蓮花寺佛教研究所紀要 第十五号

次

〔縦組〕

『続紀歴朝詔詞解』小考 明代の金剛経霊験説話の変遷に関する一考察 本居宣長と佛教

森

和也

1

『皇明金剛新異録』と『歴朝金剛経持験紀』の比較を通じて―

茅野市昌林寺蔵『諏方講之式』翻刻と解題

素戔嗚と牛頭天王

迫田(呉)幸栄・鈴木 道代・堀井 山 口 敦史・今井

金剛般若経集験記注釈 (四)特別寄稿

釈雲照と川合清丸

秀和・ 小塚 瑞生 由博

294

崇仁 195 263

小林

伊藤

尚德

遠藤純一

郎

86

由博 33

小塚

ii

『ウマ娘』と馬供養 お寺への遺贈寄付とソーシャル・キャピタルに関する実態調査 ―競走馬をめぐる慰霊と「if」の物語―

クリシュナ・アーチャールヤまたはカーンハ

-仏教のシッダとシヴァ教のナータの交流点―

松本 今井 大成 弘子

山野千恵子 418

(1)

秀和 385

353 (34)(66)

327

iii

三年九月のことである。

本居宣長と佛教

森

和 也

はじめに

『続紀歴朝詔詞

解』

は本居宣長の最後の著作である。

寛政十一年(一七九九)六月十五日に初稿

に取 ŋ か

かり、

閏四月十七日には板下に取りかかっている。 年の九月二十九日に宣長は七十二歳の生涯を終えた。『続紀歴朝詔詞解』が刊行されたのは歿後二年が経った享和 同年の十月六日に初稿が出来上がった。次いで翌年の二月六日に再稿を始め、四月二十三日に再稿が出来上がり、 翌年の享和元年(一八〇一)三月二十六日に板下が書き終わり、その

そして、宣長はそうした絶えず倦まず考え続けた思想家である。主著『古事記伝』は『古事記』の校合に着手した えず倦まず考え続けた思想家にとって、死によって断絶された最後の著作が《到達点》であることは間違いない。 最後の著作がその思想家の頂点であるということではない。 しかし、 書かれた内容の評価はひとまず措

て、

朝詔詞解』に着手しているのであるから、驚異的ですらある。

を費やしている。 室暦十四年(一七六四)一月から起算して、 宣長の学問の持続力はこのようなものである。 原稿を書き終えたのは寛政十年六月十三日なので、三十五年の月日 その『古事記伝』を書き終えた翌年には

の延長線上に『続紀歴朝詔詞解』があるということである。その点からも宣長の《到達点》であったと考えられる。 また、 六巻六冊からなる『続紀歴朝詔詞解』はその名の通り『日本書紀』に続く正史『続日本紀』に記載されている和 時間的に『古事記伝』と『続紀歴朝詔詞解』が時間的に接近しているということは、『古事記伝』 の思考

ている。 の東大寺の盧舎那大佛造立、 『続日本紀』に記された時代はほぼ奈良時代に重なるが、それは佛教興隆の時代であり、宣命にもそれが とりわけ奈良朝の佛教興隆は聖武天皇、孝謙天皇 称徳朝の法王道鏡の存在はそれぞれの治世を象徴している。 (重祚して称徳天皇)父娘の時代に頂点を迎える。 反

文宣命六十二篇に註釈を加えたものである。漢文宣命は対象としてしない、その理由は後述する。

うに宣長の佛教に対する姿勢は一筋縄ではいかない。 を避けてい る 宣長は国学者として、 宣長 る。4 の排佛論は《内在的批判》に特色があるのだが、一方で『古事記伝』では意図的に佛教に関する言及 反対に、 公式的には 村岡典嗣が指摘して以来、《秘教》のように浄土宗との関係が語られても 「佛と漢との意」は「まことの道のこゝろ」とは異なる (『直毘霊』) と述べて る

する考えを反映した記述が見られるものがある。 。続紀歴朝詔詞解』での宣長の註釈は言葉の意味の考証を行う註釈が中心であるが、 したのかを通して、 宣長の佛教観の解明のための補助線を引いてみたい。 奈良朝の佛教興隆と神佛習合という事実を宣長がどのように その中には宣長 教

二 宣命註釈の目的

これに従う。 の宣命六十二篇が収録されている。六十二という数は宣長による整理であるが、現在でもほぼ踏襲されているので からすればあえて註釈をする必要のないテキストであるが、『続日本紀』には、先に述べたように和文(宣命体) くことが前提となっている。「からごころ」を排除して『日本書紀』ではなく、『古事記』を選びとった宣長の立場 『続日本紀』は『日本書紀』に続く二番目の正史である。全四十巻から成る。正史であるので本格的な漢文で書

である。万葉仮名を平仮名・片仮名に置き換えれば、ほぼ現代の漢字仮名交じり文となる。宣長はこれに着目した。 葉仮名で右寄せあるいは二行に割って小字で書いて(大字で書かれたものもある)、日本語の語順で書かれた文章 明和六年(一七六九)五月九日付の国学の師である賀茂真淵から宣長に送られた書簡がある。 宣命体は宣命書とも呼ばれるが、体言・用言の語幹などは漢字で大字で書き、助詞・助動詞・活用語尾などは万

に記の考をなすべき拙か本意也、 らず、たゞ祝詞・宣命に助辭は見ゆてふ事、己いまだいはざる事にて甚感服いたし候、此宣命考出來候はゞ序 に書れ候へ、且宣命等を先訖候て後、 一、我朝之言古歌に殘り、古事記その書ながら、歌は句調の限り有て助辭の略あり、記も漢字に書し○は全か 古事記の考を可被問との事、是則既にいひし万葉より入、歌文を得て後

『万葉集』 から古言の研究に入り、 次いで『古事記』 に至るのが真淵の方法であったが、『万葉集』には韻文とし

とすべきとする自説を譲ってはいない。

甚感服いたし候」と素直に賞賛を送っている。 て散文と異なるところがあり、散文である「祝詞・宣命」に着目した宣長に対しては、「己いまだいはざる事にて ただし、「祝詞・宣命」が先か『万葉集』が先かは、『万葉集』を先

之事、 思われる。真淵は明和六年十月三十日に亡くなってしまうが、それまでに真淵と交わした問答が『続紀宣命問目』(「続 真淵との宣命研究をめぐる手紙のやりとりは、 御問可有之由致承知候」とあるのが残っているので、この年の六月以前から二人の間で話題に上っていたと 前年の明和五年六月十七日付の宣長宛の真淵書簡に 「續紀之宣命

紀宣命辞不審」・「続紀宣命疑条」)としてまとめられている。

と「事」と「言(詞)」の一致から古代を探るという国学の方法論からすれば当然の結果である。漢文宣命は、《や 「詔勅」が収録されているが、すべて漢文宣命であるので、「漢文のなれば、意も詞も、古へにあらざること論なし」 まとことば》という「詞」を失い、「意」を反映し得ない。 と、「意も詞も」も古代人の心を反映していないものとして排除される。『古事記伝』その他で揚言された「意(心)」 所蔵されている。そして、『古事記伝』が完成した後、次いで懸案の『続紀歴朝詔詞解』に取りかかったのである。 行して継続し、 『続紀歴朝詔 |和五年段階ですでに宣長は『古事記伝』に着手しているが、続日本紀宣命への関心は 詞解』の執筆意図は、 天明八年(一七八八)に成立した校訂本『宣命抄』(『続紀歴朝詔詞抄』) 一巻の「まづとりすべていふ事ども」に述べられている。『日本書紀』にも 『古事記伝』 冊が本居宣長記念館に

然るを續紀には、 たふときこと、 申すもさら也、 これ(「古語」)をすてずして、御世くへのを、 おほかた奈良ノ朝よりあなたの、 古言の文詞の、世につたはれるは、 こゝら載せられたるは、 いともく~めでたく

のれる、もろく〜のふるき祝詞と、此續紀の詔詞とのみこそ有けれ、

ろ佛ごと」の存在である。 るはずである。すべてが上手く行くはずであるが、『続日本紀』には内在的な瑕疵を有していた。それは「からごゝ 本語の文章そのままが保存されている。国学の方法論に則れば、古言から遡って、古事を知り、古意が明らかにな ところが続日本紀宣命(と延喜式祝詞)には、「奈良ノ朝よりあなたの、古言の文詞」が残っている。古代の日

ているが、「からごころ」に加え、『続日本紀』が記す聖武天皇・孝謙(称徳)天皇の宣命にはさらに「佛事」 詔勅にからごころが混じることは『日本書紀』に記された推古天皇・孝徳天皇・天智天皇などの御世から始まっ の要

なりかし、10 聖武天皇・高野ノ天皇の御世のには、 佛事のいとこちたくおほかるは、 殊にうるさく、 ふさはしからぬわざ

父娘の宣命が占めている。 そのうえ皮肉なことに、 続日本紀宣命六十二篇のうち、 宣命の研究はこの父娘の宣命を避けることはできない。 聖武九篇、孝謙十篇・称徳十九篇と、全体の六割をこの

らざれども、猶大かたの文詞のいとめでたく、古く雅たることはしも、後の世の人の、 おほかたかくのみ、からごゝろ佛ごとの多くまじりて、詞はた漢ざまなるも、まれ〳〵にはまじらぬにしもあ かけても及ばざるさま

にぞありける、

ら得られることの方が大きく、 「祝詞」「宣命」によって古言を明らかにしようという前述の宣長の執筆意図に沿って、『続紀歴朝詔詞解』を扱う そのため宣長は、「続日本紀宣命」には「からごゝろ佛ごと」という問題はあるが、「古く雅たること」の要素か それでもなお研究に値すると言わざるを得ない。

教》という難問にどのように対処したかにある。 現代の研究者の関心も国語学・歴史学方面からのものが多いが、私の関心は宣長が「続日本紀宣命」に横たわる《佛 宣長が《佛教》をどのようにして古道の文脈で咀嚼し、 合理化し

一 佛ごと) 盧舎那大佛

ていったのかを具体例を挙げて見てゆこう。

この宣命は陸奥国より大佛に鍍金するための金が献上されたのを受けて発せられたものである。 本紀宣命の引用は『続紀歴朝詔詞解』の所引の宣命に基づいている。ただし句読点は筆者が読解の便のために加えた。 の中で研究者にたびたび言及される箇所が天平二十一年(七四九) 聖武天皇と佛教との関わりでもっとも重要な出来事は東大寺の盧遮那大佛の造立であるが、『続紀歴朝詔 四月朔日の第十二詔に対する宣長の註である。 なお、 本稿の続日 詞解

三寶乃奴止仕奉流 | 天皇羅我命盧舍那佛像能大前上奏賜部上奏久

第十二詔は次の言葉から始まる。

四角く囲っている部分には振り仮名がない。このことの意図について宣長は註で次のように述べる。 宣長はこれを「三寳が奴単仕奉命」天皇らが一命一盧舍那像の大前に奏賜ふと奏く」と訓む。宣長が宣命の本文を宣長はこれを「三寳が奴単仕奉命」スメートオポットラマトルサナアボカク オキマヘ マランシャー マラウ

天ツ神の御子ノ尊の、かけても詔給ふべき御言とはおぼえず、あまりにあさましくかなしくて、讀ミ擧るも、 いとゆゝしく畏ければ、今は訓を闕ぬ、心あらむ人は、此はじめの八字をば、目をふたぎて過すべくなむ、 ○奴≟仕奉淌、そも~~此天皇の、殊に佛法を深く信じ尊み給ひし御事は、申すもさらなる中に、これらの御言は、

行為であった 寶乃奴止仕奉流」の八字を無視することを推奨し、そのことを表記上で具体化したのが振り仮名をふらないという のは「いとゆゝしく畏」こい。そこで、「心あらむ人は、此はじめの八字をば、目をふたぎて過すべくなむ」と、「三 「天ツ神の御子ノ尊」である天皇が発する宣命としては、「あまりにあさましくかなし」いため、これを音にする

天皇の言葉である宣命をあえて無視するという国学者とすれば僭越な行為は、宣長の排佛論を語るうえで注目さ 私もかつて言及したことがあるが、『続紀歴朝詔詞解』のこの前後の註を見ると、宣長の《排佛論》がそれほ

ど単純なものではないことに気付くことになる。

「奴。仕奉》、の前には「三寳」についての註がある。

三寳とは、 佛書に、 佛と法と僧との三ツをいへり、然れどもこゝはたゞ佛也、下文に、三寳が大前爾とも、

たゞ佛を三寳といへり、

三寳をホトケと訓たり、又天武紀に、云々天皇御| 寺南門 | 、而禮| 三寳 | 、また奉| 珍寳於三寳 | 、 寳ラ勝神ホ天御言とも見え、又卅八詔に、三寳ー供奉、四十二詔に、三寳ー諸天モ、などあるも同じ、 などあるも 推古紀にも、

先に見た「目をふた」ぐべき八字に中に「三寳」は含まれているが、 註はつけている。さらに、「奴単仕奉流」の

次にある「盧舎那」の註では あらず、元亨釋書などに、 かにかくに大きなる佛像の名としていへりとこそ聞ゆれ、さて此東大寺の大像、長ケ十六丈、殿ノ高サ廿五丈 大日かと思へば、 文德實録三代實録などには、大毘盧遮那佛とも毘盧遮那大佛とも記されたり、これによりて思へば、此大佛は えたる、 那といひしは、件の義どもにはあらず、いかなる故にか、たゞ大きなる佛像をいへりと聞えたり、 此二つ共に、 ふは、さも有べし、然れども盧舎那といふは、 て盧舎那といへるは、 の佛像を修理する別當とせられし事見えたり、大像にあらずは、さる事あらじ、そもく~大佛像をしも、 ○盧舎那は、 河内國の知識寺の盧舎那像といふも、 なべての佛のうへにいふこと也、 梵語にて、漢國にては光明遍照とも、 かも見えぬさま也、そのかみいまだ密教は渡りまうで來ざりし御世なれば、 心得がたきこと也、又盧舎那と毘盧遮那とは、別事と聞えたるに、此東大寺の大佛を、 日輪を附會して、大日佛のごとくいへるは、いざ心得ぬこと也、或は釋迦なりとい 釋迦一佛の名にはあらず、又釋迦の名としていへるにもあらず、 大像と聞えて、三代實録十二に、 又摩訶毘盧遮那は、 淨満とも飜譯せり、また毘盧遮那は、 大日と翻譯せり、 河内守菅野ノ豊持を、 然るに皇國にて古へ盧舎 編一切處と譯して、 大日なるべきに 十五詔に見 知識寺

六尺、東西廿九丈、南北十七丈と、或書にいへる、此量みな疑ひ有、さて又此像は、 れは此十二詔の時の事なるが、記のまがひたるにはあらざるか、 まなるに、 四年まで開眼なかるべきにあらず、 此後天平勝寶四年四月、 盧舍那大佛像成、 始開眼、 是日行;;幸東大寺;云々、 月も共に同じ四月也、此元年に既に成れるさ 此時既に成り訖りたるさ とあるは

まなるに、

の言葉は影をひそめ、 と述べている。 宣長の註釈態度を見てもらうため長々と引用したが、ここでの「三寳」、「盧舎那」の註 考証に徹している。しかも、その考証はいわゆる《排佛論》のそれではない では、

に使用されており、宣長の著述態度とは異なる。 定笑語』を挙げることができる。 うことは宣長にはない。《排佛論》 りではなく、その佛教に関する知識は高い水準にある。 『続紀歴朝詔詞解』では、特定の箇所以外は反佛教的な言説を浴びせることは抑制され、註釈に徹してい **篤胤の佛教知識も決して低くはないのだが、その知識は多く排佛に奉仕すること** の言説の例として、 佛教の対する罵倒と嘲笑に染め上げられた平田篤胤の 排佛の感情に流され知識としての佛教を受け入れ ないとい る 出

も禁欲的ではない。その極端な現れが「三寳が奴≒仕***。への拒絶反応である。 むろん一義的には 『続紀歴朝詔詞解』は註釈書である。しかし反面、 『続紀歴朝詔詞解』 は註釈書として必ずし

爾最勝王經乎坐。 第十二詔と同日に発布された第十三詔では、「種種法中爾波、 盧舍那佛化奉业為豆、 天坐神地坐神。祈禱奉」という宣命に対して、 佛大御言之國家護我多仁波勝在山間召、 食國天下乃諸

○種々法中爾波云々は、 もろく~の道の中に、 國家を護るためには、 佛の説勝れたりといふ也、 種々ノ法中と

ごと聞ゆれども、 61 いふは、 何とかや、佛の諸の法の中にと聞えて、其中に、國家を護るには、最勝王經すぐれたり、 語のやう、其意にはとりがたく、こは盧舍那佛作奉へも係りたれば、 其意にはあらず、 といふ意の

宣長は崇佛に関する記事に逐一批判を加えていたわけではない。繰り返すが、『続紀歴朝詔詞解』は第一義的には にはコメントは加えず、「種々ノ法中」がどこに係るかという文章をどう解釈するかという問題に関心を向けている。 という註記をしている。佛法が護国の法として最も優れているという《排佛論者》ならば詰りたくなるような記述

には留意しておいて欲しい。 宣長の排佛的な言説のみを選んで挙げるが、『続紀歴朝詔詞解』 紙数は無限ではないので『続紀歴朝詔詞解』の註すべてについて検討はできない。以下本稿では行論の都合上、 は排佛論の言説で占められているのではないこと

続日本紀宣命の註釈書であった。

もある 「三寳"奴"仕奉流」への拒絶反応ほど過激ではなくとも、 続日本紀宣命の註釈書としては逸脱してい る箇所は 他に

村長以上を召して発布された宣命である。天皇はすでに孝謙天皇に代替わりしている。 第十九詔は天平勝宝九歳(七五七)七月十二日、橘奈良麻呂の乱を鎮圧した後、 南院に諸司と京・畿内の百 姓の

天王」も前半は「四大天王は、 大梵天王といふ、 がかかる「梵王」から「四大天王」までを註して、「梵王」、「帝釋」には、それぞれ「梵王は、色界の初禪天の主を、 「又盧舍那如來・觀世音菩薩、護法梵王・帝釋・四大天王。不可思議威神之力爾依亞。」とある宣命の文章に対し、「護法」 是也」、「帝釋は、釋提桓因といひて、忉利天の主也」と先述のような語註に終始し、 須彌山の半腹の四方に居て、東方なるを」と始まりは純粋に語註だが、 続く「四大 後半で「護

神

わっている。

このことはまた後に挙げる詔でも触れる。

法梵王帝釈四大天王」を総括して、

き戎國の神どもをば、 の御世のほどは、 右梵王よりこなたのことども、 天照大御神を始め奉りて、もろく~の天ツ神國ツ神の御護リに、何のあかぬこと有てかは、かゝるよしな 宣命にさへ、かゝる佛ごとどもの、多くまじれるは、 頼み給ひけむ、 佛ぶみなどにいへるさまを、一わたり注せる也、そもく〜聖武天皇高 いともうるさく、 ふさはぬわざにな 野ノ天皇

ことを宣長は難じている。 ともうるさく、 と語註から逸脱する宣長の排佛の言葉が述べられている。聖武・孝謙朝の宣命には「佛ごと」が混じっているのは、「い に国の護りを頼むとは何事であるのかと、護国の祈りにおいて、日本の神ではなく、佛教の天部が優先される ふさはぬわざ」であり、そもそも、天照大御神、「もろ~~の天ツ神國ツ神」を差し置き、 「戎國

は護法善神的ではあるが、神が佛に対して主であるのに対し、 に盧舍那大佛を造立することが「天に坐す神・地に坐す神」に対して祈禱されているのに対し、第十九詔では、そ しかし、第十三詔では、『金光明最勝王経』を全国の国分寺(金光明四天王護国之寺)に置き、 「天ツ神國ツ神」が天部(「戎国の神」)の劣位に置かれている、この違いなのではないだろうか。第十三詔の神 第十三詔と第十九詔で何が異なるのか。 神と佛が併存しているのは同じである。広義での神佛習合状態である。 第十九詔では従の位置にある。宣長は神佛の序列に 東大寺(総国分寺)

乩

在化していない。 むしろ本地垂迹説に反する事例が表れている。それが第十五詔である。

光明皇太后がそろって東大寺に行幸し、盧遮那大佛を拝した。盧遮那大佛の造立に寄与した宇佐の八幡の大神に 比咩神に二品を奉った。 は、 天平勝宝元年 (七四九) 十二月二十七日に発せられた宣命である。 この日、 孝謙天皇 聖武上皇

ども、なほ此大神を、大菩薩と申せることは、なかりしとおぼしくて、此紀には見えたることなきを、 武天皇孝謙天皇の御世には、さばかりいみしく佛を尊み給ひて、神をば、 ○廣幡ラ八幡ノ大神は、 さるまがく~しき御號は、負せ奉り給ひけむ、いとく~ゆ~しき御事なり。 神名帳に、豊前ノ國宇佐ノ郡、 八幡大菩薩宇佐ノ宮【名神大】と有リ、そも~~此聖 佛の奴のごとくおぼせしが如くなれ

それは「いとく〜ゆゝしき御事」であると、宣長は述べる。 さらに『続日本紀』には「八幡大菩薩」が登場しないことを確認し、「さるまがく~しき御號」は後代のことであり、 聖武・孝謙朝には、「八幡大菩薩」ではなく、「八幡大神」と呼んでいたという歴史事実の確認で済むところを、「神 第十五詔中に「廣幡『八幡大神」とある箇所の註で宣長は八幡「大神」か「大菩薩」かということを議論してい 佛の奴のごとくおぼせし」時代である聖武・孝謙朝ですら、「八幡大神」と呼んでいたことを強調している。

てかのまがく~しき號をやめて、 そしてこの註の後半では、「八幡」は「はちまん」と字音で読むのではなく、「やはた」 古へのごとく、廣幡の八はたの大神と、正しく申し奉らまほしきわざなりかし』 と読む のが正しく、

と述べてこの項を閉じている。

は広義での神佛習合の一端であり、 第十五詔では本地垂迹説は顕在化していないが、 宣長としては批判せざるを得ない 神佛が併存し、 しかも神佛の序列において佛が優先されること

僧が、伊勢ノ大御神の託宣を偽リ造りて、 けらし、なほ又尼にして禰宜になれりしも例の託宣などにこそありけめ、すべて此ころの御世には、 此詔に見えたる、八幡ノ大神の託宣も、 あなかしこ、24 又京に向はむと有し託宣も、 朝廷を詐偽奉りて、まがことを行ひたりしたぐひの事多かりしぞか 共に此杜女が、詐偽て造りしことにぞ有 かの行基

と」であった。 を露わにしている。 している。宣長は護法善神的なあり方は現実にあるものとして《許容する》が、理論的には許容しないという姿勢 人物であった。 そもそも厭魅事件に関わるような奸物であるばかりか、 この宣命に対する章の最後に第十五詔が発せられた経緯をまとめているが、その中で、 それゆえ八幡神が盧舎那大佛造立を助けるという神託を下したのは大神杜女の姦計であろうと推察 八幡の神託が虚偽ならば、 宣長の《信仰》は破綻しない。それらは僧尼がもたらした「まがご 禰宜でありながら尼であるという神佛習合を体現している 八幡神の :の禰宜大神杜女は

天皇にかかわる時に宣長の言説は屈折を見せる。 しかし、聖武・称徳朝 《からごごろ》のためであろう。 の崇佛の問題はそれだけではない。 いや、宣長からすれば屈折していない。屈折して見えるのは我々 それは僧としての天皇から生起する問題たちである。

四 佛ごと二 法王道鏡

価 [は研究者によってさまざまである。本稿では宣長の眼を通して称徳朝の政治を見ることにする 孝謙上皇が重祚して即位した称徳天皇の政治についての先行研究は数多有り、 称徳天皇あるいは道鏡に対する評

しての天皇を補佐する太政大臣禅師が必要であるという理屈である。折しも前年には恵美押勝の乱によって太師(太 には異例の太政大臣禅師に上る。 それが称徳天皇が 称徳天皇の寵愛を受けた看病禅師道鏡は、天平宝字七年(七六三)、少僧都に任じられるが、天平神護元年(七六五) 《出家》しているということである。俗人として天皇を補佐する太政大臣の対として、 異例な任官には貴族たちを形式的ではあれ納得させる理由が求められる。

授末都流仁方政多比奈華可等奈毛念」とある本文の「内外二種乃人等」に宣長は註して、 賜爭見禮方、 天平神護元年閏十月二日の道鏡に太政大臣を授けることを勅した第三十六詔の 内外二種乃人等上置天其理上慈哀天過無久軍奉仕之米天志可等念保之米之天可多良比能利多而言乎聞久仁、 「是以朕師大臣禪師能朕乎守多此助 是能太政太臣乃官

政大臣)藤原仲麻呂は排除され、太政大臣は空席であった。

まじきこと也、但し此天皇などは、いたくかの法を尊み給ひて、出家し給へれば、此御言、 ふごとく、 ○内外二種『人等とは出家と在家との人をいふ、すべて佛法にては、 僧を内とし白衣を外としたる也、こは皆佛家の私事なるが廣まりて、常の人も然いふは、 佛書を内典といひ、 其餘の書を外典とい あやしむべきにあ いと有ル

いるということに関しては、ここでは称徳天皇が佛教を尊崇し、出家していたという事実に淡々と註している。 佛教内における内典、外典の区別が一般にも広まったことを批判しているが、天皇が《出家》して

かし、二つ後の第三十八詔の註には批判の言葉がある。

『受賜、在。此上依、上都方法三寶上供奉。次上方天社國社、神等等馬為夜備未都引」とある「御弟子」にまず反応する。 第三十八詔は同年十一月二十三日に大嘗会において発せられた宣命だが、この中で「朕ケ佛雌御弟子鸞シキ菩薩ゥ戒

坐ること、神世より今に至るまで、たぐひなく、いとも〳〵ゆゝしくかしこき御事也。 さて此天皇は、 廿七詔に、 出」家ョ佛弟子≒成蚜と有リ、そも〳〵御餝をおろし給ひて、 天津日嗣 の御位

奪い、祭祀のみに専念させることを述べた第二十七詔には、「又一爾族朕應發菩提心緣爾在嗅之止母奈母念領。 弟子≒成∞」とあって、出家したことが述べられている。宣長はこの「朕應」發,|菩提心」縁嘯」以下に 天平宝字六年(七六二)六月三日、孝謙上皇と淳仁天皇の不和がいよいよ深刻化し、淳仁天皇から政治の実権を 是以出家『佛

○朕應發菩提心緣屬云々、是以云々、此御言につきても、かの不言蠡辭をいへりと詔給へるは、道鏡を寵愛し 物し給へりと聞ゆる也、

方に出てくる文言である。宣長はこれを孝謙天皇が道鏡を寵愛していることを淳仁天皇が直接諫言あるいは影で批 という註をつけているが、ここでは佛教批判の言葉は見えない。「不言峻辭」とあるのはこの詔で、これより前

運録』には孝謙上皇の僧名を法基尼と記している。難したことであろうと推測している。なお、孝謙上皇の僧名は『続日本紀』には記されていないが、『本朝皇胤紹難したことであろうと推測している。なお、孝謙上皇の僧名は『続日本紀』には記されていないが、『本朝皇胤紹

第三十八詔に戻って、続く「菩薩®戒」、「三寳」は語註のみであるが、「次」という語に宣長はひっかかる。

しきまがこと也、33 次ヒーラ云々、三寳を上ӝ方と詔給ひて、神等を、次ヒーと詔給へるは、佛書のみだり説にのみ惑ひ給へる、いともゆゝ

これは先に見た孝謙朝の宣命(第十九詔)でも宣長が問題にしている点である。 「いともゆゝしきまがこと」という言葉を用いて、「三寳」が「天社國社」に優先していることが批判されている。

神多知に伊末志豪利」は、堂々たる神佛習合の宣言であるが、宣長は「佛能御法乎護末都利尊末都施方諸乃神多知に伊末志豪利」につ 同じ第三十八詔の「復勅々、神等平方三寳命和華不觸物曾止奈毛人能念天在。然經平見末都禮方、佛能御法平護末都利尊末都流方諸乃

もろくへの神たちも、 しけり、といふ意に見べし、そもく〜佛書には、佛を上へなく尊き物とし、佛法を上へなき道と立ツるから、 ○佛『御法『云々伊末『蓼》、此語は、うちかへして、諸の神たちは、佛の御法を、護奉り、尊み奉るものにいま 神國の人の心を、欺き惑はして、つひに佛國のやうになしたるは、あなかしこあなゆゝし、 佛を尊み、佛法を護り給ふ物とせり、かゝるたぶれ言を、いひひろめて、いともゆゝし

護法善神の考え方は、「たぶれ言」であり、この信仰を広めることは「いともゆゝしく」と否定してい

こまでは神仏習合を批判する排佛論の文脈である

らではないだろうか しこ」である。 しかし、神国日本を佛国のようにしたことに対する評言が、「あなかしこあなゆゝし」と表現されている。 なぜ「かしこし」と「ゆゝし」と併記されるのか。それはこの言葉を発しているのが天皇であるか 題は「か

氏物語玉の小櫛』五の巻)。と註しており、「ゆゝし」の語義が持つ《神聖さ》から始まる重層性について無自覚で と道鏡を法王に任じるのであるが、宣長は「王」に着目する 会で発せられた第四十一詔では、称徳天皇がいよいよ「太政大臣朕大師爾法王『位授末離長』・動天皇御命』、諸聞食『宣』 なのか。問題を解く鍵は《天皇》の位置づけにあるが、その前にこの問題に関連する他の宣命を見てゆこう。 あるとは考えにくい。この「ゆゝし」はいったい正の意味なのか、負の意味なのか。それとも正邪を昇華したもの 中に、こゝは源氏ノ君を、なべてならずすぐれてうつくしとおぼす也、ゆゝしき大事などいふゆゝしきに同じ」(『源 教興隆という事象もまた、「あなかしこあなゆゝし」なのである。天皇を前にした時、宣長の言葉は屈折している。 くかしこき」と述べていることを思い出して欲しい。由々しくて畏いのである。その天皇によってもたらされた佛 第三十八詔の引用の冒頭、 天平神護二年(七六六)十月二十日に海龍王寺 . ったい「ゆゝし」が「かしこし」に併記されるとき、《神聖さ》と《不吉さ》とは重なり合い多義的である。 「ゆゝしう」に対して、「すべて此詞、本は齋々しなるを、次々にうつりて、末はさまぐ~の意に用ひたる 『源氏物語』(桐壷)に「いときびはにておはしたるを、ゆゆしううつくしと思ひきこえたまへり」とある 神世以来始めて称徳天皇が出家したまま即位したことに対して、「いとも~~ゆゝし (隅寺)の毘沙門天像から出現した舎利を法華寺に移し、

りためしなく、理リにそむきたる、

又たゞ法師なる王といふ意か、いづれかにまれ、皇胤にあらざる人に、王といふ號を授け給へること、 ○法王、 佛經に、 正法を以て國を治むる王を、 いみしき大まがこと也、 法王といふといへることあり、 今此號は、 それにより給 へるか、

ず提起するが、 宣長は佛教の文脈で言われる「法王」なのか、 自ら立てた問題には決着をつけず、 皇族の称号 いずれにしても、皇統に続さない者が《王》としてこの国を治 「王」に「法」がついたものなのか、 ということをま

めた先例はなく「大まがこと」であると述べている。

いる。 乗っている。こららのことに言及して宣長は天皇たる資格を失ったという議論はしていない。 挙兵後に還俗したか、あるいは出家は名目であったか、出家したまま即位したとは『日本書紀』には記されていな 太子(または太政大臣)とすることを請い、自らはその日に内裏の佛殿で出家して、吉野に去っている。 を託された大海人皇子は、それを辞退して、 宣長は僧侶が王になることを批判しているのではなく、 また、『続日本紀』の記事に混乱があるようであるが聖武天皇は孝謙天皇に譲位以前に太上天皇沙弥勝満を名 出家した後、天皇になった例に古くは大海人皇子(天武天皇)がある。天智天皇の病床に呼び出されて後事 倭姫王(天智天皇の皇后。父は古人大兄皇子)の即位と大友皇子を皇 皇胤ではない者が 「王」の称号を帯びることを批判して

宣長の批判の力点は、《法(佛教)》ではなく、《王》にあるように思われる。 つまり皇統である。 していることは、起きてしまった過去の事実として不満はあるものの受け入れているらしい。 皇統にあるもの

称徳天皇による道鏡の天皇即位の計画は着々と進んだが、総仕上げともいうべき神護景雲三年の宇佐八幡宮神託

あった皇太子を定める宣命が出される。同日、称徳天皇は崩御する。すでに同年の三月に称徳天皇は病を発してい 事件が天皇が意図したものとは逆の結果になり、頓挫した。これは和気清麻呂一人の活躍ではなく皇統を保守した て、この宣命が称徳天皇のまことの意思である可能性は限りなく低い。以下はこの第四十七詔に対する総括部分で い藤原氏を中心とする貴族社会の意思であったであろう。 神護景雲四年(七七〇)八月四日には、これまで空席で

多く、殊に道鏡が事は、 とに三寳の験、 ○すべて此高野ノ天皇の御世のほどは、 あさましくなむ、 最勝王經梵天帝釋四大天王の、不可思議威神の力の守護にこそは有けめと、いともくくゆゝし 神代よりたぐひなく、 禍津日神の心の、 いはむかたもなく大禍事にぞ有ける、 いかにあらびたりたりけむ、 かゝるいみしき亂はまこ たぐひなきまが事ども

皇も「後世に至りて、天皇を畏れ奉らざる者も、出來たりしは、世ノ人の心、漢意にうつりて、現御神にまします 天の下をしろしめすよし也」と述べている。天皇とは地上の《神》なのである。しかし、その「現御神」である天 天皇元年八月十七日)に「現御神』」とあるのに註して宣長は、「此言は、天皇は、世に現しく坐シます御神にして、 リアがあった。「現御神」である天皇の行為は直接的には否定はできない。第一詔の文武天皇の即位の宣命 神佛習合は宣長にとって否定すべきことがらであったが、そこに天皇が介在していることに宣長にとってのアポ わすれたるが故」。と宣長は慨嘆している。

このアポリアを解決するため、宣長は天皇を越えるものとして、さらに上位の神の存在を持ち出さねば成らない。

しくなむ」状況の前提となるのが、《マガツヒのあらび》であった。

効いた口ぶりで、佛経・佛天部を悪神の一種として扱っているようであるが、この「いともく~ゆゝしく、 そこで重要な働きをするのが ツヒのあらび》として認識している。 「禍津日神」である。宣長は「高野天皇(孝謙・称徳天皇)」朝の崇佛の事象を《マ あわせて「最勝王經梵天帝釋四大天王の、 不可思議威神の力」と皮肉

賜ふ」(『直毘霊』)と、「天照大御神・高木ノ大神」でも抗えない以上、当然であった。 と《不吉さ》を兼ね備えた存在である。 ても禍津日神に抗えないのは、「(禍津日神が)甚く荒び坐時は、天照大御神・高木ノ大神の大御力にも、 この《マガツヒのあらび》によって称徳天皇の行為は高次元で《免罪》される。 むろん、禍津日神には抗えないとしても、 天皇もまた 「現御神」 である。 天皇もまた《神聖さ》と《不吉さ》 「現御神」としての天皇であっ 禍津日神こそ究極に《神聖さ》 制みかね

兼ね備えており、

その言動には臣民は抗えない。

皇の御心に従ひ奉りて、崩坐て後に至りてすら、宥めて、かくいと輕く行ひ給へるは、ひとへに先ノ天皇を重 屠散しても、 7世追鏡は、古へ今にたぐひもなき、おふけなき、悪き穢き奴にしあれば、極刑に行ひて、その屍を寸々に抑此道鏡は、古へ今にたぐひもなき、おふけなき、悪き穢き奴にしあれば、極刑に行ひて、その屍を寸ぐど しわざにて、 みし奉り給ひて、深く顧みおぼしめしたる大御心にて、かにもかくにも天皇の御しわざを、傍よりはかり奉る かしこみ從ひ奉り、 いとも~~有リがたく、 なほあきたるまじきに、高野ノ天皇世に坐まししほどは、いさゝかも下より議らふことなく、 崩坐ての後までも、猶かく有けるは、古への正しき道の、さすがにのこれる御 たふとき御事なりかし、

禍津日神、 あった。 称徳天皇の生前は言うまでもなく、 臣民はこれに従うのは、「古への正しき道」であるのは、それは天皇が「現御神」であるからにほかならない。 天皇、臣民の関係を整理すると次の図のようになる。 崩御後の道鏡に対する《厚遇》は、天皇の意志そして遺志を尊重したもので

禍津日神の心 〉 「現御神」である天皇の大御心 〉 臣民

天皇の即位の宣命(宝亀元年(七七〇)十月朔日)であるが、「天坐神知坐神っ」に註して、 神 々に対して民草は抗い難いが、《マガツヒのあらび》とて永遠ではない。 第四十八詔は称徳天皇を継いだ光仁

説に欺かれ給ひ、惑ひ給へる、まがことなりき、然るに今此天皇の、天の日嗣しろしめしての此詔には、『 みにて、かにかくに佛法を主として詔給へりしは、神國にかけてもあるべきことにあらず、みな佛書のみだり 都方竣三寳宀供奉、次宀方天社國社『神等乎』爲夜備來都利、また三寳『諸天』、天地『神》列』など、ひたぶるに佛を上 とく〜たふとく、常夜行ける天ノ下の、立かへりて照明れるこゝちして、かへすく〜たふとし、 まがく~しき佛ざたをば、清くすてて、かくもはら天ツ神國ツ神を擧給へる、定まれる事とは申しながら、 にたてて、先ヅあげて、神をば、佛より次に下して詔給ひ、やゝもすれば三寳諸天諸聖など、うるさきことの 大嘗に僧のまじりて、仕奉れりしなど、古今たぐひなく、まが事のきはみなりき、さてをりく~の詔にも、上 さて高野ノ天皇の御世のほどは、大かたのみだれ多かりしことは、さらに申さず、さかりに佛法を尊み給ひて、

と述べている。 は捨て去られ神事は回復した。それは「定まれる事」ではあるが、「いと~~たふとく、常夜行ける天ノ下の、 のように俗官と僧侶が並んで参列することは無かった(第三十八詔)。光仁朝に至り「かのまがく~しき佛ざた」 称徳朝は大嘗会を始めとして「まが事のきはみ」であったが、光仁天皇の大嘗会は前代の称徳天皇

の 神の意志は量り難いが、《マガツヒのあらび》もいずれ過ぎ去るものとして宣長は確信している。この正 回復という思想は宣長の諸著作に見える。たとえば『玉くしげ』(天明七年(一七八七)成立) には、 (J ·道

かへりて照明れるこゝちして、かへすく~たふとし」と宣長は絶賛している。

ならんや、又外國のよく及ぶところならんや。 勅の大本動くべからざるが故に、さやうの逆臣の家は、つひにみな滅び亡て、 中の亂れし時などもなきにあらざれども、然れども惡はつひに善に勝ことあたはざる、 足利のごとき逆臣もいでき、さやうの者にも、天下の人のなびきしたがひ、朝廷大に衰へさせたまひて、 大御神の皇統にまします朝廷をしも、ないがしろにし奉りて、姦曲をほしいまゝにし、武威をふるへる、 めでたく治平の御代に立かへり、 こもぐ〜事を行ひ給ふ故に、世々を經るあひだには、 朝廷は嚴然として、動かせたまふことなし、これ豈人力のよくすべきところ 善惡邪正さまべ~の事ども有リて、 跡なくなりて、天下は又しも、 神代の道理、又かの神 或は天照 世ノ 北條

り」ことが保証されている。《マガツヒのあらび》に関して、宣長の考えは一時的なものではなく、 同様 神勅の大本動くべからざる」ものであるので、最終的には悪臣は滅び、天下は「めでたく治平の御代に立か に 《正しい》 道に回復することが述べられ ている。「惡はつひに善に勝こと」はできず、「神代の道 一貫している。 又

五 おわりに

悪は善の欠損や、善が覆い隠されたためでなく、悪もまた神の仕業であり、《マガツヒのあらび》は「せむすべなく、 天皇ですらどうすることもできないものであるが、いつか正しい道に「立かへりて照明れる」ことは約束されてい いとも悲しきわざにぞありける」と、避けることはできないものであった。それはただ悲しむほかなかった。 『直毘霊』では、天地の間にある「有リとある事は、悉皆に神の御心」によって決まる。宣長に特徴的 「からごごろ」の広がりもまた《マガツヒのあらび》であった。 宣長にとって、 最後にこの思想を『続紀歴朝詔詞解』と『直毘霊』との関係から検討して、本稿のまとめとしたい。 聖武・孝謙称徳朝の宗教状況は《マガツヒのあらび》であり、人の力はおろか「現御神」である

世々のものしりびとどもの心も、みな禍津日ノ神にまじこりて、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。

出来した「佛ごと」という《マガツヒのあらび》に言及した『続紀歴朝詔詞解』はその歴史における実例であった。 「佛と漢との意」は禍津日神に紐付けられる。『直毘霊』は宣長思想の原理原則を述べたものとすれば、

今はた其ノ道といひて、別に教を受て、おこなふべきわざはありなむや、もししひても求むとならば、 きたな

の御靈たばりて、このまがをもて直さむとぞよ、
。 まで論ふも、道の意にはあらねども、禍津日ノ神のみしわざ、見つゝ黙止えあらず、神直毘ノ神・大直毘アテッシ なきことは、 きからぶみごゝろを祓ひきよめて、清々しき御國ごゝろもて、古典どもをよく學びてよ、然せば、 おのづから知りてむ、其をしるぞ、すなはち神の道をうけおこなふにはありける、 か 受行べき道 如カルク

示されている。 しい》「意」が存在していると宣長は考えたのである。 格であった。儒教・佛教の賢しらな理屈ではなく、「詞」によって明らかにされる「事」の向こうに古代に顕現した《正 実》によって証明されるからである。そもそも「事」によって明らかにされるのが儒教・佛教とは異なる古道の性 行き過ぎが抑制される。そのことが《宣命》という「現御神」である天皇自身の言葉によって綴られた歴史として ^間が決定権を持つことではないが、佛教と儒教が社会に受け入れられているという《禍津日神》 ない」現状は、それがいずれ《神直毘神・大直毘神》によって回復されるであろうことへの信頼を宣長は述べる。 『続紀歴朝詔詞解』に表れたそれは、 しかし、《マガツヒのあらび》から回復、すなわち《なおび》する可能性はあった。 むろんそれは神々の行為であり、 このことの意味は大きい。なぜならば宣長の歴史意識が抽象的な理論や熱狂的な信仰ではなく、 聖武天皇、 孝謙・称徳天皇が神佛習合を推し進め、 光仁天皇によってその による一せむす

記伝』に続くものとして位置づけることになる 退とその回復という歴史意識においても接続している。 『続紀歴朝詔詞解』は執筆の時間的に『古事記伝』に接続しているが、時間的であるばかりではなく、 『続紀歴朝詔詞解』まで宣長の歴史意識は一貫していた。このことが『続紀歴朝詔詞解』を思想的に『古事 宣長最後の著述として、宣長がたどり着いた 《結論》 道》 の衰

天平宝字八年 天平宝字七年 天平宝字六年 天平宝字五年 天平宝字二年 天平勝宝九歳 天平勝宝四年

(七六四)

天平神護元年

(七六五)

附 関係事項略年表】

天平十三年 (七四一)

国分寺・国分尼寺建立の詔

天平十九年 (七四七) 天平十五年 (七四三)

天平二十一年 (七四九)

紫香楽宮で大佛造立の詔を発する。

陸奥国から大佛に鍍金するための金が献上される〔第十二・十三詔〕。 平城京で大佛鋳造開始か。

同年中に天平感宝、次いで天平勝宝に改元)

聖武天皇、皇太子阿倍内親王(孝謙天皇)に譲位。 孝謙天皇・聖武上皇・皇太后 (藤原光明子) が東大寺に行幸

〔第十五詔〕。

天平勝宝元年

(七四九)

盧舍那大佛開眼供養会。

(七五二)

孝謙天皇、大炊王(淳仁天皇)に譲位: 橘奈良麻呂の乱〔第十九詔〕。

(七五八) (七五七)

(七六二) 道鏡、 近江国保良宮で孝謙上皇の病気平癒の祈祷をする。

孝謙上皇と淳仁天皇との不和顕在化。孝謙上皇出家〔第二十七詔〕。

(七六三) 道鏡、 少僧都に上る。 (七六二)

藤原仲麻呂 (恵美押勝) の乱

道鏡、 淳仁天皇が廃され、 孝謙上皇が重祚して称徳天皇となる。

太政大臣禅師となる〔第三十六詔〕。

25

神護景雲四年

(七七〇)

天平神護二年(七六六) 道鏡、法王となる〔第四十一詔〕。

神護景雲三年(七六九) 宇佐八幡宮神託事件〔第四十四詔〕。

称徳天皇崩御。白壁王、皇太子になる。〔第四十七詔〕。

道鏡、造下野薬師寺別当となる。

(同年中に宝亀に改元)

光仁天皇(白壁王)即位〔四十八詔〕。

道鏡歿す。

宝亀三年(七七二)宝亀元年(七七二)

内は関連する宣命。

註

1 宣長手沢本『古事記』(寛永版本。本居宣長記念館蔵・国重要文化財)には度会延佳本によって校合し、宝暦十四年一月十二日に 終了したという記事が下巻奥書(「宝暦十四年甲申正月十二日以度会延佳校本校合終業」)にある。

2『本居宣長全集』(筑摩書房。以下同) 第九巻、五八頁。

3 などの具体的な〈他者性〉に求めるのでもなく、人情という人間に普遍なものとの対立の上で、佛教の本質的な〈他者性〉を主 森和也「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)「宣長の排佛論は、 に佛教を〈制度〉 の上の問第として外から排除するのでもなく、篤胤のように〈他者〉としての佛教を日本に対する釈迦や天竺 儒者の経世論のよう

張するものであり、

〈制度〉を変えることなく、〈制度〉

の内側で佛教の

〈武装解除〉をはかるものであった。」

- 4 森和也「『古事記伝』という閉鎖系」、山下久夫・斎藤英喜編『越境する古事記伝』森話社、二〇一二年。 同『神道・儒教・佛教
- ―江戸思想史のなかの三教』(第三章第3節)。ちくま新書、二〇一八年
- 5 村岡典嗣『本居宣長』(警醒社、一九一一年)五二一~五二三頁。
- 6 『賀茂真淵全集』(続群書類従完成会)第二三巻、一七○頁。校異は『校本賀茂真淵全集 思想篇』(弘文堂)下巻
- 7 註6同、 一四六頁。 書簡の年月日は、 加茂真杜「本居宣長あて古事記訓貸与の書簡の年代について」(『賀茂真淵全集会報』二一。
- 一九九二年二月)の推定に拠った。
- 8『本居宣長全集』第七巻、 「高野天皇」は称徳天皇・孝謙天皇のこと。『続日本紀』では孝謙上皇・称徳天皇を一貫して「高野天皇」と記していて、 一九〇頁
- 10『本居宣長全集』第七巻、一九○頁。

それを踏まえている。

∵『本居宣長全集』第七巻、一九○~一九一頁。

12

摩書房、 一九七一年)の大野晋による「解題」のほか、久松潜一「宣命研究文献―続紀歴朝詔詞解と続紀宣命問目―」(『国民精

続日本紀宣命についての研究に比べ、宣長の『続紀歴朝詔詞解』そのものを対象にした論攷は少ない。『本居宣長全集』第七巻

- 神文化研究所々報』第一号、一九三三年)などが目につく程度である。
- の「常典」は皇位継承法である理解が有力とされる(「天智天皇の立て給ひし常の典」『日本学士院紀要』第九巻第一号。一九五一年)。 全集』第七巻、二一六~二一九頁)と述べていると言及する類である。なお、現在の歴史学では、岩橋小弥太が唱えた「不改常典 も扱いは同様で、文献考証のほかは、 国語学研究の分野では続日本紀宣命に関するマクラのように『続紀歴朝詔詞解』が使われるのが過半である。 第三詔などに見える「不改常典」について宣長は「大化の改新」の諸法である(『本居宣長 歴史研究の分野で

川庄八は、 この岩橋の理解を軸に、研究者によって様々な分析がされているが、 桓武天皇以降は近江令を意味し、 それ以前は皇位継承法であると、その用法を二分している(早川庄八『続日本紀 新日本古典文学大系『続日本紀』の校注者の一人である早

波セミナーブックス』(岩波書店、一九九三年)参照)。

13『本居宣長全集』第七巻、二七四頁

14 註 4 同

15『本居宣長全集』第七巻、二七三頁

16『本居宣長全集』第七巻、二七三~二七四頁。

たとえば篤胤は『出定笑語』中巻で、大乗経典 深く信じない者には「灰色羸婆羅門」に見えたという神通力を批判する箇所で、「増一阿含經ノ十八二、阿難以手摩佛足言、天尊之體 『観佛三昧経』にある釈迦を深く信じるものには「金色大光明」を放つように見え、

17

何故極緩、

不如本故、

佛言、

夫受形體爲病所逼トイフコト見エ、マタ中阿含經ニハ、佛遊王舍城、告諸比丘、我今年老體轉衰弊

は篤胤は釈迦の神通力自体は否定していないが、それを狐狸が人を騙すことになぞらえることで佛教批判になっている。 (『新修平田篤胤全集』(名著出版)第十巻、三三八頁)と釈迦の神通力が衰えたことを示すのに阿含経典を引用している。 壽過埀訖ト云タコトモアルデゴザル。 コリヤ年ノヨルニ從テ根氣モツヾカズ、神通モ行オホセラレナンダコトト見エルデゴザル」

18『本居宣長全集』第七巻、二八○頁。

篤胤と宗教思想家篤胤が二重露光している箇所である。

0『は居宣表な梟』第二条、三二里~三二三軍。 19 天平勝宝七歳から九歳まで、勅命により年が歳に改められている。

20『本居宣長全集』第七巻、三二五頁。

- 『本居宣長全集』第七巻、三〇四頁
- 『本居宣長全集』第七巻、三〇四~三〇五頁
- 24『本居宣長全集』第七巻、三〇七頁

25

本稿は奈良朝政治史の研究では無いのでそれらを列挙することはしないが、

一九九八年)、勝浦令子『孝謙・称徳天皇―出家しても政を行ふに豈障らず』(ミネルヴァ書房。二〇一四年)の二つを参照とし

龍浪貞子『最後の女帝 孝謙天皇』(吉川弘文館

- て挙げておく。奇しくもともに女性研究者の著作である。
- 26 『続日本紀』巻十八には「寶字稱德孝謙皇帝」とあるのに分注して「出家歸佛、 出家したことによって漢風諡号を持たないことが記されている。現在の孝謙天皇・称徳天皇の名は、天平宝字二年に官人が上申 更不奉諡。 因取寶字二年百官所上尊號稱之」と、
- した「寶字稱德孝謙皇帝」の尊号からそれぞれ取ったものである

27『本居宣長全集』第七巻、三八三頁。

- 『続紀歴朝詔詞解』では 字を補っている 「諸本に、之ノ字なし、今例に依て補へり、 凡て古言に、とてといへることなし」として宣長は「之」
- 31 30『本居宣長全集』第七巻、三五四頁 「別宮™御坐々☆時」以下の註に、「かの保良ノ宮にしばらく坐ましし間ダは、 高野ノ天皇今ノ帝、 一ツ宮におはし坐しけむ、

29『本居宣長全集』第七巻、三八七頁

ば言まじき辭、 申給ひしことなど有しを、高野ノ天皇怒らせ給ひ、道鏡も怒りて、高野天皇に、今帝を讒し申せしことなども有けむかし、 高野ノ天皇の、 爲まじき行とは、道鏡を寵愛し給ふことを、申シ給へりしことなるべし」(『本居宣長全集』第七巻、三五三頁) 道鏡を籠愛し給ふさまを、今ノ帝のいかゞとおぼしめして、諫申シ給ひしことなど有し歟、 或はよそながら譏り

と淳仁天皇と孝謙上皇の不和の理由を推定している

32 ちなみに『本朝皇胤紹運録』では天智天皇の子で光仁天皇の父である志基皇子の子に弓削浄人(道鏡の弟)と道鏡とを加えている。

33『本居宣長全集』第七巻、三八七頁

34 『本居宣長全集』第七巻、三八九~三九○頁

36『本居宣長全集』第七巻、三九八頁 35『本居宣長全集』第四巻、三三二頁

天武紀では大友皇子を「儲君」にするように大海人皇子は天武天皇に請うているが、天智紀では「諸政を奉宣」う、

37

38

の実権を執るように請うている。

つまり政治

聖武天皇の譲位は天平勝宝元年七月二日の条であるが、「太上天皇沙弥勝満」がそれに先立つ同年閏五月二十日の漢文の詔勅の中 に見える。「所冀、太上天皇沙彌勝満、諸佛擁護、法藥薫質、萬病消除、 壽命延長、

一切所願、皆使満足、令法久住、

拔濟群生、

天下太平、兆民快樂、 法界有情、 共成佛道。」

平勝宝五年一月十五日に塔中に安置したものであるが、喜田貞吉によって偽撰説が唱えられている(「国分寺の創設と東大寺の草 また、東大寺東南院文書にある聖武天皇勅書銅板には冒頭に「菩薩戒弟子皇帝沙弥勝満」とある。 この銅板は文末の文言から天

創」『喜田貞吉著作集』(平凡社) 第六巻所収)。

39『本居宣長全集』第七巻、 四三四頁

40 『本居宣長全集』第七巻、一九六頁

41 宣長が考えた禍津日神の性格については平田篤胤が批判し、近代に入ってこれを承けて折口信夫、 本稿では宣長の『続紀歴朝詔詞解』の解釈に従い、 神の性格についての議論はしない 西田長男などが論じているが、

30

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」(『本居宣長全集

43 『本居宣長全集』第九巻、 五五頁。

『本居宣長全集』第七巻

四三四~四三五頁。

- 下野薬師寺の継承寺院の一つである龍興寺(継承寺院は他に安国寺から二〇一七年に改名した薬師寺がある)には道鏡塚と称す 称徳天皇崩御後の道鏡の下野薬師寺の造寺別当への左遷は他の政争の敗北者の末路が死罪であるのに比べれば厚遇としてよい。
- 45 第三十八詔 (天平神護元年十一月二十三日) と第四十二詔 (神護景雲元年八月十六日)。

る古墳があるが、あくまで伝承上のものである。

- 46 47 『本居宣長全集』第七巻、四三九頁 列してよいとする内容だが、このことが反対に僧侶は大嘗祭に参列できないのがもともとの決まりであったということの根拠と 第三十八詔に「出家人『白衣『相雜》供奉上豈障事並不在』念天奈『」とある。これは 「出家人」と「白衣」の今回の大嘗祭はともに参
- 『直毘霊』のもととなる「道テフ物ノ論」は明和四年 (一七六七) までに成稿するが、その後も推敲が重ねられ、『古事記伝』第一帙

48

なっている。

『本居宣長全集』第八巻、三一七頁

- 50『本居宣長全集』第九巻、五三頁。 『本居宣長全集』第九巻、五五頁。『鈴屋答問録』では 政二年(一七九○)刊)をもって最終稿となる 「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
- 52 『本居宣長全集』第九巻、五八頁 第一巻。五二七頁)として儒教・佛教の存在が《合理化》される。

53『本居宣長全集』第九巻、六二頁。

〈キーワード〉『続日本紀』、宣命、本居宣長、禍津日神、神仏習合

る

文化研究の方面

から調

明代の金剛経霊験説話の変遷に関する一考察

『皇明金剛新異録』と『歴朝金剛経持験紀』の比較を通じて―

小塚 由 博

はじめに

2 1 明代の金剛経に関する霊験説話集について

『新異録』と『持験紀』 『新異録』と『持験紀』 の比較②-の比較① 「出受持果報」 「出新異録」 説話 説話

『新異録』と『持験紀』 の比較③ その他の類似する説話

おわりに

4. 3

はじめに

筆者はこれ まで、 明清時代 の金剛般若経に関する霊験譚について、文言小説への影響など、文学

「神風護経」説話について、金剛経の霊験説話集である明・王起隆『皇明金剛新異録』(以下『新異録』と称す)第7話「神 査 考 察 を 行っ て き た。 前号において、白居易が写経したとされる金剛経をめぐって展開す

33

風護経」と明末に刊行された短編白話小説集の凌蒙初編『二刻拍案驚奇』巻之一「進香客莽看金剛経 (以下『二拍』巻之一と称す)の内容について比較・考察を行った。その結果、金剛経の霊験譚にまつわる説話をめぐって、 出獄僧巧完法会分_

それが文言小説や白話小説といった文学作品へと展開していくその過程の一端を窺うことは出来たと考えられる。しかし

ながら、その過程で様々な疑問が残った。それは以下のようなものである。

a|神風護経」説話の起源とその展開

b 『新異録』と『二拍』巻之一について、どちらが先に制作されたのか

C 『新異録』と清・周克復『歴朝金剛経持験紀』(以下『持験紀』と称す)及び明・冒起宗『受持果報』との

異録』(一六三六年以降)とも考えにくい。あるいは『二拍』巻之一のプロットという可能性も否定できない。また、 られなくはない。 凌蒙初・冒起宗・王起隆・周克復はほぼ同時代に在世していたと考えられ、それぞれが知己であった可能性も考え がある)と考えられ、『二拍』(一六三二年)よりも後である。また、同じように『受持果報』(一六四一年?)や『新 洞庭寺僧」の引き写しである。ただし、厳密に考えれば、『持験記』の刊行は一六六一年以降(一六六一年の説話 『二拍』巻之一の淵源としては、従来『古今図書集成』(一七二八年刊行)掲載の話とするが、これは『持験記』「明

推測の域を越えない。現段階の仮説について、文末資料1「「神風護経」故事の系譜(仮説)」も参照されたい。 あるいはこれ以外にこれらの元となる故事や伝承があり、各自それを参考にして制作された、とも考えられるが、 今後、更に典拠を探る一方で、『新異録』『持験記』および『受持果報』について詳しい考察が必要ではないか。

本稿では、それを探る手がかりの一つとして、まずは『新異録』と『持験紀』に掲載された説話についてその文言

験記』について少し説明しておこう。

や構成等を比較し、 その類似点・相違点を明らかにした上で、どのような特徴があるのかその一端を考察したい。

1 明 『代の金剛経に関する霊験説話集につい

(1) 金剛経 の霊験説話

唱えたり所持したりすると、

唐以

降、

金剛経に関する霊験説話集がたびたび制作された。

基本的には唐代の話が多く、

多くは『太平広記

明

末 から

清に

罪を免れた、など不運や不幸を避ける話が多い。

譚の中では

病気が治った、命の危険を免れた、

大乗仏教の般若経典の一つ『金剛般若経』 まずは金剛経の霊験説話集の変遷とその特徴について簡単にまとめておきたい には古来より現世利益的な功能があるとされており、霊

に掲載されており、 宋・元時代の説話を集めたもので現存する霊験説話集は少ない。

事分類輯要』一巻等があり、その他、佚書ではあるが、唐時 かけて複数制作された。現存するものでは前述の王起隆 明代に至ると、 従来の歴代の霊験譚を集めたものに加えて、 『新異録』、周克復『持験紀』、また王沢泩『金剛経感応故 『巾馭乗』、冒起宗『受持果報』等があった。 明代の新たな霊験譚も数多く登場し、

は、管見の限り明代の霊験譚を専門に集めた唯一の作品である。以下、本論の中心となる『新異録』と

とりわけ

るのが特徴的である。 金剛経に関する霊験譚40話が年代順に記録された作品であり、各話にそれぞれ四文字のタイトル ·異録』は主に弘治(一四八八—一五〇五) 崇禎九〈一六三六〉年の説話が最も新しい。 から崇禎(一六二八―一六四 全体的に、 四 金剛経の霊験を記すという点では典 年間 明 单 期~ 蚏 が付けられ 末 新 たな

つである

題名 型的ではあるが、その内容は明代の著名人や文化等、この時代ならではの要素も少なくない。その意味では、 ないが、 通り、 金剛経の新しい説話が収められたものであると言える。 『新異録』にしか掲載されていない説話も見られ、 明代の金剛経霊験譚説話集として重要な資料の一 なお、 その出典については一部を除き明 言され 正に

典が示されている。 自記』『相城志』『愓若斎続集』の名は『新異録』にも見られる。 で14例となっており、明代59話のうち両書がそのほぼ半数を占めている。 料3を参照されたいが、それによると明代の説話の出典として一番多いのが『受持果報』で16例、次が 唐62)、下巻80(宋16・元1・明59・清4)の全152話である。 清初・周克復『持験紀』は、 ・・・と続いている。 その出典の内訳については文末資料2、明代全体の説話の題目と各話の出典については文末資 その内『受持果報』はこの『持験記』にしか見られない佚書である。なお、 金剛経の説話について年代順に掲載したものである。上巻72 各話には「出○○」という形でその出 更に『金剛霊応』 (魏1・梁1・隋8 9例、『巾馭 佚書の 『新異録 『回生

(2)『新異録』と『持験記』の原典引用について

以下のように記されてい 讪 |作品の説話は、 どのように集められ、 採録されたものなのか。 『新異録』に採録した説話について、 自序には

半は私 私は また汗顔の至りである。 日常の雑記を捜索し、 の地元の事や私が里の故老に伝え聞いたことであり、 およそこの経に関する御利益のある話を一箇所に集めようとしたわけだが、 集め終わってから繰り返しこれを読んでみると、 その大

[典に関する記述が見られる場合もある。 この記述だけでは何か原典があり、それを引いているものなのか否かははっきりしない。 詳しくは拙論を参照されたいが、 書物からの引用だけではなく、 ただし、説話中には

一方、『持験記』「凡例八則」の七則目には以下のように記されている。

は自身の取材によると思われるものも見られる。

格にし、およそ事跡で少しでも疑うべきものがあれば、 稗官野史は、荒唐無稽のものが多く、風聞塗説は、いまだ真実を伝えるには足りない。この集の考証は最も厳 励鼓舞に供するに足りるようにし、條ごとに詳しく出典を注記し、信を明らかにした。 みな削除し、つとめて表現を真実に近づけさせて、

に引用しているとは考えにくい。 務使表章真實」ともあるように、 以上の通り、状況に応じて考証を行っていると言及し、出典を注に示すとする一方で、「凡事跡稍渉可疑、 原典に何らかの変更を加えている場合もあると考えられる。 必ずしも原典に忠実

(3) 冒起宗『受持果報』について

両者の関係を考える上で重要な手がかりの一つに、『受持果報』の存在がある。『受持果報』は、

明末の文人冒起

宗(一五九○─一六五四。字は宗起、号は嵩少。江蘇如皐の人。明末の文人冒襄の父)が編纂した霊験説話集であ 『受持果報』を制作した経緯について言及がある(詳しくは前掲前号論文紀要74頁を参照されたい)。 れているのみである(隋1・唐1・宋1・元1・明16)。『持験記』に冒起宗の項目(31 るが、『受持果報』そのものは管見の限りでは残念ながら現存しておらず、出典として『持験記』に20例が引か 「明布政冒宗起」)

後述の通り、『新異録』『持験記』中には、『受持果報』を参考にしたり、引用したりしたと思われる説話が複数見られ、

37

があるだろう。

『新異録』と『持験記』を比較する際には注目すべきものであると考えられる。

果報』に類似の記述や説話が掲載されていた可能性がある。また、『新異録』の説話にもこの『受持果報』より採 録したと思われる説話が複数あり、この『受持果報』より引いたと思われる両作品の説話についても比較する必要 また、『持験記』には「出受持果報」以外の説話で「冒宗起日」とある説話が5話あり、或いはこれらも 『受持

とそれ以外の説話とで、どのような違いが見られるのか、以下詳しく見ていきたいと思う。 若斎続集』『金剛霊応』『回生自記』を出典とした説話も『新異録』に類似の説話が見られる。 そのうち半分を占める7話は『持験記』中で「出受持果報」とするものである。その他、『巾馭乗続集』『相城志』『惕 ところで、『持験記』で「出新異録」されているもの以外に、『新異録』に類似の説話が見られる例は14話有り、 果たして「出新異録

2. 『新異録』と『持験紀』の比較①―「出新異録」説話

以上の考察を踏まえて、以下『新異録』と『持験記』 の各説話について、 文言や内容等の比較をしていきたいと

- ①『新異録』と『持験記』「出新異録」説話との比較思うが、本稿では以下の方法で行うこととしたい。
- ②『新異録』と『持験記』の「出受持果報」説話との比
- 以上3点についてその類似点や相違点を明らかにし、 『新異録』と①②以外の『持験記』の説話との比較 両作品の関係性について探ってみたい

⑤時:: ⑥ 間

英伏地乞哀。

呂祖曰、

熟視又日、

業重業重、

可惜丹俱壞盡矣。

汝誦金剛可求救六祖。

 $\widehat{7}$

) 修異香滿鼻 5六祖至、 まずは 『持験記』「出新異録」 とする説話と該当する 『新異録』 の説話の文章を比較するが、 その結果以下4つ

- **類型に分けることができる**
- $\widehat{\mathbb{I}}$ 細かい文章の異同のみ 911 (16) (40)
- $\frac{2}{1}$ に加えて『持験記』 に新しい文章 (評語

エピソード等)

が追

加

6 (3) (19)

20 21 33

10

(3)(1)に加えて『新異録』の評語と思われる部分が無い

(4)(1)に加えて『新異録』の評語が無く、新たな評語・エピソードが追加 (<u>1</u>) (24) (38)

文には冒頭丸数字で行数を示し、 数の都合上、その代表的な説話を主に取り上げて比較してみることにしたい。 異同の文字には傍線を付け、 また意図的に空白を設けたり改行を行ったりした。 なお、 比較の 便を図るために原

(1) 細かい文章の異同 の 2

異 録』 9 「二祖勅 還」 3 1 6 $\begin{pmatrix} 2 \\ 9 \\ 9 \\ 13 \end{pmatrix}$

1

錢唐李時英、爲南海欽州守。

②見泰山府君、 ③釘入。立見焚燒盡。 城隍土地。 咸在土地以李誦金剛經故。 堅不肯押字。 金甲神怒、 袖出火釘長三尺餘、 從土地 頂門

素誦金剛經。隆慶丁卯、爲分考官。於闈中病死三日、

初見金甲神人欲鎖

去

- ④見數鬼稱冤索命。 呵時英前世爲九江守、 俄復本形、 堅執不押如故。 受財殺人。 金甲神曰、當仝鎖汝往泰山。 正急怖間、 憶誦金剛 忽見呂祖師乘雲而下。 土地日 見泰山 我自有奏。 鬼俱奔逝
- 覩時英伏地。 聞空中 Ħ. 祖六祖勅 亦曰、 還我老君丹來。 業重業重、 H 誦 金剛經人可且放還。 得我與五祖商量來。 時英出 一手曳六祖袈裟、 片片飛金光也 39

⑧時英出場卽棄官、 歸於湖南淨慈焚修、 晨起必誦金剛超度冤鬼、

『持験記』 99 「明州守李時英」

②見泰山府君、 ①明錢塘李時英、爲南海欽州守。 城隍土地。 咸在土地以李誦金剛經故。 恒誦金剛經。 隆慶丁卯、 堅不肯押字。金甲神怒、 爲分考官。於闡中病死三日、 袖出火釘長三尺餘、 初見金甲神 從土地頂門 欲鎖·

④見數鬼稱冤索命。 ③釘入。立見焚燒盡。 呵時英前世爲九江守、 俄復本形、 堅執不押如故。 受財殺人。 金甲神日、當同鎖汝往泰山 正急怖間、 憶誦金剛經、 忽見呂祖師乘雲而下。 鬼俱奔逝、

旋

⑦ 條異香滿鼻。 ⑥間六祖至、 ⑤時英伏地乞哀。 **覩時英伏地** 聞空中五祖六祖敕曰、 呂祖曰、 亦曰、 還我老君丹來。 業重業重、 誦 熟視 待 經人 與五祖商量來。 旦 且放還。 業重業重、 隨見前金甲神復至、 時英出一手曳六祖袈裟、 可惜丹俱壞盡矣。 提時英 汝誦金剛可求救六祖。 片片飛金光 擲。 汗下如雨 而 少頃

8時英出場卽棄官、 歸湖南淨慈寺焚修、 晨起必誦金剛超度冤鬼. 無疾終。

『新異録』 ③二重傍線部の土地神の セリ フが削除されている以外は、 若干単語が省略された部分はあるが、

順番等も含めてほぼ同じである。

(16) 「持経得雋」 $\widehat{2}$ 2 0/ 1 8 9

(1) 持誦金剛經、 嘉禾沈公光華甞判兩准鹽鐵。 積二十年、 己諭二藏 歸田日、 吳亦漫然置之。 偶與同郡運同吳公淞閑坐、 居無何。 吳忽晨起、 從容遞問日間所爲。 疾馳詣沈賀云、 即君南闈 沈云、 6德。 ⑤塗間

故子孫蟬聯科第、

爲禾郡冠族

削られている。

③ 矣。 ⑤塗間一心持誦。 ④秋、沈公叔子應明、果登應天鄉薦 沈問何故 計所經屠門市肆及虗空 云 夢一人言、 郡中一士夫以持金剛經功德。 聞沈公持請金剛經最虔。 切霑經功德。 超脫者不知凡幾。 而行住坐臥能自暗誦 其子 得雋。 又以無四相心、 覺來、 唯憶公當酬是夢。 嘗從 修一 東郭季子家往還 切善法 是歲之 累世積

持験記』 108 「明沈公光華

6德。

故子孫蟬聯科第、

爲禾郡冠族。

皆金剛經證驗云

①明萬曆間。 持誦金剛經、積二十年、已踰二藏。 嘉禾沈公光華甞判兩淮鹽鐵。 歸田日、 吳亦漫然置之。居無何。 偶與同郡運同吳公淞閑坐、 吳忽晨起、 從容遞問日間所爲。 疾馳詣沈賀云、 郎君南闈 沈云、 区必第

沈問何據。 吳云、 夜夢神言、 郡中一士夫以持金剛經功德。 其子應得雋。 覺來、 惟憶公當酬是夢。 是

③ 矣。

④秋、沈公

一心持誦 子應明、 果登應天鄉薦。 傳聞沈公持 金剛經極虔。 行住坐臥不息 嘗往返東郭季子家 積 0

又以無四 |相心 修一 切善法、 累世

話 の筋は全く同じであり、 特に前半部分は細かな異同のみであるが、 『新異録』 後半5、 ⑥二重傍線部の文言が

新異録』 1 嘉興 40 放回完経」(178 角里街施嶧陽 / 176) 與東塔寺僧有恒交契。

嶧陽年六十五、 雖老 病 跽誦金剛經、 日必數卷

②崇禎丙子正月初八、跽誦未終卷遽革。 家人開喪受弔已三日、將蓋棺矣。 嶧陽忽還魂 言曰、 我死去以誦金剛力、

④氣息奄奄欲絕。勢不能自誦、 ③不歷冥王所。 竟留地藏王菩薩處。 復語家人。必請有恒上人來代我誦完。 適菩薩忽然謂我、 有一卷經誦未完。 他人無用也。 放回急完此可來 偶恒赴別請停一 時雖能言。 日須之。 及

⑤恒至、 嶧陽自掙起。 **跽聽終卷、** 舉手謝恒巳。笑化去。

持験記』 127 明 ?施嶧陽」

②崇禎丙子正月初八、跪誦未終卷遽卒。

①明嘉興府角里街施嶧陽。 平日與東塔寺僧有恒交契。 嶧陽 年六十五、 雖老且病、 跪誦金剛經、 日必數卷爲嘗課。

家人開喪受弔已三日、

將釘棺矣。

嶧陽忽還魂 言曰、

我死去以誦金剛力、

③不歷冥王所。 竟留地藏王菩薩處。 謂我、 卷經未竟誦。 放回急完可來此也

適菩薩 有

⑤恒至、 嶧陽自掙起。 聽誦終卷、 舉手謝恒巳。 笑化去。

4氣息奄奄

勢不能自誦、

復語家人。必請有恒上人

代

誦 0

他人無益

偶恒赴別請停

日須之。

及

追加・ ح の話 削除が行われてい も同様に話の筋は変わらないし、 文字数もほぼ同じであるが、 細かく見ると傍線部のように文字の修正や

こち細かい部分に修正が加えられていることが分かる。 以上のように、 見 『持験記』 は 『新異録』の文章をそのまま引用しているかのように見えるが、 実際にはあち

2 (1) に加えて 『持験記』 に新しい文章 (評語・エピソード) が追加 ⑥ 捨拾字念經、

①馮勤、 ②灑掃字紙、 嘉靖間人。 併誦金剛經、 歸安茅鹿門家傭僕也。 庶免短折 日者占其殃、 間 老僧、 何以延年。 乃置竹鑷竹簏 老僧曰、 若爲僕 兩事。 日間遍歷! 無力積德。 村巷、 惟

4 爲常、 ③凡穢惡字紙悉鑷簏中、 後漸知書通文義。 滌以香水、 鹿門亦禮貌之。 曝乾焚灰、 家道豐裕、 包送清流、 有二子四孫。 遇隻字未嘗遺 壽九十五、 夜歸則跪誦金剛經 無疾化。 卷 回

向

歲以

『持験』 記 95 明 馮 勤

2拾 崩 焚字 (嘉靖間) 紙 併念續へ 歸安茅鹿門 命經、 傭僕馮勤 庶免短折、 勤問續命經。 日者占其天、 老僧日 間 即金剛經也。 老僧、 何以延年。 乃置竹鑷竹簏兩事。 老僧曰、 若爲下人無力積德。 目間 遍歷 街 巷

③凡穢惡字紙悉鑷簏中、 滌以香水、 曝乾焚灰、 包送清流、 雖隻字不敢遺。 忽夜歸 跪念金剛經 卷回向。 歲以

後漸知書通文義 鹿門 禮貌之。 家道豐裕、 子二 一孫四。 壽九十五、 無疾化。

4)爲嘗、

⑤書同文、天下通行易便。 別無他法。 三教經典、 道理實爲真切、 無不賴此。 工夫尤爲捷徑。 作踐者、 既有惡報。 敬惜者 自獲福 园。 老僧教馮勤以 延年、

題部分は 分に独自 重傍線部のように、 の文章が加えられてい 『新異録』 139字と 老僧の るが、 『持験記』 セリフの部分に文言が多少追加されている。 これは内容から見て評語のようなものと考えられる。 148字で、 所々異同はあるものの、 また、 話の筋はほぼ同じである。 『持験記』 それを除くと、 末尾⑤、 6 Ŏ には線部 話 の本

③鵞掌凍裂。

露骨強行益力。

『新異録』③「双鵞立化」(114/192)

②家有二白鵞。 萬曆初、 侍中鐘公復秀・徐公遵壽。俱住 聞經聞念佛、 輒尾二公後、作聲而行。逐之不去。 羅家巷、 奉佛持金剛經、 亦不近逼。 別潔淨一佛室、二公聯坐 其行其止皆隨木魚聲。 而 誦 鐘

逾數年、二鵞並對經案立化、二公爲瘞於淨業寺後地、

號聽經鵞塚

『持験記』00「明侍中鍾復秀徐遵寿」

②家有二白鵞。

①明萬曆初、 侍中鍾公復秀・徐公遵壽。 **俱住京城羅家巷、奉佛念金剛經、** 別院淨室數間、 二公聯坐

聞經聞念佛、輒尾二公後。作聲而行。逐之不去。昂首若聽。

行

止皆隨木魚聲

(3) 逾數年、二鵞並對經案立化、二公爲瘞於淨業寺後地、 號聽經鵞塚

④昔淨影老沙門慧遠、初在鄉、養一鵞、相隨聽經。及遠入京、鵞留寺中、 ⑤自能知遠房。 入馴狎、 每講經、入室伏聽。泛說他事、 則鳴翔而出 晝夜長鳴。其徒送入京、至寺門放之、

⑥合觀二案、鵞之靈慧如此。彼誦經生雜想。 聞經若充耳者。誠異類不若矣。

ドで、『廣博物志』巻四十五に見られる。⑥「合觀二案」以下は評語 99字で、話の筋もおよそ同じである。『持験記』④~⑤の点線部分は、宋の沙門で浄影寺の慧遠に関するエピソー これも『新異録』②から③にかけての二重傍線部に大きな異同がある以外は、本題部分については113字と

新 異 録』 19 「金剛拯覆」と『持験記』07「明沈済寰」(164 /180)、『新異録』② 「訟師請経」と『持

③漸次痊愈。

得發科甲、

今以餘生作官

⑤嘗市絹

(4)

験 記 109 2 5 6 「明晋陵訟師」(263/375)、『新異録』②「持経善逝」と『持験記』11 の例 は割愛するが、これらも同様である。 しかし、 以下の例は少し異なる。 「明内監張愛」(23

『新異録』33 「携経随任」(199/255)

②經卷繩床。

蕭然枯禪榻也。

公體素羸。

自言爲諸生時遘危疾。

貧無醫藥、

已與死

發願盡形誦持此經。

①楚中槐庭蔡公爲我禾守 。潔已愛民、 清苦無比。 公長齋奉佛。 自公之暇惟持金剛經、 隣矣。 衙宇毫無長物。 所有僅

③漸次痊愈。 4隨巳爲多事。 得發科甲、 晨夕經案即同焚香告天耳。 今作官者俱餘生。 公竟任不畏強禦、視民如傷、 故蒞任、 但携此經卷而來失、 供給但菜腐、 去任仍携此經卷而往。 未嘗市肉、 比古人琴鶴自 衣但布袍、

公試士、 每首金鋪軒選長意氣最契。 亦以此經併戒殺文授令奉持。 每詳公自道如此

『持験記』 119 「明郡守蔡槐庭

⑤嘗市絹。

明蔡槐庭 楚人。 守嘉興。 潔已愛民

公體素羸。

自言爲諸生時遘危疾。

0

長齋奉佛。

公

暇惟持金剛經、

署內毫無長物

盡形

誦

持是經。

貧無醫 藥

誓願携此經 與死爲隣 亦携此經 而 發願

故竟任不畏強禦、 視民如傷、 食 惟菜腐、

每以是經併戒殺文

刊行勸:

未嘗市肉、

衣但布袍、

未

化

去

⑦酷濟。 ⑥夫士方埋頭雪案時、矢志潔已愛民者有之。一行作吏、 慾則不剛、 鞭撲呼號。 竭百姓售婦賣兒之錢。曾不能博當途之色喜、 便落應酬賄賂之中、 可泣也、 上有所需。 可嘆也。蔡公惟署無長物、 勢不能不取之下、

45

⑧故能視民如傷、 不畏強禦。 良足爲後人服官之法、 至蒞任去任。只携金剛 卷、 以視琴鶴相隨。 止供娛樂者、

⑨更爲實際課程

二重傍線部分がばっさりと削られているのが分かる。『持験記』⑥~⑨点線部分は評語。 題部分は199字から125字へと大幅に削減されており、 ے の話は、 微修正という範囲をかなり超える修正を行っている例であり、「出新異録」 とりわけ『新異録』の①下から②、 説話の中でも珍しい。 ③下から④、 (5) Ø

(3) (1) に加えて『新異録』の評語と思われる部分が無い

「沙門広徹」(187/172)

新異録』⑩

1 杭城有野僧名廣徹、 號通天者。 向金省吾中丞、 丐淨地誦經念佛。 張元洲尚書、 有家廟、 名資福。 頗淨、

③ 徹、 ④僧、來爲王子。王視其手執 ②省吾從丐得之。 念佛通天。 廣徹日則誦金剛經。 廣徹於 籠 則有八字瞭如。 某年月日、 夜則携燈籠、 回首於廟中。 驚寤、 繞街念佛。 後宮已報生世子矣。 湖廣某 省吾一夕送客出、 王、是夕夢一僧闖宮入曰、 王特遣尉至杭物色其事 遇之。爲書其燈籠日 我抗州 沙門廣 資 則僧逝 福廟

⑥因果之說詎曰誕妄。萬曆初事。 ⑥之夜。卽王夢之。辰倘所稱福因厚重、奪舍以遊者耶

『持験記』43「明釈広徹

(1) 崩 杭城 有 野 僧 廣澈、 號 通 天 0 向金省吾中丞、 丐淨地誦經念佛。 時張元洲尚 書 有家廟、 名資福。 頗

③澈、 ④僧、來爲王子。王視其手執燈籠、 ②省吾代求得之。 念佛通天。 數年、 廣澈日則誦金剛經。 於萬曆某年月日、 有八字瞭如。 夜則携燈籠、 回首 驚寤、 繞街念佛。 廟中。 湖廣某藩王、 省吾一夕夜歸 報生世子矣。 是夕夢一僧闖宮入曰 特遣尉至杭物色其事 遇之。爲書其燈籠 我杭州 日 則僧 **.**資福廟 沙門廣

⑤之夜。

即王夢之。夕此所稱福因厚重、

奪舍以逝者耶

は⑩以外見られない。 ⑥点線部分の評語部分が削除されている。 本題部分は175字と172字である。 その他、 若干の異同 がある以外はほぼ同文。 このパター

(4)(1)に加えて『新異録』 の評語が無く、 新たな評語 ・エピソー Ë が 追

加

|拘僧見塔」(444/574)

2 (1) 畢、 即回首於塔中。 禾郡 真如塔圮。 今肖像祀焉。 大修於弘治間。 相傳頭陀其初爲蘇州承天寺僧。 於時 頭陀僧、 名懷林。 飲酒茹葷、 曳三丈長鐵鍊募二十餘年。 蔑視戒律。 於暑月乘凉、 而 塔工

④來偕往。 二卒欣然聽許、 ③覩兩冥卒入繫其頸、 則牌拘十餘人、頭陀名亦列焉。 頭陀泣告徒眾。市楮錠焚之、處分待盡。或告以真如某禪師道行高。 懷林計賂二卒楮錠、 各若干。 華稍緩期七日、 舟行 拘齊他人而 日

⑤曷往求之。 頭陀如言來 痛哭陳乞。 禪師日、此間塔將頹矣。 汝肯竭誠發心任募化修葺。我當授汝法門、

⑦是塔、 ⑥鬼不能拘耳。 二句足矣。 頭陀卽對佛發願 頭陀如言轉誦。 禪師手數珠與之日、 逾七月。 兩冥卒踉蹌至禪師處。 汝七日內勿睡。 搶地籲日、 但住我房轉誦金剛、 有合死僧逃此間, 經中當知此 求指示方 處 便

8禪師

日

渠在房中。

任汝拘之。

奚問焉。

兩卒入卽驚出日、

房中止見一座寶塔。

赫奕光明、

目瞇不能略開

早 47

9師 ⑪得以再生餘年、 ⑩必不汝深罪也。 Ë 渠誦最上乘法、又發勇猛大願。 完滿此大功德云。 兩卒不得已泣拜去。 頭陀遂製此鐵鍊自鎖、 雖天龍鬼神奈之何。 汝但回覆冥君、某僧某師留之修塔。 曳於道途。 不憚隆冬酷暑道里之遠 幽明功德分受、 叩求善信。

障蔽魔王一千年中無覓金剛藏菩薩住處。 觀此修塔頭陀、 亶其然乎。

持験記』 ③覩兩冥卒入繋其頸、 ①明弘治間 139 明 即回首於塔中。 釈懐林 嘉興府真如塔圮。 則牌拘十餘人、 至今肖像祀之。 愈議大修。 頭陀名亦列焉。 頭陀 初爲蘇州承天寺僧。 懷林許賂二卒楮錠、 時 頭陀僧、 名懷林。 飲酒茹葷、 各若干。 曳三丈長鐵鏈募二十餘 蔑視戒律。

⑦是塔、 4 8禪師日、 ⑥鬼不能拘也。 ⑤曷往求救。 偕往。 二旬足矣。 二 卒 渠在房中。 頭陀如言詣師、 頭陀即對佛發願、 頭陀如言轉誦。 許諾、 任汝拘之。 頭陀泣告徒眾。 痛哭陳乞。 禪師手數珠與之日、 逾七日。 禪師曰、 冥卒入卽驚出曰、 市楮錠焚之、處分待盡。或曰、 兩冥卒踉蹌至禪師處 此間塔將頹矣。 汝七日內勿睡。 房中止見一座寶塔。 汝肯 但住我房轉誦金剛、 誠 籲日、 真如某禪師道行高。 任募化修葺。 有合死僧逃此間 赫奕光明、 幸稍緩期七日、 經中當知此處、 目謎不能略開。 我當授汝法門、 於暑月乘凉、 水路僅一 求指示方便。 俟諸人拘齊 日 卽爲 保

9師日、 ⑩必不汝 渠誦最上乘法、又發勇猛大願。 罪 兩卒不得已 去。 頭陀遂製 雖天龍鬼神奈之何。 鐵鏈自鎖、 汝但回覆冥君、 曳於道途。 不憚隆冬酷暑 某僧某師留之修塔。 幽明功德分受、 吅 求善信。

⑫凡世頑狠造業者無論。 ⑪得以再生餘年、 完 此大功德云。 多有見善欲爲之人。今日待明日。 今年待明年。 悠悠忽忽。 到老終無成就。 直到眼

光

垂

(4) 不 寐。 ⑤善果圓熟。 不問歲月多寡。 只在發願勇猛。 (3) 盡。喉氣欲絕之時。 現光明塔。 寧直冥使踉蹌無奈。 懊悔而歿。 懷林方七日間。便能跳出人鬼關頭。 即閻羅天子。 向往直前做去。毫不遲疑顧戀。 亦應肅容頂禮。 所謂誠能動物。 因其一心怕死。 隨其一念一事。 不誠未有能動者也。 求生甚迫。 自然感格佛祖帝天。 故能專勤

⑯此古人今人。持驗不爽之符節也

『新異録』(⑫)『持験記』(⑫~⑯)ともに末尾に点線部分のような評語が付されているが、 本題部分は415字と395字で、多少の異同はあるが、 話の筋はほぼ一緒である。 文言や文字数は全く

『新異録』⑤ 「夾雑二字」(178) / 5 9 8)

②陣亡親兵某 (1) 少保南塘戚公 副總戎、 求 誦 時以倭亂提兵守禦三江。公素虔持金剛經、 經 卷、 資度脫。 旦日兵妻 來籲所夢如之。 雖在行間、 公 晨起齋素專誠 不廢一夕。

夢

④旦日復以夢籲。去大訝。 是晚兵妻夢夫語之曰、感主師爲我誦經、奈經文中夾雜不用二字、 因憶誦經時 **閤婢以茶餅至、** 公 手麾之。 功德不全、尚未得脫苦耳。 口雖不言而意中云不用也。 兵妻 公時

⑤以語幕客、 事遂傳焉。

③爲誦

⑥ 噫 念之夾雜 幽冥即知 誦金剛者可 以散亂 心隨 П 循 誦反增鬼業乎。

持験記』 ①明 (嘉靖間) 94 「明少保戚繼光」 少保 戚 公繼光爲副總

時以倭亂提兵守禦三江。

素虔持金剛經、

雖在行間、

不廢

一夕。

夢

⑤以語幕客、

事遂傳焉。

④明旦復以夢籲。 ③爲誦經訖、 ②陣亡親兵某云、 是夜兵妻夢夫語 公大訝。 明日當令妻詣 因憶誦經 曰 公 詩 感主帥爲我誦經、 乞爲誦金剛經一卷以資度脫。 夫人遺婢送茶餅至、 但 其中夾雜不用二字、 公遙見揮手却之。 旦日兵妻果來籲如夢中語。 口雖不言而意中云不用也。 功德不全、 尚未得脫苦耳。 公次晨 齋素 兵妻 公時

⑦并罪過也。 ⑥滇徹庸禪師 余亦在末篇、 日、予病中作夢、 讀已凜然。 神人持一 又謂余日、 簿云、 此是錄誦經雜念者罪過。 若一 卷經、 攙雜兩個念頭。 余接按之、 試思一生所誦 皆書誦經攙雜俗念人等姓字、 經 應攙雜多少念頭

①作善事、 ⑩公問之、 ⑨屠長卿日、 ⑧忽然夢 醒 答曰、 通州顧少司馬養謙、 汗流浹背。 妾死入冥府。 旴 此僧俗持經之烱戒也 見夫人閉 爲人高才倜儻。夫人先卒、廣修佛事。 一暗室云、 我在此苦不可言、

⑫何益之有。 都無益耶。夫人曰、經懺薦度、在主者齋戒至誠。 公聞之亦大哭。擇聘戒德名僧、 清淨嚴肅、 作道場三晝夜。 乃能滅罪增福。 此長卿目覩而筆之者 向者沙門持誦堂上、 飲奕且不可 相公飲奕室中。

急作功德救我。 數年後、

妾 曰**、**

夫人亡後、

公有妾暴亡。

經宿甦、

哭不止。 相公大

16)酒 17五卷經 ⑤今托求念法華 舟飲數 滿 \Box 經 地獄皆作酒氣。 仍至佛 部。 前 舟許之。隨於七月十五日、 念完三卷。 仍不能出、 十六日、 舟聞之、 無常復來云、 在佛前、 跪諷法華經。 老嫗承師經 力。 至第五卷、 金光已射至地府。 渴甚。 覓茶不得。 正將離 獄 廚 有冷

④近北京鷲峰寺僧濟舟。

日有青衣者訪之。

告日、

我地府無常也。

某老嫗受地獄苦、

不得脫。

生前供

養老

餇

③酒肉乎

毛骨竦立、 發願至誠 爲彼補 誦 然則飲酒 食肉持經 適增

50

ある。 『新異録』 汗流浹背」で、これは明・周理 北京鷲峰寺僧濟舟」以降で、これも典拠は不明であるが、こちらは当時の近々の故事なのかもしれない。 までは別のエピソードと思われるが、出典は不明である。ちなみに屠長卿とは屠隆のことである。 る。 『持験記』 .ぞれのエピソードの末尾の二重傍線部は、 『新異録』では28字の評語が、『持験記』では429字からなる類似のエピソード それを抜かせば本題部分は150字と169字であり、 1 $\widehat{7}$ ⑥噫、人視人以貴賤分重輕、 ⑤作人奴、今限滿。 ④僧衣數年、 ③逢丐乞病者、 ②營赦。 なお、『持験記』の追加エピソードは3つに分かれており、一つ目は⑥「滇徹庸禪師曰」から⑧「忽然夢醒 經 言豈欺我哉 112 「明范氏僕 必 「范僕誦経」(226) 報忠坊范氏僕、 辛勤作務。 於佛前焚香膜拜跪、 減口食施之。 當往善地受生矣。 凡禪堂苦役悉以身任之、未嘗告倦。忽一日示疾告眾曰、 失記其姓名。余八九歲時 『曹溪一滴』に類似した文章が見られる。次は⑨「屠長卿曰」から 佛天視人正當以善惡分貴賤耳。 其作善俱真心實意也。 / 3 9 1) 誦金剛數卷乃出。 遽瞑 みな周克復の評語であろう。 家主予之妻、不願、遂聽出家、投三塔大乘禪師薙髮爲弟子。 晚必赴金明寺佛殿禮佛回向、 多少の文字の追加や異同 覩其 如彼范僕怠而能勤慢而 **肩菜擔行市、** 乃歸途次遇生命。 我夙生以誦金剛經怠慢、 口中喃喃念誦不休、 があるが話の筋はほぼ同じで (⑥以降点線部分) 能肅。 先世 罪業則爲消 3つ目は⑭「近 「作道場三晝夜」 每減錢買放 が見られ なお、 聞其蚤起

② 營 赦。 ③逢丐乞病者、 (1) 明嘉興 府報忠坊范氏僕、 必先於佛前焚香 減口食施之。 失記 跪 誦金剛數卷始出。 姓名。 居士王載生幼時、 晚必赴金明寺佛殿禮佛回向、 家主與之妻、 見其每日肩菜擔行市、 不願、 遂聽出家、 乃歸途次遇生命。 投三塔大乘禪師薙髮爲弟子。 中喃喃念誦不休、 每減錢買放 聞其蚤起

(4) 數年、 辛勤作務。 凡禪堂苦役悉 身任之、 未嘗告倦。 忽一日示疾告眾日、 我夙生以誦金剛 怠慢、 故罰

(IO) 花、 ⑦ 中。 ⑨知皆夙業有以取之。或云、 8處易慢。 ⑤作人奴、今限滿。 ⑥凡人誦經、 來報爲果、 褻凟之罪、 往生善地、 切須齋肅焚香、 或福報未盡、 冥律最重。范僕因怠慢金剛、 當往善地受生矣。 感應信不誣也。 既是夙業。 專志諷持、 業力尚遲、 遽瞑。 又每見常人忽然雷擊神誅、 供奉經典、 何不當時現報、 或現報難償。 而罰作人役。 必用錦袱瑤函、 世世受罰、 而遺之來世。是則甲作乙受、 必其前生猶有善根。 不惟旁觀莫知所以、 若白起李林甫諸人是也。 潔淨几案。 毋得放葷酒雜處、 故能畢世 茫無干涉、 即本家亦未悉其罪狀。不 禮 知即不知 誦 奈何。 以 併携入婦女房 、勤易怠、

内容にもあまり差は見られない。 部のような文章が見られる。 『新異録』 ①二重傍線部 「余八九歲時」 それらを除くと、 を「居士王載生幼時」と言い換えている。 『新異録』176字、『持験記』168字となってほぼ同数であり、 また、 それぞれ⑥以降に点線

(11)

形骸雖換、

神識不改。

陰府固不分甲乙彼此耳。

受則實 日 現報

以

評語が無く、 『持験記』 暑逝生香」と には別の評語が付されている例である。 『持験記』 136 「明譚工部母」(166) $\binom{2}{8} \binom{6}{6}$ は割愛するが、 これも

 $\widehat{\underline{2}}$

にあった文末の評語を削除した上で行っていることが分かる。 験記』は原典には無い評語を加えたり、類似の説話を挿入したりしている。一方で、評語を加える時には、『新異録 うに若干の手を加えている。 『持験記』は忠実とまでは言えないが、 以上、『持験記』に採録された「出新異録」の説話と『新異録』の説話を比較してみると、以下のようなことが窺える。 ただしあくまで話の筋はそのままにして、大幅な構成の改変は見られない。また、『持 ほぼ『新異録』の文章をそのまま用いており、言葉遣いや、辻褄が合うよ

3 『新異録』と『持験紀』 の比較②― 「出受持果報」

れも前述と同様に、 次に、『持験記』に「出受持果報」とする説話とそれに類似する 4つに分けて考えてみたい 『新異録』 の説話の文章を比較してみたい。

- $\widehat{\mathbb{I}}$ 細かい文章の異同のみ 3

に加えて『持験記』に新しい文章(評語・エピソード等)

が追加-

 $\dot{7}$

- 3 î に加えて『新異録』 の評語と思われる部分が無い 32
- (4)(1)に加えて『新異録』 の評語が無く、 新たな評語・エピソードが追加 (15) (23) (30) (31) (34)
- $\widehat{\mathbb{I}}$ 細かい文章の異同 一のみ

「持経遐寿」(128/113)

②好持金剛經去。年一百七十一歲始化。 1 正德間、 南嶽有大德僧曰楚石。 博通三藏而專持金剛經 同時有白藤和尚・ 無極和尚亦專勸化持金剛經。 人有禮之、乞佛法者、 無賢愚貴賤。 白藤終一百三十歲、 輒大聲! Ħ

③極終一百二十四歲

祈壽命得壽命、

祈大涅槃得大涅槃。

豈虚語耶!

①明 140 「明釈楚石」

南嶽有大德僧

楚石。

博通三藏、

專持金剛經爲業。

人有禮之、乞佛法者、

無賢愚貴賤。

輒大聲

③極終一百二十四歲。

俱正德間事。

經云、

祈壽命得壽命、

祈大涅槃得大涅槃。

豈誑語耶

受

②好持金剛經去。年一百七十一歲始化。 同時有白藤和尚・ 無極和尚亦專勸化持金剛經。 白藤終一百三十歲、

持果報』から引用したとすると、『新異録』も『受持果報』より引用したものであろうか。 傍線部の通り、 若干言葉を加えたり省略したりしているが、ほぼ同文といってよいであろう。 『持験記』 が

(2)(1)に加えて『持験記』独自の文章(評語・エピソード)が追加

たい に点線部分の評語が追加されていることである。ここでは該当の部分のみ示す。 前号論文で論じた⑦「神風護経」が唯一これに分類される。 が、 多少途中順番が違なる箇所はあるものの、 ほぼ同じである。 詳しくは前掲の前号拙論68頁~73頁を参照され 唯一 の違い は、 以下の通り『持験記』の文末

⑤一梭一縷者、 ④載生子曰、

『持験記』 133 明 裁永明妻張氏」

⑦般若外法、

⑥亦滅、

「神風護経

此視螺螄千里送經還者、 不更 神異也:

持験記』 141 明 洞庭寺僧

此視螺螄千里送經還

更爲神異。

漁戶 具有夙根、 故得始終最上 因果。 彼陷僧 逼經者、 冥報又不足言矣。

(3)(1)に加えて『新異録』

の評語と思われる部分が無

1 ②於一佛二佛三四 里中錢永明居士元配張氏、 五佛而種善根。 素精誠奉佛、 已於無量百千萬佛所種諸善根 日織一 布、 於布機中誦金剛經十卷以爲常課。 忽停梭合掌。 諸家人婦女覺其有異 日正織間

③已瞑目坐脫矣。 時萬曆庚申年七月初四事。 曾無一 日疾病之苦焉

正織布時一心念經。 俱種甚深般若因緣矣。 著其布者卽渾身般若矣。 或疑不信心之子著此布不增罪戾乎。 豈惟著布者光明照身、 要之著者即般若護 體 罪 福 如幻、 起

併見聞此布者與異類眾生

呼之則 誦至不

即不得以罪福論。 金剛外心乎。 此善女人之忽焉坐脫、 如此織布實是織經矣。 薦此何但織布。 稱吉祥善逝灼矣。 凡運水擔柴經營技藝治世語言資生事業。 曾有

55

① 明 ②於一佛二佛三 編水錢永明 西 五佛而種善根。 室張氏、 素誠心奉佛、 已於無量 日織一布、 千萬佛所種諸善根句、 於布機中誦金剛經十卷以爲嘗課。 忽停梭合掌。 子 婦 一日正織間 覺其有異 呼之則 誦至不

③已瞑目坐脫 曾無 日疾病。 時萬曆庚申年七月初四日也 只在般若之中、 張氏允稱純修淨信者矣。

⑤焉坐脱、 ④王載生日、 不沾疾苦、 正織布時 豈一梭一縷之所能致哉 一心念經。 如此織布、 便是織經、 時時念念。

ある 方で以下の点線部分は 3 「曾無一 (王起隆) (③二重傍線部は記述が逆になっている)。本題部分の文字数も111字と103字である。 日疾病之苦焉」までは、文章が前後したり文字の異同があったりしているが、 の評語が 『持験記』では見られず、別の文章となっている。 『持験記』にも掲載されていることから、明らかに『新異録』も参考にしたと考えられる。 内容的にはほぼ同じで ④波線部分、

『新異録』 ⑤ (4)(1)に加えて『新異録』の評語が無く、 「勧親聴経」(114/285) 新たな評語・エピソードが追加

1

經何如。 金壇王 方麓首領頤解、 方麓先生。 病篤時煩躁。 命損庵取金剛經朗 其子損庵進日、 誦 聽至無我相、 大人平日涵 無人相四句 養 0 正 輒笑曰、 須此際展 煩惱本無 舒 願澄心聽兒

3 誰 ②子|轉 ④ 方麓得手人、 戀、 遂合掌而 故一 逝 撥卽轉、 而損庵於親垂逝。 能勸親聽經、 固送死之孝、 遠過俗情什伯

106 「明王公方麓

①明 (2) 萬曆 間。 金壇王公方麓 病篤時 [煩躁。 其子肯堂進日、 大人平日存養功夫。 正於此際得力。 煩惱本無 願 澄心聽兒 我相

轉金剛 經 方麓首頷頤解、 命 取 經朗 誦 聽至無我相、 無人相四句。 輒笑曰、

③誰戀、 遂合掌長逝

⑥其終事大孝、逈出俗情、 ④古德有云、 ⑤煩躁不免。 至人念念定慧、 然能一撥便轉、 足爲人子法也。 臨終安得而亂。凡人念念散亂、 其從前之識力可知。 至損菴公、 臨終安得而定。 於至尊彌留之際、 方麓先生、 毫不手忙脚亂 宿稱有常 養 從容勸親聽經。 病 篤 尚爾

8以殁、 ⑦

昔文忠歐陽公、易簧時、 汝等勉旃、 無蹈 後悔。 呼子弟誡曰、吾少以文章名世。 令老兵於近寺、 借華嚴經、 力詆浮圖、 誦至八卷、 安然坐逝。 邇來忽聞奧義、 方將研究正果。

⑨又袁公宗道、暮年深悔所學所: 行 無關生死。 遂純提念佛往生以示人。

⑩二公可謂終悟故鄉消息者矣。

部分は81字と81字と同数で、多少の異同があるだけで話の筋は殆ど同じである。 ④点線部分の評語が異なる。 更に 『持験記』 では評語の後に⑦欧陽脩と⑨袁宗道のエ ピ ンソー ドを紹介する。

本題

新異録』 23 「開瞽得子」(104 $\begin{pmatrix} 1 & 4 & 0 \\ 4 & 0 & 0 \end{pmatrix}$

2

(1)

日誦經次、 秀水庠生濮可重妻王氏。 左目忽流水、 痛割如裂、 有一子一女。 則豁然明矣。 相繼痘殤、 右目過數日、 哭之過哀、 雙目成瞽。 復如之。 因持誦愈虔。 遂專心持誦 金剛經、 夜夢佛語之日、 數歲不輟 57

③無子。以誦經故賜汝一子。 王氏忽復娠生子。 因名經賜。

④至今現存

『持験記』137 「明濮可重妻王氏」

①明秀水庠生濮可重妻王氏。

(2)

忽誦經次、

左目

流水、

痛割如裂、

子女各一。

相繼痘殤、

氏哭之過哀、 右目過數日、

雙目成瞽。 亦然

遂專心持念金剛經、

凡數歲

因誦持愈篤。

夜夢佛語

旦

汝本

則豁然明矣。

③無子。 以誦經故賜汝一子。 氏後果 生子。 因名經賜

④冒宗起日、 誦經 門 懺悔一 法、 消除五苦、 超越四生。 王氏子女雙殤、 自是先世罪業。 菩提迴向、

5金經即金鍼也

部分は100字と94字で、多少の異同があるだけでほぼ同じである。 文言なのか分からない。『持験記』④点線部は冒宗起『受持果報』からの引用であろう。以上の部分を抜くと本題 『新異録』④二重傍線部には「至今現存」とあり、この「今」が王起隆から見たものなのか、 あくまで説話 声の

新異録』③ 「天榜易名」(167/777)

②松聲、 1 項希憲憲副 精楷金剛經刊板、 初名德棻。 **歲施之、凡十餘年。** 夢已爲辛卯卿 科 夢至一所、 以汙兩少婢、 見黄紙第八名。 被主科名籍神人乙去。 爲項姓、 遂力行種德事。 中字糢糊、 下爲原字。 損資懇友高

③ 人 曰、 審視、 此汝天榜名次也。 因易名夢原 壬子中北京卿試第廿九名、 己未會試第二名。 共疑夢名次之 桂廣寒宮、

那

信三千色是空。

他色美二句註也。

老者出

冊左顧

Ê

爾讀來。

⑨織者。

⑥夢。

夜燃燭、

⑦似憒時筆。

④爽 殿試爲 一甲第五名。 方悟合鼎甲數之、 恰 第八也。 卿會榜紙俱白 而殿榜獨黃。

京邸 希憲自語余者

持験記』 (1) 明憲副 114 項希憲、 明 憲副 項 初名德棻。 夢已爲辛卯鄉科。 以汙 兩少婢、 被主科名籍神 乙去。

遂力行種德事。

捐

貲懇友高

③ 人 曰、 ②松聲、 審視、 精楷金剛經刊板、 此汝天榜名次也。 歲施之、 因易名夢原。 凡十餘年。 夢至一 萬曆壬子中順天鄉試 所 見黄紙第八名。 廿九名、 項姓、 己未會試第二名。 中字糢糊、 下爲原字。 共疑

4 合。 ⑤按冒公宗起、 迨殿試爲二甲第五名。 方悟合鼎甲數之、 恰是第八 鄉會榜紙俱白、 殿榜獨黃。 尤爲冥定云。 昏

信神助哉。 萬曆丙午、 目迷卷格不知從何處下筆、出闈沉臥竟日、不記一字。榜後、 己未下第、 年十七、 始發願增註感應篇。 即信持太上感應篇。 每註 朔望莊 段付梓、 誦無間。 稿則焚之神前。 戊午臨日 例赴學院親供。 場、 病瘍幾殆。 因念好色損德尤甚。 墨卷字字端楷、 比入闈

如

⑧人故犯者更多、特於見他色美。起心私之條下、 辛酉歸7 入泮、 相別八年。 戊辰新正二日、 羅夜夢仙流三人。 備陳報應、 以助猛省。當日佐公繕寫、 翁蒼顏黃服 中 立。 則辟疆之塾師南昌 二少年披紫衣 羅憲

醒作書寄辟疆 看破世間迷眼漢、 左立者朗誦過。 榜發公果中。 榜花一 老者日、 但未解: 到滿城紅。 該中。 榜花二字。 旋顧右立者日 老翁笑而去。 及閱 関
書
云
、 試詠 羅竊聽、 唐大中 詩。 知此爲嵩· 禮部: 即應聲云、 放 少感 榜。

在前 號榜花。 肉 胸 知惻 今合觀項公事。 穿窬充類 始信功名予奪、 自 好不爲。 溺慾海波中 皆從色關分別。 便 爾沒頂: 可不慎哉。 Ħ 小 大抵殺盜婬三案、 縱有紅頸 顏白髮、 恩 婬 情露 根尤爲難拔 與 59

(13)者、 ⑫内 (1)折 (10) 侍。

(14)

苅

⑥王法不及加、清議不足畏、 ⑤産敗名。 少衰中病、 追悔無及、亦復不少。惟最易失足、 名節不必顧。獨有因果二字、庶幾足以制之。就因果中。 魄攝魂飛。在艷冶當前、 勃然難制之一 又止功名 一 途。 刻 足以奪之、 此

18) 勵耶。 ⑩之禍害乎。 婬報既重、 ⑰不過片念忍持。遂能感孚天帝、較之半世黃卷青燈。與他途累仁積德、事半功倍如是。人非至愚、 否則獨擅風流、 則防淫之功。 自稱情種、 由此減祿、 與導婬之業、 由此奪算、 其報自當不輕。 由此殺身、 近如烟鬟穢史、 由此墮劫。 又何苦以俄頃之歡娛、 早登鬼籙、 金瓶媒編 胡不痛加悔 博生死

20 譴罰、 實事彰彰、 深足令人思且怖也。

線部分が627字もあり、それを差し引くと話の本題部分は157字と155字であり、その上ほぼ異同が無 について記されている。恐らく、『受持果報』からの採録であろう。 ⑤点線部分が削除されている。『持験記』⑤以降の点線部分は、 全体の文字数としては全く異なるが 冒宗起が『受持果報』を制作した経緯 この点

『新異録』 31 「書経暗中」(86 / 1 6 9

楚高衲寒灰

(1)

②第十六分。

一夕忘點燈、

竟於暗中

作楷書經、

直達子夜。

偶腹饑思食、

起憶燈燭、

則眼前黑暗矣。

驚呼

③同房僧、 鑽火燭之、 則字畫莊嚴、 非復平時手筆。

(4) 慧光照耀佛炬破幽 可以意想測量之哉

『持験記』 144 「明釈寒灰」

於天皇寺、

書 金 副經、 至

60

刻內、

④極莊嚴。

⑤ 常

夜忽夢伽藍神送一

請啓至。

⑥石二十板、

已磨礱在禪室矣。

②第十六分。 (1) 崩 萬曆間、 楚高衲寒灰、 一夕忘點燈、 几上若有微光、 諷經虔肅 句字清和。 作楷書經、 聞見竦然起敬。 直達子夜。 偶腹饑思食、 嘗於天皇寺、 起憶燈燭、 以香水金末和墨、 則眼 前 黑 寫金剛經、 暗 驚呼 至

③同房僧、取火視之、 字畫莊嚴、更勝平時手筆。

⑤則身業淨矣。 二口無雜言、 ④按保寧勇禪師云、看經之法、後學須知、當淨三業、 斷諸嬉笑、 則口業淨矣。 三意不散亂、 福因俱集。 三業者、 屏息萬緣、 身口意也。 則意業淨矣。 端身正常 坐 如 對聖

前半部分に大幅な文章の追加が見られ、 『新異録』 の点線部分は評語と思われるが、『持験記』 本題部分の文字数はと70字と97字であるが、 の点線部分は宋代の 亡 勇禅師の故事である。 また話 0 筋 は ほぼ同じ

"新異録』⑭「伽藍送請」(238/366)

1

2

③之後各係

。 口转其子 《京诗》 清雪日 《文曰 邓文原等之。 少皆背川、少京師摩訶庵壁、有各體篆書金剛經三十二分。 每分

士紳敲摺無虐 正書一 段、 日 俱萬曆中海內名筆。 碑遂漫漶。 庵主僧募貲構石、 如黄慎軒・焦弱侯・董思白・米友石・邢子愿諸公。 思乞名筆重刻之。泰昌九月、 季公湘洲以侍郎教習庶 妙楷精刻、

時舘中三十二人、 稱摩訶庵有金剛經勝緣。 如侯蒙澤 ・何象岡・ 從公乞及門弟子完成。 劉蓬玄・陳居 姚 翼日命駕之庵 孟常 顧 九疇 則見精 孔玉

⑦ 横 ⑧移置壁間 陳秋濤諸 遂煥然神明 公 復還舊觀 無不擅譽臨池 湘洲特以夢語諸公。 先後詣庵各就石硃書一分。 又捐俸募善工精刻

⑨余客都門親見。

120 「明汪公可受

②十二分金剛經。 ①明萬曆中。 黄梅汪公可受。 篆法各體。 於舟中禮梁皇懺。 目所未覩。 公携至北都。戊午勒石、 至第五日 夜半有 摩訶菴壁 石匣觸舟。 舟人以報公。 取之啟視 內有三 每分

3 ④極莊嚴。 後各 繫正書一段、 士紳敲榻無虗日、 俱一時 碑遂漫漶、 名筆。 菴住僧募貲搆石、 如黄慎軒・焦弱矦・董思白・米友石・邢子愿諸公。 思乞名筆重刊 。泰昌九月、 李少宗伯騰芳 妙楷 精鏤、 教習庶

⑥二十板、 ⑤吉士、 夜忽夢伽藍神云、 已磨礱在禪室矣。 時舘中三十二人、如侯蒙澤・何象岡・劉蓬玄・陳居一・姚孟嘗・ 摩訶菴有金剛經勝緣。 乞公及門弟子完成。 李公次日詣 顧九疇 孔玉 見精石

公特以夢語諸公。

各就石楷書一分。

捐俸募名手刻完。

菴

8移置壁間 復還舊觀 ⑦横·陳秋濤諸公、

皆善書。

(I) 践。

乃能感孚佛祖。

濟拔冥幽。此皆得書經之大義者。吾輩又不可不知也。

⑩磨。 ⑨昔東坡跋勾信道書金剛經日、乙巳至今、二十八年。書經三十二人、逝者幾三之一。惟一念歸向之善、 又幼子過、書金光明經。資母往生、泣告東坡曰、書經之勞微矣。敢望豐報。 要當口誦而心通。 手書而! 歷劫不

また『持験記』⑨点線部分は、 と256字でありあまり大差なく、話の筋もほぼ同じである。『新異録』 本題部分には 『持験記』①~②二重傍線部のように大幅な文章の追加と文字の異同があるが、 蘇軾 「書金光明経後」にちなんだものか。 ⑨点線部分の 余」 は王起隆のことか。 文字数は232字 2

場合が多い。これは 言と類似しているのか、それとも『持験記』が ている説話もあるが、話の筋は 以上、『受持果報』から採用された説話は、 『新異録』が『受持果報』の文言を引用したり参考にしたりしていて、 『新異録』とほぼ一致するものが多く、そこに新たなエピソードが追加され 当然のことながら異同は間々見られ、さらに文言が追加 『新異録』を参考にしているのか、どちらとも考えられるが、 それで『持験記』 削 ている 除 現段 の文 され

4.『新異録』と『持験紀』の比較②―その他の類似する説話

階ではどちらが妥当かまだ決め手が無い。

これについては、 上記の四点に(5)を加えて五点に分類して見てみたい。

- (1)細かい文章の異同のみ―②
- î に加えて『持験記』独自の文章 (評語・エピソード等) が追加 (10)(14)
- (3)(1)に加えて『新異録』の評語と思われる部分が無い―なし
- 4 î に加えて『新異録』 の評語が無く、 新たな評語・エピソード等が追加 (4)
- (5) 大幅に文章が異なる―①②②

 $\widehat{\mathbb{I}}$

細かい文章の異同のみ

③ 言

切有爲法、

如夢幻泡影、

如露亦如電、

應作如是觀

此是我佛長生。

玄問

既如幻夢、

何謂長生。 金剛經偈 金剛

新異録』②「得仏長生」(238) / 2 3 4)

1 正德間、 川西鶴鳴觀道士陳 玄 志求長生、 精思日夜。

②神。 告玄云、 爾求長生、 速往岷山禮智融和尚、 當授汝長生法也。 玄如言造、 忽夢 見一 懇乞指示。 神 形貌異常、 融云、

④融大喝云、 諸相非相、 三藐三菩提心不入斷滅 玄於言下大悟、遂辭隱於瓦屋山虎踞巖

6 ⑤之陽、 得佛長生 不廢玄攝而日必誦金剛經。 願諸公得我所得。 言訖、 凡滿數藏、 瞑目而逝。 歷春秋九十有八。 近瓦屋山數百家、 日遍集鄰居隱者告日、 共建祠肖像祀玄、 謂仙宗佛果兩得之焉 吾初求仙長生、

持験記』 91 「明道士陳入玄」

⑦苕中許官任四川觀察、

親紀其事。

②神。 ①明宣德間、 謂玄曰、 Ш 西鶴觀 爾求長生、 道士陳入玄、 速往珉山禮智融和尚、 志求長生、 當授汝 精思日夜、 法 禱神授法。 玄如言 夜夢 ` 往懇指示。 人 形貌異嘗、 融云、 不見金剛經 自稱執金剛

3 切有爲法、 如夢幻泡影、 即見如來。 如露亦如電、 即非如來、 應作如是觀乎。 是名如來。

(5) **4** 融

不廢玄攝 云

若見諸相非相、

又云、

⑦苕中許宦爲四 ⑥幸得佛長生矣。

> 集鄰居隱者告日、 玄於言下大悟、遂辭隱於瓦屋山虎踞巖 玄問云、 既如夢幻、 吾始求仙長生、 何謂長: 生

川觀察、 顧諸公得我所得。 日必誦金剛經。 親紀其事。 言訖、 凡滿數藏 瞑目而逝。 歷春秋九十有八。 近 山數百家、 日 共建祠肖像祀玄、 謂仙宗佛果兩得之也。

[出巾馭乘續集

自稱執

かは定かではない。 『持験記』に9話見られる。 人伝』卷下「費氏」にも見られる。 持験記』 傍線部のように多少異同は見られるが、文字数はともに238字で同数であり、話の筋もほぼ同じである。 で出典とする『巾馭乘續集』は、 或いは『巾馭乗続集』の作者唐時のことと考えれば『新異録』も『巾駅乗続集』からの引用か。 『巾馭乗続集』からの引用は、 ただし、 佚書である。 両書ともに 『持験記』序文によると、 「親紀其事」という部分があり、この「余」 清・彭希涑『浄土聖賢録』卷九 明·唐時 「費氏」や彭際清『善女 (字は宜之) が誰を指すの の作とし

$\frac{2}{1}$ に加えて 『持験記』 独自の文章(評語 エピソード) が追加

10

「郡隍拯母」(139

/232

3君、 1 ②在德理 ④在德再生、 轉世 直 一度矣。 禮請懸明、 得縱觀冥獄。 蘇州楓橋盛在德。 咸女身不育。若代我懇懸明 誦滿牒告。 釋還 從講師懸明受 管東溟先生作序紀之。 經宿復絕。 師 見郡隍降堦諭日、 經。 虔誦金剛經·月上女經各五百部。 萬曆 載惕若齋續集 初 病赴冥司、 我生前荊州人、 則被仇鬼盛之化、 姓曹氏。 拯我母轉男 自登神籙、 告郡 隍 我母張大 諭甚切 逮 對 也

『持験記』10「明盛在徳」

3君、 ②在德理 ①明萬曆間。 轉世二 直 一度矣。 得 蘇州楓橋盛在德。 觀冥獄。 咸女身不育。若代我懇懸明 釋還時、 從講師懸明受金剛經。 見城 師 **隍降階** 虔誦金剛經 偶病歿、 諭 日 追赴冥司、 我生前荊州 月上女經各五百部 則被仇鬼盛之化、 人 姓曹 我母轉男必矣。 自登神籙、 告郡城 我母張太 隍逮對也

④在德再生、禮請懸明、誦滿牒告。管東溟 作序紀之。

⑤ 彌 勒偈曰、 即今現在雙親、 就是釋迦彌勒、 若能供養得他。 何用別求功德。 故睒魔菩薩、 割目救親、 沉疴即

⑦蓮池師云、 ⑥慈心童子、 世 發願代苦。 間之孝三、 火輪立消、 出世之孝一。 黃梅養母有堂、 城隍已登神位、 載諸方冊 猶然度母轉男。 人子欲報劬勞、

出愓若齋續集 『持験記』の出典は『惕若齋續集』で、また『新異録』も「載惕若齋續集」とする。 若干の異同はあるが、 何不歸依大道

また⑦蓮池師の 採録か。 部分の文字数は134字と131字でほぼ同じであり、 なお、 『持験記』⑤点線部分「彌勒偈」 「世間之孝三、 出世之孝一」 は、 は 雲棲袾宏 『陰騭文圖』「「或拜佛念經」に見られる。 話の筋もほぼ同じである。どちらも (蓮池) 『雲棲法彙』卷十四に見られる。 「故睒」 『惕若齋續集』からの 城隍」 以下は 評語か。 以下は 本題

『新異録』 14 「漁戸業除」 2 1 5 $\binom{2}{4}$ $\binom{4}{7}$

海鹽漁戶張元與弟張貞、

撒綱夜歸。

舟至青松塘、

見水面有異光、

掩映星月、

疑

下有蚌珠。

遂沒

②得石匣 一 ③然置之家室中。 枚。 兄弟相慶、 夜夢金甲 ·神語曰、 歸家禱而後啓 汝前生爲長水法師。 得 金剛般若波羅蜜經 卷。 金字所書。 光彩異常、 元亦索

元以不識字爲辭、 元叩達 觀 天師(神令開口、 具陳其 講壇作務人、 以金丸投之。 事。 師更勉勵以誦經、 燁燁有光、 因不堅固道心、 必回向西方。 香煖入腹、 退墮至此。 遂驚而覺 越三年 然夙因 明日啓 || | | | | | 元

(6) 謂親識日、 我殺業除。 蓮臺現矣。 無疾、 端坐而化。

嵵 萬曆丁丑 孟秋事也 ⑤誦

熟如久習矣。

④賜汝大法、

當精進持誦。

「持験 記 104 「明張 元

(1) 明海鹽漁戶張 元與弟 貞 撒網夜歸。 至青松塘、 見水面有異光、 掩映星月、 疑其下有蚌珠。

②得石匣一 枚。

啟之、 乃 金書金剛

汝前生爲長水法師。

經

光彩異嘗、

元

遂沒水取焉、

道心、 退墮至此。

因 無

香煖入腹、 遂驚而覺。 然夙因未泯

明旦啓

元

以誦經、 必回向西方。 至丁丑七月。

元叩達觀大師、 具陳其事。 師更勉

⑤ 誦(

熟如久習矣。

時萬曆甲申年。

④賜汝大法、

當精進持誦。

元以不識字爲辭、

神令開口、

以金丸投之。 講壇作務人、

(3)

置之家堂中。

夜夢金甲神語曰、

⑥謂親識日、

我殺業除、

端坐而化

⑦ 世

|間具有根器之人、

悟亦易入。 蓮臺現矣。

喚亦易醒、 無疾、

譬之以黍作飯、

火候何難。

又古來得道者、

多在愚鈍朴魯

而 聰

明

8 伶俐者、 反失之。張元兄弟、得手在不識字上。

出巾馭 乘續集

また『新異録

7 本題部分の文字数は206字と188字で、また話の筋はほぼ同じ。 『持験記』⑤二重傍線部、 が異なる。 『持験記』⑦点線部分は評語。

年代の提示の仕方 (位置等)

(3) (1) に加えて 『新異録』 の評語と思われる部分が無 ۲۷ なし

4 「厳江趺化」(107/109) $\widehat{\underline{4}}$

î

に加えて『新異録』

の評語が無く、

新たな評語

エピソー

Ë

-が追加

1 嚴江、 相城皮工也。 中年棄業、於佛寺擔齋飯。 在路專持金剛經、 併念阿彌陀佛、不絕聲。 年六十餘、 其舌堅如金石

②粒飲水一月。 乃言曰、 我當以某月某日某時去。 至期沐浴更衣、 跏趺而化。 焚之得舍利數合、

③扣之有聲。 時正德十三年事也

④載相城誌。 錄出以告誠心持經念佛者。

『持験記』92 「明厳江」

②粒飲水一月。乃言曰、 明嚴江、 相城皮工也。 我當以 中年棄業、 於佛寺擔齋飯。 某日某時去。至期沐浴更衣、 在路專持金剛經、 跏趺而化。 併念阿彌陀佛、 焚之得舍利數合、 不絕聲。 年六十餘、 其舌堅如金石.

③扣之有聲。 時正德十三年事也。

④至柔莫如舌。心堅則舌堅。此金剛不壞之實證

載相城志]

異録』④二重傍線部に「載相城誌」とあり、 も「出相城志」ではなく、「載相城志」とするのもあるいは『新異録』と関係しているのかも知れない。 文末点線部分にそれぞれ異なった評語がある。本題部分は98字と91字で、若干の異同しか見られない。『新 『新異録』も『相城誌(志)』から引いていると考えられる。

(5) 大幅に文章が異なる

⑰「四句牢持」(249/323)

①崑山縣民鄒軌、 賣腐營生、 素不識字。 日聞僧誦金剛經、 軌停腐擔聽之。 但記得無我相、 無人相、 無眾生相

③ 日 、 ⑥ 噫、 ⑤則此日之夜牛生三犢、 ④俄聞人云、 ②無壽者 汝陽數盡 非 相 經 過旬。 四 彼四句在心。 句 奉冥君命。 牢持之。 則 《軌之餘生盡拖犁負重之日子矣。 而 且放還持誦全經、 萬曆十一年十月初十病死、 死也。 判汝此地受生十三年、 軌驚感、 爲陽世誦經者勸。 投僧爲師、 軌知將入牛胎。 無病符期而卒、 爲冥卒押至蘇州李作坊家牛欄中。 教授全經。 軌遂得生、事遂傳播。 但牢持四句不休。 善地受生。 日夕誦持焉。 何待言耶。 逾十三年以無病卒於家 隣人到閶門李作坊家詢訪 冥卒用力推軌、 見有先在者二人、 金剛靈異能轉定 不能近也

持験記』 110 「明鄒軏」

⑦信夫。

8至午、 ⑦痛甚。 ③延僧 ⑥盡白色。 ⑤不省人事。 ②化緣行者、 ④經至第十五分、 ①明崑山 誦金 遂與兄、 鄒 見金甲神云、 副經。 軏 旬日餘、 誦金剛經、 生而朴 日夕持齋諷經。 其胞弟軫、 心忽有悟。 沐浴更衣、 獨胸前未冷、 實 **軏停腐擔聽之**。 軫得聞最上乘法、 未常識字。 讀書頴敏、 合掌稱讚、 踰十三年、 突於牀上霍然而起。 雖小本營生、 有文名。 牢記無我相、 吾儒未甞有此。 大有信心。 軫無疾先卒、 放僻不信鬼神、 好行方便。 安得入此畜胎。 無人相、 告家人曰、我被冥卒、 自此信心三寶。 七終。 無眾生相、 凡遇饑人殘疾、 行多刻薄。 **軏忽謂家人**曰、 以寶杵擊首一 萬曆十一年十月初十、 無壽者相四句、 是日以代兄禮懺、 押至閶門外。 盞飯數文、 明午 下而醒。 ·聖人迎我往西方矣。 出入不忘。 樂施不吝。 李作坊家爲牛、 軫 勉強從事。 回 軫患時疫沉 陽 猶覺頂門 日偶病、 日 聞誦 次日 迷

⑨此案因 傳 聞之誤 冒宗起刻與王載生稍異 余參顧 伯念靈應本定之。

異香騰空、

端坐

而

逝

1

4

話に出典として見られる。

こから、『受持果報』と『新異録』を比較していることが分かる。なお、 ではやや異なる。 余參顧伯念靈應本定之(この案件は伝聞の過ちがあるので、 。異なっており明らかに別の文章である。 本題部 分は231字と296字であり、 私は顧伯念の霊応本(『金剛霊応』 波線部分のように前半部分に多少似たような語句は見られるが、 『持験記』 のことか。 ⑨二重傍線部に 冒宗起の刻本(『受持果報』)と王載生 供書)を参看してこれを定本とした)」とある。 「此案因傳聞之誤 顧伯念の『金剛霊応』は、『持験記』では 冒宗起刻與 (『新異録』) 主載 生 話 一の筋 異。 ع

「奕徳遊冥」(608/619)

⑦ 舍、 8分與。 ⑥可數計。 ⑤復數十里行溝內、 ③捧其腰、 ②浴琴溪、 (10)⑨望署額日森羅殿。 ④初初入徑環繞往來者眾。 ①勨石橋吳奕德、 吳但覺心憶金剛經、 囚繫諸人。 又曰、 連呼跌痛不止、 惟恐墮溺、 忽得暴疾。 汝多金剛經數十卷、 皆引領外望、 萬曆甲寅年二月因遊黃山。 左日四 對峙皆童山色焦赤崩折破裂。 一夕氣絕、 遠望圍城迢迢難至。 痛 徐定氣。 冥卒操鐵棒笞其行。 生司、 可忍。 隨見亡過親屬弟妹來乞其銀分用。 只心頭一片溫煖、 右日四死司。 隨聞堂上命簡原案、 詢之則日、 併分與眾。 入城廣若數十里、 叩普門大師有省、 我昨日浴溪中、 復入一小城、 我生前曾誦金剛經、 烏帽者責吳前世爲將、 不似 家人不敢蓋棺、 人間、 則見冤鬼百數 視城外益狼狽、 皆鐵堵、 **溝外沉沉黑氣**、 忽兩人押我去。 發願齋素、 Η 環之誦金剛經。 得不笞。 家中爲汝誦經送銀、 以銅閘其門。 形極短小、 誤勦一百八十人命。 親書金剛經三十卷傳施。 血肉淋漓無有完人。又轉入一 盡爲水波。 漸達窮谷、 腰間出冥府牌、 各持其頭向吳毆擊索命 市無居民、 越八日、 波中出沒似人似畜、 隨後至矣。 天色慘闇、 隨呼卒榜掠吳無 忽復活起。 則見我名 盡黑柵 五月 頃果得銀 類秋冬狀 若驛小 傍皇視 小城

則

(10)

金

副經

聲

有金光

道

照至森羅殿上。

鬼判跪云、

西方到。

閻君:

出迎。

見空中二巨人、

舉杵入鐺

(11)

沸

起

我發念若得生還

即償

書金剛經願

又發念三十卷外、

更書一百八十卷。

資度冤對

聞堂上呼

兩黃幘

(13)入鐺。 ⑫大鐺沸 (11) (15)④冤對墮 辯 日 遊冥八日、 <u>字</u>落。 滾 前 滾 油俱化彩雲而 油 # 蔱 聞堂上呼兩黄幘者送歸 汝等、 東吳將烹之。 但覺兩 必因王事。 日耳。 飛 忽聞 奕德因發念得生還。 奕德因全家茹素、 誦 非本心也。 金剛! 所行路皆異前 經聲、 堂上震怒、 殿中幽 當即 專寫施金剛經。 |償書金剛經願。 .暗皆明。 漸達光明。 聞 呼取 鬼卒驚 極 忽行 荊 終其身世 走日、 又發念三十卷外、 則 峻嶺、 劃 然地 西 |方到 裂。 兩黃幘撲奕德下。 西 有火面碧 |方到、 更書 見空中二 身者從中躍 百八十卷。 覺跌腰 巨 大痛 |人舉杵 谌 資度 舁

『持験記』11「明呉奕徳」

9能 ⑤ 出 ③ 日 ⑦刑用刀鋸、 (4) 8
然不省 6金剛經 同 明萬曆甲 頭沒。 .行罪 償 忽復活、 纔書 還 人甚眾、 閻 卷、 鬼判引至清水潭、 驚怖異嘗。 寅年二月、 部。 非 君 起捧其腰、 震怒、 人間 日家中爲兄誦經送銀來矣。 五月念· 冥卒各執鐵棒笞其背。 所 が有。 呼 徽庠吳奕德、 九日、 取 連呼 城、 須臾、 極刑。 以水洗胸 跌痛不止、 城內旁列柵欄。 偶浴琴溪、 劃 至閻君殿前。 然地 隨叔闇 裂、 惟 五臟皆見。 徐氣定。 得暴疾。 生。 我生前誦金剛經得不笞。 頃果至、 有火面碧身者、 殿左日四生司、 犯人皆在柵。 讀書臨塘寺、 詢之、 方知是前生爲將所悞殺也。 遂分與之、 夜氣絕。 云 內 從中 因叩普門大師 我昨日浴溪中、 因心熱。 引領外望。 右日四死司。 二青衣促我前行。 嶉 漸至黑海邊、 出 捧 家人不敢入棺、 隨見亡過弟妹、 育省、 大鐺 忽見一百八十餘人、 忽見二青衣押我去。 仍赴殿前辨理、 沸滾 海中 發願齋素、 又進一 油 似 闇 人似畜。 小城、 生爲 東我將投之、 並來借銀分用。 書金剛! 誦 言陣頭悞殺 視城外益狼 向我索命 奇形怪狀、 金 漸向幽暗 剛 經 忽 更乞 聞 狽 處 茫 頭 誦

⑥吳奕德發願書經.

⑫送歸。 所行皆異前路、 漸達光明、 忽行 峻嶺、 兩黃幘撲我下、 覺跌腰大痛而起。 自是奕德全家茹素、 寫施金

(13)

(4)吳本如中丞記、 王載生新異錄與唐宜之巾 馭乘 稍殊

^⑤按優婆塞戒經云、 若人以紙墨、 即得西方救免油鐺之苦、 令人書寫、 若自書寫如來正典。 或日 施 心人誦讀、 陣頭悞殺 是名法施

(7)傷蚯蚓 果熟時、 欣然償以一命。 大兵所過 所謂功不唐捐也。 玉石俱焚、 慈慘一念分頭 動關生靈千萬 慎之念之。

豈能

償還。

禪

師

宿 生誤

出巾馭乘續集

⑯波線部分「吳奕德發願」 と唐宜之の『巾馭乘』とはやや異なる)」とする。 証に関する言及で、「吳本如中丞記、 別の文章である。その文字数は、 ⑭二重傍線部は、 以降は評語であろう。 明·吳本如 王載生新異錄與唐宜之巾馭乘、稍殊。 608文字と488文字であり、『持験記』の方が少ない (用先) ⑮の点線部分は『優婆塞戒經』からの引用とするが、見当たらない。 本題部分は、 の『中丞記』(不詳)『新異録』 冒頭と末尾の数行に似たような部分が見られるもの (呉用先の『中丞記』、王起隆 および『巾馭乗』三書の比較考 0

『新異録』29 「王令回生」(190/657)

3刻 ② 毀 ④因乞休歸里 ①臨海孝廉王立轂、 金剛經。 戒 故致勾攝也。 好生編勇猛爲善、 田舗 仕爲新滏令。 金剛 立轂祈哀、 梵網 是可還生。 戊午上計、 法華三經、 傍有宰官起白冥王曰、 冥王覆善惡聚。 泊舟荻港、 與室俱棄家修淨業。 此官戒雖毀。 病陡死。 果然。 敕剜其雙目、 赴見冥王、 一夕夢大士以楊枝灑甘露點其瞳 然爲令多循政、 簡算久盡、 示陽世證明。 行社倉法拯饑 以持戒得尚延。 立轂遂甦而目卽盲 晨起禮懺 兼平 適作官

(13)

醫日、 漏

中

寒厥。

灌藥凡七度矣。

轂張目見燈火如剌、

了不可開。

次日醫進明目藥、

其夜夢有人。

復以釘釘

(14)

楚滋甚。

遂却醫藥、

決意乞休歸里。

後日誦金剛法華經、

棄家修淨業。

庚申年一

夕、

夢觀世音以楊枝甘

⑤豁然見物、 復完光明

⑥立轂有自著! 回 |生紀、 瞿 移軒給 諫刻 於雲棲

"持験記"

117

「明邑令王立轂

② 詩。 ⑫速 ⑦ 來。 ⑥ 註。 ⑩社倉卷、 ⑨次檢白聚赤聚、 ⑧平日偶書、 ⑤呼王名、 ④人數千、 ⑪置殿柱上。 ③復夢其父。)明天台王立轂、 去。 若捽縛、 乃於嘉禾三寶前、 至丙辰八月輒空、 少頃、 俱在。 滿庭中。 厲聲叱曰、 有光烱烱、 儆戒叮嚀、 方寸之紙俱在。 左坐宰官起立請日、 跌而 主者覽畢、 字伯無。 已而青者漸隱、 有著械者、 寤 若陽算盡丙辰八月矣。延至今者、 誓奉長齋。 **轂覽畢、** 心甚憂之。 轂念目已被抉。 時已雞鳴、 領萬曆丙午鄉薦。 聲稍和。 皆有氣騰上、 有衣冠者、主者冕旒正坐、 叩首日、 黑者縮小如箸、 受天台殺盜婬妄四戒。 一日舟次荻港、 試取破戒後事稽之。 聞家人環救聲鬨。 顧左官日、 安能復視。 居官勢不得不爾。 有黑色者、 夢其父大中丞公士性諭之、 是尚知植德者、 而赤者赫然獨盛。 忽然昏暗、 漏下二鼓。 青色者、 間之、云自二更、 須臾侍者肩兩巨簏至、 齋戒力也。 左右二宰官、各據案側坐。 後任江西新淦縣令、 主者曰、 。 忽有二青衣持符、 宮殿吏卒、 赤白色者。 損五官。 爾奈何棄之。 **轂旁睨聚中、** 固然。 有十年五死之期。 遂魘不寤。 皆無所睹、 全其軀命可乎。 主者命各檢一 奈算盡何。 此事都廢。 皆令淦卷宗也。 攝至一處。 命取簿以示、 見所刻金剛般若、 傍侍者、 至今手足氷冷、 第覺有人拍其背曰、 命驅入獄、 處、 戊午入覲、啓行之夕、 乃命前獰卒、 己而事稍 莊嚴若帝居 先檢黑與青成 狀甚獰惡、 凡 見名下年 揭 即有獰狀鬼 驗、 及好生 \Box 齒堅合 抉其目 柬、 作紀夢

月皆有 主

聚

(b) 其睛。 晨起禮懺、 豁然見物、 兩目復明。 歷遊雲棲博山之門、再生又十二年、 號璧如大師

⑰錄、其青黑赤白之氣、不可不時時在念也 16冒宗起日、 此 一事可爲懲鑒者三。 知破戒之必蒙譴。 知植善之可續命。一知居官者片言寸動。 皆爲冥吏所

掲載されている。 であると分かる。『持験記』の出典は王立轂の「回生自記」(未詳)であるが、⑯以降の点線部分には冒宗起の話が これもまた本題部分の文字数も173字と598字であり、また内容も大幅に異なっており、明らかに別の文章 もしかすると、『受持果報』にも類似の説話が掲載されていたのではないか。 また、王起隆 も「回

生自記」について言及し、瞿稼軒(一五九○−一六六○。名は式耜)が刊刻したとするが、実際にその刻本を見た

か否かは不明である。

ことから、『新異録』もこれらの書物からの引用だったのではないか、 し、『愓若斎続集』や『相城志』を出典とするものについては、『新異録』と本題部分の文言がかなり類似している られるものについては、 以上のように、『持験記』では『新異録』が出典ではないものについても、恐らく『新異録』 比較・参照していたと考えられるが、文章そのものは一部を除き全く異なっ と推測することは可能である。 に類似の てい の説話 が見

お わりに

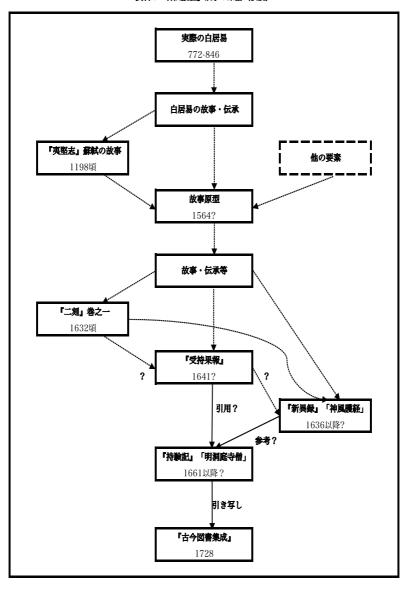
違点等を考察した。 以上、 これまでの研究を踏まえながら、『新異録』と『持験記』 今現在の推測および今後の課題としては、 以下の通りである。 の説話について文言を比較し、 その共通点や相

|出回生自記

端を探っていきたい。

の文言をかなり参考にしているとも考えることができる。 験記』の文言を比較することによって、ある程度原典の文言を推測することは可能であり、『新異録』も『受持果報 持果報』の原文の復元をするのは容易いことではない。ただし、「出受持果報」 文言の追加・修正や削除等が行われている可能性がある。『受持果報』の引用についても、『持験記』 ただし、あくまで出典として記すのは一つだけである。よって、実際には複数の原典を参照し、それらを勘案して そのまま安易に引き写すのではなく、語句を整理したり新たに評語や類話を付け加えたりする場合も多く見られる。 は、 様々な資料を勘案して、一番妥当と考えられるものを出典として用いる一方で、 説話については、『新異録』と の記述から『受 状況に応じて、 『持

が 文章が異なる点があるということは、『新異録』も単に引き写しているのではないという可能性も考えられ 述も比較検討の材料とされていた様子は見られる。『新異録』も『持験記』と同じ出典を参考にしているものもあるが 類似する説話が入っているものが複数見られるが、 と推測される話も見ることができる。『持験記』に か Š, については、さらに調査が必要であるが、 ずれにせよ、 方、『新異録』は、 更に各話を詳しく比較・分析し、 両者の関係やその説話の採録状況についてはまだまだ不明な点が多く、 元々その説話の原典については殆ど記載が無く、 ひいては金剛経霊験譚が説話としてどのようにまとめられてきたのか、 今回の比較から考えると、 『新異録』『受持果報』以外を出典とする説話中、 その多くは全く文章が異なっている。 中には原典からある程度引き写ししてい 個々の説話がオリジナルなもの 今後は調査範囲を広めな ただし、 『新異録』 『新異録』と なの か そ る 否



資料1「神風護経」故事の系譜(仮説)

13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	No.
楊媛徵験	荊州志	湖広通志	宣室志	紀聞	鳩異	広異記	三宝感通記	受持果報	法苑珠林	太平広記	金剛證果	報応記	出典
												1	魏
											1		梁
							1	1	1	2	1	2	隋
1	1	1	1	1	9	9		1	5	8	12	10	唐
		1						1			8		宋
								1					元
								16					明
													清
1	1	2	1	1	9	9	1	20	6	10	22	13	計

	*	26	25	24	23	22	21	20	19	18	17	16	15	14
計畫	作者収集・記述無し	霊隠寺紀事	金剛果報馴	筆乗	回生自記	惕若斎続集	明遠再生伝	皇明金剛新異録	相城志	霊山勝蹟	感応記	記聞	巾馭乗続集	金剛霊応
1														
1														
8														
62												1	1	1
16										1	1			4
1														
59	5	1	1	1	1	1	1	14	1				8	9
4	4													
152	9	1	1	1	1	1	1	14	1	1	1	1	9	14

14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	1
103	102	101	100	99	98	97	96	95	94	93	92	91	90	2
明県令屠隆	明進士王泮	明盛在徳	明侍中鍾復秀徐遵寿	明州守李時英	明進士陳明遠	明周少岳	明大参顏光裕	明馮勤	明少保戚継光	明周廷璋	明厳江	明道士陳入玄	明孫廿二	題目
受持果報	巾馭乗続集	惕若斎続集	新異録	新異録	明遠再生傳	金剛霊応	金剛霊応	新異録	新異録	金剛霊応	相城志	巾馭乗続集	受持果報	出典
		①郡隍拯母	⑬双鵞立化	9二祖勅還		③持経遐寿	7神風護経	⑥馮勤延年	⑤夾雑二字		④厳江趺化	②得仏長生		新異録

31	30	29	28	27	26	25	24	23	22	21	20	19	18	17	16	15
120	119	118	117	116	115	114	113	112	111	110	109	108	107	106	105	104
明汪公可受	明郡守蔡槐庭	閻州龍義	明邑令王立轂	明呉奕徳	明文伯仁	明憲副項希憲	明胡燃	明范氏僕	明内監張愛	明鄒軏	明晋陵訟師	明沈公光華	明沈済寰	明王公方麓	明大司冦姜宝	明張元
受持果報	新異録	筆乗	回生自記	巾馭乗続集	金剛霊応	受持果報	巾馭乗続集	新異録	新異録	金剛霊応	新異録	新異録	新異録	受持果報	巾馭乗続集	巾馭乗続集
34伽藍送請	③携経随任		29王令回生	②変徳遊冥		30天榜易名		❷范僕誦経	②持経善逝	⑰四句牢持	②訟師請経	⑥持経得雋	⑨金剛拯覆	⑤勧親聴経		⑭漁戸業除

48	47	46	45	44	43	42	41	40	39	38	37	36	35	34	33	32
137	136	135	134	133	132	131	130	129	128	127	126	125	124	123	122	121
明濮可重妻王氏	明譚工部母	明唐別駕姪女	明劉道隆母李氏	明銭永明妻張氏	明庠生高孝纘	明布政冒宗起	明別駕唐時	明揮使朱寿増	明張守誠	明施嶧陽	明李受伯	明計仲偉高貴	明呉君平	明鄧少峰	明朱恭靖公	明二府文元発
受持果報	新異録	巾馭乗続集	金剛霊応	受持果報	* 4	* 3	受持果報	* 2	受持果報	新異録	金剛霊応	* 1	霊隱寺紀事	受持果報	金剛霊応	金剛果報馴
②開瞽得子	38暑逝生香			32織経坐脱						⑩放回完経						

※3「余親覩其事」とある。 ※3「余輯持驗紀。閱嵩少自敘。採入集中」とある。 ※2「此余誦金剛經之驗」とある。 ①は通し番号、②は『持験記』全体の通し番号

※1「現付梓浙徐斗明記授」とある。

59	58	57	56	55	54	53	52	51	50	49
148	147	146	145	144	143	142	141	140	139	138
明尼慧貞	明独目金剛尼	明釈周浄山	明釈法禅	明釈寒灰	明釈広徹	明釈普静	明洞庭寺僧	明釈楚石	明釈懷林	明費氏
金剛霊応	受持果報	受持果報	巾馭乗続集	受持果報	新異録	受持果報	受持果報	受持果報	新異録	% 5
				③書経暗中	⑩沙門広徹		⑦神風護経	③持経遐寿	①拘僧見塔	

13)	12	11)	10	9	8	7	6	⑤	4	3	2	1	No.
双鵞立化	万戸子生	郡隍拯母	沙門広徹	二祖勅還	経題七字	神風護経	馮勤延年	夾雑二字	厳江趺化	持経遐寿	得仏長生	拘僧見塔	タイトル
100		101	143	99		141	95	94	109	140	91	139	No.
明侍中鍾復秀徐遵寿		明盛在徳	明釈広徹	明州守李時英		明洞庭寺僧	明馮勤	明少保戚継光	明厳江	明釈楚石	明道士陳入玄	明釈懐林	タイトル
新異録		惕若斎続集	新異録	新異録		受持果報	新異録	新異録	相城志	受持果報	巾馭乗続集	新異録	出典
113	112	139	187	335	160	335	139	178	107	128	238	884	新異録
192		232	172	299		347	208	598	109	113	234	574	持験記

29	28	27)	26	25)	24)	23)	22	21)	20	19	18)	17)	16	(15)	14
王令回生	二東苦厄	奕徳遊冥	証見菩提	蜘蛛脱化	范僕持経	開瞽得子	鄰老持経	持経善逝	訟師請経	金剛拯覆	伏雌度脱	四句牢持	持経得雋	勧親聴経	漁戸業除
117		101			112	137		111	109	107		110	108	106	104
明邑令王立轂		明呉奕徳			明范氏僕	明濮可重妻王氏		明内監張愛	明晋陵訟師	明沈済寰		明鄒軏	明沈公光華	明王公方麓	明張元
回生自記		巾馭乗続集			新異録	受持果報		新異録	新異録	新異録		金剛靈應	新異録	受持果報	巾馭乗続集
190	93	608	210	173	226	104	183	231	263	164	96	249	220	114	215
657		619			391	140		256	375	180		323	189	285	247

3 2「金剛経と白話小説―『皇明金剛新異録』「神風護経」説話の変遷を手がかりに―」(『蓮花寺佛教研究所』十四号:二〇二一年三月) 『卍続蔵』第八十七冊、No.1633

1 明新異録』について」(『蓮花寺佛教研究所』十三号・二〇二〇年三月)参照。 「明清文学と『金剛経』−王晫「金剛経紀騐」とその周辺−」(『蓮花寺佛教研究所』十二号・二○一九年三月)、「王起隆

註

40	39	38	37)	36	35)	34)	33	32	31)	30
放回完経	焚衣梵書	暑逝生香	玉筯双垂	乩仙仮室	紅舗老軍	伽藍送請	携経随任	織経坐脱	書経暗中	天榜易名
127		136				120	119	133	144	114
明施嶧陽		明譚工部母				明汪公可受	明郡守蔡槐庭	明銭永明妻張氏	明釈寒灰	明憲副項希憲
新異録		新異録				新異録	新異録	受持果報	受持果報	受持果報
178	147	165	186	166	169	238	199	266	86	167
176		286				366	255	161	169	777

『金剛皇

8

- 4 『卍続蔵』第八十七冊、No.1635
- 5 詳しくは前掲「明清文学と『金剛経』 |王晫 「金剛経紀騐」とその周辺―」、 「王起隆 『金剛皇明新異録』について」等を参照
- 6 『卍続蔵』第八十七冊、No.1636
- 7 「余搜平時襍記、凡是經符應彙之一處、強半余地事及余傳聞於里中故老事、 **彙成再四讀之、** 亦復髮悚汗流
- 9 稗官野史、類多荒唐、 風聞塗說、 未堪傳信。茲集考據最嚴、

凡事跡稍涉可疑、

俱行刪汰、

務使表章真實、

足供激勸、

每條下詳注

前掲「王起隆『金剛皇明新異録』について」参照

- 10 「隋邑令睦彥通」・14「唐趙文信」・35「唐孫明」・38 以昭信也 「唐宋參軍」・74 「宋朱進士」・85 「宋蔣大士」
- 11 ○数字は『新異録』 の通し番号。 以下同じ。文末資料4参照

7 所出、

- 12 () 内は『新異録』の文字数/『持験記』の文字数(出典提示の文字数を除く)以下同じ。
- 以下 『新異録』各話のあらすじについては前掲「王起隆『金剛皇明新異録』について」を参照
- 13 14 『曹溪一滴』(『嘉興大蔵経』第二十五冊、No.B164)

15

- 『曹溪一滴』「縁起」に、「予生來多病。病中作夢、多是平昔作事忽慢、 余接已檢之、果書誦經攙雜俗念人等姓字、并罪過也。然予亦在末篇、 讀已甚凜然。 不加檢點去處。 其人謂予曰、 有神人持一方簿云、此是錄誦經雜念者罪過 若一卷經、 攙雜兩箇念頭。 試思
- 16 『禪門諸祖師偈頌』(『卍続蔵』第六十六冊、No.1298)巻之下「保寧勇師示看經 這一生來。 所誦經、 皆攙雜多少念頭。忽然夢醒、 汗流浹背。至此誦經、 必務至誠不妄矣」とある。
- 『蘇軾全集』卷九十三
- 18 『陰騭文圖』(『大藏經補編』第二十八冊、No.158)

〈キーワード〉明末清初 金剛般若経 皇明金剛新異録

歷朝金剛経持験紀

霊験譚

20『雲棲法彙』(『嘉興大蔵経』第三十二冊、No.B277)

「(附證)彌勒偈曰、堂上有佛二尊、懊惱世人。不識不用、金彩裝成、非是旃檀雕刻。即今現在雙親、就是釋迦彌勒、若能誠敬得他。

19

何用別求功德」

素戔嗚と牛頭天王

はじめに

遠 藤 純 郎

に変換して扱うなど、如来蔵思想、 それとは異質な「忽然念起」「真如随縁」といった如来蔵思想の概念を持ち出したり、 神道説の中核となる「神代」を語る場面の理解に於ても同様で、『老子』の天地開闢説を全面的に踏襲しながらも. に扱おうとするなど、その基礎的な枠組みは概して仏教思想の圏域を離脱するものではなかった。こうした傾向は されねばならないだろう。その当時、 神道に立脚する立場からしても、応現の位置を乗り越えて神に本源性を付与するにせよ、結局、 世より日本では神観念の形成に儒・仏 殊に『大乗起信論』 思想的主潮を占めた本地垂迹説では日本の神祇を法身仏の応現と捉えていた ・道の三教の思想が深く関与してきたが、 の構えが重用されていた。 中でも仏教思想が 或いは神の本質を「本覚 法身仏と同列 特に注

如来蔵思想の導入は神を人間の精神に内在化させると同時に、

諸存在の源底としての位置を与え、

従前

の神 観

の境位に還元させていたため、形而下での具体的な存在性を欠いた抽象性のままに観念的に留められていた。 る契機を獲得することになった。但し、その普遍性は神の存在を「不可説」な(言語概念による規定を拒絶する) 念を大きく転換させた。これにより土着の神々は日本という限られた地域的局限を突破し、 普遍的存在へと開

まりきるものではなかった。 およそ以上のように、中世期の神観念の特徴を素描することができるわけだが、 件の牛頭天王はその範囲 に収収

先の論考の不足を補うことにしようと思う。 特に牛頭天王との同体説が示された素戔鳴との関わりに注目し、 きず、先の論考の範囲に留まっては牛頭天王の神観念は一面的でしかないとの憾みが残される。そこで、本稿では 社の祭神としていかに神祇思想と相応しうるのか、こうした側面を『簠簋内伝』だけでは十分に描き出すことはで れることになった。 天体の規則性を纏い、方や大日如来、 安倍晴明に仮託された『簠簋内伝』を窺うと、牛頭天王は陰陽道の暦神と結合し、 が両面 これにより彼の神観念の形成に仏教、 に亘って明かされた。これについては已に拙稿で論じてあるので、詳しくはそちらを参照してもらうこと とは言え、「記紀神話」に直接根ざすことのない牛頭天王が、二十二社にも数えられる八坂神 或いは薬師如来を形而上学的本地とすることで、 殊に密教のみならず、陰陽道の論理も積極的に関与したことが その神観念の形成を神祇思想の方面から検討し、 彼の普遍性 形而下で普遍的に通 は形而 下と形而 足用する

本論

素戔嗚と牛頭天王との関係を考察するには、 既に斎藤英喜氏が 「スサノヲを祇園社の祭神へと変貌させていく

と思われる。

ろう。 のも、 しかし、両者は同体関係を持つ神格として扱われた経緯から、 『釈日本紀』を起点としている』と述べているように、先ずは『釋日本紀』から検討を始めるのが適当であ もちろん、彼の当該箇所の記事には 「武塔神」「武塔天神」と有るのみで、「牛頭天王」 本稿の考察にそのまま持ち込んでも一応に問題はな の名は顕れてい

來之子孫也云天、以,,茅輪,着」腰。 即夜ヶ蘇民之女子一人乎置天、皆悉許呂志保呂保志天佐。 兄蘇民將來甚貧窮。 備後國風土記曰。 孫其家《在哉』問給。 以;;栗飯等;饗奉奉爲爰畢出坐。 疫隅國社。 蘇民將來答申今。己女子与二斯婦一侍中。 弟將來富饒。 昔北海坐悉武塔神。 上韶隨詔令着即夜人者將免止韶传。 屋倉一百在传。 後《經」年率,八柱子,、還來天詔今。我我,奉」之爲,」報。 南海神之女子平与波比小坐小。 爰塔神借,,宿處,。惜而不」借。 即韶久。吾者須佐雄能神也。 即詔念。 以、「茅輪、令」着、「於腰上」。 日暮。 兄蘇民將來借奉。 後世年疫氣在者、 彼所蘇民將來・二人在な 答曰。 即以;;栗柄

集番註 先師 (卜部兼文) 申云。此則祇園社本緣也。

大 (一条実経) 仰云。祗園社三所者、何神哉。

先師申云。 如,,此國記,者、 武塔天神者素戔嗚尊、 少將井者號;,本御前;、 奇稻田姬歟。 南海神之女子今御前

重問云。祇園號,,異國神,不、然歟

先師申云。 可」取」信者也。 世之所」知也。 素戔嗚尊初到、新羅、歸、日本、之趣、 御靈會之時、 而吾者速須佐雄能神也云々。 於 |四條京極 |奉」備||栗御飯||之由傳承、 見,,當記,。就,之有,,異國神之說 素戔嗚尊。 亦名速素戔嗚尊。 是蘇民將來之因緣也。 歟。祇園爲;;行疫神;。 神素戔嗚尊之由見, 又祇園神殿下

通 |龍宮||穴」||之由、 古來申傳之。 北海神通,南海神女子,之儀符合歟。

る標識は全く見えておらず、「武塔神」の正体が些か唐突な形で持ち出されている点に違和感を禁じえない。 鳴と確実に結ばれたと捉えられねばならない。 を問われて、「葦原中國」から「底根之國」へ追放された素戔嗚の苦難の旅程を描いていた。このような場面に重 雨雖甚、 素戔嗚尊結束青草以爲笠養、 右 それでも「武塔神」は自らの正体を「吾者須佐雄能神也」と告白しているので、これにより「武塔神」は素戔 には 「移動する神」という点で共通性を認めることはできるわけだが、 『備後國風土記』「疫隅國社」の記、 『日本書紀』 (悪神) 不得留休而辛苦降矣。」とあるように、度重なる悪事に怒った天照太神が岩屋に隠れた事件の後、 の姿に、 の本文「素戔嗚尊乞宿於衆神」 北海から南海に妻問いをする「武塔神」(疫神)が写像されたようにも思われる。 而乞宿於衆神。 つまり蘇民将来譚を解釈に用いようということであるから、 衆神曰、 しかし、 に対する解釈として示されている。その本文に「于時 汝是躬行濁惡而見逐謫者。 彼の蘇民将来譚には前後の文脈で素戔嗚の存在を予感させ 両者のモチーフは必ずしも相応してはい 如何乞宿於我。 遂同距之。 追放された その責 是以風

秘説 確かなことを言明しにくいが、 全く等閑視に付された事態は、 者須佐雄能神也」の告白を含まない「異國神」の蘇民将来譚がずっと一般的であったことが推測される。そうなると、 の祭式は「蘇民將來之因緣」を踏まえていたわけだが、一条実経の「祇園號異國神不然歟」とする発言からすると、「吾 兼文が の扱 いの考えにくい 「御靈會之時、 「風土記」で、かくも決定的な情報が以前より公開されていながら、これまでの神道説で 於四條京極奉備粟御飯之由傳承、 その佚文が 些か不自然にすぎると考えられてくる。 『釋日本紀』の引文に限られていること、 是蘇民將來之因緣也。」と言うように、 『備後國風土記』は既に失われているので、 また兼文がそれを「祇園社本

既に「御靈

当初より目論まれた重要な課題であったと考えられる。

沙汰し、その上、 **竃入された可能性を疑わないわけにはいかない。かく『日本書紀』解釈の場面で、わざわざ「祇園社本緣」を取** ることからすると、 と明 ,確に位置づけ、祇園社祭神の主体を「武塔天神」から「素戔嗚尊」へ置き換えようとする意志を示して 証拠に操作を加えているということであるとしたら、 殊に 「吾者須佐雄能 神也」との一文は、 その目的に適化された道具的な性格が強く、 祇園社祭神の転換は 『釋日本紀』にとって 意図的に

上は、 園社祭神の転換が果たされたということになろう。 の祭神は畢竟素戔嗚より他に存在するはずもない。まさしく、 ということであれば、 其国中有城。 で両者を併存させようとは考えていない。 蘇民将来譚に登場する神格を『日本書紀』から捉え直し、 兼文は「如此國記者、 「祇園の行疫神」とされる「武塔天神」の 其城有王牛頭天王。 「素戔嗚は新羅から日本へ帰還したため、『異國神』の態で語られたのであろう」と主張する 武塔天神者素戔嗚尊、 又名曰武答天神云。」と語られているように、「武答天神」 既に『伊呂波字類抄』で「自天竺北方有国其名曰九相。 少將井者號本御前、 「御名」が 両者の同体関係を示してはいるものの、 「異國神」として 世間常識を否定し未顕の真実を開示することで、 奇稻田姬歟。 「世之所知」 南海神之女子今御前歟」 は紛れもない ではあっても、 其中有国名曰吉祥。 日本の神祇信仰 「異國神 祇園社

こうした考え方は『釋日本紀』の三国世界観にもよく顕れている。

先師說云。天照太神御本地。大日之條炳焉者。

大仰云、大日本國者。眞實敎大日,本國之心云々。今文符合、殊勝事也

攝問云。 異朝者。 有;;巨人盤古;。覆則爲」天。 仰則爲」 地。 觀則爲」畫。 瞑則爲」夜。 壽八萬歲。 死後目爲 日月

える」と結論し、

これが正統説に採り入れられる。

二金石] 。 脂血 爲 三江河一。 毛髮爲;;草木;云々。 本朝日月者。 陰陽二神所」生也。 然則和漢二朝日月可」謂

各別

歟

如何

先師說云。 可」爲二各別 也。 當紀文モ。 伊弉諾尊洗 左右眼 生 1日月神 |之由有; |一說 0 相 -似盤古之昔

*######型 · 南瞻浮州者、是一世界也。二朝日月不 _可 | 各別 | 歟。

万事不」可」有;;差別;。二朝之起。

日月之初。

尚可」謂

各別

也5

尋レ源。

最後に一条実経が「存在の本源からすれば、万事に差別は無い。それでも『二朝之起』や『日月之初』は各別と言 贍部州が一つの世界であるなら、『本朝』と『異朝』で太陽と月がそれぞれ別物なはずがない」と反論を重ねるが、 の神話を共有せずに相違させてしまうのか、 相違することに疑念を呈している。つまり、 これを踏まえて、 日本國」を世界の中心に据えている。これにより日本の国土は三国普遍の観念から位置づけられることになるが、 端を示しながら、一義的には「可爲各別也」とする立場を明かしている。 右では先ず、成尊 『眞言付法纂要抄』に基づいて、天照太神と法身大日如来を等値で結び、その住処としての「大 条家経 (一条摂政) は「異朝」の というわけである。 日本国が普遍原理の中心地であるなら、 「盤古」 神話と「本朝」 すると兼文は両国の神話の相似性を挙げて普遍 しかし源雅言はこの回答に満足せず、「南 の神話で「日月」発生のプロセスが 何故に「異朝」では「本朝

雅言は神話の相違から、同一世界に二つの太陽、二つの果たして実経は雅言の疑問にいかに答えたのであろうか。

して、 家経は太陽と月を含む諸存在を「万事」と、 同一世界に二つの太陽、二つの月が同時に存在する矛盾を問題視している。 所与の客観的実在(「物」)としてではなく「事」として捉えて それ

みせる。 ぞれ別に語られたので、それぞれ別の記述がなされうる」といった回答が与えられたと受け止めるのが妥当であろ るということは、如来蔵思想上の諸法の発生展開から捉え直される。 如来蔵思想の構えが色濃く反映したと見るべきである。 源底は法身大日如来と重ねられているわけであるから、 に在るので、 つまり、 「二朝之起」や 認識論的な角度から「万事」の「各別」が解されなくてはならない。故に、「神話は二 「日月之初」 は事柄、 表象として在るということだ。 それ故、道家的な言い回しの「万物」が「万事」として在 発生論的な言説に道家説の構えを利用するにせより つまり、如来蔵思想では諸法差別の主因 しかも「万事」を生 朝でそれ は

帯したはずの蘇民将来譚も素戔嗚に直接関わる神話として回収されることになった。 に過ぎず、 の神の意識からして)素戔嗚にほかならなかった。まさに物語上の語りとして素戔嗚が「武塔天神」と呼称された と名乗るでなく、 併存する事態が要請されるため、「本朝」では素戔嗚、 そうなると、 ただ先の 新羅から帰国した素戔嗚が「異國神」の態で語られたということになろう。こうして、 「異朝」には「異朝」 『備後國風土記』佚文の場合、その切り分けは些か複雑である。「武塔天神」 「吾者須佐雄能神」と言うのみであれば、 の神話、「本朝」 「異朝」では には「本朝」 物語冒頭で「武塔神」と紹介されても、 「異國神」と截然と切り分けられなくてはなら の神話がそれぞれの地域に応じた形で個別に は自ら「武塔天神」 異国 初 めから 神 (彼

國神不然歟」 定といった性格を帯びてくることになる。 る点に注意を要する。 このように眺めてみると、 といった質問に応じて示されているので、 つまり、 兼文が「武塔天神」の正体を素戔嗚と看破したのも、「本朝」 興味の所在は しかもそれは、 「武塔天神」そのものにではなく、 あくまで祇園社祭神として「武塔天神」 一条実経の「祗園社三所者、何神哉」、 祇園社祭神の方に重心が在る。 に於ける信 が取り上げられて また 仰対 派 園 0

本化が計 られたものと捉えられねばならない の祭神が 「異國神」ではなく正しく素戔嗚だとする言説は、 祇園社の祭神問題 心の視角 から神格

こうした問題意識は、 我が国に於ける祇園社の位置づけに深く関与することになろう。

起」樹天津神籬及天津磐境 ヲ定テ、八十萬神ヲ祭ト見タレト、 祭祀の特異性は明瞭に浮かび上がることになろう。さりとて、当の『二十一社記』では「凡上古ニハ、 其殿ニ廻懸ト云ヘリ。 矛ヲ以テ徘優シテ歌舞ハシム。髪神楽太神戶ヲ開テ窺シ給、天手力雄 命 其戶ヲ引啓テ奉」出。 屋命ヲシテ祈禱セシム。天鈿目命ヲシテ眞辟葛ヲ爲」鬘、蘿葛ヲ爲||手繰|、竹葉・飫憩木葉ヲ爲||手草|、手ニ著鐸| 二神ヲシテ、 靈尊爲二上首「八十萬神ヲ會テ可」謝之方ヲ議給。先日形神鏡ヲ奉」鑄、兼種々ノ神寶ヲ令」造。又手置帆負〔彦狹知」 神代ニ起也。昔夫照太神ノ弟素盞烏尊ノ惡行ニ忿リ給テ、天岩窟ニ入給シ時、群神愁迷テ、手足罔」措ニホーピー 異国由来の神を祀ることで際立った特徴を示している。『二十一社記』「諸社事」でも「我日本國、諸神ヲ鎭祭コト、 的に「記紀神話」に還元可能であるか、或いは少なくとも日本国内での縁起で完結するのに対して、 社 祇園社は二十一社(後に二十二社)の枠組みの内で特権的な地位を享受しているが、 を一様に扱うことになんら抵抗を示してはいない。 仍案上案下三千餘座ト稱ル也。 大峽小峽ノ材ヲ伐テ瑞 殿ヲ造ラシム。天太玉命ヲシテ、神寳ヲ捧持テ於;;岩戸前 ;稱讚セシム。 是神籬ヲ起樹ル縁起也。」と言い、こうした点に神祇祭祀の来由の原則を見ているとなれば、 是神鎭座所ヲ、瑞殿ト稱スル緣起也。又天孫尊、此葦原中洲ニ、天降給時、 一、當爲二吾孫一奉」齋、 中古以来祭禮に預ル神三千餘座也。 又皇城鎭守神トテ、二十一社ヲ定置ク、是圓融・一 汝天兒屋命、太玉命宜持 と言うのも、 大神ノ幣ヲハ、案上ニ置キ、 同書は 天津神籬、 「祇園: 降二於葦原中一、 証 即新殿ニ遷座日御綱ヲ、 他の神社の祭神 條以來ノ 「祇園: 皇祖 小 あからさまに 天社 神 事歟。 | 勅日、吾則 社 ノ幣ヲハ、 亦爲...吾 異国: 高皇產 が 此

感神院 已ニ流例也。』と、「牛頭天王」を僅かに「播磨ノ廣峰ヨリ遷坐」した神とするだけで、 ない。 という著者、北畠親房がこれを聞知する機会を完全に逸していたとは考えにくい。むしろある程度承知の上でかく しかし、先に見た通り、祇園社祭神を異国神とする見方が既に一般的であったとすれば、『二十一社記』を物そう 時』 人祇園女御 なれば、他の祭神と等し並みに扱うのも当然で、異質性に困難を覚えるまでもなかったということになろう。 播磨ノ廣峰ヨリ遷坐ス。 ト號ス。 此人歸依ニヨリテ白河院此社ヲ興隆シ給。 牛頭天王ト號也。 圓融院ノ御時ヨリ祭禮ニ預給。 其後ヨリ行幸モアリ。 白河院御時、 異国神であるとは言ってい 又院中ヨリ十列ヲ被 寵幸ノ人有キ。

7 性質が深く関与していたと見える。 されるべく懸念されたのも、 |の祭神の日本化は、そうした祇園社の異質性の解消にきわめて有効な手立てであった。異質性が 国粋的な排外主義の気分を多分に認めるにせよ、 『神書聞塵』を窺うと、「外國ノ神」を忌避する意識が次のように取り上げられ 自国の神とは相違する異国 か

語った可能性が高く、却って祭神の異質性が意図的に暈されたと疑われるべきことにもなるだろう。

サルホトニ、彼國ノ教カ、我カ國ノ教ソ。佛ハ、佛像ヲ負テ、ホトヲリケト云ハ、 ニホトイタハ、 モリヤノ大臣モ、外國ノ神ヲ、入コトハイヤト申ソ。太子ハ、一往ハイワレタリ。 佛ソ。 サルホトニ、 兼直カ立ハ、 太子ト同ゾ。太子ノ御心得ハ、マツカウソ。 サレトモ、此國ハ三界建立ソ。 非也。 我國 業ヲ、

ているが、 これについては後に再び取り上げることとして、ここでは では、 日本の神 祇を三国普遍とし、 仏陀は印度に於ける神祇の垂跡とする兼倶特 佛 を「ホトヲリケ」 (疫癘) 有の神 とする表現

に限って注目しておきたい。

書』などにも同様の記事が認められるが、当初は「佛」をすぐさま疫癘神とは見ていなかった。「日本は神国 皇曰、 の方であった。こうした筋書きは『古今著聞集』にも引き継がれてゆくのだが、親鸞『正像末和讚』(善光寺如來和讚) が齎されることであろう」と危惧されていたわけであるから、 るから、ひたすら日本の神祇を尊崇すべきであるのに、異国神を進んで祭祀するようでは、 物部大連尾輿、 もとより、 依奏。有司乃以佛像、 仏を忌避する言説は 中臣連鎌子、 流棄難波堀江、 同奏日。昔日不須臣計、 『日本書紀』欽明天皇十三年の 復縱火於伽藍、 致斯病死。今不遠而復、必當有慶。宜早投棄、 燒燼更無餘。」 祟るのは異国神ではなく。 「國行疫氣、 に端を発し、他にも『日本靈異記』・『天 民致夭殘。 かえって日本在 神の怒りに触れて災厄 久而愈多、 懃求後福。 不能治 来の [であ

になると、それとは違う構えが顕れてくる。

弓削ノ守屋ノ大連 邪見キワマリナキユヘニ

ヨロツノモノヲススメント ヤスクホトケトマフシケリ

テ、此如来ッホトコクケト云也。其後、本田之善光ッ語ッ略シテ仏ー名付テアカメ奉ュ。」と述べており、異国神を疫癘神 ☞。其^時京中゚温病ッヤム。守屋ッ大臣、此ッ者ッ所爲也゚゚難波ッ堀江゚スツ。時ッ人、此物ッヘホトコクケト名付ッ可。 氏により指摘されているが、摩多羅神などの異国神はおしなべて疫癘神として扱われきたということであるから、 私見聞』でも「是ト体成''応神天皇」御時、仏法始ケ渡ケ゚。時」人是ワ不」知。万」物ワヘ神ト云故ド、此経教ワサ神ト祝タリ ここでは「仏陀」も外来であるため同列に扱われたということになるのであろう。これを受けて春瑜本『日本書紀 ここでは、「仏陀」は「ホトヲリケ」、つまり「疫癘」に係る存在と見做されたと示している。 其後欽明天王之御字。'仏法又渡。'。此時"仏法-"不」知故。、善光寺」如来、欽明天王之御時始。百斉国。]。彼ノ王渡 既に山本ひろ子

に捉えていたのであろうか。『釋日本紀』の成立とほぼ同時期の伊勢神道を引き合いに、その特徴的な理解を対比 それに伴い素盞烏の性格も新たにそこへ齎されることになるだろう。それでは、『釋日本紀』は素戔嗚をどのよう て異国神の祭祀を歓迎するはずもなく、異国神から素戔嗚への転換は強く後押しされたと考えて宜しいであろう。 うな言説を見出すことはできないまでも、そもそも、他教に対して神道の自立性を模索する向きからすれば、 こうして祇園社の祭神が素戔嗚に挿げ替えられたとなると、事は単に祭神の日本化というだけではとどまらず、 この異国神に纏るネガティブな観念を踏まえるなら、二十一社の枠組みから祇園社の異質性を直接批判するよ として忌む観念は不断に再生産されていたと知られる。

的に窺うことにしてみよう。

元神

則素戔烏

尊

其末靈則地祗部類、

本有惡性、

假緣熏習、

各酬

強念、

居冥作神、

妄衆妄、

故云邪等、

有權.

1有實

判以來、 而 の天地開 先天地之神、 故令下治根國 れて 究源之彙、 度會家 の 桘 の序 「神之爲神者、先天地之神、 の対で捉えている。 明暗有異、 闢 対に開 Ó 説が色濃く反映したことに相違ないが、「一氣始顯、 0) 矣。」 道之爲道者、 稀於麟角、 『神祇 「凡事々物々皆倶生神、 かれる構えも示唆されており、 と有り、 正邪不同、 秘抄』 迷流之輩、 素戔嗚は悪神として頗る評判が悪い 超乾坤之道、 但し、家行の言説に比べ、常昌のそれは随分と観念的で思想的である。 によれば、 蓋是大日孁貴、 道之爲道者、 欝於龍鱗」 「卽大日霎尊及月弓尊。 去々來々悉備靈性」 非識 所識、 素盞鳴尊而已」と、 すぐさま道家思想に限って収斂させてしまうわけにもいか は空海の 超乾坤之道、 非言所言、 『三教指歸』、「是故仰善之類猶稀麟角。 で言う「靈性」 非識所識、 但協正直清淨、 並是質性明麗。 二儀漸判 度會常昌も『舊事本紀玄義序』で「夫神之爲神者 家行と同様、 非言所言」は、 以來、 は圭峯宗密の用語を想起させるし、 自拝國常立尊矣、 故使照臨 天照太神と素戔嗚の関係を 明暗有異、 天地。 その表現から 正邪 素戔烏是性 不同」 耽惡之流既 氣始顯 して は ない 好 絶対が 殘 明 暗

皆等耳、 現光、天照太神、 るのが適当であろう。 るし、先の一文も『舊事本紀玄義』の 其三等者、 を踏まえており、 所以稱爲大日孁貴、 覺雖. 無異隨機示本、 性、 月輪有像、 覺、 当の慈遍も『天地神祗審鎭要記』で「第二各解三等神類、 仏教思想の影響が強 邪也、 應知、 是名爲尊、 諸權現皆覺等迹也、 亦各可知解釋料簡、 依正皆性等、 序」 性相凝然、 に寄せた文章であるため、 17 眞性本有、 また、 然邪等則從性雖起、 三世常恒、 謂性等具可云法性等、 常昌は慈遍を「因佛惠之玄極、 而國常立出相含氣、 如是開 覺呼日覺等、 被索妄緣而作邪神、 気の存在論に重ねられた如来蔵思想と評す 夫靈性遍物、 天御中主不變隨緣、 此性彼性、 亦分爲二、 無有闕 述神乘之幽 亦名邪横、 々無別 先辨三 少、 性 其性 致 而相 或 前 と評し 云實迷、 常 難 覺後覺、 思 次判十七 住 德用

ても如来蔵思想の構えの内に括っておいて問題ないだろう。

細尋可了』と、素戔嗚を「實迷元神」「本有惡性」と捉えている。 づく概念と見るべきではあるが、「本有惡性、 假緣熏習」と真如の随縁熏習説に寄せて述べているので、 もちろん「本有惡性」は天台不共の性悪説に基

件の かく伊勢神道の周辺では、 『釋日本紀』では素戔嗚を一方的に悪と判じることはなく、「善惡不二」「邪正一如」といった、善悪のカテゴ 天照太神の善に対して、 素戔嗚の悪が如来蔵説の上で把握されることになるのだが

リーを突破した神格と捉えている。

凡素戔嗚神者。 雖似惡神。 爲日本國事之濫觴。 大略起自此神歟。 善惡不二邪正一如之謂、

こともできないだろう。実に善悪を交々一身の上に体現しているのが、まさに素戔嗚という神であった。 天照太神に対する狼藉からすれば、「惡神」の姿を否定することはできないし、これを後の善行で相殺するような として仕立てられているので、むしろ善行と評されねばならず、そこに「惡神」の容貌は見えてこない。 その存在として生来の 『釋日本紀』では「素戔嗚」を評して「惡神に似ている」と言う。つまり、見かけ上の「惡神」 「悪神」ということではないとの意である。確かに八岐大蛇の討伐などは、 稲田姫の救済譚 ではあっても、

と了解されよう。実に、善行と悪行を併存する素戔嗚を気まぐれな存在とはせずに、そこに「日本國事之濫觴」と を除外してかく言っているわけではない。例えば祓えなどについては「人形者、所謂素戔嗚尊之濫觴 『釋日本紀』はこうした素戔嗚の事跡を「日本國事之濫觴」と認めているわけであるが、「惡神」の如き振 身代之義也。號贖物是也。』と説明されているので、彼の悪行が「贖物」の濫觴とはっきりと結んでいる 拔手足之爪

れ故に、 それは実体的な悪神ではなく、善・悪を自在に開きうる法性真如理に基礎付けられた神であることを表示する。 のタームは元来、 なるだけの意義を与えようというのが、神の根源に見出された「善惡不二」や「邪正一如」であった。そもそも彼 悪の現在化という事態は有意な善巧方便として開出されたと見るのが適当となろう。 善悪の相対を超えた先の法性真如理を表示しており、これにより、 いわば悪神と見なされても

而下に開かれた修用の境位で善と相対して顕現される悪とに分析している。 を結び、その「惡」を性と修用の異なる位相から、根源的な性の境位で「邪正一如」の真理に還元された悪と、 多惡逆素戔烏行。 このような構えは、既に広く紹介されている通り、慈遍の『天地神祗審鎭要記』にも「如來善念日神蜜意、 論其性惡邪正一如。謂其修用善悪互轉。』と見えている。 慈遍は「達多」(提婆達多)と「素戔烏」 達

『天地神祗審鎭要記』よりやや先行する『渓嵐拾葉集』でも、この素戔嗚と「提婆達多」 の関係性を踏まえながら、

次のように述べている。

畢。 尋云。 無明法義也。 盞男/尊/無明也。 二神、大力、神也。 面白ヤト被」申。 |庭火ヲ|神樂給ラ時。天照太神諸ク 其^時八萬^神達集聚テ舞カナテ給ア。其時キ天津小屋根尊與「「手力男尊」 天」岩戸」左右''立給。 付 =神明 大力了二神、定惠了二法也。 | 習||鐵塔||方如何 自リット 又提婆達多也。 故"開,|岩戶 | 給也。已上本說意也®蓋云以、法合」之時、天照太神"自性法身又法性,王也。 」夫ー面白ト云言´始ッケリ。 其時天津小夜子´尊ー與、「手力男尊 「引 -開*岩戸ッ「 「神達神樂ヲ納受゙給「。神」威光少シ顯サ八萬」神達ノ照」面ヲ。 鐵塔一者法界一塔婆也。天岩戸閉籠一者。 答。素盞男尊依;;惡事;。天照太神成¸嗔シッ天ノ岩戸ニ閉籠ゥ給ゥ時。容闍黑 經云。 定惠刀莊嚴以此度衆生文可」合」之至於 無明法性法、義也。 其時諸一神達アラ 開塔一者。 一給へり。 八萬神達燒 黑成

地獄。 虚空不動金剛寶戒。」と導いて整合性を与えており、 (「金剛寶戒」) ことで「五逆。三惡。 に落ちながら「三禪」に等しい境地に在ったという、 薩戒廣釋』で「提婆達多。現造三逆。雖處地獄如三禪。伊昔佛師。今成弟子。 惑證理 惡不二」「邪正一如」と直截的に語られてきており、例えば「最澄説円仁記」に仮託された『斷證決定集』を窺うと、 とになるので、その内容は既に「善惡不二」「邪正一如」が含意されたと言ってよい。 実際、以前より提婆達多は と読むことができる。つまり、 と「無明」の間に不可分な結びつきを見せている。ここで言う「無明法性法゛義也」は、 とまでは言明されていない。 られている。しかし、素戔嗚・提婆達多の両者は 「提婆」を「三世恒住善惡不二邪正一如觀」の体現者として挙げている。こうした言説が供されるのも、 次内證一心三觀者。 ここでも素戔嗚 無明法性。ノトル義也。」とも訓じているので、前者を「無明が法性を法る義」、後者を「法性が無明を法る義 率地獄-其機者亦提婆等也。 人。來詣佛所。皆令得道 『法華經』解釈の一 (「素盞男」) 切諸法。 三世恒住。 但し、「天岩戸閉籠」を「無明法性法。義也」、「開塔」を「法性無明法義也」として、「法性 が それぞれ「即法性の無明」、「即無明の法性」と「無明」「法性」の一体性を言うこ 「提婆達多」と結ばれ、 無非一心。一心即萬法。 皆爲戒行。」、「一切俗塵。 つの難点であった。安然も既にこの問題に対して、 善惡不二。 此顯善惡本無定果。」と言うように、 「無明」に定位されるにとどまり、 邪正一 もとより解釈のコードは仏性・法性、 因果応報の論理に矛盾的な事態 「天照太神」・「自性法身」(「如來」) 萬法卽一心。 如觀。 皆爲戒行。 一切如來斷惑證理。 因果義絕。言語思量所不及也。 是以圓乘戒法。 提婆が「三逆」を犯した結果、 婆藪仙人。以殺牛故。 未だ (「善惡本無定果」) に対して応 菩薩戒を仏性に基礎 切提婆斷善證惑。」 但有受法。 同書が他で「天岩戸閉籠 「善惡不二」「邪正 と対立的な構えが与え 61 わば 如来蔵思 終無破法。 即身地裂墮大 止觀亦無斷 『普通授菩 と言 想 如 地獄

えの内に所在してい 提婆達多の「三逆」については諸仏典で広く取り上げられているが、天台宗では智顗の

是爲五逆罪。若作三逆教王毒爪並害佛攝。』。と要約されているのが標準的な理解となろう。提婆達多は釈迦の弟子廣十五肘擲佛。山神手遮。小石迸傷佛足血出。教闍王放醉象蹋佛。拳花色比丘尼死。安毒十爪欲禮佛足中傷於佛 可能性は高く見積もって宜しいであろう。 はないのだが、この相似性が両者を引き寄せ、 いた結果、根国に追放された素戔嗚さながらであった。たしかに『釋日本紀』では提婆達多の存在を示唆すること 悪業の報いを受けて、提婆達多は生きながらに地獄に堕ちたとも言う。まさにその姿は、天照太神に狼藉をはたら でありながら、教団奪取の野心から反逆者となった。『高僧法顯傳』によれば「調達毒爪欲害佛、 婆達多亦言達兜。此翻天熱。 其破僧將五百比丘去。身子厭之眠熟。 提婆達多を媒介に「善惡不二」の観念を素戔嗚に齎す契機となった 目連擎衆將還。眠起發誓誓報此怨。 『妙法蓮華經文句』に 提婆達多は釈迦の弟子 生入地獄處」と、 捧三十肘石 「提

六六即次位タテ、六輪断惑判。 四衢四生凡聖仏性へタテナク、 真如妙理アラサルハナク、 ハコル青々タル翠竹コトくヘクコレ法身、 実際、「善惡不二」「邪正一如」は『法華經』解釈で繁く語られており、 煙嶋雲林如来蔵性ハナレタルコトナ〔ヶ殿カ〕レハ、雲台宝細コトくヘクタヘナルヒ、キヲイタシ、毛乳光明ョクくヘノリヲトク。エンタウンソン 十界十如依正□□如コトナッシス。シカレハ六凡四聖不二九権一実無□□□□カウノコトク善悪不二、 ソレ薄地衆生理即凡夫知識シタカイ経シタカイテ、 鬱々タル黄花゙゙ナコレ般若。シカレハ万法゙ナコレ仏、 能忍の 諸法コトイイク心ナリトシルナリ。マコトニ風河月渚 法。キ、文ナラウニ一切法ミナコレ仏法サトルナリ。イナリト 『見性成佛論』 によれば、 「円教

たと知ることができる。 能詮言教ウェノサトリナリ。」と、 ・ト・クラキ・テ、ソノコトハリヲサトリアラハサムト、教信(シ)理仰テ名字ウヘニオイテシルヲ、 確かに天台人師の言説を概観してみると、彼ら自身もそのように自認していたように解 円教教理の一端を占めており、早くから円教を特徴づける鍵と周囲に見做されて 於名字中通達解了知一切法皆是仏

される。

『日吉山王利生記

界の所護をあらはして、帝位を守り國土を守る。 大師 馬臺に出生して、佛法を弘め皇法を護らんと、互に勤慇に御契ありて、天皇は皇室に生て、帝都を平安城に遷し、 凡桓武天皇は觀自在尊應化。 傳教大師は藥王菩薩の垂跡。 には佛家に入て教法を延曆寺に興す。因茲王城鬼門方におひて、善惡不二邪正一如の宗を弘め、 智者大師の後身なり。桓武傳教共に鷲峰の聽衆にて、 魔界即佛

『停止一向專修記

者不見之。大悲雖无偏頗、 修善定生天、 夫諸佛大悲者、不捨惡逆。 自業自得之報、 罪人不預之。而今日時微弱之稱名、不憚極重之惡業、 眞如理觀者、 不亡失之理也。 无辨定散。善惡不二、邪正一徹、 是以諸惡莫作、 諸善奉行、 寧非七佛通誡乎。 是說敎誠說也。 **詐僞之至、** 責而有餘。 大陽雖有光明、 然而造惡必墮 獄

『圓實義抄』

依附別 此等文意。 其教也二圓宗實義者。 問圓教者何樣學之哉。 教。 説 良此實意也。 相即融通旨也。 直佛心常住内證。 答於是有二意。 問煩惱卽菩提等云圓教教門。 謂邪正 自行之義説之。 如。 一者圓教教門。 善惡不二。 二者圓實義。 仍文云。 道絕二途等與圓教實義。 迷悟一理。 道絕二途。 故凡聖不殊。 問於一教中。 畢竟常樂。 有何差別哉。 仍煩惱卽菩提。 云何知之哉。 法唯一 味。 若爾者。 答圓 寂滅 生 死卽 教教門者。 婦員。 煩何立 涅

一意哉。 答圓 **図教教門**。 仍不可亂。 煩惱卽菩提云。 有二法上論相即也。 圓教實義。 無煩惱無生死。 自實相常住理外。 無自

餘法云。

故意分明也。

不可分に結んでおり、天台宗教理の基層を担う概念として扱われたことに相違ない。 相常住理外。 「依附別教」 教理の根幹に係ると見える。『圓實義抄』では「圓教教門」として「邪正一如。善惡不二」を挙げており、 口称念仏に対抗して立論されているので、 惡不二邪正一如の宗を弘め」とあるので、自宗の根幹に彼の教理が所在したと見える。 また『停止一向專修 『日吉山王利生記』では、王法と仏法の相補的関係を言い、延暦寺を平安京の守護に位置づけているが、叡 であるため、さながらの真理を扱う「圓宗實義」より劣位に置かれてはいるが、「無煩惱無生死。 無自餘法」の「圓教實義」の上に開かれた「煩惱即菩提云。 自宗の優位を主張するものであるから、「善惡不二、邪正一徹」も彼 有二法上論相即也」であるため、 山は 記 両者 は

しかも、 の思想に還元し他宗の思想を埒外に扱うわけにもいかないだろう。 の側からすると、 のように素戔嗚の「善惡不二」 他の宗に於ても「善惡不二」「邪正一如」 該書は必ずしも教条主義的に天台宗の教理の枠内に拘束されるべき必然性は要請されてい 邪正一 如 は天台宗の教理と深く関与することになるのだが、 は広く語られてい たということであるから、 直ちにそれを天台 『釋! 日 |本紀 ない。

宥範 『般若』 理 趣 釋要略 秘決集』

左手作金慢印者、 明三 昧耶曼荼羅 左五指邪見五道也故云左道左行有情也。 中 左手作乃至作勇進勢者牒經也。 本初者等者、 然此大士左手金剛拳押左腰者、 无本无初无想無念故云本來淸淨法 表左道衆生憍慢放

正 逸之勢相 如 也。 速 證自 他 平等三 以右手五 摩地獲得普賢菩薩之地 |智金剛勇猛之智杵加: 位。 持彼左道左行妄想戲 故云左手作金剛慢印乃至獲得普賢菩薩之地也 論 從本初已來不生不滅而善惡

道範『初心頓覺鈔』

趣經テニ 得僻事可」有。邪見可」入。文意。三毒云、貪欲嗔恚愚癡也。是いる。」、。」、。、。。。五逆作忽入」眞如」。此意得ヌレハ則不」著」染浄」、善惡不」驚。五逆作忽入」眞如」。 劣思事 私云。 也。 善惡不」驚、 塵 名號云也。 也。 法實體云ト。 只善如レ幻思テ |經疏十一云。爾時| Ŧ. 眼 慾箭菩薩云。 ナカレト云事也。 |耳鼻舌身五根境界也。是輪廻業因思。經中色菩薩聲菩薩香菩薩觸菩薩名。カヽル故今釋三| 逆 此意得ヌレハ染淨不」著。染煩惱惡業ソミツク義也。淨淸淨義也。染不」著不」捨、淨不」進不」退事 闡提惡業。 、幻思修。惡如´」夢不」驚。是等行儀勝タル事也云へトモ、善根ナレハトテイミシキトモ。不」云不」思。又不」退轉;。 初心行者トハカワルヘキヲヤ。 貪慾則是道意也。 行 大日ノ 者觀 梵網開 功徳等/ Ŧi. 逆闡 題_ 云。本性則心王體性。 提, 觀」無川差別一、 降三世明王。 如 州来功徳等 能、此アハイヲ斟酌スヘキ也。 劣マサル思不レ成、 順 志 佛 也 。 1 異が 塵垢則心數別色。 他。是生死根元輪廻業因。旨 #無觀不」作二 彌勒菩薩表」 大欲起ナカラ而法身得x。此釋打見 「轉」。 惡事ナレハトテ不」厭イトナマサル事 : 增 減ョ 惣其外物如來幷。に「増減」。何況餘ヲヤ 初心行者幾タヒモ善好 三毒五 ||愚癡||也。 が皆是に 。眞言宗三毒佛云也。 ヲヤト 五欲心者色聲香味觸五 (佛密號 如來、 マ 名字也。 サ /リ人 毒 マ Ŧi. ` 二心 故二 也 理

次五逆造入二眞如二

。五逆定無間業因也。

次二五

大欲起法身得。貪欲心能辨通 達行逆作眞言密意住。五佛三摩地事辨

達行人有樣云ナルヘシ。

加樣法門善惡不二

邪正

如。

煩

惱

菩提、

兩

生

シ。

我等行人事釋給ナルヘシ。

世

間少智行人心非

ル悪逆作。

道:

可

ノナル

動心が

悩っ -際₋ 焉捨焉取法門。 無執而到要路也。

捨焉取』の法門にして、 論見聞』では転じてそれを実大乘の境界として扱っている。 如に入る」「大欲を起して法身を得る」として、「善悪不二、邪正一如、煩悩と菩提は両部、生死と煩悩は一際で、『焉 対の境界から善悪の相対の実在を否定し、「五逆闡提の悪業」と「大日の功徳」の平等性を掲げ、「五逆を造って真 を体現していると言う。そうした言説は既に以前より道範の『初心頓覺鈔』にも顕れている。そこでは、 でそれを加持していることから、「不生不滅にして善惡不二・邪正一如」の「自他平等三摩地」「普賢菩薩之地位 読み解いて、左手の印相、「金慢印」は「左道衆生の憍慢放逸の勢相」(悪)を表示し、右手の「五智金剛勇猛之智杵」(善) 『釋日本紀』よりやや遅れての成立にはなるが、『般若理趣釋要略秘決集』では、 それだけでも、こうした解釈が単発的ではなく、継続して反復されていたことを窺うのに十分であろう。 東密の人師が「善惡不二」 無執にして到る要路」だと言う。ここでは僅かに二つばかりの時代を前後する例を挙げた 「邪正一如」を密教教理に折り込みながら語る様子が見えてきたが、 金剛薩埵の 「三昧耶曼荼羅」 真理の絶 『菩提心

實大乘意談善惡不二 諸法本來成覺之旨故非不捨其法。 間 文釋法花實大乘心也。 除其執文者且其情執卽法界不知處云也。 厭患外道二乘等事實可捨其法也將不可捨也。 一邪正 必非眞言意也。 如也。 又不可除其執情。 故和須密多姪而梵行等三姓欲體即離欲三昧全執情法體總不 今始知之故除昔不知思也。 菩提心義云。 若爾者今何云但除其執哉。 但除其執不除其法。 義云。 眞言教意實不可除其法其執。 答。 權教意除執情又除其法也。 同之 付之眞言教意談一 可 除 也 但至但

切

ここでは密教と実大乘の妄執観の相違を明確にしている。

を踏まえて、密教では実大乘を超えて、その執情までも「卽法界」に還元し、執情もその本体も除去する必要はな ている。 は如来蔵に他ならず、本体ひっくるめて執情を除去しようとするなら、 ないと考えている。それに対して実大乘では、 **イれたにすぎないので、その執情としての顕れだけを改めるよう要請するのである。** 外道や二乗等を含めて、 その優位性を言うわけである。 その本体としての如来蔵は「善惡不二」「邪正一如」であるから、 権教の修道論では、 如来蔵の構えから、 執情はその顕れだけでなく、本体を含めて除去されなくてはなら いかに執情として顕現したとしても、 如来蔵の一部を棄損することになると考え 相対に開かれた際、 『菩提心論見聞』 執情は執情として はこのこと その本体

ているため、 そこでは同時に「和須密」、つまり『大方廣佛華嚴經』入法界品に登場する「婆須蜜多」までもが引き合い しかも 『法花』 のように眺めてみると、「善惡不二」「邪正一如」は「實大乘意」ということであるから、密教との間 『法華經』だけに終始させておくわけにもいくまい。 の實大乘の心」とあることからすると、天台宗の顕教の教理が想定されたようにも見える。 に径庭 が有り、 にされ

共我宿者。 見我得歡喜三昧。 形 善男子。 體姝妙。 我已成 得解脱光明三 光明 色像 就離欲實際清淨法門。 若有衆生。 殊勝無比。 味。 若有衆生。 與我語者。 若有衆生。 若天見我我爲天女。 得無礙妙音三昧。 目視我者。 欲所纒者。 得寂靜諸行三昧。 來詣我所。 若有衆生。 若人見我我爲人女。 爲其說法皆悉離欲。 執我手者。 若有衆生。 得詣 見我頻申者。 乃至非人見我。 切佛刹三昧。 得無著境 得壞散外道三 界 我爲非 若有衆生

鞞我者。 若有衆生。 得諸功德密藏三昧。 觀察我者。 得一切佛境界光明三昧。 如是等類 一切衆生。 若有衆生。 來詣我者。 阿梨宜我者。 皆得離欲實際法門。 得攝一 切衆生三昧。 若有衆生。

阿衆

毒相並有正法。』と言い、「菩薩行」に於ける「三毒」(悪) に裏付けられた。 くその法門を得たと言う。遊女の如く接しながら、所化は浄化を果たすことになるわけだが、賢首大師法蔵は 「婆須蜜多」は美麗な遊女であった。彼女は「離欲實際淸淨法門」を成就しており、 逆相難知故令知也。 分別盡故離障淸淨。 如是反道。上下文中總有三類。 證法界故。菩薩行成。 何故要以如此法勸。 一此位同邪見。二滿足王同瞋恚。 は「分別を尽くし」「法界を証する」ことで「正法」(善) 爲破其見故。 令解菩薩深密法故。 彼女に触れた者たちも等し 三婆須密同貪愛。 是故三 順相易 菩

こうしたモチーフは、『古事談』で再生されている。

して、 神崎 異の思ひを成して、 より上日の輩、群がり来たりて遊宴亂舞の間なり。長者、横座に居て、鼓を執りて乱拍子の上句を弾く。 書写上人、生身の普賢を見奉るべき由祈請し給ふに、夢の告げ有りて云はく、「生身の普賢を見奉らむと欲せば 随緣真如の波たたぬときなし」と云々。其の時、 の詞に云はく、 の遊女の長者を見るべし」と云々。仍て悦び乍ら神崎に行き向ひて、長者の家を相ひ尋ぬる処、 道俗の人を照らし、 「周防むろづみの中なるみたら井に風はふかねどもささらなみたつ」と云々。 眠りて合掌する時、件の長者、 微妙の音色を以て説きて曰はく、「実相無漏の大海に、五塵六欲の風は吹かねども、 聖人、 普賢の兒を応現し、六牙の白象に乗り、 信仰恭敬して、 感涙を拭ふ。 目を開くる時は、 眉 其の時聖人、 間 0 光を出だ 只今京

長者俄かに頓滅する間、遊宴興を醒ますと云々。

許に追ひ来たりて示して云く、「口外に及ぶべからず」と謂ひ了りて、卽ち逝去す。 此 元の如く女人の皃と為りて、「周防室積」を弾き給ひ、眼を閉づる時は、又た菩薩の形を現じて法文を演ぶ。 の如き数ヶ度、敬礼して後、聖人涕泣し乍ら退き帰る。 時に件の長者俄かに座を起ちて、 時に異香空に満つ、と云々。 閑道より聖人の

普及に一役買ったと見える。 口遇普賢事」が伝えられている』とのことで、「婆須蜜多」に係るモチーフは広く受容され、「善惡不二」の観念の 女拝事」、江口とする『三国伝記』巻十一第六「江口室之長者事」・謡曲『江口』・『直談鈔』巻十末・廿四 林雅彦氏によると「ほぼ同話が『十訓抄』第三「性空上人見現身普賢菩薩事」と『東斎随筆』仏法類とにみられる。 筋及び内容は一致しながら、 普賢菩薩を拝する場所を播磨の室とする『撰集抄』巻六第十「性空上人発心幷遊 [「聖空江

思をやめよと云ふこと也。 今此に法華經に、 煩惱卽菩提、 いはゆる煩惱卽菩提生死卽涅槃なれは、 生死即涅槃、 迷悟一体、 邪正不二とをしゆることは、 生死煩惱に於て憎み厭ふ心もなかれ、

一切の法に於て分別の

禅宗の方面に目を向けると、大慧癡兀も『枯木集』で「邪正不二」を語っている。

大慧癡兀は 「經論聖教の中には科段韋段相分れたり、 文々句々の義理一にあらさる也、 何とならは佛の知見に

死煩惱に於て、心にまかせて好みをかさんや、

槃菩提に於てねがひもとむることもなかれと云ふなり、

涅槃菩提をすらねがひもとめず、

いかにいはんや生

哉、」と回答しており、『華嚴經』の「婆須蜜多」も併せて取り上げられていることから、その影響を見積もること 蜜多女が婬而梵行と云ふは、彼女は權化の大士也、婬欲門より離欲際の法門を覺れり、このゆゑに利益衆生の門に ができる。 の門より覺をひらき、執情を蕩ること實に然るべし、若し悟りをひらかずして、愛欲の執情いよく~着せは、 身をふれ、なれ泥みしは、皆開悟得道して無始以來の塵勞妄想の執情悉く除かる、當世なりとてもさやうに此姪欲 出る時、 は其花を虚空と見る、心に迷ある者は無量の佛法を三毒と見る、心に迷なき者は三毒を無量の佛法とさとるなり、 法を具ふと云ふはいかやうなることぞや」との問題に対しては、「目に膜ある者は虚空に花を見る、 言っているので、それは特に彼の経と深く結ぶものと認識されていたと考えられる。但し、「三毒の中に無量 右に掲げた通り、「邪正不二」を、「煩惱卽菩提」「生死卽涅槃」「迷悟一体」ともども『法華經』の教えであるとも 捨てて善に限る章段もあり、』と、「凡聖迷悟善悪邪正不二平等」は「經論聖教」一般に遍在するとも言ってい 約して、天然法性の道理にまかせて、凡聖迷悟善惡邪正不二平等を明かすこともあり、 へし是れ卽ち輪廻の業因流轉の繋縛也、 却て又此門に住して一途の機をみちびくなり、このゆゑに緣ある者は彼女にちかづき、手をとり口をすひ、 然るに今代の學者直に此交通冥合の事を以て佛法を覺ると思へり、 行者の見解に約して、 目に膜なき者 誤 いるが、 知る

らむと思心にて、 先年沙石集、 存ずるばかり也。 病中にをかしげに書散して、不及再治して、 病中に草之。 其心を得る事なれば、自己の智恵をもて、 本来智者を教導せんと思ふ心なし。 世間に披露、 よくく〜通じて、感じ思はむ人も、 又智者は、 万物の性に達して、邪 讃敗相半歟。 本意只愚俗 正一如 などかなか O,

でありうる困難に 行き着くことになるであろう。たしかに『釋日本紀』で、素戔嗚が「惡神」のようでいながら「日本國事之濫觴 似ていることから、 婆を特徴づける性格としても語られており、仏陀に五逆を犯した提婆達多の姿は天照太神に反抗的な素戔嗚によく な解釈と広範な普及に開かれ、真如観一般として通用するに至ったと見える。 派で多様に語られた状況を併せて鑑みると、 理解は上掲の大慧癡兀の言説の内でも示唆されているようではあるが、既に概観してきたように、それが複数の宗 に当てて述るにとどまり、 右 以上、「善惡不二」「邪正一如」をめぐって些か眺めてきたが、それは特定の宗派に専有されることなく、 は 『雜談集』の跋語に当たる箇所からの引用となるが、そこでは「邪 「善惡不二」で答えたことは、 『渓嵐拾葉集』のように両者を重ね合わせて、延いては「善惡不二」「邪正一 もはや特定の宗派性は強調されず、通仏教的な真如観の体で提示されている。こうした かく特定の宗派性は次第に失われる傾向に在ったと言えるだろう。 実に『日本書紀』解釈の内的な問題ではあるが、 芷 如の理」「善惡不二の道」を「萬物の性 しかも、 彼の通仏教化した概念は提 如」と導く解釈に 先の仏教思想

ぎが十分に果たされず、その結果、 伝授を受けており、 れることになったわけだが、これが一条兼良の『日本書紀纂疏』(以下『纂疏』)に引き継がれてゆく。 兼良はもとより くして『釋日本紀』で祇園社の祭神を素戔嗚とする言説が確立し、「善惡不二」「邪正一如」 『日本書紀』の秘説に親しい立場に在った。 それが兼良へと伝えられていた。また、 傍流の兼良から所謂る「返伝授」に甘んじたとも言われ、 兼熙は同九年に急逝したため、 応永四年、 兼良の父、 経嗣は吉田 後嗣の兼富 兼良は当代の 兼熙、 の性格が付与さ より 『日本

展開を見るかぎり、そこで多様に語られた言説を抜きにして彼の解釈は理解されてはならないはずである。

書紀』解釈の権威であったと考えられる。

にはいかない。 れた状況を考えるべきであろう。 の点を踏まえると、これらのトピックについては必ずしも『釋日本紀』に専有されてはおらず、既に広範に受容さ 本土、稱爲靈山」と、「性惡」と「修用」 各得相見、 他の人師に喧伝されていた。また「邪正一如」についても、慈遍は『天地神祇審鎭要記』で「故經文說而皆大明 家学の内に閉ざされた秘説の一部をなすものかとも推測されてこよう。 それでは兼良は祇園社の祭神をどのように理解していたのであろうか。 そうなると、 天地 「一祇薗ソサノ烏ニテ坐、 謂其修用善惡互轉、 爾 即神書日衆倶相見、 或昇或沈、 秘説は実質的な秘密というより、むしろ一つの権威的言説の裏書として機能したのが実状であろう。 祇園社の祭神が実は素戔鳴であること、 衆生獲福自感天運、諸佛斷迷倂開地德、天一冥一、依正不二、是神本居、 迷則苦輪、 面皆明白、夫陰陽互競、常作敵障、善惡二神各成明闇、 最初、彼林白鳥現玉ヘリ』と語られており、祇園の祭神が素戔嗚であることは既に それ故、 若眞若妄、悟則勝用、如來善念日神蜜意、 の対を設けながらも、『釋日本紀』と隔たらない解釈を示している。 少なくともこの時点では、 またその神が善悪不二・邪正一如であることについ 秘説としての不共性を積極的に評価 しかし、良遍『神代卷私見聞』(一四 達多惡逆素戔烏行、 長短雖異、 名曰天宮、 論其性惡邪 日夜是也 するわけ 二四年講 ・ても、 佛雖 彼佛

兼良青年期の作と目される『公事根源』では次のように述べている。

祇園御霊会 十四日

祇 の祭 園 の社は、 0 白は、 貞觀十一年に、 禁中はことなる事なし。 託宣のことありて、 馬長などもよほしつかはさるれども、 山城国にうつしたてまつりしにや。 御覧はなし。 素盞鳴尊 の童部にて、

牛頭天皇とも武塔天神とも申なり。

輪をかけば 癘天下におこりて、人民しする事かずをしらず。その時たヾ蘇民ばかりのこりけるにや。 栗の飯をたてまつる。其の後八年をへて武塔天神八柱の御子を引ぐして、かの兄の蘇〔民〕が家にいたり給て、 を弟の将来にかり給ふに、ゆるしたてまつらず。兄の蘇民にかり給ふに、則ちかし奉る。 蘇民将来、 むかし武塔天神、 れは速須佐雄神なりとのたまふ。今より後、 夜の宿をかしつる事を喜ばせ給て、恩を報ぜんとて、蘇氏に芽の輪をつくべしとのたまふ。その夜より疫 巨旦将来といふ二人の者あり。兄弟にてありしが、兄はまどしく、弟は富めり。 此の災難をのがれむとのたまひけるにや 南海の女子をよばひに出ます時に、 疫癘天下におこらん時は、 日くれて路のほとりにやどをかり給ふ 蘇民将来の子孫なりといひて、 栗がらを座として、 後は武塔天神、 こゝに天神やど 〔に〕、彼の所に

子をうめり。 又祇園 袁 の中に城あり。 の緣起にのせていはく、天竺より北に國あり。九相となづく。 八万四千六百五十四神の眷属ありといへり。 城に王あり。 牛頭天王となづく。又武塔天神ともいふ。 其の國の中に園あり。 沙渴羅龍王の女を后として、 吉祥とい · ふ。 其

御霊会の時、 四条京極にて、 栗の御飯をたてまつるは、蘇民将来の由緒とぞうけたまはる。

『公事根源』 右によれば祇園社の祭神は「素戔嗚の童部」で、 の当該箇所の校訂は既に鈴木耕太郎氏の手によりなされておるので、ここでは氏のテキストに依る を対校本として、 氏は吉田文庫藏 『公事根源抄』(吉二三一二 傍線部を補ったという。 それが 文禄二年神龍院梵瞬書写本)を底本に、 「牛頭天王」とも「武塔天神」 関根 とも呼ばれると 定直

根源』

の記事に付言されたと見て良いだろう。こうした書き振りからすれば、兼冬の依ったテキストには傍線部が

るとなると、「逸文」には見られた蘇民将来の子孫と名乗ることの意義が失われてしまう。」と言っている。 園社祭神こと武塔天神がスサノオだと名乗る該当部は脱落していた方が矛盾なく見える。 に与することになるのだが、同時に先の「素戔嗚の童部」と不整合をきたす。鈴木氏もこの点に困難を覚えており、「祇 風土記』由来の のことで、『釋日本紀』で「素戔嗚尊」その人と定める見立てと大いに相違する。 「われは速須佐雄神なり」との武塔天神の告白が含まれており、 これは却って とは言え、 だが一方で、 傍線部には 『釋日本紀 『備

記事でも同様に、「我朝にてハ、そさのをの命とあらハれ、 屬ありと見えたり、。 頭天皇となづく、またハ武答天神といふ。沙渴羅龍王の女を后として、八王子をうめり、 にのせ侍るハ、天竺より北に國あり、九相となづけて、その國に吉祥といふ園あり、其園に城あり、 ぞ、うけたまはり侍りし。』と有る。そこでは『公事根源』の文章をトレースしながら、末尾に「今の世に 夜より疫病萬民をがいせしか共、蘇民ひとりつゝがなかりしより、今の世にいたるまで、 き具して、かの蘇民が家に至り給ひて、一夜の宿をかしつる恩を報ぜんとて、蘇民に茅輪をつくべしとの給ふ。 宿をかしたてまつり、 宿をかり給ふに、其身とめりといへども、ゆるしたてまつらず、又そみん將來にかり給ふに、ひんなりといへども、 日暮たりければ、 ただ一條兼良著・一條兼冬補筆の かれが名を書てかくるとぞ承たまはり侍りし。」が付言された形をとっている。 かの所に蘇民將來、 我朝にてハ、そさのをの命とあらハれ、九相國にてハ、牛頭天皇とげんじ給ひし也。』 粟がらを座とし、 『世諺問答』をうかがうと、「昔武塔天神、南海の女子をよばひに行給ふ 巨旦將來といふ二人の者あり。兄弟にてありしなり。 栗の飯をたてまつりけり。其後八年をへて武塔天神、八はしらの御子をひ 九相國にてハ、牛頭天皇とげんじ給ひし也」が また他にも「又祗園 八萬四千六百五十四 かれが名を書てかくると 天神、 弟の巨旦將來に 城に王有、 とする ζJ たる

底本と同じく吉田文庫藏本で室町末期の写本とされる『公事根源抄』(吉二三ー二二)にも脱落は見られない。』 とを証拠づける傍線部を敢えて忌避したり省略するような意図は極めて考えにくい。たしかに「なお、対校本に加え、 残されてはいるのだが、 のことで、該書の成立は兼冬の補筆時期(天文十三年)に重なっており、 のをの命とあらハれ、 して網羅的で、 不在であった可能性が高いように思われる。 例外的に件の一文の内容だけが抜け落ちているような状況であるし、 九相國にてハ、牛頭天皇とげんじ給ひし也」が付言されたとなれば、正体が素戔嗚であるこ - 祖本との近しさという点での蓋然性を推すとすれば、兼冬の方に一層注意が向けられる必 そもそも『世諺問答』 の祇園社に係る記述は『公事根源』 脱落の無い『公事根源』を示唆する証拠も わざわざ「我朝にてハ、 の記事

てはみたものの、 は牛頭天王まで併せて挙げているのも、 天神の存在性を回復させた『公事根源』の言説は、 分と特異な祭神観を提示していたわけであるから、祇園祭神と素戔嗚の関係性をその童部として温存しつつ、武塔 兼良の理解では素戔嗚の位置が以前よりもずっと後退させられていることに気がつく。 見なければならない。そうなると、既に『釋日本紀』により祇園祭神は武塔天神から素戔嗚に転換されていながら、 戔嗚の童部」 とも「武塔天神」とも見做したと見るのが妥当であろう。 のように鑑みると、『公事根源』のオリジナルは祇園社祭神を「素戔嗚の童部」に定め、それを同時に「牛 よう。 を先に独立して取り上げており、武塔天神・素戔嗚同体説と並挙されても、 武塔天神や牛頭天王の個性を抑圧するまでには至らなかったと解されてくるのである。 また『釋日本紀』でその直接の根拠とされた『備後國風土記』 そのような文脈から理解することもできる。 『釋日本紀』の構想が現実の信仰状況の圧力に押し戻された事 仮に脱落の無い場合を想定するにせよ、『公事根源』は の記述を越えて、『公事根 実に、 もとより『釋日本紀』は随 その扱いは優先されたと 素戔嗚の祭神化を試み 頭天王」

に 兼良の それ では次に 祇 、園社祭神観は転換したということであろう。 『纂疏』を見てみることにしよう。 該書は『公事根源』 「素戔嗚の童部」 より随分と隔たった晩年の作で、 は姿を消して、 素戔嗚その 人に座を明 その間 け

物係之衣袂、 因拒之不容、 東草爲雨具者、 除蘇家皆遭殃亡、神又敎之云、後世疫氣、 說曰、進雄尊借宿、諸神皆不許、 蘇民驟出迎而甚勞之、 則必免矣 貧窶之甚也。 進雄惡行之甚、天人共厭之、乞宿不與、是人惡之也。 時獨有蘇民將來、巨旦將來者兄弟也、兄貧而仁、弟富而吝、 則餽以脫粟飯、 流行于天下、 進雄大喜、 一小簡書日、 欲報之、其夕命蘇民、 吾是蘇民將來之子孫、 風雨疾甚、 渾家帶茆輪、 進雄先借巨旦宿 並爲茅輪、 是天惡之。 即有 大疫

又山 按備後風土記、 則是稻 城國愛宕郡、 田姬也、 一說云沙竭羅龍王女、三蛇毒氣神、 以是爲北海武塔神通南海神女時事、 、祇園神社、 則進雄神之化迹、凡有三座、一牛頭天王、又名武塔天神、二婆利女、 武塔神、 疑是八岐大蛇之化現歟。 乃進雄神之別號、 凡皆爲行疫神 其祠今見在備後州、 、俗號· 少將井 \exists [疫隅社。 神社

今六月御靈會、 於四條京極、 供粟飯、 蓋起于蘇民機緣云、著蓑笠入人屋等、 後世忌諱、 則収所除之甲類也

此紀日

國內人民、

多以夭折、

豈疫所致耶

5 れる蘇民将来譚は基本的な筋を共有しながらも、 「本紀』と同様に 素戔嗚の童部」 『備後國風土記』 から 「素戔嗚」 への移行は、『釋日本紀』 が参照されてはいるものの、 「進雄尊借宿、 の祭神観への復帰にも映るのだが、やはりここでも その扱いはずっと副次的だ。 諸神皆不許」と、 素戔嗚が根国に追放された旅 説日」として語

的な扱いを受けるのも、このような理由から理解することができよう。

より祇園社の祭神を『日本書紀』に基礎づけながら素戔嗚に改めることが可能となった。『備後國風土記』 本書紀』との連携は十分ではなかった。それに対して、この「一說」ではそうした問題が解消されており、 になった。 程の出来事として明確に位置づけられている。これにより彼の説話は『日本書紀』 たしかに 『備後國風土記』は「武塔神」 の正体を素戔嗚と明示したが、先に指摘しておいたように、『日 の記事と円滑に接合されること が 次

童部」 武塔天神)から引き継がされることになった。 ことで両神の存在性を担保してきたが、『纂疏』では新たな経路で同体関係を構築することで(或い と従来の祗園祭神の関係が本地垂迹の構えで捉え直された。『公事根源』では武塔天神を「素戔嗚の童部」とする 名武塔天神」との記述からすると、本体の素戔嗚から化迹したのが牛頭天王・武塔天神であるとのことで、素戔 といった祇園社祭神と結ばれた。 こうして素戔嗚は蘇民将来譚と接続し、「武塔神、 も回収しながら) 則必免矣」とあるように、 調停が計られた。これにより素戔嗚は また「又山城國愛宕郡、 疫癘を自在に駆使する行疫神の性質を、それと同体視された異国神 乃進雄神之別號」と見做されて、 祇園神社、 「卽有大疫、 則進雄神之化迹、 除蘇家皆遭殃亡」、 凡有三座、 従前の武塔天神・牛頭 また 牛頭天王、 は 「此二物係之 (牛頭天王 「素戔嗚の

けだが、そうなると『日本書紀』の「國內人民、 常以哭泣爲行、 この行疫神としての素戔嗚といった神格 の関わりを論じようというのであろう。そうした話題の提示は、蘇民将来譚、また牛頭天王・武塔天神と『日 故令國內人民多以夭折、 これは『日本書紀』 復使青山變枯。」の内から、 の「次生素戔嗚尊。 多以夭折」を受けて、「豈疫所致耶」とする反語表現に些 の明示は、 (一書云、神素戔嗚尊、 『釋日本紀』と比して『纂疏』 「故令國內人民多以夭折」を取り上げて、 速素戔嗚尊)此神有 に顕著な解釈となるわ 勇悍以安忍、 か

疑問が残されることになる。 れた素戔嗚像を提示していながら、 本書紀』を結ぼうとする態度として一応に評価することもできるのだが、そもそも行疫神として明確に性格づけら 何故に「どうして疫の所致であろうか」と反語で語られてしまうのか、ここに

これについては、兼良が当該箇所の 『日本書紀』を解釈しているので、先ずはそれを参照しておかねばなるまい。

素戔嗚或作進雄、 蓋暴惡之義也、 神性暴惡、故曰神素戔嗚、 又爲惡速疾、 故曰速素戔嗚也、

此神凡有八天罪、 勇一、悍二、安忍三、哭泣四、 謂之性惡、重播一、放駒二、放屎三、 生剝四、 謂之修惡

勇者氣之猛、 悍者心之猛、 安忍者安於忍也、安不仁曰忍也、 大聲曰哭、 細聲有涕曰泣、 多怒者必有哭泣也、

合性修惡日八罪也

青山變枯者、 草木皆枯槁、 是使物不遂生也

夭折者蛋死謂之夭、中絕謂之折、是使人不遂生也、

卽法性、 立地之道日柔與剛、 有庶徵者、 陰陽和則人民壽康、草木暢茂、陰陽不和、則人民短折、草木枯死、致其不和者、何素戔嗚尊惡厲之爲也、洪範九疇, 法性卽無明也 人之得失可驗之於天物也、 日神主陽德、 月神主陰德、 惡神吐毒、 蛭兒主柔惡、 人物遭灾者、 進雄主剛惡、 因由乎衆生之報使然也、 德惡雖異、 終歸于一致、 立天之道日陽與陰 猶言無明

物至秋凋瘵故也、 又進雄尊主兌艮二 卦、 山艮之象、 兌說也、 陽在二陰之上、兌一陰在二陽之上、艮三爻皆變、 澤也、 萬物被澤而悅也、 人民夭折青山變枯者、 兌之反也、 則成兌、 故曰青山變枯也圖 又兌西克 方 秋也、 萬

補

って理解することができるであろう。

折している』と言うが、どうして疫の所致であろうか。」に続けて「疫の所致ではない。

衆生の悪業が原因だ。」と

遭灾者、 だと言う。この考え方を踏まえるなら、 えながら、 草木枯死、 素戔嗚を一応に悪神と認めている。 兼良は先ず「素戔嗚或作進雄、 因由乎衆生之報使然也」と、『尚書』洪範の 併せて仏教の業論を示し、悪災は素戔嗚それ自身の意思によるものではなく、衆生の悪業に応じたも 致其不和者、 何素戔嗚尊惡厲之爲也、 蓋暴惡之義也、 しかしそれに続けて、 先に疑念の残された反語表現も、「この紀では 洪範九疇、 神性暴惡、 「九疇」 「陰陽和則人民壽康、 故曰神素戔嗚、 有庶徵者、 の内から「庶徴」を引いて、 人之得失可驗之於天物也、 又爲惡速疾、 草木暢茂、 『國內人民の多くは以て夭 故日速素戔嗚也」と述べ、 陰陽不和、 方や儒学的な言説 惡神吐毒、 則人民短折 人物

孽猶 禍福. 喜怒中節、 心自惡耳 咎徵正義言、 人君政治 蒼蒼之無心、或怒、或孽、各出自然而不知誰爲者、極而言之、則或係政之治亂、 無門、 中 |可違、 則常寒順之、 書では他にも「又謂 事中 唯人自招、 自作孽不可活、 則暘 天地位焉、 進雄尊、 惡行致備極之驗日、 以時而順之。 君行蒙暗、 萬事之制中也、 勇悍安忍、 尚書洪範第八疇 萬物育焉、 然則人之有灾、 惡鬼暴神、 則常風順之、 人君昭晳、 使百姓夭逝者、 君行狂妄、 理中者、 蓋陽先唱、 損害民物者、 明休徵咎徵、 則燠以時而順之。 性理之至正也、 要當自省、 周易坤卦文言曰、 陰後和、 則常雨順之。 豈可歸惡於進雄歟、 而休徵正義言、 爲戒人也、 其可但歸惡於天乎、 是理之常、 君行僭差、 故情不中、 人君謨當、 積善之家有餘慶、 且夫迅雷烈風、 而陰神先唱、 百姓自惡而 美行致以時之驗日、 則喜怒傷 則常暘順之。君行逸豫、 則寒以時順之、人君通聖、 大抵惡自人爲、 積不善之家有餘殃、 或關運之盛衰、 和、 招此灾者也』、また「夫中、 則致陰陽錯亂 是天之怒、 天地不正、 人君行敬、 天因灾之、 大旱洪水、 人自感焉耳、 陰陽 則常煖順之。 陰陽相亂 則風以時 書大甲日、 錯亂者、 則雨以 非天之惡而人 是天之孽 情中、 故傳曰、 有事 而 而 君 由 順之、 順之。 天作

凌犯、 誅」と道教を射程に収めた一説も認められ、そうした観念は等しく儒・仏・道の三教に取材されてい 之有災、人自爲惡、 神咒經云、天地設位、 を複合的 而人心自惡而已」とも言い、 彗孛衝破、遂生兵灾、水旱流離、 に用いながら、素戔嗚の悪をとりもなおさず衆生の悪の写像にすぎないと捉えている。 是以日月星辰不明、 星因灾之、若又修德、則其灾弭、星亦福之、故曰妖不勝德、蓋二神之德、 乃建五行、巡歷天下、察無道之國、觀不祥之人、凡噱墟域之內、 悪災は人間の悪業を抑制する為の方便であると言い、 風雨霜雪不時、五行舊陳、 知而逃形、可全自己、逆之遇害、凶釁微生、黎民死亡、淪沒苦海、 萬物不生、 如此灾孽、 實由人情之不中、 仏教の業論、 蠢動含生、 而可消彼妖 また他にも 儒学の天人相関説 故謂、 命係于天、 非天之惡 是謂之 然則人

而吝」と倫理的に評価しており、それが両氏族の存亡を決する分岐点となっている。 る方策は俄然倫理的な色彩を帯びてくる。 衆生の悪業に対して、それを戒める素戔嗚の方便として、彼の悪が語られたとなると、 実際、 先の「一説」では蘇民将来と巨旦将来の人格を「兄貧而仁、 神の齎す災厄を回

雖異、 しての悪であった。 引いた通り、「立天之道曰陽與陰、立地之道曰柔與剛、 く衆生の惡業に対して悪で応じる素戔嗚は、 終歸于一致、 猶言無明卽法性、 法性卽無明也」 もはやそれ自身として悪神というわけには とあるように、 日神主陽德、 月神主陰德、 素戔嗚の悪は 蛭兒主柔惡、 無明卽法性、 61 進雄主 か な 法性卽無明」 61 剛 既 Œ 先に

照臨 爲之因緣、 又以所生男兒、 自 蓋此尊有大功于吾邦者、 可 `平安八字、 付囑日神、 祝禱之詞、 故吾勝尊、 不可得而稱、 進雄尊臨別 爲日神所養而、 遺、 吁嗟、 以此語、 後代百王皆出自其下、 無舜之弟象、 丁寧之意、 則舜之大德不傳、 溢於言外、 何况所寶三種神器、 於是見此尊之不實 無佛之堂弟天授、 以進雄暴行

佛之正覺無成、 由是思之、惡亦不可不無焉、 信哉、 無明法性、

二致は無」く、絶対の境界に善も悪も無いが、そこから善を発現させる方便として(その善と対になる)悪が要請 善悪を相対と捉える仏教的観念から、悪は善を顕現させる契機として要請された。本来的には 兼良は、素戔嗚の性格にナイーブな側面を認めつつ、彼の神は実体として「暴惡」ではないと言明している。 「無明と法性に全く 更に、

される。実にその役割を素戔嗚が担っていたというわけである。

こうした理解は、三教の中でも仏教に由来するものと言わねばならないが、「此神凡有八天罪、勇一、悍二、安忍三、 から分析してみせる態度からすると、殊に天台宗の影響を考えなくてはならない。 | 謂之性惡、重播一、放駒二、放屎三、生剝四、謂之修惡、合性修惡曰八罪也」と、素戔嗚の悪を「修惡」と「性

惡」から再び「修惡」が起動することはなくなり、むしろ「諸惡法門」を用いて衆生を「化度」するための装置と して積極的に活用されたと言う。 以自在故廣用諸惡法門化度衆生。終日用之終日不染。不染故不起」と、「惡」の根源的真理を突き詰めることにより、「性 考えていた。但しそれは「佛雖不斷性惡而能達於惡。以達惡故於惡自在。故不爲惡所染修惡不得起。 と「性惡」を明確に打ち出しており、 既に智顗は『觀音玄義』で「問闡提與佛斷何等善惡。答闡提斷修善盡但性善在。佛斷修惡盡但性惡在」と、「修惡 いかに仏であっても「性惡」を尽くすことはできず、 それは残されるものと 故佛永無復惡

妄衆妄、

有權有實、

細尋可了」と、「悪性」からの

悪」

の発現に「權」と「實」を区分することで

先に示したとおり、

「達多惡逆素戔烏行。

論其性惡邪

如。

とした慈遍も、

「然邪等則從性雖起、

被索妄緣而 冥居作神

亦名邪横、 故云邪等、

或云實迷、其元神則素戔烏尊、

其末靈則地祗部類、 正

本有惡性、

假緣薫習、

各酬強念、

120

法界故。

起信云。

所言法者。

謂衆生心』が援用されたと見える。これは『宗鏡録』にも引かれているので、

神が敢えて「惡」 を行使する方便の可能性を認めており、 兼良の主張と親しく重なってい

兼良は必ずしも専ら彼の宗にだけ依存したわけではない。 のように眺めてみると、 素戔嗚の神格を巡る観念形成に天台宗の思想が果たした役割は大きいと言えるが、 広く如来蔵思想を見回し、その文脈の上で一つの変奏と

又三器、儒佛二教之宗詮也。

て彼の教説を受け止めていた。

孔丘之言曰、 仁者不憂、 知者不惑、 勇者不懼、 子思中庸之書、 謂之三達德、 聖人之道雖大而博、 究而

不過此三者、 鏡照妍媸、 則智之用、玉含溫潤、 則仁之德、 劒能剛利、 則勇之義也

應身即解脫德、 佛教謂、 三因佛性、 本於天性、 緣因性開發、如此三身、發得本有之德、鏡之能照、般若也、玉之能潔、法身也、劍之能斷 法身也、 佛敎三因、 般若也、 具於本有、統而言之、不離一心、 解脫也、 法身、即真如德、 正因性開發、 一心者衆生之心スヌ 報身、 即般若德、 了因

たい。 表現を踏まえれば、 言うなら、一心を離れることはない。一心とは衆生の心である」と両者を統一している。 因性」「了因性」「縁因性」は本有に具しているとして、各々相違した内容を披瀝しているかに見えるが、「統 右 は三種の神器が 儒学の「仁」「知」「勇」については天性に基づくとし、それに対して仏教の三因、 澄観の『大方廣佛華嚴經疏』で言う「第九攝歸一心者。 「儒佛二教の宗詮」であることを述べているが、ここではその末尾で語られる一文に注 上來諸門乃至無盡。不離 つまり天台宗で言う「正 この統一の論 心 理 は、 その

寧ろ該

書を経由 が持ち出され、 したと捉えるのが適当かもしれない。 それを主題とする 『大乘起信論』 とは言え、ここで重要なのは、 の論理を予感させる点である。 儒・仏を統合する論理として 兼良は天台の教学をそこに内

実際、『纂疏』では『大乘起信論』が顔を覗かせている。

包させているということであるから、軽々にこれを扱うわけにはいかない

日本武事、見景行紀。

所呑、 至最後卽得一寶劔、 轉爲八識 此一段因緣、 大蛇吞也、 此 段因緣雖出神道不測之妙用、 忽起悲心、 山河大地明暗色空、 八識各有能變所變、 雖出神通不測之妙用、至於其大罪、 欲救其苦、 是根本智之喻、 是則悲增之菩薩也、 皆無明之所變、 故名曰八岐大蛇、 至於其理、則據佛教可解說。 蛇尾有劔者、 其能作在心、 故曰松栢生背、 從是次第增進 無明卽法性、 八箇少女者、 所作在事、 夫大虵無明之體也。) 以劔得劔者、 是八正道、 漸斷四十二品塵勞、 飲酒醉睡、 合能所爲十六、是爲大蛇首尾各八者也。 爲無明所蔽 耽著味欲而忘其身、 始覺同本覺76 故曰 根本無明者、 而 寸斬其蛇 失其智、 進雄尊聞少女 是爲八女被 頭至

覺照義 法即 覺體相者有 視 云。 此寶鏡、 譬如明 真實性故、 故、 二者因重習鏡、 當猶視吾、 四 鏡現衆色像現識處現亦復如是、 [種大義、 又 切染法、 八字付囑語者、 與虛空等、 謂如實不空、 所不能染、 猶卽淨鏡、 神道之宗趣也。 智體不動、 切世間境界、 現識即第八識 云何、 具足無漏、 爲四、 一切諸教、 悉於中現、 者如實空鏡、 以法性宗卽如來藏爲鏡) 熏衆生故、 以鏡爲喩、 不出不入、不失不壞、 三者法出離鏡、 謂遠離一 (以法相宗、 切心境界相、 且依 謂不空法、 即本識 馬鳴大士起信論 常住一心、 無法可 爲鏡。 出煩惱 以 現。 楞 非

ていることから、

それは確実と言えるだろう。

離和合相、 淳淨明故、 四者緣重習鏡、 謂依法出離故、 遍照衆生之心、 令修善根、 隨念示現故、 今以有此四義

可知神明之正體卽衆生之心性、諸佛之本原也®

として挙げられた「鏡」から解釈している。 この内、 前者では「八岐大蛇」を『大乘起信論』 の八識説から解釈し、 後者では神道の鏡を、 覺體相」 の譬喩

他にも次のような箇所に、 解釈の場面で往々に 『大乘起信論』 が引き合いに出されるような如来蔵思 想 の 痕

も認めることができる。

終日、 夫明淨之心者、一切群 由何而起、 淨爲定、 眞淨明妙、 凌奪之意、 明爲惠、 而未嘗眞淨明妙者、 生、本有之躰而眞淨明妙者也、 由人我之見客塵煩惱之妄意、 故定能生男、 惠能生女、 凡夫也、 汝若能躰於此心、 又維摩經曰、慈悲爲女、善心成男 此心在聖未嘗有增、在凡未嘗有減、汝心躰已如是、凌奪之意 而凡聖所以初分也、故眞淨明妙而住眞淨明妙者、 則何凌奪之意有乎、 已無凌奪之意、 聖人也、 則定惠

は極めて特徴的な表現であり、宗密の『大方廣圓覺修多羅了義經略疏 』が参照されたと考えられる。 ここでは 「明淨之心」を「一切群生の本有の躰にして眞淨明妙なる者」と解釈しているが、この そこでは「凡 「眞淨明妙」

未嘗圓覺者凡夫也。 有知者必同體。 所謂眞淨明妙虚徹靈通。 欲證圓而未極圓覺者菩薩也。 卓然而獨存者也。 具足圓覺。 是衆生之本源。 而住持圓覺者如來也』とも有って、 故曰心地』と言い、また「終日圓覺。 一部表現を共有し 而

次に掲げる如く、

自ら異形の如来蔵説を展開

してい

ることができるだろう。しかし、 以上、 派に限定することは困 兼良の摂取した如来蔵思想の状況を概観してみたが、『大乘起信論』などは諸宗派で広く受容されており、 [難と思われる。 兼良は単に如来蔵思想を摂取するにとどまらず、それに「気」の存在論を接合し、 つまり、 兼良は 汎用性の高 1/2 如来蔵思想 般の摂取に努めたと評す

未剖不分、是理之表、 體者、)夫一心者、 (二別目中、 初釋神字、二釋代字、三釋上字。 混沌之宫、 理氣混融、 神明之舍也、此書曰、 合一不測、 謂之渾沌 初釋神有三。 天地未剖、 約心出體、 陰陽不分、 二約氣明名、 混沌如鷄子、 三約形示教。 蓋天地陰陽、 初約心出

理者寂然不動、 即心之體、 氣者感而遂通、 即心之用、 寂出感、 躰起用 耳

此情與 思議恵、即報身也、神是天然不動之理、 如海 不合而· 有能、 且就出世之教論之、 温發、 (無情二 合 能含藏一 報、 諸經 力是體用自在、卽應身也、卽法性身也、通是無壅不 內旣所成、 論中、 皆從一念起、 切真俗境界、又楞嚴經日、 則本覺眞性、 多明如此之旨、 識相紛然、 故云、三界唯心、 楞嚴經日、 是萬法所依之體也、 外之所成、 想澄成國土、 外洎山河大智、 有風輪、 萬法唯識、 不覺一念動者、 有金輪、 知覺乃衆生、 又云、 色空明暗、 阿賴耶識、 有水輪、 是妄情之異名、 衆生有情爲正報、 皆是妙明心中物、 結爲山 即是真心。 石 抽 由此一 不守自性、 爲草木法華文句云、神通之 山河無情爲依報、 又曰、空生大覺中 念無明心起、 隨染淨緣 原 卽

爲無情 夫天地-心與渾沌 人物之理氣、 氣之分神理之變也、 其體· 全 蘊在渾沌中、 又名曰 神、 譬猶本覺眞心含藏 陰陽二神體此理故、 故尚 書洪範 五行傳日、 孕山 切真俗境界、及其開闕而爲天、爲地、 河於胎 心藏神也 內 現日月於掌中、 穿天入地、自在無碍 爲人、 爲物、 所謂

莫不現其影像、 天地同根、 萬物一體、毛吞巨海、 前一氣、 含衆物之理、 芥納須彌者也、 亦復如瀬、 神明之道、 譬諸明鏡、 以明鏡爲正體、 至虛空靜之中、 則有取於此在者也。 具當感物之理、故至事物方來而

上野英彦氏によれば、 右の冒頭に見る「一心」は圭峰宗密の言う「一心」であると言う。

※

専ら依拠されたと考えている。 氏は、 他にも「本覺眞性」は『禪源諸詮集都序』、「本覺眞心」は『原人論』に由来するとして、 たしかに氏が指摘する通り、『纂疏』には宗密からの引用が多く見えている。 宗密の思想が

其所稟之氣、 則混一之元氣、 所起之心、 則眞一之靈心86

圭峯禪師曰、 空界劫中87

彼之天也88 圭峰云、金藏雲者、 氣形之始、 即太極也、 雨下不流、 陰氣凝也、 陰陽相合、 方能生成矣。 梵王界乃至須彌者、

圭峰云、 二禪福盡下生、 即人也、 即二生三是也

瑜伽論釋衆生云、 思業爲因、 殼胎濕染爲緣、 五蘊初起爲生蜿

然著地飛空、若水若陸、微細蠢動、或卵胎、或濕化、不可具分

評しがたい。 存在性を保ったままに存在論を構築しているということであれば、 性を最終的に唯心論へと還元する宗密の構えを当然踏襲せねばならないにもかかわらず、兼良は存在の源底で気の 見性成仏に向けられているのであるから、 に伴う実践 ともされているが、仮に兼良が教禅一致思想として宗密の「一心」を用いたということであるなら、その思想 野氏はこれを以て「『纂疏』には京都五山 ているのだが、既に先に見てきた通り、かたや天台の思想の影響も強く、 それ故、 彼の一心思想もその中で相対化を避けられるはずもない。また「『纂疏』の一心思想も教禅一致思想である』 (禅) 右に掲げた「約心出體」の箇所を理解するにも宗密の思想を無視するわけにはいかない。 が顧慮されて当然でありながら、兼良はそのような態度を示してはいない。そもそも禅の修道は |の禅の思想である宗密の一心思想が中心的な役割を果たしている」と導 根源を論じるのに気の存在性に係う必要は全くない。それ故 禅の奥旨をそのまま究竟とするような態度とは 如来蔵思想に係る言説は複合的である しか 気の存在 (教 上

それによって兼良は禅の思想を丸抱えにしようというのではなく、 囲に留まっており、 く禅に由 俗境界」、他にも「天地同根 らの諸々の引用を始めとして、『宗鏡録』の「此阿賴耶識。卽是眞心不守自性。隨染淨緣不合而合。 かく兼良の禅に対する興味は制限を伴うものであるにせよ、ここでの言説は禅との関わりが深い。』 来する言説の構成は全く禅の深奥を指向するものとは言えず、 それらは畢竟『大乘起信論』の論理に回収される。 萬物一體」「毛呑巨海 芥納須彌」などは禅師の語録に広く見えている。 引用の意図は極めて限定的と見るのが適当であ 専ら『大乘起信論』の随染本覚の構えの範 つまり、 いかに典拠が禅に由来しようが 能含藏一切真 『楞嚴 しかし、 經 か

之新釋可爲肝心候也」と有るように、

る。

論を取り込みながら論じる宗密に特徴的な構えが踏襲されていた。そうなると、禅そのものに係る興味ということ 所在を求めることができるだろう。実際、『纂疏』は「氣」と如来蔵説を接合しており、 一の引用 それでは - こうした仏教思想にしては特殊な存在論が兼良の構想に合致し、その有用性が見込まれて禅籍の援用に向 を機 何故 .軸に窺うなら、それらが何れも世界の成り立ちに係る言説に集中しているので、そこに兼良 にかくも禅のテキストが注目されたか、 これ が一つの疑問に残される。 如来蔵説に「氣」 中でも殊に重用 され の 0 顚

かわせたと考えられてくるのである。

地未剖、 初が親しく重ねられたということになる。 『大乘起信論』で言う「一心」、つまり「真如門」と「生滅門」の二門に分ける以前の「一心」を『日本書紀』の されているため、実質上、宗密自身が参照し引用してきた『大乘起信論』のそれと見て差し支えない。そうなると、 以上のように考えてみると、冒頭の「一心」 陰陽不分、混沌如鷄子」に相当させ、 いわば、『大乘起信論』で言う原初と『日本書紀』 はそれを宗密の「一心」 と捉えるにせよ、 禅の核心は随分と脱色 の天地開 闢

唐朝博士所釋。 と規定し、理・気の構えからも論じている。 実に、兼良はこの「一心」を「天地未剖、 古來雖用之、 近代獨清軒玄惠法印 (健健法師)、宋朝濂洛之義爲正。 このような解釈も、『尺素往来』に「傳注及疏幷正義者、 陰陽不分」な 「混沌」としているが、 それを 開講序於朝庭以來、 「理氣混 前後漢、 程朱二公 一不測99

を 「氣」によって再把握し、 田健次郎氏は「程頤にあるのは理と物の關係論であって、朱熹のような理氣二元論ではない。 それによって感應・消長に充たされたこの世界の作用と機能を際だたせ、 朱熹は程 その 頤

新儒学を重視する気運と無関係ではないであろう。

民以服。 参照されたと考えねばならないだろう。 其誠敬、 散否。 既散後、 うち 也 枠組 法則 神魂塊雖巳散、 天地陰陽之氣、 魂凝魄聚而有生、 影響とも考えられてくるだろう。実際、 必能致其 魄也者、 みは朱熹に始まると言う。 爲昭明、 旦 基本的な魂魄観については『禮記』祭義の「宰我日。吾聞鬼神之名、 秩序を本義とする「理」 則亦能呼召得他氣衆在此」、「祖孫只一氣、 一似都無了。能尽其誠敬、 に還元できても、 固是散。 鬼之盛也。 誠心、 人與萬物皆得之。 煮 蒿 凄 愴、 而子孫之精神魂塊自有些小相屬。 又問、 則彼神之氣與孝子之氣相接而有享其祭祀、謂之郊則天神格廟則人鬼享也」と言うのだが、この 陰陽散、 合鬼與神、 子孫祭祀、 これを気の存在論と関連付けて解き明かす構えについては、『朱子語 此百物之精也、 則魂升爲神、 なれば、 の性格を最大限に發揮させたのである。」と言い、 氣衆則爲人、 教之至也。 便有感格、 却有感格者、 兼良が理と気から存在を語ろうとする態度は思想的動向と相俟って朱子学 兼良は「以 神之著也。 魄降爲鬼、故人之死也、 散則爲鬼。 衆生必死、 亦緣是理常只在這裏也」であるとか、「問、 故祭祀之禮盡其誠敬、 極其誠敬、 如何。 因物之精、 其。在人者言、則易大傳曰、精氣爲物、 Ħ 然其氣雖已散、 死必歸土、 自然相感」に見るような彼の学説に特徴的な思考が 畢竟子孫是祖先之氣。 制爲之極、 則其形漸盡而亦唯有是氣而已、 此之謂鬼。 便可以致得祖考之魂塊。 這箇天地陰陽之理生生而不窮。 明命鬼神、 而不知其所謂。子曰、 骨肉斃於下、 存在論に於ける理・気の 他氣雖散、 以爲黔首則。 人之死也、 遊魂爲變、 陰爲野土、 他根却在 這箇自是難說。 類』 氣也者、 是以孝子祭其神 0 百衆以畏、 不知魂塊便 「只是這箇 蓋陰陽合 這裏 祖考之精 其氣發揚 神之盛 蚏

している。

たしかに、

物が人にとっていかなる存在である

(べき) かといった事柄を規定する条理が 仏教が諸法をおしなべて「空」と捉え、

朱子自身は

「佛說萬理俱空、

吾儒說萬理俱實』

と言

13

仏教

Ø

理」

と儒学

Ď

理

を明

確

区 分

一様に普遍 理

であ

物ごとに個別に理が与えられているわけであるから、

「阿梨耶識」

として存在しえても、

純然たる「本覺眞性」

存立する事態は語られえない。

そもそも「本覺眞性」

は相対的な概念として仮設されており、その際、対となる「不

は理論的に要請されるまでのことで、

するとの主張はむしろそれに似た『大乘起信論』 はずもない。 相違があればこそ、 理とだけ見るような構えとは完全に違っている。 それにもかかわらず、兼良は 截然と切り分けられた二元論なのであり、 「理氣混融、 そもそも朱熹の理気二元論は、 の論理に従属的であった。 合一不測」を原初と定めており、「理」と「氣」 仏教で理と事に無礙を見て相融する理論と相容れる 理と気の間で解消しえない 湿 融

而遂通」する「氣」を起こすことになる。この 兼良の言う「理」は「寂然不動」で、「心之體」に相当すると言う。その 「理」と「氣」の構えに、丁度次に挙げられる「本覺真性」と 「體」である「理」 が、「用」、つまり

めているので、 多様な様相を現出し、延いては外界に世界を展開するようになる。ここでは世界の開けの契機を 滅心」との関係性を重ねることができる。 「萬法所依之體」である「本覺眞性」に「一念無明心」 如来蔵説の中でも、まさしく『大乘起信論』の所説が踏まえられたと言える。 が発動することで、そこから 「能所」 が分化して、 忽然念起

そこでは常に ている。 滅門」では「一心」を「心生滅者。依如來藏故有生滅心。 であるので、「一心」への眼差しは同時に「一切法」を包容するものであった。そうした広がりを持つ二門のうち「生 云何爲二。一者心眞如門。二者心生滅門。是二種門皆各總攝一切法」と言っているように、 『大乘起信論』は「一心」を語るのに「真如門」と「生滅門」の二つの観点を用意しているが、「依一心法。 絶対の原初たる「一心」そのものは語りえないので、「生滅門」でこれを相対に開いて論じるわけだが、 「如来蔵」が 「生滅心」と「和合」し「非一非異」 所謂不生不滅與生滅和合非一非異。名爲阿梨耶識」と見 な状態に在るという。 つまり、「生滅門」に於て 何れも「總 攝 有 切法 種

それ自身単体で

して提示されねばならないことになる。

時に開か を前提とせねばならないため(それ自身で存立するとしたら実体論の誤謬を犯すことになる)、 開 かれたかぎりは相関するということであれば、 それはどうしても随染本覚、 いわば 「阿梨耶識」 両者が常に同

分けるべき朱子学的な「理」「氣」が「混融」する事態を招くことになったのも、「蓋心與渾沌、 まさしくこの阿梨耶識の熏習により現出される世界を、兼良は理・氣の構えから捉えていた。 其體全一」と導か 本来截然と切

せるのに、阿梨耶識の構造に範を取ることになった為であろう。 こうして原理的には曲り形にも理気二元論を実装した如来蔵説は、 生滅心として存在する世界を同時に気の論

理で保つ世界観を供することになった。

究實言之心外的無別法。元氣亦從心之所變。 乘起信論』で言う「轉識」の「所現之境」と規定された。こうして気の存在論は如来蔵説の内に回収されることに それぞれ気と心の本源を区分して示しながら、究極的には「心外的無別法」と唯心論への還元がなされ、「元氣」は『大 心既從細至麁。 宗密の場合、 『原人論』で「然所禀之氣。 展轉妄計乃至造業」と、「所稟之氣」の本は「混一之元氣」、「所起之心」の源は 展轉推本。 屬前轉識所現之境。是阿頼耶相分所攝。 即混一之元氣也。所起之心。 從初一念業相分爲心境之二。 展轉窮源。 「眞一之靈心」として 即眞一之靈心

についても同様で、 うには「氣」を「轉識」に還元するでなく、並列したままに残されている。これは先に掲げた「約心明體 所起之心、 それに対して兼良は、『原人論』の同文を引いてはいるものの、「蓋人爲萬物之靈而其所稟之氣、 則眞一之靈心全此氣、 理・氣の構えを如来蔵説に写像しえても、包摂の操作を加えて一つの理論に統合しようとはし 具此心、 則人孰不爲神聖哉』と、「氣」と「心」は区分されたままで、 則混 宗密のよ 之元氣 の箇所

ていない。

豈能靑史而傳。 完的な役割を担わされている点に注意したい。 的な言説を生み出すことになった。それはある種、 せながら三教の連携をはかる操作に向かっていった。「蓋混沌元氣、 観念されたため、各々の体系を並列に扱って、その上で、思想構造上相似する位置を占める概念を相互に対応さ 自古神聖相授、 分則偏 のような態度は、 如来蔵説 清偏濁、 或託人宣言、而其所說、 の随染本覚の位相が気の発生論に転換し、 神靈憑人宣言、 不與心合、是爲天地、一分則淸濁中和、 『日本書紀』を含めて、 聖賢操觚紀載。 自莫不符合三教之理」と言うように、何れも等しく真理は共有されたと 三教がそれぞれ異なる思想体系を有しながらも、 以三教之可證、知一書之不誣。」、また「吾邦開闢之事、 新奇なキメラを誕生させたかにも見えるが、 気の発生論で「忽然念起」を契機とするといった特徴 與心識和合、是爲人」では、 則一眞理之心也、其不覺一念之動分而爲二、 先の操作が加えられ 両説が互い 「蓋思玄古之事、 幽明之迹

蔵説では本源の原理として引き受ける用意がない。奇しくも、先に掲げた「約心明體」でも「譬諸明鏡、 を持った自然現象の運動を供することになる。しかし、そうした形而下の法則の必然を空思想を基盤とした如 氣而言」とあるように、「氣」は「陰陽」の消長を伴うもので、それは天体の運行を始めとして、 存在論はとりわけ如来蔵説に対して補完的な役割を果たしたと見える。『纂疏』に「天地、 0 殊に兼良が天体や海の満ち引きなど、 明 衆物之理」を含むという「前一氣」とは、恐らくは朱子学的な「渾然一理」に着想した概念と思われ 具當感物之理、 は如実に対象を映し出しても、 故至事物方來而莫不現其影像、 自然現象の規則性を踏まえて解釈しようとする態度を鑑みると、 それは反映であって創出ではなく、彼の対象に対して受動的 前一氣、 含衆物之理、 亦復如是」と言っており、 以形 治 言、 定の規則 陰陽、 至虚 であ 如 気 以 の

と朱子学の方が有用であった。

が、 物の在り方を規定する力は専らそれに依存せねばならなかったのである。そもそも、 の問題を扱うのに対して、 朱子学では実在論として語るため、 所与の事実としての自然法則を語るには 如来蔵説は存在を「見做 ずっ

三爻皆變、 青山變枯者、兌之反也、又兌者西方秋也、萬物至秋凋瘵故也、山艮之象、 実装させることが可能となったが、これにより、「又進雄尊主兌艮二卦、兌說也、澤也、 こうして形而下における自然現象の規則性を如来蔵説、より限定して言うなら、『大乘起信論』 則成兌、 故日青山變枯也」といった易の法則性についても、その必然性を如来蔵説と矛盾無く語ること 一陽在二陰之上、兌一陰在二陽之上、艮 萬物被澤而悅、 0 生滅門の上に 人民夭折

を可能にさせたのである。

意志と資質に依るものと捉えるのが適当であろう。 釋雖多、鮮窮要旨、方今狂斐而述、庶效流通、 ている様子が明らかとなった。 以上、 素戔嗚の神性をめぐる『纂疏』の論理を概観してきたが、『釋日本紀』 この思想的な深化は伝授の過程に随伴した産物と見るよりも、 闢吾土以神州、 躋斯民於壽域」と証言している通り、 でのそれより踏み込んだ吟味を経 兼良自身が 専ら彼個人の 「自古解

ソ」とも記録されていることからも明らかなように、兼倶は必ずしも兼良の言説に無批判に留まるようなことはせ 書聞塵』に「一書カ十段アリ。 ているので、「返し伝授」の経緯を取り沙汰すまでもなく、その内容は十分に承知していたと見て良い。 こうした知的資産を継承したのは吉田兼倶であった。 更に独自の考察を加えて進展させていた。こうした態度は祇園祭神に係る言説にも如実に反映している 纂書ニ、一書ヲ或說トメサルレトモ、 彼は『日本書紀』註釈の場面でたびたび 神代ノ書チヤホトニ、或説ト云事ハアるま 『纂疏』 とは言え、『神 を引

はもとより「素戔嗚」で、彼の祭祀も当初から吉田家の与るものであった。 して祭られるようになり、 ケニナリテ、コレヲ祭ル。 タゝリヲナシテ、 勸請也。 に基づく理解であった。続けて該書は「素戔嗚ヲハ、日本ニハ、勸請ナシ。其御子大已貴尊ヲ、 日本書紀神代卷抄』 遂ニ此神ヲ、 其後、天王號ヲ授申サル。 攝家ノ先祖昭宣公ノ、御殿ヲマイラセラレテ、其ヲ神殿トス。是ヲ精舍ト云。 其次ノ年ニ、又、疫神ノタゝルホトニ、諸人カ、 『中臣: 後二大己貴ノ父ノ神ヲ、請シ申サルゝニヨテ、今ハ素戔嗚ヲ本主トスル也。 .秡解』に「素戔嗚尊通南海神女、具于備後國風土記」とあるように、 諸人發病ス。 勸請ハナカリシ也。」と、「素戔嗚」はもともと祭祀の対象ではなかったが、 では端的に「祇園卽素戔烏尊也」と述べており、兼倶も祇園祭神を直ちに素戔嗚と見てい 今ノ祇園會、是也。 それが後世になって「天王號」を授けられるに至ったと言う。 吾廿代ノ先祖日良麻呂、京中ノ男女ヲヒキヰテ、六月七日ニ、疫神ヲ、 サルホトニ、 祇園ハ、神社作ニハアラスシテ、常ノ家作也。是素戔嗚尊也。 其神輿ヲ置處ヲ、八坂御門、 神輿ヲ神泉苑ニ送ル。ソレヨリ以來、 感神院ト云寺ニヲク。 以前の解釈同様、 清和天皇貞觀十八年ニ、疫神ノ、 コレニ依テ、後人力、 兼倶にとって祇園社祭神 每年六月七日ニ、シッ 祇園会の「疫神」 出雲國ノ大社ニ、 神殿モナカリ 神泉苑へ送 祇園ト號 風土

難ノキタリ、病患ノヲコルモ、素戔嗚ノ御ワサ也」とあるように、人々に災厄を齎す「素戔嗚」は全くの悪神であっ ホトニ、人ノ夭死スルノミナラス、惡事ハ、素戔ノワサソ」、また『中臣秡解』に 『神書聞書』に「首ヲ廻テ、 『中臣祓! とさえ疑われており、 抄』(兼雄書写本) 悪神のイメージは随分と強固に形成されている。 では 正直ノ心ノニニナル處テ、素戔· 「素戔嗚ハ、 日・月兩神ニ、イトマコイセントテ、 ――ヲウマルゝソ。不直ノ心テ、ウミマイラセタル 「人人、一念ノ心ヲ亂シテ、 天ヱ、アカリテ、天上を欲奪 災

同心ニ、罪ヲ素戔鳴ニ歸テ、追ハライ申サレタリ。 シ玉フニョツテ、日神ハ、天石窟ニ入玉フホトニ、天地ノ間、 地二就テ、 念ノ心ヲ亂シテ、災難ノキタリ、病患ノ起コルモ、素戔嗚ノ御ワサ也。三界衆生ノ、心内ニ入テ、妨ヲナサルゝ ノマゝニ、イネト仰ラレシコトアリ。風雨ノトゝノホラス、寒暑ノ時ヲ失モ、素戔嗚ノ御ワサ也。人人、一 神代ニ、惡魔ヲハラハレタル證據ナリ。又第四品ノ、一書ノ、第六說ニモ、伊弉諾尊ノ、素戔嗚ヲ惡テ、 道ニマシマスホトニ、宇宙ニ、君トナリ玉フヘカラス、根國へ、御出アルヘシトテ、追ヤリ申サレタリ。 不善ノ行ヲスレバ、天地陰陽モ、 人民モ、 日本紀、第四品ニ、素戔嗚尊ヲ、生申サルゝニ、此神、勇悍、イフリニマシノヘテ、常住泣玉ヘリ。 ハ、皆此神ニテマシマス也。 夭折ス。 秡ヲスヘキ也。 又青山ヲ、變枯ニナセリ。 又第六品ノ正文ニ、 此神、 錯亂スル也。 別ニ有ルニハアラス、人々一念ノ亂ルゝ處カ、 コレニヨツテ、父母ノ二神ノ、素戔嗚尊ニ申サルゝコトハ、 素戔嗚尊ノ御シワサ、 人ト天地ト同根ナル處ハ、是ニテミエタリ。 タゝ追ハラフ、ハカリニアラス、素戔鳴ノ手足ノ爪ヲヌイテ、 クラヤミニナレリ。サルホトニ、八百萬神ノ、 ナヲ無道ニマシマシ、 即素戔ノ神也。一念亂テ、 種 サルホトニ、 ササルホトニ、 々ノ惡行ヲナ

る側面を有していた。そうした「秡」を兼倶は 精神に内在する悪神でもあった。 的存在としての悪神というだけのことではなく、「人々一念ノ亂ルゝ處カ、 であるとのことで、 には 『中臣秡解』 彼の神はひたすら排除されるべき「悪」として明確に位置づけらている。但し、それは単に外 からの引用であるが、ここでも、 それ故「心地ニ就テ、 「佛經ニ、 素戔嗚の天界からの追放が「秡」 秡ヲスヘキ也」と、 解脱ト云ハ、是卽秡なり」として、 悪神の祓は同時に精神の浄化を意味す 即素戔ノ神也」と言うように、 . の 「證據」であり、 仏教で言う

罪ヲ贖テ、

ハライ申サレタリ。是三 - 災七 - 難怨 - 敵悪 - 魔ヲ、ハラハレタル本起ナリ。

上テ、清於不二ニナスハ、此祓ノ德ソ」と言うように、祓は「一神の源」「一德不動の處」「無念無想の境界」、 夏ハ老、秋ハ病、冬ハ死ソ、万物ノ上ニソナワルソ、サウテ、清穢モ、テクルソ。天ハ淸、 倒ナラハ、事相ノ秡ヲセイテハ、叶ヘカラス」、『中臣祓聽書』でも「四時ノ上ニ、生老病死ノ四相ハ有ルソ、 になるので、内在化した素戔嗚とは で言う「一念ワツカニ起テ、六根六識感シテ、ユク處ニシテ、無念無想ノ境界ヲ、 穢不二」を実現する方策ということになる。そうなると、先の「人々一念ノ亂ルゝ處カ、卽素戔ノ神也」は、 ユク處ニシテ、 常立尊也 と等しく見做した。それ故、『中臣祓解』で「若人カ、無念無想ナラハ、別ニ、秡ハ入ヘカラス。 のことと解されてくるのである。 國常立尊ノ一神ノ源 無念無想ノ境界ヲ、 ハナルゝ也。天神第二代以後カ。三界衆生ノナリ也。 一德不動ノ處也。 「無念無想の境界」から乖離させる「一念」、つまり『大乘起信論』で言う コレ秡ノ極位ノ處也。 一念ワツカニ起テ、六根六識屬感シテ、 ハナルゝ也」と契当すること 其ノナリハ、迷倒也。迷 地ハケカルゝソ。 其境界カ、 ソノ 國

祇園 シキカト申不審アリ。 された経緯も有り、 神ヲ失ヒ申ニハアラス、 るべき存在と見なされて当然であろう。 誦 滅却の適用は神の悪心の範囲に抑えられた。祇園社祭神を素戔嗚と定める観念は『釋日本紀』以後連綿と継承 社での祓の奉読如何について言及しながら、 秡ヲモテ、 シツメ玉シカハ、素戔嗚モ御心、 これを否定することが憚られたのであろう。同書では「シカレハ、 一往ハ、面白*不審ナレトモ、 彼神の惡心ヲ、失ヒ玉フ也』と、祓の結果、素戔嗚は悪心を失い善神へと変貌したと言って当然であろう。しかし、『中臣秡解』ではそのような解釈を取らず、「失臺華トハ、素戔嗚 祓により「一念ノ惡事ノ起」、 柔軟ニナリ玉ヘリ。 只尤モ、 此秡ヲ讀へキ也。 シカレハ、此秡ヲハ納受シ玉フヘキ也『 素戔嗚神モ、 いわば 祇園ニテハ、 「無明」を鎮静し、 一念ノ惡事ノ起ヲハ、 此秡 ヺ

実に、祓によって排除された素戔嗚は、

とりもなおさず無明の表徴ということであれば、

祓と同

時に滅

却され

ない。

の対象とだけ扱われ、 かく素戔嗚は悪から脱却し善への転換が果たされることになったが、こうした見立てでは、 「柔軟」となったので、 消極的な意味に留められている。 素戔嗚は「秡」を受け入れるはずだと説明して、「既に廻心を経た素戔嗚」 しかし、素戔嗚をめぐる悪の問題はそれだけでは完結して 悪はひたすら否定 を祇園

書聞塵』ではこれを聊か詳しく「惡事重畳スルソ。萬代マテ、日神ノ德ヲ及ホサウトテ、素戔嗚ノ惡ハアルソ。 ろ当初より織り込み済みの予定であった。 とも言っている。 スルコトハアルマイソ。 サルホトニ、素戔鳴ノ惡ハ、 人ト同間、祇園却可喜也」との記述で、つまり、素戔嗚の廻心を「人を教訓」する為と規定している点にある。 鳴と「辯才天」 心ノ柔ニナルユワレソ、人ヲ教訓シテ、作善人ト同間、 素戔嗚尊モ、心柔軟ニナル也、 此祓ヲ可讀也。 相克セイテハナラヌソ。變化ハ相克ソ。 『中臣祓抄』(兼雄書写本)では「○惡心ヲ失也、祇園ニテハ、此祓ヲハ不可讀之一義アルハ、ヲカシキ事ソ、祇園ニテ、 素戔嗚尊ノ惡心ヲ、 の同体といった興味深い内容も示されてはいるのだが、ここで注目すべきは「人ヲ教訓シテ、 素戔嗚尊モ、 要するに、 失也、 日神ノ岩戶ニコモルコトナウテ、 深イ慈悲ソ。 素戔嗚の悪は 然則、 荒神、 念ノ惡事起コルヲハ、ナニニテ、シツメタソナレハ、諸神此祓ニテシツメタレハ、 素戔嗚尊モ、 亦如此ソ。 荒神經二、慈悲忿怒、 相克ハ善惡ソ。善惡ハナウテハ、物ハナラヌソ。ツイニ善惡ハナイ物ソ。 「人を教訓」する為に開かれた 一念ノ心ヤワラケハ、卽作辯才天也、辯才天ハ女體ニテアルハ、 却可納受ソ』と、先と同様のことを言いつつ、続けて「○失ト 祇園却可喜也」とも述べている。そこでは善神化した素戔 日神ノ德マテゝ叶マイソ。 循如車輪ト説ルゝソ。 「慈悲」 の方便であって、 素戔ノ惡ニヨリテカラ開 素戔ノ惡ナクハ、 祓の執行は寧 四時運轉

種

|の異なる意義を読み解く可能性が供されることとなる。

ソ。

國ト開クレハ、善惡雙立ソ。

天ヲ善トシ、

地ヲ惡トス。

サルホトニ、善惡不二、邪正一如ハ、

込んで 輪身の所作として積極的な価値も付与されている。 灵宝ホトニ、惡神而善、〻惡不二也、 は欠くべからざる利他行の要件でもあった。 は「慈悲忿怒、循如車輪」に続けて「闕一輪時不得人度荒神君惟如來權身爲保佛法稱假明神」とも述べており、「惡 變化ハ相克ソ。 存立させるには E 『釋日本紀』からして、 相克ハ善惡ソ」と、 「惡」が随伴せねばならないとも述べている。兼倶にとって「善惡」は「物ハ相克セイテハナラヌソ。 德ヲ及ホサウトテ、 教導に於ける「悪」は善巧方便として解されてきたのであるが、 陰陽よろしく事象のダイナミズムを生み出す要因であった。 素戔鳴ノ惡ハアルソ」と、絶対の真理から開かれた相対の場に於て、 蜜宗ノ降三世 また『日本書紀神代卷抄』では [明王等ノ忿怒神ヲ、本尊ニスルハ、此義也』と、「惡」は教令 「此神ハ雖有惡心、得此珠以爲万代之 実に『荒神經』で 兼倶は更に踏

顕れるため、「惡」は自身の本質たる真理に基礎付けられている点で共に等しい。これにより、 の間で相反するベクトルを示すことになるわけだが、たとえ迷妄の「惡」であっても、 のに対して、方便の とになろう。 ことになるわけだが、 さて、このように概観すると、同じ「惡」ではあっても、 迷妄の 悪」 悪」 この両者を統合する論理として如来蔵の構えから語られる上求・下化の概念が有効というこ の場合、 は自身の本質たる真理から自在に発現させる利他行として性格付けられる。 自身の本質たる真理 への回帰 実に迷妄の (始覚) を目指して修道による浄化が求めら 悪」 と方便の 彼の不覚は随染本覚として 悪」 一つの「惡」に二 の 二 丁度、 が 同 居 迷悟 する

であると同時に、 実にこの 両義的な「惡」 天地開闢以前の発生論的原初でもあった。 を成り立たせる原理を兼倶は 「善惡不二」 『神書聞塵』を窺うと、 と称するわけだが、 「葦國ト云ハ、 それ は 利 善惡ノ二ヲ具物 他 行 0 原 쥔

天地一心ニソナ

リテアルソ」と有り、

開闢以前の天地未分の原初を「善惡不二」

「邪正一如」として、

葦原水穗國」はただに日本のみならず、「娑婆世界の惣名」であると言う。 えている点は注意を要しよう。 たい。それでも、「葦原」を「阿字の原」とも読み直し、「諸法本不生」を象徴する「阿字」を「萬法の根源」 てユニークではあるものの、 そこで善と悪が分化するので、「葦」はその両面を体現することになったと言う。「葦」の訓に着眼した解釈は ニアシハラト云也。 褒美ノ語也。葦ハ、水中ヨリ、 が分化すると言う。『中臣秡解』によると、そうした事象を象徴的に体現しているのが 根源也。萬法ハ、皆阿字ヨリ起レリ。我國ハ、大日覺王ノ本國也。故阿字ヲ、初ニヲイタリ。此國ハ、東西へ長ク、 天ハヨシ也。 ヨシトモ、アシトモ云、善惡不二ノ處ヲ、ソナヘタリ。 へ短シ。ナリカ、葦ノ葉ノ如ナルホトニ、葦原ト名ケタリト云ヘリ」と、「葦」は開闢の始めに「一氣キサス處」で 地ハアシ也。人モ形ニ、アラハレヌ處ハ、ヨシ也。生レテ、形ニアラハレタル處ハ、アシ也。 麗氣記ノ第一ニ、葦原ノ事ヲ、アラハセリ。葦原トハ、阿字ノ原ト云義也。 開闢論そのものは以前の解釈を引き継いでおり、 一氣キサス處也。天地初開時、天地ト共ニ生スル者也。 國ノ名ニハ、ヨシトコソ、云ヘキニ、アシト云ハ、何 同書は続けて「豐トハ、ユタカナル心 兼倶に独創的であるとまでは言 一草ノ上ニ、善惡ノ二法ア 「葦」であり、 阿字ハ、一切萬法 それ故

分していることからすると、「復古的な」という評価は必ずしも相応しくない 三には元本宗源神道、 度のようにも見えてくる。 傾向が大いに退行していた。 に窺ってきた通り、 故是云三種神道 又云三家神道」と、密教的な神道を兩部神道と呼び、 兼良の場合、 しかし、「問。 方や兼倶の言説では再び密教が重用され、あるいは以前の神道説に親しい復古的な態 「萬法の根源」 神道者、有幾分別子細哉、 は専ら顕教の言説により構成されており、 答、 者本迹緣起 神道、 自らの神道説と明確に区 従前の密教 重 視

開闢を待って初めて善悪

在する。 新たに構築し、 の条項を概観すれば、 に於ける「行者」の存在をはっきりと言明していることからも明らかであろう。そして、その実践が実に密教的であっ 則人〻是神明也」と言うように、 :ていた。そうした態度は『唯一神道名法要集』に「畢竟至唯一神道之行者、可專神國之根源者乎」と有り、 確かにそれは一面に於て道教的であるとも評しうるのだが、実際の行法を指南した『三元十八神道次第』など 本書紀神代卷抄』で「爪櫛ト云ハ、 密教の再評価の主眼は思想的優位性ということよりも、 それを単純に「復古的」と評すべきではないだろう。 密教的実践の導入を企図した兼倶の密教観は、 その手本を密教に求めたということであれば、当然、 殆ど密教の儀軌に類する体裁であると言うべきであろう。かく兼倶は神道に自前の修行法を 兼倶の神道では祭祀に終始することなく、「妄想の心」からの「解脫」 如爪兒也、 櫛ハ、髪ノムスホレタルヲ解也、 従前の神道思想の態度とは明らかに相違しているわけであ 修道論を構築する際に見込まれた有用性に重心が所 密教説の導入を避けるわけには 妄想ノ心ヲ、 17 解 か 脱スレハ、 が目指さ ない。 神道

関係性を巡る理解についても、 象的普遍性に還元させる、丁度、 善悪不二なる普遍の源底は、 素戔嗚の悪業は衆生を教導する為の方便に過ぎず、実は善悪不二を体現した神の所 ペルソナの放棄を迫らない普遍であった。これにより、 素戔嗚を三国普遍の存在に開く昇華を齎した。但しその普遍は、 従来説とは異なる装いを供することになった。 本地垂迹説で法身に回収するような構えに立つものではなく、 祇園社祭神の異国神、 牛頭天王と素戔嗚の 行であったが、 神の個性を解消し抽 素戔嗚はあくまで この

『神書聞塵

H 神ノ岩戶ニコモルコトナウテ、 日神 ノ德マテゝ叶マイソ。 素戔ノ惡ニヨリテカラ開ソ。 其後ニ數年ヲ經

レトモ、惡心ナレハ叶ハヌソ。萬代心得ラレウスコトソ。 自然疫鬼カコウスラウトテ、祓ヲスルソ。五穀不熟モ、人ノ病モ、人ノ鬪モ、素戔嗚ノワサソ。天下ノ主ナ 第三番メノ御輿ハ、蛇毒天神トマツルソ。 外國ノツケタ名ヲトリテ、祇園テ感神院テマツルソ。三ノ神輿アルハ、ハレ女ト少將殿ヲ申ソ。 時ニ我ハ北海無道天神ト名乘ラレタソ。無道天神ニ、牛頭天王モ外國ノ名ソ。其後ニアマリ疫病ノハヤルニ、(*) P 此 マイラシタニヨル事ソ。草ヲチヤツト笠ニシツ、負ツナントメ、ミノゝヤウニシテハ、人ノ家ノ中へハ不入ソ。 ル へ來テ蘇民アリヤト御尋アルニ、女一人蘇民子孫トテ出タソ。サラハテ茅草ヲトリテ輪ニメ、 ソ。 今ハ袖ニツクルソ。サウテ備後ノ國ハ、タネヲタツホト死ソ。 南海ノヒメソ。 中ハ素戔ソ。六月ニ粟飯ヲマイラスルハ、蘇民ノ 今ニ備後ニ疫具ノ神トテ有ル 稻名田姫ソ。 ソ。

『中臣祓抄』(兼俱自筆本)

:第十一 鎭惡神

第十一、鎭惡神段、

根國・底國者、

神書日、

旣而諸神、

嘖素戔嗚尊日、

汝所行甚無賴、

故不可住於天上、亦

如此氣吹放臺灣、 根國・底國仁坐領、 速佐須良比咩愛云神、 持佐須良比咩失豆華、

素戔嗚尊、 不可居於葦原中津國、 此時、 通南海神女、 宜急適於底根之國、乃共逐降去云、 具于備後國風土記 速佐須良比咩、 持佐須良、共以素戔嗚尊、 別號

れながらも、 『日本書紀』によれば、 悪業を働いてしまったため、 素戔嗚は誕生した当初より根国に行くよう予め命じられていた。 天界を追放され、 出雲を経由し根国へと赴くことになった。 天照太神に暇乞いに訪 右に掲げた

腰ニツケヨト

兼倶のそれは、 二書を参照すると、 その結果、 『中臣祓』註釈を持ち込む点で新味が有るが、 「南海神女」の住処である「龍宮」 蘇民将来譚は天界を追放されて以後の出来事として『日本書紀』神話の内に位置づけられ は 「底國」 基本的に異国神を『日本書紀』の神祇に転換させる に相当させられたと解される。 兼良の 理解 ってい

点で同じ思想的文脈の上に立っている。

其盤古 サルホトニ、唐ノ名ヲ付ケテ、 神トモマツルソ。 ハ、素戔尊ノ事ソ。唐ニハ、牛頭天皇トモ、 皆素戔嗚尊ソ。 祇園ニ付ケテマツルソ。 無塔ノ天神ト申ソ。素戔嗚尊ヲハ、 唐ヲモコチヨリ開ソ。天竺ニハ、金毗 コナタニハ不祭ソ。 羅神トモ

りながら、異国神の体裁をとってきた理由がここに合理化された。 うした特殊な経緯から「唐名」を用いて祇園で祭祀することになったのだと言う。本来より祇園祭神は素戔嗚であ に悪神と見なされてきたためということなのであろう。それ故、素戔嗚はこれまで祭祀に与ることはなかった。 祇園会の濫觴期 『神書聞塵』では右の通り、「盤古」も「牛頭天王」も「無塔天神」も「素戔嗚」の呼称であると言う。 には 「疫神」として素戔嗚は処遇されたとのことであるし、 また、天界からの追放も相俟って、 兼倶によれ

も皆な「素戔嗚尊」であると言う。但し「金毗羅神」の扱いには聊かの揺らぎが伴ってい

更に兼倶が異国神を素戔嗚に還元する思考は、ただに祇園祭神に留まらない。「天竺」の「金毗羅神」も「摩多羅

書日、 素養鳥尊所行無狀 到新羅國 自吾國開彼國之證也、 開闢震旦也、 槃古皇亦素戔烏尊也、 佛於

所建西 靈鷲 鎭守也 ト云ト 守ニ禱也、 ニ傳法ヲ禱也、 天台山青龍寺ハ、 今ノ大宮權現也、大宮ハ、 ト答也、 ナ 國 醍 ĺ 輪 醐 杉ニ有三光、 崩 Щ 坂 アル 大明 神 1 サテハ、 乃素戔烏尊也、 ノ赤山 ハ素戔烏嫡子也、 爲天地祭十二神、 其鎭守乃金毗羅神ノ父素戔烏也、 神 ソ 清瀧トテ、 也 I權現也、 此 其鎭守ハ、素戔烏尊也、 前ノ三光ハ、此神ニテアルト悟ソ、 傳 **靊鷲山ヲウツスソ、支竺トモニ、丑寅ニアタルソ、** 認其光行、 ハ三家要略ニアル 2教大師 立廟ソ、 赤山卽素戔烏也、 三井之社、 即三輪明神也、 此神 爲求法諸葛城: 爲 則今ノ日吉ノ宮地邊也、 伽藍祭十八神、 ハ 清瀧ハ、 吾國、 号新羅大明神也、 Y, ノ地主ニテアレハ、三國共敬之、 三國傳來佛法擁護之神也、 佛法東漸、 神祈之、 山家要略 青龍二字ニ加水也、 智證大師入唐 又号摩多羅神 爲佛法祭八十神也、 神出迎云、 則吾國立廟可爲鎭守ト云ソ、 皈朝セハ、 新羅 其ヨリ渡唐スル 山門秘書也、 \checkmark 也、 ヲ 歸朝之日、 是大願也、 慈覺大師渡唐、 ハシラキト云イ、 爲佛法可敬之ト思テ、 金毗羅神ハ、此 其十二 上七社ノ中、 弘法大師渡 佛在世ノ時モ、 ソ 至新羅國、 宜 故詣彼可禱之、 一神ノ中ニ祭金毗羅 歸朝無爲ニトハ、 爲求法禱于青龍鎭守、 唐 今モ下鴨ト松尾ト 高麗ヲハコマト云イ、 ハ何神ト問へハ、三輪金光神 歸朝 有 時、 神之感應、 神于舟中、 其影嚮、 金毗 大唐ニテ、 ノ後ニ、 大師皈 羅 褲 ノ地ニ立ツルハ、 神 也 唐土青龍寺 我力所不及 吸睿山時ニ、 間之、 上ノ醍醐ト下 青龍 其 歸朝之後 三輪 紳 青龍寺 寺 百 大

将来 右 0 0 法神 日 書紀 0 との 正体を素戔鳴としている。 神代卷抄』 託宣から では 輪 「盤古」 崩神」 に定め、 しか や 「青龍寺鎮 l 「金毗羅 素戔嗚とではなくその嫡子と結んでい 等 神 「摩多羅 につい ては 神 「 赤 「金毗羅 山 權 現 神 新 る 此 羅 明 ハ それ故、 何 神 神 1 蕳 つ 国 た入 (唐僧 遍

クタラト云ソ、

曾尸茂梨ハ、処名乎、

只ソコモトノ義也

國トモニ三輪ヲ鎭守トスルソ」とも言っており、 ルホトニ、熊野ヲ外國ノ神ト云テマツルトモ、 金毗羅神、 にも適用されることになった。 嫡家ソ。 彼の普遍性は素戔嗚に限って帰されるまでもないのであろう。 独り素戔嗚に限らず、「三國傳來佛法擁護の神」として「三國で共にこれを敬っている」という「三 日本地主ノ神ソ。 7 タラ神ト、 靈山ニマツルモ、 靈山ノ鎭守ハ、金毗羅ノ。三輪ソ。青龍寺ハ、素戔ソ。 『神書聞塵』 素戔ソ」と言いつつも、 では他にも 此邦ノ神ソ」とも、 何れの見解を是とすべきか全く明瞭ではない。 「唐ノ靑龍寺ノ鎭守、 他の神格についても三国普遍 同時に 「三輪大明神ソ。 天台ノ鎭守モ、 天台ト、 稻田姬 素戔 叡山 ただ同書では の回路を与えてお シ腹 ١, ソ。 Ш 一輪明 素戔嗚 誦

うことになる とでもあった。 「釋尊」も実は 異国神 日 の正体は素戔嗚などの日本の神明に当てられることになったが、 本の神が異国神に先行して存在し、それが普く各地に拡散して信仰され 「吾神」を祭祀したのだ、 という具合だ。つまり、 世界の神々の発生は日本の地より始まると それは同時 た。 に それ故、 「出處」 というこ

係る問題に限らず、 嫡々相承 易道也。 顕れており、それ故、『中臣祓解』で「三國共ニ神道アリ。天竺ノ神道ハ、眞言ナリ。 五天竺也、 、ユイテ、 こうした日本を世界の濫觴とする観念は、 ノ神 易ノ觀卦云。 サウテコチヘクルチヤソ」とも述べており、 震旦如三鈷形、 道ナリ。 『神書聞塵』 三品ノ神道アリ」と、「神道」 觀天之神道。 故以三皇爲始也、 では 而四時不忒。 「千金方ハ、醫書ニ一番ニクルソ。 三鈷・五鈷ハ、獨鈷ヲカサルソ、 『日本書紀神代卷抄』の 聖人以神神、 は各地各様に受容されたと見做された。 広く諸事象に適用されたと解されてくる。 設敎。 而天下服矣。 「葦原ハ獨鈷形也、 唐モコチカラ開ホトニ、 是吾國爲三國第一之證也」にも良く ト 굸。 故ニ神呪ト云。震旦ノ神道ハ、 日本ノ神道 竺國ハ、 これ は独独 コチ 五鈷形也、 ノ醫道、 h 神代以來 -観念に 故名

万事、

日本から開け、それが各地域に広がって、

之心、 之報、 るとすれば、 神道名法要集』 是神也、何况於人倫哉、 邪正之差、 神の原初に係る言説、 の 統而莫非吾神明之所爲者也、 「吾神道者、 以意成理、 在萬物不留一物、 延いては素戔嗚の神観念もその一 以意成言、以意成手足、皆是心神之所爲也、 故天地之心、 所謂風波、 是神也、 雲霧、 部に所在することになろう。 動靜、 諸佛之心、是神也、 進退、晝夜、 一切含靈莫非神者也 隱顯、 鬼畜之心、 冷寒、 そうなると、 是神也、 溫熱、 故云 草木 善惡

と考えているとすれば、 かく日本の 神祇が異国神に先行して存在し、三国に普遍するものとして、 これにより世界中全ての神を神道の内に摂取することに抵抗はない。 異国神は畢竟日 本の 「勸請祭文」 神 -祇にす 清原官 グぎな

発端に開かれる三国普遍といった形而下の観念と切り離して考えるわけにはいかない。

ひたすら時制や場所を離れた形而上学的

いうことであれば、

不云成神、

物而無不含藏神靈矣」と言うような「神の普遍」概念についても、「統べて吾が神明の所爲」と

「普遍」というだけのことではなく、そうした日本を

勧請祭文

賢自写本では

本取上神祇斎場・毎日毎夜十二時中・降臨鎮座ハ諸神達ハ御名ダ申佐、・掛サロ畏巻三界大欲三十三天・大小神霊

宮中・洛中・六十余州二・跡が垂れ座涿程が大小が神祇・冥道・各部類眷属・幷春秋火載祭祀・内外竃神・妙見諸神 別뺧・大日本国天神七代・地神五代・天孫降臨卅二神・式内・式外・案上・案下・三千一百卅1 一神・惣天波

十五王子・大弁才天・多門天・善二童子・大吉祥天女・迦羅・大黒天神・眷属・七母女天・玉女・指神・立産 難陀竜王・ 抜難陀竜王・八大竜王・百大竜王・善女竜王・竜神・部類眷族・歓喜天・善欲喜天・字賀八神

再びそれらが日本へ回帰するといった世界観が底流に存

 \mathbb{H}

苯

の神明と同列に祭祀されていたと見える。

見産 群会鎮座・愛愍受納之賜暗止・恐美恐美郎申 悪霊・邪気・十二冥道・太山府君・五道『太神・一切』冥道・太山・五岳・ 斗七星・六合将軍・十二月将・天一鬼神・十二将・牽牢地神・五方五竜王 迦陀女・八王子・虵毒気神王・流行疫神・魔界・魔道『神、専女神・道祖神・含怨結恨・貴賤霊等・道俗亡霊 殺 五鬼・ 内津社・外津社・本命元辰・当年星・行年禍害・殺命・生気・養者・鬼吏・五墓・一 六害 ・七陽 ・八難・九厄・大歳八神・大将軍・天一・太白・ 日月・五星 四海・ ・六神・武答天神・牛頭天王・娑 江河・ 廿八宿 天神地祇八百万神 徳・二儀・三生 卅六禽

以卜部兼致自筆本写之了

清原朝臣(華押)

地でも、 る末社大元宮は、 殷盛をきわめ、 殊の神祇であったというほうが穏当であるかもしれない。 月節分祭の時に讀誦せられたもののように思われる。 その内容よりして、 仏教や陰陽道に由来する震旦・天竺の神々が勧請されている。 とのことで、早くも兼倶の在世かその直後あたりには、そうした異国神達は些か劣位の扱いを受けながらも、 旧京都御所の追儺式をそのままに伝えているというのでことに名高く、賽するもの相踵ぎ、 ために同 兼致・宣賢などの実父兼倶によって創建せられた唯一 京都市上京区吉田神楽岡 .社の一年中の経費をこの一日の賽銭によって賄われるという。 町に鎮座の旧官幣中社吉田神社の末社大元宮において執り行 したがって、これの神々は除厄という特殊の祭儀に現れる特 なお、この吉田神社の節分祭は、 西田長男氏によれば「もっとも、 神道の根本道場であることはいうまでもな しかしてこれが執り行われ 著名な祭の多い 山内すこぶる この祭文は われる一 京洛

ここで興味を覚えるのは大元宮の存在で、 それは神道界で所謂るいわく付きの宗教施設であった。

得が慮外であったとは考えにくい。 な自負の表明であったとも評しえようが、 臣祓聽書』(景徐周麟聞書) た言及も斎場所建立の意図と無関係とは言えないであろう。 に見とおり、 の神様の上に君臨する神祇管領長上へと、ギア・チェンジを敢行したのである。』と評するが、 現するには不可避な対応であった。これを井上氏は うまでもないが、そうしたリスクを負ってもなお、「神国第一之霊場、 所謂る「飛神明」である旨を天皇に了承されると、 る。 という神様が祭られている。この大元宮を囲むように、左右に三千を越える日本全国の神様が、 八角形をした茅葺きの大元宮が設置された。ここには天地開闢に伴って現れた諸法の根源である国常立尊(太元尊神 斎場所は文明十(一四七八)年に吉田 みならず、 井上智勝氏はその辺りの事情を簡潔にまとめておられる。 延徳元年(一四八九)、「不思議な器物が吉田山斎場所に落下 」し、これを伊勢から神明が斎場所に遷座した、 『中臣秡解』では祇園信仰の濫觴に卜部平麻呂を置き、それを吉田家由来と示唆しているが、そうし 異国神までも内包し、 で「天地四方ノ間ニ、日本ハ小國ナレトモ、勝タホトニ、皇孫降臨アルソ」とするよう 世界の諸神を掌中に収める操作の一環であったと見るべきであろう。 山麓に、 そうした政治的効果を発揮することを否定するものではないし、 同十六 (一四八四) 年には吉田山上に遷された。 伊勢神宮を斎場所に合祀した。これでは当然、 「吉田神社に奉仕するただの「吉田の神主」 勿論、それは一つの神学的思索の帰結とも、或い 「斎場所はもともと兼倶の邸内にあって、」 本朝無相の斎庭」「日本最上神祇斎場」 斎場所の中心には それは日本の神祇 から、 国別に祭られてい 伊勢の反発は言 全国 「この後 また、 彼の利 は [の全て

の兼倶流 の日本中心主義は、儒 仏・ 道の三教に対する態度も独特なものに仕上げてい る

・臣祓抄』 (兼雄写本) では

「然ハ、吾國ハ、

ナニトテ、

小國ニテ、

アルソナレハ、自小至大也、

萬物皆初メハ、

ある。 古王 不十分な素戔嗚の記事を、 トナリ、 カリテモナイソ。 汰専アルソ。 開關之一法也、 あると価値を顛倒させた。 に劣等感を抱かせてきた「小國」であるとの事実は、 |教を「唯一を潤色する爲に」「神道之光華の爲に」奉仕する思想とさえ位置づけた。 ナル者也、 ノ孔門ニハ、 また『唯一 教者也、 俯ハ地トナルソ。 故 佛 此書ニ素戔ノナリカ、 法 然雖爲如此、 大織冠仰云、 東漸 國ナルコソ、 唐テ三五略記ニ、 伏犠ヨリ沙汰 神道名法要集』では「一、不可要異邦之教法事」としながら、「右、 佛教 それ故、 震旦の盤古説話で補填しようとしている。 コレハ唐テモ異事ソ。 爲唯一之潤色、 吾唯一神道者、 吾國爲第一ノ證ニワナルソ、 ・儒道モ、 メ、上代ヲハトラネトモ、 天竺の「佛教」や震旦の「儒道」は、 不審ナル事ナレトモ、 有巨人、 吾國 日月二ハ兩眼ナリ、 爲神道之光華、 以天地爲書籍、 ア神明、 サルホトニ、他國ヲ、 ノ德ヲ、 却って「吾國爲第一ノ證」、つまり原初であることの証拠で サリトテハ、外國ヲ開テ、 聖德太子云、 盤古ノ事ハ沙汰多ソ。天文曆記ナントニ、 廣存三敎之才學、 以日月爲證明、 竺・支ニテ、 腹カ大海トナルソ。 吾國如種子、 コチカラ開ク證據ソ」と、『日本書紀』 実は神明の解釈として顕れたと導くので アラワスソ」と言い、 是則純一無雜之密意也、 專極吾道之淵源者、 カヤウニアルソ。 天竺如華實、 毛髪カ草木トナル 実際、『神書聞塵』では 唯一者、 神明之直傳、 亦有何妨哉」 これまで日 震旦. 故不可要儒釋 盤古王、 此 ソ。 如枝葉、 方ノ書 仰 ハ天 一氣

即神、 以佛爲本地亦得、 韶 の精神 であるとして、神道と儒・仏を真理を共有する教説と認めながら、「儒道」 > 卽佛、 (意) ふ神莫二也、 に疎く、 以神爲本地亦得、 佛法」 儒道ヲハ、取道不取意、 はそれとは逆に人間 上自舍那身、 下到螻蟻蚊虻、 佛法ヲハ、 言の精神 (意) に詳しくとも、 取意不取道、 盡是盡七代之神也」 は形而下 神云、 形 儒云、 ٤ -の道理 而下の道理 神 佛云、 (道 儒 (道) に乏しいと、 を詳説しえても 仏は 其道 「其の 也

こうして神道に従属的な位置を外来の思想に与え、

神道独尊の態度が貫かれた。『日本書紀神代卷抄』

でも

ものにすぎないが、 穏当ということになろう。その意味で、三教の混交する彼の神道的な言説は、 ることなく、天地開闢とそれ以後の形而下の諸相を説明する兼倶の立場からすれば、先に下された儒・仏の評価は を強調している。 以道治身。以儒治世。誠知心也身也世也。不容有一之不治。 で「由粗迹而論 その不完全性を指摘する。こうした儒・仏の理解は必ずしも兼倶の独創とは言えず、大陸でも劉謐の『三教平心論 則天下之理不過。善惡二塗。而三教之意無非欲人之歸于善耳。 まさに、先に見てきた通り、「善悪不二」を巡って仏教の唯心論を援用しながら、 則三教豈容有一之不立」と言い、三教の相補的関係性 「儒・仏は神道の一端を解釈しうる 故孝宗皇帝製原道辯曰。 それに終始す

神道全体を把握する為には補完的に援用されねばならない」との理解から導かれることになる

お わりに

のである。

言説を交わしながら、それぞれ異なる主張を繰り広げていた。ここで二つの観点から大概を要約してみると、 以上、祇園社の祭神を巡って、『釋日本紀』を端緒に兼倶の言説に至るまで概観してきたが、そこでは良く似た その

様相を端的に窺うことができよう。

天神の正体が素戔嗚であるとして、その傍証に『日本書紀』の これにより日本化が果たされることになった。 つに、 祇園祭神を異国神とする従来の常識を否定した。 素戔嗚の祗園祭神化に係る言説に注目してみると、『釋日本紀』では 特権的な二十一社の中でも例外的に存在した異国神の信仰 「一書」を示し、 日本と新羅を往還する素戔嗚を挙 『備後國風土記』 に基づき、

ような 兼良も同じく『備後國風土記』に依拠するものの、 『釋日本紀』 とは違い、 蘇民将来譚全般を積極的に『日本書紀』 自らの正体を素戔嗚と明かす武塔天神の告白だけを用 の記述と円滑に結んだ。 これにより、 祇 る

ことを否定し、 祭神は 兼倶は従来の解釈を引き継ぎながら、 『日本書紀』 祇園社の信仰を在地化させる方向に解釈が向いていたが、兼倶は日本を三国発生の濫觴と見做し、 の神話の内に包摂されることとなり、 素戔嗚を三国普遍の存在とする理解を示した。これまでは異国神である 神格の日本化が一層整備された

祇園社の神明が端緒となって他国の神が開かれたと考えて、これまで明確に区分された異国神たちを却って積極的

に内に取り込んだ。

惡不二」と言うに留まり、 めとする諸大乗教で共有された仏教的な観念で、『釋日本紀』はそれを援用した。 神を国事の濫觴と定めうる合理的根拠を模索して、 二つに、その素戔嗚を「善惡不二」とする言説に注目してみると、『釋日本紀』 神道思想の見地から彼の思想的内実を必ずしも充実させてはいなかった 新たに彼の神性を「善惡不二」 しかし、この時点では単に と規定した。これは天台宗 が先ず善悪交々振る舞う素戔嗚

衆生の側に求めた。 加えていた。同じように素戔嗚を「善惡不二」の神と認めてはいるのだが、悪が現在する契機を神の側にではなく、 次いで登場した『纂疏』では、そうした『釋日本紀』の言説を引き継ぎながら、更に踏み込んだ思想的 悪衆生を教導する為に、 衆生の悪に感応して、神は方便として悪を発現するのであって、それ 吟味を

は神に内なる問題でも恣意的な悪でもないとされた。

は て化現する「惡」といった構えは、 衆生の業感因縁の構えから語られており、神はある種、受動的な性格付けに甘んじていた。 兼俱 は兼良の説を継承し、「善惡不二」なる素戔嗚の悪は、 衆生の悪への応答という意味で以前の理解と良く似ているのだが、 彼の 「慈悲」より発する方便とした。 しかし、兼倶が言う「慈 この方便とし 兼良のそれ

三世明王等ノ憤怒神」を素戔嗚に重ねており、彼の「惡」は教令輪身の所作として位置づけられることになった。 以爲萬代之灵宝ホトニ、惡神而善、〻惡不二也、蜜宗ノ降三世明王等ノ憤怒神ヲ、本尊ニスルハ、此義也』と、「降 ており、「惡」は以前にも増して積極的価値が付与された。『日本書紀神代卷抄』でも「 此 神 ハ雖有惡心、得此珠 を分けていた。 それでは、右に見た素戔嗚解釈を巡る神道的祇園祭神観の展開は、どのように牛頭天王の神格と関与すること は利他行の原理であるため、 また、 兼倶は素戔嗚を荒神とも重ねている。 積極的に衆生に働き掛ける自発的な能動性を有しており、この点で明らか 荒神の悪は衆生済度にとって不可欠な要因と見做され

に赴く牛頭天王の意図に些かの相違が認められる。 を与えるといった筋書きを共有している。そこでは何れも懲罰は宿泊の拒絶に起因することになるわけだが になったのであろうか。 蘇民将来譚には複数のバリエーションが知られるが、その多くは、牛頭天王の宿泊を拒絶した人物に自

言及はなされていない。ただ「報を爲す」というだけのことであれば、そこに含みを持たせるまでもなく、 『備後國風土記』では 「報復」として捉え、私的な復讐として懲罰がなされたと考えるより他なかろう。 「我我奉之爲報」と言うのみで、「報」を為すことの意図が那辺に所 在するかにつ ζJ ての

げられている。 ハシルヘキ共覺へスの 造惡ノ衆生ご、疫病ノ難ヲ與ント思フ願アリ、然ご巨丹ハ宿ヲコソ借サラメ、 け止めることができない。そこでは先ず「又夜明ヶ方''成ヌレヘ、天王蘇民將來''語ケ言タ、自タリトヘ多ン願有ル中リサト、 次いで『神道集』を窺ってみると、「報」の意図は些か混雑していて、『備後國風土記』 これは「此世界、申、、 而い、太多」眷屬神『放入『滅亡ゼント言』と、「蒙惡造惡」衆生、「、疫病」難『與ント思"願」 天王一御分國也、 其中心坐心衆生で申べ、 散々『悪口罵詈》ヶ追出サル、 皆迷じ多ヶ悟少さ、 恨┈)中 のようには単層 若未來惡世衆生中 - 一根なり、 が動機として挙 的 に受

私的な恩讐といった性質も重なって見えている。 ているし、「未來際ヲヘ盡ストモ、君ノ恩ヲヘ忘ヘヵラス、今度ノ御恩ヲヘ何ヲ以カ送ಹルヘキト仰ラレケル」 しかし、 牛頭天王の本地を薬師や十一面観音に定めているということであれば、 難ヲ與サセ綸ヘサッシッ以テ、今度御恩ニヘ賜ヘルヘシトナワ』とも述べて、「迷」が それと同時に「然"巨丹、宿ぁコン借サッシス、散々"惡口罵詈ジシ追出サス、恨゙゙ノ中′恨なり」と怨嗟の声を上げ 「疫病」難」 教令輪身の誓願とも見ることができよ からは恩情のやりとりも見え、 の原因だということである

また、こうした重層性は『簠簋内傳』にも認められる。

実際の対処法は 因に「三毒」や た恩を理由に救済したということであるので、牛頭天王の懲罰は私的な恩讐に由る傾向が強く顕れている。 懲罰の動機を語り、 然濁世末代衆生、 そこでは「已望彼鬼門、 倫理の要請は副次的であるようだが、そうしたことへの顧慮が顕れている点で、『備後國風土記』 「五節祭禮」での「巨旦を調伏する儀式」の実行に求められているため、 「煩惱」を挙げている点からすると、倫理的行為を衆生に要請する態度も透けている。 必耽三毒、煩惱增長、 松林の賎女には「我昔到此國時、此松園中有一賤女。 欲求一宿、 巨旦恚怒、 四大不調、甚受寒熱二病。牛頭天王部類眷屬所行」と、 令彈呵我。 我已齋故恐然退去。 雖巨旦奴婢女、爲我恩德人也』と、 今到彼國、 実質的には呪術性の方が 欲破 病気の罹患の原 却 鬼王城 たしかに のような

しかし、こうした落着を話の筋から誘導しようとする意志は本文に見えてはおらず、多分に教理学的な知識を補 機とするといった、 の悪に教導上の意義を与え、 のように『神道集』や『簠簋内伝』を眺めてみると、牛頭天皇の懲罰は、 相反した性格の揺らぎを伴っている。 最終的には善へと転化させることで、善巧方便に括り取ることになるのだろう。 勿論、 両者を矛盾させずに理解しようとするなら、 かたや私的復讐、 かたや方便を動 私的

層的な「報」とは区別して扱うべきであろう。

だ十分に意識化されていないようにも疑われてくる。 ねばならないような書き振りのままに残されているということからすると、 相反した性格の整合とい った課題 心が未

ナリ』と評して、 て牛頭天王は怒りを露にし、 セサル間 是ハ貧者ニテ候間 それに対して「祇園牛頭天王御縁起」(文明本)では、「数万騎 御向ヱノ、 有徳ニ在リ、楽ニ有リケレハトテ、慈悲無キ物ハ、 軈而、 首途ニテ候、 倫理的な意味で固定させている。 出サセ給フ。 思モヨラヌ事ナリ、 彼の懲罰も私的な復讐の色彩を反映させながら、 イマハシク候ト、 牛頭天王、大二怒リ給ヒテ、ケコロシテ捨ムト、 此道ノ末ニ、有徳ナル人ノ候、 申給ヘハ、サラハトテ、 身ホロヒ、 ノ御勢ニテ、 貧ナレトモ、 御出有ヌ」と、やはり古端に宮白を折らい捨ムト、ノタマへハ、関白殿、申給フ様に 其ニテ、 御宿ヲ食レケレハ、古端将来、 一連の件を「縁起」 御宿ヲ、メサレ候ヘトテ、 慈悲アレハ、忽、 やはり古端に宿泊を断られ の 著者 福徳幸、 は 申様 マイラ

登場しており、 依提婆之逆、 まれている。 悉可追罸従類眷属、 可置于世、 これら倫理 坝 「祇園牛頭天王縁起」(長享本)になると、そこでは一層倫理的色彩を強め、 雖貧賤第一者、 奉號牛 則欲蹴殺」、「天王語主日、 振釈尊神力、 しかも当該 性を強調する一類は、 -頭天王、 衆生に 邪見放逸輩者、末代煩也、皆悉可殺害坛」といった倫理的言説が牛頭天王の発言の内に織り込 1倫理: 依慈悲専一、蒙憐愍擁護徳」と締めくくり、 「縁起」の著者は「今、 同守屋之悪、 性を要請する彼の思考と明 天照大神之御弟、 丁度、 人以慈悲為本、今夜旅宿、 遂大子本意、 祇園祭神の 素戔嗚尊也。 雖末代、 今制· 確に呼応してい 「善惡不二」 於古端類、 止悪神、 昔聚無数悪神為我眷属而、 感歎無極」、「天王、 除衆生悩害。 蘇民将来譚を倫理的な説話とさえ扱ってい を巡る解釈、 皆所罸也、 る。「祇園牛 若 誠慳貪放逸者、 所謂る「悪の 頭天王縁起」 「天王大怒云、 勅八万四千眷属曰、 此悪神等、 以忿怒、 (長享本) 方便化」を待って 可蒙諸天三宝罰也 耀神明之威。 非天王制 如此邪見 止者、)跋文で 族、

各施随分慈悲者、 民之悩乱為何。 天王罸古端事者、 両者の間に思考の連続性を想定して齟齬は無かろうと思われる。 可貴可敬□。 現世安穏後□善所。』と、倫理性の強調と共に、 罸慳貪給也。 諸善、 生従慈悲、 賞蘇民事者賞慈悲給也。 諸悪、 起従慳貪、 故慳貪者、 諸悪莫作、 牛頭天王・素戔嗚同体説を挙げていることから 忽蒙神罸、 諸善奉行、 慈悲者、 諸佛通戒、 親預擁護 神祇所名 護也。 好也。 □人々、

て良いであろう。 域にまで拡大されている点については、 繰り返しに映るきらいも否定できないが、 ないだろう。 的展開を促しえたのも、 反復再生産させるような、 が多様に開かれ、 かならない。 解釈を徹底して否定し圧倒するような正統なドグマは不在であった。 以上、 素戔嗚を巡る神道的言説の展開を概観してきたが、祇園祭神を一定の立場から明確に規定し、 まさに、 いかに対立的な言説であっても、 それらが相互に干渉しながら一つの大きな全体像を構成し、更には、そこから繰り返し祭神像 そうした共有された真理が議論の場に供されていた。 あらゆる存在も拒絶することなく包摂しうる如来蔵の構えが根底で共有されてい そうした複雑性へと拡散する動態として祭神像は形成されている。こうした活発な思想 彼の反復を通して窺うのことできた、 それにより齎される神の普遍性が形而上の範囲に留まらず、 真理の境位から観照されれば、 寧ろ各々の立場から構成された祇園祭神像 それ故、 この時代に特徴的な思想的展開と見 そこで調停されない 結論の見えた単 調 わけには な議 形 たからに それ 一下 論 以外 の領 1/2 0 再 か

2

斎藤英喜『荒ぶるスサノヲ、七変化』五十~五十一頁

註

1 拙稿 「陰陽道と密教 『簠簋内傳』に見る牛頭天王の神観念をめぐって-—」『蓮花寺佛教研究所紀要』十四号 一〇二頁~

3『改訂増補国史大系』八 一○五~六頁

4

『備後國風土記』の蘇民将来譚は『釋日本紀』で引用されているので、それより先に成立していて当然であるが、 を避けているのに対して、 南海神女子之儀符合歟」と、「祗園神殿下」の てのそれと考えるのが妥当であろう。実際、先の一文に続けて兼文は「又祇園神殿下有通龍宮穴之由、 兼文の「於四條京極奉備栗御飯之由傳承、是蘇民將來之因緣也。」との指摘も、「武塔天神が移動中に栗飯を供される」といっ 又名曰武答天神云。」とあり、祗園の祭神が異国の「牛頭天王」なり「武答天神」なりと既に見做されておれば、それが 波字類抄』(巻八)「祇園」に「牛頭天王因緣。 た構えが実際の儀礼でも共有されていたという事実が前提となっていなければならず、 しも『備後國風土記』に限らずとも)蘇民将来譚と接続する契機は、『釋日本紀』よりずっと先行して開かれていた。それ故 御霊会の儀礼と蘇民将来譚の関係性については、 自天竺北方有國其名曰九相。 「龍宮穴」についても触れているが、こちらの場合、 其中有國名曰吉祥。其國中有城。 はっきりと断言されており、それだけ周知の事実 その際の蘇民将来譚は異国神説話とし 文末に「歟」を付して明言 古來申傳之。 其城有王牛頭天王。 かたや『伊呂 北海神通

5 右同書 八〇頁

であったということなのであろう。

(大正蔵

卷七七

四二一頁下

『眞言付法纂要抄』「今遍照金剛、 鎭住日域、 增金輪聖王福 神號天照尊、 刹名大日本國乎。 自然之理、立自然名。 誠職此之由矣。 吾国者神国也。

また『天書』には「二年夏四月乙已朔丙子。

三島安精 『校註二十一社記』

右同書 四六~七頁

9 右同書

10 『神道大系』日本書紀註釈(下) 一三八百

疫癘に係る仏教信仰の忌避については、他にも同書敏達天皇十四年に「蘇我大臣患疾。

問於卜者、

ト者對言、

祟於父時所祭佛

民

11

死者衆。」とある。 神之心也。大臣卽遣子弟、 榎本福寿氏(『異国の装い、『日本書紀』がつたえる大物主神とその所伝」『京都語分』一号 奏其占狀。 詔曰、 宜依ト者之言、 祭祠父神。 大臣奉韶、 禮拜石像、 乞延壽命。 一九九六年)によれば、 是時、 國行疫疾、

臣の罹患は疫疾と切り分けて見るべきとし、「國行疫疾」は「大臣奉詔、 禮拜石像」によるもので、そこに 「国神の怒」

が介在

12 『日本靈異記』には「然るに物部弓削守屋の大連公、 皇后に奏して曰さく、『凡そ仏の像は国の内に置くべからず。

けたまへ』とまうす。 氷田の直をして稲の中に蔵さしむ。 皇后聞しめして、 屋栖古の連の公に詔りて曰はく。 弓削の大連の公、火を放ちて道場を焼き、 『疾く此の仏の像を隱せ』とのたまふ。 仏の像を将て難破の堀江に流す。 連の公、

屋栖古

奉り、

国に棄て流せ』といふ。(客神は、仏の神像なり。)固く辞びて出さず。」(中田祝夫全訳注 『日本霊異記』講談社学術文庫 に徴りて言はく。『今、国家に災を起すは、隣国の客神の像を己が国の内に置けるに依る。 斯の客神の像を出すべし。

何廃国神而尊外国神。」 (白山芳太郎「天書の本文と解題」『皇学館大学紀要』(二八) 一七五頁)とある。

帝幸于磐余河上新甞時病還于宮。

帝詔群脚将帰仏法。

時物部守屋・中臣勝海諫日

13 『古今著聞集』「二十一年、 て仏法を信ぜず。奏して云はく、『我が国はこれ神国なり。 天下病おこりて、 死ぬるものおほし。 しかるに蘇我の大臣、 その時、 物部弓削守屋の臣、 仏法を弘めおこなふによりて病おこり死ぬる ならびに中臣勝海等、 邪見にし

15

もの多し。これをとどめられば、 人の命またかるべし』と申すによりて、 みことのりを下して仏法を停止せらる。」(『古今著聞集

14 『親鸞聖人全書』 五四九~五〇百

羅神などさまざまな神々と同体化していく。ところが、このようにスサノヲと同体化する神々は全てが疫神であり、 山本ひろ子『異神』 権東祐氏は山本氏の研究を踏まえ「中世のスサノヲは、 牛頭天王・赤山明神・新羅明神・金毘羅神・摩多

17 16 が弟の 『釋日本紀』所引の『備後國風土記』に示された蘇民将来譚を見ると、「武塔神」が疫癘神であるとは直示されていない。「武塔神 中世神道語彙研究会編『日本書紀私見聞』神道資料叢刊十 一一五頁 から渡来した異国神であることが明らかになっている。」(『スサノヲの変貌』 五六頁)とまとめている。

後に「行疫神」に変貌する旨を予告したということであるなら、 明かされておらず、しかも牛頭天王は「然誓願曰、我末代成行疫神」(『簠簋内傳』中村璋八『日本陰陽道書の研究』二五○頁)と言って、 既に拙論(「密教と陰陽道」『蓮花寺佛教研究所紀要』一四号 一一七頁)にて検討したところではあるが、『簠簋内傳』に於ても懲罰法は に限って見れば、「疫氣」から庇護する働きについては確実ではあるものの、懲罰を下す手段は全くの不明と言わざるをえない。 頭天王に係る後の文献を参照すれば、そのような理解も一つの解釈として妥当と言えよう。とはいえ、文中で言明された範囲 を「疫癘除けの呪物」と見なすとしたら、「武塔神」を「疫氣」を齎し懲罰する神であるとも導くこともできる。たしかに、 族を「皆悉許呂志保呂保志」た際にも、その難を免れさせるのに用いた標識も「以茅輪令着於腰上」であった。 そこで「茅輪 「蘇民將來之子孫」を「疫氣」から庇護することを約束した際、標識として「以茅輪着腰」を求めていたが、兄の「蘇民將來 巨旦将来と対峙した段では未だ「行疫神」ではなく、

となる契機は不在であるため、

その記述のままに受け止めれば、

彼の神はひたすら疫癘から庇護する働きだけが期待されたよ

れた懲罰法も必ずしも「疫氣」であったとは言えない。『備後國風土記』に於てはそうした告知すらなされておらず、「行疫神

とする必然性は認められず、疫癘神を忌避するような意識からすると、こうした見方を採って当該の蘇民将来譚を読み直すこ うにも見えてくる。たしかに 「茅輪」を「呪物」とはせずに「庇護の対象を区分するだけの標識」と捉えれば、懲罰法を「疫氣

18『度會神道大成 前篇』増補大神宮叢書一七 七一三頁

とになるのであろう。

19『神道大系』天台神道(上) 五頁

20 小川豊生『中世日本の神話・文字・身体』 一五〇頁

21 『定本 弘法大師全集』第七集 四五頁

22

『神道大系』天台神道(上)

四一三頁

23『改訂増補国史大系』八 一〇七~八百

24 右同書 一〇二頁

25 『古今和歌集序聞書 流抄-解題と本文--』『女子大文学 国文編』二二 二四頁上)と言い、また、必ずしも思想的な取り組みまでは見えてはいないが、「次 三流抄』 でも、 和歌の起源に素戔嗚の歌を挙げて「此哥、 卅一字ノ第三番也」(片桐洋一「古今和歌集聞書

、素盞烏尊ハ出雲ノ大明神也。

ト軍シ給フニ依テ、金神ト云也。 義ノ神也。 義ハ賞罰直キヲ云。サレバ金ノ物ヲ切破ル事ヲ極ルニタトフ。」(同書 二〇頁上)と

金神也。金ハ物ヲ切破ルヲ以テ徳トス。此尊金ノ性ニテ心武クシテ悪神ヲ語ヒ玉ヒテ天照太神

いたと考えられ、 述べて、「素盞鳥」に善悪両面の性格を見出している。となると、そうした素盞鳥の性格は分野を横断して既に広く認知されて 相反する善悪を統合する論理を供した『釋日本紀』は、まさに彼の性格に整合性を与え、 同様の仏教論理を

を「スサノヲが悪神と始祖神という両面の性格をもっているので、『悪神に似るといえども』『日本国の事物の濫觴』としなが 援用しながらひたすら無明悪性に定位した伊勢神道の見解を乗り越える画期であったと言えよう。 なお、 権東祐氏はこの善悪

者に亘って語られており、善悪交々振舞う素戔鳴が畢竟「日本國事之濫觴」ということであれば、 と言い、「スサノヲ」を「悪神」と「始祖神」の二面性から捉えている。しかし「日本國事之濫觴 らその両面的な性格について実経は、『善悪不二邪正一如』という表現でその神格を解釈している。」(『スサノヲの変貌』 「日本國事之濫觴」 は素戔嗚の善行 ・悪行の両 二三二頁

26 『神道大系』天台神道(上) 四一〇頁

対の枠組みの中で一方的に善と評するわけにはいかず、氏の配当法は適切とは見做しがたい。

27 大正蔵 卷七六 卷七六 五一六頁下 八六五頁下

28

大正蔵

29 花野充道氏は「『断証決定集』もまた鎌倉初期の成立ということになる」(「『断証決定集』と四重興廃思想」『印度學佛教學研究』五八巻一

六八頁上)と見ておられる。

31 大正蔵 卷七四 七六六頁上

30『伝教大師全集』巻四

四八三~四頁

32

四攝法。十八不共神通道力。成等正覺廣度衆生。皆因提婆達多善知識故。 告諸四衆。提婆達多。却後過無量劫。當得成佛。」(大

『法華經』提婆達多品第十二では「由提婆達多善知識故。令我具足六波羅蜜慈悲喜捨三十二相八十種好紫磨金色。

十力四無所畏

卷七四 七六六頁上)と、 「提婆達多は善知識であるため、 無量劫の後に成仏することになろう」と言うのみである。

既に提婆達多の釈迦に対する反逆行為は広く仏典に明かされているため、 先の『法華經』の記述との整合が求められることに

33 大正蔵 卷三四 一一五頁上

なる。

34 大正蔵 卷五一 八六〇頁下

43

宥快の『寶鏡鈔』では「天台宗釋云。

鴦掘摩羅彌殺彌慈

祇陀未利唯酒唯戒。

和修密多婬而梵行。

提婆達多邪見卽正文取意」(大

35 天台説に於ける提婆達多と素戔嗚の結合と『釋日本紀』の言説の成立に係る前後関係については全く明瞭ではない。『天地神祗 行した場合を想定しても、提婆達多の生き様が素戔嗚に極めて相似しておれば、提婆達多を媒介に天台で語られた「善惡不二」 仮に天台説が先行していたと想定するなら、『釋日本紀』はそこから着想を得たと考えうるし、それとは逆に『釋日本紀』が先 ず、勿論どれほど古く見るべきかは明瞭ではないまでも、これにより天台説の先行の可能性を完全に否定するわけにもいかない 審鎭要記』も『渓嵐拾葉集』も『釋日本紀』に遅れて成立しており、こと現存資料の範囲から言えば、天台説の先行は考えにくい しかし『渓嵐拾葉集』が口伝の集成であるとの性格からすると、そこに収録された記録は該書の成立期を遡って捉えねばなら 「邪正一如」の性質を素戔嗚に引き当てることに大きな困難は無い。 何れにせよ、 両様の可能性は天台宗の影響力の及ぶ範囲を

37 36 『續群書類從』第二輯下 『稀覯禅籍集』中世禅籍叢刊第十巻 六五五頁下~六頁上 四四七頁上~下

確定させる上での問題であるから、

結句、どちらも天台宗の教説が色濃く反映したことに相違ない。

38 「鎌倉遺文』第五巻 二七四頁下~五頁上

39 『伝教大師全集』巻五 二六五~六頁

40

『日本大蔵経』第三一巻

経蔵部理趣経釈章疏

四〇八頁上~下

4『真言宗全書』第二二 一五六頁上~七頁上

42 大正蔵 卷七〇 六八頁下

でも同モチーフを天台の性空上人に係る説話で用いているなど、天台宗との関わりが強い。しかし、その典拠はあくまで『華嚴經』 八五一頁上)と、「天台宗釋」 の内に「和修密」 (婆須蜜多)を摂取しており、また本論で以下に取り上げる『古事談

で、その解釈には華厳宗をはじめとして既に蓄積がなされているので、一応に天台とは区分して捉えておく必要がある。

44 大正蔵 卷九 七一七頁上~中

45『華嚴經探玄記』 大正蔵 卷三五 四六三頁上~中

『古事談 続古事談』新日本古典文学大系 三五九~六○頁

46

林雅彦「中世における性空上人説話について」『中世文学』十七

十二頁上

48 『禅門法語全集』第五篇 枯木集上九頁 47

49 右同書 枯木集上三八~九頁

右同書 枯木集上四○~一頁

『雑談集』中世の文学 (三弥井書店刊)

『神道大系』天台神道(上) 五八九頁

52 51 50

53 右同書 四一〇頁

54 田村航『一條兼良の学問と室町文化』 一一七~八頁

55 鈴木耕太郎『牛頭天王信仰の中世』 一三二~三頁

56 右同書 一六二~三頁

57 右同書 一三八頁(鈴木氏は「脱落しているとなると、「逸文」には見られた蘇民将来の子孫と名乗ることの意義が失われてし

まう。」と懸念するが、『公事根源』 の記述の範囲に限って言えば、仮に脱落していても、その内容に破綻をきたすわけではない。

59 右同書 二四九頁上 58

『新校群書類從』第二二巻 二四四頁下~五頁上

64

右

同書

一六〇~一頁

60 とあるように、 語に、大貳の三位が宇治十帖をくハへ侍りし事の有やうに、心經とやらむ、 該記事は件の一文を除いて網羅されている。『世諺問答』は跋語に「いはんやすたれたるをおこし、かけたるををぎなひて、 十四日のには、 天治元年六月よりはじまりしなり。むかし大內より勅使をたてられしなり。臨時のまつりとて、十五日に侍りし時のことなり。 をつくられたるなり。 のみことの童部にて、 『世諺間答』の当該箇所(『新校群書類從』第二三巻 二四八頁下~九頁上)では「それ祗園のやしろのいはれをたづぬれバ、そさのを な態度を取った兼冬の自負も窺える。『世諺問答』については武井和人『中世古典籍学序説』(一八五頁~)を参照されたい。 もくづをかきあつめて、しづがたく火のほのかに世の諺をあらはさんとする事しかり。」(『新校群書類從』第二三巻 おもひ出られて、 ふるきをたづね、あたらしきをしるハ、まさしく先達のしわざなれど、かつうハ班彪の史記を班固が受つぎ、 の輪とてかけ侍るも、 「禁中にハことなる事なし。馬長などをつかはさるるよしみえたり」とも述べており、 些かの謙遜を伴いながらも、 かの目錄のむねにまかせて、正月七日のあつ物より、十二月晦日の事にいたるまで、 これよりはじまれるにや」、「貞觀十八年にたくせんの事ありて、 このまつりの日、 牛頭天皇とも、 武答天神とも申せしなり。 四條京ごくにて、 自身の補筆を『史記』や『源氏物語』に準えており、 粟の御飯をたてまつるハ、蘇民將來の由緒なりと承はる。 そみん將來のこと、 教經とやらむ申、 春の部にくわしく申侍りし。 山城國愛宕郡八坂鄕といふ所に、神社 物語さうしにて、 兼良の記述に対して従属的 およそ『公事根源』の当 そこはかもなき海士の 二五五頁下~六頁上] 紫式部が源氏物 み給ひし事の 今七月にち まつりハ

鈴木前掲書 一三八百

61

- 62『神道大系』日本書紀註釈(中) 二六一~二頁
- 63 右同書 二〇二~三頁
- 65 右同書 一八六頁

66 右同書 三〇九~一〇頁

67 足利義尚に政要を説いた『樵談治要』にも「それ佛法王法二なく、內典外典又一致也。」(『群書類従』第十七輯 兼良の子息、 尋尊には「政道樣自將軍禪閣ニ被尋申之間、一卷被書進之、八个条云々、 犬前說經不立用事也」(『尋尊大僧正記』文 一九二頁上)と有る。

一八九頁上)と揶揄されるも、それだけ真摯な言葉が語られたということであれば

そこに見える諸教融和の態度は兼良にとって至極当然の前提であったと言える

明十二年八月 辻善之助編『大乘院寺社雜事記』七

69 大正蔵 卷三四 八八二頁下68 「神道大系』日本書紀註釈(中) 二六四頁

70 右同書 八八二頁下

71『神道大系』天台神道(上) 四一三頁

72 良遍も『第二聞書』で「又上之巻"『天照太神"素盞鳥尊"兄弟善悪/二/ 法『表現』也謂日神『法性勝位/素盞鳥尊※無明/微芬重 学問』四五〇頁)と言い、天照太神を法性、 妄雲満月"隠重也是/「突然 m 且"断門趣"時約 / 云之者諸神達岩戸 /前"集"日/神"祈岭出程中位、断惑証理」(牧野和夫 『中世の説話と 也是"軍又其後無明漸々"重力"得"転增"。位、」是素盞烏尊天上、昇"悪行"成。給位也其時日神岩/戸 "納、世界闇夜」"。※法性"障 素戔嗚を無明とする構えを『日本書紀』の記述に添わせて神学的解釈を展開しており

73『神道大系』日本書紀註釈(中) 三〇五頁

天台宗の内でも平行して自前の言説を構築していた。

74 大正蔵 卷三五 五二六頁中

75 『天理図書館善本叢書』和書之部二七 九九頁 以下、『神道大系』所収本に脱落した箇所を天理図書館蔵本(清原宣賢手写)によ

り補った

90 89 88 87

76 『神道大系』日本書紀註釈(中) 二六六~七頁

77 『天理図書館善本叢書』和書之部二七 一三三頁 天理図書館蔵本では『大乘起信論』 のみならず、 法相宗の教理についても参

照している。

78 『神道大系』日本書紀註釈 中) 三一五~六頁

79 右同書 二四〇~一頁

80 大正蔵 卷三九 五二三頁中

81 右同書 五二三頁中

『天理図書館善本叢書』和書之部二七 一四頁

『神道大系』日本書紀註釈 (中) 一五六~七頁

上野英彦「『日本書紀纂疏』と宗密の一心思想」

『国語国文』八〇(二)

一五頁

『神道大系』日本書紀註釈(中) 一六八頁 『原人論』に「然所禀之氣。展轉推本。卽混一之元氣也。所起之心。

展轉窮源。

卽

86 85 84 83 82

右同書

眞一之靈心也。」(大正蔵巻四五 七一○頁中)とある。

『神道大系』日本書紀註釈(中) 一七〇頁 『原人論』に「金藏雲者。氣形之始。 即太極也。雨下不流。 陰氣凝也。 陰陽相合方 『神道大系』日本書紀註釈(中) 一六八頁 『原人論』に「空界劫中」(大正蔵巻四五 七〇九頁上)とある

能生成矣。梵王界乃至須彌者。 彼之天也。」(大正蔵巻四五 七〇九頁上)とある。

『神道大系』日本書紀註釈(中) 『神道大系』日本書紀註釈 中 一七〇頁 『原人論』に「二禪福盡下生。卽人也。卽二生三。」(大正蔵巻四五 一七二頁 『瑜伽論』に当該の文章は見当たらず、『大方廣圓覺修多羅了義經略疏註』 七〇九頁上)とある。 に

瑜伽釋衆生云。 思業爲因。 殼胎濕染爲緣。 五蘊初起爲生。」(大正蔵巻三九 五五一頁中)とあるので、ここからの孫引きであろう。 微細蠢動或卵胎。 或

91 濕化。不可具分」(大正蔵巻三九 『神道大系』日本書紀註釈 中 五五一頁中)とある 一七三頁 『大方廣圓覺修多羅了義經略疏註』に 「然著地飛空若水若陸。

92 上野前掲書 二五頁

93

右同書

94 六三 三六頁上)と有ることから、兼良は禅と浄土の両宗を重視していたようである。但し、『勸修念佛記』に は必ずしも禅一辺倒というわけではない 立した『纂疏』では『佛説阿彌陀經義疏』を引くものの、 がはしむるもの也。」(『国文東方仏教叢書』第二輯第一巻 七一頁)と有り、 のころ、淨土の法門どもを一見するつゐでに、いさゝかこの一卷をしるしいだして、四衆の信心をすゝめて、 なかるべし。」(『群書類従』第十七輯 なかったと考えられる。そうなると、以上の資料からは、 金剛般若經普門品為每朝持經又唱無量壽佛宝号每夕不懈矣」(武井和人 「東山御文庫蔵 『後成恩寺禅誾行跡』 —略解題·釈文—」 『樵談治要』に「然るに淨土と禪との二の宗は。とりより所のたやすきにや侍らん。當世の人の。 一九二頁下)、また『後成恩寺禅閣行跡』の「帰依宗事」には「以禅浄土二門為平生帰依之宗 兼良は殊に禅へ傾倒していたようにも見えるのだが、『纂疏』 往生に係る言及も無く、その当時はさほど浄土信仰に傾注してはい 浄土の信仰は晩年に強まったようで、それより以前に成 此二の門に心ざゝざるはすく 「寛正四年の秋冬 九品の得生をね 『研究と資料. の筆致

『纂疏』に於ける仏典からの引用は次表のようにまとめられる

所引の仏典

『纂疏』では『神道大系』日本書紀註釈 (中)の頁数、 天理図書館所蔵本については『天理図書館善本叢書』和書之部二七の頁数に「天―」を添え、典拠

では大正蔵の巻数 - 頁数を文末に付してお いた。 た。

阿含部

1 憂慰裨恕 『長阿含經 伽經

鳥云

接須彌 豆、置ぐ也豆北有天下、

2 樓炭經

樓炭經日

3

『起世經

何者爲三、

中有是聲耶、a依起世經三

泉沫化爲七寶 又爲 土. 190

置於他方、 名北鬱 纂 疏 287 頁 單 彼人命終 置 四 衢道 有 最大星縱廣 由 旬 最小星縱廣二百步 拠 2 736

沫 化 爲七 寶 303

便聲出、所以者何、譬如樹枝相揩卽有火出、此亦如是、⑵頁與彼水界相觸著、卽便聲出、三於雲中、風界與彼火界相觸著、 雲中風界、與地界相觸著、故便有聲出、二於是、汝應答云、有三因緣、更相觸、故雲聚空中、云、佛告諸比丘、或有外道、來問汝云、何因沒 5、二於雲中、風界聚空中、有音聲出、(、何因緣故、虛空 故卽 如是如是。24-34頁上與其地界相觸著故。 貢上 便有聲出 何者爲三。故諸比丘。
如。來詣汝所。 天宮殿。有六十光明。一時流出一切悉青。常半月中隱覆其宮。 此有三因縁。何等爲三。 。而相間錯。24—86頁下 所 以者何。 諸長老等。 應如是答。 譬如樹枝相揩相磨即有火出 具足皆有一千光明。五百光的相接出已照曜。遍四大洲及四照閻浮檀輦。閻浮檀輦光明 其宮殿。 或有三人。 時流出。 正方如宅。 縁等 出。障彼月輪。一者背相轉出。 雲中風界。

遙 看

似

故故

7
犬
薩遮
尼藍
對
所 說
經

増	増	並有 東根大園 c 皆濕 面本海花起 総生 有、ラ 島田
阿含	一阿会	廣龍 卵周北泄網
經	含經	六湿 龍由爲衆
最大		由金 卵 、
星縱		国 生金翅鳥 大田
廣一		算
由旬。		社職 327 上間 4 上間 4 上間 4 上間 4 上 日 一 由 1 上 日 一 由 1 上 日 一 由 2 上 日 日 日 日 日 日 日 日 日 日 日 日 日 日 日 日 日 日
最		■ 『化 面 『二 * * 前
小星縦		上 注 有 治 百 大 海 、 大 海 、 大 海 、 大 海 、 大 海 、 大 身 、 大 。 大 。 大 、 大 、 大 、 大 、 大 、 大 、 大 、 大
廣		化 那句名有和
一百歩		金 胎遍居陀几 翅 生碧氏憂萬
214		至
頁		
		諸西其其龍別
最		宮面具具宮が 樹樹宮 湯 東南 金 会 大 認 *
大星		一有308化 在
一縱廣		一龍 一龍 一龍 一龍 一龍 一龍 一龍 一十二十二十二十二十二十二十二十二十二十二十二十二十二十二十二十二十二十二十二
一由		化龍由 大内溪半
旬。		
最小		
星縱		
廣二 デ		一世報報報 15 15 15 15 15 15 15
百步。		等諸宮。並將國門國門國門國門國門國門國門國門國門國門國門國門國門國門國門國門國門國門國門
2		有限 在
736 頁 上		及企业 原子 经温度 网络温度 医二甲二甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲甲
		白黨龍 由骂園四郅
		田田 では、 田田 では、 田田 では、 田田 では、 田田 では、 田田 では、 日本 では 日本 では と 日本 では と は と と と と と と と と と と と と と
		實質金 地震衆卵
		魔北島 十辈和濕
		77面宮。一友鳴化。

増 阿含經』

4

般若部

5『大般若波羅蜜多經』

法華部 6

『妙法蓮華經』

法華經云、 法華所謂、

身上出水、 唯佛與佛

身下出火、 乃能窮盡也

身下出水、 275

身上出火等

297 頁

身上出水身下出火。身下出,唯佛與佛乃能究盡諸法實相。

身下出水身上出火。

9

60 頁上

9-5頁下

聲聞所作、如螢之光唯照目身 20頁 a又般若經云、佛言、如汝所說、菩薩成辨: b 般若經說神境通日 地中出沒如出沒水、 如日輪光普照贍部諸有情類 身出烟焰 如燎高原等 螢光唯照自身非餘。 與瞻部洲作光明事螢不能辦。」所謂日輪放無量光。 與電訊一切聲聞乘人。無如菩薩摩訶薩衆所作事業。 普照贍部諸有情類。是故我説譬如日輪

297 頁 地中出沒如出沒水。 水上經行如經行地。 身出煙焔如燎高原 5-45頁中

涅 一般部

9 華 8 一嚴部 □ a 昔熾嚴王問薩遮尼乾子曰、誰能護此一切衆生、誰能護持此器世間、a 吉熾嚴王問薩遮尼乾子曰、誰能應此一切衆生、監持以為美食、不入胎生、壽命無量、住世長遠、如此、所謂劫初衆生、云何名爲國主人、能護持、大王當知、復有衆生依持自答言、衆生自業果報及國主力、能護持、大王當知、復有衆生依持自答言、衆生自業果報及國主力、能護持、大王當知、復有衆生依持自答言、衆生自業果報及國主力、能能養此一切衆生、誰能護持此器世間、a 吉熾嚴王問薩遮尼乾子曰、誰能護此一切衆生、誰能護持此器世間、a 吉熾嚴王問薩遮尼乾子曰、誰能護持此器世間、 坐軟高b 『大方廣佛華嚴經 無 坐彼床寶、卽時俱滅、 時得所、若坐入禪、坐然 局不下、不廣不狹、不 日又按佛經、轉輪王七 華嚴 華嚴經有諸海神之名 華嚴經淨眼品、 如華嚴會上、 如華嚴淨眼品所說者、 云 量 經 義經 龍子始生七 H 釋迦菩薩 諸樹神、 列名中所說諸鬼神等 H 滅、是則眞床、坐彼床寶、即、不長不短、 卽 211 藥草 又人死也、 乘栴檀樓閣、 能 興 具床之謂也 ^{23~24頁} 《即入解脫禪定三時短、不埤不垤、不堅 短、不埤不垤、不堅 神 雲 榖 亦 (神等、 則其形滅於此 能 降 入摩耶胎 則深位如來 雨 #定三昧、若 代、不堅不執 謂立能平工 各說偈讚佛之類 341 云云 、若王欲起食嗔癡、不軟、不澁不滑、平正、安穏不動、 而又生於 159 294 是也 彼 160 282 心柔不 間、王言。大師。誰能護此一切衆生。誰能護持此器世間。答言。大王。 自 皆是衆生自業果報。及王國主力能護持。9-33頁下 美力化護衆生。生言。大師。彼諸王等何故名王。答言。大王。王: 主力能護衆生。生言。大師。彼諸王等何故名王。答言。大王。正: 主力能護衆生。自業學上果報力故。而生勝處。9-33頁下 (民之父母。以能依法攝護衆生令安樂故。名之爲王。大王當知。王 民之父母。以能依法攝護衆生令安樂故。名之爲王。大王當知。王 養民當如赤子。推乾去濕不待其言。9-33頁上 605此菩薩者。 復 或いは「惡趣衆生常輪轉」9―43頁上を言うか。*合致する表現は「淨眼品」に見えない。或い 譬 * | 樹神」 復有佛世界微塵數諸道場神。 ては確認できない 與不可思議諸海神俱。 如 龍 子始生七 藥草神」 今已命終。 日 。若王欲起貪瞋癡心。坐彼床。堅不軟不澁不滑。柔軟得所。 即 榖 神 能 其名曰寶勝光明神金剛慧神~ 興雲 一淨飯王家。 の 名は 其名日淨莊 亦 能 降雨 「華嚴經」 乘栴檀樓閣 坐彼床寶即時俱滅。 嚴神~ 9 は「衆生輪轉生死海 に見えるが、 388 頁上 9 處摩耶夫人胎 395 頁上~ 9 坐不 偈 被床。 9 讚 頁 9 大王。 小寶。 即 不長不 世 に 王王而 之者彼 貢上 402 長 頁中、 つ

a | |佛足以: | (伸供業 養 287有 恆 河 沙 諸 飛鳥

王鳬鴈 鴛鴦等、 持諸華菓 稽 婆嘻伽 稽首佛足却住 迦陵頻伽鳥屬鴛鴦孔雀諸島 。耆婆耆婆鳥。如詩乾闥婆鳥。迦芸 頁上

b涅槃經云、瞻婆城中、有大長者、無有継嗣、奉事六師、以求止息、時被整惱、長者魯己、心理等、於一切法、知是非我所作、時長者言、善哉、世尊、是为者、而是者言、生必是女、長者間已心生笼惱、復有知知來,世尊所說、終無有二、六師不介、如來今者近在此長者言、生心藥、服此藥已、兒童玩,亦時長者、而時是者一、與者之。以為籍之。 一切衆生壽命不定、如水上泡、衆生若有經藥、力師長者一般,是者於何、民者と已、福德無比、亦時八頭、如果非男、無所付囑、是我為傳懷近、六師相言、生必是女、是事如何、佛言、長者汝婦懷妊者,當生見、祖德、天下無勝、令兒未生、母已喪命。亦時長者生不信心、即大學人之中出、端坐火中、猶如鴛鴦處遊華臺、六師見已、是作是言、世質、任此、豬做稅性法婚斂相蓋、送至城外多積乾薪、以火焚腹裂、花藥、用於藥、持足主己、福德無比、亦時不舒更、是時死屍火焚腹裂、花葉兒相、端坐火中、猶如鴛鴦處遊華臺、六師見已、是作是言、世質、依世、強強的人,來,猶入清涼大河、抱持是兒、還詣佛所、佛告長者言、生和子從中出、端坐火中、猶如鴛鴦處遊華臺、六師見已、是作是言、世質、依世法婚斂情整、大學、表者勸喜、受其毒藥、与婦權、當生用、是者、正是人、養養、一切來生壽命不定、如水上泡、衆生若有經重業果、火不能燒、養日惟、養子自、養養、大學、人名樹提、應、日復鄉來、爲立名字、佛言長者、是兒生於猛火之中、火名樹提、應、自復,如水上泡、衆生者於猛火之中、火名樹提、應、自復,如水上泡、寒生者食經、果,是者、是人生於猛火之中、火名樹提、應、自復,如水上泡、寒生者(於丘水之中、火名樹提、應、自復,如水上泡、寒、白、如水上泡、寒、白、如水上。

10

如伊字之三 點 目

304

目 74

面 Έ

如摩醯首

亦不成

成如伊伊 字三

376若 夏下 則

不

成 伊

羅

168

蘭陀鳥。 如

是等

13

摩詰所說經

龍 d 又云、 c又云、 為調伏諸衆生 85頁 (2) 以聲聞乘、教一切扇身衆生、令離惡業、勸修善事、如是次第、衆生。令離惡業勸修善事。如是次第至十三日、鼠復還行。如是乃至盡十二月、至十二歲、亦復如是、常。一條終。周而復始、七月一日、鼠、獸女住修慈。周而復始。七月一日,鼠初遊行、以聲聞乘教化一切鼠身常令一獸遊行、教化發十一獸、安位修慈、周而復始、七月一日、鼠、獸女住修慈。周而復始。七月一日,鼠初遊行。以聲聞乘教化一切鼠身常一一致、功德成就、已於諸神所發深重願、一日一夜、功徳成就已。於諸佛所發深重顧一日一夜。常令一獸遊行教化餘十一代國孫大學經云、閻浮提東西南北海中、有瑠璃山、十二獸住、晝夜常 閻浮提外。南方海中有山。是十二獸。晝夜常行閻浮提內。天人恭敬。 經日、

王云 還於南 是諸龍 工

!方大海岸中、復其本身、王、其身如四寸藥根、以

大如須、順惠故、

須彌身

|釋宮自見於佛。13-28頁上||安加羅龍王。還於南方大海岸中。||是諸龍王其身皆如四寸藥根。以瞋

如須彌山 擧頭到帝

有十種業、來生龍中 33頁 龍中或有所受樂報、 有諸衆生發菩提願、

行阿縛多羅三

一菩提時、

多生

上瞋恚、

故生

28頁中 有諸衆生發菩提願行阿耨多羅三

有十種業來生龍中。

13 289 頁 中

藐三

一菩提時。

匆

生

瞋恚恨他衆生。

13

患故身如須彌 復其本身大如須彌。乃憲故身如須彌。3-22頁下

乃至擧頭到

帝

而

此龍中或有諸龍所受樂報猶如諸

哭。

13 289 頁下

猶如諸.

天 329 頁

経集部

12 佛說彌勒下生經」

下弥 勒下 從右脇生、 、如我今日、右脇生無異介時弥勒菩薩於兜率天、 右脇生無異 天 觀 察父母 118 不老不少 便降神 如我今日右脇生無異。爾時彌勒菩薩。於兜 於兜率天觀察父母不老不少。 42頁下 便降神下 應 **感從右**

脇生。

是名菩薩摩訶薩、 安菩薩摩訶薩、 安善 、非生現生、後受是名惡業等 so頁 實無如是畜生業、以大願力、爲衆生故、現受 或作麞鹿熊鴿獼猴龍金翅鳥魚鼈兔蛇牛馬之身、 12 金翅鳥 550以 大願 傷

大集部 11

『大方等大集經』

現受是身、 業蛇。金 力爲衆生故現受是身。 自無難鬼象牛馬之身。 等 是名菩薩摩訶善男子。菩薩摩

14 說海 龍 王

見日海

法維維 [喜以爲妻、慈悲心爲女、善心成實男、畢竟空忘摩詰、以偈答曰、智度菩薩母、方便以爲父、一切摩詰經曰、有菩薩、問維摩詰言、居土父母妻子、 竟空寂舎 14

誰。 名 善善心誠實男 方便以爲父 正。奴婢僮僕《 象問 所居 449無在土

空寂舎 26頁一切衆導師、無子、親戚眷屬、 、無不由是生、 屬、悉爲是誰、 妻日吏爾 民時 44頁中~下無不由是生 法喜以爲在。於是維摩詰以偈答士。父母妻子親戚眷屬

男子之亦不可得。各迦葉說、不可以 敷無數百千天繪、以爲婉綖、如上之說、龍王蒙佛威神力所化如是 鎏頁紛紛如雪、於大殿上、化立師子之座、高四百八十里、皆以衆寶而合成、造金交露、寶珠瓔珞七寶爲欄楣而極廣大、若干種香而熏之、散衆色華、b按經謂、龍王請佛、化作大殿、以紺瑠璃紫磨黄金而雜交成、則建幢幡、 三獲之、爲若干貌、委「、今此大海若干種身、 龍王 衆寶而莊嚴也、譬如第六他化自在諸天宮殿所莊嚴也、佛入大海、其處水類、績見如故、其陸地人、覩乎大海龍王經曰、世尊以威神力、化大海水、令不復現、使海生 口至 《見、不隨地獄、如斯之類、壽終己後、皆生龍中 33頁1、佛告龍王、其於佛法、出家奉律行戒、不具現戒成就、 尊 蚖云 今此大海若干種身、善惡大小、廣狹好醜、強贏細微、皆自從龍王且觀衆會、及大海若干種形顏貌不同、是諸形貌、皆心所盡、 尊、其珠之光、覆 龍王有摩尼珠、 、不可以女身得4、海龍王有女、 臨由 遭蝦蟇金翅 饌具兼重若千 **℡食畢後、** 田此行法、 329 頁 & 鳥王、 種類、 筆 覆蔽日月之明、 沙不雨身、 :成佛道曰、迦葉又如所云、不可號名寶錦離垢錦、 端正姝容顏 委身口意之所作爲 不敢食之到質 《蟆金翅鳥王、不雨身、離於衆患) 、一切衆會得未曾有33~33頁3淨實嚴普明、價直三千大千 供設以具、 328 取食之 天-4頁 又寂意時、云 又龍王 以女身成為 八海、其水枯湿 327 違戒犯 以業力故 失天身 佛道、 世 昇 涸患 行 見不墮地獄。 海龍王有女。 海龍王有女。 不遭蝦蟇。今 頁中 龍王。 天繒以爲婉綖。15-49中~下於大殿上化立師子之座。高四百八十里皆以衆寶而合成。敷無數百千於大殿上化立師子之座。高四百八十里皆以衆寶而合成。敷無數百千於大殿上化立師子之座。高四百八十里皆以衆寶而合成。 則建幢幡造金交露。時海龍王化作大殿。以紺琉璃紫磨黄金而雜挍成。則建幢幡造金交露。 |爲若干貌悉身口意之所作爲。15-14頁中今此大海若干種身。善惡大小廣狹好韓 而莊嚴之。譬如第六他化自在諸天宮殿所莊嚴也。15—15官佛入大海其處水類續見如故。其陸地人覩乎大海。其水世尊以威神力。化大海水令不復現。使海生類不以爲患。 饌 珠之光覆蔽日月之明。有摩尼珠名曰立海清淡 [具兼重若干種味。 且 |觀衆會及大海若干 金翅 又如所云。不可以女身得成佛道。、。號名寶錦離垢錦。端正姝好容顏 。如斯之類壽終已後皆生龍中。其於佛法出家奉律行戒不具。 鳥王不取食之。 寂然飲食供設以具。 淨 一切衆會得未曾有。 種 頻形 又寂意 貌不 醜 嵵 不失 向 15 強贏細微皆自從心而已獲之。 現 15 十 十 135千 1 | 144 頁 上 15 大身。 15 戒 成 是諸 男子之身亦不可英艷。15-49頁中 海。其水枯涸但見衆寶 海。其水枯涸但見衆寶 「15—15頁下 頁上 頁中 就 世 形 變爲 違 界 貌皆心 戒 犯 蛇 以 蚖 行 奉世 所 臨 畫 得 食 不捨 尊 15 意 其 後 直 146

心又c

不捨真旨

- 經

h 末g後故

爲故

虵經

不遭蝦

敢

15

151頁下

以e

奉世、

18 大方廣圓覺修多羅了義經

伽

經

굿

譬

如明

鏡

現 衆色

像

現

識 處

現 亦

復

如

是

天 133

17

楞 伽

阿跋. 多 羅 寶

壁 加 朋 鏡 持諸 臽 像 現 識 處 現 亦復 如

16

a 金 光

名

石如意寶 る金光明 崩 珠經 最 勝 H 遠離一世 Ŧ 經 尊 切 於大衆 灾 卮 屯 亦能遮止諸 告

阿難陀日 惡雷電 汝等 天 - 70頁 當 知 有 陀羅

尼 遠爾 離時 **→** ## 切災。 火厄。亦能遮-於大衆中。 ĨĿ. 告 止諸惡雷電。戸阿難陀曰。

16汝 - 5等當年 433第二

當知有

陀羅 港。

名如意寶

亦無災厄及諸障惱。非時抂死悉皆遠離。爾時世尊即説呪曰 ic-33頁中事。及諸災橫悉皆消殄若於住處書此四方電王名者。於所任處無雷電怖。善。及諸災橫悉皆消殄若於住處書此四方電王名者。於所任處無雷電怖。善,及諸災橫悉皆消殄若於住處書此四方電王名蘇多末尼。 若有善男丹西方有光明電王名至多光。北方有光明電王名蘇多末尼。若有善男路,次等諦聽。於此東方有光明電王名问揭多。南方有光明電王名殼羝傳,治等聽樂。於此東方有光明電王名殼羝傳,

是 16

至

速爲無讀世佛

樂異誦尊爲

15

爲

海

龍

王

說

法

印

王圓寂 46頁
王圓寂 46頁
王圓寂 46頁

、菩薩摩訶薩無盡法智。然 諸行無常。一切皆苦。故思 少獲福甚多。即與讀誦。 切皆苦。故 不 爾時娑竭羅龍王。即如讀誦: , 不 爾時娑竭羅龍王。即從

[晉。早證無生。速至圓寂。15-16頁中苦。諸法無我。寂滅爲樂。龍王當知。是:讀誦八萬四千法藏。功徳無異。云何爲四眶王。有四殊勝法。若有受持讀誦解了其即從座起。前禮佛足白言。世尊。頗有即從座起。前禮佛足白言。世尊。頗有

王即 爲了 四 其有 是謂四殊勝 義 受持

龍

名 爾時有龍王。一名噏氣。二名大噏 整 尊脱身皂衣。告海龍王。汝當取是 實有小種。或有贏劣獨見輕侮。去 食 或有小種。或有贏劣獨見輕侮。若 食 或有小種。或有贏劣獨見輕侮。若 人 可可。於此海中無數種龍。若干 或色。 有何。 前遍。 能妻子。 我有大種 。 所世

緣爲六何佛

塵心根處日、

19	1
大佛	STEEN ME

頂 如來密因修證了義諸菩薩萬行首 |楞嚴 經

文日 又楞嚴經日、 楞嚴經日 空生大覺 想澄成國土、 外洎山河大地、 单 如 海 知覺乃衆生 15頁 温 色空明 發 156 頁 暗 皆是妙 崩 心中 物 156 頁 想澄成國土

空明 明真心中物。 一迷爲心。 浊 生大覺中 :。^{19—11頁下} 決定惑爲色身之内。 如海 發 19 | |130 頁上

知覺乃衆生

19

| 130

頁上 不 知 色身

7外泊

Ш 泂 虚空大 地 咸

是

妙

21 梵 、網經」

22 毘曇部

呵

!毘達磨俱舎論

云 切地水、 是我先身。 切 火風、 是我本體 297

切地水是我先身。 切

20 久有鬼 曆三尼 薩婆多毘尼毘婆沙

型三惡、故不能語 %質 一惡、初有三惡、盡從人天中來、以宿習近、是以一惡、初有三惡、盡從人天中來、以宿習近、是以 說。與此(異尼カ)云、古有畜生、所以能語者、謂劫初: 是以能, 能語、今時畜: 、先有人天、 今時畜生、

|三惡道中來。是以不語。23-||初有三惡。盡從人天中來。 |古時畜生所以能語。今時畜

以宿習近故。 540以

是以能語。今時畜生。智謂劫初時先有人天未有三

匆

悪

火風是我本體

24 1006 上 密教部

滅、畢竟無有、緣 医心、若無六塵、 四大、中外合成、 四大、中外合成、 此身畢竟無體、 緣 四大分解、四大分解、 無塵可得、 四緣假合、 今者妄身、 於假妄當中、名有在

分解無塵可得。於中緣塵各歸散滅。畢竟無有緣心可見。17—14頁中~下積聚似有緣相假名爲心。善男子。此虚妄心若無六塵則不能有。四幻化。四緣假合。妄有六根。六根四大。中外合成。妄有緣氣。於大各離。今者妄身。當在何處。即知此身畢竟無體。和合爲相。與仁則之,以與此,以與歸政,以與歸政,以與於此身四大和合。所謂髮毛爪齒皮肉筋骨髓腦垢色皆歸於地。唾我今此身四大和合。所謂髮毛爪齒皮肉筋骨髓腦垢色皆歸於地。唾 四於實 。唾大中同四涕

四萬踰繕那、持雙山頂、齊妙高山半 20頁 共引風起、遶妙高山空中旋環、運持日等、令不停墜、彼所住、去此 中俱舍論云、日月衆星、依何而住、依風而住、謂諸有情業增上力、	生男女也 16~10頁 生男女也 16~10頁 生男女也 16~10頁 生男女也 16~10頁 生男女也 16~10頁 生男女能上、有男童女、忽然化生、即說為彼天所相視成媱、稻央多茂、但由執手、樂變化天、唯相向笑、他化自在天、唯成無、都央多茂、但由執手、樂變化天、唯相向笑、他心居天、形交成媱、除論曰、唯六欲天、受妙欲境、於中初二階、依地居天、形交成媱、除論曰、唯六欲天、受妙欲境、於中初二階、依地居天、形交成媱、	j俱舎頌曰、六受欲交抱、執手笑視媱 lsg	增減二十差別、然由量與住劫同、准住各成二十中劫寫頁	故名贍部洲﹔頁出之兩有池、名無熱惱、於此池側、有贍部林、依此林、雪山之北、香醉山之南有池、名無熱惱、於此池側、有贍部林、依此林、由據俱舎說、則七金山之外、鹹海之中、有四大州、南州名曰贍部州、	轉成地輪、是也 🕫 曳拂倶舎、則業增上力、起大雲雨於金輪上、滴如車輪。又感別風起、	£ 俱舍所謂、積水爲猛風所搏擊、漸成金輪等者也 四頁	爲大梵王宮頁。	d 外海之中有四大州 @頁	c 又諸有情業增上力、起大雲 🕫	奮威懸擊、金剛有辟、風輪無損爲則十六億踰繕那、如此風輪、其體堅密、假使有一大諾健那、以金剛輪上六億踰繕那、如此風輪、其體堅密、假使有一大諾健那、以金剛輪、其量廣無數、厚り出風吹動、最在極下、欲起成劫、謂之風輪、其量廣無數、厚	微細風生、
妙高山半。33—33頁上 山空中旋環。運持日等令不停墜。彼所住去此幾踰繕那。持雙山頂齊山空中旋環。運持日等令不停墜。彼所住去此幾踰繕那。持雙山頂齊日月衆星依何而住。依風而住。謂諸有情業增上力共引風起。繞妙高	款爾化生。即説爲彼天所生男女。⑵−ω頁中 上諸天欲境轉妙貪心轉捷故使之然。隨彼諸天男女膝上。有童男童女子是由執手。樂變化天唯相向笑。他化自在相視成姪。毘婆沙師作如是稱為事。樂變化天唯相向笑。他化自在相視成姪。毘婆沙師作如為無繼傾便除。非如人間有餘不淨。夜摩天衆總抱成姪。覩史多論曰。唯六欲天受妙欲境。於中初二依地居天。形交成姪與人無別。論曰。唯六欲天受妙欲境。於中初二依地居天。形交成姪與人無別。	六受欲交抱 執手笑視婬 29-60頁中	二十中劫。27-8頁中	於此池側有贍部林樹形高大其果甘美。依此林故名贍部洲。29—85頁上大雪山北有香醉山。雪北香南有大池水。名無熱惱。29—85頁上於外海中大洲有四。謂於四面對妙高山。南贍部洲北廣南陿。29—55頁下於外海中大洲有四。謂於四面對妙高山。南贍部洲北廣南陿。29—55頁下	力。	種威徳猛風鑽擊變生衆寶類等。約-55頁中復大雲起雨金輪上滴如車軸。積水奔濤。其水即爲衆寶種藏。由具種	是謂成立外器世間。初一有情極光淨歿生大梵處爲大梵王。29-83頁上	於外海中。大洲有四。29-57頁下	又諸有情業增上力。起大雲 29-57頁上	假設有一大諾健那。以金剛輪奮威懸擊。金剛有碎風輪無損。9-5頁上於最下依止虛空有風輪生廣無數。厚十六億踰繕那。如是風輪其體堅密。注論曰。許此三千大千世界如是安立形量不同。謂諸有情業增上力。先	業增上力。空中漸有微細風生。是器世間將成前相。2-3頁上二十中劫唯有虚空。過此長時次應復有等住二十成劫便至。一切有情

初如

百

又智度論

云

m

俱舍日

膽部州下、

過

萬

自由旬、

有阿鼻地獄

206

釈経論部

23

『大智度論

是等名卵生人、四種生、卵生、 初時人、皆化生、如佛與四衆、遊行 濕生者、濕生者、 、如是等名爲化生、胎生如常人生 四字買行比丘尼中、有比丘尼、名阿羅婆、地中化生、 、化生、胎生、地獄皆化生、餓 如揜羅刹媱女頂生轉輪聖王、名濕生、化生者、化生、胎生、如毘舍佉彌伽羅母三十二子、如獄皆化生、餓鬼二種生、若胎若化、人道畜生、 及劫 ^{庾代智}道樂如是等名卵生。濕生者如揜羅婆利撓疑女頂生轉輪聖王。濕生化生胎生。卵生者如毘舍佉彌伽羅母三十二子里含時雙生五七頭, 濕生化生胎生。餓鬼二種生。若胎若化生。人道畜生四種生。 諸天地獄皆化生。餓鬼二種生。若胎若化生。人道畜生四種生。

如風不入空、 如水不上行、 虚不受害 無業亦如是 290 如風不入實 水流不仰行 虚空不受害 無業亦如是 25 100

如常人生。

。 開 開 開 開 開 別 出 生 生

如

以故言善哉。各相答言。我以此金故。生不善心欲相危害今得棄之故、"以故言善哉。各相答言。我以此金故。生不善心欲相危害今得棄之故,弟而爲少金故而生恶心。兄弟共至深水邊。兄以金投著水中。弟言。弟敢金。此曠路中人無知者。弟復生念欲殺兄取金。兄弟各有恶心。肩生兄。有政金。此曠路中人無知者。弟復生念欲殺兄取金。兄弟各有恶心。 25 | 226 頁下

観部

中

24 『中論』

中論日、

大 緣 所生 法 我 說 卽 是空、 亦名 爲 假

名 亦爲 中 道 義 168 頁

> 我 說即 蕞 無 爲 是假 名 是中

> > 33

頁中

因緣生 法 道 義 30

瑜伽 部

25 瑜 伽 師 地

所瑜 謂伽 |塵垢筋骨脾腎心肝、彼卽皆無||論曰、諸天身肉外悉淸潔潔、 無 故 無有臭穢、 無 又人身 南 多 有 不淨、 心肝。彼皆無有。30-28頁上其身内外皆悉淸潔無有臭穢 又人身内多有不淨 所 謂 塵 垢筋骨 脾 腎

此贍部洲下過一 萬 有阿鼻旨大栋落迦。 29 58頁中

品其

聚集

成四州及

泥妙

犂高

1<u>6</u>9Щ

中

品

聚集成

七金

山

下 品 **『聚集成**

銕 輪

圍

山

頁下

十餘擊風 b

謂

於

處鬼人天等

隨業差別、

所

見各異

326

27 說立 世 阿毘

十五日月大圓明 天- 空頁四万八千八十由旬、是日四万八千八十由旬、是日是方便故、十五日、一合離皆尒、若稍合時、 日月圓被覆三恆逐月行、一日立世阿毘墨 曇 三由旬、 9、是日離月三由旬、日、一切被覆月光合時、日ゝ覆月、三行与別。 一切被覆月光三行与月或合或離、 近 四萬八千八云何黑半、 由 旬三 分 十云 由何 又光 231 頁 省資 不由, 《一由旬三分之一、以是方便故、具不現、若稍離時、日ゝ日行、日由旬、又一由旬三分之一、以其由旬、日中行四万八千八十由旬、日中行四万八千八十由旬、日中行四万八千八十由旬、日中行四万八千八十由旬、日中行四万八千八十 平 口月相離亦如是。 由日黑半、由日 日白半、 若相近 時、日 又一由旬三公四萬八千八-三云何黒半。1 5旬。又一由旬三分之一。以是方便故。十五日月大圓明月光不現。若稍離時。日日日行。四萬八千八十由旬1日覆月三由旬。又一由旬三分之一。以是方便故。十二6戓離。一一日中。日行四萬八千八十由旬。合離皆爾 Ħ 黒 半。 由 日 若相 指半。 近 時日 日恒 日逐 月月 圓行 被一 位覆三由2 明旬去 旬近 爾

197相目 197相目

197頁中 相離亦復如是。1

28

彰

所

知論』

日恆 b

-------ta

爲

一 俱盧舎、七 七 鬼塵、 上 七 鬼塵、 上 七 鬼塵、 上 七 鬼塵、 則最極微寒

32 指量壓 近極 極 226 横布。 透極 微型 中 為 使 地 為一肘量四肘爲一弓。五百弓量成一俱盧彼七爭量爲一遊瞭塵。彼七遊康屬為一遊的塵。彼七遊瞭塵爲一羊的一次經歷為一差的塵。彼七遊除塵爲一羊、化一致經歷為一種。後生後極爲一般塵。亦名隣虛塵。不能具經不能,不能

弓麥爲爲

塵

百五十由旬區頁 四五十由旬區頁 上數 起大雲、名曰金藏又諸有情業增上力、起大雲、名曰金藏即、 立以諸有情業增上力、起大雲、名曰金藏又諸有情業增上力、起大雲、名曰金藏 遼即成三倍、合三· 二輪廣量其數具 、故水輪減、唯厚亞 一億二萬由旬、尋處 二十六億一點學八洛叉、調學八洛叉、調學八洛叉、調學別風起、 一謂云落 萬徑、此轉依

三二停萬由 百萬上由暖 集精成學 日五十由旬。32年日旬。廣十二年日旬。廣十二年日。廣十二年日。廣十二年日年 四品 [洲等。 。 妙 32 高 可。32—25 一日金藏。降澍大雨。在 一日全藏。降澍大雨。在 日本藏。降澍大雨。在 日本藏。降澍大雨。在 226山 中 品 聚集 成 七金 山 下 品 聚集 成 三成結 輪 一个。成深 十。成深 六金章。一 圍 Ш 為厚^业。一 図三如洛

人一名 一洛熟 東 文乳二

於 處鬼人天等隨業差別所見各異

31

39

頁上

聚 175

雜

品

30 法華玄義釋

天竺此日、則無餘陰、用公測影之法、以一只宋惠嚴惠觀二法師、與 层、故以天竺、爲此-一尺二寸土圭、用測一與太史官何承天、 、爲此土之中 以頁 王、用測日影、夏至之日、 承天、共論此土是邊是中 夏至之日、兴土是邊是中、 猶有餘陰、嚴觀乃引 餘之如陰法。嚴 33 以觀 法 823 頁 中 。 尺師 二與 寸此 土圭用測日影。夏至之日太史宮何承天共論此土是

1猶有餘陰。

医。天竺此日3g 觀乃引周公3g

則測 無影

29 大乘起信論』

置。謂依法出離故。遍照衆生之心。令修善根。隨念示現故。32-76 以此難鏡。謂不空法。出煩惱礙智礙。離和合相淳淨明故。四者縁惠、出離鏡。謂不空法。出煩惱礙智礙。離和合相淳淨明故。四者縁惠一切也間境界悉於中現。不出不入不失來壞常住一心。以一切法即眞連能一切心境界相。無法可與非覺照義故。二者因熏習鏡。謂如實不空。違離一切心境界相。無法可與非覺照義故。二者因熏習鏡。謂如實不空鏡。一邊體相者。有四種大義。與虛空等猶如淨鏡。云何爲四。一者如實空鏡。一邊體相者。有四種大義。與虛空等猶如淨鏡。云何爲四。一者如實空鏡。

歲、無間地獄、生一有情、是二同時、故一中劫、器世界成、十九中劫、終、如是有情、行諸不善、壽量漸、受用乏用、閻浮提の人壽、八萬終、如是有情、行諸不善、壽量地獄、次無間獄、生二有情、時成劫俗起妄語、王法誅戮、卽有殺害不善法、爾時、衆生造不善、命終之后帝王祖大三末多王時、田分互起、侵盜初發、偸盜被王推問、言不曾偸、 漸漸下生、北俱盧、西牛貨、東勝身、南瞻部州、次第而生亞貝人祖大梵、後諸有情亦從彼沒、有生梵輔梵衆、他化自在、乃至四王、極光天有命終者、卽生大梵、先生之心而作是心、由我貪生、故世稱d孤生疲勸嗚呼、若有同分生此界者、有何不可、發如是心、雖非念力、 謂之成劫二十中劫者也 寶所 216 頁 成 其形皆 圓 最 小 唯 俱 匠盒舍、 如是成劫二十中劫。32—31頁下 如是有情行諸不善。壽量慚滅受用乏少。關浮提人壽八萬歲。無間地、如是有情行諸不善。壽量慚滅受用乏少。關浮提人壽八萬歲。無間地、公後卽生傍生。次生餓鬼。漸生地獄。次無間號生一有情。時成劫終。如是成劫二末多王。是時田分互起侵盗。初發偸盗。被王推問言不曾偸。始帝王祖三末多王。是時田分互起侵盗。初發偸盗。被王推問言不曾偸 諸星輪量。 第而生。32—30頁下 第而生。32—30頁下 第一生。32—30頁下 第一生。32—30頁下 第一生。32—30頁下 第一生。32—30頁下 第一生。32—30頁下 第一生。32—30頁下 若最小徑一倶盧舍。空居天宮諸寶所成。 若最大徑十六由旬。
其状皆圓。32—27頁下 東勝身洲。南贍部洲。次。如次梵輔梵衆他化自在。 32 216 頁 中 **-**彼處。 先-此界者。 先^石。 生<u>有</u>

32 障蔽其光、故云執日 2頁 年數人 日月天子、放盛光明、 日月天子、放盛光明、 在慈恩基曰、羅睺阿脩羅王、 ·通是無壅不思議惠、卽報身也、力是體用自在、卽應身也 法華文句云、神通之力者、三身之用也、神是天然不動之理、 身之上下出水火等云云 ஜ草境、能變、謂轉換舊質、此時 b慈恩基曰、神境通有二、一 妙法蓮華經玄賛 調十八 能 射非天之眼、此爲非天箭鋒、以手此云執日、與天鬪時、將四天王、 變 變 一振動地、六動等也、二熾然、一能化、謂無而忽有、化身化語化 156頁 、以手執日、 |天王、天先| 下出水火等。34-81頁中、能變謂轉換舊質此謂十足神境通。有二。一能變 壅不思議慧。 即報身也。力三身之用也。 此爲非天箭鋒。
 非天與天鬪時。 十變八二 力是幹用自在。卽應身也。神是天然不動之理。 變能 化 震能 ·。以手執日障蔽其光。 將四天王天先與其戰。 。地六動等也。問無而忽有。 即應身也。34—22頁下動之理。即法性身也 謂 二熾燃。 故云執日。34-化身化語化 身之上 通是無

33『觀音義疏

又維摩經曰、慈悲爲女、善心爲男⑷頁

慈悲爲女善心爲男。34―39頁下

34『佛說阿彌陀經義疏』

193順 a b 此方機、且言六時、准大本中、彼又按靈芝阿彌陀經義疏曰、極樂國、 猶言極樂淨土衆鳥即彌陀化身 195 彼以蓮開鳥鳴爲曉、國、光明常照、旣無日 蓮合鳥棲爲夜、 彼以蓮開烏鳴爲曉。初中彼國光明常照。 當知衆鳥即是彌陀化身 蓮合鳥棲爲夜。37-既無日月則無晝夜。 37 360 頁下 -60頁上~中 準大本中。

35『大方廣圓覺修多羅了義經略疏』

夫明淨之心者 然著地飛空、 瑜伽論釋衆生云、 若水若陸、 思業爲因 切群生、 微細蠢動 本有之躰而眞淨明妙者也 胎濕染爲緣 或卵胎 五蘊初起爲生 或濕化。 240 頁 不可具分 172 173 然著地飛空若水若陸。 故* |瑜伽釋衆生云。思業爲因。殼胎濕染爲緣。| 『瑜伽論』とは表現が一致せず、『圓覺經略疏』 (淨明妙虛徹靈通。 39 523 微細蠢動或卵胎。 或 以濕化。 五蘊初起爲生。 所引と合致する 不可具分。 39 39 551 頁 中 551 頁 中

177

律疏部

36『倶舎頌疏論本』

自然	「現場のでは、現場のでは、現場のでは、現場では、現場では、現場では、現場では、現場では、現場では、現場では、現場	發影、自覆月輪、故於尒時、見不圓滿 天-ദ頁 令於世施設論中、作如是釋以月宮殿行近日輪月輪被日輪光所侵照、餘邊以早已食含論頌疏云、問、何故月輪、於黑半末白半初位、見有缺耶、答、問以	如何動作、答、有情業力、如成劫風、風雖非情、亦能成劫⑵頁 有世也俱舍頌疏問、諸地獄獄卒、是有情不、答、有說非情、問、旣是非情、問書	騰空目在 20頁 41-6 上, 19月	り依倶含論、水輪轉成金輪時也 rg 有や	有二里、一踰繕那、有十六里、亦名由旬 @頁 一覧 一覧 一覧 一覧 一覧 一覧 一覧 一
· 4-88頁上-中 · 4-88頁上-中 · 4-88頁上-中 · 6本 在 一 有懷人。 各以所取六分之一雇令防護。封爲田主。 因斯故立利帝 · 6本 (五) 在 一 有懷侵奪。 劫偷遇起始於此時 爲欲遮防。共聚評議。 愈量衆 處。無復再生。遂共分田。慮防遠盡。於己分田。 生收護瓜。 於隨 處。無復再生。遂共分田。 成 於之。於八磴學。漸多停貯。由此於稻生我所心。多收無厭。故隨 後食。餘人隨學。漸多停貯。由此於稻生我所心。多收無厭。故隨 時諸人隨取香稻。無所貯積。後時有人。禀性懶惰。長取香稻。貯	頁下。就夜增也。十一月。冬至已後。日既向北。説畫增也。4—1期向南。説夜增也。十一月。冬至已後。皆行此洲。向南向北。如其次第。夜增畫增。故知五月。夏至已後。	於爾時。見不圓滿。4—88頁上 月宮殿行近日輪。月輪被日輪光。所侵照。餘邊發影。白覆月輪。 何故月輪。於黒半末白半初位。見有缺。答世施設論中。作如是釋。	·情業力。如成劫風。風雖非情。亦能成劫。4-8g下 語地獄。獄卒是有情不。答有說非情 問既是非情。如何動作。答	· 四。劫初時人。皆如色界。諸根無缺。形色端嚴。身帶光明。騰空自在。 四。劫初時人。皆如色界。諸根無缺。形色端嚴。身帶光明。騰空自在。	.轉成金輪。厚三億二萬二輪。廣量其數是同。4-8g上 擊此水。上結成金。如熟乳停上凝成瞙。故水輪減。唯厚八洛叉。 發師說。由風力持。令不流散。如篅持穀。有情業力。感別風起。	踰繕那。有十六里 4—88頁中。云。計一肘。有一尺八寸。一弓有七尺二寸。乃至一俱盧舍。計有二里。]

諸宗部 37『大乘法苑義林章』

						40		39			38	
f 俱舍曰、粳米不消、大小便利 20頁	e 俱舍曰、風波清水、成須彌七金等、是也 🕫	d 圭峰云、二禪福盡下生、卽人也、道謂、二生三是也 rō頁	也這具獨者、彼之天也、四州泥犁等、乃至須彌者、彼之天也、四州泥犁等、如、即太極也、雨下不流、陰氣凝也、	變生金寶等、復引起別風、簡別寶等區頁至夜摩天、復大雨澍金輪上、即猛風起、鑽擊積水、積水濤奔、爲衆寶、至夜摩天、復大雨澍金輪上、即猛風起、鑽擊積水、積水濤奔、爲衆寶、內亦有情業力復大雲起、雨如車軸下、風遏不聽流、先成梵王界、乃	故彼云道生一也 @~@頁故彼云道生一也 @~@頁	2『原人論』	猶言無明卽法性、法性卽無明也 ஜॉ	3『摩訶止觀』	如人生身、爲虵虎等、亦不轉惣報 天-音頁下爲人主、但是順現轉別報、若惣報第八識不轉、故無中有、又不託胎、下爲人主、但是順現轉別報、若惣報第八識不轉、故無中有、又不託胎、下爲人主、以為地是,以為此之,以	含藏一切真俗境界 18頁 含 不守自性、隨染淨緣、不合而合、能 a 又云、阿賴耶識、卽是真心。不守自性、隨染淨緣、不合而合、能	《『宗鏡錄』	處中定果色也 メー-パロ 図本形類、佛前聽法、談論語言、所謂法或又依定力、則如梵王等、及本形類、佛前聽法、談論語言、所謂法
初食地餅林藤。後粳米不銷。大小便利。54-70頁上 **『県含論』とは表現が一致せず、『原人論』と合致する。	風鼓清水成。須彌七金等。54~70頁上*『倶含論』とは表現が一致せず、『原人論』と合致する。	二禪福盡下生。卽人也。卽二生三。45—79頁上	70頁上 70頁上 70頁上	風鼓清水成。須彌七金等。涬濁爲山地。四洲及泥犁。45-70頁上、始作金剛界。次第金藏雲。注雨滿其內。先成梵王界。乃至夜摩天。乃光音金藏雲。布及三千界。雨如車軸下。風遏不聽流。深十一洛叉。	沌一氣。故彼云道生一也。45—00頁上 老氏或迷之或權設。務絕人欲。故指空界爲道。空界中大國議曰。空界劫中。是道教指云虛無之道。然道體寂照靈通。		無明卽法性法性卽無明。48-21頁中・下		、以不改轉總報故。但是順現轉別報。若總報第八。即不轉。4-3頁上問。如人生身變作蛇虎等。有中有身起不。答。慈恩云。無。中有身。	俗境界。48-69頁下		又梵王等變本形類。佛前聽法談論語言。45—33頁上

41 絈 歷代通 載

人因號師為破籠墮云 50頁 人因號師為破籠墮云 50頁 人因號師為破籠墮云 50頁 人因號師為破籠墮云 50頁 人因號師為破壞不敬謝、師曰、此是汝本有之性、非吾強言、神復再拜而沒、將生天矣、敢不敬謝、師曰、此是汝本有之性、非吾強言、神復再拜而沒、本語、又打三下竃、乃應手破墮、須臾有一禪師至廟、直入廢中、以往來自是遠近人新祀、殆無虞曰、一日有一禪師至廟、直入廢中、以往來自是遠近人新祀、殆無處日、一日有一禪師至廟、直入廢中、以往來自是。近八原中、以往來自是。 假 b 以下筮、 方 自餘小聖雖曉未然、必藉蓍乙曇謨最曰、佛是衆聖之王、 必藉蓍龜、 方通休咎 24頁 會麼。衆云。不會。師曰。本有之性爲什麼不會。衆僧乃禮拜。師曰。完善。所曰。我只向伊道是泥瓦合成。別無道理爲伊。衆無語。師良久云。是、無師前曰。我本廟鑑神。久受業報。今蒙師說無生法。得說此處當生生、徒、廟。以林擊竈三下云。咄此竈泥瓦合成。聖從何來。靈從何起。。設二、恁麼京寧物命,又擊三下。竈乃傾破墮落。須臾有一人青衣峨冠。設在杖隱居嵩山。山有廟靈甚。殿中唯安一竈。遠近祭祀烹宰無虚日。師領柱杖隱居嵩山。山有廟靈甚。殿中唯安一竈。遠近祭祀烹宰無虚日。師領柱杖隱居嵩山。山有廟靈甚。殿中唯安一竈。遠近祭祀烹宰無虚日。師領柱杖隱居嵩山。山有廟靈甚。殿中唯安一竈。遠近祭祀烹宰無虚日。師領柱杖隱居嵩山破竈墮和上者。不稱名氏言行叵測。初見老安國師。契悟心要 不 破也破也。 墮也墮也。 於是其衆皆悟玄旨。 49 | 591 図 頁中 [終始不假 下 一 次 自 餘

必藉蓍龜方通休咎。 通休咎。49-44頁上 切含識先後際。

小最日。

聖雖

阿僧伽亦名無著。即健陀邏國人也。5-35頁於慈氏菩薩所受瑜伽論莊嚴大乘論中邊分別論。城西南五六里有故伽藍。是阿僧伽菩薩說法處。 晝則下天爲衆說法。菩薩夜昇覩史多天。

事彙部

42

『大唐大慈恩寺三藏法師傳』

是等皆定通之力、今非所取義 天-15頁無著菩薩、夜升都史多天、於慈氏所受瑜伽論等、

晝則下天爲衆說法、

43 翻譯名義集』

諾健那、 此云露形 神 執金剛力士也 169 頁

云露形神。 即執金剛力士也。 54 1086

頁下

取意

1 俱舎頌疏論本』

蔵外疑

経

2

唯

識論同學鈔』

十地業報乎、亦非神道遊戲之境界乎等類土有差別、故名曰十王、今天孫降迹、便作欲色界之王、以大威力、濟度衆生、又修多羅之說有言、十王業報者蓋悲增;

菩薩、

地已上、

爲中國主、教化蒼生、或感分段反易二身而十一苦薩、依善業力、登地只

豈地 非之

1 蓮華經』

世謂日中鳥也經算華經云、閻浮提樹 有 鷄 $\widetilde{\Xi}$ 人棲其 美 鳴則天下 雞皆鳴 は次のように引用されている。*「蓮華經」に該当する文献は管見に及ばなかった。 』 山 家要略記』 で 同

彼鳴則天下鶏皆鳴

Ŀ

(『神道

経

州、西牛貨州、北倶盧州、泥犂則八熱・八寒近邊、孤獨十八地獄、 又分水 甘鹹、 令:所成、銕輪圍山、周匝如輪、 圍一世界四州、東勝身州、南瞻部 又分水 甘鹹、 令:乘結品 聚集成 四州及 泥犂 妙高山王,四寶爲躰、北金,東蘇、南吠琉環、西願脈迦寶、雅品 聚集成 四州及 泥犂 妙高山王,四寶爲躰、北金,東蘇、南吠琉環、西願脈迦寶、 立內海外海、 八功德水、 第八名外海、 妙高爲初、 鹹水盈滿 18~17頁輪圍爲後、中間有八海、 前七名爲內、 令別 皆 金随

具 成

尹|三界分段也。66-63頁~| 利有情。而至不動地、|凡感十王花報。頓悟 16頁下 必得變易。 嶼悟悲增菩薩也。 純無漏相續 續 **製成。不起煩緊** 惱身 故不 受身

181

日初出照此木、天雞玄中記曰、東南有桃羽族部五「雞」 郡國志曰、臺州桃都山、地部十二「會稽東越諸山」 天下之雞感之而鳴。 金樓子曰、東南有桃都是果部四「桃」 雞聞之而鳴 括地圖曰、桃都山有大桃樹、 入雞即鳴、 有桃都山、 山 上有大桃樹、 山 天下雞皆隨之鳴。上有火樹、名曰桃都枝、 上有樹、 盤屋三千里、 樹上有雞、 上有天雞、 上有金雞、 H 日初出桃樹、 初出 相去三十里、 日照此則鳴 照此桃、 天雞即鳴、 天雞即 有天雞 鳴 下

にも淨土あり、 禅宗などと関係の深い典籍が複数同居しており、 するわけだが、 思想に依拠している。こうして、 趣等名、 道教については 示してはいない。 来十分に解明されてこなかった 『纂疏』 法をすてずとも云へり。」 つまり、 は 然而子細看來、 以三 諸宗に横断的でありえたのは、 その典拠は小乗から大乘に至るまで実に広範に及ぶ。また、 浄土の中にも禪あり。 一此等諸說、 一教之可證、 実際 『勸修念佛記』でも「すべて心をはなれ法をなし、『勸修念佛記』でも「すべて心をはなれ法をなし、 全同浮圖之說」 知一 (前掲書 言氣而已、 書之不誣、 「要旨」を 神話世界の成り立ち、 六四頁) さらに心をはなれたる法なしと心得べし。 (同書 未及神理」 と、禅と浄土を全く相対化して扱っており、両者をあくまで一心上の方便として扱っ 三教」 自古解釋雖多、 まさにこの「一心」、 一六〇頁)、 兼良の思想は諸宗に横断的で、 (同書 により解明しようという優れて思想的な著作である。 神々の行動や持物、 また 鮮窮要旨」 六五頁)

と言うのに対して、 「唯浮圖氏之說、 いわば (『神道大系』日本書紀註釈 『大乘起信論』由来の 禪も淨土も一心のうへのしばらくの法儀也。 また奇瑞などの意義を仏典を介して理解しようと 大乗の中でも法相宗・三論宗・華厳宗・天台宗 甚詳明矣」 特定の宗派の教義に肩入れするような態度を 實際理地 仏教については (同書 塵を立せずともいひ、 争 (以後諸宗に広く拡散した) 六八頁) 四七頁) 凡此書 等 三教の中でも儒教と とあるように、 とりわけ仏教の 又應用門頭 不言三世六 禪の 如 中

98

右同書

五七頁

豈有異道哉 法之所歸 心者衆生之心」(同書 三〇五頁)、 来蔵の構え一般に依るもので、兼良にとって思想的重心はそこに求められる。『纂疏』でも「蓋儒佛二教、一致之道理、除此之外 諸教統合の論理として活用されている 起卽是生、不生之生、 致之理、 亦在一心」(前掲書 「神道以心爲本、 歸卽是滅、 三〇四頁)、「儒宗三德、 不滅之滅、 故神事宗源、 一心體性、 不出一心、 本於天性、 非生非減、 譬如水之有源且有宗、 佛教三因、 謂之神道」 (同 書 具於本有、 三一四頁)と、 源 統而言之、 謂諸緣之所起、 彼の「一心」が 不離 宗 心 謂萬

95 兼良は新来のパクパの することとなり、 は元代に王朝で殊に珍重されたため、 はその名が見えているので、 の仏教思想に基づくフビライの王権像について」『日本西蔵学会々報』四○ ら孫引きされた可能性を考えた方が宜しいということになろう。 にそれが五山版で版行されており、 稀覯本と見なければならないだろう。 |法寶総目録』巻二所収の『大明三藏聖教北藏目錄』(二三二 二九三頁上)、『大明三藏聖教南藏目錄』(一四五六 三五二頁下) 書籍の流通の観点から禅宗との関わりが窺えることになろう。 『彰所知論』を踏まえている。 明代の入蔵は確実である。 兼倶も『中臣祓抄』でそれを参照するなど、 それでも、 単行本として輸入された可能性も考えられなくもないのだが、その場合、 当該の文章は 石濱裕美子氏によると、 しかし、この明蔵自体が日本では随分と希少なようであるから、 四二頁)ということだが、これが目録には見えていない。 『佛祖歴代通載』にも引かれているので そうなると、『彰所知論』 『彰所知論』はすぐさま元代に入蔵した(「パクパ 十分に普及していた様子からすると、 の引用は兼良と五山版の関係を示唆 (前掲【表】41を参照)、 該書は相当な

96 大正蔵 卷四八 六九四頁下

97『神道大系』日本書紀註釈(中) 一九四頁

99 右同書 一五六頁

10『群書類従』第六輯 一二五三頁

10 土田健次郎『道学の形成』 二三三頁

102『神道大系』日本書紀註釈(中) 一五八頁

104 右同書 巻三 第五七条

105 右同書 巻六三 第一三二条

106

田村航氏が既に『一条兼良の学問と室町文化』で「一条兼良の朱子説受容-『礼記』をめぐって――」と一章を設け考察し

ているように、兼良の『朱子語類』の実見については慎重に判断せねばならない。ここでは朱子学に特徴的な思考であること

を指摘しておくことにしたい。

107 『朱子語類』巻一七 第三三条

108『大乘起信論』では「所謂心性常無念。故名爲不變。以不達一法界故心不相應忽然念起名爲無明。」(大正蔵

卷三二 五七七頁下)と言う。

109 大正蔵 卷三二 五七六頁上

110 大正蔵 卷三二 五七六頁中

□ 大正蔵 卷四五 七一○頁下

11『神道大系』日本書紀註釈(中) 一六八頁

113 右同書 一四七頁

114 右同書 一四九頁

15中でも儒学と仏教については特に「蓋儒佛二教、一致之道理、除此之外、豈有異道哉、一致之理、亦在一心」 (『神道大系』日本書紀註釈(中)

184

131 130

大正蔵

三〇四頁)と言っている。

『神道大系』日本書紀註釈 中

右同書 二二二~四頁

118 右同書 一六四頁

119 右同書 二〇三頁

121 120 右同書 一四七頁

『神道大系』日本書紀註釈(下) 二九頁

岡田荘司校訂『兼倶本・宣賢本 日本書紀神代巻抄』

一六七頁

『神道大系』日本書紀註釈(下) 四一頁

124 123 122

『大祓詞註釋大成』上

四〇二頁

125『大祓詞註釋大成』上 三七七頁

『神道大系』中臣祓註釋 二一六~七頁

126

127『大祓詞註釋大成』上 三七七頁

128 右同書 三八一頁

129

右同書 三九一頁

『神道大系』中臣祓註釋 二五四頁

法界」からの乖離を「無明」とする構えは、『大乘起信論』に特徴的な解釈である。 卷三二 五七七頁下 そこには「以不達一法界故、 心不相應、 忽然念起、名爲無明」とある。「忽然念起」による「

185

132 『大祓詞註釋大成』上 四〇二頁

133 右同書 四〇二~三首

134

135 『神道大系』中臣祓註釋 二四三頁

『中臣祓訓解』(及び『中臣祓記解』)に

と弁才天(女神)との習合に躊躇いが無いのも、そうした背景を踏まえてのことであろう。

り「速佐須良比咩神」は素戔嗚と見做されていた。かく素戔嗚は男神でありながら女神と同体化されてきたわけだが、

「速佐須良比咩神子速素盞烏尊也」(『神道大系』中臣祓註釋

一二・二三頁)とあるように、

以前よ

『神道大系』日本書紀註釈 (下) 八一頁

137 136

との関わりを専論している。(『異神』「第三章 『佛說大荒神施與福德圓滿陀羅尼經』 修験聖典編纂会編『修驗聖典』 宇賀神―異貌の弁才天女」三二六頁~)これにより素戔鳴と荒神、 五二頁上~下

山本ひろ子氏は、当該経典と弁才天信仰

及び弁才天を結線す

る信仰を窺うことができよう。

138

岡田荘司校訂『兼倶本・宣賢本

日本書紀神代巻抄』

一五九頁

139 『神道大系』日本書紀註釈 (下) 四二頁

140 『大祓詞註釋大成』上 三八六頁 「豐葦原瑞穗國トハ、

此國ノ名ナレトモ、

惣シテハ、娑婆世界の惣名也」とある。

141 『神道大系』卜部神道(上) 五五頁

岡田荘司校訂『兼倶本·宣賢本 日本書紀神代巻抄』

一四二~三頁

142

143 『神道大系』卜部神道(上) 七七頁

144 『神道大系』日本書紀註釈(下) 八一~二頁

145 『神道大系』中臣祓註釋 一九九百

- 146 『神道大系』日本書紀註釈(下)
- 147 岡田荘司校訂 『兼倶本・宣賢本 日本書紀神代巻抄』 一七四~六頁
- 148

『神道大系』日本書紀註釈(下)

四六頁

149 右同書 八九頁

150

右同書

四六頁

151 他にも『神書聞塵』では「華嚴經ニモ、海神ヲモアカスソ。山海經ニモ、貌トレモアルソ。サレトモ、出處ハ此國ニアリ」(『神道大系 日本書紀註釈(下) 四八頁)、「釋尊ノ三界導師サヘ、吾神ヲマツラレタソ。 金毗羅神ハ、 三輪ノ大明神ソ。

日吉ノ大宮ソ。

第一ノ子ソ。マタラ神ハ、素戔ソ。佛ハ父子トモニ、マツラレタソ。」(同書 五五頁)とも言っている。

日本書紀神代巻抄』 二四四頁

153 『大祓詞註釋大成』上 三七九百

152

岡田荘司校訂『兼倶本・宣賢本

- 154 『神道大系』日本書紀註釈(下) 九一頁
- 155 『神道大系』卜部神道(上) 一六五~六頁

156

- 西田長男「御霊信仰と祇園会」(『御霊信仰』 民俗宗教史叢書 吉田家旧蔵にかかる清原宣賢(天文十九年七月十二日薨、七十六歳)自写本で、その兄卜部(吉田)兼致(延徳三年〔一四九一〕 <u>Fi</u>. 一三三~四頁 西田氏は「右に掲げた「勧請祭文」一通は
- であるが、これによっても当代においていかなる神々がおもにもてはやされていたかということとともに、 十一月二十五日卒、四十二歳)の自筆本をもって書写したものという。すなわち、卜部流の「勧請祭文」の一例を示したもの その中には、 やは
- とくに興趣をひかれるものがある。」(同書一三四頁)と紹介されている。 「武答天神・牛頭天王・娑迦陀女・八王子・虵毒気神王・流行疫神」などの諸神が含まれているのを知られるのは、

157 右同書 一三四~五頁

158 井上智勝 『吉田神道の四百年』 二六頁~

159 右同書 三〇頁

160 『神道大系』中臣祓註釋 二五八頁

162 161 右同書 二一四~五百 『神道大系』卜部神道 (上)

九一百

163 『神道大系』日本書紀註釈(下) 八七~八頁

165 大正蔵 卷五二 七八一頁中~下

『元亨釋書』巻第二十八「感応寺縁起」でも「一日、老翁釣竿を持し河中より出でて演(一演法師)に語つて曰く「我れは此の 地の主なり、今より応に護伽藍神と為るべし。我れに神力あり、能く魔障を除き疫癘を去る。

166

164

岡田荘司校訂『兼倶本・宣賢本

日本書紀神代巻抄』

二四七頁

已つて形隠る。」(『國譯一切經』和漢撰述部史伝部二十 四六七頁)と、「有情の業感」に依り「牛頭天王」の呼気が毒にも薬にもなると言っ は薬と為り或は毒と為り、或は悪瘡と為り或は疾疫と為る。皆是れ有情の業感なり。 初めて起きて天に向つて気を吐く。其の気或いは雲霞と為り、 或いは雨露と為り、万に触れて同じからず。 我が強ひて為すに非ざるなり」と、 其の触るる所、 言ひ 或 す。所謂る牛頭天王といふ者なり。我れ眠を好む。一歳三百六十日のあひだ只〻五月五日にのみ醒め、餘日は皆臥す。端午の朝

又好を夫婦に結び、

産育を調適

ており、ある種、 「人々の健康状態を左右する『気』の持つ両面性の反映」と捉えるのが穏当であるので、 よく似た発想が見て取れる。 但し、 既に拙論(『蓮花寺佛教研究所紀要』十四 一六六~七頁)で指摘したとおり、 自然法則的性格が強く、これを

れは

方便による教導と見るわけにはいかない

、眼也。

弊身ヲバ滅シヨ。 蚩尤返テ被打、

仍其ノ魂魄ヲ崇テ、十二月毎朔奉幣。

其幣身ヲバ破テ、

五節の備ト成セリ。

正月正日

ノ餅ハ肉也。

三月三日

ハ皮也。

167 岡田荘司校訂 『兼倶本・宣賢本 日本書紀神代巻抄』 五九頁

168 "改訂增補国史大系』 一〇五頁

169 『神道大系』文學編(一)

六八頁

173 172 右同書 六八頁

171 170

右同書 右同書

六六頁

「御本地

ハ男體ハ藥師、

女體ハ十一面ト云フ」とある。

中村璋八『日本陰陽道の研究』 二四

九頁

174

右同書

二五〇頁

175 右同書 二五〇頁

176

日鬚髮。 『簠簋內傳』で「厥五節祭禮者、 七月七日、 小麥索麵、 巨旦繼。 正月一日、 九月九日、 赤白鏡餠、 黄菊酒水、 巨旦骨肉。 巨旦血脈。 三月三日、 總蹴鞠頭的眼 蓬萊草餅、 門松墓驗 巨旦皮膚。 修正導師葬禮威儀 五月五日、 菖蒲結粽、

巨旦調伏儀式」(中村前掲書 二五〇頁)と言っている。こうした五節句に係る観念は、

既に鈴木元氏(『室町連環

中世日本の

「知」と

咸 是 巨

一二○頁~) が指摘している通り、 ζJ わゆる「見聞系朗詠註」(知恩院本)に「三月三日、 凡一年有五節。 正月正日、 三月三

空間』

 \mathbb{H}

五月五日、

七月七日、

死テエキレイノ神ト成テ、国土人民ヲ亡ス。□ 九月九日也。 昔、黄帝ト蚩尤ト、蚩尤者炎帝ノ臣也、黄帝ヲ打テ、炎帝ヲ位ニ付ケムトセシナリ。 黄帝安和平之術ヲ案ジ、天ノ告ヲ感ズ。 即告テ云、魂魄ヲ崇テ、

蚩尤ガ眼ハ三重ニ輪ノ有リケルナリ。 七月七日ムギナワゝ筋也。 九月九日酒血也。 サテ、 マトノヱハ三重ニカク也 此外ニ正月ノ遊ニスルモノ有リ。 眼ノ中心 ノ瞳ヲバ抜出テ、 マリハ頭也 或キモトモ云。 キウチヤウノ玉成

IJ

マトノ中心ノ黒眼ヲバイレヌナリ。

此故ニ、

正月遊ビ吉クシツレバ、疾病ヤマズトハ云也。

キリマゼ、

ウトメ、

大根、

ワラビ、

イロリノ五種ノアワセルスルハ、イロリハナツキ、

ワラビハカミ、

ウトメハヒゲ、

金神者、 端身色也。 端将来ヲ咒咀シタラン物ヲ、 射クルミトテ、 ト号シテ射ハ、古端カ目ノ皮也。 射落トテ射ルハ、古端カ左右ノ手ヲ、ヒチヨリ落シテ、足ヲ土ニ埋ミ立テ、 入ルルハ、 酒ヲ作リテハ、古端カ血ノ色ト号スル也。アタタケトテ昇餅ハ、古端カフクリノマネ也。 されたと見える。「祇園牛頭天王御縁起」(文明本)でも「サテモ比ハ、十二月ノ末ノ事ニテ有ケレハ、一切衆生、 るのだが、この構えは 斷彼巨旦屁骸, 釈集成』第二巻上 歯 ノクヒ也。 五八六頁下~五八七頁上)、 因兹、 キリ□糞也。 巨旦大王精魂也。 古端ヲ焼タルホネ也。 年繩トテ引ハ、天蓋ノマネ也。 謂扱打、 世上祝、 ヰルハ、 彼巨故骸各配當五節供、 知恩院本「倭漢朗詠注」六頁) と見えており、院政期あたりの蚩尤伝説にまで遡ることができる。 打玉者、 蚩尤弊身ノユカリヲ滅ボス事ヲ表示スル故、 表咒咀彼。 古端カ閇也。 「見聞系朗詠註」 七魄遊行而殺戮南閻浮提之諸衆生」(中村前掲書 二五四頁)と、 また「祇園牛頭天王縁起」(長享本)でも 端眼也。 我眷属ト成テ、守ヘシト、 十二月末比、 キツチヤウノ玉トテ、丸キ物ヲ打事ハ、古端カ脇ノ玉也。 上ニ赤餅積ハ、 是皆、 十五日、 行調伏威儀」(中村前掲書 で言う「魂魄ヲ崇テ、 年繩二、クロメヲ、指ス事ハ、黒焰ヲマネタリ。 正月十五日ノ内、 人々成越年営、 焼失標、 古端カ身ノ色ト号也。 宣旨ナリケレハ、三界衆生、 端死屍也。 造節酒、 咒咀スル也。 弊身ヲバ滅シヨ」と呼応しており、 三五一頁)と、 彼疾病神畏テヤマセヌナリ」 退罸悪魔、 「然間、 表古端血。 門林トテ、 十四日ニ、門林ヲ焼キ失ナフ也」(『室町時代物語大成 足腨ヲ横カウニ懸テ、ヰタル也。 咒咀古端者、 巨旦の遺骸を分解して供犠に用いる一方で、「此 払捨凶邪意也。」 春餅、 松竹ヲ立ルハ、 是ヲ承テ、大ニ悦、 巨旦の魂魄を金神として残留させてい 大取名温、 ハマトテ、 思食天王御眷属 炭ヲ指ス事、古端ヲ焼タル、炭ナリ。 前ノ膳トチ、 (伊藤正義・黒田彰編 (同書 旁端肉、 焼ク時ノ天蓋ヲ、 彼の蚩尤伝説は色濃く反映 射ル事、 五九二頁上~下)、「又五月 白餅ツキテ、 『簠簋内傳』では 咒咀スル様ハ、 餅入輪端骨、 可 古端カ、 猶モ、 有擁護。 年取ニハ、 アカス的 釣ラン為 桶カワニ ホソ也 古

又、正月ノアワセニハ、

たうに、

また御じけんありて、

いそき、

ほうわうへ、そうもん申て。

わかてうに、五せつくといふ事を、

まつるへしと、

のた

五日 七月七日ノ水ヲアフル事ハ鬼人ヲトラカスチノケヲ子フノ木ニテ洗ヒ澤ニ流セハソノケ忽ニ失ル也。 生タル木也。 ヲク、リテサクルナリ。 月ノ餠ハカタル姿也。七草菜ハ肉ヲ斬アツメテニタル姿。十五日粥ハ五藏ヲニタル姿。三ツマタハ四ノ手足ノ骨ヲ三タテ、一 ハ不動明王ノ八大童子也。 ヲ住マセシトセシヲ。・《牛王ノ五人ノ王子達是ヲ打滅 メ 頸ヲ取ル。 ウ弓ノ事也。 カタメドークヒスチット七月七日゚ームキナハドークフ リテ人、タメ國、タメ凶害。ナスニヨリテ 正月にかけての儀礼が強調されており、 北野克写『名語記』 五九三頁上)と述べており、 第三二輯上 二一四頁下~二一五頁上)、 弓イル、マト如何 、糉者、 九月九日ノ菊モ彼無所ヨリ生タル草花也。此ヲ吉々營メハ現世安穩ニシテ福壽增長ナリ。 古端、 赤飯ハ肉ヲ取集テカタメテアル體也。 聖答云。 本鳥、 五三七頁)、『塵滴問答』では 鞠ト云ルハ國土昔大天魔アリ。 門松ハ天魔鬼神ヲ入レヌ爲ノサカモキナリ。 菖蒲、 マト、的也 五人ノ王子ハ五大明王也。 同様の観念は「祇園牛頭天王縁起」にも共有されている。 首髪也。 マロケレ、マトカ・イフヘキョ略シテ 魂ョ、正月、汲打、玉ニシテ、コレョ打チ 「貴船物語」では「くらまの、 その点で「倭漢朗詠註」とも『簠簋內傳』とも親しくはない。 又、六月一日、降天薬神時、 「男問云。 カヤウニスレハ、惡鬼オソレッナシテ 五月五日ノ菖蒲彼カ血タマリタル所ヨリ生タル草也。 曇王カ眼ハ的。 惡事ノ大曇王ト云フ。 鞠小弓遊ヒトテ、 取出正月餅、 其首ヲ鞠ト名付テ 八人ノ童子ニケサスル也。 夜大豆ハ惡神ヲ打出姿也。 ひしやもん天。しゆしやうりやくの、 舌ハユツリハ。骨ハシタマユミノシリ。 マト、イヘル也 虚空ヲ住所トメ。 鞠ヲケ弓ヲ射タリスル何樣ナル事ソ哉。 髪ッヘウトメーナツケ 号端執骨者。 災難ッアタヘス・申セル歟」 但し五節句の構えよりも、 的ハ□尤カ眼也又云マナコヨノ反ハマト也 天王有御照覧、 國ヲ立テシ佛法ヲ在ラセシ。 三月三日桃ノ花ハ彼カハヨリ 後生モ淨土モ無疑。」 齒ョハキリマセトイヒ骨ョハハ 索餅ハ身ノ筋ヲ取集メタ 他にも『名語記』では 蓬ハ頭ヨリ生タル也 ためなれは、 大喜悦給也。」 クヘハ腹綿。 □尤鬼神⁻ナ 大晦日から 八人ノ童子 (田山方南校 此弓ハヤ

般へ広く応用されるに至っている。 いか、返るへきと、 てはとのたまへは か、返るへき あばらぼね。ゆつりはは、をにのした。かやうにいはふといふは、みなをにてうふくするなり。それにおそれて、をには、わ をぬき、さけにいれてのむ。くさもちは、をにのにくをくう。ちまきは、をにのかうへをむきてくう。 つまき。七月七日は、そうめん。九月九日はきくのはな。これはみな、をにをてうふくのほうなり。 七日の日、 して、五せつくといふ事を。 まへは。へつたう、 こゑさりける」 たり申さすとかや。」(『室町時代物語大成』第四 五月五日と申けれは、 三月三日と申せは、 正月に、 のむも、このいはれなり。そうめんをくうも、をにのし、むらを、くうなり。きくのはな、 おにのし、村をまろめて、もちといひて、か、みとなつけて、くうなれは、 、七くさをとりて、三ほうに、たてまつるなり。三月三日は、も、のはな、くさもちを、いはひ給ふへし。 さらは、 かとまつ、した、ゆつりはや、すみがしらを、 (『室町時代物語大成』第四 九月九日と申せは、その日は、おにのしたをぬきて、菊の花となつけて、酒にたて、のめは、したなくては おほせけれは いそき、ほうわうへ、さんたい申て、このよしを、そうもんす。 七月七日と申けれは、その日は、 其日は、おにのひけ、もととりを、ぬきあつめて、ちまきとなつけて、くふ、もととりなくては、 其日は、 れいもんをもつて、うらなへとおほせけれは。 さては、 『世諺問答』の兼良執筆箇所には「これによりて末の代に、 おにのかわを、 一二一頁上~下)とあり、 いつもひまなし、おそろしや、こゑとしとて、是よりして、おには、我てうへは 九〇頁下~九一頁上)、「きまん國物語」では「そのきならは、大としの夜、こゑんと申 はきて、くさもちと、なつけて、くへは、 おにのはらわたおとり、むきとなつけて、くうなり、 かどくちに、 蚩尤に端を発した調伏法は、 かける也。 七人のはかせとも、そうもん申けるは。 かとまつは、をにのはかしるし。 ほうわう、みやうほうとうの、 し、むらなくては、 疫病をおそれしめんために、 かわなくては、 疫神のみならず、 くりをくうも、このいはれ も、のはなは、 しやうふを、 いか、返るへき いか、返るへき はらわたなく 暴悪な鬼神 まつ正月は 五月五日は

尤が身分をづたぐ〜にわかちて、ひとつものこさじのはかり事に、

正月にハ、彼まなこの中の人見をぬきて、

木丁の玉にして

たり。 どる所ありて」とも言い、 兼良の視点に依拠すれば、 いふ事も、をのく〜かたどる所ありて、いかにも疫病の神をこらしめて、人をやましめぬまじなひ事に侍るとぞ聞をよび侍りし」 うつ事にせり。 《新校群書類從』第二二巻 二四一頁下~二四二頁上)と有り、正月行事を中心に述べながら、「此外五節供といふ事も、をのく~かた しかのみならず、正日のもちゐは、 かのまなこのふくりんは、三重にありしゆへに、弓いる時のまとに、三重に繪をかきて、中の人見をバのぞき 「祇園牛頭天王縁起」の記述は直接『簠簋内傳』に由来したとは言えないことになろう。 同観念の反映された行事の説話が正月と五節句の二系統に分化していたことを知らせている。この かの肉なり。 烏頭藻はひげ、 大根ハ齒と名づけて、くふことにせり。 此外五節供と

17『室町時代物語大成』第三 五八四頁上~下

180 右同書 五九一頁上

179

右同書

178

五九一頁上

181 右同書 五九二頁上

182 18 右同書 五九二頁上

183

園祭神が倫理化されたと言うものではない。 時代はやや下がるが、『灌頂祭文』(天文十九季庚戌卯月十四日)を窺うと、「天神王宣。

本稿は牛頭天王の倫理性の強調といった新たな事態と「善惡不二」に基づく祭神観との相応を指摘するもので、おしなべて祇

行向巨単将来之家不借宿思報其怨」(西田前掲書 「三一頁)とあり、逆に倫理性が大きく退行し私的復讐に絞り込まれた例も見え

ている。

185 しかも方便として悪を行うと同時に、184 右同書 五九八頁上~下

「今制止悪神、

除衆生悩害」と善を行う神として描写されており、

所謂る「善悪不二」

の

観念も引き継がれている。

186

テキスト末尾に「正中二年」と記された『塵滴問答』にも「八万四千ノ善神。我等カ八億四千ノ念ヲ指也。八万四千ノ惡神 有ト云ヘルモ。我等カ惡業煩惱を指也。善念惡念一心根本ナルカ故ニ。善惡不二ト名付タリ」(『續群書類從』第三二輯上

二一八頁下)と見え、如来蔵の構えから善悪二神を統合する論理、「善悪不二」は素戔嗚に限らず、一般理論として神観念の基

層を形成していたと見える。

*本論文の刊行にあたっては、真言宗豊山派総本山長谷寺御所蔵の『日本書紀卷第一聞書』の披見幷引用について御清諾を辱

〈キーワード〉『釋日本紀』 一条兼良 吉田兼倶 如来蔵思想

くした。ここに甚深なる謝意を表したい。

ている。

茅野 市昌林寺蔵 『諏方講之式』 翻刻と解 題

小林 崇仁

、期の信濃国一之宮諏訪神社(現:諏訪大社)には、上社と下社に都合七ヶ寺の別当寺が置か れ てい た。 延

臨済宗の法華寺の

几

江

戸

はじめに

実として確実なところでは、鎌倉期に伊那郡に勢力を持った知久氏が永仁五年 (1297) に上神宮寺に梵鐘を寄進し 寺が、下社には真言宗の神宮寺(以下、下神宮寺)、三精寺、観照寺の三ヶ寺があった。 宝七年 (1679) の書上によれば、 上社に真言宗の神宮寺(以下、 上神宮寺)、 如法院、 寺伝では上神宮寺は東大寺良弁 (689-773) あるいは弘法大師空海 (774-835)、下神宮寺は空海 また嘉元四年 (1306) に明空が宴曲(早歌)を撰集した『拾菓抄』の 「諏方効験」によれば、 蓮池院、

の開山とする。

史

その後、 正平十一年 (1356) には諏訪社の縁起書である『諏方大明神』 画詞』 が 2成立し、 上神宮寺での花会、 下神 御柱についても仏教的な解釈がなされている。

菩薩、下社の千手千眼観音菩薩の本地仏が定まり、また下社では常楽会が行われ、

さらに社殿の四隅に建てられた

上社の普賢

当地有数の寺院であったことを窺うことができる。

宮寺での常楽会などの様子が記される。さらに室町から戦国期以降、 法流 の附法状などが断片的ではあるが現存し、 中世から近世にかけて、 特に江戸期になると、 確かに諏訪社にも神宮寺が存在し、 各寺に関する仏像や縁

れ現存しているものの、 は不明な点も多い。 廃寺となった。 かし明治元年 (1868)、 唯一、上社の法華寺は明治年中に復興されたが、その他の六ヶ寺を含め、 僅かながら一部の堂宇、および仏像、 - 未整理のものもあり、これらを丹念に精査し解明してゆく必要がある。 新政府が出した神仏分離令は各地で廃仏毀釈を引き起こし、 聖教、 什物等が、 諏訪郡内の寺院や関係諸家などに移さ 諏訪社 諏訪社 0 一の別当寺について 別当寺もすべて

像や什物を拝見する機会を得た。 や神明などを礼拝する法会にも唱えられた講式の一種である。 に書写され、上神宮寺の弟子の宥運がこれを求めたという。 去る二〇二一年六月四日、 筆者は長野県茅野市玉川神之原の薬王山昌林寺に所蔵される諏訪社 その中に『諏方講之式』なる写本一冊があり、 その内容は諏方大明神の徳を讃嘆したもので、 奥書によれば、 延宝二年 別当寺由 の仏

などの訓点が多く付され、 支えないだろう。これを他の二本と比較すると「桃井本」に近しい。 本」のそれと一致することから、まさしく昌林寺に所蔵される本史料が、 の存在が知られていたが、長らく所在不明となっていた。本史料の奥書を見ると、すでに紹介されていた 独自の書き入れがあるのが特徴である。 また本史料には返り点・送り仮名・振り仮名 いわゆる「神ノ原本」であるとみて差し 一神ノ原

諏方講之式』の伝本としては、これまでに「桃井本」と「大祝本」の二本が活字化されている。

その他に「神

ノ原本_

修するなど、 諏方講之式』 中近世の諏訪社に関わる人々の信仰や活動を示唆する貴重な文献でもある。 諏訪社に関する基礎資料のひとつであるとともに、 江戸期には実際に社僧 特に本史料に独自の書き が御 射 山

するものである り_{、7} 表しており、本書を読み下す際の大きな参考となるだろう。このように本史料は諸領域にとって有益な情報を提供 入れは、江戸前期における上神宮寺の口伝として興味深い。さらに近年には、諏訪の神仏習合を見直す機運 『諏方講之式』を復元する試みがなされている。本史料に付された送り仮名や振り仮名は、 かつての読 説み方を 足が高ま

よってここに本史料を翻刻し、 合わせてその成立と伝来を考察し、諸写本との比較をした上で、本書の内容を

一、書誌

概観してみたい。

横 表紙見返しに「此講式者毎年 記 伊國高野山於金堂正月二日早朝, 面行数は八行、一行文字数は十八字前後。奥書に「延寳弐年ササ五月上旬/神宮寺資/上」社 長野県茅野市昌林寺蔵『諏方講之式』。写本一冊。袋綴じ。全十一丁。本文料紙は楮紙。寸法は縦二七・三糎 九 五 外題は表紙左上に直書きで「諏訪之講式」、表紙中央に「・・」、内題は /奉講讀従大師至今山内式例也」とある。 「諏方講之式」、尾題はナシ。 法印宥運求之」、

二、成立と伝来

上旬」は本文と同筆であるが、「神宮寺資」と「上」社 本史料の奥書に 「延寶弐年町五月上旬 /神宮寺資/上/社 法印宥運求之」はいずれも別筆である。ただし「神宮寺資_ 法印宥運求之」とある。このうち「延寳弐年サッ五月

部の読み仮名なども「神宮寺資」や「上、社 法印宥運求之」は字形が似ていることから同人の別時期の筆と見える。 法印宥運求之」の筆に類似する また本史料に独自の書き入れ

よって本史料は、延宝二年 (1674) 五月上旬に書写され、これを上神宮寺の弟子である宥運法印が求め、 さらに

宥運が書き入れや読み仮名などを付したと考えるのが穏当であろう。

没年不詳)、宥賢 (?-1688)、宥隆 (?-1719)、宥信 (生没年不詳)が歴任している。 字を冠した僧が寺務に就いており、宥運はいずれかの弟子であったと考えられる。 その宥運について詳細は未詳である。ただし延宝二年 (1674) 前後の上神宮寺の寺務は、宥晃 (?-1655)、宥弁 (生 江戸前期から中期にかけて、「宥」

(1709) に現在地の神之原字北原に移ったという。 後に山号も薬王山と改め、元禄年間 (1688-1703) には神之原村字南原に、そして宥存を経て宥昇の代の宝永六年 林寺と号し、海尊を経て、 嘉禄二年 (1226) に法印権大僧都の道範が開基し、元和六年 (1620) に尊永が開山したと伝える。もとは荒神山松 の一つで、また同寺の隠寮とされていた。寺伝によれば、 また本史料を所蔵する昌林寺は、現在は真言宗智山派に属する寺院である。江戸期には上神宮寺の末寺二ヶ寺 宥賢の代の承応二年 (1653) に上神宮寺の末寺となって昌林寺と改めたとされる。 初めは同じ玉川の荒神薬師堂の地に建立されたという。 その

上神宮寺ゆかりの僧によって、本史料が当寺に持ち込まれたとも想定しうる。 寺として、上神宮寺に関わる僧も多く入寺したのだろう。とすれば本史料を所持した宥運自身、 後に上神宮寺に転住した宥賢ほか、昌林寺も「宥」字を冠する僧の住持が散見される。 昌林寺は上神宮寺 あるいはその後 の末

林寺に移された。 明治の廃仏毀釈では、 その詳細は昌林寺に現存する慶応四年 (1868) の『御預り品書上帳』 上神宮寺の廃寺にともない、仏像、先師位牌、聖教、 什物、 に克明に記録されるが、 掛物など、 多くの マが昌

あるので、本史料も同様に除仏の際に移された可能性も残されている。 の中に 期については未詳とするほかない。 は根拠に乏しい。 『諏方講之式』についての記載はない。 ただし大般若堂の普賢菩薩像など、 したがって本史料を明治除仏による上神宮寺からの預 『御預り品書上帳』 それ故、 に記載はなくとも昌林寺に伝存する品 本史料が昌林寺の所蔵となった時 かりとするに

の深さが窺える。 ている。 なお上神宮寺の最後の寺務となった観高は、 また観高 .の弟子であった文龍 (1802-1880) も昌林寺に移り、 もとは昌林寺の住持であり、 明治八年 (1875) まで住すなど、 安政五年 (1858) に上神宮寺に 両寺の関係 転 住し

三、諸写本との比較

で僅かに振り仮名が付されている。 三年 (1928) 刊行の『諏訪史料叢書』第八巻に翻刻され、 は 諏 諏訪下社の禰宜大夫を勤めた桃井家の所蔵で、延宝二年 (1674) 三月に禰宜大夫の與政が書写している。 方講之式』の写本としては従来、 桃井本、 大祝本、 のちに『復刻諏訪史料叢書』第二巻に再録された。 神ノ原本の三本の存在が知られてい た。 このうち桃 井本

散見される。 その翻刻と全文の影印を掲載した。大祝本に奥書はないものの、 諏訪市博物館所蔵 また大祝本は、『諏訪史料叢書』 間枝氏は両本を比較検討し、文字レベルでの異同・出入りが非常に多く、 の「大祝文書」より後半部分を発見して翻刻し、 の解題に「大祝家の所蔵なり」との伝えしかなかったが、 返り点と送り仮名が付され、 さらに間枝遼太郎氏が前半部分を発見して、 直接的な書写関係にないと 近年に二本松泰子氏 桃井本との相違点が

枝氏)とされていた。

した。さらに大祝本での置き字「兮」が、桃井本では「号」と記され、文意が取れなくなっていることに着目し、

大祝本の方が古態を留めていると指摘した

と誌されるものの、「現在どこに所蔵されているのか不明」(二本松氏)、「現存するのかどうかも判然とせず」(間 紀伊國高野山於金堂正月二日早朝奉講讀從大師至今山内式例也 延寶二年『五月上旬 組の所持たり。 年七月神仏分離の際神ノ原村(現玉川村神ノ原村)の昌林寺(上社神宮寺末寺)に預けたるもの現今神ノ原区寺方 方、神ノ原本については、『諏訪史料叢書』の解題に、「神ノ原本はもと諏訪上社神宮寺所蔵にして明治 寺方組とは維新前迄上社神宮寺に入租したる神領の人々のことなり。神ノ原本の奥書に、 上一社神宮寺資法印宥運求之」 此講式 元戊辰

よって解題の説を首肯する証拠は得られていない。 離の際に昌林寺に預けられたとするが、先述したように、昌林寺へ移管された品々のリストに本史料は見えない。 らく解題の誤記ではなかろうか。また本史料の来歴についても、解題は神ノ原本はもと上神宮寺の所蔵で、 ことから、本史料が とあり、 ただし「此講式云々」の識語は、奥書ではなく表紙見返しに記され、「者毎年記」の四文字に相違がある。 今回紹介する昌林寺所蔵の『諏方講之式』は、奥書に「延寶弐年『五月上旬) 表紙見返しに「此講式者毎年 記 伊國高野山於金堂正月二日早朝/奉講讀従大師至今山内式例也」とある 『諏訪史料叢書』解題のいう「神ノ原本」に相当するとみて差し支えないだろう。 /神宮寺資 /上/社 法印宥 神仏分

領の人々という。 さて本史料(以下、 なお解題によれば、 もとより昌林寺に檀家はなく、 先行研究に準じて神ノ原本と称す)を桃井本および大祝本と比較すると、 昌林寺の神ノ原本は 「神ノ原区寺方組」 現在は神之原区在住の信徒によって篤く護持されている。 の所持で、 彼らは維新まで上神宮寺に入租 神ノ原本 の特徴 した神

振り仮名などの訓点を多く付す。 として、次の四点を指摘しうる。 ●桃井本と同系統である。 4独自の書き入れがある。 ❷異本と校合をした形跡がある。 以下これらを詳しく見てみよう。

❸返り点・送り仮名

●桃井本と同系統

捨法性土號」、神ノ原本は「久^捨゚デは性土。号゚゚」(2ウ)とあるように、「號」「汚」と誤認されている。 のように多くの異同が見られる。 されるが、桃井本と神ノ原本の当該箇所はいずれも「道」(1オ)、「万」(2オ)、「軍」(2ウ)とある。 同じく間枝氏の指摘によれば、大祝本には「衟」、「斚」、「甸」など、一般に用いられる頻度の少ない異体字が多用 文章についても、神ノ原本と桃井本がほとんど同様であるの対し、これら二本と大祝本では、以下の[表1] 三本を比較すると、神ノ原本と大祝本は文字の相違が数多くあるのに対し、 間枝氏が指摘した置き字「兮」についても、たとえば大祝本の「久ヶ棄ゲ、ト法性之土ダ」に対し、桃井本は「久 神ノ原本と桃井本の相違は さらに あまり

[表1]神ノ原本と大祝本の主な異同箇所

(3) (2) (1) 第 第 第 科段 段 段 段 神ノ 当社明神必代受苦」之金言勿以 権化雖とせ 原本(桃井本もほとんど同様 、」多「奇異未ダス」朽・垂迹雖」久「霊応長命」り レ 廃スルコト

4 丁数 ゥ

本迹之両化霊応奇妙也大悲因弥遠すい済鱗縁

還

深

大祝本

5 ウ 5 ウ

澍 ニ

甘露 |泥梨劇苦

法雨

消》,有為猛焰 頭勿い廃

|現...大悲形

質

伏冀当大明神為度衆生

拯し

(14)	(13)	(12)	(1)	10	9	8	7	6	5	4
第四段	第四段	第四段	第四段	第四段	第四段	第四段	第三段	第三段	第三段	第二段
破デッルイ コネリ	三元・之境節	立去ルニ廻境」 上川重々シテ隔ッ『幾許」之遼程』「野郊眇々トシテ若干」 シまルニ廻境」	臘月/天蔵暮~夜	余流如 ^シ レ乾 ^{ルカ}	感、之掲ギノコト焉而キ貴賎信敬	(サンタ) 縦、時、論、二天下之理乱。 と言うと、というのでは、一般では、一般では、一般では、一般では、一般では、一般では、一般では、一般	『運』、権化二、信は、対策を対して、対策を対し、対策を対し、対策を対して、対策を対して、対策を対し、対策を対象を対象を対象を対象を対象を対象を対象を対象を対象を対象を対象を対象を対象を	千仏際24本が9無3;是等利益^;	水二物、不」呼谷、不よる、刺ぶ下応よか。響於万谷二、響、如下月、不」降り下する、水、不二昇上す、浮く、影を於万谷二、水、不二昇上す、浮く、かず於万	世理『人・稔・・家・有』福祐亀靏之業っト
8 ウ	8 ウ	8 オ	8 オ	8 オ	8 オ	7 ウ	7 オ	6 ウ	6 ウ	5 ウ
密々タル件ル淵ラ	肇季 / 陽日	川東々トッテ患ト」羊心更生 怪奇 関東々トッテ遠与」信廻境多少ッテ去 親棲ッ「神慮曽ッ无 一川 累々トッテ患ト」に極遠後許阻 流池ッ「野山 川東々トッテヒルド/トッド	臘月晦日季晡/電穸	余水如¸烯゚ッ更゚゚无¡涌流;	襲ぶ之」	乱》, 季々示:「四海吉凶厳凝ダ過」水毎時"誨":八蛮、理季々示:「四海吉凶厳凝ダ過」水毎時"誨":八蛮、理正"臨;斯、時" 神裂:「松"渡、重畳ダ・砕テヘ、氷ヲ	力", 專顕, 権化, 誠哉菩薩六度之行精哉薩埵四摂之益必^"現^, 神	千仏之内不」可…如/」爾有利益	"不;;昇上";又如虚谷伝声物更不,呼谷曽不,答譬如::一月在,天影浮、**;万水*;月*不;降下*;水	世豊"民安"家有",,嘉瑞豊穣之祐,

24	23	22)	21)	20	19	(18)	17)	16	(15)
第四段	第四段	第四段	第四段	第四段	第四段	第四段	第四段	第四段	第四段
災難无」起った	毎二,拝ュ,此ノ霊蹤,肝膽、欲スパト	アーニー 「一年」の「一年」の「一年」の「一年」の「一年」の「一年」の「一年」の「一年」の	之月老゙ーーーーーーーーーーーーーーーーーーーーーーーーーーーーーーーーーーーー	於二神祇/霊宝二	王・之嘉牙ノ,種子熟ギリ、茎ニ三十日ノ間クニ如ク,光武之端麦ノ,枝葉萌シ,根ニ如シ,成	有;御神田;号;御作田*;	五色互:栄・万歳之粧・新ヶナリ		御垂跡之最初有";地主"之霊祇;
10 オ	10 オ	10 オ	10 オ	9 ウ	9 オ	9 オ	9 才	8 ウ	8 ウ
七難九厄无」起パット	常「案」ハー・出ノ霊跡『一信敬ノ歎」、愚―ナルコトヲ	冥道真実ッ 使 生ッシット湯 不信、邪執 長逍顕垂迹不虚使 栄ッ除ゥ 愚痴疑心ッ 亦是現シット	余且『瑞光无』曇『『霊跡増新『シ『宮社 加 盛』』 或日闌』』『上一千歳余更形像无』』変『『月行数十代	於二神宝之靈鏡	デ」茎如;成王之嘉禾; 三旬日之間枝葉萌シテン根如;光武之瑞麦;種子熟シ	則是神田,名	聖化不改,万歳,粧明ケッ 華^五色ニッテ而濃艶ッラ是則表;,本有色質,而以彰ス;	明神臨」時須和吾勝ストトム 与',大臣 相 靜領 此地 然則明神有 藤鑰 大臣 与',大臣 相 靜領 此地 然則明神有 藤鑰 大臣	垂迹`初於;此山家郡;本有;一"`地主;

祝本と桃井本の二系統の写本があり、 られるが、そのうちの大半は神ノ原本の誤写によるものである。したがって現在知られる『諏方講之式』には、大 ば大祝本の方が難しい表現や詳しい記述が多い。また桃井本と神ノ原本を詳しく比較すると、文字の相違がまま見 (25) このように、第二段から第四段にかけて、特には第四段を中心に文章の異同箇所が散見され、どちらかと言え 第四段 福祐 戸増レ光 神ノ原本は後者に類すると言えよう。 10 オ 七福九祐増シカ

❷異本との校合

また神ノ原本には「表2」の通り、 少なくとも二箇所に異本表記があり、 別の写本と校合した痕跡が見られる。

[表2]神ノ原本の異本表記

2	1	
٧	U)	
敬白文	敬白文	科段
故:知ゞ。両社体一之霊異上下不二之応作也	亦称: 広田明神	神ノ原本
1 ウ	1 ウ	丁数
゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙゙	「広」の右傍注に「熱イ゛」	異本表記

まず①は諏訪社の祭神の異称である「広田明神」 について、「広」に右傍注があり、 異本 (他本) には 「熱」と

か

Ĺ

とす

n

だ主尊の薬師如来像は古仏を模刻した可能性もあるだろう。

たと伝える。 進をした際、 て五社を建立 写本を参照したことになる。 るとする。 載があり、 次に②は、 諏訪 その名帳に鞍馬寺の毘沙門天が書き込みをし、 Ļ 諏訪社と深い関係性をもって説かれている。 桃井本の該当箇所は 方の熱田明神は同書に見えず、 の上宮と下宮(現在の上社と下社)について、「故に知んぬ、両社体一 そのうちの一つが諏訪神であったという。 広田 明神に関しては、 「広田明神」、大祝本は「広田大明神」 神ノ原本が参照した異本になぜ熱田明神とあったのか未詳である。 正平十一年 (1356) に諏訪円忠が著した つまり神功皇后が外征より帰朝した後、 「広田西宮・諏方南宮部類眷属各百返」と記されてあっ また『諏方大明神画 であるから、 詞₂₂ の霊異、上下不二の応作なり」 には良忍上人が融通念仏 神ノ原本はこれ 諏 *****方大明 広田 いらとは 社 に鎮座 画 . の 别 勧 L 0

に見てこれを奥院というのも頷ける。 に社僧が そうした記述は無く、 との本文があり、 いて、これを奥院とする所伝が記されていた。 『法華経』を書写する如法堂、 異本には やはり別 「知んぬ」のあとに「薬師奥院に定め」という入句があるとする。 の異本を参照したものと考えられる。 そして如法堂から二十間ほど西へ 江戸期の上宮は、 幣拝殿の奥の神陵に鉄塔があり、 その異本には、 奥まった山 上宮の社 .側に薬師堂が 桃井本や大祝本にも 地にあった薬師 あった。 さらにその 位 置 奥 的

現 と考へて居る向もある」と述べる。 本 在 代しれす、 地薬師如来」とあるとて。 |は茅野市長円寺に移され、 一宮の薬師堂と薬師如来について、 古今の旧跡なり」と伝える。 其昔は諏訪上下両社を通じて諏訪社の本地が薬師如来であった時 市有形文化財に指定される。 上宮の薬師堂に祀られていた薬師 文政二年 (1819) の また昭和十年 (1935) の 『信濃国 ただし両脇侍の尊像は主尊に比べて損傷が激 | | | 子 | 3 | 3 『調査報告』は 如来立 は 像は、 「本尊薬師如来春日仏師 鎌倉期作とされ 鎌倉の日 1懸過去 があったではな る 帳 0 E 御 木造 諏 作 りで、 草 訪 創

もとより奈良から平安初期

낈

に神宮寺が建てられるようになるが、その本尊は薬師如来像が圧倒的に多いとの指摘がある。 は、鎌倉期以前を想起させるものとして興味深い。少なくとも異本の入句は、江戸期に薬師堂を重視する向きがあっ 遺物や文献によって確証されるのは鎌倉後期以降ではあるが、 薬師堂を奥院や旧跡、 あるい 諏訪の神宮寺の存在 は本地とする伝承

写本が存在し、宥運はそれを参照しうる環境にあったことが知られる。 神ノ原本には①②の僅か二例ではあるが、異本表記が認められた。これにより、 現存する大祝本や桃井 本以外

3訓点の多用

また神ノ原本には、たとえば「禽」「「獣」」(1ウ)など、筆を変えて二重に振り仮名を記す箇所や、見せ消難読文字の多くに振り仮名と送り仮名が添えられる。桃井本が白文で僅かに振り仮名が記されるのと対照的である。 ちによって訂正している箇所もある。おそらくは弟子の宥運が異本なども参照し、修学を重ねて書き込んだのであ ノ原本には、 返り点・送り仮名・振り仮名などの訓点が多く付されている。 返り点はほぼ全文に付され

実践とも関わってのことだろう。やや誤記も見られるものの、当時の読み方を示しており、 なり」と伝えており、 行寺務は奠祭・秘供・法楽・諏方講ノ式を修して、金輪上皇天長地久、征夷大将軍君臣和楽御武運長久を祈り奉る なお寛保二年(1742)に誌された下神宮寺の『起立書』に、毎年七月二十七日の三公祭の神事(御射山祭)を挙げ、「執 実際に『諏方講之式』が修されていたことが窺える。 神ノ原本に訓点が多いのも、 本書を訓読する上で大 そうした

さらに宥運による独自の書き入れが多いのも特徴で、[表3]に示したように八箇所を数える。 4独自の書き入れ

[表3] 神ノ原本に独自の書き入れ

7	6	5	4	3	2	1)		
第四段	第四段	第四段	第四段	第三段	敬白文		科段	
之日中『/三光現是又貴体也「高野」三光者本宮ョリ三里在』之/毎年七月廿七日大祝出『/穂屋,祭『/在」	思也本地堂塔影"者/三里道"隔"/晴天"、下,三重,/塔,影指貴体也/上,社不本地堂塔影,者/三里道。隔"/晴天"、下,三重,/塔,影指貴体也/上,社不	養老五辛酉九月十一日諏訪国ヤメ/信濃国合郡「出也	天;"雨"降、希代也社頭天滴井者雲一片"無」日"而茂/雨"降、神変不思議也御池鑁字:/知水晴社頭天滴井者雲一片"無」日"而茂/雨"降、神変不思議也御池鑁字:/知水晴	於 前宮 向゚ 南面 致 祭祀 故称 南宮 以 神長 神法ッ継゚を別器也	本宮 口云健御名方命/陽神荒 魂 御輿也/南名方刀美/命陰神/是魂神/鉄塔也口云健御名方命/陽神荒 魂 御輿也/南名方刀美/命陰神/是魂神/鉄塔也	例也 此講式者毎年記伊国高野山於金堂正月二日早朝/奉講読従大師至今山内式	書き入れ	
9 オ	9 才	9 オ	8ウ	6 オ	1 ウ	見 表返 紙	丁数	
七不思議の異説	七不思議の異説	諏訪国の廃止	七不思議の異説	南宮の呼称/大祝の即位	祭神に関する口伝	高野山での奉修	内容	

8
第四段
口云諏方三種〜神宝第一八坂璽曲玉自身之心即阿字也/第二根〜曲宝釼者
9ウ
三種の神宝に関する口伝

方命は奈良期の が奉修され、 諏訪社の神宮寺は上下ともに高野山との関係が深かった。とすれば実際に高野山にて何らかの形で『諏方講之式』 中興している。 また下神宮寺の憲瑜 (?-1671) も明暦四年 (1658) と万治三年 (1660) に栄範より中院流を受けるなど、 大規模の末寺であった。特に上神宮寺寺務の尊能は金剛頂院の栄範 (1580-1676) より中院流を受け、 の書き入れは で五日に修正会が行われていた。 た『紀伊続風土記』によれば、 講読するの 「諏方講之式」が修されていた。 次に②は、 まず

①は、 もっとも江戸期において、 が、 それを誇張的して表現したものとも考えられる。 高 諏訪社の祭神に関する口伝で、 『諏方講之式』を権威付けるために付会された可能性もあり、 プ『古事記』 弘法大師空海以来の山内の慣例だという。 野山 における 0 国 『諏方講之式』の奉修に関する記載で、 上神宮寺の本寺は高野山の金剛頂院であり、 高野山の正月の年中行事として、金堂で正月一日から七日まで、大塔で三日、 譲り神話に 神ノ原本の書き入れとともに、『諏方講之式』の奉修に関する事柄として興 しかし二日に金堂で『諏方講之式』を講読したとの記録は見られない。 「建御名方神」とあるのが初見である。 「健御名方命」と 文化三年 (1806) から天保十年 (1839) にかけて編纂され なお諏訪においては、先述したように御射山祭にて 「南名方刀美命」を対比して説明している。 毎年正月二日の早朝、 そのまま信用するには傍証を欠い また金剛頂院にとっても上神宮寺 出雲の大国主神の子で、 金堂においてこれ 密教法流を 神ノ原本 (味深 建御雷 健御名 7

『続日本後紀』の神階奉授の記事が初見で、 はなさそうである。 命神」などと表記され、また平安中期の『延喜式』神名帳には、「諏方郡二座共/南方刀美神社二座宍神」とあって五位下に叙されている。その後、国史に度々神階奉授の記事があるが、その神名は「御名方富命神」「建御名方富 神と力比べをして敗れ、 様ではない。こうした古代の用例からすると、 科野国の州羽の海に逃げて、この地を出ないと服従したとされる。一方の南名方刀美命は | 承和九年 (842) に信濃国諏方郡の 諏訪の神の呼称として「建御名方」と「南方刀美」の違いに他意 「南方刀美神」 が無位勲八等から従

ただし神ノ原本に記された口伝は、 次の [表 4] のように両者を区別する。

[表4] 祭神に関する口伝

南名方刀美命	健御名方命
陰神	陽神
是魂	荒魂
鉄塔	御輿

れ故、 仮名があるので、 般に陽神は男神、 「健御名方命」は荒々しい男神、「南名方刀美命」は穏和で霊妙な女神との伝えである。 いわゆる奇魂であろう。奇魂は穏やかな和魂の一種で神霊の神秘的なはたらきを指すという。 陰神は女神で、 荒魂は神霊の荒ぶるはたらきを指すと言われる。 是魂は 「クシ」との振り

玉 この口伝に類似するものに、天文二十二年 (1553) に諏訪社の大祝および五官祝が書いたとの奥書をもつ 宮諏方本社上宮御鎮座秘伝記』があり、

大明神者南方刀美神、 一名健御名方神、国造大己貴神弟二之子而、 事代主神之弟也。 略》 古記云、 神之岩隠乎、

亦如前件、

古今無有休止者也矣。

神之荒魂而陽霊鎮坐之処也

諏 方国 一神輿於左宝殿旧宝殿新造建、 陰霊鎮座之処也。 [鎮坐之処、 不造営社 其拝殿之外有神門、 又自申年到寅年七年之間、 洏 唯拝殿建之。 神門之外左右有宝殿二字。 以山為神体而拝之矣。 自左宝殿奉遷坐神輿於右宝殿壞申年造立之、 則倣于父尊大和国 凡自寅年到申 车 |三輪: 七年之間 神陵 而 自寅年 造焉。 自右宝 神之和 到 殿 年

と伝える。 「山をもって神体とし、ここが神の「和魂陰霊」の鎮座する処であるという。 つまり諏訪社は父尊を祀る大和国の三輪社に倣い、本殿を造らずに拝殿のみを建て、 そして拝殿の外に左右の宝殿を設け 神が岩隠 た神陵

岩隠した処の山をもって神体とし、その地の分堺を定めて「御柱」を建てるというから、ここでいう神体の 山と称していることが知られる。 とあり、 七年ごとに一方を新造して神輿を遷座し、ここが神の「荒魂陽霊」 いわれる本宮の南西に聳える守屋山ではなく、 延喜式神名帳所載諏方郡南方刀美神社二座是也矣。 『延喜式』 神名帳にいう「南方刀美神社二座」 はやり幣拝殿奥の神陵 とは、 神之岩隠之処以山為神体。 和魂陰霊と荒魂陽霊 の鎮座する処とする。 (現在の呼称では神居) の二座であるとする。 故其地定分堺建柱是号御 さらに続けて、 また神 山とは が

朝が修造したとの伝承があり、天文九年 (1540) には大風によって転倒したとの記録がある。 家に難を逃れ、 では弊拝殿奥の神陵にあり、 に藩主諏訪忠恒 (1595-1657) が石造の多宝塔を復興し、 健御名方命」とし、それぞれの神体を「鉄塔」と「御輿」に当てている。 、原本の口伝は、こうした 『秘伝記』 後に諏訪 市 温泉寺に移された。 毎年如法院の社僧が の所伝からさらに踏み込み、和魂陰霊と荒魂陽霊の神名を「南名方刀美命 また御輿は寛正五年 (1464) の申年に遷座 『法華経』を書写して納経してい 内部には銀板製の舍利塔が納められ 鉄塔はもと嵯峨天皇の創立で、 ・たが、 の記録があ 神仏分離 その後寛永八年 (1631) てい た。45 により 明 治 文明七年 諏 **労大祝** 維 源頼

未詳である。

われるが、神ノ原本の書き入れ②は、そうした所伝を示す早期の例であろう。 に一度の御柱祭で新たな宝殿を造り、今も遷座が繰り返されている。 十二年 (1584) には、もと大祝で諏訪藩の礎を築いた諏訪頼忠 (1536-1606) が改めて御輿を再造し、その後も七年 十年 (1582) の織田軍による上宮焼き打ちでは副祝の守屋昌親が御輿を守って守屋山に隠したという。 (1475) に宝殿前のサワラの大木が焼けた際には、 宝殿より御輿や神宝を持ち出して難を逃れている。 諏訪社の鉄塔と御輿は、 一般的に御神体と言 そして天正 さらに天正

密教修法に基づく秘法が録されている。 の神前で行われた大祝の即位式に関わる言説であろう。即位式にて大祝は神長官より装束を着せられ かに前宮はほぼ北向きとなっており、祭祀は南向きで行われる。また「神長を以て神法を継ぐ」 とも称されるが、 次いで③は南宮の呼称と、前宮における大祝即位に関する記述である。諏訪の神は中近世に「南宮法性大明 その詳細は神長官守矢家に伝わる『大祝職位事書』に記録があり、 「大祝殿御 即位の時 その南宮の呼称について、「前宮に於いて南面に向ひて祭祀を致す」ことに由来するとい 神長家の此の秘法を奉授するなり。秘すべし、云々。 また同家の『諏訪大明神深秘御本事大事』 余社には授くべからず」として は、 .神法を授かっ 前宮の鶏冠社 ゔ゙

十年後の天平三年 (731) 三月七日条に「諏方国を廃めて信濃国に并す」とあるため、 あろうか。しかし『続日本紀』には、養老五年六月二十六日条に「信濃国を割いて始めて諏方国を置く」とあり、 が合致しない。 単なる誤謬か、 、あるいはその日に諏方国や諏方郡にとって特記すべき事柄があったのか、 神ノ原本の書き入れは年月日 その

方⑤は諏方国に関する記述である。養老五年 (721) 九月十一日に諏方国を廃止し、

信濃国に併合したとの説で

また④⑥⑦は諏訪社七不思議の異説を記している。 諏訪の七不思議の古い例として、 嘉禎三年 (1237) に伊 豆

山

0

·中でも早い成立であるという。

りはあるものの、遅くとも十四世紀初頭にはこれらが成立し、神社の喧伝に利用されており、 絶事」を異説として付記する。また『諏方上社物忌令之事』(神長本)は『陬波私注』と同様である。 渡」「正月十五日筒粥」「葛井池御幣」「高野鹿耳切事」「御作田」「狩野麻生事」の七つを挙げ、「大宮軒シタヽリ不 を挙げる。一方で正和三年 (1314) に相模称名寺の全海が書写した『陬波私注』も同様に「正月一日蛙蟆」「寒気御 の別当弘実らが諏訪の大事神道を詮議して定めたという『諏方上社物忌令之事』(上社本)に「御渡」「カヘルカリ」 御アマヲチ」「葛井池ノ木葉」「高野ノ鹿ノミミ」「ツ、カイ」「御作久田」の七つと「狩野ノ鹿生スル事」 全国各所の七不思議 異説の出入 の割注

のように、それとは異なる説も見受けられる。 方上社物忌令之事』(上社本)と同様であるので、これらが立項する七つが長く定説である言えよう。 ただし [表5] 小岩在豪が著した『諏訪かのこ』、江戸末期に佐久の神官の井出道貞が記録した『信濃奇勝録』 記』、江戸中期に松本藩主の命により藩士の鈴木重武と三井弘篤が編纂した『信府統記』、同じく中期に高島藩士の 方頼隆の識語がある『大明神七不思議事』、江戸前期に神道家の橘三喜が各国の社寺を参詣して記した 現在一般に言われる諏訪の七不思議は、『諏方上社物忌令之事』(上社本)と同様で、 さらに江戸前期の大祝諏 などの地誌も、 7 宮巡詣

[表5] 諏訪の七不思議

(1) 御神渡	立て66 現在の一般的な言い
(1) 御渡	事』(上社本)
(2)寒気之御渡	事』(神長本)
(2)寒気御渡	『陬波私注』
(1) 御渡	『諏方講之式』
(4) 氷之橋	『本朝怪談故事』

()番号は七不思議の掲載順番、									※マスミノ鏡	※ヤサカ	注 狩野 / 鹿	(7)宝殿の天滴 (3)御アマヲチ	(6)御作田の早稲 (7)御作久田	(5)葛井の清池 (4)葛井池ノ木葉	(4)高野の耳裂鹿 (5)高野ノ鹿	(3)五穀の筒粥 (6)ツ、カノ	②元旦の蛙狩り ②カヘルカリ
									対鏡	ノ鈴	ノ鹿生スル事)チ	Ш	木葉	ノ鹿ノミミ	イ	
異は異説として記す、									※真澄鏡	※八栄鈴	(7)御射山ニ不種麻之		(6)御作久田	穀(4) 村 村 池 御幣・ 御	たる事 定正之 訴	(3)正月十五日筒粥	之事
選は注記、 圕は書									※真澄鏡	※八川鈴	(7) 狩野麻生事	絶事と対する。リ不	(6) 御作田	(4) 葛井池御幣	(5)高野鹿耳切事	(3)正月十五日筒粥	(1)正月一日蝦蟆
圕は書き入れに記載あり、					圕高野三光	圕本地堂塔影	圕社頭天滴井	(4) 藤嶋	(6) 真澄鏡	(7) 八栄鈴			(5) 御作田	(2) 久須井幣			(3) 蝦 狩
※は神宝として言	(6) 湯口神止	(5)衣崎富士	(3) 七頭鹿	(2)根入杉		(7)板穴宮影	(1) 社壇雨										

及あり。

として新たに編み直したとの指摘がある。 たとえば大和来迎寺の春鶯廓元が正徳六年 (1716) に刊行した『本朝怪談故事』は著しく異なり、 著者が好事家

頭天滴水」として、 の水滴が落ち、 そしてそれが御池の鑁字の智水であるとする。 そして神宝を重視して多くの記述がある点は、『諏方講之式』の特徴のひとつであろう。 忌令之事』では「御神宝之事」に、『陬波私注』では「自天竺御具足事」に列記される。 るとの不思議である。また真澄鏡と八栄鈴は、 の入諏伝承に関わる事柄で、 三つを欠き、替わりに「藤嶋」「真澄鏡」「八栄鈴」を加えている。 さて神ノ原本の書き入れ④は これに対して『諏方講之式』はまた系統を異にし、 「社壇雨」(毎日巳の刻に宮の中に雨が降る)は書き入れに類似し、また江戸中期頃とされる『諏方誌』は「社 天流水舎に集まって諏訪湖や天竜川の水源となる)とは若干異なっている。一方『本朝怪談故事』 晴天にも雨が降って石井に清水を湛え、 守屋大神との争いに勝った大明神の藤鎰が根付き、今も藤嶋社に枯れずに栄えて 「社頭天滴井」 いわゆる「宝殿の天滴」(どんな干天でも宝殿の屋根から最低三滴 の不思議で、一片の雲もない晴天の日であっても雨を降らすとい 御鞍轡とともに諏訪社の神宝として尊重された品で、『諏方上社物 いわゆる「五穀の筒粥」「高野の耳裂鹿」「宝殿の天滴」 余流は湖水に入って天流となると伝えており、 藤嶋は 『諏方大明神画詞』などに見える大明神 藤嶋社の伝承を加えた点 書き入 ゔ゙ 0

下社は上社の北側に直線距離で十キロほどのところに位置しており、ここでいう影は日陰ではなく影像であろう。 また⑥の 「本地堂塔影」 は、上社と下社は三里の道を隔てるが、晴天の日には下社三重塔の影が指し込むという。

れと宝殿の天滴の両説を接合した説明となっている。

これも類似する不思議と言えよう。 また『本朝怪談故事』には「板穴宮影」を挙げ、 上社普賢堂の板穴に紙を当てると下社三重塔が見えるとあるが、

のの、 には異説として語られるようになるが、神ノ原本の書き入れはそれらの早期の記述である。 と記しており、 の桃井禰宜大夫の書留にも「三光拝式あり。例年此の日、三光顕るの日なり。参詣の衆人山上に於いて之を拝す」 お寛保二年 (1742) の下神宮寺の『起立書』は「二十七日午の刻、日月星の三公を祭る法式あり」とし、安永七年 (1778) の七不思議 射山祭)を行うが、日中に三光 さらに⑦の「高野三光」は、本宮より三里の高野 わゆる「穂屋野の三光」と呼ばれ、『信府統記』や『諏訪かのこ』に言及があり、『信濃奇勝録』では下社 (神渡、 実際に三光を拝する神事と結びついた不思議であった。 御作田、 浮嶋社、 (明星・日・月)が現れるとする。この不思議は [表5] に挙げた諸書にはないも 根入杉、 御射山、 (御射山) 湯口清濁)のなかの「御射山」として挙げられている。 にて、毎年七月二十七日には大祝が出でて穂屋 総じて467の不思議は、 およそ江戸中期 祭 (御

最後の⑧は諏訪社の神宝に関わる口伝である。 諏方の三種の神宝として、[表6]のように記されている。

[表6]諏方の三種の神宝

	名称	説明
第一	八坂璽曲玉	自身之心
第二	根曲宝釼	神事頭片ル崇源
第三	御宝印	八方調伏印調敵矢悉退。故矢除,印一云

て宝殿を開き、「八叫ノ鈴」「真澄ノ鏡」「御鞍轡」の神宝を取り出すと、諸人が競ってこれを拝見したと記す。 諏訪社の神宝については古来より諸説ある。まず『陬波私注』は「天竺より御具足の事」として「八叫鈴」「真澄鏡 の三種を挙げる。また『諏方大明神画詞』は、三月の酉日祭 (御頭祭) の最後の夜に、大祝が内玉殿に詣 ×

して尊重され、神事にも使用されていたと考えられる。現在も真澄鏡は第一の御神体として宝殿に祀られ、 向かって鈴を振るい、天下太平の祈請を致すという。これら三種は中世において、明神が天竺から携帯した神宝と 挙げ、鏡は百年の間に曇らず、鈴は音を替えず、馬具の鞍轡は色を損ねないとする。そして毎年二度、大祝は鏡に らに宝治三年 (1249) の奥書をもつ『諏訪信重解状』も大明神が天降りした時に随身した物として、これら三種を :になって開館した上社の宝物殿には二種の八栄鈴と馬具の鐙などが納められるという。 ※ また昭

に相当するとされる。 廻し湛神事を行ったという。「大鈴ノコトシ」と注記されることから、現在の上社宝物殿に所蔵される三 加えて『諏方大明神 後には「宝鈴」と称され、貢祖誓約の場で実際に振られたとの見解がある。 三画詞』によれば、 酉日祭にて大祝の代理とされる神使が、頸に「御宝」 を懸けて領 內

立像を指すと思われる。 象之形」とあるので、刀ではなく大明神の神像をいうのであろう。 たという諏訪社の描写であるが、中世には実際に金字で普賢菩薩と書いた御札があり、 多クイカキ外ニカケタリ。上ニ普賢菩薩トカキタル金字ノ札ヲ又カケ並タリ」とある。これは嵯峨天皇が霊夢に見 「神サウノカタナ」「御手洗水」の計七種を挙げる。 「コカネの御フタ」については .ていたのだろう。 「神サウノカタナ」は上宮本に住む乾水坊素雪が文政二年 (1819) に撰述した『信濃国昔姿』に「神 方で『諏方上社物忌令之事』(上社本)は先述した八叫鈴、真澄鏡、唐鞍、宝鈴の四種に加えて、「コカネの御フタ」 また「御手洗水」は七不思議の宝殿の天滴にて述べたように、これを集めた天滴井 神陵の奥の如法堂に安置された諏訪法性大明神 『諏方大明神画詞』 嵯峨天皇ゆかりの神宝とさ に、 一魚肉ヲ (天流

なお神ノ原本の

口伝は、

根曲宝釼について

「神事頭トハ帯源」

とするが、『日本書紀』

の神代巻に

「天兒屋命

水舎)の水のことであろうか

酉日祭には宮嶋大夫が捧持して大祝に随従したという。また『信府統記』によれば、この剱によって藤嶋社の藤を 社宝物殿に現存するとい 長官が私かに印を作って自由に捺すため、これを禁ずるとしている。 切り神事に用いたとされる。一方の「御宝印」は、武田信玄が永禄八年 (1565) に出した『諏訪上下宮祭祀再考次 これらはやや遅れて神聖視された品々と見え、「根曲御剱」は普段は宮田渡にあった大祝邸の中部屋社に納められ 種の神宝としている。真澄鏡、 [御剱」「御宝鈴」「御宝印」の五種を数え、『信濃奇勝録』はこれに準じつつ、 さらに江戸期になると、延宝七年 (1679) に幕府の命により書上げた『社例記』 「当社宝印之事」に言及があり、花岡宿所に秘蔵され、 う。 う。96 八栄鈴、 御宝鈴はそのままに、新たに根曲御剱と御宝印が加えられたことになる。 御頭を催促する御符を出す時に捺すが、 神長官守矢家に伝わった鹿骨製の御宝印 宝鈴が三組あることから、都合七 (上社) は「真澄鏡」「八栄鈴」「根 近ごろは神

まれた。 来する胎・金・不二の三種大日の種子であるが、後に民間にも普及し、 なり」と述べ、胎蔵界・金剛界・蘇悉地の曼荼羅に当て、仮空中の三諦に即して説明している。 保二年 (1318) に選した『渓嵐拾葉集』に三衣の種字を明かし、「種字を云はば、阿鑁吽の三字、 た神宝であったが、八坂璽曲玉については未詳である。ともかく神ノ原本の口伝は、これら三種を神宝としてまと さて話を戻すと、 それぞれに阿・鑁・吽の種子(梵字)を当てるところが独特である。この三字については、 8の書き入れのいう三種の神宝のうち、 根曲宝釼と御宝印は中世後期から江戸 江戸期には関東を中心に庚申塔にもよく 即ち三部の曼陀羅 天台宗の光宗が文 つまりは台密に由 期 に重 視 され

注神

事之宗源者也」と同文が見える。 根曲宝剱を捧持した宮嶋大夫は、天兒屋命の末裔を称していたから、 そのような

四、内容

説明がなされるのだろう。

段は「上宮の垂跡」、第二段は「下宮の垂跡」、第三段は「誓願の利益」、第四段は「社頭の七不思議」をそれぞれ讃じ、 さて、『諏方講之式』は中世以降に盛んに作られた講式の一種で、表白の敬白文と全五段の式文からなる。

第五段は「廻向発願」を叙す。また各段の終わりには頌と宝号を付す。 なお類似する書に『諏方大明神講式』があるが、これは六段形式で「上宮本地」「同垂迹」「下宮本地」「種

「三斎山根源」「三種回向」となっており、構成と内容に隔たりがある。

々神変_

以下、『諏方講之式』の科段に則して内容を概観してみたい。

●敬白文

まずは本講式の大意について、仏法僧の三宝をはじめ、 諸天、 神祇、 冥道、殊には諏方社上下宮の大明神と十三

所の王子および眷属に申し述べている。

吉社においては一体の化神、鹿嶋宮においては両子の尊神であり、また神名も様々で、健御名方尊、 天照太神の魂神、 つまり当社の明神が衆生を教化する方途は測りがたく、様々に示現してその利益は無量であるという。 大己貴尊の権体、 広田明神、 神108 事代主尊などと称され、また下宮は八坂姫、 豊姫神とされる。 伊勢津彦尊、 特に住

には雨や風、獣や禽となって衆生を救い導くという。

照太神が諏訪と住吉の両神に宇宙を授けて拳護神としたことにより、天下の安危や朝廷の理乱は、まさに転るとする。さらに上下両社は一体であり、護国の威力は強く、利生の功徳は広く行き渡るものと称賛する。 そして本地につい ては、 普賢菩薩と千手観音菩薩であることが明かされ、 普賢と観音は、 『法華 経 まさに両神 と同 特に天 体 |の加

喧して」「欺く者は凶殃に遇ひし」などは、古代以来の神に対する恐れ、 護に依るものであるという。それ故、諏訪神を讃嘆して、来世での引接を願うとしている. まさに仏教的な本地垂迹説に基づき、 様々に現れて国家や衆生を護り導く神として讃嘆されるが、 畏怖の情念が垣間見られる。

❷第一段「上宮の垂跡」

第一段は上宮の垂迹を讃じている。

冒頭に「辺域無二の霊社、

天下第一の軍神なり。

化度利生の応作、

済

方には四曼の山々が聳えるという。 度の尊神なり」とあるように、 益を施すとされる。 浄妙国土の主 そして社宮は両界の霊壇、 (普賢菩薩)で、遙かな悟りの地を離れ、諏訪の霊場の神となって現れ、 類い稀なる軍神で、衆生を済度する尊神であるとする。 社頭や地勢に密教教理を読み込み、さらには四神相応の勝地であるとする。 密厳の界会を表し、前方には五智の湖を湛えて三密の波があり、 衆生 に 利

善光寺弥陀如来や延暦寺山王権現を守護するなどの霊験譚が挙げられる。 そして神功皇后の外征や桓武天皇の東征にて異敵を破り、 それ故、 朝暮に拝し、 春秋に祭る者は、 福徳や延命、 官位や武勇など、 また開成王子の書写や良忍上人の勧進に協力し、 まさに内には仏法を喜ぶ薩埵、 祈請に応じてすべて成就するとい

法を守る神兵であるとい

を乞い願って、合掌礼拝すべしとする。

を導き、 したがって諏訪の神は、 迷徒を救うのは、 当社の能くするところとする。そして最後に、 護法神かつ軍神であるから、 出家も武家も、これを仰ぎ敬うべきと勧める。 念誦読経や祈請思惟を勧め、 明神の 特に異 加 類 護

節で、さらに宝号は「南無帰命頂礼上社大明神」を二返とする。 頌の 「願我臨欲命終時 尽除一切諸障碍 面見彼仏阿弥陀 即得往生安楽国」 は、 臨終での極楽往生を願う

3第二段「下宮の垂跡」

当するとして、密教や仏教の教説によって説明する。 神として示現したという。様々な姿をとって現れ、機根に応じて教化し、その利益や霊験は計り知れないとする。 下宮の春秋の二社は、 第二段は下宮の垂迹を讃じている。 胎金の両部へと導くものであり、また春宮は発心と修行、 千手観音の応化で、 本体は補陀洛山にあり、 秋宮は菩提と涅槃の 衆生を済度するために、 四門に相

化され、さらには修祓や奉幣などの神事によっても、煩悩の塵を除って解脱の糧を得ることができるとする。 そして参礼する人は所願や誓志を成満するとし、読経や財施などの仏道のみならず、 神楽や雅楽によっても感

ように念じ、礼讃すべしとする。 最後に本地の観音と当社の明神に祈請し、本誓のごとく衆生を救い導いて、 国に災害が無く、 家に福祐が有る

宮下宮大明神』を二返とする。 頌の 「本体観世音 常在極楽界 為度衆生故 示現大明神」 は観音の垂迹を説示し、 宝号は 「南無帰命

頂礼

南

このことを謂うのではないかとする。

4第三段 「誓願 の利益

もって体とするという、 第三段は誓願の利益とし、 いわゆる現人神としての大祝に関して、二つには狩猟による供犠に関してである 当社の特徴となる二つの事柄を讃じている。 つまり一つは明神には形が無く大祝を

垂迹した霊場であり、 殿に向かって応身としての大祝に礼すといい、それ故に神号を「法性明神」と称すと説明する。 めに示現した応身であると見なされていた。よって諏訪神を参拝するには、 り諏訪神と大祝との関係を本迹関係によって捉えている。 身説で解釈し、無形なる諏訪神を法性身、その体としての大祝を応身、神氏という大祝家の姓を報身とする。 まず明神の託宣の「吾に形无く、祝を以て体と為し、神字を用いて姓と為す」について、これを大乗仏教 明神は衆生の信心に感応して霊験を現すものとされる。 大祝とは、法性身としての諏訪神が、 玉壇に跪いて法性身を虚空に仰ぎ、宝 まさに当社は仏 衆生を済度するた の三

だという。まさに菩薩による衆生済度の行が、明神の威力として現れているのであり、普賢菩薩の利益や誓願とは して仏道に導くのは、 して知識とならんことを」というが、こうした誓願や利益は、諸々の神仏にも稀有なことで、あえて殺生を方便と また託宣に 「邪執の人々や畜生を導いて利せんがために、 当社だけのこととする。 それ故、 魚鱗は自ら網に掛かり、 悟りの境界を出でて信州の地に住む。 禽獣は進んで矢を招こうとするの 願 わく は

悪趣疾証 『央掘摩羅経』 に「業深有情雖放不生故宿人天同証仏果」 とあり、 『理趣! 経』 に 「設害三 界 切有 情

無上正等菩提」 とあるとして、生類を殺生して引導する指南としている。 示現普身等一切」 を挙げ、

依真而住彼国土

随諸衆生心所欲

最

後に頌として「普賢身相如虚空

宝号は

南

無帰命頂礼法性大明神」を二返とする。

5第四段「社頭の七不思議」

第 四段は諏訪社の七不思議 つまり御渡、 久須井の幣、 蝦狩、 藤嶋、 御作田、 真澄鏡、 八栄鈴 の七項を挙げて

寺佛 讃じている。

うという。天下無双の奇特、 (1)御渡の不思議とは、 寒冷によって湖が氷った時、 日域第一の霊瑞であるとする。 神が氷を砕いて対岸へと渡るが、 その跡によって吉凶を占

の暮れに七百本あまりの御幣を投げ入れると、二日も経たないうちに、 遠江国に出るという。

②久須井の幣の不思議とは、十三所の随一である久須井社には池があり、

その底には穴があるが、

毎年十二

神事の贄に献

(3)蝦狩の不思議とは、 社内の御手洗水にて、 元朝に氷を砕いて蝦を狩り、 祭祠の祖に膳えて、

るという。

往古より怠ることはないとする。

付けようとしたとき、藤鎰を勝たせたことから諏方と称し、 (4)藤嶋の不思議とは、 明神が当社に垂迹する以前、 地主神の守屋大神と争ったが、 それまでの山家郡を改めて、 藤鎰と鉄鎰によって決着を 諏方郡と名づけたという。

その藤鎰は今も枯れず、これを藤嶋明神と曰うとする。

する。 帝の瑞麦のように枝葉が萌し、 (5).御作田の不思議とは、六月晦日に雅楽を農夫とし、 成王の嘉禾のように種子が熟すという。そしてその米をもって神事の供えとしたと 神使を殖女として田植えをすると、 <u>_</u>ケ 月 0) 間 光武

(6)真澄鏡の不思議について、 この鏡は明神が垂迹の際に随身した物で、 浄頗梨鏡や亀鏡像のようにすべてを映

を払い、僅かに聞けば六道四生の眠りを覚ますという。 真偽を浮かべるというが、 ⑦八栄鈴の不思議について、鈴とは五大からなり、五智を満たしているとする。一振りすれば五畿七道の災い し、鏡面は曇らず、形貌も変わることはないという。 人間の鏡がそれほどであるなら、 昔は神氏だけがこれを聞いたが、今は他姓も聴くことがで 始皇帝の照胆の鏡は臓器を映し、 神祇の鏡が霊妙であることは言うまでも 曹文断金の鏡は夫婦 無いとする。

恐れ多く、誠に言語道断の不思議であるとする。 拭するために、 およそこれらの不思議は、 神祇の真実を示すものという。こうした霊験を思い拝すると、感涙を抑えがたく、 千余年あるいは数十代経っても変わらず絶えることはなく、 無知なる者の疑心を払 肝胆を消すほど

きると述べる。

そして深い信心のある家門には、 頌は「菩薩清涼月 遊於畢竟空 随衆生心欲 災難が起こらず福祐が増すとして、 影現於其中」とし、宝号は「南無帰命頂礼法性南宮大明神」とする。 堅く敬って礼拝讃嘆するよう勧

6第五段 「廻向発願

第五段は廻向発願で、

この礼讃の功徳を天神地祇に廻向し、

惣じては一天泰平と四海安穏、

別しては上下諏方

教を弘めんと発願している。 大明神と王子眷属の威光倍増、 次いでは我が社頭の安全を祈願するという。そして普賢の本誓に任せて、 釈尊 で過

とりわけ、 両社の明神の 利生は釈尊の教化に等しく、 神官と諸人の契約は尭天の政治と同じであるとする。

社に一たび参拝する者は、十六王子の結縁のように、釈尊の八相成道に集会することになるという。 薄狗羅や頂生王のごとく無病や長寿に恵まれ、

特に仏弟子である我らは、

仏神を信奉する功徳により、

223

当

災難を

頌には

願以此功徳

普及於一切

している。

除 いて福祐を増し、さらには自他共に仏果を得て、親疎同じく菩提に到るであろうとする。

そして最後に、 普賢菩薩と千手観音に乞い願い、 いかなる衆生であっても、 両社明神の眷属となって、 一実中

道 !の化儀を待ち、さらには法界に普く利益が及ぶことを祈念している。

我等与衆生 皆共成仏道」を挙げ、宝号は

「南無帰命頂礼両社

神

おわりに

長野県茅野市昌林寺所蔵の 『諏方講之式』 は、 信濃国の諏方大明神を讃嘆する講式である。 延宝二年 (1674) 五

月上旬に書写され、これを上神宮寺の弟子であった宥運法印が求め、さらに宥運が書き入れや読み仮名などを付し

ている。

教など多くを譲り受けている。 本史料を所蔵する昌林寺は、かつて上神宮寺の末寺で、明治除仏の際には上神宮寺旧蔵の仏像や先師 その詳細は『御預り品書上帳』に記されるが、そこに『諏方講之式』はなく、 位牌、

料がいつから当寺の所蔵であったのかは定かではない。

調査したところ、 大祝家の「大祝本」はすでに活字化されているが、「神ノ原本」は長らく所在不明となっていた。 諏方講之式』の写本は、これまでに三種の存在が知られていた。このうち下社禰宜大夫家の 昌林寺に所蔵される『諏方講之式』が、まさに上神宮寺ゆかりの 「神ノ原本」であることが判明 「桃井本」 このほど筆者が

(

神格

の向上を図ろうとする傾向もみられた。

とりわ

け関係する諸神を同体異名として列記し、

た神 .井本と大祝本は異同や出入りが多く、書写の系統を異にするが、 ノ原本の特徴として、異本と校合をした痕跡が見られること、 返り点・送り仮名・振り仮名などの訓点を多く 神ノ原本は桃井本と系統を同じくする。

付すこと、そして独自の書き入れが見られることが挙げられる。

思議 独自の書き入れの内容は、 の異説、三種の神宝に関する口伝など多岐に亘る。 高野山での 『諏訪講之式』の奉修に関わること、 およそ江戸前期における上神宮寺周辺での言説が記され 諏訪社の祭神に関する口伝

他には類のないものも見える。

度の現れとしている。 するものであった。『法華経』への信仰を基調とし、 さて『諏方講之式』 諏訪の霊場に垂迹したという。 つまり諏訪上下宮の本地は普賢菩薩と千手観音菩薩であり、 の内容を総じて言えば、 軍神かつ護法神としての諏方大明神を宣揚し、 本地垂迹説に準じて、 明神の霊験や利益 特に迷徒や異類を救 を、 仏神 仏菩薩 0 ديا 加 導くため 護 0 衆生済 を

第 段と第二段では、 上宮と下宮について述べるが、 社壇の説明には密教の用語も見られ、 また祈請 0 願 意 Þ

また経典や故事を踏まえたも表現も多い。

さらに天照大神より拳護神として宇宙を授かったとするなど、

頌からは極楽往生への希求も窺える。

をその応身、 第三段では、 神氏の姓を報身として捉え、 当社の特徴である大祝と供犠について仏教的に解釈する。 また狩猟による供犠を仏の方便、 つまり無形なる諏訪神を法性 特には普賢菩薩 0)誓願 に 擬 えて 身 大祝

さらに第四段では当社の七不思議を挙げるが、 その立項は定説と異なり、 明神の入諏伝承に関わる藤嶋社や、

八栄鈴などの神宝を新たに加えている。

鏡

第十五号

幣などの神事も、 また明神への敬信と、当社への参拝を勧める筆致もままあり、 解脱や菩提に到る方途であるとする。 最後は天下の泰平と諏方大明神の威光倍増、 読経や財施のみならず、神楽や雅楽、 さらには社頭 修祓 や奉

の安全を祈り、多くの衆生が両社明神と結縁して、その教化に預からんことを願っている。

こととなった。今後、諏訪社に関する諸資料はもとより、 れにより本書を参照することが比較的容易になり、また僅かではあるが、江戸前期における社僧の口伝も知られる る文献である。 さらに江戸期には御射山祭にて実際に奉修されるなど、中近世における諏訪信仰を考察する上で、大いに参考とな このように『諏方講之式』は、かつて神仏習合が色濃かった時代の諏訪社に係る教説を端的に示すものであり、 以前は桃井本のみであったが、近年には大祝本が紹介され、さらにここで神ノ原本が加わった。こ 他の講式類や縁起書などと比較検討することで、また新

注

たな知見が得られるものと思われる。

1 『社例記』(上社)(『復刻諏訪史料叢書』一・四四六頁)、『下諏訪社例記』(『復刻諏訪史料叢書』一・四五六〜四五七頁)

2 書では、上神宮寺の開山は良弁、 「諏訪市萬福寺蔵『諏訪神社上宮神宮寺世代』翻刻と考察」(『蓮花寺佛教研究所紀要』四・二〇一一年)、 『諏訪神社上宮神宮寺縁起』翻刻」(『蓮花寺佛教研究所紀要』六・二〇一三年)。江戸期の上神宮寺の法流図や縁起 第二世最澄、 第三世空海とされていた。 同 「諏訪市

3 〔旧諏訪上社神宮寺鐘銘写〕(『信濃史料』四·四五六頁)

4 岡田 「津子・関屋俊彦『資料紹介と翻刻大西家所蔵宴曲 『拾菓集』」(『大阪工業大学紀要』六三(一)・二〇一八年) 10

- 5『諏方大明神画詞』諏訪祭一、祭三(『神道大系』神社編三○·三七頁、四二頁)
- 6 井原今朝男 訪神社史料群の構造を整理し、 「神社史料の諸問題 流失した神宮寺など関係史料の再訪と再検討は必要不可欠であるとする ─諏訪神社関係史料を中心に─」(『国立歴史民俗博物館研究報告』一四八・二○○八年) は、 諏
- 二〇二二年十月一日から十一月二十七日にかけて、 feature/suwa-shinbutsupj/・二〇二二年一月三十一日参照 等が協力後援するなど、地域を挙げての事業となっている。 時代の信仰を感じとっていただこう」と、二〇二一年五月に発足した。 諏訪上下社神宮寺由来仏像一斉公開~(略称:諏訪神仏プロジェクト)」が開催される。実行委員会は「一般の方々に神仏習合 社会貢献団体、 まちづくり推進団体、 文化振興事業団が参加し、 明治除仏によって移安された仏像を各所で公開する「諏訪信仰と仏たち~ (「諏訪神仏プロジェクト」ホームページ・https://suwa-tabi.jp/ 大学研究室、 関係する寺院や神社をはじめ、 地域商社、 報道機関、 博物館、 地方行政や観光協会 研究者、 研究
- 8 諏訪市佛法紹隆寺の岩崎宥全住職は、『諏方講之式』に音階を付けて復元し、二〇二二年一月十日に同寺で奉修した。 けをして、種智院大学の潮弘憲教授が監修した。二〇二二年九月三十日には諏訪大社上社にて奉修することが計画されている。 もとに諏訪市教育委員会の嶋田彩乃学芸員が書き下し、 信州大学の渡邉匡一教授がこれを監修し、 さらに岩崎宥全住職が曲付 桃井本を
- 9 前掲注2小林二〇一一年論文
- 11『諏訪の名刹』一(南信日日新聞社・一九七九年・二一一頁)

『信濃国新義真言宗本末帳』(『江戸幕府寺院本末帳集成』中・一四九六頁下)

12 昌林寺蔵 また割注は 『御預り品書上帳』の全文を翻刻すれば次の通り。 (括弧) で括り、 その改行は/で示した。 なお漢字は通行の字体に改め、改行は底本に準じ、」で丁数を示した。

七月五日

翻刻

御預り品書上帳慶応四戊辰年

神之原村

昌林寺

納所

明治十八年再調ニ付此帳面不用

」表紙

不動明王(神洞院本尊)

仏類

準提観音 (神宮寺古本尊)

愛染明王 (八坊本尊)

聖観音(同断)弥陀如来(同断)

一 聖天 一 弘法大師

千手観音三体者(是ハ住寺得心ニ而/勝左衛門ニ預ケ有/寺方組原氏也)

_	_	_	_	_	_	_	_	_	_	_	,,	右	_	_	_	_	_
信融(但シ弟子)	観実	観照	観秀	観銑	観亮	観理	信盛	宥信	大樹殿下	今上皇帝	位幣	^石 者都合拾九体	信玄木像(同)	観音六体(同)	弘法大師(同)	弥陀(但シ小仏)	濱津留
_	_	_	_	_	_	_	_	_	_	_							

<u>十</u>

_	杨位弊 三本	
有	右十四本	」一丁裏
_	大般若経(巻数五百体/但シ箱なし)	0
_	廻故帳弐巻	0
_	理趣分壹卷	0
_	理趣経弐巻(但シ古シ)	0
_	仁王経弐夕通リ(内壹通り/許より清本/一月二十日受取)	0
_	二経論弐冊	0
_	法華懺法壹巻	0
-	右七筆	
_	須彌壇	
_	沙梨塔二タツ	焼失
_	柄香爐(壹トツ但シ木)	0
_	聖天壇(前具両瓶基但シ/二ツハセト也)	0
_	礼盤(是ハ本堂ニ有之処)	0
_	見台壹ツ(右同断)	そんじ
_	銈一トツリ(般若堂ニ有之処/右同断)	」二丁表
_	天蓋(普賢堂ニ有之処)	

本神宮寺検事

右之通リ慥ニ御預リ申候 田村明 申 理現 大師 諏 方明神 四所明神 十二天掛物箱其同内ニ 菓子盆 (但ニ而) 六道地蔵 普賢菩薩 稲荷明神 八祖大師

有合之品斗可御返上仕候 去年月相立損シ物有之候得共

慶応四戊辰年 神之原村 住観円 七月五日

焼失

231

昌林寺

印

名主 長兵衛

印

焼失

印

八五郎

年寄

神原図書検

紙数四数

」二丁裏

. =

の関係が想定されるが、今後精査が必要である 坐禅図、 4 什物 ③宥信位牌 化財)、③弘法大師坐像、 ①普賢菩薩坐像 今回筆者が本書を基に昌林寺所蔵の品々を調査したところ、上神宮寺由来の品として、下記の24点を確認した。●仏像(5点 「○」「そんじ」「焼失」などの書き入れがある。なお「神原図書」は上神宮寺の最後の寺務であった観高のことである 本書の表紙に (1点) ①十二天掛物木箱、 9観照位牌 ⑥上神宮寺歴代寺務御影 (上神宮寺19世)、 「明治十八年再調ニ付此帳面不用」とあるように、明治十八年 (1885) に現存する品々との照合が行われたと見え、 (もと上神宮寺大般若堂・茅野市有形文化財)、②不動明王立像(もと上神宮寺門徒神洞院本尊・茅野市有形文 (25世)、⑩観実位牌 ④弘法大師坐像、 ④信盛位牌 (七幅)。ほかに通称「三面観音」の仏像、 5掛物 (26世)、⑪観融位牌 (20 世)、 (6点) ⑤賓頭盧尊者坐像 ①十二天図(十二幅)、②八祖師図、 ⑤観理位牌 (茅野市有形文化財)、❷位牌(11点)①天皇尊牌、 (上神宮寺住持の弟子)、❸聖教 (21世)、⑥観銑位牌 聖教や過去帳など数十冊が収蔵され、上神宮寺と (22 世)、 ③田村将軍図 ⑦観亮位牌 (1 点) ① ④理源大師図、 『妙法蓮華経』 (23 世)、 ②将軍尊牌 ⑧観秀位牌

上宮の社内にあった大般若堂(十六善神堂)に安置されていた。 ていたが 明治除仏の際に昌林寺は大般若堂を落札したとあり、これにより本像が当寺に移されたものと考えられる。 泰為上求菩提、 動事恐神罰 (前掲注∈井原論文)、今回の調査で「□□□」は「志摩昌親」であることが判明した。光背銘によれば、天正十年 (1582 下化衆生也 上諏方十六善神信長乱入炎上其以後普賢菩薩之木像令再興之願主神頼忠然者郡中安全殊別社中繁茂子孫昌 別当神宮寺衆祐 天正十六年戊子八月十五日入仏之 佛法紹隆寺蔵の 『両社仏閣・社僧寺院御廃一派諸般記』 時奉行守屋□□□」とあることが指摘され 光背銘に「此尊末 には、

13

時にも奉行を務めている(「諏訪上社御宝殿御興棟札(写)」(『復刻諏訪史料叢書』五・三二一頁))。 軍の乱入の際には神輿を守って守屋山に隠したが、この時に伝家の重宝や系図等が焼失してしまったという の織田軍の甲州征伐により十六善神、 時の神宮寺寺務は衆祐、 (飯田好太郎・一九二一年・三三丁裏))。また昌親は天正十二年 (1584) に頼忠が上社宝殿の御興を再興した 奉行は守屋志摩守昌親であった。 つまり大般若堂が焼失した後、 なお守屋昌親 (1538-1613) は上社五官祝の内の副祝で、 天正十六年 (1588) に諏訪頼忠 (1536-1606) が本像を再興 (延川和彦 『修補

14 本史料の表紙には、大きく「ぎ」と墨書される。では般若の種子であるから、 宥全住職の御教示による)。もしそうであれば、『御預り品書上帳』とは別の経緯で、 大般若堂の所蔵という意味であろうか 大般若堂の普賢菩薩像と共に昌林寺へ移

されたとも想定しうる。

15 不 動 尊 /享保八癸卯正月廿八日 昌林寺所蔵の「三日月不動尊図」一軸の外題に「三日月/不動尊 林寺住職の時にこれを再表具したことが知られる 六癸丑八月廿日/表具之了」とあって、 /当山中興法印盛向 享保八年 (1723) に昌林寺を中興した盛向がこれを求め、 / 求之施主原九兵衛/ 幅 /昌林□ / 其後再建表具/当山第廿世 (破損) 現住観高代」 嘉永六年 (1853) に観高が昌 とあり、 / 法印観高代 裏面に 「此本尊

16 諏訪教育会編 『復刻諏訪史料叢書』二「諏方講之式」(ほたる書房・一九八三年・二四七~二五1 貢

17 二本松泰子 『諏訪信重解状』の新出本と 『諏訪講之式』 ― 大祝家文書の中の諏訪縁起―」 (二本松康宏編 『諏訪信仰の歴史と伝承

三弥井書店・二〇一九年)

19 18 神 間枝遼太郎 ノ原本と大祝本の相違はおよそ六一○箇所もあるのに対し、 「諏訪市博物館蔵『諏訪講之式』解題・翻刻・影印」(古代中世文学論考刊行会編『古代中世文学論考』四〇・二〇二〇年) 神ノ原本と桃井本の相違は一一○箇所ほどである

ノ原本における明らかな誤写について、「本文表記」→「正しい表記」(丁数)にて示す。「記伊」→「紀伊」(表紙見返し)、「嘉

20

神

「相質」→「相貌」(9オ)、「大婦」→「夫婦」(9ウ)、「人論」→「人倫」(9ウ)、「熱約」→「契約」(10ウ)、「友蘗」→「妖 思議」(7ウ)、「毫氷尾」→「毫釐」(8オ)、「羞蚗々」→「蠢々」(8ウ)、「嘉牙」→「嘉禾」(9オ)、「形客」→「形容」(9オ)、 (7オ)、「納」→「網」(7オ)、「号」→「兮」(7オ)、「担順」→「恒順」(7オ)、「仍陀」→「伽陀」(7ウ)、「不議」→「不 ウ)、「砂全」→「砂金」(3ウ)、「号」→「兮」(4オ)、「都々」→「郁々」(4ウ)、「白受」→「自受」(6ウ)、「号」→「兮」 湍」→「嘉瑞」(1オ)、「索意」→「素意」(2オ)、「号」→「兮」(2ウ)、「一垂」→「一乗」(3オ)、「敬生」→「殺生」(3

孽」(11オ

21 『諏方大明神画詞』縁起上 (『神道大系』神社編三○·六頁)

23 22 正和三年 (1314) 成立の 『融通念仏縁起』 は、鞍馬寺の多聞天が一切冥衆に融通念仏を勧めたという名帳を挙げるが、その中に 「広 『諏方大明神画詞』諏方縁起中(『神道大系』神社編三〇・一三~一四頁)

「新日本古典籍総合データベース」https://kotenseki.nijl.ac.jp/biblio/100189626/・二九コマ・二〇二二年一月三十

田南宮各部類眷属百遍/陬波南宮部類眷属百遍」(愛知県西尾市教育委員会(岩瀬文庫)蔵『融通念仏縁起』刊本(国文学研究

日参照)) とある

『信濃国昔姿』(『復刻諏訪史料叢書』四・一〇八頁)

25 今井真樹「諏訪上下両社附属寺院遺跡」(『長野県史蹟名勝天然記念物調査報告』五·六○頁

26 『茅野市の文化財』(茅野市教育委員会・一九八八年)および長円寺薬師堂案内板(茅野市教育委員会・一九七七年)

27 長坂一郎「平安時代前期の神宮寺における薬師如来像造立について―滋賀・大嶋神社奥津島神社蔵木造地蔵菩薩立像再考―」(『東 北芸術工科大学文化財保存修復研究センター紀要』三・二〇一三年)

28 上社の五官祝の内の神長官を代々勤めた守矢家の敷地内に、現在は神長官守矢史料館が建てられ、その隣には薬師堂がある。

伝えでは、 争いの後に服従したと伝える。その子孫を称する守矢氏は神長官として大祝を補佐し、 茅野市神長官守矢史料館・二〇〇六年・九頁)とされる。洩矢神とは、諏方大明神が入諏の際、これに抗った地主神とされ 言い、故に古来諏訪上社瑞籬内へも安置し、且つ屋敷内へも祀りしものなり」ということです」(『神長官守矢史料館のしおり』 明治三十二年迄八百十三年経た」と書かれております。 した異本は、 これに関して守矢家の伝えでは 件の上社薬師堂の薬師如来は洩矢神の本地仏とされ、 神長官守矢氏ゆかりの本であったかもしれない。 「薬師堂 屋敷の西側にあり。 薬師堂建立の意味は、 実顕の遺した記録『古今家談』によれば「大同年間に建立され 守矢氏がこれを重視していたことが窺える。 「古記に当家遠祖洩矢神の本地は薬師如来なりと 神事の秘法を一子相伝した。 神ノ原本が参照 守矢家の

29 小林崇仁「『下諏方別当寺務神宮寺海岸孤絶山起立書附山内之門徒』 〇・二〇一七年 翻刻ならびに解題」 (『蓮花寺佛教研 究

所紀要』

30『紀伊続風土記』高野山部四七(巌南堂書店・一九七五年・七七~七八頁)

32 前掲注2小林二○一一年論文

31

前揭注2小林二〇一一年論文

34『古事記』上(『日本思想大系』一·九○頁)33 前掲注29小林論文

35 この神話は『古事記』編纂時の創作との見方が優勢であるが、大同元年 (806) の 御名方冨命神 七戸」(『新訂増補国史大系』二七・四頁)とあるのを初見として、 「建御名方」 『新抄格勅符抄』 は諏訪の神の名称として現在ま の 「神事諸家封戸」 に 建

で用いられる。 国譲り神話に関する研究史は佐藤雄一『古代信濃の氏族と信仰』(吉川弘文館・二〇二一年)に整理されている

36

『続日本後紀』一一「承和九年五月丁未条」(『新訂増補国史大系』三·一三二頁)

- 37『日本文徳天皇実録』二「嘉祥三年十月己未条」(『新訂増補国史大系』三・二一頁
- 38 『日本文徳天皇実録』五「仁寿三年八月庚辰条」(『新訂増補国史大系』三·五五頁
- 39『延喜式』一〇(『新訂増補国史大系』二六·二五一頁)
- 40 『信濃国一宮諏方本社上宮御鎮坐秘伝記』(『信濃史料』一一・六一一~六一二頁)。本書について『信濃史料』 は「コノ文書、
- は ホ研究ノ余地アリト雖モ、 「恐らくは社例記よりも後に出来たもので、天文の年次は信用するに足らぬ」とする。ただし神ノ原本に『秘伝記』に類す **站クココニ揚グ」とし、宮地直一『諏訪史』第二巻後編(信濃教育会諏訪部会・一九三七年・二六頁)**

『社例記』以前にこうした伝えがあった可能性はあるだろう。

る口伝が記されることから、

- 41 諏訪神の和魂と荒魂に関する所伝は、江戸中期においても社家が公的な見解として踏襲している。 六七頁)) とある。 宝殿は荒魂の鎮座。 上社の蓮池院が社家に訴訟を起こしたが、これに対する社家からの返答に「内陣は尊神降臨鎮坐の神廟にして和魂の鎮まる所 是れ一社相伝の儀なり」(今井真樹「諏訪上下両社附属寺院遺跡」(『長野県史蹟名勝天然記念物調査報告』五 宝暦年間 (1751-1764) 頃に
- 『続日本後紀』『日本文徳天皇実録』『三代実録』などの国史によれば、承和九年 (842) 十月、嘉祥三年 (850) 十月、仁寿元年 (851) 御名方命冨前八坂刀売命神」に神階が奉ぜられている。この二神は「両大神」(『日本文徳天皇実録』三「仁寿元年十月乙丑条 (『新訂増補国史大系』三・三二頁)) とも称されるから、 十月、仁寿三年 (853) 八月、 貞観元年 (859) 正月、同年二月、貞観九年 (867) 三月に、「建御名方命神」に追従するように、「健 古代の「南方刀美神社」に祀られた「二座タキザ」とは「建御名方」とそ
- 44 43 「神使御頭之日記」(『信濃史料』一一・一五四頁 鷲尾順敬 『信濃諏訪神社神仏分離事件調査報告』 (『新編明治維新神仏分離史料』 五·四六一頁

の妃の「八坂刀売」と見るのが穏当であろう。

- 45 藤岡穣 「舍利塔」(『祈りの時代仏さまの美術-−諏訪市の文化財を中心に─』サンリツ服部美術館・二○一○年)
- 46 「守矢満実書留」(『信濃史料』八·五〇四頁
- 47 「守矢満実書留」(『信濃史料』九・一三五~一三六頁)。
- 48 延川和彦 『修補諏訪氏系図』続編(飯田好太郎・一九二一年・三三丁裏
- 49 『諏訪頼忠神輿再造事書』(『復刻諏訪史料叢書』三・二一五頁
- 50 前掲注4/宮地論文(二三頁)は、南宮の呼称について、⑴南方正陽の方位説、②本国の南方、③下社の南方、⑷諏訪湖の南方、⑸ 方刀美」の転訛などを挙げ、 三善為康が天永二年 (1111) 以後まもなく著した『拾遺往生伝』上「開成王子伝」に「信濃国諏訪南宮」(『日本思想大系』七 何れも採用しがたいが、 強いて言えば⑤との見解を示す。 なお諏訪神を南宮と称す早い例として、
- 51 『大祝職位事書』(『復刻諏訪史料叢書』二・一四九~一七○頁)。即位式については前掲注が宮地論文(一一五~一三七頁)に詳しい
- 実と歴史が見える―』(ほおずき書籍・二〇〇三年・二五五~二六八頁)に考察がある

『諏訪大明神深秘御本事大事』(『復刻諏訪史料叢書』五・四二八頁)。秘法については細田貴助『県宝守矢文書を読む-

―中世の史

52

五八八頁上)とある

- 53 『続日本紀』八「養老五年六月辛丑条」(『新訂増補国史大系』二·八七頁
- 54 『続日本紀』一一「天平三年三月乙卯日条」(『新訂増補国史大系』二・一二五頁)
- 55 袮津宗伸 建長八年 (1256) 成立の『広疑瑞決集』に中世諏訪社独特の殺生功徳論が触れられないことから、 「中世諏訪信仰成立史料としての『広疑瑞決集』とその意義」(『中世地域社会と仏教文化』法蔵館・二○○九年) 殺生功徳論を含む嘉禎三年

(1237)の『諏方上社物忌令之事』は偽撰である可能性が非常に高いとした。また中澤克昭 『広疑瑞決集』と殺生功徳論」

本松康宏編『諏訪信仰の歴史と伝承』三弥井書店・二〇一九年)は、『諏方上社物忌令之事』の途中に文保元年 (1317) の記述 237

があることを踏まえ、嘉禎に成立した部分を含むとしても、全体が現在の体裁に整えられたのは、文保元年以降のこととする。

- 56 『諏方上社物忌令之事』(上社本)(『復刻諏訪史料叢書』一·四一〇頁)
- 57 「鹿」は 「麻」の誤記であろう。

58 『陬波私注』(金井典美『諏訪信仰史』(名著出版・一九八二年・一七四~一七五頁))

59 『諏方上社物忌令之事』(神長本)(『復刻諏訪史料叢書』一·四二四頁

60 徳田和夫「「七不思議」の中世伝承―巷説、そして諏訪と天王寺―」(福田晃・徳田和夫・二本松康宏編『諏訪信仰の中世

伝承・歴史―』三弥井書店・二〇一五年]

61『大明神七不思議事』(上伊那郡教育会編『蕗原拾葉』一四・一九三九年・八一~八二頁)

62 https://kotenseki.nijl.ac.jp/biblio/100064531/・八三コマ・二〇二二年一月三十一日参照 高知県立高知城歴史博物館(山内文庫)蔵『一宮巡詣記抜粹』写本(国文学研究資料館 「新日本古典籍総合データベース」

63『信府統記』五(『新編信濃史料叢書』五·九三~九四頁)

『諏訪かのこ』(『復刻諏訪史料叢書』四・二一~二二頁

64

65 『信濃奇勝録』四(『新編信濃史料叢書』一三·一五一頁

66 宮坂光昭 「諏訪の七不思議」(武田安弘監修『決定版諏訪大社』郷土出版社・二〇一〇年・六四頁)

67 『本朝怪談故事』四 (高田衛・阿部真司『本朝怪談故事校註索引』現代ジャーナリズム出版会・一九七八年・二三六~二三七頁)

68 前掲注60徳田論文

69 『諏方大明神画詞』 祭四 (『神道大系』神社編三〇·四五~四六頁

70

『諏方誌』(『復刻諏訪史料叢書』四・八一頁)

238

- 71 『本朝怪談故事』 Д (高田衛・阿部真司『本朝怪談故事校註索引』 現代ジャーナリズム出版会・一九七八年・二三七頁
- 72 『信府統記』五(『新編信濃史料叢書』五・九七頁)
- 73『諏訪かのこ』(『復刻諏訪史料叢書』四・三八頁
- 74 『信濃奇勝録』四(『新編信濃史料叢書』一三·一五六頁)
- 75 前掲注29小林論文
- 76『増訂下諏訪町誌』上(甲陽書房・一九八五年・一一〇一頁)
- 77 三光に関して、『起立書』は「奥院御射山之部」にて本地大満虚空蔵尊一字について説明し、「虚空蔵菩薩は大明星の本地なり。 はもとは天台教理に由来しており、 紀初頭になって真言宗が台頭するとの指摘がある(渡邉匡一「真言宗以前―諏訪における鎌倉~南北朝期の寺院展開 光を三観、三智、三諦などの天台教理を用いて説明を重ねている。 三四・二四頁上)とし、三天子を月・明星・日に当て、それぞれの本地を大勢至・虚空蔵・観世音と解釈する。 あったという(『大正新脩大蔵経』九:二頁上)。これについて隋の天台大師智顗 (538-597) は『法華経文句』二下にて「名月是 宝吉祥月天子、大勢至応作。普香是明星天子、虚空蔵応作。宝光是宝意日天子、観世音応作。 日月の本地は観音勢至なり」として三光の本地を明かすが、この教説はそもそもは『法華経』に端を発する。 徳田和夫・二本松康宏編『諏訪信仰の中世 説法の場には多くの聴衆がいたが、その中に帝釈天がいて、 江戸期に真言宗であった下神宮寺にもそれが受け継がれているのだろう。 ―神話・伝承・歴史―』三弥井書店・二〇一五年))。 その筆頭の眷属に名月天子・普香天子・宝光天子の三天子が 諏訪の寺院勢力はもとは天台宗が優勢で、ようやく十六世 此即本迹釈也」(『大正新脩大蔵経 御射山の三光に係る教説 さらに智顗は三 仏による『法華 (福田
- 79『諏方大明神画詞』祭二(『神道大系』神社編三〇·四一頁

78

『陬波私注』

(金井典美

『諏訪信仰史』

(名著出版·一九八二年·一七五頁))

- 80 のためであって、それが天意に適うのであれば、 提国の王だった時 『諏方大明神画詞』祭六(『神道大系』神社編三〇・五〇頁)は、「八叩ノ鈴」の由来譚を記す。 鹿野苑で狩りをしたが、 その時に乱臣が王を殺害しようとした。 我を救い給えと八たび叫ぶと、梵天の命を受けた四天王が群党を誅したと 王は「金ノ鈴」 を振るい、 つまり大明神が天竺波 狩りは仏道
- 81 袮津宗伸氏は前掲注55論文にて、宝治三年(1249)の 『諏訪信重解状』も同様に偽撰である可能性が非常に高いとした。

中澤克昭氏も前掲注55論文にて、『諏方大明神画詞』 や 『諏方大明神講式』 を参照して偽作されたものとの見方を提示している。

- いう。そしてこれが三斎山の儀 (御射山祭)と八叫の鈴の由来であるとする。
- 82 『諏訪信重解状』(『復刻諏訪史料叢書』三·一六七頁
- 83 今井広亀 「真澄鏡」「八栄鈴とあぶみ」(『諏訪大社』(信濃毎日新聞社・一九八〇年))
- 84 『諏方大明神画詞』 祭二 (『神道大系』神社編三○·三八頁)
- 85 宝鈴に関しては、「諏訪文書」に「同八月廿二日夜、内殿ヨリ御宝三クミ、箕輪葉弘郷へ悪堂付執」(『信濃史料』一一・四〇二頁) 天文十七年 (1548) に上社の宝鈴が盗まれたという。 さらに「神使御頭之日記」に「此年四月十三日ニ御宝御帰候
- 御宝モリ申候而罷越候者ニ神長代十貫文出申候。長坂殿も代十貫文被為出候。則神長ハ御宝殿ヲ造、御宝ヲ置申候」とあり、 天文十九年 (1550) には盗まれた宝鈴が還され、宝殿を造って置いたと伝える。また「守矢文書」に「(花押)(武田信玄)
- 永禄四年 (1561) に武田信玄は上社の宝鈴銭の事を定めている。さらに「山梨岡神社文書」に 増減候之間、 諏方上宮御宝鈴銭之事/一上五貫五百文/一中参貫三百文/一下壱貫貮百文/右以如此之積、 其意得尤候、 **仍如件/永禄四年辛酉二月十四日/神長官殿(守矢信実)」(『信濃史料』一二・三三八頁)とあり、** 「穴山左衛門大夫・六郎次郎 可鳴御宝鈴、 向後此外不可有
- 委曲可在道空口上候恐々謹言。 小山田兵衛尉其外数輩、 為可鳴宝鈴社参候。 /信玄(花押)/十一月四日/神長官殿」(『信濃史料』一二・三三九頁) とあり、 於于茲者、 就中厳重調儀式尤候。 施物等之事者、 当時軍役繁候間 可被滅之候 年次は不

96

詳であるが、この頃に信玄は穴山信君などを上社に遣わし、宝鈴を鳴らしめている。

- 86 宮坂光昭「鉄鐸」(『諏訪大社』(信濃毎日新聞社・一九八○年))
- 8『諏方上社物忌令之事』(『復刻諏訪史料叢書』一·四一〇~四一一頁)
- 88『諏方大明神画詞』諏方縁起中(『神道大系』神社編三〇・一二頁

89

『信濃国昔姿』(『復刻諏訪史料叢書』四・一〇〇頁

90 今井真樹が昭和十年 (1935) に誌した「諏訪上下両社附属寺院遺跡」(『長野県史蹟名勝天然記念物調査報告』五・一二二頁

三一頁)に「社内如法堂安置御神像」の写真が掲載され、「在鎌倉武川又兵衛氏蔵」と記されている.

- 91『社例記』(上社)(『復刻諏訪史料叢書』四·一〇〇頁)
- 92『信濃奇勝録』四(『新編信濃史料叢書』一三・一四八頁
- 93 前掲注48宮地論文 (一三〇頁)
- 94 『信府統記』 五(『新編信濃史料叢書』 五·九五頁)
- 95『諏訪上下宮祭祀再考次第』(『復刻諏訪史料叢書』一·二六一頁)
- 今井広亀「上社宝印」(『諏訪大社』(信濃毎日新聞社・一九八○年)、前掲注28『神長官守矢史料館のしおり』
- 95『渓嵐拾葉集』(『大正新脩大蔵経』七六·七六八頁中)
- 98 梶川賢二「丹き哀を主尊とする庚申塔」(『日本の石仏』一三〇・二〇〇九年)
- 99『日本書紀』二(『新訂増補国史大系』一上・七四頁)
- 100 延川和彦『修補諏訪氏系図』続編(飯田好太郎・一九二一年・三九丁表)

101

『諏方大明神講式』(『神道大系』神社編三○・二三七~二四九頁)。選者と成立時期について『神道大系』 の解題は、 「本書の選

- 者は円忠と推定され、「諏訪大明神画詞」成立とほぼ期を同じくするものである」(同一○頁)とする.
- 102 所の御子神とされ、『諏方上社物忌令之事』(神長本)(『復刻諏訪史料叢書』一・四二四〜四二六頁)には、「上十三所名帳」「中 『諏方大明神画詞』諏訪縁起中 (『神道大系』神社編三○・九~一○頁) では、諏方大明神が客兵となって坂上田村麻呂に協力し、「五 「黄衣ノ輩廿餘人」が活躍するが、前者は「十三所ノ王子」、後者は「眷属」とされる。十三所王子は大明神の十三

十三所名帳」「下十三所名帳」に計三十九の神名および本地が列記される

- 103 二〇一八年)に詳しい ミズム 』三:二〇一七年)、同「諏訪御子神としてのミシャグジーミシャグジ研究史の盲点を問う《後編》」『スワニミズム 』四 と考えられる。御左口神については石埜三千穂「諏訪御子神としてのミシャグジーミシャグジ研究史の盲点を問う」(『スワニ 位諏方南宮法性大明神上下二宮十三所王子御左口神慚愧懺悔六根罪障」とある。 『諏方上社物忌令之事』(神長本)「陬波六齊日精進之日記」(『復刻諏訪史料叢書』一・四二六頁)に「南無帰命頂礼大日本正 よって眷属は「御左口神」 が想定されていた
- 104 住吉三神の和魂は住吉大社 (大阪市住吉区) に、荒魂は住吉神社 (山口県下関市) に鎮座する。 『日本書紀』九 (『新訂増補国史大系. 大系』神社編三○・四頁)として、諏訪と住吉の二神が皇后を守護したとする 一上・二四二~二五一頁)によれば、住吉神は神功皇后の外征に神威をあらわしたとされる。『諏方大明神画詞』諏方縁起中で - その外征に際して、「虚空ヨリ海上ニ両将化現ス〈略〉天照大神ノ詔勅ニヨツテ、諏方・住吉二神守護ノ為ニ参ス」(『神道
- 現在の鹿嶋神宮(茨城県鹿嶋市)に当たる。『古語拾遺』はその祭神を「武甕槌神」(『新撰日本古典文庫』四・一九六頁)と伝える。 『先 島 もに大己貴神に迫り、 代旧事本紀』三(『新訂増補国史大系』七・二二一~二二二頁)は『古事記』 香取、 諏訪の宮」(『日本古典文学大系』七三:三八八頁)とし、東の軍神が列記される。下って江戸中期の『信府統記』五 建御名方神を追って洲羽にて服従させたとする。 また平安後期の『梁塵秘抄』 の国譲り神話を承けて、 は 武甕槌神は経津主神とと 「関より東の軍神、

105

伝える

(『新編信濃史料叢書』五・九一~九二頁)では、 さらに神功皇后の外征を補佐したのは「住吉・鹿島・諏訪ノ三神」とするなど、 国譲りの際に健御名刀命を追ったのは 鹿嶋神との接近が見られ 「経津主神・岐神」として武甕槌神を省

106 『伊勢国風土記』逸文(『日本古典文学大系』二・四三四頁)によれば、 神風ト云コト陬方ニモ可亘也」(ひめまつの会『詞林采葉抄』大学堂書店・一九七七年・一四五頁)として、 著した『詞林采葉抄』六は り国を譲り、 強風を起こして東方へ退去したとされる。 「健御名方神ハ伊勢国ヨリ風神ト共ニ信濃国陬方郡へ遷玉。 また後補の文には信濃国に住ましむとある。 伊勢津彦は国津神とされ、 然ハ風神ハ伊勢陬訪両所ニオハシマス。 天津神の天日別命の攻勢によ 貞治五年 (1366) に由阿が 健御名方神と伊勢

107 大己貴尊は大国主神の異称で、 の風神との関連性を述べている。 建御名方神の父とされる。 前掲注40宮地論文(二八~三七頁)に詳しい 葦原中国の経営を行ったが、 天孫に国譲りしたという。

108

兵庫県西宮市の広田神社に鎮座する。

祭神は天照大神の荒魂とされる。『日本書紀』九

(『新訂増補国史大系』一上・二四六~

<u>二</u> 五 田に五社を建立したとし、「本社島、 が荒魂を皇后から離して広田国に祀るよう告げ、 一頁)によれば 神功皇后の外征に際し、天照大神の荒魂が軍の先鋒として船を導いたという。 八幡大菩薩鄉、 皇后はこれに従ったとされる。 諏方・住吉二神、及八祖^{梟后護}、宮是也」(『神道大系』神社編三○・六頁)と 『諏方大明神画詞』 縁起上は皇后が帰朝後に広 凱旋後に天照大神は、

109 都味歯八重事代主命上諏方明神」との説を挙げ、これに異を唱えて「当社 受け入れたという。 事代主尊は大国主神の子で、 ・四四九頁)とする。 なお延宝七年 (1679) の『下諏方社例記』 また現在の下社は八坂刀売命を主祭神とし、 都味歯八重事代主神ともいい、 建御名方神の兄とされる。 は諏訪社の祭神について、「大系図日、 健御名方命と八重事代主神をあわせて祀るとされる (下社) 大明神者其為事代主神」 武甕槌神より国譲りを迫られ、 建御名方命下諏 (『復刻諏訪史料叢書 方明神、 これを

110 前掲注4宮地論文(四二頁)は、『諏方大明神画詞』縁起上に「又妖艷ノ媚タルアリ。 高知尾豊姫ト号ス。螻羽一箭ノ上ニ坐シナカラ、

鳳綸ヲ書テ龍宮へ遣ス。 海主大キニ驚テ、 勅命ニ応シテ満干ノ両珠ヲサ、ク」(『神道大系』神社編三○・四頁)とあることに注

目し、これを豊姫神の典拠としている。

111 こうした垂迹神の列記について、 ではないが、 その間関係諸神を包擁して、 前掲注40宮地論文(四三頁) 祭神観の発展を期しつゝ、之を一元に取纏めようとするのは、 は、 「権化思想を基本とするにより、 史実として首肯すべき限り 頗る注意を要する_

中世以降の諸社に事例の多い、天照大神に帰一せしめようとする風潮に沿うものと指摘する

112 神功皇后の外征出兵譚における住吉・諏訪二神協働説は、『諏方大明神画詞』のほか、延慶本『平家物語』、『源平盛衰記』、 たとする。 を中心とする勝尾寺縁起へと連なる説話の流布には、 衰記と勝尾寺縁起 新典社・一九九二年)は、 佐八幡宮御託宣集』などにも見える。 社の根本原由を天祖の勅命にまで遡及せしめた」として、ここに祭神観の向上を見ている また前掲注49宮地論文(五一頁)は、『諏方講之式』の件の言説について、「国家神としての性格の発展に努むると共に、 −神功皇后三韓出兵譚との関連から──」(『日本文学』四四 中世には国家意識の高まりから二神が王権を助力する説話が好まれたとし、 阪口光太郎 「延慶本 『平家物語』 に見える二神協働譚について」 (『延慶本平家物語考証』 一・ 勝尾寺とゆかりの深い安居院のごとき唱導のネットワークが関わってい (九)・一九九五年) は、二神協働説から開成皇子 また源健一 郎

114 113 四種曼荼羅で大曼荼羅、 つの智慧で、 「両界」は金剛界と胎蔵界の両界曼荼羅、 『法華経』の結経とされる『仏説観普賢菩薩行法経』に「普賢菩薩、乃生東方浄妙国土」(『大正新脩大蔵経』九・三八九頁下) とある。 法界体性智、 三昧耶曼荼羅、 大円鏡智、 平等性智、 法曼荼羅、 「密厳」は秘密荘厳の略で大日如来の浄土を密厳浄土という。「五智」は大日如来の五 妙観察智、 羯磨曼荼羅の四つをいう。 成所作智を指し、「三密」は仏の身口意の三つの働き、「四曼」 いずれも密教で重視される用語である。

これら六つの霊験譚は、いずれも『諏方大明神画詞』にて言及される。

116 115

もとは般若訳『大方広仏華厳経』

四〇「入不思議解脱境界普賢行願品」

に「願我臨欲命終時」尽除一切諸障礙 面見彼仏阿弥

陀 即得往生安楽刹」(大正一〇・八四八頁上)とあり、 永観の『往生講式』も歌頌として「願我臨欲命終時 尽除

切諸障礙

面 見彼仏阿弥陀 則得往生安楽国」(大正八四・八八二頁上)を挙げる

117 神ノ原本には 「上社」の下に補入符があり、「南宮」との横書がある

は『妙法蓮華経』七「観世音菩薩普門品」(『大正新脩大蔵経』

九·五六頁下~五八

頁中)に説かれる観世音菩薩の三十三身と十九説法を踏まえている。

118

本文にいう「三十三之月」と「十九種ノ風」

119 本文にいう「不往救者」は 吉蔵撰『法華義疏』一二の「三称我名不往救者不取妙色身」(『大正新脩大蔵経』三四・六二八頁下) 「代受苦」は難提訳『請観世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪経』 の「亦遊戲地獄 大悲代受苦」(『大正新脩大蔵経』二〇·三六頁中

に浄土の十楽を挙げるなかの「第七聖衆倶会楽」(『大正新脩大蔵経

八四・四四頁中)に引用される。

に依拠する。これらの文章はいずれも源信撰『往生要集』

120

『本朝神仙伝』 後代には観音の垂迹を示す偈頌としてしばしば用いられる。 四 「泰澄伝」に「本体観世音 常在補陀洛 為度衆生故 ただしここでは「常在極楽界」としており、第一段の頌と合わせて 示現大明神」(『日本思想大系』七・五八一頁)とあり、

極楽浄土への往生信仰が見て取れる。

121

神ノ原本には

「南宮」に訂正符があり、「法性」との横書がある

122 仏の三種の身体。法身 (法性身)、報身、応身の三つ。法身は法 (真理)そのもの、報身は修行の報いによって法を得たもの

住し、応身は有始有終で色形があり穢土に現れるとされる。 応身は衆生に応じて法が現れたものをいう。法身は無始無終で色形なくすべてに遍満し、 たとえば法身は大日如来、 報身は阿弥陀如来、 報身は有始無終で色形があり浄土に 応身は釈尊が代表

的である。

123 神氏という大祝家の姓については、 『諏方大明神画詞』 諏訪祭一に 「祝は明神ノ垂迹ノ初メ、御衣ヲ八歳ノ童男ニヌキ、セ給テ、

とあり、有員を始祖とする。神氏の姓を報身に当てるのは、報身は如来となって永遠性を獲得した仏身であるから、それに擬えて 大祝ト称シ、我ニ於テ体ナシ、祝ヲ以テ体トスト神勅アリケリ。 是則御衣祝有員、神氏ノ始祖也」(『神道大系』神社編三〇・三四頁

有員が大祝となって以降、 神氏の姓が永遠に継続することを標榜したものと考えられる。

124 類似する言説として、『本朝怪談故事』の伝える諏訪の七不思議に「七頭鹿」があり、「自ラ鹿頭七ツ来テ供物トナル」

125 本文では「示現普身の遍益」と「恒順衆生の本誓」を挙げる。前者は実叉難陀訳『大方広仏華厳経』七 阿部真司 『本朝怪談故事校註索引』現代ジャーナリズム出版会・一九七八年・二三六頁)とある。

陀訳の偈文とともに、 「同品」に 源信撰『往生要集』の「第七聖衆倶会楽」(『大正新脩大蔵経』八四・四四頁上)に引用される 「我常随順諸衆生 尽於未來一切劫 恒修普賢広大行 円満無上大菩提」とあり、 先に挙げた実叉難

種の行願の一つで、般若訳『大方広仏華厳経』四〇「入不思議解脱境界普賢行願品」

賢身相如虚空

依真而住非国土

随諸衆生心所欲

示現普身等一切」(大正一〇・三四頁上)を踏まえる。

に「九者恒順衆生」(大正一〇・八四四頁中)

後者は普賢菩薩の十

126 Ų 新脩大蔵経』七六・五一二頁下)とある。『央掘摩羅経』(『大正新脩大蔵経』二・五一二頁中〜五四四頁中)を典拠とするという 当該の偈文は見られない。確かに本経は如来蔵思想を主旨とし、 「諏訪の勘文」で、 光宗撰『溪嵐拾葉集』「諏訪明神託宣事」に「業障有情 央掘摩羅が犯した殺生などの悪業は、 雖放不生 放食身中 衆生を教化するた 同証仏果」(『大正

めの幻であったとするが、

むしろ断食肉を説いており、当該の偈文とは若干趣意を異にする

127 『大楽金剛不空真実三麼耶経』に「設害三界一切有情、不墮悪趣。 為調伏故。 疾証無上正等菩提」(『大正新脩大蔵経』八・七八四頁下) 瞋癡の三毒を調伏することとする。 とある。これについて な比喩であり、 殺害の容認や励行を意図するものではないとする 『理趣釈』は これに準じて真言宗の伝統的な解釈では、 「為調伏貪等三毒也」(『大正新脩大蔵経』一九・六一一頁下)と釈して、 当該の経文は『理趣経』 の功徳を讃える仮定的 衆生の内にある貪

134

閻魔王国にあって、

133

- 128 実叉難陀訳『大方広仏華厳経』七 「普賢三昧品」に 「普賢身相如虚空 依真而住非国土 随諸衆生心所欲 示現普身等一切」(大
- 正一〇・三四頁上) とある

130

大祝本は

「垂迹」初於

此山家郡

|本有;;一"/地主;号;

- 129 神ノ原本には 「頂礼」の下に補入符があり、 「南宮」との横書がある
- 守屋大臣が鉄鑰を有し、「鈎鏁牽轡」して藤鑰が勝ったとする。「鈎鏁牽轡」について間枝氏は前掲注18論文にて「カギを引く」

||守屋/大臣^||与||大臣

相…諍領

此地

ことし、

諏方明神が藤鑰を、

地主の

- と解釈し、『諏訪信重解状』に近い伝承であると注目している
- 131 大祝本は「己ニ得タリ (須らく和すべし)」と云ったことから、 二藤鑰勝ッヲ 一明神臨」時須和吾勝ゞ上云因」之一改 山家郡を諏訪郡に改めたとの地名起源譚を伝える。 二山家 名 即号 |諏訪郡|」とする。 つまり争いに勝った明神が
- 132 後漢の光武帝の治世に、地方長官の張堪が善政を行ったため、穂先が二つに分かれためでたい麦が生じたとの故事に基づく。
- 漢書』三一「張堪伝」に 「桑無附枝、 麦穗両岐。 張君為政、楽不可支」(中華書局 『後漢書』四・一一〇〇頁)とある

西周の成王の弟の叔虞が、二つの茎が一つの穂を結んだめでたい稲を得て、成王に献上じたとの故事に基づく。『史記』三三「鲁

- は 周公世家」に 『三国伝記』五に 「天降祉福、 「瑞麦雨岐秀、 唐叔得禾、異母同穎、献之成王」(中華書局『史記』五・一五一八頁)とある。なお「瑞麦」と「嘉禾」 嘉禾九穂新。 時人随喜之」(『古典資料』二・三一頁)との対句表現が見える
- 生前の善悪の諸業を映す鏡のこと。『仏説地蔵菩薩発心因縁十王経』に 「光明王鏡名浄頗梨鏡
- 所具也」(『大正新脩大蔵経』七六・五七九頁中)とある

現前生所作善福悪業一切諸業」(『卍続蔵経』一五○・七七一頁)とあり、

光宗撰

『溪嵐拾葉集』に

「閻魔王ノ浄頗梨鏡又第八識

略

於鏡中

大祝本は「亀靏鏡」とする。

135

136 秦の始皇帝が、 人の体内を映し出せる鏡で宮人を照らし、 胆 嚢が張って心臓が動い ている者は邪心があると見なして殺し

たという故事に基づく。『西京雑記』三に「有方鏡 略》 秦始皇帝以照宫人、 胆張心動者、 則殺之」(『和刻本漢籍随筆集』

三・二四頁上)とある

137 鄭の曹文が、 中村文・山田昭全「『百詠和歌』注釈(二)」(『埼玉学園大学紀要』人間学部篇八:二〇〇八年))とある。本説話に関しては、 て飛び行き、曹文の鏡と一つになった。これにより曹文は妻の再婚を知ったという故事に基づく。 かたかゞみかさゝぎになりて、はるかにとびておとこのかゞみと一になりぬ。〈略〉鄭の人曹文といへり」(胡志昴・山部和喜 四〇・二〇一七年)に詳しい 「破鏡」 騒乱で妻と離別する際、 は 「半鏡」に非ず―源光行『百詠和歌』第一「分暉度鵲鏡」注を中心として―」(『国際日本文学研究集会会議 鏡を割って片方ずつ取り形見とした。後に妻は別の男と結ばれたため、 源光行著『百詠和歌』一に 妻の鏡は鵲となっ

139 138 仏馱跋陀羅訳『大方広仏華厳経』四三「離世間品」に「菩薩清涼月 鈷杵は五智 密教法具の金剛鈴に準じた説明であろうか。 (大円鏡智・平等性智・妙観察智・成所作智・法界体性智) は金剛鈴ではなく、 いわゆる神楽鈴に似て、 金剛鈴のなかで一般的に用いられる五鈷鈴の柄の上部は五鈷杵の形を成すが、 一枝に三個の鈴が付き、中に金属の玉が入ってい 遊於畢竟空」(『大正新脩大蔵経』九・六七○頁下)とあ や五大 (地・水・火・風・空)を表している。 Ŧī.

四七・一三七頁上~中)とあってしばしば用いられるが、ここでは下二句が相違している。 また飛錫撰『念仏三昧宝王論』上には 頌曰、 菩薩清涼月、遊於畢竟空、衆生心水浄、 菩提影現中」(『大正新脩大蔵経

140 神ノ原本は 「南」の左傍注に「両」とある。

141 大祝本は諸人ではなく「社人」とする。 「泰伯」に「大哉、 尭之為君也。 巍巍乎、 尭は中国古代の伝説上の聖天子で、 唯天為大。唯尭則之」(『新釈漢文大系』一·一八七頁) 徳によって政治を行い、 とある。 理想の君主とされる。

142 十六王子は大通智勝仏を父とする十六人の王子。『妙法蓮華経』三「化城喩品」(『大正新脩大蔵経』九・二二頁上~二七頁中)

なるが、 は菩提を得て、 によれば、果てしない過去世に出現した大通智勝仏は、 過去世に釈尊と結縁した聴衆は、 それぞれの仏国土で『法華経』を説き、 現在世でも釈尊と巡り合い、未来世に菩提を得るとの授記を受けたという。 十六人の王子の願いによって『法華経』 聴衆と深い因縁で結ばれたとされる。 十六番目の王子は後世に釈尊と を説き、 これを聴いた王子ら

143 釈尊の一生における八つの重大な事柄。 六成道、 七転法輪、八入涅槃」(『大正新脩大蔵経』四六・七四五頁下)とある。 智顗撰『四教義』七に「所言八相成道者、一従兜率天下、二託胎、三出生、四出家、 五降魔

144 釈尊の弟子の一人で、無病第一と称される。『雑阿含経』二三に「此是薄拘羅塔、 彼無病第一」(『大正新脩大蔵経』二・一六八頁上)とある。 応当供養。 王問曰、 彼有何功徳。

尊者答日

146 145 脩大蔵経 釈尊の過去世の姿で、四大洲を統治し、長寿であった。『出曜経』 実中道は広義では一味平等なる真実の中道、つまり一乗教を言うが、ここでは特に『法華経』の法門を指す。光宗撰『溪嵐拾葉集』 四・六三〇頁上)とある。 四に 「昔閻浮利地、 有頂生王出現於世、 寿十四億」

147 ある。 『妙法蓮華経』三「化城喩品」に 智昇撰 『集諸経礼懺儀』(『大正新脩大蔵経』四七・四五七頁中)や貞慶撰『観音講式』(『大正新脩大蔵経』八四・八八七 「願以此功徳 普及於一切 我等与衆生 皆共成仏道」(『大正新脩大蔵経』九・二四頁下)と

一十八品大意事」に『法華経』の「方便品」を釈して「一実中道ノ法門ハ此品ニ極也」(『大正新脩大蔵経』七六・五九五頁)とある。

頁中)をはじめ、いわゆる廻向文としてよく用いられる。

岩崎宥全師にも御指教を賜りました。記して深く感謝申し上げます。 (付記) 貴重な資料の閲覧と利用にあたり、昌林寺住職 ・宮里孝憲師より多大なる御高配と御教示を賜りました。また佛法紹隆寺住職

〈キーワード〉諏訪、講式、神宮寺、宥運、神仏習合、 和魂・荒魂、 七不思議、 神宝、大祝、

【翻刻】茅野市昌林寺蔵『諏方講之式』

[凡例]

等は注番号をふり一括して末尾に記した。その際の改行は/で示した。改丁は 」をもって示し、」1オのように 送り仮名・振り仮名は底本の通りとした。ただし送り仮名の合字・略字は改め、振り仮名が二重に振られている箇 所は【 】で括り、/で分けて縦に列記した。なお誤字と思われる箇所もそのまま表記した。また傍注や書き入れ 底本は茅野市昌林寺蔵『諏方講之式』一冊である。漢字は原則として新字体・通行の字体を用いた。行取り・返り点・

翻刻

丁数ならびに表裏を記した。

化神也

|於『||鹿嶋/宮

|両子之尊神也或´云;|健御名方´

或、云伊勢津彦、尊、,且、名か,天照太神、魂神、,且、号

₹

諏訪之講式

奉講読従大師至今山内式例也 此講式者毎年記伊国高野山於金堂正月二 日早

諏方講之式

属"」而言夫"自;天神七代地神五代 敬,白三宝諸天神祇冥道殊:、諏方上下十三所,王子眷 |以降ッ訪^;|当社/化

移一幣帛一層、「如上月」之宿り、露一々、浮し、月一感」之応シ、物一々々生し 利益無方 "シット応用難思也只タ敬崇スレ、而*現レ,|祭席"「渇仰スレ、而* 道『者不、放」推』於聖教之磧肯』で「不」被」測『於政道之道儀で

」感゚賞罰喧シデ;天下゚゚。利生盛シナリ。都゚鄙゚゚。也欺ク者「遇ジ;凶殃゚゚。帰スル者「致スト。゚゚゚゚ラ゚ラ゚ウ゚タタタシッタマシー 嘉湍" | 凡応益无量 シッ権化万差 ゲ所謂於 ゲ」住吉 」社 ゙| 一体

表紙見返し

慮難ジン測ッ小智ノ不パ、覃゙者ノ敷須タ是レ普賢菩薩ノ垂跡千 」禽「化ス」、獣「一応化何」稚真「何っ是」、偽孰っ是「シ」之ヲ孰ヵ非ス」之凡「トランキン」、「タイサインシュウク」、アックムロレ 下四宮,亦,八坂,姫,之云,豊姫神,加」之作」雨,作」風,現作化, 大己貴尊〉権体-゚,亦称,,広『田明神-゚,亦、称゙,,事代主尊-

手観音之化用也普賢与",法花,同体異名観音

与,,法花, 異名同体也故"知"。⑤両社体一之霊異上下不二

之応作也人倫一信敬職而》,由一斯一明神之照覧必又 無」謬り敷依」之護ル川国家の |力ッ強ッ利||衆生||徳普寧ロ非ス|

護神・「給『焉是』以『四海』安危、依『「尊神」之加被:「一朝『***』 為,一地主一之当初授,一宇宙於,諏方住吉一之両神二,為,一拳

垂跡`之是゚新゚ナパ゚」哉*豈゙非*;|本地」甚高ナパ゚」就」中天照太神

理乱、任",,権跡、之秘略",方"今、慶雲聳;,一天",祥露任",,万

民二,故二今日讚,「嘆シァ之ョ,当来」期セン,引摂ョ,索意在リ」斯二啓 白不ス、委ゥッ今此ノ略シッティ講演ピ「有」「五段」 一^讚シッティ」上宮垂跡「二^讚シッテ

五,廻向発願也

△讚,」上宮/垂跡ッ

者辺域無二之霊社天下第

神也化度利生応作群類済度之尊神也

下宮/垂跡ッ/三/讃シティ

「」誓願」利益ヲ」四ハ讃シテュ

二社頭 / 七不思議

252

嶽』而珍二奥州之高丸』 之異敵っ 功皇后」西戎征罰」世ニ、者凌ニュ万里之蒼波ヲ 」之武勇朝恩」之攸。」求随っ 道増喜増祐/之利生无シ、不パド成就、無、不パド 此末代猶ラ何シ異ナラン乎就」中内ヘサネーフィ法味ィ之薩埵外ニヘ守ハノ 済生利国」之甚。**恵"断命自。在,之慙;"構、也上古已」如 **灣担武皇帝/東夷誅伐/時者越ヶ|千里之玄** *物で斯レ非レ好!!悪愛ヲ| 非スレ犯シェフニ |而殞ズ||三は ||満足||依 敬

表スレハニ 輪『秋嘗』」之族除『大病"延」命『官位才智所』、望任『」思』成 仰_^ 験尤"冲ダラ是非ス;本地、勝劣゚゙「非ス;「垂迹之尊卑゚゚「機感相タジ゙、ヒッタッ 以諸社之間「、当社」之名徳殊、勝、万神中」、明神霊 之月",加」之青竜白虎,之勝地す。朱雀玄武,之 壖 地也是 皇ナ゙や矣聿゚占メテ」有縁之霊地ッ」専ッ施。|権化ノ利益ッ」所以゚社ヘ則ッシスト゚タナッマ゚トシスト゚ 到デ利生得玉り、時數の母朝タニ祈り暮」賽、之人転デレ貪受し福春 ||利生之霞"||慈ジ゙ン衣「覆ィ||于万物"||悲ジ゙「袖「被シスタワ||于衆生| |其^本||者浄妙国土^主^遥':辞''||妙覚之床"||号絞"| 宮、亦多移二密厳界会で一後、四曼・山光々ときず桂生ストニー垂 |両界/霊檀ヲ|者前^五智之|湖|湛々トシテ萍|浮゚||三密之| ゚、|尋ベ||其跡 | 者諏方霊場」神久ク捨ザ|法性土 | 号サ

3オ

゙、祈゙゙満゙、之勝軍勝敵 /之化

253

迷徒,莫少,不下,当社之所,,能,"爱,以,"神者依,法"感通、法者、"感通、大者、"感通、心法,神兵,",也被,用成王子、般若,曹写,密,前,"人经,"砂全人法,神兵,",也被,用成王子、般若,曹写,密,前,不授,"砂全人法,神兵,",也被,用成王子、般若,曹写,密,前,不授,"砂全人法,神兵,",也被,用成王子、般若,曹写,密,前,不授,"砂全人法,神兵,",也被,用成王子、般若,曹写,密,前,"人授,"砂全人法,神兵,"身心,"

「面」見ず、彼仏、阿弥陀」即ず得が、往、生えよっ子安楽国に、「嘆頌、日」 願、我と臨ずと欲えい、命終さい時に」「尽が除ず、一切、諸障碍ず、加被ず、令メミへ、遂が、息心、之意楽ず、仍ず合掌恭敬が可、礼拝讃が精思惟、之床、上、垂しず、感応ず、擁衛、伏ず乞う疾が与ず、明神、祈精思惟、之床、上、垂しず、感応ず、擁衛、伏ず乞う疾が与が、

4オ

依」神''施-'為"是故''念誦読経'之室''内''有'','降臨 | サ加護''

常"在",|補陀洛山",為、度;|衆生,示;,現大明神",《爰"

三十三之月。「機縁区々」シテ翻ス」音ッ於十九種っ風。「応」機"随っ、縁っ之未ず、がず垂迹雖」久"霊応長命すっ大都感応都々よシゔ頒言、形ず於仮"らい、「蓮花座」之南。「遥"来〈ヮド〈り」 ! 扶桑科',東 「権化雖'*'」多'奇異仮"らい、「蓮花座」之南。「遥"来〈ヮド〈り」 ! 扶桑州,東"「権化雖'*'」多'奇異

各致》二無二丹誠。

可シ;礼拝讃嘆;頌ご日ク

昆虫/之 災 |世理リ人・稔ピテ家「有二福祐亀靏之業」ト |仍で

○第三讃|,誓願`利益ッ|,者尊神霊託シッテ曰吾ニ无シ」形ッ南無帰命頂礼南⑻宮下宮大明神 二返 為ッ」度|,衆生ッ|故゜ 示|,現大明神゚|、本体^観世音 常'在ット|極楽界|

> 5 オ

_ 5 ウ

神-「称「「位法性-「゚゚の実''有。゚」所以者歟 測 知ゞ三身即一」之垂 形,用,神字,為、姓者職、報身之姓,依、之跪,一玉壇、 法身"於虚空",対^,|宝殿",礼,|応化於色相",仍"号,|神"明 以」祝而為」体"依」為";;吾分身;而用";;神字";為」姓" 夫'吾''无」形者表';\法身之理,以」祝為」体'者示,\応身

化ド「无心而シッチタック、物゚゚謂」・之レッ明神ド「々、則通ハッフ。心故有」信而 跡四土不二之壖地ナッ也是以有霊゙シッテ而感通ス謂;;之ッ権

6オ

不゚ザ」答ッシー応゚゚ゥー 響於万谷゚」人´住ゼ」,此心」神豈''不」現ショッタチ亦タ託' 月、不,,降,下,,,水、不,,,昇上,,浮、,,影,於万水,,物、不,呼谷、 有,,感応,信亦。帰ҳ゚レ゚、神゚゚之故゚致、信ァ而゚在ҳҳ,|霊験、譬´如ヒ

鹿,出于,真鏡之郷ヲ,栖、,信州之地",願、以テ,今生交会`之品, 日っ吾で明神で、者偸で湯がシテニ邪執之群萌プ、為ごへ利シカニ敬生之猪

殺生「為ショッ」業・凡ン順縁之利益ッ´只シ譲ッ「諸余之垂跡゙「 結縁『翻『為タッジ』当来引接〉之知識』『『万神之中『未タ』聞』 法楽ノ之心『以二毒鼓』為」懐四・傷ナ・哉募『一大悲懇篤ノ之思』,用『一 如」此誓願,一千仏際。『亦っ無》,是等利益、,哀゛、哉閣,,白受 逆

縁/方便、独,在『トッ』当社明神-゙』、寔:速疾涅槃之誘引頓

証菩提/之引接大悲/肝心済度/目足也依」之魚鱗/分ティ

256

白パラガラ 之矢,信,北哉菩薩六通之行必、現》, 号シテン被レン引力に結縁之納に ||神力"|薩埵四接之益 |獣禽、披す||毛羽す|号将にスレ コスレ招カント

専『運』|権化"|示||現普身"|遍』益"||担順衆生之本誓"|蓋"此 謂歟而"央:|掘摩羅経、業深。有」情雖-*」放;|不生;故"宿;|人

趣",疾^証,無上正等菩提, ^=生類殺生/之引導指南 天⑫,同^証,|仏果,文理趣経"、設,害三界,一切有情不,堕,|悪

仍陀ァー焉 在」之盍ッサッシン添デは味ザはテテタッジン゙行化、乎仍ッ各ン行、」、礼拝ッ 普賢/身相/如;|虚空; 依」真而"住;被"国土"

可非 頌

|諸/衆生心/所欲| 示:現・普ヶ身,等シクス:一切に

南無帰命頂礼。⒀法性大明神 第四讚二社頭七不議。

実ナルニ而毫敗尾"不」誤す感ノ之掲がノコト焉而も貴賎信敬聞」之 年三示》:|海内一吉凶,周上水。霊蹤一時二論,||天下之理乱。| 一 ゚ニト 御渡不思議+者冷寒結゚゚」 水ヲ冴ゎ陰閉ッ」湖ヲ | 砕 ゚レメカタ細渡ッノ | 綺/真

敬心銘シム肝゚チェスピム之ッ信念ム断ッム腸ッ天下無双之奇特日域第 霊瑞言語道断すり也矣

二、久須井、幣不思議・者彼、井者十三所其、一 為」体尋尺不」幾すっ余流如シ、乾ェカ寸底「有リ」穴水面同シ、泥「而ディタラシン 神也

臘っ 両 ケ日ョー之間「出ッ」于遠州一山川重々シテ隔ッ「幾許」之遼程ラ 月一天歳暮一夜持 ||到シット七百余本之幣ッ| 投ッ゚||于彼井゚゚| 不ノ

四時、之元日破デ៶ト冷々、凍゙「漁゙「、養・蚊・・々蝦゙「膳、「、祭祠」祖「「ジ、タットンドをなが、タナ、宮中御手洗水、「三元」之境節ニ、蝦゚狩之不思議者於。「宮中御手洗水、「三元」之境節 野郊眇々トシッ若干ノ之去パ|廻境」霊応殊勝也焉キ゚ロタヘタヘ

事之贄",自",往古,于,今無,緩怠,矣,

擬ルン決セント,雌雄プーン時で依ずし令し、勝つ、藤鎰、称、、諏方子、依」之改、、サストン・シュ・シュ・カットの「本学、おは、おび、東公・大学、「おいった」と、「一、大学、学学、学学、学学、学学、学学 四"藤嶋"不思議者当社御垂跡之最初有"; ";,地主"之霊祇;

郡,名ヶ,諏訪郡ヶ,彼、藤鎰忠于、今不、枯・曰っ,是藤嶋明神・,矣

五色互『栄『万歳之 粧』『と新ッナリ』

五四"御作田一不思議一者有二御神田 | 号二御作田 中一三十日一間空如力一光武之瑞麦 為^,農夫-,以,神使ッ,作。,殖女-,和シテ,緇泥,殖、,青苗ッ,而テ一ヶ月ノ 去り冷気 稍・ 来『明レバ也初商」之候暮し、也季夏)晦日「以『一雅楽』

種子熟也了一落上持了一被一稲穀一米,」膳了一御神事之〇四,時節希代也奏 四六"真澄」鏡、不思議。者御垂跡刻所"」有"、御随身、也凡」 /形客ッ、可ット、浮ッ似デ、亀鏡像ニ゙、八万/相 質 ニ可 枝葉萌シム根゚如シィ成王ノ之嘉牙

9オ

||浄頗梨/|

誠:本朝無双之霊徳社頭奇特,之枢楗言語道断之

不思議也依」之信心渴仰門『、災難无」起『「念力甚深之家』、

増」光"仍"名住"二堅固敬心"一可二礼拝讃嘆"

一頌ニ日ク

随

影;,現、於其中 於畢竟空

菩薩清涼月 衆生一心欲

遊

タンと真偽ッ「人論`所持猶爾也況*於「神祇」霊宝ニ「哉末代猶ッと真偽ッ「人論`所持猶爾也況*於「神祇」霊宝ニ「サヤ 皇 照膽」之鏡:「鑑"」数類意府』、曹文断金」鏡:「、浮」 レ移ス不 レトモ 加モ 「瓊粉 」 面像無シ `\陰パコト未タサレトモレ施 二大婦 形貌无シレ変スルコト彼ノ始

厳重也矣る

七八栄力一鈴一不思議一者鈴、是五大所成之形体五智 満

生眠,昔、限,一神氏,之人一間,一音,於三十余町一 宝 | 一 ッ振 ピ、 斯 ッ 者払 ワ | 五畿七道之 災 ヲ | 僅 ゚間 ケ ^ 」音 ッ 者覚 ス | 六道四 徳之相貌也是以神、崇」之為、|,重宝|人、敬」之称、|,御

之属,通、,響於千万数之聴:,古今霊応難思也矣 凡,厥各々霊異区々》,嚴重也或,一千余歲之日闌,形 今、雖…他姓

9ウ

真実コーデー毎゙」思ゥ」は勝験サ「感涙難シ」抑゚毎゙レ拝ズ此ノ霊蹤サジカザ毎゙レテズルヒノ霊蹤サ 現了,冥道一之

一肝膽な欲なが消し

南無帰,,命ピル頂礼,法,,性ピス南ム宮ッ,大ニ明ナッ」神゙゙

祇ョ 第五廻向発願^者以;,此`微少之礼讚*,上""廻;;向`大神'',下廻 物、一天泰平四海安穩別、上下明神王子眷属次、、我力 |向^地

縁っ 之暮,一分,一同社一垂跡利生,一斉,二八山之化二,神官諸人、熱約 同》,,尭治,之時。, 一参一礼之輩,一見一歩,之族,如。,,十六王子結 社頭っ任っ `_為^^,|八相成道之衆会,|`\ski,就_\中弟子等其申本地法 「」普賢本誓ニ」弘シ」釈尊遺教タ ´|届*;|三会´朝´|伝ヹ`;|千仏

提之菓ダ「旨趣在シム斯゙愚慮可」足ッ仰ャ願、普賢菩薩伏ッ 於一室之中",自他共""翫",仏果之花",親疎質同ヶ拾^>, 頂生王」長寿之報。| 除*||友蘗於千里之外"| 増サン|福祐 ゚」、薄狗羅無病之姿゚゚」 霊神帰依之窓゚゚ハ受゚ー」

王床誇り

乞っ千手観音縦・雖トモニ忘却之」類 両社明神之眷属-゚「巻ジ」一実中道之化儀ッ 一縦、雖一無記之衆タット 一乃至法界

利益普ク覃サン仍廻向発ク願頌ニ日ク

無帰命頂礼両社大明神 我等"与!!衆生! 願以二此一功徳一 皆,共成二仏道 普。及於二一切

10

延宝弐年甲五月上旬

神宮寺資

上一社 法印宥運求之

 \sqsubseteq 11 ウ

(2) 下 ·· (頭注)口云健御名方命/陽神荒 魂 御輿也/南名方刀美/命陰神/是魂神/鉄塔也本宮

(4)0 (補入符) 然分 (3) •

(補入符) 薬師奥院 '定'イ別入句

①広:(右傍注)熱イニ

傍注等」

(7)街… (右脚注) 側歟 (6) (5)

0

(補入符)

0

(補入符)

南宮 世

8南宮: (訂正符) 法性

(9) • (補入符)於二前宮 |向"||南面

致 三祭祀

故称 南宮

以二神長」神法ヲ継ブ

器別器也

(左傍注) イタマシキカナ

(12) 天 ·· (11) (10) 央 懐 ····· (右傍注)身 (左傍注) 阿含経之引

(14)(13)矣: o •• (脚注) (補入符) 社頭天滴井者雲一 南宮

片で無」日

而茂*

、雨"降"神変不思議也御池鑁字//

/知水晴天ニモ雨 ラ降ス希代也

(15)神・・・ (右傍注) 臣

(16)(17)鎰 神 (左ルビ) ヤク (右傍注) 臣

(19)(18)リ .. 粧 (左ルビ) サウ

Ŧ. (脚注)養老五華酉九月十一日諏訪国ヤメ/信濃国合郡 (補入符) 睹 (頭注)本地堂塔影-者/三里道。隔"/晴天"六下,三重,/塔,影指貴体也/上,社不思也

出也

(21)

0

(20)

(22)

(23) 矣 ·· 、者八方調伏印調敵矢悉退。故矢除,印·云/即吽字也口伝略又御宝鈴、者十二月,異名也御金札。者御制底訶字也 (脚注) (頭注)高野〜三光者本宮ヨリ三里在」之/毎年七月廿七日大祝出サ/穂屋〜祭サ/在」之日中ザ/三光現是又貴体也 口云諏方三種一神宝第一八坂璽 曲玉自身之心即阿字也 /第二根 一曲宝釼者神事頭片、崇源鑁字一表理也, /第三御宝印

(25) 疎 ・・ (24) 南 ••

(左傍注) アシヒク

(左傍注)

両

釈 雲照と川合清丸

民間の一宗教として位置づけられ、新たな役割や立場を模索していく中で、僧侶たちの実践が社会事業に向かった にある僧侶たちの活動に起因するところが大きい。近世をとおして幕府の庇護の下にあった仏教は、 近代における日本の仏教に生じた大きな変革と、 再興へのうねりは、 浄土真宗をはじめとする鎌倉新仏教の 明治に至って 流

鎌倉新仏教の特徴が民衆救済に向いていたことと無関係ではない。

性を嫌った近代の時代性に適合していなかった。しかし、そうでありながらも、 ことに一つの要因がある。 れら平安仏教の教義は、 近代におこった仏教の社会的実践に関して、真言宗や天台宗などが鎌倉新仏教系教団の後塵を拝したことも、 修行者の成仏に主眼が置かれ、 特に、呪術的儀礼を有し、神仏習合を可能にする密教は、 実践の面では社会や民衆を強く意識するものではなかった 密教の伝統を保持しつつ、 神仏分離を前提とし、 新たな 非合理

藤 尚 徳

伊

設立を目指したが、

実現せずに生涯を終える。

社会にその立場を見出そうとした密教僧の営為は確認できる。

恩の生活実践を説き、社会布教に尽力した。 である慈雲を手本としながら、 真言宗の伝統法要であり、 人物であり、 真言宗の一 特に明治初頭における真言宗内での活躍はめざましく、明治十六年には明治四年以来廃 僧侶である釈雲照(一八二七 — 一九〇九)は近代におい 勅会である後七日御修法を復興した。また、 十善戒布教の教会である十善会の代表となり、多くの支持者を獲得し、 晩年には、 神儒仏の三教一貫の国民教育の必要性を説き、 て戒律重視の復古的な僧侶育成 社会教化の面 においても、 江戸期の真言僧 **売上され** を目 十善戒と四 徳教学校の 指 した

事例として考究することを目指しているが、本稿では、 ある種のカリスマ的な信望を集めたが、そこには革新を遂げつつあった当時の仏教界におい 筆者はそのような雲照の事績を、 雲照の後半生は、真言宗の教団から離れ、雲照の支持団体である十善会の支持者を中心に、僧俗、 厳格な戒律主義を標榜した雲照に、人々が仏教に対して抱く郷愁や憧憬が重ねられていたような印象を受ける. 近代において伝統保持と革新の狭間にあった真言宗の特徴をとらえるための一 雲照の三教思想との関連が窺われる同時代の宗教思想家 て、 密教の伝統を固持 国内外を問

その半生を機関紙 Ш 合清丸は神儒仏三教を国教と位置づけ、その拡張を目指した人物である。また日本国教大道社の主筆を担 『大道叢誌』の執筆に捧げた。そして自ら学監として大道学館を経営し、 三教一貫の教育を展開

〔合清丸(一八四八 — 一九一七)を取り上げ、

両者の思想の特徴について示していく。

なかった雲照と清丸の交流について示し、 清丸についての研究は僅少であるため、 それぞれの三教 はじめに清丸の事績と思想について概観しつつ、 致説について考察する。 これまで指摘され

明治六年 慶応元年

2 川合清丸の事績

ここでは本書をたよりにその生涯を箇条的に示しておく。 Ш 、合清丸の事績については、小谷恵造著『川合清丸傳』 に、清丸の手簡や日記などとともに詳しく紹介されており、

嘉永元年

伯耆国東伯郡の太一垣神社 現 鳥取県琴浦町 成美神社)社掌であった川合正

敬と妻加袮子の長男として生まれる。幼名は正能。通称徳太郎。父より漢籍を学び、

儒医草野恬斎について学ぶ。

(十五歳)

元服に際し、父より訓戒を受け、生涯の大事とする。「汝、今よりわが国体を以て、

念を存し、五体と国体との間に、軽重の見を挟まば、日本国民にあらず、又我が 汝が五体とせよ。我が天皇を以て、 汝が霊魂とせよ。霊魂と天皇との間に疎隔の

子にあらず。」この年、橋井茶田に漢詩を学ぶ。

故に村爺等を招き、聊か之れを祝す。」とあり。

この時から通名を清丸とした。

俗名を清麻呂と改む。

元治元年

(十七歳)

(二十一歳) 亳男二瓦延上。롦斉尹瑧宜筥りぬこ入り。(十八歳) 神官山根万寿雄の長女伊与子と結婚。

(二十六歳 (二十一歳) 大神山神社権宮司となり、 長男仁丸誕生。 儒者伊藤宜堂の塾に入門。 伯耆国神道教導職取締となる。

265

神仏分離の渦中で大山

明 沿十年

寺の寺宝寺録の整理、寺僧の処遇にあたる。

明治十一年 (三十一歳)

を目にし神道の萎靡を痛感。 神道教導職取締の職務において東京出張の折、 帰京後、神道教理を究明するために、 キリスト教の隆盛と、

キリスト教など諸教の真髄を学ぶ志を立てる。

留学の意思と奨学の出資を出雲大社宮司、千家尊福大教正に願い出るも通じず、

明治十二年より同志を集め真道創立同盟を結成。

京都・大阪に留学。宇田健斎に入門。

(三十五歳) 藤沢南岳(泊園書院)に入門し、二年にわたって儒教を学ぶ。

朋

治十五年

明治十四年

(三十四

歳

相国寺の荻野独園、 天竜寺の由利滴水のもとに参禅。

鳥尾得庵と出会

77

を

通して交流を深める。

明治十七年 (三十七歳) 鳥尾得庵に随って東京に移り、 鳥尾と山岡鉄舟が主宰した仏教結社明道協会の幹

(四十一歳) 神儒仏の三道をもって国教と定め、その拡張を目指し日本国教大道社を設立。 道協会はこれに合併。社長に山岡鉄舟。副社長に本荘宗武と鳥尾得庵。主筆に清丸。 事となる。円覚寺の今北洪川のもとに参禅

眀

明

治二十一年

(四十五歳) 以後、 本郷龍岡町大道社近傍に大道学館を開校。 月刊誌『大道叢誌』を約三十年にわたって執筆出版した。

治二十八年 (四十八歳) 大道学館を閉鎖。 明

治二十五年

明 眀 治三十六年 (五十六歳) 鳥尾得庵が小石川関口町に統一 学舎開校。 清丸は大道社社長となる。

仏教の再興

儒教、

明治四十四年(六十四歳)統一学舎の別館事務室に大道社を移転。

(七十歳) 隠棲先の秋谷の寓居において死去。 大道学館統 舎として大道社社員の子弟 0) ための寮を経

大正六年

社時代とに大きく区分できる。 道創立同盟時代、 清丸 の生 涯 は、 大神山 鳥尾得庵との出会いを転機として東京へ拠点を移し、 神社権宮司・教導職時代、 この中、 宗教思想家としての清丸の出発点は、 協力者の支持を仰いで神道復興のために京都大阪に留学した真 日本国教大道社の主筆として活躍した大道 真道創立同 .盟の結成期にみとめられ

る

その立志の由縁は明治十一年に千家尊福に学資を求めた書面に窺うことができる。

所有リ。 ニ遊ビ、 ニ足ラズ。 所ナリト。 タラズ。其ノ旨タル 清丸初メ謂 ハズ。是ニ於イテ深ク其ノ然ル所以ノ者ヲ窮メント欲シ、 神道ノ萎靡スル 必ズヤ一部ノ教典有リテ以テ之レガ方向ヲ一ニスルニ如カザルナリト。 神道ヲ以テ人ヲ教導スルニ及ビテ又謂ヘラク、神代貌タリ、 ヘラク、 ヤ神随 神道ナル者ハ神代ニ始マリ神典ニ存ス。其ノ道タルヤ天造ナリ。其ノ故ニ尋常物理ニ拘 たり。 耶蘇教ノ蔓延スル、 是ノ故二人為諸教ノ区々タルニ似ズ。 真宗ノ特色アル 沈思黙慮彼ヲ窺ヒ此レヲ稽へ、 目撃スルニ至ルニ及ビテ、 神典荘々タリ。未ダ人ノ方向ヲ定ムル 是レ神道ノ広大ニシテ諸教 (中略) 而シテ後、 明治十年八月東京 慷慨ノ情制スル能 ノ及バ 釈然悟 ザ ル 々

バ 夫レ教法ノ行 ナリ。 霊魂ノ帰着ヲ悟ラシムルハ、 ルル、 人ヲシテ安心立命セシムレバナリ。 深ク幽冥ノ理ヲ窮メテ、 人ヲシテ安心セシムル 明火ヲ視ル如ク、 確物ヲ攬ル如ク、 ハ、 霊魂 ノ帰着ヲ悟ラシ 毫モ疑フ所

以ナリ。 迦教卜耶 無カラシムレバナリ。 彼ノ聖人ノ道、 蘇教ト其ノ教邪ナラザルニ非ザル 是レ之レヲ教理ヲ尽スト謂フ。 其ノ道正ナラザルニ非ザルナリ。 、ナリ。 而 シテ其 教理斯ニ尽ク。 而ルニ教理ニ於イテハ措キテ問 ノ教理ニ於ケル 何ゾ教法ノ振 尽サザル所無 ハザルヲ憂 然リ而シテ其 ハズ。 蔓延特色 ヘンヤ。 人心ヲ固 ノ教理ヲ探 彼 有 結え ル

レ ル 能 ハザル所以ナリ。神道ノ教天造ニ出テ神随ニ伝フ。 だ乎トシテ大洋ノ津涯無キガ如シ。 萎靡振ハザル所以ナリ。 其ノ正其ノ公固ヨリ論亡シ。 (中略

テ、 ザルナル 大欲ヲ忘ルル彼ガ如キヲ見ザルナリ。 退キテ之レヲ神道教導職ニ求ムルニ、学識才能彼ガ如キ者ハ有ラン。 スノ道如何。 ムル者ニ異ナランヤ。 シテ斯クノ如クンバ、 、既ニ尽スト未ダ尽サザルトニ係ル。 教ヲ布ク事 (中略 而シテ其 ノ彼ガ如キヲ要スル 然リ而シテ、 神道教導職ニ未ダ其ノ人ヲ得ズト謂ハンモ誣言ニ非ザルナリ。 ノ感化力ノ彼ニ及バザル所以 退キテ其ノ然ル所以ノ者ヲ窮ムルニ、他無シ、 ハ、豈ニ庸工ニ百尺ノ楼ヲ架ス事ヲ課シ、 嗚呼教理ノ重大ナル、 是ノ故ニ、其ノ教ヲ説クヤ怪弁卓絶ナルモ、 ノ者 ハ 固リニ是クノ如キ欺。 施置 プガ拙 未ダ善ヲ作シ道ヲ弘ムルヲ楽シミテ以テ ニ因ルト雖ドモ、 駑馬ニ千里 日ク、 我ノ感化力ノ未ダ彼ニ及 人心ニ入ルヤ却テ浅 斯クノ如キノ教導職 然ラバ即チ教理ヲ尽 ノ路 然 ラ馳 レドモ畢竟教理 セ シ事 ラ青 ラ以

キヤ。 世ノ神道ヲ論ズル者多クハ以為ラク、 夫レ神道ナル者ハ宇宙ニ弥綸シテ内外有ル無ク、 神典外ニ神道無ク国史外ニ国 彼我有、 ル無シ。 教無シト。 何ゾ其 ノ神道ヲ小ニスル 甚

道ノ本源、 /真ヲ認, 傑ノ人能ク之レヲ認 ムル者モ亦之レ有リ。 天二出テ易フ可カラザル者ナリ。 7 彼老荘孔釈耶蘇 苟クモ道ノ真ヲ認ムル有ル、 我ニ憂道ノ人有リ、 一人輩、 皆人傑ナリ。 釈迦耶蘇 諸教 其ノ説未ダ尽ク是ナラズト雖 ヲ渉猟シテ其ノ真ヲ抜キ、 ノ言ト雖モ復之レヲ改ム可カラズ。 Ŧ, 集メテ以テ大 然 レド · モ道

成セバ、神教始メテ完カラン。

の思想における鳥尾と山岡、 傾倒する大きな転機となる。 鳥尾得庵 諸教を渉猟するように儒学と仏教を学んだ。 清丸を支持する在郷の有志会であったが、この同盟の支援により、 ゆる教義の中から、 くすことが必要であり、そのためには神典のみに固執することなく、 感化を及ぼすだけの人物がいないことを慷慨している。 ないことが神道の隆盛しない理由であるという。また、 教導するにおいては仏教やキリスト教のように、 清丸のこうした考えを共にする同志を集めて成ったものが真道創立同盟であり、 ここで清丸は、 (一八四八 ─ 一九○五)と出会い、また鳥尾を介して山岡鉄舟とも交流したことが、清丸が深く仏教に 神道の本質は神随であり、人為の及ばない広大な教えである、しかし、広大である故に、 いわゆる「道の本源」たる真を抜き取り、それらを集めて大成しなければならないとい 清丸没後に編まれた『川合清丸全集』 両居士の影響について記されている。 そして荻野独園や由利滴水のもとに参禅し、 霊魂の帰着を説き、人々を安心立命に導くような教理が整って 神道教導職の中にも、教えを説くことができても、 そのような現状を克服するために、清丸は神道の教理を尽 に寄せられた天龍寺の関精拙の序文にも、 清丸は京都大阪へ留学し、 儒教、 老荘思想、仏教、 ζJ わばそれは神道 その縁で生 キリスト教などあら 当初 0 涯 Í 復 一の師 的 興 0 0 人々を 人々に こと仰ぐ た とおり んめに

Ш 人を許さぬ概があったに拘わらず、「川合は凡人では無い、吾等の遠く及ばぬ所がある」と言われた事も聞 餇 合翁が年に一 龍淵 和尚 度位、 又は峨 Щ 東京から修学院村の林丘寺に滴水和尚を訪れて来らるると滞在数日に及ぶ事もあって、 和尚の如きも時々相集まって道を語られたものである。 滴水和尚は壁立万仞

睛は、

実に禅であった。

仏の三道は、 成り了って今日此の全集中に断然光って居る、上下二巻の仏道即解脱門は世に現れなかったかも知れ 和尚のみならず、 若し鳥尾得庵、 孰れも川合翁の血となり、 龍淵、 峨山等の諸老師にしても川合翁を讃歎して居ったものである。 山岡鉄舟両居士の提撕を受くることが無かったなら、 肉となり、骨となり、 髄と成って居るには相違ないが 或は一生涯鬼窟裏の天魔と (中略) 又幸に禅 最後 ぬ 0 画 神儒

いた佐々木高行、元田永孚らと藩閥派とも民権派とも異なる保守党中正派を結成して欧化政策に反対し、 十七年に子爵、 隊に入隊し鳥尾小弥太の名で討幕活動に参加する。 |興隆につとめた人物である。 ここで清丸を仏教へ導いた鳥尾得庵と明道協会について一瞥しておく。 明治二十一年に枢密顧問官となる。 晩年は陸軍中将まで昇進した。 維新後は兵部省に出仕し、明治十三年 貴族院内では、 陸軍反主流派の谷干城や天皇親政運 鳥尾は長州の生まれであり、 『王法論』を執筆。 動 幕末は奇兵 国家主義 一の中 明治

禅をとおして頓悟し、 会員者当捨身命財帰正法」の五則を理念として活動した。このような活動に目覚めたきっかけは、 大意明創設之義」「宗仏法以集天下之善術」「安心立命各任其所信之宗義」「事皆以報四恩即為会員実践之要旨」「為 る 鳥尾が主宰した明道協会は、仏教の四恩と十善の教えとその実践をもって、護国精神の発揚を目指した結社 明治十六年に、 護国協会という名称で山岡鉄舟を会長として発足した。明道協会要領にみえる「我教会以護国 仏教への確信を得たことによる。 鳥尾自らが修 であ

伊達自得翁は禅理に通ぜし人なれば毎々其説話を聞き、 我が求むる所は仏法の禅門に在りと信じ始めて洪 褝

せり。 日本の妄想仏法に墜入らぬ様に注意すべし。 じ因果実相と観じ、仏経に随順し、四恩に報じ十善道を行ずべきのみ。但し天竺の名義仏法、 を知るとは誠に愚の至りなり(中略)我会員は正知見を発得するの念願なれば、 師 て仏法は四恩を報い十善道を行ずるの外は一時なきことを明らめぬ。三十年の工夫を積んで四恩を知り十善道 :に謁す(中略)その年の冬に至り客との対話の序で己が言声に即し脱然として桶の底の抜たる様に見徹し了 後ち之を独 園禅師に証す (中略) 此一時を明むるか為若干の大苦心を為せり。 未熟の人と雖も唯心法界と観 (中略) 今三十七歳にし 支那の風流仏法

清丸は鳥尾と明道協会の活動に従事する中で、 善法語」を清丸が解説する講座が開講された。 説 鳥尾 一の幹事であった藤本重郎に宛てた清丸の書簡には次のようにある。 の明 恩略説」、 道協会の活動は、 明治十八年には 後の大道社や十善会の活動の先駆であるといえる。 「十善法語」 を翻刻出版するなどした。 大い その講義の内容は明治十九年に『仏教演説』として出版されている。 に仏教への造詣を深めることができたようである。 また、 明道協会本部では毎月、 明治十七年には、 慈雲の 真道創

れ ŋ 謂 小生自ら顧みるに、 大事 其の御陰にて仏法の大体大意を了し、 縱行横行自在の境界を悟得致し候事、 因 縁も相弁へ、 昨年東行已来、 心色二法の事より、 居士の厄介に相成り候のみならず、 禅門の奥義も未だ大悟大徹はせざれども、 として居士の賜ならざるはなし。 世界建立の訳柄も相分かり、 月々小遣を与えて学問修行致 第一 胸襟洒落にして世味淡 真如法性を知 ŋ 泊 L に 仏 真 相成 いれら 0 所

ことを目指し活動にあたった。

を恢興し、以て盛んに忠愛の気象を振興し、 神儒仏の教えを三道として、三道を合わせて大道と称する清丸の思想によるもので、大道を以て「完全無欠の国教 長として明道協会を合併して発足した日本国教大道社において、 これより清丸は神儒仏の三教鼎立の思想をまとめ、明治二十一年に山岡鉄舟と本荘宗武を発起者、 道徳の根本を培養し、社会の組織を整斉し、 その主張を存分に発揮していく。 国家の精神を結合」 大道社 鳥尾得庵 の社 する 名は

するまで三十年にわたり継続出版された。 ために筆を振るった。『大道叢誌』 ともあったが、 祭政一致の理想も掲げていたことから、設立当初の社長であった鳥尾が所属した保守党の一 実際に政治活動には関わることなく、 は明治二十一年より、 清丸は、 清丸が生涯を終える大正六年十月の三五二号を以て廃刊 月刊誌『大道叢誌』 において、 機関と見做されるこ その大道主義拡

3 雲照と清丸の交流

がり、 から明治 後に天台座主にもついたが還俗。 が御修法を再興した年である。 ここで雲照と清丸の交流について取り上げておく。 親王を上首に仰ぎ十善会が設立された。久邇宮朝彦親王は、 の混乱期にあって仏教と神道の二つの要職をつとめた経歴がある。 この御修法の御守奉献で久邇宮朝彦親王に法話の機会が持たれたことから縁がつな 維新以後に久邇宮家を創設し、 明道協会が活動を開始した明治十六年は、 明治八年には伊勢神宮祭主に就任しており、 幕末まで法諱を尊融として青蓮院門跡につき 京 都にお د يا 、て雲照

善会は明治十六年末に東京霊雲寺、十七年正月に京都にて、 それぞれ発会式を挙行している。 十八年に雲照は

内閣官報 その時点から十善会の評議員の一人に鳥尾得庵が加わっている。こうした事実から、 に十善会は、 ねり、 岡 この二人は、 の書記官をつとめていた青木貞三の勧めによって東京に拠点を移すことになるが、 0 雲照の東上と十善会の活動を全面的にサポートしていたことがわかる。 協議におい .民道徳の復興を目指す教会として刷新され、 7 雲照の活動の拠点となる新長谷寺 月刊の機関紙 (目白僧園) 『十善宝窟』を発刊することとなるが が用意された。 大道社の代表であった鳥尾と 青木は山 さらに明治二十三年 崗鉄 舟と交流

発足当初から、 に忠し国を愛するは神道より善きは無し。 無し」との大意を掲げ設立したが、 大道社は、 顧問員の一人に 明治二十一年に 支持者を同じくする、 「真言宗 「国教は国の精神なり。 東京新長谷寺住職 極めて密接な協調関係にあったことがわかる。 明治二十二年の『大道叢誌』十一号の付録にみえる大道社賛成員の姓名 世道を経綸するは儒道より善きは無し。 釈雲照」 我国の精神は神儒仏の三道なり。 の名が確認できる。 これらのことから大道社と十 煩悩を解脱するは仏道 三道合して大道と謂 より善き 君

王が名誉員に就任していることからも、 随喜員二九一名、 随喜員に配している。 顧問員、 大道社の規則には「本社の主義目的を賛成するものを総称して賛成員とす」とあり、賛成員を名誉員 翼賛員、 総計二二三四名と記され、 随喜員の五類に分け、 当時それぞれの人員は名誉員二名、 十善会との親睦が窺われる。 皇族を名誉員、 大道社の支持基盤が強固であったことがわかり、また、久邇宮朝 貴紳は特別員、 特別員四十二名、 神儒仏の碩学は顧問員、 顧問員 四 九名、 翼賛員一七五〇名 その他を翼賛員 特別! 員

読む」という題で第一二三輯から第一二五輯の三回にわたって掲載されている。 功を説く内容で第 治三十一年と明治三十三年に『十善宝窟』に寄稿してい ○一輯と第一○五輯の二回にわたり掲載され、 明治三十三年 る。 明 治三十一 どちらも「十善会員 は 年は 「

雲照律師の教育勅語義解
 「柔順」 と題し Ш | 合清-男女

る

の名で執筆されていることから、 清丸も十善会員であったことがわかる。そこでは次のように雲照の著書を評して

を悲むなり。 民のみ。(中略) 然りと雖も余輩は下賤の一書生。之れを苦にして死するも亦其の分のみ。大律師は天下の大徳たりと雖も亦臣 を有す。然り而して口を噤し舌を結びて未だ曽て言はざるは其の心中言ふに勝るるの苦み無きにあらざるなり。 此の書を著はさるること猶父母の病の万々治すべからざるを知りつつ強て薬を勧むるが如し。余実に其の心中 雲照大律師は智者なり。 |に達せしむるに至りては、叡慮の御程、 余の不肖なるも亦聊か聖賢の書を読み少しく神仏の旨を窺ふ。故を以て教育の一事に亦一の卑見 全国教育家中、復た一人の聖意を奉体する者無く、終に世道の腐敗、 此の論の今日に行はれざるは能く之を知る。能く之を知りつつも、見るに忍びずして 余輩復た之を言ふに忍びざるなり。 人心の堕落をして此の

ながら、 の主張は概ね大道社の主義と一致するものである。清丸は書評のなかで、雲照を智者と呼び、天下の大徳と表敬し 録しているもので、 雲照の その主張に賛同している。清丸が雲照を尊信する姿勢は、 『教育勅語義解』は、 皇道奉戴を基本においた国民教育の必要性を、教育勅語の仏教的解釈を通して説いてい 明治三十三年に出版された雲照『国民教育之方針』に『四恩十善義解』とともに収 明治四十一年に藤本重郎に宛てた手簡にもみる る

今春大和の三島春海師来訪 (真言律の僧、 月か瀬の山房に住す)一泊して終夜の談話に曰く、 雲照律師も十年

りしのみ。 然れば律 りよく律 前 金箔が剥げ の速力なり。 に比すれ 旃 師 然らば律師が世間に棄てられたるは、 し如く貴僧の目に見ゆるは、 は今の通りが、 を知る。 ば金箔が剥げしと見ゆ、 律師 の法と国と君とに熱心なること、其の肺腑より出でて決して世間体の附合ひ辞 其の地金にて、 云云と云ふ。(中略) 律師の金箔が剥げしには有らで、 始めより金箔を塗らず。 即ち神仏聖賢が世間に棄てられたるにて、 余日く、然らば余が意見を述べん。 塗らざる金箔の如何でか剥落すべき。其の 世間の宗教道徳が律師に遠ざかり来 是れ即ち法道 余は壮年の時よ に非ず。 の頽

廃

依 たかは不明であるが、 加持をいただき効験があったという私的な交流の記録も伝えられている。清丸がいつの時点で十善会員となって :の念は揺るぎないものであった。 明治二十七年に清丸の子息、 この手紙の翌年に雲照は遷化する。 鳥尾が十善会の評議員となった時点で鳥尾と共に入会していても不自然ではない 雲照の晩年には、 様々な風評もあったようであるが、 次郎が危篤の際、 自宅に雲照を招い 清丸 の雲照 、て病 の尊崇帰

4 雲照の三 教 貫思想

触れたが、 前 節にお 大道社の主義と同様のものであり、 両者が思想的にどの程度影響を及ぼし合っていたかは不明である。しかし、 十善会と大道社が支持者を同じくする協調関係にあったことを示し、 清丸の営為とも重なる。 雲照が示す三教一 雲照と清丸の交流 貫の教育

そもそも雲照の十善会での活動においては、 四恩十善による国民教化と戒律主義に基づく僧侶育成が中心であっ

たが、明治三十年以降は三教 四十年には 「日本国民 教育の本義」 貫の道徳教育の必要性が説かれるようになる。 の著書をなしている。 徳教学校建設に向けて渡辺渡、 明治三十二年には 「国民教育之方針 沢柳政太郎、 丹波

三の三居士とともに動き始めたところで遷化し、結果的に実現はされなかった。

国民精神の発揮 を取捨し、 に有益にして同 本義略説』 業を行っている。ここでは両者の三教一貫思想について、それぞれの叙述からその構造について考察した 運が危ぶまれるにおいて、「国民的自覚の根柢に立ち、 はじめに雲照がどのように三教一貫の教育を目指したかについてみていく。 清丸は大道社の発足後、 に確認できる。 国運発展を目指す必要を訴え、 は 化すべきもの 何 かといえば、 その中で雲照は、 のみを摂取すべし」といい、 大道学館を開校し、閉校までの数年間、 「億兆の国民其心を一にして、 その前提として国民的自覚、 人心が推移し、 以て外来文物の精神を同化すべきなり。 国民精神を皇道の大義のもとに定めた上で、 日本の皇道、 皇道の大義に殉 国民精神を発揮する他なしという。 清丸が理想とするところの三道兼学 国民精神が衰え、 雲照の教育論は『日本国民 はば、 玉 [民精神の根柢これ 政治宗教文化 皇国固 西欧 有 が 教育 より固 の文明 欧 の では、 つの授

皇国 て玉座に対し奉り、 に至りたるは事実なり。 化せられ、 固 有の皇道の本義とは如何。 然れども、 以て能く君臣の分を明らかにし、 (中略) 人文の開くると共に、 (中略) 皇国文華の淵源を開き、神儒仏三道を混成して唯一の皇道を翼賛し給へり。 推古天皇の朝、 何人も思惟する如く、 支那の文物三韓の地を経て輸入せらるるに及び、 聖徳太子天縦の聖智を以て獅子座に昇り、 上下の礼を辨じ、 我が皇道の起原は 茲に我が皇道の精華愈々麗はしきも 唯一の神道なりしこと、 沙門の威儀 儒教· 余等亦 亦隨て我国 に住し 中 の

きはあらざるなり」という。ここにいう皇道について、雲照は次のようにいう。

神道と儒道と仏教とが微妙不可思議なる融会を為し、 故に神道のみを以て皇道と為すは、 以上の如く論じ来れば我が皇道と称するものは 身体のみを知て精神の在るを知らざるの見解なりと云ふべ 神儒仏三道の融合し結晶して、 以て一種特別渾然なる大精神の成立せる。 成りしものなる事明らかなり。 是れ実に我が 固

皇国の皇道ならずや。

誡偈を総安心と位置づけて、これを国家の精神として定めている。 本紀大成経』の釈氏憲法の部分を聖徳太子撰と認めた上でこれを引用し、 の中心に定めることを目指していたのである。 雲照にとって皇道の大義とは、 聖徳太子が採用した神道、 雲照が聖徳太子を顕彰する姿勢は他の箇所にも見られ、 儒教、 神道を国体、 仏教の三教の融会であり、 儒教を政治、 仏教の七仏通 それを教育 『先代舊事

あ る。 。15 るのである。 文字の和訓を造り、茶碗を造り、美術を進め、官位等級を定めなされ、其上に政治は仏法を以て精神とせよと 釈氏憲法に云ふてある。 云う憲法を御定めなされてある。夫で日本の国体は神国である。 仏教総安心にして、又日本民族の通安心である。(中略)其訳は聖徳太子が家を造り、寺を造り、 又非大道。於釈学不為道、於王道不有利、諸悪莫作、衆善奉行、 依て神道を以て国体として、仏教を以て精神とし、 帰 一仏依一法成悉地。 是仏典一儀也。 是名一行三昧。 神明を以て日本の元祖とする。 而して政治の細目は儒道に依て行はせられて 自浄其意、這教大道、大道当総訓、 (是れ各宗別安心に当る。) 皇国の柱とす 衣服を製し、 乃非

の二名なきのみならず、実相般若皆空無所得の真理を聴くときは、天魔邪神も亦正神に帰し、 神仏不二の活眼を開きて、之れを見るときは、豈啻神仏不二なるのみならんや。(中略)一心真如海の中には神仏 このように雲照の三教一貫主義は、聖徳太子を端緒とする当時の日本の仏教史観を根拠としていることがわかる。 の融会がどのように果たされるかということについては、 「眼を三道の痕跡に注ぐは凡夫の迷見の 悪人匪徒も悉く正道

僧侶 に感化す」と述べ、いわゆる般若空観をもって神仏不二とみなす説明に留まる。 以上が、雲照の三教一貫主義の概要である。それは一面単なる復古的三教一致論であるが、 の立場から、 天皇中心主義体制の枠組の中で三教を語ろうとする点に、その特徴が窺われ 三教即皇道とい

5 川合清丸の三道鼎立思想

次に清・ 丸の教育観から、 その三道鼎立の思想についてみてい . ک 清丸の 『教育本論』 には次のように記され

闢せられ、 神儒仏の三道を吾が国の体格として万国の上に傑出せしめ給へり。 して東洋の表に卓立したり。 家の一分子なれば、須く国家の性情に適し、 何をか国家教育と云ふ、 せしめざるべからず、 同一 族を以て組織せられたるが故に、君民一体、 国家教育とは是れなり。 日く国民は国家の上に生まれて、 何をか吾が国の体格と云う、日く吾が 国家の体格に合する様に養成して、以て其の性情体格を疏通発達 何をか吾が国の性情と云ふ、日く吾が国は全く同一 安寧幸福を国家に取るのみならず、 忠孝一致、 先王は吾が国 四海一 家、 の性情を疏通せしめむ為に 万姓一族を吾が 其の身が 国 祖を以て開 は の性情と 即 ち

して心法を説く。 介の子細 び貴びて偏重せず、 いかに、 日く、 (中略)吾が 此の教育を国家教育と謂ふ。』 並び行ひて偏廃せず、能く調和して国学と定め、以て国体を固め給ひき。 神道は主として国本を説く。 先王は此の三学の心要欠くべからざること、其の斯くの如きを照鑑 (中略)儒学を主として人道を説く、 (中略) (中略) 故に ましまして、 仏学は主と

此

の学を国学と謂ひ、

ことによって、 このように清 国家の性情体格というべきものを発達させることが目指されてい 丸が提唱する教育理念は、 神道を国本、 儒学を人道、 仏学を心法と位置づけ、 それらを国民が学ぶ

は神儒仏の三道を正科とし、西洋哲学を副科として、前期と後期、 式をあげた。 初から企図されたものであり、 大道社の規則十 れていた。18 この理念を体現したものが、清丸が自らが運営し、学監兼講師となった大道学館である。 学費を取らず、 四条に「本社は将来に神儒仏兼学の学校を興し大いに国教皇張の基礎を立つべし」とあり、 大道社会員の寄付により運営され、経済的事情から僅か四年で閉校になったが、 明治二十五年に生徒二十名を迎え入れ東京本郷の吉祥寺境内の建物を借用 各四年の全八年にわたるカリキュラムが設けら 大道学館は、 日本 発足当 当初 開校 玉

と同じ本郷龍岡 学的な内容を示している。 課程表から確認できるように、 たようにも窺える。 神道の科目についていえば、 の麟祥院境内地に創立した哲学館が、 儒道は四書五経を扱い、 副科の西洋哲学は講師未定のまま過ぎ、 古典文学が多く、日本的気風や道徳的素養を身につけさせることに主眼が置 大道学館の正科たる三道の教育は、 仏道も論書よりも経典を広く扱うもので、およそ全体として基礎 論理学や心理学、 開講されることはなかったようである。 それぞれ専門的な知識を扱うものでは 社会学、 倫理学、 哲学等を正科とし、 な いかれ つ

育実践に表れされた三教鼎立の思想構造について、 一科としていたこととは対照的であり、後の趨勢を窺う意味でも、 清丸は三教それぞれ いの価値 その比較は興味深い。この大道学館 を平等に扱い、 神道家、 儒者、 の教

がそれぞれに自らの宗教を第一に掲げ、それぞれを排他的に扱う考え方を否定している。

万物並育而不相害、道並行而不相悖とは、古人が天地の大なる所以を賛歎したる語なるが、 余は此語を以て我

神道大人臂を攘げて曰く、 が先王の腹の中を評すべく、 亦以て我が大道の有様を談ずべし。 (中略

儒者先生眼を瞋らして曰く、神は野蛮の小道にして、 神道は神隨の道なり。儒仏は外国の偽教なりと。 仏は夷狄の一法のみ。天下の大道は我が儒を置て其

れぞやと。

きの芥なし。 仏道智識眉を揚て曰く、 の一滴なりと。 余これを断じて曰く、 神祇は吾が仏陀の垂跡なり、 是れは是れ得て勝手の論なり。 聖賢は吾が如来の権化なり、 (中略) 我が大道の道の上 神儒 の二道は吾が 一には、 斯 如

者なりといへども、各々専門を殊にする上は、並び行はれて相悖らざるのみならず、一つ闕るも其の用を闕くべ することが必要であると論ずるのである。三教即皇道とならない点は雲照とは異なるといえる。 し。」ともいうように、 一道を医者に譬ふる時は、 このように三教がそれぞれに役割をもって調和することが、清丸が主張する大道の本義である。 互いに批判し軋轢を生じることは望むところではなく、それぞれを用いて国民精神を陶冶 神道は産科医のごとく、儒道は外科医のごとく、仏道は内科医の如き歟。 しかし、このよう 此 均しく是れ医 の 神 儒仏

な清丸の思想を反映した大道社には、少なからず批判も寄せられたようである。 には次のような批判が掲載される。 高山樗牛が主筆をつとめた総合雑

焔は彼等の自ら焼き尽すに及びておのずから消滅すべし。 道擁護論は、 することを為さざるや。 既に忠孝愛国を標榜して、三道一貫の大主義となすに非ずや。然らば則ち何ぞ国体国性の淵源たる神道を奉戴 を聞くに、曰く、仏教は中堅なり、神儒両教は左右の翼なり、耶蘇教は之を外寇に譬ふべしと。 悉く皆仏教徒なり。 祇と言はず。三道一貫の実何処にかある。 段のみ。 三道擁護と云ひ、三道一貫と云ふ。畢竟習合外護によりて、 はれ口を尊王護国に仮りて、自ら為にする所あらむとするの計画、 の雑誌三眼を見よ、 彼等は聖徳太子の十七憲法を引いて先王の遺法を口にす。 国教制定論と均しく、内地雑居の風声に恐慌して起りたる、 是等仏教徒が、神道儒教を以て、為にするの証迹、寧ろ炳焉たるに過ぐ。三眼の公言する 釈雲照氏の国民教育論を見よ、鳥尾得庵氏を社長とする所の大道叢誌を見よ、 然るに自ら僭して中堅と称し、 (中略) 所謂三道擁護を唱ふる者は、 峻儼犯すべからざるの権勢を有たしむべしと為す。 自家の俗権を維持せむとする仏教者流が慣用 十七憲法は、 寧ろ浅薄ならずとせむや。 思想界の一病的現象なり。 神道家に非ず、儒教者に非ず、 篤敬三宝を大書して、 (中略) (中略) 鈴木信仁氏 毫も神 畢竟三

仏教徒による仏教擁護のための詭弁であり、 教中心の三道一 この批判は、 貫主義に対するものであるが、 直接には大道社の相談役であった鈴木信仁が明治三十二年に発刊した雑誌 国体の淵源たる神道だけを奉戴するべきであると主張する。 雲照と大道社にも矛先が向けられている。 批判者は三道 に掲載さ 貫主義は 同 様

『三眼』

た上での批判であると思われるが、

清丸はこの批判に対し、

神道を宗教として位置づけた上で反論する

と認むべからず。」という批判を清丸に寄せている。。この批判も当時の国家政策としてあった神社非宗教論 判は他にもあり、 如 何ぞ夫れ其の見識の卑劣なるや、 神道家の鈴木重光は「大道社は神道を以て、 仏教は国教なりと雖も宗教なり、 儒仏の二教と鼎立せしむべき宗教と認めたるも 儒教は国教なりと雖も、 直ちに我 大道

近来、 疑はざるものは立派に儒道を宗教とするものなり。 教と謂ふ。 と云ふ事なり。 その実は神道を放逐するがゆえに、之を名づけて顛倒の妄見と謂ふ。そもそも宗教とは、 神道はこれと雌雄を争はざるを上策とすと、 るものなり。 のが尊崇する教を宗教と云ふ事、 世に一 されば忠君愛国を以て生死疑はざるものは立派に神道を宗教とするものなり。 流 縦や斯の如く立派ならざるも、 (中略)其の信ずる人に就て言ふときは、真実無妄にして二心なきがゆえに推通じてこれを宗 の神道者ありて、 神道は神隨の大道にして、宗教にあらざれば、宗教は人民の信仰に放 (中略)されば宗教とは言を易へて言へば、 其の教法に生死を依託するものは、皆これを宗教と謂ふ。 主唱するものあり。 無余涅槃を以て生死疑はざるものは立派に仏道を宗教とす (中略)其の志は神道を尊厳する積 取りも直さず安心立命する教 種々の教の中に就て、 仁義忠孝を以て生死 任して、

は語られる必要がある。 清丸 |教鼎立の思想は清丸が儒仏の学びと修禅をとおして体得したところであれば、そうした実践的知見から三教鼎立 (の思想家としての出発点が、安心立命の教理を尽くしていない宗教としての神道を反省し て大成」 するところにあったことからすれば、神道を宗教の枠外に置い 雲照 の般若空観をもって神仏不二を示したように、清丸も三教それぞれの絶対 た議論は身も蓋もない 「諸教 もの の真を抜き の境位にお

ける平等性を説き、それをもって三教鼎立の論拠とする。

神道 ふも、真如と云ふも皆悉く仮名なり。(中略) 況や一言一語をや。茲に至りては神道と云ふ名も、 道の本体より言へば、 仏道にては 儒道にては にては (中略) (中略) 真如は一切諸法の根本、即ち謂はゆる絶対の処なれば、一文の擬議を容さず(中略) (中略) 天は道の本源即ち究竟の処なれば、 神隨は斯の如く絶対の位なれば、 神儒仏の三道とも、 おのおの絶対の位にして、此の上には少しの擬議思量をも容さず、 儒道と云ふ名も、仏道と云ふ名も、 謂はゆる言語道断の処なり(中 決して一念の思慮を着くべからず 神隨と云ふも、天と云 (中略

むも亦好し。 せむも好し。 大道の本体を我が物にしたらば、 此の上には一点の汚点なし、唯其の汚点は人の心に在るのみ。 天と称せむも好し。真如と称せむも好し。 その便利に宜しき方に一任して、少しも頓着する所無きに至らむ。 神道と呼ぶも可なり。 道と唱へむも亦好し。 儒道と呼ぶも可なり。 教と唱へむも亦好し。 仏道と呼ぶも可なり。 大道は斯の如く無碍自在にし 法と唱へ 神隨と称

時異邦の文物を取捨折衷して、当代の文物を制定する事なり。」といい、「色法は心法の鋳形にして、 入れて、 鋳形なり、 このように清丸は三教それぞれが示すところの絶対の境界は、言語や表象を離れた無碍自在のものであるという。 三教鼎立を仏教の色心二法の考え方から解釈するものもある。 以て世人の正しき心法を作り出すこと、(中略)是れ制作の大用なり』とも述べ、ここに聖徳太子の事績 故に聖人出づれば、必ず己が正しき心法の鋳形より、色法の正しきものを製作し、其の正しき鋳形に 清丸は『制作論』のなかで「制作」とは異 心法は亦

を引用する

本源 太子の叡明なる、夙に神道の蘊奥を討究し(中略)儒道を講習して其の玄旨に通達し、仏道を修行して、其の 本文を尽くさしむるは、 天皇又思召し給はく、国民をして道理の本源に通達せしめ、 に徹底し、此の両道を裁制して以て本来の神道を羽翼し之を大成して、我邦の国教を勅定し給ふ。 神儒仏三教の色法を建立するより善きは無しと、因て其の意を皇太子に命じ給ひき。 忠君愛国の心法を起して、 以て生死疑はず、 我が靄な 其の

よって国民の心法を陶冶したということを示すのであるが、さらに進めて次のようにいう。 このように先王の制作は、 たる良民等此の善美なる国教の色法に対して、焉んぞ尊信仰慕の心法を起さざらむや『『 外国の色法であるところの儒教と仏教を取り入れ、 神道と合わせて国教とし、 それに

対して焉ぞ明畏誠敬報本反始の心法を起こさざらむや。我邦文明の機軸は実に此の中より確立したり。 玉 唄を始め、 り仏より組織して、以て外国の色法を混合せば、 先王又更に思召し給はく、我邦の文物を或は三韓より、 の根軸に我邦固有の色法を確立し、以て民心の傾向を一にせざるべからずと、是に於て伊勢の太廟には梵鐘梵 家の本に安置し、全国の人民を縦して、 内を卑みて外を尊むが如き顛倒の心法を起し来らむも、亦未だ図るべからず。須く今の時に方りて、 一切の仏具と儒器とを禁じて、豪も外国の色法を雑へ給はず。 参宮拝礼せしめ給ふ。嗚呼我が神裔の神民等斯の威霊尊厳の色法に 国民の方向或は帰着する所を失ひ、 或は支那より、 (中略) 斯くの如きの太廟を皇室 或は印度より採入し、其の国教を儒よ 終には本を忘れて末に趨 あ上、 国家

の色法により、国民の心法を定めることの必要を説いている。つまり、 ここで清丸は、 聖徳太子を例として復古的三教 一致を示し、 さらに一歩すすめて伊勢神宮にみるような日本固 清丸は、 神道を日本固有のもの、 儒仏は外

来のものとして、

制作の面においては、

賓主の区別は認めるのである。

対するの扱方とす。 にして、当時は主なり。 併ながら制作の上より言はば、 儒道と仏道とは三韓より朝貢し来れる道にて当時は賓なり(中略)是を本社が国 今は均しく国教にして、 復た賓主の差別なしと雖も、 本来神道は吾国 固 有 1の道

想によって三教の接続を可能にしている点が、清丸の三教鼎立思想の特徴を成しているといえよう。 は賓であると認めながら、 以上のように清丸は三教について、 国教として三教を包含するという二重の構えを以て一致論を説く。 絶対の面からは平等かつ無碍自在とみとめ、制作の面からは神道を主、 全体として仏教の思 儒仏

おわりに

庵が関係したことが推察され、 に支持し合う関係にあったことを明らかにした。二人の交流の背景には、 本稿では、 釈雲照と川合清丸の交流について概観し、 清丸は自らを仏教へ誘った生涯の師である鳥尾を介して、雲照に帰依したと思 雲照は大道社の顧問員、 十善会と大道社の設立を支持した鳥尾得 清丸は十善会員として両 者は相互

貫の徳教学校の設立に向けた活動を始めてい

る

る。

清丸は明 治二十年代から神儒仏の三教を国教と位置づけ、 その思想拡張を目指し、 雲照は明治三十年代に、 教

をはじめとする居士たちが目指した四恩十善による国民教化活動の発展とみれば、 考えにくく、雲照が清丸や大道社の活動について言及する姿勢も確認できない。 たかもしれないが、 二人には私的な交流もあったことなどからすれば、 推察の域を出ない。仏教教会である十善会と、思想結社である大道社が安易に合流することは 雲照の晩年の活動に、 多少なりとも清丸の思想が しかし両者の活動を、 両者が思想的に近接することは 鳥尾や山岡 影響し て

これらを一括して皇道とする。 ||者の三教| 致の思想についてみても、 雲照は三教融会といい、 神道を国体、 儒教を政治、 仏教を精神として定

自然なことでもある。

目指すところは概ね一致したものである。 を目指す。 清丸は三教鼎立 両者 の表現は異なるものの、三教の全体をもって国民精神を顕揚させようとするものであるから、その あるい は並行といい、これらを合わせて大道とい 1, 大道を国教として国体を固めるということ

のではないにせよ、近代の変革に対する宗教者の営為の一つであることに相違ない。伝統教学の再評価、 教の伝統思想を換装しようとした試みは、 皇中心体制にあった当時の、 欧化主義を牽制し、 の社会的実践など、 皇道あるいは国体の護持のもとに、 仏教界において顕著であった近代の革新は、 極めて素直な時代精神の表れと見なすこともできよう。しかし、近代社会の枠組に三 当時の仏教界におこった精神主義運動や新仏教運動のような革新的 国民の日本的精神を涵養しようとする二人の思想は、 宗教というものの本質をどのように捉えるか 天

によって、 あるいは学問として捉えている点が共通していたことによる。 さまざまな形で発現したようにみえる。 雲照と清丸の思想が一 致しているのも、 根本のところで、

ŋ_。 義に起因するところが大きいであろう。 と道徳であると断言してい らざるなり。 とする所は是理を履み行ふにあり。故に道徳にあらざるの智は真智にあらず。真智を離れたるの行は道徳 たとえば雲照は (中略) 故に智徳一体にして二途なし。」といい、 | 焉ぞ学理と道徳と衝突するの理あらん乎。之を国民教育の大本となす。」と述べ、仏教の実践 「般若に二種の行あり。 / る。 ≥ 30 「雲照が仏教と道徳とを等位で結ぶ思考は、自らの信念であり実践であっ 曰く行々、恵行是なり。行行とは道徳の行なり。 また「仏教の学とする所は唯此理を研究するため 恵行とは智慧 た戒 の行にあ 0 は智慧 行是な

仰として捉えたものとは、 されており、 心立命のための国教と位置づけた。二人に共通する宗教観は、 清丸の場合も、 上に例示した精神主義運動や新仏教運動が、 神道を教義として補完するために儒教と仏教を学問として捉え、 対蹠的な様相として発現していたといえる。 宗教を個々人の内面的な問題として、 日本の国家や国民の全体が共有するものとして措定 それぞれを国 あるいは純粋 民道徳と国 民 の安

した。 実を越えることはできなかったとい た沢柳政太郎も、 本稿では近代教育制度についてはふれないが、日本において学制が公布されて以来、 知識、 雲照と清丸は、そのような道徳・学問としての宗教を、 技術の摂取に主眼が置かれ、 雲照の遷化の後、 宗教と教育は区分してそれぞれに発展すべきことを述べている。 える。雲照が目指した徳教学校の創立発起人の一人であり、雲照の支持者であっ 道徳教育は優先されることなく、 学校教育をとおして流布することを夢見たが 雲照と清丸の理想は、 教育の中心は 最期までその現 欧 米

ر د را 的 に発達した立派な殿堂教会がある。 は学校の校舎に於て施す。 んで、各々其の任務を尽し、 元来教育には教育の は 同 ふものではないと思ふ。 一であろう、 少なくも同じ方向に進んでいくものであろう、 仕事があり、 宗教は、 教育と宗教とは、 以て人間の精神的要求を充たすべきである。 宗教には宗教の仕事がある。 此処において宗教の宣伝を為すべきであろうと思ふ。 学校の校舎といふような殺風景の所に於いて施すよりも、 人生にとって共に必要なものである。教育者と宗教家とは 或はこれは相並行したものであろう、 さればとて共に学校でやらなけ これが有形の形に現はれては、 古くから歴史的 n 究竟 ば なら 教育 相 0 É 並

説も確認できる。 的 された大正末期から昭和初頭に至って注目されることになる。 模索し続ける。 おして日 ?に清丸没後二十年祭と遺徳顕彰の記念講演会が開催されている。3 :人主義や社会主義思想の台頭に対処すべく国家として国民精神の統 近代教育の第一人者とされる沢柳のこの言葉には、 の下に国家と宗教が歩調を合わせた時代の思想に昇華され、はじめて一つの結実をみたのである。 雲照と同じように聖徳太子を理論の根拠に据えながら三教融会の思想を示し、 本の 教 育は、 道徳と教育を実質とする雲照と清丸の三教思想は、 清丸についても、昭和十一年に三百六十名の名士が発起人となり、林銑十郎を協賛会長として大々 宗教道徳とは切り離されて定着していき、 雲照が描いた理想との訣別が感じられる。 特に十五年戦争期において、真言宗の僧侶学者 一方で宗教は社会における立ち位置とその役割を 明治期をとおして主流となることはなかったが、 二人の思想とその営為は、 が目指され、 皇道仏教の立場を表明する言 全国的な社会教化運動 玉 明治から大正 民精神作興 が開始 の旗 の中

註

1 拙稿 「釈雲照の三教融和思想 – 慈雲飲光との比較から」『蓮花寺仏教研究所紀要』十一 二〇一八年

3 小谷前掲書 三十九頁 — 四十一頁 2

小谷惠造『川合清丸傳』

一九九八年

富士書店

『川合清丸全集』六 序 二頁——六頁 一九三一年 川合清丸全集刊行会

鳥尾小弥太『明道協会要領解説』十三頁 — 十四頁

5

鳥尾小弥太

『明道協会要領解説』一頁

一八八四年

明道協会

「大道論」 『川合清丸全集』 一 二十五頁 『川合清丸全集』十 四三一頁——四三二百

然れば即ち教法の政事を度外にし、政事の教法を度外にするは、

猶半身不随の人に如し。

それ斯の如くにして、

国の富強を欲す

して政事を助成せしめ、政教をして其効を一致せしむること、猶人の無事健康なる時は身心共に忘るるが如くならしめ給へり。 れ斯の如くにして、国の亡びざるを欲するも豈得べけむや。是に於て先王国教の制を設けて、 るも豈得べけむや。況てや教法の国体に背けるを、 甲はこれを慫慂し、乙はこれを排斥するに至ては猶身心悩乱の人の如し。其 政事をして教法を翼賛し、

|政党関係に付社告」『川合清丸全集』| 一七二頁 -- 一七三頁

る国教の前途に憂慮する所有之候より、 党の機関なりと、 近来猶保守党と関係有之哉に言い枉げ、甚だしきは政党を主張する為に本社を設けて、 讒誣する者有之哉に聞及び候故、 共に議りて発起致し候ものにて、今の社長は其時少しも本社へ関係無之候。 一応其の誤りを可辯候。 抑も本社は明治二十一年一月に山岡本荘の両氏、 世人を籠絡し、 我が大道叢誌は即ち保守 (中略) 創立

たること十目の視る所、十手の指す所に有之候。 の初めより、二年半の今日まで、恰も墨縄を引延べたるが如く、一直線に貫き来りて少しも政事問題に与らず、 保守党は之に後るること一年、 即ち明治廿二年一月に至り、 鳥尾氏深く政事の 国教拡張に純然

前途に憂慮する所有りて、自ら主唱するものにて、 山岡本荘の両氏へは少しも関係無之、純然たる政党の組織に有之候事、

十目十手の視指する所に有之候

9「川合清丸墓誌」『川合清丸全集』一 扉頁

三百五十二、当其最盛行、 欲以神儒仏三道定国教。 月刊一万部、社員凡三万五千人、殆徧全国 明治二十一年創大道社、 推所師事鳥尾得庵為之長、 月刊叢誌以張其説。 爾来経営三十年、

10 『大道社規則』『大道叢誌』第十一号附録

一九八九年

日本国教大道社

12 「雲照律師金箔果して剥げたか」『川合清丸全集』第十巻 四九〇頁 — 四九一頁 11

「雲照律師の教育勅語義解を読む」『十善宝窟』一二三輯

三三頁 — 三四頁

一九〇〇年

目白僧

13 草繫全冝『釈雲照』二四五頁 一九一三年 徳教会

吉田敏雄『釈雲照』一九〇二年 文芸社

14 釈雲照『日本国民教育の本義略説』八頁 — 十四頁 一九〇八年 夫人正法会

15 「皇道一貫」『十善宝窟』一一六輯 十頁—十一頁 一八九九年 目白僧園

16 草繋前掲書 『釈雲照』一八八頁 — 一八九百

「教育本論」 『川合清丸全集』一 二六九頁 — 二七二頁

18

『川合清丸全集』一 三〇八頁

学年級																		
後期								前期										
八年	八年 七年		六年		五年		四年		三年		二年		一年					
源氏物語 大鏡 增鏡	水鏡 大鏡	舊事記 大日本史 源氏物語	枕草子 源氏物語 栄華物語	古事記 大日本史	大日本史 枕草子 栄華物語	歴朝詔詞解 祝詞考		土佐日記 万葉集拔抄	国史纂論 日本政記	徒然草 後撰集 拾遺集	令義解 皇朝史略		古今集 語学口授	制度通 新撰国史略	百人一首 古今集 語学口授	職原抄 新撰国史略	神道	
資治通鑑 文選 易経 老子 国語	資治通鑑 歴代詩文諸集	書経 荘子 左傳	唐宋八家文 唐宗詩醇	詩経 列子 左傳 漢書	史記 唐宋八家文 唐宗詩醇	禮記拔抄 韓非子 左傳		易知録 東萊博議 唐詩品彙	大学 中庸 管子 五代史	易知録 文章軌範 唐詩品彙	論語 荀子 名臣言行録		元明清史略 明清詩文抄類	孟子 文中子 靖献遺言	十八史略 今生名家文抄	孝経 小学	儒道	正科
法華経 摩訶止觀	五教章 十住心論	楞嚴経 圓覺経	起信論義記 梵網經戒疏	維摩経 大日経	法苑義林章 俱舎論後七品	金剛経 仁王経	三国仏教歴史口授	俱舎論界根二品 百法問答抄	勝鬘経 浄土三部経	唯識觀心覺夢抄 三国仏教歴史口授	解深密經 十不二門指要抄	三国仏教歴史口授 名目暗誦	因明入正理論 八宗綱要 勝宗十句義	四十二章經 七十五法名目	金七十論 名目暗誦	遺教經 四教儀 原人論	仏道	
文明史	泰西通鑑	哲学原理	泰西通鑑	道義学史	泰西通鑑	理学沿革史		米国史	心理学	英国史	道義学		万国史記	論理講義	万国歴史	理学鉤玄	西洋哲学	副科

19 東洋大学編『東洋大学創立五十年史』十六頁 一九三七年

哲学館 学科学期課程表

通計	哲学科														
二十四時	二十四時										各科毎週 教授時間				
	A ~ 11 A1 114 4A										J				
				純正哲学	教育学	倫理学	社会学	心理学	論理学	百四十日	六ヶ月教授数	期	第一		
													年		
同上	同上														
				可	可	可	可	可	可		可	=			
				上	上	上	上	上	上		上	期			
同上					同上										
	希臘哲学史	東洋哲学史	経済哲学	歴史哲学	言語哲学	生理学 人類学	動物学植物学大意	天文学地理学大意	物理及化学大意		同上	一期	第二年		
同上					同上	:									
	同	同	可	同	可	可	可	可	同		间	二			
	上	上	上	上	上	上	上	上	上		上	期			
同上	同上														
	設題論文	宗教哲学	政理及法理学	倫理学	審美学	心理学	近世哲学史	東洋哲学史	論理学		同上	期	第三年		
同上	同上														
	同同同同同同同同								同		闰	=			
	上	上	上	上	上	上	上	上	上		上	期			

「祝三眼子加年」『三眼』第九号 五頁——六頁 一九〇〇年 日本国教大道社 20

「大道論

一名国教論」『川合清丸全集』一 七頁 — 八頁

22

21「大道論

一名国教論」『川合清丸全集』一

十五頁

23「大道之汚点」『川合清丸全集』 一 一三二頁

25「大道之汚点」『川合清丸全集』一 一三八頁 「神道者の妄見を破す」『川合清丸全集』二 十九頁 — 二三頁

「制作論」『川合清丸全集』一 七八頁

26

27「制作論」『川合清丸全集』一 八五頁 — 八六頁

28「制作論」『川合清丸全集』一 八六頁 — 八七頁

29「大道之汚点」『川合清丸全集』一 一四二頁 雲照『国民教育之方針』五四頁 — 五六頁 一九〇〇年 博文館

拙稿「真言宗における戦時教化の一様相 「教育と宗教的信念との関係」『沢柳全集』第六巻 五五八頁 一九二六年 -- 支那事変期を中心に」『蓮花寺仏教研究所紀要』十四 二〇二一年

沢柳全集刊行会

31 30

32

33

「毎日新聞」特輯号

〈キーワード〉

釈雲照

川合清丸

神道

儒教

昭和十一年六月二十五日 第四四一三号

仏教 国教 戒律 大道社

金剛般若経集験記注釈(四)

鈴 迫 小 今 Ш 塚 井 木 田 井 呉) 瑞 道代 由 秀 敦 和 生 博 史 幸栄

凡例

日光山本等に校合し、一度は火災にて焼却し終に宝永六年刻せんと至るまでのことを記す」(『仏書解説大辞典』) 宝永の時代に釈昇堂 底本は、 高山寺本・日光輪王寺天海蔵本である。 作成したものである。 本稿は日本のみに現存している『金剛般若経集験記』が日本文学に与えた影響について考察するため、 『新纂大日本続蔵経』第八十七巻(国書刊行会、一九八八年)所収の本文。この本文は巻末に、 (一作常) が長寬元年沙門章観の書写本より写し、 底本は 『新纂大日本続蔵経』本。 校訂に用いたのは石山寺蔵古鈔本・黒板勝美蔵古鈔本 章暦三年の栂尾高山寺天仁四年の野州 注釈を 「元禄

石山寺蔵古鈔本

右

話の区切りは、 本文の字体は旧漢字を基本とする。 は奈良国立博物館所蔵。 といい、もとは一揃いであった可能性が指摘される。 対校本である石山寺蔵古鈔本 ご厚意に心から感謝申し上げます。 上げます。 巻下)は一九三五年刊行の複製本を参照。 日光輪王寺天海蔵本は、 作成者の判断で行った。 参照したのは同博物館より提供の画像プリント。 (序文、巻上を収録) また、 天台宗典編纂所より提供の画像プリント。 本文は適宜、 本文中の割注は[]でくくった。 既存の文献で、 複製本の解説を担当した橋本進吉によれば、 句読点・カッコ等を施した。 は、一九三八年刊行の複製本を参照。 高山寺本は承暦三年書写で、上中下巻をそろえる。 参照できる説話がある場合は、 同博物館のご厚意に心からお礼申し 説話ごとに区切りを行った。 日光輪王寺・天台宗典編纂所の 黒板勝美蔵古鈔本 適宜対校に用 両書は 「僚本」 いた。 現在

説

(巻

大 (石高) — 入

校異は変更した箇所についてのみ記す。

底本には「入」とあるが石山寺蔵古鈔本・ (改意) | 随 高山寺本により「大」と改める。

校異に用いた対校本の略称は以下の通り。

底本には「随」とあるが私案により

隋

と改める。

黒板勝美蔵古鈔本 黒

高

Ш **等本**

高

295

日光輪王寺天海蔵本——日

底本校異——校

『法苑珠林』(周敍迦・蘇晋仁校注、中華書局、二〇〇三年)

珠

『太平広記』(中華書局、一九六一年) ---

占

このほかの文献はその都度表記する。

語注は、 固有名詞・難解語句・内容や本文の理解に必要な事項について施した。

訓読は一般的な漢文訓読に従った。諸写本の古点等の読みには必ずしも従わなかった。

歴史的仮名遣い、

旧漢

現代語訳には新漢字を採用した。

字を採用した。

補説は、 説話の理解に資する内容や、日本文学との影響および関連について、適宜記した。

参考文献

橋本進吉「黒板勝美氏蔵古鈔本金剛般若經集験記 解説」(古典保存会、一九三五年)、「石山寺蔵古鈔本金剛般若經集験記 解説」 (古

典保存会、一九三八年)

小林芳規「唐代説話の翻訳―『金剛般若經集験記』の訓読について」(『日本の説話7 言葉と表現』東京美術、 一九七四年)

築島裕「日光輪王寺天海蔵金剛般若経集験記古点」(「書誌学」復刊六号、一九六六年十一月)

呉光爀「『金剛般若経集験記』研究」(金知見・蔡印幻編『新羅佛教研究』山喜房佛書林、一九七三年)

山口敦史・今井秀和・迫田 吳 幸栄「校訂 金剛般若経集験記」一一六(「大東文化大学紀要」五一一五六号、大東文化大学、 (訓読文)

二〇一三年三月一二〇一八年三月

邵穎濤「《金剛般若經集驗記》校注」 ほか (『唐小説集輯校三種』人民出版社、二〇一七年)

22. 尼藏師

本文

人不可相也。師壽得九十餘。」果如其語 令更占之。曰、「爲弟子所相無驗、 精意發願、 又曰。隋朝開善寺尼藏師、 於經藏中信手探[音貪]取一卷、專欲受持、 少年講說、遠近知名。 爲師相改耶。」藏云、 時有何胤之謂曰、「雖作法師、 「所相大驗。 乃得金剛般若經。於是讀誦、在房三年不出。後故覓胤之、 佛法靈應、 不可思議。」具向說之。答曰、「道 全無年壽。」 藏聞惶懼、 遂廢講說。

【校異】

なり

又曰く。隋朝の開善寺の尼藏師、少年にして講說し、遠近 名を知らる。 時に何胤之といふもの有りて謂ひて曰く、

信せて一卷を探り取り、専ら受持せんと欲すれば、乃ち金剛般若經を得たり。是に於て讀誦し、 「法師と作ると雖も、全く年壽無し」と。藏聞きて惶懼し、 遂に講説を廢す。 精意もて發願し、 經藏中に於て手に 房に在りて三年出

でず。後に故に胤之を覓め、更び之に占はしむ。曰く、「弟子の相る所と爲りしは驗無きか、師の相改むると爲りしか」 藏云ふ、「相る所大いに驗あり。佛法の靈應にして、不可思議なり」と。 具さに向ひて之に說く。答へて曰く

「道人相る可からざるなり。師 壽得たること九十餘ならん」と。果たして其の語の如し。

語泊

開善寺・・・長安にあった尼寺。『長安志』巻十次南金城坊に 東南隅開善寺隋開皇中宮人陳宣華蔡容華二人所立」

講説・・・仏教を説くこと。

とある。

何胤之・・・何胤のことか。『南史』巻三十、 列伝二十に伝あり。 四四六一五三一。 六朝梁の人。

字は子季。

弟子・・・自称。ここでは何胤之のこと。

靈應・・・菩薩などの不思議な感応

【現代語訳】

持しようとしたところ、それは『金剛般若経』であった。それから読誦をし、部屋に留まると、三年の間出なかっ 驚き、恐れ、とうとう講説をやめた。誠心誠意、発願して、経堂の中から思いのままに一巻をとり、全身全霊で受 その頃に、何胤之(という人)がこう言った。「法師にはなれたものの、寿命が全くない。」尼蔵師はそれを聞いて、 また別の話である。 その後わざわざ何胤之を探し当て、再び占わせた。 (何胤之は)こう言った。 「私の占いが無効であったのか、(あ 隋朝の開善寺の尼蔵師は、年若くして講話を行い、遠近を問わずにその名が知られていた。

まさにその言葉の通りであった。 る霊験は実に言葉に尽くせないほどすばらしいものだった。」(尼蔵師は) つぶさにこれ (何胤之) に対して説明した。 るいは) 師 (何胤之は)返してこう言った。「(仏法の)道を極めた人を占うものではない。 師は九十歳あまりの寿命が得られる。」 の人相が改まったのか。」尼蔵師はこういった。「(あなたの) その占いは大いに効いていた。

【補説

○仏教と長命

価 延寿篇序では、 値観も加味されているのだろう。 ている。その根拠になるのは、『易経』の「積善余慶、積悪余殃」の理念である。さらに、いわゆる神仙 『金剛般若経集験記』の「延寿篇」は、善行を積んだことで長寿・長命を得た、ということを主題としてい 仏の教えは 「無量無辺」なほど広大であり、それがゆえに長命・長寿が慶賀すべきことであると説

ここで気になるのが、長命・長寿が仏教にとって祝福すべき理念であるのかという問題である。 わがものとして執着したものを貪り求める人々は、憂いと悲しみと慳みとを捨てることがない。 わゆる初期仏教の経典には、執着すること、物惜しみすることをいさめる言葉が多く見られる。 それ故に諸々

などの語句がある。 の聖者は、 所有を捨てて行って安穏を見たのである。 よって、自己の生命や長寿に執着することも悪とされる。 (中村元訳『ブッダのことば』岩波文庫、 一九八四年)

ああ短いかな、 人の生命よ。百歳に達せずして死す。たといそれよりも長く生きたとしても、 また老衰のため

に死ぬ。(同右)

人々は「わがものである」と執着した物のために悲しむ。(自己の) である。 この世のものはただ変滅するものである、と見て、在家にとどまっていてはならない。 所有しているものは、 常住ではない (同右

という語句がある。 経を誦じ、 禅師が、死んで髑髏になっても経典を唱えていた、という話がある。 孰か常に恃まむ」(訳は「人間はこの世の仮の身で、だれが長く生きながらえよう」。 新編日本古典文学全集による) 行う僧侶たちの姿勢とつながる。『日本霊異記』にも、下巻序文に、「暫爾ノ身、詎か伯く之を存へむ。泛爾ナル命 『高僧伝』亡身篇、『続高僧伝』遺身篇などに見られるような、衆生救済や自分の修行の成就のために捨身・焼身を 長寿・長命を得てもむなしい、という思想がそこにある。そのような思想は、たとえば、中国仏教の文献では 功を積みし験徳なることを」として讃えられている。 人生は仮のものという考え方が強い。『日本霊異記』下巻第一縁では、 禅師は、「諒に知る、 大乗不思議の力にして、 山に修行のため入った

伝統的な思想 般若経集験記』では、「延寿篇」として特に項目を立て、長寿・長命の素晴らしさを表明している。 されている。善行を行い長命を得た説話は、ほかに上巻第七縁、中巻第五縁、中巻第三十四縁などがある。 こでは、「磐嶋年九十余歳にして死にき」とあり、 『冥報記』には、 方で、『日本霊異記』では、長命を慶賀すべきこととして表現しているのは、 (儒教思想・老荘思想・神仙思想など) の影響が強いであろう。 巻中の「睦仁蒨」や「陳公太夫人豆盧氏」など、 鬼のために経典を読誦して功徳として、 長寿・長命を慶賀する説話が見られる。 中巻第二十四縁に見られ 長命を得たことが それは中国 る

23

本文

得。 又曰。 後有一僧、 隋時秦州人王陀、 持此般若一 卷。 身任鷹楊、 日讀五遍、 在府領兵。 向經三年、 因病解任、 讀誦通利。 在家訪覓大乘金剛般若經。 大業中、 荒亂初定、 尋訪不

有一 此更加精誠、 汝不可得脫。」陀攝心不誦、 誦金剛般若經、 陀於後身患。 鬼走馬來告。「向誦經人、王教令放六日。」陀當時昏迷、 諸使少時之頃、 誦金剛般若晝夜不捨。六日①已過、 遙見二十二鬼、 功德甚大。王今放汝、 各執縛人將來。」陀卽自思、「我今還、 鬼到陀邊。 並來詣陀。 中有二鬼、 壽年九十。 陀卽誦般若經、 、誦經之力、更不被追。 顏容甚惡、 努力勤脩功德、 應如此。 其鬼離陀一百餘步、 氣將欲絕。 告言、 讀誦此經。 「我是主帥。 其鬼所將人來者約束、各自發引向於王所。」 聞鬼使約束道放、 夜中有一人、空中喚陀、 先差二鬼充一道使、 不敢更前。 心遂醒悟、 鬼謂陀曰、 陀卽遙應。 氣還如本。 餘者總爲十道 「君莫誦 。「汝今 後 因

其羊卽漸微小。 地獄之苦。」言語未訖、 更 加精進、 不敢懈怠。 誦經亦訖、 有一人推兄遂入地獄。 於後陀兄身患、 其羊並卽入地、 因遂命終、 遂使得過。 陀怕怖走歸、 經餘一日、 即爲兄誦般若經五千遍、 有羊六口、 見兄共語。 遮陀行路、 語陀、「努力爲我讀誦金剛般若經、 救兄地獄之苦 不聽陀過。 陀即 誦般若經向 救我

陀晝夜誦持不廢、又勸化一切人、並讀誦般若經。陀爲誦持、見得延壽

【校異】

① 己 (高) — 巳

(訓読文)

を持せしむ。

て大乘金剛般若經を訪ね覓む。 又曰く。 隋の時 日に讀むこと五遍、經に向ふこと三年、讀誦して利に通ず。 秦州の人王陀、 大業中、 身は鷹楊に任ぜられ、府に在りて兵を領す。 荒亂初めて定まり、 尋訪せんとするも得ず。 病に因りて任を解か 後に一僧有り、 れ、 此 の般若一 在家にし 卷

王今 汝を放ち、 更に追はれず。夜中に一人有り、空中に陀を喚び、陀卽ち遙かに應ず。「汝今金剛般若經を讀誦し、功德は甚だ大なり。 に醒悟し、氣還た本の如し。 て放つこと六日なり」と。 發引して王の所に向はん」と。 とす」と。陀即ち自ら思ふ、「我今還り、應ずること此の如くせん。其の鬼の人を將ゐて來る所の者約束し、 先に二鬼を差はして一道使に充て、餘の者は總じて十道使爲り。 ること一百餘步、敢へて更には前まず。鬼 陀に謂ひて曰く、「君 誦經すること莫かれ。汝 脫するを得る可からざらん」 後に身患ふ。遙かに二十二鬼の、並びに陀に來詣するを見る。 攝心して誦へざれば、 壽年九十たらしめん。努力して勤めて功德を脩め、 陀 時に當りて昏迷し、氣將に絕せんと欲す。 此れに因りて更に精誠を加へ、金剛般若を誦へて晝夜捨かず。 鬼 陀の邊に到る。中に二鬼有り、顔容甚だ惡く、告げて言ふ、「我は是の主帥なり。 後に一鬼の馬を走らせて來りて告ぐるもの有り。 諸使 此の經を讀誦せよ」と。 陀卽ち般若經を誦ふれば、 少時の頃、各、人を執縛して將に來たらん 鬼使の約束の放つと道へるを聞き、 「向ひて誦經せし人よ、 六日已に過ぎ、 其 の鬼 陀より離る 王教令し の力

遂に過ぐるを得しむ。 陀卽ち般若經を誦へて羊に向へば、其の羊卽ち漸く微小となる。 兄を推して遂に地獄に入るるもの有り。 陀に語り、「努力して我が爲に金剛般若經を讀誦し、我を地獄の苦より救へ」と。言語未だ訖はらざるに、 更に精進を加へ、敢て懈怠せず。後に陀の兄身患ひ、因りて遂に命終へんとし、經ること餘一日、兄を見て共に語る。 即ち兄の爲に般若經五千遍を誦へ、兄を地獄の苦より救へり。 陀 怕怖して走げ歸り、羊六口有り、陀の行路を遮り、 誦經も亦た訖はれば、 其の羊並びに即ち地に入り、 陀の過ぐるを聴さず。

陀 晝夜誦持して廢せず、又一切の人に勸化し、並びに般若經を誦讀す。 陀 誦持するの爲に、延壽を得らるるなり。

秦州・・・現在の甘肅省天水県西南の地

鷹楊・・・ 鷹揚 (楊)府。大業三年に驃騎府を改めて鷹揚府を置いた。

大業・・・六〇五一六一八。隋の煬帝の年号。

尋訪 ・・・おとずれること。訪問すること。

攝心 ・・・精神を一つの対象に集中して乱さないこと。

軍隊を率いる主将の

・・・仏の教えを人々に説き、信心を勧めること。 迷いがはれて悟りを得ること。

【現代語訳】

たばかりの世の中、見つけることができなかった。その後ある僧侶が、(王陀に)『金剛般若経』一巻を持たせた。 めに解任され、在家にして大乗経典の『金剛般若経』を探し求めた。(しかし)大業年中の、戦乱や騒動などが収まっ また別の話である。 隋の頃、 秦州の王陀という人が、鷹揚の職につき、鷹揚府にて兵隊を司っていた。 病気のた 主

陀は) 日に五遍、 経に向かって三年間、 読誦し全て理解した。

王陀はその後、 (再び) 病を患った。(ある時) 遠くから二十二の鬼が見え、ともに王陀を訪ねてきた。 王陀はた

だちに『金剛般若経』をよむと、その鬼たちは王陀から百歩あまり離れて、 は総大将だ。さきに鬼二人を一班の使者としてやり、残りの者は総勢十班の使者である。各々の使者がしばらく経 まないでいると、鬼は王陀の側にきた。(その)うちの鬼二人は、顔や容姿が甚だ恐ろしく、こう告げて言った。 陀にこう言った。 「おまえは経をよむな。 おまえは逃げることができない。」王陀は心を落ち着かせ集中し、 それ以上近づくことを恐れた。 経をよ 鬼は王

に功徳をつむように努力して、この経『金剛般若経』を読誦せよ。 剛般若経』によってもたらされた功徳は甚大である。鬼の王はいますぐお前を放ち、九十までの寿命となる。 夜中にある人が、空中から王陀を呼んだところ、王陀はすぐさま遠くから返答した。「おまえが現在読誦してい 昼夜問わず『金剛般若経』をよんだ。既に六日過ぎても、読経の力で、それ以上追われることがなかった。 よる束縛が解かれることを聞くと、(王陀は)意識を取り戻し、呼吸も元通りに戻った。それからさらに真心を込めて、 鬼の王に向かう(だろう)。」後からある鬼が馬に乗ってやってきて、こう告げて言った。「ずっと経をよんでいた者を、 に対応しよう。その鬼(たち)はおそらくこれから拘束しに来て、各自(鬼の使者)がそれぞれの棺をひっぱって た頃に、それぞれの捕らえた人を連れてくる。」王陀はすぐさま自らこう思った。「私はいますぐ戻って、この事態 の命令により六日間放っておく。」当時王陀は(すでに)混迷状態に陥り、息が絶えそうであった。 鬼の使者に (ある日の

た頃、 して地獄 に『金剛 (王陀は)さらなる精進をめざし、怠らなかった。 時 王陀はすぐに羊に向けて『金剛般若経』を読むと、その羊たちは段々小さくなった。『金剛般若経』 に入れようとした。王陀が恐がって帰ろうとすると、羊六頭が王陀の行き先を遮り、 を経て最後の一日、 般若経』を読誦して、 (王陀は)兄を看取りながらともに語らっていた。 私を地獄の苦しみから救ってくれ。」まだ言い終わらないうちに、 のちに王陀の兄が病を患い、それが原因で寿命が尽きそうになっ (兄は) 王陀に語った。 「私のため 王陀を通そうとしな ある人が 2兄を押

わるとともに、 その羊たちも地面に入ってしまい、最終的に通過することができた。 すぐに兄のために

般若経』を五千遍読誦して、兄を地獄の苦しみから救った。

読誦することを勧めた。 陀は昼夜間 !わず読経をやめなかった。さらに、(周りにいる) 王陀は 『金剛般若経』を読誦したために、 すべての人を勧化し、 寿命を延ばすことができたのである ともに 『金剛般若経』

○冥界の 鬼 と「羊」のイメージ

記述からも、「王」は「地獄」の王であり、「鬼」は地獄の獄卒であることが想像できる。 経』を恐れている。「鬼」には上司にあたる「王」がおり、王陀を「王」のもとに連れて行こうとする。 本説話には、 多数の「鬼」が登場する。 病気の王陀に二十二体の「鬼」 が訪れる。その たちは その後

このうちの「二鬼」が 「顔容甚悪」であるという。このことは、『正法念処経』巻第三十二、観天品之十一に、「閻

羅使者。

醜悪可畏。

種種悪色。

(大正蔵十七、一八九b)とあるような、「閻羅使者」が 「醜悪」な容貌だという記述を連想させる。

手執刀杖。弓刀矛矟及捉黒縄。赤棒網羂。(中略)

閻羅使者。

何命之官。

通行を遮る。 その後、王陀の兄が「一人」により地獄に押し込まれそうになる。王陀は恐怖から逃げようとすると、「羊六口」 王陀が『金剛般若経』を読誦すると、羊は地面に潜って消えたとある。

それゆえに恐ろしい容姿であるということは、 ここでの羊の性質・役割などについては、不明としか言い様がない。ただ、「地獄」の「獄卒」が動物の頭をしてお 見合会大地獄中。 漢訳仏典に多数記されている。 例えば、『大智度論』

牛馬猪羊麞鹿狐狗虎狼師子六駁大鳥彫鷲鶉鳥。

悪羅刹獄卒作種種形。

作此種種諸鳥獣頭。

う解釈らしい。

来呑噉齩噛 辦學罪人。 両山相合大熱鉄輪轢諸罪人令身破砕。(大正蔵二十五、一七六a)

とある。 をした獄卒に、 獄卒の言 罪人は責め立てられる。これは罪人が生前に動物の殺生をしているからその復讐を受けていると 頭は 牛 「馬」「猪」などと並んで「羊」などの形をしている、 とある。 そして、 これら動 0

世界への乗り物として考えられていた可能性があるという意見がある。文献としては『淮南子』や『荘子』にそ ら―」、敬和学園大学「人文社会科学研究所年報」第四号、二〇〇六年五月)。 の思想があるとされる(藤田富士夫「珍敷塚古墳の蕨手文の解釈に関する一考察 という伝承が多く見られるという(南方熊楠 されて苦痛を感じても、 二山中間復有十地獄。 また、漢訳仏典には、 其地獄中受罪衆生。 九名分陀利。 中国漢代の墳墓の壁画や画像石に 十名鉢頭摩」(大蔵経一、一二五c)とあり、なぜ「羊鳴」というのかについては、「云何名羊 一名厚雲。二名無雲。三名呵呵。 声を上げない。 「羊鳴地獄」というものがあり、 苦痛切身欲擧聲語。 その様子が羊のようだからだという。 舌不能轉直如羊鳴。 「羊に関する民俗と伝説」『十二支考』所収)。 「羊頭」がかれることが多いという。 四名奈何。五名羊鳴。 例えば、 故名羊鳴」としている。 佛陀耶舍・竺佛念訳『長阿含経』には、 羊は殺される時にも声を上げない 六名須乾提。 これについては、 中国漢代羊頭壁画との比較か 衆生が地獄で刑罰に処 七名優鉢羅。 羊角 は 仙

話に登場する「羊」については、 羊と地獄との関連が記載されるようになった、 以上のようなことから、 中国で仏教伝来以前に、羊と冥界との関わりがあり、 説話のストーリー展開をよく勘案することで、 とは言えるのではないだろうか。 『金剛般若経集験記』 さらに考えるべき問題があると さらに仏教思想の伝来により、 所 収

典

24 魏ぎ 旻ぃ

本文

王責取旻使者、 又曰。 遂州人魏旻、 「何因錯追。 貞觀 完工年、 笞杖五十。」即放旻歸、 死經三日、 王前唱過。 遣人送出。 旻卽分踈、「未合身死。」王索簿 示本來之路、 至家遂活。 父母親屬問云、 [音部] 尋檢、 「死旣三日。 果然非謬。

何因將師來此。」王言未訖、 僧白王言、「平生唯誦持金剛般若經。」王聞此言、 復見何事。 旻具語列。 當被追時、同伴一十餘人。其中有一大僧。一時將過、 諸天香華、 迎師將去。 恭敬合掌、 讚云、 「善哉、 王見此僧、先喚借問。 善哉。 法師受持讀誦金剛般若、 「一①生②已來、脩何功 當得生天

王卽問旻、「一生③已來、 脩何功德。」旻啓王言、 「一生④已來、 不讀誦經典、 唯讀庾信文章集錄。」 王語旻曰、 汝

識庾信否。是大罪人。」又旻言、「雖讀文章、不識庾信。

王卽遣人、領向庾信之處。乃見一大龜、一身數頭。

爲在生之時、 **迴至王前、** 好作文筆、或引經典、或生誹謗、 王語使者、 以此之故今受大罪。向者見龜數頭者、是我身也 莫生 誹 謗 大

所引使人云、「此是庾信。」

行迴十餘步、見一人來。

我是庾信

勤脩福業。」遣人送出至家、 「將見庾信以否。」白言、「⑤已見。今受龜身、受大苦惱。」王言、「放汝還家。 便卽醒悟。 憶所屬之言、又見此僧讀誦金剛般若經、 得生天上。

求覓、 晝夜轉讀 乃見一 僧云、「我有此經。」 旻聞此語、 即便誦得。 晝夜精勤、 誦持不廢。 禮拜求請、 因即向遂州人等、 「若得此經、 說此因緣。 不惜身命。」 又

導

一
僧

共

旻

同

死

、 其僧卽付金剛般若經 引過見王、 卷 爲誦

卽於諸

各發菩提心、不敢殺生捕獵、

並讀誦金剛般若、

晝夜不捨。

大乘金剛般若經典、得生天上、又說庾信罪業受報、遂州之人多是夷 獠、 殺生捕獵、 造罪者多。 聞旻說此因緣、 各

勸化一 四月十五日、忽有一人乘白馬來至旻前。「當取汝之日、 切具脩功德、 讀誦般若不絕、 以此善根、 遂得延年。 勘簿爲有二年、 九十壽終、 必生淨土。」 放汝還家。 爲汝受持金剛般若經

【校異】

②己 (石) 一日

①生 (石高日)

時

③己 (石) 一巳

④己 (石) —巳

5日 (石) -

【訓読文】

錯りて追はんや。笞杖すること五十ならん」と。卽ち旻を放ちて歸らしめ、人をして送り出ださしむ。鄠* 示し、家に至りて遂に活る。父母親屬問ひて云ふ、「死して旣に三日なり、復た見ること何事ぞ」と。 すべからず」と。 又曰く。遂州の人魏旻、貞觀元年、死して經ること三日、 王 簿を索めて尋いで檢ぶれば、果然として謬に非ず。王 旻を取りし使者を責め、「何に因りて 王の前に過を唱ふ。旻卽ち分踈し、「未だ合に身は死 本來の路を

晏具さに語列す。 追はるる時に當たり、同伴するもの一十餘人なり。 其の中に一大僧有り。 一時將に過ぎんとし、

萬遍

晝夜轉讀し、即便ち誦

へ得たり。

晝夜精勤し、

誦持して廢せず。

因りて卽ち遂州に向ひし人等、此の因緣を說く。

剛般若を讀誦すれば、當に生天を得べきも、何に因りて師を將て此に來たらしむるか」と。王の言未だ訖はらざる 般若經を誦持するのみ」と。王 此の言を聞き、恭敬合掌し、讚めて云ふ、「善きかな、 此 諸天香華、 、の僧を見て、先に喚き借問す。「一生已來、何の功德を脩めたるか」と。僧 王に白して言ふ、「平生唯だ金剛 師の將に去らんとするを迎ふ。 善きかな。 法師受持して金

唯だ庾信の文章集錄を讀むのみ」と。王 旻に語りて曰く、「汝 庾信を識るや否や。是れ大罪人なり」と。又旻言ふ: 「文章を讀むと雖も、庾信を識らず」と。 王卽ち旻に問ふ、「一生已來、何の功德を脩めたるか」と。旻 王に啓して言ふ、「一生已來、經典を讀誦せざるも、

我が身なり」と。 或いは經典を引き、 は是れ庾信なり」と。 王卽ち人を遣り、領めて庾信の處に向はしむ。乃ち一大龜を見れば、一身數頭なり。引く所の使人云ふ、 或いは誹謗を生ずるが爲に、此の故を以て今大罪を受く。向者に見し龜の數頭なる者は、是れ 行き週ること十餘歩、一人の來るを見る。「我は是れ庾信なり。 在生の時、好みて文筆を作り、

般若經を讀誦し、天上に生まるるを得たるを見る。卽ち諸寺に於て處處求覓すれば、乃ち一僧を見て云ふ、「我に 此の經有り」と。 福業を脩めよ」と。人をして送り出して家に至らしむれば、便卽ち醒悟す。屬する所の言を憶え、又此の僧の金剛 大いなる苦惱を受く」と。王言ふ、「汝を放ちて家に還らしめん。誹謗を大乘經典に生ぜしむること莫く、 剛般若經一卷を付す。 廻りて王の前に至り、王 使者に語る、「將た庾信を見るや否や」と。白して言ふ、「已に見たり。 此の語を聞き、禮拜して求請し、「若し此の經を得たれば、身命を惜しまず」と。其の僧即ち 今 龜身を受け、 勤めて

誦し、晝夜捨かず。

造る者多し、と。旻の此の因緣を說くを聞けば、各各菩提の心を發し、敢へて殺生捕獵せず、 又一僧 旻と共に同じく死して、引過せられて王に見へ、爲に大乘金剛般若經典を誦ふれば、 たりと 導 ひ、又說くらく庾信の罪業もて報を受くるは、 遂州の人は多くは是れ夷 獠 にして、 並びに金剛般若を讀 天上に生まるるを得 殺生捕獵して、 罪を

若を讀誦して絕えざるが爲に、此の善根を以て、遂に延年を得たり。 九十の壽にして終へ、必ず淨土に生まれん」と。 有るが爲に、汝を放ちて家に還らしむ。汝が金剛般若經一萬遍を受持し、又一切を勸化して具さに功德を脩め、 四月十五日、忽ち一人の白馬に乘りて旻の前に來至するもの有り。「汝を取るの日に當りて、簿を勘ぶるに二年四月十五日、忽ち一人の白馬に乘りて旻の前に來至するもの有り。「汝を取るの日に當りて、簿を勘ざるに二年

語注

貞觀元年・・・六二七年。唐の太宗の世。遂州・・・現在の四川省遂寧市。

分踈・・・分疏に同じ。言い開きをする。いいわけをする。

合・・・當に同じ。再読文字。

借問・・・ちょっとお尋ねする。

忝敬·・・ 慎み敬う。

三天・・・ 死後天界に生まれ変わる。

|天・・・ 天上界に住み、仏法を守護する神々。

香華・・・ 芳香のある花。 仏にささげる香と花

に仕えた。『隋書』巻三十五・経籍志四に 庾信文章集錄・・・庾信(五一三―五八一)、字は子山。 『後周開府儀同庾信集二十一卷』、 河南新野の人。南朝梁の詩人。梁滅亡後は西魏 また『旧唐書』巻四十七・経籍志下に ・北周・隋

『庾信集二十卷』が見られる(『新唐書』も同様)。 補説参照

以否・・・以不と同じ。疑問を表す語。

醒悟・・・迷いがはれて悟りを得る。 福業・・・ 善い行い。 福徳をもたらす所業

いは経の初・中・終の要所を読んで全体を読むのに代えたりすることも意味するが、ここでは経典を読誦すること。 轉讀・・・大部の経典をぱらぱらとひるがえして読むのになぞらえたり、 本文の読誦を省略し、 経題 訳者名、 ある

導・・・「道」の異体字。

夷 獠・・・ 南西部の少数民族の古代の名称。国外からの侵略者も意味する。

菩提心・・・さとりを得ようと努める心。大乗では特に利他を強調し、さとりを求めるとともに、 求めることによっ

て世の人を救おうとする心

【現代語訳】

棒で五十回(尻を)叩く刑を科す。」(王は)即座に魏旻を釈放して帰すこととなり、使者を遣って送り出した。 たく嘘偽りではなかった。王は魏旻を捕らえてきた使者を責問した。「なにゆえ誤って追補してきたのだ。 魏旻はすぐさま自己弁護し、こう述べた。「まだ死ぬ時ではない。」王が(生死の)帳簿をとりよせて検めると、まつ また別の話である。遂州の人である魏旻が貞觀元年に死んで三日が経ち、(地獄の)王の前に大声で呼ばれた。

日(も経つが)、生き返るとは何事だ。

と来た道が示されて、家にたどり着いたら、(魏旻は)生き返った。両親や親族に問いただされた。「死んで既に三

み敬い手を合わせて、讃えていった。「よきかな、よきかな。法師は『金剛般若経』を受持、読誦していた。(なら に明かして、こう言った。「平生ただひたすら『金剛般若経』を読誦していました。」王はその言葉をきき、つつし しばらくして王はその僧をみると、さきに呼んで尋ねた。「今までの人生で、どのような功徳を修めたか。」僧は王 魏旻はつぶさに(その)一連について語った。追補された際、同行した者十数人だった。その中にある偉い僧が ζ, ,

ば、)天界に生まれかわるべきなのに、なにゆえ師をここに来させたのだ。」王の言葉がまだ終わらないうちに、天

の神々が香りと花とともに、師を迎えて去った。

(という人) は知りません。」 まえは庾信を知っているか。(彼は)大罪人だ。」重ねて魏旻はこういった。「(庾信の)文章をよんでいたが、庾信 た。「今までの人生では、経典を読誦せず、ただ庾信の文集をよんでいた。」王は魏旻に語って、こう言った。「お 王はすぐさま魏旻にたずねた。「今までの人生で、どのような功徳を修めたか。」魏旻は王に申し上げ、こう述べ

じさせたりして、それが理由で今はこのように大罪をうけている。先ほど見た、あの数個の頭がある亀は私の体な る一人と出会った。「私こそが庾信だ。生きている時、文章を書くのが好きであった。経典を引いたり、 が数個あった。その案内した使者はこう言った。「これが庾信である。」十数歩を歩いて戻ったところ、 王はすぐさま人を遣り、(魏旻を)庾信のところに連れて向かわせた。そこで大きな亀を見ると、体は一つで頭 向かってく 誹謗を生

王の前に戻ると、王は使者に言った。「庾信を見させたか。」明かしてこういった。「既に見ました。 ただ今亀の

補説

界に上ることができた。そして色々な寺や各地に探し求めると、 すぐに『金剛般若経』一巻を与えた。 経を持っている。」魏旻はその言葉を聞くと、礼拝して求めた。「その経を得るなら、命も惜しまない。」その僧は 取り戻した。(魏旻は)そのさきほどの言葉を覚えていて、また、例の僧が『金剛般若経』を読誦したお陰で、 生じさせることなく、 体を受け、大いなる苦悩を受けています。」王はこう言った。「おまえを放ち、家に帰す。 勤勉に福業 (功徳) を修めよ。」使者を遣り、送り出して家にたどり着くと、すぐに意識を ある僧と出会い、 (僧は) こう言った。「私はその 大乗経典に対する誹 天

を発して、殺生や狩猟することを恐れ、 多くは夷 獠 であって、殺生したり狩猟したり、罪を作る者が多かった。 ために、天界に上ることができた話であったり、庾信が生前の罪業の報いを受けた話であったりした。 縁を説いた。(それは)ある僧が魏旻と同時に死に、 昼夜転読し、そして会得した。昼夜勤勉に読誦を中断しなかった。よってすぐさま遂州の人々に向けて、 同時に 『金剛般若経』を読誦し、 (地獄の)王の前に通されたが、『金剛般若経』を読んでいた 魏旻からこの因縁を聞き、各々が菩提心 昼夜途切れることがなかった 遂州 因

ゆえにこのような善根により、 遍受持したために、さらに一切の衆生すべてに功徳を修めたことを勧化し、絶えずに『金剛般若経』を読誦した。 えた日 四月十五日、突如ある人が白馬に乗って、魏旻の前にやってきた。(そして、こう言った。)「以前おまえを捕ら 帳簿を検めるとあと二年(の命)があったために、おまえを家に帰した。おまえが『金剛般若経』を一万 寿命を延ばすことができたのである。九十で寿命を終え、必ず浄土に生まれること

○庾信につい 7

も存在する(興膳宏『中国の詩人④ 庾信』、集英社、一九八三年)。ここでは『法苑珠林』所収の本文を挙げる。 したために地獄に墜ちたという伝承は、『冥報記』逸文・趙文信(『法苑珠林』巻十八、『太平廣記』巻一〇二)に は六二七年なので、庾信の死後四十六年後の唐・太宗の時代ということになる。このような、庾信が詩文を創作 書』巻第四十一、『北史』巻第八十三に伝がある。父である庾肩吾も高名な詩人。この説話での事件が起こった年 〔信は中国・南北朝時代に活躍した詩人(五一三―五八一)。南朝の梁の人。梁が滅亡した後は北周に過ごした。『周 遠近聞見者。 雜糅俗書誹謗佛法。 下引師上天去。 唐遂州人趙文信。 人引出庾信令示其人。乃見一龜。身一頭多。龜去少時現一人來。口云。我是庾信。 像集録。 相隨至閻羅王所。 聞此語。 王言。 忽即驚起合掌讃言。 共相鑒誡永斷殺業。各發誠心受持般若。迄今不絶(大正蔵五十三、四二二a) 其庾信者是大罪人。現此受苦。 王後喚遂州人前。 其中見有一僧。王先喚師。問云。師一生已來修何功徳。師答云。貧道從生已來唯誦金剛般若。 至貞觀元年暴死。三日後還得蘇。 謂言不及孔老之教。今受罪報龜身苦也。此人活已。具向親説。遂州之地人多好獵採捕蟲 善哉善哉。 汝從生已來修何功徳。其人報王言。臣一生已來不修佛經。 師審誦般若。 汝見庾信頗曾識不。 即自説云。初死之日。被人遮擁驅逐將行。 當得昇天出世。 其人報云。 何因錯來至此。王言未訖。 雖讀渠文章然不識其人。 爲生時好作文章。妄引佛經 唯好庾信文章 同伴十人。並共 忽有天衣來 王即遣

とある。

なぜ庾信がこの説話で批難されているかについては不明だが、『周書』庾信伝の論に、

其體以淫放為本、

其詞以輕險為宗。

故能誇目侈於紅紫、 斯又詞賦之罪人也。

蕩心逾於鄭、

衞。昔楊子雲有言、

詩

麗以

麗以淫。

若以庾氏方之、

庾信の文学は 「淫放」「軽險」と表されており、さらに、 「詞賦の罪人」 ともある。 庾信の文学は、

【校異】

てからの六朝詩人への評価の変化、という要素があるのかもしれない る」と原田直枝は表している(「庾信」興膳宏編『六朝詩人伝』大修館書店、二〇〇〇年)。そのような唐代に入っ 文学の集大成」であり、よって「六朝文学全般に対する後世の評価の是非が大きく分かれるのと軌を一にしてい

面 の中で、「庾信奉和」として唱和の詩を寄せている。 「もあったのではなかろうか。 わゆる「狂言綺語」への嫌悪もあるだろうが 三武一宗の法難のひとつ)。 庾信は崇仏をもって知られており、『広弘明集』巻第三十「梁簡文望同泰寺浮圖詩」(大正蔵五十二、三五三a) 周知の通り、 北周の武帝は仏教・道教の弾圧を行った皇帝として知られる(のち (興膳宏前掲書)、 しかるに、この説話中で仏家側から誹謗されている原因には 排仏で知られた北周の武帝に仕えた、という側

25. 睦彦通

本文

捨晝夜。 通及至于底。 踰城得出。 又曰。 滑州 又勸化一 向東步走、 別駕睦彥通、 乃在盤石上坐、 切、 有一石崖、 讀誦此經。 生①已來、 得存性命、 石澗高峻、 通得長年、 恒誦金剛般若。 都無傷損。 深百餘尺。 又無疾患、 據此靈驗、 被賊拔刀走趂、 先於李密下所任武牢縣令、 常得清淨、堅心不怠 並是般若之力。 即投峻崖、 賊過之後、 欲自取死。 爲賊翻城、 通至家中、 至崖之半、 欲殺縣令。 精心誦持、 似有人接 通甚怕懼 不

①己 (石) 一巳

【訓読文】

ば、 精心もて誦持し、晝夜も捨かず。 性命を存するを得、都て傷損無し。此の靈驗に據るは、並びに是れ般若の力なり。賊過ぐるの後、 ら死を取らんと欲す。 賊の城に翻するが爲に、縣令を殺さんと欲す。通甚だ怕懼し、城を踰えて出づるを得たり。東に向ひて步走すれ 又曰く。滑州の別駕の睦彦通、 一石崖有り、 石燗高峻にして、深きこと百餘尺なり。賊の刀を拔きて走 趂 するを被り、卽ち峻崖に投じ、 崖の半に至り、人の接すること有るに似て、通 底に至るに及ぶ。 乃ち盤石の上に在りて坐り、 又一切を勸化し、此の經を讀誦す。 一生已來、恒に金剛般若を誦ふ。 先に李密の下に於いて武牢の縣令に任ぜられ 通長年を得て、又疾患無く、常に清淨を得て 通 家中に至り、

(語注)

堅心怠たらず。

滑州・・・現在の河南省安陽市。

といわれる。 別駕・・・刺史の巡行に随行する役人。随行する際に、刺史の車駕とは別のものに乗ったことからこの名称がついた 隋代の別駕は中央政府によって任命された。

学密・・・「金剛般若経集験記注釈(一)」 1「柳倹」の「李密」の注参照

武牢・・・・虎牢に同じ。 高祖李淵の父李虎の名を避けて武とする。虎牢は虎牢関のことか。 河南省鄭州市の西南にあっ

た関所。

清浄・・・・ 煩悩がなく、清らかでけがれのないこと。石澗・・・ 岩石の多い谷、谷川。

(現代語訳)

睦彦通は長命を得て、病気もなく、常に心身の清らかさを得ており、 受持して、昼夜途切れることがなかった。また、一切の衆生にこの経(『金剛般若経』)を読誦することを勧化した。 るものであり、並びに般若の力でもあった。 賊が過ぎ去った後、睦彦通は家に戻り、心を込めて(『金剛般若経 着いた。そのお陰で大きなどっしりした石に座り、命がまだあって、まったく無傷であった。(これは) 霊験によ 死を選ぼうとした。(落ちて)崖の半分くらいに至り、だれかが睦彦通を受け取ったままのように谷底までたどり 石の多い谷は高く険しく、深さは百尺余りに及んだ。刀を抜いた賊に追いかけられ、険しい崖に身を投じて、自ら 睦彦通は甚だ恐怖し、城(の壁)を超えて脱出した。東に向かって徒歩で逃げていくと、ある石の崖があって、岩 密のもとで武牢県令に任ぜられたが、賊が原因で城を明け渡すことになり、(賊は) 県令 (の睦彦通) を殺そうとした。 また別の話である。 滑州の別駕である睦彦通は、一生これまで、常に『金剛般若経』を読誦していた。 堅い信心を怠ることがなかった。 以前、

なし、補説

26. 李思一。

本文

全不相關 年十九時、屠宰猪羊之命」。 又曰。大廟署丞李思一、 貞觀二十年正月八日丑時得病、 思一推忖、「實不屠殺生命」。 冥官卽追所殺猪羊、與思一 巳時失音。至十三日、 一勘對。 黄昏身死。乃被冥官勘。 至①已對問、食肉支節時日 言 思

勸朋友親戚。 在三界之外、 人手持經卷。 又付主司子細撿覈、 使者將思一至冥官所、 望解般若經義、 「有生之類、 無可追證。 語思一云、「此是金剛般若」。思一求請開其經卷、 曉 勘遂殺害之日、 喻 遂具實言、「今發心受持般若經」。 放思一還於本土。 有知。 但遭枉濫死者、及不得轉讀經者、 思一 至家未經時日、 卽在黃州慧珉法師下聽講涅槃經。 又被追喚。 冥官云、「汝今發心極大深妙、 並爲轉讀金剛般若經五千遍」。作是語②已、 覧其題目、 未去之際、於清淨寺玄通法師邊懺悔受戒。 然珉法師又以身死、 與今時般若無別。 不可思議」。 當即閉 生於金粟世界、 須臾之間、 音閇 遂即命終。 目發 見 旣

功德、 忽聞有人云。「君今發心、作是大願。今所注猪羊來對者。 寶貨求典、妄引善人、冀延日月、 實是枉牽』」。 並云、『我實自身命盡、 惡道受生。 實非思 屠害。

即乘空而去。 心不亂。又注屠殺生命、 冥官得此欵③已。又珉法師在金粟世界遣二僧、來至冥官前。得見二僧、驚怖禮拜。僧語冥官、「其思一 思一 蘇訖、 當卽請諸寺大德、 並云妄引。 ④珉法師在金粟世界、 轉讀般若經五千遍。 故遣來救」。冥官依命、 思一誦持般若、晝夜不廢、見得延年 即命思一還生。 誦持金剛般若 僧乃送至家

校異

①已 (改意)

Ė

- ③巳 (改意) —巳
- ④珉 (高日) —

泯

【訓読文】

全く相關はらず。

に生命を屠殺せず」と。 て身は死す。乃ち冥官の勘すを被る。言ふ「思一は年十九の時、 又曰く。大廟署丞の李思一、貞觀二十年正月八日丑の時病を得、巳の時に音を失ふ。 冥官即ち殺す所の猪羊を追ひ、思一と勘對す。 猪羊の命を屠宰せり」と。思一推し忖るに、「實 己に對問するに至り、肉を食ひし支節 十三日に至りて、黄昏にし

ざる者は、並びに爲に金剛般若經五千遍を轉讀せよ」と。是の語を作して已み、遂に卽ち命終ふ。 法師の邊に於て懺悔受戒す。朋友親戚に普勸す。「有生の類、但だ枉濫に遭ひて死する者、及び經を轉讀するを得 思一を放ちて本土に還らしむ。家に至りて未だ時日を經ざるに、又追喚せらる。未だ去かざるの際、 を聽講す。然れども珉法師は又身は死して、金粟世界に生じ、既に三界の外に在るを以て、追證す可きもの無し。 又主司に付して子細もて撿覈して、殺害を遂ぐるの日を勘せば、 思一は即ち黄州の慧珉法師の下に在りて涅槃經 清淨寺の玄通

冥官云ふ、「汝

今發心して極大なる深妙にして、不可思議なるかな」と。須臾の間、一人の手ずから經卷を持するものを見る。

使者 思一を將て冥官の所に至らしめ、遂に具さに實言し、「今發心して般若經を受持せんとす」と。

に語りて云ふ、「此れは是れ金剛般若なり」と。思一 其の經卷を開かんことを求請して、其の題目を覧れば、

時の般若と別無し。 當即ち目を閉ぢて發心し、般若經の義を解かんことを望めば、 曉 喻 して知る有り。

『我實に自身の命盡き、惡道 生を受く。實に思一の屠害するに非ず。功德無きが爲に、寶貨もて典を求め、妄りに 忽ち人有りて云へるを聞く。「君今發心し、是の大願を作す。今注す所の猪羊の來りて對ふる者あり。 並びに云ふ、

善人を引き、日月を延ばさんことを冀ふも、實に是れ枉げて牽かんとすればなり』」と。

般若經五千遍を轉讀す。 びに妄引と云へり。 んことを命ず。二僧乃ち送りて家に至らしめ、卽ち空に乘じて去る。 珉法師 金粟世界に在り、故に來りて救はんとす」と。冥官 命に依り、 思一 般若を誦持し、晝夜廢せず、延年を得たるを見たり。 思一蘇り訖れば、 當即ち諸寺の大德に請ひ、 即ち思一を還生せしめ

驚怖して禮拜す。僧 冥官に語り、「其れ思一は金剛般若經を誦持し、一心不亂なり。又生命を屠殺すと注すは、

冥官 此の欵を得たり。又珉法師は金粟世界に在りて二僧を遣り、冥官の前に來至せしむ。二僧を見るを得て、

(語注)

大廟署・・・太常寺の太廟署のことか。郊廟社稷の事務を司る。

冥官・・・ 冥府の役人。

貞觀二十年・・・六四六年。

唐太宗の世

惶宰・・・ 家畜・獣などを殺す。

剪對・・・調査する。

撿覈・・・・ 厳しく調べる。

黄州・・・現在の湖北省黄岡市周辺。

慧珉法師 * ・ 不詳。

金粟世界::

金粟は金粟如来

(維摩詰の前身)

のことか。

補説参照

悪野治自 ニン言

清淨寺 … 不詳。

切の衆生が生死輪廻する欲界・色界・無色界の三つの世界。

玄通法師 … 不詳

遭枉濫・・・無辜の者が折檻され

・・・はっきりと知らせる。

影··· 自白 白狀

(現代語訳)

失った。十三日に至り、夕方にその肉体が死んだ。すると、冥官に尋問された。 いのです」(と返答した)。冥官はすぐさま、その殺された(という)豚と羊を追及して、思一(の言うこと)と検 一が十九歳の年に、豚と羊を屠殺した(のであった)。思一は記憶をたどり勘案して、「本当に、殺生したことがな (その冥官が) 言うことには、 思

また別の話である。大廟署丞である李思一という人は、貞観二十年正月八日丑の時に病を患い、

巳の時には声を

証した。相互に問答のやりとりを終えたところ、肉を食した際の詳細及び日時について、まったく無関係であった。

また、主司に子細を厳しく調べさせ、殺生したとされた日を検証した結果、思一はなんと黄州、

すでに

慧珉法師のもと

金粟世界に生きており、

で涅槃経を聴講していた(ことであった)。しかし、慧珉法師はまた肉体が死に、

命が途切れた。

受戒をうけた。(そして)友人や親戚にしきりに説き勧めた。「命のある者で、しかしむやみに殺された者、 の転読をし得ない者のために、ともに『金剛般若経』を五千遍転読せよ。」その言葉が終わった途端に、 ていくばくもないうちに、(思一は)また呼び戻された。 三界の外にいるとのことで、追って確認することができなかった。 (ゆえに) 思一をもといた所に返した。 まだ去る直前、 清浄寺、玄通法師のそばにて、 懺悔をし、 家に戻っ 及び経

『金剛般若経』を受持しようとしていた。」冥官がこう言った。「あなたのただ今、発心したことは、 と違いがない。 た。「これは『金剛般若経』だ。」思一が、その経の巻物をひらくように頼み、 深妙であり、不可思議である。」少し時間が経ったところで、ある人が手に経の巻物を持って現れ、思一に語って言っ 使者が思一を冥官のところに連れて行き、すぐさま(思一が自分の)言ったことを具に申し出た。「ただいま発心し、 即座に目を閉じて発心し、『金剛般若経』の教義を解き明かすことを望んだところ、 題目をみると、現行の 大い 明白に理解す に奥深く

ようとしたり、 実際のところ、 た豚と羊が照合しにきたところだ。そしてこう言っている。『私は、実は自分の寿命が尽き、悪道に生を受けたのだ。 ることができた 冥官はこの自白を受けた。 また、金粟世界にいる慧珉法師が二人の僧を行かせて、(彼らが)冥官の前に着いた。 (冥 突如、ある人がこのように言うのが聞こえた。「お前がいま発心したことで大願が叶った。ただ今その記載のあっ 思一が屠殺したわけではなかった。(自らに) 功徳がなかったばかりに、宝貨をもって経典を求め みだりに善人を引っ張ったりして時間を稼ごうと願ったのも、実に不正な巻き添えであった。』」

官は)二人の僧侶をみるなり、驚怖して礼拝した。僧侶が冥官にこう言った。「この思一(という者)は、『金剛般若経

記載のあった命のある者を屠殺したことも、不実な引き合いであると言ってい

一心不乱である。

また、

(思一の)

見大喜。

間

日帰

家作何徳。

思

具以受戒読経事対。

官云大喜。

即見有人。

執

一巻経示思

回

此是金剛

一般若経

に思 やめることなく、 生したら、 る。 慧珉法師は金粟世界にいるゆえ、 一を生き返らせた。 すぐさま諸寺の高僧を請い、 寿命を延ばすことができたのである。 二人の僧侶はそれで (我々を) 『金剛般若経』 (思一を) 遣いにやり、 を五千遍転読した。 家まで送り届けると、 救いに来たのである。」 思一は 空に上って去った。 『金剛般若経』 冥官はその命令に従 を読誦、 思 が 完全 即座 日夜

【補説】

○李思一に関する説話について

本説話 話を収録しており、 九九九年) は 前 の翻刻資料を紹介する。 田家本 そのうちのひとつが 『冥報記』 中巻に類話がある。 句読点ならびに漢字に一部改変を行った。 「李思一」 である。 前田家本は、 説話研究会編 他 の 『冥報記』 『冥報 記の研 諸本には見られ 瓷 第 な (勉 四 誠 出

通 経。 十九時甞害生命。 李思一者趙郡人也。 満 因 街以東行。 旦 還 門内 ,教懺悔受戒并勧其家転読金剛般若波羅蜜五千遍。 何縁得於彼相害。 一南北· 思一 大街。 思一問是何人。答云並是新花。 家近清禅寺。 思不記。 夾左右往。 仕為大廟蒙。 官抵問於法師所在。 乃追被害者対問殺時月日由状。乃寤曰。 寺僧玄通素与来往。 往有官府門舎。 以貞觀廿年正月八日忽瘖不得語。 有人答曰。 死欲将詣官使者将格。 可行十里許。 思一 既死。 **抵法師久亡生於金粟世界。** 至日晚思一復死。 家人請玄通読経追福。 至東西街。 其所害之日思一黄洲慧珉法 至十三日死。 思一 明 街広五十歩許。 直南度大街至一官曹。 日還蘇説云。 官日為追証之遠不至。 経日蘇言。 俄見思一 重被追補至前所。 多有史卒。 蘇。 為冥史所摂南行入 師処聽講 官問思 又説冥事。 駆逐男女。 故 涅 槃

利官 遂二僧出。 見二僧。 思 玄通録其事云尓 請開 Ē !卷覽其題目。文字与人間不異。 我実命尽当向人道受生。家人為追福。 自云抵師遣来。官見驚懼起迎之。僧謂官曰。 僧送思一 還家。 勧令浄心修善。 因閇目発心。 言畢而去。 故得未去。 思一曽聴講法。又不殺他人命。何縁妄録之。冥官即放思 思 願解経義為衆演説。 遂誣思 遂活。 今見存。 冀近歳月耳。 臨先聞其事。 忽有人言。 実非枉害。 君発心大。 大理卿季道裕故使人就 請服罪。 思 一被害者自 言畢忽

唐 道宣 追 命。 日晚又死、 太廟丞趙郡李思一者、 思一乃悟之曰、 且放還家、 『集神州三宝感通録』巻下(大正藏五十二、四二九b) 僧曰、 明日還蘇。 思 家近清禪寺。 一昔時聽講、 所害之時、 自云、 以貞觀二十年正月八日失瘖、 見大官、 僧玄通素與往來。 又不殺害。 在安州旻法師下聽涅槃。 遙見便大喜日、 何緣妄錄耶。 俄見其活又說冥事。 至十三日死、 還家大作福德。 冥官日、 何緣於彼相害。 に類似の話が掲載されている。 即放還僧、 經日乃蘇。自言備見冥官云、 因為懺悔受戒、 復見二僧、 官追旻法師有、 至家日淨心修善因遂活云云 證云、 并勸轉金剛 答云、 旻法師遣來、 原文は以下の通 **晏生金粟界不可** 年十九時甞害生 般若五 官見驚懼 千遍。 ij

多少の違いがある。 省邯鄲市)と加えられていたり、「清浄寺」が「清禅寺」、「金粟世界」が「金粟界」となっていたりと固有名詞に 黄州慧珉法師」が の筋はほぼ同じであるが、一 「安州旻法師」となっていたり (「珉」と「旻」は同音)、李思一 番の違いは、 ただ「害生命」とだけあり、 猪羊の件が無いことである。 の出身が 趙郡」 (現在の河北 その 他

た李思一が、 唐隴西李思一、今居相州之 滏 『法苑珠林』巻第九十一、 永徽三〈六五二〉 年五月にまた死に、まもなく蘇った話が掲載されている。 陽縣、 破斎篇感応縁に李思 貞觀二十年正月已死。 の後日談として、 經日而蘇、 ちょうどこの時 語在冥報記。 至永徽三年五月又死、 相州 原文は以下 0 滏 陽 Ö 県 通り。 に住 んで 經

之。[右一驗出冥報拾遺]。 巫者又云、辯珪已得免罪。 就弘亮等舊房召二僧問之。 茬 宿而蘇。 主前、 說云、 辯答見冥官云、 以年命未盡、 辯珪曰、我爲破齋今受大苦。兼語諸弟子等曰、爲我作齋救拔苦難。 弘亮云、 慧寶死時未至宜修功德。 蒙王放歸。 我爲破齋兼妄持人長短。今被拔舌痛苦、不能多言。 於王前見相州 滏 辯珪弘亮今歲必死。 陽縣法觀寺僧辯珪、 辯珪等是年果相繼卒。 又見會福寺僧弘亮及慧寶三人、 相州智力寺僧慧永等說 弟子輩卽爲營齋 後寺僧令一巫者

が供養をすると、辯珪は許されたが、弘亮は業が深く、今は舌を抜かれてしまい、多くを語れない、とのことであった。 ねたところ、 はその年のうちに必ず死ぬと断じられたが、果たしてその通りとなった。その後、 会福寺の僧侶である弘亮および慧宝の三人の話が中心となっている。彼らは功徳を修めなかったため、 これは李思一は少し登場するだけで、 彼らがそれぞれ地獄に連れて行かれ、 実際は彼と一緒に冥官の裁きを受けた相州 責め苦を味わう様子を語り、弟子たちに助けを求めた。 巫者に彼らの魂を呼び出して尋 滏 陽県法観寺の僧侶辯珪と、 辯珪と弘亮 弟子達

○金粟世界について

般涅槃經』に、 「金粟」とは、「粟の色黄なること金の如きを云ふ」 (織田得能 『織田仏教大辞典』) の意味だとある。 曇無讖譯 上 犬

長者。 宅殿堂屋宇雕文刻鏤。 假使有人真實珓珞駿馬百匹香象百頭寶車百乘。 金盤銀粟銀盤金粟數各一百以施一人。 鑄金爲人其數復百。 如是展轉盡閻浮提。 端正女人身珮瓔珞衆寶厠 所得功徳。 不如有人發意 填。

とあるように、漢訳仏典には多くの「金粟」詣如來所。(大正蔵十二、五四○c)

の用例がある。

玄論』「發迹經云。

言うまでも無く、『維摩経』に登場する主役の在家信者の名前である。『織田仏教大辞典』の説明は、 を見ず、 辞書類には、「金粟如来」で立項されており、「維摩居士の前身を金粟如来と云ふこと古来の説なれど経文の本拠 或は発迹経の説、 思惟三昧経の説と云へど二経倶に経録になし」(織田前掲書)とある。 「維摩居士」 吉藏造 『淨名 とは

金粟如來出思惟三昧經。今未見本」(大正蔵三十八、九一五a)の記述を踏まえている。

淨名即金粟如來」(大正蔵三十八、八六六c)、吉蔵撰『維摩經義疏』「淨名即是金粟如來。

相傳云

本説話に登場する「金粟世界」は用例が非常に少なく、管見では、『続高僧伝』巻第二十、釈静琳伝に見るのみである。 日本撰述の文献では、伝聖徳太子撰述の『維摩経義疏』に、「淨名既是過去金粟如來」(大正蔵五十六、二九c)とある。

嘗在講會。 寤備見昔怨及同謀者論告殺事。 俗士三人謀害一怨。 其受戒人稱枉不伏。 兩人往殺。其一中悔從琳受戒。 引琳爲證。 歳紀經久並從物故。 王即召追。 證便有告。 而受戒者忽死心煖。 琳生他方金粟世界。 後從醒

静琳から戒を受けた。その後、王に召喚されて、静琳は「金粟世界」にいることを知

る

という話である。

ある人が自己の罪を悔恨し、

感證因放此人。(大正蔵五十、五九一a)

語と思想が反映されていると考えてよかろう。 これらの資料では、 「金粟世界」 は聖人が死後に住まう理想郷のように思える。 『金剛般若経集験記』 にも、 その用

蓮花寺佛教研究所彙報

二〇二一年度人員構成

* 表表

遠藤祐純

小島教寛 小林崇仁 松本紹圭 山野千恵子伊藤尚徳 今井秀和 遠藤純一郎 大道晴香研究員

客員研究員

宮澤正順

二〇二一年度事業報告

紀要出版

本年度の研究協力者は次の通り。 大学図書館等、約一三○機関に寄贈した。今年度発行の第十五 大学図書館等、約一三○機関に寄贈した。今年度発行の第十五 大学図書館等、約一三○機関に寄贈した。今年度発行の第十五

研究協力者

小塚由博氏(大東文化大学准教授)

森の和也氏(中村元東方研究所専任研究員・中央大学兼任講師)

通じて―

WEBサイト運用

Facebook と Twitter で、お知らせを配信している。 募、研究紀要バックナンバーなどを公開している。あわせて研究所サイトでは、研究会の案内、助成研究の募集、論文の公

研究所サイト

http://renbutsuken.org/wp/

Facebook

https://www.facebook.com/ 蓮花寺佛教研究所 -201584759863589/

Twitter

https://twitter.com/renbutsuken

定例研究会活動報告

併用、または Zoom による完全オンラインにて研究会を開催昨年度より引き続き、感染状況に応じて、研究所+オンライン

第百七十三回研究会報告

日時:三月八日(月)午後一時~午後五時

場所:オンライン開催

小林崇仁、宮澤正順、福井良應、山野千恵子参加者:伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、小塚由博、小嶋教寛.

―『皇明金剛新異録』と『歴朝金剛経持験紀題目:明代の金剛経霊験説話の変遷に関する一考察発表:小塚由博

の比較を

朝金剛経持験紀』の二つを比較し、その関係について報告した。可金剛経持験紀』の二つを比較し、その関係について報告した。当時の著名人も登場し、時代背景が反映された興味深い作品の断新異録』は、明代の霊験譚を専門に集めた作品であり、明代にも新たな霊験譚が数多く生み出された。王起隆『皇明剛般若経』に関する霊験説話集がたびたび制作されており、剛般若経』に関する霊験説話集がたびたび制作されており、剛般若経』信仰と文学作この一連の研究では、明清代の『金剛般若経』信仰と文学作

程表:小嶋教育

の傾向から、東大寺華厳会の位置付けについて言及した。といいので、東大寺華厳会の位置付けについて言及した。建倉期における東大寺華厳会と東南院主をテーマに、東南院南院の歴史を、東南院主の活動を通して分析している。今回は、東南院の歴史を、東南院主の活動を通して分析している。今回は、東南にの歴史を、東南院主の活動を通して分析している。今回は、東南にが東の研究では、鎌倉期から南北朝期における東大寺東題目:鎌倉期東大寺華厳会次第にみえる別当と東南院主

日時:四月二十六日(月)午後一時~午後五時第百七十四回研究会報告

山野千恵子小林崇仁、福井良應、松本紹圭、宮澤正順、山川志典、参加者:伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、大道晴香、小嶋教寛、場所:オンライン開催

題目:消費される〈神仏〉の現在発表:今井秀和

げながら、その背後にある宗教価値観を探った。日常と日本、異なる地域の神仏のキャラクター化の事例をあら湾と日本、異なる地域の神仏のキャラクター化の事例をあら回はこれまでに扱ってきた個々の研究対象を「キャラクターはこれまでマンガやフィギュアなどを研究対象に、現代日本のこれまでマンガやフィギュアなどを研究対象に、現代日本の

発表:大道晴香

国目:「願望成就」をモチベーションとした国内神社の「秩序化」 一深見東州から今日のスピリチュアル市場に至るまで一 が、そこに歴史的な接続/断絶も見出しやすい。この発表 るが、そこに歴史的な接続/断絶も見出しやすい。この発表 るが、そこに歴史的な接続/断絶も見出しやすい。この発表 るが、そこに歴史的な接続/断絶も見出しやすい。この発表 るが、そこに歴史的な接続/断絶も見出しやすい。この発表 るが、そこに歴史的な接続/断絶も見出しやすい。この発表 るが、そこに歴史的な接続/断絶も見出しやすい。この発表 るが、そこに歴史的な接続/断絶も見出しやすい。この発表 るが、そこに歴史的な接続/断絶も見出しやすい。この発表 のように伝統宗教を再解釈しているのか、またその では市場で成功を収めている「願望成就本」の多くは神 せや寺院といった日本の伝統宗教関連本の中で一定のシェアを占 のか、またその では市場で成立を再解釈しているのか、またその では市場で成功を収めている「願望成就本」を取り上げ、こ では市場で成功を収めている「願望成就本」を取り上げ、こ

場所:オンライン開催日時:五月二十四日(月)第百七十五回研究会報告

午後一

時~午後五

参加者:遠藤祐純

松本紹圭、宮澤正順、山野千恵子伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、小嶋教寛、

陰陽道と密教

『簠簋内傳』 に見る牛頭天王の神観念をめぐって― (そ

み出した。この発表では『簠簋内傳』に見られる牛頭天王の などの関連文献を参照しながら考察した。 イムの上に成り立っていたのかを『神像絵巻』や『渓嵐拾葉集』 前には見られない新奇な記述に溢れた新たな牛頭天王像を産 た『伊呂波字類抄』や『備後國風土記』を素材としつつ、以 『簠簋内傳』に詳説される牛頭天王神話は、それ以前に成立し 「暦神化」に焦点を当て、この「暦神化」がどのようなパラダ

発表:伊藤尚徳

題目:近世期における僧侶の修学

おける前 参加した前山寺の調査の概要を報告し、前山寺近世史料の一 学所としての機能を果たしてきた。この発表では、 **箇談所の一つとされる古刹である。** つである『結衆帳』を資料に、江戸時代中期から明治初頭に 市前 前山寺近世史料『結衆帳』の分析から 山寺における報恩講の具体的な活動の様相を紹介し 山寺は、善通寺宥範の弟子、長秀上人が開基した四 地域における事教二相の 発表者が

第百七十六回研究会報告

日時:六月二十一日 (月) 午後一 :オンライン開催 時~午後五時

今井秀和、 福井良應、 遠藤純一郎、 松本紹圭、 宮澤正順、 小嶋教寛、 山川志典、 小林崇仁、 山野千恵子

拡大傾向にはあったが、「おひとりさま」と「ソロ活」の間には、 をターゲットにしたマーケティングはパンデミック以前より 題目:放浪者たち ―ソロイストの精神史 コロナ禍で「ソロ活」が注目を集めている。「おひとりさま_

定的に捉えられるようになってきている。この発表では、イ ための準備として、 ンドを中心としたアジアにおけるソロイストの精神史たどる であること」が、日本社会の中でかつてなかったレベルで肯 ソロイストのコンセプトについて論じた。

コノテーションレベルでの変化があり、「ソロ」つまり「単独

発表:小林崇仁

題目:(調査報告) 岡谷市照光寺所蔵の諏訪神宮寺由来仏像

(資料紹介)

および什物

今日まで護持されている。 かつて諏訪上下社の別当寺(計七ヶ寺)に祀られていた仏像 明治初年の廃仏毀釈を逃れて諏訪郡内の諸寺に遷され、 供料募縁序』 照光寺蔵 しかし未整理のものもあり、これ 『海岸孤絶山永代大般若経護摩

実施した岡谷市照光寺の調査報告、および新出の資料 らを丹念に精査し解明してゆく必要がある。今回は発表者が

孤絶山永代大般若経護摩供料募縁序』の紹介をした。

時:七月二十六日 (月) 回 研究会報告

午後

時~午後五時

者:遠藤祐純

場所:オンライン開催

松本紹圭、 伊藤尚徳、 今井秀和、 宮澤正順、 遠藤純 山野千恵子 郎 小嶋教寛、

平安鎌倉期の華厳会については、『東大寺要録』『東大寺続要録』 :東大寺華厳会の変遷と東南院定範

不出仕僧も相次いでいたことを確認した。 担った法会であったが、概して財源不足であり、 おける華厳教学の興隆と華厳宗僧の養成という重要な役割を その財務状況を時系列に沿って整理した。 これまでの研究を踏まえ、平安鎌倉期の華厳会の勤修実態と 察など、様々な視点から検討がなされてきた。この発表では に記載のある式次第の分析や、 経済基盤たる華厳会料田の考 華厳会は東大寺に 鎌倉期には

: 松本紹圭

葬した現代の骨は、セラミックの無機物と化し、実際には自 た葬送も火葬であることには変わりなく、化石燃料で高速火 が注目されてきたが、これらの自然に還るイメージを強調し 高温焼骨)が占めている。十年ほど前から、 現在、日本の葬送の九九・九%以上を火葬(一〇〇〇度:題目:火葬の代替となる葬送の選択肢の可能性に関して に還ることはない。 日本の葬送の九九・九%以上を火葬(一〇〇〇度前後の そこで、 この発表ではオーガニック 樹木葬、海洋葬

> 機的 あり方を探究し、想定される論点を提出した。 り口から、「コンポスト葬」を含む、火葬の代替となる葬送の な葬送と、 非オーガニック(無機的)な葬送という切

第百七十八回研究会報告

場所:オンライン開催 日時:八月三十日 (月) 午後 時~午後五

小林崇仁、

加者:遠藤祐純

税所真也、 伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、 福井良應、宮澤正順、 鈴木耕太郎、小林崇仁、 山野千恵子、

渡勇輝

発表: 今井秀和

題目:『ウマ娘』と馬供養

の創造と「慰霊」行為の関係について論じた。の文化史の末端にある『ウマ娘』の事例から、 テンツに見られる諸問題を分析し、日本における馬の「擬人化 シャワー」をめぐるネット言説を題材に、近年の擬人化コン ような問題が顕在化するのかを示す一つの好例であった。こ 馬を擬人化したコンテンツにおけるストーリーの接点にどの の賛否両論は、実在する競走馬のライフヒストリーと、 い薔薇」が供えられたことに端を発したインターネット上で 二〇二一年三月に競走馬「ライスシャワー」の慰霊碑に「青 の発表では、 競走馬をめぐる慰霊と「if」の物語 競走馬「ライスシャワー」と『ウマ娘』「ライス ifのストーリー 競走

題目:平田篤胤『発表:鈴木耕太郎

平田篤胤『牛頭天王暦神辨』 世 昇 仮

との関係に注目し、その述作意図を探った。 いるのかを確認し、篤胤と『暦神辨』校訂者である江戸為之 についてまとめた。また篤胤が祇園社をいかに位置づけして ける篤胤の『簠簋内伝』への註釈と吉備真備への批判の論点 この発表では『暦神辨』全体の概要を紹介し、『暦神辨』にお わし、中世以来の牛頭天王の神観念を批判したのだろうか。 習合説に異を唱えたものである。篤胤はなぜ『暦神辨』を著 暦神としての牛頭天王の正当性や、牛頭天王とスサノヲとの 『牛頭天王暦神辨』は、 中世以降に唱えられてきた

第百七十九回研究会報告

場所:オンライン開催 日時:九月十三日(月)午後一時~午後五時

者:遠藤祐純

鈴木耕太郎、 伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、 野千恵子 松本紹圭、三浦周、 宮澤正順、 小嶋教寛、 村田真一、 小林崇仁、

題目: 釈雲照と川合清丸

する雲照とは異なり、清丸は形而上の絶対的境地から三 方の相違点について論を進めた。 者の交流について明らかにし、その上で、 ったことが判明した。今回はこれまで知られていなかった両 察した。その後、周辺の資料から、両者に直接的な交流があ 教育)と、川合清丸の三道鼎立の思想との関連性について考 前 回の発表では、 釈雲照の神儒佛三道一貫の宗教教育 三上の絶対的境地から三道が歴史的文脈から三道を解釈 両者の三 道の捉え (国

> 方は、 等位であることを唱えている。このような清丸 本居宣長の思考にも通じるものである。

発表

前回の発表では、安倍晴明に仮託された『簠簋内伝』を資料に、 題目:素戔嗚と牛頭天王

思想背景を探った。 紀』に見られる素戔嗚の「善惡不二」「邪正一如」の神観念の ら牛頭天王の神観念がどのように形成されているのかを探る 祇思想と相応しているだろうか。今回は、神祇思想の方面か ことのない牛頭天王は、どのように八坂神社の祭神として神 に関与していることを確認したが、「記紀神話」に直接根ざす 牛頭天王の神観念の形成に仏教、殊に密教と陰陽道が積極的 牛頭天王と同体視される素戔嗚に焦点をあて、『釋日本

場所:蓮花寺佛教研究所+オンライン同時開催日時:十月二十五日(月)午後一時~午後五時 第百八十回研究会報告

参加者:遠藤祐純

今井秀和、 松本紹圭、 宮澤正順、 遠藤純一郎、 村田真一、 小野久志、小嶋教寛、 福井良應、 山野千恵子

発表:小林崇仁

題目 : (調査報告) および仕物 茅野市昌林寺所蔵の諏訪神宮寺由来仏像

等は、 つて諏訪上下社の別当寺 明治初年の廃仏毀釈を逃れて諏訪郡内の諸寺に遷され (計七ヶ寺) に祀られていた仏像

か

講之式』の紹介をした。 らを丹念に精査し解明してゆく必要がある。今回は発表者が (施した茅野市昌林寺の調査報告、 持されてい . る。 しかし未整 および新出の資料 理 のものもあ Ď

的に辿りなおすことを試みた。 それぞれの「神話」として位置づけ、「八幡神の変貌」を歴史 議論を踏まえ、個々のテキストを八幡神への信仰を創造する テクストの中に戻して読み直すことを提案し、「中世神話」の きた。そこで、この発表ではこれらのテキストを時代のコン の多くは八幡信仰の「発生」を裏付ける資料として読まれて に重点が置かれ、平安時代の八幡信仰について語るテキスト をめぐる従来の研究は古代における「発生」と「神仏習合」 仰の謎として大きな問題となってきた。そのため、八幡信仰おいて突如、高度な国家神として現れたことが、古代八幡信 題目:八幡神の平安時代史 ―「八幡神の変貌」再考 「幡神は『古事記』『日本書紀』に登場せず、『続日本紀』に

場所:蓮花寺佛教研究所+オンライン同時開:日時:十一月八日(月)午後一時~午後五時 八十一回研究会報告

者:遠藤祐純

小嶋教寛、 伊藤尚徳、 井良應 山野千恵子小林崇仁、 今井秀和、 宮澤正順、 彌永信美、 遠藤純一郎、 村田真一、 森和也、 小田悦代、

発表

のか、その成立背景を考察することを目的としている。多く めぐるこうした歴史評価や伝承がどのように形成されてきた時代に汚名や美名が付与されてきた。本研究は、木食応其を 行人方の抗争の中でその位置づけが争点となって以来、 :価が定まっていない歴史的人物である。高野山の学侶方・ : 木食応其の伝承の形成過程 其は高野山中興の祖として知られているもの 遠忌記録の分析を中心に― 関する研

時代

の顕彰記録を整理した。

てこなかった遠忌記録を資料に、学侶方・行人方、双方から

の資料が散逸してしまっている中、これまであまり注目され

題目:チャルヤーパー・ヨーギー 発表:山野千恵子

聖者を貸借、または共有していたヨーガ行者たちの宗教間の らにはスーフィーによって共有された聖者である。 クリシュナ・アーチャールヤは、仏教徒とヒンドゥー 交流を確認した。 発表では、クリシュナ・アーチャールヤの伝説を紹介しながら、 いたことを、チベットの学僧ターラナータが伝えている。本 ャルヤーパーの徒」と呼ばれたヨーガ行者の集団が活動して インドではこのクリシュナ・アーチャールヤを祖師とする「チ 仏教のヨーガ行者たち― 16 世紀の

日時 第百八十二回研究会報告 7:十二月六日(月)午後 時~午後五

場所:蓮花寺佛教研究所+オンライン同時開催

森和也、山野千恵子、横田慶一今井秀和、遠藤純一郎、小嶋教寛、小林崇仁、宮澤正順、

発表:横田慶一

―天台宗玄清法流の活動から― 題目:「民俗と仏教」の現場へのまなざし

民俗学で仏教をあつかう際にしばしば問題となるが、慣行と民俗学で仏教をあつかう際にしばしば問題となるが、慣行と民俗学で仏教をあつかう際にしばしば問題となるが、慣行と民俗学で仏教をあつかう際にしばしば問題となるが、慣行と民俗学で仏教をあつかう際にしばしば問題となるが、慣行と民俗学で仏教をあつかう際にしばしば問題となるが、慣行と民俗学で仏教をあつかう際にしばしば問題となるが、慣行と

発表:小嶋教寛

朝方と交渉をしながら東大寺領と東南院領の保全に努めた。頻発し、また主要な財源であった兵庫関が停止される中、北頻発し、また主要な財源であった兵庫関が停止される中、北に補任された。南北朝の動乱の中、諸国荘園の年貢の未進がの聖尋から継承する形で東南院主となり、さらに東大寺別当高北朝期の東南院主、聖珍に焦点を当てた。後醍醐天皇の倒東大寺東南院の歴史を追う一連の研究の一環として、今回は題目:東南院聖珍と南北朝期の東大寺領

東大寺領の保全に関して聖珍が果たした役割を考察した。この発表では、発給文書をもとに聖珍の事蹟を整理しながら、

第百八十三回研究会報告

日時:一月二十四日(月)午後一時~午後五時

場所:オンライン開催

鈴木耕太郎、税所真也、松本紹圭、山野千恵子伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、小嶋教寛、小林忠

発表:松本紹圭

実態調査題目:お寺への遺贈寄付とソーシャル・キャピタルに関する

ソーシャルセクターで注目を集める「遺贈寄付」は、これかソーシャルセクターで注目を集める「遺贈寄付」の実態、お寺の一般的信頼度と特定化信頼度、遺説をたて、寺院における遺贈寄付の実態を調査、分析した。説をたて、寺院における遺贈寄付の実態を調査、分析した。説をたて、寺院における遺贈寄付の実態を調査、分析した。説をたて、寺院における遺贈寄付の実態を調査、分析した。説をたて、寺院における遺贈寄付の実態を調査、分析した。説をたて、寺院における遺贈寄付の実態を調査、お寺への遺贈寄付した。本研究では、寺院を含むソーシャルセクターにおいる。本研究では、寺院を含むソーシャルセクターで注目を集める「遺贈寄付」は、これかソーシャルセクターで注目を集める「遺贈寄付」は、これかソーシャルセクターで注目を集める「遺贈寄付」は、これかりにないます。

発表:税所真也

題目:超高齢社会における伝統仏教寺院の役割

院がどのような役割を担いうるかを探った。 院がどのような役割を担いうるかを探った。 に年、高齢者が最期まで住み慣れた地域で暮らし続けている。 「外国で」や地域包括ケアシステムを実現するための方法が模索 といった切り口から調査し、考察することを目的としている。 といった切り口から調査し、考察することを目的としている。 といった切り口から調査し、考察することを目的としている。 「経済の生活支援が政策的な課題となっている。「Aging in くための生活支援が政策的な課題となっている。「Aging in は、とくに成年後見に焦点を当て、生活協同組合や NPO といった切り口から調査に基づき、地域ベースの成年後見に持いている。 「Aging in といっような役割を担いうるかを探った。

日時:二月二十一日(月)午後一時~午後五時第百八十四回研究会報告

参加者:遠藤祐純

場所:オンライン開催

中野顕正、福井良應、小塚由博、宮澤正順、大道晴香鈴木耕太郎、税所真也、山野千恵子、小田悦代、伊藤尚徳、今井秀和、遠藤純一郎、小島敬裕、小林崇仁、

発表:中野顕正

像性を普遍的に称揚する意図のもと、當麻寺現地とは無関係に関する従来説を再検証し、光明寺本絵巻が當麻曼陀羅の霊寺本絵巻の外部徴証に着目することで、その成立時期・環境割わりの中で捉えることが自明視され、もともと當麻寺に奉既明寺蔵「當麻曼陀羅縁起絵巻」は、その成立を當麻寺との題目:光明寺蔵「當麻曼陀羅縁起絵巻」成立試論

りが認められることを指摘した。に制作されたこと、またその成立には浄土宗鎮西義との

発表:今井秀和

時間日本に、箱の中の小虫が美しい女性に育つ説話があった。 中世日本に、箱の中の小虫が美しい女性に育つ説話があった。 そうした「倭姫小蟲説話」は、これまで柳田國男や澁澤龍彦 そうした「倭姫小蟲説話」は、これまで柳田國男や澁澤龍彦 そこで本発表では「倭姫小蟲説話」に類似する まだ明らかになっていない部分が多い。この説話は蛇神をめ たる古代の神話との類似性を持ち、また、中近世以降に展開 くる古代の神話との類似性を持ち、また、中近世以降に展開 くる古代の神話との類似性を持ち、また、中近世以降に展開 といく蝶蛾の女神たちとも何処かで繋がっているような印 まで受ける。そこで本発表では「倭姫小蟲説話」の起源と展開― 題目:箱の中の倭姫 ―「倭姫小蟲説話」の起源と展開―

第七回「仏教と社会に関する研究助成」報告

考の結果、「仏教と社会に関する研究助成には、厳正なる選して企画されました。第七回目の研究助成には、厳正なる選字都宮市)の後援により、若手研究者の学術活動支援を目指字都宮市)の後援により、若手研究者の法

が採択されました。 日本女子大学文学部日本文学科 学術研究員中野顕正氏 日本女子大学文学部日本文学科 学術研究員

日に当研究所にて龍虎山能滿寺住職倉松和彦師より中野氏に感染症対策のため採択式を簡略化し、二〇二一年十二月十八

関わ

研究費三十万円が授与されました。

を延長することを可能とすることが決定いたしました。ドワークを必要とする研究については、報告論文の発表時期また、二〇一九年以降に採択された研究助成で、フィール

中野顕正氏 研究紹介

「なま見ご、wとと、箸床をひぶり、「箸床を立建」)な身とう頂きました、弘前大学助教の中野顕正と申します。 □○二一年度「仏教と社会に関する研究助成」に採択して

私は現在、奈良県 當麻寺の本尊「當麻曼陀羅」の感得をめれは現在、奈良県 當麻寺の本尊「當麻曼陀羅は、獨の中で、當麻曼陀羅は称揚弘伝されました。曼陀羅縁起は、動の中で、當麻曼陀羅は称揚弘伝されました。曼陀羅は、『観紙量寿経』の所説に基づく変相図であり、特にその図像化に無量寿経』の所説に基づく変相図であり、特にその図像化に無量寿経』の所説に基づく変相図であり、特にその図像化に無量寿経』の所説に基づく変相図であり、特にその図像化に表した。

は否めないでしょう。

享受されることとなったのです。 ける共同記憶としての地位を獲得し、 中から生まれた曼陀羅縁起の物語は、 『鶊山姫捨松』へと結実します。 古浄瑠璃等として人気を博しました。 物語は広く人口に膾炙し、室町物語(お伽草子)や説経節・ の継子譚が増補されます。この継子譚を含んだ形での中将姫 町期に入ると、曼陀羅感得者「中将姫」の発心因縁譚として 曼陀羅縁起は、 並木宗輔(『仮名手本忠臣蔵』等の作者)作の浄瑠璃 その後様々な尾鰭が付きながら展開し、 いわば、 "共同体の物語』として その人気は江戸時代ま 中・近世日本社会にお 浄土宗の布教活動の

曼陀羅縁起がこうした経緯で成立・展開してきた以上、帰

されることで、縁起の文脈が恣意的に捉えられてしまった点無意味とは思いませんが、曼陀羅自体の享受の実態が等閑視にあることから、この物語の主題は女人救済であるとの理解にあることから、この物語の主題は女人救済であるとの理解にあることから、この物語の主題は女人救済であるとの理解にあることから、この物語の主題は女人救済であるとの理解にあることから、この物語の主題は女人救済であるとの理解にあることがありました。特に、縁起の結末が中将姫の往生れるきらいがありました。例論、そうした分析自体が必ずしも釈注の史的展開を研究する上では、曼陀羅自体に対する教義解起の史的展開を研究する上では、曼陀羅自体に対する教義解

羅縁起にとっての室町期とは、 このたびの研究助成では、 代中世文学論考』四三、二〇二一年四月)、「『当麻曼陀羅不審 ことで、縁起展開史の再構築をおこなってきました。こうし ける私の研究テーマとなっています。 たした役割を明らかにすることが、このたびの研究助成にお 物語〟としての地位を獲得した時期に当たります。 における縁起展開史を明らかにしたいと考えています。曼陀 倉期における縁起展開史の全体像を概ね明らかに出来ました。 究紀要』九四、二〇二一年十月)等があり、 問答抄』の成立環境」(『仏教文学』四六、二〇二一年六月)、 た問題意識に基づく主な論文に、「當麻曼荼羅縁起成立考」(『古 〝共同体の物語〟としての中将姫物語の確立において仏教の果 「中世前期における當麻曼荼羅縁起の系譜」(『都留文科大学研 私はこれまで、曼陀羅自体をめぐる言説・文献を参照する その続きとして、主として室町期 継子譚が増補され、〝共同体の これらの中で、 すなわち、

二〇二一年度 図書

黄檗文華 第一四〇号 黄檗山万福寺文華殿・黄檗文化研究所

崎大師教学研究所紀 要 第六号 Ш , 崎大師 教学研 究 所

與寺文化財研究所研究報告 二〇二一年三月 二〇一九)財 元興寺文化財

與寺文化財研究所研究報告 二〇二一年三月 10110)財 元興寺文化財

研究所 二〇二〇年三月

元興寺文化財研究所研究要覧 研究所 二〇二一年七月 (財) 元興寺文化財

国際禅研究 ジェクト 二〇二〇年十一月 第六号 東洋大学東洋学研究所国際禅研 究プロ

国際禅研究 国際禅研究 ジェクト 二〇二一年八月 第八号 東洋大学東洋学研究所国際禅研究プロ 第七号 東洋大学東洋学研究所国際禅研究プロ

駒沢女子短期大学研究紀要 第五十 二〇二二年一月 -四 号 駒沢女子短期大学

:沢女子大学研究紀要 第二十七号 駒沢女子大学 二〇二〇年

駒沢女子大学研究紀要 人間健康学部・看護学部 沢女子大学 二〇二一年十二月 時宗教学研究所 二〇二一年三月 号 駒

> 真宗総合研究所研究紀要二〇二一年三月 研 四 号 曹 洞 宗 総 合 研 究 セ ン タ 1

禅研究所紀要 第四十九号 第三十八号 二〇二一年三月 愛知学院大学禅研究所 二〇二一

総合政策論叢 第四 + 号 島根県立大学総合政策学会

二〇二一年三月

総合政策論叢 第四 二〇二一年十月 一十二号 島根 県 <u>V</u> 大学 総 心合政策

総合研究センター 二〇二一年四月

曹洞宗総合研究センター 学術大会紀

要

洞宗

大正大学綜合仏教研究所年報 第四十三号 大正大学綜合仏教

研究所 二〇二一年三月

文化大學漢學會 二〇二一年三月大東文化大學漢學會誌 門脇教授退休記念號 第六十號

大東

洞天福地研究 第十号 洞天福地研究編集委員会 二〇二一年

東方 第三十六号 公益財団法人中村元東方研究所 二〇二一 年三月

日蓮教學研究所紀要 二〇二〇年三月 第四十七号 立正大学日蓮教学研究所

長谷川仏教文化研究所年報 日蓮仏教研究 第十二号 常円寺日蓮仏教研究所 二〇二一 第四 1十五号 淑徳大学長谷川仏教 年

東アジア仏教学術論集 中・日・ 文化研究所 二〇二一年三月 東洋大学東洋学研究所 国際仏教学術大会論文集

佛教大学 法然仏教学研究センター紀要 然仏教学研究センター 二〇二一年三月 第七十六号 龍谷大學佛教學會 二〇二〇年三月 第七号 佛教大学法

会 二〇二〇年十二月 創立百周年記念号 第五十八号 東京大学仏教青年

仏教文化 創立百周年記念号 会 二〇二一年三月 第五十九号 東京大学仏教青年

仏教文化研究論集 第二十号 東京大学仏教青年会 二〇二〇 佛教文化研究 第六十五号 浄土宗教學院 二〇二一年三月

年三月

北東アジア研究 第三十二号 島根県立大学北東アジア地域研 究センター 二〇二一年三月 第六十五号 浄土宗 二〇二一年三月

北東アジア研究 別冊六号 島根県立大学北東アジア地域研究 センター 二〇二一年三月

武蔵野大学仏教文化研究所紀要 文化研究所 二〇二二年二月 第三十八号 武蔵野大学仏教

図書

奈良国立文化財研究所(編)『仁和寺史料 奈良国立文化財研究所 一九九八年三月 目録編 [稿]』

独立行政法人国立文化財機構 寺史料 目録編〔稿〕』二 奈良文化財研究所 奈良文化財研究所 二〇一五年 (編)『仁和

独立行政法人国立文化財機構 寺史料 目録編〔稿〕』三 奈良文化財研究所 奈良文化財研究所 二〇一七年 (編)『仁和

> 独立行政法人国立文化財機構 寺史料 目録編〔稿〕』四 奈良文化財研究所 奈良文化財研究所 (編)『仁和

大東文化大学東洋研究所編 大東文化大学東洋研究所 二〇二二年二月 『『虞初新志』訳注 巻一〜巻三』

前田寿紀『淑徳選書8 長谷川良信教育学と淑徳大学

『ともに生きる セクシャルマイノリティ 研究所 二〇二一年二月 をこえて~』 曹洞宗総合研究センター 二〇二一年三月 〜 LGBT の枠組み

その他

『大谷大学真宗総合研究所研究所報』No.77 大谷大学真宗総合 研究所 二〇二一年三月

『大谷大学真宗総合研究所研究所報』No.78 大谷大学真宗総合

『曹洞宗総合研究センター報 2020 - 2021』曹洞宗総合研究 研究所 二〇二一年九月

センター 二〇二一〇年八月

禅研だより 第二十五号 愛知学院大学禅研究所参禅会

二〇二一年三月

出版物案内

遠藤祐純 著作

蓮花寺佛教研究所では左記の出版物を取り扱っております。

[両部大経資料集成]

|初会金剛頂経「金剛界品」(続金剛頂経入門1)』 ノンブル社 · 初会金剛頂経 「金剛界品 金剛界大曼荼羅」 (金剛頂経入門)』 ノンブル社 二〇〇六年七月

「初会金剛頂経「降三世品」(続金剛頂経入門2)』 ノンブル社 100五年一月

·初会金剛頂経「遍調伏品・一切義成就品」(続金剛頂経入門 3)』 ノンブル社 二〇〇五年三月

初会金剛頂経「後怛特羅・後々怛特羅・流通分」(続金剛頂経 入門4)』ノンブル社二〇〇六年一月

|蔵漢対照『大日経』と『広釈』上 (蓮花寺仏教研究所研究叢書)』 金剛頂経研究』ノンブル社二〇〇八年十二月 ノンブル社 二〇一〇年五月

|蔵漢対照『大日経』と『広釈』下 (蓮花寺仏教研究所研究叢書)』 ノンブル社 二〇一 一年三月

『『大日経摂義』和訳 全 (蓮花寺仏教研究所研究叢書)』ノンブ ル社二〇一二年三月

『『タントラ義入』和訳 全 Buddhaguhya による金剛頂経要解 (蓮 梵蔵対照『金剛頂経』「金剛界品 金剛界大曼荼羅」和訳 (蓮花 寺仏教研究所研究叢書)』ノンブル社二〇一三年十一月 花寺仏教研究所研究叢書)』ノンブル社二〇一三年三月

'Sākyamitra 造 『Kosalālaṅkāra』「金剛界品 金剛界大曼荼羅」和 プトン造『総タントラ部解説 ″タントラ部なる宝の妙厳飾 Ānandagarbha 造『Tattvāloka』「金剛界品 金剛界大曼荼羅」和 訳 (蓮花寺仏教研究所研究叢書)』 ノンブル社 二〇一六年六月 訳 (蓮花寺仏教研究所研究叢書)』ノンブル社二〇一四年十月

> 『『金剛界大曼荼羅儀軌一切金剛出現』『金剛薩埵出現と名づくる 『パドマバジュラ造『タントラ義入註釈』和訳(蓮花寺仏教研 究所研究叢書)』ノンブル社 二〇一七年九月 研究所研究叢書)』ノンブル社二〇一六年八月 という書』『瑜伽タントラの海に入る船』和訳 (蓮花寺仏教

成就法』『金剛薩埵成就法』和訳』ノンブル社二〇一八年八月

その他

『戒律概説―初期仏教から密教へ』ノンブル社 二〇〇八年三月『北の仏教・南の仏教 塔のある風景』ノンブル社 二〇〇二年二月 『仏教における観法』ノンブル社二〇二一年三月 『釈尊 その足跡』ノンブル社二〇二〇年二月

随筆

『続風鐸・櫻遍路』ノンブル社 二〇〇七年三月 『風鐸』 ノンブル社 一九九九年十一月

(紀行文)

『ミャンマー乞食旅行』ノンブル社 二〇〇二年十二月

蓮花寺佛教研究所紀要

二号 (二〇〇九) 一号 (三〇〇八)

三号 (二〇一〇)

(1001)

五四号号

三〇二六 五四三 在庫僅か

九 八 号 号 十五号(二〇二二) 十四号 十三号 十号 (二〇一七) 三三 九八 (110111)(1010)

二〇二一年度 寄 付

office@renbutsuken.org

〒一四四 - 〇〇五一 東京都大田区西蒲田六丁目十三番十四号

蓮花寺佛教研究所 出版物係 お問い合わせは左記まで

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 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

せていただきます。(五十音順)

福原倉上田 松村

亮隆和正 成政彦剛

様様様様

339

^{令和四年三月二十日印刷} 英花寺佛教研究所紀要 英

令和四年三月二十五日発行

蓮花寺佛教研究所 株式会社 成光社 成光社

発行所

┗(○三)三七三四一○七八五

お寺への遺贈寄付とソーシャル・キャピタルに関する実態調査

トにて『「遺贈」に関する意識調査 2018』を行い、調査結果がサイトで公開されている。 https://www.msf.or.jp/legacy_survey2018/pdf/survey2018.pdf

3 日本総研による「社会生活に関するアンケート調査」は 2008 年にインターネットで実施された。 3000 サンプルが回収され、結果はサイトに公開されている。 https://www.jri.co.jp/page.jsp?id=7134#3

<キーワード> 寺院 僧侶 遺贈 遺贈寄附 ソーシャルキャピタル 信頼 お寺

341 (78)

Putnam Robert D.RobertLeonardi, Raffaella Nanetti"Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy". Princeton University, 1993.

安田雪『人脈づくりの科学』 日本経済新聞社,2004年

稲葉陽二"全国社会関係資本調査にみる認知的社会関係資本と構造的社会関係資本の変化". 日本 NPO 学会, 2011 年.

一. 『ソーシャル・キャピタルからみた人間関係 - 社会関係資本の光と影』. 日本評論社, 2021 年.

原田謙『社会的ネットワークと幸福感 - 計量社会学でみる人間関係』. 勁草書房, 2017年. 広井良典『人口減少社会のデザイン』. 東洋経済新報社, 2019年.

星野哲『遺贈寄付 - 最期のお金の活かし方』、 幻冬舎、2018年、

一. 『遺贈寄付という選択 - 人生を輝かせるお金の使い方』、日本法令、2021年、

西條辰義監修、清水和已・磯辺剛彦編著『社会関係資本の機能と創出 - 効率的な組織と社会』 勁草書房、2015 年。

前田直之"ソーシャル・キャピタルの醸成による寄付社会の創造". https://www.jri.co.jp/page.jsp?id=7134, 日本総研, 2008 年. コラム.

日本ファンドレイジング協会『寄付白書 2021』、日本ファンドレイジング協会、2021年、

野沢慎司編・監訳者『リーディングスネットワーク論 - 家族・コミュニティ・社会関係資本』. 勁草書房, 2006 年.

要藤正任『ソーシャル・キャピタルの経済分析 - 「つながり」は地域を再生させるか?』. 慶應義塾大学出版会、2018 年.

櫻井義秀、川又俊則編『人口減少社会と寺院 - ソーシャル・キャピタルの視座から』. 法藏館, 2016 年

誹

- 1 世界価値観調査 (WVS: World Values Survey) は 1981 年から 5 年ごとに個人を対象に行われている政治観、経済観、労働観、教育館、宗教観、家族観といった 250 項目以上に渡る価値観に関するアンケート調査である。100 以上の国と地域で調査が行われており、調査の結果はインターネット上で公開されている。https://www.worldvaluessurvey.org/
- 2 国境なき医師団日本は、医療・人道援助活動を行う民間・非営利の国際団体で、1971 年に設立し、1992年に日本事務局が発足した。2018年に1200名に対しインターネッ

(77) 342

4. 今後の課題

本調査では、お寺の住職および副住職の「一般的信頼度」は日本人平均よりも高く、「特定化信頼度」は日本人平均と似たような傾向を示した。「遺贈寄付に関して思うこと、考えていることをご自由にお聞かせください」という自由記述の質問では、「いただいたお金を建物維持だけに使うのではなく、地域の子どもたちに還元していきたい」や、「遺贈者の意思を形にすることが大切であり、しかもお寺のためでなく人々のためになることが望ましいのだろうと思います」といったコメントがあり、お寺の「一般的信頼度」の高さを感じるとることができた。

しかし、仮説として持っていたソーシャルキャピタルとお寺への遺贈寄付の関係性については、有意な結果が得られなかった。今後、調査対象となる 寺院数を増やすことや、定性的な調査を強化することで、別の見方が出てき うるかどうか、可能性を探究したい。また、「一般的信頼」と「特定化信頼」は二者択一ではなく、両方の信頼が混在するケースもあると考えられ、その 区分の妥当性もさらに検討する必要があると考える。

今後、お寺への遺贈寄付を考えるにあたっては、檀家や地域社会との信頼 関係の構築だけでなく、より実務的には「税務や法務についての知識やバッ クアップ体制の構築」も安心して遺贈先としてお寺が選ばれるには大事なこ とになっていくであろう。

謝辞

本調査を進めるにあたり、立教大学社会デザイン研究所研究員・星野哲さん、日蓮宗大乗 山経王寺住職・互井観章さんには有益な助言をいただきました。この場を借りて深く御礼 申し上げます。

参照文献

Putnam Robert D."The Prosperous Community". The American Prospect, 1993.

343 (76)

特定化信頼については、家族への信頼が88.9%と最も高く、次いで知人友人への信頼が72.2%と高い結果となった。稲葉調査においても家族への信頼が89.1%と最も高く、友人知人への信頼も69.7%と高い結果になっており、似た傾向を示している。最も低い信頼度は、近隣住民と寺院・宗派関係者への信頼であり、ともに44.4%であった。檀信徒への信頼は55.6%と中くらいの信頼度ではあるが、付き合いの頻度でみると77.8%と最も高い結果になっている。

3.3. 遺贈寄付受け入れ経験と信頼度の関係について

2008年の日本総研によるアンケート調査によると、人が寄付行動を起こす場合、ソーシャル・キャピタルの中でも「一般的信頼度」の高さが関係するという。そこで、遺贈寄付を受け入れ経験のある回答者を2、ない場合は1とし、一般的信頼度と特定化信頼度の相関関係を表4に示した。

有意となったのは「寺院・宗派関係者への信頼度」のみであり、-0.550 と 負の相関になっていることから、遺贈寄付受け入れ経験のある住職および副 住職ほど寺院・宗派関係者への信頼が低い傾向にある。他の項目については、 有意にはなっていないが、「親戚への信頼度」以外は負の相関となっており、 遺贈寄付受け入れ経験のない回答者のほうが、全体的に信頼度が高めという 結果になった。

		相関係数	有意確率 (両側)
一般的信頼度	一般的信頼度	-0.233	0.352
特定化信頼度	家族への信頼度	-0.031	0.903
	親戚への信頼度	0.192	0.446
	友人知人への信頼度	-0.015	0.952
	近隣住民への信頼度	-0.147	0.560
	檀信徒への信頼度	-0.060	0.814
	寺院・宗派関係者への信頼度	-0.550	0.018*
	出入り業者への信頼度	-0.228	0.362

表 4 遺贈寄付受け入れ経験の有無と信頼度との相関

(75) 344

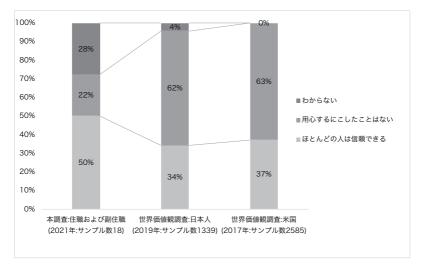


図 5 一般的信頼度比較

			本調査 (2021年)	稲葉調査 (2010年)
類型	設問	サンプル数	18	1559
一般的信頼	一般的信頼	ほとんど信頼できる	50.0%	27.9%
特定化信頼	家族	頼りになる	88.9%	89.1%
	親戚	頼りになる	55.6%	66.7%
	友人知人	頼りになる	72.2%	69.7%
	近隣住民	頼りになる	44.4%	40.5%
	檀信徒	頼りになる	55.6%	-
	寺院・宗派関係者	頼りになる	44.4%	-
	出入り業者	頼りになる	50.0%	-
付き合いの	親戚	日常的/頻繁	33.3%	38.0%
頻度	友人知人	日常的/頻繁	50.0%	49.2%
	近隣住民	日常的/頻繁	44.4%	59.5%
	檀信徒	日常的/頻繁	77.8%	-
	寺院・宗派関係者	日常的/頻繁	44.4%	-
	出入り業者	日常的/頻繁	55.6%	-

表 3 特定化信頼度比較

数年に1回)」「まったくない(つきあいがない)」の5段階評価とし、「日常的にある(毎日~週に数回)」と「ある程度頻繁にある(週1回~月数回)」を合計したものを「日常的/頻繁」でまとめた。

345 (74))

は 20.0%、「実際に遺族とトラブルがあった」が 10.0%、「税務に関する心配」が 10.0%であった。

3.2. お寺の一般的信頼度と特定化信頼度

2008年の日本総研によるアンケート調査によると、人が寄付行動を起こ す場合、ソーシャル・キャピタルの中でも「一般的信頼度」(社会に対する信頼) の高さが大きく関係しているという。今後、後継者/継承者のいない家庭 や身寄りのない単身者が増えていく中で、お寺が一つのサンガまたは拡張家 族として期待されていくことが考えられる。そのとき、お寺の住職や副住職 の一般的信頼度が高いことは、人々の孤独の苦しみを受け止める場として存 在するために重要なことになってくるであろう。そこで、住職や副住職の一 般的信頼度を調査するために、世界価値観調査で行われている「一般的にい って人はだいたいにおいて信頼できると思いますか、それとも人と付き合う には用心するにこしたことはないと思いますか?」という質問を行った。図 5の一般的信頼度比較に示す通り、本調査における住職及び副住職の「ほと んどの人は信頼できる」と回答したのは 50.0% であるのに対し、2019 年世 界価値観調査の日本人で同様の回答したのは34.1%、2017年世界価値観調 査のアメリカ人では37.2%となっており、お寺の一般的信頼度は非常に高 いという結果になった。ただし、一般的信頼度が高い一方で、「わからない」 と回答した比率も高く、世界価値観調査では 5% 以下であるのに対し、本調 査では27.8%となっている。

次に特定化信頼度について調査を行った。2010年に日本の経済学者稲葉陽二による「全国社会関係資本調査にみる認知的社会関係資本と構造的社会関係資本の変化」(以下、稲葉調査)との比較を行った結果を表3にまとめた。特定化信頼は「大いに頼りになる」~「全く頼りにできない」の5段階評価を行っており、そのうち「大いに頼りになる」と「ある程度頼りになる」と回答した人を合計し「頼りになる」でまとめた。また付き合いの頻度については「日常的にある(毎日~週に数回)」「ある程度頻繁にある(週1回~月数回)」「ときどきある(月1回~年数回)」「めったにない(年1回~

(73) 346

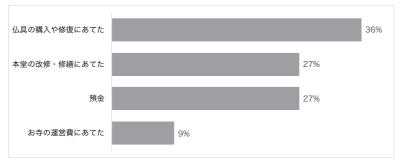


図2 遺贈寄付の使い途

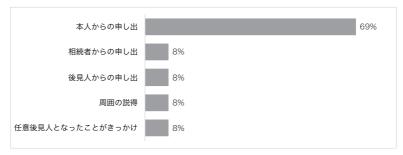


図3 遺贈寄付の経緯

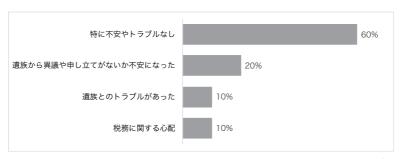


図4 遺贈寄付を受け取る際の不安やトラブル

遺贈寄付を受け取る際の不安やトラブルについて質問したところ、図4の通り、「特に不安やトラブルなし」が最も多く60.0%であった。このうち1件は「公正証書と遺言があったのでトラブルはなかった」との回答があった。その他の回答としては、「遺族から異議や申し立てがないか不安になった」

347 (72)

理由としていくつかあげられており、「檀信徒と普段からコミュニケーションが不足しており、遺贈寄付の話をしたことがないから」や「遺贈寄付に関する情報発信をしていないため」といった情報接点の理由や、「門信徒の経済状況が厳しい」や「檀家やお寺に遺贈に関する知識や意識が低いため」といった経済状況や認知の問題があげられていた。

遺贈寄付の受け入れ状況について、「過去5年間 (2016年~2020年) に受け取った遺贈寄付の合計金額」と、「遺贈寄付がお寺の年収に占める比率」について表2にまとめた。遺贈寄付の合計金額については、最小額で「50万以上100万未満」であり、最大額で「1億円以上」となった。遺贈寄付がお寺の年収に占める比率について、「20%以上30%未満」が最も多いが、それ以外はばらついており、年収比で「1%以上5%未満」と小さいところから、「200%以上300%未満」と大きなインパクトを持つところまで幅広く回答があった。

過去 5 年間(2016 年~ 2020 年)	お寺の年収に占める遺贈寄付の比率					
に受け取った遺贈寄付の合計金額	1%以上	5%以上	10%以上	20% 以上	200% 以上	合計
に文の取りた遺贈司刊の日前並領	5% 未満	10% 未満	20% 未満	30% 未満	300% 未満	
50 万円以上 100 万未満				1		1
100 万円以上 200 万円未満			1			1
300 万円以上 400 万円未満	1					1
500 万円以上 600 万円未満		1				1
800 万円以上 900 万円未満				1		1
1000 万円以上 3000 万円未満				1		1
1 億円以上					1	1
合計	1	1	1	3	1	7

表2 遺贈寄付の合計金額とお寺の年収に占める遺贈寄付の比率

遺贈寄付の使い途については、図2で示す通り、「仏具の購入や修復にあてた」が最も多く36.4%、「本堂の改修や修繕にあてた」と「預金」が27.3%、「お寺の運営費にあてた」が9.1%となった。

遺贈寄付の経緯については、図3の通り、「本人からの申し出」が69.2% と最も多く、他、「相続人からの申し出」、「後見人からの申し出」、「周囲の説得」、「任意後見人として世話をしたことがきっかけ」がそれぞれ7.7%であった。

(71) 348

査や内閣府国民生活局調査(稲葉陽二,2011年)を参照し、「一般的信頼度」 「特定化信頼度」、また家族、親戚、友人知人、近隣住民、檀信徒、寺院・宗派関係者、出入り業者(葬儀社、石材店など)との「つきあいの頻度」「つきあいの手段」について調査した。

3. 結果

3.1. お寺への遺贈寄付

『寄付白書 2021』によると、遺贈寄付の件数は、2009 年で 435 件だったのが、2019 年には 780 件となっている。10 年間で 2 倍弱の遺贈寄付件数が増えている。また、2018 年の国境なき医師団日本による『「遺贈」に関する意識調査 2018』²では、「遺贈」の認知度は 64.4%であり、年代が上昇するほど認知度も高くなるという結果であった。本調査においても、お寺での「遺贈寄付」の認知度を調査した。遺贈寄付を「知っていた」と回答したのは 77.8%、「知らない」と回答したのは 22.2%であり、遺贈寄付の認知度は非常に高い結果となった。

次に遺贈寄付の受け入れ経験について聞いたところ、「遺贈寄付を受け入れたことがある」と回答したのは 44.8%、「遺贈寄付を受け入れたことはない」と回答したのは 55.6%であった。「遺贈寄付を受け入れたことはない」と回答した人の中には、「自分の代ではなく、前住職の代や前々住職の代にある」や「遺贈寄付の相談はあったが受領にはいたらなかった」といった回答も含まれる。

「今後、あなたのお寺が遺贈寄付を受ける機会が増えると思いますか?」と質問したところ、「増えると思う」が 66.7%、「減ると思う」が 5.6%、「変わらない」が 27.8%となった。「増えると思う」と回答した理由を尋ねたところ、その多くが「後継者/継承者のいない家庭、近しい親族がいない単身世帯などが増えているため」と回答している。「減ると思う」と回答した理由は、「これまでほど寺院に対して信頼がないため、遺贈寄付をするという奇特な方は減ると思う」と述べていた。「変わらない」と回答した人はその

349 (70)

た「信頼」「規範」「ネットワーク」によって構成される人々のつながりや信頼関係などを資本として捉えた概念である(Putnam Robert D., 1993)。 ソーシャル・キャピタルが蓄積された地域社会では、住民同士が相互に信頼し協力し合うため、他人への警戒が少なく、助け合いや見守り活動が活性化する。その結果、出生率の向上、犯罪発生率の低下、災害からの早期復旧といった地域社会全体のウェルビーイングの上昇に貢献する。

ソーシャル・キャピタルの構成要素である「信頼」「規範」「ネットワーク」について、日本の経済学者稲葉陽二は、「信頼」を社会全般に対する「一般的信頼」と特定の個人に対する「特定化信頼」に分類し、図1のように「規範(互酬性)」と「ネットワーク」との関係を位置づけている。「一般的信頼」は「開いたネットワーク」と「一般的互酬性」に影響があり、「特定化信頼」は「閉じたネットワーク」と「特定化互酬性」に影響があるとする(稲葉陽二,2021年)。



図 1 信頼の位置づけ(稲葉 2021:9)

お寺への遺贈寄付は、「一般的信頼」と「特定化信頼」のどちらも存在する。 檀家からの遺贈やその相続人からの寄付で、先祖代々のお墓を守っていくこ とがお寺に期待される場合、それは「特定化信頼」の度合いが強いと考えら れる。一方、お寺を地域社会において公共的な役割を持つ存在とみなし、ま た自分自身をその土地で生き死んでいく一人の祖先と認識し、血縁のある自 らの子孫も含めて現世的な見返りをもとめない「一方的互酬性」の場合は「一 般的信頼」であるといえる。

本調査では、お寺の住職や副住職のソーシャル・キャピタルの高さが遺贈 寄付と大きく関係しているのではないかという仮説のもと、世界価値観調

(69) 350

お寺への遺贈寄付とソーシャル・キャピタルに関する実態調査

性別	女性	2	11.1%	都市規模		過疎地	8	44.4%
	男性	16	88.9%			地方都市	6	33.3%
						大都市	4	22.2%
年代	30代	1	5.6%					
	40代	7	38.9%	立場		住職	15	83.3%
	50代	6	33.3%			副住職	3	16.7%
	60代	3	16.7%					
	70代	1	5.6%	宗派		浄土真宗	6	33.3%
						日蓮宗	5	27.8%
お寺の所在地	. 岐阜県	2	11.1%			曹洞宗	3	16.7%
	山形県	2	11.1%			真言系	2	11.1%
	宮城県	1	5.6%			浄土宗	2	11.1%
	広島県	1	5.6%					
	埼玉県	1	5.6%	檀家数		11-50	1	5.6%
	三重県	1	5.6%			51-100	1	5.6%
	山梨県	1	5.6%			101-200	2	11.1%
	神奈川県	1	5.6%			201-300	7	38.9%
	青森県	1	5.6%			301-500	4	22.2%
	千葉県	1	5.6%			701-1000	1	5.6%
	大阪府	1	5.6%			1001-1500	2	11.1%
	鳥取県	1	5.6%					
	東京都	1	5.6%					
	奈良県	1	5.6%					
	福島県	1	5.6%					
	北海道	1	5.6%		表1	記述統計量	回答	ぎ者の属性

などと、相続した財産の中から社会貢献団体などに寄付することを指す(星 野哲,2021年)。本調査では、遺贈寄付を受け入れる側であるお寺に対し 調査を行った。調査内容としては、「遺贈寄付の認知度」「自坊での遺贈寄付 受け入れ経験の有無」「将来的に自坊への遺贈寄付が増えることへの期待度」 のほか、実際に遺贈寄付を受けたことのあるお寺に対しては、「遺贈寄付件数」 「遺贈寄付内容」「遺贈寄付金額」「遺贈寄付の利用用途」「遺贈寄付者との関 係性」「遺贈寄付に至るまでの経緯」「遺贈寄付を受け取った際の不安やトラ ブル」について調査を行った。

(2) 住職または副住職のソーシャル・キャピタル

ソーシャル・キャピタルとは、社会関係資本とも呼ばれ、1993年に米国 の政治学者ロバート・パットナムの提唱により、幅広く知られるようになっ

351 (68) 仮説をもとに、質問項目を設計した。

2. 方法

2.1. 調査対象

本研究は、お寺のマネジメント・宗教者のリーダーシップについて学ぶ「未来の住職塾」の塾生に対して、「お寺の遺贈とソーシャル・キャピタルに関する実態調査」を行った。未来の住職塾は、2012年に開講し、地域・宗派を超えて僧侶が集う学びの場であり、9年間で700を超える寺院が参加している。また、令和元年よりオンラインにて講義を行う「未来の住職塾NEXT」をスタートしている。

2.2. 調查概要

2021年11月~12月にGoogle 社のGoogle フォームを利用してインターネット上に質問票を設置し、「未来の住職塾」の塾生が集うグループにて調査協力の告知をした。有効回答数は18名(有効回収率94.7%)であった。全有効回答者のうち、男性88.9%、女性11.1%で、男性の回答者が約9割となった。お寺での立場では、住職が83.3%、副住職16.7%であった。年代別比率は40代が最も多く38.9%であり、次いで50代の33.3%、60代の16.7%、30代と70代がそれぞれ5.6%と少なかった。16都道府県のお寺より回答があり、お寺のある場所の都市規模は過疎地が44.4%、地方都市が33.3%、大都市が22.2%となった。宗派別では、浄土真宗が最も多く33.3%、次いで日蓮宗が27.8%、曹洞宗16.7%、浄土宗と真言系が11.1%であった。

2.3. 調査内容

(1) お寺への遺贈寄付の実態調査

「遺贈寄付」とは、遺産を遺言書によって相続人以外の社会貢献団体や寺などに贈る「遺贈」や、遺言書はないものの相続人が「故人の供養のために」

(67) 352

お寺への遺贈寄付と ソーシャル・キャピタルに関する実態調査

松本紹圭大成弘子

1. 問題の所在

「遺贈寄附」がソーシャルセクターでにわかに注目を集めている。「遺贈寄付」とは、遺産を遺言書によって相続人以外の社会貢献団体や寺などに贈る「遺贈」や、遺言書はないものの相続人が「故人の供養のために」などと、相続した財産の中から社会貢献団体などに寄付することを指す(星野哲,2021年)。

数ある寄付の形態の中でも、「遺贈寄附」は受け手がそれを受け取った時点で贈り手はすでにこの世を去っているという、贈り手と受け手との間に負債感による支配関係の生じにくい形態であるという特徴がある。その点、寺檀制度に基づく檀家の葬儀における寺院と故人の関係は、それを先取りしていたものと見ることもできるかもしれない。

しかしそれとて、「檀家」という言葉が象徴するように、家族という共同 体の血縁による相続を自明の前提として作られたものであった。現在、家族 のつながりが薄れ、壊れていく中で、かつての寺院の経営モデルも成り立た なくなってきている。

本論は、ソーシャルセクターで注目を集める「遺贈寄付」が、これからの お寺の経営にとってどのようなインパクトを持ちうるのかを検討するため、 まずは現状の寺院における遺贈寄付の実態を見ていく。調査に際しては、寺 院を含むソーシャルセクターにおける経営資源として重要視されているソー シャル・キャピタル(社会関係資本)を、寄付を導く重要な要素であるとの

353 (66)

- 40 和歌森太郎『判官びいきと日本人』木耳社(オリエントブックス)、1991 年。『義経と日本人』講談社(講談社現代新書)、1966 年初版。
- 41 辻谷秋人『馬はなぜ走るのか やさしいサラブレッド学』三賢社、2016 年、P.22。
- 42 たとえば以下の記事などで「史実」の用例を確認できる。「宗圓祐輔、式地幸喜、小畑賢、中島順(メインアニメーター)インタビュー」Cygames 監修『T V アニメ『ウマ娘 プリティーダービー Season2』原画集』STUDIO KAI、2021 年、P.152、154、156。「スタッフインタビュー」『週刊ファミ通』(特集「ウマ娘 プリティーダービー」)、KADOKAWA、2021 年 4 月 15 日号、2021 年 4 月、P.30-33。「ゲーム開発スタッフインタビュー」『ウマ娘 プリティーダービーマガジン』(まんが4コマぱれっと5 月号増刊)、一迅社、2021 年 4 月、P.76。「スタッフインタビュー」『プリズム』第 4 号(巻頭特集「ウマ娘 プリティーダービー」)、一迅社、2021 年 8 月、P.12-13。
- 43『UMABAKO2 THE FIRST CORNER アニメ『ウマ娘 プリティーダービー Season2』トレーナーズ BOX 第 1 コーナー』 (Blu-lay Disk)、東宝株式会社、2021 年 付録『UMABON2』 VOL.1「スタッフ鼎談 シナリオ編』 P.86-87。
- 44 東浩紀『ゲーム的リアリズムの誕生 動物化するポストモダン2』講談社 (講談社現代 新書)、2007 年、P.158-167。
- 45 今井秀和「『ポケモンGO』と参詣曼荼羅 ―GPSアプリを巡るイノベーションと〈世界〉の多層化―」『蓮花寺佛教研究所紀要』第 10 号、蓮花寺佛教研究所、2017 年 3 月、P.410-431。

<キーワード> ウマ娘 ソシャゲ 擬人化 馬供養 慰霊碑

(65) 354

- 8代将軍徳川吉宗も洋馬を輸入して日本産の馬の改良を行っていた。楠瀬良「徳川吉宗 と馬の改良」『馬と競馬の博物誌 サラブレッドも空を飛ぶ』毎日新聞社、P. 199-200。
- 31 軍馬の慰霊碑や慰霊祭については、たとえば以下を参照。「軍馬に捧げる鎮魂歌 岩手 県奥州市、東京都世田谷区」高草操『人と共に生きる日本の馬』里文出版、2020 年、 P.159-164。
- 32 マーチン・ファン・クレフェルト著、佐藤佐三郎訳『補給戦 ―何が勝敗を決定するのか』中央公論新社(中公文庫 BIBLO)、2006 年、P.64-65、142-144、389-390。『補給戦』原書房、1980 年初版。
- 33 藤田昌雄「駄馬と輜重車」『日本陸軍の基礎知識 昭和の戦場』潮書房光人新社、2019 年、 P.70-91。
- 34 ハルウララをめぐるマスメディアの狂騒については以下が詳しい。大月隆寛『うまやもん 変わりゆくニッポン競馬の現場』現代書館、2004 年。
- 35『THE iDOLM@STER』は、バンダイナムコエンターテインメント (旧「ナムコ」) による、 架空のアイドルキャラクターを育成するゲーム。ゲームをはじめ、アニメなど複数のメ ディア展開を行い、アイドルキャラクターの総数は 300 を超える。
- 36『ラブライブ!』シリーズは、KADOKAWA、バンダイナムコアーツ(バンダイナムコホールディングス傘下)、サンライズの3社によるプロジェクト。2010年、『電撃 G's magazine』(KADOKAWA) 誌上を中心に企画が始動して以降、架空のアイドルグループ「 μ 's」の声優陣によるライブや、楽曲 CD および短編アニメ DVD、漫画、2013年から始まったテレビアニメ、2013年に「ブシモ」から配信されたスマホアプリゲーム『ラブライブ! スクールアイドルフェスティバル』などが展開。
- 37 立場はそれぞれ異なるが、現代における動物の「権利」や、動物支配の歴史をめぐっては以下のような研究がある。田上孝一『はじめての動物倫理学』集英社(集英社新書)、2021年。ディネシュ・J・ワディウェル著、井上太一訳『現代思想からの動物論 戦争・主権・生政治』人文書院、2019年。イーフー・トゥアン著、片岡しのぶ・金利光訳『愛と支配の博物誌 ペットの王宮・奇型の庭園』工作舎、1988年など。
- 38池上俊一『動物裁判 西欧中世・正義のコスモス』講談社(講談社現代新書)、1990年。 39「速く走るための健康管理」JRA 競走馬総合研究所編『競走馬の科学 速い馬とはこうい う馬だ』講談社(ブルーバックス)、2006年、P.114-134。

355 (64)

- 18 五来重「馬頭観音石塔と庶民信仰」『石の宗教』講談社(講談社学術文庫)、2007 年、 232-233。角川書店、1988 年初版。
- 19 ブルフィンチ著、野上弥生子訳『ギリシア・ローマ神話 付インド・北欧神話』岩波書店(岩波文庫)、1978 年、P.231。
- 20 本村凌二「ポセイドンの変身」『馬の世界史』中央公論社 (中公文庫)、2013 年、P.116-117。講談社 (講談社現代新書)、2001 年初版。
- 21 遠藤純祐 (遠藤純一郎)「馬鳴曼荼羅成立の背景について」『現代密教』第14号、智山伝法院、 2001 年 3 月。
- 22 伊能嘉矩「遠野の民俗と歴史」谷川健一編『日本民俗文化資料集成』第 15 巻 (遠野の 民俗と歴史 - 伊能嘉矩集一)、平凡社、1994 年。
- 23 大須賀履「磐城誌料歳時民俗記」谷川健一編『日本庶民生活史料集成』第9巻(風俗)、 三一書房、1969 年。
- 24今井秀和「ペットの憑霊 一犬馬の口寄せからペットリーディングまで一」伊藤慎吾編『妖怪・憑依・擬人化の文化史』 笠間書院、2016 年、P.163。
- 25 永穑安明、島田勇雄校注『古今著聞集』(日本古典文学大系)、岩波書店、1966 年。
- 26 伊藤慎吾「馬の神の託宣」伊藤慎吾編『妖怪・憑依・擬人化の文化史』笠間書院、2016 年、 P.145-149。
- 27 『少年世界』明治 39 年新年号、博文館、1906 年 1 月。同号には、主筆の巌谷小波(案)、 絵画主任の武内桂舟(画)による附録「新案競馬遊戲」が付せられた。在野の書誌学者 であった森銑三は、少年時代にこの新年号と附録とを手にした時の思い出を、以下の短 文に記している。森銑三「少年世界の新年號」『帖面』第 31 号、帖面舎、1968 年 1 月。
- 28日本在来馬については以下を参照。尾崎孝宏「日本在来馬の歴史的変遷と現状」『鹿大史学』第59号、鹿児島大学、2012年。
- 29 日本および世界における馬の文化史については以下の書籍などを参照。末崎真澄編『図 説 馬の博物誌』河出書房新社(ふくろうの本)、2001 年。 J. クラットン=ブロック 著、桜井清彦監訳・清水雄次郎訳『図説 馬と人の文化史』東洋書林、1997 年。
- 30 沢崎坦『馬は語る 一人間・家畜・自然―』岩波書店(岩波新書)、1987 年、P.26-31。 土井全二郎『軍馬の戦争』光人社(光人社 NF 文庫)、2018 年、P.30-31。本村凌二『競馬の世界史』中央公論社(中公新書)、2016 年、P.202-203。なお前近代にあっては、

(63) 356

- 8 アニメ作品としては、第1期、第2期および、デフォルメキャラによる4コママンガ をアニメ化した『うまよん』のほか、Blu-ray Disk『UMABAKO』にボーナス収録され たオリジナルアニメ『ウマ娘 プリティーダービー BNW の誓い』がある。
- 9「競走馬のお供え花」「Hanaya 檸檬 フラワーギフト専門店」、2022 年 1 月 31 日閲覧。 [http://hana-cupid.jp/?mode=f3]
- 10 のちにコロリはコレラを示す言葉に転用されるのだが、両者はイコールではない。詳細 は以下拙稿に譲る。「コロリ表象と怪異」仮名垣魯文原著、篠原進・門脇大・今井秀和・佐々 木聡『安政コロリ流行記 幕末江戸の感染症と流言』白澤社、2021年5月、P.117-159。
- 11「鹿野武左衛門」延広真治『江戸落語 誕生と発展』講談社(講談社学術文庫)、2011年4月、 P.12-41。
- 12 ジョナサン・スウィフト著、山田蘭訳『ガリバー旅行記』角川書店(角川文庫)、2011年。
- 13「五月三十五日」エーリヒ・ケストナー著、高橋健二訳『五月三十五日』(ケストナー少年文学全集5) 岩波書店、1962年。
- 14 馬の供養碑や馬頭観音石像については、たとえば以下にあげるような研究がある。土方和貴、佐渡友陽一「日本における馬の供養碑の時代的変遷」『動物観研究 ヒトと動物の関係学会誌』第25号、2020年12月。相田満「「生き物供養」と「何でも供養」の日中台 一その共通性と差異と特徴をめぐって一」『東洋研究』第218号、大東文化大学東洋研究所、2020年12月。栗田直次郎、片山寛明『馬と石造馬頭観音』(うまはくブックレット1)、神奈川新聞社、2000年。また、家畜としての馬について知る上では以下が参考になる。山川志典「形態と機能に着目した牛馬に関する民具の理解「砺波の民具」を事例として」『国際常民文化研究叢書』第14号(民具の機能分析に関する基礎的研究)、神奈川大学国際常民文化研究機構、2021年3月。
- 15 鈴木耕太郎『牛頭天王信仰の中世』法藏館、2019 年。
- 16 鵜飼秀徳『ペットと葬式 日本人の供養心をさぐる』朝日新聞出版 (朝日新書)、2018 年、 P.79。
- 17 東京競馬場における競走馬の供養に関しては以下の研究がある。松崎憲三「競走馬の供養 東京競馬場正門の小祠・碑塔をめぐって」『西郊民俗』第 180 号、西郊民俗談話会 2002 年 9 月。

357 (62)

本村凌二『競馬の世界史』中央公論社(中公新書)、2013年。

東浩紀『ゲーム的リアリズムの誕生 動物化するポストモダン2』講談社(講談社現代新書)、 2007 年。

和歌森太郎『判官びいきと日本人』木耳社 (オリエントブックス)、1991年。

註

- 1 ゲームのオープニング映像に使われた楽曲「GIRLS' LEGEND U」冒頭の歌詞(作詞: 五十嵐萌 (Cygames)、作曲:本田晃弘 (Cygames))。曲名の「U」は You の略記として日常的に用いられるものだが、ここには『ウマ娘』のアイコンの一つである蹄鉄のデザインもかけてある。また、「ウマ娘」をローマ字表記した際の頭文字もかけてあるものと思われる。なお本稿で扱う全ての情報は、本稿執筆時(2022年1月31日)現在のものである。
- 2 日本で言うところの「ソーシャルゲーム」と英語の「social-network Game」は、それ ぞれ明確な定義がないものの、おおよそ、ウェブブラウザおよび SNS アカウントを用 いてプレイ可能なデジタルゲームを指す。
- 3 異類婚姻譚のひとつである「馬娘婚姻譚」については以下を参照。今野円輔『馬娘婚姻 譚 オシラ様信仰の周辺』(民俗民芸双書)、岩崎美術社、1966 年。ちなみに、占い好 きのウマ娘として造形されている「マチカネフクキタル」は、モデル馬の祖先にあたる 「シラオキ」の名を冠した「シラオキ様」という神を崇めている。
- 4 「INTRODUCTION」「ウマ娘 プリティーダービー UMAMUSUME PROJECT」
 Cygames, Inc. 、2022 年 1 月 31 日閲覧。

[https://umamusume.jp/about/]

- 5 具体的には、それまで特定の地点に置かれた「ジム」を訪れなければバトルできなかった敵キャラクターが、気球に乗って飛んでくる等の新たなシステムが追加された。
- 6 「ウマ娘 プリティーダービー ゲームが累計 1000 万ダウンロード突破 美少女 × 競 馬の意外性がヒットの鍵になった」『日経トレンディ』 2021 年 12 月号 (22 年ヒット予 測+ 21 年ヒット商品)、日経B P、2021 年 11 月、P.94。
- 7 『ウマ娘』関連の食品玩具。筆者が購入したものを撮影。

ススズカやライスシャワーがレース中の死を迎えないという点にあった。そこにあっては物語それ自体が、フィクショナルな〈慰霊〉と〈顕彰〉として 機能している。

哲学者・批評家の東浩紀は、リセットを前提としたTVゲームの一般化以降、小説などのゲーム以外のジャンルでも「死」の描き方が変容していく様相を論じている[東 2007]。そうした議論とはまた別のところで、『ウマ娘』は実在の競走馬をモデルとしたキャラクターたちの「死」を描くことを回避しつつ、現実にはあり得なかった if の可能性、すなわち優しい嘘としての〈慰霊〉の物語を紡いでいく。

『ポケモン GO』を対象にした拙稿では、同作のデータが、実際の「世界」の上にレイヤー化(重層化)されていることをとりあげた上で、ポケモン的世界観が宗教施設などにレイヤー化された際に生じる問題について論じた「今井 2017」。

本稿では、こうした問題が、位置情報利用ゲームのみにおいて認められるわけではなく、慰霊碑などを含む特定の「場」に、それに関するコンテンツの情報が持ち込まれた場合においても生じ得ることを確認してきた。マンガ・アニメなどの舞台やロケ地を訪れる「聖地巡礼」と呼ばれる趣味が一般化した現在、今後も、コンテンツ内部の情報と、その「元ネタ」との接続と断絶をめぐる問題は深みを増していく可能性がある。

近年、「墓じまい」や葬儀不要論など、人間の葬送をめぐる考え方が大きな転換点を迎えつつある。その一方で、ペット供養を必要とする層も多く存在している。人間の葬送について考える上でも、人間以外の生き物の「死」をめぐる想像力への注視は重要性を増しているようである。

参考文献

『ウマ娘 プリティーダービーマガジン』(まんが4コマぱれっと5月号増刊)、一迅社、 2021年4月。

伊藤慎吾編『妖怪・憑依・擬人化の文化史』笠間書院、2016年。

359 (60)

かたちで選択を迫られ、その場で生成されていく「物語」の現場に立ち会っている。

意外なことに、現実社会における民間信仰にも、ifの「物語」を取り込んだものがある。見送った側にとって、天寿を全うしたと判断された「死」であれば、if は必要ないかもしれない。しかし、そうではなかった場合、if が求められることになる。たとえば、未婚のまま亡くなった者を、夫婦揃った姿で描く東北地方のムカサリ絵馬や、東アジア各国に見られる死者どうしの結婚「冥婚」など、故人の充足と幸福を願う習俗にあっては、if の物語そのものが、霊を慰めるための宗教行為の核となっているのである。

宗教的世界観を共有しない第三者から見た場合、こうした「結婚」は、葬送と祝福をめぐる「物語」ということになる。しかし、故人を見送る当事者にとっては真摯な、死者の幸福を求めるための営為なのである。

江戸期の国学者である平田篤胤は、死者の「霊の安定」(魂の鎮まり)という問題を追及し続けた。それは、死後の世界の存在を確信しているが故に生じ得るリアルな検討課題であった。ただし、篤胤と思想を異にする現代の筆者にとって、篤胤が言うところの「霊の安定」や、彼の構想した死後の世界をめぐる詳細なディティールはとりもなおさず、生きている側にとっての「心の平穏」として聞こえてくる。

本稿の序盤でも確認したように、過去に存在した実際の競馬シーンと『ウマ娘』とは別物である。『ウマ娘』というコンテンツの中で紡がれるのは、あくまで物語として作られた物語なのであって、元ネタである実際の競馬を構成する情報にまで遡って、それを書き変えるものではない。

供養や慰霊、そして口寄せといった宗教行為も、第三者から見ればそれを「物語」として捉えることが可能になるが、当事者にとっては己の世界観・死生観と強く結びついた「リアル」な行為である。ライスシャワー慰霊碑をめぐるネット言説上の「軋轢」は、〈物語〉と〈慰霊〉という、位相の異なる2つの文脈の衝突によって生じたものであった。

実在の競走馬の名前と魂を受け継いだという設定に基づく、大胆過ぎるほどの改変を遂げた『ウマ娘』という物語にあっての最大のif は、サイレン

(59) 360

う「事実」とイコールには成り得ず、その読解には複数の解釈の可能性が開かれているのである。だからこそ「研究」は終わらない。近年のメディアにおける「史実」の用法については、今後も気を付けて観察を続けていきたい。

7 スポーツ・ゲーム・葬送と if

現在進行形で展開している運動競技は、常に、無数に生じる分岐点の連続で形成されている。そして競技が終了した瞬間、ほとんど無限に存在していたはずの選択肢は消え去り、「結果」という一本の線に収束する。

スポーツファンは、その「結果」を重んじると同時に、消えていった可能性についても思いを馳せる。スポーツについて話すとき、「あのとき、もし○が××だったら……」という内容の話をしたことがない、という人は非常に稀だろう。もちろん実際にはif など存在せず、結果は結果でしかない。公営のギャンブルであれば、なおさら、if は許されない。

運動競技における最大のif は、競技中の事故をめぐるものだろう。格闘 技やモータースポーツ、競馬などの場合、たびたび競技者や競走馬の怪我や 事故死が生じてしまう。こうした事態に触れたスポーツファンは、if の物語 を語ることで、たとえそれが一時的であるにせよ心の平穏を取り戻そうとす る。

デジタルゲームもまた、if の連続で構成されている。「プレイヤー」という言葉が端的に示している通り、小説における読者のような第三者的な立場は許されない。強制的に物語への参与が求められ、プレイヤーの行動、選択によって、ゲーム内の「物語」は様々に変化していく。

分岐点の数だけ、if の可能性が生まれ、そして選択されなかった可能性は消えていく。したがって、特定のゲームにのめりこんだユーザーは、ゲーム内容が終了したのちも、繰り返し「プレイヤー」となって、さきに選択しなかった if を選び取り、新たな「物語」の現場に立ち会っていくことになる。もちろん、それらの物語はゲームのクリエイター達によって作られたものではあるが、複雑化した現代のゲームにおいてプレイヤーは、現実とは異なる

361 (58)

めようとしているわけである。とは言え競争馬には、他の馬よりも前を走り たいという欲求があるようにも見える。

では、なぜ他の馬よりも先を行こうとするのか。草食動物である馬にとって、速く走る機能は捕食者から逃れるために備わったものであった。月刊誌『優駿』の編集に携わっていた辻谷秋人は、個体差については考慮する必要があるものの、一般論としては、競争馬が早く走ろうとするメカニズムは「闘争心」に根差すものではなく、前を行く馬が跳ね上げた泥などを嫌う「恐怖心」に基づくと考えておくほうが合理的であると述べている[辻谷 2016]。

さて、ここでは深入りできないものの、興味深い考察対象として、近年のメディアなどで頻繁に使われる「史実」という言葉にも着目しておきたい。『ウマ娘』制作サイドや声優なども、雑誌インタビューその他において繰り返し、実際の競馬をめぐる情報を「史実」と表現している。本作の関係者がたびたび「史実」という言葉を用いているのは、とりもなおさず、『ウマ娘』には実際のレースなどの情報が相当程度、反映しているということでもある。「史実」と称された実際のレースにまつわる情報と、if の物語とは、表裏一体の関係性にある。

作劇の方向性に関して、アニメ版の監督である及川啓は次のように述べる。「シーズン1ではエルコンドルパサーがダービーに参戦するなど、いわゆる if 展開を視聴者の方に楽しんでいただくのを魅力のひとつと考えていたんで す。対してシーズン2は、より史実に近づけることにこだわった作りになっています。」

『ウマ娘』スタッフたちの発言における「史実」は、おおよそ「元ネタ」と同義であると見てよい。しかし、レースの着順など確実性の高い情報は別として、競馬をめぐる種々雑多な情報には解釈の余地が開かれている。言い換えれば、資料を読み解く人の数だけ、そして語り手の数だけ、「歴史」として語られるストーリーには振れ幅が存在するのだが、「史実」という言葉を使うことによって、そうした可能性は表向き、捨象されることになる。

歴史学をはじめとした研究ジャンルにおいて「史実」という言葉は、実は、 あまり積極的に用いられない。「資料」(史料) は、歴史的に存在したであろ

(57) 362

り得たのであった。

判官びいきの系譜として、戦後サブカルチャーにおける『宇宙戦艦ヤマト』(沈没した戦艦大和を宇宙船に改造)や、『あしたのジョー』の力石徹の例を想起してもよいだろう。ジョーに敗れリングに散った力石に至っては、1970年、講談社に僧侶を呼んでの「葬儀」と称したイベントすら執り行われた。

戦後サブカルチャーにも「判官びいき」が流入していた可能性を認識した上で、ライスシャワーをめぐる if の物語に話を戻そう。念のために付記しておけば、かつて、実際に存在しなかった「青い薔薇」の花言葉は「不可能」であった。ところが 2002 年、サントリーはバイオテクノロジーによって青色色素を 100 パーセント近く蓄積したバラの開発に成功し、2009 年には「SUNTORY blue rose Applause」の名で一般向けに販売を開始した。

そして、現実に青い薔薇があらわれたことにより、その花言葉には「夢、叶う」が加わったのである。なお、rose の発音に重ねたのであろう Applause は「拍手喝采」を意味する英単語である。ウマ娘「ライスシャワー」をめぐる物語の中にはこうした、現実世界における、不可能を可能にするという要素が落とし込まれてもいるのである。

実在した競走馬のライスシャワーが何をどのように感じていたのかいなかったのかは、当然のことながら分からない。ただ、当時、ライスシャワーを肯定的に捉えていた人もそうでなかった人も、馬を「擬人化」して、そこに分かりやすいキャラクターを与えたり、馬の「心中」を慮っていたりしていた。

現実におけるライスシャワーの主戦騎手であった的場均は、競争馬にアイドルや悪役といった役柄を当てはめて擬人化する風潮が強まることに懸念を示していた。要するに、『ウマ娘』というビジュアル要素重視の擬人化コンテンツが成立する以前の、競走馬それ自体をめぐる人間側の「見立て」に、すでに対象を「擬人化」して理解する視点が含まれていたのである。

そもそも競走馬がレース場で走ることを好んでいるのか否かという問題については、繰り返し、人間側の都合を最優先した「予想」が提示されてきた。 ある意味で馬を「擬人化」し、そこに、レースを好む人間側の論理を当ては

363 (56)

幸をもたらす存在として認識している。そのため、本来はレースを好む性格 だったにも拘わらず、次第にレース出走を拒否することになる。

しかし、怪我療養中のミホノブルボンは天皇賞(春)へのライスシャワーの出走を望み、かつて自分を負かしたライスシャワーが自分にとっての「ヒーロー」であることを告げる。ミホノブルボンの想いを受け取って出走したライスシャワーはゴール前、己を指して「ヒールじゃない、ヒーローだ」と自己認識を改めた上で優勝を遂げる。

レースを観戦していた人間たちからは、メジロマックイーンの天皇賞(春) 三連覇を阻んだライスシャワーに対する批判的な声が聞こえてくるが、2 着 に終わったメジロマックイーンは勝者を拍手で称え、3 着以下のウマ娘たち もそれに続く。出走を見守っていたミホノブルボンは、勝ち続ければ、いつ か祝福される勝利が訪れると言って、涙を流すライスシャワーを慰めた。こうしてライスシャワーは「走る自分」「他者に勝つ自分」を肯定的に捉えられるようになる。見過ごしてはいけないのが、第 2 期のライスシャワーをめ ぐる物語において、モデル馬が命を落とした 1995 年の宝塚記念競走中の事故が描かれない、という点である。

以上のような物語運びには、実際の競馬をめぐる事実の一部が反映されている。アニメ『ウマ娘』では、ウマ娘たちの挫折や故障、そして克服が重要なファクターとして繰り返し描かれることになるが、決して、死に至る事故は描かれない。そこでは、事故による死を回避するif ストーリーが発生しているのである。

『ウマ娘』におけるサイレンススズカやライスシャワーの扱われ方については、日本における「判官びいき」のメンタリティーに絡めて理解すべき面があるだろう。敗者あるいは不利な状況にある者を応援する心性、いわゆる「判官びいき」の語源ともなったのが、九郎判官義経(源義経)である。

歴史学・民俗学を専門とする和歌森太郎は、武勇の後に訪れる悲遇が民衆の関心を集め、やがて「つくられた義経」像として結実したと述べる[和歌森 1991]。要するに、義経は歴史的事実として悲遇の終焉を迎えたからこそ、後世における物語中の「キャラクター」として、強い応援の対象とな

(55) 364

アニメ第2期における最大の if 展開は、物語の途中で焦点化される、ライスシャワーをめぐる物語である。1989 年に誕生した競走馬としてのライスシャワーは黒い小柄な馬体で、たびたび好成績を残していた。当時、絶大な人気を誇っていたミホノブルボンは無敗での三冠を期待されており、また、メジロマックイーンは天皇賞(春)の三連覇を期待されていたが、ライスシャワーはそれらの記録達成を阻んだ。そのためマスメディアからは「刺客」、「死神」などの二つ名が与えられ、一種の「ヒール」(悪役)扱いをされていくことになる。

メディアのみならず競馬ファンにも同様の見解をあらわす者が少なくなかったが、1995年の天皇賞(春)で不調を乗り越えて奇跡の復活を遂げたことから、一転、人気を得ることになる。しかしライスシャワーは同年の宝塚記念競走中の事故によって左前脚解放脱臼、粉砕骨折を発症。予後不良と診断され、安楽死を余儀なくされた。当時の競馬ファンには、その凄絶な最期や、生前の悪評に胸を痛める者も多くいた。

『ウマ娘』は、競走馬の毛色、その馬に騎乗した騎手の「勝負服」をキャラクターのデザインに反映するだけでなく、実際のレース結果や当時の人気、評価などを巧みに物語中に取り込んでいる。

ライスシャワーの場合、その毛色に由来するとおぼしき黒色を基調とした ゴシックなデザインの勝負服を身にまとい、ダガー (短剣) を腰に差してい るものの、小柄で内気な少女として「ウマ娘」化されている。黒を基調とし たゴシックな装いやダガーにはおそらく、その本来の体色のみならず、とき に「死神」や「刺客」といったあだ名を付けられた「ライスシャワー」のイ メージが反映されているのであろう。そして、ウマ娘たるライスシャワーを 象徴する最も大きな要素が、帽子や衣装の胸元に付けられた青い薔薇なので あった。

アニメ第2期におけるライスシャワーは、菊花賞において、憧れの対象であったミホノブルボンの連覇を破った時の経験から、ウマ娘やファンたちの期待を裏切ってしまったという自責の念を抱えている。そして自らを、結婚式において新郎新婦を祝福するライスシャワーの名を持ちながら、他者に不

365 (54)

モデルとなった競走馬の「サイレンススズカ」は、1998年に頭角をあらわし、6連勝をあげた。同年、ファンや関係者の期待が最高潮となった天皇賞(秋)においても圧倒的な強さを見せるが、レース後半の骨折により「予後不良」と診断され、安楽死の措置がとられることとなった。

近年では、馬の体調不良に関する予防措置や医療技術の発達により、軽度の骨折であれば、ある程度の回復を見込めるようにもなった。しかし競走馬の脚は「第二の心臓」と呼ばれるように、巨躯を維持するための「ポンプ」としての役目を帯びており、重度の骨折は、苦しみながらの遠からぬ死に繋がってしまう。従って、時には安楽死という措置が選択されるのである。競走馬「サイレンススズカ」の予後不良は、関係者や競馬ファンに大きなショックをもたらした。

『ウマ娘』第1期における「サイレンススズカ」も、モデルとなった競走馬が予後不良を起こしたレースと同じ名前のレースに出走し、骨折してしまう。しかし、いち早く駆け付けたスペシャルウィークやトレーナーによる適切な処置を経て、最悪の事態を避けることとなる。基本的には実際のレース着順などを下敷きにしつつ、こうした大きな出来事に「if」が持ち込まれているのが、『ウマ娘』の物語構成における、重要なファクターだと言える。

アニメ『ウマ娘』では、かなりの程度、現実のレース内容を反映しているが、ウマ娘「サイレンススズカ」が天皇賞(秋)で骨折しても命を落とさずに帰還するという流れはアニメならではの if 展開のひとつである。

一方、アニメ『ウマ娘』第2期の主人公は「トウカイテイオー」、準主人公は「メジロマックイーン」である。モデルとなった競走馬は、予後不良にはならなかったものの、それぞれに骨折を経験し、栄光と挫折の物語を背負った存在であった。そして、それがアニメ『ウマ娘』第2期のドラマティックな展開の下敷きとなっている。

第1期で活躍したウマ娘たちも、脇役として引き続き登場する。そして、サイレンススズカの挫折と復帰を思わせるかたちで、入れ替わりに引退の危機に追い込まれるトウカイテイオーとメジロマックイーンという2人のライバルのやりとりが描かれることになる。

(53) 366

ツにおいては、元ネタとなる戦艦を女性キャラクターとして描いたり、刀剣を男性キャラクターとして描くなど、「器物」の擬人化が広く行われてきた。 これらは性別を持たない無生物の擬人化である。

近年では、ゲームやアニメなどで展開する『Fate』シリーズが、歴史上の人物や説話・伝承上の人物などをキャラクター化しており、その中には、男性を女性化したものも含まれている。ネットスラングなどでは、人間の男性を女性キャラクターとして描くことを指して「女体化」と称することがある。

『ウマ娘』の元ネタは人間ではないが、当然ながら生物としての馬には性別が備わる。便宜的にネットスラングを借りれば、『ウマ娘』は現代における、動物の擬人化コンテンツであると同時に、牡馬と牝馬によって構成される「競走馬」というジャンルそれ自体の「女体化」としても捉えることができるだろう。

『ウマ娘』を含む、類型的な女性キャラクターを擁するサブカルチャーコンテンツに対しては、とくにネット上の言説において、その描写が「女性」の性的な搾取に当たるものだとする、ジェンダー的な観点からの批判もある。こうした問題に関しては、特定のコンテンツを対象にしたバッシングが散発的に行われがちであり、問題提起や継続的な議論に繋がっていかない恨みが残る。擬人化キャラクターを含む、キャラクターの「性」をめぐる生産的な議論を行うためには、『刀剣乱舞』など、性別のない無生物を男性に擬人化して成功を収めたコンテンツなども含めた、現代のサブカルチャーシーン

6 『ウマ娘』における「史実」と「if」

TVアニメ『ウマ娘』第1期には、ウマ娘および、そのトレーナーや観客などの人間が数多く登場する。主人公は北海道から上京してきた「スペシャルウィーク」で、寮のルームメイトとなる「サイレンススズカ」が準主人公、というのが基本構造となっており、時折、他の様々なキャラクターにもスポットライトが当たりつつ、ストーリーが進んでいく。

367 (52)

の全体像を見据えた構えが必要となってこよう。

孕む問題や、競走馬を女性キャラクターとして描くことなど、『ウマ娘』というコンテンツに深く関わる幾つかのテーマについて整理を試みたい。

人間による競走馬の扱いをめぐっては、「馬」自体の権利に関する問題について論じられることもある。人間に、法的に所有される「物」としての馬ではなく、馬それ自体の権利をめぐる議論である。近代的な人間の営為によって家畜やペットなどの動物の自由が奪われていることに関しては近年、倫理学や動物愛護の観点などから様々な議論が巻き起こっているのである。

一方、13世紀から18世紀にかけてのヨーロッパでは、人間に危害を加えた動物に対して、人間と同様の裁判を行って「死刑」その他の処罰を下す、いわゆる「動物裁判」が行われていた。

動物裁判は、人間側の理屈を動物にあてはめて行われるものであったが、「権利」という概念それ自体が人間によって創出され、人間にのみ共有されている以上、現代にあって動物の権利を主張する行いもまた、あくまで人間側の理屈に基づくものである。要するに、動物の権利の主張もまた、広義の「擬人化」である可能性を宿しているのである。とは言うものの、人間による動物の利用について、改善していくべき問題が多々あるのも事実である。こうした問題については、継続的かつ冷静な議論の積み重ねが不可欠だと言えよう。

競馬に関して言えば、引退した競走馬の扱いは長らく問題となっているものの、抜本的な対策を見出せていないのが現状である。なお、競走馬を引退したゴールドシップやナイスネイチャ(ともに『ウマ娘』モデル馬)などは、本稿執筆時点では存命であり、その姿を見に牧場まで足を運ぶ人もいる。

引退競走馬の飼育には多くの費用がかかるため、ナイスネイチャに関してはドネーション (寄付)を募集している。2021年には当初の想定を大幅に超える多額の寄付が寄せられ、ナイスネイチャ以外の引退競走馬にも役立てられている。これは明らかに『ウマ娘』効果を含むものであり、今後の継続性という点では未知数であるものの、キャラクターコンテンツ産業の可能性を示す一例だとは言えよう。

マンガ・アニメ・ゲームに代表される現代日本のサブカルチャーコンテン

(51) 368

心とした、先行する様々なコンテンツの要素を含んでいる。そのひとつが、アイドル育成ゲームの要素である。たとえば、2005年にアーケード版(店舗据え置き型ゲーム機)の稼働を開始し、家庭用ゲーム機やソシャゲなどの展開を続ける『THE iDOLM@STER』(アイドルマスター。通称「アイマス」)シリーズなどのアイドル育成ゲームは、先行する人気作として無視できない。2次元の架空アイドルをめぐるクロスメディア的なコンテンツとしては、ほかに『ラブライブ!』シリーズなどがある。

実際の競走馬は優勝後に「ウイニングラン」と呼ばれるファン・サービスを行うが、『ウマ娘』ではこれを「ウイニングライブ」と称するウマ娘たちのファン・サービスをもって代えている。レースに出走したウマ娘たちの歌とダンスで構成された「ウイニングライブ」で中心となるのは、1着から3着のウマ娘であり、「アイドル」育成系ゲーム的な要素を、スポーツ系ゲームにうまく溶け込ませている。

全体的なゲームシステムとしてよく引き合いに出されるのは、1994年にコナミから第1作が発売された『実況パワフルプロ野球』シリーズであり、『ウマ娘』にはスポーツ選手育成ゲームの要素が強い。

競馬ゲームとして見た際に面白いのは、プレイヤー(ゲーム内では「トレーナー」と呼ばれる)が参画できるのはあくまで「育成」に留まり、いざレースが始まると一切の手出しができないという点である。こうした側面から言うと、トレーナーはあくまでトレーナーなのであって、競争馬や騎手の要素を併せ持つ「ウマ娘」そのものではない。競馬における観客や厩舎関係者のような立場から、「愛馬」の走るレースを見守ることになるのである。

5 競走馬の「擬人化」

『ウマ娘』は2021年を代表する人気コンテンツのひとつとなったが、人気を集めたが故の現象として、ネット上には『ウマ娘』の設定や、その元ネタとなった競馬そのものについて、肯定・否定を含む様々な意見が飛び交った。それらを逐一、確認していくことはできないが、広義での馬の擬人化が

369 (50)

世界史に目を向ければ、近代戦においては次第に鉄道や自動車など、機械による移動が増えることになるが、依然として軍馬も重要だった。ヨーロッパの戦史においては軍馬および兵站としての「かいば」調達が非常に重要であり、それは戦線における兵隊の機動性に直結する問題でもあった[クレフェルト・佐藤 2006]。

時代が下っても、昭和初期日本陸軍の師団編成には「駄馬編成師団」「車両編成師団」「自動車編成師団」の3パターンがあり、軍馬はなお重要な役割を果たしている。さて、話が戦争、すなわち世界的かつ物騒な「ゲーム」に逸れてしまったので、本線に戻ることとしたい。現代の競馬ゲームといえば、やはり、家庭用TVゲームを中心としたデジタルゲームが主流である。中でも『ダービースタリオン』(1991年、アスキーから第1作リリース)や『ウイニングポスト』(1993年、コーエーから第1作リリース)、『ギャロップレーサー』(1996年、テクモから第1作リリース。アーケード版・PS版両方で展開)など、90年代前後の競馬ブームと関わるかたちでの、実

TVゲームではないが、ゲームセンターに通った経験のある人にとっては、 液晶画面と馬のフィギュアが組み合わさった巨大なコインゲーム機も忘れ難 いところであろう。

在の競走馬の名前を使ったTVゲームの流行は重要である。

日本中央競馬会(JRA)が競馬初心者へのリーチを意識して作ったブラウザ・ゲームに、2011 年配信開始の『My sweet ウマドンナ 〜僕は君のウマ〜』(ウマドンナ製作委員会)および翌年配信開始の『My sweet ウマドンナ2 〜ウマすぐ Kiss Me〜』がある。これは、プレイヤーが競走馬となり、女性厩務員、調教師、騎手と交流していくゲームである。

昭和末期から平成期にかけては、中央競馬で実力を発揮したオグリキャップやナリタブライアン等々、あるいは逆に地方競馬での連敗が話題となったハルウララなど、特定の競走馬がマスメディアにとりあげられて人気を得た。こうした実際の競馬人気とも関わるかたちで、マンガやTVゲームなどでも競馬に題材をとった作品が作られてきたのである。

さて、ゲーム『ウマ娘』は競馬コンテンツ以外にも、ゲームやアニメを中

(49) 370

におさらいしておきたい。たとえば現代の少年マンガ誌に連載された主な作品としては、本島幸久『風のシルフィード』 (1989 \sim 1993 年、『週刊少年マガジン』連載)、つのまる『緑のマキバオー』 (1994 \sim 1998 年、『週刊少年ジャンプ』連載)、ゆうきまさみ『じゃじゃ馬グルーミン \bigstar U P!』 (1994 \sim 2000 年、『週刊少年サンデー』連載)、やまさき拓味『優駿の門』 (1995 \sim 2000 年、『週刊少年チャンピオン』連載)などがある。

一方、ゲームに目を向けると、海外では戦前から競馬に題材をとったアナログのボードゲームがあり、戦後の日本でも複数の競馬ボードゲームが作られた。それらとは別の流れとして、古くは明治 39 年(1906)の『少年世界』新年号附録に「新案競馬遊戯」なる双六が付せられているのを見出すことができる。

同年秋には、東京競馬倶楽部の池上競馬場で、日本人の組織による馬券発売に基づく競馬が開催されており、その後、日本各地に競馬場が新設されることになる。紙幅の都合上、この前後における日本競馬の展開については省略するが、上記のような動きは、日清・日露戦争を経て痛感された、島国日本における軍馬改良の必要性と深く関わるものであった。

日本における馬の在来種(前近代に大陸から輸入された)は、近代の軍事に用いるには小型で非力であった。日本の古典文芸には、たとえば『平家物語』における武将垂涎の名馬「いけづき」「するすみ」や、説教節『小栗判官』において美丈夫「小栗」が手なづけた、人を襲う巨大な荒馬「鬼鹿毛」など、印象的な名馬、荒馬たちが登場する。ただし、文芸における誇張表現を除いて現実的な話をすれば、前近代における日本の馬は、サラブレッドとは比べ物にならないほど小型だった。

従って、版図拡張を目指す近代日本にあって優秀な軍馬を量産するためには、外国産の馬との掛け合わせが必須だった。ただし、その目的のみで生産や馴致を行うのは効率的ではない。そこで、馬匹改良のための「国策」として、日本における競走馬の育成および競馬事業が進められていくことになったのである。なお、軍馬も慰霊の対象となっており、日本各地に軍馬の慰霊を目的とした「馬魂碑」などが残されている。

371 (48)

トレーナーが、ライバルである女性トレーナーと切磋琢磨しつつ、チームメンバーを育てていく。

端的に言って、このコンテンツの土台にあるのは、部活を題材にしたスポ 根マンガやアニメである。競馬という要素を取り除けば、描かれるのはサブ カルチャー系コンテンツにおける女子校の陸上部そのものだと言って差し支 えない。アニメの場合、競技自体は基本的に個人種目のみだが、ウマ娘は複 数の所属チームに分かれて日々トレーニングに励んでいる。

トレセン学園所属のウマ娘が鎬を削る各種のレースは「トゥインクル・シリーズ」と称され、「JRA」(Japan Racing Association = 日本中央競馬会)をもじった「URA」(Uma-musume Racing Association)によって運営されている設定になっており、「天皇賞」など、実際に存在するレースの名称が与えられている。そこにギャンブル要素は含まれず、国民はこれを純粋なスポーツとして観戦している。

『ウマ娘』の世界観にあっては「ウマ」という生物が存在せず、「有馬記念」など、作中で用いられる「馬」の漢字も、下部の足が2本になっている。こうした細かい遊びが随所に散りばめられているのも、『ウマ娘』の特徴である。

たとえば、ウマ娘のデザインにも、現実の競馬をめぐる情報が盛り込まれている。頭部に付けられた耳飾りなどの装飾は、顔の右側にあれば元ネタとなった馬が駐馬 (オス)、左なら牝馬 (メス) として見分けがつくようになっている。なお、引退後に繁殖牝馬として活躍する予定であったが、卵巣の代わりに精巣を備えていたことが判明したという「ファインモーション」をモデルとする同名のウマ娘は、両耳に飾りを付けている。

各ウマ娘の性格も、実際の競走馬が持つ特徴を踏まえている。たとえば、 戦績にムラがあり、自由奔放だが愛嬌のある大型の競走馬だった「ゴールド シップ」は、『ウマ娘』において、黙っていれば長身の美少女だが、口を開 けばほぼ常に奇矯な言動をとっている気分屋の個性派ウマ娘として造形され ている。

続いて、『ウマ娘』に先行する、競馬をモチーフとしたコンテンツを簡単

(47) 372

必要となるアイテムをオンラインで購入するシステムとなっている。ソシャゲでは、これを「課金」という。近年、未成年やゲーム依存症のユーザーなどによる高額の課金が社会問題化しており、未成年の利用については保護者の同意が必要となり、課金の月額上限も設定されている。

各種のポイントやアイテムは、ゲームを進める過程でも取得可能なので、無料、いわゆる「無課金」でプレイすることも可能である。また、先述したように『ウマ娘』は多岐にわたるクロスメディア的な展開をしており、アニメ『ウマ娘』の Blu-ray Disk や劇中挿入歌の CD、ムック本、雑誌などのグッズ類の中には、ゲーム内アイテムとの「引換」が可能なシリアルコードが含まれているものもある。ただし、より強いキャラクターを数多く育成するためには課金が必要になってくる。ソシャゲにおいては、ゲーム内課金をしないライトユーザー層(いわゆる「無課金勢」)と、比較的、低い金額での課金を行う層、そして高額を費やす層(いわゆる「重課金勢」、「ガチ勢」)に分かれる。

『ウマ娘』の設定においては、異世界(ユーザーの住む現実世界)の競走馬たちの名前と魂を受け継いだのが「ウマ娘」ということになっている。基本となる舞台は、ウマ娘のみが入学を許された日本ウマ娘トレーニングセンター学園(通称「トレセン学園」)なる中高一貫の女子校であり、ウマ娘たちは敷地内の「美浦寮」「栗東寮」に住んでいる(それぞれ、茨城県、滋賀県に実在するトレセンの名称に由来)。

トレセン学園所在地のモデルは東京競馬場のある東京都府中市であり、アニメやゲームの背景には府中市内の風景が反映されている。アニメ第1期 Blu-ray Disk 付録のオリジナル・エピソードである「BNW の誓い」作中には、近隣の JR 立川駅なども出てくる。我々の生活する現実世界に限りなく近接した景観の中、人間と「ウマ娘」が共存していることになる。

ゲームの場合、プレイヤーは「トレーナー」としてキャラクターを育成していく。『ウマ娘』コンテンツ全般を通じて、ウマ娘は女性しか存在しない(モデル馬の性別に関係なく、すべてが女性として描かれる)という世界観が徹底される一方で、トレーナーの性別は選択可能である。アニメの場合は男性

373 (46)

りである可能性が認められており、そしてまた、憑依現象を通して、人の生まれ変わりである馬と会話することができるという死生観・生命観があったことも垣間見える。馬の菩提を弔うための本尊がいったい何だったのかという点も気になるところであるが、残念ながらその詳細については記されていない。

さて、伊藤慎吾は、中世の『看聞日記』に載る、馬が予言を行ったという 風聞などを紹介した上で、『馬伝秘抄』に収録された難解な文章を、馬の神 の語りと、その神に対する祈誓の文として読み解く。そして、中世において、 馬の神が人に乗り移って託宣をするかたちでの祭儀が行われていた可能性を 指摘している。前近代においては宗教行為を通して、死んだ馬も、あるい は馬の神も、ときに人語を発していたようなのである。

ひるがえって現代においては、人の口を通して語られる死馬の「言葉」が あったとして、それを真に受ける人は少ないだろう。加えて、かつて一般的 であった家畜としての馬と、現代における競走馬(サラブレッド)とでは、 同じ「馬」であっても、生物学的な位置付けも異なれば、人間社会における 意味合いも大きく異なる。

それでは現代日本人、とくに馬と直接触れ合うことの少ない一般大衆は、 レース中の事故で命を落とした「競争馬」に、どのような眼差しを向けてい るのであろうか。日本文化史における馬の擬人化の最先端にある『ウマ娘』 の周辺事情から、こうした問題について考えていく。

4 競馬コンテンツの系譜と『ウマ娘』

以下、ゲーム『ウマ娘』のシステムや設定を簡単に押さえた上で、雑駁ではあるが先行する競馬関連コンテンツを振り返っていく。ゲーム『ウマ娘』の基本プレイは無料であるが、一定の確率で排出される育成キャラクター「ウマ娘」や、ウマ娘の育成に不可欠な「サポートカード」を入手するための「ジュエル」など、ゲーム内の各種「アイテム」を購入することができる。

詳細は公式サイトでも確認可能だが、他の有料ソシャゲ同様、ゲーム内で

(45) 374

ば、犬や馬も、人間と同様の感情を持っているものと思われていた。そして、口寄せの依頼者には、犬馬がもしも荒ぶる心を持っているようであれば、その理由を聞いて丁重に弔い、祟りを取り除こうという用意があったのである。「今井 2016 引

かつて日本では、馬には馬の想いがあると想定されており、地域によっては、民間宗教者の力を借りれば死馬の「言葉」を引き出すことが可能だとも考えられていたのである。さて、いま少し、馬にまつわる不思議な話を古典に求めてみよう。建長6年(1254)成立、橘成季『古今著聞集』(20巻30編)は幅広い話題を集めた説話集であり、そこには競馬をめぐる不思議な出来事や、馬に生まれ変わった人の話なども含まれている。

巻第二十(魚蟲禽獣第三十)のうち、「永年元年五月右近馬場にて鴾毛馬 競馬に負け思入りて頓死の事」には、鴾毛の馬が競馬に負けた翌朝、それま で病もなかったのに、涙を流しつつ死んだという話が載る。

また、「阿波國智願上人が乳母の尼死後化生して馬と成り上人に奉仕の事」には、尼が馬に生まれ変わった話が載る。阿波国の智願上人は、乳母であった尼の死後に、たまたま荷駄を一頭手に入れた。その背に乗れば、どのような土地を進んでも危ういことがなく、上人は喜んでいたが、やがて馬は死んでしまった。すると、これにそっくりの馬を手に入れることができ、上人はふたたび大事にしていた。

ある時、一人の尼に霊が乗り移った。誰が何を言おうとしているのか問うと、「私は上人の乳母だった尼です。上人のことを大事に思っていたがため、死後は二度も馬となってお仕えしているのです」と言った。思い当たるところの多かった上人は、馬が死んだ後、堂を建立し仏像を作り、その菩提を弔った。『古今著聞集』は、この出来事があったのは建長の頃であり、(同書の執筆時点で)ごく最近の出来事だと伝えている。

一つ目の話では、現代の競馬をめぐる言説にも時折見られるような、馬自身が競馬の勝敗を認識し、それに対する感情を有しているという考え方があったことを確認できる。二つ目の話からは、ときに、馬が人間の生まれ変わ

375 (44)

 $2001^{\frac{21}{3}}$

馬の追善供養のために卒塔婆や馬頭観音碑を建てる行為は、前近代から近代に至るまで広く日本各地で行われていたが、近代の遠野では、死んだ馬を口寄せすることもあった。「口寄せ」とは、イタコなどの盲目の口寄せ巫女が、神・死者・生者などの霊魂を自らの身体に降ろして、その想いを代弁することである。

基本的に口寄せは、神や人間(死者・生者)の霊を降ろす行為であったが、場所によっては、その地域における人間生活に深い関わりを持つ動植物の霊が降ろされることもあった。こうしたレアケースの一例としては、近代の遠野地方(現在の岩手県遠野市)で、死馬の供養のために馬頭観音碑を建立することなどに加え、イタコに依頼しての口寄せがあったことをあげることができる。遠野出身の人類学者・民俗学者、伊能嘉矩(1867-1982)による記録を以下に引く。

時に死馬のために、市子(方言イタコ)に依頼し口寄を行はしめ、猶ほ死人の霊魂を招き寄する如くに、馬魂をおろし、市子の口を借りて其意を陳べしむること行はる。 $[伊能 1994]^{22}$

文中の「市子」(イチコ)とは、広く口寄せ巫女を指して用いられていた呼称である。また、天保 13 年(1842)に生まれた大須賀履による、明治 25 年(1892)序『磐城誌料歳時民俗記』には、幕末明治期の磐城(現・福島県いわき市)において、ワカやモリコと呼ばれる口寄せ巫女が、「犬馬の祟り」(犬や馬の祟り)について語ることがあったと記されている。こうした事例においては、口寄せ巫女の口を借りて、死馬がその想いを喋るのである。つまり、そこでは、「喋る馬」と馬供養とが重なり合っている。この点について、かつて筆者は次のように述べたことがある。

「犬馬の祟り」という表現からは、この世に恨みを残して死んだ家畜 は人間に祟りを為す、という発想があったものと考えられる。逆に言え の「馬霊塔」横にも馬頭観音像が祀られている。また、ライスシャワー慰 霊碑のある京都競馬場にも馬頭観音の石碑があり、「馬頭観音慰霊祭」によって、レース中に事故に遭った競走馬の供養が営まれ続けている。

日本における馬頭観音石像の展開に関して、仏教民俗学を専門とする五来 重 (1908-1993) は次のように整理している。

路傍の馬頭観音石仏は造立の趣意がわかるのであって、その第一の目的は牛馬の安全守護であり、第二は牛馬供養である。(中略)そして第三の目的は養蚕守護のためであるが、これは馬と蚕の関係から出ていて、オシラ祭文などでは、名馬の死骸から蚕が発生したと説かれている。それで馬を仏とした馬頭観音が蚕を守護するという民間信仰になったのである。このような民間信仰の馬頭観音像は、修験道を通して密教の儀軌図様が石像になったらしく、一面四臂、三面六臂、三面八臂等の忿怒明王像が多い。[五来 2007]

路傍に建てられた馬頭観音の石像や、その名のみを刻んだ石碑は、道中で行き倒れた馬の供養という側面を持つとともに、道中における人馬の安全を守るためのものでもある。広く人類史を眺めてみても、人間や荷物の移動のために用いられてきた馬は、少なからず各地の信仰に関わっている。

たとえば、ギリシア神話におけるポセイドンは海の神として知られているが、この神は馬を造り出した存在であり、それを保護するものでもあった。そうした性格付けの背景には、そもそもポセイドンが陸路の交通手段(馬)を守るための神であり、それが海路の交通手段(船)へと守護の範囲を広げたという、歴史上における信仰の拡張があったという [本村 2013]。

上記のようなポセイドンの性格の変化を、海難救助に関わる馬頭観音信仰 に突き当てて考えてみても面白いように思われる。

また馬頭観音以外には、馬鳴菩薩も蚕神と深い関わりを持っている。こうした問題に関しては遠藤純一郎が、馬鳴曼荼羅と『馬鳴菩薩大神力無比験法念誦儀軌』の関係性をはじめとした詳細な分析を行っている「遠藤

377 (42)

も、すでに物語のタイトルにおいて暗示されているのであった。

当然のことながら、現実における馬はあくまでも「もの言わぬ」存在であり、文芸作品として作られたものであっても、あるいは一応の「実話」として流通する「世間話」(噂話)であっても、馬が言葉を発したという「物語」が紡がれるとき、その背後にあるのは紛れもなく人の思惑なのである。

実は日本において、馬が喋るという「現象」と、馬への供養とは、ときに接近することがある。この点について考えるために、まずは馬供養について簡単に触れておきたい。前近代の日本で、荷馬や農耕馬など「家畜」としての馬に対する追善供養が行われる際、多く作られたのが馬頭観音の石像や石碑である。

馬頭観音菩薩は馬のみならず動物一般の生前、没後の安寧を守護するものとして信仰されてきたが、とくに「牛馬」の守護者としての役割が強く期待されていた。前近代にあっては、牛と馬はセットで考えられることが多い。 地獄極楽図に描かれる地獄の獄卒、「中頭鬼・馬頭鬼も、そうした価値観の中から生まれてきたものであったことだろう。

中世の日本では牛頭天王に対する信仰が活発化するが、牛頭天王信仰の様相は、疫病除けなどの性格を色濃く帯びていく。それに対して馬頭観音信仰の場合は基本的に、牛馬を中心に据えた、人間生活に関わる動物一般の守護、そして道中における人馬の安全が期待されてきたのである。

馬頭観音は江戸期の都市文化にも関わっている。両国にある回向院(諸宗山無縁寺回向院)の開山は、明暦3年(1657)に発生した明暦の大火(振袖火事)により身元不明となった、多くの犠牲者を弔うところにその発端があった。さらに当時、第4代将軍であった徳川家綱の愛馬を回向院に葬るため、馬頭観音像を安置した馬頭堂を建立したところから、動物供養の寺としても広く認知されていくことになる。現代においては、ペット供養のほか、競馬ファンによる有名競争馬の供養依頼もあるという。

馬頭観音信仰によって牛馬の菩提を弔う傾向は近代以降も続くこととなり、家畜のみならず競走馬に関しても、競馬に関する施設や、各地の寺院などに馬頭観音の像や碑が建立されてきた。たとえば前述の、東京競馬場近く

(41) 378

3 もの言う馬と馬供養

さて、「コロナ禍」での『ウマ娘』ブームという現象は半ば偶然の産物であったが、江戸前期の元禄年間には、馬が「ソロリコロリ」という疫病の流行を予言したという噂話が世間を騒がせた。俗にいう「馬のもの言い事件」である。

この疫病は、江戸後期から明治にかけてたびたび流行したコレラとは別のものであり、そもそも本当に疫病被害があったのかを含め、その実態は定かでない。なお、「コロリ」という言葉は江戸後期にはコレラを示すものになっていくのであるが、海外よりコレラが流入する以前から、正体のよく分からない疫病を指して使われていた。

「馬のもの言い事件」をめぐっては、噂を媒介した直接の関係者のみならず、噂のネタ本となった『鹿の巻筆』の作者までもが処罰されるに至った。江戸期には、疫病の予言をめぐる噂話がたびたび世間を騒がせている。ただし他の事例に比したとき、この事件のみ極端な取り調べと厳罰が下されているのは不審である。その背景には、承応2年(1653)、第5代将軍だった徳川綱吉が自らの諱(いみな)を「右馬頭綱吉」と改めており、そのことを以て当時、「馬」を綱吉の暗喩としていたことがあったようだ [延広 2011]。

実際の馬は「いゝん」「ヒヒーン」あるいは「neigh」(ネーイ)と嘶くことはあっても、喋ることはない。だからこそ、英国人スウィフトが1726年に刊行した、きわめて風刺的な要素の強い小説『ガリバー旅行記』第4話「フウイヌム国渡航記」にあっては、もの言わぬ下等な人間「ヤフー」と、もの言う馬「フウイヌム」をめぐる逆転現象が描かれるのである(ちなみにフウイヌム国を訪れる少し前、ガリバーは長崎を訪れてもいる)。

また、こうした趣向をどこかで受け継いだものか、1931年のドイツで刊行されたケストナーの童話『五月三十五日』では、主人公の少年とその叔父が、ローラースケートを履いた喋る馬とともに、子どもが大人を教育する「さかさの世界」など、不思議な国々を遍歴する。同作のタイトルは、現実にはあり得ないことを示したものであって、馬が喋るという「現象」の異常性

379 (40)

ただし、一部の「撮り鉄」の行動が、私有地に無断で入り込む、さらには 私有地の器物を破損させるなど、明らかな違法行為であるのに対し、ライス シャワー慰霊碑への献花の場合は、犯罪とは程遠い。それはむしろ、ネット ユーザー各々が「常識」と考える「マナー」と「マナー」のぶつかり合いで あり、慰霊碑を管理する現場からの声は上がっていないのである。ただし、 自らの管理下にない墓や碑への「慰霊」に対する行動には、配慮に次ぐ配慮

鉄」(写真撮影を主眼とした鉄道ファン)への批判とも似た構図を有している。

が必要なのであって、苦言を呈する「ネット民」(インターネットユーザー) たちの意見にも一理ある。

実際問題として、『ウマ娘』の人気が向上して以降は、存命の引退競走馬が過ごしている牧場や、競走馬の墓地・慰霊碑を訪ねて、管理者の迷惑となるような「見学」や「撮影」を行う者が増えているという。引退した競走馬が暮らす牧場などにおいてはそれぞれ、見学の可否をめぐるルールがあるが、一部、それを無視したかたちでの問い合わせや不法侵入があり、『ウマ娘』ファンの一部による行動として論じられることがある。

これも、行き過ぎた「撮り鉄」をめぐる社会問題に似ている。両者に共通するのは、鉄道ファン、『ウマ娘』ファンともに、全体像としてはほとんどの人々が常識的な判断に基づいた行動をとっているにも拘わらず、ごく一部の問題行動がクローズアップされ、全体のイメージに負の影響を与えてしまっている、という点である。

なお、東京競馬場の近くには競走馬慰霊のための「馬霊塔」が建立されている。そして、その近隣に店を構える生花店のウェブサイトには、商品ラインナップとして馬への供花(「生の人参付き 馬のお供え花 東京競馬場の馬霊塔にお届け」)があげられている。同サイトには「動物のお供え花は、白上がり(白いお花のみ)などの決まり事はありません。色のある花やバラ等も使用して優しい雰囲気でかわいらしく仕上げます。」と記されている。あくまで、この生花店の見解ではあるものの、京都競馬場のライスシャワー慰霊碑をめぐる論争に突き当ててみると興味深い。

(39) 380

花言葉が「不可能」であって、非業の死を遂げたライスシャワーへの供花に は適さない、あるいは、そもそもコンテンツ由来の要素を慰霊の現場に持ち 込むのは非常識であるなど、否定的見解が大半であった。

ただし、Twitter というメディアが持つ特質(投稿者のアカウントが特定 可能であることや、本人の操作によって事後に投稿を削除できることなど) に配慮して、直接の引用は避け、これ以上の詳細も伏せることとする。併せ て、本稿の趣旨はネット上における個別の発言そのものに対する賛否を示す ところにないことも明記しておきたい。

青い薔薇は、競走馬「ライスシャワー」をモデルとしたキャラクター、ウマ娘「ライスシャワー」のアトリビュート (特徴的な持物) であり、その帽子や衣服には青い薔薇がデザインされている。

青い薔薇の花言葉は「不可能」や「夢、叶う」などであり、そこには、本来、自然界には存在しなかった青い薔薇がバイオテクノロジーによって現実 化したという事実が反映している(ただし、生花店に流通している青バラの 多くは染色されたものである)。

小さい馬体ながら強豪馬の連覇を破るなどの活躍を見せたのち、レース中の事故で命を落とした競走馬ライスシャワー。ウマ娘「ライスシャワー」をめぐる物語には、他の競走馬の記録を阻んだことから、存命中に毀誉褒貶の波に揉まれたモデル馬への、クリエイターサイドからの想いが込められているように見受けられる。

さて、各地の競馬場などにある競走馬の慰霊碑では、法要が営まれることも少なくない。そのような場合、人間へのそれと同様の供花に加えて、ニンジンなどの供物が供される。こうした公的な法要などに対して、散発的に行われるファン個人などの「慰霊」行為もあり、その際には、『ウマ娘』というコンテンツが世に出る以前から、様々にカスタムされた個々の供物がそなえられてきたのであった。

そうした、ある程度、普遍的な問題とは別に、ライスシャワー慰霊碑と青い薔薇をめぐるネット上の「論争」は、実際の競走馬と擬人化コンテンツと の混同をめぐる問題を提起したものでもあった。それは、行き過ぎた「撮り

381 (38)

含まれるが、キャラクターおよび世界観の大枠は共有している。以下、アニメ第1期、第2期およびゲームを主としたコンテンツ全体に言及する場合、これを『ウマ娘』の略称で呼ぶこととする。

さて、議論を始める前の大前提として、『ウマ娘』は現実の競馬と直結するものでなく、あくまでも、それをモチーフに作られた独立したコンテンツであるということを確認しておきたい。しかしながら、である。半ば人気コンテンツの宿命とも言えるが、『ウマ娘』は現実の競馬にまつわる様々な事象と、全くの無関係でもいられない。コンテンツをとりまくユーザーや、ときに「アンチ」と呼ばれる否定的言説の媒介者など、多様な層の人々による発言(とくにネット上の言説)は一部で軋轢を生んでもいるのである。

言い換えれば、ネットに溢れる直情的な言説の海の中、虚実のあわいを見定める能力――物語を物語として理解し、受容するための当たり前の力――が今あらためて問われている。

本稿では、実際のレースで負傷し、安楽死に至ってしまった競走馬「ライスシャワー」や「サイレンススズカ」が、『ウマ娘』においてはどのような if の物語で語り直されているのかを見ていく。また、そのキャラクター設定が、実際の競争馬をめぐる慰霊の現場にフィードバックしたとき、インターネットの言説空間においてどのような不協和音が生じたのかを確認し、その 背景に潜む問題について考えてみたい。

そのためには、前近代の日本で時折、世間を騒がせていた喋る馬をめぐる 風聞など、馬に関する古今東西の奇妙な話をも紐解いていくこととなる。

2 誰がために手向けし花か

2021年3月某日、京都競馬場内にある競走馬「ライスシャワー」の慰霊 碑に「青い薔薇」が供えられていたという写真付きの呟きが Twitter に投稿 された。その後、花を供えた本人を名乗る人物からのレスポンスもあり、これがインターネット上で賛否両論のちょっとした論争を捲き起こした。

その一端を示せば、棘のある薔薇は供花に相応しくないとか、青い薔薇の

(37)

高は過去最高の923億円となった。

ゲーム配信開始を機として、放映中だったアニメ第2期も更なる注目を浴び、遡ってアニメ第1期や、複数のコミカライズも売れ行きを伸ばした。また、さきほどあげた公式サイトの紹介文でコンテンツのひとつが「EVENT」となっていたように、本作の声優たちはキャラクターの衣装を着た上でライブイベントにも出演している。2021年から翌年にかけては、本作の声優がYoutube動画のほか、地上波のTV番組にもたびたび出演し、イベントと同様の衣装を着して『ウマ娘』関連の歌などを披露した。

ゲーム『ウマ娘』の CM も頻繁に放送されたほか、関連商品も多数、発売されている。身近なところからその一例をあげれば、本稿執筆時に、筆者が通常利用するスーパーマーケットその他を訪れた際、「お菓子コーナー」で複数の食玩(食品玩具。いわゆる「オマケ付き」)が販売されていること

これから論じる対象は、TV アニメ『ウマ娘 プリティーダ ービー』(2016 年放映。以下「ア ニメ第1期」) および『ウマ娘

を確認できた(図1)。

プリティーダービー Season 2』 (2021 年放映。以下「アニメ第 2 期」)、そして、スマートフォンなどでプレイ可能なゲーム『ウマ娘 プリティーダービー』 (2021 年 2 月配信開始。以下「ゲーム『ウマ娘』」)である。



図1 『ウマ娘』関連の食品玩具

中でもアニメ第2期における

ウマ娘「ライスシャワー」をめぐる〈物語〉と、モデルとなった同名の競走 馬の〈慰霊〉との間で生じた「軋轢」について考えていく。なお、ゲームと アニメとの間には、設定やキャラクターデザイン、物語などに関する異同が

383 (36)

このプロジェクトを運営する「株式会社 Cygames」(サイゲームス。通称「サイゲ」)の公式ウェブサイトによれば、「「ウマ娘」とは、かつて名勝負、伝説のレース、偉大な記録を生んだ競走馬の名前を受け継いだ「ウマ娘」たちが織りなすクロスメディアコンテンツ!」であり、その内容としては「GAME」「ANIME」「EVENT」の3種があげられている。このほか、複数タイトルのマンがや、作中に使われる楽曲や音声ドラマを収録した CD なども展開している。

2020 年以降のいわゆる「コロナ禍」、すなわち新型コロナウイルス感染症の世界的流行に伴って生じた様々な社会的マイナスの渦中にあっては、日本における消費生活も様々なかたちでの影響を被り、各種業界は大きな打撃を受けた。

しかしながら他の多くの業種とは異なり、デジタルゲーム業界においては、コロナ禍がビジネスチャンスにも繋がった。たとえば、2020年3月に発売された任天堂のゲーム『あつまれ どうぶつの森』(Nintendo Switch 用ソフト)は、インターネットを通じて遠隔地のプレイヤーと交流できる機能が好評を博し、スマッシュヒットとなった。

同作のヒットが象徴しているように、オンラインで遊ぶゲームは、コロナ禍に在宅時間が長くなりがちな人々の「遊興」に関する需要を満たしていただけではなかった。それらの多くは他者との競争や協力を可能にするツールであったことから、SNS時代のゲームユーザーがコロナ禍で抱えた「コミュニケーション」への渇望にも応えていたのである。

一方、屋外を歩き回る「位置情報利用ゲーム」として 2016 年に配信を開始した『ポケモンGO』の場合は大幅な方向性の変化が必要となり、行動半径が狭くても楽しめるようなゲームシステムが追加された。

こうして長引くコロナ禍の下、ゲーム『ウマ娘』は 2021 年 2 月にリリースされて以降、7 ヶ月で累計ダウンロード数 1000 万を突破した。日本語以外の言語に対応していなかったにも拘わらず、21 年 4 月から 6 月にはゲームアプリ消費支出のランキングにおいて全世界第 2 位を記録。さらに、Cygames の親会社であるサイバーエージェントの同時期ゲーム事業の売上

(35) 384

『ウマ娘』と馬供養 一競走馬をめぐる慰霊と「if」の物語―

今 井 秀 和

1 コロナ禍の『ウマ娘』

──ファンファーレ。女声コーラス(Wow Wow Wow Wow・・・)に合わせて緞帳が上がり、屋外施設を埋め尽くした観客を前に、透き通った歌声での合唱が響き渡る。「やっとみんな会えたね」──

2021年2月24日、コロナ禍の緞帳が未だ重くたなびき続ける中、企画の発表から長い準備期間を経てゲーム『ウマ娘 プリティーダービー』がオンライン配信を開始した。ここでとりあげたのは、ゲームのオープニング映像開始のシーンと、そこで使われる楽曲の冒頭に置かれた歌詞である。本作はパソコンでもプレイ可能だが、スマートフォンや iPhone でプレイできる、いわゆる「ソーシャルゲーム」(ソシャゲ)であり、その手軽さから、多くのプレイヤーは携帯端末でプレイしている。

ゲーム『ウマ娘』は、競走馬の萌え擬人化という一見してイロモノ的な要素に加え、本来アナウンスされていたリリース時期(2018 年冬)から 2 年強に及んで延期されており、前評判では否定的に捉えられることも多かった。しかし、実際に配信されるやいなや、そのクオリティの高さで大方の下馬評を覆す 2021 年ソシャゲ界の「大穴」となったのである。

では、肝心の『ウマ娘』とはいったい何なのか。漢字で「馬娘」と書けば、 蚕の起源譚で知られる東北地方の民俗神「オシラサマ」にまつわる、馬と娘 の悲恋をめぐる「馬娘婚姻譚」を想起してしまいそうになるが、もちろん、 全く関係ない。

385 (34)

- 58 Nairātmyā (無我女) は Hevajra の明妃。Hevajra と Nairātmyā の父母神は『ヘーヴァジュラ』 の主尊である。
- 59 津田眞一は、サンヴァラ系のタントラを資料にヨーギニーまたはダーキニーの集会の 様相などを詳しく描写している (津田 2008 pp.186-203)。静春樹によるガナチャクラ (ganacakra) についての一連の研究も参照 (静 2007, 2015)。
- 60 『八十四成就者伝(Grub thob brgyad bcu rtsa bzhi'i rnam thar)』72. Kapālapā(LTWA 2013 pp.187-188)。Kapālapā はラサシッダのリストや、ナータのリストにも度々登場する。
- 61 『チャルヤーギーティ (Caryāgīti)』(Sen 1948) 10,11,18。
- 62『八十四成就者伝(Grub thob brgyad bcu rtsa bzhi'i rnam thar)』66. Mekhalā(LTWA 2013 pp.176-177)。
- 63 『八十四成就者伝(Grub thob brgyad bcu rtsa bzhi'i rnam thar)』67. Kanakhalā(LTWA 2013 p.178)。
- 64 ヨーギニータントラにおけるチャクラとナーディーの身体論については、津田 (1973)、 杉木 (2007) 参照。シャークタタントラにおけるチャクラとナーディーの身体論につ いては、Bang (2020) 参照。
- 〈キーワード〉 『八十四成就者伝 (Grub thob brgyad bcu rtsa bzhi'i rnam thar)』 ミーナ (Mīna) ゴーラクシャ (Gorakṣa) チャウランギー (Cauraṅgī) ジャーランダラ (Jālandhara) カーパーリカ (kāpālika)

(33)

- p.40)。阿閦仏の化身であるヨーガンバラ(Yogambara)の明妃であり、ヨーギニータントラの中でも比較的成立が古いと考えられている『チャトゥシュピータ(Catuspīṭha)』の中に登場する。
- 47 ナーディー (nāḍī) は、生命を司る気、プラーナ (prāṇa) が通る身体内の道、脈管のこと。 仏教では avadhūti、lalanā、rasanā、ハタヨーガでは suṣumnā、iḍā、piṅgalā の三ナーディーを説く。
- 48 原語のチベット語は「tshangs pa'i bu ga」。
- 49『八十四成就者伝(Grub thob brgyad bcu rtsa bzhi'i rnam thar)』46. Jālandhara(LTWA 2013 pp.130-131)。
- 50 ベンガル地方を中心に吟遊詩人によって歌い継がれた『ゴーピーチャーンデール・ギーティ (Gopīcānder Gīt)』などのゴーピーチャンドラ王の物語や、『ゴーラクシャ・ヴィジャイ (Gorakṣa Vijay)』などのゴーラクシャの物語に、ゴーラクシャとカーニパの対抗関係が描かれている (Bouillier 2017 pp.179-180) (Sen 1956 pp.283-284)。
- 51 杉木恒彦は『八十四成就者伝』のシッダたちを1比丘僧院内の比丘、2周辺の比丘、3 脱俗の行者、4在俗の行者の四つの類型に分類し、『八十四成就者伝』が「分別ある教義論議を第一とする」立場より、「無分別の実践を第一とする」立場を重んじる傾向があるとする(杉木2007、pp.40-47)。
- 52 註 10 参照。
- 53 註 12 参照。
- 54 原語のチベット語は「'phags mo dbu bcad」。Vajrayogiṇī、または Vajravārāhī と同一視される (Benard 1994, p.12-14)。
- 55 Vajravārāhī (金剛猪女) は、Heruka の明妃。Heruka と Vajravārāhī の父母神は『チャクラサンヴァラ』の主尊である。
- 56 Kāpālika は、「kapāla(髑髏)」からの派生語。狭義には Pāśupata から派生した、Lākula または Kālamukha に近い位置にあるとされるシヴァ教の一派。Somasiddhantin とも呼ばれた(Törzsök 2011, pp.355-356)。ただし本稿ではシャークタタントラおよびヨーギニータントラの伝統を背景とした屍林の宗教実践者たち全般を意味する語として用いている。
- 57『ヘーヴァジュラタントラ (Hevajratantra)』6.17 (Farrow & Menon 1992, p.66)

387 (32)

- 34 原文はサンスクリットの音写ではなく、チベット語「rdo rje'i zhabs」である。
- 35 アバヤダッタシュリーは、他のシッダの伝記の中で彼を登場させる時、Mīna の名称を用いず、仏教化した Acinta の名称を用いている。
- 36『八十四成就者伝 (Grub thob brgyad bcu rtsa bzhi'i rnam thar)』8. Mīnapā (LTWA 2013 pp.24-26)。
- 37『八十四成就者伝(Grub thob brgyad bcu rtsa bzhi'i rnam thar)』9. Gorakṣapā(LTWA 2013 pp.27-30)。
- 38 原語のチベット語は「rlung bum pa can」。 クンバカ (kumbhaka) として知られるプラーナ・ ヨーガの技法である。
- 39 サンスクリット語では「Caturangī」となり、「catur (四)」「angin (肢を有する)」を意味 する。なお、『八十四成就者伝』にはチャウランギー (Caurangī) という名前から連想さ れる盗賊 (caura) の物語が付加されている。
- 40『八十四成就者伝(Grub thob brgyad bcu rtsa bzhi'i rnam thar)』10. Cauraṅgīpā(LTWA 2013 pp.31-32)
- 41 サンスクリット語では「Pūrṇa (満ちた、満足した、完成した)」となる。「bhagat」の敬称を付して、「Pūran Bhagat」と称される。
- 42 Unkown, The Great Natha Siddhas, Chorangi Nath. https://sites.google.com/site/nathasiddhas/chorangi-nath (accessed 2022-2-1)。Pūran Bhagat の物語については、パンジャー部地方の民話を集めた Temple, R. C. (1885) XXXIV. Pūran Bhagat を参照 (pp.375-456)。
- 43 White は Karnataka 州 Jagalur taluka の 1279 年の碑文に「Gorakhanātha」等のナータの名が列記されている事例等をあげている (White 1996, p. 94)。
- 44 『八十四成就者伝(Grub thob brgyad bcu rtsa bzhi'i rnam thar)』83. Samudrapā(LTWA 2013 pp.218-219)の行状記の中で、Acinta、つまり Mīna が Samudra に「四つのチャクラで四つの喜びを体験せよ」とする教えを授けている『八十四成就者伝(Grub thob brgyad bcu rtsa bzhi'i rnam thar)』(LTWA 2013, p.218-219).
- 45 カウラタントラにおけるナーディーとチャクラの身体論については Bang (2020) 参照。 マツェーンドラは『カウラジュニャーナニルナーヤ (Kaulajñānanirnāya)』『アクラヴィ ーラ (Akulavīra)』などのカウラのテキストの著者とされている。
- 46 Jñānadākinī は、阿閦 (Aksobhya) 族のダーキニーとされている (Bhattachryya 1949

(31) 388

- るとする伝説を、唐代のテキストと彼自身の伝聞から紹介している(弘法大師全集 第 1 輯,pp.8-10)。
- 24『大唐西域記』(大正 no.2087) 巻十 (51,929b-c)。龍猛菩薩が妙薬によって引正 (娑多婆 訶) 王とともに数百歳という寿齢を保っていたところ、王位を継げない王子が母の教唆 により龍猛に頭を求め、龍猛は布施行のために首を切って与えたとされる。
- 25『カターサリットサーガラ (Kathāsaritsāgara)』7.7.29-60 (Motilal Banarsidass 1970, pp.188-189) では、架空上の王、チラーユス王が、ナーガールジュナから授かった長生術 (rasāyaan) によって数百歳という寿齢を保っていたために、母に教唆された王子が、ナーガールジュナのもとに赴き、その頭を求めたとされる。筋書きは『大唐西域記』と変わらない。
- 26『八十四成就者伝(Grub thob brgyad bcu rtsa bzhi'i rnam thar)』16. Nāgārjuna(LTWA 2013 pp.49-54)。
- 27 ādi は最初を意味する。Ādinātha は最初のナータの意味で、シヴァ神を指す。
- 28 Matsyendra は、魚を意味する「matsya」と、自在者を意味する「indra」の複合語。
 Macchandra、Macchanda とも表記される。同じく魚を意味する Mīna は、Matsyendra の
 異称とされるが、『ハタヨーガ・プラディーピカー (Hathayogapradīpikā)』は、ナータ
 のリストの中で、Matyendra と Mīna を区別している。またターラナータも、Mīnapā と
 Machendrapā は別人とし、Machendrapā を Mīnapā の息子とする説があったことについて
 述べている(『七付法伝(bKa' babs bdun ldan)』LTWA 2011 p.135)。
- 29 Gorakh とも表記される。
- 30 Corangī とも表記される。語末のīはしばしば短母音 i となる。パンジャーブ地方では Pūran Bhagat の呼称で知られている。
- 31 Jālandhari、Jvālendra 等とも表記される。ベンガル地方では、Hādipā の呼称で知られている。
- 32 Kaula は、「kula (族)」からの派生語。Kuleśvarī、Kubjikā、Kālī、Tripurasundarī といった 女神を中心とするヨーギニーのグループ (kula) を祀り、女神に体現される生命エネル ギー、シャクティ (Śakti) の信仰と実践を説くシャークタタントラ (Śāktatantra) の伝 統の一端を形成している。
- 33『タントラーローカ (Tantrāloka)』29.32 (Prakash & Maheshvarananda 2015 pp.86-87) は、Macchanda を、妻 Kuńkuṇāmbā、六人の息子、その妻たちとともに祀るべきことを説いている。

389 (30)

- 12『ターラナータ仏教史 (rGya gar chos 'byung)』 (Schiefner 1868 pp.156-157)。
- 13 このほか、ターラナータは『チャルヤーダレーンドラ伝 (sPyod 'chang dbang po'i rnam thar)』の中で、仏誕後約 1500 年とする説をあげている(中国蔵学出版 2008, p.1)。
- 14 ヴィディヤーダラは、インドの説話に登場する神仙郷の住人。初期の仏教タントラの伝統においてヴィディヤーダラは行者たちの理想像とみなされ、行者たちを指す言葉ともなった。漢訳では、「持明」「持明者」「持明仙」「持明天」「持呪者」「持呪仙」などと訳される。4節参照。
- 15 Somapura Mahāvihāra。現在のバングラデーシュ、パハルプール(Paharpur)にあった僧院。 パーラ朝のダルマパーラ王の時代、8世紀半ばから9世紀にかけて建設されたとされる。
- 16 ダマル太鼓 (damaru) は、忿怒形のシヴァ神であるバイラヴァ (Bhairava) の持ち物と して知られる。バイラヴァ神を崇拝するカーパーリカ (Kāpālika) とよばれたシヴァ教 の行者たちの持ち物でもある。
- 17 Chinnamuṇḍā は、切断した自らの頭を持つ尊容のヴァジュラヨーギニー (Vajrayogiṇī)。 ヒンドゥー教では Chinnamastā と呼ばれる。7 節参照。
- 18 異熟身 (rnam smin gyi lus) とは、善悪の業の結果、生じた身体のこと。
- 19『八十四成就者伝(Grub thob brgyad bcu rtsa bzhi'i rnam thar)』17. Kānhapā(LTWA 2013 pp.55-59)。
- 20 パイシャーチー (Paiśācī) と呼ばれる俗語で書かれたと伝えられる『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後世にサンスクリット語によって編述された 改稿本のみである。主な改稿本に 11 世紀まで成立したとされているブッダスヴァーミン (Budhasvāmin) の『ブリハットカターシュローカサングラハ (Bṛhatkathāślokasaṃgraha)』、 11 世紀のクシェーメーンドラ (Kṣemendra) の『ブリハットカターマンジャリー (Bṛhatkathāmañjarī)』、11 世紀のソーマデーヴァ (Somadeva) の『カターサリットサーガラ (Kathāsaritsāgara)』 がある。原典の成立は遅くとも六世紀とされている。詳しくは 土田 (2017 pp.22-23) 参照。
- 21 『大唐西域記』(大正 no.2087) 巻十 (51,930c-931b)
- 22 詳しくは山野 (2002 pp.121-127) 参照。
- 23 空海 (774-835) は『秘密曼荼羅教付法伝』において、龍智 (Nāgabodhi) 菩薩が七百歳 の寿命を保ち、いまなお南天竺において『金剛頂瑜伽経』等の教えを人々に伝授してい

(29) 390

grub shes rab)によるチベット語訳『八十四成就者伝(Grub thob brgyad bcu rtsa bzhi'i rnam thar)』のみが現存する。本稿ではサンスクリット語の「siddha」、またはチベット語の「grub thob」を「シッダ」と訳しているが、この書のタイトルは『八十四成就者伝』とするのが一般的であるので、この訳を用いた。本書には杉木恒彦による日本語訳『八十四人の密教行者』がある(杉木 2000)。

- 5 『チャルヤーダレーンドラ伝 (sPyod 'chang dbang po'i rnam thar)』(中国藏学出版 2008, p.3) のテキストの表記。Caryāvajra か?
- 6 『チャルヤーダレーンドラ伝(sPyod 'chang dbang po'i rnam thar)』(中国藏学出版 2008, p.3)のテキストの表記。Caryādhāripā か?
- 7 ターラナータが記したクリシュナ・アーチャールヤの伝記のタイトルでは音写ではなく、 チベット語の名称「sPyod 'chang dbang po」が用いられている。これは「spyod 'chang (caryādhara)」に「dbang po (indra)」を付加した語であり、本稿では「Caryādharendra」 と還梵した。
- 8 『チャルヤーギーディ (Caryāgīti)』 (Sen 1948) 7, 9, 10, 11, 12, 13, 18, 19, 24, 36, 40, 42, 45。
- 9 『ターラナータ仏教史 (rGya gar chos 'byung)』(Schiefner 1868 pp.149-151, pp.161-162)、『七 付法伝 (bKa' babs bdun ldan)』(LTWA 2011 pp.86-87)。
- 10『ターラナータ仏教史 (rGya gar chos 'byung)』 (Schiefner 1868 pp.149-151) のテキストの表記は「Gobicandra」。Gopicandra には Gopicand、Gopicandra、Gobicand、Gobicandra、Govicand等、様々な表記ある。仏教の王統史では、チャンドラ朝の最後から二番の王とされているが、伝説的人物と見なした方がよさそうである。チャンドラ朝に続くガーハダヴァーラ (Gāhaḍavāla) 朝の Govindacandra 王に同定する説も有るが、伝説の内容や時代設定とも合わない (Chowdhury 1965 p.187)。なお、仏教の王統史ではパーラ朝のゴーパーラ (Gopala) はチャンドラ朝の滅亡後に王位に就いたとされている。
- 11 現代ではパーラ朝の王は、Gopāla、Dharmapāla、Devapāla、Mahendrapāla と継承されたと考えられているが、仏教の王統史では Gopāla、Devapāla、Rāsapāla、Dharmapāla、Mahendrapāla の順になっている。『ターラナータ仏教史 (rGya gar chos 'byung)』(Schiefner 1868 pp.161-162) によると、第二のクリシュナ・アーチャールヤは長寿であり、Devapāla の時代から Dharmapāla の時代まで生きていたとされる。

391 (28)

sity of Chicago Press.

杉木恒彦(2000)『八十四人の密教行者』春秋社。

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

静春樹(2015)『ガナチャクラと金剛乗:後期インド仏教論の再構築を目指して』起心書房。

静春樹 (2007) 『ガナチャクラの研究―インド後期密教が開いた地平』山喜房仏書林。

津田眞一 (2008)「タントリズム瞥見 サンヴァラの儀礼と教義」『反密教学』春秋社。(リブロポート 1987) の改版。

津田眞一(1973)「四輪三脈の身体観」『中村元博士還暦記念論集インド思想と仏教』春秋社。 土田龍太郎(2017)『大説話ブリハットカター』中公選書。

山野智恵(2002)「持明仙と阿修羅窟」『智山学報』第51輯。

山野智恵(2009)「シュリー山のナーガールジュナ」『蓮花寺佛教研究所紀要』1号。

山野千恵子(2012)『シッダ・ナーガールジュナータントラ世界における聖者伝説の展開ー』 国際仏教学大学院大学博士論文。

山野千恵子(2021)「16世紀インドにおける仏教徒のナータ」『蓮花寺佛教研究所紀要』14号。

註

- 1 nātha は、救護者、救世主を意味し、ハタ・ヨーガの伝統を継承する聖者たちを指す。 Gorakṣanātha のように、この伝統を継承する者に付与される接尾敬称を兼ねた名称の 一部としても使用される。sampradāya は師から弟子へと受け継がれていく伝統のこと。 Nāthasampradāya は、一般的に Nātha tradition と英訳されるが、現代語ではこの伝統を実 践する修行者たちの集団である具体的な組織をも指す。
- 2 siddhi とは、動詞「sidh(完成する、達成する、成功する)」を名詞化した語。漢訳仏典では「成就」「悉地」等と翻訳される。修法(sādhana)によって達成される境界や効験を指す。
- 3 siddhaとは、動詞「sidh(完成する、達成する、成功する)」の過去分詞形を名詞化した語。 具体的には、修法を完成し、効験 (siddhi) を得た聖者を意味する。インド文学の世界では、 ヴィディヤーダラ (vidyādhara) 同様、神仙境に住まう神仙的存在を指していた。
- 4 サンスクリット語のテキストは発見されておらず、ムンドゥップ・シェーラップ (sMon

(27) 392

Routledge.

Briggs, George Weston (1938) . Gorakhnāth and the Kānphata Yogīs, Oxford University Press.

Burman, J. J. Roy (2002) . Hindu-Muslim Syncretic Shrines and Communities, Mittal Publications.

Chowdhury, Abdul Nomin (1965). Dynastic History of Bengal (c. 750-1200 A.D.), The Asiatic Society of Pakistan.

Farrow, G.W. and Menon, I. (1992) . The Concealed Essence of the Hevajra Tantra: With the Commentary Yogaratnamala, Motilal Banarsidass Piblishers.

Gold, Ann Grodzing (1993) . A Carnival of Parting: The Tales of King Bharthari and King Gopi Chand as Sung and Told by Madhu Natisar Nath of Ghatiyali, Rajasthan, Translated with an Introduction and Afterword by Ann Grodzing Gold, Universuty of California Press.

Haridas Bhattacharyya (ed.) (1956) . *The Cultural Heritage of India*, Vol IV The Religions, (2nd ed.), P.C.Ray Sri Gouranga Press.

Hayden, Robert M. (2002). 'Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans', *Current Anthropology*, Volume 43, Number 2, pp.205-231

Kinsley, David R (1997). Tantric Visions of the Divine Feminine: the Ten Mahāvidyās, University of California Press

Mallinson, James (2011). 'Nāth Sampradāya'. *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, Vol.3, Knut A. Jacobsen, Helene Basu, Angelika Malinar, Vasudha Narayanan (ed.), Brill, pp.409-428.

Schott, Julian (2019). Kṛṣṇacaryāpādasya Dohākoṣaṭīke, A Study of its Commentaries: Edited, Translated, and Annotated, together with a Survey of his Life and Works and a Study on the Dohā as a Literary Genre, Hamburg University, Dissertation.

Sen, Sukumar (1956). 'The Nātha Cult', *The Cultural Heritage of India*, Vol IV The Religions, (2nd ed.), The Ramakrishna Misson Institute of Culture.

Temple, R. C. (1885) . The Legends of the Panjāb vol.2, Education Society's Press, Trübner and Co.

Templeman, David (1989) . Tāranātha's Life of Kṛśṇācārya/Kāṇha, Library of Tibetan Works & Archives.

Templeman, David (1990). Tāranātha's bKa' babs bdun ldan: The Seven Instruction Lineages (2nd ed.), Library of Tibetan Works & Archives.

Templeman, David (1997). 'Buddhaguptanātha: A Late Indian Siddha in Tibet'. *Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Törzsök. Judit (2011). 'Kāpālikas'. *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, Vol.3, Knut A. Jacobsen, Helene Basu, Angelika Malinar, Vasudha Narayanan (ed.), Brill, pp.355-361.

White, David Gorden (1996) . The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India, Univer-

393 (26)

参考文献

【第一次資料】

『カターサリットサーガラ (Kathāsaritsāgara)』 (Motilal Banarsidass 1970)
Kathāsaritsāgara, edited by Jagadīśalāla śāstrī. Motilal Banarsidass.

『七付法伝 (bKa' babs bdun ldan)』 (LTWA 2011)

Tāranātha, bKa' babs bdun ldan, rnam thar deb phreng Vol.4, Library of Tibetan Works and Archives.

『ターラナータ仏教史 (rGya gar chos 'byung)』 (Schiefner 1868)

Tā ra nā tha'i rgya gar chos 'byung. Târanâthae de doctrinae Buddhicae in India propagatione: narratio contextum Tibeticum e codicibus Petropolitanis, edited by Anton Schiefner, Academiae scientiarum Petropolitanae.

『タントラーローカ (Tantrāloka)』 (Prakash & Maheshvarananda 2015)

Abhinavagupta's Śrī Tantrāloka and other works vol.VII, edited and translated by Satya Prakash and Swami Maheshvarananda. Standerd Publishers.

『チャルヤーギーティ (Caryāgīti)』 (Sen 1948)

Old Bengali Texts: Caryāgīti=Vajragīti=Prahelikā, Indian Linguistics vol.X, edited and traslated by Sukumar Sen, Bhāratī Bhāṣā Tattva Pariṣat.

『チャルヤーダレーンドラ伝 (sPyod 'chang dbang po'i rnam thar)』 (中国藏学出版 2008)

Tāranātha, sLob dpon chen po spyod 'chang dbang po'i rnam thar ngo mtshar snyan pa'i sgra dbyangs, gSung 'bum vol.34, 中国藏学出版社 (Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang). pp.1-68.

『八十四成就者伝 (Grub thob brgyad bcu rtsa bzhi'i rnam thar)』(LTWA 2013)

Grub thob brgyad bcu rtsa bzhi'i lo rgyus. rnam thar deb phreng Vol.4, Library of Tibetan Works and Archives.

『大唐西域記』(大正 no.2087)

高楠順次郎編、『大正新脩大蔵経』第51巻 史伝部3、大正新脩大蔵経刊行会(普及版1990)。

『秘密曼荼羅教付法伝』(弘法大師全集 1910)

『弘法大師全集』第一輯 吉川弘文館 pp.1-49。

【第二次資料】

Bang, Jung Lan (방정란) (2020) 「샤이바 딴뜨라 수행에서 신체관 전개 ―관련 주요 개념들의 변 천과 발전을 중심으로,『인도철학과 요가: 원광대학교 요가학연구소 인문총서 3』여래。

Benard, Elisabeth Anne (1994). Chinnamastā: the Aweful Buddhist and Hindu Tantric Goddess, Motilal Banarsidass Publishers

Bouillier, Veronique (2017). Monastic Wanderers Nath Yogī Ascetics in Modern South Asia,

シヴァ教に取り込まれるに至り、ラサシッダの伝統を取り入れたナータの伝統にも共有されたものと思われる。

第二の類型は、ゴーラクシャ流のナータの始祖ともされているシッダたちであるが、アバヤダッタシュリーの時代に、ゴーラクシャの徒がすでに教団を形成していたか否かについては明らかではない。『八十四成就者伝』にはミーナの教説として、プラーナをコントロールする止息法や、四つのチャクラ(cakra)のヨーガが言及されており、ミーナとハタ・ヨーガとの関係を示唆しているとも考えられるが、おそらくこれはカウラとの関係で解釈した方がよいように思われる。つまり、カウラの伝統が一方で仏教のシッダの伝統に、他方でナータの伝統に取り入れられた結果、ミーナが両者に共有される結果となったと推定される。

第三の類型のシッダたちは、ヨーギニータントラの実践者のパイオニアた ちである。『八十四成就者伝』のシッダの中には、ダーキニーを守護者や使者、 教師とし、あるいは『ヘーヴァジュラ』や『チャクラサンヴァラ』といった ヨーギニータントラの教えを実践している者たちが少なからずいる。仏教に おけるヨーギニータントラの伝統は、シャークタタントラの伝統と相互に影 響し合いながら、女性尊たちの信仰を発展させた。その信仰の担い手のパイ オニアであったのが、カーパーリカと称される屍林の宗教実践者たちである。 『八十四成就者伝』においてカーンハは屍林の宗教実践者たちをむしろ敬遠 する立場の僧院出身者として描かれている一方で、カーパーリカとしての一 面を併せ持っている。このカーパーリカとしてイメージがより古いカーンハ 像を伝えているかどうかについては先行する資料が現存していないため不明 であるものの、少なくともカーパーリカたちが仏教のシッダたちの前身の一 つであったことはいえるだろう。女性尊に体現される生命エネルギー、シャ クティの信仰と実践を説くシャークタタントラの伝統は、仏教のヨーギニー タントラと相互に影響し合いながら、身体性を重視したヨーガの技法を発展 させた。そのヨーガの技法が、シヴァ教徒と仏教徒の間の、カーパーリカ、シッ ダ、ナータの共有関係を促す一つの触媒として作用していたものと思われる。

395 (24)

成就者伝』では、『ヘーヴァジュラ』の相承者であるジャーランダラが、三 つのナーディーのヨーガと関連付けられ、カウラのシッダとして知られていたミーナが止息法や、四つのチャクラのヨーガと関連付けられていた。身体性を重視したこれらのヨーガの実践は、カーパーリカ、シッダ、ナータの共有関係を促す触媒の一つとしての役割を果たしていたように見える。

まとめ

以上、アバヤダッタシュリーの『八十四成就者伝』を資料に、カーンハを含む数名のシッダたちの行状記を参照しながら、仏教のシッダの伝統がどのように形成され、またシヴァ教のナータの伝統とどのような接点をもっていたのかを考察した。

『八十四成就者伝』のシッダたちの中には、仏教のシッダの伝統が確立する以前からよく知られていた聖者の伝説に手を加え、仏教のシッダとして衣替えした者たちがいたようである。その第一の類型は、シッダの前身の一つであるヴィディヤーダラの信仰を背景とした不老長生伝説をもっていた仏教の聖者たちであり、ナーガールジュナやナーガボーディがこれにあたる。第二の類型は、シヴァ教のシッダとして知られていたり、民間に広く知られた物語を持っていたりしたミーナ、ゴーラクシャ、チャウランギーである。第三の類型は、ヨーギニータントラの実践者のパイオニアであるカーパーリカであり、カーンハをその候補者としてあげた。これらのシッダたちは、仏教とシヴァ教、双方に共有されたことを特徴とする。

第一の類型のシッダたちがシヴァ教に共有された背景には、当時のヨーガ行者たちが、内面的な悟りの完成のみならず、外面的な「身体の完成(dehasiddhi)」、つまり不老長生の成就を重視していたことがある。殊にシヴァ教の伝統においては、「ラサ=シヴァの体液=水銀」という解釈のもと、ラサ・シャーストラ(rasaśāstra)という一連の文献群が生み出され、錬金術(rasa)と長生術(rasayana)を兼ね備えた技法が発展した。ナーガールジュナやナーガボーディはラサ・シャーストラにおいてラサシッダ(rasasiddha)として

(23) 396

すように言われ、二人は口から剣を出して、それぞれ自分の首を刎ねたという。メーカラーとカナカラーの図像は二尊形式、または三尊形式で描かれ、三尊形式の場合は、二姉妹にカーンハが加わる。チンナマスターと同じく片手に刀、片手に切り取った自らの頭部を持っているのがカナカラーで、首がついたままの姿で口から剣を出しているのがメーカラーである。カーンハはカナカラーの首から迸る三筋の血のうちの一筋を口ではなく、髑髏杯で受けている。残る二筋のうち一筋はカナカラーの髑髏杯へ、もう一筋は受け皿がなく滴り落ちている。

『八十四成就者伝』において、カーンハは屍林の宗教実践者たちをむしろ 敬遠する僧院出身者として描かれている一方で、血なまぐさいカーパーリカ としての一面を併せ持っている。彼は、メーカラーとカナカラーの他にも、 前述のカーパーリカのシッダであるカパーラパーの師とされている。カー パーリカとしてのカーンハのイメージは、ナータの伝統においても共有され ており、また、後の仏教徒たちによる伝記の中にも保持し続けられている。 このイメージが仏教のシッダとしてのカーンハ伝が成立する以前からのより 古いカーンハ像を伝えているかどうかについては先行する資料が現存してい ないため不明であるが、少なくとも屍林の宗教実践者であるカーパーリカた ちが仏教のシッダたちの前身の一つであった、ということはいえると思う。

さて、先に言及したヨーギニーチャクラあるいはダーキニージャーラと呼ばれるヨーギニーまたはダーキニーの集会を、外の世界に実現しようとするのが性的ヨーガの儀礼であるとすれば、ヨーガ行者の身体内に実現しようとするのが「生起次第」や「究竟次第」と呼ばれるヨーガである。ヨーギニーまたはダーキニーは男性尊と一体になった姿で曼荼羅に現れる。ヨーガ行者は身体の各部位に父母尊を配置することによって、あるいは女性尊の顕現である体内のナーディーを、男性尊の顕現である菩提心またはアムリタ(amṛta)が巡ることによって、この曼荼羅を身体の上に体現する。

チャクラ (cakra) とナーディー (nādī) の身体論に基づくヨーガの技法は、 仏教のヨーギニータントラと、カウラなどのシャークタタントラの伝統の相 互関係の中で発展し、後にハタ・ヨーガに採用されたものである。『八十四

397 (22)

の姿を模し、「ヴァジュラ・カパーラ・チャルヤー(Vajrakapālacaryā)」、つまり「金剛(乗の)髑髏の(誓誡の)行」と呼ばれる同様の誓誡を保った。 ヨーギニーチャクラ(yogiṇīcakra)あるいはダーキニージャーラ(dākiṇījāla) とよばれるヨーギニーまたはダーキニーの集会における性的ヨーガの儀礼な どを通して、ヘーヴァジュラとナイラートミヤー(Nairātmyā)、またはヘー ルカとヴァジュラヴァーラーヒーといった父母尊の大楽の境地を獲得するこ とを目指した。津田眞一は彼らのこうした屍林における宗教実践を「屍林の 宗教」と呼んでいる。

『八十四成就者伝』のシッダの中で、カーパーリカの誓誡の特徴が明記されているのは、カパーラパー(Kapālapā)のみであるが、図像表現の中では多くのシッダたちが髑髏杯を手にし、身体に髑髏の飾りを身に付けている。『八十四成就者伝』におけるカーンハも、僧院出身者とされているものの、図像においては比丘形ではなく、なぜかカーパーリカの姿である。また『チャルヤーギーティ』には、カーンハが自らを「カーパーリカ」と言及している詩が三首ある。

カーンハ伝に言及されているチンナムンダー(Chinnamunḍā)は、シャークタタントラの伝統ではカーリー女神をはじめとする十大明妃(Daśamahāvidyā)の一人に数えられており、チンナマスター(Chinnamastā)と称されている。その尊容は赤色の裸形であり、片手に刀、片手に切り取った自らの頭部を持つ。大きく開いたその口には、首から噴き出す三筋の血のうちの一筋が注がれている。のこる二筋の血は脇侍である二人のヨーギニーたちのそれぞれ口に注がれる。恐ろしい姿をもつ女神の中でもとりわけ異様な尊容を持っている。カーンハがなぜこの女神と関連づけられたのかは不明であるが、『八十四成就者伝』にはこの尊容の絵解きともいうべき説話がメーカラー(Mekhalā)。。とカナカラー(Kanakhalā)。という姉妹のシッダの行状記に説かれている。カーンハは彼女たちの師としてこの説話に登場する。

この姉妹はカーンハよりヴァジュラヴァーラーヒー(Vajravārāhī)の教えを授かり、十二年間の修行を経てシッディを得た。その後、師にお礼をするためにカーンハのもとを訪れたところ、カーンハよりお礼として頭を差し出

(21) 398

一つとしてのカーパーリカ、そして共通の宗教実践であるチャクラとナー ディの身体論に基づくヨーガについて触れておきたい。

7 仏教徒のカーパーリカ

『八十四成就者伝』におけるカーンハ伝において注目したいのは、彼が守護者のダーキニーを伴っていることや、チンナムンダー(Chinnamuṇḍā)⁵⁴と関連付けられていることである。杉木恒彦が指摘しているように、『八十四成就者伝』はヨーギニータントラ(Yogiṇītantra)の信仰と実践が盛んだった時代と地域を背景としており(杉木 2007, p.28)、カーンハに限らず、シッダたちの中にはダーキニーや、ヴァジュラヴァーラーヒー(Vajravārāhī)⁵⁵から教えを受けている者たちが少なからずいる。

ヨーギニータントラとは、インドの中世前期以降に発展した仏教タントラのジャンルであり、その代表は『ヘーヴァジュラ』と『チャクラサンヴァラ』である。これらのヨーギニータントラではヨーギニー(yoginī)やダーキニー(ḍākinī)と呼ばれる女性尊が重要な役割を担っているため、この呼称を持っている。仏教におけるヨーギニータントラの伝統は、女性尊に体現される生命エネルギー、シャクティ(Śakti)の信仰と実践を説くシャークタタントラ(Śāktatantra)の伝統と相互に影響し合いながら、女性尊たちの信仰を発展させた。

肉食で血を好む、恐ろしい姿をした女性尊たちを祀りはじめたのは、カーパーリカ(Kāpālika)⁵⁶とよばれたシヴァ教の行者たちであったとされる。彼らは、忿怒形のシヴァ神であるバイラヴァ(Bhairava)の姿を模して、身体に火葬の灰を塗り、人骨でつくった飾りを身に付け、髑髏杯、髑髏に飾られた戟(Khatvānga)、ダマル太鼓を持つことなどを誓誡(Vrata)とし、屍林において人肉や髑髏杯に盛った血や酒をバイラヴァや女性尊たちに捧げ、バイラヴァと同体化することを目指した(Judit Törzsök 2011, pp.358-360)。

一方の仏教のヨーギニータントラの実践者たちも、バイラヴァ (Bhairava) のカウンターパートであるヘーヴァジュラ (Hevaira) やヘールカ (Heruka)

399 (20)

の内容が織り込まれており、アバヤダッタシュリーが語っている伝説は直接には仏教由来であったように見える。そうなると、彼が悪し様に言われているのは、シヴァ教徒であった語り手が仏教徒について語っているから、あるいは逆に仏教徒であった語り手がシヴァ教徒について語っているから、といった理由によるものではないことになる。『八十四成就者伝』は世俗と真理という分別をこえたシッダたちの悟りの境地を示すことを重視しており、僧院における教理の修学を軽視する傾向があるから、織物職人の分別を超えた教えを理解することのできない僧院出身者というカーンハの属性が、この傲慢なキャラクター設定につながっているのであろうか。

アバヤダッタシュリーが語るジャーランダラとカーンハの行状記は、すでに仏教徒の物語としての体裁が整っているので、本来それがシヴァ教由来であったかどうかを判断できる材料がない。ただし、カーンハの死をめぐるエピソードを見る限り、仏教のシッダとしてのカーンハ伝が整う以前から、彼に関する何らかの伝承があったであろうことは推察できる。こうした伝承は、本来口承で伝えられ、文書に記されることが少ないため、その存在を証明することは困難であるが、一例を挙げると、ジャーランダラとカーンハには『八十四成就者伝』には説かれていない有名な伝説があり、ベンガル地方からパンジャーブ地方にいたる地域で吟遊詩人によって歌い継がれてきたゴーピーチャンドラ(Gopīcandra)至の物語の中で、彼らは王の師として登場する。ターラナータが言うように、11世紀のクシェーメーンドラがクリシュナ・アーチャールヤをゴーピーチャンドラと同時代人として設定しているのであれば、クシェーメーンドラはこの伝承を知っていたにちがいない。

このように『八十四成就者伝』のシッダたちの中には、仏教のシッダの伝統が確立する以前からよく知られていた聖者(それにはシヴァ教のシッダも含まれる)の伝説に手を加え、仏教のシッダとして衣替えした者たちがいたようである。ナータの伝統においても同じような手法を用いてナータたちのリストがつくられたのであろう。こうして成立した聖者の貸借関係または共有関係は、シッダとナータの近似性が前提となって生じたように見える。最後に、この近似性を確認するために、シッダとナータを結ぶ共通のルーツの

(19) 400

ドな内容を持っているといえる。

カーンハの行状記についてはすでに述べた通りである。彼はソーマプリーの僧院の比丘であったといい、師であるジャーランダラからはヘーヴァジュラの灌頂と教えを受けたとされているから、アバヤダッタシュリーはジャーランダラと同様にカーンハを仏教徒として認識していたとみてよい。しかし、そうであるならば何故、カーンハの行状記は「慢心と嫉み」を戒めるよう内容になっているのであろうか。誰が当時、カーンハをこのように悪し様に語っていたのであろうか。

先にも触れたように、ゴーラクシャ流のナータの伝統におけるカーニパ ナータの立ち位置は、五ナータの一人とされながらもゴーラクシャの当て 馬のような役割である。物語の中でカーニパは自らの験力を誇示しては ゴーラクシャにしてやられるというお決まりのキャラクターとなっており、 『八十四成就者伝』におけるカーンハのイメージと親和性が高い。『八十四成 就者伝』の中で、カーンハは三千人もの弟子を引き連れていたと述べられて いるように、当時から彼は弟子の大集団を率いた師であったと認識されてお り、『八十四成就者伝』のそれぞれのシッダの行状記の中で、師としてその 名が最も多く言及されているのも、ナーガールジュナとカーンハである。ナー タの伝統においても、カーニパは多くの弟子を従えていたとされ、その弟子 の数がしばしばゴーラクシャと比較されている。それゆえ、この不名誉な行 状記の語り手は、カーンハの教団への対抗意識があったに違いないと想定し てみたくなる。これに関連して、カーンハの行状記は「慢心と嫉み」への戒 めであるにも拘わらず、後者の「嫉み」についてのエピソードが言及されて いないことも気になる。カーンハの「嫉み」の対象は、おそらく不名誉な事 蹟を語りたかった側の者であろうからである。

そこで『八十四成就者伝』におけるカーンハ伝は、当時すでにシッダとしての名声を博していたであろうゴーラクシャの支持者たちに語られていた伝説を借用したものではないか、と仮定したくなるのであるが、先にも述べたように、この時代にゴーラクシャの支持者たちが教団を形成していたかどうかは定かではなく、また、この行状記には方便と般若の教えなど、仏教独自

401 (18)

存在であったと仮定する。また『八十四成就者伝』においてはマヘーシュヴァラを始祖とするミーナ、ゴーラクシャ、チャウランギーの師弟関係がすでに成立している。そのため、ここでは、五ナータの内、ミーナ、ゴーラクシャ、チャウランギーについては、シヴァ教徒の間で語られていた伝説を借用したものと結論する。

ただし、このことは必ずしもアバヤダッタシュリーの時代にゴーラクシャ流のナータの法流が形成されていた、またはハタ・ヨーガの教説や実践がすでに存在していたということを意味するものではない。『八十四成就者伝』にはミーナの教説として、プラーナ(prāṇa)をコントロールする止息法や、四つのチャクラ(cakra)のヨーガが言及されており、ミーナとハタ・ヨーガとの関係を示唆しているとも考えられるが、むしろこれは彼とカウラとの関係で解釈した方が良いように思われる。後者の場合であれば、カウラの伝統が一方で仏教のシッダの伝統に、他方でナータの伝統に取り入れられた結果、マツェーンドラが両者に共有された、ということになるだろう。

6 12世紀における五ナータ②:ジャーランダラ、カーニパ

さて「五ナータ」のもう一方グループ、ジャーランダラとカーニパの『八十四成就者伝』における扱いであるが、こちらの師弟は上記の三名とは異なり、明らかに仏教徒として扱われている。『八十四成就者伝』のジャーランダラ伝における彼の師は、マハーデーヴァではなく、ジュニャーニャ・ダーキニー(Jnānaḍākiṇī)⁴⁶である。彼女はジャーランダラにヘーヴァジュラの灌頂を授け、楽と空を一体にするヨーガを教示した。これは体内をめぐる三つのナーディー(nāḍī)⁴⁷に三つの分別を集め、それを左右のナーディーから中央のナーディーに集め、最後に頭頂の梵孔(brahmarandhra)⁴⁸から外に出すという三つのナーディーの身体説に基づいたヨーガである。このヨーガを七年間修習したことによりジャーランダラはマハームドラーのシッディを得て、有情の利益をなしてから、三百人の従者とともに天に昇ったという。⁴⁹『八十四成就者伝』におけるジャーランダラ伝は、仏教のシッダの行状記としてスタンダー

(17) 402

の類型から見ても本来、仏教のシッダの伝説として語られていたものではな く、当時すでに仏教の内外で知られていた物語が元になっていたであろうと いうことである。

『八十四成就者伝』におけるシッダたちは『チャクラサンヴァラ(Cakrasaṃvara)』『ヘーヴァジュラ(Hevajra)』『グフヤサマージャ(Guhyasamāja)』といった仏教タントラの教説としばしば結びつけられているが、以上の三名の行状記の中ではそういった関係も全く言及されていない。また、アバヤダッタシュリーのミーナやゴーラクシャに対するやや敬意を欠いた扱いも、アバヤダッタシュリーが彼らを非仏教徒と見なしていたことの現れであるように見える。そのため仏教徒とナータ、両者の伝統に共有されているこれらの伝説は、本来仏教由来ではなく、ゴーラクシャ流のナータの伝統から借用したものではないか、と結論したい気持ちに駆られるのであるが、この時すでにゴーラクシャ流の伝統が存在していたのか、ということが問題となる。

David Gordon White は『八十四成就者伝』におけるゴーラクシャの扱いについて、ゴーラクシャがいまだハタ・ヨーガの祖師としての地位を確立する以前であったことの証左であり、この時点でゴーラクシャの法流は形成されていなかったと見ている(White 1996, p.107)。そして、先に上げた1030年のシッデーシュヴァラ(Siddheśvara)寺院の碑文にゴーラクシャの名が現れていないこと、また彼の名が頻繁に史料や聖典に現れてくるのは13世紀終わりになってからであることを指摘し、ゴーラクシャ流のナータの伝統は13世紀頃に現れ、その後、時間をかけて既存のシヴァ教の伝統を吸収し、また分派や廃合を繰り返しながら、段階的にナータ・サンプラダーヤの十二派が形成されていったのだと結論している(White 1996, pp.90-101)。

『八十四成就者伝』におけるゴーラクシャへの言及の少なさについて言えば、それがゴーラクシャの知名度の低さの指標になっているという見解には 異議がある。アバヤダッタシュリーのあからさまなゴーラクシャへの言及の 回避は、アバヤダッタシュリーがシヴァ教徒として知られていたゴーラクシャの偉業についてあまり多くを語りたくなかったことの結果であり、当時 ゴーラクシャはミーナ同様、すでにシヴァ教のシッダとしてよく認知された

403 (16)

され、彼女の誘いを断ったために継母の奸計に合い、父王から四肢を切り落とされるというドラマチックなものである。森にうち捨てられた王子はそこでヨーガの師に出会い、灌頂と止息法などを授けられ、ヨーガの力によって四肢を回復する。チャウランギー(Caurangī)。とは「四肢を持つもの」を意味するベンガル語であり、その名によって四肢を回復したことを表している。舞台は西ベンガルから東ビハールを本拠地としたパーラ王朝であり、チャウランギーはデーヴァパーラ王(Devapāla 在位 810 頃 -850 頃)の息子とされている。彼のヨーガの師は、先にも述べたようにアチンタ、つまりミーナである。エンディングは、チャウランギーの最後について何も言及していないが、代わりに、彼は人に教えを授けずに木にのみ授けたので、その木が不死となり今も存在していると記されている。

なお、この物語は現代もパンジャーブ地方において吟遊詩人たちによって歌い継がれており、YouTube などで視聴することができる。現代に伝わるパンジャーブのヴァージョンでは、主人公の王子の名は「満たされた者」を意味するプーラン(Pūran)⁴¹であり、チャウランギーと同様に四肢を回復したことを表している。物語の舞台はパキスタン北東部に位置するシアールコート(Siālkot)であり、プーランはこの地に都城を構えたとされるサールバーン王(Sālbān 2世紀頃)の息子である。パンジャーブのヴァージョンでは、四肢を切り落とされたプーランがうち捨てられたのは井戸であり、現在もプーランの井戸として伝わる史跡が存在している。またプーランのヨーガの師は、ミーナではなくゴーラクシャである。四肢を回復した後にプーランはゴーラクシャよりヨーガ行者としての試験を課せられ、これに合格して、父王と継母との劇的な再会を果たし、二人の謝罪を受け入れて、彼らに許しを与えるといった物語が続く。またプーランは普通に亡くなったようであり、彼を偲んで墓が建立されたという伝承があるという。

『八十四成就者伝』の成立は古いが、口承文学の性格を考えると、どちらの伝承がより古い形を保存しているのかは安易に結論できない。また、舞台の背景となっている時代設定も物語の地域化の結果であり、伝承の古さの指標となるものではない。ただこの物語について言えることは、エンディング

(15) 404

彼が魚に呑み込まれて、魚の体内から水中の宮殿でシヴァがウマーに教えを説くのを盗み聞きしたとする伝説である。アバヤダッタシュリーは、ミーナの得たシッディについて「世間的なシッディ」であったとコメントしており、その他のシッダたちより意図的に貶めている。ただし『八十四成就者伝』では彼を仏教のシッダの一員とするために、世間的なシッディを得た後に、五百年間利他行をなし、菩薩地を歩み、最終的には天空へ昇ったとし、「ヴァジュラパーダ(Vajrapāda)」³¹「アチンタパー(Acintapā)」³³という仏教徒としての異称を与えている³⁶。

アバヤダッタシュリーのゴーラクシャの扱いもまた、他のシッダたちとは 異なるものである。『八十四成就者伝』におけるゴーラクシャ伝の大部分を 占めているのは、ゴーラクシャではなく、何故かチャウランギーの物語であ る。ナータの伝統では、ゴーラクシャこそがチャウランギーの師とされるが、 『八十四成就者伝』では、ゴーラクシャはアチンタ、つまりミーナに命じら れてチャウランギーの世話をした、ただの牛飼いの少年にすぎない。僅かに 言及されるこの牛飼いの少年の事蹟は、アチンタの教えを受けてマハームド ラー (mahāmudrā) のシッディを得た後、一千万人の人を解脱させるまで解 脱してはいけないという師の教えを守り、誰彼構わずに灌頂を授けていた が、マハーデーヴァから信仰と智恵ある者にのみに灌頂を授けるように命じ られ、その命令の通り、今も終わらずに人々を灌頂し続けているというもの である。このゴーラクシャ伝の最後は「業が清らかな者は吉日にダマル太鼓 の音が聞こえるだろう。そうでない者には聞こえない」という不思議なメッ セージとともに締めくくられている。。このメッセージの意を酌むと、灌頂 を行うための吉日、もしくはゴーラクシャと何か縁のある聖日に、ゴーラク シャ自身が打ち鳴らす、あるいは彼の霊験によって自然に鳴り響くダマル太 鼓の音が聞こえてくる、ということなのであろうが、メッセージに至るまで に必要な物語情報が欠けており、「雑な」行状記である感が否めない。

一方、チャウランギーの行状記は、ゴーラクシャ伝とチャウランギー伝の 両伝を利用し、詳しく説かれている。この物語はベンガル地方からパンジャー ブ地方まで、広い地域で語り継がれた物語であり、美しい王子が継母に懸想

405 (14)

五ナータ

『八十四成就者伝』



『八十四成就者伝』は個々のシッダの行状記のランダムな集成であるため、 師資相承の系譜を述べるものではないが、それぞれのシッダの行状の中で師 弟関係が言及されていることがあり、この五名についてはチャウランギーの 師について若干の相違があるものの、ナータの伝統と同じく二つのグループ が形成されている。

前者のグループ、マツェーンドラ、ゴーラクシャ、チャウランギーの三人の『八十四成就者伝』における扱いについては、アバヤダッタシュリーの態度や、伝説自体の内容から、アバヤダッタシュリーが彼らをシヴァ教徒として認識していたであろうことが垣間見える。アビナヴァグプタ (Abhinavagupta, 990頃 –1070頃)の『タントラーローカ(Tantrāloka)』は、シヴァ教のカウラ(Kaula)²の儀礼を解説する中で、マツェーンドラをシッダ(siddha)として祀るべきことを述べているので、アバヤダッタシュリーもマツェーンドラが元々仏教徒ではないことは承知していたのではないかと思われる。

『八十四成就者伝』においてマツェーンドラは「ミーナパー (Mīnapā)」と称されている。これは魚を意味する「mīna」と、敬称の「pāda」の省略形「pā」との複合語である。このミーナ伝には、彼の師がマハーデーヴァ (Mahādeva)、つまりシヴァ神であることが明記されており、行状記の大部分を占めているのは、ナータの伝統においてもよく知られたマツェーンドラの伝説、つまり

性について検討していきたい。具体的に念頭に置いているのは、シヴァ教のナータの伝統である。『八十四成就者伝』にはカーンハをはじめ、シヴァ教のナータの伝統と共有されているシッダたちが登場する。彼らの伝説を確認しながら、それらの伝説の来歴ついて考察したい。

5 12世紀における五ナータ①:マツェーンドラ、ゴーラクシャ、チャウランギー

ナータ・サンプラダーヤは組織としての歴史が比較的浅く、文献上で確認できる事例は17世紀の初めからとの指摘がある(Mallinson 2011, pp.409-413)。しかしナータと称された聖者たちが史料の上に登場してくるのは11世紀頃であり、David Gordon White は、カルナータカのシッデーシュヴァラ(Siddheśvara)寺院の建立の際に刻まれた1030年の碑文に、アーディナータ(Adinātha)で、「-nātha」を接尾辞に持つ人物の名が刻まれていることを報告している(White 1996, pp.95-96)。ゴーラクシャ流のナータの伝統の濫觴をどの地点に定めるのかという問題は、歴史的人物としてのゴーラクシャの年代とともに様々に論じられてきたが、諸師の見解は一致していない。この問題に関連してしばしば引き合いに出されるのが、『八十四成就者伝』である。『八十四成就者伝』はゴーラクシャについて記した文献としては成立が古く、これを根拠にゴーラクシャはもともと仏教徒であったのだとする見解すらある。

『八十四成就者伝』にはゴーラクシャばかりでなく、ナータの伝統で尊ばれている「五ナータ」が全て登場している。ナータの伝統ではクリシュナ・アーチャールヤも五ナータの一人に数えられており、カーニパナータ(Kānip(h)anātha)として知られている。

五ナータのうちマツェーンドラ (Matyendra) とジャーランダラ (Jālandhara) は、アーディナータ (Ādinātha) としてのシヴァ神より直接教えを授かったナータである。前者はゴーラクシャに、そしてゴーラクシャはチャウランギーに教えを授け、後者はカーニパに教えを授けた、という関係が成り立っている。

407 (12)

ちなみに『八十四成就者伝』のシッダたちの中で、現身における死が言及されているのは、カーンハとナーガールジュナのみである。ナーガールジュナについては布施行のために自ら首を切って死んだとする伝説が広く知られていたため、アバヤダッタシュリーもその死因については改変を加えることなく、これを採用している。この伝説も『大唐西域記』に採録されている古い伝説であり、ナーガールジュナの不老長生をめぐる伝説の一部をなしている。ナーガールジュナには古くから錬金術(Rasa)と長生術(Rasāyana)に関する伝説があったため、中世インドにおいて錬金術と長生術を兼ね備えた技法の成就者、ラサシッダ(Rasasiddha)としてシヴァ教徒の間に受け入れられていった。

なお、『八十四成就者伝』におけるナーガールジュナの死をめぐる伝説には、古い形を伝える『大唐西域記』や『カターサリットサーガラ』にはない付加部分がある。それは、ナーガールジュナの死後、八人のヤクシニー(yakṣiṇī)たちがその身体を守護し、弥勒仏が現れる時に再び起き上がるという復活伝説である。ナーガールジュナは一旦死んでしまっているため、シッダの類型としてはイレギュラーな復活という形が採用されたのであろう。この復活伝説はシッダたちの伝統が形成されていく過程において、不老長生の実践と密接な関わりを持つシュリー山の信仰と関連付けられて成立したことを別の論文で指摘した(山野 2009 pp.202-224)。

カーンハの死をめぐるエピソードについても同様に、既によく知られた伝説が存在していたために、アバヤダッタシュリーもここでカーンハに一旦死んでもらわざるを得なかったのだろう。そこでカーンハをシッダたちのリストに加えるために、最後に「天空に昇る」という霊験が付加されたのではないだろうか。そのように考えると、異熟身を離れたものの、天空へ昇ったのだとする矛盾的な記述も理解しやすい。つまり、カーンハには、ナーガールジュナやナーガボーディのように、仏教のシッダの伝統が形成される以前から流布していた伝説、あるいは仏教のシッダの伝統の外で成立、流布していた伝説があった、と疑ってよいように思われる。

「仏教のシッダの伝統の外」と一先ず曖昧な表現をしたが、次にこの可能

(11) 408

うに思われる。興味深いことに、これらのシッダの多くがシヴァ教の伝統と 共有されている聖者たちである。

『八十四成就者伝』シヴァ教の伝統と共有されているシッダ

	84 Siddhas	エンディング	Rasasiddha	Haṭhayoga- pradīpikā	9 Nāthas
1	Lūyīpā	明記なし			
5	Śabarapā	弥勒が出現するまでの間 ジャンブー州に身をとど めている。		Śabāra	
8	Mīnapā	世間的なシッディを得てから、菩薩地を歩み、天空 に昇った。	Mīnanātha (ĀK)	Matsyendra Mīna	Matsyendra (YSĀ) Mīna (GV, NC)
9	Gorakṣapā	今でも活動は続いており、 人々を灌頂している。	Gorakṣa (ĀK)	Gorakṣa	Gorakh (GV, YSĀ) Gorakṣa (NC)
10	Caurāṅgipā	明記なし 人に教えを授けず、木に授 けたので、その木が不死と なり今も存在している。	Cauraṅgi (ĀK)	Cauraṅgī	
13	Tantipā	天空に昇った。		Timțini	
16	Nāgārjuna	その身体は弥勒が出現するとき、再び起き上がり有情の利益をなす。	Nāgārjuna (ĀK, RRĀ, RRS)		Nāgārjuna (NC)
17	Kāṅhapā	異熟身を離れて、天空に 昇った。			Kāṅhapā (GV) Kaṇika (NC)
46	Jālandhara	天空に昇った。	Jārandreśa (ĀK)		Jālandhari (GV) Jālandhara (YSĀ)
64	Carbaripā	明記なし チャパリパの道場は今でも たくさんのヨーガ行者がお り、そこでは世間的なシッ ディが速やかに達成され る。弥勒が出現するまでそ の道場は存続する。	Carpaṭi (ĀK, RRĀ) Carpatin (RRS)	Carpați	
72	Kapālapā	五百年間衆生利益を行 なった後に天空に昇った。	Kāpālika (RRĀ, RRS) Kapālī (RRS)	Kapālī Kāpālika	
76	Nāgabodhi	弥勒の出現まで二万年の 間、シュリー山にいる。	Nāgabudhi (RRĀ) Nagabodhi (RRS)		
84	Vyālipā	明記なし	Vyāḍi (ĀK,RRS) Vyālācārya(RRĀ)		

*『The Alchemical Body』(White 1996, 78-101) のラサシッダ、ナータのリストの表を参照して作成した。ただしテキストを確認して名前の表記を改めた箇所がある。

【略号】 ĀK: 『Ānandakanda』 GV: 『Goraksavijay』 NC: 『Navanāthacaritra』

RRĀ: 『Rasaratnākara』 RRS: 『Rasaratnasamuccaya』 YSĀ: 『Yogisampradāyāviṣkṛti』

409 (10)

記』に採録されているもので、シッダたちの不老長生伝説の原型とも見なし得るものである。玄奘(602-664)が「那羯磔迦(Dhānyakaṭaka)國」の城南にある大山の洞窟にまつわる故事として伝えている婆毘吠伽(Bhāviveka)の伝説は、彼が弥勒の下生を待って、この洞窟の奥深くで不老長生を保っているとするものである。その記事によると、婆毘吠伽は執金剛神(Vajradhara)から阿修羅窟の岩壁を開く呪法を授けられ、そこで三年の修行の後、芥子に呪文をかけて岩壁を撃ち、阿修羅窟の入り口を開いて、慈氏の下生を待つためその奥深くへと入っていったという。

ここで言及されている阿修羅窟とはアスラ(asura)の都城のある地下世界をいう。地下世界といっても日本人がイメージするような冥界のような場所ではなく、インドにおけるアスラの地下世界は、デーヴァ(deva)の天界のカウンターパートとして想定されており、金、銀、宝石で満たされ、美しい園林や壮麗な宮殿で飾られた理想郷である。バーヴィヴェーカの伝説で言及されている阿修羅窟の前で呪を唱え、芥子を投げ打つ呪法は、『ブリハットカター』などの説話やタントラ文献の中でもしばしば言及されるものであり、ヴィディヤーダラのシッディを獲得する成就法(sādhana)の一つとされている。仏教徒たちは、こうしたヴィディヤーダラの不老長生信仰に「弥勒が出現するまで現身を保つ」とする仏教的な意義を与えて、聖者たちの不老長生伝説をつくりあげた。

さて、『八十四成就者伝』おけるシッダたちの霊験譚の最後に着目してみると、「天空に昇る」というスタンダードのエンディングから外れた内容を持っているシッダたちが若干いることに気付く。このうち、弥勒が出現するまで現身を保っているとする不老長生伝説を持つ者たちが、シャバリパー(Śabaripā)とナーガボーディ(Nāgabodhi)の二名である。後者のナーガボーディの長生伝説は平安初期に日本へも伝えられており、起源の古い伝説であることが伺える。

『八十四成就者伝』のシッダたちの行状記は、もとより個別の伝説の集成 であろうが、エンディングの類型から見てイレギュラーな内容を持つシッダ たちは、とりわけ他のシッダたちとは異なる伝説の成立背景をもっていたよ

(9)

ンハの偉大さは些も示されておらず、非道な行いの報いとして呪われて死んだということになっている。

シッダの行状記としてはイレギュラーなこのカーンハ伝は、どのような成立背景をもっていたのだろうか。以下に、カーンハ伝を含む数名のシッダたちの行状記を参照しながら、仏教のシッダの伝統がどのように形成され、またシヴァ教のナータの伝統とどのような接点をもっていたのかを、三つのトピックから考察していきたい。

- ―シッダの不老長生伝説の類型(4節)
- 12 世紀における五ナータ (5・6 節)
- ―仏教徒のカーパーリカ (7 節)

4 シッダの不老長生伝説の類型

『八十四成就者伝』のシッダたちの行状記は、「天空に昇る」という霊験を示してエンディングを迎えるものが殆どである。シッダとは内面的な悟りを完成したのみならず、外面的にも霊験を現し、不老長生を完成した存在である。ここでの「天空に昇る」という霊験は、外面的な「身体の完成 (dehasiddhi)」、つまり不老長生を獲得したことの表象であり、ヴィディヤーダラのシッディを得たことを示唆している。

『ブリハットカター (Bṛhatkathā)』などの説話や、土地の民話を通して、インドの人々に知られていた神仙郷の住人、ヴィディヤーダラは、空を翔け、美しい容貌を具え、永遠の若さを保ち、呪術の知識によって姿を消したり瞬時に移動したりし、剣によって地下世界 (pātāla) を支配し、アスラの美女たちを妻とする等の属性を有する存在と見なされていた。初期の仏教タントラの伝統においてヴィドヤーダラは行者たちの理想像とみなされ、行者そのものを指す言葉ともなり、中後期タントラの伝統におけるシッダ (siddha)の前身の一つとなった。

ここに一つ、いまだシッダの伝統が形成される以前のヴィディヤーダラの 不老長生信仰を下敷きにした仏教の聖者の霊験譚がある。これは『大唐西域

411 (8)

島へ渡ろうとし、弟子たちを海岸にのこしたまま、神力によって一人で海を渡りはじめた。その時またもや自分の能力は師よりも優れているとの慢心をおこし、その途端に海に沈んでしまう。なんとか海面に浮かび上がることが出来た時、天空に現れた彼の師、ジャーランダラより、ダルマパーラ王の統治するシャーリプトラに住む織物職人のシッダのもとへ行き、その者に師事するように助言された。恥じ入ったカーンハは師の命に従い、その地へ赴き、織物職人を探し当てて、その者に仕えるのであるが、結局、織物職人の命令(それには屍林において死体の肉を食べたり、大便によってつくられた丸薬を摂取したりといったことも含まれるのであるが)に満足に従うことができないまま、その地から逃げ去ってしまう。

またある時、果樹園で果実を請うた時、これを与えてくれなかった少女をマントラで呪って害し、逆にその少女から呪いをかけられ、重い病にかかってしまう。このエピソードには、細部や登場人物が異なるヴァリエーションが仏教外にも伝承されている。『八十四成就者伝』のヴァージョンでは、カーンハは結局、この病が原因でこの世を去ることになる。重い病にかかったカーンハは、ダーキニーに頼んでシュリー山へ薬を取りに行かせるが、ダーキニーは帰路、ある老婆(それは件の少女が変装していたのであるが)にだまされて薬を奪われてしまう。結局、薬を得られずに、カーンハは弟子たちにチンナムンダー(Chinnamuṇḍā)」の教えを授けた後に、異熟身を離れ、天空へ昇るという結末を迎える。その後、件のダーキニーは少女を探し出してマントラで呪い殺したという後味の悪い後日譚が語られる。

ちなみに、シッダたちが天空に昇る際には、「この身のまま」昇るのが通常であり、現身において不老長生を獲得することこそが、ヴィディヤーダラのシッディの内容となっている。しかしながらカーンハの場合は、「天空へ昇った」とはされているものの、「異熟身を離れた」と記されており、現身における死が示唆されている。そして、この物語は「慢心と嫉みは障害である」という警句により締めくくられている。

以上のように『八十四成就者伝』におけるカーンハの物語は、ヨーガ行者たちへ「慢心と嫉み」への諌めを説くための教訓譚のようになっており、カー

(7) 412

3『八十四成就者伝』におけるカーンハ

アバヤダッタシュリー (12世紀頃) の『八十四成就者伝』は、当時のヨーガ行者たちにシッダとして崇められた八十四人の聖者たちの行状記をまとめたものである。行状記といっても、彼らの歴史的な偉業を記録したものではなく、読み語り向きの霊験譚の集成である。

『八十四成就者伝』に登場するシッダたちは、世捨人として森や洞窟、墓場で修行し、あるいは世俗人としての生活を送りつつ、不可思議な力を具え、無分別の境地を体得し、最後には天空へ昇るという霊験を示して地上から姿を消す。羽化登仙を彷彿させるこの最後の霊験は、彼らがインド版の神仙であるヴィディヤーダラ(vidyādhara) のシッディを得たことを示唆しており、不老長生の存在となったことを含意する。

この霊験譚を集成した者の意図するところは、常識では量ることのできないシッダたちの行動や霊験によって人々を驚嘆させ、世俗と真理という分別をこえたシッダたちの悟りの境地を示すことにあったように見えるが、この霊験譚の中には、シッダたちへの畏敬の念を喚起させるというよりも、ただ単に悪い印象しか与えていないようなストーリーが存在する。それがクリシュナ・アーチャールヤの物語である。

『八十四成就者伝』におけるクリシュナ・アーチャールヤは「カーンハパー (Kānhapā)」と称されている。これは黒を意味する古ベンガル語「Kānha」と、敬称の「pāda」の省略形「pā」との複合語である。ここではカーンハはソーマプリー (Somapurī) 僧院の比丘であったとされ、ジャーランダラ (Jālandhara) の弟子となり、師よりヘーヴァジュラの灌頂と教示を受けたとされている。ある時カーンハはヘーヴァジュラの神々を目の当たりにし、またある時は、足が石に沈んだり、逆に足が地面から浮いたりした。さらにある時には、頭上に七つの傘や、自ずから音を発するダマル太鼓(ḍamaru)」が現れた。このように彼には次から次へと霊験が現れるが、その度に慢心を起こしては、守護者のダーキニー(dākinī)にたしなめられている。

ある時、三千人もの弟子を引き連れて、布教のためにランカー (Lankā)

413 (6)

に実在した人物と想定されているものの、伝説的な要素があまりにも多く、 彼に帰せられる 100 以上の著作の内容も多種多様であり、その実像について 知ることは難しい。

チベットでは二人のクリシュナ・アーチャールヤの存在が想定されており、ターラナータは、ジャーランダラ(Jālandhara)の弟子のクリシュナ・アーチャールヤと、クリシュナ・アーチャールヤの曾孫弟子にあたるクリシュナ・アーチャールヤの二人を区別している。前者はチャンドラ朝のゴーピーチャンドラ(Gopīcandra)王の時代の人物、後者はパーラ朝のデーヴァパーラ(Devapāla)王の時代の人物とする。特に前者については、ゴーパーラ(Gopāla)王の即位の七年前を没年とするクシェーメーンドラ(Kṣemendra, 990 頃 –1070 頃)の説をあげ、具体的な年代を与えている。これによれば、前者は8世紀に活躍した人物ということになる。

近年、クリシュナ・アーチャールヤの『ドーハコーシャ(Dohakoṣa)』の校訂テキストと翻訳を発表した Julian Schott は、『ドーハコーシャ』の詩人であり、『チャクラサンヴァラ(Cakrasaṃvara)』の相承者としてのクリシュナを8世紀から12世紀頃の人物、『ヨーガラトナマーラー(Yogaratnamālā)』の著者としてのクリシュナを12世紀以降の人物と想定している(Schott 2019, pp.106-111)。このように複数のクリシュナ・アーチャールヤを想定する説は、クリシュナ・アーチャールヤに帰せられる多数の著作を一人の歴史的人物の手に帰することができないという事実から導き出された一つの解決策であるといえる。しかし、クリシュナ・アーチャールヤのそれぞれの著作の内容を比較検討するなら、二人よりもはるかに多くのクリシュナ・アーチャールヤを想定しなければならないことになるだろう。

この研究では、伝説の中から歴史的人物の居場所を強いて定めたり、また 複数の歴史的人物の存在を前提としたりといったことはしない。クリシュナ・ アーチャールヤの様々な伝説をあくまで一人の伝説的人物の展開相として捉 えていく。伝説の担い手、つまり伝説を語り伝えていったヨーガ行者たちの 伝統の側に焦点を当て、これらの伝説を読み解いていこうというのが、この 研究の主旨であるからである。

(5) 414

ついては、稿を改めて「チャルヤーパーの徒」について論じる際に検討する ことにしよう。

2 クリシュナ・アーチャールヤの伝説と史実性の問題

クリシュナ・アーチャールヤについて記した資料には以下の三種類がある。第一は仏教徒による資料であり、主なものにアバヤダッタシュリー(12世紀)『八十四成就者伝』、ターラナータ(1575–1634)『大アーチャルヤ・チャルヤーダレーンドラの不思議な伝記:妙なる調べ(sLob dpon chen po spyod 'chang dbang po'i rnam thar ngo mtshar snyan pa'i sgra dbyangs)』(以下『チャルヤーダレーンドラ伝(sPyod 'chang dbang po'i rnam thar)』)がある。これらは成立年代が推定できることも相まって、彼の伝記を知る上での主要な資料とされているが、その内容は彼に関する伝説の集成である。

第二は主に口承で伝えられてきた資料であり、『ゴーラクシャ・ヴィジャイ(Gorakṣa Vijay)』や『ゴーピーチャーンデール・ギーティ(Gopīcānder Gīt)』など、ゴーラクシャやゴーピーチャンドラ王の物語に登場する彼に関する記事である。

第三は彼に帰せられる詩である。ベンガル地方で詩人としても知られているクリシュナ・アーチャールヤには、『チャルヤーギーティ(Caryāgīti)』(または『チャルヤーパーダ(Caryāpāda)』)に13首、また彼の『ドーハコーシャ(Dohakoṣa)』に32 偈により構成される詩が伝存している。これらの詩の中には、彼自身に関する言及が有る。この研究ではこれらの資料を参照しながら、それぞれに描かれたクリシュナ・アーチャールヤのイメージを概観し、伝説の変遷とその背景を考察していく予定である。

なお、クリシュナ・アーチャールヤの生存年代については諸説あり、伝説にあらわれるチャンドラ朝あるいはパーラ朝の王との同時代性から、概ね8世紀から12世紀頃に活躍した歴史的人物と考えられている。また、彼に帰せられる詩を収録した『チャルヤーギーティ』の成立年代も7世紀から14世紀と、想定される年代の幅は広く、諸師の見解は一致していない。歴史的

415 (4)

(Abhayadattaśrī, 12世紀頃) の『八十四成就者伝 (Caturaśītisiddhapravṛtti)』を とりあげ、仏教のシッダとシヴァ教のナータの伝統の接点を探っていきたい。

1 クリシュナ・アーチャールヤの名称

クリシュナ・アーチャールヤは、様々な呼称をもっている。チベット語では「Nag po spyod pa」あるいは「sPyod pa pa」と呼ばれることが多い。前者は「nag po (kṛṣṇa; 黒)」と「spyod pa (caryā; 行、遍歴行)」の複合語であるので、サンスクリット語にするとクリシュナチャルヤー(Kṛṣṇacaryā)となるが、現在、仏教関連で彼の名前が表記される際には、「kṛṣṇa (黒)」と「ācārya (師)」の複合語であるクリシュナ・アーチャールヤ(Kṛṣṇācārya)を一般的に用いるので、本論でもこの呼び名を採用している。

仏教関連の論文では主に「クリシュナ(krsna)」の呼び名を用いているが、 この聖者はその信仰の大衆性と地域性を反映して、サンスクリット語の「ク リシュナ (krsna)」よりもむしろ、俗語や方言による名で呼ばれることの方 が多い。「黒」を意味する古ベンガル語「Kānha」をはじめ、「Kanha」「Kānhu」 「Kanhu」「Kāhuna」「Kānupa」「Kānipa」「Kānipha」「Kānipha」「Kanho」 「Kanari」等、地域や時代により様々な呼び名を有している。複合語として 付加される敬称は、主に仏教で用いられる「-ācārya (師)」よりも、「-pāda (足 下)」「-pā (pāda の省略形)」、「-nātha (救世者)」などを用いることの方が多い。 一方のチベット語の「sPyod pa pa」は、「Nag po spyod pa」の後半部分「spyod pa (caryā; 行、遍歴行)」に敬称の接尾辞「pa (pā; pāda の省略形)」を付加 したもので、インドの言葉に戻すと「Caryāpā」となる。「caryā」を名の一 部とする彼の異称として、ターラナータはこの他に「Caryavajra (sic.)」。や 「Caryadharipa (sic.)」。などをあげている。後者の名称は、「caryā (行、遍歴行)」 を「dhārin (保持する者)」を意味し、ターラナータがクリシュナ・アーチャー ルヤの伝記のタイトルの中で採用している呼び名である。ターラナータは この「carvā」の語を、修行全般を指す一般的な用語としてではなく、ある 特定の行を含意するものとして使用しているように見える。「carvā」の定義 Templeman は、ヨーガ行者たちにとって聖地とは、排他的な信仰の場所ではなく、むしろ出会いの場、交流の場であったと解している(Templeman 1997, pp.957)。

ヨーガ行者のコミュニティーにおける宗教間の交流は活発で、彼らは共通の目標であるシッディ(siddhi)²の獲得を目指して、諸流の教えを学び、聖地を共有し、また双方の聖者を貸借して、その霊験に預かっていた。こうした宗教間の聖者の貸借、あるいは共有関係は、これまでの私の研究における関心の一つでもあった。『シッダ・ナーガールジュナ ータントラ世界における聖者伝説の展開―』(山野 2012)では、大乗仏教史上最も著名な論師、ナーガールジュナ(Nāgārjuna)が、中世インドにおいて仏教ばかりでなく、ヒンドゥー教、ジャイナ教においてシッダ(siddha)³として崇拝されるに至った聖者伝説の展開を追い、また昨年の論文「16世紀インドにおける仏教徒のナータ」(山野 2021)では、仏教徒たちがナータの伝統において尊ばれたゴーラクシャ(Gorakṣa)、ミーナ(Mīna)、チャウランギー(Cauraṅgī)を系譜に組み込んだ、仏教独自のナータの法流を考案していたことを明らかにした。

今回とりあげるのは、ゴーラクシャ同様、シヴァ教徒と仏教徒、さらにはスーフィーによって共有された聖者、クリシュナ・アーチャールヤ(Kṛṣṇaācārya)である。チベット仏教では『チャクラサンヴァラ(Cakrasaṃvara)』や『ヘーヴァジュラ (Hevajra)』の相承者として広く知られるクリシュナ・アーチャールヤであるが、ナータの伝統では、ゴーラクシャのライバル、カーニパナータ (Kānip(h)anātha) として知られており、またスーフィーの伝統では、シャーラムザン (Shah Ramzan)等のムスリム名を有している (Hayden 2002, pp.209-210) (Burman 2002, p.39, p.87)。この研究では、ヨーガ行者たちの宗教間の交流に注目しながら、12世紀以降の仏教徒のヨーガ行者たちの伝統を明らかすることを目的に、クリシュナ・アーチャールヤの伝説と、彼を祖師とする「チャルヤーパー (Caryāpā) の徒」と称されたヨーガ行者たちの伝統について論じていく予定である。今回はその出発点として、初期のクリシュナ・アーチャールヤの伝説が収録されているアバヤダッタシュリー

417 (2)

クリシュナ・アーチャールヤまたはカーンハ 一仏教のシッダとシヴァ教のナータの交流点—

山野千恵子

はじめに

インドの仏教はイスラーム勢力の侵攻によって13世紀に消滅したと見なされている。しかし実際には、デリースルターン朝以降も東インド、南インド、西インドには仏教徒が存在しており、受戒した比丘や沙弥、また在家者が大乗仏教の教えを学んでいた。さらに、これら従来型の仏教徒たちの他に、聖地を経巡りながら瞑想修行をする遍歴のヨーガ行者たちが活動していた。

昨年の論文では、チベット仏教徒のターラナータ(Tāranātha, 1575-1634)の証言に基づき、16世紀のインド仏教の様相を紹介し、ターラナータの師であるインドのヨーガ行者、ブッダグプタナータ(Buddhagupranātha, 1514-1610)の行状記をもとに、当時の遍歴のヨーガ行者たちについて論じた。この時代、ハタ・ヨーガ(Haṭhayoga)の教えを継承するナータ・サンプラダーヤ(Nāthasampradāya)はすでに十二派を形成しており、シヴァ教を信仰背景とするゴーラクシャ流のハタ・ヨーガは、仏教、ジャイナ教、スーフィーのヨーガの伝統に広く影響を与えていた。当時のヨーガ行者たちは、諸流の師を尋ね歩き、諸宗教の聖地や宗教施設を訪れており、仏教徒がゴーラクシャ流の教えを受け、あるいはゴーラクシャの徒が金剛乗の教えを受けることも可能であった。ブッダグプタナータもそうしたヨーガ行者の一人であった。

ブッダグプタナータが遍歴で訪れた土地には、仏教、ヒンドゥー教、双方の聖地が含まれ、さらに彼はイスラームの宗教施設に滞在していたこともある。ブッダグプタナータの行状記のチベット語テキストを出版した David

(1) 418