

第七部会

イスラム倫理思想の枠組み

塩尻 和子

イスラムにおいては神の絶対性・超越性が強調されるあまり、人間の側からの倫理は重要視されないうらいがあるが、来世における褒賞と刑罰という終末思想とあいまって特徴的な倫理思想の潮流が見られる。この中からミスカワイフによる哲学的倫理思想を中心に、神秘主義思想の倫理観を考察し、ムウタジラ派の客観的な倫理的立場との比較を試みたい。

ミスカワイフ（九三六―一〇三〇？）はイスラム哲学者の中では最初に倫理思想を取り上げた学者であるが、特にプラトン、アリストテレスの影響を強く受けている。彼が挙げる知恵、節制、勇氣、正義という四つの美德はプラトンの挙げる徳目と変わらないが、全く個人的な資質として考えられている。これらの美德は靈魂の三つの能力作用から生じて来るものとされ、靈魂の思考力が中庸であれば知恵が、怒りの能力が中庸であれば勇氣が、欲求力が中庸であれば節制の美德が生じる。最後の正義は、これら三つの美德が統合され完成されて生じるものとされる。

これらの美德はまた幸福と結び付いている。幸福は最も完全

な善であり、道徳的に完全な人間にのみ与えられる。究極の幸福は「神的行為への道である」として、人間が第一善である神へ近づくことが徳の最終段階である。

ミスカワイフの倫理思想には宗教的な関心が乏しいと言われるが、究極の目標である幸福は神に限りなく接近することであるとすると、ある意味では宗教的な側面が認められると言えよう。勿論、この考えは、究極の幸福は神的な存在との類同性であるとするアリストテレスの主張に影響を受けたものであるが、ミスカワイフにおいては「神との類同性」ではなく、あくまでも「神への接近」が採られている点にイスラム的な構造を見ることができよう。

ミスカワイフは倫理は人倫であるとして神秘主義や隠遁生活を批判する。しかしこのような「神への接近」には神秘主義的な要素も見られることが注目されよう。

神秘主義においても倫理的規範の順守は厳しく求められる。それは人倫の規範ではなく、神と自己との緊張関係における規範とならなければならない。神秘主義者は禁欲的修業によって（禁欲主義と神秘主義とは厳密にはひとつではないが）自己を抑制し、靈魂を浄化して、一層神に近づこうとする。それと同時に神との神秘的合一（タウヒード）が究極的な目標となる。修業によって神と自己との緊張関係、つまり二元の対立を超越しようとする者にとって、神の命令や義務の存在を認めることさえ二元論になると考えられる。神に自己が完全に融合し、神と自己を隔てるものがすべて消滅した神秘的合一の次元では、

善悪も神への服従も背信も、この世に存在する限り、すべては神の意志と一致することになる。そこでは具体的なシャリーアの行為規範や倫理的な価値判断もはや意味をなさない。完全なタウヒードの次元ではこの世と来世という区別すらないのである。

イスラムにおいて極めて理性的な客観的倫理思想を標榜したムウタジラ派は、このような二種の傾向に対して、来世における褒賞と刑罰という終末論に立ち、人間の能力と責任を問いつけた。啓示より理性を重要視するムウタジラ派の立場は、その倫理思想の最終目標を来世におくことよって、宗教倫理思想の枠組みから離脱することを免れたのである。

イスラム倫理思想は価値判断の性質、終末論の成否、啓示(シャリーア)との関係などを基準としてその枠組みが決定される。このように考えると、一見独立しているように見えるそれぞれの倫理思想が、相互に極めて密接に関わりあっていることが明らかになるであろう。

イスラムアフマディー派の預言者観

磯崎定基

アフマディー派教義の特殊性は、創始者ミルザ・グラーム・アフマッド(一九〇八歿)を預言者(ナビー)の一人と信じイスラム暦一四世紀の改革者(ムジャッデド)、神より啓示を受

ける者(ムハッデス)、救済者(メンシア、マハディー)などとみなし、更には、イエスキリストのカシミールでの自然死説、武力によらず筆や弁論によるジハード論をとなえる点などにみられる。

周知のように、クルアーン三三章四〇節には、「預言者ムハンマドは、ハータム・ン・ナビーインである」と記されており、「封緘、シール」と訳される「ハータム」は同根の「ハータム」という言葉同様「最後の者」を意味すると解釈されている。つまりムハンマドの後にはいかなる預言者も現われないうのがムスリムの一般的解釈となっておりこの点タバリ(九二三歿)、ガザーリー(一一一五歿)、バイダーウイー(一二九一歿)といった学者らの解釈も「ムハンマドを最後の預言者と認めない者はムスリムではない」(イブン・ヌジャイム(一五六二歿)との見解上に差異はみられない。イブン・タイミーヤ(一三二八歿)は「クルアーン同様にハディースにも言及がみられる場合その事象は決定的である」と述べているが、上記に関連しては、預言者ムハンマド自身の「私の後に預言者は存在しない」(フハーリー)という言葉が知られている。

アフマディー派創始者ミルザ・グラームは勿論これらを否認したわけではなく、ムハンマドがハータム・ン・ナビーインであることは疑念なく信奉していると宣言している。ただ、彼の場合、ハータム即ち封緘を最後の者という意味に直接的に結びつける解釈はしていない。ハータムの語根「ハタマ」の第一義は「封緘する」であり「完了する、最後である」との意味は

第二義でしかないとしてむしろ第一義に注目し封印される中味の真正さ、最善さを意味するものとしてこのハータムという言葉が使われたと理解したのである。従って彼はムハンマドの後にも預言者が現われ得ることを否定していない。

これを立証するものとして彼は、タブーク遠征の折ムハンマドが従兄のアリーに「私とお前はモーゼとアロンの関係に等しい」と述べ、アリーを預言者アロンになぞらえたこと、また、愛児イブラヒームの夭折を悲しみ、「もし生き得たら預言者たり得ただろうに」と語ったこと、更に、アーイシャの言葉「預言者ムハンマドの後に預言者が存在しないと云ってはならない」と語ったハディース中の記述などを引用している。彼はまた別に、ムハンマド・ターヒル（一一一三歿）やシャー・ワリウッラー（一七六二歿）などの「ムハンマドをもって預言者が終るとは、彼の後新たな教義をもたらす預言者はいない」という意味である」といった言葉も彼の主張の根拠として紹介している。

ミルザ自身の預言者観については「私は靈示を受け未知の事柄を多く知り得た。私は靈示を受けた者は預言者の資格を有すると信ずる。靈示に疑念を抱くことは不信であり来世の望みを絶たれることになる。ただ預言者といっても私はムハンマドのような立法型の預言者ではない。彼の伝えた教えを守り、それを世に施行する役目を任うれば、ムハンマドの影（ジッル）に当る預言者にすぎない」などの言葉が知られている。ともあれ、アフマディー派によると預言者には二種あり、第一は独立

立法型（ムスタキール）で新しい社会の創始者になる者、第二は先行預言者の教えを信奉し世にそれを施行するタイプの預言者で前者の影または投影（ブルーズ）であるという。これはまた先行預言者が築いた社会の一員たることから、ウンマティー（同国人）ともよばれると説明されている。ミルザ・グラームがこのタイプに属することはいうまでもない。

アフマディー派の創始者ミルザ・グラームは自己の靈的体験を軸としてクルアーンやハディースの解釈の再吟味を通じ、己れが預言者の一人であるとの信念を抱くに至ったのである。

イスラーム教資料よりみた

インド仏教の衰亡

——西インドを中心にして——

保坂俊司

はじめに

インド仏教のインド社会からの実質的消滅という歴史的な事実は、仏教史学の研究分野としてのみならず、宗教学的にも大きな研究テーマである。

ところが、この重大事実にたいする研究は、わずかに碑文やチベット僧の旅行記（一三世紀）による研究があるものの、ほとんど手付かずのまま放置されてきたというのが現状である。その理由として挙げられるのが、仏教の衰退過程を物語る歴史

資料の欠如である。たしかにインド文化（ヒンドゥー教系）の伝統では、歴史的な事実を記録するということに、注意が払われなかったために、インド仏教の衰亡をインド人自身の記述から立証することは難しい、という現実はある。

しかし、ことインド仏教の衰亡を論ずる場合、特に西インドの八世紀以後に関して言えば、ムスリムによる歴史文献が少なからず存在する。そして、これらの文献の中には、当時の西インド社会が詳しく述べられているのみならず、当時の仏教に関する多くの言及がある。

本研究では、この西インド仏教の衰亡を、一般的にはインド仏教消滅の犯人とされるムスリムの手によるリアルタイムの文献から得られた情報の分析により、西インド仏教の消滅の理由を考察する。

旧秩序の崩壊と仏教者の選択

イスラーム文献によれば西インドでは六二〇年代の半ばまで、仏教徒の王がこの地域を治めていた。当時、仏教は文化的にも、政治的にも西インド社会を支える力をもっていたのである。あるいは、少なくともヒンドゥー教勢力と対等の社会的な勢力をもっていたのである。いわば、仏教徒とヒンドゥー教徒の共存社会が形成されていたのである。これは、普遍宗教である仏教と土着宗教であるヒンドゥー教が、社会的共存関係にあるという、仏教発生以来つづいてきたインド社会における長い伝統的な宗教形態である（今日では、仏教に替わりイスラーム教となっている）。

ところが、この共存関係は西アジアに起こったイスラーム革命に伴う、危峻的な社会状況を反映したヒンドゥー・ナシヨナリズムの台頭と、それを背景としたバラモン種の王国の出現によって、脆くも消し飛んだのである。

つまり、六三〇年代から始まるヒンドゥー教至上主義の台頭は、仏教徒への政治的・宗教的な弾圧という形で出現する。勿論、この間、仏教徒の内に社会的危機感を背景とした宗教運動の高揚があった。その結果従来からあった密教がより体系化され、新しい仏教運動として、急激に発展することになる。その根本經典が『大日経』である。特に、西アジアの超大国ササン朝ペルシャ王朝の衰滅は、それと国境を接するバラモン王朝（チャチュ王朝）に、大きな危機感を抱かせた。この時代より、ヒンドゥー・ナシヨナリズムの運動は、西インドのみならず全インドに急激にたかまり、それと同時に、国内にいる異端分子である仏教徒への弾圧が急激に激しくなったと推定される。特に、バラモン王朝は、仏教をスケープゴートにして、ヒンドゥー・ナシヨナリズムの高揚をはかったのであった。

この間の事情は、七二二年のムハマド・カーセム（六九四―七二三）のインド進攻時に、仏教徒がとった態度に明確に表れている。その典型的な例では、カーセム一行を解放者として都城内に迎え入れ、逆にヒンドゥー教の為政者を追放するという、革命行為まで行なった都市さえ出現した。また、これほど大胆でないにしても、バラモン王朝政府の弾圧に対する不満が

ら多くの仏教徒が、カーセム一行に好意的であったことが、イスラーム文献には記されている。そして、彼らの内少なからずの人々は、自ら進んでイスラーム教へ改宗しているのである。

紙面の都合上詳細を論ずることはできないが、結論から言えば、西インドの仏教衰亡の主犯は、ムスリムではなく、ヒンドゥー教徒であり、仏教徒自身の仏教の放棄が最大の理由であった。しかも、入信は自由だが再改宗を認めないイスラーム教の性質上、一度イスラーム教を受け入れれば、もはや仏教への再改宗はありえず、ここに仏教は殆ど西インド社会から姿を消したのである。(勿論、実際の仏教消滅には数百年単位の時間的な幅がある。詳しくは他の機会に紹介する)。

ゾロアスター教徒パーシーの

家族の構造と聖なる火

中別府 温 和

宗教現象は、家族親族の構造と深く関連しながら存続変容してきている。しかし、布教伝道・改宗を原則として行なわないう宗教集団であるゾロアスター教徒については、家族親族の領域の具体的資料の収集は不十分であった。それを現存するゾ教徒集団パーシーを対象とするフィールドワークおよび史料によって補完する作業をつづけてきている。

これまで、系譜資料 (DISA PŌTHI と VANSHAVALI

CHOPDO) とフィールドワークの資料を使用して、ゾ教徒集団における通婚と養取の形態について考察を進めてきた。

ここでは、聖なる火にパーシーの女子がどのように関わるかを観察することをとおして、ゾ教徒パーシーの家族の構造に関する従来の調査結果の補足を試みようとする。

聖なる火にパーシーの女子がどのように関わっているかを取り出すために、聖なる火に香木を捧げる行為(マーチ)と聖なる火をとおして行なわれる死者供養の儀礼(ムクタードなど)に関するフィールドワークの資料を使用し、従来の調査結果の上にたつて若干の考察を試みる。その内容を、サーサーン朝時代の慣習法典(MADIGAN I HAZAR DADISTAN ET MHD. と略)と対比する。こうした方法によって、パーシーの家族の構造に関する一側面を検討しようとする。

パーシーは財や土地の一部を信託にしてマーチを永続的に行なうべく(TRUST NI MAČD)。その場合、(1)個人あるいは集団が財産の一部を遺言で信託にし、その利子をマーチに使用していく形(資料2・3)、(2)参照)と、(2)既存の信託に資金や土地を委託し、そこから生じる利子や上納をマーチに使用していく形(資料2・1)、(2)参照)とがある。パーシーは、これらの信託をくむことによって、死後「魂の供養」をしてもらえない人物のために、聖火殿においてマーチを行なっていく。資料が示すように、マーチのための信託は「魂

の供養」を目的としてくまれてくる。ナオサリのアータシ・ペーラム（最も聖度の高いと考えられている火）のためのマーチ一七二五事例を観察すると、三三三例が女子名になっている。これらの三三三例をさらに調査していくと、八一名が未婚・一人暮らし・五三名が既婚・子供なし・二九名が娘あり・息子なしとなっている。これらの女子の死後の魂の供養が、信託によるマーチによって永続的に行なわれてきているのである。

この場面での信託は、グシヤラナイーや NIBHAV（資料 2・2）参照）と呼ばれているが、これはサーサーン朝時代の慣習法典（MHD.）の YAZISN NIHADAG（死者供養のための寄進あるいは信託）に相当すると考えられる。古くは教的慣行である。また、信託が「死者の魂の供養」のためによくされる事実は、MHD.（特に MHD. 34）の「死者の魂の供養（RUWAN YAZISN RAY）の残存と考えられる。

ナーシーが高じ価値づけを行なう系譜資料（DISA PÖTHI と VANSHAVALI CHOPDO）に女子名は記されていない（ただし、死者供養の場面で死者名を呼び出すときは、女子名もでてくる場合がある）。死者供養のための養取慣行（PALAK）の場面でも、女子に関わる事例は殆ど観察されない。

しかし、財物の一部を信託にし、そこに相続継承の觀念がはびこる信託マーチの場面では——ここは死者の魂の供養の場面でもあるのだが——、女子がそれらの信託をおこな

こともあるし（資料 2・1 参照）、女子（妻や娘）がそれらを相続することもある（資料 2・4 参照）。

女子が信託をおこなう場合は、遺言の形式をとる（資料 2・1）：MHD. 25. 8—9; 29. 7—9）、信託の相続継承は、(1) 自分の家族の線をたどる形（資料 2・4）と(2) 被信託人の線をたどる形（資料 2・1）、(2)）がある（MHD. 34）、自分自身の魂だけでなく他の人々の魂の供養も含めて信託をくむ思考（資料 2・1）、(3)、(4)：MHD. 35. 9—10）、信託の利子を使用して供養を行なっていく（資料 2・1）、(2)、(3)、(4)：MHD. 34. 2—7）などの事実は、サーサーン朝時代の慣行がパーシーによって保持されていると考えるべきである。

ナウサリでは、ドシバイ・コトワルの遺言によって、聖なる火（DAD GAH）も創設され（一九三三年）、ドシバイ自身と彼女の良心のために年々マンマルガン・ハーシ（AFARGAN BAJ）とムクタード（MUKUTAD）が行なわれつづける。

女子が聖なる火を創設する事実も、サーサーン朝時代の慣習法典のなかに散見する。（MHD. 39. 7. 5. 18）

ハロルド・ブルームとモルモン教

——經典産出仮説の検証——

高山 真知子

ハロルド・ブルームの名は、筒井康隆の小説『文学部唯野教授』の唯野教授の授業にもちよつと登場するが、現実には構造主義・記号論・デコンストラクション等の論争の中で現在活躍しているイェール大学教授の文芸評論家である。本発表では、このブルームの詩人・作家の創作行為に関する一連の仮説が、モルモン教の教祖ジョーゼフ・スミスの一見珍妙な經典産出現象をすつきり説明することができること、このブルームがジョーゼフ・スミスを高く評価し、もし自分が十九世紀に生れていたらモルモン教徒になっていたかもしれないと述べて、今日のモルモン教徒を途感わしていること、ブルームの仮説は他の經典産生過程の説明にも応用できるのではないか、などの点を述べたい。

周知のようにデリダを中心とするいわゆるデコンストラクションを通して、文学作品の作者の主体性というものに大きな疑問が持たれるようになった。「間テクスト性」、「非真正性」などの観念が登場した。しかしブルームはこの大きな潮流への反作用のような形で論争を展開している。その考え方を簡単にまとめると、詩人や作家は以前から存在する作品からの影響に対

する恐怖から出発して、その作品を創造的に誤読し、それをいくつかの流儀で改訂するという形で新しい作品を生みだす。この過程でサブリメーション（崇高性の追求と昇華）が行われ、メタレプシス（先祖返り）が起る。こうして影響の恐怖を乗り越えることのできた者をブルームは「強い詩人」と呼ぶ。この考え方においては、デコンストラクションニスト達の間テクスト性や非真正性の観念は配慮されてはいるが、フロイド的なリビドーの主体、言語を発する主体は健在であり、これが「強い詩人」による「改訂」つまり言い返しのエネルギー源とみなされている。

ブルームはこのような仮説によって多くの偉大な詩人や作家の創作のメカニズムを説明しようとしたが、いわゆる文学作品のみならずカバラや聖書など宗教經典をも分析した。特に最近では *The Book of J* (1991) で旧約聖書編纂のいわゆるヤウイスト（J）資料について、この資料の作者は一人であり、文学作品として書かれたこと、この作者は女性でソロモン王宮の者であること、J資料は後世にどんどん改悪されていったこと、などを主張してアメリカで大きな波紋を投げかけた。

さて、アメリカで十九世紀に生れたモルモン教の教祖ジョーゼフ・スミスはいくつかの經典を著した。それらの由来や内容については従来さまざまな「インチキ起源」説がなされてきたが、詳しい実証研究によりそれらはすべて否定されている。そこで、ブルームの「強い詩人」仮説を用いてみよう。

ジョーゼフ・スミスが一八三〇年から一八四二年に著した主

な経典は「モルモンの書」、「モーゼの書」、「ヨゼフの書」、「アブラハムの書」であり、それぞれは系図的物語である。これらを全体として眺るといくつかの傾向性が認められる。すなわち、系図的物語のカヴァーする時代範囲が作品ごとにとんどん溯ってゆき、エデンの園に達する。それぞれの作品でジョーゼフ・スミスが自己同一視する登場人物が神話時代をどんどん溯ってゆく。また、それぞれの作品に登場するアダムのイメージが、原罪者アダムから神なるアダムへと徐々に変貌する、等。

また最後の作品の直後に成立したモルモン教入信の儀礼の演技においては、入信者は神としてのアダムを演じる。

ブルームの仮説をこれらの創作過程にあてはめると、まずジョーゼフ・スミスは、「間テクスト性」として、ニューイングランドのプロテスタンティズムの持つアダム原罪観からの「影響の恐怖」から出発し、旧約聖書についての「創造的誤読」を通してその「改訂」版としての諸経典を生みだした。そこでは、「崇高性の追求」、漸進的な「先祖返り」が行われて、アダムは神となった。そしてこの変貌はジョーゼフ・スミスによる一夫多妻制の分節化過程とビタリと平行している。

ブルームは『The Book of J』で資料はほとんど改悪されていたと述べているが、その彼にとって、モルモン教の経典とは、改悪されていた聖書を創造的誤読によって本来のユダヤ精神に戻したようなものだというわけなのである。神としてのアダムや一夫多妻も、その文脈で評価される。

なお、モルモン教以外でもキリスト教の外典偽典や日本の偽

典偽書等さまざまな系図的構造を持った経典について、従来のように政治社会的権力闘争による歴史の書き換えと見なす以外に、「強い詩人」による間テクスト性を土台とした創造的言い返しと見なすことができるのではなからうか？ いわゆる神代文字文学もこのような視角から生産的に分析できるのではなからうか？

現代ヒンドゥー教の社会活動

— Kamakrishna Mission and
Sri Aurobindo Ashram —

堀内 みどり

近代から現代にかけて、ヒンドゥー教は思想的にも新しく展開し、インドの独立運動の精神的支柱ともなった。宗教の社会への積極的関与は、政治的・社会的な場面に徐々に見受けられ、アーリヤ・サマージ、ブラフマ・サマージからクリシュナムルティに至るまで多くの思想家や哲学者を生み、また社会的出来事に対してサニヤシンはデモを組織するようにもなった。このような時代の流れの中で、インド国内だけでなく、世界的にも知られるラーマクリシュナ・ミッション（以下ミッションと略）とシュリ・オーロビンド・アシュラム（以下アシュラムと略）を取り上げ、その思想の社会への関わりを考察することは、現代のインドの精神性を理解する一助になると思われる。

る。

両グループはともに宗教体験を持つベンガル人の思想を核に、その後継者が創設した。ラーマクリシュナはその絶対的なバクティによってしばしばカーリー女神を見神し、その体験によって得られた女神からの知識を人々に語り、同時にインドの貧しさに深く心を砕き、これがミッション組織への根拠となった。ヴィヴェーカーナンダは組織化の前にインド中を旅行し、精神的豊かさの為にインドに今何が必要であるかを見聞している。一方オーロピンドは、政界から引退した後、本格的なヨーガの実修と高い教養や深い洞察力によって、ヴェーダ以来の真理を解き明かし、Integral Yoga による Life Divine という視野を開いた。彼や後継者のマザーにはいわゆるカリスマ性があり、その意味で個人崇拜の対象ともなっている。彼を慕う人々は彼の下でヨーガの実修をし、その理論を学び、やがてアシュラムという組織を作り、その中で、彼の思想を具現化しているとした。こうした二つのグループの成り立ちは、その後のグループの方向性のある程度予想させるものであり、同時にグループのあり方を特徴づけるものであると思われる。

両者は共にインドの現況の反省から出発し、ミッションは頭脳としてサニヤシンのみで構成されるマトと社会活動の母体としてのミッションという二重の性格を有し、アシュラムはアシュラムを中心として地方にその下部組織としてのセンターやバヴァンを持つ。前者はマトから任命されたサニヤシンを中心に独自の活動を展開し、後者はアシュラムとの緊密な関係を

保持しながら、アシュラムの教えを学んだりする。さらに前者の活動は慈善事業・教育事業・伝道啓蒙活動という三方面に分けて、各地域の要請を十分に考慮する活動であり、後者は啓蒙を含む教育活動に重点が置かれ、一貫した全人教育をアシュラム独自のカリキュラムで行う所に特徴がある。前者は経済的社会的弱者の救済を行いつつ社会全体の精神性を高め、それによって社会の発展を促すことを目的とし、これにサニヤシンが積極的に関わることは実践的ヴェーダントの表現であり、カルマ・ヨーガとして捉える。後者は個人の完成を目的とし、超人という新たな人間となつて神を受容する訓練をインテグラル・ヨーガに従って実修し、教育もこの理論に基づいて実施され、さらに理想的環境と理想的教育方法の実践がオーロピンドで進められる。換言すれば、前者は社会福祉的であり、後者は教育的である。別の見方をすれば、前者は活動的で、外的条件を精神のために準備し、後者は理想的で知識が尊重され、内的充実により深い力点を置いているように思われる。

両者のこうした傾向は、現実の世界を否定したり、諦めたりせず、建設的な運動としての現代のヒンドゥー教の一つのあり方を示すものであろう。前者が物的幸福から精神的豊かさへの歩みによって社会に積極的に関わり、後者が社会を構成する人間そのものに期待し、「神的生活」論による超人を新人間として準備する理想を実践するという活動を通して、現実のこの世界の次元に重要な意味を見出している。さらに、両者が教育、特に子供たちへの教育が非常に重要であるとし、知識を与える

だけでなく、心の豊かさをインドの伝統・文化に求めていることは、注目すべきことであろう。

道統の意識と宗教制度の変化

——伊那・岡山の禊教——

萩原 稔

はじめに

ある宗教が伝播されて行く過程で、教師や地域によってまったく内部集団が形成される事があり、そこでは、直接の師弟関係などによってより強い帰属意識が持たれやすい。しかし、多くは宗教制度の変化や、教団組織の整備などにより本部の下に「一元化」されたり、「教団分裂」を迎えたりして内部集団を解消する。

本発表では、吐善加美講（禊教）におけるある内部集団の例を取りあげ、その教団組織（門中）の形成、消滅の過程を追いつつ、様々な制度上の変化にも関わらず持ち続けられていた禊教の内部集団としての「道統の意識」について見ていってみたい。

禊教は教祖の井上正鐵（一七九〇～一八四九）が遠島に処せられた後、四十年近く非合法の年月を過ごし、その間それぞれの門人たちの裁量で布教が行われたため、内部集団への帰属意識が強く、それが教派神道体制下で「禊教」「大成教禊教」に大

分されるという状況の原因ともなっていた。これから考察する伊那・岡山の門中はそうした中央での組織の変化とは微妙に距離を取りつつ、独自の「道統の意識」を持ち続けていたのである。

「道統」の発生

伊那と岡山に教線を広げた井上正鐵の直門の伊藤祐像（一八〇六～一八七七）は、天保十二年閏正月に、帰郷（信州飯田在）して、伊那の門中を開き、弘化初年頃には岡山山地方へ伝道した。のちに白川家御内人となり、江戸、伊那、京都、岡山をさかんに往来して教導している。また、安政三年四月に岡山藩による取締を受けたためもあってか、祐像の門下からは、白川家に多数入門している。

「一元化」の失敗

さて、明治五年、「吐善加美講」の公然宣布が、教部省によって許可され、初めて全門中を結集した公認教団が成立した。また、岡山でも六年五月に県に対し、安仁神社に禊祓場の設置を申請するといった活動が見られ、吐善加美講の下に「一元化」の方向を目指していたのであった。

しかし、初めから寄り合い世帯であった吐善加美講は、明治十二年に至って決定的な分裂を迎えた。坂田鐵安が吐善加美講の後身である「禊教事務局」を離脱し、「惟神講社」に専属して、明治二十七年に「禊教」として独立する基礎を築いた。その一方、禊教事務局は「本教大成教会」（後の神道大成教）に所属する事となり、門中は大きく分裂した上部組織を持つこと

となったのである。こうした「教団分裂」の傾向を受けて、伊那・岡山の門中も独自の歩みを進めざるを得なかった。

「教団分裂」への対応

吐善加美講の組織が分裂したため、門中ごとに所属の教派は、様々という事になってしまった。その上、伊藤祐像門下の伊那・岡山の門中自体も地域的に離れていたため単一の組織にまとまる事が出来なくなっていた。

岡山では明治十四年頃は、「岡山神道事務分局」に所属して、その後「神宮教」の傘下に入ったらしい。これは明治九年八月に岡山県でも「神宮教会」と「神道事務分局」が合併した経緯を受けているものだろう。そして、明治三十二年からは、岡山の門中は、「神宮奉斎会岡山本部」を拠点にして活動していたのだ。また、伊那の門中は、明治三十一年七月、新しい道場を建設したのを機会に「神道大成教禊教会本院」の所属となっている。

「道統の意識」の持続

明治後期以後も、伊那・岡山の門中は互いに交流を持ち続け、大正十四年に建立の岡山の教師の墓碑銘や、昭和十年に伊那の伊藤祐像たちを祀る「霊神塔」の整備した時の碑銘にも伊那・岡山双方の門中の名前が見えている。その上、昭和の初期には伊那には教師がおらず、「修行を立てる」時には岡山の教師が出張していたのである。この点からも、伊那と岡山の門中は、独自の道統の意識を持ち、活動していたという事がわかる。

まとめ

ここでは組織上よりも意識上のまとまりを持ち続けた一つの例を紹介し、「道統の意識」に着目して、その歴史の変遷を眺めて見た。この事は、単なる制度上の教団史に終わらない信仰集団史（ここでは門中史）に踏み込む一つの重要な手段ではなからうか。

ミラレバとボン教

佐藤 祖 哲

ミラレバ (Mid La ras pa, 1040—1123) はチベットにおける偉大なヨーガ行者として知られており、父の死後の幼時の生活の苦しみ、苦難を強い伯父一家に対する咒術による報復、その悔後、師マルバの許での苦行、マルバの法を受けて、山中洞窟における修行と教化という彼の一生はその伝記 (Kunzang) と十万歌謡 (mGur hbum) によって広く知られている。ミラレバとボン教とはどのような関係にあるかを彼の一生の中でとり出してみたい。ボン教はチベットに仏教以前から流布し、貴族が信奉していたアニミスティックな、シャーマニスティックな宗教で日常生活と関り、後には仏教から教義体系の構成の上で大きな影響を受けたとされるチベットの地に強く結びついた宗教である。

この仏教のミラレバとボン教の人々との対立又は併存の場

のミラレバのボン教徒の教化と調伏は如何に行われたか。くわしく述べているのはグルブムであるが、第二十二、ナロー・ボンチェンの調伏の章と、第二十四、シェンゴムレバと逢う章と、第五十四、死者のための慈悲の鉄鉤と妹ベータの菩提心を安立する章とに見られる。これらの場面は本人がボン教徒である場合と周囲がボン教徒である場合とあるが、第一のナロー・ボンチェンというボン教の咒術師とミラレバが聖なる山カイラーサ山上において神通力を競うのであるが、次の二つは病や死の床にある人をめぐつての問題に対する仏教とボン教の相異を浮彫りにしている。また舞台となつているミラレバの生地マンユルのグンタンから西方カイラーサに到る地域は当時も現在も仏教、ボン教双方が併存し、仏教史の中にボン教から仏教に転じた人も見られる。

ミラレバは病者と死にいく人のためにボン教の儀式と称し(二十四章)、またそう言わずに直接に儀式をとり行つて教化のこととは儀礼の成功とで仏教に引き入れる。しかし攻撃的に神変の競走を強いられる場合には神通力によって相手を調伏するという手段を示す。一旦は相手の側に立ちながら真実にめざめしめる、初期仏教に見られる「生れによってバラモンであるのではない。行いによってバラモンになる」という説き方、アングリマーラを調伏したような神通力による教化の事例とバラレルな事をミラレバの中から見出すことができる。第五十四章の例では死者を悪業から解放する転移 (Irho ha) の儀式の後にこれより稀有なこととして、ミラレバが最初に尊者マルバと逢

つたこと、口頭の秘伝の相続の継承、世間の所作の捨離、山洞の寺に入ること、内的体験としての悟りが生じたこと、一頂な忍受、(世間の) 八法を求めない、ラマを喜ばすこと、ボン教徒の遺囑を安立する仕方、死者の口に聞くこと、死者を解放すること、ここに集合した人が信心を起すことをあげて更にそれへの道として正法の相承、持戒、慈悲と菩提心、徳と悟り、信心と忍受、悟達のはたらき、神通力、得成就者たることをあげ仏道に入れる。これらの相手の側に入って転回せしめることと神通力という二つの仏教の原則の枠内である限り、カイラーサ山におけるボン僧(ナムタルでは名のみ)と神通力競べは首肯し得ようが、問題がないわけではない。今日のグルブムはミラレバの死後三百年ツァン・ニョン・ヘルカ(一四八八)が編集したものであり、その間に口頭伝承に追加があり得たとも見られる。仏教側の文献、ナムタル、グルブム、史書、聖地記録によればミラレバがカイラーサに赴いた事は共通している。しかし、ボンボが当時自らの聖山として管理していたのかどうかはボンボ側の記録では明らかではない。聖山におけるミラレバのドラマは内的必然であるが史的事実か増広かは問題。(グルブムのチベット語テキストは青海民族出版社刊行の版による。底本は不記である。)

上代の維摩講

—万葉集巻八・一五九四番歌の背景—

芦名裕子

一 一五九四番歌の問題点

仏前の唱歌一首

しぐれの雨間なく降りそ紅にはへる山の散らまく惜しも

(巻八・一五九四)

右、冬十月、皇后宮の維摩講に、終日に大唐・高麗等の種々の音楽を供養し、爾して乃ちこの歌詞を唱ふ。彈琴は市原王・忍坂王 後に、姓大原真人赤麻呂を賜はる、歌子は田口朝臣家守・河辺朝臣東人・置始連長谷等十数人なり。

右の歌は、『万葉集総釈』（藤森）が、「仏の御前で唱へる歌とは思はれない内容である」といい、『万葉集全釈』が、「仏前での唱歌としては、もつとそれらしい内容のものが、ありさうに思はれる。和讃などの発生してゐない時代ではあるが、かの仏足跡歌の如きものも出来た時代である」というように、集中唯一の仏前唱歌としては内容が合わないような気がする。これに対して、『万葉集略解』は単に「時のけしきを詠めるまで也」といい、この歌に漂う無常感が仏前唱歌としてふさわしいというのが、次の諸注釈書である。

『武田全註釈』 秋の自然美を愛した歌であるが、これを仏前の唱歌に使つたのは、無常感の意味であらう。無常のおとづれを、時雨の雨に譬へてゐると云へる。さういふ意味に解すれば、表現が露骨で無くて、極めて感じが良い。

『窪田評釈』 さみしく時雨の降つてゐる時に、山全体をくれないにしてゐる美しい黄葉の、その為散つて失せてゆくことを惜しむ心であつて、正にこの時代の秋のあはれの代表的なものである。歌は作者は分からないが、典雅な貴族的なものである。かうした心は、佛も喜みし給ふものとして供へてゐるところに、この時代の佛に対する心の一端が窺はれる。佛に対して、神に対すると同じ心を持つてゐたことは、後にも出て来るものである。

しかし、いずれの解釈も維摩講とこの歌との関連を明確にはしていないように思われる。確かに、維摩経を紐解いてみても、この歌との関連は出て来ない。そこで、当時の維摩講を考察することによってその背景を探りたい。

二 上代の維摩講

『維摩経』は二世紀ごろインドで成立した。わが国で読まれているのは四〇六年に鳩摩羅什が漢訳した『維摩詰所説経』で、六二二年に聖徳太子が維摩経疏を製し始め、六一三年に完成した。斉明二年（六五六）、藤原鎌足が病氣になつた時、百済の禅尼法明に維摩経を誦させると治つたことから、翌年より毎年維摩会が始まつた。しかし、この維摩会は、天智八年（六六九）十月十六日に鎌足が薨じると途絶えた。その後、慶雲三

年(七〇六)、不比等が病の際、維摩会を再開した。

『大鏡』によると、聖徳太子以降、数百年も経っているのに、お経を読む人は少なく、鎌足も百濟から来朝していた尼に『維摩経』を説誦供養させたとあり、また一般には經典は読まれていなかった。『維摩経』の間疾品が病気の治癒に読まれたといふことから、当時の仏教が呪術仏教であったことが分かる。『三宝絵詞』『山階寺維摩会』では、とくに不比等が父の意志を継いで維摩会を再開する様子が述べられている。

『今昔物語』巻第十二では、尼の名が法明であることが述べられている。古典全集本の頭注には「三宝絵観智院本は尼の名を欠く。前田本、興福寺縁起以下、いずれも法明、時に法名(多武峰縁起)」とあり、「法明」と考えていいだろう。『今昔物語』の記事から、次のことがわかる。

- ① 藤原氏の弁官を勅使にさしつかわして維摩会をとり行う。
- ② 諸寺諸宗の学者を選び、この法会の講師とし、毎年その賞として僧綱に任じる。聴衆にも諸寺諸宗の学者を選んで列席させる。

③ 藤原氏の上達部以下五位の者までが、寝具を縫って法会の僧に施す。

④ 仏前の供え物や僧への供え物は、皆中国の食膳にならない、他の寺ではまねできないように盛大に営む。

当然のことながら、藤原色の強い会で、盛大である。一五九四番歌も藤原氏維摩講ということと、左注の「大唐・高麗等の種々の音楽を供養し」という点に注意しなければならないであ

ろう。維摩講は大唐・高麗にならった会なのである。

さらに、『栄花物語』『玉のかざり』では、この記事から、維摩会の僧三人の名がわかる。「りうせい」は未詳であるが、「いせき」は融碩で、『僧綱補任』によると、万寿四年条に「権律師」とあり、さらに権少僧都に転任した。「けいにう」は経教で、『僧綱補任』によると、万寿四年条に「権律師」とあり、さらに正に転じている。維摩会の歴史をもっとも詳細に伝えているのは、『元亨釈書』『資治表』と『政治要略』『興福寺維摩会始』である。

これらの記事から、養老四年に不比等が亡くなって以来、「稍在再転説」程度の維摩会を光明皇后が天平五年春三月復興したことがわかる。天平五年という年は皇后にとって苦難の年で、正月十一日に母の橘三千代が薨じた。五月には『統日本紀』に「皇后枕席安からぬこと、已に年月を経たり。百万療治せども、その可なることを見ず」とあり、皇后は重病であった。この皇后の維摩講の復興から毎年維摩講は続けられたようである。そして、天平十一年に「皇后宮之維摩講仏前唱歌」が詠まれるのである。そこで、この歌を以上の維摩講の背景に照らしながら、歌そのものを考察したい。

三 一五九四番歌の系譜

「しぐれの雨間なく降りそ」のようにしぐれの雨よ降るなという内容の歌は万葉集中に次の二例しかない。

朝露にほひそめたる秋山にしぐれな降りそあり渡るがね

(巻十・二一七九 人麻呂歌集)

日から十六日までの間になるが、「ヲハリノヒ」「ハテノヒ」と訓むと、十六日に限定される。「ヲハリノヒ」と訓むのは『井上新考』で「維摩講の終の日」と訓んでいる。また、『日本古代人名辞典』「市原王」の項に「皇后宮の維摩講の結願の日」とあり、「ヲハリノヒ」「ハテノヒ」と訓むと、結願の日である十六日になり、適した訓みであると思われる。

次に、作者であるが、作者未詳歌であるから、作者といても推定するにすぎない。諸注釈書の中で、唯一作者を指摘しているのは賀茂真淵で、『万葉考』で「右の哥、家持卿なるへし」と言っている。しかし、その根拠は述べていない。

作者について真淵のように名を挙げてはいないが、触れているのは次の諸注釈書である。

『拾穂抄』 作者未詳

『代匠記』 精撰本 誰作ト云事知ラス

『総釈』（藤森） 仏の御前で唄へる歌で、作者は誰であるかわからない

『窪田評釈』 歌は作者は分らないが、典雅な貴族的なものである

『私注』 琴に合わせて歌つたものであり、曲が主であるから、作者は現はさなかつたのであらう。意味の単純なもので、謡ふための歌詞には適当なものである。民謡として行はれたものを、採り用ゐたと見てもよい。

巻八は作者を示すという意志の感じられる巻であり、なぜ一五九四番歌には作者が記されていないのか疑問である。

一五九四番歌の前後の歌の作者は次のようになっている。

一五九〇番歌 大伴池主

一五九一番歌 家持

一五九二・一五九三番歌 坂上郎女

一五九四番歌 作者未詳

一五九五番歌 大伴像見

一五九六～九九番歌 家持

前後の歌の作者から考えると、一五九四番歌も大伴一族である可能性が高いだろう。

以上、一五九四番歌に関して維摩講を中心として諸角度から考察して来た。明確な結論は得られなかったが、藤原氏の私的な病氣治癒のための呪術仏教としての維摩講が、藤原氏の権力の強化とともに国家仏教へと移行する過渡期に一五九四番歌が詠まれたと思われる。時代が進むにしたがって歌に宗教、とくに仏教が詠み込まれていくのであるが、万葉集の時代には、まだ試行錯誤の段階であり、一五九四番歌のように仏前唱歌といえども、自然のあわれを詠むことしかできなかったかもしれない。

平安時代における自然とその領有

藤原正己

近代以前の社会において、人間や物質は、それ自体として自

立して存在したのではなく、観念化された世界を、ちょうど個々の部材が、相互に依存し合い一つ一つの建造物を構成しているように、巨大なコスモスを構成する一要素とみなされている。そのようなコスモスを統合する原理が宗教であり、人間をはじめとする世界の全存在は、一旦、観念化の過程を経た上で、そのコスモス内にそれぞれの役割に応じた位置付けを与えられ、世界を構成していた。ここでは、日本の平安時代における「自然」が、どのように観念化され、人間の領有や営為の対象となっていたのかを、宗教思想との関連を考慮しつつ考察してみたい。

八〇九世紀の律令制期において世界は、王宮／都市／農耕地／……／山林・原野といった、王宮を世界の中心とする、世界的空間的な序列化とそれに対応する人間社会の序列化＝身分制的秩序によって分節されていた。宗教的には儒教的徳治主義がその秩序を維持するためのイデオロギー装置として機能していたが、同時に、その秩序を作動させる宇宙論的な生命力の働きが想定されていた。それは儒教的名辞をもちいて「徳」と呼ばれ、天子より発揮される宗教的な「力」、生産活動に及ぼす影響力、地方に対する王権の文化的優位などを意味する古典的な物理学の原理でもあった。律令制期の儒教的徳治主義とは、世界全体を、天子を唯一の中心として宇宙論的生命力の循環する、中央集権的かつ自己完結的宇宙とみなす思想である。仏教は、このシステムの内部にあって、システムを順調に作動させ続ける宇宙論的生命力を供給することが期待されたのである。

「自然」は、文明より最も遠い野性の領域として、王権の管理下に置かれると共に、神々の領域であり、人々によって共同利用される独占的な領有が排除された場でもあった。ここで重要なのは、「自然」も社会も律令制という法制によって、言語的秩序のうちに読み込まれ、観念化されているということである。儒教的徳治主義とは、何よりも、世界のあらゆる事物を記号化し言語の体系に置き換えることによって、世界の所有と社会の秩序化を実現しようとする試みである。

九世紀に至り、王権による世界の直接支配という構想が、色褪せ始めるのに応じて、都市貴族たちは、老荘思想風の「自然」を謳歌する多量の詩文を作成し始める。律令制という自己完結的宇宙の辺境に押しやられていた「自然」が、象徴的言語としての詩文に読み込まれたり、都市の内部に人工的な「自然」＝庭園が造られることによって、世界の中心としての宮廷世界に、儒教的徳治主義とは異なる価値の基準、別の中心が持ち込まれ世界は相対化される。これは、単一の中心の内部に、外的世界を注入することにより、靜的に構造化された世界全体を、開放された時間と空間の領域へとへ横すべり」させていくことである。天子による世界の全所有の觀念が希薄になるにつれて、「自然」を含むあらゆる事物に対する領有が、人々の關心の前面に現れてくる。このような中心の二重性が、政治的に読み換えられたところに、十世紀以降の天子と撰閲家の共治体制である撰閲制が誕生してくるのだが、都市貴族の象徴言語、詩文が担っていた価値の二重性が、たとえば慶滋保胤の『池亭

記』に描写されるような都市内部における老荘的隠者を生み出し、その老荘的隠者の読み換えⅡ（横すべり）として『日本往生極楽記』のような浄土願生者のイメージが形成されていく。十二世紀初頭、大江匡房が著した、『本朝神仙伝』と『続本朝往生伝』も、神仙的隠者と浄土願生者が、都市貴族、とりわけ文人貴族にとってはアナロジカルな関係にあったことの証明である。

一方、仏教は、九世紀以降、空海たちの密教的な曼荼羅思想を導入することにより、都市的事物の世界から離脱し、『自然』の中に安息する寺院こそを世界の中心とする曼荼羅的宇宙を構想しはじめる。それは、神々の領域を吸収し、神々を曼荼羅世界の末端に位置付ける本地垂迹思想を展開させ、律令制の自己完結的宇宙とは異質の世界観を作り上げていく。だがそれは、律令制的秩序を（横すべり）させて、天子に代って大日如来が君臨する階層的秩序を想定し、世界の全存在を大日如来の身体から流出した如来や菩薩や神々の受肉したものとみなす象徴体系に置き換えたものあって、寺院による周辺の「自然」の領有、さらには新たな所領の取得や開発を促進する、中世的な荘園制イデオロギーへと転化してしまっているのである。源信の浄土教は、都市貴族たちの神仙世界の（横すべり）としての浄土信仰とは異質な、曼荼羅世界を読み換え、大日如来のかわりに阿弥陀仏を世界の中心とする独自の宇宙を構築しようとする試みである。それは、都市とも寺院とも曼荼羅的宇宙とも訣別別した、観想の中でのみ実在する、絶対的非所有の世界の発見

であったといつてよい。以上のように、平安時代の「自然」の観念は、時には、都市的世界もしくは世界の所有や序列化に揺さぶりをかけ、別の価値体系を構築したり、時には反対に、現実世界での領有を実現するための重要な契機となったということができよう。

近代化と伝統的世界観

——円通の須弥山説擁護論をめぐって——

岡田正彦

円通は、江戸時代末期の寶曆から天保年間の人。字は珂月、號は無外子または普門という。俗姓は山田氏。

円通は、寶曆四年（一七五四）因州鳥取藩土山田玄通の子として生まれた。七歳の時に、母方の菩提寺である日蓮宗の寺院で出家。その後、二三の同志とともに宗弊の改革を企てるが、事が露見するに及んで排斥され、天台宗に転じた。比叡山に登り、安樂院に住した後、智積院で学び、豪潮律師に戒を受け、師に従って移り住んだ山城の積善院で仏説の天文研究に力を注いだ。

円通は、地動説がしだいに広まり、須弥山説が軽視される風潮にたいして護法の志を堅くし、自坊に護法梵曆の結社を結んで、諸宗派の同志を指導し、研究を進めた。印度の曆政に始まる研究は、経論から百家の書に至り、地動説などの西洋の天文

学にも及んでいる。文化七年、仏教天文学の学的組織を大成した『仏国曆象編』を作り、「梵曆開祖」として、門弟たちを中心にその後に大きな影響を及ぼした。門弟たちは、それぞれ円通の意志を受け継ぎながら、須弥山説擁護論を展開し、その弘通の努力をしている。晩年は、江戸増上寺内の恵照院に住し、天保五年九月四日、八十一歳で世を去った。

円通の須弥山説擁護論は、現在の我々からは幾分奇異に写るものではあるが、西洋の学説と正面から取り組み、学問的にそれを乗り越えようと試みたことには、大きな意味があるように思われる。円通の須弥山説研究や梵曆研究、及びその弘通のための活動が、その時代において持っていた意義としては、つぎの点が挙げられるだろう。

- ① 宗派の枠組みを越えて、通仏教的な視点から、実証的な仏教研究（護法論）を展開した。
- ② 西洋の近代思想に正面から取り組み、これを論理的に凌駕しようとした。

③ 円通門下の人々の仏教世界観の実証的な研究が、近代自然科学の前に後退せざるを得なかったことは、近代仏教学の展開、とくに地獄や極楽などの実体的な理解が変化してゆくうえに、直接的・間接的な影響を及ぼした。

円通の梵曆研究や須弥山説は、仏説を至上とする客観的視座に欠けるものであったが、仏説の意義を西洋や中国の様々な学説を用いて明らかにし、あらゆる経論にまたがる通仏教的な視野からこれを論じたことは、西洋の宗教研究の方法を吸収し、

通仏教的な研究が盛んになる近代仏教研究の嚆矢として、注目に値すべきものである。

従来の円通にたいする評価は、科学史の立場から、近代自然科学の浸透にたいする伝統主義の抵抗といった形で取り上げるものが多いが、その日本仏教思想史上の意義についても論じられる必要があるであろう。また円通の諸説は、近代以前の日本人の世界観を知る資料としても価値があるし、円通以後の仏教運動から近代仏教学に至るまでの諸説に見られる仏教世界観の変遷は、近代における伝統的世界観の変容を示す例としても、非常に興味深いものと言えよう。

江戸幕府成立期の寺社行政につて

——円光寺元信を中心として——

前田 一郎

本報告は寺社行政という視点に立って公儀権力と寺社との具体的な関係をさぐるものが目的である。しかし寺社行政の研究の少ないことを鑑みて寺社行政の担い手に焦点をあてることとする。その中でもとりわけ元信に注目する理由は第一には承兌については一定明かになっていること（伊藤真昭「徳川政権草創期 畿内における寺社行政―西笑承兌を中心に―」仏教史学会一九九一年七月例会報告）、第二に元信が足利学校の第九世座主であったことから足利学校史という側面は明かになった

が、元信が寺社行政に関与した側面は十分に明かではないことである。元信についての研究史は教育史としては川瀬一馬『増補新訂足利学校の研究』（講談社、一九七四年）、籠谷真智子「日光寺学校の研究」（『日本歴史』三〇六号、一九七三年）、結城陸郎『足利学校の教育史的研究』（第一法規、一九八七年）などあり、日光寺史として櫻井景雄『臨濟瑞巖山日光禪寺小史』（日光寺、一九六〇年）がある。また近年の日光寺調査として京都府教育委員会『日光寺所蔵 伏見版木活字関係歴史資料調査報告書』（京都府教育委員会、一九九一年）がある。本報告の直接の課題は江戸幕府成立期の寺社行政における元信の役割を考察することにある。

まず元信の起用を見ると、元信は天正十五年に足利学校第九席主となったが、同十九年に豊臣秀次に拜調したことが契機となり、上洛することになる。文祿四年、秀次が高野山で没した後、元信と家康との関係は緊密になる。その関係は慶長二年一〇月二八日家康亭で毛詩を講義したことに始まり、慶長四年に『孔子家語』・『三略』・『六韜』を、同五年に『貞観政要』・『三略』・『六韜』を刊行し、慶長五年関ヶ原の合戦に従軍することになる。徳川政権期には第一に日光寺での毛詩・周詩などの講義という学問に関わること、第二に慶長九一一年に『三略』・『六韜』・『吾妻鏡』・『周易』・『七書』などの出版に関わること、第三には主に承兌没後であるが、慶長一三年から外交事務に関わることが活動として挙げられるが、寺社行政への関与も注意しなければならない。寺社行政に関与したのは従来慶長九年と

考えられていたが、同六年には争論を扱っているので、承兌が関与し始めた時期とほぼ同じである。しかし承兌と元信との関係は同じく家康の取次をして、家康の近習となるが、実際の出世衆の公事の扱いははじめ承兌が中心であったようであり、元信が寺社行政に関与することが十分に京都所司代板倉勝重に認識されていないことがあった。徳川政権成立期における寺社行政は承兌・元信協働であったが、三岳寺文書の大久保長安宛承兌書状では、承兌が自らが南都諸寺の調査をしているので、長安との協働を求めている。

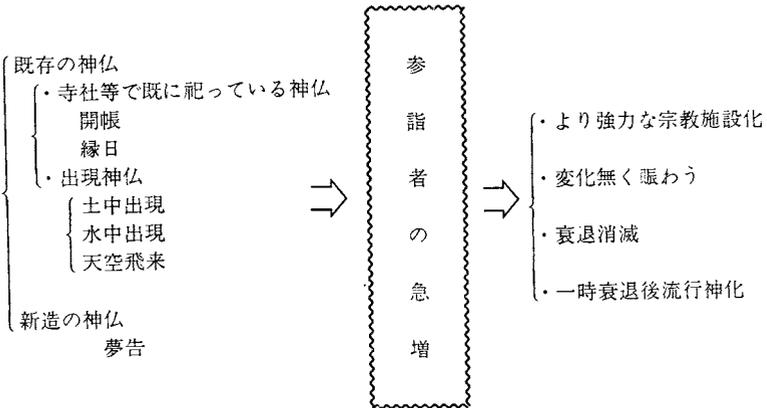
慶長期寺院行政の問題については仙田善雄氏が「荘園制の崩壊や織豊政権による軍事的弾圧等のをうけて、旧来の秩序が混乱を極め、それが寺内の問題として独自に解決しえないままに陥っている寺院社会の実態と、かかる現実の中で世俗権力の力を借りて秩序の再建を果そうとしている寺院側のいわば自律的な動きの側面であろう」（『近世前期の寺院行政』、『日本史研究』二二三号、一九八一年）として指摘しているが、実際の争論でも寺院は権力の介入に対して自律的に争論を解決しようとして反発する動きもある。公儀権力は争論の裁許の範囲内で寺院の自律性を保証しようとしている。こうした動きの中で元信没後、金地院崇伝・板倉勝重協働へと変化して行く。

近世の隨筆に見られる流行神

鈴木岩弓

なんらかの契機により、突然多くの熱狂的な参詣者を集めるようになった、いわば流行っている神仏は、それが「神」か「仏」かといった信仰対象のもつ属性に拘らず「流行神」の名で呼ばれてきた。このような神仏が我國の宗教史上、時代を越えて散見されることは周知のことである。

従来までの研究における流行神の定義は、この分野の学的研究に先鞭をつけられた宮田登氏の「突発的に流行し出し、一時的に熱狂的な信仰を集め、その後急速に信仰を消滅させてしまふ神仏である」という定義を踏襲する形で、「ハヤリとスタリをセットにして考えることが一般的であった。しかし現実に流行神と呼ばれている神仏の中には、ハヤリ状態のまま、スタリを経ることなく恒常的な宗教施設の信仰対象となっている場合もしばしば見られ、ハヤリこそが流行神を考える上での核になる条件で、スタリは二次的な条件であるとみなすことができる。そこで本稿では、「同時代の他の神仏と比較してことさら靈威ある存在と観念され、突発的に、多くの人々の信仰対象として選択されるようになった神仏」と定義する。この立場から考えると、流行神は以下に図示した盛衰過程をとるものと思われる。



〈奇跡・奇瑞等による靈威の確認〉

ところで従来までの流行神研究では、ハヤリ・スタリをセットで考える立場をとりながらも、その研究対象はハヤリ、とり

わけハヤリの契機に力点を置かれる傾向が強かったものと思われる。そこで本稿では、従来触れられることの少なかったスタリの段階に注目し、特にスタリの契機について考察したい。このことは又、流行神のハヤリを逆方向から照射することでもあらう。

ここで資料としたのは、『日本隨筆大成』と『燕石十種』、『続燕石十種』に描かれた、近世の隨筆集である。これらの記述の中で、先の流行神の定義に該当する記述は、開張に関連するものを中心に相当量に上るが、内容の点からみるとハヤリの事実を指摘するものが圧倒的に多く、衰退・消滅といったスタリに関する記述はわずかであった。この背後には、派手な奇跡や奇瑞を伴ったハヤリの開始時に比べ、スタリの時期は派手な部分も少く、人々の関心自体が薄くなっているために、記録に残される機会が少いことが推測されよう。ここで蒐集した資料を整理すると、スタリの原因は以下の三点に要約できる。

一 靈威の喪失

靈威の存在は参詣者増加の前提条件であるが、この権威が崩壊してスタリを迎える場合である。「経を読む石地蔵」として俄かに参詣を集めていた石地蔵が、雨の覆いを取ったところ、後ろに大きな蜂の巣があったことから羽音とわかりスタリとなつた(『嬉遊笑覧』)などというのがこの例である。

二 参詣そのものの禁止

参詣者の急増は、流行神の祀られている場所の周囲にも変化を及ぼす。群集する参詣者や参詣者目当ての屋台の増加で交通

機能がマヒする場合(安波上杉大明神…『話一言』)や、参詣者間のケンカ(榎田稲荷…『梅翁隨筆』)などは、参詣禁止という法的規制を受ける直接的契機となっている。

三 流行神周囲の環境変化

前二者とは異なり、流行神そのものに帰因する原因とは別の要因からスタリとなる場合である。有名な太郎稲荷は、屋敷内の鎮守として祀っていた出雲守が転居することで邸内の開放が行われなくなり(『巷街贅説』他)、また上野大師は、門前の売春宿が取払われたことを契機に(『宝曆現来集』)スタリとなっている。

このうち①はともかく②・③でスタリとなる点は、流行神仰が持つ脆弱性を示しているものと考えられ、この点は現代社会の流行神研究に対しても示唆的な方向を提示しているものと思われる。

日本仏教における「母性信仰」

—— 仏教の母性偏重に対する批判的考察 ——

中野優子

「女性は長い間、母性と共に生きてきた」という江原由美子の言葉は、我々女性にとって重い意味を持つ。現代は母性を喪失した社会であるといわれている。出生率の低下した理由の一つを、現代女性の母性喪失にあるとしている。しかし、その反

面、母性が氾濫しているともいわれる。母親の過保護・過干渉によるとされる子供の成長過程における諸問題がそれである。それでは、この喪失しているとも、氾濫しているともいわれる母性とは一体どのようなものであろうか。

江原は、母性の概念として、「身体機能としての母性」と「行動としての母性」、そして「理念としての母性」とをあげている。更に同氏によれば、母性には肯定的側面と否定的側面とがあり、この否定的側面が性差別と連動しており、これが日本において、一般的な母性として受け入れられている。我が国におけるこうした否定的母性偏重主義が、女性の社会的地位の低下と差別的思想の温存に、手を貸してきたのではないかと考えられている。

我が国の仏教が女性を忌避してきたことは今や明白な事実となっている。例えば「変成男子」説や「女人禁制」などにおける性差別の問題があり、これらに関しては、女性問題や人権問題の高揚と共に近年、その研究は盛んになりつつある。

日本の仏教に見いだされる性差別的要素には大きく分けて三種あると思われる。前述の変成男子説は經典中に見いだされるいわば教学的なものであり、「女人成仏」の問題に直結している。また、「女人禁制」「女人結界」は民俗学的なもので、女性が穢れたものであるとする「不淨觀」「血穢觀」などと深い関わりを持つ。この変成男子と女人禁制にそれぞれ代表される「教学的性差別」と「民俗学的性差別」、そして母性に代表される「社会学的性差別」の概念とが、女性に対する仏教の性差別

的要素となっている。この母性に関する差別は仏教の性差別の中で最も見えにくい要素であると思われる。そのため、母性観に関する研究は、当然ながら女性学の領域においてかなりの業績を見いだすことができるのだが、こと仏教に関しては無きに等しい。男性中心の仏教及び仏教学の視点から、完全に欠落するものであったからである。我が国において、母性に関する一般的な固定観念があまりに強固なため、男性は勿論、女性も知らぬ間に強力な母性の「呪縛」に絡めとられてしまい、母性の虚構性を疑問と感じなくなっており、他の殆どの性差別と同様に、一般の人々の意識下に習慣・習俗あるいは国民性などと誤認されたまま受容され続けてきたからであろう。

母性の仏教における問題性は仏教教義そのものの中にあるのではなく、それを伝える宗教的指導者の価値観の中にあるということがある。教理教学の中に母性偏重の思想が存するのではなく、それを伝達する宗教者の社会的習慣あるいは思潮の影響によって教義と混同されていく。『玉耶經』がその「よい」例である。この經典は、女性の欠点・離事と、良妻・悪妻の妻の行いとをあげ、更に妻のあり方の例をあげ、奴婢の如くに従順な妻を賢良の女性として賛美している。このような經典が流布されることによって、江原のいう「イデオロギー」としての母性」、つまり男性にとって都合のよい女性像が（男性中心の）教団内部にも受け入れられ、仏教における「社会的性差別」として発現する形で、女性の在家信者に対して「イデオロギー」としての母性」が吹き込まれていったのであろう。こうして差別

は顕現し、助長され、温存され続けてきたのである。

このような母性偏重と我が国の仏教教団及び僧侶との関係に對して考察を試みると、我が国の仏教が女性に對して、母性の美名のもとに女性を抑圧してきた事実が多く抽出できる。母性は、池田祥子が述べているように、男性中心社会の思潮から醸成されてきており、それを批判するものを拒否する。またその考えは、強固な一般的社会通念とされてきた。そのためこれまで、女性の側からの批判的見解を提出することは、自らの女性性を否定することにもつながりかねなかった。タブーにも近い状況であったのである。しかし池田が述べているように、「相互に育て合ふべき人間関係の悉くを、ひたすら妥協と甘えの關係に墮落させてしまふ」母性に對して、我々は男女両性の為にも「悪しき母性觀」を批判し続けていかねばならないだろう。

僧院内の仏塔及び仏像崇拜

杉本卓洲

華嚴經の「淨行品」は菩薩の生き方を述べたものとして有名であるが、出家した後僧院内に入って仏を觀察し、仏塔を禮拜・右繞して讚仏・歌詠をなすことが説かれている。また『般若四味経』には、三昧を得るために仏像を作ったり、仏を描くことが勧められ、仏の形像を見ること、更には仏塔の前で音楽や舞踊を献供することも三昧を得る道であると説かれる。更に

『觀仏三昧海經』には、「塔に入つて仏の形像を觀ずべし」といった文が再説され、「塔に入る」とか「仏塔に入る」といった表現が繰返し見出される。

これらの記述を具体的に理解するために、今試みに西インドの石窟寺院の構成とその変容から、その間の事情を探つてみたい。

先ず、最も基本的な伽藍のあり方としては、仏塔を祀る祠堂窟 (ceityahala) と僧たちの居住窟 (vāṣa) とがそれぞれ別々に作られているが、one set となつて隣接しているものがあげられる。この形をとるものが大部分と言つてよい。

ところが、このような分離状態に変化が加えられるようになる。

一つは Bedasa 7, Kuda 1, 6, 9, 15 等に見られるように、祠堂窟のヴェランダに僧戸らしき部屋が設けられたことである。法藏部所伝の『四分律』には、「仏塔中に在りて止宿するを得ざれ。守護のための故に除く。」とあるが、関連がありそうである。Kuda の場合は後に大乘教徒が関与した形跡がみられる。

次に、右とは逆に、僧の居住窟の方に仏塔を導入する方向が認められる。それには次の三通りがある。

先ず第一に、Kondane 2, Mahad 27, Junnar-Sivaneri 19, 33 等に見られるように、入口前のヴェランダの右か左の壁に仏塔が彫られるという形式である。最後の例は、法上部 (Dhammatarīya) の尼僧院であつたことが碑文から知られる。

第二に、ホール内の後壁中央に仏塔を刻む例である。Nasik 3, 10, Junnar-Sivaneri 42 等に認められる。最初の例では種々信仰の深さを示す人物や飛天等が仏塔の周囲及び上方に施され、そのホールの入口には、サンチーの塔門に倣った Torana と Yaksa が存在している。二番目の場合も、やはり後壁中央にパネルが設けられ仏塔が彫られたが、後にその中核部分がえぐりとられてヒンドゥーの神像にとって変られている。両者とも、王妃が賢胄部 (Bhaddayānika) の僧伽のために寄進したものとされ、バラモン教を信奉する王たちも彼女の窟院を裝飾するために村を寄進したという。最後の例では、すぐそばに祠堂窟があるのに仏塔を持ち込んでいる。

第三に、仏塔を祀る祠堂を居住窟内の奥に付設する例である。Nasik 17, Mahad 8, She-larvadi 8 等に認められる。最初のもはギリシア人による寄進、最後のものは農夫の妻による寄進とされる。これらは仏塔崇拜の最も進んだ形態と言えるが、残念ながら所領部派を明らかにし得ない。

この他、特異な型として、仏龕をもつ僧たちの居住窟或いは集會堂 (maihapa) がある。Kanheri 50, 53 に求められる。後の仏堂に先行する形である。前者は賢胄部所領とされる。

以上は前一世紀から後四紀にみる石窟の諸類型であるが、窟院内に仏塔や仏像を持ち込んだのは賢胄部であることが知られる。それに対して、塔院の方に僧たちが移り住んだのは法蔵部や大乘教徒であったのであろうか。

仏典の記事と考古学的知見との間には種々ギャップが認めら

れる。見仏・観仏とは仏像を予想せずともよからうが、「仏の図像を見る」とか「仏の形像を観る」とか「仏を画に描く」といった記事は、經典の訳された年代と石窟寺院の実際の年代とずれがあり問題となる。

胎藏圖像の象徴する世界

八 田 幸 雄

円珍請来の胎藏圖像は上下の二巻に分けられている。上巻の巻頭には瑜伽行者、香炉、宝瓶が画かれて全巻の首題が示されている。次に中台八葉の九尊、虚空眼が示され、真言や注記がなされている。上巻の巻末には No. 163、第二院護門二侍者及普賢菩薩が画かれ普賢の真言が記されている。

中台八葉九尊等の真言は次の通りである。

4 毘盧遮那、菩提心、三昧耶、法界住、金剛住

namaḥ samanta-buddhanāṃ asame trisame samaye svāhā
(入仏三昧耶)

namaḥ samanta-vaśrānāṃ dharmadhātu svabhāvako-
haṃ (法界生)

namaḥ samanta-vaśrānāṃ vajrātmaḥ haṃ (金剛性)

5 東方宝幢菩提行。6 南方娑羅樹開花王如来成菩提。7

西方无量光如来行真言、方便智、加持法界、金剛性。8 北

方鼓音声如来涅槃真言。

- 9 慈氏 namah samanta-buddhānāṃ ajitaṅ-jaya-sarva-sattvāsāyānugata svāhā.
- 10 觀自在 on sarva-tathāgatāvalokita-karuṇāmaya ra svāhā
- 11 文殊 on he he kumāraka vimukti Patha-sūhita smara smara pratijñāṃ svāhā.
- 12 普賢 on samantānugate viraja dharmā nirjāta mahā mahā svāhā
- 13 虚空眼 gagana-vara-lakṣane gagana-same sarvatodga = tābhīḥ sāra-sambhāve jvalā.
- 163 護_三 on samantānugate viraja-dharma-nirjāta mahā mahā svāhā
- 入仏三昧耶は秘密三昧耶、示三昧耶といわれる。これは胎藏法の総印の真言であって、行者が仏の聖胎に入住し、行者の三業がそのまま自証化他の三密活動と合一し、行者即仏身となることを示す。
- 法界生は浄法界、見法界、法界清浄、清浄法身ともいわれる。自己の本性清浄を観るとき、自己は即如来となっていることを表わす。
- 金剛性は金剛の自性は我なりとの確信を与える真言である。入仏三昧耶、法界性、金剛性は瑜伽行者の修法の理想像を示したものである。それは巻頭の宝瓶によっても示されるが、毘盧遮那の世界そのものが行者の理想像となっているのである。
- 四方四仏について真言文は明記されていないが、菩薩心の展

開を示す語が注記されている。四隅四菩薩、即ち慈氏、觀自在、文殊、普賢は『大日経』普通真言藏品に示されている真言を記して菩提心の發展を表わそうとしている。これらの働きは仏眼を開き諸仏の世界を産み出すものとして虚空眼明妃の真言を記して仏智が備わり、人格が完成していくことを示している。

上巻はこの次に密教の主要尊を示し、瑜伽行者が密教の世界を体得した後、普賢菩薩となって門を入り向上していくことを示している。門には普賢菩薩の真言が記されている。そしてまた行者、宝瓶、輪宝が示されている。

次に下巻を見てみよう。ここには釈迦部、八部衆、八護方神、須弥山思想に基づく諸天、星宿の神々等が画かれている。そして巻末に根本大門、更に門と瑜伽行者が示されている。上巻は密教の世界の体得を主眼としたのに対し、下巻は広く伝統的な仏教の精神を体得することを主眼としている。この世界を体得し得たものが、真に偉大な人格を創造しうるものとして、No. 308 大壇外根本壇大門が示され、中央に大きな宝瓶、その上に輪宝、金剛杵、螺貝が示されている。

巻末には No. 320 門が画かれ、中に宝瓶が示されている。一番最後に No. 321 瑜伽行者の修行が完成した姿が画かれている。これは全巻の修行を完成した図とみられる。

巻頭の瑜伽行者、宝瓶、入仏三昧耶、法界生、虚空眼、_三 門、そして最後の二門を通過し、宝瓶が頭わとなり、瑜伽行者の修行の完成が、胎藏図像の示す意図であったということが出来る。

古代における神祇と仏教

三橋 正

「神仏者合」については、古来多くの説が出され、その一方で、「神仏隔離」の現象も指摘されている。ところが、これまでの研究では両者が別々に論じられ、それらを総合して日本における「神祇」と「仏教」の関係を考えようとする試みが殆どなされていなかった。その理由の一つに、「神仏習合」の現象が教義・施設・宗教者のいずれをとっても仏教中心で、その考察もほとんど仏教史の立場からなされていたということがあげられる。それに対し、「神仏隔離」の現象は宮廷や伊勢神宮などごく限定した場所で行なわれず、神道の特殊面として片づけられていたような感がある。しかし、この「習合」と「隔離」という相矛盾するように見える「神」と「仏」をめぐる現象は、日本人の信仰（宗教観）が形成されていく過程で、ほぼ同時期に生み出されたものであり、決して次元を異にしたところで起こっているものではない。

確かに教義だけを取り上げるならば、「仏教」の「神道」に対する優位は明かである。しかし、事相の面に視点を移すならば、「神道」というより「神祇」は一面において仏教と融合しながらも、独自の位置・役割を保っていたことを見逃してはならない。神仏の関係は優劣ないしは主従の関係ではなく、「習

合」と「隔離」の両面を持ちながら共存してきたのであり、この点こそ神仏関係の基本として第一に解明されなければならない。

古代国家（朝廷）が行なった宗教儀礼を見て、大別すると神事・仏事・陰陽道の儀式があり、それらは独立した儀礼として別個に行なわれていた。そこに貫かれている態度は、神であれ仏であれ、有益なものは積極的に受容するといえるもので、一言で言えば「両者に依存する信仰心」が形成されていた。それは、干越などの国家的な危機に際して行なわれるもの、天皇即位後に行なわれる一連の「一代一度の儀」、そして恒例化された年中行事など、すべての面で認められる。将に、自らの利益となる宗教儀礼は出来る限り受容し、その多様性の中に価値を見出していたのである。

その宗教儀礼は多様化を極め、年間を通じて休む間もなく行なわれるようになる。この中である種の秩序化・序列化が進み、神事優先の原則が決められ、「斎」の意識の発達と相俟って神事における仏教排除規定が生まれたのではないだろうか。換言すれば、宮廷などにおける「神仏隔離」は、「神事」と「仏事」を使い分けていた日本人的信仰形態の中から必然的に生み出されたのである。

このような神事は神事、仏事は仏事という区分がはっきりと示されていた理由は、日本の原初的な宗教の形態が「祭」であり、新たな（外来的）宗教儀礼も年中行事的に受容されていた点にあると思われる。つまり、神祇信仰の原型である「祭」に

おいては、特別の時間が設定され、その期間だけが特別な空間と意識され、そこで儀式が行なわれる。それ故、穢や異なる宗教観をもつ仏教に対しても、それを排除するのは「齋」という祭の前後の特別な時間においてのみである。日本人の宗教意識の根底に「祭」という時間に集約される神祇信仰」が存在し、新たな宗教儀礼も他の年中行事として別個に受容されていたために、神にも仏にも等しく崇敬の念を持ちながら（互いに影響を与えることはあっても）、両者が混交しなかったのではないだろうか。

それに対し、日本人の宗教の根底にある伝統的な「祭」から離れたところで「神」と「仏」の「習合（融合）」が現われてくる。

大嘗祭に典型的に見られるような原初的な神祇信仰においては、祭の時に参加者全員が祭祀執行者となるのであり、特別な司祭者を必要としない。よって神社という宗教施設が成立した段階でも、常駐の神職が必要とされないものであり、そこに僧侶が容易に入り込み、仏教による「神と仏との関係の説明」がなされた根本的な要因があると考えられる。

また、伝統的「祭」から切り離された都市の民衆の間から御霊会のような所謂「シンクレティズムの神仏融合宗教」が成立した。熊野・白山などを考えても、そこに伝統的「祭」の存在を想定できないのであり、それ故、僧侶が主導的役割を果たすようになり、神仏習合思想が発達したと解釈できる。

しかし、神仏習合思想が発達し、「神」と「仏」が一体であ

るといふ説明がつけられた後においても、「神」はあくまで「神」であり、「神」が「仏」として拝まれていたわけではなかった。その意味で、言葉による説明を必要としない「信仰」のレベルでの日本人の宗教は、「神」も「仏」も等しく崇拜の対象としていたのであり、両者の使い分けはしても信仰上の優劣は付けなかったと言える。

勝利祈願と稲荷信仰

大森 恵 子

伏見稲荷大社の稲穂の紋が表しているように、古来、稲荷神は五穀豊穡を司る農神として人々から信仰されてきたが、次第に様々な願いを叶えてくれる福神、あるいは生業を守護してくれる神と信じる宗教観念が強化され、民間信仰のうえでは田の神・野の神・山の神・水の神・海神・龍神・蚕神・火の神・祖霊神・御霊神・疫神・屋敷神・地神などとして信仰されるようになった。このような神観念を稲荷神が含有していると考えたので人々は、稲荷神に病氣平癒・火防・水防・大漁・藪の豊作・勝利・開運・断ち物・学業成就・技芸上達・交通安全・安産・縁結び・出世・職探しなどの願掛けをするのである。

特に本論では、勝利祈願をすればかならず御利益がある稲荷神、つまり「負け知らずの稲荷」「皆当たる稲荷」「まさに勝つ稲荷」「勝負稲荷」と俗称される稲荷社を中心に取り上げて、

稲荷神が勝利の神・勝運の神としても信仰されている稲荷神仰の一面を述べてゆく。なお、勝利祈願の内容を分類すると、戦勝・競技勝利・賭博勝利・売買勝運・人生競争勝利・合格・当選・大入繁盛などに分けられる。勝利祈願に靈驗あらたかな勝利の神・勝運の神として信仰を集める稲荷神の事例を分析したところ、次のような宗教的要因をもっていることが明らかになった。まず、『御府内寺社備考』によれば正一位朝日稲荷社の御神体は「右ノ手ニ劍ヲ持 左ノ手ニ玉ヲ持老体狐ニ座シ候形」と劍を手にもった茶吉尼天像（仏教的稲荷神）であることが明らかになる。つまり劍を持つ形態から武運長久や怨敵降伏祈願に靈驗があると信じられたのである。一方、『大日経疏』に大黒天（大黒神）と同じと説かれたことが、茶吉尼天を福神とし稲荷と同一とする一つの理由になった。大黒天は墓場に住んで血肉を食べ冥界にあつては閻魔大王と同一神であるとされたことから、茶吉尼天も戦闘に勝つ勝負の神としても信仰されるようになったと推定できる。この宗教観念から戦国大名は、城内鎮守神や城郭鎮守神として、劍を所持する茶吉尼天像を好んで祭祀したのであろう。

次に多いのが「勝山稲荷」とか「当勝」などのように社名や神名に「勝」の文字が付く稲荷社の事例である。「当勝（まさかつ）」の名称が「当（まさ）に勝つ」につながるとして合格祈願や当選祈願を目的とする人々の参詣で賑わいを見せている。また、社名の語呂合わせから勝利祈願に御利益のある神となる場合もあり、たとえば「皆中稲荷」（東京都）は鉄砲隊与

力が稲荷神の夢告を受けて翌朝射撃を試みたところ百発百中だったので、「皆当たる稲荷」と俗称されるようになったと伝承されるとともに、鉄砲・弓などの競技勝利祈願、あるいは競輪・競馬・宝くじ・入学・入社・各種検定試験・芸能・商売など、当たりや合格祈願に靈驗があると信じられている。

そのほかに稲荷神が勝負の神・勝利の神・勝運の神として信仰される場合は、藤原秀郷・源義家・源頼朝・新田義貞・武田信玄など、武運に恵まれた歴史上の武将たちが稲荷神に戦勝を祈願し、その加護を受けて勝利をおさめたとする靈驗譚や、稲荷神に勝利祈願をしたところ、稲荷神が人間に変化して祈願者に有利なように勝負に勝ってくれたという靈驗譚などが、付随することがひじょうに多い。

なお、勝負に勝てばかならずならぬかの「福」が舞い込むものである。勝利祈願に御利益のある稲荷神は、まさに大黒天と茶吉尼天がもつ宗教的本質を顕示しているといえよう。

大江匡房と稲荷信仰

吉原 浩 人

伏見稲荷大社に所蔵される天下の孤本、『諸社功能』「稲荷」の条には「作者匡房卿」として、「夫稲荷大明神者、本是法身之大王、今則冥路之尊王。まゝまゝ。定居於子城之東南、如日如月、馳名於神州之中外。昼夜六時、只思仰之。」とある。こ

の文は、稲荷信仰研究の上では、「従来世に知られた大江匡房の著作には全く見られない」とされていた。ところが、これとほぼ同文の逸文が、身延文庫蔵『江都督納言願文集』に収載されていることが、山崎誠氏の調査によって明らかになった。この願文逸文は、『帝王編年記』天仁二年（一一〇九）四月の白河院八社金字御経供養の記事に符合することから、この時に草されたものであることが知られる。

ところで、稲荷の本地説については、従来鎌倉期以降について論じられるのが大半で、平安朝における習合の実態についてはあまり問題にされてこなかった。しかしここで匡房が、稲荷大明神がもと法身の大士であると、その本地を述べていることは重要である。そこで匡房の他の著作を見ると、『本朝神仙伝』泰澄伝に稲荷の本覚について述べている部分がある。ここに「又向諸神社問其本覚、於稲荷社数日念誦、夢有一女、出自帳中告曰、本体観世音、常在補陀落、為度衆生故、示現大明神。」とあり、稲荷の本体が観音菩薩であることが明かされている。法身の大士は直ちに観音菩薩というわけではないが、『国清百録』巻二に「又観音菩薩法身大士、拯危拔離利益人天。」という文もあり、大江匡房は「法身之大士」を観音菩薩のこととして使用したと考えられ、これら匡房の著作は、稲荷の本地が観音と認識された最も早い例として確認できる。

延久四年（一一七二）三月二十六日、後三条天皇は稲荷・祇園両社に行幸した。これは、稲荷社への天皇行幸の初めである。後三条天皇は藤原氏を外戚に持たない天皇として在位わず

か四年の間に、内裏・石清水八幡宮社殿の造営、石清水・日吉・稲荷・祇園社への歴代天皇としての初行幸、御願寺円宗寺の創建と最勝・法華両会の創始、平等院一切経会の創始など、宗教を非常に重視した政策を行なっている。天皇自ら寺社に行幸することにより、まずその寺社の権威が高まる。また、行幸には必ず恩賞が付き物であるから、経済的な側面も見逃すことはできない。天皇の行幸は大規模に行なわれるだけに、周到な準備が必要となる。この時期、大江匡房は藏人として常に天皇を支える立場にあった。この稲荷・祇園両社行幸に匡房が大いに与っていた蓋然性は高いと考えられよう。ここに、稲荷社の格上げが図られ実行されたことは、それだけ稲荷信仰が盛んになっていたことの証左であろう。

その後、稲荷・祇園両社への行幸は、承暦元年（一一七七）十二月の白河天皇、寛治五年（一一〇九）十月の堀河天皇などがあり、両社への行幸が恒例化していく。稲荷と祇園同時に参詣するということは、もちろん地理的要因もあろうが、その霊格の持つ性格にも起因するのではなからうか。祇園社は周知の通り御霊信仰の中心であるが、寛治八年（一一〇九）四月の稲荷祭も「稲荷御霊会」と称されていた。この時期、稲荷・祇園の祭礼はたいへんな賑わいをみせており、両社に対する御霊神的な共通理解があったのではなかったかとも推測できる。

ところで、稲荷の眷属といえばまず狐が思い浮かぶ。しかし、院政期における稲荷神と狐もしくは茶吉尼天との関係は、実はあまり明確にされていない。ただ、大江匡房には『狐媚

記」という著名な作品もあり、また『洛陽田楽記』には永長元年（一〇九六）の大田菜のことを「一城之人、皆如狂虜、蓋靈狐之所為也。」とも述べており、あるいは稱荷神との何らかの関連も考えられよう。今後の課題としたい。

山王一実神道小考

——乗因をめぐる——

菅原信海

山王一実神道は、慈眼大師天海大僧正の創唱である、ということは、既に指摘されているところであるが、そのことは、また江戸中期、戸隠山の乗因が主張するところである。つまり、山王一実神道は、天海僧正が徳川家康を神葬するための神道であって、その教説は天台の顕密二教の教義を基にした仏家神道である。そして、その目的とするところは、家康公を神として祀り、徳川將軍体制の永続を願うところにある。

この山王一実神道を、師資相伝して継承したのが、上記の戸隠山勸修院乗因である。乗因は山王一実神道の継承者であると自負しているが、乗因の業績をみると、晩年は彼が独自に主唱する修験一実靈宗神道へと奔ってしまった。この修験一実靈宗神道は、特に道教色の濃い神道であって、そのために乗因は遠島の罪を受けることになったのである。

この頃、乗因の神道説について論議されるようになったの

で、そこで本発表は乗因の神道説について、どう解したらよいかを考えてみたい。史料として別に新史料があるわけではないが、既に紹介された史料を再検討して、卑見を述べる。

乗因の著述は、享保十五年（一七三〇）に、修験一実靈宗神道を創唱したときを境にして、それ以前（前期）と以後（後期）とで、一応区別して考えるべきであろう。一応といったのは、享保十五年以前であっても、修験靈宗神道色が若干みえていたものもあって、享保十五年を境にして、明瞭に区別はできない点があるからである。前期の著作においては、乗因は山王一実神道の継承者であることを主張している。つまり『山王一実神道口決御相承秘記』に、乗因は、天海僧正の孫弟子宣存から、山王一実神道を伝授されたことを記している。そして、やはり前期の『転輪聖王章』や後期の『転輪聖王章内伝』は、その伝承された山王一実神道について説いた著述であるが、後期の『修験一実靈宗神道密記』になると、山王一実神道とは異質の神道であって、その特色は道教的色彩が強くなっていることである。その傾向は、既に前期の『戸隠山大権現縁起』にもみられるのであって、享保十五年以後強くなった。

そのいくつかの具体例を先学の指摘も参考にしながら示してみると、まず乗因は自らを「一実道士乗因」と、道教の道士を意識した用い方をしていることである。それは老子を特に尊崇していることでも知られるのであって、それは戸隠山奥院御本社に奉納した『道德經』の前書に、「再拜稽首 太上老君玄元皇帝」と記し、老子崇拜の事実を示している。更に神道で大切

なものとされる三種神器について、その三宝を『道德経』にいう三宝、つまり慈・儉・後に当てて、それを道德的解釈の根拠にしていることである。そしてまた、戸隠山に「上清宮」を創建し、神国第一の道観にしようとしていたことである。

このようにみえてくると、乗因の主として後期の著作には、相当地道教色が強いことがわかるのであって、そのために乗因は、輪王寺宮の命により、八丈島に流されることになってしまったわけである。乗因の晩年の神道が、道教的に傾斜していったことについて、のちの『山王一実神道原』・『祭典開覆章』・『日吉神道訣正』などが厳しく非難していることは、あまりにも有名なことである。

乗因の修験一実靈宗神道は、その神道名からしてもわかるように、山王一実神道と修験道とを併せた神道で、更に「靈宗」という『大成経』にみえる語句を用いていることから道教色が加わった大成経系の神道ともいえる。乗因は結局神仏道三教一致の神道を指しそとしたものであるまいか。

日本製偽経の一考察

服部法照

日本で製作された偽経は、その存在を知られてはいても、あまり注意されてこなかった。従来の偽経經典研究も、中国撰述のものを中心であった。日本において一般庶民に受け入れられ

た信仰を知るためには、日本製の偽経についても注目する必要があると考える。

これまで日本製の偽経が研究されなかった理由として、ふたつあげられよう。ひとつは大蔵経等に収録されることが少なく、目に触れる機会を持ちにくく、經典の内容を知ることが容易ではなかった。ふたつめは、価値の低い、研究に値するものとは考えられていなかった。このような理由があげられよう。

そこで今回、一般に流布している折本の経本に着目し、日本製の偽経と思われるものを集めて、若干の考察を加えてみた。

出版社としては、貝葉書院・大八木興文堂・永田文昌堂・藤井文政堂・賢美堂・其中堂・中居堂・鴻盟社の八社である。以下の二十二種の經典を集めることができた。(「仏説」の二字、および出版社名は略す。また出版社により、漢文や読み下した和文、両方を併記したものがある。)

三身寿量無辺経・正平等安穩薬師三願経・薬師秘密神咒経・十一面觀世音菩薩隨願即得陀羅尼経・文殊師利五字瑜伽根本秘密大智神呪大陀羅尼経・小文殊経・延命地藏菩薩経・虚空藏菩薩能滿諸願最勝秘密陀羅尼義経・聖無動尊大威怒王秘密陀羅尼経・聖不動経・愛染明王陀羅尼経・毘沙門天王功德経・摩利支天経・聖天行法功德円満秘密経・摩訶迦羅大黒天神大福德自在円満菩薩陀羅尼経・最勝護国字賀耶頓得如意宝珠陀羅尼経・即身貧軀福德円満字賀神將菩薩白蛇示現三日成就経・字賀神王福德円満陀羅尼経・大字賀神功德弁才天経・大弁才天女秘密陀羅尼経・大荒神施与福德円満陀羅尼経・地神経(なお、貝葉書院

では木版の経本が手に入る。また大八木典文堂『(増補)真言秘密諸経全集』には偽経を多く収録している。)

これら日本製偽経の特徴として、短い経典が多く、中には經典の体裁が整っていないものもある。経題が長いことが多く、そこには福德・功德・円満・秘密・陀羅尼などの言葉が頻繁に用いられている。そしていずれも庶民信仰で人気のある尊格を説いており、内容は現世利益が中心である。また陀羅尼・咒を説くものも多い。さらにお互いに似た表現がみられる。特に『宇賀神王福德円満陀羅尼経』と『大荒神経』の間に認められる語句や内容の類似点から、両者は深い関連を有している。加えて、他の尊格との習合も存在する。つまり、『延命地藏経』の延命地藏と如意輪観音・不動明王や、『明勝護国宇賀耶頼得如意宝珠陀羅尼経』の宇賀神王と無量寿仏・如意輪観音・陀羅尼天・聖天・愛染明王、そして『大荒神経』の荒神と大日如来・文殊師利・不動明王である。

さて、これらの経典の成立時期については、これからの解明に待たないが、ただ『延命地藏経』は早くても平安末から鎌倉初期頃とされているので、他にもこの時期を逆のぼることは無いであろう。製作の背景としては、密教の影響が強いことは明らかである。特に修験道との関係は深く、『寿量無辺経』をはじめ『修験聖典』に収録されている経典もみられる。また『地神経』には陰陽道の影響も指摘できる。

これからの課題としては、さらに多くの資料を収集すると共に、誤植がみられるので校訂作業が必要であろう。そして、よ

り詳しい内容の検討と共に、製作時期の推定、講式・祭文との関連、天台宗・真言宗・修験道・陰陽道や民間信仰の中での位置づけ等、多くの問題を明らかにしていきたい。

栄華物語における怨霊観の一側面

——左大臣藤原顕光の場合——

丸 茂 湛 祥

『三代実録』貞観五年(一八六三)五月二十日の神泉苑の御霊会では、「所謂、御霊者、崇道天皇伊予親王藤原夫人及觀察使橘逸勢、文室宮田麻呂等是也」と、五座五名が対象となった。五名が御霊として宗教的崇敬を受けるに至るには、各々政治的な失脚と敗北、それによる非業の死であった。

崇道天皇は光仁天皇の親王早良であるが、兄が桓武天皇として即位するに当り皇太子となった。やがて藤原種継暗殺事件に連座して謀反人として断罪されることになり「不自飯食」で死んだ。

伊予親王は桓武天皇の第三皇子であったが、平城天皇の側近藤原仲成らにより「潜謀不軌」で排除され「親王母子仰藥死」という命終であった。

藤原夫人は伊予親王の母吉子で親王共々毒を飲み自殺をして

いる。
橘逸勢は、承和の変に連座、謀反人として伊豆配流の途中、

遠江国で死去した。

文室宮田麻呂は筑前守を解任、謀反の罪に問われ伊豆に流罪となつた。

いずれも八世紀から九世紀にかけて、国家への謀反罪を犯したとして断罪された非業の死をとげた人達である。彼等は御霊として崇敬の対象とされたが、御霊神として祀られないで闇の中に消えた多くの怨霊達がいるのである。『大鏡』第三巻に出てくる藤原元方、祐姫は、死後冷泉院とその一統を悩ました。『権記』長保二年十二月十六日の条に見えるよう、一条院中宮定子の薨去に当って、藤原道隆、道兼の怨霊が道長と姉、東三条院（詮子）を激しく畏怖させている。

『栄華物語』では、藤原顕光と娘延子の怨霊が、しきりに道長や娘の寛子、小一条院、内侍督嬪子、後一条天皇の身辺に出没する。顕光や延子は、国家への謀反罪を犯したわけでもなく、まして流罪されたり自殺したわけではない。顕光は、道長に次ぐ地位をしめ、右大臣、左大臣を長年歴任、七十八歳の長命を全うした人物である。延子は、敦明親王（小一条宮）と結婚している。そういう二人が何故怨霊として出なければならなかったのか。そこには二人の深い失意と、その失意を与えた者、またその失意を与えた相手に身近かな者への怨みの気持があったらしい。しかし、顕光、延子の怨みの気持は、むしろ出世への期待の挫折を裏返したものととれる。ここに、今までの社会的な規模、政治的領域で考えられない、もっと内面化した御霊の出現があるように思われる。

顕光の失意の原因は、『栄華物語』によると、

1 娘元子が一条帝の女御（承香殿女御）として入内、嬪妊したものの、「水」を生み、期待が大きかっただけに落胆も大きかった。

2 元子は病身で里居がちになった。後から入内の道長の娘彰子は男子を出産。顕光はそれをもてはやさねばならなかった。

3 長子平命は出家し、前途ある第二子重家は道長の養子成信共々三井寺で出家した。

4 娘延子の婿敦明親王、皇太子になったが、敦良親王に譲る。また敦明親王は道長の娘寛子と結婚、延子との仲が疎遠になる。

5 娘元子には一条天皇崩御後源頼定が通うようになったが頼定とは不仲であった。

6 延子は寛仁三年四月十一日死亡、顕光は一族出世の望みを絶たれ、絶望する。

7 宮中の諸行事で失敗、諸卿や道長に嘲笑される。

8 源頼定の死に当り元子が出家した。

これらは、直接に顕光や延子が罪を受けて排除されるものではなく、むしろ個人的な不満を根源に秘めた「私怨」の原因ともいべきものである。ここに、一つの私的御霊の姿があるのである。そして、この怨霊は、道長やその娘寛子、嬪子、後一条院、などのまわりに出没し、消えていくのである。後、長元五年、顕光の旧邸堀河院を訪れた源経頼は、『左経記』にそこ

の地に橋逸勢の怨霊のうわさがあることは書く。が、顕光の怨霊については書かない。顕光らの怨霊は、死後十一年にしてもう威力を失っていたのである。

高野山の蓮花会

日野西 真定

一 蓮花会の性格

蓮花会は、修験道の法会で、出峯した時に行われる。特色は①山の神を迎えて祭る、②山中の行で得た験力をためす、③祝宴と芸能の三要素にある。日は六月十五日が多い。

二 平安時代から鎌倉時代の同会

高野山の年中行事は、平安後期にまとまり、鎌倉時代に整備された。『高野雑日記』によると、延久四年(一一一六)はその基本が定まり、六月に准胝悔過、蓮花会がみられる。文永六年(一二二九)及び正応四年(一二九二)の行事記には、六月十四日 西御堂准胝悔過、六月十五日 金堂蓮花会とあり、以後の同記からは姿を消す。正応四年『金剛峯寺年中行事帳』に六月十四日西御堂准胝悔過に蓮花を用い、捧物を満山老若に送る。もと同会は五月十五日食堂で得度に行われていたが、天禄四年(九七三)から西御堂に移されたとある。蓮花を使い、日が変わった点から、同年に蓮花会の行われた時期を逆らせられる可能性はある。同十五日金堂での蓮花会、講師に後に学侶とな

った学修分の参加があり、同堂で一山あけての行事で、論議が行われていた。永仁二年(一二九四)、『定置石走庄々官職事』(『又統宝簡集』三七一)に「天野六月十八日蓮花会」とあり、ほぼ同一時代であるが、日が異なる。或いは、天野では、はじめからこの日であったかと思われるが、この日が明治時代までつづいた。『諸山縁起』に葛城入峯の宿は整備されており鎌倉時代までに充実していた。

三 室町時代以降の同会

『向井家文書』天文二十二年(一五五三)「玉蔵院盛算納札」に、葛城入峯を「金剛峯寺蓮花会」とある。江戸時代の天野の蓮花会は、六月十七・八日が中心で、笈渡の式(神還会とも)で、十八日葛城先達が笈に勧請した明神を社内に還し、「天野雑記」によれば、小庵室に両先達達か四人の験者を押込め験力をたしかめ、あき銚子を持つて走る小童子が、わざと臍を取りちらすこっけいな動作、猿衆・能が行われた。験くらべでは、『葛城先達峯中勤式廻行記』(宝永六年(一七〇九))に、御蔵で先達が験者に対し高声でお経を唱え、護法をまわしたとある。同時代、山上では、行人方だけの行事となっていた。出峯については、前出『廻行記』に、四月七日吹送り、行者講を会所で行い、自坊で装束を調べ、先ず壇上孔雀堂で開白の作法、諸堂社参拝、次に大門にて行法し天下安全を祈念し、天野へ下った。帰りには、同地の行事が終った六月十九日、『奥院勤行之事』に、奥の院燈籠堂に大先達以下が参り、同堂に西から入り、同先達が中央の大壇、一行を迎えた同堂の行事が、その前

方の日輪壇に登り行法、終つて東より出、左りめぐりに歩き御廟を参拝した。昔は廟前で柴燈護摩をたいたとある。

四 高野山の両先達

『紀伊統風土記』五、「高野両先達」によると、嘉曆元年（一三二六）当山派十二先達が成立し高野先達も認められた。この時山内では大峯・葛城の両先達が出来た。元来は高野先達とは、大峯先達をさす。しかし、天野明神の神事・葛城峯中の法式が重要なため、天野では葛城先達が上席であった。なお、大峯先達は、五・七両月の入峯が主体。五月のは花供峯といい、五月三日から十一日までの九日間、六日小篠での諸修験者の官職を定めるのが主体。七月入峯は、同五日から八月七日までの約一月間、小篠では同様、終つて天野に下り二十三日から八月七日まで脇の宿に参籠した。『奥院勝行之事』によると、同日葛城先達と同じ行法を燈籠堂で行っている。

五 まとめ

高野山では大峯入峯よりも葛城入峯に重点が置かれ、整備されていた。蓮花会も、鎌倉時代までは金山での行事であったが、其後次第に行人方だけのものとなったが、明治時代までは入峯とともに行われていた。これは同山に修験の性格があったことを実証する。

呪符木簡にみる日本の道教

椿 實

伊場遺跡の呪符木簡については、宗教研究二一四、一八九九〇頁に報告した所であるが、一九九〇年一〇月九日～十一月一二日、川崎市民ミュージアムの木簡展に展示せられたので、木簡58を更に精査することができた。これは322×67×4mmの大型の木簡でかなり風化して褐色に変色し、墨書の跡は長期間風雨にさらされて隆起している。裏面蛇子と報告されているが、これは蛇の俗字蛇と訂正。上部は両辺をそがれて、やや舟形をなくしている。これは天平期の大溝から口5区Vの層に垂直に立つて出土したので、急々如律令とは道教の呪句で、律令を至急に実行せよという詔書の楨文である。この文句は以後の木簡にも例が多く、今に至るまで外房（鴨川附近）のお札には立春大吉日 騎鬼隠々如律令の文字がある。これは仏教系の立春追離のお札であるが、伊場遺跡からは、馬形、舟形の木片が多数出土しており、絵馬の原形（宮田登先生「江戸の絵馬」一九九一年二月うえの一八頁）とされている絵馬730×90mmもある。これは上部に釘穴があるから打ちつけられたものである。この絵馬は、水の神に奉納され、長雨を止める目的があったとされているが、舟形や馬形の木片が示すようにこれは豊界への乗りものであり、ウラボン会に野菜の馬をそなえるのと同

様の習俗によるものであろう。律令制によると、六月・十二月には亀卜を京城の四隅で行ない大祓を行うと定められているので亀の代りに馬骨を用いた太占よとせを行ない、前述に報告した馬骨五片を割って方形鑿孔を灼いて大祓の卜事を行った時の卜串ではないかと推定している。これは大唐六典卷之十四方相氏、右執戈、左執楯而導之。唱十二神以逐惡魔……於官門及城之四門以祭焉に由るもので唐制を模したものである。唐代には道教を国教とし、仏教、陰陽道を含むものであったので天平期は唐代道教直輸入の時代であった。令制では神祇官と陰陽寮が置かれ、前者は卜部氏による亀卜、後者は陰陽師による呪術を主としたが、この流れは前者は社寺の絵馬やおみ籤に、後者は卒塔婆や追離のお札に分化したと考えられる。

東光寺遺跡83号呪符木簡は(滋賀県埋蔵文化財センター蔵)

山俱一 波伯
鬼急々如律令 (330×37×6m/m)

と独得の異体字が注意せられるが意味は不明である。山と湖の波に何事かを祈っているものと考えられる。東光寺は近江国府の北方にある。

多賀城跡111号呪符木簡は東北歴史資料館蔵

(表) 付進上□□□□□ 宝亀十一年火災の時のものか
(裏) 急々平令須病人吞 30.5×27.5×5m/m

薬に付して送ったもので、急々の次に「如」字が脱けているが、須スベラク病人吞ムベシと解説される。病人の回復を祈ったものだろうという。

鎌倉若宮大路出土139号呪符木簡は(表)に

火火火鬼鬼鬼 急々如律令とあり(裏)にみなミとある。
火火火鬼鬼鬼 92×40×5m/m
火火火鬼鬼鬼

これは土地の南角に立てられた占相地の火除けの木簡であらう。同140号の呪符木簡、278×28×5m/mは



勉急々如律令九々八十一

とあって九々八十一とはいささかとほけているが、鎌倉期のもので「もろもろのなをのそくふた」と追離の意味で打ちつけられた141号とともにその呪術の目的が明らかかなものである。141号には打ちつけた釘も残っている。

広島県福山市草戸町、草戸千軒町遺跡は、芦田川の河口に近い河底から昭和三六年から発掘された中世の町跡で広島県歴史博物館展示。これは千葉市東遺跡から出土した卒塔婆の原始形と見られるもので、梵字オンオムの下に

□□咄吠唎勉急々如律令(神奈川県埋蔵文化財センター蔵)とあり、呪符木簡が鎌倉期に板碑となり、更に144号のように

「紀末年
為父也」

と記す卒塔婆となってゆく。142号笹塔婆では「南無釈」と読めるものが北条時房頭時邸跡で発見されている。天平期に流入した唐代の道教が神仏それぞれの方向で今日まで連続と跡を残し

ているのは外房のお札に見ることができる。

韓国における葬墓制について

金 永 晃

韓国人にとって墓地というのは、祖先崇拜を意味することであるといつても過言ではない。韓国のお墓は伝統的な風水地理説を思想としている。

現在韓国のお墓の実情を見ると、全国民の八〇%が埋葬であり、火葬率は一八%に過ぎない。一九八三年「韓国における墓地問題が改善できない最も根本的問題は何ですか」という、アンケート調査に対して、「従来の慣習及び風水地理説に対する国民の思考方式」と答えた人が全体の六一・三%で、一番高い数字を示した。

風水の基本思想は郭璞がいつている葬乘生氣の原則にあるので、生気が流れる生龍をもとめて場所を定めて生気が流れない死龍を避けるのが風水の原則である。特に、陰宅風水の主な要点は屍体を埋葬するに至つて、生気の感応を求めようとするのである。風水はより積極的感応、すなわち骨を通じてその子孫の繁栄を囿ろうとする作用、活用である。言い換えれば、父母の遺体を媒介として現在生きている子孫に福をもたらそうとするのである。これが同気感応の理論である。このように遺体と地下の生気の間に生気感応と父子間において同気感応が風水の

第二本質をなす感応論である。骨が地氣を得て子孫の繁栄を望められる観念は『青烏経』及び『錦囊経』にも明白にいつている。風水の本質は生気と感応の二つであるが、古代中国地理説、風水説がその本源である。

朝鮮時代に至つては儒教が仏教にかわつて、その勢力が強くなるにしたがつて祖先崇拜の観念から遺骸を長く保存するのが親孝行の義務となり、親の屍体を火葬するのは儒教の倫理では許せなかつたので、これを禁止したのである。

火葬を抑制する風習は高麗末頃にすでに禁止の意見が資料に見られる。しかし、その時代の火葬は西方浄土信仰からではなく屍体の肉が腐つて骨が残る期間を短縮する「火氣洗骨」の爲であった。その観念の爲に、屍体が早く腐敗できる場所が望まれる風水説が歓迎された。韓国西南海地方における「草墳」という洗骨葬法があるが、これは最も骨を大事にする葬法である。草墳は、一次的に屍体や棺は地中に埋めずに一定期間地上に置き、二次的に骨を埋める葬法である。それは儒教の教えである視孝行の問題もあるが、それ以上に、風水説による父母の陰宅(墓所)を探す間に、草墳(假葬)をすることに関係しているのである。その遺骨が埋葬された墓を管理することは子孫と祖先の關係を継続維持しながら子孫は家門を継承することになる。つまり、子孫が繁栄することによって、祖先は継生復活するといふ信仰である。

韓国における葬墓制は単なる葬送儀礼ばかりではなく、韓国人の生活哲学であり、個人としても一つの宇宙を持つている。

葬送儀礼に関する原始的觀念は、死は生まれた前のところに帰って行くことであり、葬礼とは、大地（母体）に復歸する儀礼、または究極的にそれと関連された再生の觀念である。この大地（母体）復歸觀念、再生觀念によりこれをよく説明するのが陰陽五行説であり、その宇宙的なものを表現したのが葬墓制である。

『本朝神社考』の典拠について

森 瑞 枝

理当心地神道の提唱者として名高い林羅山の手になる『本朝神社考』三卷六冊（寛永末期頃刊）は、近世初期の代表的神社研究書である。構成は、上巻が二十二社、中巻に著名な大社をあげ、下巻で伝説的に有名な社、神仙・偉人等に及んで、約百六十種の「神社」を挙げてゐる。

本書については、従来、主として序文に語られている排仏主義や、古典を根拠にした実証的態度、「吉田」の部分の「余案……」に見られる吉田神道への攻撃から、儒者羅山の神道思想の資料として評価されてきた。更に、寛文頃から盛んに出版される神社類聚物や名所案内記類の原点としても評価すべきものがある。本書の影響は、各項目の内容がそれらに引き継がれていること以上に、本書の構成が示す「神社」間の序列や分類、そして何よりも、網羅的に提示されたことによる「神社」の枠

組そのものにおいて重要であると考えられる。ところが、その各事項の後世への影響についての追跡調査はなされておらず、そもそも本書の引用の出典調査も不十分である。そこで各項目についての典拠の確認作業を行った。

羅山の編集方針は、序文によれば「遺篇を尋ね耆老を訪ひ縁起を伺て、之を旧事紀・古事記・日本紀・続日本紀・延喜式・風土記鈔・古語拾遺・文粹・神皇正統記・公事根源等の諸書に證して、以て表出す。其間又浮屠に関する者有らば、則ち一字底書してこれを附す。以て見る者をして惑はざらしめて、且又議するに、己が意を以てして并せ書して附す」というもので、実際に各条文を見ても、一見すると、儒者らしく、述べて作らずの態度であり、結果、研究考證というよりは、いちいち出典を明示した、各社の由来・祭神をめぐる資料集の羅列というスタイルをとっている。資料の採用基準は序文にあるように、六國史や古記録、東鑑等の「客観的歴史記事」により、仏説は明かに差別されているかのようである。

しかし、実際に調査してみると、「太常國史」や「旧記」「神書抄」といった典拠を特定しがたいものや、ソースを明示していないものが少なからずあり、その中で『元亨釈書』による記事が、現時点で確定えたもので百項目以上ある。これは『本朝神社考』の約六十社のうち五十社弱に及び、一文字下げではない一般記事扱いのものも三十程ある。羅山が「余案」の中に混ぜて引用している記事もある。まったく『元亨釈書』の引用記事のみで完結しているものも十三社を数え、開基や將軍等の

參詣記録以外の社の解説としては『元亨釈書』の引用記事のみによっているものも少なくない。そこには、平安以降の神社の縁起の多くが、僧侶への神の影仰によっていて、所謂「史書」ではたどれないという現実が反映している。逆に仏教側からすると、寺院の開基や徳のある僧侶の出現の多くが、神祇との関わりで語られているということもある。

ところで『元亨釈書』の引用の仕方にも記述形式のうえで幾つかのパターンが認められる。忠実な引用のもの、仏教的用語を一般的なものに変更したもの、直接関係しない句を省略したものがある。恐らくは『元亨釈書』によりながら、全面的に圧縮した記述も見受けられ、「羅字子道春撰」ではあるが、復数の手になる編纂物と思われる。

引用に際しては、基本的に『元亨釈書』の撰者である虎関師鍊による論贊部分を除いているが、例外的に、「伊勢」の部分で、両部系の仏説による神仏習合説を批判した論を採用しているのが注目される。総じて、『本朝神社考』では仏教系のソースでは、『元亨釈書』を優先して扱っており、儒者と禅仏教との親近性が看取される。そこに見られるのは両部の習合論に比して、より「合理的」な習合論である。このような、禅宗系の神仏解釈の近世神道における影響も今後の課題となろう。

近世初頭の白川伯王家

小松馨

江戸時代の宮廷で、神祇官系氏族として活躍した堂上の家に、神祇官の長官伯を世襲した白川家、次官神祇大副と伊勢神宮祭主を世襲した藤波家（岩出家）、そして日本書紀の家といわれ権大副を世襲した吉田家、以上三家があった。これら三家の中で、専ら神宮関係のことを司った藤波家を除き、白川・吉田の両家が支配神社をめぐって鋭く対立し、神社界を二分した事は有名である。江戸時代後期には、双方自己の正当性を主張して一歩も引かず、吉田家側は、

道の長上といへるハ神祇長上の義にして、神代以来神祇道相承の吉田家に限る事也、意美曆・清曆・諸魚等の卿は官の長にして、道の長たる勿論なり、然るに、白川家、近年、神道の伝来・家説あるまねして、諸社の神職を門人とし、伝授・切紙等有之よし、いぶかしき事にこそあれ、（『神業類要』地、白川家元来神道伝無之為吉田家門人事）と主張して白川家を誹謗し、白川家も負けじと、

且天明二年寅年從闕東御触流文言之内、吉田家の許状ヲ茂不請ト申文之假ニ而者、神祇伯職掌空敷成行候様相聞候、尤吉田家之義者、卜部職ニ而神祇道極意不預事ニ候、（中略）自今以後神職之者共執奏家之義者是迄仕来之通、手寄

之家々江申入神祇道之義者伯之請相伝、神主禰宜祝公文職御師至迄、古格之伯之補任状ヲ以相勤候様致度候、(『神祇官記録』寛政二年正月神祇伯資延王書状)

と吉田家を批難し、神祇道家としての自家の権限の拡張を希望するという状況であった。このため、両家は古くより異なる神道説を唱え、嫉視・反目しあう関係にあったかのように思われている。しかし、歴史を精くとそうとはいえない。『忠富王日記』等の室町時代の記録をみると、資益王や忠富王は吉田兼俱と親密な関係を結んでおり、兼俱も神祇官や宮中祭祀に關しては、白川家の下知を仰いでいる。ただ、室町時代以来神社及び神職支配に積極的であったのは、吉田家であり、白川家は、雅喬王の『家説略記』に、

吉田諸社之管領之事、寛文五年吉田兼連下向関東而、一天下諸社管領、社家之官位執奏等令訴訟之処、伝奏有之所々の社家者、任先規可為其伝奏之下知、其外無位之社人者、取吉田許状而可着装束之由、有御下知、然而諸社管領之事、猶殿下武家伝奏江所司代等〔板倉内膳正重矩〕及評議之処、自雅章卿板倉侍從江訴状一卷被附之、次内膳正愚宅江入来、古来之躰被尋之、令条・旧記等考勘之処、神祇伯諸國管領、官位等執奏雖為勿論到近代而無其儀、(中略) 当家到于今日者、無競望之志、伯者管領、彼者大副家、其品可有賢察、所詮吉田神道相傳之社家、因其便令執奏者、非制之限、又附職事申官位社家等、可有之哉、古来伝奏有之社者、其下知勿論存旨申之処、内膳正(板倉)予返答尤

之由被称美、

とあるように、あまり関心を示していない。白川家の主たる関心は、内侍所守護をはじめとする天皇祭祀の代行及び宮中祭祀の勤仕にあった。

実際、前掲雅喬王の『家説略記』を見てみると、その劈頭には、「主上御拝御相伝事」と「御拝御代官之事」とが記されている。主上御拝とは、天皇が清涼殿の石灰壇で、毎朝伊勢神宮・内侍所以下の神々を拜される儀である。両条によれば、白川伯王家は、その作法の天皇への相伝と天皇が故障された場合の代拝を勤めとしたという。

すなわち、室町時代以来、白川・吉田の両家は宮中における職掌を異にしていたと考えられる。

戦後の氏神社の氏子数の変化について

石井 研 士

近年の社会変動と宗教を扱う研究を概括したときに、ごく一部を除いて、神社神道の現状を問題にする文献がきわめて少ないことに気づかされる。一般的に言って、現代社会を代表する宗教は新宗教であって、神社神道は伝統的宗教として片付けられてきた節がある。少なくとも研究者の目は新宗教に向いていたし、現在もそうであるように思われるのである。しかしながら、神社神道の社会的基盤をなしていた地域共同体が崩壊し、

伝統的宗教は大いにゆらいでいると指摘されながらも、現在にいたるまで神社が次々に崩壊消滅していったという事実は存在しない。他方、崩壊消滅しなかったからといって、神社神道がまったく従来と同様な形で現在においても存続しているというのも誤りであろう。氏神社の社会的基盤をなしてきた地域社会の崩壊が確かな事実であるとすれば、氏神社が変容しながら、もしくは変容させながら現在にいたっていると考える方がより適切であるように思われる。

岸本英夫は、戦後のきわめて早い時期から、神社神道にとつて、都市化への直面ということは、日本の仏教やキリスト教の場合とくらべて、遙かに重大な問題であり、神社神道の基本的な本質に係わる問題であると指摘している。それは神社神道が、農耕的伝統に深く根ざした日本の農村の土壌に育ち、自然との調和を重んじる日本の伝統的文化と密接に関係があるためである。神社神道は都市化の影響を受け、従来の神社の基盤は危機にさらされているが、それは氏子組織の崩壊あるいは氏子意識の希薄化となつて現われている。岸本は、大都市における人口の移動性の高さゆえに、「地縁」または「血縁」の意識が弱まり、都民と神社の紐帯が弱化的ることによって氏子組織の崩壊が始まっていると指摘している。

また社会学者の森岡清美は、三鷹市における調査などから、神社神道の存立基盤である地域社会がぐらついたために、氏子意識が希薄化したことを、実質氏子、祭礼氏子、傍観氏子の三種別の氏子の区別を用いながら指摘している。

こうした氏神社を支えてきた基盤の変化は、特に大都市や過疎地においては、著しい人口の減少もしくは増加という形でもたらされた。近年こうした人口流動の高さによって引き起こされた神社をめぐる事件がさまざまな形で生じている。東京都杉並区の駒繫神社では、氏子が減少したために境内地の一部を駐車場に割き、神社を維持するための安定した財源確保を得ようとしたが、周辺住民の反対運動に当惑することになった。神社を支えてきた氏子の変化によって、とくに境内地の改編をめぐって生じるトラブルはかなりの数に昇るものと考えられる。

大都市における神社が、かつての社会的基盤に依存できない状況があるにも関わらず、依然として存続しているとすれば、まず現在神社を支えている人的経済的基盤がどのようなものであるかが明らかにされねばならない。

もし氏子を氏子区域に住む人と定義して、その特定区域に住む人々の人口の流動を生態学的に把握することが可能であれば、大都市における神社、とくに氏神社の変容のプロセスと現状を把握する上できわめて貴重な資料になるとも考えることができるとする。五年毎に行われている国勢調査の東京都二三区の人口を、氏子区域の氏子数に変換することによって、東京都の氏神社の変化を捉えるための基礎資料が得られるものと考えている。

吉田神道と大内義隆

伊藤 聡

応仁の乱前後、吉田兼俱により創始された唯一神道（所謂吉田神道）は、その形成期である中世末～近世初において、その時々の権力層と深く結付くことで神祇界におけるヘゲモニーを確立した。即ち、兼俱は日野富子の帰依を受けることで朝廷・幕府内で大きな勢力を持つに至り、その曾孫兼見・梵舜兄弟は秀吉や家康と結付きを持つことで近世以降の神社支配の認可を得ることに成功したのである。

吉田家がこれらの帰依を得るに至った背景には、吉田家の伝統的権威が与つて力があつたことは勿論だが、その他に吉田神道の教説・修法の中に軍事に関係するものが数多く存在するところが権力層、特に武家層を惹付けたのではないかと考えられる。本表では、その一例として兼俱の孫である吉田兼右と西國の大名大内義隆との関係について採り上げるが、これは吉田神道と武家の関係を考える上で格好な題材であると考ええる。

大内義隆は天文十一年（一五四二）、宿願の尼子征伐の軍を興したが、その最中の同年四月、その本陣に兼ねてより親交のあつた吉田兼右を招くのである。対尼子戦は翌年五月、大内軍が出雲より退却するまで続くが、その間屢々兼右より吉田神道の伝授を受け、又尼子調伏の修法を依頼しているのである。

先ず天文十一年四月二十二日、兼右は義隆に「奉備神贖次第」「奉幣次第」「神供咒文」「奉幣咒文」「奉備御酒咒文」「二拜大事」の伝授を行い、同年九月十九日には「三種加持」を、翌年二月十九日には「神馬太秘」等を伝授している。又義隆は陣中より奉幣についての質問状を送っている（「神道相承抄」等）。

いづれも神拝奉幣・神馬奉獻に関するもので、義隆は敵島社以下の諸社へ屢々戦勝祈願の為の奉幣・神馬奉獻を行つており、その時の作法として伝授されたものであると考えられる。彼がそれを熱心に行い、且つ伝授書を携行していたらしいことは、「神馬太秘」等が戦争終結後の六月五日に再び伝授され、その奥に「（前略）前分於雲州敗北之時紛失云々」とあることより窺れる。

前述の如く尼子征伐は失敗に終わったのだが、義隆の兼右への帰依の念は失せることなく、その後も頻りに伝授を受け、又軍事の失敗を呪術的方法で換回すべく、尼子調伏の祈禱を兼右に行わせている。兼右は既に戦中の天文十一年五月に敵島社において神道護摩行事を執行しているが、戦後は周防氷上山、周防築山社、伊予三島社等において尼子調伏の祈禱、祝詞奏上を行つている。

その中でも記録が比較的よく残されている天文十二年八月二十二日の祈禱の経過を見ると、同日兼右は義隆の依頼を受けて、氷上山（大内氏の氏神妙見菩薩を祀る）庁屋において祈禱のことは行ったが、彼はその時中央に勧請壇を置き、その周囲に咒書清除壇、天供壇、護摩壇、北斗壇、（宗源）行事壇を

設け、大々的に吉田神道の修法を執行したのである（『神宝諸事根元行事壇図』）。この際壇上にて奏上された告文が今日残されており（『三壇行事諸次第』）、それに依ると、三界六欲三十三天以下の諸神に対し、義隆に譬なし呪咀をなす尼子晴久にその呪いを本人に還着せしめ勝利を得んことを祈願する旨記されている。

義隆と兼右との関係は兼右の帰京（天文十三・十二）以後も続き、義隆の吉田神道への関心は単に呪術的修法の効果のみを期待したものに留らなかつたことが窺われるが、彼がこれ程までに魅了された主たる要因は、やはり吉田神道がその中に持つ軍事に關係する修法等の存在であらう。

吉田神道にはこの他にも軍事に關係する修法（例えば勝軍治要祭）や秘説（例えば弓矢大事——義隆は兼右からこれも受け持っている）を多く持っており、それらを媒介にして武家層との結びつきに成功したのである。

近世神道思想史研究

『吉田神道と神道講釈』

田 辺 建治郎

吉田神道には中世以来の神道講釈の歴史がある。龜卜の家として神祇官の一部門を任務とした卜部氏が、十三世紀に入って神祇故実詳しい家と考えられる様になるが、その土台となつ

たのは日本書紀を始めとする、民族の古典に關する豊かな知識であつた。そのため卜部は更に日本書紀を家学とする家と称される様になる。そしてここに古典の解釈を人に神道的な觀念で語り伝える営み、神道講釈も行われていたことが考えられるのである。一二七四年成立の積日本紀は、平野流卜部氏の兼文・兼方等が一条家の人々と共に、以前から続けて来た日本書紀の勉強会の成果の集積であると云われるが、まさに神道講釈が當時どの様に行われていたかを具体的に示すものと考えられる。

此の様に長い歴史を経てくる吉田神道の神道講釈であるが、幕末までを凡そ四つに分けて把握することが可能ではないだろうか。その区切りはいずれも吉田神道が出合つた、大きな変換期であり、神道講釈の構成要素の、如何なる内容を、誰に向けて、どの様に語るかの点で、前期に無かつた要素が後の段階に加わっている様子が明らかである。

〔第一期〕 始源から積日本紀を経て、兼右没年（寛正元年（一四六〇）兼俱二十六歳）まで。

〔第二期〕 兼俱の活躍期（唯一神道名法要集・永正（一五〇四）の頃か）から江戸時代初期まで。

〔第三期〕 諸社禰宜神主法度制定（寛文五年（一六六五）から宝曆・明治期の項まで。

〔第四期〕 町尻量原『神業類要』（安永年間。一七七二頃か）から幕末まで。

先学の中世の吉田神道に關する研究や、貴重な近世の吉田神道・白川神道に關する調査研究を参考に、右のそれぞれの期の

特徴を挙げるならば、凡そ次の点であろうか。

第一期は日本書紀を中心とする古典の書写と解釈の伝授が行われている。卜部は平野・吉田・粟田宮の三流に分れて神事に携っているが、古典解釈に信仰的・神秘的な観念は顯著ではない。平野に代って日本書紀の講釈の主流は吉田流となる時期、兼熙・兼敦の頃（十五世紀初頭）、御破の際日本書紀の一部分を読んだりする様になる。皇室・撰閲家などが講釈の聴き手である。

第二期は唯一神道の発展期。神道思想の中心に日本書紀を位置づける兼俱が禁裏や將軍足利義尚に講釈する。又中臣蔵も重要な位置を占める。戦国期から秀吉・家康は神道の話を屢聴していたが、幕府の中樞の武家がそれに加わる様になる。秀吉の死と豊国社の創設と磨祀、家康の死と大明神号・大権現号選択問題など微妙な政治問題に神道講釈（梵舜¹舜旧記）が搦む時期。一方、天正十八年、吉田は神祇官代を称し、慶長十四年の伊勢正遷宮等の皇室祭祀の復活を期に、公の位置づけを得始める。

第三期は寛文法度に依って吉田神道の教化活動が拡大する。

法度は吉田を公認の神祇道としたと同時に、吉田に管理責任も与えたことになる。吉田はその為に神社の実態把握・制度作り、人材配備、教化活動の面に対応しようとした。吉田本所の国掛という地方別担当役職、国々の在地の触頭として寛政三年（一七九一）江戸に設置の関東役所もその一つである。¹

第四期は復古神道など唯一神道に異論を唱える神道諸派の勃

興に対する吉田の積極的な対策として、神道講釈が展開される。特に宝暦の頃から急速に捲き返しに転じている神祇伯白川家に対する対抗意識が強い（神業類要）。

計画にもとづいて神道講師が何回にもわたって各地に向けて送り出され、学問的・啓蒙的に各神社を巡講した。天保十一年以来の白川家の学館開設及び平田門下による学頭・学師の活動に対するものでもあった。²然し防衛的な面だけでなく、寛政三年に西上総の吉田配下の神社から提出の、国学の学校創設を願う「願奏興立国学表」³に見られる、時代と揆を一にする動きも認められた。

注

(1) 『吉田家関東役所の創立と初期の活動』相山林継、国学院大学日本文化研究所紀要45・昭和55年3月。

(2) 『近世神道教化の研究』79頁、河野省三、昭和30年1月。

(3) 『白川家門人帳』592頁、近藤喜博編、昭和47年1月。

(4) 『願奏興立国学表』相山林継、国学院大学日本文化研究所報No.43、昭和46年4月。

吉田神道における仏教的要素について

出村龍日（勝明）

室町の中期より後期にかけて活躍した、京都吉田神社の祠官

卜部兼俱によって大成された吉田神道は、仏教・道教・儒教をはじめ当時流行していた諸思想の理論を取り入れて形成されている。その事は、根本伝書である唯一神道名法要集、神道大意や十八神道行事、宗源神道行事、唯神道大護摩行事のいわゆる吉田神道三壇行事の次第書を見ると明らかである。本発表では、そのうちの特に仏教的要素について触れてみたい。

平田篤胤は俗神道大意に於て「サテ吉田家ノ神道行事ハ、モト真言ヲマナシテ始メタルト云ユエ、其壇モ四角ナルベキニ、八角ニ作テ秘事トイタシ、神道ハ八ノ数ヲ用フルナドイヒ、神道護摩、宗源行事、十八神道、コノ三ツヲ三科ト立テ、此ヲ兼字ンダルヲ、三壇行事トモ云フ。此外神道灌頂、神道加持、火焼行事ナドイヒ、猶クサム、有テ秘事トシ、此ヲ切紙伝受ト云ヒテ、ヒソカニ傳ヘル、此ノ三壇行事ノウチ、護摩灌頂ハ、モトヨリ真言ノ行法、マタ宗源行事ト云フハ、密家ノ両界ノ本次第、ト云行事ヲ盗グルモノ、又十八神道ト云モ、真言ノ十八道トイフ行事ヲヌスミ、鳥居ヲ白布デマトヒ、櫓ヲ櫓ニ取カヘテ、神道ノ行事ト名ヅケ、其唱フル文ヲキケバ、一切衆生、六根ノ色鉢ニ迷ヒ、三心ノ元々ヲ忘ル、故ニ、厨多ク賞少キナリ、正シク其本ハ、色鉢モ神明ノ分身、心ハ一神ノ同根ナリナドト、真言ノ心ヲ取テ、妄説ヲナシ、コレヲ神秘神傳ト號シ云々」(新修平田篤胤)と痛烈に批判しているのである。兼俱はその神道理論を顕露教・隱幽教と大きく二つに分けているが、これは仏教に於ける顕教・密教の区別に倣ったものであり、三壇行事は、そのうちの密教に相当する隱幽教の第四重口決分とい

う最も重い秘伝に配当されていたのである。私は嘗て、『吉田神道における隱幽教の秘伝―特に十八神道行事の成立について―』上・下(神道史研究²³1・2・3)に於て、三壇行事のうちの十八神道行事をとり上げて論じた事があるが、その中で、篤胤の指摘の通りその密教的要素についても具体的に触れた事がある。密教とは「密儀をもつ宗教」(日本仏教)という意で、吉田神道に於ても、その密教に倣って形成された隱幽教の理論や行事は、名法要集にも神経(天元神変神妙経、地元神通神妙経、人元神力神妙経)によって「三才之靈応、三妙之加持、三種之靈宝」等の事を説くのが隱幽教であると記されている様に極めて深秘的な色彩を有している。

さて、その隱幽教の専用施設に万宗壇、諸源壇というものがあるが、此の万宗、諸源は真言密教に於ける金剛界、胎藏界に相当するものであり、隱幽教の行法、加持は此の壇に於て実施されるのである。此の両壇に勧請される神々の名を記した、兼俱自筆の「六十四神々号」(天理図書館)という史料があるが、その内容を見ると、万宗壇三十二神の項の奥に「已上三十二執金剛神者金剛界成身會、三十七尊、加三四仏、又加三相殿神、也」とある様に、真言密教の金剛・胎藏両界に相当する事が明瞭である。

又兼俱は顕教の経典とされる華嚴経に關しても興味深い史料を残している。木村清孝氏によると、華嚴経は、道璿(七〇二〜七六〇)による華嚴宗の初伝とともに旧訳・新訳ともに、天平八年(七三六)頃に伝えられたらしく、その後、天平十二年

(七四〇)に新羅から来た審祥シムシヨウが六十華嚴を三年がかりで講義したという事であるが(『仏教経典選5』、その華嚴経を兼俱が取り上げて、兼俱独自の解釈を施している)のである。此の史料は天理図書館吉田文庫所蔵で、兼俱の自筆に間違い無いものである。此の華嚴経の一節は兼俱の手によって大きく元の姿を変えられた吉田文庫本「太上説北斗元靈本命延生妙経」という道教經典の註解書にも引用されているのである。此の事は菅原信海氏も指摘されているが(吉田兼俱と『北斗元靈経』牧尾良海博士喜、書記念僧、仏道三教思想論攷所収、44頁95頁)、菅原氏の言われる如く、此の、兼俱が解説を加えている華嚴経の一節は、東晋の仏駄跋陀羅什訳」とあり、次に「佛説辰狐大王大菩薩一字秘密速疾成就式経」とあり、続いてその内容が記されているのである。これは大品般若経、妙法蓮華経、大智度論等を訳した鳩摩羅什という實在の人物に仮托して兼俱自身が創作した經典であらう。

兼俱の大成した吉田神道の神道理論はまことに複雑で、前述した様に、仏教・道教・儒教をはじめ当時流行していた諸思想を取り入れて、形成されているが、西田長男博士も「言われている如く(『吉田神道における道教的要素』)、それを単に篤胤の様に盗用と非難するよりも、「かくすることに よって、新たな神道の意義を発見・発揮するところがあったと考えるべきである(西田博士同)又50頁)と思うのであり、又これらの理論を取りあれて吉田神道の神道理論を形成しようとした兼俱の大いなる気魄と労苦にも思いを馳せるべきではなからうかと思うのである。

真言内証義について

白山 芳太郎

北畠親房の元徳二年(一三三〇)の出家について、『公卿補任』は世良親王の御事に依ると記している。後醍醐天皇が親房を選んで、その第二皇子の同親王を預けておかれたのが薨去となる。この時親房は出家して、その御菩提を弔うことにその余生を宛てようとした。これが親房の出家理由である。

親房の父・師重が後宇多院御出家に依って出家したことを記した徳治二年(一三〇七)の『公卿補任』によると、このように上皇と一緒に殉じて出家することが祖父・父・本人と、三代続いたとある。親房まで四代がこのような出家を続けたこととなる。その時の法名は、『尊卑分派』や『公卿補任』に「宗玄」とある。しかし『園太曆』正平七年(一三五二)閏二月二十六日の条に引用された親房の書状、『観心寺文書』正平三年(一三四八)八月二十二日付の親房の願文、『久我家文書』年末詳四月二十五日付の親房の書状などに記された署名には、「覚空」とある。親房晩年の正平年間頃、覚空と改めたとみられる。

親房の著作として確実な『神皇正統記』によると、親房は仏典に關する教養が豊かで、最澄・空海の唐からの帰國を記した嵯峨天皇の条には天台・真言両宗の重要なこと、真言宗をもつて諸宗の第一とすること、ただし君主としてはどの宗をも大

体は承知し捨てられてはならぬこと、仏教に限らず儒道二教をも学ばるべきことが記されている。親房が仕えた後醍醐天皇の条によると、同天皇は仏教に対し深く心を傾けられ、仏教諸宗中、特に真言宗を習われたとある。

このような天皇に仕えてきて今や出家した親房において、真言宗研究の必然性は、いやおうなく高まった。そしてその成果が本書である。

日本古典文学大系の『仮名法語集』に収められた『真言内証義』によると、その末尾に「中院入道准后覚空」と記されている。これは底本の金剛三昧院藏良恩本に「覚一作」とあるのを、現在所在不明の金剛三昧院藏長賢本（同院の蔵書目録に奥書が引用されており、それには「本云、興国六年（一三四五）六月下旬之比、染筆云云。中院入道准后覚空」とある）の記載により「空」を補ったものである。中院家で出家入道し、かつ准后であって、さらに法名に「覚」がつく興国六年頃の人物となると、覚空以外になく、長賢本に従ってよいと思われる。但し、親房の准后宣下は正平六年（一三五二）であり、宣下以前の興国六年に親房が「准后」と記すはずがなく、本書が正平六年以降の成立か、あるいはこの識語が正平六年以降の追筆か、いずれかであろう。

本書は真言に関する心の内部に立証し悟り得た意義を記すものであって、その冒頭に「真言宗は、如来内証の法門、最極醍醐の密藏也」と説いている。

これは『正統記』嵯峨天皇の条に、「此宗を神通乗と云ふ。

如来果上の法門にて、諸教に超えたる極秘密と思へり」と記しているのと論調が一致する。

また『正統記』嵯峨天皇の条に、「就中、我国は神代よりの縁起、此宗の所説に符合せり。此故にや、唐朝に流布せしは暫くの事にて、即日本に留りぬ。相応の宗也と云ふも理にや」とあるのは、本書に「此の宗の唐朝に在し事は暫の程也。我朝一州流伝して絶ゆることなし。是、深き故有べし。（中略）日域に生を受けて相応の宗に遇はんこと、おほろげの縁とは思ふべからず」とあるのと語句の使い方が一致する。従って、覚空作でよく、そしてそのような真言の修行をすることの功德ははかりしれないと説くのが、本書である。

今日のいう神道の古典と、密教の影響を受けた中世神道書との境界が明らかでない当時において、真言の所説と神道の所説が一致すると主張する親房の考え方は、文献研究のゆきとどかない時代ゆえの同情が与えられてしかるべきであって、仏本神道の神道説のさかんな時代に、神道説仏説一致論を説いて神道を自主的立場から評価しようとする親房の論は、吉田兼俱の反本地垂迹説前夜における先駆的神道論といえるのではなからうか。