

第七部会

イスラム倫理思想の枠組み

塩 尻 和 子

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

ミスカワイフ（九三六〇—一〇三〇？）はイスラム哲学者の中では最初に倫理思想を取り上げた学者であるが、特にプラトン、アリストテレスの影響を強く受けている。彼が挙げる知恵、節制、勇気、正義という四つの美德はプラトンの挙げる德目と変わらないが、全く個人的な資質として考えられている。これらの美德は靈魂の三つの能力作用から生じて来るものとされ、靈魂の思考力が中庸であれば知恵が、怒りの能力が中庸であれば勇気が、欲求力が中庸であれば節制の美德が生じる。最後の正義は、これら三つの美德が統合され完成されて生じるものとされる。

これらの美德はまた幸福と結び付いている。幸福は最も完全

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

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

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

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

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

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

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

イスラムアフマディー派の預言者觀

磯崎定基

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

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

周知のように、クルアーン三三章四〇節には、「預言者ムハンマドは、ハーダム・ン・ナビーイーンである」と記されており、「封緘、シール」と訳される「ハーダム」は同根の「ハーテム」という言葉同様「最後の者」を意味すると解釈されている。つまりムハンマドの後にはいかなる預言者も現われないというのがムスリムの一般的な解釈となつておりこの点タバリー（九三三歿）、ガッザーリー（一一五歿）、バイダーウィー（二九一歿）といった学者らの解釈も「ムハンマドを最後の預言者と認めない者はムスリムではない」（イブン・ヌジャイム（五六二歿）との見解上に差異はみられない。イブン・タイミヤ（一二三二八歿）は「クルアーン同様にハディースにも言及がみられる場合その事象は決定的である」と述べているが、上記に關連しては、預言者ムハンマド自身の「私の後に預言者は存在しない」（ブハーリー）といふ言葉が知られている。

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

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

これを立証するものとして彼は、タブーク遠征の折ムハンマドが従兄のアリーに「私とお前はモーゼとアロンの關係に等しい」と述べ、アリーを預言者アロンになぞらえたこと、また、愛児イブラヒームの夭折を悲しみ、「もし生き得たら預言者がり得ただろうに」と語ったこと、更に、アーライシャの言葉「預言者ムハンマドの後に預言者が存在しないと云つてはならない」と語ったハディース中の記述などを引用している。彼はまた別に、ムハンマド・ターヒル（一一三殘）やシャー・ワリウッラー（一七六二歿）などの「ムハンマドをもつて預言者が終るとは、彼の後新たな教義をもたらす預言者はいないという意味である」といった言葉も彼の主張の根拠として紹介している。

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

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

イスラーム教資料よりみた

インド仏教の衰亡

—西インドを中心にして—

保坂俊司

はじめに

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

ところが、この重大事実にたいする研究は、わずかに碑文やチベット僧の旅行記（一二世紀）による研究があるものの、ほとんど手付かずのまま放置されてきたというのが現状である。その理由として挙げられるのが、仏教の衰退過程を物語る歴史

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

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

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

旧秩序の崩壊と仏教者の選択

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

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

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

この間の事情は、七一二年のムハマド・カーセム（六九四／七一三）のインド進攻時に、仏教徒がとつた態度に明確に表れている。その典型的な例では、カーセム一行を解放者として都城内に迎え入れ、逆にヒンドゥー教の為政者を追放するという、革命行為まで行なつた都市さえ出現した。また、これほど大胆でないにしても、バラモン王朝政府の弾圧に対する不満か

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

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

ゾロアスター教徒ペーシーの 家族の構造と聖なる火

中別府 温 和

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

これまで、系譜資料 (DISA PÖTHI と VANSHAVALI

CHOPDO) とフィールドワークの資料を使用して、ゾ教徒集団における通婚と養取の形態について考察を進めてきた。ここでは、聖なる火にペーシーの女子がどのように関わるかを観察することをとおして、ゾ教徒ペーシーの家族の構造に関する従来の調査結果の補足を試みようとする。

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

ペーシーは財や土地の一部を信託にしてマーチを永続的に行なつて行く (TRUST NI MACI)。その場合、(1)個人あるいは集団が財産の一部を遺言で信託なし、その利子をマーチに使用していく形 (資料 2・3)、(4)参照) と、(2)既存の信託に資金や土地を委託し、そこから生じる利子や上納をマーチに使用していく形 (資料 2・1)、2 参照) とがある。ペーシーは、これらの信託をくむことによって、死後「魂の供養」をしてもらえない人物のために、聖火殿においてマーチを行なっていく。資料が示すように、マーチのための信託は「魂

の供養」を目的としてくまれてくる。ナオサリのアーラン・ペーラム（最も聖度の高いと考えられている火）のためのマーチ一七二五事例を観察すると、三二三例が女子名についている。これらの三一三例をさらに調査していくと、八一名が未婚・一人暮らし・五三名が既婚・子供なし・二九名が娘あり・息子なしとなつてゐる。これらの女子の死後の魂の供養が、信託によるマーチによつて永続的に行なわれてきてゐるのである。

この場面での信託は、グジャラティイヤー NIBHAV (資料2・2参照) と呼んでいたが、これはサーサーン朝時代の慣習法典 (MHD.) の YAZIŠN NIHADAG (死者供養のための著進ある) は信託) に相当するに考へられる。古いゾ教的慣行である。また、信託が「死者の魂の供養」のためにくまれる事実は、MHD. (特に MHD. 34) の「死者の魂の供養 (RUWAN YAZIŠN RAY) の残存と考えられる。

ペーシーが高僧値で土を行なう系譜彌米 (DISA PÖTHI) と VANSHAVALLI CHOPDO に女子名は記されない (ただし、死者供養の場面で死者名を呼び出すときは、女子名もやつくる場合がある)。死者供養のための養取慣行 (PALAK) の場面でも、女子に觸れる事例は殆ど観察されない。

しかし、財物の一部を信託にして、そこに相続継承の觀念がはいつてくる信託マーチの場面では——こゝは死者の魂の供養の場面であるのだが——、女子がそれらの信託をおこす

こともある (資料2・1) 参照)、女子 (妻や娘) がそれらを相続するに考へられる (資料2・4) 参照)。

女子が信託をおこす場合は、遺言の形式をとる (資料2・1) : MHD. 25. 8-9; 29. 7-9)、信託の相続継承は、(1)自分の家族の線をたどる形 (資料2・4) と (2) 被信託人の線をたどる形 (資料2・1)、2) がある (MHD. 34)、自分自身の魂だけでなく他の人々の魂の供養も含めて信託をくむ思考 (資料2・1)、3)、4) : MHD. 35. 9-16)、信託の利子を使⽤して供養を行なつて行く (資料2・1)、2)、3)、4) : MHD. 34. 2-7) などの事実は、サーサーン朝時代の慣行がペーシーによって保持されてきていると考えるべきである。

ナウサリやは、ムンバイ・コトワルの遺言によつて、聖なる火 (DAD GAH) も創設され (一九一三年)、ムンバイ自身と彼女の良心のために年々ハアルガーン・バージ (AFARGAN BAJ) とマクターム (MUKUTAD) が行なわれてゐる。

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

ハロルド・ブルームとモルモン教

——経典産出仮説の検証——

高山 真知子

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

周知のようにデリダを中心とするいわゆるデコンストラクションを通して、文学作品の作者の主体性というものに大きな疑問が持たれるようになつた。「間テクスト性」、「非真正性」などの観念が登場した。しかしどルームはこの大きな潮流への反作用のような形で論争を展開している。その考え方を簡単にまとると、詩人や作家は以前から存在する作品からの影響に対する恐怖から出発して、その作品を創造的に譲り受け、それをいくつかの流儀で改訂するという形で新しい作品を生みだす。この過程でサブリメーション（崇高性の追求と昇華）が行われ、メタレプシス（先祖返り）が起る。こうして影響の恐怖を乗り越えることのできた者をブルームは「強い詩人」と呼ぶ。この考え方においては、デコンストラクショニスト達の間テクスト性や非真正性の観念は配慮されてはいるが、フロイド的なりビドーの主体、言語を発する主体は健在であり、これが「強い詩人」による「改訂」つまり言い返しのエネルギー源とみなされている。

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

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

ジョーゼフ・スミスが一八三〇年から一八四二年に著した主

な經典は「モルモンの書」、「モーゼの書」、「ヨセフの書」、「アブラハムの書」であり、それそれは系図的物語である。これらを全体として眺るといくつかの傾向性が認められる。すなわち、系図的物語のカヴァーする時代範囲が作品ごとにどんどん溯つてゆき、エデンの園に達する。それぞれの作品でジョーゼフ・スミスが自己同一視する登場人物が神話時代をどんどん溯つてゆく。また、それぞれの作品に登場するアダムのイメージが、原罪者アダムから神なるアダムへと徐々に変貌する、等。また最後の作品の直後に成立したモルモン教入信の儀礼の演技においては、入信者は神としてアダムを演じる。

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

ブルームは *The Book of Mormon* の資料はどんどん改悪されていったと述べているが、その彼にとって、モルモン教の經典とは、改悪されていった聖書を創造的誤読によって本来のユダヤ精神に戻したようなものだというわけなのである。神としてのアダムや一夫多妻も、その文脈で評価される。なお、モルモン教以外でもキリスト教の外典偽典や日本の偽

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

現代ヒンドゥー教の社会活動

—Ramakrishna Mission and
Sri Aurobindo Ashram—

堀内みどり

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

る。

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

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

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

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

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

道統の意識と宗教制度の変化

——伊那・岡山の禊教——

荻原 稔

はじめに

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

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

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

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

「道統」の発生

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

「一元化」の失敗

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

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

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

「教団分裂」への対応

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

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

「道統の意識」の持続

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

まとめ

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

ミラレバとボン教

佐藤 祖哲

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

この仏教のミラレバとボン教の人々との対立又は併存の場で

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

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

つたこと、口頭の秘伝の相続の継承、世間の所作の捨離、山洞の寺に入ること、内的体験としての悟りが生じたこと、一頂なボンチエンの八法を求める、ラマを囁かすこと、ボン教徒の遺嘱を安立する仕方、死者の口に聞くこと、死者を解放すること、ここに集合した人が信心を起すことをあげて更にそれへの道として正法の相承、持戒、慈悲と菩提心、徳と悟り、信心と忍受、悟達のはたらき、神通力、得成就者たることをあげ、仏道に入れる。これらの相手の側に入つて転回せしめることと神通力という二つの仏教の原則の枠内である限り、カイラーサ山におけるボン僧（ナムタルでは名のみ）と神通力競へは首肯しえようが、問題がないわけではない。今日のグルブムはミラレバの死後三百年ツアン・ニヨン・ヘルカ（一四八八）が編集したものであり、その間に口頭伝承に追加があり得たとも見られる。仏教側の文献、ナムタル、グルブム、史書、聖地記録によればミラレバがカイラーサに赴いた事は共通している。しかし、ボンボ側の記録では明らかではない。聖山におけるミラレバのドラマは内的必然であるが史的事実か増廣かは問題。（グルブムのチベット語テクストは青海民族出版社刊行の版による。底本は不記である。）

上代の維摩講

——万葉集卷八・一五九四番歌の背景——

芦名裕子

一 一五九四番歌の問題点

仏前の唱歌一首

しぐれの雨間なくな降りそ紅にほへる山の散らまく惜しも

(卷八・一五九四)

右、冬十月、皇后宮の維摩講に、終日に大唐・高麗等の

種々の音楽を供養し、爾して刀ちこの歌詞を唱ふ。彈琴

は市原王・忍坂王、後に、姓大原真人赤麻呂を賜はる、

歌子は田口朝臣家守・河辺朝臣東人・置始連長谷等十數

人なり。

右の歌は、「『万葉集総訳』(藤森)」が、「仏の御前で唱へる歌

とは思はない内容である」とい、『万葉集全訳』が、「仏前

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

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

二 上代の維摩講

『維摩經』は二世紀ごろインドで成立した。わが国で読まれているのは四〇六年に鳩摩羅什が漢訳した『維摩詰所說經』で、六一二年に聖德太子が維摩經疏を製し始め、六一三年に完成した。齊明二年(六五六)、藤原鎌足が病気になつた時、百濟の禪尼法明に維摩經を誦させると治つたことから、翌年より毎年維摩会が始まつた。しかし、この維摩会は、天智八年(六六九)十月十六日に鎌足が薨じると途絶えた。その後、慶雲三

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

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

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

年（七〇六）、不比等が病の際、維摩会を再開した。

『大鏡』によると、聖德太子以降、数百年も経っているのに、お經を読む人は少なく、鎌足も百濟から來朝して、いた尼に『維摩經』を説誦供養させたとあり、まだ一般には經典は読まれていなかつた。『維摩經』の問疾品が病氣の治療に説められたといふことから、當時の仏教が呪術仏教であつたことが分かる。

『三宝絵詞』「山階寺維摩会」では、とくに不比等が父の意志を継いで維摩会を再開する様子が述べられている。

『今昔物語』卷第十一では、尼の名が法明であることが述べ

てある。古典全集本の頭注には「三宝絵觀智院本は尼の名を欠く。前田本、興福寺縁起以下、いすれも法明、時に法名（多武峰縁起）」とあり、「法明」と考えていいだらう。『今昔物語』の記事から、次のがわかる。

① 藤原氏の弁官を勅使にさしつかわして維摩会をとり行う。

② 諸寺諸宗の学者を選び、この法会の講師とし、毎年その賞として僧綱に任じる。聴衆にも諸寺諸宗の学者を選んで列席させる。

③ 藤原氏の上達部以下五位の者までが、寝具を縫つて法会の僧に施す。

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

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

る。維摩講は大唐・高麗にならつた会なのである。

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

これらの記事から、養老四年に不比等が亡くなつて以来、『稻菴舊転記』程度の維摩会を光明皇后が天平五年春三月復興したことがわかる。天平五年という年は皇后にとって苦難の年で、正月十一日に母の橘三千代が薨じた。五月には『続日本紀』に「皇后枕席安からぬこと、已に年月を経たり。百方療治せども、その可なることを見ず」とあり、皇后は重病であった。この皇后の維摩講の復興から毎年維摩講は続けられたようである。そして、天平十一年に「皇后宮之維摩講仏前唱歌」が詠まれるのである。そこで、この歌を以上の維摩講の背景に照らしながら、歌そのものを考察したい。

三 一五九四番歌の系譜

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

朝露にほひそめたる秋山にしぐれな降りそあり渡るがね

さ夜ふけてしぐれな降りそ秋萩の本葉の黄葉散ちまく惜し
も(同・一二二一五)

「しぐれの雨間なくな降りそ」という表現の発想はこの一首から得たとは考えられないだろうか。確かに「雨よ降るな」という表現は珍しくないが、「しぐれの雨よ降るな」という表現は特別ではないかと考える次第である。

また、二一七九番歌は「黄葉を詠む」という題詞を持ち、次の二一七八番歌とともに人麻呂歌集の歌である。

妻隠る矢野の神山露霜ににほひそめたり散ちまく惜しも

二一七八番歌・二一七九番歌の「しぐれな降りそ」「にほひそめたり」「散ちまく惜しも」は「しぐれの雨間なくな降りそ紅にほへる山の散らまく惜しも」という一五九四番歌に似て紅にほへる山の散らまく惜しも」という一五九四番歌に似ている。しかし、二一七八番歌・二一七九番歌は明らかに単に「黄葉を詠む」歌で維摩講とは関連がない。「しぐれの雨」と維摩講を繋げる鍵は考えられるとすれば、次の二つであろう。

一つは、『大漢和辞典』に「時雨」に「教化を行なう時のたとえ」とあり、漢籍に次の用例がある。

孟子曰、君子之所以教者五、有如時雨化之者、『孟子』「盡心章句」上

これは、「君子が人を教育する方法は五通りある。すなわち第一は、ほどよく降る雨がしぜんに草木を養育するようなやうり方である」という意味であるが、一五九四番歌の作者は「しぐれの雨」に「時雨」の教化の行われる時のたとえまで含んで詠んだであろうか。そうであれば、維摩講の時の歌として「しげツ」という訓みであると一五九四番歌が詠まれた日が十月十

ぐれの雨」を詠むのは通しているであらうが、時の雨よ降るな
という内容により、疑問が残る。

もう一つは、「しぐれの雨」を「鐘體之雨」「銷禮之雨」とい
う仮名書きにしていることである(十二首)。

「鐘礼」を「しぐれ」と訓ませることで、雨の音が、鐘の音に譬えられているように思われる。人麻呂歌集や卷十にも例があることから、新しい仮名書きではない。維摩講で「しぐれの雨」を詠む必然性があるとすれば、「しぐれ」がお寺の鐘を連想させるからと思われる。ただし、右の例からは仏教との関連で詠まれた歌かどうかはわからない。もし一五九四番歌の作者が「しぐれの雨」にお寺の鐘を懸けたとしても一五九四番歌は「思具礼能雨」と書いてあるので、この論も疑問が残る。

結局、維摩講と一五九四番歌の関連を裏付ける決め手は見出せない。単に無常を歌つたのが、十月に「しぐれの雨」を詠むというのが季節感があふれていて優れた歌なのか、容易に結論は出せない。

二 最後に

一五九四番歌の「終日」の訓みと作者について述べておきた
い。

まず、「終日」であるが、「ヒネモス」「シユウジツ」と訓むのが定説化しつつあるが、「ヲハリノヒ」「ハテノヒ」という訓みもあり、後者の方が古い訓みであった。『古義』から「ヒネモス」と訓まれるようになった。前者の「ヒネモス」「シユウジツ」という訓みであると一五九四番歌が詠まれた日が十月十

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

次に、作者であるが、作者未詳歌であるから、作者といっても推定するにすぎない。諸注釈書の中で、唯一作者を指摘しているのは賀茂真淵で、『万葉考』で「右の哥、家持卿なるべし」と言っている。しかし、その根拠は述べていない。作者について真淵のように名を挙げてはいないが、触れているのは次の諸注釈書である。

『拾穂抄』 作者未詳

『代匠記』 精撰本 誰作ト云事知ラス

『総釈』（藤森） 仏の御前で唄へる歌で、作者は誰であるかわからない
『窪田評釈』 歌は作者は分らないが、典雅な貴族的なものである

『私注』 琴に合せて歌つたものであり、曲が主であるから

、作者は現はさなかつたのであらう。意味の単純なもので、謡ふための歌詞には適當なものである。民謡として行はれたものを、採り用ひたと見てもよい。

卷八は作者を示すという意志の感じられる巻であり、なぜ一五九四番歌には作者が記されていないのか疑問である。

一五九四番歌の前後の歌の作者は次のようになつてゐる。

一五九〇番歌 大伴池主

一五九一一番歌 家持

一五九二・一五九三番歌 坂上郎女

一五九四番歌 作者未詳

一五九五番歌 大伴像見

一五九六・一九九番歌 家持

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

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

平安時代における自然とその領有

藤原正己

近代以前の社会において、人間や物質は、それ自体として自

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

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

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

九世紀に至り、王権による世界の直接支配という構想が、色褪せ始めるのに応じて、都市貴族たちは、老莊思想風の“自然”を謳歌する多量の詩文を作成し始める。律令制という自己完結的宇宙の辺境に押しやられていた“自然”が、象徴的言語としての詩文に詠み込まれたり、都市の内部に人工的な“自然”＝庭園が造られることにより、世界的に構造化された世界全体に、儒教的徳治主義とは異質な価値の基準、別の中心が持ち込まれ世界は相対化される。これは、單一の中心の内部に、外的世界を注入することにより、静的に構造化された世界全体を、開放された時間と空間の領域へと〈横すべり〉させていくことである。天子による世界の全所有の觀念が希薄になるにつれて、“自然”を含むあらゆる事物に対する領有が、人々の関心の前面に現れてくる。このような中心の二重性が、政治的に読み換えられたところに、十世紀以降の天子と摂關家の共治体制である摂關制が誕生してくるのだが、都市貴族の象徴言語、詩文が担つていた価値の二重性が、たとえば慶滋保胤の『池亭

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

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

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

近代化と伝統的世界觀

——円通の須弥山説擁護論をめぐって——

岡田正彦

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

江戸幕府成立期の寺社行政について

——円光寺元信を中心として——

前田一郎

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

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

まず元信の起用を見ると、元信は天正十五年に足利学校第九席主となつたが、同十九年に豊臣秀次に拝謁したことが契機となり、上洛することになる。文禄四年、秀次が高野山で没した後、元信と家康との関係は緊密になる。その関係は慶長二年一〇月一八日家康亨で毛詩を講義したことから始り、慶長四年に『孔子家語』・『三略』・『六韜』を、同五年に『貞觀政要』・『三略』・『六韜』を刊行し、慶長五年関ヶ原の合戦に従軍することになる。徳川政権期には第一に円光寺での毛詩・周詩などの講義という学問に関わること、第二に慶長九と一年に『三略』・『六韜』・『呂妻鏡』・『周易』・『七書』などの出版に関わること、第三には主に承兌没後であるが、慶長一三年から外交事務に関わることが活動として挙げられるが、寺社行政への関与も注意しなければならない。寺社行政に關与したのは從来慶長九年と

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

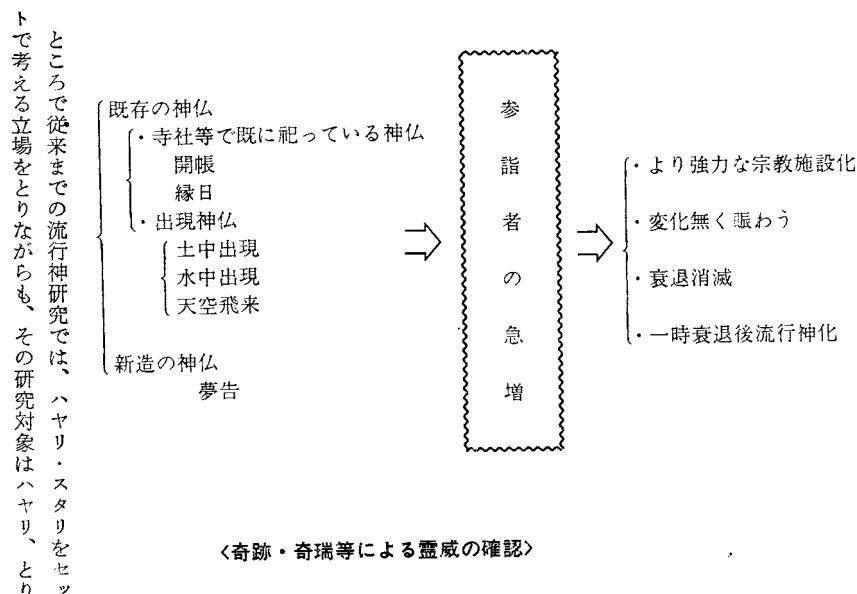
慶長期寺院行政の問題については仙田善雄氏が「莊園制の崩壊や織豊政権による軍事的弾圧等のあとをうけて、旧来の秩序が混乱を極め、それが寺内の問題として独自に解決しえないままでに陥っている寺院社会の実態と、かかる現実の中で世俗権力の力を借りて秩序の再建を果そうとしている寺院側のいわば自律的な動きの侧面であろう」(「近世前期の寺院行政」、『日本史研究』二二三号、一九八一年)として指摘しているが、実際の争論でも寺院は権力の介入に対して自律的に争論を解決しようとして反発する動きもある。公儀権力は争論の裁許の範囲内で寺院の自律性を保証しようとしている。こうした動きの中で元信没後、金地院崇伝・板倉勝重協働へと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

近世の隨筆に見られる流行神

鈴木岩弓

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

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



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

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

一 霊威の喪失

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

二 参詣そのものの禁止

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

機能がマヒする場合（安波上杉大明神・『一話一言』）や、参詣者間のケンカ（稻田稻荷・『梅翁隨筆』）などは、参詣禁止という法的規制を受ける直接の契機となつてゐる。

三 流行神周囲の環境変化

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

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

日本佛教における「母性信仰」

—— 仏教の母性偏重に対する批判的考察 ——

中野 優子

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

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

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

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

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

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

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

は顕現し、助長され、温存され続けてきたのである。

いののような母性偏重と我が国の仏教教団及び僧侶との関係に對して考察を試みると、我が國の仏教が女性に対し、母性的美名のもとに女性を抑圧してきた事実が多く抽出できる。母性は、池田祥子が述べているように、男性中心社会の思潮から醸成されており、それを批判するものを拒否する。

それは、強固な一般的社会通念とされてきた。そのためこれまで、女性の側からの批判的見解を提出することは、自らの女性性を否定することにもつながりかねなかつた。タブーにも近い状況であったのである。しかし池田が述べているように、「相互に育て合うべき人間関係の悉くを、ひたすら妥協と甘えの関係に堕落させてしまう」母性に対して、我々は男女両性の為にも「悪しき母性觀」を批判し続けていかねばならぬだらう。

僧院内の仏塔及び仏像崇拜

杉 本 卓 洲

華嚴經の「淨行品」は菩薩の生き方を述べたものとして有名であるが、出家した後に僧院内に入つて仏を觀察し、仏塔を礼拜・右繞して讀仏・歌詠をなすことが説かれている。また『般舟四昧經』には、三昧を得るために仏像を作つたり、仏を描くことが勧められ、仏の形像を見ること、更には仏塔の前で音楽や舞踏を獻供することも三昧を得る道であると説かれる。更に

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

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

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

ところが、いののような分離状態に変化が加えられるようになると、

1つは Bedsa 7, Kuda 1, 6, 9, 15 等に見られるようだ、祠堂窟のヴァーランダは僧院の一部屋が設けられたことである。法藏部所伝の『四分律』には、「仏塔中に在りて止宿するを得られ。守護のための故に除く。」とあるが、闇連がありそうである。Kuda の場合は後に大乗教徒が閑与した形跡がみられる。

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

まず第一は、Kondane 2, Mahad 27, Junnar-Sivaneri 19, 33 等に見られるようだ、入口前のヴァーランダの右か左の壁に仏塔が彫られるという形式である。最後の例は、法上部(Dhammottariya)の尼僧院であったことが碑文から知られる。

第一に、ホール内の後壁中央に仏塔を刻む例である。Nasik 3, 10, Junnar-Sivanaeri 42 等に認められる。最初の例では種々信仰の深さを示す人物や飛天等が仏塔の周囲及び上方に施され、そのホールの入口には、サーンチーの塔門に倣った Torana と Yakṣa が存在している。二番目の場合も、やはり後壁中央にベネルが設けられ仏塔が彫られたが、後にその中核部分がえぐりとられてヒンドゥーの神像にとって交換されている。両者ともに、王妃が賢胄部 (Bhaddayānika) の僧伽のために寄進したものとのされ、バラモン教を信奉する王たちも彼女の窟院を装飾するために村を寄進したという。最後の例では、すぐそばに祠堂窟があるのに仏塔を持ち込んでいる。

第二に、仏塔を祀る祠堂を居住窟内の奥に付設する例である。Nasik 17, Mahad 8, She-larwadi 8 等に認められる。最初のものはギリシア人による寄進、最後のものは農夫の妻による寄進とされる。これらは仏塔崇拜の最も進んだ形態と言えるが、残念ながら所領部派を明らかにしない得ない。⁵ その他、特異な型として、仏龕をもつ僧たちの居住窟或いは集会室 (mathapa) がある。Kanheli 50, 53 に求められる。後の仏堂に先行する形である。前者は賢胄部所領とされる。⁶ 以上は前世紀から後四紀に亘る石窟の諸類型であるが、僧院内に仏塔や仏像を持ち込んだのは賢胄部であることが知られる。それに対して、塔院の方に僧たちが移り住んだのは法藏部や大乘教徒であったのであるうか。⁷ 仏典の記事と考古学的知見との間には種々ギャップが認めら

れる。見仏・觀仏とは仏像を予想せんとするが、「仏の圖像を見る」とか「仏の形像を観る」とか「仏を画に描く」といった記事は、經典の記された年代と石窟寺院の実際の年代とずれがあり問題となる。

胎藏圖像の象徴する世界

八田 幸雄

田珍詣来の胎藏圖像は上下の一巻に分けられている。上巻の巻頭には瑜伽行者、香炉、宝瓶が画かれて全巻の首題が示されている。次に中台八葉の九尊、虛空眼が示され、真言や注記がなされている。上巻の巻末には No. 163⁸ 第一院護門⁹ 侍者及普賢菩薩が画かれ普賢の真言が記されている。

中台八葉九尊等の真言は次の通りである。

4 昆盧遮那、菩提心、三昧耶、法界定、金剛住

(入仏三昧耶)

namah samanta-vajrāṇāḥ dharma-dhātu svabhāvako'haṁ (法界定)

namah samanta-vajrāṇāḥ asame trisame samaye svāhā

5 東方宝幢善提行。6 南方娑羅樹開花王如來成菩提。7 西方无量光如來行真言、方便智、加持法界定、金剛性。8 北方鼓音声如來涅槃真言。

- 9 慈氏 namāḥ samanta-buddhanām ajiata-jaya-sarva-sattvāśayānugata svāhā.
- 10 鍼血社 op̄. sarva-tahagatāvalokita-karuṇāmaya ra svāhā
- 11 文殊 op̄ he he kumāraka vimukti Patha-sthita smara smara pratijñām svāhā.
- 12 菩薩 op̄ samantānugate viraja dharma nirjāta mahā svāhā
- 13 護法 gagana-vara-lakṣane gagana-same sarvatodga = tābhīḥ sāra-sambhave jvāla.
- 163 護法 op̄ samantānugate viraja-dharma-nirjāta mahā mahā svāhā

入仏三昧耶は秘密三昧耶、示三昧耶といわれる。これは胎藏法の総印の真言であつて、行者が仏の聖胎に入住し、行者の三業がそのまま田舎化他の三密活動と合へし、行者即仏身となることを示す。

法界生は淨法界、見法界、法界清浄、清淨法身といふ、われらの自己の本性清浄を觀るとき、自己は即如來となつてゐるといふを示す。

金剛性は金剛の自性は我なりとの確信を与える真言である。入仏三昧耶、法界性、金剛性は瑜伽行者の修法の理想像を示したものである。それは卷頭の宝瓶によつても示されるが、毘盧遮那の世界そのものが行者の理想像となつてゐるやである。四方四仏について真言文は明記されていないが、菩薩心の展

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

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

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

卷末には No. 320 門が画かれ、中に宝瓶が示されてゐる。1番最後は No. 321 瑜伽行者の修行が完成した姿が画かれている。これは全巻の修行を完成した圖とみられる。

卷頭の瑜伽行者、宝瓶、入仏三昧耶、法界生、虚空眼、No. 163 門、そして最後の二門を通過し、宝瓶が顯わとなり、瑜伽行者の修行の完成が、胎藏図像の示す意図であったといふことが出来る。

古代における神祇と仏教

三 橋 正

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

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

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

古代国家（朝廷）が行なった宗教儀礼を見ても、大別すると神事・仏事・陰陽道的儀式があり、それらは独立した儀礼として別個に行なわれていた。そこに貫かれていた態度は、神であれ仏であれ、有益なものは積極的に受容するというもので、一言で言えば「両者に依存する信仰心」が形成されていた。それは、千穀などの国家的な危機に際して行なわれるもの、天皇即位後に行なわれる一連の「二代一度の儀」、そして恒例化された年中行事など、すべての面で認められる。特に、自らの利益となる宗教儀礼は出来る限り受容し、その多様性の中に価値を見出していたのである。

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

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

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

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

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

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

しかし、神仏習合思想が発達し、「神」と「仏」が一体であ

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

勝利祈願と稻荷信仰

大森 恵子

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

特に本論では、勝利祈願をすればかなり御利益がある稻荷神、つまり「負け知らずの稻荷」「皆当たる稻荷」「まさに勝つ稻荷」「勝負稻荷」と俗称される稻荷社を中心に取り上げて、

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

次に多いのが「勝山稻荷」とか「当勝」などのように社名や

神名に「勝」の文字が付く稻荷社の事例である。「当勝（まさかつ）」の名称が「当（まさ）に勝つ」につながるとして合格祈願や当選祈願を目的とする人々の参詣で賑わいを見せていく。

また、社名の語呂合わせから勝利祈願に御利益のある神となる場合もあり、たとえば「皆中稻荷」（東京都）は鉄砲隊与

大江匡房と稻荷信仰

吉原浩人

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

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

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

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

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

ところで、稻荷の本地説については、從來鎌倉期以降について論じられるのが大半で、平安朝における習合の実態についてあまり問題にされてこなかつた。しかしここで匡房が、稻荷大明神がもとは法身の大士であると、その本地を述べていることは重要である。そこで匡房の他の著作を見ると、『本朝神仙伝』泰澄伝に稻荷の本覚について述べている部分がある。ここに「又向諸神社問其本覚、於稻荷社數日念誦、夢有一女、出自帳中告曰、本体觀世音、常在補陀落、為度衆生故、示現大明神。」とあり、稻荷の本体が觀音菩薩であることが明かされている。法身の大士は直ちに觀音菩薩というわけではないが、『國清百錄』卷二に「又觀音菩薩法身大士、拯危拔難利益人天。」という文もあり、大江匡房は「法身の大士」を觀音菩薩のこととして使用したと考えられ、これ匡房の著作は、稻荷の本地が觀音と認識された最も早い例として確認できる。

延久四年（一一〇七二）三月二十六日、後三条天皇は稻荷・祇園両社に行幸した。これは、稻荷社への天皇行幸の初めである。後三条天皇は藤原氏を外戚に持たない天皇として在位わざ

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

その後、稻荷・祇園両社への行幸は、承暦元年（一一〇七七）十一月の白河天皇、寛治五年（一一〇九一）十月の堀河天皇などがあり、両社への行幸が恒例化していく。稻荷と祇園同時に参詣するということは、もちろん地理的要因もあるが、その靈格の持つ性格にも起因するのではないか。祇園社は周知通り御靈信仰の中心であるが、寛治八年（一一〇九四）四月の稻荷祭も「稻荷御靈会」と称されてゐる。この時期、稻荷・祇園の祭礼はたいへんな賑わいをみせており、両社に対する御靈神的な共通理解があつたのではなかつたかとも推測できる。

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

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

山王一実神道小考

——乘因をめぐって——

菅原信海

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

この山王一実神道を、師資相伝して継承したのが、上記の戸隠山勸修院乗因である。乗因は山王一実神道の繼承者であると自負しているが、乗因の業績をみると、晩年は彼が独自に主唱する修驗一実靈宗神道へと奔つてしまつた。この修驗一実靈宗神道は、特に道教色の濃い神道であつて、そのために乗因は島の罪を受けることになったのである。

この頃、乗因の神道説について論議されるようになったの

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

乗因の著述は、享保十五年（一七三〇）に、修驗一実靈宗神道を創唱したときを境にして、それ以前（前期）と以後（後期）とで、一応区別して考えるべきであろう。一応といったのは、享保十五年以前であつても、修驗靈宗神道色が若干みえているものもあつて、享保十五年を境にして、明瞭に区別はできない点があるからである。前期の著作においては、乗因は山王一実神道の繼承者であることを主張している。つまり『山王一実神道口決御相承秘記』に、乗因は、天海僧正の孫弟子宣存から、山王一実神道を伝授されたことを記している。そして、やはり前期の『転輪聖王章』や後期の『転輪聖王章内伝』は、その伝承された山王一実神道について説いた著述であるが、後期の『修驗一実靈宗神道密記』になると、山王一実神道とは異質の神道であつて、その特色は道教的色彩が強くなっていることである。その傾向は、既に前期の『戸隠山大権現縁起』にもみられるのであって、享保十五年以後強くなつた。

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

なものとされる三種神器について、その三宝を『道徳經』にいう三宝、つまり慈・儉・後に当てて、それを道徳的解釈の根拠にしていることである。そしてまた、戸隠山に「上清宮」を創建し、神國第一の道觀にしようと企てたことである。

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

乗因の修驗一実靈宗神道は、その神道名からしてもわかるよう、山王一実神道と修驗道とを併せた神道で、更に『靈宗』という『大成經』にみえる語句を用いていることから道教色が加わった大成經系の神道ともいえる。乗因は結局神仏道三教一致の神道を目指そうとしたものであるまい。

日本製偽經の一考察

服 部 法 照

日本で製作された偽經は、その存在を知られてはいても、あまり注意されてこなかった。従来の偽經研究も、中國撰述のものが中心であった。日本において一般庶民に受け入れられ

た信仰を知るために、日本製の偽經についても注目する必要があると考える。

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

そこで今回、一般に流布している折本の經本に着目し、日本製の偽經と思われるものを集めて、若干の考察を加えてみた。出版社としては、貝葉書院・大八木興文堂・永田文昌堂・藤井文政堂・賢美堂・其中堂・中居堂・鴻盟社の八社である。以下の二十二種の經典を集めることができた。(「仏説」の二字、および出版社名は略す。また出版社により、漢文や読み下した和文、両方を併記したものがある。)

三身寿量無辺經・正平等安穩藥師三願經・藥師秘密神咒經・十一面觀世音菩薩隨願即得陀羅尼經・文殊師利五字瑜伽根本秘密大智神呪大陀羅尼經・小文殊經・延命地藏菩薩經・虛空藏菩薩能滿諸願最勝秘密陀羅尼義經・聖無動尊大威怒王秘密陀羅尼經・聖不動經・愛染明王陀羅尼經・毘沙門天王功德經・摩利支天經・聖天行法功德圓滿秘密經・摩訶迦羅大黑天神大福德自在圓滿菩薩陀羅尼經・最勝護國宇賀耶頓得如意寶珠陀羅尼經・即身貧転福德圓滿字寶神將菩薩白蛇示現三日成就經・字寶神王福德圓滿陀羅尼經・大字寶神功德并才天經・大牟才天女秘密陀羅尼經・大荒神施与福德圓滿陀羅尼經・地神經(なお、貝葉書院

では木版の経本が手に入る。また大八木興文堂『(増補) 真言秘密諸經全集』には偽經を多く収録している。)

これら日本製偽經の特徴として、短い經典が多く、中には經

典の体裁が整っていないものもある。經題が長いことが多く、

そこには福德・功德・円満・秘密・陀羅尼などの言葉が頻繁に

用いられている。そしていずれも庶民信仰で人気のある尊格を

説いており、内容は現世利益が中心である。また陀羅尼・咒を

説くものも多い。さらにお互いに似た表現がみられる。特に

『宇賀神王福德円満陀羅尼經』と『大荒神經』の間に認められ

る語句や内容の類似点から、両者は深い関連を有している。加えて、他の尊格との習合も存在する。つまり、『延命地藏經』の延命地藏と如意輪觀音・不動明王や、『明勝護國宇賀耶頼得如意寶珠陀羅尼經』の宇賀神王と無量寿仏・如意輪觀音・陀枳尼天・聖天・愛染明王、そして『大荒神經』の荒神と大日如來・文殊師利・不動明王である。

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

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

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

栄華物語における怨靈観の一侧面

——左大臣藤原顯光の場合——

丸 茂 澤 祥

『三代実録』貞觀五年（一八六三）五月二十日の神泉苑の御靈会では、「所謂、御靈者、崇道天皇伊予親王藤原夫人及觀察使橘逸勢、文至宮田麻呂等是也」と、五座五名が対象となつた。五名が御靈として宗教的崇敬を受けるに至るには、各々政治的な失脚と敗北、それによる非業の死であった。

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

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

藤原夫人は伊予親王の母吉子で親王共々毒を飲み自殺をしている。

橘逸勢は、承和の変に連座、謀反人として伊豆配流の途中、

遠江国で死去した。

文室宮田麻呂は筑前守を解任、謀反の罪に問われ伊豆に流罪となつた。

いずれも八世紀から九世紀にかけて、國家への謀反罪を犯したとして断罪された非業の死をとげた人達である。彼等は御靈として崇敬の対象とされたが、御靈神として祀られないで闇の中に消えた多くの怨靈達がいるのである。『大鏡』第三巻に出てくる藤原元方、祐姫は、死後冷泉院とその一統を恼ました。

『權記』長保二年十一月十六日の条に見えるよう、一条院中宮定子の薨去に当つて、藤原道隆、道兼の怨靈が道長と姉、東三条院（詮子）を激しく畏怖させている。

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

顯光の失意の原因は、『榮華物語』によると、

- 娘元子が一条帝の女御（承香殿女御）として入内、懷妊したもの、「水」を生み、期待が大きかつただけに落胆も大きかつた。
- 元子は病身で里居がちになつた。後から入内の道長の娘彰子は男子を出産。顯光はそれをもてはやさねばならなかつた。

- 長子平命は出家し、前途ある第二子重家は道長の養子成信共々三井寺で出家した。
- 娘元子の婿敦明親王、皇太子になつたが、敦良親王に譲る。また敦明親王は道長の娘寛子と結婚、延子との仲が疎遠になる。

- 娘元子には一条天皇崩御後源賴定が通うようになつたが賴定とは不仲であった。
- 延子は寛仁三年四月十一日死亡、顯光は一族出世の望みを絶たれ、絶望する。
- 宮中の諸行事で失敗、諸卿や道長に嘲笑される。
- 源賴定の死に当たり元子が出家した。

- これらは、直接に顯光や延子が罪を受けて排除されるものではなく、むしろ個人的な不満を根源に秘めた「私怨」の原因ともいべきものである。ここに、一つの私的御靈の姿があるのである。そして、この怨靈は、道長やその娘寛子、嬉子、後一條院、などのまわりに出現し、消えていくのである。後、長元五年、顯光の旧邸堀河院を訪れた源經頼は、『左經記』にそこ

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

高野山の蓮花会

日野西 真定

一 蓮花会の性格

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

二 平安時代から鎌倉時代の同会

高野山の年中行事は、平安後期にまとまり、鎌倉時代に整備された。『高野雜日記』によると、延久四年（一一一六）はその基本が定まり、六月に準脛悔過、蓮花会がみられる。文永六年（一二六九）及び正応四年（一二九一）の行事記には、六月十四日 西御堂准脛悔過、六月十五日 金堂蓮花花とあり、以後の同記からは姿を消す。正応四年『金剛峯寺年中行事帳』に六月十四日西御堂准脛悔過に蓮花を用い、捧物を満山老若に送る。もと同会は五月十五日食堂で得度に行われていたが、天禄四年（九七三）から西御堂に移されたとある。蓮花を使い、日が変った点から、同年に蓮花会の行われた時期を逆らせられる可能性はある。同十五日金堂での蓮花会、講師に後に学侶とな

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

三 室町時代以降の同会

「向井家文書」天文二十二年（一五五三）「玉藏院盛算納札」に、葛城入峯を「金剛峯寺蓮花会」とある。江戸時代の天野の蓮花会は、六月十七・八日が中心で、笈渡の式（神還会とも）で、十八日葛城先達が笈に勧請した明神を社内に還し、「天野雜記」によれば、小庵室に兩先達達が四人の驗者を押込め驗力をたしかめ、あき跳子を持つて走る小童子が、わざと膳を取りちらすこつけいな動作、猿楽・能が行われた。驗くらべでは、「葛城先達峯中勤式廻行記」（宝永六年（一七〇九））に、御藏で先達が驗者に対し高声でお経を唱え、護法をまわしたとある。同時代、山上では、行人方だけの行事となっていた。出峯については、前出『廻行記』に、四月七日吹送り、行者講を会所で行い、自坊で袴束を調べ、先ず壇上孔雀堂で開白の作法、諸堂社参拝、次に大門にて行法し天下安全を祈念し、天野へ下つた。帰りには、同地の行事が終った六月十九日、『奥院勤行之事』に、奥の院燈籠堂に大先達以下が参り、同堂に西から入り、同先達が中央の大壇、一行を迎えた同堂の行事が、その前

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

四 高野山の両先達

『紀伊統風土記』五、「高野両先達」によると、嘉曆元年（一三二六）当山派十二先達が成立し高野先達も認められた。

この時山内では大峯・葛城の両先達をさす。しかし、天野明神の神事・葛城峯中の法式が重要なため、天野では葛城先達が上席であった。なお、大峯先達は、五・七両月の入峯が主体。五月のは花供奉といい、五月三日から十一日までの九日間、六日小篠での諸修驗者の官職を定めるのが主体。七月入峯は同五日から八月七日までの約一月間、小篠では同様、終つて天野に下り二十三日から八月七日まで脇の宿に参籠した。『奥院膳行之事』によると、同日葛城先達と同じ行法を燈籠堂で行っている。

五まとめ

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

呪符木簡にみる日本の道教

椿

實

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

様の習俗によるものであろう。律令制によると、六月・十一月には龜トを京城の四隅で行ない、大祓を行ふと定められている。で龜の代りに馬骨を用いた太占を行ない、前述に報告した馬骨五片を割つて方形鑿孔を灼いて大祓のト事を行つた時のト串ではないかと推定している。これは大唐六典卷之十四方相氏、右執戈、左執楯而導之。唱十二神以逐惡魔……於官門及城之四門以祭焉に由るもので唐制を模したものである。唐代には道教を国教とし、仏教、陰陽道を含むものであったので天平期は唐代道教直輸入の時代であった。令制では神祇官と陰陽寮が置かれ、前者はト部氏による龜ト、後者は陰陽師による呪術を主としたが、この流れは前者は社寺の絵馬やおみ籠に、後者は卒塔婆や追離のお札に分化したと考えられる。

東光寺遺跡83号呪符木簡は（滋賀県埋蔵文化財センター蔵）

山俱 波尼 鬼急々如律令 (330×37×6m/m)

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

多賀城跡III号呪符木簡は東北歴史資料館蔵

(表) 付進上□□□□□
(裏) 急々平令須病人呑
305×27.5×5m/m

薬に付して送つたもので、急々の次に「如」字が脱けているが、須ラク病人呑ムベシと解説される。病人の回復を祈つたものだらうという。



駆急々如律令九々八十一

鎌倉若宮大路出土139号呪符木簡は(表)に
火火火鬼鬼鬼鬼鬼鬼鬼鬼鬼鬼
これは土地の南角に立てられた占相地の火除けの木簡である。
同140号の呪符木簡 278×28×5m/m は
92×40×5m/m

とあつて九々八十一とは、「もしか」とばけているが、鎌倉期のもので「もうもろのななのそくよた」と追離の意味で打ちつけられた141号とともにその呪術の目的が明らかなるものである。141号には打ちつけた釘も残っている。

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

□□呪呪哩魁急々如律令(神奈川県埋蔵文化材センター蔵)
とあり、呪符木簡が鎌倉期に板碑となり、更に144号のように
と記す卒塔婆となつてゆく。142号卒塔婆では「南無釈」と読めるものが北条時房顯時邸跡で発見されている。天平期に流入した唐代の道教が神仏それの方で今まで連綿と跡を残し

ているのは外房のお札に見ることができる。

韓国における葬墓制について

金 永 晃

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

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

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

第二本質をなす感應論である。骨が地氣を得て子孫の繁栄を望められる觀念は『青鳥經』及び『錦囊經』にも明白にいっている。風水の本質は生氣と感應の二つであるが、古代中國地理説、風水説がその本源である。

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

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

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

葬送儀礼に関する原始的観念は、死は生まれた前のところに帰つていくことであり、葬礼とは、大地（母体）に復帰する儀礼、または究極的にそれと関連された再生の観念である。この大地（母体）復帰観念、再生観念によりこれをよく説明するものが陰陽五行説であり、その宇宙的なものを表現したのが葬墓制である。

『本朝神社考』の典拠について

森 瑞枝

理當心地神道の提唱者として名高い林羅山の手になる『本朝神社考』三巻六冊（寛永期頃刊）は、近世初期の代表的神社研究書である。構成は、上巻が二十二社、中巻に著名な大社をあげ、下巻で伝説的に有名な社、神仙・偉人等に及んで、約六十種の「神社」を挙げている。

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

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

羅山の編集方針は、序文によれば「遺篇を尋ね耆老を訪ひ縁起を伺て、之を旧事紀・古事記・日本紀・続日本紀・延喜式・風土記録・古語拾遺・文粹・神皇正統記・公事根源等の諸書に證して、以て表出す。其間又浮屠に關する者有らば、則ち一字底書してこれを附す。以て見る者をして惑はざらしめて、且又議するに、己が意を以てして并せ書るして附す」というもので、実際に各条文を見ても、一見すると、儒者らしく、述べて作りの態度であり、結果、研究考證といふよりは、いちいち出典を明示した、各社の由來・祭神をめぐる資料集の羅列というスタイルをとっている。資料の採用基準は序文にあるように、六国史や古記録、東鑑等の「客觀的歴史記事」により、仏説は明かに差別されているかのようである。

しかし、実際に調査してみると、「太常国史」や「旧記」「神書抄」といった典拠を特定しがたいものや、ソースを明示していないものが少なからずあり、その中で『元亨釈書』による記事が、現時点で確定えたもので百項目以上ある。これは『本朝神社考』の約百六十社のうち五十社弱に及び、一文字下げではない一般記事扱いのものも三十種ある。羅山が「余案」の中に混ぜて引用している記事もある。まったく『元亨釈書』の引用記事のみで完結しているものも十三社を数え、開基や將軍等の

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

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

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

近世初頭の白川伯王家

小松馨

江戸時代の宮廷で、神祇官系氏族として活躍した堂上の家に、神祇官の長官伯を世襲した白川家、次官神祇大副と伊勢神宮祭主を世襲した藤波家（岩出家）、そして日本書紀の家といわれ權大副を世襲した吉田家、以上三家があった。これら三家の中で、専ら神宮關係のことを司った藤波家を除き、白川・吉田の両家が支配神社をめぐって鋭く対立し、神社界を二分した事は有名である。江戸時代後期には、双方自己の正当性を主張して一步も引かず、吉田家側は、

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

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

之家々江申入神祇道之義者伯之請相伝、神主齋宜祝公文職

御師至迄、古格之伯之補任状ヲ以相勤候様致度候、(『神祇
官記録』寛政二年正月神祇伯資延王書状)

と吉田家を批難し、神祇道家としての自家の権限の拡張を希望

するという状況であった。このため、両家は古くより異なる神
道説を唱え、嫉妬・反目しあう関係にあつたかのように思われ
ている。しかし、歴史を繙くとそうとはいえない。『忠富王記』
等の室町時代の記録をみると、資益王や忠富王は吉田兼俱と親
密な関係を結んでおり、兼俱も神祇官や宮中祭祀に関しては、
白川家の下知を仰いでいる。ただ、室町時代以来神社及び神職
支配に積極的であったのは、吉田家であり、白川家は、雅喬王
の『家説略記』に、

吉田諸社之管領之事、寛文五年吉田兼連下向関東而、一天

下諸社管領、社家の官位執奏等令訴訟之処、伝奏有之所々

之社家者、任先規可為其伝奏之下知、其外無位之社人者、

取吉田許狀而可着裝束之由、有御下知、然而諸社管領之

事、猶殿下武家伝奏江所司代等(板倉内膳正重矩)及評議
之処、自雅章卿板倉侍從江訴狀一巻被附之、次内膳正愚宅

江入來、古來之脉被尋之、令條・旧記等考勘之処、神祇伯

諸國管領、官位等執奏雖為勿論到近代而無其儀、(中略)

当家到于今日者、無競望之志、伯者管領、彼者大副家、其

品可有賢察、所詮吉田神道相傳之社家、因其便令執奏者、

非制之限、又附職事申官位社家等、可有之哉、古來伝奏有

之社者、其下知勿論存旨申之処、内膳正(板倉)予返答尤

之由被称美、

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

実際、前掲雅喬王の『家説略記』を見てみると、その劈頭には、「主上御拝御相伝事」と「御拝御代官之事」とが記されてい
る。主上御拝とは、天皇が清涼殿の石灰壇で、毎朝伊勢神宮・
内侍所以下の神々を拝される儀である。兩条によれば、白川伯
王家は、その作法の天皇への相伝と天皇が故障された場合の代
拝を勤めとしたという。

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

戦後の氏神神社の氏子数の変化について

石井研士

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

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

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

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

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

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

もし氏子を氏子区域に住む人と定義して、その特定区域に住む人々の人口の流動を生態学的に把握することが可能であれば、大都市における神社、とくに氏神神社の変容のプロセスと現状を把握する上できわめて貴重な資料になるとのものと考えることができる。五年毎に行われている国勢調査の東京都二三三区の人口を、氏子区域の氏子数に変換することによって、東京都の氏神神社の変化を捉えるための基礎資料が得られるものと考えている。

吉田神道と大内義隆

伊藤 聰

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

吉田家がこれらの帰依を得るに至った背景には、吉田家の伝統的権威が与つて力があつたことは勿論だが、その他に吉田神道の教説・修法の中に軍事に關係するものが数多く存在することが權力層、特に武家層を惹付けたのではないかと考えられる。

本発表では、その一例として兼俱の孫である吉田兼右と西国の大名大内義隆との關係について採り上げるが、これは吉田神道と武家の關係を考える上で格好な題材であると考える。

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

先ず天文十一年四月二十一日、兼右は義隆に「奉幣神膳次第」「奉幣次第」「神供咒文」「奉幣咒文」「奉備御酒咒文」「二拝大事」の伝授を行い、同年九月十九日には「三種加持」を、翌年二月十九日には「神馬太祓」等を伝授している。又義隆は陣中より奉幣についての質問状を送っている（「神道相承抄」等）。

いづれも神拝奉幣・神馬奉獻に關するもので、義隆は厳島社以下の諸社へ屢々戰勝祈願の為の奉幣・神馬奉獻を行つており、その時の作法として伝授されたものであると考えられる。

彼がそれを熱心に行い、且つ伝授書を携行していたらしいことは、「神馬太祓」等が戦争終結後の六月五日に再び伝授され、その奥に「（前略）前分於雲州敗北之時紛失云々」とあることより窺れる。

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

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

設け、大々的に吉田神道の修法を執行したのである（「神宝諸事根元行事壇図」）。この際壇上にて奏上された告文が今日残されており（「三壇行事諸次第」）、それに依ると、三界六欲三十天以下の諸神に対し、義隆に讐なし呪咀をなす尼子晴久にその呪いを本人に還着せしめ勝利を得んことを祈願する旨記されている。

義隆と兼右との関係は兼右の帰京（天文十三・十二）以後も続き、義隆の吉田神道への関心は単に呪術的修法の効果のみを期待したものに留まなかつたことが窺われるが、彼がこれまことに魅了された主たる要因は、やはり吉田神道がその中に持つ軍事に關係する修法等の存在であろう。吉田神道にはこの他にも軍事に關係する修法（例えば勝軍治要祭）や秘説（例えば弓矢大事——義隆は兼右からこれも受けている）を多く持つており、それらを媒介にして武家層との結付きに成功したのである。

近世神道思想史研究

『吉田神道と神道講釈』

田辺 建治郎

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

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

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

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

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

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

〔第四期〕町尻量原『神業類要』（安永年間。／一七七一）頃か）から幕末まで。

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

特徴を挙げるならば、凡そ次の点であろうか。

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

第二期は唯一神道の發展期。神道思想の中心に日本書紀を位置づける兼俱が禁裏や將軍足利義尚に講釈する。又中臣祓も重要な位置を占める。戦国期から秀吉・家康は神道の話を屢々聞いていたが、幕府の中枢の武家がそれに加わる様になる。秀吉の死と豊國社の創設と廢祀、家康の死と大明神号・大權現号選択問題など微妙な政治問題に神道講釈（梵舜＝舜旧記）が掲げた時期。一方、天正十八年、吉田は神祇官代を称し、慶長十四年の伊勢正遷宮等の皇室祭祀の復活を期に、公の位置づけを得始めること。

第三期は寛文法度に依つて吉田神道の教化活動が拡大する。法度は吉田を公認の神祇道としたと同時に、吉田に管理責任も与えたことになる。吉田はその為に神社の実態把握・制度作り、人材配備、教化活動の面で対応しようとした。吉田本所の國掛という地方別担当役職、國々の在地の触頭として寛政三年（一七九一）江戸に設置の関東役所もその一つである。

第四期は復古神道など唯一神道に異論を唱える神道諸派の勃

興に対する吉田の積極的な対策として、神道講釈が展開される。特に宝曆の頃から急速に捲き返しに転じて各地に向けて家に対する対抗意識が強い（神業類要）。計画にもとづいて神道講師が何回にもわたって各地に向けて送り出され、學問的・啓蒙的に各神社を巡講した。⁽²⁾天保十一年以来の白川家の学館開設及び平田門下による学頭・學師の活動に対するものでもあった。然し防衛的な面だけでなく、寛政三年に西上総の吉田配下の神社から提出の、國学の学校創設を願う「願奏興立國学表」に見られる、時代と揆を一にする動きも認められた。

注

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

(2) 『近世神道教化の研究』79頁、河野省三、昭和30年1月。

(3) 『白川家門人帳』592頁、近藤喜博編、昭和47年1月。

(4) 『願奏興立國学表』相山林継、國學院大學日本文化研究所報43、昭和46年4月。

吉田神道における仏教的要素について

出村龍日（勝明）

室町の中期より後期にかけて活躍した、京都吉田神社の祠官

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

平田篤胤は俗神道大意に於て「サテ吉田家ノ神道行事ハ、モト真言ヲマナンデ始メタル」²³⁻¹⁻²⁻³、其壇モ四角ナルベキニ、八角ニ作テ秘事トイタシ、神道ハ八ノ数ヲ用フルナドイヒ、神道護摩、宗源行事、十八神道、コノ三ツヲ三科ト立テ、此ヲ兼学²⁴ンダルヲ、三壇行事トモ云フ。此外神道灌頂、神道加持、火焼行事ナドイヒ、猶クサバ有テ秘事トシ、此ヲ切紙伝受ト云ヒテ、ヒソカニ傳ヘル、此ノ三壇行事ノウチ、護摩灌頂ハ、モトヨリ真言ノ行法、マタ宗源行事ト云「ハ、密家ノ兩界ノ本次第、ト云行事ヲ盜²⁵タルモノ、又十八神道ト云モ、真言ノ十八道トイフ行事ヲスミ、鳥居ヲ白布デマトビ、榊ヲ神ニ取カヘテ、神道ノ行事ト名ヅケ、其唱フル文ヲキケバ、一切衆生、六根ノ色駄ニ迷ヒ、三心ノ元モ²⁶忘ル、故ニ、罰多ク賞少キナリ、正シク其本ハ、色駄モ神明ノ分身、心ハ一神ノ同根ナリナドト、真言ノ心ヲ取テ、妄説ヲナシ、コレヲ神祕神傳ト號シ云々」（新修平田篤胤）と痛烈に批判しているのである。兼俱はその神道理論を顯教・隱幽教と大きく二つに分けているが、これは仏教に於ける顯教・密教の区別に倣つたものであり、三壇行事は、そのうちの密教に相当する隱幽教の第四重口決分とい

う最も重い秘伝に配当されていたのである。私は嘗て、『吉田神道における隱幽教の秘伝－特に十八神道行事の成立について』²⁷上・下（神道史研究）に於て、三壇行事のうちの十八神道行事をとり上げて論じた事があるが、その中で、篤胤の指摘の通りその密教的要素についても具体的に触れた事がある。密教とは「密儀をもつ宗教」（日本仏教語辞典）という意で、吉田神道に於ても、その密教に倣つて形成された隱幽教の理論や行事は、名法要集にも神經（天元神変神妙經、地元神通神妙經、人元神力神妙經）によって「三才之靈応、三妙之加持、三種之靈宝」等の事を説くのが隱幽教であると記されている様に極めて深秘的な色彩を有している。

さて、その隱幽教の専用施設に万宗壇、諸源壇といふものが有るが、此の万宗、諸源は真言密教に於ける金剛界、胎藏界に相当するものであり、隱幽教の行法、加持は此の壇に於て実施されるのである。此の両壇に勸請される神々の名を記した、兼俱自筆の「六十四神々号」（吉田文庫蔵）といふ史料があるが、その内容を見ると、万宗壇三十二神の項の奥に「已上三十二執金剛神者金剛界成身會、三十七尊加四佛、又加相殿神、也」とある様に、真言密教の金剛・胎藏両界に相当する事が明瞭である。

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

(七四〇) に新羅から来た蜜祥が六十華嚴を三年がかりで講義したという事であるが(仏教經典選5)、その華嚴經を兼俱が取り上げて、兼俱独自の解釈を施しているのである。此の史料は

天理図書館吉田文庫所蔵で、兼俱の自筆に間違い無いものである。此の華嚴經の一節は兼俱の手によつて大きく元の姿を変えられた吉田文庫本「太上説北斗元靈本命延生妙經」という道教經典の註解書にも引用されているのである。此の事は菅原信海氏も指摘されているが(吉田兼俱と「北斗元靈經」牧尾良海博士著、寿記念儒仏道三教思想論改版所収、44~95頁)、菅原氏の言われる如く、此の、兼俱が解釈を加えていた華嚴經の一節は、東晋の仏駄跋陀羅什訳」とあり、次に「佛說辰狐大王大菩薩一字秘密速疾成就式經」とあり、統いてその内容が記されているのである。これは大品般若經、妙法蓮華經、大智度論等を訳した鳩摩羅什という実在の人物に仮託して兼俱自身が創作した經典であろう。

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

真言内証義について

白山芳太郎

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

親房の父・師重が後宇多院御出家に依つて出家したことを記した徳治二年(一三〇七)の『公卿補任』によると、このよう上皇と一緒に殉じて出家することが祖父・父・本人と、三代続いたとある。親房まで四代がこのような出家を続けたこととなる。その時の法名は、『尊卑分脈』や『公卿補任』に「宗玄」とある。しかし『園太曆』正平七年(一三五二)閏二月二十六日の条に引用された親房の書状、『觀心寺文書』正平三年(一三四八)八月二十二日付の親房の願文、『久我家文書』年未詳四月二十五日付の親房の書状などに記された署名には、「覺空」とある。親房晩年の正平年間頃、覺空と改めたとみられる。親房の著作として確実な『神皇正統記』によると、親房は仏典に關する教養が豊かで、最澄・空海の唐からの帰国を記した嵯峨天皇の条には天台・真言両宗の重要なこと、真言宗をもつて諸宗の第一とすること、ただし君主としてはどの宗をも大

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

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

日本古典文学大系の『仮名法語集』に収められた『真言内証義』によると、その末尾に「中院入道准后覺空作」と記されている。これは底本の金剛三昧院良恩本に「覺一作」とあるのを、現在所在不明の金剛三昧院藏長賢本（同院の蔵書目録）に本書が引用されており、それには「本云、興國六年（一一三四五）六月下旬之比、染筆云云。中院入道准后覺空」とある）の記載により「空」を補ったものである。中院家で出家入道し、かつ准后であって、さらに法名に「覺」がつく興國六年頃の人物となると、覺空以外なく、長賢本に従つてよいと思われる。但し、親房の准后宣下は正平六年（一二三五）であり、宣下以前の興國六年に親房が「准后」と記すはずがなく、本書が正平六年以降の成立か、あるいはこの識語が正平六年以降の追筆か、いずれかであろう。

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

これは『正統記』嵯峨天皇の条に、「此宗を神通乘と云ふ。

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

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

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