俗一實なる支」を言い、國王の軌範は大乗戒に他ならないとして、菩薩戒を世俗社会に開いている。但しそれは、「政道亦同菩薩也。慚天云慚、愧地云愧。守道理顧人民之志無貳、萬政皆菩薩行也。受眞俗一實戒者、世俗威儀即攝律儀戒也。治国意即攝善法界戒也。憐人民之慈悲即饒益有情戒也」とあるように、以前より國王に与えられてきた軌範を仏教的に読み替えて、それを直ちに菩薩戒と認定するというもので、國王に対して出家者に準ずる実践を新たに求めるようなことはしていない。また、「此王已曾此地受持菩薩戒地、變成金剛道場、大劫三災現時、不能破壞地」とも言い、菩薩戒を世俗社会に開くにせよ、それは國王一人に限って向けられており、叡尊のように広く民衆に普及させるようなことまでは想定されていなかった。それ故、該書をもつて叡尊以上の影響力を期待することは些か困難なことと思われる。

該書は奥書から弘安七年五月廿三日の成立が知られるが、『西大勅諭興正菩薩行實年譜』によると「同（筆者注 弘安七年三月）廿日、太上皇帝。又請重受菩薩大戒。公卿以下同受者一百五十餘人。上因請書菩薩修行大意。菩薩依命記之。以上陛下」、¹²⁶（筆者注 弘安七年閏四月）十三日。赴本院法皇之御齋。女院求受菩薩戒。公卿以下同稟受者七十餘人」。¹²⁷（筆者注 弘安七年七月廿六日）因請講談梵網古迹記。講說已。受菩薩戒者一千二百餘人」。¹²⁸（筆者注 弘安七年十一月十一日、今上皇帝勅入宮中。講梵網經。十九日。講竟。上皇重受菩薩戒。公卿大夫同受者四十有八人」）と有り、その時期、叡尊は宮中と極めて近しい位置に在った。そして、その活動は延いては「筆者註 正應元年）五月。今上皇帝。

詔請菩薩。入宮聽法。受菩薩戒¹³⁾に繋がるものであった。

こういつた状況の下で『天台菩薩戒一貫抄』は成立し、国王の持戒の重要性が示された。そこではまた「山門獨名皇帝本命道場事」として、「假令雖非山門、他所有大乘戒寺者、可鎮護国家道場」との間を立て、「自仁壽三年、至貞觀四年、惣十ヶ年構堂塔、修熾盛光大法。自尔以來、永存代々皇帝本命之道場。天長地久之御願普雖遍諸寺、本命道場之稱、謂獨在叡岳」と言い、叡山だけが本命道場なのだと主張する。つまり、先の叡尊の活動状況と該書の主張を重ねて見るなら、該書は叡尊の宮中への接近を危惧し、叡山の地位保全を主目的として述作されたと考えられる。それ故、叡尊のように戒律を一般へ普及させようという方向性については慮外のことであったと考えられる。それでも、叡尊の活動に対する反応として捉えるなら、寧ろ彼の影響力の規模を示す証左として見做すこともできよう。

さて、以上の結果、佛教の持戒は倫理的機能が付与されることで、仏教修道の枠組みを離れ、その意義を普遍化することで、社会全体に波及したと解される。こういつた点も、神祇祭祀の場面に持戒を積極的に持ち込む要因として積極的に評価することができよう。

また、無住の『雑談集』を参照すると、「菩薩戒ノ徳ノ事」として「故東福開山ノ事、或ル女人靈病久クシテ、有驗ノ僧多ク加持スルニ不愈。真言師ヲ請ジテ、行ハセケルニ、靈託シテ「彼ノ僧外法也。人ノ髑髏ヲ壇ニヨイテ行也」。ミケル、実ナリケレバ、アラハレテ逃去ニケリ。多年靈寺靈社ニ參詣シテ、祈請スルニ、都テ其ノカヒナシ。鶏一イヅクヘ行クトモナク、空ニツレテ行ケル。術ツキテ必死ノ思ヒニテ、後世ノタメ東福寺ニ參ジテ、菩薩戒ヲ受ケント申ケルニ、和尚授給ヌ。其後靈託シテ、「菩薩戒ヲ貴キ僧ニ受タリ。今ハサルベシ」トテ病愈ニケリ。タシカニ聞キ侍シ事也。和尚ノ行徳、大戒ノ威力、誠ニ貴ブベシ。愚老菩薩戒受得、隨分ニ守リ侍シカドモ、志ア

サク、身ヨハクシテ、病縁ニサヘラレ、業障ニヲカサレテ、多く違シ侍リナガラ、病人戒ハ同法ニ授ケ侍ル事、多年重病ノ者ニ授之。同ク神呪誦シテ、即愈タル知音檀那、當国他国ニ多く侍リ。カレ行徳ノ薰習ニアラズ。菩薩戒ノ威力ノ勝タル故ヘ也。劔ノ良キハ幼少者ノモテルモ、人コレヲヲソル、ガゴトシ。」と有り、戒律に現世利益までもが期待されている。これまで、そういった類の説話は加持祈祷の効験として語られるのが一般的であった。つまり、加持祈祷の価値が戒律に対して相対的に後退したと見える。

実に先に見てきた通り、戒律は仏道修行者の成道へ向けた軌範というだけでなく、神と感応する媒介、世俗社会の倫理規範、また現世利益を齎すものなど、多様な機能が期された。一時の戒律の凋落を経ながら、復興された後、戒律はことのほか高く再評価されていった。『天口事書』に見る『末法燈明記』の引用は、こういった持戒の気運の高潮を背景に理解されるべきことになるだろう。

小結

在家に於ける授戒の広がりには、已に平安時代に於て臨終行儀として知られている。しかし、叡尊の戒律復興運動のそれは、軌範の実践を要請する点で明確に相違し、ここに一つの展開を見る。そして、その菩薩戒の実践を支える戒体は仏性に求められ、究竟の目標は仏性の体現に在った。いわば、この如来蔵の構えから清浄性の回復が期されたことで、清浄性を求める神祇思想と邂逅し、またその源底の真理から発現が期される作用から効験が求められた。片や、こういった戒律が広く一般に開放され、世俗倫理としての機能が見込まれると、仏教教団の内に留まらず、諸人に課された倫理的軌範として啓蒙的に開かれていった。こうして菩薩戒に真理に根ざす普遍性が社会的

に承認されたということであれば、いかに仏教を忌む神宮祠官であつても、もはやその埒外に身を置くことはできない。しかも天照太神自身もそれに共鳴したという説話の登場は、祠官自身の清浄性への応答が必然的に要請された状況を物語るものとして解されよう。『天口事書』に菩薩戒が持ち込まれた事情はおおよそ以上のように素描することができる。

この神宮祠官の主体に係る課題として持ち込まれた如来蔵の構えは、『管子』を主な根拠とすることで論じられた神宮の象徴性と構造的に相似する。たしかに、両者は全く異なる思想体系を有するが、その各々に於て構想された「真理」に基づくといった構えに相違はない。しかも、神宮の象徴性に於ては『大日經疏』などの仏教的言説を分け隔てなく用いているため、彼の構造的相似は寧ろ一致と捉えられていたと見て宜しいであろう。要するに、中国古典思想に依拠して語られた「自然の道理」と仏教的に語られた「如来蔵」が「存在の源底」の境位に於て親しく重ね合わせられたと解されることになる。これにより、神宮祠官に求められた実践は彼の世界観と緊密に結びれたということであるなら、一見、大乘戒を始めとする仏教思想、また中国古典思想を雑多に取り込んだかのような『天口事書』の主張を統合的に理解することが可能となろう。

以上のように鑑みると、本研究の主題となる「正直」の概念、いわば「自身の本質たる真理のありのままの顕現」は、『天口事書』全体に深く関与することになる。確かに『天口事書』に於て「正直」は僅かに流布本₁で「以正直爲清浄」と見るにとどまる。しかし、その「正直」が如来蔵の構えから語られているということであれば、『天口事書』の思想的基層と深く関わるものであるし、『天口事書』に特徴的な菩薩戒思想の導入という観点からも、菩薩戒の戒体を仏性に求めるかぎり、「正直」は究竟の持戒の在り方として解されうるため、概念的には流布本のみならず両本全体に亘る鍵として注意されるべきであろう。殊に両本は殆ど変奏と評しうるほどに思想的文脈を共有している

のであるから、「正直」の思想を流布本の内に限り押し込めることはできない。そこでこの事態を一旦「正直の思想」といった括りから再び捉え直すとしたら、『天口事書』に於ける「正直」は思想的に他の神祇書と同様に如来蔵の構えから他の中国古典思想を包摂しながら語られるが、それを菩薩戒に寄せて実践論的に開いて見せた点に不共の特徴が見出されると、かく結論づけることができるであろう。

註

- 1 鈴木義一「天口事書の成立について」『國學院雜誌』六〇（七）一二四頁
- 2 右同書 一二〇頁
- 3 『神道大系』伊勢神道（上） 二二〇頁
- 4 前掲鈴木論文 一二二～二頁
- 5 久保田収『中世神道の研究』 八〇頁
- 6 「鈴木氏は前掲論文で、撰者を度会行忠に擬し、久保田収博士も行忠の撰と推定し、流布本奥書の検討から、成立を弘安三年（二二八〇）六月と考えて大過あるまいと説かれている（『中世神道の研究』）。「神道大系』伊勢神道（上） 六四頁
- 7 鎌田純一『中世伊勢神道の研究』 一八八頁
- 8 右同書 一九二頁

9 本論は『神道大系』伊勢神道(上)所収の『神風伊勢寶基珍圖天口事書』(龍門本)及び『天口事書』(流布本)を用いている。「天口事書」は大部ではないので、煩瑣を避ける上から引用箇所(注記については割愛した)。

10 『神道大系』伊勢神道(上) 一五六頁

11 『神道大系』伊勢神道(上) 五五五頁

12 『御鎮座本紀』(『神道大系』伊勢神道(上) 三四頁)、『御鎮座次第記』(『神道大系』伊勢神道(上) 五頁)では「古語曰」として引かれているが、「天地初發之時」の一句を欠する。

13 『神道大系』伊勢神道(上) 一六六頁

14 『神道大系』伊勢神道(上) 一五六頁

15 『神道大系』伊勢神道(上) 一五七頁

16 『神道大系』伊勢神道(上) 一六〇頁

17 『神道大系』伊勢神道(上) 一六六頁

18 『神道大系』伊勢神道(上) 一六四頁

19 『神道大系』伊勢神道(上) 三八頁

20 『神道大系』伊勢神道(上) 三五頁

21 『神道大系』伊勢神道(上) 三七頁

22 『神道大系』伊勢神道(上) 一六七頁

23 また当該文中の「水火二靈」との表現も、先に見た通り『神皇實錄』に由来すると見える。

24 『神道大系』伊勢神道(上) 四五頁

- 25 大正蔵 卷三九 五七九頁上〜中
- 26 『神道大系』 伊勢神道（上） 一六〇頁
- 27 『神道大系』 伊勢神道（上） 一六〇頁
- 28 『神道大系』 天台神道（上） 四三二頁
- 29 『神道大系』 天台神道（上） 二二八頁、二二九頁
- 30 『大元神一祕書』には「既資天地以播氣、亦俟陰陽以成體。」（『度會神道大成』前編 二五二頁）とある。
- 31 『神道大系』 伊勢神道（上） 一六七頁
- 32 『神道大系』 伊勢神道（上） 五九頁
- 33 『両部神道集』真福寺善本叢刊6 三八九〜九〇頁
- 34 大正蔵 卷三九 五八〇頁中
- 35 『神道大系』 伊勢神道（上） 五八頁
- 36 『神道大系』 伊勢神道（上） 五九頁
- 37 『両部神道集』真福寺善本叢刊6 四〇一頁
- 38 『神道大系』 伊勢神道（上） 四五頁
- 39 『神道大系』 伊勢神道（上） 一六二頁
- 40 大正蔵 卷三九 五八一頁下 ここで指摘した類似箇所は極めて限定的ではあるが、先に指摘した『大日經疏』との同文ともども、同じく「入眞言門住心品」中に在り、極めて狭い範囲に集中しているので、参照の可能性は高いと考えられる。
- 41 『神道大系』 伊勢神道（上） 五八頁

- 42 『神道大系』 伊勢神道（上） 一六七頁
- 43 『神道大系』 伊勢神道（上） 八七頁
- 44 『神道大系』 伊勢神道（上） 八七頁
- 45 『御鎮座傳記』にも「自天上志天、投降居給布。天之逆大刀、夫之逆鋒、大小之金鈴五十口」（『神道大系』 伊勢神道（上） 十四頁）、
「南大峰有美宮處、佐古久志呂宇遲之五十鈴之河上者、大八洲之内彌圖之靈地也。隨翁之出現、二百八萬餘歲之前毛爾、未現知留
在靈物利。照耀如大日輪也。惟小緣之物爾不在須」（『神道大系』 伊勢神道（上） 十四頁）と、類似した表現が見える。
- 46 前掲鈴木論文 一二三頁
- 47 『両部神道集』 真福寺善本叢刊6 三六六頁上
- 48 『神道大系』 伊勢神道（上） 三頁
- 49 『神道大系』 伊勢神道（上） 一六一頁
- 50 『神道大系』 伊勢神道（上） 一六四頁
- 51 『伊勢神道集』 真福寺善本叢刊8 六一七〜八頁
- 52 『傳教大師全集』 第一 四一九頁
- 53 大正蔵 卷十二 六二一頁上
- 54 大正蔵 卷十二 九五八頁上〜中
- 55 『傳教大師全集』 第一 四二〇頁（『大般涅槃經』） 四二五頁（『大悲經』）
- 56 拙論「中世伊勢神道に於ける「正直」（その2）」（『蓮花寺佛教研究所紀要第九号 一〇五頁〜）に於て、筆者は直ちに『天口事書』
と『梵網經』との関係を疑ったが、『比丘應供法行經』は別請禁止の場面で当該の文を用いており、『梵網經』の「故毀禁戒」
よりも内容的に緊密に結ぶことになるので、先の考察は訂正されねばならない。

- 57 『傳教大師全集』第一 四二五頁
- 58 『傳教大師全集』第一 四二六頁
- 59 『神道大系』伊勢神道（上） 五二頁
- 60 そこでの規定は唐杜佑『通典』（禮六八齋戒）に基づいている。
- 61 内野台嶺「齋考」『東洋学研究』9 三三二頁
- 62 右同書 三三三頁
- 63 『禮記正義』卷四十九 祭統第二十五
- 64 『禮記正義』卷四十九 祭義第二十四
- 65 『禮記正義』卷四十九 祭義第二十四
- 66 前掲拙論 七九頁
- 67 『神道大系』伊勢神道（上） 四三頁
- 68 『傳教大師全集』第一 四二六頁
- 69 『傳教大師全集』第一 四一五頁
- 70 大正蔵 卷八三 一四三頁下
- 71 日本大藏經 卷十三 七四八頁上〜下
- 72 『西方指南抄』下本「或人念仏之不審、聖人に拳問次第」『定本親鸞聖人全集』第五卷 二八一〜二頁
- 73 大正蔵 卷八十 六頁下〜七頁上
- 74 『神道大系』伊勢神道（上） 一二二頁
- 75 『神道大系』伊勢神道（上） 一二八頁

- 76 大正蔵 卷七七 四二一頁下
- 77 『神道大系』 伊勢神道(上) 一二六頁
- 78 『神道大系』 伊勢神道(上) 五四頁
- 79 『神道大系』 伊勢神道(上) 四五頁
- 80 前掲鈴木論文 一一六〜七頁
- 81 『潛夫論』 上海古籍出版社 八十三頁
- 82 『神道大系』 伊勢神道(上) 一五七頁
- 83 大正蔵 卷三一 五八頁上
- 84 前掲鈴木論文 一二四頁
- 85 『續群書類從』 第一輯上 七九頁下
- 86 大正蔵 卷五五 三九頁上
- 87 圓測『仁王經疏』(大正蔵 卷三三 四二六頁中〜下)、法蔵『梵網經菩薩戒本疏』(大正蔵 卷四十 六四七頁上)
- 88 大正蔵 卷二四 一〇〇九頁上
- 89 『神道大系』 中臣祓註釋 五頁
- 90 『沙石集』 日本古典文學大系 85 五九頁〜
- 91 『沙石集』 日本古典文學大系 85 四一六頁
- 92 大正蔵 卷四五 九一五頁下〜九一六頁上
- 93 大正蔵 卷四五 九一七頁中

- 94 『沙石集』 日本古典文學大系 85 四一五頁
- 95 『西大寺叡尊傳記集成』 一二〇頁
- 96 『西大寺叡尊傳記集成』 一三四頁
- 97 大正藏 卷四五 九一八頁中
- 98 大正藏 卷七四 二〇頁中
- 99 大正藏 卷七四 二〇頁下
- 100 大正藏 卷七四 六〇四頁下
- 101 石田瑞麿 『日本仏教における戒律の研究』（二三〇頁）では、伝信『円頓戒秘決集』に見る「正依法華傍依梵網」を『一心金剛戒體秘決』も共有するとして、大野法道が『仏書解説大辞典』（巻一 一五〇頁）で『一心金剛戒體秘決』の成立を南北朝時代とする説を支持している。しかし彼の表現は惠尋『円頓戒聞書』（弘長三年）にも「此戒。自本正依法花、傍依梵網瓔珞等」（『續天台宗全書』圓戒一 二〇五頁上）と有るので、その成立は大野説より遡って考えるのが適当と思われる。
- 102 『傳教大師全集』第一 四七二頁
- 103 『鎌倉舊佛教』 日本古典文學大系 151 二二二頁
- 104 『續天台宗全書』圓戒一 二二四頁下
- 105 『續天台宗全書』圓戒一 二二五頁
- 106 『西大寺叡尊傳記集成』 一四六〜七頁
- 107 『西大寺叡尊傳記集成』 一一八頁
- 108 『西大寺叡尊傳記集成』 一一九頁

- 109 『鎌倉舊佛教』 日本古典文學大系 15 二二二頁
- 110 『神宮參拝記大成』 増補大神宮叢書 12 二頁
- 111 大正蔵 卷七四 七七六頁上〜下
- 112 『宝物集 閑居友 比良山古人靈記』 新日本古典文學大系 6 四六九頁
- 113 『南宋・元代日中渡航僧伝記集成』 四六八頁
- 114 『大日本史料』 第六編之二十四 八六八頁
- 115 『西大寺叡尊傳記集成』 八一〜二頁
- 116 『西大寺叡尊傳記集成』 八八頁
- 117 『西大寺叡尊傳記集成』 一七六〜七頁
- 118 『鎌倉遺文』 第五卷 二七五頁上〜下
- 119 大正蔵 卷五十 三六七頁下
- 120 『鎌倉遺文』 第五卷 二七五頁上
- 121 『鎌倉遺文』 第五卷 二七一頁上
- 122 『鎌倉遺文』 第五卷 二七五頁下
- 123 『沙石集』 日本古典文學大系 85 四三七頁
- 124 叡山文庫所蔵 真如蔵内典二一六―六九一―四一 私意により句読点を付した。以下同。
- 125 叡山文庫所蔵 真如蔵内典二一六―六九一―三六
- 126 『西大寺叡尊傳記集成』 一八五頁

- 127 『西大寺叡尊傳記集成』 一八六頁
128 『西大寺叡尊傳記集成』 一八七頁
129 『西大寺叡尊傳記集成』 一八八頁
130 『西大寺叡尊傳記集成』 一九四頁
131 叡山文庫所蔵 真如藏内典二一六―六九―四二〇
132 『雑談集』 中世の文学 二〇〇頁

本研究に際し、天台宗宗務庁に叡山文庫の資料閲覧・複写の便宜を図っていただいた。ここに感謝を申し上げます。

〈キーワード〉 伊勢神道・叡尊・大乘菩薩戒・『末法燈明記』

岡谷市平福寺蔵『諏方大明神御一代記』翻刻と解題

小林 崇仁

はじめに

ここに翻刻紹介する平福寺蔵『諏方大明神御一代記』は、信濃国諏訪大明神の本地物として承継された『諏訪の本地』（別名・諏訪縁起、甲賀三郎譚）の一伝本で、なかでも「諏方系」に属するものである。

『諏訪の本地』は、主人公甲賀三郎が地底遍歴の末、諏訪大明神として示現する物語で、中世から近世にかけて巷間に広く流布した。その伝本は大別して、三郎の名を「兼家」とする兼家系と、「頼方（または諏方）」とする諏方系の二系統に分かれる。兼家系は絵を伴うものが多く、より原態を留めているとされ、やがて古浄瑠璃「諏訪本地兼家」に接近するのに対し、諏方系は信州を中心に伝承され伝本も多い。

諏方系の諸本は、『神道集』巻第十に収録された「諏訪縁起事」が最も古く、これを仮名書きにして簡略化した

茅野家の天正本や京都大の寛永本があり、さらには江戸中後期に各地の民間に流布した伝本が数多く存在する。⁴

こうした諏方系のテキストの展開については、すでに先行研究にて言及がある。福田晃氏は「これらの諸本に『神道集』以前の古態をうかがう例は極めて稀であり、口頭の伝承を含めて、簡略化の道を通ったのが、諏方系テキストの展開であった」とし、また松本隆信氏も「これらの諸本は、地方庶民の間に久しい間行われてきたものとして、当然増補改修や脱落、訛伝が多く、本文の異同は一々挙げきれない程である。しかし、巻末に諏訪の祭事に関する記事などが増加しているが、物語の部分は、天正本・寛永本より概して簡略になつてゐる。普通の書承関係の伝本ではないが、直接『神道集』のような長々しい叙述を承けていると思われる本はなく、やはり天正本・寛永本の如き『神道集』を一度簡略化したものに源を發したのであるうと考えられる。また、これらの諸本の大部分が信州を中心とする区域で伝写されていることは、次の兼家系の伝本と顕著な対照を示している」と述べており、諏方系テキストの特徴として、『神道集』の簡略化、諏訪社の祭事に関する記事の追加、信州を中心とする民間での伝写が挙げられている。

またそうした展開の背景として、柳田國男氏は、「幕末僅かな期間の流行といふよりも、或ひは寺子屋教育の普及につれて、読み書きする者の数が増して来たことと、関係づけることが出来るのではないかと思ふ」とし、徳田和夫氏は「各伝本ともに本文には特異点は認められないが、伝本数の多さはこの作品が信仰の書として享受されていたことを示すに他ならない」とするなど、庶民への寺子屋教育の普及や、信仰の書としての享受などがすでに指摘されている。

今回取り上げる『諏方大明神御一代記』は、長野県岡谷市の平福寺第三十九世住職・小林榮運(1865-1920)が明治十三年(1880)に書写しており、諏方系の中でも新しい写本のひとつである。すでに翻刻あるいは影印版の出

版やウェブ公開がなされている諸伝本と見比べると、なかでも名古屋大学附属図書館神宮皇学館文庫所蔵の明和二年(1765)写本と類似する。

江戸中後期に数多く流布した諏方系の諸伝本は、その当時における諏訪信仰の潮流や庶民の文芸活動を考察する上で、有意義な示唆を与えるものであるが、翻刻と解説がなされた伝本は僅かである。また本写本は他と比較して異同も多く、また近代明治になってから、諏訪神社ゆかりの少年僧が書写しており、特徴的な伝本とも言えよう。そこで以下、本文を翻刻して紹介するとともに、本写本の書誌と成立の背景、特徴に触れ、さらには諏方系諸本の巻末の記事について比較検討し、近世中後期から近代初頭における諏訪信仰を考察する一助としたい。

一、書誌

長野県岡谷市平福寺蔵『諏方大明神御一代記』。写本一冊。袋綴じ。楮紙。寸法は縦二六・〇糎×横一五・四糎。全二十三丁。半丁の行数と文字数は、九行二十六字前後(一丁表〜二十丁裏)、二十二丁裏〜二十三丁裏)、十行三十四字前後(二十一丁表)、十二行三十九字前後(二十二丁裏〜二十二丁表)と異同がある。外題は表紙中央に直接墨書で「諏方大明神御一代実記 全」。内題は「諏訪大明神御一代記」。尾題はナシ。奥書は「明治十三年五月日／書写之 小林榮運」とあり、識語として「明治十三年盆夏」(表紙右上)、「小林榮運写之」(表紙左下)、「長野県諏訪郡長地村／小林榮運」(裏表紙右)とある。また蔵書印の「小林」(表紙・四箇所、一丁表・一箇所、二十三丁裏・一箇所、裏表紙・六箇所)と、「榮運」(一丁表・一箇所)が捺される。

二、成立の背景

本写本を所蔵する彌林山平福寺（長野県岡谷市長地柴宮）は、江戸期は高野山金剛頂院の末寺で、現在は真言宗智山派に属する。当寺の『起立書』によれば、その開基は不詳であるが、弘法大師の密教を擁護する霊場で、中興第一世の憲明は応永三年（1396）に職務に就いたという。隆盛時には伽藍七宇門徒十一坊と隆盛し、下諏訪土田の地頭¹¹や下宮春宮別当¹²を兼ねた時期もあるが、戦国期に兵火や洪水で衰退し、江戸期になって第十六世憲瑜（1671）や、第二十三世憲榮（1654-1729）らによって復興した。諏訪大明神下宮の別当寺であった下神宮寺（高野山金剛頂院末）と関係が深く、人的交流も多々あり、先の憲瑜や憲榮なども同寺僧の弟子であった。平福寺は下神宮寺の末寺ではないが、近隣の同門寺院として、近しい関係にあったことが窺える。

慶応四年（1868）の神仏分離令により、各地で廃仏毀釈が起こり、諏訪神社の別当寺も廃寺となった。下宮には秋宮に下神宮寺と三精寺、春宮に観照寺の計三ヶ寺があったが、いずれも取り壊しとなった。これにより、廃寺となった寺院の仏像や聖教はじめ、仏具や過去帳等が、関係寺院に引き継がれることとなる。この時に平福寺には、三精寺より十一面観音菩薩立像、阿弥陀如来坐像、日限地藏菩薩立像、不動明王立像、観照寺より日光月光菩薩立像、十二神将立像、不動明王立像などの仏像が遷され、さらには下神宮寺歴代住持の位牌や、下神宮寺および門徒宝珠院の檀徒と過去帳も移された。

下神宮寺の最後の住職は、慶応元年（1865）より第四十六世重儀が務めていたが、同四年（1868）に還俗し、神山齋を名乗った。その師匠の第四十五世榮龍は明治十三年（1880）に示寂し、その墓は平福寺に現存する。

榮龍の弟子の榮精¹⁴は、幕末から明治中期にかけて平福寺第三十八世を務めている。榮精は天保五年（1834）、南

安曇郡下鳥羽村の丸山宇吉の三男として生まれ、九歳の時に同郡一日市場村の長性寺にて榮龍の弟子となった。榮龍の下神宮寺転住に従い、さらに洛東智積院に留学して、万延元年(1860)に平福寺に晋山している。明治五年(1872)の学制発布に基づき、翌年には平福寺本堂にて柴宮学校が開校し、榮精が初代教員を務めた。¹⁵さらに中教院幹理や教導元締などの公職に就くことも度々あった。

その榮精の弟子が榮運である。榮運は慶応元年(1865)、上伊那郡東箕輪村の小林敷康の五男として生まれ、明治七年(1874)十歳の時に榮精の弟子となった。得度後、真言宗の談林であった仏法紹隆寺(諏訪市四賀桑原)に新加、同十年(1877)に同寺の上條宥中のもとで加行し、交衆している。榮運が『諏方大明神御一代記』を写したのは、明治十三年(1880)、数え年で十六歳の時であった。翌年には平福寺境内に新築された東堀学校にて授業生(代用教員)を務めている。¹⁷

その後榮運は、同十五年から二十一年(1882-1888)にかけて留学し、智積院にて入壇灌頂と打聞、東大寺戒壇院にて受具、高野山や根来寺にて練行を重ねている。明治二十一年(1888)には下伊那郡喬木村の安養寺住職に就き、さらに智積院で堅義や伝法灌頂を修めたのち、同三十一年(1898)に平福寺第三十九世住職となった。

榮運は事教二相に卓越し、特に布教に優れたとされ、様々な重役を歴任している。早くも三十五歳の若さで宗派の重責である菩提院結集・衆議席に列座し、権少僧正に補任され、二等布教師となった。特に日清戦争(1894)、日露戦争(1904)では、従軍布教師として戦地に赴き、その功績により明治三十九年(1906)には勲六等旭日章・従軍記章を賜り、大正三年(1914)には大正天皇の御大典大饗宴に招かれている。宗派の常在布教師や従軍布教師、集会議員として寺を離れることが多かった榮運であるが、その留守は先住の榮精と、榮運の妻一美が預かったという。大正九年(1920)五十六歳の惜しまれる遷化であった。

さて、榮運は明治七年に十歳で平福寺に入寺し、十六歳で『諏方大明神御一代記』を書写している。榮運自身が本書の書写を発願した可能性もあるが、年齢を考えれば、子弟教育の一環として、師僧たちからの指導や影響を受けていたとも考えられる。榮運は入寺以降、得度、地方檀林での新加、加行、交衆と修行を重ねており、およそ真言宗の伝統的な僧侶育成の過程を経ている。この間に榮運を指導したのは、平福寺の榮精や仏法紹隆寺の有中など、廃寺となった諏訪社の別当寺に関係の深い僧たちであった。実際に平福寺には、下社神宮寺、三精寺、観照寺の仏像や過去帳が移されており、榮運は激変した諏訪大明神の信仰を深く意識する環境に置かれていた。

三、本写本の特徴

『諏訪の本地』の諏方系の伝本は、①基礎となる『神道集』所収の「諏訪縁起事」、②これを本地物語りに仕立てた天正本や寛永本、③江戸期に信州を中心に民間で伝承された流布本に大別され、平福寺蔵『諏方大明神御一代記』は③に属する。③は②を、②は①を下敷きに、物語の筋は同じであるが、文章がより簡略化される傾向にある。③の流布本については、すでに先行研究において、数本が取り上げられ、書誌や特徴について言及がある¹⁸。これによれば、物語の内容はおよそ同じであるが、『神道集』以前の古態をうかがう例は稀で、誤字脱字も多く、また文章や語句の相違は一つ一つあげると堪えない位とされる。もともとこれらの写本は個人所蔵や散逸のものが多く、容易に閲覧することが困難である。

そこですでに翻刻や公開がなされている諸写本（享保本、明和本、安永本、弘化本、天保本、嘉永本、国文本、長野本、上田本、および平福寺の明治本の都合十本）を見比べると、確かに大筋は同じでも表現の些細な異同は相

当に多い。ただし、各本が全くバラバラという訳ではなく、大まかな系統を分類することが可能と見える。

まず名古屋大学の嘉永本は、②の天正本や寛永本と同系に属し、さらなる増補改修が見られる。

残りの九本が③の流布本にあたるが、大きく二系統に分けられるだろう。一つはA系（享保本、安永本、弘化本、天保本、国文本、長野本、上田本）の七本で、中でも石川透氏所蔵の享保九年（1795）写本が最も古い。すでに翻刻される慶應義塾大学の弘化四年（1824）写本も同系で、その他の諸本も享保本や弘化本とおおよそ同様である。

もう一方は、B系（明和本、明治本）の二本で、名古屋大学の明和二年（1766）写本と平福寺の明治十三年（1880）写本がこれに当たる。A系に比べると、表現の相違や文章の挿入または省略が多く見られる。

A系を代表して享保本と弘化本、そしてB系の明和本と明治本について、主たる相違箇所を対照表を【表1】【表2】【表3】に挙げた。顕著な相違としては、三郎と遊井万姫との別れの描写が両系統で相違すること、三郎の帰郷に関して遊井万姫と父王のやり取りでA系のみ記述があること、三郎が遍歴した国の情景と三郎の心情についてB系のみ記述があること、などが挙げられる。

また【表4】に示したように、A系に対してB系の方が、簡略化が進んでいる箇所が多い。よってA系がより古態を留めていると考えられ、中でも享保本が比較的誤字脱字も少ないように見える。

ただし注意すべきは【表5】のように、B系の明和本に特有の箇所もあり、特に巻末の御射山祭や狩猟の三つの心得の記事などを欠いている。こうした箇所についてB系の明治本は、むしろA系の享保本や弘化本と接近している。

このように流布本は大きく二系統に分類されるものの、より詳細な相違になると各写本相互に異同があり、長年にわたり多数の人々によって口承や転写が繰り返された結果と見え、複雑な伝本の系譜を辿ることが考え

られる。

以上は管見に触れた諸本に限った暫定的な分類であるが、ここで取り上げていない諏方系の流布本を取り扱う際、ひとつの指標となり得るだろう。

なお今回紹介する平福寺の明治本は、特有の言い換えや省略、挿入、誤脱などが、他本に比して頗る多いのが特徴である。参考までに明治本以外を代表して享保本を挙げ、主要な相違箇所を【表6】【表7】【表8】に列記した。傾向としては、簡略化や脱落がより進む一方で、書名もさることながら、冒頭の神武天皇の業績、語句の注記、祈誓や悲哀に関わる箇所、末尾の千秋楽など、独自の加筆が見受けられる。

四、諏方系諸本の巻末の比較

本論攷の結びとして、①諏方系の基本となる『神道集』、②上宮の検校大夫を務めた茅野家伝来の秘本とされた安土桃山期の天正本、③江戸期に数多く書写された流布本の一例として明治本を挙げ、それぞれで大きく異なる巻末の展開に注目し、江戸中後期における諏訪信仰の一端を考察してみたい。²⁰

①『神道集』巻十「諏訪縁起事」(赤木文庫本)

去んじ四條の院の御宇、嘉禎三年^酉丁年の五月は、長楽寺の長老寛提僧正、供物共に不審を成して、大明神に祈請を込めつつ、権者実者の垂迹、俱に仏菩薩の化身として、衆生済度を方取り給へり。而るを何ぞ強に、必ず獣をば多く殺し給ふぞやと申して伏し給へる夢に、御前に懸置たりける鹿鳥魚等までも、皆金仏と成りて雲の上に登り給

へり。其の後、大明神、笏を以て御袖を昇し合せつつ、

野辺に住む 獸我に 縁無くは 憂りし闇に 猶を迷はまし

とて、雲上へ昇る仏達を指差して、

業尽有情 雖放不生 故宿人天 同証仏果

と言へり。哀哉、業尽ぬる有情は、放つと云へども助からず。故に且く人天の胎に宿して、終に仏果を証するなり。寛提僧正は隨喜の涙に声を立て、泣く泣く下向せられけるは哀なり。

凡そ日本六十餘州に神社神社多しと云へども、心深くして神明の身を受け、応跡示現の徳新たに、衆生守護の方便の忝き事、諏方の大明神の御方便に過ぎたるは無しと云々。

② 『諏訪の本地』(天正本)

空也上人、諏訪の社に参籠して、そもそも御本地は大菩薩なり。何の故にか山野の獸を殺し、贄に掛けさせ給ふと、不審申されければ、五日の暁、御殿の四方に二三寸の仏満ち満ち給ひ、やや久しくありて御戸を開きて、大明神、梶の葉の直垂に、劍笏を持ちて、上人に向ひて、汝愚かなり。有為の獸、無用の悪人衆生の食となり、いたづらに死したいたづらに生じて、流転するを憐れまんがために、しばらくみずから縁を結び、来世を助けんがためなり。

業深有情 雖放不生 故宿人中 同証仏果

業の深き有情は、放つといへども生きず。かるが故に身の内に宿して、仏果を証せん。この文を心得べし。

はたまた内外典を論ぜず、一道に達するものなり。すなわち、はちあらわす物といへり。されば書に云く、智者の造る罪はおほきなれども、地獄に落ちず。愚者の造る罪は少しなれども、地獄に落つると言へり。あひかまへ

て、これを聴聞すべし。

仏神に信を致し、三宝を敬ひ、慈悲に住して、礼儀を正しくして、現当二世の願望を祈るべきものなり。諏訪の深秘書、これをあそばし候はん人も、また聴聞の人々も、精進潔斎あるべく候。不浄心にして無用なり。

③ 『諏方大明神御一代記』（明治本）

上諏方明神は菩薩にて、山野の獸を殺し、御所に掛けらるる事、神々より不審有りければ、大明神、社壇の戸押し開き、梶の葉の直垂を召し、御手にけんとうの劔を持ち、御神託有けるは、昔我遊井万国にて有ける時、鹿を狩して遊びし事も、慈悲を知りてするなり。かるが故に、神と顕れて、殺生面白く、慈悲を思ひてするなり。其の文に曰く、

業尽有生 雖放不生 故食人身 同証仏果

惣じて殺生を好み、生を殺したらん者は、此の文を唱ふべし。是を頼方の四句の文と言ふなり。文の心は、業の尽たる有生は、放すとも生ぜざるが故に、人間に喰せられて、同仏果を生ぜんとの心なりと、御神託有りて、則ち神はあがらせ給ひけり。

かるが故に、七月廿七日に御射山とて御狩あり。毎年其日、鹿二つずつ出て、殺さるるなり。又七年に一度、御柱とて祭あり。

是へ参る人々は、子孫繁昌、現世安穩、後生善所疑ひなし。此の書を毎日一返ずつ読めば、諏方日参したるも同じ度く、疑ふ事なし。

夫れ殺生をするに三つの心得あり。鳥類畜類によらず、弓矢に当たらず、逃るる事あり。是をば未だ業の来たらず、

目出度ものと思ふべし。少しも惜しむべからず。又弓矢に当たり、手負ひ行くもあり。是をば畜生因果の報ひあり。不憫に思ひ観ずべし。又弓矢に当たり、忽ち死したるをば、急ぎ此の四句の文を唱ふべし。我仏生にかへすべし。是を三つの心得と言ふなり。

以上の三本を比べると、まず共通して、動物を殺して諏訪大明神への贄とする諏訪社の特徴的な祭事が話題となる。ただしその詳細は三本に相違が見られる。まず大明神の本地は菩薩であるのに、なぜ供儀を行うかと不審を問う者が、①長楽寺長老の寛提僧正、②空也上人、③神々（または無記）へと抽象化している。その返答において、①では寛提僧正の夢中にて、供物の畜生が成仏昇天し、諏訪大明神が和歌と文を説くのに対し、②③では諏訪大明神が社壇の戸を開いて現れ、直接に文を説いている。その際の大明神の姿は、①では笏をもって袖をかくし合すだけであるが、②③では物語に出る梶の葉の直垂とけんとうの劔（②では劔笏）を持つとする。梶の葉は今も諏訪大社の神紋である。

動物供儀を正当化する理由としては、和歌や文にある通り、畜生が生死に流転することを憐れみ、あえて自らと結縁し、畜生の仏果を証せんがためとの旨が語られる。そして①では成仏した畜生を見た寛提僧正が随喜して下向したと伝え、②ではある書を挙げて智者に限つての供儀の正統性を補足する。一方③では三郎が遊井万国で鹿狩りした因縁に触れ、慈悲の殺生を好むとし、御射山の御狩や狩猟の三つの心得について話が及ぶ。

①②では、あくまで贄として畜生を供する動物供儀の是非が主題となつているが、③ではより直接的な表現を用いて、狩猟や肉食を容認する内容へと転換している。つまり話題の主眼が、明神への供儀から人間の狩猟肉食へ移行したと言えよう。それ故に③では、「惣じて殺生を好み、生を殺したらん者は、此の文を唱ふべし」とあり、

頼方の四句の文（いわゆる「諏訪の勘文」）の実践的な使用法が付加される。ここでは狩猟での三つの心得として、弓矢が獲物に当たらなかつた場合は惜しむものでなく、弓矢が当たつて怪我をした場合は不憫に思つて文を覩じ、弓矢が当たつて死んだ場合は急いで文を唱えるべしと説かれる。

また三本に共通して、諏訪大明神の神徳や利益を宣揚する文言が末尾に付されるが、①②③と経る毎により具体的・教条的な記述も増える。つまり①では諏訪大明神の衆生守護の方便が他の神社より擢んでしていると述べるに留まるが、②では仏神への敬信、慈悲と礼儀の実践、願望の祈願を奨励し、諏訪の深秘書（本書）を読む人も聞く人も、精進潔斎すべきと誡めている。そして③では恒例の御射山や御柱の祭事に触れ、諏訪社への参詣の利益を説き、さらには本書を毎日一遍ずつ読むことが日参と同じ利益をもたらすと述べている。

なお本文中で、三郎は上宮に顕れ普賢菩薩を本地とし、春日姫は下宮に顕れ千手観音菩薩を本地とすると説かれるが、その際の三郎の御誓に関して、①では「上の宮の御誓には、我身は久しく他国に流浪し、父母の恩を報ぜざりし事、不孝の罪も浅猿しとて、親に後れて後の服をば深く禁しめ給へり」とあり、親の喪に関する禁忌が示される。一方②では「わが久しく親の恩を送り給はぬ故に、みづからが前へ参る衆生は、いかにも親の孝養ねんごろにあらせんがために、影の月まで忌ませ給ふなり」とあつて、親の喪中に一ヶ月間、社参を禁ずることは、その間に亡親の供養を懇ろにするためとの解釈を加えている。そして③では「親に孝行なる者は、形に影が添う如く、御恵みありと心得べし」とあり、日頃の孝行を推奨する内容へと発展する。さらに「親に孝ある者は、我所に参らず共、守るべしとの御託宣。白髭大明神、日光権現へ参る者は、諏訪へ参りたらんよりは守るべし」とあるように、親への孝行は、参詣にもまさる善行とされるにいたつた。父母への報恩という主旨は通底しているが、親の喪の禁忌から、喪中の供養、そして日頃の孝行へと、重視する価値観が変遷しており興味深い。

以上を踏まえてまとめると、江戸中後期に広まった流布本の特徴として、ひとつには人間の狩猟や肉食を直接的な表現で容認し、その途方として諏訪の勘文の実践的な使用法を記すこと、ひとつには親への孝行や供養の実践、諏訪社への参詣、そして本書の読唱などに利益があるとし、諏訪大明神の神徳を積極的に宣揚することが挙げられる。

このうち肉食と狩猟の容認に関しては、周知のごとく、鹿食を許す「鹿食免」や「鹿食箸」が諏訪社より出され、³² 諏訪の勘文も殺生免罪の呪言として狩猟民に広く流布しており、³³ 江戸期においても諏訪信仰の重要な要素となっていた。

また孝行の重視や寺社への参詣については、当時の盛行と呼応するだろう。諏訪地方にあっても、神儒仏の三教合一に基づき、孝行や儉約など平易な実践道徳を説いた石門心学が広まり、農家出身の植松自謙(1750-1810)が出て、その門人は甲信地方だけでも二千人を超えたという。³⁴ 本書が広く書写された基盤には、庶民階級の台頭と学芸の普及があるのだろう。

さらに寺社参詣について諏訪社の事例を見ると、弘化二年(1845)に上神宮寺より刊行された『縁起書』にも参詣の功德が宣揚され、³⁵ また柳田國男氏所蔵の嘉永元年(1848)写本には、参拝すると平日以上の利益が得られる功德日の記述も見える。³⁶ 実際に当時の諏訪藩主も毎月のように上宮と神宮寺を参拝しており、³⁷ また上宮の如法院で行われた如法経供養の結願日には、多くの人々が群集して参詣したと伝えるなど、³⁸ 諏訪大明神においても寺社参詣が盛んであった。

そして読唱の利益に関しては、本地物の末尾によく見られるが、仏典を読誦・書写・講説・流通することに功德があるとした大乘仏教の経巻信仰と軌を一にする。^②では本書は「深秘書」とされ、唱導には精進潔斎が必要と

されたが、③ではそのような制限もなく、積極的に読むことを勧める筆致となっており、こうした転換も本書の口承や伝写を後押しする一因になったのだろう。実際に近代初頭の信州北安曇郡の小谷には、全文を暗唱できる故老もいたという³⁹。また本書の読唱などに参詣と同等以上の利益があるとした点⁴⁰は、遠方など諸般の事情で参詣が叶わない場合の代替ともなり、信仰者の範囲を広げたものと思われる。

江戸中後期に多く書写された諏訪系の流布本は、確かに簡略化され誤脱も多い。ただし、(1)御射山と御柱の祭事、(2)狩猟肉食の容認と諏訪の勘文の使用法、(3)諏訪大明神への参詣、本書の読唱、そして親への孝行や供養による利益について言及されるなど、改訂や増補がなされたものであった。こうした変化は、中世から近世における社会状況の変遷と相関係にあり、諏訪大明神に関わる人々の生活や信仰に呼応するものであったと考えられる。

それ故に本書は、時代を超えて長きにわたり受け継がれたのだろう。そしてまた本書に説かれた内容も、諏訪信仰圏の人々の一般的な認識として、広く共有されていたと推察される。

おわりに

一方で江戸中後期には、諏訪地方にも国学の影響が及び、商人の松澤義章(1791-1861)や下宮大祝の金刺信古(1818-1859)らが中心となり、排仏思想の普及に努めていた⁴¹。

松澤義章は嘉永元年(1848)に『顕幽分両記』⁴²を著し、甲賀三郎の物語について、「何方の愚僧なりけん知らねとも、年歴に違ひたる偽言を集めて諏訪縁起といふ書を作れり。別て此書は俗言にいふ、耳を引て鼻を拭ふ如きものなり。然れと是等の書早く世に広かりたる」とし、巷間に流布した本書を偽言として排斥した。また元治元年(1864)に

は下神宮寺の千手堂が焼失したが、社人が火矢を放ったとの風聞もあったという。⁴³

明治新政府は慶応四年(1868)に神仏判然令を出し、諏訪社の別当寺も廃寺となった。そして明治四年(1871)には、諏訪神社が国幣中社に定められたが、旧高島藩士で諏訪神社の禰宜となつた岩本尚賢(1825-1907)はこれに飽き足らず、翌年に社格昇格のため『諏訪神社考』を著した。ここには「上社は主神健御名方刀美命に坐し、下社ハ前ノ八坂刀売ノ命に坐て、すなはち上ノ社ノ大神の妃神なり」とあり、現在に繋がる由緒が記されている。

大きく転換する時代にあつて、諏訪社の別当寺を引き継いだ僧たちは、何を思つたのだろうか。少年僧であつた榮運が『諏方大明神御一代記』を書写した背景には、消えゆくひとつの諏訪信仰を、次代へ伝えようとした僧たちの意図が垣間見られる。

註

- 1 諸伝本を整理した研究に、筑土鈴寛「諏訪本地・甲賀三郎」(『国語と国文学』六一・一九二九年、同『中世文藝の研究』有精堂出版・一九六六年に再録)、柳田國男「甲賀三郎の物語」(『文學』八一・一九四〇年、同『定本柳田國男集』七・筑摩書房・一九六二年に再録)、横山重・太田武夫校訂『室町時代物語集』二「解題」(井上書房・一九六二年)、金井典美『諏訪信仰史』(名著出版・一九八二年)、松本隆信「増訂室町時代物語類現存本簡明目錄」(奈良絵本国際研究会編『御伽草子の世界』三省堂・一九八二年)、福田晃「諏訪縁起・甲賀三郎譚の源流―その話型をめぐって―」(『立命館文学』四四六〜四四七・一九八二年、同『神道集説話の成立』三弥井書店・一九八四年に再録)、徳田和夫「諏訪の本地の伝流」(『国語国文論集』一五・一九八六年、同『お伽草子研究』三弥井書店・一九八八年に再録)などがある。

2 『神道集』【翻刻】東洋文庫本（近藤喜博編『神道集（東洋文庫本）』角川書店・一九五九年）、赤木文庫本（岡見正雄・高橋喜一校注『神道大系（文学編一・神道集）』神道大系編纂会・一九八八年）、【影印版・出版】彰考館本（横山重編『神道集（安居院作）』大岡山書店・一九三四年）、河野本（渡邊國雄・近藤喜博編『神道集（河野本）』角川書店・一九六二年）、赤木文庫本（近藤喜博・貴志正造編『貴重古典籍刊（赤木文庫本神道集）』一・角川書店・一九六八年）

3 天正本 茅野光英 「諏訪大明神御本地縁起」天正十三年（1595）写本（『諏訪史料叢書』二・諏訪史料叢書刊行会・一九二六年・諏訪教育会『復刻諏訪史料叢書』一・中央企画・一九八五年に再録、横山重・太田武夫校訂『室町時代物語集』二・井上書房・一九六二年、信濃史料刊行会『信濃史料』一六・信毎書籍印刷出版部・一九七一年、松本隆信校注『新潮日本古典集成（御伽草子集）』新潮社・一九八〇年）、寛永本 京都大学附属図書館「諏訪縁起物語」寛永二年（1625）写本（横山重・太田武夫校訂『室町時代物語集』二・井上書房・一九六二年）

4 前掲註1の松本論文は諏方系二十二本を挙げ、徳田論文はこれに九本を加えている。これらを参考にその後公表されたものなどを追加すると、下記の通り都合三十五本を数える。茅野光英（天正十三年／安永元年）、京都大学（寛永二年）、長野市栗本家（享保四年）、石川透（享保九年）、小野幸（明和元年）、名古屋大学（明和二年／安永四年／嘉永二年）、山岸徳平（明和四年）、中島仁之助（文化十二年）、吉田幸一（文政八年）、県立長野図書館（天保十二年／江戸期）、岡谷市今井家（天保十三年）、慶應義塾大学（弘化四年）、柳田國男（嘉永元年／文久四年／慶応三年／慶応四年／江戸期／明治元年）、木曾町德音寺（嘉永元年）、横山重（江戸期／江戸後期）、白馬村北城嶺方（江戸期）、国文学研究資料館（江戸期）、徳田和夫（江戸後期）、上田図書館（江戸末期）、大沢末男（江戸末期）、石井行雄氏（江戸末期）、吉原浩人氏（江戸末期）、岡谷市平福寺（明治十三年）、水谷不倒（大正三年）、諏訪教育部会（近代）。また石川透編『室町物語影印叢刊（諏訪の本地）』一二（三弥井書店・二〇〇三年）によれば、上記以外に同氏のもとに江戸後期を中心とした十本以上の写本があるという。

- 5 福田晃『神道集説話の成立』(三弥井書店・一九八四年・九九頁)
- 6 松本隆信『中世における本地物の研究』(汲古書院・一九九六年・一九七〜一九八頁)
- 7 柳田國男『定本柳田國男集』七(筑摩書房・一九六二年・三九頁)
- 8 徳田和夫『お伽草子研究』(三弥井書店・一九八八年・五七四頁)
- 9 【翻刻】**弘化本**・慶應義塾大学附属研究所斯道文庫「諏訪草紙」弘化四年(1822)写本(金井典美「翻刻諏訪草子」『民話の手帖』(第三号)『蒼海出版』一九七九年・のち同「諏訪信仰史」名著出版・一九八二年に再録、横山重・松本隆信共編『室町時代物語大成』八・角川書店・一九八〇年)、『**上田本**・上田市立上田図書館花月文庫「諏訪大明神本地」江戸末期写本(宮崎智江「上田市立図書館花月文庫蔵『諏訪大明神本地』―解説と翻刻―」『学海』二・上田女子短期大学国語国文学会・一九八六年)、『**影印版**・出版】**享保本**・石川透「諏訪大明神御本地」享保九年(1724)写本(石川透編『室町物語影印叢書』(諏訪の本地)』二・三弥井書店・二〇〇三年)、『**影印版**・ウェブ公開(二〇二〇年一月三十一日参照)』**明和本**・名古屋大学附属図書館神宮皇学館文庫「諏訪大明神御縁記」明和二年(1765)写本(国文学研究資料館「新日本古典籍総合データベース」<https://kotenseki.nijl.ac.jp/biblio/100172181>)、『**安永本**・名古屋大学附属図書館神宮皇学館文庫「諏訪本地」安永四年(1775)写本(同・<https://kotenseki.nijl.ac.jp/biblio/100172183>)』**嘉永本**・名古屋大学附属図書館神宮皇学館文庫「諏訪大明神御本地」嘉永二年(1849)写本(同・<https://kotenseki.nijl.ac.jp/biblio/100172182>)、『**国文本**・国文学研究資料館「諏訪大明神縁起」江戸期写本(同・<https://kotenseki.nijl.ac.jp/biblio/200000807>)』**天保本**・泉立長野図書館「諏訪甲賀三郎頼方御由来記」天保十二年(1841)写本(長野県デジタルアーカイブ公開システム「信州デジタル」https://www.i-repository.net/ii/meta/pub/G0000307library_02BK0104168000)、『**長野本**・泉立長野図書館「すはの本地」江戸期写本(同・https://www.i-repository.net/ii/meta/pub/G0000307library_02BK0104130174)

- 10 清全『下諏方東堀村真言宗平福寺起立書』（平福寺蔵・一七四二年）
- 11 諏訪大社上社所蔵の『諏訪上下宮祭祀再興次第』（永禄八年（1569）十一月朔日下知状）に「土田分、為大祝領之候敷。来丙寅為豊年一者、当地頭兩人へ出替地一任于先規可附大祝。然則当知行觀照寺・平福寺之儀者為密宗之道場可祈国家之長久之事」（『復刻諏訪史料叢書』一・三〇二頁）とある。
- 12 戸隠神社旧蔵の『神道授与状』の奥書に「元龜辛未二月吉日書写畢、授与下諏方春宮平福寺極樂坊快有之、神道阿闍梨九州肥後国高瀬之津磐根木山住權大僧都法印圓祐示之」（『信濃史料』一三・四三〇～四三二頁）とある。
- 13 拙論『下諏方別当寺務神宮寺海岸孤絶山起立書附山内之門徒』翻刻ならびに解題（『蓮花寺佛教研究所紀要』一〇・二〇一七年）
- 14 觀空『世代録』（平福寺蔵・一八六〇年）に榮運が追記した榮精の略伝による。
- 15 東堀区誌編纂委員会『東堀区誌』（柴宮館・一九八八年・三四〇頁）
- 16 渡邊千冬撰竝篆額「榮運頌德碑」（平福寺境内・一九三二年）、および小林聖仁『起立書並世代録』（平福寺蔵・一九七三年）による。
- 17 東堀区誌編纂委員会『東堀区誌』（柴宮館・一九八八年・三五〇頁）
- 18 前掲註1の筑土論文、柳田論文、『室町時代物語集』二「解題」、徳田論文。
- 19 前掲註9を参照。
- 20 今堀太逸「神社と悪人往生―諏訪信仰の展開―」（『人文学論集』二二・一九八八）は、諏訪縁起の諸本をもとに、本書における衆生擁護の神道（鎮守信仰）としての特色を中心に、諏訪信仰と『法華経』、諏訪社と親への孝養、諏訪信仰と殺生について考察している。
- 21 岡見正雄・高橋喜一校注『神道大系（文学編一・神道集）』（神道大系編纂会・一九八八年）に拠って書き下した。
- 22 松本隆信校注『新潮日本古典集成（御伽草子集）』（新潮社・一九八〇年）に拠った。

23 本翻刻の平福寺本に抛り、誤記等を享保本によって改め、かなを漢字に換えた。

24 天正本原文は「こうやしやうにん」で、前掲註22は「空也上人」と校訂する。前掲註3の『復刻諏訪史料叢書』と『信濃史料』は「高野上人」と注記する。なお嘉永本は「有上人」とある。

25 明治本以外の流布本はすべて、不審を問う者を記していない。

26 「諏訪の勘文」の三句目が、①「故宿人天」（赤木文庫本・彰考館本・河野本・東洋文庫本）、②「故宿人天」（寛永本）、③「故宿人中」（天正本・嘉永本）、④「故宿人天」（明治本）、⑤「故宿人中」（明和本・天保本）、⑥「故食人天」（長野本）、⑦「故食人身」（享保本・安永本・弘化本・国文本・上田本）と変化している。またこの句を解説する一節も、①「人天の胎に宿して」（赤木文庫本・彰考館本・河野本・東洋文庫本）、②「身の内に宿して」（天正本）、③「人身と成りて」（享保本・安永本）、④「人間に成て」（明和本）、⑤「人の身と成り」（弘化本・長野本）、⑥「人中」（天保本）、⑦「人身食して」（国文本）、⑧「人身に食して」（上田本）、⑨「人間に喰せられて」（明治本）とあるように、「人天」の「天」が欠落して「人身」「人中」「人間」となり、「宿」「成」に代わって「食」「喰」が見られるようになる。なお『諏方大明神絵詞』の現存最古の権祝本（文明四年〔1849〕写・今井広亀『諏方大明神絵詞』下諏訪町博物館・一九七九年）は「故宿人身」とする。

27 前掲註21に同じ。

28 前掲註22に同じ。

29 ②の寛永本は三郎の不孝についてより詳細に、「月に一どの、そのめいにちにあたるときも、きょうをよみ、念仏を申といへとも、僧をしやうし、供養し奉ることもなかりしに」とし、月命日に自ら読経や念仏をするだけでなく、僧を招請しての供養を勧めている。

30 前掲註23に同じ。

31 前掲註²³に同じ。

32 信濃毎日新聞社編『諏訪大社』「鹿食免」(信濃毎日新聞社・一九八〇年・一七二〜一七四頁)

33 千葉徳爾『狩獵伝承研究』(風間書房・一九六九年・五五六〜六〇〇頁)、福田晃『神道集説話の成立』(三弥井書店・一九八四年・三八〇〜三九一頁)

34 諏訪教育会編『諏訪の近代史』(諏訪教育会・一九六六年・五六四〜五六九頁)

35 拙論『諏訪市博物館寄託『諏訪神社上宮神宮寺縁起』翻刻』(『蓮花寺佛教研究所紀要』六・二〇一三年)。本書に「冀くは貴賤、長幼、男女、信心を発し、参詣の儔は敦厚く薩埵の結縁を蒙り、子孫繁榮、諸願成就、二世安樂の靈驗感応ある事、豈うたかひあるべからざらんや」とある。

36 横山重・太田武夫校訂『室町時代物語集』二(井上書房・一九六二年・四四五頁)に「諏訪大明神参詣向日」として「正月朔日、百日。二月晦日、九十日。三月晦日、九十日。四月十八日、百日。五月十八日、四百日。六月十八日、四百日。七月十日、四万六千日。八月廿四日、四千日。九月九日、四千日。十月十九日、四百日。十一月七日、六千日。十二月十九日、四千日」とある。これは観音菩薩の功德日であり、千手観音菩薩を本地とする下宮への参拝を意図したものであろうか。

37 細野正夫・今井広亀『中洲村史』(中洲公民館・一九八五年・四三六頁)

38 乾水坊素雪『信濃国昔姿』文政二年(1819)撰述(『復刻諏訪史料叢書』四・一〇八頁)に「春より十月迄法華を書写し、十月十日より経衆大勢にて法式有る事七日、十六日辰の一天奉納経有也。此節十五日夜八つ頃より、御領主様御名代御出有り、寺社一統相詰るなり。此朝貴賤群集し参詣夥し」とある。

39 柳田國男『定本柳田國男集』七(筑摩書房・一九六二年・三六頁)

40 ②の寛永本の卷末は「このそうし、一たび見たてまつらん人は、すは忍三と参らんに、あたるへし、よくく御しんかうあるべし」

とあり、本書の一度の拝見が三度の社参に当たるとする。また嘉永本の巻末は「大明神は我か前に七度参んよりは、此るんきを一度とかせよと御ちかい給ふるなり」として、七度の社参より本書の一度の唱導を勧めている。

41 『増訂下諏訪町誌』上（下諏訪町・一九八五年・八五六頁）

42 松澤義章『顯幽分向記』（復刻諏訪史料叢書 三・九二―三頁）

43 鷲尾順敬『信濃諏訪神社神仏分離事件調査報告』（『新編明治維新神仏分離史料』五・名著出版・一九八三年・四六二頁）

44 岩本尚賢『諏訪神社考・祭神神階神徳考』（長野県立歴史館蔵・長野県デジタルアーカイブ公開システム「信州デジくら」
https://www.i-repository.net/it/meta_pub/G0000307npuh_030D0624100300・二〇二〇年一月三十一日参照）

〈キーワード〉諏訪の本地、諏訪縁起、甲賀三郎、諏訪大社、狩猟、孝行、参詣、唱導

【表一】A系（享保本・弘化本）とB系（明和本・明治本）にて表現が相違する箇所

	享保本（石川透氏）	弘化本（慶應大）	明和本（名古屋大）	明治本（平福寺）
長男の所領	太郎は下野、陸奥、常陸三ヶ国を持べし。	太郎は下野、常陸、むつのをく三ヶ国を持べし。	太郎は下野、ひたち、あふみの国三ヶ国を持べし。	太郎は下野、常陸、近江三ヶ国を持べし。
三郎の所領	三郎は惣領として大殿なれば、近江、尾張、参川、遠江、駿河、甲斐、信濃七ヶ国をべし。	三郎は惣領として大殿なれば、近江、尾張、参河、遠江、駿河、甲斐、信濃七ヶ国を持べし。	三郎は大殿と申て惣領なれば、美濃、おわり、三河、遠江、駿河、甲斐、信濃七ヶ国を持べし。	三郎は惣領として大殿なれば、美濃、尾張、三河、遠江、駿河、甲斐、信濃七ヶ国持べし。
次郎への春日姫の返答	た、儀理と情と慈悲のみちを、おもふにぞの儀なり。古人の言葉にも、	たゞ儀厘となさげとじひの道を、思ふに仍の儀なり。古人の言葉にも、	儀りと情をしらんため、古人もこゝろをいさめた	義理となさげをの道を知らん為に、古人も心はいさめたり。

<p>遊井万姫の別れの歌</p>	<p>三郎と遊井万姫との別れ</p>	<p>春日姫を夢に見た三郎への遊井万姫の言葉</p>	<p>人穴での三郎の祈誓</p>
<p>此頃はなれし餘波を 忘られて</p>	<p>古郷の事をおほしめし候事は、実にことわりとへとも、みつからをすてへ行給ふ事は、なざけなきとてなけきかなしみたまふ有様、互になこりをおしみつゝ、しばらく出もやらすして、袂をしおりたまひけり。さてあるべきにあらされは、なごりの袂をふりさけて、なみたとのひまより、のたまふ様は、今のわかれば、ゆめなれや、いもせの中のちぎりや、未来にても、朽せし物をや。此上力なとて、さらばをくり申さん</p>	<p>女の心は、皆同じ事也。自か御身の事を、おもふ候に、人もさこそおほしめし候はんと、思ひやられ候也。</p>	<p>あら、口をしや、女に心ゆるすなとは、</p>
<p>このひごろなれしなこりも わすられず</p>	<p>こきやうのを思召候とは、けにことわりとへいども、自をすて行給ふ事は、なざけなしとてなけきかなしみ給ふあり様、たがへしなごりをおしみつゝ、しばらく出もやらすして、扱あるべきにあらざれば、なごりのたもとをふりさけて、なみだ共に出給ふ。姫君もなみだのひまより、のたまふやうめなれや、いもせの中のちぎりやは、みらいも、くちせし物をや。此上はちからなし。さらばおくり申さんとて、</p>	<p>女の心は、皆同じ事也。自か御身の事を、おもふやうに、人もさこそ思召候はんと、思のやられて候也。</p>	<p>あら、くちおしや、女に心をよるすなとは、</p>
<p>年月のちぎりし名残 わすられて</p>	<p>別れと夢は、世の中によしと思わん人もなし。ましていわんや、今より出てあいみんことは、後の世を願斗のちぎり成。今のよはいわ二世の世の我が身のうさをいゝ出し、いわんとすれば、人のため、いかにと思ふ心より、君を古郷えかへさんと申出し事なれば、今のへつりはかねてより、わわかれ泪と諸共に、ゆひまん国を出給ふ。</p>	<p>女心は同じ思ひの事なれば、自御身を思ふことく、人もさこそ有へしと、思ひやる瀬は大井川。</p>	<p>あゝ、くちおしや、七の子はなすとも、女に心ゆるすなと、</p>
<p>年月のちぎりしなこり わすられて</p>	<p>別れと夢は、世の中のよしと思はぬ人はなし。ましては云はん、今日出てあひ見ん事には、後世と願斗のちぎりにて候にはあらじ。今の世は川瀬の淀やあふすぞと、我身のうさを染出し、いわんとすれば、人のか為、如何にと思ふ心より、君を古郷へ帰さんと、思ひ出せし事なれば、今の別れはかねてより、別れのなみだと諸共に、ゆひまん国を出給ひ、</p>	<p>女心と同じ雲井の事なれば、自ら御身を思ふ如く、人もさこそやあらなしや、思ひやせば大井川。</p>	<p>あゝ、口をしや、七人の子はなす共、女に心ゆるすなと、</p>

遊井万姫と三郎の別れ	思ひの袖をふりさけて、 ひめもそれよりかへり給 ふ。御心の内、思ひやら れて、労働しき。	思へのそてをふりさけて、 姫もそれより還り給ふ。 御心の内、思るやられて、 いたはしや。	是をかたみに、わかれ給 へける。いたわしや。
帰国した三郎の心情	春日姫は何とかならせた まふらんと、猶も思ひは まさりけり。	春日姫はなにかとならせ 給ふぞと、猶も思へはま さりけり。	春日姫のこと思ひつゝけ て、はる／＼となん所を 来るかいてもなく、うら嶋 太郎がことのはも、今の 我が身にまさるまじ。
			春日姫のふひんに思ひ、 はる／＼難所をしのぎ つゝ、来りし甲斐もあら ざらん。浦嶋太郎か古へ も、今の我身にまさりし と、

【表2】 A系（享保本・弘化本）にありB系（明和本・明治本）にない箇所

三郎が人穴に下りる	享保本（石川透氏） 三百余人の人々に、繩を とらせ、	弘化本（慶應大） 三百余人の人々に、つな をとらめさせて、	明和本（名古屋大）	明治本（平福寺）
次郎への春日姫の言葉	又うちとけぬ人あり。御 身候をば情なき人とこそ 思ひ候へ、自からにおみ て努々叶いべからず。	又うちとけの人も有。御 身様を情なき人とぞ思へ 候へ、自においてうめゝゝ かなうべからず。		
次郎への春日姫の言葉	御身に心をよせん事、思 ひもよらぬ事成べし。	御身に心をよせん事、思 もよらの事ならふべし。		
人穴での道程	ほそき道有。寔を行て見 たまへは、	ほそき道あり。ここを行 て見たまへは、		

人穴での三郎の祈誓	享保本（石川透氏）	弘化本（慶應大）	明和本（名古屋大）	明治本（平福寺）
<p>【表3】 A系（享保本・弘化本）になくB系（明和本・明治本）にある箇所</p>	<p>世の中の有為無常をくわ んして、行たまふ程に、 山畑のあるに菴を作りて、</p>	<p>世の中のういんむじやう くわんして、行給ふほど に、山畑のあるにいほり をむすんで、</p>		
<p>遊井万姫と三郎の年齢と 間柄</p>	<p>二千さいをへたりといへ とも、十七八と見へたり。 頼方は三十三に成りたま ふ。相馴たまふ御ちぎり、 ひよくれんにことなら す。</p>	<p>二千歳へたりといへとも、 十七八と見へたり。頼方 は三十三に成給ふ。あへ なれ給ふ御ちぎり、ひよ くれんりの□とならず。</p>		
<p>三郎の帰郷に関して遊井 万姫と父王のやり取り</p>	<p>其時、姫君仰けるは、み づからもいたはしくおも へとも、こぎやうをこい しくおほしめしたまふ事 実にことわりと思へば、 返し申へしと有ければ、 父此よし聞召、互の心を かんし、あはれにこそ思 われけり。</p>	<p>其時、姫君仰せけるは、 自もいたはしく思へとも、 こぎやう恋しく思の給ふ 事は、げにことわり思へ ば、返し申べしとありけ れば、父皆聞召、たがへ の心をかんじ給いは、あ はれこそはおもはれけり。</p>		

<p>人穴のとある国の情景と 三郎の心情</p>		
<p>そらもこずへもいろめぎ て、雪の下にてさく梅の 花に、にほひをうつくし く、永く、夏もふしの花 さきみたる、折がらに、 あらしちかくき、にわの 花二度なかめ心の心にて、 うをか中にもなくさみ有、 年月思ふ我心けにやまこ とにわすれたり。草木ち りぬれと、又くる春に咲 みだれ、我は此土に落さ れて、いつのよにふる里 の日本の地に帰るべし。 思ひはく、うらめしや。 つゝむにあまる御泪、よ しそれとても力なし。我 いにしへのなすわぎし、 未むくいつると思召し、 らぬ地こくをくり遍し、 めぐりもしらぬことなが ら、なにをうらみんやう もなし。まよいの中のま よいそと、あきの心をい さめつゝ、たちやすらひ ておわします、</p>	<p>木の葉も色めぐみて、雪 の下で咲梅の花、香ひを うつして、桜花長く、夏 も藤の花咲乱れたる折柄 に、嵐はけしく、庭花二 度詠心地して、うきが中 ふ我心げに誠に忘れたり。 草木の花は散りぬれば、 又来る春は咲つべし。我 は此土に落され、いつの 世にかは古郷へ出ぬる事 の有べしと思へば、うら め敷、つゝむにあまるな みだ哉。よし夫とても力 なし。我古へのなすわぎ と、今むくひ来てと知れ ぬれば、誰をうらみん事 も又、あらぬ浮世としら ぬ身は、今の迷ひの迷ひ ぞと、ひとり心をいさめ つゝ、立やすらひてまし ませば、</p>	

<p>三郎と遊井万姫との別れ</p>			<p>誠、けふわかれ、又あふ事はかたからん。道もはるかに、行ふも難所の多き旅なれば、亦今生にて、いかでかわ、いもせの中はかならずと、是のみ頼む斗成と、泪にむせび給へつゝ、やる方もなき御あり様。</p>	<p>誠やおことや、今わかれ、又逢事はかためとくりかへし、あふべきや道もはるかにゆき過ぬ、難所の多きたびなれば、又今世には、いかではいもせの中や、あわさくら、これのみ思ふ斗りなりと、なみだを流し給ひつゝ、やる方もなき御有様。</p>
<p>【表4】 A系（享保本・弘化本）にくらべB系（明和本・明治本）が簡略化している箇所</p>	<p>享保本（石川透氏）</p>	<p>弘化本（慶應大）</p>	<p>明和本（名古屋大）</p>	<p>明治本（平福寺）</p>
<p>山めぐりの国々</p>	<p>「山城、大和、河内、紀伊、伊賀、筑紫。越前、越中、越後、佐渡、陸奥、常陸、下野、上野、信濃、甲斐、相模（伊豆）、駿河」</p>	<p>「山城、大和、河内、紀伊、伊賀、伊勢、筑紫。越前、越中、越後、佐渡、陸奥、常陸、下野、上野、信濃、甲斐、相模、伊豆、駿河」</p>	<p>「山城、大和、河内、紀伊、伊勢、筑紫。越前、越中、越後、佐渡、陸奥、常陸、下野、上野、信濃、甲斐、相模、伊豆、駿河」</p>	<p>「山城、大和、河内、紀伊、伊勢、筑紫。越前、越中、越後、佐渡（下野）、上野、信濃、甲斐、相模、伊豆、駿河」</p>
<p>暗闇の人穴を照らす光</p>	<p>玉と劍のひかりにて、</p>	<p>玉とつるぎのひかりにて、</p>	<p>玉のひかりをちからにて、</p>	<p>出口の光にて</p>
<p>山田左近の報告を受けた次郎の反応</p>	<p>扱又左近は、かうかの次郎殿に、此よしかくと申ける。頼忠腹立たまへとも力なし。</p>	<p>扱又山田左近口、甲賀の次郎へ、此よしかくと申ける。頼忠はらち給へとも力なり。</p>	<p>頼忠大ぎにはらを立させとも力なし。</p>	
<p>綱を切られた三郎の行動</p>	<p>池のあるべきにあらざれば、池のはた成御堂へ参り、</p>	<p>さて有べきにあらざれば、池のはたなる御堂え参り、</p>	<p>かなわぬことなれば、又御とうにたちかへり、</p>	<p>かなわぬ事なれば、もとの家形へ立帰り、</p>

<p>遊井万国の秘所めぐり</p> <p>変わり果てた故郷と三郎の心情</p>	<p>ひかしを見れば山高くして、ふもとに社有。西を見れば大成御堂あり。三重の塔も有。誠に目出度所なり。</p> <p>古しへ有し、枯木は朽て名斗成。むかしの事を、我が身に副てくわんするに、いとゞ思ひは増りける。</p>	<p>東を見れば山高くして、ふもとにやしる有。西を見れば大成御堂有。三重の塔も有。まことに目出度所有。</p> <p>いにしえありし、こ木はくちて名ばかり成。むかしの事と思ふ、我が身にそへてくわんするに、いとゞ思へのはまさりける。</p>	<p>東を見れば高山林、麓に社を立られたり。三重の塔もあり。誠に目出度所誠に貴き所なり。</p> <p>むかしのことをかんずれは、いとゞ思ひはまさりけり。</p>	<p>東を見れば高山く、林の内に三重の塔なども有。誠に貴き所なり。</p> <p>かわりはてしもことほりなり。</p>
---	---	---	---	---

【表5】 明和本に特有の箇所

<p>人穴のかうちう国の描写</p> <p>故郷の変貌と遊井万姫への思い</p>	<p>享保本（石川透氏）</p> <p>稲荊国あり。いか成国ととへたまへば、かうちうこくと申なり。彼国より北に向て行は、又大成穴あり。是をくゞりて見たまへば、早苗とる国あり。</p>	<p>弘化本（慶應大）</p> <p>いねかる国あり。いかなる国ととへ給へば、かうちうしやう国と申也。かの国より北にむかへて行は、又大成穴あり。是をくゞりて見給へば、さないとる国あり。</p>	<p>明和本（名古屋大）</p> <p>あたつたる折ふしを、しのお女のはかなさを、いか斗りや思召、ゆいまん姫の内、あわれとも、たのもしくとも願に、志いかで及へぎ。</p>	<p>明治本（平福寺）</p> <p>稲などかる所も有。如何なる国と問ひ給へば、唐中国と申也。彼国より北へ行給へば、又大成人穴有。是をくゞりて見給へば、春の頃と覚しく、頼方あたりを見給へば、有し昔に変わりはて、</p>
--	---	--	---	---

<p>春日姫と再会した三郎の言葉</p>	<p>人穴の底にてかなしきありさま、</p>	<p>人穴のそのなき□あり様、</p>	<p>人穴のそこゑ入立帰らんとし給ふに、籠の縄切落され、あがるへき便りなく、下かいをめぐりしうさつらさ、</p>	<p>此年月のうさつらさ、</p>
<p>下の宮の誨め</p>	<p>次郎頼忠にうとまれたまひ、ふかく恨あり。いよ／＼、いましめ給ふなり。</p>	<p>次郎頼忠にうとまれたまへて、ふかくうらみあり。いよ／＼、いましめ給ふ成。</p>	<p>——</p>	<p>頼忠殿に、うとまれ給ふ故、人をつれなくする事を、深くいましめ給ふ。</p>
<p>上の宮が孝行を重んずる理由</p>	<p>頼方は、久々外界をへんろして、二親のとむらひをも無沙汰したまふ。ふかうのつみをくわんして、我が社へ参へきとをもふ輩は、先己かおやに、こうぎやうすべし。親にかう／＼なるものは、</p>	<p>三郎頼方は、久々げかいを流らうして、二親のとむらひをも無沙汰し、ふかうのつみをくはんして、わする屋代参るべきとおもふともからは、まつわか親にかう／＼すべし。</p>	<p>——</p>	<p>又三郎頼方殿は、久しく下界に下り、いの地にまし／＼て、両親に不孝のつみをおそれ、</p>
<p>上の宮の教え・親への孝行と弔い</p>	<p>世中の人々、おやにこうかうなる者には、かたちに影のそふかごとく、御めくみありと心得へし。それによつて、かけ月をそへて、まもらせしめたまふなり。誠に嫌い給ふにあらず。たゞおやの後世を念頃にとふらいとのおしゑなり。</p>	<p>世の中の人々、おやに孝行のものには、かをにかけのそふがごとく、御めくみあると心得べし。夫に仍て、かけ月をそへて、いみ給ふ也。あながちきさらへたまふにあらず。たゞ親の後世を念頃に弔との、おしいなり。</p>	<p>世の人、親に孝々する者は、大明神の御めぐみあり。たゞ親のほだいをねん頃にとふべしとの、御しめしなり。</p>	<p>親に孝行なる者は、形に影のそふ如く、御めぐみありと心得べし。是によりつて影月をそへて忌み給ふなり。あながちきさらひ給ふにあらず。</p>

【表6】 明治本に特有の相違箇所

<p>供儀の不審に対する神託</p>	<p>我、昔、遊井万国にて、鹿狩をして遊し事、慈悲を以の儀なり。故に神と顕ても、殺生面白慈悲也。</p>	<p>われ、むかし、遊井万国にて、鹿狩をして遊ひし事も、しひをもつての儀なり。かるが故に神とあらはれても、殺生おもしろき、翁になり。</p>	<p>昔、我、ゆひまん国にて有ける時、鹿を狩して遊ひし事も、慈悲を知てする也。かるが故に神とあらわれて、せつせふ面白く、慈悲を思ひてする也。</p>
<p>御射山の御狩</p>	<p>故に、七月廿七日に御射山とて御狩有。毎年其日、鹿二つ宛、出てころさるゝなり。かしらを御前に掛らるゝ也。</p>	<p>かるかよいに、七月廿六日に御射山とて祭あり。毎年其日、鹿式つ宛、いて、ころさるゝ也。かしらを御前にかけるゝ也。</p>	<p>かるか故に、七月廿七日に御射山と御狩あり。毎年其日、鹿二つづゝ、出てころさるゝ也。</p>
<p>殺生の心得</p>	<p>夫、せつせうをする時、三つの心有。(以下略)</p>	<p>それ、殺生をする時、三つの心有。(以下略)</p>	<p>せつせうするに、おゆるしあり。野へんに済、けだ物我に、ゑんなくは、うかりしやみに、なをやまよわん。</p>
<p>書名</p>	<p>享保本(石川透氏) 諏訪大明神御本地</p>	<p>明治本(平福寺) 諏訪大明神御一代記</p>	<p>それより人皇は、御帝神武天皇と申す。御いみなを八神日本といはれびこの見て、天照大神より五代、ウガヤフキアヘズの尊の第四の御子、御母は玉依ひめ、龍神の乙娘なり。始、天皇日向の国より舟師をなほし、王意に随はわびざるゑびすをたひらげ、大和の国に至、長随彦をちうばつし、同国うねび山を開き、内裏を立玉ふ。</p>
<p>神武天皇の功績</p>	<p>夫より仁王の尊をは、神武天王と申。日向国宇女の山を平けて、かちの葉をきり扱、宮を作り給ふ。</p>	<p>それより人皇は、御帝神武天皇と申す。御いみなを八神日本といはれびこの見て、天照大神より五代、ウガヤフキアヘズの尊の第四の御子、御母は玉依ひめ、龍神の乙娘なり。始、天皇日向の国より舟師をなほし、王意に随はわびざるゑびすをたひらげ、大和の国に至、長随彦をちうばつし、同国うねび山を開き、内裏を立玉ふ。</p>	<p>それより人皇は、御帝神武天皇と申す。御いみなを八神日本といはれびこの見て、天照大神より五代、ウガヤフキアヘズの尊の第四の御子、御母は玉依ひめ、龍神の乙娘なり。始、天皇日向の国より舟師をなほし、王意に随はわびざるゑびすをたひらげ、大和の国に至、長随彦をちうばつし、同国うねび山を開き、内裏を立玉ふ。</p>

春日姫の素養	春日姫の素養	此姫、詩歌管弦に、心をよせ、御姿ならひなき姫君なり。 なからひしかば、
三郎と春日姫の間柄	三郎と春日姫の間柄	御夫婦御中睦く御座けるか、ある時、
伊吹山の牧狩	伊吹山の牧狩	伊吹山のに、かりの家形を造り、
牧狩の様子	牧狩の様子	とふらせ働きける程に、
春日大明神より玉を賜わる	春日大明神より玉を賜わる	玉を賜はりければ、頼方大に喜び、夜も明れば、先権之頭の方へ立寄仰られければ、
玉の功德	玉の功德	「二不食、一不着、四魔王、三火、五水」
三郎を落とす次郎の心情	三郎を落とす次郎の心情	折なければ是非も無く、今能き折なれば、
次郎への春日姫の言葉	次郎への春日姫の言葉	それ文字を習ひし、如何に心をせし事も、
次郎への春日姫の言葉	次郎への春日姫の言葉	義士二君につかへず、
次郎の怒りと春日姫への対処	次郎の怒りと春日姫への対処	次郎大にいかり、山田左近家長を呼び、急みのう浦の川つかはすへしと、ぼうじやく無人に云ければ、左近も難義とは思ひながら、主命是非に及ず、春日姫を引つれ、みの浦の浦へそ出ける。春日姫なみだの下より申けるは、
殺害の場面	殺害の場面	すでにからよと見へける所へ、
山田左近が春日姫を吉田兵衛に引き渡す	山田左近が春日姫を吉田兵衛に引き渡す	左近も勢ひにやおそれけん、仰御尤に候、それがしはも助奉り度致候へ共、主命なれば力なく、尤かくははからひ候へ共、此上御追に御渡申べしとて、
吉田兵衛の立場	吉田兵衛の立場	権之頭のふだいなり。
春日姫が助かった理由	春日姫が助かった理由	以来、姫君、召仕れし御普代の人なり。 偏に儀り忠かうのふかき事申はかりはなかりけり。

落とされた三郎の悲しみ	是はいか成事やらんと、ふししすみ、なげき給ふは限りなし。	扱又、兄々達の替りかくなりしは、身のいんがとふしまろひてぞ、なげく事なげきて、
三郎への遊井万王の言葉	いさや、罨にせんと申ける。	我娘を奉り、此国をゆづるべしと申ければ、
三郎と再会した春日姫の回顧	年月の、ひとりねは、たひねして、御身事を、おもひしは、百夜かたると、つきせしと、語りてはなき、なきてはかたり給ふ、嬉しき袂を、ほさぬは心なり。	此年月は独ねの、袖をまくらかたしくて、君の行を思ひねの、なみだに床のひる間なく、恋敷思ふ其一つ、逢へて中々語りぬ。我心ねを思せとて、語り出てわつとなき、思ひは百夜語る共つきなまじとて、
らくちやう姫が来日の理由	仏法は東前と聞召、	神国と聞給ひ、
鉾拔神の呼称	されは、ほこぬきかみと書て、はつむ大明神とよむなり。	されは、上野と書て、はつむとよむなり。
諏訪の勘文	業尽 <small>シヨウジン</small> 有生 <small>ウシヤウ</small> 雖放 <small>シヤウ</small> 不生 <small>シヤウ</small> 故 <small>コ</small> 食 <small>シキ</small> 人身 <small>ニンシヤウ</small> 同 <small>ドウ</small> 証 <small>シヤウ</small> 仏果 <small>ブツクワ</small>	業尽 <small>シヨウジン</small> 自生 <small>ジシヤウ</small> 得教 <small>トクキヤウ</small> 不生 <small>シヤウ</small> 故 <small>コ</small> 食 <small>シキ</small> 人天 <small>ニンテン</small> 同生 <small>ドウシヤウ</small> 仏果 <small>ブツクワ</small>
矢を逃れた獲物	いまた業の、きたらす、目出度ものと思ふべし。	時節宝業と思ふべし。
三つの心得	是三心仏性は也。	是を三つの心得とゆふなり。

【表7】 明治本に特有の省略箇所

春日姫の忘れ物	享保本(石川透氏)	明治本(平福寺)
遊井万国の秘所めぐり	大国にて願ゆいせんといふ文書、	
信仰への疑い	しろかねの、戸ひらを立にけり。是を明よとのたまへは、 疑の心をもつ人は、仏生にもかなわす、神慮を背ものなり。	

【表8】 明治本に特有の挿入箇所

牧狩の様子	享保本（石川透氏）	明治本（平福寺）
三郎が春日姫を捜す場所		頼方初として、
人穴の様子		ゑぞ
宝物を忘れた春日姫の言葉		何卒其内を尋度思召せ共、
春日姫に同情する山田左近		何卒是を取返し度候へ共、最早成ましく候。
春日姫が助かつた理由		家永もあわれいやまし、しはしなみだに暮居たり。
人穴に残された三郎の心情		偏に仏神の御助、
三郎の人柄		又なみだこそ暮給ふ。
太郎が見た夢		よの常の人に越、
故郷の風景		心も替らす候へ共、太郎殿次郎殿へのしたわざにて、
梶の葉の注記		我をばかくはし給ふと、委く夢に見へ候と御語り有ければ、
春日姫の祈誓		有し屋形もくちはて、
春日姫の祈誓		此紋を今に於て定紋
源太郎大明神の注記		明暮恋しく、頼方に何とそめぐり相慕のちぎりをなさしめ給へやと、深くねんし給ひし所へ、
供儀の不審		君の御うんを祈りしが、
末尾		則源氏の守神也
		神々より、
		千秋楽

なお、「享保本」は『室町物語影印叢書』に拠り、適宜句読点を補った。「弘化本」は『室町時代物語大成』に拠った。「明和本」は国文学研究資料館「新日本古典籍総合データベース」に拠り、適宜句読点を補った。

【凡例】

- 一、底本は、長野県岡谷市平福寺藏『諏方大明神御一代記』一冊である。
- 一、漢字は原則として新字体・通行の字体を用いた。
- 一、振り仮名、送り仮名、踊り字は底本の通りとした。ただし変体仮名や合略字、平仮名のなかで使用されるカタ仮名は、通行の平仮名に改めた。
- 一、誤字、脱字と思われる箇所も、そのまま表記し、煩雑になるので（ママ）の注記は最小限にとどめた。ただし固有名詞や定型句などの誤りは、参考として右に○として注記した。
- 一、読みやすくするため、行取りは追込とし、適宜に改行し、句読点を付した。改丁はとくに記していない。
- 一、割注は◇に入れて表記した。

【本文】

諏訪大明神御一代記

抑、我朝と申すは、須弥山の南方より、なんゑんふたひ、大日本国と申也。天神七代、地神五代、御末の尊を

ばウガヤフキアヘズの尊と申奉る。此帝天下を保たせ玉ふ年、八十三万六千四十二年也。それより人皇は、御帝神武天皇と申す。御いみなを八神日本ヤカシヤマトといはれびこの見て、天照大神より五代、ウガヤフキアヘズの尊の第四の御子、御母は玉依ひめ、龍神の乙娘なり。始、天皇日向の国より舟師をなほし、王意シツケイに随マツはわざるゑびすをたひらげ、大和の国に至、長随彦をちうばつし、同国うねび山を開き、内裏ウツリを立玉ふ。

然るに諏方大明神と申は、神武より五代の孝昭天皇の御時、近江の国甲賀郡かんなきマヤのとう給マヤん五代の孫、甲賀権之頭と云ふ人あり。御子三人持。兄を甲賀太郎頼平と云、次男を次郎頼忠、三男三郎頼方と云ふ。何も御帝の御気色目出度渡らせ玉ふ。

ある年の春の頃、権の頭、風病を受、七日と申には、むなしくならせ玉ふ。時に三人の御子斗よびのたまもよう様は、太郎は東方に家を立、東立と称すべし。次郎は西に家を立、西立と称すべし。三郎は此家ココノケにありて、母にそひてねんごろにかしつき、中の大殿と称すべし。

扱又、三人の所領の事は、太郎は下野・常陸・近江国三ヶ国を持べし。次郎は飛騨・若狭・越前三ヶ国持べし。三郎は惣領として大殿なれば、美濃・尾張・三河・遠江・駿河・甲斐・信濃七ヶ国持べし。ゆひげん皆玉ひ終り、空くなり玉ふ。

かくて兄弟三人、様々さまざまともらひなされける。三十五日と申には、御母上様、御なげきのあまり、にわかにわかに風の心地にて、遂に空くなり玉ふ。三人の御兄弟、母上にも分れ玉い、御なげきにしつみ玉ふ有様、けにことほりと知り。扱、あるべきにあらざれば、むしやうのけむりとなり玉ひ、色々に御とむらひぞありける。

扱又、三年の春の頃、甲賀三郎頼方、都登、御門に参内有。昼夜の勤、をこたりなかりしがマヤば、御帝御かんの余り、四年と申す二月、御いとまを玉はりて、此程の忠節に、山城の守になされ、北陸道の惣領を玉はり、此時の御帝を

懿徳天皇と申奉る。

頼方かしこまり、是を請取、北陸道へはしばらくなれば、大和国へ春日権之頭の家へ立寄玉ふ所に、御帝おつて大和国にけんひ石と云ふ所を玉ひける。頼方喜び斜ならず。是に因て春日の宮に籠り有、七日の神楽をそなし、又みどり宮と申は、春日権之頭の娘也。其名春日姫と申て、御年十七才にならせ玉ふ。彼の娘しやくに立、山城守をもてなし玉ひける。此娘常に歌道を学び、慈悲深くようき、又たくひながらひしかば、頼方姫にむかひて、如何なる人にて候ぞと御尋有は、春日権之頭の娘にて候と御答へ有ければ、山城守思召けるやう、此姫を何卒妻とせばやと思召、権之頭へかくと玉られければ、権之頭喜、急姫を送りける。

かくて本国へ帰り、海老道(昔老同穴)穴道切りあさからず、御夫婦御中睦く御座けるか、ある時、まきかりの御遊とて、伊吹山のに、かりの家形を造り、北の方を入参らせ、多の獸を狩おろし、北方に見せ奉る。甲賀太郎、同次郎も同道あり。都合其勢一万ヨ騎をとふらせ働きける程に、大なる鹿七つ八つつれて、屋形の前へおひ出さる。そのがすなと云ふまゝに、頼方初として、各山の上へとおひ上る。かゝる前に、俄に大風吹来、北の方の御座す屋形の内へ、何くとも無く、美しき草紙三枚吹入たり。これを取上御読すれば、ふし儀や此草紙、たちまち三人の稚子と変し、北方引立、辰巳の方へと失ひける。有合共おどろきさわざ、急に三郎殿につげたれば、頼方大きにおどろき、急屋形のあたを尋玉へ共、御行ゑは更に見へ玉はず。

頼方御狩七日、むなしくやんで、命いきてせんもなしと、天に仰き地に伏して、なげき玉ふも理に、其後命有ん程は尋べしと、伊吹山の麓より帰、絶御しやうと、春日権之頭殿に此由をかくと語玉へば、とかくの御返事もし玉はず、なみだに暮て居給しかば、屢らくあつて玉ふは、何とそ姫が行ゑを尋出して給と仰られければ、頼方なみだをおさへ、日本は我朝なり、申に及はず、天笠(天)・高らひ・ゑぞ・しんたん迄も、命を限りに尋べしと仰られけれ

ば、権之頭も頼母も鋪もぞ思ひければ、扱其後、精進をけつさいして、春日社に七日参籠して神樂をそなし、まをうに取れし姫をあんなんに守玉へと、深く祈誓をかけしかば、大明神も御納受やう有りけん。不食円満と云ふ玉を賜はりければ、頼方大に喜び、夜も明れば、先権之頭の方へ立寄仰られければ、此度罷出命生て帰り候と、姫をつれて参り候と思占候へと、御いとまこひして出給ふ。権之頭も頼母敷思はれける。

頼方重て春日大明神へ祈誓をかけ、其後兄の殿達へ申されける。是迄の御出、誠に有がたく存候。最早御帰下され候へと仰られければ、何国迄も尋給ふ程は、つれ参らせ諸共に尋候と、其勢都合五百余騎御預、尋に出給ふ。

さて尋給ふ処には、先、山城守には比叡山、大和国には三室岳、河内国藤井岳、紀伊国には大沢、かづらぎ、吉野の奥、伊勢の国にはすか山、彦根の大岳迄尋給へと、恋しき姫は帰さず、いとど思ひはまさりしか、関東に下るべしとて、賀賀カガ北陸道にさしか、り、越前にはかひつゆらの岳、越中立山、越後には妙高山、佐渡には日光山(ママ)、上野には赤城山、伊香保岳、信濃国には浅間山、甲斐国白根、相模国には大山岳、伊豆国には箱根山、する河の国には富士山高根迄尋めぐり給へ共、更に行ゑはなかりけり。

今は日も尽はて、只なみだにぞ暮玉ふ。御めのとく名(宮内)の判官申やう、誠や侑候へば、信濃国立科の岳と申て、おそろ敷山あり。奥に大なる人穴有と承り候ば、是こそあや敷存知候へと申ければ、頼方大に悦び、急ぎ立科山へ行、彼人穴を見給ふに、真にをそろしく、身の毛もよたつと云。

何卒其内を尋度思召せ共、中々人間のやるべきやうもなかりけり。され共頼方、命をしむにあらざれば、人々に下知し、藤フジを立、かごを組、七筋八筋の縄を付、頼方是に乗給ふ。穴のそこへ入給ふ。時分能は縄をうごかすべし、其時引上よと御定ありて、右の御手にはけんとうと云ふ釧を持、左の御手には春日大明神より給はりたる不食ほうまんの宝玉を持、穴のそこへそ下り給ふ。此玉に五つの徳ありける。一には食せず共をとろへす。二には衣類

着ぬ共寒からず。四には魔王(マデ)に行逢とも見付られず。三つには火に入ても焼る事なし。五には水に入ても沈れすと、此五句の徳に依て、十方自在に越給ふ也。

三十四五丁斗り入給ひて見給へば、畳石の上に落付給ふなり。穴のそこ聞けれ共、出口の光にて見給へば、左に細き道あり。籠より落て五六里程行見給へば、ゆらくたる橋有。渡りて行ば大なる池有。辺に古き松杉大なる有。御塔三重の塔も有。竹の林の中に細き道あり。それを過て見給へば、八つ棒(棒)造りのひわだぶきの屋形あり。ゑんの上へ登り見給へ共、とがむる人更になし。侍所より弓戸の方を見給へど、人もなかりしかば、不思議に思占、西の間を障子(障子)を明て見給へは、女の恋(恋)にて法花経の提婆品を読、又うつほんをよみ給を能々聞ば、春日姫の恋(恋)なり。あやしと思召、急ぎ行て見れば、御経をなみだにてよみてぞをわします。頼方急き大喜、ぶしぎ(マデ)にも頼方これ迄尋参候とのたまへば、姫君は是を聞あへす、御袖に取付、是は夢かやうつ、かやと仰もはてず、なき給ふ。頼方も共になみだにてむせひ給ふ。

やゝ有て、此国如何なる国にて候ぞと、又あるじ、いかなる人にて候そと向ひ給へば、姫君聞召、此国はをんき国と申候、主人は折節、豊後国の郡治の娘、みの能き聞へ有ければ、取て来りみづからが相手(マデ)にせんとて、取参り候と仰られければ、扱はよき時分也。急き共なひ帰るべしとて、姫君をかたにかけ、もとの道へと帰り給へ、畳石の上にて籠に乗、やく束のなはを動かし給ければ、人々悦び引上けり。

扱、穴の中の不思議、共色に語り給ふ処に、姫君仰られけるは、あまりに急きし故、年月よみ奉(マデ)こんでの葉師経、みづからが手宝となせし唐の鏡、又春日大明神より給りたるありかけと云草紙、これらほ取落せり。何卒是を取返し度候へ共、最早成ましく候。頼方聞召、安き事(マデ)なり。取て参候はんと、又籠に乗、穴のそこへと入給ふ。

かくて治郎頼忠、心中に思ふ様、三郎に世を取られ、今は無念に思へ共、折なければ是非も無く、今能き折なれば、

三郎を失ひ世を取ん。思ひひそかに、太郎頼平に此由かくと語りければ、頼平此由聞給へ、むやくとは存ずれ共、御身のはからひ次第と仰すゝめられ、甲賀郡へ帰り給ふ。其後、次郎かご繩を切落し、三郎殿のめのとく(宮内)名判官家頼を引出し首をはね、残りめんくへに向ひ、如何にとの給へは、ともかくも御はからひにしたがひ奉らんと申ければ、次郎頼忠、春日姫を引立て、近江の国へ帰りけり。

其後、姫君に向ひ、今日より三郎殿事を思ひ切給ひて、我にひよくのちぎりをなし給へとの給へば、姫君此由聞給ひ、さればなき事仰候物かな。皆人の心ばせをもととして打とぐる事コトも有なまし。それ文字を習ひし、如何に心をせし事も、義理となさけをの道を知らん為に、古人も心をいさめたり。義士二君につかへす、貞女両夫にまみへすと承候は、はかなきちぎりと云ひながら、なさけ深き三郎殿をいつしかわすれ、親兄弟を義理も知らぬ天命にそむきたる人に、あとてなびき候わんと、更に耳にも聞入給わんねは、

次郎大にいきり、山田左近家長を呼び、急みのう浦の川つかはすへしと、ぼうじやく無人に云ければ、左近も難義とは思ひながら、主命是非に及ず、春日姫を引つれ、みの浦の浦へそ出ける。春日姫なみだの下より申けるは、少しの間待てたべ、我年月信し奉る法花経の提婆品をよみたしと仰けるは、家永もあわれいやまし、しはしなみだに暮居たり。姫君落なみだををしとゞめ、それ法花経の功德は一け一日いと承候。ましてしゆ物とくしやのをや。夫已ならず、五重しんでんの功德と申伝へ候へば、みづから釧にかゝると云ふとも、後生前生うたがひなしとて、西に向ひて手を合せ、南無極楽世界阿弥陀如来、をなしくは人穴のそこにて空くならせ給ふ三郎殿と、蓮たく生の浄土へ向へ給へと称へ給て、御さひごをいそかせ給ふ。

太刀取も目も暮、心も消へければ、御後へ立まわり、すでにからよと見へける所へ、法華経の功德にや、又十らせつの女、三十番神の御助にや、吉田兵衛家長と云ひし人、数人の兵を連れはせ来り、其姫君打奉る事なかれと、

たへくによはりければ、大刀取思ひよらざる事なれば、ぬきたる大刀をひかへ、かくて家長の家来共はせ来り、
 姫君を中に取、此姫打奉る事思ひもよらず、兵衛に給り候へたもなく候は、ヨシドロコ 扱所なく御辺共にのがすまじ、皆一
 同大刀を投、切かゝらんとしたりければ、左近も勢ひにやおそれけん、仰御尤に候、それがしも助奉り度致候へ共、
 主命なれば力なく、尤かくははからひ候へ共、此上御追に御渡申べしとて、姫君を家長に渡しけり。

かくて春日姫を馬に乗奉り、大和国春日権の頭殿へ送りければ、悦ひはかきりなし。吉田兵衛家長と申者は、
 権之頭のふだいなり。三河国にて此事を聞、急ぎはせ来り、御命を助け奉る事、偏ヒトヘに仏神の御助、又家長か忠儀深
 き故也。

又其後、姫は春日大明神へ七日こもり給ひて、甲賀三郎殿に何卒今一度合せ給へと深く祈誓をかけ給ふ。され
 ば大明神の御めくみに因て、姫の命ながらひ、二度あひ給ふ不思議也。是は和国の物語、御いたはしや。

甲賀三郎頼方や、豊石迄かひらせ給ひて見給へば、縄を切て落したれば、上るべからず様もなく、扱又、兄々
 達の替りかくなりしは、身のいんがとふしまろひてそ、なけく事なけきて、かなはぬ事なれば、もとの家形へ立帰
 り、神々へ祈せいをかけ給ふ様は、今一度古郷へ返したび給へと、深くねんし給ひしか、ゑゝ口をしや、七人の子
 はなす共、女に心ゆるすなど、のせた今こそ思ひ知られたり。何共是は、太郎殿か次郎殿に心をうつし、我を失ひ
 し事、無ねんなれど、又なみだこそ暮給ふ。

扱、有べき有ざれば、足に任せて来り方へ行給へは、大成人穴有り。是を十丁斗行給へば、大成国有出給ふ。
 夏の頃と見へて、田の草取所有。国の名を問ひ給へば、唐頓カチヒン国と云。夫より又東へ行給へば、又大成人穴有。

是をくゝりて見給へば、秋の気色と覚しく、稲などかる所も有。如何なる国と問ひ給へば、唐中国と申也。彼
 国より北へ行給へば、又大成人穴有。

是をくゞりて見給へば、春の頃と覺しく、木の葉も色めぐみて、雪の下で咲梅の花、香ひをうつして、桜花長く、夏も藤の花咲乱れたる折柄かぢに、嵐はけしく、庭花二度詠心地して、うきが中にもなぐさみて、常々思ふ我心げに誠に忘れたり。草木の花は散りぬれば、又来る春は咲つべし。我は此土に落され、いつの世にかは古郷へ出ぬる事の有べしと思へば、うらめ敷ま、つゝむにあまるなみだ哉。よし夫とても力なし。我古へのなすわざと、今むくひ来てと知れぬれば、誰をうらみん事トも又、あらぬ浮世としらぬ身は、今の迷ひの迷ひぞと、ひとり心をいさめつゝ、立やすらひてましませば、所の人申様、日本人様をかへす来る事なきに、誰人なれば来りける。只人にては有ましくて、道しるべしておくりけるは、西へ向ひて二十二三人穴を通り過、又大成国に出。

此国は秋の比いと覺しくて、木の葉も紅葉して、男鹿の声も賛り行、其有様は我身そと、おしはかられてあはれなり。かゝる所に年頃八十斗なるおきな、鹿を目かけ出取んと出けるか、三郎殿を見、何国より来れる人そ、をばつかなしと尋ける。甲賀殿聞召、有事共語り給へば、扱は左様候か、御いたはしく有れ、是よりあなたには国もなし、此所にとまり給ひ、鹿狩して遊び給ひと。

其夜は我屋に留申、いろ／＼ともてなし、其後をきな、女房に語りけるは、此三郎殿は、よの常の人に越、神力深く義を知る人なれば、我娘を奉り、此国をゆづるべしと申ければ、女房悦び自も左に存候。次の日もとめ申、三人持たる娘をよひ出し、三郎殿をもてなし奉る。其後翁、頼方に向ひ申さるゝは、此三人の内何なり共、御身の妻つまにかへ、世をすこさせ給へ。姉は八千歳を経、次女は五千年経、妹は二千年を経候。か様に年を経ぬれ共、其様三十斗と見へ候。何も色々様々の色をなし、誠に世の常の人にちかひ、身めかたち何もわけてゑらむべし共、見へざりけるが、妹になれ給へ、れん理のちぎりあさからず。

かくて年月ふる程に、有時連夜物語し給をり、姫君の給ふ様は、御身日本を出て此国にまします事、早十二年

六月也。今は日本を思ひ切、みずからが親にしたがひ給ひなば、二度日本へ出給ふ事も有つべし。語り給へば、頼方うれしく思召。弥ちぎり浅からず有様。

あかつきにいたわしく、頼方に古郷の事を夢に見て、思わすなみたをながし給を、北の方給ふ様、いか成事を思召候と、様々とわせ給ひければ、今は何をかつゝむべし。古郷に有し春日姫君、今夜夢に見ゆ候か、心も替らす候へ共、太郎殿次郎殿へのしたわざにて、我をばかくはし給ふと、委く夢に見へ候と御語り有ければ、北方聞召、さる事も候半、女心と同じ雲井の事なれば、自ら御身を思ふ如く、人もさこしやあらなしや、思ひやせば大井川。そも此国はゆいまん国、父はゆいまん長者、又自をゆいまん姫と申也。父の仰なき程は、千年も万年もまします共、如何で古郷へ出給わん。自もなこりおしくは思へ共、御身古郷を恋ひ給ふ事、道理至極に候へば、いかでかさかのみとゝむべしと、事コトこまやかに仰ける。

頼方此由聞召給ひ、やる方もなき我心、古郷の妻の恋しきに、ゆいまん姫のなさけなき程と、かふ申さん様もなくと、うちなみたくみ給へければ、ゆいまん姫聞召、同じ心に候へど、御身の心思ひやられて候ぞや、とくくいとまをこひ給へ、父の御方より返事には、姫か心に候と仰あらず。其時に自がはからひ申べしとのたまへば、頼方悦ひ給ひつゝ、すでに其夜も明けければ、長者の前へ出給ひて申せば、御恩をわすれ候に似たれ共、余り古郷の恋しく候間、御いとまを給り候へしと仰ければ、長者聞給へ、安の如くさる事なれ共、娘か心を知らざれば、姫にとまをこひ給へと仰ける。

頼方御前を罷立、姫君に右の趣を語候へば、扱は願みちたりと、頼方をつれて参らせ、父の前に出給ひ、甲賀殿古郷思召、御歸り有度由、いかゞいたし候はんやとうかゞひ給へば、ともかくも御身次第との給ひは、

扱、是迄のちぎりの印に、ゆいまん国のきとくを見せ申さんと、西の林へともなひ給ひ、鉄(流地)の銅に銅の扉を立

る処あり。茲を明よとの給ひければ、内より開き、こなたへと申。内のでひを見給へは、三十四五成女房達十四五人、糸をくりてそ居たりける。是を過てそ、銅のつひぢに、内よりさつとひらさける。入て見給へば、二十七八成女房達、糸をまきて居たりける。それを過て見給へば、百鬼人限のついでに金の戸を立たり。ゆいまん国、明よとの給ひければ、又内より開けり。此処にも年頃二十四五成女房達、とのいと見へて至ける。是をも過て見給へは、るりのつひぢにゆうらくの扉有。八つ棟造のひわだの御殿、つゞひて七つそひへ立られたり。

御殿の内より外を見はらし給へば松杉あり。南を見れば、海上まんくとして、誠にふたかく世界もかく有らんと泳給ひ、東を見れば高山く、林の内に三重の塔など有、誠に貴き所なり。御殿に入て見給へば、赤地の綿をつて天照をはり、金を以て柱をつゝみ、紫雲べりの畳をしきて、甲賀殿と姫君を此上にしうし奉る。瓶子一組、蝶花形にて口をつゝみ、十七八の女房達に盃を持出、数多の肴をとゝのへて、頼方をもてなし奉る。連夜たんげんして夜も明れば、

ゆひまん王のたまうやうは、甲賀殿日本へ帰り給ふ数多の難所あり。然共、翁が言葉にそむき給はずは、古郷へなんなく帰り給はんと、難所にくを残りなくおしへ給ふ。其後、鹿千頭と云ふ餅を一千二百、甲賀殿へ参せ、此餅一日に一つづゝ喰ひ給へ。もし二つ喰ひ給はゝ、日本へ帰り給ふ事なして渡し給ふ。

頼方是を押しオシいたゞき、急ぎ古郷へ帰り給ふ。たびの将東なされつゝ、姫君にの給ふ様、此年月のなさけの程、何の世にかはわするべし。誠やおことや、今わかれ、又逢事はかためとくりかへし、あふべきや道もはるかにゆき過ぬ、難所の多きたびなれば、又今世には、いかではいもせの中や、あわさくら、これのみ思ふ斗りなりと、なみだを流し給ひつゝ、やる方もなき御有様。

姫君是を聞給ひ、仰の如く別れと夢は、世の中のものよしと思はぬ人はなし。ましては云はん、今日出てあひ見ん事は、

後世と願斗のちぎりにて候にはあらず。今の世は川瀬の淀やあふすぞと、我身のうさを染出し、いわんとすれば、人のか為、如何にと思ふ心より、君を古郷へ帰さんと、思ひ出せし事なれば、今の別れはかねてより、別れのなみだと諸共にゆひまん国を出給ひ、

姫君ついでもちぎり河迄見送給ひて、たかひになごりををしみつゝ、姫君一首かく斗り、

年月のちぎりしなごりわすられて さきたつものはなみたなりけり

とあそばせ給ひ、頼方やかて取あへつ

こ世迄とちぎりし事をついでわれすは たづねても来よあきつ嶋まで

とたがひになごりをよみかわし、是を別れの言葉にて、行わかれさせ給ひける。あゝいたわしや。頼方殿をしへに任せて難所にくゝをこへ給ふ。長者のあたへし千百の餅を、日々に一つづつ用ひ給へば、難もなく信濃国浅間ヶ岳大沼の池へそ出給ふ。頼方あたりを見給へば、有し昔に変わりはて、ゆひまん国を出給ふ、九年七月と思へ共、年を合せて三百四年なり給れば、かわりはてしもことほりなり。

扱、ゆひまん国のたび将束、穴のはたにぬきすて給ひ、さるにても春日姫、何国にやはすらん、いさや日本の神々へ、きせいをかけ申さんと、何卒姫に今一度逢せてたべと祈りつゝ、本国甲賀の郡へ行越見給へば、有し屋形やもくちはてゝ、父上か立給ふ御堂の有けるが、是も同くゝちはてゝ、けたも柱も根はくちて、金物斗り残りける。頼方は是を御らんじて、かくあるべきと知るならば、ゆひまん国にて年月を送り過され共、倉や春日姫のふひんに思ひ、はるく難所をしのぎつゝ、来りし甲斐もあらざらん。浦嶋太郎か古へも、今の我身にまさりしと、独くどきてそれよりも御堂内へ入給ふ。

ねんしゆをなして御座ます。比は七月廿日の事なれば、あつさをしのき居給へば、所の童子数多来り、三郎殿

を見参せ、おそろしや、此所に大成くちばみの居たると、皆ちりくゝに逃走たり。頼方は聞思給、あなあさましや、我姿下界に住める印にや、くちばみ見ゆる、うらめしや。我身なからはづかしく思召、ゑんの下へそ隠候。

やうく時も戌亥の頃と思敷時、僧達数多、御堂に來り、連夜法花経とく誦ましく、夜も明方に成し時、上座の老僧給ける、つれづれ成程に、古への事物語り給へ有ければ、中座の老僧仰けるは、昔此国の国主を甲賀権の頭と申、三人御子持給ふ。長男同太郎頼平、二男次郎頼忠、三男三郎頼方と申せしが、父権の頭來度に及び、所領それくに分さんし、三男に家をゆづり、惣領職をゆづり給へば、頼忠日頃無念と思ひ折節、三郎の身だひをゆひまん国へ取れし故、日本山々岳々を尋ける共行ゑ知れず、一度信濃国立科山に人穴有けるが、かごにのり頼方下り、身だひを尋ね、なんなく上りしに、身だひどくしゆの法花経、唐鏡を取落たると仰ければ、又三郎穴の内へ入て、取帰らんと仕給ふ所、兄の頼忠日頃のうらみををこし、籠の繩を切られば、上らんやうもなくして、下界の内をかなた、こなたと迷ひ、此年月はゆひまん国へ渡られつると聞たるが、此辺へ來り給ふと聞たりしが、見へ給はぬは不思議也と語り給ふ。

又、他の老僧仰けるは、昨日の昼、大成口ばみ、此処へ來り候と申せしが、三郎殿にてやはすらんと仰ければ、前座の僧聞給ひ、何卒甲賀殿、くちばみと見へ候ぞ、されば下界の地に入て、久敷住給ふ故、其形にも見へ候なりと仰ける。次の老僧、それは如何にして元の形に成給ふ。座上の僧のたまわく、石菖の生したる池の水にひたりて、朝旭を拝なば、ゆひまん国の形はまぬかるべしと語り給ふ。

三郎殿、ゑんの下にて是を聞、大悦急き大門に下り、石菖の生たる池に身をひたし、朝旭をおかみ給へば、帰命や、たちまち元の姿と成給ふ。かくて御堂へ参り給へば、是こそ三郎殿よとの給ふ。次の老僧、是に御小袖の候とて、はなやかなる御小袖参らせける。又其次の御僧、梶の葉へ此紋を今に於て定紋のふの入たるひたゞれを参らせら

る。上座の老僧、是にも候とて太刀に弓矢を取そへて、三郎殿に給りけるは、然り僧達何国ともなく失ひ給ふ。

語りの僧只一人をわしましければ、頼方の給ふ様、只今迄是にまませし御達は、ただ人ならずと見へ候。如何なる人にて候ぞや。老僧こたへて曰、事もをろかや、上座の御僧は伊勢国大神宮、左の一番は熊野権現、二番は賀茂大明神、右の座の一番は梅田大明神、二番は平野大明神。かく申又自は、近江国大原の明神也。されは湖の千年過て桑原と成、又千年過て湖と成事を三度迄見たる我なり。

御身、仏神を深くしんし給ふ、信切なる故、神々もゆひまん国迄付添て、守護せしめ給ふ故、穴のそこ成国々を、思ひのまゝに見廻り、二度古郷へ歸る事、只神力の故なるぞ。ゆひまん国の翁は、本地胎藏界の太日や。如何に頼方、今はとくく春日社へ参るべし。姫は命ながらへて、春日社内には有べき社たんに有べきそと、かきけす様に失給ふ。

頼方嬉しく思召、御帰三度なし拜し、春日の宮へぞ急ぎける。御いたわしや、姫君はなみだと共に、法花経のとぐしゆの恋もをこたらず、明暮恋しく、頼方に何とそめぐり相慕のちぎりをなさしめ給へやと、深くねんし給ひし所へ、頼方殿参りたりとの給ふ恋に、姫君は是は夢かやうつゝかやと、たがひに袖にすがり付、悦びなみたはせきあへす。姫君はしばし悦、ものもいはす居給ひしが、君に別れ参らせて、次郎殿につらくあたられ、みのうヶ浦引出され、ちうせらるへかりしを、吉田兵衛に助られ、此宮へ参りつゝ、君の御うんを祈りしが、別れし年より算ふれば、三百四年と覚へしか、此年月の我命は、明神より不老不死の樂を給はり、今迄命ながらへて、二度御目にはかゝる事、誠や世言の云ふなれし、枯たる木の葉に花さきて、二度実なるとは申事、今の我身に候ぞ。此年月は独ねの、袖をまくらかたしくて、君の行を思ひねの、なみだに床のひる間なく、恋敷思ふ其一つ、逢へて中々語りぬ。我心ねを思せとて、語り出てわつとなき、思ひは百夜語る共つきなまじとて、

聞へける頼方殿も、此年月のうさつらさ、ゆひまん国へ行し事、又日本へ歸りし事、式千百日のたひの空、い

ねもやらぬ物うさ、扱古郷の釈迦堂にての事共迄語り出て、なき給ふ。

頼方の仰には、かゝる物うき国にあらんより、何国へも行べし。春日明神より神のならいを請給ひ、飛行の車に相のりて、二方共に天笠(天笠)へ越給ふ。かくて三年過ければ、伊勢太神宮より神勅あり。日本へ帰り、神力堅固の守護とあらわれ、神号を諏訪太明神と申べしと有ければ、神勅にまかせ、二度日本へ帰り給ひ、信濃国おかへの郷へ宮柱を立給ふ。されは名乗を頼方と申故、諏方大明神と申也。頼方と書て諏方とよむ事、此故なり。是より此方、おかやの郷を改め、諏方の国と云ふ。

父権之頭殿は近江国白ひけ大明神あらはれ、御母は下野の国日光権現とあらわれ給ふ。太郎治郎殿も春日大明神より神の位を給ひ、大郎頼平を日向国源太郎大明神(則源氏の守神也)、次郎頼忠を常陸国田中ナカ大明神といはれ給ふ。此の如御親子、何も神々とあらはれ、衆生を守り給ふ也。

上の社、下の社と云ふ事、三郎頼方郷を上ノの社と申、本地普賢菩薩也。下の社春日姫は、本地千手観世音也。頼忠殿にうとまれ給ふ故、人をつれなくする事を、深くいましめ給ふ。又三郎頼方殿は、久しく下界に下り、いの地にましゝて、両親に不孝のつみをおそれて、社へ参らん人は、先ハ曰か孝を尽すべし。親に孝ある者は、我所に参らす共、守るべしとの御たくせん。白ひげ大明神、日光権現へ参る者は、諏訪へ参りたらんよりは守るべしと、御ちかひなりされは、親に孝行なる者は、形に影のそふ如く、御めぐみありと心得べし。是によつて影月をそへて忌み給ふなり。あながちきらひ給ふにあらず。

又ゆひまん国より帰り給ふ道、ゑんとう国と云ふ処にて、つかれてましますとき、産やの内より女一人出て、しときを参らせて、つかれをはらし奉る故に因て、産屋深く忌給はぬは、彼の女のをんを思召ての故ぞかし。

又ゆひまん姫も頼方に名残りをしく、御隠をしたひ、日本へ来り給ひて、信州浅間大明神とあらわれ、一切衆

生を我衆生とちかひ給ふ也。去程に頼方と浅間柱近き、世言に云ふは此故なり。下諏方深くねたみ給ひて、浅間の方を後にして立給ふなり。

又茲に物語りあり。東天竺のくるゑひ国とゆふ国に、くるゑひ長者と云ふ者あり。一人の娘を持けるか、東天竺にならひなき名を取、名をば早長姫と申せしか、其国の王をそこ王と申。かの長者思を様、是より上の国の王をむことせんとて、そこ王よりもらへ共、返事をせず。使度々に及べ共、使につかはせねは、そこ王大にいきり、其勢一万よきにてをしよせ、長者を夜打にうち給ふ。早長姫は夜打にのかれ、父の持給ふ宝のほこを、甲賀川へさかさ立、其上に住給ふ。そこ王此由を聞、使を遣、其所も我領地也、急ぎ我にしたかひ給へと申遣す。姫此由を聞、なくくゝ爰にとまれば、これかゝる事をも聞と、ほこをぬぎばさみ、天の早車にのりて、りうぞうれいと云ふ河を飛こし、百済国に來り、それより天の早舟にのりこし、筑紫の今津に着給う。神国と聞給ひ、信濃上野の両国境、あら船山ふねやまに水をたゝへ、天の早船をうつぶせて、世界火の起らん時は、此水を以てしめせとて、船の上へ社を立住せ給ひけるか故に、神号を大船大明神と申なり。

又、甲賀川よりほこを貫給ふ故に、はつむ大明神と申なり。されは上野と書てはつむとよむなり。上野の国尾幡おびの一富大明神是なり。日光山は頼方殿の母上なり。故に常に通ひ給ふ。新船大明神は道なれば、おりくゝ宿を借給ひて、新船明神と深くちきりをこめ給ふ。此由、下諏訪聞給ひ、深くうらみ給ふとかや。

上諏方明神はほさつにて、山野のけたものを殺し、御所にかけるる事、神々よりふしん有ければ、大明神、しやくたんの戸おし開き、梶の葉のふのしたたれをめし、御手にけんとうの劔を持、御神たく有けるは、昔我ゆひまん国にて有ける時、鹿を狩して遊びし事も、慈悲を知てする也。かるか故に、神とあらわれて、せつせふ面白く、慈悲を思ひてする也。其文に曰く、

業^{コウジン}尽^{シツ}自^ジ生^シ得^{トク}数^{スウ}不^フ生^シ故^コ食^{シキ}人^ニ天^ト同^{トウ}生^シ仏^{ブツ}果^カ

惣して殺生を好み、生をころしたらんものは、此文を唱ふべし。是を頼方の四九の文とゆふ也。文の心は、かうの尽たる有生は、はなすとも生せざるか故に、人間に喰せられて、同仏果を生せんとの心也と、御神宅^{ミカミ}有て、則ち神はあからせ給ひけり。

かるか故に、七月廿七日に御射山^{ミヤサ}と御狩あり。毎年其日、鹿二つづゝ出て、ころさるゝ也。又七年に一度、御柱とてまつりあり。

是へ参る人々は、子孫はんぜう、現世あんのん、後世前世うたかひなし。此書を毎日一反づゝよめば、諏方日参したるも同じ度く、うたがふ事なし。

失^ヒせつせうをするに三つの心得あり。鳥類ちく類によらず、弓失^{キウシ}にあたらす死^シる事あり。これを時節宝来と思ふべし。少もをしむべからず。又弓失^{キウシ}に当、手をひ行もあり。是をば、ちくせふ因果のむくひあり。ふびんに思ひかんずべし。又弓失^{キウシ}に当り、たちまち死たるおぼ、急き此四九の文となふべし。我仏生にかへすべし。是を三つの心得とゆふなり。誠に有かたく共也。

右、甲賀三郎頼方も、懿徳天皇につかひ奉り、其後ゆひまん国に玉り、以上三百四年過て、景行天皇の砌、諏方大明神と顕われ給ふ。懿徳天皇九代とゆふなり。

千秋楽

明治十三年五月日

書写之

小林榮運

鬼女のゆくえ —— 鬼女説話の変容と仏教 ——

今井 秀和

一 鬼女とはだれか

鬼女とは、直接的に「鬼」と化した女を意味し、あるいは間接的に「鬼のような」心ない行いをする女を意味した言葉である。平成から令和にかけての現在において「鬼女」といえば、それは後者の意味から派生してきたインターネット上の俗語、いわゆる「ネットスラング」が最も知られているものかもしれない¹。

ネットスラングにおける「鬼女」とは、インターネット上の掲示板などを主たる活動の場とする人々のうち、世間に注目される事件や不祥事に関してバッシングすべき有名無名のターゲットを見つけたのち、ときに信憑性を棚上げした玉石混交の情報や考察内容を公開する人たちを指している。対象は芸能人や政治家、無名の一般人など様々である。

情報収集の際には、SNS（ソーシャル・ネットワーキング・サービス）その他が活用されている。現代においては警察機構や探偵業もインターネット情報をフル活用しているが、鬼女による情報収集はそうした専門職にも例

えられるほど迅速かつ執拗だったりする。

鬼女という用語の由来は、そうした人々が本来常駐していたというネット上の「既婚女性」掲示板の略称である「キジョ」だともいうが、仮にそれが語源説として適当なものであつたとしても、「鬼女」という古来の用字が選択された時点で元の意味は希薄化している。また、こうしたネット掲示板の住人のほとんどは自らに関する情報開示を行わないため、「鬼女」と呼ばれたり、それを自称する特定の人がいたとしても、そもそもそれが本当に女性なのかどうかすら定かではない。

これから論及するのは、こうした現代の「鬼女」についてではない。しかしながら、鬼女が鬼そのものを意味するほか、「鬼のような」所業を行う女を指すのだという文脈を踏まえた上で、その両方の意味が交錯する「あわい」の領域について考えてみたいのである。

「鬼のような」所業とは、人を人とも思わぬ無慈悲な振る舞いであるが、本来的な鬼が一体どのような所業に臨んでいたのかといえば、それはまず第一に「人を喰う」ことであつた。² 現代でも使われる「人を食つたような」という表現は、人を人とも思わぬ態度（馬鹿にした態度）を指しているが、説話・伝承上の鬼は比喻表現としてではなく、本当に人を喰つていたのである。

さて、現代における「鬼」の代表的な表象は、ネット用語としての「鬼女」以外にも見受けられる。たとえば二〇一六年から『週刊少年ジャンプ』に連載される人気マンガ、吾峠呼世晴（ごとうげこよはる）『鬼滅の刃』³は、架空の大正期を舞台とした伝奇作品であり、ここでは人を喰う吸血鬼じみた「鬼」に立ち向かう主人公たちの闘争が描かれている。主人公の少年は、半ば鬼と化した妹と共に鬼と戦う。作中のそれは日本における伝統的な「鬼」像とは異なるものであるが、人に似て非なる恐ろし気な異形の敵たちを指して「鬼」という言葉を用いていることは興味深い。

いずれにせよ、現代における「鬼」は、現実的な存在として認識されているわけではない。そのひとつの表れ方としては、マンガやアニメ等におけるフィクションの中の存在に留まるものがあり、あるいは、あくまでも比喩表現として用いられる俗語としての「鬼女」や「鬼教官」、「鬼嫁」等もある。

しかし前近代の「鬼」はこれらの意味に留まらないものであった。本稿の具体的な考察対象は、中世の歴史書や江戸期の随筆に載せられた、人を喰らう「鬼女」などに関する世間話（噂話）である。こうした噂話に関して、本当に人が鬼に変じた例だと信じられていたのか、また、そうではなくあくまでも比喩表現として「鬼女」の語が採用されていたのか、といった問題に迫ろうというのである。そして、前近代の「鬼女」をめぐる噂話は、寺院および仏教とも直接間接に深く関わってくる。

二 鬼子母神と起屍鬼

人が人を喰うという事実や説話に関する記録は世界中に分布する。説話・伝承としての「食人」のみならず、実態としての食人に迫った文化人類学的な先行研究の層も厚い。ただし、ここではあくまでも「物語」に焦点を当てていく。その際に必要となるのが、広くアジア、そして日本において、文字通り「人を喰った」説話にはどのようなものがあるかという確認である。

対象が広すぎるので先行研究に多くを負いつつ、まずは漢訳仏典などの代表例を、次いで日本における在地の伝承や縁起、文芸などの内容を確認していく。そして中近世に「実話」として語られた同時代的な物語、すなわち世間話の記録に対する分析を行うこととしたい。それが歴史的な事実かどうかは別として、世間話には一応の「事実」

として語られること自体に意味があった。

本稿の関心に即して、人を喰う話を説話・伝承の世界に求めた場合、早いものとしては、たとえば漢訳仏典の「鬼子母神」^{きしもじん}をあげることができよう。ただし厳密に言えばこれは人が人を喰う話ではない。鬼子母神はそもそも人間ではなく、夜叉（ヤクシー）の一人であり、ある種の「神」的な存在による人喰いの物語だと言えるだろう。鬼子母神はサンスクリット語で「ハーリーテイ」といい、仏典ではその音写で「訶梨帝母」^{かりていも}とも呼ばれる。

『雑宝藏経』（四七二年）等の經典によれば、鬼子母神は一人ともいわれる多くの子どもを持ち、子らを育てるために人間の子を捕っては喰らっていた。それを見かねた釈迦が末子を隠すと、半狂乱になった鬼子母神は七日間にわたって探し回り、ついに釈迦に助けを求める。釈迦は、たくさんいる子どものうち一人が欠けただけでもそれだけ悲しむのだから、もう人の子を捕ることはやめると諭し、納得した鬼子母神は仏門に帰依して子育てと安産の守護神に転じたという。

鬼子母神説話のほかにも、ヤクシヤ、ヤクシーによる人喰いの説話・伝承は数多い。その背景には南アジアや東南アジアに流布していた、シュリーサットヴァなる街に住むヤクシーたちが人間の男を魅了して喰らっていたという「天馬本生」⁴の説話があるという。

直接、「人喰い」に深く関わりとまでは言えないものの、本稿でのちに扱うことになる人の「死体」にまつわる怪異としては、漢訳仏典における「起屍鬼」（ヴェーターラ）なども重要である。起屍鬼（屍鬼）とは、死体が起き上がって人を害するもの、あるいは死者を蘇生させる呪術のことである。⁵死者の蘇生は、人喰いそれ自体をめぐる説話とはまた異なった想像力の発露であるが、仏教タントラ、ヒンドウータントラには、死者を蘇生させる呪術を含む、死にまつわる様々な術が見いだされるといえる。⁶

現代日本では、小野不由美の小説『屍鬼』やその派生作品によって広く知られるようになった、西洋のホラー文脈における「吸血鬼」的な「屍鬼」像が一般化した⁷が、本来的な起屍鬼（屍鬼）とは、人を害する生ける屍、あるいは屍を動かす呪術を指すものであった。

三 山姥と鍛冶屋の婆

日本における、女が鬼になる話としては、たとえば平安末期に成立したと考えられている『今昔物語集』巻二十七の二十二「獵師母成鬼擬噉子語」をあげることができる。獵師兄弟の年老いた母親が、並外れた老齡ゆえにいつの間にか鬼に変じていて、我が子を喰らおうとしたという話である。この話は後世の、二つの系統の物語に影響を与えているようである。

ひとつは、源頼光の家来である渡辺綱と茨木童子を巡る話である。渡辺綱が美女を助けたところ、突然、鬼になって襲い掛かってきたため、綱はその腕を切り落とした。後日、鬼の襲来に備える綱のもとを伯母が訪ねてきたが、実は茨木童子という名の先日⁸の鬼が腕を取り返しにきたのであった、という話である。この場合、女が鬼になったのではなく、鬼が女に化けている。細部に異同はあるが、この物語は『前太平記』や『御伽草子』、さらには謡曲や歌舞伎などの芝居によって広く巷間に流布していくこととなる。

もうひとつは「鍛冶屋の婆」と呼ばれる物語群である。これは、猫や狼などが男の老母を喰らい、老母に化けて入れ替わっていたという話であり、近代以降の伝承としても各地に伝わる。江戸期には「化け猫」説話を巡るひとつのパターンとして、年老いた飼い猫が、いつの間にか飼い主の老母を喰い殺して成り代わり、更なる餌食を求め

るといった物語が数多く作られ、実録体小説や随筆などに記されることとなった。

『今昔物語集』の段階では女が鬼となつて人を喰う話であつたものが、後世に至ると、茨木童子のように鬼が女に化けていたという話や、鍛冶屋の婆のように獣が女を喰らつてその姿に化け、さらに女の子どもを喰らおうとする話に変容していくのである。ともに異類(人語を介する人ならざる存在)が人間の女に化けているという点で、『今昔物語集』とは異なる物語になつていっているものの、その影響を感じさせる展開ではある。

山姥(やまうば・やまんば)も鬼女に近い存在である。ただし場合により「山姥」には母性のイメージが持たされてもいる。最たるものは『前太平記』以来の、坂田金時(金太郎)の母としてのイメージである。たとえば歌川芳艷が「坂田怪童丸」と「山乳母」とを描いた万延元年(一八六〇)の浮世絵を見ても分かるように、それは「山乳母」としてのイメージでもあつた。反対に鬼女としての「山姥」像は、たとえば謡曲『山姥』における「山姥」は山に住む鬼女とこそ、曲舞にも見えて候へ」に端的に示されている。

昔話「三枚の護符」(「三枚のお札」、「鬼婆と小僧」とも)における山姥は、正体がばれると小僧を追ってくる。追いかけてくる悪しきものを聖なるアイテムで退けるといふ話のパターンは、古くは『古事記』や『日本書紀』におけるイザナキの黄泉訪問譚によつて知られ、早くから両者の比較が為されてきた。

『古事記』において、イザナキは死んだ妻のイザナミを追つて黄泉に赴くが、言いつけを破つて、醜く腐乱したイザナミの姿を見てしまう。怒つたイザナミは黄泉醜女や八柱の雷神、そして千五百の黄泉軍たちにイザナキを追わせるが、イザナキは髪に付けていた黒御蔓や黄泉比良坂の坂本に生えていた桃子などを投げて、それらの追手から逃れるのである。

重要なのは、昔話「三枚の護符」の山姥や、『古事記』の追手たちには「追いかけてくる恐いもの」という物語

上での役割が持たされているということである。実はこれから考えていこうとするのは、こうした追いかけてくるパターンから逸脱した鬼女の話なのであるが、まずは追いかけてくる「鬼女」ないしそれに準じた存在をめぐる物語があることを記憶しておきたい。

四 安達ヶ原の鬼婆

さて、前近代の日本における「鬼女」では、謡曲『安達原』や歌舞伎・浄瑠璃『奥州安達原』と深い関わりを持つ福島県の在地伝承「安達ヶ原の鬼婆」（「ひとつ家」）も非常に有名である。¹¹ 謡曲『安達原』は、観世流以外では『黒塚』の題が伝わるものの、『謡曲大観』は「古記録にはみな（安達原）とある」とした上で、『親元日記』に載る寛正六年（一四六五）二月二十八日、將軍足利義政が院参した折の記事が最古の演能記録だとする。¹²

よく知られていると思うが、あらためて謡曲『安達原』の内容を記せば以下のようである。東光坊祐慶なる熊野山伏が回国行脚の途上、奥州安達ヶ原（現在の福島県。阿武隈川の東岸とも、安達太良山の東麓ともいう）にて老婆に一夜の宿を求めた。老婆は東光坊に糸車で糸を紡ぐ様を見せた後、焚き木を採りに出る。その際、決して闇を覗かぬように告げるが、東光坊の随行である能力が覗くと、そこには死骸が積み重なっていた。さてはこれが、安達ヶ原の黒塚に籠って旅人を襲うという黒塚の鬼の棲家であったかと気づき、二人は逃げ行く。それを知った鬼が追いかけてくるが、不動呪縛の祈りをした上で斬り伏せると、「怒りをなしつる鬼女」はたちまちに力を失い消え去っていった。

岩手県盛岡市の厨川や奈良県の宇陀地方にも同様の伝承があるほか、江戸期の『諸国里人談』は武州（埼玉県）

の足立ヶ原あだちがはらをこの伝説の本拠地とする。また作者不詳『土佐お化け草紙』にある「鬼女」は、鬼女と安達ヶ原の鬼婆を同一のものだとする。

さらに、江戸の金龍山浅草寺の東側にあつた荒地地（現在の東京都台東区に位置）にも「浅茅ヶ原あさぢがはら」のひとつ家に関する伝承が残る。笹間良彦『鬼女伝承とその民俗』が示すように、古くは室町期の文明十八年（一四八六）に道興准后が記した『廻国雜記』に載る在地伝承である。その内容を簡単に示せば以下のようになる。夫婦が旅人を引き込んで娘に春をひさがせていた。¹³ 旅人を石の枕に寝かせると、まぐわいの頃合いを見て夫婦が旅人の頭を打ち砕き、身ぐるみを剥いでいたのである。ある夜、いつものように旅人の頭を砕いたつもりが、それは悪行を悔いて自ら石の枕に寝ていた愛娘であつた。夫婦はこれを期に発心したという。

もとは夫婦が娘を使つて旅人を殺す話であつたが、後世に至り、鬼婆と娘との話に変容していき、観音菩薩の靈験譚としての性格を強めていったものと考えられている。なお東京都台東区の花川戸公園は、後悔した鬼婆が身を投げた池の伝承地であるとされ、今も小さな姿で「姥ヶ池」が残されている。

仏典由来の鬼子母神説話と、日本の文芸や在地伝承である「ひとつ家」や「鬼婆」の説話・伝承との間には幾つもの共通点を見出すことができるが、両者の間にはいかなる有機的な関連があつたかについては簡単に論じられない。しかし食人の動機を探れば、両者ともに単純に自己のみの利益を求めて人を殺めていたわけではない。

鬼子母神は、利己的ではあるが我が子のために人間を食していた。鬼婆は、話によつてはただの食人鬼だが、仕えている姫君の病気を癒すために妊婦を襲つて赤子の生き胆を抜いたところ、あろうことか孫を宿した愛娘であつた、というパターンの話もある。その場合、鬼婆自らが人を喰うのではなく、鬼婆Aが娘Bを殺して赤子Cの生き胆を姫君Dに喰わせようとしているわけであり、若干、物語が複雑である。もつとも、その後で正気を失つた鬼婆

は人喰いに走ってしまふ。

それでは、戯曲や説話・伝承における鬼婆は、最後にどうなったのであろうか。物語によって異なるが、おおむね、観音の靈験により雷に打たれて死んだ、改心して仏道に帰依した、獲物である旅人に逃げられた、などの結末を迎えている。もとは素朴なたちでの伝承であったものが、寺院の関与によって靈験譚としての縁起にたちを變えていった例もあろうし、場合によっては最初から寺院の関与があったことも考えられる。鬼子母神説話との関連も、そうした可能性とともに解きほぐしていくべき問題であらう。

もちろん、鬼になるのは女ばかりではない。愛執の果てに鬼と化した男の話もある。たとえば近世文学史上の白眉、上田秋成『雨月物語』の「青頭巾」である。ここでは僧侶が、愛する稚児の死後もそれを受け入れず、愛撫の果てに遺骸をしゃぶりつくしてしまう。すでに指摘される如く、『宇治拾遺物語』所収の物語に近いが、「青頭巾」では僧侶の異様な行いに対して仏教的な過去の因縁や仏魔一如といった物語解釈の方向性も示されるのである。¹⁴

ただし、人が鬼になる話のうち少なからぬ例は、女が鬼と化するものであった。説話的な関心からすれば、どうやら男が鬼になるよりも、女が鬼になるほうが魅力的であったと見える。そのため本稿で追いかけていくのも、あくまで鬼女の行方ということになる。

さて、仏罰を被るか仏縁により導かれるかの違いはあれど、鬼女に関しては仏法の力による処理が為されているパターンが少なくなく、これは江戸期における他の妖怪調伏、幽霊済度の物語とも共通する特徴である。ただし、さきほども触れたように、安達ヶ原における在地伝承は本来、素朴なものであり、そこに、戯曲などの筋書きがフィードバックしてきたのだとも考えられている。

五 人を喰った尼

説話・伝承について考える場合、生きている人を喰うのか、死んだ人を喰うのか、という違いを押しさえておく必要もある。人を喰う者が、人を追うか人に追われるかという問題には、当然ながら対象の生死が深く関わってくるのである。

さて、人が鬼になる説話を分析する前に、人（あくまでも人）が死者を喰う話をとりあげてみたい。扱うのは伊勢貞丈『安斎随筆』巻七「尼喰死人」（尼、死人を喰らう）および、そこに引かれた二つの歴史的な資料である。『安斎随筆』（成立年未詳）は、代々続く有職故実研究の家系を再興した伊勢貞丈（一七一七—一七八四）が、様々な語句の意味や事物の起源、公家・武家の有職故実（儀礼、法令、習慣など）について記したものである。安斎は貞丈の号であった。

「尼喰死人」土佐光茂が画ける病草紙と云ふ絵に、さまざまの奇病の形を画ける。其の中に若き女の乞食やうの者、道の傍の死人を喰ふさまを画けり。有るべき事とも思はざりしに、五大帝王物語に正嘉三年の春頃より世の中に疫癘夥しくはやりて下腐どもが病まぬ家なし。川原などは道もなき程死体みちて浅ましき事にて侍りき（中略）三月二十六日改元あり正元と改まりしが、正月上旬の頃死人を喰ふ小尼出来てヨロゾの所にて喰ふと云ふ程に、十四五計りなる小尼、内野より朱雀の大路を南ざまへ行くとてまさに死人の上に乗居てむしり喰ふ。目もあてられずぞ有りける。わらべどもしりさきに立ちて打さいなめば鳥羽の方へまかりける後はいかゞなりぬらむ云云。此の事、百鍊抄にも見ゆ怪しき事なり（鎌満云はく百鍊抄御深草院正元元年五月の條五

日戊申近日、十三四許小尼於^一一條壬生^二破^三食死人^四云云未曾有事歟とあり、五大帝王物語と同じ時代の事なるべし¹⁵。

『安斎隨筆』は、女が死人を喰うという話題に関して、土佐光茂画『病草紙』、『五大帝王物語』、『百鍊抄』といった書物を引いている。はじめ貞丈は『病草紙』に描かれた、貧しい女が路傍の死人を喰うといった描写をフィクションだと考えていたという。ところが、史書を紐解くうちに更に衝撃的な記事を見出してしまい、それを筆録したのである。

なお、土佐光茂の画と伝えられる『病草紙』はどうやら現存せず、また、現存する『病草紙』にも貧しい女が路傍の死人を喰う場面は見当たらないようである。『餓鬼草紙』には餓鬼が人の死体を喰らう場面があるが、それを指しているわけでもなさそうだ。

いずれにせよ貞丈は『病草紙』に描かれた、女が死体を喰う場面を見た上で、それをフィクションとして捉えていた。つまり貞丈にとって、このような極限的状况が過去、実際にあったということは想像の範囲を超えていたのである。

飢饉や戦時など、非常に切迫した食糧難の折には、人類史において普遍的に、人が人の死体を食するという状況が生じる。他人の霊力を入力する為の食人や、贅沢さなどが高じての異食としての食人、医薬の効果を期待しての食人もあるが、これらは深刻な食料難による食人とは方向性が異なるものである。

江戸期にも深刻な飢饉はたびたび生じ、死体を食料とするような事態も実際にあったというが、それは相当にイレギュラーな出来事であった。少なくとも貞丈にとって、人が人を喰うというのは、常識を超えたセンサーシヨナ

ルな話題だったのである。

おそらく中世の『五大帝王物語』の記録者においてもそれは同様であり、尼が死人を喰うということがことさらに話題として強調されたのは、男性よりも女性のほうが、そして普通の女性よりも尼のほうが、さらには老いた尼よりも若い尼のほうが、より一層そうしたタブーから遠いものとして見られがちな存在であったからだろう。

『安斎随筆』が引く『五大帝王物語』の記事はまず、正嘉三年（一二五九）の春における疫癘（疫病）の流行について記す。なお『安斎随筆』引用文中の「（中略）」は本稿筆者によるものではなく、『安斎随筆』内の引用それ自体において施された省略部分であるが、本来、『五大帝王物語』のその部分には「川原などは路もなき程に死骸みちて、浅猿あさまき事にて待き」に続いて以下の記述があった。「崇神天皇の御代、昔の例にも劣らずやありけん。飢饉もけしからぬ事にて、諸国七道の民もおほく死亡せしかば、三月二十六日改元ありて正元と改る。」¹⁶

ここでは正嘉三年初旬に疫癘が流行して道々に死体が溢れていたことを、古く崇神天皇の世に疫病が流行したという例に重ね合わせている。また正嘉元年から続く大規模な飢饉による死者も多く生じていたことから、この年の三月二十六日に改元があり、正元元年（一二五九）に世があらたまつたと記している。

後で触れることになる『百鍊抄』は、同年四月二十七日、三十日に疫病を鎮めるための『仁王経』読誦が行われたと記す。『帝王編年記』が同年四月五日に『最勝王経』転読が為されたことを記すほか、神社仏閣や禁裏で様々な祈祷が行われていた。残念ながら、同時代の事跡を記録した『吾妻鑑』にはこの年に関する記述がない。

正嘉元年には飢饉以外にも、鎌倉を襲う大地震が発生していた。『皇年代略記』は改元の理由として疫病、飢饉、地震をあげている。こうした深刻な社会状況に伴う改元であったが、その直後にはすでに、十四、五歳ほどの若い尼が死人を喰うという不穏な噂話が流通していたのである。この尼が実際にいたのかどうか資料からは判断がつか

ないが、少なくとも、このような噂が立っていたということは事実であろう。

尼は、内野から朱雀大路を南下しつつ、死人にまたがってはそれを雀り喰らっていたという。内野とは、平安京大内裏の北方にあった野のことで、現在の京都市上京区西南部である。尼はわらべどもに打擲された後、鳥羽方面へ向かつていずこかに消え去っている。

同じく『安斎隨筆』に引かれた『百鍊抄』第十七「後深草」は簡単な記述に留まるが、やはり同じ年に十三、四歳ばかりの若い尼が死人を喰らっていたとし、その場所是一条壬生と記されている。¹⁷『五大帝王物語』では尼の移動ルートが具体的な地名で示されるにも関わらず、その後の足取りは絶える。つまり、社会的（公的）な吟味や懲罰を受けることなく、移動の末にいずこかへと去ったのである。

こういった尼の足取りについては、どのように考えればよいだろうか。ひとつの考え方としては、尼は実際に存在していたが、取り調べを受けることなく立ち去った、とすることが可能である。

もうひとつの考え方としては、これは元から噂話であり、尼など存在しなかった、とするものである。その場合、存在しないものを捕縛するわけにはいかないから、物語の結末ではどこかへ消え去って貰わねば困る。ただし、どこから来てどこへ行ったか分からない……では信憑性がないから、道中の地名については具体的にしておく必要がある。もちろん、この記事からは、尼の存在を云々することは不可能なわけであるが、この、死体を喰った女の方という問題については、後でじっくりと考えてみたい。

六 鬼になったある女

江戸期になると、人が死体を喰ったという話が多く記されるようになる。ただし、その虚実は定かでない。たとえば、明和七年（一七七〇）自序、安永二年（一七七三）刊、西村白鳥の随筆『煙霞綺談』に収録されているのは、「鬼」になって死者を喰らったという女をめぐる世間話である。

元文三年西三河にてある女鬼まにとなり、葬所へ行死人を喰たる事あり。乱心ともいへど、其まゝ捨置がたく、村のもの大勢あつまり打殺さんとせしが、山へにげ入り行がたしらずとなり。

ある人此あらましを聞て、其時に髪を糸車にかけ試みざるは残念なりといへり。又曰、乱心も五臓の中に疾はる所ありて、心を驚かす病なるべし、虚症の人には狐狸の類付てくるはし、其土地によりて怪しき事間々あるなり。¹⁸

元文三年（一七三八）、西三河（現在の愛知県中部）で、ある女が鬼となり、墓場で死体を喰っていたという。地元の人間によつて打ち殺されそうになったものの、山へと逃げたという部分は『五代帝王物語』とも似ている。

なお元文四年二月には鳥取藩で、前年の長雨による飢饉を発端とする百姓一揆、いわゆる「元文一揆」が生じている。この一揆には因幡・伯耆の五万人が参加したという。ただし西三河の事例について記した『煙霞綺談』は飢饉に一切触れておらず、文中では「ある女鬼となり」（ある女、鬼となり）として、女が「鬼」となったことを「乱心」や「心を驚かす病」と並列可能なものとして取り扱っている。

つまり、「葬所へ行死人を喰たる」行為は飢饉などによるものではなく、精神に異常をきたす病の結果としてあつたことになる。ただし、それを表現する際に「鬼」が用いられているということ、そこで「鬼」という表現を持ち

出さずにはいられなかったということは重要である。

その一方で、ある人が語ったという「虚症の人には狐狸の類付てくるはし」とは、弱った人には狐狸の類が憑依して狂わせるものであり、その土地土地によつていろいろな怪しい出来事があるという解釈である。ある女が鬼になつたという噂話に対するひとつの解釈として狐狸が持ち出されているのであるが、ひとまずここでは、ある人による解釈ではなく、世間において語られていた、女が鬼になつたという説について見ていく。

はたしてこの女が鬼となつたということを、現代的な価値観で、それが本当に「鬼」に化したものと考えられていたと結論することに、どれほどの意味があるだろうか。あるいは逆に、単なる比喩表現であつたと結論することにも、どれほどの意味があるだろうか。この問題についても、類例の分析において引き続き考えていくこととしたい。

ある人が述べた「髪を糸車にかけ」というのは、ここを読んだだけでは意味が不明だが、失せ人を見つかるための呪的な行為だつたものと思われる。というのも『煙霞綺談』引用文の直前には、出奔した人の髪を糸車にかけて左に回すと道に迷つて元の場所に戻つてくるという記述が含まれているのである。

おそらく当時、失せ人の髪を糸車にかけてくると回せば、見えない髪に引かれて本人が戻つてくるという呪術が知られていたのであろう。謡曲『安達原』以来、安達ヶ原の鬼婆といえは糸車を回している姿が定番であるから、『煙霞綺談』におけるある人の言は、鬼女の噂話から鬼婆の糸車を連想したものであつたかもしれない。いずれにせよ「髪を糸車にかけ」る呪術でもしなければその行方が分からないのが『煙霞綺談』における鬼になつた女なのであつた。現代に生きる我々は、鬼女の髪の一筋も持つていなければ糸車も使えないわけで、地道にその足跡を辿っていくしか方法はあるまい。

ちなみに江戸期の随筆『甲子夜話』巻十七の十八には、糸車と妖怪の正体にまつわる世間話が記録されている。

野山に紡車（糸車）を回す女がおり、これを不審に思つて銃で何度も撃つたが一向に死ぬ気配がない。そこで糸車を撃つたところ女が倒れた。駆けつけてみると老狸が鉛弾に当たつて斃れていた。女に見えていたのは、狸の横にある石であつた、という話である。¹⁹ かたや『煙霞綺談』では糸車が失せ人探しのための呪具、かたや『甲子夜話』では妖怪の本体となつてゐるわけであり、糸車と怪異をめぐる問題も興味深いものであるが、とりあえずここではこれ以上の深入りを避けておく。

女が死体を喰うという話は、その原因や正体を「もの狂い」や「鬼女」に求めるものばかりではない。近代以降の民俗的な事例に目を転じれば、以下のような類例を見出すことができる。鈴木棠三の編集協力によつて世に出た柳田国男の『遠野物語拾遺』には、死体をさらう妖怪「キャシャ」とおぼしき怪しい女についての話があるので、確認しておきたい。

一一三 綾織村から宮守村に越える路に小峠という処がある。その傍の笠の通かまという山にキャシャというものがいて、死人を掘り起こしてはどこかへ運んで行つて喰うと伝えている。また、葬式の際に棺を襲うともいい、その記事が遠野古事記にも出ている。その怪物であろう。笠の通かまの付近で怪しい女の出で歩くのを見た人が、幾人もある。その女は前帯に赤い巾着を結び下げているということである。宮守村の某という老人、若い時にこの女と行き遭つたことがある。かねてから聞いていたように、巾着をつけた女であつたから、生け捕つて手柄にしようと思ひ、組打ちをして揉み合つてゐるうちに手足が痺れ出して動かなくなり、ついに取り逃がしてしまつたそう²⁰な。

キャシャとは本来「火車」を指していたものが、在地の伝承において名称、内容ともに変容を遂げたものであろう。一般に、火車には大きく二つの意味がある。²¹ ひとつは、地獄の獄卒が亡者に乗せて引き廻す燃え盛る車であり、経済的に切羽詰まった状態を指す「火の車」の語源でもある。これは地獄絵などを通して広く認識されていた。もうひとつは、黒雲に乗ってこの世にあらわれては死体をさらうと考えられていた妖怪的な存在である。ただし、その目的は死体を喰うことにはない。『遠野物語拾遺』におけるキャシャは後者の変容したものだと考えられる。

『遠野物語拾遺』で興味深いのは、キャシャの姿として「女」が想定されていたことである。江戸期の文芸に付された挿絵や妖怪画などを見ると、この世にあらわれる火車の姿としては、地獄絵に準じた獄卒の姿——いわゆる「鬼」図像に転用されることになる角を生やした「獄卒」像や、牛頭鬼馬頭鬼——のほか、大猫のイメージを背負ったものがある。これは、猫が死体をまたぐと死体が起き上がるという俗信とも関わるものと考えられている。いづれにせよ、この世にあらわれて死体をさらう「火車」の一般的なイメージに、女は含まれないと言つてよいだろう。²²

キャシャは死体をさらい、そして喰うのであるが、「喰う」という点、そして「女」であるという点が、本来的な火車とは異なる部分である。仏教的な要素が複雑に離散、集合を繰り返して生成されたのが『遠野物語拾遺』のキャシャだと言えるだろう。地獄絵の火車から派生してきたと思われる、現世にあらわれて死体をさらう火車のイメージに、鬼子母神や鬼婆などの人間（あるいはその死体）を喰う女のイメージが合流したものが、遠野におけるキャシャであったのかもしれない。

すでに述べたように、死体を喰うのは女には限らない。変わったところでは『藤岡屋日記』天保四年（一八三三）七月十五日の条に、人間の形をした白い猿のような「猛獣」が人の死体を喰ったという「事件」が記録されている。

須藤由蔵『藤岡屋日記』全一五二巻（一五〇冊）は、文化元年（一八〇四）から明治元年（一八六八）に至るまでの風聞その他を記録した日記である。若干、長い記事なので主要な部分のみを抜き出すこととする。

去月十五日、御領内宮城郡小川村村役人共より申出候ハ、五月十日同村袖浅右衛門と申者、夕七ツ時過、高嶋山之奥小山より帰り懸、白猿谷之間より身丈ケ壺丈程、髪長く其色白く、人間の形之猛獸、手二人間之腕を持、浅右衛門を見懸走り来り候二付、恐敷儘（通退）身体爰ニ谷候（——引用者注。恐ろしきまま、進退ここにきわまり候）と存、斧振上候儘爰ニ而唯々手を合、常々信心仕候塩釜明神ヲ祈候迄ニ而、目先江参り候後ハ氣絶仕、行方も不相分、漸々氣も付候得者六ツ時過之事ニ而御坐候処、其後板崎村太右衛門老母死去致し候二付、菩提処禪林寺へ葬送仕候処、其夜何方へ持行候哉不相分、何れ右之仕業と奉存候、其外所々ニて新葬之死骸失候二付、追々村里より訴出候間為山狩、郷役人共獵人廿人程召連、山々谷々相尋候処、来迎谷と申処ニ而見当候故、鉄炮打懸候処、少しも不恐、手二玉を取其儘投返し候。

これは、仙台藩領宮城郡小川村に人間の形をした「猛獸」が出没したという風聞に関して、国元から仙台藩の留守居役へと送られてきた書状の一部を写したものである。問題は、その猛獸が人間の腕を持つていたことにあつた。その手というのは、葬送の途中でどこかへ消えてしまったある男の老母の遺骸だったのである。山狩りによつて猛獸を見つけた土地の役人や獵師たちは鉄砲で撃つたものの、なんと、猛獸は素手で弾丸を取るとそのまま投げ返してきた。獵師たちは大いに恐れたが、弓の上手である役人が射掛けた矢が当たると猛獸は急に逃げ出した。その後、多くの人数で更なる山狩りを行ったものの、猛獸を見つけることはできなかつたという。

山にあらわれる人型の異形は、江戸期の随筆などにたびたび記録されている。もつとも有名なのは、鈴木牧之ぼくし著（山東京山増修）、京水百鶴画『北越雪譜』二編巻之四の「異獣」であろう。ただし、こちらは人を喰うものではなく、人を助けるものであった。『北越雪譜』は天保八年（一八三七）初編刊、天保十二年（一八四一）二編刊。著者は越後（現在の新潟県）魚沼の商人である。

魚沼郡堀内ほりのうちより十日町へ越る所七理あまり、村々はあれども山中の間道なり。さてある年の夏のはじめ、十日町のちゞみ問屋ほりの内の問屋へ白縮なほどいそぎおくるべしといひこしけるゆゑ、その日の昼すぐる頃竹助といふ剛夫をえらみ、荷物をおはせていだしたてけり。かくて途みちも稍々半やにいたるところ、日ざしは七ツにちかし、竹助しばしとてみちのかたはらの石に腰かけ焼飯をくひみたるに、谷間の根笹をおしわけて来る者あり、ちかくよりたるを見れば猿に似て猿にもあらず。頭の毛長く背にたれたるが半はしろし、丈は常並の人よりたかく、顔は猿に似て赤からず、眼大にして光りあり。²⁴

荷物を背負つて堀内（現在の新潟県魚沼市に位置）から十日町（現在の新潟県十日町市に位置）にかけての山道を行く竹助の前にあらわれたのは、並みの人よりも背の高い、猿に似て猿ではない「異獣」であった。異獣はこのあと、竹助が石の上に置いた焼飯を所望し、その代わりとして竹助の荷物を軽々と肩にかけ、運んでくれたのであった。

この話の舞台は現在の新潟県魚沼市周辺部であり、豪雪地帯として知られる雪深い土地である。文中に「夏のはじめ」とあるから、すでに雪はなかったものと考えられるが、同書の挿絵には雪山の道中に荷を背負った毛深い人

型の獣が描かれている。竹助の話のあとに続く、機織りを得意とする娘と異獣との交流の季節は雪の消え残る頃とあるものの、こちらは山中の話ではない。『北越雪譜』は『和漢三才図会』寓類に類例があるとし、各地に似たようなものがあるのだらうと結論付けている。

現代人からすると『北越雪譜』における「異獣」の挿絵は、海外の雪山における未知の生物、「イエティ」（雪男、野人）を彷彿させる。²⁵ 実際、異獣のエピソードや図像的要素は新潟県南魚沼市の青木酒造が製造販売する日本酒「雪男」のラベルとしても採用されており、『北越雪譜』を知らなくても日本酒「雪男」を知っているという人は一定数いるだろう。日本酒「雪男」の名称は、『北越雪譜』における「山中異獣の図」が雪山のものであったことに由来するのであるが、先程も触れたように、竹助と異獣の話それ自体は夏山なのであった。

『藤岡屋日記』の「猛獣」と『北越雪譜』の「異獣」はどちらも、人の形をしているが人ではないなにかが人に関わる話である。ただし、『北越雪譜』の異獣は『藤岡屋日記』の猛獣とは異なり、人を助けるものであった。一方の『藤岡屋日記』に載る猛獣は、死体を喰らう不気味な存在であったが、これももし犬や山猫、あるいは未知の大型動物のようなものであれば、世間話の方向性も異なるものになる。やはりここでは、人の形をしていたというのが重要なのである。

獣や化け物が人を喰つても、ある意味でそれは前近代の「常識」、すなわち理解の範疇に収まるわけである。しかし人が人を喰うというのは、社会的なルールに反するため、特殊な意味を帯びる。『藤岡屋日記』の「猛獣」は人そのものではないが、人に似た姿を持つものであった。そこに、人と、人ならざる異類との間にたゆたう、説話上の微妙な境界線が見え隠れしているのである。以上、人が鬼になった話を考える上で、位相を異にするがどこかで通じ合う類例を扱ったが、話を本線に戻すこととしよう。

七 鬼女のゆくえ

さて、以上においては、人が人を喰うという説話・伝承、またその周縁に位置する事例について確認してきた。以下においてはそうした前提を踏まえた上で、江戸後期における、女が鬼になったという噂話について分析の手を進めたい。

松浦静山『甲子夜話』正編卷五十一の一五には、「鬼」になつて生者と死者の双方を喰らつたという女をめぐる世間話が載せられる。²⁶ これまで読んできた資料、とくに『安齋隨筆』に引用された中世の『五代帝王物語』や『百鍊抄』、また江戸期の『煙霞綺談』における事例などを想起しつつ、類似点・相違点を見ていこう。

房州農夫の妻鬼となりたるが、ふと夫を喰殺して出奔し、相州に渡り、小坪の光明寺辺にて大に人家を驚かし、後は墓地にゆき、墓を発ぎ死者を三人まで喰ひ、それより雪の下に馳ゆきたる所、大蔵、大町、小町、柄がら、二階堂、宅間、小袋谷、建長寺前十二坊も残らず門戸を閉ざし、鼓を打、鐘を鳴し、拍子木など響わたりて、今や敵の由井ヶ浜へ寄するかと、騒乱大方ならず。去れども誰一人も退治に出る輩もなく、薄暮より暁天に到て、狂婦は何づ方へゆきたる、跡かたも無くなりしと。右は七月初旬、大山参詣の者、彼辺に廻りて聞たるとぞ。珍説なり。²⁷

——安房のある農夫の妻が鬼となり、「ふと」夫を喰い殺して出奔した。鬼になった妻は移動して相模に渡り、

小坪の光明寺界限の人々を驚かした後、墓地に行つて埋葬された死者三人を喰らつた。そして雪の下（現在の鎌倉市雪ノ下）に駆けていったところ、大蔵、大町、小町、柄がら（荏柄）、二階堂、宅間、小袋谷、建長寺前の十二坊は全て門戸を閉ざし、鳴り物を打ち鳴らして警戒した。鬼になつた女が今にも由井ヶ浜（由比ヶ浜）にやつてくるのではないかと人々は大騒ぎした。しかし誰一人、退治しようという者もなく、やがて明け方を迎えると、この女はどこにいったものか、全く行方が知れなくなつた――

この世間話は、江戸後期における噂の伝播について考える上で貴重な資料である。まず、噂の記録者は肥前国平戸藩主を隠居した松浦静山（一七六〇―一八四二）である。噂を伝えたのは「大山参詣の者」、つまり阿夫利神社を擁し、常に「大山参り」で賑わつていた相模国の大山に参詣していた者である。

各地の霊場を参詣する者たちは、道中で様々な情報交換を行つており、その中には怪談に類する世間話も含まれていた。それは、僧の厚誉春鶯廓玄による正徳六年（一七二六）刊『本朝怪談故事』にも明らかである。同書は、著者自身が伊勢参りの道中で耳にした怪談奇談を集めたものであつた。

静山が直接、「大山参詣の者」に聞いたのかどうかははっきりしないが、内容の詳細さから、おそらくそうであつたものと推察される。静山は硬軟織り交ぜた多様な興味関心の持ち主であり、怪異・奇聞に属する話題も好んでいた。また、隠居大名でありながら、身分の上下を気にせず多様な職種の人々と交流し、話を集めている。

この噂は、静山のもとにもたらされるまでは、とくに知識人を媒介とせず、市井の人々による「口コミ」で広まつたものと考えられる。江戸後期の「噂」には、生まれ変わりの記憶を有するという転生勝五郎や、天狗にさらわれて異世界を訪れていたという仙童寅吉のように、市井での噂が知識人の耳に届き、そこから知識人同士のネットワークで一気に共有され、分析の対象になるものもあつた。勝五郎や寅吉などは以上のような経緯を経て、平田篤胤を

中心とした様々な知識人によって記録されたが、そのうち少なからぬものは彼らへの直接的な聞き取り調査に基づくものであった。

一方、『甲子夜話』においては、たとえば鉄砲洲の細川邸に空から落下してきたという「異獣」の一件が、世間における噂や瓦版などでの流通を経由したのち、静山の息子から当事者である細川采女正への直接の聞き取り調査によつて、もともとなった話の出所である人物と「異獣」生成のメカニズムを明らかとし、一応の解決をみている。²⁸

では、房州における「鬼」になつた女の一件はどうかと言えば、この鬼女の噂は知識人の手でこねくり回される前に、いわゆる「世間」を一過性の伝染病のように賑わせたのち、どこかへと走り去つてしまつている。一般的な噂話としては、このように市井の人々の間を通り過ぎて、やがて消え去るのが普通の形だとも言える。ただ難しいことに、江戸期の噂に関しては、何かしらのモチベーションを持つた者による「記録」という行為が伴わなければ、現代に生きる我々はそれを知る術を持たないものである。

本話を見ていくと、この「鬼女」（本文では「鬼」）の移動ルートがやけに詳細に描写されているという点である。さきに紹介した『藤岡屋日記』の事例では、「事件」を伝える書面に宮城郡小川村の細かな地名が記録されていた一方で、届け人や実見者の氏名がなかった。この噂話の真偽を検証しようとした留守居役は、詳細な地名が載っていることなどから信憑性あるものとして捉えていた。しかし鈴木棠三は同日記の一部内容を紹介した『江戸巷談 藤岡屋ばなし』において、小川村その他、書面に記されていた地名や寺名が当地に見当たらないことを指摘する。そして「要するに架空の地名を用いて、真実らしく拵えた物語だったとしか思われぬ」と結論している。²⁹

『甲子夜話』の鬼女と、『藤岡屋日記』の「猛獣」には、いくつかの共通点がある。ひとつは、人の形をしたもの

が人を喰う「実話」を標榜した話であること。『甲子夜話』の鬼女はその姿かたちが詳述されないが、詳述されないということは逆説的にその異形性の薄さをあらわしている。

もうひとつは、噂の核であるものたちの出現場所、移動ルートが詳細に記されているということ。ただし鈴木の手摘に従うならば「猛獣」の居場所は架空の地名で彩られていたものであり、そのことは、この噂話が現地以外の場所での流通を想定したものであったことを示している。

一方、「鬼女」の場合は、現在も鎌倉市内の地名や寺社名（荏柄天神社、建長寺）として残されている実際の土地の名が駆使されている。こうした地名を女が辿ったとは書かれないのだが、女が移動する可能性の高いルートとして警戒されていたのは確かである。列挙された具体的な地名は、この世間話に関するひとつの伝播ルートを示していると考えてよいだろう。

鎌倉自体が数多くの寺院を擁し、またそれが一種の地名ともなっているのだから当然なのだが、鬼女の歩みは、まるで鎌倉周辺の寺院を辿っているかのようである。彼女の足取りと寺院とが重なっていることには着目しておかねばなるまい。なぜかと言えばこの女は、江戸期における他の妖怪譚、幽霊譚のように、僧侶による調伏や済度を受けることなく、いずこかへ消え去っていくからである。端的に言つて、この世間話において僧侶には妖怪退治の職能が期待されていない。そうした仏教説話的な枠組みとは別のところで生成し、消費されていった物語なのである。

さて、房州の「鬼」になった女にまつわる世間話に似た構造を持つ話としては、ほかにどのようなものがあるだろうか。突飛な連想に思われるかもしれないが、それと説話的な類似を見せるのが、現代において一種の社会現象となった「口裂け女」の世間話である。³⁰ 大きなマスクを着けた女が、「わたし、きれいわ？」と問いかけてきたとき、

肯定すると「これでも？」と言つてマスクを外し、耳まで裂けた大きな口を見せるという「口裂け女」の噂は、今から四十年ほど前の昭和五十四年（一九七九）に突如、日本中を震撼させた。

真偽不明の状態の中、各地で警察によるパトロールや集団下校などが実施されたといい、この世間話もまた、渦中においては実際の「事件」である可能性を孕んだ危険な情報なのであった。しかし、彼女は捕まることもなく、いつの間にかその姿を消した。現在の視点から振り返つて見れば、これは純然たる噂話であつて、どこかにそのモデルとなつた犯人がいた、などという類の話ではない。犯人不在の「事件」が社会を巻き込んで肥大化していったものの中でも、その影響力の大ききから言つて極めて稀なケースであつた。

民俗学者の野村純一は、噂が全国に広がっている最中の北海道で、口裂け女が東京に出現してから二、三日で札幌に來たのち、さらに二、三日で釧路に入り、白樺台と桜ヶ丘に四時から五時にかけて現れたという会話が交わされ、下校する生徒に注意が求められたという事例を紹介している。³¹

口裂け女の噂は伝播とともに様々な変容を遂げることもなり、子どもたちの間では、口裂け女に出くわしたときのための対処法などもささやかれるようになった。こうした点を含めた上で、野村は「口裂け女」と、昔話「食わず女房」や「牛方山姥」との説話的な類似性を指摘している。

房州の「鬼」になつた女と、北海道における口裂け女との間に見出せる説話的な類似性は、あくまで他人の空似である。直接的な関連はないと断定してよい。しかし、それぞれの世間話の内容と、その伝播のメカニズムとが密接な関連性を持つていう点で、両者の類似性は興味深い。最も重要な点は、その消息を伝える話の中で彼女たちが「移動」している、というところにある。

かつて、鬼となつた人である酒吞童子や安達ヶ原の鬼婆は、大江山の御殿や安達ヶ原のひとつ家といった「根城」

にいた。そして、そこに迷い込んできた旅人を餌食にしていた。ちなみに酒吞童子の場合、話によっては正体を隠した源頼光一行を試すために人の生き血を勧める場面がある。酒吞童子側にとつては、食人を行えるかどうか、人か否かの判断基準なのである。説話・伝承の中にあつても、食人は、社会的なルールの逸脱として位置づけられているのであつた。

昔話における山姥は、自らの正体に気付いた小僧をどこまでも追いかけてくる。鬼女や山姥はひとつところにいて旅人（生者）を待ち伏せて殺すか、あるいは逃げられた場合、執拗に追いかけてくるものなのである。一方、『煙霞綺談』の西三河の女や『甲子夜話』の房州の女などの鬼女たちは自らが移動して、死体という獲物を探して捕食している。生者を待ち伏せする鬼たちと比較して、死体を求めて移動する鬼が得たものは、どこかへ立ち去るという可能性である。鬼とは表現されていないが、『五代帝王物語』における若い尼もまた、どこから来たか分からず、どこへ行つたかも分からない。行方が分からなくなるからこそ、その実在性は真偽不明のまま、ある意味で浮遊する信憑性を内包し続ける。

それが、中世における死体を喰う尼や、江戸期における死体を喰う鬼女をめぐる物語が獲得した同時代的なリアリティであつた。彼女たちの存在感は、移動し、そしてどこかへ消え去ることで担保されたのである。ただし、その存在を忌まれた尼は追われて逃げるが、房州の鬼女は恐れられたまま消え去る。そして房州の鬼女の動向は、はからずも現代の口裂け女において再演されることになるのであつた。

口裂け女は、すでに電話、ラジオ、テレビ、新聞、雑誌などの多様なメディアが備わっていた一九七九年における噂話ということもあり、情報が伝わる速度も速い。そのため、江戸期の噂話の伝播と単純に比較するわけにはいかない。しかし、時代を違えた噂話の主人公である女たちの「移動」と、その噂話の「伝播」とが関連しているこ

とは確實である。見方を変えれば、「伝染性」に対する根源的な恐怖の感情に、説話としての形が与えられたものとも言えるだろう。

口裂け女の場合、整形手術の失敗による逆恨みなど、後付けで人を驚かす行為の「動機」が語られることもあった。また、その「犯行」としては、彼女の美貌を否定した場合に、子どもがさらわれる、刃物で切り付けられるなどの行為が語られることもあった。しかし本来的には、動機不明のまま突然人を驚かすところに怪談としての価値が置かれていたはずである。

要するに、「口裂け女」の特質は人を喰うところがないのである。現代の社会生活における世間話、すなわち子どもたちが語る「学校の怪談」や大人たちを巻き込む「都市伝説」において、口裂け女のリアリティは食人とは別のところにあつた。そのリアリティは、突然、見知らぬ人から不条理な干渉を受けるといふ、きわめて都市生活的なコミュニケーションに則す恐怖に根差していたのである。

一方、『甲子夜話』における「鬼」になつた房州の女に関しては、『五代帝王物語』の若い尼や『煙霞綺談』の女など、中近世の世間話における食人への嫌悪感を引きずりつつも、「ふと」夫を喰い殺したという点に、近代以降の怪談にも繋がりがうる。「日常」の中の「非日常」的な恐怖が刻印されていた。明確な理由が不明なまま、それまで日常生活を送っていた人物が、ふと「鬼」になるということにも、この噂を前に人々が感じとつていた恐ろしさがあつたはずである。

また、静山はこの話を記録するにあたり、女を「鬼」とも「狂婦」とも記している。彼女を実態としての「鬼」的な存在——いわゆる「鬼女」や「山姥」などの妖怪的なもの——として認識していたのか、あるいは常軌を逸した行動に走つた女を言語表現としての「鬼」をもつて表現していたのかが判然としないのである。もちろん、噂を

媒介していた市井の人々が、この点についてどう考えていたのかも、はつきりとは分からない。

ここで思い返したいのが、『煙霞綺談』における西三河の「鬼」になった女が、やはり動機については記されず、「鬼」以外にも「乱心」という言葉で表現されていたことである。『煙霞綺談』著者の西村白鳥にとつて、女が鬼になったのは「乱心」によるものであった。そして『甲子夜話』著者である静山の認識においても、「鬼」と「狂婦」とが交換あるいは併存可能な概念であった。これは偶然の一致によるものではなく、噂話の主人公たるこれらの女たちが鬼になることは、「乱心」や「狂」といった言語表現で置換可能な、ひとつの「現象」として認識されているものと考えられるのである。

『煙霞綺談』、『甲子夜話』ともに、鬼になった女の身体的な特徴や、人を超えた異常な能力について記していないことにも着目しておく必要がある。噂話につきものなのが「尾鱗」であるが、どうやら彼女たちには角や牙や爪といった名の尾鱗が生えていなかったようなのである。その点、鬼女の特徴を煮詰めたかのような黄表紙の人気キャラクター、「鬼娘」とは対照的である。

はたして、それは確かに「鬼」へと変貌を遂げた者であったのか。あるいは、人が人を喰うという行為が「鬼のような」行いとして表現されたに過ぎないのか。江戸期の人々が、本当に彼女たちを「鬼女」と捉えていたのかという問題については、簡単に答えを出せそうにない。

そして、答えはおそらく、その揺らぎの中にこそある。人を鬼と呼ぶ行為——そして、そうした行為を通してあらゆる種の人に貼られる「鬼」というレッテル——には、現代人を悩ませる、容易には結論し難い「あわい」の領域が織り込まれているのである。

註

- 1 本稿で扱う全ての情報は、本稿執筆時点の二〇二〇年（令和二年）一月三十一日現在のものである。なお、本稿における引用文については読みやすさに配慮して適宜、表記をあらためている部分がある。
- 2 「鬼」とはきわめて多様な意味を持った概念であるが、本稿ではあくまで人が鬼に変じたもの、とくに女が鬼と化した「鬼女」を扱う。鬼に因してのまとまった研究としては、たとえば以下をあげることができる。馬場あき子『鬼の研究』三一書房、一九七一年（ちくま文庫、一九九八年）。小松和彦編『怪異の民俗学』第四卷（鬼）、河出書房新社、二〇〇〇年。小松和彦『鬼と日本人』ズヤ DOKAWA（角川ソフィア文庫）、二〇一八年。
- 3 吾峠呼世晴『鬼滅の刃』は、二〇一六年から二〇二〇年一月現在にかけて『週刊少年ジャンプ』連載中。単行本（集英社ジャンプコミックス）は二〇二〇年二月現在で十八巻を数える。二〇一九年にはTVアニメ化され、二〇二〇年には劇場版アニメ公開予定の大ヒット作である。
- 4 山野千恵子「ヤクシー信仰 —豊稜と財福の女神—」『蓮花寺佛教研究所紀要』第五号、蓮花寺佛教研究所、二〇二二年三月。
- 5 近年における「起屍鬼」研究としては以下をあげることができる。山口敦史「善珠『本願業師経鈔』の「起屍鬼」」『日本文学』第六十一巻一号、二〇二二年一月。同「奈良時代・仏典注釈と霊異 —善珠『本願業師経鈔』と「起屍鬼」—」『東アジア怪異学会編『怪異を媒介するもの』（アジア遊学一八七）、勉誠出版、二〇一五年。
- 6 タントラにおける死者の蘇生法については以下を参照。山野千恵子「死者の蘇生 —『カクシャプタ・タントラ』の呪術世界—」『蓮花寺佛教研究所紀要』第七号、蓮花寺佛教研究所、二〇一四年三月。
- 7 小野不由美『屍鬼』において合流した東西の怪異知識の源流については以下拙稿を参照。今井秀和「小野不由美小説の怪異と伝承」

- 『小野不由美「ゴーストハント読本」メディアファクトリー、二〇一三年。
- 8 山姥についてのまとまった研究としては以下がある。「山姥伝説」笹間良彦『ロマンの怪談 海と山の裸女』雄山閣、一九九五年。
- 小松和彦編『怪異の民俗学』第五卷（天狗と山姥）、河出書房新社、二〇〇〇年。
- 9 代表的なものとしては以下を参照。吉田敦彦『昔話の考古学』中央公論社（中公新書）、一九九二年。古川のり子『昔ばなし あ
の世とこの世を結ぶ物語』山川出版社、二〇一三年（『昔ばなしの謎 あの世界とこの世の神話学』改題、角川文庫、二〇一六年）。
- 10 イザナキの用いた「桃子」の力については、漢籍からの影響と『古事記』の独自性について分析した以下の論考がある。堀井瑞生『古
事記』における「桃子」の力』『日本文学論集』第四三号、大東文化大学大学院、二〇一九年三月。
- 11 安達ヶ原の鬼婆については以下の研究が詳しい。笹間良彦『鬼女伝承とその民俗 ―ひとつ家物語の世界―』雄山閣、一九九二年。
小松和彦『二つの「一つ家」―国芳と芳年の「安達ヶ原」をめぐる―』徳田和夫編『東の妖怪・西のモンスター 想像力の文化比較』
勉誠出版、二〇一八年。
- 12 『安達原 解説』佐成謙太郎『謡曲大観』第一巻、明治書院、一九三〇年（影印版、一九八二年）。
- 13 笹間前掲書『鬼女伝承とその民俗』参照。
- 14 詳細については以下を参照。上田秋成著、高田衛・稲田篤信校注『雨月物語』筑摩書房（ちくま学芸文庫）、一九九七年。
- 15 『安斎隨筆』『増訂 故実叢書』第十八卷（上）、吉川弘文館、一九二九年。
- 16 『五大帝王物語』弓削繁校注『六代勝事記・五大帝王物語』三弥井書店、二〇〇〇年。編著者不詳『五大帝王物語』は鎌倉後期の
十四世紀初頭に成立。御堀川・四条・後嵯峨・御深草・亀山の五代に至る一二二―一二七二年までの出来事を編年体にとめ
た歴史書である。
- 17 『百鍊抄』黑板勝美編『新訂増補 国史大系』第十一卷（日本紀略後編・百鍊抄）、国史大系刊行会、一九二九年。編著者不詳『百鍊抄』

は鎌倉後期の十三世紀に成立。九六八―一二六〇年までの出来事に關して、公家日記その他の記録から記事を抜粋、編纂して編年体で編まれたもの。和化漢文によつて記される。本来の表記は『百練抄』だったが、江戸期以降に『百鍊抄』と記されるようになったという。

18 西村白鳥「煙霞綺談」『日本隨筆大成』第一期第四卷、吉川弘文館、一九七五年。

19 近代以降の岩手、山梨に残る在地伝承にも同様の筋書きを持つ「糸取り貉」という話が残るが、糸車を回す貉の横の行灯が正体、ということになっている。打つて変わつて伊豆の昔話には狸が人の真似をして糸車を回し、一年分の糸を紡いでくれたという話もある。

20 柳田国男『遠野物語 付遠野物語拾遺』角川書店（角川文庫）、一九五五年。

21 火車説話については以下の研究が詳しい。堤邦彦『江戸の怪異譚 ―地下水脈の系譜』ぺりかん社、二〇〇四年。

22 ただし地獄絵の「火車」図像から獄卒を消し、燃え盛る車に乗つて責め苛まれている女の図像を独立させ、それを妖怪「片輪車」

の図像として転用している例はある。しかし、これは火車そのものではない。詳細は以下を参照。今井秀和「妖怪図像の変遷

「片輪車」を中心に」小松和彦編『妖怪文化の伝統と創造 ―絵巻・草紙からマンガ・ラノベまで』せりか書房、二〇一〇年。

23 鈴木榮三・小池章太郎編『近世庶民生活史料 藤岡屋日記』第一卷、三二書房、一九八七年。

24 岡田武松校訂『北越雪譜』岩波書店（岩波文庫）、一九三六年。

25 なお近年、ヒマラヤのイエティ（雪男、野人）については、その実在を求めて調査を行う人々の持つ「近代的」な視点によつて未知の靈長類という意味付けが強化されたものであつて、在地の伝承では「精霊」的なイメージで認識されていたという見解も出されつつある。近年における「雪男」調査については以下を参照。角幡唯介『雪男は向こうからやつて来た』集英社、二〇一一年（集英社文庫、二〇一三年）。高野秀行・清水克行『世界の辺境とハードボイルド室町時代』集英社、二〇一五年（集英社文庫、

二〇一九年。

26 松浦静山『甲子夜話』については以下拙著を参照。今井秀和『異世界と転生の江戸 平田篤胤と松浦静山』白澤社、二〇一九年。

27 松浦静山著、中村幸彦・中野三敏『甲子夜話』第四卷、平凡社（東洋文庫）、一九七八年。

28 前掲拙著『異世界と転生の江戸』第八章参照。

29 鈴木栄三『江戸巷談 藤岡屋ばなし』三一書房、一九九一年（ちくま学芸文庫、二〇〇三年）。

30 口裂け女については以下を参照。野村純一『日本の世間話』東京書籍、一九九五年。同『江戸東京の噂話 「こんな晩」から「口裂け女」まで』大修館書店、二〇〇五年。常光徹『学校の怪談 ―口承文芸の展開と諸相―』ミネルヴァ書房、一九九三年。二〇一三年

新装版（角川ソフィア文庫、二〇〇二年）。同『うわさと俗信 民俗学の手帖から』河出書房新社、二〇一六年。

31 「口裂け女」その他」野村純一『日本の世間話』東京書籍、一九九五年。

〈キーワード〉 鬼女 鬼 鬼婆 食人 口裂け女

鎌倉期東南院僧の構成と活動

小嶋 教寛

はじめに

本稿では鎌倉期における「東南院僧」の構成を検討する。特に東南院の院家組織に所属が明確な院僧のほか、院内の論議法会に出仕する学侶から院領荘園の経営に携わる衆徒までを含めて、東南院を拠点とした活動が確認できる僧を広く「東南院僧」として捉えることで、当時の東南院の規模や組織構造を把握していきたい。

これまで著者は鎌倉期の東南院について、主に東南院主の立場から、出自に起因する人的関係や当時の社会情勢などを踏まえ、院主継承問題や諸々の東南院領獲得の背景を明らかにし、密教社会での東南院の位置づけを考察して論じてきた¹。しかし一方で史料上「東南院学侶」や「東南院衆徒」とみえる院家の構成員やその規模については、一部の学侶の活動に僅かに触れたものの、基本的に一群の院僧集団として捉えてしまっており、東南院家に属する院僧の具体的な構成や職掌に関しては検討できてこなかった。また鎌倉後期の東大寺・醍醐寺の本末相論に関連して、東南院聖忠が自らの真言密教の法流に連なる醍醐寺僧や根来寺僧、東南院僧を編成して独力で後七日御修法を

勤修したことを明らかにし、東南院主を中心とした密教社会における人的ネットワークの一例を示してはいるが、対象が鎌倉後期の一時期に限定されていることに加え、果たして醍醐寺僧や根来寺僧を「東南院僧」といえるのか改めて個別検討が必要であろう。そこで本研究では検討対象を鎌倉期全体に広げつつ院家の構成員としての「東南院僧」の活動実態を示すことで、これまでの東南院主に関する研究と合せて、鎌倉期東南院の体系的な理解に繋げることを目的とする。

なお東大寺惣寺組織については、永村真氏の体系的な研究³以降、宝珠院文書、薬師院文書などの調査が進む中で、東大寺寺家組織に属する寺僧集団について、その人員構成や職掌、経済基盤が次第に明らかになってきている。⁴本稿ではこれらの研究成果も踏まえ、「東南院僧」のうち東大寺惣寺でも活動がみられる者は検討し、「東南院僧」の寺内外・院内外での職掌に変化があればそれについても言及を加えていきたい。

第一章 院主坊官の性格と職掌

本稿では「東南院僧」の構成を体系的に把握するため、この集団を幾つかの階層に分けて分析を進めたい。まずは本章で東南院主の「坊官」と呼ばれる私的な側近僧について個人名をできるだけ割り出し個別の出自や活動事例をできるだけ集積することで、具体的な職掌と次章で検討する集団との差違を明らかにしたい。

坊官は院主に近侍する側近僧とされ、東南院に限定されず、東大寺別当など権門寺社の寺務や有力院家の院主において同時代に活動が確認されている。史料上では例えば別当や院主が発給する御教書の奉者としてその僧名がみえる。

【史料一】「東大寺別当聖忠御教書」⁵

(端裏書)「別当僧正御房へ三面僧房住侶訴事」

当寺衆徒申三面僧房住侶訴事、衆徒解(副僧坊衆状)如此、子細載状

候歟、篋可令 奏聞給之由、別当前大僧正御房御消息候也、

恣惶謹言、

(嘉元二年)

五月二日

寛昭奉

謹上 左大弁宰相殿

【史料二】は東南院主の聖忠が東大寺別当として三面僧坊住侶の訴えを朝廷に伝える御教書の奉者として寛昭なる僧がみえており、朝廷の担当官である左大弁宰相に伝達している。よって院主が東大寺別当を兼ねる場合は、東南院坊官は機能面では東大寺政所の三綱と職掌は似通っているようにみえる。ただし坊官は、寺家ではなく院家に所属するという点で、より院主の私的な活動にも重要な役割を果たしている実態がある。

【史料三】「宰相已講宛頼瑜書状写」⁶

畏申入候、

抑阿弥陀院御管領之由承及候、返々目出相存候、兼又所下預候八識義短冊一帖、并起信論□五部内四部令返上候、今一部雖已書寫仕候、未交合候之間、以後便宜可令返上候、又八識義私抄中下二卷令進上候、定僻事多候歟、

若御書事候者、新本書下給候、加交點可令進上候、定不被御覽多々候ぬと存候之間、如此申入候、又諸解題愚草被召置候之由、故法印へ申置候、未給御書寫候乎、然而當寺書寫之志候之由望申仁多候、先可下預候、御用候者、重可進上候一本書候之間、乍恐如此申入候、今秋者參住可仕候由相存候之處、自夏之比不食所勞仕候事か、又自八月之比、脚氣更発不動咫尺候、就事相等事、可申入事等多く候、若所勞不減氣候者、空失本意候ぬと歎入候、若得少減候者、醍醐御住寺之時、參上可仕之望相存候、以此旨可洩御披露候、頼瑜頓首、恐惶敬白、

嘉元々
十月四日

法印頼瑜拜

進上 宰相已講御房

【史料二】は【史料一】の翌年に法印頼瑜が宰相已講に充てた書状であり、上位者への披露を依頼した披露状である。すでに坂本正仁氏により法印頼瑜は中性院頼瑜であり、実質の宛先は東南院聖忠、そして宰相已講は「東南院授与記」の記載などから【史料一】にみえる寛昭であることが明らかにされている。⁷ 頼瑜は【史料二】の直後、同年十月二十六日に聖忠に三寶院流を伝授しており、これから師として印可を授ける関係にある。しかし鷹司家に出自をもつ聖忠とは身分差があり、頼瑜は坊官の寛昭を経由して伝達されたとみられる。書状の内容をみると、聖忠が醍醐寺阿弥陀院を継承したお祝いに始まり、間近に迫った三寶院流の継承に係る書物の書写・貸借の話題、また悪化しつつある頼瑜の体調などが記されており、政所の政務とは異なる私的な用件の取次ぎであるといえるだろう。【史料一】【史料二】より寛昭は東南院主聖忠の側近として公私に亘り諸方面との仲立ちを担う役割がみえてくる。ここで鎌倉期における東南院主の坊官を、歴代院主ごとに時系列に沿って抽出し一覧化すると左記のようになる。

院主 坊官… 出典

- ・定範 実雄…〔東大寺図書館所蔵番号〕以下【東図】3—1—47)
- ・道快 快賢…〔『大日本古文書』以下『大古』9冊811)
- ・聖兼 定快…〔『鎌倉遺文』以下『鎌遺』17—13116)
- ・聖忠 定快…〔東図〕1／12／43・『鎌遺』27—20224)
永種…〔真福寺善本叢刊『古文書集一』271頁)
寛昭…〔水木文書II—3・『鎌遺』28—21821)
…〔真福寺大須文庫所蔵「宰相已講宛頼瑜書状写」〕
隆恵…〔延慶二年十二月十八日付「東寺長者御教書案」(「賜芦文庫文書」)
聖巖…〔東図〕1／1／313—2)
尋忠…〔東寺長者御教書案〕(『東寺百合文書』二函010—02)〕
春増…〔東図〕6—49、『大古』9冊817)
大藏卿法橋…〔東図〕1／12／108・『大古』19冊1193)
定超…〔東寺長者御教書案〕(『東寺百合文書』夕函206)〕
朝増…〔『大古』11冊188)
- ・聖珍 大納言法印…〔東図〕1／25／424・『大古』18冊1151)

以上、のべ十四人の東南院坊官が確定できた。少なくとも鎌倉前期に院主を務めた定範から、最末期の聖珍まで各院主一人以上の院主坊官が存在し活動していたことがわかる。まずはこれらの史料をもとに坊官の奉者としての職

掌を確認していこう。文書の発給先は、寺内だと年預五師宛てとみられ、東大寺別当や尊勝院など他の有力院家の院主、また学侶年預、世親講年預、三僧坊年預など寺内の各種年預とのやりとりは既存の史料では確認できなかった。理由として左記に一例を挙げる。

【史料三】「東南院道快家御教書」¹⁰

〈端裏書〉

「□佛供料東南院□□□□」

大部庄供米之内色代事、衆議之旨、具申入候之處、口別大豆七斗・紙五帖之外更不可被下行色代候也、以此旨可令披露講衆御中給者、依 仰執達如件、

「延應元年」六月三日 快賢奉（花押）

【史料三】は東南院坊官快賢が、東南院領大部庄に課せられた供米の代錢について東南院主道快の意向を伝達したものである。大部庄は大仏を再建した重源より東南院主定範に譲渡されたが、当初より東大寺惣寺より八幡宮二季御八講料として供米が賦課されており、供料未進により度々院外に流出している。【史料三】よりこの当時は東南院領に復帰していたことがわかるが、代錢納のあり方に苦慮していたとみられ、代錢とする範囲について寺家と交渉していた。文書中の「講衆」は八幡宮二季御八講の講衆であるが、文書中の「衆議」は納められた供米の分配者である惣寺の衆議と考えられるため、宛先は年預五師とみてよい。衆議の結果を受けて、年預五師は莊園領主である東南院に申し入れを行い、東南院側では坊官が院主の意を受けられた返答している。つまり財政的な相論は惣寺の問題となるため御八講年預が関与する構造にはなっていないといえる。この関係は鎌倉後期においても成立

しており、嘉暦二年（一二三二）、年預五師頼昭が大部荘の荘務について「寺門之所存」を申し入れ、東南院と惣寺との間に意見の相違があることを東南院主聖尋に伝えるために、東南院坊官の大藏卿法橋に文書を取り次いでいる。¹²

以上のように坊官は寺内では年預五師と交渉し、惣寺と東南院主を繋ぐ役割を果たしていたが、院主が東大寺別当に就くと朝廷・幕府・六波羅が確認でき、東大寺の対外交渉を担う別当坊政所の坊官としても機能するようになる。例えば前述のとおり【史料一】は東大寺別当聖忠の意を受けて三面僧坊住侶の訴えを朝廷に伝えたものであった。また弘安元年（一二七八）のものとしてされる「東大寺別当聖兼御教書案」¹³は東大寺別当として聖兼が与田保地頭藤原光朝の非法狼藉に対する成敗を執権北条時宗に求める御教書であり、奉者として定快の名がみえるし、聖忠も別当在任中の正安元年（一二九九）、同じく定快を奉者として大部荘の地頭の狼藉への処置を六波羅探題大仏宗宣に求める御教書を出している。¹⁴ 朝廷からの返答にあたる院宣も当初は別当宛てだが、鎌倉後期になると「後宇多院宣」¹⁵の宛所が「宰相僧都（＝寛昭）御房」とみえるように別当坊官宛ても存在するようになる。そして東南院主が醍醐寺座主に補され、東寺長者を兼帯する一四世紀初頭頃には、法東寺執行や高野山檢校ほか、東大寺年預五師にも発給する必要があり、長者御教書の奉者に坊官の名がみえるようになる。

このようにしてみると坊官は、東南院主に代わり諸勢力と交渉の取次ぎを担当する職掌には変化はないが、東南院主の寺内外での権力の状況に伴い、交渉相手となる勢力は鎌倉後期になると多岐に亘るようになる。特に東南院主の移動に伴い醍醐寺・東寺へも同行し奉者となっていることは重要で、東大寺東南院に所属する院僧というよりは、東南院主個人に仕える私的な側近僧といえる存在になってくる。前述の一覧をみると院主の交替と共に基本的には坊官も交替していることがわかる。

よつて東南院主坊官は従来の東大寺政所の三綱と比べると、文書からみえる職掌は似通っているものの、常に東南院主の近辺で活動する存在であり、院主の兼職事情によつては東大寺惣寺の枠組みを超えた活動がみられる点で異なる。そのため東大寺への帰属意識は薄く、醍醐寺僧や東寺僧として文献上みられる場合も多い。惣寺とは別個の性格をもつものといえよう。

次に東南院坊官と東大寺惣寺の衆徒の性格の違いを両者の仮名から考えてみたい。前述の一覧を参考にすると、坊官は、史料上早い時期から順にみていくと例えば宰相僧都（寛昭）、三位得業（隆恵）、大藏卿法橋、三位法印（尋忠）¹⁶、大納言法印などとみえる。これらは出自とする家の当主の位階・官職に由来することが知られており、公卿・殿上人を輩出する家を出自とする貴族の子弟であることは明白であろう。また時代が進むにつれ、身分が高くなる傾向がみられる。一方で東大寺衆徒はどうであろうか。

【史料四】「東大寺充行状土代」¹⁷

（端裏書）「般若会田宛行案」

東大寺宛行

長原庄般若会庄饗料田上名主職事

合肆町者（毎年饗料十八石式拾斛）

実胤（播磨君）

右以人、任請文之状、所宛行也、於熟年者上件饗料不及一塵未済、■天下一同異損之年者、下寺之使者、可遂
 実檢、■隨其理、可被究済、若有限所当之内、被致懈怠者、可令改易当職之由、依衆議一同一同了、載状于請

文、又是分明也、庄家宜承知、勿違失、故宛行如件、
文永十一年五月廿九日

大法師〈武藏君宗明〉

大法師〈助五師賢舜〉

大法師〈觀賢房君義慶〉

大法師〈常陸五師□々〉

大法師〈撰津五師頼全〉

洞院不本是分明也、衆議又一同了、仍五師加暑而已、

上座法眼〈土佐法眼定嚴〉

權上座法橋〈助法橋聖範〉

權上座法橋〈少輔法橋実祐〉

寺主大法師〈帥寺主慶舜〉

權都維那法師〈大式都維那円真〉

權都維那法師〈弁都維那慶嚴〉

〔裏〕「追申、定春得業今明日之間、可有下向候、其心可令下行也、恐々謹言、」

【史料四】より東大寺物寺の年預五師、三綱クラスの仮名を把握できるが、助五師、常陸五師、土佐法眼などとみえ、公卿以上を出自とする東南院主坊官と比較すると大きな身分差がある。

また僧位・僧官でも東大寺衆徒においては、堂衆は原則大法師止まりであり、学侶であっても法師からはじ

めて大法師、擬講・已講、得業を経て僧綱位に至までは長い年月を要する。例えば【史料四】裏書にみえる「定春得業」（越後僧都）は、この後に法印権大僧都となり東大寺寺務代にまで登りつめ、寺外別当の頼助を助け東大寺惣寺の学侶のトップとなるが、文永元年（一二六四）の時点では大法師であり、権律師として僧綱位を得るのに二十五年かかっている。一方で坊官はその出自から栄達が多く、寛昭は【史料二】の嘉元元年時点では宰相已講であるが、三年後の徳治二年（一三〇七）には律師を超え、寛昭権少僧都としてみえる。¹⁸寛昭と同時期に聖忠の坊官であった隆恵も三十歳には権律師の位を得ており、叙位・任官が東大寺衆徒と比べるとかく早い。坊官を辞任後に寺務代となった例はあるものの、坊官が惣寺組織内部で同時期に活動した事象はなく、惣寺で活動後に坊官になった例も見いだせない。院主近侍という職掌の特徴に加え、生まれもった身分差が両者の交流を妨げた可能性もある。この点では東南院所属の坊官以外の院僧と明確に異なる。

この点については細かい検討は次章に任せるとして、最後に鎌倉期の坊官を、一覽より時系列に即して関係深い四つのグループに分け、改めて出自・職掌、ほか細かい活動を個別分析することで時期的な性格の変化・変遷が見いだせるのかどうかを探ってみたい。

①定快（聖兼・聖忠坊官）

法印定快とみえる。二人以上の院主の坊官を務めた人物は他には今のところ見いだせない。定快は醍醐寺関係の和歌を集めた『統門葉和歌集』に数首がみえ、また永仁二年（一二九四）の醍醐での歌合の和歌を取める。聖兼については、醍醐寺座主在任中は醍醐寺阿弥陀院に居住していたことが知られており近侍していたとみられる。同歌集には聖忠も数首載せているが、聖忠は興福寺衆徒に東南院を破却され阿弥陀院へ移住することになっている。こ

の翌年にはじめて定快は聖忠の坊官としてみえており、定快は醍醐寺僧とみてよい。阿弥陀院に東南院政所を設置した東南院主の坊官を務めたとみられる。

② 隆恵・寛昭（聖忠坊官）

両者とも聖忠の付与記である『東南院授与記』にその名がみえ、聖忠付法の弟子であり法脈面からも聖忠側近といえる。隆恵は権大僧都、寛昭は大僧都と確認できる。正和年間の東大寺と醍醐寺相論の折には、聖忠の「伴侶」と醍醐寺衆徒に認識され聖忠と共に名指しで非難を浴びており（『東大寺具書』）、聖忠の近臣ではあるが、定快とは異なり、醍醐寺僧という認識はない。嘉元四年（一三〇六）の仁和寺菩提院禅助が後宇多院に伝法灌頂を授けた際の法要に聖忠と共に出仕。署名横に「東大」とあり、両者は東大寺僧として認識されていたよう思われる（『後宇多院灌頂記』）。特に徳治二年の北斗法の勤修に関して両者は「東南院僧正政所」「東南院得業」「三位得業」として弁官と修法勤修に向けたを打ち合わせの文書をやりとりが確認されており（『徳治二年北斗法記』）、醍醐寺座主や東寺長者を聖忠が辞めて以降も近侍する東南院坊官で、文書の奉者としてみえる活動に加え、法脈上の弟子にあたることから院主と共に東寺の重要な法会に出仕するなど院主の活動を助けている。

③ 尋忠（聖尋坊官）・定超（聖珍坊官）

尋忠は権大僧都、定超は法印としてみえる。両者とも東寺長者御教書の奉者として確認できた一方で、東寺長者在任期間外では東南院の坊官として活動を見いだせない。彼らは『東寺長者補任』により東寺凡僧別当を務めていたことが知られているが、その職は東寺一長者の代官であり、寺務の執事や門弟が就任することが多い。また定超

は史料上に「岳西院法印定超」（「延文四年記」）とみえることから、醍醐寺岳西院僧である。岳西院は元院主の玄慶が聖忠に付法して以降、東南院と親密な関係にあり、東南院主の伝法灌頂に供僧として参加したり、東南院主が導師を勤める後七日御修法に伴僧として出仕したりしている。おそらく凡僧別当として東寺一長者となつた東南院主を東寺の中で支えた東寺一長者政所の坊官として認識すべきだろう。

④春増・大藏卿法橋（共に聖尋坊官）

大藏卿法橋は『覚英訴訟上洛日記』嘉暦二年六月十三日条にその名がみえる。この訴訟は東大寺惣寺および堂衆が長州莊の別々の所領を巡つて賀茂社と争つたものであり、このうち堂衆が出訴していた開発田について、朝廷より東大寺の主張を認める裁許が出たため、法華堂・中門堂両堂の閉門を解除してよいのかどうかを、政所の大藏卿法橋を通じて、東大寺別当の東南院聖尋に伺いをたて、開門を認められている。差出は不明だが、この時点で惣寺はいまだ係争中であり、惣寺を代表する年預五師が訴訟に不利となる申し出を行うとは考えにくく、また文脈からも坊官の大藏卿法橋に伺いを立てたのは、おそらく日記の筆者で法華堂堂衆の寛英であろう。また閏九月二十九日条では、大藏卿法橋は東大寺別当の意思を専榮房大法師に伝達しており、このような事例から坊官の交渉相手は訴訟中など緊急な状況下では年預五師に限られない場合があるといえよう。また春増は法眼であり、史料上は奉者のほか「奉行」²⁰としてみえる。④の両僧が管見の限り寺外での活動が不詳である。この時期、院主聖尋に③の尋忠のような寺外渉外向けの存在がいたことを考えれば、坊官の中で寺内外の実質的な分業がなされていた可能性もあるう。

以上本章では鎌倉期の東南院坊官について検証してきた。坊官は公卿、殿上人クラスの家の出身で東南院主に近侍し、御教書の奉者などを務める院主の側近僧といえる。東南院主の出自は、鎌倉中期以降鷹司家出身僧が独占し、最末期には法親王の聖珍が院主となるが、坊官の仮名や僧位僧官をみるに、おそらくこれに関連して院家の坊官の出自も比例して高まりをみせ、聖珍の坊官には「大納言法印」まで出現するようになる。職掌としては、寺内では基本的には年預五師と東南院主、就任時には東大寺別当の間の意思を取りもつ役割を果たしていた。ただし訴訟中の対応など緊急な状況によつては年預五師以外と別当との間を取りもつている。さらに院主が東大寺別当、醍醐寺座主、東寺一長者を兼帯した折は、東南院政所の機能を拡張させ、各寺務の奉者として寺外の朝廷、幕府、他権門に伝達、対寺外交渉にあたっていた。特に鎌倉後期は同時期に多数の坊官が確認でき、寺内と寺外で担当の坊官を分担している可能性がある。

久野修義氏は、仁和寺僧で東寺長者と東大寺別当を兼帯した道融の政所下文の検討から、平安末期以降、東大寺別当に寺外に居住する真言宗の貴族層が就くようになると、その貴種僧独自の家政機関である「坊政所」を構成して別当坊政所下文を発給し、寺務をとつていたことを指摘している。²² 東南院主は寺内別当でありながらも、寺外でも広範な活動拠点をもつその性格から、東南院政所もこの坊政所に類する機能を果たしていたと考えてよい。

坊官の活動拠点は常に東南院主の近辺であり、東大寺惣寺での活動が確認できない点で東大寺政所三綱および二章で扱うその他の院所属僧とは異なる。坊官は東南院主と常に行動を共にし、院主側近の政所職員として職掌を果たし、また鎌倉後期においては院主の付法の弟子として院主が導師を勤める灌頂・後七日御修法等の密教法会に供僧として出仕する僧も現れた。坊官はこのように院主との個人的関係により成り立つ職掌であるため、院主の交替で人員構成が代わっていく。ただし、院家および次期院主から完全に距離をおくというわけではなく、例えば、聖

忠の坊官の隆恵は、次代の聖尋が東南院を継承すると院の坊官としてはみえなくなるが、東大寺の寺務代という惣寺側の新たな立場で東大寺別当を兼任する聖尋を支えている。²³

第二章 東南院学侶の活動実態と変遷

本章では鎌倉期において東南院学侶としてみえる院僧の職掌と特徴を検討する。まず東南院諸法会史料や東南院政所下文などにもとづき、東南院学侶を抽出し諸活動から実態を明らかにする。そして鎌倉期の東南院学侶を個別検討した中から、前期では乗信、中期では隆実、また後期では頼心を取り上げ、その職掌の違いについて特に東大寺惣寺との関係を踏まえて傾向と変遷を分析する。

東南院に所属する学侶と判断しうる条件として、本稿では主に二つの情報から考察する。一つは学侶として東南院に關係する法会への出仕が確認できる場合がある。例えば『東南院授与記』など院主の付法記により何人もの学侶の灌頂法会の出仕が確認でき、法流上の弟子としてその名がみえる。彼らは出自の高さにより前述の隆恵・寛昭のような坊官や、院主の活動範囲の広さから醍醐寺・根来寺などの寺外僧を多く含む。しかし後述する頼心は、東南院聖忠の付法の弟子であるが、坊官としての活動はみられず側近僧とは異なる職掌をもって東南院学侶として活動する。また東南院が主催する法会に出仕し、重要な配役を果たす学侶も東南院僧と判断してよいだろう。『東大寺統要録』佛法篇に「東南院問題講始行事」がみえ、それによれば東南院主定範が正治三年（一一〇一）正月晦日に東南院で始められた論議法会であり、俱舎一卷の中から数帖の論議を出題された数輩の学徒が、多日の稽古を勤め出仕したという、また合せて仁王經上下巻の講談も行われ、「上巻講師乗信法師 問者実親法師／互為義海法師

／下巻講師義海法師 問者範眞法師／互為乗信法師」と配役の学侶の名を載せる。この法会は十余年続いたともある。²⁴ よつてこの法会は鎌倉前期の東南院の重要な院内法会であり、出仕僧も東南院と関係の深い学侶である可能性が高い。

もう一つは、東南院の荘園経営など、特に経済活動に従事する学侶の情報を文書から考察できる場合がある。例えば「東南院家政所下文」に「小別当」「知院僧」「院别当大法師」などとみえる職名をもつ僧は、東南院政所の職員であり、東南院僧としてみなされる。

【史料五】「東南院政所田地充行状」²⁵

(端裏書)「院家御宛文」

東南院政所

宛行 鳥羽田事

僧観慶

合伍段者

右、件田者、聊雖有相論之地、論人依有子細、出去文畢、然者於于今者、勿論次第也、早任相伝之道理、観慶可令知行領作之状、依 仰所宛行如件、

寛喜四年二月 日 知院僧 (花押)

「院别当大法師 (花押)」

【史料五】は東南院政所が僧観慶に鳥羽田五段の知行を認めた文書である。この文書中の「知院僧」「院别当大法師」

は東南院の職員で、東南院僧といえる。前者の僧名は不明であるが、後者の「院別当大法師」は花押より範慶という僧であることが分かっている。範慶は「東大寺三綱等申状案」²⁶などに都維那法師あるいは寺主としてその名がみえる東大寺寺家の三綱であった。範慶の寺家での活動は鎌倉初期から宝治年間（一二四七～一二四九）頃まで確認でき、東南院での活動と重なる。したがって三綱、寺官クラスを兼帯する東南院学侶は、院主に近侍し院外で基本活動しない側近の坊官と異なり、東南院家政所の職員を務めつつも、寺家組織で重要な役割果たすなど寺内で流動的に活動し双方で職責を果たしている。

では、東南院学侶の東大寺寺家での活動状況に鎌倉期を通して考えたとき変化はあるのか、検証していきたい。

①乗信

乗信は鎌倉前期の東南院学侶で、範慶とほぼ同時期に活動がみられる。前述の正治三年開始の東南院問題講に、「上巻講師乗信法師」などとしてその名がみえ、その配役から重要な役割を担ったことが窺える。ただし建久二年（一一九一）の二月堂練行衆交名にその名がみえ、また建暦年間（一一二一～一一二三）頃まで度々交名に名前があることから、元々は二月堂練行衆などとして寺内で活動し、院主定範創始の東南院の論議法会に参加するようになって以降も、寺家でも活動を継続していたとみられる。乗信が東南院で主要な学侶と知らしめたのは、嘉禄元年（一二二五）の定範死後に寺外の後高倉院の皇子道深と定範の弟子定親の間で起こった東南院主継承を巡る相論においてである。

【史料六】「親王院務九人張本交名」²⁷

定仏房得業乗信 大進得業実親

三乃得業樹乘 学房実道

学真房重範 順真房重寛

讚岐房有寿 尊印房智舜

若狭定弁

以上訴申親王院務九人張本也、

以 宣旨度々被召了、然而遂不及

参上云々

相論の中で東南院衆徒は道深が東南院主に就任することを認めず幕府に訴え出るなどした。²⁸ 寺外への東南院領荘園の流出を恐れていたとみられる。これを受けて朝廷は道深が東南院主に就任する官宣旨を出し、同宣旨中で東南院僧徒の訴えは「虚詐」「非道之至」と主張。「衆徒之張本」の引き渡しを東大寺に要求している。²⁹ 【史料六】は親王院務つまり道深側がまさにその「衆徒之張本」を書き記した交名であり、彼らは当時の東南院学侶の中心人物とみてよい。その一番目に乗信の名がみえることは注目される。乗信は相論において東南院衆徒を主導し前院主定範に師事していた定親を推戴、朝廷の後ろ盾をもつ道深に対抗していたといえる。

その後興福寺などの介入、傲訴もあり道深は東南院主を諦めるが、定親も北白河院をはじめとする朝廷の圧力、また東大寺内の反対勢力により院主に就任することができず、関白藤原家実の息、道快が東南院を継承することになった。³⁰ 道快が院主になると乗信は東南院勾当に就任、院主の下にあって政所の事務を担当したと考えられる。ただし後に仁治二年(一二四二)、定親が東大寺別当に就任すると、東大寺の寺務代として寺家で活動するようになる。

以上より乗信は、元々東大寺僧であったが、東南院主催法会などを通して東南院学侶として定着以降は、政治的にも経済的にも東南院を主導する立場としてみえる。同時期の範慶は東南院僧と寺家の三綱を兼帯していたが、乗信は東大寺僧としての活動はほとんど確認できない。東南院主相承相論に際して「東大寺衆徒」と「東南院学侶」差出し朝廷充ての書状は別個に発給され、訴えの内容は必ずしも同一ではなかった。東南院領を奪われる可能性があった東南院学侶側の訴えがより切実であり、乗信ら「張本」は東大寺というよりは東南院の利益を代表して行動していた。彼らがこのように振る舞えた一因として鎌倉前期の東南院坊官の機能の未発達が考えられるだろう。定範、道快代においても坊官は確認できるが、中後期以降に比べてその職掌は明確ではない。また名乗りから出自はそれほど高くなく、この時期の坊官はその他の学侶、衆徒と身分としても大きくは変わらないと考えられる。おそらく鎌倉後期と比べると坊官組織の未発達により坊官と学侶の職掌の分業が定かではなく、その分東南院学侶の中に院内組織の中で重要な役割を果たし、院主が実質不在であるような東南院の緊急事態においては、学侶の代表が院を主導し、上部権力と交渉する状況にあったといえる。

② 隆実

次に鎌倉中後期頃に活動が確認できる東南院僧、隆実について検討する。隆実の活動は正応二年（一二八九）六月、大井荘下司職に補任されて以降、大井荘に関連するかたちで東大寺寺家所属する僧として顕著に確認できる。隆実の活動がみえはじめるのは建長三年（一二五一）「東大寺法華会料絹代銭起請文」³¹頃からで、下司に代銭納を止め絹で納税するよう求める起請にその名がみえており、当初から大井荘との関係が伺える。大井荘は、東大寺惣寺から年貢として名ごとに花厳会供料と法花会供料、「御年貢」などを比率に一定で割り振られており、東大寺にとつ

て重要な法会を執り行う財源として重要な莊園であつた。起請文の後は東大寺学侶連署起請文や仁王經、大般若經讀などの請定や交名でその名が断続的にみえ、鎌倉中期を通して東大寺に属する学侶として活動していたと思われ。ここで隆実が下司職に補任された状況を整理するため、少し長くなるが次の史料を確認しておきたい。

【史料七】「東大寺惣寺下司職補任状案」³²

端裏書）「大井庄下司職事 惣寺充文以下具書等案」

別当前大僧正在御判

東大寺補任

寺領美濃国大井庄下司職事

僧隆実

右、件下司職者、奉則・教円両流相分、代々致相論望補之間、任料互増進、仍動改替、所職之牢籠職而因斯、仍向後停上此儀者、云所職、云庄務、不可有其煩者也、但去文永年中之比、奉則之子息則親者、於庄家致狼藉之間、蒙関東勘気、終不蒙赦免逝去畢、同子息則成又以死去畢、教円之末葉又如無、爰隆実大夫公望申云、当政所〔于時 東南院〕御寺務三ヶ度之間、每度補任預所職、兼帯下司職畢、即下司職御充文備進之、就之、所仰惣寺御施行也、自今以後、為満寺御群議、限永代、充賜件所職者、毎年參拾貫文、不論年々損否、進納寺庫、充置八幡宮談義用途、欲備不朽之興隆、且隆実自幼稚至長年、為 東南院祇候人之上者、大菩薩御事、欽仰之外、無他事之間、欲致便宜之興隆之処、此職尤為機縁之由、信敬之余、所存寄也云々、就之、被衆議云、披露之趣、殊可為興隆、早任所望旨、限永代、所被補彼職也、就之、八幡宮談義料錢貨參拾貫文、雖有何大損亡、

又雖有路次等之失墜、不依其、以十二月中為期限、不可越年、每年無懈怠、悉可納置于世親講藏、次所務、守先例、對預所・百姓等、更不可致新儀非法、次有限寺家方之年貢并公事、又寺務方之勤役等、其外任旧例、為下司職、可致沙汰之事等、不存疎略、可令沙汰、次以當職相伝之由緒、或全壳買于他人、或不可差置質物、若請取于質物、令買取之輩者、可被処盜犯者也、抑件所進物、每年無懈怠者、彼子孫等中、為當寺寺僧之仁、隆美之讓、可令相伝之条、更以不可有異儀、縱一代之寺務、雖被擬改易、惣寺可支申之、又称奉則・教円等之兩流、雖捧怠状、不可叙用之、加之、或称院宣、或号武家輩、雖令出来、堅可申子細、且可及大訴也、況又莅其身、求吹毛疵云惣寺、云寺務、若号庄家訴訟、違乱出来之時、惣寺忘契状之旨、不可見放之但如此雖令契約、若万之一及寺之大事、有難治子細、令補今此職之体出来者、為被望申仁之沙汰、每年所進參拾貫文、計年々員數、以一倍速一度仁可究返之、致懈怠之時者、一寺不可見放之、可及大訴也、不可叙用彼新下司、除有限之寺家方之年貢、於寺務得分并新下司得分者、抑留之、可致訴訟、全不可有其咎、但有雜怠、被改易之時、於年々談義料者、全不可返之、若又向後依進物之奉公、令補任件職之由、有見習之輩、可加增所進物之由、雖望之、敢以不可用之、談義料奇進、為寺門已大切也、若就進物之加增者、可為耽于賄賂之儀、且不可然之故也者、早守先例、如当下司申者、管領六十九町余、有限下司本名田島、云每年所進之会料、云新袈裟絹等、先例為下司之沙汰之分、無懈怠可致其沙汰、又今別進談義料參拾貫、不可被致闕怠、且任請文之旨、可被全所濟、所載于充文并請文之条々、雖一事、若於令違犯者、糺真偽、其科難遁者、可改補職務、若代官不調・非法等之由、聞之時者、有糺明、任実正、可有其沙汰、又雖代官、於令犯用有限会料・重色年貢等者、正員速可返弁之、■若令遲怠者、可改其職之状、依滿寺群議、所補任如件、

正応二年六月 日

年預大法師実専在判

(以下略)

傍線部によれば、隆実は幼少より長年、東南院に属する学侶であり、隆実は東南院主が別当を就く度三度も大井荘の預所職を任せられ下司職を兼帯していた実績があるという。そして惣寺が下司職に補任してくれるなら、隆実は毎年三十貫文を下司得分から八幡宮談義料として惣寺に寄進する用意がある。また懈怠が無ければ、下司職は隆実の子孫などのうち、東大寺寺僧である者に代々相伝されることを確認している。その後同年同月、東大寺年預所が改めて隆実を大井荘下司職に補任し、同年同月、隆実が、八幡宮談義料などについて請文を出すこと³⁴で惣寺と隆実の間で契約が成立している。その後、別当、西室院などから安堵状が出され寺内諸権力の承認を得て、正式に隆実が惣寺から下司職に補任され、その後下司職は隆実の子孫などのうち、東大寺寺僧である者に代々相伝される。

また隆実は大井荘の他にも、重源の遺領であり当時東南院領であった阿波荘や大部荘、伊賀山田荘などにも得分権をもっており、同時期に東南院領の経営に関わっている。これらは後に子息鶴菊丸に譲渡されているが、鶴菊丸も東南院僧とみてよく、彼が下司である時期に大井荘には「東南院修造料所」が設定され、大井荘は実質東南院領として再編される。その後鶴菊丸は、下司職について従来の所持者である在地の大中臣氏残党と相論となるため、職の領有が不安定となるが、その折には隆実の証文をもとに訴訟を行っている。

以上より隆実や後継の鶴菊丸は「東南院学侶」兼「東大寺寺僧」として惣寺から認識されていること、また東南院学侶の立場を継承し相伝する院僧の一族が存在していたことが分かる。彼らは院内、寺内で活動しある種両属的な性格をもち、広範囲で経営活動を展開した。これら鎌倉前期の範慶と同様な活動がみ受けられる一方で、乗信の

ように東南院学侶の「張本」として団結して上部権力に訴える等の行為はみられない。この頃になると院主の伝領が鷹司流藤原氏に固定化されて地位が安定し、また一章でみた通り坊官の職掌が確立していた。そのため寺内外の基本的な対外交渉は院主が坊官を通して行っており、学侶が東南院の意思を主導する状況には無くなったとみられる。³⁵

③ 頼心

最後に頼心の院内外の活動を基に鎌倉後期から最末期の東南院学侶の立ち位置と活動領域、及び職掌を検討する。頼心（一二八一〜一三三六）は助已講頼心、あるいは清心房頼心などと名乗り、真福寺、河内金剛寺聖教などに多数の書写奥書が確認されることから、頼諭の弟子として頼淳や頼縁、良殿ら列ぶ著名な学僧であり、その来歴事跡を詳細に考察した先行研究が多数存在する。³⁶ 先行研究により頼心は東大寺（主に東南院、再建前は西南院、八幡宮など）と根来寺を往来し研鑽に励んでいたことが分かっており、『東南院授与記』の准頂記録から徳治・延慶年間頃に東大寺内の道場で東南院主聖忠付法の弟子となっている。以降、正長・文保年間頃から東大寺での書写活動が増え、根来寺での活動もみられるものの、元亨・嘉暦年間頃までには東南院での活動を重視していたように考えられている。特に師である聖忠とは関係が深く、聖忠が大阿闍梨を務める後七日御修法では二度とも色衆を務め、延暦寺と真言宗諸寺院の間における相論の折には勤修不能の危機を救う一助となっている。³⁷ また頼心は、聖忠生前も没後も、師の残した「東南院本」聖教・儀軌類の書写をすすめ、元亨四年頃には、再建された東南院を道場に、弟子禅恵への諸法伝授を行い、その聖教が河内金剛寺へ伝来している。

また聖忠の弟で、聖忠の跡をついで東南院主となった聖尋の代においても、東南院を拠点とした活動が認められ

ており、嘉曆三年に聖尋が後七日御修法の導師を務めた際には、伴僧として参加しており「伴僧随一」とされ聖天供を修している。このようにみると、頼心は根来寺とともに東大寺東南院も主要な活動拠点としており、書写履歴を参考にすれば少なくとも元亨頃から東南院学侶として評価できる。晩年の元徳元年頃になると東南院領大部荘の荘経営にあたり、東大寺から課された供料の下行を請け負い、また同領茜部荘でも直務経営に関与していることから経営的な面でも東南院僧として活動は確実であり、建武二年には僧都となり東大寺安養院に止住するようになった。

ただし、このように頼心は東南院主より灌頂を受け、院主と共に国家的な法会にも出仕するなど、学侶として活動をみせるものの、東南院主の坊官にはなれていない。そのため上部権力と交渉するなどの働きはみられない。この時期になると前述のとおり東南院主の出自が、撰関家さらには親王と上昇するに従い、坊官の出自も急激な上昇をみせる。学僧として密教社会で実力があっても、「助」已講にすぎない頼心では、主に出自的な問題で院主の側近にあたる坊官には至らなかつたのではなからうか。

代わりに頼心は東大寺寺家において活発な活動をみせている。文保二年(一一二七)、東大寺の寺内法会である陀羅尼供の交名に名前が確認でき(『薬師院文書』、寺内仏事に積極的に出仕する様子が窺える。また文保三年には、東大寺衆徒を代表して関東に下向、東大寺大勧進人事につき惣寺の意見を幕府に注進している。特に嘉曆元年九月より始まつた撰津国長洲開発田の帰属を巡る東大寺堂衆と鴨社との相論では、訴訟団の中心的な人物として参加している。³⁸『覚英訴訟上落日記』によれば、頼心は相手方との法廷対決の場で「開口」を務めるなど主導的な役割を果たしたことが知られている。頼心は訴訟使節団の中で、五師などを差し置き一番最初に名前がみえるため、東大寺惣寺の学侶の上臈に位置づけられていた可能性が高い。実務的な面でも、証拠文書を用いて相手方に弁論する際

に中心となり、また法廷外で証拠文書を整えた折には、頼心の宿所で作業と話し合いが行われた。特に嘉暦二年七月十二日の記録所議定は、頼心が法勝寺御八講出仕することになったため成り立たず延引となり、頼心はこの訴訟の場において欠かせない存在であったことがわかる。晩年は東大寺学侶二膺として扱われている。³⁹

以上より頼心について東南院学侶の立場から改めて評価を試みたい。頼心は元々根来僧だが、次第に師聖忠の住房である東南院学侶として定着し東南院で書写活動に励み、また伝授の道場として活用、さらに東南院主の修法の色衆を務めるなど学侶としての様々な活動が確認できた。また大井莊などの東南院領の経営も任されている。同時に学侶上臈の東大寺僧として、惣寺を代表して対外交渉や訴訟の弁論に当たるなど、惣寺でも信頼が厚い学侶であった。一方で東南院の坊官に類するような活動はない。頼心は当時坊官や奉行としてみえる大藏卿法橋、さらには春増と比べてもおそらく身分差があったと思われる。出自のよい貴種僧による坊官組織が完全に確立し、坊官の中でも寺内外で分業が行われていた可能性が高いような状況にあつては、碩学であっても院家組織では学問の場としての活動に留まつたため、頼心は院外の寺家組織にも活躍の場を求めた可能性があるだろう。

東南院学侶の活動は鎌倉期を通して、法会・論議への出仕、書写など教学活動、荘園経営を行っており、これについては大きな変化はないように思える。しかし、院家内の政治的な立場に関わる職掌に関しては、鎌倉前期では政治的な面・経済的な面双方で乗信のような主導的な立場に立つ学侶も「張本」として見受けられたが、院主の地位が安定し、また院主の近臣といえる坊官の出自としての身分が上がり院主房や別当房の政所で権力を持つようになる鎌倉中期以降は、学侶は院家の主導的な立場に立つことはない。一方で惣寺組織を兼帯して活動する院家出身の学侶の活動は、鎌倉中期以降それまで以上に顕著にみられるようになる。また隆実、鶴菊丸のような東南院学侶

を代々継承する家系も生まれた。そして鎌倉後期には、荘園経営・寺外勢力との訴訟など様々な場において、学識を生かした活躍していく東南院学侶が確認できた。

また鎌倉前期において東南院学侶は東大寺内の出身者で占められたが、東南院主に東大寺別当ばかりでなく、醍醐寺座主や東寺長者を兼帯するものが現れるようになる。密教社会の広大なネットワークから根来寺僧や醍醐寺僧も院家組織の中に取り込むようになったとみられ、頼心のように東南院学侶として定着し、東南院として東大寺寺家で活躍することで院領荘園の荘務権を得るものもでてきたといえる。

おわりに

本稿では、鎌倉期の東大寺東南院に所属する院僧である「東南院学侶」の活動状況や職掌を検討するため、東南院学侶を院主の私的な側近僧である坊官とそれ以外の学侶に分け、それぞれの立場や活動場所の違いなどを踏まえて考察を加えた。これにより鎌倉期の坊官のべ十四名を史料から網羅的に抽出し、交渉相手となる諸権力と交渉内容を確認しつつ職掌を検証した。そのうえで院主の格式と共に坊官の出自が向上するにつれ職掌が整えられ、その他の学侶と一線を画する位置に立ち、院主と協力して対外勢力と交渉し東南院を政治的に盛り立てていく様相を明らかにした。

また坊官以外の東南院学侶については、学侶の範囲の定義が難しく網羅的な考察を加えることは出来なかつたが、「東南院学侶」の基本的な条件として、東南院内法会への出仕、東南院領荘園の経営への参画などをあげて検討を進めた。特に鎌倉前・中・後期において東南院学侶としての活動が確実で、また史料が豊富な三人の学侶を取り上

げ院内外それぞれでの活動状況を検討した。結果として東南院学侶は、当初は院内で対外的にも主導的な役割を果たすが、院主の地位の安定化と坊官の職掌の確立および出自の向上に伴い、次第に政治的な役割を失っていく一方、東大寺家で活躍がみられるようになるという変遷を明らかにできた。

最後に本論では学侶以下の東南院の構成員についてその存在を含め明確には出来ておらず、また学侶についても構成や職掌の一端を明らかにしたものの、その全体像を示すことは出来なかった。そのため東南院の構成人員数、院内法会の出仕人数、院領全体での経営収支といった組織規模的な面での考察が不十分である。これには東南院学侶や衆徒を文書の署名レベルから抽出し一覽化しつつ全体像を把握する必要があるが今後の課題としたい。

註

- 1 拙稿「鎌倉前中期における東大寺東南院主継承とその背景」(『蓮花寺佛教研究所紀要』、二〇一八)など。
- 2 拙稿「東南院聖忠と醍醐寺…その来歴と本末相論史料における評価を中心に」(『蓮花寺佛教研究所紀要』、二〇一三)。
- 3 永村眞『中世東大寺の組織と経営』(塙書房、一九八九)。
- 4 勝山清次編『南都寺院文書の世界』(思文閣出版、二〇〇七)など。
- 5 『鎌遺』28—21821
- 6 真福寺大須文庫所蔵「宰相已講宛頼瑜書状写」。坂本正仁「頼瑜の書状」(『豊山教学大会紀要』20、一九九二)にて翻刻がされており、本稿ではこれにしたがう。
- 7 坂本氏前掲注6論文。

- 8 「中性院類瑜伽印灌頂資記」(『統群書類従』二六輯上)。
 9 要検討が必要な史料として、鎌倉後期カ「東大寺別当御教書裏紙」(【東図】9—39)がある。この史料では【裏紙表書】(「別筆」)「就卅講(＝俱舎三十講)政所御教書」／学侶年預御房 法橋永慶」とあるが、東南院主が年代比定に疑問があり寺内諸組織と諸法会・論議の差配状況を踏まえた個別検討が必要。
- 10 『大古』9冊811
- 11 「重源讓状」(『鎌遺』2—920)には供米二二〇石とみえる。
- 12 【東図】1／12／108・『大古』19冊1193
 『鎌遺』17—13116
- 13 【東図】1／12／43・『鎌遺』27—20224
- 14 【東図】1／19／14
- 15 【東図】3—1—69—2
- 16 【東図】3—7—8・『鎌遺』15—11663
- 17 「後七日御修法請僧交名」(『鎌遺』30—22826)
- 18 「東南院授与記」(『統群書類従』二六輯上)
- 19 『鎌遺』39—30219
- 20 『大古』2冊383
- 21 久野修義「寺外別当と别当坊政所」(堀池春峰監修『東大寺文書を読む』、思文閣出版、二〇〇一)
- 22 『大古』21冊1597、『大古』3冊771

- 24 『東大寺統要録』（国書刊行会、二〇一三）佛法篇 一四七頁。
- 25 百卷本東大寺文書五十六号・『鎌遺』6—4284
- 26 『鎌遺』43—50458
- 27 【東図番号】一〇—一七。史料編纂所謄写本より翻刻。
- 28 『鎌遺』7—4636
- 29 『鎌遺』5—3427
- 30 詳しい経緯は、拙稿「鎌倉前中期における東大寺東南院主継承とその背景」（『蓮花寺佛教研究所紀要』、二〇一八）にて考察している。
- 31 『鎌遺』10—7377
- 32 『鎌遺』22—17051
- 33 『鎌遺』22—17502
- 34 『鎌遺』22—17504
- 35 乗信の事例は、相論中ということで実質的に東南院主不在の折の事例であり、上記考察は慎重を要する。
- 36 坂本正仁「頼瑜直門の書写活動」（佐藤彰一・阿部泰郎編『中世宗教テクストの世界へ』、名古屋大学大学院文学研究科 二〇〇三）。柴崎昭和「助已講頼心—鎌倉後期における南都と根来との交流の「様相」」（科学研究費補助金基盤研究（B）研究報告書『小野随心院所蔵の文献・画像調査を基盤とする相関的・総合的研究とその展開 VOL. II』二〇〇五）ほか。
- 37 本相論の経緯については拙稿「東南院聖忠と醍醐寺…その来歴と本末相論史料における評価を中心に」（『蓮花寺佛教研究所紀要』、二〇一三）にて考察している。
- 38 本相論の経緯については久野修義「嘉暦年間における長洲訴訟記録について」（勝山清次編『南都寺院文書の世界』、思文閣出版、

二〇〇七)に詳しい。以下本文中の『覚英訴訟上洛日記』の記述は『南都寺院文書の世界』に翻刻されたものを用いて検証している。
39 久野氏前掲注38論文。

〈キーワード〉 東大寺 東南院 坊官 乗信 隆実

金剛般若經集驗記注釈（二）

凡例

一 本稿は日本のみに現存している『金剛般若經集驗記』が日本文学に与えた影響について考察するため、注釈を作成したものである。底本は『新纂大日本統蔵経』本。校訂に用いたのは石山寺蔵古鈔本・黒板勝美蔵古鈔本・高山寺本・日光輪王寺天海蔵本である。

一 底本は、『新纂大日本統蔵経』第八十七卷（国書刊行会、一九八八年）所収の本文。この本文は卷末に、「元禄宝永の時代に积昇堂（一作常）が長寛元年沙門章観の書写本より写し、章暦三年の梶尾高山寺天仁四年の野州日光山本等に校合し、一度は火災にて焼却し終に宝永六年刻せんと至るまでのことを記す」（『仏書解説大辞典』）

山口 敦史
今井 秀和
小塚 由博
迫田（呉） 幸栄
鈴木 道代
堀井 瑞生

という。

- 一 対校本である石山寺蔵古鈔本（序文、巻上を収録）は、一九三八年刊行の複製本を参照。黒板勝美蔵古鈔本（巻中、巻下）は一九三五年刊行の複製本を参照。複製本の解説を担当した橋本進吉によれば、両書は「僚本」だといいい、もとは一揃いであつた可能性が指摘される。高山寺本は承暦三年書写で、上中下巻をそろえる。現在は奈良国立博物館所蔵。参照したのは同博物館より提供の画像プリント。同博物館のご厚意に心からお礼申し上げます。日光輪王寺天海蔵本は、天台宗典編纂所より提供の画像プリント。日光輪王寺・天台宗典編纂所のご厚意に心から感謝申し上げます。また、既存の文献で、参照できる説話がある場合は、適宜対校に用いた。
- 一 本文の字体は旧漢字を基本とする。本文は適宜、句読点・カッコ等を施した。説話ごとに区切りを行った。説話の区切りは、作成者の判断で行つた。本文中の割注は「」でくくつた。
- 一 校異は変更した箇所についてのみ記す。

（例）大（石高）―入

底本には「入」とあるが石山寺蔵古鈔本・高山寺本により「大」と改める。

隋（改意）―随

底本には「随」とあるが私案により「隋」と改める。

- 一 校異に用いた対校本の略称は以下の通り。

石山寺蔵古鈔本――石

黒板勝美蔵古鈔本――黒

高山寺本――高

日光輪王寺天海藏本——日

底本校異——校

『法苑珠林』(周敍迦・蘇晋仁校注、中華書局、二〇〇三年)——珠

『太平広記』(中華書局、一九六一年)——広

このほかの文献はその都度表記する。

一 訓読は一般的な漢文訓読に従った。諸写本の古点等の読みには必ずしも従わなかった。歴史的仮名遣い、旧漢字を採用した。

一 語注は、固有名詞・難解語句・内容や本文の理解に必要な事項について施した。

一 現代語訳には新漢字を採用した。

一 補説は、説話の理解に資する内容や、日本文学との影響および関連について、適宜記した。

参考文献

橋本進吉「黑板勝美氏蔵古鈔本金剛般若經集驗記解説」(古典保存会、一九三五年)、「石山寺蔵古鈔本金剛般若經集驗記解説」(古

典保存会、一九三八年)

小林芳規「唐代説話の翻訳——『金剛般若經集驗記』の訓読について」(『日本の説話7 言葉と表現』東京美術、一九七四年)

築島裕「日光輪王寺天海蔵金剛般若經集驗記古点」(『書誌学』復刊六号、一九六六年十一月)

吳光燦「『金剛般若經集驗記』研究」(金知見・蔡印幻編『新羅佛教学研究』山喜房佛書林、一九七三年)

邵穎濤「『金剛般若經集驗記』校注」ほか(『唐小説集輯校三種』人民出版社、二〇一七年)

7. 王昌言おうしやげん

【本文】

王昌言者、京兆萬年縣人也。去久視元年、於表兄楊希言崇仁坊中檢校質庫。因遂患瘰、繞項欲巾、併至胸前、疼痛呻吟、不能檢校。遂即發心、誦金剛般若。自誦之後、無時暫輟、其瘡苦痛不復可言。夜臥之間、忽見一僧、以錫杖爲捺、口云、「爲汝持經之故、與汝療之。」因而遂驚、不覺大叫、堂內人數箇、即起同看、所患之瘡、咸有汁出、如小豆汁一升①已上。因茲一度、瘰「音漏」即②瘡除。其後專心受持、常誦不絕。年六十九、長安元年壽終。「表兄楊希言所說」

【校異】

- ① 已（石日）一已
② 瘡（校石日）一瘡

【訓誥文】

王昌言といふ者は、京兆萬年縣の人なり。去る久視元年、表兄楊希言の崇仁坊中に於て質庫を檢校す。遂に瘰を患ひ、項を繞りて巾らんと欲し、併びに胸の前に至り、疼痛呻吟するに因りて、檢校すること能はず。遂に即ち瘰を心して、金剛般若を誦ふ。誦ふるの後より、時として暫らくも輟むこと無きも、其の瘡苦痛して復た言ふ可からず。夜臥するの間、忽ち一僧を見て、錫杖を以て捺を爲し、口ずから云ふ、「汝の經を持するが爲の故に、汝の與に之を療さん」と。因りて遂に驚き、覺えず大いに叫べば、堂内の人數箇、即ち起きて同に看るに、患ふ所の瘡は、汁

の出づること有り、小豆汁の如きもの一升已上なり。茲の一度に因りて、瘻は即ち瘞除せり。其の後専心して受持し、常に誦へて絶えず。年六十九、長安元年に壽終ゆ。「表兄楊希言の説く所なり」

【語注】

京兆萬年縣……現在の陝西省西安市。

久視元年……七〇〇年。則天武后(武則天)の年号。

崇仁坊……長安市街の坊(区画)の一つ。宮城の東に位置する。

檢校……しらべただす。檢校に同じ。

質庫……質屋、倉庫。

瘻……くびのリンパ腺の腫れもの。

錫杖……遊行僧が携帯する道具の一つ。先端に宝珠をかたどった輪があり、音が出る仕組みになっている。

捺……つく、おさえる。

長安元年……七〇一年。則天武后の年号。

【現代語訳】

王昌言という者は、京兆万年県の人であった。さる久視元年のこと、(王は)崇仁坊にある、母方の従兄である楊希言の質屋で檢校をしていた。首が腫れる病気を患い、(その腫物が)首を回ろうとして、並びに胸あたりまで痛くなり、痛みで声をあげるようになったため、とうとう檢校ができなくなった。そのためすぐさま発心し、『金

『剛般若経』をよんだ。よみはじめてから少しの中断もなく続けたが、(それでも)腫物の痛みは言葉にならないほどだった。夜横になつてゐる間、突然ある僧侶があらわれ、錫杖で(患部を)押さえてこう言つた。「お前は『金剛般若経』を誦持しているので、お前を治してやろう。」これに驚いて起きると、思わず大声で叫び、堂内にいた数人がすぐ起きて見たところ、患つていた腫物からことごとく汁が出てきて、まるで小豆汁のようなものが一升以上になつた。この一回で首の腫れ(の痛み)がすぐさまとれた。その後、彼は専心に『金剛般若経』を受持し、常に誦誦して途絶えることはなかつた。六十九歳の年、長安元年のときに死んだ。「母方の従兄、楊希言による話である」

【補説】

○病氣治療と仏法

王昌言は首に「瘻」ができ、その「瘡」の苦痛に耐えられない。そこにある僧がやつて来て、『金剛般若経』誦誦の功德により治療すると称して、錫杖で押すと、「瘡」から「小豆汁」のようなものが出て治癒する、という話である。

「瘻」は『淮南子』説山訓の注に「瘻、頸腫疾也」とあるように、首にできる腫れ物を指す。「瘡」は皮膚にできる疾患の総称。『集韻』に「瘡、傷也」「瘡、疔」などがある。「小豆」は粒の小さい豆を広く意味する語で、赤豆・白豆・緑豆などをいう(『本草綱目』赤小豆)。それらの豆を煮たときに出る汁のような形状を指すのであろう。

平安時代初期、日本で撰述された仏教説話集『日本霊異記』との関連で言えば、下巻第三十四縁「怨病忽に身に嬰り、因りて戒を受け、善を行ひて、現に病を愈すこと得る縁」がある。

巨勢部皆女は天平宝字五年に、首に「瘰肉疽」が生じ、それは大きい瓜のようだった。皆女は、これも前世からの因縁と思ひ、出家・剃髪して仏道に励んだ。十五年後、行者忠仙が来て、「この病を見て、「この病を治すために、『薬師経』『金剛般若経』各三千卷、『観世音経』一万卷、『観音三昧経』一百卷を読んでさしあげましょう」と言つて読誦する。すると、発病から二十八年後に、「瘰臄の癰疽」(首の腫れ物)が自然に開き、膿が出て治癒した。

基本的なあらずじは同じで(出雲路修も類話として指摘)、『日本靈異記』が『金剛般若経集驗記』の王昌言説話を参照した可能性はあるのではないか。『日本靈異記』では、「大乘の神咒の奇異しき力」と「病人行者の功を積める徳となること」の二点によつて、この奇瑞が起きたと位置付けている。王昌言説話では治癒までに何年かかったかが記されていないが、七〇〇年に発病して、翌年死亡しているので、治癒は短時間で起こつたと見るべきかもしれない。

8. 王令望^{おうらいぼう}

【本文】

亳〔蒲博反〕州譙〔音樵〕縣令王令望、每自説「八歳能誦金剛般若、常受持不闕。」初、弱冠時、遊劔南邛〔其恭反〕州臨溪〔苦古反〕縣。過山路峻嶮、忽遇猛獸。令望惶懼、計無所出。即誦般若經、虎遂不前、東西跳〔應了反〕躑。誦至二・三遍、遂曳尾而走。流涎數升。又、任安州判佐、送租至楊子津、屬風浪暴起、時租船有五百餘艘、橫江沈浮。遲明諸船多皆被沒、唯令望誦金剛般若不輟。若有神助、賴此獨全。〔司勳郎中王潛所説〕

【校異】

なし

【訓読文】

亳州はくしゅうしやうけん 譙縣の令の王令望、毎に自ら説く、「八歳にして能く金剛般若を誦へ、常に受持して闕けず」と。初め、弱冠の時、劔南邛州けんなんきやうしゅうの臨溪縣りんけいけんに遊ぶ。山路の峻嶮たるを過ぎ、忽ち猛獸と遇ふ。令望 惶懼し、計るも出づる所無し。即ち般若經を誦ふれば、虎遂に前すすまず、東西に跳躡す。誦へ至ること二・三遍、遂に尾を曳きて走はぐ。涎を流すこと數升たり。又、安州の判佐に任せられ、租を送りて楊子津やうししんに至り、屬たま風浪暴起し、時に租船五百餘艘有り、江を横わたるに沈浮す。遲明に諸船多く皆没するを被るも、唯だ令望のみ金剛般若を誦へて輟やめざれば、神助有るが若く、頼たに此れ獨り全まくす。「司勳郎中王潜の説く所なり」

【語注】

亳州譙縣……現在の安徽省亳州市。

劔南邛州臨溪縣……現在の四川省邛崃市蒲原郡。

跳躡……跳躍する。

安州……唐代に安州は二つある。一つは浙江省武康県、一つは安陸郡にあつた。

判佐……唐律令官制では、長官・通判官・判官・主典の四等級に分けられる。そのうちの判官の補佐役を指す。

揚子津……揚子渡ともいう。現在の江蘇省揚州市邗江區の南にある。揚子江の渡し場。

租船……租税を運ぶ船のこと。

遅明……夜明けのこと。

司勳郎中……司勳は司勳司のこと。吏部に属する官職。官吏の勳功や諡号等を管理する。郎中はその長。

【現代語訳】

亳州譙県令である王令望が、往々にして自ら語って言うには、「八歳にして『金剛般若経』をよむことができ、欠かすことなく常に誦持していた」。以前二十歳の頃、劍南、邛州、臨溪県に行った（ときのことである）。険しい山道を通っていると、突然猛獣に遭遇した。令望は慌てて恐れ、なす術もなかった。すぐさま『金剛般若経』をとなえると、虎は前に進まず、左右に跳びはね、前進できない様子だった。（お経を）二、三遍唱えることに至り、とうとう、虎はしつぽを垂らし（たまま）去った。よだれは数升も流れた。また、安州判佐に任命されたとき、（まさに）田租を揚子津という渡しに送り届けたばかりのときに、風や波が激しくなり、当時、田租を運ぶ船が五百余艘あり、波の起伏で揺らされ川で入りまじっていた。明け方、多くの船がみな沈められてしまったが、ただ令望だけが『金剛般若経』をやめることなく唱え続けると、神様の助けがあるように、幸いに彼だけが無事であった。「司勳郎中王潜による話である」

【補説】

なし

9. 崔文簡

【本文】

芳州司馬崔文簡、常誦金剛般若經。屬吐蕃①天下、被捉將去、吐蕃鎖著、防②援極嚴。其人精心誦持金剛般若經。遂經三日、其鎖無故忽然自開。捺著還開。吐蕃將爲私擅開鎖、欲笞撻之。其人答云、「鎖實自開。非簡所掣」[窗曳反]。賊云、「汝何法術、得鎖自開。」報云、「爲持金剛般若經、應緣此致。」吐蕃云、「我今却鎖著汝。若誦經鎖開、我即放汝還國。若誦經不開。我即殺汝。」吐蕃於傍、咸共看誦。誦仍未徹、鎖劃「華穫反」然開。吐蕃異之、竟如前言而放。[洛州司倉張③璲所說]

【校異】

- ① 天(高)——大
- ② 援(石日)——護
- ③ 璲(石)——璲

【訓讀文】

芳州司馬の崔文簡、常に金剛般若經を誦ふ。吐蕃の天下に屬し、捉はれて將に去かしめんとし、吐蕃鎖もて著け、防援極めて嚴なり。其の人精心もて金剛般若經を誦持す。遂に經ること三日、其の鎖故無くして忽然として自ら開く。捺著するも還た開く。吐蕃の將私かに擅に鎖を開けりと爲し、之に笞撻せんと欲す。其の人答へて云ふ、

「鎖實おのずかに自ら開けり。簡かじの撃ひく所に非ず」と。賊云ふ、「汝何の法術ありて、鎖おのずかの自ら開くを得たるか」と。報じて云ふ、「金剛般若經を持するが爲に、應に此れに縁りて致すべし」と。吐蕃云ふ、「我今却つて鎖汝に著けん。若し經を誦へて鎖開かば、我即ち汝を放ちて國に還さん。若し經を誦へて開かざれば、我即ち汝を殺さん」と。吐蕃傍に於いて、咸みな共に誦ふるを見る。誦へて仍ほ未だ徹せざるに、鎖劃然として開く。吐蕃之を異とし、竟に前言の如くして放つ。「洛州らくしゅう司倉の張すい〔璉〕の説く所なり」

【語注】

芳州……現在の甘肅省迭部県。

司馬……軍事を掌る官職。

崔文簡……『太平広記』には、「任坊州司馬」として載る。

吐蕃……チベット人がおこした国。

防援……囚人を監視、護送すること。

捺著……押しつける。

笞撻……むち打つ。

劃然……物の裂ける音。

洛州……現在の河南省予州市。

司倉……財政や税収を司る官職。

張璉……不詳。

【現代語訳】

芳州の司馬である崔文簡は常に『金剛般若経』をよんでいた。(そこは)吐蕃の天下であつたため、(崔は)捕えられていき、吐蕃人が(彼を)鎖でつなぎ、嚴重な警備だつた。彼は心を集中させ、熱心に『金剛般若経』を誦していた。ついに三日が経ち、その鎖が理由もなく突如開いた。手で押さえても開いてしまふ。吐蕃の役人は(彼が)勝手に鎖をこじ開けたがために(開いたと思ひ)、鞭で打とうとした。彼が答えて言うには、「鎖は本當に勝手に開いたのだ。私(崔文簡)がひつぱつたのではない。」賊(吐蕃人)が言うには、「お前のいかなる法術によつて、鎖が勝手に開いたのか。」(崔が)答えて言うには、「私が持つている、この『金剛般若経』のためではないだろうか。」吐蕃人が言うには、「私はいま再びお前を鎖につないでおく。もしお経を唱えることで鎖が開くようだったら、私はお前を国に返す。もしお経を唱えても開かなかつたら、私は直ちにお前を殺す。」吐蕃人は側にいて、みな一緒に彼が『金剛般若経』を誦するさまをみていた。まだ読み終わらないところで、鎖が突然開いた。吐蕃人も驚き、とうとう前言の通り彼を釈放した。「洛州の司倉である張璠による話である」

【補説】

○吐蕃について

中国文献では、今のチベット地域にあつた国家を指す。『旧唐書』吐蕃伝、『新唐書』吐蕃伝に詳しい。その成立年代ははっきりしないが、唐代には、唐王朝と熾烈な戦争を行つており、和睦と戦乱を繰り返して行つていたことが窺える。和蕃公主は和睦のしるしとして後宮から吐蕃側に贈られた女性のことである。文成公主などが知られてい

る。

小島憲之は、『懐風藻』の积弁正の漢詩「朝主人に与ふ」について、「戎蕃」の解釈で、「戎は西方のえびす、蕃は本土以外の化外の民族」という解釈をとりつつも、吉川幸次郎説を参照するとして、和蕃公主を背景に作られたのではないかとの推測を述べている(日本古典文学大系「補注」、岩波書店、一九六四年)。また、小島は「校注者から一言を」の中で、「作者はえびすに行く和蕃公主について親しく見聞して、題詞の如く「朝主人」にその感想を贈ったものであろう」という見解を提示している(日本古典文学大系月報(懐風藻他) 岩波書店、一九六四年六月)。

ただし、辰巳正明は、当該詩を「異民族へ嫁入りする皇女の行く末を詠」んだものとし、和蕃公主だと限定する見方は取っていない(『懐風藻全注釈』笠間書院、二〇一二年)。そこから考えるに、小島が特に和蕃公主だと考える根拠は提示されていないので、小島の主張には疑問も残る。

また、『続日本紀』天平勝宝六年一月三十日条での、大伴宿祢古麻呂の奏上文に、唐皇帝の前で新羅と席順を争ったことが記されている。そのとき、向かい側にいたのは吐蕃の使者である。日本人が吐蕃人と接した公式の(最初の)記録と言っているだろうか。

副使大伴宿祢古麻呂、唐国より至りぬ。古麿奏して曰はく、「大唐天宝十二載、歲癸巳に在れる正月の朔癸卯、百官・諸蕃朝賀す。天子、蓬萊宮含元殿に朝を受く。是の日、我を以て西畔第二吐蕃の下に次ぎ、新羅使を以て東畔第一大食国の上に次ぐ。古麿論ひて曰はく、「古より今に至るまで、新羅の日本国に朝貢すること久し。而るに今、東畔の上に列し、我反りてその下に在り。義、得べからず」といふ。時に將軍吳懷実、古麿が肯にせむ色を見知りて、即ち新羅使を引きて西畔第二吐蕃の下に次ぎ、日本使を以て東畔第一大食の上に次ぐ」と

いふ。(新日本古典文学大系による)

10. 裴宣禮はいせんれい

【本文】

河東裴宣禮、時爲地官侍郎。①久視年之初、正多大獄。所有推勘、多在新開虛吏、②來索之徒、用法深刻。一經追問、五毒參并。所有用徒、十不全一。宣禮深心正信、少小誦持金剛般若經。每至心誦念、枷鎖斷壞。當時主吏侯鞠音鞠、逾嚴不信其言。以爲擅脫枷鎖具、以此狀證曰判官。勵以威稜、對令其誦。誦至半卷、索然解散、因此神驗、遂得清雪。〔梓州刺史韋愼名所說〕

【校異】

- ① 久(石日) — 負既久
② 來(校石日) — 束

【訓讀文】

河東の裴宣禮、時に地官侍郎爲り。久視年の初め、正に大獄多し。所有推勘あらかゆるは、多く新開の虚吏に在り、來索の徒、法を用ふること深刻なり。一たび追問を経れば、五毒もて參并す。有所徒に用ふれば、十に一も全からず。宣禮は深心正信あり、少小わかくして金剛般若經を誦持す。至心もて誦念する毎に、枷鎖斷壞す。當時の主吏の侯鞠、

逾いよ々よ嚴げんにして其の言を信ぜず。以て擅ほんに枷鎖具を脱すと爲し、此の狀を以て判官に諮白す。勵むむるに威稜を以てし、對して其をして誦へしむ。誦ふること半卷に至り、索然として解散し、此の神驗に因りて、遂に清雪するを得たり。
〔梓州刺史韋慎名の説く所なり〕

【語注】

河東……現在の山西省南部にあつた郡。

地官侍郎……戸部侍郎のこと。

久視年之初……七〇〇年。7前出。

大獄……重大な犯罪事件で、多くの者が捕らえられること。

推勘……罪状を取り調べること。

虛吏……街の市場を管理する役人。

來索之徒……唐代の役人の來俊臣と索元礼のこと。補説参照。

五毒……残酷な五つの刑具。

參并……入り交じる。

主吏……郡県の役人。

判官……地方の長官を補佐する役人。

威稜……威勢。

梓州……四川省三台県。

刺史……州の長官。

【現代語訳】

河東の裴宣礼、その時は地官侍郎を勤めていた。久視年中の始めに、重大な裁判が多くあった。すべての取り調べは、新たに雇われた官吏によって行われ、(彼らは)酷吏である来俊臣・索元礼の一班であり、厳しい尋問・拷問を行う。いったん尋問が行われると、様々な刑具までが用いられる。尋問された者は、みな(無実でも)自白してしまう。宣礼はひたすら仏道を求めようとする心と正しい信仰を持ち、幼少の頃より『金剛般若経』をよんでいた。心を込めてお経を唱えるたびに、繋がっていた枷と鎖が切れ、壊れた。当時の主吏である侯鞠はさらに厳しく、裴宣礼の言葉を信じなかった。(彼が)勝手に枷と鎖をといたものだともみて、このことをもって判官に報告した。天子の威光をもって対面し、彼にお経をよむように命じた。巻の半分まで読んだところで、(枷と鎖が)バラバラに解け、この神験によつて、ついに(彼の)疑惑がはれた。「梓州・刺史韋慎名による話である」

【補説】

○酷吏としての来・索

「酷吏」とは、「無慈悲で苛酷な官吏。刑法を峻厳にして人民を酷虐する官吏。苛吏」(『大漢和辞典』)のことであるが、『史記』酷吏列伝などによつて、その存在は知られていた。則天武后(武則天)の時代に猛威を振るつた酷吏は多数存在したが、「天下謂之来索」と『新唐書』巻二百九にあるような、来俊臣と索元礼が特に有名である(来・索ともに『旧唐書』一百八十六上、『新唐書』二百九に伝がある。澤田瑞穂『則天武后(中国の英傑7)』集英社、

一九八六年。氣賀澤保規『則天武后』講談社學術文庫、講談社、二〇一六年など参照）。

索元礼は胡人であり、「天性残忍」（『新唐書』）な人物であった。游撃將軍に拔擢され、無実の者を含めて多数の人間を検挙し、残酷な拷問を加えたことで知られる。後に罪に服し、獄中にて死んだ。

来俊臣は「京兆万年」（『新唐書』）の人。父は博徒。窃盜の罪で獄中にいた時、密告の効用を知り、役人に取り入って認められ、酷吏としての活動を始める。『告密羅織経』一卷を作り、冤罪や拷問の方法について書き記したという。そこには、「一日定百脉、二日喘不得、三日突地吼、四日著即承、五日失魂膽、六日實同反、七日反是實、八日死猪愁、九日求即死、十日求破家」などといった、さまざまな拷問法があったという（『旧唐書』）。後に来俊臣は則天武后の命で処刑されるが、人々はそのことを喜び、彼の目玉をえぐり、肝を食し、その肉を塩漬けにして、全てがなくなつた。馬もその骨を足で踏みつけたという（『新唐書』）。

本説話における「来索」の記録は、『金剛般若經集驗記』の多くの時代が則天武后の時代であったことを示している。その時代の空気が、説話を通して奈良時代から平安時代初期の日本に伝わっていたことを示す資料となっている。

11. 韋利克勤いりくきん

【本文】

京兆韋利克勤、常念誦金剛般若經。因征遼東、遂沒高麗。數年之後、逢官軍度遼伐罪、乘夜欲投官軍。出城之外、並是高麗村落。正逢月暗、行之莫知所出。遂見一明如燈、引之而去。不逾少選、遂至官軍營幕。克勤仕至中郎、遍向親知說此徵驗、嗟歎般若之力不思議。〔梓州刺史韋慎名所說〕

【校異】

なし

【訓読文】

京兆の韋利克勤、常に金剛般若經を念誦す。遼東に征くに因りて、遂に高麗に没^{かく}る。數年の後、官軍の遼に度^{わた}り罪を伐たんとするに逢ひ、夜に乗じて官軍に投^なげんと欲す。城の外に出づれば、並びに是れ高麗の村落なり。正に月の暗きに逢ひ、之に行かんとするも出づる所を知る莫し。遂に一明の燈の如きを見、之に引^{まね}かれて去く。少選を^こ逾えず、遂に官軍の營幕に至る。克勤仕へて中郎に至り、遍く親知に向ひて此の徵驗を説き、般若の力の不思議なるを嗟歎す。「梓州刺史韋慎名の説く所なり」

【語注】

遼東……現在の遼寧省。

少選……少しの間。

中郎……各省の尚書・侍郎・丞の下に置かれた役人。

徵驗……ききめ。効果。

【現代語訳】

京兆の韋利克勤は常に『金剛般若經』を読んでいた。遼東に出征したが、高麗(高句麗)に取り残されてしまった。数年後、官軍が遼(遼東)に渡り(高句麗の)罪を討とうとした際に、夜陰に乗じて官軍に逃げようとした。城を出たところは、高麗の村であった。ちょうど月が隠れ暗く、行く先も出てきた所も分からなかった。すると灯籠のような光が一つ見え、(あたかも道案内してくれるかのように)彼を導いた。いくばくも過ぎないうちに、官軍の陣営にたどり着いた。克勤は中郎までつとめ、(周りの)近しい友人や知り合いにこの体験を語り、般若の不思議なることを大いに感嘆したのである。「梓州刺史である韋慎名による話である」

【補説】

○遼東半島出兵と高句麗

本説話はいつの年代の出来事なのか、明記されていない。しかし、唐は高句麗に六四四年、六四七年、六四八年、さらに六五五年、六五八、六五九、六六一、六六二と複数回出兵しており、その際の事件かと思われる。

当該説話に登場する「遼東」は、漢代から晋代にかけては中国の領地であったが、唐の時代には高句麗の領地となっていた。そのことを嘆く相里玄奘(唐・太宗の臣下)の文章がある(『三国史記』高句麗本紀、寶臧王三年(六四四)正月条)。「旧唐書」高麗伝、「新唐書」高麗伝等では、六六八年の寶臧王(寶臧王)の降伏で高句麗は滅亡したとされる。『三国史記』高句麗本紀、寶臧王二十七年(六六八)九月条では、唐軍によって平壤城が焼かれ、高句麗王を捕まえたとある。『日本書紀』天智天皇七年(六六八年)十月条には、

大唐の大將軍英公、高麗を打ち滅す。高麗の仲牟王、初て建国つる時に、千歲治めむことを欲しき。母夫人の云ひしく、「若し善く国を治めてば得べし。「若しくは、或本に、得べからじと有り。一但し七百年の治有らむ」

といひき。今し此の国の亡びむことは、当に七百年の末に在り。(新編日本古典文学全集)

とある。『三國史記』高句麗本紀では高麗(高句麗)の建国は漢の元帝の建昭二年(紀元前三七)だという。『日本書紀』ではおおよその年代を挙げたのであろう。

『日本靈異記』上巻第六縁に、「老師行善は俗姓は堅部の氏、小治田の宮に宇御めたまひし天皇のみ代に、遣はされて高麗に学びき。其の国の破るるに遭ひて、流離して行きき」とある。日本から高句麗に留学した行善は、高句麗滅亡に伴い諸国を放浪し、唐の皇帝から信頼され、養老二年(七一八)の遣唐使船で帰国したという。行善の記事は『統日本紀』養老五年六月二十三日条や、『扶桑略記』養老二年条にも見える。東アジアの国際情勢が説話のストーリー展開の背景にある点では、『金剛般若經集驗記』と『日本靈異記』に共通のものがある。

12. 唐晏とうあん

【本文】

梓州郡「音妻」縣人唐晏、受持金剛般若波羅蜜經、一從念誦①已來、未曾空過。以長安元年、逃寄住普州安岳縣、經十二年、與彼土豪人姚詮等數十家交好。至開元二年、逢前郡縣令竇界慎男湜「音寔」。緣祖懷貞之累、從閬州左降爲普州員外參軍。與刺史崔從俗親、遂差湜攝安岳縣令。晏以湜昔日本部郎君參議之後、便同疇昔爲湜設計。糺察豪人客戶、因此起恨。

至開元三年、雅州刺史劉肅「普沒反」、左降爲普州刺史。遂受豪人等言、以晏浮逃生文、陰擬蹟「音致」頓。晏夜夜常夢見一道人、再三云、「何不歸去、何不歸去。」不知豪人潛欲致害、賴得縣錄事廳仁勗相報、晏遂走至遂州方

義縣王孝古庄、潛伏其庄。去普州八十餘里。

以十二月二十三日、劉刺史差司法王泯、領手力十人、來至孝古庄捉晏。其庄後唯有一大竹林、東西南北並是熟地、更無茅草。晏既惶急、走竄竹林、却倚一樹、唯念誦金剛般若經、聲聲不輟。其手力十人、交橫於竹林內、樹前樹後、來去覓晏、至竟不見、便即却迴。晏即走至遂州市內張希閬家停止。

又以開元四年正月、劉刺史又差普康縣錄事張瓘、將書屬長史韋伯良捉晏。又逢主人張希閬作佐史、歸報晏云、「今日有普康縣錄事張瓘、把劉刺史書與長史、不知何事。」晏聞此語、蓋復驚惶。當夜夢見一大蟲、欲來食晏。忽驚起坐、見床頭壁角、有一神王立地。晏於床上再視、須臾散滅。其夜三更便走、正月七日至通泉縣、停止十日、果得主人張閬書報。「昨七日平明、韋長史差不良人於閬家搜掩足下。幸知之也。千萬好去。」遂到故里。得至今日、皆是般若神力之所衛護。然晏有去處、前非便利。即見一蛇橫過。雖盛冬之月、亦屢②見蛇。自誦經來、雖入疾病之家、不曾染病患。「獻忠時任梓州司馬、親問其人」

【校異】

① 已（石日）一已

② 見（校石高日）一是

【訓読文】

梓州郡縣さきの人唐晏、金剛般若波羅蜜經を受持し、一たび念誦してより已來、未だ曾て空しく過ぎず。長安元年を以て、逃れて普州安岳縣に寄住し、經ること十二年、彼の土の豪人の姚詮等數十家と交はりて好し。開元二年に至

りて、前鄭縣の令の竇界慎の男湜と逢ふ。祖の懷貞の累に縁り、閩州より左降せられ普州の員外參軍と爲る。刺史の崔從俗と親しく、遂に湜を差はして安岳縣の令を攝ねしむ。晏は湜の昔日本部郎君參議の後なるを以て、便ち疇昔と同じく湜の爲に計を設く。豪人の客戸を糾察し、此れに因りて恨を起こさしむ。

開元三年に至り、雅州刺史劉拙、左降せられ普州刺史と爲る。遂に豪人等の言を受け、晏の浮逃を以て文を生じ、陰かに躡頓するを擬す。晏夜夜常に夢に一道人と見ひ、再三云ふ、「何ぞ歸去せざる、何ぞ歸去せざる」と。豪人潜かに害を致さんことを欲するを知らざるも、頼に縣錄事廳の仁昂の相報ずるを得て、晏遂に走りて遂州方義縣の王孝古の庄に至り、其の庄に潜伏す。普州を去ること八十餘里なり。

十二月二十三日を以て、劉刺史 司法の王湜を差はして、手力十人を領し、孝古の庄に來至して晏を捉へしめんとす。其の庄の後に唯だ一大竹林有るのみにして、東西南北並びに是れ熟地にして、更に茅草無し。晏既に惶急し、竹林に走竄し、却つて一樹に倚り、唯だ金剛般若經を念誦するのみにして、聲聲輟まず。其の手力十人、竹林内に交横し、樹前樹後、來去して晏を覓むるも、竟に見えざるに至り、便即ち却き廻る。晏即ち走げて遂州市内の張希閩の家に至りて停止す。

又開元四年正月を以て、劉刺史 又普康縣の錄事の張瓘を差はして、將に書もて長史の韋伯良に屬して晏を捉へしめんとす。又主人の張希閩の佐史と作るに逢ひ、歸りて晏に報じて云ふ、「今日 普康縣の錄事の張瓘、劉刺史の書を把て長史に與ふること有るも、何をか事とするかを知らず」と。晏此の語を聞き、蓋し復た驚惶す。當夜夢に一大蟲、來りて晏を食はんと欲するを見る。忽ち驚きて起坐し、床頭の壁角を見るに、一神王の地に立つるもの有り。晏床上に於て再び視れば、須臾にして散滅す。其の夜の三更に便ち走げ、正月七日 通泉縣に至り、停止すること十日、果して主人張閩の書報を得たり。「昨七日平明、韋長史 不良の人を閩の家に差はして足下を搜掩す。

幸に之くを知る。千萬好去たれ」と。遂に故里に到る。今日に至るを得たるは、皆是れ般若の神力の衛護する所なり。然れども晏に去く處有るも、前むは便利に非ず。即ち一蛇に見へば横過す。盛冬の月と雖も、亦屢しばしば蛇へびと見ふ。經を誦へ來たりてより、疾病の家に入ると雖も、曾て病患に染まらず。「獻忠時に梓州司馬に任ぜられしとき、親ら其の人に問ふ」

【語注】

梓州郡縣……現在の四川省三台県南郡江鎮。

長安元年……七〇一年。

普州安岳縣……現在の四川省資陽県市。

豪人……有力者のこと。

開元二年……七一年。

寶界慎……寶徳玄の孫にあたる。『新唐書』寶懐貞伝に見られる。

提……「金剛般若經集驗記注釈（一）」3寶徳玄に「徳玄の曾孫提」と記される「提」と同一人物か。『唐小説集輯校三種』は、「提」とするが不詳。

懷貞……唐朝宰相。左相である寶徳玄の兄弟で、孫寶界慎の叔父にあたる。

閬州……現在の四川省北東部。

左降……左遷。

員外參軍……定員外の幕僚のこと。

攝……兼ねる。

本部郎君參議之後……詳細不明。參議（宰相）の末裔であることを指すか。本部郎君參議とは竇徳玄のことか。

疇昔……過去。昔。

糺察……誤りを見つけ直す。

客戸……小作人等自分の土地を持たない者の戸籍で、課税されない。

開元三年……七一五年。

雅州……現在の四川省雅安市。

浮逃……本籍を離れ、他の地へ流出する。

蹟頓……つまずきとどまる。ここでは失脚の意。

録事……役所の文書を司る役人。

遂州方義縣……現在の四川省遂寧市。

走竄……逃れ隠れる。

交横……縦横に入り交じる。

開元四年……七一六年。

手力……下役人。

普康縣……現在の四川省安岳県の南約七十里にあつた地。

長史……州刺史の下に設けられた役人。補佐官。

大蟲……補説参照。

佐史……長史に同じ。

三更……午後十一時。

通泉縣……現在の四川省射洪県の東南にあつた地。

不良……唐代の、人を尋問することをつかさどる役人。

横過……横切る。

獻忠……孟獻忠のこと。

【現代語訳】

梓州郫県の唐晏という人は、『金剛般若波羅蜜經』を受持し、誦誦してから中断したことがなかった。長安元年より普州安岳県に逃れ、住みついて十二年が経ち、その有力者である姚詮など數十軒の家と親交を深めた。開元二年に至り、前の郫県令である寶界慎の息子、寶湜と出会った。（寶湜が）一族の先代である寶懷貞（の不祥事）のせいで、閬州から普州員外參軍に左遷された。刺史の崔從俗と親しく、それで寶湜を安岳県令にした。唐晏は寶湜が昔の本部郎君參議の末裔であつたことをもつて、以前のように寶湜のために計画を立てた。有力者の小作人を檢挙し取り調べたため、恨みをかつた。

開元三年に至り、雅州刺史の劉拙が普州刺史に左遷された。ついに有力者などの進言により、唐晏が逃亡したという罪状の文書をもつて、陰から彼の失脚を企てた。唐晏は夜な夜な、常に夢である道士を見るようになり、（道士は）繰り返しこう言った。「なぜ去らない、なぜ去らない」。有力者たちが密かに陥れようとしていることを知らず、県録事庁の仁勗に（そのことを）教えてもらつたお陰で、唐晏は遂州方義県にある王孝古の庄まで逃げ、そこに隠れ

た。普州から八十里ほどのところであつた。

十二月二十三日、劉刺史が司法の王泚を行かせ、十人ほどの手先を率いて、孝古の庄にきて唐晏をとらえようとした。その庄の後ろに広大な竹林があるのみで、東西南北はすべて開拓された地であつて、そのうえかやくさ萱草の茂みもなかつた。唐晏はとても怖くなり慌てて竹林に走り込み、木を後ろにして寄りかかつて、ただただ『金剛般若経』を念誦することしかできず、その声は途絶えることがなかつた。手先の十人は、竹林内に交錯するように木の前や後ろを、行つたり来たりして唐晏を捜すが、ついに見つけることができず、すぐさま戻つた。唐晏はすぐに遂州市内にある張希閏の家まで行き（そこに）留まつた。

また、開元四年の正月、劉刺史は再度、普康県の録事である張瓘に命令を下し、長史の韋伯良に公文書を出させ、唐晏を捕らえさせようとしていた。またちようど主人である張希閏が佐史を務めていて、帰つて唐晏に報告して言うには、「今日は普康県録事の張瓘が劉刺史からの公文書を長史に渡したが、何事だつたかがわからない。」晏はその言葉をきき、実に再び慌てた。その晩、夢に大虫を見ると、（大虫が）近寄つてきて唐晏を食べようとした。はつと驚いて起きあがつたところ、寝台の頭の方の壁際に、神王が立つていた。唐晏が寝台からもう一度確認をとると、わずかの間にして消えていた。その夜の三更にすぐ逃げ出し、一月七日に通泉県に着き、十日間留まつたら、本当に主人張希閏から手紙をもらった。「去る七日の明け方、韋長史（韋伯良）が不良人を家に遣わして、あなたを探しにきた。（あなたが逃げたことを）知ることができて幸いだ。幾重にも、お元気で。」（唐晏は）ついに故郷に戻つた。今日まで至ることができたのはみな般若の神力による守りであつた。けれども唐晏の行く先々は前に進んでも必ずしも快適ではなかつた。（目の前を）一匹の蛇が横切るのを見ることがあつた。真冬の月であるにも拘わらず、蛇をしばしば見かけることもあつた。（それでも）お経をよんで以来、病のある家に入入りしても、病氣をうつさ

れることがなかった。「孟獻忠が梓州司馬に赴任していたとき、本人から聞いた」

【補説】

○大虫について

説話中に登場する「大虫」については、虎というのが通説である。その典拠は千寶撰『搜神記』卷二「扶南王」にある。

扶南王范尋養虎於山、有犯罪者、投与虎、不噬、乃宥之。故山名大虫、亦名大靈。又養鱔魚十頭、若犯罪者、投与鱔魚、不噬、乃赦之。無罪者皆不噬。故有鱔魚池。又嘗煮水令沸、以金指環投湯中、然後以手探湯。其直者、手不爛、有罪者、入湯即焦。(汪紹楹校注『搜神記』中華書局、一九七九年)

扶南王である范尋は、山で虎を飼っており、罪人を虎にあてがい、虎が食べなければ許した。よって、この山を「大虫」と言うのだ、とある。ここでは罪人を投げ込んだ山のことを「大虫」と言っているのであって、虎そのものではない。ただそこから、虎を「大虫」と見なすようになったのかもしれない。

しかし、この「大虫」は漢訳仏典にも用例が見られ、なかでも、『賢愚經』卷第十三、汪水中虫品第六十一(大正藏四、四四三c—四四四a)は、

如是我聞。一時佛在羅閱祇者闍崛山中。爾時城邊。有一汪水。汚泥不淨。多諸糞穢。屎尿臭處。國中人民。凡鄙之類。恒以瑕穢。投歸其中。有一大虫。其形像蛇。加有四足。於其汪水。東西馳走。或沒或出。經歷年載。常處其中。受苦無量。

という内容である。ここでの「大虫」は汚濁の中において、蛇に似た四本足の生物である。説話中では、唐晏の夢に「大虫」を見たとある。「一大虫」の形態が書かれていないので、詳細は不明としか言えないだろう。

13. 郭守瓊かくしめけい

【本文】

絳州正平縣人郭守瓊、時任鴻臚掌客。因歸貫、去家數十里作客。日遂將衣、方始言歸。時屬天陰、兼以微雨。舊云、此路左側、既多墳墓、乘前鬼火、迷惑行人、或於冢間、或墮坑壟、因遂亡失魂魄、時月而終。守瓊兢兢、計無所出。初見鬼火、數十里間、或十炬、或二十炬、倏忽而至。唯騎一馬、更不將人。舊誦般若多心經。遂即抗聲而誦、其火迸散、極望眇然。既見火遙、遂少停誦、不逾少選、鬼火還集。依前更誦、火即漸遠。則知般若之力、通於幽明。〔郭瓊于時同作營田判官、郭瓊自說〕

【校異】

なし

【訓読文】

絳州正平縣の人郭守瓊、時に鴻臚掌客に任ぜらる。貫に歸るに因り、家を去ること數十里にして客と作る。日遂に將に衣おほはんとし、方始はじめて言ことに歸る。時に屬たまたまて天陰り、兼ぬるに微雨を以てす。舊云ふ、此の路の左側は、既に墳墓多く、前に乗じて鬼火、行人を迷惑せしめ、或いは冢間たうかんに於いて、或いは坑壟に墮ち、因りて遂に魂魄を亡失し、時月にして終ゆと。守瓊兢兢し、計るも出づる所無し。初め鬼火を見、數十里の間、或いは十炬、或いは

二十炬、倏忽しゆくことして至る。唯だ一馬に騎りて、更に人を將ひきみず。舊むとより般若多心經を誦ふ。遂に即ち抗聲もて誦ふれば、其の火迸ほとばしり散じ、極望渺然たり。既に火の遙かなるを見て、遂に少しばらく誦ふるを停むれば、少選を逾えず、鬼火還た集まる。前に依りて更に誦ふれば、火即ち漸く遠ざく。則ち般若の力、幽明に通ずるを知る。「郭瓊時に同じ營田判官と作り、郭瓊自ら説く」

【語注】

絳州正平縣……現在の山西省新絳県の西。

鴻臚掌客……鴻臚寺の賓客の接待に当たたる官。

歸貫……郷里（本籍）に戻る。

坑塹……谷や穴のこと。

兢惶……緊張して恐れる。

倏忽……すぐに。

般若多心經……補説参照。

極望……遠望。

營田……官營の田。流民を集めて宿を与え、官のために耕作させた。

【現代語訳】

絳州正平県の郭守瓊という人は、当時、鴻臚掌客の職についていた。郷里に戻ったので、家から数十里離れたと

ころに客として招かれた。日が暮れそうになってからようやく帰ることになった。空が曇り、小雨も降っていた。昔からこの道の左側には墓が多く、前に鬼火が昇り、通行人を惑わし、墓の間だったり、谷や溝に落ちたりして、それで魂魄を失い、時が経ち亡くなるといわれていた。守瓊は恐れたが為す術もなかった。鬼火を初めてみてから数十里の間、ある時は十、ある時は二十の鬼火が突然現れたりした。(彼は)ただ一人で馬に乗り、誰も伴わなかった。以前から『般若多心経』を誦読しているため、すぐさま大きい声で読むと、その火(鬼火)が散り、遠くなり見えなくなっていた。火(鬼火)が遠くなるのをみて、それで読むのを少し休むと、すぐさま鬼火が再び集まってきた。以前のようにさらに読むと、(鬼火が)小さくなり段々遠くなっていった。そこで般若の力が幽明に通じることを知った。「郭守瓊が時に同じく宮田判官をつとめ、郭守瓊本人による話である」

【補説】

○「般若多心経」について

本説話に登場する「般若多心経」は、一般的には玄奘訳『般若波羅蜜多心経』（『般若心経』）のことだとされる。『金剛般若経集験記』には、中巻「李虔観」に「般若波羅蜜多心経」を読んだ、とあるが、『金剛般若経』も誦読されている。『般若心経』のみによって「般若の力」を得たとする本説話は『金剛般若経集験記』の中では珍しい。

14. しゃやくじんあん
釋神晏

【本文】

梓州玄武縣福會寺僧釋神晏、俗姓劉「音流」氏。去萬歲通天元年、被鄉人馮知悌橫告於房中停止劫賊盧金柱等、遂走於瀘州逃避。因逢資州大雲寺陳行貞瀘州講說。知光火賊、使此州司馬張涉牒資州追行貞。資州差首望張蘭往瀘州掩捉、便於瀘州縣禁。神晏舊誦得金剛般若經、晝夜勤誦、四十餘日。至五月二十七日、獄中夜明、有同於晝。囚徒驚駭、將謂火來。其①所著枷釘鏢爆「補劾反」裂、如用斧擊之、聲應時斷壞。其杻元無開處、自然脫落。其擊柱鎖、亦爲數段。瀘州縣丞車詢臆獄典□、更喚鐵匠木匠、別作枷杻牢。而及至天明、遣典瀘望更主細奴蘭「音恠」老等各打三十反、又窄「音責」釘鏢彌壯。神晏憂懼、至心誦經、未至亥時、依前斷壞。車詢迴心敬信、倍加頂禮、日餉送齊食、悔③過慙懃、合州共聞、競送飲食。及送還此、使司斷移卿勝州、仍被法服、配勝州寶幢寺。神晏喜此神驗、念誦不輟。逢神龍元年二月十五日、制放迴本州、至此還俗。「獻忠親自追問、具說源流、神晏當時始年三十八也」

【校異】

- ① 所(石日) 一門
② 過(校石高日) 一遇

【訓読文】

梓州玄武縣福會寺の僧釋神晏、俗姓は劉氏。去る萬歲通天元年、鄉人馮知悌ふうちていの房中に於いて劫賊盧金柱等を停止するを横告するを被り、遂に瀘州に走りて逃避す。因りて資州大雲寺の陳行貞と瀘州に逢ひて講説す。光火賊と知り、此の州の司馬張涉をして資州に牒して行貞を追はしむ。資州首望の張蘭ちかを差はし瀘州に往きて掩捉し、便ち瀘州縣に於いて禁ぜしむ。神晏舊より金剛般若經を誦へ得て、晝夜勤めて誦ふること四十餘日。五月二十七日に至りて、

獄中夜明く、晝と同じきもの有り。囚徒驚駭し、將に火來たらんとすと謂ふ。其の枷に著きし所の釘・鏢・爆裂し、斧を用て之を鑿るが如く、聲あり時に應じて斷壞す。其の杻元より開ける處無く、自然にして脱落す。其の柱に撃ちし鎖も、亦數段段爲り。瀘州縣丞の車詢獄典□を曠り、更に鐵匠・木匠を喚び、別して枷・杻・牢を作らしむ。而して天明に至るに及び、典瀘望更主細奴蘭老等をして各々打たしむること三十反、又釘・鏢を窄ること彌々壯なり。神晏憂懼するも、至心もて誦經し、未だ亥の時に至らざるに、前に依りて斷壞す。車詢迴心敬信し、倍々頂禮を加へ、日に齊食を餉送り、悔過すること慇懃たり。合州共に聞き、競ひて飲食を送る。此を送還するに及び、使司斷じて卿を勝州に移し、仍ほ法服を被、勝州の寶幢寺に配せしむ。神晏此の神驗を喜び、念誦して輟めず。神龍元年二月十五日、制あり本州に放廻するに逢ひ、此に至りて還俗す。「獻忠親自ら追問し、具さに源流を説く。神晏時に當たりて始めて年三十八なり」

【語注】

玄武縣……現在の四川省中江縣。

福會寺……唐・王勃に「梓州玄武縣福會寺碑」（『王子安集』卷十四）あり。それによると、隋の開皇（五八一—六〇〇）年間に建てられた。

萬歲通天元年……六九六年。則天武后の年号。

馮知悌……不詳。

瀘州……現在の四川省に位置していた州。

資州……現在の四川省資中県。

大雲寺……補説参照。

陳行貞……不詳。

光火賊……たいまつを持った盗賊のこと。夜盗。

牒……文書で命令すること。

首望……名門の一族。

張蘭……不詳。

枷釘鑠……くびかせについている釘や蝶番。一体となった首と手をつなぐ刑具。

杻……手錠。

獄典……典獄に同じ。監獄を司る官吏。

典瀘望更主細奴蘭老……複数の人名、もしくは役職か不詳。

亥時……午後九—十一時。

悔過……罪過を仏前で懺悔して罪報をまぬがれることを求める、一定の作法によるための儀式。

使司……觀察使。

勝州……現在の山西省に位置していた州。

寶幢寺……不詳。

神龍元年……七〇五年。

【現代語訳】

梓州玄武泉福会寺の僧積神晏は、俗姓を劉氏という。去る万歲通天元年、同郷の馮知悌から部屋に追い剥ぎの盧金柱らを匿つているといふ虚偽の訴えが出されたため、瀘州に逃れて避難した。(積神晏が) 時に資州大雲寺の陳行貞と出会い、瀘州にて(『大雲経』を) 講述解説していた。光火賊と知り合つたため、この州の司馬である張涉は陳行貞を追うように資州宛に文章で通告した。資州は、名門の一族である張蘭を瀘州に行かせ、(陳行貞を) 捕らえ、瀘州県にて禁錮した。積神晏は昔から『金剛般若経』を読んで会得し、昼夜問わず勤勉に読み、四十日あまり(も続いた)。五月二十七日に至り、監獄の中は夜でも明るく、昼間同然だった。囚人たちも驚き、まさに火が迫つてくる(ようだった)。そこに(彼に) 取りつけてあつた枷に付いている釘や(うすい) 鉄片が爆裂し、まるで斧で叩いたような爆音とともに、すぐさま切れて壊れた。その杵には、もとより開くところがなく、自然に脱落した。その柱に打ち込まれている鎖も、いくつか細切れに切れた。瀘州県丞の車詢は獄典□を怒り、さらに鉄工と木工を呼び、新たに枷・杵・牢を作らせた。そして夜明けにおよび、典瀘望更主細奴蘭老ら、それぞれ三十回打たせ、さらに細い釘と薄い鉄片で補強させた。積神晏は困惑し恐れたが、心を込めてお経を読み続け、亥時になる前に、前と同じように(刑具が) 切れたり、壊れたりした。車詢が心を改め、(積神晏に) 敬意を払つて信じると、最高の礼を尽くし、日々の食事は齋食にならつてとり、悔過する様は非常に丁寧であつた。すべての州もともに(その出来事を) 聞き、競つて飲食を送るようになった。彼を送還するはこびになつたが、(送還することなく) 使司は彼を勝州に移し隔離することを断じ、(彼は) 依然、僧侶であつたので、勝州寶幢寺に送られた。積神晏はこの神秘なる靈験を喜び、お経を唱えることをやめることがなかつた。ちょうど神龍元年二月十五日、皇帝の命令により(積神晏は) もとの州に戻され、そして還俗した。「孟猷忠が自ら本人にあつたことの顛末を聞き、(積神晏が) ことの始めから終わりまでつぶさに説明した。(積神晏は) 当時三十八歳になつたばかりであつた」

【補説】

○本文の異同について

本話は、「亦爲數段段」から「釘鑠彌壯」までが、日光本では本文が異なる。本注釈では底本（大日本統藏經本）で意味が通じるとして解釈した。参考までに日光本の本文・訓読文・現代語訳を以下に示す。

【日光本本文】亦爲數段。瀘州縣丞車鉤瞋獄典王細奴蘭「音慙」老等、各打卅。及至天明、遣典盧望更喚鐵匠木匠、別作枷・杻・牢、而又窄「音責」釘鑠彌壯。

【日光本訓読文】亦數段爲り。瀘州縣丞の車鉤 獄典王細奴蘭老等を瞋り、各々打つこと卅。天明に至るに及び、典盧望をして更に鐵匠・木匠を喚び、別して枷・杻・牢を作らしめ、而も又釘鑠を窄ること彌々壯なり。

【日光本現代語訳】（その柱に打ち込まれている鎖も）細切れに切れた。瀘州県丞の車詢は獄典王細奴蘭老らを怒り、それぞれ三十回打った。夜明けにおよび、さらに典盧望に鉄工と木工を呼ばせ、新たに枷・杻・牢を作らせ、くわえて細い釘と薄い鉄片で補強させた。

○大雲寺について

説話中では「資州大雲寺」とある。則天武后は、天授元年（六九〇）七月に大雲經を天下に頒布し、十月に大雲寺の建設を命じたとある（『新唐書』本紀第四）。「大雲經」は則天武后の帝位就任のために、薛懷義ら側近の僧侶が偽撰したものとされる（氣賀澤保規『則天武后』、講談社学術文庫、講談社、二〇一六年）。「大雲經疏」（S二六五八、S六五〇二）が敦煌文書として存在する（坪田昭子「弥勒としての武則天——『大雲經疏』の考察——」信

大國語教育」第五号、一九九六年二月)。「大雲寺(大雲經寺)」は大雲經を諸州に置くための寺であった。「資州大雲寺」はそのうちのひとつであろう。

古代日本と「大雲經」との関係であるが、『日本書紀』皇極天皇元年(六四二)七月二十七日条に、

庚辰に、大寺の南の庭にして、仏・菩薩の像と四天王の像とを嚴ひ、衆僧を屈請して、大雲經等を読ましむ。時に、蘇我大臣、手づから香鑪を執り、焼香きて発願す。

という記事がある。この前の二十五日条に、

戊寅に、群臣相語りて曰く、「村村の祝部の所教の隨に、或いは牛馬を殺して諸社の神を祭ひ、或いは頻に市を移し、或いは河伯を禱るも、既に所效無し」といふ。蘇我大臣報へて曰く、「寺々にして大乘經典を転読しまつるべし。悔過すること、仏の説きたまへるが如くして、敬びて雨を祈はむ」といふ。

という記事があつての展開である。ここでの「大雲經」については、新編全集の注が、「訳者を異にする『大雲輪請雨經』『大方等大雲經』請雨品・『大雲經』請雨品などのうちの「一つか」とする。

正倉院文書には「大雲經」(天平十年)の記載がある。これは曇無讖訳『大方等大雲經』(『大方等無想經』)のことと思われる。このほか正倉院文書には、「大雲輪請雨經」(天平二十年)、「大雲請雨經」(天平十九年)、「大雲蔵菩薩問大海三昧經」(天平宝字八年)の記載もある(石田茂作『写經より見たる奈良朝仏教の研究』東洋文庫、一九三〇年)。則天武后偽撰の「大雲經」が日本に伝来したかどうかは不明である。

15. 崔善沖さいぜんちゅう

【本文】

博陵崔善沖者、先天初載時任梓州銅山縣丞、常受持金剛般若經。當時姚、①嵩「音濠」州蠻部落有反叛者、監軍御史李知古以善沖爲判官、既在軍營、住②嵩州界。知古志圖功效、遂招慰諸蠻首領、降而殺之。蠻落因茲遂皆反叛、報其讎「音酬」怨、共殺知古。善沖當即奔竄「麤亂反」、罔知所之。與二十餘人結伴同走、奔馳迷之、③己經日夜、不知途路。遙見一火、准度近遠可十里餘。將有人家、擬投作食。迄至于曉、猶越不及、乃至昆明縣路、投得縣城。④蓋是神力護持、潛加引導、濟以厄急。實冥助焉。「獻忠任梓州司馬、崔善沖親說」

【校異】

- ① 嵩(改意) — 雋
- ② 嵩(改意) — 雋
- ③ 己(石日) — 巳
- ④ 蓋(石高日) — 盍

【訓読文】

博陵の崔善沖といふ者は、先天の初載の時に梓州銅山縣の丞に任ぜられ、常に金剛般若經を受持す。時に當たりて姚、嵩州の蠻の部落に反叛する者有り、監軍御史の李知古善沖を以て判官と爲し、既に軍營に在り、嵩州の界に住まはしむ。知古功效を圖らんと志し、遂に諸蠻の首領を招き慰め、降して之を殺す。蠻落茲れに因りて遂に皆反叛し、其の讎怨を報じて、共に知古を殺す。善沖當即ち奔竄するに、之く所を知る罔し。二十餘人と結伴し

て同行走り、奔馳して之に迷ひ、己に日夜を經るも、途路も知らず。遙かに一火を見、近遠を准度すれば十里餘可ばかり。將に人家有れば、投じて食を作さんことを擬せんとす。曉に至るに迄び、猶ほ越おひて及ばず、乃ち昆明縣の路に至り、縣城に投じ得たり。蓋し是れ神力の護持にして、潛かに引導を加へ、濟ふに厄急を以てす。實に冥助ならん。「獻忠梓州司馬に任ぜられしとき、崔善沖親みから説く」

【語注】

博陵……現在の河北省安平県にある郡名。

先天……七一二—七一三年。睿宗の年号。

初載……初年。

銅山縣……現在の四川省中江県の南。

姚……姚州のこと。現在の雲南省姚安県の北。

嵩州……底本は「雋」。石、高、日は「崔門」とし、日は右傍書に「スイ」とする。『唐小説集輯校三種』は、「嵩」とする。ここでは、現在の四川省西昌県の「嵩」と解する。

監軍御史……軍の監察官。

功効……功績。

投……宿をとる。

蠻落……蛮族の集落。

昆明縣……現在の雲南省昆明市。

【現代語訳】

博陵の崔善沖という者は、先天の一年目に梓州銅山県丞に着任し、常に『金剛般若経』を受持していた。当時姚州、嵩州にある蛮族の集落に謀反人がいて、監軍御史の李知古は崔善沖を判官に据え、軍営に行かせ、嵩州の県境に駐在させた。李知古は自らの功名を上げるために蛮族の首領たちを集めて慰勞し、降参させたところで殺した。蛮族の集落はついに全員反乱を起こし、その仇を討とうと集結して李知古を殺した。崔善沖はすぐさま走って逃げ、しかし、どこに行けばよいか分からなかった。二十余りの人とともに逃げたが、迷いながらも馬を走らせ逃げていたところ、すでに一日経っても行く道がわからなかった。遠くにある灯火がみえ、距離は十里あまりと推測した。民家があるなら、そこに投宿し食事をとろうとした。空が明るくなっても、まだ着かなかつたので、そのまま昆明県への道まで至り、県庁にたどり着くことができた。全ては神力による守護であって、陰ながら導いてくれ、厄介な難から救済してくれた。実に仏の加護であつた。〔孟献忠が梓州司馬の任期中に、崔善沖本人から聞いた話である〕

【補説】

○蛮族のあつかい

本説話では、「姚嵩州蛮部落」とある。『金剛般若経集驗記』には、少数民族（漢民族以外の民族）がしばしば登場する。上巻「崔文簡」では「吐蕃」、「慕容文策」では「外国六夷」、「袁志通」では「白蛮」「南蛮」、中巻「清虚（その一）」では「獠奴」などである。

本説話「崔善沖」では、「蛮部落」での反乱を鎮圧するために、李知古が蛮族をだまし討ちにして殺害する。そ

れに對する蛮族の報復に崔善沖が巻き込まれた形である。崔善沖の上司が李知古なので、崔善沖にも蛮族殺害の責任はあると考えられるが、そのことは『金剛般若經集驗記』の中では罪とされてはいない。

本説話だけでなく、『金剛般若經集驗記』では、少数民族は神仏の加護が及ばない、いわば化外の民と見ている傾向がある。「暮容文策」での「外国六夷」は、冥界で裁きを待つ身。「袁志通」での「白蛮」「南蛮」も、討伐の対象というだけの存在である。

仏教には本来「一音」「一音教」といつて、仏のことばは同一であつても、聞く人の素質・能力・立場によつて異なる理解をする、というものがある。例えば、天長年間には成立したとされる『東大寺諷誦文稿』（一四〇—一四四行）には、その思想の一端が見られる。

各々世界ニ於テ、正法ヲ講説スル者ハ、詞、无導解ナリ、謂ク、大唐、新羅、日本、波斯、崑崙、天竺ノ人集マレハ、如来ハ一音ニ風俗ノ方言ニ随ヒテ聞カ令メタマフ、仮令ヘハ此ノ当国ノ方言、毛人ノ方言、飛驒ノ方言、東国ノ方言、仮令ヘハ飛驒ノ国ノ人ニ対ヒテハ一而一飛驒ノ国ノ詞ヲモチテ聞カ令メテ一而一説キタマフ云、
 訳語通事ノ如シ、（築島裕編『東大寺諷誦文稿索引』汲古書院、二〇〇一年。引用文は適宜改編した）

仏は「一音」にて教えを説き、その教えは多様な言語で衆生に伝わる、というものである。

『金剛般若經集驗記』では、仏陀を信じず、異言語を話す人間には、仏の福德も及ばないという思想があるようである。

16. 尚行琮

しょうこうそう

【本文】

邛「局籠反」州安仁縣令尚行琮、常誦金剛般若。因事左授翼水縣丞赴任、至義州界。山路嶮峻、閣道危縣、乘夜而行、忽墜於閣。在半崕上乘落騎一樹枝、猶疑是馬、遂不知覺。須臾之間、家人叫聲、方知墜閣。口誦金剛般若、尚不輟聲、覺後狀如在夢、一無所損。「邛州司戶胡延祚所說也」

【校異】

なし

【訓読文】

邛州安仁縣の令の尚行琮、常に金剛般若を誦ふ。事に因りて翼水縣丞に左授せられ赴任せんとし、義州の界に至る。山路は嶮峻、閣道は危縣にして、夜に乗じて行き、忽ち閣より墜つ。半崕上に在りて落つるに乗じて一樹の枝に騎り、猶ほ是れ馬なるかと疑ひ、遂に知覺せず。須臾の間、家人の叫聲あり、方めて閣より墜つるを知る。口ずから金剛般若を誦へ、尚ほ聲を輟めず、覺めし後狀夢に在るが如く、一も損ふ所無し。「邛州司戶胡延祚の説く所なり」

【語注】

邛州…現在の四川省邛崃市の東南。

安仁縣…現在の四川省大邑県の東南。

左授…左遷する。

翼水縣……現在の四川省松潘県の南。

義州……現在の四川省眉山市洪雅県。

閣道……棧道。

危懸……危懸のことか。今にも落ちそうに懸かっているさま。

胡延祚……不詳。

【現代語訳】

邛州安仁県令の尚行琮は、常に『金剛般若経』を読んでいた。ある事が原因で左遷され、翼水県丞として赴任しようとして、義州の県境に至った。山道がそびえ立ち、棧道が険しくかかっており、夜陰に乗じて通ると、突然棧道から落ちた。崖の途中にある木の枝に（引っかかり）座った形で落ちたので、まだ馬に跨がっているとつい気づかずにはいた。しばらくして、家の者の呼び声で、やっと棧道から落ちたことを知った。『金剛般若経』を口ずさみ、その声を途絶えさせることはなかった。気づいた後も、まるで夢にいるかのごとく、完全に無傷であった。「邛州司戸の胡延祚がこれを説いた」

【補説】

なし

蓮花寺佛教研究所彙報

二〇一九年度人員構成

代表

遠藤祐純

研究員

伊藤尚徳 今井秀和 遠藤純一郎 大道晴香

小島教寛 小林崇仁 松本紹圭 山野千恵子

客員研究員

宮澤正順

二〇一九年度事業報告

紀要出版

『蓮花寺佛教研究所紀要』第十二号を出版し、全国の研究所、大学図書館等、約一三〇機関に寄贈した。今年度発行の第十三号は、研究員による論文に加え、二〇一七年度研究助成採択者論文、研究協力者論文を掲載した。二〇一七年度研究助成採択者、本年度の研究協力者は次の通り。

二〇一七年度研究助成採択者

鈴木耕太郎氏（高崎経済大学講師）

研究協力者

小塚由博氏（大東文化大学特任准教授）

WEBサイト運用

研究所サイトでは、研究会の案内、助成研究の募集、研究紀要バックナンバーなどを公開している。

<http://renbusuken.org/wp/>

あわせてFacebookアカウントで、お知らせを配信している。

<https://www.facebook.com/蓮花寺佛教研究所-201584759863589/>

定例研究会活動報告

第百五十回研究会報告

日時…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、小野久志、小塚由博、小林崇仁、山川志典、山野千恵子

発表…小塚由博

題目…明清文学と『金剛経』

―王暉「金剛経紀験」とその周辺―

中国において『金剛経』は古くから厄災や病気を却ける効能があるとされ、文人・庶民に拘わらず大いに流行した。文学作品との関係も深く、唐代から清代に至るまで多くの靈驗譚が著された。ここでは、明清代の文学と『金剛経』の関係に

ついで、とりわけ文言小説にどのような影響を与えているのかを当代の主要な文言小説の内容を確認しながら概観し、次いで王暉（一六三六く？）「金剛経紀験」を取り上げて、この作品の特徴を分析した。

発表…山川志典
 題目…奉納品からみる産育信仰と文化遺産としての継承

—石川県金沢市真成寺を事例として—
 石川県金沢市真成寺は、金沢市域における子授け・子育ての信仰（産育信仰）の場であり、一九八二年にはその奉納品九六六点が「真成寺奉納産育信仰資料」として国の重要有形民俗文化財に指定された。産育信仰資料としては初めての指定であったが、現代に続く習俗「オアズケ」に関わる奉納写真はこの文化財に含まれず、その具体的な調査報告も確認できない状況にある。この発表では、真成寺における産育信仰の全体像を把握するために、「オアズケ」の習俗に注目し、発表者による調査結果を報告し、あわせて今後の調査、研究計画について述べた。

第百五十一回研究会報告
 日時…三月四日（月）午後一時〜午後五時
 場所…蓮花寺佛教研究所
 参加者…遠藤祐純代表

今井秀和、遠藤純一郎、大道晴香、小野久志、小林崇仁、
 福井良應、松本紹圭、宮澤正順、山野千恵子

発表…松本紹圭

題目…「お寺のマネジメント」と「僧侶のリーダーシップ」に関する試論

近年、コポレートガバナンスに関する様々な問題が取り沙汰される中、従来のリーダー像に疑問がもたれ、新しいリーダーシップ論が次々と台頭している。今回とりあげる「オーセンティック・リーダーシップ」は、その一つであり、HBSのビル・ジョージが提唱しているものである。この発表では、オーセンティック・リーダーシップのコンセプトに基づき、僧侶のリーダーシップ開発の理論的枠組を提示し、あわせて僧侶のリーダーシップ開発における「布薩」の可能性について提言した。

発表…小林崇仁

題目…奈良・平安初期の山林寺院における仏教者たちの諸活動
 —道俗相集をめぐって—

奈良・平安初期の仏教者の山林修行については、出家者が社会との関係を断絶して山林に隠棲していたという例はむしろまれで、在家信者や社会との密接な関係の上に成り立っていたといえる。優婆塞や優婆夷を率いて活動した行基の例に見られるように、古代には出家者と在家信者との道俗知識が結ばれていたが、同様のことが山林寺院の宗教活動にも認められる。この発表では、国史に基づいて「道俗相集」のあり方について考察した上で、『日本霊異記』を手がかりに山林寺院における仏教者の宗教活動を分析した。

第百五十二回研究会報告
 日時…四月一日（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、小林崇仁、
鈴木耕太郎、宮澤正順、山野千恵子

発表…伊藤尚徳

題目…既成仏教団における教化理念の形成

—真言宗智山派の場合—

現代の既成仏教団の多くはその社会活動の中心にいわゆる「教化活動」をおく。「教化」は仏教団たれば自明の活動のごとく認識されているが、その概念や内実についてはあまりよく理解されていないように見える。この発表では真言宗智山派を例に、大正時代から現在に至る「教化」の概念とその内実の変遷を追い、あわせてその問題点について指摘した。

第百五十三回研究会報告

日時…五月二十日（月）午後一時〜午後五時

場所…蓮花寺佛教研究所

参加者…遠藤祐純代表

今井秀和、遠藤純一郎、小野久志、小林崇仁、鈴木耕太郎、
鈴木宏彰、福井良應、宮澤正順、山川志典、山野千恵子

発表…福井良應

題目…木食応其の勸進における事蹟

安土桃山時代の真言宗の僧、木食応其は勸進僧としても知られている。造営（再興）に関わった寺や塔は八十一にのぼり、「諸寺諸社造営目録」によればその事業の総額は「三三万二千六百十六石余り」であったとされる。この寺社造

営活動の背後には豊臣家の財力があり、豊臣政権の作事組織として機能していたことが指摘されている。この発表では、木食応其の勸進活動と豊臣政権の寺社支配の理念の関係性を探る研究の基礎作業として、先行研究の見解を整理し、また『続宝簡集』所収の「諸寺諸社造営目録」について紹介した。

発表…今井秀和

題目…平田篤胤『仙境異聞』と仏教

『仙境異聞』は、江戸時代の後期、常陸国にある天狗の棲む世界と江戸とを行き来していると自称する少年寅吉をインフォーマントとして、平田篤胤が聞き取り調査を行ない、その「仙境」についての情報をまとめたものである。排仏的な姿勢で古道・古学を探究していたことで知られる篤胤であるが、本書には少なからず仏教的な要素も認められる。実際、篤胤は仏典の読解にも取り組んでおり、僧侶や仏学の徒との交流もあった。この発表では、『仙境異聞』を通して、平田篤胤がどのように仏教を把握、理解していたのかについて分析を行なった。

第百五十四回研究会報告

日時…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、小林崇仁、
宮澤正順、山野千恵子、渡瀬綾乃

発表…伊藤尚徳

題目…信州上田獨股山前山寺所蔵聖教調査報告

信州上田獨股山前山寺は、江戸時代、信州四箇談林の一つに数えられ、学僧たちが研鑽した歴史を有している。発表者は、近世地方談林における学問のあり方や本山との関わり、地域社会における機能などを明らかにすることを目的に、現在、当寺所蔵の聖教調査を行なっている。この発表では、「前山寺起立書」の概要を紹介し、現段階での調査結果の報告を行なった。

発表…小嶋教寛

題目…鎌倉期大安寺別当職の変遷と東大寺別当就任の契機

南都七大寺の一つに数えられた大安寺は、鎌倉期に入ると衰退の途を辿ったが、鎌倉後期に東大寺別当宗性が大安寺別当に就任するに至り、修造がなされ、また叡尊による律宗寺院化により西大寺流律宗の主要寺院となった。その後室町期には興福寺方七大寺の一つとなるに至る。この大安寺の変遷過程における、宗性の大安寺別当職就任の前段階となった鎌倉前中期、大安寺別当職は東大寺僧に継承されていた。それにはどのような事情があったのだろうか。ここではその契機となった成宝の大安寺別当職の就任に注目し、当時の相論資料からその政治背景を探った。

第百五十五回研究会報告

日時…七月八日(月)午後一時〜午後五時

場所…蓮花寺佛教研究所

参加者…遠藤祐純代表

今井秀和、遠藤純一郎、小林崇仁、小嶋教寛、

鈴木耕太郎、宮澤正順、山野千恵子

発表…遠藤純一郎

題目…度会行忠所帯の神道書に於ける思想構成(その3)

—『三角柏傳記』の思想—

『三角柏傳記』は、真福寺本の奥書からその書写者が度会行忠である可能性が先行研究により指摘されている。その可能性を考慮して、今回は『三角柏傳記』を検討対象とし、本書の特徴、その中に見られる両部神道的な言説の位置づけについて考察した。本書は通常の寺院縁起とは異なり、領掌の正当性を主張する目的意識が際立っており、本書の主題となっている「三角柏」を軸とする仙宮寺と神宮の緊密な関係性についてもその正当性を補強する手段と見なし得る。本書に認められる両部神道的な言説は、この目的意識のために先行する文書より集められたと見るべきで、思想的に内発されたものではないだろう。

発表…小林崇仁

題目…(資料紹介)

諏訪市仏法紹隆寺蔵『両部習合神道伝来言上草案扣』

『両部習合神道伝来言上草案扣』は寛延二(一七四九)年に諏訪の下神宮寺・観照寺・三精寺が連名で、寺家の窮状を訴えた言上書の草案の控えである。その訴訟の内容とは、社家による仏法排斥、具体的には故実を潰し、異形の鳥居を建て、諸堂を破却し、寺家の法例を妨げるといった不法行為に対し、諏訪社に受け継がれる「両部神道」の正当性を主張し、排斥の現状の視察とその制止を幕府に願い出たものである。排仏前史となる寺家の実態を知る上で貴重な資料となっている。この発表では本書の翻刻、内容を紹介し、三寺が正当性の主張に用いた両部神道説について考察を加えた。

第百五十六回研究会報告
日時…八月二十七日(月) 午後一時～午後五時
場所…蓮花寺佛教研究所
参加者…遠藤祐純代表

今井秀和、遠藤純一郎、大道晴香、小嶋教寛、小塚由博、
鈴木耕太郎、福井良應、山野千恵子、渡瀬綾乃

発表…小塚由博

題目…王起隆『皇明金剛新異録』について
前回に引き続き、明清代の中国文学における『金剛經』の影響を考察する一連の研究の一環として、今回は明末の王起隆『皇明金剛新異録』をとりあげた。本書は弘治年間から崇禎年間の『金剛經』の靈驗譚四〇話を記録したものであり、明代文化を背景とし、当代の特徴がよく現れた作品である。この発表では、本書の全体的な概要、作品の舞台や登場人物等の傾向を概観した上で、四〇話の中からいくつか特徴的な説話を紹介した。

発表…鈴木耕太郎

題目…『積日本紀』から『日本書紀纂疏』へ

——卜部の言説はどのように引き継がれたか

この発表では、鎌倉中期の『積日本紀』に見られる新たなスサノヲ神話としての蘇民将来譚が、室町中期の『日本書紀纂疏』において、どのように引き継がれ、あるいは変えられたのかについて検討した。『積日本紀』の基となった卜部兼文による『日本書紀』講義において、突如展開された祇園社祭神「スサノヲ」という言説は、近代的学問知の観点からすれば牽強付会にも見

えるが、そうした中世特有の言説こそ祇園社の信仰をひもとく鍵となる。さらにそこから二世紀近くを経て、どのように定着ないし変遷したかを検討することで、祇園社の信仰やスサノヲ(あるいは、牛頭天王)という神に対する捉え方を見ることができらるだろう。

第百五十七回研究会報告

日時…九月三十日(月) 午後一時～午後五時
場所…蓮花寺佛教研究所
参加者…遠藤祐純代表

今井秀和、遠藤純一郎、小林崇仁、宮澤正順、
山野千恵子

発表…今井秀和

題目…仙童寅吉の修業時代

——『仙境異聞』他に見る、寅吉と神道・仏教・修験道
近刊『異世界と転生の江戸 平田篤胤と松浦静山』から第三章「仙境異聞」と仏教—寅吉の出家を軸に—で扱った内容をとりあげた。『仙境異聞』における寅吉の宗教遍歴は、彼と平田篤胤との関係性から「神道寄り」に解釈されがちであるが、仏教や修験道の要素も認められる。寅吉は篤胤のもとを去った後、出家し、さらにその後は神職についたとされるが、彼の宗教的性格を仏教・神道・修験道のいずれかに帰結しようとするのは困難であり、むしろその性格の特徴は「遍歴」にあったと見るべきである。

発表…山野千恵子

題目…十六世紀インドの女性修行者の肖像

チベットの仏教学者、タールナータ（一五七五〜一六三四）の『七付法伝（*Seven Dharmaśāstras*）』は、インドのタントラ行者たちの行状を記した伝記集成である。この伝記集成にはタールナータの同時代に生きた女性修行者についての記述がある。今回は『七付法伝』とその関連文献を資料に、十六世紀インドの女性修行者、ディーナカラ（*Dīnakara*）の伝記を紹介した。

第百五十八回研究会報告

日時…十月七日（月）午後一時〜午後五時

場所…蓮花寺佛教研究所

参加者…遠藤祐純代表

伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、小嶋教寛、小林崇仁、松本紹圭、宮澤正順、山野千恵子、渡瀬綾乃

発表…松本紹圭

題目…ポスト檀家制度試論

ここ数年、僧侶派遣の事業者数が増加し、お寺と社会との関係性が希薄になりつつある。こうしたポスト檀家制度時代に、お寺は社会の構成員といかなる関係を築くことができるのか、「築地本願寺倶楽部」を事例に、お寺の新しいメンバーシップのあり方を探った。ここではマーケティングの観点から「築地本願寺倶楽部」の事業を分析し、ADMAのアイデアを簡略化した「フォロワー」と「ファミリー」というフレームワークを提示し、いかに「檀家」の概念をスライドさせるかについての提言を行なった。

発表…小嶋教寛

題目…鎌倉期東南院僧の構成と活動

この一連の研究では、鎌倉期における東南院の組織構造を体系的に把握するために、「東南院僧」の活動実態を分析している。今回は東南院主の「坊官」と呼ばれる院主の私的な側近僧をとりあげた。定範から聖珍に至る歴代院主の坊官を勤めた個々の人物の出自や活動事例を集積し、そこから坊官の性格と職掌の輪郭を時系列に沿って描き出した。

第百五十九回研究会報告

日時…十一月二十五日（月）午後一時〜午後五時

場所…蓮花寺佛教研究所

参加者…

今井秀和、遠藤純一郎、小野久志、小嶋教寛、鈴木耕太郎、三浦周、宮澤正順、山野千恵子、渡瀬綾乃

発表…渡瀬綾乃

題目…一条院廃寺後の鳥越集落

—寺のあとに何が残るか—
鹿兒島県南さつま市坊津町坊には、西海の本寺と称された西海金剛峯如意珠山龍巖寺一乗院がかつて存在していた。この一乗院の廃寺後、鳥越集落の民俗習慣や集落空間にはどのような変化が見られたのか、あるいは見られなかったのか。廃寺前の記録から当時の一条院と門前の住民との関係を把握した上で、一条院不在となった現代における十五夜行事、ハナコトリ、村仏様の習俗習慣や、集落空間のあり方を分析した。

発表…三浦周

題目…プレ近代思想として排仏論・護法論

—聖徳太子論の変遷を中心に—

近年、新学習指導要領案において従来の歴史用語が改変されるなか、最も話題となったのは「聖徳太子」である。この「聖徳太子」という呼び名が広く定着したのは明治以降であり、それは近代における信仰の対象としての「聖徳太子」像と大きく関わっている。この発表では近代における「聖徳太子」像の形成を、排仏論と護法論との対立をめぐる言説の展開から分析した。

第百六十回研究会報告

日時…十二月十六日(月) 午後一時〜午後五時

場所…蓮花寺佛教研究所

参加者…遠藤祐純代表

安藤信廣、今井秀和、遠藤純一郎、小嶋教寛、小林崇仁、堀井瑞穂、宮澤正順、山野千恵子

発表…宮澤正順

題目…聖武天皇『雑集』の「涅槃詩・奉讚浄土詩」の作者王

居士は王劭である

聖武天皇『雑集』に見える王居士が誰であるかについて、内藤湖南(一八六六〜一九三四)は「聖武天皇宸翰雑集」と題する文章において、王明示広か王孝寛であろうことを指摘している。この発表では、『雑集』の概要と特徴について紹介した上で、この王居士とは、王劭であることについて『隋書』と『北史』によりながら検証し、あわせて王劭の生存年代と著作活動

浄土教との関係について考察した。

発表…遠藤純一郎

題目…度会行忠所帯の神道書に於ける思想構成(その4)

今回とりあげるのは「弘安三年度会行忠書写」の奥書のある『天口事書』である。「書写」とあるものの本書は先行研究により行忠の撰述と考えられており、また内容が大きく異なる異本が存在するなど、その成立問題を複雑にしている。しかし少なくとも行忠が所持していたことは認められるのであり、異本も彼の同時代の思想背景を探る資料であることには変わりないので、この発表では両本ともに検討材料とし、その全文を比較し、それぞれの思想的性格を確定することからはじめた。

第百六十一回研究会報告

日時…一月二十七日(月) 午後一時〜午後五時

場所…蓮花寺佛教研究所

参加者…遠藤祐純代表

伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、小野久志、小嶋教寛、宮澤正順、山野千恵子

発表…小嶋教寛

題目…京仏師山本茂祐と福隆寺大日如来像

新潟県阿賀野市福隆寺の本尊である金剛界大日如来座像について、その制作者である山本茂祐(茂助)の来歴や事蹟を検討した。山本茂祐は幕末から明治にかけて活躍した京仏師であり、幕末維新期の混乱の中で多くの仏師が廃業に追い込まれる中、第一線で活躍し続けた。明治十一(一八七八)年のパリ万

博ではエミール・ギメの依頼により東寺講堂の立体曼荼羅の模像を制作し、明治二八（一八九五）年には平等院鳳凰堂の阿弥陀如来像の修復を行なっている。京都に在住しながらも、東京美術学校関係者との繋がりが深く、また遠隔地の模刻、修復作業にも積極的に従事したようである。この発表では、福隆寺の大日如来像の概要と、山本茂祐がこれを制作するに至った背景を合わせて考察した。

発表…山野千恵子

題目…ヨーギニー・ディーナカラ

—十六世紀インド女性修行者の肖像—

前回に引き続き、タラナータの『七付法伝』を資料に、十六世紀インドの女性修行者、ディーナカラの伝記についての分析を行なった。今回は先行する聖人伝に現れる女性修行者の伝記との比較から女性修行者伝の語り口の類型化を試み、同時に先行文献に現れないディーナカラの伝記独自の内容についての考察を行なった。

第百六十二回研究会報告

日時…二月十七日（月）午後一時～午後五時

場所…蓮花寺佛教研究所

参加者…遠藤祐純代表

今井秀和、遠藤純一郎、小野久志、小塚由博、小嶋教寛、

小林崇仁、鈴木耕太郎、宮澤正順、山野千恵子

発表…鈴木耕太郎

題目…地方における牛頭天王信仰の受容と展開の一考察

—「須佐神社縁起」の読解を通して—

広島県三次市の須佐神社は「備後三祇園」の一つとして知られている。この須佐神社には社の由来を説く『須佐神社縁起』がのこされている。この縁起はいわゆる蘇民将来譚がその中核となっているが、ここにしか見られない独自の展開を確認することができる。本書の存在は早くより押部佳周によって指摘されており、竹本宏夫による翻刻紹介がされているが、これまで詳細な考察はなされてこなかったため、この発表では地方における牛頭天王信仰の受容と展開の観点から、『須佐神社縁起』を読み解き、分析した。

発表…小林崇仁

題目…岡谷市平福寺蔵『諏方大明神御一代記』翻刻と解題

『諏方大明神御一代記』は明治十三（一八八〇）年、平福寺第三十九世小林栄運により書写された書であり、諏訪縁起としての甲賀三郎譚を説く『諏訪の本地』の一書である。諏訪縁起には、兼家系諸本、諏方系諸本に大別されるが、本書は後者の諏方系諸本に属する。今回は本書の全文の翻刻を紹介するとともに、『神道集』『諏訪縁起事』『諏訪大明神御本地縁起』との比較を通じて、その特徴を探り、諏訪明神の信仰の展開を追った。

第五回「仏教と社会に関する研究助成」報告

「仏教と社会に関する研究助成」は、龍虎山能満寺（栃木県宇都宮市）の後援により、若手研究者の学術活動支援を目的として企画されました。

第五回目の研究助成には、厳正なる選考の結果、筑波大学

大学院博士課程 横田慶一氏の
「現代地域社会における「教団の論理」と「民俗の論理」の動
態に關する民俗学的研究 ―天台宗玄清法流の事例から―」
が採択されました。
二〇一九年十一月二十三日に龍虎山能満寺（栃木県宇都宮
市）において採択式が行われ、能満寺住職倉松和彦師より横
田氏に研究費三十万円が授与されました。

二〇一九年度 交換雑誌・図書一覧

【雑誌】

- 川崎大師教学研究所紀要 第四号 川崎大師教学研究所
二〇一九年三月
駒沢女子短期大学研究紀要 第五十二号 駒沢女子短期大学
二〇一九年三月
駒沢女子大学研究紀要 第二十五号 駒沢女子短期大学 二〇一八
年十二月
駒沢女子大学研究紀要 人間健康学部・看護学部編 第一号 駒
沢女子短期大学 二〇一八年十二月
時宗教学年報 第四十七輯 時宗教学研究 二〇一九年三月
禅研究所紀要 第四十七号 愛知学院大学禅研究所 二〇一九
年三月
総合政策論叢 第三十七号 島根県立大学総合政策学会
二〇一九年三月
総合政策論叢 第三十八号 島根県立大学総合政策学会
二〇一九年十月
大正大学総合仏教研究所年報 第四十一号 大正大学総合仏教

- 研究所 二〇一九年三月
大東文化大學漢學會誌 第五十八號 大東文化大學漢學會
二〇一九年三月
東方 第三十四号 公益財団法人中村元東方研究所 二〇一九
年三月
日蓮教學研究所紀要 第四十五号 立正大学日蓮教学研究
二〇一八年三月
日蓮仏教研究 第十号 常円寺日蓮仏教研究所 二〇一九年三
月
長谷川仏教文化研究所年報 第四十三号 淑徳大学長谷川仏教
文化研究所 二〇一九年三月
佛教學研究 第七十五号 龍谷佛教學會 二〇一九年三月
佛敎大学 法然仏教学研究センター紀要 第五号 佛敎大学法
然仏教学研究センター 二〇一九年三月
佛敎文化研究 第六十三号 浄土宗敎學院 二〇一九年三月
佛敎論叢 第六十三号 浄土宗 二〇一九年三月
北東アジア研究 第三十号 島根県立大学北東アジア地域研究
センター 二〇一九年三月
武蔵野大学仏敎文化研究所紀要 第三十五号 武蔵野大学仏敎
文化研究所 二〇一九年二月
武蔵野大学仏敎文化研究所紀要 第三十六号 武蔵野大学仏敎
文化研究所 二〇二十年二月

【図書】

- 松本紹圭 『SOLIDO 掃除道入門』、ディスカバー・トゥエンティ
ワン 二〇一九年四月
『口承文芸研究』 第四十二号 日本口承文芸学会 二〇一九年三月

原著者 藩相、監修 瀬戸口律子、上里賢一、編者 小塚由博』
 注 琉球入學見聞録』二〇一八年二月
 今井秀和『異世界と転生の江戸 平田篤胤と松浦静山』白澤社
 二〇一九年十月

鈴木耕太郎『牛頭天王信仰の中世』法蔵館二〇一九年七月
 『川崎大師教学研究叢書第一卷 頼瑜記 阿字秘釈』大本山
 川崎大師平間寺
 『高幡山金剛寺所蔵本 理趣經曼荼羅』高幡山金剛寺二〇二〇年十月

出版物案内

蓮花寺佛教研究所では左記の出版物を取り扱っております。

遠藤祐純 著作

【両部大経資料集成】

- 『初会金剛頂経「金剛界品 金剛界大曼荼羅」(金剛頂経入門)』
 ノンブル社二〇〇六年七月
- 『初会金剛頂経「金剛界品」(続金剛頂経入門1)』ノンブル社
 二〇〇六年三月
- 『初会金剛頂経「降三世品」(続金剛頂経入門2)』ノンブル社
 二〇〇五年一月
- 『初会金剛頂経「遍調伏品・一切義成就品」(続金剛頂経入門
 3)』ノンブル社二〇〇五年三月
- 『初会金剛頂経「後怛特羅・後々怛特羅・流通分」(続金剛頂経
 入門4)』ノンブル社二〇〇六年一月
- 『金剛頂経研究』ノンブル社二〇〇八年十二月

『威漢対照「大日経」と「広釈」上(蓮花寺仏教研究所研究叢書)』
 ノンブル社二〇一〇年五月

『威漢対照「大日経」と「広釈」下(蓮花寺仏教研究所研究叢書)』
 ノンブル社二〇一一年三月

『大日経撰義』和訳全(蓮花寺仏教研究所研究叢書)』ノンブ
 ル社二〇一二年三月

『タントラ義入』和訳全 *Buddhaguhya* による金剛頂経要解(蓮
 花寺仏教研究所研究叢書)』ノンブル社二〇一三年三月

『梵蔵対照「金剛頂経」(金剛界品 金剛界大曼荼羅) 和訳(蓮花
 寺仏教研究所研究叢書)』ノンブル社二〇一三年十一月

『*Anandagarbha* 造『*Tatvaloka*』(金剛界品 金剛界大曼荼羅) 和
 訳(蓮花寺仏教研究所研究叢書)』ノンブル社二〇一四年十月

『*Sākyamitra* 造『*Kosalārikā*』(金剛界品 金剛界大曼荼羅) 和
 訳(蓮花寺仏教研究所研究叢書)』ノンブル社二〇一六年六月

『プトン造』総タントラ部解説『タントラ部なる宝の妙嚴飾』
 という書』瑜伽タントラの海に入る船』和訳(蓮花寺仏教
 研究所研究叢書)』ノンブル社二〇一六年八月

『パドマバジュラ造』タントラ義入註釈』和訳(蓮花寺仏教研
 究所研究叢書)』ノンブル社二〇一七年九月

『金剛界大曼荼羅儀軌一切金剛出現』金剛薩埵出現と名づくる
 成就法』金剛薩埵成就法』和訳』ノンブル社二〇一八年八月

【その他】

- 『北の仏教・南の仏教塔のある風景』ノンブル社二〇〇二年二月
- 『戒律概説—初期仏教から密教へ』ノンブル社二〇〇八年三月
- 『釈尊 その足跡』ノンブル社二〇一〇年二月

【随筆】

『風鐸』ノンブル社一九九九年十一月
『続風鐸・櫻遍路』ノンブル社二〇〇七年三月

【紀行文】

『ミャンマー乞食旅行』ノンブル社二〇〇二年十二月

蓮花寺佛教研究所紀要

- 一号(二〇〇八)
- 二号(二〇〇九)
- 三号(二〇一〇)
- 四号(二〇一一)
- 五号(二〇一二)
- 六号(二〇一三)
- 七号(二〇一四)
- 八号(二〇一五)
- 九号(二〇一六) 在庫僅か
- 十号(二〇一七)
- 十一号(二〇一八)
- 十二号(二〇一九)
- 十三号(二〇二〇)

お問い合わせは左記まで

蓮花寺佛教研究所 出版物係

〒一四四・〇〇五一 東京都大田区西蒲田六丁目十三番十四号

office@renbutsuken.org

二〇一九年度 寄付

蓮花寺佛教研究所へ貴重なご寄付のご支援を賜りました。心より御礼申し上げます。ここに感謝の気持ちとともにお名前を掲載させていただきます。(五十音順)

上村 正剛 様
倉松 和彦 様
原 隆政 様
山口 幸照 様

蓮花寺佛教研究所紀要 第十三号

令和二年三月二十五日印刷

令和二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 成光社

発行者 代表 遠藤祐純

発行所 蓮花寺佛教研究所

〒一四四〇〇五一東京都大田区西蒲田六丁目十三番十四号

TEL (03) 3734-0785

既成仏教教団における教化理念の展開

とし、「生きる力」を基につくしあいの理念による教化活動を行う」

昭和63年度「両祖大師の教義を宣揚し、総本山を中心とした一宗信仰の確立を目標とし、真言行者に徹し、積極的に教化活動を行う」

平成元年度「両祖大師の教義を宣揚し、総本山を中心とした一宗信仰の確立を目標とし、真言行者に徹し、つくしあいの理念に基づいて積極的に教化活動を行う」

- 12 本稿で扱えなかった智山伝法院の発足当初の活動の詳細、そして、そのなかでの「つくしあい運動」の反省と総括をめぐる議論の周辺については、先学の研究を参照されたい。

小室祐充「現代教化に関する諸問題」『現代密教』第6号（1993年）

鈴木晋怜「つくしあい理念の矛盾と曖昧」『現代密教』第8号（1996年）

片野真省「教化宗団真言宗智山派における宗団教化の可能性—“宗団教化”というこれまでの常識に対する私論」『現代密教』第8号（1996年）

〈キーワード〉 現代 宗教 真言宗 智山派 教化 教学 つくしあい

- 9 後に教化研究所の研究員であった福田亮成師は、つくしあい運動について以下のよう
に回想している。

既成宗団が、現在社会に一步を歩み出すか、あるいは逆に社会からある問題をつ
きつけられるかすると立往生してしまう。(中略)先の「つくしあい運動」も、
一步ふみ出すと、それは大衆にむけての信仰運動というより、教師の再教育運動
に質的に変化せざるをえなかったことは事実であつたろう。この運動が社会に一
歩ふみ出すためのエネルギーの結集とはならなかったことは、既成宗団の宿命な
のであろうか。他の宗派が行っている信仰運動も多かれ少なかれ、同じ問題をか
かえていることは学者によって指摘されているところである。」(福田亮成「伝統
教団の危機」(『宗報』昭和61年8月号)

- 10 これを受けて研究所では昭和52年・53年度の両年度で分析研究にあたることとなつ
た。その研究項目は「宗団体制について」「カリキュラムの問題」「他宗団における教
化運動の調査研究」であつた。(『宗報』昭和52年9月号)。これらの研究に対する答
申は昭和54年に提出された。

- 11 昭和55年以降の本宗の布教方針は以下のとおり。

昭和55年度「宗祖大師御恩忌の聖業の達成するため告諭の精神を体し、つくし合い
の理念をふまえて僧俗一体となつて布教活動を強力に展開しよう。」

昭和56年度「宗祖大師御恩忌の聖業の達成を期し、つくし合いの理念のもと生きる
力の限りを展開しよう」

昭和57年度「宗祖大師御遠忌の聖業を期し、つくし合いの理念をふまえ己が使命の
完遂をはかろう」

昭和58年度「宗祖弘法大師千五十年御遠忌にめぐり遇う、この身のしあわせを欣び、
つくしあい理念のもと、一、南無大師遍照金剛に帰一しよう。」

スローガン「つくしあおう いのちのかぎり」

昭和59年度「宗祖弘法大師千五十年御遠忌奉修の円成を期し、拳宗僧俗一体。」ス
ローガン「つくしあおう いのちのかぎり」

昭和60年度「生きる力—菩提を求めて」

昭和61年度「生きる力—慈悲をいだいて」

昭和62年度「両祖大師の教義を宣揚し、総本山を中心とした一宗信仰の確立を目標

「また当局におきましても、宗団本来の使命である教化の面に強く打出しております。当然のことは存じますが、往々にしてこの問題が軽しめられる現況にありますので、機を得たことと強く感じられるものであります。前能化さまが僧伽の再検討を強調なさいまして、その理念が皆様のお手許に配られました、「つくしあい手帳」であります。僧俗共にこの「つくしあい」の基に本宗の時代に生きる道としたいと存じます」(竹村教智「御挨拶」『宗報』昭和46年10月号)

- 7 教化資材として出版された「つくしあい手帳」の活用も広くは浸透せず、実践的な発現をみないまま、理念的なものとして止まってしまっているかのように窺われるが、宗報上では「つくしあいのたより」というコラムが連載され、その内容は各寺院の寺院行事が毎月紹介され、そのなかでの教化を意識した創意工夫が報告される。寺院行事とは「施餓鬼会」(昭和48年5月号)、「お盆」(昭和48年6月号)「早おき写経会」(昭和48年7月号)「暁天講座」(昭和48年8月号)「七五三」(S48年10月号)「成道会」(昭和48年11月号)「除夜の鐘」(昭和48年11月号)「掲示伝道」(昭和48年12月号)などである。これらは昭和47年に教化研究所が発刊した『これからの年中行事』に対応する内容である。
- 8 岡田師は同号において、教化運動としてのつくしあい運動を当局が行わなくなった理由として、真宗大谷派で起こった同朋会運動の顛末を参照している。真宗大谷派の同朋会運動は、昭和37年に真宗大谷派の宗務総長であった訓覇信雄師によって始められた信仰運動であり、新興宗教の台頭から、真宗教団のあり方を反省し、それまでの教団と門徒という関係のなかで生まれる信仰ではなく、門徒一人一人が親鸞の教えと信仰に目覚めていくことを目指す宗門改革運動であった。しかし、この運動は結果として大谷派の保守派間との対立を招き、訓覇総長はその役職を追われることとなった。岡田氏は、同朋会運動が本来的な教化運動であったにも関わらず、その結果となった要因は、大谷派教師が追従できなかったことにあるといい、そこには一般の門徒の側に、本格的な宗教運動を拒否する現代的体質があり、それらが障害になったという見解を示している。岡田師は、つくしあい運動も同朋会運動のような本格的密教実践運動であったが、それだけに一つの型をとった運動として展開するためには、相当の覚悟が必要であり、そのための周知な準備がなければならず、つくしあい運動の今日的段階もまた、そのつくしあい運動遂行の準備の段階であるという。

「尽くし合って」いく生活でなければならない。

- 3、教化運動の本質的あり方も、僧俗挙げて「尽くし合って」いく、この本来的にして積極的な和合・創造の生活を実現させるべく指導すべきである。
- 4、即ちこの教化運動の主眼点は、真言密教による信仰の徹底と本来の人間生活を創造する生活革命にはかならない。

教理的背景：『即身成仏義』のほか、金剛界曼荼羅の成身会、十六大菩薩と四波羅蜜、八供四摂菩薩。

目的：密教精神に基づき、僧俗一体による信仰運動を展開し、真に明るく平和な社会を建設する

1. 在家仏壇の正しいまつり方の徹底

本尊（大日如来）を中心とした信仰のよりどころとしての正しいまつり方。

2. 機関誌の発行

檀信徒各自に同信・同行であるという自覚を持たしめ（生きる力を与え）、生きた寺檀関係をつくりあげる。

3. つくしあい手帖の配布

本尊・宗祖・勤行式・つくしあいのよりどころ・心・生活・喜び等の解説。

仏教聖歌集などを内容としたハンドブックを配布する。

4. 教師用テキストの編集

寺院における「つくしあい」の具体例を中心に、教理的な背景を説明したテキストの編集。

5. 文書伝道。考えられるあらゆる文書伝道の実践。

6. 寺院における活動

行事その他住職として、教師として接するあらゆる場面に「つくしあい」のこころを徹底させる。

7. 在家檀信徒の活動

檀信徒は、寺の行事をはじめ、日常生活の中において「つくしあい」を実践していく。

- 6 当時、智山派第六十一世化主に晋山された竹村教智管長は手帳について以下のように述べられている。

が、敬称の表記については発言者当時の職位、または師の尊称をもって統一した。

- 3 戦後、真言宗智山派が復興して以来、宗内において教化方策の必要性が頻繁に議論されていたが、教化の語が意味する内容については、発言者の意図や文脈によって一定ではなかった。長澤所長の発言にみられるように、明治期には国内に展開したキリスト教への対抗意識から、当時、伝統教団において社会に対する教化〈キョウケ〉の重要性が叫ばれ、口説布教などが積極的に行われるようになったことは確かである。しかし、大正期に政府主導の社会教化〈キョウカ〉運動に合流するかたちで、宗内においても社会教化の名のもとに慈善事業や社会活動なども推奨されたために、教化という語が表すものは、布教の意味だけでなく、社会活動の意味も含まれるようになり、そのことが教化の概念が定まらなかった理由の一つにあると思われる。戦後の『宗報』において教化という言葉が用いられる場合には、社会事業の意味ではなく、主に口説による教義の「布教」という意味で用いられている場合が多いが、さらに新興宗教への対抗意識から、単なる口説布教だけでない、さまざまな教化の方法論が議論されるようになった。このように近代以降、教化の概念は重層的に変化してきたといえるが、長澤教化研究所所長の言葉は、戦後の智山派において教化の概念をはじめて明確に示したものであった。
- 4 智山派以外の宗団では、昭和30年代後半から一斉に教化運動を実施している。つくしあい運動は他宗団の動きに追従するように、既成宗団の中で最も遅れて開始されたものであった。つくしあい運動の教化資料として昭和45年に発刊された教師用「つくしあい手帳」には、日蓮宗の護法運動、禅宗（曹洞）の三尊仏運動、臨済宗（妙心寺派）の花園會運動、浄土宗のおてつき運動、禅林寺派のみかえり運動、大谷派の同朋會運動、豊山派の光明曼荼羅運動、高野山真言宗の合掌運動、大覚寺派の写経運動等、天台宗の一隅を照らす運動が紹介されている。
- 5 「つくしあい運動」の理念の項目と具体的展開（昭和44年9月8日）
 - 1、即身義にある如く、法界法身の三密、即ち大いなるいのちの活動のあり方が、本来圓融無礙にして相即渉入し合っている。つまり現代語で表現するならば相互に「尽くし合っている」のが大生命の実相である。
 - 2、この大いなるいのちのあり方を現実の生活、実践の場に導入するとき、限りあるいのちの我々が、この大いなるいのちに生きる基本的生活方式も、当然お互いに

くしあい」という言葉だけが、布教上の一つの理念として姿を変えていくこととなったのである。しかし、智山派が現代のある時期において〈つくしあい運動〉に取り組んだ事実とその反省は、将来の教化というもののあり方を考える上で示唆に富むものである。既成仏教宗団はその成立要件に伝統教学をおくものの、それを直接的に社会の人々にむけた教化のメソッドとして実践していく術を持ってないでいる。

本稿では詳しく扱えなかったが、智山派において平成62年に智山研究所から発展的に設立された智山伝法院では、当初、同和問題や生命倫理の問題などの社会問題に対して、伝統教学の立場からの解答を積極的に研究され、それらの成果を報告されている。そうした智山伝法院の教学的見地からの現代社会に対するアプローチは非常に優れたものであるが、その学究的な姿勢に対して、宗内からは檀信徒教化についての具体的方策を求める声があり、それらの議論がふまえられ、平成7年にいたって智山教化センターが発足し、宗内の教学研究を智山伝法院が担当し、教化方策の検討を智山教化センターが担当するよう機構が編成された。智山教化センターもまた、智山伝法院の活動にみられた教学研究への偏重からの揺り戻しのように、理念や理論だけによらない社会に向けた実践的な活動の充実が再び求められた結果として誕生したものであった。

智山派の教化運動とその後のあゆみから、既成仏教宗団における教化のありようを考える時、現代において乖離する伝統教学と現代教化の間に生じる葛藤を免れ得ないことに気づかされる¹²。しかし既成仏教宗団がその葛藤を放棄するならば、伝統という肩書きを付した教学の価値は失われ、歴史性に根ざした宗団そのものの存立意義も問い直す必要に迫られよう。

註

- 1 拙稿「既成仏教宗団における教化理念の形成—真言宗智山派の場合—」蓮花寺仏教研究所紀要第12号(2019年)
- 2 本稿では智山派の先師の言を多く引用する。もとより最大限の敬意を払うものである

した布教態勢を確立し宗風宣揚のために努力しよう」というものであり、これ以降、平成に至るまでほぼ毎年の布教方針に「つくしあいの理念」という語が挿入されている。¹¹

しかし、つくしあい運動は、当初、僧俗一体の実践的な教化運動として企図されたからこそ、一般社会を意識し、真言教学の一端を象徴的に〈つくしあい〉という語に表現したのであって、これが僧俗を含めた教化運動であることを止めてしまい、教師だけの理念として残されたとするならば、本来所依とするべき広大で深義を有する真言教学の深みが、結果的に限定的かつ矮小化させたに過ぎないのではないだろうか。ややもすると「理念」としてのつくしあいは、その言葉の本質であったはずの「教学」の伝統そのものを覆い隠してしまうきらいがある。そのためか、つくしあい運動が終息して以来、智山派では揺り戻しのように再び伝統教学が見直されるようになる。その傾向は昭和62年に教化研究所が発展的に解消し、智山伝法院として再出発する前後において顕著になっており、宗報の内容も学究的な色彩が強いものになっていく。このことは教化研究所の長澤初代所長が求めた「教化ということが根を下ろすため」の一つの支柱を、宗団が再び求め始めたように窺われるのである。

8. おわりに

本稿では、戦後に台頭した新興宗教への危機意識に端を発し、昭和40年代に真言宗智山派において開始された教化運動「つくしあい運動」の展開を概観した。冒頭で述べたように、つくしあい運動の開始から終息までの全容は、伝統教学を現代社会の枠組みに直接的に反映することの難しさを物語るもので、当初は密教の曼荼羅に表現される相互供養のありようを「つくしあい」という語に換言した上で、社会の人々に〈つくしあい〉の実践を促し、そこから教義と信仰に導く教化運動が想定されていたが、結局のところ〈つくしあい〉は抽象論に終止し、そのため宗内教師の足並みは揃わず、智山派の教化運動として大きなうねりを作り出すことなく終息した。果たして〈つ

変化し続ける現代社会の求めに、即応できるだけの教化方策を、柔軟に発信することを既成仏教宗団は得意としていない。⁹

しかし、一度は終息したつくしあい運動は、昭和52年3月になって、その年の1月に開催された「布教対策会議」の結果、再び布教教化の方針として「つくしあい」の命題を掲げて推進することが申し合わされたということが報告されている。その理由として示されるのは三点である。

- 一、「なぜつくしあい運動を止めたのか」という強い批判が多発しており、布教上一貫した指導理念を求める声が多い。
- 二、「つくしあい運動をどう思うか」という設問に対し、教師の意識調査の結果は、賛同者七五パーセントを示している。(一部修正して賛成を含む数)
- 三、つくしあいの命題を掲げなければ、つくしあいの理念がはっきり浮き彫りにされない。

(「本宗の布教教化 再び「つくしあい」の命題を掲げて推進」『宗報』昭和52年3月号)

この頃、真言宗各派では昭和59年の弘法大師千五百年御遠忌にむけて、準備委員会が立てられていた。高野山真言宗では「生かせいのち」(昭和50年)のスローガンを掲げての信仰運動が始められ、真言宗豊山派では「生きる」、新義真言宗では「生かしあい」の命題を立てて準備をすすめているとの報告があり、他派の影響もあつてか、智山派においても何らかの「命題」が求められるようになったと考えられる。

昭和52年5月には別所弘因師を宗務総長とする新内局に交代したが、新内局においては「つくしあいの理念による教化活動の展開」を基本姿勢として掲げており、教化研究所に対し「宗団教化の在り方について—特につくしあいの理念による教化活動を展開させるために」について諮問している。¹⁰

また、中央布教師会の昭和54年度の布教方針は、「宗祖弘法大師千五百年の御遠忌を迎えるに当たり、つくしあいの理念をふまえ、総本山を中心と

か」との批判がかなりあるようである。(中略) つくしあい運動の理念は、教化研究所に於て鋭意研究されたもので、本宗として唯一の総合的教化研究の成果であるから、内局においては、これを中止する考えはない。実施の方法をかえて実践に移す考えである。

教化会議を教化規定として制度化したのは、つくしあいの理念を本宗のこれからの教化の路線にのせるためである。但しつくしあい運動は教区代表会議に於て決議されたものではない等の問題があるため、つくしあい運動の語は使用せず、一般的な僧衆合同の宗教活動としていく。(中略) 宗团的規模の教化の実践からは当局からの一方的押しつけであってはならない(つくしあい運動の場合は、まだ実践の段階ではなく、説明の段階であった)から教化会議という最も民主的あり方で進めるのである。(岡田昌道「これからの宗団布教教化の方向(三)」(『宗報』昭和49年7月号)

その後、教化会議がどの程度行われたかは確認できていないが、昭和50年6月15日、智積院にて金堂落成の式典があげられ、10月には智山派管長62世として芙蓉良順能化(1900-1983)が晋山した。しかし、その晋山に際しての挨拶文の中には「つくしあい」の語は語られない。(芙蓉良順「御挨拶」『宗報』昭和50年10月号)また、引き続いて教学部長の任にあった岡田師の「昭和51年度の教化に就て」という施政方針文の中にも「つくしあい」の語は確認できない。(岡田昌道「昭和五十一年度の教化に就て」『宗報』昭和51年5月号)

7. つくしあい理念の再生

「本宗においては、一つの型をもった宗团的規模の宗教運動を展開することは時期尚早か或いは不可能かである」として、つくしあい運動が終息した理由は何であろうか。宗報に掲載される議論から、伝統教学の現代教化への反映の難しさや、教師の教化意識の不統一など、様々な要因が考えられるが、

引続いて研究していかなければならない。

ということであった。然らば現実の問題であるつくしあい運動をどうするののかということに対しては、

1. 「つくしあい運動」の用語を宗团的教化としては使わない。
2. つくしあいの理念（理念といっても別に新しく創り出されたということではなく、真言教義の教化的表現の意である）に納得し賛成する教師には教化の場に大いに活用していただく。
3. 今後の宗团的規模の教化活動としての各教区における「教化会議」に対し、当局としてはつくしあいの理念をもってその指導理念とする。

（岡田昌道「これからの宗団布教教化の方向（一）—布教教化上の諸問題をふまえて」『宗報』昭和49年5月号）

ここで「教化会議」とは、当時の内局の教化方針で、教化規程にも盛り込まれたものであり、全国の教区ごとに教師と檀信徒の代表を交えて開かれる会議のことである。また、この教化規程では、教区において檀信徒連絡協議会を設置し、さらに各教区の檀信徒代表は宗務庁が開催する全国檀信徒連絡会議を組織することが定められた。内局は宗団の正式な教化運動としては否定されたつくしあい運動を、理念として教化会議の場に発揮させることを方針としたのである。

かくして昭和45年から開始された智山派の教化運動としての「つくしあい運動」は、教化規程として採用されなかった結果、ひとまず、その理念のみが当時の内局の教化方針として引き継がれるに至ったのである。つくしあい運動の開始以来、特にこの運動の展開に心血を注がれた岡田教学部長は次のように述べる。

本宗の宗团的教化の今後の方向に関し、内局の基本姿勢は「教化会議」にあることを表明したが、これに対し「つくしあい運動をひっこめて、新たに教化会議を出すのは朝令暮改的であり、一貫していないではない

の統一という程のものであることが理解される。

(岡田昌道「續 つくしあい運動について—その進路をさぐる—」『宗報』昭和48年4月号)

ここで、つくしあい運動は、当初想定されていたはずの実践的教化運動から、「特別の教化運動ではなく、日常の教化にのせて実践する」ものとなっていたことが述べられている。〈つくしあい〉の語は、教師の教化に対する意識を統一せしめるもの、いわば理念として変容していったのである。⁸

6. つくしあい運動の終息 理念としての展開

昭和48年、内局はつくしあい運動の具体的展開策として教化規程制定案を制度調査委員会に謀ったが、委員会は規程そのものに賛意を表したものの、規程がつくしあい運動の実践のためのものであることに疑義があるとして、その年に新たに策定された教化規程から、つくしあい運動は退けられる結果となった。このとき内局の一員として教学部長に就任した岡田師は、その顛末について以下のように報告している。

(制度調査委員会において)

1. つくしあい運動は、代表会で審議議決されていないので、本宗における正統の伝法方法とすることの疑義。
2. 本宗において重要な地位にある耆宿の中につくしあい運動に反対を表明する人がいる。

など(の疑義)が挙げられた。そこで委員会の代表・内局はそれらの耆宿及びつくしあい運動草創に関係深い方々を招き公聴会をもった結果、次のごとき結論に到達せざるを得なかった。

1. 本宗においては、一つの型をもった宗团的規模の宗教運動を展開することは時期尚早か或いは不可能かである。
2. それなら尚更のこと、宗団を形成している以上宗团的教化の方策を

- ・各教区長のこの運動に対する姿勢が、マチマチである。積極的な者、消極的な者、反対的な者、伝達さえない教区がある。
 - ・葬式仏教に専らの為、又は現在各寺院で行っている事で事足れりとしているのでこの運動には目をむけず受け入れる気持がない。
 - ・「生きる力」(つくしあい手帖)の内容が頗る抽象的で高度である。表現は平易で読み易いが読んだあと何が書いてあるかわからないとの声あり。
- (「つくしあい運動の諸問題」『宗報』昭和47年10月号)

つくしあい運動は宗内教師の足並みを揃えるまでには至らなかったのである。また、同報告ではつくしあい運動が金堂建立事業と時期を同じくして喧伝されたため、あたかも金堂建立勧募の布石であるとの誤解も生じていたことも記されている。このような現状を受けてか、つくしあい運動はその効果を見ないような状況が続いていた⁷。教化運動を推進する側と、実践に途惑う宗内教師との間に距離が生まれていた状況について岡田師は所見を述べている。

「つくしあい運動は消えてしまったのではないか」という声を耳にするにつけ、まだまだ説明不足による誤解があることや、つくしあい運動そのものの問題点が研究不足のままになっていることに気付くのである。つくしあい運動というと誰でも、一つの型にはめた教化運動と受取るのであるが、昭和四十七年度に全国的に行われた説明会は、「つくしあい」ということの理論の内容説明であった。これは当局の「つくしあい運動とは特別な教化運動ではなく、日常の教化にのせて実践するものである」という指導方針に基づいたものであった。謂うなれば、本派寺院のすべての教化行事の中に、つくしあいの名で現代的に展開された真言密教の教えを伝道していくことが、つくしあい運動の今日的段階である。(中略)つまりつくしあい運動の今日的段階は教化運動というよりはむしろ、教学を理解するための一つの手引き、或いは教化の場における教師の意識

をつくして仏を求めて行動する者の受益を説くだけです。そうすることによって何かが生まれてくることを期待するだけです。」(「つくしあい運動について (六)」『宗報』昭和 47 年 7 月号)

岡田師の言葉には、教化宗団としての理想が語られているが、文章の最後にあるように、その理想を現実として持続させるための具体的方策については、ただひたすらにつくしあい手帖を配布し、智山派の教義にふれる檀信徒の受益を説き続けるしかなく、そのことを非常に困難に感じている様子が窺われる。

また、この頃、つくしあい運動と連動して教化研究所より発行された「同行二人」「大日如来」「おぶつだん」「お護摩」「お盆」「ご法事」「鐘の功德」「お彼岸」をテーマにした教化リーフレットについて、宗報では「リーフレットの使用状況」に関するアンケートがなされ、その結果が報告されている。(昭和 47 年 10 月号)

このアンケートの回答数は、依頼枚数 3000 通に対して 281 通のみで 10%に満たなかったために、集約結果はパーセント表記できず、実数による報告となった。それぞれのリーフレットの評価を「良」とする平均回答数は 100 前後であり、また継続使用についてもおよそ同数の結果となっている。当時は教化リーフレットも多く活用される状況ではなかったことが窺われる。

同号には、「つくしあい運動の諸問題」として、その年に智積院で開催された布教特別講習会で提言された教化運動の諸問題について掲載されている。

このうち、いくつかを挙げれば、以下のようなものである。

- ・こうした精神的教化布教を全国的に行うことは、本派としては近頃はじめてのことで、本末寺共これに慣れておらず態勢が出来ていない。
- ・現代の本派教師の布教は通仏教的であって真言行者としての密教的布教に欠けており「生きる力」の活用にとまどう。

きる力」とつくしあい運動に対する教師からの質問に応え、次に僧俗合同の席でつくしあいの理念を説明し、それによって総代さんの心に真言宗のともしびをともし、教化の推進に協力して貰うことである。そしてそのための会議がもたれることを期待するのである。然し会議に入ってから質問や意見の開陳はすべて金堂建立の問題である。・・・それにしても住職を授ける総代の任務を説き、寺院の使命を説いて精一杯訴えたことがらに對し、少しも反応ないことにこちらもガックリとくるのである。住職さん方の教化の困難さが思いやられるのである。」(岡田昌道「つくしあい運動について(六)」『宗報』昭和47年7月号)

このように、教化推進会議上での檀信徒の興味は、現実課題として3年後に迫り、協力や勧募が仰がれた金堂再建事業に注がれてしまい、つくしあい運動はその影にあって浸透しづらい状況にあったようである。

岡田師は『宗報』に「つくしあい運動について」というタイトルでの連載をしており、そのなかで度々「宗団を本来的な教化団体に生まれかわらせる」と述べている。

私は宗団論として次のような考えをもっております。先ず宗団とは本山(宗派機関を含む)と包括寺院と檀信徒の三者を合わせたものであり、この三者が一体して宗教運動を展開する、それが教化団体としての宗団であると考えます。又大師亡き後は、本山こそが教学の源泉であり、宗団は教義の当体であると考えます。この宗団に自ら進んで召されることに喜びと誇りを持つものが真の檀信徒でありましょう。そしてこの檀信徒は限りない受益があるのです。この筋道をつけるのが私たち教師の役目であろうと思います。従ってこの受益ということを徹底的に納得させ、檀信徒の人々に宗団活動に参加して貰うのです。これが教化団体への生まれかわりだということだと思えます。このように教化団体としての体質を調えるためにはお互い(住職と檀信徒)の努力が必要となります。(中略)私の場合もこの後の方策は全く立っておりません。唯遮二無二全力

このなか、「つくしあいの理念」の各章を読んでもみると、現代的な感性を考慮してか、譬喩を用いた詩的な文章で綴られており、平易ではあるけれども抽象的であり、一読しても真言宗の教えや、つくしあいの考え方をすぐに理解できるような文章ではなく、相当の説明が必要のように思われる。

このことについて、当時、教化研究所の研究員であった岡田昌道師は、手帖を檀信徒に配布したあとの「教師各位の個性による働きかけである教化こそ大切であり、その余地を考えてのこと」「つくしあい運動について(四)」『宗報』昭和47年5月号であると述べている。手帖は檀信徒に配布した後に、「説明会にもっていき、そこから教化運動を展開していく」ということを想定して作成されたものであった。つくしあい運動は「僧俗一体」ということが強く意識されていた故に、手帖を介しての教師と檀信徒の相互教化が目指されたのである。

5. つくしあい運動の変容

昭和47年には、つくしあい手帖の活用をテーマとした教化推進会議が全国40ヶ所の会場で開催されている。この年から教化推進会議は、教師だけでなく寺院総代も参加するようになった。

『宗報』には、「教化推進会議各地区で開催」（昭和47年6月号）とあり、京阪教区・北陸教区の合同教化推進会議の内容を記している。この頃、智山派ではつくしあい運動の展開と並行して、昭和50年に迎える弘法大師御誕生一千二百年記念事業として計画された本山の金堂再建事業と、本尊大日如来像の造立事業が進められていた。そのため教化推進会議の内容は檀信徒必携「生きる力」（つくしあい手帖）の普及と合わせて、金堂再建事業についての説明が中心となった。全国の教化推進会議に出講した岡田昌道師は、教化推進会議の様子について、次のように述べている。

各地域全般的にいえることは、教化の推進会議である筈なのに、金堂建立の会議になってしまうことである。今回の私の役柄は、はじめに「生

が取り組むべき実践を説いている。

また、つくしあい手帳の活用方法としては、檀信徒に配布し、その内容について定期的に檀信徒と話し合いを重ねることをとおして、信仰心を培養していくことなどを提唱されている。⁶

つくしあい手帳は、その後、昭和47年2月に「つくしあい手帖」（教師用の表記は「手帳」）として、檀信徒向けのもも発刊されている。檀信徒向けの手帖には「生きる力—つくしあい—」という表題がつけられている。本扉には「この聖典は、真言密教の教えを生活に実践する「つくしあい運動」の定本として編纂されたものである。」と記されており、その内容は、つくしあい運動の「信条」と「誓い」、そして勤行の次第に続いて「つくしあいの理念」が記される。

「信条」

- 一、ご本尊さまに帰依し、縁起の真理を体して、この身がご本尊さまと一つのいのちである、ゆるぎない安心を確立しよう。
- 一、正しい智慧により、マンダラ世界に生きる真実なる自己に目ざめ、弘法大師のおしえを現代にひろめよう。
- 一、心と言葉と行ないを調べ、共につくしあう、和合と創造の生活を実現しよう。

「誓い」

- 一、大いなる力にめざめ、尊いいのちを生かします。
- 一、迷わず、怖れず、力をつくして励みます。
- 一、つくしあいの家庭と社会を築きます。

「つくしあいの理念」

- 第1章 つくしあいのよりどころ
- 第2章 つくしあいへのみち
- 第3章 つくしあいの生活
- 第4章 つくしあいのよろこび

この教化推進会議に派遣された教化研究所の真保龍徹師は、会議で講演した内容について「つくしあいの教化理念と実践活動」（『宗報』昭和46年10月号）のなかで紹介している。その項目は以下のようなものである。

一、つくしあいの教化理念

1. つくしあい運動の原点と大目標
2. つくしあい運動の意義
 - ①歴史的意義
 - ②社会的・現代的意義
 - ③宗団的意義
3. つくしあいの教理的根拠
4. つくしあいの基本的理念

二、つくしあいの実践活動

1. つくしあい運動の拠点とその役割
2. 仏壇の荘厳指導とイメージチェンジ
3. つくしあい手帖の活用
4. 寺院機能の全的発揮
5. 寺院行事の開発
6. 食事の言葉による教化
7. 現在帳の作成

このなかで真保師は、宗祖弘法大師の根本精神である真言密教の大本は、「即身成仏の実現をはかり、秘密荘嚴の世界を開顕していくこと」がつくしあいの教化理念であるといい、その社会的・現代的意義として、「つくしあい運動は、生命の不安に安心を得させ、現代人に生きがいをもたせ、人間性を回復せしめる」ことにあると述べている。

さらに、その実践活動については、運動の拠点としての本山の整備、仏壇のまつりかたの指導、廻向だけではなく、祈願所としての寺院機能の開発、つくしあいの教化理念が貫かれた寺院行事の開発などであり、具体的に教師

自心の源底である大日智法身（金剛界マンドラ）のうち成身会（根本会、羯磨会）に象徴的に表現される相互供養の実践として、無住所涅槃の生かしあう信仰生活を意味する。即ち本来自他は、法性として、生命として一如平等であるから、他の一切を善友として共に築きあう生活。つまり、自分を空しうして他を慈しみ、喜びをわかち施し施され、常に正法の興隆をめざしておたがいに自己の特質を出しきって惜しみなく供養しあう、という義である。

また、つくしあい手帳には、つくしあい運動の基本的姿勢も記される。

1 大日如来の信仰運動

大日如来に帰依し、諸尊信仰を徹底純化して、法身に生きる。

2 三密行の徹底

無明による苦の三業を調御して、三密行に高め如来の活動を体現していく。

3 積極的生活姿勢

生の真実をめざめ、限りない創造と向上にたゆまず精進する。

4 和合衆意識の高揚

縁起の思想を体し、寺檀・家庭・社会において、僧俗一体となって、信仰によるつくしあいの生活を築いていく。

5 生活意識の革命

自己の使命をめざめ、生の特質を深め、個のいのちをつくす。

このように手帳の内容は、多分に宗教的かつ抽象的であったために、つくしあい運動を徹底するためには、宗内教師への十分な説明が不可欠であった。手帳の発刊にともない、つくしあい運動の理解を深めるという目的で、全国19ヶ所で教師を対象とした教化推進会議が開催されている。教化推進会議のにおいては「つくしあい運動」や「つくしあい手帳の内容」について様々な指摘がなされたようである。（『宗報』昭和46年9月号）

4. 教化資料「つくしあい手帳」の発行と活用

昭和46年3月には『つくしあい手帳—つくしあい運動の理解と展開』（真言宗智山派宗務庁発行）が発刊された。これは教師用の教化資料として発刊されたものであり、冒頭にはつくしあい運動の仏教的意義について以下のように記されている。

この「つくしあい」の語のもつ仏教的意味は、又、根本と究竟との二面にわたっている。

一、大乘根本の義

①空の生活実践

仏法に帰依し、苦の滅への道程を、無我の実践として、どこまでもどこまでも仏に向って、共に真実の生き方を真剣に探求していく、という義である。

②僧伽の生活実践

僧俗が一体となって、三宝に帰依し、共に仏の道を歩んで、おたがいの仕合わせと平和な暮らしの実現にひたすら努力精進していく、という義である。

二、秘密究竟の義

①三密相應の生活実践

生命の真実は大日如来の境界であり、法身如来の体用相たる六大、四曼、三密がそれぞれ本来圓融無碍に相即渉入し「つくしあっている」のが真相である。この大いなるいのち（法身大日如来）のはたらきと在り方を信仰生活の基本的実践方式として、おたがいの個性を尊重し、生命の一切を法身如来に託しきって、限りある所縁の生をありったけの力をつくして、おたがいの仕合わせとこの世の平和のため、一所懸命に精進努力していく、という義である。

②相互供養の生活実践

当時の宗報には、つくしあい運動開始にあわせて智山派の教義を檀信徒にわかりやすく説明するために発行した教化リーフレット「生きる力—大日如来」の内容について質疑応答が記されている。

「この如来は果てしもない宇宙をそのおからだとし、はじめもない大昔から終わりもない未来の彼方に向って、理法のままに無限の活動を続ける如来であります」と申しますと、仏教の一貫した原理である「有仏無仏性相常住」をどう説明いたしたらよいか御教示を願いたいのでございます。（「リーフレットにおける一二の問題」(『宗報』昭和45年4月号)

「理法のままに無限のいのちの活動を続ける」という文がありますが、ここで使われている理法とはどういう意味なのでしょう。（中略）
「つくしあう」ということですが、「自分のつとめに全力をつくして生きる」ことがはじめて述べられていますが、「自分のつとめ」とはどういうことなのでしょう。自分の仕事ということでしょうか。もっと大きな意味だと思いますが、具体的にどう説明したらよいでしょうか。（「リーフレットとつくしあい運動—質疑応答—」(『宗報』昭和45年5月号)

我即大日と説ける教理からして宇宙をおからだとする仏との表現は、あまりに飛躍しすぎて仏教学的に見て、一考を要すると思われませんが、如何ですか。（「再びリーフレットについて—」(『宗報』昭和45年6月号)

このように、宗内の反応には密教の教理を現代的に表現することへの途惑いが見受けられ、また「つくしあい」の意味を檀信徒にどう説いたらよいかということも問題となっていることがわかる。教化研究所では、それらの質問への回答を示しつつも「概して現代感覚の中に密教の真理を表現していくことは、表現の平易化と同様に、幾多の誤解が生ずる場合が少なくありません」と付言している。伝統教学を現代的教化として反映する際に生じる摩擦を抱えながら、つくしあい運動は動きはじめたのである。

「宗教社会学的な考察・調査と反省」というのは、教化の対象を檀信徒という枠に限定しない社会全体を想定したものであるといえ、教化の実践を十全に発揮する上で、変化する社会の状況を着実にとらえることを重要視していたと考えられる。

しかし、当時の宗団が教化研究所に求めていたものは「現代に即した教化」というものを一刻も早く一つの形として提示することであった。折しも当時の那須政隆管長（1894–1987）は、寺院住職と檀信徒をまとめて一つの僧伽としてとらえ、僧伽を基本とした僧俗一体による教化運動を展開してはどうかと提撕され、これを受けた智山派内局は教化研究所に教化運動の研究を打診し、研究所では昭和44年から吃緊の課題として教化運動の研究に取り組み、一年が経過した昭和45年8月には「つくしあい運動の理解と展開」と題する研究報告書が提出された。この報告書に基づき、宗団としての教化運動「つくしあい運動」は形作られたのである。当時の智山派以外の仏教宗団においては昭和37年に浄土真宗大谷派で発足した同朋会が始めた「同朋会運動」に続くように、「門信徒会運動」（真宗本願寺派 昭和37年）、「おてつぎ運動」（浄土宗 昭和41年）、「一隅を照らす運動」（天台宗 昭和44年）など、教化運動と呼ばれるものが続々と標榜されていた。同時期に開始された高野山真言宗の合掌運動、真言宗豊山派の光明曼荼羅運動なども智山派のつくしあい運動に影響を与えたといえる。⁴

3. つくしあい運動のはじまり

昭和44年から教化研究所で開始された「つくしあい運動」の研究は、年内に取りまとめられ、結果的に「密教精神に基づき、僧俗一体による信仰運動を展開し、真に明るい家庭・平和な社会を建設する」という目的が設定され、運動の理念4項目と7つの具体的展開として提示された⁵。つくしあい運動の名称と理念は、金剛界曼荼羅にみえる相互供養のありようを象徴的に表したものであった。しかし、当初から密教の教義を、現代の教化の場面に反映することの難しさを指摘する声は少なくなかった。

したいものです。口説布教や文書伝道に應用せられうる基礎となるもの、それを求めたいのであります。明治百年、われわれの先賢たちは、近代日本の初期に、《耶蘇教》の伝道に対抗して、布教の先鞭をつけてくれました。しかし今日の仏教伝道は、その当時にくらべて本質的にどれほど進歩しておりましたか。教化ということが根を下ろすために、またその場かぎりのものでなく将来の路線を確定するために、一つの支柱を求めようと思ひます。一つの試みとして、近代伝道学の方法、原語から味読する聖典研究、教化活動の宗教社会学的な考察・調査と反省などの研究テーマをとおして、将来のための支柱を立てたいのであります。

(「長澤實導「智山教化研究所長就任のご挨拶」『宗報』昭和43年6月号)

ここで長澤所長は「教化」というものを「人々の信仰心をみちびき出して方向を与え、それを精神生活の根本として植え付ける」ことと明確に定義されている。しかもそれは「教学をふまえた上での応用」であり、「アカデミックな教学そのものと区別されるべき」であるという。そしてまた、近代以来の「布教」という教化の方法から、より現代的に進歩したものを目指していたように窺われる。³

また、長澤所長は「口説布教や伝道に應用せられうる基礎となるもの、それを求めたい」と述べていることから、教化研究所が目指したものは、教化そのものの研究ではなく、その基礎にあたるものを模索していくことであつた。そのことは「近代伝道学の方法、原語から味読する聖典研究、教化活動の宗教社会学的な考察・調査と反省などの研究テーマをとおして、将来のための支柱を立てたい」と述べられていることから理解できる。このなかでも聖典研究などは、およそ教学の範疇に含まれるものであろう。

戦後から教化研究所の設立に至るまでの智山派内の議論において、社会の人々にむけた教化の不備が指摘され、その必要性が声高に叫ばれたのであるが、一方で伝統教学が等閑にされる傾向があつたことを考慮すると、教学を教化の基礎の一つに定めた長澤所長の言葉は、教化から乖離しようとする伝統教学を、再び引き戻そうという意図があつたようにも見受けられる。また、

れた。つくしあい運動が開始された動機を窺えば、そこにははっきりと信仰宗教団体の拡大に対する危機意識が見受けられるのであるが、その内実にあるのは、現代においてもはや〈伝統〉という肩書きで語られるようになった自宗の教学を、いかに現代社会に展開するかという内省と葛藤である。自宗の伝統教学に向き合ったとき、それらを現代社会のフレームにどのようにコンバートできるのか、しかもその上で、どれほどの意義を有するかという問題に真剣に向き合い挑戦した経緯そのものが、つくしあい運動の展開に反映されている。教化活動を現在なお推進する既成仏教宗団の将来を展望する上でも、当時の教化運動の顛末を見直し、現代的な教化のありようを再考することは重要であろう。

本稿では『真言宗智山派 宗報』(以下、宗報)に依りながら、昭和45年から開始された智山派の「つくしあい運動」について、その始まりと終息までを概観しつつ、そこから既成仏教宗団が推進する現代教化の問題について考察したい。²

2. つくしあい運動にいたるまで

昭和30年代に急激に教線を拡大した新興宗教への危機感から、智山派においても「現代に即した教化」の必要性が叫ばれ、そのための研究機関として昭和43年に「智山教化研究所」(以下、教化研究所)が設立された。

教化研究所の初代所長の任にあたった長澤實導師(1910-1968)は所信表明で以下のように述べている。

「教化」ということは、人々の信仰心をみちびき出して方向を与え、それを精神生活の根本として植えつけることでありましょう。

本研究所は、本宗各位がそういう教化活動をなさるための中心的機関であります。こういう意味で、「教化」は、教学をふまえた上での応用であってアカデミックな教学そのものと区別されるべきでありましょう。

そこで第一に、教化というものに支柱を与えたい、できれば原理を設定

既成仏教宗団における教化運動の展開 —真言宗智山派つくしあい運動の事例から—

伊藤尚徳

1. はじめに

現代の既成仏教宗団の活動の中心は教化におかれる。既成仏教宗団における教化活動の濫觴を尋ねれば、それは近代以降であり、教化という名称のもとに社会の人々に対する実践的な活動が顕著になるのは国家主導の民力涵養運動がおこった大正後期から昭和の戦前にかけてである。当時の寺院が行った社会教化運動の実際は、主に教育や福祉に関する活動と、それらの活動を基本においての口説布教であったが、末寺の社会教化活動を支援する宗派もあり、この頃に初めて既成仏教宗団は社会に向けた教化というものに一つの形を与えることができたといえる。

戦時中はそうした社会教化活動は停止せざるを得なかったものの、戦後に目覚ましく教線を拡張した創価学会をはじめとする信仰宗教に対する危機観と、宗団の主たる目的として「信者を教化育成する」ということが明記された宗教法人法の成立を背景に、各宗団では活動の中心に再び教化を置くことが意識されるようになる。しかし、このとき宗団が目指した教化とは、戦前の社会福祉的教化や口説布教に限らない実践的な方策で教理を示し、積極的に現代の人々に伝えようとする現代的教化であった。その方策の一つが昭和四十年代に各宗団が挙って推進した教化運動である。当時、仏教宗団の多くが現代社会の人々への発信を意識した布教テーマを掲げ、そのテーマのもとに実践的な教化運動を展開したのである。¹

筆者が所属する真言宗智山派（以下、智山派）では、昭和四十五年になって、他の宗団の動きに連動するように教化運動「つくしあい運動」が開始さ

ヨーギニー・ディーナカラ

45 ウディヤーナ (Udyāna) のこと。

本稿は2019年9月、1月の蓮花寺佛教研究所での発表に基づき、研究会参加者の貴重なレビューとアドバイスをフィードバックして執筆いたしました。皆さんいつもありがとう。

〈キーワード〉 シッダ (siddha)、ナータ (nātha)、ハタヨーガ (Haṭhayoga)、ターラナータ (Tāranātha)、ブッダグプタ (Buddhagupta)、シャーンティグプタ (Śāntigupta)、ディーナカラ (Dīnakara)、『七付法伝 (bKa' babs bdun ldan)』、『八十四成就者伝 (Caturaśītisiddhapravṛtti)』

地で捕縛されたという。なおシャーンティグプタ伝の中には同時代のアクバル (Jalāl'ud-Dīn Muhammad Akbar, 1542-1605) についての言及もある [LTWA: 161]。

37 『七付法伝 (bKa' babs bdun ldan)』 [LTWA: 161]

38 『ブッダグプタ伝 (Buddhagupta'i rnam thar)』 [中国藏学出版: 112-113]

de na grub chen zhi ba'i zhabz kyi gdams pa'i mnga' bdag rnal 'byor ma chen mo dī na ka rā 'khor rnal 'byor pho mo bzhi bcu tsam dang bcas pa bzhugs 'dug pa la/ gdams ngag gngang bar zhus pas/ mang du gngang zhing/ de nas rnal 'byor ma chen mo de nyid kyi zhabz pad bsten bzhin du/ tri lingga dang/ vi dya na ga ra dang/ karṇa ṭa ka rnam brgyud nas/ bham dva gyi yul du phebs/

そこで、[ブッダグプタは] マハーシッダ・シャーンティパーダ (シャーンティグプタ) の教誡に熟達しているマハーヨーギニー・ディーナカラに、その集団にはヨーギー・ヨーギニーが40人いたが、彼女に教誡を与えてくれるように請い、沢山 (の教え) を受けた。そして、マハーヨーギニー自身のおそばにお仕えるように、トリリング (Trilinga)、ヴィディヤナガラ (Vidyānagara)、カルナタカ (Karnāṭaka) などを旅し続け、バンドヴァ (Bhaṃdva) の地に辿り着いた。

39 修学のための宗教施設

40 彼らは遍歴修行のために僧院を離れたが、そこで出家者の立場も捨てたか否かは不明である。

41 本論では詳しく述べなかったが、『七付法伝 (bKa' babs bdun ldan)』 [LTWA: 140] には、シャーンティグプタの師であるラティグプタ (Raṭigupta) が、東インドでアシタガナ (Asitaghana) という名の長髪の外道の姿をしたヨーガ行者から教えを受けたとする記述がある。

42 本文中では音訳ではなく、チベット語訳の名称「Phrog byed 'od」が用いられている。なお『ブッダグプタ伝』では伯父とされている。

43 本文中では音訳ではなく、チベット語訳の名称「Zhi ba sbas pa」が用いられている。

44 ハシッディは初期のタントラから後期のタントラに至るまで、幅広く言及されているが、八つの一々の内容は一様ではない。一例をあげると、『八十四成就者伝』では、開地下世界 (sa 'og bsgrid), 剣 (ral gri)、降伏と増益 (tsar bcad phan 'dogs gnyis ka)、丸薬 (ril bu)、眼膏 (mig sman)、伏藏 (gter)、足膏 (rkang 'gyogs)、長生 (bcud kyi len) の八つが説かれている。[北京版: Lu.62a]

- 27 『七付法伝 (bKa' babs bdun ldan)』 [LTWA: 141]
- 28 『八十四成就者伝 (Grub thob brgyad bcu rtsa bzhi'i rnam thar)』 41. Bhusuku [北京版: Lu 39a] には、シャーンティデーヴァが『入菩提行論』を説いたことが言及されているが、それは怠け者の学僧が文殊菩薩に一心に祈願して与えられた靈験として語られている。
- 29 この態度は『八十四成就者伝 (Grub thob brgyad bcu rtsa bzhi'i rnam thar)』 12. Śāntipa 中のラトナーカラシャーンティの次の台詞に端的に表れている。[北京版: Lu 16a]
- bla ma'i zhal nas ngas ni smra ba gtso bor byas shing sgrub pa gtso bor ma byas pas don dang ma phrad na/ khyod kyis ni sgub pa gtso bor byas shing smra ba gtso bor ma byas nas don dang 'jal nas 'dug pa/
- グル(ラトナーカラシャーンティ)が仰るには、「私は言葉を主として、サーダナを主としなかったために、真義に出会うことがなかった。あなたはサーダナを主として、言葉の主としなかったために、真義に出会った。」
- 30 『七付法伝 (bKa' babs bdun ldan)』 [LTWA: 143-153]
- 31 このため『ブツダグプタ伝』は歴史地理学的なアプローチからも研究されている [Templeman 2002: 955-956]。
- 32 Alexis Sanderson は仏教のサンヴァラ系のタントラに説かれる巡礼地 (pīṭha) のリストが、シヴァ教の『タントラサッドバーヴァ (Tantrasadbhāva)』からその大部分を援用したものであることを指摘している [Sanderson 1995: 95]。
- 33 『七付法伝 (bKa' babs bdun ldan)』 [LTWA: 134-135]
- 34 『七付法伝 (bKa' babs bdun ldan)』 [LTWA: 130] ただしターラナータは、ミーナパにマチェンドラパ (Macchendrapa) という名の息子がいたとし、後者のマチェンドラパがゴラクシャの師であるとする説を採用している。なお「Macchendra」は「Matyendra」をブラークリット語化した名称である。
- 35 仏教タントラのプレーナーヤーマ (prāṇāyāma) については、杉木恒彦のサンヴァラ系タントラにおけるナディー (nadī) とチャクラ (cakra) の身体論についての研究に詳しい [杉木 2007: 88]
- 36 『七付法伝 (bKa' babs bdun ldan)』 [LTWA: 157] には、シャーンティグプタが東インドを訪れた際に、当地の仏教とヒンドゥー教の寺院がパシュトゥーン人 (paṭhāna) の王に破壊されてしまっていたことが言及されている。シャーンティグプタと彼の弟子たちは当

- 18 『ブッダグプタ伝 (Buddhagupta'i nam thar)』 [中国藏学出版: 109-110]

thon mong gi grub pa'i rtags ci rigs pa dang ldan pa'i rgyal po 'phrog byed 'od ces bya ba la/
sangs rgyas mnyam sbyor gyi rgyud dang/ sdom pa nam par brtson pa dang/ lhan cig skyes pa'i
de nyid dang/ ha ri dā ri'i glu dbyangs la sogs pa chos mang du gsan/ bla ma 'di ni mal 'byor ma
dī na ka ri'i zhang po yin no/ der grub chen zhi ba sbas pa'i snyan pa gsan te/

[ブッダグプタは] シッダに共通する一定の効験を具えたハリブラバという王から、ブッダサマーヨーガ・タントラ、乞食行、サハジャの真理、ハリダーリの歌など、たくさんの教えを聞いた。このグルはヨーギニー・ディーナカリの伯父であった。そこでマハーシッダ・シャーントィグプタの名声を聞いて ……

- 19 チベット語で「Ita stangs」、サンスクリット語で「dṛṣṭi」。邪視 (evil eye) の呪法の一種と思われる。『七付法伝』には「四種の呪眼法」なるものが頻繁に言及されている。英訳者の David Templeman の註によれば、この四種とは息災・増益・敬愛・調伏を意味するという。『ヘーヴァージュラタントラ (Hevajra Tantra)』1.9.1-7 にこの四種の呪眼法が言及されている [Templeman 1983: 107, 109]。

- 20 『八十四成就者伝 (Grub thob bryad bcu rtsa bzhi'i nam thar)』 65. Mañibhadra [北京版: 54a-56a]

- 21 本文中ではチベット語訳の地名「Urgyan」が用いられている。

- 22 『八十四成就者伝 (Grub thob bryad bcu rtsa bzhi'i nam thar)』 82. Lakṣmīnārā [北京版: 65a-66a]

- 23 アッカ・マハーデーヴィーの伝記については Alka Tyagi の研究 [Tyagi 2008:109] 参照

- 24 『マヌ法典 (Manusmṛti)』 9.2-3 [Olivelle: 746]

asvatantṛāḥ striyaḥ kāryāḥ puruṣaiḥ svair divāniśam/
pitā rakṣati kaumāre bhartā rakṣati yauvane/
rakṣanti sthavire puttā na strī svātantryam arhati//

女性は独立しておらず、昼夜、自らの男によっている。

少女の時には父が、若い時には夫が、老いた時には息子が守護する。女性は独立に値しない。

- 25 英訳者の David Templeman の註 [Templeman 1983: 109 (note 80); 118 (note183)] 参照。

- 26 『七付法伝 (bKa' babs bdun ldan)』 [LTWA: 141]

- 語の「grub thob」を「シツダ」と訳しているが、この書のタイトルは『八十四成就者伝』とするのが一般的であるので、この訳を用いた。
- 8 ヒンディー語では語末の a が脱落するため、現代ではナートと呼ばれている。
- 9 David Gordon White は、中世インドのラサシツダ(rasasiddha)やナータシツダ(nāthasiddha)たちのリストを様々な文献から網羅的に紹介している [White 1996: 78-101]
- 10 正式名称は『マハーシツダ・ブツダグブタの物語：尊者自身の御口から直接聞いた汚れない言葉 (Grub chen buddhagupta'i rnam thar rje btsun nyid kyi zhal lung las gzhan du rang rtog gi dri mas ma sbags pa'i yi ge yang dag pasmon grub shes rab)』
- 11 『ブツダグブタ伝 (Buddhagupta'i rnam thar)』 [中国蔵学出版: 113]
- zhi ba sbas pa dang mjal/ zla ba bcu gsum tsam drung du bzhugs/ gdams pa bsam gyis mi khyab pa gsan/ mtshan ni buddha gupta gyis gsung bas de phyin buddha gupta nā tha zer/
- [ブツダグブタは] マハーシツダ・シャーンティグブタとお会いし、十三ヶ月の間、お側にいて不可思議な教誡をお聞きになった。「ブツダグブタ」と言っていたその名称を、それ以来「ブツダグブタナータ」というようになった。
- 12 『七付法伝』で言及されている人師の数はこれよりも多いが、英訳者の David Templeman は 59 人の人師の伝記を項目立てしているので [Templeman 1983: ix]、これに倣った。
- 13 ラサシツダとはラサ・ラサーヤナを完成したシツダをいう。ラサとは金属の成就 (lohasiddhi) つまり錬金術を意味し、ラサーヤナとは身体の成就 (dehasiddhi) つまり長生術を意味する。
- 14 ラサシツダとしてのナーガールジュナについては拙稿 [山野 2008: 213-214] 参照。中世インドのラサシツダ (rasasiddha) やナータシツダ (nāthasiddha) たちのリストについては前掲 [White 1996: 78-101] 参照。
- 15 8. カルナリパ (Karnaripa) と同名のシツダが『八十四成就者伝』にも登場しているが、『八十四成就者伝』のカルナリパはナーガールジュナの弟子のアールヤデーヴァ (Āryadeva) の別名であり、別人物である。
- 16 『七付法伝』では「Dīnakara」、『ブツダグブタ伝』では「Dīnakarā」「Dīnakari」「Dīnakāra」と音写され、一定していない。ここでは女性形の「Dīnakarā」を採用した。
- 17 本文中では音訳ではなく、チベット語訳の名「Phrog byed 'od」が用いられている。なお『七付法伝』では兄とされている。

White, David Gorden [1996] *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, University of Chicago Press

杉木恒彦 [2000] 『八十四人の密教行者』春秋社

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

山野千恵子 [2005] 「ヴィディヤダラの宗教」『遠藤祐純先生 / 吉田宏哲先生古稀記念 智恵と慈悲の世界』

山野千恵子 [2008] 「シュリー山のナーガールジュナ」『蓮花寺佛教研究所紀要』第1号

山野千恵子 [2016] 「古代インドにおける女性出家者」『蓮花寺佛教研究所紀要』第9号

山野千恵子 [2017] 『長老尼偈』に見る初期の女性出家者』『蓮花寺佛教研究所紀要』第10号

山野千恵子 [2019] 「ナーガールジュナ、地下世界、ヴィディヤダラ―『リーラーヴァイー』におけるハーラ王とナーガールジュナの地下世界冒険譚―」『蓮花寺佛教研究所紀要』第12号

註

- 1 蓮花寺佛教研究所における2016年2月22日、2017年6月19日、2017年11月20日、2018年3月12日の研究発表。
- 2 蓮花寺佛教研究所における2016年9月26日の研究発表。
- 3 プトン (Bu ston rin chen grub, 1290-1364) 著、正式名称は『善逝の教えの解説、法の由来の大宝蔵 (bDe bar gshegs pa'i bstan pa'i gsal byed chos kyi 'byung gnas gsung rab rin po che'i mdzod)』
- 4 シュンヌペー (gZhon nu dpal, 1392-1481) 著、正式名称は『チベットにおいて仏教と説法がどのように展開したかの過程：青史 (bod kyi yul du chos dang chos smra ba jitar byung ba'i rim pa deb ther sngong po)』
- 5 奥書にターラナータが26歳の時の著作であることが記されている。数え年で計算すると1600年である。
- 6 タントラ行者の理想像としてのヴィディヤダラについては拙稿[山野2005, 2019]参照。
- 7 サンスクリット語のテキストは発見されておらず、ムンドウップ・シェーラップ (sMon grub shes rab) によるチベット語訳『八十四成就者伝 (Grub thob brgyad bcu rtsa bzhi'i rnam thar)』のみが現存する。本論ではサンスクリット語の「siddha」、またはチベット

参考文献

【第一次資料】

『七付法伝 (Ka' babs bdun ldan)』 [LTWA]

Tāranātha, *bKa' babs bdun ldan*, rnam thar deb phreng 6, (Library of Tibetan Works and Archives 2011) TBRC W1KG14132

『ブツダグプタ伝 (Buddhagupta'i rnam thar)』 [中国藏学出版]

Tāranātha, *gSung 'bum* vol.34, (Krungrig go'i bod rig pa dpe skrun khang 中国藏学出版社 2008) TBRC W1PD45495

『八十四成就者伝 (Grub thob brgyad bcu rtsa bzhi'i rnam thar)』 [北京版]

The Tibetan Tripitaka, Peking Edition, Kept in the Library of the Otani University, Kyoto, Edited by Daisetz T. Suzuki, 87 BSTAN-ḤGYUR RGYUD-Ḥgrel XLII (Tibetan Tripitaka Research Institute, 1957)

『マヌ法典 (Manusmṛti)』 [Olivelle]

Manu's Code of Law: a critical edition and translation of the Mānava-Dharmasāstra, edited by Patrick Olivelle, with the editorial assistance of Suman Olivelle (Oxford University Press, 2005)

【第二次資料】

Chakravarty, Uma [1989] “The World of the Bhaktin in South Indian Traditions :The Body and Beyond”, in: *Women Bhakta Poets: Manushi*, Vol. 50-52

Dabbe, Vijaya; Zydenbos, Robert J. [1989] “Akka Mahadevi”, in: *Women Bhakta Poets: Manushi*, Vol. 50-52

Mallinson, James [2011] “Nāth Sampradāya”, in: *Brill's Encyclopedia of Hinduism* vol.3, Edited by Knut A. Jacobsen, Helene Basu, Angelika Malinar, Vasudha Narayanan

Ramanujan, A.K. [1989] “Talking to God in the Mother Tongue”, in: *Women Bhakta Poets: Manushi*, Vol. 50-52

Sanderson, Alexis [1995] “Vajrayāna: Origin and Function”, in: *Buddhism into the Year 2000, International Conference Proceedings, Bangkok and Los Angeles* by Dhammakāya Foundation

Templeman, David [1983] *Tāranātha's bKa' babs bdun ldan : The Seven Instruction Lineages*, Library of Tibetan Works & Archives

Templeman, David [1997] ‘Buddhaguptanātha: A Late Indian Siddha in Tibet’, in: *Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Tyagi, Alka [2008] *Intersemiotic Transformations: a Study of Works of Two Medieval Indian Bhakti Poets, Akka Mahadevi and Andal*, Thesis submitted to Jawaharlal Nehru University for the award of the degree of doctor of philosophy

6ヶ月間修行をし、一般的な八シッディ⁴⁴などの全てに到達した。やってきた人々全てに教説を与えた。最上の知識を有する500人のヨーギニーのグループとともに、様々な土地で衆生の利益をなした。アーチャールヤに奉仕し、また自身の理解の深度を量るために、繰り返し〔アーチャールヤのもとに〕もどってきたということである。

ある日、神足通によってカゲンドラ (Khagendra) からランガナータ (Ranganātha) という所に行った。そこには仏教と外道、両方の場所があり、〔彼女は〕外道の土地土地をくりかえし巡礼したようである。

P.167

さて、〔その頃〕ジガマ・マヘーシュヴァラ (Jighama Maheśvara) とバイラヴァ (Bhairava) 〔のシッディ〕を完成したと知られる者がいて、〔彼は〕呪眼 (dṛṣṭi) と拳 (muṣṭi) の明呪を完成して、仏教のヨーギーたちを妨害していた。その名をビガデーヴァ (Bhigadeva) といい、彼はヨーギニー (ディーナカラー) に呪眼法を行ったが、〔彼女を〕害することはできなかった。〔今度は〕ヨーギニーが彼に呪眼法を行うと、彼は地面に倒れて息の根が止まってしまった。そこでしばらくそのままの状態であったが、その外道たちがくりかえし〔彼女に〕請い願ったので、再び呪眼法によって元に戻した。〔その後〕彼は仏教の教えを信じるようになり、弟子になることを請うたので、アーチャールヤのもとに送られた。

また、三昧耶戒を破ったヨーギーで、バマラヴァルマ (Bhamalavarma) という者がおり、彼は以前に小さな力を得ていただけであったが、シッダのふりをしていた。オーディーシャ (Oḍiśa)⁴⁵において〔彼女は〕彼に出会い、呪眼法を行うと、腹が膨らみ、血が溢れて頭蓋骨にたまり、それも破裂した。こうして彼女は越三昧耶の者を排除したと〔私の師は〕語った。

シュリーヘルカ (Śrīheruka) と十の憤怒尊、三十七のヴァジュラヨーギニー (Vajrayoginī) など全て、見たいと望む時はいつでも姿を見た。しかし、その時までは最も高いシッディは得ていなかったとされる。

そしてまたある時、[彼女は] 気が触れたように見せかけて数々の行いをしたので、一人の従者をともなって人里離れた場所に遣られた。[そして] 以前よりもさらに気が触れたように装って、夫と別れた。

また、[彼女は] 生まれたとき、その手足に蓮華と法輪それぞれの印があり、「もし林住するならばマハートマンになるだろう」と予言されたとおりになった、と [私の師は] 語った。

チャイヴァラ (Caivala) 近くのマラハタ (Marahata) の町にマハーアーチャールヤ・シャーンティグプタ (Śāntiguṇḍya) ⁴³ がいらっしやると聞いて、[彼女は] その名を聞いただけで、三摩地が生じるが如くであった。[実際にマハーアーチャールヤの] 顔を見るや否や、特別な三摩地が生じた。そのとき彼女は 20 歳であったといわれている。

女性であるが、非常に聡明で、そのうえ『チャンドラ・ヴァーカラナ (Cāndravākarāṇa)』を完全に余すことなく学んでいた。字典、医療、論理学、あらゆることを知っていた。前世の熏習により、700 卷、300 卷、要略の般若経を読んだだけで暗記した。尼僧や優婆夷のように、尋ねられれば意味を正しく知っていた。

p.166

そしてマハーアーチャールヤ・シャーンティグプタの元で、最初に発菩提心などの教えを請うた。[彼女の] 徳を悟って、[アーチャールヤは] 段階的に灌頂と教誡の全てを与えた。アーチャールヤの元で七年間、金剛乗の教えを聞き、思念することを同時に行なって、全てのタントラの意味を余すことなく理解した。

さらに五年間、グルに奉仕し、修習に専心し、特別な智恵が生じた。その悟りは虚空と等しかった。風のヨーガの力で、100 匹の象であっても彼女の力にかなわなかった。ヨーjana (yojana) もの距離の虚空に行くことができた。呪眼法と真実語 (のシッディ) も完成した。

そのときアーチャールヤは言った。「今や汝は、明呪と禁戒の行をおこなうべきである。如実に観想し、有情に教えなさい。今から 22 年たったら、私と等しくなるだろう。」と予言をした。

Appendix

ターラナータ『七付法伝 (bKa 'babs bdun ldan)』第八章

Library of Tibetan Works and Archives (2011) のテキストを使用し、ページ数を記した。

() は語の説明

[] は訳者が補った言葉

p.164

ヨーギニー・ディーナカラー (Dīnakarā) は、シャンバダッタ (Śambhadatta) という南の町にハリプラバ (Hariprabha) ⁴² という名のピシラ (Pisila) 族の王子がいた。彼には妹がおり、聡明で、徳行を好んでいた。

[彼女が] 9歳に達した時、門扉に美しく立派な一人の僧がやって来た。[彼女は] 彼に施食を運んで、[言った]。「あなたのようなとても立派な人が物を乞うなんて、なんという苦しみなのでしょう。」

彼は答えた。「私は苦しんでおりませんが、あなたが苦しんでいるのです。輪廻を彷徨っているのですから。」と言い、「輪廻の苦しみは沢山あります。」と言った。

そこで、[彼女は僧に] 解脱の方法を訊ね、心を安んずる方法と菩薩行のすぐれた要点を学んで、よく理解した。

p.165

10歳に達した時、[彼女は] チャイヴァラ (Caivala) 地方の王族の領主に花嫁として送り出された。

13歳に達した時、輪廻に決心を生じて、夫と義父母に「私が森林などで瞑想をするのは、なんとすばらしいことではないでしょうか。どうかあなたたちは私に許しをあたえてください。」とくりかえし述べた。

[家族は] それを阻止するため、[彼女を] 家の女主人に任じたが、彼女はやってくる乞食者が誰であれ、大いに施しをしたので、家族と親類は彼女を咎めた。[一方] 乞食者や人々は彼女を賞賛した。

集団を率いるタントラ行者の師たちは、しばしば社会より高い尊崇を受けたいようであり、彼らの中には王族より保護を受けてマタ (matha) を寄進される者もいた。なお、本論では彼らを「タントラ行者」と呼んだが、ターラナータは彼らを「ヨーギー (rnal 'byor pa)」「ヨーギニー (rnal 'byor ma)」等と呼んでおり、「タントラ行者」というような用語を使用しているわけではない。ターラナータが描く同時代のタントラ行者には、現代の我々がその語感から思い浮かべるような、社会のマージナルに位置する者というイメージはなく、むしろターラナータは彼らが社会的に高い地位あることを示そうとしていたように見える。

以上、ターラナータが描いた16世紀のインドのタントラ行者の肖像を、ディーナカラーと彼女の師、シャーンティグプタの行状から見てきた。現段階ではこの伝統が現代へとそのまま繋がるか否かは不明ではあるものの、16世紀のインドにはナータの伝統を受け継ぐ仏教徒の女性のヨーガ行者の師が存在していたことを我々は確認することができた。

ターラナータによれば、この時代のインドには紛れもない仏教徒のタントラ行者が存在していた。彼らは師弟で行動する少人数、あるいは多人数のグループを形成しており、各地を遍歴しながら、聖地などで修行をしていた。このグループには、僧院で受戒し、大乘仏教を修学した正式の僧侶もおり⁴⁰、僧院出身者と在家者、男と女が混在し、自由な人の出入りがある緩やかな修行者たちの集団が形成されていた。

彼らは師から教誡や灌頂を授かりながらヨーガを行ない、シッディの獲得を目指した。このシッディとは具体的には、大乘仏教の文脈で言えば聖道に入ること、つまり菩薩の初地に入ることであり、タントラの文脈で言えばインドの神仙的存在であるヴィディヤダラとしての靈験が現れることであった。少なくとも仏教者であるターラナータはそのように理解していた。

グループを率いる師には、男性や僧院出身者のみならず、ディーナカラーのように在俗の女性の師も存在していた。ここではディーナカラーを「在俗」の女性ヨーガ行者としたが、これは仏教機構における正式の比丘尼ではないという意味であって、その生活スタイル、つまり女性の義務 (dharma) を捨て、遍歴修行に従事するその生活スタイルは、むしろインドの宗教伝統から言えばより原義の出家者に近いといえる。彼らタントラ行者は僧院機構の制度上の制約をうけなかった分、自由度も高かったように見え、集団内での男女の立場の性差もあまり見られない。しかしながら、ここでの記述はターラナータによる証言を元にしてしているので、女性たち自身が自らの立場をどのように理解していたのかはわからない。

彼らタントラ行者たちの自由度の高さはその活動の幅にも現れており、彼らが遍歴修行において訪れる場所には仏教の聖地ばかりでなく、ヒンドゥー教の聖地も含まれていた。また、彼らが様々な地で教えを請うた人師の中には「外道」の師もいたようである⁴¹。その受法についてもハタヨーガの法流が含まれていたことはすでに確認した通りである。仏教とヒンドゥー教のタントラの実践行にはそもそも共通する要素が多くあるが、ここには単なる共有を一步超えたシンクレティズムが確認できる。これを融合と見るべきなのか、換骨奪胎と見るべきなのかは、さらなる考察が必要であろう。

のために大寺院を建立したという。ある時そこで五千人のヨーギー・ヨーギニーが会集し、三ヵ月にわたる大法会が開かれたとターラナータは述べている³⁷。

ディーナカラーも同様に、弟子たちと遍歴の旅を続けながら教えを授けていたようであり、ターラナータは、彼女が500人のヨーギニーとともに様々な土地で衆生の利益のために修行したと言及している。500人という数には誇張があるとしても、彼女の下には女性のヨーガ行者の弟子たちのグループが形成されていたのであろう。また『ブッダグプタ伝』によると、ディーナカラーには男性ヨーガ行者の弟子たちもいたようであり、ターラナータの師のブッダグプタもその一人であったわけである。『ブッダグプタ伝』には、ブッダグプタが、男女40人のヨーガ行者の弟子を持つディーナカラーに従い、トリリンガ (Trilinga)、ヴィディヤナガラ (Vidyanagara)、カルナタカ (Karnataka)、バンドヴァ (Bhamdva) を旅したことが記されている³⁸。

シャーンティグプタとディーナカラーの行状から垣間見えるのは、彼らタントラ行者が師弟で行動する少数、あるいは多数のグループを形成して、各地を遍歴しながら、聖地などで修行や説法をしていた姿である。このグループには男・女、出家者・在家者が混在し、人の出入りも頻繁にあったようである。また、集団を率いる師はしばしば社会から高い尊崇を受けており、王族からマタ (matha)³⁹ を寄進されることもあったことが伺える。

まとめ

ターラナータによる女性タントラ行者ディーナカラーの生涯についての記述には、既婚女性の出家をめぐる典型的な物語が含まれており、既存の聖者伝を踏襲した類型的な物語要素が認められる一方、当時のタントラ行者の行状を類推させる記述も多く含まれていた。もちろんそれは著者であるターラナータの立場を反映し、また彼の興味や解釈を通じたものではあるが、少なくとも、我々は16世紀インドのタントラ行者の行状を、同時代の「関係者」であるターラナータから聞くことができた。

はないのかもしれないが、上記のように、この「風のヨーガ」の教えがシヴァ神からミーナパが授かったことを端緒とし、その法流の延長線上に彼女が位置づけられているのであれば、ここでハタヨーガとの関係性を言明しておいても差し支えはないだろう。

『八十四成就者伝』にも、ミーナパ、ゴーラクシャ、チャウランギーは登場するが、彼らは風のヨーガと関連づけられておらず、また具体的な法流も形成していない。そのため、アバヤダッタシュリーの時代にはハタヨーガの教えを継承するナータの法流が存在していたのかどうかは不明であると言わなければならないが、ターラナータの時代には確かにそれは存在しており、ここでの例のようにそれが仏教徒にも継承されていたことがわかるだろう。

ところでターラナータは、ミーナパ、ゴーラクシャ、チャウランギーを仏教徒と見なしていた節がある。前述のように、ターラナータはインドのタントラ行者たちのシンクレティックな宗教背景をよく理解できていなかったのかもしれないし、あるいは、こうした換骨奪胎式のシンクレティズムを、特に疑問を抱かず、継承していたのだともいえるかもしれない。

④ ヨーガ行者の集団

シッダとして名声を博したシャーンティグプタの元には、諸国から人々が集まり、教えを受けた人々の数は三千にのぼったとターラナータは述べている。なかでも二十人を彼の弟子とし、そのうち前述のガンビーラマティとディーナカラーを除くと、バラモン出身のジャナマデーヴァ (Janamadeva)、学僧であったヴィマラサヒヤ (Vimalasahya) とチャンドラーカラ (Candrākara) とラトナーカラ (Ratnākara)、在家の学者であったスガタ (Sugata)、そしてヨーギニーのウマパティ (Umapati) とターランガー (Tāraṅgā) が六大弟子とされる。シャーンティグプタは、弟子たちと遍歴の旅を続けながら、各地に赴いて教えを授けたとされ、その旅の途上、イスラーム教徒の王より迫害を受けたり³⁶、あるいは逆に在地の王から寄進を受けたりしたことが語られている。その中で最も篤信の王はバンドヴァ (Bhandva) の王バーラバドラ (Bālabhadra) であり、親子二代にわたりシャーンティグプタに帰依し、彼

たがために、彼女が外道の地を繰り返し訪れたことを奇異に思ったのかもしれない。そのため彼はこのことを特に明記したのだろう。

③ 風のヨーガ

『七付法伝』においてターラナータがディーナカラーの靈験として語っているのは、彼女が風のヨーガの力で100匹の象にまさる力を獲得したこと、ヨージャナ (yojana) の距離を空を飛んで移動したこと、呪眼のシッディ、真実語のシッディ、ハシッディなどを完成し、呪眼の力で外道を改宗させ、破戒者を調伏したことなどである。こうした類いの靈験譚はシッダたちの行状記にお馴染のものといえるが、ここでは「風のヨーガ (rlung gi rnal 'byor)」に注目し、ハタヨーガとの関係を確認しておきたい。

この風のヨーガとは体内の気 (prāṇa) をコントロールするヨーガをいう。『七付法伝』においては、ディーナカラーの他に、ミーナパ (Mīnapa) の伝記においてこの風のヨーガが言及されている。そこでは漁師であったミーナパが大魚に呑み込まれて、魚の体内で過ごしていたときに、マヘーシュヴァラ、つまりシヴァ神がウマー女神に風のヨーガの教えを授けていたのを、偶然、川の中から立ち聞きして、この教えを授かったとする物語が語られている³³。この物語はハタヨーガ、あるいはナータの伝統の始祖とされるマツェンドラナータ (Matyendranātha) の物語とおおよそ一致している。マツェンドラは魚を意味する「マツヤ (matsya)」と王を意味する「インドラ (indra)」の合成語であり、魚を意味する「ミーナ (mīna)」は彼の異称である。ハタヨーガの伝統ではマツェンドラはゴーラクシャの師とされており、ターラナータもゴーラクシャがミーナパより風のヨーガの教えを授かったとする説について言及している³⁴。

体内の気をコントロールするプラーナーヤマ (prāṇāyāma) の実践は、多くのタントラの中で言及されており、仏教、ヒンドゥー教に共通の技法である³⁵。またディーナカラーの伝記においてこの風のヨーガは靈験の一例としてあげられるのみで、具体的な実践等については何も言及されていない。そのため、彼女の宗教実践をことさらハタヨーガと関連付けて論じる必要性

者伝』にもこうした師へのバクティを説く物語が見出せるので、この物語の枠組みはチベットに限らず、シッダたちの行状伝において典型的なものであったといえる。

しかしながらこの記述の中で特徴的といえるのは、シャーンティグプタが師と共に、あるいは一人で巡り歩いた土地や、弟子たちと共に教を授けてまわった土地についての記録である。南インドはコーンクナにはじまり、東はベンガル、カマルルパ、西はラージャスターン、北はネパール、そしてセイロンをはじめとする島々、そこに出てくる地名は30以上にのぼる。ターラナータの師であるブツダグプタの伝記にも同様に、こうした遍歴の旅で訪れた土地の数々が出てくる³¹。

ディーナカラーの伝記においては訪れた土地についての記載は少ないものの、様々な土地を訪れたことが言及されている。その中で、ターラナータは特に彼女がランガナータ (Rāṅganātha) を訪れたときのことに触れている。このランガナータはおそらく現在のタミール・ナドゥー州のシュリーランガを指すのではないかと思われる。当地には現在もランガナータに捧げられた大寺院がある。興味深いのは彼女がそこで外道の地をたびたび訪れていた、とターラナータが漏らしていることである。

インドのタントラ行者のシンクレティックな宗教背景は、彼らの聖地巡礼の様態に現れていたように見える。タントラ行者の巡礼地については、テキスト上においても仏教とヒンドゥー教の共通性が認められ、例えば仏教のサンヴァラ系のタントラが説く聖地のリストは、シヴァ教由来であることが指摘されている³²。杉木恒彦はこうした聖地共有の様態について考察を加え、これを「聖地のシェア」として表現している [杉木 2007: 88]。つまりある特定の場所に仏教の寺院、ヒンドゥー教の寺院が共存しているような状態である。こうしたシェアの様態はエローラ遺跡などで確認できるように、インドではさほど珍しいわけではない。しかしながら、ディーナカラーの事例は、共存の状態からさらに一歩進んで、彼女自身が外道の地を訪れていたという点が興味深いといえる。チベット仏教徒のターラナータは、インドのタントラ行者たちのこうしたシンクレティックな宗教実践をよく理解していなかつ

ンティグプタから発菩提心などの教えを受け、また大小の般若経を記憶し、その意味を比丘尼のように正しく把握していたという。

『八十四成就者伝』においては、シッダたちによるこうした大乘仏教徒として教理の修学は、たとえそれがナーガールジュナ (Nāgārjuna)、アールヤデーヴァ (Āryadeva)、シャーンティデーヴァ (Śāntideva)、ラトナーカラシャーンティ (Ratnākaraśānti) といった著名な仏教学者たちの伝記であっても、強調されることは殆どない²⁸。それは『八十四成就者伝』が教理の探求にあまり価値を置いておらず、タントラ行の実践による真理の体得と、そこで体得された真理の世界を表現することに専念しているからであり²⁹、またこの書が偉人の伝記というよりもシッダたちの奇譚の集成という読物的性格を持っているからである。チベット仏教の学僧であったターラナータの興味や立場はそれとは若干異なっており、こと彼の法脈上の祖父に当たるシャーンティグプタや、その弟子ディーナカラの大乗仏教徒としての修学の内容は、彼の関心事であったに違いない。そのためここに記された内容は、ターラナータの興味や解釈を通したものであり、事実をそのまま反映したものではないかもしれないが、少なくともターラナータは同時代のインドのタントラ行者たちの大乘仏教徒としての側面を上記のように理解していたのだということはいえる。

② 遍歴

さて、シャーンティグプタは、前述の僧院での修学の後、タントラ行を実践するために僧院を離れ、在俗のヨーガ行者ジュニューナミトラ (Jñānamitra) に師事し、遍歴の修行者になったとされている。そこで彼は師に命じられる数々の無理難題、それには窃盗や誘拐なども含まれるのであるが、そうした理不尽な命令に従いながら、命を賭して師に全身全霊で奉仕し、師と共に、また度々姿をくらませる師を探し求め、各地を放浪して、最終的に師から全ての教誡を授かったとされている³⁰。師への絶対的なバクティ (bhakti) を説くこうした奇想天外な物語は、ミラレパ (Mi la ras pa) の例を持ち出すまでもなく、チベット仏教において馴染深いものであろう。また『八十四成就

威にも関わってくる事柄であると言え、当然ながら社会的に高い身分が与えられている。ディーナカラーが在地の王家出身とされるのは先に見た通りであり、彼女の師であるシャーンティグプタや、彼女の兄弟子であるガンビエラマティも共に在地の王家出身であり、僧院で正式に受戒した僧侶であったとされている。

4 16世紀インドのタントラ行者像

ディーナカラーの生涯についての記述には、前述のように先行する聖者伝の語り口が踏襲されている一方、『八十四成就者伝』には見られない特徴的な記述もある。それは彼女の宗教実践についての具体的な詳細であり、その点においてディーナカラーの師であるシャーンティグプタの伝記とも共通性がある。ここでは彼女をとりまく宗教的な環境を理解するために、女性という要素に特化せずに、ディーナカラーと彼女の師シャーンティグプタの伝記から、当時のインドのタントラ行者像を探ってみたい。

① 大乘仏教の修学

上記のディーナカラーの伝記において、ディーナカラーは僧院で受戒を受けた比丘尼ではないものの、僧院出身者であるシャーンティグプタから大乘仏教を修学したことが示唆されている。インド仏教史を繙く解説書の多くが、イスラームの侵攻によってインド仏教は十三世紀に壊滅したとする一方、ターラナータが16世紀インドに仏教僧院が存在していたと伝えていることは興味深い。彼女の師のシャーンティグプタは、現在のタミール・ナドゥ州のコーヤンブットゥールに比定されるコーンクナ (Kongkuna)²⁵の僧院で学んだという。ターラナータによれば、そこには50人の正式な受戒者がいたといい、多いときには1000人の在家仏教徒が修学していたという²⁶。シャーンティグプタはその僧院において、僧院長のラティグプタ (Ratigupta) から受戒し、声聞乗の経論や、中論・唯識の教義を学び、八千頌般若や唯識の主要経論を暗記していたとされる²⁷。そしてディーナカラーは、このシャー

在と見なされず、少女の時には父に、若い時には夫に、老いた時には息子によって守護されるべきものとされていた²⁴。そのため女性が出家をするには、家長の許可が得られなければならない、それが得られないのであれば、相手方から離縁されるなどの特別な事情がなければならない。これらの物語はそうした社会認識が前提となった、ある種典型的な既婚女性の出家の物語であったのであろう。

ここで裸形について言及しておく、裸形はジャイナ教に限らずインドの宗教伝統において脱俗のアイコンとされてきた。ラクシュミンカラーとのアッカ・マハーデーヴィーの物語における裸形は両義的であり、ラクシュミンカラーの裸形は、狂人として振る舞う方策である一方、脱俗の修行者のアイコンとしても機能しており、また逆に、アッカ・マハーデーヴィーの裸形は脱俗の修行者としての彼女のアイコンとして広く知られている一方、彼女がこれにより合法的に婚家を離れたことを暗示しているようにも見える。

ディーナカラー、ラクシュミンカラー、アッカ・マハーデーヴィーの三者はまた、彼女たちの身分についても共通性がある。それぞれの伝記において彼女たちはいずれも在地の王の家に嫁いでおり、社会的に高い身分にあったことが示唆されている。シッダの行状記に現れるタントラ行者たちの出自については、しばしば彼らが下層民であり、社会のマーギナルに位置する者であったことが強調されるが、これは現代の我々が「タントラ」というイメージから彼らに付与している価値付けであって、『八十四成就者伝』を例に取ってみても、そこに記されている彼らの出自は、獵師、職人、商人、バラモン、大臣、王など、実に多岐にわたる。シッダたちの行状記を編集したアバヤグッタシュリーが、彼らの多様な出自を通して我々に語りかけているのは、彼らがそれぞれの生活の中でタントラ行を實踐して成就を得たということであって、少なくとも、彼らの中に社会のマーギナルに位置する者がいたということではない。

同様にターラナータにおいても、タントラ行者たちが社会のマーギナルに位置しているという認識はない。こと彼自身の法脈上の祖父に当たるシャレンティグプタやその弟子たちの出自についていえば、ターラナータ自身の権

釈明するためのエピソードが織り込まれていることがしばしばある。つまりここでは、マニバドラーが家庭内での女性の義務 (dharma) に従い、また子を設けたことにより、一定の社会的義務を果たしたことをエクスキューズとして語っているのであろう。

次に、ラクシュミーナカラーは、ウディヤーナ (Udyāna)²¹ のサンボーラナガラ (Sambholanagara) の王インドラブーティ (Indrabhūti) の妹であり、若くして大乘に啓発され、多数のタントラを知っていた。ランカー (Lānkā) の王ジャレンドラ (Jalendra) の王子サンボーラ (Sambhola) の元に嫁いだが、町の人々はヒンドゥー教徒であり、彼女は仏教を信奉しない夫の行動に失望して、髪を振り乱し、裸になって狂人のように振舞った。狂気の禁戒にしたがって、残飯を食べ、墓場で眠り、七年で成就を得た。ある時ジャレンドラ王は、ラクシュミーナカラーが洞窟で修行をしながら、おのずから光を放ち、神娘たちに囲まれて供養を受けていたのを目撃した。ラクシュミーナカラーはジャレンドラ王の掃除夫に教えを授け、その掃除夫とともにランカブラで神変を示した後、天空に去ったという。²²

以上のラクシュミーナカラーの話の中で、ディーナカラーの伝記と共通しているのはその出自であり、また嫁ぎ先で狂人のように振舞うことによって、夫から自由の身になったとする物語の枠組みである。この物語の枠組みは、12世紀の女性宗教詩人であり、ヴィーラ・シャイヴァの聖者の一人であるアッカ・マハーデーヴィー (Akka Mahādevī) の伝記とも何処かしら似通っている。アッカ・マハーデーヴィーは16歳の時に、在地の王でジャイナ教徒のカウシカ (Kauśika) に嫁ぐことになったが、カウシカがアッカ・マハーデーヴィーとの間に立てた誓いを守らなかったため、彼女は服を脱ぎ捨てて嫁家を出て、そのまま裸形の修行者となって遊行生活に入ったとされる²³。

細部は異なるものの、これら三つの物語は、既婚者である彼女たちが狂人のように振る舞うなどによって女性の義務 (dharma) を捨てたことをラディカルに描くと同時に、相手側から離縁されることによって合法的に、つまり社会制度上の法 (dharma) を侵犯することなく修行生活に入ったことを説明した物語であるように思える。ヒンドゥー社会において、女性は独立した存

トラ行者たちが登場している。65. マニバドラー (Manibhadra)、66. メーカーラー (Mekhalā)、67. カナカラー (Kanakhālā)、82. ラクシュミンカラー (Lakṣmīnīkāra) の四人の女性のタントラ行者たちである。このうちマニバドラーとラクシュミンカラーの伝記は、ディーナカラーの伝記と何処かしら似通った内容を持っている。

マニバドラーは、アガルチェ (Agarce) の町の裕福な家の出身であった。同じ種姓の家に嫁いだが、実家で暮らしていた。ある日、自邸へ乞食にやってきたクックリパ (Kukkuripa) と出会い、彼から聞いた解脱の法に感化され、信仰を生じた。彼女は解脱を得る方法を教示してもらうために家出をし、クックリパのいる墓場へ行った。そこでサンヴァラの灌頂と生起(次第)・究竟(次第) に没入するヨーガの教えを受けた。七日後に彼女が家に戻ると、両親は彼女を叱責したが、彼女は解脱の修行の重要性を説いて彼らを説き伏せた。そこで、彼女は世俗の行為と義務を捨てて、さらに一年間修行した。しかし、夫がやってきて彼女を連れ戻し、自分の家に連れて帰った。その後、彼女は世俗の行為と義務に従って暮らし、男女の子を設けたが、ある日、水汲みの帰りに水がめを落として割ってしまった。そこで茫然と立ち尽くしていた彼女の様子を見て、人々はピシャーチャにとりつかれたのかと思った。しかし彼女はそれにより覚知を得たのであり、そのまま天空に浮かび上がり、人々に教えを説いた後に天空に去ったという。²⁰

以上のマニバドラーの話の中で、ディーナカラーの伝記と共通しているのは、自邸へ乞食にやってきた行者から聞いた解脱の法に感化され、信仰を生じたというくだりであり、ここでマニバドラーがクックリパに発した台詞と、ディーナカラーが仏教僧に発している台詞は非常に似通っている。つまり、このディーナカラーの発心のきっかけとなった物語は類型化した語り口で語られているのである。

ところでこの物語において両親を説得して修行生活に入ったマニバドラーが、素直に夫の下で世俗の行為と義務に従って暮らしたとするくだりは、何か唐突で奇妙な感じがするかもしれない。このように既婚女性の出家の物語においては、その出家が社会制度上の法 (dharma) と相反していないことを

ハリブラバ王子の妹とされる。九歳の時に自邸へ乞食にやってきた仏教僧と出会い、彼から聞いた解脱の法と菩薩行の教えに感化されたという。十歳の時に王族の家に嫁に出されたが、13歳の時に出家を志し、義父母に許しを請うたが許可されなかった。そこで一計を案じて狂人のように振る舞い、婚家から人里離れた場所に遣られ、果たして夫と離縁することができた。その後、シャーンティグプタと出会い、20歳の時に三摩地を得たという。非常に聡明で字典、医療、論理学、あらゆることに通じたといい、前世の熏習により700巻、300巻等の般若経を読んだだけで記憶したという。シャーンティグプタのもとで菩提心の教えを受け、段階的に灌頂と教誡を授かった。金剛乘に抛ってタントラの意味を余すことなく理解したという。ハシッディをはじめとする様々なシッディを獲得し、風のヨーガで100匹の象に匹敵する力を持った。人々に教えを授けて、500人のヨーギニーとともに様々な土地で衆生の利益のために修行した。聖地を遍歴し、ランガナータ (Ranganātha) では外道の聖地をよく訪れていたという。彼女は呪眼法¹⁹に通じていて、この法によって仏教徒を妨害するシヴァ教のヨーガ行者を改宗させ、また三昧耶戒を破ったヨーガ行者を調伏した。シュリーヘルカ (Śrīheruka) と十の憤怒尊、三十七のヴァジュラヨーギニー (Vajrayoginī) など、見たいと望む時はいつでも姿を見たと言われる。

以上が、ターラナータが伝えるヨーギニー・ディーナカラーの生涯の概要である。なお全訳は Appendix に掲載した。ターラナータは彼女の弟弟子にあたるブツダグプタから直接これらの話を聞いたとはいうものの、ここに書かれている内容にどれほど歴史的事実が含まれているのかはわからない。このディーナカラーの生涯についての記述は、本書における他のシッダたちの記述と同様に、これに先行する聖者伝と共通する語り口をもって語られており、また所々に先行する聖者伝の内容を踏襲しているように見受けられるからである。

3 女性修行者伝の語り口

前述の『八十四成就者伝』のシッダの中にも若干ではあるが女性のタン

ラマティ (Gambhīramati)、ディーナカラー (Dīnakarā) について記した独立の章となっている。

2 ヨーギニー・ディーナカラーの生涯

『七付法伝』の最後を飾るシツダは、シャーンティグプタの弟子、ディーナカラー (Dīnakarā)¹⁶ である。前述のように本書の最終章は、シャーンティグプタの伝記に捧げられた章であるため、その弟子のディーナカラーがたまたま最後になったということであって、この配置に重要な意味がある訳ではない。とはいえ、並み居るシャーンティグプタの弟子の中から特別に伝記が記載されているのは、ガンビーラマティとこのディーナカラーの二人のみであり、またガンビーラマティに比べ、ディーナカラーに費やされている紙片の量はかなり多いので、ターラナータがディーナカラーを重視していたことには違いない。

『七付法伝』にはターラナータの師ブツダグプタの伝記が掲載されていないが、本書とは別にターラナータは彼の師の伝記を残しており、そこにはブツダグプタとディーナカラーの関係が言及されている。『ブツダグプタ伝』によると、ブツダグプタはディーナカラーの伯父であるハリプラバ (Hariprabha)¹⁷ から教えを受けており、ディーナカラーにも師事したようである。ブツダグプタがディーナカラーと出会った当時、彼女はすでにシャーンティグプタの弟子であり、彼女の導きによりブツダグプタはシャーンティグプタに師事することになったという¹⁸。つまり、ディーナカラーはブツダグプタにとっては姉弟子であると同時に師であり、ターラナータも重視せざるを得ない関係にあったといえる。

ターラナータは、本書の中でディーナカラーのことを「ヨーギニー (rnal 'byor ma)」、または前述の『ブツダグプタ伝』の中では「マハーヨーギニー (rnal 'byor ma chen mo)」と称している。彼女は在俗のヨーガ行者であり、仏教機構における比丘尼ではなかった。

彼女は、シャンバダッタ (Śambhadatta) という南方の町の王族出身であり、

『七付法伝』			『八十四成就者伝』		
1	Vyālipa	*Nāgārjuna と教えを授け合う *Carpaṭipa と教えを授け合う	84	Vyālipa	*Nāgārjuna と教えを授け合う
2	Nāgārjuna	*Vyālipa と教えを授け合う	16	Nāgārjuna	*Vyālipa と教えを授け合う 弟子：Karnaripa, Kucipa, Saṅkaja, Nāgabodhi
3	Carpaṭipa	*Vyālipa と教えを授け合う 弟子：Kakkuṭipa	64	Caparipa	弟子：Khaḍgapa
4	Kakkuṭipa	師：Carpaṭipa 弟子：Mīnapa (一説に Lūyipa)	34	Kukkuripa	弟子：Maṇibhadrā
5	Mīnapa	師：Lūyipa, Kakkuṭipa 弟子：Halipa, Mālipa, Tibolipa 子=弟子：Machendrapa	8	Mīnapa (Acinta)	師：Maheśvara 弟子：Gorakṣa, Caurāṅgī
6	Caurāṅgipa	師：Machendrapa 弟子：Gorakṣa	10	Caurāṅgī	師：Acinta
7	Gaurakṣa	師：Machendrapa 弟子：Karnaripa	9	Gorakṣa	師：Maheśvara, Acinta
8	Karnaripa (Veraganātha)	師：Gorakṣa 弟子：Nāgopa	\		
9	Nāgopa	師：Karnaripa 弟子：Golennātha			
10	Golennātha	師：Nāgopa, Gorakṣa 弟子：Om̐karkātha			
11	Om̐karanātha	師：Golennātha 弟子：Rātigupta			
12	Rātigupta	師：Om̐karkātha, Ratnakīrti, Jñānagupta, Daśabālapingha, Asitaghana 弟子：Śāntigupta			

て法流が形成されており、そしてその法流は、最終的にターラナータの師であるブツグブタの師、シャーンティグプタ (Śāntigupta) へと帰結するのである。

『七付法伝』の中で、最も紙幅を費やされているのはこのシャーンティグプタであり、彼はターラナータから見ると法脈上の祖父にあたる人物である。本書の最終章にあたる第八章は、シャーンティグプタと彼の弟子、ガンビー

口説と対照しながら、そこに相違があれば註釈を加えている。また『八十四成就者伝』と『七付法伝』におけるシッダのリストを比較すると、『七付法伝』にはアバヤダッタシュリーの時代からターラナータの時代をつなぐ聖者たちが付加されており、七つの法流を形成しない聖者たちは排除されている。本書で扱われている七つの法流は次の通りである。

- 1 大印 (phyag rgya chen po)
- 2 チャンディカー (gtum mo)
- 3 羯摩印 (las kyi phyag rgya)
- 4 光明 ('od gsal)
- 5 生起次第 (bskyed rim)
- 6 言葉の法流 (tshig gi brgyud pa)
- 7 その他 (thor bu sna tshogs)

これら七つの法流のうち興味深いのは、第七のその他の法流である。この法流にはミーナパ (Minapa)、ゴーラクシャ (Gorakṣa)、チャウランギー (Caurāṅgī) といったハタヨーガの伝統で尊ばれているシッダ・ナータたちが登場する。このように仏教とヒンドゥー教の間では、しばしば聖者の貸借、あるいは共有がなされていたようである。ここでの例のように、仏教のシッダのリストにゴーラクシャをはじめとするハタヨーガの著名なシッダやナータたちが登場するかと思えば、逆にヒンドゥー教のナータやラサシッダ (rasasiddha)¹³ のリストにナーガールジュナが登場することがある¹⁴。第七章はまさにこうしたシンクレティックな法流を扱った章であるといえる。

第七章の法流を形成する 12 人のうち、下記の 8 から 12 まではアバヤダッタシュリーの時代からターラナータの時代をつなぐ聖者たちであるが、1 から 7 までの聖者は『八十四成就者伝』にも登場している¹⁵。つまりヒンドゥー教の伝統で尊ばれているこれらの聖者たちを仏教のシッダのリストに組み入れる例は、アバヤダッタシュリーの時代にまで遡ることができるのであるが、『七付法伝』では『八十四成就者伝』には言及されていない師弟関係によつ

タントラの伝統に即して言えばヴィディヤダラのシッディを獲得しているか否かが、シッダのメルクマールとなると見なしている。

「ナータ (nātha)」は「救いを求める」を意味する動詞「nāth」の過去分詞形を名詞化した用語であり、救護者、救世主を意味する。ゴラクシャナータ (Gorakṣanātha) をはじめとするハタヨーガの伝統における聖者の多くがこの「nātha」を名称の一部としている。現代にも存在するヒンドゥー教のナート (Nāth)⁸ の伝統は十七世紀頃に組織された新しいものであるとの指摘があるが、その伝統の中でナートとして尊ばれている聖者たちへの信仰自体は古く、碑文などにより 13 世紀に溯り得ることが確認されている [Mallinson 2011: 1-9]。15 世紀後半頃のカウラナ (Gauraṇa) は『九人のナータの行状記 (Navanāthacaritra)』をテルグ語で著しているが、そこに登場するナータの多くはそれ以前に成立したシッダたちのリストに現れる⁹。つまりナータの伝統はシッダの伝統の延長線上に存在しているといえる。なおターラナータは『ブッダグプタ伝 (Buddhagupta'i rnam thar)』¹⁰ の中で、彼の師の事蹟を記す中、師がある時点で「ブッダグプタ (Buddhagupta)」から「ブッダグプタナータ (Buddhaguptanātha)」へとその名を改めたことを記している¹¹。このように「ナータ (nātha)」とは、なにがしかの伝統を継承した者に与えられる接尾敬称を兼ねた名称の一部であったことが伺える。

さて『七付法伝』に話を戻すと、本書はタントラの主要な法流におけるシッダたち、59 人¹² の行状を紹介したものである。これに先行する同様のシッダたちの行状記としては、前述のアバヤダクツシュリーの『八十四成就者伝』が有名である。『八十四成就者伝』のサンスクリット語のテキストは発見されておらず、ムンドウツプ・シェーラツプ (sMon grub shes rab) によるチベット語訳が存在するのみであるが、現存するシッダの伝記集成の中ではヒンドゥー教のものも含めて、先駆的なものと思われる。『八十四成就者伝』が個々のシッダの行状のランダムな集成である一方、『七付法伝』はそのタイトルが示しているように、法流が強く意識されており、基本的には師から弟子への流れにしたがって聖者たちが配列されている。ターラナータは、個々のシッダの行状を著す際に『八十四成就者伝』も参照しているようであるが、師の

記録したのが本論で扱う『七付法伝の奇跡の宝の源のような物語 (bKa' babs bdun ldan gyi brgyud pa'i rnam thar ngo mtshar rmad du byung ba rin po che'i khu- ngs lta bu'i gtam)』(以下『七付法伝 (bKa' babs bdun ldan)』)(1600年)⁵である。

ここで、シッダとナータについて解説を加えておく必要があるだろう。シッダもナータもタントラの伝統において聖者を指し示す用語として用いられている。「シッダ (siddha)」とは「完成する、獲得する」を意味する動詞「sidh」の過去分詞形を名詞化した用語であり、具体的には、修法 (sādhana) を完成し、特別な効験 (siddhi) を得た者を意味する。インド文学の世界では、ヴィディヤーダラ (vidyādhara) 同様、神仙郷に住まう神仙的存在を指したが、神仙郷への憧れとともにヴィディヤーダラがタントラ行者の理想像とされるようになると⁶、シッダもまた効験を得た神仙的な聖者を意味するようになった。アバヤダッタシュリー (Abhayadattaśrī, 12世紀) の『八十四成就者伝 (Cataraśītisiddhapravṛti)』⁷において、その境地を獲得した者は「天空へ去った者 (mkha' spyod du gshegs pa)」として表象されており、何かしら中国における羽化登仙を髣髴させる。なおターラナータは『七付法伝』においてシッダを以下のように定義している。

rgya gar ni rgyud nas gsungs pa'i 'phags lam gyi sa thob pa'i yon tan mngon du gyur pa'm/ lus 'ja' lus su gyur pa sogs thun ming gi rig 'dzin tshad ldan cig thob na grub thob tu 'dzin gyi/ gzhan ni ji tsam bzang yang sgru pa po zhes pa las grub thob ces mi zer ro//

インドでは、タントラに説かれた聖道の地を獲得した特性が明らかに現れている、あるいは身体が虹の身体になった等のヴィディヤーダラに共通の特質がなにか認められる場合、シッダであると理解されるのであり、他の者はどんなによくともサーダカ (sādhaka) と呼ばれて、シッダとは呼ばれないのである。

『七付法伝 (bKa' babs bdun ldan)』 [LTWA: 162]

つまりターラナータは、仏教教理に即して言えば聖道に入っているか否か、

タが記したこの女性修行者、ディーナカラー (Dīnakarā) の生涯についての記述を資料に、当時の女性タントラ行者像と、彼女をとりまく宗教的な環境を探ってみたい。

1 ターラナータと『七付法伝』

ターラナータ、またはチベット名でクンガニンポ (Kun dga' snying po) は、チベット仏教ジョナン派の学僧であり、『吉祥なる正法宝が聖なる土地で流布したあり方の由来を明示する如意 (Dam pa'i chos rin po che 'phags pa'i yul du ji ltar dar ba'i tshul gsal bar ston pa dgos 'dod kun 'byung)』(1608年)、通称『ターラナータ仏教史 (rGya gar chos 'byung)』の著者として知られている。『ターラナータ仏教史』は、釈尊の生きたアジャータシャトル王の時代 (紀元前5世紀頃) からセーナ朝の時代 (13世紀) に至るまでの仏教の歴史を、大乘仏教の成立と展開、大乘の論師たちの事蹟に焦点を当ててまとめたものである。一般に「仏教史」と呼ばれ、編年体で記されているものの、そこに記述されている「吉祥なる正法宝が聖なる土地で流布したあり方の由来」は、伝承による年代記に基づいた伝説や聖者伝の集成であり、近代的な歴史概念から隔たっていると言わなければならない。

『ターラナータ仏教史』は、『ブトン仏教史 (Bu ston chos 'byung)』³『青史 (Deb ther sngon po)』⁴など、それ以前に成立した同様の文献を参照しているが、そこに新たな情報が加わっている点に特徴がある。これらの情報は、ターラナータの師であったインド人のタントラ行者ブッダグプタ (Buddhgupta) 等からターラナータが直接、聞き及んだものであることが本文中から知られる。

チベット人であるにもかかわらず、サンスクリット名で知られているこの学僧は、インド仏教の継承者であることを自負しており、その名の示すようにナータ (nātha) の伝統の継承者ともいえる。彼はチベットを訪れたブッダグプタをはじめとするインド人のタントラ行者から教誡や灌頂を授かり、それと同時にシッダ (siddha) たちの伝統について聞き及んだ。これを

から全く自由であったことを意味しない。仏教の八敬法 (Aṭṭhagarudhamma) を見る限り、教団内に於ける男女の立場が平等であったとは言いがたく、比丘尼僧伽は、男性が女性を監督するという社会的慣習に従って運営されていた。この事情はジャイナ教においても変わらない。女性出家者にはしばしば男性出家者よりも多くの規律が課せられていた。[山野 2017: 8-25]

『マヌ法典』に代表されるように、インドにはおそらく通時的に女性に宗教的探求の能力を認めない立場が存在していた。しかしその一方で、二大叙事詩には女性の宗教実践の事例が数多あり、女性の修行者たちも登場している。このことから女性修行者の伝統は仏教、ジャイナ教に特有なものではなく、ヒンドゥー教にも存在したと考えるのが自然であり、それがとくに奇異な出来事として記述されていないのであれば、女性の宗教実践や女性修行者はヒンドゥー社会にも広く認められていたと見てよいだろう。¹

二大叙事詩はあくまで物語上の記述であるというのであれば、歴史上に知られる女性修行者の事例も存在する。時代は下るが12世紀に生きたアッカ・マハーデーヴィー (Akka Mahādevī, c.1130-1160) は、ミラーバーイー (Mīrābāī, c.1498-1546) と並び、インドを代表する女性宗教詩人の一人であり、ヴィーラ・シャイヴァの聖者の一人としても知られている。裸形と遍歴、詩作、瞑想によって彩られる彼女の生涯は伝説的ではあるものの、比較的時代の近いハリハラ (Harihara 1190-1230) の『マハーデーヴィヤッカナ・ラガレー (Mahādeviyakkana Ragale)』をはじめとする伝記資料が存在している。彼女の宗教詩「ヴァチャナ (Vacana)」は現存するもので360にのぼり、これらはカンナダ文学を代表する作品とされている。²

以上、これまでの考察を踏まえ、今回は16世紀インドに歴史的に存在した女性タントラ行者についての記述をとりあげる。資料として用いた『七付法伝 (bKa' babs bdun ldan)』は、16世紀チベットの仏教学者ターラナータ (Tāranātha, 1575-1634) が記したインドのタントラ行者の伝記集成である。この中でターラナータは彼の同時代に存在したインドの女性タントラ行者の行状について伝えている。彼女は仏教徒であったが、仏教機構における比丘尼ではなく、在俗のヨーガ行者、遍歴の修行者であった。今回は、ターラナー

に該当する。仏教教団はこれら出家者の集団を吸収する形で発展し、出家者の共同体の組織、僧伽 (saṅga) を形成した。仏教の僧伽における出家者たちの生活様式は、しかしながら、上述の四つのタイプのうち、学生、林住、遊行の三つの要素が混在したものともいえるため、ここでは出家者の定義を狭義と広義の二つにとり、狭義の出家者を前述のものとし、広義の出家者を三つのタイプを含む「家を離れ、性的禁欲を守り、修行生活に従事する者たち」とした。[山野 2016: 22-31]

仏教教団ではその最初期、つまり釈尊在世時に、男性出家者の僧伽ばかりでなく、女性出家者の僧伽が成立したと考えられている。釈尊の時代から紀元前三世紀頃までに成立したとされる『長老尼偈』の記述からは、男性出家者たちと何ら異なることなく、彼女たちが露地で瞑想を行い、日々の糧を他者にたよりながら遊行をしていたことが確認できる。当時は仏教徒以外にも、露地で寝起きし、遊行生活を送っていた女性たちが出現していたようであり、女性出家者の伝統が、男性出家者同様、バラモン教の内外で発展した新たな宗教傾向の中で形成されたことが伺える。比丘の僧伽と同様、比丘尼の僧伽は、出身階級も経済状況も全く異なる背景を持った者たちで構成されており、しばしば想定されるように、寡婦や困窮者の割合が多い訳ではなかった。出家者の集団は、社会的弱者のシェルターとして機能する可能性がなかった訳ではないが、当時、そうした機能を社会から期待されていたとは考えにくく、少なくとも仏教教団の側ではそうした機能を自認することはなかった。[山野 2016: 33-41]

当時の社会通念の中には、宗教的・哲学的探求の能力を女性に認めない立場も根強くあったように見えるが、『長老尼偈』に描かれる女性出家者たちは、男性に説法をし、悪魔と対論し、神々から礼拝される。真理の探究においては、性差や出自は問題にはならず、女性も男性と同様に真理を体得し、解脱をすることができるとする当時の新たな宗教観を彼女たちは体現していた。しかしながら『長老尼偈』の女性出家者たちが語っているのは、脱俗的な立場にたてば、社会の通念や規制から自由になり得るという精神的境地であって、実際に女性出家者を取り巻く環境において、彼女たちが社会の規制

いが、当事者たちが想定している出家の意義とはやはりズレがあるように思えてしまう。こうした研究の記述にいつも何かしら居心地の悪さを感じるのは、おそらく私自身が日本の仏教機構の中で尼僧としての資格を有しており、少しばかり当事者的な立位置に身を置いているからかもしれない。

この研究は、インド社会の中に歴史的に登場した女性出家者の伝統を社会的、文化的コンテクストに留意しながら、個々の事例に即して理解することを目指している。これによって現代へと繋がる、あるいは繋がらない、インドの出家の伝統を理解し、そこからかえって現代における女性の出家の意義を理解する一助としたいと考えている。出家者たちが背景としている宗教的な前提、たとえば出家者自身が属している宗教的伝統や、彼らがそれによって到達したいと望むところの宗教的な理想、そこに到達するための方法や生活規範等々についての理解を深めながら、当事者とそれととりまく社会が与えている出家の意義を視野に入れることが、こうした研究により深い他者理解への視点を開いていくのではないかと考えるからである。

筆者の目下の関心は、現在サドゥヴィー (sādhvī) と呼ばれているヒンドゥー教の女性苦行者の伝統がどのように形成されたのかということにあるが、この一連の研究では、まずインドの宗教的伝統における出家とは何かを理解することからはじめた。家や部族内での義務を放棄し、哲学的・宗教的探求に従事するパ rivrajaka (parivrājaka)、サンニヤーシン (saṃnyāsin)、ビクシュ (bhikṣu) 等と呼ばれる男性出家者たちが出現したのは、紀元前五世紀頃、都市国家の成立を背景に、都市生活者たちの新たな哲学的、宗教的希求が高まった時代であったとされる。そこでは個人の解脱、真理の覚知を目標に据えた宗教土壌が形成され、バラモン教の内外で出家者の集団が現れた。これら出家者たちは「家や部族内での義務を放棄し、放浪しながら真理を探究し、生産や食料の採取を行わず、生活の基盤は主に乞食により、剃髪あるいは結髪などのヘアスタイルによって特徴づけられ、最小限の所有を示すぼろ着あるいは裸形による者たち」とその外面的特徴を表すことができる。これはバラモン教でいう、学生 (brahmācārin)、家住者 (gṛhastha)、林住者 (vānaprastha)、遊行者 (saṃnyāsin) という四つの類型のうち、第四の遊行者

ヨーギニー・ディーナカラー
— 16世紀インドの女性タントラ行者の肖像—

山 野 千 恵 子

はじめに

現代のインドには様々な伝統に属する女性修行者たちがいる。古くから女性出家者の伝統があるジャイナ教の尼僧、シヴァ教の伝統に属する女性苦行者、あるいはバラモン教の伝統に属する女性バラモン学生など、一言に女性修行者といっても彼女たちは多様な伝統の背景を持っている。

現代インドの女性修行者については一定量の研究があり、それらの多くは彼女たちに取材したフィールドワークに基づき、主にインド社会におけるジェンダーの問題に焦点があてられている。これらの研究において、あるときには家父長制社会における弱者、あるときには女性の解放を担う社会改革者として描かれる現代インドの女性修行者像には、しかしながら、西欧世界における価値観が過剰に投影されており、こうした研究の視点はしばしばポストコロニアリズムにおいて批判的となるところである。また、宗教研究に従事している者から見ると、これらの研究はあらゆる事象を社会的要因に還元しすぎるきらいがあるのも事実であろう。

インド社会における女性の出家を考察する上で、社会的なコンテクストを読み解くことは重要である。「出家」とは第一義的には家からの、社会からの離脱であるのであれば、「出家」の意義はその背景となる社会が異なれば当然異なってくる。そのため、そこにそれぞれの社会特有の出家の意義があることは首肯ける。しかしながら、その特有の意義とは、これらの研究においてはしばしば研究者たちが見出したい意義なのであって、そうした部外者が与える意義を当事者たちが受容し再生産していくことがないわけではな