

共同研究

仏教と聖地に関する総合的研究

—聖なる表象とは何か—

主 任 楠 淳 證

研究員 唐 澤 太 輔
大 澤 絢 子
亀 山 隆 彦
金 澤 豊
李 曼 寧

序 文

平成28年10月に『回峰行と修験道—聖地に受け継がれし伝灯の行—』（楠淳證編）を法蔵館より刊行し、「聖地比叡山」ならびに「聖地大峰山」においてなされる荒行のあり方と意義について深く考える機会を得た。その後、若手の研究者と共に上記テーマについての共同研究を持つこととなり、仏教の多彩な展開の一端を明らかにすべく、研究と成果の公開を重ねてきた。平成29年には、総合テーマ「聖地に受け継がれし伝灯の法会」という総合テーマのもと、「東大寺御水取」「薬師寺花会式」「南都の伝灯法会」の三講演を企画し、平成31年には『御水取と花会式—聖地に受け継がれし伝灯の法会—』（楠淳證編著）として刊行する手はずとなっている。また、唐澤・大澤・亀山・金澤・李の5名による公開講演等も行ったが、これらは実態調査に基づく研究成果の一端を公開したものであり、このたびの総括論文としても結実することになった。以下、論文タイトルを掲示し、5名の新進気鋭の研究者による成果を公開したい。

- | | |
|-----------------------------------|------|
| （1）聖地那智山における表象—南方熊楠の体験から— | 唐澤太輔 |
| （2）「越後の親鸞」をめぐる「親鸞—恵信尼」夫婦像 | 大澤絢子 |
| （3）参詣曼荼羅の時空間—立山曼荼羅における聖地表現の諸相— | 亀山隆彦 |
| （4）悼みの場としての聖地研究—災害の記憶に関与する仏教者の役割— | 金澤 豊 |

(5) 神仏習合の聖地・比叡山における淨穢観の表と裏

—『山王絵詞』から見る「ケガレ忌避」の諸相をめぐって—

李 曼寧

(楠 淳證)

第1章 聖地那智山における表象—南方熊楠の体験から—

1. はじめに

南方熊楠(1867-1941)は、イギリスから帰国後約3年間、聖地那智山に孤居した(1901-1904、通称「那智隠栖期」)。そこで彼はさまざまな奇妙な夢、幻視あるいは幽霊を見たという。自然科学者を自認していた南方にとって、当初そのような事柄は、俄には信じがたいものであった。しかし、あまりにも頻発する不思議な体験から、彼は次第にそれらを信じざるを得なくなった。

南方は、ロンドンに住んでいた頃は「オカルチズム如き腐ったもの」(1894. 3. 3 土宜法龍宛書簡)¹⁾と言い、神秘主義思想・オカルティズムには、かなり否定的であった。しかし、那智山において、南方のそれらに対する姿勢は大きく変化した。那智山において南方の目の前に幻視や夢という記憶表象あるいは想像表象として顕現したものは、彼にとって圧倒的な「リアル」だったのである。

南方の脳髄は死後解剖され、現在大阪大学医学部に保存されている。保存脳の解析・癲癇症候学の第一人者である扇谷明が、MRIを用いて、南方の脳髄を検査したところ、右海馬の萎縮が見られたという²⁾。そのような事柄から、現代では南方は側頭葉癲癇だったということが定説となっている。その結果、彼の幻視などの体験もその「病」に還元されてしまいがちである。しかし、筆者が目指す事柄は、彼が書き残した記録から「世界」と「自己」との関係を問い直すことにある。

本稿では、南方が聖地那智山における表象(=聖なる表象)をどのように捉えていたのか、すなわち彼がそこに見出した「意味」とはいかなるものだったのかを、哲学的あるいは深層心理学的な視点から考察していく。

2. 「プライマル・ワールド」の視座

タルナス(Richard Tarnas, 1950-)は「脱魔術化」される以前の世界観を「プライマル・ワールド・ビュー Primal World View」(図1)と呼び、近代以降の人間による世界観を「モダン・ワールド・ビュー Modern World View」(図2)と呼ぶ(図は *Psyche and Cosmos*³⁾より)。前者は、「自己」(図中の SELF)と自己以外の「世界」(図中の WORLD)が明確に区別される前の、人間にとって物も精霊も、全てが充満した、あるいは人間にとって大きな「意味」を持った世界観

であり、後者は、主観（自）と客観（他）が明確に分けられた合理的な世界観である。

我々は通常、「世界」と「自己」とを明確に区別し生きている。「世界」に「自己」が溶け込んだ場合、我々は「病」という烙印を押されることになる。しかし、それは近現代になってからの話である。人類の長い歴史においては、むしろこの「世界」により深く溶け込むことができる者は、シャーマン等として多くの人々から崇拜されてきた。

筆者は端的に、南方は、那智山で「プライマル・ワールド」の視座に立っていたと考えている。その視座に立った時、彼の周囲の全てが生き生きと立ち上がってきたのである。その立ち現れを「幽霊」と呼んでも、あるいはエリアーデ (Mircea Eliade, 1907-1986) のように「ヒエロファニー hierophany」と呼んでも良い。重要な事柄は、自然科学者を自認していた南方が、このような世界観に大きな「意味」を感じ取っていたという事実である。那智山で南方は、それまでの自然科学に依った価値観が崩れ、新しい「在り方」を見出すことになる。那智隠栖期以降、南方の論考には、それまで毛嫌いしていたオカルティズム的な内容が増加する。そこには、ロンドン時代とは異なり、彼の思考に明らかに大きな幅が生まれたことが見て取れるのである。

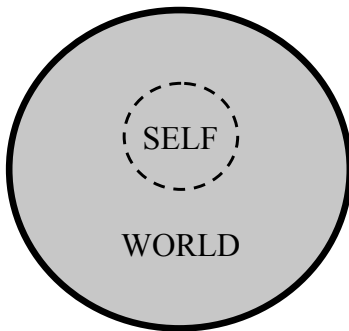


図1 Primal World View

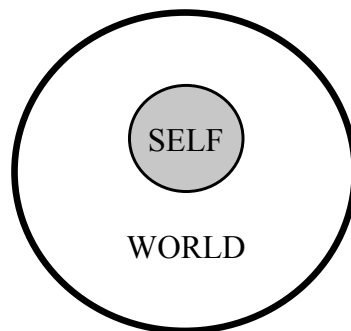


図2 Modern World View

3. 逆行せる文字

全てを飲み込まんばかりに迫ってくる那智の聖性に、南方は必死で「自己」を保とうとしていた。南方の目の前には、しばしば幽霊が現れ「言葉を発せざれど、いわゆる以心伝心でいろいろのことを暗示」(1931. 8. 20 岩田準一宛書簡)⁴⁾したという。そして、「その通りの処へ往って見ると、大抵その通りの珍物を発見」(同前)したという。このような夢告あるいは神託を感じ取るとき、南方の「自己」は溶解しかけていた。しかし、彼は深く「世界」に入り込みながらも、かろうじて現実への「退路」を見失わなかった。もし「自己」が一度でも完全に溶解してしまえば、そこからもとの「自己」を再形成することは不可能であろう。点線として残っている輪郭がかろうじてあったからこそ、南方は現実へと戻ってくることができたのである。彼が点線を見失

わなかったのは、人間が元来持っている（持ってしまった）盲目的な自己保存の欲求あるいは生のエネルギーのためであろう。それを「我執」と呼ぶかはわからない。しかし、人間にとって、そう簡単にこの生のエネルギーを放棄することは不可能なのである。そして、それは「世界」に境界と制限を求める。

南方は「世界」と「自己」との狭間を彷徨っていた。その時見たものは三次元的空間認識を超えた存在（幽霊）、聞いたものは言葉ならざる声であった。「自己」の境界が点線になることは、言わば意識の弱体化である。そして同時にそれはいわゆる無意識の活性化を意味する。南方は「いわゆる潜在意識が四境のさびしきままに自在に活動して、あるいは逆行せる文字あるいは物象を現じなどして、思いもうけぬ発見」⁵⁾をすることもあったという。彼は濃密で強烈な「時間」を聖地那智山で経験していた。

「逆行せる文字」とは、下から上へ（縦書きの場合）、時間軸に逆らって流れる文字表象である。それは端的に、未来から過去へと遡る思考を意味していると言える。ここからは、南方が過去・現在・未来という時間の矢が全く解体した「世界」に溶け込みつつあったことがわかる。

存在そのものである「世界」には本来、時間などない。南方は「大日に取りては現在あるのみ。過去、未来一切なし。」（1903. 8. 8 土宜法龍宛書簡）⁶⁾と述べている。彼は、全てを包み込む根源的な「世界」あるいは、存在そのものである「大日」（大日如来。南方の吾宗は真言密教であった）へ我々が帰還した場合、そこには過去も未来もなく、あるのは今この瞬間のみであると述べているのだ。

4. 乖離する「自己」

夜大風雨、予、灯を消して後魂遊す。此前もありしが、壁を透らず、ふすま、障子等開き得る所を通る故に迂廻なり。枕本のふすまのあなた辺迄引返し逡巡中、急に自分の頭と覚き所へひき入る。恰も vorticella が螺旋状に延し後急に驚きひき縮る如し。（1904. 4. 25 日記）⁷⁾

南方は、那智山で魂が身体から抜け出る、いわゆる幽体離脱を経験している。余程強烈な体験だったのであろう。南方は、抜け出た魂（精神）がどのように移動したのかを丁寧に図解までしている（図3参照）。

聖地那智山において、「世界」に溶け込みかけていた南方の「自己」は、明らかに解体し始めていた。端的に、彼の精神と肉体は分裂しようとしていたと言える。南方は、精神を「人体凝集に先

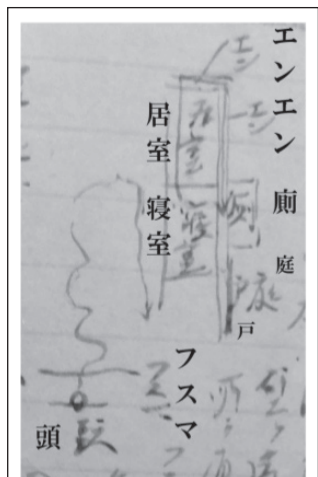


図3 南方熊楠頭影館
（田辺市）所蔵

ち身分まとめて身を作り維持する力」(1902. 3. 25 土宜法龍書簡)⁸⁾だと考えていた。そのような彼の精神は肉体から分離しようとしていたのである。南方の精神(魂)は辺りを逡巡し、もとの場所へと戻ることができた。しかし、そのまま彼の精神は肉体から離脱し、「自己」は解体していても全くおかしくはなかった。それは、いわば「世界」への帰還を意味する。

5. まとめ

南方は、那智山で「自己」が「世界」へと溶解するような経験をした。そしてその時、人間はどのような状態に陥るのかを克明に記録した。「世界」では、過去・現在・未来の時間の矢は当てはまらない。通常の時間軸を無視した「逆行せる文字」という表象が現れることもある。「世界」では、三次元的空間認識は当てはまらない。時に、精神と肉体は分離し、通常ではあり得ない方法で空間を移動する。

「逆行せる文字」という表現や幽体離脱の図は、往々にして奇人・南方熊楠の戯れ言として一蹴あるいは無視されがちである。しかし、我々はなぜ彼が奇妙な表現や精細な図をもってまで「聖なる表象」を記録しようとしたのかを十分に考察せねばならない。——通常の言葉や思考を超えたアイデアがそこにあることに南方は気づいていたのだ。

現代社会を生きる上で確固とした「自己」を持つことは必須となっている。ただそれによって、我々は根源的な「世界」をもシャットアウトしてしまう可能性があることも忘れてはならない。

「常識」「通常」とは何か。それらは時間軸に沿った論理的な言語と三次元的空間認識によって描かれた整然とした図による表象に基づいている。しかし、それらだけが「リアル」ではない。むしろ根源的な場＝「世界」においてはそのような表象は全く異なる様相を呈する。南方による、那智山における表象——「自己」が「世界」へと溶けかけた時に立ち現れた事柄——は、我々にそのような事を示していると言える。我々は強固な「自己」を持つことで「世界」においてわずかな事柄しか認識できていない。例えば、点線の隙間から顕現する表象を真正面から捉えてみると、そこに人間の従来からの凝り固まった認識を打開する可能性が開かれるのである。

註

- 1) 南方熊楠・土宜法龍『南方熊楠・土宜法龍往復書簡』八坂書房、1990年、p. 159 (以下、往復書簡と略記)。
- 2) 扇谷明「南方熊楠のてんかん：病跡学的研究」『精神神経学雑誌』第108巻、第2号、2006年参照。
- 3) Richard Tarnas, *Cosmos and Psyche*, New York, Plume, 2007, p. 18. なお本図の存在は、鏡リュウジ氏(心理占星術研究家、翻訳家)よりご教示いただいた。鏡リュウジ「現代の占星術とユング心理学」『ユング心理学研究第10巻 占星術とユング心理学』創元社、2018年参照。
- 4) 南方熊楠『南方熊楠全集9巻』平凡社、1973年、p. 25。
- 5) 同前書、p. 25。
- 6) 往復書簡、p. 335。

- 7) 南方熊楠『南方熊楠日記2』八坂書房、1987年、p. 431。図は出版されている日記ではなぜか削除されている。2017年8月、筆者が南方熊楠顕彰館で南方の日記の原本を調査中にこの図を「発見」した。
- 8) 南方熊楠『高山寺蔵 南方熊楠書翰—土宜法龍宛1893-1922』藤原書店、2010年、p. 265。

(唐澤太輔)

第2章「越後の親鸞」をめぐる「親鸞—恵信尼」夫婦像

1. はじめに

「越後の親鸞」とは、越後地方における親鸞をめぐるイメージの総称をさす。親鸞は、建永2(1207)年、念仏停止の訴えにより師である法然とともに流罪となり、越後に配流されたという。親鸞は、越後国府近くの居多ヶ浜に上陸し、赦免後に関東へ移るまでの5年間生活したとされる。本稿では、そのような「越後の親鸞」イメージが形成されていった過程を、特に親鸞と恵信尼の夫婦像から検討したい。

2. 「越後の親鸞」像と「親鸞—恵信尼夫婦」像

親鸞が上陸した地とされる居多ヶ浜には、大正14(1925)年に「親鸞聖人上陸の地」との碑が建立されており、ここに建てられている見真堂には、『御伝鈔』からの抜書の碑(東本願寺25世浄如筆)と、「念仏発祥の地」碑(金子大栄筆)が建てられている。ここから徒歩5分ほどの五智国分寺では、親鸞の配所とされる「竹之内草庵」があり、親鸞自らが彫ったという親鸞聖人座像が安置されている。境内には、親鸞が使ったという「養翁清水」があり、寺の裏手には、親鸞が自分の姿を彫る際に自らの姿を映したとされる「鏡が池」がある。近くにある居多神社は、親鸞が居多ヶ浜に上陸した後に参拝したとされる神社であり、光源寺には、親鸞が罪を赦された時に自ら描いたという「流罪勅免御満悦御影」ほか、「流人標札」や、「親鸞聖人と恵信尼公連座の名号」がある。これらは、上越市観光協会のホームページで取り上げられ、観光の目玉にもなっている。

このように親鸞が上陸した地とされる居多ヶ浜周辺には、そのことを示す碑や親鸞ゆかりのさまざまな伝承があるが、こうした「越後の親鸞」をめぐる言説は、しばしば親鸞と恵信尼の夫婦のイメージと共に語られる。親鸞が恵信尼と暮らした「竹ガ前草庵」の跡地であるとされる地には本願寺派の国府別院があり、親鸞はこの地で恵信尼と共に生活したとされるのである。平成16(2004)年には、恵信尼のものとされる石塔が整備され、彼女が晩年を過ごしたという上越市板倉には、あしんの里記念館が設立されている。

しかし現在確認できる記録において、越後国府での親鸞の生活や恵信尼について、親鸞は何も言及していない。本願寺第3世の覚如によって記された親鸞の生涯を描いた絵巻物「親鸞伝絵」(以下「伝絵」)においても、越後国府での生活についての詳しい話や、恵信尼の描写はない。

3. 「越後国府」をめぐる記述

自身の生涯について多くを語らなかった親鸞だが、自身が流罪になったことについては、『教行信証』の後序に書き記している。しかしここで親鸞は、流罪先を「越後国府」とは記しておらず、流罪となった経緯のみを述べるにとどまっている。親鸞が越後国府へ配流されたことを記す最も古い史料は、覚如によって作成された『御伝鈔』である。『御伝鈔』は、永仁3(1295)年、親鸞の没後33年に制作された「伝絵」の詞書部分をさすが、ここでは、「鸞聖人罪名藤井善信、配所越後国 国府」¹⁾とあり、親鸞が越後国府へ流罪となったことが明記されている。

この記述に倣うようにして、近世になって刊行された『御伝鈔』の註釈書では、「善信房親鸞越後国国府罪名藤井ノ善信」(『御伝鈔聞書』)や、「今師ノ謫所ハ越後国ノ国府ナリ」(『御伝鈔私記』)といった文言で、親鸞の配流先は越後国国府であるとの言説が定着していく。なかでも、寛文4(1664)年初版の知空作『御伝照蒙記』では、親鸞の配所を越後国国府と記すと同時に、「三度栗」や「川越の名号」といった、親鸞が越後地方で起こした奇跡が語られ、「越後の親鸞」イメージは、親鸞がこの地域で起こした奇瑞と関連付けられて語られていく。

また同じく近世に刊行された親鸞伝では、親鸞の流罪先を越後国府と記すと共に、親鸞が生活した土地について詳しい説明がつけられ、親鸞が上陸した土地が居多ヶ浜と特定されていく。例えば、享保2(1717)年刊行の良空による『親鸞聖人正統伝』では、親鸞は35歳の時に越後国国府へ配流となり、「同年四月七日、頸城郡国分寺ノ謫舎ニ移ス。是地ハ国分寺兆域ノ内ナリ。当年ハ此所ニマシマセリ」²⁾として、国分寺に移されたと記されている。この書では、親鸞はここで5年ほど過し、流罪の時から有髪となって愚禿と名のり、名前を親鸞と改めたという³⁾。明和8(1771)年発行の『ひらかな親鸞聖人御一代記』においても、「古多の浜ハ国府より道程七八町前なり。横二三町計あり。此所に古多明といへる社あり。それによりて古多の浜といふなり」⁴⁾と、親鸞の上陸地を居多ヶ浜としてその詳細が記されている。その他、『二十四輩巡拝図会』では、鏡の池の由緒が記され⁵⁾、『康楽寺白鳥伝』でも、「三度栗」の話が登場する⁶⁾。

4. 伝記への懷疑から越後の親鸞へ

ところが近代に入ると、近代的な実証史学によって、伝記の批判的検証が行なわれ始める。村田勤『親鸞真伝』(1896年)を皮切りに、『御伝鈔』をはじめとした親鸞の伝記の検証が行なわれるようになり、「伝絵」の徹底的検証を行った長沼賢海は、「伝絵」の史料価値を否定し、『教

行信証』の「後序」までも偽作と判断した。この流れのなかで、近世の伝記を通して共有されてきた親鸞の国府での生活をはじめとした「越後の親鸞」をめぐる言説は否定されていく。越後での親鸞を語るテキストが伝記中心であった以上、それらの記述の否定が、「越後の親鸞」イメージの否定にもつながったのである。

そうしたなか、大正10（1921）年に『恵信尼消息』が発見され、越後時代の親鸞と、親鸞—恵信尼の夫婦に新たな視線が向けられるようになっていく。親鸞の妻帯を語る最も古い記録は、「伝絵」の少し前に成立したと考えられる『親鸞聖人御因縁』で、ここで語られる親鸞と玉日の結婚が、近世の親鸞伝を通じて定着していった。近世の親鸞伝のほとんどは、この『親鸞聖人御因縁』のエピソードを踏襲するかたちで親鸞の妻を玉日姫とし、親鸞—恵信尼の夫婦を語るものはほとんどない。

しかし、『恵信尼消息』発見後、越後は親鸞と恵信尼が共に暮らした場所として検証されていく。この発見以降、「越後の親鸞」に言及した赤松俊秀は、親鸞が京都時代に恵信尼と結婚し、恵信尼と共に越後国に赴いたという見解を述べ、親鸞の妻は恵信尼一人説をとる⁷⁾。その後も親鸞の史実、伝記に対する事実検証は続いていくが、親鸞と恵信尼そして越後をめぐるのは、赤松の見解のように、親鸞と恵信尼の京都結婚説、越後同居説が語り出されていく⁸⁾。

5. 文学のなかの「親鸞—恵信尼夫婦」像

一方、『恵信尼消息』の発見された翌年の大正11（1922）年からの数年間、「親鸞ブーム」と呼ばれる親鸞の流行現象が起こっている。この流行において親鸞を題材とした文学作品が立て続けに登場し、その主な作品を挙げると、以下のような作品がある。

（1922年）石丸梧平『人間親鸞』／江原小弥太『戯曲親鸞』／香春建一『戯曲親鸞』／小松徹三「燃え出づる魂——親鸞の新生」／石丸梧平『受難の親鸞』／村上浪六『親鸞』／三浦関造『創作親鸞』／石丸梧平『戯曲人間親鸞』／山中峯太郎「親鸞の出家」／石丸梧平「戯曲流人親鸞」／松田青針『人間苦の親鸞』／山中峯太郎『戯曲親鸞聖人』／田島淳『親鸞——喜劇一幕——』（1923年）吉川英次⁹⁾『親鸞記』（1924年）松田青針『大凡愚親鸞』

このうち、越後時代の親鸞を取り上げているのは、江原小弥太『親鸞』および松田青針『人間苦の親鸞』である。江原と松田は越後国府から近い新潟県柏崎の出身で、江原は松田の『人間苦の親鸞』を読んで影響を受け、『親鸞』を書いたという。そのためこの2つの作品は描写に重なる点が多く、どちらも越後に流罪となり、居多ヶ浜で生活する親鸞を取り上げている。例えば、江原の『親鸞』では、居多ヶ浜の景色が詳しく描かれ、そこでの親鸞の生活に焦点が当てられている。

一方、この流行期の作品のほとんどは親鸞の妻を玉日とし、恵信尼と思われる女性が登場するのは、山中峯太郎「親鸞の出家」および吉川英次『親鸞記』のみであり、どちらの作品も、玉日

の後の妻として恵信尼を登場させている。越後時代の親鸞を取り上げた江原や松田の作品でも、恵信尼は登場せず、京都にいる玉日を想って涙する親鸞が描かれる。このように、大正期の文学においては、『恵信尼消息』の発見はほとんど反映されておらず、「越後の親鸞」についても注目されていないのである。

6. おわりに

「越後の親鸞」をめぐるイメージは、近世の親鸞伝を通して形成され、越後国府やその周辺における親鸞の生活が語られていく。このイメージは近代の実証史学によって一度は否定されるものの、大正期の『恵信尼文書』の発見により再び注目されるようになっていった。

一方、直後の文学作品においては、この発見の影響は見られない。近現代において、「越後の親鸞」は、土地と物語、そして石碑や観光資源として、そのイメージが確立してきたが、「越後の親鸞」にまつわる「親鸞—恵信尼」像が、史実と文学の関連のなかでどのように形成されていったのかは、さらなる検討が求められる。

註

- 1) 「御伝鈔」真宗聖典編纂委員会編『真宗聖典』2014年、p. 732。
- 2) 大系真宗史料刊行会編「高田親鸞聖人正統伝」『大系真宗史料伝記篇1』法藏館、2011年、pp. 184、186。
- 3) 同前掲書、pp. 184、186。
- 4) 大系真宗史料刊行会編「ひらかな親鸞聖人御一代記」『大系真宗史料近世親鸞伝』法藏館、2007年、p. 244。
- 5) 了貞編『二十四輩巡拝図会』前編、永田文昌堂、1929年、pp. 127-128。
- 6) 大系真宗史料刊行会編「康楽寺白鳥伝」『大系真宗史料近世親鸞伝』法藏館、2007年、pp. 44、46。
- 7) 赤松俊秀『親鸞』吉川弘文館、1963年、pp. 120-124。
- 8) 由谷裕哉（「親鸞の越後配所を巡る記憶の生成と確立」『三田社会学』14号、2009年）は、平野団三ら郷土史家による恵信尼研究が親鸞と恵信尼の越後同居説を強化したことを指摘している。
- 9) 吉川英治の本名。「英次」にて刊行。

（大澤絢子）

第3章 参詣曼荼羅の時空間—立山曼荼羅における聖地表現の諸相—

1. はじめに—本論のアプローチ—

熊野、伊勢、立山といった日本の様々な聖地の具体的な姿と賑わいを描いた一連の絵画は、しばしば「社寺参詣曼荼羅」または「参詣曼荼羅」と称される。本論では、宗教社会学で進められ

る聖地研究の知見を踏まえて、それら作品を分析し、日本宗教・仏教の聖地表現の特質について考察する。

研究の方法と対象について補足すると、聖地を具体的な社会と歴史の中に配置し、その発展と複層化を考察する構築主義的アプローチを採用して、数ある参詣曼荼羅の中でも「立山曼荼羅」と呼ばれる作品内の表現を検討する¹⁾。その検討を通じて、参詣曼荼羅に描かれる聖地のマーカー（指標）の重層的な成立を解明する。

構築主義的アプローチから見れば、聖地と呼ばれる一群の場所には他の場所と区別するために配置される、またはその意味を読み替えられたマーカーが必ず存在する²⁾。何が聖地のマーカーになるかという点、自然物の場合もあれば、人工物の場合もある。仏教の場合、ルンビニ、ブッダガヤ、サールナート、クシナガルの四大聖地に建立されたストゥーパ、金剛宝座、菩提樹等が、聖地のマーカーとみなされる。

また、聖地に置かれるマーカーは、必ずしも一つとは限らない。時間の経過と共に社会が変化し、その影響で聖地も発展（あるいは衰退）した場合、マーカーも展開・複雑化（または劣化・単純化）する。その点は立山も同様で、立山の場合、参詣曼荼羅である立山曼荼羅にその痕跡が見て取れる。

結論からいうと、現在、立山に存在するマーカーのいくつかは、時間の経過と共に段階的に成立したと考えられる。何故なら、それを指し示す立山曼荼羅内の表現自体、通時的に発展したからである。具体的には、立山曼荼羅内の地獄表現が複雑化したことで、実際の立山地獄のマーカーも展開したと推測される。以下三章を通じて、その可能性を議論する。

2. 社寺参詣曼荼羅の特徴と社会的意義

先ずは大高康正氏の検討に基づき、「社寺参詣曼荼羅」ないし「参詣曼荼羅」の形式的な特徴を把握する。氏によると、同曼荼羅を構成する特徴は次の通りである。

- ①大幅（掛幅形式）の画面に泥絵具で彩色していること（ほとんどが紙本である）
- ②明らかに先行の本地・垂迹・本迹の各図位曼荼羅や宮曼荼羅の影響下にあること
- ③礼拝の対象となっていること
- ④寺院・神社の境内一円（堂塔伽藍）と周辺を俯瞰的に描いていること
- ⑤参詣路を配し、そこを行きかう参詣者たちの姿を描いていること（案内図・遊楽図）
- ⑥寺社の行事や祭礼、神仏祭祀の儀礼、門前町の繁栄を描くものが多いこと
- ⑦寺社に伝わる物語（縁起・霊験譚）を描きこむものが多いこと（縁起絵・物語絵・説話絵）
- ⑧絵解きを想定して製作していること（絵説式曼荼羅）³⁾

①は作品の形態・制作法からみた特徴で、②はその系譜といえる。④⑤⑥⑦は表現の内容からみた特徴で、残る③⑧は、参詣曼荼羅の社会的な役割と理解できる。合わせて、⑧の絵解きにつ

いて、以下で補足しておく。

根井浄氏によれば、絵解きは「絵画等を肉声で解説、説明する行為」であり、「絵解きをおこなう人物を指す言葉」である。その原型は、印度や中国における「釈尊の生涯を描いた壁画」、変相図、仏教説話図の説明や読み聞かせである。日本では、布教や勧進活動の手段として、寺院が保存する仏伝図や高僧の縁起の絵解きが頻繁に行われた⁴⁾。寺社に伝わる行事、祭礼や寺社縁起を重層的に描く参詣曼荼羅は、参詣・礼拝に加えて、この絵解きとよばれる宗教パフォーマンスにとっても不可欠の要素であった。

立山曼荼羅も、このような参詣曼荼羅の一つで、絵解きのための台本が今も立山に伝わる。林雅彦氏によると、立山曼荼羅の絵解きの内容は、①立山開山縁起、②立山地獄、③立山浄土、④芦峯寺布橋大灌頂、⑤立山禅定案内の五要素から成る⁵⁾。これらは立山曼荼羅と、その背景を成す「立山信仰」にとっても重要な要素である。

3. 立山信仰と立山曼荼羅

福江充氏によると、今日の富山県中新川郡に存在する立山連峰をめぐる山岳宗教、つまり「立山信仰」を描いた宗教絵画が、立山曼荼羅である。大型のものだと、縦160×横240センチメートルにおよぶ掛軸式絵画で、信仰を構成する様々な要素が網羅的に描かれる⁶⁾。

立山信仰のはじまりだが、各種歴史資料から、立山は9世紀の後半、遅くとも10世紀までに開山し、主に天台系の山岳修行者の拠点となっていたと推測される。ただ、福江氏によると、連峰の劔岳や大日岳から平安初期の錫杖頭らしき遺物が出土し、9世紀の前から「山林抖擻」、すなわち立山を歩く修行者が存在したとも考えられる⁷⁾。

そのような山岳修行者をはじめとして、この時代の日本人の立山に対する認識は、現世の地獄であった。山中の「地獄谷」の荒涼とした風景は、そのまま仏教の地獄と重複可能で、そのイメージが、修行者により各地に喧伝されたと考えられる。平安末に編まれた『今昔物語集』巻14にも、「修行僧至越中立山会小女語」という説話が収録され、立山を「熱氣満て」「人近付き見るに極めて恐しい」場所と描写し、さらに「彼の山に地獄有り」「日本国の人、罪を造りて、多くこの立山の地獄に墮つ」という古来の言い伝えを紹介する⁸⁾。

その後、立山が聖地として発展する過程で、地獄に対する阿弥陀の極楽浄土のアイデアも付加される。山中の「玉殿窟」は、阿弥陀仏が実際に顕現した聖地であり、連峰の「浄土山」ないしその背後には、極楽浄土が想定される。福江氏の言葉を借りれば、立山は「世にも稀な人間救済空間」「自然が造り出した「仏教テーマパーク」」となる⁹⁾。

このような立山信仰に関する宗教絵画が、立山曼荼羅である。本曼荼羅の成立時期については、中世説、近世説等、様々な学説が提出されるが、完全な解明には至っていない。その中、福江氏は曼荼羅の表現に注目し、立山地獄の描写がある芦峯寺系の立山曼荼羅は、基本的に江戸後期以

降の成立と指摘する¹⁰⁾。

4. 聖地立山のマーカーと立山曼荼羅の地獄表現

芦峯寺系の立山曼荼羅に基づき、「地獄」をキーワードに立山のマーカーを抽出するなら、福江氏も指摘するように、①地獄谷、②血の池、③みくりが池の三つとなる。これらが「立山地獄」のマーカーである¹¹⁾。①は奥大日岳のふもとで、その少し下に②③がある。①②③の何れも、水蒸気爆発に起因する爆裂火口で、①は、今も火山ガスが噴出し、硫黄の独特の匂いから「地獄谷」と呼ぶに相応しい場所である。その①②③のそれぞれが、いかなる仏教の地獄と対応するかというと、次に紹介する通りである。

①地獄谷＝八熱地獄（等活、黒繩、衆合、叫喚、大焦熱、阿鼻）

②血の池＝血の池地獄

③みくりが池＝寒の地獄

加えて、地獄谷には死者を裁く閻魔大王、六道中の餓鬼、畜生、修羅界の様子も描かれる。山中修行で①②③を訪問することは、つまるところ逆修の一種で、立山禪定登山では、今なお不可欠の行程とされる¹²⁾。

また、これら記述に基づき指摘しておきたいのは、①②③各地獄の成立をめぐる時間差である。たとえ立山曼荼羅内に共時的に並んでいても、それらは一時に成立したものではなく、通時・段階的に組成された。というのも、①②③に対応する仏教の地獄とその表現自体、通時的に発展したと考えられるからである。

芦峯寺系立山曼荼羅の地獄表現には、明らかに参照項が存在する。例えば源信『往生要集』に基づく地獄絵、「十王図」「地藏十王図」等がそうだが、それぞれの成立時期を列举すると、以下の通りである。

①八熱地獄、六道、閻魔大王（地獄谷）→源信『往生要集』に基づく中世の地獄絵、鎌倉期成立の「十王図」「地藏十王図」

②血の池地獄（血の池）→『血盆経』を踏まえた中～近世成立の『熊野観心十界曼荼羅』

③寒の地獄（ミクリガ池）→江戸成立の『立山手引草』

このように平安から江戸にかけて、地獄の表現と観念も漸次に発達する。したがって、対応する①②③のマーカーも、通時・段階的に設定されたと推定される。先述のように、平安初期より立山は地獄であった。しかし、その時点では、②血の池（＝血の池地獄）や③ミクリガ池（＝寒の地獄）といったマーカーは存在しなかったということである。

5. 結びにかえて—今後の課題—

以上の分析から、さらに次のような疑問が生じてくるだろう。

①はじめに血の池やミクリガ池のようなマーカーが設定され、その後、立山曼荼羅中にその地獄表現が描きこまれたのではないか。

②このような変化が起きた理由は何か。当時の社会情勢や思想動向と何か関係があるか。

今のところ、これら問題に対する明確な答えは発見できていない。その解明を今後の課題とし、本論を締めくくる。

註

- 1) 構築主義的アプローチについては、星野英紀、山中弘、岡本亮輔編『聖地巡礼ツーリズム』弘文社、2014年、pp. 3-7参照。
- 2) 星野、山中、岡本前掲書、pp.7-9。
- 3) 大高康正『参詣曼荼羅の研究』岩田書院、2012年、pp. 36-37。なお大高氏の分析は、徳田和夫『絵語りと物語り』（平凡社、1990年）に基づく。
- 4) 根井浄「“絵解き”をする人々」『絵解きってなあに？語り継がれる仏教絵画』龍谷ミュージアム、2012年、p. 170。
- 5) 林雅彦『増補日本の絵解き』三弥井書店、1984年、pp. 2-6。
- 6) 福江充『立山曼荼羅—絵解きと信仰の世界—』法藏館、2005年、p. 3。福江氏によれば、今日41点の立山曼荼羅が現存する。
- 7) 福江充『立山信仰と立山曼荼羅—芦峯寺衆徒の勸進活動—』日本宗教民俗学叢書4、岩田書院、1998年、pp. 179-180。
- 8) 福江前掲書、pp. 180-183。
- 9) 福江『立山曼荼羅—絵解きと信仰の世界—』、pp. 4-5。
- 10) 福江前掲書、p. 168。立山曼荼羅には芦峯寺と岩峯寺の二系統が存在する。
- 11) 福江前掲書、p. 37。
- 12) 福江前掲書、p. 35-71。

(亀山隆彦)

第4章 悼みの場としての聖地研究—災害の記憶に関与する仏教者の役割—

1. はじめに

本研究は、災害復興期において宗教、とりわけ仏教は「救い」になりうるのかという根本的課題を持ってスタートした。初年度は、災後の新規モニュメント建立や遺構保存に関わる仏教者の役割について、モニュメントの意味づけや、それを伝承する装置として寺院の果たす役割が大きいことを論証した。中でも、実地調査によって決して大きな声にならない遺族感情に沿った小さな活動のサポートにこそ意義があることを指摘した。〔第36回自然災害学会〕新潟県長岡市、

2017年10月28日)

2年目にあたる最終年度は、災害の記憶としてのモニュメント建立に関して、人々の思いを汲む仏教者の抱える問題について考察を加えたい。まず、頻発する自然災害のなかで今一度「災害」を問い直す。続いて災害に対して人文学のなしいえる防災を検討する中で生じた矛盾を指摘する。それは、記憶の継承の重要性と、忘れられない記憶を「忘れない」という声との乖離である。東日本大震災から8年近くの歳月が経ち、前者は防災教育に収斂され、後者は復興事業の推進へと発展しているように映る。両者の重要性は論を俟たないが、乖離は埋まっていない。むしろ両者の広がる溝を「無常」を説く仏教の教説によって繋ぐ可能性を示し、災害後に聖地化した悼みの場において仏教者が果たす役割を明らかにしたい。

2. 災害とは何か

船が一隻も通らない広い海洋で海底火山が爆発したとしても、人が一人も通らない砂漠で地形を一変してしまうような豪雨が降り注いだとしても、そうした出来事は災害としては記録されない。災害は、多くの人々の暮らしが日々、営まれているところでこそ生起する。その意味で、災害は、すぐれて人間的な出来事なのである¹⁾。

人が自然現象に対して何らかの影響を受けることによって「災害」と記録される。また災害の表層は、死者の数やマグニチュードによって測られ記憶されることになる。しかし、数字の物差しだけで「災害」を適切に把握することはできない。死者の数だけ背後に替えの効かない物語が存在し、死者の数倍の遺族が同時に生まれている点を見過ごしてはならない。死者数が少なければ忘却され、死者数に比例して重大な災害と認定されるだけでは、災害は永遠に繰り返すことになるだろう。奇しくも約100年前に物理学者の寺田寅彦は「災害は過去に忠実である」と語り「文明が進めば進むほど天然の暴威による災害がその劇烈の度を増すという事実」を指摘している²⁾。したがって、「災害」は人間によって引き起こされるものであると帰結する。それはあまりにも無慈悲な結果論かもしれない。ただし、希望がないわけではない。人々は災害を防ぐために無数の取り組みを実施してきた。1000年に一度の規模の自然災害とされる東日本大震災から8年が経ち、被災地と呼ばれ続けた場所は今、土地の整備とともに記憶の継承が叫ばれ風化を防ぐ活動が顕著である。以下では、岩手県陸前高田市の事例を取り上げ、防災の機能を果たす災害の記憶について考察する。

3. 災害の記憶を保存すること

陸前高田市の名勝地として知られていた高田松原は、約7万本の松が防風林として機能してい

たが、津波によって流出した。結果的に壊死してしまったが2012年まで生き残った1本の松は「奇跡の一本松」と命名され、震災以前の松原の記憶が上塗りされるほどに強い印象を与え続けている。現在は流出した高田松原の松の種からの育苗など、社会的記憶としての整備が進んでいる。また、街のいたるところにモニュメントが建立され、祈り、花を手向ける人は後を絶たない。しかし、いくら旧市街地に土砂を盛ってかさ上げし街を作っても、大規模な国立の祈念公園を造成しても災害に遭う危険性がゼロになったわけではない事に気づかされる。「こんな立派な施設ができたのは、紛れもなく津波のおかげだ」と新築の施設を指差し語る男性と出会ったことがある。「壊れたから作られて、またどうせ壊れる」と皮肉たっぷりに話された言葉が耳から離れない。また、仮設住宅にお住いの女性は津波を「地球のクシャミ」と表現し「砂浜が無くなった程度で、自然は変わらない。人間の作ったものだけが破壊された。無常なのは作られたものだけ。全てが無くなってスッキリした。」と声を潜めて話された。いずれも悔しさをはじめとした複雑な感情から溢れ出た言葉である。本稿は、彼らが真理を語っているとか、無批判に同調する立場ではない。しかし、災害復興期において災害の記憶を保存することだけに目を向けている人々に警鐘を鳴らす意見と理解することはできると考える。明治以来、三陸の大津波の跡を示す石碑を残しても人的被害を繰り返す地域もある。その意味で完全なる記憶の保存、教訓の伝承は不可能だ。では、何を後世に教訓として残せるのだろうか。

近年の特徴は防災教育の推進である。2018年度、市の防災課が主催する「防災マイスター養成講座」には、多くの市民（遺族）が受講している。しかし、復興事業以上に防災教育の推進も一筋縄ではいかない。防災を強調すればするほどに、亡き人は備えを怠った人として烙印を押されているような気がすると声が漏れ聞こえるからだ。そこで注目したいのは「私たちの「忘れる」という機能は、非常に積極的な意味をもって生きていくためには必要な機能」という指摘である³⁾。この言説は「忘れたくても忘れられない人々」の存在を示唆する。そのような人々にどのような言葉を掛け関わることができるのだろうか。いわゆる心のケアや、人々の個別の苦悩へ対処する仏教者は、災害の記憶としてのモニュメント建立などに寄与している。その重要性に異論を挟む余地はない。しかし、正論であるがゆえに見逃されている点が、仏教の根本教説の一つである「無常」理解との矛盾である。

4. 無常の教え

「無常 (anitya, anicca)」とは「常に留まることなく変化すること」を意味する。私たちは「無常」の消極的な側面に惹きつけられ、流出した街に対して抱く感情として「無常」の言葉を当てはめている。しかし「無常」の原義は、価値づけがなされない言葉である。つまり積極的な捉え方もまた可能なのである。先のように「忘れたくても忘れられない人々」が、沢山いらっしやる事実を再確認したい。どうしてもニュースでは伝わらない細やかな苦悩の現場には「時間が経

つにつれて苦しい」と希望を見出す事ができない人々がいらっしやる。しかし、その苦悩の状態もまた常住不変かといえ、そうではないと仏教聖典のあらゆるところに記されている。例えば、ブッダの遺言は「すべての行（ものごと、存在として形成されるもの）は消滅する。だからここを集中し、努力せよ。」⁴⁾と伝えられている。また「一切の形成されたものは無常である（諸行無常）と明らかな智慧をもって観るときに、ひとは苦しみから遠ざかり離れる。」⁵⁾と述べた教説がある。

このように「無常」とは希望を生む素地となるような積極的な側面も有する。これが「忘れない」事業を推進する人と、忘れられないけれど「忘れない」人との亀裂を橋渡しする役割を担うのではないだろうか。無常であるがゆえに万事対策や防災が可能である。同時に、無常だからこそ忘れてもいいという声掛けも両立する。仏教者には、このよう関わり方を提案したい。

5. まとめ

災害の記憶は「忘れない」ためにモニュメントとして表象しているが、そもそも、わたしたちは「忘れない」と言いながら忘却を避けることはできない存在である。防災教育推進によって生まれる複雑な感情を知り、復興事業推進によって故郷喪失感が生まれていることを知った。安全安心という言葉を盾に防潮堤が整備され、元の景色は失われた。しかし、失われることは必ずしも退行を意味しない。それは無常だからだ。本研究の結論として提示したいのは、災害復興期において災害の記憶が忘れ去られることも決して退行を意味しないということである。忘れることを前提とすること。作られたものは変化してやまない（無常）という認識を新たにすること。その上で、教説と現実の狭間で矛盾を抱える仏教者は、無常だからこそ、万事対策や防災が可能であるという動的な意味を見出し適切に言語化することが求められる。地域の宗教者が防災活動（災害の記憶の保存活動）に寄与する可能性を認めつつも、後世に伝えることだけを目的とした伝承（乱立するモニュメント）を単に聖地とは理解できない。なぜなら、聖地の背景には悼みを伴う物語が存在し、その物語は地域の人々の記憶を排除しては正しく理解できないからだ。仏教者は地域の人々の声を丁寧に聞く機会に恵まれており、寺院敷地内に建立されるモニュメントは聖地化している。その上でもう一歩、教義との整合性を図る努力を怠ってはならないだろう。

なお、記憶と忘却との関係をはじめとした蓄積ある記憶研究との接合については、今後の課題としたい。

註

- 1) 岡部美香「災害の社会的な記憶とは何か―出来事の〈物語〉を〈語り－聴く〉ことの人間的意味について」『災害と厄災の記憶を伝える―教育学は何ができるのか』（山名淳・矢野智司・岡部美香編）勁草書房、p. 152、2017年。
- 2) 寺田寅彦「津浪と人間」『天災と国防』講談社学術文庫、p. 12、p. 141、2011年。

- 3) 青柳正規「世界の復興の歴史を活かす」『日本人は大災害をどう乗り越えてきたか 遺跡に刻まれた復興の歴史』（文化庁編）朝日新聞出版、p. 203、2017年。
- 4) *vayadhammā saṃkhārā, appamādena sampādettha. Mahāparinibbāna-Suttanta, Chap. 6, 23-7.*
- 5) *sabbe saṃkhārā aniccā ti yadā paññāya passati, atha nibbindatī dukkhe, esa maggo visudhiyā. Dhammapada277.*

（金澤 豊）

神仏習合の聖地・比叡山における浄穢観の表と裏 —『山王絵詞』から見る「ケガレ忌避」の諸相をめぐる—

はじめに

日本天台宗の開祖伝教大師最澄が当初、比叡山において堂塔を建立した時、唐の天台山国清寺における「山王元弼真君」祭祀を真似て、比叡山の地主神¹⁾を守護神として勧請し、「諸山王」と称した。その後、叡山三塔の成立によって、「大宮（＝釈迦）」「二宮（＝薬師）」「聖真子（＝阿弥陀）」との「地主三聖」信仰が成立し、後に「山王三聖」として定着した。これを中心として、諸仏・菩薩の権現垂迹であると考えられた神々は、千年以上に渡り、僧俗の崇拜を受け続けて、比叡山は神仏習合の聖地として存在し続けた。

では、神仏習合の聖地としての比叡山の聖なる表象とは何か。本論では、特に説話研究の側面からアプローチを行い、山王信仰の重要書物である『山王絵詞』（妙法院蔵）を中心として、比叡山における浄穢観に関する考察を行う。

1. 聖性・浄穢・物忌

仏教を含め、多くの宗教においては、「神聖なる」ものは「清浄なる」存在であり、その反対側に「不浄」＝「穢れ」があると考えられている。また、この「清浄なること」＝「聖性」はいづまでも絶対的な存在とは限らない。特に東アジア地域においては、古来、聖なるものは一旦不浄なるもの（死穢・血穢など）に接触（＝触穢）すれば、その聖性または神聖な力が弱められ、最悪の場合消滅してしまう、という俗信が広く認識されている。故に、聖なる存在の聖性および神聖なる力を守るために、不浄なるものを忌避し、それらを駆除ないし排除しなければならなかった。日本の場合、元来、「祓」「潔斎」などをして、身に付いた「不浄」＝「穢れ」を浄化するのが一般的であったが、平安時代に入り、「不浄」＝「穢れ」は完全に浄化できない、また「穢れ」は人を介して伝染するものであるという考えが現れ、「物忌」という「ケガレ忌避」の作法が流行した。例えば、触穢した場合、その身に付いた穢れが完全に消えるまで、定められた日数の間、内裏や寺社などの神聖な場所に入らないことなどのルールがある。

2. 『山王絵詞』から見る「ケガレ忌避」の諸相

「ケガレ忌避」観念は、比叡山においても古くから存在し、多くの説話伝承を残している。その中で、筆者は特に『山王絵詞』に注目したい。その理由は二つある。一つは、『山王絵詞』の序文に、「不浄をにくみ、潔齋をはけまし」とあり、明らかに浄穢への関心を示していることである。もう一つは、この書物自体の成立は14世紀初頭に遡れる一方、所収する「ケガレ忌避」関連説話は、同源異系の『日吉山王利生記』だけでなく、『慈恵大僧正伝』や『発心集』『私聚百因縁集』『十訓抄』『沙石集』などの、より古い書物にも同類話が多く見出せることである。つまり、この書は明確な編集方針を有する一方、それまでの時代の一般的な様相もある程度反映しているのである。

妙法院蔵『山王絵詞』全85段のうち、序を含め、「ケガレ忌避」をめぐる主要記述は下記の通りである。以下に、本文またはあらすじを抜粋して示す。

①『山王絵詞』巻一第1段〔前半〕²⁾「序文」

夫常住妙法の心蓮^ニ潔^ニして穢もなく、本有清涼の覚月^ノ明^ニして浄といへとも、我亦無始より以来妄染の泥^ニうつもれて、其芬芳をあらハさす。冥^ニ入未得真覚の夢中^ニ、豈染浄不二のうつ、あらんや。就中、齋を持て精進するハ、是仏家^ニ住する威儀なり。爰以神明の物を利する。不浄をにくみ、潔齋をはけまし、懈怠の者にハ祟を成し、精進の人には徳をほとこし給ふ。是^ニよりて、みな神罰を恐、神恩を仰き、諸悪をととめ、諸善^ニすすめハ、神道より心を清めて、終^ニ仏道^ニ入。然を今日本我朝ハ小国^ニして、如来出世の望をたち、出離の前途程遠し。諸仏の大悲これより起て、仏界を神道に変しつつ、諸悪莫作の方便をめくらし、諸善奉行の化導を示給所なり。(中略) 一一の利生、代代の奇瑞、しかしなから画図の中に見えたり³⁾。

②『山王絵詞』巻一第1段〔後半〕「慈恵触穢」⁴⁾

慈恵大僧正良源は「観自在菩薩の垂迹」でありながら、「穢氣の御事により山王御崇あり、ミつから祭文を書給て、様々御おこたりを申」した。

③『山王絵詞』巻一第2段「慈恵僧名帳」

「天元二年四月一日(中略)山王三聖の御為ニ金剛般若経を転読したてまつる」時、慈恵が僧名帳から「七百人の名帳を削」った。これは山王の靈験を蒙った「願主の経営をたやすくして、山徒の供養を遂しめんと」するためであった。また、願主の石作氏は、もともと、2月に山僧供養を行おうとしたが、山王からの触穢の予告があるため、供養を4月にした。

④『山王絵詞』巻一第3段「希遠大宮召喚」

日吉禰宜安国が亡くなった後、「わつかに五旬過て」、子息の希遠が大宮の召喚の声を感応し、「沐浴潔齋して」参上した。それ以降「祠官類、父母にをくれて後五旬たにも過ぬれハ、社参する二憚なし」ということになった。

⑤『山王絵詞』巻三第6段「湛秀山王不浄論弁」

侍従大納言の上⁵⁾の病気のため、湛秀已講⁶⁾を招いていろいろ行った時、十禅師の権現が現れて、「不浄の事あれハ、其をとかめて」とおっしゃった。湛秀は反論をあげ、「いつれの経文^ニか物忌せよと説れたる。諸法浄不浄無とこそ」と言ったことに対し、十禅師権現は、「我ハ諸の聖教の文字毎^ニ『物忌せよ』とのミ説れたると見る也。(中略)小児の文ならひそむるには、俱舎頌とて読そかし。其はしめに『諸一切衆諸冥滅、拔衆生出生死泥』と云るハ、いかに生死泥をハ獣へしとこそ見たれ。其五時説教、区^ニ分れたれとも、出離生死ハ聖教の大綱也。而^ニ諸の衆生。愚癡^ニしてむなしく往かへるを見れハ。生ニもにくゝ、死するものにくきそ。是^ニよりて衆生を導かんか為^ニ。跡をたるといへとも。猶生死をハつよくいめと識也」と説明をした。湛秀は感涙して、「我今より物忌仕らんと誓」った。

⑥『山王絵詞』巻七第3、4段「葬送後参社する僧」⁷⁾

或る僧が、日吉の社へ百日詣でをしているうちに、或る日の帰り途中で母の葬送に困る女と出会った。慈悲の心により女を助けた僧は翌日、過去80余日間の功を惜しんで、沐浴して百日詣でを続けようとしたが、やはり「身のあやまるを思知て、近ハよらず、物^ニ隠て居て、かたのこくと念誦して、日かゝす返らんと」した。その時十禅師権現は僧を呼び、小声で「物^ををいむ事」は「人^ニ信をおこさしめんか為」の「仮の方便」であると、その慈悲心による善行を褒めた。

⑦『山王絵詞』巻九第4段「道場洗い童子」

「心寂(中略)或時叡空・源空等の五輩同心して、百日の法花三昧を修けるか、餘人ハ五十日以後結願して退出しにけり。心寂はかり猶ととまりて行ところニ、夢にもあらず覚にもあらず、童子二人水をもて道場をあらひきよむ。寂公問ていわく、『此所ハ清浄也。何故にかあらふへき』。童子云、『日来人多して、頗觸穢の事ありき』とそ答ける。(後略)」

以上の七つの記述には、明らかに穢・不浄を忌むべきと主張しているのは、①「序文」②「慈恵触穢」③「慈恵僧名帳」⑤「湛秀山王不浄論弁」⑦「道場洗い童子」の五つである。他二話はやや異色のようである。とはいえ、詳しく見てみると、④の「希遠大宮召喚」話は確かに、一見ケガレを忌まなくても良いようだが、実は、服忌の期間を短縮させるだけで、死穢を忌まないと

いうことではない。また、この短縮した後の50日間の忌みは、『弘仁式』『延喜式』の規定の30日よりはいぶ長くなっている。『弘仁式』『延喜式』によれば、この時の希遠は、実は、もう物忌みをする必要がないのである。

そして、⑥の「葬送後社参する僧」話について、十禅師権現は、慈悲心によって触穢した僧の心を慰めた後、また、「但此事人^ニかたるな。おろかなる物ハ、〔憐ノスグレタルニヨリ制スル事ヲバシラズ〕⁸⁾、みたりに是を例として、纔^ニ発せる信も又ミたれになんとす。もろもろの事、人^ニよるへき故也」と、今回の許しの特別性を強調し、一般の場合であれば、「物をいむ事」=「不浄・ケガレ忌避」は行わなければならないと、強く誡めた。

おわりに

総じて、②～⑦の6話の内容はそれぞれ異なっているが、すべて、①序文中の「不浄をにくみ、潔斎をはけまし」という文言に反していないのである。そして、これらの説話のなかの「不浄=穢れ」の定義を考えてみると、②③④⑥⑦の中の「不浄=穢れ」は明らかに一般認識での死穢などを言っており、⑤における、湛秀の最初認識もそうであった。しかし、後の十禅師権現の説教によると、本当の「不浄」というのは「生死・輪廻への執着」、つまり、精神的な面のことである。「厭離穢土、欣求浄土」という仏教の究極的目標を達成するには、この「不浄」を取らなければならない。一体どのようにすれば良いのか。『山王絵詞』の序文のなかにその答えがある。「神道より心を清めて、終ニ佛道ニ入」るのである。これにより『山王絵詞』にみる「ケガレ忌避」の諸相から、神仏習合の聖地・比叡山における表と裏の浄穢観を知ることができた。

註

- 1) 比叡山の固有地主神「大山咋神」(別称「山末之明神」と天智七年三輪山から勧請してきた「大己貴神」(一説「大物主神」)の二柱。
- 2) 後半は第一話「慈恵触穢」。数回の転写のうちに、間違って改行しなかったのであろう。
- 3) 『山王絵詞』の本文引用は基本的に続天台宗全書『神道I 山王神道』(春秋社、1999年)による。ただ、旧字体漢字を常用漢字に改め、明らかな誤字等を訂正する上、読む便宜上句読点の調整を行った。また紙幅が限られているため、同類話は提示しない。以下同。
- 4) 写本原本に題名なし。内容により補充。
- 5) 藤原成通(1097-1162)、公卿・歌人、特に蹴鞠に長じることで有名。妻には、藤原敦兼娘(1108-1120)と藤原基隆娘がいる。ここでは前者の藤原敦兼娘のことであろう。
- 6) 湛秀(1067-1122)、法相宗の僧。写本原本では「堪秀」と誤表記。
- 7) 『発心集』『私聚百因縁集』『日吉山王利生記』などと比較して、明らかに増補である「瀧本寺建立」部分を略す。
- 8) 原文は「あわれミのすくれたるを感するをハシらす」。古態を示し、より妥当である『発心集』神宮文庫本の本文を用いた。

主要参考文献

- 片岡耕平『穢れと神国の中世』講談社、2013年。
菅原信海『山王神道の研究』春秋社、1992年。
山本幸司『穢と大祓 増補版』解放出版社、2009年。
義江彰夫『神仏習合』岩波書店、1996年。

(李 曼寧)