

蓮花寺佛教研究所紀要
第八号

目 次

共同研究論文

〔編組〕

芥川龍之介における仏教的〈地獄〉表象——原家旧蔵品との関わりから——

乾 英次郎

1

近世公家社会における葬祭と寺院

的場 匠平

35

近世日本における神儒佛三教関係の再検討——その排他と共に存の構造——

森 和也

60

書簡の伝達者としての僧侶——張潮の交遊関係を手がかりに——

小塚 由博

87

中世伊勢神道に於ける「正直」(その1)

——神道五部書に見られる「正直」をめぐつて——

遠藤純一郎

130

夢野久作『ドグラ・マグラ』における日中「死美人」説話の攝取

——『九相詩絵巻』から「長恨歌」まで——

今井秀和

結婚する僧侶——近代における僧侶妻帶論——

伊藤尚徳

〔横組〕

浄土真宗本願寺派寺院における門徒による菩提寺に対する評価と分析

松本紹圭

個人研究論文

〔縦組〕

勤操の生涯（二）——朝廷との関わり——

小林崇仁

〔横組〕

ナーガールジュナとヤクシニー——聖者伝説の展開と地域化——

山野千恵子

蓮花寺佛教研究所彙報

280 332 251
(43)

374 213
(1)

芥川龍之介における仏教的〈地獄〉表象 ——原家旧蔵品との関わりから——

乾 英治郎

一 芥川・仏教・〈地獄〉

芥川龍之介は、平安時代を舞台にした〈王朝もの〉と呼ばれる小説群で知られる。代表的なものとしては、「羅生門」「鼻」「藪の中」等の短編小説や、「偷盜」「地獄変」「邪宗門」といった中編小説を挙げができる。

〈王朝もの〉の典拠として芥川が重用したのは、『今昔物語集』であつた。平安末期（一二世紀初頭）に成立した古説話集であり、天竺（インド）・震旦（中国）・本朝（日本）いずれの部においても「仏法部」が優先されている仏教説話集である。芥川は晩年の隨筆『今昔物語鑑賞』（『日本文學講座 第六卷』昭和二・四）の中で次のように述べている。

『今昔物語』三一一巻は天竺、震旦、本朝の三部に分れてゐる。本朝の部の最も面白いことは、恐らくは誰も異存はあるまい。その又本朝の部にしても最も僕などに興味のあるのは「世俗」並びに「悪行」の部である。

——即ち『今昔物語』中の最も三面記事に近い部である。しかし、——

しかし僕は仏法の部にも多少の興味を感じてゐる。それは仏法そのものは勿論、天台や真言の護摩の煙に興味を感じてみると云ふことではない。唯當時の人々の心に興味を感じてみると云ふことである（中略）更に又仏法の部の僕に教へるのは如何に當時の人々の天竺から渡つて來た超自然的存在、——仏菩薩を始め天狗などの超自然的存在を如実に感じてゐたかと云ふことである。

この隨筆の中で芥川は、自身の関心の対象は「仏法」それ自体にはないと宣言することで、仏教から距離を取つてゐる。勿論、日本人の多くがそうであるように、芥川の実生活が仏教や仏事と全く無縁であつた訳ではない。芥川家の宗旨は日蓮宗であり、芥川の菩提寺は巣鴨の日蓮宗正寿山慈眼寺である。妻・文は「毎年、お会式の日は一家をあげて料理を作ります。親戚のものも呼ばれてくるし、近所のごく親しい所へもお重に入れて料理のお配りもしました」と述懐している。しかし、芥川が仏典に殊更に親炙したことを示す証言や資料はない。ただ、芥川は隨筆「文学好きの家庭から」（『文章俱楽部』大正七・二）の中で、少年時代に愛読した書物として、『西遊記』『水滸伝』『南総里見八犬伝』と共に『釈迦八相倭文庫』（明治四年刊行）の名を挙げている。これは釈迦の伝記を日本に置き換えて、平易に翻案したものである。

「今昔物語鑑賞」の草稿の中では、「僕は中学生の昔から何度もこの本に目を通した。が、震旦の部は滅多に読んだことはない。それは僕の『孝子説話』に興味を持つてゐなかつた為もあるであらう」とも述べている。「孝」に対する芥川の複雑な感情を看取りし得る。

我々が知る芥川は、実は「芥川龍之介」として誕生したわけではない。明治二十五年三月一日に、新原敏三と芥川フクの長男・「新原龍之介」として誕生したのである。しかし、生後七か月目にフクが発狂したために、龍之介

は実母とともに芥川家に戻され、そのまま養子となつた。養家は江戸城の御奥坊主の家柄であり、〈芥川龍之介〉の道徳律や教養のベースには儒教や儒学があつた。芥川は昭和二年七月二十四日未明、満三五歳の時に服毒自殺を遂げているが、遺書には「僕は養家に人となり、我儘らしい我儘を言つたことはなかつた。(と云ふよりも寧ろ言ひ得なかつたのである。僕はこの養父母に対する「孝行に似たもの」も後悔してゐる。しかしこれも僕にとつてはどうする)ことも出来なかつたのである。」といふ一節が含まれている。

ともあれ、「今昔物語鑑賞」を読む限り、仏教説話集である『今昔物語集』が必然的に持たざるを得ない宗教性や教訓性といったものに、芥川はあまり関心を持たなかつたようだ。むしろ、それとは対照的な「本朝付惡行」の部（巻第二十九）に最も興味があると述べている。この部に取材した小説としては、「羅生門」（『帝国文学』大正四・一一）「偷盜」（『中央公論』大正六・四、七）「藪の中」（『新潮』大正一二・一）の三作品が挙げられる。「羅生門」「藪の中」が黒澤明監督の映画『羅生門』（大映、昭和二十五・八）の原作（内容は実質的には「藪の中」として名高いこともあり、〈王朝もの〉の中でも一際目立つ作品群である。一方、「仏法部」に依拠した作品としては「道祖問答」（『大阪朝日新聞夕刊』大正六・一）「運」（『文章世界』同・同）「往生絵巻」（『国粹』大正一〇・四）「六の宮の姫君」（『表現』大正一二・八）の四作品を数えることができる。つまり、作品数だけで言えば「仏法部」に取材した作品のほうが、「悪行」の部に取材した作品よりも若干多いのである。しかし、その興味の対象は「超自然的存在を如実に感じる」「當時の人々の心」にあると、「今昔物語鑑賞」の中で芥川は言う。前掲引用文の中で、芥川が「仏菩薩」と「天狗」とを同列に置いているのは不穏な印象を与えないでもないが、『今昔物語集』において天狗が登場する八つの説話がすべて「本朝付仏法部」巻第二〇に集中しているという事実を踏まえているのであろう。

芥川には超自然的なものに対する趣味——すなわち妖怪趣味があつた。高校生時代には「如例靜平な生活をして

ゐる時に図書館へ行つて怪異と云ふ標題の目録をさがしてくる此間稻生物怪錄をよんだら一寸面白かつた其外比叡山天狗の沙汰だの本朝妖魅考だの甚現代に縁の遠いものをよんでもある何でも天狗はよく「くそとび」という鳶の形をして現はれるさうだ「くそとび」は奇抜だと思ふと友人に報告し、「Mysteriousな話は何でもいいから書いてくれ給へ」とせがんでいる（藤岡藏六宛書簡、大正一・八・二）。そうやつて収集・分類した怪異譚を『椒園志異』というノートに纏めているが、その様式や文体には柳田国男『遠野物語』（聚精堂、明治四三・六）の影響が見られると東雅夫は指摘している。柳田の自費出版であつた同書を芥川はわざわざ取寄せ、その感想を「此頃柳田国男氏の遠野語（ママ）と云ふをよみ大へん面白く感じ候」（山本喜善司宛書簡、明治四三推定）と友人に書き送つてゐる。『遠野物語』の序文には『今昔物語集』が「わが九百年前の先輩」という形で言及されている。大正時代初期には『今昔物語集』の一般的な知名度は高くなく、国文学研究者の間では『源氏物語』『枕草子』などの文化的背景を知るための参考資料として扱われていたとされるが、芥川が同集に着目した理由は、柳田の影響があつたのではないか。芥川の仏教に対する関心もまた、〈異界〉に対する興味と紙一重であつたようと思われる。そうなると、必然的に〈地獄〉というモチーフが浮上してくる。

「人生は地獄よりも地獄的である」（「侏儒の言葉 地獄」『文芸春秋』大正一三・三）という有名な警句を始めとして、芥川は〈地獄〉という言葉を好んで用いた。その嚆矢となるのは小品「孤独地獄」（『新思潮』大正五・五）ということになる。——芥川の大叔父（養母・芥川儔の叔父）にあたる幕末の大通・細木香以は、吉原の遊郭で禪超という人物と知り合う。禪超は医者を自称していたが、やがて「本郷界隈の禅寺」の破戒僧であることが判る。ある日、禪超は香以に〈孤独地獄〉について語り、それを最後に行方知れずとなる——といった物語である。〈孤独地獄〉については次のように書かれている。

仏説によると、地獄にもさまざまあるが、凡先づ、根本地獄、近辺地獄、孤独地獄の三つに分つ事が出来るらしい。それも南瞻部洲下過五百踰縉那乃有地獄と云ふ句があるから、大抵は昔から地下にあるものとなつてゐたのであらう。唯、その中で孤独地獄だけは、山間曠野樹下空中、何処へでも忽然として現れる。云はば目前の境界が、すぐそのまま、地獄の苦難を現前するのである。

この中に「仏説」が引かれているが、芥川が「孤独地獄」を執筆するに際して、仏典に直接あたつたとは考えにくい。清水康次が既に指摘している³が、上記の記述は、校註国文叢書『今昔物語』上巻（池辺義象編、博文館、大正四・七）所収「本朝付仏法」卷一（日本への仏教渡来・流布史）の「行基菩薩仏法を学び人を導く語」の注釈を参照したものと思しい。芥川の仏教的〈地獄〉観を規定する文章だと思われるので、全文を引用する。

地獄 地獄界をいふ、獄は囚にして罪人を守りて罪室を出でしめざる也、この獄地下にある故にかくいふ

「婆沙論」に瞻部洲下過五百踰縉那乃有其獄といへり、地獄に三種あり、一に根本地獄二に近辺地獄三に孤独地獄これなり、根本地獄とは等活、黒縛、衆合、号叫、大号叫、炎熱、極熱、無間の八大地獄也、近辺地獄に四あり糖恨增屍糞増鋒刃増、烈河増、これなりこの四一大地獄の四方何れにもあり故に一大地獄に十六増の近辺地獄八大地獄百二十八増の近辺地獄あり、これに根本の八を合して総計百三十六地獄をなす、孤独地獄とは山間曠野樹下空中に忽然として現はるゝ地獄也。

孤独地獄あるいは孤地獄・独地獄については、玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』卷一七二の中に「瞻部洲下有大地獄。瞻部洲上亦有邊地獄。及獨地獄或在谷中。或在山上。或在曠野。或在空中。於餘三洲唯有邊地獄獨地獄無大地獄」とある。ここには「樹間」という言葉が見えないが、『妙法蓮華經玄贊』卷一七二三では「即是山間曠野樹下空中」という句が揃つて出て来る。地獄のある場所について、校註国文叢書『今昔物語』では「瞻部洲下過五百踰縉那乃

有「其」獄となつてゐるが「孤独地獄」では「南瞻部洲下過五百踰繕那乃有「地」獄」となつてゐる。單なる誤写と考えるのが妥当であろうが、たとえば『往生要集』では八大地獄が「南瞻部洲下」にあるとしているので、芥川は前掲の注釈文以外にも〈地獄〉に関する情報源を持つていた可能性はある。

芥川が「孤独地獄」を発表したのは、『今昔物語集』『宇治拾遺物語』にある鼻の長い僧侶の逸話に取材した「鼻」(『新思潮』大正五・三)を夏目漱石に賞賛され、一気に文壇の脚光を浴びたのと同時期である。芥川が新進作家として歩み出すスタート地点に、〈地獄〉というモチーフは既に存在していたのである。

「孤独地獄」発表から二か月後の大正五年七月、芥川は東京帝大英文科を首席二位で卒業、同年一二月に横須賀海軍機関学校の英語教官に就任する。これを機に東京から鎌倉に転居し、翌年には塚本文と結婚。文筆業と教師業をこなしながら、次々と傑作を発表する。しかしこうした二重生活や、鎌倉—東京(出版社)の往復にストレスを感じ始める。そのことと関係するのか、大正七年に入ると〈地獄〉やその眷属(悪魔や獄卒の類)をモチーフにした作品が急増する。⁵

新聞小説「地獄変」(『大阪毎日新聞』大正七・五・一~二)および童話「蜘蛛の糸」(『赤い鳥』同七)は、いずれも仏教的な〈地獄〉がモチーフになつてゐる(後述)。一方、キリスト教的な〈天国〉〈地獄〉観を背景にした小説も同時期に書かれている。「悪魔」(『青年文壇』同六)および「るしへる」(『雄弁』同一二)は、戦国時代の日本を舞台に、堕落させるべき人間の女性を愛してしまつた美形の悪魔(墮天使)の悲しみが描かれる。〈切支丹物〉の代表作とされる「奉教人の死」(『三田文学』同七)にも「「いんへるの」(地獄)にもまがふ火焔」という表現が見られる。さらに、「地獄変」の続編「邪宗門」(『大阪毎日新聞』同一〇・二三、一二・二三)では〈王朝もの〉と〈切支丹もの〉の融合が試みられている。洛中に「摩利の教」なるものを説く摩利信乃法師なる異形の沙門が現れ、「た

とい今生では、いかなる榮華を極めやうとも、天上皇帝の御教に悖るものは、一旦命終の時に及んで、たちまち阿鼻叫喚の地獄に墮ち、不斷の業火に皮肉を焼かれて、尽未来まで吠え居ろうぞ」云々と説法する。「阿鼻叫喚の地獄」という言葉からは仏教的な阿鼻地獄が想起されるが、摩利信乃法師の首に「十文字の怪しげな黄金の護符」がかかつているという描写から見て、「摩利の教」はキリスト教の一派として設定されているものと思われる。やがて摩利信乃法師と「横川の僧都」（『地獄変』にも登場する）の法力比べが行われば、僧都の幻術に摩利信乃法師が打ち勝つたところで「未完」となっている。

こうした小説群が書かれる前の年、すなわち大正六年の末頃に、芥川は雅号を「我鬼」にしている。「エゴイスト」を意味する中国語であると説明されるが、音の上では「餓鬼」を想起させる。芥川は河童になぞらえた自画像を好んで描いたが、痩身でざんばら髪の河童の姿は、『餓鬼草紙』等に見える餓鬼の姿にも通じるものがある。

大正七年三月一五日付池崎忠孝宛書簡には、「蟻地獄 隠して牡丹の花赤き」という句が書きつけられている。美しい花』（『極樂的なるもの』）と、その下に広がる醜悪無残な『地獄』という取り合わせは、『極樂』の蓮池の「水面を蔽つてゐる蓮の葉の間」から『地獄』が見えるという「蜘蛛の糸」の世界観と相通じるものがある。ちなみに、前掲の池崎宛書簡中には他に三つの句が書かれており、その中に「蟻地獄」の句と対をなすかのような「遅櫻極樂水と申しけり」という句もある（『極樂水』とは東京都小石川にある宗慶寺の井戸を指すものと思われる）。

大正八年三月に教員を辞して専業作家となり、鎌倉から東京（田端）の実家に戻ることで「不愉快な二重生活」に終止符を打つ。大正七年はその過渡期にあたる時期であり、芥川にとつて『地獄の季節』であつたようだ。

これ以降のものでは、中国を舞台にした童話「杜子春」（『赤い鳥』大正九・七）に『地獄』が描かれる。唐代の青年・杜子春は仙人になることを志し、鉄冠子という仙人の命により、峨眉山の上で無言の行に臨む。そこに現れた神将

の前でも無言を貫いた杜子春は怒りを買つて〈地獄〉に墜とされる。「闇穴道」を通つて〈地獄〉に到着した杜子春は、閻魔大王の前でもやはり口を利かなかつたため、獄卒（鬼）達から「地獄の呵責」を受ける。

地獄には誰でも知つてゐる通り、剣の山や血の池の外にも、焦熱地獄といふ焰の谷や極寒地獄といふ氷の海が、真暗な空の下に並んでゐます。鬼どもはさういふ地獄の中へ、代る代る杜子春を拋りこみました。ですから杜子春は無残にも、剣に胸を貫かれるやら、焰に顔を焼かれるやら、舌を抜かれるやら、皮を剥がれるやら、鉄の杵に撞かれるやら、油の鍋に煮られるやら、毒蛇に脳味噌を吸はれるやら、熊鷹に眼を食はれるやら、——その苦しみを数へ立ててては、到底際限がない位、あらゆる責苦に遇はされたのです。それでも杜子春は我慢強く、ぢつと歯を食ひしばつた儘、一言も口を利きませんでした。

「杜子春」の典拠は鄭還古「杜子春伝」という唐代（八〇〇年代前半）の伝奇小説であり、右記の部分は典拠の次のような記述と対応する

魂魄は閻羅王に領（ひ）き見（あ）わざる。曰く「此れ乃ち雲台峰の妖民か？ 捉へて獄中に付せ」と。是に于（おい）て鎔銅・鐵杖・碓搗・礎磨・火坑・鑊湯・刀山・劍樹の苦、備（つぶさ）に嘗めざるは無し。然れども心に道士の言を念ずれば、亦忍ぶべきに似て、竟に呻吟せず。

「杜子春伝」ではこの後、杜子春は女性に転生し、口を利かないまま成人して子をなす。しかし目の前で子供を殺された時に思わず声を挙げてしまい、仙人修行に失敗する。そして、道士の信義に背いたことを深く恥じるという結末になつてゐる。⁶「道士」という言葉が示すように、「杜子春伝」には道教の影響が強い。

一方、芥川の「杜子春」では、閻魔大王が畜生道に墜ちて馬に転生した両親を杜子春の前に引き出し、鬼達に責め苛ませる。苦しみの中でも子を思う母親の心に触れた杜子春は、思わず「お母さん」と叫ぶ。その瞬間に杜子

春は現実に戻される。すべては鉄冠子が見せた幻であり、杜子春は超俗的な仙人ではなく「人間らしい暮らし」をすることを鉄冠子に誓う。肉親への「愛」によつて修行が失敗するという顛末は典拠と同じだが、そのことが肯定的に描かれている。「蜘蛛の糸」と並んで映像化や舞台化される機会が多く、日本化された〈地獄〉イメージの再生产に寄与しているものと思われる。とはいっても、仙人を目指す青年が主人公の物語であるから、ここに描かれている〈地獄〉は仏教的というよりも、道教的な〈地獄〉と呼ぶべきかもしれない。

以上は〈異界〉としての〈地獄〉イメージであるが、晩年には「日常生活における現実認識としての『地獄』」⁷の表象が増えてくる。最晩年に書かれた「歯車」(『改造』昭和二・一〇、遺稿)は小説の形態としては私小説に近いものだが、全六章の中で「地獄」という言葉が都合一二回登場する。語り手「僕」は、自らが生きながらに〈地獄〉に墮ちているという認識を持つ人物であり、あらゆる事象の中に〈地獄的なるもの〉を見い出しては、そこから自らの〈死〉や〈破滅〉の予兆を読み取り、戦慄する。

僕はナポレオン(稿者注・カフエの壁にかかつた肖像画)を見つめたまま、僕自身の作品を考へ出した。するとまづ記憶に浮かんだのは「侏儒の言葉」の中のアフオリズムだつた。(殊に「人生は地獄よりも地獄的である」と云ふ言葉だつた。) それから「地獄変」の主人公、——良秀と云ふ画師の運命だつた。それから……僕は巻煙草をふかしながら、かう云ふ記憶から逃れる為にこのカツフエの中を眺めました。

このように、「僕」が過去に描いてきた〈地獄〉のイメージが、「僕」自身を苦しめるのである。ただし、「歯車」における〈地獄〉表象は、キリスト教的な色彩が強い。「僕」は公園の樹木を見ては「ダンテの地獄の中にある、樹木になつた魂を思ひ出し」、「僕の墮ちた地獄を感じ」た際に口をついて出る言葉は「神よ、我を罰し給え。怒り給ふこと勿れ。恐らくは我滅びん」という祈祷なのである。芥川が自殺する際に、枕元に聖書を置いていたことも、

晩年の〈地獄〉観と無関係ではないのかもしれない。

芥川は、文壇メジャーデビューの頃に発表した「孤独地獄」から、最晩年の「歯車」に到るまで〈地獄〉を描き続けた作家だが、仏教的な〈地獄〉イメージを最もよく伝える作品は、やはり「地獄変」と「蜘蛛の糸」ということになるであろう。次章以降は、この二作品を中心に論じる。そして、この二作品の〈地獄〉イメージに、原三溪所蔵の地獄絵図が影響を与えた可能性を指摘したいと思う。

二 「地獄変」と仏教美術——〈経済〉に還元し得ぬもの

「地獄変」は『大阪毎日新聞』に、大正七年五月一日から二〇日にかけて、全二〇回で連載された中編小説であり、芥川の代表作に数えられる。

平安時代。天下人である堀川の大殿は、本朝随一の画師・良秀に対し、屏風に地獄変相図を描くように命じる。良秀は画の材料にするために、猛火に包まれた車の中で上臍が悶死する様が見たいと大殿に申し出る。その願いが叶えられる当日、車に乗せられていたのは、良秀の最愛の娘であった。当初は苦惱に顔を歪めていた良秀であったが、娘が生きながら焼かれていく凄惨な光景を見守る中でその表情は「恍惚と法悦」に輝き、威厳すらたたえる至る。やがて地獄変の屏風画は完成し、大殿を始めそれを見た人々は感嘆の声を上げるが、開帳の翌日に良秀は首吊り自殺を遂げる。

芥川は、自らの芸術觀を綴つた「芸術その他」(『新潮』大正八・一二)という隨筆の中で、「芸術家は非凡な作品を作る為に、魂を惡魔へ売渡す事も、時と場合ではやり兼ねない。これは勿論僕もやり兼ねないと云ふ意味だ」

と述べている。「地獄変」は、芥川が理想とする「芸術至上主義」の一つの極地を描き出した作品であるとされ、それ故に代表作の一つとして挙げられることが多い。

良秀という名は、『宇治拾遺物語』卷三の六一三八「絵仏師良秀、家の焼くるを見て悦ぶ事」から取つたものである。高校の国語教科書での採択率も高い、有名な逸話ではあるが、梗概を現代語で示す。

——絵仏師良秀の家が隣家から出た火で類焼した時、良秀は作業途中の仏画や妻子を置いて一人で逃げ出し、家の向に立つて燃えていく家を見ながらうなずいたり時々は笑つたりしている。人々がその理由を尋ねると「私は長い間、不動明王の炎を描くのが下手だったのだが、今こうして見ることで、火はこのように燃えるのだと理解できた。これこそ得というものだ。絵師としてこの世に在るからには、御仏さえ上手に描ければ家など百でも千でも建てられるだろう。お前さん達は才能がないから物を惜しむのだ」と嘲笑う。こうした出来事を経て描かれた画は「良秀のよじり不動」として今でも人々から称賛されている——

『十訓抄』中巻六の三五「良秀のよじり不動」もほぼ同一の内容であるが、主人公は「絵仏師良秀といふ僧」となつており、元禄六（一六九三）年刊の日本最古の画人伝とされる狩野永納著『本朝画史』も、「僧」という記述を採用している。三木紀人によれば、平安中期以降、絵仏師は僧籍に入る慣習があつたので、良秀も僧形であつた筈であり、名前も音読みで「りょうしゅう」と読むのが正しいとのことである。しかし、芥川が「地獄変」を連載するにあたり、總ルビだつた当時の新聞小説の慣習に基づき「良秀」に「よしひで」というルビをふつたことから、近代の読者が『宇治拾遺物語』を読む際にも、良秀と聞けば狩衣・烏帽子姿の老人「よしひで」をイメージするようになつてしまつたという。⁸

家は勿論、妻子すら顧みずに絵師としての上達を求めた『宇治拾遺物語』の良秀の在り方は、地獄絵の完成の

ために最愛の娘を犠牲にした「地獄変」の良秀に通じるところはある。しかし、火事は偶発的なものであるし、妻子を含め死者が出たという記述はない。

一方、「地獄変」の場合は、絵の完成のために人間の命を犠牲にすることを願い出たのは、他ならぬ良秀自身である。「十五」で良秀は大殿に「どうか檳榔毛の車を一輦、私の見てゐる前で、火をかけて頂きたうございります。さうしてもし出来まするならば——」と上申する。それに対し、大殿が「檳榔毛の車にも火をかけよう。又その中にはあでやかな女を一人、上臍の装ひをさせて乗せて遣はさう」と応じたのは、良秀が言葉を濁した部分を忖度してのことである。この時点では、恐らく大殿は良秀の娘を焼き殺すことを想定していたと思われるが、それは娘に対する「かなはぬ恋の恨み」に端を発していたことが、最終章にあたる「二十」で仄めかされる。

では、良秀にとつてこれは想定外の事態であつたのかと言えば、そうとも言い切れない節がある。何故なら、良秀が「地獄変の屏風」に着手して間もない「八」章の時点では、仮眠中の彼は次のような不気味な寝言を呟いているからである。「なに、己に来いと云ふのだな。——どこへ——どこへ来いと？ 奈落へ来い。炎熱地獄へ来い。——誰だ。さう云ふ貴様は。——貴様は誰だ——誰だと思つたら」「誰だと思つたら——うん、貴様だな。己も貴様だらうと思つてゐた。なに、迎へに来たと？」だから來い。奈落へ来い。奈落には——奈落には己の娘が待つてゐる」。「貴様」が何者を指すかは諸説あるが、良秀父娘が「地獄」へ墜ちる原因を作つた大殿であるという解釈が一般的なようである。良秀は自分と娘——恐らくは大殿も——が「炎熱地獄」に墜ちる運命にあることを、意識的であれ無意識的であれ、覚悟していくことになる。ちなみに続編「邪宗門」(前出)の「一」では、良秀父娘が「地獄」から堀川の大殿を迎えて来る。

中でも殊に空恐ろしく思われたのは、ある女房の夢枕に、良秀の娘の乗つたやうな、炎々と火の燃えしきる

車が一輛、人面の獸に曳かれてながら、天から下りて來たと思ひますと、その車の中からやさしい声がして、「大殿様をこれへ御迎え申せ。」と、呼ばわつたさうでござります。その時、その人面の獸が怪しく唸つて、頭を上げたのを眺めますと、夢現の暗の中にも、唇が生々しく赤かつたので、思はず金切声をあげながら、その声でやつと我に返りましたが、總身はびつしより冷汗で、胸さへまるで早鐘をつくやうに躍つてゐたとか申しました。

それから間もなく、大殿は高熱を出して悶死する。「地獄變」の「八」で睡眠中の良秀が口にした不気味な予言は、「邪宗門」において成就しているのである。

「人面の獸」の「唇ばかりが生々しく赤かつた」のは、「地獄變」の「二」で良秀の面相が「何故か年よりらしくもなく、唇の目立つて赤いのが、その上に又氣味の悪い、如何にも獸めいた心もちを起させた」という記述と符合する。また、良秀を「画の為には親子の情愛も忘れてしまふ、人面獸心の曲者」と罵る者がいたという「二十」の記述を鑑みると、死して「人面の獸」に転生する運命を、芥川は予め決定していたのかもしれない。

良秀は地獄變屏風が完成し、開帳した翌日に自ら縊死するが、こうした運命は、「地獄變」の典拠の一つとされる『古今著聞集』卷一一「画図」第一六一三八七話「巨勢弘高、地獄變の屏風並びに千体不動尊を書く事」を踏まえていると思われる。「地獄變の屏風」に関する部分のみを抜き出して引用する。

弘高、地獄變の屏風を書けるに、樓の上より鉢をさしあろして、人をさしたる鬼を書きたりけるが、殊に魂入りて見えけると、みづからいひけるは、おそらくは我運命つきぬと、はたしていく程なくてうせにけり。

弘高（広高）の死因は自殺ではないが、「地獄變の屏風」を描き上げた直後に亡くなっている点で良秀と共通する。また、「地獄變」の「四」には、良秀に似絵を描かれた女房たちは「三年と尽たたない中に、皆魂の抜けたやうな

病氣になつて、死んだ」という宮中の噂が紹介されている。これなども、入魂の画が人間の魂を削るという巨勢広高の逸話の、作者とモデルとを反転させたものと言ひ得る。

さらに、『今昔物語集』卷三一の四「絵師巨勢広高、出家して還俗せし語」に、長楽寺の壁板に描いた地獄図が素晴らしい、都の評判になつたという話が見える。これによれば、巨勢広高は僧だつたが、帝が画師として抱える上で出家者では不都合だと判断し、強制的に還俗させる。しかも、それを不本意とする広高を長楽寺に監禁し、髪を伸ばさせる。監禁生活の中で暇つぶしに描いたのが、地獄絵であつたという。この話に出て来る地獄変相図は壁画であつて屏風画ではないが、権力者の理不尽な仕打ちの副産物として地獄絵の傑作が生まれるというモチーフにおいて「地獄変」とも共通する。

「地獄変」は仏絵師を主人公にしているだけに、芥川も平安時代の仏教美術に関して調査した痕跡が見られる。その成果を最もよく示す箇所を「四」章から引用する。

川成とか金岡とか、その外昔の名匠の筆になつた物と申しますと、やれ板戸の梅の花が、月の夜毎に匂つたの、やれ屏風の大宮人が、笛を吹く音さへ聞えたのと、優美な噂が立つてゐるものでございますが、良秀の絵になりますと、何時でも必ず氣味の悪い、妙な評判だけしか伝はりません。譬へばあの男が龍蓋寺の門へ描きました、五趣生死の絵に致しましても、夜更けて門の下を通りますと、天人の嘆息をつく音や啜り泣きをする声が、聞えたと申す事でござります。いや、中には死人の腐つて行く臭氣を、嗅いだと申すものさへございました。

川成・金岡はそれぞれ、百濟川成・巨勢金岡を指す。作中では良秀と対照的な「優美な噂」を持つ絵師として名前が挙げられた二人ではあるが、実はそれぞれ「氣味の悪い、妙な評判」が伝わっている。まず川成であるが、『今

昔物語集』巻三四「百濟川成、飛彈の工と挑みたる語第五」によれば、彼の家に招待された飛驥の名工が「廊の有る遺戸を開いたれば、大きなる人の黒み脹臭（ふくれくさり）たる臥せり。臭き事鼻に入様也」という状況で驚愕するが、それは実は川成が障子に描いた「死人の形」であつたという。川成が描いたのは、「九相詩絵巻」でいうところの「肪張相」だったのかもしれない。死臭がしたのは、卓越した画力が喚起した心理的なものであつた、ということなのである。また、大和絵の確立者とされる巨勢金岡にも、彼が壁に描いた馬が夜な夜な壁を抜け出て田畠を荒らしたので、馬の目を削ると怪事が止んだという話が、『古今著聞集』巻一一「画図」第一六一三八五話「仁和寺御室に金岡が画ける馬、近辺の田を食ふ事」として伝わる。こうした『今昔物語集』『古今著聞集』所収の逸話が、芥川の眼に触れていないとは考えにくい。むしろ、良秀が絵に描いたものが夜中に生命を持つ・死臭を放つというイメージのソースはこの二つの逸話である可能性が高い。川成・金岡の名前を挙げながら巨勢弘高の名前は挙げていない件も含め、芥川は自らの知識を銘学的に開示しているように見せて、その実、典拠を読者に容易に悟らせないための様々な情報操作を行つてゐるのである。

ところで、良秀が龍蓋寺の門へ描いたという「五趣生死の絵」についてであるが、初出では「五種生死」と誤記されている。「七」章でも同様の誤記があり、「十二」章で「五趣生死」に改められ、単行本所収時に「四」「七」章の誤記も訂正された。「地獄変」の自筆原稿は、倉敷市が所蔵する冒頭部一枚を除き現存が確認されていないので、誤記の責任が芥川・印刷所いずれにあるのかは不明である。

「五趣生死の絵」とは「五趣生死輪図」のことであろう。無常大鬼と呼ばれる鬼が車輪を持ち、輪の中に地獄・餓鬼・畜生・人間・天上の「五趣」（五道）の様子を描き、その輪の周囲に有・生・老・死などの一二因縁・一八種を示す絵柄を配置するのが基本のようである。大江親通『七大寺巡礼私記』（平安時代末＝一二世紀初頭）に、興福寺（奈

良）の中門に五趣生死輪図らしき絵が掲げられていたとの記録があるようだが、それ以外の作例は見当たらず、江戸時代末期以降に、紙本として流布したという。勿論、龍蓋寺（奈良県高市郡明日香村にある真言宗豊山派の寺院・岡寺の別称）の門に五趣生死輪図が掲げられていたという記録はない。また、「地獄変」の「七」には「龍蓋寺の五趣生死の図を描きました時などは、当り前の人間なら、わざと眼を外そらせて行くあの往来の屍骸の前へ、悠々と腰を下して、半ば腐れかかつた顔や手足を、髪の毛一すぢも違へずに、写して参つた事がございました」とある。同図が「信徒に因果応報の理を教え、生死の苦を悟らせるため」に寺院の門に掲げられるという主旨に照らせば、写実的で生々しい〈死〉の図像化を行うことは妥当であるが、明治期以降の「五趣生死輪図」を幾つか参照する限りでは、五道・一二因縁の表現はやや簡略化あるいは抽象化されている。また、この時点では良秀は地獄を図像化している筈だが、そのことに関する言及もない。「四」にある「天人の嘆息をつく音や啜り泣きをする声」「死人の腐つて行く臭氣」という記述と併せて考えると、芥川は「五趣生死輪図」というよりも、むしろ「天人五衰図」か「九相図」のようなものをイメージしていたのではないか。

良秀が描いた「地獄變の屏風」であるが、「六」のほぼ全体を使い切つて、具体的な説明がなされている。その一部を引用する。

それは一帖の屏風の片隅へ、小さく十王を始め眷属の姿を描いて、あとは一面に紅蓮大紅蓮の猛火が剣山刀樹も爛れるかと思ふ程渦を卷いて居りました。（中略）

が、その中でも殊に一つ目立つて凄まじく見えるのは、まるで獣の牙のやうな刀樹の頂きを半ばかすめて（その刀樹の梢にも、多くの亡者が累々と、五体を貫ぬかれて居りましたが）中空から落ちて来る一輛の牛車でございませう。地獄の風に吹き上げられた、その車の簾の中には、女御、更衣にもまがふばかり、綺羅びや

かに装つた女房が、丈の黒髪を炎の中になびかせて、白い頸を反らせながら、悶え苦しんで居りますが、その女房の姿と申し、又燃えしきつてゐる牛車と申し、何一つとして炎熱地獄の責苦を憚ばせないものはございません。

これは「十王信仰」に基づく「十王図（十王地獄図）」と呼ばれる様式である。仏教が中国でマニ教や道教と混交していく中で『閻羅王授記四衆逆修生七往生淨土經』等の經典が生まれ、平安中頃に日本に渡り、『地藏菩薩發心因縁十王經』が作られた。「地獄変」の中では「十王」という言葉は「十八」にも見える。愛娘が焼け死んでいくのを見守る良秀が当初浮かべていた苦悶の表情を、語り手は「首を刎はねられる前の盜人でも、乃至は十王の序へ引き出された、十逆五惡の罪人でも、あゝまで苦しさうな顔を致しますまい」と表現している。ただし、「十逆五惡」とあるのは「十惡五逆」の誤記であろう。

清涼殿では平安時代中期にあたる八三〇年頃から、仏名会で正面に仏を描いた曼荼羅を置き、反対側に七間に及ぶ地獄変屏風を立てる慣習ができ、清少納言『枕草子』（九九五年頃の成立とされる）等にその記録が見られる。一方、十王信仰が広く浸透したのは平安末頃のことであり、地獄絵と融合した形で画題になるのは鎌倉時代以降のことであるとされる。¹⁰つまり、良秀の「地獄変の屏風」の様式は、時代的にはやや早すぎるようだ。

「地獄変」および「邪宗門」には「横川の僧都」と呼ばれる人物が登場する。同名の僧侶は「源氏物語」の宇治十帖にも登場し、そのモデルは恵心僧都（源信）であるとされる。源信は前出の巨勢広高と平安中期（一〇世紀末～一世紀初頭）の同世代人であり、広高が宋の人の依頼により源信像を制作したという話が『源信伝』に見えるという。「地獄変」における「横川の僧都」は、「三」では良秀に行状を戲画化されて以来「魔障にでも御遇ひになつたやうに、顔の色を変へて、御憎み遊ばし」たが、「二十」では良秀の「地獄変の屏風」を認める。

所がその後一月ばかり経たつて、愈々地獄変の屏風が出来上りますと良秀は早速それを御邸へ持つて出て、恭しく大殿様の御覽に供へました。丁度その時は僧都様も御居合はせになりましたが、屏風の画を一目御覧になりますと、流石にあの一帖の天地に吹き荒すさんでゐる火の嵐の恐しさに御驚きなすつたのでございませう。それまでは苦い顔をなさりながら、良秀の方をじろりと睨めつけていらしかつたのが、思はず知らず膝を打つて、「出かし居つた」と仰有いました。

仮に「横川の僧都」のモデルを源信とすると、良秀の「地獄変の屏風」は、『往生要集』を纏めた〈地獄〉に関する最高權威に認められたことになる。つまり、良秀の画は単に美術品としての価値を有していただけではなく、仏教的な価値觀に照らしても逸品であつたのである。

ところで、「良秀」という名前が『宇治拾遺物語』に登場する同名の仏繪師から取られたものであることは既に述べた。この良秀は、火事に際して作業途中の仏画を惜しげもなく見捨てて、「この道を立てて世にあらんには、仏だによくかきたてまつらば、百千の家もいできなん」とうそぶく人物である。仏画を「百千の家」という経済的価値に置き換える思考は極めて実利主義的であり、「この道を立てて世にあらん」という言葉からは、現世的な成功を追及する姿勢がうかがわれる。そこには、宗教あるいは芸術という、現実を超えた觀念的なものに対する信仰心が希薄である。

仏画を経済的価値に置き換えること——いわば売りモノとして扱う精神構造は、芥川の「羅生門」の次のように一節を想起させる。

旧記によると、仏像や仏具を打碎いて、その丹がついたり、金銀の箔がついたりした木を、路ばたにつみ重ねて、薪の料に売つてゐたと云ふ事である。

ここでいう「旧記」とは鴨長明『方丈記』であり、典拠では「あやしき事は、薪の中に、赤き丹付き、箔など所々に見ゆる木、あひ混じはりけるを尋ねれば、すべき方なきもの、古寺に至りて仏を盜み、堂の物の具を破り取りて、割り碎けるなりけり。濁悪世にしも生まれあひて、かかる心憂きわざをなん見侍りし」となつてゐる。ここで問題にしたいのは、芥川が作品の時代背景を説明するにあたつて、直接の典拠である『今昔物語集』以外の文献をわざわざ引用していることの意味である。つまり、『仏教』が『経済』に置き換えられてしまう状況こそが『末法の世』であり「心憂き」ものであるとする鴨長明の価値観を、芥川もまた共有していたことになる。仏像や仏具の中にある、本来は経済的価値に還元し得ない精神性といったものを、芥川は認めていた。そのことを逆説的に示したのが「羅生門」という作品であつたとも言い得るのである。

「羅生門」において、京の人々が現世的な利益のために仏像や仏具を燃やして顧みなかつたように、『宇治拾遺物語』の良秀もまた、新たなビジネスチャンスを前にして、経済的な還元率の低い過去の仏画を燃やすことを惜しまない。このように考えると、芥川が『宇治拾遺物語』の良秀に自らが理想とする〈芸術至上主義〉者の姿を見て「地獄変」の主人公のモデルにしたとする、一般的な理解が疑問に思えてくる。

「地獄変」の良秀は、最愛の娘と、自らの生命とを文字通りの意味で燃焼させて、一世一代の仏画を残した。そこには芸術の達成を経済的成功に還元しようという打算はなく、名声を得て「この道を立てて世にあらん」とする「道」を自らの死によつて閉ざしている。そのため、墓所は「どうの昔誰の墓とも知れないやうに、苔蒸てゐる」。つまり、「地獄変」の良秀の生き方は『宇治拾遺物語』の良秀のそれとは対照的なのであり、ここには〈経済的価値に還元し得ない何か〉——それは理念や理想といったものなのかもしれないし、宗教や芸術に対する純粹な信仰なのかもしれない——を高みに置く、芥川の価値観が覗われるのではないかと思う。

三 「蜘蛛の糸」における〈地獄〉と〈極楽〉の表象

「蜘蛛の糸」（『赤い鳥』一九一八・七）は、芥川龍之介が最初に手掛けた児童文学であり、最も人口に膾炙した芥川作品の一つである。梗概を示す。

ある日、お釈迦様が極楽の蓮池のふちを歩いていると、池の水面から地獄の光景が見えた。責め苦を受けている罪人達の中に、健陀多という大泥棒の姿もあつた。健陀多には過去にたつた一度だけ、蜘蛛を踏み殺さずに助けてやつたという善行があつた。そこでお釈迦様は極楽の蜘蛛の糸を一本とつて、地獄の底の健陀多の前に垂らす。健陀多はその糸を一生懸命に登るが、ふと振り返ると、無数の罪人たちが糸を辿つて登つてくるのが見えた。罪人達の重さで細い蜘蛛の糸が切れるのを恐れた健陀多が、彼らを恫喝した瞬間、糸は切れ、健陀多達は再び地獄に落ちていく。：一部始終を見届けたお釈迦様は、悲しげな顔をしながら、また歩き始める。

小学校の国語や道徳の教材として、あるいは絵本・演劇・人形劇・アニメなどを通じ、児童の眼に触れる機会が現在でも多い作品であり、救済者としての「お釈迦様」や仏教的な〈地獄〉のイメージを現代社会に再生産し続けている。

『赤い鳥』創刊号に「創作童話」として発表されたが、釈宗演校閲・鈴木貞太郎（大拙）訳述『因果の小車』（長谷川商店、明治三一・九）所収の「蜘蛛の糸」を典拠とすることが、現在ではほぼ定説になつてている。同書は Paul Carus『Karma』（一八九七）の和訳本で、仏教説話風の創作短篇五編を收め、「蜘蛛の糸」は四番目の逸話にあたる。類話として、セルマ・ラーゲルレーブ『キリスト伝説集』中の一篇「our lord and saint Peter（わが主とペトロ聖者）」や、ドストエフスキイ『カラマーゾフの兄弟』中の挿話「一本の葱」が指摘されているが、そのいずれもキリスト

教圈の民話が下敷きになつてゐると思しい。

芥川自身が生前に知人に語つたところによれば、横須賀の古本屋で立ち読みした「藍色の和本」の中から題材を得て、その時に「犍陀多」という人名だけを手帖に書き留めたが、書名は失念したとのことである。¹¹この「犍陀多」という漢字は、Kandata の訳語として鈴木大拙が当てたものであり、芥川版「蜘蛛の糸」の典拠が『因果の小車』所収のものであることを示す有力な根拠となつてゐる。本稿でも定説に従い、ポール・ケーラス著・鈴木大拙訳の「蜘蛛の糸」を典拠と呼び、芥川龍之介作の「蜘蛛の糸」と区別する。

ちなみに、Kandata というサン스크リット語は、『Monier Williams Sanskrit-English Dictionary』によれば the white esculent water-lily¹²、すなわち「白い睡蓮」を意味する。¹³蓮と睡蓮は植物学的には区別されるが、漢語の仏典ではじゅやいの「蓮華」と訳されているので、Kandata は〈白い蓮華〉と訳すことが可能であろう。芥川がこの語義を知つていたとは思えないのだが、「蜘蛛の糸」では〈白い蓮華〉が極めて印象的に描かれる。

ある日の事でございます。御釈迦様は極楽の蓮池のふちを、独りでぶらぶら御歩きになつていらつしやいました。池の中に咲いてゐる蓮の花は、みんな玉のやうにまつ白で、そのまん中にある金色の蕊からは、何とも云へない好い匂が、絶間なくあたりへ溢れて居ります。極楽は丁度朝なのでございませう。

「蜘蛛の糸」は三章から成り、「一」「三」では釈迦のいる〈極楽〉の光景が描かれ、「一」の犍陀多を主人公とする〈地獄〉の物語を囁い込む構成を取る。右に引用したのは冒頭文であるが、〈白い蓮華〉は結びの文章にも現れる。

しかし極楽の蓮池の蓮は、少しもそんな事には頓着致しません。その玉のやうな白い花は、御釈迦様の御足のまはりに、ゆらゆら萼を動かして、そのまん中にある金色の蕊からは、何とも云へない好い匂が、絶間なくあたりへ溢れて居ります。極楽ももう午に近くなつたのでございませう。

このように、冒頭部の文章が部分的に反復されている。ところが、「白い蓮華」が薫る「極楽」の場面は、実は典拠はないものである。「極楽」の支配者はそもそも釈迦ではなく阿弥陀如来であり、また「地獄」は衆生が住む閻浮提の下にあるもので、「極楽の蓮池の下は、丁度地獄の底に當つて」といることなど、本来の仏教的世界観・宇宙観に照らせばあり得ないだろう。従つて、釈迦が「極楽の蓮池」を介して「地獄」で苦しむ犍陀多の様子を知る場面や、救いの糸を「白蓮の間から、遙か下にある地獄へまつすぐにお下ろし」になるといった状況設定は、芥川の創作である。

それにしても、芥川が描く「極楽」は随分と寂しいところのようを感じられる。それというのも、叙景の対象が「蓮池」に限られているためである。これと比べると、親友・菊池寛の短編「極楽」¹⁴（『改造』大正九・五）の「極楽」像のほうが遥かに煌びやかだ。

直ぐ眼前に広がつて居るのは、七宝池の一つに違なかつた。水晶を溶かしたやうな八功德水が、岸を浸して湛えて居る。しかも、美しい水の底には、一面に金砂が敷かれて、降りそゝぐ空の光を照り返して居る。水を切つて、車輪のやうに大きい真紅や雪白の蓮華が、躊躇々と生えて居る。水に蒞んでは、金銀瑠璃玻璃の楼閣が、蜿蜒として連つて居る。楼閣をめぐつては、珊瑚瑪瑙などの宝樹が、七重に並んで居る。宝樹の枝から枝へと飛び交うて居る、色々様々な諸鳥は、白鶴、孔雀、舍利、伽陵頻迦、共命などの鳥であらうと思つた。「蜘蛛の糸」の場合は、児童向けという制約から、難解な漢語を極力省いたという可能性もないではない。しかし、子供が喜びそうな宝樹や諸鳥くらいは描いても良さそうなものではないか。そういうえば「地獄變」においても「地獄」に類する描写や語彙は豊富であつたが、「極楽」に関する語彙は皆無であつたことが想起される。あるいは、芥川は「極楽」を具体的に描写するための材料（知識）を、あまり持つていなかつたのかもしれない。裏を返せば、芥川が「地

獄変」「蜘蛛の糸」で〈地獄〉を詳細に書けたのは、具体的なイメージソースを持つていたからではないか……という推論も成り立つが、この件に關しては後述したい。

さて、「蜘蛛の糸」における〈地獄〉の描写は次のようになっている。

こちらは地獄の底の血の池で、ほかの罪人と一しょに、浮いたり沈んだりしていた健陀多でござります。何しろどちらを見ても、まつ暗で、たまにその暗からぼんやり浮き上つてゐるものがあると思いますと、それは恐しい針の山の針が光るのでございますから、その心細さと云つたらございません。その上あたりは墓の中のやうにしんと静まり返つて、たまに聞えるものと云つては、ただ罪人がつく微な嘆息ばかりでござります。これはここへ落ちて来るほどの人間は、もうさまざま地獄の責苦に疲れはてて、泣声を出す力さえなくなつてゐるのでございましょう。

ここでは、針の山・三途の川・血の池といった、日本人に馴染みの深い〈地獄〉の風景が描かれる。健陀多が墜ちた場所は、典拠では「地獄」と記されるのみで漠然としていたが、こちらは「地獄の底の血の池」に設定されている。「極楽の蓮池」との対照性を意識した選択であろう。血の池は女性が墮ちるとされた地獄であり、健陀多の行き先としては相応しくないとの指摘¹⁵もあるが、地獄の底にできた血溜りの中に健陀多を始めとする罪人たちが浮き沈みしているという解釈も許されるのではないか。

「蜘蛛の糸」と典拠の最も大きな違いの一つは、釈迦と健陀多の関係性である。典拠の作中時間は、入れ替え可能な「或日」ではなく、釈迦（「仏陀」と表記）が「大覚の位に昇り給ひ」た「正にこれ空前絶後の時節」、つまり一回性が強調されている。闇浮提に降臨した釈迦の放つ光明が地獄の底まで照らすのを見た健陀多は、「われ誠に罪を犯したれども正道の道を踏まんとの心なきにあらず（中略）世尊願はくば吾を憐れみ給へ」と叫び、釈迦は「地

獄の中に悩める健陀多の熱望を聞き給ひ」て、使いの蜘蛛を差し向ける展開になつてゐる。すなわち、釈迦と健陀多はお互いを視認しているわけではなく、〈声＝言葉〉を媒介にすることで〈双方向〉の関係が成立している。釈迦は健陀多に対し、「一切の我執を脱し、貪瞋痴の三毒（稿者注・仏教において克服すべき根源的な三つの煩惱。貪欲・怒りや憎しみ・真理を見失うこと）を洗ふにあらざれば、永劫解脱の期あるべからず」との訓戒を与え、使いの蜘蛛には「糸を昇りて昇り来れ」と言わせている。最終的に健陀多は、自分だけ助かるうという「貪」欲と、糸を辿つてきた罪人達に対する「瞋」から、真理を見失う「痴」の状態に陥つたがために自滅するのは芥川版と同様であるが、この件に関する釈迦の落ち度は殆どなく、むしろ健陀多の自業自得であることが読者に了解されやすい構成になつてゐる。

一方、「蜘蛛の糸」の釈迦と健陀多の関係性には、下沢勝井が早くに指摘したように「コミュニケーション（対話）の欠如」が見られ、釈迦が差し伸べた救いの糸も、「カンダタにとつては、なんの因果関係も感じさせられない、なぞ解きのようなくもの糸とな」つてしまつてゐる。¹⁶ 健陀多は最後まで、蜘蛛の糸が自分の前に垂らされたことの意味はおろか、釈迦の存在すら認識し得なかつたであろう。そのため、「蜘蛛の糸」の釈迦を「不親切な試験官」とする捉え方が、現在では定着しつつある。

これに対し、宮坂覺は健陀多の行動の「一部始終をぢつと」見守り続けた釈迦の視線の温かさと、「朝」から「午近く」まで健陀多を待ち続けた忍耐とを指摘し、釈迦の慈悲深さに対する読者の注意を促してゐる。¹⁸ 典拠中の釈迦はアドバイスに関しては「蜘蛛の糸」の釈迦よりも周到であつたが、健陀多の地獄からの脱出劇の「一部始終」を見守っていたことを示す描写はなく、その顛末を見届けて「悲しきうなお顔をなさ」ることもない。芥川版「蜘蛛の糸」において、健陀多を見守る釈迦の眼差しは必ずしも冷淡なものではなかつたことは確認しておきたい。

平成二五年六月に、女性アイドルがソーシャルメディア上で「どうやつたらカンダタは極楽に行けたと思う?」と問いかげたところ、熱心な回答が多数寄せられたという話題は記憶に新しい。この問いに対する解答は、典拠には実は書かれている。

彼（稿者注・健陀多）は上方に登りて正道の本地に到らんとする決定信心の一念に如何なる不可思議の力あるかを解せざりしなり、唯是信心の一念纖きこと蜘蛛の糸の如くなれども、無辺の衆生は悉く之に牽かれてこそは解脱の道に到るなれ、其衆生の数多ければ多きほど尚ほ正道に帰すること一層容易なるわけなり、されど一たび我執の念に惹れて「是は吾がものなり、正道の福德をして唯われのみの所有ならしめよ」と思ふことあらんには、一縷の糸は忽ちに断滅して汝は旧の我執の窟宅に陥らん、そは我執の念は亡びにして真理は生命なればなり

しかし、こうした〈解答〉を欠落させたことで、芥川版「蜘蛛の糸」は読後感に一抹の後味の悪さを残すことになった。すなわち、健陀多の「自分一人でさえ断れさうな、この細い蜘蛛の糸が、どうしてあれだけの人数の重みに堪る事が出来ませう。もし万一途中で断れたと致しましたら、折角ここへまでのぼつて来たこの肝腎な自分までも、元の地獄へ逆落に落ちてしまはなければなりません。そんな事があつたら、大変でございます」という判断は、「蜘蛛の糸」を読む限りにおいては正当であり、だとすれば健陀多に与えられた試練に合格し得る人間は（読者自身も含めて）殆どいないであろう、ということを予感させるからである。「二」末尾の「月も星もない空の中途に、短く垂れて」途切れた蜘蛛の糸は、人生の不条理の象徴のような不吉な印象を読者に与える。

この「月も星もない空」という記述であるが、『往生要集』の中で、「阿鼻地獄」に墜ちた罪人達の「我、今帰する所なく、孤独にして同伴なし、悪処の闇の中にありて、大火炎聚に入る。我、虚空の中に於て、日月星を見ざる

なり」という訴えを想起させる。「阿鼻地獄」は「地獄」の最下層にあり、「一切はただ火炎なり、空に遍して中間なし」という火炎地獄であるが、「一切の地界の処に、悪人皆遍満せり」という状況を血の池に置き換えれば、「地獄の底に、犍陀多と云ふ男が一人、ほかの罪人と一しょに蠢いてゐる」という「蜘蛛の糸」の「地獄」像とも符合する。「地獄変」で「横川の僧都」こと源信を思わせる僧侶を登場させた芥川は、『往生要集』に目を通していたのではないだろうか（それにしては〈極楽〉の描写が簡素に過ぎるのは気になるが）。

「蜘蛛の糸」一編は、フランスの東洋学者ポール・ケーラスが、キリスト教の民話を脚色して仏教説話風に立て挙げたと思しき物語を、日本人の仏教学者・鈴木大拙が訳し、それをさらに芥川が童話に仕立てるという、複雑な成立過程を経ている。この中に描かれる「地獄」〈極楽〉像も、様々な地理的・歴史的な変遷の果てに、大正時代の作家・芥川によつて形象化されたものである。短い作品ではあるが、古今東西の文化交流の結節点ともいいくべきテキストなのである。

四 「地獄変」「蜘蛛の糸」の「地獄」表象と旧原家所蔵品

地獄変はボムバスティックなので書いてみても気がさして仕方がありません本来もう少し気の利いたものになる筈だつたんだがなと毎日、新聞を見ちゃ考えてみます 御伽噺には弱りましたあれで精ぎり一杯なんですが自信は更にありませんまづい所は遠慮なく筆削して貰ふやうに鈴木（論者注・鈴木三重吉）さんにも頼んで置きました

この書簡を書いている時点で「地獄変」は執筆中、「御伽噺」すなわち「蜘蛛の糸」は既に脱稿していたことが

（小島政二郎宛書簡、大正七・五・一六）

わかる。後者の初出誌および自筆原稿用紙（神奈川近代文学館所蔵）の末尾には、脱稿年月日を示すと思われる「七・四・一六」という日付が書かれているが、これは「地獄変」の執筆時期と重なる。いざれも〈地獄〉が重要なモチーフになつていることは再三述べたとおりであるが、そこに描かれる〈地獄〉のイメージは対照的である。

まず「地獄変」であるが、「六」で語られる「地獄変の屏風」は、「一帖の屏風の片隅へ、小さく十王を始め眷属たちの姿を描いて、あとは一面に紅蓮大紅蓮の猛火が剣山刀樹も爛れるかと思ふ程渦を卷いて居」る。そして、「上は月卿雲客から下は乞食非人まで」「束帯のいかめしい殿上人、五つ衣のなまめかしい青女房、珠数をかけた念佛僧、高足駄を穿いた侍学生、細長を着た女の童、幣をかざした陰陽師」といつた「あらゆる身分の人間」が「火と煙とが逆捲く中を、牛頭馬頭の獄卒に虐まれて」いる。いわば「炎熱地獄」の熱氣に満ちた絢爛たる極彩色のパノラマ的風景である。

一方、「蜘蛛の糸」の〈地獄〉は「何しろどちらを見ても、まつ暗」であり、「その上あたりは墓の中のやうにしんと静まり返つて」いる。「地獄変」の「六」で語られる「地獄変の屏風」が「これを視るもの、耳の底には、自然と物凄い叫喚の声が伝はつて来るかと疑う程」であつたのとは対照的な、彩度が低く殆ど音のない空間として表象されているのである。後年『赤い鳥』に発表された童話「杜子春」では、〈地獄〉に墜ちた主人公を閻魔大王や獄卒（鬼）達が責め苛むが、「蜘蛛の糸」にはその名前すら見えない。「地獄変」に描かれているのが凄惨な処刑場であるとするならば、こちらの〈地獄〉はさしづめ陰鬱な監獄である。

ところで、「蜘蛛の糸」の血の池に關して吉原浩人は、一二世紀末の絵巻『地獄草紙』に描かれた熱沸河や膿血所を芥川が見て血の池と混同したのではないか、との見解を示している。¹⁹ 実在する地獄絵が芥川の文学に影響を与えたのではないかという問題提起は示唆に富む。何故なら、芥川は大正時代にあつて、『地獄草紙』の現物を閲覧

し得えた可能性がある数少ない日本人の一人だつたからである。

同絵巻の断簡のうち、現在、奈良国立博物館に国宝として所蔵されている通称「奈良博本」は、大正期には横浜の実業家・原三溪（富太郎）が所有していた。そのため「原家本」とも呼ばれている（本稿でもこちらの呼称を用いる）。『起世経』所説の八大地獄付属一六別所うち「屎糞所」「函量所」「鐵鎧所」「鷄地獄」「黒雲沙地獄」「膿血所」の絵六段・詞書六段に、『起世経』の異訛同本『大樓炭經』所説一六別所の「狼野干泥梨」図が詞書を欠いた状態で附属した、計七段の絵巻である。他に、ボストン美術館所蔵の「一銅金地獄」図も原家本の断簡と見られる。



(図1) 炎魔天像（原三溪旧蔵・MIHO MUSEUM蔵）



(図2) 『地獄草子』屎糞所図（原三溪旧蔵・奈良国立博物館蔵）

原三溪の息子・善一郎は芥川の中学時代の後輩であり、芥川はしばしば原家の所蔵品を鑑賞している。大正六年一月二九日付善一郎宛書簡には『焰魔天像』（芥川は「瑞魔天」と誤記）という仏画に「甚大な感銘をうけた」と書いている（図1）。これは地獄絵の類ではなく、一般的に想像される閻魔大王像とも異なる優美なものだが、翌年の〈地獄〉モチーフの作品群との関連性は、一応は疑われてもよい。

肝心の『地獄草紙』であるが、原家は熱沸河図を所有してはいなかつたものの、膿血所図と、それによく似た構図の屎糞所図とを所有していた。いずれも汚物の池の中で喘ぐ罪人達を描いたもので、画面上部を覆う黒色の背景と、ある種の静謐さが特徴である（図2）。「蜘蛛の糸」の「何しろどちらを見ても、まつ暗」な〈地獄〉のイメージは、原家本『地獄草紙』とも共通する。

また、原三溪は『地獄草紙』以外にも、『十王地獄図』という二幅からなる掛幅を所蔵していた。現在は東京の出光美術館が所蔵しており、「出光本」と呼ばれている。しかし、旧蔵者の名を取つて「原家本」「前田家本」という呼び方もされる。ここでは、『地獄草紙』の時と同じく「原家本」と呼ぶこととする。

原家旧蔵の『十王地獄図』は鎌倉時代（一四世紀後半）に成立したものとされる。画面上半分に十王とその眷属が、一幅につき五名ずつ描かれ、各王の頭上には本地仏の図像と尊名が配置されている。王の前では罪人が審理を受けたり、獄卒によつて拷問されたりしている。ここまでには、中国から渡ってきた宗元十王図や、その影響を受けて鎌倉時代以降の日本で作成された十王図の基本的な構成と同じであるが、画面下半分に八大熱地獄が描かれている点に特色がある。この掛幅が『十王地獄図』と呼ばれる由縁である。右幅に「大叫喚地獄」「焦熱地獄」「大焦熱地獄」「阿鼻地獄」左幅に「等活地獄」「黒縄地獄」「衆合地獄」「叫喚地獄」および「八寒地獄」が描かれている。左右計四枚の色紙形には、それぞれ二つの地獄についての要文が『往生要集』を参照する形で記されている（図3）。

(図3)『十王地獄図』(原三溪旧蔵・出光美術館蔵)



「地獄変」の良秀が描いた「地獄変の屏風」の「一帖の屏風の片隅へ、小さく十王を始め眷属の姿を描いて、あとは一面に紅蓮大紅蓮の猛火が剣山刀樹も爛れるかと思ふ程渦を卷いて居りました」という画面構成とは若干異なるものの、八大熱地獄を描いた右幅は画面の下半分を朱色の炎が覆っている（剣山刀樹も描かれている）。『十王地

『獄図』との構成上の類似性が指摘されている禅林寺（京都）蔵『十王図』二幅よりも火勢が強く、また十王の道着や調度品・獄卒の体色等にも赤が多く用されているので、全体的に熱量の高い絵になつてゐる。そこに、「地獄変」における〈地獄〉表象との共通点がある。

芥川が原家旧蔵の地獄絵を見たという確証はない。しかし、「蜘蛛の糸」「地獄変」の〈地獄〉表象が、『地獄草紙』『十王地獄図』の特色と重なる点があることは、やはり興味深い。²⁰⁾

芥川は原家で持ち味の違う複数の地獄絵を閲覧する機会を持ち、それぞれの〈地獄〉のイメージを、「蜘蛛の糸」「地獄変」という執筆時期の重なる二つの作品に振り当てた。そのことが両作における〈地獄〉表象の違いとなつて現れたのではないか——というのが、稿者の仮説である。

結び

芥川龍之介は、古今東西の文学に関する広範な知識を一つの短編の中に結集し、融合させることによつて、独自の文学世界を築いた作家である。『今昔物語集』の醸し出す終末觀と一九世紀末の西洋の世紀末芸術の頽廃趣味、あるいはドストエフスキイのキリスト教的な倫理觀と、ニーチェの脱キリスト教的な超人思想とが一つの作品の中で出会うというような縦横無尽な〈知〉の交差が、芥川文学の魅力の一つといひ得る。

芥川文学を構成する要素の中には、当然のように仏教に関する〈知〉も含まれてゐる筈である。しかし、芥川は仏教のみならず信仰全般に対して冷笑的であつたというのが定説化し、夥しい数の芥川関連の書籍・論文においても、〈芥川龍之介と仏教〉という主題は殆ど等閑視されてきた。仏教研究者・芥川研究者いずれも、この問題系

にあまり関心を持つていないように見える。〈芥川龍之介とキリスト教〉という問題系に関する研究が蓄積されつつある今、〈芥川龍之介と仏教〉研究の然るべき発展を見ることが、芥川文学における〈知〉のネットワークの全貌を解明する上でも不可欠であろう。

本稿では〈地獄〉表象という観点から、芥川文学と仏教とを接続することを試みた。観覚芸術を含めた仏教的〈知〉の大系の中に芥川文学を位置付けることを、特に意識したつもりである。しかしながら、仏典や仏教美術の専門家ではないため、本稿内には看過されざる不見識が多く見受けられることと思う。何卒の御叱責と御教示をお願いでされば幸甚である。

註

- 1 芥川文述・中野妙子記『追想・芥川龍之介』（筑摩書房、昭和五〇・二）。ついでながら、芥川が御会式の夜に詠んだと思しき句を紹介しておく。「御会式の夜ルをかきかく鰯節音冴えぬれば酔いがてぬかも」「男三人酔へばまさびしこの宵は日蓮上人の御命日かも」（小穴隆一宛書簡、大正九・一〇・一六）
- 2 東雅夫『百物語の百怪』（角川書店、平成一三・七）
- 3 清水康次「孤独地獄」注解（『芥川龍之介全集第一巻』岩波書店、平成七・一一）
- 4 山野千恵子氏の御教示による。
- 5 大正七年の芥川作品における〈地獄〉モチーフの増加については、宮坂覺「芥川文学における〈地獄〉の意識——「歎車」を中心にして」

(『キリスト教文学研究』平成一二・五) が既に指摘している。

6 「杜子春伝」所収の今村与志雄訳『唐宋伝奇集(下)』(岩波文庫、昭和六三・九)の注には、同時期の類話「蕭洞玄伝」が紹介されている他、玄奘『大唐西域記』(成立は六四六年)の中にある「烈士池(救命池)」にまつわる故事が「杜子春伝」の源流ではないかとの指摘がある。

7 石崎等「地獄」(『芥川龍之介事典』明治書院、昭和六二・一)

8 三木紀人「古典教材研究講座2 絵仏師良秀—宇治拾遺物語から」(『月刊国語教育』昭和五六・一〇)

9 田中公明「六道輪廻図」(『仏教美術事典』東京書籍、平成一四・七)

10 地獄絵及び十王図に関しては、真保亨監修『地獄絵』(毎日新聞社、昭和五一・六)、神奈川県立金沢文庫編『地獄と十王図』展図録(平成三・一二)等を参照した。

11 神代種亮「閑談(一)」(『書物礼賛』大正一五・一)および「芥川氏の原稿その他」(『文章俱楽部』昭和一・九)。尚、『因果の小車』の装丁は「藍色の和本」である。

12 山野千恵子氏の御教示による。参考は一九七九年度版P249。尚、似たような言葉として「Kandōja (Kandortha)」というものもあり、こちらは「Nymphaea esculent」=「青い睡蓮」を意味する。

13 中村元『仏教植物散策』(東書選書、昭和六一・一〇)

14 おかんという女性が死んで極楽に行き、そこで夫・宗兵衛と再会するが、永遠の幸福という状態にやがて倦怠感を覚え始める。彼女がふと「地獄は何んな処かしらん」という疑問を口にした瞬間、夫と彼女に好奇心が甦り、二人は極楽の「同じ蓮の台」の上で「血の池や剣の山の有様」をあれこれ想像して話し合うことを唯一の幸福とするようになる、という逆説的な状況を描いた短編小説。

- 15 吉原浩人「仏教的世界觀との懸隔と地獄の表象——「蜘蛛の糸」」（『国文学』平成八・四）
- 16 下沢勝井「蜘蛛の糸」（『芥川龍之介作品研究』八木書店、昭和四・五）
- 17 越智良二「芥川童話の展開をめぐって」『愛媛国文と教育』平成一・一二）
- 18 宮坂覺「〈観ること〉〈視られていること〉——中断された救済」（『芥川龍之介・第三号』洋々社、平成六・二）
- 19 註15に同じ。
- 20 「重要文化財」編纂委員会編『新指定重要文化財 解説版1 絵画1』（毎日新聞社、昭和五五・一）『十王地獄図』解説（執筆者）の表記なし）
- 本文中に引用した芥川の文章は全て『芥川龍之介全集』（岩波書店、平成三一一六）に拠つた。また、本稿は蓮花寺佛教研究所における口頭発表「芥川龍之介における〈地獄〉表象——原家本『地獄草紙』との関わりを中心にして」（平成二六・一〇・一三）を元にしている。会場で貴重な御意見を下さった方々に心より感謝を申し上げる。
- 〈キーワード〉 芥川龍之介 仏教 地獄 蜘蛛の糸 地獄変 原三溪

近世公家社会における葬祭と寺院

的場匠平

はじめに

本稿は、公家社会¹における葬祭²実践に、寺院が果たした役割を考察することによって、葬祭を介した家と寺院との近世的関係が成立するに至つた一因を明らかにすることとするものである。

さて、公家社会における葬祭を介した寺檀関係に関する先学の研究を踏まえると、そうした関係のあり方は中世と近世³とで大きく相違していたと見なさなければならない。中世の寺檀関係については、勧修寺流藤原氏の祖先祭祀を扱つた高橋秀樹氏の論考が注目される。⁴氏によれば、公家（貴族）社会において、直系的に家の祖先を遡つて祭祀する行為、すなわち「家（「家」）の祖先祭祀」が成立するのは、中世後期のことであるという。そして、当該期における家の祖先祭祀が行われる「家（「家」）の祭祀空間」とは、嫡繼承される自宅の祭祀空間であつたとする。それに対し、「檀那寺」での死者祭祀は、中世後期の段階では、故人の信仰に左右され、必ずしも家の祖先祭祀とは一致しないと指摘している。氏がいうところの家の祭祀空間とは、家の直系が遡及的に祭祀される空間であり、且つその空間利用が家と同様に嫡々継承されるような空間であると換言することができよう。つまり、中世後

期の家にとつての寺院とは、代々にわたつて葬祭を介した関係を継続したり、そこで代々の家長を祭祀したりすることが、必ずしも要請されない祭祀空間であつたとする説が存在するのである。

一方、近世公家社会においては、公家とその妻子の葬祭が依頼される寺院は、前代よりも家の祭祀空間的性格を強めていたと、一般に考えられているようである。例えば後藤みち子氏は、公家社会を対象とした論考の中で、一七世紀半ばに寺檀関係が固定化されると述べている。⁵こうした近世段階に關する言及は、概して展望にとどまり、史料に則した検討を欠いているが、管見では確かに近世の公家は、特定の寺院との間に継続的関係を構築していることが多い。このように、公家と寺院との葬祭を介した関係は、特にその継続性という面において、中世と近世とでは顕著な変容が見て取れるのである。

では、家的祭祀の成立が家の祭祀空間たる寺院の成立を促すとは限らないとすれば、中世から近世へかけてのこうした変容はなぜ生じたのであろうか。近世における固定的寺檀関係と聞いてまず想起されるのが、寺檀制度下の被支配層を主たる対象とした、離檀に関する議論であろう。宗判寺院からの離檀には、しばしば困難が伴つたことが指摘されている。その実情については、幕藩権力による禁止という側面を強調する立場や、宗判権を背景とした寺院の抵抗を重視する立場⁷、社会通念としての離檀困難觀の漸次の形成に注目する立場⁸など、様々な見解が示されているが、宗判寺院からの離檀には制度を要因とする障害が存在した（存在すると思われていた）と見る点は、どの立場でも共通しているといえる。こうした近世宗判寺檀関係に関する理解を参考にすると、次のような仮説が一応は成り立ちうるかもしない。近世公家の家と寺院との葬祭を介した関係は、関係解消が制度的に困難であった、あるいは制度的に困難であると觀念されていたから、固定化する傾向にあつた、という考え方である。しかし、これには以下に示すような問題がある。

第一に、この考えには、人々が関係の維持に消極的であることが前提となつてゐるという難点がある。離檀制限や困難觀は、人々が関係の改変を希望する際に、はじめて眼前に立ちはだかる障害である。果たして、皆が皆それを望んでいたのであろうか。そして、仮に關係維持に積極的な者や、そもそも關係のあり方を問題化すらしない者が存在するとすれば、彼らがなぜそうした態度を取るのかを、如上の考えでは説明することができない。

第二に、上述した離檀に関する諸見解は、主として宗判寺院との關係を対象とするものであるが、公家の葬祭が依頼される寺院は、そもそも公家の信仰を保証するような立場にあつたのか、という問題がある。管見では、公家が家臣や領民の宗旨を寺請によつて改める立場にあつたことは確かめられるが、彼ら自身の宗旨が葬祭寺院による寺請で把握されていることを示す史料は未だ見出せていない。

以上の疑問点ゆえに、公家やその妻子の葬祭を担う寺院が、近世になると家の祭祀空間的性格を有するようになる理由は、改めて考察される必要があると考える。この課題に答えるため、本稿ではまず、近世において公家の家と特定の寺院との葬祭を介した關係がどのように觀念され、維持されていたのかを検討する。その上で、近世以降にこうした狀況がもたらされることになつた一因にまで、議論を及ぼしたいと思う。

第一章 固定的寺檀關係の実態

第一節 寺檀關係の変更可能性

筆者は「はじめに」で、近世における公家の家と特定寺院との葬祭を介した關係は、家の継続とともに維持さ

れていたと述べた。本章では、そうした関係が当事者の意志で改変可能なものであつたのか否か、また、もし可能であるならば、なぜ「固定化」と呼ばれるような様相を見せるのかといった問題を検討する。これにより、特定の寺院が家の祭祀空間的性格を付与されていった当該期の状況が、より明確になると考へる。

まず問題としなければならないのが、いつたい葬祭を介した寺檀関係には、どの程度檀家、すなわち公家に維持・解消に関する主導権があつたのかという点であろう。この問題を考える上で参考になるのが、「実種公記」⁹ 天明四年（一七八四）二月十九日条に見える次の記述である。

〔史料二〕

本匂寺方丈庭廟所、瑞龍寺并当家代々之外無之、然所當春二月於南方有新墳、相糺之処、丹州龜山家老之塚云々、一応之沙汰も無之建之條不快、殊近年廟所掃除等已下頗以不行届之間、自先日其旨申入于本匂寺、返答之様ニより自今代々可葬鳴瀧三宝寺之由存之処、種々歎申之間、令赦免了、仍自寺門件墓所江以築垣可仕切之由申之、若已後ケ様之儀候ハ、早速改葬可申付之由、役者共連印一札指出了。¹⁰

「実種公記」は、近世中後期に活躍した公家、今出川実種の日記である。今出川家は、菊亭家とも称する堂上公家で、精華の家格にある。同家の家長やその配偶者・子女のための葬祭は、近世前期以降、日蓮宗の本匂寺と三宝寺の両寺に、その大部分を依頼するのが慣例となっていた。「史料二」は、その内の本匂寺をめぐる一件に関する記録である。

同史料によると、本匂寺の方丈の庭に所在する廟所（墓地）には、これまで豊臣秀吉の姉である瑞龍院と今出川家歴代の墓のみが営まっていたという。しかし、この年の二月に、その墓地の中に入れ以外の者の墓が、同家に対して何の配慮もないまま設営されてしまった。また、近頃は墓地の清掃も行き届いていない。これらの不満を、実種は本匂寺に申し入れ、寺側から改善の確約を取り付けた。

以上が「史料一」の大意である。同史料で注目すべきは、寺側の対応次第では本因寺を葬地としてきた従来の慣例を取りやめて、三宝寺へと葬地を変更することをも辞さないと考える、実種の強硬な態度と、それとは対照的な寺側の低姿勢な応対であろう。こうした両者の思考や行動からは、次の点を読み取りうる。第一に、両者の関係は、当事者の意志に基づく可変的関係であると認識されていた事實を指摘したい。寺院の側の認識は「史料一」から明らかにしがたいが、少なくとも檀家の側は、自らの意志による関係改変を不可能とは考えていないようである。第二に、関係の維持・改変に関する主導権が、檀家の側に所在していた可能性を指摘しうる。本因寺が今出川家家長の信仰を保証する立場にあつたのかどうかは不明であるが、同家の主張に抵抗できるほどの無条件な優位性を有していたことを、「史料一」から見て取ることは難しい。むしろ、檀家の意に反したことには不本意であり、関係維持に腐心する様が垣間見える。

近世公家社会における可変的且つ檀家優位な寺檀関係の存在を、同事例は示唆する。しかしながら、こうした関係が該社会において一般的であつたとしても、この可変的という性質は、多くの場合顕在化することがなかつたようである。「はじめに」で述べたように、近世を通して、公家と寺院との関係は安定している。また、「史料一」の事例でも、結局は寺側の対応によつて、関係の危機は事なきを得ている。寺檀関係は、可変的ではあつても、あまり変化しない。このような事態は、本節の考察を踏まえるならば、関係に関する主導権を有した檀家＝公家の側の志向に原因を求めることができるものと推測される。そこで次に、公家側の意志によつて寺檀関係が維持される様相を、節を変えて見てみることとしたい。

第二節 檀家による寺檀関係の維持

①押小路家（中原氏）の場合

はじめに、地下官人中原氏の一流である押小路家の事例を検討する。同家は戦国時代以降近世を通して局務を世襲した、地下の中でも最上層に位置する家の一つである。同家の菩提所は、東山靈山に所在する、時宗寺院靈山寺（靈山正法寺）¹²である。近世押小路家の日記を見ると、中原氏と靈山及び靈山寺との関係は一二世紀まで遡るという見解を、同家の人々が有していたことがわかる。例えば「大外記師資記」寛政八年（一七九六）三月三日条に見える同家の主張によれば、建久年中に中原師尚が靈山内の地を「拝領・管領」し、代々の墳墓と「靈山靈山寺」を「支配」。その後、応永年中に國阿上人に「当山」を預け、その替わりに、同家代々の菩提を弔うことと、同家の命に背かないことを契約したという。ただし、仮にこの見解がある程度事実を反映したものであるとしても、中世段階での靈山寺が、押小路流中原氏の葬祭に表たつた関与を見せたことを史料的に裏づけることは難しい。一五世紀の中原師郷の日記『師郷記』¹³に見える、記主の祖父や父母の忌日仏事に関する記事によると、それらの忌日には清和院や東北院の僧侶を自邸に招請するのが恒例であり、靈山寺による忌日仏事への関与は窺えない。同記で靈山が現れるのは、毎年の盆の期間に行われる墓参関係の記事などに限られる。これらのことから、師郷期の押小路流中原氏にとつての靈山とは、墳墓の地としての役割が主として期待される空間であり、同地に所在した寺院との関係は、葬祭実践の際にそれほど意識されていなかつたのではないかと推測される。

これに対し、近世の押小路家の葬祭は、多くが靈山寺を会場とし、同寺僧によつて諸仏事が執行されている。その画期は定かではないが、押小路師定（一六二〇～七六）の頃には、靈山寺を会場とした仏事や、自邸への靈山

寺僧の招請が忌日に行われているので、同時期にはすでに葬祭を介した靈山寺との密接な関係が構築されていたことがわかる。¹⁵

近世押小路家が、靈山寺に期待した役割は、次に掲げる史料に明示されている。

〔史料二〕

誓願寺末寺光明寺予実父〈水円居士〉有墳墓、明年正月四日十三廻忌也、依之予為追善奉供養施餓鬼、白銀武拾両者施餓鬼料、金子貳百疋者斎料也、於当家者先祖累代靈山寺也、依憚先祖之靈於当家不可行仏事、且又予一代光明寺通路也、¹⁶子孫必不可訪光明寺者也、

〔史料二〕は、「大外記師英記」¹⁶宝永七年（一七一〇）一二月二日条からの抜粋である。同史料によると、記主の実父である栗原水円の墓は誓願寺末寺の光明寺にあり、師英は明年正月四日の十三回忌に先だつて、同寺に仏事の費用を遣わしたという。また、押小路家累代の菩提所は靈山寺であるが、同家の「先祖之靈」への憚りから、押小路家として靈山寺での仏事は行わないこと、さらに、光明寺との関係は、師英一代のもので、同家の子孫が今後光明寺との関係を継続する必要はないことが記されている。

同史料からは、師英が靈山寺を押小路家歴代の仏事の場と認識していることがわかる。また、家の菩提所と、血縁関係などに由来する一代限りの寺檀関係とを区別しようとする意志が見られる点にも注目したい。靈山寺は、押小路家の家の祭祀空間的性格を同家によって付与され、同家の明確な意志によって寺檀の関係が維持されていたとみられるのである。

②近衛家の場合

続いて、最上層の公家である摂関家近衛家の事例を検討したい。中世近衛家歴代の葬儀の模様は、一部の者についてしか判明しないものの、一五世紀後葉以降には東福寺海藏院で葬儀を行うか、同寺の僧侶の沙汰で葬儀が実施されるようになつていていたことを同時代の史料によつて確認することができる。¹⁸しかし、この葬儀を介した関係は慶長一七年（一六二二）に死亡した信尹まで途絶え、次代の信尋以降は大徳寺で葬儀を行うようになる（後掲「表一」参照）。また、東福寺によつて葬儀が行われた者であつても、その追善仏事に東福寺は必ずしも関与せず、家長の信仰などに基づき、会場となる寺院や従事する僧侶が選択されていた。²⁰

こうした状況は、近世になると変容を見せる。歴代家長の葬儀の場は、先述の通り信尋以後大徳寺で一定する。また、彼らの追善仏事は、基熙期を画期として、葬儀を担う大徳寺と、基熙を開基とする西王寺²¹の両寺院によつて主として担われるのが恒例となる。近衛家の葬祭で中心的役割を担う寺院は、先に検討した押小路家と同様、近世に固定的外觀を呈するようになるのである。

さて、大徳寺と西王寺の両寺を中心とする、このような葬祭の秩序が維持されていた天明五年（一七八五）三月二〇日、内前が薨去した。内前の葬儀は先例通り大徳寺において行われ、その後は大徳寺と西王寺の両寺を中心とした追善仏事が実施されている。そして、薨去から二年後の天明七年（一七八七）三月二三日、清淨華院の子院である良樹院が、同院での内前の位牌安置を近衛家に願い出た。²³ 次に掲げる「近衛家雜事日記」天明七年四月二三日条には、その交渉の結果が記録されている。

〔史料三〕

一、淨華院塔中良樹院義、龍山様御由緒之義有之、古ニ書物・記録等致類焼無之候得共、過去帳持參、裏ニ

御由緒之趣書付有之、写御前へ上ル、願之趣ハ龍山様・大解脱院様御位牌安置仕度旨也、依之御聞届ケ左之
通許状被下之、御納戸方より呼寄相渡者也、（後略）

同史料によると、良樹院は自院と前久（龍山）との由緒を主張し、その根拠となる「過去帳」²⁴を近衛家に提出した。こうした交渉の結果、良樹院における内前（大解脱院）の位牌安置が許可されたことがわかる。

一方、文政三年（一八二〇）四月一九日の近衛基前薨去時には、同じ清淨華院の子院である龍泉院が同様に位牌安置を願い出ている。ところが、こちらは良樹院の事例とは対照的な経過を見せることとなつた。

〔史料四〕

一、清淨華院寺中龍泉院参上、御尊牌安置仕度旨相願候由ニ付、御用部家へ申入候処、御先々より御例茂不
被為在候間、不被許候趣申渡候様、斎藤氏御下知也、依而其段申聞差帰候事、

〔史料四〕は、「近衛家御次日記」²⁵ 文政三年五月二八日条からの抜粋である。これによると、龍泉院への位牌安置は先例がないため許可できない旨が、近衛家から同院に伝えられたことがわかる。

〔史料三・四〕の両事例からは、近世中期から後期にかけての近衛家の人々が有していた菩提所觀を読み取ることができる。近衛家所縁の寺院は、同家構成員の葬祭を介して、おそらく同家との関係を深化させようと努めているものと考えられる。しかし、近衛家側は、先例や由緒という条件を設け、葬祭に関与する寺院を制限している。葬祭を介した家と寺院との関係は、もはや流動性を認められてはいない。先例を踏襲することで、家と関係する寺院や、その関係のあり方は永続させられる。この事実は、当該期の近衛家において、特定の寺院のみを家の祭祀空間として区別する観念が存在したことを意味しているといえよう。そして、これまでいわれてきたような近世公家社会における寺檀関係の「固定化」とは、近衛家や先に見た押小路家の例を踏まえるならば、家の意向によつて葬

祭を介した（諸）寺院との関係が維持される状況の、見かけ上の様相を表したものであると考える。

以上、本章では、近世公家社会における寺檀関係が呈する固定的外觀の内実を考察した。近世における寺檀の関係は、家側の意向によつて変更しえた可能性がある。しかしながら、特定の寺院を家の祭祀空間と見る家の意志によつて、変更はあまり生じることがなく、寺院との関係は安定的に持続していた。では、なぜ近世になると、特定の寺院との関係が「固定化」し、その寺院が家の祭祀空間と見なされるような状況が現出するのであろうか。この問題については、次章にて検討したい。

第二章 寺檀関係と格式觀念

第一節 寺院の格式性

なぜ葬祭を介した寺院と家との関係は近世になると「固定化」するのか。この問題を考える上で参考になるのが、後藤みち子氏の入墓秩序に関する研究である。²⁶ 氏は公家の妻の墓が、一五世紀半ば以降は夫と同一の墓地に當まれる傾向にあることを明らかにし、さらに近世以降寺檀関係が固定化することで、こうした夫婦同墓地形態が一般化するとしている。そして、このような入墓秩序の変化は、家内部における正妻の地位・役割の生成と相関関係にあると想定している。

氏の議論は大筋において首領しうるものである。ただし、近世における正室の墓地は、確かに家長と同一の墓地に所在するのが普通ではあるが、そうではない例も若干ながら存在する。例えば、第一章で見た今出川家の場合、

家長の葬儀の場や通常の墓参対象となる墓の所在地は本園寺であるのに対し、正室の葬儀は三宝寺で実施するのが近世を通しての慣例となっていたと思しい。²⁷ 寺院の「固定化」が夫婦別墓地状態の「固定化」を生じさせる場合もあつたのである。

以上、後藤氏の議論、およびその補足を述べた。ここで注目したいのは、家長や正室といった家内部における各人の地位が、各自の墓所を決定する重要な因子になつていているという事実である。近世における公家やその家族の墓は、境内墓地をはじめとする、寺院に付随する墓地に設営されるのが一般的である。ゆえに、墓の設営地が被葬者の地位や身分を反映することは、墓地を提供する寺院が被葬者の地位・身分ごとに異なつていたことを意味しよう。実際、こうした例は今出川家を含めて幾例か見出すことが可能である。一例として、そのような寺檀の秩序の存在が最も明瞭に見て取れる近世近衛家の事例を、以下で詳しく検討したいと思う。

近衛家の歴代家長については、その葬儀が大徳寺で行われ、中陰や忌日などの仏事は大徳寺と西王寺で併修されることが、近世中期以降の慣例となつていたことを先述した。では、それ以外の家構成員の葬祭は、どのような寺院に委任されていたのであろうか。

まず、正室について見てみたい。一七世紀以降の正室格女性の内、葬儀が行われた寺院が判明する者をまとめたものが、「表二」（後掲）である。同表からわかるように、正室の葬儀は元禄一五年（一七〇二）に死亡した基熙室無上法院以後、一貫して大徳寺において実施されており、志向性が存在したことは明白であろう。こうした方針は実のところ、貞享五年（一六八八）に死亡した家熙室台岳院の時点ですでにその萌芽が確かめられる。「基熙公記」²⁸ 貞享五年四月二二日条によると、彼女の葬儀・中陰仏事は、当初大徳寺で実施される予定であった。しかし、故人の母である藤原房子（坊城俊広の娘）の葬儀が清淨華院で行われたことや、故人の生前の信仰を考慮した上で、

最終的には実父である靈元院の命により、清淨華院とすることが決定されたという。当初の予定地であつた大徳寺が、故人の信仰などとは無関係に選択されたのであるとすれば、それはおそらく家の方針に基づく選択であつたと考えるべきであろう。

また、家長同様、西王寺による葬祭への副次的関与が見受けられる。西王寺には、大徳寺の墓塔とは別に、一部の正室のために建立された塔が現存している。²⁹忌日仏事についても、大徳寺と同時に西王寺に対しても仏事の執行が近衛家から依頼されることが多い。³⁰これらのことから、近世近衛家の正室の葬祭は、寺院との関係という点に限るならば、家長に準じた扱いを受けていたことができる。

統いて、側室（家女房など）の葬祭を見てみよう。近世近衛家には、正室以外にも歴代家長との間に子をなした女性が多数存在した。彼女らの多くは、死後近衛家によつて葬祭が担われている。葬儀の場となつた寺院が確認できる、信尋側室円珠院以降の事例をまとめたものが〔表三〕（後掲）である。これを見ると、一八世紀以降の側室の葬儀は、その多くが西王寺で行われており、やはり明らかな志向性が看取される。これは、中陰以下の追善仏事についても同様で、多くの場合西王寺において催行されている。

ただし、家熙、側室義常院と玉岑院の時は、西王寺以外の寺院が選択されている。「西王寺過去帳」³¹によると、前者の義常院は嵯峨の直指庵に葬られ、西王寺において中陰仏事が修されたという。彼女は元文四年（一七三九）時点ですでに嵯峨（直指庵か）に隠棲していたらしく、死亡時には近衛家に帰属していなかつた可能性がある。また、彼女の葬儀に関する記述が、近衛家歴代家長・妻子のほとんどの葬儀を詳述している「近衛家雜事日記」には見出せない。これらの事実は、彼女が近衛家による葬儀主催の対象から離脱していたことを示唆しているといえよう。おそらく、彼女所縁の人々によつて、直指庵で主たる葬祭が行われるのに並行して、近衛家主催の中陰仏事が、側

室相当の寺院である西王寺を会場として実施されたのであろう。玉岑院の事例も、同様の事情によるものと推測される。

以上から、少なくとも近世中期以降、近衛家の成人層の葬祭に関与する寺院には、各人の家内部における地位に応じた選択が働いていたことが窺える。家長・正室は大徳寺を葬儀・當墓の場とし、中陰・忌日の仏事は大徳寺と西王寺の両寺が主として執行する。それに対し側室は、西王寺一寺が葬儀・當墓・仏事の場として割り当てられている。近世近衛家における各人の葬祭委任寺院は、同家構成員の身位指標として、その格式が一定程度規定されていたと考えられるのである。

第二節 葬祭の格式性と寺院

もつとも、各人の葬祭を主として担う寺院が、各人の家内における地位によつて異なるという、近衛家や今出川家で見られるような寺檀の秩序は、複数の寺院との関係を維持している家でなければ実現できない。しかしながら、たとえ家構成員の葬祭がすべて单一の寺院に委ねられている家の場合であつても、寺院は前節で見たものとは異なる形で、葬祭の格式化実現に寄与していたと思われる。佐竹朋子氏³³や筆者³⁴が論じているように、近世公家社会では、家構成員各人の葬送儀礼に、各人の身分・地位に基づく細かな格差が設定されていた。こうした状況のもとで、寺院は公家やその家族の葬儀に参画していたことを、まずは押さえておきたい。

寺院が公家やその家族の死亡後数日中に行う事柄は、管見ではどの家の葬儀でも大差なく、法号の考案と檀家の提出、中陰仏事の式次第の作成と檀家への提出、「葬送」当日の寺院での仏事などを主としている。特に、「葬送」

当日の仏事や中陰仏事の計画・執行に際して、寺院が果たす役割は非常に重要なことがわかった。それを示すのが別稿でも紹介した、近衛家久側室真涼院の葬儀をめぐる近衛家と西王寺とのやりとりである。真涼院は、安永二年（一七七三）閏三月二七日に死亡。その翌日に西王寺の僧が近衛家に呼び出されて、葬儀などに関する相談が実施された。真涼院の葬儀に関する記録である「真涼院様御葬送記」³⁵の同日部分には次のようにある。

〔史料五〕

（前略）真涼院様御事、御病氣御大切ニ付、柳之団子御屋敷へ為御養生昨夜御下り候ハ、尤此節女御様御抱瘡中故昨日之御日取ニテ来月中ハ隱密ニテ御座候、瑠林院様格式ニテ御座候間、右之御葬送之節之記録若在之候ハ、御差出可在旨也、猶帰候テ老師ヘモ申聞セ可申上旨ニテ罷帰、同日午ノ刻嵩山參殿進藤刑部少輔殿・木村勘ヶ由殿工対面、今朝賢子エ御下候趣承候、瑠林院様御葬送之記録七十年以前之御事一向記録無御座候、芳林院様御葬送之御格凡同様ニ相聞ヘ申候、若不苦候ハ、芳林院様御葬送之御書付者用意仕候、進藤殿云、左候ハ、其御書付先見可旨、則呈、（後略）

この時近衛家側は、真涼院の葬儀を瑠林院の格式で執行するよう、西王寺に依頼している。それに対して西王寺は、瑠林院の葬儀は七〇年も前のことで記録が残っていないため、近年実施された芳林院の例を用いることを提案した。別稿で指摘した通り、瑠林院と真涼院はどちらも側室であり、且つ嫡子の生母でもあるという共通点を有しており、それゆえに真涼院の葬儀は瑠林院と同格にされるべきと考えられたものと推測される。近衛家構成員の葬儀を担当する寺院が、被葬者の家内部における地位・身分によって区別されていたことは先述したが、同じ寺院が充当される者の中にも、さらに細かな格式差が設けられていたことが、同史料からは見て取れる。そして、檀家の側は、そうした格式差を踏まえた葬儀の実施を、寺院に対しても要求する。しかし、「史料五」の事例から明らかな

ように、この時寺院が十分な資料を保管していなければ、檀家が望む葬儀形態を実現することができない。寺院には、家構成員の葬祭に関する記録を保管し、新たな葬祭の機会が生じた暁には、檀家からの要望に従つて、故人の身位に相応しい格式でそれらを遂行することが期待されていたのである。

そして、ここまで議論を踏まえると、本稿が課題とするところの、なぜ近世になると公家と寺院との葬祭を介した関係は、「固定化」するのかという問題に、一つの回答を与えることが可能となる。筆者は別稿で、近世移行に伴つて、葬送儀礼に対する人々の価値観が大きな変容を遂げたことを論じた。中世以前では、葬儀が他の儀礼同様に有しているところの地位・身分指標機能に、人々はあまり価値を見出さなかつた。それに対し近世以後になると、葬儀のそうした側面が重視されるようになり、故人の身位の細かな差異が、葬儀を構成する諸要素の差異として具現化されることが規範となる。この見解が正しいとするならば、寺院に期待される役割もまた、中世以前と近世以後で、変化が生じたと推測される。近世以後の寺院には、過去の葬儀記録を蓄積し、それを参照することで、檀家から指示された格式での葬儀を過不足なく遂行することが求められるようになる。そのゆえ、檀家が故人に相応しい格式に則つた葬儀の円滑な実行を望むならば、自家の葬儀を何度も執行した経験のある寺院に葬儀を依頼するのが、最も無難な選択であつたといえよう。近世公家社会における、地位・身分指標機能の価値上昇という葬儀觀の変化によつて、寺院は檀家にとつて格式秩序を維持する上で不可欠の協力者となつた。また前節で論じたように、場合によつては寺院それ自体が格式性を付与され、被葬者の地位・身分を指標する要素として位置づけられることがあつた。儀礼価値の変質に伴うこうした寺院の役割の変容こそが、近世公家社会において寺院と檀家との葬祭を介した関係が「固定化」する、一つの要因であつたのではなかろうか。

おわりに

本稿では、近世公家社会に見られる、特定寺院の家の祭祀空間化がなぜ生じたのかという問題を考察した。該社会において、家と寺院との葬祭を介した関係は解消不可能なものではなかつたが、檀家が基本的に関係の維持を志向したため、関係は固定的様相を見せた。それは、故人の地位・身分に応じた過不足なき葬儀の実践を規範とする葬儀觀が近世になつて形成されたことで、寺院が葬祭の格式實現のために不可欠な役割を期待されるようになつたことを一因とする。第一章で見たような、代々関係する特定の寺院と一代限りの寺院とを区別する觀念や、家との由緒を重視する態度は、特定寺院との関係が継続する過程で、徐々に醸成されていったのであろう。

最後に、いくつかの課題を述べて結びとしたい。まず、今回の議論の応用可能性について。本稿はあくまでも公家社会を対象としたものであり、ここで得られた結論を直ちに他の社会階層に適用できるわけではない。ただし、寺檀関係に家格差が反映しているとみられる民俗事例が、野口武徳氏によつて報告されている。³⁶また、先学が明らかにしている武家の寺檀関係の変遷を見ると、寺檀の秩序形成といつた点などに、本稿で検討した公家の寺檀関係と類似する部分を見出すことができる。³⁷葬儀觀の変容という本稿の視座を応用することで、近世寺檀関係の幾つかの事例について理解を深めることができ、あるいは可能かもしれない。

また、本稿では主として檀家の側の事情に注目して論を進めたが、寺院の側の思惑にも留意する必要があろう。³⁸第一章で見たような、檀家の位牌安置を積極的に願い出る寺院の姿からは、寺院にとって公家との関係は少なからず魅力を感じさせるものであつたことが窺える。寺院が公家との関係に期待したものは何であり、それが関係のあ

り方にいかなる影響を与えたのかについての検討は、今後の課題としたい。

〔表二〕近世近衛家家長の葬儀の場

没年月日	享年	俗称	院号	実父（養父）	実母	葬儀の場（出典）
慶長17 （一六二二）5／8	前久	東求院	近衛植家	高源院	東福寺（孝）	
慶長19 （一六一四）11／25	信尹	三貌院	近衛前久	宝樹院	東福寺（孝）	
慶安2 （一六四九）10／11	信尋	本源自性院	（近衛信尹）	中和門院	大徳寺（皇）	
承応2 （一六五三）7／19	尚嗣	妙有真空院	近衛信尋	円珠院	大徳寺（隔）	
享保7 （一七二二）9／14	基熙	応円満院	近衛尚嗣	瑠林院	大徳寺（兼）	
元文元 （一七三六）10／3	家熙	予樂院	近衛基熙	無上法院	大徳寺（兼）	
元文2 （一七三七）8／17	家久	如是觀院	近衛家熙	台岳院	大徳寺（雜）	
天明5 （一七八五）3／20	内前	大解脱院	近衛家久	真涼院	大徳寺（過）	
寛政10 （一七九九）6／25	経熙	後予樂院	近衛内前	韶參院	大徳寺（雜）	
文政3 （一八二〇）4／19	基前	証常樂院	近衛經熙	円台院	大徳寺（次）	

〔表二〕近世近衛家正室の葬儀の場

没年月日	俗稱	院号	實父（養父）	配偶者	葬儀の場（出典）
慶安4 （一六五二）5／15	女二宮	光明心院	後水尾院	尚嗣	東福寺（忠）
貞享5 （一六八八）4／15	憲子内親王	台岳院	靈元院	家熙	清淨華院（基）
元禄15 （一七〇二）8／26	品宮常子内親王	無上法院	後水尾院	基熙	大徳寺（妙）
宝永2 （一七〇五）10／4	亀姫	英光院	（島津吉貴） （島津綱貴）	家久	大徳寺（雜）

〔表三〕近世近衛家側室の葬儀の場

			没年月日			享年	俗称	院号	実父（養父）	配偶者	葬儀の場（出典）	
正徳5	(一七一五)	11	/30									
宝暦10	(一七六〇)	10	/20									
天保12	(一八四二)	10	/9									
弘化4	(一八四七)	7	/26									
嘉永3	(一八五〇)	3	/29									
44	62	83	33	17								
郁姫・興子	琴姫・維君	泰宮薰子女王	頬君・勝子	滿君								
常興善院	維学心院	円台院	靈樹院	光相院								
(島津齊宣)	(徳川宗睦)	(松平勝当)	(徳川宗春)	(島津吉熙)								
忠熙	基前	経熙	内前	家久								
大徳寺(公)	大徳寺(系)	大徳寺(公)	大徳寺(雜)	大徳寺(雜)								
小塩	三河	吉岡・常陸	陸奥									
玉樹院	韶參院	義當院	真涼院									
経熙	(吉田良俱)	内前	家熙	家久	家熙	内前	西王寺(雜)	西王寺(過)	西王寺(雜)	西王寺(過)	西王寺(過)	
西王寺(円)	西王寺(雜)	直指庵(過)	西王寺(真)	金戒光明寺(過)	西王寺(過)							
文政10 (一八二七)	文化9 (一八一二)	安永3 (一七七四)	安永2 (一七七三)	安永2 (一七七三)	11/27	86/68		66/31	82/84	円珠院	瑠林院	池田氏?
										景雲院	芳林院	堀氏?
										町尻兼量	久我通名	尚嗣
										基熙	家熙	西王寺(基)
										西王寺(雜)	西王寺(過)	西王寺(過)

※「表一～三」の凡例

①本表中の諸情報は、近衛家歴代家長などの日記や同家家政機関が作成した史料などといった近衛家で作成された史料と、「西王寺過去帳」などの西王寺で作成された史料に、主として依拠している。また、次の著書・論文を参考としている。芝葛盛「後水尾天皇女昭子内親王に就いて」（『国史学』二一、一九四三年一二月）、橋本政宣『近世公家社会の研究』（吉川弘文館、二〇〇二年一二月）、松崎瑠美「近世前期から中期における薩摩藩島津家の女性と奥向」（『歴史』一一〇、東北史学会、二〇〇八年四月）、松澤克行「近衛信尋・尚嗣の子女—近世前期近衛家系図の補訂」（『日本史学集録』一六、一九九三年一月）、緑川明憲『豫楽院鑑 近衛家熙公年譜』（勉誠出版、二〇一二年七月）、『史料纂集 本源自性院記』（続群書類従完成会、一九七六年七月）「解題」。

②「葬儀の場（出典）」項には、葬儀の場に関する記載がある史料の内、主なものを出典として掲げた。なお、次の略称を使用した。「孝」「孝亮宿祢記」（宮内庁書陵部所蔵）、「皇」「本朝皇胤紹運錄」（群書類従所収）、「隔」「隔寢記」、「兼」「兼香公記」（東京大学史料編纂所所蔵）、「雜」「近衛家雜事日記」、「過」「西王寺過去帳」、「次」「近衛家御次日記」、「忠」「忠利宿祢記」（宮内庁書陵部所蔵）、「基」「基熙公記」、「妙」「妙法院日次記」、「公」「公純公記」（東京大学史料編纂所所蔵）、「系」「御系譜」（名古屋叢書三編 第一巻 尾張徳川家系譜 所収）、「縁」「近衛家御用部屋日記繰出」（陽明文庫所蔵。東京大学史料編纂所所蔵の写真帳を使用した）、「真」「真涼院様御葬送記」、「円」「円台院殿御日記」（陽明文庫所蔵。東京大学史料編纂所所蔵の謄写本を使用した）。

③表中の「—」は不明を表す。

註

- 1 具体的には、公家とその配偶者・子女を検討対象とする。
- 2 遺体処理過程に見られる儀礼行為（葬送儀礼）と、死者の祭祀・追福などを目的として行われる儀礼行為（祭祀儀礼）の二つの儀礼行為の総称として、本稿では「葬祭」の語を使用する。なお、遺体処理過程に追福を目的とした行為が導入されるなど、両儀礼行為は必ずしも峻別できるわけではないが、納棺・出棺・葬列・土火葬といった死亡後の一連の作業に関する儀礼行為を、本稿では便宜上「葬送儀礼（葬儀）」と呼称している。
- 3 高橋秀樹「祖先祭祀に見る一門と『家』—勧修寺流藤原氏を例として—」（同『日本中世の家と親族』、吉川弘文館、一九九六年七月。初出一九九五年七月）。
- 4 佐藤健治氏は、摂関家が行う先祖の忌日仏事が、鎌倉前期以降に、各家系にて継承される屋敷地内の持仏堂的空間で行われるようになることに着目し、それは先祖の忌日仏事が「家の行事」として明確に位置づけられたことを示すものであると論じている（佐藤健治『鎌倉時代摂関家の年中行事』（遠藤基郎編『生活と文化の歴史学2 年中行事・神事・仏事』、竹林舎、二〇一三年三月）。氏の指摘もまた、中世公家の家において自邸の祭祀空間が果たしていた役割の重要性を示唆しているといえよう。
- 5 後藤みち子「中世公家の墓制にみる夫婦と『家』」（『総合女性史研究』二三、二〇〇六年三月）、同『戦国を生きた公家の妻たち』（吉川弘文館、二〇〇九年四月）一五四頁。
- なお、西田圓我氏は、公家（貴族）の宗派や寺檀関係（師檀関係）が室町時代中期を境として固定化に向かうとし、それを近世檀家制度確立前史における関係固定化の先駆的形態であると評価している（西田圓我「室町時代中・末期における浄土教

信仰——公卿の日記を中心として——」（同『古代・中世の浄土教信仰と文化』、思文閣出版、二〇〇〇年一二月。初出一九七三年一一月）、同「室町時代における貴族の浄土教信仰——師檀関係の固定化をめぐつて——」（同前書。初出一九七五年七月）、同「室町公家衆と浄土宗——藤原勸修寺流を中心として——」（同前書。初出一九八二年二月）。固定化の始期を室町中期に設定する論拠として氏は、室町時代に作成された数点の日記から、葬祭などを介した寺院と公家との関係を示す記事を抽出し、提示している。しかし、それらの史料からは、各日記の記主の代における家と寺院との具体的な関係を窺い知ることはできても、家と寺院との関係の「固定化」傾向を見て取ることは困難である。寺檀関係の「固定化」を主張するためには、長期にわたって家と特定の寺院との関係が継続していることか、あるいはそうした状態を維持しようとする意志の存在を読み取りうる事例を提示する必要があろう。実際のところ、一六世紀段階の公家の家と寺院との葬祭を介した関係を観察すると、その流動性を窺わせる事象を数多く検出することができる（さしあたり、拙稿「中近世移行期貴族層における寺院・墓地・檀家の関係について」（『年報三田中世史研究』一九二〇一二年一〇月）を参照）。ゆえに、少なくとも本稿第一章第二節で論じるような寺檀関係の固定的な状態を規範とする観念の普及は、おそらく室町時代段階まで遡るものではないと考える。

6 豊田武「檀家制度の成立」（同『豊田武著作集 第五卷 宗教制度史』、吉川弘文館、一九八一年一月。初出一九三八年一月）を嚆矢とする。

7 林宏俊「近世後期の「離檀」をめぐる権力・寺院・民衆」（『地方史研究』三四三、二〇一〇年一月）など。

8 朴澤直秀「幕藩権力と寺檀関係——一家一寺制法令の形成過程——」（同『幕藩権力と寺檀制度』、吉川弘文館、一〇〇四年一〇月。初出一〇〇一年四月）、同「近世仏教をめぐる通念の醸成」（『国文学 解釈と鑑賞』七〇一一〇、一〇〇五年一〇月）、同「寺檀制度をめぐる通念と情報」（『日本史研究』九一一、二〇二三年一〇月）。

9 東京大学史料編纂所所蔵。

10 本稿では、史料の引用に当たり、異体字・略字等を現今広く用いられている字体に改めた（ただし一部例外あり）。また、割書箇所は「〈〉」で示した。

11 三宝寺は、寛永六年（一六二九）に京都鳴滝の地に創建された日蓮宗寺院。同寺の開創には今出川家が関与したとされる。同寺については、『日蓮宗寺院大鑑』（大本山池上本門寺、一九八一年一月）同寺項、『京都山城寺院神社大事典』（平凡社、一九九七年二月）「さんばうじ」項を参照。

12 なお、小野澤眞氏が指摘しているように、近世の靈山正法寺山内には、靈山寺と称する子院が存在した（小野澤眞『靈山時衆の展開－山城国の事例から－』（同『中世時衆史の研究』、八木書店、二〇一二年六月。初出二〇〇七年四月）。押小路家歴代の日記中に見られる「靈山寺」という語の中には、正法寺全体の通称であるのか、あるいは正法寺山内の靈山寺を指すのかが不明瞭なものも多い。また、「大外記師徳卿記」（国立公文書館所蔵）文化九年（一八一二）七月二六日条では、正法寺内靈山寺の僧侶を「宿坊」と呼んでおり、同寺との宿坊関係の起源についても追究する必要がある。これらの課題については後考を俟つかないが、本稿ではひとまず、正法寺一山との関係や各子院との関係を包括する形で、靈山寺との関係という表現を用いている。

13 国立公文書館所蔵。

14 『史料纂集』所収。

15 「万治二年御記（師定朝臣記）」（国立公文書館所蔵）。

16 国立公文書館所蔵。

17 伝未詳。「大外記師英記」元禄一二年（一六九九）記冒頭に、同人物の死に関連する記述が見える。

18 房嗣（『大日本史料』八一三三、長享二年（一四八八）一〇月二九日第三条を参照）、政家（『大乘院寺社雜事記』永正二年（一五〇五）

七月七日条など）、尚通（「一条寺主家記抜萃」（『続々群書類從』三「『続南行雜錄』所収 天文一三年（一五四四）条）、前久（『大日本史料』一二一九、慶長一七年（二六二二）五月八日第二条を参照）、信尹（『大日本史料』一二一六、慶長一九年（二六二四）一一月二三日第一条を参照）らが該当する。

19 「看聞秘鈔」（西王寺所蔵。東京大学史料編纂所所蔵の写真帳を使用した）二「大徳寺御檀越ニ相成候発端ハ」条によれば、信尋の時に大徳寺方丈の檀越となり、同寺芳春院に「万事世話」を頼むという関係が築かれたという。

20 例えは近衛政家は、父房嗣の年忌仏事を、日蓮宗の本満寺で催している。当該期近衛家の信仰・葬祭に関しては、辻善之助『日本佛教史 中世篇之四』（岩波書店、一九五〇年九月）四〇二～四二二頁、渡邊正氣「中世公家生活史考—特に近衛家の宗教生活について—」（『史淵』四六、一九五一年二月）、中尾堯「日蓮宗と貴族の信仰—近衛家を中心にして—」（同『日蓮信仰の系譜と儀礼』、吉川弘文館、一九九九年一二月。初出一九八〇年六月）、神田千里「中世後期の公家社会にみる家の信心」（『東洋大学文学部紀要』五二（史学科篇二四）、一九九九年三月）を参照。

21 現中京区西ノ京中保町に所在する臨済宗永源寺派寺院。同寺については、橋本政宣・小宮木代良・馬場章「西王寺および下御靈神社・出雲路家史料の調査撮影」（『東京大学史料編纂所報』一二六、一九九一年三月）を参照。

22 寺町に所在する浄土宗寺院。淨華院とも呼ばれる。

23 以上、「近衛家雜事日記」（陽明文庫所蔵。東京大学史料編纂所所蔵の写真帳を使用した）による。

24 この過去帳裏書の文面は、「近衛家雜事日記」天明七年四月五日条に見える。

25 陽明文庫所蔵。東京大学史料編纂所所蔵の写真帳を使用した。

26 後藤みち子「中世公家の墓制にみる夫婦と「家」」（註5前掲）、同『戦国を生きた公家の妻たち』（註5前掲）。

27 実種の正室瑠林院と、尚季の正室淨功徳院の両名は、その葬儀の様子がある程度判明する。瑠林院は、文化三年（一八〇六）三

- 月二十四日に没した。『本因寺年譜』（『本因寺年譜（二）～三』（『日蓮教学研究所紀要』一七〇一九、一九九〇年三月～一九九二年三月）の翻刻に依拠した）によると、瑠林院の「葬式」は、同年四月四日に三宝寺において実施され、同寺に墓塔が築かれたことがわかる。もう一方の淨功德院は、「日次記」（専修大学図書館「菊亭文庫」所収。目録番号・一二一九）によると、天保九年（一八三八）九月八日に死亡し、同年九月二八日に瑠林院と同じく三宝寺において「葬送」が行われている。
- なお、歴代家長の日記などを見る限りでは、正室のみならず、側室や早世した子女の葬祭も、専ら三宝寺によつて担われている。
- 28 陽明文庫所蔵。東京大学史料編纂所所蔵の写真帳を使用した。
- 29 西王寺境内墓地には、台岳院・無上法院・雲樹院・円台院・維学心院の塔が確認できる。
- 30 ただし、すべての正室の仏事が西王寺に依頼されたわけではない。管見では、家久の正室である英光院・光相院の回忌仏事が西王寺に依頼された形跡はない。「近衛家雜事日記」によると、英光院の三十三回忌・五十回忌・百回忌や光相院の百回忌といつた仏事は、その他の正室とは異なり、近衛家ではなく生家である薩摩藩島津家が大徳寺において主催し、そこに近衛家家臣が派遣されるという形態をとつてゐる。この両名については、西王寺に塔の存在を確認できない。これらの点は、家久正室両名とその他との間に、何らかの格差が存在したことを窺わせる。
- 31 西王寺所蔵。東京大学史料編纂所所蔵の写真帳を使用した。
- 32 「近衛家雜事日記」元文四年一月九日条。
- 33 佐竹朋子「近世公家社会における葬送儀礼」（『国立歴史民俗博物館研究報告』一四一、二〇〇八年三月）。
- 34 拙稿「密葬」の誕生——公家社会にみる葬送儀礼の近世移行——（『史学雑誌』一二三一九、二〇一四年九月）。以下、本文中の「別稿」とは同稿を指す。
- 35 西王寺所蔵。東京大学史料編纂所所蔵の写真帳を使用した。

36 野口武徳「複檀家制と夫婦別・親子別墓制——日本の親族研究への一視角——」(『成城文芸』四四、一九六六年一〇月)、同「民俗と階層」(『人類科学』一九、一九六七年三月)。

37 桐原千文「複数寺制の導入と『檀家』の成立——美濃国交代寄合西高木家の場合——」(『徳川林政史研究所研究紀要』昭和五六年度、一九八二年三月)、岩淵令治「文献史料から見た大名家菩提所の確立」(大名墓研究会編『近世大名墓の成立——信長・秀吉・家康の墓と各地の大名墓を探る——』、雄山閣、二〇一四年一〇月)。

38 高橋大樹氏は、室町・戦国時代における二尊院の再興過程を事例として、僧侶の勧進活動が、寺院と公家との恒常的・固定的関係構築を促した可能性を論じている(高橋大樹「室町・戦国期二尊院の再興と『勧進』——法然廟・檀那・菩提所——」(『仏教史学研究』五五一二、二〇一三年三月))。勧進を契機として成立した菩提所関係が、なぜ代々継承されるのかという点は、十分検討されているとはいえないが、公家との関係構築に積極的な寺院の姿を明らかにした、興味深い論考であるといえよう。

〈キーワード〉 公家、葬送・祭祀儀礼、寺檀関係、家の祭祀空間、格式

近世日本における神儒佛三教関係の再検討 —その排他と共存の構造—

森 和也

一 問題の所在

近世日本における主要な宗教——むろん宗教の定義については種々の議論があり、本稿の議論とも密接に関わつてくるのだが、議論を始めるにあたつて一般的に日本で伝統的に宗教と呼べるものとして、神道、儒教、佛教の三教を挙げることができる。日本で三教一致論と言つた場合、この神儒佛の三教を挙げるのが通例である。

いま「三教一致論」という術語を挙げたが、一致の対極には排除があり、これまで私は排佛論、その反論としての護法論を中心にして研究を続けてきた。¹なぜ、「排佛論」を取り上げるかと言えば、理由は次の通りになる。

通俗的な思想史の常識に反して、江戸幕府が寺請制度によつて寺院を通して宗敎管理を行い、その宗敎管理に戸籍管理を兼ねさせたために、佛教が近世においては、あたかも《国教》と呼べる地位を占めることになつた。これは制度的なことだが、制度によつて存在が保証された佛教の教えは日本の隅々に行き渡ることになつた。

ただし、『国教』と言つても、やはり主体は制度的なものであるため、寺請を拒否すればキリストンの嫌疑がかかり、捕縛されることになるが、佛教を批判することの『言論の自由』は許容されていた。そのため、挑戦者として思想のヘゲモニーを奪おうとする儒教、あるいは神佛習合の影響圏内から脱しようとする神道には、自らの存在を誇示するために排佛論を展開することが許される状況にあつた。排佛論とは、この点において近世日本における儒教、神道・国学の存在証明なのである。

我々がよく知つてゐる思想史は、儒教を基礎教養とする書生の革命である明治維新によつて、廢佛毀釈の焦土の上に、国家神道が打ち立てられた以降の人々による思想史であるがために、佛教の社会的影響力が不当に低く見積もられた思想史になつてゐる。

この歪められた虚像から近世日本思想史の姿を本来あつたものとして再現するためには、この佛教と儒教、神道との関係性を精査する必要があり、一言で排佛論と言つても、その内容は佛教の完全否定という単純なものばかりではない。様々な傾向、様々な方法論によつて、排佛論の言説は形成されてきた。

先学によつて排佛論の研究はこれまでかなり蓄積がなされており、例えば排佛論の類型を列举すれば次のようになるだろ²う。

- I .. 儒学者
- 1 倫理的
- 2 儒家神道（神儒一致）的
- 3 経世論的
- 4 科学（儒教合理主義）的

Ⅰ 5 歴史学的

Ⅱ 2 国学者

1 主情主義的

2 国粹主義的

3 科学的（蘭（洋）学を援用）

4 歴史学的

Ⅲ 3 キリスト者

Ⅳ 2 蘭学者（洋学者）・科学的

ここに挙げた整理は、排佛論者を思想的立場によつて大きく分類し、そうした上で、いかなる傾向・方法論から議論を展開したかということで細分化したもので、排佛論の全体像を論述する上で分かり易く、これ自体について否定する必要はなく、否定する意志もないが、不満を言えば、一面では機械的な分類である。

なぜ「一面では機械的」であるかと言えば、「排佛」で大きく括っているが、儒教、神道、佛教の相互の関係はすべてにおいて同様であったとは言えないのではないか。それが私の抱いた疑問であり、本稿で試論として提示しようとするのは、それに対する、今現在における私の解答である。

そこで、私の試みた方法というのは、排佛論の内容を神道、儒教、佛教の三教間の位置づけに注意した排佛論の類型化の検討である。この神儒佛三教の位置づけを検討するにあたつて、宗教多元主義の議論で使用される他宗教理解の三類型（排他主義・包括主義・多元主義）³を用語として援用したいと思う。もちろん、本来の宗教多元主義の議論自体は諸宗教の共存を指向するものであるので、排佛論とはベクトルを異にすることは、事前に確認しておき

たい。

さらに本稿では通常の宗教多元主義の議論からは逸脱した論述を展開する。宗教多元主義の議論では、排他主義→包括主義→多元主義へと、諸宗教の共存へ向かって他の宗教に対する許容度が進化してゆくに對して、本稿では、多元主義、排他主義、包括主義の順で論述してゆく。この改変が何を意味するかは、本稿を辛抱強く最後まで読んで頂ければ理解して頂けるものと思う。なお、以降、無用な議論の混乱を避けるため、多元主義を多元型と、「主義」を「型」に言い換える。排他主義、包括主義も同様である。

二 多元型三教関係

多元的三教関係とは、諸宗教がそれぞれの価値を認め共存している状況であるが、神佛習合の長い伝統を持ち、漢詩文を僧侶と儒学者とが贈答し、国学者の講筵に僧侶が並ぶような近世日本社会において流布した三教一致論などはその典型である。キリスト教のような排他性の強い一神教の風土とは違い、日本においては、三教一致の議論はむしろ通俗的なレベルまで降りてくる議論であつた。⁵

談義本に分類される穎斎主人の『当世穴さがし』(明和六年(一七六九)刊)(巻の二「さがの釈迦もんどう」)では、「唐人は儒道、天ちく人は佛道、日本人は神道があたりまへなれど、日本は儒佛入こんで、めずきしだいに成から、何成とほんとの所を、一いろぎわめるがよい。⁶」と、三教の風土性の違いを認めたうえで、どれでもよいので「ほんとの所」を極めれば良いと、三教を同列に扱つている。

もう少し高級なものが良ければ、石門心学の開祖石田梅岩の言行をまとめた『石田先生語録』(巻十八(一二九))に、

「神儒佛三道ノ中ニテハ何レヲ至極ニ忝シト思ヒ尊ブヤ、信心スル所ニ依テ倚ル所アラバ申ベシト存」という質問に対して、梅岩は「腸ヲサグツテ見申候へ共、少シモ倚ル所コレナク候。」と答えていいるのを見出すことができる。

穎斎主人、梅岩とも、後へ読み進むと神道への傾斜を見せるのだが、それは日本人なら神道であるという単純な風土論的傾斜で、神儒佛三教の間を分かつて、ことさらに順位をつけようという意志はみられない。神儒佛の三教の関係は対等であり、それらの選択は生國という偶然に支配されている。

三教一致的な言説はありふれたものであり、多元主義を理想とするならば、近世日本ではすでに達成されていたことである。

さらに日本の宗教世界においては、多元主義とも呼べない土俗化した神儒佛習合の信仰世界がその周辺を取り巻いていた。明治新政府が修驗道や牛頭天王信仰を徹底して弾圧したのは、神儒佛が混然となつて『得体の知れないもの』になつてていることが、彼ら明治新政府にとつていかに厭うべき現実であつたかを示している。

三 排他型三教関係

排他型三教関係が排佛論の典型であることは言うまでもないが、本稿では、三教の関係性において、いかなる価値判断のうえで排他的であるかということに注目したい。

より具体的に言えば、次の包括型との差異となるのだが、Bという宗教が、Aという宗教の脅威と捉えられた場合、AにとつてBは置き換え可能な、つまり匹敵し得る対等な存在として認識されるということである。

佛は慈悲濟度を以主と爲。禪に至ては、則一向に棄て去る。理を説くこと至高、必此に到らざることを得ず。其の慈悲濟度を主とするは、「仁」に似たり。然ども義を知ざることは、則一なり。殊へて知ず義とは天下の大路、一日も離るべからざることを。老氏も亦然り。⁹

伊藤仁斎の『童子問』（巻之下）から、儒教の佛教に対する優位を語った箇所を引用した。佛教は「慈悲濟度」という「仁」に相似したものを持つてゐるが、佛教は「義」に相当するものを欠いてゐるので、佛教の方が優れてゐるという議論だが、ここでは、対等な思想同士の優劣として儒佛の比較が行わわれてゐる。

排佛論では、儒学者による倫理的な批判に分類される言説であるが、『童子問』では繰り返し、佛教には「義」にあたるもののが無い、つまり社会規範としての教えがないという批判を行つてゐる。「儒釋の分るる所以を問」という質問を想定して、「聖人は天下と共に斯の善を同ふせんことを欲して、天下を離れて獨り其の身を善くすることを欲せず」と、社会とともにあるのに対し、佛教は異なり、「蓋釋氏は天下を離れて獨り其の身を善くせんことを欲す」と、社会から離れてあるという典型的な佛教の出世間性への批判を行う。この章でも、「仁に居り義に由るときは、則坐禪せず面壁せずと雖ども、然ども身自修り、家自齊り、國自治り、天下自平かにして、往くとして可ならずといふこと無し。苟も仁に居り義に由らざるときは、則設ひ其の心明鏡の如く、止水の如く、一毫人欲の私無くとも益無し」とされ、結論として「聖人の道、諸子百家に度越して、宇宙の間獨り尊しと爲る所以なり」（巻下）¹⁰が導き出されるが、「仁に居り義に由る」＝儒教と「仁に居り義に由らざる」＝佛教とで、優劣は「義に由る」ことの有無であるが、議論の前提として、儒佛では「仁」的なるものが共有されているという認識があることは見逃せない。

儒佛の共通性を主張する三教一致的な世界觀を抜け出して儒教の優位を「義」において見出すという行為は、儒佛を思想の上で対等な敵として指定しているのである。

歴史的な排佛論の言説では、神道の代替物としての佛教という認識が歴史上の事実として確認される。会沢正志斎の『新論』國体上では、「何をか邪説の害と謂ふ」という質問を設定し、まず「昔者、神聖すでに神道を以て教を設けて、民心を総合したまふ所以のものは、専ら一に出で、固より成規あり。而して天に事へ先を祀るの意、これを後世に伝ふれば、民は本に報い始めに反るの義を知れり」と、神道が——ただし、この「神道」は、「報本反始」(『礼記』郊特牲) という表現が端的に示しているように宗教的に再構成された神儒一致の神道である——、本来日本の教えとしてあつたが、「佛法の中國（筆者注。日本を指す）に入るや、朝議謂らく、國家に祀典あり、よろしく蕃神を拝すべからず、と。しかるに逆臣馬子、私かにこれを奉じ、皇子廄戸らと黨比して、伽藍を興造す。これより僧徒日に衆く、争ひてその説を鼓し、民の志ここにおいてか離渙せり」と佛教が「逆臣」蘇我馬子と廄戸皇子によつて日本に定着し、「聖武・孝謙の朝に及んでは、すなはち佛事ますます盛んにして、朝政廷議も、佛を奉ずる所以にあらざるものなく、遂に國分寺を諸道に置きて、國府と並立し、以てその法を國郡に布き、佛事をして政とたらしむ。上の好むところ、用ひて以て政をなせば、これが下たる者、たれか争ひてこれに趨かざらん」と、ついに、奈良時代には、佛教が神道を逐つて、その地位を奪う事態に至つたという宗教史を描いている。

この佛教は神道を排除した国体の敵であるという構図の上では、佛教と神道とは対等の立場で国家の宗旨の地位を争うものとして認識されている。

時代的に前後するが、国学においても、歴史的経緯の上で、儒佛など外国の教えが神道の競争者として認識されている。

然るをやゝ降りて、書籍といふ物渡參來て、其を學びよむ事始まりて後、其國のてぶりをならひて、やゝ萬のうへにまじへ用ひられるゝ御代になりてぞ、大御國の古の大御てぶりをば、取別て神道とはなづけられたりける。そはかの外國の道々にまがふがゆゑに、神といひ、又かの名を借りて、こゝにも道とはいふなりけり。^{o12}

引用したのは本居宣長の『直毘靈』から、日本の古来よりの教え（「大御國の古の大御てぶり」）が、儒佛の教えの伝来をうけて、「取別て」神道という名を付けられ、「かの名を借りて」道というようになつたという記述だが、神道の圧倒的な優位を説くのではなく、それらに「まがふ」ものであるという認識を示すことで、結果として、神儒佛を競争者として対等の地位に並べてしまつてゐる。

対等の競争者であるゆえ、「世々のものしりびとどもの心も、みな禍津日神にまじこりて、たゞからぶみにのみ惑ひて、思ひとおもひいひといふことは、みな佛と漢との意にして、まことの道のこゝろをば、えさとらずなもある。」¹³ という望ましくない事態が引き起こされる。むろん宣長の議論は、漢意に染まつた現状から遡上させて、あり得べき「大御國の古の大御てぶり」に再び目覚めることを意図しているが、現状が三教競合あるいは三教一致という状況であるがために、自ずから神儒佛は対等のものとならざるを得ない。

最初に例として挙げた仁斎の議論に立ち戻ると、仁斎は多元型から排他型への移行を示し、正志斎、宣長は多元型という現状から排他型の議論を立ち上げてゐる。なぜこうした議論の展開が起こり得たかと言えば、多元型と排他型とは、ともに宗教を対等に扱い、それを共存者として見るか、競争者として見るかという点において異なつてゐるからである。対等のものであるからこそ互いに排除の対象となるのである。

多元型と排他型とは、共存と排除という真逆のベクトルを持ちながら、宗教それぞれについては対等なものとしていることでは共通しているのである。

正志斎も宣長も神祇祭祀の行法が主体である神道という器の中に思想的要素を満たすことで、儒佛への対抗者に再構成している。他の宗教に対し大きな差異があれば、そこには上下の優劣が生じ、必ずしも排除をする必要がないということもあり得る。宣長の言説の中に、それへの傾斜を見出すことができる。

後世、國天下を治むるにも、まづは其時の世に害なき事には、古へのやうを用ひて、随分に善神の御心にかなふやうに有べく、又儒を以て治めざれば治まりがたき事あらば、儒を以て治むべく、佛にあらではかなはぬ事あらば、佛を以て治むべし、是皆、其時の神道なれば也、然るにたゞひたすら上古のやうを以て、後世をも治むべきもののやうに思ふは、人の力を以て神の力に勝んとする物にて、あたはざるのみならず、返て其時の神道にそむく物也。¹⁴

宣長の『鈴屋答問録』を引用したが、宣長は、ここでは、儒佛の存在を肯定するばかりか、それを「其時の神道」と表現し、一方で、ことさらな復古を否定している。宣長の思想の現状肯定の特徴を示す文として知られた箇所だが、宣長が三教一致論に転じたというわけではない。これまで見てきたように、多元型と排他型とは宗教を対等なものと見るので、ここで見るような『直毘靈』に代表される国粹主義者宣長の思想からの逸脱のような表現が可能なのである。しかし、これは宣長の変節ではない。

世中は、何事もみな神のしわざに候、是第一の安心に候、もし此安心決定せずして、神のしわざと申事を假令の如く思ひ候ては、誠に老子にも流るべく候、さて何事も神のしわざにて、世中にわろき事共のあるも、みな惡神のしわざに候へば、儒佛老などと申す道の出來たるも神のしわざ、天下の人心それにまよひ候も又神のしわざに候、然れば善惡邪正の異こそ候へ、儒も佛も老も、みなひろくいへば、其時々の神道也。¹⁵

宣長は「神のしわざ」という儒佛の上位者を指定することによって、儒佛が存在するという現状、ことさらな復古の否定を「神のしわざ」によって合理化しているのである。ここに包括型の要素を見出すことができる。

四 包括型三教関係

包括主義とは、多元主義の議論では、宗教Bの教義はすでに宗教Aの一部として示されており、宗教Bは宗教Aの一部として包括されるものとして宗教Bの存在が許容されることを意味しており、排他主義から多元主義へと《進化》する中間形態と考えられているが、キリスト教のような一神教世界において始まった宗教多元主義の議論では理想に位置づけられる多元的宗教世界、少なくともそれに近似した異なった宗教が並存した宗教世界が現実の状況として存在していた日本においては、包括主義は、中間形態ではなく、一つの完成形としてその姿を現していた。あるいは多元的無秩序に秩序を与えるものとして機能していたと言つても良いが、その言説の担い手の多くは、政治改良の言説としての経世論を説く儒者であった。

包括主義が多元主義と異なるのは、あくまで優れた宗教Aによる他宗教の包括という点において他宗教との《価

値の対等》を認めない排他性にあるが、本稿であえて宗教多元主義の術語を援用したことの底意はこの点にある。包括型の三教関係においては、宗教は序列づけられることになるが、儒教による序列づけの基準となるものは治道論、より倫理色を薄めて言い換えれば政治主義であり、政治主義における政治とその道具としての『宗教』との弁別であつた。

熊沢蕃山は、『大学或問』下冊で、「佛教の再興」という議論を行つてゐる。「今寺請を止て、天下の人の信不信に任せば、檀那寺持たざるもの大分ならん。然らば僧は飢に及びなんか。」と、寺請制度を廃止して、信仰は個人の自由に任せるという江戸幕府の宗教政策に切り込む質問を想定する。蕃山の主張は、幕政から佛教勢力を切り離して、その空いた席に儒教が座ることが究極にはあるが、その議論の過程で現状の僧侶の腐敗を問題にし、僧侶の綱紀肅正を提案する。江戸時代には宗派の区別無く戒律復興運動が起こるよう、僧侶の質的低下は佛教徒自身が認識している問題であり、蕃山の議論は、儒佛間に公約数的な普遍性を持つものであつた。そこに蕃山の佛教批判の付け目があつた。

蕃山の想定問答は、まず僧侶の経済的自立から論を起こすが、「仁政を先にして餘米を以て糧なき僧を養へり。みだりにみづから出家するものを禁じ、前にいふ所の得度の法行はれば、出家するもの千分が一ならん。」と、まづ僧侶の数を経済的に適切な数に絞り込み、さらに、「僧少く作法正しくば、不貪して法力を以て日を送るべし。樹下石上・麻衣草座の昔に返り、戒・定・慧の三學全くば、佛法の再興にあらずや¹⁶」と、僧侶の質的向上を目指すものであつた。

しかし、僧侶の質的向上は、蕃山の議論においては、寺請制度の廃止を担保するものであつて、佛教の統治システムからの排除と、佛教の宗教としての純粹化とは、連動していた。

蕃山は、「神道の再興」ということも問題にしているが、「今世間に神道といへるは、昔の社家の法なり。神道にはあらで神職の人の心用ひの作法なり。」として、神祇祭祀は「神道」に非ずと否定し、「唯三種の神器のみ、此國の神書なり。上古は文字もなく書もなし。心の智・仁・勇を三種の象によりて示し給へり。」と、神儒習合の議論を開いて、「神道者は儒を借事を憚れり。故に理せばくして孤獨の小術のごとく成て、儒佛に對すべき道學なし。賢君出世し給はでは、神道の再興難かるべし」^{o17}と、現状の神道に対して、かなり低い評価を与えていた。『大学或問』ではこの「神道の再興」を託された「賢君」の出現というのに、神儒佛三教の秩序形成を期待されている。

或問。今賢君日本を中興し給はゞ、儒道を用ひ給ふべきか。

云。中興の主、何ぞ儒佛に倚給はん。唯賢君の仁政にて、儒も佛も其中に養はるべきのみ。^{o18}

「賢君の仁政」という上位者によつて、儒教佛教、さらにここでは名を挙げられていないが神道というものが等しく下位にあるものとして位置づけられている。ここで鍵となるのが「仁政」という概念である。「仁政」という政治によつて宗教である佛教が「養は」れるという関係性が想定されている。

儒教にすら優越する「賢君の仁政」という政治の優位性の主張にいたる『大学或問』の蕃山は、政治主義に足早に至ろうとしている。¹⁹ この蕃山を伊藤仁斎と並んで優れた先行者と評価していた荻生徂徠は、蕃山の政治優位の考え方を継承してゆく。

徂徠は、まず先に触れた仁斎が儒教と佛教とを「仁」においては公約数の関係にあるという主張を否定する。

その學を主張する者、つひに佛には仁ありて義なしと謂ふに至るなり。それ佛には天下を安んずるの道なし。あに以て仁となすに足らんや。^{o21}

徂徠は『辨道』で、「その學を主張する者」、すなわち仁斎が、佛教には「義」はないが「仁」はあるとするのを否定し、佛教には「仁」もないとする。徂徎の言う「仁」とは、「天下を安んずるの道」、すなわち「仁政」に収斂される「仁」であり、徹底した政治主義からの断定である。

寺請制度の廢止という幕府の宗教政策に対して異議を唱えた『大学或問』のような過激さは無いが、やはり徂徎も佛教を政治から切り離そうという議論を行う。八代將軍徳川吉宗に提出した政策提言『政談』（巻之一）では、寺領統治について切り込んでゆく。

寺領二代官ヲ置コト、是又有マジキコト也。近村ノ御料・私領ヨリ支配シテ、年貢計リヲ其寺ニ可^レ渡事也。
寺社門前ヲ寺社奉行ノ支配トスルコト、是又一統ニ町奉行ノ支配ナルベシ。^{o22}

徂徎は、寺領の統治を寺院に任せず、これを周辺の幕府代官・藩に任せ、また門前の支配も寺社奉行から町奉行に移すべきだと主張するが、その論拠となるのが、蕃山の『大学或問』の議論を下敷きにしたかのようだ、佛教の統治システムからの排除と佛教の宗教としての純粹化との連動であつた。

子細ハ、殺生戒ヲ第一トシ、一大藏經ノ内ニ國ヲ治ル道ハ一向ニ無^レ之、公法ノ咎人ヲモ慈悲ノ爲ニ命ヲモラヒ、或ハ構有^レ之者ヲモワビ言ヲスルコト、當時僧ノ所作也。土地ヲ持テ民ヲ支配スルトキハ、刑罰無テハ法ノ立ヌコト也。刀指ヲ召仕フカラハ、事ニヨリ切腹ヲモ申付ズシテハ叶ヌ事也。帶剣ノ者ヲ連レテ、供先ニテ何ノ用ニ立ツベキ。是ニヨリテ覺彦比丘一生ノ間供ノ者ニ脇指ヲ指セズ。是等ハ唯武家ノ真似ヲスルト云者ニテ、全ク佛法ノ衰廢也。佛法ヲ崇敬スル上ニテモ、是ハ制スベキコト也。^{o23}

佛教には、「殺生戒」という時には刑罰も必要となる民衆統治には不向きな教えがあり、そもそも大藏經には政道論自体が存在しないことを論拠として、佛教が政治のまねごとをすることは「佛法ノ衰廢」であると批判し、「佛法ヲ崇敬スル」ためには、佛教の非政治化を行うべきであると主張している。寺院による寺領統治の廃止、つまり非政治化は、佛教の宗教としての純粹化を梃子にして議論されているのである。

この宗教というものは、決して政治と同列の価値を持つものではなく、政治の下位に位置づけられるものであつた。享保十一年（一七二六年）、老中水野忠之から、「禹祠」と記すから水神祠の類であろうが、その碑文を依頼された徂徠は、それは僧侶に依頼すべきであろうと述べて断つてゐる。²⁴徂徠の拒否に対し、「儒釋の相容れざるは、水火の如く然り」だからですかという反間に對して、徂徎が言うには、「吾が所謂聖人なる者は、古の帝王也。聖人の道なる者は、古の帝王の天下を治むるの道也。孔子の傳ふる所は是のみ。」と、「聖人の道」というのは「天下を治むるの道」であり、儒教とは政道論であるという自己の立場の確認を行い、その上で、「佛氏の如きは、未だ嘗て天下國家を治むるの道を言はず。豈に聖人と抗せんや。」と、佛教には政道論はなく、「聖人の道」とは匹敵しない。そのことを認識せず、「儒者佛氏を疾視して以て仇と爲す者は、乃ち聖人の道を以て佛氏の類と爲す也。豈

に亦聖人の道を小にせざらんや。謬なるかな。」と、佛教を敵視する儒者を、佛教を儒教と同等のものと考える誤謬にとらわれている者であると断じて、「今佛氏の道と爲す所を觀るに、乃ち鬼神の道也。僧も亦巫祝の類のみ。何となれば、巫祝は神を奉じ、僧は佛を奉ず。其の名殊なりと雖も、彼の命くる所殊なるのみ。」と、大胆に佛教は儒教の文脈で言うところの「鬼神の道」つまり祭祀であると断定する。徂徠の中では、「天下を治むるの道」と「鬼神の道」との優劣は明確である。

故に曰く、佛道なる者は鬼神の道也。僧なる者は巫祝の類也。佛氏を仇視する者は、吾が聖人の道を小にする者也と。夫れ佛法より以来千有餘歳。僧と巫祝とは皆民也。聖人の民に於けるは、一視同仁す。況や巫祝は三代の時より既に之有り。而も其の道と爲す所は得て之を知るべからず。聖人も亦民の俗に因りて以て之を存すれば、則ち何ぞ必ずしも其の道と爲す所の如何なるを問はんや。祇だ其の已甚だしき者を禁じ、治に害あらざら俾むれば可也。

佛教は「聖人」によつて統治される側である「民」に属するものであつて、その政治における優劣は明らかである。「其の已甚だしき者を禁じ、治に害あらざら俾むれば可」であるような、政治の上で無害であることによつて存在が許容されているものでしかない。

今の世の神を奉ずる者は五、曰く巫、曰く祝、曰く陰陽、曰く僧、曰く修驗。其の奉ずる所の道は二、曰く神道、曰く佛道。然れども之を均しくするに皆神道にして、五者何ぞ擇ばん。

日本における「鬼神の道」の例を列挙した上で、その中で、「頗る字を識る」のは僧侶なので、「鬼神の道」に属する「禹祠」の碑文のようなものは僧侶に依頼して欲しい、というのが徂徠の回答であつた。

祭祀については、『辨名』卷上「礼」第二則に、「三代の天子の、一政を出し一事を興すがごときも、またみな祖宗を祀りてこれを天に配し、しかうして天と祖宗との命を以てこれを出し、ト筮を以てこれを行ふ。古の道しかりとなす²⁵」とあるような、宗廟・社稷・郊天の皇帝祭祀における政教一致の言説が古文辞学という六經を政治の基本とする学問で導き出されてくるのが当然であるが、徂徎の軍学書『鈴録』（卷十三）では、「鬼神・占筮・災祥ノコトハ聖人ノ一術ニテ愚ヲ使フ道ナリ²⁶」と、「鬼神の道」などの宗教行事は露骨に政治術の一つという認識に落とし込まれている。

徂徎のこうした政治主義を価値判断の基準とする包括型三教関係は、諸書に散見されるものだが、この包括型三教関係を整理したのが、徂徎の弟子の太宰春台の『辨道書』である。『辨道書』に対する反論書が佛教、神道・国学の側から陸續と起つたのは、徂徎・春台師弟における政治優位の包括型三教関係が整理されて一書となつて世に現れたものという『辨道書』の性格から当然であつた。

春台は言う。

神道といふ文字は周易に出候て聖人の道の中の一儀にて候を、今世には巫祝の道を神道と心得て王公大人より士農工商に至るまでは是を好み学ぶ者多く候は、大なる誤にて、以外の僻事と存候。巫祝の道は只鬼神に給事するのみにて、吾人の身を修め家を治め國を治め天下を治むる道にあらず候へば、巫祝にあらざる者は知らずして少も事かけず候間、士君子の學ぶべき事にあらずと思しめざるべく候²⁸

まず神道に対ては、これを神道といわゆる俗神道に分ける。前者の神道は、「神道」の語の出典を『易經』に求めることから論を起こして、神道を「聖人の道」に回収する所説を述べて、これと世間にあるいわゆる神道（＝俗神道）を「巫祝の道」と区別する。そうしておいて、「巫祝の道」は、「吾人の身を修め家を治め國を治め天下を治むる道」ではないので、「士君子の學ぶべき事」ではないと断じる。

佛道は五千餘巻に演説して廣大無邊なる様に見え候へ共、天下を治る道にあらず、獨身の一心を治る道にて候。右に申候如く僧は君臣なく父子なく夫婦無く兄弟なく朋友なく國も無く家もなき者にて候へば、獨身の外に治むべき物なく候。今獨身を治る道を先王の天下を治る道に並べて同等に御心得候は大なる御誤にて候。^{○30}

また、佛教は、哲学としては高邁であつたとしても、それは「獨身を治る道」に過ぎず、これも「天下を治る道」ではない。

儒者の道は二帝三王の道にて候。二帝三王は皆古の聖天子なる故に、其道を總じて先王の道と申候。先王の道は天下を治る道にて候。^{○31}

殘る佛教は、当然、「天下を治る道」である。これらに對して、佛教、俗神道には、その資格はない。政治主義の上から統治者の思想として機能し得ない佛教を担う僧侶は、「いかほどの學問いかほどの智恵ありても、天下國

家の政にあづかることを得ず、却て天下の法制を受け士民の末に列する者³²」でしかなく、被治者の身分に属する者である。

ただし、排佛論であつても、包括型が排他型と異なるのは、佛教のいる場所は、儒教の支配下の立場に甘んじて、その宗教（「巫祝の道」）として与えられた役割を果たしさえすれば、用意されている点にある。

偏屈なる儒者は、諸子百家を異端邪説と名づけて、其書を読まざる故に、其道を知らず。一概に取べき處なき様に存候。佛法を悪むことは、又諸子百家を悪むよりも甚しく、僧をば人類にもあらぬ様に思ひて、天下の事を論ずるにも、佛法を絶さずば國家は治まるまじくなぞ申候。善く学問して先王の道を明らめたる上にては、諸子百家の道は國家の病を治する良薬にて候。釋氏は國家に預からぬ者にて、僧は古の巫祝の類なる者なれば、上の政たゞしき時は國家の害になる事もなく候。日本の神道は又殊に小さき道にて、政を妨ることあたはず候。畢竟諸子百家も佛道も神道も、堯舜の道を戴かざれば世に立ことはあたはず候。されば中華の古代も日本の今も、天下はいつも堯舜の道にて治り候。³³

春台は、単純な排佛論者を学問の足らない「偏屈なる儒者」として否定する。学問をして「先王の道」を理解すれば、諸子百家の学問は「國家の病を治する良薬」として用いることができるし、佛教は国家統治の外にある「巫祝の類」なので、上の政治が正しく行われている時は、「國家の害になる事」はなく、「日本の神道」（ここでは俗神道）は政治の妨げにもならない小さいものである。つまり、「堯舜の道」＝「先王の道」＝佛教というものがあつて、その上で、分け与えられた役割を果たすのが佛教、神道なのだという、儒教優位における三教の共存が説かれるこ

となる。徂徠・春台師弟の儒教は、倫理学の要素を薄めて政治思想に限りなく近づいてゆく性格を持ち、三教の関係は治政上の役割分担になるので、これを『近世型政教分離』と呼んでも良いかもしない（図1参照）。

春台の『辨道書』に対する反論が、こうした『近世型政教分離』に対して正鵠を射たものであるかは検討が必要である。

摂津国の生國魂神社の社僧（持宝院。真言宗）であった聖応は、「王法の常理のみにては、惡業の衆生化しがたき故に、因果應報の説、地獄天堂の善巧方便を以て王法の助けとせられたるものなり。即ち是裁成輔相の道なり」³⁴（『胡蝶庵隨筆』）と、佛教も政道論としての役割を果たし得るという近世的な治国利民論を主張して春台を批判している。あるいは、曹洞宗の乙堂喚丑は、「僧已ニ出家シテ佛道ヲ務ムルトキンバ、臣子ノ列ニ不レ入、君王モ亦コレニ任ス、徳ヲ全スルトキハ、君王ノ恩ハ云ニ及バズ、広ク四恩ヲ報ズ、臣ト称セザレドモ報恩臣子ニ過グ」³⁵（『駁弁道書』坤）と、一見、沙門不敬王者論に傾くと見えながら、やはり治国利民論に回収され、「純ガ王法ノ外ニ出ヅル事能ハヌトハ、一概ノ愚論也」と、佛教を政道論の文脈、つまり春台の文脈に乗せてしまっている。ここでの議論は、佛教の宗教としての特性を語るのではなく、政治思想として儒教と同等か否かという議論となつてゐる。

しかし、政治において有用であるという主張が果たして春台の論を討つ正しい箭か否かは、はなはだ心元ない。政治的有用性の主張は一步間違えれば宗教を治世の道具として捉える春台の言説に自らはまり込む可能性をも孕んでいる。

国学の立場からの平田篤胤の『呵妄書』（下巻）での批判も同様である。

國々の禮各異なり。然れども其敬の心をあらはすは同じこと也。必しも堯舜が教の如くならざれば道にかな

はぬなど思ふは更に云ふにも足らぬ狹見なり。世に漢學に迷へる者どもが、彼の國の書どもに中華は萬國の師なりなど、戎人の狹き心より云出た漫言を聞いて、如何にも然ることと心得、漢國の教に有らざれば諸事を為し得ぬことく一向に思ふ様子だが甚しき愚なり。から國の教と云ものは我が皇國の正しき上より見れば知れたることをことごとしくをしへたるものだ。^{o36}

この篤胤の議論は、多元型から排他型への移行可能性を端的に示しているが、篤胤は、儒教と古道との差は国に違ひというだけで、古道と儒教との教えの内容は対等であるという反論を開いている。

宗教Aと宗教Bとに上下の優劣関係がなく、同等のものとして置き換え可能であるからこそ、宗教Aか、宗教Bかという二者択一（あるいは三者、四者・・・）が可能なのであつて、これは、宗教Aによる宗教B、C、D・・・の包括という宗教関係モデルとは異なる宗教関係のモデルなのである。つまり、多元型・排他型と包括型とは、異なる宗教間の価値が対等か否かということを境として分かれる別の宗教関係モデルなのである。一方で、他宗教の存在を許容するか否かでは、多元型・包括型と排他型とに二分される。ただし、包括型こそまさに許容であつて、多元型のような共存ではない（表1参照）。

先行者としての蕃山、そして徂徠・春台師弟の包括型の宗教関係モデルに対抗するためには、聖応、乙堂喚丑、篤胤のように、多元型・排他型の宗教関係モデルを対置させるか、もう一つの可能性として、包括型の宗教関係モデルで、儒教のいる位置を奪い取ることの二つがあり得る。後者の宗教関係モデルは近代に登場する国家神道体制へと転写されることになる。

五 包括型の近代への継承

蕃山・徂徠・春台の包括型三教関係に共通するのは、儒教の政治主義への傾斜である。政治という基準によつて宗教間の序列をつけると一応は述べておいたが、改めて『宗教』という視点に注目にした場合、儒教を非宗教化する一方で、佛教、神道などを宗教として純粹化することで、政治と宗教とを弁別し、『近世的政教分離』を形成するものであることはすでに述べた。従つて、純粹には多宗教間の関係という点では言えないかもしれない。それは『宗教』と『宗教ならざるもの』との弁別であつて、『宗教ならざるもの』とはここでは政治であつた。しかし、政治が純粹に『政治』であることは、実際には難しい。春台の反対者たちが宗教の政治的効能を主張したように、宗教もまた政治の一部として機能する以上、政治から宗教を取り込んでゆくベクトルも存在し得る。政教分離という『言動』の方向は一樣ではない。多分にそれは、御都合主義的ですらある。それを政治の狡知（あるいは巧緻）と呼べば呼べるだろう。

その狡知は徂徠の『鈴録』に露悪的に現れたが、例えば、藤田東湖の『弘道館記述義』（巻上）に、「衆、皆佛を信ずるに、我れ独りこれに違ふは、不智なり。且つその説妄なりといへども、以て愚俗を勸懲するに足る。苟しくも我が治に補ひあらば、何ぞ夷狄の法を嫌はん」³³⁷ という主張に正しく継承されている。³³⁸

明治の開明的とされる政教分離の主張も、徂徠学の議論を踏まえると、佛教その他の宗教を、『宗教』という範疇に囲い込むこと、つまり非政治的なものとすることと、逆説的に信教の自由を主張したという評価が可能である。

政府既ニ教門ト相連絡スルノ脈ヲ絶チ、政治ノ大權ヲ明カニシ、公正ノ法度ヲ立テ以テ其ノ民ニ臨ム、則チ

民間數百教門アリテ各其信スル所ヲ信セシメ、各其奉スル所ヲ奉セシムルモ亦何ソ政治ノ害ヲナスヲ得ンヤ^{o39}

西周の『教門論』（二）の政教分離の思想は、春台の「上の政たゞしき時は國家の害になる事もなく候」という口吻を想起させるし、政教分離の主張として著名な「尊王ハ國體也、教ニ非ル也」^{o41}と述べる島地黙雷の「三条教則批判建白書」の言葉は、より重要な問題を胚胎している。「尊皇」が非宗教であることを述べて、宗教としての佛教の立場を確保しようという戦略は、国家神道における神社非宗教論の陰画である。いや、どちらがネガで、どちらがポジであるかは、問題ではない。両者は同根なのである。政治と宗教との弁別というのを制度化すれば、神社行政が内務省で、その他の宗教の所管が文部省という形で具体化される。

包括型の三教関係のモデル（図1）で、「聖人の道」のある位置に「国体」、あるいは「聖上の道」を置き換れば、大東亜戦争の敗北以前の近代日本における政教分離の構造へとそのまま転写できる。国学とともに維新を思想的に支えた水戸学の「神道」が、儒教の王道と一体化された神道であつたことから、表裏を逆転させる操作だけで、転写に大きな思想的な跳躍は必要とされなかつた。「教育ニ関スル勅語」に盛られた倫理が、儒教倫理と双児的であるのは不思議なことではない。

佛教、あるいは他の宗教が、国体を頂点として、そのしかるべき位置を占め、果たすべき役割を果たすという姿は、戦前の近代日本にその例を挙げるのに暇はない。

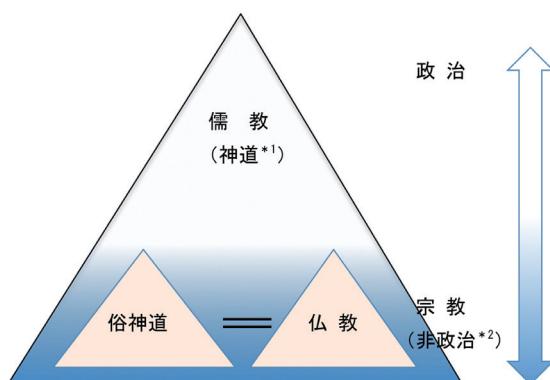
紙数も尽きた。本稿は近世日本における三教関係について、宗教多元主義の術語を援用して整理を試みることを主眼としたので、近代の分析は次の課題としたいが、近代日本の宗教世界が、近世日本から地続きであることを改めて確認しておきたい。

本稿は試論であり、今後、この三教関係の三類型の妥当性について、引き続き検討してゆき、修正すべき点は修正してゆきたいと考えている。⁴²

表 I

宗教間の共存		宗教間の関係		多元型	
可	価値の対等	横に對等		三教関係	
		三教関係	排他型	三教関係	包括型
不可	価値の優劣	横に對等	三教関係	三教関係	包括型
可（許容）	価値の優劣	上下に従属	三教関係	三教関係	包括型

図 I



* 1 この「神道」とは、王道と一体化された神道である。

* 2 「非政治」とは政治の決定権あるいは参加権を有さないと
いう意味である。

註

近世日本における神儒佛三教関係の再検討

1 拙稿「近代仏教の自画像としての護法論」『宗教研究』第八一巻第二輯、二〇〇七年。「仏教の社会的存在証明——伴林光平の〈転向〉の事例から——」『宗教研究』第八四巻第三輯、二〇一〇年。「外在する排佛と内在する排佛」『蓮花寺佛教研究所紀要』第四号、二〇一一年。「太宰春台の仏典刪修にみる近世日本社会と仏教」『中央大学政策文化総合研究所年報』第一七号、二〇一四年。

2 家永三郎・赤松俊秀・圭室諦成監修『日本佛教史』III（法藏館、一九六七年）。柏原祐泉「近世の排仏思想」日本思想大系五七『近世佛教の思想』（岩波書店、一九七三年）などを参考にモデル表として筆者が独自に作成したものであり、参考した著作に対して代表的な研究者を選んだという以外に特別の意図はない。

3 岸根敏幸『宗教多元主義とは何か』（晃洋書房、二〇〇一年）、間瀬啓充編『宗教多元主義を学ぶ人のために』（世界思想社、二〇〇八年）参照。

4 異なる宗教の共存のありかたについて、ジョン・ヒックは通約的多元主義、ジョン・カブは非通約的多元主義など、代表的な宗教多元主義の論者においても主張に差異がある。（岸根二〇〇一。前掲）

5 青山忠一『近世佛教文学の研究』（おうふう。一九九九）の特に「第三章 仏道の文学」「第四章 儒道の文学」に、近世文学における三教一致の言説について詳しい。

6 新日本古典文学大系八一『田舎莊子 当世下手談義 当世穴さがし』。二〇七頁。

7 『石田梅岩全集』下、一四四頁。

8 慶応四年三月二十八日 神祇官事務局達

一、中古以來、某權現或ハ牛頭天王之類、其外佛語ヲ以神號ニ相稱候神社不少候、何レモ其神社之由緒委細ニ書付、早々可申

出候事

但勅祭之神社 御宸翰 勅額等有之候向ハ、是又可伺出、其上ニテ御沙汰可有之候、其餘之社ハ、裁判・鎮臺・領主・支配頭等ハ可申出候事

一、佛像ヲ以神體ト致候神社ハ以來相改可申候事

附、本地抔ト唱ハ、佛像ヲ社前ニ掛、或ハ鰐口・梵鐘・佛具等之類差置候分ハ、早々取除キ可申事

明治五年九月十五日 太政官布告(第二七三号)

府縣ヘ

修驗宗ノ儀、自今被廢止、本山當山羽黒派共從來ノ本寺所轄ノ儘、天台真言ノ兩本山へ歸入被 仰付候條、各地方官ニ於テ此旨相心得、管内寺院へ可相達候事

但、將來營生ノ目的等無之ヲ以歸俗出願ノ向ハ始末其狀ノ上、教部省へ可申出候事(傍点筆者。以下同)

9 日本古典文学大系九七『近世思想家文集』。一七四頁。

10 同右。一七四~一七五頁。

11 日本思想大系五三『水戸学』。六四~六六頁。

12 『本居宣長全集』九。五三頁

13 同右。五八頁

14 『本居宣長全集』一。五一七~五二八頁。

15 同右。五一七頁。

16 日本思想大系三〇『熊沢蕃山』。四四七~四四八頁。引用文中に言う「前にいふ所の得度の法」とは、上冊に「昔の得度の法を

再興して、猥に我と出家することを禁じ給はん。」（同。四三六頁）と述べる国家による出家公認制度の復活を指している。

17 同右。四四八、四五九頁。

18 同右。四四九、四五〇頁。

19 『集義外書』卷七・脱論四 「夫我道は王道也。王道は大道なり。大道は大路の如し。佛法ごときの小道は、夷中の小路のごとし。

異端の品々は川流の如し。我道は大海のごとし。皆受入て辞せず。何のふせぎ退ると云事かあらん。防ぎ退るは同じ小道のわざなり。」（『蕃山全集』二。一二〇、一二一頁）のような議論は、まだ儒教の範囲内にあるといえる。

20 『先哲叢談』卷六 「徂徠每自言、熊澤之智、伊藤之行、加之以我之學、則東海始出一聖人。」（第十五条）

21 日本思想大系三六 『荻生徂徠』。一八頁。

22 同右。二八三頁。

23 同右。二八三頁。

24 『徂徠集』卷之十七 「対問」。同右。四九九、五〇〇頁。

25 日本思想大系三六 『荻生徂徠』。七三頁。

26 河出書房版 『荻生徂徠全集』六。四四三頁。

27 小笠原春夫 『国儒論争の研究』（ペリカン社。一九八八年）「第一篇論争の発端」に『辨道書』の反論書がまとめられていて参考になるが、該書の性格上、神道・国学系が中心の論述となっている。

28 『日本倫理彙篇』古学派下。二〇八頁。

29 『易經』觀卦象伝に「觀天之神道、而四時不忒、聖人以神道設教、而天下服矣」とある。考証家伊勢貞丈は『神道獨語』で『易經』のこの「天の神道」と「我国上古神道」とは別のものであると批判している。

- 30 『日本倫理彙篇』古学派下。二一二～二二三頁。
- 31 同右。二一二頁。
- 32 同右。二二五頁。
- 33 同右。二二七～二二八頁。
- 34 『日本隨筆大成』二期九。八二頁。
- 35 『続曹洞宗全書』九。三〇〇三頁。
- 36 『新修平田篤胤全集』一〇。一七七頁。
- 37 日本思想大系五三『水戸学』。二八四～二八五頁。
- 38 水戸学における徂徠学の影響については、尾藤正英「水戸学の特質」（日本思想大系五三『水戸学』解説、岩波書店。一九七三年）が代表的な論考として議論の対象にされるが、尾藤の所説を受け継いだものに、近年では子安宣邦『国家と祭祀』（青土社、二〇〇四年）などがある。
- 39 『西周全集』。四九五～四九六頁。
- 40 西周の徂徎学への親炙は「徂徎学に対する志向を述べた文」（『西周全集』一所収）などにうかがえる。
- 41 日本近代思想大系五『宗教と國家』。二三一九頁。
- 42 当面の課題として富永仲基の「誠の道」による三教の統合についての検討が必要であろうと考えている。

〈キーワード〉

宗教多元主義 排佛論 政教分離

書簡の伝達者としての僧侶 —張潮の交遊関係を手がかりに—

小塚 由博

はじめに

1. 張潮の文学活動と僧侶

a. 張潮の文学活動、及び書簡の往来について

b. 張潮と僧侶

2. 伝達者としての僧侶

a. 書簡の伝達（揚州—北京）

b. 書簡の伝達（揚州—江南）

c. 旅の目的—积海嶽と克巳上人

おわりに

はじめに

旧中国、特に明清時代の文人たちは、當利・非當利を問わず多種多様な文学作品を制作し出版していた。その中

には複数の人物の詩や文章を集めた選集や、筆記・小説を集めた叢書など大部の作品も少なくない。それらがどのように編集され出版されていったのか、またどのように流通・伝播していったのか、これは明清文学作品のみならず、中国における文人文化の有り様を知る上で大きな手がかりともなり得る。

本論で取り上げる清初の文人張潮（一六五〇—一七〇九？）は、警句集『幽夢影』の作者として有名である。この『幽夢影』の大きな特徴の一つは、これに多くの文人たちが評語を寄せていていることである。また、後述の通り張潮は当時流行した小品文（筆記・小説などの短編作品）を集めた叢書の編者でもあり、そこにはやはり当時の文人たちが多数作品を寄せている。果たして、これらが編集・出版されるに当たり、どのようなやりとりが行われていたのであろうか。それがかなり詳細に記されているのは、張潮が文人たちと交わした書簡である。

当時の中国における民間の書簡の伝達は、現在のようなシステム化された郵便伝達制度として確立されてはおらず、その都度個人的に依頼して行われるのが普通であった。具体的には、その伝達は使用人、親族、友人、馴染みの商人などによつて行われ、場合によつては身近に伝達者が存在せず、伝達者が近くに来るのを待つ場合も珍しくなかつた。そしてその伝達者として、僧侶もまたその一翼を担つていた。

前号論文²で述べたとおり、張潮は仏教にある程度の知識を有しており、作品中にしばしば仏教に関する記述が見られる。また僧侶の友人も少なくなく、彼らに書簡や作品の伝達を依頼するケースも多かつた。僧侶が書簡の伝達者として活動していた状況についても多少言及を加えたが³、あくまでその簡単な紹介に留まつた。本論ではそれを踏まえた上で、書簡の伝達者としての僧侶について更に詳細な考察を加え、清初における文人と僧侶の交遊関係の一端に迫ることとしたい。

なお、本論はあくまで中国文学研究の立場から僧侶との交遊関係や書簡の伝達について究明しようとするもので

あることを付記しておきたい。

1. 張潮の文学活動と僧侶

a. 張潮の文学活動、及び書簡の往来について

張潮（一六五〇—一七〇九？）、字は山來、号は心齋居士・三在道人。安徽歙県「新安」出身の文人である。父の張習孔（一六〇六？—？。字は念難、号は黃嶽。室名は詒清堂）は順治六（一六四九）年の進士で、山東提學僉事であつた。張潮もまた官僚の道を目指したが途中で諦め、その後は揚州に居を移し（一六七〇年代半ば）、出版活動に専念することとなつた。父の代からの版元を有し、また王障を始めとした出版家とも交遊があり、自身の作品から大部の叢書に至るまで、多数の作品を出版した。中でも有名なのが前述の警句集『幽夢影』や小品作品を集めた3種の叢書『虞初新志』『檀几叢書』『昭代叢書』である。その編集期間は他誌⁴でも述べたとおり、一六八〇年前後から一七〇〇年代前半のおよそ二十年以上にも及んだ。

中でも3種の叢書は、当時の文人たちの小品作品（筆記・小説などの短編の作品）を集めた大部のもので、その大きな特徴は他の叢書とは異なり、過去の歴史的な作品を集めることではなく、張潮と同時代の作者の作品をリアルタイムに集めていることである。張潮は自作・他作を問わず広く友人たちに作品を募集し、贈つて貰つたり、知人に採集して貰つたりして集めた作品を次々と叢書に収録した。始めのうちは順調に編集・出版作業を行つていたが、やがてその噂を聞いた様々な文人から多数作品が寄せられるようになり、その選定や校訂など編集作業に苦心した。

作品の収集・編集・校訂・出版には、費用はもちろんのこと多くの人手を必要とするもので、とりわけ張潮の場合には殆ど揚州を動かずに編集作業に打ち込んでいたため、実際に作品の収集・受け取りから、校訂者や出版者への郵送、また彼らとの書簡のやりとりなどを誰がどのように行うかが重要となる。その解決策の一つとして張潮が行つたのは多数の便人（何らかのついでに書簡・荷物を伝達する人）を利用することであつた。そのため、その際に寄せた或いは寄せられた書簡も膨大な数に及んだ。

ふつう、このような雑多で文学的内容に欠ける書簡はあまり後世に残らないものであるが、張潮の場合は、ひとまとまりになつて遺されている。それが本論でも使用する『尺牘友声集』（友人たちが張潮に寄せた書簡を集めたもの。約一〇〇〇通）および『尺牘友声偶存』（張潮が友人たちに寄せた書簡を集めたもの。約四五〇通）で、これらは当時の江南文人たちの交遊状況を解き明かすものとして極めて重要な資料である。⁵なお、ここに収められた書簡の制作年代は、張潮が出版活動を活発に行つていた時期とほぼ合致する。その中には王士禎、孔尚任、閻若璩、高士奇、張竹坡などから張潮の地元の友人や親族などに到るまで、著名・無名を問わず様々な人物の書簡が収録されており、その中には僧侶に関するものも少なくない。しかも、その内容は仏教に関する知識を披露したり、議論を交わしたりするものだけではなく、僧侶に書簡の伝達を依頼するものも多く、僧侶が張潮の書簡伝達の一翼を担つていた様子が窺える。これを調査考察することによつて、当時の文人と僧侶との交遊関係が垣間見られるだけではなく、文人たちの交遊ネットワークの一端を明らかにできるのではないか。そしてひいては旧中国における文人たちの有り様を解明する一つの大きな手がかりとなるのではないか、と考えている。なお、全ての書簡に誰がその書簡を伝達したのかについて記している訳では無く、そのような書簡は寧ろ稀少と言つてよい。それだけに伝達状況を知り得る書簡はその全容を解明する貴重な資料でもある。

以上のことを見たが、張潮の書簡に見られる僧侶について見てみたいと思う。全体的に見て、張潮と交遊のあった僧侶は無名の人物が多く、他の史料に殆ど記されていない者も多い。しかし、その中には張潮にとつて重要な人物も少なくない。まず本節では、書簡の伝達にはあまり関係のない僧侶について紹介することとし、書簡や作品の伝達者としての記述が存在する僧侶に関しては、次節で考察することとした。

なお、以下便宜的に『尺牘友声集』を『友声』、『尺牘友声偶存』を『偶存』と称すこととし、引用する場合は巻数を記し、また拙稿資料⁶に基づいて通し番号（及び『偶存』は書簡の宛て名も）を付した。さらに、推定の制作年代を西暦で示したが、あくまで現段階のものであり、参考程度にお考え頂きたい。

加えて、本論で紹介する僧侶にも①、②、③…と通し番号を振り、その僧侶が張潮に宛てた、もしくは張潮が僧侶に宛てた書簡について、前述の張潮書簡集中の掲載数を姓名の下に（『友声』／『偶存』）で示すこととした。更に、その僧侶自身の書簡は存在していないが、他者の書簡にその人物について記述がされている場合も存在する。その数も併せて「」に示すこととした。また、僧侶別に一覧表として文末資料Iを付したので、そちらも併せて参考願いたい。

b. 張潮と僧侶

さて、それでは以下張潮と交遊のあつた僧侶を書簡中から見てみることとする。

① 釈行灑（1「0」／2「0」）

积行灝⁷、字は法音、号は遠峰。江蘇興化の人。『五灯全書』卷七十七には「揚州建隆法音灝禪師、長洲彭氏子、生長興化」(浮石賢嗣)とある。揚州建隆寺の僧。『晚晴簃詩匯』(『清詩匯』)卷百九十六には「雲間名士倪永清選詩、最於邗上遠峯主之(雲間「松江」の名士である倪永清が詩を選し、最も邗上「揚州」の遠峯を主とした)」云々とある。詩人倪永清(名は匡世、法名超定。江蘇松江の人)は行灝の弟子であり、張潮の友人でもある。また、同じく張潮の友人である聶先(字は晋人。樂説居士。江蘇蘇州の人。『統指月錄』の作者)⁹も行灝の弟子である。

張潮は書簡で臨濟宗の伝灯に関する知識を披露したり、自らが制作した「二十八祖頌」¹¹を贈り、その感想を求めてたりもしている。

詩人の徐崧(字は松之、号は臞菴居士。江蘇吳江の人。一六一七—一六九〇)¹²は詩僧と広く交遊し、唱和詩を作つた。彼もまた遠峰と交遊があり、彼は書簡で張潮に「而主人遠峰和尚思致蕭疎、爲弟三十年老友。相於在寺不分主客。(主の遠峰は思いを蕭疎に致し、我が三十年來の老友です。寺においては主客を分かたずおつきあい致しました)」¹³と述べている。一方の积行灝も「同臞菴居士過董公祠訪鄧孝威」詩を制作している。

② 积元運 (1「0」/2「0」)

字は泊三、号は棟亭居士。彼について具体的な記述は殆ど見当らないが、書簡の署名に「焦山」と記されており、また書簡中に「深入焦山」などとあることから、江蘇鎮江の焦山在住であつたと推定される。また、張潮の住む揚州を訪ねたこともあった。彼は張潮に書簡を寄せ、以下のように記している。

・每仰高風、久疎教益。茲因鑑菴門人向在黃山、爲中公奔馳南北、不勝土木之勞。深媿荒廢本業。特來親近山僧窮參力究、有志法門。特遣持書到揚、奉候興居附敬。・・・

（いつもあなたの事をお慕いしておりますが、暫くお教えを頂いておりません。今鑑菴門人は黃山にずっとおり、中公（後述の中洲「釈海嶽」のことか）のために南北に奔走しております。土木の労（不詳）。後述の黃山慈光寺改修事業のことか）には堪えられず、深く本業を荒廃させたことを恥ずかしく思います。ただ近親の山僧を招いて真理を講究し、法門を志すだけです。ただ手紙を持たせて揚州に行き、あなたのもとにご機嫌をお伺いさせます。・・・）『友声』辛集・643・一六九六

鑑〔鑒〕菴とは孫治（字は宇台、号は鑑菴。浙江仁和の人。西冷十子の一人。『靈隱寺志』の編者）のことか。彼については別の元運からの書簡にも「舊冬遺鑒菴拜候台階、忝承答教云・・・（昨年の冬、鑒〔鑒〕菴を遣わしてあなたの下にお伺いさせたところ、かたじけなくもご返信を頂き・・・）』『友声』壬集・708・一六九七）云々とあり、この鑑菴なる人物が書簡を届けていたことがわかる。いずれにせよ、鑑菴は何らかの理由で各地を奔走していたようでもしかすると他にも書簡の伝達を行っていたのかも知れない。

③釈元壠〔龍〕（1「1」／0「0」）

字は牧堂、江蘇雲間「松江」の人。『嘉慶松江府志』卷六十三によると、「字牧堂、華亭人。俗姓李。自云李雯姪（字は牧堂、華亭の人、俗姓李。自ら李雯（字は舒章。松江の人。明末の政治結社である復社の代表格。一六〇八—一六四七）の姪と称した）」とある。また『五灯全書』卷九十四には「華亭牧堂龍禪師」（大淵齋嗣）とあり、ま

た『晚晴籍詩匯』卷百九十七にも掲載されている。¹⁴ 彼は張潮に自作の詩を寄せ、それに張潮の文章を付けて出版しようとしていたようである。例えば、

前以小詩奉、別欲求大篇教和、付梓以光行集。辱承大偈、但卷中無偈。尙不棄方外疎狂、再示一詩、喜出望外。先生邗江名士、海内推仰。不可無詩。衲因雨阻天晴即欲解維、未審能一晤否。・・・

（以前我が詩を奉じましたが、別に大篇を求めて、「光行集」（書名か？）を出版したく存じます。かたじけなくもあなたの偈頌を承けましたが、ただ巻中には偈（を載せる場所？）がございません。もし拙僧の疎狂をお見捨てにならず、更に一詩を示していただければ、望外の喜びでござります。先生は邗江（揚州）の名士で、海内外で敬愛されています。詩がないはずがございません。拙僧は天候を見てすぐに船を出発せますが、お会いできるかどうかはつきり致しません。・・・）『友声』新集卷一・785・一六九九

とある。また、それに先んじて詩人の姜実節（字は学在、号は鶴澗。山東萊陽の人。一六四七—一七〇九）は彼について以下のように記している。

牧堂和尚自雲間來相訪、出詩見示。爲拜服頂禮。此僧之所謂高才者也。・・・

（牧堂和尚が雲間よりおこしになり、詩をお示しになりました。〈そのすばらしさに？〉拜服頂禮いたしました。このお方は僧侶の所謂高才な人物です）『友声』新集卷一・780・一六九九

このように、釈元壠を張潮に紹介したのは姜実節だったようである。姜実節は山東の出身であるが、後蘇州に居を移している。この書簡で釈元壠が訪ねたのは蘇州だつたと推定される。

④釈祖香（1「0」／0「0」）

釈祖香に関する書簡は本人の書簡一通だけで、号は蘭村、四川の人ということしかわからない。書簡では翌年〈一六九七年？〉の春に五岳と天下の名勝地を遍歴する計画を立てていることを述べている。

來春志遊五岳及徧遊天下名勝、欲辦諸物以壯行。囊書則六種「史記、前後漢書、文選、杜詩、水經注。不求精好。但係全書亦可」、共約二十斤。琴一、硯一、氈一「可作蒲團、臥具兩用」、又約十斤。百衲衣一「可便日衣夜袞之用」、再約十斤。統計四十斤則予足力之所能任也。⋮

（來春、五岳に遊び、さらに天下の名勝を遍歴しようと計画し、諸物を整えて壮行したいと思います。旅の袋に入れる書物は六種『史記』『漢書』『後漢書』『文選』『杜詩』『水經注』は書の精好さを求めません。但だ全書（不詳）によるのもまた可です」、併せて約二十斤。琴一張、硯一面、毛氈一枚「蒲團（がまの敷き布団）を作れば、寝具と両用にします」、さらにおよそ十斤。袈裟一領「日常の衣服と夜具の用として便利です」、また十斤、すべて合わせて四十斤、我が力の堪えうる重さです。⋮）〈『友声』辛集・64・一六九六〉※「」
は割注

これは遠回しに旅立ちの寄付を求めているようにもとれるが、それ以上の事はわからない。

⑤釈広徹（2「1」／0「0」）

字は豁菴、江西彭沢の人。揚州天寧寺の僧。『晚晴籍詩匯』卷百九十七に「廣徹、字豁庵、彭澤人、本姓葉。主江都天寧寺」とある。また、『雨山和尚語錄』卷二十によると、雨山思禪師の門下であり、張潮の関係者では彼以外に釈広蓮、釈師昂（広元）が同門である。

後述の黃山慈光寺の僧釈海嶽も知人であつたようで、海嶽は張潮に廣徹について以下のように紹介している。

…方丈豁公、係前天寧雪兄法乳、賦性柔易、雖無祖父濶大之風、然不失衲僧本色。實非諸方滔滔者也。有語錄數卷將付剞氏問世。欲求布施大序一篇。冠首審其所存卽古人因序而傳之。…

（…方丈の豁公〈豁菴〉は先の天寧寺の雪兄〈雪堂〉の仏法を受け継ぎ、天性は温和で、祖父の濶大（人名？）の風は無いが禅僧としての本領は失つておりません。まことに諸方滔滔たる者ではないでしょうか。語錄数巻が有り、版元に依頼して出版しようとしており、あなたの序文を求めています。その〈文章の〉前にそのいわれを審らかにする場合は、古人は序文によつて之を伝えるものです。…）『友声』壬集・684・
一六九七）

天寧雪兄とは超群のことか。『晚晴籍詩匯』卷百九十六に「超群、字紫仙、号雪堂、徽州人。本姓程。天寧寺僧」とある。

⑥釈石濤（1「1」／0「0」）、⑦八大山人（1「0」／1「0」）

釈石濤（一六四二—一七〇七）は俗名朱若極、号は原「元」濟。広西桂林の人。八大山人（一六二五一七〇五）は俗名朱耷、字は雪箇。江西南昌の人。どちらも前王朝である明朝の王族に連なる人物であるが、明滅亡後は特に画家として名声を得た人物である。張潮を介して二人は作品のやりとりをしていましたが、本論では割愛する。

⑧釈鉄夫（一「0」／2「0」）

『五灯全書』卷九十四によると、「京口焦山鐵夫立禪師。山陽張氏子」（天岳晝嗣）とある。俗名張立、号は雪堂。江蘇秦郵（高郵）の人。鎮江焦山寺の僧。張潮の親族か否かは不明である。

書簡では「刀圭」（葉のさじ）に関する議論を交わしたり、¹⁵張潮が晩年訴訟ごとに巻き込まれて家財を失い、気力をなくした際に仏の教えにのめり込んだりする様子を記したものなどあるが、本論では割愛する。¹⁶

⑨釈浮村（0「1」／0「0」）

釈浮村については、『幽夢影』に評語がある以外は、孫蘭の書簡にしか見られない。孫蘭（字は滋九、号は柳庭。揚州の人）は地理関係の書物を複数著している学者で、彼は以下のように張潮に書簡を寄せている。

…昨大熱、偕浮村上人特攜字學一書奉證、令姪先生云、卷帙繁重難入叢書。…

（…昨日はたいへんな暑さでしたが、浮村上人がわざわざ『字學』（不詳）一書を携えて奉じたところ、甥御様（不詳）は「卷帙が多く叢書に入れるのは難しい」と仰いました。…）（『友声』癸集・737・一六九八）

これは張潮に叢書に掲載すべき作品を紹介していた書簡と考えられる。

⑩釈師昂（書簡なし）

彼に関する書簡は存在せず、『幽夢影』に評語がある以外はよくわからない。ただし、『宗統編年』卷三十二に「揚州天甯上思雨山和尚寂、門人師昂元繼席（揚州天寧寺の上思雨山和尚が入寂し、門人師昂元が席を継ぐ）」（康熙二十七（一六八八）年）とあり、或いはこの人物のことか。また、『雨山和尚語錄』卷二十にも名が見られ、そこでは名を広元とする。この記述が正しければ、前述の釈広徹や後述の釈広蓮とともに雨山思和尚の弟子であり、揚州天寧寺の僧である。

⑪麗果行昱（0「0」／0「1」）

『正源略集』卷十五¹⁷によると、平山堂の僧。平山堂は揚州の大明寺にある。嘗て宋の歐陽脩がここを訪れ、詞に詠じたことでも知られている。張潮は釈元運に寄せた書簡の中で、麗果行昱について以下のように記している。

……弟近刻瘞鶴銘辯及古鼎釋文裝成五十帙、屬平山堂麗果上人郵至焦山、以其曾卓錫、于此有因緣。想不久當送、到今各奉一帙呈閱。倘吾師果有山志之舉、幸載入其中爲荷。……

（…私が最近刻した『瘞鶴銘辯』／張韶「字は力臣」の作。江蘇淮安の人。王士禎の弟子。『昭代叢書』乙集所収）及び『古鼎釈文』（『焦山古鼎考』のこと。王士祿「王士禎の兄」の作。『昭代叢書』乙集所収）の裝丁本五十帙が完成し、平山堂の麗果上人に依頼して焦山に送つてもらいましたのは、（行昱が）かつてここにいらつ

しゃつたことがあるからで、ご縁のある方なのです。しばらくは届かないと思いますので、今各々一帙をお贈りしますのでご覧下さい。もし師に山志制作の話があれば、その中に入れていただければ幸いです。・・・」
『偶存』卷七・294 「復泊三上人」・一六九九

詳細については不明だが、これによると麗果行昱は焦山に関わりのある人物で、彼に焦山に関する作品の抜き刷りを運んで貰う算段になっていたことが窺える。

⑫雲門梵林（0「1」／0「0」）

張潮「二十八祖頌」に評語があるほか、項斗文（字は雪野、一六五〇？—？。安徽歙県の人）の書簡に「有方外老友道號梵林者、久擅風雅、爲當世推重：（僧侶の老友で道号を梵林という者がおります。彼はしばらく風雅をほしいままにし、当世尊ばれております）」
『友聲』甲集・44・一六八〇前？とあるだけである。

なお、興機（字は靈巖、太原人。江寧天界寺）に「辭雲門梵林禪師徵詩入選和元韻」詩がある。¹⁹

⑬靈淵禪師（0「0」／0「1」）

釈広蓮への書簡に、「靈淵禪師來、弟適他往、未獲一晤。（靈淵禪師がおこしになつたようですが、私はたまたま他所に行つていて、まだ一度もお会いしておりません）」
『偶存』卷八・298 「寄根潔上人」・一七〇〇とある。靈淵がどのような目的で来訪したのかは記述がないが、釈広蓮の知り合いであつたらしさことだけは窺う事が出来る。

(14)月樵上人（0「0」／0「1」）

『五灯全書』卷九十四「補遺」に、「萬壽月樵柯禪師」（古田元嗣）とある。揚州万寿寺の僧。宛て先不明の張潮の書簡に以下のように記されている。

・台諭月樵上人募冊、若在三載前、理應如命。奈自前歲失足以來、竟成江河日下之勢。・

（あなたに言付かりました月樵上人の募冊の件ですが、もし三年前であれば、きっとお言いつけ通りにしたでしょう。しかし）昨年（一六九九年）足を失つて（家財を失う）以来、ついに勢いを無くしてしまいました

（『偶存』卷八・332 「與某」・一七〇〇）

なお、張潮は康熙三八（一六九九）年に訴訟事に巻き込まれ、家財の大半を失つている。

(15)雲坡上人（0「0」／0「1」）

雲坡上人に關しては詳細不明であるが、張潮が余懷（字は澹心、号は曼翁。一六一六—一六九六。福建莆田の人、のち蘇州に寓居す）に寄せた書簡に次のように記している。

・眞娘墓詩呈政雲坡上人處。已屬三世兄、詢其曾否立碑。・

（・「眞娘墓詩」は雲坡上人のところに呈上し、訂正していただきました。すでに三世兄（不詳）に頼んで、（この詩を刻んで？）石碑を建てるかどうかを相談しております。・）（『偶存』卷三・115 「寄復余澹心」・一六九五？）

一方の余懷も書簡で「虎丘立碑之事、小兒往覓主僧、未遇俟。弟帰督之以報晉人處。（虎丘に石碑を建てる件について、我が子が行つて住職を訪ねましたが、まだお会いできておりません。私が帰つてこの件を監督し、晋人（聶先）に報告致します）」（『友声』己集・489・一六九四）云々と述べている。これは、蘇州虎丘山の西武丘寺に唐代の妓女真娘（胡瑞珍）の墓があり、張潮がそこに石碑を建てる計画をしたことに関する書簡である。真娘墓は、白居易や李商隱など歴代の様々な人物が詩に詠じており、たびたび石碑が補修されたり、新たに立てられたりした。張潮も新たに石碑を建て、石碑に刻む詩を制作した。また複数の人物の書簡でも「真娘墓」に関して言及しており、特に蘇州在住の余懷に寺との交渉を依頼していた様子が窺える。雲坡上人はもしかすると西武丘寺の僧侶だったのかもしれないが、本論ではこれ以上述べないこととする。

⑯ 釈堯南（一「1」／0「0」）

釈堯南（号は封領）について、張潮の書簡以外、他の資料には見当たらない。ただし彭壠（雲客。太倉の人）・汪琬（苕文。長洲の人）・秦松齡（対巖。無錫の人）・韓菼（元少。長洲の人）・徐秉義（彦和。崑山の人）・帰允肅（孝儀。常熟の人）の蘇州近辺の文人6名が連名で張潮に寄せた書簡に以下のように記されている。

茲啓靈巖退翁老和尚、爲天人師闡揚宗風有自來矣。今雖隻履西歸、尚復傳燈東土。其高弟封公和尚、係巖存翁少宗伯之弟、現住梁溪大覺寶安寺。克承師旨、宗風復振。近因大殿傾圯、托鉢四方。……（ここで申し上げたいのは、靈巖（寺の）退翁老和尚が天人師（如來）の爲に宗風に根拠があるのを闡揚した方だということです。今〈和尚は達磨大師のよう〉に片方のくつを残したまま西に帰つて〈逝去して〉しま

いましたが、なおまた「その教えは」東土に伝灯して「弟子に受け継がれて」おります。その高弟の封公和尚（釈堯南、字は封領）は嚴存翁（不詳）少宗伯（礼部侍郎）の弟と繫がりがあり、現在梁渓の大覚宝安寺に住んでおります。よく師の教えを承け、宗風もまた振興しています。最近大殿が傾き壊れたので、四方に托鉢し「寄付を求める」とあります。……）『友声』丙集・222・一六八九前？〉

これによると、堯南は蘇州靈巖寺の退翁和尚（一六〇五—一六七二）²⁰の弟子で、梁渓大覺宝安寺の僧ということになる。この書簡は大殿（靈巖寺か）の改修に関する寄付を求める書簡のようである。

以上、張潮と交遊のあつた僧侶について、書簡の記述を中心に簡単に見てきたが、資料の不足もあつてまだまだ不明な点が多い。これ以上の事は今後の課題したい。

2. 伝達者としての僧侶

a. 書簡の伝達（揚州—北京）

さて、本節では本論の中心である伝達者としての僧侶について個々のケースを見てみたいと思うが、大きく分けて張潮のいる揚州を中心として、揚州と北京との間の伝達と、揚州と江南との間の伝達とについて見てみたい。さらに、それを踏まえた上でそもそも僧侶が書簡を伝達するのはどのような目的があつたからなのか、ということに

ついても考察を加えることとする。

まずは、揚州と北京との間の書簡の伝達についてである。その中心となる人物が次の釈広蓮である。

(17) 釈広蓮（3「1」／5「3」）

号は根潔、安徽歙県の人。書簡には住居を「白雲菴」もしくは「白雲寺」とするが、所在は不明である。²¹ ただし、「白雲庵」は安徽黄山にも存在しており、彼の出身地を考えるとその可能性は少くない。また、前述の釈広徹や釈師昂と同じく『雨山和尚語録』（巻二十）にその名が見られ、それによると雨山思和尚の弟子であり、揚州天寧寺とも関係があつた。いずれにせよ、釈広蓮は書簡から考えると少なくとも一六九六年から一七〇〇年の間北京に滞在しており、その間張潮と北京の文人たちとの間で交わされた書簡を仲介していた。彼が仲介をした人物は、王室の愛新覺羅岳端（字は正子、号は玉池生、別号紅蘭主人。ヌルハチの曾孫、勤郡王。一六七一一七〇四）に関係する人物で、又從兄弟の愛新覺羅博爾都（字は問亭、室名は白燕樓。三等輔國將軍。一六四九一七〇八？）を始めとして、岳端の幕客であった詩人の朱襄（字は贊皇、号は織字軒。江蘇無錫の人）・顧卓（字は爾立、江蘇吳江の人）など、書簡のほか作品の往来も行っていた。釈広蓮と岳端との関係はよくわからないが、詩人に交ざつて岳端の詩会に参加しており、ある程度親しい間柄だつたようである。少なくとも張潮が岳端と交流するきっかけとなつたのは、彼の力が大きいのは間違いない。²⁵

ただし、広蓮はあくまで仲介者だつたようで、実際に揚州と北京の間の伝達には、他の僧侶たち、例えば、梅谷上人・語松禪師・龍舒上人・見菴禪師・克己上人などが関わっていたようである。それについてはまた後述することとして、ここでは釈広蓮に関する書簡について見てみよう。以下は顧卓が張潮に寄せた書簡である。

：客歲根潔上人引贊府徐公持尊啓至。茲值徐公回署、主人囑筆致問興居併附畫一幅、幸爲檢收。：

（昨年根潔上人が贊府〈県丞〉の徐公〈不詳〉に頼んであなたの啓を持つてきていただきました。今徐公は役所に戻つて参りましたので、〈紅蘭〉主人にあなたのご機嫌をお窺いし、あわせて絵画一幅を付すよう頼されました。）（査収頂ければ幸いです）〈『友声』発集・724・一六九八〉

ここではまず积広蓮が張潮から寄せられた書簡を県丞經由で送つてもらい、その後また紅蘭主人〈岳端〉から書簡と荷物を送るよう依頼されている。また、朱襄に寄せた書簡では、

客歲一緘、寄根潔上人處。想已達左右矣。：拙選昭代叢書目録外六本并書寄上主人。又綾字一幅寄博問亭將軍。統希代領回示爲禱。

（昨年の書簡は、根潔上人のところに寄せました。已にお近くに達していることと存じます。：拙選の『昭代叢書』を呈上し、外六本並びに書は〈紅蘭〉主人に差し上げます。また綾字一幅は博問亭將軍にお寄せします。すべて代わりに受領し、ご回覧下さることをお願い致します）〈『偶存』卷三・190「與朱贊皇」・一六九六・七〉

とあり、張潮が寄せた書簡が积広蓮を介して朱襄に託され、彼から岳端へと渡つたことがわかる。

その他、張潮は岳端の門人になることを希望し、後にその願いが叶うこととなるが、それを強く奨めたのは积広蓮だったようで、例えば「而獎成之、敝里僧人廣蓮言之尤爲諄切。潮是以敢蒙妄言願隨諸門下士之末。敬涓吉日、遙望紅蘭殿邸、叩首門牆、伏懇殿下恩賜（しかも〈私にも門人に〉なるようにと奨め、〈中でも〉敝里の〈积〉広

蓮が最も強く言つております。私潮はそこで思い切つて門人の末席に入れて頂こうと不遜にも考えました。吉日を選んで、遙かに紅蘭殿下のお邸を望んで門の牆の前で叩首しました。伏して殿下の恩賜を願うばかりです」『偶存』卷六・236 「寄上紅蘭主人」・一六九八などと岳端に寄せている。²⁶

以上のように、积広蓮は単に北京の文人たちとの書簡の仲介者というだけではなく、張潮の北京における交遊関係を支えた人物と言つてもよい。

⑯ 梅谷上人（0「3」／0「3」）

梅谷とは梅谷行悦（一六二〇？～？）のことであろうか。『正源略集』卷四や『武林理安寺志』卷五によると、彼の原姓は曹、名は行悦、字は梅谷、呆翁と号した。江蘇太倉出身の僧侶で後杭州理安寺の住持となる（『五灯全書』卷八十では金陵寺とする）。³⁰ 長谷部幽蹊氏³¹は行悦の生没年を一六一九～一六八四としており、となればこの書簡の時期には既にこの世にはいないことになる。また、生存していたとしても七十九歳という高齢であり、その彼がどのような理由で北京と揚州を行き来していたのかわからない。或いは別人であろうか。

いずれにせよ、梅谷上人なる僧侶が張潮と北京の友人ととの間の書簡を伝達していたのは間違いない、張潮にとつて重要な伝達者の一人であつた。

特に梅谷が書簡を伝達したのは残されている書簡から考へるに主として張潮（揚州）と岳端（北京）との間でやりとりされた書簡や作品で、その間に前述のように积広蓮や朱襄が介している。

例えば、張潮は朱襄に「梅谷上人來、得接手教具悉。（梅谷上人がおこしになつてお手紙を頂き、全て奉読致しました。）」『偶存』卷四・182 「與朱贊皇」・一六九五）云々と寄せている。その後梅谷は張潮に書簡を託され、再

び北京に向かうこととなつたようである。しかしながら、釈広蓮に寄せた書簡では、

・ 来札云梅谷上人、未入都門。則是「弟」所呈 紅蘭室主人啓本並詩扇、俱未曾寄到、其悞事一至于此。・
（・お手紙に「梅谷上人はまだ都に入つていない」とのこと。この「私が」進呈する「はずの」紅蘭室主人
へのお手紙ならびに詩扇をともにまだお贈りしていないのは、この手違いからです。・）『偶存』卷五・191
「復根潔上人」・一六九五

と述べており、北京に向かつたはずの梅谷が、まだ北京に到着していないことが窺える。それは次の朱襄への書
簡でも明らかである。

客歲暨今春曾屢具札寄、候諒不浮沉。但聞梅谷上人並未回京。則是弟所寄呈紅蘭主人之啓本詩扇俱未到。・
（昨年および今春しばしばお手紙をお寄せしましたが、届きましたでしょうか。ただ梅谷上人がまだ京師にお
戻りでないとお聞きしました。だから私が寄せくるはずだつた?）紅蘭主人への啓本・詩扇はともに届いて
おりません。・）『偶存』卷五・192・「再寄朱贊皇」・一六九五

以上二書は連続して収められており、誰が伝達したのかは分からぬが恐らく一緒に北京に運ばれた書簡だつた
のであろう。これによると、何らかの理由で梅谷は北京への到着が遅れてしまい、書簡がなかなか届かなかつたよ
うである。はたしてこの梅谷が届けるはずであつた書簡が実際に届いたのか否かは不明であるが、その後もしばし

ば梅谷上人は北京と揚州を行き来していたようで、釈広蓮は「梅谷上人返南、主人贈言可接着否。(梅谷上人が南にお戻りになりましたので、主人の贈言に接しましたでしようか)」(『友声』辛集・601・一六九六)と述べており、また朱襄も書簡を寄せて「所寄象脣林雜咏及梅谷寄來復啓與詩並諸稿俱已領」(あなたのお寄せした「象脣林雜咏」(不詳)及び梅谷が寄せた復啓と詩、並びに諸稿はともに既に拝領致しました)(『友声』壬集・689・一六九七)と記している。

⑯語松禪師 (0「0」/0「3」)

『五灯全集』卷一〇一「補遺」によると、「瑞龍語松裕禪師」(美發淳嗣)とある。寧波瑞龍寺の僧。梅谷と同じく揚州と北京の間の書簡を伝達していた。例えば、顧卓に寄せた書簡に「茲以語松上人匆匆北上、不暇覩縷(ここに語松上人が「この書簡を持つて」急ぎ北上することとなり、「すぐ」に手紙を書くよう急かされて)詳述するといつまがりませんでした」(『偶存』卷六・227「寄顧爾立」・一六九八)とあり、この書簡が語松上人によつて北京に寄せられたことがわかる。そして、その次に収められている釈広蓮への返信では、これについてもう少し詳しい記述が見られる。

四月廿六日、語松師來、得接手教。兼悉近祉。次日始于徐公祖處、領到台翰、又紅蘭殿下綾畫二幅、詩稿一本、又博問亭先生詩稿暨鎮國公拙齋先生字、並諸斗方各各領到。敬謝。：

(四月二十六日、語松禪師がお越しになつて、「あなたの」お手紙を得ました。ご機嫌いかがでしようか。次の日、やつと徐公祖(不明)の所でお手紙を頂戴し、また紅蘭主人の綾画二幅と詩稿一本、また博問亭先生の詩稿

および鎮国公（春珠。字は拙齋。親王阿敏泰の曾孫）拙齋先生の書、並びに諸斗方それぞれ挙領いたしました。
謹んでお礼申し上げます。：）『偶存』卷六・228「寄復根潔上人」・一六九八〉

これは、釈広蓮の書簡が語松を介して張潮に寄せられたことを示している。さらにその返信を釈広蓮へ届けたのは、語松以外の者ということになる。次の顧卓に寄せた書簡も、語松が届けた書簡を踏まえてのものであろう。

語松上人回一緘寄、復此後麟鴻未便。音問爲疎、可勝惆悵。：

（語松上人がお戻りになつて〈あなたの〉書簡をお寄せになりましたが、またこの後書簡の都合がございません。音信が疎遠になつたのは、非常に残念なことです。：）『偶存』卷六・237「寄顧爾立」・一六九八〉

②龍舒上人（0「0」／0「1」）

龍舒上人は靈祐寺（不詳）の僧侶ということしかわからない。彼は揚州と北京との間の伝達を引き受けたが、途中で書簡を投げ棄ててしまつた。その経緯を簡単に説明すると、この年（一六九六年？）の四月に釈広蓮から一度に三通の書簡が寄せられたが、それは本来前年の冬十、十一、十二月にそれぞれ発送された書簡であり、とうに届いているべきものであつた。それが遅れたのは、託された靈祐寺の僧侶が、年が明けてからやつと届けたためである。³² そして前述の梅谷もまだ都に入つておらず、改めて書簡を寄せるにしたのが、次の書簡ということになる。

四月下浣、靈祐寺龍舒上人回京、一函奉寄。附有拙著幽夢影四冊、外一冊呈上紅蘭主人封。朱贊考札内不意

龍師並不入京、擲在天寧方丈。幸備人語。〔弟〕方得知之、其時已過端午。適有安慶友人、入都浼其寄上、想已送到矣。⋮

（四月下旬に靈祐寺の龍舒上人が北京にお帰りになる時、一函をお持ち頂きました。〈そこに〉拙著の『幽夢影』四冊の外、紅蘭主人に差し上げる封書を付けました。〈ところが〉朱贊考（朱贊皇？＝朱襄）からのお手紙で意外にも龍舒上人が北京にお入りにならず、天寧（寺。揚州？³³）の住職に手紙を投げ棄ててしまつたとのことです。幸いに人からこの話を聞きましたが、「私が」このことを知った時には、すでに端午が過ぎております。した。たまたま安慶（安徽安慶）の友人がおり、都に入つて書簡を寄せましたので、すでにお受け取りになつたことでしょう。⋮）『偶存』卷五・198・「與根潔上人」・一六九六？〉

様々な理由で書簡が届かなかつたり、到着が遅延したりすることは、当時としては珍しくなかつた。また、頗まれた者が書簡を途中で棄てることもしばしば起つていたようである。龍舒上人の場合も、これに類するものである。このことに直接関連する書簡か否かはわからないが、張潮はその後岳端に以下のような書簡を寄せている。

仲夏一函寄候。萬安。附有拙刻幽夢影一冊、想已久呈電覽。續于六月下旬友人王世淳入都、又寄上查士標屏字。不謂世淳展轉遲延、及知而往索已届深秋。疎慢之愆、莫能自逭。⋮

（仲夏、一函をお寄せします。ご機嫌いかがですか。『幽夢影』一冊を附しましたので、きっとすでにご覧になられたと思います。続いて六月下旬に友人の王世淳（字は子龐、浙江平湖の人）が都に入り、また查士標の〈書いた〉屏風をお寄せ致しました。〈しかし〉思いもよらず、世淳はあちこち立ち寄つて遅れてしまい、〈事

態を〉知つて探しに行かせた時には已に深秋となつてしましました。お粗末な不手際、逃れようもございません。・・・) 『偶存』卷五・202 「上勤郡王」・一六九六?)

この当時、北京という遠距離の書簡の伝達や信頼する伝達者を確保するのが如何に難しいものだつたか、その一端が窺える。

②見菴禪師 (0「1」／0「0」)

見菴に関しては、釈広蓮からの書簡に唯一その名が登場する。

去秋到京、日將足下好風雅之勝。呈白主人即欲作詩相招入都。奈鴻羽未便、故遲遲耳。梅谷上人返南、主人贈言、可接着否。白燕有詩託寄。茲因見菴師回南、轉託寄上。・・・

(去年の秋、北京に到着しましたが、あなたがお好みの風雅な風景でした。〈紅蘭〉主人に〈あなたの手紙を?〉進呈したところ、すぐに詩を作つて都に贈ろうと思いましたが、いかんせん都合が悪く、遅れている次第です。梅谷上人が南にお帰りになり、主人が言付けしましたが、お着きになりましたでしょうか。白燕(樓。博爾都)に詩で寄託するものがあります。そこで見菴師が南にお帰りになりますので、転じて寄託致します。・・・) 『友声』辛集・601・一六九六)

これによると、前述の梅谷に揚州への書簡と荷物を託した後、更に伝達をする必要が出来たので見菴に託した、

ということである。なお「見菴師回南」とあるので、或いは江南の僧であろうか。

以上のように、届かなかつたり、遅れたりということはあるにしろ、やはり書簡の伝達者は得がたい存在であった。張潮は北京に在住の釈広蓮を介し、また知り合いの様々な僧侶に伝達を依頼して、北京方面の交遊ネットワークを構築していたと考えられる。

b・書簡の伝達（揚州—江南）

一方、江南の伝達状況はどうであつたのか。江南は僧侶よりも友人や馴染みの商人などの手を借りることが比較的容易だつたようで、僧侶に伝達を依頼したケースは北京に較べればかり少ない。ここで紹介する二人の僧侶は、どちらも杭州の王暉との間で往来していた人物である。

王暉（字は丹麓、号は本菴。杭州の人。一六三六—？）は、張潮とともに『檀几叢書』「一六九五年刊」の共編者で、また『今世說』の作者として知られる文人である。張潮は王暉とのべ六〇通を超える書簡をやりとりしており、その大半は叢書の編纂・出版に関わるものである。張潮と王暉は互いに入手した作品を相手に送り、叢書に掲載する作品を収集・校訂し、出版していく。その際交わされた両者の膨大な書簡や作品は、使用人、友人、商人、僧侶などさまざま手段によつて届けられている。これについては本論では詳しく述べない。ここでは僧侶が伝達したケースについていくつか例を挙げておこう。

② 恬菴上人（0「2」／0「0」）
どのような人物か詳細は不明であるが、王暉の書簡に以下のように記されている。

九月二十日尊札至十一月十二日纏到、而廿九日恬菴上人來、又接十一月十四日札。俱已收明。適遇便人至嚴州、
卽緘寄毛會候矣。・・・

（九月二十日のお手紙は十一月十二日にやつと届き、二十九日に恬菴上人がおこしになり、また十一月十四日
のお手紙に接しました。ともに確かに拝領いたしました。たまたま便人で嚴州（杭州建徳県）に来る者と遭い、
すぐに毛会老（名は際可、号は会候。浙江遂安の人。一六三三—一七〇八）にお手紙を寄せました。・・・）
『友声』発集・766・一六九八

また、別の書簡にも「吳寶老書劄俱轉付去恬菴上人。（吳寶老（吳宝崖）の書簡はすべて転じて恬菴上人に持つて行つ
ていただきました）」（『友声』新集卷一・784・一六九九）とある。吳陳琰（字は宝崖）は浙江錢塘の人で、張潮の
叢書にも作品が掲載されている人物である。王暉は先にも述べた通り張潮とともに『檀几叢書』の編者であり、両
者は頻繁に書簡をやりとりして編集作業を行っていた。その伝達手段は様々であったが、恬菴上人が張潮（揚州）
と王暉（杭州）との間の書簡を一部とりもつていたことが窺える。

③ 斗山上人（0「1」／0「0」）

王暉が張潮に寄せた書簡に以下のように記されている。

五月七日、斗山上人攜中洲和尚黃山賦至、并得捧讀。雲章知福履、駢集爲慰。細閱所作、非中洲不能爲此賦、亦非先生不能爲此序也。傳之藝林可稱雙絕。⋮

（五月七日、斗山上人が中洲和尚の「黃山賦」を携えておこしになり、奉読させていたぐことができました。素晴らしい文章がまるで福禄のように詰まっているのを知り、ほつとした気分になりました。細かく作品を閲読致しましたが、中洲でなければこの賦は作ることはできないし、また先生（張潮）でなければこの序文は作ることができないでしょう。これを芸苑に伝えて双絶と称すべきです。⋮）『友声』新集卷三・902・

一七〇一～二

この記述から考へるに、斗山上人は後述の釈中洲（海嶽）と関係のある僧侶であり、また王暉とも交流があつた。しかしながら、黃山の僧なのか、王暉の住む杭州の僧なのかははつきりしない。果たして斗山上人が書簡も携えてきたのか否かは不明だが、作品の伝達状況を示した一例にはなるであろう。

c. 旅の目的—釈海嶽と克巳上人—

以上のように、張潮は複数の僧侶を利用して書簡や作品の伝達を行つてゐたが、もちろん僧侶にとつて書簡の伝達は事のついでであつて主目的ではない。ではその目的とは何であったのだろうか。

一概には言えないが、前掲の釈堯南に関する記述にもあつたように、張潮の書簡を伝達した僧侶の場合、その一つは寺の修復に拘わる寄付金集めや支援依頼の一環であつたようである。その比較的詳細な一例として、以下釈海

嶽のケースを見てみよう。

(24) 釈海嶽「岳」(9「5」/3「6」)

字は菌人、号は中洲「州」。江蘇鎮江丹徒の人。『嘉慶新修江寧府志』³⁴や『晚晴簃詩匯』(清詩匯)では清涼寺の僧とするが、書簡に「住黃山」³⁶とある。『正源略集』卷十一では、「遇山藏法嗣 慈光中洲嶽禪師」としており、黃山慈光寺の僧であつたことがわかる。また張潮が王暉に寄せた書簡に「其中洲乃敝鄉黃山方丈和尚、係丹徒人。乃今相國家素存先生族叔。所著有木蘭花詩百首又集句、黃山賦、弟爲集句作序(その中州は敝鄉黃山の和尚で、丹徒の人です。現在の相国「尚書」である素存先生(張玉書、字は素存。一六四二—一七一)。江蘇丹徒の人。順治十八「一六六一」年の進士。翰林院編修、文華殿大學士、刑部・礼部・戸部尚書を歴任)の族叔です。著作に「木蘭花詩」百首また「集句」、「黃山賦」があり、私は「集句」のために序文を作りました)」(『偶存』卷十・424「復王丹麓」・一七〇二—三)云々とあるが、詳細は不明である。彼は詩文の才能もあり、作品も残されている。³⁷

また彼は張潮の仏門の師でもあり、書簡には仏教について談義したり、問答をしたりする様子がしばしば窺える。文学的な交流も盛んであり、作品の出版などにも協力していた。また揚州を訪ねた際には、色々と便宜を図ることもあつた。³⁸

江注(字は允冰、号は菂菴)・汪士鋐(字は扶晨、号は栗亭。一六五八—一七二三)・王煥(字は雄石、号は不菴)といつた張潮の地元安徽歙県の人物たちとも交流があり、彼ら安徽歙県の友人たちと張潮との間の書簡の伝達にも関わっていた。⁴⁰王暉とも交遊があり、斗山上人が中洲の「黃山賦」を届けたことは前掲の通りである。

彼は、黃山の寺の大殿修復工事に關して尽力しており、張潮の関係者に寄付や支援を募つていて。書簡には具体

的な寺の名前が無いが、恐らく黃山慈光寺のことであろう。例えば、張潮と同郷の江注（允冰）が張潮に寄せた書簡には、

・茲瀆者、中洲大和尚繫吾郡諸當事暨諸紳衿迎來、因覩黃山大殿將漸傾危、賚書附斬父母、來邦募助修整。
凡諸要路親知、悉求鼎言贊助、不第爲佛增輝已也。…

（…いまお願ひ申し上げたいことがござります、中州大和尚が吾が郡の諸当事者および諸郷紳を連れてお迎えし、そこで黃山の大殿が傾きかけているのを目のあたりにし、お手紙を寄せて斬長官「斬治荘」歟県知県にお願ひして揚州にお越し頂き、修復を援助していただきたく存じます。およそ諸要路の親しい友人に、ことごとくご助言やご厚意を求めていただければ、ただ仏光が輝を増すだけではございません。…）『友声』丁集・

341・一六九二

とある。江注は僧侶で画家でもあつた江韜（漸江弘仁。一六一一一六六三）の弟である。またここに登場する歎県知県の斬治荘（字は熊封、号は書樵。満軍黄旗）も張潮の知人である。詳しい経緯は不明であるが、中洲は黃山慈光寺の大殿修復にあたり、寄付金の募集や支援依頼を行い、その際張潮にも支援を要請していたようである。例えは「佛殿因縁任事諸公、想能報命。…（仏殿の因縁（修復事業の事）は、諸公にお任せすれば、きっと命に報ずることができるでしょう。…）『偶存』卷二・79「復中洲上人」・一六九三」ともあり、それは資金の提供などの直接的な支援だけではなく、人脈も紹介していた様子が窺える。

その数年後、再び江注は中洲和尚について書簡で言及し、「…茲中洲和尚重詣詞壇、面懇鼎言代達諸公。…（い

ま中州「洲」和尚が重ねてお出でになり、直々に懇々と請願されましたので、そのお言葉を諸公に代わりに伝達致しました。：）『友声』己集・479・一六九四と述べている。この請願の具体的な内容は不明であるが、恐らく先の修復事業に関するものであろう。

その修復事業は康熙三十九（一七〇〇）年に到つても、進んではいるもののまだ完成していない様子が窺える。例えば、同年に寄せたと思われる糸広蓮への書簡に「茲者中洲和尚以黃山功德未完、：）（こ）に中洲和尚は黃山の功德がまだ完成していないので：）『偶存』卷八・298「寄根潔上人」・一七〇〇とあり、また親族の張瑗（字は蘧若）に「：吾郡黃山修復因縁、大費中洲上人心力、迄今猶未就緒。：）（我が郡の黃山修復の因縁は、大いに中洲のご尽力を費やしても、今もまだ成就しておりません）』『偶存』卷八・300「寄蘧若家侍御」・一七〇〇と寄せていることからも窺える。

いずれにせよ、中洲は寺の改修事業に関する支援を求めるために、様々な文人たちに要請を行い、場合によつては張潮も口添えをしていた様子が窺える。その範囲は江南だけではなく、北京にも及んでいる。ただし、中洲自身は直接足を運んではおらず、北京の文人たちに直接書簡を届け、要請を行つたのは弟子の克巳だつた。以下克巳についてその足取りを見てみよう。

㉕ 克巳上人（0〔3〕／0〔13〕）

克巳「克己？」そのものの書簡は存在しないが、彼の名はしばしば他者の書簡に登場する。その殆どは書簡や作品の伝達者としてであり、もつと限定すれば、康熙三十九（一七〇〇）年、北京の文人との間でやりとりされた書簡に集中している。例えば、愛新覺羅岳端、博爾都、王士禛、趙吉士、黃元治、糸広蓮、裴賡年、張瑗などに關す

る書簡であり、彼らは当時北京在住の人物であつた。

中州は康熙三十九（一七〇〇）年、弟子の克巳を北京に派遣し、北京の有力者に寄付や支援を求めさせた。⁴¹

これについて、例えば安徽休寧出身（後杭州に籍を移す）の官吏、趙吉士（字は天羽、号は恒夫。一六二八—一七〇六）は以下のように記している。

・黄山得中洲和尚真大願力、自能振興。高足克巳入都、廣募宦輦下者無不樂輸。但有心無力、止成虛願。・・・
（・・・黄山〈寺の修復事業〉は中洲和尚の大きなお力を得て、盛んに行うことができております。お弟子の克巳が都に入り、広く官吏に〈寄付を？〉募つて援助していただきたいことはございませんでした。〈しかし私には？〉ただ心はあつても力がなく、ただ虚願となつてしましました。・・・）『友声』新集二巻・884・
一七〇〇）

趙吉士は順治八年に鄉試に合格して交城知県となり、また戸部山西清吏司主事、四川司主事などを歴任。⁴² のち揚州関にて船の通行税を徵収する職務に就き、最終的には国子監学正となつている。この書簡は趙吉士が北京にいた時のものであろう。

趙吉士のほか、この時克巳が回つたのは、前掲の王族の愛新覺羅岳端や博爾都、刑部尚書の王士禛（字は貽上、号は阮亭・漁洋山人。山東新城の人。一六三四—一七一一）、戸部の黃元治（字は自先、号は涵齋。安徽黟県の人）、翰林院編修の裴賡年（不詳）、侍御で張潮の親族でもある張瑗（前掲）などである。⁴³ むろん、彼らを通じて他の有力者たちにも寄付を求めたと想像される。

その寄付集めの際に、張潮から託された書簡も併せて届けたと考えられる。例えば、岳端に寄せた書簡に「茲以敝鄉黃山僧人之便、恭候崇禧。附貢徐渭畫卷一軸・拙選昭代叢書乙集一部。…（…ここに敝鄉黃山の僧人（克己）の便で、ご機嫌をお伺い致します。徐渭（字は文長、号は青藤、天池山人など。浙江山陰の人。一五二一～一五九三）の画卷一軸、拙選の『昭代叢書』乙集一部を進呈致します）」（『偶存』卷八、295、「寄紅蘭主人」とあり、また博爾都への書簡に「：茲以黃山僧人之便、肅候崇禧。拙選一部恭呈台覽（ここに黃山僧人（克己）の便でご機嫌をお伺い致します。拙選一部、謹んで進呈致しますので（覧下さい）」）（『偶存』卷八・301、「寄輔國將軍博問亭先生」とある。

また王士禎に寄せた書簡には、

前月下浣一函寄候台安。附有燃脂集例并大著隴蜀餘聞・廣州遊覽小志・紀恩錄・謚法考・琉球入太學始末・東西二漢水辨・焦古鼎釋文、桐城相公飯有十二合說諸種各五十帙、又拙選昭代叢書乙集、係附敝鄉黃山僧克己上人、水路入都。

（先月下旬一函を寄せてご機嫌をお伺い致しました。あなたの兄士祿の）『燃脂集例』並びに大著『隴蜀餘聞』『廣州遊覽小志』『紀恩錄』『謚法考』『琉球入太學始末』『東西二漢水辨』『焦古鼎釋文』、桐城相公（張英、字は敦復。安徽桐城の人。文華殿大學士・礼部尚書。一六三七—一七〇八）の『飯有十二合說』諸種各々五十帙ずつ、また拙選の『昭代叢書』乙集を附け、敝鄉の黃山僧克己上人に依託し、水路で都に入ります。…）（『偶存』卷八・302、「與王阮亭先生」・一七〇〇）

とある。ここに登場する作品は全て『昭代叢書』に収められたもので、その抜き刷りを五〇部ずつ王士禎に贈った書簡である。かなりの量になるため、克巳は船で運んだ様子が窺える。

ただし、克巳はどうやら何らかの理由で、到着が遅れてしまったようである。王士禎は同年の書簡で「…黃山上人尚未到（…黃山上人はまだ到着しておりません）」^{857b} 『友声』新集卷二・一七〇〇と張潮に述べている。これに対する返信か否かは不明だが、張潮は更に以下のよう書簡を寄せている。

：黃山克巳上人定已抵京。但聞其改舟而陸、不識郵奉諸書、不致有損否耳。茲以坊賈之便寄上甘泉宮瓦考・瘞鶴銘辯・昭陵六駿贊辯各五十帙。伏惟檢入。…

（…黃山の克巳上人はきっと北京に到着していると思います。ただし、舟を降りて陸路を行つたようで、お届けの荷物に欠損があるかもしれません。そこで坊賈（書店）の便で（林佶の）『甘泉宮瓦考』（張韶の）『瘞鶴銘辯』『昭陵六駿贊辯』各五十帙をお送り致しました。どうぞご査収下さい。…）『偶存』卷八・312 「寄大司寇王阮亭先生」

更に克巳はその年の冬には北京より戻つてきて揚州の張潮のもとを訪ねており、その際黄元治からの書簡を携えていたらしい。以下はそれを受けて、翌年、新年の挨拶を兼ねた書簡である。

：客冬黃山克巳上人來、具道近祉、深慰鄙私。承諭叢書拙選、因郵人多從陸路入都、俟有便舟、自當補奉。
茲以鮑子子儒之便、附候崇禎。子儒爲通政司鮑公同族。…

(・・・ 昨年の冬、黃山の克巳上人がおこしになつて、〈あなたからの〉ご挨拶をいただき、深く私の心の慰めとなりました。〈あなたが〉お求めの叢書拙選ですが、郵人は陸路で都に入る者が多く、大きな荷物は運べないため?、船便を俟つて、ご進呈させていただきます。茲に鮑子子儒(不詳)の便でご機嫌をお伺い致します。子儒は通政司鮑公(不詳)の同族です。・・・) 『偶存』卷八・319 「寄黃涵齋戸部」・一七〇一?

これ以降、克巳の名が張潮の書簡には登場しないことから考えると、克巳が張潮のために書簡を伝達したのは、一七〇〇年の一度限りであつて、それは黃山慈光寺修復事業の一環として北京の文人たちに寄付や援助を求めることが主目的であり、そのついでに書簡や作品を伝達した、ということであつたと考えられる。また、当然克巳だけが寄付金集めを行つていたわけでもないであろう。これに関する詳細については、まだまだ不明な点が多く、これ以上のこととはまた稿を改めて述べることにし、本論ではここまでとしたい。なお、本論で判明した僧侶の書簡の伝達経路について、試みに文末資料2に図示したので併せて参照されたい。

おわりに

以上、張潮の書簡の記述から、彼と交遊関係のあつた僧侶、特に書簡の伝達を行つた人物を中心にその事象を考察してきた。書簡という当人同士しか知り得ない情報を多分に含む性質もあって未だ不明な点も多く、その詳細について充分知り得たとは言い難い。これについては今後の課題とし、また先賢のご教示を得られれば幸いである。しかしながら、表面的な事象を概観するだけでも、当時の書簡の伝達に僧侶が重要な役割を果たしていた様子を

僧名	生没・字・号・出身など	書簡（友／偶）	張潮作品	伝記史料
①釈行灝	本姓彭。字は法音、号は遠峰。江蘇興化の人、臨濟。揚州建隆寺。	友「75徐崧」・82・126／偶143・187	『幽』評2	『五灯』77
②釈元運	字は泊三、号は棟亭。江蘇鎮江焦山の人。	友708／偶294・434		
③釈元璫	字は牧堂。江蘇雲間の人。	768・「780姜實節」・785／偶なし		『嘉慶松江府志』63／『五灯』94／『詩匯』197

資料 I 張潮の書簡に見られる僧侶

少なからず窺う事は出来たと考える。ただし、僧侶が書簡を伝達するのは、あくまで事のついでであり、常に僧侶が書簡の伝達に関与していたわけではなく、片道だけ伝達する場合も珍しくない。このような例は、僧侶に限ったことではなく、民間の郵便制度が殆ど確立されていない当時の社会状況では、如何に信頼が置けて、しかも都合良くその地方に行く用事のある便人を確保できるか、ということは極めて重要であった。張潮は僧侶を含めたその幅広い交遊関係をうまく利用し、また僧侶も張潮の人脈を巧みに使って、それぞれの目的のために書簡の伝達を依頼し、また請け負つた、ということが出来るであろう。

なお、本論はあくまで書簡の伝達者としての僧侶を中心に考察したものであり、張潮と僧侶との間には文学的な、もしくは思想的な関係も当然ながら存在する。それについてはまた別の機会に論じたいと思う。

(13) 靈淵禪師	(12) 雲門梵林	(11) 麗果行昱	(10) 积師昂	(9) 积浮村	(8) 积鐵夫	(7) 八大山人	(6) 积石濤	(5) 积廣徹	(4) 积祖香		
不明	不明	揚州大明寺平山堂。臨濟。	名は広元。揚州の人。揚州天寧寺。	不明	張立、号は雪堂、鐵夫上人、江蘇 秦郵（高郵）の人。臨濟。鎮江焦 山寺。	字は雪箇。江西南昌の人。曹洞。	一六二五一一七〇五。俗名朱聳、 友293／偶43・448	号は原元濟。広西桂林の人。臨濟。 友397・259	号は豁菴。江西彭澤の人。本姓葉。 揚州天寧寺住職。	蘭村、四川の人。	友40／偶なし
友なし／偶 〔298 积廣蓮〕	友 〔44 項斗文〕 ／偶なし	友なし／偶 〔294 积元運〕	友 〔737 孫蘭〕 ／偶なし	なし			友 〔820 ／偶 259〕	友 〔397 ・820 八大山人〕 ／偶なし	友 〔684 积海岳〕 ・725 ・753 ／偶なし	友 〔397 ・820 八大山人〕 ／偶なし	友 〔684 积海岳〕 ・725 ・753 ／偶なし
	『聊』 評 I			『幽』 評 I	『幽』 評 I			『幽』 評 I	『五灯』 94 〔補遺〕	『五灯』 94	『雨山』 20 ／『詩匯』 197
		『正源』 15	『宗統』 32 ／『雨山』 20								

書簡の伝達者としての僧侶

(14)月樵上人	揚州萬壽寺。月樵柯禪師。臨濟。	友なし／偶	332某								
(15)雲坡上人		友なし／偶	115余懷								
(16)积堯南	号は荌領。梁溪大覚宝安寺。靈巖	友	222連名	〔注〕・228	／偶なし						
(17)积広蓮	退翁和尚の弟子。	友	601	・696	・724顧臯・725	／偶	190朱				
	〔庵〕。		298裏	・191	・198	・228	・236岳端・237顧臯				
(18)梅谷行悦	字は梅谷、号は呆翁。江蘇太倉の人。白雲寺	友	600朱襄	・601	积広蓮	・681	黄衰				
	武林理安寺。	友	182朱襄	・191	积広蓮	・192	朱襄				
(19)語松禪師	象山（寧波）瑞龍寺。臨濟。	友なし／偶	227顧臯	・228	积広広	・237	顧臯				
(20)龍舒上人	顧臯	『正源』4／『五灯』80／	『詩匯』196	『五灯』101	【補遺】						
(21)見菴禪師	友なし／偶	『詩匯』196									
(22)恬菴上人	靈祐寺の僧	友なし／偶	601积広蓮	・198积広蓮	／偶なし						
			友	601积広蓮	・198积広蓮	／偶なし					
友 〔766王晫〕・ 〔784王晫〕／偶なし			友	601积広蓮	・198积広蓮	／偶なし					
不明	友 〔766王晫〕・ 〔784王晫〕／偶なし										

〔23〕斗山上人	不明。杭州？	友 902 王焯／偶なし	『幽』評8	『嘉慶新修江寧府志』51／ 『五灯』106／『詩匯』196
〔24〕枳中洲	字は菌人、号は中洲「州」。江蘇鎮江の人。南京清涼寺、黃山慈光寺。 臨濟。	友 341 江注／ 514 汪焯・ 902 王焯・ 147 汪士鋐・ 120 893 ・ 303 枳広蓮・ 424 王焯	352 ・ 533 ・ 684 ・ 852 ・ 908 ・ 917 ・ 偶59 ・ 79 ・ 300 張	389 ・ 476 ・ 479 江注・ 884 趙吉士・ 884 趙吉士・ 479 江注・ 79
〔25〕克己上人	克己？黃山（安徽）僧。中洲の弟子。	友 857b 王士禛・ 岳端・ 296 王士禛・ 297 黃元治・ 299 趙吉士・ 299b 裴賡年・ 300 張瑗・ 301 博爾都・ 302 王士禛・ 312 某・ 319 黃元治	884 ・ 297 ・ 299 ・ 299b ・ 300 ・ 302 ・ 312 ・ 319	341 江注・ 514 汪焯・ 902 王焯・ 147 汪士鋐・ 120 893 ・ 303 枳広蓮・ 424 王焯

※書簡番号は、拙稿「張潮『尺牘友聲集』『尺牘友聲偶存』研究資料編」表2「友」・表3「偶」の書簡通し番号によつた（末尾に「b」のつくものは、番号が脱落した書簡）。書簡で「」は他の人物に関する書簡に登場

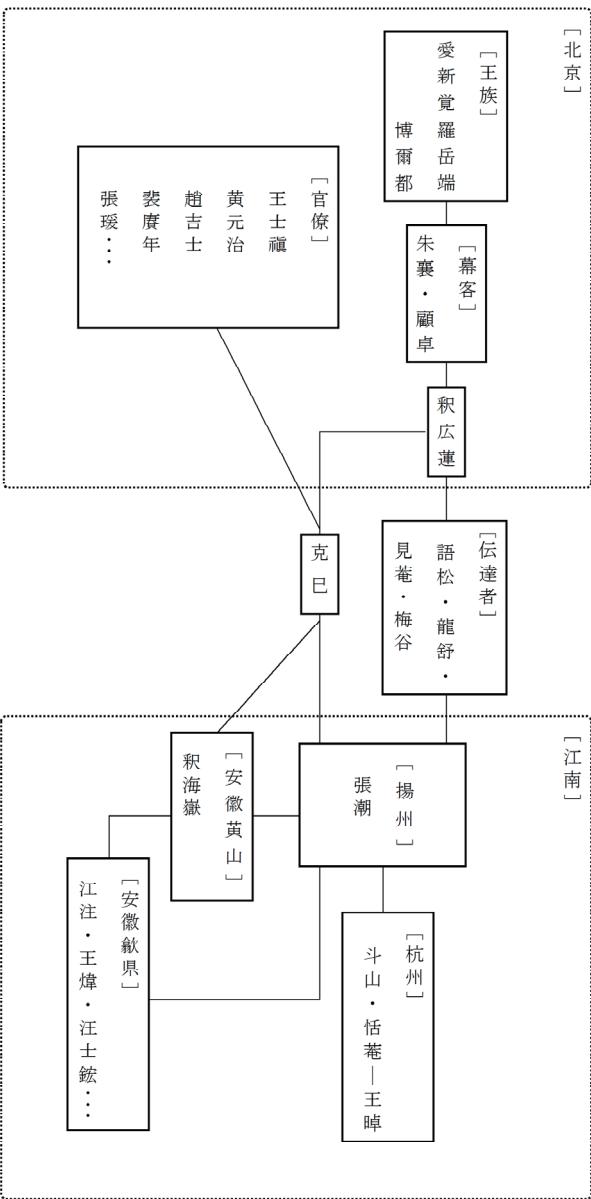
略称——『尺牘友聲集』→『友』、『尺牘友聲偶存』→『偶』、『幽夢影』→『幽』、『心齋聊復集初集』→『聊』、

『五燈全書』→『五燈』、『正源略集』→『正源』、『晚晴簃詩匯』『清詩匯』→『詩匯』、『宗統編年』→『宗統』、

『雨山和尚語錄』→『雨山』

〔注〕彭璫・汪琬・秦松齡・韓菼・徐秉義・帰允肅の連名。

資料2 伝達者としての僧侶 推定伝達図



註

- 1 例ええば、明の文人遠宏道（字は中郎。一五六八—一六一〇）の書簡にも、「而所謂致書郵者非山人則縕客」云々とある（『袁中郎全集』卷二十四、「與耿中丞叔台」）。
- 2 「明清文人と仏教—張潮と僧との交遊関係を中心にして」（『蓮花寺佛教研究所紀要』第七号・二〇一四年三月） 262—230頁
- 3 前掲「明清文人と仏教—張潮と僧との交遊関係を中心にして」「第二節 張潮と僧侶の交遊関係—書簡を手がかりに—」「c. 書簡・作品の伝達者として」 232—227頁。
- 4 例ええば「張潮編纂の叢書について—編集状況を中心に—」（大東文化大學『漢學會誌』五十三号・二〇一四年三月） 143—183頁、「張潮の書簡に見られる『虞初新志』の編集状況」（大東文化大學『漢學會誌』五十四号・二〇一五年三月） 87—125頁などを参照。
- 5 本稿では米国国会図書館蔵本（台湾国家図書館ウエブ画像公開データ）を使用した。なお、この書簡集に関しては拙稿「張潮の交遊關係について—『尺牘友聲集』及び『尺牘友聲偶存』を手がかりに—」（大東文化大學『漢學會誌』五十二号・二〇一三年三月） 73—108頁、「張潮『尺牘友聲集』『尺牘友聲偶存』研究資料編」（大東文化大學『中國學論集』三十号・二〇一二年十二月） 87—112頁等を参照のこと。
- 6 前掲「張潮『尺牘友聲集』『尺牘友聲偶存』研究資料編」、「友声」は表2、「偶存」は表3の通し番号。
- 7 「灑」は「涙」とも記すが、本論では「涙」で統一する。
- 8 『五灯全書』卷九十七「松江倪超定永清居士」
- 9 『五灯全書』卷九十七「廬陵最先樂讀居士」
- 10 これについては前掲「明清文人と仏教—張潮と僧との交遊関係を中心にして」参照。

- 11 『心齋聊復集初集』所収
- 12 彼自身も居士であり、『五灯全書』卷九十九に掲載されている。
- 13 『晚晴簃詩匯』卷百九十六
- 14 ただし名を「元龍」とし、「字牧堂、江南華亭人。本姓李」とある。
- 15 『友声』丁集・293・一六九二、「偶存」卷一・43 「與雪堂」・一六八〇前
- 16 『偶存』卷十一・448 「與鐵夫上人」・一七〇四(五)
- 17 『正源略集』卷十五 「揚州平山麗果行昱禪師」(道宏南禪師法嗣)
- 18 『歐陽脩集』卷百三十一 「朝中措」詞
- 19 『晚晴簃詩匯』卷百九十六
- 20 『五灯全書』卷六十九に「退翁弘儲禪師」(三峯藏嗣)とある。
- 21 『清史稿』卷三百四十五・列傳一百三十二・永保伝には湖北保康の「白雲寺山」が、また山西五臺山にも白雲寺が存在する(『續文獻通考』)。その他にも複数存在する。
- 22 閔麟嗣編『黃山志定本』卷之二
- 23 岳端の詩集である『玉池生稿』(満族詩人詩詞專集・天津古籍出版社・一九九〇年)に、「冬暮紅蘭室小集分韻同姜宸英、程斯莊、朱襄、顧卓諸子釋廣蓮」(蓼汀集卷二)詩がある。
- 24 前掲『玉池生稿』に「寄贈張潮四絕句」(蓼汀集卷一)詩有り。
- 25 なお、張潮と紅蘭主人との交遊関係については、拙論「張潮と紅蘭主人の交遊—書簡を手がかりに—」(大東文化大学『東洋研究』一九四号・二〇一四年十二月)を参照。

- 26 その他、顧卓への書簡でも「近晤費滋衡兄云、主人並不之拒。根潔上人向嘗道及此意。是不惟不拒而且喜之。是以不揣冒昧、遙拜門牆。
 〈近頃費滋衡兄にお会いし、「主人は決して拒んではいらっしゃらない」とのこと。根潔上人（釈広蓮）も以前そのようなことを仰つ
 ており、拒んでいないだけではなく、お喜びになられていらっしゃるようです。そこで不逞蒙昧ながら、遙かに〈紅蘭主人の〉
 門下に拝しようと思います」〉（『偶存』卷六・一六九八）云々と述べている。
- 27 『正源略集』卷四 「杭州理安梅谷悅禪師」
- 28 『武林理安寺志』卷五 「師諱行悅、字梅谷、號呆翁、別號蒲衣尊者。吳郡婁東曹氏子。生於明庚申年八月初四日午時」（傳臨濟
 正宗第三十二代第三次住持梅谷悅禪師）
- 29 『五灯全書』卷八十 「金陵寺梅谷悅禪師」
- 30 『晚晴簃詩匯』卷百九十六でも「行悅、字梅谷、太倉人。住理安寺」とする。
- 31 長谷部幽蹊『明清仏教研究資料僧伝之部』（黃檗文化研究所編・黃檗山萬福寺文華殿刊行・二〇〇八年）107頁
- 32 『偶存』卷五・191・「復根潔上人」・一六九五 原文および訳は前掲拙稿「明清文人と仏教—張潮と僧との交遊関係を中心に—」
 229頁参照。
- 33 前号拙稿では北京の天寧寺としたが、前述のように揚州天寧寺に張潮の関係者が多いことから、その可能性も否定出来ない。
- 34 『嘉慶新修江寧府志』卷五十一 「釋海岳、字中州、本丹徒儒家子。住持清涼寺。戒行精嚴。詩文騰躍有勢氣。嘗登金山、有遙天豈
 肯隨江盡、萬派應知到海無、瓜渚人家新草色、潤州城郭舊斜陽之句。尋登黃山有木蓮花賦數千言皆典雅精麗。年八十餘。終葬
 清涼山」
- 35 『清詩匯』卷百九十六、「海岳字菌人號中州丹徒人」の割注に「詩話中州主持清涼寺、戒行精嚴」とある。
- 36 『友声』476・893。また『友声』533・684・917も送り主に「黃山釋海岳」と記されている。

37 前掲『清詩匯』巻百九十六に「詩文騰躍有氣勢」とある。

38 例えは、「承諭代印離珠集五十冊」／『偶存』巻八・298 「寄根潔上人」・一七〇〇〉云々とある。とある。

39 例えは、『友声』庚集・533 に「両度維揚、辱培植照拂者不淺」とある。

40 例えは、小品作家王煥が張潮に寄せた書簡に「…前蒙中洲和尚賜函。（…以前中州和尚よりお手紙を頂きました）」／『友声』己集・514・一六九四〉云々とある。

41 例えは、「…茲者中洲和尚以黃山功德未完、特着克己上人到京」／『偶存』巻八・298 「寄根潔上人」・一七〇〇〉、「…吾郡黃山修復因緣、大費中洲上人心力、迄今猶未就緒。特遣克己上人到京」／『偶存』巻八・300 「寄家運若侍御」・一七〇〇〉などとある。

42 『清史稿』巻四百七十六・列傳二百六十三・循吏一・趙吉士伝に「監揚州鈔關」とある。

43 例えは、「…茲以敝鄉黃山僧人之便、肅候崇禧」／『偶存』巻八・296 「寄大司寇王阮亭先生」、「…茲以黃山克己上人之便、肅候近祉」／『偶存』巻八・297 「寄黃涵齋戶部」、「…茲以黃山克己上人之便、肅候崇禧」／『偶存』巻八・299 「寄趙天羽前輩」、「…茲敝鄉黃山克己上人之便、肅候崇禧」／『偶存』巻八・299b 「寄裴廣年編修」、「…黃山中洲和尚遣克己上人入都、有一字附彼處」／『偶存』巻八・

303 「與根潔上人」とあるが、これらは皆一七〇〇年の書簡である。なお書簡によつては「克己」と明記されていないものもあるが、書簡が連続して掲載されていることや、前後の状況からこれらはみな克己のことを指していると考える。

〈キーワード〉 僧侶（禪宗） 張潮 書簡の伝達 交遊関係 文人

中世伊勢神道に於ける「正直」（その1）

—神道五部書に見られる「正直」をめぐつて—

遠藤純一郎

はじめに

これまで、当紀要第七号に於て鈴木正三の「正直」を検討してきたが、そもそもこの「正直」は我国に於いてどのように語られてきたのであろうか。

「正直」の用語を思想史的に溯つてみると、先ずは所謂「神道五部書」に着目することになるであろう。そのように言うのも、「正直」が主要な位置を占めるような思想的構成は、管見の及ぶ限り、それより以前に見出されることがないためである。そこで、本論ではそれを我国に於ける「正直」の思想的濫觴と一応に定め、それが如何に語られてきたのか、些か考察を試みようと考える。

神道五部書は『天照坐伊勢二所皇太神宮御鎮座次第記』（御鎮座次第記）・『伊勢二所皇太神御鎮座傳記』（御鎮座傳記）・『豐受皇太神御鎮座本記』（御鎮座本記）・『造伊勢二所太神宮寶基本記』（寶基本記）・『倭姫命世記』の五書

より成り、伊勢神道の教理・信仰の基盤を形成している。しかし、この五部書との括りは後に垂加神道に於いて強調されたものであるから、便宜上本論でもかく呼称するわけであるが、実にその内容・成立は個別に解する必要がある。内容に関しては「正直」の語りを巡つて以下に検討するとしても、それらの成立については諸氏の考察を経てもなお、史料の欠如から、未だ一定した見解が導かれてはおらず、茫漠としたままに残されている。

本論の意図は伊勢神道の成立史を扱うものではなく、これ以上この成立に関する問題に立ち入ろうとはしない。ここでの課題は、伊勢神道に於いて「正直」は如何に語られたのかという点に在る。また、ここで言う伊勢神道とは、後世に至つても参照され続けた思想としての伊勢神道を眼目としたものであり、換言すれば、解釈の反復に視線が注がれてのことである。そこで、本課題を考察するに際して、度会行忠（一二〇六）に一応の起点を定めておこうと考えるのである。神道五部書が別個の内容を持ち、個別に成立していたとして、これらの所与のテキストに向き合う解釈者としての姿勢に、その起点を見出そうというわけである。度会行忠は神道五部書の成立に関わるものと疑われるむきもあるが、彼の『神名祕書』で語る歴史は、『日本書紀』を始め神道五部書の記述を相補的に再構成したもので、そこでは積極的に他の文献を援用しながら註釈を加えており、徹底して註釈者としての態度が貫かれており、ここに伊勢神道に於ける註釈者の濫觴を見るのである。勿論、神道五部書自身も、それが編集されたものであるにせよ、仮託に向けた創出がなされたものであるにせよ、神道的文脈から了解し得る言語を語る上では、従来テキストとの関わりから決して自由ではなく、そこに解釈が常に介在していることであれば、解釈の反復の起点をそこに求めることも或いは可能ではある。しかし、仮託の創作に形式上要請される弁法は、註釈的態度とは明確に区分されねばならない。それ故、本論では、伊勢神道の濫觴を度会行忠を境に前後に大別して「正直」を巡る解釈の展開を概観してみようと考えたわけである。

神道五部書の「正直」

神道五部書に於て「正直」は如何に語られたのであろうか。神道五部書は註釈者にとつて所与の神典との位置を占めていることから、ここでは、度会行忠に既に現前していた一群の典籍として一応に扱うことにする。

「正直」の用例は、神道五部書の内、『御鎮座傳記』・『寶基本記』・『倭姫命世記』に限られる。これら三書は倭姫の託宣「神垂は祈禱を以て先と爲し、冥加は正直を以て本と爲す。」¹⁾の一文を親しく共有しており、何れが時代的に先行して成立したかについては明瞭ではないが、後発の二書が引用したことは確実であり、且つ先行する書との内容的呼応が企図されたと見てよい。しかし、各書の思想的記述・構成は必ずしも一様ではなく、それ故、共有された託宣の意味合いを直ちに同一の文脈から捉えることについては留保しておかねばならない。このように見るなら、三書の託宣を巡る相違性は成立問題と深く関わるものとも言えるのであろうが、未だ成立の前後関係が確定されていないため、相違するということ以上の意味を持ちえないし、まして前後関係を導く証左にもなりえない。それでも、相違性を孕みながら三書は註釈者の眼前に供されということであるから、註釈史の一応の起點を知る上で、先ず註釈の対象となつた「正直」を各書それぞれ個別に検討しておく必要が有るだらう。

『倭姫命世記』の「正直」

これより各書の本文に即して「正直」の用法を眺めてみることにしたいが、先ずは『倭姫命世記』を取り上げる

ことにしよう。と言うのも、彼の書は三書の中でも最も簡潔に託宣を記述し、思想的記述も限定的であることから、理念的基本形を供しうる為である。勿論、最も簡素な形が必ずしも歴史的に先行するわけではなく、成立論的な祖型を想定したことではない。ただ、仮に基本形を求めておくことで、それより複雑な二書の思想的特徴を差分として求めてみようとのことであり、いわば作業上の利便性を見いだしたにすぎない。

さて、『倭姫命世記』に於ける「正直」の用例は以下に求められる。

「心神ハ則ち天地の本基、身軀ハ則ち五行の化生なり。肆ニ元ヲ元トシテ元ノ初二入り、本ヲ本とシテ本ノ心ニ任セよ。神ハ垂ルルニ祈禱ヲ以テ先ト為す。冥ハ加ふルニ正直ヲ以て本と為セり。夫レ天ヲ尊ビ地に事リ、神ヲ崇メ祖ヲ敬フ則ハ、宗廟絶エズ、天業ヲ經綸ム。又仏法ノ息ヲ屏シテ神祇を再拜し奉レ。日月ハ四洲を廻り、六合ヲ照らすと雖モ、須らく正直ノ頂ヲ照らスベシ」と、詔命シタマフコト明ケシ。已如在ノ礼ヲ專ニシ、朝廷ヲ祈り奉ラば、天ガ下泰平ニして、四民安然ならむ」と布ベ告ゲ訖リテ、自ら尾上山ノ峰に石隠ニ退キ坐しまス。²

ここでは先ず、諸存在（天地）の本源（本基）を「心神」に定め、祭祀者に本来的なる心の在り方（本源性）を損なわぬよう要請している。それに続けて直ちに「神ハ垂ルルニ祈禱ヲ以テ先ト為す。冥ハ加ふルニ正直ヲ以て本と為セり。」と言うのであるから、「祈禱」をなす祭祀者に応えて神が冥加する要件に挙げられた「正直」は、もはや通俗的なそれとして漠然と捉えるべきではなく、寧ろ先の心的本源性との関わりから解される必要がある。いわば、「正直」は心的本源性に対する正直さ、或いは心的本源性のありのままの体现の要請と見るべきであろう。また、同書は他にも「件の童女を大物忌と定め給ひて、天磐戸の鑰領カリ賜ハリて、墨心を無くして、丹心を以て、清く潔く斎り慎み、左ノ物を右に移さず、右ノ物を左ニ移さずして、左ヲ左ニシ、右ヲ右ニシ、左ニ帰リ右ニ廻ル事も、

万事違フ事なくして、太神に仕へ奉ル。³ とも言つて、祭祀者の要件として心的清浄性を強調しており、中でも「丹心」は祭祀者の心的在り方を直示することから、先の「正直」と概念的に接続しておれば、心的本源性の体現が同時に清浄性とも捉えられていたのが分かる。

このように眺めてみると、彼の「正直」は、仏教の自性清浄心を類比的に踏まえていると見るべきであろう。冒頭で「心神ハ天地の本基」と言つてゐるよう、既に『倭姫命世記』は諸存在を心的本源に基礎づけ、當時、仏教以外で殆ど展開されることの無かつた唯心論的構えを（不徹底ながらも）見せておれば、彼の心の本源的清浄性と結ぶ「正直」は、殊に如来藏思想の構えから理解しておかねばならない筈である。

しかしながら、彼の祭祀に関する思想は仏教的なだけに留まらない。上掲の文中では「如在の礼」とも言つており、祭祀を「礼」として捉える側面を示しており、更に「天ヲ尊ビ地に事リ、神ヲ崇メ祖ヲ敬フ則ハ、宗廟絶エズ、天業ヲ經綸ム」とも述べて、祭祀を国家祭祀に位置づけるなど、儒学的な構えが顕著に表わされている。

「如在の礼」とは、『論語』八佾の「祭如在。祭神如神在。子曰。吾不與。祭如不祭。」⁴、或いは『中庸』の「子曰、鬼神之為德、其盛矣乎。視之而弗見、聽之而弗聞、體物而不可遺。使天下之人、齊明盛服、以承祭祀、洋洋乎如在其上、如在其左右。詩曰、神之格思、不可度思、矧可射思。夫微之顯、誠之不可掩如此夫。」⁵に由來するものと考えられる。このうち『中庸』では、この「如在の礼」を行う心的態度として「誠」を要請しているのであるが、これが先の「正直」と実に相似した意味内容を有している。

『中庸』では、「誠」について「誠者、天之道也。誠之者、人之道也。誠者、不勉而中、不思而得、從容中道、聖人也。誠之者、擇善而固執之者也。」⁶と言ひ、先ず「誠」は「天之道」であると言う。この「天之道」なる語は、「天命之謂性、率性之謂道」とも言うことから、その存在をそのようにあらしめる本質を「性」と言い、その性のままに従うこと

を「道」と言い、本来の在り方がそのままに体現されることを「誠」と言うのである。「誠」であれば、作為を介在させるまでもなく、人間の動作が適切に調整されることであるが、しかし人は既にこの本来性から乖離しておるため、本来性への回帰に向けた実修が意識的に課されねばならないことになる。このことを『中庸』では換言して「自誠明、謂之性。自明誠、謂之教。誠則明矣、明則誠矣。」とも言い、続けて「唯天下至誠、為能盡其性。能盡其性、則能盡人之性。能盡人之性、則能盡物之性。能盡物之性、則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育、則可以與天地參矣。」と言つて、自己の本性を尽くすことで、天地と参じるにまで至るのだとする。このような「誠」が『中庸』では鬼神祭祀に振り向かれてはいるとなれば、先の「正直」と内容的におよそ重なりあつてくるのであり、「正直」は『中庸』の「誠」に基づくものとも評することができる。

以上の結果、『倭姫命世記』の「正直」の意義は儒家思想と仏教思想により複合的に構成されていることが了解されることになろう。¹⁰ それでは「正直」という表現そのものは、そもそも当の儒学や仏教の側でどのように語られてきたのであろうか。

まず儒学の領域を概観してみると、当時我が国で既に受用されていた「五經正義」に、「正直」の用例が見出されてくる。但しその用例はあまり多くなく、せいぜい『尚書正義』洪範第六で「此三德者、人君之德、張弛有三也。一曰正直、言能正人之曲使直。二曰剛剋、言剛強（彊）而能立事。三曰柔剋、言和柔而能治。既言人主有三德、又說隨時而用之。平安之世、用正直治之。強（彊）禦不順之世、用剛能治之。和順之世、用柔能治之。」¹¹ と言い、正直を王者治政の「三徳」の一とする箇所でやや強調される程度で、正直が思想の主題とされるような場面は見当たらない。しかも「三徳」で言う「正直」は「人の曲を正して直ならしめる」ことであつて、直ちに神道で言うような意味で捉えることはできない。それでも、中にはいくつか神道のそれと類似した意味合いが含まれる場合も有る。

例えは『毛詩正義』で「知此少而端穀、非初生時者、幼小之時、則凡人皆無情欲。論語云。人之生也直。註云。始生之性皆正直。謂初生幼小之時、悉皆正直、人性皆同、無可羨樂。以此故知、年少者、謂十五六時也。」¹³との一文では、「正直」は「人性」の情欲の無さを意味し、『尚書正義』では「更言大中之體。爲人君者當無偏私、無陂曲、動循先王之正義。無有亂為私好、謬賞惡人、動循先王之正道。無有亂為私惡、濫罰善人、動循先王之正路。無偏私、無阿黨、王家所行之道蕩然開闢矣。無阿黨、無偏私、王者所立之道平平然辯治矣。所行無反道、無偏側、王家之道正直矣。」¹⁴ 所行得無偏私皆正直者、會集其有中之道而行之。若其行必得中、則天下歸其中矣。言人皆謂此人爲大中之人也。¹⁵ と言い、「大中」の体現としての偏私の無さを「正直」としている。とは言え、この程度の用例では、神道思想との直接的な影響関係をわざわざ想定するまでもないであろう。

一方、仏教でも儒学と同様に、「正直」は「邪曲の無さ」、「偏曲の無さ」、「真つ直ぐさ」を意味する語として用いられているが、但し儒学よりもずっと広範に散見され、その用例は枚挙に暇がない。主要な經だけでも「阿含經」『大般若波羅蜜多經』『勝天王般若波羅蜜多經』『大寶積經』『大方廣佛華嚴經』（六十卷本及び八十卷本）『妙法蓮華經』『大般涅槃經』『大方等大集經』『正法念處經』『金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經』、他にも論では『十地經論』『十住毘婆沙論』『阿毘曇毘婆沙論』『瑜伽師地論』『成唯識論』『顯揚聖教論』『大乘莊嚴經論』『大乘阿毘達磨雜集論』などが挙げられる。その中でも例えは『大般若波羅蜜多經』では「是諸菩薩由曾供養無量諸佛則重正法。由重法故廣爲他說。爲護正法不惜身命。身語意業悉皆清淨。業清淨已得離障礙。離障礙故心常歡喜。心歡喜故則勤精進。心性正直念智圓滿。」¹⁶ と「心性正直」を言い、また「時舍利子問善現言。是心云何本性清淨。善現答言。是心本性非貪相應非不相應。非嗔相應非不相應。非癡相應非不相應。非諸見趣漏暴流輒取等相應非不相應。非諸聲聞獨覺心等相應非不相應。」¹⁷ とあることから、「正直」は本

源性との関りから語られているのが分かる。また『法華經』の「正直捨方便」などは、本来的な真理の開示を言うものであるが、天台智顥も『妙法蓮華經文句』で「五乘是曲而非直。通別偏傍而非正。今皆捨彼偏曲。但說正直一道也。¹⁸」と言うように、「正直」は彼の本来的な真理と緊密に結んでいた。特にこれは平安期に隆盛を誇つた一乘円教天台宗の要諦であるし、また当時の法華信仰の隆盛と相俟つて、思想的に尤も聞知された「正直」の用例として注目されるべきであろう。追善・現世利益を目的とした法華八講は、『三代實錄』を中心に散見されるように、殊に撰闕期を中心にして催されており、しかもその法要は教義的問答を伴うものであるため、思想的内容に接觸しうる契機を在家者に供していたとも考えられる。例えば、具平親王の「西方極樂讚」²⁰には「四土不二極樂國。三身即一阿弥陀。娑婆有緣於彼佛。彼佛有願於娑婆。八方妙相莊嚴身。六八弘誓變成地。觀之者皆除塵勞。念之者悉至覺位。雖十惡兮猶引攝。甚於疾風排雲霧。雖一念兮必感應。喻之巨海納涓露。正直心地爲國界。無漏善根爲林叢。若能了達于是理。華池宝樹在胸中。」とあり、「正直心地爲國界」と「無漏善根爲林叢」が対句を形成していることから、煩惱に汚されていない状態を指して「正直」としていると言え、本源性との関わりから語られる、仏教用語としての「正直」の普及を一応に確認することもできる。しかしながら、このような用例は平安期の文献に殆ど見い出すことはできず、一般的にはそれとは違った形で「正直」は語られていたようである。

そもそも我が国に於ける「正直」の用例は、古くは『日本書紀』に「於是、磐井、掩據火豐二國、勿使修職、外邀海路、誘致高麗、百濟、新羅、任那等國年貢職船、内遮遣任那毛野臣軍、亂語揚言曰。今爲使者、昔爲吾伴、摩肩觸肘、共器同食。安得率爾爲使、俾余自伏爾前。遂戰而不受、驕而自矜。是以、毛野臣乃見防遏、中途淹滯。天皇、詔大伴大連金村、物部大連龜鹿火、許勢大臣男人等曰。筑紫磐井、反掩、有西戎之地。今誰可將者。大伴大連等僉曰。正直仁勇通於兵事、今無出於龜鹿火右。天皇曰、可。²¹」とあり、人物の性質を積極的に評する語として僅

かに登場するが、以後多くの場合に、それは土地や人事といった利害に關わる訴訟文書で用いられてきた。その具體的な用例は枚挙に暇がないが、そこでは法律・職務・契約に対する公正さが期待されていた。²² この法制上から語られる「正直」は仏教や儒学のようすに真理との関わりから語られてはおらず、まして神との関わりを示唆するわけでもないのであるから、僅かに「私曲の無さ」という意味を共有するに留まり、「倭姫命世記」で言う「正直」と直接的な関係を見い出すことは困難だと言える。但し、平安末以後、神官の職務怠慢、横領、神威を盾にした民衆からの掠奪等が問題視されていたことから、度重なる新制の発布により法的に規制を受けるに至った状況、殊に敬虔なる祭祀の厳格な実行に至るまで規定された状況を鑑みるなら、神道に受容された「正直」は法制上の意味合いを排除することはできないであろう。²³

他にも、「正直」は天皇の発する宣命にも見られ、聖武天皇の即位に際しては「親王等始而王臣汝等清支明支正直支心以皇朝乎穴奈比扶奉而天下公民乎奏賜止詔命衆聞食宣。²⁴」とあり、この場合も先の用例と同様に執政に於ける「私曲の無さ」を言つてゐる。²⁵ この「正直」の用例は、以後淳和天皇、仁明天皇、清和天皇、陽成天皇、光孝天皇らの即位宣命にも引き継がれることになり、最終的には『朝野群載』の内記で定型化されるに至るが、このことは臣下にとつて一義的な高次の倫理的価値を「正直」に付与するものと言え、神道思想に於ける祭祀者の「正直」の強調を考える上で看過することのできない用例と見做しうるであろう。³²

これまで主に法制上から語られてきた「正直」も、鎌倉期にさしかかると、神との関わりから語られる用例が散見されるようになる。その中でも殊に顯著な用例として、先ず八幡菩薩との関わりから語られる「正直」が注目されるであろう。

「宗清願文案」では「一 不可行新議非法事」として「右、神不享非禮、舊史之明文也、祠官之中、以正直可爲

先、寺務之輩、守舊規可行事、就中大菩薩御託宣云、大神我不正之物者不受、此物意穢有故反弃倍之、文、縱無此炳誠、可慎々々、況有彼靈託、可恐可恐」と言い、「大菩薩御託宣」を引き合いにして、祠官が何より「正直」であるよう求めている。そこでは、「就中大菩薩御託宣云、大神我不正之物者不受、此物意穢有故反弃倍之」と言い、或いはまた「神不享非禮」と言うのであるから、「正直」は「不正」「意穢」「非禮」と丁度反対の意味合いを持つものということなのであろう。³⁴ また、同じく石清水護国寺別当の「行清立願文案」には「一 同願云、新儀非法おこなふへからさる事云々」³⁵ 右、道理をもて佛法といひ、正直をもて神慮とあふく、時々に此儀をそむかすして、日々に加被をたのむへし、³⁶ とあることから、彼の「正直」は仏法の道理と対比的に神道に特別な概念として指標化されたと受け止める必要がある。とは言え、一方、やや時代は下がるが『八幡愚童訓』を参照するなら、そこでは、「近來河内國より常に参詣せし僧、御躰を拝見せんと祈請しける。御示現に、「吾をみんと思はゞ桜本へ參べし。我かしこにかよふ也」と有しかば、「未其名をだにきかず。まして在所を争か知べき」と歎し程に、神の御方便にや、桜町の中納言成範と云人ありと聞付て、急かしこへ行て伺に、成範は淨衣着て、紺紙金字に一字三札の法華経をかゝれけり。法華実相の義、「我躰は正道なり」とある御託宣に同敷、「正直の頭を棲とす」とつげ給ふゆへに、成範の正直の頭は神の所居、法華の実相中道は是御躰成と覚ゆ。誠をいたして祈請すれば、感応の故に加様に人法にあらわれ告給へ共、実躰におきてはふかくかくし給へば、剣璽これ眞実の御躰成と仰敬奉らん。定て神慮に叶べし。」³⁶ とあるように、実相中道を本体とする八幡神の所居を「正直の頭」として、「正直」に仏教思想（殊に天台宗）に基づく教理的構成を与えていた。いわば、「正直」に實相中道の本体と相応する関係性を認め、「正直」たることの究竟の意義を實相中道に基づいておれば、神・仏は不可分に統合されることになったのである。

この「正直の頭を棲とす」る託宣は、既に『春日社司祐茂日記』所収の「興福寺牒」に「大菩薩即立法相擁護之

誓、又在非正直頭不住之詫宣、被加刑罰於謀許重科之宗清、深可叶本誓、豈敢背冥慮哉。³⁷ と見えており、他にも『日蓮遺文』³⁸『十訓抄』³⁹などにも散見されることから、社家の範囲を超えた広範な受用を想定する必要が有る。また弘安五年七月二十三日の「藤原かうたい願文」（武藏峰岡八幡宮藏僧形神像胎内文書）の「うやまんて申、ちゝのゆつりの事くに、あんとなさせ給へ、しやうちきのかうへに、やとらせ給へ候へ、三七日こもりさふらへて、まんくわんのしんきやうをよみてまいらすへく候」、正応元年の「島津莊官等申狀」の「謹案事情、大菩薩者、忝示御誓於正直、爰神官等背神意、令穩密五百余歳之本役所、令新儀濫訴之条、更難協冥慮、且難澁自役、且貪利潤爲渡世、所秘計也」⁴⁰との一文からすると、神に対する「正直」の全国的な流布の一翼を八幡菩薩の祭祀・信仰が担つたものと考えられてくるのである。

また一方で、「平重時家訓」（北条重時）を参照すると、「返もどたかきいやしきにかきらす、貪欲をすて、正直ならんと、神にも佛にもいのるへし」⁴¹と言つており、「正直」は祠官などといった特定の階層に限らず、人間一般に要求される徳目として扱われている。そして、「貪欲」を捨てることが「正直」につながると言い、また「一舟ハかちといふ物をもつて、おそろしき浪をもしのぎ、あらき風をふせき、大海をもわたる也、人間界の人ハ、正直の心をもちて、あふなき世をも、神佛のたすけわたし給ふ也、此心のよるところハ、めいとのたひにむかはん時、しての山の道をもつくるへし、三つの川のはしをもわたすへし、大かたをきと比なきほとのたから也、よくくへ心え給ふへし、正直の心はむよく也、むよくへ後生のくすり也、返もど夢の世のく程ならぬ事を、くわんすへし」⁴²と言うように、「むよく」（無欲）なる「正直」の心が「あふなき世をも、神佛のたすけわたし給ふ」利益をもたらし、いわば「後生のくすり」となるのだと言う。また「一佛法をあかめ、心を正直ニもつ人ハ、今生もすなをに、後生も極樂にまいり、親のよきにハ、子も天下にめしいたさるゝ事おほし、我か力ニあらす、神佛の加護し給ふゆへなり」⁴³と

も言い、後生の往生に限らず、現世に於ける「神佛の加護」にも預かるのだとされる。いわば、人間の死生全般にわたり、「正直」であることが極めて有用であることを強調し、これを人に勧めているわけであるが、その有用性を齎す「神佛の加護」は「佛法をあかめ、心を正直ニもつ人ハ、【中略】我か力ニあらす、神佛の加護し給ふゆへなり」とあるので、「正直」に対する神仏の感応として頗れるものだと考えられていた。なれば、ここに「神に向かう祭祀者」の「正直」と同様の構造を見るのであり、その意味から、八幡菩薩に限らず、片方では既に神仏一般に対する「正直」の世俗倫理化は相当に推し進められていた可能性を想起させるのである。

『吾妻鏡』所収の「文覺上人意見狀」には「殿の御身ハ、日本國の大將軍にておはします、されハいのりまいらせん物も、廣大正直のこゝろをもちて、ゆめ／＼千秋万歳のそらほめしたてまつらぬ無想のこハ物の、しかも慈悲あらん人か、御祈の師にハ相應すべく候也、⁴⁵」と有り、祈禱者の資質として「廣大正直のこゝろ」が望まれているが、ここでも特定の神格との結び付きについては直示されていない。またそこでは、祭祀そのものを副次的に扱う態度が有る。つまり、「返／＼も鎌倉の中將殿の御恩にて、無道のうれへなけきもなく、よこさまのわさハひにもあハぬそと、よろづの人におもハれ、たのまれむとおほしめせ、さたにも候はゝ、別而御祈候ハすとも、伊勢太神宮・八幡大菩薩・賀茂・春日みなく／＼うれし／＼とおほしめし、諸佛諸聖諸天善神、必／＼まほりまいらせさせ給候べく候也、」と言い、また「信と徳を接受す」と言うように、特別な祭祀という形式以上に、神は祈願者の平生の信・徳を喜ぶものだといいうのである。更に「猶／＼伊勢八幡等大神善神ハ、物をまいらするにハ、ふけらせ給候ハぬ事と御存知候へ、たゞ心うるはしく、身おさまりたる人をまほらせ給候也、八幡大菩薩の御託宣にハ、われわけるあかゝねのほむらをハのむとも、心のよからざらん物のそなへむ物をハ、うくへからすと候也、」とも言い、「伊勢」「八幡」の両神を引きあいに先の自説を補強しておれば、「諸佛諸聖諸天善神」とは言ひながら、特に彼の両神が意識されているよう

にも見える。しかしそこでは「正直」の表現を用いておらず、寧ろ「心うるはしき」が鍵とされており、先の「正直」は、「伊勢」「八幡」を意識するものであるにせよ、類同した内容を引き合いに出しながら、「伊勢」「八幡」で強調される「正直」が引用されない事実は、それらを目撲していない可能性を示唆しているとも言えるであろう。

以上、我が国に於ける「正直」の用例を概観してみたが、神との関わりから語られる用例は鎌倉時代以後のことでのそれより以前に於ては法制上の文脈から語られる場合が殆どであったのが明らかとなつた。ここに一つの歴史的推移を見るとするなら、神道書の「正直」は世間の用例を転用したものとも考えられてくるのである。既に保元元年の新制などに「神不享非礼」とあり、これは先の「宗清願文案」と表現を共存しておれば、神との関わりから語られる語り方と法制上のそれとはもとより近接していたようにも見える。そもそも「正直」という語そのものは、儒学や仏教で広く重用されたとは言えず、そのため思想的なそれが直ちに神道書²³に導入されたとは考えにくい。實際、先に見てきたように、神との関わりから語られる「正直」も、当初は神性、或いは本来性といった原理との結び付きを前提とするような哲理的な性格のものではなかつた。そうなると、法制上の「正直」、或いは世俗倫理としての「正直」の導入を待つて、儒学・仏教思想を援用しながら神道的解釈へと開ける円滑な展開の経路を見ることにもなるが、それでも『倭姫命世記』（また『御鎮座傳記』や『寶基本記』）の成立時期は不明瞭な上、限定的な史料の範囲でこれを成立論的に一般化することについてはひとまず留保しておくのが宜しいようと思われる。しかしながら、この時期になつて彼の「正直」を巡る特徴的な語りが新たに顕著となる傾向は到底看過することはできず、彼の趨勢の上から、一応に『倭姫命世記』等の「正直」を捉えておくべきではある。

さて、このように眺めてみると、『倭姫命世記』に見られる「正直」は、相當に多元的・複合的な構えを有する（逆から言えば、彼の書が成立したであろう時代には、「正直」は上述のように多様に解釈が開かれてしまう言葉と

して存している）ことが見えてくる。実際、そこではそれ自身で「正直」を詳説することもないため、それが思想的には儒学的・仏教的構えの上から語られている限り、彼の思想の参照を待つて理解するより他はない。それでも、『倭姫命世記』では「又た佛法の息を屏し神祇を再拜し奉れ。」⁴⁶と言い、また「内ノ七言とは、仏ヲ中子ト称ヒ、經ヲ染紙と称ヒ、塔ヲ阿良良伎ト称ヒ、寺ヲ瓦葺ト称ヒ、僧ヲ髮長ト称ヒ、尼ヲ女髮長ト称ヒ、長齋ヲ片膳ト称フ。外ノ七言とは、死ヲ奈保留ト称ヒ、病ヲ夜須美ト称ヒ、哭ヲ塩垂ト称ヒ、血ヲ阿世ト称ヒ、打ツヲ撫ヅト称ヒ、完ヲ菌ト称ヒ、墓ヲ壞ト称フ。亦優婆塞ヲ角波須ト称フ。」⁴⁷と言つて、こと仏教（仏教用語）に限つてはあからざまな拒絶の態度を示しており、儒学については留保されるにせよ、仏教思想の文脈からの解釈は除外される必要があるようにも見える。もちろん、このような意識は既に『皇太神宮儀式帳』（延暦二十三年 八〇四年）にも顕れており、伝統的にそれが踏襲されたものとも解されるので、『倭姫命世記』に特別な態度とは言えないかもしない。しかしながら、先に見たとおり『倭姫命世記』には仏教思想の痕跡が伺え、「亦聞ク、夫レ悉地ハ則ち心ヨリ生ズ。意は則ち信心ヨリ顯ル。神明ノ利益ヲ蒙ル事は、信力ノ厚薄ニ依るとなり。天下ノ四方国の人夫等に至るまで、斎リ敬ヒ奉レ。」との一文に至つては、「悉地」なる仏教用語が無批判に用いられてさえおり、全く仏教思想から自由ではない。片方では援用しながら、片方では拒絶する態度となると、實に矛盾的にも見えてくる。仮に『倭姫命世記』の「正直」に仏教思想の痕跡が疑われたとしても、仏教思想の援用など書物として意図していないものとするなら、テクストの意思に即す上では彼の矛盾は無く、その場合は彼の「正直」の多元的構えから仏教は除外されねばならない。勿論、「正直」が託宣として語られているかぎり、書物の体裁としてそのように振る舞うことは当然であるにせよ、それは仏教思想を援用した事実を無効化するものではない。なれば、仏教（仏教用語）を拒絶する方針と実際の援用の間にどうしても困難を覚えねばならず、問題はこの両者の調停如何に帰着することになるであろう。

『倭姫命世記』に仏教忌避の根拠を求めるなら、それはあくまで天照太神の意向ということに尽きる。彼の本文に即す限り、それ以上のことは明らかにされておらず、何故に天照太神が仏教を忌避するのかといった理由は全く明らかにならない。それでも『倭姫命世記』と一部本文の表現を共有する『中臣祓訓解』を参照してみるなら、そこでは既に神話的な操作により矛盾的対立の合理化が試みられているのが分かる。

(法界法身心王大日は) 権化の姿ヲ現じ、跡ヲ闇浮堤に垂れ、府壘を魔王に請ひテ、降伏の神力を施シテ、神光神使八荒ニ駿シ、慈悲慈檄、十方に領シヨリ以降、悉ク大神、外ニハ仏教ニ異ナル儀式ヲ顯シ、内ニハ仏法を護る神兵と為る。内外詞異ナルト雖モ、化度の方便に同じク、神ハ則ち諸佛ノ魂、仏ハ則ち諸神ノ性なり。⁴⁹

これは、いわゆる第六天魔王譚としてよく知られた逸話であるが、これに類する逸話は他にも『沙石集』でも些か詳しく述べられている。

去弘長年中、太神宮ヘ詣テ侍シニ、或社官ノ語シハ、当社ニ三寶ノ御名ヲ忌、御殿近クハ僧ナドモ詣デヌ事ハ、昔此國未ダナカリケル時、大海ノ底ニ大日ノ印文アリケルニヨリ、太神宮御鉢指下テサグリ給ケル。其鉢ノ滴、露ノ如ク也ケル時、第六天魔王遙ニ見テ、「此滴國ト成テ、佛法流布シ、人倫生死ヲ出ベキ相アリ」トテ、失ハシ為ニ下ダリケルヲ、太神宮、魔王ニ會給テ、「我三寶ノ名ヲモイハジ、我身ニモ近ヅケジ、トクヽ⁵⁰歸リ上給ヘ」ト、誘ヘ給ケレバ歸ニケリ。其御約束ヲ「タガヘジトテ」、僧ナド御殿近ク參ラズ。社檀ニシテハ、經ヲモアラハニハ持ズ。三寶ノ名ヲモタゞシク謂ズ。佛ヲバ立スクミ、經ヲバ染紙、僧ヲ「バ」髮長、堂ヲバコリタキナドイヒテ、外ニハ仏法ヲ憂キ事ニシ、内ニハ深ク三寶ヲ守リ給フ事ニテ御座マス故ニ、我國ノ佛法、偏ニ太神宮ノ御守護ニヨレリ。⁵¹

これは要するに、日本の國土誕生は仏法の流布を伴うもので、魔王はそれに対し妨害を企てようとするわけで

あるが、天照太神は仏法の忌避を魔王と約束し国土の誕生を認めさせたと言うものである。この逸話を無住は伊勢の社官より聞いたということであるから、神道者との間で通用したものとも言えようが、そもそも『倭姫命世記』にはこの逸話の存在を示唆するような表現が無く、仏教的痕跡についても仏教の肯定に結びついてはおらず、しかもその仏教的痕跡は潜在的に疑われる程度のことであるから、文面上はあくまで仏教忌避が強調されたと見るのが良い。それ故、『倭姫命世記』の文脈上で第六天魔王譚に仏教忌避の理由を積極的に求めることは困難なことになる。

そこで、『倭姫命世記』からやや範囲を拡大し、伊勢神道に等しく依拠された神道五部書という範疇に仏教忌避の理由を求めてみるとしたらどうであろうか。『寶基本記』では「故神人守混沌之始。屏佛法之息。置高臺之上。崇敬神祇。住無貳之心。奉祈朝廷。⁵³」、『御鎮座傳記』では「佛法言忌」、「故神人守混沌之始。屏佛法之息。崇神祇。⁵⁴」と言い、他にも『御鎮座本記』では「不行佛法言」⁵⁵とも言い、『倭姫命世記』と同様に仏教忌避の態度が貫かれている。その中でも特に『寶基本記』では神道と仏教が類比的に併記されており、神道に対する仏教の位置づけを端的に把握することができる。

神道は混沌の堺より出て混沌の始に帰す。三寶は有無之見を破り、實相の地に佛る。神は穢惡を罰し正源に導く。佛もまた教令を立て、有想を破り、目は妄に視ず、耳は妄に聽かず、鼻は妄に香ず、口は妄に言ず、手は妄に持たず、足は妄に行かず、精は妄に施さず。其れ死したれば、是に及ぶなり。⁵⁶

ここでは神仏両者の類似性が一応に強調されているようであり、それを受けて末尾に「詔、掃災招福、必憑幽冥、敬神尊佛、清淨爲先。」とさえ言うのであろうが、それでも「其れ死したれば、是に及ぶなり」とあるように、神道で忌まれる死が仏教と緊密に結び付けられければ、この点に於て両者は鮮やかに切り分けられる。恐らくは、長きに亘り生死を繰り返す菩薩行、或いは淨土往生といったことが、死を媒介とした成仏と捉えられた為なのであ

ろう。⁵⁸

このような死と仏教の結びつきは『寶基本記』に限られない。他にも『古老口實伝』で「一、宮司家中禁法の事」として「僧尼及び重輕服人々等、同宿同坐せざれ。(割註)・但し僧は、鳥帽子直垂にして俗形が如くして、その像を改むれば、同じく坐す。云々」⁵⁹ と言い、僧侶が死と関る範疇で扱われ禁忌の対象とされている。このような規定は既に『年中行事秘抄』の「大小中祀、其の致斎、散斎の間、并びに仏寺、故者を忌む事の限を相い定むべき事」の項に「貞觀神祇式に云く、凡そ六月、十二月の月次、十一月の新嘗等の祭の前後の散斎の間に、僧尼及び重服の情を奪いて公に從うの輩は内裏に参入をするを得ざれ。輕服人と雖も、致斎并びに散斎之日に、参入するを得ざれ。自余の諸祭斎日、皆な此の例に同じくせよ、と。」にも見えている。しかし『古老口實伝』では、僧侶を俗形に改めることで禁忌の回避が可能だともしており、そうなるとこの場合、その人が出家者だという事実がではなく、出家者特有の容貌が禁忌の対象とされたということになる。このように見るなら、あくまで形式の適正化の範囲に禁忌回避の方策を求める態度であると言え、まさにこれと同様の構造が忌詞の用法に於ても見い出されることになる。先に既に挙げた通り、内七言は仏教に関する忌詞であるが、仏教用語をいわば換言することで禁忌を回避しようとするものである。⁶⁰ 外七言についてもこれと同様の働きが考えられるわけであるが、その場合、例えば「死」を「なほる」と言つて、いかに死を忌避しても、死は厳然と存在し、死そのものを否定し、無化することは叶わず、忌避は存在の否定・無化までを決して意味してはいない。それ故、僧侶に対しても、その存在を否定・無化するまでもなく、俗形に改めることで禁忌の対象から回避することが可能になるというわけである。つまり、仏教の思想的援用の事実は、忌避の対象があくまでその形式面に限定されたと見るべきで、これにより援用と忌避の対立を矛盾無く理解することができるのである。⁶¹

このように眺めて見ると、神道の「正直」を仏教の「自性清浄心」と捉えるにせよ、仏教的な言表・表示を改めることで、仏教の忌避は足りるのであり、これにより、思想構築の上で仏教と本源性を共有しながら、神道祭祀の自立性・優位性を保持することに一定の合理化が果たされたものと言えるであろう。それ故、『倭姫命世記』が「正直」を仏教思想の文脈上から語る方途が開かれ、彼の多元的構えから仏教が排除されるようなどとはないと考えられるのである。

『御鎮座傳記』の「正直」

続けて『御鎮座傳記』を見てみよう。そこでは次のように言う。

倭姫命、儀宮に坐す。冬十一月、新嘗祭の夜深て、雜人等退出の後、神主物忌等に宣く、我今夜、皇太神并止由氣皇太神の勅を承りて、託宣する所、汝正明しく聞き給へ。人は乃ち天下之神物也。心神を傷ふ莫かれ。神垂は祈禱を以て先と爲し、冥加は正直を以て本と爲す。其の本心に任し、皆大道を得せしむ。故に神人は混沌之始を守り、佛法之息を屏し、神祇を崇む。散齋致齋内外潔齋之日には、喪を弔ひ、疾を問ひ、完を食らふを得ざれ。刑煞を判ぜず、罪人を決罰せず、音樂を作さず、穢惡事に預らず、その正しきを散失せず、其の精明の徳を致せ。左物を右に移さず、兵器用いること無く、鞞音を聞かず、口に穢惡を言はず、目に不淨を見ず、鎮めて謹慎之誠を專にし、宜しく在すが如きの礼を致すべし、と。時に大神主阿波良波命、宣を承りて之れを記す。⁶²

ここでは先ず「人は乃ち天下之神物也。心神を傷ふ莫かれ。」として、人間存在が「神物」であり、それ故「心神」を障害することがあつてはならないとする。この表現は『老子河上公章句』無為第二十九の「將欲取天下欲為天下主也。而爲之、欲以有爲治民。吾見其不得已。我見其不得天道人心已明矣、天道惡煩濁、人心惡多欲。天下神器、不可爲也（或作「不可執也」）。器、物也。人乃天下之神物也、神物好安靜、不可以有爲治。爲者敗之、以有為治之、則敗其實性。執者失之。強執教之、則失其情實、生於詐僞也。故物或行或隨、上所行、下必隨之也。或歟或吹、歎、溫也。吹、寒也。有所溫必有所寒也。或強或羸、有所強大、必有所羸弱也。或挫或隳。載、安也。隳、危也。有所安必有所危、明人君不可以有爲治國與治身也。是以聖人去甚、去奢、去泰。甚謂貪淫聲色。奢謂服飾飲食。泰謂宮室臺榭。去此三者、處中和、行無爲、則天下自化。⁶³』とする箇所を参照したものと考えられる。『河上公章句』では、人間存在の源底に無為なる「天道」を据え、有為（人間の作為）を否定し、寧ろ本来性への回帰を待つて治政が成るとの主張である。つまり、そこで言う「神」は決して『御鎮座傳記』で言うような「神」ではないし、そもそも有為な礼に対する批判として記述されているため、『河上公章句』の論理性をそのまま『御鎮座傳記』に適用することはできない。そうなると、人間が「神物」であることと「心神」を損なわないこととの関連性は、あくまで『御鎮座傳記』の記述の範囲で理解されねばならないことになる。

蓋し聞けり。天地未だ剖せず、陰陽分かれる以前、是を混沌と名づく。万物の靈にして是を虚空神と名づく。亦た大元神と曰ふ。亦た國常立神、亦た俱生神とも名づく。希夷視聽之外、氤氳氣象之中、虛にして靈有り、一にして體無く、故に廣大慈悲を發し、自在神力に於て種々形を現じ、種々心行に隨ひ方便利益を爲し、表する所を名づけて大日靈貴と曰ふ。亦た天照太神と曰ふ。万物の本軸と爲りて萬品を度し、世間人兒が母胎に宿るが如きなり。亦た止由氣皇太神月天尊、天地之間に氣形質未だ相い離れざるを、是を渾淪と名づけ、顯す所

の尊形を金神と名づけ、生化の本性、万物の惣軀なり。金は則ち水に朽ちず火に焼かれず、本性精明にして、故に亦た名づけて神明と曰ふ。亦た大神とも名づく。大慈・本誓に任して、人毎に、思に隨ひて、寶を雨ふらすこと龍王寶珠の如く、萬品を利すこと水德の如く、故に亦た御氣都神と名づく。金玉は則ち衆物の中で功用甚だ勝にして、朽ちず焼かれず、壞さず黒れず、故に名を爲すなり。内外表裏無く、故に本性と爲す。謂く、人は乃ち金神之性を受け、須く渾屯之始を守るべし。故に則ち神を敬う態、清淨を以て先と爲す。謂く、正に従うを以て清淨と爲し、惡に隨ふを以て不淨と爲す。惡とは不淨之物にして、鬼神の惡む所なり。⁶⁴⁾

右は『御鎮座傳記』に示された天地開闢論であるが、人間存在は天地開闢以前の神性たる「金神之性」を内に宿す存在として述べられており、「神物」とは、神により生み出され、神を本質とする存在を意味するものと考えられる。そして「心神」を損なうべきでないとのことは、「人は乃ち金神之性を受け、須く渾屯之始を守るべし。故に則ち神を敬う態、清淨を以て先と爲す。謂く、正に従うを以て清淨と爲し、惡に隨ふを以て不淨と爲す。惡とは不淨之物にして、鬼神の惡む所なり。」と内容的に呼応しており、「心神」は、その神性の所在が心であることを指示する語として解されるのである。これに統けて、件の「神垂は祈禱を以て先と爲し、冥加は正直を以て本と爲す。」の一文が示され、更に「其の本心に任し、皆大道を得せしむ。」と言う。この一連の言説の流れを踏まえるなら、「正直」は「心神」を損なわざ本来在るべきままのよう而在る状態を意味し、祭祀者はその本源性（本心）に基づきつつ大道を体現した人物を理想とすることが描写される。

このように眺めてみると、『御鎮座傳記』は『河上公章句』の「天道」を日本の神へと読み替えたものと言え、作為なく本来性のあるがままの表出を望む主張を共有了したものと評される。実に『御鎮座傳記』の善惡は「清淨」と「不淨」といった本来性の障礙の存否に即して語られ、その意味で道家的な「無為自然」に親和的である一方、

先に指摘した通り、祭祀があくまで「在すが如きの礼」とされている点で、祭祀の捉え方は儒学的構えの上に在り、ここで『河上公章句』の主張と分歧することになる。

祭祀を礼とする『御鎮座傳記』の記述は、「鎮めて謹慎之誠を專にし、宜しく在すが如きの礼を致すべし」とあり、祭祀者の態度として明瞭に「誠」を要請していることから、『中庸』に対して近しい位置を示唆するものと言える。それでは、『御鎮座傳記』はいかにして「在すが如きの礼」を無為なる本来性の表出と捉え得たのであろうか。それは『中庸』で「誠」を「天之道」とすることに依拠することになるのであろうが、『禮記正義』（禮運第九）ではそのことを天地開闢論と関連付けて詳説している。

○正義曰：此一節論上言禮既藏於郊社天地之中、是故制禮必本於天以爲教也。○「必本於大一」者、謂天地未分、混沌之元氣也。極大曰大、未分曰一、其氣既極大而未分、故曰大一也。禮理既與大一而齊、故制禮者用至善之大理以爲教本、是本於大一也。○「分而爲天地」者、混沌元氣既分、輕清爲天在上、重濁爲地在下、而制禮者法之、以立尊卑之位也。○「轉而爲陰陽」者、天地二形既分、而天之氣運轉爲陽、地之氣運轉爲陰。而制禮者、貴左以象陽、貴右以法陰。又因陽時而行賞、因陰時而行罰也。○「變而爲四時」者、陽氣則變爲春夏、陰氣則變爲秋冬、而制禮者、吉禮則有四面之坐、凶時有恩理節權、是法四時也。○「列而爲鬼神」者、鬼神、謂生成萬物鬼神也。四時變化、生成萬物、皆是鬼神之功。聖人制禮、則陳列鬼神之功以爲教也。○「其降曰命」者、降、下也。言聖人制禮、皆仰法「大一」以下之事、而下之以爲教命也。○「其官於天也」者、結之也。官、猶法也。言聖人所以下爲教命者、皆是取法於天也。⁶⁵

右によれば、礼は天地開闢以前の「混沌之元氣」に基盤付けられており、「至善之大理」として定められたものだと言う。それ故、礼は天地運行の有り様の反映ということであれば、礼は本来性のありのままの表出ということ

になる。更に「四時變化」「生成萬物」は皆な「鬼神之功」であるとして、聖人はそれを礼として示すのだとも言つており、「四時變化」「生成萬物」が自然なる在り方ということであれば、それを生み出す「鬼神」は先の原理に親しい位置を占めていると見て良いであろう。

このような観点から『御鎮座傳記』に於ける礼と本来性の関りを伺うなら、その論理の基本的構えは『河上公章句』より『中庸』に親しいと判じるべきであろう。そもそも祭祀の潔斎に關する「散齋致齋内外潔齋之日」との記述は、『禮記正義』に「致齋於内、散齊於外。齊之日、思其居處、思其笑語、思其志意、思其所樂、思其所嗜。齊三日、乃見其所爲齊者。致齊思此五者也、散齊七日不禦、不樂、不吊耳。見所爲齊者、思之熟也。所嗜、素所欲飲食也。⁶⁶」とする構えを踏襲していることからしても明らかであると言えよう。

以上の結果、『御鎮座傳記』の「正直」を巡る言説が、本源性の境位に於て道家と儒家を邂逅させ、『中庸』の礼を基本的構えとしながら構成される様子を窺い知ることになる。しかしまだ『御鎮座傳記』では、「天地未だ剖せず、陰陽分かれざる以前、是を混沌と名づく。万物の靈にして是を虛空神と名づく。亦た大元神と曰ふ。亦た國常立神、亦た俱生神とも名づく。希夷視聽之外、氤氳氣象之中、虛にして靈有り、一にして體無く、故に廣大慈悲を發し、自在神力に於て種々形を現じ、種々心行に隨ひ方便利益を爲し、表する所を名づけて大日靈貴と曰ふ。亦た天照太神と曰ふ。万物の本軸と爲りて萬品を度し、世間人兒が母胎に宿るが如きなり。」と言い、「廣大慈悲」「方便利益」などの仏教用語を持ち出しつつ、神は「萬品を度」す存在と捉えるなど、神の性格は相當に仏教的色彩を帶びたものと考える必要がある。殊に人間の本質とされる神性を「本心」と評し、心にその所在を求め、更にそこから万物を顯現させるような原理としての位置を付与しているということであるから、先ずは如來藏思想的枠組みが基層に潜在し、その上に先の「正直」の言説が構成されたと解する必要が有るだろう。

『造伊勢二所太神宮寶基本記』の「正直」

それでは最後に『造伊勢二所太神宮寶基本記』に於ける「正直」を巡る言説を見てみよう。

人は乃ち天下之神物なり。須く靜謐を掌すべし。心は乃ち神明之主たり。心神を傷ること莫かれ。神垂は祈禱を先と爲し、冥加は正直を本と爲す。其の本誓により、皆な大道を得せしむれば、天下は和順し、日月は精明、風雨は時をたがへず、國豊民安なり。故に神人は混沌之始を守り、佛法之息を屏し、高臺之上に置き、神祇を崇祭し、貳無き之心に住し、朝廷を祈し奉る。則ち天地は龍圖とひとしくして運長し。日月は鳳曆とひとしく徳遙なり。海内は泰平にして、民間は殷富なり。各念へ。神を祭る礼は清淨を先とし、眞信を宗とす。散齋致齋内外潔齋之日、樂さず弔はず、其の心を散失せず、其の精明之徳を致し、左物を右に移さず、兵戈を用いず、鞞音を聞かず、口に穢惡を言はず、目に不淨を見ず、鎮めて謹慎之誠を專にし、宜しく如在之礼を致すべし。法に背くを行はざれば、則ち日月は照見し給ふ。文に違ふを判ぜざれば、則ち神明記識給へり。⁶⁷

ここでは冒頭で「人は乃ち天下之神物なり。須く靜謐を掌すべし。心は乃ち神明之主たり。心神を傷ること莫かれ。」⁶⁸と言ひ、先の『御鎮座傳記』より一層明瞭に神性の所在を心に求めてゐるが、これに続けて件の「神垂は祈禱を先と爲し、冥加は正直を本と爲す。」が述べられ、以下も同様に『御鎮座傳記』と表現を一部共通させながら、天人感應説を強調させるといった点に相違が認められるものの、それも『御鎮座傳記』の内容と齟齬をきたすようなものではなく、ほぼ同じような内容が披瀝されている。

なほかた神代には、人心は聖にして常、直にして正なり。地神之末、天下四國人夫等、其心きたなくして、有

無之異名を分け、心走り使はして、安時有ること無し。心臧傷れて、神散去ぬ。神散すれば身喪ぶ。人、天地の靈氣を受くるも、靈氣之所化を貴ばず、神明の光胤を種ふれども、神明の禁令を信ぜず。故に生死長夜闇に沈み、根國底國に吟ふ。茲に於て皇天に代り奉り、西天眞人は苦心を以て誨喻し、修善せしめ、器に隨ひて法を授けて以來、太神本居に歸り託宣を止め給へり。若し節に應じて自ら告示すことらば、則ち大明戸を開き、形無くして音を顯し、或は小童女茅葉の上に昇立し、須く驗言在るべし。猥に狂言の類を信ずる莫れ。天地に従ひて陰陽を官す。神木を掌して宜しく自正を存すべし。是れ長生術にして不老藥なり。神主部物忌等は、託宣する所に懇に其の誠を致し、終に欺貳無く、齋仕して天神地祇を敬祭せよ。⁶⁸

右は、先に掲げた引用文の直後に位置するが、そこでは天地開闢して以後の経緯を概説している。『寶基本記』によれば、当初人心は清浹であつたが、時代が下がり、地神の末にはその心が汚染されてしまつたのだと言う。このような歴史的な人心の劣化は、『老子』第三十八章でも「失道而後德。失德而後仁。失仁而後義。失義而後禮。夫禮者、忠信之薄、而亂之首。」と述べており、より明瞭には『河上公章句』論徳第三十八に「上德不德、上德、謂太古無名號之君、德大無上、故言上德也。不德者、言其不以德教民、因循自然、養人性命、其德不見、故言不德也。【中略】上禮為之、謂上禮之君、其禮無上、故言上禮。為之者、言為禮制度，序威儀。而莫之應、言禮華盛實衰、飾偽煩多、動則離道、不可應也。則攘臂而仍之。言煩多不可應，上下忿爭，故攘臂相仍引。」⁶⁹と有るように、原初的太古に理想の状態を見ている点で道家思想と共に通性を見る。しかし、『河上公章句』では統治者の治政が無為か有為かによる変異であり、『寶基本記』で言う民衆自身の心の劣化とは直ちに内容的に応じていない。また『河上公章句』では「夫禮者、忠信之薄言禮廢本治末、忠信日以衰薄。而亂之首。禮者賤質而貴文、故正直日以少、邪亂日以生。」⁷⁰として、「礼」は「正直」を阻害するものと位置づけられており、祭祀を「礼」とする神道の立場と相容

れず、両者を直ちに結び付けることは困難である。

『寶基本記』の本文を踏まえると、この人心の劣化は「生死長夜闇に沈」むことであり、後半で我が国に仏教が存立すべきことを主張する箇所と円滑に連関しているため、道家思想より仏教思想の文脈上から捉えておくのが宜しいと思われる。そのような観点からすれば、「其心きたなくして、有無之異名を分け、心走り使はして、安時有ること無し」は、不二平等真理の場に有無の二なる分別を持ち込むことと解され、いわば如來藏思想でいう無明による真如の破れとして捉えることができる。他の箇所でも「神道は混沌の堺より出て混沌の始に歸す。三寶は有無之見を破り、實相の地に仏る。神は穢惡を罰し正源を導く。佛もまた教令を立て、有想を破り、目は妄に視ず、耳は妄に聽かず、鼻は妄に香ず、口は妄に言ず、手は妄に持たず、足は妄に行かず、精は妄に施さず。其れ死したれば、是に及ぶなり。」⁷¹と述べ、「有無」の執著を解消した先に「實相の地」を見ていることからしても、先の理解に齟齬は無かるうと思われる。しかし、如來藏思想では、例えば『大乘起信論』で「無始無明」と言明されているように、真如の破れは歴史的に還元される事象として扱われてはいない。また『大乘起信論』では世界の開けはあくまで「無明」を契機とするものであるが、『寶基本記』では「其心きたなくして、有無之異名を分け」たのは「地神の末」であつて、それより先の「神代には、人心は聖にして常、直にして正なり」として、既に清淨なる世界が成立していたとする。或いはこれを『大乘起信論』思想の文脈から解釈して、三細相により分化された世界を尙も清淨と理解した可能性を完全に否定するものではないが、そもそも神が出生し、世界が開かれる動因を消極的な「無明」に求めるることは困難であり、この点に留意するなら、『大乘起信論』の言う如來藏思想というよりも密教のそれとして捉えるのが適当であるようにも考えられる。実際、既に『天地麗氣記』ではこの問題を意識していたようであり、「亦た問ふ。以何が觀行之樞要と爲すや。凡そ所詮を答ふるに、**五**字本不生之儀を觀するを以て觀の最頂と爲す。不生

の義に付きて、顯と密は少しく異なり、顯の意は、一切の諸法は妄相より生じて自性空なり。自性空なるが故に本不生なりと文へり。密教の心は、萬法は凡字より生じて、還つて凡字に歸し、凡字は現字を生じ、能生も現字、所生も現字、能所は一體にして實際を動ぜざるが故に、不生不滅なり。また因縁生の法は、因縁を遠離して之れを見る時、因卽法界、縁も亦法界なり。所生の法は是れ法界なり。因果共に法界なるが故に、本來より實際を動ぜず。⁷³

と言い、無明による世界の開けを凡情の見なしとして、その深奥に密教的視点を据えることで、世界の開けを凡字の開展として捉え、神の登場に無明なる穢惡を介在させないことに成功している。

このように『寶基本記』で如來藏性に写像された神性には『御鎮座傳記』以上に仏教的な論理構成が認められるわけであるが、これは実践的領域にまで色濃く影を落としている。例えば「大麻。不淨妄執を解除し、清淨本源に住する爲なり。故に謂く、神國を鎮護する境、福智円滿の國、魔縁を鐵際に遷し、穢惡を他界に撥し、己身清淨の義なり。蓋、罪を減し善を生ずる神呪なり。故に祓と謂ふ。」との記述では、「祓」の意義が全くに如來藏思想（狹義には密教思想）的な構えの上で語られてしまっている。「正直」を巡る言説が如來藏思想を基層として構成されたものであることは勿論のこと、そのことが他の二書に比して一層明瞭に顕れている点に『寶基本記』の記述の特徴を見ることになるのである。

おわりに

「正直」の用例は神道五部書のうち『倭姫命世記』『御鎮座傳記』『寶基本記』の三書に見出され、それらは倭姫

の託宣「神垂は祈禱を先と爲し、冥加は正直を本と爲す」を共有していた。しかし三書の成立は個別的に考えられねばならず、その思想も必ずしも同質であるとは即断できない。それでも、三書は等しく仏教・儒家・道家思想から多くの引用を行い、その思想構成の在り方は共通しており、それぞれの特徴は僅かに三教の強調の加減に求められるにすぎない。それ故、三書に於ける「正直」は強調される側面をそれぞれ相違させながらも、その他の要素と互いに接続可能な状態に開かれていると言え、思想的結び付きは極めて緊密であるとも評することができる。このことは、それらの成立の問題に関する事でもあるが、どのような順序で形成されたかについては言えないまでも、何れか先行の神書を肯定的に踏まえた結果であるとまでは言明できよう。それ故、最後発の神書から遡行して求められる等質性は認めうるわけであり、神道五部書に向かい合う解釈者が神道五部書を統合的に捉える上で、実に積極的な契機を与えたと一応に評することができよう。

また、このように三書に於ける「正直」の思想構成が三教の引用に依存しているにせよ、それはなにも「正直」を三教に還元的に基礎づけようとする態度を意味してはいない。もちろん、彼の神書では神道に内発される独自の言葉で「正直」を明確に定義することはしていないが、「正直」を語る言葉として三教の言葉を用いるにせよ、本来の思想的文脈から切り離して道具的に配置しておれば、それによつて思想的に構成されたのは、あくまで神書の神道ということに外ならない為である。そもそも、対立的主張を含む三教の言説は、それがいかに類似していくても、本来の思想的文脈・論理性に立つて解釈する限り、どうしても相違性を呼び寄せてしまわずにはおれない。それ故、神道という一つの体系下、これは勿論強固な体系とは到底言明できないまでも、少なくとも混乱なく語る話者の持つ一定の文脈という意で解するのが適当であろうが、この一つの系への配置には先の思想的分離が要件となる。これにより、三教由来でありながら、一つの系の下で再解釈された、もはや純然たる三教ならぬ三教の言表が矛盾無

く成立する様子を見ることが可能になる。それ故、まさにその矛盾の無さ、三教に遍く求められる共通性に、彼らの言う神道の所在を見ることになるのであろう。その基本形は「人間存在の根底に真理を据え、その本来性への回帰に理想を見る」とするような言説に僅かに求められにすぎない。しかし神典はこれを自前の言葉で自立的に語ることはせずに、三教の表記を援用することで自らの思想を語るのであり、その際、語りの各場面に於ける三教それぞれの強調の具合が、具体的な記述の在り方に多様な変異を齎す結果となっているのだと言えよう。

註

- 1 『御鎮座本記』にも「祭神清淨爲先、我鎮以得一爲念也。」（『新訂増補國史大系』七二五頁）という相似した表現が有るが、そこでは「正直」ではなく「清淨」としてるので、本論ではこれを考察の対象としない。但し、『御鎮座本記』に於ても、祭祀者に対して同様の態度が要請されている点については注意を要する。
- 2 『中世神道論』日本思想大系十九 三〇頁
- 3 『中世神道論』日本思想大系十九 十二一～三頁
- 4 『論語』金谷治訳注 岩波文庫 五九頁
- 5 『大學・中庸』金谷治訳 岩波文庫 一七〇頁
- 6 『大學・中庸』金谷治訳 岩波文庫 二〇二頁
- 7 『大學・中庸』金谷治訳 岩波文庫 一四一頁

8 『大學・中庸』金谷治訳 岩波文庫 二〇六、七頁

9 『大學・中庸』金谷治訳 岩波文庫 二〇六、七頁

10 『老子道德經河上公章句』「論德第三十八」では、「上德不德、上德、謂太古無名號之君、德大無上、故言上德也。不德者、言其不以德教民、因循自然、養人性命、其德不見、故言不德也。是以有德。言其德合於天地、和氣流行、民德以全也。下德不失德、下德、謂號溢之君、德不及上德、故言下德也。不失德者、其德可見、其功可稱也。是以無德。以有名號及其身故。上德無為謂法道安靜、無所施為也。而無以為、言無以名號為也。下德為之言為教令、施政事也。【中略】故失道而後德、言道衰而德化生也。失德而後仁、言德衰而仁愛見也。失仁而後義、言仁衰而分義明也。失義而後禮、言義衰則失禮聘、行玉帛也。夫禮者、忠信之薄言禮廢本治末、忠信日以衰薄。而亂之首。禮者賤質而貴文、故正直日以少、邪亂日以生。」（『老子道德經河上公章句』王卡點校 中華書局 一四七、一五〇頁）と言ふ。ここでは、人間存在の自然的善良さの喪失に対して、本源性への回帰の道を取らずに、人為的制度化（儒学的礼）に解決を求める態度を批判しており、「正直」は人間本来の質朴なる善良さの表出として、彼の礼と対置的な位置を占めている。「淳德第六十五」では、「古之善為道者、非以明民、將以愚之。說古之善以道治身及治國者、不以道教民明智巧詐也、將以道德教民、使質朴不詐偽。民之難治、以其智多。民之所以難治者、以其智多而為巧偽。故以智治國、國之賊；使智慧之人治國之政事、必遠道德、妄作威福、為國之賊也。不以智治國、國之福。不使智慧之人治國之政事、則民守正直、不為邪飾、上下相親、君臣同力、故為國之福也。」（同書 二五四、五頁）と言い、ここで「正直」は「邪飾」と対をなし、「質朴にして詐偽しない」ことの類義となつてゐる。つまり、誤った虚飾を廃し、質朴にして偽りなき本来性の顯れとして「正直」の語を解することができる。また「任信第七十八」でも、「天下莫柔弱於水、圓中則圓、方中則方、壅之則止、決之則行。而攻堅强者莫之能勝、水能懷山襄陵、磨鐵消銅、莫能勝水而成功也。以其無以易之。夫攻堅強者、無以易於水。弱之勝強、水能滅火、陰能消陽。柔之勝剛、舌柔齒剛、齒先舌亡。天下莫不知、知柔弱者久長、剛强者折傷。莫能行。恥謙卑、好強梁。

故聖人云：謂下事也。受國之垢、是謂社稷主；人君能受國之垢濁者、若江海不逆小流、則能長保其社稷、爲一國之君主也。受國不祥、是爲天下王。人君能引過自與、代民受不祥之殃、則可以王天下。正言若反。此乃正直之言、世人不知、以爲反言。」（同書二九七（八頁））といい、ここにも「正直」の用例が見受けられる。しかし、「正直之言」と「反言」が対となつておれば、「正直」は「反」と直接的に対となるので、「事實そのまま」との意と捉えられ、先の二例が思想的なタームであつたのに対して、一般的な用法とも考えられる。このように概観してみるなら、『河上公章句』の「正直」には人間存在の本来性のありのままの表出と解される用例が確認されるのであり、これは『倭姫命世記』の用例と極めて親しくるので、神書の成立に際して道家典籍の「正直」が踏まえられた可能性を想定させる。しかしながら、その本来性ということ以上に、『倭姫命世記』の「正直」に見られた思想的特徴である唯心論的構え、儒学的構えに対して、『河上公章句』のそれは全く適合しておらず、寧ろ儒学的構えに対しては否定的でさえあり、その両者の関わりを儒学・仏教らの場合と同列にして論じることについては、ここでは留保しておく必要があると考える。

11 『十三經注疏 尚書正義』 上海古籍出版 二〇〇七 四六六頁

12 『本朝文粹』 卷三の「壽考」に「正直剛柔之義是叶」と有り、当該の箇所は當時注目されていた。

13 『毛詩正義』（十三經注疏） 北京大学出版 二〇〇〇 五四五頁

14 他にも「靖共爾位、正直是與。神之聽之、式穀以女。靖、謀也。正直爲正、能正人之曲曰直。箋云：共、具。式、用。穀、善也。有明君謀具女之爵位、其志在於與正直之人爲治。神明若祐而聽之、其用善人、則必用女。是使聽天任命、不汲汲求仕之辭。言女位者、位無常主、賢人則是。○治、直吏反。祐音又、本或作「右」、又作「祐」、並同。【疏】「嗟爾」至「以女」。○正義曰：大夫既自悔仕亂、又戒朋友、恐其仕不擇時、還同己悔、故嗟嘆而深戒之。嗟乎！汝有德未仕之君子、人之居、無常安樂之處。謂不要以仕宦爲安。汝但安以待命、勿汲汲求仕、當自有明君謀具汝之爵位、其志在於正直之人、於是與之爲治者。此明君能得

如是、爲神明之所聽祐之、其用善人、必當用汝矣。勿以今亂世而仕也。言神之聽之者、明君志與正直、故爲神明聽祐而用善人。用其善則國治、是神明祐之。○箋「嗟女」至「擇木」。○正義曰：以此大夫悔而戒之、下言「式穀以汝」、是知未仕者。無常安之處、謂隱之與仕、所安無常也。「安安而能遷」者、無明君、當安此潛遁之安居。若有明君、而能遷往仕之、是出處須時、無常安也。必待時而遷者、孔子曰「鳥則擇木」、猶臣之擇君、故須安此之安、擇君而能遷也。「安安而能遷」、曲禮文也。孔子曰「鳥則擇木」、哀十一年左傳文。○傳「靖、謀」至「曲曰直」。○正義曰：「靖、謀」、釋詁文也。襄七年左傳公族穆子引此詩乃云：「正直爲正、正曲爲直。」此傳解正直、取彼文也。彼杜預注云：「正直爲正、正己之心。正曲爲直、正人之曲也。」取此爲說。論語曰：「舉直錯諸枉、能使枉者直。」是直者能正人之曲也。○箋「是使」至「則是」。○正義曰：人之窮達、在於上天。貴賤生死、命皆先定。故子夏云：「死生有命、富貴在天。」是上天之命、定於冥兆、非可以智力求、非可以進取得。易稱「君子樂天知命」、爲此也。大夫身遭困厄、悔於進仕、勸友脩德以待賢君。此詩是令其友聽天之處分、任命之窮達、不汲汲求仕之辭也。又爵位是君所設、官非其友之物、而此詩謂之「爾位」、故又解言汝位者、以「位無常主、賢人則是」也。其友賢者、有此位分、故謂之汝位也。』『毛詩正義（十三經注疏）』北京大学出版 二〇〇〇 九三九頁』と言ふように、『毛詩正義』に「正直」の用例が見受けられ、そこでは「神明」との関わりから「正直」が語られている点に注意を要するものの、神明祭祀とは直接に関わっておらず、「正直」そのものの意味も神道での用例に必ずしも親しくない。

15 『十三經注疏 尚書正義』上海古籍出版 二〇〇七 四六四頁

16 『大正藏』卷七 九三二上

17 『大正藏』卷五 二〇二上

18 『大正藏』卷三四 六二下

19 『大鏡』では「此ごろだに生れたるちども。法花經をよむと申せども。まだよまぬも侍るぞかし。」（『大鏡』卷七 道長 『国史大系』

十七 六四四頁) と言い、『法華經』流行の様子を伝えている。実際、彼の書でも「つてにうけ給はれば。法花經一部をときたてまつらんとてこそ。まづ四けうをばとき給けれ「と」。それをなづけて五時教とはいふにこそはあんなれ。」(同 四六三頁)、「よろづの事の中にたゞいまの入道殿下のありさま。いにしへをき、今を見侍にも。二つもなく又三つもなく。ならびなくはかりなくおはします。たとへば一乘法の「ことし」」(同 四八三(四頁)などと言い、天台法華宗の教理が踏まえられている。この作品は読者の存在を前提としているのであるから、その知識は作者の範囲に限定されない。

20 『本朝文粹』卷十二 讀 論 後中書王

21 『日本書紀』繼體天皇二十一年六月

22 幾つか例を挙げるなら、「大同四年閏二月四日太政官符」に「夫奉公之道。清慎爲先。無功之賞。廉吏所耻。宜細勘上日依實申送。務從正直不得疎略。」(『類聚三代格』卷六 『新討増補国史大系』二六卷二六三頁)、『熊野御幸略記』所収「熊野本宮別當大衆等申文案案」には「然而偏住貪欲之思、已忘冥道之讚、是以御山具錄牒狀、雖送國衙、前司寄事左右、更無裁許、唯耽一旦賄賂之利潤、長背三所權現之護持、因茲滿山大衆卷舌箇口、取返御牒、不訴而去、非是人力之所覃、儉待神明之相示而已、然間府君不慮拌當州、是則爲使正直之吏、以匡理非之故、權現新施靈驗、所令然也。則知清廉之誠、既在府君之意、伏請、府君任本券之旨、垂無偏之裁、然彼此之眞偽見調度之文書者也」(『平安遺文』十卷三八四〇頁 文書番号四九四九)とあり、「正直」は役人の清廉さと結びついている。また『東大寺文書』四ノ三十七「山城國賀茂莊住人等解」には「右、謹檢 案内、當御庄爲往代官省符、敢无他妨、而彼御牧住人并定使藤原宗元、始号御牧之内、以右大臣家御勢、恣引率八十餘人隨兵、入亂御庄内、住宅□垣栗林被切燒掃條、未知其理、若有道理限者、被理非對決之後、正直可被領知、何窺遷替隙、發數多隨兵、被好惡行哉」(『平安遺文』五卷一七六五頁 文書番号二〇三三)とあり、「正直」は公務以外にも、遵法精神一般と結びついているのが分かる。平安期には「公に定められたことに対する私曲の無さ」を意味する語として一般に通用したと解されよう。

23 公家新制に関する知見の多くは水戸部正男氏の『公家新制の研究』(創文社 昭和三六)に負つてゐる。また当書にて新制の条文が校訂されているので、それを利用することにしたい。

長保一年七月二七日新制には

一、応慎神事違例事

右検案内、散斎之内、諸司理事不可違失之状、載在令条、又太政官延長四年五月廿七日符爾、國大事、莫先祭祀、因茲供奉神事諸司、判官一人專當其事、可加督察之状、既在式条、然則神供之物、宜先慎行、而今諸司所行多有違越、或迫期日唯充代物、或臨當日僅行其祈、雖有充行之名、猶少供神之实、如此違濫、積習為例、(道長)左大臣宣、奉勅、自今以後諸祭新物惣計年中可用之数、諸國調庸雜物貢進之日、割納別藏、拵本司并出納諸司官人各一人、差充勾当令勤其事、供奉諸司專當官人之事依式行之、仍須量社遠近、祭日以前、每色充行。若不勤預事、一物有闕、任法科責、不曾寬宥者、祭祀之礼務在潔、闕怠之輩、明立章条、而時世漸久、憲法已緩、或供奉諸司任意懈怠、或禰宜祝部忘跡疎略、遂使当日之祭近及明朝早旦之口、果臨昏黑、事涉非礼、勤異如在、因之妖祥荐臻咎懲不息、尋此所由崇在神事左大臣宣、奉勅、自今以後、年中神事、分配上卿及弁官等、慥誠仰供奉諸司、必致礼信、依法勤行(『公家新制の研究』四三頁)

とあり、神官の懈怠が問題視され、法令により規制されることになつた。そこでは祭祀は「国大事」であり、「神供之物」は「慎行を先に」すべきであり、「祭祀之礼」は「潔」「如在之礼」「致礼信」でなければならず、「依法勤行」せよとしている。

保元元年閏九月十八日の新制では

(1) 一、可令。下知諸国司、且從停止、且錄狀、言上神社仏寺院宮諸家新立莊園事

仰、九州之地者一人之有也、王命之外、何施私威、而如聞、近年或語取国判、或称云公驗、不經官奏、恣立莊園、論之朝章、理不可然、久寿二年七月廿四日以後、不帶宣旨、若立庄園、且從停廢、且令注進国宰容隱不上奏者、即解見任、科違勅罪、

至于子孫、永不叙用者。

(2) 一、可令同下知諸国司、停止同社寺院宮諸家庄園本免外、加納余田并庄民濫行事

仰、件庄園等、或載宮省符、或為勅免地、四至坪付券契分明、而世及澆季、人好貪婪、号加納、称出作、本免之外、押領公田、暗減率法、对捍官物、蚕食之漸、狼戾之基也、兼亦以在序官人郡司百姓補庄官、定寄人悉募名田、邇避課役、郡縣之減亡、乃貢之壅怠、職而此由、庄園相共注出加納、停止濫行、令從國務、若庄家寄事於左右、不弁決理非者、国司勒狀、早經言上、隨其狀跡、且停廢庄号、且召取庄司、下檢非違使、宣令糺彈但帶宣旨并白川鳥羽両院序下文者、領家進件証文宣待天裁

(3) 一、可令且下知本社目諸国司停止諸社神人濫行事

伊勢大神宮、石清水八幡宮、鴨御祖社、賀茂別雷社、春日社、住吉社、日吉社、感神院（○祇園）

仰、恒例神事、所役惟同、往古神人、員數有限、而頃年以降、社司等偏誇神眷、不顧皇猷、恣耽賄賂、猥補神人、或号正員、或称其掖、所部公民、蔑爾國威、（先）格後符、嚴制稠疊、神不享非礼、豈叶神慮哉、早可注進本神人交名并証文、至于新加神人、永俾停止、社司若致懈緩、改補他人者。

(4) 一、可令仰本寺并国司、停止諸寺諸山惡僧行事

興福寺、延暦寺、園城寺、熊野山、金峰山

仰、惡僧凶暴禁遏惟重、而彼三寺両山、夏衆、彼岸衆、先達、寄人等、或号僧供料加增出拳利、或称会頭料、掠取公私物、若斯之類寔蕃有徒、国之損害、莫大於此、慥加懲肅、勿令違犯、不拘制法之輩、遺本寺所司、注進父母師主及所縁等、不知錄与同罪、但愁緒不可默止者、宜付本司絰奏聞

(5) 一、可令諸国司停止国中寺社濫行事、

仰、部内寺社皆是国司之最也、頃者或称靈祠之末社、或号權門之所領社、補數千人之神人等者、定巨多之講衆、各振己威、

打妨吏務頻横行鄉村、動責煩國衙、格律所制、罪科不輕、自今以後、慥從停止若於致奸濫、早注進交名、隨其所行、任法決

(6)一、可令下知諸社司、注進社領并神事用途事

伊勢、石清水、賀茂、松尾、平野、稻荷、春日、大原野、大神、石上、大和、広瀬、竜田、住吉、日吉、梅宮、吉田、広田、祇園、北野、丹生、貴布禰

仰、件諸社封戶庄園勅免有限、奠祭之勤、且載在竹帛、而近代社司等、好立神領、奪妨公用、供最少之上分、籠廣博之四至、結構之至尤非穩便、不日注進社領并用途、若致遲怠、處以重科。

(7)一、可令下知諸寺司、注進寺領并仏事用途事

東大寺、興福寺、元興寺、大安寺、藥師寺、西大寺、法隆寺、延暦寺、園城寺、天王寺、

仰、伴寺、或謂本願之起請、或謂臨時之仏寺、計宛色數、施入田園而所司大衆為食旧領之地利、趨求新立之庄園、不啻忘戒行兼亦背憲章、早注進寺領并用途目非聖斷一勿掠公地（上掲書 八九頁）

と言う。このうち、(1)と(2)は寺社を含めた莊園整理令、(3)と(4)と(5)は神人・僧兵の略奪行為禁止令、(6)と(7)は社寺に属する個人の横領を防止する令となつており、社寺の私利私欲に基づく経済的拡大が国家的に問題視されているのが分かる。それに対して「神不享非礼、豈叶神慮哉」と言い、社寺の動向を戒めている。

治承二年七月一八日新制では、

一、応同搗進諸社神人諸寺惡僧往反國中致濫行事

右同宣、奉勅、近年、諸社神人、諸寺惡僧或橫行京中決斷訴訟、或發向諸國侵奪田地。就中延暦興福兩寺惡僧、熊野山先達、吉吉社神人等、殊以蜂起、同下知諸國、慥令搗進其身者。（上掲書 一〇四頁）

とあり、訴訟沙汰、暴力行為により社寺が経済的拡大を行うことを問題視し、その実行犯の逮捕を命じている。

建久二年三月二三日新制の社寺に関する事書を窺うと、

- (1) 一、可令下知諸国司、注進神社仏寺院宮諸家庄園本免外加納余田并保元已後新立庄々及國中訴訟庄民濫行事
- (2) 一、可令下知諸国司、停止神社仏寺及諸人所領不経上泰、成国免序宣事
- (3) 一、可停止諸國人民以私領寄与神人惡僧并武勇輩事
- (4) 一、可令本社修造諸国一二宮及為宗靈社事
- (5) 一、可令諸國司修造國分二寺事
- (6) 一、可令且下知本社、仰京畿諸國所部官司停止諸社神人濫行事
- (7) 一、可令仰本寺并京畿諸國所部官司、停止諸寺諸山惡僧濫行事
- (8) 一、可令下知諸司、停止國中社寺濫行事
- (9) 一、可令下知諸社司、注進神領子細并神事用途事
- (10) 一、可令下知諸寺司、注進寺領子細并仏事用途事（上掲書 一〇七九頁）

とあるように、以前に発布された令が繰り返し示されているのが看取されるが、これにより実効性の困難さを読み取ることができよう。

建久二年三月廿八日新制では、

- (1) 一、可如法勤行諸社祭祀事
- 仰、宗廟安則国安、々々則民不亂、因茲國之大事、莫過祭祀、神之冥助、在護國家、而諸國泥幣物之進濟、有司忘式條而怠慢、非啻乖忤皇憲、抑之亦顯神禁、加之供奉諸司不具之時、以一僚下為諸代官、神事違例、職而此由、就中近年、諸官多以剩任、

何闕職掌哉、不致敬於心与不祭之同、經史明文也、慥任祭式、宜令興行、其中二月祈年祭已下四度祭日、諸社司并諸國雜掌、各參神祇官、受取幣物、奉送本社、於遠國社者、不誤行程、取進請文、寺致尊崇之礼、宜待潛通之感、然則歲災不起、時令順度者歟、兼又春日、大原野、吉田等三社祭会參氏人殊可令催參之、凡恒例祭奠、臨時神事任度々制符、兼卅箇日差定行事官、如法勤行之、具守先符、勿致緩急

(2)一、可停止太神宮權任禰宜已下經廻他國、常、住京都、并同氏人等在京官事

(3)一、可加灼誠太神宮已下諸社氏人等不勤番直事

仰、已上二所太神宮司等、於正禰宜者、為長番、於權官者、皆有結番歟、而正禰宜背式條并承贊符結小番、權官已下偏不勤其役、或移住外國、或經廻上都、或不改本姓、或亦称他姓、各忘嚴制、濫望京官、自今以後、全守旧符、莫違新制、若尚不拘嚴禁者任宝龜八年符收其位記、宜停從社務、其外諸社司各可直本社事、并違犯之科亦同（上揭書 一三八頁）

と言い、宗廟を安んじることは国家の安寧に直結することで、その為には祭祀を用いることを第一とする。なれば、このことに怠慢が有つてはならず、「不致敬於心与不祭之同、經史明文也」と言つて、心に「敬」を致す態度が要請される。また、(2)と(3)は特に伊勢神宮に向けられた法令である。神官は伊勢に留まり、神への奉仕を怠つてはならないにもかかわらず、他国や京都に居住して、それをおろそかにしているとして、これを禁じている。

建暦二年三月廿二日新制には、

(1)可如法勤行諸社祭祀神事等事

抑、吾朝彝範、為先敬神、万機繁務無過慎祭、是以治邦安民、忿馮幽冥恒例臨時宜儼禮儀而有司怠慢、而不調職掌諸國拒捍、而如忘本条非只乖忤且是狎黩神禁、事之陵夷、責而有余、早守祭式宜令催行就中祈年祭已下四度祭、幣物案下雖有整設之備、諸國諸社如無奉送之實、任建久一年符旨、仮令遵行、兼又祈年穀以下伊勢幣、率分所納物國、或近年季充猶致所涉、或當日

刻限纔以進済、然間儀式空入夜景奉遣殆及曉更、自今以後專存謹慎、永勿懈緩

(2)一、可如法勤行恒例臨時仏事等事

抑、攘災招福、偏仰仏陀、顯教密法、宜抽精勤、就中、八省御齋会、真言太元両法者、講肆之、積薰修也、春花久伝、密壇之專請祈也、夜月無傾、既為三春最初之御願、豈非一歲安寧之上計乎、而頃年一會両法、施供尚易闕、恒例臨時排備殆如廐、是則所司壅滯、宰吏難濟之所致、慥守先符、宜令勤行

(7)一、可停止伊勢大神宮以下諸社進奏狀上猶企濫訴事

抑、諸社有訴之時、勒狀付官、官以頭藏人奏聞、尋理非成敗、隨狀跡裁斷、是則聖代之勝躅、明時之軌範也、而近年外者任例雖令上達、內者就緒猶企濫奏、已不待次第之裁定偏伺諸人之形勢、已求媚於奧、不仰裁於理、神者不稟非禮、定乖違于冥慮者歟、就中、理訴者就理被決斷執奏人弥立我者〔詠附アラン〕非拋者、依非無裁報、上達輩殆猜聖斷、政道之濫吹、何事之加旃、自今以後、慥從停止、若不拘嚴禁、宜令處重科

(8)一、可令所部官司停止諸社神人諸寺惡僧濫行事件

抑、神人者、斎敬為本、僧徒者修學為先、而頃年猛惡之民、称神人盈城、愚癡之侶、号寺僧溢郭、不顧神眷、偏致羨惡、不憚仏意、剩事狼戾、濫行之至、責而有余、自今以後、慥可禁遏、若不拘嚴制者、任法令糾斷（上掲書一六〇頁）

とあり、國家の大事として「敬神」「慎祭」を言い、それには「礼儀を厳にする」必要が有るのにもかかわらず、神官の怠慢があるとして、これを禁じている。また(2)では、仏教界でも同様の現象が見られるとして、これを禁じている。(7)では、伊勢神宮を始めとして諸社は、正規の訴訟手続きを経ずに、宮中の縁故を利用しながら、非理をも通そうとしているが、「神は非礼を稟げず」ということであれば、そのような態度は「定めて冥慮に乖違」することになり、これを禁じるのである。(8)では、神人は「斎敬」を本、僧侶は「修学」を先とするものであるのに、乱行する不心得者が居るので、これを禁庄するとしている。

嘉祿元年十月二十九日、寛喜三年十一月三日にも新制が發布されるが、特別に新たな条文はそこに見出されない。

建長五年七月十二日の新制には、

277 一、可興行諸社幣物不法事

仰、以聖承重、敬神為本、資明繼治世為先而祈年、月次祭、神今食以下諸社祭幣帛供神物等、追年有不法之聞、偏是有司存撫怠、而不備職掌、宰吏專難渢、而加忘式條縱雖非本數、守建久二年符旨慥令遵行、祈年穀以下、伊勢幣率分所納物、延年季充國々等猶致對捍、當日晚陰纔以進濟、因茲、陣役之營入夜景、發遣之儀送半更、神事之陵夷、職而斯由、自今以後、專存如在、殊致謹慎

278 一、可慥進発同使事

仰、請取幣物、置私宅、徒過日限、付本社之由、有其聞、四位五位守結番、慥令勤仕、不誤行程、不違日限、雖為遠所可參着

279 一、可為諸寺務者以執四ヶ年任限事

仰、有封之寺、已有治力、被置執務者、為令莊嚴也、赴奉之日、巧稱(ママ)條治力補任之後、更無其害、只犯用資財、徒壞堂塔、因茲任貞觀符、以四ヶ年、為遷替期、若有殊功者、可被延任、於致緩怠者、不秩滿可被改其職

280 一、可令停廢諸社新加神人事

仰、諸社之民、人數加增、格條所制、科法不輕、各仰本社惣官等、本社人者、令注進交名并証文、至新加之輩者、慥解其職（上
掲書二〇八頁）

弘長三年八月一三日新制では、
とあり、社寺の人事が法制化された。

(1) 一、可興行伊勢幣事

仰、宗廟之礼奠者、我朝所肅祇也、於自今以後者、兼被仰諸國司、可進納率分所、臨時奉幣及度々之時、往季相殘者、可宛催之、徒閭未濟之國、莫徵米季

(2) 一、可早速裁斷同訴訟事

仰、神宮奏狀、不經一宿、亦不顧機嫌、早可奏聞、具任先規、可定上卿弁官、且隨近例、被定職事一人、是依崇重異他、為

早速裁斷也、宮中違例、式內神領、委尋陵遲ノ運致沙汰但誇此行、恣莫致濫訴、兼又諸人越訴一切停止

(3) 一、可停止同權任禰宜已下經廻他國、常住京都并同氏人等任京宮事

(4) 一、可加炳誠太神宮已下諸社氏人等、不勤番直事

仰、已上二所太神宮司等、於正禰宜者、為長番、於權官者、皆有結番歟、而正禰宜背式条并承廢符、私結番、權官已下偏不勤其役、

或移住他國、或經廻上都、或不本姓、或稱異姓、各不拘禁制、恣濫望京官、自今以後、從停止、尚不拘此制者、任宝龜八年符、止其位記、宜停從神事、其外諸社司、各可直本社事并違犯之科亦同

(5) 一、可令諸社奉幣使公卿四位五位等結番事

仰、慥任結番、不可怠慢、於四位五位者、無故致懈怠者、可令貶一階、

(6) 一、可令慥參着本社同使并幣物事

荷前山陵使結番并來着幣物等同前

仰、或直歸私廬、不來其社、或偷以衛土、令付宣命云々、就中於荷前使者、雖參禁闕、不向陵戶、彼是如泥、宜令制禁

(7) 一、可令祇園御靈会馬長被定人數、殿上人結番騎進事

仰、馬長之所役者、□侶之攸存也、而近年頻雖有沙汰、動欲及闕如、於自今以後者、永守結番、莫令擁怠

(8)一、可令諸社司定任限修造事

仰、神主任限、載在格條、而頃年以來、飽雖浴重任之恩、更以無殊功之聞、其上恣以神領、各讓子孫、稱別相伝、不從社務、依之神稅減少、冥慮有恐、自今以後、永可停止、兼又二任中、有殊功者、有評議可延任

(9)一、可令同司止賄賂事

仰、近代彼司等、忘本社、趨權門、只有賄賂之聞、偏無修治之勤、自小破及大破、於公務、背公平、恣申別功、忽達天聽、自今以後可有炳誠

(10)一、可令慥転說諸國最勝王經事

仰、早致如說如法之転說宜抽無二無三之丹祈、而近來國分二寺礎石不全者、点便宜之堂舍、可展其梵席、兼又以其國正稅、可令宛其施供、天下靜謐、國中豐稔、職而斯由、更莫令失墜

(11)一、可令諸寺執務、定任限修造本寺事

仰、其任限載在式條、任中四ヶ年、若有殊功者、向後何無抽賞、是則延任限、可優恤、而諸御願寺執務輩、多是称而請之勞、偏只存俸祿之由、因茲庭除空荒、春花忘闕伽之具棟甍半破、秋露代不斷之香、若忍衣鉢之資令勵土木之營、区々之勤、漸々可成

(12)一、可諸寺諸山顯密僧侶守戒法事

仰、仏法之紹隆者、偏在僧寶、僧寶之住持者、偏在德行、德行之中、持戒為先、而近來頻好宴飲、剩蓄妻妾、四重猶不全、十戒敢不禁、非只黷亂真諦、固亦違犯國典、早任延曆、弘仁、貞觀符、偏仰諸寺諸山、可禁放逸無懃、但其身雖欠戒律、能言者國師也、不可弃之、凡如僧總(マツ)呂并別請之時、採用淨行、可勵後輩

(13)一、不可三諸社諸寺造國徒送年序事

仰、雖有經宮之名、更無土木之実、寺社無益、宰吏不忠、只徒貪一州之土貢、致多年之國務、自今以後、云新造、云修理、早致不日之勤、宜終成風之功、每年遣朝使、加實檢（上掲書一二二二頁）

とあり、この新制は詳しく寺社の問題点を指摘し、禁制を加えている。(1)では伊勢神宮の奉幣の諸国負担分を早急に徴収すべきことを言う。(2)では、伊勢神宮の訴えは速やかに処理すべきことを言う。但し濫訴、越訴は禁止する。(3)では、定められた神社に神官が定住することなく移動することを禁止し、(4)と(5)では、神官の宿直の厳正化を求めている。(8)では神領を私財化して神社の予算を圧迫していることを指摘し、(9)では賄賂にばかり興味を持つて本務をおろそかにしていると指摘する。(11)は僧侶に対して言つてゐるが、「偏に俸禄に存する」として本務を忘れてゐると指摘し、(12)は戒行が乱れ、宴飲・妻妾に感けて、戒律どころか国法さえ遵守されていないと指摘する。

以上概観してみると、新制に於ても神官は私曲無く神を祭祀することが求められており、それを「如在之禮」であるとか、「誠」「慎」「信」「敬」などの儒学的徳目に基づき語られておれば、直接に「正直」が語られていくとも、内容的には十分に相似していると言える。それ故、法との関りからだけでなく、「神」との関りから語られる「正直」と接続しうる可能性をそこに見るのである。

24　『續日本紀』卷第九　神龜元年二月

25　文武天皇は「天皇朝庭敷賜行賜幣留國法乎過犯事無久。明支淨支直誠之心以而御稱稱而緩怠事無久。務結而仕奉止詔大命乎諸聞食止詔。」（『續日本紀』卷一 文武天皇元年八月）とあり「明淨直誠之心」が言われ、元明天皇では「淨明心」（『續日本紀』卷四 慶雲四年七月）を言うなど、「正直」に相当する箇所に「明」「淨」が用いられる場合が多く見られ、同じく「私曲の無さ」を同じく意味するも、表現は一定していない。このことは即位宣命以外の詔勅に於ても同様の傾向を有している。

26　「朕雖拙劣、親王等始^ニ王等臣等乃相穴^ニ比奉利相扶奉 事奉依^ニ之、此仰賜比授賜間流食國乃天下之政波 平久安久仕奉閑之止奈母所念行。

- 是以、以正直之心、天皇朝廷乎衆助仕奉止宣天皇勅、衆聞食止宣。」（『日本後紀』卷第三十一 淳和天皇 弘仁十四年四月）とある。
- 27 「朕雖拙幼親王等乎始天王等臣等乃相穴奈比奉利相扶奉牟事依天之。此乃仰賜比授賜留食國乃天下之政波平久安久仕奉倍之止所念行。是以々正直之心天天皇朝廷乎衆助仕奉止宣天皇勅衆聞食止宣。」（『續日本後紀』卷一 仁明天皇 天長十年三月）とある。
- 28 「朕雖拙劣。親王等乎始天。王等臣等乃相穴奈比奉利相扶奉牟事依天之。此乃仰賜比授賜留食國乃天下之政波。平久安久可奉仕止奈毛所念行。是以正直之心天。天皇朝廷乎衆助仕奉止宣天皇勅乎衆聞食止宣。」（『三代實錄』卷一 清和天皇 天安二年十一月）とある。
- 29 「朕雖幼稚。親王等乎始天。王等臣等乃相穴奈比奉利相扶奉牟事依天之。此乃仰賜比授賜倍留食國乃天下之政波。平久安久供奉倍之止奈毛所念行。是以以正直之心天。天皇朝廷乎助仕奉止宣天皇乎衆聞食止宣。」（『三代實錄』卷三十 陽成天皇 元慶元年正月）とある。
- 30 「朕雖拙劣、親王等乎始天王等臣等乃相穴奈比奉利相扶奉无事尔依天之此食国天下政波平安可聞行止奈毛所念行。是以以正直之心天天皇朝廷乎衆助仕奉止宣天皇勅乎衆聞食止宣。」（『三代實錄』卷四十五 光孝天皇 元慶八年二月）とある。
- 31 「朕雖拙劣、親王等乎始天、王等臣等乃相穴奈比奉利相扶奉无事尔依天、仰賜比授賜倍留、食國乃天下之政波、平久安久仕奉倍之止奈毛、所念行須、故是以以正直之心、天皇朝廷乎、衆助仕奉止宣、天皇勅乎、衆聞食止宣。」（『朝野群載』卷十二 ○御即位）とある。
- 32 「永仁三年歲次乙未九月朔丙戌十四日乙酉」の日付を持つ「伏見天皇告文案」（『鎌倉遺文』二五卷一三四頁 文書番号一八九〇二）は「天照大神・八幡大菩薩・賀茂・春日等大明神、日吉山王七社、住吉・祇園・北野等神明乎奉始天、廿二社、殊ニハ熊野山三所權現 凡式内式外一切垂迹乃諸神、悉仁明久聞食せ」とあるように、諸神に向けられた告文であるが、そこでは「庶仁以不德乃身天受天日嗣天、主天下古止既及九年べり、其間隨分爾致正直乃誠天、專國家乃志須」と言い、為政上「正直」が要求される範囲は臣下から天皇に至るまで上位に拡大し、また「神は受徳與信天、不受物須、願波神明速爾出其力兵、退邪佞之輩天、立正直之道天、國家靜謐仁、萬民安樂ならしめ給へ、縱一方乃念力熾盛なりとも、爭か正直の神明とぞ天、乖理天彼祈請爾從牟、愚昧之至、不信懈怠の咎有とも、大綱の心中、一切爾不乖正直之道理須、往正直之道理留加故爾、必急速爾奔波乃思比無之、依之氏緩怠乃咎、自

良成身歟、然而争か一旦不直の祈請を受天、正直の道乎捨む」とあるように、「正直」は為政上のみならず、神との関りからも同時に語られるようになっている。そこからは「正直」の「祈請」に感応する「正直の神明」の構図を見てとることができ、祭祀者に求められた「正直」と親しくそれを共有している。

33 『鎌倉遺文』四卷二四二頁 文書番号二二八七

34 祭祀者に「正直」が求められるのは、神が「不正」「意穢」「非禮」を嫌うことに由るわけであるが、例えば「法印棟清契狀」では「今度超清濫望匪直也事、正直之神慮定有様歟」（『鎌倉遺文』五卷三二七頁 文書番号三三一八）と言い、「正直」は「神慮」に対しても述べられていることからすると、神が「非禮」「不正」「意穢」を嫌うのも、神がそもそも「正直」なる在り方をしている為であると言え、祭祀者と神とが共に「正直」であることにより両者が媒介されるものと解されてくる。

35 『鎌倉遺文』十二卷一九八頁 文書番号補八八二五

36 『寺社縁起』日本思想大系二〇 一二四頁 これに類似した文として、『八幡愚童訓』に先行すると思われる『八幡宮寺巡拝記』に「河内國ヨリ參ケル僧御躰を拝奉ラント祈請シケルニ、或夜ノ御示現云、吾ヲ見ト思ハ櫻本へ行ヘシ、我カシコエ通也ト云云、然ニ此僧御示現ノ所ヲ知ス、ヒロク尋ント思テ、京ヘノホリテ人ニ尋ヌルニ、或人ノ云、法勝寺の東禪林院ノ邊ニ櫻本ト云フ所アリト云云、カシコエ行テ尋ヌレハ、中納言成範ト云人アリ、中に入テ申ヘキ事アリトキコエレハ、人ヲ出テ尋ネラレケリ、此僧對面ニ申ヘキ事アリト云、成範ミツカラミスヲカキアケタルヲ見ハ、白キ淨衣ヲキテ南ニ向テ法華經ヲ書給ケリ、紺紙二金字ニ一字三禮也。僧御示現ノヤウヲ語リ申ニ落涙シテ云ク、我精進ニテ此經を書奉ルヲ、遙御照見アリテ御影向アリケリト云云、寫經ヲリテ八幡宮ニシテ八講ヲ行フ」（『中世神佛説話』古典文庫 九五〇六頁）とある。そこでは、「正直」と「實相中道」との関りについて述べていない。そもそも「八幡宮寺巡拝記」では、例えば「汚穢不淨ヲ不嫌、詔曲不實ヲ不嫌フト云云」（上掲書三九頁）と言い、或いは「御託宣ニハ、心ケカラハシクオノレカ分ヲ知ス、愚癡巧謀ニシテ、夏ノ虫ノ火ニ入カ如ク、貪欲ニ

迷惑シテ、佛神ノ事ヲモ知ス、慈悲ヲモホトコサス、惡ヲ好ム衆生ヲハ、諸天モ厭惡シ、神祇モ掃退シ給モノソト云々」（上掲書五八頁）、また「財施ヲサ、クル事モナシ、法施ヲ奉ル事モナケレトモ、神人ノカクハシトナリシ故ニ、思食ステシテ如此利生ニアツカリケリ」（上掲書九三頁）とも言い、これまで「正直」と関連付けられてきた託宣の類にも「正直」の語が見えておらず、『八幡愚童訓』が「正直事」として一章を設けていることを鑑みれば、八幡菩薩と「正直」の関係性の強調はこれよりやや後れて語られた可能性を示唆している。以下に引用する「文覺上人意見狀」でも八幡菩薩の託宣を引くが、そこでも「正直」に関連する内容が語られながら、語そのものが用いられていない。

37 『鎌倉遺文』七卷一四五頁 文書番号四九〇一 当該の託宣は「石清水八幡宮護國寺祠官等解」では「右、祠官等謹考舊實、八幡大菩薩、昔者通三之明王兮、掌憲法於萬機、今者第二之宗廟兮、示正直於四海、因茲、寶龜年中神託云、以銅炎火爲床止毛、不受邪幣、我波以正直首天爲柄云々」（『鎌倉遺文』四五卷一九三頁 文書番号補一五八〇）とあることから、「在非正直頭不住之託宣」は「寶龜年中」の託宣を言うものとも考えられるが、『八幡宇佐宮御託宣集』には

・一。称德天皇二年、天平神護二年内午十二月 記宣したまほく。

・昔は第十六代菅田天皇、今は五畿七道を鎮護の宗廟なり。設ひ銅の炎を以て、座と為すと雖も、心の穢き人の施を受くべからず。我が栖む所は、天子の殿にして、正直の人の頂なりてへり。（重松明久校注『八幡宇佐宮御託宣集』一二三七頁）

とあり、天平神護二年の託宣とも考えられる。

『八幡宇佐宮御託宣集』では彼の託宣を、

・一。称德天皇二年、天平神護二年内午十月二日、大宮司田麻呂・女祢宜社女、配所に経ること十二年にして四年なり。召し還さる。同じく大神の姓を給ひ、田麻呂に、位豊後員外の掾を給ふ。その後同じく十一月八日、大式
・勅使、同じ時に參宮の日、社女託宣を偽る。

「田麻呂を哀むべしと云々。」

後日、七歳の童子、地上七尺に登つて託宣す。同じき九日なり。

・今より以後、託宣を用ふべからず。社女は我が峯を穢して、偽の託宣を成すが故に、十五年、此に住むべからず。大尾に移るべし。今より以後、七歳の童子、地上七尺に登り坐して、云ふ事を用ふべしてへり。

・一。称徳天皇二年、天平神護二年丙午十二月十一日、託宣したまはく。

・神吾は、一切の物の中には、朝廷の御命のみぞ、甚し惜しき。君に奉仕する事、更に他の心無し。御体を守護し奉る事、影の如してへり。

とした上で示しており、この文脈からすると、神の感應の要件としてということ以上に、社女の偽託という実際の出来事に対して「正直」が語られた意味合いが強いように思われる。また同書では後に、

仍ち清麻呂卿、涙禁じ難く、思惟して云く。今日直に大御神の宣を奉るは、祢宣の功なり。汝、臣我と共にして、真言並に御託宣等を仰ぎ、新旧を注記せしめ、且は公家に進り、且は社家に置き、末代に広めんと。仍ち女祢宜と共に、南大門の下に於てこれを記す。

・八幡大神託宣奏記

「一通は以て御に献り、一通は以て神宮に置く。直の伝奏に准ぶ。使は右近衛將監兼美濃大掾從五位下勲六等臣輔治能真人清麻呂なり。七月十一日巳時、祢宜從六位上辛嶋勝与曾売に託宣したまふ。」（前掲書 二五六頁）

と述べ、道鏡への称徳天皇譲位に対する託宣（天平神護二年七月十一日）を記録・注記して、勅使和氣清麻呂・女祢宜辛嶋勝与曾売らが『八幡大神託宣奏記』を成したと伝えている。その経緯は『續日本紀』に「始大宰主神習宜阿曾麻呂希旨。方媚事道鏡。因矯八幡神教言。令道鏡即皇位。天下太平。道鏡聞之。深喜自負。天皇召清麻呂於床下。勅曰。昨夜夢。八幡神使來云。

大神爲令奏事。請尼法均。宜汝清麻呂相代而往聽彼神命。臨發。道鏡語清麻呂曰。大神所以請使者。蓋爲告我即位之事。因重募以官爵。清麻呂行詣神宮。大神託宣曰。我國家開闢以來。君臣定矣。以臣爲君。未之有也。天之日嗣必立皇緒。无道之人。宜早掃除。清麻呂來歸。奏如神教。於是道鏡大怒。解清麻呂本官。出爲因幡員外介。未之任所。尋有詔。除名配於大隅。其姉法均還俗配於備後。」（卷卅神護景雲三年九月己丑 廿五）と概略的に示されている通り、称徳天皇の讓位の方針は偽託に基づき推進されたということであれば、彼の「^(未)」。大神吾は、不正の物は受けず。此の物の意、穢く有るが故に、返し弃つべし。」なる託宣、及びそれに付された「大神吾は、銅の火村を飯と食へども、意穢き人の物をば受けず。銅の火村を座と爲すとも、穢き人の物は受けずとして、正直の人の頂を、栖とす。詔曲の人をば、稟けずと云々」（前掲書 二五七頁）との注記を窺うと、「正直」に「偽託のもたらす混乱・弊害との関わりから語る構成」が与えられている。なれば、こと八幡神については、とりわけ「正直」が取り沙汰されねばならない理由が歴史的に説明されることになる。

38 例えは「日蓮書状」に「佛滅度の後二千二百二十餘年か間、月氏・漢土・日本・一閻浮提の内に、聖人賢人と生るゝ人をは、皆釋迦如來の化身とこそ申せとも、かゝる不思議は未見聞、かゝる不思議の候上、八幡大菩薩の御誓は、月氏にては法華經を説て、正直捨方便とならせ給、日本國にしては、正直の頂にやとらんと誓給ふ、而に去十一月十四日の子の時に、御寶殿をやいて天にのほらせ給ぬる故をかんかへ候に、此神は正直の人の頂にやとらんと誓へるに、正直の人の頂の候はねは、居處なき故、栖なくして天にのほり給ける也、日本國の第一の不思議には、釋迦如來の國に生て、此佛をすてて一切衆生皆一同に阿彌陀佛につけり、有縁の釋迦をして奉り、無縁の阿彌陀佛をあをきたてまつりぬ、其上、親父釋迦佛の入滅の日をは、阿彌陀佛につけ、又誕生の日をは薬師になしぬ、八幡大菩薩をは崇るやうなれとも、又本地を阿彌陀佛になしぬ、本地垂迹を捨る上に、此事を申人をはかたきとする故に、力及はせ給はすして、此神は天にのほり給ぬる歟、但し、月は影を水にうかぶる、濁れる水には栖ことなし、木の上草の葉なれとも、澄める露には移事なれば、かならず國主ならすとも、正直の人のかうへにはやとり給な

るへし、然れは、百王の頂にやとらんと誓給しかとも、人王八十一代安徳天皇・二代隱岐天皇・三代阿波・四代佐渡・五代東一條等の、五人の國王の頂にはすみ給はす、詔曲の人の頂なる故也、賴朝と義時とは、臣下なれども其頂にはやとり給ふ、正直なる故歟、此を以て思に、法華經の人とは、正直の法につき給ふ故に、釋迦佛猶是をまほり給ふ、況や垂迹の八幡大菩薩爭か是をまほり給はざるへき、【中略】されば、八幡大菩薩は、不正直をにくみて天にのほり給とも、法華經の行者を見ては、爭か其影をはをしみ給へき、我一門は深く此心を信せさせ給へし、八幡大菩薩は此にわたらせ給也、疑給事なけれ、疑給事なけれ、『鎌倉遺文』十九巻一三三二頁 文書番号一四二一七) と言う。そこでは釈迦如來を本地として、八幡大菩薩をその垂迹とする。八幡大菩薩は正直の頂に宿るものであり、最近 社殿が焼けて八幡大菩薩が天に帰つたのも、正直な者が居ないためだとする。しかし、『法華經』に信心する者は、正直の法に就くのであるから、釋迦・八幡大菩薩の擁護を受けるものだとして、神仏に向かう「正直」が『法華經』の「正直」と直結されることになった。

39 「第六可存忠進廉直旨事」の末尾に「二」の事と云は。慈悲と質直と也。是を具せざれば。何の行をつとむとも。往生をとぐる事きはめてかたしとのたまふ。僧掌を合て。此二を具せん事かたく侍り。いかゞ仕らんと申ければ。二つ具せん事猶かたくば。せめて慈悲はおろそかなりとも。質直ならんとおもへる心うるはしからずして。淨土に生る事いかにも有まじとぞ仰られける。故に維摩經には。質直是淨土也と説。法華經には。柔和質直者共。又質直意柔軟共のべて。心うるはしからん者。佛を見奉るべきよし。壽量品のいくほどならぬ偈の内に。二所までをしへ給へり。又八幡大菩薩。忝正直の者の頭にやどらんと誓はせ給に合て。ありきつゝきつゝみれ共いさぎよき人の心をわれ忘れめや」とよませ給へるたのもしさよ。かゝれば一世の望をとげむ事。直しき心には志くべからず。』(『校正十訓抄』上巻 青山堂 六六頁) と有り、ことのほか「質直」「正直」の重要性が説かれる。ここではあくまで仏道修行上の観点から述べられてはいるが、『十訓抄』が説話集であるとの性格から、世俗倫理と隔絶されたものと見ることはできない。

- 40 『鎌倉遺文』十九卷三三五頁 文書番号補一四六六一
- 41 『鎌倉遺文』二三卷一四三頁 文書番号一六八四三
- 42 『鎌倉遺文』十二卷一八頁 文書番号補八七三〇
- 43 『鎌倉遺文』十二卷一二〇頁 文書番号補八七三〇
- 44 『鎌倉遺文』十二卷一一頁 文書番号補八七三〇
- 45 『鎌倉遺文』二卷三七四頁 文書番号一〇九九
 『神道大系』論説編伊勢神道（上）の解題に「その成立時期は、後述のように本書が『倭姫命世記』と一対をなして、中世期の伊勢神道書として貴重視された『太神宮神祇本記』の上下巻であつたことから、『倭姫命世記』と同じ時期、あるいはそれより少し早い時期に撰述されたものと考えられている。」（上掲書 五七頁）とあるように、『神祇譜傳圖記』は『倭姫命世記』との緊密な関係が知られる。そこでは「夫天照太神與豐受太神、則無上之宗神、而尊無與二。故異於天下諸社。是則天地精明之本源也。無相無爲之大祖也。故不起佛見法見、以無相鏡表妙體也。和其光同其塵、現五濁國。隨順群生、扶持萬物、使終其性命。誰撓其神、豈干其慮乎。」（上掲書一二六頁）と言ひ、「天照太神」「豐受太神」に「佛見」「法見」を起すことが無いのは、それが「無相無爲」なる「本源」であるからだとする。つまり、これは仏教的な空觀の論理から「天照太神」「豐受太神」に於て「佛見」「法見」が否定されるということであつて、仏教（仏教用語）に対する禁忌を語つたものではない。しかし、「又た佛法の息を屏し神祇を再拜し奉れ。」に類する表現として、『御鎮座傳記』に「人乃天下之神物也。莫傷心神。神垂以祈禱為先。冥加以正直為本。任其本心。皆令得大道。故神人守混沌之始。屏佛法之息。崇神祇。」が有り、ここでは特に「神人守混沌之始」が付されていることから、「混沌之始」と彼の「天地精明之本源」「無相無爲之大祖」を対応させるなら、「佛法の息を屏」すことの意味を『神祇譜傳圖記』に引き寄せて解釈することも可能になる。とは言え、『御鎮座傳記』では明らかに「佛法言忌」と言つており、仏

教（仏教用語）を忌避する態度に疑いは無い。まして『倭姫命世記』に於ては「神人守混沌之始」と「佛法の息を屏」すことは直接に結びついてすらいないということであれば、『神祇譜傳圖記』との関わりからの解釈を完全に否定しないまでも、内七言により仏教（仏教用語）が忌まれている点と呼応させて解釈する方に重心が求められるべきであろう。

47 『中世神道論』 日本思想大系十九 二六頁

48 『中世神道論』 日本思想大系十九 三三頁

49 『倭姫命世記』と『中臣祓訓解』が親しく表現を共有する箇所としては、『倭姫命世記』の「天地開闢シ初、神宝日出デマス時、御饌都神ト大日靈貴ト、予メ幽契ヲ結ビ、永ニ天ガ下ト治メ、言寿宣りタマフ。肆ニ或ハ月ト為リ日ト為り、永ク懸つて落ちズ。或ハ神ト為リ皇ト為ル、常ニ以テ窮り無し。光華ノ明彩ト。六合ノ内ヲ照徹ニシテ」（『中世神道論』日本思想大系十九 八頁）と『中臣祓訓解』の「所以ニ嘗天地開闢メシ初メ、神宝日出でます時、法界法身心王大日、無縁惡業ノ衆生を度センが為ニ、普門方便の智恵ヲ以て、蓮花三昧の道場ニ入り、大清淨願ヲ發シ、愛愍ノ慈悲ヲ垂レ、権化の姿ヲ現じ、跡を闇浮提に垂レ」（『中世神道論』日本思想大系十九 四〇頁）、「承和二年丙辰二月八日、大仁王会ノ次ニ、東禪仙宮寺ノ院主大僧都、吉津御厨の執行の神主河繼に授ヶ給フ伝記に曰はク、「神ハ是レ天然不動の理、即ち法性身なり。故に虛空神ヲ以テ実相ト為て、大元尊神ト名づク。所現ヲ照皇天ト曰ふ。日ト為リ月ト為る。永く懸リテ落チズ。神ト為リ皇ト為る。常に以テ不变ナリリ…」（上掲書 五三頁）が挙げられる。鎌田純一氏は『中世伊勢神道の研究』（一四七頁）で、この両者の関係を考察し、『中臣祓訓解』が『倭姫命世記』に先行するものと結論づけている。

50 『中世神道論』 日本思想大系十九 四〇～一頁

51 『沙石集』 日本古典文学大系八五 五九頁

52 通海の『太神宮參詣記』でも「一俗云。佛法ヲ忌事ハ、昔伊弉諾伊弉冉ノ尊ノ此國ヲ建立セント思ヒ給テ、第六天ノ魔王ニコ

イウケ給ヒシニ、魔王ノ申テ云ク、南閣浮提ノ内此所ニ佛法流布スヘキ地也、我佛法ノアタナルニ依テ、是ヲ不可許ト申シカハ、伊弉諾尊然ラハ佛法ヲ可忌也ト乞請玉ヒシニ依テ、佛法ヲ忌也ト申傳タリ。一僧云、此事大キニ信シ難シ。吾朝ノ建立ヲ曰本紀ニ註セルニハ、清（ル）物ハ天トナリ、濁レル物ハ地トナリシ始メ、中ニアシカイノ如クナル物出來リテ神トナル。是ヲ忝モ國常立ノ尊ト申ス。夫ヨリ天神七代ト申スニ、伊弉諾尊此世界ノ王トシテ相爭フ人ナク侍リキ。此下ニ國ナカラニヤトテ、天ノ御鉢ヲサシヲロシテウナハラヲカキ給シ鉢ノシツクコリテ一嶋トナル。是吾國ノ始也。伊佐奈岐尊此國ノ王トシテ天下ヲシロシメシテ、自ラ作り出シ給ヘル國ソ、天ニニツノ主ナシ、何ノ故ニ第六天ノ魔王ニ乞請給フヘキヤ。モトヨリ他人ノ國ニ非ス。鉢ノ滴ヨリ始テ作造シ給ヘル神國也。魔王モイカテ争侍ルヘキ。況ヤ第六天ノ魔王ト申事ハ佛法ニコソ説レタレ、其誓經教ニ見ヘス。跡形チナキ事ニヤ。』（『神宮參拜記大成』大神宮叢書 五一頁）と言ひ、神道の立場から語る「俗」の発言として、第六天魔王説話が示されている。但しここでは、「僧」の立場から歴史的批判を加え、これを否定している。

- 53 『新訂増補國史大系』七 三二頁
- 54 『新訂増補國史大系』七 十二頁
- 55 『新訂増補國史大系』七 十四頁
- 56 『新訂増補國史大系』七 二五頁
- 57 『新訂増補國史大系』七 三八頁
- 58 平安期には「臨終出家」が多く行われており、儀礼として出家は後生と緊密に結びついている。『三代實錄』卷二貞觀元年五月七日壬戌には「四品守禪正尹兼行常陸大守人康親王出家人道。上表曰。【中略】出家功德。免三途苦。仍先請二師。已受十戒。形猶秃丁。服是僧祇。豈計非更生之藥。【中略】詔。人康親王。辭其官爵。歸於釋侶。宜准國康親王收其品封。但本封舊并帳内資人准无品例充之。人康親王者。仁明天皇之第四子也。承和十五年正月叙四品。拜上總太守。仁壽二年遷禪正尹。齊衡四年兼

常陸太守。親王自少年時。有歸大乘道之意。今謝病遂本懷焉。」また同書卷十三貞觀八年十一月十三日甲申には「右大臣藤原朝臣良相重抗表言。臣前後表誠。難蒙哀許。病中慙悚。精守罔。臣聞。人心難奪。物性好偏。故唐堯盛德不屈顥陽之高。漢祖中興猶容富春之遜。臣自有知識。浪思能仁。年老齒衰。此意弥切。雖密勿在公。而身俗心真。剎那之間禪念無怠。但以奕代承恩。塵涓尚淺。釋迦深教。忠孝亦存。故勉勵駕拙。久滯樞要。見天使之頻來。耻出家之尚遲。而病深膏肓。命繫絲髮。冀先無常之使。早殖出世之因。伏惟。先皇陛下。慈超和墨。德跨飛行。昔滿一切之願。今享萬乘之尊。何使臣坐擢盈滿之。失菩提之願。儻諸佛慈悲。帝釋隨喜。頽齡更駐。法衣在身。則至心專念。誓護聖朝。聖朝得其利益。決定勝於在俗之時。又縱生命有涯。不可更延。則臣尚得志於眼前。多福於身後。豈同懷誘而終生。尸祿而空死。伏望。陛下更入知實印門。新廻大悲爾詰。除爲聖朝之員臣。聽作釋迦弟子。然則恩浹始終。德深存歿。豈唯梵志樹提隨女人之欲。帝釋蘇摩救衆生之病而已哉。不勝丹款之至。謹奉表以聞。」とあり、儀礼的ではない出家の場合も、後生の予修に動機付けられる例が見受けられる。

59 『度會神道大成』前篇 増補大神宮叢書十七 二四二頁

60 通海の『太神宮參詣記』では「二俗云、佛法ヲ納受シ給フ事、天平ノ靈託寶ニ（支）證トスルニ足レリ。其後（チ）代々ノ御勅願又信セサルニハ非ス。然而當宮ニハ内外ノ七言トテ、其言餘社ニ異也。所謂内ノ七言トハ、佛ヲハ中子ト稱シ、經ヲハ染紙ト稱シ、塔ヲハ阿良々岐ト云、寺ヲハ瓦葺ト云、僧ヲハ髮長ト云、齋ヲハ片膳ト云。外ノ七言ハ、死ヲハ奈保留ト云、病ヲハ夜須美ト稱シ、哭ヲハ鹽垂ト云、血ヲハ阿世ト云、打ヲハ撫ト云、宍ヲハ菌ト云、墓ヲ壌ト稱ス。是則式ノ文也。名字ヲタニモアラハニハ謂サル事也。爭力其躰ヲ忌サランヤ。」（『神宮參拜記大成』大神宮叢書 五七頁）と言い、忌詞を用いて直接に言ふことさえ避けておれば、その本体を忌むことは当然だとする「俗」の見解を示し、これに対して、「是禪宜神主ニ忌メトニハアラス。只詞ヲ申シ替テ精進ノシルシトスル計也。」（上掲書 五八頁）と言い、また「第五ノ佛法ヲ不可行トイヘルモ同事也。佛法ハ歸依ノ境界也。神ヲ仰ク心ヲ指置テ、釋迦彌陀ニ可歸ニ非ス。」（上掲書 六〇頁）、「第五ニモ佛法ヲ不可

行トテ、佛ヲモ禮シ、經ヲモ讀事ヲハ制シ侍レトモ、僧ヲ忌、尼ヲ禁セヨトハ侍ラス。」（上掲書 六〇頁）とも言つて、神の祭祀に際しては神に専注すべきであるから、その際に仏や經に心を逸らしてはならないとの意から忌詞を解すべきだと反論する。しかし彼の主張は、忌避の規定が既に仏教との習合を前提とする論理構成であり、あまりに仏教側に引きつけた解釈であるため、本来の神道的意図と合致するものとは考えにくい。とはいへ、通海がこのような解釈を示すのも、それが仏教忌避の不当を言うものであるから、徹底した仏教排除はなされなかつたにせよ、祭祀儀礼上の忌避は根強く保たれていたと見るのが宜しいだろう。

61 『東大寺衆徒參詣伊勢大神宮記』によると、文治二年二月中旬、東大寺勧進聖人重源が天照太神の「吾近年身疲力衰雖成大事、若欲遂此願、汝早令肥我身」なる託宣を受け、同年四月に『大般若經』転読、及び論議の法樂を神宮で捧げたとのことであるが、その際「先陣御經御幣神馬等、行列次第如一昨日、當宮一禱宜成長從未刻參宮待諸僧、申刻僧都以下人々參著一鳥居之邊、僧徒群參依有其憚、成長先誘引兩三令參詣寶前、禮拜退歸之後、殘人々漸又參向」（『神宮參拜記大成』大神宮叢書 十二頁）とあるように、僧侶の一同の参拝は「憚」があるとして、二三人を一組に交替で参拝することを求められている。それでも僧侶らは「寶前」にまで達したということであるから、特例であるにせよ、完全に「寶前」での参拝が拒絶されていなかつたことに注意を要する。このことは他にも『笠置寺縁起』に「般若臺院六角堂御造立四十一年建久五年甲寅八月三日辛卯上棟也、彼堂供養之前日、伊勢太神宮御參詣之處、親於内宮神前、忝御神御姿御心得云々」（『大日本佛教全書』第百十八卷寺誌叢書第二 九〇頁）と有り、笠置貞慶は神前で神の姿を感じしたとあるし、『西大勅謚興正菩薩行實年譜』弘安三年条には「又一日菩薩詣參内宮、籠居神殿、念誦稍々久、于時寶扉忽開、神躰出現而請菩薩、乞受三聚淨戒」（『西大寺叡尊伝記集成』奈良国立文化財研究所編 一七二頁）と有り、西大寺叡尊もやはり宝前での参詣にあずかつていていたようであり、僧侶の神殿での参拝は必ずしも特異な事例であつたとは言い難い。また僧侶の参詣に際しては、『東大寺衆徒參詣伊勢大神宮記』に「即此伽藍之側、今度新造數字僧房、其中三間

四面屋一宇、宿料、又五間屋三宇、又有三間之溫室、有從料之假屋、皆敷設窮善、莊嚴耀目、况每屋湛珍菓旨酒、
經衆六十人料、一字各宿廿人。
每宿滿垸飯肴膳」（上掲書 十二頁）と有り、過分なまでの接待が供されておつたし、一方『金剛佛子叡尊感身學正記』下巻文
永八年条では「今年秋比、内宮權宜荒木田親倫來曰、先年承雖有大神宮參詣志、心事不合期故、空送年月之由、以此趣相語
傍官之處、官長以下正員權宮、同心與力、爲壇主可相助云々、早企參宮、可被逐宿願之由云々。任僧評定、粗以領狀、親倫聞
此由、悅以下向畢」（『西大寺叡尊伝記集成』奈良国立文化財研究所編 三八頁）と言い、内宮權宜荒木田親倫が叡尊の要望
を受けて祠官らに壇主となるよう働き掛けるなどしており、僧侶と祠官の間に良好な関係が保たれていたように見える。

これよりやや時代が下がり、度会行忠在世中の出家者参詣の様子を伝えるものとして、久我雅忠女の『とはずがたり』が見出
されるが、そこでは次のように言う。

四月の初めつ方のことなれば、何となく青みわたりたる梢も、様変りておもしろし。まづ新宮に参りたれば、山田の原の杉
の群立ち、時鳥の初音を待たんたよりも、ここを瀬にせんと語らはまほしげなり。神館といふところに、一二の權宜より宮
人ども祇侯したる。墨染の袂は憚りあることと聞けば、いづくにていかにと参るべきこととも知らねば、「二の御鳥居、みに
は所といふ辺までは苦しからじ」といふ。所のさまいと神々しげなり。館の辺にたたずみたるに、男二三人、宮人とおぼし
くて出できて、「いづくよりぞ」と尋ぬ。「都の方より結縁しに参りたる」といへば、「うちまかせては、その御姿は憚り申せ
ども、くたびれ給ひたる氣色も神も許し給ふらん」とて、内へ入れてやうやうにもてなして、「しるべし奉るべし。宮の内へ
はかなふまじければ、よそより」などいふ。千枝の杉の下、御池のはたまで参りて、宮人、祓神々しくして、幣をさして出
づるにも、心のうちの濁り深さは、かかる祓にも清くはいかがとあさまし。帰さには、そのわたり近き小家を借りて宿るに、
さでも情ありて、しるべし奉る人、誰なんと聞けば、「三の權宜、行忠といふものなり。これは館のあるじなり。しる
べしつるは、当時の一の權宜は、二郎七郎大夫常良といふ」など語り申せば、さまざまの情けも忘れがたくて、

おしなべて塵にまじはる末とてや昔の袂に情かくらん

木綿四手の切に書きて、榦の枝につけて遣はし侍りしかば、

影やどす山田の杉の末葉さへ人をもわかぬ近ひとを知れ

これにまづ七日籠りて、生死の一大事をも祈誓申さんと思ひて侍るほど、めんめんに宮人ども歌よみておこせ、連歌いしいにして明かし暮らすも、情ある心地するに、うちまかせての社などのやうに、経をよむことは宮の中にはなくて、法楽舎といひて、宮のうちより四五町退きたるところなれば、日暮し念誦などして、暮るるほどに、それ近く觀音堂と申して、尼の行ひたるところへまかりて宿を借りれば、「かなはじ」と固く申して、情けなく追ひ出で侍りしかば、

世をいとふ同じ袂の墨染をいかなる色と思ひ捨つらん

前なる南天竺の枝を折りて、四手に書きて遣はし侍りしかば、返しなどはせで宿を貸して、それより知る人になりて侍りき。

（『とはざがたり』下 次田香澄訳注 岩波文庫 二九五〇七頁）

右によると、出家者は「二の鳥居」あたりまでしか進入できなかつたようである。確かに、出家者の姿では神殿に至るまでは許されなかつたのではあるが、それでも仏寺よりずつと神宮の方で歓待されたというのであるから、出家者と祠官の間に感情的な対立は存在していないと見て良い。そもそも、朝熊山・伊勢市小町塚より出土した経筒・瓦経などは平安末期に祠官らが願主となつて奉納された埋經であることから、彼らも末法思想を受け入れていたことが知られ、また『古老口實傳』の「一常明寺勤役ノ事」（『度會神道大成』前篇 増補大神宮叢書十七 二二八頁）、『東大寺衆徒參詣伊勢大神宮記』の「外宮一禰宜光忠申送云、常明寺者、是神官崇重寺也。」（『神宮參拜記大成』大神宮叢書 八頁）を参照するなら、その仏教信仰も代々にわたつて繼承されたことに相違なく、彼の姿（「墨染の袂」）を忘むということも、あくまで祭神の意向に応じてのことであつたと解されねばなるまい。統けて「内宮には、ことさらすき者どももありて、かかる人の外宮に籠りたると聞きて、いつか内宮の神

拝に参るべき、など待たると聞くもそぞろはしけれども、さてあるべきならねば参りぬ」（上掲書 三〇一～二）、「待たれて出づる短か夜の、月なきほどに宮中へ参るに、これも憚る姿なれば、御裳濯川の川上より御殿を拝み奉れば」（上掲書 三〇二頁）とも述べておれば、内宮祠官の態度は先の外宮祠官のそれと大きく隔たりは無かつたようである。

また、通海の『太神宮參詣記』でも「一俗云。本來眞女ヤカニ神慮ニ佛法ヲ忌セ給トハ思ヒ給ハス。公家ノ御所ニモ法施ヲ旨トシ侍リ、是愚ナル御ハカラヒニハ侍ラシ。又神宮ニ重病身ニ纏ル、時ニハ信讀ノ大般若經ヲ、何ケ日ノ中ニ法樂ニカサリ奉ルヘシト願書ヲ書テ、御前ニ讀申セハ、其ノ驗シ掲焉ナレハ、今ニ此事サカリ也。心ニ神慮ニ背クヘシト存セハ、アヤウキ病席ニ此願書ヲカキテ、御前ニテ讀申サンヤ。然レハ内ニハ佛法ニ歸シ、外ニハ禁制ノ式ヲタカヘ給フ事ナシ。物ニ内外有リ、豈謹慎ヲ存セサランヤ。」（『神宮參拝記大成』大神宮叢書 五三頁）として、神道の立場から、内的に仏教を帰依していくも、外見上は仏教を忌むものであつて、このような内外の峻別は明確になされねばならないと言う。同書はこれに対して、「僧云、内ニハ佛法ニ歸シ、外ニハ三寶ヲ忌給フ由證據ナシ。傳記ニモ載ラス、託宣ニモ告給事ナシ。就中神宮ノ御事ハ殿ニ赤キ事（ヲ）加ヘスシテ、殿舎ニモ丹ヲヌル事ナシ。壁ニ白キ事ヲ交スシテ、土上ニ石灰ヌル事ナシ。是併無表裏御誓ト承ル。若シ内ニハ崇メ、外ニハ忌セ給ハ、有表裏御神ニコソ。千木ノ片ソキモソラス。高欄ノホコ木モスクナリ。是正直ヲ表シテ餘社ニ異ナリ。爭カ内外ヒトシカラストユカメル御心有ンヤ。佛法ヲ忌事習アリヌルニハ、垂仁天皇ノ御宇ニ、大和姫ノ内親王御躰ヲ奉戴、五十鈴河ノ河上ニ宮柱ヲヒロシキタテシヨリ、四百八十四年ヲヘテ、豐受太神宮ノ山田原ニ宮作リシ給ヒシマテ、我朝ニ佛法ノ名字ヲシラス。蘋蘩藻ノ禮奠、一陰一陽ノ神ワサ計ニテ、左ノ物ヲ右ニ渡サスト申テ、左ノ手ニモツ御玉串アカラサマニモ右ニ移ス事ナシ。カ、ル宮ノ習ナレハナリ。世クタリテ人王卅代年記一千二百餘歲ヲヘテノチ、欽明天皇ノ御時コソ佛法始テ吾朝ニ渡リシカハ、神代ヨリ佛法ヲ忌セ給フ由承リツルモヒカ事、用明天皇ノ太子聖德ノ儲君、守屋ノ逆臣ヲ誅シテ、始テ四天王寺ヲ立給ヒシカトモ、天下ニ普ク弘マル事ナシ。況ヤ太神宮ノ宮中ニ佛法ヲ行スヘカラスヤ「否ヤ」沙汰ニモ不及事也。

但シ納受ノ由示現ノ事ハ明ニ傳レリ。」（上掲書 五三頁）と言ひ、「僧」の立場から、神には表裏など無く、正直を宗とするのが神慮であるから、内外の相違は有るはずもないとして、仏教の伝来は神代より下つてのこととし、神宮での仏教祭祀の如何も伝來直後には議論されておらず、ただ仏教納受の態度は示されているのであるから、外見上は仏教を忌むという考え方は誤りだと主張する。更に「又文治二ハ、春乗房ノ上人ニヤセタル御胸ヲカキ出シ給テ、我近來身疲レ力衰ヘテ大事ヲ成シカタシ、若シ大願ヲ成ント思ハ、先我身ヲコヤスヘシト仰ラル。法味ヲロソカナル神ニテカク示シ給ニコソトテ、公家ニ奏聞シテ法味ヲ貢リ給シカハ、甲斐々々シク一果ノ寶珠ヲ給ハリ、思ノ如クニ願ヲ成シ給ニキ。今モ法味ノ外ハ何事ヲカ不足ト思シ食ヘキ、奉願主君ノヤセタル御胸ヲカキ出シテ、自力衰ヘタリト被仰、ハゞカリマサセ給ハサランヤ。般若ノ法味并秘密ノ行法、内外宮ノ法樂舍二百十六人ノ供僧ノ勤、不法ナリト云ヘトモ御納受ナカラニヤ。此經難持、若暫持者、我則歡喜、諸佛亦然トコソ請喜ヒ給ラメ。サレハ神拜解除ノ次ニモ心經等ノ法味ヲ奉祠官多ク侍ル由承ナリ。」（上掲書 七六頁）と言い、託宣からして、天照太神は法味を求めていることは明らかであり、仏法を憚ることなどありえないものであるから、「祠官モ僧侶モ敢テ名聞利養ノ塵ニケカサレスシテ、與力同心シテ勇猛精進ノ思ヒニ住シテ、神明ノ威光ヲ奉餽給フヘシ。」（上掲書 七七頁）と言つて、祠官と僧侶は神明の威光を飾るために協調せねばならないとしている。たしかに「外宮ノ砌リ於世義寺、建長七年十月ノ比、南都ノ上人アマタ内外宮ノ爲御法樂ニ千部ノ法花經ヲ轉讀セントシ侍ケルニ、外宮ノ一禰宜行能、神宮近キ程也、可制化由自餘ノ禰宜ニ賦レ申ケルニ、三禰宜興房、五禰宜惟房、六禰宜朝行申ケルハ、其レハ去ル年既ニ無爲ニトケ畢ヌ、今制止ノ條、若シ神慮ニ背カハ、豈不可然、同シ申シ難キ由申ケル程ニ、評定ノ後第三日ノ夜、禰宜惟房ノ神主カ夢ニ、一首ノ歌ニ満テキコヘケリ。染紙ヲ千々ニ手向ル聲聞テイカニウレシト神モ聞ラン 是ハ納受ノ至リイチシルク聞エ侍リ。其後禰宜共皆信心ヲ發シテ、五ヶ日ニテ結願スヘカリケルヲ、七ヶ日ニ延行ヒ侍リキ。」（上掲書 六四頁）、また「内宮一禰宜延季ハ殊ニ佛法ヲ禁忌シケルニ、子息四禰宜氏忠カ夢ニ、件上人相具スル聖「ト」二人、馬ニ乗テ一ノ鳥居ヨリ二ノ鳥居ニ入ケルヲ、モトヨリ僧

- ハ制アル事也、河ソ況ヤ馬ニ乘ナカラ入ルヘカラサル由、制セント走リ行クニ、子良一人出來テ、神ノ御納受アル事也、制ス
ヘカラスト申夢ノ告アリケレハ、彼神勅ノ歌モ符合シテ、信心ヲ至シテ、父一禰宜モ佛法ニ歸シ侍リシ事也。」（上掲書 六五頁）
とあるように、天照太神の仏教擁護の託宣を肯んじる祢宜の存在も伝えているのであるが、本書の主張が仏教側から展開され
た意味を思えば、寧ろ外形上の忌避は根強く残されていたことが疑われる所以である。
- 62 『新訂増補國史大系』七 十四頁
- 63 『老子道德經河上公章句』王卡點校 中華書局 一一八九頁
- 64 『新訂増補國史大系』七 二五頁
- 65 『禮記正義（十三經注疏）』北京大學出版 一〇〇〇 八二四頁
- 66 『禮記正義（十三經注疏）』北京大學出版 一〇〇〇 一五二九三〇頁
- 67 『新訂増補國史大系』七 三二頁
- 68 『新訂増補國史大系』七 三一三二頁
- 69 『老子道德經河上公章句』王卡點校 中華書局 一四七九頁
- 70 『老子道德經河上公章句』王卡點校 中華書局 一四九五〇頁
- 71 『新訂増補國史大系』七 三八頁
- 72 『大乘起信論』では「復次、依不覺故生三種相、與彼不覺相應不離。云何為三。一者、無明業相。以依不覺故心動、說名為業。
覺則不動。動則有苦。果不離因故。二者、能見相。以依動故能見。不動則無見。三者、境界相。以依能見故境界妄現。離見則
無境界。」（『大正藏』卷三三 五七七下）と述べているように、本来的なる真理そのままの普遍性・全一性から乖離する形で（無
明業相）、主觀（能見相）と客觀（境界相）が構成される所とし、それを世界が分化展開される要因と位置づけている。

73 『神道大系』論説編 真言神道（上）八八頁
『新訂増補國史大系』七 三七頁

キーワード 中世伊勢神道 仏教 儒学 道家 如來藏思想

夢野久作『ドグラ・マグラ』における日中“死美人”説話の摂取
——『九相詩絵巻』から「長恨歌」まで——

今井 秀和

一 禅僧、夢野久作と日中の古典

近代日本が生んだ異形の作家、夢野久作（本名、杉山泰道）は、その作品に含まれる独特の価値観やユーモア、そしてエログロ的な描写から、マンガ、アニメ、ライトノベル等々、現代のサブカルチャー領域に属する作品群にも影響を与えていている。

久作は獵奇的な作風で知られる一方で、曹洞宗の得度を受けた禅僧・崩圓という一面を持ちあわせる人物でもあった。また、福岡という、黒田藩士と博多町人の文化が入り混じる特殊な土地に根差し、それを糧に育った作家でもあった。¹

死の前年である昭和十年（一九三五）に出版された代表作『ドグラ・マグラ』は、幻想的・怪奇的な傾向の強い長編探偵小説（推理小説）である。作品の中には入れ子構造に、メディアを異にした多くの“劇中劇”的な架空

テクストが織り込まれている。たとえば、「ドグラ・マグラ」と題された精神病者の手記、精神医学の研究論文、記録映画、開山縁起、阿保陀羅經等々……。そして、作中で事件の引き金となる重要なテクストが、腐り行く美女の死体を描いた唐代の絵巻物なのであつた。

本稿では、久作がこの絵巻を発想するに至った背景に、これまでの研究でも影響が指摘されてきた『九相詩絵巻』などの九相図系統の絵画作品（腐乱してついに散じる美女の死体を描く）や、九相図に共通する仏教思想を宿した『玉造小町子壮衰書』類、あるいはこれらの影響下にある江戸文芸だけでなく、楊貴妃の死を扱った白居易（白楽天）の漢詩「長恨歌」からの影響があつた可能性について考察していく。

また、『ドグラ・マグラ』の死美人絵巻は正確に言うと九相図ではなく、いわば“六相図”的な変則的なものとなつてゐる。なぜ、作中でこのような改変が施されたのか。ここに、作品全体の構想を支える隠避学的な謎が込められてゐるものと推察した上で、挑戦的な考究をも試みることとする。

筆者はすでに、江戸期の文芸作品、とくに妖怪画集における地獄絵・九相図の摂取と変容の様相について論じたことがある。³ 本稿では、日本近代文学における“死美人”説話の受容と変容の一側面について多角的な視野から考えていきたい。

二 日本近代文学と九相図

近代は、昔日の日本に科学と合理をもたらした……はずであつた。ところが近代以降の日本人においても、依然として、個人の死および死後の世界の存否は無視し難くも答える出ない問題であり続けた。

そして、近代以降の作家がテーマ化する際にも、前近代の宗教的価値観においてすでに形成されていた“地獄”“極楽”“天国”などが参考され続けることとなる。地獄や地獄絵を扱つた有名な文学作品としては、芥川龍之介（一八九二—一九二七）の『地獄変』や『蜘蛛の糸』などがある。芥川は、今回扱う作家、夢野久作（一八八九—一九三六）とほぼ同時代人である。

また、戦後を代表する漫画家・妖怪画家の一人にして名隨筆家の水木しげる（一九二二—）は、鳥取県の境港で過ごした幼い頃、在地の妖怪伝承をよく知る民間宗教者の「のんのんぱあ」に育てられたことを、自身が妖怪へ興味を持つに至つた原体験として繰り返し述べている。⁴それに加えて、近くの寺（曹洞宗、巨嶽山正福寺）にあつた地獄極楽図も、“異界”への興味の入り口になつたという。⁵地獄絵の影響と在地の口頭伝承、そして、南方の楽園ニューギニアでの、地獄のような従軍体験によつて強く“死”を意識したことが、復員後、漫画家として活躍する水木の背骨になつていることは間違いないだろう。⁶

仏文學者・文芸評論家の村松剛が『死の日本文學史』で指摘するように、西洋、そして東アジアにおける地獄のイメージソースのひとつには、墓ではなく、もつと原始的な方法で死体を遺棄していた土地の存在があつた。⁷死体を遺棄する場所、そこに遺棄された死体は、ときに日中の佛教思想において、ただの“死体”や“死体遺棄場”以上の文化的な意義を持ち併せてもいたのである。これは、後に詳述する不淨觀・九相觀（九想觀）や九相図の問題とも深く関わつてくる。

单纯化して述べれば、地獄とは、死後の世界の存在を認めた上で、想像力を働かせたものである。これに対して九相觀と呼ばれる觀想修行は、死後の世界へと想像力を向けず、あくまでも現世における人体の死後を觀察し統けて、そこに死の実相を見出して無常を悟ろうとする修行である。

ただし、九相図の作成動機および鑑賞態度が、その成立から中近世期にかけての展開において、常に修行と向き合った仏教的な役割に終始していたかと言えば、大いに疑問である。そもそも前近代において、死体は決して珍しいものではなかつたにも関わらず、わざわざ絵画作品として描かれ継がれてきたのは、いかなる動機によるのであろう。

ときにはそこに、怖い物見たさのグロテスク趣味、あるいはエロティックな興味が働いていなかつたか。九相図が美女の死体で描かれ続けてきたという事実には、美醜の対比による視覚的効果以外に、見世物的な好奇の視点が関与してもいたはずである。そして、こうした問題について考える上でも、『ドグラ・マグラ』が重要な意味を持つてくるようと思われる。さて、近代以降の文芸作品における九相図の影響を確認する前に、山本聰美による、九相観に関する解説を引いておこう。

九相観を説く經典の伝来は少なくとも奈良時代に遡り、平安時代には、源信の『往生要集』における「人道不淨相」や空海に仮託される『九相詩』など、九相観に基づく和製テキストが相次いで成立した。また、鎌倉時代初頭の仏教説話集である『閑居友』や『発心集』には、身体や死体の不淨の有り様を觀想することによつて発心が促される話が多數収録されている。さらに、室町時代には北宋の詩人蘇東城に仮託される新たな『九相詩』も成立、無常を詠んだ和歌と組み合わせられ和漢朗詠の形式で広がつた。そして近世初頭には、檀林皇后や小野小町説話とも結びつき、絵解きを通じてそのイメージは一気に大衆化することとなる。⁸

古代から江戸期にかけての「九相観」知識およびモチーフは、おおよそ以上のような展開を遂げて広まつたの

である。一方、近代以降の文学で九相図あるいはそれに類したモチーフをとりあげた作品としては、たとえば黒岩涙香『小野小町論』がある（一九三二年初出）。同作は小説ではなく評論であり、また、直接的に九相図を扱つたものでもないが、小野小町と同一視される絶世の美女、玉造小町が野ざらしの髑髏となる説話に触れた部分で、『玉造小町子壯衰書』などに關する考証を行つてゐる。⁹

また、陰陽道を職能とする賀茂家に生まれながらも、その地位を捨てて出家した慶滋保胤^{よししげのやすたね}を主人公とした幸田露伴『連環記』にも、九相図が登場する（一九四〇年初出）。さらに、谷崎純一郎『少将滋幹の母』には、滋幹の父が、自らを裏切った妻への未練を断ち切る為に「不淨觀」——野晒しの死体を観察し続けた後、实物を前にせずともその様相をありありと観想できるように修行し、無常を体得する——を行う場面があり、その様子は小倉遊亀による連載時の挿絵にも描かれてゐる（一九四九年初出）。

近代以降はマイナーと思われがちな九相図だが、このように、探せば、たびたび著名な文学作品の中にも登場しているのである。しかし、九相図が作品全体のテーマに繋がる重要な位置を占めている作品と言えば、夢野久作『ドグラ・マグラ』をおいてほかにないだろう。同作は複雑怪奇な内容を持つ長編小説だが、本稿の論点に合わせ、ポイントを絞つてあらすじを整理すれば以下のようになる。

三 『ドグラ・マグラ』の死美人絵巻

——精神病院の中で目覚めた記憶喪失の青年。青年は若林博士・正木博士という二人の医師から様々な資料に基づく説明を受ける内に、日本で起こつた殺人事件の犯人が、自分である可能性に気付いていく。しかし医師たちは、

これが「心理遺伝」なる遺伝的現象に基づいた「犯人のいない事件」であるという。

事件の発端は、唐代の中国に遡る。この世の享樂を欲しまなみにする玄宗皇帝は、詩人の李白のほかに、若き天才絵師の呉青秀（作中のみに登場する架空の人物）を抱えていた。皇帝は、絶世の美女である楊貴妃という寵姫にかまけて政治を疎かにしており、呉青秀は主君を諫める為、義侠心から新たな絵巻物の制作にとりかかる。どんなに美しい女性でもいつか必ず朽ち果てるのだということを通してこの世の真理を伝えようと、呉青秀は妻の黛の同意を得ると彼女を絞殺して、若く美しい女性の死体が腐つていく様を六段階に分けて写し取り始めた。ところが、死体の腐敗は思いのほか早く、絵巻の完成を前にして、妻の死体は朽ちてしまつた。

狂気に駆られた青秀は近隣の墓を暴いて若い女の死体を奪おうとしたり、生きた女性を襲おうとしたりといった凶行に走るようになる。こうした青秀を救おうとして、その前に現れたのが、黛に生き写しの双子の妹、芬であった。芬は、青秀が絵巻物の制作にとりかかつたちょうどその頃、楊貴妃が殺されて玄宗皇帝の御代も終わりを告げたことを説き、すでに絵巻物は無用の長物となつていると伝えた。これを聞いた青秀は呆然自失の体となつてしまつた。

世間に追われる青秀と芬は夫婦となり、絵巻物を持つて海を渡り、日本に逃れようとする。船中、青秀は海に落ちて行方知れずとなつてしまい、身重の芬のみが遠く異朝に流れ着くこととなつた。芬の子孫は福岡県に定着したが、その後たびたび、絵巻物を見た呉家の男子は狂気に導かれることになる。そこで絵巻物は青黛山如月寺の仏像の中に隠されることとなつたのである――

複雑な構成を持つ『ドグラ・マグラ』の中で、とくに着目したいのは、この絵巻物である。よく知られた玄宗皇帝と楊貴妃の間の史的・詩的エピソードをベースに、その伏流として、架空の絵師と絵巻物の物語が展開し、そ

れが、後世の日本で起ころる殺人事件の原因たる「心理遺伝」のルーツだとする点で、『ドグラ・マグラ』の推理小説としての結構は多分に変則的かつ、実は極めて江戸文芸的あるいは民間伝承的なものとなつてゐるのである。以下、宮廷お抱え絵師の呉青秀と、その妻となつた双子の美人姉妹「黛・芬」、さらに黛の死体を描いた絵巻物にスポットを当て、『ドグラ・マグラ』を読み解いていきたい。

四 『ドグラ・マグラ』と江戸文芸

九相図的モチーフが登場する文献を広く求めれば、天台宗の論書の一つである『摩訶止觀』などに行き当たる。しかし、もつとも多く世に出回つたものは、平安期に成立した後、江戸期には版本として普及し、地獄の様子や「人道不淨相」などを描いて庶民に広く読まれていた源信『往生要集』であろう。

一方、民間伝承や、それと関係する文芸作品としては、絶世の美女としての檀林皇后が死に、やがて野晒しの白骨へと至るエピソードが広く人口に膾炙していた。¹⁰ 小野小町（あるいは玉造小町）をめぐる同様の説話も良く知られたものであつた。¹¹

また、中国明代の馮夢龍撰『笑府』には、次のような笑話がある。ある男が野晒しとなつて骸骨を葬つたところ、夜半に人が訪れるので誰何すると「妃」と応えた。骸骨の主である楊貴妃が回向の礼として夜伽に訪れたのである。隣家の男が羨んでそれを真似たところ、「飛」と応えて、むくつけき武将の張飛が夜伽に訪れた……という話である。

上方落語「骨つり」や江戸落語「野ざらし」に影響を与えた中国の“枯骨報恩譚”的な説話に、楊貴妃の死骸

や幽靈が登場しており、なおかつそれが笑話であつたというのは、九相図とは異なる想像力の発露であるが、美女の白骨化というイメージの共通点は興味深いものである。¹²

さて、荒俣宏が明らかにしたように、山東京伝の読本『桜姫全伝曙草紙』には、『玉造小町子壯衰図』に類する題材や、「離魂病」——「影の病」とも。西洋のドッペルゲンガーのように、生者の姿が二つに分離する病——等々、『ドグラ・マグラ』に共通する多くの要素が含まれている。¹³『桜姫全伝曙草紙』物語末尾の後日譚では「源宗の桜」と呼ばれる桜の木が、唐の玄宗皇帝に重ねて「楊貴妃桜」と呼ばれるようになるのであり、楊貴妃のイメージを宿したもののが中国から日本へ渡るという題材も、すでにここにある。久作が『ドグラ・マグラ』執筆に際して、『桜姫全伝曙草紙』を参照していた可能性は高いと言えよう。

また、西山美香は、『桜姫全伝曙草紙』「二人比丘尼発心記」末尾の本文に、鈴木正三の仮名草子『二人比丘尼』からの影響が忍ばせてあることを指摘した。¹⁴鈴木正三はもと武士で、のちに禅宗の僧となつた仮名草子作者である。¹⁵

正三の『二人比丘尼』は、——夫に死別した美女二人がひょんな縁から仲良くなるものの、うち一人が病み着いて死ぬと、やがて醜い骸に変貌していく。その姿を目の当たりにしたもう一人が無常を知つて出家する——という筋であり、作中に一休宗純の『二人比丘尼』『骸骨』や蘇東坡「九想詩」の構想を取り込んでいることで知られる。¹⁶

鈴木正三『二人比丘尼』はすでに“美女”と“美女が変じた醜い屍”という極めて対照的な二つのイメージを、「異時同図法」——異なる時間に生じた現象を同一の図に描きこむ絵画技法——にも似た手法で同一場面・同一画面に落とし込むというテクニックを凝らしていた（同書には挿絵も備わる）。この技法は『桜姫全伝曙草紙』にも継承

される。

一方『ドグラ・マグラ』では、若林博士が、仮死状態の“生ける屍”と化している美少女、吳モヨ子に似せて、モヨ子と同世代の、外傷で醜く変貌した少女の死体を切り刻んで加工すると、モヨ子に擬した身代わりを造り出す。

大正十五年四月二十七日夜の、九大法医学部、解剖室には、かくして二個の少女の肉体が並べられた事になります。美しく蘇りかけている少女と、醜く強直している少女と……中にも解剖台上に紅友禅を引きはえました少女の肉体は、ほんの暫くの間に著しく血色を回復しております、麻酔をかけられたままに細々と呼吸はじめている、そのふくよかな胸の高低が見える位になつております。その異常な平和さ、なまめかしさ……台の下の醜い少女の顔と相対照しておりますせいか、その美しさは一層美しく、ほとんど氣味の悪いくらい、あでやかに感じられるようあります（三〇一頁）

ここにおいての吳モヨ子は、仮死状態になつた美しい死体もどきである。そのすぐ傍には、醜く変貌した少女の死体が置かれている。言うまでもなく、吳青秀によつて描かれた次第に腐りゆく死美人の絵巻における、第一の図（最初の図）と第六の図（最終図）を想起させる仕掛けとなつてゐるのである。

それと同時に、実際の吳モヨ子は意識を失つてゐるだけで、生きてもいる。これは鈴木正三『二人比丘尼』以来、『桜姫全伝曙草紙』を経ての、擬似的な異時同図法を踏まえた表現であると評価できよう。ただし、久作がどちらかの作品、あるいは双方を参考にしていたものか、または同様の趣向を持つ別の作品を参考にしていたのか、はつきりとした断定を下すのは困難である。しかしながら『ドグラ・マグラ』が、なんらかの有機的な回路を経由して、江

戸期の文芸における本歌取り的な説話的要素のバトンを近代以降に繋げたことは確かであろう。

『ドグラ・マグラ』には、和漢洋古今の文芸作品の影響や、過剰にも思われる程の言葉遊び、作品発表当時の世相を反映したニヒリズムなどが横溢する。そして、その奇想の坩堝には、九相図系統の仏教画だけでなく、以上のような江戸文芸の構想も流入していたのである。ほんの一例だが、たとえば、『ドグラ・マグラ』には次のような個所もある。「犬山道節、石川五右衛門、天竺三徳兵衛、自来也以上の幻魔術が現代に行われることになりはしまいか」（二三七頁）

説明するまでもなく、彼らは読本や歌舞伎などの江戸文芸に登場し、忍術・妖術などを操る人気キャラクターたちである。こうした江戸文芸からの影響は、恐らく、それが『ドグラ・マグラ』という作品をモザイク状に構成する様々な情報源のひとつであつた、というだけの意味で留まらないはずである。

そこからはずむしろ、久作が最先端の学説や世相などを反映した複雑怪奇な現代劇を描き出すに当たつて、江戸の戯作的な作品構成・叙述のスタイルをも、無意識の内に摂取していた——あるいは、そうした前近代的なスタイルから脱却できなかつた——という事実を看取すべきなのかも知れない。つまり、近代における“読本”的文芸作品としての『ドグラ・マグラ』という観点である。

こうした意味で、夢野久作の作品は、当時の近代作家と自ずから立ち位置を異にしていた、とも言えよう。とにかく『ドグラ・マグラ』は、極めて江戸の読本的な特徴——長編化、伏線の多用、名詮自性（「名は体を表す」式のキヤラクター命名法）——等々を宿しているが故に、どこかで常に前近代的・説話的な表現に対する自制を働かせている近代小説を読みなれた読者に、一種の衝撃あるいは拒絶反応を齎したものである。強い拒絶反応を起こしたのがむしろ同時代の作家たちであつたという点こそが、この事実を補強しているだろう。

さて、江戸期の文芸には、中国文学からの翻案が多かつた。中国の古典文芸を典拠として、話の舞台を日本に変えるということが一般的に行われていたのである。そして、中国から日本に舞台を移すにあたっては、単に舞台を日本に変えるというパターンがとられるだけではなかつた。物語内の時空間においても、中国から日本に登場人物を移動させるというパターンをとることがあつたのである。

たとえば建部綾足による読本『本朝水滸伝』後編には、馬嵬での殺害を免れた楊貴妃が九州・筑紫に渡り、女侠客として活躍するという筋が含まれている。¹⁷ あるいは、近代以降の民間伝承においても、楊貴妃が海を渡つて山口県などに骨を埋めることになつた、というものがある。『ドグラ・マグラ』が直接これらの文芸作品や伝承を参考にしているとまでは言えないが、中国から日本へと物語の時間軸・空間軸が移動していくパターンは、極めて江戸文芸的、民間伝承的なものであつた。

久作は、こうした説話的な手法を探偵小説に潜り込ませ、通常の探偵小説では事件として立件不可能となる悠久のトリックとして、換骨奪胎を果たそうとしていたのである。そして、その際には、うつかりすると読み飛ばしてしまふ以下のようなテクニックも動員されていた。

あの巻物は、向うに屋根だけ見えております……あの如月寺というお寺様の、御本尊の腹の中に納つておりますものだそうで（三八九頁）

ここにおいては、中国大陸由来の文物（作中では絵巻物）の、日本への伝来と寺宝化という、日本の伝統的な仏教寺院においてごくありふれた歴史的現象を隠れ蓑として、物語の中での整合性を図ろうとしているのである。

そして大陸由来の絵巻物には、日本の寺院で作られた縁起という、更なる架空のテクストが添えられることになる。作中の縁起「青黛山如月寺縁起（開山一行上人手記）」がそれである。

吾家に祖先より伝はれる一軸の絵巻物のはべり。中に美婦人の裸像を描き止めたり。承り及びたる処によれば、呉家の祖先なにがしと申せし人、最愛の夫人に死別せしを悲しみ、その屍の姿を丹青（——引用者注.. 絵画のこと）に写し止め、電光朝露の世の形見にせむと、心を尽して描き初めしが、如何なる故にかありけむ、その亡骸みるくうちに壊乱して、いまだその絵の半にも及ばざるに、早くも一片の白骨と成り果て候ひぬ。
 （三九三頁）

『ドグラ・マグラ』作中において、死美人の絵巻はあくまで呉青秀の逆説的な忠義に由来するものとされ、そこに仏教的な無常観の介在があつたとは記されない。しかし、日本に渡った死美人の絵巻が寺院に伝わり、寺宝として扱われているという点が、結果的に九相図に代表される仏教思想の反映としての仏教画の存在を示唆しているのである。

五 「長恨歌」の影響

『ドグラ・マグラ』への古典文芸の流入を考える上では、もつと具体的な影響関係を見出すことができる。白居易の漢詩「長恨歌」である。『玉造小町子壯衰書』は、「書」とは言いながら「詩」の体裁をとつており、白居易「長

恨歌」の影響下にあるものである。そして『ドグラ・マグラ』における玄宗皇帝と楊貴妃の悲劇のエピソードは、「長恨歌」の内容とまさに重なり合つてくる。

一読では読み飛ばしがちだが、『ドグラ・マグラ』作中にも「涙滂沱として万感初めて到つた吳青秀は、長恨泣泣遂に及ばず。几帳の紐を取つて欄間にかけ、妻の遺物を懷にしたまま首を引っかけようとしたが」（四八八—四八九頁）と、「長恨」という表現が出てくる。むしろ、久作が玄宗皇帝と楊貴妃のエピソードを記すに際し、古来、日中の文人に愛され続けてきた「長恨歌」を念頭に置かなかつたと考える方に無理があろう。

もちろん、玄宗皇帝と楊貴妃をめぐる物語は、中国において「長恨歌」以外にも「長生殿」など、様々な形で展開し、日本にもそれが伝わっていく。¹⁸たとえば文化九年（一八〇四）刊、柳亭種彦の読本『淺間嶽面影草紙』後編の副題は「本朝長恨歌」であつた。しかし平安期の『源氏物語』への影響をはじめとして、基本的な知識・教養の核としては、いつの時代も白居易の「長恨歌」が機能していたのである。

『ドグラ・マグラ』への、「長恨歌」の影響はあちこちに認められる。たとえば、吳青秀と黛とが、絵巻物の制作で心を一つにした場面には、以下のような表現がある。「夫婦は更に幽界でめぐり会う約束を固め」（四八三頁）。これは、「長恨歌」のラストで、天上に上がつた玄宗皇帝と楊貴妃が再び巡り会う、神仙思想を土台とした場面を念頭に置いた表現であると推察される。

また、もつと直接的な影響も認められる。『ドグラ・マグラ』で楊貴妃の侍女となつた双子の美人姉妹、黛・芬のネーミングは、長恨歌における次のような一節をもとにしているのである。

回頭一笑白媚生　　頭を回らして一たび笑めば百の媚生ず

六宮粉黛無顔色 六宮の粉黛、顔色なし¹⁹

楊貴妃が少し微笑むだけで、あらわしようもない艶めかしさ、愛らしさが生じる。その前では、宮殿に住まい、美しく丁寧な化粧を施した宮女たちも顔色を失つてしまふのである……という部分である。「粉黛」とは、化粧のことである。『ドグラ・マグラ』の黛・芬は楊貴妃の侍女なわけで、「長恨歌」において「粉黛」を施した宮女にはかならない。呉青秀が妻とした双子の名前は、「化粧」転じて「宮女」を示す二字熟語「粉黛」を分解し、そこに多少の粉飾を加えたものだつたのである。

さて、ここで気になるのは、九相図、「長恨歌」のいずれもが、日本において絵巻となつてゐる点である。そうした意味では、久作が死美人を描いたメディアのスタイルを「絵巻物」としたことには、日本において作られた『九相詩絵巻』あるいは『長恨歌絵巻』からの影響があつたことを推察できよう。

『ドグラ・マグラ』は唐代の中国を事件の発端としていながらも、作中で描かれ、日本に漂着したのは極めて日本的なスタイルの「絵巻物」なのであつた。そこには、実際の古典文芸の影響関係を巡る歴史からは逸れた、文芸的なトリックが潜んでゐる。

また、『ドグラ・マグラ』における楊貴妃の殺害や、心理遺伝による後世の殺人事件における殺害方法は「絞殺」によるものである。しかし、「長恨歌」自体には絞殺の場面がなく、こうした殺害の描写は後世の楊貴妃説話において加味されたものである。したがつて『ドグラ・マグラ』は「長恨歌」および、その他の楊貴妃説話からもエピソードの素材を摂取して探偵小説の根幹を為す犯行場面の描写に活かしていくものと思われる。

六 九相図から“六相図”へ——隠避学的構想の解説

呉青秀の子孫である呉一郎が絵巻物を見た後の反応には、「心理遺伝」現象の誘発といった作中テーマの展開とともに、仏教における「不淨觀」あるいは「九相觀」のイメージが二重写しで投影されている。

すでに述べたように不淨觀・九相觀とは、野ざらしの屍を繰り返し集中して眺め続け、ついに現物を見ることがなく心の中にありありと屍の姿および変容の過程を思い浮かべることを可能とし、女性への欲情を捨てて、この世の理を我が物とする為の修行方法である。九相図（九想図）の類は、こうした観想行の補助的な道具として作られたものと考えられている。

「常識から考えれば天子を驚かすには、そこに描いてある六ツの死美人像だけで沢山なんだ。大抵の奴はその半分を見ただけでも参つてしまふんだ。それに呉青秀が、なおも新しい女の屍体を求めたというのは、彼が病的の心理に堕落していた証拠だ。自分の描いた死美人の腐敗像に咀わられて精神に異状を来たしたんだ。その心理がわかるかね君には……」

こうした言葉を鼓膜にピンピンと受け付けながら、眼をシッカリと閉じて、両手でグツと押え付けている、瞼の内側の薄赤い暗の中に、たつた今見たばかりの死美人の第一番目の絵像が、白い光を帯びてウツスリと現れた。……と思う間もなく第二図、第三図と左から右へ順々に辺り始めたが、ちょうど第五番目の死後五十日目にあらわしている、白茶氣た笑い顔のところまで来ると、ピタリと眼の前に制止してしまった。

（五〇六—五〇七頁）

閉じた瞼の裏側に次々と死美人の姿が投影され始めるという描写には、明らかに、仏教における九相観の知識が反映していると言つてよい。由良君美は『ドグラ・マグラ』と九相図の関係に際して、次のように述べる。「ここに使われている絵巻物とは、仏教で觀禪不淨觀といわれる觀想修行のための「九相図」であることは明らかであり、夢野久作は雲水として修行中に、どこかでこの種の絵巻物を見ていたに違いない」²⁰

久作は、曹洞宗の禅僧でもあつた。実際に九相図を見るだけでなく、九相観の実践を試みていた可能性も皆無ではなかろう。しかし、ここでは証明不可能な事象に深入りするよりも、なぜ、屍をめぐる九つの相を描いた九相図が『ドグラ・マグラ』作中では「そこに描いてある六ツの死美人像」になつてしまつてゐるのか、そちらの方に考察の矛先を向けたい。まずは『ドグラ・マグラ』において、死美人の絵巻の様子を描写した部分を抜きだしてみよう。全てを掲出すると長くなつてしまふので、以下の引用は部分的なものである。

すなわち巻頭の第一番に現われて私を驚かした絵は、死んでから間もないらしい雪白の肌で、頬や耳には臙脂の色がなまめかしく浮かんでいる。（五〇四頁）

然るに第二番目の絵になると、皮膚の色がやや赤味がかつた紫色に変じて、全体にいくらく腫ればつたく見える上に、眼のふちのまわりに暗い色が泛み漂い、唇も稍黒ずんで、全体の感じがどことなく重々しく無気味にかわつてゐる。（五〇四頁）

その次の第三番目の像では、もう顔面の中で、額と、耳の背後と、腹部の皮膚の処々が赤く、又は白く欄れはじめて、眼はウツスリと輝き開き、白い歯がすこし見え出し、全体がものものしい暗紫色にかわって、腹が太鼓のように膨らんでらんで光つていて。（五〇四一五〇五頁）

第四の絵は総身が青黒とも形容すべき深刻な色に沈みかわり、欄れた処は茶褐色、又は卵白色が入り交り、乳が辻り流れて肋骨が青白く露われ、腹は下側の腰骨の近くから破れ綻びて（五〇五頁）

第五になると、今一步進んで、眼球が潰え縮み、歯の全郁が耳のつけ根まで露われて冷笑したような表情をしている。（中略）肋骨や、手足の骨が白々と露われて、毛の粘り付いた恥骨のみが高やかに、男女の区別さえ出来なくなっている。（五〇五頁）

最終の第六図になると、唯、青茶色の骨格に、黒い肉が海藻のように固まり附いた、難破船みたよなガランドウになつて、猿とも人ともつかぬ頭が、全然こつち向きに傾き落ちているのに、歯だけが白く、ガックリと開いたままくつ付いている。（五〇五頁）

さて、諸書によつて各相（想）の名称に異同はあるものの、九相図は、次の九つの相を描いたものである。文化九年（一八一〇）刊『九想詩絵抄』に載る九つの想を参考にして順番に並べてみよう。第一「新死想」、第二「肪脹想」、第三「血塗想」、第四「蓬乱想」、第五「噉食想」、第六「青瘀想」、第七「白骨連想」、第八「骨散想」、第九「古墳想」。

各相の細かい描写は省くが、要は、生者と見紛うばかりの死して間もない状態から、腐敗による膨脹、腐乱、禽獸による破壊などを経て白骨と化し、ついにはその骨すら散じて実体を失い、墳墓を建てられて供養されるまでの様子を九つの段階に写し取つたものである。

『ドグラ・マグラ』の死美人絵巻に関する描写を読んだ上で九相図の第一「新死想」から第九「古墳想」までを通して観ると、あることに気付かされるだろう。一言で言つてしまえば、九相図の九つの相のうち、肉の付いた屍の様子を描いたものが第一図から第六図までの六つなのである。そのあとは、白骨と化して、それが散じて行く過程を描いている。つまり、肉体としての屍を描いた図は、全部で六図しか存在しないことになる。

あくまで『ドグラ・マグラ』は、肉体としての屍を書き出そうとしていた。それは何故か。ひとつたび美女と白骨の対比を描写してしまえば、すぐさまそこに枯骨報恩讐的な『成仏』の文脈や、觀想行による『悟り』の文脈が呼び起こされる危険性があつたからである。よつて、死美人の絵巻は第六図で終わらなければならなかつたのである。

そして、恐らくはこの制約が、久作を次なる構想に向かわせた。すなわち、『ドグラ・マグラ』の中にガジエット的な意味で「六」という数字を散りばめる、という構想である。具体例を挙げていこう。まず、一応の主人公である記憶喪失の青年（呉一郎とおぼしい）の病室の隣に位置し、頻繁に登場する呉モヨ子の病室は六号室である。作中ではしきりに「六号室の美少女」、「六号室の令嬢」という言葉が繰り返される。また、呉一郎は「六本松」（福岡の地名）にある高校に通つていた。

さらに、青黛山如月寺の縁起には、呉家の一人娘である「六美女」（むつみじょ）が登場し、六美女は、「六道輪廻」に関する歌を詠んだり、「六字の名号」（「南無阿弥陀仏」の六字を指す）を書写したりする。縁起には「六塵即淨土」

の語も出てくる。もちろん、そもそも仏教思想の中にたびたび「六」という数字が含まれているのであるが、久作はそれを能動的に利用しているのである。

ほかにも、『ドグラ・マグラ』には執拗に「六」という数字がまとわりついているが、例を挙げ始めると際限がないので省略する。しかし、ひとまず、『ドグラ・マグラ』がある一定の意図を持つて「六」という数字を作中に散りばめていることは確認できたと思う。

だが、話はここで終わらない。どうやら「六」という数字は、『ドグラ・マグラ』作中に埋め込まれていた隠避学的な謎を解く鍵でもあったようなのである。同作は時間の循環をひとつずつテーマとしており、冒頭と末尾で重要な役割を果たすものに、ボンボン時計の存在がある。

時計は、十二進法と六十進法で成り立つものである。²¹十二と六十は、ともに六で割り切れる数字である。さらに、東洋の十干十二支も六十で暦が還り、いわゆる還暦となる。従つて、人間の年齢も六十才を「還暦」と称し、赤いチャンチャンコを着て擬似的に赤子に還るのである。すなわち「六」とは、六道輪廻という仏教思想的な循環構造だけでなく、洋の東西でそれぞれ発達してきた数学的な発想においても、間接的な循環構造を示していることになる。ここで、『ドグラ・マグラ』の巻頭歌を思い出して欲しい。

胎児よ／胎児よ／何故踊る／母親の心がわかつて／おそろしいのか

時計の秒針は、六十回の移動を経て始点へと還る。十干十二支も然り。おそらく、夢野久作はここまで隠避学的構想を意図的に『ドグラ・マグラ』内に配置していたはずである。そして、そのヒントが、第六図までしか存

在しない九相図もどきの死美人絵巻、いわば“六相図”に隠されていたのである。

このようなカラクリをもつて、『ドグラ・マグラ』というテクストそれ自身も、生と死を循環させる時計仕掛けの“六相図”と化していた。そして、その仕掛け人である作家・夢野久作は、円環構造を示す絵画モチーフに好んで仏教思想の理を託そうとする禅宗の得度を受けた僧・杉山崩圓なのでもあつた。ここで、崩圓のサインが「⊕」——すなわち「ホー円」——という、洒落を効かせた記号であつたことを想起しても、あながち場違いではなかろう。さて、本稿では、夢野久作『ドグラ・マグラ』へ影響を与えたと考えられる日中の“死美人”説話をとりあげ、その影響関係および、近代文学において“死美人”説話が持つ意味合いについて考えてきた。とくに、『ドグラ・マグラ』で重要な役割を果たす絵巻物の由来である玄宗皇帝と楊貴妃のエピソードを記した早い時期の漢詩「長恨歌」からの直接的影響に着目した。また、『ドグラ・マグラ』における九相図がいわば“六相図”に変貌を遂げてしまつた理由と、そこから発生したとおぼしい隠避学的構想についても分析の手を加えた。

しかしながら、これらを踏まえた上で『ドグラ・マグラ』という作品の読解に関しては、まだまだ突き詰めて考えねばならない問題が多々ある。たとえば、吳一郎のルーツが吳青秀、吳モヨ子のルーツが芬であるという、中国大陸との意識的な接続の背景には、さきに指摘した江戸文芸（とくに後期読本や歌舞伎）的な構造のほかに、久作の周辺にいた筑前玄洋社の頭山満など、いわゆる（大アジア主義）を掲げていた人々との思想的な接続性が認められるかも知れない。

また、吳青秀が抱いていた計画を正木博士から聞かされた吳一郎の台詞「ウワア……トテモ物騒な忠君愛国ですね」（四八六頁）にも注目しておきたい。ここでは、歴史的に有名な安禄山の乱（安史の乱）という“革命”を焦点化せず、家臣による“諫言”を焦点化した上で、そこに「忠君愛国」の思想を見出している。吳青秀が行おう

としていた玄宗皇帝への諫言的行為は、旧幕藩体制においてたびたび見られ、語り継がれた、主君を命がけで諫める家臣という伝承——久作のルーツである黒田藩にもあつた——の変奏という側面を持ち併せている可能性がある。

さらに、呉青秀が行おうとしていた諫言的行為を、視点を変えて見てみよう。すると、恵まれた経済状況にある為政者が、統治者としての政治的視点を欠いているという問題がとりあげられていることに気付く。そして、『ドグラ・マグラ』というテクストの外側から言えば、呉青秀が豪奢な生活の対立概念として提示しようとしていたのは、九相図に込められた、仏教思想における無常の観念にほかならない。

自己の経済的繁栄に溺れて他者へのまなざしを忘れてしまった為政者に対する宮廷絵師がとった行動は、猶奇的かつ反社会的なものであつた。しかし、行動自体の善悪はともかくとして、経済的繁栄に対するカウンターとしての“死美人の絵巻”という発想の根幹には、九相図に基づく仏教的な無常の観念があつた。夢野久作『ドグラ・マグラ』には意外なかたちで「仏教と経済」というテーマが内包されてもいたのである。

註

1 夢野久作と福岡の関わりについては以下を参照。拙稿『犬神博士』と幻魔術空間〈福岡〉』『文藝別冊 夢野久作』河出書房新社、二〇一四年二月、一八一一八七頁。なお本稿で扱う全ての情報は、本稿執筆時（二〇一五年一月三十一日）現在のものである。

2 本稿での本文引用は西原和海編『夢野久作全集』第九巻（ドグラ・マグラ）、筑摩書房、一九九二年による。引用に際しては、

読みやすさに配慮して一部の旧字を新字に改める、ルビを省くなどした。以下の引用に関しても同じ。また、『ドグラ・マグラ』に関する話題はすでに以下拙稿などで論じたことがある。拙稿「夢野久作『ドグラ・マグラ』の前世——方言「ドグラマグラ」と古語「てぐらまぐら」を巡つて——」『日本文学研究』四九号、大東文化大学日本文学会、二〇一〇年一月、一一五一一二七頁。拙稿「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、二〇一〇年九月、八六一—〇三頁。同「江戸期の妖怪図像に見られる地獄絵・九相図の影響」小松和彦編『怪異・妖怪文化の伝統と創造——ウチとソトの視点から——』（国際研究集会報告書第四五号）、国際日本文化研究センター、二〇一五年一月、一六三—一七三頁。

4 水木しげる『のんのんばあとオレ』筑摩書房、一九七七年。

5 極楽絵一枚、地獄絵三枚で形成される。現存。以下の公式ウェブサイトで閲覧可能。

「曹洞宗巨嶽山正福寺〔鳥取県境港市〕／寺宝紹介」、二〇一五年一月三十一日アクセス。

[<http://www.shofukuchi.info/takara.html>]

6 水木は、日本の地獄からダンテの『神曲』に至るまでの世界各国の「あの世」観を絵と文章であらわした書において、次のように述べている。「ぼくは戦争中、毎日死のことを考えていた。（中略）毎日地獄のような生活をしていると、それこそなにもない現地人の生活が天国にみえてくる」水木しげる『あの世の事典』東京堂出版、一九八三年。筑摩書房（ちくま文庫）、一九八九年。

7 村松剛『死の日本文學史』新潮社、一九七五年。中央公論社（中公文庫）、一九九四年。

8 山本聰美「序 死を觀いて生を想う——境界のイメージーション」山本聰美・西山美香編『九相図資料集成』岩田書院、二〇〇九年、三頁。

9 『玉造小町子壯衰書』に關しては以下を参照。柄尾武校注『玉造小町子壯衰書』岩波書店（岩波文庫）、一九九四年。

10 檀林皇后の「帷子辻」伝承が、仏教的な訓戒を薄め、妖怪画として扱われていく過程に關しては前出拙稿「江戸期の妖怪図像に見られる地獄絵・九相図の影響」で分析した。

11 小野小町をめぐる説話の展開については以下を参照。高木信「小宰相と小野小町との辯、あるいは〈引用〉のポリティクス——網目のなかの『平家物語』、謡曲、御伽草子、古注釈——」『物語研究』第十四号、物語研究会、二〇一四年三月。

12 日中の怪談と笑話をめぐるモチーフの相同性については以下の口頭発表でも論じた。今井秀和「日中の怪談と笑話——落語と『笑府』・『剪燈新話』、男を訪ねる女幽霊の系譜——」「中国古小説研究会」第十回研究会（於早稲田大学）、二〇一四年六月二十一日。

13 荒俣宏「架空のパラノイア患者の転生——桜姫、離婚病、生靈、渓狗、九相図、罪」『パラノイア創造史』筑摩書房、一九八五年。

同「小野小町七変化」『本朝幻想文学縁起』工作舎、一九八五年。

14 西山美香「檀林皇后九相説話と九相図 禅の女人開悟譚として」山本聰美・西山美香編『九相図資料集成』岩田書院、二〇〇九年、二二五—二三七頁。

15 近年の鈴木正三研究として以下の論文をあげておく。遠藤純一郎「鈴木正三の思想——「正直」をめぐるエピステマーメーの基礎研究として」『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、二九一七六頁。

16 ちなみに『二人比丘尼』は近代文学にも影響を与えていた。尾崎紅葉『二人比丘尼色懺悔』（一八八九）がそれである。

17 『本朝水滸伝』は安永二年（一七七三）前編十卷刊、後編十五巻は未完の写本で伝わる。同書における楊貴妃については以下を参照。竹村則行「筑紫に移り住んだ楊貴妃——『本朝水滸伝』の楊貴妃故事について」『文學研究』第一〇一號、九州大学、二〇〇四年、六三一七六頁。

18 竹村則行 「長恨歌」から『長生殿』に至る楊貴妃故事の変遷（上）』『中国文学論集』第二四号、九州大学中国文学会、一九九五年十二月、一一二八頁。

19 漢詩の引用および訓説にあたつては以下を参考にした。川口久雄編『長恨歌絵巻』大修館書店、一九八二年。

20 由良君美「*Necrophagia* 考」『夜想』第五号（特集「屍体」）、ペヨトル工房、一九八一年。
21 『ドグラ・マグラ』作中に「六」という数字が多いことと、時計が六十進法を含んでいることとの関係については、乾英治郎氏との対話が大きなヒントとなつた。

付記

本稿は、蓮花寺佛教研究所例会における、以下の口頭発表を基にしている。執筆に際しては、研究所内外の参加者から得た多くの貴重な意見を参考にした。「夢野久作『ドグラ・マグラ』と日中『死美人』説話——九相詩絵巻、玉造小町子壯衰書、長恨歌からの影響——」二〇一四年九月十五日。

〈キーワード〉 夢野久作、ドグラ・マグラ、長恨歌、九相図、九相詩絵巻

結婚する僧侶

—近代における僧侶妻帯論—

伊藤 尚徳

はじめに

明治以降、僧侶が妻帯し家族を持つようになつてから、寺院の繼承は世襲化されるようになつた。

現在の世襲寺院においては、寺院の子息は幼少期から地元の檀信徒に見守られ成長する過程で、檀信徒との信頼関係が築かれ、将来の跡継ぎを期待される。檀信徒にとつては、将来において自家の墓を守り、先祖を供養する者が、幼い頃から見知つてゐる寺院の子息であれば、いくぶんかの安心感もあるのだろう。寺院の子息は結婚の相手も決まらない頃から、寺院の繼承、結婚、さらには将来の跡継ぎまでも檀信徒に嘱望され、過分の期待に辟易していふような話も耳にするほどである。

しかし、僧侶が良き妻を持ち、良き家庭を築くことが期待される一方で、多くの人は僧侶に対して、不殺生にまつわる肉食の禁忌、不飲酒、脱淫欲の梵行の実践など、戒と律によつて自らを規制し、孤高に精進修行するような

禁欲的で脱世俗的なイメージを少なからず抱いているのではないだろうか。僧侶が女性と生活を共にすること、或いは妻帯して家庭を持つことは、禁欲的で脱世俗な在り方とは相反するものでありながら、その矛盾について多くの人は追求することなく、結婚する当の僧侶自身であつても深く反省されないように思われる。

もちろん著者の周辺にも日々に潔斎生活を送る僧侶もいるが、およそ現代日本の僧侶の多くはそうではない。また僧侶が一定の修行期間を設けて、脱世俗的な生活を送ることはあつても、修行期間を終えれば、また世俗の生活に戻っていく。僧侶達はふつうに結婚し、家庭を持ち、ふつうに食事をし、酒を飲む。現代日本の僧侶は、世俗と脱世俗の境界をフレキシブルに往復しながら生活していると言える。

一 世俗と脱世俗の懸隔 —恋愛する僧侶—

今期テレビ朝日で放送されている『お坊さんバラエティ ぶつちやけ寺』¹は、一般視聴者が普段あまり知ることの無い僧侶の日常について、毎回異なったテーマに沿つて僧侶たちが回答し、それを司会がコミカルに拾い上げるトークバラエティ番組であるが、僧侶が回答する内容が、世俗的なものであつたとき、司会は「お坊さんなのに」と言って視聴者の笑いを誘う。脱世俗的なイメージの僧侶が、世間的な知識や感情を持ち合わせ、一般の人と何ら変わらない生活をしていくことが露わになる時、視聴者はその意外性に驚くのである。

また、数年前から「美坊主」なるものもメディアに取り上げられるようになつて。近年出版された『美坊主図鑑』²には、頭を丸めた端正な顔立ちの僧侶が四十人ほど紹介されている。それぞれに多彩な趣味や特技を持ち、中にはペティシエやミュージシャンなどの肩書きがある僧侶もいる。こちらも脱世俗的な僧侶が、世俗的な一面を

持つことの意外性が読者の興味を促していると言える。

また、「美坊主」の語源は、僧侶を主人公としたコミックである『びぼうず』³に由来するとも思われるが、仏教や僧侶の生活をテーマとしたコミックや映画は少なくない。特に、恋愛する僧侶を題材とした作品も多く、『ファンシーダンス』⁴をはじめとして、最近では『読経しちやうぞ!』⁵、『5時から9時まで』⁶、『お慕い申し上げます』⁷などのコミックは、脱世俗的キャラクターとしての僧侶が、世俗的な恋愛に悩み葛藤する様を描く。しかし、現代の僧侶は自由に恋愛し結婚する。そこに矛盾や葛藤を抱える脱世俗的な僧侶はおそらく多くはない。コミックに描かれるような僧侶をとりまく世俗と脱世俗の懸隔は、現代においてはファイクションの域を出ないともいえる。

一方で近代以前は、僧侶が世俗から離れた存在であり、戒によつて女性との関係を持つことが赦されない、世俗と脱世俗の境界が現在よりも明確に存在した時代であった。特に江戸時代になると淨土真宗を除く諸宗派は法令によつて妻帯が禁じられ、戒・律に基づく禁欲的な僧侶の品行が重視され、女犯する者は法度によつて厳しく罰せられたのである。そのような環境もあつてか、僧侶の妻帯が赦されなかつた近代以前の仏教説話や各地の伝承の中には、僧侶の恋愛物語が多く散見される。高山寺明恵（一一七三・一二三二）の発案で作られたとされる『華嚴宗祖師絵伝』⁸には新羅の高僧、義湘に恋心を懷いた善明という名の娘が、龍に化身して義湘を外護する物語である。長久年間（一二〇四〇・一二〇四四）に著されたと伝えられる『法華験記』⁹には、道成寺にまつわる安珍・清姫伝説の原形となつた説話が残されているが、こちらは義湘の物語とは対照的に、行者に失恋した女性の怨恨を描いたものである。北陸の観光名所である東尋坊は、在所の美しい娘に心を奪われ、恋敵によつて崖から突き落とされた僧の名に由来しているし、高知の民謡よさこい節の「坊さんかんざし」の歌は、幕末に土佐の竹林寺の僧純信が、はりま

や橋の鑄掛屋の娘お馬にかんざしを買ったことを囁したものである。

しかし、明治時代になるとこうした悲恋物語が生み出される環境は消失することになった。その契機となつたのは、明治五年四月二十五日に公布された「今より僧侶の肉食妻帯蓄髪等、勝手たるべき事」¹⁰を示した太政官布告百三十三号である。

この太政官布告は、江戸時代において国法として定められていた僧侶妻帯の禁令を解くものであつた。この太政官布告によつて、僧侶は妻帯し、家族を持つことが許容されるようになり、同時に身分としての「僧侶」から職業としての「僧職」に位置づけられることとなつたのである。それから百四十年を経た現代において、僧侶が妻帯することは当たり前の風景になつてゐるが、しかし、それにもかかわらず現代のコミックに描かれるような僧侶の脱世俗的イメージは未だに根強く残つてゐる。

前述のように、かつて僧侶は戒律を保持する脱世俗の存在であつた。仏教の言葉を用いれば出世間の存在であつた。現代においても僧侶がそのような出世間的な印象を持たれるならば、では、その一方で、恋愛し結婚する僧侶が一般化している状況は、どのような経緯で整合しているのであろうか。現代にいたるまでに妻帯と犯戒との矛盾はどういうに克服されていったのであろうか。この点について参考になるのが、明治期を通じて行われた僧侶の妻帯可否論争である。明治五年の太政官布告の公布以降、仏教界には妻帯の可否についての議論が度々起つたようである。当時の有識者の中には、僧侶の妻帯についての有益性を説き、新たな時代に相応した仏教の在り方を模索する者もあつた。小稿では、明治期の僧侶妻帯論について概観し、当時の有識者がどのように展望をもつてゐたのか、またどのように戒の問題を克服しようとしたのか確認することにする。

二 明治時代における僧侶妻帯論

明治期に著された僧侶の妻帯に関する論書のうち、代表的なものを以下に挙げる。

田中智学（元日蓮宗僧侶）『仏教夫婦論』（明治二十七年）

井上円了（哲学者）『雜居準備 僧弊改良論』（明治三十一年）

中里日勝（日蓮宗僧侶）『僧風革新論 一名蓄妻成仏義』（明治三十二年）

岸本能武太（宗教学者）『倫理宗教時論』（明治三十三年）

田邊善知（日蓮宗僧侶）『肉食妻帯論』（明治三十四年）

栗山泰音（曹洞宗僧侶）『僧侶家族論』（大正六年）

ここでは田中智学の『仏教夫婦論』を筆頭に挙げたが、これらの論書は鎌倉仏教系の著者によるものが多く、およそ明治二十年代後半から、三十年代に出版されたものである。栗山泰音『僧侶家族論』は大正六年に出版されたものであるが、そこには真宗以外の諸宗派において未だ僧侶妻帯の問題が解決していないことが論じられているから、大正期でも僧侶妻帯問題が尾を引いていたことがわかる。明治の妻帯論がどのような変遷を経たかについて、栗山は以下のように記している。

尤も維新以来における、敢えてこの問題の等閑に付せられたるにはあらず、有志の間には相応に討究せられ、

當路者に在りても亦相応に施設する所もあつた、而かも彼の解禁以来今日に至るまでには、この問題に対する趣向自ら二つの時代に分れて、凡そ明治二十四五年までの約二十年間は、初めは禁遏の一方に傾き、次は妻帶論者と非妻帶論者との混戦時代と為り、その後今日に至るまでの約二十餘年間は、妻帶は自然実行放任の一方に傾きつつ、非妻帶の趣向は極めて微弱となりたれども、猶表面は非妻帶の假面を衒うて、沈滯暗黙の中にこの時代を瞞過せんとしつつある。^{○1}

この記述にある明治二十四五年以降の妻帶論者と非妻帶論者の混戦時代とは、上記の妻帶論が世に出始めた頃と重なる。その後は自然に妻帶僧侶が増加したようであるが、大正時代初期になつても妻帶を公にせずに、表面上は非妻帶を装う僧侶は少なくなかつたようである。栗山泰音はそのような状況に対して宗制として妻帶を公許しない宗門の姿勢を批判して、僧侶が妻帶することの妥当性を主張し、僧侶が公に結婚できるような宗制の改善と、世間一般の見識の改革を意図して論を著したと述べている。栗山は明治初期においては妻帶禁遏の傾向があつたと述べているが、栗山が所属した曹洞宗における妻帶禁遏の見解は明治五年六月二日に曹洞宗教導職に下付された「教導職須知略」の中に見ることができる。これは肉食妻帶勝手の布告から一ヶ月あまり後に出されたものである。

佛家の戒律は天下不率の公法に非ず。中世以来混じて王制の如く相成り。僧侶の佛戒を犯す者官刑に處せられたるに至る。今や佛戒は佛氏に委して持犯とも勝手たるべきの儀、誠に公明至当というべし。然りと雖も、諸部の法各戒律あり。戒律嚴ならざれば教法行われ難し。況んや人情の嶮岨なるこれを戒しむるに律を以てせずんば臧否を辨ぜず。只情欲を恣ままにし遂に善性を損するに至らん憐れむべきの甚だしきなり。依之末

派の僧侶を教ゆるには従前の通、佛祖の戒律を以て急度教諭に及ぶべくの旨、同濟に相成候段寺院へ可申論事^{o12}

ここでは、冒頭で戒律と王制を区別し、そもそも仏戒が王制によつて支配されるものではないことを示して、「肉食妻帯勝手」の法令を以て、犯戒が国法における罪にならなくなつたことを公明至当であると述べている。しかしながら、この法令によつて戒律が守られなくなれば、僧侶が情欲によつて善性を損なうことがあることを懸念して、これまでどおり、仏戒を重んじるべき旨が示されている。

ここでわかるように「肉食妻帯勝手」の法令は、そもそも江戸時代に国法で定められた僧侶妻帯の禁を解くものであり、また、女犯の僧を刑罰に処していたものを、これ以降は国法に与らないものとする意図の下に発布されたものであつた。

ちなみに江戸時代における僧侶の罪科、特に女犯の罪について、栗山は『官中秘策』を引いて次のように定められていてことを紹介している。^{o13}

女犯僧御仕置之事

- | | | |
|---------|-------|-------------------|
| 一 寺持之僧 | 元文四年極 | 遠島 |
| 一 所化僧之類 | 享保六年極 | 晒之上本寺触頭江相渡寺法之通可相致 |
| 一 密夫之僧 | 寛保二年極 | 寺持所化之僧無差別獄門 |

一 遠島 江戸より流罪は大島、八丈島、三宅島、新島、神津島、御蔵島、新島、右七島之内江遣す。

京、大阪、西國、中國より流罪之分は、薩摩、五島、隱岐國、壱岐國、天草郡江遣す

一 曙 日本橋に於て三日晒

但新吉原之もの所之儀に付、晒に可成惡事いたし候者新吉原大門口にて晒。

一 獄門 浅草（骨ヶ原）品川（鈴ヶ森）に遭る、在方は致惡事候所へ差遣候儀も有之。

引廻捨札建之、三日之内非人番に附置、但於牢内首を刎。

栗山は江戸期におけるこうした女犯の罪科について、「日本橋畔における僧侶の晒し者の如きは、今猶古老人の實話に聽いて寒毛卓立、冷汗三斗の思いなき能わざるの悲惨事である」と恐懼している。

三 妻帶禁遏の動向

こうした僧侶の肉食妻帯の禁が、明治時代になつて失効されると、しばらくして僧侶の風紀の乱れることがあり、宗規に反する者があつたとみえ、明治七年八月二十三日に大教院より末派寺院に出された示達には、

肉食妻帯等は國法上において禁止束縛すべき筋、これ無きを以て寛大の御布告有之のみ。敢えて宗規を破戒

せしむるの義に非ず。宜く僧侶身上を反省し深く注意可有之事^{◎13}

とあり、肉食妻帯解禁があくまで国法上のものであつて、宗規そのものを改変するものではないとして弁解している様子が確認できる。しかしながら、曹洞宗における明治八年の番外説喻には、宗議会における一議員の意見陳述を示しており、その中には、

品行は人倫の要義にして古今得失の因で起る所なり。嗚呼、大覺世尊戒法を末世に垂る其旨深い哉。其戒たる嚴且整なりと雖も如何せん。澆季の際、これを持する者、幾んど希なり。就中、淫肉の二戒に至ては陽守陰犯、自他を欺き、天鑑を蔑如し、抗顔宗師たる者、尠しとせず是れ名實相副わず風俗を汚染するの甚だしき者、誠に慎まざる可けん哉。嚮には官制の保護ありて陽守する者ありと雖も、一旦之を解くに当つて陰に犯す所、断然これを陽に行うに至る。今や宗制これを釐正せんと欲すと雖も一時の能く為す所に非ず。況や匪教蔓延、我教衰耗の秋、これが備を為す日も亦足らず、焉んぞ毛色を論じて相質に失う可ん哉。要する所、唯國律に觸れず檀信を失せず力を布教に盡し、以て今日の急務に勉励せんことを四來の議員、此意を體し、宗徒をして誤認勿らしめんことを希望す。^{◎14}

とあり、すでに道徳が衰え、人情の希薄になつた末世においては、持戒する者が少なく、殊に淫肉の二戒については、表面上はこれを守るよう装いながらも、実には戒を犯す陽守陰犯の者があること、しかも肉食妻帯が解禁された後には、そうした者が増加したことを伝えている。もはや宗規を以てしても、肉食妻帯を禁じ得ない状況にあ

ることも述べられており、国法の有無に拘わらず、僧徒が自主的に品行を保ち、檀信徒の信用を失わずに布教に励むべきことが説かれている。明治十一年になると、内務省番外達により再び肉食妻帯解禁の本旨が示された。

明治五年四月第百三十三號布告僧侶肉食妻帯等可為勝手公布の儀は従前右等の所業を禁止せし國法を廢せられ候旨趣に止まり、決して宗規に關係無之譯に候條、此旨為心得知相達候事。¹⁵

この内務省番外達を受けて、各宗門においては肉食妻帯禁遏の態度を強めることとなつた。明治十一年に日蓮宗は次のような通達を出している。¹⁶

日蓮宗錄事 達書第五號 明治一一年二月一三日

別紙内務省番外達書の通り五年四月第百三十三號僧侶肉食妻帯可為勝手の公布は啻に國禁を解き候迄にして決して宗規に關係なき儀に候へは深く茲に注意し互ひに相警策し宗規抵觸の者之なき様懇篤説示致すべく依て告諭書相添此旨相達候事

これに続くように明治十五年になつて浄土宗、明治二十六年に天台宗が妻帯禁遏の通達を発している。¹⁸ 真言宗においては、明治三十年に宗内で妻帯が公許されるとの噂が流れたことに対し、世人を惑わす風聞として尚一層、僧風を匡正せよとの訓諭が出されている。¹⁹

こうした訓諭から、各宗派における妻帯禁遏の傾向は明治二十年中頃まで、真言宗においては明治三十年に至つ

ても継続していたことが窺われる。

しかし、どの宗派も妻帯僧の増加を食い止めるることは困難であったようである。

四 妻帯論者の出現 一田中智学『仏教夫婦論』から一

明治二十年代後半になると、戒を陽守陰犯する妻帯僧に対して、多くの批判がなされたが、かえつて有識者からは、時代に相応した僧侶のあり方が提言されるようになる。ここでは前に挙げた一連の僧侶妻帯論の中、先駆となつた田中智学の『仏教夫婦論』から、その特徴を確認したい。

田中智学（一八六一—一九三九）は日蓮主義の仏教思想を展開し、それを基本とした国体主義を唱えた人物として知られる。智学は明治二十七年に『仏教夫婦論』と題した論著を、智学本人が創設した在家仏教団体である立正安国会から出版しており、昭和五年になつて立正安国会の後身である国柱会より『明治天皇天覧紀念 仏教夫婦論』として再刊されている。この論はもともと智学が宗教政策について講演したものまとめたものであり、明治二十七年の明治天皇婚礼二十五年の記念祝典の際に、天皇に献上したことから「明治天皇天覧紀念」と題されたものである。

本論は去る明治十九年十二月、東京立正閣において、予が宗教策の一案として開論せし議論なり。門人保坂麗山、これを筆受して一二の訂正を予に請い、書肆某に与えて出版せしめ、公行ここに日あり、今茲三月九日、我 両陛下、大婚満二十五年の祝典を挙行したまうに際し、国恩の万分を報ぜんが為め虔で 閣下に拝請して、

此書を献上したてまつる。明治二十七年三月 智学居士 田中巴之助虔誌²⁰

智学が『仏教夫婦論』を明治天皇の大婚に合わせて献上したことについては、智学は庶民を天皇の民として、庶民の行うべき夫婦の道がそのまま天皇の道であるとし、仏教によつて夫婦の道を教化することが天皇に対する忠心の表れだと考えているからである。

仏教夫婦論の述ぶる所、仏教の実義に聿遵し、人倫の常經を覈明す。ただ顯ら庶民の夫婦を説いて、事は素より 天閣に関らず。然といえども、この民はすなわちこれ 陛下の民なり。この道はこれ 陛下の道なり。故にこの民をして此の道に篤らしめ、此教をしてこの民に治ねからしむるはこれ臣等が 陛下に忠にして、しかも教祖に孝なる所以の道のみ。²¹

こうした言説には智学の国体主義が垣間見れるが、智学は『仏教夫婦論』において、仏教の実義に基づきながら、人倫の道を明らかにし、天皇の民を導くことで、釈尊と天皇への忠心を示すものであるという。では智学にとつて仏教の実義とはどのようなものであろうか。

智学は『仏教夫婦論』において、これまで仏教は出世間の道を示す教であると考えられてきたが、実はそれは誤解であり、この誤解によつて仏教徒は人生を厭うものと考えてしまい、そのために国家の道を誤るのだという。

臣等、ひそかに以んみるに、世間の佛を斥う者、多く仏教を以て世外の道と為す、是れ仏教を誤れるなり。

佛を奉ずる者も、間ま亦た人生を以て厭うべきの地となす。これ国家を誤れるなり。²²

古来仏を奉ずる者、或いは俗を出でて塵を脱し、岸然自ら高うして、而して以て淨しと為す者あり。或いは世を厭い生に倦み、朦然自ら昧まして、而して以て贍れりと為す者あり。並びに皆法山の妖魔、また是れ教天の病惑なり。是を以て正氣、日に耗し、義親の道、寝く滴し。況や彼の男女婚嫁の道、寧ろ獨り茲の教澤に頼ることを得んや。ただ、策然、國家を抛ちて、徒らに空閑を貪り、昏然、人生にそむいて、空しく來世を趁う。咸く是れ權小の偏見²³。

このように仏教を出世間の教えとしない智學にとつては、脱世俗の僧侶は批判の対象にすぎない。いたずらに空閑を貪り、人生にそむいて來世に期待することは、權小の偏見に過ぎないという言説も確認できる。智學にとつて、世俗を超越して國家を抛つことは仏教の真義ではないという意見である。こうした智學の思想は、日蓮の思想に基づいている。日蓮『立正安國論』の所説には、「それ国は法によつて而して昌へ、法は人によつて而して貴し。國亡び人滅せば、仏は誰が崇むべき。法をば誰が信すべきや。先ず國家を祈りて、須て仏法を立つべし。」²⁴とある。すなわち、仏教によつて國家は昌えるが、國家がなければ、仏教を奉ずる人もなく、教が立つところが無いという。したがつて、まず重んずるのは國家であるというのが日蓮の主張であり、智學はこの日蓮の思想に基づきながら國家を奉じ、國家を導くための仏教を出世間の教ではなく、世間の教と位置づけるのである。そして智學は完全な國家を作るために、人道の根本としての夫婦倫道を正しく規律することが大切であると説いており、夫婦倫道を開導することに仏教の眞面目があるという。

教祖（日蓮）の教を立てるや、乃ち世の爲にす、宗祖の教を布くや、乃ち國のためには。世間國家のために、教法、宗旨の設あるを聞く。未だ教法、宗旨のために世間國家あるの理を聞かざるなり。【中略】いやしくも世間國家のためにして、施設開導するのところの教法なりとせば、必ずまさに世間國家の最大勢力ある道途に向かつて、その教導の力用を示さざるべからず。換言すれば人事の最大要説として而かも道義の根源たる夫婦倫道の正当なる規律と正当なる將護とを与えて、以て完全なる世間國家を造り出すことを開導の第一義とせざるべからざるなり。【中略】世ますます進み、時いよいよ改まるに際會して、なお昔時の風習を固守し仏教の真面目を開顯せざる如きは、教法のため、國家のため、太だ宣しき所にあらず。故に餘は断じて仏教の真面目を光発し、男女および夫婦の道義倫常を保護奨励するを以て、今日に處する仏教信徒の國家につくし、仏祖に報ずる唯一の義務なりと信じる。²⁵

このように智學が目指すところは、これまでの出世間的仏教を改め、國家のための仏教として世間忠孝の教としての意義を發揮させることである。そのための方策として智學は、仏教を葬祭などの死の儀礼を司るものから、結婚などの生の儀礼を司るようにするべきであるという。

宗教なきの民は誓いなきの民なり。精神眼目なきの民なり。而して死を説いて生を談ぜざるの宗教は精神眼目を奪うの宗教なり。その美麗百万の堂塔は、人の元氣命根を奪うところの屠殺場に過ぎず。【中略】予は天下幾十万の堂塔を擧げて葬儀場となさずして、国家のため唯一吉祥なる婚礼場とせしめんことを欲するなり。²⁶

しかし、仏教はもともと出世間の教であり、戒律が男女の関係を制していることは厳然としている。この戒律を会通しない限りは、仏教は夫婦の道を説くことができない。では夫婦の道と仏教の戒律との関係を、智學はどのように会通しているだろうか。智學は特に不邪淫戒について以下のように述べている。

五戒のうち、不邪淫戒。これ正しく夫婦正倫。男女徳行の制教なり。この五戒は在家の特性に止まらずして、實に道俗諸戒の根本なり。【中略】女人排斥するは女人其物を斥ふに非ずして其着相の境を破るに在るなり。着相の境を破るは着相の妄心を破るなり。まさに知るべし。女人排斥の言は、即ち是れ男子の妄想を排斥する諷諭詩なることを。²⁷

智學は不邪淫戒によつて女人を遠ざけることは、あくまで女人に対する妄想著相のみを排斥するためのものであり、現実に女人を遠ざける意味ではないという。智學にとって戒は厳密に保持するべきものではなく、諷諭詩程度に過ぎないのである。

また、人間の情欲は仏教においてどのように処するべきかということについても、智學は「情欲は人生の天賦にして、またこれ仏法の実なり。これを呵責して醜穢邪惡なりと斥いたるは、これ仏教の方便なり。²⁸」として、あくまで情欲を排斥しようとする教説は方便であり、實義ではないとの見解を示している。さらに、「世の仏教が男女夫婦の礼教において、習慣し来れるの風儀は概して誤謬なりと判定せざるを得ず。²⁹」と述べて、能化者たる僧侶と、所化者たる檀信徒、それぞれに夫婦倫理についての誤謬があつたことを指摘している。この能化者（僧侶）の誤謬

について、智學は以下のように指摘する。

欲を斷ち、聲色を遠ざけて以て境界を別にす、著欲を怖れてこれをなすは小乗の行人なり。その目的、離著に在らずして化他の責任を全うするものは大乗の行者なり。その行相これ同じといえども、その用意はあるかに異なる。以て辨ぜざるべからず。大乘諸宗の行制、單に離著のために妻子をしりぞくに非ずして、化他の爲に一身の繁を避け、以て自己運動の全部を濟度衆生の犠牲となすものなりとすれば、所謂斷女的の制度なるものは、特に能化者の別行にして更にまた化導上の特別準備なりと謂はざるべからず。果たして然らば斯の特別中の特別を以て、一般ふつうの人類に擬すべきものに非ざることも、また自ら瞭然たるべし。しかるに往々在家即ち所化者を誘うにあたりて、なお己の身行に倣わしめんとする形跡あるが如きは、むしろ誤謬ならざらんや。たとひ斯の如きに至らずとするも、所化に向かつて夫婦の倫道男女の道義を説くに淡薄不親切なりしことはすでに掩うべからず、利害のもつとも伏在せる男女の道義を度外視して、毫もこれを扶正せざりしは、眞にこれ済世の本旨を失えるもの、なお薬を知りて病を知らざる盲医の如し。何に況んや自身高潔の行いを売つて、以て世間の信貴を買わんとするが如き、あに誤謬の更に甚だしきものにあらずや。³⁰⁾

この能化者の夫婦倫道に対する誤謬として挙げられているのは、一つは僧侶が戒律に基づいて女人を遠ざけてきたことである。智學は、女人を遠ざけることは小乗の場合、著欲を恐れてなされることであるが、大乗では所化者を教導するための特別の別行であり、これを大乗の本義としてはならないと述べる。しかも女人を遠ざけて、所化者に自らの身行を倣わせようすることは大きな誤りであり、むしろ能化者が夫婦男

女の倫理道徳を説くことこそが済世の本旨であるとしている。続いて所化者（檀信徒）の誤謬が語られる。

以為らく仏教深廣、容易に解し難し、すなわち能化其人に帰依して、以て供養を展ぶるの易きにしかずと【中略】仏法を軽んじて、而して僧侶を重んずるの弊に流れたるものなり。すでに人、法を顛倒す。なんぞ信教の実を全うせん。釈迦佛かつて之を憂いて、あらかじめ誠示すらく「法に依つて人に依らず。智に依つて識に依らず。義に依つて語に依らず。了義經によつて不了義經に依らず」この顛倒惑乱は、實に許多の誤謬を出生して、ついに國家をして仏教なく人生なきの原野たらしめんと。【中略】これら信徒の蒙昧いよいよ長じ、ついに仏教の真を失し、苦しんで淡燥無味の世界を作り、徒に曠野に走せ、溢りに山谷に求めて、還つて爐辺三尺、一家團欒の中における、真正の佛境界あるを知らず。恩愛呱々の聲、これ諸仏慈悲の音聲なるを了らず。男女和樂の美は、即ち常寂光の春なることを忘れたり。これ豈に信教の誤謬にあらずと言うを得んや。³¹

所化者の誤謬とは、仏法そのものへの帰依よりも、能化者たる僧侶への帰依に重きを置いていることであり、この誤謬によつて国家全体に仏教の眞実義が失われ、いたずらに出世間的な風潮を醸成しているといふ。一家團欒、男女和樂にこそ諸仏の境界があるという見解である。智學は「すべからく如上の誤謬を一掃して以て釈迦佛真正の宗旨をさざげ來らざるべからず。」³²と述べており、仏教の實義はこれらの誤謬を是正するところにあるといふ。

これまで見てきたように、智學の『仏教夫婦論』は、明治三十年代に盛んに出された僧侶妻帯論の先駆として注目すべきものであり、僧侶が厭世的仏教に陥ることなく、夫婦の倫理道徳を説くことこそが済世の本旨であると説かれる。この点は智學以降の妻帯論者においても同様の意見が見られる。しかし、日蓮の『立正安國論』の思想に

基づきながら国家主義に偏る特徴がみられるのは、智学独特のものであるといえよう。智学は夫婦家族を基とする国家そのものを教導することを仏教の「眞面目」として開示し、近代以前の仏教を「誤謬」として対峙させることで、わかりやすく新時代の仏教を開拓させようとする構造を持つ。その際、戒律については、小乗戒によって女人を遠ざけるべきではなく、大乗の利他の精神によつて保たれるべきであり、その意味では戒律は諷誡詩に過ぎないと断じる。

智学以降の妻帯論者には智学ほどの国家主義を見ることはないが、脱戒律の主張、寺院における妻帯の有益性、それによる女性の社会的立場の向上を目指す意見などがより具体的に提示される。しかし、それらは仏教側から内発的に生じたものというよりは、キリスト教への対抗意識という外的な要因によつて芽生えたものとも窺える。その契機となつたものは明治三十二年に実施された内地雑居である。

五 内地雑居の影響 —井上円了『雑居準備 僧弊改良論』から—

さて、明治三十年代に入ると、僧侶妻帯に関する論書が続いて出されている。井上円了『雑居準備 僧弊改良論』、日蓮宗系の著者である中里日勝『僧風革新論 一名蓄妻成仏義』、田邊善知『肉食妻帯論』などである。これらは、旧態依然の僧界を革新することを啓蒙する論書であり、その中で主に妻帯について触れられるのであるが、明治三十年代にこうした論書が多く世に出た要因の一つとして考えられるのが、明治三十二年に実施された外国人居留地の廃止と内地雑居の実施である。

これはもともと安政の五カ国条約以降、それまで禁じられていた外国人の居留地以外への移動と居住が、治外法

權と領事裁判權の撤廃と引き換えに解禁されたことによるものである。外国人の内地雜居に関しては、日英通商航海條約が明治二十七年に締結されて以降、さまざまに議論されたようであるが、明治三十二年の発効にともない実施された。この内地雜居を目前に控え、国内では宗教者や有識者が歐米文化やキリスト教の国内布教力に対抗するために、国内の佛教教団を啓發していくとする姿勢を持つことが窺われる。

井上円了もその一人であり、その著書『雜居準備 僧弊改良論』はタイトルのとおり、内地雜居によつてキリスト教が広まる危機感から著されたものであり、その中で翌年に迫つた内地雜居に対して、これを「我邦僅僅三十餘年の歴史上に政治及び宗教の三大變ありし」³³として、明治三大變革の一つとして挙げ、それぞれの段階を相撲の取り組みに喩えている。三大變革の一つ目は徳川幕府の大政奉還であり、これ以降、国内のキリスト教を默許することになつた。これは佛教にとつて相撲の相手が現れ出したことであるという。二番目の變革は、明治二十二年の憲法発布であり、これによりキリスト教が公許され、佛教とキリスト教という東西の両大闘が立つたという。三番目の變革が明治三十二年の内地雜居であり、いよいよ佛教が政府の待遇と監督を得たキリスト教と、布教実践において真剣勝負する段階に入つたことを強調している。しかし、佛教界の現状は旧態依然といつたところで、その現状について批判を述べている。

我、明治維新の革命は政治上前代未聞と申すべき大変遷にして、爾來三十年間の文運は、また古今未曾有の進歩なるにも拘らず、宗教は依然として旧態を存し、雪は白し比良山の一角、春風猶ほ未だ江州に入らずといふが如き有様にて、明治の風、未だ佛教城内に入らざるは實に奇怪千萬ではありませぬか。³⁴

今日の佛教は徳川三百年間の治世に適合し、封縣時代、厭制時代、鎖港時代、悠長時代、ナマケ時代の大勢に順応したりし其儘を伝え居ることなれば、今日の文明時代、競争時代の大勢に適合すること能わざるは、火を觀るよりも明瞭であります。³⁵

円了は、佛教が新たな時代において、旧態依然の体質を革新しなければ、社会活動や慈善活動が旺盛なキリスト教には対抗することができないと考へてゐる。ただし、「佛教そのものは二束三文の古着や破れ屋どころではなく、これに洗濯煤払を施さば今俄に新調せるものより余程優れたるものとなる様に信じて居ます」と述べるように、佛教がもともと備えている価値は優れたものであり、國際社会を意識し、それに相應しい在り方に改良していくというのが、円了が目指すところである。円了は妻帶論についても改良の一つとして次のように評価してゐる。

或は僧服改良、或は妻帶公許、或は海外宣教、或は各宗合同、或は佛事禁酒等の改革論はもとより、小改革に過ぎざるも、若手連中が世界の大勢に順応せんと欲して、自然に護法の心底より発したる呼聲なれば一大革命の曉を報する鶴鳴の一聲なるに相違ない。³⁷

このように妻帶論だけでなく、僧服の改良や、海外宣教なども含めて、それぞれは小さな改革ではあるものの、やがて大きな佛教改革に至る鶴鳴の一聲になると確信している。そして円了自身は教義・寺院・僧侶の三つの觀点から、佛教の改良論を説いていく。

まず教義の改良については、出世間道としての佛教を、世間道の教えとして広めることを目指すことを説いてい

る。

今日まで各宗の連中が佛教中に世間門、出世間門の二道あるにも拘らず、ひとり出世間道を説きて、世間道を勧めざりしは、世間より厭世のハキ溜めへ捨てられたる次第であります、依て今より後は世間道を先峰に立てて、布教軍を進めなくてはなりません。【中略】また、世間道を講ずるにも、従前の如く一家の人倫、一個人の道徳のみを説かずして、殖産興業の必要より国家の独立、国際の関係に至るまで、各宗の教義を当てはめて説く様にせねばなりません。【中略】今より後は今日の学者に対しても講ずる道を開き、佛教の教理中、今日の学理と抵触する點何程ありやを定め、且つ此點は如何様に会通して可なるやを議し、何時如何なる疑問の局外者より提出せらるるも、容易く答弁の出来る様にして置くことは更に必要であります。³⁸

円了は佛教を出世間教としてではなく、現実社会に即した教えとして教義を解釈する必要があると述べる。このような出世間の教義から世間教としての転換を主張することは前述した田中智學と同様である。智學が佛教によつて倫理道徳を会通することの必要性を説いたように、円了の場合は、国際社会を意識して、政治方策や国際関係の構築にいたるまで各宗の教義を会通していかなければならないと述べる。このように、智學も円了も、出世間法としての仏教の価値を否定する。しかし、こうした態度は、佛教本来の教義から離れて、あらゆる国際社会の動向に同調するだけの教義になりかねない危険性を孕んでいるだろう。³⁹

すでに、この一文においても円了は佛教中に「世間門」と「出世間門」とがあるとして世間門の重視を説くが、もともと佛教が説くこの教義は、『大乗起信論』などに説かれるものであり、あくまで出世間門に真を置きながら、

俗なる世間門との融通を説くものであつた。そしてこの世間門そのものは、出世間門に対し措定されたものに過ぎず、仏教が儒教のような具体的な処世の教えを具えているわけではない。そのため、近世の儒学者のほとんどが、仏教は出世間教、儒教は世間教という区別を以て仏教批判の材料としたのである。円了の言説は、あたかも仏教がもともと世間の教えを具えているように表現されるが、自らの論理を構築する上で、仏教の本来の教義から離れてしまつているように見受けられる。

統いて円了は、教義の改良論と同じように寺院と僧侶についても世間教を意識した改良の方策を提示している。まず寺院については、

現今世間の者は寺院と聞けば死人取扱所の如くに思ひ、寺院に行くは縁起の悪い様に心得て居りますけれど、元来寺院は安心立命の場處にして、あわせて道徳練習所なれば、なるべく監督者がその心得にて寺院と世間との関係を親密にせねばなりません。⁴⁰

この寺院の改良論についても、死の儀礼を司る葬祭場としてではなく、生の儀礼を司る婚礼場としての寺院にするべきであるとの意見を述べた哲学と同様である。それまで葬式以外に閉じられていた寺院を、世間に對して開いていくことに眼目を置いている。現代の日本仏教が葬式仏教と揶揄されることがあるが、すでに明治期において、円了は寺院を道徳開発の道場として、その役割を葬儀よりも社会的実践に求めようとする考えを提示していたのである。

では、寺院の監督者たる僧侶は、どのように改良がなされるべきか。このことに関して円了は僧侶の妻帯について

て若干触れている。

禁妻宗の今日の弊風は、大黒とか辯天とか稱して、秘かに蓄妻することなるが、是れは宗規に悖るにもせよ、公然妻帯を許す宗旨さへあることなれば、差支えなしとしても、猫か勺子か身元も系圖も分からぬものを蓄え置くことは、大いに不利益と考えます。これも小僧を貰い受けると同じく家筋血統を正すがよろしい。⁴¹

円了は、僧侶妻帯についての有益性や、戒との会通についても詳しく述べないが、「公然妻帯を許す宗旨さへあることなれば、差支えなし」と述べており、妻の家筋を明らかにして、僧侶が隠然と妻帯する状況の改善を促している。ただし、円了は僧侶の妻帯を積極的に勧めているわけではなく、本山などに関しては、宗規を守り妻帯しない僧侶を置くべきとの意見も見られる。

今日何れの宗にても固く宗規を守る人は曉天の星は愚か、白昼の星を数ふる程なれば、僧侶に清僧俗僧の二種を分けて、蓄妻噉肉するものを俗僧としては如何、そうして本山株の寺丈は必ず清僧を任せしむる様にいたしたい。もし俗僧が進て本山株の寺へ轉住する場合には、必ず妻子に永久の離別を告ぐることにするが宜しい。⁴²

ここで円了が提案している清俗僧の区別は、曹洞宗においては、すでに明治二十一、二十二年の段階で僧侶二階級制度を以て妻帯問題を解決を試みようとする動きがあつた。この僧侶二級制度とは、宗門僧侶を辨道師と唱道師

の二級に分けるものであり、辨道師とは清僧に相当する非妻帯僧侶を指し、唱道師とは清僧に対する俗僧のことであり妻帯僧侶を指している。辨道師は參禪辨道し進んで本山貫首となるべき者とされ、唱道師はただ布教を専らとする談義僧であり、生涯通常の寺院に住して世襲することを意味するものである。

栗山泰音は「このような二級制度が実施されていたならば、辨道師は自らを高く嘯き、唱道師を軽蔑して止まず、唱導師は辨道師の脚下、暗黒面の摘發のみに腐心するような一宗不和惑乱の根基になるであろう」と述べ、二級制度を妄謬として退けている。⁴³

天台宗においても、後に天台座主となつた村田寂順（一八三八・一九〇五）が、二級制度に類似した説を述べられたようであり、解脱僧と近事僧とに別ける説、妻帯僧を優婆塞として出家僧との斟酌をはかる説などが呈示されたようであるが、どれも実施されるには至らなかつたようである。

また、明治五年の段階で真言宗の仁和寺では、末派寺院の僧侶に対して持戒の修行をするか、肉食妻帯蓄髪などをするかについての取り調べを実行しようとして問題となつていて、この取り調べは、仁和寺側が末寺僧侶を妻帯僧と清僧で区別することを意図したものであつたが、本山が私的に清僧と妻帯僧を取り調べて区別しようとしたことが、妻帯を個人の自由とする勝手令に反するものであるとされ、反故となつていて。⁴⁴

さて、円了が様々な観点から述べた改良案は、内地雜居に伴うキリスト教公認の危機感に触発されて提言されたものであるが、中里日勝『僧風革新論』一名『蓄妻成仏義』でも冒頭で「外学の刺激および異教の侵入、月にその鋭を逞うし、以て我が法城に迫る之加ならず内地雜居の期も亦目睫の間にあり」とあつて、その後に僧侶妻帯について縷々述べられる。このように明治三十年代の妻帯論の出来は、内地雜居という外界からの刺激が大きな要因の一つであるということを指摘しておきたい。

円了の場合、内地難居を目前に、現今の寺院僧侶のありかたを見直し、歐米なりの清潔さと品格を持ち合わせるような僧侶の意識改革を前提とした論述であり、出世間教としての仏教から、国際問題や政治問題にも通ずる世間教としての仏教に転換することを目指している。ただし、僧侶妻帯については限定的に賛成しているものの、それに関する意見は多くはない。また、戒律の会通などに関する詳細な意見は述べられない。戒律などに関して言説を要さないのは、円了の出身が真宗寺院であつたことにも由ると考えられる。

六 仏教理による犯戒の克服 —中里日勝『僧風革新論』と田邊善知『肉食妻帯論』から—

明治三十年代には、知識人による妻帯論書だけでなく、各宗派の機関誌においても様々に妻帯可否についての論争を確認できる。宗派系機関誌においては、僧侶が隠然と妻帯する状況を解決するべく、宗派に対して妻帯の「公許」を求める投書などが多く見受けられる。その際、僧侶が妻帯することによる寺院世襲の有益性を説くものがあるが、田中智学や井上円了と同様に、仏教の教理的な方面から妻帯を論じるものは少ない。たとえば真言宗智山派の機関誌である『智嶺新報』では、妻帯の可否について紙面上でいくつかの論争を見ることができるが⁴⁶、その中で「寺院世襲論」として読者が投稿した記事には、次のようにある。

「安寧秩序を妨げず、臣民の義務を怠らざる限りにおいて信教の自由を許す」とは吾が帝国憲法第二十七條の規定なり。慎しみて憲法上秩序の二字を味わうに能く孝能く忠ありて倫理整然たる以上は秩序自然に確立するなり。【中略】いうまでもなく、君臣父子夫婦兄弟朋友の五倫、即ちこれを総括して整理するを倫理という

なり。果たしてしかば假令僧侶たるも此倫理以外に屹立して現出する場合には至ら⁴⁷。

すなわち国法の上から妻帯公許するのは、君臣父子夫婦兄弟朋友の五倫を倫理の体系とし、倫理から外れないことが帝国憲法にある安寧秩序の確立であり、これに基づいて信教の自由が保障されるのだから、僧侶もこの倫理を外してはならないという。

このような意見は、仏教を儒教的倫理の枠組みの中に入れ込み、これによつて妻帯を許容していく考え方であるから、仏教の教理面から妻帯について論じるものではなく、もはや仏教の出世間法としての側面は度外視される。そしてこの投稿では、統いて国法、民法、壇信徒の信仰、寺院財産保護の四点から妻帯公許すべきことを論じるが、仏教の教理的方面から妻帯を許容するものではない。

戒律については、『智嶺新報』⁴⁸に真言宗伝灯会の機関誌『傳燈』から転載され、肉食妻帯、絹布白衣の着用について許容する記事が掲載されており、そこでは「真言宗の戒律は三昧耶戒が正行であり、これを守れば真言行者たる失はなく、顯教の戒律は助行に過ぎず、これを守るか否かは重要ではない」ことが説かれている程度である。当時、教理の面から妻帯について会通した意見は決して多くはないのである。

しかし、若干ではあるものの、日蓮宗の中里日勝『僧風革新論』や、田邊善知『肉食妻帯論』には、経証を以て教理面から妻帯問題の解決を意見するものが確認できる。中里は「教釈上より妻帯の可否を論ず」として次のように述べている。

戒姫はその目的修行の妨げて防止するに外ならず。而して女子を貶して不淨なり魔物なりとして遠ざくる所

以は蓋し小乗四諦の説に起因す。乃ち四諦修道の目的は三界の生死を出離して寂滅無為の涅槃に帰着するに在り。寂滅無為の涅槃に帰着せんと欲せば必ず先づ三界生死の媒酌たる女子を遠ざけざるべからず。【中略】佛意よりこれを觀れば、生滅は不变真如の縁に随つて変動を起こす者にして猶水の風に応じて波を起こすが如くその関係隔離せんとするも隔離すべからざる者なり。【中略】然るに大乗諸經論中往々出離生死の語あるを見る、且く之れを俗解せば、十方法界の中、畢竟生死を出離する能はざる者と曉了して生死に安んじ生死を眼中に置かざるの謂いなり。【中略】生死は理体固有の変作なれば何ん人か生死を脱るる者あらんや。【中略】頑陋の輩、權乘隨他の方便に惑うてあくまで女人を擯斥するを以て佛意を得たりとすこれ何の心ぞや。⁴⁹

中里は僧侶と女性の交わりが戒められたのは、小乗の戒律であり、小乗においては解脱涅槃を求めるために、「生死の媒酌」である女性を遠ざける必要があつたといふ。しかし、「佛意よりこれをみれば」として、生滅変化する世界はすべて眞理が現れているもので、生死即眞如であるから、現実には生死する身ではあつても、精神的に生死にとらわれず生きることが出離生死の大乗的な意味であるといふ。したがつて小乗のような權乘隨他の方便の教えにとらわれて女性と交わらないといふのは大乗的ではないといふ意見である。こうした考えは、田邊も同様であつて、

肉食妻帯を禁ずるが如きは小乗仏教の一小部分の戒律に属する小問題にして大乗仏教の本旨にはあらず、何ぞ小乗律戒の小節に拘わりて肉食妻帯を云々するは吾那大乗仏教徒の所為ならんや。⁵⁰

と述べている。さらに田邊は『説妙法決定業障經』の「修行の菩薩は數々小乗の經論を覧るべからず、何を以ての故に、仏道を障るが為の故なり。修行の菩薩は寧ろ身命を捨つるとも菩提を棄てて声聞に入り羅漢の道を求めざれ。」⁵¹ という経説をあげて、大乗と小乗とを明確に区別して小乗の教えを取ることを禁じている。

また、中里は、『五分律』からの經証を以て、戒律を時と處とに随つて変更すべきことを述べている。

一国の中に在りて僅かに数百年を隔つすら尚此くの如し。況んや國を去ること数千里、時を隔つる數千歳。人情風俗習慣を異にする者に向て釈尊当時の戒律を以て惟翻訳の儘にて実施せんとす。何ぞ無分別の甚だしきや。『五分律』にいわく、これ我が語なりといえども餘方において清淨ならざる者は行ぜざるも過なしと。用捨の旨知るべきなり。⁵²

以上のように、戒律の受容に対する寛容な解釈が見受けらるが、いづれも肉食妻帯を大乗的立場から許容することを説くものである。こうした意見が日蓮宗系の論者に見られるのは、日蓮宗が標榜する一乘教の成立与件に、小乗を權教として、大乗的立場を宣揚する特徴が具わっていることが理由として考えられる。日蓮宗の成立与件という点からすれば、末法思想によつて妻帯を許容する意見も見られる。中里は「妻帯成仏の疑問を決す」として『大悲經』を引用する。

『大悲經』にいわく。仏阿難に告ぐ。後の末世に於いて法滅せんと欲する時、まさに比丘比丘尼、我法の中において出家を得おわつて手に兒臂を率て共に遊行し酒家より酒家に至り我法の中に於いて非梵行をなす。彼

ら酒色の因縁を為すといえども、此の賢劫のなかに於いて一切皆まさに般涅槃を得べしと。⁵³

また、これに統いて『賢愚經』を引いて、「若し衆生ありて我法の為の故に鬚髮を剃除し袈裟を被服す、設え戒を持たざるも彼ら悉く己に涅槃印の印するところとなる」⁵⁴と述べている。

これらの經典は日蓮や親鸞などが、最澄の撰として自宗の教理構築に援用した『末法燈明記』に引用される經典であり、日蓮宗においては比較的扱いやすい經典であつたと思われる。末法時代においては、出家者が妻帯し非梵行を行つたとしても、或いは剃髪して衣を着るだけの形ばかりの僧侶であつても、解脱を得ることができるという經証である。中里はいう。

妻帯成仏の義炳焉として火の如く明らかなるに非ずや。蓋し陰陽相待の理は之を天地に貫き法界に徹して万古不動の天則たり。元より区々たる人為の制遮し得べきものに非ず、然るを徒に去曆の文、昨食の句を模索し来て妻帯の不可を呶呶する輩は未だ佛意に達して真理を了せざるを自白する者にして與に仏教を議するに足らざるなり。⁵⁵

以上のように、經証を以て妻帯の許容を示しつつ、中里はこの他にも妻帯することの得失について、複数の觀点から章節を立てて論じている。「布教上より妻帯の得失を論ず」では、僧侶の妻帯を宗派が公許し、その妻を布教師として教育すれば、加倍の勢力になると説く。「慈善事業上より妻帯するの得失を論ず」では、寺院で営まれる小学校、幼稚園等の教育、あるいは療病院、施薬院、悲田院、育児院、感化院等においては女性ならではの精細、

巧緻、篤実の手腕が必要となるという。「寺門維持上より妻帯の得失を論ず」では、妻子を寺院に安住せしめれば、隠然と別居に妻子を置いて財産を二分する必要がないといい、「師弟の関係上より妻帯の得失を論ず」では、僧侶が妻帯し、世襲になれば師弟の関係が親子となり、親子であれば師が弟子の教育を冷淡にして、弟子が師を怨むようなことも防げるという。「僧侶の道徳維持上より妻帯の得失を論ず」では、正当なる妻を有すれば僧侶の品位も自ずから上達し、信仰も随つて増えるという。

僧侶が妻帯することによって、妻を布教師として育成し、あるいは慈善事業の担い手とするという考え方は、当時としては女性の地位向上に関わる言説である。それ以外の意見に関しても僧侶の品格、寺門の発展を考慮したものとなつており、他の妻帯論者も共有していた考え方である。このような僧侶妻帯の有益性は、僧侶が妻帯し、寺院を世襲するようになった現代において、概ね実現されているように思われる。

おわりに

これまで、明治二十年代から三十年代に出版された僧侶妻帯論について概観してきた。田中智学は日蓮主義的国体論から僧侶が家族を持つことの有益性を説き、井上円了は内地雑居にともなうキリスト教の流布に対する危機感から、教義・寺院・僧侶の旧弊の改良を説き、その中で僧侶の妻帯を是認する。国法における妻帯公許と宗法における妻帯禁遏の狭間で、明治期の僧侶や思想家たちは、近代社会に相応しい仏教の在り方を模索した。そこでは出世間法としての仏教を世間法である仏教に転換することや、僧侶は儒教的な人倫秩序の中で生きることが求められ、妻帯の必要性が強調されたのである。ただし、こうした議論が、各宗派における「妻帯公許」という形で実を結ん

だかについては、どうもはつきりとしない。⁵⁷

また、戒律などの教理的な方面から積極的に妻帯について解釈しようという例は多くは見られない。本文で示したように古義真言宗においては、密教の三昧耶戒の遵守を重んじ、顯戒の違犯は問題とならないという解釈が見られる程度である。日蓮宗においては中里日勝が、女犯戒は小乗戒であり、大乗仏教徒がこれを守る必要はないことを述べ、『大悲經』や『賢愚經』を引証として末法時代の僧侶の破戒・妻帯は戒律に違反するものではないという。むしろ戒律は時と場所によつて変化させるべきであると述べている。このように真言宗にしても日蓮宗にしても戒律に対しては寛容な理解を示していることが窺われる。

日本において戒律は古来より重要視されてきたが、具足戒が厳守されてきたかといえばそうではない。古くは官立の戒壇に入らず、正式な受戒の手続きを取らずして自誓受戒などによつて僧となつた者がある。古代においては租税を免れる為に形ばかりの私度僧となつた者も少なくなかつたようであるが、僧侶としての修行・活動がきちんと行われているものに関しては後に得度を認めるケースもあつた。『続日本紀』⁵⁷には、天下の諸国で山林などに隠れて十年以上修行を積んでいる「清行逸士」には得度を許したという記事がある。また、私度僧のすべてが当てはまるわけではないが、古代の山林修行者の中には、すでに妻帯する者もあつたことが知られる。

また最澄は比叡山に戒壇を設立するにあたり、具足戒の二百五十条を用いず、『梵網經』の菩薩戒である十重戒と四十八軽戒を採用した。以来、天台では菩薩戒が重視されるようになり、天台で学んだ鎌倉仏教の祖師たちの影響もあつてか、鎌倉仏教以降は具足戒や律をあまり重視しない傾向が生じたようである。

一方で江戸末期まで東大寺の戒壇院は機能しており、具足戒を受戒する僧侶は存在した。戒律の復興を目指した僧侶も度々、世に出ており、鎌倉期の叡尊（一二〇一・一二九〇）、江戸期の慈雲（一七一八・一八〇五）などは

具足戒や正法律に基づく僧侶の生活を重んじた。幕末から明治期にかけて活躍した釈雲照（一八二七—一九〇九）も、十善戒による戒律復興運動を実践している。しかし、こうした戒律復興運動は、ほぼ一代限りで終止してしまつている。

このように見てみると日本佛教界においては具足戒のような戒律は根付きにくく、戒律に対して寛容な土壤が古来より続いていたといえる。その意味では、国法によつて真宗を除く僧侶の妻帯が罰せられることになつた江戸時代だけが、歴史の上からすれば特異な状況であつたといえるだろう。

明治時代、僧侶はそうした特異な江戸時代のフレームワークから放たれ、にわかに近代という新たなコードへの変換を迫られた。その初期において宗派は禁制の態度を示したのであるが、しかし実際には妻帯する僧侶は増加したのである。その背景には、戒律に関してそれを寛容に受容する精神的な素地が、日本においては江戸時代以前にすでに具わつていたということが考えられる。国法の禁が解かれた段階で、僧侶たちは精神的には再び江戸時代以前の在り方に戻るだけでよかつたのである。したがつて妻帯論においては、戒律そのものに関して深く議論されることはないなかつた。ただし、現実としては明治時代の社会の変容に合わせて、仏教そのものを時代に相応した在り方に改良する必要があり、その中で、戒律は小乗的なものとされ、大乗的な立場で僧侶が妻帯することの有益性が説かれたのである。

こうして現代に至つて僧侶は公然と結婚するようになつた。明治時代、盛んに求められていた宗門における「公許」は明確になされないままに、いわば「時代の流れ」の中でぼんやりとしたまま社会的認知がされるようになつていつたというのが実状であろう。そして僧侶の妻帯が一般化したことによつて寺院は世襲化されるようになつた。明治期の僧侶たちが主張していた僧侶妻帯による寺院世襲論は現実のものとなり、その有益性も実証されたといえ

るが、現代においては世襲化による弊害もしばしば取り沙汰されている。現代の僧侶もまた、様々な価値観が複雑に混在する現代のフレームワークの中で僧侶の在り方や、その価値を見出す努力を続けねばなるまい。

註

- 1 『お坊さんバラエティ ぶつちやけ寺』テレビ朝日 二〇一四年 毎週火曜日深夜〇時十五分～〇時四十五分放送中（以下の情報はすべて二〇一四年一月三十一日現在のものである）
- 2 日本美坊主愛好会『美坊主図鑑』廣済堂出版 二〇一二年
- 3 桜井美音子『びぼうず』集英社クリエイティブ 二〇〇九年～一〇年（全五巻）
- 4 岡野玲子『ファンシーダンス』小学館 一九八四年～九〇年（全九巻）
- 5 絹田村子『読経しちやうぞ！』小学館 フラワー・コミックスα 二〇一〇年
- 6 相原実貴『5時から9時まで』小学館 フラワー・コミックスα 二〇一〇年・既刊九巻 刊行中
- 7 堀ユキ蔵『お慕い申し上げます』集英社 ヤングジャンプ・コミックス 二〇一二年・既刊五巻 刊行中
- 8 小松茂美編『華嚴宗祖師絵伝』中央公論社 一九九〇年
- 『大日本国法華経験記』巻下 一二九「紀伊国牟婁郡の悪しき女」『日本思想大系七』岩波書店 一九七四年 一一七頁

- | | | |
|---|-----------------------------|--|
| 10 | 『法令全書 明治五年』 内閣官報局 一八八九年 九三頁 | |
| 11 | 栗山泰音 『僧侶家族論』 一九一七 五九頁 | |
| 12 | 栗山泰音 前掲六九頁 | |
| 13 | 栗山泰音 前掲六三頁 | |
| 14 | 栗山泰音 前掲六三頁 | |
| 15 | 栗山泰音 前掲六二頁 | |
| 16 | 栗山泰音 前掲六二頁 | |
| 17 | 栗山泰音 前掲六二頁 | |
| 18 | 栗山泰音 前掲六二頁 | |
| 『明教新誌』 五九二号 | | |
| 知恩院錄事 壬 午第十一號 末派僧侶中 | | |
| 本月十五日より懲罰例實施に付別紙御告諭の趣き厚く相心得へく候素より蓄髮肉妻等縊門の制諒に候處方今流弊往々宗侶の本文を失却し或は汚職の嗤笑を招き甚敷に至りては自他の紛糾を釀生し終に法衙を煩す者之ある趣甚以て相済ざる（欠字）に付既往は論ぜず自今堅く制禁候條右等心得違ひの者は速かに改悟致すべく此段副達候事 | | |
| 明治十五年四月一日 總本山事務所 『明教新誌』 一三二六号 | | |
| 天台宗癸巳訓論第一號 各府縣宗務所 | | |
| 維新の際僧侶肉蓄妻の禁を解かれたるは從來の國禁を廢せられたる者にして決して佛制の律儀を解きたる筋に無之既に公布も有候間依然宗規の赦さざるは勿論に候處一朝の誤解より今以て教家の神聖を懸念せず其業爲に於ける世間往々宗侶の本文ざる者も有之やに相聞へ右は貴重の信嚮を失し寺門の廢頽を招く基因に有之候條各今後宜反省謹誠を加え其僧家たるの本文業爲を全ふし己頽の道徳を恢復するの精意を竭すべし | | |
| 右訓論す 明治二六年一月廿日 天台宗務廳 『明教新誌』 三一八八号 | | |

抑本宗立教開宗の本意は如来の金言祖師の教誡に明晰なり隨かって宗制法規亦之れに準して其行為を懲諒し新宗典附帶の法規第八號懲誠條例第六条第一項第八条第一項に瞭かに之を規程せり。依ては右等に關し世に如何なる妄説を流布するも宗制上に何等も影響をも來ざるは勿論に候然るに近來新聞紙等に本宗には瞰畜妻を公許せり杯と喋々し大に世人の視聽を惑わす之れ併しながら僧風のり釐正僧儀の完全致ざるに職由す誠に慚愧に堪えず候條自今一層各自に反省し堅く佛祖の教誡を守り僧風を匡正すべし

右訓論候也 明治三十年七月十二日 真言宗長者大僧正鼎龍曉 『明教新誌』三九七二号

田中智學 『明治天皇天覽紀念 仏教夫婦論』国柱会 一九三〇年 後付

田中智學 前掲 奏疏四頁

田中智學 前掲 奏疏四頁

田中智學 前掲 奏疏九頁

『立正安國論』『昭和定本日蓮聖人遺文』二二一〇頁

田中智學 前掲 総論二頁・六頁

田中智學 前掲 総論二十一頁・二十三三頁

田中智學 前掲 総論三十三頁・三十四頁

田中智學 前掲 総論四十八頁

田中智學 前掲 総論三十九頁

田中智學 前掲 総論四十一頁

- 31 田中智学 前掲 総論四十三頁・四十六頁
- 32 田中智学 前掲 総論四十九頁
- 33 井上円了『雜居準備 僧弊改良論』一八九八 七頁
- 34 井上円了 前掲 十七頁
- 35 井上円了 前掲 二十三頁
- 36 井上円了 前掲 二十九頁
- 37 井上円了 前掲 二十四頁
- 38 井上円了 前掲 三六頁・三七頁
- 39 伊勢弘志氏は、田中智学が自らの国家主義思想を構築するにあたり、もともとの仏教の教理を顛倒させて、社会問題と会通する態度があることを指摘されている。伊勢弘志「仏教と現代社会・近代日蓮主義を事例とする「顛倒の論理」の考察」「『蓮花寺佛教研究所紀要』七 二〇一四年
- 40 井上円了の提言の中にも智学と同様の姿勢が確認できる。
- 41 井上円了 前掲 三十九頁
- 42 井上円了 前掲 四十五頁
- 43 栗山泰音 前掲 七十四頁
- 44 森岡清美「一元的身分制の成立・明治維新期における僧尼身分の解体について」『日本常民文化紀要』十二 一九八六年
- 45 中里日勝『僧風革新論 一名蓄妻成仏義』一八九九 一頁

- 56 奥野真明氏は前掲論文の中で、智山派の僧侶妻帯の経過を追い、智山派がいつ妻帯公認したかについては不明であるが、『智嶺新報』(明治四十年八十四号)に「真言宗智山派にては大多数を以て妻帯公認を宗会にて決議した」とあり、また九十一号においても「明治四十年の宗会にて妻帯論者の説大多数の賛成を得た」と掲載されていることを指摘されており、このことから智山派においては「公許」を示したわけではなく、宗会における「公認」にとどまったと見てよい。奥野氏は『智嶺
- 55 中里日勝 前掲二十一頁
- 53 中里日勝 前掲二十頁 『大悲經』の該當箇所は、大正藏十二 九五八頁 上段八行目
- 54 『賢愚經』の該當箇所は、大正藏四 四三八頁 上段十八行目
- 52 中里日勝 前掲七十二頁
- 51 『説妙法決定業障經』 大正藏十七 九一二頁 中段十四行目
- 50 田邊善知 『肉食妻帯論』一九〇一年 七頁
- 49 中里日勝 前掲八頁・十一頁
- 48 『智嶺新報』十九号 明治三十五年九月 三〇頁・三十一頁
- 47 『智嶺新報』十五号 明治三十五年五月 四頁・十頁
- 46 奥野真明 「近代の真言宗智山派における女性の受容 -序にかえて-」)『現代密教』二〇〇四年
- 阿難。我為一切天人教師。憐愍一切諸眾生者於當來世法欲滅時。當有比丘比丘尼於我法中得出家已。手牽兒臂而共遊行。從酒家至酒家。於我法中作非梵行。彼等雖為以酒因緣。於此賢劫一切皆當得般涅槃。
- 其有衆生。剃除鬚髮。著染衣者。當知是人。不久當得解脫一切諸苦。

新報』のその後の記事を追い、大正七年二百五号に智山派住職が仏前結婚式にて結婚した記事があること、昭和に入つてから寺族の登録保護について宗内で議論が開始され、昭和十年に宗内に寺族保護規定が可決されたことにより、僧侶の妻、子供の存在が認知されるようになったと報告されている。智山派における僧侶の妻帯は「公許」を得ないままに、時代の変化にともなつて妻帯が主流となつた現状を受け入れ、緩やかに認知されるようになつたというのが実状であるといえよう。

57
『続日本紀』天平宝字二年（七五八年）八月朔日条

参考文献

- 森岡清美 「一元的身分割の成立・明治維新期における僧尼身分の解体について」『日本常民文化紀要』十二 一九八六年
- 奥野真明 「近代の真言宗智山派における女性の受容・序にかえて」『現代密教』二〇〇四年
- 中村生雄 『肉食妻帯考』日本佛教の発生 青土社 二〇一年
- 島蘭進 『日本佛教の社会倫理—正法の理念から考える』 岩波書店 二〇一三年
- 伊勢弘志 「佛教と現代社会－近代日蓮主義を事例とする「顛倒の論理」の考察」『蓮花寺佛教研究所紀要』七 二〇一四年
- （キーワード）妻帯 戒律 近代 田中智学 井上円了

勤操の生涯（二）—朝廷との関わり—

小林 崇仁

はじめに

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

以前に筆者は勤操の前半生、その誕生から修行期を取り上げて考察した。¹ 若かりし勤操の修行のあり方を端的に言えば、大安寺に止住しての学問と、吉野に斗藪しての淨行ということになる。同時期の法相学僧で、後に僧正と

なる護命(750-834)も、半月³ごとに本寺と深山にて修行に励んだように、寺院での学問と山林での淨行は、対概念として認識され、若き仏教者の修行のあり方として、いずれも重視されていたことが推察される。またそうした行状は、当時の為政者が奨励した僧侶のあり方にも沿うものであつた。

ただし勤操は、単に本寺と山林にて自利行に励むだけの僧侶ではなかつた。勤操は朝廷に認められて僧綱に列し、また東寺・西寺などの造寺所別當に任せられるとともに、積極的に人々と関わり、仏道の布教と諸々の利他行を実践している。これにより勤操は「群品の耶娘、一人の帰馳²」と称されるよう、多くの人々が父母と仰ぎ慕い、さらには嵯峨天皇や淳和天皇も深く帰依したといふ。

勤操の事績そのものを見ると、ひとりの真摯な仏教者として、なお評価されるべきところがあり、後世の日本仏教に与えた影響も大きかつたと思われる点も多い。古代における仏教、特に官大寺僧のあり方について考察する上で、当時の仏教界の中枢にいた勤操その人を確認しておくことは有益であろう。

そこで前回に引き続き、勤操に関する基礎研究を進めるため、今回は勤操と朝廷との関わりを中心にその事績を概観しておきたい。

一、賜度者——桓武天皇の看病——

修行に励んだ勤操の名声は次第に高まり、やがて朝廷にも届くこととなつた。勤操の名が初めて正史に見られるのは、勤操が四十八歳の時、桓武天皇の最晩年に当たる延暦二十四年(805)三月の記事である。つまり『日本後紀』に、

賜傳燈法師位勤操度二人、脩行満位僧壽全一人。³

と記され、この時に勤操は、二人の度者を賜つたことが確認できる。

当時の国史である『日本後紀』や、九世紀末にその内容を分類して編纂された『類聚国史』には、朝廷が僧侶や官人に対して度者を下賜したとの記事が散見される。初見は延暦十四年(795)三月、正四位下藤原朝臣產子(光仁天皇夫人)に、尼僧十一人が与えられた例であり、以後、桓武・平城・嵯峨期に、約九十五名の人物に対して、およそ一人から三人の度者が与えられた。⁴桓武期が圧倒的に多く、その中でも天皇が病に伏した最晩期に集中する。延暦二十三年(804)十二月に体調をくずした桓武天皇は、大同元年(806)一月に崩御するが、この一年余りの間、不豫平癒のために読經・悔過・修法・放生・造塔・造仏像などの仏事、あるいは神前読經・奉幣帛などの神事をはじめ、恩赦など様々な手段がこうじられた。

特にその遠因が、延暦四年(785)に淡路国へと流されて自殺した早良親王の祟り、あるいは宝亀四年(773)に厭魅の罪にて大和国宇智郡へ幽閉され没した井上内親王と他戸親王の祟りによるものとされ、その怨靈を慰撫するために、造寺・供養・改葬・写經・復位などが頻繁に行われている。⁵

当時は修行者を出家得度させること自体、功德ある仏教的作善行と信仰されており、何らかの功績や徳望がある人物、あるいは早良親王などと関わりのあつた人物に対し、度者が下賜された。特に桓武天皇の晩年においては、賜度僧という作善行により、不豫平癒が期待されていたと見てよいだろう。

勤操に二人の度者が与えられたのは、まさにこの期間の三月十日に当たる。勤操の場合も、桓武天皇の不豫平癒に関連して、度者二人を賜つたものと考えられる。果たしてこの度者二人とは、いつたい誰であったのか。興味ある問題ではあるが、その実際は全く不明である。

ところで、勤操が度者二人を賜つた直前の三月二日には、桓武天皇の病床に宿直し、看病のことに当たつた宿侍の僧と五位以上の者に被衣が施与されている。そして四日には少僧都伝燈大法師位勝虞に度者二人が、七日に律師大法師位均寵と脩行満位僧勤蓋へ各度者二人が、同日に脩行満位僧常江と寿全に各度者一人が、そして十日に伝燈法師位勤操に度者二人、脩行満位僧寿全に度者一人が与えられている。⁶

この内、勝虞(732-811)は延暦十六年(797)に律師に任せられ、同二十四年(795)には桓武天皇の不豫に際して放生を行つて少僧都に昇進し、桓武天皇の崩御後の大同四年(809)には大僧都に任せられるなど、桓武期後半から嵯峨期初めにかけて僧綱の中心人物であつた。また均寵は、勝虞の少僧都昇進と時を同じくして律師に任せられた人物である。ちなみに勤操は、後の弘仁四年(813)⁷、均寵の後任として律師に補されている。

延暦二十四年三月上旬における僧たちへの施与は、その前後の『日本後紀』の記事と比較して、おそらく一連のものであつたと見受けられる。勝虞以下、均寵・勤蓋・常江・寿全らは、桓武天皇の不豫に際して、おそらく看病の中心的な役割を担つていたのだろう。そしてまた勤操もその内の一人であつたと見るのが妥当であろう。

二、御齋会

次に勤操の名が出るのは、嵯峨期の弘仁四年(813)正月のことである。つまり『日本後紀』に、

最勝王經講畢。延高學僧十一人於殿上論義。施御被。傳燈大法師位勤操爲律師。

とあるように、宮中で行われた最勝会に高学の僧十一人が招請され、殿上にて初めて論義が行われたが、勤操はそ

の一人として出仕し、これを契機に律師に補任されている。五十六歳のことであつた。

最勝会とは『金光明最勝王經』を講説する法会であるが、特に宮中大極殿にて正月八日から十四日の七日間に行われた恒例の法会である。宮中最勝会と呼ばれ、この時に僧たちに齋食を供したので「御斎会」とも称される。⁸規模も大きい宮中の重儀であり、後に興福寺の維摩会、薬師寺の最勝会とともに、南都三会の一つに数えられる。

その成立について概観すると、すでに天武期には当經の講説が宮中や諸寺にて行われ、天平九年(737)には道慈(?-744)⁹らによつて大極殿にて行われた。¹⁰正月に大極殿で吉祥悔過を行う御斎会が成立するのは、道鏡(?-772)¹¹が勢威をふるつていた称徳期の神護景雲三年(769)とされる。

桓武期の延暦二十一年(802)には、三論・法相の均衡政策のもと、正月の御斎会と十月の維摩会にて、六宗の僧侶を均しく請じて学業を広めよとの詔勅が出され¹²、先に挙げたように嵯峨期の弘仁四年(813)には、御斎会の結願日に殿上にて初めて論義が行われ、内論義と称されて以後恒例となつた。たとえば天長九年(832)には、僧正護命、大僧都空海、少僧都修円・豊安、律師明福など僧綱に列する僧侶が出仕し、大覺法師等を講師として論義が行われている。¹³そして仁明期の承和六年(839)十二月以後は、維摩会の講師が御斎会の講師を勤めることとなり、さらに薬師寺最勝会の講師を勤め已つた僧は已講と称し、律師に補任されて僧綱に入ることが定例となり、南都三会は官僧の登竜門としても重視されるようになつた。

桓武期には、得度や国講師の制度が整備され、僧侶の学業研鑽が重視されるようになるが、嵯峨期もこの潮流にあつて、御斎会での内論義が開始された。勤操はこの時に招請された高学僧十一人に含まれており、すでに三論學僧としての誉れが高かつたことが推察される。さらにその十一人の中でも、勤操ひとりが律師に任せられていることから、特にその学徳が評価されたものと考えられる。

さらに勤操は、弘仁十年(819)正月の御斎会にも出仕している。その時の状況を空海が『故僧正勤操大徳影讚并序』(以下『勤操讚』と略す)に、

皇帝屈法師於大極殿、令講取勝。講了之日、更於紫宸殿、集諸宗大德、令舉旗鼓、以公為座主。即立義、三論是祖君之宗、法相則臣子之教。何者、阿僧釋龍猛之中觀、護法註提婆之百論、並稱歸命阿闍梨故。時敵宗名將、刃劍旗靡。皇帝歎之、即任少僧都、兼造東寺別當。¹⁵

と伝えるように、嵯峨天皇は勤操を大極殿に招いて『金光明最勝王經』を講ぜしめ、講経が終わる日に紫宸殿にて、諸宗の大徳を集めて内論義を行つたことが知られる。この時に勤操は一座の上首を勤め、三論は法相に対して祖先・主君に当たるとの義を立てた。その根拠として、法相の論師である無着が、三論の祖である龍樹の『中論』を釈して『順中論』を造り、また『成唯識論』の中心的な論師である護法が、三論の聖提婆の『広百論本』を註して『広百論釈論』を造つたことを指摘している。

確かに無着は『順中論』にて、龍樹を「阿闍梨」と呼び、二諦について注釈する際、世諦と第一義諦は異ならずとして、龍樹の原意を存している。また護法も『広百論釈論』にて、造論の意図を「邪執の我我所の事の性相の皆空なることを顯し、方便して三解脱門を開示せんが為に斯の論を造る」とするように、聖提婆の説く中觀の主意に沿つた注釈をしている。いずれも瑜伽行派の論師が、中觀派の論師の著作を肯定的に注釈しており、勤操はこれに着目して、三論の法相に対する優位性を主張したのである。

現代の仏教学においても、瑜伽行派の唯識思想は、先行する中觀派の空思想を受けつぎ、発展させたものとする見解は定説となつており、¹⁸ 三論が法相の祖君に当たるとの勤操の主張は、仏教の思想史的展開からすれば、史実の一面を踏まえたものであつた。弘仁十年の内論義において、勤操の主張に異を唱える者はなく、嵯峨天皇はこれを称

賛している。まさに勤操は、当時において屈指の学僧と認められたと言えよう。

また嵯峨天皇が御斎会の結願日に論義を催し、勤操がそこで称賛を得たことは、その後の歴史的経過から見ても重要な契機となつた。つまりその後に論義は、御斎会のみならず、季御読経をはじめ勅会でも行われ、また南都や北京の諸大寺での論義、仙洞最勝講における仙洞論義、鎌倉・室町・江戸幕府による幕府論義など、長きに亘つて盛んに行われた。僧侶の学業研鑽の場として、様々な祈願や回向の場として、さらには為政者的好学娯楽の場として、多様な展開を遂げた論義であるが、嵯峨天皇と勤操はその先鞭に位置するといつても過言ではないだろう。

三、僧綱—律師・少僧都・大僧都—

勤操は御斎会内論義にて学識が認められ、僧綱に列することとなつた。弘仁四年(813)正月には五十六歳にして律師に¹⁹、弘仁十年(819)正月には六十二歳にして少僧都に任せられた。²⁰ いずれも御斎会への出仕を契機としている。称徳期に國家安寧を祈願して始修された御斎会は、桓武期には六宗の学僧を均しく招請し、さらに嵯峨期には内論義が恒例となるなど、僧侶の学業研鑽の意味合いが付加されていった。すでに当時、仏法が興隆すれば王法も安穏であるという信仰が芽ばえており、朝廷は仏法と王法の興隆を願い、得度や国講師の規定を整備するなど、僧侶の資質を高める政策を進めていた。御斎会を学業研鑽の場とする政策もその一環であり、勤操はそうした朝廷の意図に応えた好例と言えるだろう。

また先述したように、桓武期を通じて僧綱の人員は法相僧が大半を占め、三論僧が不在という状況が続いていた。

三論・法相の均衡政策のもとにおいては、劣勢にある三論僧の僧綱入りが求められていたと考えられる。その意味からしても、勤操が弘仁十年の内論義にて三論の優位性を主張したことは時流に沿うものであり、勤操はまさに待望の三論学僧として僧綱に補任されたと見るべきである。

中でも少僧都への昇補は、特筆すべきことであつた。左の図表は当時の僧綱の人員を示した一覧であるが、律師から少僧都、少僧都から大僧都への昇補は、基本的に序列を越えることはない。しかし弘仁十年に、勤操は興福寺別当の修円(771-835)や東大寺別当の修哲(?-831)より先に少僧都に就いており、これは異例のことであつた。この時の内論義について空海は、「敵宗の名将、刃を齧り旗を靡く。皇帝これを歎じて即ち少僧都に任す」と述べている。確かに勤操は他宗の僧を越えて昇進を果たしており、勤操が当代随一の学僧として、嵯峨天皇より特別に信任された様子を窺うことができる。

図表 嵯峨・淳和期における僧綱一覧

元号	西暦	僧正	大僧都	少僧都	律師	権律師
大同四年	809					
弘仁元年	810					
弘仁二年	811	永忠、 永忠、 永忠、 永忠、	勝虞、 勝虞、 勝虞、 玄賓	常騰、 常騰、 常騰、 常騰、	如宝、 如宝、 泰信	惠雲、 均籠、 護命
弘仁三年	812					
弘仁四年	813					
弘仁五年	814					
弘仁六年	815					
					均籠、 護命、 長恵、 修円、 修哲、 勤操	長恵、 修円、 修哲、 修哲、 勤操

弘仁七年	816	護命	永忠、
弘仁八年	817	護命	護命
弘仁九年	818	護命	護命
弘仁十年	819	護命	護命
弘仁十一年	820	護命	護命
弘仁十二年	821	護命	護命
弘仁十三年	822	護命	護命
弘仁十四年	823	護命	護命
天長元年	824	護命	護命
天長二年	825	護命	護命
天長三年	826	護命	護命
天長四年	827	護命	護命
天長五年	828	勤操	長恵、
天長六年	829	勤操	長恵、
天長七年	830	勤操	長恵、
天長八年	831	勤操	長恵、
天長九年	832	勤操	長恵、
天長十年	833	勤操	長恵、
空海	空海	空海	空海
豊安	豊安	豊安	豊安
玄叡	修円、	修円、	修円、
明福	修円、	修円、	修円、
仲繼	修円、	修円、	修円、
寿豊	修円、	修円、	修円、
歲榮	歲榮	歲榮	歲榮、
			玄叡

※興福寺本『僧綱補任』一(『大日本仏教全書』一二三・七六、八一頁)による。昇補した場合は、例えば天長

三年の「勤操」のように、元の僧階と昇補した僧階、両方の欄に僧名を記してある。

なお、後に十月の興福寺維摩会、正月の宮中御斎会、三月の薬師寺最勝会のいわゆる南都三会にて講師を勤めた者を已講とし、律師に補されて僧綱に入る事が定例となるが、御斎会内論義への出仕を契機として僧綱に入った

のもの、勤操が初例であつた。

ところで勤操は、さらに淳和期の天長三年(826)に六十九歳にして大僧都に補任された。²¹ 同年には大僧都長恵が入滅しており、その後任として少僧都にあつた勤操が昇進したものと考えられる。この時、僧正位に就いている者はおらず、また前の大僧都護命は山田寺に隠棲しており、勤操は実質的に僧綱の上首となつたのである。

勤操の大僧都補任に関して、空海は『勤操讚』にて、

今上膺堯之揖讓、扇舜之南風。以公、智而辨、恭而謙、導人不倦、濟物方便、擢之大僧都轉造西寺。²²
 と伝え、勤操が智慧あつて弁舌にすぐれ、慎み深く謙虚で、懈怠なく方便をもつて衆生を教導し済度することを補任の理由としている。多少の修辞はあるだろうが、ここで学徳のみならず、利他行についても称賛されていることは、注目すべき点である。詳細については今後改めて考察する予定であるが、勤操は利他行においても、積極的な活動を展開していた。これにより人々は勤操を篤く信奉し、そしてまた嵯峨天皇や淳和天皇もこれを称賛したとされる。勤操が優れた三論学僧であったことは周知であるが、衆生の教導・済度に関しても様々な活動を行つたことはより評価されるべきであろう。

四、造東寺所別当・造西寺所別当

また、すでに挙げたように、『勤操讚』によれば、勤操は弘仁十年(819)の少僧都補任に併せて造東寺所別当に、天長三年(826)の大僧都補任に併せて造西寺所別当に任せられた。

周知の²⁵とく東寺と西寺は、延暦十三年(794)の平安遷都ののち、王城鎮護のために羅城門の東西に置かれた官寺である。当時の国史には、その造営に関する詔勅や記事がないため詳細は不明であるが、延暦十六年(797)四月に造西寺司²³、延暦二十三年(804)四月に造東寺司²⁴の職務にあつた官人の記録が初見され²⁵、弘仁六年(815)八月まで造寺司に関する任官などの記事が散見される。²⁶

また当時は王臣や寺院による山林原野の独占的な用益が禁じられていたが、延暦十九年(800)四月には、東西二寺の建造のためであれば、例外的に材木を切り出すことが認められた。²⁸さらに弘仁三年(812)十月には、それまで東大寺に施入していた朝廷からの封戸を停めて、造東西二寺の諸司へ収めることとなつた。²⁹天平勝宝二年(750)に東大寺に納められた五〇〇〇戸の封戸は、天平宝字四年(760)の勅により、造営修理塔寺精舎分一〇〇〇戸、供養三宝并常住僧分二〇〇〇戸、官家修行諸仏事分二〇〇〇戸に配分するよう定められたが、東西二寺でもこれを前例として封戸が配分されたと見られている。³¹また弘仁三年(812)十一月には贈四品布勢内親王の遺領の墾田七百七十二町が東西二寺に施入され³²、翌年(813)正月には諸大寺の例に准じた布施・供養により、東西二寺にて初めて夏安居を行うよう定められている。³³

よつて東西二寺は遷都後しばらくして造東寺司・造西寺司のもとに造営が始まり、嵯峨期の弘仁三年(812)には封戸や寺田による経済基盤も確立し、遅くとも弘仁四年(813)には常住僧たちが修行する環境が整つたと見える。また弘仁六年(815)以降は、造寺司の任官記事が国史に全く見られなくなり、程なくして造寺司は廃止され、両寺の造営は造寺所別当の僧侶に委ねられたのだろう。もつとも両寺の堂塔がすべて完成したわけではなく、その後も造営事業は進められた。³⁴そして弘仁十四年(823)十月には東寺に真言宗僧五十人を住まわせて真言専修の道場とし、天長元年(824)九月には朝廷より東西二寺ならびに七大寺および五畿内諸寺の常住僧尼に綿一万屯が施されて

いる。³⁷ また天長三年(826)三月には桓武天皇追善のため、西寺にて嵯峨太上天皇真筆の『法華經』による講經法会が行われ、³⁸ 天長九年(832)正月には淳和天皇の不豫に際して東西二寺にて各四十九名の僧を招請して薬師悔過が修されるなど、およそ淳和期に至つて平安新京における官寺としての組織と機能を備えるに至つたと言えよう。³⁹

こうした状況下、勤操は弘仁十年(819)正月に造東寺所別当、天長三年(826)に造西寺所別当に任せられたのであつた。なお勤操以外の別当として、天長元年(824)六月には造東寺所別当⁴⁰であつた大僧都長恵が造西寺所別当となり、替わつて空海を造東寺所別當に補任するとの太政官符が伝えられる。⁴¹ よつて造東寺所別當は勤操・長恵・空海、造西寺所別當は長恵・勤操の就任が確認される。⁴² その在任期間は不明ではあるが、長恵・勤操・空海の二者は、嵯峨期後半から淳和期にかけて、大僧都・少僧都を務めた僧綱の中心人物であり、それ故に平安京の新たな官寺の造営にも深く関わる立場にあつたと考えられる。

なお真言宗の伝統的な史伝として、『遺告二十五箇条』(以下『御遺告』と略す)によれば、弘仁十四年(823)正月十九日に空海は東寺を給預されたと伝える。⁴³ しかし武内孝善氏が指摘するように、⁴⁴ その確証は得られず、空海が自らの意志を東寺造営に反映させることができるようになるのは、造東寺所別當に任せられた天長元年(824)六月以降と見なされる。一般的に東寺の初期の造営において、空海以前の僧侶に言及されることは少ないが、実際には先んじて勤操や長恵が別當として関わつており、初期の造営には彼らの意図も少なからず反映されていたと考えられる。

五、川原寺別當

造東寺所別当、造西寺所別当に任せられた勤操であつたが、この間に川原寺（弘福寺）の別当も務めていた。弘仁十一年（820）十月十七日付の「大和国川原寺牒」に、

別當少僧都傳燈大法師「勤操」 上座伝燈住位僧「願忠」

都維那入位僧「明俊」

寺主伝燈住位僧「安連」⁴⁵

とあり、三綱（上座・寺主・都維那）の自著の上に、勤操が別当として自著している。その在任期間は定かではないが、この時に勤操は川原寺別当として三綱を従え寺務を統轄していたことが確認される。

川原寺は、弘福寺ともい、大和国高市郡（奈良県高市郡明日香村）、つまり古京飛鳥に所在した官寺である。その創建には諸説あるが、発掘調査により明らかとなつた伽藍配置や出土品から白鳳期の建立とされ、七世紀中期に飛鳥川原宮を嘗んだ母斉明天皇追善のため、天智天皇が川原宮を改めて当寺を造つたと考えられている。⁴⁶ 天武天皇二年（673）には川原寺で一切経を写し始めるなど、⁴⁷ 朝廷からも重視され、大官大寺・飛鳥寺・薬師寺とともに、飛鳥宮・藤原宮期における四大寺の一つとなつた。ただし平城京遷都後、他の三寺は新京に移されたが、川原寺だけは飛鳥に残された。そのためか、しばらく国史に記述は見られない。

その後、天智天皇の孫に当たる光仁天皇が即位すると、宝亀二年（771）には亡父の志紀親王の忌斎を川原寺にて執り行い⁴⁸、以降元慶八年（884）まで国忌が続けられた。⁴⁹ 志紀親王は天智天皇の皇子であり、天智天皇ゆかりの川原寺が選ばれたのだろう。その後、延暦十一年（792）一月には川原寺と長谷寺に高市郡の水田一町が施入され、同十八年（799）七月には三河国に漂着した崑崙人を本人の希望により川原寺に住まわせている。⁵⁰ さらに同二十一年（802）二月には僧綱の推挙により、元興寺・薬師寺・東大寺の僧らとともに弘福寺（川原寺）の僧五人にも施物が

なされるなど、光仁・桓武期を通じて飛鳥の地にありながらも一目置かれた寺院であつたことが窺える。⁵²

ところが、延暦二十五年(806)に桓武天皇が崩御して平城天皇が即位すると、翌年に政変が起こる。平城天皇の異母弟である伊予親王とその母藤原吉子が、謀反の嫌疑により、川原寺に幽閉され、絶食して自害したのである。⁵³

無実であつたことが判明したが、非業の死を遂げた二人は、後に怨靈として恐れられた。

大同五年(810)七月には嵯峨天皇の不豫に際し、川原寺と長岡寺にて誦経が行わされている。⁵⁴さらに嵯峨天皇は早良親王・伊予親王・藤原吉子のために百三十人を得度させ、早良親王のために川原寺にて『法華經』一部を奉写させ、また太政官にて七日間にわたり僧百五十人を招いて薬師法を行わせている。⁵⁵

次いで淳和天皇も天長四年(827)正月の不豫に際し、大和国高市郡にある母藤原旅子の墾田十町を一代に限り、川原寺の南に隣接する橘寺に施入して春秋の悔過料とし、綿三百屯をもつて川原寺にて誦経させ、さらに東西二寺において七日間にわたり僧四十九人に薬師悔過を行ぜしめている。⁵⁶

桓武天皇が晩年、弟の早良親王の怨靈に悩まされ、それを慰撫するためあらゆる手段を尽くしたように、桓武天皇の子である嵯峨天皇と淳和天皇も、不豫や天変などの社会不安のたびに、叔父の早良親王さらには異母兄の伊予親王とその母を慰撫するため、様々な手立てをこうじていた。

川原寺は伊予親王らが幽閉され自害した場所であり、嵯峨・淳和天皇にとつて看過し得ない寺院であつたと言え
るだろう。勤操はそうした川原寺の別當に任せられたのであつた。その理由を推察すると、勤操が朝廷からの信頼
も厚く、当時を代表する高僧であつたことはもとより、勤操が高市郡の出身で古京飛鳥と関係が深かつたことも一
つの要因であつたと思われる。

ところで真言宗の伝統的な史伝として、『御遺告』によれば、淳和天皇は弘福寺を東寺に加え、空海が高野山へ

往来する際の宿処として空海に下賜し、⁵⁸ さらに空海が実弟で弟子の真雅（801-879）に弘福寺を付嘱したと伝える。⁵⁹ ただし近年ではこの説は、貞觀十七年（875）に真雅の付法弟子である真然（?-891）が弘福寺検校に任せられた後、弘福寺が東寺末になつてから付会されたとする見解がある。⁶⁰ これに対し武内孝善氏は、すでに承和二年（835）に真雅が勅命によつて弘福寺別當に任せられたことを指摘し、『御遺告』の記述はその事実を踏まえて書かれたものとする。⁶¹

真雅が弘福寺別當に任せられたのは、空海が入定した年、真雅が三十五歳の時であつた。⁶² その異例とも言える人事の背景には、やはり空海の意図が推測される。武内氏が述べるよう、空海の推挙により真雅が弘福寺別當に補任されたと見る」とも、十分に考え得ることと言えよう。

また弘福寺と東寺との関係について、真言僧が相次いで弘福寺の検校・別當に補任されたため、弘福寺は東寺末となつたとも考えられている。⁶³ ただし東寺と弘福寺は、すでにどちらも少僧都の勤操が別當を務めていた。勤操は弘仁十年（819）正月の少僧都昇補に併せて造東寺所別當に任せられ、また同十一年（820）十月には川原寺別當であつた。この一年余りの間に、東寺別當から弘福寺別當に転じたのか、あるいは兼任であったのか不詳であるが、少なくとも両寺は少僧都が別當に任せられるほど、当時の朝廷が重視していた官寺であつた。両寺が密接な関係となる契機として、嵯峨・淳和期における朝廷の意向と、両寺の別當を務めた勤操の存在が想定され得るのではなかろうか。

また勤操は、天長三年（826）に大僧都に任せられた後、翌年の天長四年（827）五月七日に西寺北院において遷化する。⁶⁴ そして勤操の後任として大僧都に補されたのが空海であつた。⁶⁵ まさに空海は勤操の後を追うように、造東寺所別當や大僧都など、勤操が歴任した重要な職務に就いている。すでに弘仁十四年（833）十二月には、淳和天皇が大僧都長惠・少僧都勤操・大法師空海らを清涼殿に招請して大通方広法を行わせており、空海は僧綱に補任される

以前から、長惠や勤操の後進とも言うべき位置にあつたことが推察される。

空海が大僧都となつた天長四年(827)、淳和天皇は不豫となり、伊与親王追善のために橘寺へ寺田を施入した。その法会が同年九月に行われ、空海が書いた願文が残されている。⁶⁶これによれば、法会には大僧都空海、少僧都豊安、律師施平・玄叡・明福はじめ、法相の仲繼や三論の寿遠、真言の真円など、空海を筆頭に僧綱や諸宗の学僧が出仕している。勤操亡き後、まさに空海は仏教界の第一人者として僧たちを率い、淳和天皇の不豫平癒に関する仏事を行つたのである。とすれば、併せて行われた川原寺での誦経や、東西二寺での薬師悔過についても、同様に空海が主導して行われた可能性は高い。

あくまで推測の域は出ないが、川原寺（弘福寺）は伊与親王の幽閉先として淳和天皇にとつて看過し得ない寺院であったこと、勤操が東寺と川原寺の別当を勤めたこと、空海はいわば勤操の後継という立場にあつたこと、空海が川原寺での仏事についても主導した可能性が高いこと、空海の推挙により真雅が弘福寺別当に補任されたと考えられることからして、空海が淳和天皇の意を受け、勤操の後継として弘福寺にも影響力を有していた可能性は十分にあり得るだろう。先に挙げた『御遺告』に説かれる弘福寺の縁起は、そうした経緯を少なからず反映したものと推察される。

おわりに

延暦二十四(805)三月、伝燈法師位にあつた四十八歳の勤操は、朝廷より度者二人を賜つた。当時は桓武天皇の

最晩期に当たり、不豫の平癒を願つてあらゆる手段がこうじられていた。勤操が度者を賜つた直前には、桓武天皇の病床に宿直して看病に当たつた宿侍の僧らに被衣が施与され、さらに少僧都勝虞や律師均寵はじめ、数名の僧にも度者が下賜されている。おそらく勤操は、勝虞や均寵らのもとに、桓武天皇の不豫平癒のことに関与していたものと考えられる。

次いで嵯峨期の弘仁四年(813)正月、五十六歳の勤操は、宮中での御斎会に出仕した。桓武期以降、僧侶の学業研鑽が重視され、正月の宮中御斎会や十月の興福寺維摩会にて、六宗の僧侶を均しく招請することとなり、嵯峨期には御斎会の結願日に殿上にて論義が行われ、内論義と称されて以後恒例となつた。勤操は初めて行われた内論義に、諸宗の高僧十一人とともに招請された。すでに三論を代表する学僧として認められていたと言えよう。しかもこの時、勤操一人が律師に任せられたことは、その学徳が高く評価されたことを示唆している。

さらに勤操は、弘仁十年(819)正月の御斎会にも出仕した。勤操は一座の上首を勤め、三論が法相に対しして祖先・主君に当たるとの義を立てた。つまりインドの唯識派の論師が中觀派の論師の著作を肯定的に注釈していることに着目し、三論の法相に対する優位性を主張したのである。勤操の主張は反論されず、嵯峨天皇の称賛を得たという。そしてこれを契機に、勤操は少僧都に任せられた。

その少僧都昇補は、異例のことであつた。当時の僧綱では、序列を越えて昇進することはあまりない。しかし勤操はすでに律師であつた修円や修哲より先に少僧都に任せられたのである。その理由として、勤操の学識が高かつたことはもとより、当時の朝廷が僧侶の学業を重んじ、三論・法相の均衡政策をとつていたことが考えられる。桓武期以来、僧綱の大半は法相僧が占め、三論僧が不在という状況が続いていた。勤操はまさに待望の三論学僧として僧綱に入り、異例の昇進を果たしたと言えよう。

また後世、南都三会（維摩会・御斎会・最勝会）にて講師を勤めた者を已講とし、僧綱に補任することが定例となる。勤操の頃はまだ薬師寺最勝会は行われておらず、三会は成立していないが、御斎会内論義への出仕を契機に僧綱に入つたのは勤操が初例であつた。⁶⁷ また御斎会における内論義のように、講經法会に付随して論義を行うことは、季御読経など勅会の論義、南都北京など諸寺での論義、さらには仙洞論義、幕府論義など、法楽・勸学・追善・娯楽などを目的として、のちに多様な発展を遂げて盛んに行われた。勤操が出仕して名声を得た内論義は、そうした各種論義の先駆けともなつたのである。

ところで勤操は僧綱にあつた晩年、主要な官寺の別当を兼任している。つまり弘仁十年（819）正月には少僧都昇補に併せて造東寺所別当に、天長三年（826）には大僧都昇補に併せて造西寺所別当に任せられた。また弘仁十一年（820）十月には川原寺（弘福寺）別当を務めていたことも確認される。

平安遷都後、東寺と西寺は新京の官寺として造寺司のもとに造営が開始された。遅くとも弘仁四年（813）には僧侶たちが仏事を行う環境も整つたと見える。同六年（815）以降には造寺司が廃止されるが、すべての堂塔が完成したわけではなく、造営事業は造寺所別当の僧侶に委ねられることとなつた。

当時の造東寺所別当・造西寺所別当について、史料が乏しく不明確ではあるが、少なくとも東寺は勤操・長恵・空海が、西寺は長恵・勤操がそれぞれ就任している。その在任期間も定かではないが、彼らは当時に大僧都・少僧都を務めた僧綱の中心人物であり、新京における官寺の造営にも、主導的役割を担つたものと考えられる。

また同時期に勤操は、古京飛鳥の川原寺（弘福寺）の別当を務めていた。川原寺は七世紀中期に創建された官寺で、飛鳥宮・藤原宮期には四大寺の一つに数えられている。また光仁期以降は、志紀親王の国忌が毎年行われるなど、飛鳥にありながらも一目置かれる寺院であつた。しかし大同二年（807）、政変により伊予親王とその母が、川

原寺に幽閉され自害している。親王らは後に怨靈として恐れられ、異母弟の嵯峨天皇と淳和天皇は、不豫や天変に際し、怨靈を慰撫する様々な手段をこうじ、川原寺でも読経や写経を行わせている。そうした川原寺の別当に勤操が任せられたのは、勤操が信任の厚い高僧であるとともに、高市郡の出身で飛鳥と関係が深かつたことも要因の一つであろう。

以上見たように、勤操は桓武天皇の不豫に関連して度者を賜り、また嵯峨期には宮中御斎会への出仕を契機として僧綱に入った。三論学僧としてその学徳が称され、律師・少僧都・大僧都へと補任された。さらに平安新京の官寺である東寺・西寺の造寺所別当、伊予親王が幽閉された川原寺別当など、当時の朝廷が重視した寺院の別当も兼任している。まさに当時の仏教界の重鎮として、朝廷から厚く信頼を得ていた様子が窺える。

そして勤操は天長三年(826)、六十九歳にして大僧都に任せられた。その時に僧正は空位であり、勤操は僧綱の上首となつたのである。ただしその翌年の天長四年(827)五月七日、勤操は西寺北院において、にわかに遷化してしまった。三日後には荼毘に付されたが、その際には僧正位が追贈され、出家贈官の先例となつた。それ程、朝廷は勤操に重きを置いていたのであろう。

なお勤操の遷化によつて、大僧都に昇補したのが空海であつた。まさに空海は勤操の後継として、僧綱を率いる立場に就いた。ただし空海はわずか三年前、極めて異例のことであるが、律師を経ずに少僧都に任せられたばかりであった。勤操の突然の遷化と、空海の異例の昇進に、少なからず動搖もあつたのだろう。その年の十一月、山田寺に隠棲していた前の大僧都護命が、特例として宣命をもつて僧正に任せられたことが、それを物語つているようにも思われる。

本論攷では、勤操が待望の三論学僧として高く評価され、朝廷から重用された経緯を見てきた。特に初めて行わ

れた御斎会内論義に出仕したこと、論義にて称賛を得て僧綱に入つたこと、東寺・西寺の初期の造営に関わつたこと、遷化の後に僧正位を追贈されたことなどは、その後の歴史において先駆的な事例となるものであつた。

ただし勤操は、単に朝廷に奉仕するだけの学僧ではなかつた。勤操は「智あつて弁なり、恭にして謙なり、人を導くに倦まず、物を済ふに方便ある」と称されたように、学徳のみならず、様々な利他行の実践においても名声を得ていた。法華八講、仏名会、文殊会、築池など、勤操が人々を教導・濟度したとされる諸々の活動については、また改めて考察してみたい。

注

1 拙論「勤操の生涯—誕生から修行期にかけて」（『蓮花寺佛教研究所紀要』五・二〇一二年）。勤操は天平宝字二年（758）、大和国高市郡に生まれた。幼くして父親を亡くし、母親の出身である嶋史ゆかりの嶋宮（現・高市郡明日香村島庄）付近で成長した可能性が高い。神護景雲三年（703）、勤操は十二歳にして大安寺の信靈に就いて出家した。さらに翌年（704）の秋、宮中および山階寺にて千人の得度が許されたが、勤操もその内の一人であった。その頃に山階寺（興福寺）にて称徳天皇の七七日忌が

- 行われており、おそらくはこれに関連しての得度であつた。宝亀四年（773）に十六歳となつた勤操は、南嶽の窟に躋つて淨行に励んだ。「南嶽」とは平城京から見た南方の山岳、つまり吉野と考えられ、また「窟に躋る」とは勝道や空海などが行つた斗藪に通ずる修行形態と推察される。つまり若かりし勤操も、当時の山林斗藪者と同様に、世俗を離れ、神仙や明神を含めた仏菩薩の境界を求めて、吉野の深山に踏み入つて修行を重ねたのであろう。天応元年（781）、二十四歳になつた勤操は、東大寺にて具足戒を受けた。さらに大安寺の善議に師事し、十数年かけて三論の奥旨を学んでいる。当時の三論は、法相に比べて劣勢にあり、指導者も学生も少なかつた。もつとも勤操が学んだ大安寺は官寺の筆頭とされ、渡来僧もよく止住し、すぐれた道俗による人的交流に支えられ、幅広い学問・文学が醸成されていた。勤操の師である善議は当時の大安寺における三論の碩学で、文学的素養も持ち合わせていた。勤操が三論とともに一乗にも通じていたのは、大安寺の学風に依拠するものであろう。
- 2 『統遍照癡性靈集補闕抄』八 「為先師講釈梵網經表白」（『定本弘法大師全集』八・一五〇・一頁）
 - 3 『日本後紀』十二「延曆二十四年三月己卯条」（『新訂増補国史大系』三・四〇頁）
 - 4 桓武から嵯峨期における賜度者については、拙論「聽福法師考—奈良末・平安初期の山林修行者—」（『智山学報』五五・二〇〇六年）に一覧表を掲載してある。
 - 5 『日本後紀』十二・十三（『新訂増補国史大系』三・三七・五四頁）
 - 6 『日本後紀』十二「延曆二十四年三月辛未条、癸酉条、丙子条、己卯条」（『新訂増補国史大系』三・四〇頁）
 - 7 『日本後紀』二三「弘仁四年正月戊辰条」（『新訂増補国史大系』三・一二一頁）
 - 8 中川善教「御斎会」（『日本仏教学会年報』四三・一九七七年）
 - 9 『日本書紀』二九「天武天皇九年五月乙亥朔条」（『新訂増補国史大系』一下・三五三頁）
 - 10 『統日本紀』十二「天平九年十月丙寅条」（『新訂増補国史大系』二・一四七・八頁）

- 11 堅田修 「御斎会の成立」（角田文衛先生龕寿記念会編『古代世界の諸相』晃洋書房・一九九三年）
- 12 『類聚国史』一七七「仏道部四御斎会・延暦二十一年正月庚午条」（『新訂増補国史大系』六・二〇九頁）
- 13 『類聚国史』一七七「仏道部四御斎会・天長九年正月戊申条」（『新訂増補国史大系』六・二一〇九頁）
- 14 『続日本後紀』八「承和六年十二月癸亥条」（『新訂増補国史大系』三・九五頁）
- 15 『続遍照癡性靈集補闕抄』十「故僧正勤操大德影讚并序」（『定本弘法大師全集』八・一九二頁）
- 16 『順中論義人大般若波羅蜜經初品法門』下（『大正新脩大藏經』三〇・四五頁上）
- 17 『大乘広百論釈論』一（『大正新脩大藏經』三〇・一八七頁上）
- 18 高崎直道『仏教入門』（東京大学出版会・一九八三年・一七九頁）
- 19 『日本後紀』二二「弘仁四年正月戊辰条」（『新訂増補国史大系』三・一二一頁）
- 20 『日本紀略』前十四「弘仁十年正月癸巳条」（『新訂増補国史大系』一〇・三〇八頁）
- 21 興福寺本『僧綱補任』一（『大日本仏教全書』一二三・七九頁）
- 22 『続遍照癡性靈集補闕抄』十「故僧正勤操大德影讚并序」（『定本弘法大師全集』八・一九二頁）
- 23 『類聚国史』一〇七「職官部十二左右京職・延暦十六年夏四月己未条」（『新訂増補国史大系』六・七七頁）
- 24 『日本後紀』十二「延暦二十三年四月壬子条」（『新訂増補国史大系』三・三三頁）
- 25 真言宗の史伝としては、『東宝記』一「東寺草創事」（『統々群書類從』一二・一頁）に、遷都があつた延暦十三年（794）に、大納言伊勢人を造寺長官として東西両寺を建てたとするが、当時の大納言は藤原小黒麻呂で、事実のほどは判明しない。また『日本後紀』八「延暦十八年三月甲寅条」（『新訂増補国史大系』三・一九頁）に、入間宿禰広成の造東大寺次官補任を伝えるが、すでに延暦八年（789）には造東大寺司が廃止されたことから、これを造東寺次官の誤りとする見解もあり（福山敏男「初期天台

- 真言寺院の建築」（同『寺院建築の研究』下・中央公論美術出版・一九八三年）、これに従えば造東寺司の初見は延暦十八年（799）となる。ただし造東大寺司は同十年代には再置され、大同年間に再廢止され、格下げされた造寺所が置かれるとの見解もあり（黒板伸夫・森田悌『註釈日本史料』日本後紀』（集英社・一〇〇三年・一一一頁））、判然としない。よつていこでは、延暦二十四年（805）の記事を造東寺司の初見としたが、実際には西寺と同じ頃に造東寺司が置かれた可能性もあるだろう。
- 26 『日本後紀』一二四「弘仁六年正月甲申条」（『新訂増補国史大系』三・一三〇頁）、同「弘仁六年八月戊申条」（同・一三五頁）
- 27 『類集三代格』十六「延暦十七年十二月八日官符」（『新訂増補国史大系』二五・四九七頁）
- 28 『類聚国史』一八〇「仏道部七諸寺・延暦十九年四月丁丑条」（『新訂増補国史大系』六・一五七頁）
- 29 『日本後紀』一二一「弘仁三年十月癸丑条」（『新訂増補国史大系』三一・一一九頁）
- 30 「淳仁天皇東大寺封戸勅」（『大日本古文書』編年四・四二六頁）
- 31 黒板伸夫・森田悌『註釈日本史料』日本後紀』（集英社・一〇〇三年・一二六一頁）
- 32 『日本後紀』一二一「弘仁三年十一月壬午条」（『新訂増補国史大系』三・一一〇頁）
- 33 『日本後紀』一二一「弘仁四年正月癸酉条」（『新訂増補国史大系』三・一二一頁）
- 34 『続遍照發揮性靈集補闕抄』九「奉造東寺塔材木曳運動進表」（『定本弘法大師全集』八・一九二頁）によれば、造東寺所別当として東寺の造営事業を引き継いだ空海は、天長三年（826）に五重塔を建立するため、太政官以下の諸司や右大臣・親王らに、東山より木材を運搬することを求めている。また『日本紀略』前十四「天長九年七月乙未条」（『新訂増補国史大系』一〇・三三三頁）によれば、天長九年（832）に西寺の講堂に天皇発願の新造仏が完成している。
- 35 『類集三代格』二「弘仁十四年十月十日付太政官符」（『新訂増補国史大系』二五・五五〇六頁）
- 36 次註の『新訂増補国史大系』本では「□大寺」とするが、黒板伸夫・森田悌『註釈日本史料』日本後紀』（集英社・一〇〇三年・

八七九頁）の頭注に従い「七大寺」とした。

37 『類聚国史』一八六「仏道部十三施物僧・天長元年九月壬申条」（『新訂増補国史大系』・六・三〇六頁）

38 『日本紀略』前十四「天長三年三月丁丑条」（『新訂増補国史大系』一〇・三三二頁）

39 『類聚国史』一八二「仏道部九寺田地・天長四年正月丁卯条」（『新訂増補国史大系』六・二七七頁）

40 西寺の沿革については、追塙千尋「西寺の沿革とその特質」（『北海学園大学人文論集』一三三・一四二一〇〇三年）に詳しい。

41 「天長元年六月十六日付太政官符」（三浦章夫編『増補改訂版弘法大師伝記集覽』高野山大学密教文化研究所・一九七〇年・五四四～五頁）

42 この他、『東宝記』一（『続々群書類從』十二・一〇頁）には、天長二年(825)四月二十日に勅使が定めた東西二寺に新築の講堂図を載せ、「使參議左大弁直世王、東寺別當少僧都伝燈大法師位空海、西寺別當律師伝燈大法師位歲榮、東西寺檢校參議右大弁伴宿禰国道」との連署があり、天長二年に律師歲榮が西寺別當であったとする。ただし興福寺本『僧綱補任』一（『大日本佛教全書』一二三・八〇頁）によれば、歲榮は三論宗・元興寺僧で、天長三年(826)より權律師に任せられている。また『高野春秋編年輯錄』一（『大日本佛教全書』一三一・一〇頁）は、弘仁十四年(823)に空海が東寺を、守敏が西寺を賜つたとの伝を擧げる。守敏は勤操の弟子と伝え、神泉苑にて空海と祈雨を競つたといい、また一説には法相の修円のことともされる。何らかの史実を反映している可能性もあるが、実際は不明である。

43 『御遺告』「初示成立由縁起第一」（『定本弘法大師全集』七・三五六頁）

44 武内孝善「空海と東寺—東寺勅賜説をめぐつて—」（『高野山大学大学院紀要』一三一・一〇一三年）

45 「大和国川原寺牒（安藤文書）」（『平安遺文』古文書編一・三一頁）

46 福山敏男『奈良朝寺院の研究』（高桐書院・一九四八年・九二頁）。さらに奈良国立文化財研究所編『川原寺発掘調査報告（学報

第九冊》（文化庁・一九七二年（再版））は発掘調査により、その創建は天智天皇元年（662）以後、近江遷都（667）以前と推定し、福山説を支持している。

勤操の生涯（二）朝廷との関わりー

- 47 『日本書紀』二九「天武天皇二年三月是月条」（『新訂増補国史大系』一下・二三三二一頁）
- 48 『続日本紀』三一「宝亀二年五月甲寅条」（『新訂増補国史大系』二・三九二頁）
- 49 『日本三代実録』四六「元慶八年六月十九日条」（『新訂増補国史大系』四・五六六頁）
- 50 『類聚国史』一八二「仏道部九寺田地・延暦十一年二月甲辰条」（『新訂増補国史大系』六・二七六頁）
- 51 『日本後紀』八「延暦十八年七月是月条」（『新訂増補国史大系』三・一二三頁）
- 52 『類聚国史』一八六「仏道部十三施物僧・延暦二十一年二月庚寅条」（『新訂増補国史大系』六・三〇四頁）
- 53 『日本紀略』前十三「大同二年十一月乙酉条」（『新訂増補国史大系』一〇・二八六頁）。ただし黒板伸夫・森田悌『くわい註釈日本史料』日本後紀（集英社・一〇〇三年・一二一九頁）は、伊予親王らが幽閉された本条の「川原寺」について、享保十九年（1734）成立の地誌『山城志』三「乙訓郡・廢河原寺」（『大日本地誌大系』一八・六〇一頁）に従い、長岡京の左京四条三坊（京都市伏見区羽束町・菱川町）に所在したという「廢河原寺」に比定している。そして「現奈良県高市郡明日香村の川原寺（弘福寺）の可能性もあるが、藤原吉子・伊予親王の幽閉を考慮すると、長岡京内の寺院がふさわしい」とする。ただしその理由は示していない。また本条の「川原寺」を長岡京所在とするため、大同五年に嵯峨天皇の不豫に際して誦経が行われた「川原寺」（後掲註54）、『法華經』を奉写した「川原寺」（後掲註55）も、長岡京の川原寺とする。ただし天長四年に淳和天皇の不豫にて綿三百屯をもつて誦経させた「川原寺」（後掲註57）は、「大和國の川原寺であろう」としている。
- また『長岡京跡発掘調査報告』（財団法人京都市埋蔵文化財研究所・一九七七年）も、伊予親王の幽閉場所を長岡京の川原寺とする。その第一の理由として「伊予親王は近くの桃山丘陵に葬られて大和には葬られていない」からという。確かに伊予親

王の墓所は現在、京都市伏見区桃山遠山町の丘陵尾根上にある「巨幡墓」に治定され、宮内庁が管理しているが、学術上は「遠山黄金塚二号墳」といい、実際には古墳時代中期の前方後円墳の一部である（京都府埋蔵文化財調査研究センター『京都府埋蔵文化財情報』三・一九八二年）。この古墳が伊与親王墓所に治定されたのは明治十七年（1884）のことであり、実際に伊与親王墓所であるか定かではない。また第二の理由として、延暦十八年（799）に巣鴨人を住まわせた「川原寺」（前掲註51）も長岡京の川原寺であるとし、彼が將した綿種を川原寺で栽培させたことから、現在でも小字東川原寺の近くに「綿貫」という小字があり、土地の人は「わたの木」と呼んでいることを指摘している。ただし巣鴨人が將した綿種は、紀伊・淡路・阿波・讃岐・伊予・土佐および太宰府にて栽培されており（『類聚国史』一九九「殊俗部巣鴨・延暦十九年四月庚辰条」『新訂増補国史大系』六・三七七頁）、川原寺で栽培されたかは不明である。

なお長岡京の川原寺については、考古学的研究成果がまとめられる。中島信親「平安京遷都後の長岡宮・京—9世紀の長岡京城」（『都城制研究』六・一〇一二年）も、伊予親王幽閉の場所を長岡京左京五条三坊一町に位置した川原寺とするが、発掘調査により平安時代初期の軒瓦や土器類はあまり出土していないという。長岡京に川原寺（廢河原寺）と称される寺院があつたとしても、それが伊与親王幽閉の川原寺であつたかについては考察されておらず疑問が残る。

いざれにせよ、本条の「川原寺」を長岡京の川原寺（廢河原寺）とするには根拠として不十分ではなかろうか。一方、福山敏男『奈良朝寺院の研究』（高桐書院一九四八年・九九貞）、堀池春峰「弘法大師と南都仏教」（中野義照編『弘法大師研究』吉川弘文館・一九七八年）、武内孝善「弘福寺別当攷」（皆川完一編『古代中世史料学研究下巻』吉川弘文館・一九九八年）、大江篤「川原寺と怨靈—伊与親王の靈をめぐつて—」（東アジア性異学会編『怪異学の技法』臨川書店・二〇〇三年）は、この問題について特に言及していないが、本条の「川原寺」が大和国高市郡の川原寺（弘福寺）であるとの前提より論を進めている。

本条の「川原寺」を長岡京の川原寺（廢河原寺）と見なすには積極的な根拠に乏しいこと、また六国史の記載は一貫して「川

- 原寺」または「弘福寺」と表記し、場所に関する記載がないことから、「川原寺」をあえて長岡京所在とする説には賛同しかねる。また大和国高市郡の川原寺の別当を、少僧都の勤操が兼任していることは、何か特別な事情があつたことが予想される。嵯峨・淳和期において朝廷が川原寺を重視したとすれば、やはり伊与親王との関連である可能性が高い。弘仁二年（811）年に朝廷は空海に命じ、早良親王幽閉先の乙訓寺を別当して修造に当たらせたように、当時の朝廷は怨霊を恐れ、飛鳥にゆかりある勤操に弘福寺を任せたのではないか。よつて本論攷では、福山氏・堀池氏・武内氏・大江氏と同じく、本条の「弘福寺」を大和国高市郡の川原寺（弘福寺）として考えておきたい。
- 54 『類聚国史』三四「帝王部十四天皇不豫・大同五年七月辛亥條」（『新訂増補国史大系』五・二二一頁）
- 55 『類聚国史』三四「帝王部十四天皇不豫・大同五年七月丁卯條」（『新訂増補国史大系』五・二二一頁）
- 56 『類聚国史』三四「帝王部十四天皇不豫・大同五年八月己卯條」（『新訂増補国史大系』五・二二一〇二頁）
- 57 『類聚国史』一八二「仏道部九寺田地・天長四年正月丁卯條」（『新訂増補国史大系』六・二・七七頁）
- 58 『御遺告』「以弘福寺可屬真雅法師緣起第三」（『定本弘法大師全集』七・三五七〇八頁）
- 59 福山敏男『奈良朝寺院の研究』（高桐書院・一九四八年・一〇〇頁）、堀池春峰「弘法大師と南都仏教」（中野義照編『弘法大師研究』吉川弘文館・一九七八年）、石上英一「弘福寺文書の基礎的考察—日本古代寺院文書の一事例—」（『東洋文化研究所紀要』一〇三・一九八七年）
- 60 武内孝善「弘福寺別当攷」（皆川完一編『古代中世史料学研究下巻』吉川弘文館・一九九八年）
- 61 『故僧正法印大和尚位真雅伝記』（『弘法大師伝全集』一〇・附録・一二頁）
- 62 前掲註59論文。
- 63 『統遍照発揮性靈集補闕抄』十「故僧正勤操大德影讚并序」（『定本弘法大師全集』八・一九三頁）

64 興福寺本『僧綱補任』一(『大日本佛教全書』一二三・八〇頁)。空海の大僧都補任の年は、『続日本後紀』四「承和二年三月庚午条」(『新訂増補国史大系』六・一二三頁)に天長七年(830)とあるが、武内孝善『弘法大師空海の研究』(吉川弘文館・一〇〇六年・三五頁)と同様に、天長四年が正しいと考える。

65 『類聚國史』一七八「仏道部五仏名・弘仁十四年十二月癸卯条」(『新訂増補国史大系』六・一二三頁)

66 『遍照發揮性靈集』六「天長皇帝為故中務卿親王捨田及道場支具入橘寺願文』(『定本弘法大師全集』八・九四頁)

67 なお、『三云定一記』一(『大日本佛教全書』一二三・二八九頁)によれば、勤操は弘仁四年(813)の維摩会にて講師を勤めたとされる。ただし割注に「異本にこれ無し云々」とあり、真偽の程は不明である。もしこれが事実であれば、勤操は弘仁四年正月の御斎会内論義に出仕して律師に補任され、同年十月の維摩会にて講師を勤めたことになる。

68 『統遍照發揮性靈集補闕抄』十「故僧正勤操大德影讚并序」(『定本弘法大師全集』八・一九三頁)

69 興福寺本『僧綱補任』一(『大日本佛教全書』一二三・八〇頁)

〈キーワード〉賜度者、御斎会、僧綱、東寺、西寺、川原寺、弘福寺、別当

蓮花寺佛教研究所彙報

一〇一四年度人員構成

代表

遠藤
祐純

研究員

伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、小林崇仁、
松本紹圭、山野千恵子
大道晴香、小島教寛、高橋秀城

一〇一四年度事業報告

出版事業

『蓮花寺佛教研究所紀要』第七号を全国の研究所、大学図書館等、約二〇〇機関に寄贈した。今年度発行の第八号は、研究員による論文に加え、共同研究協力者二名、外部研究者二名による論文を掲載した。版下作成は、遠藤純一郎、山野千恵子が担当した。

ホームページ運営

ホームページでは、今井秀和研究員がコラムを担当し、また研究会の案内、報告などを掲載し、研究紀要バックナンバーを公開している。

<http://renbutsuken.org/wp/>

現在公開しているコンテンツは以下の通り。

- コラム
- レビュー
- 企画
- 出版
- 所内連絡
- 研究会報告
- 論文
- 資料

共同研究

「宗教と経済」

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

二〇一四年度共同研究活動報告

本年度は、二名の研究協力者及び三名の参加者を迎えて、計十二回の共同研究会を開催した。研究成果は研究所紀要に掲載した。

（協力者）
乾英治郎氏（立教大学・大東文化大学非常勤講師）

的場匠平氏（慶應大学大学院博士課程）
（参加者）

小塚由博氏（大東文化大学助教）

西村周浩氏
（京都大学助教）

森和也氏
（公財）中村元東方研究所専任研究員・中央大学政策文化総合研究所客員研究員

定例研究会活動報告

第九十回研究会報告

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

伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、大道晴香、小塚由博、
西村周浩、松本紹圭、山野千恵子

遠藤純一郎

題目…伊勢神道と『老子河上公章句』

（「正直」をめぐるエピステーメーの基礎研究として—

概要…前回までの研究では鈴木正三の思想を「正直」の問題を中心にしてきたが、そもそも仏者である彼が何故「正直」をその思想の中心課題としたのか、当時のエピステーメーを理解

し、「正直」の問題構成の来源を知る必要がある。今回はその基礎的作業として、伊勢神道をとりあげ、「正直」がどのように語られてきたのかを検証する。これまで伊勢神道の思想形成に道家思想からの影響があつたことが指摘されている。伊勢神道は、道家思想、とくに『老子河上公章句』から多くの用語とアイデアを引用しており、また「肉体と精神の浄化」に関する意識を共有している。しかしながらそこで不老長生や養生が主題化されることはなく、伊勢神道はあくまでこの問題を神話の理論化に向けている。また「正直」を「作為なく道に法る」あり様として捉えているものの、本源性の喪失の原因を「不淨妄執」に求めている点はむしろ仏教の如来藏思想に近いといえる。このため伊勢神道の思想形成における道家思想からの影響を一義的に捉えることには、注意を要するといえる。

大道晴香

題目…靈場恐山と近代的ツーリズムとの出会い

概要…東北地方北部に分布する民間巫者、イタコは1950年代頃からマス・メディアにとりあげられるようになり、60年代に一定の知名度を得た。イタコのイメージの普及とともに靈場恐山の来訪者数は飛躍的に伸び、これにより当地の民俗文化のあり方に変化がもたらされた。この現象を後押ししたのが、近代的なツーリズムであると考えられる。この仮説を検証するために、恐山が近代的なツーリズムの俎上に載せられたのがいつごろであったのかを考察するにあたり、今回は近世から近代にかけての恐山詣の状況、とくに汽船の就航、鉄道の開通を通して、恐山詣がどのように変化していくのかを調査した。戦前の大湊線の敷設は、恐山詣を周辺地域の住民に拡大したが、恐山はいまだ地方の観光地にとどまっている。紀行文や手紙から

窺える当時の恐山詣は、靈場参詣と登山、温泉とが組み合わさった娯楽の趣があるが、そこにはいまだ近代的なツーリズムにおいて大量消費されるべき「イメージ」の確立と普及を欠いている。恐山が全国的な観光地となつていくには、イタコのイメージの普及と、近代的なツーリズムとの関連が予想される。

第九十回研究会報告

日時…三月三十一日（月） 午後一時～午後五時

場所…蓮花寺佛教研究所

参加者

遠藤祐純代表

伊勢弘志、伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、小塚由博、

小林崇仁、松本紹圭、山野千恵子

伊藤尚徳

題目…結婚する僧侶　—近代における妻帯の論理—

概要…明治五年の太政官符以降、それまで出世間と扱われてきたり、僧侶の身分は職業としての「僧職」に位置づけられることになり、僧侶の妻帯が世間に許されると、僧侶が醸成されていった。明治初期には各宗派において妻帯禁止を宗規として保持する努力がなされたが、明治三十年代になると僧侶の妻帯に関する議論が盛んになってくる。この妻帯論の先駆的役割を果たしたのが、田中智学の『仏教夫婦論』である。これは僧侶の妻帯について論じたものではなく、仏教の教えに基づく夫婦の倫理を教導するものであつたが、後の僧侶の妻帯論に理論的基盤を与えたことは想像に難くない。智学が自指したのは仏教を世間に教として社会化することであり、国家に寄与する仏教の方を提示することであつた。その主張は、彼独自の国体論と日本主義に基づくものではあつたが、仏教の社会化という点にお

いて、その後の妻帯論の主張とその正当性の論拠を共有するものであつた。

小林崇仁

題目…奈良平安初期の山林修行について

概要…これまで發表者は、日本古代の官僧による山林修行の実像と、その社会的な意味を明らかにするため、修行者自身の目的意識や信仰、為政者との関わり、民間への広がりといった視点から研究を進めてきた。今回はこれらの個々の研究の全体像を一度、俯瞰するため、三つの視点、一、朝廷による山林修行者への信仰と支援、二、民間における山林修行の展開相、三、山林修行の意義から、奈良平安初期の山林修行の概観をまとめた。当時の朝廷は、僧尼の清淨性と呪術性に大いに期待し、優れた山林修行者を積極的に外護していた。山林修行は世間と断絶した形では存続しえず、多分に社会性を帯びたものであつた。僧尼令においてこれが規制されたのも、僧侶の活動が政変に結びつくことが危惧されたからである。山林に修行し、民間において看病、教化、勧進を行つた僧尼の事例は少なくなく、国家による仏教の管理機構であった僧綱も山林修行を重視する立場をとり、修行者自身もこれを護國利人に通じる利他行の基盤として位置づけていた。こうして、最澄や空海によつて山林修行が制度化、機構化されていく土壤が醸成されていつたものと考えられる。

第九十二回研究会報告

日時…四月二十八日（月） 午後一時～午後五時

場所…蓮花寺佛教研究所

参加者…遠藤祐純代表

今井秀和、遠藤純一郎、大道晴香、小林崇仁、山野千恵子、
西村周浩

山野千恵子

題目…古写本の異体字 —校訂・翻刻における表記法—

概要…昨年度に発表した『テキスト校訂の理論—仏教テキストの校訂—』において、校訂テキストが、校訂者の知識や志向、あるいは時代・地域の表記上のルールをはじめとする様々な規制を受けていたことを述べた。今回は、これに関連して、技術的な環境がテキストの表記法に与える影響を考察する。最初に校訂・翻刻における日本の特殊事情について述べ、次に、校訂・翻刻における漢字体の表記法の問題点を明らかにする。とくに、コンピューター上で漢字体を扱う上でこの二十年間の環境の変化と、翻刻における漢字体、とくに異体字の表記法における技術上の問題点を述べる。漢語文献は東アジア文化圏共通の財産であるのみならず、これを研究する西欧の研究者も少なからず存在する。写本の翻刻や校訂の際における漢字体の表記については、コンピューター上の利用を視野に入れ、そのガイドラインを考えていかなければならない。翻刻であるのか、校訂であるのか、国内向けか、国外向けかといつた一々のケースに即して、それに相応しい漢字体の取り扱いを決定していく必要がある。

今井秀和
題目…「八百万の神」という観念

—中村光『聖☆おにいさん』における日本の神の位相—
概要…現代日本には何らかの形で宗教的な題材を扱ったマンガが数多く発表されている。ここでは、これを広義の「宗教マン

ガ」とし、とくに布教自体を目的としていない作品の分析を通して、無宗教を自認する多くの日本人の宗教意識の一端を明らかにする。今回も前稿に引き続き中村光『聖☆おにいさん』を分析対象とする。『聖☆おにいさん』では、キリスト教と仏教の世界觀をミックスした独自の世界觀が構成されているが、この世界觀は基本的に現実の日本社会における宗教觀やカミ觀念を反映したものといえる。つまり、それは自然宗教としての日本の民間信仰を土台に神道・仏教・キリスト教が共存している世界觀と見ることができる。『聖☆おにいさん』に登場する日本の神は、神社に祀られる存在であるが、漠然とした位置を有しており、むしろ立川という土地の役割を果たしている。また『聖☆おにいさん』第7巻では「八百万の神」という觀念を導入することにより、日本の神を「神社に祀られる特定の祭神」といった神社神道的な觀念から開放し、民俗信仰・民間信仰の神々を包括した広義のカミ觀念を形成しているといえる。

第九十三回研究会報告

日時…五月二十六日(月) 午後一時～午後五時

場所…蓮花寺佛教研究所

参加者…遠藤祐純代表

伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、大道晴香、小嶋教寛、
小林崇仁、山野千恵子

伊藤尚徳
題目…結婚する僧侶2

—井上円了『雜居準備 僧弊改良論』から—
概要…明治27年に外国人の居留地以外の移動と居住が認められるようになると、この「内地雜居」は日本の宗教界にキリスト

教の教育拡大という危機として受け止められた。こうした社会

状況のもと、仏教改革の必要性を説いたのが、井上円了の『雑居準備 僧弊改良論』である。この論は、僧侶の妻帯の問題を扱つたものではなく、仏教一般の改革について論じたものであるが、明治31年という成立時期を鑑みれば、このころから盛んになる僧侶の妻帯論と問題意識を共有しているのは明らかである。井上はキリスト教と対峙しうる僧侶の意識改革と、教育や慈善などの社会活動の展開の必要性をこの書の中で啓発し、仏教思想を家族倫理や道德だけでなく、広く国際関係などに適応すべきだと主張している。井上の説く仏教の社会化は、この点において対外的な問題が強く意識されたものであつたといえる。

小嶋教寛

題目…鎌倉期東大寺東南院の成立と確立

概要…鎌倉期の東大寺では、寺内莊園の預所職などの権益が時代により寺家領・諸院家領・別当領などめまぐるしく移動する。このため、その経済構造の全体像を把握するには、院主の変遷過程とその背景を丁寧に追う必要がある。この発表では、東南院主が近衛・鷹司流藤原氏の子弟が入室する私的な院家となる鎌倉前期を、鎌倉期東南院（体制）の成立・確立期ととらえ、その発端となつた東南院道快の院主繼承の背景を考察する。この東南院道快の院主繼承を東南院衆徒の視点から見るなら、そこには寺領の流失に対する危機感、北白河院との膠着状態の打開、関白藤原家実や宣陽門院との関係の確立など、いくつかの思惑が重なつた選択であつたことが見えてくる。寺院社会における実力者でもなく、また幕府との関係が密接でもない道快に、東南院衆徒が期待したのは、繼承問題の解決、東南院院主の地

位の安定を可能にするその出自があつたといえる。

第九十四回研究会報告

日時…六月二十三日（月）午後一時～午後五時

場所…蓮花寺佛教研究所

参加者…遠藤祐純代表

伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、小嶋教寛、松本紹圭、山野千恵子

遠藤純一郎

題目…中世神道に於ける「正直」（その1）

概要…「正直」が我が国においてどのように語られてきたのか

という問題を歴史的に溯つてみるなら、まず「神道五部書」に行き当たる。「神道五部書」では、「正直」が思想的に重要な位置を占めており、そのような問題構成をそれ以前には見出し難いからである。「神道五部書」中、「御鎮座伝記」・「宝基本記」・「倭姫命世記」の三書は倭姫の託宣「神垂は祈禱を以て先と為し、冥加は正直を本と為す」とする一文を共有しているが、その思想的な記述方法、構成は必ずしも同一ではない。三書は儒教、仏教・道教の各思想から多くの引用を行いつつも、その強調の加減が思想構成の相違となつて現れている。三教を多用していられるこれらの書は、しかしながら「正直」を三教に還元しようとしているわけではない。これらは三教の思想を引用しながらも、神道の「体系」（それは体系というよりも話者の中での「一定性」程度のものであるが）の中で「正直」を定義しようとしており、神道祭祀の独自性、優位性を確立しようとしているといえる。

松本紹圭

題目…お寺論におけるナラティヴの重要性に関する一考察
概要…日本の伝統仏教寺院（以下、「お寺」）のあり方について、これまで経営学的な視点から研究を重ねてきたが、そこで明らかになってきたことは、経済的合理性に基づいた経営学的アプローチは寺院組織の維持と発展に有効な面はあるが、そもそも仏教の価値観とそぐわない面があり、このフレームワークには限界があるということである。しかし同時に、「お寺」は仏教の価値観を核とする組織」という考え方自体にも議論の余地があるといえる。お寺という概念の重層性はもはや素朴に仏教に還元できないところまで複雑化している。個々のお寺の存在意義を支えるコンテクストは多様であり、一般化されたモデルを構築することは難しく、また構築したとしてもあまり有用ではない。では、どのように個々のお寺の運営のモデル、将来ヴィジョンを描けば良いのか。そこで注目したいのが「お寺360度診断」に見る「ナラティヴ」の可能性である。「お寺360度診断」の分析からわかることは、ステークホルダーのナラティヴから、個々のお寺の具体的な像が描けるということである。こうして見ると、各お寺におけるナラティヴから固有の将来ヴィジョンを構成し、逆にそのヴィジョンの集合が、メタレベルのお寺論を形成することが可能になるのではないだろうか。

第九十五回研究会報告

日時…七月二十八日（月）午後一時～午後五時

場所…蓮花寺佛教研究所

参加者…遠藤祐純代表

今井秀和、遠藤祐一郎、大道晴花、小塚由博、小林崇仁、
西村周浩、松本紹圭、山野千恵子

小林崇仁

題目…諏訪の神宮寺——下諏訪神宮寺聖教文書をもとに——
概要…諏訪神社にはかつて上社四ヶ寺、下社に三ヶ寺の神宮寺が存在したが、排仏毀釈により廃寺となり、うち法華寺のみが明治期に復興した。これらの寺院旧蔵の仏像・什物などの一部は諏訪の関係寺院に移安されたが、聖教・文書はその多くが散逸した。これらの遺品についての調査は、戦前、戦後に地元史家や、自治体の地方史編纂事業によってすすめられてきたが、いま未整理のものも多い。こうした中、近年、信州大学が下社神宮寺に伝わる法流箱を購入し、発表者はこれを調査する機会を得た。ここにその概要を報告する。法流箱に収められた文書は、印信、御遺告、事相、史伝、諏訪社、大師御衣、俳諧和歌に関するもので、このうち印信の調査から、十七世紀頃に上神宮寺は「栄範→尊能」、下神宮寺は「栄範→宥幸・憲瑜」の付法により中院流が中興され、以後両寺は金剛院末、中院流法流の寺院となつたことがわかる。その後、十八世紀前半までは伝授の記録がのくるが、江戸後期には事相法流への意識が低下していくことが窺える。またこの法流箱には「宮大夫死時位牌事」と題する口決が含まれる。これには社人の戒名・位号の付け方に関する伝授が記されており、歴史資料として興味深い。

西村周浩
題目…マルス神はどこで祈られたか

概要…昨年の発表ではマルス神の様々な語形の一つ、「Māvort」が出現した言語学的背景、および古代ローマ社会における文化的・宗教的役割を考察した。そこで、この（擬古的な）語形が祈りや誓願などの宗教的行為の権威づけに用いられたのではないかという仮説をたてた。この語形はローマ建国にまつわる表

現においても頻繁に観察されることから、ローマ建国者の父としてのマルス神の権威の発揚にも用いられたように見える。今回の発表では、特定の文脈に見られる発話者の心理と、言語学的表象との間の相互作用を考察することを目的とし、韻文の中で「Mavort」が配置される位置に注目し、これを分析した。「Mavort」は祈り、誓願の場面、あるいはローマの建国譜において、韻律上目立つ位置に現れる。さらにそれ以外の文脈でも同様の位置を占める傾向が確認された。「Mavort」の語形は当初より韻文中の特別な位置を占め、その後もこの位置から外れることができなかつたという事実は、この語形が当初から特殊なステータス・機能を持つていたことを裏付けているように思われる。

第九十六回研究会報告
日時・八月十八日（月）午後一時～午後五時
場所・蓮花寺佛教研究所
参加者・伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、小嶋教寛、小塚由博、
小林崇仁、松本紹圭、山野千恵子
山野千恵子
題目・マクロビオティック — 現代のメディコ・マジック —
概要・発表者はこれまで中世インドのタントラ文献を研究対象とし、呪術の役割と構造を考察してきた。今回は呪術とは何かを考える材料として、現代の文化事象である「代替医療」の構造、また、それを成立させる論理や思考様式を分析することを目的に、「マクロビオティック」をとりあげることにした。マクロビオティックを文化的、社会的事象として分析した先行研究として、島蘭進の『癒す知』の系譜 — 科学と宗教のはざま — を

あげることができる。島蘭の文脈で言えば、これらの代替医療は、医療分野における「近代的な知」の体系のカウンターパートとしての「癒す知」の体系と見なしえる。医療が地域文化や伝統文化から切り離されて行くと同時に、民間から切り離され、専門化していく中で、対抗運動として現れてくるのがこの「癒す知」の系譜であるとする。ここではこの島蘭のスキームとは異なる視点から、「近代的な知」が確立していく過程で産み落とされたいわば「失敗作」の数々が、再利用されて現代社会に普及していくたその受容過程と、受容する主体の思考様式を探っていく。

小塚由博

題目・張潮と僧との交遊関係 — 書簡の伝達者としての僧侶 —
概要・明清時代の文人たちは、營利・非營利を問わず多種多様な文学作品を制作し、それを出版していた。それらはどのように編集され出版されていったのか、またどのように流通・伝播していくのか。発表者は、清初の文人張潮（一六五〇—一七〇九？）の活動と交遊関係を事例に、この課題に取り組んでいる。昨年度は張潮と僧侶たちの交遊関係について取り上げたが、今回はこれに関連して、張潮の書簡の記述から、當時の書簡の伝達に僧侶が重要な役割を果たしていた様子を明らかにしたい。現在のようにシステム化された郵便伝達制度が確立されていなかつた当時の中国において、民間の書簡の伝達は、使用人、親族、友人、馴染みの商人などによって行われ、僧侶もその一翼を担つていた。張潮が僧侶を含めたその幅広い交遊関係をうまく利用し、また僧侶も張潮の人脈を巧みに使って、それぞれの目的のために書簡の伝達を依頼し、また請け負つていた事例を紹介する。

第九十七回研究会報告

日時…九月十五日 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、乾英治郎、遠藤純一郎、小塙由博、

西村周浩、森和也、山野千恵子

今井秀和

題目…夢野久作『ドグラ・マグラ』と日中“死美人”説話

—九相詩絵巻、玉造小町子壯衰書、長恨歌からの影響—

概要…近代日本が生んだ異形の作家、夢野久作の『ドグラ・マグラ』は、幻想的・怪奇的な傾向の強い長編探偵小説である。この作品では、死美人を描いた唐代の絵巻物が引き金となり、事件が展開していく。ここでは久作がこの絵巻を発想するに至つた背景を考察し、『ドグラ・マグラ』のルーツを探る一つの手がかりとしている。この「唐代の絵巻物」に関しては、『九相詩絵巻』などの九相図の影響がこれまでの研究で指摘されてきたが、九相図に共通する仏教思想を宿した『玉造小町子壯衰書』や、さらには白居易の『長恨歌』などの影響も受けているものと思われる。『ドグラ・マグラ』は、山東京伝の読本『桜姫全伝闇草紙』と多くのモチーフを共有していることが荒俣宏によつて指摘されているが、モチーフだけではなく、和漢洋古今の古典からの踏襲、過剰ともいえる言葉遊び、世相を反映したヒリズムなど、江戸の戯作的な作品構成・叙述のスタイルをも積極的に模取、あるいは継承していることを指摘することができる。

伊藤尚徳
題目…近代における僧侶の妻帯可否論争

第九十八回研究会報告

日時…十月十四日（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

伊藤尚徳 今井秀和、乾英治郎、遠藤純一郎、森和也、山野千恵子

乾英治郎

題目…芥川龍之介における〈地獄〉表象

—原家本『地獄草紙』との関わりを中心にして—

概要…芥川龍之介は、古今東西の文学に関する広範な知識を一

概要…明治五年の太政官符により、僧侶の肉食妻帯の禁が解かれるが、各宗派において宗規として妻帯禁止を保持することが宣言されたが、明治三十年代になると僧侶の妻帯に関する議論が盛んになり、その後、次第に妻帯が事实上認知されるようになつていく。その過程で現れた妻帯支持の論理を中里日勝『僧風革新論』と、田邊善知『肉食妻帯論』を事例に紹介する。それぞれの論において妻帯支持の論理は、社会的要請の帰結として導かれている。具体的には、布教や慈善活動、寺院の維持、人材の確保、僧侶の品位などの面から見た利点が主張されている。この二論はこれらの社会的要請を仏教の教理、具体的には大乗仏教の理念からも正当化しようとした試みおり、そこから日本の仏教界における倫理の観念や戒律に対する態度なども見えてくる。これらは後付けの論理ではあるものの、わずか五十年ばかりの間に妻帯が普及していった要因には、社会背景のみならず、こうした日本仏教に固有の倫理観、戒律観の問題も考慮に入れる必要があるだろう。

つの短編の中に結集し、融合させることによって、独自の文学世界を築いた作家である。芥川文学を構成する要素の中には、当然のように仏教に関する〈知〉も含まれている。芥川の仏教に対する関心は、〈異界〉に対する興味と紙一重であり、そこに浮上してくるが〈地獄〉というモチーフである。新聞小説「地獄変」および童話「蜘蛛の糸」は、いずれも仏教的な〈地獄〉がモチーフになつてゐる。また、晩年の「歎車」には「日常生活における現実認識としての地獄」が表現されている。とすると、文壇メジャー・デビューや頃に発表した「孤独地獄」から、最晩年の「歎車」に到るまで、芥川は〈地獄〉を描き続けた作家といふことになる。しかしながら、芥川が仏教のみならず信仰全般に対して冷笑的であつたということことは定説化しており、夥しい数の芥川関連の書籍・論文においても、〈芥川龍之介と仏教〉という主題は殆ど等閑視されている。この発表では〈地獄〉の表象という観点から、芥川文学と仏教とを接続することを試み、とくに「地獄変」と「蜘蛛の糸」の二作品の〈地獄〉イメージに、原三溪所蔵の地獄絵図が影響を与えた可能性を指摘した。

第九十九回研究会報告

日時・十一月十七日（月）午後一時～午後五時

参加者・遠藤祐純代表

今井秀和、遠藤純一郎、大道晴香、小嶋教寛、小林崇仁、松本紹圭、的場匠平、山野千恵子

松本紹圭

題目・日本の仏教寺院における運営管理のあり方の研究

概要・発表者はこれまで「お寺300度診断」によつて得られたデータの分析を通して、現代日本の仏教寺院が抱える運営上の課題と解決策に関する研究を重ねてきた。今回の研究では、とくにステークホルダーの視点を焦点をあて、ステークホルダーがどのような評価軸をもつて寺院の評価を行つてゐるのかを「お寺300度診断」とインタビューオーディオ調査を通して分析することとした。これらの調査の分析の結果、「住職・寺族の人柄」、「仏教と先祖教のバランス」、「境内環境整備」の三つの要素については特に言及が多く、これらがステークホルダーの主要な評価軸となつてゐることがみてとれる。また、ステークホルダーから評価の高かつた「優れたお寺」のインタビューオーディオ調査からは、これらに加えて寺院を中心とするコミュニティの形成や、継続的な活動のあり方など、葬儀や法要など以外の寺院の活動が重要な要素となつてゐることがわかつた。

的場匠平

題目・近世公家社会における葬祭と寺院

概要・公家社会における葬祭実践に寺院が果たした役割は中世と近世では異なる。先行研究によれば、「家の祖先祭祀」が成立するのは中世後期のことであり、それが行われる場は嫡繼承される自宅の祭祀空間であった。寺院での死者祭祀は故人の信仰に左右され、必ずしも家の祖先祭祀とは一致していない。一方、近世の公家は、特定の寺院との間に継続的関係を構築していることが多い。中世から近世へかけてのこうした変容はなぜ生じたのであろうか。ここでは公家やその家および葬祭に関わった寺院などが作成した史料の分析を通して、近世公家社会に見られる寺院の「家の祭祀空間」化、具体的には寺院と家の葬祭を介した関係の「固定化」が生じた要因を探つた。近世公

家社会において、家と寺院との関係は解消不可能なものではなかったが、基本的には檀家側が関係の維持を望んだため、この関係が定着していくたとてよい。地位・身分に応じた葬儀内容の差異化が近世以降重視されるようになり、各家における葬儀の先例を把握した寺院が、葬祭の際に不可欠になつたことがこの変容の一因であると考えられる。

第百回研究会報告

日時…十二月二十二日（月）午後一時～午後五時

場所…蓮花寺佛教研究所

参加者…遠藤祐純代表

伊藤尚徳、今井秀和、遠藤祐純一郎、大道晴香、小塚由博、小林崇仁、松本紹圭、森和也、山野千恵子

森和也

題目…近世日本における神儒佛三教関係の再検討

—その排他と共存の構造—

概要…これまで発表者は、近世日本における排佛論とその反論としての護法論についての研究を続けてきた。排佛論の言説は、佛教の完全否定という単純なものばかりではなく、様々な傾向、方法論によつている。排佛論と一言でいっても、儒教、神道、佛教の格付けは排佛を論じる各人一樣ではない。そのため、ここでは神道、儒教、佛教の三教間の位置付けに配慮した排佛論の類型を提示することにしたい。この神儒佛三教の位置づけを検討するにあたつて、宗教多元主義の議論で使用される他宗教理解の三類型（排他主義・包括主義・多元主義）を用語として援用したいと思う。宗教多元主義は諸宗教の共存を目指してい るため、排他主義→包括主義→多元主義へと、他宗教に対する

許容度が増していくベクトルを志向するが、近世日本における排佛論においてはこうしたベクトルの方向は当然ながら想定されていない。ここでは、蕃山・徂徠・春台に見られる、上位の政治思想としての儒教が、下位の宗教としての神道、佛教を包括する三教関係のモデルが、近代における国家神道体制のモデルを準備したことを見解していく。

遠藤純一郎

題目…中世伊勢神道に於ける「正直」（その1）

—神道五部書に見られる「正直」をめぐつて—

概要…前回は『御鎮座伝記』・『宝根本記』・『倭姫命世記』の三書における「正直」を、儒教・仏教・道教の各思想との関係から考察したが、今回は国史史料を用いて、日本の文脈の中で「正直」がどのように語られていたのかを確認し、これらの語りが中世伊勢神道に於ける「正直」の思想構成にどのように関係しているのかを考察したい。我が国に於ける「正直」の用例は、古くは『日本書紀』にみられ、人物の性質を積極的に評する語として登場するが、以後、多くの場合において土地や人事といった利害に関わる訴訟文書で用いられてきた。そこでは法律・職務・契約に対する公正さがいわれ、「私曲の無さ」が含意された。こうした「正直」の用例は天皇の宣命にも見られ、最終的には『朝野群載』の内記で定型化されるに至り、臣下にとつての一義的な倫理として語られるようになった。鎌倉時代にさしかかると、「正直」が神との関わりから語られる用例がみられるようになり、例えば『宗清願文案』では八幡大菩薩の御託宣を引き合いに出し、祠官が何より「正直」であることが求められている。これ以降、「正直」は祠官などの特定の階層に限らず、人間一般に要求される徳目として扱われるようになり、神仏が

心に感応した状態として語られていった。このように伊勢神道の「正直」は、多元的、複合的な思想構成を背景に有していることがわかる。

第一回研究会報告

日時…一月二十六日(月) 午後一時～午後五時

場所…蓮花寺佛教研究所

参加者…遠藤祐純代表

伊藤尚徳、今井秀和、

遠藤祐純一郎、

大道晴香、小塚由博、

小林崇仁、的場匠平、

山野千恵子

山野千恵子

題目…ナーガールジュナとヤクシニー

概要…インド、中国、チベットに伝存されたナーガールジュナ

伝には、時代や地域を超えた多くの共通のモチーフがある一方、時代や地域の変化にしたがって、附加され、削除されていく要素がある。ヤクシニーはナーガールジュナがシッダとしての名

声を獲得する中世に至り、はじめてナーガールジュナ伝に登場するキヤラクターである。シッダとは、タントリズムの世界において、様々な呪法を「達成した者(siddha)」を意味する言葉である、そのイメージは魔術師に近い。シッダたちは、西洋における魔術師同様、中世インドの文学作品や民間伝承を彩るモチーフの一つとなり、ここにシッダ・ナーガールジュナの伝説が成立した。シッダ・ナーガールジュナの伝説は地域化しながら、ヴァリエーションを派生していく過程において、ヤクシニーの信仰を取り込んだ。ヤクシニーは、タントリズムの世界において、タントラ行者を守護し、財福をもたらす神的存在として信仰され、また民間の信仰の中で在地の神として祀られて

いた。中世のナーガールジュナの伝説においてこれらのヤクシニーたちは伝説が土地の縁起譚として地域化していく指標として現れている。

小林崇仁

題目…諏訪の神宮寺

概要…発表者はこれまで排仏毀釈以前の諏訪の神宮寺の調査と研究を重ねてきたが、今回はこれまでの個々の研究の全体像を確認するため、諏訪の神宮寺、とくに上神宮寺と下神宮寺について、一、通史と歴代寺務、二、境内地と伽藍、三、年中行事の三つの項目にわけて概観する。諏訪神宮寺の寺伝のなかで史実として確認できる端緒は鎌倉期に遡る。伊那郡に勢力を持つていた知久敦幸は上神宮寺の堂塔を造営したとされる。南北朝期には盛大な仏事が行われていた様子が『諏訪方大明神画詞』から知られ、また戦国期には、武田信玄・勝頼が下神宮寺の復興を命じ、千手堂が完成、さらに三重塔を建立したとされる。近世になると、幕府から朱印地が認められ、歴代の藩主の信仰も篤く、数多の堂塔が建ち並び、繁榮した様子がいくつかの絵図から知られる。戦国期に密教の法流の一つ、中院流が伝来し、これが江戸期まで行われていた。上社・下社の数々の堂塔おいて、社僧たちは年間に様々な仏事を執り行い、特に上神宮寺の花会と如法院の如法経奉納、下神宮寺の涅槃会と瑜祇經秘文奉納などは、諏訪仕の神宮寺を代表する行事であった。さらには毎日の勤行として、各寺にて本尊供や護摩供が修されていた。

第一回能満寺学術振興大賞報告

「能満寺学術振興大賞」は、龍虎山能満寺（栃木県宇都宮市）の後援により、若手研究者の学術活動支援を目指して企画されました。第二回目の「能満寺学術振興大賞」は、厳正なる選考の結果、該当者無しといたしました。

二〇一四年度 交換雑誌・図書一覧

雑誌

- 黄檗文華 第一三三号 黄檗山万福寺文華殿黄檗文化研究所
二〇一四年七月
- 元興寺文化財研究所研究報告1013 (財)元興寺文化財研究所
二〇一四年三月
- 駒沢女子短期大学研究紀要 第四七号 駒沢女子短期大学二〇一四年三月
- 駒沢女子大学研究紀要 第二〇号 駒沢女子短期大学二〇一三年
- 時宗教年報 第四十二輯 時宗教学研究所 二〇一四年三月
- 真宗綜合研究所研究紀要 第三十一号 大谷大学真宗綜合研究所
二〇一四年三月
- 禪研究所紀要 第四十二号 愛知学院大学禪研究所 二〇一四年三月
- 大正大学綜合仏教研究所年報 第三十六号 大正大学綜合仏教研究所
所 二〇一四年三月
- 大東文化大學漢學會誌 林教授退休記念號 第五十三號 大東文化大學漢學會 二〇一四年三月
- 中華佛學學報 第二十七期 中華佛學研究所 二〇一四年七月
- 中華佛學研究 第十五期 法鼓山・中華佛學研究所 二〇一四年十二月

月

- 筑紫女学園大学・筑紫女学園大学短期大学部紀要 第九号
二〇一四年一月
- 筑紫女学園大学・筑紫女学園大学短期大学部紀要 第十号
二〇一五年一月
- 東方第二十九号 財團法人東方研究会 二〇一四年三月
- 日蓮教研究 手稿 第四十号 立正大学日蓮教学研究所
二〇一三年三月
- 日蓮弘教研究 第六号 常円寺日蓮弘教研究所 二〇一四年三月
- 長谷川仏教文化研究所年報 第三十八号 淑徳大学長谷川仏教文化研究所 二〇一四年三月
- 佛教學研究 宮治明教授定年記念 第七十号 龍谷佛教學會
二〇一四年三月
- 佛教大學綜合研究所紀要 第二十一号 佛教大學綜合研究所
二〇一四年三月
- 佛教文化研究 第五十八号 净土宗教學院 二〇一四年三月
- 佛教論叢 第五十八号 净土宗 二〇一四年三月
- 佛立研究學報 第二十二号 佛立研究所 二〇一三年十一月
- 佛立研究學報 第二十三号 佛立研究所 二〇一四年十一月
- 法鼓佛學學報 第十四期 法鼓佛教學院 二〇一四年六月
- 法鼓佛學學報 第十五期 法鼓佛教學院 二〇一四年十二月
- 武藏野大学仏教文化研究所紀要 第三十号 武藏野大学仏教文化研究所 二〇一四年三月

図書

- Chan Master Sheng Yen『A Journey of Learning and Insight』
Dharma Drum Publishing Corporation 11011年2月
『曹洞宗檀信徒意識調査報告書2012年』曹洞宗宗勢綜合調査委

員会 二〇一四年三月

森雅秀『Asian Iconographic Resources Monograph Series 7

鶴見大学図書館所蔵 逸見梅栄コレクション画像史料3』ア

ジア图像集成研究会二〇一三年十一月

森雅秀『Asian Iconographic Resources Monograph Series 8

鶴見大学図書館所蔵 逸見梅栄コレクション画像史料4』ア

ジア图像集成研究会二〇一四年一月

森雅秀『Asian Iconographic Resources Monograph Series 9

鶴見大学図書館所蔵 逸見梅栄コレクション画像史料4』ア

ジア图像集成研究会二〇一四年三月

森雅秀『Asian Iconographic Resources Monograph Series 10

鶴見大学図書館所蔵 逸見梅栄コレクション画像史料4』ア

その他

大谷大学真宗綜合研究所 研究所報 60 大谷大学真宗綜合研究所

大谷大学真宗綜合研究所 研究所報 64 大谷大学真宗綜合研究所

大谷大学真宗綜合研究所 研究所報 65 大谷大学真宗綜合研究所

大谷大学真宗綜合研究所 研究所報 66 大谷大学真宗綜合研究所

大谷大学真宗綜合研究所 研究所參禪会 二〇一四年三月

禅研だより 第十八号 愛知学院大学禪研究所參禪会 二〇一四年三月

仏研ブックレット アップ・トゥー・デー・ト 35 淑徳大学長谷川

仏教文化研究所 二〇一三年十月

仏研ブックレット アップ・トゥー・デー・ト 36 淑徳大学長谷川

仏教文化研究所 二〇一四年四月

佛教大学綜合研究所報 第三十五号 佛教学综合研究所

二〇一四年三月

平成二十六年度京都本山妙覺寺歴代先師会の栄 常円寺日蓮仏教
研究所 二〇一四年四月

寄贈図書
京都大学 白眉センターだより 第6号 京都大学 白眉センター

二〇一三年九月

松長有慶『祈り かたちといふ』春秋社 二〇一四年五月

大正大学総合佛教研究所叢書第27巻『頬瑜撰『眞俗雜記問答』』

の研究ノンブル社 二〇一二年二月

在家佛教 二〇一四年 1月号 在家仏教教会

在家佛教 二〇一四年 2月号 在家仏教教会

在家佛教 二〇一四年 3月号 在家仏教教会

在家佛教 二〇一四年 4月号 在家仏教教会

在家佛教 二〇一四年 5月号 在家仏教教会

在家佛教 二〇一四年 6月号 在家仏教教会

川崎大師研究所東草集研究会『『東草集』訳注研究』大本山川崎

大師平間寺2014年
寄付

二〇一四年度 寄付

蓮花寺佛教研究所へ貴重なご寄付のご支援を賜りました。心より御礼申し上げます。ここに感謝の気持ちとともにお名前を掲載させていただきます。(五十音順)

上村 正剛様

大塚 秀高様

倉松 和彦様

原 隆政様

蓮花寺佛教研究所紀要 第八号

平成二十七年三月十五日印刷

平成二十七年三月三十一日発行

編 輯 蓮花寺佛教研究所
製 作 株式会社ニッケイ印刷
發 行 者 代表 遠藤祐純
發 行 所 蓮花寺佛教研究所

〒一四四〇〇五 東京都大田区西蒲田六丁目十三番十四号
TEL (03) 3734-10785

śālivāhana uvāca ||
suvarṇa-ratna-bhāṇḍaram̄ kumārī mama sundarī⁸ |
niveditam̄ mayātmā me ādeśo devi dīyatām || B98 || P93 ||
śrīvaṭayakṣīny uvāca ||
sādhu sādhu mahāprājñā mamādeśa-prapālaka |
sādhayāmi na samdeho yuṣmat-satyena sādhaka || B99 || P94 ||
punar anyam pravakṣyāmi māṇḍavyena yathā kṛtam |
rasoparasa-yogena siddham̄ sūtaṁ susādhitam || B100 || P95 ||
viddha-śulvāyasam̄ nāgam̄ yathārtha-kāñcanam̄ kṛtam |¹⁰

8 mama sundarī] P; manasudarī B, madasundarī R

9 niveditam̄] P; nivedito R, navedita B

10 viddhaśulvāyasam̄] P; viddhaśulvāyanam̄ R, viddhaśulpāyasam̄ B

śrīnāgārjuna uvāca | (R. p.827, P.14v)

sādhu sādhu mahāprajña tuṣṭo 'ham bhakti-vatsalah | (B.15v)

kathayāmi na samdehas tat tvayā paripṛcchyatām | B83 || P78 ||

valī-palita-nāśañ ca tathā kālasya vāñcanam |³

yathā lohe tathā dehe kramate nātra samśayah | B84 || P79 || *pada c and d om. R

[sahasrāyuta-lakṣah] ca koṭivedhī bhaved rasaḥ |⁴

tad aham sampravakṣyāmi sādhanam ca yathā vidhiḥ | B85 || P80 || *whole verse om. R

sattvānām bhojanārthāya sādhītā vaṭayakṣiṇī |

dvādaśāni ca varṣāṇi mahākleśaḥ kṛto mayā | B86 || P81 ||

tat-kāle drṣṭa-dravyānām divyā vāṇī mayā śrutā |⁵

adrṣṭa-prārthitā paścāt drṣṭā tvam bhava sāmpratam | B87 || P82 ||

śrīvaṭayakṣiṇy uvāca ||

sādhu sādhu mahāsiddha tvad-bhaktiyā tu mahātmanah |

yat-[kāryam hvāṇitya] bhadrā tat-sarvam pradadāmy aham | B88 || P83 || *pada b, c and d om. R

śrīnāgārjuna uvāca |

tuṣṭas tvam yadi mām devi [kliṣṭa]- dvādaśa-varṣakam |⁷

ātmā-satyam dade mahyam tataḥ paścāt dadāmy aham | B89 || P84 || *whole verse om. R

satyam satyam punaḥ satyam aho vācā tridhā kṛtā |

kiñcit prārthaya me siddha tat-sarvam pradadāmy aham | B90 || P85 || *pada a and b om. R

śrīnāgārjuna uvāca ||

yadi tuṣṭasi me devi sarvadā bhakti-vatsale |

durlabhaḥ triṣu lokeṣu rasa-bandhaḥ dasasva me | B91 || P86 ||

(中略)

3 vāñcanam] B P; dhvāñsanam R

4 sahasrāyuta-lakṣah] conj. sahasrāyuta-lakṣa B, saha(...)āyuta la(...) P

5 kale] B P; kāla R

6 kāryam hvāṇitya] em. kāryā (hv)āṇitya B, kāryam (hv)āṇitā P

7 kliṣṭa] em. kliṣṭā B, krṣṇa P

Appendix

Prafulla Chandra Rāy, *History of Chemistry in Ancient and Medieval India* のテキストを底本に、Bombey MS、Patna MS を校合した。Rāy のテキストに変更を加えた箇所を註に示した。

【略号】

R Prafulla Chandra Rāy, *History of Chemistry in Ancient and Medieval India*

B Bombay MS

P Patna MS

[] uncertain word(s)

conj. conjectured

em. emended

om. omitted in

r recto

v verso

Rasendramaṅgala, Chapter 4

(R. P.826, B.15r, P.14r)

śrīśaila-parvata-sthāyī siddho nāgārjuno mahān || B79 || P74 ||

sarva-sattvopakārī ca sarva-bhāgya-samanvitah |

prārthito dādate śīghram yaś ca pāsyati yādṛśam || B80 || P75 ||

dṛṣṭvā tyāgañ ca bhogañ ca sūtakasya prasādatah |

saṛvā-satvāmayā¹-bodhī svarasena tathaiva ca || B81 || P76 ||

teṣāṁ madye pradhānaś ca ratnaghoṣah pracārakaḥ |

kṛtāñjali-puṭo bhūtvā nāgārjuna-purah sthitah || B82 || P77 ||

prechate rasa-karmāṇī vidyādānam dadasva me ||

1 bodhī] B; vedhī R P

2 pradhānaś] em. pradhonaś P, pradhānañ R, pradhānam B

言い表す名詞である。現在も続くナート (nāth) の伝統を形成している。

59 *Rasaratnākara*, Book 4 *Rasāyanakhaṇḍa*, Chapter 8, verse 1-185 [Hellwig]

60 *Ānaṇḍakanda*, Chapter 12, verse 1-201 [Hellwig]

61 *Mañjuśrīmūlakalpa* Chapter 10, verse 12-13 [Vaidya: 62]

śrīparvate mahāśaile dakṣināpathasamjnīke |

śrīdhānyakaṭake caitye jinadhātudhare bhuvi || 12 ||

siddhyante tatra mantrā vai kṣipraḥ sarvārthakarmasu |

62 *Rasendramāṅgala*, Chapter 1, verse 2 [Śharmā: 2]

63 Prafulla Chandra Rāy は『History of Chemistry in Ancient and Medieval India』の中でこの部分を『ラサラトナーカラ』として紹介している [Rāy 1956: 131-134, 316-320]。Dominik Wujastyk は、Rāy が写本の混乱から『ラセンドラマンガラ』を『ラサラトナーカラ』の一部として見做したこと明晰にしている [Wujastyk 1984: 75-76]。第四章の前半までとは内容上、断絶があるものの、現在この部分は『ラセンドラマンガラ』の第四章の後半部分として認識されている [Meulenbeld 2000: 716]。実際、Bombey 写本、Patna 写本は、Rāy が参照した Jammu 写本に記されていた第一偈の帰敬頌を欠いており、第二偈以降が第四章の前半部分の偈頌から間断なく記されており、第四章のコロフォンはこの後半の部分の後にくる。しかし『ラセンドラマンガラ』のテキストを出版した Kavirāja Hari Śankara Śharma は、この部分を別書と見做し、彼のテキストには含めていない。なお Śharma はこの部分を『カクシャプタ・タントラ』と見做しているようであるが [Śharma 2003: xii]、現存する『カクシャプタ・タントラ』の諸写本はこの部分を含んでいない。

64 *Rasendramāṅgala*, Chapter 4, verse 79-100 [Bombey MS: 15r-15v], verse 74-95 [Patna MS: 14r-14v], [Rāy: 316-317]。テキストは Appendix を参照。

65 「ジョーティル・リンガ (Jyotirlinga)」は「光り輝くリンガ」を意味する。シヴァがジョーティル・リンガとなって三界を貫いたとする神話に基づく。十二のシヴァの巡礼地に祀られている。

66 シヴァの化現の一つ。智慧を司るとされる。

〈キーワード〉 ラサ・ラサーヤナ (rasarasāyana)、シュリーシャイラ (Śrīśaila)、『ラセンドラマンガラ (Rasendramāṅgala)』、『八十四成就者伝 (Caturaśītisiddhapravṛtti)』

po'i sras po snga ma rnams kyang rgyal srid ma thob par 'das shing. bu dang tsa bo'i bar yang 'das zer bas zhin tu yid mi dga' ba la ma na re 'o na thabs yod. slob dpon byang chub sems dpa' yin pas dbu bslangs na ster bas. slob dpon 'da' bas khyd la rgyal srid 'byung zer. rgyal bos dpal gyi rir phyin dbu bslangs pas. mtson chas ma chod par sngon rtzva sngon pos srog chags kyi ske bcad pa'i las gzigs nas ku shas bcad nas gnang. nga ni 'di nas bde ba can du gro. phyin nas lus 'di la yang 'jug par 'gyur. ces sgra byung. der sa gyos. mu ge lo bcu gnyis kyi bar du byung skad.

rgyal bas slob dpon bcud len grub pas slar 'grig gis dogs nas dbu dpag tsad mang pos chod pa'i sar kher. der gnod sbyin mos phrogs. dbu pha bong gi khar bzhag pas pha bong gas pa'i sa der 'phags pa spyan ras gzigs lha lda'i rdo sku rang byon du byon. dbu dang sku lus gnyis la yon bdag gnod sbyin mos so sor lha khang brtzigs. de gnyis kyi bar du sngon dpag tsad bzhi tzam yod snang ba. da ltar rgyang grags gcig kyang bag mi snang gsung.

de ni bdag gi bla mas kyang mjal te. rdo'i rtzig pa rnams 'brel te brag lta bur song ba'i lha khang cho 'phrul dang gnyan cha che ba. sgo ni med. dkar khung nas bltas pa la. gnyis ka'ng khri'i steng na rdo sku'i dum bu 'dra ba re 'dug gsung.

- 55 ラサーやナ (rasāyana) は、液体を意味する「ラサ (rasa)」と、道を意味する「アヤナ (ayana)」との合成語である。本来、アーユルヴェーダにおいて、身体の構成要素 (dhātu) の一つである「体液 (rasa)」を増強させる健康法を意味した。ラサシャーストラの時代になると「ラサ=シヴァの体液=水銀」という解釈を生じ、ラサは水銀 (pārada) の同義語とされたり、様々な鉱物を用いて精製される鍊金薬を意味するようになった。

- 56 抽稿 [山野 2008]。

- 57 アンドラ・プラデーシュ州、ナラマライ (Nallamalai) 山地に位置する現在のシュリーシャイラム (Śrīśailam)。これまでナーガールジュナ伝の中から歴史的事実を抽出する試みが幾度となく行われ、こうした試みの中でシュリー山はイクシュバーク (Ikṣuvāku) 朝の都城のあったヴィジャヤブリー (Vijayapurī)、現在のナーガールジュナコンダ (Nāgārjunakonda) に同定されてきた。しかしながら、これらの歴史主義的な解釈は、後代に成立した資料によりながらも、その史料的価値や文化的なコンテクストを省みていないことに問題があるといえる。拙稿 [山野 2008] 参照。

- 58 ナータ (nātha) の原意は「主」「守護者」。シッダと同様、タントラ世界における聖者を

bar byed do. de'i dus su slob dpon gyis dbu byin pa gzhān gan gis kyang ma chod pa na.
rtza ku sha gcig gis rang gi dbu bcad nas tsangs pa la sbyin no. de nas shing thams cad
kyang skams. mi thams cad kyai bsod nams kyang 'grips so. sngar gyi gnod sbyin mo
brgyad kyis slob dpon gyi sku lus bsrungs nas da lta yang yod do.
bla ma'i gdung 'tsob tu klu'i byang chub bzhugs pa'i 'od nub mo 'bro ba zla re tzam da lta
yang yod do. slob dpon gyi sku lus de rgyal ba byams pa'i bstan pa la slar bzhengs nas
'gro ba'i don mdzad gsungs so.

52 *The Collected Works of Bu-ston* vol.26 Ya: 100b

de'i tse rgyal po mthar 'gro zhon nam bde spyod bzang po la bu gzhon nu nus ldan zhes
bya ba zhig la mas gos bzang srubs med pa zhig byin pas 'di ngas rgyal srid 'dzin dus su
dgos zer ba la. mas khyod kyis rgyal srid 'dzin pa mi 'ong. yab dang slob dpon klu sgrud
tse sgrub dang bcud len stabs su byas pas grub ste slob bpon dang srog gcig pa yin zer
ba dang.

des dpal gyi ri la slod dpon klu sgrub bzhegs sar phyin te dbu bslangs pas chod gsung
ste ral gris bcad pas ma chod pa na. slob dpon na re. ngas rtzwa ku sha bcad pas srog
chags shi ba'i rnam smin yod pas ku shas cgod gsungs nas bcad pas ske'i rtza ba nas.
nga ni bde ba can gyi 'jig rten du. phyin nas lus 'di la yang 'jug par 'gyur. zhes tsigs bcad
byung ngo.

dbu de des khyer te phyin pas gnod sbyin mos 'phrogs te dpag tsad gcig tu dor ro. dbu
dang sku lus gnyis ka ma nyams par lo re zhing nyer song nas mthar 'byar nas bstan pa
dang 'gro don mdzad ces grag go.

53 人喰鬼としてのヤクシニーについては拙稿〔山野 2012〕を参照。

54 *The Collected Works of Ta ra na tha*, vol.16 Ma: 559-560

phyis dpal gyi rir lo nyis brgya tzam gnod sbyin mo rnams kyi 'khor dang bcad te
sngags kyi spyod pas bzhugs. mtsan bzang po so gnyis kyang sku la 'grub. phyis dbu
sbyin par btang ba'i rkyen gyis lo phyed lo'i lo drug brgyar bdun cu don gcig gis ma
tsang skad de.〈中略〉

de yang rgyal po bde spyod kyi bu chung ngu su sha kti rgyal bu rab nus sam. rgyal
bu nus ldan yang zer te de rgyal srid la dga' bas ma na re. yab slob dpon dang sku tso
mnyam par byin gyis brlabs 'dug. slob dpon rdo rje'i sku yin pas 'grong ba med. rgyal

是身如泡、流轉四生、去來六趣。宿契弘誓、不違物欲。然王子、有一不可者、其將若何。

我身既終、汝父亦喪。顧斯為意、誰能濟之。

龍猛徘徊顧視、求所絕命、以乾茅葉自刎其頸。若利劍斷割、身首異處。王子見已、驚奔而去。

門者上白、具陳始末、王聞哀感、果亦命終。

- 44 *Kathāsaritsāgara* Book 7, Chapter 7, verse 29-60 [Jagadīśalāla: 188-189]

『カータサリットサーガラ (Kathāsaritsāgara)』はグナーディヤ (Gunādhyā) 『ブリハットカター (Br̥hatkathā)』の改稿本の一つ。『ブリハットカター』の原典は現存せず、現在伝わっているのは十一世紀以降に編述された改稿本のみである。『ブリハットカター』の成立は改稿本よりも数世紀さかのぼる。玄奘の『大唐西域記』は、この他にも『カータサリットサーガラ』と共に通する説話を土地の伝説として伝えている。

- 45 [Granoff 1994:51-52] を参照。*Prabandhacintāmaṇi* [Vijaya: 119-120]

- 46 Rājaśekharasūri の年代は一般的に 880- 920 頃とされているが、この書の成立は 1349 年とされている。

- 47 [Granoff 1994:49-51] を参照。*Prabandhakośa* [Vijaya : 85-86]

- 48 『大唐西域記』では「茅」、『八十四成就者伝』、『ブトン仏教史』、『七口決付法伝』では「クシャ (tib. ku sha)」とされる。クシャ草とダルバ草はしばしば同一視される。正確にはクシャ草は Imperata cylindrica、ダルバ草は Desmostachya bipinnata を指すようである。

- 49 ジャイナ教の二十四聖者 (tīrthānkaṇṭa) の一人。

- 50 シュリー山 (tib. dPal gyi ri) は、通常 「Śrīparvata」と還梵されている。śrī (吉祥) と parvata (山) の合成語であるこの語は普通名詞にもとれるが、インドの諸文献はこれを固有名詞として扱っている。一方、śrī (吉祥) と śaila (山) の合成語である、「Śrīśaila」もまたシュリー山の原語として想定し得る。固有名詞としてのシュリーシャイラ (Śrīśaila) は、「Śrīparvata」と呼称されることもある。拙稿 [山野 2008] 参照。

- 51 *Caturaśītisiddhapravṛtti*, Peking no. 5091, rGyud-'grel Lu: 20b-21b

slob dpon gyis lho phyogs dpal gyi ril byon nas sgom sgrub mdzad kyin yun ring du
bzhugs pa la. 〈中略〉

de nas slob dpon 'phags pas dngos po thams cad sbyin par btang ba la. lha tsangs pas
bram ze gcig tu sprul nas dbu blangs pas. slob bpon gyis kyang ster bar zhal gyis bzhes
pa dang. rgyal po sa' la bha ndhas slob dpon 'grongs pa'i sdug bsngal ma bzod nas slob
dpon gyi zhabs la spyi bos btugs te grongs so. mi thams cad kyang bram ze de la kha zer

いる。『カターサリットサーラ』には、ナーガールジュナが不死薬 (amṛta) を製造していたところ、インドラがこれに気付き、神と人間との区別がなくなることを憂慮して、これを阻止したとする物語を説いている。Kathāsaritsāgara Book 7, Chapter 7, verse 12-28 [Jagadīśalāla: 188-189]。不死薬と鍊金術との相違があるものの、神的存在がナーガールジュナを阻止するというモチーフがここに踏襲されている。

- 41 弘法大師と高野山の丹生都比売、狩場明神の伝説など。しかしながら、役行者と葛城山の一言主のように、聖者と在地の神との関係が対立的なパターンもある。
- 42 慧超より約三十年前にインドを訪れた義淨（635-713 インド旅行 671-695）によると、この頃インドには梵本にして十萬頌、漢訳にして三百卷ほどになる呪法のコレクション「毘勝陀羅必桿家 (vidyādhara-pitaka)」が流行していたとされる。これは「天に昇り、龍に乗り、百神を役使し、生を利する道」を説くもので、ナーガールジュナはこれらの呪法に通じていたとされている。この表現は多分に中国的であり、当時のタントラの呪法の内容を正確に伝えているとは言い難いが、義淨が道教の使役の法のカウンターパートとして認識し得たような呪法が当時のインドに存在していたことが窺える。『大唐西域求法高僧傳』卷二（大正 no. 2066, 51:6c-7a）
- 43 『大唐西域記』卷第十（大正 no. 2087, 51:929a-c）橋薩羅國
城南不遠故伽藍、傍有窣堵波、無憂王之所建也。昔者如來曾於此處現大神通、摧伏外道。後龍猛菩薩止此伽藍。時此國王號娑多婆訶（唐言引正）。珍敬龍猛、周衛門廬。〈中略〉龍猛菩薩善闇藥術、餐餌養生、壽年數百、志貌不衰。引正王既得妙藥、壽亦數百。王有稚子、謂其母曰。如我何時得嗣王位。母曰。以今觀之、未有期也。父王年壽已數百歲、子孫老終者蓋亦多矣。斯皆龍猛福力所加、藥術所致。菩薩寂滅、王必殂落。夫龍猛菩薩智慧弘遠、慈悲深厚、周給群有、身命若遺。汝宜往彼、試從乞頭。若遂此志、當果所願。王子恭承母命、來至伽藍。門者敬懼故得入焉。時龍猛菩薩方讚誦經行、忽見王子、佇而謂曰。今夕何因降跡僧坊、若危若懼、疾驅而至。對曰。我承慈母餘論、語及行捨之士。以、為含生寶命。經語格言未有輕捨報身施諸求欲。我慈母曰。不然。十方善逝、三世如來、在昔發心、逮乎證果。勤求佛道、修習戒忍、或投身鉢獸、或割肌救鴻。月光王施婆羅門頭、慈力王飲餓藥叉血。諸若此類、尤難備舉。求之先覺、何代無人。今龍猛菩薩篤斯高志。我有所求、人頭為用。招募累歲、未之有捨。欲行暴劫殺、則罪累尤多。虐害無辜、穢德彰顯。惟、菩薩修習聖道、遠期佛果。慈霑有識、惠及無邊。輕生若浮、賤身如朽。不違本願、垂允所求。龍猛曰。兪、誠哉是言也。我求佛聖果、我學佛能捨。是身如響、

たが、シリブル（Sirpur）に大規模な遺跡群が発見されて以降、当地をダクシナコーサラ国の都城とする説が優勢である。

33 『大唐西域記』卷第十（大正 no.2087, 51:929c-930a）

國西南三百餘里至跋邏末羅者釐山（唐言黑蜂）。巒然特起、峰巖峭險、既無崖谷、宛如全石。引正王為龍猛菩薩鑿此山中、建立伽藍。去山十數里、鑿開孔道、當其山下仰鑿疏石。其中則長廊・步簷・崇臺・重閣、閣有五層、層有四院、並建精舍、各鑄金像量等佛身、妙窮工思。自餘莊嚴、唯飾金寶。從山高峰臨注飛泉、周流重閣、交帶廊廡。疏寮外穴、明燭中宇。初引正王建此伽藍也、人力疲竭、府庫空虛、功猶未半、心甚憂感。龍猛謂曰、大王何故若有憂負。王曰、輒運大心、敢樹勝福、期之永固、待至慈氏。功績未成、財用已竭。每懷此恨、坐而待旦。龍猛曰、勿憂。崇福勝善其利不窮、有興弘願、無憂不濟。今日還宮、當極歡樂、後晨出遊、歷覽山野已、而至此、平議營建。王既受誨、奉以周旋。龍猛菩薩以神妙藥、滴諸大石、並變為金。王遊見金、心口相賀、迴駕至龍猛所曰、今日畋遊、神鬼所惑、山林之中時見金聚。龍猛曰、非鬼惑也。至誠所感、故有此金。宜時取用、濟成勝業。遂以營建功畢有餘。於是五層之中各鑄四大金像、餘尚盈積、充諸帑藏。招集千僧、居中禮誦。龍猛菩薩以釋迦佛所宣教法及諸菩薩所演述論、鳩集部別、藏在其中。故上第一層唯置佛像及諸經論、下第五層居止淨人、資產、什物、中間三層僧徒所舍。聞諸先志曰、引正王營建已畢、計工人所食鹽價、用九拘胝（拘胝者、唐言億）金錢。其後僧徒忿諍、就王平議。時諸淨人更相謂曰、僧徒諍起、言議相乖、凶人伺隙、毀壞伽藍。於是重閣反拒以擯僧徒。自爾以來、無復僧衆。遠矚山巖、莫知門徑。時引善醫方者入中療疾、蒙面入出、不識其路。

34 「縁起」といえば日本では、僧侶や神官のような知識人が参与し、文字によって伝えられる寺社縁起が主となるため、口承の伝説と区別される場合もあるが、ここではなにかの起源について語っている起源説話を縁起譚と呼んでいる。

35 弘法大師が錫杖で地面をついて湧水を得たという弘法の水、弘法の井戸の伝説などは日本各地に見られる。

36 *Caturaśītisiddhapravṛtti*, Peking no. 5091, rGyud-'grel Lu: 20a

37 *The Collected Works of Bu-ston*, vol.26 Ya: 99b

38 *The Collected Works of Ta ra na tha*, vol.16 Ma: 558

39 [Roṣu 1992: 154] を参照。*Navanāṭhacaritra* [Ramakrishnaiye: 240-247]。

40 この伝説は、岩を金に変えるというモチーフに加え、もう一つ別のモチーフが介在して

まれている。

- 25 ここで言及されているのは「夜叉神」であるので、正確には女性形の「ヤクシニー (yakşinī)」ではなく、男性形の「ヤクシャ (yakşa)」を指すものと思われる。
- 26 『遊方記抄』「一 往五天竺國傳（新羅慧超記）」(大正 no.2089, 51: 976a)
於彼山中有一大寺。是龍樹菩薩使 *夜叉神造、非人所作。並鑿山為柱、三重作樓。四面方圓三百餘步。龍樹在日寺有三千僧。獨供養以十五石米、每日供三千僧、其米不竭、取却還生元不減少。然今此寺廢、無僧也。龍樹壽年七百、方始亡也。*使] or 便 (大正藏の底本は敦煌遺書のみ)
- 27 「波羅越者天竺名鵠也」とあるので、ハトを意味する「pārāvata」が原語であると思われる。法顯はこの寺院の最上層がハトのレリーフで飾られていたと述べている。
- 28 現在のウッタル・プラデーシュ州、アーラーハーバードよりヤムナ河沿いに南西約 55km に位置したとされる。
- 29 由延 (yojana) は一説に約 8km とされる。この計算でいくと 200yojana は 1600km になる。
- 30 「達嚩 (Dakṣina)」は南を意味する。いかなる王朝をさすのかは不明であるが、法顯の時代にデカン高原に栄えていたのはヴァーカータカ (Vākāṭaka) 朝である。
- 31 『高僧法顯傳』(大正 no.2085, 51: 864a-b)
從此南行二百由延、有國、名達嚩。是過去迦葉佛僧伽藍。穿大石山、作之。凡有五重。最下重作象形、有五百間石室。第二層作師子形、有四百間。第三層作馬形、有三百間。第四層作牛形、有二百間。第五層作鶴形、有一百間。最上有泉水、循石室前、繞房、而流周圍迴曲、如是乃至下重、順房流、從戶而出。諸僧室中處處穿石、作窓牖、透明。室中朗然、都無幽闇。其室四角穿石、作梯蹬上處。今人形小、緣梯上、正得至。昔人一腳躡處。因名此寺為波羅越。波羅越者天竺名鵠也。其寺中常有羅漢住。此土丘荒、無人民居、去山極遠、方有村。皆是邪見、不識佛法沙門婆羅門及諸異學。彼國人民常見飛人來入此寺。于時諸國道人欲來禮此寺者、彼村人則言、汝何以不飛耶、我見此間道人皆飛。道人方便答言、翅未成耳。達嚩國幽峻、道路艱難難知處。欲往者要當齋錢貨、施彼國王。王然後遣人送、展轉相付、示其逕路。法顯竟不得往。承彼土人言、故說之耳。
- 32 この「橋薩羅国」は、シュラーヴァスティー (Śrāvasti) を都城とするコーサラ国ではなく、南インドと中インドの境に位置するマハーコーサラ (Mahākosala) あるいはダクシナコーサラ (Dakṣinakosala) と呼ばれた国である。その場所は長らく議論の的となつていて

(Naṭikā) は木の枝をもち [Vaidya: 441]、ナラヴィィーラー (Naravīrā) はアショカ樹に住い [Vaidya: 443]、ヤクシャクマーリカー (Yakṣakumārikā) はシトロンの実とアショカ樹の枝をもつ [Vaidya: 443]。またマノージュニヤー (Manojñā) のサーダナはアショカ樹の下で行われることが指示されている [Vaidya: 444]。

- 17 ヴァタヤクシニー (Vaṭṭa-yakṣinī) のサーダナは、『ウッダーマレーシュヴァラ・タントラ』、『カクシャブタ・タントラ』、『カーマラトナ・タントラ』、『ダーマラ・タントラ』に共通して説かれている。また『マンジュシュリー・ムーラカルパ』3章には、説会に集まる五十のヤクシニーの名が列挙される中、「ヴァタヴァーシニー (Vaṭavāsinī)」の名が見える。「Vaṭavāsinī」は「ヴァタ樹に住む者」を意味し、ヴァタヤクシニーの異名である。
- 18 バリ供養は、ブータ (bhūta) 等の靈的存在に捧げられる供養として規定されている。『マヌ法典 (Manusmṛti)』では、このバリ供養が、プラフマン、神々、祖靈への供養とともに、家長に課せられる義務とされている。Manusmṛti, Chapter 3, verse 70 [Yano and Ikarī]。
- 19 古来の樹神やヤクシャの祭祀については、『ジャータカ (Jātaka)』がいくつかの情報を提供してくれる。「バッダサーラ樹神本生 (Bhaddasāla-jātala)」Jātaka IV [PTS: 153-154]、「豺本生 (Sigāla-jātaka)」Jātaka I [PTS: 425]、「鉄槌本生 (Ayakūta-jātaka)」Jātaka III [PTS: 145-146] など。
- 20 本尊を勧請し、供養する儀礼。
- 21 本尊を勧請し、聖火に供物を捧げる儀礼。焼供、護摩と漢訳される。
- 22 『ウッダーマレーシュヴァラ・タントラ』、『カクシャブタ・タントラ』、『カーマラトナ・タントラ』、『ダーマラ・タントラ』、『マンジュシュリー・ムーラカルパ』、『佛說金剛手菩薩降伏一切部多大教王經』におけるヤクシニー・サーダナでは、ヤクシニーが金貨 (dīnāra) や銀貨 (rūpya) を一日に何枚恵むといった恩恵が細かに規定されている。
- 23 一例をあげると『カクシャブタ・タントラ』では、33 ヤクシニーのうち、スヴァーミー・シュヴァリー (Svāmīśvarī)、ヴァタヤクシニー (Vaṭayakṣinī)、ヴィシャーラー (Viśalā)、マハーバヤー (Mahābhaya) の4 ヤクシニーがラサあるいはラサーヤナの恩恵を授ける。ヴィシャーラーはタマリンドを住居とするヤクシニーである。
- 24 二十四聖者 (tīrthāṅkara) を守護するヤクシニーについては [Cort 1987: 240-243] を参照。なおこれらのヤクシニーにはカーリー (Kāli) やガウリー (Gaurī)、チャームンダー (Cāmuṇḍā)、アンビカー (Ambikā) 等、本来はヤクシニーではない女神たちも含

lokālokāntarālokam darśayaty avicārataḥ || 84 ||
auṣadhiś ca tadā divyā-rasāṁś ca vividhān api |
śāstrāṇī vividhāny āśu sādhayec chānti-siddhaye || 85 ||
dadāti samyak siddhā sā susiddhīr jananī yathā |

- 8 菩提流志譯『不空羈索神變真言經』卷第十八（大正 no. 1092, 20: 323c）
若治地作壇以瞿摩夷如法泥塗。當壇心上以赤土* 畫藥叉女。以粳米紛界壇四面、以粳米
麩壇中供養。用前炭香如是一真言一呼藥叉女。燒已。復以白芥子一真言一打藥叉女像。
得真藥叉女現前而來。任諸命使隨真言者意。若請作母、常逐擁護如護赤子、供給所須一
切財寶。若請作姊妹、隨日供給衣服財錢而不乏少。*土】（宋元明）；二（麗）
- 9 *Mañjuśrīmūlakalpa*, Chapter 52 [Vaidya: 440-447]。『マンジュシュリー・ムーラカル
パ』52章には、8 ヤクシニー、6 ヤクシニー、5 ヤクシニー、合計 19 ヤクシニーのサ
ーダナが説かれている。『マンジュシュリー・ムーラカルパ』の漢訳『大方廣菩薩藏文
殊師利根本儀軌經』（大正 no.1191）にはこの箇所はない。
- 10 法天訳『佛說金剛手菩薩降伏一切部多大教王經』卷中、下（大正 no.1129, 20: 558-
559）に「八大夜叉女成就法」が説かれている。
- 11 法天訳『佛說寶藏神大明曼拏羅儀軌經』卷上、下（大正 no.1283, 20: 346-347）に 13
夜叉女の真言が説かれている。ただしこれはヤクシニー・サーダナではなく、曼荼羅儀
軌の中に説かれるものである。
- 12 *Uddāmareśvaratantra*, Chapter 9 [Zadoo: 36-43]
- 13 『カクシャプタ・タントラ』には 33 ヤクシニーのサーダナが説かれている。この
うち 13 ヤクシニーが『ウッダーマレーシュヴァラ・タントラ』と共に通している。
Kakṣapuṭatantra, Chapter 14 [Yamano: 80-117]
- 14 『カーマラトナ・タントラ』には 29 ヤクシニーのサーダナが説かれている。このうち
14 ヤクシニーが『ウッダーマレーシュヴァラ・タントラ』と、18 ヤクシニーが『カク
シャプタ・タントラ』と共に通している。*Kāmaratnatantra*, Chapter 15 [Vidyābhūṣana
and Vidyāratna: 122-128]
- 15 『ダーマラ・タントラ』には 6 ヤクシニーのサーダナが説かれている。このうち 3 ヤク
シニーが『ウッダーマレーシュヴァラ・タントラ』と、6 ヤクシニー全てが『カクシャ
プタ・タントラ』と共に通している。*Dāmaratantra*, Chapter 6 [Rai: 77-81]
- 16 『マンジュシュリー・ムーラカルパ』52章に説かれるヤクシニーのうち、ナティカー

- うを唱えることは、中心的な実践であるので、ここでは「呪法」という用語を使用した。
- 2 しかしながら、西洋の魔術師がキリスト教の境外に置かれ、正統に対立するものとして現れるのに対して、インドのシッダは各宗教の伝統の内部にある。
 - 3 『龍樹菩薩伝』(大正 no.2047a, 2047b)、『付法藏因縁伝』(大正 no. 2058) など。初期の龍樹伝については拙稿〔山野 2009〕を参照。
 - 4 古代においては「ヤクシニー (yakṣinī)」よりも「ヤクシー (yakṣī)」、パーリ語で「ヤッキー (yakkhī)」の名称が一般的に用いられている。
 - 5 仏教では「チャイトヤ (caitya)」といえば仏塔や祠堂を意味するが、この語は本来、神的存在の依代となる塚、壇、聖樹などを意味した。ヤクシャは、チャイトヤに宿る神的存在であり、人々はチャイトヤに供養を捧げることによって、目に見えない神的存在の恩恵を期待した。
 - 6 一般的にヴィシュヌ派のパンチャラートラ聖典はシヴァ派のタントラ文献より成立が早いと見なされている [Padoux 1990: 67]。『ジャヤーキャ・サンヒター』の成立時期については、Embar Krishnamacharya が本書中に言及される字体に関する所見から、450 A.D. としているが [Krishnamacharya 1967: 30-34]、議論の余地はあるだろう。
 - 7 *Jayākhyasamṛhitā*, Chapter 26, verse 77-86 [Krishnamacharya: 294-295]
- kauśeya-vastram ānīya likhet tatra ca yakṣinīm || 77 ||
 sarvābharaṇa-samyuktām surūpām manasepsitām |
 yathoktena vidhānenā mantram sampūjya pūrvavat || 78 ||
 upoṣitaś cārdharātre dadyād dhūpām saguggulum |
 saptāham evam kurvīta japec cāpy ayutam sadā || 79 ||
 saptame hy ardharātre tu saśabdaḥ kampate paṭah |
 pratyakṣam āste viprendra-rūpaiś varyena samyutā || 80 ||
 yadā tu na kṣubhen mantrī tadā siddhā 'sya sā bhavet |
 mātā vā bhaginī bhāryā kā bhavāmīti bhāsate || 81 ||
 tasyā yatheṣṭam vaktavyam nirvikalpena cetasā |
 sā siddhā sarvakāryāṇī sādhayaty āśu mantriṇah || 82 ||
 kāmaṇī dadāti vividham nānārūpair yathepsitam |
 jāyātvena dvijaśreṣṭha yadā cāṅgikrtā purā || 83 ||
 nīdhīn athākṣayān śāśvad bhaginī-tve prayacchati |

【二次資料】

Cort, John [1987]

'Medieval Jaina Goddess traditions', *Numen-international Review for The History of Religions*, vol.34 no.2.

Granoff, Phyllis [1988]

'Jain Biographies of Nagarjuna: Notes on the Composing of a Biography in Medieval India', *Monks and Magicians: Religious Biographies in Asia* (Mosaic Press)

Krishnamacharya, Embar [1967]

Jayākhyasamhitā of Pañcarātra Āgama, Gaekwad's oriental series no. 54 (Oriental Institute)

Meulenbeld, Gerrit Jan [2000]

A History of Indian Medical Literature IIa (Egbert Forsten)

Padoux, André [1990]

Vac: The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras (Sri Garib Dass Oriental)

Roşu, Arion [1992]

'Alchemy and Sacred Geography in the Medieval Deccan', *Journal of the European Ayurvedic Society*, no.2.

Śarmā, Kavirāja Hari Śankara [2003]

Rasendra Mangalam of Nāgārjuna (Chukhambha Orientalia)

White, David Gordon [1996]

The Alchemical Body (The University of Chicago Press)

Wujastyk, Dominik [1984]

'An Alchemical Ghost: The Rasaratnakara by Nagarjuna', *The Journal of the Society for the History of Alchemy and Chemistry*, no.2

山野智恵 [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

山野智恵 [2009]

「初期の龍樹伝」『蓮花寺佛教研究所紀要』第2号

山野智恵 [2012]

「ヤクシー信仰—豊穣と財福の女神—」『蓮花寺佛教研究所紀要』第5号

註

1 タントラには「サーダナ (sādhana)」と呼ばれる宗教実践が説かれている。sādhanaとは動詞 sādh (達成する) から派生した名詞であり、漢訳仏典では「成就法」等と翻訳される。達成される所のものは、財産や愛といった世俗的なものから、悟りや解脱といった超俗的なものまでが含まれる。この宗教実践には、本尊を供養し、マントラ (mantra) を唱え、ホーマ (homa) やヨーガ (yoga) を行うこと等が含まれる。なかでもマント

Kakṣapuṭatantra [Yamano]

Chioko Yamano, 'Yaksinī-sādhana in the Kaksaputa-tantra: Critical Text, Translation and Introduction' 『国際仏教学大学院大学研究紀要』第17号 2013

Kāmaratnatatantra [Vidyābhūṣaṇa and Vidyāratna]

Indrajālavidyāsamgrahah; tatra indrajālaśāstram, kāmaratnam, dattātreyatantram, saṭkarmadīpikā, siddhanāgṛjunakakṣapuṭam, Śrīśubodha Vidyābhūṣaṇa and Śrīnityabodha Vidyāratna (ed.) (Calcutta: Vacaspatayantra, 1915)

Mañjuśrīmūlakalpa [Vaidya]

Mañjuśrīmūlakalpa, Mahayanasutrasamgraha partII, Buddhist Sanskrit Texts 18, Paraśurāma Lakshmaṇa Vaidya (ed.) (Darbhanga 1964)

Manusmṛti [Yano and Ikari]

INDOLOGY's Virtual e-Text *Manusmṛti*, typed, analyzed and proofread by M.YANO and Y.IKARI

Navanādhamcharitra [Ramakrishnaiye]

Navanādhamcharitra: A Dvipada Kavya by Gaurana, Madras University Telugu Series No.7, K. Ramakrishnaiye (ed.) (University of Madras 1937)

Prabandhacintāmaṇi [Vijaya]

Prabandha Cintāmaṇi of Merutungaścarya, Singhī Jaina granthamālā 1, Jina Vijaya (ed.) (Singhī Jaina Jñānapīṭha, 1933)

Prabandhakośa [Vijaya]

Prabandhakośa of Rājaśekharasūri, Singhi Jain granthamālā 6, Jina Vijaya (ed.) (Singhī Jaina Jñānapīṭha, 1935)

Rasaratnākara [Hellwig]

Electronic text *Rasaratnākara*, entered by Oliver Hellwig, Based on the ed.n by Vaidya Jadavji Tricumji Acarya (Caukhamba Sanskrit Office 1939)

Rasendramaṅgala [Śharmā]

Rasendra Maṅgalam of Nāgārjuna, Kavirāja H.Ś.Śharmā (ed.) (Chukhambha Orientalia 2003)

Rasendramaṅgala [Rāy]

Prafulla Chandra Rāy, *History of Chemistry in Ancient and Medieval India* (Indian Chemical Society 1956)

Rasendramaṅgala [Bombey MS]

Library of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society

Rasendramaṅgala [Patna MS]

Hemacandrācarya Jaina Jnanamandira MS 8930
Śrī Sāgara Gacchano Jaina Jñānabhāṣḍāra collection, Patan

Uddāmareśvaratantra [Zadoo]

Uddamareshvara Tantra, Kashmir Series of Texts & Studies LXX, Jagad Dhar Zadoo (ed.) (the normal Press 1947)

成立した事例を紹介した。

以上、タントラ世界におけるヤクシニー信仰に焦点を当て、伝説の地域化を通してヤクシニー信仰がナーガールジュナ伝にとりこまれていった過程をみてきた。また同時に、この伝説の展開を通して、伝説、民間信仰、呪法、医術、鍊金術が交差する文化的土壌としてのタントラ世界の一端を示すことができたと思う。これまでナーガールジュナ伝の中から歴史的事実を抽出する試みが幾度となく行われてきたが、これら歴史主義的な解釈は後代に成立した資料に依拠しながらも、その文化的なコンテクストを省みることがなかった点に問題があったといえる。歴史的事実とは無縁とされ、あまり省みられることがなかった伝説の数々も、こうして文化的なコンテクストの中に置き直すことによって、多くのことを語り出すのである。

参考文献

【一次資料】

Anandakanda [Hellwig]

Electronic text *Anandakanda*, Input by Oliver Hellwig, Based on the ed. by S.V.Radhakrishna Sastri (Sri Vilasam Press 1952)

bKa' babs bdun ldan [Collected works of Tārānātha]

bKa' babs bdun ldan gyi brgyud pa'i rnam thar ngo mtshar rmad du byung ba rin po che'i khungs lta bu'i gtam, The collected works of Ta ra na tha, Phun tshogs gling, vol.16 Ma

Bu ston chos 'byung [Collected works of Bu-ston]

bDe bar gshegs pa'i bstan pa'i gsal byed chos kyi 'byung gnas bsung rab rin po che'i mdzod, The collected works of Bu-ston vol.26, edited by Lokesh Chandra, International Academy of Indian Culture 1971, Ya

Caturaśītisiddhapravṛtti [Peking]

Caturaśītisiddhapravṛtti, tib.*Grub thob brgyad cu rtsa bzhi'i lo rgyus*, Peking ed. Otani no. 5091, bsTan 'gyur: Lu

Dāmaratantra [Rai]

Damara Tantra, Tantra granthamala no. 13, Ram Kumar Rai (ed.) (Prachya Prakashan, 1988)

Jātaka [PTS]

Jātaka with Commentary, 7 volumes, V. Fausbøll (ed.) (Pali Text Society 1877-1896, 1990-1)

Jayākhyasamāhitā [Krishnamacharya]

Jayākhyasamāhitā of Pāñcarātra Āgama, Gaekwad's oriental series no. 54, Embar Krishnamacharya (ed.) (Oriental Institute 1967)

ヴァタ樹のもとに祀られている。ヴァタ樹はシヴァとの結びつきが密接であり、例えば、ダクシナームールティ (Dakṣināmūrti)⁶⁶ としてのシヴァは、ヴァタ樹のもとに座った姿で造形化される。タントラ世界におけるヴァタヤクシニーの性格に加え、こうした当地におけるチャイトヤ樹としてのヴァタ樹の信仰が、前述の設定に与えた影響を考えてもよいかもしれない。

まとめ

ここでとりあげた三つの伝説の要点をまとめると以下の通りである。

第一の「山中に眠るナーガルジュナの石窟寺院の伝説」では、中国からの入竺僧たちによって南天竺の石窟寺院の伝説が語られていく中で、この伝説がナーガルジュナと結びつき、そこから夜叉神がナーガルジュナのためにこの寺院を建立したとする伝説が派生していった過程を見てきた。ここでは、在地の神である夜叉神がナーガルジュナに従ったことによって、伝説の地域化が図られていることを指摘した。

第二の「ナーガルジュナ復活の伝説」では、ナーガルジュナ入滅の伝説が地域化しながらヴァリエーションを派生していく中で、「長生術」というモチーフを媒介としてシュリー山と結びつき、ナーガルジュナの復活伝説が成立した過程を確認した。このナーガルジュナの復活伝説は、ヤクシニーたちが建立したとされる石窟寺院の縁起譚として語られており、ここでもヤクシニーたちが在地の神としてナーガルジュナの伝説を土地の縁起譚へと地域化させていく役割を果たしていたことを指摘した。

第三の「鍊金術師ナーガルジュナ」では、シュリー山におけるナーガルジュナ伝説のさらなる展開の一例をあげた。ラサシャーストラの流行を背景に、ラサシッダとしてのナーガルジュナの名声が確立していく中、シュリー山でナーガルジュナが鍊金術を開説するという設定をもったラサシャーストラが現れるに至った。ここでは生命力と不死の象徴である樹神、ヴァタヤクシニーが、「ラサ・ラサーヤナ」というモチーフを媒介として、シュリー山、ナーガルジュナと結びつき、シュリー山においてヴァタヤクシニーがナーガルジュナにラサ・ラサーヤナの教えを授けるという対話の設定が

身に喜んで、満足したならば、三界において得難いラサの調合を
私に与え給え……〈中略〉」

シャーリヴァーハナは言った。「乙女よ、我が美しい女性よ、私は
金と宝石の宝庫を与えた。私のために、女神よ、教示を与えたまえ。」
ヴァタヤクシニーは言った。「善いかな、善いかな。大いなる智慧
のあるものよ。私の教えを守るものよ。汝の誠意によって私は〈サ
ーダナを〉成就させるだろう。それには疑いがない。修行者(sādhaka)
よ。私はさらにマーンダヴヤ (Māṇḍavya) によってなされた他の
〈教え〉も話そう。ラサと鉱石の結合によって水銀の完成がよく準
備される。銅、鉄と同様に、スズは、財と富をなす。……」

(『ラセーンドラマンガラ』4章)⁶⁴

ここで、ナーガールジュナは、12年にわたる苦行の末、ヴァタヤクシニー
よりラサの知識を授かったとされている。ここに登場するヴァタヤクシニー
は、ヴァタ（バンヤン）樹を住居とするヤクシニーである。ヴァタ樹はイン
ドで古来より聖樹とされ、精靈の宿る場所とされてきた。またその樹齢の長
さから不死の象徴とも考えられている。ヴァタヤクシニーは、ここで古来の
樹神としての高貴なイメージを保ちつつ、ナーガールジュナに教えを授ける
という役割を担っている。前節で確認したように、ヤクシニー・サーダナに
おけるヴァタヤクシニーの特徴として特筆すべきであるのは、彼女がラサ・
ラサーヤナの恩恵をもたらすという点である。このことは、並み居るヤクシ
ニーの中から 何故、彼女がナーガールジュナに鍊金術を授ける役に抜擢され
たのかという理由を説明しているように思われる。『ラセーンドラマンガラ』
におけるこの対話の設定は、ラサシッダとしてのナーガールジュナと、生命
力や不死の象徴である樹神、ヴァタヤクシニーとが、「ラサ・ラサーヤナ」と
いうモチーフを媒介として結びついた結果、生み出されたものと見なすこと
ができる。

現在のシュリーシャイラム (Śrīśailam) は、シヴァの十二ジョーティル・
リンガ (Jyotirlinga)⁶⁵ の一つ、マリカールジュナ・リンガ (Mallikārjunalinga)
が祀られる巡礼地である。当地に祀られるマリカールジュナ・リンガのうち、
オリジナルのマリカールジュナ・リンガと伝承されているリンガが、現在、

といった登場人物など、仏教におけるナーガールジュナの伝承を色濃く反映している。

シュリーシャイラの山 (*Śrīśaila-parvata*) に住するシッダ・ナーガールジュナは偉大であり、全ての有情を救済し、あらゆる福徳を具えている。彼は誰であれ、望まれたものを速やかに与えるために観察する。「喜捨」と「享受」を観察して、不淨の浄化により（水銀の精製により）、好みに従って（自らのラサによって）、全ての有情の病いを知る。

彼らの中の上首、ラトナゴーシャは合掌し、ナーガールジュナの前に立ち、前に進み、ラサの儀則について問い合わせ、「知識の教示を私に授け給え」〈と述べた〉。

ナーガールジュナは言った。「善いかな、善いかな。大いなる智慧のあるものよ。献身を愛する私は喜んで、汝によって問われたことを語ろう。それには疑いがない。それは皺と白髪を取り除き、時間を打ち破り、金属同様、身体に効果がある。それには疑いがない。〔千、万、十万の？〕 ラサは為し難いことをなすだろう。私はその修法 (sādhana) と同様に儀軌 (vidhi) を説明しよう。」

有情たちを養うために、ヴァタヤクシニー 〈のサーダナ〉が完成された。十二年間、大いなる困難が私によってなされた。そのとき諸々の資財が出現し、天の声が私によって聞かれた。「目に見えないことを望む汝よ、背後より今、現れよ。」

ヴァタヤクシニーは言った。「善いかな、善いかな、偉大なるシッダよ、汝の献身によって、偉大なるアートマンにより〔呼び出された？〕 私は喜んで、望みのもの全てを与えよう」

ナーガールジュナは言った。「もし汝が十二年間〔困苦した？〕 わたしに満足したなら、女神よ、自らの真実を私に与えよ。その後に、同様に私は 〈汝に〉 与える。」

「然り、然り、また然り。」おお、〈ヴァタヤクシニーは〉三度いった。
「私に何かを望めば、シッダよ、私はその全てを与えよう。」

ナーガールジュナは言った。「全てを与える女神よ、もし、私の獻

ールジュナの復活伝説を生み出し、さらに鍊金術師ナーガールジュナの伝説を生み出していく。

ナーガールジュナは「ラサシッダ (Rasasiddha)」つまり鍊金術 (rasa) のマスター (siddha) として知られるようになり、数々のラサシャーストラが提示するラサシッダのリストの中に、必ずといっていいほどその名を連ねるようになった [White 1996: 81-82]。さらにラサシッダとしてのナーガールジュナの名声は、ナーガールジュナ作とされるラサシャーストラを成立させるに至る。ラサシャーストラの多くは、シヴァ教をその信仰的基盤としているが、『ラセーンドラマンガラ (Rasendramāngala)』は、仏教的なエッセンスが混入された珍しいラサシャーストラである。『ラセーンドラマンガラ』は伝統的にナーガールジュナ作とされており、冒頭部においてこの書がナーガールジュナによって著されたことが次のように述べられている。

『ラセーンドラマンガラ』を聞いて医術を行う医師 (cikitsaka)、彼の成功 (siddhi) には疑いがない。ナーガールジュナが自ら説いた〈から〉。

(『ラセーンドラマンガラ』I章)⁶²

『ラセーンドラマンガラ』はラサシャーストラの中でも比較的早い時期に成立した書と考えられているが、その成立時期は明らかではない。ただし、他書の引用状況より十四世紀以前には成立していたとみられる [Meulenbeld 2000: 717-718]。『ラセーンドラマンガラ』自身の記述によれば、この書は本来、八章で構成されていたが、現存する写本の多くは次の四章で構成されている [Wujastyk 1984: 77-78]。

- 1 水銀、鉱石、鉄のサーダナ Rasoparasalohasādhana
- 2 ダイヤモンドの焼成、金属の溶解 Vajramārana-dhātudrāvāṇa
- 3 ラサの調合 Rasabandhana
- 4 丸薬の儀則 Guṭikāvidhi

『ラセーンドラマンガラ』一章から四章前半部分までは、仏教的な特徴が殆ど見出せないが、四章の後半部分に、ナーガールジュナや、シャーリヴィーアーハナ (Śālivāhana) 王、ヴァタヤクシニー (Vatayaksinī) が登場し、シュリーシャイラを舞台に対話形式で鍊金術を開説するという興味深い内容が織り込まれている⁶³。シュリーシャイラという場所の設定、シャーリヴィーアーハナと

シニーたちは、ナーガールジュナの亡骸を守護し、亡骸を祀る寺院を建立した在地の神として、ナーガールジュナの伝説を土地の縁起譚へと地域化させていく役割を担っているといえる。

3 錬金術師としてのナーガールジュナ

『八十四成就者伝』、『プトン仏教史』、『七口決付法伝』がナーガールジュナ復活伝説の舞台とした「シュリー山 (tib. dPal gyi ri)」は、タントラ世界の中で、錬金術と長生術、サンスクリット語でいう「ラサ・ラサーヤナ (rasa-rasāyana)」⁵⁵と密接な関わりを持つと考えられてきた場所である。すでに別の論考⁵⁶で考察したが、それはおそらく、七、八世紀頃から、シヴァ教の巡礼地として知られるようになつたシュリーシャイラ (Śrīśaila)⁵⁷であろうと思われる。

西チャールキヤ (Cālukya 973–1189) の王たちの保護を受けて大きく発展したシュリーシャイラは、中世を通じて、タントラ世界におけるシッダ (siddha) やナータ (nātha)⁵⁸の伝統を育む土壤として機能し続けた。十一世紀頃、ラサシャーストラ (Rasaśāstra) とよばれる文献群が世に現れて以降は、ラサ・ラサーヤナとの結びつきが顕著になり、シュリーシャイラは、ラサシャーストラの中でも言及されるようになってくる。

ラサシャーストラとは、水銀をはじめとする鉱物、金属の処方を説く文献群であり、その目指すところは、金属の成就 (lohasiddhi) つまり錬金術の完成と、身体の成就 (dehasiddhi) つまり長生術の完成にある。『ラサラトナーカラ (Rasaratnākara)』⁵⁹、『アーナンダカンダ (Ānaṇḍakanda)』⁶⁰といったラサシャーストラは、シュリーシャイラをラサ・ラサーヤナの実践地として言及しており、当地で行われる宗教実践について詳細に解説している。

「シッダの靈場 (siddha-kṣetra)」として知られたシュリー山は、シヴァ教徒ばかりでなく、仏教徒からも信仰を集めていたことが『マンジュシュリー・ムーラカルパ (Mañjuśrīmūlakalpa)』の記述から知られる⁶¹。ナーガールジュナと長生術をめぐる伝説が、シュリー山に地域化されていった背景には、当地におけるシッダの伝統とラサ・ラサーヤナの宗教実践が背景にあったことが窺える。ナーガールジュナの靈験譚とシュリー山との出会いは、ナーガ

そのため、非常に落胆していると、母は述べた。「しかし方法があります。師は菩薩ですから、頭を請えば与えます。師が死んだ時、父も死ぬでしょう。そうすれば汝は王位を得ることができるでしょう」と。王子はシュリー山に行き、頭を請うたが、武器で切ることができなかつた。〈ナーガールジュナは〉かつて緑の草で虫の首を切つてしまつた業を観じて、クシャ草で〈自分の首を〉切つて与えた。「私は今から極楽に行きますが、後にこの身体に再び戻ってきます」という声が聞こえた。その時、地面は震動し、飢饉が十二年間続いたと言われている。

師は長生術を成就していたので、王子は再び〈首と身体が〉一緒になることを恐れて、頭を数ヨジャーナ離れた場所に運んだ。そこでヤクシニーたちが〈頭を〉奪つて、頭を巖の頂上に置いて、その巖の裂け目に、五尊の聖觀自在の石の像を自然に出現させた。頭と身体の両者に、保護者のヤクシニーはそれぞれ寺院を建立した。この二つの間は、以前は四ヨジャーナあつたが、今は一クローシャ (kroša) しかないとと言われている。

それは、私の師も見た。石の壁が接着して岩壁のようになった不思議で威力ある〈その〉寺院は、入り口がなく、窓から見ると、台座の上に石像の破片のようなものが両方にそれぞれ置いてあつたと言う。

(ターラナータ『七口決付法伝』)⁵⁴

さて、ここではヤクシニーたちがナーガールジュナの亡骸を守護しただけではなく、当地に聖觀自在の像を出現させ、そこに寺院を建立したという情報が加わっている。そしてこれはターラナータが師のブッダグプタ (Buddhagupta) から聞いた話であり、ブッダグプタは実際にその石窟寺院を訪れたという。ここで伝説は世間話へと移行し、ナーガールジュナ復活の伝説はブッダグプタが訪れた石窟寺院の縁起譚となつて語られていることがわかる。

ナーガールジュナ入滅の伝説は、特定の土地と結びつきながら、伝説のヴァリエーションを派生していく中で、シュリー山と結びつき、ここにナーガールジュナの復活伝説が成立した。そしてこの復活伝説はヤクシニーたちが建立したとされる石窟寺院の縁起譚となつて語られていった。ここで、ヤク

ずに年々近づいて、遂に接合し、説法と有情の利益をなしたといわれている。

(プトン『プトン仏教史』)⁵²

ここでは、ヤクシニーがナーガールジュナの亡骸を守護したことについては述べられていない。また、「ヤクシニーが頭を奪って、ヨジャーナのところに捨て去った」とする表現からは、チベット人のプトンがこの伝説におけるヤクシニーの役割をあまりよく理解できていなかつたことが伺える。仏教におけるヤクシニーのイメージは両義的であり、アジアに広範囲に流布した天馬本生 (Valāhassa-jātaka) や、鬼子母神 (Hārīti) の物語にみられるように、人喰鬼としてのイメージも強い⁵³。プトンはおそらくこうしたネガティブなイメージを前提に、この伝説におけるヤクシニーを理解したのであろう。

次いで、ターラナータ (Tāraṇātha, 1575–1634) の『七口決付法伝 (tib. bKa' babs bdun ldan)』は、具名を『七口決付法伝、奇跡の宝の源のような説話 (tib. bKa' babs bdun ldan gyi brgyud pa'i rnam thar ngo mtshar rmad du byung ba rin po che'i khungs lta bu'i gtam)』といい、タントラの七つの法流における主要なシッダたち、五十九人の行状をまとめている。この中でナーガールジュナはマハームドラー (Mahāmudrā) の法流のシッダの一人として紹介されている。ターラナータは、『プトン仏教史』、『青史 (tib. Deb-ther sngong-po)』など、これ以前に成立したチベットの資料を参照しつつ、さらにターラナータの師であるインド僧ブッダグプタ (Buddhgupta) から直接聞いた情報をこの中に織り込んでいる。その結果、ナーガールジュナ滅後のエピソードは『八十四成就者伝』や『プトン仏教史』よりも詳細になっている。

その後、シュリー山に二百年、ヤクシニーたちに囲まれて、マントラの行に専念し、身体に三十二相を成就した。その後、頭を布施して与えたために、〈寿齢は〉671歳に半年満たなかったと言われている。〈中略〉さて、デチエ (tib. bDe spyod) 王の年若い息子にラブヌ (tib. Rab nus) またはヌデン (tib. Nus ldan) 王子という者がおり、王位を望んでいた。母がいうには、「父は師と寿命が等しくなる恩恵を与えられています。師は金剛身であるので、死ぬことはありません。以前の王子たちも王位を得ずして死んで行きました。息子と孫までもが死んで行きました」と。

(アバヤダッタ『八十四成就者伝』)⁵¹

ここでは「八人のヤクシニーたち」がナーガールジュナの亡骸を守護し続けていることが述べられている。そしてナーガールジュナの遺体は弥勒仏が現れる時に再び起き上がり、有情の利益をなすという復活の伝説が、弟子のナーガボーディの長寿伝説とともに付加されている。

次いでプトン (Bu-ston rin-chen-grub, 1290-1364) の『プトン仏教史 (tib. Bu ston chos 'byung)』は、インドにおいて仏教を広めた十二人の諸師の行状を記すなか、第一番目にナーガールジュナについて述べている。『プトン仏教史』は具名を『善逝の教えの解説、法の由来の大宝藏 (tib. bDe bar gshegs pa'i bstan pa'i gsal byed chos kyi 'byung gnas bsung rab rin po che'i mdzod)』というが、この「法の由来」の具体的な内容とは、伝承による年代記に基づいた伝説や聖者伝の集成である。しばしば歴史書のように扱われるが、その内容は近代的な歴史概念からは大きく隔たっている。この『プトン仏教史』では、ナーガールジュナの滅後、ヤクシニーがナーガールジュナの頭を王子から奪い去ったことが次のように記されている。

さて、タルドシュン (tib. mThar 'gro zhon) またはデチェサンポ (tib. bDe spyod bzang po) 王に、ヌデン (tib. Nus ldan) という名の年若い子供がいた。母がその子に、質の良いシルクの服を与えたので、〈その子は〉「これは私が王位を得たときに、必要になることでしょう」と述べた。すると母は「あなたが王位を得ることはないでしょう。父と師ナーガールジュナは長生術と鍊金術を行いました。そのため王は〉師と寿命の長さが一緒なのです」と述べた。

そこで彼は、シュリー山の師ナーガールジュナの住所に赴いて、頭を求めた。〈ナーガールジュナは〉「お切りなさい」といった〈が〉、刀で斬っても斬れなかった。そのとき師は述べた。「私はクシャ草を切って、虫を死なせた報いがあるので、クシャ草で切ることができるでしょう」と。そして〈首を〉切られた。首の根元から「私は極楽世界に行って、この身体に再び入るでしょう」という詩句が発せられた。

その頭は、彼（王子）によって持ち去られたが、ヤクシニーが奪って、ヨジャーナ (yojana) のところに捨て去った。頭と体の両者は、腐ら

という名の山を舞台としており、全体としてはパールシュヴァナータ (Pārśvanātha)⁴⁹ の像が祀られていたスタンバナカ (Stambhanaka) という巡礼地にまつわる靈験譚として語られている。

最後にこの入滅のエピソードを「シュリー山 (tib. dPal gyi ri)」⁵⁰と関連付けているのは、『八十四成就者伝』や後のチベット文献である。これらの文献では、興味深いことに入滅のエピソードに続き、ナガールジュナ復活の伝説が付加されている。この復活伝説の中でナガールジュナの亡骸の守護者として登場するのがヤクシニーたちである。十二世紀のインド僧、アバヤダッタ (Abhayadatta) が著した『八十四成就者伝 (Caturaśītisiddhapravṛtti, tib. Grub thob brgyad cu rtsa bzhi'i lo rgyus)』は八十四人のシッダたちの行状をまとめたもので、ナガールジュナは第十六番目のシッダとして登場する。サンスクリット原本は発見されておらず、現在チベット訳のみが存在している。ここでナガールジュナの入滅のエピソードに登場する王の名はサーラバンダ (Sālabhandha) であり、ナガールジュナの頭を請うのは王子ではなく、バラモンに姿を変えたブラフマンとなっている。

師（ナガールジュナ）は南方のシュリー山に到着し、瞑想をしながら、長い期間〈そこに〉留まっていた。〈中略〉

さて、聖なる師が、全ての財産を布施して与えていた時に、ブラフマンが一人のバラモンに変身して、〈ナガールジュナの〉頭を乞うたので、師は「与えましょう」と約束した。サーラバンダ (Sālabhandha) 王は師が死ぬ苦痛に耐えられず、頭で師の御足に触れたまま死んでしまった。全ての人たちもそのバラモンを誹謗したが、そのとき、師はすでに頭を与えていた。他の者が誰も〈首を〉切らないので、クシャの葉で自分の頭を切り落としてバラモンに与えてしまった。その後、全ての木が不毛になり、すべての人の福徳が減少した。

前の八人のヤクシニーたちが師の御身体を守護し、今も存在している。師の後継者にナガボーディがいらっしゃるという〈希望の〉光は、闇を追い遣る月光のようである。彼は今も健在である。師のその御身体は、弥勒仏が現れる時に再び起き上がり、有情の利益をなすと言われている。

十四世紀	Bu-ston	(tib.) dPal gyi ri (シュリー山)	(tib.) mThar 'gro zhon/ bDe spyod bzang po	(tib.) Nus ldan	クシャの葉で王 子が首を刎ねる	頭と体の両者は、腐 らずに年々近づいて、 遂に接合し、説法と 有情の利益をなした。
十六世紀	Tāranātha	(tib.) dPal gyi ri (シュリー山)	(tib.) bDe spyod	(tib.) Rab nus/ Nus ldan	クシャの葉で自 ら首を刎ねる	頭と身体の両者のた めに、ヤクシニーが それぞれ寺院を建立 した。この二つの間 は、だんだん近づい ている。

このうちソーマデーヴァ (Somadeva, -1070-) によって編述された『カターサリットサーガラ (Kathāsaritsāgara)』⁴⁴ は、架空の「チラーユス (Cirāyus)」という名の都城をその舞台とし、王の名前も同じく「チラーユス」となっている。この名の意味する所は「長寿」であり、物語のモチーフがそのまま名称となっている。『カターサリットサーガラ (Kathāsaritsāgara)』は、ヴァツア (Vatsa) 王ウダヤナ (Udayana) とその王子ナラヴァーハナダッタ (Naravāhanadatta) の物語を大枠とし、この物語の中で登場人物たちが語る無数の小話を挿入して構成された物語集である。ナーガールジュナ入滅の物語もこれら挿入話の一つとして語られている。ここでナーガールジュナの伝説は、地域性が取り除かれ、架空の物語に変容している。そのため伝説の地域化の事例からは外れているが、特定の地域や人物と関連を持つ伝説が、架空の物語となっていく過程は、宗教、民間伝承、文学の相互関係を示すものであり、興味深い事例といえる。

次にジャイナ教の聖人や王、在家信者などの伝説を集めたプラバンダ文献であるメールトゥンガ (Merutuṅga, 13C-14C) 『プラバンダチンターマニ (Prabandhacintāmaṇi)』⁴⁵、ラージャシェーカラスーリ (Rājaśekharasūri, 14C)⁴⁶ 『プラバンダコーシャ (Prabandhakośa)』⁴⁷ が伝えるナーガールジュナ伝では、シャータヴァーハナ (Śātavāhana) 王の二人の王子がナーガールジュナのラサを奪うために殺害を企て、ナーガールジュナの首を切ったとするエピソードを伝えている。殺害の動機や過程が異なるものの、仏教の伝承を踏襲し、ナーガールジュナは「ダルバ草の刃 (darbhāṅkura)」⁴⁸ で首を切り落とされ入滅したとされている。この物語はダンカ (Daṅka or Daṅka)

つ叶わないことがあります。それをいかがいたしましょうか。我身が尽きてしまえば、あなたの父君もまた亡くなられてしまうことでしょう。これを顧みて心残りといたします。誰が父王を救うことができるでしょうか。」

龍猛は、徘徊し、まわりを見渡して、命を絶つ所を探した。乾いた茅葉で自らその頸を刎ねると、鋭い剣でものが断ち切られるように、胴体と首が切断された。王子はこれを見て驚き、走り去ってしまった。門衛は王に上奏し、具さに事の顛末を述べた。王はこれを聞いて哀惜の念にかられ、果して命を落としてしまった。

(玄奘『大唐西域記』卷10)⁴³

ナーガールジュナが首を切り落として入滅したとするこの伝説は、登場人物や、殺害の動機、方法など、ヴァリエーションがあるものの、インドに広く流布したようであり、『大唐西域記』の他にも、『カターサリットサガラ(Kathāsaritsāgara)』、ジャイナ教のプラバンダ文献、『八十四成就者伝』や後のチベット文献等に伝えられている。なお、玄奘はこの伝説の舞台を橋薩羅国の城南から遠くない伽藍としているが、その他の文献は以下のようにそれぞれ異なる舞台を設定している。

表3 ナーガールジュナの入滅の伝説のヴァリエーション

時代	話者	場所	王の名	殺害者	死に方	復活
七世紀	玄奘	(Daksina-) kosala	Satavahana	王子	茅葉で自ら頸を刎ねる	記載なし
十一世紀	Somadeva	Cirāyus	Cirāyus	Jīvahara	粉を塗った刀で王子が首を刎ねる	記載なし
十二世紀	Abhayadatta (tib.) dPal gyi ri (シュリー山)	Sālabhandha	バラモン に姿をかえたブラフマン	クシャの葉で自ら頸を刎ねる	弥勒仏が現れる時に、再び起き上がり、有情の利益をなす。	
十四世紀	Merutūṅga	Śātavāhana	二人の王子	ダルバ草の刃で王子が首を刎ねる	記載なし	
十四世紀	Rājaśekhara-sūri	Dankaparvata	Sātavāhana	二人の王子	ダルバ草の刃で王子が首を刎ねる	記載なし

は彼のもとを訪ね、試みにその頭を乞うてみなさい。もし、あなたがこの志を遂げることができれば、願いを果たすことが出来るでしょう」と。王子は、恭しく母の命をうけたまわり、龍猛が止住する伽藍を訪れた。門衛が王子を敬い憚ったので、王子は中に入ることができた。その時、龍猛は讚誦・経行を行っていた。王子の姿を見て、立ち止まって言った。「この夕刻に、なぜ何かを危ぶむかのように、また何かを恐れるかのように、僧坊に駆けつけていらっしゃったのですか」と。王子は答えた。「私が、慈母の話を伺っておりましたところ、話が『行捨の士』に及びました。『私が思うには、およそ生きているものは命を尊ぶものであり、経語や格言にも、命を軽んじ、受けた身を捨てて、欲する者たちに施しするような例はありません』と申し上げたところ、慈母が言うには『そうではありません。十方の善逝、三世の如来は、昔に発心し、菩提を獲得されました。仏道を求め、持戒・忍辱の行を修習し、自らの身を投じて獸を養い、また肌を割いて鶴を救いました。月光王は婆羅門に頭を施し、慈力王は飢えた薬叉に血を飲ませました。このような諸例は、具に挙げることが難しいほどです。先例を過去の悟りを開いた方々に求めたならば、何れの時代にそうした人が無かつたことがありましょうか』と。今、龍猛菩薩は、この高い志を篤くしております。私は求める所がございまして、人頭を必要としております。求めて何年も経ちますが、未だこれを自ら喜捨する者はおりません。暴力によって殺害しようものなら、重い罪を重ねることになります。罪のない者を虐殺すれば、徳を穢すこととは明らかです。思うに菩薩は聖道を修習し、遠く仏果を実現されることを決心されております。その慈しみは有情を潤し、その恵みは無辺に及んでいます。自らの生を軽んずることはまるで浮のようであり、自らの身を賤しむことはまるで朽ち木のようあります。本願に違ななければ、求める所を賜ることをお許しください」。龍猛は言った。「しかし。この言はなんと誠であることでしょう。私は仏の聖果を求め、仏の喜捨を学んでいます。この身は響のようであり、また泡のようあります。四生を流転し、六趣を去来しています。私は前世に広大な誓いを立て、人々の望む所に違わないようにしております。しかし、王子よ、一

き及んだ石窟寺院の伝説に登場する「夜叉神」にも、当時のタントラ世界におけるヤクシャ・ヤクシニーの信仰が反映されていると見てよい⁴²。慧超の記述は簡略ではあるが、そこには、民間信仰の中で保持されてきた在地の神としての役割と、ヤクシニー・サーダナに見られるような行者の守護神、使役神の役割とを併せ持ったヤクシャ・ヤクシニーのイメージを確認できるだろう。

2 ナーガールジュナの復活伝説

『大唐西域記』は、ナーガールジュナの靈験に関して、上述の岩を金に変える神妙薬のエピソードの他に、長生薬に関するエピソードを伝えている。そこでは、ナーガールジュナが薬術によって娑多婆訶（Sātavāhana）王とともに数百歳の寿齢を保っていたところ、王位を継げずにいた王子に疎まれる結果となり、王子の願いに応じ、布施行のために自ら首を切り落として入滅したというエピソードが語られている。

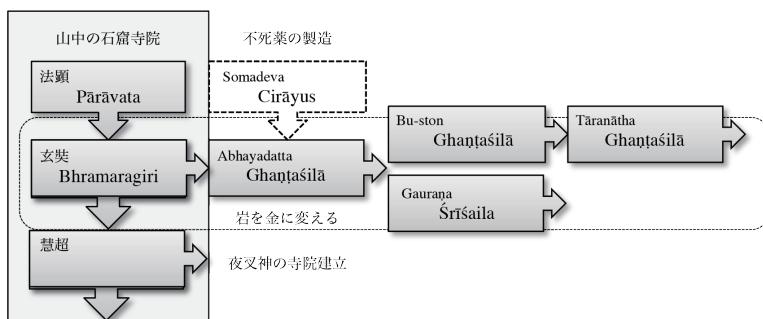
橋薩羅国（ボンダラ）の城南から遠くない所に古い伽藍があり、傍らにストゥーパがある。無憂（Aśoka）王が建立したものである。昔、如来はこの地で大神通を現し、外道を屈服させた。その後、龍猛菩薩がこの伽藍に止住した。当時、この国を治めていたのは娑多婆訶（引正）王であり、龍猛を敬い、住居の門を守衛させていた。〈中略〉

龍猛菩薩は薬術をよく習い、食事によって養生し、数百歳という寿齢を保ち、その精神・容貌ともに衰えることがなかった。引正王も龍猛から妙薬を得て、数百歳という寿齢を保っていた。王には年若い子供があつた。その王子が母に言った。「私はいつ、王位を継ぐことができるのでしょうか」と。母は言った。「今、状況を見るにまだその時期ではありません。父王の年齢はすでに数百歳ですが、子孫たちには老いて終えてしまった者もまた多いのです。これは全て龍猛の福德の力によるものであり、薬術のお陰であるのです。龍猛菩薩が入寂なされば、王はきっと命を落とすでしょう。龍猛菩薩の智慧は弘遠であり、慈悲は深厚であります。自らの身命を与えるが如く、普く人々に施しを行います。あなた

表2 岩を金に変える伝説のヴァリエーション

時代	話者	場所	目的	結果	縁起
七世紀	玄奘	Bhramaragiri (黒蜂山)	引正王の伽藍建立 を助けるため	成功	
十二世紀	Abhayadatta	Gha-n̄ta-s̄i-la (鈴山)	有情の利益のため	文殊師利に阻止される	銅色の岩肌 の由来
十四世紀	Bu-ston	(tib.) dril bu Ita bu'i brag (鈴に似た岩)		神に阻止される	
十六世紀	Tāranātha	(tib.) dril bu brag (鈴岩)		ターラに阻止される	
十六世紀	Gaurapa	Śrīśaila (シュリー山)		ヴィッシュヌに阻止され る	

図2 伝説の地域化と派生



ナーガールジュナの靈験譚は特定の土地と結びつきながら、伝説のヴァリエーションを派生していく。こうして派生したヴァリエーションの一つの中で、慧超は夜叉神が建立した石窟寺院の伝説について語っていた。在地の神が聖者に従うことによって伝説の地域化が図られることは、我が国の聖者伝説の中でもしばしば確認される⁴¹。慧超が聞き及んだ夜叉神の伝説もまた、在地の神がナーガールジュナに帰依し、彼を助けたことにより、ナーガールジュナの伝説が地域化されたことを示しているように見える。

慧超が訪れた八世紀のインドはタントラの隆盛期にあり、この頃中国では金剛智（Vajrabodhi, 669-741）や不空（Amoghavajra, 705-774）といった訳経僧が多数の密教經典を翻訳していた。金剛智の弟子であった慧超自身も密教、つまり仏教のタントラを学ぶためにインドの地を訪れていた。慧超が聞

通りになったとする靈験を記している。なお、この石窟寺院の所在地について知られるのは、南天竺国王の領土の山中であるということのみであり、寺院や山の名称は特に記されていない。

南天竺に存在したという石窟寺院の伝説を、法顯、玄奘、慧超はともに旅の先々で見聞した土地の伝承として記している。人里離れた山中の石窟寺院というモチーフを共有しているものの、その所在地は曖昧であり、寺院をめぐる靈験についても三者三様であるため、彼らが伝えているのは異なる場所の伝承であった可能性もある。しかしながら、玄奘が法顯の記事を踏襲し、慧超が玄奘の記事を踏襲して、この伝説を記していることは間違いない。土地の伝承の聞き手となった玄奘や慧超は、山中の石窟寺院というモチーフを持つ既存の伝説を意識しつつ、その土地の伝承を伝える語り手となっているといえる。

表1 山中の石窟寺院の伝説のヴァリエーション

時代	話者	場所	寺院名	関連する人物	靈験	縁起
五世紀	法顯	達嚩國	波羅越	過去迦葉佛	寺院を訪れる道人たちは空中を飛来して往来した。	波羅越の名の由来
七世紀	玄奘	橋薩羅國 跋邏末羅耆厘		龍猛、引正王	龍猛が神妙薬で岩を金に変えた。	
八世紀	慧超	南天竺國		龍樹	龍樹が夜叉神を使役して寺院を建立させた。食糧の米が枯渇しなかった。	

既存のモチーフをもとに特定の土地の縁起譚³⁴が創作され、伝説が派生していく現象は、我が国の弘法大師伝説のように民間伝承の中でしばしば確認される³⁵。余談になるが、玄奘が語っていた岩を金に変えるモチーフを共有する伝説は、後世の『八十四成就者伝』³⁶、『プトン仏教史』³⁷、『七口決付法伝』³⁸、『ナヴァアナータ・チャリトラ (Navanāṭhacaritra)』³⁹などにも説かれている。しかしながらこれらの伝説の舞台は、玄奘の伝える「跋邏末羅耆厘 (Bhramaragiri)」とは異なっており、また伝説の内容も相違している。例えば『八十四成就者伝』の所伝ではナーガールジュナが人々の利益のために岩を金に変えようとしたところ、文殊菩薩が人々の争いの元にならないようにこれを阻止したという。そしてこの山は金に変化する途中の銅色になったという結末がこの山の縁起譚として語られている⁴⁰。

かれていない。法顕はこの石窟寺院の名を「波羅越（Pārāvata）」²⁷ とし、「過去迦葉仏の僧伽藍」であると述べている。法顕によれば、この石窟寺院は、拘睞弥（Kauśāmbi）²⁸ から南へ二百由延（yojana）²⁹ 行った達嚩（Dakṣīṇā）國³⁰ に存在し、五階建てからなるその重閣には水が巡らされ、僧坊には窓が穿たれて外光がとりいれられていたという。³¹

デカン高原には紀元前後から多くの石窟寺院が建設されており、これらの石窟寺院の中には、カーンヘリー（Kānherī）のように雨水を貯水するための水路とタンクの遺構を有しているものもある。法顕はこうした石窟寺院についての情報を聞き及んだのであろう。しかし、この見聞は、法顕が実地に赴いて得たものではなく、その土地出身の人から聞いた話であるという。達嚩國は道が険しく、国王に金銭を払いガイドを雇わなければならず、法顕は訪問を断念したようである。この寺院は人里離れた山中にあり、寺院を訪れる道人たちは空中を飛来して往来するという靈験が語られていたという。³¹

次いで、玄奘は『大唐西域記』の中で、橋薩羅（Kosala）國³² から西南三百余里の黒蜂山または音写で跋邏末羅耆厘（Bhramaragiri）にまつわる伝説として、この寺院の存在を伝えている。五階建ての石窟寺院には水が巡らされ、僧坊には窓が穿たれて外光がとりいれたとする寺院の描写は、法顕の記述と酷似している。しかしながら、玄奘と法顕の伝える伝説には相違点も多くある。玄奘はこの寺院を引正王または音写で娑多婆訶（Sātavāhana）が龍猛（Nāgārjuna）のために建立した伽藍としており、引正王がこの壯麗な伽藍を建立するにあたり、労働力が枯渇し、国庫が尽きてしまったところ、龍猛が神妙薬を大きな岩にたらし、これらを金に変えて引正王の伽藍建立を助けたとする靈験譚を伝えている。金像や仏典、什物に満ちた伽藍は、しかしながら僧衆の争いにより廃れてしまい、次第にそこへ至るための道もわからなくなってしまったという。³³

玄奘が帰国して約八十年後にインドの地を訪れた慧超は、この石窟寺院は人間が作ったものではなく、龍樹菩薩が夜叉神を使役して建立させたものとしている。引正王との関係や、岩を金に変える神妙薬の靈験は語られていない。この寺は、今は廃れて僧もいないが、龍樹の在世には寺僧が三千人あり、十五石の米で毎日三千僧を供養しても、米が枯渇することなく、自然に元の

は使役神として現れる。ここでは、ヤクシャ・ヤクシニーが登場する三つの伝説、

- 1 慧超「往五天竺國傳」に説かれる
「山中に眠るナーガールジュナの石窟寺院の伝説」
- 2 『八十四成就者伝』とチベット文献に説かれる
「ナーガールジュナの復活伝説」
- 3 『ラセーンドラマンガラ』に説かれる
「鍊金術師としてのナーガールジュナ」

をとりあげて、これらの伝説がどのように成立していったのかを考察する。特に、ナーガールジュナの伝説が地域化しながらヴァリエーションを派生していった過程に焦点をあて、これらの伝説の中でヤクシニーがどのような役割を果たしたのかを以下に考察していくことにしよう。

1 山中に眠るナーガールジュナの石窟寺院の伝説

八世紀にインドを訪れた慧超 (703-780, インド旅行 722-727) は、龍樹 (Nāgārjuna) が「夜叉神」²⁵ に建立させたという南天竺の山中に眠る石窟寺院について記している。これはナーガールジュナとヤクシャ・ヤクシニーとの関係に言及した最も古い伝説である。

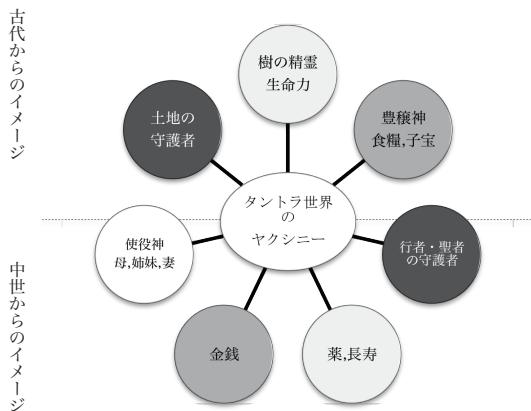
その山中に一大寺がある。これは龍樹菩薩が夜叉神を使って造らせたものであり、人の造ったものではない。掘った山が連なって柱となり、三階の建物となっている。四面の周囲は三百餘歩である。龍樹在りし日には寺に三千僧がいた。なお十五石の米を供養し毎日三千僧に配給しても、その米が枯渇することなく、取っても元通りに還り、減ることが無かった。今、この寺は廃れて僧はない。龍樹は寿齢七百にしてようやく入滅した。

(『遊方記抄』「一 往五天竺國傳（新羅慧超記）」)²⁶

南天竺の石窟寺院の伝説については、慧超より以前にインドを旅した法顥 (337-422, インド旅行 399-413) や玄奘 (602-664, インド旅行 629-645) も伝えているが、法顥の時代にはこの石窟寺院とナーガールジュナの関係は説

たちは土地の守護神というよりも、行者や聖者といった個人の守護神、使役神としての性格が顕著である。中世には諸宗教において聖者たちに従うヤクシニーのイメージが確立し、ジャイナ教では二十四聖者 (tīrthāṅkara) を守護するヤクシャとヤクシニーのグループが成立した²⁴。一方、後に確認するように、中世のナーガールジュナ伝に登場するヤクシニーたちは、ナーガールジュナの守護神、使役神であると同時に、在地の神としての役割を依然、保持しているように見える。この事例から見ると、聖者を守護するヤクシャ・ヤクシニーのイメージは、在地の神としての性格から発展した面があるとも考えられるが、これについては以下に詳しく検討することにしよう。

図1 タントラ世界のヤクシニーのイメージ



二 ナーガールジュナとヤクシニーをめぐる伝説

インド、中国、チベットに伝存されたナーガールジュナ伝には、時代や地域を超えた多くの共通のモチーフがある一方、時代や地域の変化にしたがって、付加され、削除されていく要素もある。ヤクシニーはナーガールジュナがシッダとしての名声を獲得する中世に至り、はじめて登場するキャラクターである。ナーガールジュナ伝に登場するヤクシニーたちは、タントラ世界におけるヤクシニーのイメージを反映し、ナーガールジュナの守護神あるいは

枝や果実を手にする者もあり¹⁶、古代の樹神としての性格を受け継いでいることを伺わせる。中でも聖樹であるヴァタ（バンヤン）樹に住むヴァタヤクシニー（Vaṭayakṣinī）は、仏教、ヒンドゥー両タントラに登場し、広く知られていたようである¹⁷。

行者はそれぞれのヤクシニーに応じた場所、樹下、三叉路、川岸、祠堂等において、ヤクシニー・サーダナを行う。ヤクシニー・サーダナの内容は、古代に行われていたヤクシャ・ヤクシニーへの供養とは異なっている。古代におけるヤクシャ・ヤクシニーへの供養は「バリ（bali）供養」として言及されていることが多い、その具体的な内容は、チャイトヤへの食物の供養、あるいは大地への食物の散布である¹⁸。そこにはしばしば魚や肉、酒なども含まれる。この供養は除災や招福を目的とし、地域の慣例あるいは家長の義務として行われていた¹⁹。

一方、タントラに説かれるヤクシニー・サーダナは、ヤクシニーを本尊として行うプージャー（pūjā）²⁰の形式をとっており、上述の通り、像を造形し、これを呪法の本尊とし、香華や飲食などを供養し、マントラを唱えながら行う。この時ホーマ（homa）²¹が行われる場合もある。召喚されたヤクシニーは行者に様々な恩恵をもたらす。日々の食料、衣服や金銭を賄い、薬（oṣadhi）、靈薬（rasa）、長生薬（rasāyana）を授け、あるいは過去や未来の出来事を告げるとされる。

ヤクシニー・サーダナがもたらす主要な恩恵は食物、衣服、金銭といった日用の資財である。財福をもたらすヤクシニートリは、古来の豊饒神としての役割を保持しているが、経済や流通の変化を反映してであろうか、大地がもたらす豊饒性よりも金銭との関わりが顕著になっている²²。また、これらの日用の資財に加え、薬、靈薬、長生薬を授けるヤクシニートリもいる。その中には前述のヴァタヤクシニーをはじめ、樹神としての性格を明確にしている者が含まれている²³。薬、靈薬、長生薬を授けるという役割の中には、生命力の象徴としての古来のヤクシニーのイメージが反映されているように見える。

ヤクシニー・サーダナにおけるヤクシニートリは、古代のヤクシニーと比較すると、しかしながら特定の土地との結びつきが希薄になっている。彼女

速やかに成就させる。また同時に、女シッダである彼女は、母となつた時にすばらしい成就 (susiddhi) を与える。

(『ジャヤーキャ・サンヒター』26章)⁷

漢訳の仏教タントラにヤクシニー・サーダナについての記述が現れ始めるのは八世紀頃であり、私見では、菩提流志 (-727) 訳の『不空羈索神變真言經』に現れるものが初出ではないかと思われる。その内容は次の通りである。

地をならして規定通りに牛糞を塗って壇をつくり、壇の中心に赤土で薬叉女 (yakṣinī) を描くべきである。界壇の四面に粳米紛を、壇中に粳米麩を供養する。炭香を用いて規定通りに真言を一回唱えるごとに薬叉女を呼ぶ。焼き終わったら、今度は真言を一回唱えるごとに白芥子で薬叉女の像を打つ。すると本物の薬叉女が面前に現れる。〈彼女に〉命令をして真言者 (mantrin) の意のままに使うことができる。もし母となるよう請えば、常に随つて赤子を護るかのように〈真言者を〉擁護し、必要な全ての財宝を供給するだろう。もし姉妹となるよう請えば、毎日、衣服と財銭を供給し、欠乏することはないだろう。

(菩提流志訳『不空羈索神變真言經』卷18)⁸

後世のタントラでは、召喚されるヤクシニーの固有名や、それぞれのヤクシニーに捧げるマントラが明記されるのが通常である。ヤクシニー・サーダナを説くタントラは多数あるが、仏教タントラでは『マンジュシュリー・ムーラカルパ (Mañjuśrī-mūlakalpa)』⁹、法天訳『佛說金剛手菩薩降伏一切部多大教王經』¹⁰、同じく法天訳『佛說寶藏神大明曼拏羅儀軌經』¹¹などに様々なヤクシニーたちの固有名とマントラが詳述されている。ヒンドゥータントラでは『ウッダーマレーシュヴァラ・タントラ (Uddāmareśvara-tantra)』¹²の36 ヤクシニーのサーダナがよく知られており、これと類似した内容を持つヤクシニー・サーダナが『カクシャプタ・タントラ (Kakṣapuṭa-tantra)』¹³、『カーマラトナ・タントラ (Kāmaratna-tantra)』¹⁴、『ダーマラ・タントラ (Dāmara-tantra)』¹⁵にも説かれている。

ヤクシニー・サーダナでは、ヤクシニーの姿を描くことが規定されていることが多い、例えば『マンジュシュリー・ムーラカルパ』にはその尊容が詳しく記されている。これらのヤクシニーの中には樹下に佇み、あるいは樹の

ニーの信仰自体は古代から引き継がれてきたものであるが、中世インドのタントラ世界ではこのヤクシニーの恩恵を得るための呪法が新たに編み出された。

仏教、ヒンドゥー教にはヤクシニーを召喚し、その恩恵を得るための呪法、ヤクシニー・サーダナ (*yakṣinī-sādhana*) を説くタントラがいくつか存在する。この呪法はタントリズムが流行し始めた最初期にすでに行われていたようであり、グプタ朝後期に成立したとされるヴィシュヌ派のパンチャラートラ聖典、『ジャヤーキャ・サンヒター (Jayākhyā-saṃhitā)』⁶ がこの呪法について言及している。内容は簡潔ではあるものの、後世のヤクシニー・サーダナの基本構成要素、つまり

- ヤクシニーの像を造形し、
- これに供養し、マントラを唱え、
- 召喚したヤクシニーに自分の母、姉妹、あるいは妻となり恩恵をもたらすように請う、

という基本構成要素を具えている。『ジャヤーキャ・サンヒター』に説かれるヤクシニー・サーダナの内容は次の通りである。

シルクの布を用意し、そこにあらゆる装飾を身につけた、美しい、心に望む所のヤクシニーの姿を描くべきである。まず規定通りにマントラを称え、断食をし、夜中にググル (*guggulu*) の香を供えるべきである。七日間、以上のように行い、マントラを一万回唱えるべきである。七目の晩に布が音をたてて震え、最上のバラモン王 (*viprendra*) を伴った彼女が現前に姿を現す。行者 (*mantrin*) が動搖させないかぎりにおいて、女シッダである彼女は彼のものとなるだろう。彼女は彼に「母、姉妹、妻、何れになるべきか」を問いかける。心に思うことを躊躇いなく、思うがまま彼女に告げるべきである。女シッダである彼女は、行者の全ての目的を速やかに成就させるだろう。彼女は様々な姿で、様々な欲望を思いのままに与える。再生族の最上の者 (*dvijaśreṣṭha*) よ、彼女は妻として同意をした時よりも、むしろ姉妹となった時に、速やかに、尽きることのない蔵を絶えず与える。世界、他世界、見えない世界を区別なく見せる。息災の達成のために、様々な薬や神の靈薬 (*rasa*) を、様々な教示を、

マ (Āgama)、サンヒター (Saṃhitā)、スートラ (Sūtra)、カルパ (Kalpa) 等々と呼ばれる文献群とその註釈書類を含む宗教テキスト全般である。

これらの宗教テキストの展開とともに形成された文化的土壤「タントラ世界」において、シッダ・ナーガールジュナの伝説がいかに成立、展開していくのかを明らかにすることを目的に、筆者はこれまでいくつかの研究を発表してきた。本論はその研究の一環に位置づけられるものである。ここでは、中世のナーガールジュナ伝の中にしばしば登場するヤクシニー (*yakṣinī*) たちに焦点を当て、ナーガールジュナの伝説が地域化 (localize) されながら、ヴァリエーションを派生していった過程を読み解いていきたい。

一 タントラ世界におけるヤクシニー

中世のナーガールジュナ伝の中にしばしば登場するヤクシニーたちは、古くに中国に伝えられたナーガールジュナ伝³には登場しない。彼女たちはナーガールジュナがシッダとしての名声を獲得する中世に至り、はじめて登場するようになる。ヤクシニー信仰は、タントラ世界を構成する一つの信仰形態であり、仏教、ヒンドゥー教、ジャイナ教に共通して見られる。これらのタントラでは、ヤクシニーが単独で、あるいはグループを形成して登場し、行者を守護し、財福をもたらす神的存在として信仰されている。

インドにおけるヤクシニー信仰の起源は古く、現存する最初期の仏教建築には、ヤクシニー⁴たちの姿がすでに見出される。シュンガ (Śuṅga) 朝の時代 (BC180-BC68) に建立されたバールフット (Bhārhut) の仏塔の欄楯には、樹木に手をかけるヤクシニーの姿が見られ、同様に仏塔の欄楯や門にヤクシニーを配する作例は、サーンチー (Sāñcī, 1C頃) やマトゥラー (Mathurā, 2C頃) にも確認される。これらヤクシニーたちの豊満な肢体が示しているのは豊饒性であり、また樹木の精靈とみなされる彼女たちは生命力の象徴である。チャイトヤ樹⁵を依代とし、在地の人々に祀られる彼女たちは土地の守護神でもある。

中世インドのタントラ世界のヤクシニーは、古代の豊饒神としての性格を引き継ぎ、行者を守護し、財福をもたらす神的存在として登場する。ヤクシ

ナーガールジュナとヤクシニー —聖者伝説の展開と地域化—

山野千恵子

はじめに

八宗の祖として知られる偉大な仏教学者、ナーガールジュナ (*Nāgārjuna*) は、中世インドにおいて、それとはおよそイメージを異にする「シッダ (siddha)」として崇拜されるに至った。シッダとは、タントリズムの世界において、様々な呪法¹を「達成した者 (siddha)」を意味する言葉であり、そのイメージは魔術師に近い²。シッダたちは、西洋における魔術師同様、中世インドの文学作品や民間伝承を彩るモチーフの一つとなり、ここに長生術や鍊金術に熟達したシッダ・ナーガールジュナの伝説が成立した。このシッダ・ナーガールジュナの伝説は仏教、ヒンドゥー教、ジャイナ教の宗教文学に現れ、また巡礼地の靈験譚として語られるようになっていった。

シッダたちの伝説が成立した中世インドには、仏教、ヒンドゥー教、ジャイナ教等、諸宗教の共通の地盤として機能していた一つの文化的土壤があった。その文化的土壤とは、伝説、民間信仰、呪法、医術、鍊金術が交差する一つの文化の体系であり、筆者はこれを「タントラ世界」と呼んでいる。アンドレ・パドウ (André Padoux) が指摘しているように、宗教の正統から逸脱した特異な現象として見なされがちであったタントリズムは、実際には中世インドの諸宗教、ことにはヒンドゥー教、大乗仏教、さらにはジャイナ教に広まった共有財産であったといえる [Padoux 1990: 32]。

タントラやタントリズムといった用語の定義については様々な議論があるが、筆者は「タントラ (tantra)」の語をより広い意味で理解している。それは、ヴィシュヌ派、シヴァ派、シャークタ派、仏教、ジャイナ教等をその信仰的基盤とし、グプタ (Gupta) 朝後期 (6C頃) より近代に至るまでに作成された、マントラやヨーガを宗教実践の中心に置く、タントラ (Tantra)、アーガ

の種」となる。反対に、総合力の高い寺院においては、門徒にとって菩提寺は「自分の居場所であり、コミュニティの場」となる。地域社会や家族の絆が弱まる今、これからのお仕事にはお寺という縁を軸とした血縁に依らない新たな「家族」を作る力が問われていることが、象徴されているのではないだろうか。

IV 今後の課題

本研究において、浄土真宗本願寺派寺院における、今日の門徒の菩提寺に対する評価の視点と基準が一定程度明らかになった。今日の伝統仏教寺院が抱える経営課題の解決に資する検討材料を提供するという当初の目的において、ある程度の成果は達せられたものと考える。

今後の課題としては、研究の対象を未来の住職塾の参加寺院以外の浄土真宗本願寺派寺院にも拡大し、より広範な経営課題について検討を勧めることができられる。また同様に、他宗の寺院についても研究を重ね、異なる宗派間での経営課題の違いなども明らかになると意義が大きいであろう。

続けることが評価されている。また、そのビジョンに基づいて世代や立場を超えて参加できる多様なイベントを開催し、寺報やチラシ、メディアを効果的に活用して広く参加を募り、お寺の打ち出す価値を伝えることが求められる。

住職はリーダーとして謙虚で親しみやすく熱心であることが望ましい。そして、お寺に引きこもることなく積極的に地域社会に出て交流してほしい、真宗僧侶の本分として、ありがたく分かりやすい法話、良い声で丁寧にお経を読むことを大切にしてほしいと考えられている。また、仕組みの面でも組織や会計の明確化を行ない、住職のみならず寺族や法務員による案内・対応・接遇などの優れた業務力と、門徒をお寺のさまざまな活動に巻き込む住職・寺族のリーダーシップが求められている。施設やサービス(飲食など)の充実、境内の美化活動も、住職・寺族・門徒が一丸となって取り組むことが重要である。

門徒の満足度は、住職・スタッフへの信頼感と安心感と、自らの居場所・役割を提供してくれる価値に対して置かれている。門徒は菩提寺が門徒以外にも開かれた地域向けイベントを開催することや、地域社会と積極的につながろうとする姿勢を評価しており、そのことを誇りに思っている。住職・寺族が門徒に対して直接奉仕することよりも、門徒の参画機会が明確に仕組み化されて充実し、門徒も意見の言いやすい風通しの良い組織風土の中で、住職・寺族・門徒が共に意義ある活動を行うことに喜びを感じるのであろう。

門徒は仏教・浄土真宗の教えそのものに魅力を感じている者も少なくないが、それも住職の宗教者としての魅力と具体的な活動が伴っているからこそ、成り立つものであると言える。

菩提寺の魅力や活動レベルが総合的に高まって初めて、門徒はより高い視点から地域社会におけるお寺の役割を捉え「教育の場」「人と人との交流の場」「心の拠り所」としてのお寺について実感をもって自ずと語り始める。その意味で、門徒の抵抗によって自分の思い通りの寺院活動ができないと嘆く住職は、門徒のことを言う前にまず自身のあり方を見直さねばならないだろう。寺院変革は一朝一夕には成らない。

魅力や活動が低調な寺院においては、門徒にとって菩提寺は「不安と心配

浄土真宗本願寺派寺院における門徒による菩提寺に対する評価と分析

組織 資本	Q3（組織としての） お寺の業務力	施設やサービス、飲食の充実	おもてなしの姿勢の欠如
		住職・寺族による接遇（笑顔・丁寧さ・謙虚さ等） 接遇に関する門徒の協力	人手不足
人的 資本	Q4 環境整備力	常に清掃された境内と四季を感じさせる環境作り	境内清掃・整備に関する改善
		境内清掃・整備に対する門徒の協力	
包括的項目	Q5 リーダーの顧客志向	リーダーの謙虚さ、親しみやすさ、熱心さ	住職の親しみやすさ・積極性の欠如 門徒や地域社会との交流機会の不足
		リーダー自ら地域社会に出て行く積極性	
	Q6 リーダーの寺業推進力	組織や会計の明確化・強化	門徒人材の活用不足
		住職の門徒を巻き込むリーダーシップ	コミュニケーションの改善余地
	Q7 修行への熱心さ	ありがたく分かりやすい法話	法話やお経の稚拙さと説明不足
		お経の声の良さと丁寧さ 住職・寺族の親しみやすく誠実な人柄	
	Q8 スタッフ業務力	案内・対応・接遇・仕組みのクオリティの高さ	説明不足と人手不足
Q13 宗教の価値	住職の宗教者としての魅力	法話への不満	
	真宗・仏教の教えの魅力		
Q14 推薦意思	活動（仏事・お墓・行事）の視点	菩提寺と寺檀制度に対する不信感	
	宗派（浄土真宗）の視点 住職・寺族の人柄の視点		
Q15 地域社会におけるお寺の役割	教育の場	脱・葬式仏教	
	人と人との交流の場	門徒を主体に	
	心の拠り所		
Q16 あなたにとって「お寺」とは？	仏・先祖と出会う場所	先祖と出会う場所	
	心の支え（法話・傾聴・自分を見つめる空間、等）	心の支え	
	居場所・コミュニティの場	菩提寺の存在感が希薄で存続に不安	

考察

一覧表の全体から読み取れることとしては、門徒の菩提寺に対する評価視点の大部分が住職・寺族の人柄や姿勢に関わるものであることである。

理念においては、住職が寺院の明確なビジョンを打ち出し、一貫して伝え

日が来て初めて、今日はお寺さんが来られる、と気付く程度。四六時中「お寺」さんが意識されている必要はないのではないか。

- ・現段階では昔からの檀家つきあいとしか考えられない。
- ・私は、子供の時から祖母に連れられて、寺に行きました。現在のように、法座にお参りが非常に少なく、今後お寺が存続出来るかと心配しています。
- ・先祖代々護持されてきた大きな敷地、大きな建物、施設設備などをこれから子孫が背負っていけるかどうか難しいのでは。戸別に割り当てられる懇意（寄付）に耐えられない門徒が多くなったらどうするかが気懸り。

【表：対象寺院における主なコメント言及内容 一覧表】

項目		Top15% 寺院における主なコメント 言及内容	Bottom15% 寺院における主なコメント言及 内容
理念	Q1 目指す 方向性	<ul style="list-style-type: none"> ・ 明確なビジョンと一貫した熱意ある姿勢 ・ 直接・間接にビジョンを伝える多様な機会と方法 	<ul style="list-style-type: none"> ・ ビジョンの不在と浸透不足
	Q2 社会への発信	<ul style="list-style-type: none"> ・ 世代や立場を超えて参加できる多様なイベントの開催 ・ 寺報やチラシ、メディアの効果的な活用 	<ul style="list-style-type: none"> ・ 門徒や地域社会へのコミットメントの低さ ・ ツールやイベントの活用不足
関係 資本	Q9 地域社会との関係性	<ul style="list-style-type: none"> ・ 門徒以外にも開かれた地域向けイベントの開催 ・ 地域社会と積極的につながろうとする姿勢 	<ul style="list-style-type: none"> ・ 地域社会との交流機会の不在と期待の低さ
	Q10 知名度・ブランド	<ul style="list-style-type: none"> ・ 歴史と伝統の価値と活動の活発さ ・ 寺院の特徴としての住職・寺族の人柄・姿勢 	<ul style="list-style-type: none"> ・ 特になし
Q11 檀信徒の参画機会	・	<ul style="list-style-type: none"> ・ 門徒の参画機会と仕組みの明確さ・充実 ・ 前向きな議論を生む風通しのよい文化 	<ul style="list-style-type: none"> ・ 情報不足と門徒の参画機会の不足 ・ 参加者の高齢化、若年層へのアプローチ不足
	Q12 檀信徒の満足度	<ul style="list-style-type: none"> ・ 住職・スタッフへの信頼感と安心感に対する満足 ・ 自らの居場所・役割を提供してくれる価値 	<ul style="list-style-type: none"> ・ 多様な不満

先祖と出会う場所

- ・葬式、法要、月忌参り等、人の死に拘わっている。仏様と向きあう場所。
- ・亡くなった家族の菩提寺として心のよりどころです。
- ・尊敬する父（故人）が代々、お世話になった寺院の庇護のもと、生かされていることに感謝を忘れてはならない所です。
- ・地域が困ったときの相談役。ただし現状は、葬儀・法事の時にお願いするのみとなっています。
- ・ご先祖を御護りする寄りどころ、それは自分の心の寄りどころとするものと自覚しています。
- ・現状においては分骨ではあるが納骨堂にお骨を安置させていただけることで葬儀で法事の場として位置づけの感が強い。どう生きるかを学ぶ場所であるとの認識にはなかなか至らない。
- ・祖先がお世話になっているところ
- ・先祖（父母）に会える場所・そして仏になる、教える場所・寺に行くとやすらぎを感じます・子や孫が自然に寺にいける場

心の支え

- ・み教えを確信する所。自分、家族が安心してお世話になれるように。
- ・先人の偉大さを感じる
- ・心のよりどころ、安らぎの場所です。人生の終着駅とでもいいましょうか。
- ・仏法を開いていく寺、お寺としての祝い事もある。
- ・子供の時は「日曜学校」で歌ったり、お話を聞いたり。成長してからは仏教は人生の指針となり、本を読んだり。仏事の時に住職の訪問を受けて、仏様、ご先祖様に思いをはせ、老いては死に方を考える、人生の終わり方を考える、手助けをして頂くところです。
- ・心の拠り所

菩提寺の存在感が希薄で存続に不安

- ・空気のような存在。日頃、生活の中で「お寺」が意識される事はない。命

じます。

- ・いつも開かれていてほっとする場所。日常に忙殺されている自分をリセットできるところ。
- ・自分の存在を確認する為のもの

居場所・コミュニティの場

- ・お寺に、それも xx 寺に関わりをもてた縁をありがたくおもう。・お世話をさせていただく身で、少しでも何かのお役にたつことの喜びがある。・過去のしがらみが一切なく、人との出会いを楽しむ存在が私のお寺。
- ・人生の終着駅になっている感ですが、住職のはからいで、寺院のお手伝いをさせて頂けるようになり、一種のよろこびのようなを感じています。また、住職の法話はもち論、お手伝の同僚や先輩のお話しを聞かせて頂くうちに、仏法への思いを強くいたくようになりました。中でも、先輩からフッと背中を押され「仏教壮年会」への入会させて頂き、自分を育てて頂ける場としての寺院を自確しているところであります。
- ・私自身養父の死でお寺とのご縁ができました。それ以来少しづつ仏教について学びたいという気持ちで時間がある限りお寺の法要、入門講座等色々と参加することによって、私にはたくさん寺朋が出来ました。寺族の方々も気さくに声をかけて下さり、感謝しています。色々な場面でスタッフとして参加させていただき、必要とされる場所がある事に幸せを感じています。
- ・今までまったく面識のなかった方とのつながりができる「出会いの場」自分を見つめなおす事が素直にできる場所。
- ・生きていくための御縁を頂ける場所。
- ・初めは父の為に「手をあわせたい」という気持ちだけでした。今は機会をつくって足を運びたい場所。なんとなく苦痛ではないところなので、居心地はよいと思っています。
- ・実家の存在 「おはよう、今日は、只今」と行ける処・寺朋のいる処 人と人とのつながりで心の休まる場所

【スコア Bottom15% の寺院における定性コメント傾向】

みつめるきっかけになるかもしれないところ。

- ・先祖があつての私です。先祖の元へ最終的に導いていただくところ。
- ・先祖の供養をして頂くところ。
- ・ご先祖様を敬う、なくてはならない場と思います。
- ・聞法や催しを通じて、少ないながら門信徒間のコミュニケーションが問われる場もあります。
- ・慌しく過ごしている自分を見つめ直すことが出来、阿弥陀様やご先祖を感じ安らぎを覚えます。お参りすると気持ちが凜となります。
- ・お寺を媒介として、ご先祖の存在を感じ、感謝し、今の自分の存在を感じさせてもらえるところです。

心の支え（法話・傾聴・自分を見つめる空間、等）

- ・何かあつたら相談できること。
- ・心のよりどころになる存在です。
- ・若い頃は全くと言っていい程意識していませんでしたが、年を重ねる度、また地域の中で生きていくのにとても必要な存在になってきました。今、色々な機会に説法等をお聞きすると、心が穏やかになったり、ありがたい気持ちになります。
- ・生きている以上死は避けては通れない事ですが、死をむかえる時に心おだやかに向えられる様、お寺が導いてくれる場所であつてほしい。
- ・お寺では、お念佛の心を磨き研鑽に励む場と考えています。
- ・昔からお仏壇のある家で、親類も皆お仏壇がありましたのでお彼岸やお盆にはお墓参りに行っておりましたが、お寺様にご法話を聞きに行くとは知りませんでした。ご院家様からのおさそいで、お寺様にご縁ができ。ご法話や勉強会等、他のお寺様の方とのご縁もいただきありがたいと思える様になりました。
- ・つい6～7年前までは、やはり先祖供養のための仏教であり、お寺であるとの認識が強かつたと思います。でも5年前の入門講座受講以降、自分が少しでも心豊かに生きるための浄土真宗であるとの認識にかわりました。いろんな行事毎にご案内をいただき、季節を通じて楽しめる「いこいの場」と感

・お寺は葬式、法要、月忌参り等、人の死に拘わっているのでそんな暗いイメージを取り扱う事が大事（特に中高年）。広い敷地のお寺もありますから、お寺の外回りにウォーキング、ランニングコースを作ったり、ラジオ体操を毎日行えるような場を作ることで、地域社会の活性化を計る。

・「お寺」という枠組みにとらわれず、多くの人がよりどころとなれる場所。スーパー・マーケットや喫茶店のような気軽さとお寺ならではの雰囲気をうまく融合させた「新しいお寺」像をみんなでつくっていく。

・葬式や法事だけのお寺でなくする。

門徒を主体に

・まずは寺院に門信徒が気軽に訪れ、参拝や談笑が出来るような機会を増やし、そういう中から地域のサロン的な場として広く活用されていくような寺院になればいいかなと考えます。また、災害時にも活用できるような施設になればいいと思いますが。ただしこれからの事業展開は寺院が行うのではなく、門信徒や関わりを持つ人たちが主体となっていく事が良いのでは。

・お寺は現状をこなす事で余裕があると思えないので門徒も含めて行動を起こす事が大事なのでは？ 気楽に過ごせる場所の設置。当番制により管理（門徒）

・檀家と一つになって一人でも多く、お寺へ出入りしてほしい。明るいお寺作りが必要である。

・住職と檀家が協力して、お寺の発展を考えていく。

問16. あなたにとって、そもそも「お寺」とはどのような存在ですか？

【スコアTop15%の寺院における定性コメント傾向】

仏・先祖と出会う場所

・先祖がやすらいでいられる場所。私にとってお合出来る場所

・亡くなった両親と繋がる場所。将来、なにか地域との繋がりとか、自分を

人の暮らし方に触れる機会は、自分の幸せを考えるとき大いに参考になります。生前の家族の暮らしが伝承されることは、時代を超えて自分の生き方を励みます。

・急速な社会現象の変化により、お寺に関する意識の希薄化が進む事も懸念される。このような時こそお寺と門信徒の皆さんのが悩んでいることなどを話し合い、聞き合って問題を解決できるようなお寺であって欲しいと思っている。

心の拠り所

- ・気軽に人生相談ができるところ
- ・地域の心の拠り所として「お寺様」の期待は高い。
- ・自身の場合、困った時の”駆け込み寺”で本当に助けられました。日常、平和に暮らしている時は余り考えませんが、常に心や気持ちが不安になった時、短時間でもお寺に伺うと落ち着きますし、合掌することで、今抱える悩みが小さな事だと思えることがあります。自分にとっては地域にある癒しと、自分を見つめなおすことが出来る場となっています。
- ・経済が不安定な現状の中、精神的な病気なども増えている。悩みなど心のケアを相談できる寺院。教育・医療・介護分野などとの連携がとれていくと良いと思う。
- ・いろんな事で心的に悩んでいる人も多くいると思います。さまざまな種類のカウンセラーがおられますが、ほとんどが対症療法かなと思っています。根本的には生きる価値観が変わる必要があるかと思いますが、浄土真宗の教えこそ必要だと思います。人にやさしい教えだと思います。お寺は心的に悩んでいる人の受け皿(拠り所)にもなってほしいと思います。

【スコア Bottom15% の寺院における定性コメント傾向】

脱・葬式仏教

- ・法事の時だけでなく、気軽に人々が居れる場所になってほしい。

問15. これからの地域社会において、「お寺」にどのような役割を期待しますか？

【スコア Bottom15% の寺院における定性コメント傾向】

教育の場

- ・生に対する価値観が低下している中で、宗教心、道徳心を根付かせる場所として必要。
- ・孤立化した人がふえつつあると思う。人は仕えながら生きている事をもっと伝えたらと思う。宗教界の大きな目的であろうと思う。昔の寺子屋文化がかえってくればと思う。
- ・平和の根本も、争いの根本もすべて人の心にあると考えています。幼少期から生涯を通してその心を正しい方向に導いていただくのがお寺の大きな役割ではないでしょうか。
- ・日本文化的なイメージが強いので、それを活かしたいいろんな行事を発信してほしい。勉強会などの場所を提供するなど。色んな人達が、行きやすい場所になってほしい。

人と人との交流の場

- ・仏の前ではみな平等とおもうので、上下関係の繋がりではないことが、お寺ではできると思う。行事等を通じて交流し、少し話し合えるような、お互いのことがわかるようになれたらいいと思う。
- ・家族葬が結構な数出ているように、地域社会の横の繋がりが希薄になっているが、門徒を集め、次には地域住民の集会の場を目指し、昭和の良き時代の復活のキーマンとなっていただくのを望む。
- ・いつの世になっても人の生死はつきものであります。尚更その存在は大きくなるものと思います。昔のように地域の集会地であったようになくてはならない処と思います。
- ・血縁なき家族関係が構築できる場ではないかと思っています。さまざま

浄土真宗本願寺派寺院における門徒による菩提寺に対する評価と分析

- ・住職のお人柄、坊守さんの暖かさ、包み込んでもらえる何かを感じています。
- ・ご院家様の人柄と、坊守様方の門徒に対する気遣い等、お寺にご縁のなかつた人に対しても安心してすすめられます。
- ・自信を持っておすすめしたいです。御住職は規則正しく真面目、熱心、気さくなところもあります。
- ・私は、ぜひこの xx 寺様をおすすめします。お人柄の温かさ、優しさ、心の広さは、その子供さん方にもすでに受け継がれていらっしゃる様です。
- ・何度か行事にお参りするうち、心のやすらぐものを感じ、ひき込まれていくところがある。古い小さなお寺様ですが、住職、総代の方々に好感をもっています。
- ・法話も毎月聴聞できるし、なにより住職はじめスタッフの方々が、親切であり、何事にも誠心誠意対応してくださっている。

【スコア Bottom15% の寺院における定性コメント傾向】

菩提寺と寺檀制度に対する不信感

- ・住職の各家庭における仏事の作法の指導がまちまちであったり、仏法の内容などに難点があるなど、現状では積極的に薦める事はできない。
- ・以前は、積極的に薦めて、実際に宗派替えをした方もいた。しかし、今までは、自分自身も宗派替えをしたいくらいなので、決して薦めない。
- ・亡父のとき理由があつて以前の寺から現在のお寺に変えたが、それが良かったのかどうかは判らない。お寺の所属をいちど決めれば生涯にわたって関わることになるので本人がご縁を得て決めるしかない。しかし、現在の社会状況はお寺を自由に選択したりこれを変更したりすることは出来そうにもないので、知人などにご縁を勧めたりお誘いすることにはためらいがある。

【スコア Top15% の寺院における定性コメント傾向】

活動（仏事・お墓・行事）の視点

- ・ぜひ薦めたい。私宅はご寺院の区域外であるが、必ずお参りしていただける。
- ・私の大好きなご住職様の話をして何人か一緒に来る人たちに話をするとお経を読まれる声がとても良いといわれます。地方に住む両親も自分の行くお寺よりもその方のお経が良いと言っておりました。心に残ります！！
- ・安心して紹介（案内）できる。お墓をお持ちの方でも責任をもって納骨堂のおすすめをしている。
- ・知り合いの通夜・葬儀・年忌等にはできる限り参列し、お寺との縁を話しかけている。
- ・法座開催の回数が他寺に比較しても非常に多いことでもわかるようにぜひすすめたいと思っている。
- ・仏の教えもきちんと伝えているし、行事も丁寧にきちんとしているのですすめたい。お寺の境内がきれいなこともよい。

宗派（浄土真宗）の視点

- ・浄土真宗のみ教えを知ってもらいたいから
- ・宗派がその人にとって大切である。望まれるのならば推薦する
- ・お盆などの色々な難しい決まりごとがなくて、わかりやすくて良いよとよく話しています。
- ・教義のきちんとした宗派であるから迷わず進める。特に xx 寺は住職の前向きな一生懸命さのお姿と自寺ばかりでなく、組・教区のお仕事もリーダー格。本願寺派の正統寺院だと思ってます。また本堂の不思議な空間が魅力。私はお寺に居場所があるのが嬉しい。
- ・他宗の人には無理ですが、ご縁を求められればぜひおすすめします。毎月のようにお参りし、聴聞の機会がありますし、1年を通じて予定が周知されていてお参りしやすいです。

住職・寺族の人柄の視点

浄土真宗本願寺派寺院における門徒による菩提寺に対する評価と分析

- ・他の宗派の方のお話も伺う事がありますが、あまり魅力を感じません。真宗ほど簡単に自分にはいってきたものを感じたことがありませんでした。
- ・色々な法要や講座での法話では、十分納得して今後の人生に活かそうと心から感じることが多いです。でも現実の世界では、それが十分には活かせていない弱い自分であることにジレンマを感じています。しかし少しずつでも仏道に沿った日常生活が送れるよう努力したいと思っています。
- ・それまでの自分がいかに迷信などにとらわれて、日常を送っていたか思い知りました。今では心が解放され、自由になったと思っています。仏法特に浄土真宗の教えのお蔭だと思っています。
- ・仏法を説いてもらった時、自分の気持ちが反対の方にむいていた事など修正出来てよいと思う。
- ・仏教のことはよく知りませんでしたが、今ではいろいろなことを教えてもらい、様々な困難な出来事と向き合う時の支えだと感じています。

【スコア Bottom15% の寺院における定性コメント傾向】

法話への不満

- ・住職はもっと勉強してほしい。
- ・お聴聞の先生の話は、心にしみるが、ご住職の話で、心に残った事は余りない。
- ・本格的にお寺にかかりわりを持って2年程度なので、よく理解しきれていない。
やさしいお寺にすべきだ。
- ・仏法の教えが十分理解できない。
- ・ご住職のお説教を聞く機会が少ない。

問14. 地元のお知り合いやご友人がお寺とのご縁を求めていたら、あなたはこのご寺院をおすすめしますか？

- ・当寺は、幼稚園・保育所を経営する関係上、法務がおろそかになっている。
- ・亡父がお世話をになったお寺をそのまま受け継いでいる。良い点や改善点などについては思い浮かばない。
- ・すべてにおいて少し理解しにくい。
- ・寺院にも、経済至上主義の害毒が蔓延しているように感じる。宗教とは、人間が人間らしく生きるための哲学であり、思想信条でもある。「檀家が何とかしてくれる」「檀家にねだれば金を出す」ではなく、真実の生き方を説く原点に還ってほしい。

問13. あなたは、このご寺院・ご住職の説く仏法こそが自身の心と人生の支えだと感じていますか？

【スコアTop15%の寺院における定性コメント傾向】

住職の宗教者としての魅力

- ・ご住職の世の為、人の為と思う気持ちが伝わってまいります。
- ・住職は常に「浄土真宗のみ教え」にある人生そのものの問いを熱心に説かれ、一番大切なのは「繰返し、繰返し仏法を聞いて、皆が同じ信心をいただいて、念佛を申し、いのち終わった時には必ずお浄土に往生させていただく」という事こそが私の願いである」と聞かせていただきます。同朋の人生の支えとなっている。
- ・私は住職が「親様」と思える時があります。
- ・住職、前住職お二人のされるご法話はこれこそが私達凡夫の支えだといつも感心しております。
- ・私達のぐちとか不満をきいて下さって、その答えからなるほどそういう考え方をして行けば良いんだと納得する。

真宗・仏教の教えの魅力

顔の見えるお寺と感じています。

- ・お寺の財務状況の説明は、門信徒との信頼関係を構築しています。

自らの居場所・役割を提供してくれる価値

・仏法について何も分らない状況であった私に、地区総代や法要世話人などの大役を与えられ、その活動の中で同僚との共同作業をさせて頂くうちに、法縁のありがたさを感じるようになり、ありがたく感謝致しているところです。最近では、会長より仏教壮大年会への入会を進められ、大きな手で背中を押されたような心境です。精進への道を示して頂き、感謝にたえません。

・これまで積み重ねた知識や経験が乏しいなか、身に余る門徒総代の委嘱を受け、職責が果たせるか心配な面が多かったが、所属する教区や組の総代研修を受けるとともに、お寺の各種行事への参画会議への参加及び、ご聴聞を重ねることと、これまでのご住職や坊守さまの熱心な指導と支援により現在に至っている。今後は他の総代の皆様と切磋琢磨し、責務を果たすべく、そしてお念佛を申しつつ、心豊かに生きることのできる社会になるように努めてゆきたい。

・何らかのお役をさせていただいている人は、お寺に出掛ける機会も多くあり、お寺に親しみを持ち、又ご法務も100%と評価するでしょう。私はお役を頂いていなかつたらお寺は単なる「法事の為のお寺」であつたろうと思う。自分が大きく変わった。お育て頂いていると感謝しています。

・私自身まだまだ、自分の人生をくいのないように生きて行きたいので、お寺の行事等に、積極的にお手伝いや参加は出来ませんが、住職や副住職は、「無理しないように、参加して下さい」と言って下さるので、とてもありがたいです。

【スコア Bottom15% の寺院における定性コメント傾向】

多様な不満

- ・行事が多すぎるきらいがある。

である。

参加者の高齢化、若年層へのアプローチ不足

- ・寺に門徒が集る場合（報恩講など）参列者は大部分が老年者で、若年層の参加が少いのは遺憾であり今後若年者の参加を増やすのが課題である。
- ・年間行事の中での参加者の顔ぶれが同じそれも年配の女性の方々が多く、今後男女を様に若い方々の参加を出来るような方策が必要だこれも一般社会の現象であるが…
- ・総代集会時常常でるのは、護寺等。考えるのは我らの代までか。子の代どうなるだろうか？その心配ばかり。

問12. あなたはご寺院との関係性やご法務に満足していますか？

【スコアTop15%の寺院における定性コメント傾向】

住職・スタッフへの信頼感と安心感に対する満足

- ・真心伝わるご法務に感謝あります。
- ・何度も言いますが信頼感と安心感には満足している。
- ・こちらの事を優先して考えていただけますので、十分に満足しています。
- ・ご住職が、苦労を厭わず、新しいことに意欲的で、何事にも目が行き届いており、ついてゆくだけで安心していられる。
- ・理解できる説明をしてくれます。
- ・公平さを感じます。
- ・ご住職様、坊守様はじめ、副住職様・若坊守様、その他ご寺院スタッフの皆様には親しみやすく受け入れの姿があり安心できる。家族的な雰囲気や温かい雰囲気は大変よい点だと思う。
- ・私たち門徒に対して、お寺という組織・団体で接しているという感じではなく、スタッフ一人一人が最善の対応をしていただいていると感じています。

要の受付、ご接待も門徒が進んで参加します。

前向きな議論を生む風通しのよい文化

- ・檀信徒（門信徒）講座を皆さんで質問をし、回答をいただき、楽しく話す機会があります。
- ・お寺をオープンにしようとする意がうかがえます。
- ・若い方（若院？新院？）が入ってからは特に前向きに参画の機会を開いています。
- ・講話に限らず、広報紙などを通して色々情報はいただいていると思います。活躍や役割なども知ることができます。
- ・役員の方々が話し合いをされる機会が多いと聞いています。
- ・門徒推進員が積極的に参画し、お寺の法座の準備や後片づけなどを行われている。また必ず反省会を持ち、住職さんや坊守さんも同席して、雑談の中で、護持運営や将来作りに関しての意見を交わしている。

【スコア Bottom15% の寺院における定性コメント傾向】

情報不足と門徒の参画機会の不足

- ・年4回ご法座等、普通の行事は行われているが、目立った機会は開いていいるとは思いません。
- ・とにかく檀家だけでなく、地域の者が集まって来るような催しのようなものが欲しい。
- ・年1回（12月）総代、世話人会議を開催するのみ。短時間でも良いから、法要の際に開催してほしい。（法要終了後、お茶を飲みながら「何か寺の運営について意見をお聞かせ下さい」等）
- ・総代の一部の人が、将来に対して、心配しているが、他の人は、全く無関心であり、参画する機会が無い。年に数回程度、門徒様と話し合いや、飲食の会の機会を持って、本音の話しを聞き、今後の寺のあり方を話し合うべき

特になし

- 今までのお寺の記憶が強いですが今は新しいお寺と生まれかわりましたので、これからは新しいお寺をまもっていただき印象、特徴はこれから作ってもらいたい。
- 檀家と云うだけで他の寺と比べて特徴なし。
- 特に特徴は見当たりません。
- 目玉になる行事が無いので、檀家の方々のお参りだけだと思います。
- このお寺の歴史を檀家はどの程度ご存知なのでしょうか。詳しく知らないと思います。

問11. ご寺院は、お寺の護持運営及び将来作りに関して、檀信徒が積極的に参画する機会を開いていますか？

【スコアTop15%の寺院における定性コメント傾向】

門徒の参画機会と仕組みの明確さ・充実

- 役員の引き継ぎが丁寧にされ、檀家がいろいろな役割を体験できるようになっている。
- 総代制で運営されてたり、門徒推進員拡大に努力されたり積極的に参画出来るようされていると思っている。
- 総代会・仏壯・仏婦との連携もうまくいっており、その都度協議を進めている。
- 地区世話人研修、意見交換会を行い、地区世話人や門徒の思いや悩みなどを自由にだしてもらい、寺院活動に生かされている。
- 例えば仏婦は報恩講のお斎の準備、仏壯はお寺の広報の発行、門徒推進員として春の花まつりなどの催事に加わり、その取り組みがお寺の営みの充実につながる事はよろこびです。事前に打ち合わせの会も開きます。
- 花まつり、初参式、夏の子供のつどい等の企画、運営すべて仏壯・仏婦協力して行います。年6回入門講座は門徒推進委員が中心に運営します。各法

浄土真宗本願寺派寺院における門徒による菩提寺に対する評価と分析

て江戸時代から伝っているようで、聖人さまのご遺徳を偲ばせいただくにふさわしい雰囲気で法座に参座できる。

- ・他のお寺と比べて開けたお寺であると思います。いろいろなクラブがあり、楽しんでいる事。
- ・門徒交流等について、近隣の寺院には見られない催事があり際立っている
- ・xx寺の特徴として、門徒が活動の企画・運営に積極的にかかわっていることが挙げられる。特に仏教壮年会や仏教婦人会の活動が顕著で、例えば報恩講のときに竹灯籠のイルミネーションを飾ることを発案し、必要な竹の材量を門徒の方々が提供してくれる等、皆さんの連携した活躍の場が多くある。またよりよいお寺にしようという意識を持ち、積極性を發揮しようとお寺側からの呼びかけを待っているだけでなく、こちらから積極的に提案して各々が寺務に挑戦している。

寺院の特徴としての住職・寺族の人柄・姿勢

- ・住職等の謙虚な態度は、檀家の一員として感銘を受ける。
- ・お布施に関して一度も金額を云った事がない。他の寺では戒名料、御布施幾らですとハッキリ云うお寺が多い。
- ・お寺の方の気さくな対応、人柄が何より自慢のxx寺です。
- ・月に一度はお寺を訪れられるようお聴聞の機会を作つてあり、他のお寺さんを感じる寂しさがなく、いつも人が集っているような暖かさを感じます。
- ・寺院、法務員が気軽に相談に乗っておられ、アンテナを高くかかげながら運営をされており、他のお寺さんからのツアーもある。
- ・月期のおまいりは他寺院では時間が明確でなく、その日は一日家を空ける事が出来ないと聞きます。xx寺さんでは、○時～○時の間と明確に時間を指定していただけるので、これだけでも大変際立っています。又、お経もいつもていねいにあげていただき、感謝しています。

【スコア Bottom15% の寺院における定性コメント傾向】

- ・住職はロータリークラブとして、地域社会とつながっています。
- ・地域の役等、特別な地位を表に出さないで引き受けている。
- ・山門脇には掲示板を設置しご住職様の御言葉が示されている。地域社会に働きかける思いが伺える。
- ・ご院家は他地区まで法話等に行き、大変評判が良い。

【スコア Bottom15% の寺院における定性コメント傾向】

地域社会との交流機会の不在と期待の低さ

- ・地域社会側も寺院との関係をあまり求めていないので、やむを得ないと感じます。
- ・寺の周辺の門徒様や町内会等の関係が、よろしくない。周辺の門徒様が、法座や寺の会合には、皆無です。
- ・お寺の存在する町内会との関連が、皆無である。
- ・地域の方々と連携して行うようなものは今のところ何もない。

問10. あなたの印象・記憶の中で、ご寺院の特徴は、他のお寺と比べて際立っていますか？

【スコア Top15% の寺院における定性コメント傾向】

歴史と伝統の価値と活動の活発さ

- ・古い歴史と伝統を受け継いだお寺であり敷地の広さと言い、本堂の大きさと言い落ち着いた風格のあるたたずまいである。また本堂での種々の催しや法話もありがたい事である。
- ・重厚な歴史を感じさせる「xx」（県指定文化財）などが経蔵におさめられている。
- ・報恩講では全国的に珍しい、「xx」のお勤めがある。xx寺独自の伝統とし

- ・住職は、通夜の際には、遺族との関わりや、法話等を話すべきであり、葬場業者の方的な進行で行なわれている。
- ・どこのお寺でも今では共通と思われるが、スタッフ不足（なり手が居ない）と老齢化により定例行事の繰り返しでマンネリ化の感じがある。
- ・組織がそれぞれで対応している。住職を中心とした、スタッフが少ない。組織の見直しが必要である。

問9. ご寺院は、地域社会と強い関係性を築いていますか？

【スコアTop15%の寺院における定性コメント傾向】

門徒以外にも開かれた地域向けイベントの開催

- ・子供から大人まで参加できる催事を行っているから
- ・除夜の鐘つきに、近所の人々が沢山集まっている。
- ・お寺の法要の他に初参式・花まつり・夏の子供のつどいが計画されますが、ご門徒さん以外の子供さん、お孫さんも参加されます。
- ・法事が行われるときに門徒としてではなく、地域の人として、法話を聞き、お参りしてくれている事は、「地域のお寺」としての存在があることだと思う。
- ・ご門徒はもちろんのこと、できるだけ多くの市民の方々にもお寺に足を運んでいただくために月2回ヨガ教室公開講座を開いている。

地域社会と積極的につながろうとする姿勢

- ・地域自治会の役員等も引き受け又活動にも参加している
- ・住職自身、消防団（地域）に入団したり、坊守さん若坊守さんもそれぞれにみなさんと気さくにお話しされる
- ・地元の行事に、進んで参加して見える。
- ・礼節もよく、対応も温かにお盆には全地区活動もされコミュニケーションを築かれている。

問8.ご寺院のスタッフの業務の質は高いですか？（例：檀家対応、葬祭、催事、広報など）

【スコア Top15% の寺院における定性コメント傾向】

案内・対応・接遇・仕組みのクオリティの高さ

- ・事あるごとに案内状がきちんと送られてくること。細かいところにも大変気配りをされていると感じます。
- ・受付等対応はしっかりしている。
- ・スタッフの方達の対応はすばらしく、ご門徒の方々も頼りにしているように思います。
- ・年忌のお知らせなど、忘れそうなのですが助かります。
- ・言葉遣い、諸作など気持ち良さを感じます。広報も読みやすいと思います。
- ・どの様な時も声をかけてくださり、情報交換もしやすいのではないかと思う。
- ・スタッフのモチベーションも高く、十分に対応していただいている。
- ・どの方も非常に気持ち良く、丁寧に対応していただいている。仏事などの会議資料もお寺で作っていただいているので、有難いと思っています。
- ・住職・法務員の方々も丁寧に対応されており、門徒さんからの信頼は高い。

【スコア Bottom15% の寺院における定性コメント傾向】

説明不足と人手不足

- ・仏事の執行について一貫性がなく前回と違う事もあり、戸惑う事もありました。
- ・お寺の意味がわからないと難しいと思う。家で家族が亡くなつて、初めてお寺へ出向く型が多いから、今までの風習に準じているだけだと思う。

しいと絶賛されている。母が亡くなつて丁寧なお経をいただいて、お寺に興味をもつようになりましたとの意見も多く寄せられている。何事も熱心な人柄である。

住職・寺族の親しみやすく誠実な人柄

- ・ウソがない、てらいがない、そして同時に役職を超えて”現世を生きる人間同士”の親しみも感じます。坊守様も全く同様に心深くて、お二人のお人柄には尊敬の念を抱いています。
- ・温厚で誠実感を有し、安心してお経や法話を聴聞することが出来る。
- ・誠実さが充満している。
- ・数年前よりお寺とのご縁をいただき、ご住職のご法話やお姿に接するたびに自分自身の考え方、価値観を見直す機会となっております。
- ・自分で分からぬ事は調べて門徒に教えてくださいます。まっすぐな人柄が伝わります。
- ・若き住職としては、その誠実できさくな人柄や真摯な態度、お経の素晴らしいなど申し分ありません。

【スコア Bottom15% の寺院における定性コメント傾向】

法話やお経の稚拙さと説明不足

- ・法話での伝えたいところ（テーマ）がぼけている時がある。
- ・儀礼の執行などから教養の見識も高いと思われますが、法話についてはその時の話の趣旨がよくわからない時がある。
- ・説法、儀礼の話等は何の目的、等がわからない。
- ・少しは、理解できる部分もありますが、仏教用語ばかりでなく具体的に話すべきで、たとえばお寺に参られる人たちの体験的のことと含めた法話等を行うべきだ。やさしいお寺になるべきだ。
- ・住職の話しが、難しく、声が小さい。
- ・個性によりますが、法話が堅苦しい。

ありがたく分かりやすい法話

- ・良く勉強され、法話等についてはありがたい。
- ・説法と儀礼が良い。
- ・ご住職様、若住職様、豊かさ、ありがたさ、足を運ぶたび感じています。法話にしても、何時間聞いていてもいいなと思います。お経にしても、皆が「阿弥陀経」「正信念仏偈」「讚仏偈」をいただく様になりました。これも住職様のおかげと思っています。
- ・常に学び、分かりやすく説いている。
- ・分かりやすく熱意を込めた法話は時に面白くおかしく、時に涙を流す程感激し、人を引き付ける話術は（法話）、まるで芝居（ひとり）を見ているような時間を過ごすこともある。そして最後はきっちりと教義で締めくくられる。年毎に私の心の豊かさ、ありがたさが増しているとつくづく感じている。
- ・私は毎月1度、婦人部の例会に参加しますが（お寺さんの組織の中に婦人部というのがある）ご院家さんのご法話を楽しみにしてお寺さんに参ります。
- ・ご住職自ら講師役で三つの講座を毎月こなし深い知識を感じる。感心させられることが多々。最近とくにお話が上手になった。

お経の声の良さと丁寧さ

- ・まずお経がすばらしい。葬儀、法事などでいつも周囲の方たちが立派、上手と言ってくれます。私もどこの他のそれに行っても、ピカイチだと思います。
- ・お経は見事です。人柄ははじめて好感が持てるし、仏教に対する思いが強いことも感じます。
- ・お経については申し分なし。住職のお経が始まると近隣と人々と路次で聞いているとのこと。
- ・葬儀の時にご近所方が御参りにこられて住職のお経の声を聞いてビックリされてお寺の場所を尋ねられる程心に残る立派なお経でした。
- ・住職のお経は意味がわからなくても「いいなあ」と思うし、葬儀でのお話しに心がこもっていると思われる。
- ・お経の意味などくわしく解説してくださる。
- ・お経は天下一品、はつきりした口調で声も大きく、わかりやすく、すばら

築かれていると思います。不思議なくらいお寺の行事に参加することが苦になりません。

【スコア Bottom15% の寺院における定性コメント傾向】

門徒人材の活用不足

- ・運営するにあたって人集めは難しそう。周りから集まっていく態勢を整えるべき。
- ・門信徒の中には腕に覚えの人が居ますので、運営に生かして活性したい。
- ・寺院役員を活用したほうが良いと思う。
- ・リーダーと寺役員の交流を増し、寺発展の為活躍がほしい。
- ・総代、仏事の一部の人が活動的であるが、若い人や門徒様のほとんどの人が、寺に関して無関心である。

コミュニケーションの改善余地

- ・それぞれの分野では、チームワークがあるが、横のつながりが薄い。各部門合同で、協議する場を設けてお寺の改善等協議すべきだ。またそれぞれの行事に各部門から参加すべき。
- ・檀家の代表役員に対しての相談の際に、お寺の考えが先になって進行されています点があった為にチームワークに多少難が生じ、その後の話し合いに対しての推進力の低下がみられている様で反省が必要と思う。

問7. リーダー（ご住職もしくはそれに準ずる人）の法話やお経、人柄・姿に、 仏教の豊かさやありがたさを感じますか？

【スコア Top15% の寺院における定性コメント傾向】

- ・毎月例会をして、1年に1回研修旅行などしてコミュニケーションを取っている。
- ・総代始め世話役及び婦人部（佛法婦人会）を設け、催事における切り盛りに取り組んでいる。
- ・xx寺役員（門徒総代、仏教壯年会、仏教婦人会、門徒推進会）を確立し、それぞれの役割を示して、それぞれが職責を達成できるよう指導されている。とくに重要な行事の実施にあたっては、事前の打ち合わせ会議、準備運営会議を開くなどリーダーシップを発揮されている。
- ・伝統が古いしきたりにも十分配慮しつつも、新しい考え方やニーズをよく取り入れ、関係のあるお寺さんとの連携や門徒の婦人部や壯年部の協力も積極的に取り入れて、円滑な運営に努めている。
- ・諸会議等で、お寺の運営をできるだけ全体化している。

住職の門徒を巻き込むリーダーシップ

- ・寺院総代とのコミュニケーションも上手くいっている
- ・寺族という言葉すら知らなかつた自分ですが、各種行事への案内やボランティア参加、その後年番や総代という仕事をやらせていただきました。遠い存在であった寺が、行事へ参加することにより身近になったとともに、門徒の横の繋がりが住職を中心にして出来上がつたと思います。葬儀だけの寺から、人が集まる寺への転換がスムースに出来たと感じています。
- ・お寺の運営だけでなく、地域の”組”を含め、リーダーシップは十分に發揮している。
- ・人を活かしつかうのがとても上手と、門徒さんでも評判。
- ・門徒さんの出費要請がまったくないので、現代感覚の門徒にあってありがたい運営と思う。
- ・お話を聞いてリーダーシップのとれる方だと感じているので期待しています。
- ・前向きで積極的でありながら、決して自分の考えを押し付けないで、メンバーの意見などに謙虚に耳を傾けながら実行されているので、総代会をはじめ仏壯・仏婦などの組織がありますが、それぞれが活動しやすいし、信頼関係が

住職の親しみやすさ・積極性の欠如

- ・知識人で近寄り難い印象がある。世俗の問題や悩みなど相談し難い。
- ・住職が、少し無口で愛想が悪い。法要の場でもお参りに来られた方と積極的に話をしない。
- ・一つとして地区の集会に住職が参加されていない。

門徒や地域社会との交流機会の不足

- ・私達が子供のころは寺で遊んでいましたので大人もよくお寺により話がはずんでいましたが、なんといっても檀家が遠方などでお寺にいくのがむずかしい
- ・定期行事以外に檀家と接する機会はなく、住職にも設問に沿う意欲は見られない。
- ・勉強会などもう少し会合があっても思います。
- ・一般の門徒さんは相談に行きづらいという意見もある。

問6. リーダー（ご住職もしくはそれに準ずる人）は、お寺運営の仕組みを整え、チームワークを活かしてお寺を切り盛りしていますか？

【スコアTop15%の寺院における定性コメント傾向】

組織や会計の明確化・強化

- ・お寺の改革に積極的に取り組んでいる。特に寺院会計の明朗化は良い
- ・まだ住職になって年数がたっていないが、頑張っていると思う。お寺を良くして行こう、布教していくこうといろいろな行事を行い、総会で会計報告をしたり開かれたものにしようとする態度がわかる。
- ・総代長が協力し、役員の役割をはっきりさせて、お寺の行事がスムーズに行われていると思う。

- ・報恩講や法要、葬儀、お盆のお参りの都度相談させていただいている。
常に適切なご指導やご助言をいただき、感謝しております。
- ・面倒な質問をしても、いつもきちんと解答いただける。又こちらの悩みに理解を示して、耳を傾けていただけます。
- ・檀家のみならず、地域の人の悩みに耳を傾け、アドバイスをなされている。
- ・気軽に話しかけてくださったり、飲み会を企画して下さり、寺内の人間関係・つながりを大切にしておられる事が伝わります。
- ・ご住職が気軽な方で、研修会等に出席した後は必ず反省会と称して、飲み会を企画させており、門徒とのつながりを大切にされている。

リーダー自ら地域社会に出て行く積極性

- ・地域の様々な行事にも積極的に参加されているから。
- ・教団や教区、組等の各種研修会や会合に積極的に参加して交流を深めるとともに現代社会におけるお寺を取り巻く環境が大きく変化しつつある現況をよく把握させて、これらを踏まえ、お寺と門徒がお互いの喜びや悩みを語り合い、開きあって、課題を克服する機会を得て、自ら問いただす覚悟で活動しておられる。
- ・現在の住職に代わられてから、寺と門徒を結ぶ新しい取り組みが始まられ、現在では敷居を低くして、気軽に入りやすい寺の雰囲気が醸成されている。
- ・本当にお忙しい中、時間をさいていろんな方との交流をなさっています。頭が下がります。
- ・学生の子供さんがいらっしゃるので、PTA活動にも積極的でいらっしゃるようを感じる。
- ・門徒に限らず、人々との交流を非常に大切にされていると思います。浄土真宗入門講座などには、門徒以外の方々も参加されています。又教区や組の門徒の研修にも積極的に出席されているので、私達門徒もおのずから参加の機会が増え、有意義だと思います。

【スコア Bottom15% の寺院における定性コメント傾向】

【スコア Bottom15% の寺院における定性コメント傾向】

境内清掃・整備に関する改善

- ・四季おりおりの移り変わりが判りやすいうように花の咲く樹木を境内に増やしてはどうかと思います。また、全体的に緑を増やして木陰を作ってもらいたい。
- ・ゴミ置き場のゴミが時折いっぱいにあふれていることがあり、目に余ります。分別されていないことがあるので、その点も気になります。
- ・駐車場の草刈りを檀家の皆さんとの協力を頂いて、夏の間は月一度位は刈り取った方がより清々しい環境になると思いますが一考して下さい。
- ・水道設備が入口に一か所しかないで奥の方のお墓では掃除などに不便を感じる。

問5. リーダー(ご住職もしくはそれに準ずる人)は、人々との交流を大切にし、対応していますか？

【スコア Top15% の寺院における定性コメント傾向】

リーダーの謙虚さ、親しみやすさ、熱心さ

- ・礼儀正しく誰にでも対話される姿勢がある。
- ・謙虚な態度で人々と交流をしている。
- ・いつもみんなの中に入って一緒に行動するご住職は、門徒さんから親しみ感をもたれている。
- ・意見はしっかり聞き、的確に対応していると思う。
- ・毎月命日に御参りにこられた時、いろんな事を伺うと、時間関係なく親身になって耳を傾けてくれます。嬉しいです。

- ・いつも清掃されていて気持ちが良い。
- ・毎朝、ほうきの跡がしっかりとついている。
- ・広い境内、お寺様の家族でいつ行っても清々しく、本当に心が洗われ、「ほつと」した気持ちになります。
- ・坊守の努力により、整備されている。整備されていくと手伝いの人も努力する。これがポイントと考えている。
- ・毎朝通勤中に皆さんで掃除されているのを見ている。寺院内もいつもきれいにしている。
- ・これほど整備されているお寺を他に例を見ません。植木、雑草、砂の掃き目、すばらしいものです。
- ・境内には雑草もなく、木々の手入れも良く、四季折々の花で訪れる人々を気持ちよく迎えてくれています。
- ・季節を意識した飾り物等、気遣いが感じられる。

境内清掃・整備に対する門徒の協力

- ・毎朝の世話役さん方の境内のお掃除、毎月1日の門徒の方々の奉仕作業等、いつもきれいに整備されています
- ・門徒が集まり、年一回くらい大掃除をするが、常に掃除をしているように見受けられる。
- ・いつも庭師さんが入り、整備されています。年2回は私ども門徒も仏間・納骨堂・本堂・門徒会館の清掃に参加しています。
- ・月に1度、お掃除の日があり。仏婦の方々がきれいにされています。他に、お掃除の片をやとって、いつも綺麗です。坊守さん方も、常に清掃を心がけていて、気持ちよく整えられています。
- ・年2回(春・秋)には仏壯・仏婦による一斉清掃活動、報恩講の前には仏間・仏器みがきを毎年実施している。普段はお手伝いの方がきれいに清掃されております。
- ・境内にごみが落ちているのをほとんど見かけない。門徒の方も境内で催し物をしたときなど後片付けをきちんとされていると思います。

浄土真宗本願寺派寺院における門徒による菩提寺に対する評価と分析

人会の皆さんのがお茶の接待を行い、会話や質問にお答えしている。

- ・各種の行事では、坊守さんを筆頭に婦人部の方が丁寧な応接に努めておられる。
- ・法話・講座等催し物がある時は、寺院・総代会が一緒にお迎えをし、お帰りの際もそろってお見送りしている。休憩時には仏婦を中心にお茶・お菓子のおもてなしをやっている。

【スコア Bottom15% の寺院における定性コメント傾向】

おもてなしの姿勢の欠如

- ・おもてなしの行事、又は機会は殆ど無い。旧態依然の年行事のみ。
- ・おもてなしの心が充分に伝わっていない。
- ・改善要、休憩中にお茶等が頂ける様に

人手不足

- ・住職が一人ではむずかしいと思う
- ・住職、副住職、坊守さんの三人共外に出て、無人（不在）のこともあるって、中々本堂や納骨堂に入れないのではと思ってしまいます。
- ・お茶の接待とかまたはお寺の御家族の方の内、一人でも声を掛けて下さるだけでもお寺へきたとの喜びを与えてほしい。

問4. ご寺院の境内は、いつも整えられ、清々しさを提供する環境になっていますか？

【スコア Top15% の寺院における定性コメント傾向】

常に清掃された境内と四季を感じさせる環境作り

住職・寺族による接遇（笑顔・丁寧さ・謙虚さ等）

- ・住職を始め、お寺の方の言葉づかいがとても丁寧で素晴らしい。「ようこそいらっしゃいました」と言う心が伝わってくる。
- ・「お寺は門徒のためにある」（住職の考え方）が根底にあるので、門徒の立場にたって、誠意をもって、対応されていると思います。お寺では気持ち良く過ごさせていただいている。
- ・一人一人に気を配って頂き、常に丁寧に対応して下さっています。
- ・極めて謙虚な姿勢が常に保たれ人にやさしい応対は好感を与える。
- ・何時も来訪者に笑顔で接し、お茶の接待や法要時には昼食の接待をしており、おもてなしの文化が充分に根付いている。
- ・いつお寺を訪問しても、気軽に、優しく応対してくれるという声をよく耳にします。
- ・何度か足をはこびお寺に行くことがあります、いやな思いをしたことは、一度もありません。感謝です。
- ・用事や行事で訪れた時は必ずご挨拶に出てこられます。特別な用事がなくとも、立ち寄れるような雰囲気があり、私達の寄りどろ的な存在でいらっしゃいます。
- ・来訪者にも住職だけでなく、若院、坊守、若坊守で対応してくれ、大変、嬉しく思っている。
- ・坊守さん、若坊守さん、子どもさん、法務員さん、みんなが明るく気持ちよい対応、気遣いをされ、違和感は全く感じたことはない。
- ・様々な機会に電話や直接お寺に行っての応対などご家族全員の方々がとても気持ちよく接して頂く中にその心が表れているように思います。

接遇に関する門徒の協力

- ・各種の行事、法要のときは必ず役員が山門の近くに出て、参拝者を挨拶と笑顔でお迎え（主に門徒総代）して本堂に案内する。そして開催前には、本日の進行について司会者が丁寧に説明するとともに資料等も確認して、来訪者の不安を取り除くことも行い、休憩時間には坊守さん、前坊守さん、仏教婦

ツールやイベントの活用不足

- ・門徒以外も含む広いエリア対象であれば、現状では発信されていないと思います。寺院の方向性などについては、ホームページなどを設けて情報発信するのも一つの方法ではないでしょうか。
- ・彼岸、盆等の法要のお知らせ、もう少し檀家の方々に発信した方が良いと思われます。
- ・私が知らないだけかもしれません、あまりお寺から社会へ何かを発信しているように思えない。xx 寺固有の催し物等が何かあると良いのではないかと思います。

問3. ご寺院には、来訪者に気持ちよく過ごしてもらう、おもてなしの文化・精神が根付いていますか？

【スコア Top15% の寺院における定性コメント傾向】

施設やサービスの充実

- ・不便な地域にマイクロバスの運行やトイレの挨拶、お参りに使用する椅子を新調するなども積極的に行って気持ち良くお参りが出来る様に努めている。
- ・門徒会館や厨房等が充実整備されており、心安らぐ場所がある。
- ・坊守さんには何か行事のたびに接待頂き、感謝しています。たくさんのお土産など子・孫にありがとうございます。
- ・おもてなしの精神については毎回のご法座で湯茶の接待、アメ配りをしたりしています。
- ・お茶やお菓子など、いただきながら、ついつい、お寺で長話しをしてしまうほど気持ちよく過ごさせてもらっています。
- ・xx 寺に代々伝わる「お斎」をいただくことが楽しみの一つ。（料理、配膳、後片付けまですべて佛教婦人会が受け持つ）
- ・いつも気持ちの良い挨拶とお茶の用意が整っている。

世代や立場を超えて参加できる多様なイベントの開催

- ・何事も小さい子から年配の方までのことを考えられて、やられていると思う。
- ・新しい事をいろいろ取り入れて頑張っていると思います。
- ・コーラス、写経を門徒以外の方でも習う事が出来る。楽しむ事が出来ている。
- ・良い点は、二日間のおつとまりの中で娛樂的な事も取り入れて、距離を近くしている。
- ・檀家行事の報恩講、永代経法要、春秋彼岸会、盂蘭盆会と、一般参加を含めた除夜の鐘・元旦会、更に年2回発行の広報誌を通じて、仏事や本山行事など分かり易く勉強させていただいております。
- ・仏教入門講座等や仏教子ども会を企画、開催されている。

寺報やチラシ、メディアの効果的な活用

- ・会報が届いたり、寺の様々な行事に参加されるよう誘っていただいている。
- ・ミニ新聞を発行したり、子供向けの行事を主催している。
- ・家に来るたびに今こんな事をやっている、とチラシを持つてきます。
- ・市報への掲載をはじめ、外部への発信が多岐にわたっている。
- ・パソコンを駆使し、様々な催し事を取り入れ、少しでもお寺を身近なものにしたいと行事（例年も行なわれているもの）のご案内のパンフレットも取り付き易いものにしているところ等。

【スコア Bottom15% の寺院における定性コメント傾向】

門徒や地域社会へのコミットメントの低さ

- ・社会に対し…あまりにも大きな言葉で、寺院の中の事で精一杯です。
- ・もう少し積極的で良い気がします。
- ・寺と門徒の垣根を低くして親しみのある交流を持ってほしい。
- ・同宗派の寺至近にある。遠慮があるのか。

- ・地区世話人会議で、お寺の理念、年間の行事の報告や計画、活動報告、方針などを丁寧に説明されるので、良くわかります。
- ・毎月、月参りにみえて頂いた時にいろんなお話をしてくださいます。
- ・今まで行っていた総会を開いたり、住職が寺の行事の説明をしたり、新たに仏のこころを広める行事を行ったりし、総代長がその気持ちを檀家に説明したりしているので、お寺が親鸞の教えを伝えていることが分かる

【スコア Bottom15% の寺院における定性コメント傾向】

ビジョンの不在と浸透不足

- ・今までの寺院との関わりの中では、寺院の方針や将来目標などについて知りうる機会がなかったと思います。もし総代会などでそれらが示されているとすれば、その内容を門信徒全体にしっかりと公表することが必要だと思います。
- ・お寺の未来像について聞いた事なし、自分も思った事なし、お葬式を行なってくれる処(人)としか思っていません。
- ・ご住職と話をする機会が少なく、「どのようなお寺になりたいか」等、話題にならない。
- ・月経、読経後の雑談でも、どのようなお寺になりたいかという話はした事がない
- ・分かりやすい言葉で説明してもらわないと理解できない

問2. ご寺院はその存在を、さまざまな催しや媒体を活用して、社会に対し発信していますか？

【スコア Top15% の寺院における定性コメント傾向】

本研究対象に該当する寺院数は計 32 (すべて浄土真宗本願寺派)、回答者数は合計 299 である。項目毎にスコアを算出し、項目毎と全体（アベレージ）において順位付けを行った。

その上で、質問項目 1～15 に関しては項目毎の順位、質問項目 16 に関しては合計スコアの順位に従って、質問項目毎にスコア Top15% の寺院と Bottom15% の寺院の定性コメント傾向分類を行なった。以下、質問項目毎にスコア Top15% の寺院と Bottom15% の寺院における定性コメント傾向を抽出し、門徒が寺院を評価する視点や基準を明らかにする。

問1. 「どのようなお寺になりたいか」という、ご寺院が目指す方向性は伝わっていますか？

【スコア Top15% の寺院における定性コメント傾向】

明確なビジョンと一貫した熱意ある姿勢

- ・「お寺にいってみよう」と思ってもらえるようなお寺へと作りかえて行きますという住職の目標方針をはっきりとお示しいただいている。
- ・地域に開けた場でありたいとの目的で、様々な取り組みをされている。
- ・気楽によって頂けるようなお寺にしたいとよく言ってくださり、いつも気持ちよく迎えてくださる。
- ・住職さんが目指している、子供から年配者までが自由気ままに参拝できるお寺が日頃の住職さんの言葉の端々から感じられる。

直接・間接にビジョンを伝える多様な機会と方法

- ・機関紙及びハガキ等で遠くでお参り出来ない方々を含め充分に色々と情報が伝わっている
- ・直接住職から説明もある
- ・年間 6 回寺報発行により、寺の方向性を伝えている。
- ・月に 2 回総代会を行っている（内 1 回は婦人部代表 5 名も参加している）

浄土真宗本願寺派寺院における門徒による菩提寺に対する評価と分析

寺院 No.	回答 者数	Q1: 方向性	Q2: 発信	Q3: おもて なし	Q4: 潜帰	Q5: 櫻家交 流	Q6: 士組 み・チーム ワーク	Q7: 法話・ お経・人 柄・姿	Q8: スタッフ の業務質	Q9: 地域社 会との関係	Q10: お寺 の特徴の 際立つ	Q11: 極端 度参考	Q12: 総合 満足度	Q13: お 寺・住職の 人生の支 え度	Q14: 友人 へのお�� み度	Q15: 今後 お寺へ の期待 の期待
1	12	82.5	88.3	100.0	100.0	97.1	88.3	94.2	96.9	94.2	96.9	90.2	92.5	100.0	90.2	90.2
2	11	65.6	89.5	93.2	100.0	96.8	80.9	86.4	87.3	96.8	79.8	78.4	92.7	65.5	100.0	84.1
3	9	88.3	86.4	72.8	96.1	91.6	86.4	72.8	92.2	87.0	78.6	94.6	86.4	65.0	100.0	87.0
4	8	69.4	77.0	91.3	100.0	95.6	82.5	91.3	100.0	76.9	82.5	73.8	91.3	75.9	100.0	74.8
5	8	74.4	86.9	91.3	100.0	100.0	79.2	78.1	91.3	86.9	95.6	80.3	95.6	60.6	95.6	55.9
6	8	69.4	78.1	91.3	82.5	73.8	86.9	69.4	82.5	91.3	86.9	73.8	100.0	80.3	100.0	80.3
7	7	76.7	95.0	90.0	80.0	81.7	75.0	85.0	90.0	75.0	90.0	75.7	75.0	75.0	100.0	69.0
8	6	59.2	76.7	100.0	70.8	88.3	88.3	94.2	76.7	76.7	76.7	70.8	82.5	100.0	94.2	94.2
9	11	71.4	74.5	84.1	90.5	87.3	80.9	93.6	77.7	74.5	79.6	87.3	71.4	98.8	73.1	98.8
10	12	82.5	91.3	85.9	87.4	84.4	76.7	85.9	87.4	71.8	68.4	91.7	78.1	59.6	93.2	66.1
11	11	61.8	71.4	88.0	91.6	96.8	73.5	69.1	91.5	75.9	73.5	65.0	77.7	80.9	96.4	80.9
12	6	65.0	88.3	70.8	100.0	76.7	65.0	70.8	92.2	76.7	88.3	70.8	76.7	70.8	94.2	70.8
13	14	62.7	80.0	82.5	100.0	80.0	62.9	88.9	80.0	81.0	68.8	76.0	82.5	70.0	94.6	62.6
14	5	59.0	79.0	72.0	79.0	86.0	65.0	65.0	86.0	72.0	93.0	93.0	86.0	74.3	100.0	59.0
15	5	93.0	79.0	86.0	79.0	93.0	65.0	89.5	93.0	52.5	72.0	93.0	72.0	45.0	89.5	65.0
16	9	61.1	72.8	80.6	96.1	84.4	65.0	76.7	80.6	65.0	71.5	73.8	72.8	78.0	96.1	68.9
17	7	70.0	68.3	77.5	93.8	72.5	70.0	76.7	78.8	53.8	83.8	83.8	83.8	55.0	85.0	85.0
18	7	58.3	60.7	75.0	95.0	90.0	58.3	75.0	88.3	60.0	80.0	82.5	85.0	70.0	95.0	38.6
19	9	53.9	70.8	68.9	81.1	82.5	86.0	66.9	84.4	77.2	54.4	65.0	92.2	56.1	88.3	80.6
20	6	82.5	92.2	70.8	88.3	76.7	34.2	76.7	65.0	61.1	65.0	82.5	53.3	88.3	43.3	88.3
21	14	52.9	70.7	87.1	79.3	62.0	72.0	71.7	62.0	58.7	57.5	60.4	70.4	59.3	92.5	74.1
22	15	63.4	60.3	72.0	74.3	73.0	68.1	83.7	73.2	63.4	53.3	60.4	70.1	67.7	94.0	63.0
23	10	52.0	79.0	65.0	86.0	72.6	57.9	65.0	72.0	61.5	69.7	65.0	75.5	44.5	96.5	65.5
24	8	36.7	70.8	82.5	79.6	59.2	70.8	69.4	94.2	73.8	48.3	56.3	69.4	35.0	86.9	79.6
25	9	76.7	68.9	58.3	80.6	65.0	46.1	53.9	76.7	66.2	42.2	57.2	50.0	95.3	72.8	95.3
26	9	84.4	66.4	80.6	72.8	35.6	68.9	58.3	65.0	61.1	72.8	54.4	51.7	92.2	51.3	92.2
27	10	47.5	44.5	89.5	68.5	38.6	59.5	82.0	58.0	69.4	72.0	60.5	72.4	86.5	72.9	86.5
28	6	48.3	48.3	82.5	81.0	51.9	76.7	78.6	53.3	59.2	53.3	53.3	70.8	35.8	74.2	52.9
29	12	37.1	81.8	30.4	78.6	44.8	66.7	52.7	67.9	62.1	61.6	67.6	59.6	74.2	52.9	74.2
30	19	47.8	53.0	59.4	76.3	67.1	43.8	76.1	65.0	48.3	49.5	55.9	71.7	48.0	88.9	62.7
31	7	40.2	60.0	90.0	87.5	71.3	65.0	48.4	52.5	47.9	55.0	60.0	64.6	48.4	75.7	31.8
32	9	50.0	65.0	60.3	80.6	34.9	30.4	65.0	45.0	41.9	46.9	34.2	57.2	45.6	64.7	52.1

9	ご寺院は、地域社会と強い関係性を築いていますか？	<ul style="list-style-type: none"> ・地域社会との関係性を築いている ・地域社会との関係性をある程度築いている ・地域社会との関係性をあまり築いていない ・地域社会との関係性を築いていない ・いずれの選択肢にもあてはまらない・わからない
10	あなたの印象・記憶の中で、ご寺院の特徴は、他のお寺と比べて際立っていますか？	<ul style="list-style-type: none"> ・特徴は明確に際立っている ・特徴は比較的明確である ・特徴はあまり明確でない ・特徴は不明確である ・いずれの選択肢にもあてはまらない・わからない
11	ご寺院は、お寺の護持運営及び将来作りに関して、檀信徒が積極的に参画する機会を開いていますか？	<ul style="list-style-type: none"> ・積極的に参画の機会を開いている ・比較的参画の機会を開いている ・あまり参画の機会を開いていない ・全く参画の機会を開いていない ・いずれの選択肢にもあてはまらない・わからない
12	あなたはご寺院との関係性やご法務に満足していますか？	<ul style="list-style-type: none"> ・十分に満足している ・ある程度満足している ・あまり満足していない ・満足していない ・いずれの選択肢にもあてはまらない・わからない
13	あなたは、このご寺院・ご住職の説く仏法こそが自身の心と人生の支えだと感じていますか？	<ul style="list-style-type: none"> ・十分に感じている ・比較的感じている ・あまり感じていない ・感じていない ・いずれの選択肢にもあてはまらない・わからない
14	地元のお知り合いやご友人がお寺との縁を求めていたら、あなたはこのご寺院をおすすめしますか？	<ul style="list-style-type: none"> ・ぜひおすすめしたい ・積極的に薦める意志はない ・あまり薦められない ・避けるようアドバイスする ・いずれの選択肢にもあてはまらない・わからない
15	これから地域社会において、「お寺」にどのような役割を期待をしますか？	<ul style="list-style-type: none"> ・期待は高い ・期待はある程度高い ・期待はやや低い ・期待は低い ・いずれの選択肢にもあてはまらない・わからない
16	あなたにとって、そもそも「お寺」とはどのような存在ですか？	N/A

III 分析と考察

分析

2013～2014年に実施された「お寺360度診断」アンケート結果の中で、

浄土真宗本願寺派寺院における門徒による菩提寺に対する評価と分析

2	ご寺院はその存在を、さまざまに催しや媒体を活用して、社会に対し発信していますか？	<ul style="list-style-type: none"> ・積極的に発信している ・ある程度発信している ・あまり発信していない ・発信していない ・いずれの選択肢にもあてはまらない・わからない
3	ご寺院には、来訪者に気持ちよく過ごしてもらう、おもてなしの文化・精神が根付いていますか？	<ul style="list-style-type: none"> ・おもてなしの文化が極めてしっかりと根付いている ・おもてなしの文化は比較的根付いている ・おもてなしの文化が十分に根付いていない場面が時折見られる ・おもてなしの文化は弱い ・いずれの選択肢にもあてはまらない・わからない
4	ご寺院の境内は、いつも整えられ、清々しさを提供する環境になっていますですか？	<ul style="list-style-type: none"> ・境内はいつもしっかりと整備され、清々しい環境を提供している ・境内は比較的整備されている ・境内がきれいに整備されていないことが時々ある ・境内がきれいに整備されていないことがしばしばある ・いずれの選択肢にもあてはまらない・わからない
5	リーダー（ご住職もしくはそれに準ずる人）は、人々との交流を大切にし、対応していますか？（例：檀家の悩みに耳を傾ける、人脈を広げるなど）	<ul style="list-style-type: none"> ・人々と頻繁に会い、ニーズを把握し、必要な取り組み・対応を行なっている ・人々と頻繁に会い、そのニーズを把握しているが十分な対応にいたっていない ・人々には会おうとするが、表面的な対応に留まる ・極めて内向的であり、人々と会おうとしない ・いずれの選択肢にもあてはまらない・わからない
6	リーダー（ご住職もしくはそれに準ずる人）は、お寺運営の仕組みを整え、チームワークを活かしてお寺を切り盛りしていますか？	<ul style="list-style-type: none"> ・領域に関わらず、高い推進力がある ・領域に関わらず、推進力がある ・得意領域においては推進力がある ・推進力は低い ・いずれの選択肢にもあてはまらない・わからない
7	リーダー（ご住職もしくはそれに準ずる人）の法話やお経、人柄・姿に、仏教の豊かさやありがたさを感じますか？	<ul style="list-style-type: none"> ・教義への見識に基づき、説法・儀礼の巧みさは申し分ない ・説法・儀礼は比較的巧みである ・説法・儀礼は時折おぼつかない場面が見られる ・説法・儀礼はおぼつかない ・いずれの選択肢にもあてはまらない・わからない
8	ご寺院のスタッフの業務の質は高いですか？（例：檀家対応、葬祭、催事、広報など）	<ul style="list-style-type: none"> ・業務の質は高い ・業務の質はやや高い ・業務の質はやや低い ・業務の質は低い ・いずれの選択肢にもあてはまらない・わからない

人的資本	リーダー（住職等）の力	業界・市場変化への対応力／顧客志向／現場理解／意志決定力／事業推進力／自坊内コミュニケーション／権限委譲／マネジメント能力の向上／チームワーク／リーダーの徳／修行への熱心さ
	スタッフの力	目標達成意欲／変化へ挑戦する姿勢／顧客課題理解力／問題解決力／業務推進力／能力のバラツキ／能力開発／生産性／知識・スキル共有
理念	理念・経営方針	事業環境／使命の明確さ／ビジョンの明確さ／社会への発信／経営方針の適切さ

上記「寺院の知的資本分析項目」は、寺院の知的資本を分析する上で必要となる項目を包括的に列挙したものだが、多様なステークホルダーから有効な回答を得るために質問項目の内容とボリュームを最適化し、特に重要と思われる要素を包含する12の質問と13～16の追加質問にまとめたのが「お寺360度診断」のアンケートである。

アンケート質問項目（1～12）と「寺院の知的資本分析項目」の対応関係

項目	内容	
関係資本	顧客関係性	11. 檻信徒の参画機会 12. ステークホルダーの満足度
	ブランド	10. 知名度・ブランド
	ネットワーク／取引先	9. 地域社会との関係性
組織資本	知識・技術力	NA
	プロセス（仕事力）	3. お寺の業務力 4. 環境整備力
人的資本	リーダー（住職等）の力	5. 顧客志向 6. 寺業推進力 7. 修行への熱心さ
	スタッフの力	8. 業務力
	理念・経営方針	1. お寺の方向性の明確さ 2. 社会への発信

アンケート質問項目16の内容と選択肢

	質問内容	選択肢
1	「どのようなお寺になりたいか」という、ご寺院が目指す方向性は伝わっていますか？	・伝わっている ・ある程度伝わっている ・あまり伝わっていない ・伝わっていない ・いずれの選択肢にもあてはまらない・わからない

浄土真宗本願寺派寺院における門徒による菩提寺に対する評価と分析

未来の協力のもと、同法人が過去に実施した「お寺360度診断」アンケート結果を用い、分析と考察を加える。

1) 調査対象

一般社団法人お寺の未来が主催する未来の住職塾本科において、希望者を対象に実施された「お寺360度診断」アンケートの中から、2013年度・2014年度の浄土真宗本願寺派の寺院に関するもので、かつ回答者属性が総代と檀家に関わるもののみを抽出した。その結果、寺院数は32、回答者数は299となった。

2) アンケートの方法論

一般社団法人お寺の未来が開発・実施する「お寺360度診断」は、寺院の本質的な経営課題を明らかにするため、寺院住職の主観的な認識によらず、寺族・総代・檀家・地域住民・業者など、幅広いステークホルダーの視点から包括的にアンケート対象寺院に対する人々の意識を明らかにすることを目指して設計されたアンケートである。

アンケートを作成するに当たり、まず今日的な寺院経営において重要と思われる59の検討項目「寺院の知的資本分析項目」をリスト化している。

「寺院の知的資本分析項目」における59の詳細項目

項目	内容	
関係資本	顧客関係性	顧客の明確さ／顧客の満足度／顧客との信頼関係／顧客喪失の可能性／新規顧客の獲得／評判／顧客との信頼関係の強化
	ブランド	知名度／ブランドの競合との差別化／知名度や評判が下がるリスク
	ネットワーク／取引先	仕入先・調達先／販売・流通チャネル／地域社会／NPO／宗派ネットワーク／その他事業パートナー
組織資本	知識・技術力	顧客獲得への貢献／急激な陳腐化／継続的な高度化
	プロセス（仕事力）	マーケティング業務／新サービス開発／葬祭業務／檀家対応業務／催事イベント業務／広報業務／スタッフ開発能力／知識・情報共有／人材採用／組織構成／経営方針や施策の共有とPDCA／スタッフのモチベーション・満足度／価値観、行動規範の共有・理解・実践／業務手順の標準化／相互協力的な文化

浄土真宗本願寺派寺院における門徒による 菩提寺に対する評価と分析

松 本 紹 圭

I 問題と目的

地域社会に根差した寺檀関係を基盤に運営される一般寺院（檀家寺）の住職が、過疎化や少子高齢化といった外部環境の大きな変化を前にして、これからの中院運営の方向性を見失っている。それに呼応するように、経営学的視点から現代の寺院運営について考察し議論を深める「未来の住職塾」が2012年に誕生し、全国におよそ250名（2012年度～2014年度の3年間）の卒業生を輩出している。

今日の伝統仏教寺院が抱える課題が論じられる際、代表的な課題として「寺院側が檀家側の意識を理解していないこと」が挙げられる。しかしながら、伝統仏教界においては檀家側の実際の声を拾い上げる有効な方策が講じられていない。詳細な調査を行っている浄土真宗本願寺派においても、調査対象となるステークホルダーは立場上極めて寺院側に近い檀家総代に限られており、檀家全体の意識が包括的に明らかにされているとは言い難い。

本研究の目的は、未来の住職塾において実施されている「お寺360度診断」のデータを活用し、筆者が僧籍を置く浄土真宗本願寺派に対象を絞り、今日の門徒（浄土真宗におけるいわゆる檀家の呼称）の菩提寺に対する評価の分析を行なう。高いスコアを獲得している寺院に対する門徒の評価視点をコメントから浮かび上がらせることにより、今日の伝統仏教寺院が抱える経営課題の解決に資する検討材料を提供することを目的とする。

II 方法

本稿では今日の浄土真宗本願寺派寺院における門徒による菩提寺に対する評価の分析を行う素材として、筆者が代表理事を勤める一般社団法人お寺の