

信仰と芸能という側面から見た説教*

A Study of the Shinshu Preaching from the Viewpoints of Faith and Narrative Arts

角 岡 賢 一
KADOOKA Ken-Ichi

ABSTRACT:

In this paper, the focus will be put on the Jodo-shinshu practice of preaching method from the viewpoints of faith and the narrative arts. In the Jodo-Shinshu sect, the presence of Myokonin, or those believer who practices their believes through the ordinary lives, have been well known and subject to academic studies, represented by the works by Master Suzuki Teitaro Daisetsz. He also discussed the Japanese spirituality including the Shinto tradition. The Myokonins followed the Jodo-Shinshu doctrine to listen to the preachings, and left enormous writings.

KEYWORDS:

説教 (preaching)、語り芸 (narrative arts)、妙好人 (Myokonin)、霊性 (spirituality)、如来蔵 (Tathāgatagarbha)

1. はじめに

この小論は2019年度財団法人本願寺派教学助成財団教学研究資金の助成に基づき、研究課題「信仰と芸能という側面から見た説教」を取り纏めた成果である。関山師（1992、2001）や釈師（2010）で指摘されているように、浄瑠璃・講談・浪花節・落語というような語り芸全般は、説教に源を発している。つまり、仏教は芸能の母胎であった。これは仏教に限らず、世界の宗教において共通であろう。例えば西洋においては、絵画や建築、音楽など全て宗教から発達したものであることは自明の理である。この小論では、この主張に基づいて信仰と芸能の接点を探ってみる。関山師（1992：28）は「前近代のわが国では、宗教・生活・娯楽（芸能）は一体であったので、説教（談義）には常に娯楽性が含まれていた」（傍点は引用者）と看破しておられるが、これが本論の出発点であり結論である。信仰と娯楽の接点に、説教を位置付けることが本論の目的である。

関山師（2001）では『庶民芸能と仏教』第二章「説教の普及」において、仏教から庶民芸能へ展開していく道筋が系統立てて描かれている。そこでの説明によると安居院流と三井寺流が並び立っていた説教主流派のうち、三井寺派は芸能の元締めというような役回りに転じて説経浄瑠璃から説経節へと繋がっていった。この二つ以外にも「平曲・祭文・ちょんがれ・落とし噺・

講釈・阿呆陀羅經などは、すべて説教の系譜と密接不離の関係をもっている」(同書 54 頁)とされている。

浄土真宗を始めとする仏教諸派の説教が庶民芸能に推移する経緯について、上掲書 37～38 頁に的確な説明が施されている。長くなるが、そのまま引用する。

(1) 宗教は理屈ではなく感覚的な要素の方が重要である。学問や知識だけでは信心は得られない。その大切なことを昔の布教家は、よく心得ていた。散文的、写實的、理論的な説教よりも「情念の説教」の方が、より多く享受されたのは、情緒に生きる人間の歴史から見て至極当然のことであった。その昔、高座に登った説教師は、ことばに節をつけ、見事な声と巧みな話し方で、歌うがごとく、語るがごとく、笑いあり、涙あり、滔々と弁じたてて、まるで善男善女を吸い込むようであった。浄瑠璃のようでもあり、講談のようでもあり、節がつくと浪花節を思わせ、笑わせれば落語であり、泣かせれば人情噺でもあった。つまり、日本の「語る芸」「話す芸」のあらゆる要素を包含した節談説教独特のあざやかな弁舌が、満堂の群参を陶醉させたのである。

ここに言及されている浄瑠璃・講談・浪花節・落語という語り芸すべてが、まさに説教から源を発しているというのは重大な指摘である。即ち、これら諸芸が受け継いだ特性――情念に訴えかける笑い・感動・情愛・哀れ――というような側面は全て説教が本来の目的として満堂の群参に語りかけてきたものである。娯楽の少ない時代にあっては説教を聴聞することが大きな楽しみであり、「神信心を止めたら、止めた者に罰が当たる」と言われるほどに日常茶飯事であった。近世に入って京坂と江戸という三都では芝居小屋や寄席・講釈小屋などが多くできたが、農村部では説教聴聞が唯一の娯楽であるという状況が根強かったことであろう。そして村々家々を巡って門付けで経文の一節を唱えたるする六部や願人坊主などによって、説教と演芸の境目にあるような芸能が形成されたものであろう。

以下の論では始めに仏教以外に視点を広げ、神道や修験道との結びつきが強い能楽なども対象として考察する。時代的にも、修験道の起源を巡る役小角や天武天皇の時代にまで遡る。些か視野を広めすぎという懸念も生じるが、日本における宗教の霊性そのものを探るという壮大な試みとして安藤氏(2019)『列島祝祭論』という考え方に注目してみる。この論で根幹を成しているのは、「草木国土悉皆成仏」という如来蔵思想である。特に能を大成した世阿弥思想がこの如来蔵思想を中心に据えている。詳細は第二節で述べる。また同書では「もどき」という反復の芸能が紹介されているが、これは「物真似」と言い換えることも可能である。芸能と信仰が「物真似」という共通点を有する、というのが第五節における視点である。

安藤氏が「祝祭論」という括りで日本における宗教的考えの背景を探っていたのと、ある意味で同じような角度から論究しているのが大拙居士(2010)『日本的霊性』である。「同じような角度で」としたが、事物の見方は両者で大きく異なっている。親鸞聖人について、安藤氏の言及が部分的であり、鎌倉新仏教興隆の一端として捉えているように思われるのに対して、大拙居士は「日本的霊性の超出」と称して、天竺にも中国にもなかった考え方であると唱えている。それは『歎異抄』後序で「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなり」と記されている条であり、これが「天上天下唯我独尊」という考えを異なる言葉遣いに表現したものと言えよう。即ち、後者は「この世にあって、自分自身という存在は唯一絶

対であり、それゆえに尊い」と宣し、前者は「阿弥陀如来の絶対他力は我一人のためにある、それゆえに極楽往生は必定である」という信心の仕方を宣しているのである。釈尊一代で悟りに到った境地と、浄土教として阿弥陀如来に救いを求めるという教えは同列に論じる事は不可能であろうが、悟りと極楽往生に到る道筋を求めるという一点では一致するであろう。門徒としては、このような「絶対者の絶対愛」（152 頁、傍点は引用者）を発見したのが天竺にも中国にもない空前絶後のことであるといわれるのは、真に喜ばしく、誇らしい気分である。しかしながら、安藤氏による扱いと対照的で、恰も「日本的靈性の頂点」に位置付けられているかの観がする。絶対者とは阿弥陀如来であり、絶対愛とは「どのような悪人でも救い取って、必ずや極楽浄土に往生させるぞよ」という本願である。以下の論では、筆者の手に余る故に詳細に立ち入る事を控える。

第四節においては、真宗に特有の妙好人という存在について考察してみる。大拙居士は『日本的靈性』においても第四篇で妙好人を詳細に論じ、またその名も『妙好人』と題した一書において浅原才市翁に集中した考察を行っている。

2. 『列島祝祭論』

安藤氏（2019）『列島祝祭論』は、日本に起源を持つ宗教と芸能を「祝祭」という観点で捉えようとしている。恐らく出版社側の筆になるのであろうが、帯には「日本的靈性の原型を根源的に探求」と記されている。この惹句が同書の内容を端的に言い表している。

同書では数字による章立てを採用していないが、第二章に相当する「翁の発生」章で能の成立について論じている。仏教の説教を母胎とした『平家物語』の平曲というような、娯楽を旨とする芸能と比べると、能を大成した世阿弥思想の背景には密教哲学が大きな比重を占めているようである。通常では異なるものとして捉えられる事物や出来事を「相応」（合致）させるのが能の本分である、というような論である（60 頁）。そしてそのような「相応」を成り立たせる原理が、『花鏡』に記された「如来蔵」思想であると指摘する。世阿弥思想の根幹を成す『大乘起信論』を要約して、次のように説明している。長くなるが、そのまま引用する（63～64 頁）。

（2） 森羅万象あらゆるものの可能性を、潜在的に無限に孕んだ身体を如来の身体、つまりは、この宇宙を成り立たせている法そのものが身体という形をとった「法身」という。「法身」は、あらゆる波の形を孕んだ際限のない海、あらゆる雲の形を孕んだ際限のない空のようなものである。無限の海にして無限の空。そこから生み落とされる具体的なものを「応身」、具体的なものの設計図となるような理念的な原型、存在の原型を「報身」という。

「法身、応身、報身」を総称して「三身」という。密教的な宇宙論である。安藤氏（2018）は書名そのものを『大拙』と題し、大拙居士を正面から論じた一冊であるが、如来蔵思想は密教と最も関連が深いと位置付けている（48 頁）。同書でも、随所において三身論に言及している。曰く、法身は無であり無限であり無形にして無色、そこから色彩と形態を持った光り輝く存在である、報身たる如来や菩薩が出現する（95 頁）。しかし密教だけではなく、浄土と禪を加えて三幅対として成立したのが鎌倉期における日本仏教の特色であると論じている。『列島祝祭論』では（2）に続けて、次のように説かれている。

(3) 如来蔵思想を基盤として練り上げられた仏教の密教的展開においては、法身をマンダラの中心に位置する太陽の如来(大日如来)、報身をそこから放たれる無数の光を体現した諸如来、諸菩薩、諸明王、諸天などと捉えている。一はそのまま多であり、多はそのまま一となる。世阿弥は、千歳・翁・三番叟からなる三体の「翁」を、「如来蔵」によって一つにつながる「応報身」「皮肉骨」「見聞心」「声曲息」の身体と考えていたのだ。

これは世阿弥思想の根幹を解き明かす、非常に重要な指摘である。以下の節で取り上げる、説教から芸能が派生する過程というのは、平曲語りの琵琶法師が諸国を巡るというような歴史的・社会的側面が大きいと考えられる。しかしここで述べられたような世阿弥思想の背景には、密教思想を再解釈して能という芸能を大成した過程が具に解き明かされている。「千歳と翁と三番叟という舞手が法報応という三身の如来を象徴している」というような絵解きは、驚くような内容である。太陽系の中心にあって、万物の根源を生成した太陽を大日如来として曼荼羅の中央に置く。十一面、千手、馬頭など多様な変化を有する観世音菩薩は大日如来を取り巻く諸菩薩の代表格である。曼荼羅というのは一つの大きな体系論であり、宇宙そのものである。「列島祝祭論」が目指すのは、そのような壮大な体系を論じることである。一本の柱として『大乘起信論』があり、その核心をなすのが如来蔵という思想である。「皮肉骨」論は、次のようにも語られている(63頁)。

(4) 外の皮の美しさだけでも内の肉の美しさだけでも足りない。外見だけでも内聞だけでも足りない。なによりも随としての骨の美しさが、随としての「心」が重要なのだ。無限の可能性を孕んだ生得で盲目的な生命の力(「息」)は、その生命が生育するのに見合った外的環境と内的環境の調和(「曲」)の上に、具体的な生命の形態(「声」)をとって生み落とされる。

これは、能の主役たる為手^{シテ}について論じているのである。と同時に、能楽全体について論じているとも言える。世阿弥著になる『至花道』に説かれた論であり、『花鏡』では「一調二機三声」という比喻になっている。「調」は精神と身体の相応、調子であり、身体を循環しているのが「機」、人が発するのが「声」である。

世阿弥思想を受け継ぎ、如来蔵思想を極限にまで突き詰めたと安藤氏が評しているのが世阿弥の娘婿である金春禅竹である。曰く、禅竹思想は『法華経』を土台として禅と浄土と密教を総合した天台本覚思想を舞台化したもの、曰く、天台本覚とは如来蔵思想を土台として即身成仏を説く「真如」観である・・・(81頁)。後の章で伝教大師と弘法大師が袂を分かち事情について詳説されているが、単純に総括してしまうと、真言密教は弘法大師によって完成されたが、伝教大師は天台密教を完成させるに至らず、円仁大師など弟子に託した。法然上人や親鸞聖人、日蓮聖人らが比叡山で修行して独自の宗派を開いていったのも、天台密教の成立と関わっている。天台本覚思想には、これら宗派を派生させる素地があったと言える。

禅竹思想の集大成と言えるであろう『明宿集』の冒頭を、安藤氏による現代語訳で紹介すると、次のようである(89頁)。

(5) 翁は天地開闢から、地の人にして天の王(皇)たる者がこの国土を治める現在に至るまで、万物の守護神として存在している。その本体たる本地^{ほんじ}を尋ねれば、応身・報身・法身が一体と

なった如来（仏）であり、その化身である垂跡（垂迹）を知れば、住吉の大明神の他、各地に出現した神々である。

この記述は、世阿弥思想や禅竹思想よりも遙かに古い時代を論じた「神武」帝の章冒頭に位置している。仏教伝来以前の時代を包括してはいるが、如来思想を本地垂迹と関連づけていることから、安藤氏独自の捉え方であることが窺われる。そこでは、翁の始まりとして『日本書紀』神代紀後半の海幸と山幸に現れる「塩土の翁」（「塩土老翁」^{しおつちのおじ}）に言及している。翁とは天と地、神と人、人と異類というような異なるものの「相応」つまり媒介であると説いている。ここに翁と天皇を表裏一体と見做しているのである。

さてここで『列島祝祭論』における章立てに着目してみたい。即ち、『風姿花伝』等を論じた世阿弥思想は第二章たる「翁の発生」で採り上げている。また第一章に相当するのが「翁の変容」と題されている点も常識に反する。普通は「発生」があつてその後に「変容」と考えるのが物事の順序であろう。第三章に相当する「国栖」^{くさ}において、記紀に論及している。全書を通じて、最も古い時代を扱っているのがこの章である。このような順序を辿ったのは、筆者安藤氏の興味の中心が世阿弥思想にあり、その根幹が如来蔵思想であったことを反映しているのではないかと考えるのである。

「国栖」の人とは、『日本書紀』応神紀十九年十月の記述によれば、その当時で既に「上古」で「未開」にして「野蛮」、狩猟採集を生業とする「山人」と考えられていたという（98頁）。天武帝を評して、古代王権国家の体制を強固にしたと共に、諸芸能の組織者でもあったという（96頁）。国栖の人々も含まれていたことであろう。そのように国家権力が芸能を重視したのは、「芸能によって地上にもたらされる霊的な力は、現実の諸制度の基盤となった物質的な力である武力を凌ぐ」からと説いている（傍点は引用者）。ここで国家権力と芸能を同等視しているというのは注目に値する。この小論では信仰と芸能の関わりについて論じようとしているが、この見方によれば、芸能はもっと大きな力を持っているという主張であるように思われる。それは「祝祭論」という名に秘められている主張であろう。

記紀に関して興味深いのは、天武帝が『帝紀』と『旧辞』が口伝されるうちに誤りが多くなってきたことを嘆き、自らが舎人の稗田阿礼に真の歴史を読み習わした、つまりは『古事記』は天武帝の言葉であると断じている点である（97頁）。その前に、古事記の最も古い写本が南北朝期の応安四年（1371）にしか遡ることができないと指摘している（90頁）。古事記が天武帝一人の言葉であるとすれば、日本書紀に比べても記述が比較的単純であることは納得できる。逆に、日本書紀の記述が錯綜しているのは、複数の語り手による物語を総合しているから、というような事情を窺うことができそうである。

世阿弥思想や禅竹思想は如来蔵思想を推し進め、「草木国土悉皆成仏」とまで言い切る。有情の存在である人のみならず、無情の存在である草木も、あるいは国土までもが仏になり得ると唱えているのである。そこでは能楽者を指して「猿楽者」と言われていた（77頁）。順序が先後するが、初章「翁の変容」で言及されていた霜月神楽が猿楽の起源である。曰く、「翁」は「鬼」であり、「荒神」である。曰く、それゆえに人は「翁」となることで森羅万象あらゆるものに変身することが可能になる（9頁）。

弘法大師と伝教大師については、それぞれ一章が割かれている。二人ながらに密教を極めようとしながら袂を分かった事情について詳説されてもいるが、興味深いのは弘法大師が真言密

教を完成させたのに対して伝教大師は天台密の完成に至らず、弟子に託したという指摘である。しかし結果としては、伝教大師の法統を継ぐこと^{しやうみよう}によって顕教と密教が総合され、浄土教と禅が生まれたという(256頁)。浄土は天台の声明と重なり、禅は天台の土台であった止観と重なっている、とも述べられている。それぞれに一派を建立した法然上人、親鸞聖人、道元禅師、日蓮聖人がそれぞれ仏道入門時は比叡山で修行をしたというのも偶然ではあるまい。高野山から出て一派を建立した、という祖師は真言系を除いてはなさそうである。ここには何か歴史的必然が潜んでいるように思われてならない。以下は単なる想像であるが、これら比叡山を降りた祖師達は「未完成」なるが故に天台密を学ぼうという動機があったのではあるまいか。弘法大師一人によって完成された真言密教は、一つの体系として屹立して「不純」なる要素を排除する枠組みであるというような対比が可能ではあるまいか。

最後に、念仏によって宗教と芸能の分離が始まったという指摘について論じておきたい。法然上人も親鸞聖人も、比叡山を下りることによって「観仏」と「常行」を放棄したのである。観仏とは観想によって仏を想起することであり、常行とは心身変容の技法である、という(272頁)。これらは浄土系宗派においては「雑行」と見做される。専修念仏によって宗教的純粋さは担保されるが、さまざまな「もの」や感覚が入り交じり習合する芸能発生の方が解体されてしまう、というのが浄土系宗派による宗教芸能分離の根拠としている。この根拠は、『列島祝祭論』においては能楽を軸とした「翁」の発生と変容を中心として「芸能」を定義しているところに主因があると考えられる。狭い定義の仕方と言えよう。例えば説教そのものに娯楽性を持たせることも、広い意味での「宗教の芸能化」と捉えることが可能であり、この小論でもその立場を採る。上述のように浄土系宗派が受け継いだ天台声明は、義太夫節や浪曲など、節付きの芸能に発展していくのである。

3. 『日本の靈性』

大拙居士の『日本の靈性』という著について、まずは刊行年から論じたい。底本とした文庫版は最近十年ほどの刊行であるが、元来は太平洋戦争末期に「軍部が宣揚する日本精神に対抗して」発行されたと裏表紙に記されている。従って、同書の由来は今から八十年近くも前という時代背景を考えねばならない。

次に「靈性」という概念である。本文でも随所に「靈性」について言及しているが、いずれも主観的で難解である。同書巻末に置かれている末木文美士氏による、次のような解説が理解を助けてくれそうである(458頁)。それによると、「日本の靈性」という用語は軍部による「日本の精神」に対抗するための戦争批判という意味を込めていたものと言う。それは上段で述べた刊行年と密接に関わっている。全書を通して神道に批判的でありながら、仏教の受容という歴史を論じている点に、大拙居士の同時代に対する批判精神が認められるように思われる。巻頭、大拙居士自身による靈性の定義を引用してみる(31頁、傍点は原著)。

(6) 靈性といふ特別なはたらきをする力か何かがあるわけではないが、それは普通に精神といっているはたらきと違うものである。精神には倫理性があるが、靈性はそれを超越して居る。超越は否定の義ではない。精神は分別意識を基礎として居るが、靈性は無分別智である。

このように、大拙居士は常に精神と靈性を比較して捉えようとしている。上記の末木解説と合わせて読むと、末期に近い戦争中に書かれたという時代背景と、無謀な戦争に突き進んでいった日本全体の精神的ありように対する批判を読み取ることができる。以下、同書本文において随所で靈性に言及されるが、基本的な理解は（6）に基づいておけば足りるであろう。

しかしながら単に「靈性」と言及するのと、第一節で触れた「日本的靈性の超出」（152頁）と言語的修飾が加わるのとでは、自ずから記述の重みが違う。天竺に生まれた仏教が中国に伝わり、最終的に日本に渡ってきたのであるが、日本だけに見られる思想を「日本的靈性の超出」と大拙居士が読み取ったのであった。それは『歎異抄』後序に「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。さればそれほどの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」とあるのを指していたのであるが、大拙居士はそれは親鸞聖人の口を借りて法然上人の思想が表出したものと捉えられているのである（111頁）。これは、親鸞聖人ご自身が直接に阿弥陀如来と向き合うという自覚を指している事を大拙居士が指摘したものであろう。自己と阿弥陀如来を結ぶ直接の関係を捉えたという意味において、専修念仏の根本的教義を示していると言えよう。第五篇は金剛經と禪についての章であるが、その冒頭で二人の宗教経験を総括して「大地性・一文不知性・単刀直入性・具体的真実性・即生活事実性」と纏めている（312頁）。この性格付けは、師弟二人の気質と、二人が創立した宗派の性格を的確に評している。そして浄土系宗派教義の核心である「阿弥陀如来の本願は、どのような悪人でも救う事である」を「絶対者の絶対愛」（152頁）と捉えたのが、「日本的靈性の超出」である。この説明は「この絶対愛は、その対象に向かってなんらの相対的条件を附せないで、それをそのままに、そのあるがままの姿で、取り入れるということころに、日本的靈性の直覚があるのである」（同頁）と続く。非常に重要な指摘である。

安藤氏（2018）は、親鸞聖人が説かれた「横超」を次のように解釈されている（181頁）。仏と自我との間にある深い淵とその関係性による矛盾を完全に解消してしまう縦の乗り越え（「縦超」、即ち超越）ではなく、矛盾をそのままにして横に乗り越える、つまり超越即内在にして内在即超越である、と。なるほど、西田哲学で謂うところの「絶対矛盾的自己統一」である。これが「阿弥陀如来五劫の思惟は、ひとへに親鸞一人のためなり」に集約されていると言えよう。また『正信偈』においては、天親菩薩について「修多羅に依りて真実あらはを顕はし、横超の大誓願を光闡し、広く本願力の廻向に由りて、群生を度せんがために一心を彰したまふ」と讃えておられる。ここに見られる「横超」の語は、「矛盾を矛盾として乗り越える」という意であろう。『教行信証』信巻では、「横超といふは、これすなはち願力廻向の信樂、これを願作仏心といふ。願作仏心すなはちこれ横の大菩提心なり。これを横超の金剛心となづくるなり」（金子大栄師校訂版、170頁）とある。金子師による解説は、以下のようである（九頁、漢字は新字体に改め、振り仮名は省略する）。

（7） それ故に、真実の信心は、信念の名に感ぜられるような意志的なものではない。また信仰の名に依るような幸福を求めるものではないであろう。いかなる意味においても、自身の上に求められるものではない。ただ大悲の願心に領ずく心である。本願の道理が念仏するものの身心に徹到するのである。それ故にそれを願力廻向の信心という。

現代語によるこの解説では「横超の金剛心」という語は使われていないが、「願力廻向」は現

代語でもそのままで説明を加えてある。原文の「金剛心」は、現代文で「真実の信心」とし、固い決意であるという意味合いを現代文全体を通して表出している。信巻本文では、少し後に「金剛の真心を獲得するものは、横に五趣八難の道をこえて、かならず現生に十種の益をう」として、冥衆護持の益以下、十を列挙する（175～176頁）。これもまた難解な語句であるが、金剛の信心を解説して、どのような境地に到る事ができるかを具体的に説いている。「横超の理論」とでも称すべきこの一文は、信巻全体において理論的背骨となっていると言えよう。菊藤師（2017）では、五趣八難の説明がある（69頁）。また曇鸞大師の『往生論註』（下）で「願作仏心とは、すなはちこれ度衆生心なり。度衆生心とは、すなはち衆生を攝取して有仏の国土に生ぜしむるなり」と説いてある事を述べる（70頁）。

ここで、個己と超個己について比較してみたい（『日本的靈性』第二篇第二章第二節「超個己性の人」）。「個己」とは、「今日明日の暮らしをどうしたものか」というように現実的な生活に向き合う生き方である。言わば、極めて個人的な次元に留まっている。超個とは、文字通り個己を越える事である。日本浄土宗は、釈尊出生時の言「天上天下唯我独尊」を「弥陀の五劫思惟の本願は、ひとへに親鸞一人のためなり」と喝破した。これが超個己である。また『臨済録』にある臨済義玄の言によれば「一無位の真人」、『従容録』では「万象之中露独身」と言語化されている。「万象之中露独身」を読み下せば、「万象の中に独り身を露わにす」となる。これもまた、「天上天下唯我独尊」を異なる言語化によって表現した次元と言える。循環論的ではあるが、靈性の超出とは明らかにこのような超個己の次元を指すものであろう。

もう一例、大拙居士は日本の靈性の直覚を道元禪師に見出している。『正法眼蔵随聞記』から、原文を引用する（一部振り仮名を省略）。

(8) 仮令、^{たとひ}仏と言ふは、我が本より知りつるやうは、相好光明具足も、説法利生の徳ありし釈迦・弥陀等を仏と知りたりとも、知識もし仏と言ふは^{が ま ぎやういん}蝦蟇蚯蚓ぞと言はゞ、蝦蟇蚯蚓を是ぞ仏と信じて、^{ひ ころ}日比の知解を捨つべきなり。此の蚯蚓の上に仏の相好光明、種々の仏の所具の徳を求むるも、^{なお}猶情見あらたまらざるなり。此の如く詞に随つて、情見・本執をあらためてもて行かば、自ら契ふところあるべきなり。

この「自ら契ふ」という一言を「全文の眼目」と称している（173頁）。曰く、これは随順の真義に徹する、と。蝦蟇や蚯蚓を引き合いに出したのは、「取るに足りないもの」という含意であろう。あるいは「醜いもの」という意味合いも込めたのかもしれない。そういうものに仏性を見るというのは、「草木国土悉皆成仏」という如来蔵思想に直結する。後の第五篇「金剛經の禪」で詳しく論じられるが、禪宗の論理というのは命題を一度否定しておいて、その後止揚として肯定する。ここでも、その論法が採られている。曰く、随順が一度否定せられた上でないと、勝義の随順ではない、と。「畢竟ずるに随順は非随順なる故に随順なり、ということにならないと、蚯蚓は仏にならぬのである」（同頁）。

妙好人については以下で節を設けるので、ここからは第五篇の金剛經と禪についての考察を見ておきたい。第四篇は妙好人について情性面から論じているのに対して、第五篇は禪の理論を採り上げて、両篇で好一対を成している。末木文美士氏の解説によると、敗戦後に出版された大東出版の版では、第五篇が削除されていたという。しかし第五篇がなければ、妙好人論との対比ができなくなってしまう。そういう対比の意味で重要であるし、単独で読んでも禪理論

について理解が深まる。

まずは「即非の理論」として、命題を一度否定しなければ肯定が成り立たないと論じる。「甲が甲であるというのは、甲ではない。故に甲は甲である」という論の立て方である。例えば仏は三十二相を有すると言われるが、その三十二相は三十二相ではない。それで三十二相があると言われる、という論である（327 頁）。こういう即非の理論が禅の公案を解く鍵になるという。公案の例として、「竹篋背触^{しつべいはいそく}」を挙げている。「これを竹篋と言えど触れる。竹篋ではないと言うと背く。背かず、触れず、然らば何と言う」と尋ねるのである。触れるというのが肯定で、背くは否定である。肯定もせず、否定もせず、即ち肯定も否定も離れて、竹篋の竹篋たる所以を示すというのが公案の狙いである。

これを般若波羅蜜に応用すると「仏説般若波羅蜜、即非般若波羅蜜。是名般若波羅蜜」となる。読み下せば、「仏、般若波羅蜜と説くは、即ち般若波羅蜜にあらず、是を般若波羅蜜と名づく」である。「般若」は音訳で、意識では智慧である。「波羅蜜」も音訳で、意味は「彼岸に到る」である。つまり「般若波羅蜜」は「彼岸に到る智慧」である（320 頁）。これが靈性的直覚であり、これが分かれば公案が解けるし、『金剛經』も分かると説かれている（336 頁）。即非の理論は一見したところ二律背反のようにも思われるが、禅の論理では、一度命題を否定し、止揚として肯定するという順序を採る。確かに、命題をそのまま一度提示しただけでは工夫がないであろう。命題を確立するために、このような回りくどい論法を採るのであろう。

安藤氏（2018）はこの即非論に対する批判が現在でも根強いと論じている（177 頁）。確かに、『金剛經』から上述のような理論を導き出すのには、相当な論理の飛躍が必要である。しかし安藤氏は、この飛躍に一定の理解を示している。それは論の展開として飛躍があるとしても、方向として正しい部分があるという理解であるように思われる。

次に、唐代中頃の禅宗六祖である慧能というお方の教え「^{おうむしよじゆうにしようこうしん} 応無所住而生其心」に着目してみたい。これを訓読すれば「^{まさ} 応に住する所なくして、しかもその心を生ずべし」となる。つまり、一定の場所や事柄に囚われて執着することなかれ、という教えである。漢文として音読しているのみでは真意は図りがたいが、訓読にすると素直に理解される。漢文音読では、音として読まれても意味に直結しない故、理解に程遠い。どうしても一度は、日本語として分かる言い方に改めねばならない。

もう一つ、有名な公案に「日々是好日」がある（379 頁）。これは唐末の雲門文偃祖師の教えである。半夏の十五日、垂語して「十五日以前は汝に問わず、十五日以降に一句を將ち來たれ」と問うたが、誰も答えないので自ら答えて曰く「日々是好日」と。雲門禅師が答えた五字は禅語の掛け軸などでもよく見られるが、問いが意味深長である。十五日以前と言えど過去、十五日以降は未来を指すのであるが、本意は過去も未来もなく、即ち一句を答えよ、「今の今について考えよ」という教えなのである。一句は即ち絶対の一句で、過去・現在・未来というような相対的な時間に囚われるものではない。全てを絶対に戻して、そこからの一句を何と言うか。これを問うたのである。仮に「今この時を絶対的基準にする以外は、時間という概念を相対化する事は不可能である」というように解釈しておく。禅という哲学大系への入口的な思考方法であらう。

大拙居士と言えば、禅の大家という評価を想起するが、『日本的靈性』を一読しただけでも、禅宗に限定されない知識の浩瀚さと深さに瞠目の思いを深くした。安藤氏（2018）が論じているのは、大拙居士が一神教たる基督教と密教の法身－三身思想を一体化しようとした形跡であ

る（94頁）。それは、哲学と神秘体験との一体化という試みでもあった。また北伝仏教（かつては「大乘」仏教と表現される事もあった）と南伝仏教（所謂「小乗」仏教）を総合して「東方仏教」という考え方で、密教と浄土と禅を捉えようとしたとも指摘している（102頁）。大拙居士については没後五十年以上を経ても毀誉褒貶を取り沙汰されるが、これまで見てきたような巨視的な視点から入って、細かな客観的事実に分け入る事によって大拙居士が腐心した、禅と密教と浄土系宗派を一体として捉えた日本仏教史の研究も進むのではないであろうか。

4. 妙好人という生き方

この節では、真宗特有と思われる信心のあり方として妙好人について述べてみる。

直林師（2019）の『妙好人』という著は、副題を「日暮しの中にほとばしる真実」とし、真宗固有の信心を紹介している。この分野では最も新しい刊行であり、ここを手がかりとして妙好人について知るには最適と思われる。まずは冒頭で「妙好人とは、苦悩に満ちた日暮の中で煩悩に染まらぬ信心の花を咲かせた、市井の浄土真宗念仏の行者」と紹介している。妙好人の定義というよりは、直林師が妙好人をどのように捉えているかという見方であろう。以下、同書全体の概要を記すと、次のように纏められるであろう。

（9） 妙好人によって捉えられた宗教的直感は、場合によって学問的な蓄積に匹敵するか、あるいは凌駕するやもしれない

・ 信仰と理論は車の両輪で、どちらが優れ、どちらが劣るというものではない

・ 信仰と理論の双方が相俟って、信心の深みが増すのではないか。これこそが真宗独特の三昧境地ではないか。一時期、真宗教団が節談を排除しようとしたのは理に走り過ぎた側面があったのではないか。

同書で紹介されている妙好人は、次の十人である。

- | | |
|------------------------|--------------------|
| （10） 赤尾の道宗翁（生年不詳～1516） | 大和の清九郎翁（1680～1750） |
| 三河のお園媼（1777～1853） | 石見の善太郎翁（1782～1856） |
| 讃岐の庄松翁（1799～1871） | 長門のお軽媼（1801～1856） |
| 棕田与一翁（1841～1893） | 因幡の源左翁（1842～1930） |
| 浅原才市翁（1850～1932） | 斎藤政二翁（1919～1984） |

男女別では、男性八人に対して女性二人という比率である。ここで仮に「翁、媼」というように敬称を附しておいたが、一般的に妙好人として「真価を発揮する」ようになるのは老境に入ってからと考えるのが自然であろうという前提に基づくだけに過ぎない。同書ではこの十人について、簡単にその生涯を辿っている。生年が不詳である道宗翁を除けば、九人の平均生涯は六八歳余りである。現代のような長寿化を迎える数十年前まで「人生五十年」と言われていた事を思えば、信仰について思索を深めるにはそれ相応の時間を要するというような事情が窺えそうである。

『日本的霊性』第四章でも妙好人について論じているが、採り上げているのは上掲（10）に

も含まれている赤尾の道宗翁と浅原才市翁の二人だけである。その名も『妙好人』と題された大拙居士の一書は、驚くべき事に大半を才市翁の叙述に割いている。大拙居士は、才市翁が門徒として暮らし、大量の和歌（あるいはそれに準ずる形式の頌）を遺した事に並々ならぬ関心を持った様子が窺われる。

大拙居士は、妙好人の特質を「消極的、受動的、法悦耽溺性」という三点で総括している（『妙好人』14頁）。真宗は聴聞を旨とする宗派であるから、門徒は聴聞を励行する。当然、妙好人は説教との接点が多かったであろう。長年聴聞するうち、自分の中で信仰の体系が出来上がり、それが言葉として迸り出るのであろう。直林師（2019）は副題でそれを「日暮しの中にほとばしる真実」と表している。妙好人の傾向として「比較的文字に乏しい」（大拙居士『妙好人』一頁）と指摘されている。これは大拙居士の主観的な感想であって、「妙好人」と称される人物像の全体とは言えない。どうやら、大拙居士にとって「妙好人」とは、浅原才市翁のような人物という固定観念が植え付けられたようである。後に直接引用するが、市井の妙好人によって書かれたものには仮名が主体で漢字は最小限、時には我流の表記も見られる。一読すれば、なるほど純朴な味わいである。しかし、そうでない書き物も遺されている。妙好人の信仰は豊かな物質生活からよりも、「普通に忍苦と認められる生活状態」（同12頁）から生じる。門徒はそれを不平を訴えるよりも、却って「有り難い、勿体ない、忝い」という法喜禅悦の気さえ抱く、という。上掲（10）の生没年代を眺めても、斎藤政二翁を除いて太平洋戦争開戦までの生涯である。時代背景を考えてみても、物質的に恵まれた生活からは縁遠いのが妙好人というのが如きである。妙好人像については、最終節で纏める事とする。

もう一点（10）に挙げられた妙好人像から共通点を探るとすれば、いずれも京から離れた地で生涯を暮らしたというところであろうか。十人のうち「大和、三河、石見、讃岐、長門、因幡」というように旧国名が冠せられている事で、どこで生まれて暮らしたか苗字替わりになっている場合もある。その他は、道宗翁が越中の五箇山、棕田与一翁が近江の坂田郡、才市翁と斎藤政二翁が石見国である。大和と近江は京の隣であるが、他はいずれも離れた場所である。これも偶然であって、妙好人たるの必然ではないであろうが、「鄙の土地で地に足の付いた暮らしをしている篤信の人」というような共通点が浮かび上がってきそうである。以下では『日本の霊性』に倣って、道宗翁と才市翁の妙好人ぶりを見ておきたい。

道宗翁は蓮如上人と同時代の人である。上人のお側にあるときは警護役を務めたり、弟子として教を請うたというような経緯が『御一代記聞書』に記されている（236頁）。越中の五箇山は冬になると雪に埋もれる土地であるが、七里離れた井波別院までお勤めに通ったという。刻苦勉強の人であった。また蓮如上人の御文を二卷二十三通写し、お寺に所存していた。その篤信ぶりを村人が慕い、書き物として纏めてほしいと所望したところ、「思立候条々」という二十一箇条に認めた。後の才市翁に比べても、体系的で思索的である。先の「文字に乏しい」という妙好人の共通点からは外れている。大拙居士は次のように、二十一箇条目の結びを現代語訳されている（245頁）。

（11） 世間法をよく守り、また外面には自分の所信を見せびらかすことなく、ただひたすらに内心に一念のたのもしさ、ありがたさを包んでおけ

これはどの宗派においても共通する、信仰を守る者としての一般的な戒めであろう。そうとし

でも、門徒の心得を二十一箇条に順序立てて記すという事そのものが「自信教人信」の実践と言えよう。

次に、浅原才市翁に目を転ずる。才市翁は幕末の嘉永三年、石見国大浜村に生まれた。十八、九歳頃から聞法に勤めたものの、後世に遺るような自分の信心を書き留め始めたのは五十を過ぎてから、という。その頃には下駄作りを生業とし、下駄を削る際の木屑や鉋屑に思いついた事を書き留め、夜にそれを清書するのを無上の楽しみとした、と伝えられている。日々の生業を大切に、その中で信心に喜びを戴くという、妙好人として理想的とも思える日暮らしであったものと思われる。まずは、素朴な歓喜に溢れる一首を見てみよう（『日本的靈性』254 頁、原著の四行組を二行に改めた）。

(12) 歓喜の御縁にあふときは、ときも、ところも、ゆわずにおいて、
わしも歓喜で、あなたもくわんぎ、これがたのしみ、なむあみだぶつ。

全体は七五調で、いかにもその場で口遊んだというような軽い味わいである。木材に鉋を掛ける折りも、御名号を唱えながら楽しげに手を動かしていたであろう、というような風景が目に浮かぶようである。御名号は、全書を通じてほとんど仮名で書いてある。内容は、なにも付け加えるべき説明が不要であろう。また「ゆわずにおいて」などと普段の話言葉そのままを字に写すのも、味わうべきであろう。

ここで『日本的靈性』に紹介されている才市翁の衆生済度論について見てみよう（274～275 頁、（ ）内の補足は原著、改行は改めてある）。

(13) 「さいち三おすかな」

「へ、わたしやゑにをります。ご主人様はいますずであります。しゅ上さいどに出ておってであります。も（う）帰てであります。ま、ごゆ（つくり）になされませ。なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。も（う）帰てでありました、ありました」

このように、独特の書法である。「ゑ」は家、「すず」は留守、「しゅ上さいど」が衆生済度である。「出てをって、帰（っ）てで」における敬語は、西日本一帯に見られる「テ」敬語である。一行目「おす」も京風の敬語表現である。素朴に味わえば、誰か隣近所の人が才市翁宅を訪ねてきての問答という態であろう。「ご主人様」とは阿弥陀如来で、どこか余所に衆生済度にお出かけになって、ここには居られない、しかし暫くするとお帰りになった、これで才市が済度して貰う番になった、という具合であろう。大拙居士も種々の角度から解釈を試みておられるが、一時的に阿弥陀如来が才市翁宅を留守にするという事は、その間は才市翁は如来の済度に与る事はできない、という理屈であろう。しかし、長い留守にはならないで間を置かずして如来様がお戻りなされた、またこれで自分をお救いくださる、という心構えであろうか。間断なく信心に励むというよりも、「あそび」という一種の余裕を持った態度であると言える。巧みな比喩である。

このように妙好人という生き方は、第一節で触れた「前近代のわが国では、宗教・生活・娯楽(芸能)は一体であった」生活を実践していたとすることができる。才市翁の境地に至っては、自らの信仰を文章化する事によって一つの芸術あるいは芸能とも言える領域にまで高めたとも

考えられるのではないであろうか。

5. 信仰と芸能における「物真似」

石井氏（2017）は、「物真似」という観点で信仰と芸能を捉えている。例えば歌舞伎役者が見得を切るのは仁王さんの真似をしている、和泉流狂言では「猿で始まり、狐で終わる」というように動物の真似を通じて芸事を身につける、など挙げられている。仏教に関連した記述としては、「寺院と宮中、そして市中へ」と題した章（同書では数字による章立てを行っていない）において修正会^{しゆしやうえ}について説明している。『続日本紀』天平神護三（七六七）年正月八日条で、吉祥天悔過^{けか}をこの日から八日間開催したという。呪師^{ずし}が鬼を追う竜天や毘沙門を演じ、追われる鬼は下層の者、後代には猿楽の徒が演じたいらしい。これをもって日本諸芸能源泉の一つと措定している（49頁）。『列島祝祭論』においては、このように古い時代に仏教と芸能が交錯した経緯について触れられていなかったもので、貴重な視点である。

続いて『源氏物語』では、琵琶法師の真似と思われる例も見える。「須磨」巻で、明石入道が光源氏のために琵琶や琴を取り寄せて、琵琶法師そっくりの姿で珍しい曲を一つ二つ弾き始めたとしている（57頁）。一千年前、平家の世となる以前から琵琶法師の存在を立証する恰好の例と言えよう。

同じく一千年前の説明において、呪師について「寺院での法会に際して、清めや邪鬼払いをする役目の者であって、のちになるとそうした勤めを芸能化して演目を増やし、華美な衣装を身につけ、滑稽な振る舞いもするようになったらしい」（60頁）と補足している。そうであるとすれば、やはり芸能が宗教的起源と密接に結びついている背景が窺える。琵琶法師は経文を誦したり琵琶の曲弾きをするだけではなく、駄洒落や冗談を交えながら素朴な軍記物を語っていたのではないかというような記述が続いている（同頁）。後世に平曲語りとして一大芸能分野を形成する原型であろう。

続けて仏教に関した記述を探すと、治安三年（1023）正月八日に法成寺金堂での修正会で琵琶法師が演じた（『小右記』）とある（61頁）。また藤原明衡公の『新猿楽記』は永承七（1052）年前後に書かれたと考えられているが、民間芸人が市中で演じた物真似について触れてあるという（58～61頁）。原文は「福広ノ聖ガ袈裟求メ、妙高ガ尼ノ襦袢乞ヒ」とあるが、これを解釈すると「強欲な僧が女性と一緒に居るところを見られて袈裟を探している、尼さんが襦袢を必要とするのは自分が出産したから」という、真実であれば嘆かわしい状況かも知れないという。伎楽「婆羅門」には「ムツキアラヒ」があるという。原文の「事取ル大徳ガ形勢」における「事取ル」は、『枕草子』に「傀儡のことり」（操り人形を演じる者たちの頭取）とあって、『新猿楽記』では音頭取りをする頭取役を「大徳」と呼んで、僧形であったという（62頁）。僧形の芸能者については見出しを設け、取り立てて説明を加えてある。同じく『小右記』永延元（987）年正月六日条で、円融寺での修正会についての記載がある。そこでは「江州法師」と呼ばれる芸能者が伎楽由来の啄木舞を舞い、帝が明け方近くまでご覧になったと書かれている（62～63頁）。以下、同頁に挙げられている僧形芸能者を示す。

（14）藤原宗忠『中右記』保安元（1120）年四月十一日、「近代散楽法師」
『東大寺統要録』『拝堂編』仁治二（1241）年十月、延年行事、「狂僧」が洒落を語った

『東大寺雑集録』巻三、西南院十講、「猿樂法師の親尊法師」
内山永久寺記録、文永七（1270）年八月二日、「田楽法師」を召して芸を披露させた
藤原兼仲『勘仲記』弘安六（1283）年二月十日、「遊僧」が興福寺延年行事を担当
『春日大宮若宮御祭礼図』、「田楽法師一座 本座ト云十三人」、「楽頭法師 二人」
『春日若宮臨時祭記』貞和五（1349）年二月十日、春日社の禰宜による田楽について「ヲカシ
ホウシ 春忠スル。オカシホウシノアド久春」

最終条にある「春忠」は「能の上手」と言われている。また「アド」とは、狂言での脇役を意味する。この時代は、散楽と能と狂言が未分化であったことを示すと考えられる。このように、十二世紀から十四世紀にかけてという中世における僧形芸能者が様々な名で呼ばれ、東大寺のような大きな寺院で行事を行ったり芸を披露していた様子が窺える。『新猿楽記』では、大寺院や宮中での行事に加えて、庶民層がこのような芸能に接していたという視点での記録でもある。

時代は遙かに下るが、「ムツキアラヒ」のような物真似芸は天明六（1786）年一月二十日に奥州毛越寺常行堂で行われた結願法楽行事で見られた趣向、とある。小法師が大勢で「たはぶれ唄うたひ」、老女が神前で拝礼した後によりよろする様子や「産婦まねしてたはぶれ」たと、菅江真澄は『ますみこまかた』に書き留めているという（61頁）。

ここまでにも引用した『小右記』では、滑稽や語りや芝居などの意味で使われるようになった「猿楽」という語が、曲芸としての「散楽」と滑稽を主とする「猿楽」で区別されるようになったという。平安時代半ば頃である（72頁）。

十二世紀初め頃に活躍した天台宗園城寺（三井寺）の増智僧正について、世間で人気となっている本座田楽は、僧正が僧態の従者から滑稽なものを八人選んだのが最初であって、これを田楽法師と称し、僧正の自坊が白河にあったところから白河田楽とも言ったと記されている（『寺門伝記補録』）。三井寺のような大寺院でも、民間の下層芸能者による歌舞や曲芸や滑稽芸を取り入れて発展させた一例である（76頁）。

「仏教関連の冗談とものまね」という見出しの元で、重要な指摘がある。中国の六朝時代、講経で美しい節を付けて經典を唱えたり、講釈では大袈裟な表現で笑わせたり泣かせたり者が多く、批判が起こった（77頁）。これは近代化した真宗教団が節談を批判した経緯に近い。

日本での論義に続いては、祝いや慰労を兼ねて催されるのが延年で、例えば『俱舍論』の講釈と論義があれば、俱舍舞と称する舞いが舞われ、芸能尽くしの宴会が続いたという（78～79頁）。「開口」と呼ばれる口上と、それに対する「答弁」は、言葉遊びを交えた物尽くしであった。実例を挙げてみよう。鎌倉時代以来の延年を伝えられる多武峰における開口を天文十三（1544）年に書写したものである（79～80頁）。

(15) よろずの鳥ども集り、……青き鳥を遣はして、この由を触れまわる。……さらば^{しゅうえ}集会の笛を吹くべしとありしかば、つゝ鳥が出て、つゝつゝつゝと吹き廻る……年齢も四十からなる遊僧の衣の色は、墨染めの衣よりなを黒く……料紙は鳥の子とぞきこへし。

鳥尽くしという趣向である。鳴き声を模した名前のツツ鳥、「四十から」と「四十雀」との掛詞、墨染め衣の色は鳥を連想させる、部屋の屏風や障子の紙は「鳥の子紙」というように畳み掛け

る面白さがある。このような言い立ては狂言や歌舞伎、謡曲へと洗練されていく(81頁)。また、琵琶法師に入門した小坊主が滑舌と早口の練習として習わされた早物語との関係も指摘されている。

時代は遡るが、道長公が催した法華三十講で論義が終わった後に貴族や僧達が經典の名文句を誦したり、白居易の名句「願わくは今生世俗の文字の業、狂言綺語の誤りを以て、翻して当来世々の讃仏乗の因、転法輪の縁と為さん」を朗詠した(82頁)。これは寺院で滑稽な芸をして遊ぶ事に対する弁明であったという。時代が下るにつれて、例えば「狂言綺語」という語句の捉え方にも変化が見られる。『東大寺統要録』『拝堂編』仁治二(1241)年十月の延年記事では、儀礼に参加した僧達が「狂言綺語の才芸」を振るったと述べている。本来の「嘘偽りや飾り立てた言葉」という意味から、「将来に讃仏の善行となる」というように変化していると考えられる。その背景にあるのは、厳かであるべき寺院で滑稽な芸に興ずる事への弁明から、大乘經典で音楽その他による仏の供養が強調されている事への意識変換らしきものが指摘できよう(83頁)。文保三(1319)年の『玉林苑』に収録された明空の早歌集『善巧方便徳』でも「狂言遊宴の戯れ、賛仏乗の因」として正当化を進めている。

ここまで述べてきたように、寺院の遊宴においては論義の延長であった「もどき」が次第に演芸化していった。それ以外に、物真似芸として平安後期に「風流」が流行していった。本来の意味は、平安貴族が楽しんだ豪華な作り物のことであったが、それが転じて、祭礼などで飾りとして用いたり身につけたりするもの、あるいはそれを用いた踊りを指すようになった。『室町殿御翫宴年等日記』には、永享元(1429)年九月に足利義教將軍が興福寺を訪れた際の「戒賢と外道の論義」という大風流について記されている(90頁)。玄奘法師が天竺で師事した戒賢師と外道が、王前において鼠・猫・兎・鷹などの動物を神通力で出し合うという趣向である。僧侶は、「走り物」と呼ばれる動物の被り物を着して登場したという。滑稽を追求する態度というのは、昔も今も変わらないようである。永享十二年の『管絃講并延年日記』に、様子が詳細に記されている(同頁)。ここでは、仏菩薩に扮装した僧侶も登場した。まず釈尊が登場して「是れは一代教主、能化如来なり」と名乗る。中間は略すが、重要であるのは釈尊が「鬼畜人天、悉く記別に預かり了んぬ」と宣する場面である。人一般を指すのではなく、まず「鬼畜」と挙げて将来の成仏を強調するのは、「草木国土悉皆成仏」という考え方を表面化したものである(91頁)。ここでは「如来蔵思想」という言い方は使われていないが、『列島祝祭論』で考察された、仏教思想と芸能の接点がここでも見られるのである。石井氏は、鬼畜らが「この寺を守る護法精神、あるいは害をなさずに奉仕する畜生となるよう祝うという性格を持っていたと考えられる」と記している。如来蔵思想を分かりやすく説明している考え方と言えよう。

章が改まると「仏菩薩に扮する儀礼」と題されて、上述のような風流における儀式的の様子や背景を詳細に論じている。現代にまで伝わる練り供養や二十五菩薩来迎会というような迎講は、源信僧都(天慶5、942～長和六／寛仁元、1017)によって始められたと伝えられている(94頁)。迎講は鎌倉から室町時代にかけて大流行し、「身身信仰」と重なった。どこそこの仏像が声を発したとやら、手紙を書いたやらという霊験が盛んに語られ、恰も仏菩薩が活きているかの如くに信仰された。この章では結論として、如来蔵思想が天竺から中国経由で伝来して日本で独自に展開した事が述べられている。天竺では生き物だけを対象として成仏を説いたものが、日本では草木国土悉皆成仏と拡大された。中国からの影響としては、六朝から唐代にかけての漢詩に見られる自然を擬人化した表現が『古今集』などの和歌やその他を通じて浸透した。日本

独自のものとしては、儀礼や芸能において「もどき」が流行した。これらが複雑に絡み合い、「生身信仰」というような現象に到った、と結論づけている（97 頁）。

時代は下って「ものまねの大流行」という章の冒頭で談義所という見出しの下に、寄席が増える以前の仏教諸宗談義所について論じている。寄席が増える以前ということは寛政年間の十八世紀末頃と考えられるが、延享年間つまり十八世紀半ばの記述もある。談義僧が説法する折に芝居役者のように登場したり、経中の釈尊や尊者を人気役者の声色で演じたりしたという。延享元（1744）年の記というのは、『仮名手本忠臣蔵』が初演される四年前に松坂の浄土宗樹敬寺で実道和尚が説教の座で赤穂事件を説教として演じたというものである（183 頁）。『仮名手本』は赤穂事件を題材とした芝居類で大当たりを取った人気狂言であるが、それ以前にも忠臣蔵ものは多数芝居に掛けられていた。これは、ご法談たる説教の場が娯楽化していた程度を示す例と言える。

このように日本史を通底する物真似と宗教や芸能の関係を通観してみると、生活の中に宗教と娯楽と芸能が一体として溶け込んで混然としていた様子が浮かび上がってくる。千五百年前、仏教が伝来した当時は生活そのものも素朴であっただろうが、時代が下るにつれて生活は複雑になり娯楽も増えていったであろう。現代におけるように娯楽が多様化しても、物真似は人気芸の一つであり続けている。

6. 結び

ここまで各節では、それぞれ一書を中心として書評論文のような体裁で列島祝祭論、日本の霊性、妙好人、物真似という主題について論じてきた。以下では、その視点を総合して日本仏教における信仰と芸能の接点という主題について考えてみたい。

安藤氏の「列島祝祭論」という捉え方は、大拙居士の「日本的霊性」が下敷きになっているように思われる。それは前年に刊行された安藤氏（2018）との記述や内容から容易に理解されるところである。安藤氏（2018）は大拙居士を正面から論じているので、仏教思想と哲学が思考の軸となっている。しかし『列島祝祭論』においては、仏教伝来以前の時代や、「翁」という視点を繰り込んで、より複雑な枠組みで「日本的霊性」と捉えようとしているように思われる。大拙居士は『日本的霊性』という著名の下で、専ら日本がどのように仏教思想を受容してきたかを論じていた。その考えを下敷きにしながら、「列島祝祭論」という新たな視点を作り出した点に安藤氏（2019）の独創性があると言えよう。

妙好人の論じ方では、大拙居士と安藤氏に顕著な差が見られる。大拙居士にとって、妙好人とは日本仏教、とりわけ真宗系の信仰を論じるという内面的な比重がかなり大きかったと言えるのではないかと考えられる。それは『日本的霊性』の著述で一篇を割いている事でも明らかであるが、その名も『妙好人』という独立した一書として世に出すほどの関心事であった。他方で『列島祝祭論』は後醍醐帝を最後の章としているという意図もあるが、南北朝以降の時代について論じる事は少なかった。書名としてではなく一般的概念として、『列島祝祭論』は日本の霊性について論じている、という論を立てる事が可能であるように思われる。

後醍醐帝を論じるというのは、日本での天皇親政は約七百年前を最後とした、という歴史的事実を踏まえる事になる。ここで、大拙居士の『日本的霊性』は太平洋戦争末期に初版を上梓しながら、大拙居士の本心は軍部批判にあったという事情に考えが及ぶ。大拙居士の著書

では、天皇制を含めて政治的な事柄には関わっていない。しかしながら『列島祝祭論』では、後醍醐帝についての章を最後に置く事によっても、天皇親政という「国体」に関わる問題提起をしている事になる。些か飛躍があるかも知れないが、後醍醐帝による親政から明治維新まで約五百三十年というのは天皇が政治的権力を持たなかった、明治維新前後は天皇親政に近い政体を整えられたもののその後軍部が政治権力を握り、太平洋戦争を終結させる詔勅發布まで戦争を続けたという国難を招いた暴走の過程などについては改めて考え直すべき一大課題と言えよう。

安藤氏（2018、2019）では旧制金沢高等中学から大拙居士と同窓であった西田幾多郎氏の名前が常に挙がっていた。今回は西田文献を直接参照する事はできなかったが、もし西田哲学を取り込んだとすると視野が広がりすぎるという危惧もある。上段で言及した、太平洋戦争に到る政治状況とも関連してくる。しかし大拙仏教論と西田哲学は不可分であるから、西田哲学について論じる事は今後の課題としておく。

再び、妙好人について論じてみよう。前述のように、大拙居士にとっては妙好人即ち才市翁というような捉え方であったのではないかと指摘した。これは「比較的文字に乏しい」という捉え方に、典型的に窺えるように思われる。これは確かに才市翁や長門のお軽姫には当てはまる（お軽姫については伊藤師（2012）を参照した）。しかし大拙居士自身が引用した道宗翁の二十一箇条など、体系的で理詰めである。また加賀千代女は、「朝顔に 釣瓶取られて もらい水」の句で知られる俳人であるが、西山師は『妙好人 千代尼』という題で一書にしている。千代女は得度して「素園」という法名を得た。このような生き方は「市井の、文字に乏しい」という妙好人の捉え方からは外れてしまう。妙好人を広く捉えるとすると、「周囲にその信心ぶりを知られた、篤実な門徒」という程度に定義を広げておけば良いのではないだろうか。妙好人は、聞法を旨とする真宗の教義からしても、日常にお説教を聴聞していたに相違ない。繰り返し聴聞する内に、さぞかし讃題や比喩因縁が耳に残っていったことであろう。妙好人が遺した文には、そのような聴聞の跡が確かに残っている。説教者の語ったみ教えが妙好人の中で消化され、昇華して言語化されたと言える。

結論に入る。生活の中に宗教と娯楽と芸能が未分化のままであった過去から時代が下ると、現代は生活が細分化されてしまった。娯楽が多様化したのが、最も大きな変化ではなかったであろうか。妙好人の暮らしというのは、信心が無上の喜びであるから他に娯楽を求める必要はなかったであろう。洋の東西を問わず、暮らしの中で宗教意識が希薄になってしまったのも大きな変化である。門徒にとっても、お説教を聴聞するというのが日常茶飯事と言えないというのが現状ではないであろうか。現代の暮らしでは、妙好人が出現する機運というのは皆無に近いのではないかという気がする。しかしそういう中であって、あるいはそういう現状であるからこそ、節談が門徒だけではなく人々の心を掴む機縁というのがあったと言えよう。現代人と雖も、後生を願う心持ちは変わらないにも拘わらず、それをどこに求めてよいものやら迷っているのであろう。

最後に、才市翁の一首を引用しておく。白川師（2015）129 頁からである。冒頭の「いち」は才市翁自身であろう。

いちがりん終 しぬるころが しなぬころに してもらう なむあみだぶつにしてもら
う

注

- * 本研究は2019年度、財団法人本願寺派教学助成財団教学研究資金の助成を受けています。
研究課題：信仰と芸能という側面から見た説教

参考文献

- 安藤礼二 (2018) 『大拙』 東京：講談社。
安藤礼二 (2019) 『列島祝祭論』 東京：作品社。
石井公成 (2017) 『〈ものまね〉の歴史 仏教・笑い・芸能』 東京：吉川弘文館。
伊藤智誠 (2018) 『妙好人めぐりの旅』 京都：法蔵館。
菊藤明道 (2017) 『鈴木大拙の妙好人研究』 京都：法蔵館。
釈徹宗 (2010) 『おてらくご 落語の中の浄土真宗』 京都：本願寺出版社。
白川晴顕 (2015) 『妙好人のこころ――信心とその利益――』 京都：本願寺出版社。
鈴木大拙 (1976) 『妙好人』 京都：法蔵館。
鈴木大拙 (2010) 『日本的靈性 完全版』 東京：角川ソフィア文庫。
関山和夫 (1990) 『安楽庵策伝和尚の生涯』 京都：法蔵館。
関山和夫 (1991) 『落語風俗帳』 東京：白水社。
関山和夫 (1992) 『落語名人伝』 東京：白水社。
関山和夫 (2001) 『庶民芸能と仏教』 東京：大蔵出版。
谷口幸璽 (2004) 『「節談」はよみがえる』 京都：白馬社。
直林不退 (2010) 「説教の歴史と節談」『節談説教』 第五号。
直林不退 (2014) 『名人木村徹量の承継者 神田唯憲の節談』 八王子：節談説教研究会。
直林不退 (2019) 『妙好人 日暮しの中にほとばしる真実』 東京：佼成出版社。
西山郷史 (2018) 『妙好人 千代尼』 京都：法蔵館。
府越義博 (2010) 「説教台本作成法」『節談説教』 第六号、37～49頁。