

## 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>(1)</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ない。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はずである。

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つても、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>

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クスト研究、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、諸テク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、仏教を探求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* のなせるわざにほか

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つかり切り離れた上で、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日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っ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る、それを同じ地平の視点から描きながらようやく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

ついたりすることなく、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。大乗經典が種類、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、大乗經典の章名が *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>

そしてこうした大乗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、あらゆる大乗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」を説く主体は大乗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。大乗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——大乘經典の研究法試論』（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の問題は 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) 実はず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」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・印度学講座がつぎつぎ設置され、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、ナショナルリズム

## 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・ミュラーのもとで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」と指摘されている。<sup>(12)</sup>

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っ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、安田善次郎が行った寄付、第二講座は、釈宗演の寄付によっていた。<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

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、博渉深猟、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―二六七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「家族」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―一二三五頁。

- (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『大阪大学二十五周年誌』（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』六十一年(一名赤裸裸)(大空社、一九九三年)、三四二―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「大蔵経と辞典の編纂」。
- (54) 注(21)と同じ、一四九頁。
- (55) 『大正新脩大蔵経』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
当山修験	一四八	〇	◎一四
羽黒修験	三九	〇	◎一四
普化宗	四	〇	◎一四
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 顯 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つたのだろうか。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、その当該の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』巻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（八一四）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、十八日は觀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「兼ねて觀音を念持し、十八日に持齋す〔験記〕七〇、二」、<sup>(13)</sup>「又十八日に持齋し、觀世音菩薩に奉仕す〔験記〕八五、二」<sup>(14)</sup>「觀音を念じ奉る〔験記〕一二三、一」とあり、觀世音菩薩普門品を誦誦し、齋戒を守って觀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、毎日觀音經一百巻を誦誦す〔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—八二一）」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（一一九八—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、欲ヲステ愛ヲタチ、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（二二三五）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<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>道理<sub>一</sub>、就<sub>二</sub>世事<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>致<sub>二</sub>無益口論<sub>一</sub>事。

（第六）一、無<sub>二</sub>其詮<sub>一</sub>之外、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>談<sub>二</sub>行徳人過失<sub>一</sub>事。

（第七）一、無<sub>二</sub>所勞<sub>一</sub>之外、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>美食服蒜葱<sub>一</sub>事。

（第九）一、笠置寺居住之時、七日二七日三七日等<sub>一</sub>可<sub>レ</sub>隨時宜<sub>二</sub>故相信心懃可<sub>レ</sub>修学<sub>一</sub>。彼休息時分之外、断酒不淫、並不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>困甚将甚等一切勝負之事。但彼休息時分、遊□不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>過<sub>二</sub>三ケ日<sub>一</sub>、念々令<sub>二</sub>厭離<sub>一</sub>、漸々可<sub>レ</sub>禁断<sub>二</sub>事<sub>一</sub>。（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。この記述は沙弥乘蓮の伝に登場する。「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ヨカレタレドモ、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る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、月の一日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つてよいかもしれない。(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―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―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できた。

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『日本霊異記』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』の中にままた見受けられる。「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、修行によっ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っていよう。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にあつたわけで、『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うる。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ふべきかも知れない。

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、信者といつても、何をもち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の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との間に淀みや少し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）を授かっ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。

このようにみてくると、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いえることができる。

## 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」(一四四—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、修行上の師匠を多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)。石津の分類で扱いの難しいのが行僧・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』三一二、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。四国遍路といえば、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等を述べた。

〈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が）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。

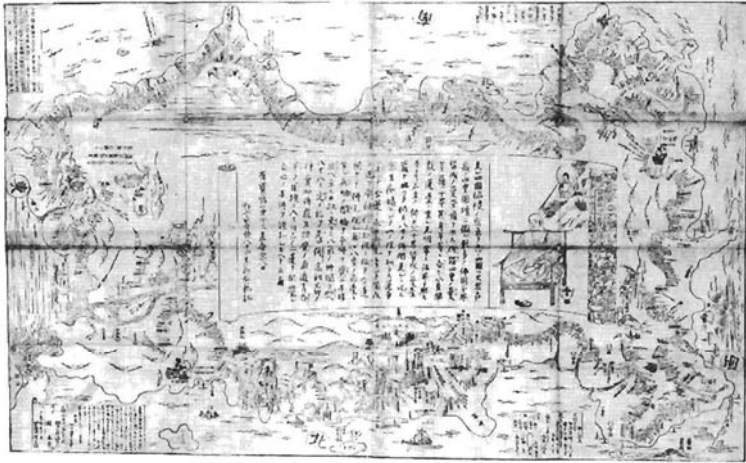
四国遍路八十八札所の成立

四国遍路図表

No.	名称	作成年、板元、刷	形式	所蔵者	大きさ
1	四国徧礼絵図	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	四国徧礼(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	四国徧礼(絵図)	木版色刷	A'	岩村武勇	38.2*53.5
12	四国徧礼(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	四国徧礼(絵図)	木版色刷	A'	ライデン大学図書館	43.5*52.5
14	四国徧礼(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	四国徧礼絵図	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	四国徧礼絵図	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	四国徧礼絵図	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の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いることだろうか。<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）

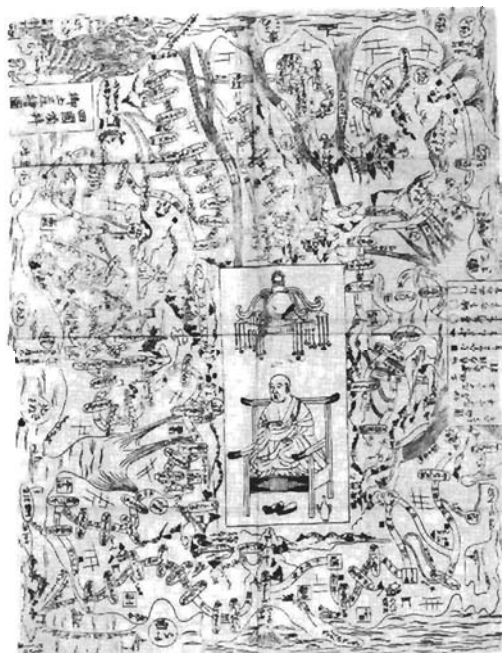
(1) 中央部に、東を上にして、弘法大師の椅子に座った姿を描くも、A型のような四国遍路に関する高野山の前寺務弘範の密教的意味付けは書かれていない。その代わりに、弘法大師像の下に、「阿波 二拾三ヶ所 五十七里半餘、土佐 拾六ヶ所 九十壹里半、伊予 二拾六ヶ所 百十九里半、讃岐 二拾三ヶ所 三十六里半餘、四箇国道法 三百四里半餘」と各国ごとに札所の数と道のり数を記し、最後に四国併せての道のり数を合計して示す。

(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。

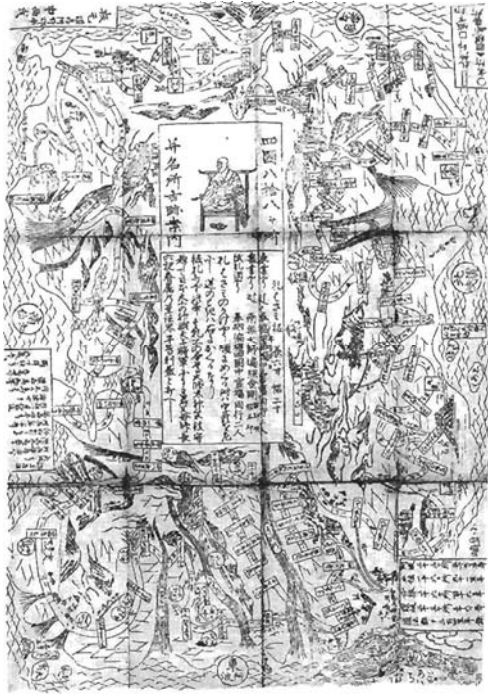
とくに弘法大師像の下に、十三仏の名とその真言が書かれる点は他と大きく異なる特徴で、それを有する遍路絵図をD型遍路図と呼ぶ。

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、宝曆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	
	万茶羅寺	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つ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<sub>二</sub>応盛闍梨<sub>一</sub>、落髮被<sub>レ</sub>緇、受<sub>二</sub>阿部密軌及灌頂<sub>一</sub><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<sub>二</sub>工巧<sub>一</sub>、明<sub>二</sub>書画彫工<sub>一</sub>、無<sub>二</sub>事不<sub>レ</sub>善焉<sub>一</sub>」<sup>(19)</sup>、「高野大師定後、善繼<sub>二</sub>其文脈<sub>一</sub>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れる。

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况ス、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

岬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史代表 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。