

## 生活世界の復権

—— 新たなる仏教学の地平へ ——

下田正弘

〔論文要旨〕 一九世紀の西洋において確立し、明治維新以後日本が取り入れた近代仏教学は、「歴史的ブッダの教説とその展開の歴史解明」をほとんど唯一の課題とし、古代インド仏教の文献に説かれた内容を外から観察者として分析的に記述することによって仏教世界を描いてきた。しかしその過程で、いつしか仏教を古代インド文献の中に閉ざされた過去の現象として捉え、歴史的現実の中に生成変化する仏教を考察の対象とすることがなくなってしまう。この態度は、単に仏教学の対象や方法を狭隘なものにしていくばかりでなく、実は当の文献の読み方自身を著しく限定する結果となっている。現在の仏教学は、その始まりであるところの近代仏教学誕生の起源に戻り、そのできごとの意味を確かめることによって、将来あるべき仏教学の、より豊かな方法を学び取ることができるだろう。

〔キーワード〕 近代仏教学、生活世界、世俗性、歴史的ブッダ、方法論

### 一

近代の諸学者によってインド仏教の歴史が研究されてきた方法は決定的に特異なものである。けれどもおそらくもつと特異なのは、それがほとんど特異だとは見なされなかつたことである。この特異さは、一種類の源泉資料に対する一見して奇妙な、議論の余地のない好みらしきものにおいて歴然としている。<sup>(1)</sup>

近年インド仏教研究を新しい角度から精力的に推し進めるグレゴリー・シヨペン<sup>(2)</sup>は、「インド仏教研究における

考古学とプロテスタント的前提」と題する論文をこの一節によって説き起こし、西洋に生まれ今日まで受け継がれてきた仏教研究方法の、歴史研究としての意義に根本的な疑問を投げかけた。もちろんその主張には賛否両論あり得ようし、何よりも彼が提起した問題は本稿の主題と直接関係するので、議論の詳細については後ほど改めて取り上げなければならぬ。しかし何はさておきこの論文が、近代西洋に始まり今日まで続いてきた仏教研究に対する本質的批判であったことは誰の目にも明らかだっただけである。

しかしこの問題提起から既に十年。現在の国内外における仏教研究は、ほとんど彼の批判には答え得ていないし、ことに日本においては大部分の研究者たちが、そもそもこの問題の所在にさえ気がついていないように思われる。わずかに目を留める者があっても、シヨペンの指摘が西洋世界における仏教研究に向けられたものであることから、日本の仏教研究はこの批判とは無関係であると理解しているのだろう。だがそれは大きな誤解ではなからうか。彼が指摘する仏教研究方法の特異性は、現在の日本における仏教研究にそのまま当てはまるばかりでなく、その特異性がほとんど意識されていない点では日本の学界の方が欧米よりむしろより深刻でさえある。<sup>(2)</sup>

シヨペンの指摘をここに引用したのは、勿論、本『宗教研究』特集号のテーマである「生活の宗教」としての「仏教」という視点に密接に關係するからである。ただしその關係の仕方は、この視点を仏教研究が、ことにわが国の仏教研究がいつの間にか排除してきてしまったという意味で逆説的である。では「生活の宗教」としての「仏教」とは何を意味するのか。この課題が提起する問題は本稿全体を費やさねば論じ得ないのだが、しかしそのおよその特徴はシヨペンが指摘する「仏教研究における方法の特異性」を知ることによって理解可能である。

ここでもう一度冒頭の一文に戻ってみよう。シヨペンの言う「一種類の源泉資料に対する奇妙な好み」とは、実

際にはインド仏教研究者が文献資料をもつばら使用し、あるいはその主張に先導され、その反面で碑文や考古学的遺物の証言は無視するか、あるいは曲解しつづけてきたことを指す。

〔研究者の前には、一方で〕大群の考古学の、そして碑文による資料がある。それは時と場所とを十分合理的に定め得るものであり、かつほとんど編集の手が加えられておらず、その大半は読まれることさえ予想していない。この資料には少なくとも在家と出家とを含む仏教徒が、実際に実践し信仰したものの一部は記し反映されている。(他方で)同様に大群の文献資料があり、それはほとんどの場合、時代が記されておらず、きわめて新しい時代の写本伝承の中に残っているに過ぎない。それは大きく編集の手が加わり、聖典であり、神聖なものであり、理想を教育することが意図されたものであり、小さな、平均的とは言えない仏教者の集団が信じ、実行しようと望んだものを記している。<sup>(3)</sup>(一)内筆者

今われわれの関心は、考古学資料と文献資料との差異やその優劣を論ずることにあるのではない。<sup>(4)</sup>しかしこの一節は、資料問題に劣らず、これまでの仏教学が、聖典、理想、神聖さなどの言葉で表される主題を研究の対象とし、その視野から描かれたイメージを仏教全体のイメージに拡張し、実際に実践し信仰した平俗の仏教徒のありさまを記す側面を歴史の上にほとんど反映させなかったことを述べているものでもある。

西洋近代に生まれた、いわゆるインド学の中に居を占める現在の仏教学は、サンسكريット語資料を中心とするテキスト研究、それも仏教の思想解明を目的とする研究をもつばらに推し進めてきた。そして確かにこの研究は、古代インド仏教世界の教義や思想について、諸テキストを文献学的に分析する形でさまざまな問題を解明し、以前とは比較にならない成果を享受できる環境を整えた。ところが同時にこの過程において、教義、思想という領域以

外の多くの重要な要素を研究者たちが見過ごしてきたことも確かである。<sup>(3)</sup>

だが、仏教が歴史の中に結実してきた実態をより正確に描こうとするなら、規範的、理念的な文献の記述を再現するのみでは不十分であり、生活経験の中でその理念が実際にいかなる形で機能しているかを理解しなければならぬだろう。聖なる世界は俗なる世界とともにあつてはじめてその存在の意義が具体的に明らかになるのであり、何れか一方の極だけを丹念に描いても仏教という世界全体を描いたことにはならない。これまでほとんど意識されなかつたけれども、近代仏教学が取ってきた方法の特徴、あるいは限定性と、そこから必然的に導き出される仏教の姿の偏りに対して、われわれはあらためて注意を払い直さなければならない。おそらくはこの特集号が解明を意図している〈「生活の宗教」〉としての〈仏教〉とは、こうした要素を掘り上げて、仏教全体をより豊かに描くための問題提起と考えることができるであろう。

本稿では与えられた紙数の中で、近代の仏教研究がいかなる経緯で現在の方法を習得したのか、その間にどんな問題を抱え込んだのか、そして最後にそれらの諸問題を了解した上で、いかにすればこの状況を改善し得るのか、こうした問題について順次論じていくことにしよう。

## 二

既に述べたように、近代の仏教研究方法に特徴的な要素としてまず誰の目にも明らかなのは、その文献偏重の態度、それも思想、教義内容を説くテキストの研究に極端に傾いてきた点である。もとより宗教の中心には思想があり教義があることは疑い得ないし、それらの研究が大きな比重を占めることにもしかるべき理がある。何よりも筆



者自身まさに文献研究をもって仏教学の方法としてゐる者の一人であり、本稿の最終的な関心の焦点も文献研究にあることをあらかじめ断つておかねばならない。

しかしたとえ文献研究の意義、さらにその中でも教義や思想研究の意義を認めても、そのみで成り立つ宗教があり得ないのも事実であり、何よりも教義の意味はそれが具体的現実の中でいかに働くかによつて決定されるという側面を忘れてはならない。さらに長い歴史的現実の中に一步踏み込めば、教義が現実を変えるばかりでなく、現実によつて多少なりとも教義が変えられることも決して珍しくはないことにも気づかされるはずである。こうした要素を漏らさないと考察していくためには、思想や理念としての仏教と、生活経験の中の仏教とを一つの企図において把握する試みが必要となる。

ところが近代の仏教研究においてはこうした自覚が欠如し、研究者たちはほとんど思想研究のみを仏教研究として認める一方で、その思想の背景をなす生活環境や、あるいはその環境の中で息づく仏教は研究の対象から除外し、宗教学や文化人類学など他の学問分野に委ねて関心を抱かない。それも方法的な議論を重ねた上で意識的に選び取られた結論ではない。古代のテクストに書かれていない仏教は、仏教にあらざるか、あるいはせいぜい仏教の亜種であると端から決定済みなのである。しかしこれは尋常なことではない。

なぜこうした傾向が現在の仏教研究者の態度に定着してしまったのか。実はこの問題は西洋近代がいかなる経緯を経てインド学、そして仏教学を作り上げてきたかという過程と密接に関係している。仏教学の発端に生まれた研究の傾向が現在にまで生き延び、存続しているのである。この解答のカギを握る西洋における近代仏教学成立の事情について一瞥してみよう。<sup>(6)</sup>

大航海時代から世界各地に進出しはじめたヨーロッパ諸国は、植民地化あるいは半植民地化した地域の言語、文化、そして宗教の研究を、宣教師や政府高官が中心となって進めていったが、インドに関する研究はこうした新しい学問の中の代表的な成果である。一八世紀後半に本格化するインド研究は、英、独、仏を中心として一九世紀に入って飛躍的な進歩を遂げていく。

しかしながら仏教研究に限っては、こうしたインド学の発展に素直に乗り切れない研究上の大きな障害が横たわっていた。それはアジア諸国には仏教が広がっているものの、当のインドにおいてははるか昔に仏教が消え去っていたという事実である。このことよってかつてインドに仏教が存在したという認識が得られず、そのためインド学の進展と仏教の進展とはなかなか歩みを共にすることができなかつたのである。

結局、仏教を明かすには、アジア各地から仏教に関する断片的情報を集め、それらを総合して再構成するという方法によるしかない。しかるにその総合の中心となるべきインドには現実には仏教は存在しないとすれば、仏教を探究するのは中心の不確定な円を描きつづけるようなものである。仏教の現存しないインドに仏教の中心点を定めるまでには、研究者間の議論に長い間の紆余曲折があつたことは想像に難くないだろう。<sup>(7)</sup>

さて、宣教師を中心としてアジアに入つていった西洋がまず仏教を捉えた方法は、今日の表現で言うならフィールドワークによつてゐる。実際に目の前に存在する異民族、異文化の中に入り、そこで生きられる宗教を観察することによつて情報を得ていくのである。けれども、モンゴル、チベット、中国、朝鮮半島、日本、スリランカ、タイ、ミャンマー、カンボジア等々、言語、文化、歴史を全く異にするアジア諸地域において、実際に接するさまざまな様相を呈する宗教活動を一つの同じ宗教として認知することは、けつして容易な作業ではなかつた。実際この

問いに応えるのは現在でさえ易しくはない。かつて日本の学界で紹介された「仏教とは異なったラマ教」という概念や、あるいはちょうどその対極に当たる「日本仏教は仏教ではない」という主張など、仏教という同一の概念にアジアの諸宗教が収まるという認識が成立したはるか後までも続くこうした議論を考えるなら、一九世紀に至るまでアジアを観察した西洋の研究者たちが「仏教という一つの認識」に至るのにどれほどの困難に直面したか、容易に想像がつくはずである。

多くの試行錯誤を経て後、研究者たちがようやく「仏教」の存在に気がついたのは、全アジア地域の宗教の中心にたった一人の歴史的人物であるシャーキャムニ、あるいはゴータマという人が存在したという新たな認識を確信したことによるものであった。現在はおそらく誰も疑わないであろうこの理解も、インドに仏教が存在していなかったことを考えるならきわめて重要なできごとである。それはフィールドワークを通してアジア各地から情報を集めながら、最後にはフィールドワークの及ばない世界であるインドに仏教の中心を定める結果となったのであるから、仏教の中心としてのインドに歴史的ブツダが存在したというこの理解は、単純に「事実の発見」と言えるものではなく、むしろ「認識の誕生」と言うべき問題だからである。

さて、近代仏教学の誕生にとつて重要なのは、この仏教の中心に立てられるシャーキャムニ、あるいはゴータマが、神でもなく、預言者でもなく、キリスト教とも無関係な哲学者、あるいは道徳家として捉えられたことである。アジア諸国で崇拜される神らしき者は古の賢人であり、合理的な思想を説く歴史上実在の人物と決定された。

この認識の誕生によつて以後の仏教研究の大きな柱が決定する。それは第一に仏教は人が説いた哲学であることから仏教の解明は哲学、思想の解明に他ならないこと、したがって研究の対象となるべきは何よりも文献資料であ

り、その中から読み取られるべきは賢人の哲学に相應しい合理的内容であること、そして当然のことながら古代インドにおいて説かれた教義こそが本来の仏教であること、などである。これらの要素はすべてが現在行われている仏教学の特徴となっていることがわかる。

### 三

こうして近代仏教学における文献偏重の傾向と、その文献を扱う態度の双方がこの〈仏教〉という認識のうちに成立することとなった。この仏教学の誕生には、当時のヨーロッパ思想界における哲学、あるいはキリスト教研究のありようが深く関わっていたことは想像に難くないだろう。そもそも西洋思想史の根底をなすキリスト教は、聖書というテキストにおける「ことばの探求」に格別の地位を与えてきた。研究は、歴史的であれ、解釈的であれ、あるいは文献復元であれ、その高等批評であれ、すべてテキストそのものに向けられてきた。伝統を継承しつつ新たなテキスト研究を切り開いていく聖書研究の成果が、いかに深く仏教研究の態度醸成に関わっているかは、個別の例を挙げるまでもなく容易に想像がつく。最古の福音書資料であるQ復元の努力は、初期の仏教経典を求める研究の傾向にそのまま重なるし、また一九世紀中葉、人間としてのイエス像を求めて生まれるルナンの『イエス伝』やカイクムの『ナザレのイエスの歴史』が、同世紀末のリス・デヴィツ著作『人間ゴータマ』の理念に重なり合ってしまうことなど、わずかの事例を挙げるだけでも両者の関係は明瞭である。

こうした要素を考えれば、本稿の冒頭において引用した「近代の学者たちが仏教を研究する際の方法の特異性」「文献偏重の態度」というシヨペンの指摘は、実は西洋世界におけるキリスト教研究の抱える特徴に起源している

ことがわかるだろう。実際、冒頭に引用した論文のタイトルにある「プロテスタント的前提」とはこの問題を指しているものであり、キリスト教研究、ことに新約学は新約聖書という特別なテクストの読みを尊重し、それによってキリスト教徒のありようを決定するのに熱心な一方で、考古学的遺物の証言には素直に耳を貸すことがなかったことをシヨペンは指摘する。彼は、初期イギリス考古学研究における第一人者であるチャールズ・トーマスの、紀元五―六世紀のイギリスにおけるキリスト教徒の墓碑調査の中に見られる「奇妙な弁明」にわれわれの注意を向けている<sup>(8)</sup>。トーマスは文献資料にはまったく現れないキリスト教徒のありようが、考古学的、美術的、建築学的な遺物からかなり明瞭になることを述べながらも、

キリスト教徒の読者たちは、以下に説明する島国〔英国〕のキリスト教徒のありようが、異教徒的であり前キリスト教徒的であると考えるであろう。……この点について手短かにしておかねばならない。神が人となつてイエス・キリストとして磔刑に処せられたことを通し、あらゆる信者が司祭であるという、贖罪や祝福の方法が与えられる新約聖書の中心的なメッセージは〔遺物においては〕触れられないままである。それは福音書や教父たちの著書、さらにはシンボルによって伝えられるメッセージではあつても、それらを離れて物質的なものに反映してはいないし、また反映することもできないものである。一方で、人が作り上げた墓や墓地、生きた人間が死んだ人間を記念すること、骨の一部やそれに類する小さなものを聖遺物として保持すること、崇拜の儀式用に設えられた建造物の構造などによって示された、外に目に見える形は、このメッセージに人が付け加えたものである。それ自体としては「御言葉」とは無関係であり、ほとんどの場合直接的な聖書による権威を欠いている。これらはミルチャ・エリアーデ教授の言う宗教人 *religious man* のなせるわざにほ

ならない。<sup>(3)</sup> (一) 内筆者)

と付言する。「キリスト教徒の」墓を調査し驚くべき考古学的な発見をなしながら、それらの結果をキリスト教徒の世界に所属させるのではなく、「宗教人」という別のカテゴリーを設けなければ結果を収め取れないというのである。一九七一年の出版になる労作においてさえこの態度が基底に存することを考えるなら、文献に現れる世界のみを純粋なキリスト教世界と考え、文献を離れた世界は別世界として扱おうとする研究上の態度は、長きに亘ってかなり強固なものであったと想像される。

この原則を守りながらも研究対象を文献以外の世界に広げようとするとき、研究はへ本来のキリスト教研究とは異なった、たとえば民俗学のような別領域の中にその成果を限定せざるを得なくなるだろう。シヨペンが引用するもう一人の考古学者スナイダーは、初期キリスト教遺跡研究の重要性を指摘しながら、それを民俗宗教学 Volkreligion として研究するボン学派の態度に同調する。

もし考古学的資料が大衆的宗教 popular religion の実践に属するものなら、その解釈者や歴史家は考古学的証拠がどのように文献資料と関係するか、言い換えれば、大衆的宗教が教学的伝統 ecclesiastical tradition にどう関係するかを明確に主張しなければならない。ここに提起される問題は教父学や歴史学や神学に属するものではなく、宗教社会学 sociology of religion に属する問題である。<sup>(4)</sup>

文献外資料における世界は文献資料における世界とは領域を異にした「宗教社会学」の問題であり、キリスト教研究史の中に収まることできない。

同様の態度を別の言葉で明確に表現するのはエリアードである。彼はヨーロッパにおける「農民の風習と信仰」

を論ずる中、農村地域も千年以上にわたってキリスト教化されてきたが、その過程で彼らはキリスト教以前の太古の習俗や宗教を、彼らなりのキリスト教として取り込んできたことを指摘する。そしてそうした要素の存在を理由に彼らがキリスト教徒ではないと判断するのは誤りであるという。

そうではなく大切なのは、彼らの宗教はキリスト教の歴史的形態に閉ざされないことを認識しなければならぬことである。……われわれは原初的な歴史以前のキリスト教 a primordial, ahistorical Christianity を語る事が許されるだろう。というのはキリスト教徒になる過程でヨーロッパの農民たちは、自分たちの新たな信仰の中に有史以来受け継いできた宇宙的宗教 cosmic religion を取り込んだのであるから。<sup>(11)</sup>

エリアーデはここで実際のキリスト教徒の農民が信じ、行ったことは「歴史的キリスト教」とは区別されるべきで、「非歴史的キリスト教」 ahistorical Christianity として捉えなければならぬと言う。結局、シヨペンが言うように、トーマスもスナイダーもエリアーデも、それぞれが扱う時代や地域は異なっても、実際のキリスト教徒が生活の中で行ったことは歴史的なキリスト教研究には収まる事ができないという理解で一致している。<sup>(12)</sup> その主張の根底には、「真実の」「本質的な」「真正な」キリスト教は、聖書とその解釈の中においてのみ、つまり文献においてのみ存在するものであり、<sup>(13)</sup> 換言すれば実生活に現れているものはそれだけ不純になり、キリスト教以外の要素が交じり合ったものだという理解が横たわっていることがわかる。

#### 四

本稿の目的はもちろんキリスト教研究を問うことではなく仏教研究を問い直すことであり、さらに既に述べたよ

うに、考古学的資料と文献資料との優劣を論ずるのではなく文献資料の扱い方自身に関心を置くものである。シヨペンの議論は考古学的資料の尊重を結論として組み立てられているのでその点で本稿とははつきり立場を異にするが、しかしそこで指摘された上述の諸事例は、この本稿の目的に十分資するものがある。何より「真正で」「正しい」「本質的な」仏教を生活世界からすっきり切り離れた上で、思想的、教義的なテクストの中に求めていこうとする態度は、今日の仏教研究の底流にある態度である。こうした研究を推進する研究者たちは、仏教を過去のテクストの中に閉じ込めた上で、さらにその時代の生活世界から切り離すという二重の操作を無意識裏に行っていることが分かる。しかし言うまでもなく実際の仏教は、変わり行く歴史的、文化的な状況の中に巻き込まれながら今まで存続しつづけたのであるから、この二重の操作はそのまま二重の過失に繋がってしまう。

われわれがここで気づかなければならないのは、仏教が人間世界の中で存在した以上、人間存在が抱える基本的世俗性を離れてはあり得なかったというまことに基本的な事実である。こうした世俗的ありようは、歴史的、文化的状況として絶えず移り変わっていくことを本性としており、仏教は実際にはこうした状況性に埋め込まれながら存続してきたのである。加えて銘記しておかねばならないのは、その仏教を観察しようとする研究者自身が、実は同様の生活世界の中に存在する事実である。

しかし「正しい」仏教を探求しようとする研究者は、研究対象を不変の世界に属するものとして限定するとともに、その中から世俗性とも、生活世界とも、状況性とも無縁の仏教を抽出しようとする。この企図は、解明対象の仏教を不変なものと前提しているばかりでなく、何よりも自らが正しい仏教を、状況世界に異存することなく選び出し得る特権的立場に立っていることを物語っている。それは世俗性から自由になった、いわば神の立場からの観



察をなそうとするものにほかならない。<sup>15)</sup>

いつの間にか仏教研究にとつて当然となつてしまつたこの態度が、いかに本来的なものではなかつたか、それは西洋近代が〈仏教〉を発見し得た前史を考えればたやすく了解できる事柄である。先に述べたように、アジア各地に存在する、そしてインドには存在しない〈仏教〉を発見したのは、宣教師や政府高官などがフィールドワークによつて出会う世界を相手として素材を得、その解釈の努力によつて成し遂げられたものであつた。当初は一つの概念として定まらなかつたアジア諸地域の宗教は、まさに生活世界に巻き込まれた形でしか存在しなかつたのであり、それを同じ地平の視点から描きながらようやくたどり着いたのが〈仏教〉という認識である。その〈仏教〉の素材は文献においてのみ求められたのではないし、まして文献のみが独立して「本質的な」「真正な」世界を構成しているなどとは認識されはしなかつた。

けれども、一旦、歴史的ブツダの存在とその哲学者としての肖像が共有されると、その後の西洋の仏教解明への動きはほとんど文献に限定されて進み始めた。この時点で、生活世界に埋め込まれた仏教は、その背景から抽出されて「純粹な仏教」として探求の新たな対象となつたのであり、同時にここで文献以外の仏教素材をほとんどすべて切り捨てることとなつたのである。極めて大雑把に言えば西洋世界の仏教学はこの時に決まつた方向を踏襲しながら今日を迎えている。ショペンの論文が指摘しているのも、おそらくはこの点である。

さて、日本が明治期に西洋の仏教研究方法を導入したのは、まさにこうした態度がヨーロッパで定着した後である。ヨーロッパの仏教学界から突きつけられた仏教研究の〈挑戦状〉は、ほとんどすべてが文献に基づき、しかも生活世界から切り離されたものであつたが、日本の学界はこの挑戦状の受け取りを拒否したり、受け取りに条件を

つけたりすることなく、ただそれにいかにかうまく解答するかに全力を挙げてきた。<sup>(16)</sup>そして確かにその成果は著しく、きわめて短期間に西洋を凌ぐ程度にまで成長して、今日の仏教学の基礎を作るに至る。しかしその結果、すっかり西洋の仏教研究の土俵に乗り、文献研究に特権的な、あるいはほとんど独占的な地位を与える研究の土壌を作り上げてしまった。しかもこの文献研究は、あらゆる地域の仏教を平等に扱うのではなく、古代インドを中心として組織化されているので、すべての作業が古代インドの復元に向けて方向づけられており、基本的に仏教学の成果の意義は古代インド仏教との距離によって測られるようになっていく。こうして明治以前に存在した日本の仏教研究とはおよそ違った研究環境が日本に現出したのである。<sup>(17)</sup>

この流れを素直に引き継ぐ現在のわが国の仏教研究は、現在のわが国の仏教を相手とすることはほとんどなくなってしまった。現代の仏教は宗教学か社会学か民俗学か、いずれにしても仏教学以外の領域の問題である。そして現在を相手とする学問領域から浮かび上がる仏教は、現在に巻き込まれているという意味で常に生活世界の中に存在するものであるから、過去の、理念的なテキストにのみ仏教を結晶化させる仏教学の立場から眺めたときには、多様で、曖昧で、不純な姿をしたものに映ってしまう。そしてそうした姿の仏教は、ただだけで仏教学の相手とするには価しないものと判断されるのである。

だがここでわれわれは立ち止まって、もう一度素朴な一つの問題を考え直してみる必要がある。それは現在の仏教学が成立の根拠とする近代西洋が発見した〈仏教〉は、フィールドワークによって、つまり「その当時の現在」に巻き込まれることによって素材を獲得し、そこで与えられた複雑な素材の解釈の努力によって漸く至りついた認識であったという事実である。それはすでに活動を閉じて意味の完結した世界として仏教を相手にしたのでな

く、意味が未完成で現に生成しつつある世界として学問の対象にしたのであり、その過程で歴史的存在であるブツダに至りついたのも、予め閉ざされた過去ではなく、開かれたままの現在との密接な関係の中に発見したものである。

現在の研究者たちがいつの間にか忘れてしまったこの仏教学の起源のできごとは、いつも想起され直さなければならぬ。それは研究方法としてフィールドワークを取るか、文献を読むかといった技術的な相違に関わる問題ではない。この近代仏教学の原初のできごとに自覚的であることは、そうした接近の手段を別にして、仏教学のありようそのものにきわめて大きな影響を与えるものだからである。この点をもう少し掘り下げておこう。

## 五

始めに断っておいたが、本稿の関心は文献研究にある。近代仏教学がフィールドワークから起こったことを認め、さらにその仏教学を今問い直すために考古学をはじめとする文献外資料がいかに重要な役割を担うかを認めても、文献を捨て去ってフィールドに出よと勧めるものではない。そうではなく、仏教学が現に成り立っている条件や背景を十分に理解し、それを通して文献の読み方、そして読みの結果の扱い方を考えるという、まさに文献学そのものを問おうとするものである。

西洋近代において「仏教」が発見され、その内実が「歴史的ブツダが説いた思想」として確定された後には、一部の例外を除いて「仏教とは何か」という同じ問いは実質的に発されず、その定まった定義に沿った内容を見出すことに向けて研究は傾けられてきた。この作業態度を可能にしているものは、仏典というテキストからの意味の切

り出し方は、すでに自明なものとして定まっているという安心感である。そこから生まれるのが、意味の生成活動が閉じ、過去となつてしまった世界を相手とする読み方に他ならない。

しかし本稿の主題に立ち、もし生活世界においていかに思想が働くのかを問題にするなら、思想文献を扱うことはきわめて難しく、かつ不安定極まりない作業となる。絶えず変わり行く自他の世俗的状况において、一方で定まらない解釈の枠を定めつつ、他方で確定されるべきテキストの意味と葛藤を続けなければならぬからである。それはすでに認められた意味を用いながら、教義を整理し記述するだけでは完成し得ない作業である。教義の意味そのものが、意味の依存すべき世界に還元され直してはじめて決定されることとなる。

現在の仏教学の主流を構成する前者の読み方においては、過去のある時点で聖典の創作が完成して閉ざされ、それにつづいて生まれ出た膨大な文献は、すべて時系列、あるいは地域別の順位で聖典の次位に順次配列される。そしてそれら文献全体の意味の読み取り作業は、頂点をなす聖典に向かうヒエラルヒー的構造を有する。現在の学界においては古代インド仏教からの距離によって仏教の価値が判断されると先に述べたのはこのことであり、その作業は見方を変えれば現代版の教相判釈にはかならない。

それに対して後者の読みは、聖典を状況と共に変わりゆく生活経験世界の中で理解しようとするため、ある聖典の制作が歴史的にいつ閉じたかという問題を必ずしも重要とは考えず、むしろそれがいかにしかるべきコンテクストにおいて機能しているかを考察する。この試みは、歴史的に引き継がれてきた意味のヒエラルヒー的統一が壊れ、新たな意味が現れる瞬間に関わろうとするものであり、解釈がそのまま聖典創造に繋がるような企図ともなる。前者を「閉ざされた聖典」の世界と呼ぶなら、後者は「開かれた聖典」の世界と呼べるだろう。

実はこの二つの視点は、単に理論的な両極として筆者が仮に立ててみたわけではなく、仏教という独特の世界のテクストを研究するために、實際上、必要不可欠な要素となるものである。現在の仏典研究は「歴史的ブツダの教説とその発展を探る」という、一見すると明瞭な唯一の目的のもとに集約されている。しかし実際にはわれわれの前に存在する膨大なテクスト群の中のどの要素が「歴史的ブツダ」に帰され、何が「その教説」であり、ましてここからの「発展」とはいったい何を意味するのか、けっして一義的に決まっているわけではない。諸研究はこの問いの形式を埋めるべき内容を求めて進んでいくのだが、筆者から見れば、むしろこの一命題に仏教研究全体を収めようとする乱暴な試み自体に無理があり、この命題を手放した方が、確実に研究のある部分の推進には好都合である。<sup>(18)</sup>

最後にこの問題を、歴史的ブツダ以前と歴史的ブツダ以後とに視点を分けて、具体的事例によって例証しておく。

## 六

先ず後者、すなわち「歴史的ブツダ」以後の仏教の問題を取り上げておこう。その最も代表的な例として挙げられるのは、大乘仏教が生まれ出たことの解釈についてである。大乘の起源が何処であり、その背景が何であり、いったいそれはどんな仏教だったのか、この課題は過去から現在まで仏教の中心テーマであり続けているが、この問いを近代仏教学が解決しようとするとき、不可避的に「歴史的ブツダ」との距離や関係を問題としてきた。その結果至りついた代表的な二つの仮説、大衆部起源説と在家・仏塔起源説——両者ともすでに見直しがなされてい

る最中であるが――<sup>(19)</sup>は、前者が教説や教義のつながりを歴史的ブツダに求め、後者が教団のつながりを歴史的ブツダに求めて仏教史の中での位置づけを完成しようとしたものである。つまり「歴史的ブツダ」からの距離によってその意味を測ろうとしている点では両者まったく同じ立場に立っているのである。<sup>(20)</sup>

ところが、誰の目にも明らかな大乘仏教の特徴は、そこに現れるブツダが「歴史的ブツダではない」というきわめて単純な事実である。大乘の起源を「歴史的ブツダ」に求める研究者たちは、さまざまに複雑な水路を掘って「歴史的ブツダ」という源流に至り着こうとしたのだが、その努力は未だうまく実っていないようだ。それはさまざまな角度からの批判に耐えられる十全な仮説が生まれていないこともさることながら、ここでの議論との関係から言えば、何よりも大乘起源についての諸仮説の登場によって、けっしてそれだけ大乘經典の読みが、少なくとも起源が確定するという大きな事件ほどには、うまく切り開かれたわけではないからである。

大乘起源の確定という作業と、大乘經典の解説という努力がなぜ有効に結びつかないのかと言えば、それはおそらく仏教における經典の研究が「閉ざされた聖典」を相手とする視座しか持っていないからであろう。一般に佛教の聖典は、パーリ語聖典や阿含に代表される「原始經典」としてある時期に制作が閉じ、その後には註釈の時代が始まるとして理解されている。確かに図式的理解としてそれは間違いない。しかし実際の聖典制作の過程は、われわれが考えるよりもはるかに開かれた漸進的なものであり、実情としては經典と註釈、つまり原典と解説との区別が本質的に曖昧なのである。<sup>(21)</sup>従って、古代インド佛教世界において聖典の制作はいつでもどこで閉じ、いつどこで註釈の時代に入ったか、それを決定するのはきわめて難しい作業であるとともに、場合によってはあまり意味をもたない作業ともなる。

実は、この經典と註釈の区別の曖昧さを本質として成り立つテキストの代表こそが大乗經典にほかならない。大乘經典が種類、分量ともに拡大していくのは、けっして「歴史的ブツダ」の權威を借りて捏造するという意識によるものではなく、すでに説かれた經典の言説を受け取り、解釈しながら新たな読みを經典自体として成り立たせていく試みなのである。すでに別稿で明らかにしたが、大乘經典の章名が *parivarta* であることは、テキスト自体が変容、拡大していくことを予想しているものであり、そこでは前テキストの受け手がそのまま「同一」テキストの後続部分の発信者となり、こうして発信者と受信者とがともに同一テキスト制作に関与していく構造を持っているのである。<sup>(22)</sup>

そしてこうした大乘經典の目指すところは、まさに歴史的に引き継がれてきた伝統仏教の言説の、意味のヒエラルヒーの統一が壊れ、そこから新たな意味が現れ出る瞬間にある。その最も代表的な思想が、あらゆる大乘經典が前提としているところの「空」*sunya* の思想にほかならない。「空」は伝統仏教の教義や戒律などのコンテキストが補われた場合に初めて内実を伴って解釈することが可能となるタームであり、その点で明らかに伝統的なテキストに対する脱構築の力を持っている。<sup>(23)</sup>

そしてこの「空」を説く主体は大乘經典のブツダであり、それは当然のことながら西洋近代が独自のフィールドワークを通じ認識の努力を重ねて至りついた「歴史的ブツダ」とは異なっている。大乘經典の仏がたとえシャーキヤムニ・ブツダとなつてはいても、それは近代仏教学が見出した「歴史的ブツダ」とは「ずれ」がある。ブツダとは何かというテーマはさまざまな角度から説明しなければならぬ仏教の中心テーマであるので、立ち入って議論することはできないが、少なくとも經典においては「すでに存在する經典のことばを正しく解釈することによつ

て、初めてその意味を顕わにする主体」がブツダである。これは今しがた述べた「テキストを伝承しつつ新たな読みによってテキスト創作に関わるという行為」そのものの「人格化」とでも言うべき存在である。<sup>(24)</sup>

こう理解するならば、これまでの仏教学がなしてきたように、大乘經典に説かれた仏教、すなわち大乘仏教を、唯一「歴史的ブツダ」との距離によって外から分析的に説明し尽くそうとする試みが成功しない理由も納得できるだろう。大乘經典の制作自体が、発信者と受信者との分離不可能な「状況依存的」存在なのであり、そうした構造を持った作品を、近代西洋の、主客を分離し、対象化する方法を借りて、テキストの外から監督者的立場に立つて読み解こうとしても、その存在の様式は姿を現さないのである。

## 七

さて、「歴史的ブツダ」を仏教研究の全面的基礎とすることが「歴史的ブツダ」出現以後の仏教展開を理解する際に障害となるように、ブツダの存在を生活世界から切り離し、そのテキストからコンテクスト性を奪うことが、歴史的ブツダ以前、あるいはブツダが登場した場面そのものを理解する際に同様に大きな障害となってしまうことにも注意がいる。

原則的に考えるならば、経にしろ律にしろブツダの説いたテキストは、ブツダ以後の要素と区別されるばかりでなく、ブツダ以前に存在した要素とも区別されなければならない。しかしその際、研究者は往々にして「仏教のすべて」が歴史的ブツダの開教によって始まったと理解し、それ以前の教説とのつながり、すなわちコンテクストを考える傾向に欠けているから、ブツダの教説の中に残る前時代的要素をいかに了解するかについて、はなはだぎこち



ない解釈や議論をしがちになる。

分かり易い一例として、そして今述べた大乘仏教のブツダという問題と本質的關係を持つ例として「ブツダ」という呼称そのものを考えてみよう。シャーキヤムニは成道後、弟子たちに自らをブツダあるいは如来と呼ばせたが、これらの呼称はシャーキヤムニを嚆矢とするわけではない。この呼称は、シャーキヤムニ以前に、ことにシュラマナ（沙門）の世界に知られていた尊称であり、つまりブツダとはシャーキヤムニを伝統に關係づける呼称なのである。この名を冠することによってシャーキヤムニという仏教の開祖は、歴史的存在でありながらシャーキヤムニ出現以前からの存在として、つまりインド世界のコンテクストに存在するものとして姿を変えることになる。

經と律とを問わず、シャーキヤムニが説く教説も、この伝統に繋がる「ブツダ」という名称に相應しい内容を抱えており、「ブツダ以前」と連続している。初期の弟子たちに「戒」として説かれたと考えられる所謂「七仏通戒偈」は、過去のブツダたちが歩んだ道であり、シャーキヤムニが歴史的に初めて制定したわけではないことをシャーキヤムニ自らが宣説している。事実、実際に規定される戒律にしても、四波羅夷罪などその中心的な重罪は仏教独自のものではなく、沙門の世界全体に共有されていた慣習に基づくものであり、むしろ仏教独自のものは、僧院化が進んだのちに現れる特殊な項目に現れることを注意する必要がある。つまり仏教の戒律も肝要なものほど伝統と重なり、「歴史的ブツダ」という固有性が消えてしまうのである。<sup>(25)</sup>

一方、「無我」「無常」「苦」などの仏教教理の中心になる問題にしても、ブツダは当時の時代に巻き込まれて、ことにバラモン思想をコンテクストとして、すでに存在した言説と確定した意味を変革しようとした——今日のこ  
とばで言うなら脱構築、あるいは脱中心化しようとしたという大切な側面がある。したがってブツダの言説をより

厳密に理解するためには、当時のコンテキストを知り、そこに据え直す作業がどうしても必要となる。

しかし純粋な仏教はすべて「歴史的ブッダ」の純粋なテキストでのみ成り立つべきだと考えてしまう研究者たちは、ブッダの言説がコンテキストに埋め込まれて存在することを忘れ、コンテキストを不純なものであるかのごとく排除した上で、あらゆる具体的現実を欠いた空虚で普遍的な形式をことばの中に求めて行こうとする<sup>(26)</sup>。この態度は一見、普遍を目指しているようでいて、実は教義の言語を排他的ドグマとしてしまう試みにも通ずる。こうして、無我や無常などブッダの教説は何れもブラフマニズムという背景とは無関係であらゆる世界に独立に適用可能なことばであると考え、実際には著しく多様なコンテキストにおいて不適合を生み出しながらも、それを無視して頑なに進んでいこうとする。その結果、硬直した伝統世界を破り新たに自由な地平を開いたはずのブッダのことばを、きわめて狭苦しいものに仕立て上げてしまうのである。

だが反省してみよう。経験世界というコンテキストから切り離されて無我や無常の教説を聞けば、仏教は虚無を説いているものにさえ響くだろう。実際にこれは西洋近代が陥った妄想であり、また時に現代の学者が陥る観念的陥穽でもある<sup>(27)</sup>。しかし実際の仏教の歴史において、例えばダライラマに率いられるチベット仏教徒、瞑想を世界に広げるテーラヴァーダ仏教徒、そして真摯な東アジアの仏教徒たちのうち、いったい誰が虚無を説き、その結末として死の讚美をなすようなことがあるだろうか。仏教伝統の意味を真面目に実践する仏教徒に出会うとき、誰もが「その寛大さ、すべての生命への慈悲、寛容さ、非暴力」の姿にこそ衝き動かされるだろう<sup>(28)</sup>。

思えば日本は、伝統的な仏教世界を生きてきた点で西洋とははっきり異なり、生活世界に巻き込まれそこに埋め

込まれた仏教を「内部から」学ぶ機会を与えられていたはずである。そこには、「外部から」仏教を分析する立場にしかりようのなかった西洋に生まれた仏教学とは明らかに違った仏教学が生まれてくる可能性があったはずであり、実は未だに将来に亘ってもその可能性は残されているはずである。しかしその可能性が現実のものとなるためには、明治以前の仏教研究と内的な繋がりを現在の仏教学が見出し、それを新たなコンテキストとすることが必要である。だが実際にはこうした意識はわが国においてはほとんど希薄になりつつある。

これはもちろん仏教学のみの責任ではない。現実の仏教自身が、その依って立つ教義と現実問題の関係をいかに真摯に反省し模索しているかという課題こそが、仏教世界が現在閉じてしまわずに生成しつづけることの唯一の証である。この努力の中で仏教と仏教学とが、互いに向き合う他者として不可離のコンテキストを作ることが、双方の発展にとって急務であるばかりでなく、長い時をかけても実現するに価する試みとなるであろう。<sup>(29)</sup>

注

- (1) Gregory Schopen, "Archaeology and Protestant Presuppositions in the Study of Indian Buddhism," *History of Religions* 31 (1991), pp. 1-23. (Gregory Schopen, *Bones, Stones and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, pp. 1-22 所収).
- (2) 近年、シヨベン著・小谷信千代訳『大乘仏教興起時代・インドの僧院生活』(春秋社、二〇〇〇年)が出版され、彼の考古学的立場からの問題提起が日本でも広く知られるようになったが、その結果、考古学資料と文献資料という資料の対立にはかり目が向くようになったようだ。確かにシヨベンの書き方はやや抑揚がつき過ぎていて嫌いがあるものの、本稿で明かすように、彼の仕事から学ぶべき点は、研究の前提となる態度を反省する点にある。
- (3) Schopen, *ibid.*, pp. 1-2.
- (4) 文献資料に仏教者の生活が反映されていないのかといえ、もちろんそうではない。律蔵や経典などを丹念に辿れば、さまざま

まな社会的ありさまが浮かび上がり、古代インドの仏教世界の様子が復元できることは誰も否定しないだろう。ことに律藏の研究から開かれてくる世界は、インド仏教の新たな歴史に寄与するものが大きい。ただそれでも、文献は考古学資料や碑文等に比較すれば規範的な性格が強いことは否めない。

- (5) 勿論、教義に偏る研究の問題点に早くから気がつき、幅広い仏教研究の可能性を示しつつけた研究者も当然のことながら存在する。おそらく西洋においては先駆的な存在としてアルフレッド・フーシェを挙げることが異論は無いであろう。またスナールも碑文に見られる仏教に着目し、教義の仏教とはことなる大衆的仏教の存在に着目している。これらの議論については下田正弘『涅槃経の研究——大乘経典の研究手法試論』（春秋社、一九九七年、一八、四六八—四六九頁）参照。また、日本の近年においても前田恵学（『現代スリランカの上座仏教』山喜房、一九八六年、「現代仏教研究への志向——仏教学と宗教の接点」『東海仏教』二二号、一九七七年、一—八頁）や奈良康明（『インド仏教史』山川出版、一九七九年、「世間と世間——インド仏教文化の構造理解のために」水野弘元博士永寿記念会篇「パリー文化学の世界」春秋社、一九九〇年、一七九—二〇〇頁）などは、数少ないが早くからこのテーマに取り組んだ研究者であり、問題意識も本稿と重なるところがある。

- (6) 近代仏教研究が西洋に成立した事情については、H. de Lubac. *La rencontre du bouddhisme et de l'occident* (Paris: 1952); J. W. de Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, 2nd rev. ed. (Delhi: 1987); R. Schwab, *The Oriental Renaissance: Europe's Discovery of India and the East, 1680-1880*, trans. G. Patterson-Black and V. Reinking (New York: 1984); W. Halbrass, *India and Europe: An Essay in the Understanding* (Albany, N.Y.: 1988); Roger-Pol Droit, *Le culte du néant: les philosophes et le Bouddha* (Paris: 1997) (邦訳：島田裕巳・田桐正彦訳「虚無の信仰」トランスヴェュー、二〇〇二年)。なお本節に論じた問題は下田正弘「近代仏教学」と「仏教」、『佛教学セミナー』七十三号、二〇〇一年、九七—一八頁）において詳細に扱った。

- (7) 実際に仏教をバラモン教に先行するインド古来の宗教であると考えたり、あるいは古の世でキリスト教と袂を別った原始宗教であると理解していたりしたという現在から考えれば驚くべき認識の時代が、一九世紀に入ってからでも西洋世界に存在する。けれどもインドに存在する荒廃した仏教寺院跡と、そしてブツダを第八神として祀るヒンドゥー教の繁栄を考慮するなら、仏教が本来バラモン教に先行する宗教として栄え、その後衰えてバラモン教に取り込まれたと判断することはあながち誤りとは言えないであろうし、あるいは僧院や出家者を抱え、祭壇をもって儀式を行う様子が他の宗教よりもキリスト教に近似しているとすれば、キリスト教の亜流であると判断しても無理はないだろう。

- (8) Schopen, *op. cit.*, pp. 10-11.

- (9) C. Thomas, *The Early Christian Archaeology of North Britain* (London: 1971), pp. 3-4. Cf. Schopen, *op. cit.*, p. 19.
- (10) G. F. Snyder, *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life before Constantine* (Macon, Ga.: 1985), pp. 7, 9. Cf. Schopen, *op. cit.*, p. 20.
- (11) M. Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (San Diego: 1959), p. 164. Cf. Schopen, *op. cit.*, p. 20.
- (12) Schopen, *op. cit.*, p. 12.
- (13) Schopen, *op. cit.*, p. 13.
- (14) この立場の代表的な仏教学者としてドゥ・ヨンクの例をショペンが引く。「伝道師たちはセイロン、ビルマ、シャム、インドシナなどのテラヴァーダ仏教や、中国、日本における異なった形態の大乗仏教に出会った。彼らの知識は自分たちの観察結果や仏教僧侶たちとの議論に依存しており、ほとんど仏教文献に立脚していなかった。こうした理由で彼らは中心的な仏教の諸理念を明瞭に理解できなかったのである。キリスト教の指導原理とは大きく異なった原理に立つ仏教のような宗教は、その文献を完全に研究することなしには理解不可能である」。De Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, p. 11. Cf. Schopen, *op. cit.*, p. 9. しかし実際には仏教の宗教としての特質は「教理研究以前に」ブッダの哲学者としてのイメージが獲得された時点で定まったことに注意が必要である。
- (15) 以下、本稿における生活世界、世俗性という概念、およびそれに基づく議論は、ダルマイヤーによるガダマー、フッサール理解から深い示唆を得ている。F. Dallmayr, *Beyond Orientalism* (SUNY: 1996). (邦訳：片岡幸彦監訳『オリエンタリズムを超えて』新評論 二〇〇二年)° Cf. Hans-Georg Gadamer, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. by David Carr (Northwestern University Press: 1970), pp. 48-53.
- (16) もちろんこれは学界の表面に現れた世界に限った話であって、実際には明治・大正期の研究者たちは日本に独自の伝統の仏教を学問に反映させようと葛藤したことは間違いない。こうした経緯については、櫻部建「近代仏教学ということ」(『大谷学報』第六二巻二号、一九八三年、六六一-六九頁)参照。この問題については別稿に譲る。
- (17) もっとも富永伸基や鳳潭、普救のような実証主義的な態度を持った文献学者が既に江戸時代に出現していた点には注意がいる。古くには羽仁五郎の指摘にもあるように、江戸期には大蔵経の出版やテキスト校訂、さらには仏教の宇宙観を科学的思考に耐えられるものとする試みなどを通して、明治以降の近代仏教学を受け入れる素地が内発的に作られていったことは確かである。
- (18) この点で注意しておきたいのは、西洋近代における仏教研究の中でも、スナール、ケルンという大インド学者が歴史的ブッダ

の存在に対して疑義を挟んでいた問題である。わが国ではほとんど取り上げられなかったが、彼らの主張した点は文献を読み解く態度においてきわめて重要である。下田前掲書『涅槃経の研究』二〇—二二、四六九—四七二頁、および拙稿「仏とは何か」〔駒沢短期大学仏教論集〕五号、一九九九年、一一—一七頁〕参照。

(19) 大乘仏教の起源説については現在さまざまな角度から議論が進行中である。紙数の関係で本稿では扱わない。近年までの研究史については下田前掲書『涅槃経の研究』六一—四八頁参照。

(20) この点について敷衍して説明しておこう。前田慧雲らによって提唱され、多く賛同者を得た大衆部起源説は、大乘経典や論書の思想的特徴に着目し、さらに若干残された歴史記録に基づいて、大乘仏教は正統な部派の一つである大衆部から生まれ出たとするものである。それに対して平川彰や静谷正雄らによって展開された在家・仏塔起源説は、思想的な共通性は必ずしも教団としての共通性を保証しないという問題意識に基づいて、大乘経典の担い手を教団史・社会背景史的観点から照らし出し、その実態を在家者を中心として仏塔周辺に集う、出家部派教団とは全く別集團とするものである。全く異なった方法によって大乘の起源を求めたこの両者は、結局、大乘起源を直接的に歴史的ブツダに繋げることによって大乘非仏説を斥けようとした点において共通している。

(21) この問題は実は「聖典化 canonization」という議論に本質的に関係してゆくが、バリー語聖典の「聖典化」に関しては Steven Collins, "On the Very Idea of Pali Canon," *Journal of the Pali Text Society*, 15 (London: 1990), pp. 89-126. また聖典化と大乘仏教興起の問題については拙稿「大乘仏教とは——その起源と本質」〔大法輪〕六七巻七号、二〇〇〇年、六三—六九頁〕の中でその意味と役割を簡単に論じた。

(22) 下田正弘「註釈書としての〈大乘涅槃経〉——ニカーヤ・アツタカターとの一致にみる涅槃経の展開形態」〔加藤純章博士還暦記念論集・アビダルマ仏教とインド思想〕春秋社、二〇〇〇年、三二七—三三九頁〕でこの問題は詳しく論証している。

(23) おそらく誰しもがこの点で、大乘経典はフッサール、ハイデッガー、デリダ、ガダマーなどによって積み上げられてきた解釈学的な態度によって説明されることを予想するに違いない。筆者には今本格的議論に入る準備はないが、大乘経典が客観的、実証的立場から分析的に解説されるよりも、解釈学的に読まれるほうがはるかに内容が明らかになる面を持つことだけは確かである。

(24) この話題に深く関連する研究として拙稿「梵天勸請説話」と『法華経』のブツダ観——仏教における真理の歴史性と超歴史性」〔中央学術研究所紀要〕二八号、一九九九年、六九—九九頁〕。仏典を解釈学的立場から読み解かねばならないことを意識したのものとしてはラモットを代表として挙げるべきである。E. Lamotte, "La critique d'interprétation dans le bouddhisme,"

- in: *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, 9 (Brussels: 1949), pp. 341-361. 仏教全体を視野に入れたものとして D. S. Lopez, Jr. (ed.), *Buddhist Hermeneutics* (Kuroda Institute: 1988) 参照。またニカーヤにおけることと問題が E. Lamotte, *La traie de la grande vertu de sagasse*, tome 1 (Louvain: 1944), pp. 80-84. G. Macquereau, "Inspired Speech in Early Mahayana Buddhism I," *Religion* 11, 1981, pp. 303-319; "do. 2," *Religion* 12, 1982, pp. 49-65 の研究が示唆深い。なお拙稿「*ちどり*」と「*救い*」——インド仏教類型論再考」(『宗教研究』七〇巻一号、一九九六年、二五—四六頁)も同様の問題を取り扱った。
- (25) この問題に関しては拙稿「初期仏教における暴力の問題——シュミットハウゼン教授の理解に対して」(『木村清孝博士還暦記念論集・東アジアの仏教』春秋社、二〇〇二年、所収予定)に論じている。
- (26) 勿論、仏教そのものの中に論理学を発展させていく傾向が最初から存在し、やがて後期仏教の精緻な仏教論理学に結実していくことは重要な問題であり、研究の中に考慮して行くべきは当然のことである。しかしこのことと、無我、縁起などのことばを変わらない固定的な意味で理解しようとすることは全く別問題である。
- (27) ドロワの前掲書は多少センセーショナルに書かれているが、西洋の学界における仏教受容の過程が虚無思想との関係において受け取られたことを示す興味深い入門書である。ただ学術的にはハルプフアスの研究の方がずっと緻密である。ともに注(5)の關係箇所参照。
- (28) Droit, *op. cit.*, p. 11. (ドロワ、前掲邦訳、五頁)。
- (29) 実はかつて論じたことがあるようにここでさらに大切なことは、こうした近代仏教学における仏教認識が、仏教世界そのものに大きな影響を与えてきたことである。この点に今は立ち入らないが、仏教学が追求する「*仏教*」とは何かという問いとそこで共有される答えは実際の仏教界に微妙な影響を与えてきている。前掲拙稿「近代仏教学」と「*仏教*」参照。

# 近代日本における仏教学と宗教学

—— 大学制度の問題として ——

林 淳

〔論文要旨〕 日本の仏教学と宗教学は、系譜的にはともに哲学系の学で、近縁の関係にありながらも、現在の学問的な内実は著しく異なっている。現時点から見ると、社会学、人類学、民俗学などのフィールドの学からの影響を多分に受けた現代宗教学と、文献学を柱にした現代仏教学とは共通点は少ない。本稿は、近代大学制度の変遷をたどりながら、仏教学と宗教学との制度的な基盤づくりがどのように行われたかを検討する。大正年間に帝国大学のなかで印度哲学・印度学講座が設置されたこと、仏教系の私立大学も創設されたことによつて、仏教学は、帝国大学と宗門大学という二重の制度的基盤を確保した。それは、ちょうどサンスクリット語・パーリ語の修得とともに漢籍の素養を生かした言語の二重性とも相関していた。こうした仏教学の確立に影響されるかたちで、宗教学は、仏教以外の宗教を対象にするという消極的な自己規定を行ってきた。帝国大学での講座設立は早かったにもかかわらず、宗教学が本格的に確立するのは、姉崎正治の門下が民族学、社会学、民俗学、神道学などの学問の影響をふまえて調査による宗教研究を行った時であった。

〔キーワード〕 東洋哲学、仏教学、宗教学、宗門大学、ナシヨナリズム

## 一 問題の所在

日本の人文学の歴史において仏教学と宗教学は、系譜的には近い関係にあり、その痕跡は現在でも、さまざまな形で残っている。しかし現時点から見ると、社会学、人類学、民俗学などのフィールドの学からの影響を多分に受



けた現代宗教学と、文献研究を基礎とした現代仏教学とでは、研究の内実や共同研究のありかたをめぐって大きな差異が存在するように思われる。日本の宗教学の学祖的存在とされる姉崎正治は、ドイツで仏教学とサンスクリット語を学習し、『現身仏と法身仏』で博士の学位を獲得したが、姉崎門下からは仏教の研究者はほとんど輩出されなかった。姉崎門下の世代では、サンスクリット語を学び、原始仏教を研究しようとするならば、最初から仏教学を学ぶ制度的な受け皿が用意されていたためである。また姉崎自身も、原始仏教研究者で一生を終えたわけではなく、『現身仏と法身仏』以降には日蓮、キリシタン、日本美術、聖徳太子などのように多くの対象に興味を寄せていた。<sup>[1]</sup> 姉崎、及び門下の研究対象の選択を見ていくと、宗教学が仏教学からしだいに離れていく様相を見てとることができよう。本稿は、日本における仏教学と宗教学が、大学制度の整備とともに形成されていく経緯を記述することを目ざしている。<sup>[2]</sup>

## 二 近世から近代へ

幕末維新期に仏教宗派や寺院は、神仏分離令、廃仏毀釈などによって存亡の危機に直面した。山岳霊場を背後にした大寺院、宗教センターは、廃仏毀釈の打撃を受けて、廃寺になる場合が少なくなかった。<sup>[3]</sup> 僧侶、修験者は還俗し、神職になることもあり、俗人になることもあった。明治四（一八七二）年に上知令が出されて、徳川時代に幕府、藩主から認められていた朱印地、黒印地は政府に没収され、寺院は経済的基盤を奪われた。しかしここで注意すべき点は、一概に仏教宗派や寺院が、足並みを揃えて、衰退したわけではなかったことである。たとえば真宗は、近世初期には徳川幕府によって危険視されて、異端的な扱いを受けてきたが、明治維新以降は、勢力を伸張さ

せてきた。宗派ごとに直面した問題は異なり、仏教界内部の浮き沈みは予想以上に激しかった。近代の仏教宗派を考える上で、つぎの三点がポイントになる。

第一に、仏教宗派の勢力地図が大幅に変わった点である。明治元（一八六八）年の神仏分離令、廃仏毀釈の動きによって、習合的な真言宗・天台宗の山岳寺院や修験道のセンターは破壊の対象となった。明治四年には上知令が公布され、朱印地・黒印地・除地などを有し、それに依存してきた奈良の大寺院、天台宗、真言宗、浄土宗、臨済宗、曹洞宗は、致命的な打撃を受けた。朱印地への依存が少なかった真宗、日蓮宗にとって打撃は少なく、仏教界における力関係が大きく変わった。<sup>(4)</sup> 寺領の点から見ると、徳川幕府は真宗、日蓮宗を疎外し、真言宗、天台宗、浄土宗、臨済宗、曹洞宗を厚くもてなした。近世において真宗、日蓮宗は、寺領がないだけに民衆布教や講社活動に力をそそいだと思われる。木戸孝允、伊藤博文などの長州出身の政治家とのつながりを有した西本願寺派が、政府への影響力をもっていたが、東本願寺派（明治十四年に真宗大谷派に改称）もあわせて全般的に浄土真宗の影響力が、政治的・社会的に強まったことは否めない。真宗、日蓮宗の場合には、明治維新以降、地域における寺院数の増加が見られて、宗派全体の社会的な浮上につながったと思われる。<sup>(5)</sup>

第二に、政府は、近世以来の僧侶身分を否定した。<sup>(6)</sup> 明治五年の壬申戸籍によって、徳川幕府が公認してきた僧侶の身分が否定され、僧侶は身分的な特権を奪われた。同年の僧侶の蓄髪、肉食妻帯は勝手たるべきことという布告によって、僧侶は日常的にも平民同様の扱いの対象になった。明治二年に宗門人別帳作成は、僧侶の手から奪われ、人別の業務は地方官の職務となっており、僧侶は国家制度上の職務からは外されたことになる。明治五年に教導職が設置されて、神仏合同の国民教化が目論まれ、僧侶は教導職に組み込まれ、国家の公認を得た。しかし明治

八年に真宗が大教院を脱退したことによって、教導職は機能しなくなり、各宗派は教団形成へと向かった。政府が肉食妻帯を公認したことは、真宗以外の妻帯を長年にわたって禁止してきた宗派にとっては、大問題になった。

第三に、宗派の組織体制が、近世的な本山中心の体制から管長中心の体制へと変化した。<sup>(?)</sup> 明治十七年に教導職は廃止され、仏教各宗派、教派神道において管長制の下で、一定の自治権を認められるという体制が始まった。内務卿の認可のもとで宗制・寺法の制定、住職の任免、等級の進退は管長に委ねられた。この管長制の導入によって、本山の権威と管長の権限との抗争、本山寺院と末寺寺院との対立が広がったが、内務省の介入によって宗派の教団体制はしだいに安定化した。また大教院解散後、僧侶の養成・教育は各宗派の自由に任された結果、僧侶の教育問題が浮上し、各宗派による教育機関の設置が始まった。宗派によって旧来の方途を選ぶか、西洋流の教育制度を導入するのかわという選択肢があった。いずれの宗派においても、保守派と近代派との対立が表面化し、ヘゲモニーをめぐる争いに発展した。真宗は、早くから有望な新進の門徒子弟を西洋に留学させ、西洋の学問、思想の摂取にとめた。たとえば東本願寺派が、明治九年に南条文雄、笠原研寿をイギリスへ派遣して、西洋の仏教学を学ばせたのであった。

以上の三点から、真宗が仏教界を有利にリードし、いち早く近代的な教団形成に着手し、他の宗派は真宗のあとを追従していったと見ることができるといえる。東西両真宗とも、明治政府とのつながりを有し、多数の寺院を抱えた巨大教団ゆえに人的にも資金的にも恵まれて、独自に西洋への留学生を派遣し、西洋的知を備えた近代的知識人を自前で産み出すことができた。明治五年に西本願寺より西洋に派遣された島地黙雷が、西洋の政教分離を盾にして、当時の教導職・大教院体制を批判し、政府の宗教政策に致命的な打撃を与えたことは、真宗の政治的实力を見せつけ

るものであった。<sup>(8)</sup> また真宗以外の宗派が、妻帯公認に対してどのような態度を決するのかについて紛糾と葛藤を経験していたが、真宗にとってそれは、ほぼ無縁の問題であった。<sup>(9)</sup>

### 三 仏教学の成立と展開

仏教についての教学の営みは、近世において各宗派の学林、檀林などの学僧によって担われていたのが、近代の「教育制度確立によって、西洋流の高等教育を経験した知識人によって担われるようになった。<sup>(10)</sup> よく知られるように、大学における仏教学講義は、明治十二（一八七九）年に原坦山が東京大学文学部和漢文学科の仏書講読を行ったのを嚆矢とする。<sup>(11)</sup> 明治十四年には組織の改正があり、哲学科の科目に印度及支那哲学が新設された。翌年にも改正は続き、哲学科授業科目が西洋哲学と東洋哲学に二分されて、井上哲次郎が助教授として東洋哲学を担当した。原の講義は、東洋哲学のなかの印度哲学の科目として継続していく。明治十八年には、マックス・ミュラーのものとサンスクリット語とインド学を学んで帰国した南条文雄が、東京大学講師となって、サンスクリット語を教えるようになった。

「東洋哲学」の構想は、東京大学文学部の設立にかかわった井上哲次郎によって打ち出されたものであった。哲学を西洋哲学のみで考えるのではなく、「東洋哲学」が必要であり、仏教、儒教の哲学、宗教を教える講義が設置された。こうした和漢の学を復興しようとする動きは、井上一人の意図ではなかった。明治十五年には古典講習科が文学部付属として設置され、正史・雑史・法制などの教科の修業を行ったが、「当時の欧化主義に対して国体の尊厳を明徴にしようとするものであった<sup>(12)</sup>」と指摘されている。

井上哲次郎は、明治十七（一八八四）年よりドイツへ留学し、五年後に帰国し教授に就任し、「比較宗教及東洋哲学」を担当するようになった。明治二十三年に総長加藤弘之は、文部省に印度哲学と梵語学を一講座とすべきであるという答申をするが、実現されなかった。<sup>13</sup> 明治二十四年に内村鑑三不敬事件がおり、翌年には井上が、教育勅語とキリスト教をめぐる論争を巻き起こした。明治二十六年に文学部講座制が施行され、哲学史第一講座を井上<sup>14</sup>が、第二講座をクローバーが担当した。井上は、明治二十四年から明治三十年までに印度哲学史を講義し、明治三十年からは日本儒学史の講義をはじめた。仏教研究では、明治二十三年に村上專精が講師に就任し、明治三十二年に高楠順次郎が博言学科教授に就任したが、二年後には梵語学講座の教授となった。明治三十一年に姉崎正治は、井上の「比較宗教及東洋哲学」を引き継ぎ、宗教学を教えることになった。<sup>15</sup> 明治三十八年に宗教学講座が設置されて、西洋留学から戻った姉崎が、教授として着任した。明治三十四年の高楠の教授就任、明治三十八年の姉崎の教授就任が、日本の仏教学、宗教学のはじまりの画期であったと見てよからう。以上、東京大学（明治十九年三月帝国大学令以降は、「帝国大学」。明治三十年には京都帝国大学の設置にともない、「東京帝国大学」と改称）における仏教学、宗教学にかかわる出来事を一瞥してきたが、関連する事柄を四点指摘しておきたい。

第一に、仏教学の場合には、漢籍の素養に裏打ちされた大乘仏教を研究した原坦山、村上專精が仏教学の先駆となったことである。その点では、漢籍学習の伝統が、近代にも継続し、仏教学の素地をつくりあげた。その後、西洋に留学した南条文雄、高楠順次郎が帰国して、西洋の文献学、言語学にもとづく仏教学を基盤にして日本に近代仏教学を確立させた。

第二に、井上哲次郎が提唱した「東洋哲学」の問題である。「東洋哲学」の提唱の背景には、キリスト教の社会

的な影響力拡大にたいする危機意識と、西洋の学術摂取に対する反省から和漢の学問の見直しを図ろうとする意識が働いていた。<sup>(16)</sup> 政府が主管する大学で、宗教が研究されることへの懸念もあったと思われるが、「東洋哲学」という分野名によって捉え返されることによって仏教、儒教は、大学制度内で研究されうる対象になった。ここでは仏教、儒教は宗教であるより、哲学であることが証明されねばならなかった。「印度哲学」<sup>(17)</sup>、「支那哲学」は、こうした過程のなかで成立したが、これらの分野の研究者は、仏教、儒教の通俗道徳的、日常習慣的な局面ではなく、西洋哲学に比肩するほどの哲学的な深遠さ、論理性、難解さを好んで語るようになった。言いかえれば、西洋哲学の語彙、観念を以って、仏教、儒教が「東洋哲学」として語られはじめたのであった。

第三に、高楠順次郎の仏教学は、梵語学講座で始まっていたが、東京帝国大学の印度哲学講座は、大正年間になって初めて開設された。京都帝国大学、東北帝国大学に設置された仏教学の講座をあわせて考えると、大正年間にな仏教学を取り囲む制度的環境は、飛躍的に充実した。

第四に、仏教学確立とともに、宗教学者は仏教研究を仏教学の専門家に任せて、それ以外の領域に研究対象を求め始めた。姉崎正治のクリシタン研究、聖徳太子研究、姉崎門下による民族学、社会学、民俗学、旧約学などの研究を振り返ると、仏教学との分業・共存が図られて、仏教以外の宗教ならば、宗教学の対象となりうるという消極的な自己規定が行われたように思われる。

#### 四 帝国大学と宗門大学

早くから東京帝国大学では原坦山、南条文雄、村上专精が仏教学の講義を行っており、高楠順次郎が着任した梵

語学講座でも、サンスクリット語、インド学は行われていた。しかし印度哲学が、東京帝国大学で独立した講座を有したのは、大正六（一九一七）年のことであった。これは、明治三十八（一九〇五）年に設置された宗教学講座と比較すると遅いように見える。その原因としては、第一に、哲学史第一講座の東洋哲学の枠で、印度哲学が据えられていたという制度的なしびりがあつたからではないかと思われる。第二に、仏教学の場合に文部省によって、急務な実学ではないために講座設置が後回しにされたのではなからうか。<sup>(18)</sup> というのは大正六年の東京帝国大学の印度哲学講座創設、大正十年の印度哲学第二講座の設置とも、外部からの寄付によってなされたからである。講座創設は、村上の勧めで安田財閥の創設者、安田善次郎が行つた寄付、第二講座は、釈宗演の寄付によつていた。<sup>(19)</sup> 大正五年には国費で第三講座が設置された。東京帝国大学の仏教学は、大正年間に制度的な基盤を整えはじめたのである。

明治三十九年に京都帝国大学の文科大学設置にあたり、哲学哲学史第二講座として印度哲学史が置かれて、四十年には梵語梵文学講座が設置された。<sup>(20)</sup> 東京帝国大学では、大正七年に梵語梵文学講座に改称されているので、それと比較しても京都帝国大学の方がこの方面に早く対応している。元来、京都帝国大学文科大学開設に「東洋学」重視が織り込まれていたという事情が働いた。<sup>(21)</sup> さらに大正十五年には宗教学第三講座が設置されたが、そこでも仏教が宗教学の研究の対象とされていた。

明治四十年に設立された東北帝国大学では、大正十一年に法文学部ができ、翌十二年には印度学講座が開かれた。<sup>(22)</sup> 十四年には印度学講座がさらに増設されている。明治四十三年に設立された九州帝国大学では、大正十二年に法文学部ができ、大正十五年に印度哲学史講座と宗教学講座が設置された。<sup>(23)</sup> ちなみに東北帝国大学、九州帝国大学

の場合には、政府は法学部のみを念頭に置いていたが、貴族院で反対意見があり、法文学部に修正されたという経緯があった。<sup>(24)</sup> 政府の側には、社会的な有用性を重んじる思惑があったが、貴族院では、大正教養主義と言われる教養重視の時代思潮への配慮があったものと思われる。しかしそれ以降の大阪、北海道、名古屋の帝国大学では設置に際して文学部系の学部は設けられることはなく、仏教学を行う部署設置は、この三つの大学の場合には戦後のことであった。<sup>(25)</sup>

政府は、大正七年に帝国大学の補助として私立大学を正式に認可することになった。第一次世界大戦がおこり、日本の資本主義は飛躍的に拡大し、科学技術振興策が急ピッチに展開した。東北帝国大学、九州帝国大学では、高質の理化学系の人材を養成することを期待され、理化学系の研究所の設置が相次いだ。工業技術系、商業系の人材養成を図るため、教員養成が政策の課題にもなった。<sup>(26)</sup> 政府が、私立大学を認可し、より広く教員養成、人材の育成を企てたことの背景には、こうした時代状況が確実にあった。

つぎに仏教系の私立大学の歴史を一瞥しておこう。明治三十二（一八九九）年に私立学校令が制定され、文部省所轄の諸学校とともに、従来内務省の管轄下にあった仏教宗派設立の教育機関にも適用された。<sup>(27)</sup> これによって学寮、学林などはようやく正規の学校体系の一部に組みこまれたことになる。<sup>(28)</sup> 明治三十六年には専門学校令が公布され、諸種の専門学校は文部省によって統轄されるようになった。私立の専門学校であれ、「大学」の名称をつけることが認可されるようになった。仏教系の専門学校としては、浄土宗大学、曹洞宗大学、天台宗大学、真宗大学、日蓮宗大学林、仏教大学、古義真言宗連合高等学校、真言勸学院などが当時あった。<sup>(29)</sup> 政府は、年々増加していく大学入学志願者を受け入れるためにも私立大学の公認を考慮しなくてはならなかった。そのために学制改正の議論が



行われ、大正七年の大学令において正式に私立大学が公認されることになった。私立大学を設立するためには、財団法人を作らねばならず、さらに基本財産を有し、その一部を政府に供託金として出すことが求められた。当時の金額で五〇万円以上の供託金が必要になった。日蓮宗大学の場合について、その経緯を見てみよう。

「財団設立を基本にして、大正九年三月に開催された日蓮宗第十三宗会において、「日蓮宗大学教育基金壹百万人会会則制定」および「日蓮宗大学昇格承認」が議案として出された。前者は当時の宗務総監松森靈運を發起人として全国の僧侶・檀信徒などの有縁の方々から協賛を得ることを目的とすることで賛成を得たが、大学昇進問題についての具体的な日程は基金をつくることで了承された。」<sup>(30)</sup>

二年後の第十五宗会で七十五万円の寄付金の予約があつたことが報告され、大学昇格構想は具体的になった。集金能力の高い、規模の大規模な宗派でなくては、基本財産と供託金を賄うことは難しいことであつた。大正十一年に両本願寺の龍谷大学<sup>(31)</sup>、大谷大学<sup>(32)</sup>が認可されたのが、仏教系では最も早い私立大学認可の例であつた。

東西の真宗以外の宗派は、どのように専門学校を大学に昇格するかについて明確な方針はすぐには立たなかつたようである。各宗単独ではなく、連合大学を設立する方がよいという見解が、仏教界では出された。大正十一年十月に曹洞宗、日蓮宗、天台宗、真言古義、真言豊山派、浄土宗、真言智山派の有志が集まって、仏教連合大学設立にむけた会を発足させた。<sup>(33)</sup> 大正十二年一月の協議会では、浄土宗、真言智山派、方広寺派、天台宗、本門法華宗、真言豊山派、真言宗各派、真宗高田派、真宗仏光寺派などの要人が集まったが、最終的には天台宗、浄土宗、豊山派の三宗派による連合大学構想に受け継がれて、それが実現して、大正大学の設立となった。大学部は研究本位であるとともに、各宗派内で活動する教師養成機関も必要であつて、専門部を併設することになった。

大正十三年に立正大学<sup>(34)</sup>、大正十四年に駒沢大学<sup>(35)</sup>、大正十五年に大正大学<sup>(36)</sup>、高野山大学<sup>(37)</sup>が、つぎつぎと認可されていった。しかし当初の大学名は、そのまま公認されなかった。仏教大学は龍谷大学に、日蓮宗大学は立正大学に、曹洞宗大学は駒沢大学に、仏教連合大学は大正大学に、というぐあいに大学名の変更を余儀なくされた。文部省側の意向がつよく働き、私学とはいえ文部省管轄下の大学になる以上、大学名から宗派色や仏教という言葉は回避することが指導されたのであった。<sup>(38)</sup>

言うまでもなく資金面、教授陣を揃える面で、仏教系の専門学校が私立大学公認を申請することは大変な事業であった。結果としてみると、東西の真宗、日蓮宗、曹洞宗、古義真言宗が単独で大学を有するようになり、天台宗・浄土宗・豊山派が大正大学を共有することになった。それ以外の宗派では、公認された大学教育機関を持つことなく、専門学校のみであった。供託金を集金できるほどの大教団のみが、大学を設置でき、優秀な仏教学者を抱えることができたのであった。

先述したように、帝国大学でも印度哲学、印度学の講座が整ったのは、大正年間のことであった。また有力な仏教宗派の専門学校が、私立大学昇進を遂げたのも、大正年間であった。その結果、仏教学をすすめる研究機関が、帝国大学と、宗門大学との双方に設置された。こうしたことは、仏教学に限ったことではなく、西洋哲学でも歴史学でも、帝国大学と私立大学との双方に講座を持ったのであるから、取り立てて言うべきことではないかもしれない。しかし仏教学特有の問題もある。宗門大学では、僧侶養成を任務とし、その宗派の宗学・宗学史の教育は、不可欠なことになる。<sup>(39)</sup>帝国大学の印度哲学・印度学には、僧侶養成、宗学研究の向上は求められていないが、宗派の宗門大学ではそうではなかった。帝国大学の仏教学が、サンسكريット語、パーリ語などの学習、インド仏教を中

心としたのに対して、宗門大学では、宗学と漢訳經典の研究が重視された。たとえば龍谷大学では、印度学一講座と仏教学六講座があり、この仏教学講座のうちの三講座が真宗の講義科目となっていたが、宗門大学においては、仏教学という名称で僧侶養成のための宗学の科目が教授され始めた。正規の大学教育の科目として宗学研究が公認されたことは、宗門の關係者にとっては大きな意味をもったと思われる。

昭和三（一九二八）年に、帝国大学の仏教学者と、宗門大学の仏教学者が協力して、日本仏教学協会（のちの日本仏教学会）が結成された。<sup>(42)</sup> 渡辺海旭が、京都の大学、専門学校の代表者に話を持ちかけ、全国的な仏教研究会創設を提案し、京都側が協議を行い、十二月九日に大谷大学で第一回学術大会を開くことを決めた。参加団体は、立正大学、駒沢大学、大正大学、祖山学院（身延山）、東京帝国大学印哲宗教学会、東北帝国大学印度学会、大谷大学、龍谷大学、高野山大学、仏教専門大学、真言宗京都大学、臨済宗大学、智山勸学院、西山専門学校、比叡山専修院、名古屋真宗専門学校、京都帝国大学印度学会の十七の団体であった。帝国大学と宗門大学との研究者が、一同に会して学会を結成したことは、画期的であつたといつて過言ではない。帝国大学と宗門大学とが協力している点、会員が個人の研究者ではなく、研究機関（宗派ごと）であるという点において、他の人文系の学会にはない独自の特色をもっていた。

## 五 言語の問題

帝国大学の仏教学においては、サンスクリット語・パーリ語の学習が優位となり、西洋の文献学をふまえた仏教經典の綿密な研究に力がそがれ、他方で宗門大学では、宗祖の残した典籍研究や大乘仏教經典などを読み、注釈

をつけていく宗学研究が主としてすすめられた。サンクリット語・パーリ語と、漢籍という学習すべき言語の上でも二重性が存在した。

江戸時代以来知識人にとっては、和漢籍の書物を読む経験の蓄積が大切であった。学僧、儒学者は、長年にわたって漢籍に慣れ親しんできた。明治時代の知識人も、漢籍教育を受けて、漢籍を読んできた。それが、西洋の学術や文物を受容するようになると、西洋の語学の学習が、和漢籍の学習よりも優位になりはじめていた。仏教学の世界においても、西洋に留学した研究者が帝国大学のポストに就くようになると、西洋の語学はもちろんのことサンクリット語・パーリ語を使った研究が進められて、仏教学を一新させた。明治十二年に漢籍に精通した原坦山が、最初に教鞭をとっていたが、明治二十、三十年代にはイギリス、ドイツで仏教学を学んだ南条文雄や高楠順次郎が、東京帝国大学で仏教学を教えるようになった。井上哲次郎は当時を回想して、つぎのように述べている。

「明治初年時代は今日と大分に仏教界の事情が異なつてをつた。原坦山師の如きはその後無いやうである。  
 (略) さうしてさう云ふ当時の人々は皆な漢学の素養があつた。(略) 次いで時代が一変した。それは研究法の一変である。凡てが科学的と云ふことである。これは昔の人では及ばなくなつた。南條高楠両博士を始めとして梵語をやるやうになり、今では西蔵語をもやらねばならぬやうになつた。さうして西蔵語の専門家も出来た。全く研究方法が變つたのである。村上專精博士も新時代に属する。」<sup>(43)</sup>

井上が回顧するように研究方法が一変し、西洋の文献学、言語学を十二分に踏まえた研究に変化したわけだが、にもかかわらず漢籍、漢訳経典を読む意義は、消えたわけではなかった。近代の知的世界一般でいうと、漢籍の知識はしだいに権威を失い、英語、ドイツ語、フランス語などの西洋語が優位になったが、仏教学ではいささか事情が

違っていた。サンスクリット語・パーリ語の学習が導入された後でも、漢籍は読み継がれたからである。むしろ漢籍を自在に使用できる点が、西洋の仏教学者には真似ができない日本の研究者の得意技であった。仏教学においては、漢文絶対優位は崩れたが、漢文とサンスクリット語・パーリ語とが並存して、両者を駆使し仏教のテキストを解読するようになった。日本人研究者は、漢籍を自在に利用できた点で西洋研究者より一頭地を抜いていたと言える。そのあたりの事情について羽溪了諦の自画自賛が、この本質を衝いている。

「今更言うまでもなく、明治時代におけるわが学界はすべての方面において泰西の學術を輸入し、これを模倣することに汲々としていたのである。しかるに、この間にあって、唯だわが仏教学者のみは彼ら泰西学者の利用するに困難な漢訳仏典に通暁していた關係上、欧米の学界への斬新な研究資料を提供したと同時に独特の研究業績を発表したばかりでなく、わが国伝来の梵文仏典を公開し、更に進んでわが国の仏教をも紹介して、以て彼れらを啓発することの少くなかったことは、明治学界の矜賞とするに足るだろう。」<sup>(44)</sup>

この言語の問題を、さきの大学制度上の二重体制と関連させてみたい。帝国大学においては、サンスクリット語・パーリ語の学習が優位となり、インドの根本仏教、パーリ仏教經典の研究に力がそがれ、他方で宗門大学では、漢文修得が継続し、祖師の研究や漢文で書かれた大乘仏教經典などの日本仏教、及び中国仏教の研究がすすめられた。つまりサンスクリット語と漢文という学習すべき言語が、二重体制のなかで機能的に分担されていたといえよう。しかし制度的な二重の体制は、必ずしも固定的なものではなかった。帝国大学の印度哲学で教えた研究者は、浄土真宗か、曹洞宗の僧籍の出身者が多く、宗派教団の資金で西洋留学を果たした人々もいた。また帝国大学でも、漢籍による仏教研究は継続し、中国仏教、日本仏教の講義も行われていた。宗門大学でも、サンスクリット

語・パリ語の学習科目はあって、西洋流の印度哲学も教授されていた。帝国大学と宗門大学との二重体制は固定してなく、その間に交流はあった。さきに述べた日本仏教学会は、そうした仏教学研究者を総動員させ、帝国大学と宗門大学に関わらず、交流を深める機関として機能した。大学制度上の二重体制、言語の二重性が、日本の仏教学の基礎を盤石なものとしたと言えよう。

## 六 宗教学の成立

仏教学の成立と比較した場合に、宗教学の成立は、どのような軌跡をたどったものとして描かれるであろうか。初期条件の点で両者は共通点が多く、親密な関係にあった。ともに帝国大学の「東洋哲学」系の学であり、西洋の学問にルーツをさかのぼると、マックス・ミュラーを共通の学祖の一人とする点でも分かち合うものが多かった。しかし仏教学の場合には、帝国大学と私立の宗門大学という二重の制度的基盤を獲得した。これと比べると、宗教学の場合は、帝国大学のみが唯一の制度的基盤でありつづけた。もちろん宗門大学で、宗教学の講義課目を設置したところもあったが、その数は少なく限られていた。仏教学は二重体制の制度に支えられていたが、宗教学は帝国大学という一重体制の上に立っていた。このことの違いは、何をもちたであろうか。研究と信仰との葛藤は、仏教学の成立期には存在していた。たとえば村上專精の大乗仏教非仏説が仏教教団をまきこみ、明治三十四年には村上が大谷派の僧籍を剥奪された事件がおこった。<sup>(45)</sup> また境野黄洋、高嶋米峰などによる新仏教運動は、理性主義、常識主義、自由討究主義を掲げて、研究と信仰との両立を提唱し、社会改良にも目を向けた。<sup>(46)</sup> 研究と信仰との両立問題は、二重体制が確立するなかで印度哲学と宗学との共存と相互不可侵という問題に転移したものと思われる。

(47)

さて日本の宗教学者には、こうした研究と信仰の間の葛藤はあったのであろうか。西洋の宗教学においては神学からの独立の必要性が、必ず語られてきたし、神学との軋轢に苦闘してきた歴史をもっていた。日本の宗教学は、仏教、キリスト教の神学からの影響や干渉を受けることは、当初からなかった。日本では宗教学者は、日本の宗教学が脱神学的で、科学的な態度であったことを誇ることがある。たとえば講座二十五年記念の論文集には、つぎのようにある。

「宗教に対する斯かる新研究の勃興に際し、日本に於る宗教学の講座は明治三八年（二九〇五）姉崎教授を俟つて東京帝国大学に開設された。茲に特筆すべきは、先進国の斯学研究が、一般に宗教史学の域を脱せず、神学の臭味を存し、多くは神学の一分科に過ぎなかつたに對し、吾国では当初から諸宗教の批判的科学研究が首唱されて、純然たる独立の講座であつたことこれである。」<sup>(48)</sup>

日本の宗教学者が、西洋の宗教学の運命と比べて批判的科学研究であり、神学からの影響を受けていないことを自画自賛しているように聞こえる。神学からの影響を脱しているのは、宗教学者が神学との軋轢を戦つて、勝ち取つた結果ではない。これは、文部省が帝国大学の講義科目に宗教色が紛れるのを極度に嫌つてきたからに他ならない。明治三十二年に文部省訓令によつて、学校教育において宗教上の教育が禁止され、その施政は繼續していた。<sup>(49)</sup>先に見てきたように、私立の宗門大学が公認を得るために、宗門名を名乗ることすら文部省によつて却下された。国家は、大学教育制度に何らかの宗教色が混じることに敏感に反応し、拒否してきたが、宗教学者による科学的な宗教研究を拒否する理由はなかつた。ならば日本の宗教学者は、「神学の臭味」を云々する前に、自分の周りに

「国家の臭味」が漂っていなかったかどうかを意識すべきであった。

姉崎の研究は、原始仏教から始まり、日蓮、キリシタン、聖徳太子へと変化していったが、それらの多彩なテーマの選択に、個人的な興味以上の、他の研究者があとから検証し共有化すべき学的なモチーフの深化があったとは思えない<sup>(50)</sup>。また同時代における西洋の宗教学研究の動向を見据えながら、それと平行線を描くように自分の研究を微調整させていたわけでもなかったようである。姉崎の学風は、折々に個人的な興味から発して対象を選択し、才能のおもむくままに研究に没入するというものであった。もしそうならば、姉崎は、制度上では宗教学の学祖であるにもかかわらず、著作によって学祖になりえていない、という見方もできよう。では現在につながる宗教学はいつ成立したのか。姉崎の門下が、西洋の宗教学研究の流れに目をくばりつつ、民族学、社会学、民俗学の理論と方法を宗教学研究に導入し、宗教民族学（宇野円空、赤松智城、古野清人、杉浦健一、棚瀬襄爾）、宗教社会学（小口偉一）、宗教民俗学（原田敏明）を形成した時に、宗教学は実質的なスタートをきった<sup>(51)</sup>。ここに挙げた人物以外に、旧約学の石橋智信、三階教研究の矢吹慶輝、仏教学者の増谷文雄などの逸材が門下にいたことにも留意すべきである。しかし全体的な潮流を見るならば、宗教学の資産をつくったのは、民族学、社会学、民俗学、神道学との接点を求めた研究者たちであった。これらの学問に共通するのは、理論と調査を併せ持ち、宗教起源や宗教の原初的形態への関心を伴っていた点である。大正九年に東京帝国大学文学部に神道講座が設置され、宗教学講座から加藤玄智が移ったことで、宗教学と神道学との親和性はますます強まった<sup>(52)</sup>と言える。



## 七 ニつのナシヨナリズム

明治四十年代以来、着実に学問的な成果を出してきた仏教学は、大正年間には『大正新脩大藏経』、『大日本仏教全書』、『日本大藏経』などの基礎文献の編纂、刊行に精力的につとめた。<sup>(53)</sup>とりわけ『大正新脩大藏経』は、世界的な水準で仏教学に寄与した成果で、漢籍とサンスクリット語文献の双方に通じている日本の仏教学者の特性が生かされた偉業であった。これらの刊行は、日本の仏教学が西洋の仏教学の追隨・模倣ではなく、むしろ西洋へ輸出すべき立場にあることを自覚させた。仏教学は、中国学とともに日本の東洋学の一翼を担い、世界的水準の業績を達成しつつあった。仏教学は、「東洋哲学」から「東洋学」に変貌しつつあったと言えよう。かつての「東洋哲学」は、西洋哲学、キリスト教などの強敵に対抗しつつ、それと匹敵する内実が仏教、儒教にはあるという防御的な自己主張であったが、「東洋学」には、もっと積極的なナシヨナルなものへの自信がある。京都帝国大学文科大学設立において「東洋学」を重視すべきだとした九鬼隆一は、「日本の大学が「泰西」の大学に対峙して遜色なく世界の文化に参与すべき責任があることはもちろんだが、それ以外に一種の特色があるべきである。東洋学の「主盟者」たる<sup>(54)</sup>ことがそれである。」と述べたことがあった。同様な自負は、『大正新脩大藏経』の序でも語られていた。

「外には以て世界に寛宏公明の大道を拡充して、平和を増進し福祉を倍加せん。而して能く之が闡發宣布に当り得るもの、吾が日東学仏の徒を措いて誰そや。弘通の責務は一にその双肩に懸れり。況や又世界大戦の後、求道探真の切要に促されて、仏教の討究は益欧米の天地に其潮勢を高め、博渉深獵、漢訳の聖典を斲索するの学者、亦甚少にあらざるを見るをや。吾国仏学者の任務、茲に於てか更に重くして且大なるを痛感せずんばあ

「<sup>55</sup>らず」。

第一次世界大戦後の欧米の仏教学において、漢訳仏典への関心が高まりつつあり、日本の仏教学者の使命はますます重くなるというのである。これは、日清戦争、日露戦争、そして第一次世界大戦を経てめざましい近代化を遂げてきた日本国家の自己イメージにふさわしい自信である。<sup>(56)</sup> 第一次世界大戦後の国際社会の場において日本は積極的に活躍し、東洋を代表するリーダーたらねばならないという国家中枢の意識と、『大正新脩大藏経』の編者の意識とは微妙に対応していた。同じ頃、国際的に活躍していた姉崎正治もまた、アジアを世界に示し、同時に東洋の兄弟国を世界的な意識に目覚めさせる任務が日本にはあると提言していた。<sup>(57)</sup> こうしたナショナリズムの意識は、仏教学者、宗教学者に限ったものではなかった。仏教学者の場合には、日本の仏教学の世界的水準を語るることによって、世界的な使命を背負うことになった。筆者は、仮にこれを「東洋学的ナショナリズム」と呼ぶことにしたい。これは、仏教学のみならず日本の中国学が、自らの使命を世界的水準で語るときにも生じるものである。仏教学、中国学は、西洋の斯学の達成を怠りなく摂取し、漢籍の素養を基礎にして有利な地歩を築くことに成功した。日本の東洋学者は、東洋に対しては西欧化<sup>(58)</sup> 近代化した己の右顔を見せて、西洋に対しては東洋の盟主としての左顔を見せたのであった。

姉崎門下では、民族学、社会学、民俗学、神道学を学ぶことが多く、西洋の学問動向にも注意を払い、同時に柳田国男との接触を持った研究者が多かった。姉崎正治が主として文献で研究を行っていたのに対して、彼らは実地調査を行った。当時は、フレイザー、タイラー、シュミットなどの民族学、ウェーバー、デュルケイムの社会学が日本にもしだいに紹介されつつある時代であった。姉崎門下には、宗教起源論、原始宗教論、宗教社会学に関心を

寄せ、そこから自らの研究を組み立てようとした人たちが多かった。ここでも学問の根底には、ナショナルなものへの希求を見てとることは困難ではなからう。それは、柳田民俗学と通底するような、常民の日常性を記述して、その奥にある原始的な宗教性を探求し、人間集団の基底にある共同性を発掘しようとする意識であった。筆者は、仮にこれを「民俗学的ナショナルリズム」と呼ぶことにしたい。「民俗学的ナショナルリズム」は、柳田民俗学において形象化されたが、同時代の宗教民族学者、神道学者にも、ある程度共有されていたと思われる。<sup>(59)</sup>

「東洋学的ナショナルリズム」が、エリートが西洋の同学のエリートに示教する立場にあると自覚し、エリート特有の上昇意識をさらに上昇させる性格であるのに対して、「民俗学的ナショナルリズム」は、常民の共同性を掘り下げて、いわば下から社会的連帯を立ち上げようとする性格のものであった。ある意味では双方のベクトルの方向は、正反対であった。当時の知識人が抱いたナショナルリズムの類型のなかで、この二つは両極を形づくっていたとも考えられよう。仏教学も宗教学も、近代国家が維持する大学制度上に置かれた学問領域である以上、他のすべての領域と同列に、顕在的に、あるいは潜在的にナショナルリズムの担い手になりえた。本稿では、出発点は近かったにもかかわらず、二つの学問が異なる途を歩んできたことをとめて論じてきた。二つの学問が制度的な基盤を獲得し、近代国家のなかで学的な使命を発揮しようとした時、明治二十年代における井上哲次郎の「東洋哲学」から脱して、各々にふさわしいナショナルリズムを紡ぎ始めたのではなからうか。

#### 注

(1) 磯前順一・深澤英隆編『近代日本における知識人と宗教』（東京堂出版、二〇〇二年）の第一部を参照のこと。

- (2) 「生活の宗教としての仏教」という特集号のテーマと、本稿の主旨との関係について一言しておきたい。本稿は、直接にはこのテーマを扱っていないが、このテーマ設定の意義について示唆することはできない。仏教学が扱うテキストは、前近代成立のものであり、仏教学者が近代以降の仏教を専門家として論及することはほとんどない。もしあったとしても、テキスト中心の仏教学では、鈴木大拙などの思想家の研究に行き着き、「生活の宗教としての仏教」の面は取り上げられない。他方、宗教学では、仏教以外の宗教を主たる対象に定めてきたために、「生活の宗教としての」神道、新宗教、民俗宗教の研究は蓄えられてきたが、「生活の宗教としての仏教」が主題とはなりにくかった。堀一郎、五来重の宗教民俗学は、こうした研究史の欠を埋める成果として高く評価できるが、庶民信仰（民間信仰）の自立性を強調するあまり、現実の僧侶の活動を無視した。宗教民俗学が描く仏教（史）像は、その点で民俗学的な偏向を逃れてはいないと言わねばならない。本稿は、「生活の宗教としての仏教」というテーマがなぜ長年放置されてきたのかという問いに間接的であれ、応答しようとした試みである。換言すれば筆者は、本特集号のなかでは、本稿に「前座」の役を負わせたいのである。
- (3) 安丸良夫『神々の明治維新』（岩波書店、一九七九年）のⅢ章。
- (4) 表1（五三頁掲載）を参照のこと。表1は、安藤宣保『神社領私考』（愛知県郷土資料刊行会、一九七七年）一四四頁の表から林が加工して作成した。
- (5) 表2（五三頁掲載）を参照のこと。表2は、同上の二六六―一六七頁の表から林が加工して作成した。
- (6) 森岡清美の一連の研究がある。森岡「身分から職分へ」（『宗教文化の諸相』山喜房、一九八四年）、同「一元的身分制の成立」（『成城大学日本常民文化紀要』十二、一九八六年）、同「僧侶妻帯と寺院の世襲」（『近現代における「家」の変質と宗教』新地書房、一九八六年）、同「明治初期における僧尼身分の解体について」（『日本近代仏教史研究』二号、一九九五年）。
- (7) 羽賀祥二「明治維新と宗教」（筑摩書房、一九九四年）の第六章。
- (8) 藤井健志「真俗二諦論における神道観の変化」（井上順孝・阪本是丸編『日本型政教関係の誕生』第一書房、一九八七年）。新田均「近代政教関係の基礎的研究」（大明堂、一九九七年）の第一、二章。
- (9) 妻帯問題については、熊本英人「大正・昭和初期の曹洞宗における「寺族」問題」（『日本近代仏教史研究』二号、一九九五年）、石川力山「近世仏教における肉食妻帯論」（大隅和雄編『中世の仏教と社会』吉川弘文館、二〇〇〇年）を参照。石川論文については、袁翰顯量氏より示教を受けた。
- (10) 日本の仏教学史を振り返った近年の研究としては、末木文美士「仏教学における日本仏教研究」（『日本仏教思想史論考』大蔵出版社、一九九三年）、大西薫「日本近代仏教学の起源」（『日本仏教学会年報』六六号、二〇〇〇年）。また二〇〇〇年日本印度

学仏教学会第五十一回学術大会で「近代日本仏教の展開」の特別部会が開かれて、近代仏教をテーマにした発表がなされた。筆者は、学会に出席していないが、当日の配布資料を参照することができた。

- (11) 東京帝国大学編『東京帝国大学学術大観 総説 文学部』（一九四二年）、三三九―三四〇頁。木村清孝「原坦山と『印度哲学』の誕生」（二〇〇〇年日本印度学仏教学会配布資料）。

- (12) 同上の『東京帝国大学学術大観 総説 文学部』、一八七頁。

- (13) 東京大学百年史編纂委員会編『東京大学百年史 部局史一』（東京大学出版会、一九八六年）、五二五頁。

- (14) 今西順吉「わが国最初の『印度哲学史』講義（一）（二）（三）」（『北海道大学文学部紀要』三九巻一号、三九巻二号、ともに一九九〇年、四二巻一号、一九九三年）。井上哲次郎の学問的評価については、今西「わが国最初のインド哲学史講義（三）」、島蘭進「日本における『宗教』概念の形成——井上哲次郎のキリスト教批判をめぐって」（山折哲雄・長田俊樹編『日本人はキリスト教をどのように受容したか』国際日本研究センター、一九九八年）を参照。「比較宗教及東洋哲学」については、磯前順一氏より示教を受けた。

- (15) 注（一）と同じ、二七頁。

- (16) 注（一）の『東京帝国大学学術大観 総説 文学部』、三三二頁。

- (17) 宇井伯壽「特別講演「印度哲学」命名の由来」（同『インド哲学から佛教へ』岩波書店、一九七六年）。

- (18) 第一次大戦後は、理化学系が経済系の学問が優遇されはじめていた。東京帝国大学、京都帝国大学では法学部より経済学系講座が移管されて、大正八年に経済学部が設立された。政府が、資本主義の発展にふさわしい経済人・実業人の養成を意図していたためである。寺崎昌男他編『学校の歴史 第四巻』（第一法規出版、一九七九年）、七九―八〇頁を参照。

- (19) 注（13）と同じ、五二五頁。

- (20) 京都大学文学部編『京都大学文学部五十年史』（一九五六年）、六四―七二頁。

- (21) 京都大学百年史編集委員会編『京都大学百年史 総説篇』（一九九八年）、一四九頁。

- (22) 東北大学編『東北大学五十年史 下』（一九六〇年）、一二二―一二三頁。

- (23) 九州大学創立五十周年記念会編『九州大学五十年史 通史』（一九六七年）、二一九頁。

- (24) 同上、二〇七―二〇八頁。

- (25) 三つの帝国大学の歩みについては、大阪大学編『大阪大学二十五誌』（一九五六年）、北海道大学編『北大百年史 部局史』（ぎょうせい、一九八〇年）、名古屋大学史編集委員会編『名古屋大学五十年史 通史二』（一九九五年）を参照。

- (26) 注(18)の『学校の歴史 第四巻』、八〇頁。
- (27) 国立教育研究所編『日本近代教育百年史 第四巻』(財団法人教育研究振興会、一九七四年)、六〇六頁。
- (28) 文部省編『文部省例規類纂 第三巻』(大空社、一九八七年)、一八八頁。
- (29) 井門富二夫「政教分離に関する政策資料——特に宗教教育の問題をめぐって」(『東京大学東洋文化研究所紀要』第三七冊、一九六五年)。
- (30) 大学史編纂委員会編『立正大学の百二十年』(一九九二年)、二六頁。
- (31) 龍谷大学三百五十年史編集委員会編『龍谷大学三百五十年史 通史編上巻』(二〇〇〇年)、六一七—六三九頁。
- (32) 大谷大学百年史編集委員会編『大谷大学百年史 通史編』(二〇〇一年)、二七二—二九四頁。
- (33) 大正大学五十年史編纂委員会編『大正大学五十年史』(一九七六年)、二七三頁。
- (34) 注(30)と同じ、二四—三二頁。
- (35) 駒沢大学八十年史編纂委員会『駒沢大学八十年史』(一九六二年)、二九五—三一九頁。
- (36) 注(33)と同じ、二七一—三〇八頁。
- (37) 和田性海編『高野山大学五十年史』(一九三六年)、一二五—一四六頁。
- (38) 『龍谷大学三五〇年の歩み』(一九八九年)、四二頁。
- (39) 宗門立学校の研究を提唱したものととして、小林秀樹「宗門立学校」研究の課題と展望——各宗派の共通性と個別性の問題」(『日本近代仏教史研究』第二号、一九九五年)。
- (40) 橋本鉦市の研究によれば、大正年間の京都帝国大学や早稲田大学における哲学系卒業生の進路のなかで、僧侶の占める割合がかなり高かった。印度哲学史、東洋哲学の講座や専攻が僧侶子弟の進学先として選択されたためと思われる。橋本鉦市「明治・大正期における文学部卒業生の社会的配分と役割」(『大学史研究』第十二号、一九九六年)。
- (41) 龍谷大学編『龍谷大学三百年史』(一九三九年)、七三五—七三七頁。
- (42) 日本仏教学会編『日本仏教学会六十年の歩み』(日本仏教学会西部事務局、一九九五年)、三一五頁。
- (43) 同上、六〇頁。
- (44) 羽溪了諦「明治仏教学者の海外進出」(『羽溪了諦博士米寿祝賀記念仏教論説選集』大東出版社、一九七一年)。
- (45) 村上專精の大乗仏教非仏説については、村上專精『伝記叢書』六十二年(一名赤裸裸) (大空社、一九九三年)、三四—四〇四頁。

- (46) 吉田久一『日本近代仏教史研究』（吉川弘文館、一九五九年）の第五章。
- (47) 宗門大学昇格後、研究と信仰との問題は、大学における学問の自由の次元を前提とするようになった。龍谷大学でおこった事件については、注(31)と同じ、六三九―六五九頁を参照。
- (48) 東京帝国大学宗教学講座創設二十五年記念会編『宗教学論集』（同文館、一九三〇年）、二一―三頁。
- (49) 国立教育研究所編『日本近代教育百年史 第一巻』（財団法人教育研究振興会、一九七四年）、二三五―二三六頁。
- (50) 注(1)の第一部。
- (51) 佐木秋夫は、姉崎以降の宗教学の変化を鋭く観察し、つぎのように喝破した。「宗教学は日本に於いては、その哲学的ないし心理学的の方面に於いて明白な行き詰りを示しつつあった時期に、はじめて本格的に輸入された。かくて、その宗教学の姿は、むしろ民族学的ないし社会学的の方面に主流を求められなければならないかった。」（佐木秋夫『宗教学説』三笠書房、一九三七年、五七頁）。
- (52) 島菌進・磯前順一編『東京帝国大学神道研究室旧蔵書 目録および解説』（東京堂出版、一九九六年）第一部第一章。磯前順一「近代神道学の成立——田中義能論」（『思想』八六〇号、一九九六年）、同「逆説的近代としての神道学」（『創文』三九七号、一九九八年）。
- (53) 注(10)の末木本所収の「大藏経と辞典の編纂」。
- (54) 注(21)と同じ、一四九頁。
- (55) 『大正新脩大藏経』の序。
- (56) Jackie Stone, "A Vast and Grave Task: Interwar Buddhist Studies as an Expression of Japan's Envisioned Global Role," in *Culture and Identity: Japanese Intellectuals during the Interwar Years*, J. Thomas Rimer, ed. Princeton, Princeton University Press, 1990.
- (57) 注(1)と同じ、二一八―二二〇頁。
- (58) 磯波護・藤井讓治編『京大東洋学の百年』（京都大学学術出版会、二〇〇二年）は、京都大学の東洋学の碩学を回顧しているが、ここには仏教学者は言及されていない。京都大学東洋学の内藤湖南、矢野仁一が主張した中国非国論は、中国文明を高く評価しながら、中国人の近代国家形成の能力を低く見ること、三〇年代の日本の对中国政策の論理を用意したと指摘されている。三輪公忠『日本・一九四五年の視点』（東京大学出版会、一九八六年）、一一二―一二七頁を参照。
- (59) 固有信仰論については、林淳「固有信仰論の学史的意義について」（脇本平也・田丸徳善編『アジアの宗教と精神文化』新曜

社、一九九七年）で論じたことがある。

表1 注(4)の表

全国の宗派別寺院総数に対する寺領寺院数比率表

宗派名	明治十年寺院数	寺領寺院数	同宗寺院総数に対する比
天台宗	四九九二	八〇〇	一六・〇%
真言宗	一三三五〇	二〇七四	一五・五%
臨済宗	七一〇八	一三三三	一八・五%
曹洞宗	一四三四〇	二二七七	一六・六%
浄土宗	八三五六	七六二	九・一%
真宗	一八五七九	二七五	一・五%
時宗	五一二	一四六	二八・五%
日蓮宗	五〇〇五	四四〇	八・八%
諸宗	融通念仏三六一九	三七〇	

\*臨済宗のなかに黄檗宗も含んで計算されている。

表2 注(5)の表

埼玉県の宗派別寺院数の変化

宗派名	江戸末寺院数	明治二十一年寺院数	増減
天台宗	三三三	二〇九	△一四四
真言宗	一九二三	一三三四	△七八九
臨済宗	一八四	一三六	△四八
曹洞宗	六三二	五六六	△六六
黄檗宗	八	四	△四
浄土宗	一九〇	一七一	△一九
真宗	一一	二五	◎一四
時宗	〇	一四	◎一四
日蓮宗	五八	七〇	◎一二
本山修験	二四一	〇	◎一四二
当山修験	一四八	〇	◎一四八
羽黒修験	三九	〇	◎三九
普化宗	四	〇	◎四
計	三七九一	二三三九	△一四六二



## 日本人の護持した戒律

袁 輪 顕 量

〈論文要旨〉 古来、日本の仏教者たちは律藏所説の律よりも大乘の主張した戒を重視するが、そこには最澄の大乘戒の影響が大きく関係している。また律藏に関わる戒として古来護持された戒律は八齋戒である。八齋戒を六齋日や十齋日に拘わらず継続的に護持する長齋の例がしばしば登場し、それは在家者に限定されず、具足戒を受戒した僧侶たちも実際には齋戒を遵守している。また中世には複数回の起誓が同一の人間に見えるが、起誓と戒とは自発的である点を共通点とする。受戒の儀式は形式にすぎず、起誓にこそ具体的な行動の基準が述べられた可能性がある。叡尊ら中世の律宗門侶たちは当時の一般とは異なり、新たに律藏の規定に生活を合わせようと真剣に取り組んだ集団であるが、そこにおいても八齋戒が重要な役割を果たしている。午後食事をしていない非時食戒が、古代から中世にかけての僧侶の特徴であった可能性が高く、生活の中に生きていた部分と考えられる。

〈キーワード〉 八齋戒、宗性、叡尊、持齋、長齋

### はじめに

日本人の護持した戒律の中身は何であったのだろうか。仏教が日本にもたらされ、仏教を信奉する人々が登場する。やがては僧伽が形成されたと考えられるが、実際にその僧伽の構成員によつて護持された戒律はどのようなものであったのだろうか。

ところで、戒と律とは本来、別物である。戒は精神性を重んじ倫理、道徳的なものであり理想を説くのに対し、

律は他律的で教団を維持するための軌則、法則である。<sup>(1)</sup>両者が一体となって戒律との用語が生じるのは東アジア世界においてである。

僧伽は一般に、在家の信者と出家の修行者から構成される。在家は優婆塞、優婆夷、出家者は見習いの沙弥、沙弥尼、式叉摩那、正式の比丘、比丘尼であり、七衆と称され、それぞれの遵守すべき戒は、総称として七衆戒と呼ばれた。七衆戒のひとつを受けてそれぞれの衆になるのが原則である。つまり、五戒を受持すれば優婆塞、優婆夷であり、具足戒を受持すれば比丘、比丘尼である。しかし、中国から日本にかけては新たな階層も生じていた。<sup>(2)</sup>出家者である比丘、比丘尼は、具足戒を受戒することによって正式と認められるという原則がインドより存在したが、平安時代初期に最澄の主張する大乘戒が比叡山で実施されるようになって、この原則が崩れたことも周知の通りである。国家公認の僧侶に、二種類の受戒方法が実質的に可能になったのであり、様々な混乱を生じさせた。ここに菩薩として遵守すべき精神的な戒と、七衆という集団の構成員それぞれが遵守しなければならない戒との境界線がきわめて曖昧になる。菩薩として遵守すべき菩薩戒の受持のみで七衆の一つである比丘、比丘尼になれるとする主張が最澄の大乘戒の主張の本質である。ここに日本の仏教者の間に精神性を重んじる伝統が芽生える。ただし、出家の比丘比丘尼とは何か、本当に必要な戒律とは何かという視点からみれば、日本天台の主張は破天荒ではあるが、重要な問題を含んでいることは確かである。最澄は、出家に必要なものは大乘の精神性であり、それを具えれば十分に出家の比丘であるとの結論を導いたのである。ここに戒が律よりも上位に立った日本の特徴があり、<sup>(3)</sup>この土壤の上には波羅夷法の一つである不淫戒は重要事項としては登場しない。

しかし一方、南都系の戒壇において律蔵に基づいた具足戒の授受が現代にまで継続することもまた事実である。

では、南都の僧侶たちが実際に遵守した戒律とは、果たして律蔵に説かれる学処であったのだろうか。しかし、具足戒受戒の時にはわずかに波羅夷法の四つの学処と四依法のみが確認されるにすぎない。また、受戒がそのまま持戒を意味することにはならない。またすべての学処が遵守されたとも限らない。

このような関心から、日本人の護持した実際の戒律を探求し、そこから生活の中に根ざした仏教の具体的な姿を探ってみたい。

## 一 古代における戒律の遵守

### 1 在家の場合

仏教における破戒の事例は、今までにも幾つかの研究がなされているが、<sup>(4)</sup>実際に彼らが遵守していた戒律という視点からの研究は少ない。そこで実際に護持したと推定される学処の事例を在家、出家に分けて考察しよう。また、その際には受戒等に直接関わる資料に限定せず、仏教説話集などの説話資料も考察の範囲に含める。ところで戒の具体的な学処の遵守は、それが特定の構成員による遵守なのか、構成員に共通した遵守なのか、その判定は難しい。個別の事例を普遍化して考えてしまう危険性を常に抱えるが、ここでは、どのような学処が、その当該時代に遵守すべきものとして捉えられていたのかに焦点を当てていきたい。実際に遵守が確かめられる事例を手がかりに、古代から中世にかけての学処を確かめていこう。

まず在家の人が護持した戒律に焦点を当てる。在家信者である優婆塞、優婆夷が受戒し護持するとされたものは、五戒と八斎戒である。周知のごとく、五戒は、不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒の五つの学処を内容

とする。また、在家の信者には月の定められた六斎日に八斎戒を守る習慣もあった。<sup>(5)</sup> 八斎戒は、在家の五戒に、不塗飾香鬘戒、不坐高広床戒、不歌舞觀聽戒、及び非時食戒を加えたものである。<sup>(6)</sup> 六斎日は、月の八日、一四日、一五日、二三日、二九日、三〇日であり、出家者が布薩をする日とその中間の日であり、出家者の生活を偲ぶ意味もあった。八斎戒の中心は斎戒に在ったとされ、午後に食事をしないことが求められた。八斎戒は六斎日に限らず、一定の期間遵守されるものも存在した。このような場合には、長期にわたる八斎戒の意で長斎と呼ぶ。長斎の事例はすでに中国にあつたことが報告されているが、日本においても実際に遵守されていたことが知られる。次の資料を見よう。

滋賀山寺を詣ね、尊容を礼して願を發し、身心を刻みて罪を懺し、戒を受け長斎し、神劍を造らしめ、使いを附し之を進む。

〔寧楽遺文〕下、八八四下二二—二三

これは『家伝』下の藤原武知麻呂の伝記であるが、明らかに八斎戒を長斎として遵守した例が見いだせる。このように古代においては、在家の衆が守った戒は五戒か八斎戒であつたことが知られる。

## 2 出家者の場合

次に出家者の戒律の遵守であるが、これは古代の実際を知ることが難しい。具足戒を受戒した以上は、具足戒の学処を遵守するのが当然であるが、実際にはどの学処までを守っていたのか、判断することは困難である。

また古代が全く無戒状態であつたとしても、あまりにも一方的である。たとえば日本における最初の比丘尼とされる善信尼等が住した豊浦寺の近くに僧寺が築造されたことから考えれば、律藏の規定に従つた寺院の造成がなされたことは間違いない。<sup>(7)</sup> 律藏に説かれる学処や犍度部に基づいた出家者たちの生活が有つたであろうことは想

像に難くない。しかし実際に彼ら出家者たちがどのような学処を遵守していたのかは、不明とせざるを得ない。但し、律藏を知悉していなくともほぼ律藏に則った生活は可能であろうから、ほぼ大過のない生活をしていたと想像しておきたい。

古代の戒律史上、鑑真の来朝による正式な具足戒の授受はエポックメイキングの事件として扱われる。鑑真らは東大寺の大仏殿の前に授戒を行ったが、この時、日本の僧侶たちの中には、鑑真の授戒に従わず、自らの戒が正当であることを主張したものがあつたという。『日本高僧伝要文抄』所収の普照の伝記は、本朝の僧侶たちが『占察經』の記述に基づき、具足戒を自誓受戒していたことを伝えるが、<sup>(8)</sup>しかし、これは実際に彼らが具足戒としてどのような学処を遵守していたのかを伝えるものではない。ここには明らかに受戒と持戒との差を感じざるを得ない。また、鑑真の伝戒は、世俗権力によって具足戒の授受が場所を限定され、僧侶が個別的にも管理されることを意味したとの見解は十分に傾聴に値するものである。<sup>(9)</sup>いずれにしろ、彼ら出家者たちは受戒時の波羅夷法等の学処に従つたはずである。とすれば、違反が有つた場合には、教団追放に処せられたと考えるのが筋である。実際、『僧尼令』の規定に教団追放になる事例が挙げられており、また、『類従三大格』卷三に収載された延暦十七年(七九八)四月十五日条の太政官符には「沙門の行は戒律を護持す。苟も斯の道に乖かば豈に仏子と曰わんや」と述べられ、沙門たるや戒律を護持すべきであるとの主張がなされているので、守ろうとの意識が有つたことは確かであろう。しかし、具足戒の学処が実際には遵守されない場合があつたと見え、続く弘仁三年(八一三)七月十日の太政官符によれば、少僧都忠芬(生没年不詳)の状が引用され、当時の「僧尼の行業、咸く如法ならず」であつたと述べられている。忠芬の状は請求によって処断してほしい旨を訴え「但し殺人、姦、盜、此は是れ輕からず。犯に隨い還

俗せしめよ」と述べている。官符の処断は「自今以後、僧尼の犯罪は輕重を論ぜず、一えに僧尼令に依りて勘うべし」とあり、僧尼令の規定に厳密に従わせようとの意図が見える。これらの官符の存在から、波羅夷法の学処さえ時には護持されていなかった実態が窺われる。

### 3 出家者の犯戒の例

実際に還俗または遠島に処せられた例を正史の中に一、二例徴して見よう。

『日本後記』の弘仁三年（八二二）、八月八日の条に「癸巳、僧良勝を多櫛島に流す。女と同車するを以てなり」との記事が見え、また『類聚国史』卷八十七、刑法一、配流の弘仁十四年（八四二）二月二十五日の条には「興福寺僧中源、庚信、元興寺僧永継等を遠江国に流す。並な姪犯に縁るなり」との記事があり、実際に僧尼令の適用を受けて流罪になった者を見いだすことができる。

このように、実際に畿内より追放になった事例は「姪犯」とあるように、明らかに波羅夷法に抵触した場合であった。これは僧侶を世俗権力によって教団追放に処したものである。しかし、このような事例が、当時の朝廷公認の僧侶の多くが波羅夷法の学処すら護らなかつたことを意味するとは位置づけられない。逆にこれらの違犯の記事は、波羅夷法を遵守すべきだとする意識の存在を物語ることに注目しなければならぬ。

同様の意識は、後世の僧伝史料の中にも見いだせる。たとえば、虎関師鍊（一二七八―一三四六）の著作である『元亨釈書』卷第二に、晩年には後房を置いた釈明一（七二八―七九八）、法相宗の学僧で晩年に婉閨を設けた学者の釈慈宝（七五八―八一九）の伝を挙げた後に、次のような言及をしている。

釈氏の世俗に異なる所以は、閨閤を立てざるなり。苟も繫恋有らば、豈に梵法たらんや。多智禪定なるも姪を

断ぜざれば、皆、魔属と成らん。

〔大仏全〕一〇二、一六二下―一六一七

姪戒に対する戒めを述べ、出家僧侶たる所以を開陳するのである。

しかし、実際には妻帯の僧侶も、古代から多く見いだせるのも否定できない事実である。たとえば、妻子を養つた事例が『靈異記』巻下に見出される。「沙門、方広大乘を誦し、海に沈みて溺れざる縁第四」の冒頭部分に「諾樂の京に一の大僧有り。名未だ詳かならず。僧、常に方広經典を誦し、俗に即きて錢を貸し、妻子を養ふ〔靈異記〕三三七頁一」との記述が見える。明らかに奈良の都の寺僧の例であり、「大僧」とあるからには具足戒を受けた出家比丘の話である。私度の沙弥の妻帯の例は、上巻、第二七話の冒頭部分、「石川の沙弥は自度にして名無く、其の俗性も亦詳かならず。石川の沙弥と号ぶ所以は、其の婦、河内の国石川の郡の人なる以てなり〔靈異記〕一三三頁三―四」が挙げられよう。ここでは私度の沙弥が妻帯をしていることが知られ、出家者の妻帯が明らかである。

このように、出家者の妻帯が彷彿とされる事例の枚挙に暇はないのであるが、それにもかかわらず、波羅夷法、特に殺人・偷盜・姪犯に関する学処を遵守すべきであるとの意識が、僧侶側にも世俗権力側にも存在していたことが窺われるのである。しかし、正史や『日本靈異記』の記述から考えて、実際に不姪という学処が遵守されない傾向にあったことは否定できない。姪犯に関する規定は、建前上の理想として存在したのであるうか。おそらく、弘仁三年の官符に引用された忠芬の状に見る如く、不姪戒は如法には遵守されなかつた代表的な学処であり、しかも院政期以降は、真弟、真弟子等の用語が寺僧の周辺に多く見られることから推測して、殆ど有名無実化し、遵守の意識も稀薄化していったと考えられるのである。

## 二 平安時代中期・後期における戒律の遵守

### 1 往生集にみる戒律の遵守

次に、平安期中期の現状を説話資料から考えてみよう。まずここでは往生伝や驗記物を取り上げてみる。まず、慶滋保胤（?—1002）の著した『日本往生極楽記』には、戒律の護持の話が見える。まず注目されるのは東大寺戒壇院和尚律師明祐（878—962）の記事である。彼は「一生齋を持ち、全く戒律を護り、毎夜参堂し、房社に宿せず（『大仏全』一〇七、七上四五）」と記され、一生持齋の生活であったと伝えられる。明祐は東大寺の観宿に師事した僧侶で華嚴や真言を学び、九五七年、東大寺の戒壇院和尚となった。晩年、浄土教に帰依し、『日本往生極楽記』に名を出すことになったようであるが、戒壇院和尚に任じられたことから想像すれば、戒律に詳しくかったと見え、持齋（非時食を守ること）しつつ出家比丘に相應しい具足戒を護ったのであろうと推測される。しかし、二百五十条の学処を遵守したのかどうかは不明である。

また定心院十禅師である成意（生没年未詳）の伝記にも興味深い記事が見える。彼は「素性潔白にして、染著する所無し（『大仏全』一〇七、八上二）」と表現されるのであるが、「本より持齋を好まず、朝夕に之を食す（『大仏全』一〇七、八上二二）」と、普通の僧侶と異なった生活をしていたことが記されている。また、そのことに對し、弟子が「山上の明德、多く齋食を為す。我が師、何ぞ独り此事を忽諸するや（『大仏全』一〇七、八上二二三）」と詰問する。この詰問には、当時、叡山僧侶の間に齋食が一般的であったとする認識が見て取れる。

『日本往生極楽記』に登場する齋食は午後、食事をしないことを意味し（つまり午前中の食事のみ）、齋食は八齋



戒の中心であった。

明祐も成意も、ともに正式の出家者である比丘と考えられるのであるが、方や「全く戒律を守り」方や「持齋を好まず、朝夕に食し」たと両極端のあり方を伝える。但し、明祐が「全く戒律を護った」と言っても、すべての学処を遵守していたのかは分からない。素直に信じれば、波羅夷法に始まり衆学法に至るまでの律藏の学処であったのだろうが、その確証は無い。一方の成意の伝に、齋食が出家僧侶の共通の事項として提示されている点が多いに興味を引く。齋食がわざわざ特記されるところからすると、僧侶を表すメルクマールとしての一面が齋食すなわち非時食に有ったことは推知されうる。

ここで、齋の意味を確認しておこう。齋は、本来は忌み慎むの意味であり、齋戒、持齋、齋食等の用語で用いられている。中国においては、齋戒は八齋戒、または八関齋戒と呼称され、道宣の『羯磨疏』によれば「関齋とは即ち非逸を禁閉し身心を静定するなり」と説明され（『統藏』一―六四―三、三六六裏下二）、元照の『羯磨疏齊縁記』によれば、八齋戒は不過中食が本体であるとする説に言及し、しかしそれは「齋戒の通名を知らず」とする記事が見える。しかし、齋の意味は、日本においては食事を中心に展開する。たとえば設齋、齋会との用語は、『日本書紀』等の歴史資料に頻出するが、これは食事を伴った法会の意味で使われ、無遮大会などと共通する用法である。<sup>(9)</sup> 齋が食事の意味で使われることに注意する必要がある。たとえば先に触れたように、設齋などはその典型的な例である。また『沙石集』巻第三「椀尾上人物語」の中にも同様の事例が見いだせる。これは、ある遁世の長齋の上人の話であるが、午前中に食事をしようとし、「種々ノ珍物ヲモテ齋イトナミテススム〔沙石集〕一六二頁一七」との記事が見え、齋がまったく食事の意で使用されている。<sup>(11)</sup>

## 2 『法華験記』や僧伝資料にみる戒律の遵守

次に首楞嚴院鎮源（生没年不詳）によつて編纂された『大日本国法華経験記』（以下『法華験記』と略記）を当たつてみよう。周知の如く、本書は説話集の白眉とされる『今昔物語集』の典拠とされた文献の一つである。成立は長久年間（一〇四〇—一〇四四）と考えられ、内容は法華経靈験譚であり、『法華経』の受持による功德を宣揚することにあるが、本書にも戒律に関する記事が時折登場するのである。

まず着目されるものは第十六話「愛太子山鷲峰仁鏡聖」の伝であるが、九歳で出家した後、「又戒律を持ち、身に所犯無し。日日持齋し、午後は食せず（第十六話三行目、以降『験記』一六、三のように記す）であつたと伝え、毎日持齋、しかも午後には食せずとあるから、すなわち長齋を保つていたことが知られる。次に第四十六話「叡山安楽院叡桓上人」の伝であるが、叡桓は止観行に専心した僧侶と伝えられ、十重禁戒を護持しながら「詞の謬は出ず、定んで仏法を語り、一生持齋す（『験記』四六、六一七）であつたと伝えられる。叡山の出家は、最澄以来、大乘戒（学処は梵網戒が中心）を特徴とするので、十重禁戒が出されるのであろうが、一生、齋を保持していた、すなわち非時食を遵守していたことは注目される。結果として長齋を行つていたと考えられる。

また第六十五話「摂州菟原慶日聖人」の伝も同様である。慶日は、顕密両教に精通し、外典にも詳しく道心堅固であり、本山を辞し田舎に幽居して、朝夕に『法華経』を誦したという。彼は「一生持齋し、油酒を食せず（『験記』六五、四）の生活であつたと伝える。第七十四話「播州雪彦山玄常聖」の伝も同様であり、彼も早くに山跡（叡山）を辞去し、諸方に赴き、播磨の雪彦山に幽居した。そして、日常の生活は、「一生齋戒を持ち、復た断食す。解帯を為さず、臥息を為さず、僧俗に遇いては必ず拝し、鳥獸を見ては腰を屈む（『験記』七四、四一五）で

あつたと記される。彼も生涯にわたり、齋戒を守っていたと明記されるのである。<sup>(12)</sup>

以上、長期に渡る齋戒の受持を伝えるのであるが、その担い手は、聖、聖人、上人等である。彼らは出家者ではあるが大寺には属さない者たちであり、寺院における名利から一線を画した僧侶である場合がほとんどである。国家との関係を密にする寺僧とは異なった在り方を示し、『法華経』信仰の世界に生きた者たちの間で、長齋が実践されていたと考えられる。なお、『法華験記』には月の第十八日の齋も数多く取り上げられている。これは、十八日は観世音菩薩の日とされたことに因んだようであり、第七〇話、第八五話、第一一五話、第一二三話等に取り上げられている。それぞれ「兼ねて観音を念持し、十八日に持齋す〔験記〕七〇、二」、<sup>(13)</sup>「又十八日に持齋し、観世音菩薩に奉仕す〔験記〕八五、二」<sup>(14)</sup>「観音を念じ奉る〔験記〕一二三、一」とあり、観世音菩薩普門品を説誦し、齋戒を守って観世音菩薩に奉仕する日となっていたと推測される。十八日の持齋は、十齋日に繋がる例であると考えられる。<sup>(15)</sup>

僧侶の妻帯の事例も、この『法華験記』には散見される。たとえば、第七〇話には、醍醐寺の從僧であつた蓮秀が「妻子を具すと雖も、心は猶は法華大乘に帰信し、毎日観音経一百巻を説誦す〔験記〕七〇、一一二」との記事が見える。これは妻子を伴った醍醐寺の僧の話である。また、第九〇話の加賀国尋寂法師では、「家主の僧、在家と雖も、道心有り。(中略)頃年法花を受持し、仏道を修習するも、世路を捨て難し。妻子を具すと雖も、猶ほ菩提を期す〔験記〕九〇、三一五」とあり、ここでも妻子を養っていたことが見える。この二つの事例は、寺院において及び寺院を離れた「家」において妻子を伴った僧侶が生活していたことを示す。どちらも戒律という視点から言えば、波羅夷法の一つである淫犯に他ならないであろう。

ところが全く逆の事例も見える。たとえば第九十九話では、比丘尼釈妙は戒律を守っていたとの記事を載せる。それによれば「細かく戒律を守り、微塵も犯さず。不浄の手を以て水瓶を取らず、袈裟を著けずして仏前に出でず。何ぞ況や誤りて其の余の衆罪を犯さんや（『験記』九九、一一二）とある。戒律として取り上げられているものは衆学法であり、波羅夷法等の話は登場しないが、細かいところまで遵守したことが名譽的に取り上げられたと考えられる。第一百話の比丘尼顔西も、「全く戒律を護り、深く罪根を怖れ（『験記』一〇〇、二一三）」たとして記述される。こちらにも細かい学処まで護持したと考えられる。このように見てみると、一方では細かく遵守したという例と、先に見たように妻帯の僧侶が有り、波羅夷法の学処さえ遵守されていない例と、その実体は両極端であるといわざるを得ない。しかしそれだけに、散見される持戒や破戒の事例は、実際に登場する僧侶の生活の実態を反映しているに相違ないと考えられよう。

また『元亨釈書』明戒篇六に挙げられる例も、持齋に関するものが多い。たとえば、釈明祐（八七八―九六一）伝には「齋時已に過ぐ。況や期又、迹なり。生平これ無し。今豈に齋を破せんや（『大仏全』一〇二、二九一―二九五）」とあり、院政期初頭に活躍した釈源算（？―一〇九九）も「七十年來、齋を破らず。或いは数日断食す。（『大仏全』一〇一、三〇四―二九）」であったという。『元亨釈書』願雜十之一の釈永忠（平安初期）伝には「善みに威儀を撰し、齋戒缺くること無し（『大仏全』一〇二、三三四―三九）」と見える。永忠は近江の梵釈寺に住し、行幸した嵯峨天皇にお茶を献じたことで有名な僧侶であるが、彼も齋戒を欠かすことがなかったとされるのである。さらには願雜十之二王臣の条に、越州別賀射水親元の伝記が掲載され「六齋十齋、必ず勤修に事う。（中略）我、頃は此の日を以て持齋し或いは絶食す。何ぞ今に齋戒を破せんや。遂に受けずして寂爾として逝く（『大仏全』一〇一、三三三―一六）」との記述

が見える。

以上、『元亨釈書』に示された戒律護持の記事は意外にすくないのであるが、そこにも一定の傾向が見える。その護持の内容は、出家者の場合でも斎戒と記述されるものが殆どなのである。このような点から見て、古代を通じて僧侶が実際に遵守していたと思われる、律蔵に由来する戒律は斎戒すなわち八斎戒である蓋然性が高いのではないだろうか。

### 三 鎌倉時代における戒律の遵守

#### 1 在家における遵守

平安末期から鎌倉時代にかけての戒律の遵守は、どのようなものであったのだろうか。先に八斎戒の遵守がみられたことを指摘したが、中世においても同様に八斎戒の遵守が見える。たとえば、栄西（一一四一―一二二五）の『興禅護国論』巻中には、達磨宗の大日能忍の言として「事戒を用いず、事行を用いず。只だ応に偃臥すべし。何ぞ勞して念仏、供舍利、長斎、節食せんや（大正八〇、七二九―七八二）」との言があったことが引用されており、この記述からすれば、長斎を守り節食に励んでいた人々がいたことが推察される。『喫茶養生記』にも「長斎の人に脚氣無し（『大仏全』一一五、五―三上）」との記述が見え、道元（一一〇〇―一二五三）の『学道用心集』にも「心操を調える事は尤も難し。長斎、梵行もまた難からずや（『日蔵』八八、一八四上五）」とあるから、長斎は当時、一般的なものとして認知されていたのであろう。実際、中世の律宗の門侶集団の中に長斎を守る衆が存在したことは、すでに指摘される<sup>(14)</sup>ところである。

ところで、一般に鎌倉武士は戒めを強固に守る傾向にあったと言われる<sup>(15)</sup>。鎌倉時代の武士たちの中には、己を律す「武者のならい」と僧侶の「戒」とが互いに通じ合うものであると受け止め、五戒を遵守した者が見いだせるという。北条重時（二一九八一—二六二）が『極楽寺殿御消息』において「君を守り、民を育み、身を納、ことわりを心得て、じんぎをただしくして、内には五戒をたもち、政道をむねとすべし」（『思想大系』二一、四四番）と述べ、その為政者の理想を説きつつ、自らも五戒を守ろうとしている点からも首肯されよう。また幕府によって月の決められた六斎日に殺生を慎むよう「六斎日并二季彼岸殺生事」「六斎日二季彼岸殺生禁断事」などの殺生禁断の令が発布されたが、彼ら武士たちは、その殺生禁断を遵守したと考えられている<sup>(17)</sup>。

## 2 出家における遵守

では次に出家者の場合を検討してみよう。中世初頭における一生不犯の僧侶として人口に膾炙する人物は明恵（一一七三—一二三二）である<sup>(18)</sup>。その明恵が述べたとされる出家者の有るべきようが『沙石集』の中において次のように伝えられる。

諸寺諸山ノ出家ノ僧侶ハ、衆カワリ、学ハ殊ナリトモ、釈子ノ風ナレバ、先戒儀ニヨリテ剃髮染衣ノ形トナラバ、欲ラステ愛ヲタチ、五衆ノ位ヲワキマヘ、三学ノ行ヲ専ラニスベキニ、頭ヲソレ共欲ヲソラズ。衣ヲ染テ心ヲソメズ。或ハ妻子ヲ帯シ、或ハ甲冑ヲヨロヒ、只三毒五欲ヲホシイママニシテ、カツテ五戒十善猶持ツ事ナキ僧ドモ、次第二国ニミテリ。コレ出家ノアルベキ様ヲワキマヘズ。　（『沙石集』卷第三、一六一—一六二頁）

出家者の妻帯は有るべき様ではないとされるが、実際に妻子を養う僧侶が多かったことは、同じく『沙石集』巻第四に「行徳モアル上人、年ヲ追ヒテ希ニコソ聞ユレ（『沙石集』一八五頁一〇）」とあることから想像される。

さて、では実際に中世の僧侶たちは全く戒律を守っていないなかったのであろうか。実はことはそう単純ではない。時と場合におうじて、様々な遵守があったことが彼らが残した起誓の中から推知されるのである。ここで一例として、中世の東大寺で活躍した宗性（二〇二―二七八）の場合を掲げてみよう。彼が制作した資料の一つに『禁断悪事勤修善根誓状抄』なるものが存在する。本書は宗性自らが誓った条項や宗性の周辺にいた僧侶の起誓が書き記されたものである。まず冒頭部分の記述である。

敬白 五箇条起誓事

一、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>盜<sub>ニ</sub>金銀米錢等重物<sub>ニ</sub>事

一、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>食<sub>ニ</sub>魚類<sub>ニ</sub>事（中略）

一、一日配<sub>ニ</sub>一巻<sub>ニ</sub>可<sub>レ</sub>転<sub>ニ</sub>読<sub>ニ</sub>觀<sub>ニ</sub>音<sub>ニ</sub>經<sub>ニ</sub>事（中略）

一、毎月一日可<sub>レ</sub>止<sub>ニ</sub>非時食<sub>ニ</sub>事

此条不<sub>ニ</sub>必指<sub>ニ</sub>何日<sub>ニ</sub>、可<sub>レ</sub>隨<sub>ニ</sub>便宜<sub>ニ</sub>之令然<sub>ニ</sub>也。但十八日可<sub>レ</sub>為<sub>ニ</sub>本日<sub>ニ</sub>。

若一月之中、空過<sub>レ</sub>之者、後月必可<sub>レ</sub>勤<sub>ニ</sub>入<sub>ニ</sub>之<sub>ニ</sub>矣。

一、設雖<sub>ト</sub>為<sub>ニ</sub>名利<sub>ニ</sub>学<sub>ニ</sub>聖教<sub>ト</sub>、必可<sub>レ</sub>廻<sub>ニ</sub>向<sub>ニ</sub>無上菩提<sub>ニ</sub>事。

已上、五箇条事、限<sub>ニ</sub>一期生<sub>ニ</sub>故、詣<sub>ニ</sub>太子聖靈御墓所<sub>ニ</sub>、製断如<sub>レ</sub>右。（以下、省略）（『宗性』中、五三二下―五三三上）

この起誓は、聖徳太子の御墓所で誓われたものであるが、注目されるものは、第一、第二、第四条である。第一条は、金銀米錢を盗まない事を誓い、五戒のうちの不偷盜戒に対応する。第二条は魚類を食さないことを誓い、菩薩戒の一つに対応しよう。魚肉を食さないとは、当時の精進の習慣に従おうとするものである。<sup>(19)</sup> 第四条は、毎月一回

は非時食を止めようとの内容であり、日取りは特に限定しないが十八日が望ましいとの見解を述べる。これは斎戒に相当するが、月に一日だけでもとするところが如何にも切実である。

また、次に文暦二年（二三三）に誓った十箇条の起誓が存在する。これは「起誓草案」として録されるが、嘉禎二年（二三六）より「此の義を守るべし」と合点を入れた際の注記が記されている。第五、第六、第七、第九条が戒律に関わる。次に掲げよう。

（第五）一、設雖得道理、就世事不可致無益口論事。

（第六）一、無其詮之外、不可談行徳人過失事。

（第七）一、無所勞之外、不可為美食服蒜葱事。

（第九）一、笠置寺居住之時、七日二七日三七日等可隨時宜故相信心慙可修学。彼休息時分之外、断酒不淫、並不可困甚将甚等一切勝負之事。但彼休息時分、遊□不可過三ケ日、念々令厭離、漸々可禁断事。（以下、省略）

〔宗性〕中、五三二下―五三三上

第五条、第六条は不悪口に相当し、第七条は食五辛戒に相当する。第九条は休息の時以外は、断酒不淫、一切の勝負事を止めようとの誓いであるが、逆に言えば休息の時は飲酒、性的交渉や勝負事を認めていたのである。この記述は、実際の僧侶の生活を彷彿とさせるものがあり、勉学修行の時以外は戒律を遵守しようとの意識がなかったことが窺われる。すなわち時に応じて飲酒や性的交渉や勝負事が行われていて、不飲酒、不淫等の学処が常に遵守されていたわけではないことが推定される。

次の「敬曰 五箇条誓断事」の識語も、同様の視点から見ることができる。



抑近日、終二期無双之善根畢。何者自去月十七日至今月三日、説梵網經古迹、徒衆十余輩、當其結願。今日奉始禪忍御房、日誓菩薩戒、随意業之所欣求、任器量之所堪能、十重禁戒之中、撰而受持之。宗性列其座、尽未來際持第一第二第五第九第十、五種戒畢。

〔宗性〕中、五三五下―五三六上

この識語の中に登場する五戒を受持した年次を知ることができないが、梵網十重戒のうち、快意殺生戒、劫盜人物戒、酤酒生罪戒、毀謗三宝戒の五箇条を「意業の欣求する所に随い、器量の堪能する所に任せ」て撰んで受けたとある。戒律の字処は、個人的に撰んで遵守できそうなもののみ受けたとあるので、これらの戒を少なくとも護持しようと勤めたことだけは認められる。また実際に護持したと記述される例が、貞慶（一一五五―一二二三）の場合であるが存在する。

自去去年十一月十日至今月今日、一結同心、為受菩薩戒、加行持八齋戒。至正月十五日、如所期、被果遂之。道場海住山寺觀音宝前、白地副安御本尊繪像尺迦三尊、時剋日出辰刻也。其軌則日誓戒也。戒数多少依而々意業人数、合二十一人余列其席。人身大慶歟。于時承元五年正月十五日記之。釈信蓮〔改能變〕 聖人御房（中略）

承元五年〔辛未〕正月十五日〔辰時〕日、誓八重戒〔除第六八〕。雖有八種、以属願不受謝一門矣。沙門貞慶。

〔宗性〕中、五三六上

この記述からは「菩薩戒を受ける」ために「加行して八齋戒を持」つたことが知られる。十一月十日から翌年の正月十五日までのことであるから、ほぼ二ヶ月間、八齋戒が遵守されたことになり、これは長齋の事例である。こうして、談他過失戒第六、慳生毀辱戒第八を除いた十重戒の遵守が誓われた、というのであろう。

宗性の例からも僧侶が遵守する学処は個人的な問題であり、たとえ七衆戒の一つである具足戒を受戒したことがあつたとしても、その学処が護持されたと判断できるものではないことがわかる。それは、具足戒の受戒が形式的なものであり、正式な僧侶の仲間入りをするための儀礼的なものと受け止められていたからではないだろうか。既に律蔵に説かれる七衆戒の一つである具足戒は出家者の生活を規定するものではなく、出家者としての身分を獲得する通過儀礼になつていたのではないか。そして、実際の遵守は起誓で行われ自ら選定し自ら誓うものになつていたと考えられる。

では、出家者と在家者との相違は何で決められていたのであろうか。もちろん形式としての具足戒受戒が有つたことは認めざるを得ないが、鎌倉時代末期の記録である『元亨釈書』願維「士庶三」に記される師錬の次の記述に注目したい。この記述は沙弥乗蓮の伝に登場する。「在家沙弥」との用語に対する、次の説明の箇所である。

国俗には剃髪するも梵儀を全くせず。妻子あらば在家にして沙弥と称す。 (『大仏全』一〇一、三四一上八)

師錬は「国俗」との用語を用い、日本独自の風俗であることを示そうとする。ここには、出家の基準が一般的に何であつたかを考えさせる興味深い視点が含まれており、それが剃髪であつたことを窺わせる。「在家沙弥」という用語自体、仏教の原則から考えれば語義矛盾であるが、しかし在家で沙弥であるとの位置づけが可能となつているところは注目すべきである。さらに師錬は巻第五、明遍の伝中に「論じて曰わく」として次のような見解を載せる。

夫れ遍及び諸兄は何なる者なるや。皆、緇徒なり。使徒とは何なる者なるや。世を逃るるの士なり。其れ世を逃るるの標は其の頭を禿るなり。其の服を緇するなり。其の居を練若するなり。其の器を多羅するなり。豈に

遯の標に非ざるや。是を以て世は其の儀相を尊び、以て福田と為す。故に帰して事へ敬いて饗せり。

『元亨釈書』二〇二下 一三一—一六

ここで述べられる緇徒とは出家比丘のことである。緇徒が俗世を逃れた人々として捉えられており、その人々の標(標識)として、「其の頭を禿る」(剃髮)と「其の服を緇する」(黒衣)と「其の居を練若する」(山林に住する)と、「其の器を多羅する」(その器は言うまでもない)という四箇条が挙げられているのである。この基準は、まさしく出家者の基準と言つてもよいものであり、ここには戒律の護持は必要条件としては登場していない。

さて、師練が本書を述作したのは鎌倉時代も終わろうとする十四世紀初頭のことであつた。当時、このような緇徒に対する意識が、少なくとも彼個人に内在していたことは間違いない。出家僧侶のメルクマールとして戒律が登場しないからといって戒律がないがしろにされていたと即断することはできないが、戒律を絶対視しない姿勢は見出すことができるであろう。

#### 四 律宗門侶たちによる戒律の遵守

では最後に、多くの学処を遵守すべきものと考え、実際に遵守したと考えられる中世の新義律宗に関連する人々の例について触れておきたい。『沙石集』巻第三、第六話「律学者ノ学ト行ト相違セル事」に次のような記述が存在する。

持斎持律ノ人跡モタヘヌル事ヲ歎テ、故笠置ノ解脱上人、如法律儀興隆志シ深シテ、六人ノ器量ノ仁ヲ撰ビテ、持斎シ律学セサシムト云ヘドモ、時至ラザリケルニヤ、皆正体ナキ事ニテアリケレドモ、堂衆ノ中ニ器量

ノ仁ヲ以テ、常喜院ト云所ニテ夏中ノ間律学シ、持齋スベキ供料ナムド斗ヒヲカレタレドモ、夏竟レバ持齋セズシテ、如法ノ儀ナカリケルニ、近頃彼学者ノ中ヨリ発心シテ、如法ノ持律ノ人、世間ニ多シ。彼本願上人ノ御志ノ感ズル所ニヤ。

〔沙石集〕一五四頁四—一〇

主題は律学者の学問と実際の行いと異なることを述べる点にあるが、「持齋」と「持律」とが二つのものとして認識される点に着目したい。夏の間だけの持齋とあるから、夏安居を指し、その期間八齋戒を保つことであり、持律は七衆による七衆戒の遵守を念頭に置き、これを守ることを前提に記述されたものである。無住は、持齋、持律双方ともに廃れてしまったが、近頃、学者の中から発心する者が現れ、如法に律を保っている人が世間に多いと述べているのである。実際、持律の生活をしたと目される僧侶たちが、中世の律宗門侶の中に見られる。覚盛や叡尊、および彼らの関係者である。最後に彼らの「持律」と云われる実際について簡単に見ておこう。

彼ら律宗の僧侶たちが実際に戒律を守っていたのか、その具体的なあり方を見る資料の一つとして違反の際に行われる羯磨が参考になろう。叡尊を中心とした門侶集団のものであるが、『律宗作持羯磨』という資料が存在する。本書はその識語によれば建長三年（一二五二）に叡尊によって製作された<sup>(20)</sup>と記される。その懺悔法十四には「上三篇の懺悔は希なるが故に之を略す〔日蔵〕六九、一六二b—c」と割り注が施され、実際の羯磨の文章は波羅夷法、不定法、僧残法を省いて捨墮法、懺单提法、懺提舍尼法、懺突吉羅罪法の四範疇のもののみを掲載する。『沙石集』に「如法の持律の人多し」と記されたように、叡尊が活躍し始めた時点では、おそらく彼ら門侶の中では実際に上三篇の違反は希であり、羯磨の規定は必要ではなかったのであろう。捨墮法以下の範疇は、懺悔をすれば許されるものであるから、如法に懺悔して具足戒を遵守しようとしていたと考えておくのが妥当であると考える。それでは

在家の衆や出家の衆に関する具体的な遵守を叡尊の史料に探ってみよう。

叡尊の周辺に長斎の人々が存在したことは周知の通りである。たとえば『感身学正記』建長三年(一二五二)の条には「絵師堯尊は斎戒を持ち、余筆を交えず、殊に精進を致す」(『集成』二三頁一〇一一)とあり、また文永四年(一二二七)、般若寺へ文殊菩薩像を納入した際の記事には、「造営の間、仏師、絵師、経師、番匠、塗師以下の諸々の道者、皆、八斎戒を持ち畢んぬ」(『集成』三一頁五)とあって、彼ら仏師たちが八斎戒を継続的に護っていたことが知られる。また、文永五年の蒙古の襲来に際しては異国の難を払うため「住吉の社頭に於いて、一百余人の長斎の者を集め心経を講讀す」(『集成』三三頁一一一二)とあり、ここには長斎者が見え、彼らは出家、在家の双方を含んでいた可能性がある。また、弘安四年の来襲に際しても、『感身学正記』は七月に「異国の用害を脱し本朝の静謐を祈らなうため、南北二京の持斎の僧を八幡宮に勧請せんことを発」(『集成』四九頁二二)し、評定の結果、「一門の僧衆、皆、靈所に参じ、一味和合して不断に勤修」(『集成』五〇頁一)したと伝え、続く八月十一日には「五百八十余人の持斎の僧を以て一切経を転読せんことを発願」(『集成』五一頁四)したと述べ、翌十二、十三日で転読が終わったことを記している。ここでも「持斎の僧」が重要な役割を果たしていたことが確認できる。

また、文永元年九月一八日に衆僧の議定により定められたとされる「西大寺毎年七日七夜不断光明真言勤行式」  
 「一、時節を定める事」に「右、九月初四日を以て開白の日と為すべし。是れ則ち冬分長斎の月に当たり、本願御忌の日を迎えるが故なり」(『集成』二五三頁三)と見え、また『興正菩薩行日年譜』巻中に納められた、文永二年九月四日に西大寺沙門等によって敬白された「西大寺光明真言会願文」にも「仍りて此の別行を営み、出家の五衆、八斎戒の輩、並びに此の衆等の恩、所当寺の大旦那、再会を浄仏土に於いて期せんが為に、名字を過去帳に載する

所なり」〔集成〕一四九頁二―二二〕と記されている。これらの記述から考えて、この法会に参加する全員が齋戒を一週間にわたり継続的に遵守していたことが推知されよう。なお、弘安八年八月十三日の条には「一千七百余人の姪女等、毎月持齋す」〔分に随い日六齋等を定めず。或いは一日二日なり〕〔集成〕六一頁四―五〕との記述も見え、月の一または二日間だけ遵守する例も見出される。

このように、叡尊を中心とする門侶集団の中では八齋戒は重要な役割を果たし、一日一夜のみ遵守する場合と、継続的に遵守する場合との双方が実際に行われていたことが分かり、またそれは在家に限らず出家の衆でも護持されたことが確認されるのである。

次に、在家者への受戒と持戒という視点から興味深い記事を『感身学正記』から取り上げておく。建治二年三月一日、叡尊は「嵯峨殿に参じ齋日の五戒を授け奉」〔集成〕四三頁一四〕り、続く「二十三日、勅定に任せ大多勝院に参じ、太上天皇、並びに両女院、女房一人の奉為に、菩薩戒を授け奉る。上皇は十重、邪淫を除く。女院等の御受持の分は之を知り奉らず」〔集成〕四三頁一五―一六〕と記される。上皇の受戒は「邪淫を除く」とあるから、女性関係の誓いは除外し、女院等の御受持の分は把握していないと述べる。また、『関東往還記』五月十九日の条には上下三百八十五人に菩薩戒を授けた記事があるが、「就中、一条の局〔法名を慈如と給う〕は殊に堅固の信心を発し十重を具足す〔第三は不淫なり〕」〔集成〕八〇頁八〕とあり、十重戒内の第三戒、不慈悲行欲戒を不淫戒として受戒したことが知られる。これらの記事から、当時の受戒は遵守できるものを選び受戒する、所謂、分戒が実施されていたことが知られる。実際、『行実年譜』所載の弘安五年の叡尊の述作した「興法利生表白」には「浄戒を貴賤男女に授く。出家受戒の男女は一千六百余人、一分全分の貴賤は九万五千余輩なり。是を以て当時、近国二十余箇寺

の長齋の仏子、数百許り人なり」〔集成〕一八一頁五―七との記述がみえ、在家の貴賤に対する受戒の場合には、一分から全分へ至る分戒が認められている。

また先の「女院等の御受持の分は之を知り奉らず」との言及からは、受持する内容を具体的に受者と授者との間で確認する手続きがあった可能性が示唆される。それは起誓という形態に近いものであったかも知れない。

受戒には重ねての受戒が可能であったことも大きな特徴の一つであると考えられる。八齋戒は一日一夜を期限とするのが原初的形態であるから、長齋の場合も同様に捉えられ、重受は理解しやすい。しかし、菩薩戒や七衆戒の重受が見えるのである。たとえば『感身学正記』の弘安二年一月二十五日の条には「太上天皇、中御門大納言経任以下の公卿殿上人五十九人〔重受は二人なり〕に菩薩戒を授け奉る」〔集成〕四七頁四と有り、また同年二月二日には「仁和寺御室〔性功法印〕御出なり。浄住寺真言堂において十一人〔重受は五人なり〕に菩薩戒を授け奉る」〔集成〕四七頁八とある。また『間東往還記』にも「或いは出家、或いは在家、或いは重受、あるいは新受、惣じて通別の受戒」〔集成〕六八頁九とあり、複数回、同じ戒を受戒することが認められている。「思円上人度人行法結夏記」の「別受具足戒日数并人数」にも「建治元年より正応二年に至るまで首尾十五箇年、新受、重受、都合八百三十二人なり」〔集成〕二二三頁二―三との同内容の注目される記事も見えるから、彼らの間では重受は、ほぼ一般的なものであったと捉えられよう。

では何故、このように重受が菩薩戒のみならず具足戒においてさえ認められていたのであろうか。そもそも具足戒は律蔵の規定に随えば波羅夷法の違反の時には僧伽からの追放であり、重受は想定されえないはずである。それが可能になっていることは別の要因が関与していると見るべきである。実は受戒が起誓や願と同様の性質をもった

ものと捉えられていると推測することができる。たとえば先に一例として挙げた宗性は生涯に何度も起誓を書いていた。自発的な意志の現れが起誓であるので、概して状況に応じて誓いを立てることが可能である。起誓や願であれば、それは生涯において何度でも誓うことができる。おそらく戒も「自発的」な側面が共通するところから、ほぼ同様な性質のものとして受け入れられたのではないだろうか。実際の破戒の有無に関係なく重受が可能であったのは、再度、起誓の確認をするという意味を帯びていたと考えられるのである。

## おわりに

古代から中世にかけて考察をした範囲から一応の帰結を述べよう。僧侶の戒律の遵守の実際は、平安時代頃より「妻子を具する」僧が出現することからして、波羅夷法すら遵守されなくなっていく状況が生じていた。しかし、妻子を具する僧は家主の僧であり、家という単位の中でが多いことにも若干の注意が必要かもしれない。集団で生活を営む寺僧の場合には、多少状況は異なると思われる（但し妻帯と不淫とは本来切り離して考えるべきであろう）。

しかし、寺院における僧もやがては妻帯をする事例が登場するようになる。それは貴族の師弟が入門し、それが寺門の繁栄であると捉えられたことも無縁ではあるまい。比丘であるにもかかわらず子である「真弟子」が存在することから考えれば、妻帯が有ったことは疑いえない。とすれば、波羅夷法は有名無実にすぎない。受戒はあくまで比丘の仲間入りを果たすための形式のための儀礼になっていったのであろう。また遵守すべきものは別の機会に起誓して守ろうと勤めたことも実際にあった。その際にも、守れるものを誓うという非常に柔軟な姿勢が見られ



るのである。

中世律宗の僧侶たちの例は、そのような日本的なあり方に対する反旗である。覚盛や叡尊は、具体的な具足戒に登場する学処を遵守していたと考えられ、姪犯をせず威儀を守っていたのもまた妥当なところである。結局、僧侶の戒律の遵守は人によるという至極当たり前の結論に落ち着かざるを得ない。

また、古代から中世にかけて、実際の遵守で注目されるものは八斎戒である。本来、在家の者が六斎日に遵守すべきであった戒を長期に渡り遵守する長斎の例や、また具足戒を受けた出家の比丘も遵守するという例が見つけられた。出家、在家ともに共通して遵守しているということは、この戒がもつとも一般的に遵守された戒であった可能性が高い。中でも非時食は八斎戒の中心を占め、他者からみて容易に護持しているかどうか判るものであり、大きな特徴となったであろう。とすれば、日本人が護持した戒律として、しかも出家在家に共通して生活の中に生き、日常の中で用いられた戒として、八斎戒に着目することができるのではないだろうか。なお、十重戒や十善戒など菩薩戒の遵守の例に触れることができなかつたが、これは今後の課題としたい。

略語表

- 『沙石集』Ⅱ『沙石集』（日本古典文学大系、岩波書店）
- 『靈異記』Ⅱ『日本国善惡現報靈異記』（日本古典文学大系、岩波書店）
- 『験記』Ⅱ藤井俊博編著『大日本国法華経験記——校本・索引と研究』（和泉書院索引叢書三九、和泉書院、一九九六年）
- 『宗性』平岡定海『東大寺宗性上人の研究並史料』（臨川書店、一九五九年）
- 大仏全Ⅱ大日本仏教全書（国書刊行会、旧版）
- 続蔵Ⅱ大日本校訂続蔵経

## 注

- (1) 森章司『初期仏教教団の運営理念と実際』(国書刊行会、二〇〇〇年)「序論にかえて」一三―二八頁を参照。
- (2) 袁輪顕量『観尊教団における構成員の階層―近事・近住と形同・法同沙彌』(『宗教研究』七〇―二(三〇九)、一九九六年)を参照。
- (3) 森章司、前掲書、二五―二六頁、参照。森氏は日本の現状を「中国では『律』と『戒』の葛藤の結果、『律』が優勢勝ちをした」と言っている。中略)日本では戒律という言葉の中に『律』を残すのみで、『戒』そのものは完全に捨てられてしまった。「戒」が完膚なきまでに『律』をうち破ってしまった」と述べ、示唆に富む言及を行っている。
- (4) たとえば足田精俊「仏教における破戒僧の史的考察」(『大正大学研究紀要』六一、一九七五年)など。
- (5) 拙論「古代における長斎の受容」(『中央學術研究所紀要』二八、一九九九年)所収。
- (6) 八斎戒は、第七戒と第八戒が一緒にされ、全体で八条の学処とされる場合がある。
- (7) 森章司『日本書紀』に見る僧尼の戒律(森章司編『戒律の世界』北辰堂、一九九三年)所収、参照。
- (8) 『日本高僧伝要文抄』普照伝(『日藏』一〇一頁、六九五―一八)を参照。
- (9) 直林不退「道璿の伝戒と天平期の授戒制度」(森章司編『戒律の世界』北辰堂、一九九三年)所収、参照。
- (10) 堀一郎『日本仏教文化史』(大東出版、一九四一年)第四章「供養諸儀第一節 設斎」を参照。
- (11) 斎戒には二つの内容がある。仏教で使う斎戒はまさしく八斎戒であるが、神道で使う斎戒は「六色の禁忌」を指す。國學院大學日本文化研究所編『神道辞典』「斎戒」の項を参照。
- (12) 『元亨釈書』にも、戒律の遵守の平安時代の例として睿桓、釈仁鏡、釈玄常等が挙げられる。(『大仏全』一〇一、二六六―一七)、(『大仏全』一〇一、二七六―一五―一六)、(『大仏全』一〇一、二七七―三―一四)を参照。
- (13) 『地藏菩薩発心因縁十王経』によれば、十八日は地藏菩薩が配当されているが、『地藏菩薩十齋日』には観音を念ずれば罪を除くことが出来るとされ、観音が配当される。おそらくこの記事と『法華経』普門品の観音が重ねられ、十八日に観音供養がなされるのである。

- (14) 衰輪、前掲論文「敬尊教団における構成員の階層——近事・近住と形同・法同沙彌」を参照。同『中世初期南都戒律復興の研究』（法蔵館、一九九九年）を参照。
- (15) 速見侑「鎌倉武士と信仰」（大隅和雄編『鎌倉時代文化伝播の研究』（吉川弘文館、一九九三年）所収、を参照。
- (16) 『中世法制史料集』一、追加法、三二六、三二七、四八一、四八二など。なお刈込一志「地頭御家人における信仰の基本的特質——「浄土寺文書」を定証起請文を素材として」（『日本文化研究』一三、二〇〇二年）を参照。
- (17) 刈込一志、前掲論文、参照。但し、武士たちの殺生禁断は、宗教的に自ら遵守したというよりは武家法の一つとして遵守を求められたという性格のものであろう。
- (18) 前川健一「明恵——一生不犯説をめぐって」（『仏教学』四三、二〇〇一年）、参照。明恵が一生不犯として取り上げられている過程を分析し、一生不犯が確認されるとはしないながらも、持律持戒の聖としての姿が分析される。
- (19) 食事に魚身を絶つのは精進の一つであり、神祇信仰にも見られる。佐藤真人「宮寺の神仏習合上の特質とその変容」（『日本の仏教』③ 神と仏のコスモロジー』法蔵館、一九九五年）所収を参照。
- (20) 「建長三年辛亥九月十七日草畢。同二十日切句加點畢。菩薩四十八歳」（『日藏』六九、一七一b五—七）。

# 日本仏教と行者

——「行者仏教」の世界——

長谷部 八朗

〈論文要旨〉 仏教を人びとの現実生活との関連で捉えようとする「生活の宗教」としての仏教の観点から、それを担ってきた中心的な存在の一人である「行者」に焦点を当て、彼彼女らが仏教とのかかわりにおいて描き出す、いわば「行者仏教」の世界を、歴史を遡って概観する。しかるのちに、行者の今日的様相に着目したい。行者はおおむね僧籍の有無によって二分されるが、そうした区分けのみでは、その実態を十分に把握することはできない。僧俗の境界領域で生きる僧職者であると同時に巫者性をも具えた存在が少なくないからである。そこで本稿では、具体相に即して行者を五種類に分類する。さらには、行者の活動にみられる諸特徴を論ずる。祈禱の執行が主軸となるが、他に死者供養や説法なども重視し、それらを通して信者を形成してゆく行者の姿を浮き彫りにしたい。最後に、近年、巫者の世界に「行者仏教」へ歩み寄る傾向が強まっていることを指摘する。

〈キーワード〉 行者、持経者、修行、行力、祈禱

## 一 はじめに

およそ日本宗教の中枢に仏教が深く根を下ろすに至った背景をきわめようとするとき、真理の探求に鋭い洞察を施した仏教的師表たちの教理・教義を究明する営みに加え、かかる教説が当該宗派・教団の社会的展開過程においていかなる実践・活用の道をたどり、俗世の人びとの生き方に反映していったかを跡づける試みは、欠くべからざる営為として要請されてこよう。歴史を通して各時代に膨大な影響を及ぼした深遠な仏説が、有為転変の現実世界

に應用され、人びとの生活に脈打つに及んだ仏教の在りよう、言うなれば「『生活の宗教』としての仏教」ないしは「生活仏教」と化した仏教の具体的位相をめぐる研究は、しかし、未だ十分な体系的成果を見ないまま今日を迎えた印象をぬぐいがたい。<sup>1)</sup>

ところで、そうした「生活仏教」の主たる一側面は従来「葬式仏教」と言い表され、葬祭儀礼の執行によつて寺檀の紐帯を維持してきたわけである。その在り方をめぐつては種々の議論があると思うが、ともかく、今日なお我が国の宗教文化に牢固に息づく祖先崇拜の伝統を、当の葬祭を担う「生活仏教」がすぐれて下支えしてきたといえる。

他方人びとは、現実生活が引き起こす諸困難からの救いを、僧職者らの祈禱や教えの説示に見出そうとした。人びとの抱くこのような救済欲求に応えてきた宗教者の最たる存在が「行者」にほかならない。また行者はしばしば、後述のような供養儀礼をも救済手段のひとつに取り込んだ。

かように「生活仏教」は、葬儀・供養や祈禱の実践を活動の機軸に据えて、檀家、信者ひいては一般衆庶の中に根を張つていったのである。そのさい、かかる活動のかなめの一人とも言うべき行者を中心に繰り広げられる「生活仏教」の一面を、ここでは「行者仏教」と呼ぶことにし、そうした「行者仏教」の世界が、日本仏教さらには日本宗教の歴史に色濃く影響を及ぼしつつ現在に至っている事実に着目したい。<sup>2)</sup>

とはいえ行者は、きわめて多彩な対象を含み持つところの包括的な概念といわねばならない。実際に行者と称され、あるいはそう見なされている人物には、講元・道場主、そして結社・教会・寺院を主管する僧侶等々、僧職者・非僧職者ともにみられ、ときには一見して僧俗いずれであるか単純に決しがたいマージナルな存在も認められ

る。さらには、修験や神道色を帯びたケースも見受けられ、その交錯した実態を十全に把握しないうまま概括してき  
たのが実状である。<sup>(3)</sup> こうして、多様な宗教者を包摂する概念たる行者を主軸に展開する「行者仏教」の世界は、必  
然的に複雑で捉えにくい様相を呈することになる。

以下においては、このような「行者仏教」の歴史と現状を概観し、主要な特徴を指摘するとともに、行者の諸実  
態を類型的に整理する作業を試みたい。

## 二 行者の古態

古代以来多くの撰述をみた仏教説話集が豊かに描き出す行者の時空に視線を向ければ明らかのように、日本仏  
教・宗教の歴史的展開の過程で彼ら行者の果たした役割には、はなはだ大なるものがあるといえよう。そうした行  
者史論をめぐっては、たとえば堀一郎や中山太郎らが一石を投ずる論考を残している。<sup>(4)</sup>

堀は、我が国最古の仏教説話集『日本靈異記』の載せる「浄行禪師」や「菩薩」などと称された仏道修行者を発  
端に据え、その線上に『文徳実録』の記す「米糞聖人」のごとき「聖」や「聖人」と呼ばれたそれを配し、彼らの  
中に「行者」の祖型を見出している。<sup>(5)</sup> すなわち、聖・聖人なる呼称の底流を貫くものは、道心堅固、持戒忍辱の行  
者、また初発心を高めかつ深めんがために恣意的に隱遁生活をめざす行者に対する尊敬の念であった、とい<sup>(6)</sup>う。そ  
して、その典型を法華経に帰依する仏教者すなわち法華持経者に求めている。

こうした持経者の活動する世界は、『靈異記』以来、種々の説話集が好んで描写したテーマといえるが、なかで  
も『法華験記』には、古代における彩り豊かな持経者像が満載されている。<sup>(7)</sup> 同書が取り上げた持経者たちには、

聖・聖人・沙門・上人等々各種みられ、とりわけ「法師」と呼ばれる僧の多さが目に付く。これら持経者の修行内容（読経・書写行・法華懺法・念仏行・真言唱誦ほか）、神仏との交流方法（夢・使役神の助力・対話・憑依ほか）、信仰対象（観音菩薩・文殊菩薩・薬王菩薩・弥勒菩薩・不動明王ほか）などにわたって具体的な記述が施されている。その意味で同書は、行者の原初的形態に迫りうる好個の史資料といってよい。

差し当たり今は、時の持経者像を考える上でとりわけ示唆に富む話を取り上げてみよう。「比良山の持経者蓮寂仙人」の話である。<sup>(8)</sup>

比良山西麓は葛川の一沙門が、夢告に依って比良の峰に入り、青ざめて瘦せさらばえた異形の神仙と出会う。神仙は興福寺の学僧・蓮寂と名乗り、山中修行に入った経緯を告げる。法華経譬喩品の「汝若不取、後必憂悔」の偈文により菩提心を起こし、法師品の「寂莫無人声、読誦此經典、我爾時為現、清浄光妙身」との偈文にいざなわれ山林に向かった、と。そして法華経の妙義に帰依し持戒に努めた結果、効験を得、神仙の術を自在に操るまでになった。見仏聞法も意のまま、煩惱を滅し通達無礙の境地に達した。都率天に上り弥勒菩薩にまみえることでもできるといふ。こう語った蓮寂は沙門に対し、かくして出会ったのも仏縁だからと、山に留まって修行することを勧める。沙門は気持ちも動かされるが、その器ではないと悟り辞退する。神通力で下界の寺まで送ってもらった沙門は、この妙なる体験を師や同行の徒に語り聞かせた。人びとは感激し、愈々仏道精進に励んだ、と結んでいる。

この話には、持経者に関する当時の観念をめぐって、いくつかの特筆すべきポイントが内包されているように思われる。

第一に、蓮寂はもともと興福寺の学僧だったという点があげられる。かの学解仏教の一大拠点で經典修学にいそ

しんだ学徒が、經典（法華經）の説く内容を体験的に検証しようとして山林修行を志したのであった。つまり、經典解説と修行実践を別々に裁断するのではなく、むしろ教理の体験的理解の場として山林聖地を位置づけている。この種の經典の「文義を能く解した」持経者の話は、当例に留まらず『験記』の中にそのまま見受けられる。「吉野奥山の持経者某」の話もその一例である。

義睿なる諸山巡歴の聖が吉野で出会った持経の聖人との問答譚の形をとっている。比叡山の座主・喜慶の弟子として仕えていたが勘当され、諸国をめぐった末当山を終の住み処と定め修行に励む聖人が、義睿の問いに逐一法華經の一節を引き、その意味に沿って自己の行業を解き明かす。やがて聖人の行力によって動き出した水瓶に導かれ里に下った義睿は、感涙して聖人の作法徳行を語り伝えた。それを聞いた人びとは随喜の涙を流し、即座に発心する人も数多くみられた、という。<sup>(9)</sup>

従来、『験記』における法華持経者の主な特徴のひとつに「智解の否定」をあげる見方があった。<sup>(10)</sup>それも經典修学を経ての否定ではなく、もとより知識による理解の道を斥けて読経三昧の行法に終始したとみる。したがって、持経者の中から体系的な教学書が撰述されなかったのも、その必然的な帰結であるとし、かくして智解否定の姿勢を持経者の根本的な性格と見なすわけである。確かに經典の内容理解云々に言及した話は比較的少ないが、しかしそのことからただちに持経者＝智解否定と解することは些か無理であろう。まして教学書の著述がないからといってそうした否定の立場に固執したとは言い切れまい。むしろ、少数ながらも右に取り上げたような經典の文義に通じた持経者の話中に、当時の社会の求めたあるべき行者像が描き込まれている観が深い。すなわち、山住みの持経者と山一里を繋ぐ巡歴の聖と里の道俗という三者が織り成す時空において、先の引用例が物語るごとく、經典に通



暁しその意味世界へ体験的に迫らんとする持経者の姿が、聖を介して里の社会にいわば憧憬すべき対象として伝えられ、そのことが人びとの道心を揺さぶる大きな契機ともなっていた状況が窺知できるのである。

第二に、蓮寂はまた神変自在の仙人的能力の持ち主でもあるとされている点が耳目を引こう。このことは、前述の体験的教理解解という姿勢と密接に連動している。何故なら蓮寂は、法華經の妙義に帰依し持戒に努めた結果として、神仙的能力を授かっているからである。要するに、修行によつて神変自在の行力を獲得することと、經典に帰順し証徳菩提の世界をめざすこととは相矛盾しない。矛盾どころか、通達無礙の境地を見据えて梵行・淨行を專一に実践しない限り、靈妙なる力の働きはもたらされないといつた觀念の存在を当話は物語つていよう。ここにもやはり、蓮寂に対する憧憬の念を喚起せしめる所以があると思なう。

そのような卓越した行力の中でも、殊に弥勒淨土へ自在に往還しうる力を具えているとされることが、蓮寂への尊崇の念を一層増幅せしめているようだ。時の持経者がきわめんとする目標は、何にも増して、涅槃寂靜の境地に至り彼岸淨土に赴くことであつたわけで、『驗記』をはじめ、当時の仏教説話集の根底にはほとんど一貫して往生願望が流れている。しかるに蓮寂は、かの淨土へ死を待たず生きながらにして往詣できるというのである。他に、いわば仮死状態で彼岸に達し、そこで仏心を啓発され帰還してますます信心を深めたとする話も『驗記』中に見え<sup>(1)</sup>る。生死の境をさまよう体験が菩提心を覚醒する契機となっていた話例が散見されるのである。この時代、彼岸を弾力的に結ぶイメージ豊かな世界觀が展開していた様子を覗かせている。

かくのごとく、行者の古態の典型をなす持経者たちが、仏法の追究と行力の体得とが相即し融通しあう信仰の时空をすぐれて体験的に構築していった在りようを説話類は伝えている。だが、自己の往生を成就せんがためという

自行の域を脱しえない限り、彼らは衆生社会と無縁の特殊な難行者にすぎないといえる。果たして彼らの行業は下界に知られるようになるが、先に引いた「吉野の持経者」の例がいみじくも物語るように、両者を取り結ぶ役割を演じたのは各地を巡り歩く聖たちであった。ここに持経者の示す第三の特徴を指摘しよう。関連する話をもう一例引いてみよう。「古き仙の靈しき洞の法空法師」の話がそれである。<sup>(12)</sup>

山中に籠居する法空の下を訪れた漂泊の比丘・良賢が、法空を護法する羅刹女に欲愛の情を抱いたところ怒りを買って、下界に送り返されてしまう。生命を奪われずに済んだ良賢は、おのれの罪根を恥じ入り道心を深め持戒精進に励んだ、と説く。やはり、俗世を厭い自行専心を決して入山した隱遁行者の姿が、諸方を巡歴する漂泊の宗教者を通して語り伝えられる構図が素地となっている。このような山住みの行者と遊行聖との関係には、堀が論及している。<sup>(13)</sup> 遊行の行者が一枚噛んだこうした重層構造の中で、山林持経者の能くする行方への願望が里の世界に広まっていったのであろう。<sup>(14)</sup>

以上のごとき推移に伴い、当初は僧職者に限って用いられていた持経者の呼称が、在家それも女性を含めて使われるようになる。<sup>(15)</sup> そのことは取りも直さず仏典・經典に帰依する行者の範疇に、僧職者に加え民間・在家層も包摂されるに及んだことを示している。かくて「行者仏教」のカバーする領域が、民間の巫俗的世界とも交錯しながら、僧・俗両者を併呑する形で拡張し裾野を広げていった。そうした傾向は、おおむね中世以降、説話や物語の描く世界に色濃く映し出されてくる。池上良正はそこに着目し、仏教的権威の外側で対峙しうる霊能を具えた自律的巫者とは別に、体制仏教に巻き込まれつつ逆にその教説や権威を用いることで宗教者としての活路を見出した巫者の系譜を洞察している。<sup>(16)</sup>

「行者仏教」のこうした拡張を象徴的に物語るのが、「法師巫」と呼ばれる僧とも巫者とも俄に判断しがたい人物の出現である。そこには、法師の意味する内容が、『験記』の載せるような隠栖の持経者に留まらず、沙弥・優婆塞・寺吏の類を含むいわば僧・俗の境域にある諸職を包括するに至った事実が映し出されている<sup>(17)</sup>。

中山は、法師巫を「巫俗一体の実行者」とし、『古今著聞集』中の当該する一段を取り上げている<sup>(18)</sup>。藤原基俊が、小堂で祓いが修されているのを見て、小童にその堂名を問うたところ「やしる堂」と答えたので、口吟にて「此の堂は神か仏かおぼつかない」と言えば、「ほうしみこにぞ問ふべかりける」と小童が下句をつづけた、という問答である。この一段の特記すべきは、既に平安後期、法師巫なる存在が堂主・堂守として祈禱を執り行なっていたことがうかがえる点にある。この法師巫こそ「行者仏教」の歴史を連続と貫き構成してきた主要な一存在といえよう。

それを裏づけるかのように柳田国男は、中世以来の男巫たる法師巫の巫女に劣らざる活発な活動に触れて、「法師巫即仏者の此部面に携はる者は、優に一階級を形づくるに足りる程多かつた」と述べている<sup>(19)</sup>。

仏教と巫俗の習合は、仏典・經典に加えて祈禱具・祭具にも影響を与えた。数珠や錫杖などもそうだが、守護神の在りようにもそれは及んだ。歩きミコを例にとれば、彼女たちが携行した「外法」ないしは「外法頭」と称される守護神は、遊行の聖・験僧の携える「後仏」と似通ったものであった。両者は同一視される場合もあつたとみえる。たとえば『三河雀』（巻三）には、信州善光寺に通夜せる僧の談に、「某は羽州羽黒山の者なるが、渡世の業に後ろ仏と申す外法を使ひ侍りし……」とある<sup>(20)</sup>。

こうした遊行僧の一方で、先の法師巫のごとき堂や庵に居を定める行者が史料中に目立ってくる。その結果として当然、従来の山の行場に加えて、里の行場へのニーズが喚起されることになる。かかる意味で堂や庵は、祈禱

を執行する空間であると同時に、読経や真言唱誦などの行を勤修する場ともなつたと考えられる。いわゆる「道場」の形成である。<sup>(21)</sup> 現在でも、行者が祈禱や勤行を修する施設は道場と呼ばれることが多い。してみれば、この種の道場は往古より「行者仏教」の主たる展開拠点をなしてきたというべきかも知れない。

近世以降の段階になると、これらの道場の広がりとともに、僧と巫の交錯する領域に生きる行者たちの中に「講社」を組織し、信仰実践の足場とする例が顕著な増加を示すようになる。密教系や日蓮系など多様な講社が生み出されたが、なかでも後者の「法華題目講」が台頭してくる。かような講社には、民間・在家の行者が講元である形が多いが、ときには行僧・験僧が主宰する例もみられる。講社は総じて組織が脆弱なるがゆえ、とりわけ維新時の廃仏毀釈の動乱に直面して深刻な打撃を被つたものの、再興されたり新規に結成されるなどして、近代に至つてもなおその命脈は根強く堅持された。<sup>(22)</sup> 行者の率いる講社はこうして、近世から近代にわたる仏教の社会的展開の過程において抜きがたい一翼を担ってきたといつてよからう。

本章では、行者の古態を素描してみたが、彼(彼女)らの近世・近代にみる動向をめぐつては、いずれ稿を改めてより具体的に論じたいと考えている。

### 三 今日の行者の諸形態

右に概観したような史的背景のもとで、体制仏教と民俗宗教との接触・交流の度合いが深まるにつれ、その界域で活動し双方を連繫・架橋する中核的な役割を演じてきた行者の様相が、次第に複雑さを増しつつ推移していった。こうした背景下、では今日における行者の実態には一体いかなる特徴が見出せるのか。

既に触れたとおり、行者を行者たらしめる基本的な道具立ては、言うまでもなく修行の実践と、行力・験力・法力などと称される超自然力の獲得・行使の二点にあった。<sup>(23)</sup>しかるに、行者をめぐる古代以来の歴史はもとより、その今日の状況を見渡すならば、行者とみずから認識しあるいは周囲からそう見なされている人たちの現実は多彩で、行者という言葉で単純に一括しえないことを痛感させられる。修行内容も、俗界を峻拒する山岳・山間の聖地での抖擻や隱遁に端を発したとはいえ、現在では、それらに加えて下界の寺院や道場が行者養成の重要な場となっている。また行者の身に付けた超自然力の内実や作用の仕方にも種々のタイプがあり、一律に論じ切れない。<sup>(24)</sup>さらには、修行とそうした力の獲得との先後関係も問われてくる。元来、山中の寂靜なる時空を舞台に苦行の実践を通して行力を開花させる形が行者の原初形態と理解されてきたわけであるが、今日の行者には、このように修行↓超自然的な能力の獲得といった一面的な図式では捉え切れない例も少なからず見出せる。以前から靈能・靈感の片鱗を示した人が神仏の啓示や宗教者の指示によって修行に入り、当の能力を深化させるケースもまれでない。なかにはまた、民間巫者としての活動歴を既に踏んできた者が、仏教教団とかかわる機会を得て僧侶化の道程を歩み出す形すら見受けられる。こうした多様かつ流動的な在り方が、行者の実態把握を難しくしているともいえよう。

以上のような状況に鑑みて本章では、行者の体系的理解に向けての試論的なアプローチとして、今日の行者をめぐる種々の形態を、筆者のこれまでの調査をもとに分類整理し、しかるのちに諸研究者の見解を適宜参看しながら検討を加えてゆきたい。

### (1) 非僧職者

①在家型 ― 民間・在家の行者で、おおむね、特定宗派の本山や寺院と個人的にまたは講社などの組織を通して関

係を有する。

②境界型A―民間・在家の立場にあるが、特定の教団・本山・寺院などから一定の肩書き・称号を与えられ、当の宗派や教団、寺院への帰属性をより明確に自覚している。

## (2) 僧職者

①境界型B―民間・在家の行者が僧籍を取得するが、祈禱法に仏教の要素が反映される傾向があることなどを除けば、実際の活動形態には、従来と比べて特に際立った変化はみられない。

②行僧型A―民間・在家の行者が僧籍を取得し、教会・結社さらには寺院を設立するなど、僧侶化・寺院化への積極的な志向性を有する。宗派・教団の定める一定の修行を体験している例も認められる。

③行僧型B―寺院や教会・結社などを主宰する僧侶（ほぼ行者）の子弟が僧籍を取得して、所属する宗派・教団所定の修行コースを実修するのが通例である。ただし、所定外の修行体験者もまれに存在する。

「行僧型B」を除けば、行者の道を辿り出す契機は各タイプともあらまし共通している。すなわち、病気をはじめとする人生・生活上の困難や挫折の経験である。そうした難局に直面して宗教に救いを求めるわけだが、その行動にはおよそ二つの傾向が見出せる。

ひとつは、社寺や行場に参籠するなどして、神仏に祈願する例である。かかる過程で神仏の感応を得て行力を磨く。次第に行力を頼って治病その他の依頼が来るようになり、信者が形成され、行者と見なされるに至る。

二つには、病気や困難からの救済を行者に請い、祈禱をしてもらう場合があげられる。果たして効験を授かり、当の行者の信者となってその指導下で修行を積むうちに靈感が出、やがて行者として独り立ちする。図式化すれば

次のようになる。

一、病氣・困難↓社寺・行場に参籠・祈願↓行力の獲得↓行者化

二、病氣・困難↓行者に祈禱依頼↓信者化↓修行↓行力の獲得↓行者化

「行僧型B」に関しては、こうした人生上の危機よりも、寺院・教会の継承者たることへの周囲の期待を背景に行者への道をめざすケースが一般的である。

いずれのタイプも、祈禱や占断ときには死者供養などによって依頼者に対応するうちに信者の形成をみるのだが、「在家型」行者の場合は、未だ信者の組織化がなされず行者と個々の関係で結ばれている例が少なくない。そのような例では、信者といっても、何をもってそう呼ぶかの基準が往々にして曖昧である。だが、この関係が安定的に持続してゆけば、いずれ〇〇講や△△会といった信者集団が組織され、行者がその主宰者におさまる形が出てくる。信者名簿が作成されるなどして信者意識も高まる。こうして信者集団が整えられると、行者は本山や縁故寺院と個人的にはなく集団単位でかわる方向に進みやすい。信者とともに団参したり、行事に参加したり、信者の先祖供養を依頼するといった具合に、本山・寺院と継続的な交流をはかるようになる。

「境界型A」は一応在家に位置づけられるものの、「境界型B」とほとんど区別しがたい状況を呈している。後者もまず僧形をとることはなく、両者間にあえて取り上げるほどの相異は見出せない。どちらも、一般家屋に手を加えた程度の祭祀空間に小規模の祭壇を設けているのが通例である。名目上、両型は非僧侶と僧侶に分けられるが、実質は容易に判じ得ない入り組んだ関係にあるといえる。「境界型A」の肩書きには、たとえば公認先達、本願人など宗派によって一様でなく、なかには所定の修行講習を受けて授与されるものもみられる。それゆえ、このタイ

ブにも經典に通じ、また巧みに読誦する例が時として認められる。

「境界型B」においては、従来の立場から積極的に脱皮しようとして僧籍を取得するケースはむしろ少ない。資金面も含め現状を刷新するだけの余裕がないとの声も聞くが、概して当タイプには、祈禱法に仏教的要素を取り入れたり、生き方や姿勢に仏智を活かしたり、また、それらをもとに依頼者・相談者と向き合うさいのいわば資格証的な意味合いもあって、仏教に接近する傾向が見受けられる。

もっとも、かつては民間・在家の巫者・行者が祈禱行為をなすことに厳しい統制が加えられ、その活動が寺院によって管掌されていた時代もあった。石津や櫻井がそうした事情に言及している。<sup>(25)</sup>津軽のカミサマとイタコが天台および真言系寺院の差配下で、「カンサツ」と称する一種の免許状を受けて巫業に従事していたというのである。

真言宗国分寺派の例では、カミサマは「教導」、イタコは「準教導」の資格を、一定の修行を終えたと与えられる。修行は二一日間の参籠（おこもり）で、垢離をとり、般若心経・観音経・不動経・錫杖経の読誦、真言誦唱、九字切りの手法などを習う。かなり本格的な修行内容であることがうかがえる。一、二年かけて成就する者もあったとされる。免許状は度牒を意味し、交付を受ければ僧階の末端に連なることになる。寺院側からすれば民間巫者・行者の規制策といえようが、その結果、巫者・行者が経文や仏具を従来からの手法に組み入れ再構成する契機を与えた側面も否定できない。またカミサマの中には、「行僧型」（AかBかは不明）の行者が主管する結社に所属するケースも存在するのが、櫻井の報告によって知れる。<sup>(26)</sup>一方石津は、「境界型B」とおぼしき日蓮系のカミサマの例を紹介している。<sup>(27)</sup>

「行僧型A」には、先述のごとく僧侶化・寺院化の方向をめざそうとする姿勢が強い。できれば寺号を取得し、



寺院施設を整えてゆきたいと希望する向きも目に付く。とはいえ、実際にそこまでやり遂げるのは容易ではなく、一宗公認の教会・結社を組織したものの、相変わらず旧来の施設で活動している例がむしろ多い。しかしその場合も、大方は教会・結社の看板を掲げるなどして、宗派・教団との関係を前向きに表明しているようである。

具体例をあげれば、鳥取県東伯郡の男性行者M・S（大正八年生<sup>28</sup>）は、母が弘法大師の熱心な信仰者であったため少年の頃から経文を覚え、信仰になじんで育ち、長じて事業に失敗したのを機に今後は仏教の道に進もうと決心して高野山真言宗大師教会に入り、長年にわたって修行を積み、やがて僧侶資格を取り、自宅を改造して教会支部を組織するに至っている。

あるいは東京在住の女性行者I・M（大正一四年生<sup>29</sup>）の場合、「在家型」行者であった母の死後、母の師であった日蓮宗の行僧に師事する。のちに身延山で修行講習を受けて公認の先達号を授かる。さらには得度し、僧侶資格を取得して教会を設立する。かくて「在家型」↓「行僧型A」と行者の道程を歩んだが後継者に恵まれず、彼女の代で教会は解散することである。

「行僧型A」には他に、自身が寺院を興すのではなく、既成寺院に縁ができて入寺する形も存在する。

鳥取県岩美郡の男性行者I・K（明治四三年生<sup>30</sup>）は、一五歳で天台系行者に弟子入りし、一七歳の時、小豆島の滝場で二〇日間に及ぶ滝行を体験する。その後、金峰山寺の徒弟を経て比叡山に上る。そこでSなる行者と出会い、彼の指導で祈禱法を実践的に磨く。やがて山を下り、法縁で同郡の寺の住職となる。

なお、親が「在家型」や「境界型」の行者で講や会などの信者組織を持ち、その子供が跡を継ぐ場合、僧侶化・寺院化志向が大である。そこには、当人はもとより、講社型宗教集団の組織的・経済的不安定さをみずから体験し

てきた親の意向も働きやすい。

「行僧型B」にあつては、行者たる親の日常を目の当たりにして育ち、のちに周囲の期待に後押しされ、僧侶への過程を辿るに至るのが一般的なようだ。それだけに、生きる上での困難・挫折体験が出家のきっかけとなることはむしろ少ない反面、かかる期待が得てして重圧となりがちである。なかにはまた、代替わりによる組織の新展開への意欲と、守旧的な姿勢に留まりやすい従来 of 信者の立場とのジレンマに苦慮する例も見受けられる。

たとえば東京の女性行者Y・M（明治三四―平成三年<sup>[1]</sup>）のケースでは、日蓮系講社を結成した後、僧侶資格を取り講社を教会組織に変え、さらに息子が僧籍を得て跡を継ぐとともに、寺号を取得した。いわば「在家型」↓「行僧型A」と移行し、代替わりによって「行僧型B」に引き継がれたといえるが、先代（母親）自身の個人的な守護神（豊幡飯成大神）を中心とした祭祀形態から曼荼羅・祖師・鬼子母神を柱とするところの宗派に共通した形態へと再構成することを望む当代（息子）と、それを是としない古参信者との間で確執が生じた。

こうした事態は決して例外的なものではない。そのさい、同じ「行僧型」行者とはいえAとBとの間に淀みや小さい微妙な意識のズレが、確執の背景に影を落としている面もあろう。右例の場合、「行僧型A」の先代は「行僧型B」の息子に対して、彼は「行僧」だが自分はいくまで「行者」である、とする。前掲のI・Mもやはり両タイプの間の一線を画す。宗認の修行課程を踏んだ「行僧」とは異なり、自分たち「行者」はみずから修行の機会を探し、その実践を通して独自の世界を切り拓いてきたのだというのである。こういった主張は、「行僧型A」のうちでもなかならず女性に多く聞かれる。それは、見方をかえれば、宗認の修行プログラムが伝統的に男性を主軸とする傾向にあつたがゆえに、勢い「行僧型B」の多くは男性によって占められている現実を物語つてもいよう。

#### 四 行者の諸特徴

論じてきたように、「行者仏教」の祖型は、二通りの宗教者の交流を通して次第に輪郭を浮き上がらせていった。山中隱遁による苦行三昧というすぐれて出世間的、超俗的な営為をもって、仏教教理の説く理念の世界を体験的に実証しようとした持経の神仙たち。そして、みずからの行者としての理想をかくのごとき持経者に求め、自行の実践とともに、彼らの超越的な能力や理念を下界に唱導する役目を果たした遊行・巡歴の聖たちの二者である。この両者の関係を通して、皮肉と言うべきか、隱遁行者が俗世からの出離に焦がれば焦がれるほど、彼らに対する下界の憧憬は募っていった。かくて「行者仏教」の基層は、出世間性と俗世間性が交錯し、働き合いつつ形成されたといえよう。

こうして遊行の聖を媒介に、行者の修行の内実が、自行専一的な殻を脱いで化他行、いわば他者救済の実践の性格を併せ持つようになる。このような化他の実践を可能ならしめたのが、修行によって具わった行力にほかならない。持経者の例が如実に示すとおり、かかる行力を磨き、深める行法の機軸をなすのが經典の読誦・書写・聴聞ということになる。なかんづく經典読誦が重視されていた。『驗記』には、法華經を数万さらには数十万回読んだ行者の話が種々収められている。<sup>(32)</sup> こうした読経重視の姿勢は、大なれ小なれ今日の行者一般にも通底しているといつてよい。結局、行力と経力は不可分の関係にあるとの理解が、行者の世界を連綿と支配してきたのである。

この行力を化他の中で発揮せしめる主要な行為が、「祈禱」と「供養」であろう。そうとすれば、祈禱も供養も経文（真言・陀羅尼なども含めて）の功德の働き・作用を発現せしめることが基本的なモチーフをなしているといえ

る。こういった經典重視の傾向は、「行僧型」は言うまでもなく行者全般に広くみられる特徴である。

靈友会の黎明期にあずかった、かの若月チセなども、經典帰依に徹した今日的持経者の一人と見なせよう。彼女は「妙心」の法名を持ち教会を結成したが、行者のタイプとしては「行僧型A」というよりもむしろ「境界型B」の性格を具えていた。宗派に与することを好まず、「在家信仰」の実践を生涯にわたって標榜したと聞く。ために、僧の名義を有してはいるものの、実質は在家行者的な姿勢を貫いたようだ。そして、「唱題自助」を強調し、信者に対してみずから題目唱誦の修行を積むことで妙法の功德を授かるべく指導したという。「仏勅千巻あげてから参れ」——チセは信者に常々こう言っていたそうである。仏勅は法華経をさすが、この場合は題目を千回唱えてから参拝に来るように、との意味だろう。「在家型」の法華行者にとりわけ、このような題目中心の行法や祈禱法を重視するケースが目立つ。

かくして仏教行者の活動は、経文の功德を後盾とする化他行、すなわち他者の教化・化導を基本としてきた。なかでも祈禱行為には、この教化の理論が色濃く反映している観がある。すなわち、関与する霊との対決色を鮮明にして件の霊を放逐するといったねらいよりも、経文の功德や仏の加被（加護）を授かつて当の霊を怨や嫉への執着から解放す意図が概して強く見受けられる。<sup>34</sup> むろんそうした特徴が広く行者に認められるとはいえず、「在家型」に比べてより深く仏教に通じた「行僧型」の方にその傾向が顕著なのは言うまでもない。

供養もまた、行者のすぐれて重視する行為である。周知のとおり日本仏教は、とりわけ近世以降、僧侶が葬祭儀礼を掌管することはいわゆる「葬式仏教」の体をなしてきたが、死者の冥福・成仏を期する営みは、実際には決して菩提寺僧侶の専管行為ではなく、民間巫者や行者もその看過しがたい一翼を担ってきた。民間巫者の場合、口寄

せなどの手法を用いて死者との交流をはかり、死者の願いを掬い取って、僧侶による供養儀礼に繋ぐ役割を果たす。行者の場合は「在家型」から「行僧型」まで幅があつて一概に論じられないが、僧職にある行者を中心に、*「靈感」*や*「感応」*状態に入つて死者により直接的に働きかける形で経文の功德を施し、死者の供養をめざす例が広くみられる。要するに、死者の情念を汲み上げる巫者の側面と死者の冥福を祈る僧侶の側面とを両々併せ持つところに、行者の供養儀礼の特徴を見出すことができよう。かかる行者の供養は、したがつて、盆・彼岸・命日等々における追福・追善行為として営まれるだけでなく、むしろそれ以上に、不慮の死や生を全うしえなかつた死のとき死者の遺恨・遺執あるいは生者の無念・憐憫の情が容易に消しがたい時、そのニーズが高まる傾向にある。そうした場合、死者の口寄せは通常行なわず、*「靈感」**「感応」*状態で死者の願いや不満の有無などを判じたのちに慰霊・供養を施す。かように行者の依頼者・信者たちは、菩提寺での一般的な死者供養に加え行者による供養を重ねて執り行なうことで、死者の成仏に十全を期すわけである。このような供養儀礼は、先述のごとく、「行僧型」行者を中心に「境界型」にも行なう人がみられ、総じて僧職の行者を軸に施されている。その儀礼のさい、「行僧型」では板塔婆を立てるのが通例だが、「境界型」にあつては経木塔婆（水塔婆）を用いることが多いようだ。経木塔婆は普通、水死者の供養に使われるが、「境界型」ではそれ以外の死者供養にもこの塔婆をよく使用する。「在家型」の場合、読経に習熟していないことも関連するののか、たいてい供養儀礼は行なわず、依頼者・信者に寺院での供養を指示するケースが一般的である。

このようにみてみると、行者の手法において祈禱と供養は判然と区別しえないことがわからう。とりわけ怨念・不満を抱く死者をめぐる場合は、そうした心情に働きかけ翻意を促す行者特有の祈禱法と、経文の功德を施与し冥福

を祈る供養法とを分かちがたく融合させつつ儀礼を執行している印象が強い。

さて、行者の活動の特徴づけけるもうひとつの要素に、「説く」という行為がある。祈禱や供養の手法が、いわば「霊の教化」なる論理によって裏打ちされているのをこれまでみてきたが、この「説く」という行為がすぐれて「人の教化」に資することは言うまでもない。こうして、霊と人の両者を視野に入れた「教化」実践を重視するところに、仏教行者たる所以が存するといえよう。先述の天台系行者I・Kは、「顕密一致を旨とする台密は、説教と祈禱がともにあつてこそ意義がある」ことを、しきりに強調している。<sup>(35)</sup> また真言系のM・Sは「対話、説法」こそ自己の活動の原点という。<sup>(36)</sup> 同様に「言説布教」や「対機説法」の重要性を主張する行者は多くみられる。そのさい、みずからの修行や人生体験を通して実践的に理解した仏説を説く点に、行者ならではの姿勢があらわれているように思う。それがために、経典を引くに当たつて必ずしも純粹教理に沿った解釈とは言いがたい内容もあるが、信者はむしろそういった体験的理解に共感するという。また、自身の守護神・帰依仏、あるいは祖師などの修行や祈禱を通しての感応体験も、しばしば行者の口にするところである。

行者にはこうして、そのドラマチックな人生・修行体験、祈禱による効験・現証の提示、巧みな「説き」や「語り」の実践等々が織り成す独特の信仰世界を生きる人たちが目立つ。「行者仏教」の領域が、民衆教化のフロント的役割を担つてこられた最たる理由がここに見出せよう。

以上のごとく、行者は一般に、祈禱・供養・説法などの諸要素を種々組み合わせた活動を媒介にして、依頼者・相談者と固定的かつ継続的な関係を結ぼうとする志向性を有している。そこが、行者と他の巫者との違いを際立たせる部分といえる。つまり行者は、多かれ少なかれ彼(彼女)を信奉する「信者」を擁しているのである。<sup>(37)</sup> この種の

信者は、未だ集団の体をなさない例から、講社・結社・教会・寺院等々の所属メンバーとして組織されるに至った例まで、多様な形態が認められる。そして、講社から結社・教会ときには寺院の段階へとその形態の刷新をはかるうとする動きもみられる。それに伴い、行者自身も「在家型」から「境界型」、「行僧型」へと移行してゆくわけである。だが同時に、行僧が寺院と教会・結社とを併せて管掌したり、講社を傘下に持ち、講元たる行者の依頼を受けて講員の家々の死者供養にあずかるケースも存在する。

かくして「行者仏教」の世界は、ダイナミックに推移・変貌する契機を絶えず孕み、それだけに活気と動揺が背中合わせに同居する時空とすることができよう。

## 五 おわりに

近年、伝統的な巫者の間に、「行者仏教」の世界へと傾斜する動きが従来にも増して強まりつつある印象を受ける。管見では、たとえば青森県下のイタコは次々と姿を消し、対するカミサマ・ゴミソはむしろ増加傾向をみせている。そして、その多くが經典を重視し、寺院への接近・共存の姿勢を持ち、なかには僧職の一端に連なるなど、総じて仏教への眼差しを深めているのが諸処で見聞される。

既に触れたごとく、イタコやカミサマが僧籍を取得する現象は近世段階からみられたものの、それはあくまで権力による宗教統制を逃れるため、既成教団への所屬を証明する「カンサツ」を求めんとする、言うなれば消極的な仏教接近であったといえる。しかるに戦後、真言系教団が積極的にイタコ・カミサマとの接触を試み、資格を与えて僧籍に連ねさせ、かなり本格的な仏教修行を受けさせている。青森県内の多数のイタコ・カミサマが入行してい

た事実を勘案すれば、おそらく、こうした寺院修行を通してその巫儀に仏教的要素が看過しえない影響を及ぼしたとみなければならぬだろう。<sup>(38)</sup> 現在、右の道場では、イタコはもとよりカミサマ・ゴミソの修行も行なわれていない。だが、同系の別の寺院でゴミソが住職に弟子入りして指導を受けている。このように行僧と接点を持ち、「境界型」ないしは「行僧型」行者への道を歩むカミサマ・ゴミソたちには、自己の依頼者・信者を進んで行僧へ振り向け、祈禱や供養をしてもらうよう指示し、行僧との補完的な関係を結ぼうとする向きが多い。

かかる仏教傾斜の動きは、沖縄シャーマニズムの担い手たるユタやムヌシリの場合にも認められる。沖縄寺院の聖地・拝所化を示す慣行に、首里の臨済宗寺院を巡拝する「十二カ所ウマーイ」があるが、この寺院巡拝にユタらが密接にかかわってきた。<sup>(39)</sup> そして今日なお盛んになされている。そういった状況とも関連してか、儀礼にさいして般若心経を読んだり数珠を用いたりするユタが目につき出した。

こうしたなかで、天台系の僧籍を取得するユタも現れてきている。<sup>(40)</sup> ほとんどが大峰山での奥駈け修行を体験し、日々の勤行に読経を課している例も見受けられる。

このようにみえてくると、今後仏教と社会の接点において、「行者仏教」はますますその影響力を拡大してゆくであろうと予測される。行者の実態をさらに探り、当の「行者仏教」の動向の体系的究明を推し進めることが求められよう。

注

(一) 日本宗教学会第五九回学術大会(於駒澤大学、二〇〇〇年九月)において特別部会「『生活の宗教』としての日本仏教の研究」



が設けられ、現実社会に生きる生活者のレベルで捉えた仏教研究の重要性が提起されたが、企画の趣旨に関しては、池上良正「特別部会〈生活の宗教〉としての日本仏教の研究」について（『宗教研究』三二七、日本宗教学会、二〇〇一年、三七二—三七三頁）を参照。また同大会の公開講演で佐々木宏幹氏は、「生活仏教の諸相——宗教人類学的視点から」と題して、「生活レベル」すなわち現に人びとの生活のなかに生きている仏教の諸位相を宗教人類学的に論じている（同書、二五—四六頁）佐々木宏幹『へとけ』と力——日本仏教文化の実像』吉川弘文館、二〇〇二年、所収）。

(2) こうした視座を立てるにさいしては、池上良正氏より貴重なご助言をいただいた。記して謝意を表したい。

(3) 櫻井徳太郎『民間信仰と現代社会——人間と呪術』評論社、一九七六年、一五四—一五五頁（櫻井徳太郎『民間信仰の研究』下（同著作集四）、吉川弘文館、一九九〇年、三七—頁、所収）における指摘を参照。

(4) 堀一郎『我が国民間信仰史の研究』(一)宗教史論、東京創元社、一九五三年。中山太郎『日本巫女史』（増補復刊版）パルトス社、一九八四年、参照。

(5) 堀・右書、七頁。

(6) 同右書、一六頁。

(7) 『法華験記』については、以下、井上光貞・大曾根章介校注『往生伝 法華験記』（続・日本仏教の思想Ⅰ、日本思想大系新装版）岩波書店、一九九五年、を典拠とする。

(8) 同右書、七六—七七頁。

(9) 同右書、六六—六九頁。ここで網羅的に取り上げることはないが、同様の例としてたとえば、「頼真法師」（八三—八四頁）、「石蔵の仙久法師」（九八頁）、「童海寺の沙門某」（一三五—一三七頁）、「播州雪彦山の玄常聖」（二四—一四五頁）などの話もあげられる。

(10) 川添昭二「法華験記とその周辺——持経者から日蓮へ」（『仏教史学』八一三、仏教史学会、一九六〇年、九—一頁）。高木豊『平安時代法華仏教史研究』平楽寺書店、一九七三年、四一—四一八頁。

(11) 二、三の例をあげれば、「出羽国竜華寺の妙達和尚」（前掲書、六三頁）、「源尊法師」（八六—八七頁）、「多々院の持経者法師」（九—一九二頁）など。

(12) 同右書、一二六—一二八頁。

(13) 堀・前掲書、一〇〇頁。

(14) そのことを裏打ちするかのように『験記』には、自行をもとに下界で利他行を実践する山林持経者の話例は、「播州書写山の

- 性空上人」(前掲書、一〇九—一一頁)など、ごくわずかしか見出せない。
- (15) 高木・前掲書、三七七—三八〇頁。
- (16) 池上良正「仏僧と憑依——無住一円の説話集を題材に」(『宗教学論集』二二、駒沢宗教学研究会、二〇〇二年)。なお現代において、シャーマニックな人物が講集団を介して寺院・僧侶とかかわり合う具体例をめぐっては、たとえば、佐藤憲昭「仏僧とシャーマン——海蔵寺の事例から」(『文化』一六、駒澤大学、一九九三年)、山上恵子「日蓮宗の女性祈禱師」(中尾堯編「日蓮宗の諸問題」雄山閣、一九七五年)、拙著『祈禱儀礼の世界——カミとホトケの民俗誌』名著出版、一九九二年、などを参照。
- (17) 堀・前掲書、三七五—三七六頁。
- (18) 中山・前掲書、四〇六および四一一頁。
- (19) 柳田国男「毛坊主考」(『定本柳田国男集』九、筑摩書房、一九六九年、所収、四〇七頁)。
- (20) 横山重監修『近世文学資料類従』古板地誌編13、勉誠社、一九七八年、九〇頁。なお『民族と歴史』八一—、日本学術普及会、一九二二年、一四二—一四三頁。中山・前掲書、四二—四一三頁、参照。
- (21) 堀・前掲書、三五三—三五六頁。
- (22) 菱沼哲之介「日蓮宗講中由来」(同「日蓮宗高僧傳」江戸新報社、一九二二年、所収)、参照。
- (23) 「行者」概念について、五来重は「苦行などによって超人間的な靈力をもつと信じられ、祈禱・予言、託宣、卜占などの宗教行為を行う人」と規定する(『日本大百科全書』六、小学館、一九八五年)。他に、宮家準(『国史大辞典』四、吉川弘文館、一九八四年)や山折哲雄(『密教小辞典』〈講座密教五〉、春秋社、一九八七年)などの解説を参照。
- (24) 石津照璽は、東北地方の巫俗の実態調査を通して、巫者をイタコ・イチコなどの「ミコ」とカミサマ・ゴミソの一部の行僧などの「行者」に分類する。そして、両者の共通点を「トランスに入り、憑依や転換によって靈的存在と関係する」ところにあると、主体的なトランスの生起に求める。また相異点として、「行者」は「ミコ」と対照的に仏オロシを行なわないのが建て前であることと、修行上の師匠をとくに持たないことをあげる(石津照璽「東北の巫俗探訪覚え書」一一三(『慶応義塾大学大学院社会学研究紀要』九—一、慶応義塾大学大学院社会学研究科、一九六九—一九七一年)。石津の分類で扱いはないのが行僧・験僧である。彼はその祈禱法を三種に分けて捉える。すなわち、祈禱の結果依頼者が異常な言動を呈し、ときにはその口を借りて憑依霊が語り出す場合。ヨリダイ・ヨリマシを立てて祈禱を行なう場合。行僧自身がトランス状態を示す場合。要するにトランス状態に入る当事者が、依頼者かヨリダイが行僧かの違いであり、石津の理解では前二者の祈禱法を修する行僧は「行者」に含まれないことになる。なお、石津は第一の祈禱法において、行僧は靈能の力で説得・教化し、あるいは種々の道具や詠

經の効果で憑依霊を退散させると説くが、かかる祈禱を修する行僧の意識状態をどう解するかが問われてくる。そのさい、近年トランス概念を幅広く捉える傾向にある点に留意したい。佐々木は、トランスが感覚・知覚・認識・情緒の変異を意味すると思えば、それは従来より広い枠組みで理解しなおす必要があるとする(佐々木宏幹「シャーマニズムの人類学」弘文堂、一九八四年、一二頁)。また、T・コーワンは、軽い夢想から昏睡に近い状態までトランスにはさまざまなレベルがあるとしている(「Cowan, *Pocket Guide to Shamanism, Freedom, CA: The Crossing Press, 1997, p. 122*)。

- (25) 石津・前掲論文二。櫻井徳太郎『日本のシャーマニズム』上、吉川弘文館、一九七四年(同著作集五、所収)の第二章を参照。
- (26) 櫻井・右書、二一六頁。
- (27) 石津・前掲論文三、六頁。
- (28) 拙稿「密教と祈禱——因伯地方の密教系職能者をめぐる予備的考察」(研究代表者・宮本袈裟雄「民俗宗教の西日本と東日本における構造的相違に関する総合的調査研究」〈平成三年度科学研究費補助金研究成果報告書〉、一九九二年)を参照。
- (29) 拙稿「祖師信仰の側面」(櫻井徳太郎編「シャーマニズムとその周辺」第一書房、二〇〇〇年)を参照。
- (30) 前掲拙稿「密教と祈禱」を参照。
- (31) 拙稿「行者から出家者へ——講社の寺院化をめぐる事例考察」(『宗教学論集』一七・一八合併号、駒沢宗教学研究会、一九九二年)を参照。
- (32) 二、三の例をあげれば、「愛太子山の光日法師」(前掲書、七九―八〇頁)、「叡山西塔の春命」(八四―八五頁)、「二宿の沙門行空」(一二七頁)など。なかでも行空は生涯に三〇余万部の巻数を誦したという。
- (33) 拙稿「行者の信仰形成に関する一考察——若月チセをめぐる」(『宗教学論集』一九、駒沢宗教学研究会、一九九六年)、前掲拙稿「祖師信仰の側面」などを参照。
- (34) 前掲拙著を参照。
- (35) 前掲拙稿「密教と祈禱」を参照。
- (36) 同右。
- (37) 石津・前掲論文二、一五一―一六頁を参照。
- (38) 石津によれば、昭和二七年時で、ゴミソ二七名・イタコ八名が配下に属している(同右論文)。
- (39) 稲福みき子「沖繩の仏教受容とシャーマンの職能者」(『宗教研究』三二二、日本宗教学会、一九九七年)を参照。
- (40) 拙稿「沖繩にみるシャーマンの職能者の僧侶化」(同右書)を参照。

## 四国遍路八十八札所の成立

—— 四国遍路絵図を手がかりとして ——

松尾剛次

〔論文要旨〕 本稿は、「生活の宗教」としての仏教の事例として、四国遍路を取り上げた。四国遍路は、四国八十八札所の弘法大師空海の遺跡を訪ねる旅で、要するに聖地巡礼の一種である。四国遍路といえ、阿波（徳島県）靈山寺を第一番札所とし讃岐（香川県）大窪寺を第八十八番札所とする八十八の札所が直ちに想起される。だが、そうした八十八札所が、現在の八十八所に固定したのは、いつからなのかといった根本的な問題はなぞに包まれている。そこで、本稿では、その問題に光を当てた。とくに、従来、さほど注目されてこなかった四国遍路のガイド絵図といえる四国遍路図を史料として紹介しつつ、四国遍路の成立を論じた。すなわち、四国遍路絵図は、弘法大師像と四国遍路に関する高野山の前寺務弘範の密教的意味付けを特徴とする宝曆十三（一七六二）年正月二十八日付の絵図が当初からの基本型であり、この絵図の出現によって四国遍路八十八札所が確立したことを述べた。

〔キーワード〕 四国遍路、四国遍路絵図、八十八札所、高野山、弘範

### はじめに

四国八十八札所を巡る四国遍路はブームといえるほどの活況を呈し、毎年、十万を超える人々が遍路に旅立っている。四国遍路は、四国八十八札所の弘法大師空海の遺跡を訪ねる旅で、要するに聖地巡礼の一種である。それは、四国に生活する人々や四国遍路経験者（物見遊山的な遍路体験者もいるであろう）にとっても、生活の中に

息づく仏教、とくにシンクレティックな日本仏教の在りようを示す端的な事例といえる。それゆえ、私は、「生活の宗教」の事例として四国八十八札所巡礼を宗教史的観点から取り上げる。

この四国八十八札所巡礼に関する研究は最近大いにさかんである。<sup>①</sup>しかし、どちらかと言えば、社会的、民俗学的な研究が多く、宗教史的な研究はさほど多くない。それゆえ、宗教史的な立場から四国遍路を考察する。

ところで、四国遍路といえは、阿波（徳島県）霊山寺を第一番札所とし讃岐（香川県）大窪寺を第八十八番札所とする、八十八の札所が直ちに想起される。実際、人々は、八十八札所全部を巡礼することを理想としている。しかし、そうした八十八札所が、現在の八十八所に固定したのは、いつからなのかといった根本的な問題はなぞに包まれている。そこで、本稿では、その問題に光を当てるつもりである。とくに、従来、さほど注目されてこなかった四国遍路のガイド絵図といえる四国遍路図を史料として紹介しつつ、四国遍路の成立を論じてみる。

もともと、四国遍路図を網羅的に収集（二十四点）<sup>②</sup>したうえで、四国遍路図一般を論じた岩村武勇氏や札所八十八所の史料を収集して八十八札所の起源を論じた白井加寿志氏の貴重な研究があるが、遍路図の収集、史料解釈の点などで十分とはいいがたい。そこで、本稿は、四国遍路の古地図、ガイド図である四国遍路図を取り上げて、いつ、どのようにして四国遍路八十八札所が成立、正確に言えば、確立したのかを論じたい。

## 一 四国遍路図の分析

表は、私見に及んだ四十一例の四国遍路図<sup>③</sup>である。名称は、図に記されていれば、それに従い、記載のないものは、括弧付きで仮の名称を付けた。

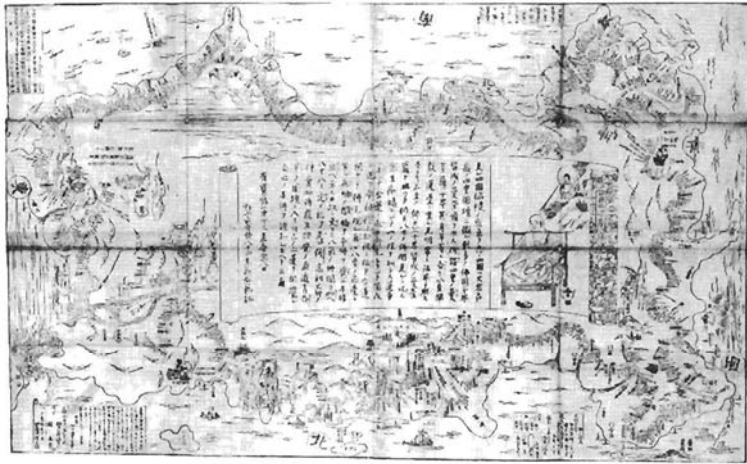
四国遍路八十八札所の成立

四国遍路図表

No.	名称	作成年、板元、刷	形式	所蔵者	大きさ
1	四国偏礼絵図	宝曆13(1763)年1月28日、大坂柏原屋清右衛門、同与一、田原屋平兵衛、木版墨刷	A	神戸市立博物館 179	58.3*93.0
2	四国偏礼(絵図)	大坂柏原屋清右衛門、同与一、木版筆彩	A'	岩村武勇	40.6*53.4
3	四国寺社名勝八十八番	青々堂、木版色刷	B	岩村武勇	35.8*67.8
4	四国寺社名勝八十八番	青々堂、木版色刷	B	神戸市立博物館 193	35.8*66.4
5	四国八十八箇所順拝略図	木版色刷	B'	岩村武勇	35.8*49.0
6	四国八十八箇所順拝略図	木版墨刷	B'	神戸市立博物館 188	37.4*46.6
7	四国八十八箇所順拝略図	木版色刷	B'	神戸市立博物館 189	35.6*48.6
8	四国八十八箇所順拝略図	木版墨刷	B''	神戸市立博物館 194	26.6*39.6
9	象頭山参詣道四国寺社八十八番	金比羅小坂美玉堂、木版色刷	B	岩村武勇	35.6*47.8
10	象頭山参詣道四国寺社八十八番	金比羅小坂美玉堂、木版色刷	B	神戸市立博物館 191	34.6*46.8
11	四国偏礼(絵図)	木版色刷	A'	岩村武勇	38.2*53.5
12	四国偏礼(絵図)	彫刻備前和気郡香登立蔵直貫、木版墨刷	A'	神戸市立博物館 183	51.2*35.6
13	四国偏礼(絵図)	木版色刷	A'	ライデン大学図書館	43.5*52.5
14	四国偏礼(絵図)	大坂書林心齋橋南へ五丁目佐々井治郎右衛門版、阿州十八番札所隣弘所釈迦庵、木版墨刷	A'	神戸市立博物館 182	37.6*56.4
15	四国偏礼絵図	文化4(1807)年、大坂佐々井治郎右衛門、木版墨刷	A	岩村武勇	63.4*99.0
16	四国偏礼絵図	文化4(1807)年、大坂佐々井治郎右衛門、木版墨刷	A	神戸市立博物館 180	62.6*98.0
17	四国偏礼絵図	文化4(1807)年、大坂佐々井治郎右衛門、木版墨刷	A	ライデン大学図書館	63.0*98.0
18	四国順拝霊場一覧	木版墨刷	A''	神戸市立博物館 195	35.5*47.4

No.	名称	作成年、板元、刷	形式	所蔵者	大きさ
19	(四国八十八箇所地図)	木版色刷	C <A'>	岩村武勇	35.0*50.2
20	四国八拾八ヶ所道案内記百万遍開元	板所谷一、木版墨刷	A'	岩村武勇	48.9*52.9
21	四国寺社名勝八十八番	峰右衛門、木版墨刷	B	岩村武勇	36.0*67.0
22	丸亀ヨリ象頭山四八十八番国寺社名勝	作寿堂、木版墨刷	B	岩村武勇	35.8*47.9
23	南海道四国八十八ヶ所順拝図	木版墨刷	D <B'>	岩村武勇	34.5*47.2
24	四国八十八箇所順拝略図	木版墨刷	B'	岩村武勇	33.5*47.0
25	四国八拾八所偏礼之図	木版墨刷	D <A'>	岩村武勇	35.3*52.2
26	四国順拝御土産絵図	木版墨刷	E <A'>	岩村武勇	36.4*48.2
27	四国順拝御土産絵図	木版墨刷	E <A'>	神戸市立博物館 185	35.8*48.8
28	四国順拝御土産絵図	木版墨刷	E <A'>	神戸市立博物館 186	36.0*47.4
29	四国順拝御土産絵図	木版墨刷	E <A'>	神戸市立博物館 187	36.8*51.4
30	四国偏礼 (絵図)	木版墨刷	D <A'>	神戸市立博物館 184	42.8*53.6
31	四国偏礼 (絵図)	明石堂茶堂、木版墨刷	A'	岩村武勇	42.8*53.8
32	四国偏礼 (絵図)	伊予宇和島領虎屋喜代助、木版墨刷	B'	岩村武勇	40.0*53.0
33	四国偏礼 (絵図)	木版墨刷	A'	岩村武勇	38.0*53.0
34	四国偏礼 (絵図)	木版墨刷	A'	岩村武勇	42.7*53.9
35	四国偏礼 (絵図)	木版墨刷	A'	岩村武勇	42.2*55.8
36	(四国八十八箇所絵図)	明石堂茶堂、木版墨刷	C <A'>	岩村武勇	33.4*43.7
37	(四国八十八箇所絵図)	四十三番礼所、木版墨刷	E <A'>	岩村武勇	36.8*48.3
38	(四国八十八箇所絵図)	木版墨刷	E <A'>	岩村武勇	37.8*48.5
39	四国八拾八ヶ所並名所古跡案内	版元讃州阿野郡南中西氏、木版墨刷	F <A'>	神戸市立博物館 181	38.2*51.4
40	四国八十八箇所順拝略図	讃岐金比羅沾哉堂刊「金比羅案内記」口絵、木版色刷	B'	岩村武勇	19.5*27.7
41	四国八十八箇所順拝略図	大坂淀屋橋南詰河内屋甚七、木版色刷	B'	神戸市立博物館 190	32.0*42.8

注 本表は、私見に及んだ江戸時代の四国遍路図を表にまとめたものである。形式欄のA-Fについては本文参照。所蔵者欄の、例えば「神戸市立博物館 179」とは神戸市立博物館の所蔵で所蔵番号が179号であることを示している。「岩村武勇」は、岩村武勇編『四国遍路の古地図』（株式会社出版、1973年）による。大きさ欄の58.3\*93.0は縦58.3cm、横93.0cmであることを示している。



A型（神戸市立博物館所蔵）

さて、表をみるとNo.1の宝暦十三年（一七六二年）一月二十八日付の「四国徧礼絵図」を初めとして、A～Fの六つの形式のあることがわかる。そこで、まずそれら六形式の典型例をみてみよう。

### 1 A型

A型の典型例は上図の宝暦十三年一月二十八日付の「四国徧礼絵図」（四国遍路図表、No.1）である。本絵図は木版で、大きさは縦×横、五八・三×九三・〇センチである。宝暦十三年孟春念八日（二月二十八日）付の刊記を有し、四国遍路図のなかで、もっとも古く、かつ、おそらくは最初に作成された四国遍路図と考えられている。

というのも、本図の左下隅に、

高野大師讚州に御降誕在しニより、讚阿土豫一洲の四国に法化の著しき事、非情の木石にも餘れり、周英延享四年の春真念の道しるべを手鏡として大師の遺蹤を拝礼せしに、西国卅三所順礼等には絵図あれとも、四国徧礼にはなきことを惜しんで略図となし、覚峰園梨の徧礼にかたらひ改めて一紙の細見図となし、普く徧礼の手引にもなれかしと願ふものぞかし、  
宝暦十三ひつしの春 但陰 細田周英敬豊



とあるからである。

その意味は以下のようである。著作者の細田周英は、延享四（二七四七）年に、真念の『四国へんろ道しるべ』（『四国遍路道指南』のこと）をガイドブックとして弘法大師の旧跡を巡拝したが、西国三十三所の絵図はあるのに、四国遍路の地図がないのを残念に思った。そこで、まず略図を作り、それを覚峰蘭梨の巡礼に際して、相談して改訂し、詳しい絵図を作成した、という。私見に及んだ絵図のうち、本絵図が最も古いだけではなく、表のように、その形式は以後の絵図の標準となっており、おそらく、その記述は信じられるであろう。

本絵図には、東・西・南・北が記され、部分図ではなく、全図であることが知られるが、以下に本絵図の特徴を指摘する。

- (1) 方位、縮尺、地形にあまりこだわらず、特に、南が上に描かれている。
- (2) 絵図の中央に、巻物を開いた粹取りの中に、大日如来像と椅子に座った弘法大師像を描き、その左側に四国遍路に関する高野山の前寺務弘範による密教的意味付けが書かれている。
- (3) 札所（楯田で囲む）はもちろんのこと、隣接する札所との位置関係・距離数、途中の城下（□で表現）、番所（・）、国境（▲）、山坂峠（ハ）、村里名（○）、川などが書かれている。
- (4) 札所の中には、取星寺、星谷、月山、満願寺、篠山など八十八所ではないもの、七つが記されている、
- (5) 本図の右下隅には次のような、大坂などからの道のりが記されている。

「海上道法 大坂より

阿州徳島へ 三十八里

讃州丸亀 五十里

播州 しかま津より

讃州高松 廿七里

備州 下村より

丸亀へ 五里

江戸時代のルートとして、讃岐（香川県）丸亀に上陸して、金比羅宮と善通寺（七十五番札所）から遍路を始める（打ち始めるといふ）丸亀ルートと、讃岐多度津に上陸して善通寺から打ち始める多度津ルート、阿波（徳島県）鳴門に上陸して一番札所の阿波霊山寺から打ち始める鳴門ルートが知られる。<sup>(4)</sup> 徳島上陸組は、一番札所の阿波霊山寺から、高松・丸亀上陸組は善通寺から遍路を始めたのであろう。

(6) 右上隅には、「天灯籠灯」ほかの「アシズリ七不思議」などが記されている。

(7) 本図の左下隅の注記から、著者は但馬（兵庫県）の細田周英で、版元は大坂心齋橋筋順慶町の柏原屋清右衛門、同与一、田原屋平兵衛であることがわかる。

(8) 左上隅には「四国へんろ道しるべ 小本一冊」とある後に、「四国へんろ道しるべ」の紹介が書かれている。以上のような特徴があるが、他の多くの絵図で(1)、(2)、(3)は、ほぼ踏襲される。もっとも、(1)に関しては、表のNo.18は、北を上にして描いているが、南を上にして描いた背景には、南海にあるとされる観音浄土の補陀落浄土を意識してのことだろう<sup>(5)</sup>。

特徴のうち、(2)に関して言えば、巻物を開いた枠取りや大日如来像は省略されても、絵図の中央に書かれた四



B型 (神戸市立博物館所蔵)

国遍路に関する高野山の前寺務弘範の密教的意味付けは、後の多くの遍路図において、ほぼ継承され記載された。それゆえ、四国遍路図の内、(1)、(2)、(3)のような特徴、とくに(2)の特徴を持つ絵図をA型と呼ぶ。

そして、表のNo.2のように、巻物を開いた様式の枠取りや大日如来像は省略されても、西を上にして弘法大師座像が描かれ、かつ、絵図の中央に書かれた四国遍路に関する密教的意味付けのあるものは、A型の変形としてA型とした。また、北を上を描いたものは、A型とする。

## 2 B型

B型の典型的なものとして、表のNo.3「四国寺社名勝八十八番」がある。大きさなどは表を見ていただくとして、特徴は以下のような点が挙げられる。

(1) 蝶が羽を広げたような形に南を上にして四国を描き、札所、城下、船着き、川、国境、船道、札所間の距離も記す。

(2) 中央には、A型にあった、弘法大師像と四国遍路の密教的意味付けなどが一切書かれていない。

(3) 右下隅には、凡例があり、「さぬき 廿三ヶ寺、道法 三十六里余、あハ 廿三ヶ寺、同 五十七里余、とき 十六ヶ寺、同 九十一里余、いよ 廿六ヶ寺 同 百十九里余」とあって、四国各国の寺数(併



C型 (岩村武勇編『四国遍路の古絵図』より転載)

せて八十八箇寺」と道のりが記されている。

(4) 錦帯橋、宮島、若山、高野山など四国以外の地名も記され、特に岩国錦帯橋は図示されている。

とくに、(2)は最大の特徴で、この特徴を有する四国遍路図の形式をB型とよび、(3)あるいは(4)が略されたものをB'型と呼ぶ。さらに、北を上を描いたものはB''型とする。

ところで、表のNo.9、10の「象頭山参詣道四国寺社八十八番」という名称に端的に示されているように、象頭山すなわち金比羅宮への参詣は四国八十八札所巡礼とがセットで理解されていた点にも注意を喚起したい。すべての四国遍路図に金比羅宮が描かれているが、表のNo.9、10、40のように、金比羅に四国遍路図の版元があるほどであった。とくに、先述した丸亀ルートの遍路者などは、丸亀から金比羅宮・善通寺へ向かい、善通寺から四国遍路を打ち始めたのである。

### 3 C型

C型の典型的なものとして、No.19の「四国八十八箇所地図」が挙げられる。A'型とよく似た四国の絵に、札所(札所間の里程)、道、国境、城下を描いているが、その特徴は以下のような点にある。



D型（岩村武勇編『四国遍路の古絵図』より転載）

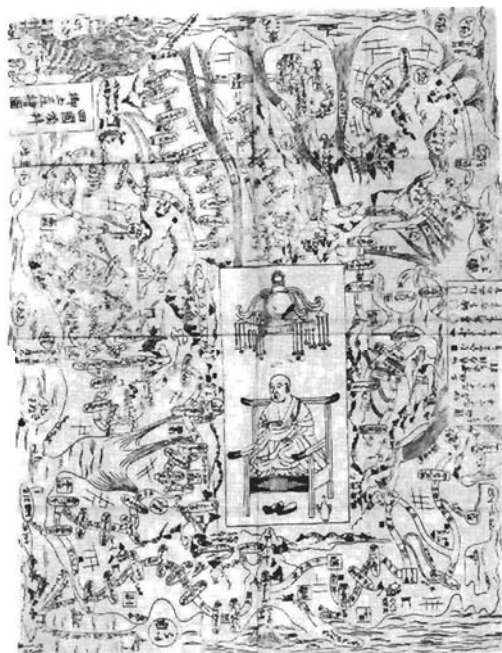
(1) 中央部に、東を上にして、弘法大師の椅子に座った姿を描くも、A型のような四国遍路に関する高野山の前寺務弘範の密教的意味付けは書かれていない。その代わりに、弘法大師像の下に、「阿波 二拾三ヶ所 五十七里半餘、土佐 拾六ヶ所 九十壹里半、伊予 二拾六ヶ所 百十九里半、讃岐 二拾三ヶ所 三十六里半餘、四箇国道法 三百四里半餘」と各国ごとに札所の数と道のり数を記し、最後に四国併せての道のり数を合計して示す。

(2) 中央上部に「海上道法、大坂より 阿波徳島へ 三十八里、さぬき丸亀 五十里 紀州かた浦より 阿州むやへ 十五里 播州明石より 阿州一ばん札へ 廿里、しかまつより 讃洲 高松へ 廿七里。丸亀へ 廿八里 下村より 丸亀へ五里 九州豊後佐か関より 与州八わた浜え 廿里」と、海上の道のりを記す。

とくに、(1)のような特徴を持つ四国遍路図をC型と呼ぶが、四国の図がA型とよく似ており、A型をモデルとしたと考えられる。また、(2)の海上道のりからは、大坂、播磨、備州のみならず、九州、紀伊からも参詣者がくるようになっていたことがわかる。

#### 4 D型

D型の典型的なものとして、No.25「四国八拾八所偏礼之図」が挙げられる。それは、A型とよく似た図柄の四国の絵に、札所（札所間



E型 (神戸市立博物館所蔵)

の里程)、道、国境、城下を描き、凡例もある。その特徴は以下のような点にある。すなわち、西を上にして弘法大師が椅子に座った座像を描くも、A型のような四国遍路に関する密教的意味付けは書かれていない。その代わりに、弘法大師像の下に、不動明王以下十三仏の名と各々の真言が書かれ、その下に、巡礼人の図を描く。

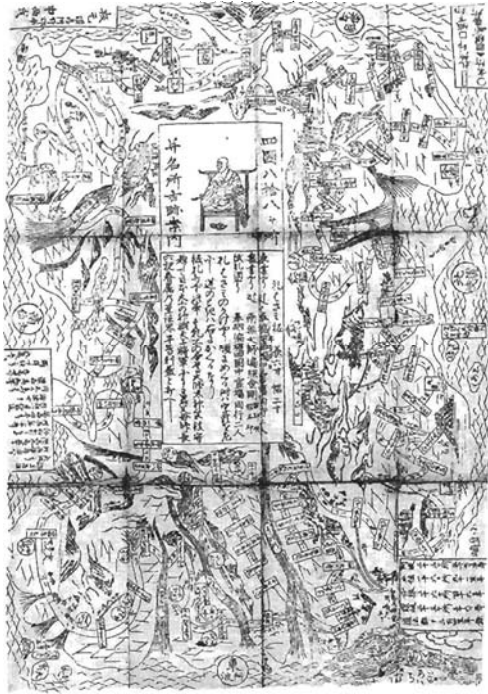
とくに弘法大師像の下に、十三仏の名とその真言が書かれる点は他と大きく異なる特徴で、それを有する遍路絵図をD型遍路図と呼ぶ。

もつとも、No.23「南海道四国八十八ヶ所順拝図」のように、B'型とよく似た図柄の四国図に、弘法大師座像と十三仏とその真言を記すものもある。それを、表ではDへB'>と表現し、A'型とよく似た図柄の四国図に書かれたD型のものはDへA'>とした。

### 5 E型

E型の典型的な絵図としてNo.27「四国順拝御土産絵図」が挙げられる。A'型とよく似た図柄の四国図の上部には、凡例と阿波、土佐、伊予、讃岐の各々の里程数を記す。

この形式の最大の特徴は、図の中央部に、東を上にして、傘蓋の下で椅子に座った弘法大師の姿を描くも、A型のような四国遍路に関する高野山の前寺務弘範の密教的意味付けは書かれていない



F型（神戸市立博物館所蔵）

点にある。この特徴を有する図をE型絵図と呼ぶ。

なお、E型の典型的な絵図とした「四国順拝御土産絵図」には、左上に「四国順拝御土産絵図」とあり、本絵図が、巡礼のための実用図としてのみならず土産物として売られていたことがわかる。

## 6 F型

F型の典型的なものにNo.39「四国八拾八ヶ所並名所古跡案内」がある。A型とよく似た四国の絵に、札所（札所間の里程）、道、国境、城下を描いている。さらに、絵図の左・右に「海上道法」、版元名、凡例、四国各国の札所総数と里程総数を記し、一見、A型であるが、以下のような点で異なっている。すなわち、絵図の中央部に、西を上にして弘法大師の椅子に座った姿を描くも、その下に

札はさみ板 長六寸 幅二寸

年号月 日

表書やう 奉偏礼四国御霊場同行二人

裏書やう 南無大師遍照金剛 国郡村 仮名印

紙札調やう 奉納徧禮四国中霊場同行二人

(後略)

のように、他の遍路絵図にない、札はさみ板の書き様、札紙の書き方などが記されている。それゆえ、F型と呼ぶことにする。

## 7 四国遍路図の特色

以上、私見に及んだ四十一例の四国遍路図の分析により、変型はあるが、一応A型→F型の六形式の四国遍路図があることがわかる。

表を見るとA型とその変型であるA'、A''型が十五例と三分の一以上を占めている。その次に多いのは、B型とその変型であるB'、B''型で十四例ある。とりわけ、A型は最初に制作されたものであるだけに、以後の絵図の基本的モデルであったといえる。そのことは、C、D、A'、E、F型は、四国図の図柄もA'型とよく似ており、A'型をモデルとしていたと考えられる。残念なことに作製された年代がわかるものが少なく、様式の変化を年代的に明らかにできない。

ただ、表のNo.1と2から、宝暦十三年の絵図を作成した、大坂の柏原屋清右衛門と同一と田原屋平兵衛のうち、柏原屋清右衛門と同一の二人が、A型を小ぶりにし、簡略にしたA'型を制作したことがわかる。より一般への販売をめざしたのであろう。

ところで、弘法大師像も八十八所の密教的意味づけもない、いわば、仏教くささがなく、俗化した遍路図といえるB型とその変型であるB'型も、のちには多く作製されるように、基本的なモデルの一つとなった。そして、D



〈B'〉のように、四国図の図柄がB型をモデルとしたものまで作製されるにいたる。このようにA〈A'〉型が基本型で、のちにはB〈B'〉型ももう一つの基本型化していったのである。

## 二 四国八十八札所と弘範

本章では、前章の成果を踏まえて四国八十八札所の成立を論じたい。すなわち、八十八札所は、いつ、いかなる理由、いかなる過程を経て成立したのかを明らかにしたい。

四国遍路といえ、靈山寺を一番とし、大窪寺を八十八番とする八十八札所が無前提に考えられてきた。そして、「なぜ八十八所なのか」などについての研究は数多く、八十八煩惱説、米寿説ほか諸説がある。<sup>(6)</sup>

しかし、四国遍路の巡礼記のうちでも古いものといえる寂本の元禄二(二六八九)年刊行の『四国徧礼靈場記』によれば、札所は九十三所(「札所一覧」を参照。取星寺と星谷を加えれば九十五所)で、しかも善通寺から記し、順番を記していない。それゆえ、いつ、いかなる理由、いかなる過程をへて現在の八十八所に確定されたのかを明らかにする必要がある。もともと、従来も、白井氏<sup>(7)</sup>のように、そうした問題を指摘し、史料を博搜して、真念の『四国遍路道指南』にその起源を指摘する研究もあるが、遍路図などはさほど使われていない。

### 1 九十三札所から八十八札所へ

この四国八十八札所がいつ固定したのかに関しては、種々の見解があるが、まず、白井氏<sup>(8)</sup>の研究に依りつつ、既知の史料を挙げてその成立過程を少し確認しておこう。

八十八所と出てくるもつとも古い資料は、高知県土佐郡本川町越裏門字地主にあるお堂の鰐口の銘に、

札所一覧〈阿波・徳島〉

	四国遍路道指南		四国徧禮靈場記		四国徧禮絵図		現在	
阿波	靈山寺	1	靈山寺	靈山寺	1	靈山寺	1	
	極楽寺	2	極楽寺	極楽寺	2	極楽寺	2	
	金泉寺	3	金泉寺	金泉寺	3	金泉寺	3	
	大日寺	4	黒谷寺	大日寺	4	大日寺	4	
	地藏寺	5	地藏寺	地藏寺	5	地藏寺	5	
	安楽寺	6	安楽寺	安楽寺	6	安楽寺	6	
	十楽寺	7	十楽寺	十楽寺	7	十楽寺	7	
	熊谷寺	8	熊谷寺	熊谷寺	8	熊谷寺	8	
	法輪寺	9	法輪寺	法輪寺	9	法輪寺	9	
	切幡寺	10	切幡寺	切幡寺	10	切幡寺	10	
	藤井寺	11	藤井寺	藤井寺	11	藤井寺	11	
	焼山寺	12	焼山寺	焼山寺	12	焼山寺	12	
	一宮寺	13	一宮寺	一宮	13	大日寺	13	
	常楽寺	14	常楽寺	常楽寺	14	常楽寺	14	
	国分寺	15	国分寺	国分寺	15	国分寺	15	
	観音寺	16	観音寺	観音寺	16	観音寺	16	
	井土寺	17	井土寺	井土寺	17	井戸寺	17	
	恩山寺	18	恩山寺	恩山寺	18	恩山寺	18	
	立江寺	19	立江寺	立江寺	19	立江寺	19	
				奥院		番外		
			(取星寺 星谷)	取星寺		番外		
				星谷		番外		
			慈眼寺			慈眼寺	番外	
	鶴林寺	20	鶴林寺	鶴林寺	20	鶴林寺	20	
	大龍寺	21	大龍寺	大龍寺	21	太龍寺	21	
	平等寺	22	平等寺	平等寺	22	平等寺	22	
	薬王寺	23	薬王寺	薬王寺	23	薬王寺	23	

札所一覧〈土佐・高知〉

	四国遍路道指南		四国徧禮靈場記		四国徧禮絵図		現在	
土佐	東寺（最御崎寺）	24	室戸寺（東寺）	東寺	24	最御崎寺	24	
	津寺（津照寺）	25	津照寺（津寺）	津寺	25	津照寺	25	
	西寺（金剛頂寺）	26	金剛頂寺（西寺）	西寺	26	金剛頂寺	26	
	神峯寺	27	神峯寺	神峯寺	27	神峯寺	27	
	大日寺	28	大日寺	大日寺	28	大日寺	28	
	国分寺	29	国分寺	国分寺	29	国分寺	29	
	一之宮	30	一宮	一宮	30	善楽寺	30	
	五臺山	31	五臺山（竹林寺）	五臺山	31	竹林寺	31	
	禪師峯寺	32	禪師峯寺	禪師峯寺	32	禪師峯寺	32	
	高福寺（雪渓寺）	33	高福寺	高福寺	33	雪渓寺	33	
	種間寺	34	種間寺	種間寺	34	種間寺	34	
	清瀧寺	35	清瀧寺	清瀧寺	35	清瀧寺	35	
	青竜寺	36	青龍寺	青龍寺	36	青竜寺	36	
	五社	37	五社	五社	37	岩本寺	37	
	蹠跏山	38	蹠跏山金剛福寺	蹠跏山	38	金剛福寺	38	
	寺山院	39	寺山	寺山院	39	延光寺	39	
			月山	月山	番外			

札所一覧〈伊豫・愛媛〉

	四国遍路道指南	四国徧禮靈場記	四国徧禮絵図	現在
伊豫	観自在寺 40	観自在寺	観自在寺 40	観自在寺 40
		篠山	篠山 番外	
			イワブチ満願寺 番外	
	稲荷宮 41	稲荷	稲荷 41	竜光寺 41
	仏木寺 42	仏木寺	仏木寺 42	仏木寺 42
	明石寺 43	明石寺	明石寺 43	明石寺 43
	菅生山 44	菅生山	菅生山 44	大宝寺 44
	岩屋寺 45	岩屋寺	岩屋寺 45	岩屋寺 45
	浄瑠璃寺 46	浄瑠璃寺	浄瑠璃寺 46	浄瑠璃寺 46
	八坂寺 47	八坂寺	八坂寺 47	八坂寺 47
	西林寺 48	西林寺	西林寺 48	西林寺 48
	浄土寺 49	浄土寺	浄土寺 49	浄土寺 49
	繁多寺 50	繁多寺	繁多寺 50	繁多寺 50
	石手寺 51	石手寺	石手寺 51	石手寺 51
	太山寺 52	太山寺	大山寺 52	大山寺 52
	圓明寺 53	圓明寺	圓明寺 53	圓明寺 53
	延命寺 54	延命寺	延命寺 54	延命寺 54
	三島宮 55	光明寺(別宮)	別宮 55	南光坊 55
	泰山村 56	泰山寺	泰山寺 56	泰山寺 56
	八幡宮 57	八幡宮	八幡宮 57	栄福寺 57
	佐礼山 58	仙遊寺	佐礼山 58	仙遊寺 58
	国分寺 59	国分寺	国分寺 59	国分寺 59
	横峯寺 60	横峯寺	横峯寺 60	横峯寺 60
	香園寺 61	香園寺	香園寺 61	香園寺 61
	一之宮 62	一宮	一宮 62	宝寿寺 62
	吉祥寺 63	吉祥寺	吉祥寺 63	吉祥寺 63
	里前神寺 64	里前神寺	里前神寺 64	前神寺 64
	三角寺 65	三角寺	三角寺 65	三角寺 65
			奥院 番外	

札所一覧〈讃岐・香川〉

	四国遍路道指南		四国偏禮靈場記		四国偏禮絵図		現在	
讃岐	普通寺	75	普通寺	普通寺	75	普通寺	75	
	出釈迦寺	73	出釈迦寺	出釈迦寺	73	出釈迦寺	73	
	万荼羅寺	72	曼陀羅寺	万陀羅寺	72	曼陀羅寺	72	
	甲山寺	74	甲山寺	甲山寺	74	甲山寺	74	
	本山寺	70	本山寺	本山寺	70	本山寺	70	
	観音寺	69	観音寺	観音寺	69	観音寺	69	
	琴引八幡宮	68	琴弾八幡	琴引八幡	68	神恵院	68	
	小松尾山	67	小松尾寺	小松尾寺	67	大興寺	67	
	雲辺寺	66	雲辺寺	雲辺寺	66	雲辺寺	66	
			金毘羅					
	弥谷寺	71	彌谷寺	弥谷寺	71	弥谷寺	71	
	金蔵寺	76	金倉寺	金倉寺	76	金倉寺	76	
	道隆寺	77	道隆寺	道隆寺	77	道隆寺	77	
	道場寺	78	道場寺	道場寺	78	郷照寺	78	
	崇徳天皇	79	崇徳天皇	崇徳天王	79	天皇寺	79	
	国分寺	80	国分寺	国分寺	80	国分寺	80	
	白峯寺	81	白峯寺	白峯寺	81	白峯寺	81	
	根香寺	82	根香寺	根香寺	82	根香寺	82	
	一之宮	83	一宮	一宮	83	一宮寺	83	
	やしま寺	84	屋嶋寺	屋嶋寺	84	屋嶋寺	84	
			洲崎堂					
	八栗寺	85	八栗寺	八栗寺	85	八栗寺	85	
	志度寺	86	志度寺	志度寺	86	志度寺	86	
	長尾寺	87	長尾寺	長尾寺	87	長尾寺	87	
	大窪寺	88	大窪寺	大窪寺	88	大窪寺	88	

本表は、『四国遍路道指南』、『四国偏礼靈場記』、『四国偏礼絵図』（宝暦13年版）に見える札所を書き上げた。なお、板垣幸氏が作成したものを修正した。讃岐の札所の配列は『靈場記』に依った。

大旦那村所八十八□□

奉心願者□□妙政□□□□□□

文明三年三月一日

とある。文明三年とは、一四七一年のことで、「八十八」という言葉の見られる最古の資料とされる。ただし、文明三年は天明三（一七八三）年かもしれないとされるなど、不確実な点がある。<sup>(9)</sup>

その後は十七世紀になるまで「八十八所」という文言は見られないが、延宝五（二六七七）年に小西可春が著した『玉藻集』によれば、

四国中遍礼八十八ヶ所当国之分

とあり、その後に讃岐分の二十三所が記されている。これ以後は、「八十八所」は諸書にしばしば見られるようになる。

とくに、貞享四（二六八七）年の真念著『四国遍路道指南』は、「あげられた札所の数も八十八か所とすつきりしているし、その順序も現代のそれとまったく同じ阿波・土佐・伊予・讃岐、そして霊山寺から大窪寺となっている。とくに、一番から八十八番までと、きちんと番号がつけられている。奉唱歌も、各札所に一首ずつあり、すべての点で整備されている<sup>(10)</sup>」。こうした点などから、真念によって、現代のような八十八札所が確定したのではないかと推測されている。

しかし、他方において、元禄二（二六八九）年に刊行された寂本の『四国偏礼霊場記』では、「番号もなく、その順序も讃岐・阿波・土佐・伊予とあり、とくに讃岐については善通寺から書き始めるといふ、現代のそれとはひじ

ように異なった書き方になっている。全部で九十五か所の説明がされており、奉唱歌は見られない。」と指摘されているように、九十五所（私見では九十三所<sup>(12)</sup>）を記述するものもあつた点は注目される。

他方、四国遍路図を紹介された岩村氏<sup>(13)</sup>は次のように論じている。

「八十八箇所が定められたのはいつであるか明らかでないが、貞享・元禄のころすでに定められていたことは次によりわかる。(1)貞享四(一六八七)年の真念著『四国遍路指南』に『阿州靈山寺より札はじめは大師巡行の次第と云々』と記述し、番数を記して順次札所について説明してある。(2)元禄二(一六八九)年の寂本著『四国遍路靈場記』にも『八十八番の次第、いつれの世、誰の人の定め給へる、さだかならず、今は其番次によらず、誕生院は大師出世の靈跡にして、遍礼の事も是より起れるかし、故に今は此院を始めとす』と記述してある<sup>(14)</sup>。

以上、先学の研究により、十七世紀末の頃には八十八札所とその番数が固定しつゝあつたことが窺われる。

けれども、貞享四(一六八七)年の真念の著で番数と順次札所が説明され、しかも現在のそれと一致するにもかかわらず、元禄二(一六八九)年の寂本のは、それを無視し、弘法大師誕生の地、善通寺から札所を書き始め、九十三所もの札所を挙げていた。すなわち、真念の説は、必ずしも権威あるものによって公認され、確定されたものではなかつたことが逆に窺える。

## 2 高野聖真念と高野山の高僧寂本

ところで、真念と寂本はどのような人物だつたのだろうか。まず、真念から。残念なことに真念についてははっきりしていない。

真念は、自著の『四国遍路道指南』の巻末に「寺島宥弁真念房」と署名し、『四国偏礼功德記』の巻末には「大

坂寺島頭陀真念」と書いている。それゆえ、大坂寺島に住む頭陀、つまり乞食で生活する修行僧であったと考えられている。

また『功德記』に真念の友人中宣という人が文章を寄せ、真念は「麻の衣やうやく肩をかくして余長なく、一鉢しばしば空しく、たゞ大師につかへ奉らんと、ふかく誓ひ、遍礼せる事二十余度に及べり」と記している。ようするに、弘法大師に対する強い信仰を持ち、遍路経験も二十数回という、遍路のプロフェッショナルであり、いわゆる高野聖であった。<sup>(15)</sup> そのように、高野山所属の僧としては、身分的に低い立場であった。

さらに、一九七九年に香川県牟礼町川東の墓地で発見された墓石の年号によれば、真念は元禄四（一六九二）年に没している。<sup>(16)</sup>

他方、『四国偏礼霊場記』を書いた寂本という人は、高野山の中でもそれなりの地位と学識を持つ、いわゆる学侶（学者的な僧侶）だったのである。

『続日本高僧傳 卷第四』の「紀州高野山沙門寂本傳」<sup>(17)</sup>によれば、

寂本、号雲石堂、俗姓長谷川氏、城州深草人也、天資明敏、度量廣大、幼而、登高野山、從應盛闍梨、落髮被緇、受阿闍梨密軌及灌頂<sup>(18)</sup>

とあって、京都市長谷川氏の出身で、幼くして高野山で応盛を師として出家した僧侶であった。また「兼善工巧、明書画彫工、無事不善焉」<sup>(19)</sup>、「高野大師定後、善繼其文脈者、本公一人而已」とも記されていて、絵や書道に長じていたことが知られる。寂本が、『四国偏礼霊場記』に自筆の絵図を載せた事も良く理解できる。また、『弘法大師傳止瀕編』<sup>(20)</sup>という著作もあり、弘法大師に対する尊崇の念は真念にも劣らなかつたであろう。



さらに、先述の「紀州高野山沙門寂本傳」によれば、「万治二年、有<sub>レ</sub>故、退<sub>ニ</sub>高野山、応<sub>レ</sub>請住<sub>ニ</sub>越前丸岡中台寺、(中略)寛文十二年、依<sub>ニ</sub>快運遺命、帰<sub>レ</sub>山、親<sub>ニ</sub>篆<sub>ニ</sub>於宝光院、時年四十二也、天和二年、謝<sub>ニ</sub>院事、退隱<sub>ニ</sub>大雲院、(中略)元禄十四年冬十月十五日得<sub>レ</sub>疾、正念命終<sub>(21)</sub>」とある。すなわち、寂本は万治二(一六五九)年に一度高野山をおりているが、寛文十二(一六七二)年に師応盛の死後、師と仰いだ快運の遺言によって高野山に戻り、宝光院主となった。寂本が、『靈場記』を執筆したときは、すでに五十九歳に達していた。天和二(一六八二)年には宝光院を辞し、元禄十四年(一七〇二)十月十五日、七十一歳で亡くなったのである。寂本が住持した宝光院は、元禄四(一六九二)年十月において、高野山内で中牒の学侶が住む院の一つであり、寂本は中牒クラス<sub>(22)</sub>の学侶であったと考えられる。

以上のように、真念は高野聖であったのに対して、寂本は、『統日本高僧傳』にも載る高野山の高僧であった。

『靈場記』の序によれば、真念は、寂本に「札所諸寺の由緒や靈験を尽くした」四国遍路に関する本を執筆して欲しいと申し出、しかも真念は、不明なところがあれば何度でも現地赶赴して調査して来るといった熱心な人で、寂本に資料を提供したのであった。すなわち、真念は資料を提供しつつ、寂本に依頼して『四国徧礼靈場記』を書いてもらったのであるが、寂本はあくまで自分の方針にそって編集作業を行ない、真念とは大いに異なる記述となつたのである。<sub>(23)</sub>

このように、高野聖真念の『四国遍路道指南』は四国遍路八十八札所の確定に大きな意味をもつたが、高野山の高僧寂本によって、いわば無視されたように、決して、それによって確定したわけではなかった。

### 3 高野山前寺務弘範と四国八十八札所

こうした八十八所の番数と寺院の確定の問題を考えるうえで、前章で分析した遍路絵図は大いに役立つと考えらる。

前章の分析によって弘法大師像と四国遍路に関する高野山の前寺務弘範の密教的意味付けを特徴とする、AへA'型が当初からの基本型であったことが指摘できる。従来は、そうした特徴は全く無視されてきた。たとえば、社会的に四国遍路を扱い、多くの貴重な研究をものされてきた、前田卓氏は、その点は「さして取り上げる程の価値あるものとは思われぬ<sup>(24)</sup>」と一顧だにされない程である。はたして、それは正しいのであろうか。

四国遍路に関する高野山の前寺務弘範の密教的意味付けの文言とは、次のようなものである。すなわち、絵図の中央の、金比羅宮と普通寺の上の部分に、

夫レ四国徧礼ノ密意ヲ云ハバ四国ハ大悲台蔵ノ四重円壇ニ擬シ、数多ノ仏閣八十界皆成ノ曼陀羅ヲ示ス、所謂四重ノ曼陀羅八十界其身平等ニ各々八葉開敷ノ蓮台ニ坐シ、光明常ニ法界ヲ照ス、本ヨリ不生ノ仏ナレ八十界皆成ノ曼陀羅ト名ツク、仍テ八十ノ仏閣是レニ況ス、衆生痴暗ニシテ此ノ理ヲ知ラス、蓮華萎ンテ、合蓮ト成リ、仏光カクレテ闇夜ニ迷フ、今徧礼ノ功德ニ依テ合蓮開ケテ、仏光現シ、再ビ八葉ノ花台ニ坐シ、無明ノ闇暗テ、本仏ヲ覚ル、本修並ベ示スカ故ニ、更ラニ八箇ノ仏閣ヲ加ヘ、八十八ト定メ給フ、是レ併高祖大師ノ神変加持衆生頓覺ノ直道ナリ、各々早く円壇ニ入り、自己ノ心蓮ヲ開覺シ、自心ノ本仏ヲ証知シ玉ヘト云爾

岾宝曆第十三孟春念八日

野山前寺務八十四翁弘範記

とある。

その内容は、まず、四国を胎藏の四重円壇<sup>(25)</sup>（曼陀羅のこと）に配当し、さらに、十界ごとに存在する八葉で、八十を言い、それに遍礼の功德により仏が八葉に現れることから八を導き出して、何故に札所が八十八札所であるかを説明している。ようするに、四国札所八十八所の密教的意義付けがなされている。

確かに、その内容は牽強付会な、こじつけとも言え、従来は、ほとんど注目されていない。しかし、四国遍路の主な札所は、弘法大師の修行地という神話のある場所で、いわば、四国遍路は弘法大師の修行地のあとを訪ねるのを第一義とする以上、弘法大師の法燈を継ぐ高野山の最高責任者のそうした「お墨付き」こそは決定的に重要であったと考えられる。そうした権威こそ、八十八札所の成立に大きな役割を果たした高野聖真念に欠けていたものだったのである。とくに、それ以後は、数多くのA型系の遍路絵図が作成されたのであるからなおさらであろう。換言すれば、四国八十八札所が、高野山の前寺務によつて密教的な意義付けをなされ、ようするに高野山のお墨付きを与えられたのであり、いわば確立されたのである。

よく四国霊場を曼陀羅に譬えて、阿波は発心の道場、土佐は修行の道場、伊予は菩提の道場、讃岐は涅槃の道場<sup>(26)</sup>というが、そうした四国霊場を曼陀羅に譬えることも弘範の四国札所八十八所の密教的意義付けの「四重円壇」に由来するといえよう。

弘範については、能登（石川県）の出身で宝暦九（一七五九）年ころに第三〇四代の高野山金剛峰寺の検校（寺務）となり、明和五（一七六八）年十一月二十九日に死去した<sup>(27)</sup>ことなどがわかっている。最初の四国遍路図に彼の遍路の密教的意義付けが書かれたことは決定的に重要であった。それゆえ、以後の絵図の多くは、それを中心に書

くなどそれを重視し、そうした絵図が基準となったのである。

## おわりに

本稿では「生活の宗教」の事例として四国通路を宗教史的に取り上げてみた。すなわち、本稿では、従来さほど注目されることのなかった四国通路絵図を史料として再発掘し、弘法大師像と宝暦十三（一七六二）年付の四国通路に関する高野山の前寺務弘範の密教的意味付けを特徴とする、AへA'型が当初からの基本型であったことなどをまず指摘した。さらに、それを踏まえて、高野山の権威を背景として四国通路八十八札所が確立したことを述べた。

四国通路八十八札所といえば、なんとなく自然発生的に成立したかに思われてきた。しかし、本稿で述べたように、高野山の権威を利用して、十八世紀後半になっていわば確立したのである。こういう観点にたつて、日本人の生活の中に息づく他の霊場の成立と高野山ほかの宗教的権力との関係をもみなおしたいと考えている。

ところで、私は江戸時代の基本的仏教者を江戸幕府の「官僧」(官僚僧)と位置づけているが、本文で扱った高野山の寂本や弘範はその典型といえる。一方、高野聖真念は、「官僧」と俗人の境界的存在である。高野山に属しつつも、大阪寺島に住み、四国通路を五十年で二十余度行なったように、托鉢で生計を立てていた僧であった。四国通路は、一面において、そうした境界的な存在の僧侶たちの活動によって整備されたが、他面において、弘範といった「官僧」の権威によって確立していったのである。

また、四国通路と密接に関連するものに、金比羅参詣がある。四国通路図にも、金比羅宮が大きく取り上げられ

ているように、金比羅参詣も四国遍路の一部となっていた。そうした金比羅信仰者の中から、如来教の教祖嬉喜(29)之が生まれたように、広い意味での四国遍路信仰は、近・現代宗教を理解するうえでも見過ごすことはできない。

注

- (1) 近年の四国遍路研究については、山本和加子「四国遍路の民衆史」(新人物往来社、一九九五年)、真野俊和編『講座日本の巡礼 二 聖蹟巡礼』(雄山閣出版、一九九六年) 所収論文、長田功一・坂田正顕監修『現代に生きる四国遍路道 四国遍路の社会的研究』(早稲田大学文学部刊、一九九八年)、星野英紀「四国遍路の宗教学的的研究——その構造と近現代の展開」(法蔵館、二〇〇一年)、頼富本宏・白木利幸「四国遍路の研究」(国際日本文化研究センター、二〇〇一年) などが参考になる。
- (2) 岩村武勇編『四国遍路の古地図』(株式会社出版、一九七三年)、白井加寿志「四国遍路『八十八か所』起源考」(『郷土サロン紀要 一』一九七四年)。その他、近藤喜博「四国遍路研究」(三弥井書店、一九八二年)、松尾剛次「四国遍路図考」(『山形大 学歴史地理人類学論集』二、二〇〇一年) など。
- (3) 二〇〇〇年八月―九月にかけて、マックス・ファルスタットの協力を得て、ライデン大学図書館において、四国遍路図の調査をすることができた。また、二〇〇〇年十一月二十四日に私と板垣幸氏と共に、神戸市立博物館を訪ね神戸市立博物館所蔵の四国遍路図の原本調査を行なった。そのさい、博物館の三好唯義氏のお世話になった。
- (4) 長田功一・坂田正顕監修『現代に生きる四国遍路道 四国遍路の社会的的研究』(前注(1)) 参照。
- (5) 補陀落渡海と土佐国との関係については、近藤喜博「四国辺地から四国遍路へ」(『講座日本の巡礼 二 聖蹟巡礼』(前注(1)) 所収参照。
- (6) 前掲『現代に生きる四国遍路道』(前注(1)) に詳しい紹介がある。
- (7) 白井「四国遍路『八十八か所』起源考』(前注(2))。
- (8) 白井「四国遍路『八十八か所』起源考』(前注(2))。
- (9) 白井「四国遍路『八十八か所』起源考』(前注(2))、二一頁。
- (10) 白井「四国遍路『八十八か所』起源考』(前注(2))、一八頁。
- (11) 白井「四国遍路『八十八か所』起源考』(前注(2))、一九頁。

- (12) 札所一覧を参照。
- (13) 岩村『四国遍路の古地図』〈前注(2)〉。
- (14) 岩村『四国遍路の古地図』〈前注(2)〉解説。
- (15) 真念、寂本については、近藤喜博編著『四国霊場記集』(勉誠社、一九七三年)の「解説」三〇、三一頁が詳しい。また、『四国霊場記集』別冊(勉誠社、一九七四年)の解説や山本和加子『四国遍路の民衆史』〈前注(1)〉も参照されたい。高野聖については五来重『増補 高野聖』(角川書店、一九七五年)参照。『四国霊場記集』の正編には、『四国偏礼霊場記』と『四国偏礼功德記』が、別冊には『四国遍路道指南』が所収されていて大いに便利である。
- (16) 『四国遍路の研究』〈前注(1)〉、一〇八頁。
- (17) 『大日本仏教全書』一〇四(仏書刊行会、一九一七年)に所収。
- (18) 前注(17)、一九五頁。
- (19) 前注(17)、一九六頁。
- (20) 『弘法大師全集 卷四』(ビタカ、一九三四年)所収。
- (21) 前注(17)、一九六頁。
- (22) 『増訂第二版 新校高野春秋編年輯録』(岩田書院、一九九八年)、三九一頁下。
- (23) 『四国霊場記集』〈前注(15)〉、二三頁の「解説」など参照。
- (24) 前田卓『江戸時代の巡礼の動き——四国遍路の動き』(真野俊和編『講座 日本の巡礼』〈前注(1)〉)、六七頁。
- (25) 『増訂版 密教大辞典』(法蔵館、一九六九年)の「四重円壇」参照。『四国遍路の研究』〈前注(1)〉、一五四、一五五頁参照。
- (26) 長田功一・坂田正顕監修『現代に生きる四国遍路道 四国遍路の社会学的研究』〈前注(1)〉参照。
- (27) 『日本仏教各宗派本山門跡住持歴代表 金剛峰寺』(『説史備要』講談社、一九六六年)、九九七頁。弘範については、『四国遍路の研究』〈前注(1)〉、一五三、一五四頁、頼富本宏『わたしの密教』(法蔵館、二〇〇二年)、一一〇頁参照。
- (28) 松尾剛次『鎌倉新仏教の誕生』(講談社、一九九五年)、一八七頁。
- (29) 如来教の教祖嬉嬉喜之については浅野美和子『女教祖の誕生』(藤原書店、二〇〇一年)参照。

## 女性の〈靈能〉と仏教

——真如苑の靈祖・撰受院の場合——

薄井篤子

〔論文要旨〕日本の仏教に多くの女性たちが関わっていたことは明らかである。仏教を信心する存在として、女性たちは仏教をどのように理解したのか、そして女性たちの〈靈能〉は彼女らの宗教的リーダーシップとどのように関連したのかを考える。本論では、真如苑において「靈祖」の地位を持つ伊藤友司という女性に注目する。彼女は靈能の母として〈靈能〉を相承する權威を持っていた。夫は醍醐寺で資格を得て、涅槃經の教学によって彼女の〈靈能〉を体系づけていった。また彼女は妻や母としての理想モデルでもあった。彼女のリーダーシップは〈靈能〉という個人の体験から、徐々にジェンダー秩序の中で權威づけられていく。各時代の女性たちが仏教とどのように関わり、教理をどのように捉え、どのような社会的役割を果たしてきたのか考える際にジェンダー秩序から逃れられないという実生活の文脈で捉え直すことが不可避である。それは同時に、「教義／生活」という、いわば公的なものと私的なものが絶えず不可分な関係で創出されていくそのメカニズムそのものを問うことでもある。

〔キーワード〕在家仏教、宗教とジェンダー、靈能力、教祖、構築主義

### ——はじめに——女性と靈能をめぐる問題——

本号の特集の趣旨は、従来の仏教研究において、教団史や教理史が主流となり、信仰生活の現場から遊離した議論になりがちであったとの反省に基づいている。では何故、それらは乖離してしまうのであろうか。それは、研究方法の相違などとは別に、切り捨てられ、無視されてきた対象や領域があるからではないか。古来より日本人は、

神仏や靈の力による生活に即した救済を求め続けてやまなかった。信心・信仰の具体的なあり方を考えるならば、この靈的存在または力の直接的經驗およびそれへの信仰を把握する作業は避けて通れない<sup>(1)</sup>。その際に、多くの女性たちが関わっていたことは明らかである。仏教を信心する存在として、女性たちは仏教にどのような関わったのか。またその際に〈靈能〉はどのように立ち現れるのか。〈靈能〉は決して女性にのみ限定される現象ではないし、すべての女性がその能力を持つているのでもない。しかし、世界のさまざまな宗教の中で女性靈能者は多数存在し、注目されてもきた。聖域や聖職から女性は排除されるという厳然たる歴史がありながらも、靈的な次元では女性の優位が語られてもきたのである<sup>(2)</sup>。

仏教の枠を超えるが、「女性の靈能」についての議論は民俗学で行われており、代表は柳田国男の「妹の力」論であろう。柳田は妹の力の根拠を月経や出産として表される「女の特殊生理」とした<sup>(3)</sup>。女性の靈力をその身体的特質に由来させるこの視点は、女性に固有の特性と客観的アイデンティティはつねに一貫して、また将来にわたっても男性とは異なっており、男女の性差は自然な現象であるという観念を表明している。

この柳田説およびそれを継承した民俗学に対して一九九〇年代に入って様々な批判が相次いで出された。倉石あつ子は、柳田を始め後の民俗学において女性の宗教的役割を「女性と靈力」という点にのみ集中させる傾向が強いとして批判している<sup>(4)</sup>。田中貴子は出産に過大な神秘性を与える点を批判する<sup>(5)</sup>。義江明子は女性と祭祀の関わりを検討し、それは従来言われてきたような女性の〈靈能〉によるものではなく、男女の日常的働きの反映であるとした<sup>(6)</sup>。これらの批判に共通するのは、「女性の宗教的優位が女性の実生活とどのように切り結ぶのかは不明である」という倉石の指摘に表現されている。神田より子はこれらの議論を総括し、巫女に関する調査を踏まえながら、



「地域社会において女性の働きが男性との関わりの中でどのように捉えられ、意味付けられてきたのかを分析する」必要性を提案する。<sup>(8)</sup>女性の宗教性が〈靈能〉ばかりに集中するのは、実生活での宗教的働きと教義との関係が明確ではない、評価されていないという状況を反映している。

そこで、近年、さまざまな角度からの——特に女性史・家族史研究から——「仏教と女性」に関して問題提起や実証研究が行われつつある。<sup>(9)</sup>それらは、従来の仏教史があまり顧みなかった信心・信仰の歴史に注目し、女性たちが仏教の熱心な信仰者であり続け、家内のさまざまな仏事に深く関わってきたことを明らかにする。しかしそれは女性たちが日常的に男性と同様の宗教的リーダーシップを果していたということではない。近代になり、三従はさておき、さすがに五障や変成男子といった性差別論は公言されなくなつたが、家父長制のもとで良妻賢母を理想とする布教の路線をほとんどの仏教教団が採用してきた。私的な領域である家内での働きは認められても、性別分業の下、公的な領域での女性の働きはいまだ制限されたままである。

その際にジェンダーという視点は必須である。J・スコットはジェンダーを「肉体的差異に意味を付与する知」と定義し、「知は絶対的でもなく、真実でもなく、つねに相対的なものである。……知は、単に観念ばかりでなく制度や構造とも関わっており、特殊化された儀礼であると同時に日常の慣習でもあり、それらすべてが社会的関係を作り上げている」と指摘した。<sup>(10)</sup>上野千鶴子はこれを踏まえて、「ジェンダーとは、根拠のあいまいな差異化の言説実践のことであり、このプラクシスを通じてジェンダー秩序という構造が、物質的に再生産されることになる」と構築主義の解説文の中で定義する。<sup>(11)</sup>確かに言語は透明な媒体ではなく、言語からなる知識こそが、世界の現われ方を決定づけるのであり、それに付随する言語実践があるからこそ、我々はそれらの観念が指し示す対象を認知

し、作り出すことができる。そしてそのような知識は、個々の中に存在しているのではない。人々の相互作用によって構築されてきたからこそ「客観的事実」が存在するかのよう感じてきたのである。

本論は〈霊界〉や〈霊能〉への信仰・信心に焦点をあてるが、それらの実在を前提にしているのではなく、その真偽を確かめるのが目的でもない。霊能者と人々の相互作用、人々の間のコミュニケーションから立ちあらわれるものであり、周囲の人間関係や文化的文脈の中で構築される点に関心を持つものである。<sup>(12)</sup> よって、女性たちの〈霊能〉を考えるためには、女性たちがどのような体験を持ち、信心を育んでいったのか、女性たちの言葉やその生活の中で跡付けることが不可欠である。さらにそれぞれの文脈でどのように性の差異化を行う言語実践が行われているか具体的に検証する必要がある。それは、「教義／生活」という、いわば公的なものと私的なものが絶えず不可分な関係で創出されていくメカニズムを検証していくことにもなるであろう。

本論文ではこうした最近の研究視座を受けて、現代の仏教運動である真如苑において伊藤友司という女性指導者と夫との関係に注目しながら、彼女の霊能と思想がどのように教義化され、その際にどのようにジェンダー化されていったか、その言語実践に注目する。なお、現在の代表役員の座は二人の三女・伊藤真聰（継主）が一九九一年に継承した<sup>(13)</sup>。信者数は、七九六、四七七人である<sup>(14)</sup>。

## 二 真如苑における霊能と霊祖・摂受院

### 1 霊能の相承者として

真如教主と称されている伊藤真乘（本名・文明。一九〇六一―一九八九）とその妻で現在「摂受院」と称されている

友司（一九二二—一九六七）は山梨県北巨摩郡の隣村に生まれ、またいとこの関係に当たる。一九三二年に結婚し、立川に居を構えた。真乗は航空機製造会社の技師として勤めながら、家伝の「甲陽流病筭鈔」によって近所の人たちの相談にのる生活を送っていた。しかし仕事でのミスや病気が続いたため宗教の道に立つことを決意し、一九三五年に大日本大聖不動明王を自宅に勧請した。

その際に、友司は靈動を感じたという。この最初の靈的体験を契機に彼女自身もまた宗教者としての人生を主体的に選択した<sup>(15)</sup>。その後の寒修行も共に行い、満願も近い日に、護摩の炎の中に真乗が黒い衣を着て経机の前に座り、相談相手になっているのを透視し、「会社をやめて、教えの道ひとすじに立つて下さい」と迫り、「世間法を捨てきって道ひとすじに進みましょう。どのような辛苦があろうとも届しません」と共にやり抜くことをみ仏に誓った<sup>(16)</sup>という。

友司は以前から祖母の影響で薬師如来と観音信仰を持ち、読経していた<sup>(17)</sup>。この意思表示に真乗は「併し面食らった」という。信仰深い妻なので新たな出発を支援してくれるだろう、という程度に思っていたのであろう。しかし彼女の反応はそれを超えていた<sup>(18)</sup>。さらに友司は寒修行満願の二月四日に深い入神状態に入った。その時ちょうど来あわせていた伯母が頭上に蓮華印を結んで感応状況に入っていた友司に対座し、「頭より密に入り、正しく修行し、世のため人のために正しく道を貫くべし」という声を放ったという。「…魂にしみとおるようなその言葉に、わが身を捨てて、救いの道にたつていこうという心が泉のごとくわきあがっていききました。しばらくして我にかえった時、伯母は頭上高く日天の印を結んで入神し、私はそのとき祈っていました。こうして伯母から靈能を相承した。

その霊能は、友司の祖母きん（死後、宝珠院と称される）から伯母が継承したものとされている。友司は四歳で父と死別、八歳で生母と生別しており、友司とその妹を育ててくれたのはこの祖母であった。きんは法華経行者として修行、霊能をもって狐つきなどの除霊で病氣直しをしていたという。伯母はこの母親から霊能力を継承して、横浜で同様の除霊のお助けを行っており、外国人の帰依者も多かったという。この伯母が嫁ぐと同時に祖母は郷里の山梨に帰り、村でも病氣直しを行っていた。一族の女たちの間で伝えられる霊能についてこれ以上のことは不明であるが、この祖母と伯母の存在は女性霊能者として興味深い。友司が自分の霊視力を認識した後にとまどったり、葛藤を抱えた形跡が見られないのは、こうした先輩たちを身近に見ていたからであろうか。一方の真乗はまだ友司の透視現象をつかみかねており、「そこには動揺と転倒しかなかった」「二人の年子を抱えて、女中をおいてやっている妻に何ができよう」と戸惑いを記している<sup>(19)</sup>。

先に真乗が宗教者として生きることを決心した際に一度友司は反対した。それは二人の霊的な和合がまだできていなかったから、と解釈されている。友司は霊能を継承してからは生まれ変わったように不動明王の霊言を示し、その霊言に従った形で真乗は二月八日に会社を退職し、二人は慌しく人救いの道に入った<sup>(20)</sup>。三月には、成田山新勝寺の講中として「立照閣」の看板を立川市の自宅に掲げた。一九三八年、現在の立川本部に真澄寺を建立し、「真言宗醍醐派立川不動尊教会」となった。

当時の活動は、とりあえず友司が霊能、真乗が病筮鈔で悩みの相談解決にあたり、人々を導くというやり方であったようだ。「病筮鈔を司る霊神が、私の信仰三昧の中で、透視を以って教示してくれ、友司には玉恵伯母から伝承された感応があるゆえ、自分の病筮透視と友司の感応透視を合一して、そこから判断し、それを私は絶対的なも

のとして<sup>(21)</sup>いる。また、「妻の、その不動明王の感応状況を見るに、自分の妻とは思えないほどの莊嚴さを示し、朗々と火界の咒を誦しながら、狐靈感応者に迫っていった。…すると、妻は深く入神したまま飛び跳ねるように飛んでゆき、倒れたものを抱きおこしては自らの靈動でお払いをする<sup>(22)</sup>」とあるように、荒々しい靈現状況が展開し、友司が靈媒として狐靈の範疇にある人たちを元に戻すという修行が行われていた。「(護摩の) 仕度は摂受院(≡友司のこと)がお水をかぶってなさり、教主さまが自転車でお供物や壇供を買いにいかれていた」という当時の記録も残っており、共同で修行や指導を進めながらも、友司の靈能力が威力を発揮していた様子も推察される。「私たちの修行も皆さんの場合と変わらなかった。苑主(友司のこと)が接心してくれるのだが、体現で示すだけで口をきかない。私はそれと取り組んで思惟していくわけです。…祈る、ただ祈りに祈って気がついたものを深めていく。それ以外に方法がなかった<sup>(23)</sup>」という様子には、後の接心修行の基礎を見出すことができる。初期の段階では、巫女―審神者のような固定的な役割分担はできておらず、お互いの靈力がせめぎあい、時には、補い合ったりしながら暗中模索した状態であったように思われる<sup>(25)</sup>。

友司の靈能力が強力になる一方で、真乗は既成の宗教的伝統に連なっていく。一九三九年に醍醐寺において恵印灌頂、四一年には金胎部伝法灌頂をおえ、真言密教の秘法の総てを修めた。宗教活動の合法化を図る必要があったためであろうし、また我流の信仰では行きづまるといふ考えを彼らが持っていたためでもある。加えて彼の易学と不動尊信仰、妻の靈能、これらを結びつける世界観<sup>11</sup>教義が必要だったのかも知れない。

## 2 靈能の母として

友司が「靈祖」「靈能の母」と称されるのは、彼女が靈能力で多くの信者を救ったということだけではなく、そ

の靈能を弟子たちに相承し靈能者を生み出したからである。一九四六年まず内弟子の女性・栗山乗心が彼女からじかに相承した。<sup>(26)</sup>だがその前に、三歳の長男智文の死を経験しなくてはならなかった。それは信仰の生活を始めてわずか四ヶ月目のことであり、友司の悲嘆は大きかった。

彼女には今まさに息をひきとりそうな臨終の吾が子に対して「智文に降りたポゼスト（障害靈）への憎悪」と「目にいれてもいたくない息子」という二つの感情を抱き、苦悩する。「憎いポゼストとかわい智文とを、もろともに抱き上げねばならぬ悲しき、今考えてみるとあのときの私はただ心を掻きむしられ、ただれるような思いでありました」<sup>(27)</sup>。幼い智文は靈的な働きを持っていると考えられており、この症状もポゼストのもたらした靈障と見なされていた。しかしここで「吾が子可愛さの情にかられ、智文の病気をなおして下さいと祈ったのでは、自己本位のポゼスト信仰で、まだ自分の靈性が人間格まで進化していないと悟らせていただきました。私自らこのポゼスト信仰をなおさねば数多の同信の方々に、それはポゼスト信仰ですよ、といい切れないのであります」<sup>(28)</sup>と自分を叱咤する。結局幼子はポゼストを背負って死んでいった。そのとき彼女の口から出た不動明王の眞言は独特のリズムを持っていた。これはその後、救いの威力を持つ「ご靈咒」として唱えられている。

友司はこのつらい体験を通して「魂には不滅の灯明が点じられた」という。この体験は仏の慈悲に触れる道標となり、帰依心を深めていった。またこれは後に、心にある「我」の雑草を刈り取り、その雑草を肥料にするという「草取り信仰」としてまとめられていく。

初七日の前から二人は高尾山にて滝行を開始、友司は次男出産直前も欠かすこともなく、接心道場が落慶するまでの約二十年間継続した。また、長男の死後百日を機に、友司は智文の靈を感応し、その結果、この世と靈界との

通路が通じたとき、それ以来入神が早くなったという。ご利益信心になりがちだった信者たちも修行へ熱心に取り組むようになる。一九四六年には「まこと基礎行」という修行のシステム化が行われ、この一ヶ月間の修行中に次々と靈能者が誕生した。翌年には当時十歳の次男、友一が友司より靈能を相承した。ここにいたって真如苑における〈靈能〉とは、性も年齢も関係なく、誰もが修行によって開発しうるものとなったのである。

敗戦により宗教団体が廃止され真言宗が解体したことを機に、二人は一九四八年「まこと教団」を設立した。総本部には教師養成機関として智泉寮（現在の智流学院）が開講された。<sup>(30)</sup>二年前から行われてきた修行についても「まこと修行要諦」として明文化され、その意義が規定された。「まこと修行は、自己の主観を客観に置いて眺めるものである。自己の魂をミードアムの鏡に写してみると、自己の主観を明瞭に客観視することができる」ものあり、草分け時代の稚拙で荒々しい修行から脱皮し、現在の接心修行に近くなった。家庭集会も発足し、これは今日の「経親制度」の始まりとなった。<sup>(32)</sup>また、昭和二十年代から三十年代にかけて、友司が布教の第一線に立ち、各地の教化にあたった。苑内誌である『内外時報』の創刊号には友司の山梨布教の様子を真乗が記している。

しかし友一の発病、教団幹部の離反などが起こる。一九五〇年一月に友司は真乗を師として四度加行に入り、伝燈の儀軌にしたがい、五月には「真如三昧耶行」によって真如法流をすべて相承し、真乗の「第一の弟子」となった。その際に、真乗は友司に「伊藤真如」という法号を与えている。これによって友司は真乗に代わり、すべての法務を執行する資格が与えられたことになった。苑の宗教活動の基礎を形づくってきた友司の靈能活動は、一足先に真乗が獲得した宗教的権威の元に加わることが許された。珍しくはない、女性の靈能と男性の伝統的権威の結合である。

八月には内弟子によって訴えられるというまこと教団事件が起こり、苑の宗教活動は打撃を受けた。この時期、真乗に代わって友司は信者の教化活動から裁判の打ち合わせまで東奔西走して教団を支えた。この法難を機に「真如苑」と改称し、さらに五二年に宗教法人法の認証申請を行い、一九五三年に「宗教法人真如苑」となった。組織も改め、真乗は官長を辞任して教主となり、友司は苑主・真澄寺首座・代表役員に就任した。「まこと基礎行」も「接心修行」に改められた。

裁判が続く最中の一九五二年、友一が十五歳で死去した。友司は「友一の肉体もまもなく消えようとしているが、必ず教導院のもとに行き、兄弟こころを合わせて護法の神々とともに現象界の道標になってくれるであろう。それが両童子のみ仏から与えられた使命なのだ」という思いに至り、「男なら潔く智文兄さんのところへ行つて、力を合わせて抜苦代受の基となるのだよ」という言葉で見送った。<sup>33</sup>「友一の病が刻々に悪化し、ついに死に至りました今日までの間、私たちに、『友一さんは可愛そうだ』『お気の毒だ』と同情を寄せてくださる皆さんが『お気の毒に』とおっしゃるとき、『涅槃経』の「燈しびは念々に滅するといえども光明（ひかり）ありてや暗冥を除き破る、道を修むる者もまたかくのごとし」の経文の一節が、ちょうどポンプの呼び水に地下水が呼び出されるように私の魂の底から湧き出でて、さらにみ仏の尊さがしみじみ感じられてまいりました。このうえはさらに精進して、み仏さまの示し給う經典の道を踏ませていただくべく念願して止みません」と、<sup>34</sup>またもや吾が子の死という悲しみを通じて一層帰依心を深め、さらなる精進を誓った。

二人の息子たちは霊界において「抜苦代受」として他者の苦しみや悩みを引き取り、友司を介して霊能者たちに力を与える源泉としてイメージされた。この直接的で具体的な救済観は大乗利他の精神を象徴し、信者たちの接心



修行への取り組みに真剣さを与えた。これ以後、悩みや病氣から救われた信者が増大し、靈能を相承する者も増加した。<sup>(35)</sup>

### 3 救いの教学——「大般涅槃經」と「因縁」

まこと行および接心修行という靈能者の育成システムがここまでの活動の柱であった。ここで現在のシステムをまとめておく。接心では靈能者が一如教徒（接心をつねに受けている一般信徒）に対して生活上の問題を指摘して、解決への指針を出す。それは両童子から送られる靈言とされている。接心には「向上接心」「向上相談接心」「相談接心」「鑑定接心」がある。<sup>(36)</sup> 教徒は入信して一定期間経てば、自分自身も靈能者になることを信仰の目標とする。靈位獲得のためには、通常の接心修行とは異なる特別接心「相承会座」に参加しなくてはならない。しかしその参加のためには「三つの歩み」を全部実践しておくことが条件である。<sup>(37)</sup> 信徒の「靈位」はランクづけられており、相承会座において「大乘」、「歡喜」、「大歡喜」と向上し、最後に「靈呼吸」を受けて靈能者となる。友司は真乗とともに、この呼吸の送り手であった。靈能者になると信徒に接心修行を行うことができる。

友司が苑主として活動している間、真乗は一切経を研鑽した結果、大般涅槃經を所依の教典とし、一九五七年から機関誌『歡喜世界』に「最後のみおしえ」と題した涅槃經の解説を開始した。涅槃經は仏陀の最後の教説であり、涅槃の本意を明らかにしたものである。真乗がその中から見出したのは、「如来常住」（み仏とは、眞の法とも）に生きるものであり、永遠に滅びることがない）「一切悉有仏性」（生きとし生けるものはすべて仏性を持つ）「闍提成仏」（救いを得られない者さえも、涅槃深法では成仏の道がある）「常樂我淨」の四点である。「常樂我淨」とは「永遠であり、安樂に満ち、絶対であり、清浄である」という涅槃の四徳を示す。ここにおいて真乗は、仏典

の中に苑の靈的世界觀を裏付ける言説を見出し、接心修行は密教の悟りの境地を日常生活の中で得ることができ  
「一如の道」であると確信した。これによって真言宗と袂を分かち、在家仏教教団としての独自の道を歩み出す。

これ以降、靈能は、涅槃經の言語世界の中で語られることになる。「真如苑の接心は真如教學を基盤として打ち  
たてられたもの」で、「真如教學という衣を脱いでしまつて靈能だけを主体としていったならば、俗悪、低級なシ  
ヤーマン信仰に陥る外はないのである」。「教主さまが仏陀の芳跡をたどり、この聖道を一人でも多くの方に知つて  
もらいたいという慈悲心から、この道をお開き下さつたので、たまたま摂受院さまに秘められていた靈能が機を一  
にして発動し顕幽一如の真如教えが確立したのである」。「真如苑の靈能とは何か、一言で尽くすならば、接心修行  
を中心として、そこに顕現される涅槃の正法に則した神通變化を示す力―これを、換言すれば、他人を、また、自  
己を、常業我淨にみちびく力、といつてよい」という記述からも窺えるように、教學の裏づけによつて真如苑の靈  
能は巫女の伺いから區別され、崇高で嚴肅なものとなされた<sup>(40)</sup>。

友司の「今日こうして自分が在るといふことは、み仏の大慈悲に依る<sup>(41)</sup>」という信心も涅槃經の教えと異なるもの  
ではない。ただ、その前提に因縁の自覚があることを彼女は徹底して説いた。「靈能者への道は真の因縁切りの道  
であり、その道を歩ませていただけることは、何にも勝る喜びであります<sup>(42)</sup>」。また、以下の真乗とのやり取りにも、  
友司の考えがよく現れている。「靈能者になるということは尊いのです。だれでも靈能は開くことができるのです。  
難しいけど、それだけに尊いことです。でも、一面には、靈能を開き、ご奉仕をしなくてはならぬほど、因縁が深  
いとも言えるのですよ」という友司に、真乗は「そんな馬鹿なことはないよ」と言い、「理屈では開けるが、なか  
なか難しい。(だからこそ)靈能者になるということはすばらしいことなんだよ」と反論する。友司は「そりやそ

うですけどね、でもね、それだけのことが在るってことも忘れてはいけませんよ」と答えている<sup>(43)</sup>。

友司は靈能を相承した自分について「私は他人さまの因縁を浄めてあげなければならぬ、因縁を持つて生まれきたんでしょね」と述べている<sup>(44)</sup>。後に「私の生家には夫婦どちらかが若くして欠ける因縁があった<sup>(45)</sup>」「家族に縁がない<sup>(46)</sup>」と言っており、両親がいなかった境遇に因縁を見ていた。さらに息子の死は愛別離苦の因縁の深さを改めて思い知らせたものであつたらう。「これは観念だけで得られるものではなく、行つて、初めて分かるものであります。み仏の尊さそれは常に口にしておりますが、実践を以てこそ真にわからせていただける<sup>(47)</sup>」として、「行、解」という教えの中でも特に身体による「体解」を友司は強調した<sup>(48)</sup>。

#### 4 「摂受」する身体

一九六〇年代に入り、苑の活動はさらに活発となり、他教団との交流も盛んになってきた。醍醐寺の観音堂補修を支援したことから、六六年三月に醍醐寺より真乗には大僧正位の位階、友司には権大僧正位が贈られた。七月にはタイのワットパクナムより仏舍利が贈呈され、十一月には二人でタイの世界仏教徒会議に出席した。翌年、六月には宗教親善使節としてヨーロッパ八カ国を歴訪した。帰国後の八月、友司は関西本部にて突如死去した。友司は死去後、すぐに醍醐寺から大僧正位を贈られた。また「摂受院友司慈風大僧正」との法号が付けられたことにより、これ以降、友司の呼び名は「苑主」から「摂受院」となる。

「摂受」とは、「慈悲の心によつて衆生の善を受け入れ、おさめとつて衆生を教え導く方法」であり、折伏の対語である<sup>(49)</sup>。何故、彼女が摂受のシンボルとなるのか。生前の、伝統法流との結縁、国境を超えて南伝仏教さらに他宗教との交流が、涅槃經にある「諸縁和合」および「摂受」の精神を現したためであるが、それは真乗も同じである

う。欧州歴訪の最中、友司は身体に変調を来していた。医学的な見地からは何の支障も見当たらないことから、「霊能者である摂受院の身体を通してみ仏が霊的事象を示している」のであり、友司は救われずに霊界を徘徊する諸霊を一身に受けて、その身上において霊的和合を果たした、とされていった。<sup>(51)</sup> 彼女は死と引き換えに、涅槃経の精神である摂受の尊さと大乘利他を体現したのである。さらに、死去の翌年には発祥精舎という修行場が落慶、信徒が増加し、やがて海外にも支部が設立されるという発展が続いた。「摂受院の帰幽を境に、真実、涅槃真法が真如教法に顕現、摂受の教理体系が確立」という表現からわかるように、友司の死は摂受の完成への幕開けと位置づけられた。<sup>(52)</sup>

霊示を感じて以来、彼女の身体は常に霊界からのメッセージを表現してきた。身体の社会的構築について議論を展開している加藤秀一は、身体は客体（道具）であると同時に「客体についての観念を我がものとする主体である、そうした二重性に貫かれた」存在であると指摘している。<sup>(53)</sup> 身体とは「自らにあてがわれた観念や知識を引き受け、それを咀嚼し、また別の観念を産出する」という性能を持ち、「あくまでも物質≡客体でありながら、同時にすでに社会的な作用に開かれた主体でもある」とするならば、<sup>(54)</sup> 彼女の身体は苦の体験の主体としてのみならず、霊能・霊界への信仰を吸入し、霊能開発という修行と頭幽一体という世界観の基盤となり、それらを支え、実証するものとして機能してきた。その際、彼女の身体に向けられた観念の中で、「女性≡受容性」と見る性意識が友司の身体に環流していく過程を指摘することもできるように思われる。ただし、霊能相承が性や年齢を問わず開放されていたことにより、真如苑全体ではこの意味連関は適応されない。

### 三 指導者であること／女性であること

見てきたように、友司は靈能の源泉という身体を構築していった。が、唯一絶対のものとは見なされていたのでもなかった。彼女の靈能は祖母・伯母と継承された「地靈系靈能」、真乗のものは、家伝の病筭鈔を通し禪の道も究めていたという父親より伝承した「天靈系靈能」とされている。「地靈系」「天靈系」という言い方自体は、まこと教団の頃にすでに使用されていた。その両靈能が一体となつて、加えて二人の息子の他界によつて顯幽が一つとなつて真如靈能が完成したという。よつて真如苑の靈能には易学・禅修行・除靈・法華經・稻荷信仰・先祖崇拜などさまざまな宗教が渾然一体となつており、「突然の天恵によつて開かれたものではなく、悠久の時の流れを経て伝承され、双親さまによつて見事に開花結実したものである」とされている<sup>(54)</sup>。

彼女の靈体験は、縦横軸の關係に組み込まれ、二元的認識において性格づけられていく。「私どもの靈性は、天靈系（法系）と地靈系（業系）に大別され、……法系の人は、一概に言えば結核型タイプで、なんでも理論で知頭の人であります。これに反して、業系は脳溢血型のタイプの持ち主で実際に足をあゆんで納得する実践的な人でもあります」と真乗は書いている。このタイプ分けは、両童子と同様に悩み苦しむ教徒を救ってくれる「護法善神」にも適応される。仏教を守護する諸天のうち、靈筭鈔原理の観点から示し給われた尊天が「天靈系護法尊天」としての「八大弁才天」であり、「地靈系護法尊天」としては「笠法稻荷護法神」である<sup>(55)</sup>。天靈系護法神は「天のめぐみ」に、地靈系護法神は「地の護り」に通ずるとされている。「しかし、天は地を覆い、地は天をいだくの言葉から推しても、天と地は終局にあつて切り離せるものではない」。「私と苑主では、私が天靈系であり、苑主が地靈系

であります。これは陰陽であり、密教的にいえば胎藏系と金剛系とも言えましょう<sup>(57)</sup>。「何もかもが反対なのです。相性が悪いんですね。(ただし、) 教えの中では相性に支配されないのです、仏の教えを信じ行っていれば、日々が吉日となり親子、兄弟、夫婦が和合して、家庭の中に歡喜世界―合掌の世界を築いていくことができるのです<sup>(58)</sup>。「相反する理を有する一対であり、また、そうであればこそ、不離一対の場に立っているのである」と真乗は二人の關係について述べている<sup>(59)</sup>。また真乗は、一回目の命日後の親教において「(友司は) 伊藤家に嫁ぎ、身と戸籍は入ってきたものの、靈系までは帰入していなかった」が、伊藤家の命日である六日に亡くなったことから、「ここに、天靈地靈の両靈系が『帰一』した」として「二にして一なり」の理を説いている。友司の死後は、真乗が両系の靈呼吸を送ることになった<sup>(60)</sup>。

ここに見られる、男性Ⅱ天Ⅱ法、知識、女性Ⅱ地Ⅱ実践・修行という二項対立や男女の和合による世界観はあまりにも馴染み深いものである。こうした言説は、立教以来、この夫婦がさまざまな苦難に直面しながら築いてきた關係、それぞれの能力などを、真乗が図式化したものであり、友司はそのような発言は残していない。二人の宗教的能力は確かに異なっており、それぞれの個性を生かしながら、「二人三脚」体制で教団を築いてきたことは間違いない。しかし、友司の経験は真乗の和合論によって普遍化され、一般化され、客観化され、その歩みの、文脈依存的な詳細は、和合という理想的關係のもとで見えなくなってしまう。統一的な「女性性」が産出されてくるのはこうした過程においてである。

この「和合」關係は、同時に絶えず「妻」であり、「家内」であるという友司の存在性と重ねられていた。友司の教えとして『女性に与える十七訓』という女性向けの教示が残されている。彼女の遺稿集の最初に掲載されてい

ることからも明らかのように、彼女の教えの中でも特別の意義が与えられている。「一、女らしくなること。一、女であることを忘れない。一、優しく、強く。一、自分本位であつてはならない。一、他を悲しませる女となつてはいけない」という内容を持つそれは、女性の性役割に従順であるよう女性たちを教化するためのものである。こうした友司の言葉は「お勝手説法」と称されている。一九五二年に苑主になるまで、友司が「本当に陰の存在で、教主さまの土台として修行にはげみながら黙々とお子さまの養育に心をくばり、主婦として、母としての生活に専念」したとされている時期<sup>(61)</sup>、お勝手に婦人教徒たちに諭した言葉を真乗がまとめたものである。「当時の苑主さまは、一日中家事に追われていらつしやつた、まったく影にかくれた存在」という回顧録があるように、家事や育児に追われてお勝手に過ごす時間は多かつたであろう<sup>(62)</sup>。靈能者であっても、妻や母としてのつとめから解放されることはなかつた。しかしこの時期の友司は地方への布教にも積極的であつたし、靈能修行にも熱が入つていた。悩みを抱えた信者を指導するのは何もお勝手だけではなかつたはずである<sup>(63)</sup>。それが発表された一九五七年も、まさに彼女が苑主という最高の立場で活躍していた時期である。だが、「奥様」と呼ばれていたり、苑主の業績が評価されていないのは昔の活動が伝えられていないからだと古くからの信者が憤慨したという記録も残つていたり<sup>(64)</sup>と、補佐的存在と見なされていたことが窺える。真乗としては、友司が裏方で日常生活に根ざした指導を行つていた点を示したかつたのだろう<sup>(65)</sup>。ここには「お勝手」女性たちの空間」という連関が前提とされており、家内責任者として優秀であつたことで友司の働きが評価されている。

十七訓の第一項目の「女らしさ」とは具体的に何であろうか。友司は「女性の方は、靈言にしめされます、『婦人の徳には浄められ、婦人の優には励まされ、婦人の愛には導かる』という一句をよく理解し、あくまでも女性ら

しい「優しさ」を持つていかれることを忘れてはなりません。女性は常に「自分」を一步後ろにおいて、ご主人を立てて行く、とくに言葉づかいなどに気をつけて「女性らしさ」を失わないことが、自分の幸せを得ていく鍵とも言えましょう」と記しており、男性が主導権を持ち、女性は非主張的に従うという社会関係であることがわかる。<sup>(66)</sup>

彼女は日々の家庭や社会に生かす無相の行において、同様の「女性の役割」の遵守を説いている。中山みきや出口なおのように、女性の救済を強調したり世間の女性観に挑戦するような発言は見あたらない。彼女はそれらに違和感や反発を持つことがなかったのだろうか。いや、逆にあったからこそ、その葛藤を見つめた結果として「女の人は我が強い」と説いているのかもしれない。<sup>(67)</sup> 今となつては彼女の内面を確認する術はないが、友司自身が妻として真乗を立て、「女らしさ」という性規範に従おうとしていたことは明らかである。一方の真乗が「男らしさ」を考察するような資料は見当たらない。

そうした発言は、一人の霊能者・教団創立者としての評価よりも、男性の「裏方」や「土台」という補佐的な存在という認知を受け入れていく。その役割は、家庭生活には欠かせない故に積極的な評価が与えられる。生前の友司を忍ぶ文章集『藤の花房』の中に描かれている友司は、霊的指導者というより「優しい母親」のイメージにあふれている。白い割烹着を着て帰苑した教徒に挨拶をしてまわる姿こそが「法母」としての友司なのである。<sup>(68)</sup>

ただし、彼女は女性ばかりに滅私を強要したのでもないことも補足すべきであろう。友司は「夫は鏡、子は鏡」、主婦であれば、主人や子供の姿を通して、日々の自分の姿を見返つていくことこそ、大切。よい妻とは、自分を滅して相手に仕えていくべきです」と説いたあとで、「この反対のこととも言えます」と付け足すことも多く、「ご主人が歩んだものはご主人の徳、奥さんの歩んだ徳は奥さんの徳となり、それぞれに霊位向上の道も



異なつて開かれていく」と、修行はあくまでも個人の自主性によることを論じた。<sup>(69)</sup> 自分自身も通常の妻や母としての生活よりも宗教者としての生き方を優先した。<sup>(70)</sup> また、全体として、彼女は性のみならず、親子や年齢などそれぞれの社会的役割を果たすことを教徒のつとめとした。十七訓にしても、その後半は「一、自分の意見だけを主張してはいけない。一、ひとの心になつて考える。一、惜しまれる人になること。一、どこまでも正直であること」など、女性向けと限定しにくく、現在ではすべての教徒の理想像として理解されている。<sup>(71)</sup> 摂受の精神も、どちらかと言えば女性的本質と見られかねないが、教徒全体のモデルになつてゐる。こうしたことは、真如苑に婦人部が存在しないことと関連しているかもしれない。婦人部が存在していれば、「女性こそが苑の土台」といった性別役割言説が強化、再生産されていただろう。<sup>(72)</sup> 友司は家庭生活の中の女性役割を説いたが、靈能者としては個人の能力を重視した。靈能開発自体が性別を問わないこともあり、性差にとらわれないという側面は、教徒の行動原理や苑の組織形態の中に反映している。

ちなみに、靈能者の人数は、一九九〇年末の時点で八二四人と報告されており、一九七〇年は男性五四%、女性四六%であつたのが次第に女性が増えてきており、九〇年には男性四六%、女性五四%と逆転している。また、智流学院の課程を履修した「教師」は、平成十三年度は男性七、九六八人、女性二九、七八六人と報告されている。<sup>(73)</sup> 親の正確な性別は明らかではないが、女性の率が高いことが十分予想される。さらに加行を行う段階まで進んだり、護摩法要などの儀式を執行する割合は男性が優勢と思われる。ただし、最近では護摩法要でも女性の承士姿が見られるようになった。最近の苑の動向は、海外教徒の増加という内部の展開、現苑主の方針、時代背景などと関連させて考察する必要がある、それは別の稿で行わなければならない。

## おわりに

靈能の祖である友司と大般涅槃經を説いた真乗の関係には、従来から言われる「靈能Ⅱ女性、教義Ⅱ男性」という性別分業を見出すのは簡単である。しかし本論はそれを本質的なものと主張したいのではない。むしろ、こうした構造が構築されていく言語実践に焦点を当てることで、靈能という個人的体験がどのように共有され権威づけられていくのか、その際にジェンダー秩序がどのように関連するかという点に注目した。<sup>(74)</sup>

真乗の場合、同性の宗教者と親交を持ち、伝統的教義の学習機会に恵まれ、伝統的な修行システムに参入できた。女性の場合、そのようなシステムに参入すること自体、稀である。友司は祖母たちと同様に、観音や葉師信仰と靈能力の融合形態を継承するしかなかった。しかし、真乗が醍醐寺において一宗一派を創始する資格を有したことで、真乗のもとで真如法脈を継承したことで、友司は醍醐寺から有髪の女性として初めて大僧正位を獲得し、死後には醍醐寺の敷地に彼女に由来した「摂受庵」が設置された。タイのパクナム寺院では命日に法要が営まれているという。祖母たちとはかなり隔たった地位まで上り詰めたのは、彼女の靈能が伝統的知の枠で権威化され、「女性シャーマンとは違う」として差異化されたからである。

既存の知による体験の教理化はジェンダーの言語実践を伴っており、かつ、そこには公的な権威とは根本的に異なるものとして生活Ⅱ私的領域が想定される。女性の指導者としての適性は、宗教的能力だけではなく、妻や母としての役割遂行の点からも測定される。ジェンダー規範は他者から押しつけられるばかりではなく、友司自身も「女性らしさ」に言及しているように、女性宗教者にとって自己を見つめる修行の中に深く浸透していることがわ

かる。性自認が問われ、自らも問うという営みは、男性指導者にはほとんど見られないが、女性には避けられない作業である。「女性であるということ」は、私的な生活領域にとどまり、男性の従属的・補足的な存在で満足することを要請しがちである。このため、彼女の働きは単独で評価されることは少なく、男性パートナーとの「相合」という言説によって受け入れられる。日常生活での修行という教義の特徴は、通常ならば男性に限定されがちな宗教的権威を女性にも開放した。だが、一方でその特徴は、日常生活に染み込んだジェンダー構造を無自覚に踏襲する傾向も持ち合わせている。いわばそうした両面を折衷的に解決するのが「双親」という二人の関係の理想化であろう。

真如苑は在家信仰の形態をとっているために、通常、伝統仏教と区別して考えられがちである。しかし、いわゆる「仏教系新宗教」は、生活の中の仏教信仰を考える格好の事例であろう。真如苑の例からもわかるように、それらは伝統的仏教とまったく異なっているのではなく、多くを共有している。と同時に、今まで公的には無視されてきた〈靈能〉や〈女性〉を抱えている。特に女性たちは、仏教において宗教者としての働きを正当に評価されることなく、ジェンダー規範によって拘束されがちであった。そうした個人の体験や能力を本質論に結びつけることなく、宗教者として位置づけることは、間隙を衝く可能性をはらんでいる。それゆえ、緊張や葛藤が生じることもあるが、そこにこそ挑戦や試みを見出すことができる。もちろん、既述したように、いかなる組織であってもジェンダー構造から解放されることは難しく、それは絶えず問われるべき課題である。現在、真如苑では、摂受院の理想化や女性向けの言説も残ってはいるものの、さほど固執していないように思われる。個人の靈能開発をあくまで修行の中心にすることで、従来の良妻賢母的ジェンダー秩序にとらわれることなく、自覚的に両性に共に開かれ

た仏教の救済システムを構築していくのか、今後も注目していきたい。<sup>15)</sup>

注

- (1) 佐々木宏幹「へほとけ」と力——日本仏教文化の実像」吉川弘文館、二〇〇二年、一四六頁。
- (2) 男性には向けられない理想の押しつけや救いの差別化を仏教が女性に課してきたことについて、「日本社会の構造の反映にすぎない瓊末な問題」という声がいまだに在る。生活の中の宗教という視点に立てば、このこと自体が問うべき問題である。
- (3) 柳田國男「妹の力」(『柳田國男全集十一』筑摩書房、一九九〇年)。
- (4) 倉石あつ子「女の民俗」(『現代民俗学入門』吉川弘文館、一九九六年)、一四八—一五七頁。
- (5) 田中貴子「聖なる女 斎宮・女神・中将姫」人文書院、一九九六年、一八二—一八四頁。
- (6) 義江明子『日本古代の祭祀と女性』吉川弘文館、一九九七年、三—四頁、七—八頁。
- (7) 倉石あつ子『柳田國男と女性観——主婦権を中心として』三一書房、一九九五年、二二—九頁。
- (8) 神田より子「民俗宗教と妹の力」(『宗教研究』三二五号、二〇〇〇年)、八四頁。
- (9) 吉田一彦「女性と仏教をめぐる諸問題」(光華女子大学・光華女子短期大学真宗文化研究所編、吉田一彦・勝浦令子・西口順子著『日本史の中の女性と仏教』法蔵館、一九九九年)。また大隈和雄・西口順子編『シリーズ・女性と仏教 一—五』平凡社、一九八九—九七年参照。
- (10) Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History* (Columbia University Press, 1988). J・スコット、荻野美穂訳『歴史学とジェンダー』平凡社、一九九二年、一六頁。
- (11) 上野千鶴子編『構築主義とは何か』勁草書房、二〇〇一年、二八七頁。
- (12) ヘレン・ハーディカは、女性が忘我状態で神と交信し、男性がその言葉の意味を解釈する「巫女—審神者」モチーフが日本文化における男女の関係性のモデルと見る。そして、言語実践を行う側が知識を構成し、信仰世界を主導する点を強調する。彼女化における男女の「言葉を与える男」という両性の差異を本質的なものと主張しているのではない。両者が相互依存し、(霊能力を持つ女性)、(言葉を与える男)という両性の差異を本質的なものと主張しているのではない。両者が相互依存して宗教的世界を表出しながらも、実際は言葉を与える男性が優位性を持っており、男性支配が見えにくいジェンダー構造を指摘する。ただし彼女自身も説明しているように、「このモチーフは文化の底辺で保持されつつ、時代や宗教教義に応じて様々なジェンダー構造に再編成されている」。ヘレン・ハーディカ、中村恭子・榎原小葉子訳「新宗教の女性教祖とジェンダー」(協田晴

- 子、S・B・ハンレー編『ジェンダーの日本史(上)』東京大学出版会、一九九四年、一二三―一二四頁。
- (13) 真如苑の歴史については以下を参照。櫻井秀勳『新版 かつぼう着の法母、上・中・下』原生林、二〇〇一年、ひろたみお『ルポルタージュ真如苑——その現代性と革新性をさぐる』知人館、一九九〇年、山口富夫『真如苑——常楽我浄への道』知人館、一九八七年が参考になる。研究論文としては、白水寛子『変化エージェントとしての新宗教の霊能者』(森岡清美編『変動期の人間と宗教』未来社、一九七八年)、七一―九五頁、橋本満『霊能と救済の組織化』一二―一三七頁、川端亮『教団の発展と霊能者』一三八―一五七頁、秋葉裕『真如霊能と霊位向上』一五八―一八三頁(上記三論文は、宗教社会学の会編『宗教ネットワーク』行路社、一九九五年所収)、ジュマリ・アラム『新宗教における「カリスマ的教祖」と「カリスマ的組織」——真如苑と創価学会を比較して』(島蘭進編著『何のための《宗教》か?——現代宗教の抑圧と自由』青弓社、一九九四年、一五四―一三〇三頁。
- (14) 『宗教年鑑 平成十三年度版』ぎょうせい、二〇〇二年。
- (15) 『撰いの途慕』真如苑教学部、一九九五年、二〇頁。
- (16) 『一如の道』真如苑教学部、一九九四年、六〇―一六〇三頁。
- (17) 『一如の道』一二八頁。
- (18) 『一如の道』二〇頁。
- (19) 『一如の道』六〇五頁。
- (20) この日が立教の日となっている。
- (21) 『歓喜世界』真如苑教学部、一五七号、一九八八年、六一頁。
- (22) 『歓喜世界』一一〇号、一九七六年、五七頁。
- (23) 『歓喜世界』八九号、一九七一年、四三頁。
- (24) 『一如の道』六二四頁。
- (25) 当時の二人の様子として、継主は「遍く救う教えをいかに確立していくか、教主と摂受院さまは、しばしば真澄寺のご宝前で熱い議論を重ねられました」「双親さまは真剣な相克のなかに教法を築いていかれた」と回想している。『歓喜世界』二〇六号、二〇〇二年、三九頁。
- (26) 栗山乗心は、順天堂大学病院の薬剤師であった一九四五年、友人から誘われて来苑。一年半後に霊能を開いた。『歓喜世界』編集を長く務め、その後に教学部ハワイ支部長となる。友司の本葬の際には教学部長・霊能者代表として捧げる文を奉読した。

- (27) 『一如の道』七〇六頁。
- (28) 『一如の道』七一〇―七一頁。
- (29) 『一如の道』七四六頁。
- (30) 『一如の道』六四三―六四六頁。
- (31) 『一如の道』四三五頁。
- (32) 経親とは、「経」という信者たちのまとまりを指導するリーダーである。家庭集会を頻繁に開いて、信者たちを指導し、上からの指示を伝える。
- (33) 『一如の道』七五七頁。
- (34) 『藤の花房 第一集』真如苑教学部、一九六九（一九八五）年、六一頁。
- (35) 『一如の道』七六五頁。
- (36) 鑑定接心では霊能者が病筭鈔を駆使して問題解決を図る。霊能者でも一部のものしか担当できないという。
- (37) 歓喜は寄付行為、おたすけは未信者を入信に導くこと、ご奉仕は死の様々な活動に奉仕することである。
- (38) 『一如の道』二八五頁。
- (39) 『一如の道』二八三―二八四頁。
- (40) 『一如の道』二八八頁。なお、大般涅槃経について真乗は「大乘を論し、男女の性別なく聖者となり得るを約す至高の経典」と賛美している。
- (41) 『藤の花房 第一集』一二三頁。
- (42) 『藤の花房 第二集』真如苑教学部、一九七四年、九三頁。
- (43) 『歓喜世界』七七号、一九六八年、三六頁。
- (44) 『藤の花房 第二集』二一一頁。
- (45) 『一如の道』七一五頁。
- (46) 『藤の花房 第一集』二二頁。
- (47) 『藤の花房 第二集』八二頁。
- (48) 『一如の道』二二五頁。
- (49) 『一如の道』一三九頁。

- (50) 『一如の道』八一五頁。
- (51) 友司がモンブランの麓で詠んだ歌は「霊界は我が身透して知る悟り モンブの山はかがやきて見ゆ」であった。真乗の歌は「モンブラン 峰は真白く輝きて われら迎うる威容尊し」というものである。
- (52) 『一如の道』七九二―七九三頁。
- (53) 加藤秀一「構築主義と身体の臨界」（上野前掲書注〔11〕所収）、一六八頁。
- (54) 荻野美穂「ジェンダー化される身体」勁草書房、二〇〇二年、二二―二三頁。
- (55) 『一如の道』二八九―二九〇頁。
- (56) 『一如の道』一四〇頁。「八大弁才天」も「笠法稻荷護法神」も「大般涅槃經」などの諸經典や仏説にもとづいて安置されたとされているが、後者は友司の祖母が濟世利人のために法華の護法神として祠ったものだという。一九三八年真澄寺の地鎮祭に友司が感応したことで現在総本部に勧請されており、友司の家系と具体的につながっている。
- (57) 『一如の道』一六一頁。ただしこの関係は宛全体の男女に適応されるものではない。
- (58) 『一如の道』一六三頁。
- (59) 伊藤真乗『燈火念念』真如苑教学部、一九七六年、二五七―二五八頁。
- (60) 伊藤前掲書注〔59〕、二五七頁。「教徒は教主のお相の中に摂受院さまを見つめ、総親さまとお呼びして心からお慕い申し上げる」との言葉が寄せられている。ただし、一般的には二人を「双親」と呼んでいる。
- (61) 『藤の花房 第一集』一三頁。
- (62) 『歡喜世界』百号、一九七四年、六五頁。
- (63) 「たった一人の霊能者であられた宛主さまのお忙しさも、ひととおりではありません。……夕飯の支度に炊かれた竈の火が落ちそうになっているのも捨てておいて、そのまま修行に入ってしまったことが度でした」。『藤の花房 第二集』、二二―四頁。
- (64) 『一如の道』七一六―七一七頁。
- (65) 『一如の道』八三五頁。
- (66) 『一如の道』四六一―四七頁。
- (67) 『歡喜世界』六〇号、一九六五年、四〇―四五頁。
- (68) 「それらの（海外の）国々の教徒たちは友司を“Shojin sama is our spiritual mother”と呼んでいる。彼らにとっても、魂の母“なのだ”櫻井前掲書注〔13〕下、三五九頁。

(69) 『藤の花房 第二集』五八頁。

(70) 「子供がかわいくて頼ずりしていたいと思うけれど、自分事にとらわれていては、人を助けることはできない」と自分に言い聞かせて、出かけることが多い。『藤の花房 第二集』二一五頁。

(71) 『藤の花房 第一集』七二頁。

(72) 真如苑ではむしろ青年部の活動が早く、活発であった。

(73) 川端前掲論文注(13)、一四三頁。なお、信者数の性別は不明。

(74) キリスト教において、霊的憑依は女性が宗教的指導力と権威を行使する最も一般的な方法であった。ベドナロフスキーは、女性リーダーによって創設された四教団(シェーカー教団、スピリチュアリズム、クリスチャン・サイエンス、神智学)を比較し、宗教教団の中で女性たちが男性と同等の指導力に達するための条件として、以下の四つの特徴を指摘した。一、男性性を強調しない神性観、二、墮落の教義の否定、三、伝統的な叙任制度を踏襲しない、四、結婚や母性を強調しない。つまり、女性の宗教的指導力は霊能力だけでは維持できず、ジェンダー規範が緩やかな構造を持つことが重要なのである。Mary Farrell Bednarowski, "Outside the Mainstream: Women's Religion and Women Religious Leaders in Nineteenth-Century America," in *Journal of the American Academy of Religion* 48 (June 1980), pp. 207-31. 参考として Catherine Wessinger ed., *Women's Leadership in Marginal Religions: Explorations outside the Mainstream* (University of Illinois Press, 1993) を参照。

(75) 継主は「一九九七年に醍醐寺で女性初の導師をとめた際に「大般涅槃経に、み仏は『一切の生類及び男女の弟子を秘密藏の中に安住させよう、我もまたこの中に安住しよう』と仰せられ、出家在家の枠を越え、男女の別なく一切を救う法を遣わされた」と挨拶し、女性にも開かれた救済の教えであることを強調した。『歡喜世界』一九三号、一九九七年、七頁。



# 「生活の宗教」としての新宗教

— 霊友会系新宗教の事例 —

孝 本 貢

〔論文要旨〕 近代日本社会の宗教的特質の一つとして新宗教運動の著しい展開を挙げることができる。江戸時代までは幕藩体制下の檀家制度によって既成仏教教団はその権勢を保護されていた。明治維新政府は僧侶の超世俗者としての身分を制度上否定し、一つの職分と位置付けた。そのことは宗教的救済者としての特権的身分を失うことでもある。近代日本社会において多くの新宗教の創唱と、その教勢の著しい伸張をもたらした。それは既成宗教の救済への信憑性が揺らいでいった場合には、新たな救済が求められていったことを示している。新宗教が既成宗教に対抗して新たな救済観を提示し、それを具象化するための方策を打ち立てていった場合には、信者を獲得していくことになる。本稿では霊友会を事例にとり、在家主義を標榜し、独自の先祖供養観を打ちたて、そこに提示された修行・布教の意味付けを解明した。

〔キーワード〕 生活宗教、新宗教、霊友会、先祖供養、在家主義

## 一 はじめに

私に与えられた課題は「生活の宗教」としての仏教」という統一課題のなかで、仏教系新宗教に焦点を定めて検討することである。「生活の宗教」と表題に掲げられていることは、人々の生活の中で息づいている宗教的世界を捉えることである。仏教にひきつけられれば日本の仏教と言い換えてもよい。民俗学、日本社会論の解明を試みている社会学、文化人類学などにおいても古くて新しい課題でもあるといえる。<sup>1)</sup>

今日仏教と生活の係わりについて、仏教の教理的側面からではなく、日本社会において人々の日常生活世界に根付き、繰り広げられている仏教寺院を媒介とした宗教的世界を「生活宗教」と捉え、この課題に精力的に取り組んでいるのは佐々木宏幹である。佐々木は生活レベルの宗教（生活宗教）を以下のように規定している。

「生活レベル」における仏教とは、現に人びとの生活のなかに生きている仏教を意味し、具体的には各地の寺院と僧職者、および寺院―僧職者に直接・間接にかかわる檀徒・信徒や一般人、さらの場合によってはこうした人びとと仏教（儀礼）とのかわりにおいて信奉する種々の民俗宗教職能者をも含むカテゴリーを指すものとする。<sup>(2)</sup>

佐々木の規定によれば、生活レベルの宗教的世界は寺院・僧職者、檀信徒・一般人、民俗宗教職能者によって構成された宗教的世界である。新宗教に焦点をあててこの課題を取り扱うことは、既存の宗教的世界が全面的にか、あるいは部分的に崩れることを意味している。そのことはこうした世界で保障されていた救済の信憑性が揺らぎ、新たな世界観の構築が模索されていった帰結であると捉えることができる。

本稿では主に霊友会系教団を事例にして、この問題を考察することにする。霊友会系教団は法華経に依拠した仏教系新宗教であるからである。それ以外にも創価学会など数多く仏教系新宗教はあるが、筆者の関心が先祖祭祀に置いていたために、霊友会系教団に限定する。なお、分析の資料として大正期から昭和戦前期のことに論及された教団刊行物を主たる対象にしたい。それは霊友会の創唱と、その宗教運動としての展開過程とを既成仏教との係わりにおいて考察するためである。

## 二 靈友会の創唱と既成仏教観

靈友会の創唱過程については、大枠で説明されている。その詳細な跡付けは梅津礼司、森岡清美の業績などによって行われている。<sup>(3)</sup>

靈友会の前史は西田無学（一八五〇—一九一八）の運動から始まる。その運動の詳細は不明であるが、三重県横地村（現松阪市）に生まれ、明治一〇年代に横浜にでてきた。長男の病氣を切つ掛けに宗教的係わりを持つようになったと伝えられている。さらに長男の死（一九〇三）に遭遇し、本格的宗教活動を始め、一九〇六年には自らを「常不輕無学」と称するようになっていた。そして辻説法、無縁墓の供養を行っていたと伝えられている。その展開の内実は断片的資料から窺えるにすぎない。<sup>(4)</sup>一九一八（大正七）年には政府当局、貴族院、衆議院、府県知事などに「告発書」を送付している。それは仏教の教えにそむく僧侶の腐敗を告発し、「今や大正年ノ吾国民今日ノ急務ハ只祖先ノ法名ヲ取り集メ朝夕ニ礼拝ヲ行スル事ニアリ、之レ則チ現下全ク迷宮ニ入り出ツル能ハサル国民思想涵養ノ目的ヲ貫徹シ、今日濁悪世ノ人心腐敗ヲ洗淨スル根本的療法ナリ、氏等断シテ餘事ニ迷フナク速カニ法律ヲ制定シ、祖先ノ法名ヲ悉ク取り集メ朝夕ニ礼拝ヲ行スル事ヲシテ国民ニ命令セヨ」と提言している。<sup>(5)</sup>

ここに窺えるように西田無学の宗教運動は護国救済を目指し、既成仏教批判を底流にして、独自の先祖祭祀の法と無縁仏の供養を軸にして展開されたものである。一九一〇年代から一九三〇年代にかけての宗教運動の特質は、江戸末期に創唱された天理教、金光教などが都市移住者にたいしての布教を本格的に展開し、教勢を著しく伸ばしたことが挙げられる。それは大本などにおいてもいえる。さらに、大正期には深田千代子の開いた円応教（一

九一九年)、松下松藏の開いた松下祖神道(一九一九年)、小倉靈現の開いた念法真教(一九二五年)、出居清太郎の開いた修養団捧誠会(一九二六年親和会として結成)など新宗教の創唱が多く見られる状況であった。

一方では既成仏教教団の中からも、都市地域を活動の場とする新たな宗教運動が展開される。研究されているものとして以下のものがある。浄土宗においては山崎弁栄によって展開された光明会運動(一九一四年に設立趣意書発表)が挙げられる。その特質は「見仏」の体験を重視するものであった。また、真宗本願寺教団の中からは真田増丸が教団の沈滞不振の打破と国民教化を旨指した大日本仏教済世軍(一九一五年)の運動も挙げられる<sup>(6)</sup>。

こうした明治末期から大正期にかけて展開された宗教運動の社会的背景を「時代閉塞」状況、産業化と都市化の深まりによる社会的矛盾の噴出に求められてきた<sup>(7)</sup>。時代は下がるが、一九三〇年代の新宗教の「氾濫状況」の起因理由について指摘した戸坂潤は、「第一、既成宗教が無気力であること。第二、大衆の生活不安と思想混乱。第三、医療制度の不徹底。第四、宗教復興・精神作興の声の利用」を挙げ、それは「小市民の不安状況」の表現であると捉えている<sup>(8)</sup>。このことは、昭和初期において芥川龍之介が述べているように「不安の時代」において新宗教が発展期を迎えたと考えられる<sup>(9)</sup>。そして生活不安にたいして既成宗教が十全の機能を果たさなくなっていたといえよう。

霊友会において既成宗教の位置付けがどのようになされていたかをみてみよう。霊友会が教団として成立するのは一九三〇年に発会式を迎えてである。久保角太郎(一八九二—一九四四)が主導していった宗教運動は一九一九(大正八)年頃より行われている。一九二八年頃は福島に活動拠点を置いていた戸次貞雄(普明堂、一八九七—一九六五)と共に活動していた。一九二八年には著者普明堂主・編輯兼流布者久保角太郎『佛の大慈悲と運命』、著者普明堂・流布者久保角太郎『昭和之法華經と常不輕菩薩』、著者普明堂・分別広説代表者久保角太郎『佛は滅し給わず』

が刊行されている。それらは戸次貞雄によって書かれたものと思われるが、久保角太郎の思想の影響をも受けたものと位置付けてよいであろう。<sup>(10)</sup>

そのなかの『佛の大慈悲と運命』は「開運法」について述べたものである。今日は「五濁悪世」の世界である。それを克服し、運命転換のための方法として西田無学の教えを取りこみ、先祖供養の「根本方法」を示している。

(一) 自分ノ先祖代々ヨリ今日マデ死シタ。水子ニ至ルマデ。残ラズ其法名(戒名)死亡年月日ガ判ツタラ記入)ヲ。集メルコト(戒名不明ノ場合ハ姓名。姓名不明ハ男女大人子児。別丈ケニテヨロシイ。

(二) 母ノ里。嫁ノ里。養子ノ里。以上右ト同ジク一人モ残ラズ集メルコト。

(三) 慈悲ニアフレタ。法名ニ正シク直スコト。(コレハ所定ノ文字アリ當分當方ニテ御直シ致シテ上げマス)

(四) 天照皇大神。並ニ氏神様ハ御祭りヲナシ。訂正シタ法名ハ。當方ヨリ差上グル。靈札ト佛壇ニ祭ルコト。

(佛壇ナキトキハ。机箱ニテモキレイニシテ)

(五) 當方ヨリ贈ル。オ經文ヲ朝夕讀誦禮拜祈念スルコト。(時間ハ約十五分)。回向方法は昔因りやつて来たのとホボ同じです。是の法名を集め念ずるを。「佛所護念」と申すのである。<sup>(11)</sup>(原文のまま)

ここには物故者の戒名(法名)を、妻方、母方なども含めて全て集め、それらにたいして自ら戒名を付け直すことなど、その後の霊友会の基本的枠組はすでに作られている。先祖供養を僧侶に依頼するのではなく、自らが戒名を付与し、供養する理由を以下のように説明している。

今の人達は。卑下しながら。年回だ。法事だと云えば。坊さんに。お經を上げて貰ふ。これでは先祖だつて。

喜びはしまい。まして。ウハの空でお經を讀み賣りする。坊さんの讀經を。佛が喜ぶ筈がない。それよりも寧

ろ毎日。朝夕。自分が。讀めるなら。讀經することだ。自分が文字が讀めずば。子供に讀ませる。先祖は此れを何より喜ぶ。如来様も。これなら愛でる。(中略)先祖の供養を。他人や。坊さんに。頼む時代は過ぎた。子供の名さえ姓名學から。どうかうのと吟味する時代だから。親が死んだら。善い所に行ける様にと。法名も自分でツケルのが。當然であるべきだ。又是れが孝行の第一義だ。<sup>(12)</sup>(原文のママ)

ここには僧侶による供養は形式的なものであり、それを否定して、戒名は自ら付与し、供養も自らするよう説いている。その戒名は西田無学が考案したといわれている「○生院△徳信士・信女」(通称「生院徳」)を付ける様式である。僧侶への批判は靈友会に受け継がれていく。一九三一年に入信した草田伊三郎は僧侶との体験を記している。

〔大正一五年・末娘の死に遭遇した時〕

私の家では代々が門徒宗だ。それまで信仰心も薄い私だったが、娘の死後は心が痛んでならず、近所の光円寺という門徒寺のお坊さんに来てもらって、忌日ごとの供養を欠かさないようにした。しかし、どうも晴れ暗れとした気持ちにならない。よく考えてみると、お坊さんというのは、お布施の金額によって、お経の読み方が違うのだ。五十銭や一円では、サラサラと短いお経で帰ってしまう。五円も包めば、たっぷり有難そうなお経をやってくれる。これでは、本当の供養になるかどうか? (筆者註)その後、光円寺でお経を学び、自らお経をあげるようになっていく。また、不動尊の講に参加し、成田山に参詣するようになっていくと述べている。<sup>(13)</sup>

〔昭和七年・義兄石黒日出二に導かれ、霊友会に入会・導きの体験〕

「うちだつて先祖の供養ぐらいしているよ。お彼岸とお盆には、欠かさず坊さんに来てもらつて、お経をあげてもらっているんだ」

「それじゃ駄目なんです。考えてご覧なさい、坊さんなんてお布施の金額によつて、お経も長かつたり短かつたり、戒名だつて、金さえ多く出せば、院号も付けてくれるが、安い葬式代だと、そうはいかない。そんな欲得ずくで拜むような葬式屋坊主の供養で、ご先祖が成仏なさるわけないでしょう」

「そう言えばそうだが……」

「第一、先祖供養と言つても、自分の家の先祖だけで、お宅のおかみさんの先祖はどうなっているんです？ おかみさんだつて、ご両親もあり、その上のおじいさん、おばあさん、さらにその上のご先祖がいらつしやる」

「女房の先祖は、女房の実家で供養をしているさ」

「あなたの家庭は、あなた一人で築いたものじゃないでしょう。おかみさんと二人で、ここまでなされたんでしょう。それなら、両家のご先祖に守護して戴くよう、お願いするのが当然じゃないですか？」

「そうか、なるほどねえ。だけど、両家の先祖を供養するつていうのは、いったい、どんなふうにしたらいんだね？」

向うが乗り出してくれば、もう、しめたものだった。私がこうした方法で、いちばん最初に導いたのは、下谷の山伏町で医療機械の製造をやっていた岩楯岩吉さん夫妻だった。<sup>(14)</sup>

こうした既成寺院・僧侶に対する批判は靈友会に底流としてある。それは寺院・僧侶が社会的困窮層にたいしての冷たい仕打ちをしていると写ったためであろう。小谷喜美（靈友会初代会長、一九〇一—一九七一、久保角太郎は夫小谷安吉の弟）が久保角太郎に随い、夫も病氣を治すため修行を行っていた一九二五年頃に、郷里（神奈川県三浦郡南下浦村）に戒名を集めに行っている。その時、過去帳の台帳の閲覧を断られた体験を怒りを持って思い出し（<sup>15</sup>）ている。そして、既成仏教観を以下のように述べている。

金襴の袈裟衣をかけても、腸わたが腐っていたんでは、仏はご守護にならない。どんな檻樓をまとついても、垢がついていないで、心の錦をもって靈界を信じご先祖のご供養する者は、靈界のご守護があつて煌煌と輝いているのであります（<sup>16</sup>）。

出家というものは、生きた人を救うのではない。死んだほとけの骨を守るものである。大音声をもって、人間の菩提心を発させ、人類を救う、これは在家から叫ぶ時である（<sup>17</sup>）。

このように既成仏教では救済されないという捉え方が浸透し、それに替わり得る世界が模索されていったと考えることも出来よう。それを促したのは、西田無学、久保角太郎、小谷喜美などの生活遍歴から窺えるように、地方農村から都市に移動し、郷里の共同体から離れ、そこで苦難に対応し得る生活世界の構築を求めた一つの帰結であるといえよう。それは初期の靈友会信者にも全てではないが妥当するものである。

新たな救済のための世界観提示と、それを具現するための装置が備わることによって宗教運動としての展開が可能であろう。それは既成仏教との対抗関係のなかで構築されていったものである。



### 三 霊友会における救済観とその実現方法

霊友会の世界観、救済観などについては以前論及したので、ここでは要約にとどめる。<sup>18)</sup>

#### (1) 世界観

現実世界は悪世、五濁の悪世などと捉える。その起因は人間利己主義に求める。

#### (2) 人間観

人間は利己主義的存在であり、それは先祖、親などからの「悪業の因縁」をも引き継ぎ、背負い込む存在であると捉える。

#### (3) 先祖観

先祖は悪業、悪因縁のために成仏できなく、霊界で苦しんでいる。それを子孫に知らせるために、子孫は苦難に陥っているという苦難の神義論を組み立てている。そこでの先祖は夫方、妻方、母方など夫婦双方への広がりをもつ。それを象徴するものとして「総戒名」を個々の信者の家庭で祭祀する。それは「諦生院法道慈善施先祖〇〇家（左側夫方）〇〇家（右側妻方）徳起菩提心」と記載され、「過去帳」の最初に書きこまれる。霊友会においてはこの意味を現在以下のように説明している。

伝統仏教の場合、先祖の供養という「家」の先祖がその対象であるが、霊友会では自分の生命の根源すなわち父方・母方双方の先祖がその対象となる。「総戒名」は自分、あるいは自分の配偶者につながる生命の根源であるところのあらゆる先祖を象徴的にまとめたものであって、久保恩師の創出と考えられる。<sup>19)</sup>

「総戒名」とともに先祖供養にとつて重要なものは「過去帳」である。「過去帳」に夫方、妻方、母方などの六親眷属、それ以上の親類縁者の故人をできるだけ多く探し、それぞれに教団独自の「生院徳」の戒名を付与し、供養することによつて、先祖は成仏すると説明している。それと共に、畜類、土地、神・仏など無限に拡大するものである。ということは家の先祖に限定されなく、個人がそうした因縁の継承を無限に背負い込む存在として位置付けられているといえる。

こうした先祖供養を柱にした救済観を実現するために、信者自らの厳しい信仰生活が求められている。それは霊友会の存立根拠として提示されているものである。

霊界とは、考えて出るものではありません。それを知るには、説明を聞くより、第一に自分自身が実践すべきであります。

宗教は、理屈や言葉ではない。<sup>(20)</sup>

こうした強烈な体験主義に基づく自信は、霊友会系諸教団に窺えるものである。既成仏教において救済の客体と位置付けられていた信徒から、自らを救済の主体へと転換することによつて、可能なものとなった。それは在家主義を貫くことによつて、自らが信仰主体としての位置を確立することと表裏の關係になる。一九三八年に妙智會の開祖宮本ミツ（一九〇〇—一九八四）の夫宮本孝平（一八九一—一九四五 一九三六年に第七支部長になっている）は以下のよう述べている。

法華經を持つ者と雖も口のみ一天四海皆帰妙法を唱へ其の心なく其の行ひなき者は皆凡師悪師なり。故に佛の大慈悲も何等要をなさず、故に佛法信仰を仰ぐもの又少し。此状態の秋（とき）に当り我等在家佛法上善師

として恩師久保先生在るのみと深く信ずる処也。<sup>(21)</sup>

西田無字も在家主義の教えを説き、久保角太郎が西田の教えに接した増子正學（二八八五—一九七八）も在家法華經運動を展開していた。その流れとして在家主義は継承された。出家主義を否定し、在家主義を標榜することは、信者自らが信仰主体であることを選ぶことである。それは一つには自らの自己認識と、その克服・超克枠組を形成することである。また一つには信仰集団に担い手としての手立てを確立することである。

前者は世界観、人間観、先祖観の項で述べたように、悪世の世の根源は人間の利己主義に起因し、それは先祖からの因縁として継承され、その救済方法として独自の先祖供養を提示しているものである。

霊友会の小谷喜美は夫安吉の病を契機に、久保角太郎の信仰を受けいれ、一九二七年頃より本格的な修行生活を営むようになる。その様子は『私の修行生活三十五年』に描かれている。

三浦海岸で海水を一週間かぶる水行、百日行で「荒川の岸で水をかぶって夜明けの明星に祈願しました」、三週間の断食修行、五日間そば粉を一日一合だけで、塩けのものはなにもとらない修行、無縁仏に戒名をつけること、写経など厳しい修行の様子が描かれている。その結果身体の浄化経験をしている。

或時に主人がおりません時に私が一人で水をかぶって修行をしておりますと、非常に身体の変化がありました。た。（中略）私はこんなに分の体から血が出てしまったのでは死んでしまうのではないかと思ひまして、お医者さんに診察していただくと思ひましたが、なかなか起き上がることが出来ません。私はお題目を唱えて休んでおりました。そこへ久保先生や主人が帰って来まして、強情な女が返事も出来なければ、口もきけないというのは不思議だということで、お医者さん呼んで診察していただいたが如何処も悪くない、（中略）このような

診断でお薬を三日分程いただいで休んでおりました。夢の中でお前はこういう因縁を持って、此の国に出て来たんだから、いろいろつらい修行があるけれども、きつと最後には極楽浄土の良い処へ行くことが出来る。辛抱してどこまでも南無妙法蓮華經のお数珠を持って、南無妙法蓮華經のお嚢をかけて、修行して行くのが良いということは何回も教えられました。一週間程休んでおきますと、だんだんおかゆも食べてみよう、お水も飲んでみようという気分になりました、体の変化も一週間の中にきれいな体になって又起き上がることが出来ました。<sup>(22)</sup>

「きれいな体になって」と表現しているように、厳しい修行が心身の転換をもたらしていったと認識している。こうした厳しい修行は当時の信者たちにも課せられていた。それは妙智會の開祖宮本ミツ『妙智への道』などにも描かれている。<sup>(23)</sup>

このような厳しい修行体験は信仰の「正しさ」を確信させるものとなっていったと考えられる。

自分の心の中に佛心があると同じように、祖先の靈にも佛心が残っているから、自分と共に祖先の佛心を念じ護り、成佛を祈念する……つまり、祖先の成佛は自分の成佛となる。いゝかえれば、先祖供養とは祖先の靈の佛心を呼び起し、自分と共に成佛することを祈願することなのだ。しかも、今までのように、祖先の靈を寺の坊主に任しておくのでは他人任せであって、自分の祖先は自分で供養しなければならぬ。<sup>(24)</sup>

こうした修行は更なる宗教実践へと導くものとなる。そして、在家主義で信仰者としては知識人も庶民も全ての人は平等であるという平等思想に支えられ、信仰実践による競争原理が導入される。それは導いた人数によって教団内での指導的ステータスの上昇する原理である。早くから法座主、支部長制が敷かれていく。また、靈的ステー

タスとして戒名を付与する力がある資格者に与えられる「法名」などが挙げられる。<sup>(25)</sup>

在家主義を標榜し、生活者である信者自らが宗教運動の主体として担えるためには、それを可能にする装置が必要である。この典型が霊友会の場合、「青経巻」である。

法華経（ママ）は、お釈迦さまのお説になられた教えて、それに、開の『無量義経』と、結の『佛説観普賢菩薩行法経』がある。長い長いお経でございまして、私が入会した当時には、その開と結が朝夕のおつとめでございませぬ。朝に開をあげると、さらさらと読めないで、つかえるもんですから、二時間ぐらいかかってしまうんです。そして、結が夜のつとめというところでやっておりますと、間に『提婆達多品』をあげると言われる。

私は学校行ってませんから、あんまり字が読めなから、読むことは読むんだけどつかえてしまう。こつちのほうを讀んでるうちに、こつちが間違ってきたと。こうゆうようなわけで、私が一所懸命念願しておりますと、在家信仰だから、三十分で朝夕のおつとめができなかつたら駄目だと言われて、この時代に必要なくところだけを一部経から抜いて青いお経巻『朝夕のおつとめ』を作らせていただいた。<sup>(26)</sup>

これは一九三〇年のことである。日常的宗教実践を可能にしたといえる。すなわち世俗生活と適合できる方策が編み出されたといえる。

さらに信仰主体としての自己の存在性を絶えず確認、強化するものとして自らが布教主体と位置付けられる「導き」実践が挙げられる。小谷喜美は霊友会の宗教実践を本格的に取り組んでいった昭和初期より荒川流域の貧困層への布教を始めている。<sup>(27)</sup> その後も東京市中を下駄もはかないで、布教に邁進していったことが信仰遍歴を回想している『私の修行生活三十五年』に描かれている。それ以外にも信者も体験談を述べる「野外説法」、講演会も頻繁

に開いている。島蘭進は昭和初期の霊友会の特質を実行重視、各自が先祖供養実践を営むという自助の思想、近代的知にたいしての反権威主義などに基づく「体験主義」としてまとめている。<sup>(28)</sup>それは都市へ移動した孤立的大衆が自己確立を促すものとなったという指摘は妥当なものであろう。

その体験主義の宗教的実践として中心的位置を占めているのは「導き」である。この「導き」の意義付けを、教勢の伸長としてではなく、「因縁」を背負う自己の存在性を自覚する修行と位置付けることにより、その正統化がなされている。例えば昭和二、三年頃小谷喜美は自身の修行について次のように回想している。

会員の方をお導きに行かせていたゞくの、何時も久保先生から小谷の家内（筆者註 小谷喜美）は一番因縁が深いんだから、主人（筆者註 小谷安吉）よりも家内が行けばいゝんだ、主人は下駄を履いて歩いて、お前は若いんだから跣で歩けばいゝんだと言われました。私は当時何里の道、一日に三里や四里の道は歩かないことがございませぬ。<sup>(29)</sup>

ここに窺えるように修行は自己の業障、先祖からの「因縁」を自覚する手段と位置付けている。これは霊友会系教団にも引き継がれていく。<sup>(30)</sup>

「導き」から得た体験が自己にとって意味ある体験として内面化されるためには、他者からの承認と他者にも共有されうるものとなる必要があるであろう。霊友会の場合「説法会」、「法座」などの機会を利用して体験談を披瀝する方法が採られていた。霊友会が組織的活動を営む以前には久保角太郎・兄安吉などによって日比谷公園などで説法会を開いていた。<sup>(31)</sup>その後もパンフレットを配り、新宿などで説法会を開いている。その説法に小谷喜美も参加していた。

会員の増加に伴い霊友会の仏壇の安置されている場所・法座での信者同士の集まりが持たれるようになる。その初期の姿は久保角太郎、小谷喜美の指導であつたと思われる。<sup>(32)</sup>

久保角太郎、小谷喜美による個別的指導という様式から、会員の増加に伴い教団組織単位として支部組織が形成されていき、支部でも布教教化のために法座での集まりが持たれていったようである。一九三三（昭和八）年頃の様子を一九三〇（昭和五）年に入会した草田伊三郎は以下のように回想している。

会の組織にしても、理事長が久保角太郎先生、初代会長は小谷喜美先生と決められ、その下に支部が結成されたが、何しろ本部が小谷先生の私宅だから、会員一同に会することができない。それで本部からの指導が徹底されないことが起きてくる。そうしたことがないように、会員指導は、各支部の法座で徹底して行うことになった。もともと在家信仰であり、それぞれの家業を大切にできるように教えて戴いていたから、法座は夜の七時ごろから行われるのが普通だった。そこへ、久保先生、小谷先生がおいでになって、親しく指導してください。各法座とも競争するような形で、法座に会員を集め、両御師をお迎えした。お二人ともお休みになる時間もないだろうと思うほど、各法座を回ってご指導をなさったが寸暇もないことを心からお喜びのようだった。

当時の法座というのは、まず、お経を誦誦し、それから体験談を会員たちが話し、責任者が挨拶して、最後に久保先生、小谷先生のお話を拝聴するのが、一般的なものだった。<sup>(33)</sup>

ここには法座の様子が穏やかに描かれているが、それは修行の場として位置付けられていた。一九三四（昭和九）年に霊友会に入会した宮本ミツは四谷支部に最初に行った時の様子を驚きを持って描いている。

題目と拍子木のほかに一切音の無い佛立講とちがい、こゝには生の言葉がはげしく飛び交つていた。題目三

味の静けさはなく、喧嘩ごしの論議があつた。説くものも聞くものも焼けるような熱が通つており、よそ目には全く異常な集會でもあつた。それに、病災も払うためにこめられた熱烈な祈願から発する「えいッ、えいッ」という「究呪」の気合が、一そう異常な雰囲気をつかめる。——とんでもないところにきたわい——と、みつが驚いたのも無理はない。<sup>(34)</sup>

ここには法座が布教上の組織単位としての性格と、宗教的教化実践の単位としての性格をもつていたといえる。特に後者の意味が信仰覚醒と共苦体験を醸成するために大きな役割を果たしたといえよう。こうした特質は靈友会系教団である立正佼成会、妙智會などにも受け継がれている。

### あとがき

新宗教運動としての靈友会の特質を、既成仏教との係わる側面から挙げると以下のように纏めることが出来る。靈友会の特質は在家主義を標榜し、聖者と俗人という隔絶を取り払い、全ての者に救済力を獲得することができるという開かれた宗教運動である。それは僧侶に救済力が失われているという認識のもとで運動が展開されていった。僧侶への評価が「金次第で法要がなされる」などと認知しているように、そこに聖者・超世俗者としての宗教的力を失い、僧侶は世俗の一つの職業人であるという認識に起因しているのではないであろうか。明治維新政府は僧侶を身分としてではなく、職分として位置付けた。<sup>(35)</sup>それは超俗身分としての僧侶の特権の喪失を意味する。俗人が自ら戒名を付与し、救済力を持ちうるという思想は、超俗身分としての僧侶のみがそれをなしうるという垣根が取り払われることによつて成立しうるものである。そして職分としての僧侶の救済力に疑義が生じた時には、新



たな方策の模索が試みられるであろう。その一つの応答として西田無学の宗教運動として展開され、久保角太郎へと引き継がれ、霊友会宗教運動として結実していった。

その運動が実現するためには在家主義に基づく救済観の提示と、それを具現化するための方策の構築が必要である。日常的宗教実践を可能にする装置（霊友会様式の仏壇と、そこでの「総戒名」、経典としての「青経巻」の作成など）とともに、平等主義に基づく布教、信仰教化・深化への道筋の確立である。それは真宗教団の「オザ（御座）」、日本キリスト教会における「家庭集会」などにみられる家の枠組に規定されていたものから、参加者個々人の赤裸々な信仰告白、懺悔による信仰深化を重要な柱として営まれていた法座の存在である。<sup>(36)</sup>そこで相互に厳しい修行が営まれた。これこそ新たな信仰共同体の基盤を築きあげてきたと云ってよいであろう。

註

- (1) 柳田國男『先祖の話』筑摩書房、一九四六年。有賀喜左衛門『一つの日本文化論——柳田國男に関連して』未来社、一九七六年。池上良正『民間巫者信仰の研究——宗教学の視点から』未来社、一九九九年。
- (2) 佐々木宏幹『へほとけ』と力』吉川弘文館、二〇〇二年、一〇四頁。
- (3) 梅津礼司「久保角太郎の信仰遍歴に関する三つの問題」（立正佼成会『中央学術研究所紀要』十一号、一九八二年）、一〇九—一四〇頁。森岡清美『家の変貌と先祖の祭』日本基督教団出版局、一九八四年。
- (4) 由木義文『西田無学研究ノート』山喜房仏書林、一九八三年。
- (5) 前掲(4)『西田無学研究ノート』、一七一—二三頁。
- (6) 川添崇「既成仏教改革運動の意味するところ——光明会を中心にして」（孝本貞編『論集日本仏教史』大正・昭和時代）雄山閣、一九八八年）、五三—七四頁。藤井健志「大日本仏教済世軍の性格」（同上『論集日本仏教史』大正・昭和時代）、七五—一〇六頁。

- (7) 西山茂「新宗教の展開 時代ごとの特徴」(井上順孝他編『新宗教事典』弘文堂、一九九〇年、二八一―二九頁。
- (8) 戸坂潤『戸坂潤全集』第四卷、勁草書房、一九六六年、四二八―四二九頁。
- (9) 大内力編『日本の歴史』二四卷、中央公論社、一九六七年、四三二―四三四頁。
- (10) 霊友会史資料編纂委員会編『霊友会史資料』一―三巻、霊友会、一九八八年、二二四―一七七頁、一七九―二三四頁。
- (11) 前掲(10)『霊友会史資料』一―三巻、一四〇頁。
- (12) 前掲(10)『霊友会史資料』一―三巻、一四四頁。
- (13) 草田伊三郎『根性を直せ』佛乃世界社、一九七四年、三四―三五頁。
- (14) 前掲(13)『根性を直せ』、六三―六四頁。
- (15) 久保継成編『小谷喜美抄 天の音楽』佛乃世界社、一九七二年、四四―四五頁。
- (16) 前掲(15)『小谷喜美抄 天の音楽』、一一頁。
- (17) 前掲(15)『小谷喜美抄 天の音楽』、一二頁。
- (18) 孝本貢『現代日本における先祖祭祀』御茶の水書房、二〇〇一年。
- (19) 前掲(10)『霊友会史資料』一―三巻、四七〇頁。
- (20) 前掲(15)『小谷喜美抄 天の音楽』、一一―一二頁。
- (21) 宮本武保『宮本孝平 遺珠と回想』妙智會、一九五七年、一八一―一九頁。
- (22) 小谷喜美『私の修行生活三十五年』霊友会教団、一九五八年、三五―三六頁。
- (23) 信仰の光社編『妙智への道』信仰の光社、一九五二年、七四―一八二頁。
- (24) 前掲(23)『妙智への道』、九二頁。
- (25) 前掲(23)『妙智への道』、一一〇頁。
- (26) 前掲(15)『小谷喜美抄 天の音楽』、一一九頁。
- (27) 前掲(22)『私の修行生活三十五年』、二五―二六頁。
- (28) 島蘭進『新宗教の体験主義——初期霊友会の場合』(村上重良編『大系…仏教と日本人10 民衆と社会』春秋社、一九八八年、二七七―三二六頁。
- (29) 前掲(22)『私の修行生活三十五年』、四七頁。
- (30) 立正佼成会では以下のようにその意義を述べている。

お導きをなさいとと言われるのも、これは会員の数をふやすためのものではなく、お導きによって私共の心や姿を教え示して下さるのであります。肺病であった人は肺病の人を多く導くように、(中略)お導きをして、悩んでいる姿、考えている気持、迷っている姿を見ると、始めて自分自身の姿を鏡にうつし出された如くありありと見ることが出来るのであります。お導きすることによって色々な体験を得ると共に自分の姿をかえりみて把握することができるのであります。(法話 眞の反省 六月十五日日本部御命日会長先生御訓話より)『交成』第三巻七号、一九五二年七月、一一頁)

妙智會では以下のように説明している。

導くということは、自分自身のためだということですよ。一人導けば一人成仏するというおしえなんですから、五〇人も導いてごらん。どんな重病人でもペロンとなおっちゃうから。五〇人も、アップ、アップ苦しんでいる先祖が楽になるんだから、それで病気がなおるといことです。(『心の良薬』編纂委員会編『心の良薬』妙智會奉賛会、一九七〇年、一〇頁)

(31) 前掲(22)『私の修行生活三十五年』、一九頁。

(32) (昭和三年頃)究呪の修行を朝六時半頃から一時間と二十分位、西とか東とか、小さな家ですけれど二人で修行させられるのでございます。それを毎日記に書いたり、法論を何もわからなくとも自分達がお経を修行させて戴いて、それを書き出して修行させられます。心ある会員の方々が五人でも十人でもみえて、今日私(筆者註 小谷喜美)が先生になると次の日には小谷(筆者註 小谷喜美の夫安吉)が先生になる。信者の方々にお話をしたり、又信者の方々から質問を受けたりして、久保先生から批判をして戴いたりしたような修行もやっただでございます。(『私の修行生活三十五年』、五二頁)

(33) 前掲(13)『根性を直せ』、八三―八四頁。

(34) 前掲(23)『妙智への道』、八二頁。

(35) 森岡清美「身分から職分へ―明治維新期の法制改革にみる僧尼の世俗化」(竹中信常博士頌寿記念論文集刊行委員会編『宗教文化の諸相』山喜房、一九八四年、三七―三八四頁)。

(36) 眞宗のオザ、キリスト教会の家庭集会の分析は以下のものがある。森岡清美「眞宗教団と「家」制度」創文社、一九六二年、一一―一二二頁。大濱徹也「明治キリスト教会史の研究」吉川弘文館、一九七九年、二六三―二九六頁。

## 韓国仏教の〈水子供養〉

——民衆仏教の生命論と仏典理解——

瀧上 恭子

〈論文要旨〉 日本特有の信仰とされてきた水子供養が、一九八〇年代の半ばに韓国に緊急輸入され、「落胎天国」の民衆仏教となった今日、濃厚な憑霊信仰を背景に、中絶児の崇り封じと靈障のケアを手がける水子供養が仏教の枠を超えて拡散している。一方、生命主義を唱える韓国仏教界の指導層は、日本の水子供養を韓国式にアレンジして、仏典の記述をもとに韓国仏教の教義に立脚した民族独自の中絶児供養法を創案し、「胎中生命保護運動」に〈水子供養〉を取り込んでゆくことを目論んでいる。中絶反対のための規範的生命主義を唱える指導層は、自らの生命主義の論拠を仏典に求めるが、墮胎をめぐる仏典の経文からは、生命主義の言説に止まらない、中絶の罪業を背負った信者の信仰生活の抛り所となる民衆仏教の生命論を読み解くことができ。韓国仏教の〈水子供養〉の現地調査研究に基づいて、民衆仏教の生命論を考察し、仏典の生命論の可能性を探ることを本稿の課題とする。

〈キーワード〉 〈水子供養〉、韓国仏教、民衆仏教の生命論、仏典解読の可能性

### 序 韓国に広がる 〈水子供養〉

日本特有の信仰とされてきた水子供養が、一九八〇年代の半ばに、妊娠中絶の激増する韓国の地に渡ってから十数年が経過した今日、〈水子供養〉は仏教の枠を超えて新旧キリスト教や民族宗教系新宗教にまで拡散しており、「落胎（中絶）天国」における最大の民衆宗教と化している。濃厚な憑霊信仰の息づく宗教的土壌にあって、祖先

崇拜を旨とする儒教の伝統が深く根を下ろしている韓国仏教に、水子供養がどのように取り入れられているのであろうか。民間に広がる〈水子供養〉と、韓国仏教に根ざした中絶児供養を模索する仏教界指導層の「胎中生命保護運動」について、現地調査に基づいて考察する。<sup>〔1〕</sup>

## 一 百衆節に蠢く「胎児靈駕」達——祖上靈駕に紛れる〈水子霊〉——

韓国仏教の夏が百衆節とともに始まると、〈水子霊〉のざわめく季節が到来する。毎年旧暦五月の下旬になると、韓国の仏教界は百衆節と呼ばれる盂蘭盆齋の名節に入り、信徒達の父方母方双方の祖上（「チョサン」：祖先）靈駕（「ヨンガ」：韓国仏教で死者を指す）が寺刹に祀られる。百衆節の初日である「入齋」日から旧暦七月十五日の「廻向」日までの四十九日間、全国各地の寺刹では、金剛塔経を張り巡らした靈駕壇に「紙榜」という位牌が祀られ、七日毎に七齋にわたって「百衆節祖上靈駕薦度齋」と銘打った先祖供養のための法会が営まれる。百衆節の間、韓国の仏教徒は祖先達との旧交を温め、連綿と続く祖先に対する敬愛の念を新たにし、祖上靈駕の極楽往生を祈願する。百衆節の最終日の旧暦七月十五日に、七齋にわたった法会を締めくくる「廻向」が執り行われ、靈駕壇もろとも位牌が焼き尽くされると、その年の祖上靈駕達との再会が終了し、韓国仏教の夏は終わりを告げる。

旧来の百衆節は、歴代の祖上靈駕達が一堂に会する再会の宴であった。ところが、一九九〇年代に入った頃からのことであろうか、祖上靈駕達に混ざって、見知らぬ靈駕の姿が見受けられるようになる。それらは、「水子靈駕」、「胎児靈駕」、「胎中水子靈駕」、「落胎靈駕」、「胎児霊」、「胎霊」、「胎児因縁靈駕」、「未生児靈駕」、「胎中未生児」、「胎中靈駕」、「水精靈駕」、「胎中孤魂」、「先胎児哀魂」、等々と様々な名で呼ばれる、この世の光を見ること

なくして母親の胎中で命を絶たれ、あの世の闇へと消されていった「墮胎アギ（嬰兒）霊」、いわば〈水子霊〉である。子孫からの供養を受けるべく霊駕壇にひしめき合う祖上霊駕の位牌に隠れた、恐らくは、同じ母親の胎内で断末魔の苦しみの果てに息絶えたとと思われる名もない〈水子霊〉の生々しい位牌の数々が、「光明真言」の人形の影から目を引く。

一九八〇年代後半より妊娠中絶がにわかが増え始めた韓国は、今日、公にされるだけでも年間百五十万件にのぼる妊娠中絶が行われる「落胎（中絶）天国」となっており、中絶率が六九%と過去二十年間不動の世界一位を記録している。年々深刻化する妊娠中絶に宗教界は警鐘を鳴らし、胎児の生命守護を訴えるべく、長年沈黙を守ってきた仏教界も、最大宗派の大韓佛教曹溪宗を筆頭に中絶反対運動に乗り出している。妊娠中絶は「見えない殺生」であるとして、自らの都合で幼い命を絶つたことに対する懺悔と、中絶された胎児の霊の解冤を呼びかけて、死者を薦度（「チョンド」：死者の靈魂を極楽に送ること）する百衆節の祖上霊駕薦度齋で「胎児霊駕薦度齋」を同時に執り行い、中絶した胎児の霊をも祖先の霊駕と等しく祀るよう教化活動が行われている。身に覚えのある女性佛子達は、〈水子霊〉の位牌とともに、中絶胎児の数を記した「長壽滅罪經」、「般若心經」の写経と「地藏菩薩」の写佛のノートを霊駕壇に供え、百衆節の祖上霊駕薦度齋に紛れて、自らが中絶した、あるいは嫁達の中絶した胎児の〈水子供養〉をまとめて行う。「地藏菩薩」の名号が念誦され、中絶の業障消滅と霊駕の成仏を念ずる「長壽滅罪護諸童子陀羅尼」、「佛頂尊勝陀羅尼」、「懺悔真言」、「解冤決真言」、「地藏菩薩滅定真言」、「解脱呪」の呪誦が響きあう中、旧暦七月十五日の位牌焼却をもって百衆節が終了すると、〈水子霊〉達は跡形もなく寺刹から消え失せてゆき、百衆節の四十九日間は中絶された胎児の霊達が寺刹に蠢く季節となっている。

## 二 〈水子供養〉の韓国導入

今日、韓国の仏教界で、百衆節の祖上靈駕薦度齋の一環として行われている「胎児靈駕薦度齋」は、元々は、一九八〇年代の中盤から後半にかけて、当時から激増し始めた妊娠中絶による霊障への応急策として、日本滞在中に水子供養の風物を見聞きした韓国人僧侶達によって、日本の水子供養の借用から非公式に始められたものを、後に大韓佛教曹溪宗の寺刹で公開的に行うようになった、いわば韓国版〈水子供養〉である。日本とは異なり、周辺の強国から支配されることが多く、人口の減少は民族の弱体化につながるため、人口調節の手段としての嬰兒殺しや間引きの民俗の発達がみられなかった韓国では、妊娠中絶によって葬られてゆく胎児の霊を弔う自前の方法が見当たらず、日本仏教の水子供養が緊急輸入された。当初は漢字語の「水子供養」が韓国式に発音されて「スジャコンニャン」と称されていたが、両国の供養概念の相違により、後に「供養」の部分が「靈駕薦度」という韓国仏教の用語にとって代わられ、中絶胎児を表す強烈な語感の漲る「水子（スジャ）」は、前章で挙げたような様々な名称が併用されたこともあったものの、結局はそのまま留められて、現在では、一般に「水子靈駕薦度」と称されている。日本と同様に、客死、横死、夭折等、この世に恨みを抱いたまま死んだ「因縁靈駕」の怨恨を説く濃厚な憑霊信仰の息づく韓国にあつて、中絶された胎児の祟り封じへの関心は一際強く、中絶後症候群に伴う各種の疾病から精神障害、事業失敗、家庭破壊におよぶ祟りへの不安感に乗じた布教への目論見も絡んで、祟り封じの呪術に富む〈水子供養〉に熱い視線が注がれている。

中絶による霊障への応急策として、最も早かつた所では一九八四年に、曹溪宗の末寺や分院の僧侶達によって韓

国仏教に導入されて以後、妊娠中絶の激増とともに〈水子供養〉は全国の曹溪宗寺院に急速に広がってゆき、一九九三年に全羅南道寶城郡のD寺に韓国初の水子地藏菩薩像が建立されて、『法寶新聞』紙上に同国で初めて「水子供養」の記事が掲載されるにおよんだ。その後、D寺が〈水子供養〉の輸入元となって、日本の水子供養の風物が韓国に広がり、一九九〇年代後半に至って、太古宗、天台宗、曹洞宗、観音宗、法華宗といった他宗派でも〈水子供養〉が行われるようになったのに止まらず、今や、カトリック信者が洗礼名を掲げて水子霊の位牌を寺院に祀ったり、中絶手術を手がけるキリスト教徒の産婦人科医が水子地藏を奉納するまでに、新旧キリスト教の信者達の間にも〈水子供養〉が拡散している。さらに、圓佛教、甌山道といった、大なり小なり仏教の影響を受けた新宗教教団が、中絶された胎児の解冤を銘打った「落胎児薦度」を開始したり、既成仏教教団の枠内で活動する占い師、祈禱師、霊能者等の「巫俗人」の中にも、霊病にはじまる〈水子霊〉の崇りの恐ろしさを説く者が現れるなど、仏教の生命思想教育によって中絶防止を図ろうとする仏教界指導層の思念をよそに、〈水子供養〉は中絶の蔓延する今日の韓国における最大の民衆仏教となっている。

### 三 宗教信者の妊娠中絶

今日、全胎児の七割が中絶され、〈水子供養〉が急速な広がりを見せている韓国は、総人口の五〇・七%が何らかの宗教を信じている多宗教国家であるが(一九九九年文化観光部統計)、信仰を持つていることを表明する宗教人口の大半を占めているのは、出産期にある既婚女性や中高年の主婦達である。<sup>(2)</sup> 統計学的に考えて、信者数が一千三〇万で総人口の二三・二%を占めている仏教の信者をはじめ、<sup>(3)</sup> 宗教信者を自称する女性達の中にも、妊娠中絶に



手を染めている者が少なからず存在するであろうことは想像に難くないが、韓国刑事政策研究院や人口政策関連機関の調査によれば、韓国の三大宗教である仏教、キリスト教、カトリックの信者の中絶率が押しなべて高く、宗教を持たない者よりも、宗教を信じている者の中絶率はるかに高いことが明らかになっている。<sup>(4)</sup> 仏教徒の中絶に関しても、韓国中央僧伽大學の普賢僧侶による中絶実態調査によつてこの点は明確になつていて、菩薩戒を受戒した信者が受戒してしない信者の二倍以上の割合で中絶をしており、仏教への帰依年数が長く菩薩戒を受戒した信者ほど中絶回数が多いという結果が出ている。<sup>(5)</sup> 韓国にあつては、無宗教の者よりも宗教の信者に、その中でも、仏教や新旧キリスト教のような、生命尊重思想を信奉し中絶が罪として厳しく戒められている宗教の信者に中絶が多く、そうした現実を白日の下に曝け出すかのように、〈水子供養〉や中絶された胎児のための「落胎児の墓」の建立が、近年宗教界で盛んに行われている。

不殺生戒を戒律の筆頭に掲げている仏教のみならず、一般に、いかなる中絶であっても、中絶を罪とみない宗教などあるはずもなく、宗教を信じている者は中絶をしないように思われる。だが、韓国では、逆に、宗教を信じている者がより頻繁に中絶に手を染めており、三回以上の中絶をしているいわゆる「反復落胎」の比率にいたつては仏教が最高で、その数値は三二・〇％と、無宗教の者の二二・三％をゆうに上回っている。<sup>(6)</sup> なぜ、宗教を信じるがゆえに、人々が中絶をすることになるのだろうか。信じる者を中絶へと追いやつてゆく宗教とはいかなるものだろうか。韓国の妊娠中絶の典型で、儒教文化に起因する特異なる中絶として知られる「女兒落胎（中絶）」に焦点を当てて、現代韓国の宗教世界における儒教のあり方を考察し、生命と罪をめぐる宗教間の葛藤の結果、儒教ゆえに人々が中絶の罪を重ねてゆくという、韓国宗教の中絶の構図を説明する。

#### 四 儒教化する諸宗教——「男児選好思想」に因る「女兒落胎（中絶）」——

一般に、韓国といえは、父系血統の重視される儒教国であり、儒教精神が社会秩序の根幹をなしていると考えられている。だが、儒教の国という固定観念とは裏腹に、総人口の過半数にのぼる宗教人口は、仏教、キリスト教、カトリックの信者が多数派を占めており、一九九九年の文化観光部の宗教意識調査では、儒教信者を自認する者は総人口の〇・五％に止まっている。<sup>(7)</sup>この点は宗教学者の間で常々問題とされており、儒教を宗教と見るべきか、或いは何をもって儒教と見るべきかは、議論の分かれるところであるが、宗教の違いを問わず祖先に対するこだわりを捨てきれない韓国人の心性を鑑みるならば、宗教統計に表れる儒教信者数自体は極少数であっても、その社会的影響力は絶大なもので、韓国のあらゆる宗教が儒教の影響を免れ得ないとみられる。

韓国の宗教人口の大半が、父系社会の圧迫下で儒教の影響を受けた宗教を信じ、少なからぬ中絶の罪を犯している女性達で占められているが、韓国における妊娠中絶と儒教はいかなる関係にあるのだろうか。この問題を解くことは、韓国の宗教と中絶の問題の核心を理解することであり、今日の韓国において最も深刻な形をとって現れている、儒教国の潜在的な社会問題に対する洞察を深めることでもある。<sup>(8)</sup>

先に、韓国で妊娠中絶が急増し始めたのは一九八〇年代の後半であると述べたが、その理由は、その頃から出生前性別検査技術が発達し、胎児が女兒と判ると中絶する「女兒落胎」が一般化したからである。<sup>(9)</sup>父系血統の重視される韓国では、息子を儲けて「代を継ぐ」ことが至上命令とされており、跡取りの男児を産めずに父系血統を絶やしてしまうことは、祖先に対するこの上ない大罪と考えられている。かつて生まれるまで子供の性別が判らなかつ

た時代は、男児かもしれない子供を中絶することなど到底考えられず、息子が生まれるまで韓国の女性達は何人でも子供を産んでいた。だが、一九六〇年代は六人であった特殊合計出生数が、過去三十年間で一・四人に低下するという急速な少子化が手伝<sup>(10)</sup>って、出生前性鑑別技術が高度に発達を遂げた今日では、かつての韓国とは正反対に、男児を産むまで何度でも中絶することが常識となっており、胎児の遺伝性疾患や障害のような優生学的理由による中絶を除けば、同国の妊娠中絶の七割を占める既婚女性による中絶の相当数が、男児妊娠の失敗による「女兒落胎」で占められていると目されている。

仏教信者をはじめとする韓国の宗教人口の多くは、父系社会において男児出産が熱望されることによる「男児選好思想」の重圧に苦しみ、「女兒落胎」の罪を重ねている中高年既婚女性で占められており、女性信者の救いと教化は宗教界の主要な課題となっている。だが、どの宗教を信じるにせよ、厳格な父系血統社会にあつては、女性は息子を産むことでしかその存在価値が認めてもらえないことには変わりなく、息子の母親にならなければ、自己の死後に族譜に記載されず、祖先として祀ってもらえないので、儒教信者であるか否かに拘わらず、今や息子を残すための「減数手術」を行うような感覚で、一生のうちに何度か「女兒落胎」をすることが女性のライフサイクルに定着している感がある。世間にはびこるこうした生命軽視風潮を批判し、中絶の罪深さを教え諭すのは宗教界の常である。しかしながら、いずれの宗教にあつても、女性信者達の罪の元凶である儒教の「男児選好思想」に対して批判の目が向けられることはほとんどなく、宗教界は中絶の罪悪を説くだけで、中絶からの真の救いの道を示すことができないでいる。言うならば、韓国の宗教はいずれも「女兒落胎」と共犯関係にあり、「男児選好思想」こそが、韓国・朝鮮の不滅の女性信仰なのである。勿論、儒教には儒教の生命尊重思想があり、儒教それ自体は中絶を

肯定するものではないが、既に述べたように、少子化が進行し、胎児性鑑別技術が高度に発達している今日においては、「男児選好思想」をなくしてゆかない限り、韓国の地から中絶をなくすことは不可能かと思われる。仏教は言うにおよばず、胎児も人間生命であり、息子であれ娘であれ、自らの子孫であることに変わりはないと諸宗教は説いている。だが、中絶実態調査の結果をみる限り、熱心な信者を自認する信者であるほど「女児落胎」が多くなっており、中絶を殺人と見る篤実な仏教信仰やキリスト教信仰をもつても「男児選好思想」に打ち勝つことは叶わないのか、韓国では、自身の信仰を窮めることよりも、儒教を克服することの方がはるかに困難なのである。

胎児の生命を滅ぼす中絶とは、神仏に対するこの上ない大罪である。だが、儒教における最も重い罪は、跡取りの息子を儲けることができずに父系血統を絶やしてしまうことである。儒教では、死後（男性だけが）人間は自己の血を受け継いだ息子を通してこの世に生き続け、父系血統を維持することで、代々の祖先に連なる永遠の命を生きていくことができるという死生観が説かれている。仏教やキリスト教とは異なり、儒教とは、人間がいわば死後も父系子孫と共にこの世に留まると説く宗教であり、父系血統を継ぐべき息子をもうけることができず家系を絶やしてしまうことは、自己の誕生につながるすべての祖先の命を絶つ重罪とみなされる。神や仏の存在を認めない儒教が、宗教とは意識されなくとも人々の意識の中に深く根を下ろしていて、不妊症は言うにおよばず、女児ばかり産んで息子が産めず、父系血統を絶やすことが祖先に対する最も重い罪と考えられている韓国にあつて、自身の信仰する宗教と儒教の「罪」のせめぎ合いに悩む中で、息子が産めないという儒教の最大の罪から逃れようとする結果、女性信者は自身の信仰にとつては大罪となる中絶の罪を犯すのである。生きている者よりも死んだ祖先が尊ばれ、神や仏よりも祖先が畏れられる韓国において、神仏に対する大罪が祖先に対する重罪と抵触する時には、人々

は神仏に対して罪を犯す。ことに人間の生命の問題であるが故、妊娠中絶の問題は当該社会の基底にある宗教や死生観と密接に関わってくるが、昨今の韓国において儒教倫理や儒教思想といった儒教のうわずみの部分は衰退して久しくとも、その根底にある父系血統信仰だけは衰えず、近年、生殖技術の発達によってそれがむしろ強まったことで、今日、儒教は「男児選好思想」に一元化しているとみられる。現代の韓国における妊娠中絶とは、信仰する宗教とは関係のない「男児選好思想」による女兒の中絶であり、その根本原因は同国の諸宗教に深く根を下ろしている儒教信仰にあると考えられる。

## 五 韓国仏教界の「胎中生命保護運動」——生命主義と仏典主義——

今日の韓国に蔓延する妊娠中絶の根源は、先述のような儒教信仰にあり、「落胎天国」の特異なる「女兒落胎」は、少子化時代における儒教と胎児性鑑別技術の不幸な出会いに因るものである。僧侶の中には、自身の教理解釈に基づいて、「代を継ぐ」男児の犠牲となつて中絶された女兒のための靈駕薦度を執り行う者もみられる<sup>(1)</sup>。だが、仏教界の指導層は、「女兒落胎」に集約される仏教徒の妊娠中絶の主因が儒教信仰にあると声明することはなく、その原因は、あくまで今日の物質万能社会における生命軽視風潮の蔓延と、胎中生命の尊厳性に対する仏教人の無知にあり、仏教の生命主義が人々に浸透しさえすれば、女兒の選択的中絶を含むあらゆる中絶が根絶されると考えている。

民間では、曹溪宗の末寺や都市部の布教院を介して、中絶後の心理的ケアと落胎児の解冤を手がける「水子供養」が急速に広がっており、僧侶の中には、中絶された胎児靈駕の薦度を重視する立場から、「水子供養」を積極

的に受け入れようとする者もみられる。<sup>(12)</sup> 一方、「韓国仏教の倭色化」を批判する向きが強く、經典權威主義が支配的な韓国の仏教界には、〈水子供養〉が日本から入ったものであることに加えて、〈水子〉が日本の民間信仰に由来するもので仏典には出てこない言葉であることから、〈水子供養〉に対する抵抗感が残存している。だが、妊娠中絶の蔓延する今日、中絶の問題に積極的に関与して衆生の救済に取り組む生活仏教としての日本仏教を評価する立場から、日本の水子供養を取り入れて韓国式にアレンジし、韓国仏教の教義に即した民族独自の「胎児靈駕薦度齋」を考案しようとする動きが仏教界に起こっている。<sup>(13)</sup> 一九九一年の春に、曹溪宗の比丘尼教団と在家信者の手による、「一兒一經解冤薦度」のための「墮胎アギ（嬰兒）靈薦度寫經法會」が開始されて以後、百衆節以外にも、二十一日間、四十九日間、百日間、千日間にわたって胎児靈駕薦度祈禱法会を行う寺院や佛教団体が出現しており、佛教界で今なお問題となっている〈水子〉の名称を韓国仏教に合ったものに変えることに始まる、胎児靈駕薦度のための独自の取り組みが重ねられている。こうした先駆的な寺院や佛教団体による韓国仏教の中絶児供養は、仏教の生命思想教育を通した「胎中生命保護運動」の中に位置づけられ、その具体的な実践方法が仏典に基づいて創案されている。

## 六 仏典にみる墮胎の果報と罪科

韓国には、客死、横死、夭折等によって、この世に恨みを抱いたまま死んだ「因縁靈駕」の祟りを恐れる濃厚な憑霊信仰が息づいており、そうした冤鬼の中でも、この世の光を見ることなく闇に葬られた落胎児の祟りはとりわけ凄まじく、悪業力によって九天を彷徨う中絶胎児の霊が、親や兄弟にとり憑いて怨恨晴らしをすると語られている。

る。こうした憑霊信仰が背景となって、妊娠中絶による霊障が生じると考えられるが、仏教信者の場合、中絶手術の刃に四肢を切り裂かれ、沈黙の絶叫とともにあの世の闇へと消されていった落胎（中絶）児達が、自らを葬った母親の夢の中に手足をもがれた姿で現れ、一体何の罪障で自分がこんな姿になったのか、こんな姿では成仏できないと母親に訴えるというのが、中絶をした者に共通してみられる霊障となっている。思いもよらぬ悪夢に動揺した落胎児の母親が寺刹に赴くと、仏典に出てくる墮胎の果報を僧侶から読み聞かされることになる。（以下の章では、仏典の記述に倣って「墮胎」、「殺胎」という用語を用いる）

私はこのように聞いた。ある時、仏陀が王舎城にいらした。摩訶目犍連尊者が言った。

「私は、路中で、ある衆生が、全身に皮のない肉塊となって虚空を飛んでゆくのを見た。」

仏陀が比丘達に曰く、「比丘共よ、その衆生は過去世にこの地王舎城で、自らその胎を墮したのだ。その罪によって地獄に堕ちて、既に百千歳の間絶え間ない苦しみを受け、今はその体を得たが、残っている罪によって苦しみ続けるのである。比丘共よ、摩訶目犍連尊者が見たものは真実で、間違いない。そのように心得ていなければならぬ。」

仏陀はこの経を已て説かれ、比丘達は仏陀の御言葉を拝聴して歓喜に浸り崇め奉った。

（典籍番号九九「雜阿含經」卷第十九（五一二）「墮胎經」、『大正新脩大藏經』<sup>(14)</sup>第二卷、一三六頁上・中段）

ある餓鬼が摩訶目犍連尊者のところに来て尋ねた。

「私はこの体を受けて生まれたが、手足がなく、まるで一塊の肉塊のようです。広い野原にいます、虎、狼、狐、豹、鷹、鷲など、あらゆる畜生と大群の鳥がやって来て、争ってついでに生まれ、その苦痛は到底言葉にはで

きません。一体何の罪があつてこんな体に生まれたのでしょうか。」

すると摩訶目犍連尊者は、「汝は過去世に人間に生まれ、汝自身と他人が妊娠した時、悪しき方便を講じて薬を与え、胎がとけて消え失せるようにした故、このような苦しみに苛まれるのである。今、汝は、過去の罪業に対する果報の中で〈花が咲く「華報（敵討ち）」を受けており、〈実を結ぶ「實報」〉は地獄で受けるであろう。」と仰せられた。

（典籍番号七四六「餓鬼報應經」「大正新脩大藏經」第十七卷、五六二頁上段）

「墮胎經」<sup>15</sup>と「餓鬼報應經」は、韓国仏教で墮胎の果報について語られる際に取り上げられる代表的な經典である。漢訳仏典の『大正新脩大藏經』には、墮胎に関する經典が八十七編みられるが、過去世での墮胎の果報によつて、肉団のような体を受けた醜悪な餓鬼に還生し、百千歳にわたつて苦しみ続ける様を説いたものが、この二編の經典と、「雜藏經」、「法苑珠林卷第五十七」の四編に収められている。仏典にあらわれた墮胎の果報を説いて佛子達の驚愕心を覚醒し、仏陀の時代の昔から中絶の果報がいかに恐ろしいものであるかを教え諭すことから、胎中生命尊重教育が始まる。

仏典には、衆生の墮胎の果報のみならず、比丘・比丘尼が懐胎している在家婦人に、墮胎薬を与える、吐下薬や灌鼻薬、灌大小便処薬を飲ませる、眼涙を出し消血薬を与える、呪いをかける、血脈に鍼を打つ、按摩するなどして、あるいは有胎婦人の腹部を熱したり強く揉んだりして、胎児を墮ろそうとするくんだりや、私通した婦人の墮ろした死胎を比丘尼が事後従犯者となつて処分する件、<sup>17</sup>さらには懐妊した比丘女人が自ら手を下して按摩墮胎したり、<sup>18</sup>破戒した沙門尼や比丘尼が妊娠した未墮胎し、その死胎を懸厠に棄てる件等々、<sup>19</sup>僧侶が墮胎に関与する経文が満載されており、原始仏教の時代の墮胎の実態が赤裸々に描かれている。



『大正新脩大藏經』において、僧侶が墮胎に関与する経文は、「五分律」、「摩訶僧祇律」、「四分律」、「十誦律」といった四大広律の經典に収録されており、僧侶が殺胎（墮胎）し不殺生戒を犯した場合の懲罰規定が記されている。「五分律卷第二十八」、「十誦律卷第二」、「十誦律卷第五十八」には、在家婦人の求めに応じて、墮胎薬を与える等の方便を講じ、僧侶が墮胎に手を貸した結果、母人が死んだ場合と胎児が死んだ場合、二人とも死んだ場合、二人とも助かった場合の各々について懲罰が裁定され、その罪が、僧侶資格が剝奪され僧団からの追放処分を被る波羅夷罪（断頭罪）となるか、あるいは、その地域の僧侶全員に謝罪することでゆるされる偷蘭遮（未遂罪）になるかの判断が积尊によつて下されるという内容の經典がでてくる。韓国仏教においては、それらの經典で、当該僧侶に科せられる懲罰が、母人ではなく胎児の生死によつて裁定されていることが仏典解読の論点とされており、胎児の生命を尊重する仏教の生命思想が仏典に示されていると考えられている。<sup>(20)</sup>

仏典で説かれている墮胎の罪業は、墮胎に手をかす僧侶を中絶手術を行う産婦人科医に置き換えれば、現代社会の妊娠中絶の問題にも通じるもので、中絶の当事者だけでなく、中絶を施術した医者にも後生にこのような果報があることが、説法時の經典教育において説かれている。韓国仏教においては、仏典に記されている墮胎の果報が中絶の罪業を示すものとして語られるのが常である。だが見方を変えると、二千五百年前の原始仏教の時代から墮胎が人間社会に蔓延していたという事で、墮胎の歴史がいかに長いかを仏典は物語っているのではなからうか。中絶に対する懲罰は、今日では胎児ではなく母親の生命を基準に定められており、原始仏教当時の僧団と現代社会とは情況が大きく異なっているものの、中絶を殺人とみる仏教の教理とは異なる、胎児を人間とは異質のものとする生命観が今日まで人々の意識を支配してきたことが、仏典にみる墮胎の記述からうかがわれる。

## 七 仏典にみる墮胎の滅罪

胎児が人間とはみなされず、膨大な数の中絶が臆することなく行われている現実にあつて、妊娠中絶の罪業を仏教の教理に即して理解し、仏典に依拠して中絶の罪の懺悔と罪障消滅の方途を見出すことを胎中生命尊重教育の指針と定めている韓国仏教では、墮胎の罪を犯した婦人が懺悔し、罪の許しを得て悟りを開いてゆく物語が説かれた「佛説長壽滅罪護諸童子陀羅尼經」<sup>21</sup>が胎児靈駕薦度の指南書とされている。

一般に「長壽滅罪經」と称されている「佛説長壽滅罪護諸童子陀羅尼經」は、韓国の寺刹における胎児靈駕薦度法会での説法の際に、佛子達がまず最初に読み聞かされる護念經である。この經典は、「長壽滅罪護諸童子陀羅尼經」、または「長壽經」、「長壽滅罪十二因緣佛性經」とも言われており、西暦六七六年に北印度罽賓國の佛陀波利によつて漢訳されたと記録されているが、『大正新脩大藏經』には収録されておらず、『佛說解說大辭典』の疑偽經編に収録されていることから、インドで編纂されたとみるのは無理があると見られている。<sup>22</sup>朝鮮の地での刊記が高麗朝の一二七八年とされている同經の漢訳原典は、『卍續藏經』に収録されているが、現在、漢訳經典にかわつて、「ウリマル長壽滅罪經」という各種の現代口語訳が韓国全土の寺刹に出回つており、胎児靈駕薦度法会において佛子達に読み聞かされている。現地での説法時の録音に照らして、その内容を要約すると、次の通りである。

仏陀が王舎城耆闍崛の山中におかれて、大比丘一二五〇人、大菩薩一万二千人、天竜八部鬼神と人非人と共にいらして説法していた時、文殊師利菩薩が仏陀の所に歩み出て、一切衆生が惡業によつて断命報を受けていることを言上し、長壽滅罪の方法を尋ねた。仏陀は、過去世に無垢清淨の地に佛号普光正見如来がいた時のこ

ととして、話し始めた。

過去世に、ある清信女がいて、名を顛倒女人と言った。ある日、顛倒女人が仏陀の所に参上し、悪業を懺悔して出家することを懇願した。顛倒女人が言うには、昔、孕胎して八ヶ月目に、家法により子を産むことができず、毒薬を飲んで傷胎し殺したということだ。女人は死産で子を産んだが、八ヶ月になっていたその子は既に人の形を具えていたという。その後、ある知者に会い、殺胎すると現世では重病報と断命報を受け、来世では阿鼻地獄に堕ちると聞かされ、恐ろしくなって仏陀を訪ねて来て、仏陀の慈悲で出家を認めてくれるようお願いしたということである。

すると普光正見如来は、殺父罪、殺母罪、殺胎罪、出佛身血罪、破和合僧罪の五逆罪は、懺悔をしても免れ難く無間地獄に堕ちるのは免れない、お前は殺胎したのだから、その報いを受けて然るべきであると断言し、地獄の責苦の恐ろしさを延々と説く。

顛倒女人は、胎を殺した果報がこれほど大変なことで知り、とっさに気絶した。気がついた女人が、泣き叫び、重ねて墮胎の重業を逃れる方途を尋ねると、普光正見如来は顛倒女人に、墮胎した業を気に病んでいる者は、仏陀および僧に至誠を捧げ、三宝に心より懺悔して、これ以上罪を犯すことなく、「長壽滅罪經」を受持、読誦、書写、自書、遣人書し、十二因縁の理知を悟り、六波羅蜜を行じ、菩提心は即ち大乘心という一念で行ずれば、その罪は消滅すると説く。

法を聞いて心が広々と開いた顛倒女人は、ちょうどその時、国の長者が重病にかかってひとの目をふたつ買おうとしていたところに行き当たり、自身の両眼を売ることを規約し、それを経費にして「長壽滅罪經」四十

九巻を書こうとした。このことに感動した帝釈天四十九人が人間に身をやつして「長壽滅罪經」を写写してくれることを約束してくれたので、顛倒女人は自身の骨を削り血を墨汁にして「長壽滅罪經」を写経するようにし、七日間にすべてをやり終えて、これにて一切衆生に流布しようとする大々的に発願した。この写経功德により、顛倒女人は罪のゆるしを得たばかりでなく、最上の天上業まで受け、無生法忍を得たと記録されているが、天上の快樂も永遠ではなく、福が尽きると落ちることを考えて、仏陀の正法門中に涅槃業を求め、阿耨多羅三藐三菩提を得ることを発願したという。

仏陀が仰せられるに、善男善女が一切胎を孕む時や産む時、病にかかった童子がいる時には、「長壽滅罪護諸童子陀羅尼」——「波頭彌波 頭彌提婢 奚尼奚尼 奚彌諸黎 諸羅諸麗 侯羅侯羅 由麗由羅 由麗波羅 波麗聞 制瞋迭 頻迭般逝末迭遲那迦黎蘇波訶」——を七日七夜唱えて、線香を焚き、花を散りばめて写経して供養し、真剣な気持ちで奉じれば、あらゆる重病が治り、前生業障の消滅が叶うということだ。「長壽滅罪護諸童子陀羅尼」の功德が説かれ、そして最後に、過去世の普光正見如来は釈迦牟尼佛の前身で、顛倒女人は文殊菩薩の前身であったと述べられる。

經典の内容の真偽については仏教学者の間で議論があるものの、墮胎が重業であることが仏教の教理に即して説かれるとともに、墮胎の罪を犯してもその罪障を消滅させ、救いを得られる方が示されている。「長壽滅罪經」は、中絶の罪苦を背負った在家女性佛子達の濟度を唱える、韓国仏教の胎児靈駕薦度のテキストとして常用されている。現在、韓国の寺刹での胎児靈駕薦度法会で、中絶の罪を認識させるための十二因縁（人生の苦悩の根元を追求し、その根元を断つことによって、苦悩を滅するための十二の条件——無明（無知）、行、識、名色、六処、触、

受、愛（渴愛）、取（執着）、有（生存）、生、老死——を系列化したもの）の講義や、中絶の罪障消滅の方途として行われている「長壽滅罪經」の写経と「長壽滅罪護諸童子陀羅尼」念誦、および中絶防止教育の一環としてなされる六波羅蜜（大乘仏教において菩薩に課せられた、布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧の六種の実践徳目）の行説に基づく仏教胎教は、いずれもこの「長壽滅罪經」の中の記述に依拠したものである。

韓国仏教では、人々に仏教的な世界観や人生観に基づく正しい信仰をもたせるとともに、通俗的な因果業報や戒律道徳を説きながら、陀羅尼の類の現世利益を説いて、人々に種々の除災招福を叶えさせることが、胎児靈駕薦度の功德であると説かれている。本来なら取り消すことのできない殺生罪業のゆるしが得られるという民衆仏教の普遍的テーマが盛り込まれた「長壽滅罪經」を読誦することによって、罪を懺悔し仏教教理を信順することを眼目とした胎中生命尊重教育が信者達に受け入れられ、中絶の罪が消滅し墮胎児が離苦得樂して成仏するという靈驗談が語られることになるのである。

## 八 韓国仏教の生命主義——業感縁起説にみる胎児の主体性——

かつての日本の民俗文化では、墮胎や間引きのような「子墮ろし」をすることは「お返しする」と言われ、流産ないしは墮胎によって死んだ子供の魂が、じきにこの世に戻って来て同じ親のもとに生まれ変わると信じられていた。日本の水子供養の背景には、中絶した胎児の生まれ変わりを説く再生信仰が息づいており、そうした民間信仰に基づく民俗的靈魂観が輪廻転生思想と結びついて仏教習俗に浸透していったとみられる。

だが、中絶をめぐる歴史的文化的背景の異なる韓国に導入された〈水子供養〉は、その背景にある日本人の民俗

的生命観や靈魂観が払拭され、仏教界の中絶反対運動のための生命主義に読み替えられている。胎児も人間であり、中絶は殺人であるという言説に集約される生命主義を信奉する韓国仏教では、人々が中絶が悪業であることを認識し、「見えない殺生」に対して罪悪感を憶えるよう教化するのに、輪廻転生の主体である「中有」の入胎を人間生命の始まりと捉え、業縁縁起説の教理に立脚して胎児の主体性と独自性を強調する縁起論的生命主義が称揚されている。<sup>(23)</sup>

仏教では、人間の生は一回限りで終わるのではなく、生前の業に応じて六道のどこかで輪廻転生を繰り返すもので、胎児も、自ら背負った業により輪廻する中で経る生の一存在形態とみなされている。人間が輪廻転生するなかで経てゆく存在形態の変化を、仏教は、生有（生まれる刹那の存在）・本有（母胎の中で生を受けてから死ぬまでの間の存在）・死有（死の刹那の存在）・中有（死後來世に再び生まれるまでの存在）という四有説によって説明しており、生命の誕生とは、前世での死亡時に肉体から離散していった「中有」が、受胎の刹那に「本有」に生まれかわることと考えられている。従って、人間の生命は受胎の瞬間から始まっているのであり、胎児も厳然たる人間とみなされる。胎児を人間とみる仏教の生命観は、出生時をもって一歳と数える韓国の数え年の伝統を民族の生命思想の顕現とみる宗教界の主張と結びつけられ、仏教の生命主義が、中絶の蔓延する今日、廃れてしまった韓民族の胎中生命尊重思想の回復に寄与するよう鼓舞されている。

今日、諸科学の発達によって胎児に関する知見が高まり、生命尊重思想が高揚してきたことで、人間の生命は受胎の瞬間から始まるとみる点で諸宗教は大筋で合意に達しているが、受胎の原理については宗教毎に多彩な説明がなされている。仏教の受胎論は、「俱舍論」にてでくる「三事合説」によって説明されており、受胎が成立する

には、「母胎の適期」、「父母の和合」、「中有の現前」の三者が必要であると説かれている。<sup>(24)</sup> 科学的知識を踏まえた現代の生殖観からすると、このことは、母体が受胎期にあつて、父母の性交がその時期に行われ、父母の精血の合体時に「中有」が侵入することと解釈されるが、仏教の業感縁起説の立場からは、五根を具備し、香気を食し、天眼を有し、迅速に虚空中を移動することのできる「中有」が、いつも生まれる所を探して窺つており、<sup>(25)</sup> 前世からの業によって父母となる因縁の結ばれている男女が交合するのを見つけてその場に顕れ母胎に侵入するという、父母と「中有」の三者間の業縁の和合として説明されている。<sup>(26)</sup> 前世業を背負つた輪廻転生の主体である「中有」が自ら父母となる人を探し当て、その性交時に愛欲の念を起こして託胎するとみる仏教の受胎観からは、親が子供を選ぶという現代の一般的生殖観とは違つた、むしろ子供の方が親を選んで母胎に入胎するという子供主体の生殖観がうかがわれる。胎児自身の業力を強調し、その主体性と独自性を認める仏教的胎児観に立脚した受胎論を展開することで、胎中生命に対する畏敬の念が呼び起こされ、仏縁を尊ぶ仏教の生命主義が覚醒されることが、韓国仏教の胎中生命保護運動のねらいとなっている。

## 九 仏典の生命論——人工生殖と生命倫理への視座——

韓国仏教のみならず、中絶に反対する生命主義の立場からは、墮胎の問題を扱つた経典は、悪業に対する果報ないしは戒律違反に対する懲罰として読まれるのが常であろう。だが、墮胎に言及している経文を追つてゆくと、こうした果報とか懲罰という観点からは十分な理解の及ばない、今日の人工生殖時代の生命観や生命倫理に対する鋭い洞察が仏典に秘められているのが見て取れる。今日の人工生殖をめぐつて生起している生命倫理上の難問に対し

て、今から二千五百年前に仏典はどのような立場を示していたのだろうか。墮胎に始まり、生命の始点をめぐる議論と受精卵移植による代理妊娠出産の問題に通じる経典の記述に焦点を当てて、今日の人工生殖に対する仏典理解の可能性を探ってみよう。

今日、中絶をめぐる議論の焦点は、胎児は人間か、人間の生命はいつから始まるのかという点に絞られつつある。この問題に対する仏典の見解は、僧侶に対する「断人命戒」の戒律を定めた波羅夷法において示されており、ここでは、「人体」すなわち人間とは「母胎において最初の識が出現してより、死の時に至るまでの存在」とされている。この見解によれば、胎児の段階であっても識が具われば「人間」であり、胎児と出生してからの個体を含めた人間を殺せば波羅夷罪となる。

このように、胎児を含めて人間を殺すことを禁じ、墮胎を殺人と同様の殺生行為を見る点では仏典の考え方は一貫している。だが、生命主義の言説とは異なり、仏典において、母胎の中にいる「胎児」は既に生まれている「人」と同質の生命とはみなされておらず、「胎児」の概念は「似人（ににん）」、「獼猴」、「人胎」の間を揺れ動いている。当該経典をみると、「五分律」巻第二では、「母胎に入り已りて後、四十九日に至るを名づけて似人となす<sup>(27)</sup>」と説かれており、「人若しくは似人」を殺せば波羅夷罪となることが定められている。「十誦律」巻第二の戒文では、「似人」が「人類」の語に変わっており、同じく「十誦律」巻第五九では「似人」が「獼猴」と同一視されているが、<sup>(29)</sup>要は、受胎して四十九日までの胎児は「似人」、「獼猴」あるいは「人類」とされ、それはまだ「人」とは見なされていないということである。また「根本説一切有部戒經」では、「胎児」は「人胎」という語で語られていて、「人」と言うは、謂わく、母胎において已に六根を具す。所謂る眼耳鼻舌身意なり。人胎とは謂



わく、初めて母胎に入り、但だ三根あり。謂わく身命意なり<sup>(30)</sup>と説かれている。いわば、受胎した後、意根・命根・身根の三根しかない間は「人胎」であり、母胎の中で胎児の六根が揃った段階で「人」となると解釈されているのである。墮胎に反対する生命主義の立場からは、「人」や「胎児」に区別を設けることをせず、いかなる段階にあっても等しく尊重されるべき人間生命とみなす生命観が主唱されるであろうが、仏典の記述からは、「胎児」を人間として一義的に規定することできない、多義的な生命体とみる生命観がうかがわれる。

仏典に出てくる「似人」の経文を意識してのことであろうが、筆者が現地調査を行っている寺刹の住職の中には、受胎後四十九日以内に中絶した子は、仏典ではまだ「人」とはみなされていないから薦度斎をしなくとも構わないと述べる者がいる。仏典という受胎後四十九日は、今日の産科学でいえば妊娠十週に当たり、出生前胎児診断の発達している現在、絨毛検査ならば検査結果によっては九週目で中絶を選択することが可能であることを考えると、こうした見解が出てくるのに十分な現実的背景があるとみられる。

仏典に出てくる墮胎の経文を検討してゆくと、人間生命の始期をめぐる問題とともに、人工生殖の発達に伴って生起してくる生命倫理の問題を予見していたような経文が見出される。次の問答は、今日でいう受精卵移植をめぐる問題を想起させるものである。

「問ふ。一女人あり。迦羅邏（カララ）を棄て、他の女人がそれを還取して用いて後、子を生まんに、何者が是れ母なる。」

「答ふ。先の者、是なり。」

（二四三五「十誦律」卷第五二「大正新脩大藏經」第三卷、三八一頁中段）

「問ふ。餘の母人が墮胎す。餘の女人（その迦羅邏を）取りて飲みて後に児を生み、餘の女人養ふ。何等の母

を殺さば波羅夷を得し、逆罪を得するや。」

「答ふ。墮胎者なり。」

(二四四一)「薩婆多部毘尼摩得勒伽」卷第一「大正新脩大藏經」第三卷、五七〇頁下段

胎児の成長段階を三十八週に分けて詳述している「大寶積經」によれば、「迦羅邏（カララ）」とは受胎直後から七日間のまだ児形にならない凝りを言い、その形状は生酪の如きもので、この時期に身根・命根の二根が得られ、身体の構成要素である四大（地・水・火・風）が成るとされている<sup>(31)</sup>。この二編の経文は、甲の女の「迦羅邏」を乙の女が取つたために児ができて乙女が出産し是れを養つた場合、その子の真の母はどちらであるかを問うたものである。

「迦羅邏」は今日の発生字でいう胚芽ないしは胎芽であろうが、仏典に記された「迦羅邏」にまつわる話は、人工生殖時代の今日における受精卵移植と代理母の問題を彷彿させる。今から二千五百年前の生殖技術のなかった時代のことで、胚芽を棄てるとか還取する、或いは取つて飲むという言い回しは、胚移植を示唆する想像力の産物であろうが、現代の問題に引きつけて考えるならば、卵子提供者の女性と子宮を貸して代理出産した女性のどちらを母親とみなすかということになるかと思われる。それに対して仏典は、卵子を提供した女性が母親であるという結論を下しているわけであるが、代理妊娠出産をめぐる生起する遺伝上の母と産みの母の葛藤という、今日の生殖技術の突きつける最も深刻な生命倫理の問題を、仏典は二千五百年前に省察していたのであろうか。不気味な話ではあるが、翻つて考えると、「迦羅邏」の墮胎というレトリックで語られている第二の経文は、今後生殖の現場で浮上してくると思われる墮胎薬による胎芽段階での「中絶」、およびその中絶胎芽を用いての培養実験の問題を、仏典が暗示していたものと読むことも可能かと思われる。

正解のない問いと言われる生命倫理上の難問に、仏典は更なる問いを発し続けている。

### 結語——妊娠中絶と殺人の限界——

一九八〇年代に、急増する中絶への応急策として韓国仏教に導入された〈水子供養〉は、その背景にある日本人の民俗的生命観への理解を欠いたまま、中絶の蔓延する韓国に急速に広がり今日に至っている。民間信仰に寛容な態度を示す日本仏教は、宗教的な見地からみれば中絶が「殺人」であることは認めながらも、日本の民間信仰に根ざした水子供養に対して理解を示すなかで自らの生命論を練り上げ、生活仏教として人々に受容されてきた。一方、民間信仰に対して否定的で經典主義を標榜する韓国仏教界では、中絶を殺人として罪悪視する中絶反対運動指導層と、現実の世の中にあつて中絶の罪を犯さないでいることが困難で、中絶を必ずしも「殺人」とは感じていない在家佛子の中に、人間生命の認識をめぐる大きな隔たりがみられる。仏教界指導層の説く中絶反対のための規範的生命主義と、中絶の罪苦を背負った在家佛子が信仰生活の拠り所とする民衆仏教の生命論の間で、〈水子供養〉をはさんでの、妊娠中絶と殺人の限界設定をめぐる緊張が続いている。

#### 註

『大正新脩大藏經』は『大正藏』と略記する。經典名の前の数字は典籍番号を表す。尚、頁数は、高楠順次郎編『大正藏』のものを記している。

(1) 淵上恭子「韓国仏教の〈水子供養〉」「平和と宗教」No.16、一九九七年、庭野平和財団、九八一—〇三頁。および「韓国仏教の〈水子供養〉——韓国における仏教信者の妊娠中絶と祖先祭祀」『月刊寺門興隆』二〇〇一年四月号、興山社、七〇—七六頁。

- (2) 韓国の総人口の五〇・七％が宗教人口で、三〇歳以上の女性の六三・四％が宗教を持つている（「宗教類型別宗教人口統計および圖表（一九九五年一月一日、統計庁調査基準）」『韓国の宗教現況』大韓民國文化觀光部宗務室、一九九九年、九一―一一頁）。
- (3) 大韓民國文化觀光部宗務室、前掲書、九頁。
- (4) 一九九四年の調査によると、中絶をした者の六一・四％が宗教信者であった（韓國保健社會研究院『一九九四年全國出生力および家族保健實態調査報告書』）。沈英姬「落胎の實態および意識に関する研究」『九〇―〇八刑事政策研究』一九九一年、韓國刑事政策研究院。
- (5) 十代から六〇代までの女性信者二五五人を対象として、三十一項目からなる質問紙調査を実施したところ、菩薩戒を受戒した信者の四七・五％が中絶経験がある反面、菩薩戒を受戒していない信者の中絶経験率は二二・三％であった。仏教への帰依年数と中絶経験率の関係との関係をみてみると、一年未満の者が一七・五％、二年～五年の者が二四・四％、五年～十年の者が四一・七％、十年以上の者が五二・七％で、仏教への帰依年数が長いほど妊娠中絶をする者が多いという結果になった（普覺「佛敎人の妊娠中絶に対する意識調査研究」『中央僧伽大學論文集』第三号、一九九四年、一八九―一九一頁）。
- (6) 沈英姬、前掲書、一五八―一五九頁。
- (7) 大韓民國文化觀光部宗務室、前掲書、九頁。
- (8) 崔吉城「日本の水子供養と東アジアの男兒選好」『比較民俗學』第十六輯、一九九九年、比較民俗學會、一九五―二一〇頁。
- (9) 既婚女性の中絶率が一九六四年は七％であったのが一九七三年には三〇％、一九八八年には五二％に急上昇し、一九九四年は五三％となった（大韓家族計劃協會「一九九四年ウリナラ（韓國）人口指標」）。既婚女性の中絶率が八〇年代以降急上昇したのに伴って、出生性比（誕生時の女兒の数を一〇〇とした時の男兒の数が一九八〇年の一〇三・九から一九九四年の一・一五・五へと急上昇したのは、胎児性鑑別による女兒の中絶が一般化した故とみられる（「男兒選好による人工流産等問題深刻」『京郷新聞』一九九七年七月一日号）。
- (10) 一九六〇年は六・〇人であった特殊合計出生数が、一九八〇年は二・八人、一九八五年には一・七人、一九九九年には一・四人へと急速に低下していった（保健福祉部『二〇〇〇年保健福祉統計年報』四頁）。
- (11) 慶尙北道にある曹溪宗の地藏祈禱道場Y寺では、「水子靈駕」の全てに男兒の名をつけて薦度している。中絶児の中には勿論男兒もいたであろうが、大半が女兒であるにも拘らず男兒の名をつけるのは、女人のままでと五障三従により成仏できないので、男兒の名をつけ「變成男子」させて成仏させるためだという。このタイプの女兒落胎児薦度法を採っている寺が韓國内に他にも数カ所ある（淵上恭子、二〇〇一年、前掲論文、七六頁）。

(12) 中岡俊哉著「水子霊の秘密」(二見書房、一九八〇年)の翻訳本が一九八五年に刊行され、嶺南地方の寺刹を中心に(水子供養)が韓国に広がっていった(釋妙覺「赤ちゃんや、許しておくれ」カンギョンドガム、一九八五年)。また、韓国の(水子供養)寺の草分けであるD寺の胎児霊薦度の手引書として、玄藏僧侶「還生のための祈禱」松と鶴、一九九九年が刊行されている。

(13) 趙明烈「日本の水子供養を通してみた宗教と生命倫理」『多寶』通巻四号・一九九二年・冬、大韓佛教振興院、四〇―四八頁。陸楨培「佛教の生命尊重運動と胎児薦度」『多寶』通巻四号・一九九二年・冬、大韓佛教振興院、四九―五五頁。

(14) 高橋順次郎編『大正新修大藏經』大正一切經刊行會・大藏出版、一九二四―二六年。新修大藏經編纂委員會『大正新修大藏經』韓國人文科學院、一九九八年七月四日、影印版。

(15) 「墮胎經」という經名自体は存在しておらず、「維阿含經」卷第十九(五一―二)の当該部分が、經典研究者の間でこのように呼ばれている(岩野眞雄編「國譯一切經阿含部一」大東出版社、一九三五年、三五三頁、四一二頁)。

(16) 四大広律を中心に、僧侶が不殺生戒を犯した際の罪状の裁定と、波羅夷罪(断頭罪)、偷蘭遮(未遂罪)、越毘尼罪(過失罪)、波夜提、波逸提(讞悔罪)、突吉羅(過失罪)、波羅市迦、波羅移の懲罰規定が述べられている(平川彰『平川彰著作集第十四卷 二百五十戒の研究I』春秋社、一九九三年、二五五―三四一頁)。

(17) 一四二五「摩訶僧祇律」卷第四〇『大正藏』第二二卷、五四七頁上・中段。一四二八「四分律」卷第四九『大正藏』第二二卷、九二八頁中・下段。一四三五「十誦律」卷第四〇『大正藏』第二三卷、二九二頁下段―二九三頁上段。「十誦律」卷第五七『大正藏』第二三卷、四二六頁上・中段。一四五一「根本律一切有部毘奈耶雜事」卷第三一『大正藏』第二四卷、三五九頁下段―三六〇頁上段。比丘尼が死胎処理に関して引き起こした不祥事が、比丘尼に対する戒律が定められる端緒となるという内容になっている。

(18) 一四六四「鼻奈耶」卷第一『大正藏』第二四卷、八五六頁中段。

(19) 一四二五「摩訶僧祇律」卷第四〇『大正藏』第二二卷、五四七頁中・下段。一四二八「四分律」卷第四九『大正藏』第二二卷、九三〇頁上段。

(20) 韓寶光「佛敎經典にあらわれた落胎問題」『多寶』通巻四号・一九九二年・冬、大韓佛教振興院、三二―三五頁。フランク・テデスコ「佛敎思想を通してみた韓國社會の落胎問題研究」東國大學校大學院佛敎學科博士學位論文、一九九七年、三一―四六頁。

(21) 韓国の『佛說解說大辭典』(鄭承碩編、民族社、一九八九年)によると、韓國仏教で用いられている「佛說長壽滅罪護諸童子

陀羅尼經」の原典は、『卍字續藏經』卷一五〇、七四二頁に収録されている。尚、本稿の執筆に際しては、靖國祈念・前田慧雲編（勵寶國沙門佛陀波利奉詔譯）『佛說長壽滅罪護諸童子陀羅尼經』『大日本續藏經』第一輯第二編乙第二三套四冊、藏經書院、一九一二年十一月、三七一―三七七頁を参照した。

(22) 韓寶光、前掲論文、三六頁。

(23) 白庚壬「佛典の胎兒觀——胎兒發達段階説を中心として」、『韓國佛教學』第十輯、一九八五年、韓國佛教學會、一一三―一三三頁。

(24) 一五四五「阿毘達磨大毘婆沙論」卷第七〇『大正藏』第二七卷、三六三頁上段。

(25) 一五五八「阿毘達磨俱舍論」卷第九『大正藏』第二九卷、四六頁下段。

(26) 一四五一「根本説一切有部毘奈耶雜事」卷第十一『大正藏』第二四卷、二五三頁下段。

(27) 一四二一「五分律」卷第二『大正藏』第二二卷、八頁中段。

(28) 一四三五「十誦律」卷第二『大正藏』第二三卷、八頁中段。

(29) 一四三五「十誦律」卷第五九『大正藏』第二三卷、四三八頁下段。

(30) 一四五四「根本説一切有部戒經」『大正藏』第二四卷、五〇一頁上段。

(31) 三一〇「大寶積經」卷第五「佛為阿難説入處胎會第十三」『大正藏』第十一卷。

# 「生活の宗教」と応用教理学

——日本の葬祭仏教研究とタイの改革派仏教の比較——

矢野 秀武

〈論文要旨〉 本稿では、日本とタイにおける仏教教理の現実生活への応用のあり方についての比較を通し、〈生活の宗教〉としての仏教〉といった用語の意味を明らかにする事を目的としている。まず〈生活の宗教〉としての仏教〉といった用語を具体的に考察するために、佐々木宏幹氏の「生活仏教」論をとりあげ、そこに実践宗教（生活仏教）の実態把握に関わる研究と、それを踏まえた応用教理学的な研究が重なっている事を明らかにする。次いで、タイにおける改革派仏教について紹介し、これが一種の応用教理学的な営みであることを指摘する。そして両者の異同について、当該社会における仏教・教理学・僧侶・仏教研究者の置かれた社会的文脈の相違を踏まえて比較し、両者が異なる領域に仏教教理と現実の生活との矛盾を認識し、異なった形で問題を焦点化している様子を明らかにする。

〈キーワード〉 「生活仏教」論、実践宗教、応用教理学、ブッタタート、改革派仏教

## 一 はじめに

本稿はタイにおける〈生活の宗教〉としての仏教〉を論じるものである。しかし、タイの上座仏教の事例を解説する前に、この「生活の宗教」という聞きなれない用語を扱うための下準備が必要であろう。そこでまず、本特集号の編集者の説明を参照しつつ、この用語に近い術語を用いてきた既存の論者の議論を整理し、そこに二つの異なる論点があることを明らかにする。そして、この二つの論点を踏まえながら、南方上座仏教の一事例としてのタ

イにおける近年の仏教運動およびタイ仏教研究の社会的背景を紹介していきたい。ただし、本稿ではタイ仏教の事例紹介を目的とはしない。筆者が目的とするのは、日本とタイにおける仏教信仰と仏教研究の相互連関のあり方を比較する作業を通じて、〈生活の宗教〉としての仏教〉という用語の意味を筆者なりに掘り下げることにある。

## 二 「生活仏教」論——無自覚な複合（実践宗教の研究）と自覚的な統合（応用教理学）——

〈生活の宗教〉としての仏教〉といった用語はこれまでそれほど多くの論者が使用してきた用語とはいえない。本特集号の編集者が執筆者用に用意して下さった文書に基づくと、この用語は次のような仏教のあり方を意味している。「現実の仏教者の姿を考察したとき、人々は、日常の、時とともに移り変わる、複雑多岐な現実世界を抱えながら、それらを教義や理念という、変わることにない、純一な世界に関係づける努力を重ねており、その努力の限りにおいて仏教者としての生活が保たれて」おり、「そして実際の仏教者において前提とされる教義や理念は、かならずしも経典や論書などに記された達人的 *virtuoso* で高度な理念そのものではなく、そうした理念が希釈され、場合によつては変形されて生まれたさまざまな亜種である場合も少なく」ない。あるいは、「正統的で達人的な仏教」ではなく、仏教の教義や思想が、現実の「生活の場に巻き込まれ、実践に鍛えられ、歴史の中で咀嚼されて」きたものを〈生活の宗教〉としての仏教〉と呼んでいる。しかしこの説明は、かなり多様な現象を含みこむ幅の広さを有しており（おそらく多様な議論を展開できるようにと編集者が配慮されたためであろう）、逆に言えば捉えどころのない説明でもある。

そこで具体的な議論を展開するために、より詳細な形で〈生活の宗教〉としての仏教〉に関連する議論を展開



してきた研究者に着目してみたい。その代表的な研究者として佐々木宏幹氏があげられるだろう。佐々木自身は、必ずしも「生活の宗教」としての仏教」という用語は使用していないが、「生活レベル」における仏教」あるいは「生活仏教」（以下、後者の用語を使用する）などといった似通った用語を使用している。<sup>(1)</sup>また、これらの用語を用いて議論される対象とは、「現に人びとの生活の中に生きている仏教を意味し、具体的には各地の寺院と僧職者、および寺院―僧職者に直接・間接に関わる檀徒・信徒や一般人、さらに場合によってはこうした人びとが仏教（儀礼）との関わりにおいて信奉する種々の民俗宗教職能者をも含むカテゴリーを指すものとする」と述べている。<sup>(2)</sup>つまり、佐々木の研究において注目される「生活仏教」とは、一方の仏教教理と他方の民俗・民衆的な仏教における観念や儀礼などが相互に関係する領域にあると言えよう（ただし、佐々木の議論は仏教系新宗教をとりあげず、伝統仏教にのみ対象を限定している）。

さらにこのような領域に着目した理由は、タイやビルマ（ミャンマー）あるいはスリランカなどの上座仏教の研究において行なわれてきた、教理と民俗・民衆的な仏教実践の複雑な連関についての研究が、これまでの日本の伝統仏教研究においてほとんどなされず、教理・教義体系の研究と民衆・民俗レベルの実状についての研究が分離してきたことにあると佐々木は述べている。<sup>(3)</sup>そして、「理念と現実、教理と人間、縁起と葬祭」の「両者が交錯し、複合し、反発しあう『生きた場面』をこそより注意すべき」<sup>(4)</sup>だとして、「生活仏教」（ないしは生活レベルの仏教）という議論の領域を開拓しようと試みている。

しかし、「生活仏教」が重視される背景はそれだけに留まらない。そもそもこの領域には解きたい問題が潜んでいる。それは、実体性を否定し無我や無常や縁起や空を説く伝統仏教の教理と、靈魂などの実体性を想定した

現世利益をもたらすものとしても理解されている仏教的儀礼および民俗宗教との矛盾である。<sup>(5)</sup> さらにそれは教理仏教研究と民俗宗教研究との相容れなさにまで関わる問題である。佐々木の「生活仏教」論には、そのような矛盾の乗り越えと、教理仏教研究と民俗宗教研究との提携可能性を模索するという課題が根底にあると言えよう。<sup>(7)</sup>

しかもこの矛盾は、実際の儀礼執行者である僧侶達の感じているジレンマ、つまり、宗門大学で学んだ教理学と葬祭儀礼における現場の論理との間にある矛盾へとつながっているのである。たとえば佐々木による日本の「ほとけ」信仰論では、教理に基づく覚者としての「仏」概念と、民俗信仰に基づく死霊・祖霊としての「タマ」や「ホトケ」の概念は、一般の日本人の有している「ほとけ」信仰の中では両立し「タマから仏」に発展的に移行するものとして捉えられるものだと論じられ、この点から、「現代の『とくに青年僧は、頭では仏教の『教義』を考え、足はその教義と結びつかない『葬祭』につけて生活しているという、この頭・脚分断の矛盾した現実に苦悩している』という状況から脱出できるのではあるまいか」と主張している。<sup>(8)</sup>

このように、佐々木の「生活仏教」論は、単に上座仏教の人類学的研究と同様の研究を日本の伝統仏教に応用するといった事だけではなく、近代教理学の知識を有している現場の儀礼執行者や研究者の、知的かつ信仰上の具体的な課題への対応に重きが置かれていると言えよう。そして佐々木はこのような課題に取り組むために、儀礼や活動の実際の場で、教理がどのように理解され使用され、民俗宗教的な要素と折り合いをつけているのかに着目するといった戦略を立てているのである。つまり、「現象の実体性を否定する縁起・空などの教法と、まさにその実体性への信に依拠するアニミズム的観念や儀礼は、特質的には相反的な両極をなすと考えられながら、実際的には実に巧妙なからくりにおいて関係・結合している事実」<sup>(9)</sup>があり、その「巧妙なからくり」に注目しようとしているの

である。

この「巧妙なからくり」の一つとして、佐々木はそれ自体複合的で両義的な性格を有することで、仏教と民俗を媒介する諸因子、あるいは「曖昧な領域」があることを仮説として提示している。<sup>10</sup> 例えば、韓国の在家女性宗教者のポサル（菩薩）のように、一方で輪廻や空の概念を人々に説きながらも、他方でトランスに入って占いを行ない精霊の力をも強調する者が、ここでいう媒介性の因子である。<sup>11</sup> また、修行と祈禱を媒介し神格化された宗教者となっている道了への信仰に基づき、曹洞宗最上寺の僧職者が行なっている修行実践と祈禱儀礼なども事例として述べられている。<sup>12</sup> そのほかには、中国本土の童乩（仏教的な菩薩性と民俗宗教的な守護神性を兼ね備えた観音が憑依する）、<sup>13</sup> あるいは両義的な意味をもつ日本の「ほとけ」観念や、「ほとけ」の行き住む場所の観念（仏国土や浄土に入りながら、墓や位牌にも居る）などが例示されている。<sup>14</sup>

確かにこのような媒介性の因子や曖昧な領域を研究することは、仏教教理と民俗的観念が連関する実状や、僧侶と在家者が集団を形成・運営していく「巧妙なからくり」を明らかにすることに貢献し、新たな研究領域を切り開いていくことになるだろう。しかしこの研究は、「生活仏教」論が根底に抱えている仏教教理と民俗宗教的な宗教観念との矛盾（あるいは教理学と民俗学との乖離）といった問題の解決に結びつくとは筆者には思えない。なぜなら媒介性の因子や曖昧な領域への着目とは、仏教教理と民俗的な宗教観念との矛盾の所在を、矛盾を自覚した当事者から無自覚な当事者に移動させただけであり、矛盾解決を先送りしているように見えるからである。例えば、韓国の在家女性宗教者のポサル（菩薩）は、一体どういった根拠から、空とトランスと精霊信仰を両立させているのだろうか。この点について先述の佐々木の論考は示していない。また最上寺の僧侶達が、道了の特質を教法とど

のような形で矛盾なく捉えているのかという事も明らかにされていない。中国本土の童乩も同様であり、しかもこの場合、「寺側は仏教と民俗宗教との間に一線を引こうとし」、童乩に対して「∴彼らは仏教とは何の関係もない迷信の徒だ」とさえ述べている。<sup>(15)</sup>つまり、「巧妙なからくり」とは、矛盾の所在がその矛盾をあまり自覚していない人々に局所化されているだけなのである。<sup>(16)</sup>

「ほとけ」観念についても同様である。先述のように佐々木によれば、現代日本の一般的な人々にとって「ほとけ」とは「タマから仏へ」と発展的に変容するものである。しかし、やはり、「タマリ精霊」という霊的実体を想定する点で、教理との間に矛盾が生じる。そこでこの矛盾に自覚的な佐々木はいくつか試論を展開し、輪廻する主体であるが霊的実体ではない何かを想定する道元の輪廻説を強調した角田泰隆の議論や、現代人にとつての「ほとけ」とは必ずしもアニミスティックな存在ではなくて「死んでも生きている存在」といったリアリティーにあるのではないかといった見解を述べ、矛盾の解消に挑んでいる。<sup>(18)</sup>

以上の点から、伝統仏教の教理と民俗的な宗教観念の矛盾の解決に挑むという自覚を根底に持った（佐々木による）「生活仏教」論は、実際的な状況における両者の矛盾に無自覚な人びとが創出した「巧妙なからくり」を明らかにするといった「生活仏教」の実態把握（換言すれば、エドモント・リーチの言う「実践宗教」<sup>(19)</sup>）に関する仏教研究と、その実態を踏まえて知的に矛盾を解決するいわば「応用教理学」的な営みとの、二段階構成を成していると言えよう。しかもその応用教理学は、祈禱や葬祭などの現場や一般人の考えを無視した教理の押し付けではなく、現場の実状を生かした教理研究への深まりを求めているように見える。佐々木自身は明言していないが、「生活仏教」論の中心は、現場の「巧妙なからくり」の研究としての実践宗教論ではなく、近代の教理学を学ぶ事によ

って教理と実際の矛盾に気づいた人が、現実・現場を踏まえた教理学的営みを展開することにあると解釈することもできよう。そこにこそ、リーチの「実践宗教」といった概念に寄り添いながらも、あえて自らの研究領域を「生活レベル」における仏教」や「生活仏教」と名づけて「実践宗教」との微妙な相違を匂わせた、佐々木の主眼があるのではないだろうか。

さらに言えば、先述のように本特集号の編集者が意図するように「生活の宗教」としての仏教」というものを、仏教の教義や思想が、現実の「生活の場」に巻き込まれ、実践に鍛えられ、歴史の中で咀嚼されてきたものと規定するならば、佐々木の応用教理学的な営み自体もまた、「生活の宗教」としての仏教」の一つの姿だと捉える事が可能であろう。つまり、「生活の宗教」としての仏教」の中には、伝統仏教の教理と民俗的な宗教観念の矛盾についての無自覚な信仰だけではなく、そのような教理と現実の生活の場（後述のようにそれは必ずしも民俗的な宗教観念とは限らない）との矛盾を自覚した応用教理学的な営みをも含み得ると言えるだろう。

以下、「生活の宗教」としての仏教」についての上記の前提に依拠し、教理(学)と現実の生活の場との矛盾に自覚的になった人々が、どのような点からその矛盾を把握し、さらにそれを乗り越えようと試みているのかという点に着目し、その具体例としてタイにおける昨今の仏教運動を取り上げる。ここでは、仏教教理と民俗的な宗教観念との矛盾への注目はさほど見られないが、これとは異なる形での教理と現実の生活の場との矛盾が注目されている。このように佐々木の「生活仏教」論（実践宗教「生活仏教」の実態把握的研究と応用教理学的な研究）と現代タイにおける仏教運動とその研究は明らかに異なる様相を見せているのだが、それらは教理と現実の矛盾という土台を共有しつつ、依拠する社会的文脈の違いによって異なる姿を呈したものだと考えられる。このような想定に基づい

て双方の立論の異同を明らかにしていきたい。それは、信仰と人文・社会科学にまたがる近代の教理学が置かれた状況を、社会的な背景を踏まえて比較する営みとなるだろう。

### 三 改革派僧侶とその思想潮流——現代タイの社会行動仏教——

佐々木の「生活仏教」論に大きな影響を与えた上座仏教に関する人類学的な諸研究に基づくと、例えば、タイにおける一般的な仏教信仰は、解脱を目指す信仰形体ではなく、来世や現世の幸福となる功德 (pun) を得るために僧侶や寺院に寄進を行なう積徳行 (tam bun) を重視する形体や、僧侶が護呪経典を唱えながら行なう諸儀礼に参加し、仏像型の護符や聖水などを得る事によって守護力に与ろうとする形体、さらには在家宗教家を中心とした精霊信仰の諸儀礼とも連接するものであるといった、概説的な説明が可能であろう。またこのような実状について、布施や寄進などの物質的財と功德や守護力などの精神的な財が交換されることによって、解脱を目指す僧侶と功德や守護力を目指す在家信徒が互いに支えあっているといった説明がなされることもある。<sup>(21)</sup> あるいは、仏教教理だけでなく、精霊や人の靈魂などにまつわる諸観念と儀礼が、農村社会の生活サイクルや社会構造と対応する形で体系化された、一つのまとまった信仰であるといった解釈がなされている。<sup>(22)</sup>

しかしこのような「巧妙なからくり」の具体的な事例については、あえて本稿では取りあげておくことを避けておきたい。というのは、そのような議論はすでに佐々木などによって紹介されているだけでなく、そもそもその事例自体が佐々木の議論の形成に影響を与えたのであり、ここでそのような事例を再度紹介することは、あまり生産的とは言えない。したがって、先述の筆者の想定に基づいて、このような「巧妙なからくり」にある矛盾を自覚した現

代の仏教者達が、どのような思想を生み出し、少数派ではあれどのような活動を展開してきたのかといった事例を紹介していきたい。

### ブッタタート師

現代のタイではいくつかの仏教運動が生じているが、本稿では、近代的な教学思想の展開とも言える、改革派と呼ばれる僧侶達の思想と、その思想の共鳴者達による運動（思想潮流）を紹介する。<sup>(23)</sup> 改革派僧侶とは、<sup>(24)</sup> 神話や守護力への信仰あるいは死後の生まれかわりなどの非合理的な要素を仏典解釈からなるべく排除し、心理主義的かつ科学的見解に即した仏典解釈を重視するタイの僧侶達である。さらに、彼らは、現世における自己鍛錬を重視し、また既存の権威主義的な権力関係に批判的な立場を取ることが多く、そのため具体的な社会問題の解決に積極的に関わる傾向が強い。言わば、タイ版の社会行動仏教 (Socially Engaged Buddhism) と言えよう。

改革派僧侶の代表格といえ、仏教思想家として世界的にも著名になりつつあるブッタタート師 (Phra Phutathat 一九〇六一一九九三年) であろう。ブッタタート師は若い頃から出家し経典学習に興味を持ったが、原典を重視する師の仏典解釈と、教科書として注釈書などを読む既存寺院での学習との間にギャップを感じ、一九三二年頃から独自の活動を展開した僧侶である。

師の思想は単に既存の上座仏教解釈と多少異なる解釈を打ち立てたというのではなく、上座仏教の思想体系全体に渡る新たな解釈を提示したものである。この新たな仏教解釈には批判者も多いが、逆に上座仏教の新たな可能性を切り開いたと評価する者も多い。この思想の中心を極簡単にまとめれば、次の四点が指摘できるだろう。<sup>(25)</sup>

第一の特徴として、世俗的な用語解釈ではなく仏法的な用語解釈に基づいて、経典を理解するべきだという見解

があげられる。<sup>(26)</sup> 例えば、「サンガ」という用語は、世俗的解釈では黄衣を羽織り剃髪した出家者の集団を意味するが、仏法的解釈ではそのような出家者の内面にある徳としての仏法そのものを意味し、仏法僧は本質的に一つのものだと理解される。また、「働く」ということは、世俗的解釈では仕事を意味するが、仏法的解釈では仏法の実践を意味し、一般社会で働くことも戒定慧の実践につながるとされる。<sup>(27)</sup> さらに、「積徳行」(tambum)も、僧や寺院への寄進によって得られる精神の浄化された状態やそれに伴う幸運といったものではなく、自己中心なこだわりを無くして他者のために何かを為す事とされている。<sup>(28)</sup>

第二に、心理主義的・科学的でないしは現世主義的な解釈を強調している点があげられる。例えば、「輪廻転生」とは、世俗的解釈に見られるように死後に再び生まれかわることではなく、仏法的解釈では今ここにおける個人々の心のあり方を示した観念であり、したがって地獄とは今ここでの苦しい心情などを意味することとなる。また、経典そのものについても、ブツダの言葉としての経蔵を中心学び、論蔵など後世の注釈ならびに超自然的な現象を素朴に記述している個所は重視する必要はないと述べてもいる。

第三に、これらの解釈には大乘仏教、特に禅の思想的影響が見られる。<sup>(29)</sup> 空の思想を重視し、「われ、わがもの」(taku-khongku)といった意識へのとらわれから解放されることを説いている。<sup>(30)</sup> またそのような解放の状態が涅槃であると説き、涅槃とは一部の修道者にはのみ関わりのあるものではなく、普通の人が今ここで一瞬であれ得られる状態であり、そのような瞬間の状態が修行によって徐々に常なる完全な状態に移行していくのだと論じている。

第四に仏法社会主義(仏法共同体原理)(thammik sangkhamniyom)といった、仏教倫理に基づき自己中心性



を取り去った政治体制や社会形成を模索している点があげられる。ブタタート師の思想では実体的な靈魂の輪廻転生を説かず、したがって僧侶や寺院に寄進することで良き来世が確保できるという立場を取らないため、救済とは個々人が社会生活において、「われわがもの」へのとらわれを無くする事によって、現世の世俗社会の中で得られるものとなる。つまり、既存の正統的な仏教解釈のように、現在の社会的地位や貧富の格差などの原因を過去世に積んだ功德のあり方(業)に求め、その不平等を現世で変更する事は困難と考えるのではなく、ブタタート師は、そのような解釈とこのイデオロギーに依拠した既存の権力関係に対抗して、苦難の状況は権力者を含め多くの人々の自己中心的な振る舞いに由来するものであり、現代では努力によって変更可能なものだ<sup>(31)</sup>と捉えている。したがって、社会的正義や社会の発展と涅槃に至る事が密接に関わる事柄とされているのである。しかも、師の意味する「仏法」とは、自然全体とその生成に見られる本質的な相互連関を意味しており、単に個々の人間に説かれた教説を意味するものではないので、個々の人間を含めてあらゆるものが相互に関連しあ<sup>(32)</sup>って涅槃に至る道筋が仏法の姿という事になる。つまり、涅槃とは一部の修道専門家のみが到達する対象ではなく、社会性や自然全体との総体的な関わりレベルにあるものと理解されているのである。

### ブタタート思想の共鳴者

以上のような独自の仏教解釈を打ち立てブタタート師は、自身の宗教集団を形成したり、既存のタイ国サンガから離れて活動するといった事は一切行なわなかった。その代わり、多くの書物を出版し、また自分が所属する寺院を訪れてきた者に、説法し修行を施していた。現在でも師の思想的立場に立つ者は少数派であり、タイ国サンガの公式の仏教解釈としては認められていないが、ブタタート師の思想に触れ、これに共鳴した者<sup>(33)</sup>達は様々な領域

で独自の活動を展開し、多様な形で広がる思想潮流を成している。近代主義的な教義解釈と社会問題の解決への積極的な介入行動を伴った改革派仏教は、必ずしもブッタタート思想の直接的な薫陶を受けたものばかりとはいえないが、少なくともブッタタート師の思想に多少なりとも共鳴した者が織り成す緩やかなネットワークは、改革派仏教を広く覆うものだと言えよう。

例えば、ブッタタート師に師事して後に、バンコク近郊のノンタブリー県のスワンケーオ寺の住職となったパヨーム師 (Pira Payom) は、地域社会における諸問題の解決に、ブッタタートの的な仏教解釈をもつて関わり、貧困家庭の子への支援や、麻薬中毒患者の更生、失業者への職業訓練、廃品回収・再利用など多岐に渡るプロジェクトを行なっている<sup>(33)</sup>。また、パヨーム師は、守護力信仰(精霊信仰や僧侶が作成した護符への信仰など)に対して声高に批判を展開している点でも有名である<sup>(34)</sup>。

また、ブッタタート師のもとでは修行していないが、師の思想に基づきさらにそれを独自の形で展開させた「ポータイラック師」(Pira Phothrak) が、仏教団体サンティ・アソーク (Santi Asok 「憂い無き平安」を意味する) を形成している。インテリや都市の下層中間層に信徒の多いこの団体では、厳格な戒律実践と日常生活における仏法実践を強調しており、護符・聖水や儀礼によって得られるその他の守護力への信仰を厳しく批判している。信徒は在家者を含め、菜食や八戒を持する質素な生活を送り、日常生活における勤労を修行として捉えている。また消費社会及びその根幹を支える資本主義の制度には批判的立場をとり、一部の熱心な信徒は地方村落に居住して、有機農法と仏教的な精神修養に重きを置いたコミュニティを形成している。なお、「ポータイラック師」は、守護力信仰への批判だけでなく、既存のタイ国サンガへの批判も激しく行ない、サンガから離れた独自の活動を展開

するようになった。しかし、無資格で僧侶を出家させた件や、悟りを得たと吹聴したといった事から、師は戒律違反を指摘され、一九八九年にはサンガ大長老会議の命により強制還俗の上で起訴され、後に地方裁と高等裁ともに有罪の判決を受けている。現在「ポーティラック師」は、僧籍及び僧名も剝奪されているので黄衣は羽織れないのだが、代わりに白衣をまとうて宗教活動を続けている。

さらには、プッタタート師の思想そのものに立脚しているわけではないが、相互に思想的な影響を与え合い比較的近い立場にいるパンニヤナンタ師 (Phra Phanyananta) やパユットー師 (Phra Payutto 位階名の Phrathann-pidok で知られている) といった僧侶もタイでは著名である。前者は、既存仏教の教義解釈の変革に意欲的で、またかつて独裁的な政治体制下では明確に体制に対して不支持を表明していた。後者は、伝統的な仏教研究の大家であり、これに加えて、教理的知識を人文社会科学などの世俗的学問と関わらせ、現代世界の現状（仏教と消費社会、仏教と人権、女性出家の問題など）の中で再解釈を行なっている。これらの僧侶は、プッタタート師の思想を含め仏教教理を、現実社会の諸問題の解決に役立てようと応用を試みている。

この他に、必ずしも改革派僧侶とは言えない部分もあるが、地方村落を拠点に仏教的な理念に基づいて、地域住民への精神的な指導や経済・福祉事業を行なっている、いわゆる「開発僧」(phra nak phathana) などの中にも、プッタタート師の影響を直接的にあるいは間接的に受けている者がいる。<sup>(36)</sup> 例えば、「働くこと自体が仏法の実践である」というプッタタート師の仏典解釈に基づき、僧侶達が率先して地域村落の問題解決（ギャンブル癖から逃れる事、樹木の伐採、道路作り、外部社会の商業経済から距離を取った米や水牛の共同管理制度の構築など）に関わるという活動を展開している僧侶などが見受けられる。<sup>(37)</sup>

僧侶以外の場合には、大学教員など都市の比較的高学歴でリベラルな思想の持ち主に共鳴者が多いと言える。実際、プッタタート師についての研究を行なっている研究者も少なくない。例えば、マヒドン大学の比較宗教の研究を行なっているタウィーワット・プンタリクウィワット (Tawiwat Puntarikiwat) は、プッタタート師の社会改革思想を高く評価しながらも、その理想主義的な点を改善し<sup>(38)</sup>、複雑化した現代社会の構造的な問題に対処できるものにしようと試みている<sup>(39)</sup>。また、チュラーロンコーン大学で東洋思想を研究しているスワンナー・サターアナーは、プッタタート師の思想の特質を、大乘仏教の普遍的かつ包括的な救済論と類似性を持ちながらも、観音菩薩への信仰やその他の方便によらず飽くまで論理的な説明によつて救済へ到る実践へと導くものだと捉えている。そしてこのような方便によらない論理的かつ普遍的な解釈が、社会的不平等に対する批判や民主化を促進するための仏教的な正当化に寄与するのだと述べている<sup>(40)</sup>。またその延長上にフェミニズム的な観点からの教理解釈を展開し、タイの民衆の間に広く知られた仏教説話を素材にして女性による悟りの可能性を模索してもいる<sup>(41)</sup>。スワンナーは、民衆的な世界観や人間観を考慮してそこから社会改革を進める必要性を主張し、仏教的な社会改革アプローチもその意味で有効であると考えている<sup>(42)</sup>。

研究者以外の在家の共鳴者で、独自の活動を展開している人々としては、「開発僧」と連携して活動を展開しているNGO関係者などがあげられる<sup>(43)</sup>。また、これら改革派僧侶の思想・活動と、研究者とNGOと「開発僧」の思想・活動は、タイ国内だけでなく国外にまで広がる緩やかなネットワークを形成しているといえよう。

#### 四 改革派仏教の展開とタイ社会

以上紹介してきた改革派僧侶とその共鳴者たちのおりなす運動（本稿ではこれらを合わせて改革派仏教と定義しておく）は、既存の民衆仏教とは明らかに一線を画した運動である。むしろ原理主義的な傾向さえ感じさせるものであり、教理と民俗の複合体を解体しているときええよう。その意味でこの一連の運動（あるいは思想潮流）は、実際的な状況における矛盾に無自覚な人びとが創出した、教理と民俗が連関する「巧妙なからくり」（実践宗教あるいは「生活仏教」）を明らかにし、そこから知的に矛盾を解決するといった、佐々木の「生活仏教」論のうち、実践宗教論ではなく応用教理学だけがクローズアップされたものになっている。しかし、そのように偏りがあるのはそれなりの理由がある。その要因は、佐々木の議論が、日本仏教（しかも、仏教系新宗教を除いた伝統仏教）における具体的な問題状況を前提としている点にあると言えよう。タイの事例がこのプロトタイプにきつちり当てはまらないのは、その意味であたりまえの事である。つまり、この二つの立場の相違は、タイの仏教運動が教条的な特質を持つ事によるというよりも、現代の日本とタイにおける仏教文化や制度の違い、ならびに教理的問題の焦点化を巡る社会的文脈の相違による点が大きいと考えられる。

では、現代タイの改革派仏教が関わる問題状況とその社会的背景とはどのようなものであり、この運動を展開する者達はどこに教理解釈のジレンマを感じ、どのようにそれを乗り越えようとしたのだろうか。この点を明らかにするために、日本における伝統仏教の様相とは大きく異なる、現代タイの上座仏教が置かれている社会的文脈を述べておきたい。

現代タイの上座仏教が置かれている特殊な社会的文脈の第一として、タイの上座仏教は、公認宗教制度において認定された公的な組織の一つであり、なおかつその中でも最大の影響力をもった公共性を帯びた宗教であるという点があげられる。憲法上では上座仏教は国教とは規定されていないが、国王は仏教徒であると規定されている。また上座仏教は国民統合イデオロギーとしての機能を持ち、住職以上の官職には国から一定程度の給与のようなものが支給され、学校や役所や私企業において僧侶を招いて供養を行なうことも少なくない。

第二に、タイの僧侶の多くは、人文・社会学的な意味での教理研究に基づいた伝統仏教の教理的知識をもっていないといった点が挙げられる。ほとんどの僧侶は、国家が制定した教法試験に合格することを目指して経典やパーリ語を学んでいる。しかも、経典そのものよりも解説書の学習が中心となっており、人文・社会科学の意味での教理研究の知識を得ているものはほとんどいない。また、上座仏教が拠って立つ三蔵経典自体が、長い年月を経てさまざまな書き手によって蓄積されてきた膨大な書物であり、その内容が完全に隅から隅まで矛盾なく統合されているとは限らない。瞑想実践による神秘的な力についてもその力の存在自体は認めているが、瞑想修行者はこれにとらわれてはいけなといった見解もあれば、場合によっては、教化を目的とした神秘力の行使にまつわる説話なども記されている。しかも、日本の仏教のように、何か特別な経典のみを選別して重視するといったこともなく、三蔵経典全体を拠るべき聖典としている。

第三に、教理学的な研究やその知識は、一部の学僧と在家者知識人によって担われているという点がある。教理学的な知識を得られる場としては、二つの仏教大学があるが、これらの大学は今のところ仏教教学研究を専門に行なう高等教育機関としての役割をほとんど果たしていない。就学者の多くは経済的事情から世俗の学校に通う事

のできない貧困家庭の出身者であり、仏教大学に進学しても世俗科目の学習を重視する傾向があり、学士取得後は還俗してしまう者も多い。また、僧侶としての自覚の高い者たちは、仏教大学による農村開発研修に参加し、教理学研究よりも僧侶としての社会活動に重きを置くようになる。さらに修士課程に進学し仏教学の研究を目指す僧侶でさえ、仏教大学の講師の保守化が災いし、世俗の大学に進学を希望する傾向が強いと言われている。<sup>(46)</sup> しかも、世俗の大学でも仏教学を専攻できる学科は設置されていないので、哲学科や社会学科あるいは政治学科などで、それぞれの研究者や学生が世俗的な学術テーマとの連関の中で仏教研究を行なうと言った状況にある。したがって、極一部の学僧と在家の仏教研究者が教理学的な知識を有している人々であり、一般の僧侶や在家者は彼らの発言に触れなければ教理学的な問いを発する事はあまりないと言えよう。

ただし、現地の研究者が人類学的な研究と仏教の教理的な研究との接点を模索するといった傾向は、それほど多くは見られない。むしろ先述のように仏教教理と社会問題との接点や矛盾に焦点が据えられた、応用的な教理研究がなされている。もともと、教理に関しての解釈上の最終的な権威は、在家者ではなく僧侶にあると考えている者は多いと思われる。

第四に、僧侶が関わる主たる儀礼は、葬祭に偏らず日常の積徳儀礼にあるという事があげられる。信徒はさまざまな折に、寺を訪れ寺院や僧侶に寄進を行なうことよって功德を得、さらにその際に与えられる聖水や護符などを通じて守護力を得る。信徒の救済にとつては、葬式よりも日常の儀礼の方が比較的重要視されているともいえよう。しかも、僧侶が関わる日常的な儀礼は、来世の幸福だけではなく現世の幸福をももたらすとされ、とりわけ現代社会では現世での幸福を祈る事も多くなっている。そのため、僧侶が配布する護符については、商業性の問題と

あいまって、教理的立場と守護力や現世主義的な欲望の位置づけをめぐり、度々議論が盛り上がる事がある。また在家者である仏教研究者は、葬祭などの儀礼を業務として行なう者ではないので、葬祭における教理との矛盾を真摯に感じる事もなく、世俗的な学問のもつ社会的役割との観点から教理の矛盾を捉える傾向がある。これらの点は、葬祭が重視される現代日本の伝統仏教の状況とは大きく異なる点であろう。例えば、タイの改革派仏教運動を踏まえて日本の社会行動仏教を紹介した須田治の書物でさえ、『老病死の寺——現代仏教にみる着取りの風景』といった題名が付けられている。現代日本の伝統仏教では「生」の問題よりも生の終りに直面する「老病死」の問題に対象が焦点化されているのである。<sup>17)</sup>逆に近年のタイでは「生」の問題が一部の仏教者を中心に注目されていると言える。したがって、僧侶達の認識上の疑問も葬祭における教理解釈と民俗的な宗教観念の矛盾よりも、現世での幸福をめぐる功德や業の観念における矛盾が注目されてくる。しかも、タイ社会は日本のように中間層が比較的多い社会とは異なり、貧富の差や社会的不平等がより大きな社会であり、現世での幸福をめぐる功德や業の観念は、このような現実との関わりの中で理解される事も多い。その意味では、タイの改革派仏教的なスタイルを、仏教や仏教的知識人の社会的な位置づけを異にする日本にそのまま移植しても、なかなか根付かないと思われる。

以上述べてきたようにタイの社会的文脈の中では、教理的な矛盾を自覚するのは、一部の学僧・在家の研究者であり、矛盾認知の焦点は精霊信仰などの民俗的な宗教観念よりも、現世での幸福と関わる通常の儀礼や修行の意味ということになる。特に社会変動が生み出す社会的不平等の問題に十分対処できないような功德や業の観念が問題となってくる。もちろん、改革派仏教の活動家の中に、運動の当初は明確な形では教理解釈上の矛盾を感じていなかった者もいるだろう。貧しい暮らしを営む村人からの寄進によって生活している僧侶のあり方に矛盾を感じたこ



とから、村の開発に着手した開発僧などが、その例である。しかし、そのような教理的な矛盾への自覚の薄い新たな実践や解釈は、後に他の改革派僧侶・NGO・研究者・農民などの緩やかなネットワークの中に組み込まれて、ブタタート師の思想潮流と接点を持ち、また人文・社会科学の知見をも若干ながら取り入れて理論的な武装を帯びつつある。さらに仏教自体がタイでは公共的な役割を帯びた宗教であり、そのため教理解釈の焦点は、社会の現実的な問題との接点に向かう傾向があると言えよう。とりわけ教理解釈と貧富の差や人権問題などの社会的不平等との関係において、教理解釈と現実の生活の場との矛盾が自覚され、それを乗り越えていく教理学的ないしは政策提言的な仏教研究が行なわれていると言えよう。このようなタイ社会における仏教の置かれた立場が背景となつて、改革派仏教の潮流が少数派ながらも一定の影響を持ちつつあるのだと言える（ただし、本稿は改革派仏教の思想的な正統性や運動の有効性を保証するものではない、といった点は強調しておきたい。筆者は飽くまでも、教理学的な知の在りようについて社会的文脈を考慮して比較しているに過ぎない）。

## 五 まとめ

改革派仏教の潮流は、タイ社会における上座仏教・僧侶・仏教研究者の位置づけといった特有の文脈の中における仏教的な知のあり方と連関した運動といえる。それは、ブタタート師など一部の僧侶の達人的な思想的営みと彼らの解釈上の権威をばねにし、それを一般の僧侶だけではなく研究者や社会活動家などの在家者が、自分達の活動の場において自身の持つ知識（人文社会科学や農業あるいは社会活動についての知識）を用いて応用し批判し具体化し、現実における生活の問題を改善していく行為となっている。

これを踏まえて、本稿の結論として次の四点を示しておきたい。

第一に、タイの改革派仏教は、仏教教理(学)的な知識と民俗宗教的な観念の矛盾について議論が焦点化することはほとんどないし、民俗的な宗教観念の存在(意義)に注意を払ってもいない。ただし、民俗宗教的な観念が社会的な問題の要因となっていると解釈された場合には、仏教教理的解釈を重視して対応している。それは、公共性を帯びたタイ仏教の社会的な位置づけに影響されている面もあるが、それよりも改革派仏教の共鳴者の多くが、都市の知識人・高学歴の専門職や社会活動家であるといった点が大きく影響していると思われる。彼ら自身の生活領域で仏教教理と民俗的な宗教観念がぶつかりあう事などは、それほど多くないのだろう。<sup>(48)</sup>

第二に、しかしながら、そのかわりに功德や業についての教理と社会問題といった点に、矛盾の認知およびそれを超える応用教理学の営みが焦点化されている。例えば、森林保護のために「木の出家」を行ない、木を神聖化して黄衣を幹に巻き、伐採を断念させようと試みる仏教僧侶の試みも改革派仏教は取り込んでいるが、これは心理主義的解釈や科学的な解釈を重視する改革派仏教から見ると逸脱的なケースに見える。しかし、改革派仏教における議論の中心が、教理と民俗的観念の矛盾そのものよりも、教理解釈と社会的問題の矛盾にあるとするならば、この事例のように仏教僧が自然物への精霊信仰を利用する事を、活動家達が不問に付しているといった事も理解できよう。

第三に、したがってその意味では、これら一連の営みは、佐々木の言う教理と民俗が複合した実践宗教としての「生活仏教」との接点は少ないが、佐々木の応用教理学的な営みとは水準を等しくするものである。つまり、これは現実の生活の場に巻き込まれた教理に基づく「生活の宗教」としての「仏教」の一つの姿だといえよう。そもそも

もタイの場合、実践宗教としての上座仏教に関する人類学的研究は、その大半はこれまで外国の研究者によってなされてきたものだという点を見落としてはならない。確かに佐々木が述べるように、日本仏教についての人類学的な研究は少ないのかもしれないが、独自の知的伝統を持っている仏教に対して、現地の人類学研究者が果敢に乗り込んでいく事が少ないという点では、上座仏教研究も日本の大乘仏教研究も似通った状況にあるのではないだろうか。<sup>50</sup> その意味では、佐々木による日本の伝統仏教についての研究は、先駆的な試みであると言える。

第四に、また、仏教教理と現実生活の間において、どのような事柄が矛盾として認知され、問題として構成されるのかは、当該社会における仏教の特質や仏教研究者の特性や時代背景に大きく影響されると考えられる。つまり、佐々木の「生活仏教」論（実践宗教研究と応用教理学）と改革派仏教運動では議論の焦点化する位置が異なっているのである。それは知的矛盾の対象となる宗教（伝統）の社会的位置づけや、その矛盾を自覚した学識者の社会的位置づけが異なる事と関係するだろう。社会的不平等の顕著なタイ社会の現状、タイ仏教が持つ公共性、死後に関わる儀礼よりも現在に関わる「生」の儀礼に重きが置かれる上座仏教、そして教義解釈の知的営みを行なうタイ人学識者の希少性と偏りが、功德や業についての教理と社会問題といった点に応用教理学的な営みを焦点化させているのだと考えられる。おそらく、「ぼつくり寺」や仏教ホスピスについての議論、あるいは「ほとけ」についての佐々木の周到な議論などに見られるような日本の伝統仏教において注目を集める死や葬祭の問題は、タイの多くの仏教者にとって差し迫った問題ではないのだろう。<sup>51</sup>

もちろん死や死後の世界と関わる民俗宗教的な観念と仏教教理についての矛盾は、知的なタイ仏教僧であれば認知しているであろうが、その矛盾に議論や活動の焦点を合わせて、これを止揚することが必要とされるほど切迫し

た状況を感じる者はあまりいない（例えば、先述の木の出家など）。逆にこの点を上座仏教徒の側から見れば、死に焦点化した日本の伝統仏教を見て、葬式自体が出家式になるという奇妙な事柄をなぜ自明視しているのかと言った疑問や、靈魂の実体性と無我論との矛盾に拘るのに、なぜ日常の説法が実体としての人に向かつて為されている事には気をとめないのかと言った、率直な（いささか素朴すぎる）疑問を抱くかもしれない。しかし、そのような問題は知的には興味深い問いかもしれないが、日本仏教の社会的文脈の中では様々な理由から矛盾として認知されず、あるいは認知されてもそれを止揚することに強い必要性を感じていないのではないだろうか。

以上のように、「生活の宗教」としての仏教には、無自覚な複合（実践宗教）だけではなく、自覚的な統合（応用教理学）という水準もありうる。そして教理（学）と現実生活の間のいかなる矛盾に議論が焦点化するかは、当該社会における（伝統）仏教や教理学、および僧侶や仏教研究者のありかたと密接に結びついていると言える。その点を明らかにするためには、宗教研究（者）とその社会的背景といった事を再帰的に捉えて、研究が焦点化する事柄と焦点化しない事柄との関連を浮き彫りにするための比較研究が必要であろう。

#### 注

- (1) 佐々木宏幹「生活仏教の諸相——宗教人類学的視点から」（『宗教研究』三二七号、日本宗教学会、二〇〇一年）、二五頁。
- (2) 同、二五頁。
- (3) 佐々木宏幹「仏と霊の人類学——仏教文化の深層構造」春秋社、一九九三年、vi—vii頁。
- (4) 同、vi—vii頁。
- (5) 同、vii頁。
- (6) 後に論じるように、本稿では「生活仏教」と「生活仏教」論の水準を区分けし、後者は「生活仏教」（あるいは実践宗教）の

実態把握と応用教理学を含むものと定義する。

- (7) 佐々木、前掲注(1)、二五頁。
- (8) 佐々木宏幹『へほとけと力——日本仏教文化の実像』吉川弘文館、二〇〇二年、九二頁。
- (9) 佐々木、前掲注(3)、vii頁。
- (10) 佐々木、前掲注(1)、四二—四三頁。
- (11) 同、三五頁。
- (12) 同、三八—四〇頁。
- (13) 同、四〇—四二頁。
- (14) 同、三五—三七頁。
- (15) 同、四一頁。
- (16) 筆者は、教理と民俗的な宗教観念の矛盾をしっかりと認識すべきだと主張したいわけではない。そうではなくて、このような矛盾の特質を含め、教理学上の矛盾を自覚した者の営みのあり様に注目する事で、当該社会における宗教伝統の特質の一端を理解する事ができるだろう、ということを考えているのである。
- (17) 佐々木、前掲注(8)、九八—一〇〇頁。
- (18) 同、一〇〇—一〇一頁。
- (19) 実践宗教とは、明確に言語化・文字化され論理的に構成された宗教的専門家の知識としての宗教ではなく、一般人の慣習的行為に見られる実際的な宗教を意味する。Leach, Edmund R., "Introduction," Leach, E. R. (ed.), *Dialectic in Practical Religion* (Cambridge University Press, 1968), pp. 1-6.
- (20) ただし、来世観念の重要性が低下した場合には、功德と守護力の間にある相違が減少していくと考えられる。
- (21) 小野澤正喜「宗教と世界観」(綾部恒雄・永積昭編『もっと知りたい タイ』弘文堂、一九八二年)、一〇五—一一五頁。
- (22) 例えば一九五〇年代の東北タイを調査したスタンレー・タンバイアは、僧侶による仏教儀礼と、民間バラモンによる魂強化の儀礼、シャーマンによる村の守護霊儀礼、モータム祈禱師による悪霊祓いの儀礼が、相互に関連しあって統一的な意味体系をなし、これが村落内の社会構造や互酬関係と連関していると論じている。Tambiah, Stanley J., *Buddhism and the Spirit Cults in Northeast Thailand* (Cambridge University Press, 1970).
- (23) 本稿第三節の以下の議論および第四節は、拙稿「プッタタート比丘と社会参加型仏教の思想潮流——タイにおける思想・研

究・社会活動のネットワーク」『國學院大學 日本文化研究所紀要』八三号、一九九九年、二五五―二八八頁)の内容に加筆修正削除をほどこしたものである。

(24) 主として英字新聞や一部の研究者によって使用されている用語である。

(25) 以下、ブッタタート師についての紹介は、次の文献を参照してゐる。Buddadasa Bhikkhu, Aryananda Bhikkhu tr., *Handbook for Mankind* (The Dhamma Study & Practice Group, 1989). Jackson, Peter A., *Buddhadasa: A Buddhist Thinker for the Modern World* (Siam Society, 1988). 森部「タイの僧侶Buddhadasaのイメージをめぐって——ダンマ理論と実践活動の検討から」(杉本良男編『伝統宗教と知識——南山大学人類学研究叢書VI』一九九一年)二二七―三三四頁。Suwanna Saha-Anan, *Pracheyn Phuthahat Kap Mahayatham, Chulalongkorn Mahawithayalai*, 2536. (スワンナー・サターアナン『ブッタタートの思想と大乘仏法』チュラーロンコーン大学研究普及計画、仏暦二五三六年〔一九九三年〕)。伊藤友美「現代タイ仏教における「ダンマ」の理解と実践——ブッタタート比丘の思想」(『東南アジア——歴史と文化』二六号、東南アジア史学会、一九九七年)二二―三三―三五頁。野津幸治「ブッタタート比丘の思想と生涯」(西川潤・野田真里編『仏教・開発・NGO——タイ開発僧に学ぶ共生の智慧』新評論、二〇〇一年)、八六―一〇七頁。

(26) 前者をヒト語 (phasa khon) 後者を仏法語 (phasa tham) と呼んでゐる。

(27) 野津、前掲論文、一〇〇頁。

(28) Jackson, op. cit., p. 255.

(29) ブッタタート師は、慧能や黄檗希運など唐代の禅僧の書物を、英語版からタイ語版に翻訳している。

(30) 野津、前掲論文、九八―九九頁。

(31) Jackson, op. cit., pp. 233-258.

(32) ブッタタート師の文章は抽象度が高いものが多く、これを教条的に信じるといった人よりも、自分なりに文章を解釈し、批判し、具体化するといった人々が多い。したがってこのような人々は通常の意味における信徒とは言いがたいので、本稿では共鳴者という用語を使用している。

(33) 高橋秀一「パヨーム師と『都市のスワンモーク』」(西川潤・野田真里編『仏教・開発・NGO——タイ開発僧に学ぶ共生の智慧』新評論、二〇〇一年)二二―二八―三三四頁。

(34) *The Nation* "Panel ponders checks on black magic practice," 1996, September 26, p. A2. Thailand. [新聞]

(35) Jackson, Peter A., *Buddhism, Legitimation, and Conflict: The Political Functions of Urban Thai Buddhism* (Singapore,

- Institute of Southeast Asian Studies, 1989), pp. 135-140.
- (36) 開発僧の多様な姿と彼らの活動の有効性の問題。さらに市民社会活動家や研究者による言説の影響についての議論は、以下の論考を参照されたい。櫻井義秀「地域開発に果たす僧侶の役割とその社会的機能——東北タイの開発僧を事例に」(『宗教と社会』第六号、「宗教と社会」学会、二〇〇〇年)、二七一-四六頁。
- (37) 野崎明「社会開発に参画する開発僧」(西川潤・野田真里編『仏教・開発・NGO——タイ開発僧に学ぶ共生の智慧』新評論、二〇〇一年)、一二〇—一四八頁。
- (38) ただし彼の見解もかなり理想主義的なものである。例えば、不殺生戒を軍事費の削減や自然保護をも意味するものとして実践すべきというように、五戒を社会構造レベルにおいて捉え、また煩惱を抑制した必要最低限の生産に依拠する自給的で慈悲に基づく基礎共同体をつくり、そのネットワークに社会活動家や知識人が参加してある程度の市場経済に依拠した国家規模の社会を建設するといった事を述べている。
- (39) Tawiwat Puntarikiwat, "Wiphakniyam Haeng Yaksamai: Pathikiriya Cak Sasana Nai Lok Thi Sam," *Sangkhomsat Paribat*, Pt Thi 18 Chabap Thi 1, Karakdakhom-Tanwakhom, 2539. (タウィーワット・プンタリクウィワット「現代論評の方法——第三世界の宗教の対応」『社会科学評論』第十八巻一号、仏曆二五三九年七月—九月〔一九九六年〕)。
- (40) Suwanna, op. cit., pp. 15-16.
- (41) Suwanna Satha-Anand, *Mudsi: A Female Bodhisattva Denied?*. A paper prepared for the Sixth International Conference on Thai Studies, Chiangmai, Thailand, 1996.
- (42) Chaiwat Satha-Anand and Suwanna Satha-Anand, *Struggling Done and Plastic Lobs: Peacemaking in Thai Society*. A paper prepared for the International Seminar on Peacemaking in Buddhist Contexts, University of Hawaii Institute of Peace and Dae Won Sa Buddhist temple of Hawaii, Hawaii, May 23-28, 1987.
- (43) 例えば、次の論考は著者自身が、仏教的開発を推進するNGOスタッフである。プリーダ・ルアンヴァイシャトーン、ピボット・ウヰンニテイボン、野田真里訳「タイにおける仏教と自然保護」(西川潤・野田真里編『仏教・開発・NGO——タイ開発僧に学ぶ共生の智慧』新評論、二〇〇一年)、二六七—二八四頁。
- (44) 石井米雄「上座部仏教の政治社会学——国教の構造」創文社、一九七五年、一八七—一九四頁。
- (45) タイにはそれぞれ宗派別(二つの宗派が存在する)の仏教大学がある。
- (46) Kong Bannathikan, "Panha Kansuksa Khong Song Thai Nai Pacuban," *Phuthasat Suksa*, Chulalongkorn Maha-

withayalai, Pi Thi 1, Chabap Thi 2, Phrusapakhom-Singhakom 2537. 『仏教学』編集部「現代タイサンガにおける教育問題」『仏教学』チュラーロンコン大学、第一巻第二号、五月―八月、仏暦二五三七年〔一九九四年〕。

(47) 須田治『老病死の寺――現代仏教にみる看取りの風景』川辺書林、二〇〇〇年。

(48) ただし、地方村落の生活改善に取り組む開発僧の場合は、地元住民との関係があるため、何らかの形で民俗宗教と接する事があると思われる（後述の「木の出家」など）。しかしながら、開発僧に関する研究で、そのような地元住民の宗教的世界観を踏まえた厚みのある記述がなされているものは、管見の限りでは見当たらない。興味深いことに、(宗教学人類学者によって民衆仏教や民俗宗教の宝庫のように語られるタイの村落は、開発論をベースにした研究者からは民俗宗教など存在していない社会行動仏教の実験室のように描かれている。

(49) プリーダ、ピボップ、前掲論文。

(50) 佐々木は、日本の人類学者が東アジアや日本の仏教研究に関心を示さない理由の一つとして、「煩惱即菩提、生死即涅槃を掲げる大乘仏教社会にあつては、世間と出世間、仏教と民俗宗教の境界性が曖昧になりがちで、両者の対照性についての分析がすこぶる困難と捉えられていることがあるのではないか」（佐々木、前掲注〔一〕、三三頁）と推測している。ただし、筆者はこの推測には若干疑問を感じる。例えば、仏教と民俗宗教の境界性を曖昧にする要因が大乘仏教独自の教理的特質にあるのなら、佐々木をはじめ教理学を学んだ僧籍保持者達は、なぜ実体性を説かない教理と靈魂の実体性を前提とした儀礼との間でジレンマに陥るのだろうか（佐々木、前掲注〔八〕、六二―一〇三頁）。ただし、この点については、各論者個々人が無我や空について異なる解釈をしているという事も考えられるし、教理学的に解釈の幅があるということもありえよう。

(51) もちろん少数数の例外はある。例えばH I Vウィルス患者の最期を看取るタイの寺など。



## インド仏教の中の民間習俗

佐々木 閑

〔論文要旨〕 インド仏教僧団は、一般社会と密接な連関を保ちながら運営されていた。したがって、その仏教僧団において用いられていた規則集である律蔵には、古代インドの様々な習俗・慣習が記録されている。その情報を抽出し総覧することにより、当時の仏教世界およびそれを取り巻くインド一般社会の状況を具体的な側面からうかがい知ることが可能となる。本稿ではそれらの情報を、(1)国法と仏教、(2)俗信、(3)仏教にかかわる習俗、(4)その他の習俗、という四項目に分類して提示した。これらを総合したところには、出家社会としての独自性を保持しながらも、外部一般社会からの様々な世俗的要請を受け入れ、ある程度は民間習俗を取り入れることで、外界とのバランスを取りながら運営されていた都会宗教としての仏教の姿が浮かび上がってくる。

〔キーワード〕 インド仏教、律、習俗、乞食

### 一 序

古代インド仏教は、シャカムニによる創設以来、一貫して出家主義を基本方針としていた。この場合の出家とは、仏道修行を志す人たちが一切の生産活動を放棄したうえで、サンガと呼ばれる仏教僧団のメンバーとなり、持ちうる限りの時間を使って修行に専心する、そのような行為を指す。出家者は生産活動をすべて放棄しているから、自活することができない。したがってそういった出家者が生きていくためには、食料を一般社会の人たちから

わけてもらうしかない。このような生活方針を乞食こじきと呼ぶ。乞食で生きていく以上、仏教の出家者たちが一般社会の人たちとの縁を切つて、気ままに暮らすことはできなかった。食料を確保するためには、必ず俗世間の近辺に身を置かねばならなかったのである。したがつて仏教という宗教は、少なくともインドおよび周辺国に関する限り、つねに町や村落を基盤として展開していった都市型宗教なのである。

出家者が俗世間と常時接触を保たねばならなかったもうひとつの理由は、性的行為の絶対的禁止にある。仏教は出家者が性的行為をなすことを厳しく禁じており、これに違反した者には出家社会からの永久追放という罰が科せられる<sup>(1)</sup>。したがつて、仏教で出家した者は自分の子孫を残すことができない。そのため、仏教僧団は常に外部の一般社会から後継者を見つけてだしてこなければならぬ。つまり布教による出家の勧誘が必須の業務となるのである。そしてそのため仏教僧団は、勧誘の対象となる一般社会と日頃から密接に接触していなければならぬ。人里離れた幽谷の地で隔絶した修行生活に専念するというわけにはいかないのである。これもまた、仏教が都市型宗教として発展した大きな理由となっている。

以上の理由により、仏教僧団は成立当初から、外部の一般社会と密接な関係を持ち、一般社会に対して積極的に働きかけるという基本姿勢をとっていた。確かに僧団というものは俗世間とは全く異なる価値観に基づいて運営される一種の聖域であったが、その存続はあくまで俗世間との円滑な関係の上のみ成り立つものであつて、俗世間によつて養われる被扶養者の集団でもあつたのである。したがつて、仏教がどれほど高遠な教理を提唱しようが、あるいはどれほど脱俗的な修行を奨励しようが、僧団の目と鼻の先にはつねに俗世間があり、その影響力を避けることはできなかった。その仏教僧団が用いていた法体系である律蔵には、そういった俗世間の習俗、慣習が、断片

的なかたちではあるが多数記録されている。本稿では、それらの情報を律文献全体の中から抽出し、古代インドの仏教世界を取り巻く一般社会がいかなる社会制度、価値観、世界観をもっていたのかを紹介していく。スタイルはきわめて断片的で、体系的理解を求める読者にとっては意に添わぬものとなっているが、手がかりとなる唯一の資料である律蔵がそのようなかたちでしか情報を提供しないのであるからやむを得ない。そういった断片的情報の彼方に幾分なりとも古代インド仏教の息吹を感じていただけなら幸いである。なお本稿では、複数存在する律文献の時代的前後関係を考慮せず、紀元前五世紀から紀元一、二世紀という幅においてインド仏教世界に現れる習俗、慣習を一括するかたちで紹介している。その時代的変遷までも考察しようとするなら、律文献の発展過程を正確に決定しておく必要があるのだが、そこまで現在の研究は進んでいない。したがって、ここで紹介する習俗の記録が、いつ、どこで行われていたものかを狭い範囲で絞り込むことは今のところ不可能なのである。

## 二 国法と仏教

古代インドではアショーカ王で有名なマウルヤ王朝やカニシカ王のクシャーナ朝といった巨大な統一王国が全体を統一した時期もあれば、各地に小王国が割拠した時期もある。しかしいずれにしろ、仏教世界はそういった王国の中で独自の出家世界を形成し、外部社会からの支援を受けるかたちで存続していた。したがって、思想的にどれほど脱俗的であるにしても、仏教僧団が現実<sup>(2)</sup>に活動する現場においては、つねに世俗法の制約を受けており、たとえば出家修行者として特別な法的保護を受けるにしても、それはあくまで世俗法の範囲内での特例というかたちをとっていた。

1 国内の土地や草木で、特定の所有者のないものは、国王の財産と考えられていた。当時のインドには仏教の出家者も含めて多数の修行者が暮らしていたが、彼らの多くはそういった所有者のない土地に住み、そこにはえる草木を自由に使っていた。これは法的に言えば国王が自分の所有地を修行者たちに開放するのであり、その恩恵によって始めて、修行者たちは思い通りの修行生活を実践することができるのである。<sup>(3)</sup>

2 当時、各地に関所が設けられ、通行する者は携帯している物品の価値に応じて関税を取られていた。出家者も例外ではなく、課税対象となる高価な品物を持っている場合には税を取られた。しかし三衣一鉢という普通の身なりでいる限りは自由に通行することができた。<sup>(4)</sup>

3 暦法は国の法律によって決められていた。たとえば律の伝承によればビンピサーラ王統治下のマガダ国では五年に一度閏年を設け、その年は一年を十一ヶ月にしたという。仏教僧団は定期的に集団行事を行う関係で暦法を重視するが、それはこの国暦に従うよう規定されている。<sup>(5)</sup>

4 借金のある者が出家した場合、その借金は出家の段階で帳消しになる。しかしこの制度によって損害を被った債権者が仏教僧団を非難したため、僧団側が自主的に借金のある者の出家を拒否するという規則を定めた。<sup>(6)</sup>

このように、古代インドの仏教出家者たちは、大枠としては国の法律に従いながらも、出家者を敬う当時の風潮の恩恵を受けて、一般人よりは寛容に扱われていた。

### 三 俗信

仏教は本来、俗信を認めない。しかし、社会との円滑な関係を維持するためには軽微な俗信ならば黙認してい

た。<sup>(7)</sup>

1 種々の吉祥儀礼。家屋を新築した場合、家の前に布を広げ、仏教比丘などの聖者にそれを踏んで入ってもらう。妊婦が流産した場合も同様に、聖者に布を踏んでもらう。子宝を祈願して、聖者が踏んだ物を洗った汁で洗浴する。また、赤ん坊の将来の幸せを願って、比丘に袈裟を掛けてもらうことや、女の子の将来の福を願って、その髪を剃り落とすという儀礼も行われていた。仏教ではこういった行為の果報を認めないが、在家者に依頼された場合には引き受けてもよいとされている。<sup>(8)</sup>

2 人がくしゃみをした場合は、まわりの者が「寿あれかし」と唱える。それに対してくしゃみをした本人は「長寿したまえ」と答える。仏教はこのような習俗を無意味であると考え、在家者との軋轢を避けるために容認する。<sup>(9)</sup>

3 死体を蘇らせ、自在に操る方法。律蔵では、この方法によって人を殺すことが可能であるという前提のもとに、その場合の罪状判断を詳細に説明している。死体の操縦方法は以下のとおり（『根本説一切有部毘奈耶』による）<sup>(10)</sup>。黒月（新月に向かう半月間）の第十四日目に屍林所（死体捨て場）へ行き、新しい死体で全く損傷のないものを探し、黄土で擦り、香水で洗い、新しいフェルトでその身体全体を覆い、足に酥を塗って呪文を唱えると、その屍は起きあがるうとする。それを二輪の車の上に置き、首に二つの銅鈴を繋ぎ、二本の刀を手にもたせる。すると屍は起きあがって「誰を殺したいのか」と尋ねるので「誰々を知っているか」と問う。屍が「知っている」と答えたなら「その者のところへ行って殺せ」と命じる。一方、この屍の侵入を防ぐ方法も記されている。葉草で鬘をつくり門の上に横に置き、水瓶を置く。あるいは門に牝牛と、それと同色の子牛を繋いでおく。あるいは門に牝牛

と、それと同色の子羊を繫いでおく。あるいは家に磨葉石(葉研)とすり棒を置いておく。あるいは門にインドラキーラ(家門中央、地面に垂直に立てる標柱)を立てておく。あるいは常に火が焚かれている。あるいは家に形像が安置してある。あるいは仏、転輪王、転輪王母、転輪王の胎を抱く者、菩薩、菩薩母、菩薩の胎を抱く者の姿がある。あるいは戒を誦している。あるいは四阿含経を誦している。あるいは「大経(Mahāsūtra)<sup>(11)</sup>」を誦している。このような場合には屍は中に入ることができない。また「起半屍」というものがあり、それは車が一輪であること、鈴が一つであること、もたせる刀が一本であることが上と異なっている(その効果の違いは不明)<sup>(12)</sup>。

4 上記3の続きとして、呪文で人を殺す方法が記されている。曼荼羅を作り火炉を置いて木を投げ入れ「この木が焼き尽くされた時、誰その命根は断ぜらるべし」と唱える。あるいは、油麻、芥子のおのの一升を臼に入れてつき、「この臼の中のもの粉末になった時、だれその命根は断ぜらるべし」と唱える。あるいは黄牛の乳一升を器に入れ、指でそれをかきまわしながら「この器の中の乳がすべて血に変わった時、だれその命根は断ぜらるべし」と唱える。五色の糸でサンガティー(比丘が着る上着)を縫い、「この衣ができあがったら、だれその命根は断ぜらるべし」と唱える。あるいは指で地面に絵を描き「この絵を七回描いたとき、だれその命根は断ぜらるべし」と唱える。

5 呪文で物を盗むことができる。これも律の中で実際に可能な方法として取り上げられている。比丘が帯、衣服を整え、曼荼羅を作り、その四方にKhadiraの木を釘うち、五色の糸でそれを囲み、火炉で雑木を燃やし、口に禁呪をとなえて「くは来るべし」と唱えると、その物が向こうからやってくるという<sup>(13)</sup>。

6 寺の中でむやみに笑うと、齒が悪くなる。<sup>(14)</sup>

- 7 新生児を聖者の座る坐に置くと長生きする。<sup>(15)</sup>（しかし律の中の話では、新生児が置いてあるの知らない比丘がそこに座ったため、その赤ん坊は死んでしまったという）
- 8 胎児が母親の右脇に宿れば男子である。<sup>(16)</sup>
- 9 樹木には樹神が住んでいるので、木を切る時には樹神の許可を得るための儀式を行わねばならない。<sup>(17)</sup>
- 10 糞尿に福力がある。比丘尼が塀の外に捨てた糞便を頭からかぶった大臣が、そのことが遠因となって王から褒美をもらい、高い位につくことができた。大臣は「聖者の不浄の威力によってそのようになったのだ」と喜ぶ。<sup>(18)</sup>
- 11 熊皮に特別な効力がある。僧団が熊皮の敷物の布施を受け、それを仏堂の門扉の下に置き、その上に座ったたりあるいは足を置いたりしたところ、眼がよくなり、痔が治ったという。<sup>(19)</sup>
- 12 蛇毒を呪文で中和する。仏教は本来、呪文の使用を禁じているが、蛇毒に関しては例外とされている。<sup>(20)</sup> 毒蛇に噛まれたら、まず葉で治療する。排泄して間もない子牛などの糞と尿と、特定の木を燃やした灰と、指幅四本分よりも深いところから取った泥を調合してつくる薬をのむのである。それでもきかない時は、大孔雀明呪を唱える。
- 「根本説一切有部律薬事」には、その呪の全文がでている。<sup>(21)</sup>
- 13 夜叉。仏教聖典には天や龍などの非人間的生命がいたるところで登場する。したがって、その存在を信じる信じないは別としても、当時の仏教的世界観の中にそういった生命体がよく自然に組み込まれていたことは明らかである。『根本説一切有部毘奈耶雜事』によれば、それらの中でも夜叉は僧団の守護者として重視されていたことがわかる。夜叉は人間の精気を吸う恐ろしい存在であって、夜叉の多くは仏法を敬わないが、中には仏教信者となつて比丘たちを守ってくれる者もいるという。<sup>(22)</sup> そういう夜叉は僧団にとつて有り難い守護者であるから、僧院を建立

する時には門や仏殿の脇、食堂、倉庫の門などに夜叉の絵が描かれた。<sup>(23)</sup>

14 聖者の鉢を洗った水で身体を清めれば病気が治る。仏はこの俗信を受け入れ、比丘たちが信者に鉢水を与えるための正しい方法を指示する。<sup>(24)</sup>

以上、律文献には仏教の本義に合致しないように思える俗信が多数記録されている。その一々に対して仏教僧団がどのような態度で臨んでいたのか詳細は不明であるが、吉祥儀礼や守護夜叉の例のように、それを受容していたことが明らかな場合も多い。聖域としての仏教僧団にも、俗信の影響は及んでいたのである。

#### 四 仏教にかかわる習俗

律蔵には当時のインド社会における習俗、習慣が断片的にはあるが多数記録されている。それらを仏教と関連するもの、しないものの二グループに分けて紹介する。まず仏教と関連するものを挙げていく。

1 布施の種々相。仏教僧団は、生活全般を俗世間からの援助に頼るかたちで運営されていた。<sup>(25)</sup> しかもそれは、単に在家者が出家者に物品を布施するという単純なかたちだけでなく、出家者の修行生活を充足させるためのあらゆる方法が布施として提供されていたのである。たとえば食物供給ひとつとっても、仏教者に限らず、修行者なら誰もが利用できる給食所で食事をもらったり、あるいは果樹園や田畑を寄進してもらって、そこになる果実、穀物を自由に取って食べるといった変則的な受給方法も認められていた。<sup>(26)</sup> また、同じく変則的な布施としては、在家の信者が主となって、広く一般に布施を募るというかたちもあった。<sup>(27)</sup> 現代の様相にたとえるなら、住職本人ではなく、檀家総代が各戸をまわって寄進を募るようなものである。しかしこのやり方ではありがたみがないという意見が出



たため、結局は在家者と一緒に出家者たち自身もついていって布施を募ることになったという。そして布施を受け取る時には、出家者が、施主の名およびその者の福を願う文句（呪願）を唱えるよう規定されている。

2 宿舎の提供。遊行中のあらゆる沙門・バラモンが自由に利用できる宿舎というものが各地に存在していた。時には、その所有者が宿泊者に食事や寝具を提供することもあった。もちろん仏教の出家者もこれを利用していた。<sup>(28)</sup>

3 人材の派遣。僧団への布施として人材を派遣することがあった。たとえば散髪人（爪切りと兼業）を雇って僧団へ派遣し、出家者たちの頭を剃らせるとか、自分から金を借りていながら返せなくなった債務者を、返済を免除する代わりに僧団に派遣して雑役をさせるといったかたちがあり得た。<sup>(29)</sup>

4 布施の買い戻し。これは説話類にもよくでるケースだが、家長や国王が、金銭以外のすべての財産を一旦僧団に布施してしまつて、その直後にそれを金銭で買い戻すというかたちの布施である。布施する財産には自分の妻や子供、使用人などの人間も含まれる。つまりそれは、自分にとつて最も大切なものを布施することで形式的には最高の善行を積んだことにおいて、実際にはあとでそれを金銭に置き換えるのである。このような場合、僧団は最終的に金銭を受け取ることになるのだが、その金銭は在家の管理人に託すか、あるいは *vayaviryakara* と呼ばれる出家の管理人に託されたものと思われる。<sup>(30)</sup>

5 建造物の寄進。信者が僧団に土地や建物を提供することはごく一般的に行われた布施行であるが、それにも様々な方式があつた。金持ちが一人で僧院すべての施設を布施するという話は種々の仏典に散見されるが、それ以外にも、各人がそれぞれに少しずつ財を出し合つて共同で僧院を建立するという方式のあつたことが記録されている。<sup>(31)</sup>たとえば寺内の房舎、廊、柱、門あるいは特定の仏像、特定のストウーパ（塔）、そのストウーパでも、塔身、

覆鉢、輪相などの各部分ごとに指定して布施することがあった。今でいうなら瓦寄進の如きものである。

6 相手を指定する布施。仏教では、信者が誰に対して布施をするか、その対象者に関しては一切規制しない。すべて施主の自由である。たとえば出家者を食事に招待する場合でも、誰を招待するかは施主の意向で決定される。

特定の比丘だけを毎日自宅に招待して食事を提供しても構わないのである。同様のことが僧院などの建造物に関しても適用される。『根本説一切有部毘奈耶』には次のような話がある。一人の長者が尊者ラーフラ個人に対して房舎を寄進した。ラーフラはしばらくそこに住んでいたが、所用で別の場所へいくことになり、その房舎は無人になってしまった。そこでその長者は、その房舎を僧団（サンガ）に布施した。あとで戻ってきたラーフラは自分の房舎が僧団の所有になっているのを知って困惑し、仏に相談した。仏は、一旦誰かに寄進したものを、あとから別者に布施し直すことを禁じる。<sup>(32)</sup>すなわち、この時「ラーフラの房舎」として布施された施設は、ラーフラが生きている限りラーフラの所有物であって、他の者が勝手に利用することはできないのである。したがって、土地や寺院建造物などの不動産の中には、僧団ではなく、出家者個人が所有していたものもあるということになる。<sup>(33)</sup>ただしこの場合の所有というのは、居住権あるいは使用权と考えた方が適切である。ラーフラはその房舎を自由に使用する権利を持っているが、それを勝手に処分したり、あるいは他者に譲り渡す権利まで持っているわけではない。ラーフラが死ぬか、使用权を放棄したなら、その房舎は施主のもとに戻される。その後それをどう処分するかは施主に決定権があるのである。これは、貸家に関する地主と借り手の関係を想定すれば理解しやすい。借り手がそこに住んでいる限りは、その使用权は借り手にあるが、本質的所有権はあくまで地主が保持している。貸家の場合なら地主は使用权の見返りとして家賃を受け取るのであるが、仏教世界においては、施主が受け取るのは家賃ではなく、

借り手である出家者がそれを利用するということから生じる果報である。施主は、出家者の利便をはかるという善行によって生じる果報を受け取り、他方、出家者の方は、房舎に住んで安穩に修行生活に専心するという利得を受け取る。このようなかたちで両者の利害は一致するのである。<sup>(34)</sup>また、施主が僧団に対してベッドなどの用具を布施する場合、その設置場所を特定の僧団に限定することがある。つまり「この用具をどこそこのサンガに布施します」といって、サンガ名を明言して寄付するのである。その場合、その用具はそのサンガの専有物となり、他のサンガへ移すことはできない。これもまた、使用者を指定するかたちでの布施である。<sup>(35)</sup>

7 施主名の告知。人は果報を期待して布施をする。したがって自分の布施を皆にひろく知ってもらいたいと望むのは当然のことである。そして僧団側もできるだけその希望に応じようとする。一般社会からできるだけ円滑に布施を受けるためには、布施の効用を強調することが得策だからである。そのため僧団では毎日、施主の告知が行われる。夕刻、僧団の出家者たちが集まる時刻になると、知日人と呼ばれる当番の比丘が皆にその日の日付を告げるのだが、その際、ついでに、その寺を建立した施主の名を告げるのである。なぜ日付を告げるのかというと、仏教僧団では特定の日を決めて様々な集団行事が行われるため、全員が日付を正しく知っていないと僧団運営に支障が生じるからである。そのため毎日、今日が何日であるかを皆に知らせねばならない。その際に、日付のアナウンスに続けて、その寺を建立した施主の名が唱えられるのである。したがって寺を建立した人は、自分の名前を毎日僧団の中で称えてもらえるということになる。これは一般人に僧院建立の志を持たせるためには効果的な方策であったに違いない。また、建立者の名前に続いて、翌日の食事を布施する予定になっている施主の名も唱えられる。仏教は原則として乞食行によって食料を確保するのだが、特定の施主が出家者たちを自宅に招待して食事を与えた

り、あるいは食事を僧団へ運んできて、そこで出家者たちに食べさせるといふかたちも認められていた。<sup>(36)</sup> そういった場合には、布施が重複しないよう、予め日程を調節しておくのが普通である。したがって、翌日に誰がそういった特別な食事の布施をしてくれるのかは分かっている。その人の名を寺院建立者のあとに続けて唱えるのである。さらに、その他、なんらかの寄進をしてくれた人がいる場合にはその名もすべて唱え、それに加えて天や龍などの八部衆や師僧、父母（知日人の父母か？）の名も唱えて、一切衆生の福の増長を祈願するよう指示されている。<sup>(37)</sup> この記述が現れるのは『根本説一切有部毘奈耶』という比較的新しく作られた律文献であるから、このような儀礼が仏教の最初期から行われていたかどうかは疑問であるが、少なくとも紀元後数世紀の段階では、こういった施主を意識した慣習ができていたものと思われる。<sup>(38)</sup>

8 僧団が行う金融業。『根本説一切有部毘奈耶』と『摩訶僧祇律』にのみ現れる記録であるから、最初期仏教においてはなかったことかもしれないが、僧団が金貸しをしていたということが記されている。<sup>(39)</sup> これは無尽(aksaya-nivi)と呼ばれる僧団の基金をもとにして営まれる高利貸しである。仏教の出家者は律の規定により金銭に触れることが禁じられている。<sup>(40)</sup> したがって律の原則に従うなら、金貸しなどできるはずはないのであるが、実際には浄法と呼ばれる便法を用いることで、金銭を所有することも、それを用いて経済活動に参入することも可能であった。<sup>(41)</sup> 要は、信頼できる在家の世話役などに委託して運営すればよいのである。金貸しの方法はかなり具体的に指示されている。金を貸すにあたっては契約書を作り、担保をとる。担保は貸す金の二倍の価値以上の物と定められている。相手がたとえ信心深い優婆塞であったとしても、この規定を曲げることは許されない。かなり厳しい、あるいは言い方を変えればかなり堅実な金融であったといえよう。それによって得られた利益は、三宝（仏と法と僧）

の運営管理費にあてられる。出家者個人に還元されることはない。資本である無尽がもとも僧団全体の所有物であるのだから、これは当然のことであろう。つまり、この金融業は、僧団の基金によって運営され、その利益は僧団全体の福利のために用いられるということである。律では、このように僧団の金融業を認めているながら、一方では出家者たちが個人的に交易することを禁じている。<sup>(42)</sup>僧団による高利貸しならよいが商売は許さないとするのである。これは一見すると矛盾のようであるが、僧団の基本理念からいえば理はとおつている。人が出家して僧団で暮らす目的は、世俗の雑事を離れて修行生活に専念することにある。それゆえ、出家者には、自給生活も含めたあらゆる種類の生産活動が禁じられる。そういった活動は修行のための時間を浪費するばかりでなく、愛著の心を増大させるものだからである。今の場合、出家者が商売することは、この観点から見ても許されない。しかし僧団が基金を用いて高利貸しをするなら、個々の出家者がそれによって時間を浪費することもないし、また、その利益を僧団全体の福利に用いる限りは、個々人が貪欲心を増大させる心配もない。したがって商売を禁じている律が、金貸しを認めていてもなんら不思議はないのである。

9 種々の記念行事。在家者が主体となって、仏にゆかりのある日時に、大祭が開催されていた。<sup>(43)</sup>この日には佛像、菩薩像が町を練り歩き、伎楽が奉納された。<sup>(44)</sup>

10 戒名。出家した時に僧侶としての名前を新たにつける、いわゆる戒名の制度がいつ頃成立したのか詳しいことは分かっていない。少なくとも、律の中の出家作法を解説する中には、そのような規定は全く現れないから、初期の段階でそのようなきまりはなかったものと思われる。しかしこれも『根本説一切有部苾芻尼毘奈耶』になると、それらしき記述が現れる。<sup>(45)</sup>ある比丘尼が、一時に多くの女人を受戒させたが、その際に彼女たちに仏護、法護、僧

護などの名前を与えなかつたため混乱が生じたという。これをそのまま戒名と理解してよいかどうか確定はできないが、ともかく出家・受戒の際に、俗名とは異なる仏教的名前で呼ぶという慣習が一般化していたことは間違いない。

11 出家者を食事に招いて行われる世俗の祝い事。比丘の出席が不可欠というものではないが、比丘を招いて食事を供養し、福を積むことにより、ことが無事に進むことを祈願したのである。具体的には、(1)亡くなった人のための施福、(2)新生児の幸運祈願、(3)新築祝い、(4)旅立ちの無事を願う祈願、(5)新婚祝いなどに際して出家者が招待された。<sup>(46)</sup>

## 五 その他の習俗

最後に、律文献から知られる限りの、仏教とは直接関連しない習俗を紹介する。

1 当時のインドの商習慣として、七日以内ならば売買のキャンセルが可能であった。<sup>(47)</sup> ある外道の修行者が布をもらったが誰もそれを縫製してくれる人がいない。そこで外道は仕方なくその布を仏教僧団へ持っていき、跋難陀比丘（悪い比丘の代表的人物）に頼んで縫製してもらうことにする。跋難陀は、縫製の謝礼として外道のもっている布の中の一枚をくれるよう要求し、商談は成立する。ところが跋難陀は、手抜きをしていい加減に縫製した衣を、見かけだけは立派に装って外道に渡し、その何倍もの価値のある衣を外道から受け取った。あとになってだまされたことに気づいた外道は文句を言うが、跋難陀は「もう遅い」といつて取り合わない。それに対して外道は次のように言つて非難する。「世俗世界でさえ、売買は七日以内ならキャンセル可能であるのに、出家者がこんなことを

言うとは何と云うことだ」と。その結果、仏によって、比丘による交易が禁じられたのである。

2 当時の社会での卑しい者と尊い者。カースト (vāti) 名、姓、職業、技能、病気のそれぞれについて、卑しいものと尊いものの例が挙げられている。これによって当時のインド社会における尊卑の概念がある程度判明する。<sup>(46)</sup>

①・卑しい種 (hina jāti)・船陀羅種 (caṇḍalajāti) 竹師種 (venajāti) 獵師種 (nesājāti) 車師種 (rathakārajāti) 除糞者あるいは屠殺者種 (pukkusa jāti)。

・尊い種 (ukkaiṭṭhā jāti)・シシャトリマ、ムラモン。

②・卑しい名・アヴァマカンナカ (Avakamṇaka) シャヴァマカンナカ (Javakamṇaka) ダニッタカ (Dhanitṭhaka) サヴィッタカ (Savitṭhaka) クラヴァマッタカ (Kulavaṇḍhaka)。

・尊い名・仏 (Buddha) と結びついた名 法 (Dhamma) と結びついた名 僧 (Saṅgha) と結びついた名。  
 ③・卑しい姓 (gotta)・コーシヤ姓 (Kosiyagotta) ハーラヴマーシヤ姓 (Bharadvājagotta)。

・尊い姓・ゴータマ姓 (Gotamagotta) モッガッラーナ姓 (Moggallānagotta) カッチャヤーナ姓 (Kaccāyanagotta) ヴァマーシッタ姓 (Vasitṭhagotta)。

④・卑しい職業 (kamma)・木工業 (koṭṭhakkamma) 花捨て人 (＝掃除人) (pupphachaddakamma)。  
 ・尊い職業・耕作 (kasi) 商業 (vāṇijā) 牧牛 (gorakkha)。

⑤・卑しい技能 (sippa)・葦細工 (nalakārasippa) 陶器 (kumbhakārasippa) 機織り (pesakārasippa) 革細工 (cammkārasippa) 理髮 (nahāpitasippa)。

・尊い技能・指算 (mudda) 暗算 (ganana) 書 (lekha)。

⑥・卑し病 (ābādha)・糖尿病以外の一切の病氣。

・尊い病・糖尿病 (madhumeha)。

3 インドでは現在でも一般的な習慣であるが、男性が小用を足す時はしゃがんでする。律によると、立ったまま小用を足していた比丘を見て、まわりの一般人たちが「そのような格好をして恥ずかしくないのか」と非難したという。これを機縁として、仏は比丘たちに、立ったまま小用を足すことを禁じた。<sup>(49)</sup>

4 トイレの洗浄作法。これは『根本説一切有部毘奈耶雜事』にのみ見られる作法。<sup>(50)</sup> ヒンドゥーの不浄の概念が影響して後代になって導入されたものかもしれない。先ず壺に水を入れてトイレへと向かう。外で上着を脱いで風上に置き、下着だけになる。そこにある瓦の上に末土(洗浄用の粉末?)の小山を七つ一列として二列つくる。簍(拭うための木片)一つと三塊の土を持って個室に入り、用を足す。終わったら、簍で身を拭い、左手を用いて三塊の土の一つで下部を洗浄し、もう一つで小便処を洗浄し、残りの一塊で左手を洗う。外に出たら、右手に壺を持って、先の二列の末土の山の所へ行き、水を注ぎながら最初の一列の末土で左手を、二列目の末土で両手を洗う。そしてもう一塊りの土で壺を洗い、その後、衣を着る。最後に水で両足を清めて自房へ戻る。そのあとさらに水で口をゆすぐ。この作法は出家者だけでなく、在家信者にも実践が奨励されている。

5 死者の葬送方法。火葬、水葬、土葬のいずれもあった。仏教比丘たちは、死んだ同朋の亡骸を道ばたにほったらかしにしていた。これを見た在家の遺族達が怒って非難したため、出家者も葬送儀礼を行うことが定められる。その手順は以下のとおり。火葬できるなら火葬にする。「人体には八万の虫が住んでいる」と言われるが、その虫は人が死ぬと同時に皆死滅してしまうので、火葬にしても殺生にはならない。薪がない時は河に流す。河がない時



は土葬にする。雨期には土中に虫が多く、そこを掘ると殺生することになる。その場合は、遺体を草深い場所へ運び、北枕で右脇を下に置き、上を草で覆ってから三啓無常経を読み、伽他を説いて呪願する。<sup>(51)</sup>

6 人骨が目薬になる。眼病になった比丘が、医者にみてもらったところ、「人の額の骨を磨って眼に入れなさい」と言われた。しかし死人の骨を取ることは許されていなかったたので、仏に相談したところ、仏は「隠れた場所で、二指大の骨をとって、磨って眼に入れることを許す」と言われた。<sup>(52)</sup>

7 同性どうしが手をつないで歩くのは普通のことであった。<sup>(53)</sup>これは現代インドにおいても見られる風習である。

8 横になる時は右脇を下にする。左を下にするのは貪欲者、仰向けは阿修羅、俯せは餓鬼の寝方であるとされた。<sup>(54)</sup>

以上、きわめて断片的ではあるが、仏教を中心とした古代インド世界での習俗を紹介した。この情報をより有機的に活用するためには、仏教以外の資料、たとえばダルマシャーストラ系統の法体系と比較する必要がある。この作業はすでに Schopen によって先鞭がつけられているが、漢訳律の考察に不十分な点があるので、今後は律文献全体を対象としてより詳細な研究が必要である。それにより、仏教とそれを取り巻くヒンドゥー文化の関連が明確となり、ひいては、そのヒンドゥー文化の影響を強く受けて成立したと思われる大乘仏教の成立過程にまで探求の手を伸ばすことが可能となるであろう。

- (1) 波羅夷第一条。ただし、実際には救済措置も講じられていた。波羅夷第一条に限っては、犯しても直ちに僧団追放にはならず、一生最下位の立場に甘んじるという条件で、僧団に留まることが許されるのである。西本龍山『四分律比丘戒本講讀』大谷大学、一九五五年、三五一頁。佐藤達玄『中国仏教における戒律の研究』木耳社、一九八六年、一四六一―一五二頁。平川彰『律藏の研究』山喜房佛書林、一九六〇年、四四二、六四七頁。平川彰『原始仏教の研究』春秋社、一九六四年、二五〇頁。平川彰『平川彰著作集第14巻 二五〇戒の研究1』春秋社、一九九三年、一二九―一三一頁。これらの研究においては、このような救済措置が適用されるのは男性出家者(比丘)だけであると考えられていたが、近年 Shayne Clarke によって、それが女性出家者(比丘尼)にも適用されるものであるという事実が見いだされた。Shayne Clarke, "The Existence of the Supposedly Non-existent *Sikkhātta-sāmaneri*, A New Perspective on *Parijika Penance*" (『佛教学研究』第二十九号、二〇〇〇年) 一四九―一七六頁。
- (2) 中村元『中村元選集(決定版) インド史』全三巻、春秋社、一九九七―一九九八年。
- (3) 波羅夷第二条因縁譚。王の材木を勝手に取ったダンニカ比丘が王から非難された時、その比丘は「かつてあなたが即位された時、沙門・バラモンは国の土地と草木をすべて自由に使つてよいとおっしゃったではありませんか」と反論する。これに対して王は「それは所有者のいない土地と草木について言ったことである」と答える。当時の出家修行者と土地所有権の問題に関しては山崎元一『古代インド社会の研究——社会の構造と庶民・下層民』刀水書房、一九八七年、二四七―二四九頁を参照。
- (4) H. Oldenberg, *The Vinaya Pitakam*, vol. 3, 1881, p. 62. 『彌沙塞和醯五分律』(大正大藏經第二二巻) 七頁上段。『四分律』(大正大藏經第二二巻) 五七四頁下段。『十誦律』(大正大藏經第二三巻) 六頁中段。『根本説一切有部毘奈耶』(大正大藏經第二三巻) 六四一頁中段。『摩訶僧祇律』(大正大藏經第二二巻) 二五三頁上段。
- (5) 『彌沙塞和醯五分律』(大正大藏經第二三巻) 一二二頁中段。『十誦律』によると、ピンピサーラ王の定める暦では六年に一度、閏年がくるという。そして一年に六ヶ月が小月である。春、夏、秋の各四ヶ月がそれぞれ大月、小月、大月、小月の順に並ぶとされている。『十誦律』(大正大藏經第二三巻) 三四六頁上中段。『根本説一切有部毘奈耶』も参照(大正大藏經第二四巻、四一六頁上中段)。
- (6) 佐々木閑『出家とはなにか』大蔵出版、一九九九年、一六四―一六六頁。
- (7) 俗信を受け入れないという原則は大乗仏教の発生によって崩れていく。多様な教義を認める大乗の世界においては外界の様々な俗信がむしろ積極的に導入されるようになり、やがてヒンドゥーの世界に同化していくのである。たとえば儀礼によって悪業

を払拭することができるという考えなども、大乘仏教においておおいに取り入れられていくのである。これに関しては袴谷憲昭の詳細な研究がある。袴谷憲昭『仏教教団史論』大蔵出版、二〇〇二年。

(8) 佐々木閑『出家とはなにか』大蔵出版、一九九九年、七九—一〇四頁。

(9) 注(8)に同じ。

(10) この記述は以下の律に見られる。『五分律』(大正大藏經第二二卷)、八頁下段。『十誦律』(大正大藏經第二三卷)、九頁中段。『摩訶僧祇律』(大正大藏經第二二卷)、二五六頁上段。『根本説一切有部毘奈耶』(大正大藏經第二三卷)、六六二頁上中段。

(11) 大経とよばれる一群の魔よけ經典が実際に存在したことが確認され、しかもそれはチベット大蔵經および中央アジア出土のインド語經典の中に現存している。佐々木閑『Maṣṣṭra —— 『デンカルマ目録』にあらわれる根本有部系經典群』(『佛教研究』第一五号、一九八五年)、九五—一〇八頁。Peter Skilling, *Mahāśāstra: Great Discourses of the Buddha*, 2 vols. PTS, 1994, 1997.

(12) 『十誦律』によると、これは死体ではなく、人工的に作られた鉄人形をあやつつて殺すこととされている。『十誦律』(大正大藏經第二三卷)、九頁下段。

(13) 『根本説一切有部毘奈耶』(大正大藏經第二三卷)、六三九頁上段。

(14) 『根本説一切有部毘奈耶』(大正大藏經第二三卷)、六三四頁中段。

(15) 『根本説一切有部毘奈耶』(大正大藏經第二三卷)、六六四頁中段。比丘が乳児の上にあやまつて座つたために乳児が死んでしまったという話はいくつかの律に共通して出る話だが、その中で『根本説一切有部毘奈耶』だけが、このような俗信と結びつけて語っている。

(16) 『根本説一切有部毘奈耶』(大正大藏經第二三卷)、六九一頁中段。

(17) 『根本説一切有部毘奈耶』(大正大藏經第二三卷)、七七六頁上段。仏教の出家者は本来、樹木を伐採することが禁じられていた。しかし「根本有部律」の時代になると、このような儀式的執行を条件として伐採が認められるようになっていったものと思われる。

(18) H. Oldenberg, *The Vinaya Pitakam*, vol. 4, 1882, p. 265. 『四分律』(大正大藏經第二二卷)、七三九頁下段—七四〇頁上段(この中には糞便を吉祥とする説は現れない)。『十誦律』(大正大藏經第二三卷)、三一八頁下段—三一九頁上段。『根本説一切有部毘奈耶』(大正大藏經第二三卷)、九九九頁上段。『摩訶僧祇律』(大正大藏經第二二卷)、五四三頁上段。Gustav Roth, *Bhikkhuni Vinaya*, Patna 1970, p. 288. (『摩訶僧祇律』でも糞便を吉祥とする言葉はない)。『彌沙塞和醯五分律』(大正大藏經第

二二卷)、九三頁下段―九四頁上段。この『五分律』の記述は興味深い。あるバラモンの大臣が、剃髪の出家者を見るのは不吉なことだと考えて、おそるおそる道を歩いてきたところ、比丘尼が捨てた糞尿を頭からかぶってしまった、かんかんに怒った。しかしこれを聞いた古い師が「それは大変めでたいことです」と告げたという。バラモンにとって、禿頭沙門は不吉な者と考えられていたのであろう。

(19) 『根本説一切有部毘奈耶』(大正大藏經第二三卷)、一〇五七頁中段。

(20) もちろんこの原則も、大乘仏教の発生によって崩れる。

(21) 『根本説一切有部律業事』。Nainaksha Duti, *Gigit Manuscripts*, vol. III, part I, Srinagar 1947, pp. 287-288. なお、ここに現れる蛇呪はほかにも数多くの經典中に伝持されている。詳しくは山田龍城『梵語佛典の諸文献』平楽寺書店、一九五九年、一五〇頁を参照せよ。ほかに『四分律』(大正大藏經第二二卷)、八七一頁上段。『彌沙塞和醯五分律』(大正大藏經第二二卷)、一七一頁上段。仏教が、呪術を禁じながらも程度の使用を認めていたことは比丘尼波羅提木叉の条文解釈によって知られる。

H. Oldenberg, *The Vinaya Pitakam*, vol. 4, 1882, p. 305. 『四分律』(大正大藏經第二二卷)、七五四頁上中段。『彌沙塞和醯五分律』(大正大藏經第二二卷)、九五頁上段(呪術全般に対して否定的)。『十誦律』(大正大藏經第二三卷)、三三七頁中段。『根本説一切有部毘奈耶』(大正大藏經第二三卷)、一〇二二頁中段。佐々木閑『出家とはなにか』大蔵出版、一九九九年、二七六頁参照。『五分律』によると、呪を唱える時には塩を食わず、ヘッドで横にならずに唱えるものとされている。『彌沙塞和醯五分律』(大正大藏經第二二卷)、九五頁上段。

(22) 『根本説一切有部毘奈耶雜事』(大正大藏經第二四卷)、二七四頁上段および二八三頁上中段。

(23) これは「根本有部律」特有の記述であるから、かなり後代、おそらくは紀元一、二世紀頃の僧院の様子を示しているものとおもわれる。本来存在しなかった仏殿という建造物が現れていることからそれが分かる。Gregory Schopen, "The Buddha as an Owner of Property and Permanent Resident in Medieval Indian Monasteries," *Journal of Indian Philosophy* 18, 1990, pp. 181-217. (1) 論文『Schopen 論文集 Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India, Honolulu 1997 に再録されている』。

(24) 『根本説一切有部毘奈耶雜事』(大正大藏經第二四卷)、二八三頁下段。

(25) 佐々木閑『出家とはなにか』大蔵出版、一九九九年、一五―二七頁、一〇五―一七六頁。

(26) 財力のある在家者で、特定の宗教でなく出家修行者全般に対して敬意を持つ者が、道ばたに給食所を設けるのである。ここに立ち寄った出家者は、宗教の別に関わりなく、食事をもらうことができた。仏教の出家者ももちろんこのような施設を利用する

ことが許されていた。ただし律によれば連続して利用することは禁じられている。H. Oldenberg, *The Vinaya Pitakam*, vol. 4, 1882, pp. 69-71. 『四分律』(大正大藏経第二二卷)、八五九頁中段。『十誦律』(大正大藏経第二三卷)、八九頁中下段。『根本説一切有部毘奈耶雜事』(大正大藏経第二四卷)、二〇九頁下段—二一〇頁上段。『根本説一切有部尼陀那』(大正大藏経第二四卷)、四三〇頁中下段。『彌沙塞和醯五分律』(大正大藏経第二二卷)、一七四頁下段。『摩訶僧祇律』(大正大藏経第二二卷)、三五一頁中段。

(27) 『根本説一切有部尼陀那』(大正大藏経第二四卷)、四二二頁上中段。

(28) 『根本説一切有部毘奈耶』(大正大藏経第二三卷)、七八四頁下段および八一六頁上段。

(29) 『根本説一切有部毘奈耶雜事』(大正大藏経第二四卷)、二〇九頁中段および三五六頁下段。

(30) 『根本説一切有部目得迦』に面白い話がでてるので紹介しておく(大正大藏経第二四卷、四四七頁中下段)。ある時、給孤独長者がジェータ林で大会を設け、自分の妻、妾、男女の使用人すべてを僧団に布施した。僧団の比丘たちは、その人たちをどう扱えばよいのか分からなかったので長者に尋ねたところ、長者は「好きに値段をつけてお売りなさい」と答えた。(形式上オークションのかたちをとって比丘たちがその人たちにどんどん高値をつけていき、最終的にはその最高値で長者が買い戻すという方式である)。そこで比丘たちはそれらの人たちひとりひとりに値をつけていった。使用人の中に身よりのない女性がいたが、彼女は自分でどんどん高値がつけられていくのを見て、長者が買い戻してくれないかと不安になり「私は身よりのない女です。どうか私を棄てないでください」と長者に懇願した。このことを知った仏は「身よりのない女性を怖がらせるようなことをしてはならない。今後は、施主が提示する値段で売るようにせよ」と規定したという。なお、大乗經典にあらわれる僧団内の金銭管理者に関しては Silk の研究を参照せよ。Jonathan Silk, *The Origins and Early History of the Maharashtra Tradition of Mahayana Buddhism with a Study of the Raharāsīstra and Related Materials*, Dissertation to the University of Michigan, 1994.

(31) 『根本説一切有部毘奈耶』(大正大藏経第二三卷)、七五九頁上段。また、より現実的な証拠として、そういった奇進が碑文として多数記録されている。それらは塚本啓祥『インド仏教碑銘の研究I』平楽寺書店、一九九六年で知ることができる。

(32) 『四分律』(大正大藏経第二二卷)、九四三頁上中段。『五分律』(大正大藏経第二二卷)、一六八頁中段。『根本説一切有部毘奈耶』(大正大藏経第二三卷)、七五七頁上中下段。

(33) たとえば、パーリ律に対する注釈書 *Samantapāsādikā* 三三九頁には、精舎 (*vihāra*) の所有者として「四方サンガ」の他に、「長阿含経説示者などのグループ」「一個人」などの場合があると記している。

(34) Gregory Schopen, "The Lay Ownership of Monasteries and the Role of the Monk in Mūlasarvāstivādin Monasticism," *JIAS* 19.1, 1996, pp. 81-126. 『根本説一切有部尼陀那』では土地と建物と日用品の所有関係を次のように説明している。「土地は王に属し、物は主に属する。そして房舎臥具（建物と、そこで用いるベッド、椅子などの備品）は施主が主であり、衣鉢資具（出家者が個人的に用いる用品）は比丘が主である。寺などの物は、それが傷んだら施主が自分で補修しなければならない。それを別の者に廻して布施してはならない。」『根本説一切有部尼陀那』（大正大藏経第二四卷）、四二一頁上段。

(35) 『根本説一切有部目得迦』（大正大藏経第二四卷）、四四一頁中下段。僧団間の人の移動は自由であるから、使用者が限定されるわけではない。使用僧団を限定して布施するということは、その物品を、その僧団から外に持ち出してはならないということである。ただし、必要に応じて貸し出すことは認められていた。そのような事態にそなえて、物品には施主名と、僧団名が記されていた。『根本説一切有部毘奈耶』（大正大藏経第二三卷）、七八二頁中段。

(36) 佐々木閑『出家とはなにか』大蔵出版、一九九九年、一四一—一四四頁。

(37) 『根本説一切有部毘奈耶』（大正大藏経第二三卷）、七六七頁上中下段。『根本説一切有部尼陀那』（大正大藏経第二四卷）、四一五頁下段—四一六頁上段。

(38) グレゴリー・ショペン著、小谷信千代訳『大乘仏教興起時代——インドの僧院生活』春秋社、二〇〇〇年、三二—一四六頁。

(39) 『根本説一切有部毘奈耶』（大正大藏経第二三卷）、七四三頁中下段。この記録に関しては Schopen がインド法との関連を詳細に調査している。Gregory Schopen, "Doing Business for the Lord: Lending on Interest and Written Loan Contracts in the *Mūlasarvāstivāda-sūtra*," *Journal of the American Oriental Society*, 114.4, 1994, pp. 527-554. 一方、『五分律』には「比丘尼」が出息すなわち利息で儲けることを禁じる規定がある。この問題に関しても何らかの歴史の変遷があったように思えるが詳細は不明である。『彌沙塞和醯五分律』（大正大藏経第二三卷）、一九〇頁上段。『摩訶僧祇律』の相当箇所は大正大藏経第二二卷、三一—二頁下段。ここでは、比丘が違法に金銭を所持した場合、その金銭は放棄されねばならないが、もしその額が大きい場合には無尽物として僧団の基金にして貸し出し、その利息を房舎、衣など、食物以外の物品購入にあてよと規定されている。また同じ『摩訶僧祇律』（大正大藏経第二二卷、四九六頁上中段）では、僧団に布施された花で余ったものは花屋に売り、その代金で僧団の衣料品や食品を買い、それでも余ったなら、僧団の無尽財に入れるよう指示されている（布施された果物についても同様）。また、『摩訶僧祇律』には僧団ではなく仏（すなわち仏塔）所有の無尽もあつたことが記録されている（大正大藏経第二二卷、四九八頁上中段）。

(40) この規定の真の意味についてはいまだ確実なことが分かっていない。グレゴリー・ショペン著、小谷信千代訳『大乘仏教興起

- 時代——インドの僧院生活』春秋社、二〇〇〇年、一七八—一九三頁。
- (41) 佐々木閑『出家とはなにか』大藏出版、一九九九年、一六八—一七三頁。
- (42) 平川彰『平川彰著作集第15巻 二百五十戒の研究II』春秋社、一九九三年、三七三—三九一頁。ただし、『摩訶僧祇律』だけは比丘による売買を認めており、しかも商売のやり方が具体的に指示されている。それがどのような歴史的意味を持っているのかは不明（大正大藏経第二二巻、三一二頁下段—三一四頁中段）。
- (43) 『根本説一切有部毘奈耶』（大正大藏経第二三巻）、七一五頁上段。『根本説一切有部目得迦』（大正大藏経第二四巻）、四三五頁上段。『摩訶僧祇律』には得道処など仏教ゆかりの場所が示されている。その中には阿難大会処など、民衆が集まって大きな大会を催した場所も、記念すべき場所として含まれている（大正大藏経第二二巻、二四七頁下段）。
- (44) 佐々木閑「比丘と伎楽」『仏教史学研究』三四巻一号、一九九一年、一一—二四頁。
- (45) 『根本説一切有部毘奈耶』（大正大藏経第二三巻）、一〇〇五頁中下段。
- (46) 『摩訶僧祇律』（大正大藏経第二二巻）、五〇〇頁中段—五〇一頁下段。また同じ『摩訶僧祇律』によれば、在家の人たちに入氣のあった阿難は、このような祭儀、祝い事に頻繁に招待されていたという（大正大藏経第二二巻、三五〇頁中段）。
- (47) 『彌沙塞和醴五分律』（大正大藏経第二二巻）、三六頁中下段。
- (48) H. Oldenberg, *The Vinaya Pitakam*, vol. 4, 1882, pp. 6-11.
- (49) H. Oldenberg, *The Vinaya Pitakam*, vol. 4, 1882, p. 205. 『四分律』（大正大藏経第二二巻）、七〇九頁下段—七一〇頁上段。『彌沙塞和醴五分律』（大正大藏経第二二巻）、七六頁中段。『十誦律』（大正大藏経第二三巻）、一四一頁上段。『根本説一切有部毘奈耶』（大正大藏経第二三巻）、九〇四頁上段。『摩訶僧祇律』（大正大藏経第二二巻）、四二二頁上段。
- (50) 『根本説一切有部毘奈耶雜事』（大正大藏経第二四巻）、二七六頁下段—二七七頁中段。このような儀式化された作法ではなくごく常識的なかたちでの廁の使用法は、他の律にもみられる。たとえば『四分律』（大正大藏経第二二巻）、九三二頁上中段や『彌沙塞和醴五分律』（大正大藏経第二二巻）、一七七頁上中段。『摩訶僧祇律』（大正大藏経第二二巻）、五〇四頁上段—五〇五頁上段。
- (51) 『根本説一切有部毘奈耶雜事』（大正大藏経第二四巻）、二八六頁下段—二八七頁上段。この箇所に関しては Schopen が研究を發表している。Gregory Schopen, "Deaths, Funerals, and the Division of Property in a Monastic Code," D. S. Lopez, ed., *Buddhism in Practice*, 1995, pp. 473-502.
- (52) 『彌沙塞和醴五分律』（大正大藏経第二二巻）、一三四頁下段。

(53) 『四分律』(大正大藏經第二二卷)、七二二頁下段―七二三頁上段。

(54) 『摩訶僧祇律』(大正大藏經第二二卷)、五〇七頁上段。



## 聖なるものと死

立川 武蔵

〈論文要旨〉 宗教行為は、葬儀や古代のホーマ（護摩）のような集団的行為と、ヨーガや念仏のような個人的行為に分けることができるが、実際にはこの二種の行為は統一された形態を採って現れる。例えば、仏教タントリズムのホーマでは、古代印欧語族の集団的宗教儀礼と煩惱を焼く実践という個人的宗教行為とが統一される。本論文は、死に関する儀礼と死に向きあう個人的実践とが如何に関係するのかを問うものである。葬儀の場合、死者に起因する非日常的な聖なる雰囲気には、浄・不浄の両面が存在するが、不浄なる側面が支配的である。葬儀によって不浄なるものは浄化され、死者は生者の世界とは別の世界に送られる。一方で、生者は日常的な俗なる世界に戻る。この場合、死者に浄なる側面も存在するが、葬儀のような集団的行為にあつては聖なるものの中に浄なるものと不浄なるものとが存在する。

念仏のような個人的行為では、実践者は不浄なる俗なるものであり、仏などが浄なる聖なるものである。この場合、聖なるものと浄なるもの、俗なるものと不浄なるものとは等しい。集団的宗教行為の要素を有する入定者信仰などでは、しかし、聖別された死者の有する浄性が俗なる実践者を浄化するために降りてくることがある。

〈キーワード〉 聖なるもの、俗なるもの、浄なるもの、不浄なるもの、聖化

### 一 個人的宗教行為と集団的宗教行為

宗教現象の構造を理解するための操作概念として「聖なるもの」(the Sacred)と「俗なるもの」(the Profane)という一対の概念を設定したい。この二つの概念は新しいものでは決してなく、一部の研究者の間ではすでに時代

遅れとなつているとさえいわれている。たしかに後の考察において見るように、この二概念のみでは宗教現象の考察のための操作概念は十分ではなく、さらに他の操作概念と組み合わせることが必要である。しかし、宗教現象の基本構造を指し示すには「聖なるもの」と「俗なるもの」という一対の概念は有効であると思われる。

この二概念の指し示すものはそれぞれの宗教の具体的な形態においては異なっている。だが一見遠くかけ離れているかに思われるさまざまな宗教現象に、共通して二つの「層」が存在するのが観察される。その二つの層は、時としては宗教現象を明確に二分するようなかたちで現れるが、時としてはその二つの層は交わり重なってしまうこともある。「聖なるもの」と「俗なるもの」はそのような二層として存在する。

宗教はしばしば三つの型、すなわち自然（あるいは原始）宗教、民族宗教、世界宗教に分類される。この分類法は今日でも意義を失つてしまったわけではないが、われわれはこの三種への分類とは異なつた方法によつて宗教現象を分類、考察したいと思う。宗教をかの三種に分類する方法は、宗教は自然宗教から民族宗教へ、さらに民族宗教から世界宗教へと変化、発展するものだというような考え方に基づくことが多い。そのような進化論的考え方が流行した時代もあつた。だが、今日では、それらの異なる宗教の中に進化論的系列を見出すというよりも、諸宗教に共通に見られる基層の動態を考察することにより多くの関心が集まつている。この小論ではこの共時的な考察方法に従いたいと思う。

さてこの小論のテーマは死である。死はわれわれの生の終わりとしてわれわれの生活の中に常に問題を投げかけている。死は古来、宗教が扱つてきたもつとも重要な問題であり、従来、自然宗教、民族宗教、世界宗教と呼ばれてきたそれぞれの宗教形態においてもいろいろなかたちで扱われてきた。ここでは、さまざまな姿で現れる死のそ

のあり方を「聖なるもの」、「俗なるもの」等の操作概念によつて考察したい。

死とは常に何ものかの死である。その何ものかをインド新論理学派のやり方にならつて反存在（プラティヨーギン、無に反する存在）と名づけた。<sup>(2)</sup> 死は一種の無である。反存在、つまり無に対抗する存在として何ものかに許された時間が無となることであると、この対場からはいふことができよう。

ある人が死ぬと、つまり個々の人間という反存在に存することのできた時間が無となつたとき、人々はもはや生命のなくなつたこの人間の遺体を生者たちの集団から何らかの方法で遠ざけようとしてきた。単に死体を捨てる場合もあれば、丁重に葬る場合もある。いずれにせよ人々は、死あるいは死体に対して何らかの特別の行為すなわち死者儀礼をなすように促される。

死者儀礼がどれほどの程度に宗教的要素を有するかは個々のケースによるが、一般にはわれわれは宗教的要素を多分に含む死者儀礼を行なつてきた。この死者儀礼には、死者が出ることによつて構成員の変化が生じた集団のあり方を整えるという社会的機能がある。葬儀に対してある者がいかに熱心にとりくもうとも、一般にはその者が悟り、解脱を得るといふことはないだろう。悟りや救いは個々の人間の精神的至福を追求する型の実践、例えばヨーガを通じて得られるのが一般的である。宗教実践にはこのようにして例えば葬儀のような集団的宗教行為とヨーガのような個人的宗教行為とが存する。

しかし、この二種の行為には常に明確な区別が認められるというわけではない。その両者はしばしば区別のつけ難いような仕方で結びついている。例えば、ブッダが涅槃に入った時、人々はその遺体を荼毘に付し、残つた骨を分け、それぞれの地にストウーパ（仏塔）を建てて祀つた。<sup>(3)</sup> この際、ブッダが死に至つたこと自体はブッダという

個体に起きたことであるが、分骨しストウーパを建てたことは、ブツダと縁のあつたもろの部族がブツダの遺骨を聖なるものとして祀る社会的行為であつた。このストウーパの建立という集団行為によつて個々の人間の精神的救済が得られたといふことはなかつたと考えられる。少なくともこの場合の行為の目的はそれではない。だが、ブツダの遺骨を祀つたストウーパが個々の人間の精神的救済のために機能することはあり得る。ストウーパはブツダの涅槃の象徴であり、ストウーパを崇拜することは、涅槃というすべての仏教徒にとつての最終目標へと至ることを儀礼的に演ずることである。そうすることによつて仏教徒は個人的救済を得てきた。ブツダの死はそのようにして仏教徒の個人的宗教実践を規定し続けてきたのである。

教祖の死が信徒の個人の精神的救済を求める行為の核心となることは仏教にかぎつたことではない。例えば、キリスト教におけるイエスの死はまさに個々の信徒の信仰の核心となるものである。キリスト者の救済の根柢はイエスが十字架上でそのキリスト者の罪を贖つたことにあるのだから。

このように、死を契機としてさまざまな宗教現象が見られる。死は宗教現象というコンプレックスの構造を見るにふさわしい「窓」である。この窓において集団的宗教行為と個人的宗教行為という宗教における二種の行為はしばしば分離不能なものとして現れる。従来、宗教学者、民族学者は第一の行為形態に注目し、神学者、仏教学者等は第二の形態を専ら扱うことが多かつた。しかし、現実には二種の行為形態は複雑かつ密接に交わつてゐる。

その二種の行為形態の交り方は、それぞれの宗教、例えば仏教とキリスト教との間でかなり異なる。その異なり方がそれぞれの宗教の特質を物語るのである。本論文は、死という現象を「窓」にしてかの二種の行為形態がさまざまな宗教、特に仏教においてどのように交わるかを考察するものである。

## 二 「聖なるもの」「俗なるもの」の意味

宗教的行為としてのヨーガを考えてみよう。ヨーガにおいては、行者あるいは実践者の身体的、言語的および心的行為すべての止滅が求められる。<sup>(4)</sup>すなわち、この三種の行為が滅した状態になってはじめて、ヨーガ行者に悟りの智慧あるいは靈我（純粹精神）が顕現する、とされる。この際、その行者にとって悟りの智慧あるいは靈我は聖なるものであり、滅すべきもろもろの行為は俗なるものと呼ぶことができる。悟りの智慧等は、実践者が手に入れたと考えている好ましき聖なるものであり、身体的活動等はその止滅が望まれている悪しき否定すべき俗なるものである。このような好ましきものを「浄なるもの」と呼び、悪しき否定されるべきものを「不浄なるもの」と呼ぶことにしよう。

すると、ヨーガの行為においては、聖なるものと浄なるものは一致し、また俗なるものと不浄なるものは一致する。先に触れたように、ヨーガは本来、一人の実践者が悟りの智慧などを得ようとする行為であり、集団あるいは社会全体が非日常的で危険な状態から脱する等の目的を有する行為ではない。多数のヨーガ行者が集団あるいは共同体を作ることとはあっても、ヨーガという行為がそれぞれのヨーガ行者の精神的至福を追求するということを基本としていることに変わりはない。

ヨーガという宗教行為においては、不浄なるものつまり身体的活動など滅すべき俗なるものと、浄なるものつまり獲得すべき悟りの智慧などとの間の区別がかなりはつきりしているが、仏教あるいはヒンドゥー教においてこの「宗教における二極」としての聖なるものと俗なるものとの間の距離が縮小あるいは無となることがある。「煩惱

即菩提」(心の汚れは悟りである) という表現が仏教のある派においてしばしば用いられる。この考え方では、不浄なる俗なるものとしての煩惱は浄なる聖なるものとしての悟り(菩提)と同一視されており、先述のヨーガの場合と宗教における二極の間の関係はかなり異なっている。『般若心経』における「色即是空、空即是色」という表現も「煩惱即菩提」と同様の考え方を示していると考えられる。『般若心経』における「色」とは結局は迷いの世界のことをいい、「空」とは真如のことであるからである。

このように聖なるものと俗なるものとは、宗教現象の全領域を補集合的に二分するものではなくて、時には重なったり交わったりすることもある流動的な二つの層と考えられる。<sup>(5)</sup>

ヨーガの行法や『般若心経』が勧める「智慧の完成」(般若波羅蜜多) という実践は基本的には個人の精神的救済を求めるものであるが、宗教行為の中には個人の精神的救済を求めるといふよりは、集団・社会的機能を強く有する種類の行為、例えば、葬儀があるのは先に見たとおりである。ある集団において死者が出たということもなく、ほかにその集団にとって特別危険な事件も起きていない場合にはその集団は日常的状况にある。ある集団におけるこのような日常的状况を「俗なるもの」と呼ぼう。この呼び方は、先述の個人的宗教行為における否定さるべき俗なるものとは内容が異なるのであるが、集団における日常的状况も「俗なるもの」という概念の一面であることとまず規定しておこう。

さてかの集団において死者が出たとしよう。するとその集団は危険で非日常的状况の中におかれることになる。死者は無の圧倒的力を見せつける不気味で危険な存在だ。霊力を有するとも思われる恐ろしき死者は何らかの浄化作用を必要とする。「不浄なもの」である。一方、死体は遺族にとっては肉親の最後の姿を留めておりとお

しいという側面もある。長年にわたる活動を終えて物言わぬ者となった姿が犯し難い威厳を感じさせることもしばしばだ。したがって、死者あるいは死体には不浄性が存するとともに浄性もまた存在すると思われる。もつとも一般には死者には不浄性の方が浄性よりも勝っている。

生き残った者たちは不浄なる死者とそれまでのように暮らすことはできない。危険な雰囲気を作り出している主要原因である死者を何らかの方法で生き残った者たちの住む世界とは別の世界へと送り出し、生き残った者たちは死者が出る以前のかの日常性つまり俗なる時間をとり戻す必要がある。葬儀はすでにこの世界の者ではなくなつた死者を別世界へと送り出す一方で死者を核として生じていた不浄なる雰囲気<sup>(6)</sup>を浄化する行為である。

ここで注意すべきは、葬儀の場合には浄なるものと不浄なるものは二つながら聖なるものの領域にあることだ。これはヨーガなどの場合と明らかに異なっている。またこの場合の「聖なるもの」という語には、崇高や神聖といった意味よりも危険性あるいは不気味さを含む非日常性といった意味が強い。また「俗なるもの」には、俗悪、低俗という意味よりも特別の事件などが起きていない無緊張の日常という意味が強いのである。

ヨーガという個人的宗教行為と葬儀という集団的宗教行為、この二つの宗教現象において「聖なるもの」と「俗なるもの」という二つの概念の意味が大きく異なっている。そうであればこの二種の宗教行為はあくまで異質のものとして扱うべきなのではないか。両者を共通した基礎概念あるいは操作概念によって統一的に理解しようとするのはむだな試みなのではなからうか。「聖なるもの」と「俗なるもの」という二つの基礎概念の側面の違いを強調してまでそれらの二概念を種類の異なると思われるもろもの宗教現象に用いる理由は存するののかという疑問が生まれることであろう。

そうした疑問に対しては、「聖なるもの」および「俗なるもの」という二概念を場合によってまったく異なった意味に用いているのではなくて、二概念に元来含まれている諸側面の内、関係ある側面に焦点をあてていることをこれまで強調してきた。個人的宗教行為と集団的宗教行為は、現実の宗教の形態にあつて混在というよりは統一されていることが多い。その統一は聖なるものと俗なるものが今述べたような幅広い内容を有しているがゆえに可能であつたと考えられる。このような考え方にわたしを導いたのは、タントリズム（密教）における実践・儀礼のあり方であつた。

### 三 仏教タントリズムの儀礼

例えば、ホーマ（護<sup>ご</sup>摩<sup>ま</sup>）つまり火への奉獻をとりあげてみよう。ホーマはヴェーダ祭式における基本であるが、この儀礼はバラモン僧たちがチームを組んで行なうのが一般的であり、その目的は子供の誕生、病気の治癒などである。すなわち、ホーマは個人の精神的救済としての悟りや輪廻からの解脱を得るためのものではない。

ホーマにあつては「世間的な」（ラウキカ）領域や所作と「ヴェーダ的な」（ヴァイディカ）領域や所作との区別が重視されるが、その区別はわれわれの言葉でいうならば、俗なるものと聖なるものとの区別だといふことができよう。結界された、つまり聖なるものの度を強められた儀礼場の中に並べられたもろもの道具が聖なる水（プラーニター）などによつて浄化された後、真言（マントラ）などによつて聖別された、すなわちヴェーダ的なものとなつた供物、例えばバター油や餅が神でもある火（アグニ）へと投じられるのである。<sup>(7)</sup>

ところで、仏教タントリズムは、元来ヴェーダの宗教の代表的儀礼であつたホーマを自らの体系の中に組み入れ



た。仏教タントリズムすなわちタントラ仏教は、仏教である以上、悟りを得ることを最終目標としてかかっていた。しかし、すでに述べたようにホーマは悟りや解脱を得るための行為ではない。仏教タントリストたちは、火への奉獻あるいは献供という外的行為を内化あるいは精神化しようとしてそれに成功したのである。つまり、外的には火の中に供物を入れるという行為を「内的には」すなわち心の中では、心の汚れ（煩惱）を焼く修行であることとしたのである。その結果、元来は集団的宗教行為としてのホーマが個人的宗教行為としての意味をも有することになった。タントリストたちはこのように新しい意味を付加することによって自分たちの宗教形態を時代の状況に合わせてやうとしたのである。

このような意味の読みかえあるいは新しい意味の付加はホーマにかぎったことではない。例えば、偉大な宗教的指導者の葬送儀礼の場合にも一般の葬儀とは異なつた象徴的意味が付されることが多い。シャカの遺骨は、聖者の遺体の名残りであるとともに個々の修行僧の精神的救済としての悟り（涅槃）の象徴ともなることはすでに述べた。

#### 四 聖なるものという概念

「聖なるもの」という概念についてのこれまでのわたしの説明は、キリスト教徒、ユダヤ教徒さらにはイスラム教徒にとつては神の尊厳を軽んじているように聞こえたかもしれない。『旧約聖書』（『旧約』）における「聖性」（コーデーシユ）や「聖なるもの」（カードーシユ）というヘブライ語はわたしが今述べたような悟り、死者、儀礼場などを指すというよりは、特に神ヤーヴェー（イエホヴァー）に対して用いられる語であるからだ。

しかし、ここでわたしが用いている「聖なるもの」という概念は、ヘブライ語の「コーデーシュ」(聖性)や「カードーシュ」(聖なる者)よりも一層広い意味に用いていることをまず指摘しておきたい。「コーデーシュ」などの語が派生した動詞「カーダシュ」の原意は「区別されること」と考えられる。<sup>(8)</sup> 被造物である人間と世界から区別されるものとしての神を指しているのである。このような区別は『旧約』における「聖なるもの」の意味の核心を物語っている。

ドイツの宗教哲学者ルードルフ・オットー(一八六九—一九三七)はその著『聖なるもの』において、『旧約』の神を中心に考察して、元来は旧約学概念であった「聖なるもの」を宗教学あるいは宗教哲学的な操作概念へと育てあげた。オットーはヒンドゥー教特にヴィシュヌ教やヨーガなどについて多くの著作を残しており、ユダヤ・キリスト教の「聖なるもの」という概念がインドの伝統とどのように異なるかを指摘している。<sup>(10)</sup>

さらにルーマニアの宗教学者であり、晩年はシカゴ大学教授であったミルチャ・エリアーデ(一九〇七—一九八六)やフランスの宗教学者ロジェ・カイヨワ(一九三—一九七八)たちの仕事によって「聖なるもの」と「俗なるもの」という一組の概念はユダヤ・キリスト教的伝統に対してのみではなく、宗教現象一般に対しても有効であると考えられるようになった。<sup>(11)</sup> ここにおいてわたしの考察の方法はかの先駆者たちの仕事に基づいてはいるが、カイヨワたちの用法そのままに「聖なるもの」等の概念を用いているわけではない。

日本では「ハレ」と「ケ」という一組の概念が用いられてきた。例えば、正月のような特別の時をハレと呼び、日常の時をケと呼んできた。この対概念は、正月、地域の祭り、さらには結婚式といった集団的な宗教行為や行事の場合には、つまり特別の時と日常の時との区別を表現するには有効な概念であろう。しかし、ハレとケという対

概念によって、ヨーガ、念仏、禪、マンドラ瞑想法などのいわば個人的宗教行為の構造を明らかにすることはほとんど不可能だ。したがって、われわれはハレとケという対概念の意味領域を含む、より一層広い基礎概念を必要とするのである。そのより一層広い意味領域を有する概念として「聖なるもの」と「俗なるもの」を選んだのである。

ここでわたしは「聖」「俗」という語を用いず、「聖なるもの」「俗なるもの」という語を用いている。聖なるものとは、それぞれの文化的宗教的伝統の中で歴史的につちかわれてきた意味であり、さらにはその意味が与えられた事象、事物である。聖なる意味あるいは性質のみではなく、その意味や性質を有する事物をも指し示すことにしたい。例えば、樹木、石、彫像などに聖なる意味を与えることによって、すなわち聖別（聖化）することによってその樹木等は聖なるものとなる。このように「聖なるもの」とは意味あるいは力のみを指すのではなく、樹木、石等の事物そのものをも指し示すことが多いために、「聖」という語よりも「聖なるもの」というように「もの」という単語を含ませた方がより適切と思われる。聖なる力あるいは性質ととりたてて指し示したい場合には「聖性」という語を用いることにしたい。

どのような事象であれ事物であれ、聖なるものとしての意味が与えられさえすれば、そのものは形があるままに聖なるものとみなされる。ヒンドゥー教や仏教においてはすべてのものが聖化されるので、人間をも含めた自然界のあらゆるものが聖なるものとなる。聖なるものが形を探るといっても、現象界のあらゆるものが聖なるものとなり得るといえるのが、インドの宗教の一般的特質である。というのは、インドの宗教にあっては神と世界さらには人間がほぼ同一のものであるからだ。「旧約」の神ヤブエーや『コーラン』の神アッラーは、被造物としての世

界を超越したものであり、自らの姿を人形のイメージによって表現することは禁じられた。神の力が被造物にいきわたっていることは認められているが、被造物の一つあるいは全体を神の姿そのものであるとみなすことはユダヤ・キリスト教的伝統にあつては神の尊厳を損なうことだと考えられている。

このように聖なるものと俗なるものとの間には超えるべからざる溝があると考えられる場合もあれば両者が一体となったと感じられる場合もある。たとえ両者が一体と感じられるような状態に到つたとしても、そのような境地に到るまでには長く厳しい修練を終えているのが通常である。その際、俗なる修行者はどのような道筋をたどつて聖なるものの力に接するのか、そのプロセスが明らかにされる必要があるだろう。

## 五 聖化の前後

宗教とは、「聖なるものと俗なるものとの区別を意識した合目的行為形態」と定義できると思われる<sup>(12)</sup>。行為は(一)現状認識あるいは世界観、(二)目的、および(三)その目的を達成するための手段という三要素を有するが、宗教もある種の行為であるかぎり、かの三要素を有する。また行為は時間の中で行なわれる。特殊は神秘体験や臨死体験の場合は別にするとして、一般には時間は一方の方向に流れていると表象される。ある行為がなされる以前となされた後の時間を明確に区別することができるのである。光以上のスピードで移動している場合などは今しばらく置くとして、行為がなされてしまった後はその行為の行なわれる以前の状態に戻ることにはできない。時間の非可逆性といわれる所以である。

経済行為においてこの時間の非可逆性は顕著に現れる。商品が製造され、販売される。販売の後にあるいはそれ

とひきかえに代金が支払われるのであるが、販売行為が成立する以前と成立してしまつた後では状況はまったく異なっている。一つの商人に關して行なわれる商業行為は一回限りであり、その商品が販売された後に前の状態に戻ることはできない。宗教行為の場合にあつてもその行為の中核である「聖なる意味の付与」がなされる以前と以後とは状況が異なるのである。

例えば、宗教的雰囲気の中で行なわれた結婚式の場合、それが行なわれる以前の聖化されていない状況からそれ以後の聖別が行なわれた状況への移行が見られる。結婚した二人は「社会的に認知される前」の状態から「認知された後」の状態へと移動するのである。結婚式という聖なる状況においても、葬儀の場合と同様にその集団にとつての危険性とか婚姻の有する穢れといった不浄なる側面と、新しい夫婦の門出の祝福といった浄なる側面とが存する。ただ葬儀の場合のように浄化作用が中心となるわけではない。

同様に、弟子の入門儀礼においても入門が許される以前から許された後へという方向が見られる。一度弟子となつた者がその師の弟子でなくなることはあつても、一度弟子となつたという事実を消し去ることはできない。

このように宗教行為の中核はある対象に対して聖なる意味を与えること、すなわち聖別（聖化）することであるが、その聖化という行為がどのような目的を有しているかによつて個人的宗教行為と集团的宗教行為との区別が生じてくる。もっとも現実には宗教の目的が個人的なものか集団あるいは社会的なものであるのかの区別が常に明白というわけではないことはすでにたびたび述べた。

## 六 葬送儀礼の構造

ネパールのカトマンドウ盆地にはインド系のヒンドゥー教徒やチベット・ビルマ語系の仏教徒が住んでいるが、いずれの場合も通常は遺体を荼毘に付し、残った灰は川の中に捨てている。もつともチベット・ビルマ語系の言語を話すネパール人の内の仏教徒は火葬の後の灰や骨を一部採っておき、仏塔の建立に際してその中にいれることがあるという。

ネパール仏教徒は千数百年以上昔からカトマンドウ盆地に住み、インドより直接伝えられた大乘仏教を護持してきた。ネパール仏教はヒンドゥー教の影響を多分に受けているがかつてのインド大乘仏教に近いと思われる形態を今日に伝えている。

ネパール社会において死者が出た場合にはその遺体に家族の者は触れない。死者の身体を浄めたり着替えをさせたりするのは親類の者かその家族が属する宗教的講（グティ）のメンバーかである。死体は触れてはならない聖なるものであるからだ。しかし、この聖なるものが不浄なるゆえに触れてはならないのか、浄なるゆえに触れてはならないのかは、一概にいうことはできないと思われる。というのも、すでに述べたように死者にはその両義性が存し、どちらの場面が支配的になるかはケースによるのである。

遺体が火葬された後、家族のメンバーそれぞれは他の者の身体に触れぬようにする。他の家のメンバーももちろん彼らに触れてはならない。彼らは死の穢れによって不浄なるものだと考えられているからだ。死者自身とは違って、死者に触れた者たちは死者の有する不浄なる側面に触れるとネパール社会では考えられている。一般には一三

日の間そのような状態が続く。カーストの違いによっては十日あるいは七日の場合もあるという。

火葬が終わった後のいわば「喪にある状態」を「ジユト」と呼ぶ。もともと「ジユト」という概念は「喪」のそれよりも広義だ。例えば、他人がすでに口を付けたその同じコップで水などを飲めば、その飲んだ人はジユトすなわち「不浄なる」状態に入るといわれるからだ。身を浄めてから行なわねばならぬような儀礼の席で酒を飲む人はジユトである。このように「ジユト」という語は、「喪」という意味のみならず、社会的、文化的に定められている規定、規範から逸脱することをも意味する。

「ジユト」という語の基本的な意味は「汚れている」ということであろう。その汚れは時間の経過とともに少なくなるもの、消え去るものと考えられているが、その禁忌を破るならば汚れの度合いはたちまち当初の汚れの強さにまで戻ってしまう。例えば、火葬の数日後に誰かがジユトの期間にある者の身体に触れたとすると、その触れた者はその時から一三日、あるいは十日、七日の禁忌の時間を過ぎさねばならないのである。

死後七日目に死者を出した家族は葬儀に出席した親族たちを招いてご飯をふるまう。そして、木の葉を重ねて作った円形の皿七枚に白いご飯を盛り、家の前の道路などに置いて死者に供える。いわゆる「初七日」の行事にあたる。

一三日が過ぎると、かの家族のメンバーたちは白い衣服に替え、男子は頭を剃る。父が死んだ場合は一年間、ヨーグルトを食べず、母が亡くなった時にはミルクを飲まない。火葬の後の一三日間、十日あるいは七日間がもつとも度の強いジユトの期間である。一ヶ月が経つとシユラツダと呼ばれる死者儀礼、日本でいう「法事」が行なわれ、その法事が毎月続けられて死後一年を迎えると、その家族のメンバーはジユトでなくなる。つまり、死に起因

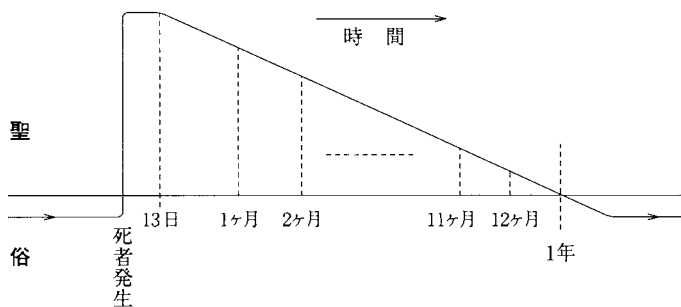


図1

する禁忌から離れるのである。そして、その一年間は行なうことができなかつた結婚式などの目出たい行事を行なうことができる状態となる。

この家族に死者が出る直前から、メンバーの一人が死に、一年を経るまでのプロセスは、図1のように描くことができよう。家族のメンバーの死によって生まれた非日常的雰囲気は、一年を経たかつての日常的なものに戻ると考えられている。もつとも家族を失つた悲しみが一年で消え去るといふわけではなく、死の直後にはメンバーの死が実感を伴わなかつたが、半年、一年を経てようやく実感されるというようなケースもある。家族のメンバーの感情のあり方と社会的ジユトの期間を終えることとは別のことである。

すでに述べたように、死者の出る前の期間は俗なる期間であり、死者が出た後の一年の期間は、非日常的であり、禁忌を伴うという意味で聖なる時間と呼ぶことができよう。一人の死によって引き起こされた禁忌は「ジユト」と呼ばれる聖なる期間において段階的に解消される。その禁忌の発生の原因は死である。特に死体というまことに危険で恐ろしきものが生まれることである。死体が発散させる霊力によって非日常的となった雰囲気は何らかの方法によって浄化され、生き残つた者たちは日常性へと戻らうとする。一方、死者は別の世界へと送り出される。葬儀にこのような二つの機能が存することもすでに述べた。



ここでの問題は、葬儀において浄化されるという場合、何が浄化されるのかということである。一三日の間、他人の身体にも触れずまた触れさせないというような厳しい禁忌が課せられるのは一体何が原因なのか。死の穢れだと一般にいわれる。この「死」とは死者あるいは死体なのか。もし死体ならば、それは穢れの具現ということになるが、本当にネワール仏教徒はどのように考えてきたのであろうか。

## 七 死者の浄性と不浄性

一九九九年にネワールの著名な仏教僧であり学者であったラトナカジ・ヴァジュラーチャルヤが亡くなった。この人の葬儀について家族のメンバーに尋ねたことがある。まず、ラトナカジ氏の遺体に対してどのような儀礼が行なわれたのかと質問してみた。それに対しては「遺体を仏像のように結跏趺坐させて供養（プージャ）を行なった。遺体は神（ドゥヨ）のようなものだからだ。その供養の儀式の後で家族は泣くことが許されている。それまでは悲しくとも泣いてはならない」という答えが返ってきた。

死者あるいは死体には不浄性と浄性との両面が存するとすでに述べたが、このラトナカジ氏の遺体への供養という儀礼においては死者の有する浄性の側面が顕わになっていると考えることができよう。しかし、死者あるいは死体が不浄なる雰囲気あるいは禁忌の原因であることは疑いはない。ならば、死者あるいは死体に存するといわれる二面性は矛盾したものとして存するのであろうか。死者が出たことによつて生じた聖なる雰囲気の中で浄なるものと不浄なるものとが交錯していることは確かだ。しかし、相反する二つの側面あるいは要素が交錯するとはどのような構造のもとに行なわれているのか。

ラトナカジ氏の家族のメンバーはいう。「死体に触れば触った人はジュトとなる。しかし、死体はジュトではない。」ジュトとは社会的概念であり、死者はすでに社会の一員ではないのであるから、ジュトとなることはない、という論理は容易に理解できる。ならば、ジュトではないものに触れたところで触れた者はジュトにはならないという論理も成立すると思われる。しかし、実際には死体に触れた者は、浄められるためには幾日もの時間が必要となるほど不浄なものに触れたと考えられている。そもそも死者あるいは死体の有するあの不気味さはいったい何であらうか。

カトマンドウ盆地に住むインド系のヒンドゥー教徒の幾人かに「死体はジュトか」尋ねてみた。彼らは火葬の方、ジュトの概念などについては、ネワール仏教徒たちとほぼ同様の理解を有していたが、ヒンドゥー教徒である点で仏教徒とはいささか異なる考え方もしていた。バフーンのカースト、つまりインドでいうならばバラモン階級のカーストに属するインド系のあるネパール人の答えは次のようであった。「死体にはアートマン(我)はすでになく、それはもはや単なる物体にすぎないのであるから、ジュトではない。アシュツダ(清浄ではないもの)でも、ヴィトロ(汚いもの)でもない。もつとも腐乱死体はヴィトロだ。」

「アシュツダ」とは、サンスクリットの「シュツダ」(清浄なもの)という語に否定辞「ア」を付けて作った形容詞であり、ネパール語の語彙の中に組み入れられている。この語は「ジュト」と同じ意味に用いられることがある。例えば、すでに述べたように、火葬の前、家の中で死体を動かしたりするのは家族以外の者があるのであるが、もしも家族のメンバーとか定められた以外の者が死体に触れたならば、その者はジュトであるが、アシュツダであるともいわれる。

かのバフーンの階層に属するヒンドゥー教徒をはじめ、カトマンドゥウ在住のヒンドゥー教徒たちから聞き得たかぎりでは、仏教僧ラトナカジ氏の家族がしたように死体を神とみたててその死体に供養をすることはないとのことだった。「ヴィトロ」とは、ものが腐ったり、泥などと混じり合ったときの汚さをいう。インド、ネパールなどではかつては屍林（シユマシャーナ）と呼ばれる場所に死体が火葬されずに捨てられていたことがあった。ネパールのマンガラにはそのような屍林の中で死体が獣に食べられている場面が描かれていることがある。その時の死体は、イザナギノミコトが黄泉の国で見たイザナミノミコトの腐乱死体のように恐ろしいものであったろう。

わたしは例のバフーンの階層のネパール人に「しかし、死体、特に死後時を経た死体は恐ろしいものではないか」と質問した。彼は「たしかに死体はタルシノ（ギョツとするほど恐ろしい）だ。だがそれは感情の問題である。死体自体がどうかであるかということはこの関係がない」と答えた。つまり、彼も死体がタルシノであることは認めるが、それは個人的感情なのであって、ジユトのような社会的概念ではないというのである。もつとも「タルシノ」という概念も社会的に形成されたものといえよう。ただその社会的である濃度が異なるのである。「死体は恐ろしきものである」という認識は、これまで葬儀に参列した時の周囲の雰囲気を感じたり、あるいは周囲の者たちが話すのを幼い時から聞いていたりして、自分の属する文化的コンテキストの中で養われたものである。したがって、人間の身体を食べる習慣がある場合や、人肉を食料としなければ生きながらえることができないといった状況では、死体は体内へと摂取するものであって、不浄なる恐ろしきものではなくなるであろう。

## 八 人身御供という死

カトマンドウ盆地最大のヒンドウー寺院であるパシュパティナートの境内に小さな層塔形式の寺ヴァツサレーシユヴァリーがある。<sup>(13)</sup>ここでは三〇〇年頃前まで人身御供が捧げられたといわれる。その際、犠牲となった人の遺体はすぐ横を流れる川の岸で焼かれるのではなく、かの層塔から四メートルほど離れたところに設けられた炉で焼かれたと伝えられている。レンガで縁取りされた炉の跡が今も残っているが、犠牲にされた人体に対して人々は一般の死体に対する感情あるいは観念とは別のものを有したのであろう。この場合、宗教の名において合法的に断たれたある人間の生命および後に残る死体は供物となる。この供物はすでに幾度にも行なわれた儀礼によって浄性の強められたものとなっている。それ故に、火葬の後に残った灰や骨を川の水に流して浄める必要はないのだと思われる。火葬の後の灰や骨を川、特にガンジス河に流すのは、それによって死者の魂が浄められて天界に行くことができると思われ、きると信じられてきたからだ。

人身御供となった者の死体はアシユツダ（不浄なるもの）かという質問に対しては、人身御供が実際にあったか否かは別としても、ネパール人は「アシユツダではない」と答えるであろう。病に犯されて死んだ者の遺体も「アシユツダでもなくジユトでもない」と人々はいふ。しかし、すでに述べたように、死者あるいは死体は葬儀の場ととりまく不浄な気分の源泉であるに違いないのである。これはどのように説明すればよいのであろうか。

死者が出るとその集団が聖なる雰囲気に包まれることはすでに述べたが、その聖なる雰囲気を生む要因としての死者あるいは死体には元来、浄なるものと不浄なるものとの両方が存在すると思われるべきなのであろう。浄なるも

の、不浄なるものとは対象に付与される意味なのであり、状況によって浄、不浄いずれか一方の意味が隠されたり、ことさらに強調されることがあると思われる。「死者あるいは死体は不浄なものではない」とネワール仏教徒たちがいうのは、死者の尊厳を傷つけまいとする配慮からであろう。

ネワールの一般の葬儀においては、死者が出たことによって生じた聖なる雰囲気の中では、不浄なるものが強く、浄なるものは比較的に弱いといえよう。葬儀はその不浄なるものの度合いを弱め、生者が死者の出る以前の俗なる世界へと戻ることができるようにする意味づけの行為と考えられる。その際、死者自身は浄なるものとしての度合いを一層強められ、聖化された後、生者の世界とは別の世界へと送り出されるのである。

人身御供の場合には、犠牲としての死者が出た時点ですでにその死者は聖化されたものであり、浄なるものとしての度合いは極めて高い。その聖化されたものを他世界へと供物として送ることが人身御供という儀礼の核心である。もともと供物を捧げ終わった後は生者たちは俗なる雰囲気に戻ることに關しては一般の葬儀の場合と同様である。

人身御供は現実的な例ではないと考える人々が多いかもしれない。しかし、戦死者、テロの犠牲者、抗議のために自殺した者などの葬儀は今日にあつては現実的なものだが、彼らの葬儀の構造は人身御供の場合とよく似ているのである。戦死者やテロの犠牲の遺体を収めた棺が多くの人によって運ばれている際、その遺体の聖性はすこぶる強く、かつそれは浄なるものの権化のように見做されている。

## 九 葬儀と個人的宗教行為

集团的宗教行為であったホーマ（護摩）が仏教タントリズムにおいて内化（精神化）されて個人的宗教行為の要素を有することになったことはすでに述べたが、火葬がホーマの一種と見做されることもある。カトマンドウ在住のチベット僧が亡くなった際、その僧の遺体の下にマンダラが敷かれて茶毘が行なわれた。この茶毘をチベット僧たちは「ジンセ」と呼んでいた。これはチベット語でホーマを意味する。この火葬には、死者が一刻も早く輪廻より解脱できることを祈るとともに火葬を行なう者たち、この場合は仲間の僧たちそれぞれが、心の汚れを火の中で焼くという意味付けが存したのである。因みに、ネパールにおいて特定の者以外は死体に触れないようにするのは、死者が生前親しかった者たちへの執着を断ち切る妨げとならないためであるという意味づけもなされている。

仏教タントリズムでは一般にホーマはブージャ（供養）すなわち聖なる神、仏などに供物を捧げる儀礼の中に含められ、その一部として行なわれる。したがって、ホーマの形を採る火葬も通常は供養の枠の中で行なわれるのである。先述のチベット僧の葬儀の際、マンダラの上に置かれた遺体はおそらく仏と見られ、火の中に投げ入れられる豆類や花などはその仏への供物と見做なされたと思われる。その供物を捧げるという行為は、火葬を行なった僧たちそれぞれにとって仏に近づく、つまり悟りへと近づくといういわゆる個人的宗教行為の意味付けをも有していたであろう。

一般の葬儀に対していかに熱心になっても悟りや救いが得られるわけではないと先に述べた。しかし、死の有する不浄性をほとんど認めないことよって葬儀を「個々人の精神的救済を求める行為」と見做すという場合もある。

る。例えば、浄土真宗のある派では、死者は浄土へと旅立った目出たい存在、つまり浄なる存在である故に「忌中」というような張り紙をすることは正しくないと考えられている。<sup>(14)</sup>

たしかに親鸞の教えには、死の汚れとか喪の期間に関する規定などは見あたらない。念仏の中に常にいる者にとつては死の汚れや死者の不浄性などと思うことはない筈である。すべての世界が常に阿弥陀の光明の中に存するのであり、死者はまさに阿弥陀の国に迎えとられた存在である故に、何ものも忌む必要はない筈である。<sup>(15)</sup>この立場の理論的根拠は明快ではあるが、このような原理主義的立場が日本のような風土の中でどれほどの現実的な力を持ち得るかはまた別に考察されるべき問題であろう。

ともあれ、死者に関する儀礼（葬送儀礼）において、聖なる雰囲気の中で強められた浄性が俗なるものに取りこまれることがある。これは一般には集団的宗教行為の結果が個人的宗教行為を構成する項として機能する場合である。一方、個人的宗教実践の要素が含まれないときには、死者は聖別された後、俗なるものの世界から段階を追って切り離されることになる。

## 十 反存在、そして入定予定者

遺体の全部あるいは一部が変質するが後に長く残ることがある。舍利とか即身仏の場合である。高野山などの密教系の寺院では、布に包まれた舍利を個々の参拝者の頭上に置いて加持することがある。加持とは聖性の度の強いものから聖性の弱い者や俗なるものに聖なる力を与えることをいう。この加持を受ける者は、原理的には悟りという個人的な精神的至福を目指して修行中の者である。舍利とは遺体から残ったものではあるが、修行者の頭上に

置かれた舍利には不浄なるものとしてのイメージはまったくくない。

修行者あるいは高僧の遺体がミイラ化されることがある。いわゆる即身仏である。今日、日本においてかなりの数の即身仏が残されている。例えば、岐阜県の横倉寺における即身仏はどう見ても無気味で恐ろしきものである。汚れてはいないであろうが、少なくとも優美とか清純といった形容はあてはまらない。

ではなぜそのような恐ろしきものを残したのか。それは、悟りあるいは解脱といった生前には至る可能性のほとんどない境地に近づくためのまさに死を賭けた試みの結果であつたらう。僧が入定する際には、地中深く掘られた石室に入り、食を断ち、わずかに入ってくる空気で呼吸しながら、肉体的死の瞬間を待つという。その後、遺体がミイラ化した頃に村人が掘り起こして、仏像であるかのように安置され、人々はそれを礼拝の対象とする。

入定が近づいた時の修行者あるいは僧の心的状態はどのようなものであつたらうか。入定することは行為であり、行為には先述のように(一)現状認識あるいは世界観、(二)目的、および(三)手段の三要素がある。入定の目的は、入定者自身が「仏」となろうとすること、即身仏を村などの共同体の聖なるシンボルとして保有することなどが考えられる。だが、入定しようとする者には目的、手段などの明確な概念はないであろう。むしろ目的と手段とを区別することが重要ではなくなるのではなからうか。近い将来に死の瞬間が確実に訪れることを入定者は知っている。しかし、その瞬間に自分が求めてきたものが成就するのではなく、それは今の瞬間瞬間にすでに成就していると思うであろう。目的の成就する瞬間が向こうから近づいてきて、瞬間は「常に今ある」ことに気付くことになる。

今まで自己が所有してきたと考えてきたものが無となるという意識はあるだろう。だがいったい何が無となるの



か。死という無は常に何者かの無であった。その何者かをわれわれは反存在（無に反する存在）と名づけた。死の反存在は、肉体であろうか、「自分」という思いなのか、それとも生前に行なったことであろうか。ようするに自分とは何かということであろう。だが入定者は何が無となるかなども考えないに違いない。おそらく彼は近づきつつある聖なるものに包まれて自分とは何かなどと考える必要のない状況に置かれていると思われる。

目的と手段の区別もなく、無と無に反する存在（反存在）との区別もないところ、それが入定者が真の意味で求めたものではなからうか。ここでは俗なるものつまり入定者に聖なるものが「降りてきて」その者を包んでいるであろう。そこでは俗なるものと聖なるものとの区別がなくなったわけではなく、あたかもドライアイスが水の中に入れた時のように、両者は激しく反応しているであろう。『般若心経』の「色即是空、空即是色」はまさにこの色という俗なるものと空という聖なるものの激しい交りを示している。「煩惱即菩提」も例えば死に直面するというような危機においてのみ意味のある表現なのである。

死に直面する状況はわれわれにとって疎遠なものではない。入定者の例も特殊なものではない。われわれはいつかならず食を摂取することもできず、呼吸もできない状況に置かれるからだ。すべての者が入定予定者なのである。

## 十一 むすび

死に直面した個人にとって手段から目的へというように時間が流れないであろう。少なくとも手段によって目的を得るといふような行為とは異なった行為形態が生まれることであろう。そのような場合にはしばしば目的と手段

の無區別あるいは手段の目的化が見られるのである。

このような目的と手段の無區別あるいは手段の目的化は、食を断った入定者の心の場合のように個人的宗教行為において現れることは比較的理解しやすい。しかし、集団的行為には現れないのであろうか。わたしは集団的行為にも現れるのだと思う。というよりも宗教は根底に時間の非可逆性に反抗する態度があるのだと思う。死といううな人間にとつてもつとも決定的な問題は集団あるいは共同体の問題でもある。人間たちは死後の時間がいかに可能かと考えてきた。神話が伝える神々の行為は、かつての時点で終わったものではなく、現在にも反復されるべきことなのである。神話が生きているということは、神話が伝える英雄たちの行為がまた行なわれると考えていることなのである。このような考え方にあつては、時間は一方にのみ流れるものとは考えられていない。

そもそも宗教が関わっているもの、つまり人々が「聖なるもの」と呼んできたものは日常がつき破られた次元に顕われるものである。例えば、死とはそれまでの有（反存在）に終止符が打たれることであるが、日常という有を根底からくつがえす事件だ。神にしても悟りにしても常識によつて解明し尽くされる種のものではない。このような聖なるものに関わる場合には手段から目的へという時間の方向は逆流するのではなからうか。

もちろん宗教が関わるすべての場面でそのような時間の逆流が起きるといわけではない。一般の宗教的行為においては、個人的なもの集団的なもの共に手段から目的へという方向が重視される。しかし、聖なるものが姿を見せるその瞬間にはそのような方向は見えなくなることだろう。例えば、死の瞬間において。

注

- (1) このことについてはすでに拙著『中論の思想』法蔵館、一九九四年、三六―三七頁において触れた。
- (2) pratyogin の概念については Daniel Ingalls, *Materials for the Study of Nanyā-Nyāya Logic* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1951), p. 55.
- (3) ブッダの遺骨の分配と崇拜に関する伝承については中村元訳『ブッダ最後の旅』岩波書店、一九八〇年、一七四―一八一頁参照。
- (4) 『ヨーガ・スートラ』(一、二)はヨーガを定義して「心作用の止滅(あるは制御)である」(citta-vṛtti-nirodha)と云う。この場合の nirodha は完璧な止滅なのか心の作用をわずかに残した制御なのかは後世の解釈の分かれるところであるが、いずれにせよ心の働きを可能ならぬ無くなる点では一致している。Cf. M. R. Yardi, *The Yoga of Patañjali* (Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1979), p. 116.
- (5) こゝでいう「極」の意味については、拙著『西藏仏教宗義研究(第一巻)——トツカン——一切宗義』サキヤ派の章』東洋文庫、一九七四年、一頁参照。
- (6) 「浄」「不浄」の概念に関しては、三瓶清朝「浄と不浄——インド文化の儀礼的汚れの信仰について」(日本民族学会編『民族學研究』一九七五年、四〇巻三号)に負うところが多い。しかし、三瓶論文に用いられている「浄と不浄との中間状態」という概念は用いなかった。三瓶論文では考察の対象となっていない念仏、禅などの個人的宗教行為をも「浄」と「不浄」との概念によって考察しようとする際にはむしろ「中間状態」の概念は用いない方がよいと考えたからである。Cf. M. Tachikawa, S. Hino, and L. Deodhar, *Puja and Sanskṛta* (Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2001), pp. vi-ix.
- (7) ヴェーダのホーム祭儀については M. Tachikawa, S. Bahulkar, and M. Kolhatkar, *Indian Fire Ritual* (Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2001) を参照せよ。
- (8) こゝのギリシア語は R. Laird Harris (ed.), *Theological Wordbook of the Old Testament*, Vol. 2 (Chicago, Moody Press, 1980), pp. 786-789 に依った。
- (9) R. Otto, *Das Heilige* (Breslau, Trewendt & Granier, 1917)。この書の和訳は、山谷省吾訳『聖なるもの』岩波書店、一九六八年がある。
- (10) 例えば Rudolf Otto, *Die Götterreligion des Indiens und das Christentum* (Götha, Leopold Klotz Verlag, 1930), S. 61, S. 72, S. 73 (この書の訳である立川武蔵・希代子訳『インドの神と人』人文書院、一九八八年、一〇五頁、一二二頁、一二五頁)

参照。

- (11) Cf. M. Eliade, *Das Heilige und das Profane* (Hamburg, Rowohlt, 1957). 風間敏夫訳『聖と俗』法政大学出版局、一九六九年。R. Caillois, *L'Homme et le sacré* (Paris, Galliard, 1950). 小芥米唄訳『人間と聖なるもの』せりか書房、一九七一年。
- (12) 拙著『曼荼羅の神々』ありな書房、一九八七年、一一頁、拙著『般若心経の新しい読み方』春秋社、二〇〇一年、四三頁参照。
- (13) Cf. C. Pruscha, *Kahmandu Valley* (Vienna, Anton Schroll & Co, Publishers, 1975), Vol. 1, p. 142.
- (14) 真宗の中のこの派の主張については以下を参照。沖和史『「還浄」運動と教学論争』(『中外日報』中外日報社) (上)一九九九年七月一日、(中)一九九九年七月三日、(下)一九九九年七月六日。
- (15) 「忌む」という語は現在では不吉なもの、凶の状態、など不浄なるものを避けるという意味に用いられる場合がほとんどであるが、古代語の「イミ」には浄なる聖性の意味もあった。例えば、「イミオノ」(忌斧)は神殿などを造るために清めた斧をいう。

## インサイトメディテーション

——現代社会に適するアメリカ仏教の一派——

田中ケネス

〈論文要旨〉 インサイトメディテーションは、最も伸びているアメリカ仏教の一派である。その理由は東南アジアのテーラヴァーダ仏教のヴィパッサナーという瞑想法の魅力にもあるが、根本的にはこの一派が現代アメリカ社会の生活形態に最も良く適しているという事が挙げられよう。この小論では、インサイトメディテーションの組織形態、修行方法、心理学の導入、女性重視、及び在家優先という局面を考察することにする。インサイトメディテーションに対しては、解釈の行き過ぎ等といった批判的な評価もあるが、この宗派は在家者の為に仏教を日常生活に適用しようと極力努力している。今日、社会における宗教への期待の内容が大きく変動している中、インサイトメディテーションは新しい宗教のあり方を考える資料を提供してくれると言える。

〈キーワード〉 マインドフルネス、霊性、ナイトスタンドブディスト、心理学、女性重視

### はじめに

アメリカに伝達された仏教の中で、最も伸びている宗派の一つはインサイトメディテーション (Insight Meditation) である。このグループは、東南アジアのテーラヴァーダ (上座部) に由来し、仏教古典語であるパーリ語の「ヴィパッサナー」(vipassanā 観法) としても知られている。「インサイトメディテーション」とは「ヴィパッサナー」の英訳であり、また、この宗派の固有名詞でもある。

仏教の特徴の一つは、仏教がアジア全体に伝播するに当たって各地域に巧みに適用した事である。新しい土地や文化に根をおろし、生き残る為には必然なことであつたのだが、これは、近年アメリカに伝達されつつある仏教には、以前より一段と強く求められるのかも知れない。それは、長い仏教のアジアでの伝播の歴史には見られなかつた東洋から西洋へという「壁」を乗り越えなければならぬからであり、更に、アメリカには世界の主な宗教の全てが存在し、競争は激しく、「結果」が出ないものは無視され、捨てられていくからでもある。

このような環境の中で、インサイトメデイテーションは著しく伸びている。それは、現代アメリカ社会に良く適応してきたからであり、インサイトメデイテーションは、この論文集のテーマである「生活の宗教としての仏教」としてかなりの成果をあげている代表例である。その点では、仏教全体の流れの中では最もアメリカナイズされたグループなのである。勿論これには、伝統軽視のいき過ぎというような問題も含んでいて、この小論でもそれを取りあげる事にする。しかし、今日深刻な行き詰まりに直面している伝統仏教の打開策を考えていく中に、インサイトメデイテーションは色々な課題や新しい視点を提供してくれるのではないかと、筆者は考えている。

インサイトメデイテーションの伸びは、近年、仏教全体がアメリカにおいて好調な発展を遂げている事と無関係ではない。先ずこの点を考察することにしよう。

## アメリカで伸びている仏教

仏教がアメリカで伸びているということは、非常に興味深い現象である。それは、二千五百年ほど昔、東洋で発した宗教が、今日あらゆる面で世界をリードしている西洋の超大国に、密かでありながらも確実に浸透している

からである。勿論、アメリカ人の多くはキリスト教徒である。しかし以前と違って一九六〇年代後半頃から、キリスト教以外の宗教が「外国の宗教」というよりも、もはや「アメリカの宗教」として受け入れられるようになってきており、仏教もその一つなのである。

アメリカの仏教徒の数は現在、約三百万と推定されている。米国ABCニュースの推定では、四百万から六百万と見る一方、学問的統計としては古いものしかなく、それによれば、四十万という少ない数となる。<sup>(1)</sup> 実際は三百万ぐらいが妥当だと、専門家の間では考えられている。<sup>(2)</sup> この数は、アメリカの全人口二億八千五百万の約一％に相当するが、ちなみに、これは日本でのキリスト教徒の比率に匹敵する。またこの三百万という数の人種的な分類としては、その中の二百万ほどは、ベトナム、他の東南アジア諸国、中国、日本、及び韓国を祖国とするアジア系アメリカ人を指すと思われる。残る百万は、ヨーロッパ系やアフリカ系アメリカ人を中心とする、仏教へ改宗した新しい仏教徒である。

しかし、正式な仏教徒ではなくとも仏教に何らかの強い影響を受けている人たちを含めれば、三百万という数は、数倍にも跳ね上がると言われ、一千万という数も可能になる。問題は、この種の参加者をどう定義するかであるが、トマス・トイード教授は、仏教センターやお寺には殆ど行かないが、個人的にメディテーションを行ない、夜自宅で床に就く前、仏教書を読む人を「night-stand Buddhists」(夜の読書ランプ仏教徒)と、ユーモラスに呼んでいる。<sup>(3)</sup> 彼らの間には、仏教の教えには非常に興味を持つが、仏教と雖も「既成宗教」や「宗教団体」への参加を極力拒む人達が多い。言い換えれば、「宗教」(religion)よりも「靈性」(spirituality)を求めているのであり、このような考えを持つ人達ほど仏教に強く引かれるのである。それは、仏教がキリスト教やユダヤ教のような「宗

教」と異なって、宗教体験、所謂「霊性」を最も可能とさせる教えと修行法であると見ているからである。

アメリカでの仏教の伸びは、有力雑誌である *Time* の一九九七年十月号の表紙に、“America’s Fascination with Buddhism”（アメリカの仏教への魅了）と大々的に記された。そこには、人気映画“Seven Years in Tibet”（チベットに七年）の主演であったブラッド・ピットという一流映画俳優の写真も載せられていた。この映画は、ドイツ人が一九三〇年代に体験したチベット仏教や、幼いダライラマ師のことを巧みに取り上げたものであるが、実は、一九九〇年代の仏教に関する映画はこれだけではなかった。例えば、『クンドウン』は、ダライラマ師の少年時代を感動的に描いており、また、『リトルブツダ』は、釈尊の生涯を巧みに捉え、仏教の開祖をより親しみのある人間として画いたのである。

実は、仏教に対するマスコミの興味は、すでにこの数年前から盛んになってきていて、例えば、*Wall Street Journal*, *USA Today*, *Newsweek*, *New York Magazine* & *Christianity Today* とうとうさうさうたる雑誌や新聞が、仏教を取り上げたのである。その中の *Newsweek* は種々な分野で活躍する仏教徒を紹介した。例えば、有名な映画俳優リチャード・ギア、ロータス開発産業のミッチェル・カポーア、NBAバスケットボールの王座を占めたシカゴブルズの元監督フィル・ジャクソン、黒人歌手ティナ・ターナー、そして、「菩薩の誓願」というラップ曲で仏道を称賛したロックグループのザ・ビースティーズが挙げられている。このような報道には、マスコミの扇動的要素も含まれていることは否定できないが、それにしても、仏教徒が以前のようにアジア系アメリカ人に留まっているのではなく、有名人も含む人種を超えた広い支持を受けている事をも表しているのである。<sup>(4)</sup>

アメリカにはアジア諸国の主な仏教の宗派が開教している。その多くは、同じ市に共存し、例えば、ロスアンジ



エルス市とその近辺には、八十を超える宗派が存在し、同じ街道に沿ってチベットとベトナムと日本の仏教寺院を見ることが出来る。その多くは南カリフォルニア仏教連合会に加盟していて、頻繁な交流が行なわれているが、これはアジアでは決して見られなかった光景である。例えば、日本ではチベットとスリランカと中国仏教徒達が接する機会は殆ど皆無であり、まして、彼らが同じ町に住んで生活するということはないであろう。しかし、アメリカでは、仏教徒が多い南北カリフォルニア、シアトル、シカゴ、ニューヨークやハワイ等では、それが現実である。

また、大学の場でも仏教の関心が相当な高まりを見せていて、その一つの表れとして、一九九六〜九七年の二年間に、全国の大学で七十九の博士号 (Ph.D.) が出たことが挙げられる。そして、この勢いは今後も続くと考えられる。その理由の一つは、全国の殆どの大学で、仏教に関する授業が設けられるようになったからである。特に規模の大きい大学には、仏教を専門とする教員が最低一人はいる場合が多くなってきている。そして、ハーバード、プリンストン、バージニア、ミシガン、ウィスコンシン、シカゴ、インディアナ、ワシントン、スタンフォード、カリフォルニア及びハワイという大学では、充実した仏教学課程が設置されていて、最低三人の仏教学者がいるのが普通である。このような発展は、多くの大学生に仏教について学ぶチャンスを広大させた。これは実にチャールス・プレビシ教授が言う「沈黙の隠れたサンガ」(silent sangha) と見る事が出来るであろう。このように、大学教育及び研究の役割は、アメリカ仏教の重要な要素となつていると言えよう。

インディアナ大学のジャン・ナティア教授は、仏教宗派を大きく三つに分ける。その際、ユーモアじみた経済的タームを用いている。所謂「輸入」(Import)、「輸出」(Export) と「荷物」(Baggage) である。また教授は、この三つをそれぞれ「エリート」(Elite)、「伝道」(Evangelical) と「エスニック」(Ethnic) という名称でも呼んだ。

「輸入」型とは、アメリカ人が積極的に仏教をアジアから持ち込もうとして始まる種類を指す。彼らは、旅行やアジアの人々との交流、また多くは本を読んで初めて仏教に出会う。このようなきっかけから、仏教を求め、自宅で勉強会をはじめたり、小さなセンターを設立するなりして、仏教の先生をアジアから呼ぶ、所謂、輸入するというわけである。これが成り立つ為には、お金と時間的余裕が必要である。したがって、この種を「エリート仏教」とも呼ぶ。メンバーは、殆どが中流階級以上の出身者が多く、また大半はヨーロッパ系、所謂、白人である。彼たちは、殆どが禅、チベット、と本小論が主題とするヴィパッサナーというメディテーションを中心とする三つの系統に所属している。

第二の「輸出」型とは、アジアから積極的に仏教をアメリカに持ち込もうとして始まる種類を指す。この代表は創価学会である。アメリカでは Nichiren Shoshu of America (通称 NSA) であったが、一九九一年以来 Sokagakkai International-USA (SGI-USA) と呼ばれている。SGI は、一九六〇年に始まり、日本の本部の統一的計画によってアメリカへ仏教が送り込まれた。その際、「輸入」型とは違って組織的にも充実していて、会員を積極的に増やし教えを広めようという目的が明確なので、「伝道的」とも言われている。NSA の強引な会員集めと物欲を促進するかのような伝道方法が、批判的な評価を受けているのも事実である。会員は黒人、白人、ヒスパニックやアジア系を含む多くの人種と経済的に広い層から成り立っていて、この面でも「輸入」やこれから説明する「荷物」型と著しく異なる。

第三の「荷物」型とは、移民としてアメリカに渡った仏教徒が伝達した種類を指すのである。この種は、アジアの出身国によって分かれているので、「エスニック・民族」とも言われている。主なグループは中国、日本、ベト

ナム、韓国、そして東南アジアのタイ国、ラオス、スリランカである。アメリカでは、仏教寺院が新しい国における文化や社交の場としての役割も果たしてきたということは、ヨーロッパからの多くの移民グループと同じような体験を辿ってきていると言えよう。この意味で、この種のグループは最初の時点では同じ民族の人々によって構成されるが、次第に結婚や宣教活動を通して他の民族の人々がメンバーとなる。

次に三種類中の最初の「輸入」型に含まれるインサイトメディテーションの考察に進もう。

### インサイトメディテーションの起源と組織

インサイトメディテーションの起源は、一九七四年にジャック・コーンフィールド (Jack Kornfield 一九四五年生) とジョセフ・ゴールドステイン (Joseph Goldstein 一九四四年生) がコロラド州にあるチベットカギュツパ派主催のナローパ学院 (Naropa Institute) に招待され、ヴィパッサナー・メディテーション方式を教えた時に遡る。教示は大成功におわり、その後二年間、二人はアメリカ中を駆けまわり、ヴィパッサナーを主に二、三十代の若者達に教示した。そして一九七六年に、二人は、シャーロン・サルズバーグ (Sharon Salzberg 一九五二年生) 及びジャクリン・シュワーツ (Jacqueline Schwartz 生年月日不明) という女性教師と一緒にマサチューセッツ州バーレ市にインサイト・メディテーション・ソサイアティ (Insight Meditation Society 通称IMS) というメディテーションセンターを設立した。これも人気を呼び、国内とヨーロッパから大勢の人々が定期的に行なわれる週末から三ヶ月迄のレトリートへ参加するようになった。その勢いは徐々に増し、コーンフィールド氏は西海岸のカリフォルニアに移り、一九八四年にサンフランシスコより約二十キロ北にスピリットロック (Spirit Rock) と

いうセンターを設立した。現在、このスピリットロックは東海岸のIMSと並んで全米のインサイトメデイーションの中心地となっている<sup>(10)</sup>。

この四人の指導者は全員、一九七〇年頃にビルマとタイ国を中心とした東南アジアにおいて修行を行なってきた。彼らは、マハーシ・サヤーダー (Mahāsi Sayadaw) 、ウ・バ・キン (U Ba Khin) 、ゴーエンカ (Goenka) 、ブッダダーサ (Buddhadasa) 及びアチャーン・チャー (Achan Chā) という修行僧に師事した。この修行僧達は、皆テラヴァーダ教団の「二十世紀の現代化運動」を代表する進歩派に所属しており、その中でも、マハーシ・サヤーダー (一九〇四―八二) はビルマ仏教の現代化に大きく貢献した僧侶として有名である。この現代化運動の特徴は、鎌倉仏教の「専修」を連想させる、一つの修行に専念する単一化形式を取った。サヤーダー師の場合、後で説明するように、ヴィパッサナーに専念した。また、現代化のもう一つの特徴は、諸師が宗教体験と修行を重視した代わりに、伝統テラヴァーダ仏教の教理や輪廻転生に基づく世界観を控えめに扱ったところである。従って、「正しい教え」(orthodoxy) より、「正しい行」(orthopraxy) に自分たちの僧侶としてのアイデンティティを見出した。このような特徴がインサイトメデイーションの性質、特にその組織形態や修行法に大きな影響を及ぼしたのである<sup>(11)</sup>。

インサイトメデイーションの組織は、本山と末寺という日本的な形態ではなく、独立したセンターの集りから成る連合的な形態をとっている。一九九八年には全国で約三百のセンターが存在し、参加者は全ての州に亘るが、最も数が多い州はカリフォルニア、次にニューヨーク、そしてマセチューセッツという順番である。この約三百のセンターの多くは、数十人から成る集りが大半を占めているようであるが、中には一週間に数百人の参加者がある

センターも幾つかある。ちなみに、一九九五年の段階では全国に約七十人の教師が現役であり、その全てが在家居であった。そして、その中の四十八名がリトリートを行っていた。また、人種も四、五人を除く全てが白人であり、二十四名が女性であった。<sup>(12)</sup>

最も古くて大きな規模を持つのは、先ほど述べた東海岸のIMSと西海岸のスピリットロックである。例えば、スピリットロックでは会員制をとらない代わりに、大変良く整った *Inquiring Mind* という雑誌を年二回発行し、その他にはニュースレター等を使って、参加者との連絡を綿密に取っている。一九九八年のスピリットロックの住所録は二万四千という数に達していて、その内の三分の二が女性である。他の全国のセンターも会員（メンバー）制度を設けていないのが殆どである。しかし、メンバーではなくても、リトリートや講演という年間行事には自由に参加できるのである。それは、各グループが「お寺」や「教会」という形式ではなく、「メデイテーション・リトリート・センター」という名称を選んでいることでも窺われるであろう。<sup>(13)</sup>

リトリートの長さは、週末だけのものや、一週間及び三ヶ月のものがよく行なわれており、希望者は、自分のニーズに合わせて参加できるのである。しかし、リトリートの参加者にとってはそれ以外のセンターへの義務はない。勿論、センターへの寄付の要請はニュースレター等を通して行なわれているが、その参加も自由である。ちなみに、リトリートの参加費は全てセンターに納められ、組織の主たる重要な収入源となっている。その代わり、リトリートを指導する講師への報酬は、お布施として参加者から直接渡される仕組みとなっている。従って、報酬の額は参加者の講師への思いと評価で決まるのである。比較的高額所得者が多いインサイトメデイテーションへの参加者は、それなりの額を積むようであるが、教師達はこの種の収入のみでは生活は成り立たなく、セラピスト等と

いった本職を持っているのが殆どである。<sup>(14)</sup>

以上のような「ナイトスタンド ブディスト」的な組織形態は、六〇年代の反戦運動やカウンターカルチャー意識が増していた時代に育ったベビーブーム世代の価値観が明確に反映されていると思われる。

## プラクティス・行

アメリカ仏教では、「行」または「修行法」のことを「プラクティス」(practice)と言い、教理上では戒・定・慧の三学中の「定」に最も相当する。修行者の間では初対面の時、普段「どの宗派に属していますか」ではなく、「どんなプラクティスをやっていますか」と聞く。このように、修行者のアイデンティティーを決めるほど「プラクティス」は重要な位置を占めている。プラクティス（行または修行法）の目的に関しての考察から始めよう。

インサイトメデイテーションでは、自由 (freedom) が強調される。東南アジアのテーラヴァーダの教えでも自由、解脱 (vimutti) は説くが、インサイトメデイテーションのように中心的な教えとはなっていない。創立者の一人であるゴールドステイン氏は、「釈尊の教えの本質は、苦の性質と自由の感得である」と断言し、氏が最近出版した本に『インサイトメデイテーション——自由の実践』という副題を付けている。<sup>(15)</sup>このように「自由」を重視する点で、インサイトメデイテーションの根本的姿勢が、自由を聖なる理想と掲げるアメリカ人の価値観と一致している事は言うまでもないであろう。<sup>(16)</sup>

これまで自由は、東南アジアのテーラヴァーダ仏教では、輪廻転生からの解脱という意味で理解される方が強かった。例えば、サヤーダー師でさえも、「輪廻転生とは大変恐いものである。従って、生死の惨めな状況を見極め、

限りのない転生から逃れ、涅槃の体得に全力をあげるべきである」という、所謂伝統的な見解をのべている。しかし、これとは対照的に、インサイトメディテーションではこの世での解脱を重視する傾向が非常に強く、この点は創立者のもう一人であるコンフィールド氏の発言にも顕著に表れている。

「二千五百年の間、仏教の教えは、(ものごとを)明らかに見て、賢明に生きる (see clearly and live wisely) 為の組織的な方法を提供してきた。これは、我々がこの現実世界において (in the midst of this very world) 我々の身体と心の中に解放 (liberation within our own bodies and minds) をもたらず方法を提供しているのである」<sup>(17)</sup>。

ここでは、「この現実世界」だけでなく、自分たちの「身体と心」における解放と自由も強調されている。これは、東南アジアの指導者が煩惱こそが自由を妨げる原因であるということを力説していることに対して、インサイトメディテーションの指導者達が、生活における自由の結果を強調する事にも関連しているのである。その考えでは、自分たちのライフスタイルを大きく変えず、如何に幸せに、思いやりを持って、そして賢明に生きるかということに目がむけられているのである。ゴールドステイン氏はこの点を次のように説明している。

「我々は、自由になる為に仏法を実践するのである。それが努力の本質である。何故ならば、自由から共生、慈悲、思いやりと平和が生まれてくるからである。釈尊ははつきりと、人々の心の状態と行為次第で異なった結果が生まれる、と見たのである。不善な心では、それに合った結果が生まれ、善の心ではそれ次第の結果が生まれる。このように、因果関係が分かってくれば、我々は何が苦悩を生み、また何が幸せと自由をもたらしかという事が明確となるのである」<sup>(18)</sup>。

インサイトメデイテーションでは、基本的な姿勢に基づきながら、生活にもたらす結果を重視することにより、プラクティスが進められるのである。

インサイトメデイテーションの指導者達は、帰国後、上で述べた独特なテラヴァーダの教えを伝承し、更にまた、革新的な修行法を展開したのである。基本的な教えは、(一)憶念(サティ)、(二)友愛(メッター)、(三)倫理(シーラ)及び(四)布施(ダーナ)という四つの柱から成り立っている。

この中でも最も重要視されるのは、「憶念」である。英語では通常 *mindfulness* として訳されており、インサイトメデイテーションでは彼達のプラクティスに関して最もよく使われる言葉となるのである。

このマインドフルネス(憶念)がテラヴァーダ仏教の正式な修行法である事は言うまでもなく、それを紹介するパンフレットには次のように説明されている。

「インサイトメデイテーションでは、今この瞬間、自然に起こる出来事をしっかりと憶念する。我々の憶念の対象となるものは身体的感覚や想いや感情という幅の広いものである。我々の方式では、普段よく呼吸の感覚への憶念から始める。その際、目を軽く閉じて、静かに床の上に脚を組んで座るか、または椅子の上に座るのである。そして、呼吸を憶念し、息を吸ったり吐いたりする身体的な感覚を継続させながら、ただそれを体得するのである」<sup>(19)</sup>。

この説明では、テラヴァーダ仏教の伝統的な意味とさほど変わっていない。もし違いがあるとしたら、「今この瞬間」(this present moment) いう事の強調である。これは、前述のコンフィールド氏の発言でも表れていたように、インサイトメデイテーション修行法全体の中で現在(present)や今(now)という事がかなり強く打ち出さ



れていることでよく分かる<sup>(20)</sup>。

次にインサイトメディテーションで見られる特徴は、マインドフルネスをお寺やセンターの特定の修行場にかぎらず、日常生活の中で修行することが強調されることである。前述の説明は次のように続く。

「メディテーションは、一日の生活の中でも行なえるのである。我々は、身体の動き、歩く時の感性、周りの音、又は心に浮かぶ思いや感情に注意（マインドフル）する事ができる。このメディテーションの修行が深まってくれば、心がもつと平静になり、ものごとがはつきり見えてくることに気がつくのである。即ち、我々の自己中心的な固定した感情、期待、希望や不安が見えてくるのである。このように固執した心の働が見えてくれば、バランスを保ち余裕を持つて、もつとこの瞬間瞬間を生きたことができるようになる。そして、我々の固執した心の思いや感情の動きに以前のように振り回されなくなる。これこそが、自由の味わいの始まりである」<sup>(21)</sup>。

この方法も、サヤード師の独自の修行法に基づくものである。師は、呼吸という固定された対象だけを持たず、その代わりに、我々の身体、感覚、感情及び思考という幅広い体験の全てをマインドフルネスの対象としたのである。修行者には、できる限り常に自分の内面的な動きに心を配り、注意をすることが求められる。

マインドフルネスに続いてよく行なわれる実践は、ラヴィング・カインドネス (Loving-kindness) である。これは、所謂、ブラフマヴィハーラ (brahmavihara) 修行法の一つである友愛を指す。ラヴィング・カインドネスとは、マインドフルネスから生じる悪効果に対する「解毒剤」のような役割を果たしているといえよう。マインドフルネスという行は心の状態を洞察するので、もし修行者に自己嫌悪 (self-hatred) や自己懐疑 (self-doubt) の

傾向があれば、自分を厳しく批判し、追い詰めることになってしまふ場合がよくある。そうなると、逆にマインドフルネスの行を妨げる事になるので、そこで、ラヴィング・カインドネスを導入し、このような妨げを弱め、心の葛藤を和らげ、マインドフルネスに専念するよう指導するのである。また、ラヴィング・カインドネスの一つとして、「許し」(forgiveness)ということも行なわれる場合がよくある。これは、怨みを持つている人を許す事によって、マインドフルネスの行を妨げるわだかまり等に対処するのである。<sup>(22)</sup>

このようにインサイトメデイテーションで行なわれているプラクティスは、東南アジアで行なわれる修行法と比べれば、かなりの違いが見られる。先ず、東南アジアでは、ラヴィング・カインドネスは、インサイトメデイテーションで行なわれている程、重視または特別視されてはいない。サヤーダー師やチャー師でさえも、彼らの著作では、ラヴィング・カインドネスをブラフマヴィハーラの一つとして言及し、チャー師は、どちらかというところ、ラヴィング・カインドネスを初歩的な「子供の遊び」として見ている。また、インサイトメデイテーションでは、ラヴィング・カインドネスがマインドフルネスと一緒に行なわれることが多く、このようにこの二つの修行法を連結して行なうことは東南アジアでは殆どなされていないようである。インサイトメデイテーションのリトリート中では、毎日最低一回のセッションは、ラヴィング・カインドネスに専念するようになっていく。<sup>(23)</sup>

以上のようにインサイトメデイテーションのプラクティスは、所詮テラヴァーダ仏教ではあるものの、実際はその中の改革派指導者に由来するものである。従ってその結果、アメリカではマインドフルネスの重視というその基本は継承されながらも、現世志向やラヴィング・カインドネスという新しい思考の導入が受け入れられる事となった。このような独自の発展は、インサイトメデイテーションで大変重要な役割を持つている心理学または心

理療法と無関係ではない。次にその点を考察することにしよう。

### 心理学（心理療法を含む）との関係

インサイトメデイテーションの教師の三分の一は、セラピストのような心理療法の分野の専門家であると言われる。また、心理学で哲学博士号 (Ph. D.) を持つジャック・コーンフィルド氏は、次のように主張し、心理学の役目を高く評価している。

「西洋の多くのスピリチュアルを求める学徒や先生達は、スピリチュアルな生活を送る為には、心理療法を導入することが手助けになる、または必要であると思っている。未だしていない人は、そうする事できつと良い効果が出ると思う」<sup>(24)</sup>。

このように仏教と心理学の接点は近年アメリカでは特に注目されており、驚くべき程の多くの書物が出版されている。<sup>(25)</sup>そこで、この分野で高い業績を上げ、またインサイトメデイテーションと深い関係を持つ仏教徒であるジョン・ウエルウッド氏 (John Welwood) の考え方を中心としながら、仏教と心理学との関係を見ていくことにしよう。<sup>(26)</sup>

ウエルウッド氏は、仏教はスピリチュアル、そして心理学は心理を領域とするので、互いが目的を異にすると見ている。この「スピリチュアル」とは、無限で、普遍的で、そして絶対的真実をその領域とするのに対し、「心理」とは有限で、個人的で、そして相対的真実をその対象としている。只、このように二者は異なっているものの、仏教を求める人々、特に現代アメリカ人には両方が必要なのである、と氏は考えているのである。ウエルウッド氏

によれば、「目覚め」(realization)とは相対的な領域から絶対的な領域への突入であるが、「実現」(actualization)とは逆に絶対的な領域から相対的な領域に戻ることである。例えば、リトリートなどである素晴らしい目覚め(幅広い意味での)を体得し、全ての問題が解決したかのように思えるが、実際家族や仕事という日常生活に戻ると、以前の好き嫌いや偏見という自分の欠点は一向に変わっていないことに気づき、落胆することは多くの人が経験するところである。ウエルウッド氏によると、このような「悩み」はアジアの伝統仏教においては殆どなかった問題であつて、それはなぜならアジア諸国では修行者達が社会を離れ、責務を逃れても、彼達の事を人々は尊敬し、支援する環境が整つていたからである、と述べている。しかし、アメリカでの修行者は逆に殆どが在家者であり、また彼達を支援する仏教へのサポートベースも弱く、そしてまたアメリカの社会一般にも、コミュニティーの欠落や疎外感の増加や自然との断絶という性質を増してきているのが現実だからである。<sup>(27)</sup>

従つて、このような状況だからこそアメリカでは心理学の重要な役目があると、ウエルウッド氏は主張するのである。アジアと違つて、社会やその文化にスピリチュアルな本質が存在しなくなったアメリカ社会では、周りに頼るのではなく、個人化(individuate)することによつてその本質を現実化しようとしている。この「個人化」とは、どの人間でも抱えている誤つた自分のイメージ(self-image)や歪んだ投射(distorted projections)や常習的な感情反応(habitual emotional reactions)を心理療法的に考察することである。<sup>(28)</sup>この考察がどのようになされるかというウエルウッド氏の詳しい説明はこの論文にはないが、筆者には、セラピストとクライアントという心理療法の形態を通して、クライアントが上記のような心的状況を、仏教の普遍的な教えに照らしながら、個人のレベルで受け入れ、理解していくことを指しているのだと思われる。これは、禅の独參を連想させるが、目的は普遍

的な目覚め (realization) よりも、個人的な実現化 (actualization) にあるのである。

さて、ウエルウッド氏は、アメリカ社会に心的障害が非常に多いと感じており、彼らが仏教を求めるとは心理療法が一段と重要になってくる事を指摘している。現代アメリカ文化は、(一)自分と他人、(二)個人と社会、(三)心と身体、(四)精神と自然、そして(五)罪悪感で悩むエゴと厳しく罰を求めるスーパーエゴという、以前仏教が栄えたアジアの文化には見られなかった「自分」を襲う葛藤に満ちている。また、アメリカでは幼い頃に親との密接な関係を持つことを意味するボンディングに欠けている大人がかなりいる。これは、親が幼い子を常に抱いたり、親といっしょに寝たりするボンディングの文化とは対照的である。このボンディングに欠ける子供達は、発達心理学者が言っているように、大人になっても親に異常に固執してしまう可能性が高いのである。また、分裂した家庭に育った多くの子供たちは、真実味を欠くテレビ番組に往々にしてとらわれている。このように、「支える環境」(holding environment) が弱まった社会に育った人々は、現代社会病と言われる貧弱な自己に悩まされ、それは、自己嫌悪、不安及び自己懷疑という心的障害として表れてくる。<sup>(29)</sup>

実は、アメリカでは仏教を求めてくる人々の中には、このように悩む人が非常に多く、平均的にリトリートに参加する人の半分を占めると言われている。<sup>(30)</sup> ウエルウッド氏によると、彼達はよく自分の心的障害を避け、仏教の教えや修行を利用して自分を正当化しようと言う。氏は、これを「スピリチュアル バイパスング」(spiritual bypassing) 宗教を理由に自己の問題を避けること(と呼んでいる。例えば、自己嫌悪や不安の障害に悩む人が、人間関係が恐いが為に人から離れ、孤立するのを、彼らは自分の行動を「無執着」(detachment) や「放棄」(renunciation) という仏教の教えを利用して正当化するのである。しかし、彼らが本当に求めているのは、人と

の深い触れ合いであり、そのニーズが満たされなければ、いくら修行を行なってもスピリチュアルの効果はない。従って先ず始めには、彼らの心的障害に目を向けなくてはならないのである。<sup>(31)</sup>

このような「スピリチュアル バイパッシング」と言う現象は、他にも色々な形で表れる。例えば、自信が無く、他人を喜ばすことによつて安心や自己評価を得ている人達は、往々にして「無我」の真意を誤解し、異常なほど献身的に社会や師の為に尽くす。またもう一つの例では、ウエルウッド氏のクライアントである女性結婚問題の悩みで、彼女の仏教の先生にアドバイスを求めた時のことである。その師の答えは、主人には怒りではなく、慈悲の心を持つて彼の友達のようにになりなさい、ということであつた。ウエルウッド氏は、これは仏教視点からのアドバイスとしてはよろしいかもしれないが、彼女の現実問題は無視されたと見ているのである。絶対的視点では、慈悲心は怒心より優先されるべきであるが、相対的観点からはそうではないからなのである。彼女は、虐待的な父の元で育ち、父に対する怒りを長年抑えてきたという経歴を持つていた。従つて、その環境の中で、彼女は気持を抑え、常に「良い子」ぶつて他人を喜ばしていたのだ。だから、「怒りではなく、慈悲の心を持つて」というアドバイスを受けた時、彼女は本心ほつとしたのである。それは彼女にとつて、内在する「怒り」を認めるといふ事が大変恐いことであつたからである。しかし、問題はまったく解決されておらず、心の中の怒りは煮立ち続け、彼女を苦しめ続けるのであつた。そこで、ウエルウッド氏は彼女のセラピストとして、自分の怒りを避けるのではなく、もつとしっかりと向き合つてもらふことに努めた。それによつて、彼女は次第に自己に内在する力を発見し、それを養ふことによつて、夫ともつと対等に本音で付き合えるようになることを目指したのである。そしてそのプロセスの中で適当な時期が来た段階で、ウエルウッド氏は、彼女に「怒り」とは海から生じる波のようで実体を欠く

ものである、という仏教の教えを彼女の仏教指導者の下で実践してもらおうと考えたのである。その実践としては、既に述べたラヴィング・カインドネスの導入のような修行であった。<sup>(32)</sup>

これこそが、ウエルウッド氏やインサイトメディテーションの指導者が理想的とする心理学・心理療法と仏教の関係である。要約すると、二種類の関係が成立すると考えられる。先ず一つ目は、心的障害を持つ人達の「スピリチュアル バイパッシング」現象に対する処置法としての心理学である。これは、仏教に取りくむ前段階として、または平行して行なわれる。ただ、ここで注意を要するのは、心理学の重要性とは、重い心的障害者だけに限らないということである。それは、「普通」の人にも「スピリチュアル バイパッシング」という現象は、多かれ少なかれ、起こるからである。そして二つ目には、仏教における「目覚め」(幅広い意味での)を日常生活の中で実現する為の心理学の導入である。伝統仏教の教義は殆どの場合、普遍的なレベルに留まっていて、個人的な現実生活のレベルでの考察は為されていなかったと言えよう。個人の体験が語られても、それは常に絶対的眞実を基準としていた。しかし現代では、日常生活という相対的レベルでの仏教の証が求められている。それは、特に宗教に対して大きな期待を持つアメリカ社会では、避けられない課題である。だからこそ、心理学との関係が重視されるのである。

## 女性と在家の重視

女性と在家というテーマは関連しているので、ここでは一括して考察しよう。出家僧侶が教団の絶対的指導権を握っている東南アジアの仏教諸国では、あり得ない事だが、インサイトメディテーションでは、指導者が在家者

(lay teachers) であり、また、その約半数が女性である。そしてここにも、またサヤダー師の影響がみられる。師は、積極的にテラヴァーダ教団の出家・在家の区別に基づく出家僧侶中心的な考えを無視し、興味のある人に差別なく指導したからである。そして、この考えはインサイトメディテーションの創立者達によって受け継がれ、彼の帰国後、精力的に発展させられていった。<sup>(33)</sup>これは、アメリカ文化に根強く存在する平等という価値観、また、特にカウンターカルチャー意識が強いインサイトメディテーションの支持者の世界観と風潮に一致していた事は明らかである。

このような女性や在家重視の考えを象徴する出来事を紹介する事にしよう。一九九八年六月に、筆者は北カリフォルニア仏教連合が主催する会議を視察する事が出来た。そこには、インサイトメディテーションと禅センターの白人女性、タイ国出身の出家僧侶、チベット仏教を代表する白人男性、そして浄土真宗の日系人男性指導者達が数人ずつ、合計一五人ほどが集まっていた。議論が一番活発になったのは、三十代のインサイトメディテーションに所属する女性が東南アジア出身の出家者達を批判した時であった。彼女は、次のように訴えた。

「私達が貴方達に合掌して挨拶しても、皆さん出家者は、私達在家者には挨拶を返さない。特に我々女性に対しては一層はつきりしている。これは、平等と仏性という仏教精神に反するのではないでしようか」。

出家僧侶達は最初呆然とし、どう答えたら良いか分からなかったようであった。

それは当然であろう。東南アジアでは彼達が取った行動は当たり前であり、誰からも批判されないからである。伝統的な視点から言えば、仏教団体は出家僧侶、出家僧尼、在家男性、在家女性という上下関係にある四つのグループで構成されてきた。従って、在家より出家、そして女より男が優先されてきた。在家者は常に出家者を敬い、



僧尼は常に僧侶を敬うことになっており、その象徴は、挨拶である。在家者が出家者に出会った時や会話を交わす時には、相手に合掌してお辞儀をする。タイ国では、室内であれば床に頭をつけながら三回も礼拝する。その場合、出家僧侶は在家者にたいしては合掌もお辞儀も返さないのである。

数十秒経って、一人の出家僧侶がやっと弁解した。

「我々が在家や年下の人にお辞儀をしないのは、平等や仏性の考えを否定するのではない。それが、仏教教団のしきたりであり、それは仏道を象徴する先輩を敬うという事なのです。我々が在家の人々の為に一番できることは、お辞儀を返すというような事より、修行に専念し、教えを正しく伝えることである」。

それに対し、別の女性が答えた。

「それが、伝統であるという事は承知しています。しかし、伝統よりもっと大切なのは、仏教の本質だと思うのです。どんな人へでもお辞儀をする。私が尊敬するダライラマ師は、何時も誰にでも合掌し、やさしい笑顔でお辞儀をされます。これが、仏教の本質だと思うのです。だからこそ、ダライラマは世界の多くの人々に尊敬されているのではないのですか」。

議論は長く続き、女性・男性と在家・出家に関する様々な課題が浮き彫りにされ、私はこれをアジアの僧侶が代表する伝統宗教と、若いインサイトメディテーションの女性が代表する現代宗教の「衝突」として、たいへん興味深く感じたのであった。

先ず女性に関しては、既に述べた東南アジアの現状が語るように、仏教が男性優位であったことは否定できない。これは、日本でも余り変わらない。日本のお寺の住職は殆どが男性である。たとえ女性が住職であっても、夫

が亡くなったので息子が成人になるまでとか、また、適当な男性を探せるまでという暫定的な役割である場合が殆どである。女性がお寺の最高指導者になるのは、まだまだ珍しいことである。そして、各宗派の本山となる大寺院では、この傾向はなおさら強い。

このようなアジアの仏教に比べて、アメリカ仏教の女性の地位は明らかに高いと言えよう。既に述べたように、インサイトメデイテーションのような白人アメリカ人を中心とする教団の教師の約半数は女性である。その例として挙げられるのに、アメリカでも最大の教団の一つであるサンフランシスコ禅センターがある。ここでは、一九九六年にブランチ・ハートマンという六十代の女性が最高責任者として着任した。このようなことは、小規模な他の仏教センターでもたくさん見られ、指導者としての女性の活躍振りがはつきりと窺われる。

二〇〇〇年六月に、筆者は、全米仏教教師の大会を視察した。北カリフォルニアのゆつたりとした丘を背景に新しく建てられたスピリットロックには、全米から約二五〇人が集まってきた。第一日目の集会に出て、一番印象に残ったことは、集まった指導者の半数が女性であったことである。大会中の会議では、女性は男性と対等に意見をのべ、指導的な役割を果たしていた。また、ここに参加していた数人の女性は、名の知られているフェミニスト達であり、これは、フェミニストの間でも、仏教に好感を持っている人が多いということを強く裏付けているのである。<sup>(34)</sup>

このように、女性が指導的な立場に多くいる傾向は、最近のアメリカ全体の宗教界を反映している。キリスト教の七割を占めるプロテスタントはたくさん宗派に分かれていて、それらの間には色々な違いはあるが、一般にいえばカトリックと違って、女性は牧師になれ、特に進歩的な宗派では、女性の牧師は三〇%に達している。そし

て、カリフォルニア州バークレー市にある Graduate Theological Union という進歩的な神学校では、学生の半数が女性であり、今後女性の牧師が、今の二〇〜三〇%よりも増えることは確かである。但し、インサイトメディテーションでは、指導者の半数が既に女性である。このことは、アメリカカ仏教の進歩性を示している。

### 懸念の声

ギル・フロンゾール氏 (Gil Fronsdal) は、インサイトメディテーションの教師であるが、一九九五年の機関誌にグループの行き過ぎを批判して、その危険性についての警戒表明をしている。氏の批判は、彼の論文の題名である「テーラヴァーダの宝——我々の伝統の財産の回復」が示唆するように、インサイトメディテーションが長いテーラヴァーダ仏教の伝統を重要視していないという見解に基づいている。<sup>35</sup> 他の人達の間でも同じような意見が見られるが、ここでは、フロンゾール氏の論文がそれらを代表するものとして考察していく事にしよう。

フロンゾール氏は、一九九三年にスピリットロックに集まった三十人余りの教師達に尋ねたところ、その中のみならずか三人しか自分がテーラヴァーダに属する者と思っていなかったことに驚きを感じたと伝えている。翌年に東海岸のインサイトメディテーション・ソサイアティでの教師達の集りでも同じような結果が出た。これをきっかけに翌年、スピリットロックでこの課題に関する会議が開かれ、インサイトメディテーションのテーラヴァーダとの関係をどう見るべきかが議論された。その結果、大半の参加者は、テーラヴァーダとの関係を拒否し、独立な路線をとる事を支持した。その理由として二つの点が挙げられた。先ずは、インサイトメディテーションを一つの宗派に限定する事に反対であった。そうする事によって、自分達の独立性を保つことが困難になるからである。次に、彼

らにとつては、‘人生否定 (life-negating)’、‘当世志向 (other-worldly)’ および二元論的 (dualistic) な要素を持つ東南アジアのテラヴァーダと関係を持つ事が大変難しいと見たようである。そこには、サヤーダー師やチャーター師という改革派への影響は認められるものの、それ以上に東南アジアのテラヴァーダ全体とは、自分達の目指すものが一致しないという考えがあるようである。<sup>(36)</sup>

フロンゾール氏は同僚のこのような考えこそが、インサイトメデイテーションを幅の狭いものにし、質を乏しくするという懸念を示している。氏によると、インサイトメデイテーションは、テラヴァーダ仏教の一部である修行法、特にその中のマインドフルネスのみを選び取り、儀式や教義全体や世界観という他の部門を無視していると述べている。また、フロンゾール氏によると、多くの教師達は、この世の中での社会参加や自由を強調する。その反面、仏教の伝統的な目標である悟りや輪廻転生からの解脱や聖人の諸段階に到達する事を軽視していると述べている。また、日常の生活の問題に対してマインドフルネスがもたらす効果や心の安定という身近に生じる結果だけを求めており、怒りというような煩悩の消滅や統制に励むということは殆どなく、心に浮かぶその怒りをただじつくりと見詰めることに留まっていることだけだと指摘している。そして更に、中には悟りという仏教の目標自体さえを再検討し始めている教師が出てくるようである。このように、フロンゾール氏は仏教の根本目標が揺さぶられる事について、非常に危機感を感じている。<sup>(37)</sup>

フロンゾール氏のもう一つの批判対象となっているのは、コミュニティーに対しての個人の重視である。悟りとは個人が体験するものであるが、そのプロセスにはコミュニティーという周りのサポートは欠かせないものである。コミュニティーでは種々の儀式が常に行なわれていて、それは連帯感を養い、生活をする場所と我々を結び、

そして誕生や死や季節という人生や一年の節目を表してくれるのである。また、教団内での闘争や葛藤等を解決していく努力や集団的に物事を決めるといふ作業も、修行者にとってはスピリチュアルな成長を養ってくれる手段でもある。このような効果は、テラヴァアグ出家教団を中心とするコミュニティーによって出されてはいるが、ただ単に、男性中心でエリート意識が濃厚である、出家制度が嫌いだといふ理由だけで、全てのコミュニティーを拒否してしまうような事に大きな問題がある、とフロンゾール氏は警告するのである。<sup>(38)</sup>

創立者のジョセフ・ゴールドステイン氏もインサイトメディテーションによる出家制度の拒否に対する警告を表示している。

「在家者の我々は大変忙しい。沢山の責務を抱えているが、仏法の仕事は時間がかかる。在家が出家と同じような完璧な道だという考えは、釈尊が教えた事と一致しない。釈尊は初期に、在家の生活は、「埃に満ちている」と明確に説いたのである。<sup>(39)</sup>」

そして、氏は自分達の成果について疑問を投げかけている。

「嘗てアジアが輩出した本当の巨匠を出すように、我々の世代がプラクティスを行なっているかどうかと考えるのだが、私には、そのようにやっているとは見えない。<sup>(40)</sup>」

このように内部の指導者からも懸念の声が挙がっている。しかし、筆者が見た限り、このような意見はインサイトメディテーションの機関誌等にも表示され、それに基づく活発な議論が行なわれ、常に改革に取りくむ前向きな姿勢が窺われる。

## おわりに

三十年にも及ばない歴史しか持たないインターネットメイションが、千五百年の伝統を誇る日本仏教や二千三百余年のテラヴァーダに対して何か言えるものがあるだろうか。常識からは、何も言えないであろう。しかし、今は「常識」な視点から見れば、「非常識」な時代であろう。年配の出家僧侶が若い女性に、挨拶を交さなかったと批判される。また、僧侶よりも在家者の方が、仏教の日常生活と社会問題への適用性をもっと真剣に求めている。そして、東漸してきた仏教が、西洋文化の西端のアメリカに上陸し、現在伸び続けている。このような非常識な時世であるからこそ、インターネットメイションに「生活の宗教としての仏教」の答えを求めても非常識ではないかも知れない。

### 注

- (1) これは、一九九一年ニューヨーク大学が行なった調査に基づくものである。ABCニュースの数字は、以下の本に基づく。  
Charles Prebish, "Forward," in Charles Prebish and Kenneth Tanaka, eds., *The Faces of Buddhism in America* (The University of California Press, 1998), p. 1.
- (2) この数字は、チャールス・フレコンとマーティン・バーマン両教授に口答で聞いたものである。
- (3) Thomas A. Tweed, "Night-stand Buddhists and Other Creatures," in Duncan Williams and Christopher Queen eds., *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship* (Curzon Press, 1999), pp. 71, 74.
- (4) Charles Prebish, "Forward," pp. 1-2.
- (5) Don Morreale, ed., *The Complete Guide to Buddhist America* (Shambhala Publications, 1998).
- (6) Williams and Queen eds., *American Buddhism*, pp. 307-311.

- (7) Charles Prebish, "The Academic Study of Buddhism in America: A Silent Sangha," in Williams and Queen eds., *American Buddhism*, pp. 204-205. これは、筆者が最近の情報も加えておいた。
- (8) この表現は、前記した論文の副題である。
- (9) Jan Nattier, "Who Is a Buddhist? Charting the Landscape of Buddhist America," in Prebish and Tanaka, eds., *The Faces of Buddhism in America*, pp. 189-190.
- (10) Gil Fronsdal, "Insight Meditation in the United States: Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness," in *The Faces of Buddhism in America*, pp. 167-168.
- (11) Fronsdal, pp. 168, 172.
- (12) Fronsdal, p. 178.
- (13) Fronsdal, pp. 171-172, 178.
- (14) この段に関する情報は、Fronsdal氏との話しの中で得たものに基づく。氏が指導するカリフォルニア州パロアルト市のグループでは、メディテーションを毎週月曜日に行なっていて、百人ほどの参加者は帰りに、玄関に置いてあるバスケットに現金や小切手の寄付をおいていく。ちなみに、一九九五年にそこで筆者が浄土教について講演した時には、二百ドルほど寄付された。当時のアメリカの御礼額としては平均を上回っていた。
- (15) Joseph Goldstein, *Insight Meditation: The Practice of Freedom* (Shambhala, 1993).
- (16) Fronsdal, pp. 171-172.
- (17) Jack Kornfield, ed., *Teachings of the Buddha* (Shambhala, 1993), p. x. これは、Fronsdal, pp. 171-172 に引用されている。
- (18) Joseph Goldstein, *Insight Meditation*, p. 3. これは、Fronsdal, p. 172 に引用されている。
- (19) これは、Guy Armstrong とジュゼッペ・サマティエーニの教師が書いた“The Path of the Buddha”ジュゼッペ・サマティエーニから引用する。これは、Fronsdal, p. 173 に引用されている。
- (20) この傾向もサマティエーニが強調した「瞬間の三昧」(khanika samādhi) に基づくものである。Fronsdal, p. 166 参照。
- (21) Fronsdal, p. 173.
- (22) Fronsdal, pp. 173-174.
- (23) Fronsdal, p. 174.
- (24) Jack Kornfield, *The Path with Heart* (Shambhala, 1993), p. 244. これは、Fronsdal, p. 174 に引用されている。

- (25) アマゾン書店のインターネット目録を「仏教と心理学」で検索した結果、二百程の英語の本が見付かった。
- (26) John Welwood, "The Psychology of Awakening," *Tricycle: The Buddhist Review*, Vol. IX, No. 3 (Spring, 2000): 43-48, 125-129.
- (27) Welwood, pp. 43-45.
- (28) Welwood, p. 46.
- (29) Welwood, p. 45.
- (30) この数字は、シヤン・ローン・フロンズダルの意見による。Fronsdal, p. 170を参照。
- (31) Welwood, pp. 46-47.
- (32) Welwood, pp. 47-48.
- (33) Fronsdal, pp. 166-167.
- (34) 女性と仏教に関する本の数も最近著しく増えてくる。例えば、次の二つは有名である。Rita Gross, *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism* (State Univ. of New York Press, 1993) 及び Sandy Boucher, *Turning the Wheel: American Women Creating the New Buddhism* (Beacon Press, 1993).
- (35) Gil Fronsdal, "The Treasures of the Theravada: Recovering the Riches of Our Tradition," *The Inquiring Mind*, Vol. 12, No. 1 (Fall 1993): 14-15.
- (36) Gil Fronsdal, "The Treasures of the Theravada," p. 14.
- (37) Gil Fronsdal, "The Treasures of the Theravada," p. 14.
- (38) Gil Fronsdal, "The Treasures of the Theravada," p. 15.
- (39) Richard Seager, *Buddhism in America* (Columbia University Press, 1999), p. 151. 以下は次の発言は、ホルムステイナー氏とのインタビューからの引用である。そのインタビューは、"Empty Phenomenon Rolling On: An Interview with Joseph Goldstein," *Tricycle: The Buddhist Review* (Winter 1993): 13-18.
- (40) Richard Seager, p. 151.



## 書評と紹介

脇田晴子、アンヌ・ブッシイ編

### 『アイデンティティ・周縁・媒介』

——〈日本社会〉日仏共同研究プロジェクト——

吉川弘文館 二〇〇〇年八月一日刊

A5判 二八二頁 七〇〇〇円

中村生雄

あらためて強調するまでもないことだが、最近の日本研究において「国際」化／「学際」化の趨勢は年を追うことに熾烈である。欧米やアジア諸国における日本研究は、各分野における研究者の量的な拡大だけでなく、研究の深化・専門化、利用する資料・データの博搜の度合いにおいて昔日の比ではない。また、各国政府機関や大学等の公的研究組織、および各種の国際機構が企画・提供する研究プロジェクトの規模と数量もおびただしい。こうした流れのなかで加速する研究者および研究情報のボーダーレス化の状況は、当然のことながら、国境内における民族・文化・言語・宗教の自明性のうえで制度化されていた日本研究の基盤そのものへの問いを招きよせ、その革新と再編を要求してきた。既存の大学・研究所・学会の組織は解体的な見直しを迫られ、組織主導の研究から問題牽引型の研究へと研究スタイルの転換が要請されている。

とはいえ、そうした時代的・社会的な「外圧」がどの程度にまで個々の研究者やその研究内容に実質的な成果をもたらしているかという点になると、必ずしも楽観的になれるわけではない。とりわけ、人文科学分野一般を通じて言えることだが、そうした「外圧」の効果を計る物差しが、国際学会でのゲスト・スピーカーの度数であるとか発表論文の被引用回数であるとか、自然科学系で慣習化されてきた「評価」基準の形式的な導入でしかないという不毛な状況が、「国際」化／「学際」化の正体にたいする疑念を増大させ、各研究者の内心にホンネとタテマエの亀裂を生じさせているかに見える。例の「二一世紀COE」が仰々しく謳う「世界的な研究教育の拠点」というキャッチフレーズも、一面ではそんな疑いを確実に増幅させている。

もとよりこうした事情はたんに日本側に固有の問題なのであり、それは当然これまでの日本研究における「一国的」な閉鎖性と無関係ではない。そして、そのことじたいが国際的な場面で主題化されたことはないし、そもそもそうした状況認識を外国の研究者と共有することが容易でないという困難さがある。

もっとも、日本研究を専門とする研究者を国籍によって日本側と外国側に二分して考えることがすでに非現実的であろう。学生時代から日本を調査地とし、おおかたを日本国内の研究組織や学会に所属し、現在たまたま海外での研究職に就いているという外国籍の人もあれば、逆に、留学先で習得したそれぞれのデザインをもとに研究対象を出身地の日本の歴史や文化に求め、キャリア面からして「一国的」な制約を当初からまぬかれてくる日本人（正確には日本国籍をもつ）研究者も数多

い。また、いわゆる二世・三世の日系人による日本研究の蓄積も大きく、今や一定のジャンルを形成していると言っている。

ただ、おなじ日本研究と名乗ってはいても、たとえば現在のカルチュラル・スタディーズやポストコロニアル研究とかかわりにかんして、英語圏型日本研究とフランス・ドイツをはじめとするヨーロッパ型日本研究はほとんど別世界と言っているほど、双方の知的・学問的な背景と現状認識において大きな距離がある。その結果、当然ながら相互の人的交流や情報交換もきわめて不十分であり、日本研究におけるグローバル・スタンダードなるものの成立は、今のところまったく見込みがないように思われる。

あらまし以上のように、表面上活況を呈しているかのような日本研究の「国際」化／「学際」化のなかで、それに見合うだけの実質的な成果がどれほど実現しているか、あるいはそのための基礎的な条件づくりに向けた議論がどれほどの結実を得ているか、少なからず悲観的にならざるをえない。しかし、だからこそ種々の試行錯誤が必要であるの言うまでもなく、万全の成果をめざすよりも、基本的な視座と問題関心の根気づよい提示によって、相互に共有可能なものと可能でないものを見極めていくことがまだまだ重要事なのである。

本書は、フランス国立極東学院が中心となり、フランス社会科学高等研究院をはじめとする日本／フランス双方の政府と公的機関の協力のもとに構成された日仏共同研究プロジェクトの研究成果をまとめたものである。共同研究の中心的なプログラムは一九九七年～九八年に合計三回、フランスで開催され、日

本から招かれた歴史学・宗教学・文学などの研究者の報告を中心に、それに日本研究だけでない幅広いフランス側の研究者のコメントが組み合わされている。計三回の討論主題は、それぞれ「中心的空間の形成」「周縁、秩序、逸脱」「表象体系と社会」の表題をもつ三部構成としてまとめられ、本書にはそこでの報告内容を原稿化したものとそのコメント・討論の要点が、合計一七本収録されている。なお、本書の日本語版とともにフランス語版が、フランス国立極東学院から出版されている。

さて、通例であれば、その内容目次の全体をここに列記して、そのおのおのの概要紹介と批評を順次行なうべきところだろうが、二つの理由によって、以下ではそうした方法はとらないことにする。

まずその理由の一つは、一七人から寄せられた論稿の内容が主題的にも方法的にも多岐にわたったり、その一々について等分の紹介と批評を行なっても、おざなりで底の浅いものに終わるしかないだろうからであり、また、評者の関心と知識がそれらすべてに均等に対応することはありえないからである。また、この種の共同研究報告書で往々見られるように、研究プロジェクトの本来の趣旨に必ずしも沿っているとは思えない寄稿もないわけではないからである。また、より本質的な理由は、最初にも述べたとおり、本書も当然、日本研究をめぐって進展している「国際」化／「学際」化の一つのあらわれである以上、そうした動きを念頭に置きながら本研究プロジェクトの意義を考えておくことが、個別的な解説とコメントよりも重要であろうと思うからである。

そこですでに最初に、本プロジェクトの主唱者であり実際上の推進役をも務めたアンヌ・ブツシイ（フランス国立極東学院）が「はじめに」の部分で述べている、プロジェクトのテーマ設定とその経緯についての説明にふれておこう。そこでは、「アイデンティティ・周縁・媒介」という、書名にもなっている三対の概念に集約される公開討論集会の各テーマが、九六年に遡る準備段階からの地ならしの的な討論をへて生まれたものである、その過程での種々の軌道修正の結果であることが示唆されている。その詳細をもう少し丁寧に述べてもらいたかったという憾みはのこるが、今はそこに記されているところを手がかりにして、評者の憶測をまじえつつ本書の性格の概略を見通しておきたい。

アンヌ・ブツシイの記すところによれば、そこではまず、これらのテーマが一定の結論を提示するためではなく、各研究者から出された仮説をもとに活発な議論をうながし、そのことをとおしてその場かぎりの討論を越えて継続する対話を呼び起こしたいとする抱負が強調される。そして、そうした意図にしたがって構想された三回の討論の場では、まず手始めに、日本社会におけるアイデンティティと他者性の問題が出発点として設定されたという。「中心的空間の形成」をタイトルとする本書の〔I〕では、古代国家や近代における首都の形成とそれをめぐる言説（成田龍一「首都Ⅱ東京の誕生」、京築真帆子「首都の言説」、中国の皇帝、日本の天皇による時間の支配と統治の正当化の核となった年号の問題（大井剛「年号」、古代神話や近代の宗教理論を通じた国家理念の形成（森弘子「神功皇后伝説

をめぐって」、島藺進「国民的アイデンティティと宗教理論」）などの問題が扱われる。

そして、国家を機軸にしたこのようなアイデンティティ形成の動きは、当然それに対応して周縁化や排除の力を派生させ、支配的・中心的な社会集団とは対極のさまざまなレベルにおいて、拡散した他者を配置することになる。（II）の「周縁、秩序、逸脱」において扱われる民間宗教職能者や芸能民（兵藤裕己「語り物と日本近代」、あるいは彼らに付与された周縁性的社会的・宗教イデオロギー的な形式である差別や穢れという諸現象など（藤森文吉「江戸の庶民文学にみられる木版本の製作技術と普及の過程」、脇田修「日本近世における差別と忌避」）は、そうした問題構成のもとに選択されたものであろう。

最後に、以上のような共同体と個人のアイデンティティ形成が、一定の時代と社会のなかでどのような戦略や論理をもつものであったかが、（III）の「表象体系と社会」での中心課題となる。それは、新宗教における終末意識（ジャン・ピエール・ベルトン「世直し運動としての新宗教」）や、能にあらわれた聖性の諸形態（松岡心平「稚児と天皇制」、脇田晴子「神能の位置」）、中央に対抗する在地社会の構成原理（ピエール・スイリ「伊賀、甲賀、小倭」といった問題へと分岐していく）。

「はじめに」において提示されているアンヌ・ブツシイによる本プロジェクト構想の概略の説明を、評者の私意をまじえて敷衍すれば、ほぼこのようなことになるうか。プロジェクト全体の趣旨はそれなりに明解であり、これまで歴史学・宗教学・芸能史等々で展開されてきた日本研究の主要トピックを俯瞰し

たうえて、そのおのおのを相互に関連し合うよう結びつけ、配置しようとする意図が了解される。

にもかかわらず、もちろん、ここで扱われていない問題領域が存在しないわけではない。たとえば、支配的な階級や社会集団によるアイデンティティ形成の対極で周縁化され、排除と逸脱の力にさらされる共同体や個人のありかたのうちには、本書がとりあげる聖性や穢れという宗教的観念、特殊な職能者や女性といった社会的なマイノリティにかかわるもののほか、アイヌや沖縄をふくめ空間的、文化的、政治的に周縁化された異族や辺境の先住者の問題、身体的な不具や身心の異常・疾患などを理由に中心的な秩序形成から暴力的に排除される人びとの問題、あるいは標準語（共通語）の規範化のなかで淘汰と抑圧の対象となっていく方言および方言話者の問題など、個々に数え立てていけば文字どおりかぎりはない。ただ、そのことを不備としてあげつらうのは適切ではないし、書評として何ら生産的な意義をもたないから、残された紙数においては、本書の論稿のうちからとくに宗教研究にかかわりの深いものを選び、それが本研究プロジェクトの共通主題と関連する部分に留意しながら、気づいた点を述べておくことにしたい。

結論的に言うると、それは女性の性が日本の宗教と社会においてそれぞれどのような位置を占めていたかという問題に集約される。

周知のとおり、柳田国男の「巫女」論や折口信夫の「神の嫁」論が端緒として切り開いた問題視角を受け継ぐかたちで、その後の古典的な巫俗研究と民俗学的なシャマニズム研究が進

展し、そこではおおむね、女性に本来そなわっているとする霊的能力の発現様式に着目して、巫女の成巫過程やその継承関係が主要な研究対象となってきた。本書の中核をなす主要な論稿においては、そのような通説化した研究史上の大枠をあらためて議論の俎上に乗せ、女性宗教職能者の役割をその社会的な位置との関連から再考することが試みられている。

〔II〕においては、川村邦光「巫者とカミ」が、従来の研究が巫者と憑依霊との「性的な関係」にばかり着目してきたことに疑義を呈し、その社会的・文化的なコンテキストからの考察として、宮城県でのカミサマの事例でも憑依霊の性と巫者の性がつねに異性関係であるとは言えず、むしろそこでの憑依霊の出自が巫者じしんの実家や本家で祀られていた神仏などである場合が多い事実を指摘し、婚家／実家のあいだの権威をめぐる対抗関係に注意をうながす。あるいは、アンヌ・ブツシイ「神々は山を去っていくだろうか」では、現代の生駒山を活動の拠点とする民間宗教職能者において、守護神とされる神霊を「夫」と見なすタイプと「師」と見なすタイプの二つの表象形式があることが指摘され、そのうちでもとりわけ、守護神に「師」を見出す男性宗教職能者の場合は、現実世界での妻との関係が破壊されるどころか維持強化され、妻が夫の祈禱活動などの援助者となっていく傾向が注目されている。ブツシイによれば、このような宗教職能者の権威化の問題は家父長制の成立と不可分であり、またそこでこの巫／神の関係は、信仰・儀礼にかかわる現実の宗教機能が代々男から男へ、女から女へと伝授されていくことが前提となっているとされる。

これら二名の論者の留意点は、(Ⅲ)の鈴木正崇「巫女と男巫のはざま」が、従来の日本のシャマニズム研究における社会的・文化的文脈への視点の欠如を克服するために、男性巫者が「名」という地縁的まとまりを土台にし、修験道の憑祈禱や陰陽道の祭文の知識・技術を駆使して展開する荒神神楽・大元神楽の事例を対比的に提示することにつながっていく。またそこで生じる神懸りと託宣が、つねにその受け手を村落共同体やそれを構成する家の代表者としていたことが指摘され、これまで私的な関係として理解されがちであった巫者とクライアントとの関係を社会的・共同体的な文脈に置きなおしてみることの重要性が強調される。

以上のような観点が、柳田や折口による初禿の巫俗研究の文学的・直感的な性格から距離をおき、歴史学・宗教社会学・宗教学人類学、あるいは社会史やジェンダー研究と「学際」的關係を深めるなかで獲得された新たな見解であることは言うまでもない。そういう意味において、日本研究の「学際」化は既定の事実である。そしてそれは同時に、研究の「一国」的性格を乗り越えられるべき閉鎖性を見なし、それを解体する動きを待望させることになるろう。

だが、そこで一步踏みとどまってみることもやはり必要ではないか。そういうふうには思わせるのは、(Ⅱ)の平雅行「日本の肉食慣行と肉食禁忌」や、(Ⅲ)の武田佐知子「男装と王権」のような、日本史プロバラーの研究報告にたいするフランス側からの応答のしかたから強く印象づけられてのことである。ちなみに前者は、日本における肉食の禁忌が仏教の不殺生戒から生じ

たものではなく、神祇祭祀にその発生母胎をもとめるべきもので、その場合とりわけ獣肉を穢れとする觀念の形成過程に留意すべきだとする密度の高い好論であり、後者は、中国皇帝と日本の天皇の「王」としての服装を比較した場合、中国とちがって日本では倭人社会以来の伝統として衣服に性別がなく、古代に女帝が数多く出現したのもそのことと関係しているとする興味深い論点を提示している。そして注目されるのが、こうした論点に対応して、西洋社会での身分制の形成にもなう食習慣の体系化や道德律の問題、あるいは西洋の王制や貴族社会のもとの衣服による差異化・権威化という問題がフランス側から出され、豊富な事例を付き合わせての活発な討論へと引き継がれたらしく思われることである。学術研究における「比較」の重要性という古くて新しい問題が、とりわけこうした歴史研究の分野においてはまだまだ未踏の可能性をひめているに思っていたのである。

常識的なことのようにだが、研究における「国際」化は研究者や研究資料が国境を越えてグローバルに流通することだけを意味するのではない。たんにそうしたグローバルな流通だけが「国際」化の目標であるならば、それはのっぺらぼうな「無国籍」化を量産するだけだ。そしてそうした「無国籍」化への傾きは、扱う問題が近代・現代に近づけば近づくほど、必然事になっていく。それはもとより、歴史を「一国」単位に区切る国境そのものが「国民国家」という共通単位から生まれたものだからであり、またそれは地球大にひろがる「世界システム」の部分的な表現でしかないと思なされるからである。

だが一方、そうした必然事としての「無国籍」化を担保するものとして、おなじ近代・現代を時間的に過去へと遡及していくことの重要性も銘記されねばならないし、そうした志向が結果的につくりだす差異を「一国」の壁を越えて承認し合うことこそが、「国際」化のために踏まねばならない手続きなのだろうと思う。

本書によってもっとも強く教えられたのは、「一国」的であることと「国際」的であることとのあいだにはたらく、そういう逆説的な関係についてであり、その逆説の孕む豊かな可能性が今も「比較」という歴史研究の古典的な視角と手法のうちに確実に存在しているということであった。

島蘭 進著

『ポストモダンの新宗教』

——現代日本の精神状況の底流——

東京堂出版 二〇〇一年九月二五日刊

四六判 二七〇頁 二三〇〇円

粟津賢太

二十世紀最後の四半世紀は、新宗教研究にとつて激動の時代でもあった。高度成長を達成した日本社会において、オウム真理教事件をはじめ、いわゆるカルト問題や靈感商法等の、新宗教をめぐる様々な社会問題が発生し、これらと関連して新宗教

研究者の当事者性や社会的責任が鋭く問われることとなった時代であるといえる。本書は、新宗教研究者として地歩を固めてきた著者が、こうした要請に応える形で公にしてきた著述を、二〇〇一年という時点から、新たな構成のもとにまとめたものであり、その意義はやはり大きいといわねばならない。

一 本書の構成

序章および「宗教運動の変容」と題された第一部の三つの論考において展開されるのは、新宗教概念の明確化と、本書で扱う対象の明確化である。第一章において、「旧」新宗教を特徴づけ、「新」新宗教との相違点を明らかにする。著者は「実際には諸教団はさまざまな特徴の複合体」（一四頁）であると示す。第二章では、こうした要素の濃淡として新宗教概念を提示する。第三章はこうした見方の有効性に関する一種の補強である。

第二部は「ナシヨナリズムの興隆」と題され、宗教的ナシヨナリズムについて中心的に考察されている。第四章では反世俗主義について、第五章では新新宗教にみられるナシヨナリズムについて、第六章では、市民宗教のひとつ、あるいは世俗的代替物としての日本人論について、それぞれ論じられている。これは、新新宗教の興隆を単に宗教界内部の出来事としてだけではなく、より広い社会的・歴史的文脈に位置づける作業であるといえる。つまり、これは新宗教を単なるサブカルチャーとしては扱わないという宣言であり、本書はより広い社会科学の文脈で読まなければならないのである。

第三部は、「モダンへの対抗」と題して、これも三編の論文から構成されている。現代の精神状況の中で新新宗教はどのように理解することができ、またモダンⅡ近代に対抗する意識という現代的な精神状況のなかにどのように位置づけられるのかが検討される。考察の対象として、新霊性主義や反近代の思想としての新新宗教内部での変化が扱われている。また、終章においてもこの傾向は続き、新新宗教という題材を使って現代日本の精神状況を描いた著者なりのスケッチという感がある。これらは著者のいう、「新新宗教史を踏まえた宗教学的な現代文化論」という野心的な試みとして、その評価はなされるべきであろう。

## 二 新新宗教という概念

新新宗教という概念については、その学術的有効性をめぐって、様々な機会に議論されてきた。著者は、新しい時期に設立されたもののみを新新宗教とするものや、「旧」新宗教とは顯著に異なる特徴をもったものだけを新新宗教とする考え方の双方をしりぞける。そして「日本宗教史」における時期区分に対応したものであるとして、新新宗教を考えるという立場をとる（一五頁）。そして第四期を特徴づけるものとして「ポストモダン」という「時代相」が提示される。

もつとも、用語としての「新新宗教」には、あきらかな不備がある。新宗教が時代精神を敏感に反映するものであるとするならば、既成のものには常に古くなる。その意味で、原理的に新新宗教という用語は、新新新……と際限もなく更新されていくも

のである。本書が時期区分を導入し、また「時代相」と関連づけて「ポストモダンの新新宗教」としたのは、このような用語としての不備を解消するひとつの可能性の提示であるのかもしれない。井上が問題提起したように、「新新宗教」をいつまでも用語として使うのではなく、学術用語としてのその概念化が必要なのである。

本書の特に第二章では、新新宗教を十分に操作可能な概念として提示する。作業仮説としての新新宗教、あるいは問題発見的な概念としての新新宗教という魅力的な定義が提示される。前述したように実際の教団は「様々な要素の複合体」であるから、「旧」「新」新宗教とされる教団にみられる諸要素は排他的なものではない。そのなかで、「新」新宗教を特徴づけるものとして以下の七点をあげる。

- 1 貧病争という動機から「空しさ」の動機へ
- 2 現世志向から現世離脱へ
- 3 心なおしの脱倫理化と心理統御技法の増加
- 4 神秘現象と心身変容への関心の増大
- 5 自己責任の強調、および自己の靈魂の永続の意識
- 6 聖なる宇宙の再構成
- 7 破局切迫の意識（千年王国主義）とメシアニズムの昂揚

著者の概念は、新新宗教にみられる様々な特徴や傾向を、いわば集合論的な方法によって、要素の分散と凝集として提示したものである。個々の特徴（要素）を排他的に描き出すことを



避け、実体的な特徴づけやタイプロジーを回避する有効な方法であり、これまで行われてきた新新宗教の定義をめぐる論争に一応の決着をつけるものと考えられる。残念であるのは、このような魅力的な方法を提示しておきながら、この章以降では、それが用いられていないことである。代わりに、著者は意図的に、問題を拡大して行く方法を取っている。同心円を幾重にも拡大して行くように、新新宗教を中心に置き、それを見つめる視座を次々に広げて行く。これが本書の作品構造となっている。

### 三 文化ナシヨナリズムの射程

第二部、第三部では、反世俗主義やナシヨナリズムが中心的に扱われている。特に第二部は、本書の最大射程を示すものであり、そのすべてをここで論ずる準備はない。ただ、これらの議論の前提には、世俗的ナシヨナリズムが世俗的・近代적であり、宗教的ナシヨナリズムが宗教的・反近代적であるという図式的理解がある。しかし、本当に世俗的ナシヨナリズムは世俗的であり、宗教的ナシヨナリズムは反近代적なのだろうか？文化ナシヨナリズムと政治的ナシヨナリズムという区別は、重要で基本的なものであるが、それは中立的で没歴史的な概念ではなく、そこには西洋／非西洋という対立軸と歴史性が常に潜んでいるのである。本書では、吉野耕作にならって文化ナシヨナリズムという概念が使われているが、この概念はもう少しさかのぼって検討される必要がある。

ハンス・コーン (Kohn, H.) は、西洋のナシヨナリズムの

合理性を擁護する立場からではあるが、非西洋のナシヨナリズムが文化的なものであることを主張している (Kohn, H. *The Idea of Nationalism*, Macmillan, 1945)。こうしたコーンの認識に明らかかなように、そこには西欧／非西欧、先進／行進、文明／文化、政治的／文化的、現実的／詩的・理念的、市民／民族という対立項が存在している。文化ナシヨナリズムという概念は、本来このような含意をもったものであって、言ってみれば文明側からする軽蔑的な意味が込められている。

本書でも注において参照されているユルゲンスマイヤー (Jürgensmeyer, M.) は、その原題が示す通り「宗教的ナシヨナリズム」と「世俗国家」との衝突を描き出している。このことは重要である。彼の概念によれば、ナシヨナリズムも宗教も、ともに「秩序のイデオロギー」であり、潜在的なライバル関係にある。その意味で、世俗的ナシヨナリズムは一種の「超宗教」である (ユルゲンスマイヤー『ナシヨナリズムの世俗性と宗教性』阿部美哉訳、玉川大学出版部、一九九五年)。つまり、世俗国家は世俗的ではない。世俗化を促す原理は本来キリスト教に内包されており、そうしたキリスト教的寛容、つまり問われることのないグランドデザインとしてのキリスト教文化という土台の上で、諸宗教諸宗派や世俗的諸機構があるのである。こうした理解から従来の「世俗化論」は捉えなおされる必要がある。世俗化とはつまり、社会の近代化および世俗国家体制の導入である。文化ナシヨナリズムの概念は、現代社会における隠蔽されたコリアリティを脱構築するためのきわめて有効な武器である。

#### 四 ポストモダン概念のゆらぎ

本書のタイトルでもあり、また全体を貫いているものに「ポストモダン」という概念がある。この概念は本書の構成にとって重要な働きをしている。これによって、新宗教で起こっている現象を、より広い社会的・歴史的文脈へ位置づけ、現代日本社会のみならず世界的な現象にまで接続することを可能としているからである。

しかし、「ポストモダン」「ポストモダンの」<sup>1)</sup>「ポストモダンの意識」「ポストモダンの時代相」「ポストモダンのモメント」「ポストモダンの様相」等々、本書におけるポストモダンの用法はかなり揺らいでいる。著者はあきらかに多義的にこの言葉を使っており、それは著者自身、意識している。

第一に、新宗教教団が提示する価値の側面から使われる。著者のいう第三期新宗教は、近代的な価値観と親和性を持っている。その意味で、ポストモダンの新宗教とは、ポスト第三期の新宗教となる。つまり新宗教はポスト新宗教であって、本書のいう「ポストモダン」は「ポスト新宗教(第三期)」、あるいは「ポスト現世主義的救済の新宗教」である。

第二に、新新宗教(本書でいう第四期新宗教)が発展をした時期とそれらの教団の提示する価値との親和性である。ここでは著者のいう「時代相」の描写として使われている。著者は、二十世紀の最後の四半期を「ポストモダンの意識」が高まった時代として捉えているのである。

しかし、新宗教における四つの時代区分に対応するものとしてこの語を使用するというのは誤解を招くやり方であり、厳し

くいえば誤用である。「ポストモダン」とは「内なる外」として近代に対する内在的な批判、あるいは批判の実践である。社会を根底で支えている生産や経済構造の変化が伴わない限り、ポストモダンはモダンに含まれる概念である。こうした用語使用の危うさについて、恐らく著者も気づいてはいるのだろう。本書の「あとがき」において次のように語られる。

「本書で『ポストモダン』というとき、近代Ⅱモダンの制度と価値が社会全体に浸透する一方、その浸透を促した理念の諸前提が相対化され、自覚的に近代Ⅱモダンは異質なものが追求される時代相という意味で用いている。『近代が終わった』というような考えを私が主張したいわけではなく、そのような意識が広まる状況での人々の(とくに『救い』を核とする宗教的なものに引き寄せられる人々の)思考のひだに肉薄しようという考えである。したがって本書の枠組みは、典型的に近代的な特徴をもった宗教集団や宗教運動群が停滞する状況の中で、それとは異なる特徴をもったり、異なるものを志向する宗教運動群が台頭する様を描き出すということになる」(二二六頁)

こうした意図のもとに、著者は時代相に対応した形で新新宗教の展開を記述してゆく。しかし、その時代相の切り取り、それが提示する内容、あるいは時代解釈の内容自体は少しも正当化されていない。このことは、時代相を語る際、また時代に評価を下す記述における「主語の不在」に現れている。つまり、話者の位置は隠蔽されている。

「確かにある時点から、宗教界の中の「既成」に対する「新」であった新宗教が、古くなつたと感じられてきた」（六頁）

「七〇年代、八〇年代を経るうちに、これらの新宗教教団が次第に「もう新しくないもの」、その意味で「古いもの」と感じられるようになってきた」（七頁）

一体、誰がそのように「感じた」のか。その主語は不在である。あえていえば、二頁ほどさかのぼつたところにあらわれる「世の中」（五頁）であろう。こうした記述は、本書において、特に時代相を語る箇所に多く見られる。こうした時代相を語るという特権的な位置は、まったく保証されてはいないのである。

前述したユルゲンスマイヤーは、ファンダメンタリズムや近代という用語の使用を避け、「反現代」という言葉を使用している。つまり「ファンダメンタリスト」や「反近代主義者」といわれる人々が主張しているのは（キリスト教をグラントデザインとした）「世俗国家という考え」に対してであり、近代性や科学に対する否定ではない。彼らはテクノロジは否定していない、という。

本書が事例としてあげている「反近代」の要素も、多くは現代社会や現代社会において露わになってきた管理社会や世俗国家をめぐる諸問題に対する批判であつて、つまり「反現代」の主張なのではないだろうか。これらは、ポストモダン、近代性、反近代という概念を使わなくても理解できるのではないだろうか。おそらく、これは第一部で議論されているように、著

者の日本宗教史における位置付け、つまり一九七〇年代以降を「ポストモダンの意識が高まつた時代」とする理解と密接に結びついている。

## 五 本書における語りの位置

もうひとつ、本書の全体を貫いているのは、著者の時代認識の感覚である。新新宗教を扱った諸章の記述における著者の立脚点・視点は、二十一世紀最初の年である二〇〇一年の現代にある。その二〇〇一年という時点から、本書の時間的な志向性は過去に向けられている。いわばレトロスペクティブな視点である。

それは、二十世紀を過去ものと捉え、七〇年代以降の新宗教に何が起こつたのかを見ることにより、最後の四半世紀における日本人の精神的な動向を理解しようとする試みであるともいえる。本書は、変化の渦中において為された著述を、時間の経過を待つてまとめ直したものである。その意味で時間を味方につけた作品といえる。確かに、ある現象が起こり、その社会的・歴史の意味が何だつたのかということとは時間の経過が明らかにする、ということはあるだろう。

また同時に、本書の時間的な志向性は、プロスペクティブに、未来へも向けられている。それは反世俗主義や反近代を扱った諸章に明らかである。ここでは、現代進行形の現象を記述し、あるいは今後ますます高まつてくるであろう現象をとりあつかつている。時代批判学、あるいは診断的な印象を受ける。これは「本書の前提には、宗教運動について調べ考察すること

が、現代人の自己反省に大いに役立つはずだという考えがある」(二六四頁)とする、本書のもつ、大きな狙いのひとつである。

世の中について語ることに、そうした行為自体に、実は研究者の規範的立場が現れている。それは研究者の社会的責任の感覚といってもよい。調査の過程では、対象とする教団なり団体なりのある程度の協力が必要である。そうした協力を受けて、それでもなおかつ、ナショナリズムや反世俗主義の要素、あるいは教団の社会的イメージをある程度損なうような記述をし、報告することは、実際には容易なことではない。また、公的慰霊のような政治性の強い問題を扱うこと自体、著者の政治的立場が鋭く問われることになる。例えば、平和主義的な面だけを収集し、刊行することもできるのであるから。あえてこれらの問題を扱い、かつ刊行されたということ自体に、著者の規範的な立場が現れていると考えるべきである。

しかし、時間の経過はそれのみでは解釈の立脚点とはならない。自分で自らを持ち上げることが物理的にできないように、あるいはマルクスが「乗り越え不可能なイデオロギー」と表現したように、現代にいる研究者が現代を解釈しようとすることは不可能性への挑戦であるともいえるからである。おそらく必要なのは力を支える支点であろう。自力で自らを持ち上げることは出来ないが、支点を設けることによってそれは可能となる。その支点こそが広い意味での社会理論あるいは社会構想である。井上が指摘するように、「今の研究段階では、社会変化と新宗教の変化の関係は、あくまで可能性の一つとして提起さ

れているにとどまる」(「新新宗教」概念の学術的有効性について)「宗教と社会」(第三号)ものであるならば、この点は一層重要である。(新)新宗教に着目することが、社会理解にとってどのような意味を持つのかを、少なくとも作業仮設として明確にしておくなくてはならない。当然そのような仮設は、世界の豊穡さに直面し、研究の過程で自ら修正・放棄されてゆく運命にあるが。

新宗教が幕末維新期に始まり、現代の教団も含めるとするならば、その対象とする範囲は非常に広い。本書では、こうした広い時代を四つの時期に区分しているのであるが、それは的確であろうし、また必要な作業でもある。ただ、第一期と第三期、第四期に研究が集中しているのが新宗教研究の実状ではないだろうか。このうち、第一期に関する研究については近代史、特に民衆史の研究者によるところが大きい。村上重良、鹿能政直、安丸良夫、ひろたまさきなどが取り上げ、相互に批判を行っている、大きく影響をもたらした近代民衆史の手法によるものである。彼らの依拠する社会経済史観を差し引いたとしても、一次資料を丹念に発掘し、史料に語らせるその研究姿勢には学ぶべきところがある。

本書でも、安丸の業績に触れている部分もあるが、正面からの批判とはなっていない。これらの議論といかに接続してゆかが今後の新宗教研究の課題のひとつであるだろう。そして、急いで付け加えるが、著者が、このような社会構想をまったく欠いているというわけではない。むしろ、この課題は著者自身によってすでに十分に意識されているものと考えられる。それ

は、本書の注で指摘されてもいるが、最近公にされた論文  
（『国家神道と近代日本の宗教構造』『宗教研究』三二一九号）に  
明瞭に現れている。著者は、この論文において、「広義の国家  
神道」と「狭義の国家神道」という分析を提示し、またそれら  
「国家神道」と他の諸宗教との並立状況を構造的・二重性として  
統一的に説明しようとする。また、さらに時代に支配的なコス  
モロジーの析出という大きな研究意図を明確にし始めている  
（『一九世紀日本の宗教構造の変容』小森陽一他編『岩波講座  
近代日本の文化史』コスモロジーの「近世」岩波書店）。こ  
うした論考は宗教学者による優れた理論的整理のひとつである  
のみならず、宗教学の立場から関連諸学と切り結ぶほうとする  
野心的な試みである。評者はこうした意欲的な試みに期待して  
いる読者の一人である。そして、著者には、このような視点か  
ら、戦後から現代にいたる新宗教を理解しなおすという課題、  
あるいは大きな展望が残されているといえる。「宗教史を踏ま  
えた宗教学的な現代文化論」として本書の意義は大きい。広  
い視野を獲得した分だけ問題を拡散させてしまっている。し  
かし、本書『ポストモダンの新宗教』は、著者自身の手によつ  
て、やがて乗り越えられることが予告されている、と言いたい得  
であろう。

宮家 準著

『羽黒修験——その歴史と峰入——』

岩田書院 二〇〇〇年一〇月刊  
A5判 二八七頁 五九〇〇円

山 本 義 孝

本書は、修験道研究の第一人者である宮家準氏が長年ライフワークとして暖めてきた羽黒修験についての論考を纏めたものである。

羽黒山は月山への北からの登拝口に位置し、月山とその西南に位置する湯殿山と合わせて一般に出羽三山と通称されている。このうち修験の拠点として栄えたのが羽黒山である。

羽黒山は鎌倉時代に熊野修験などの影響を受けて一山を形成し、中世期・近世期を通じて中央の大峯、九州の彦山と並ぶ修験道の三大拠点ともいえる位置を占めた。しかも熊野や日光の修験とも通底する組織や峰入の作法を伝え、現在においても当時の面影を残す峰入が行われている。

こうしたことから、研究者や宗教家の関心をひき、数多くの書物・論文・随筆が著され、優れた業績が積み重ねられた反面、好奇心にもとづく修業体験や紀行・随筆なども数多く著されている。ともすれば、羽黒一山の歴史や儀礼全体の体系を無視して羽黒山の伝承・風景・修業の一部を利用しているものも

少なくないという。

本書はこのような弊を除き、多くの人々に羽黒修験の歴史や修行を正確に知ってもらうためのよすがとして、戸川安章『神道体系 出羽三山』所掲のものをはじめとする地方文書、宮家氏自身参加された峰入の経験やその時に作成した調査メモ、精緻な調査研究にもとづく先学の業績などをとくに執筆されたものである。

では内容紹介に移ろう。全体の構成はその内容から大きく三つに分けることができる。第一が史実に即した羽黒修験の通史を扱い、これに地方組織の展開を考慮に入れた論述の部分で、これが本書の多くを占めている。

第二が修験道の峰入全体に通底する性格を持つ羽黒修験の秋の峰と松例祭（冬の峰）の調査分析を試みた部分、第三が羽黒修験の秋の峰、冬の峰の調査研究をふまえ、日本宗教・日本のシャーマニズムについて体系的にまとめた外国人の業績を紹介する部分からなる。

全体は十章で構成されるが、ここで章立てと節の項目を列記してみよう。

- 第一章 羽黒修験の性格
- 一 修験道とは、二 羽黒修験の位置、三 羽黒修験の歴史、四 羽黒一山の組織、五 羽黒修験の峰入と信仰、六 羽黒修験の研究
- 第二章 羽黒山の開山伝承
- 第三章 羽黒一山の成立と展開
- 一 羽黒一山の成立、二 室町期の羽黒一山、三 武藤氏と羽

黒一山、四 上杉・最上氏と羽黒一山、五 中世末期の羽黒一山組織

第四章 近世における羽黒一山

一 天宥と羽黒一山、二 輪王寺門跡と羽黒一山、三 覚諄の羽黒一山の改革、四 近世の羽黒一山の構造

第五章 羽黒修験の地方組織

一 中世の羽黒在地修験、二 羽黒山の末派修験支配、三 本・当両派との確執、四 霞・檀那場と道者、五 末派修験の分布と組織

第六章 羽黒派里修験の変容——岩手県宮古を中心に——

序、一 里修験の成立、二 里修験の展開、三 各地の里修験、四 里修験の組織と活動、五 別当・社僧の復飾と宮古の羽黒修験、六 宮古の神道界の動向と旧羽黒修験、結

第七章 近・現代の羽黒一山

序、一 羽黒山の神仏分離、二 山麓衆徒の再組織、三 羽黒修験の再興、四 現代の羽黒一山、結

第八章 羽黒修験の秋の峰

一 秋の峰の実態、二 秋の峰の構造、三 秋の峰の機能、四 秋の峰を支えている宗教的世界観、付 秋の峰の護身法と九字の伝授

第九章 羽黒山の松例祭

一 出羽三山神社の松例祭、二 松例祭の研究史、三 松例祭の縁由と意義、四 松聖の冬の峰修行、五 松聖の験力、六 松例祭と羽黒一山組織

## 第十章 外国人の羽黒修験研究

一 バイロン・エアハート『羽黒修験道』解説、二 H・B・エアハート 宮家準 対談、日本宗教の研究―修験道研究を中心として―、三 カーマン・ブラツカー『あざさ弓―日本におけるシャーマンの行為』解説

というもので、これを見ると羽黒修験に関する現時点での問題点が殆ど網羅されていることがわかるであろう。羽黒修験の研究は多くが存在するが、その中心をなすのは戸川安章氏によるものである。戸川氏は柳田国男に師事して民俗学や歴史学を学び、数多くの史料を自らの峰入りや回檀の体験をもとに分析した他の追隨を許さないもので『新版出羽三山修験道の研究』などが代表的なものである。

他に出羽三山の山麓集落、信仰圏、道中記の分析を行った岩鼻通明『出羽三山信仰の歴史地理学的研究』、さらに多くの史料に依拠する阿部正己『出羽三山史』、戸川氏を編集主任とする『羽黒町史』などが存在するが、これまで羽黒一山の組織を中心として、これに地方組織までを含めた通史を描くことは試みられなかった。宮家氏はこの点に留意し本書を作成されたのである。このため、全体の中心をなす部分は三―六章であり、本書を理解していただくために、以下その概要をかいつまんで紹介しよう。

第三章 羽黒一山の成立と展開では、一部の金石文を除いて山内にはほとんど中世史料が残存していないため、断片的な記述にならざるをえないが、宮家氏は一山組織に焦点を置きながら羽黒山の成立から近世初頭に至る展開を大まかに跡づけてい

る。

これを要約すると、中世末期の羽黒一山、寂光寺は、修験に限らず顕・密・禅なども含む独立無本寺の道場であり、その中には大夫や巫女、商人、職人なども含まれていた。

統治組織では全体を総括する総別当（俗別当）と、これを補佐する長吏がおかれた。戦国期には領主が別当を務めて全山を統轄し、家来が長吏となって一山の治安維持にあたり、山内の庶務は教学・法務に関する役職と道者や山内の営利に関する役職に二分された。

衆徒の法階は、峰入によって大越家・法印、番乗、三十講、松仙をへて和尚・法印になることによって修験の極官である権大僧に達する、というものであった。

第四章 近世における羽黒一山では、中世期までの様相とは一変し、多くの史料が残されていることにより、一山組織の展開と変遷を詳細に跡づけることが可能となっている。

初期にはそれまで無本寺で特定の宗旨に属さなかった羽黒山を天台宗に改宗し、日光山輪王寺門跡末として新たな展開をはじめ、ようやく元禄頃になって一山組織が確立された。しかし、殆どの別当が輪王寺に滞在し、別当代を派遣したために統治は不完全なものにならざるを得なかった。これは文化十年（一八一三）に別当となった覚諱による制度改革で一変し、別当による直接支配は以後、幕末まで続く。

本章では、東叡山から出された掟・下知状・社領配当帳などにもとづき支配者側の視点に立って一山を紹介した部分と、山内の衆徒側の視点に立った近世中末期の一山構造を考察した部



分を対比している。これにより、別当（別当代）の統治は峰入を中心とした法務面に限られることが明確になっている。それに対し衆徒は、霞の道者を掌握することによって財政基盤を確立し、大先達らの導きのもとに峰入を中心とした修験の活動に従事した実態が浮き彫りにされた。

このように三・四章では、中世く近世末までの一山組織の変遷と、それぞれの時期における組織の特徴を歴史的に跡づけており、当研究の最も中核をなす部分といえることができる。

第五章 羽黒修験の地方組織では、羽黒山の地方支配の在り方を分析している。羽黒山は、すでに中世期には東北各地に勢力を延ばしていたが、その支配形態は多様で一元化されなかった。これに対し、別当による一元化の体制は、山内衆徒への霞状の授与、錫杖頭・江戸十老僧の設置、別当による一世人号の授与などのことを通して江戸時代初頭に確立している。羽黒修験の末派支配の最も一般的な形態は、別当が各地の郡または郷単位に触頭、頭巾頭をおき、これに末端の院坊を支配させるというものであった。

この段階で問題となるのが同じ修験道の本山派・当山派との確執である。慶長一九年（一六一四）から出入りが続いたが、各藩では本山派の霞一円支配を利用して領内の修験を統制しようとする議論も容認したことから、羽黒派に不利な裁定がたびたび下されている。これに対し、羽黒本山では東叡山を通じて働きかけ、元禄年間（一六八八—一七〇四）には羽黒派の独立を認める裁定を引き出している。こうした一山・本寺の末派支配が可能になる理由として、羽黒山が位階・官職の任命権を

有し、これを秋の峰入りの参加に際して末派修験に発行し、秘伝を伝授するというように両者が深い絆で結ばれていたからであると指摘し結んでいる。

このように、羽黒山による地方支配機構の確立も他宗派が獲得した方法と同様に、争論を繰り返しながら独自性を主張し、更に強力な中央権力に結び付くことによって実現する姿を描いているが、諸国の修験者を天台系は聖護院に、真言系は醍醐三宝院にそれぞれ統治させるという幕府の宗教政策に便乗して、聖護院が羽黒山を末山とみなして干渉を強め、羽黒一山はこれに激しく抵抗して延宝四年（一六七七）に独自性を公認されたという政治的な動向を前面に出して記載を進めていただけなら、読者には更に理解しやすかったと思う。

第六章 羽黒派里修験の変容では、岩手県宮古地方の里修験の状況を、中世末期から近・現代における変容までを通して描いている。特に近世の里修験がどの系譜から始まるかは余り明確にされてこなかったが、ここでは、戦国時代末期頃、館を居宅にした土豪が戦いに敗れ、あるいは帰農化するにつれて、その土豪の一員や、関係者が羽黒派の里修験となるべく館神を祀ると共に人々の現世利益的希求に応じて宗教活動を行うことから始まるという興味深い傾向が示されている。近世期に入ると堂社の別当、春祈禱、神楽、神子と組んでの湯立て託宣、葬儀のあと飯いなどを主な活動分野として人々の宗教活動に深く根を下ろしていた。ところが明治二年、神仏分離令に従って、それまで別当をつとめた堂社を神社に変え、全てが神職となり、制度上羽黒派の里修験は消滅した。しかし、彼らは近世以来の活

動を神道的な形式のもとに行い続け、特に湯立託宣は人々の要求も強く存続した。これを行う神子やその手引きをする法印・神楽衆は多くの人々の信仰を集め、修験の活動はむしろこうした人々の中に伝えられた。

この章のように、一地域における里修験の在り方を各時代で区切るのではなく、中世末から近世、あるいは神仏分離・修験道廃止の前後という変革期を通して、その変容ぶりを追及するとならば、地域における修験道研究を進める上で特に留意しなければならない視点であると評者も考えている。それは、地域において現在も生きる民間信仰や芸能の多くが、神仏分離令以降、形を変えながらも、かつての里修験の活動と繋がっている場合が意外と多いからである。しかしこれを忘れ、現行の民俗事例のみにとらわれた研究が多いのも事実である。そのような意味で、地域における里修験をはじめ、陰陽師などの宗教者の活動内容や存在形態を考慮し、それが現在とどう繋がるかという研究は今後各地において盛んに行われていくべきであろう。

本書の後半を占めるのが峰入りの問題である。羽黒修験の秋の峰、冬の峰とその結願行事の松例祭は、単に羽黒修験のみではなく修験道の峰入りの本質を示すものと位置付け、第八章、第九章ではそれぞれの実態と根底にある思想を宗教学の観点から解明した考察が紹介されている。

それによると、羽黒山の秋の峰は、大日如来・阿弥陀如来などの崇拜対象、及び祖霊などの諸霊のすむ霊界、宇宙の中心に入り込むことを示し、修験者はそこで崇拜対象と一体となる秘

法を授けられ、救済力を体得して山を出ると説明されるが、儀礼の構造からみた場合に、むしろ入峰修業は祖霊の力と宇宙を動かしている法を知る能力を得るための儀礼ととらえる。さらに、超自然力を得た新しい存在になることを示す十界修業を中心とした修業上の理想、擬死再生の主題を示す象徴を衣体、飾り付け、儀礼などのなかに織り込むことよって示しているのがその特徴であるとしている。

松例祭は冬の峰結願の験競べを中核とした祭りにとらえる立場に立ち、これを行う松聖の修業に注目し、この視点から松聖の宗教的・社会的意味を明らかにしようと試みている。

冬の峰と松例祭を合わせた全体の構造は、結界―浄火の操作能力の獲得を中心とした修業―火口の伝授―大松明への超自然力の付与―大松明を焼くことによる除魔(験競べ)―新しい火の作成(験競べ)というもので、儀礼全体が火のシンボルを中核として展開していることを指摘する。冬の峰の社会的意味を松聖の動きに注意し分析した結果、松聖は行人の宗教的な力に支えられて、松例祭の場において自分の代務者(小聖)を媒介として山上衆徒と山麓衆徒を象徴的に結び付けていることを明らかにした。これを宮家氏の切り口である一山組織との関わりで説明した場合、火の管理能力という荒沢や羽黒行人の宗教的權威のもとに、一山の行政を預かる山上衆徒と東北各地の未派修験を先達する山麓衆徒が結び付くことを劇的に表現したものが冬の峰、及び松例祭であると結論づけている。

以上、本書の内容に添いながら拙い紹介を行ってきた。最後に通説した感想をもって纏めに変えたい。宮家氏は、これまで

培われてきた豊富な経験と知識に基づき、羽黒修験の「一山組織の変遷を跡づけておられるが、随所に羽黒修験を通じて修験道そのものの本質を探ろうとする視点が存在している。それは、序の結びでも記されているように、羽黒修験が宮家氏にとつて修験道研究の原点をなす特別な存在であるからであろう。

宮家氏の書かれた他の修験道に関する書物もそうであるが、現時点における問題点を全て網羅した構成をみると、氏の修験道研究は、歴史学、民俗学、宗教学というような狭い枠でくくることができる。「修験道学」(修験道を理解し、解明するための総合学)とでも表現したほうが相応しいような壮大なものであるように感じられる。実際、修験道という宗教は歴史的な追及のみでも、民俗学的な追及のみでも、宗教的な追求のみでも本質を理解することができないほど奥が深く、これを追求すればするほど、学際的にならざるを得ない。こうした修験道研究の奥の深さを本書を通じて改めて教えていただいた。

星野英紀著

『四国遍路の宗教学的的研究』

——その構造と近現代の展開——

法藏館 二〇〇一年一月一日刊

A5判 四一七頁 九五〇〇円

浅川 泰 宏

一 はじめに

本書は、著者の博士論文（二〇〇〇年・大正大学）に基づくものであり、著者の主たる研究対象である四国遍路を中心とする巡礼について、四半世紀に渡るフィールドワークと理論研究の成果を総括し、さらに現在の新しい問題意識が示されたものである。

本書出版に至るまでの著者の研究業績は四つの時期に分けられる。巡礼研究の主な仕事は一九七四年〜八一年の七年間になされており、そこでの中心的な関心は、①巡礼の類型化による比較巡礼論の可能性の検討、②V・ターナーのコミュニティ論の発展、の二点である。その後、「日本の伝統仏教」に取り組んだ時期（一九八二―一九九二）、そして中断期（九二―九八）を経て、九九年以降は現代歩き遍路の意味論的解釈に取り組んでいる。以下各章について適宜コメントを交えながら概観し、最後に全体的な批判と今後の可能性を提示する。※尚、本書からの引用は（ ）で頁を示した。

## 二 本書の内容

### 序章 四国遍路研究の目的と方法

序章では本書の視点と対象、方法、目標が明確にされる。比較宗教学を基本としたフレームワークから近代以降の四国遍路を対象とし、絶対的な資料不足と「移動」を対象とする困難さという問題点を乗り越える為、構造論的アプローチと歴史学的アプローチ及び定性的データと定量的データの併用、聖俗二元論を中心とする構造的理解（構造人類学、象徴人類学）といった方法が採られる。この構造的理解は、デュルケム、リーチ、ダグラス、ターナーの系譜を踏襲するものである。目標としては、最新の巡礼研究の総括と、巡礼の一般構造、一般的特徴の抽出、二、四国遍路の構造的特質、三、近現代の四国遍路の（歴史的）展開と特徴の三つを掲げ、以下、具体的な論考に繋がっていく。

### 第一章 巡礼の基本構造

本章では、比較巡礼論を準備する理論的作業が行われる。日本語の〈巡礼〉とラテン語系の〈*pilgrim*〉のニュアンスの違いの検討から始まり、「巡礼とは、日常空間と時間から一時脱却し、非日常時間、空間に滞在し、神聖性に近接し、再び日常時空に復帰する行動で、その過程にはしばしば苦行性を伴う」（二一）というヴァン・ジュネツプの通過儀礼論を基にした著者による「巡礼」の定義が確認される。また、1、集団型と個人型、2、開放型と閉鎖型、3、複数性地型と単一聖地型、4、激奮型と静寂型など、理念型としての巡礼類型が提示される。

四節は著者理論研究期の最初の論考が基になっており、本書の理論的中核でもある。巡礼研究に大きく貢献したと評するターナーの議論が、最近の批判等を交えて吟味される。ターナーの社会構造論は、「社会は構造とコミュニケーション（反構造）」とが弁証法的に対立関連しあいながら進化するプロセス」という理解を前提とする。ターナーによれば巡礼は、①構造上の区分、差異を弱め、その苦悩を和らげる働きをする。②人間を日常生活における地位・役割から解放し、全体性を回復させる。③世俗的な歴史的構造的な時間から解放し、神聖で永続的な時間に邂逅させる、などの点で規範的コミュニケーションの典型である。A・モリニスによる個人的動機付けの軽視などの批判を踏まえ、著者は、ターナーによって巡礼の比較研究や経験科学的研究への道が拓かれたとしながらも、各批判は正鵠であり、その理由としてターナーの議論は極めて抽象度が高く、個別のフィールドでは齟齬をきたすという点を挙げる。また、宗教儀礼や宗教行動全般の中で巡礼を位置づけるには妥当だが、コミュニケーションだけでは、個人性や内面性を十分に明らかにすることはできないとし、この点を五章での著者の課題とする。

### 第二章 四国遍路の構造的特質

第二章は一九七八〜八二年に発表された四国遍路に関する考察が基盤となっている。一節と二節では、四国遍路の聖地性や社会構造から見た遍路者の特質から、開放型巡礼といえる四国遍路のリミナルな性格と濃厚なコミュニケーション的性格が指摘される。また、遍路者に対する忌避と厚遇の二面性に関連して、「四国遍路がひとつの組織に取り入れられなかったからこ

そ、四国に素朴な形ではあるが、コミュニケーションの価値が残り、その結果、遍路者をめぐる相反する価値の共存といった現象が、他の遠隔参詣よりも明確に見出される原因になった」と述べる（二〇九）。

この議論を受け継ぐ形で、三節では四国遍路における死と再生のイメージについて触れられる。そもそも巡礼には、ヴァン・ジュネツプの「通過儀礼」のような分離の段階における象徴的な死と、その後の再生という両方のイメージが内包されており、四国遍路にも、死の要素として、死霊が集まる寺とされた札所の存在や、遍路の白装束などの記号性、病氣遍路の存在、再生の方では、四国遍路の開創譚である「衛門三郎物語」や、弘法大師の入定信仰などがあると述べられる。

四国遍路の信仰基盤には大師信仰がある。四節で著者は、宮田登らの先行研究から大師信仰を、一、真言密教確立者としての弘法大師への信仰、二、伝統的祖師信仰としての弘法大師、三、入定信仰、四、民俗信仰と大師信仰（遊行する大師）、五、死者祭祀、先祖祭祀と大師信仰、六、救世主信仰としての大師信仰と、六つの類型に整理する。特に六について、初期のハワイ日系人社会において強烈な大師信仰が濃厚に広まった事例を分析し、これが、救世主としての大師信仰であったことを指摘する。加えて、大師信仰と他宗教の聖人崇拜との比較宗教学の可能性を提示し、今後の課題とする。

### 第三章 近代の四国遍路「一」

第三章は、近代までの四国遍路の展開に関して主に定性的データによる考察が基本となっている。一節では、札所配置の不

均等性より、「数カ寺詣でをある期間をかけて一定の人々、たとえば中世末期の真言系修行僧グループなどが、八十八カ寺にまとめあげたのではないか」（二八一）という、なるほどと思わせるも論証が難しい仮説が提示される。近世以前の四国遍路には資料的な限界がある以上、「原初形態」等に必要以上に力を注がない著者の態度は生産的で的確であろう。

二節では、近代の体験記や新資料である月刊『遍路』（一九三二—一九四四）を資料として、交通の発展と遍路行の意味解釈のされ方などが論ぜられる。戦前は徒歩巡礼のイメージが強いが、昭和七年頃には既に交通機関が利用できたこと、それに伴い交通利用を進める立場と歩き遍路を正統とする立場との二つの言説が並立したことなどは、四国遍路の「正統性」を巡る議論の重要なターニングポイントとして着目される。

三節は高群逸枝（一八九四—一九六四）の遍路体験を扱った論考である。リアルタイムで書かれた資料（『娘巡礼記』大正七年）と、後年再執筆された資料（『お遍路』昭和十三年、『遍路と人生』昭和十四年）の差異に着目し、原体験の理念化―遍路コミュニケーションの形成のプロセスを、ターナーの理論を用いて分析する。著者巡礼研究の一つの頂点である。しかし、一章で触れられたターナーの巡礼論への批判が、本節では十分に検討されていないという問題がある。例えば、高群の事例では、理念化され、イデオロギー化されて初めて「コミュニケーション」と理解されるのであって、実際に四国遍路がそうであったかどうかは別問題ではないだろうか。むしろ、その後彼女が一度も遍路に行かなかったことが、このような解釈を産む原因になった

とも考えられる。その意味で、この説明はあくまで高群の体験においてのものであり、巡礼体験一般には当てはまるか疑問である。

四節では一転して篠栗新四国が扱われる。『参拝団長名簿』などを主な資料としながら、半径一〇〇〜一五〇キロメートル圏内を中心とする信仰圏を持ち、御利益信仰がきわめて濃厚であり、単純な大師信仰だけではなくアニミスティックな庶民信仰を包含する磁場の役割を果たしている点等が指摘される。本節の執筆時（一九八四）には、既に著者の巡礼研究の枠組みはある程度確立されており、その後の展開を狙って企画されたものと考えられるが、新四国や写し霊場研究は現在までなされていない。今後に期するところである。

#### 第四章 近代の四国遍路「2」

第四章は愛媛県上浮穴郡久万町畑野川「大黒屋」に残る、昭和一〇年から一八年まで（ただし一四、一五年は欠）の「宿帳」を用いた定量データ分析である。本章最大の成果は、当時は「地元である愛媛県中予地方郡部からの春の十カ寺詣と遍路」と、「大阪を中心とする都市部からの遍路」との二つの主力層があり、後者を含む一般的な遍路は激減したのに対し、前者は戦時中という社会体制の影響をほとんど受けずに維持された習俗であった、ということが統計的に確認されたことにある。宗教学だけに留まらず、民俗学的にも意義深い研究といえよう。この十カ寺詣は、非常に強固な習俗であったが、戦後には特徴だった年中行事性、集団性は失われてしまう。この理由を著者は「文化・社会生活の大きな変化」に求める（三〇八）

が、この習俗が魅力を失っていく過程を遍路者の語りの部分から立ち上げると更に説得力の増す議論になったであろう点、惜しまれる。

#### 第五章 現代の四国遍路

第五節は戦後の四国遍路についての近年の論考が中心となる。一節で、モーターゼーションの普及、霊場会、バス会社、行政など新たなアクターの登場、もの重視からこころ重視、といった戦後の社会変動について言及した後、二節では、現代の歩き遍路の意味づけが比較的新しいものであることが明らかにされる。遍路行の意味づけは、近世では御利益信仰が中心だったが、近代に入るとこれはむしろ迷信として排除される。かわって現在の歩き遍路で強力に機能しているのが、四国四県を「発心（阿波）・修行（土佐）・菩提（伊予）・涅槃（讃岐）」の菩薩の修行階梯とし、四国遍路全体を悟りへ至るプロセスと捉える考え方である。四国遍路の意味づけには著名な学僧においても定説がなく、ここに遍路者自身による解釈の余地が残されることになり、これが「四国遍路という自由空間の特徴」であると著者は述べる。

三節は接待についての論考である。和歌山県の有田接待講を事例とし、接待者、遍路者、金品をめぐるコミュニケーションが、儀礼構造論、象徴論をよりどころに分析される。遍路者に三宝柑や金品などを施す有田接待講の事例は、モース、タンバイアらによれば、俗なる接待者と聖なる遍路者との間でなされる「財施と法施の交換」と説明されよう。しかし、有馬接待講では、接待者も四国への船中で豊漁を約束するものとして漁民

から歓迎される。これは接待者の役割をめぐっての「存在領域としての聖・俗の逆転の現象」(三四七)である。加えて、接待者は返礼時に、本堂・大師堂での勤行と同じように遍路者に拝まれる。ラドクリフ・ブラウンの儀礼の比較基準によると、遍路者は本尊・大師・接待者の三つを同一領域にと儀礼上取り扱っていることになるが、接待者が遍路に向ける行為はあくまでも物質的贈与のそれであり、財施以上ではありえない。これらから、著者は接待者を「矛盾するインタラクシヨンの場」にいる半聖半俗的存在と結論する(三五二)。ここで気になるのは、接待で精神的なものを受け取ったと解釈する遍路者は少なくないことである。その意味で、著者が用いる単純な二分法は適当ではない。評者としては、むしろ相互に相手を聖なるものとして、自己の宗教的精神的欲求を充足させていると考えた

い。

四節は九〇年頃から話題になってきた歩き遍路の復活というトピックを捉えた論考である。まず、ウォーキング・ブームや〈癒し〉ブームなどの背景を紹介しながら、巡礼と身体性との深い関連性について述べ、さらに、現代の歩き遍路たちが「信仰で回っているのではない」と言いながらも、「異界に没入するような感覚」「へ生きている」のではなく、へ生かされているのだ、という認識」といった、宗教的な表現がなされることに着目する。このズレに対し、著者は「宗教」という既成概念の枠の中だけに、「宗教的なるもの」が封じ込められなければならない必要もない(三七八)と述べ、巡礼研究からの新しい「宗教的」概念の抽出可能性を示唆する。これは同時に、著者

が長らく中心的に依拠してきたターナーのコミュニケーション論を乗り越える可能性も含んでおり、その意味でも、三章三節で論じられた高群逸枝を事例とした巡礼体験分析の流れを発展的に継承し、今後の著者の中心的な問題意識を示した論考と言えよう。また歩き遍路の体験分析としても、先駆的なものであり、後続の研究の先鞭となると思われる。

### 三 考察(本書の意義と課題、今後の展望)

巡礼研究、特に四国遍路の研究は、一九七〇年代をひとつのピークとし、前田卓(社会学)、新城常三(歴史学)、真野俊和(民俗学)、らの諸研究を生んだ。本書の著者、星野英紀(宗教学)もその一人である。しかしその後は長く停滞し、ようやく近年、長田攻一、坂田正顕を中心とする早大道空間研究所(社会学)の一連の業績を得て、再び活性化の兆しが見えてきた。本書はこれまでの諸研究の成果を包括的に撰取し、整理した上で、現代に視点を据えて今後の四国遍路研究の先鞭をつけるものである。

本書の巡礼研究に対する貢献としては、移動や「民衆的」といった方法論的な困難さに対し、構造的アプローチのある程度の有効性を示したことがあげられる。中でもターナーのコミュニケーション論を四国遍路に用いた三章三節が最大のものである。また、巡礼をヴァン・ジュネツプの通過儀礼の概念を用いて定義したことや、早くから海外との比較研究を志向し、その枠組み準備のために行った巡礼類型論などもインパクトのある業績である。



批判点は、個別のものは既に各節で述べてきたが、全体的なものとして構造論的アプローチ自体の限界があげられよう。例えば二章三節では、体験記やインタビューなどを利用して、「遍路体験の中で彼らは如何に死んで、如何に再生するのか。」また象徴的解釈が当の遍路者達にどれだけ意識されているのか」といった観点から、彼らの意識の中にある死と再生のイメージを抽出するという切り口のほうが妥当ではなかったであろうか。大谷栄一(2)の日本宗教研究史の整理によると、著者の研究活動の前期は、構造・機能主義の隆盛した時期と機能から意味・シンボルへと移った時期にあたり、後期は行為者へ着目した時期になる。実は同アプローチを用いた仕事は前期のものであり、後期の論文にはこれを用いていない。おそらく既に前期の成果をもって、構造論的アプローチには一段落をつけ、現在ではこれを超えよう方法の開拓を意識しているものと思われる。

その新しい方法論的領域の開拓に関して、評者には五章の意味づけ論及び現代歩き遍路の分析が最も魅力的に映る。近年、暫定的に「靈性」と呼ばれている新しい宗教性概念が盛んに議論されている。靈性は伝統的宗教性、著者のいう「宗教的なるもの」に對置される広義の宗教性を指す言葉であるが、このことは従来の枠組みでは捉えきれない新しい概念の創出を意味している。五章四節は初出の主題に「四国遍路へニューエイジ？」とあったように、新しい宗教性概念に関連する。他方、五章二節の意味づけ論の議論を展開すると、遍路に関する諸言説の正統化の問題—いわば「教義」化の問題に行き着くのだら

う。新しい宗教性概念と伝統的な枠組みの取り扱いは宗教学では未解決の課題であり、本書後半は、このような学問的フロンティアへの挑戦でもある。

著者の学問体系において巡礼研究は間違いなく中心部分であり、本書は現時点での集大成である。この成果は今後どのように発展していくであろうか。それは本書に書かれていない部分、つまり巡礼研究中断期になされた仕事である伝統的仏教教団と民衆の実践との関連の部分である。主に聖職者によって担われてきた伝統的仏教と民衆レベルでの実践の差異が四国遍路において先鋭化するの、巡礼行の解釈を巡ってであろう。ならば、札所寺院住職や先達などの伝統的宗教性に傾く立場と、素人的な現代の歩き遍路者のような新しい宗教性の立場の双方から、表象されているさまざまな言説の正統性を巡る争いが四国遍路の言説空間の中でどのようにして構成されていくのか。あるいは遍路者の個人的体験としてどのように内面化されていくのだろうか。これは四国遍路研究が今なすべき重要な問題のひとつであり、またそれは広く宗教研究全体で共有すべき課題であると思われる。

#### 注

(1) 一例として次のテキストを挙げる。「お接待をしてくれたその女性が、私たちにはあたかも神仏からの使いであるように感じられて、嬉しくて仕方がなかった」(松坂義晃 メールマガジン「週刊へんろ」#4、一九九九年九月二九日刊)。

(2) 大谷栄一「二十世紀日本の宗教研究の再検討——『現代

世界の宗教性・霊性』研究の射程』『宗教と社会』第六号、  
二〇〇〇年、一三七―一四二頁。

本康宏史著

『軍都の慰霊空間——国民統合と戦死者たち——』

吉川弘文館 二〇〇二年三月一〇日刊

A5判 三五八頁 八〇〇〇円

川村邦光

本書の表紙にはセピア色の写真が載せられ、渋い色調を漂わせている。「出羽町招魂社に参拝する兵士昭和10年へ1935」というコメントが裏につけられている。また、本文中にも載せられ、出典が『官営招魂社造営誌』と示されている。神社の境内にはテントが張られ、そのなかには参詣者が数多くいる。神殿の軒下には白衣の神官が歩いている姿が写っている。鳥居の手前には、騎乗の軍人が二人、縦に並び、その後には多くの兵士たちが「捧げ筒」をしているようだ。これは「昭和十年秋季例大祭軍隊団体参拝ノ光景」である。招魂祭という「宗教儀礼」だが、当時は「宗教」とはみなされていなかった。「祭祀」というカテゴリーで規定されていた。とはいえ、招魂祭が祭祀とされてはいても、宗教儀礼と考えられていたのだろうか。あるいは、軍事的儀礼、国家的儀礼とみなしていたのだ

ろうか。軍人たち（階級によって違いがあるか）、地方名士の参列者、そして遺族たち、どのような宗教意識もしくは「信心」のもとで招魂祭に関わっていたのだろうか、そんな問いがよぎってくる。また、この写真は、撮影後、『官営招魂社造営誌』に収められ、どのような見られ方をしたのであるか。この『官営招魂社造営誌』を所持したのは、おそらく下級兵士、鳥居の手前に整列している兵士たちではないだろう。将校や地方名士、公共機関であろう。この写真は小高い所から撮影され、兵士たちの顔はなく、背を向けている。個別の顔のない、匿名の集合的な記念写真なのである。「神」もしくは招魂される英霊の視点から戦勝と護国を保証するものとして撮られたのであろうか、それとも国家の高みから招魂社へと祀られる兵士たちの栄誉を予測して撮られたのであろうか。それにしても、きわめて興味深い記念写真である。

本書の表題と副題の言葉、「軍都」「慰霊空間」「国民統合」「戦死者たち」、これらはおそらく、本書のキーワードであると考えることができる。これを連結してみると、「軍都」には「慰霊空間」が構築され「戦死者たち」を媒介にして「国民統合」が行なわれた、あるいは「軍都」には「戦死者たち」の「慰霊空間」が構築され「国民統合」の機能を果たした、といった文章を作成することができる。ここから推測できることは、「軍都」がたんなる軍事的・政治的都市としてばかりでなく、慰霊という宗教的都市として設定されていることである。すなわち、「軍都」を「宗教」研究の視点から読み込んで分析し考察しようとする姿勢をうかがうことができるのである。著

者は近代史の研究者だが、「軍都」が軍事的・政治的都市としてだけではなく、宗教的都市として研究する意義があると問題提起していると考えられる。ここに、私は大いに共感にする。

私はこうした視点をもつ本書を、宗教意識や宗教観念の生成・展開、信仰の有り様の分析に中心的な論点を設定する「宗教研究」もしくは「宗教学」の立場から評したい。

以下、本書のおおよその目次をあげて、若干コメントをしながら各章をみていこう。

序論 「慰霊」の場をめぐる——軍事都市と死のトポス

I 「軍都」論と「慰霊空間」

一 「軍都」論

二 「城下町」から「軍都」へ

三 「軍都」における「慰霊空間」の諸相

II 「招魂」の空間

一 招魂社の創設と招魂祭

二 明治記念標の建設

三 招魂社の変遷

補論 台湾神社の創建

III 「慰霊」のコスモロジー

一 陸軍墓地の創設と展開

二 忠霊塔及び忠魂堂建設運動

三 「慰霊空間」と民衆意識

序論では、日本近代の都市形成史・発達史を考える際、軍隊や軍事施設存在などの分析が不可欠だとする立場から、「軍都」という視点から近代の都市をとらえなおすとともに、とり

わけ戦死者をめぐる「慰霊空間」の歴史的な特色をおし、軍事的な諸条件を背景とした都市構造の問題を検討するものである」と、本書の大きな目的が設定されている。そして、分析のケースとして、かつて陸軍の第九師団司令部が置かれていた軍都・金沢市（軍都や招魂、慰霊など多くのキーワードに鈎括弧がつけられているが、ここでははぶく）をとりあげる。著者は石川県立歴史博物館の学芸員であり、戦後五〇年の同館・特別展示、また図録『銃後の人々——祈りと暮らし』（一九九五年）作成に参画している。現在、NHK大河ドラマで取り上げられている加賀百万石の地で、かつて旧城内に師団司令部が置かれていたのである。地の利をえた研究だといえよう。

I・一では、「当該都市の諸相に師団等の軍隊やその施設が存在が構造的な影響を与えている地方中核都市」という軍都概念があらかじめ提示され、先行研究から師団の配置された一八の軍都が簡潔に説明されている。軍都の都市プランを城下町の変容というファクターを通して、いくつかのタイプに区別することができるとするが、師団司令部が旧城郭に設置されているケースがほとんどであるとまとめられている。天守・城郭が軍都のシンボルとして再編されたのである。軍都論を展開するための、先行研究の整理がなされている。二では、金沢が軍都として形成されていく歴史的なプロセスが跡づけられ、近世的な軍都II城下町から、旧金沢城址が中核となって、近代的な軍都II師団衛戍地へと再編されていったことが示されている。三では、軍都における「慰霊空間」として各地の陸軍墓地や招魂社・護国神社、忠霊塔・忠魂碑が取り上げられる。

Ⅱ・一では、石川県の招魂社制度を取り上げて、その地域的な変遷をたどり、それが「民衆意識の統合」に及ぼした役割を時代の「段階的な差異」に留意しつつ考察する。一八六八年、加賀藩主が北越戦争での戦死者を祀るために「招魂祠」を卯辰山に造営し、また招魂祭（「霊祭」）を神式で執行した。七〇年には、卯辰山に招魂社（「顕忠社」）が創建されている。この社は「戦死人霊祠」「霊屋」と称すべきもので、「神之社」ではないとらえていた。戦死者を神として祀る意識はまだなく、霊を祭祀し顕彰するという認識である。この招魂社は藩（県）や藩士・遺族による祭祀に留まるものであったが、一八七五年に国家の管理に移され、「民衆意識の統合」の道を切り開いていくことになる。

明治後期から大正期にかけて、招魂祭は兼六公園内の「明治記念之標」（日本武尊像、日本初の銅像、前などで執行され、儀礼的な様相よりも祝祭的な様相を強めていき、卯辰山の招魂社は「慰霊空間」としての役割を失っていった、と著者は指摘している。「明治記念標前で、いわば祝祭空間における祝祭行事として開催されるに至る」とも著者は述べているが、神式・仏式の儀礼の意義までなくなってしまったのだろうか。厳粛な儀礼の後に祝祭が連続して行なわれるのは、祭の基本的な構成ではなからうか。石川県・金沢市はいわば真宗王国である。戦死者の慰霊・顕彰とともに、戦死者の成仏のための供養を遺族ばかりでなく、県民・市民も不可欠のものとしたのではなからうか。後に、著者は神式・仏式の儀礼が並行して行なわれたことについて「戦没者慰霊の汎宗教的在り方に加え、鎮魂の形式

よりも、むしろどのような場所でそれが行われるのが問題だった」と記している。この「汎宗教的」とはどのような意味合いで用いられているのであろうか。神道儀礼と仏教儀礼が並行して行われることが「汎宗教的」なのだろうか。

二では、西南戦争の戦死者のための「明治記念之標」の日本武尊像の建立において、一八七八年の北陸・東海道巡行の際に、明治天皇が兼六公園に立ち寄ったことが大きく影響し、征伐に奔走する日本武尊のイメージが全国を巡行する若き軍人天皇の面影に重ねられた、と指摘されている。兼六公園の「明治記念之標」が依代に、その場が祭場ともなり、慰霊空間として構築されていた。著者は泉鏡花の「凱旋祭」（一八九七年）を引いている。「銅像の頭より八方に綱を曳きて、数千の鬼灯提灯を繋ぎ懸け候が、これをこそ趣向と申せ。一ツ一ツ皆蒼に彩り候。提灯の表には、眉を描き、鼻を描き、眼を描き、口を描きて、人の顔になぞらへ候」。日清戦争の「凱旋祭」の様子が生生きと描かれている。顔を描いた真つ青な、人魂のようなほおずき提灯、これは凱旋兵士の表象、あるいは戦死者の表象なのだろうか。「凱旋祭」なのだから、前者であろう。ややもすると、招魂祭でも、この提灯が飾り付けられたのかもしれない。青は死者を表象する。「明治記念之標」の前での儀礼の場がどのように作り上げられ、人びとはどのような感情を抱いたのか、知りたいところである。

この「明治記念之標」の場は、たんに招魂祭の祭場、つまり著者のいう慰霊空間ばかりではなかった。「凱旋祭」の場でもあった。ここに留意するならば、多面的な公共的な儀礼・祝祭の

場、宗教的・軍事的・政治的な儀礼空間・祝祭空間として構築されていたことがうかがえる。前章での「むしろどのような場所で行われるのかが問題だった」という指摘を踏まえるなら、この場のさらなる掘り起こしが求められよう。

三では、卯辰山の招魂社の市内出羽町への移転と石川護国神社への改称にいたる過程を検証し、それが「県民一般の宿望」などではなく、「連隊区司令部および在郷軍人有力者」による「意図的主体的な運動の産物」であったことを指摘している。四では、護国神社の一府県一社制度の形成にいたる神社界や内務省などの動向が検討されている。一九三四年に、内務省は招魂社一社が府県一円を崇敬区域とする招魂社制度を発表した。これに対して、著者は「それぞれの出身者の英霊を氏神なり産土社境内に祀りたいという、地域の実情（民衆意識）とはかならずしも一致するものではなかった」と指摘している。一府県に一招魂社なら常に参拝できる地域はよいが、そうではないところは社会教化にならないとする神官の主張、一府県に一招魂社と「各町村には各鎮守社の境内社として建設し、各町村出身者の英霊を奉祀」するという折衷的意見（これも出典からすると、神官であろう）が取り上げられている。ここには、招魂社などの神官の縄張り意識があったのではなからうか。また、こうした意見だけから、はたして「地域の実情（民衆意識）」とか「一般国民の要望」といえるのだろうか。内務省神社局の官僚による統制に対する、地方神官の反発とみたほうがいいのか。なからうか。

Ⅲ・一では、金沢市郊外の野田山に設けられた陸軍墓地の墓

碑、とくに「合葬墓碑」が検討されている。ここには「戦死」を単に一人の兵士個人の死にとらえるのではなく、一定の精神的な共通体験としてとらえる認識の存在」などがあったことが指摘されている。二では、野田山での忠霊塔・忠魂堂の建設運動が分析されている。納骨施設をもつ忠霊塔の建設が一九三九年には全国的に広がっていたなかで、「大日本忠霊顕彰会」の発足をみている。石川県では一九三二年に「忠霊塔の原型」ともみなしうる戦勝記念塔の建設が発案されていたが、本格化したのは「大日本忠霊顕彰会」設立後の三九年からであった。

三では、卯辰山の招魂社と野田山の陸軍墓地について、近世期以来の立地に関する背景が分析されている。卯辰山は金沢城の鬼門にあたり、前田家ゆかりの神社のおかれた祈禱所、また寺院の集中する場であるとともに、春の蓮如忌の場でもある。この卯辰山での蓮如忌は「山上世界」思想を背景とする「高山参り」の習俗」ととらえられ、「民衆の「春の再生」を喜ぶ心情が基調となっている」とし、「再生」を祈願する舞台が卯辰山であった」と指摘されている。はたしてこの「高山参り」の習俗に「民衆の「春の再生」を喜ぶ心情」を見出し、卯辰山を「再生」を祈願する舞台」だといえるのだろうか。このような「春の再生」といった心性を民衆のなかに確認できるのだろうか。やはり疑問である。何も宗教的な意味付けをする必要はなく、年中行事としての春の行楽であったとみなしたほうがいいのか。また、一八六八年の「霊祭」の祭文には「高根」「磐境」と

いう言葉がみられ、卯辰山が「霊祭の「磐境」として、清浄な

ものと意識されている」と指摘する。そして、「招魂祭という儀礼を構成する意識のなかに、「合祀される戦死者は何十万・何百万を数えても、靖国神社祭神としては常に一座である。個々の死霊が浄化されて『祖霊』という一体のものにとけこんでゆくといふ古来の考え方と共通したものがそこにある」（『広瀬誠「戦死者祭祀に関する補記」よりの引用、川村注）とすれば、合祀された戦没者の「英霊」が、「祖霊」という一体のものにとけこんでゆく「空間」として、つまり柳田民俗学のいう「祖霊の山上世界」概念を重ねることも、必ずしも的はずれなことではないだろう」と述べられている。神官の作成する祭文と民衆の意識の間にはずれがないのだろうか。戦死者の霊は「浄化されて」、「祖霊」と一体化するのだろうか。靖国神社の神霊「英霊」は決して「祖霊」と一体化することはない。民間では、五〇回忌（弔い上げ）を過ぎると、そのようになるといわれるが、それでも戦死者の場合は縁故のある者が生きているうちは個別の霊として祀られるのではなからうか。多くの祭神をひとまとめにして一座として祀るのは、靖国神社の特異な祀り方なのではなからうか。敗戦後は、台湾神宮の北白川能久と蒙疆神社の北白川永久の神霊が一座として祀られている。靖国神社の祭祀法と民間の祭祀法とを同一視することは大いに疑問だ。柳田国男自身、靖国神社の祭祀法を批判していたはずである。蓮如忌にしても、招魂祭にしても、調査を通じて、どのような宗教意識があるのか、ないのか、またどのような霊魂観が抱かれているのか、少しは明らかにすることができると思われる。

陸軍墓地のある野田山には、藩主前田家の墓所があり、また武家や町家の墓もあり、「金沢最大の墓地としての景観を整備してきた」。この野田山は墓地の山であったとともに、「死」のイメージを喚起する心的空間でもあった」とされる。さらには、元禄期の史料によって、「野田山＝高野山のイメージが定着している」ともされている。そして、「藩主の墓所にして「野」の端のヤマという、二重の「死のイメージ」をもつ野田山が、死者の生産を存在的必然とした軍隊組織にとつて、きわめて注目し値する場所であったことは容易に想像されよう」と、野田山の慰霊空間としてのシンボリックな場所性がまとめられている。

藩主の死と関係した墓地としての野田山と藩主前田家の子息誕生に関係した「再生の空間」としての卯辰山、二つの山は対照的に描かれている。卯辰山の入口に架けられた天神橋は「甍橋」とも呼ばれたという。この橋を起点として「七橋渡り」という行事があり、それは再生を擬死体験するもので、「生↓死↓再生」という民衆の霊魂観に通ずる心性がみとれよう」と指摘されている。安産・成長祈願の場が「再生の空間」といえるのだろうか。「七橋渡り」行事は一八六七年から始まったのだろうか、そしていつまで続いたのだろうか。そもそも「生↓死↓再生」という民衆の霊魂観が広範にあったのだろうか、私には疑問である。あったとするなら、いつまでなのだろうか、戦中にもあったのだろうか。野田山と卯辰山は「コスモロジカルな境界として意識され」、「加賀藩にせよ第九師団にせよ、金沢を支配した「軍事統率権力」は、この都市の特異なコスモロジ

ーをなぞるかたちで、招魂地と墓地、つまり「再生」と「死」の「慰霊空間」を配置した」と、著者はまとめている。ここには何やら「両墓制」を下敷きにした解釈があるように思われる。

加賀藩と第九師団は「軍事統率権力」として同じようなコスモロジカルな心性を連続してもっていたのであろうか。前田家の祈禱所で神霊を祀った卯辰山に前田家によって招魂社が創建されたが、後には移転されてしまっている。「再生の空間」としての卯辰山はいわば見捨てられている。そして、招魂祭や戦地から帰還して再生したともいえる戦勝・凱旋祝賀の式典はいわば「境界」「周縁」ではなく、「中心」の兼六公園の「明治紀念之標」日本武尊像の前で執行されるようになっていた。これまで墓地としての場であった野田山を第九師団はたんに踏襲しただけに過ぎないのではなからうか。このような戦死者の霊<sup>11</sup>忠魂・英霊の場の変遷を踏まえるなら、野田山と卯辰山を再生と死の慰霊空間と二元的にとらえることには無理があるように思われる。著者のいうコスモロジが第九師団ばかりでなく、少なくとも戦前の金沢市民に抱かれていたのか。都市民俗学なるものの研究に依拠し、まとまって完結した統一的なコスモロジを描こうとしてしまっているのではなからうか。

金沢の弾丸除けや武運長久など戦争と関わる信仰・習俗が掘り起こされている。卯辰山麓にある真成寺には、戦地からの無事帰還を祈願して奉納された「お預け」写真が夥しく残されている。民衆の心性を知るうえで貴重なものだ。かなり困難だろうが、奉納者の遺族・子孫を捜し出して訪ねていったなら、さ

らなる信仰の掘り起こができるだろう。「戦争絵馬（馬上軍人図）」としてあげられている図版には「十一歳／田中謙三」と奉納者・施主（祈願主）が記されている。これは武運長久ではなく、軍人のように立派に成長すること、あるいは健やかに成長して立派な軍人になることを祈願した絵馬であろう。

戦時体制の強化過程において、「民俗社会」の習俗との「共存」という点で、しだいに乖離する傾向をみせるようになる」というのが著者の到着点だといえる。招魂社を卯辰山から「下界」の「市域の中心」に降ろして「護国神社」という「顕彰」をその役割の主眼に加えた空間にかえていったのは、主体的にはファシズムに至る軍部・在郷軍人会など政治権力の力であった」と述べられている。野田山の方も、「忠霊塔の建設は、従来「周辺」的な「慰霊空間」としての性格を残していた陸軍墓地を、「英霊顕彰」と「戦意高揚」の空間に変質させた」と述べられている。いくら「政治権力の力」が強制しても、市民・民衆が支持しなければ「力」は維持されないだろう。

「伝統都市」であれ、完結した静態的な「民俗社会」があるわけではないだろう。絶えず民俗なるものも変化していったが、戦時中はドラスティックに変動していった。「民俗社会」の習俗も、たとえ規制や禁止があろうとも、戦時体制の強化過程と「乖離」したのではなく、それと並行して変化していったといえよう。そこには、積極的に自発的・能動的に担っていった市民・民衆自体の「力」があつたらう。「民俗信仰」が「軍国信仰」に駆逐される事例」があげられるが、「民俗信仰」も「軍国信仰」も担い手となるのは広くいえば民衆だ。この民衆



のなかで、どのような階層をそれを積極的に担っていったのかを探究することが求められよう。「国家神道の浸透は（中略）都市の民衆を総力戦体制の枠に再編していった」ところもあろうが、受動的な民衆ではなく、自発的・能動的に総力戦体制を支えていった民衆こそ、歴史学の対象として問われるべきであろう。

私は、現在、「戦死者のゆくえ」研究会を運営しているが、本書の軍都金沢をフィールドとした緻密な調査・分析に大いに学ばせていただいた。戦死者の慰霊・顕彰における都市空間のあり様、それを構築する機関・団体や民衆の間の力関係などに関する鋭く刺激的な見解は、宗教研究においてもきわめて有益である。

奥野義雄著

『祈願・祭祀習俗の文化史』

岩田書院 二〇〇〇年一〇月刊  
A5判 四〇七頁 八四〇〇円

小池 淳 一

一  
前近代日本の生活文化史研究が新たに社会史という名で呼ばれ、普及していくなかで、民俗研究の知見を生かした成果も数多く送り出されるようになってきた。しかし、それらの多くが前近代の時代相における分析や考察であり、現代にまで通底するいわゆる民俗事象の様態にまで目配りした研究は多くはなかった。本書『祈願・祭祀習俗の文化史』はそうした研究の空白を埋めるべく編まれた意欲的な著作である。

ここでは前著『まじない習俗の文化史』（一九九七、岩田書院、以下、前著と略記）に続いて、庶民生活における信仰的な諸習俗が取り上げられ、それらの歴史的な遷及と考察とが行われている。本稿においては、その内容を要約、紹介しつつ、論点を確認したのち、若干の問題点を指摘して書評としたい。

二

本書は、一四編の論考が五つに分けられ、さらに付編として

六編の研究ノートが収められている。

第一編は「祈り、今・昔」として「古代の都市と村の祭りごと」、「明治維新後の信仰・行事習俗―明治政府の習俗禁令史料を中心に―」、「明治維新後の祖先祭祀と年中行事習俗」から構成されている。「古代の都市と村の祭りごと」では、奈良く平安時代の文献史料と遺跡からの出土資料とを検討した成果に基づき、畿内の都市貴族や村びとが行っていたであろう行事とその内容を復元しようとしている。ここからは神祇・仏教の両者が互いに補いあいながら機能していたことがうかがえ、祖先祭祀や呪術的な信仰の基盤として農耕があることが指摘されている。また呪術的な信仰については「道教」以前の道術、方術などの存在に注意が向けられている。「明治維新後の信仰・行事習俗」では明治初めのいわゆる「府県史料」を用いて、葬送・墓制、行事、宗教者等に対する規制を取り上げ、こうした「習俗」の統制には民衆の結党・群集を否定する意図があったとする。「明治維新後の祖先祭祀と年中行事習俗」では主として盆や彼岸に注目し、前章と同じく「府県史料」に見出される禁令や廃仏毀釈による習俗への影響を論じている。その結果、こうした規制にもかかわらず、祖先祭祀習俗は大きな変貌を遂げることなく現在に至っているとする。

第二編は「神への祈りと祀りの習俗」として「行事習俗にみる相関性」、「神楽獅子にみる二つの展開について―大和の獅子舞を中心に―」から構成されている。「行事習俗にみる相関性」では山の神祭りに用いられる削り花（ケズリカケ）と年頭における左義長、節分、粥節句という一連の行事を取り上げ、その

構成とともに古代から近世に至る史料上の記載を検討して、こうした行事の本来の意図と相互の関連とを探ろうとしている。

「神楽獅子にみる二つの展開について」では奈良県内の二つの神社の祭祀に見られる獅子舞の様態を記述し、さらに中近世の文書によって、定着、変貌の過程を考察している。

第三編「仏への祈りと祀りの習俗」は「盂蘭盆をめぐる諸習俗」、「念仏講について―大和の六斎念仏を中心とした―」、「地藏盆における念仏講の諸相と地藏盆の原初形態」からなる。「盂蘭盆をめぐる諸習俗」では、こうした習俗は古代以来の時代ごとの社会的必要によって醸成されてきた習俗の統合体であるとす。そして、客棚と迎え火・送り火、さらに「生きみたま」を具体的に取り上げ、中近世の記録と主として奈良県下の民俗事例とを指摘、記述し、その形成を考察するための問題点を確認している。「念仏講について」では大和地方の六斎念仏を主として取り上げ、それぞれの講集団が所有したり、かつて所有していた鉦や太鼓に着目して、その系譜、芸能性などを追究する前提条件を提出している。「地藏盆における念仏講の諸相と地藏盆の原初形態」では近畿地方の地藏盆の実例を確認し、さらにそこにみられる念仏講に注目する。加えて鎌倉期以降の日記類にみられる地藏祭りを取り上げ、地藏講・地藏祭りから地藏盆への移行が想定できるとする。そしてそうした展開を導く要件を考え、また年齢・階層別の講が地藏盆に関与していた可能性も指摘する。

第四編「まじない習俗の祈りと願い」は前者のタイトルにも掲げられた「まじない」に関する習俗を追究、考察している。

ここでは「春迎え行事にみるまじない習俗」、「まつりとまじない習俗の伝承」、「神々に捧げる人形代―現行習俗事例と文献史料を中心に―」、「呪符・呪文の世界とその系譜」の四論考が集められている。「春迎え行事にみるまじない習俗」は新年の行事にみられる卯杖・卯槌、蘇民将来符、結鎮祭文、節分のオニノツメを取り上げ、記録史料における記載などの確認を経ながら、民間への受け入れの有無や時期に注意を向けている。「まつりとまじない習俗の伝承」は虫送り、名越（六月）祓を取り上げ、そこにはまじない習俗が見られるとともに、変遷を考えるには史料上の限界があると指摘する。「神々に捧げる人形代」は人形を用いる民俗行事を指摘し、さらに史料から見出される人形を用いた儀礼を確認して古代にまで遡るこうした人形代は形代一般に拡大して考察を進める必要があるとする。「呪符・呪文の世界とその系譜」では日本各地の呪符や呪文の民俗事例を提示し、類似の事例が古代以降、種々の文献や出土例にあることを指摘する。そしてこうした呪符・呪文は神仏双方が融合し、展開してきたものであることを主張している。

第五編「神仏祈願・祭祀の伝承習俗の行方」は、本書及び前著を通じて、習俗文化史研究を構想、実践してきた筆者の理論的な集約、結実ともいうべき「伝承習俗の「断絶の時代」への不安と展望―古代・中世に消えていった習俗と現われてきた習俗から学ぶものとは―」と「歴史の眼」を携えた伝承習俗の研究者の語り」とからなる。ここに筆者の方法的意識が提示されていると考えられるので、この内容については次節で別途、検討を加えたい。

付編として、奈良県における、亥の子祭り、宮座と祭礼、山の神信仰と賽物、涅槃講と涅槃会、六齋念仏講の用具、呪文が配された瓦に関する調査報告が載せられている。いずれも詳細丁寧な記述であり、筆者の粘り強く、多様な史資料に対する柔軟な視線を感じることができるものである。

### 三

本書は前著とともに習俗文化史を構成しているといえよう。特に本書の第五編第一章で筆者は、こうした研究の意義について従来の研究の蓄積も併せて意識しながら、「…〈伝承の断絶〉によっていわゆる〈民俗〉とその調査研究をあやぶむ傾向もみられるが、はたしてこの判断は正しいものか、否かを検討すべき…」（三二〇頁）と述べて、理論的な考察を行おうとしている。そして古代、中世に現れながらも次の時代には消えていった習俗と伝えられていった習俗とがあることを具体的な行事を例に挙げながら主張している。さらに柳田国男の所説を取り上げ、彼自身が偶然記録と呼んだ史料と採集（民俗調査に基づく）資料との間に本質的な差はない、とし、〈伝承〉の寿命は個々の〈伝承〉の社会的な存在価値によるのではないか（三二二頁）と述べている。

ここで卓見と思われるのは、柳田の所説を検討するなかで、「偶然記録された」史料はありえないと考える。「記録される」ということは、記録すべき目的・意図がなければならぬ。そして、その目的・意図には、その時代的あるいは社会的状況も少なからず投影されている…」（三二二頁）と指摘して

いる点である。ここに過去の伝承や習俗を考える際の史料の扱いかたの基本姿勢が提示されていると考えられる。伝承や習俗の表面的な記述にのみにとらわれることなく、なぜ、記述されているか、その理由や史料そのものの性格についても考慮すべきであるという主張である。

第二章では、柳田国男が民俗学に託した〈想い〉は何であるかに注目し、それは「元来一つのものが進化・多様化した伝承習俗の〈根源〉を明確にするための「文化史」であると理解すべき」(三三七頁)であり、「文化史」としての民俗学を主張する。続けて五来重や平山敏治郎、高取正男らの所説を参照しつつ、「『民俗学は、(中略)平民(常民)を含めた時代的な諸社会層の〈伝承文化の歴史〉であると把握」(三四四頁)する。

そして、柳田国男の歴史学否定Ⅱ記録の否定と伝承記録、採集記録の肯定とを繰り返す論法のなかで、〈記録〉の活用が回避されてきたのではないか(三四九頁)、と指摘する。

ここでも注目すべき見解が示されている。それは常民概念を人々の階級否定から創造されたものとし、「『百姓・農民や職人・商人などの社会層のままの名称で何故に〈民俗〉が究明できないのかである。歴史科学の同一の土俵で討究することを意図するのであれば、古代中世の貴族・公家も、武家も、そして農民・百姓もさらに近世の武士も、商人も、農民・百姓も社会的・政治的・経済的・文化的側面を持ちながら、各時代を生き続けてきた諸社会層から文化的側面以外を取除く必然性はないのではないだろうか」(三四四頁)というものである。

筆者の主張を評者なりに要約すれば、民俗学は広義の文化史

研究であり、筆者の提唱する「習俗文化史」は、その対象を常民もしくは庶民に限ることなく古代以来のさまざまな記録類に記載された習俗も対象に取り入れることで成り立つもの、と言えよう。これは前著以来、多くの古記録や古文書、関連する金石文や遺物、遺品なども考察、分析の対象としながら、一貫して習俗の存在を歴史的に位置づけようと努力してきた筆者の到達点と考えてよいだろう。本書は、こうした従来の民俗学の枠組みを資料のレベルから超えたユニークかつ斬新な試みを展開した論文集ということができるのである。

#### 四

以上が、評者なりに読みとった本書の意義であるが、こうした論旨をたどりながら、いくつかの疑問も浮かび上がってきた。それを次に記しておいて、筆者及び今後の読者の参考に供することとしたい。

第一に筆者も主張するように(三二二頁)、記録、文書類の利用にあたっては、その性格や記載内容の吟味が不可欠であるが、本書において、そうした作業は充分に行われてはいない、という印象がある。具体的には多くの古代、中世の日記類に論及がなされているが、僅かな例外(二二二―二三三頁等)を除くとその性格や史料の特性についてはほとんど言及されていないのである。そうした個々の史料の位置づけや考察は既知の事柄に属し、紙幅を費やす必要がないかのように叙述が進められているが、これはいささか不親切であり、また史料批判というレベルでも不充分と見なされる可能性がある。

第二に前者と本書とを通じて主張されている習俗文化史の構想は、本書のあとがき(四〇六頁)にもふれられているように平山敏治郎の所説に拠る部分やそこから発展、継承した問題意識に基づくものと言えようが、こうした歴史研究のなかに民俗的な追究を織り込もうとし、研鑽を重ねてきた研究者は他にも多く存在するにもかかわらず、省みられていないように思われる。例えば、和歌森太郎の『歴史研究と民俗学』(一九六九、弘文堂)の第一章「歴史研究と民俗学」に集約された諸論考は、時代ごと、分野ごとの民俗や習俗の展開過程とその民俗研究における位置づけに一定の見通しと整合性を兼ね備えたものと評者は考えるが、本書では言及されない。平山敏治郎のいう「史料としての伝承」には親近感と再評価の必要性を感じさせるが、和歌森太郎らの「歴史民俗学」は顧慮されていないように思われるのである。これは研究史的把握における難点ではないだろうか。なお、蛇足ながら評者も筆者の見解に極めて近い立場で「伝承史論」の確立を考えてみた(拙稿「伝承史論への展望」『日本民俗学』二一六、一九九八、参照)が、立論の方向性が異なるためか、取り上げてはもらえていない。

なお、研究史的な把握という点では、二五〇―二五一頁における「組屋六郎左衛門」の札については大島建彦に『疫神とその周辺』(二九八五、岩崎美術社)があり、最近では瘡毒よけの護符のなかでも「湯尾峠の孫嫡子」については近世宗教史からの分析も行われている(澤博勝・井上智勝「湯尾峠茶屋と孫嫡子信仰」福井県教育委員会編『歴史の道調査報告書第二集 北陸道Ⅱ・丹後街道Ⅰ』、二〇〇二)ことも付記しておく。

第三に本書は一九八二年以来、個別に発表された論考を集成したものであるが、その後の改稿あるいは一書として構成し直す際に、それほど充分には手を加えられていないようである。もちろん、三〇二頁等に見られるように重要な加除修正は行われているのであろうが、四三頁等に見られる「別稿」は注記がなく、また各論文のつながりが見えにくく、不親切な印象が拭えない。

第四に、現行習俗、民俗事例として用いられる資料の出版は、筆者自身による精細な報告以外は一九七〇年代に刊行された第一法規の『日本の民俗』シリーズや角川書店の『日本民俗誌大系』に多くは依拠しているが、これは民俗研究の現状とはややかけ離れた資料の選択であろう。また近世の民俗的な事象が記載されている史料として「諸国風俗問状答」が用いられているが、平山敏治郎による注解が施された『日本庶民生活史料集成(第九巻)』(一九六九)収録のものではなく、中山太郎による『校註諸国風俗問状答』(一九四二)が用いられている箇所(三二七頁等)があり、これも民俗研究の現状からはやや後退した資料利用である。

第五に評者のみの感想かもしれないが、本書を読み進めていくと行文がやや難解で文意を汲みにくい場合があったことを率直に記しておく。事例に掲げられた伝承地の多くは奈良県内もしくは近畿地方であるが、東北地方などにも言及されており、その範囲はいささか融通無碍で、文献記録との関連の点でなお、説明が必要なものにも思われた。なお誤植、校正漏れと思われる箇所も併せて指摘しておく。二〇九頁一三行目「柳田國

男・関敬吾監修の『民俗学辞典』は「柳田国男監修・財団法人民俗学研究所編の『民俗学辞典』、二二六頁四行目「祇大明神事」は「祇園大明神事」、二五一頁一六行目「体勢」は「体制」であろうか、似たような疑念が起る箇所としては二六三頁一八行目の「祀り」は「呪い」かとも思われる。

以上、いささか細部にもこだわりながら本書の持つ問題点を指摘してみた。もとより浅学非才の評者の妄言であるから、筆者の思索や論理展開を充分に消化しきれない面も多々あると思われる。そうした点については筆者及び会員諸氏の御寛恕を乞いたいと思う。

## 五

最後に本書の意義を再度、確認し、本書に取り上げられた領域への今後の期待を記して拙い書評を閉じさせていたかどうかを考える。

本書は前者に続いて、まじないや祈り、祀り、といった民俗学における心意現象に属する分野の史的な展開を、民俗学的な聞き書きや観察などに拠る記録にとどまらず、古代以来の記録、文書類を活用し、さらに金石文や出土資料、遺物など幅広い史料にも目配りして論じたものである。そこには長期にわたる筆者の粘り強い探求と、「習俗文化史」の建設に向けての持続した思索があつた。本書は、民俗研究における心意の歴史という空白に近い領域に挑んで、重要な知見を多く提示した論文集である。今後、この領域の問題を考えようとする場合、避けては通れない業績と言えるだろう。

そして本書を方法論のレベルから批判的かつ内在的に読み解き、筆者の試みに対して単なる批判ではなく、具体的な作業を通して、真の超克を試みるものが、これからのこの領域の研究には求められよう。評者もその群に身を投じている自覚だけはあるが、筆者との距離を考えるといささか茫然の感がある。こうした領域に立ち向かう研究者が本書に学びつつ、増加することを願つてやまない。味読をお奨めしたい。

高原豊明著

『晴明伝説と吉備の陰陽師』

岩田書院 二〇〇一年七月刊

A5判 二八二頁 五九〇〇円

鈴木 一 馨

安倍晴明のことを記した書物が出版されるようになって久しい。大抵の書店では、小説・漫画・雑学書・占い本など、全てのジャンルが揃っていないことも、いずれかのジャンルで安倍晴明に関連した書物が置かれている。下火になりつつあるとは言え、安倍晴明ブームはいまだに続いているのである。そのブームを支えているのは、安倍晴明への興味だけではなく、晴明の活躍の場である陰陽道への興味であり、社会不安を背景とした占いの需要であり、晴明を主人公とした映画やテレビドラマの



俳優への熱狂であり、もやもやした状況を吹き飛ばすヒーローへの憧憬である。

かくして、これらの要求に応えることによって、安倍晴明のブームは再生産されている。

本書『晴明伝説と吉備の陰陽師』は、そのような状況の中で安倍晴明を主題として扱っていながら、ブームの再生産には全く寄与しない希有の書物である。

この、ブームの再生産に寄与しないこと、それは本書にとつて名譽なことかもしれない。なぜならば、後述するとおり、安倍晴明ブームは、安易な安倍晴明像の再生産によって担われているからである。

本書は、著者である高原豊明氏の十年余に亘る安倍晴明の伝説・言説に関するフィールドワークの結晶である。高原氏によるフィールドワークの成果は、すでに『写真集 安倍晴明伝説』（豊喜社、一九九五）、および『安倍晴明伝説』（PCP、一九九九）によってまとまった形で公表されているが、これらは学術書と言うよりは啓蒙書としての性格が強い。これに対して、本書は、学術論文集として初めて高原氏が著したものである。それと同時に、評者の記憶の限りにおいて、「安倍晴明本」とまで呼ばれる安倍晴明を主題とした各種の書物の中で、初めて出版された学術論文集でもある。

ここで、本書の構成を紹介しておく。

## 第一部 晴明伝説―吉備の晴明伝説を中心に―

### 第一章 吉備の晴明伝説

## 第二章 播磨の晴明伝説

### 第三章 吉備真備伝説

## 第四章 熊野の晴明伝説―修験説話への展開について―

## 第五章 相模の晴明伝説―鎌倉を中心に―

## 第六章 京の晴明伝説

## 第七章 塚・屋敷・井戸伝説の分析

## 結論

## 第二部 上原大夫

### 第一章 土御門家との関係

### 第二章 岡山池田藩との関係

### 第三章 土御門神道官位をめぐる争い

### 第四章 鳥取の陰陽師

### 第五章 近世末から近代の上原大夫―金光を中心に―

## 結論

## あとがき

以上のように、本書は二部構成を取っている。そして、第一部で全国に展開する晴明伝説の傾向を分析しながら、吉備の晴明伝説の特性を求めようとし、第二部で岡山・香川・広島に見られた陰陽師「上原大夫」の、宗教的・民俗的・社会的な位置付けを試みようとしている。

このうち、第一部は、第一章において、『吉備物語』に記された晴明伝説の紹介と分析とを皮切りにして、さまざまに展開される晴明伝説の様相を紹介する。『吉備物語』は、貞享元年

(一六八四)に在田軒道貞によって著された書物で、高原氏はそこに記された清明伝説が、在田軒道貞による現在の金光町でのフィールドワークの成果であると指摘している。そして、高原氏自らが金光町におけるフィールドワークを行なうことよって、道貞が書き残した清明伝説を再検証し、さまざまな史蹟やランドマークにどのよう安倍清明が関連付けられて語られているのかを説き明かしていく。この際、高原氏は、単に道貞が取材した金光町の事例のみを対象とするのではなく、高原氏自らのフィールドワークによって収集された全国の清明伝説における類似の事例を挙げることによって、『吉備物語』に記される清明伝説が、金光町あるいは吉備に独自のものでなく、清明伝説としてパターン化されていることを示す。

この『吉備物語』の清明伝説の分析で用いた、史蹟やランドマークに付帯する清明伝説を全国の清明伝説の中で位置付けるという方法は、本書の第一部において一貫して用いられる方法である。以下、第一章では岡山県の瀬戸内沿岸地域と美作を、第二章では兵庫県の瀬戸内沿岸地域を、第三章では岡山県の瀬戸内沿岸地域と奈良市・鳥取市を、第四章では大阪市の阿倍野に始まる熊野参詣路を、第五章では神奈川県鎌倉市・藤沢市を、第六章では京都市内と京都市周辺部を、それぞれ主としたフィールドとして設定し、そこにおける清明伝説を分析している。そして、第六章までが各フィールドの清明伝説を、他地域の類似の清明伝説との関連性からそのフィールドに位置付けていったのに対して、第七章では、フィールドの枠を取り払い、清明塚・清明屋敷・清明井戸のそれぞれに共通する清明伝説の

体系を明らかにしようと試みる。

第二部では、「上原大夫」が吉備の「陰陽師」の地位をどのようにに得たのか、そしてそれが民俗社会にどのような宗教的・社会的役割を果たしたのかを論ずる。近世、十七世紀中期以降の陰陽師は、安倍清明の後裔である土御門家による免許を請けて初めてその活動が公認されるのであり、上原大夫もその例に漏れない。ただし、上原大夫は当初から「上原大夫」として存在したのではなく、十五世紀には「散所大夫」と称される陰陽師として歴史資料上に見られ、そのうち上原村の枝村である富原村(現、岡山県総社市)に集住していた者を指す。岡山池田藩では「上原大夫」としてではなく、「備中富原陰陽師」として認識されていた者が、民俗社会では「上原大夫」と認識された。その上原大夫は、吉備地域に展開した清明伝説と直接の関係を持つのではなく、独自の成立をした民間陰陽師であった。それが土御門家支配になり、触頭の地位を得るに及んで、岡山池田藩からも正規の陰陽師として認定され、藩内の移動の自由を得るなど、あくまで陰陽師としての枠内であるが、自由な活動が認められた。触頭の地位を得たことよって、上原大夫はこの地域における地方陰陽師の中での政治的絶対性を得たのであり、吉備地域に展開された清明伝説を巧みに利用しつつ、民俗社会における祈禱師としての地位を確立したことを、高原氏は述べる。

次に、本書の問題点を挙げる。

まず第一に、本書は全体としてフィールドに関する情報が少



うのは自ずと限界がある。そのカヴァーした地域を的確に示すことよってこそ、清明伝説の全国的な展開の様子が明らかにになるのであり、そのなかでの吉備の清明伝説の位置付けをすることができないのではないだろうか。

第二に、本書の特に第一部における構成上の問題を挙げる。第一部でされているさまざまな地域での清明伝説の分析は、史蹟やランドマークに付帯する清明伝説を全国の清明伝説の中で位置付けるという方法よって貫かれており、清明伝説を構成する事象の性格はそれよって、きわめて明確にされている。しかし、第一部の第一章から第六章までの章題は「○○の清明伝説」とされ、一見すると各地域における清明伝説を共通した姿勢よって分析しているように受け取られるのだが、実際には各章ごとに分析の姿勢が違っており、またその関連性が希薄なために、清明伝説の多様性は理解されるものの、それらの事例分析よって高原氏が清明伝説のなを説き明かそうとしているのかがわかりづらくなっている。

第一部の各章の構成がどのようになっているのかその性格を挙げてみるのならば、第一章では吉備の各集落の清明伝説という地域よって分節し、第二章では播磨の清明伝説と道満伝説という伝説の主体よって分節した上で、さらに史蹟・ランドマークごとの項目分けをしている。また第三章では分節せず吉備真備伝説のみを扱っているが、前述の通りレヴエルの違う地域ごとに項目を設定しており、第四章では熊野の集落と参詣路（九十九王子治い）という性格の違う地域概念を同列に扱って分節した上で、参詣路の方では若干の王子（この場合は遺

跡・ランドマークとしての扱い）による項目設定をしている。さらに、第五章では集落による分節をした上で、清明伝説を記した書物による項目設定をし、第七章では京の内外による分節の上で、清明伝説の伝承者の系統による項目設定をしている。最後の第七章において清明に関係付けられている事物の性格分析をしており、この章のみその章題の建て方が前の六章と違っていることから分析の姿勢が違っていることが理解できる。

このことは、第二部がそれを構成する各章の章題の多様性から、高原氏の上原大夫に対する多角的な分析を行なおうとする姿勢が窺い知られ、また、各章の内容もその章題に沿ったものであるために理解がし易いのと対照的である。書名が一見してその書物の内容を的確に表さなければ意味がないのと同様に、章題もやはりその章でなにを語っているのかがわからなければ無意味である。高原氏が第一部において、特定の地域を主題とした事例の分析を総合して、清明伝説とはなんであるのかを説き明かそうとしていることは十分に理解できる。しかし、姿勢が違う各章をその違いが見分けられないような画一化された章題（標題）で並べることは、本書を構成する際に高原氏が各章の姿勢が違っていることを認識していなかったと理解せざるを得ない。このことは、単に標題という表面・形式的な問題ではなく、分析姿勢の多様性を的確に示せないという構成上の問題だと考える。

現在の安倍清明ブームは、「安倍晴明本」と称されるジャンルを生み出すほどの勢いを持っている。しかし、同時にこの

「安倍晴明本」というのは、実はブームの再生産以上の意味を持つものではなく、安倍晴明の姿を描くにしる、乏しい晴明関連の言説を使い回すか、全くの空想によって新たな晴明像を創作するかのいずれかでしかない。言い方を変えれば、学術的な内容を全く考慮しない安易な安倍晴明像の再生産によって、典拠となる古典は使い尽くされ、ブームを支えていくためには珍奇な安倍晴明像を作り出していくしか他に道がなくなっているのである。古典という歴史的背景を背負った安倍晴明像が、晴明に関する一般の知識としてできあがっている以上、これから創作される珍奇な安倍晴明像が受け容れられることは難しい。

高原氏は第一部の結論に、晴明伝説が現代において史実としてのリアリティを喪失してしまったが、フィクションとして再構成されるに及んで文化としてのリアリティを獲得したとされている。評者が思うに、高原氏のいう「文化としてのリアリティを獲得した」晴明伝説とは、決して現在のブームにおける使い回され奇抜な存在となってしまった安倍晴明の姿を指すのではないだろう。フィクションでありながら普遍性を持つ安倍晴明の姿、それは歴史上の人物としての晴明、生身の人間としての晴明の再構成ということではないかと理解される。

本書は安易な安倍晴明ブーム、ひいては陰陽道ブームに対して、豊富な事例検証によって厳しく問題を指摘する戦いの書でもある。それと同時に、個別地域的な晴明伝説から「文化としてのリアリティ」を持つ、普遍的な晴明伝説を探り出した、記念碑的な書である。

評者は本書の書評を引き受けたのはよいが、民俗学に門外で

あり、また丹念で多数のフィールドワークの成果に圧倒されて、高原氏の意を十分に汲み得ない書評をしたのではないかと思っている。好著を不用意に批判した失礼をお詫びしながら、本書評を終える。

松本史朗著

『法然親鸞思想論』

大藏出版 二〇〇一年二月一〇日刊

A 5判 六九六頁 一〇〇〇〇円

藤本 淨彦

一 本書の目次構成と著作観点

本著は、著者の松本史朗氏が「まえがき」で言明しているように、「研究の対象となる思想家について、讚美や賞讃よりも批判的な考察を先行させるように努め」て「法然と親鸞を中心とする浄土教の思想について批判的研究を試みた」書である。まず全六九六頁（索引二四頁）からなる目次構成は次の通りである。

第一章 選択本願念仏説と悪人正因説

——平雅行氏の所論をめぐって——

一 選択本願念仏説について

二 念仏觀の転換について

三 『十二問答』第八問答と『醍醐本法然上人伝記』について

四 『歌異抄』の悪人正因説について  
第二章 法然浄土教の思想的意義

一 袴谷憲昭氏の解釈について——  
他力主義について

二 指方立相説と如来蔵思想について

三 成仏の教と菩提心について

四 仏教の正統説と深信因果について

五 排他主義と批判の意義について  
結語

第三章 『捨子問答』と『後世物語』  
——親鸞思想の研究(一)——

一 両文献の序論的説明

二 両文献の対照と解説

三 『捨子問答』第十問答以下の内容  
結語

第四章 『唯信鈔』について——親鸞思想の研究(二)——

一 『唯信鈔』の著作について

二 『唯信鈔』の「信心正因」説

三 『唯信鈔』と「一念義」「多念義」

四 松野純孝博士の『唯信鈔』解釈をめぐって

五 『三機分別』の基本的立場

六 親鸞における「信心」と「他力」について

七 親鸞における「信の一念義」の構造

八 『唯信鈔』の来迎思想

九 『自力他力事』について  
十 「一念多念分別事」について

索引

この目次構成から端的に言えば、次のことが読み取れる。第一は、法然について扱う論述の主眼は教義思想の解明であり、親鸞についてのそれは当該著書の著作者をめぐる論証の作業である。第二には、本書で用いられる基本的な方法は、先行論文に対する著者の資料解説に基づく批判意見を提起しながら論を展開するという形式であり、そのような態度をもって「批判的研究」となしていると言えることである。

本書の観点と論述とは、素材としての資料を著者の関心に沿って熟読吟味するところから生じるのであるが、問題が多岐にわたる裾野を形成してくる。その意味で、本書は頁数だけでなく内容においても広範で重厚な研究業績である。それゆえに、著者の関心と資料解説、そして先行論文理解という三者がどのように客観的に妥当するかということが重視されると思われる。本書全体をこのように受領しておいて、特に評者の関心が及ぶ「法然浄土教思想」の範囲を中心に話題とすることにする。

二 「選択本願念仏説」について

第一章の一と二は法然の主唱する選択本願念仏説に関する問題を、三は資料の検討作業を通して、「一念・多念」「自力・他力」の問題を、四は悪人正因説の問題をそれぞれ掘り出そうと

している。その場合に、論調を展開するテコになるのが、平雅行氏の意見に対する批判である。ここでは、「選択本願念仏説」について話題としたい。

(一)

選択本願念仏説は「念仏以外では往生できない」という思想であるとす平氏の解釈に対して、著者は「選択集」が多数の記述において「諸行による往生の可能性」を認めていることを強調する。著者は「選択集」で「念仏以外の諸行は本願ではない」という記述を抽出し検討し、法然の孫弟子である良忠やその弟子道光の解釈を紹介し「選択集」第十二章の「阿弥陀経」引文と善導解釈に依る法然私釈「諸余難行者、難生彼国」の語に注目して、諸の念仏以外の難行の者は彼の国に生まれ難いということであり「彼等は、念仏以外の諸行による往生の可能性を認めている」(五頁)と導く。一方で、同じく第十二章の記述を紹介して「念仏以外の諸行を往生の行となし得ること」(七頁)をあげる。

この第十二章の記述は「観経疏」が定散と念仏の二行を説いているとして、その定散の行一々についての法然の解説であり、その意味から言うところ「これすなわち浄土宗の観無量寿経の意なり」と言われる程のことであると思われる。

むしろ法然には「また定散を説くことは、念仏の余善に超過することを願さんが為なり。もし定散無くば、何ぞ念仏の特り秀でたることを願さん」という意図がある。それゆえに「釈尊諸行を付属したまわざる所以は、すなわちこれ弥陀の本願に非ざるが故なり。また念仏を付属したまう所以は、すなわちこれ

弥陀の本願なるが故なり。今また善導和尚諸行を廃して念仏に帰せしむる所以は、すなわち弥陀の本願たるの上、またこれ釈尊付属の行なり」と言う法然の指摘、そして続けて、その根拠を「故に知んぬ。諸行は機に非ず、時を失えり。念仏往生は機に当たり、時を得たり。感応あに唐捐ならんや」と述べる法然の真意を読み取りたい。

また著者は「選択集」第四章での「廃立」「助正」「傍正」の義のなかの「廃立」を取り上げて理解を展べる。著者は「私見によれば、「廃立」とは、阿弥陀仏が諸行を捨て、念仏一行を本願として取った」という「選択」以外のことを意味しない。従って「諸行を廃する」とは「諸行を本願としなかった」という意味にすぎず、ここから帰結するのは「諸行非本願」説、つまり、「諸行は本願の行ではない」という説であって、「諸行不往生」説、つまり、「諸行によつては往生できない」という説ではない」(二六頁)と指摘する。「廃立」が「選択」を意味するという意見を留保したうえで、ほぼ著者の理解に従うことができよう。

なぜならば、「選択集」第四章では「諸行は廃の為に説き、念仏は立の為に説く」(廃立)・「念仏の正業を助けんが為に諸行の助業を説く」(助正)・「念仏諸行の二門を説くといえども、念仏を以て正と為し、諸行を以て傍と為す」(傍正)と言ひ、さらに「ただしこれ等の三義、殿最知り難し。請う、諸の学者、取捨心に在るべし。今もし善導に依らば、初めを以て正と為すのみ」と念押しする法然の態度を無視できないからである。



著者は「要するに、『選択集』においては、<sup>レ</sup>他力に対する信<sup>ハ</sup>も、<sup>レ</sup>本願に対する信<sup>ハ</sup>も、往生の正因ではない。称名念仏こそが往生の正因であり、その念仏は、<sup>レ</sup>本願に対する信<sup>ハ</sup>、つまり、經文の言葉という具体的内容をもった第十八願に対する信によって引き起こされるというのが、『選択集』の基本的立場である」(二六頁)と結論づけ、<sup>レ</sup>本願に対する信<sup>ハ</sup>を重視する。

しかし例えば、「一念十念に往生をすといへばとて、念仏を疎想に申すは、信が行をさまたぐるなり。念々不捨者といへばとて、一念を不定におもふは、行が信をさまたぐるなり。信をば一念にむまると信じ、行をば一形にはげむべし。又一念を不定におもふは、念々の念仏ごとに不信の念仏になる也」(二つねに仰せられる御詞)と述べているように、法然は信と行とを相互重視する。少なくとも評者は、『選択集』劈頭の「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為先」を無視して『選択集』の基本的立場を捉えることは不可能であると思っている。とりわけ、劈頭の十四文字をどのように受けとめるかについての議論が欲しいと思われる。

この論点が少しでも話題となれば、二「念仏観の転換について」の項においても、「法然は選択本願への信心に一切の価値の源泉を求めた」という平氏の意見に対して「それは、阿弥陀仏の第十八願以外にはないであろう」と指摘し、平氏の「信心為本的思想の成立」という把握に対する著者の疑義等(二九—三〇頁)が氷解するのではないかと思う。勿論、法然にとつて選択本願とは王本願とも呼称する第十八願以外の何者でもな

い。

## (2)

著者は「私の見るところでは、『選択集』は、緊密な論理によつて構成された確固たる一個の明確な知的体系であつて、そこに「他力」とか、曖昧な「信」とかいう原理を持ち込んで全体を解釈しようとするのは、『選択集』の一貫した論理を見失うことになると思われる」(五〇頁)と述べている。確かに、『選択集』という資料を「記述されたもの」として知的体系として厳密に解析することが強調されなければならない。

しかし、例えば法然が六十六歳春に『選択集』を撰述した頃、その年の一月から念仏三昧発得の境地が記録され(『三昧発得記』)ており、その念仏体験の境地を無視することはできないであろう。それゆえに、評者は著者の指摘が重要であると認識しながらも、やはり宗教的論書としての『選択集』は、法然という宗教的人格において教行実践された体験世界(自内証)を源泉とする「言葉化」の営みであるという特質を無視できないと考える。その意味で、「知的体系として厳密に解析する」という方法とともに「宗教的人格において教行実践された体験世界(自内証)」を理解しようとする研究方法とが、両輪のごとく相互に関係する研究の推進が求められる。その点で、この著書は、評者にとつては極めて意義深いのである。

さらに著者は、法然遺文の幾つか、例えば「禪勝房伝説の詞」や「十二問答」や「往生大要抄」について論証の手だてを示しながら偽撰説を唱え、注記で著者自身の意見や判断を述べている。それらは、まだまだ時間と資料分析を費やして検討す

べきであると思われる。なぜならば、右に指摘したような事柄への配慮が不可欠であると思うからである。

### 三 「指方立相と如来蔵思想」・「深信因果」について

第二章「法然浄土教の思想的意義」は、基本的論調として袴谷憲昭著『法然と明恵 日本仏教思想史序説』を巡って「善導・法然の浄土教思想を、「他力主義」「往生の教」「菩提心否定説」「如来蔵思想否定」「深信因果」「排他主義」「仏教の正統説」等と規定して、高く評価されたが、私としては氏の解釈に従うことはできない（六九頁）と指摘することから始まる。以下、「指方立相と如来蔵思想」・「深信因果」を話題としたい。

(1)

「指方立相説と如来蔵思想について」の論説は、著者がこの論述で最初に引つ掛かっている「阿弥陀仏の外在性」と「仏」の内在性」そして「絶対他者」という概念が曖昧であることから生じる、袴谷論文の問題から湧き出る事柄である。如来蔵思想については既に著者をはじめとする研究者方の論点となるところであり、一方で、指方立相という浄土教独自の概念をどのように理解するかという基本的な問題が横たわっている。

著者は「善導『観経疏』定善義の「又今此の観門等は、唯だ方を指し相を立てて、心を住めて境を取らしむ。総て無相離念を明さず。如来懸かに知る、末代罪濁の凡夫、相を立てて心に住むとも、尚お得ること能はざると。何に況や相を離れて事を求むるは、術通無き人の空に居して舎を立てんが如似し」と（浄全二の四七頁）の文について、「ここで善導は、如来蔵思

想は、「術通無き人」と同様の「末代罪濁ノ凡夫」を対象とする「此ノ観門」、あるいは、浄土教の意には合致しないと述べているだけであって、決して、「無相離念」の「法身」という如来蔵思想の基盤となる観念を否定してはいないのである」（八三頁）と断じ、「法身無色」という根本概念がなければ、「指方立相」説は構造的に成立しない（略）（八四頁）とする。ここに述べられる著者の論点はさらに検討する必要があると言えよう。

ところで評者は、ここで引用される善導の論は「一切衆生が如来蔵である」という思想にはなく、「末代罪濁の凡夫」たる「淨体顕照するに由なし」衆生の機根に立つとみなす。その意味で言うならば、著者が表現するように「如来蔵思想」を「浄土教の意には合致しないと述べているだけ」とか「凡夫の爲の教である浄土教には適合しないと主張しただけ」というように片づけられず、むしろ、浄土教独自の「深い凡夫」理解において考察することが求められなければならないと考える。

「指方立相」に関して、著者は「現在、伝統的な解釈を充分に参照する余裕はないが」と弁明しつつも、藤田宏達博士の理解に基づいて「指方立相」とは、「凡夫のために仮に方角を指し相を立てる」という意味（八〇頁）で理解し、重ねて八六頁で「立相」というのは、「仮りに相を立てる」という意味であって、その根底には「本来、如来は無相無色の「法身」である」という観念が確固として横たわっている」と規定する。

著者の「指方立相説と如来蔵思想」は、まさしく、このように受領される「指方立相」説に基づくことが判明するのである

が、評者が先に指摘したように、善導浄土教における特質は、先の善導『観経疏』定善義（本書七九頁〔11〕の引用文）で「末代罪濁の凡夫」として語られる「深い凡夫」理解にあるゆえに、端的に言えば、指方立相そのことに報身報土（阿弥陀仏とその西方極楽浄土）の力用が働き出るのであり、「仮に」ではない。評者の理解するところでは、曇鸞・道綽・善導と続く浄土教においては「有相」を「仮」とはみなしていない。

例えば浄土宗の場合では、服部英淳氏は「浄土教思想論」（昭和四九年、山喜房仏書林）の第三章「指方立相論と本願称名念仏の意義」で「真如法界は、もとより平等一相一即であつて、凡夫の測り知るべき所ではないから、如来はこの衆生的心を知つて西方を指し、三十二相光明等の色身を示して心を専ら善境に止住せしめるというのである。是心作仏是心是仏は、決して唯心論でも觀念論でもなく、法身觀でもない。指方立相の原理であり、この指方立相但着こそ浄土宗の宗風とされるのである」（一〇〇頁）と言われる。

(2)

「深信因果」ということについて、評者は関心を注がれたので話題とした。著者は、袴谷氏の「……仏教が靈魂否定の無我説を根本的立場とし縁起説である因果を主張している以上、靈魂とほとんど同義である菩提心を否定し、二種深信によつて深信因果を極度に重視した善導や法然の仏教こそ仏教の正統説と呼ぶにふさわしい」（九〇頁引用文）とする意見に対して、善導・法然が「菩提心を否定」したかどうか、そして「深信因果を本願の行」とみなしたかどうかという点で論を展開する。

前者について著者は「私は、『選択集』を何度読んでみても、『法然が菩提心を否定した』という主張の典拠を、そこに見出ることができない」（九四頁）と言ひ、後者についての著者の批判は袴谷氏の意見にJ・モンテイロ氏の意見が加わつており複雑な様相を露呈していると言わざるをえない。著者が結論とする意見は、「二種深信」を、「深信因果」や縁起説に結びつけることは、幾重もの解釈を媒介とした上でなければ、不可能だと思われる」故に、袴谷氏の「二種深信によつて深信因果を極度に重視した善導や法然」という見解には、賛同することができない」（一〇八頁）のである。

評者は著者のこの論点に賛同するが、しかし、ここで改めて冷静に「深信因果」と「二種深信」の理解をめぐつて話題としておく必要があると思われる。

もともと「深信因果」とは、『観経』の序分で「彼の国に生ぜん」と欲さん者は、まさに三福を修すべし」として三つ挙げる中で、第三「菩提心を発し、深く因果を信じ、大乘を誦誦し、行者を勧進す」であり、「かくのごとき三事を、名づけて浄業」とす」と説示される。善導は『観経疏』序分義の第六散善願行縁で「深信因果とは即ち其の二あり。一には世間の苦樂の因果を明かす。若し苦因を作さば即ち苦果を感じ若し樂因を作さば即ち樂果を感じ。印を以て泥に印すに印壞して文成するが如し。疑うことを得ざれ」（浄全二の三一頁）と釈し世間の因果のみをあげている。法然は『選択集』第十二章で「深信因果とはこれに付いて二つあり」として「世間の因果」と「出世の因果」とを説明し「然ればすなわち深信因果の言遍普く一代を該

羅せり」と言う。つまり、この『観経』の深信因果という言葉業は一代仏教の因果をあまねく該括包羅して余す所がない、ということなのである。したがって、この部分は草提希の所望に応答して説示したことであって、善導・法然が注目してやまない「世尊自説の教」ではないのである。

(3)

ところで「二種深信」は、『観経』第十四観の上品上生の項で説かれる「至誠心・深心・回向発願心」の中の「深心」解釈で善導が「深く信じる心」として論じるなかに用いられる用語である。この深心釈では「一には決定して深く信ず、自身は現に是れ罪悪生死の凡夫、曠劫より已來かた常に没し常に流転して出離の縁有ること無しと。二には決定して深く信ず、彼の阿弥陀仏四十八願をもて衆生を摂受したまう、疑い無く慮い無く彼の願力に乗じて定んで往生を得と」(『観経疏』・淨全二の五六頁)と論じ、決定深信の事項を波状的に語っている。したがって、この二種深信はどこまでも三心の一つである深心解釈をめぐる善導独自の把握以外の何者をも意味しない。

さらに『観経疏』玄義分での善導の報身阿弥陀仏論にあたる「今既に成仏したまう。即ち是れ酬因の身なり。(略)凡そ報と言うは因行虚しからず定んで來果を招く。果は因に應じるを以ての故に名づけて報となす」(同一〇一―一頁)は、次のようなことを言っているのである。法蔵菩薩が因位において四十八誓願を立てて菩薩の修行を行ったことが因であり、その菩薩の修行が成就した(修行が報われた)ことが果すなわち果位としての阿弥陀仏に成ったということである。このことは、

問題として挙げられるような「深信因果」とも「二種深信」とも全く関係がないのである。ゆえに、「深信因果」の「因果」と阿弥陀仏の成仏に関する「因果」とは、関係がないのではなからうか」(二〇六頁)と著者が指摘する通りであることになる。

#### 四 親鸞思想論について

第三章と第四章とは、「親鸞思想の研究(一)」「(二)」と副題が付してあり、五四〇頁余の親鸞思想論であり、松野純孝氏の意見及びそれへの批判が随所に見られる。この二つの章の課題は、『捨子問答』を素材として書かれた著作としての『後世物語』そして『唯信鈔』さらには『自力他力事』(「一念多念分別事」の資料的・思想的検討を施して、それらが親鸞の著作であることを多角的な方法を用いて論証することである。その努力は敬服して余りあるが、さらに書誌的・用語法的・古文書的・思想的等の光を照射し検証することが求められるであろう。

疑義を提起して資料の検証から真実へと到る方途は学問が常に取り組むべき作業であることは言を待たない。そのような姿勢ゆえに、著者が本書の三分の二程を費やして積極的に、これらの課題に取り組んでいることは明白である。しかし、実を言うると、評者はかなりの時間を用いて本書すべてを讀了し書評紹介の作業に入ったが、この第三・四章の話題は評者のような非才極まる者の手におえないことを告白しお詫びしなければならぬ。

それはともかく、著者は最後に「これらの私の論証が正しい

とすれば、私にとって不思議に思えることは、親鸞は関東の弟子達に、何故、自己の著作を他人の著作として書き送る必要があったのかということなのである。これについては、今後さらに研究を深めて解答を見出したいと考えている」(六五六―六七頁)と結んでいる。さらには、本文中の随所で今後取り組むべき課題に關説してもいるが、松本史朗氏の親鸞思想論の展開を興味深く待つのは評者のみではあるまい。

## 五 おわりに

著者の基本的な問題意識として語られる次のような指摘は、大筋において評者も考えるところである。すなわち、「私が、多数の研究者の法然研究、特にその思想的研究に対して抱いている最大の不満は、法然が親鸞的に解釈されているのではないかという点なのである。さらに、親鸞的ならまだよい方として、ある場合には『歎異抄』的に解されている場合すら見受けられる。私が力説したいのは、法然は法然であつて、親鸞ではなく、また『他力』を強調した隆寛でさえないということである」ということ、さらに「法然を『まだ親鸞にまで徹底していない思想家』と評価しているように見える」ことなどを「これは大きな問題であろうと思われる」(五〇頁)と強調する点である。

この指摘は、特に近代以後の日本浄土教の理解のなかで、親鸞＝浄土教という図式とともに『歎異抄』がもたらした影響の残滓を引きずっている様相と、今日に至るまで各宗派の宗学が伝統的に持ち合わせてきた特徴を積極的に発信する努力の問題

であるように思われる。しかし、最近十数年の法然・親鸞をはじめとする日本浄土教研究の現場は、そのような諸問題を克服しつつある状況に達したと、評者は判断している。

そのような意味から、本書は一九五〇年以後に日本仏教ななく浄土教研究が拓り開いてきた到達点の一つを物語っていると思われる。それまでは宗派の学(宗学)の対象でしかなかった宗祖たち、例えば法然や親鸞の思想を、本書は、評者の見方から言えば、「著者の関心と資料解説、そして先行論文理解という三者がどのように客観的に妥当するか」という観点に置いて考察しようとする学的姿勢を礎としている。それゆえに、幾多の問題が新たに顕在化することは言うまでもないが、本書のような著書が、その領域の研究者各々の立場からの対話的關係の充実を促進することになれば、さらに大きく寄与するものを見つけ出し得ることになるう。

袴谷憲昭著  
『唯識思想論考』

大蔵出版 二〇〇一年八月二〇日刊  
A 5 判 八四〇頁 一六〇〇〇円

山 部 能 宣

本書の著者、袴谷憲昭教授（駒沢短期大学仏教科）は、日本の仏教学界における唯識研究の第一人者であり、その研究成果が日本はもとより海外の研究者からも注目を集めてきた著名な仏教学者である。また、教授は唯識・如来藏系の思想を「仏教ではない」と厳しく批判する、『本覚思想批判』（大蔵出版、一九八九年）および『批判仏教』（大蔵出版、一九九〇年）に代表される一連の論放により日本の仏教界に大きな波紋を巻き起こしたことでもよく知られている。教授のこの方面の論放の一部は、教授の論調と密接に連関する松本史朗博士の諸論文および内外の研究者による考察とともに Jamie Hubbard, and Paul L. Swanson, eds, *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism* (Honolulu, University of Hawaii Press, 1997) として刊行され、海外でも大きな反響を呼んだのであった。さまざまな面において、日本の仏教学界で最も注目すべき研究者の一人であると言ってよいであろう。

今回大蔵出版より刊行された『唯識思想論考』は、袴谷教授

の研究の最初期より一九八〇年代半ばに至るまでの唯識関係の主要な論文を集めたものである。それらはいずれも研究史上重要な役割を果たし、学界に大きな影響を与えてきたものばかりであるが、それらが一書にまとめられ、著者の唯識関係論文目録や詳しい索引も附せられて容易に参看できるようになったことは、多くの仏教研究者に多大の便宜を与えるものであつて、誠に歓迎すべきことである。著者自身も指摘するように (iii頁)、発表以来ほぼ四半世紀を経た論文が大半ではあるが、それらは現在でも決して学問的意義を失うものではなく、さらに殆ど全ての論文の末尾に、「研究余史」として、それぞれの論文の発表時点から現在までの研究状況の概要が紹介されていることは、本書の有用性を一層高めるものである。貴重な論文集の刊行を、心より慶びたいと思う。

本書では、以下の構成のもとに諸論文が配列されている。

序論 インド仏教思想史における Yogacāra の位置

- 一 インド仏教思想と教団
- 二 四依説と大乘非仏説論
- 三 外門転内門転と認識論
- 四 唯識思想の評価と批判

第一部 文献と伝承

- 第一章 瑜伽行派の文献
- 第二章 敦煌出土チベット語唯識文献
- 第三章 チベットにおけるマイトレイヤの五法の軌跡
- 第四章 唯識の学系に関するチベット撰述文献

第二部 文献研究

- 第一章 三乗説の一斑

—Akaraṅki-sātra と Bahudhātuka-sātra—

第二章 *Bhāvanābhūti-sātra*——解説および和訳——

第三章 五種の修習に関する諸文献——和訳および註記——

第四章 アーラヤ識存在の八論証に関する諸文献

第五章 *Viniścaṣasamgrahaṇi*におけるアーラヤ識の規定

第六章 *Mahāyānasūtrālankāraśāstra* 最終章和訳

第七章 玄奘訳『攝大乘論釈』について

——チベット訳との比較による一考察——

第三部 思想研究

第一章 *Piṭvācārya* 考

第二章 滅尽定——唯識説におけるその歴史的意義——

第三章 \**Mahāyānasamgraha* における心意識説

第四章 唯識説における法と法性

第五章 唯識説における仏の世界

——〈四種清浄法〉の構造——

第六章 〈三種転依〉考

第七章 〈清浄法界〉考

最初の「インド仏教思想史における Yogācāra の位置」は、本論文集における唯一の書き下ろし論文であり、教授の現在の視点から唯識思想に対する思想史的な位置づけを試みるものである。この序論において教授は、説一切有部の思想を「外在主義」、唯識思想を「内在主義」と位置づけ、前者が仏教思想の正当説を守るものであるとして、後者に対して否定的な評価を与えている。今回収録されている諸論文の大部分は、袴谷教授

が「内在主義」に傾斜していた時期に執筆されたものであることは教授自身が認めるところ（五頁）であるから、教授の現在の立場とは相違する部分が多いということになるが、この点、「あとがき」における所述（七九〇頁）から判断するならば、教授自身は、今後仏教教団史研究を経て唯識思想批判を展開していくための一つの準備作業として今回の論文集をとらえているようである（なお、そこで予告されている教団史研究は、本書評執筆中に『仏教教団史論』〔大蔵出版、二〇〇二年〕として刊行されている）。

第一部は、瑜伽行派の文献をめぐる伝承を検討しつつ、瑜伽行派文献に対する包括的な見通しを与える諸論文を集めたものである（なお、著者は序論「一六頁」において、Yogācāra を「実修行派」と訳すことを提唱しているが、この書評では、序論以外の本書の大部分で用いられている「瑜伽行派」なる名称を用いることとした）。第一章では、瑜伽行派の典拠となった諸經典を概観したのち、プトゥンの『仏教史』に示されるマイトレーヤの五法、アサンガの七論典、ヴァスバンドゥの八論書の枠組みに従って、諸論書が紹介されている。本稿は『講座・大乘仏教』シリーズの第八巻「唯識思想」（春秋社、一九八二年）に初出したものであり、簡潔に瑜伽行派文献の全体像を叙述する概説として極めて有益である。私自身を含め、本稿を貴重な指針としてきた研究者は多いことであろう。今回、かなり詳細な「研究余史」が加えられて初出後の約二〇年における重要な成果が補われたことにより、今後とも斯学を志す者にとって有益な手引きとして、長く活用され続けていくことと思

われる。第二章は、八一九世紀のチベット支配期の敦煌に由来するチベット語唯識文献を調査し、前期仏教伝播期におけるチベット語仏典の状況を考察したものである。現行の西藏大藏經所収本よりも古形を留める『解深密經』が存在すること、「マイトレーヤの五法」の伝承が敦煌チベット文献には確認できないこと、「四分説」や「六合釈」を論ずる法相宗系文献のチベット訳が見出されること、等を指摘していることが特に重要である。第三章は、前章での知見をふまえ、「マイトレーヤの五法」の伝承が、十一世紀のカシュミールにおける神秘主義的傾向に由来することを論じたものである。第四章では、インド唯識の学系に関するチベット伝承としてしばしば言及される「聖典追従唯識派」と「論理追従唯識派」また「有形象派」と「無形象派」の典拠となっている、「ジャムヤンシェーパとチャンキヤの「宗義書」の記述が紹介されている。

第二部は、瑜伽行派の個別の文献をめぐる研究を集めたものである。第一章は、有情の多様性を示す典拠として幾つかの瑜伽行派文献に引用される *Aksarasi-sutra* (『悪又聚經』) なる、アクシャの実の堆積の譬喩を説く經典を調査し、それが基本的に『雜阿含經』第四四四經に対応することを示している。第二章は、一切法の不可説性に関連して中観派と唯識派の双方が引用する *Bhavasapthavastu* (『生存の転移という經』) を検討し、それが *Pitāputrasamāgamastra* (『父子合集經』) と非常に近い関係にあることを指摘した上で、前者の全文をチベット訳から和訳したものである。第三章は、『撰大乘論』をはじめ多くの唯識文献に現れる「五種の修習」(総合的な修習

「*saṃbhīna-bhavana*」<sup>1</sup>、無相の修習「*animīta-bhavana*」<sup>2</sup>、はからいのない修習「*anabhoga-bhavana*」<sup>3</sup>、激しい修習「*urtāpa-bhavana*」<sup>4</sup>、飽へんとのない修習「*asamtuṣṭa-bhavana*」<sup>5</sup>の説明を比較検討したもの。第四章は、初期アラーヤ識説の典拠として重要な、『瑜伽師地論』「撰決択分」冒頭に現れるアラーヤ識の八論証を、『大乘阿毘達磨雜集論』に引用されるサンスクリット原文から和訳して考察したものであり、第五章は、『瑜伽師地論』「撰決択分」で上述の八論証に続いて、アラーヤ識の活動と消滅を詳説する箇所をチベット訳より和訳して検討したものである。第四章の初出は一九七八年、第五章は一九七九年であつて、ともに Lambert Schmithausen, *Alayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, 2 parts (Tokyo, The International Institute for Buddhist Studies, 1987) に先行するアラーヤ識研究として重要なものである。第六章は、『大乘莊嚴經論』に対する無性の複註『大乘莊嚴經論広註』の最終部分を和訳したもので、一九八一年から一九八二年にかけての袴谷教授のウイスコンシン大学マジンソン校滞在中に、現在はいずれも第一線の仏教研究者として活躍している、当時の同校の大学院生達と共に行われた講読の成果の一部である。なお、同講読の成果は、別に Paul J. Griffiths, Noritaki Hakamaya, John P. Keenan, and Paul L. Swanson, *The Realm of Awakening: A Translation and Study of the Tenth Chapter of Asaṅga's "Mahāvijñānabhūṭa"* (New York, Oxford University Press, 1989) という大部の著作として



て公刊されている。一方、第七章は、『撰大乘論』無性釈の思想的な位置づけを論じたものである。従来無性釈は玄奘訳によって研究され、『成唯識論』の先駆形態を示すものであると見做されていた。しかし袴谷教授は同釈のチベット訳を検討することにより、無性釈は実は『撰大乘論』の忠実な註釈書であると指摘したのである。

第三部には、瑜伽行派の思想に関わる個々の課題を取り上げて検討した論文が集められている。第一章では、『俱舍論』中に *Piṅgacārya* (昔の先生たち) の説として言及される十一の学説を検討し、その殆ど全てが瑜伽行派文献にトレースできるか、もしくはトレースできる可能性の高いものであることを指摘している(初出一九八六年)。本稿は短編ではあるが、その後斯分野の研究者達により次々と発表された、『俱舍論』と瑜伽行派文献(特に『瑜伽師地論』)との密接な関係を指摘する諸論文の一つの先駆けとなった重要な論文である。第二章は、アーラヤ識説と染汚意説に対する滅尽定の意義を考察したものの(初出一九七五年)。これも短編であるが、その後 Paul J. Griffiths, *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem* (La Salle, IL, Open Court, 1986) や、シユミットハウゼン前掲書(1987)でさらに論究されることとなる重要なテーマを扱ったものである。第三章は、教授の修士論文(未発表、一九六九年)を改稿して発表したものの(初出一九七八年)。当時仏教学界に大きな影響力を持っていた宇井伯寿博士の研究は、真諦訳世親釈が『撰大乘論』の原義をもっとも忠実に伝えるものと見做して重視し、玄奘訳論書に不審の目を

向けていたのであるが、袴谷教授は本稿において、チベット訳をも含めた諸訳を等しく考慮に入れて共通の原典形態を志向することの重要性を強調したのである。この提言は、当時同様の視点から『撰大乘論』の研究に取り組んでいた荒牧典俊博士(肩書きは現在のもの)の方法論と軌を一にするものであり、このような研究態度は、その後刊行された長尾雅人『撰大乘論——和訳と注解』(上下、講談社、一九八二—一九八七年)において、一つの集大成をみることとなる。袴谷教授は、このような方法論を用いて、本稿では『撰大乘論』の心意識説をめぐる難解な一節(「心体第三」)の意味を解釈しようとしている。教授の最終結論そのものは、その後長尾博士(前掲書 上、一〇七—一〇頁)やシユミットハウゼン教授(Once Again *Mahāvāsanāgraha* I, 8. in: 雲井昭善博士古稀記念会編『雲井昭善博士古稀記念 仏教と異宗教』平楽寺書店、一九八五年)により否定され、袴谷教授もその批判を受け入れている(本書、六五八—六五九頁)のであるが、しかし、シユミットハウゼン教授自身指摘しているように(前掲論文、一五三頁)、最終結論が否定されることは、そこに至るまでの厳密な検討過程を決して無意味にするのではなく、本稿で著者が展開した文献学的検討から学ぶべきことは、今日猶多いうに私にも思われる。袴谷教授が、敢えて本稿を本書に収録する途を選ばれたことを、私個人としても慶びたいと思う。

第四章以下では、真理の世界(法性・法界)と、現象世界ないし有情との関わりがテーマとされる。第四章では、言語表現しえない法性の世界から、言語表現された法の世界へと向かう

教説としての三性説の性格が論じられる。第五章では、三性説のうちの円成実性を構成する「四種清浄法」、即ち、本性清浄、無垢清浄、道清浄、所縁清浄が論じられる。ここでは、自覚化されていない単なる本来的な真理の世界（本性清浄）ではなく、教説（所縁清浄）に基づく実践（道清浄）によって自覚された真理（無垢清浄）の重要性が強調される。またここでも、言語が内的体験をあるがままに表現することは不可能であるにもかかわらず、仏の内的体験（仏の世界）は、教説という言語を通して伝えられなければならないというパラドックスが注意されている。このあたりの論調は、あくまでも言語による論理的・批判的思考の重要性を強調する袴谷教授の近年の主張とはかなり色合いを異にするものであり、これらの論文で述べられていることが必ずしも教授の現在の主張ではないことには注意しなければならない。教授の最近の論放と比較しながら読むならば、教授の思索の変遷の跡が窺えて、興味深いことであろう。第六章は、高崎直道博士およびシュミットハウゼン教授による詳細な「転依」(straya-parivrtti-paravrtti) 研究を承けて、『阿毘達磨集論』に現れる「三種転依」(「心転依」、「道転依」、「鈍重転依」という三つの複合語の意味を検討したものである。転依論は、その後佐久間秀範博士の一連の論放により、さらに研究が深められている。第七章では、比較の後期の文献である『仏地経論』や『成唯識論』においては、袴谷教授の重視する「無垢清浄」よりむしろ「本性清浄」の側面が強調されていることを指摘し、それが唯識思想上の変質を背景としてしていると論じているのである。

以上、極めて不充分ながら、私なりに本書の内容を概観してみた。各部分についてかなり精粗の差のある要約であったといえ、本書が極めて重厚な文献学的研究からなる論文集であるということは一応示し得たのではないかと思う。もとより、種々の雑誌に発表された論文を集成した論文集であり、全体が最初から一貫した構想のもとに執筆されたという性質の著作ではないため、その全体像を簡潔にまとめるというのは容易なことではないのであるが、今回改めて本書を通読してみると、本書の各論文の背後には、いくつかの基本的な問題意識が共通して看取されるように思われる。いま、私の責任においてそれを示すならば、以下のようなだろうか（一部重複するところがある）。(一)「マイトレーヤの五法」およびその他の唯識論書や唯識の学系に関するチベット伝承の解明（第一部の諸論文、第三部第七章）。(二)アーラヤ識説、およびそれと関連する種子説の解明（第二部、第一・四・五章、第三部、第二・三章）。(三)法性・三性説、およびそれと関わる言語慣習や実践の問題の考究（第二部、第二・三・六章、第三部、第四章以下）。(四)個々の唯識文献の性格や、他文献との関係についての検討（第一部、第一章、第二部、第七章、第三部、第一・三章）。

これらの諸論放は、大部分が上述した唯識・如来藏思想批判以前のものであって、堅実な文献学者としての袴谷教授の真面目を遺憾なく示すものであるが、それと同時に、研究の進展に伴って後の「批判仏教」へとつながる問題意識が少しずつ教授のなかに兆していった様子も見て取れて、興味深いものがある。特に、本書の中では最後期の論文である第一部、第三章

(初出一九八六年)は、「批判仏教」の理論的枠組みを与えた松本史朗博士の「如来蔵思想は仏教にあらず」『印度学仏教学研究』三五(一)、一九八六年と相前後するものであり、チベツト仏教(特にゲルク派)の価値判断に基づいて、中観的視点から唯識を批判的にとらえようとする、「批判仏教」的な問題意識がかなり明確に看取される。また、第三部、第七章(初出一九七六年)は、比較的初期のものではあるが、「本性清浄」の世界に対するやや批判的なアプローチや、如来蔵思想と法相宗とが「その思考形態において同じ発想を基盤とする」と述べるところ(七六六頁)などには、後の如来蔵・唯識思想批判の一つの伏線を見て取ることも可能なのかも知れない。いずれにせよ、今回の論文集は、「批判仏教」の背後にある文献学的研究を知るためにも、教授の思索の変遷のあとを辿るためにも、極めて重要なものであると言ふべきであろう。

以下、残された紙幅を使って、本書に対する若干の私見を述べてみたい。しかしながら、限られた紙数で、本書のような浩瀚な論文集の全ての論点にコメントすることは到底不可能であるから、ここではアーラヤ識説に関するもの、それも第二部、第四章「アーラヤ識存在の八論証に関する諸文献」に論じられる問題に対象を絞って卑見を述べることとしたい。アーラヤ識説はいうまでもなく唯識説における極めて重要な理論であるにもかかわらず、近年それ(特に『瑜伽師地論』や『撰大乘論』)に現われる初期のもの)をめぐる研究は活発とは言いがたく、本書の刊行を機にアーラヤ識をめぐる議論が再び活性化することを期待するからである。

第一論証の一部、yena yenaśravaṇena yad vijñānam pravartate tad eva tenopātānam syād avastīśraṇānupātātēti na yujyate (本書三二八頁所引)を、著者はもともと「それぞれの基層によってある識が活動するなら、ほかならぬその基層」は、その「識」によって統御されるであろうが、残り「の基層」は統御されない、というなら、「統御されていないような基層は経験上認められないから」適切ではない。「」内も著者による補い」と訳していた(三三九―三四〇頁)のであるが、tat (n) が āśrava (m) を受け得ないという理由により(三五五頁、註(49)参照)、「研究余史」(三五九頁)において「それぞれの基層(根)によってある識が活動するなら、まさにその「のある識」だけがその「の基層(根)」によって統御されるであろうが、残り「の識」は統御されない、というわけで、「アーラヤ識がなければ、基層の統御は」適切ではない」と改めている。しかしながら、識が色根を執受(統御・維持)するというのは定まった教理で、この関係を逆転させることは困難であろう。諸漢訳(『瑜伽師地論』「大正藏經三〇卷」、五七九頁b三行、『決定藏論』「大正藏經三〇卷」、一〇一八頁c一八行、『顯揚聖教論』「大正藏經三一巻」、五六五b三―四行)が、いづれも、tat が āśrava を指すことを明示した訳になっていることから考えても(『大乘阿毘達磨雜集論』「大正藏經三一」、七〇一頁b一七行はやや不明確ではあるが、これも恐らくは同趣旨であろう)、ここはむしろ梵本の方に何らかの混乱があるのだと考えて、梵本の訂正を検討すべきではないだろうか。

第二論証における tathāny ekatyasya yugapad draṣṭu-

kāmasya yāvad vijñātu-kāmasyādita \*anyatama\*-vijñāna-pavrttir na yujyate (三三二頁所引)\*\*で来んだ部分、テキストには itaretara とあるが、「研究余史」三五九―三六〇頁を参照して訂正する。袴谷教授は暫定的に anyatara と訂正するのであるが、教授自身も指摘する通り、内容上は anyatama の方がより適切であろう」という原文を、著者は「なぜなら、同時に見ようと欲し、ないし知ろうと欲しているある者にとって、「その誕生の」最初から、交互に (ītatara) 識が活動することは適切ではないからである」と訳する(三四一頁、「」内も著者による補い)。ここで「交互に」の部分、著者自身示しているように itaretara なる原文によるものであるが、ここは上述の通り anyatama と訂正さるべきであろうから、訳も当然「いずれか一つの」と改められよう。問題は、「その誕生の」という補いである。これについては、宇井博士が「決定蔵論の研究」『印度哲学研究』第六、岩波書店、一九六五年「初出一九三〇年」、七三〇頁において、「恐らく最初生起は入胎結生を指す」と解している(結城令聞「心意識論より見たる唯識思想史」東方文化学院東京研究所、一九三五年、四一―八頁でも賛意が表明されている)のに影響されたのではないかと想像されるが、私はこの補いは必要ないものと思う。日常の認識において、複数の識に同時に生起の条件が備わった場合でも、有部の単層識モデルでは、まずいずれか一つの識のみが生起することになるが、そのようなことは不合理だと述べているだけなのではないだろうか。単純に『解深密經』「心意識相品」の水波の譬えや鏡像の譬えの延長線上で捉

えてよいものと思われる。この論証は、アーヤ識説に必然的に伴う複数識の同時生起を論証しようとしているのであって、直接アーヤ識の存在を論証しようとしているのではないから、結生や誕生に結びつける必要はないと私には思われるのである。

第三論証に附せられた註(52)において、著者はこの論証の意味が不明であると述べている(三五六頁)。私は、この第三論証も、直接アーヤ識の存在を証明しようとしているのではなく、複数識の同時生起を論証しようとしているのだと理解すべきだと思う(それが伝統的解釈でもある)。眼前の事物に向けている意識の対象ははっきりとしたものであるが、過去に経験した事柄を追憶している意識の対象はそのようにはっきりとしたものではない。この違いは、意識が五識と同時生起しているか否かによるのだと考えないと説明がつかないというのが、この趣旨ではないだろうか。複数識の同時生起を認めず、五識の後で意識が生起するという理論構成を取る場合、眼前の事物を認識している意識も、過去の事物を追憶している意識も、五識より遅れて生起しているという点において本質的な差異はないのだから、その違いが説明できなくなるというのが、この趣旨だと私は考える。

袴谷教授は、この八論証を解釈するにあたって、『阿毘達磨雜集論』のプトゥンによる註釈書を参照しているのであるが、第六論証を註釈するプトゥン註の一節 *khyaḥ pa yod de* を「感受が」遍満していても」と暫定的に訳す(三四四頁)ものの、註(58)において、その意味内容がはっきりしないと述べ

ている(三五六頁)。しかし、横山紘一『唯識の哲学』平楽寺書店、一九七九年、一三一頁に指摘されるように、アーラヤ識が全身に遍在しているという記述が安慧の『五蘊論疏』に確認できる(紙数の関係上詳しい典拠は省略するが、同様の記述は『成業論』、『撰大乘論』無性釈等にも見られる)ので、ここでも同様の意味で解することはできないだろうか。アーラヤ識が全身に遍満して全身を執受しているから、意識がどこに向かわれていても、全身にはさまざまな感受がありうるのだという趣旨であるように私には思われる。第八論証は、人が死のうとするとき、アーラヤ識が身体を離れるに従って、身体が上部もしくは下部から冷えていくとすることを述べるが、これもアーラヤ識が全身に遍満して全身を執受しているということを前提にしないと理解できないであろう。アーラヤ識と身体との関わりは極めて密接なものがあつたように私には思われるのである。

なお、『研究余史』(三六〇頁)において、袴谷教授は、本研究の後で発表されたグリフィス教授による同じ八論証の訳(前掲 *On Being Mindless* 所収)を高く評価するのであるが、私はこの点に関してはいささか異なった印象を持っている。しかし、この点を詳しく議論するためには長大な紙幅を必要とするし、また袴谷教授の著作に対する書評という今回の趣旨からはいささか逸脱することにもなるから、詳しくは別稿を期することとしたい。

現在アーラヤ識研究が低調な原因の一つに、皮肉なことではあるがシュミットハウゼン教授の著作 *Atasvabhava* の存在があるのではないかと思われる。シュミットハウゼン教授の最高

水準の文献学的技能と知識を駆使したこの詳細なアーラヤ識研究が刊行されたことにより、もはやアーラヤ識研究はやり尽くされているかのような印象を人々に与え、後続の研究者達からアーラヤ識研究に取り組む意欲を削いでいるということはないであろうか。しかしながら、シュミットハウゼン教授自身が、このアーラヤ識研究を完全無欠なものと考えている訳ではなく(同書、p. vii 参照)、どれほど高水準の研究であっても、後学の者には、さらにその上に立って研究を進めていく責任があるのもまた当然のことであろう。上來失礼をも顧みず袴谷教授の理解の疑問点を列挙してきたのは、アーラヤ識の八論証のような、比較的短文の、アーラヤ識研究の上では極めて基本的な資料でさえ、まだこれだけの検討課題を残しているのだということを示したからに他ならない(ちなみに、シュミットハウゼン教授の前掲書では、この八論証は一九四―一九六頁等でごく簡略に論じられるに過ぎないのである)。今回の『唯識思想論考』の刊行を機に、アーラヤ識研究が再び活発化することを、期待したいと思う。

また、本書の序論に対する註(104)において(六七頁)、私が松本史朗博士との対論(“Riposte”, in: *Pruning the Bodhi Tree* [前出]、二二六―二二七頁)の中で提示した『菩薩地』「種姓品」の *prakti-stham gotram* の解釈につき、『バガヴァッド=ギーター』の用例に基づく反論がなされているので、この点につき一言お答えしなければならぬであろう(既に与えられた紙数を越えているので、極めて簡潔なお答えに止めざるを得ないことをお許し頂きたい)。ここで袴谷教授が論拠と

している『バガヴァッド・ギーター』XIII. 21 偈 (三〇頁所引) の *prakti:stha* において、その前分 *prakti* が *locative* の意味を持っていることは指摘の通りであろう。しかしながら、前稿でも述べた通り (Riposte, 二一六頁)、瑜伽行派のテクニカルチームの意味の決定に際しては、瑜伽行派文献における用例が最優先されるべきだと私は考える。そうすると、同じ『菩薩地』の、それも問題の一節と極めて類似した文脈において、*prakti*ya kuṣala-dharma-bija-sampadan niṣṛitya... (Wogihara ed. p. 80, lines 12-13) など、*instrumental* をはっきりと示す用例のあること、またそれ以外にも『菩薩地』「種姓品」において *prakti*ya の形が頻出することが、やはり第一に参照されるべきであろう。従って、私は *prakti:stham gotram* の *prakti:* は *instrumental* の意味で読むべきだという前稿で表明した見解を、現段階では変更する必要を感じない。もとより、*prakti:stham gotram* は重要な概念であって、さらに検討が継続されるべきであることは言うまでもないことである。私とてただ自説を墨守しようとしている訳ではなく、さらに有力な用例・論拠が提示されたならば、自説を再検討するに吝かではないことは、付言しておきたい。

最後に、些か私事に涉るが、実は今回の論文集に収録された論文の多くのものは、私が学部生から大学院生であった時期に触れて大きな刺激を受け、目標として励んできた、私にとって非常に思い出深いものである。これらの諸論文から私が蒙ってきた学恩は量り知れないものがあると言わなければならぬ。そのような大先輩の業績に対して、今猶学浅き私のよう

な者が種々妄言を呈したこと、誠に僭越の所行以外の何物でもないであろう。非礼の段は、切にお許し頂きたいと思う。本書が多くの研究者によって活用され、日本における唯識研究が一層活発化することを心より願いつつ、筆を置くこととしたい。

竹沢尚一郎著

『表象の植民地帝国』

——近代フランスと人文諸科学——

世界思想社 二〇〇一年一月二〇日刊

A5判 三三九頁 三六〇〇円

江川 純 一

人類学という学問を、その始原から確定していたものとは見なさずに、社会との作用・反作用の過程を通して学問が自ら成型していく様を論じる。以前、筆者の講義を受講した際、刺激的に感じられたのはその点であった。そこで展開されていたのは、学説を時系列的にただ追ったもの（学説史）ではなく、学説を常に社会的文化的コンテキスト（状況、要請）に位置付けながら考えるという試みであった。本書でも同様のアプローチが用いられているが、対象が十八世紀末から二十世紀中葉までのフランスに限定され、植民地（アフリカ）に対する「眼差し」の変化が主旋律となっている。そして、その眼差しが学会、博物館、芸術（音楽、絵画）、大衆文化などにいかに反映

されたか、どのような文化表象との作用・反作用の中でフランスの人類学・民族学が成立していったかという分析によって、豊かな和声が生み出されている。

本書の構成は次の通りである。

はじめに

第一章 探検家たちの時代——植民地拡張の前史（二七九—

一八五〇）

第二章 植民地支配の拡大と帝国のプロパガンダ（二八五〇—

一九〇〇）

第三章 植民地の活用と消費革命、そして社会科学の発展（一

九〇〇—一九二五）

第四章 植民地との一体化とフランス民族学の自己成型（一九

二五—一九四八）

結論 植民地主義と人類学再考

あとがき・図版出典・引用文献・索引

著者の意図は「はじめに」と「あとがき」に明確に記されている。「私が望むのは、対外的にも対内的にも試行錯誤をくり返していた揺籃期のフランス近代のさまざまな言説のなかで、「他者」に坎する言説の整序化に向けていかなる試みがなされてきたか、そしていかなる言説がどのようにして人類学・民族学として自己を成型していったか、をたどることなのである。（「はじめに」七頁）」、さらに「本書がめざすのは、西欧諸国があればどの力を込めておこなった「他者」への働きかけが

——植民地主義という「他者」支配のための試みから、キュービズムなどの文化運動や人類学・民族学に代表される「他者」理解・遭遇の試みにいたるまで——その実施主体としての西欧近代をいかなるものとして成型させたか、を明らかにすることなのである（「あとがき」三〇—四頁）」。人類学・民族学の自己成型の過程を「他者」概念を手がかりに分析することは、西欧近代の形成をも説明することに繋がる。何故なら人類学・民族学とは「他者」との出会いを根源におく方法にしたがう知的営為（二九九頁）であるし、「他者」とは「自己の表象の裏面（二八七頁）」であり、そして近代とは「たえず自己を問い、自己を確認することで行進してきた時代（同）」だからである。著者のロジックは極めて明晰であり、その明晰さ故に本書の価値は高められている。探検家の旅行記、軍人の手記、政治家の著作、社会学者の論文、または美術作品、文学作品等が、いわば同等の資格をもつ「ドキュメンツァルシヴ」として扱われ、それらに影を投げかけている表象と制度が、垂直的に分析されている。この方法を著者はフーコーにならって「系譜学」であると表明している（七頁）。

それでは各章ごとにその内容を本文に即してごく簡単にみていきたい。お叱りを承知で簡略化するなら、各章は主としてそれぞれ探検家（第一章）、軍人、政治家（第二章）、植民地行政官、社会学者（第三章）、民族学者・人類学者（第四章）の言説分析に割り当てられている。

第一章は、探検家の営為が対象となっている。筆者は探検



を、領土拡大や一攫千金などの限定された意図においてではなく、ヨーロッパと「他者」とが手探りのままに全人格的に出会う行為、として捉えている（一九頁）。マンゴ・パーク、ルネ・カイエらの探検家は、長期滞在によって現地語の習得と慣習の理解を目指し、「他者」と「われわれ」との差異に目を向け、西アフリカの社会、行動様式について豊かな記述を残すことができた。彼らがバイアスのない視線を持つことができた理由として、筆者は人間の相互理解と善性の肯定という啓蒙主義と人権宣言の原則の受容をあげている（三七頁）。一方、本国における「他者」認識は相変わらず西洋文明とキリスト教を絶対視するもので、それ以外を野蠻、猿などとしていた。この章で特筆すべきなのは一七九九年に設立された「人間観察家協会」の存在であろう。一八〇三年にナポレオンに解散を命じられるまでのわずかの期間の活動であったが、革命の理念と社会進化論に基づき人類を総体的に理解しようとするものであった（四六頁）。当時の通俗観念と人権宣言のあいだの矛盾を解消するための団体という位置付けが可能である。しかし、その後設立された諸組織も含め、「他者」に対する西欧の認識そのものを改変するには至らなかったという。奴隸制廃止、商業帝國主義の推進、科学的研究の発展など、組織の目的も様々で、この時点では、「他者」に向かうヴェクトルが未だ混乱したまま・多様なままであったことが明らかにされている。

続く第二章、この時代において「他者」への視線はある種の固定化をみせる。まず政治面では、植民地拡張の必要性和人権宣言の論理とを調停させるために「文明化の使命」の観念が共

和派によって公式イデオロギー化された（六八頁）。植民地拡張の政策に従い実際に「他者」と接したのは軍人である。筆者は軍人について、「人間を敵と味方に区別することを第一とし、その視線からのみ「他者」をみ「他者」に対して働きかける存在」としている（七二頁）。そして、自分たちとは共通項を持たない異質な存在としての「他者」概念の成立を軍人たちの言説にみている（七三頁）。「われわれ」は高尚であり、「他者」は劣つている。それ故に「他者」支配が可能である。こうした観念を「科学的に」根拠づけたものの代表として、知的能力の差は人種差によるとし人種の複数起源を説いたプロカラの「パリ人類学会」があげられる（七七頁）。今日の眼からみてパリ人類学会を断罪するのは容易であるが、筆者はそうはしない。何故それが要請されたか、その時点において生産性があつたか／なかつたかという問題意識において分析を行っている。人類の発展というイデオロギーを実証するための装置として万国博覧会がとりあげられているのもその好例である。さて、この時代の支配的言説となつたのは、より包括的に「他者」を取り込める社会進化論であつた。トロカデロ民族誌博物館は国家の能力の誇示と同時に、人類発展の諸段階を示すという意図があつた（九八頁）。主任学芸員アミーの「他者」観には「他者」は「われわれ」の先祖と共通であるという、プロカ派とは異なる認識が存在していた（九九頁）。フレージャーはさらに一歩進んで、先祖は同一であるから、「他者」を理解することが「われわれ」自身より深い理解のために必要であるとした（一〇八頁）。しかし、彼の言う「他者」は自らを否定しなければ

「われわれ」になれない存在であった。社会進化論がこの時代の支配的イデオロギーになったコンテキストとして、宗教の權威が墮ち、それに替わる包括的な規準が必要であったということが分析されている。

第三章で扱われる二十世紀初めにおいて、「他者」と「われわれ」の間を発展図式で理解する社会進化論的思考に徐々に変化が生じてくる。植民地から大量に流入する資源はヨーロッパ社会に深く浸透し、「他者」は「われわれ」の一部を構成するものへと変わりはじめ（二八一頁）。こうした中で、最も決定的な変化の中枢になったのがデュルケーム学派である。それは、「他者」を理解することがそれと同じ「本質」をもつ「われわれ」自身より深い理解につながる（二七一頁）とする認識であった。デュルケーム社会学の特徴として四つがあげられている。すなわち、事実の觀察の重視、統計資料の活用、次に、自由的個人主義とは異なる全体論的観点、そしてその全体論の基底となりうる「機能」概念、最後に、通時的視点に対する共時的視点の優位（一六二―一六四頁）である。著者は、この最後のポイントこそがデュルケームを社会進化論から区別させたものであるとする（同）。「社会を一つの独立した対象とみなし、それを構成する諸要素・諸制度間の相互関係を分析の基礎とする共時的かつ総体的な認識法（二六五頁）」、この方法は人類学にも大きな影響を与えたが、フィールドワークを行わなかった彼には同時に批判も送り返された。それは、アポリジニの宗教生活を聖／俗に二分することの妥当性と、一つのケースの分析から一般理論を構築しようとすることの妥当性である

が、著者はここでも、「問題はかれの社会理解であり、「他者」認識の相でなくてはならない（二七〇頁）」として、デュルケーム社会学の生産性の方を重視する。所謂、学説史では、一つの理論に対し、後代からの批判の紹介と共に「乗り越えられた」と片付けてしまうケースがみられるが、本書は全く異なる。取り上げられる各学説について、読者にもう一度読み直す必要性を感じさせるのは著者の力量のあらわれであろう。デュルケームの『宗教生活の基本形態』が実はモースの影響のもとに書かれたのではないかという仮説（一九二頁）は大変興味深い。デュルケームが一九〇六年の講義を境に、次第に宗教そのものへの探求にシフトしていった背景をも含め、フランス社会学派をデュルケームではなくモースを中心として見直す必要があるのではないか。

第四章において、いよいよ民族学・人類学の自己成型が語られる。植民地の経済開発の必要性から、社会、経済、慣習などの調査のため、民族学が制度化されていく。レヴィ・ブリュール、リヴェの協力のもとモースによつて民族学研究所が設立される背景には、植民地政府の資金と、第一次世界大戦後の精神的危機を打破するダダ、シュルレアリスムなどによる西欧的なもの否定・「他者」への期待があった。著者の理解するモースの方法は次の通りである。社会を構成する諸要素が様々な対立や異質性をもつ諸部分からなることを前提とし、政治・家産的単位を横断的に結合する諸制度や慣例化された実践に注目し、これらの諸要素、諸関係がどのように作用することで社会の統合が保たれているかを個々の社会において記述し、一般法

則を求める(二三四頁)。「全体的社会的象徴」、「社会システム」概念により、全体社会の記述を目指したモースの思考はイギリスでは社会構造、親族組織の研究分野で、フランスにおいては「調査者および被調査者の感性と世界観を重視する(二四二頁)」方向で影響を与えていったとされる。モースは西洋的な主観の押し付けを回避するため客観的方法を説きながらも、対象と自己との自由な同一化を行うことで、「他者」を単なる操作対象に貶めることを回避していた(二五七頁)。その影響のもと、レリスは主観的要素を強く前面に出して植民地主義を糾弾し、グリオールは対象社会の世界観、觀念に関心を寄せ「対話形式」を採用した。後者はコンテキストの分析が不在であり、歴史を生きる主体としての「他者」の実践に近づくことができたのは主観の客観化を意識したレリスのほうであると分析されている(二七一頁)。

結論では、本書において残されてきた課題が二つ紹介されている。民族学・人類学と植民地主義の関与と度合いの測定、モースの影響のもとに成立した民族学・人類学の限界性である(二九二頁)。成立の外的コンテキストとしては、植民地のより効率良い「支配」「活用」のためにその理解を求める声と、西洋の文化的閉塞の打破のための活力を「他者」に求める声が増えられる(二九三頁)。確かに、民族学研究所の資金や、調査・出版の資金源は植民地政府であり、その意味では植民地主義とパラレルであるが、モースの民族学は植民地支配のための批判ではなく、彼は「他者」を自社会批判として学そのものの批判のためのレファレンスとして見た。つまり、「かれの作りだ

した民族学は、植民地状況に協力するどころか、植民地主義を含めたフランス社会のあり方そのものを問い直し、さらには既存の科学を批判・超克しようとするものになっていったのである。(二九五頁)」そして著者は、人類学・民族学は「植民地主義の申し子である以上に「みずから望んで遺棄された子ども(二九五頁)」として成長したという見解を導き出している。民族学・人類学は植民地主義が課した表象の枠組みの内部にとどまり、対象社会の歴史、研究者自らが組み込まれていた歴史を捨象することで成立してきた(二九八頁)。確かに、歴史学者は常に人類学者の扱う史料に日付がないことを批判してきた。著者は今後の課題と可能性として、「全体性の」概念を歴史に導入し歴史概念そのものを作りかえること(二九八頁)、そして自己と「他者」の出会いのコンテキストを記述することによって、「研究者の主観と研究される人々の主観を前面に浮かび上げらせ(二九九頁)」ることを指摘し結論としている。

本書には、評者が取り上げた事項以外にも、重要と思われるポイントが散りばめられており(特にモースに関して)、それらを丹念に紹介できないのは残念である。本書が成功している理由は、植民地支配の分析対象を西アフリカ(過去の仏領スーダン、現在のマリ共和国)に、時代を現地地の知識人からの言説が登場する以前の一九四八年までに限定したことがある系譜学的アプローチは境界条件を確定させなければ、無限に拡がっていつてしまうからである。

最後に、評者が感じた若干の違和感について、狭い知見の中

からであるが記しておきたい。ただし以下は、内容が拡張しすぎテーマがぼやけるのを避けるため、筆者が意図的に扱わなかったと思われる点であることを先にお断りしておく。

「自己」に向かう視線と「他者」への視線とが相互規定の関係にあるとし、その眼差しの行き交いの中にフランス人文諸科学の成型を探るアブローチは有効であろうが、更にこう問う必要があるのではないか。すなわち、フランスは「自己」の中にいかに「他者」を発見したか、そしてその「他者」をいかに扱ったか。現在「フランス民族学」と呼ばれるディシプリンにはフィールドの面で内と外が存在する。一方がアフリカを中心とする国外、他方がフランス国内（もしくは隣国）である。植民地主義がテーマの一つであるためと思われるが、本書ではその片面しか扱われていない。(Ethnologie de la France 「フランスの民族学」と Ethnologie française 「フランス民族学」とを区別する向きもあるだろうが、国内を対象とした研究 (Ethnologie de la France) の雑誌の名称は *Ethnologie française* である。)

国内を対象とする研究は、主として民俗学の名のもとに進められてきた。たしかに民俗学は、学としてはアモルフであり、大学に明確な講座をもたなかったという事情からもコンテキスト化が困難である。しかしながら、この「内へのヴェクトル」はフランス民族学の自己成型を考察する上で看過できない側面である。その流れを簡単に辿ってみるなら、まず一八〇五年のケルト・アカデミー、一八一四年のフランス王立考古学会の設立があげられる。その特徴はケルト至上主義、アルカイズムに

あり、「自己」の起源が黄金時代としての古代に求められた。一八四六年以降、イギリスで生まれた「フォークロー」の語がフランスに輸入され、一八八二年にブリュール、ゲド、サンティエーヴらの民俗学者による「マ・メール・ロワの会」、フランス民俗学会の設立は大きく遅れて一九二八年である。サンティエーヴ、ヴァン・ジュネップらによって、民俗学は単なる採集の次元を脱し、比較研究という科学的性格を帯びはじめた。ヴァン・ジュネップは民俗学に転ずる前に、マダガスカルやアルジェリアで調査を行っていた。彼はフランス国内を対象とした研究に「民族学 (ethnologie)」もしくは「民族誌学 (ethnographie)」という語を用いず、に「民俗学 (folklore)」という語を用いた。その理由は「民族学、民族誌学」は「自己」と比べ野蛮なものを扱っていると考えたからであった。

一九二〇年代、ヴァン・ジュネップとサンティエーヴその他の民俗学者との差異が明確になるといえる。前者は、デュルケーム社会学に触発され、儀礼や行為の構成要素を他の要素との関連において把握しなければならぬとし、また観察を社会の中に位置付けようとした。ヴァン・ジュネップはモースと論争も行っており、民族学・人類学と民俗学の接続を考える際に、彼はキー・パーソンとなり得る。一方、サンティエーヴらの民俗学は、文化の同質性を強調するあまり国粹主義的となり、それはヴィシー政権への協力という形で顕然化した。現在フランスにおいて民俗学という名称が避けられる理由の一端がここにある。

民族学・人類学と民俗学との接続を考えるもう一つのポイント

トは博物館である。一九三七年、トロカデロ民族誌博物館のフランス部門がシャイヨー宮に移され、国立民芸・民間伝承博物館（初代館長はリヴィエール）が創設された。そこでモースの影響を強く受け（例えばルイ・デュモン）、自我意識をほとんど有しなかった民俗学はフランス民族学へと変貌した。その転換は「自己」のなかに「他者」が発生した瞬間となった。国内も民族学・人類学の対象となったのである。

加えて、歴史性を民族学・人類学の問題意識にいか持ち込むかを考えるためにも、歴史社会を対象とするフランス民族学の「内へのヴェクトル」を分析の地平に加えるべきではないだろうか。「全体性」の概念を歴史に導入したアナール学派の検討もそこに組み込まれるはずである。

山崎 亮著

『デュルケーム宗教学思想の研究』

未來社 二〇〇一年二月二〇日刊  
A5判 二五八+Ⅷ頁 五八〇〇円

竹 沢 尚 一 郎

本書は、山崎亮が一九九九年に東北大学に提出した学位請求論文に加筆・訂正を加えたものである。著者は修士論文でデュルケームをとりあげていらい、デュルケーム研究を継続してこない、多くの論文を発表してきた。その集大成が本書ということになる。

とはいっても、デュルケームに関しては、後世に多大な影響を与えたパーソンスのそれをはじめ、これまで膨大な研究がなされている。そのなかで、あえて今デュルケームについて書くことの意義を著者はどこに見出しているか。「まえがき」のなかで、著者はそれを二点あげる。ひとつは、「デュルケーム宗教学論の全体像を提示」(i頁)すること。もうひとつは、「デュルケーム宗教学論の展開それ自体において……宗教学の視点が形成されていくのを見て取る」(ii頁)ことである。宗教学が「開祖」として位置づけられるデュルケームであるが、著者が言明するように、これまでその宗教学の全体が詳細に検討されたことはかざられているし、それが宗教学の観点から整理さ

れたこともない。その意味で、右の二点の目的をもつ本書が刊行されることの意義は大きいといえよう。

本書は、デュルケームの宗教理解の変化をあとづけるために、浩瀚なかれのテキストをとりあげ、それを可能なかぎり内在的に読み込む作業を柱としている。それゆえ以下に、いささか煩瑣にはなるが章ごとにその内容を要約・紹介し、その上で問題点を指摘したい。

序章「デュルケーム宗教論の現在」は、欧米および日本におけるデュルケームの受容とその影響について論じた上で、本書の見取り図を描くことであてられている。著者によれば、デュルケームの宗教理解は、宗教が社会をあらわす象徴体系であるとする初期の「主知主義的」立場から、宗教のなかに社会を作り出しあるいは「作り直す」機制を見出そうとする後期の「主意主義的」立場へと、大きく変化している(三二二頁)。そしてそのことは、社会を理解するために宗教を研究するという社会学の立場から、「宗教とは何かを究極的な問いとする知的営為」としての「宗教学」の立場へと旋回したことと並行しているとする(二五頁)。この二点を証明するべく、著者はほぼパーソンズとともにつぎのような時期区分を立てる。一、初期(『社会分業論』出版の一八九三年まで)。二、中期(『自殺論』刊行の一八九七年まで)。三、移行期(『宗教―諸起源』刊行の一九〇六年まで)。四、後期(一九一七年の死まで)。この区分が章立てにはば対応しているので、以下に各章を追って検討したい。

第一章「初期デュルケームの宗教論」では、最初期の著作で

ある『社会分業論』がとりあげられ、その宗教理解に焦点が当てられている。周知のように、この書のなかでデュルケームは「機械的連帯」と「有機的連帯」という社会統合の形式によって社会を区分しており(前近代社会と近代社会といいかえてもよい)、前者においては「社会的であるものはずべて宗教的」であったが、「歴史の進展とともに、その領域は一貫して縮小して」いったと考えている(六七頁)。このような世俗化論を柱とするデュルケームの初期の宗教理解を、著者はつぎのことばでまとめている。『分業論』においてデュルケームは、……宗教を、集合意識の超越性の非合理的象徴形態とらえたのであった。その結果、もっぱら宗教の社会的規制作用が強調され、また機械的連帯に対応するものとしてその歴史の衰退が必然視されたのである。ここには、諸個人の自律ないしは合理化を妨げ、歴史の趨勢に逆行する桎梏としての宗教という、否定的なイメージを読み取ることさえできる(六七―六八頁)。「集合意識の超越性の非合理的象徴形態」という語句を除けば、きわめて妥当な理解であろう。この語句が疑問であるのは、最後に触れるように、象徴や表象についての理解が著者と私では大きく異なるためである。

第二章「中期デュルケームの宗教論」では、『社会学方法の規準』と『自殺論』におけるデュルケームの宗教理解がとりあげられている。デュルケームはそこでも宗教を規制的・強制的なものにとらえ、歴史の進展とともにその役割が衰退していくとの世俗化論に立っている点で、『分業論』の延長上にあるとされる。さらに『自殺論』のつぎのことばは、著者によれば、

デュルケームの「主知主義的な宗教理解の端的な定式化」以外のなものでもない（八四頁）。「個人に尊敬を課し、また彼の崇敬の対象となった威力、それは社会であり、神々は社会の実体化された形態であるにすぎない。宗教は要するに、それによって社会が自己自身についての意識を得るところの象徴体系である。それは集合的存在に固有の思考様式なのである」（一八三―一八四頁）。

つづく第三章「デュルケームの道徳論と宗教論」と第四章「宗教研究への傾斜と新たな展開」は、移行期のデュルケームの宗教論と道徳論の変化をたどった章であり、宗教を規制的なものとしてとらえる前中期の宗教理解から、価値や理想を生み出すものとしての宗教の働きを強調する後期の宗教理解への移行をあおづけることに眼目がおかれている。著者は最初に、ロバートソン・スミスの『セム族の宗教』によるデュルケームの「啓示」を強調する従来の見解を「推測」にすぎないと批判したうえで、デュルケームのテキストに沈潜しながら、かれの宗教理解の変化を精確にたどろうとする。この章は、著者の長年のデュルケーム読解がもつともよく開花した章であり、テキストに内在しながら、従来の定説とは異なる見解を生み出していくその論の展開は、きわめてオリジナルでスリリングなものとなりえている。

これまでの章と若干重複するが、ここでの著者の理解を要約しよう。初期のデュルケームの宗教理解は、たとえば一八九九年の「宗教現象の定義について」に示されており、ここでは宗教は「強制的な」諸信念と諸実践とからなる「体系化された一

総体」として把握されるだけで、その内容が検討されることはなかった（一二七頁）。一方、その前年に出版された「個人表象と集合表象」では違った視点が示されており、集合的表象を「固有の生活を営む部分的に自律した実在」とみなすという、社会決定論を逃れた、相対的自律性を有するものとしての宗教表象の理解が提示されている（一二九頁）。さらに一九〇六年の「宗教―諸起源」になると、デュルケームの宗教理解は新たな段階を迎えており、その変化は著者によれば三重である。つまり、主知主義的な立場から主意主義的な立場への移行であり、社会が宗教を決定するとの社会決定論から、宗教のもつ価値や理想を強調する社会学的理想主義への転回であり、そうした視点の変化の根底にある、宗教の社会学から「人間の学としての宗教学」への関心の変化である（一四五頁）。一九一一年の「価値判断と実在判断」におけるつぎのことは、デュルケームの宗教理解の決定的変化を告知するものとして、強い強調がおかれている。「主要な社会現象、すなわち宗教、道徳、法、経済、美術は、価値の、したがって理想の諸体系にはかならない。それ故社会学は、ただちに理想のなかに身を置くのである。社会学はその探求の果てに、徐々にそこにたどり着くのではない。社会学はそこから出発する。理想は社会学固有の領域なのである」（一四三―一四四頁）。

第五章「宗教生活の基本的諸形態」の宗教学的読解」は、上記の理解にたつて、デュルケームの最晩年の著作の読み直しを試みたものである。著者はまずその序論のなかの一文に注目する。「あらゆる実証科学と同様に、社会学は何よりもまず、



われわれに近接し、したがってわれわれの觀念と行為に影響することができるとつゝの現実的な実在を説明することを目的としている。この実在とは、人間、とりわけ今日の人間である」。ここから著者は、初期の『社会分業論』との断絶を、そしてデュルケームにおける宗教学的視點の優位を主張する(二〇一頁)。さらに著者は、この本のなかでデュルケームが、信念より行為に儀礼に力点をおき、それを通じて社会の理想像が提示されると同時に、社会が作り直される働きを重視していることを根拠に、主知主義的立場から主意主義的視點への転回がなされたと論じる。つぎの文章は、『宗教生活』全体の結論であり、以上の著者の解釈の根拠とされる部分である。

「社会がみずから意識し、またそれ自体について抱いている感情を必要な強度で維持し得るには、それはみずから集合し、集中しなければならぬ。ところでこの集中は道德生活の高揚を引き起こし、この高揚は理想的諸觀念の總体によって表現され、またこれらの觀念において、こうして呼び覚まされた新たな生活が描き出されるのである。……一つの社会は、同時に理想を創造することなしには、みずからを創造し、再創造することができない。この創造は、ひとたび形成された社会がそれによって完全になるような余分な行為ではない。それは社会がみずからを作り出し、また定期的にみずからを作り直す行為なのである」(二〇九頁)。

以上検討してきたように、本書はデュルケームの宗教研究・

宗教理解を徹底して読み込むことによって、デュルケーム研究に新たな一歩をしるしたものである。ここで引用されている文献は膨大な数にのぼるだけでなく、フランス語文献からの訳もきわめて読みやすくかつ正確であり、デュルケーム宗敎論の研究として最大の評価を受けるに値すると判断される。とりわけデュルケームの宗敎理解の変化を、テキストに内在しながら、時間を追って精確かつ丹念にあとづけたことは、後世に残る業績であろう。本書が広く読まれることを推奨する理由である。

そのことを認めた上で、二、三の問題点を指摘したい。著者は、デュルケームの最晩年の著作を『宗教生活の基本的諸形態』と訳している。この本はこれまで、わが国では古野清人の一九三〇年の訳以来、『宗教生活の原初形態』と訳されるのが一般的であった。著者がこの訳をしりぞけるために提出した論拠はきわめて正確であり(二二五頁)、私も別の箇所指摘したように(『表象の植民地帝国』世界思想社、二〇〇一年)、古野の訳が誤訳以外のなものでもないことは明らかである(全体に古野の訳は不正確であり、全面的な改訳が待たれるところである)。ただ、著者のいう『宗教生活の基本的諸形態』は、正確であるにしてもいかにも重い。『宗教生活の基本的形態』とすべきであると思われる。

第二点として、著者は後期のデュルケームにおいて、主知主義的傾向から主意主義的立場への転換がなされたとする。しかしながら、『宗教生活の基本形態』の前述の引用で、社会が儀礼のなかで「みずからを意識」することが強調されていたし、そのすぐ後の箇所でも、「社会は、それを構成する個人の集合

によって……構成されているだけでなく、なによりも社会がそれ自身についてもつ觀念によつて構成されている」と言明されている。おなじ理解は中期の『自殺論』にも見られるのであり（前述）、宗教を社会が自己自身について意識するための象徴形態だとする見方はデュルケームにおいて一貫している。『宗敎生活』のデュルケームが行為の儀禮の重要性を強調したのは事実であるが、それはあくまで、社会が理想化された自己意識をもつ働きをそこに認めたためであつた。その意味で、主知主義・主意識という用語の使用は混乱を招くだけだと思われるし、デュルケームの議論があくまで社会に力点をおいていたことを勘案するなら、後期のデュルケームが「人間の學としての宗敎學」に傾斜したという著者の主張についても、疑問だといわざるをえない。

後期のデュルケームに主意主義的傾向を認めただのは、著者も論じているように「社会的行為の構造」のパーソンズであり、すべての誤解はかれに原因があるといつても過言ではない。パーソンズは、それまでのアポリアであつた社会と個人の二律背反を逃れるために、社会的行為とその総体としての社会体系という對概念で社会を理解しようとした。しかし、それはあくまで社会的行為の客観性・実在性から出発して、それを価値および意味がどのように規制するかを考えようとする点で、素朴な實在論にとどまつていた。これに対し、ソシユールにはじまる言語論的転回は、社会を構成する中心的要素として言語および象徴をおき、それが一方でどのようにして人びとの行為を規制し、他方でその行為と象徴の集積がどのようにして安定した構

造を生み出しているかを考えるという、新たな視点を生み出した。レヴィ・ストロース、ラカン、フーコーといったいわゆる「構造主義者」だけでなく、ブルデューやギデンズなどの社会学者もこうした潮流を受けついでるのであり（もちろんそこには解釈の相違が存在する）、こうした言語論的・構造論的革新の先駆者としてデュルケームを位置づけるなら、デュルケームの理解、とくにその集合表象論の理解はいつそう深まるであろう。重要なのは、価値が行為を生み、行為なくしては価値も存在しないという兩者の不可分の關係を支えるものとして表象を理解することであり、それを主意主義と主知主義の二律背反に閉じこめることではないのである。

第三点として、著者はデュルケームのテキストに可能なかぎり内在することによつて、かれの宗敎理解の変化をたどることに成功している。しかしこのことは他面で、デュルケームがかれの生きた時代とどのように格闘したかを捨象することにながつていた。一八五七年に、アルザスに隣接するエピナル県にユダヤ敎のラビの子弟として生まれたデュルケームは、一八七一年の晋仏戦争の敗戦によつてドイツに割讓されたアルザスの悲劇を、身を切られるように受けとめたに違いない。その後のかれの人生は、晋仏戦争の敗戦と引き換えに誕生したフランス第三共和制を、思想・科学・敎育の側面から支えることについてやされた。一九世紀末のドレフュース事件では反ユダヤ主義の王党派と論戦をくりかえし、ソルボンヌの敎授としては誕生したばかりの公敎教育の世俗敎育の確立につとめ、一貫してボルシエビキズムに反対してフランス社会党に近い立場を保持する一

方で、第一次世界大戦では積極的にナショナリズムを鼓舞し、息子を含めた教え子を戦場に送り込んで戦病死させた（その結果、デュルケーム学派は壊滅の危機に陥った）。

デュルケームの周辺の研究者でいえば、「未開心性」の研究で知られるレヴィ・ブルジュルは、ドレフュース事件のドレフュースのいところであっただけでなく、フランス社会党のもっとも有力な金銭的支援者であったし、デュルケームの甥のモースはフランス社会党の熱心な活動家であり、その機関紙の協同組合の欄の責任者であると同時に、みずから協同組合の運営に参加していた（竹沢、前掲書）。まさにデュルケームはフランス第三共和制の「司祭」であったし、かれの学派は同時代フランスの政治・社会的状況に積極的にコミットしていたのである。そのことを考慮しないでは、デュルケームおよびその学派の社会学も「宗教学」も理解できないことは明らかであろう。およそあらゆる宗教的实践は、同時代の社会的・歴史的背景との相関のもとに成立しているのであって、そのことを視点から落とした宗教研究は、どれほど優れた研究であっても、十分な評価を与えられることはできない。さいわい著者はあとがきのなかで、「長きにわたるデュルケーム宗教論の読解作業を通じて、宗教現象を社会との関わりにおいて考察しようとする姿勢が、私自身のなかにおのずから育まれてきた」と述べている。今後の著者のデュルケーム研究の深まりを期待したい。

渡辺雅子著

『ブラジル日系新宗教の展開』

——異文化布教の課題と実践——』

東信堂 二〇〇一年一〇月二〇日刊

A5判 五六三頁 八二〇〇円

松岡秀明

一九〇八年に日本人がブラジルへの移民を開始してから一世紀が過ぎようとしている。この間、日系ブラジル人はブラジル社会において確固たる地位を築きあげ、現在その人口は百万を越えたとされる。移民開始以来さまざまな日系宗教がブラジルで布教活動を行ってきたが、それらは(一)仏教系(浄土真宗、曹洞宗、日蓮宗等々)、(二)神道系(神乃家ブラジル大神宮教等々)、(三)新宗教系(本門仏立宗、大本、天理教、生長の家、世界救世教、PL等々)に分けられる。このなかで、新宗教系の教団には多くの非日系信者を有するものがある。であれば、ブラジルにおける日系新宗教教団を、(一)日系というエスニシティーの内部に留まるもの、すなわちコロンビア(*colombia*)と呼ばれる日系社会での布教に重点を置きその信者の多くが日系ブラジル人であるもの、(二)エスニシティーの境界を越え多くの非日系ブラジル人信者を獲得しているもの、(三)その中間に位置するもの、の三つのカテゴリーに分けることが可能となる。(二)の代表的な教団としては、生長の家、世界救世教、PL、創価学

会があげられる。これら四つの教団の信者の数を合計すると百万人を越えていると思われる。そしてそれぞれの教団は信者の九〇％以上が非日系であるとしているので、少なくとも百万人に近い非日系ブラジル人がこれら日系新宗教を信仰していると考えて大過はないであろう。この興味ぶかい宗教現象は、すでに前山隆や中牧弘允らによって論じられてきた。

一九八八年以来、著者はブラジルにおいて綿密な調査を断続的に行なってきた。研究対象の一つであるデカセギ、すなわち一九八〇年代後半に出現した日系ブラジル人が日本で就労する現象について、著者は既に『共同研究 出稼ぎ日系ブラジル人(上)論文編・(下)資料編』(明石書店、一九九五年)を編んでいる。著者が二〇〇〇年に筑波大学に提出した博士論文にもとづく本書は著者の多年の論考の結実であり、新宗教研究にとって重要な成果である。著者と同じくブラジルの日系新宗教研究を行なってきた評者にとっても、本書が出版されたことはたいへん喜ばしい。

著者は、研究対象として、大本、金光教、立正佼成会、世界救世教、創価学会、霊友会、稲荷会の七つの教団を選択している。本書は、そのタイトルが端的に示しているようにそれぞれの教団の展開を経時的に把握することによって、なぜ日系社会内部の宗教となつていいのか、あるいはどのような原因で非日系信者を獲得しているのかを考察したものである。

以下、それぞれの章をみていこう。序章「本研究の目的・視点・方法」で、著者は研究の二つの視点を示す。第一はブラジルで布教する日系新宗教の分類であり、第二は異文化における

布教の際に宗教が直面する解決を迫られる課題である。分類を行なうために、著者は「組織形態」と「布教形態」の二つの軸を設定する。組織形態の一方の極は「中央集権型」、もう一方は「おやこ型」と名づけられている。「中央集権型」は、同一地域内の信者を一つのグループにすることが可能であり教団の効率的な組織化に有利である。それに対し、教団組織が導く者と導かれる者の系統―すなわち導きのおやこの関係―の連鎖からなる「おやこ型」では、同一地域に系統を異にする信者が存在する場合、彼らを一つのグループとすることが困難となる可能性があり、その場合には教団の組織化が効率的に行なわれなくなる。一方、布教形態の二つの極としては、教会への参詣が信仰の実践の主たる形態である「教師中心参詣型宗教」と、すべての信者が布教者としての役割を担う「信徒中心万人布教者型宗教」が導入されている。これら四つの極によって四つの象限が成立することになる。生長の家、世界救世教、PLなど多くの信者を獲得ししかも非日系人の割合が高い教団は、「中央集権型かつ信徒中心万人布教者型宗教」の象限に集中している。地域の信者たちが一つのグループにまとまり、自ら布教者の役割も担うとすれば教勢の拡大にはたしかに有利であろう。著者のこの四つの分類は、ブラジルの日系宗教の展開を検討する場合のみならず、異文化で布教を行なう宗教について考察する際の分類の一つのモデルたりうるものである。一方、異文化布教の際に教団が直面する課題として著者は(一)拡大、(二)適応、(三)定着、(四)組織の四つをあげ、これらは相互に規定し合つて展開するとしている。

第一章「ブラジルの日本移民・日系社会・デカセギ」でブラジルへの移民開始から日系社会の成立、そしてデカセギによるその大きな変容までを歴史的に概観したうえで、第二章「ブラジルの宗教文化と日系宗教の展開」において著者はブラジルの日系宗教の展開とブラジルの主要な諸宗教の特徴を手際良く要約している。テキストとしての日系宗教のみならず、コンテキストとしてのブラジルの諸宗教を把握する著者の学的手続きに手抜きはない。

教団研究に充てられている三章から九章では、著者が収集した資料にもとづいて先述の七教団の展開が丹念に分析される。これらの章のうち評者が特に関心を持った二つの章について触れてみたい。第四章で論じられている金光教は、著者の分類によれば「おやこ型かつ教師中心参詣型宗教」すなわち「中央集権型かつ信徒中心万人布教者型宗教」と対称的であり、その信者四百名の九〇％を日系ブラジル人が占めている。著者は、サンパウロ州のある町の教会の歴史的展開を教会長の人生に焦点を合わせて考察し、その特徴の一つは日系人の宗教を求める日系信者と奇跡を求めて教会を訪れる非日系信者との間の葛藤の歴史であるという結論に達する（二〇八頁）。

一方、第八章が扱う霊友会は、先祖供養を信仰の中核とする「おやこ型かつ信徒中心万人布教者型宗教」である。一九七五年のブラジルにおける本格的布教開始以来、日系人が主体であった霊友会が変容をとげたのは九〇年代である。デカセギの影響を受け、教団の指導的立場にあった日系ブラジル人までもが日本で就労するという事態が生じ、教団は非日系ブラジル人信

者の獲得に積極的になる。その際に、「おやこ型」の原理に「中央集権型」の原理が付け加えられた、と著者は分析している（四四九頁）。

他の章を概観すると次のようになる。第三章では大本が非日系人中心の宗教から日系人心の宗教へと変容した要因が分析され、第五章では、「中央集権型かつ信徒中心万人布教者型宗教」である立正佼成会がなぜブラジルで教勢が伸びないかが考察されている。第六章では浄霊および信者育成のシステムに注目することで世界救世教の展開が検証され、第七章では創価学会の異文化布教の課題である適応と定着が分析される。第九章で扱われる稲荷会は、ブラジルに移民した日本人が創設した宗教であるという点において本書がこれまで扱ってきた宗教とは質を異にしている。著者は、稲荷会を日本の霊能者がブラジルで立ち上げた心霊主義ととらえ、ブラジルにおける「日本の民俗宗教の変容」を検証する。そして終章では、序章で示した二つの視点から、それぞれの教団の特徴が比較検討される。

詳細なデータにもとづいて著者が展開する論は、いずれの教団研究においても説得的である。また、著者は第八章だけでなく随所でデカセギが新宗教教団にどのような影響を及ぼしたかについて論及しているが、この視点は著者の独壇場であると言えよう。しかし、一冊の著作として本書をみた場合には問題とされるべき点がいくつかあるように思われる。以下、三つの点を指摘したい。第一の問題点は、各論、すなわち個々の教団研究を統べる方法がみえてこないという点である。たとえば、金光教の分析では「ライブコース」という分析概念が導入されて

布教者個人に焦点が合わせられ、世界救世教研究では「課題解決過程」という視点が導入される。「対象によって最もふさわしい論述の方法をとる」(一四頁)と著者が述べるように各々の章で著者が示す分析は先に指摘したように説得的であるが、序論で提示した二つの視点による分析が本書を通して必ずしも十全になされているとは言いがたい点は残念である。多くの信者を獲得ししかも非日系人の割合が高い「中央集権型かつ信徒中心万人布教者型宗教」の諸教団のなかにも、その組織にはさまざまな差異があるはずである。さらに、その差異は教義や実践あるいは信者の社会階層と関係を持っていると思われるが、そのような観点からの教団の比較を行なうことも可能であろう。

第二の問題点は、インタビューにかんするものである。序章において著者は、「本書にもし強みがあるとすれば、長年にわたる綿密なインタビューによって資料を積み上げ、是正補完を繰り返して精選したところにある」といつて過言ではない(一三頁)と述べている。事実、著者は詳細なデータを提示しており、各論の充実はそのようにして得られた貴重なデータにもとづくものである。しかし、インタビューの対象はどのような人々だったのであろうか。霊友会の事例(四四三―七頁)以外、本書から信者たちの声はほとんど聞こえてこない。であれば、「教団の展開」とは教団側からの視点にもとづいたものではないのだろうか。もしそうだとすれば、その点を著者は明確にしておくべきであらう。

第三の問題点は筆者のブラジル理解にかんするものである。

著者は終章で、日系新宗教の布教者がとらえた「ブラジル人氣質」の四つの特徴を紹介しているが、それを要約すると、(一)人から指図されることを嫌い、(二)忍耐力に乏しく、(三)宗教的には受動的であり、(四)非自罰的である、となる(五二―八頁)。布教する側のこの「ブラジル人理解」は、著者のブラジル理解に影響しているように思われる。たとえば、著者は世界救世教を扱った第六章で、ブラジル人の宗教心は容易に妥協する「表面的な宗教心」であり、それが「社会道徳をうみだすことは期待できない」とするブラジル人の歴史学者ジ・オランダの論を援用するのである(三三―三三頁)。また、「形式にこだわらないブラジル文化」(二二―三頁)、「ブラジルでは本を読む習慣があまりないので」(同)といった一般化は、ブラジル文化を研究する者が耳にしたら異議を唱えるであらうと思われる。

以上のような批判の余地はあるとしても、ブラジルでの新宗教の展開を包括的に扱った本書が出版されたことは、新宗教研究にとって大きな意義を持つ。なぜなら、本書は異文化における新宗教布教のみならず、新宗教の本質を考察する際にも多くの示唆を与えてくれる。であれば、ブラジルにおける日系新宗教に関心を持つ研究者はもちろん、新宗教研究者全般にも一読を促したい。また、本書は、ある文化制度が他の文化のなかで、どのように受容され、解釈され、変容するのかに関心を持つ読者にもひろく勧められる。

## 会 報

### ○『宗教研究』編集委員会

日時 二〇〇二年六月二日(土)一四時～一八時

場所 学士会本郷分館

出席者 薄井篤子、氣多雅子、小坂国継、佐藤憲昭、下田正弘、深澤英隆、藤原聖子、松村一男

#### 議 事

##### 一、刊行報告

三三二号 論文四本、書評一七本。

##### 一、編集方針

・三三四号(一二月刊行予定)以降の投稿論文に対する査読者を決定し、書評本および評者候補を選定した。

・来年度の特集号(三三七号、二〇〇三年九月刊行予定)のテーマと執筆候補者を決定した。

テーマ「生活の宗教」としてのキリスト教

### ○IAHR二〇〇五年東京大会準備小委員会

日時 二〇〇二年七月六日(土)一一時～一二時

場所 大正大学 二号館会議室

出席者 阿部美哉、金井新二、島蘭進、月本昭男、宮家準、

(オブザーバー) 池澤優

#### 議 事

##### 一、IAHR東京大会について

(1)日本学術会議国際委員会の委員追加について

学術会議国際学会係からの二〇〇三年九月下旬から一〇月中旬に発足する国際委員会委員と運営委員会の委員の人数をそろえてほしいとの要望に添えて、運営委員の小田淑子・中牧弘允委員を国際委員会所属とした。

(2)IAHR二〇〇五年東京大会の後援学協会にも第一回案内を送付し、これらの学会の会員に登録を呼びかけてもらうと共に海外の研究者を紹介してもらって登録を呼びかけることにする。

(3)会員の動向調査、IAHR本部からの要望をもとにしたメインテーマ・全体部会のテーマ、個別部会の分野についてさらに検討を加える。それをもとに二月初旬来日のピーター・アンテス会長ほかIAHR執行部と討議し、一二月一七日からのニュージブランド・ウエリントンでのIAHR地区大会での理事会で最終決定をし、第一回の案内の原案を作成する。なお、アンテス会長ほか二名の役員の日本滞在費は日本宗教学会で負担する。

(4)IAHR東京大会実施のための募金の窓口を国際宗教学研究所に委嘱した。同研究所ではこれに関して理事会決定(担当・島蘭進同研究所常務理事)を得た旨報告された。

(5)上記のプログラム検討、募金、広報活動などのために、運営委員会発足に先立って二〇〇二年の秋に実行委員会を発足させ、それぞれの担当責任者を決めることにし、その人選の原案の作成を東京大学宗教学研究室に委嘱することとした。なお、この実行委員会は九月一三日の準備委員会・国際委員



会・理事会、一四日の評議員会・総会の承認の上で決定する。

○IAHR二〇〇五年東京大会準備委員会・国際委員会

日時 二〇〇二年七月六日(土)二時〜三時

場所 大正大学 二号館会議室

出席者 阿部美哉、池澤優、小田淑子、金井新二、木村武

史、澤井義次、島蘭進、田島照久、月本昭男、土屋

博、鶴岡賀雄、中村廣治郎、宮家準、渡辺学

議 事

一、IAHR東京大会について

(1) IAHR東京大会に関するアンケートの結果について報告しこれを参考にして今後の準備をすすめることを確認した。

アンケート送付数 二〇六六(個人会員)

六月一三日までの回答数 二九七(回答率一四・三%)

I 国際会議への参加の有無

参加208、未定4、不参加85

II 全体部会への参加について

・国際会議に参加208名の回答

全体部会に、出席199、出席しない2、無回答7

出席199名が出席を希望される全体部会(複数回答あり)

宗教と世界文明の危機

自然と人間にとってモダニティとは何であったか

グローバル宗教と土着的宗教

ジェンダー、ファミリーと生命倫理

90 57 116 47

宗教研究の方法と宗教学理論の新展開

・国際会議に未定・不参加の計89名が関心を持った部会(48名

回答(複数回答あり)

宗教と世界文明の危機

自然と人間にとってモダニティとは何であったか

グローバル宗教と土着的宗教

ジェンダー、ファミリーと生命倫理

宗教研究の方法と宗教学理論の新展開

21 7 23 6 16

III 個別部会への参加、発表について

・国際会議に参加208名の回答

個別部会に、参加して発表142、参加61、出席しない3、未定

2

① 参加して発表142名の回答

・研究分野(140名回答(複数回答あり))

宗教学理論 7 宗教学哲学・宗教思想

宗教心理学 2 宗教社会学

宗教人類学・民俗学 9 比較宗教学・宗教現象学

神道 3 仏教

キリスト教 10 イスラム教

日本の宗教 13 現代の宗教(新宗教など)

東アジアの宗教 3 南・東南アジアの宗教

西アジアの宗教 1 アフリカの宗教

ヨーロッパの宗教 2 南・北アメリカの宗教

オセアニアの宗教 0 近代化と宗教

グローバル化と宗教 5 暴力・戦争と宗教

6 6 3 0 6

医療と宗教	8	環境と宗教	3
ジェンダーと宗教	3	宗教間対話	5
その他	6	(宗教人類学・民俗学+宗教史学、古代末期地中海宗教史、宗教児童文学、宗教と倫理、「公共性」を廻る考察、儀礼論)	
発表形式			
個人95、パネル22、個人またはパネル4、未定または空欄21			
仮タイトル			
あり91、未定または空欄51			
使用する言語			
日本語67、英語47、フランス語1、日本語・英語21、日本語・英語・フランス語1、未定または空欄5			
その他の言語			
ドイツ語5、韓国語1、タイ語1、スペイン語1			
②参加61名の回答			
・研究分野(16名回答 複数回答あり)			
宗教学理論	2	宗教哲学・宗教思想	0
宗教心理学	4	宗教社会学	2
宗教人類学・民俗学	4	比較宗教学・宗教現象学	0
神道	3	仏教	3
キリスト教	0	イスラム教	0
日本の宗教	4	現代の宗教(新宗教など)	2
東アジアの宗教	2	南・東南アジアの宗教	1
西アジアの宗教	0	アフリカの宗教	0
ヨーロッパの宗教	0	南・北アメリカの宗教	0

オセアニアの宗教	0	近代化と宗教	0
グローバル化と宗教	0	暴力・戦争と宗教	0
医療と宗教	2	環境と宗教	0
ジェンダーと宗教	0	宗教間対話	0
その他	0		
使用する言語			
日本語11、英語1、日本語・英語5、日本語・英語・フランス語2			
その他の言語			
ドイツ語1			

(2) 準備小委員会発案の後援学協会への呼びかけ、プログラム編成実行委員会の発足の手続きについて承認された。

(3) 荒木美智雄国際委員会委員長・アジア宗教学会担当委員の「中国宗教学会の人々との話し合い報告」について審議した。中国側では二〇〇五年東京大会参加の国家承認を得るために日本宗教学会の公的な決定を必要としているのではとの意見が出された。ただ他の諸外国との関係もあるので、第一回の案内とあわせてこうしたことを試みるべきである、台湾との関係をどうするのかとの意見が出され、荒木委員長の出席をまわって継続審議することになった。

○日本宗教学会賞選考委員会

日時 二〇〇二年七月六日(土) 一二時〜一三時三〇分  
 場所 大正大学 一号館一二三教室  
 出席者 池上良正、大村英昭、櫻井治男、ポール・スワンソン、中野毅

議 事

一、委員長選出

互選により大村英昭氏を委員長に選出した。

一、審査について

候補作品について論議し、分担（主査・副査）ならびに審査方法、日程等を決定した。

○選挙管理委員会

日 時 二〇〇二年七月六日(土)一三時～一三時三〇分

場 所 大正大学 二号館会議室

出席者 阿部美哉、洗建、金井新二、島蘭進、鈴木岩弓、壺

田垣、田島照久、月本昭男、土屋博、中村廣治郎、

藤井正雄、星野英紀、宮家準

議 事

一、会長選挙第一次投票開票

開票結果

有権者数 二五〇

投票者数 九一(投票率三六%)

有効投票者数九一／無効投票者数〇

有効投票数二六八／白票二／無効票三

有効投票の内訳

金井新二51票、島蘭進44票、阿部美哉29票、佐々木宏幹18票、荒木美智雄14票、藤井正雄12票、以下略。

その結果、阿部美哉、金井新二、島蘭進(五十音順)の三氏を第二次投票の候補者とする事が決定した。

一、第二次投票有権者資格認定

一七八四名が有権者として認められた。

○常務理事会

日 時 二〇〇二年七月六日(土)一三時三〇分～一四時

場 所 大正大学 二号館会議室

出席者 阿部美哉、洗建、大村英昭、金井新二、島蘭進、鈴

木岩弓、壺田垣、田島照久、月本昭男、土屋博、中

村廣治郎、藤井正雄、星野英紀、宮家準

議 事

一、日本学術会議宗教学研究連絡委員会により委嘱されて、四月六日の常務理事会で決定した平成一五年度科学研究費補助金審査委員候補者(細目 宗教学)を、同研連に推薦した。

同研連では委員にはなかったが特に反対はなく、五月八日付で日本宗教学会原案のとおりリストを日本学術会議学術体制常置委員会委員長に提出したとの報告がなされた。

一、日本学術会議第一九期会員選出方法について

日本学術会議の将来のあり方は総合科学技術会議(議長は首相)によって定められることになり、第一九期の会員の選出もそれによって決定される。これに対して学術会議では自己改革を主張して、日本学術会議のあり方に関する委員会を設置した。同委員会では研連を廃止し、二五〇〇人程度の会員をメリットにもとづいて登録学術研究団体および推薦委員会で選出し、その投票により二二〇〇人程度の運営執行メンバーを選出する改革案を作成した。ただし上記のように最終的に

は今年秋頃総合科学技術会議が第一九期会員の選出方法を決めることが予測されるとの報告がなされた。

### ○理事会

日時 二〇〇二年七月六日(土)一四時三〇分～一五時四〇分

場所 大正大学 二号館会議室

出席者 阿部美哉、洗建、池上良正、池見澄隆、大村英昭、

小田淑子、金井新二、川崎信定、櫻井治男、澤井義

次、島蘭進、嶋田義仁、鈴木岩弓、ポール・スワン

ソン、蘭田坦、高田信良、田島照久、棚次正和、月

本昭男、土屋博、鶴岡賀雄、中野毅、中村廣治郎、

野村文子、華園聰鷹、藤井正雄、藤田正勝、カー

ル・ベツカー、星野英紀、宮家準、宮田元、山中

弘、渡辺和子、渡辺学、(大正大学)藤原聖子、弓

山達也

### 議事

一、第六一回学術大会発表者などの承認

開催校の大正大学が準備したプログラムの原案を検討し、個人研究発表三〇七名の発表と六つのテーマセッション(日本の宗教学者、キルケゴール——その多様な「読み」の可能性、ジェンダーと宗教、「いのち」と宗教、ライブヒストリーと宗教研究、宗教の社会参加)を設けることを承認した。

なお、四月六日の理事会で開催校の判断に任せることになった非会員の参加に関して、第六一回学術大会実行委員会から

次の原案が出されて、承認した。

・非会員は公開講演会の他、一般部会・特別部会を聴講できる。

・本大会は会員が相互に研鑽をはかることを目的とするので、

非会員は質問等の発言ができない。

・非会員は、資料代として五〇〇円を支払う。

・非会員は会員と色別されたバッジをつける。

以上の原則を徹底するため、非会員に発言できない旨を受付にて口頭で伝える。同時にこのこととバッジをつけていない聴講者の発言には注意いただくよう、部会責任者・司会者には書面で伝える。

一、新入会員について

別記四七名の入会が承認された。

一、IAHR二〇〇五年東京大会について

IAHR東京大会に関するアンケートの結果が報告された。続いて準備委員会が決定されたプログラム編成、実行委員会の立ち上げ、後援学協会への呼びかけなどの手続きが承認された。

### ○庶務委員会

日時 二〇〇二年七月六日(土)一五時四〇分～一六時三〇分

場所 大正大学 二号館会議室

出席者 金井新二(長)、鈴木岩弓、田島照久、棚次正和、藤田正勝

議 事

一、アンケート処理について

先日行った宗教学会の組織と活動についての会員アンケートの処理方法について検討し、各委員が適宜項目を分担して整理すること、および主要な意見の方向性について委員の立場からコメントをつけること、などを打ち合わせた。またこの報告は九月の大会において委員長より報告することとなった。

一、その他

庶務委員の任期、庶務委員会の役割などについて多少の意見交換があった。

○選挙管理委員会

日 時 二〇〇二年九月七日(土)一三時三〇分〜一四時三〇分

場 所 大正大学 二号館会議室

出席者 洗建、島蘭進、月本昭男、藤井正雄、星野英紀、宮家準、渡邊寶陽

議 題

一、会長選挙第二次投票開票

開票結果

有権者数 一七八四

投票者数 四四七 (投票率二五%)

有効投票者数四四六 / 無効投票者数一

有効投票数四四三 / 白票三

有効投票の内訳

島蘭 進 二二四票

阿部美哉 一一六票

金井新二 一一三票

となり、島蘭進氏が会長当選者に決定した。

○IAHR二〇〇五年東京大会準備小委員会

日 時 二〇〇二年九月七日(土)一四時三〇分〜一六時

場 所 大正大学 二号館会議室

出席者 島蘭進、月本昭男、宮家準、(オブザーバー)池澤優

議 事

一、IAHR東京大会について

九月一三日のIAHR準備委員会のための議題を整理した。





執筆者紹介（執筆順）

下田 正弘 東京大学助教授  
林 淳 愛知学院大学教授  
冀輪 顕量 愛知学院大学助教授  
長谷部八朗 駒澤大学教授  
松尾 剛次 山形大学教授  
薄井 篤子 神田外語大学非常勤講師  
孝本 貢 明治大学教授  
渕上 恭子 元南山宗教文化研究所研究員  
矢野 秀武 國學院大学日本文化研究所兼任講師  
佐々木 閑 花園大学教授  
立川 武蔵 国立民族学博物館教授  
田中ケネス 武蔵野女子大学教授  
中村 生雄 大阪大学教授  
粟津 賢太 ㈱東洋哲学研究所研究員  
山本 義孝 静岡県浅羽町教育委員会主任  
浅川 泰宏 慶應義塾大学大学院  
川村 邦光 大阪大学教授  
小池 淳一 愛知県立大学助教授  
鈴木 一馨 ㈱東方研究会研究員  
藤本 淨彦 佛教大学教授  
山部 能宜 九州龍谷短期大学教授  
江川 純一 東京大学大学院

竹沢尚一郎  
松岡 秀明

国立民族学博物館教授  
ロンドン大学東洋アフリカ研究院ポストドクト  
ラル・リサーチ・フェロー



# Insight Meditation

An American Buddhist School in Tune with Contemporary Society

Kenneth TANAKA

Insight Meditation is one of the most successful Buddhist schools in the United States. Having begun in the early 1970's, the school has attracted a large number of participants throughout the country. One of the reasons for its attraction lies in its vipassanā meditation derived from its Southeast Asian roots, but fundamentally, the success is believed to lie in the fact that it is closely in tune with contemporary American life style. This essay seeks to examine its institution, practice method, enhanced role of women, enhanced status of the lay, and interaction with psychology and psychotherapy. While there are some, within and outside Insight Meditation, who caution against what they regard as excessive innovation at the expense of tradition, one cannot deny their effort to serve the needs of the lay Buddhists and to integrate Buddhist insight into the very fabric of their daily lives. Thus, Insight Meditation serves as one resource in considering the role of religion in contemporary society.

# The Sacred and Death

TACHIKAWA Musashi

I define religion as a form of purposeful action performed with a consciousness of the distinction between the sacred and the profane. Religious activity may be broadly divided, according to the goal aimed at, into two kinds: (1) that which takes as its goal the spiritual well-being of the individual; and (2) that which has the purpose of enabling the group or society to operate smoothly (festivals, initiation rites, etc.).

The present paper aims at an analysis of the relation between the group rites of the dead and the religious activities of an individual who is conscious of his own death.

Once an event such as a relative's death occurs, the ordinary condition of the profane becomes changed, and a condition of the sacred harboring tension arises. In this case, the condition of the sacred possesses both the pure and the impure, although the latter is stronger than the former. When the impure is purified through the power of rites, the dead is sent to the other world and the remaining members of the family come back to the normal profane condition.

In the case of religious individual activities, the profane, i.e., a practitioner, tries to move to the sacred, after having undergone self-negation. Here the profane is the impure; the sacred, the pure. Sometimes there is such a case in which the dead purified by group rites becomes the kernel for the activities of an individual who is seeking for spiritual beatitude.

# The Customs of Ancient Indian Society Recorded in the Buddhist Monastic Discipline

SASAKI Shizuka

In ancient India, Buddhist mendicants managed their orders by keeping a close relation with the general society around them. Therefore a number of records of general customs which were followed by the ancient Indians are extant in the Buddhist monastic discipline, the *Vinaya*, from which we can gather a rather concrete image of ancient Indian society. In this article I present those records in four separate categories, namely, (1) law and Buddhists, (2) superstitions, (3) folkways related to Buddhism, and (4) other (non-Buddhist) folkways. Through this we can see that ancient Indian Buddhism was a kind of urban religion that was managed through accepting worldly customs to some degree, in order to maintain a balance with general society.

# Religion in Practice and Applied Dogmatics

A Comparative Study on Funerary Buddhism in Japan  
and the Reformational Buddhism of Thailand

YANO Hidetake

The purpose of my article is to compare the application of Buddhist doctrine to everyday life in Japan and Thailand, and thus clarify the meaning of “Buddhism as a practical religion.” First I will present Sasaki Kōkan’s theory of “religion in practice” in order to examine the term “Buddhism as a practical religion.” Then I will clarify how the study of “religion in practice” overlaps with the study of applied dogmatics. Then I will introduce the reformational Buddhism of Thailand and discuss how this is one type of applied dogmatics. I will then compare the situation in Japan and Thailand, how they are similar and different, and how their differences stem from their different social contexts, such as the role of Buddhism, doctrine, monks, and Buddhist studies in each society. Finally I will clarify how the contradictions between Buddhist doctrine and actual daily life are perceived in each society, and how each focuses on the problem in a different way.

## *Mizuko kuyō* in Korean Buddhism

Understanding Buddhist Scriptures and the Concept of Life  
in Popular Buddhism

FUCHIGAMI Kyōko

*Mizuko kuyō*, which has been seen as a belief peculiar to Japan, was “imported” to Korea in the mid-1980s and has since made popular Buddhism in Korea an “abortion paradise.” Supported by a strong background of beliefs in appeasing vengeful spirits, *mizuko kuyō* provides protection from the wrath of aborted fetuses and care for spiritual disorder, and has spread beyond the boundaries of Buddhism in Korea. On the one hand the leaders of the Korean Buddhist world advocate a pro-life position, and yet they have rearranged the *mizuko kuyō* ceremony into a Korean ritual, creating a memorial ritual for aborted fetuses appropriate to the cultural context and also based on Buddhist scriptures and the teachings of Korean Buddhism, thus aiming to incorporate *mizuko kuyō* into a “movement for protecting life in the womb.” These leaders advocate a pro-life position as normative and oppose abortion, and seek support for this position in the Buddhist scriptures. However, the Buddhist texts contain not only passages that can be interpreted as “pro-life,” but also passages that can provide comfort to those who are burdened with karmic guilt from having an abortion. Based on my field research on the practice of *mizuko kuyō* in Korean Buddhism, I will examine the pro-life position of popular Buddhism and possible concepts of life as found in Buddhist scriptures.

# The New Religions as “Practical Religion”

A Case Study of New Religions Related to Reiyūkai

KŌMOTO Mitsugi

The goal of this essay is to clarify the causes behind the development of new religious movements in modern Japanese society, and how new religions have opposed traditional Buddhism and offered a new soteriological perspective. In the modern period, the status of Buddhist monks in Japan has shifted from an institutionally trans-mundane position to that of a form of “business.” One of the consequences of this shift was that Buddhist monks lost their positions of authority in terms of providing religious salvation. As monks lost their credibility as providers of salvation, new religious movements developed to fill this gap. This essay is a case study of Reiyūkai, which propounds a form of lay Buddhism. It has gathered many followers by following a policy of providing salvation.

# Women and “Spirituality” in Buddhism

The case of Shōjuin, a female leader in Shinnyo'en

USUI Atsuko

Many women are involved in Buddhism in Japan. This paper considers how women understand Buddhism, and how the “spiritual” ability of women relate to their religious leadership. The main subject is Itō Tomoji; a woman who is called “Shōjuin,” which indicates that she has the status of a “spiritual leader” in Shinnyo'en. She had charismatic authority as a “mother of spiritual power.” Itō Shinjō, her husband, received qualification at Daigoji Temple, and legitimized her “spiritual” power based on the religious teachings of the Nirvana Sutra (Nehankyō). The authority of her religious leadership was based on her personal experience of “spiritual” power, but she is also respected as an ideal wife and the model mother, so her authority gradually developed within the gender order. We cannot avoid gender order when thinking of how women were involved in Buddhism at various times, how they understand various doctrines in the context of daily life, and what role they played in the history of Buddhism.

# The Establishment of the Eighty-eight Stages of the Shikoku Pilgrimage

Focusing on Some Historical Maps of the Shikoku Pilgrimage

MATSUO Kenji

In this article I will examine the Shikoku pilgrimage (*henro*) as an example of Buddhism as a “practical religion.” The Shikoku pilgrimage consists of visiting eighty-eight sites associated with Kōbō Daishi Kūkai. Thus it is a type of pilgrimage to sacred sites. Reisan-ji in Awa (Tokushima Prefecture) is the first site on the Shikoku pilgrimage, and Ōkubo-ji the last, or number 88. Yet it is still a mystery as to how and when these eighty-eight sites were linked together to form the circuit as we know it today. I wish to shed some light on this question. First I will introduce some historical maps of the Shikoku route—maps that were used as guides to the Shikoku pilgrimage yet have not been studied very much—in order to examine the establishment of the Shikoku pilgrimage route. In particular I will show that a map dated the 28th day of the first month of Hōreki 13 (1762), a map that contains illustrations of Kōbō Daishi and an esoteric explanation about the Shikoku pilgrimage added by the Mt. Kōya monk Kōhan, became the model for subsequent maps, and that the current form of the eighty-eight sites was fixed by the appearance of this map.



# *Gyōja* and Japanese Buddhism

## The World of Ascetic Buddhism

HASEBE Hachirō

As part of this special issue on Buddhism as a “practical religion”—an attempt to view Buddhism from the perspective of its role in people’s daily lives—this essay will focus on the role of *gyōja* (“ascetics”), religious figures that have played a central role in the religious life of Japanese people. I will examine the world of “ascetic (*gyōja*) Buddhism,” trace its history, and examine its current characteristics. *Gyōja* can be divided into two types: those who are ordained and those who are not, but this classification can be misleading. Many *gyōja* live on the border between the “sacred” and the “profane,” and often include shamanistic qualities. In this essay I will classify *gyōja* into five categories based on concrete characteristics, and thus discuss the various characteristics of *gyōja* activities. The performance of prayers is a major focus, but memorials for the dead and preaching are also major activities. I will describe the *gyōja* and how they gather followers through these activities. Finally I will discuss a recent tendency for close interaction between the worlds of shamans and “*gyōja* Buddhism.”

## The Precepts Observed by the Ancient Japanese

MINOWA Kenryō

The ancient Japanese emphasized the Mahāyāna precepts as taught in Mahāyāna texts more than those of the Vinayapiṭaka. Nevertheless it is important to pay attention to the eight precepts that were observed by Japanese monks in the Heian and Kamakura periods. We can find examples of people who observed the eight precepts not only on the 6 or 10 expected days but also for longer terms. Monks also kept these eight precepts, even though they received a higher ordination.

We can also find several examples of people who swear to observe numerous precepts. Such vows were considered equal to the precepts, because it was voluntary. The ceremony for “receiving the precepts” was only a formality, as the vow seemed to be the basis for his activity.

The eight precepts also had an important role in the Ritsu denomination, which was supervised by Eison and which was a new group that attempted to observe the Vinaya regulations. The precept that they should not have a meal after noon was characteristic of this observation, and it is thought to be a living part of Buddhism in their daily life.

# Buddhist Studies and Religious Studies in Modern Japan

HAYASHI Makoto

Buddhist studies and religious studies in Japan both stem from a common academic grounding in philosophy and are closely related, yet currently their academic content and positions are very different. In fact there is very little overlap, as contemporary religious studies in Japan has been greatly influenced by field work conducted from the perspective of sociology, anthropology, and ethnology, and contemporary Buddhist studies are mostly based on textual studies. In this article I will trace the evolution of the modern university system in Japan, and examine how these institutional foundations influenced Buddhist studies and religious studies. Modern Buddhist studies in Japan began with the establishment of chairs on Indian philosophy and Indology at Imperial Universities during the Taishō period, followed by the founding of private universities as a part of schools run by Buddhist organizations. This set the two-layered pattern of the public (Imperial) universities and private (Buddhist) colleges, as well as the dual emphasis on language expertise in either Sanskrit/Pali or Chinese. Religious studies were influenced by these developments in Buddhist studies, and there was a passive understanding that religious studies would restrict its subject to religions other than Buddhism. Even though a chair was established in religious studies earlier than that for Indology, religious studies established itself only when the disciples of Anesaki Masaharu—influenced by the field work done in ethnology, sociology, folk studies, and Shinto studies—began to study religion by conducting field work.

## Restitution of the “Living World” in Buddhist Studies

SHIMODA Masahiro

Modern Buddhist studies was established in the West in the 19th century and introduced into Japan after the Meiji period. The major theme at this early stage was “the teachings of the historical Buddha and the history of its development,” and the aim was to describe Buddhism from an objective analysis of doctrinal texts from ancient India. This process tended to consider only the ancient ideas locked away in the texts of ancient India as the essence of Buddhism, and not only failed to consider Buddhism from the perspective of its ever-changing historical situation and actual practices in daily life, but even dismissed many phenomena from consideration as “impure Buddhism.” This approach results not only in an overly narrow conception of the object and methodology of Buddhist studies, but also places extreme limits on the reading of the texts itself. If we are to reflect on the origins of the birth of modern Buddhist studies and consider the strengths and limitations of contemporary Buddhist studies, I believe it is clear that we should study the “living world” of Buddhism by considering it within its actual context.