

基礎研究部門 特定公募研究（共同研究）

日本における仏教文化と聖者像に関する総合的研究

研究代表者 野 呂 靖

内 手 弘 太
大 澤 絢 子
亀 山 隆 彦

はじめに

本研究プロジェクトは、聖者の「表象化」(representation)の過程を明らかにするものである。聖者とはいうまでもなく世界の諸宗教に広くみられる概念であり、「徳の高い人」「高潔な人」などの高い人格性を備えた人物を指す用例とともに、仏教では宗教的に一定の境地に到達した存在を指すなど様々な定義が伝えられる¹⁾。また東アジアでは儒教における孔子やその弟子らが聖人として伝承されたほか、仏教においても種々の僧侶の行実を語る高僧伝や寺社縁起などの霊験譚が作成され、特定の人物に対する聖者としての表象化がなされてきた。以下、四点の論考はそうした聖者の表象について、日本仏教の祖師に焦点を当て、歴史学、仏教学、真宗学の立場から検討を試みた成果である。

- ① 亀山隆彦「平安中期真言宗における空海伝説の展開 ―清涼宗論を中心に―」
- ② 野呂靖「『華嚴經』を实践する明恵 ―「明恵上人紀州八所遺跡」における喜海の明恵像―」
- ③ 大澤絢子「近代日本における祖師像の脱神秘化をめぐる ―親鸞と日蓮の比較―」
- ④ 内手弘太「問い直される親鸞 ―教学研究への波及―」

① 亀山論文、② 野呂論文は、空海(774-835)、明恵(1173-1232)という古代・中世に生きた祖師の聖者化を検討する。近年、日本仏教の祖師をめぐる伝承については文学、歴史学分野において飛躍的に研究が進んでおり、個別の僧伝に対する詳細な分析が加えられてきた²⁾。また、そうした高僧の伝記は単なる聖者の行実としてだけでなく、その聖者の生き方そのものが一種の修行マニュアルとして機能し伝承されていたこと³⁾、また経典や論書などに説かれる教相判釈などの教理の叙述そのものにも釈尊や祖師の生涯が一種の「物語」として内包されていることが明

らかにされてきた⁴⁾。亀山論文、野呂論文は、空海、明恵の祖師像の形成を通して、そうした教理テキストと祖師表象との密接な関係性を明らかにする。

③大澤論文、④内手論文は近代における聖者の語られ方に注目する。近年の近代仏教史研究が明らかにしてきた日本仏教の新たな祖師像、すなわち前近代のさまざまな奇瑞とともに語られる祖師の姿とは異なった神秘性を脱色したイメージについても、それ自体を聖者表象の一形態として捉え、その叙述の持つ社会性、宗教性が注目されつつある⁵⁾。今日においても生成され続けるあらゆる祖師に対する「語り」を聖者の表象化のプロセスとして見ていく視点は、本プロジェクトにおいても共有された視点である。両論文はこの点について近代における脱神秘化された親鸞像の形成に焦点を当て、新たな検討を加えている。

いうまでもなく日本において伝承された僧伝、祖師伝は数多く、そこで語られるイメージもきわめて多様である。本プロジェクトはその表象化の一部を取り上げたに過ぎない。各論文に示されたささやかな成果と課題がその解明の一助となることを願う。

注

- 1) 仏教における聖者観については、高僧伝の分析を通して聖者の教理的な定義とその伝承を分析した船山徹『仏教の聖者 史実と願望の記録』（臨川書店、2019）参照。
- 2) 個別の僧伝研究は枚挙にいとまがないが、ここでは近年のまとまった成果として藤巻和宏編『聖地と聖人の東西 起源はいかに語られか』（勉誠出版、2011）を挙げておきたい。
- 3) 経典に説かれる仏・菩薩や僧伝に描かれた祖師の姿が宗教実践を行う際のモデルとして機能してきた点については、北條勝貴「先達の物語を生きる 一行の実践における僧伝の意味―」（藤巻和宏編『聖地と聖人の東西 起源はいかに語られか』（勉誠出版、2011所収）参照。
- 4) 師茂樹『論理と歴史 東アジア仏教論理学の形成と展開』（ナカニシヤ出版、2015）参照。
- 5) 大澤絢子『親鸞「六つの顔」はなぜ生まれたのか』（筑摩選書、2019）、龍谷大学アジア仏教文化研究センター編「近代日本仏教と親鸞」（龍谷大学アジア仏教文化研究センター2014年度第1回国内シンポジウムプロシーディングス、龍谷大学アジア仏教文化研究センター、2015年）等参照。

（野呂 靖）

平安中期真言宗における空海伝説の展開

—清涼宗論を中心に—

はじめに

本稿では、空海伝説を構成する諸言説間の形式的類縁性に着目し、その観点から、空海の「聖人伝」(hagiography)の組織と展開の一端をうかがう。具体的には、先行研究で「清涼宗論」と呼ばれる伝承を取り上げ、それが、空海伝説中の他の言説、例えば「呉殷纂」との間に結び結ぶ関係性を仏教文献学の視座から明らかにする。

清涼宗論は、9世紀初頭の宮中で起こったとされる空海伝説の一エピソードである。詳細は後述するが、白井優子氏によれば「教義による即身成仏をそのまま実行し、空海自身が、実際に、大日如来となったという伝説」と総括される¹⁾。初出は10世紀半ば、956年成立の『孔雀経音義』(以下、『音義』)といわれる²⁾。

同じく白井氏によると、968年成立の『金剛峯寺建立修行縁起』(以下、『修行縁起』)にも、類似の伝承が空海の靈験伝説として掲載される³⁾。周知の通り『修行縁起』は、空海の臨終に関連して「入定」の語を用いた最初の文献であり、武内孝善氏は、この『修行縁起』と「御遺告」と略称される一連の史資料が、平安中期以降、爆発的に流行する空海の入定留身伝説の一つの起点と指摘する⁴⁾。

そう見るなら、清涼宗論は、成立・流布に関わる史資料の面で、入定留身伝説とも非常に近い位置にあったと推測される。その点を踏まえ、白井氏は、両者の関係について次のようにも述べる。

観想による成仏の伝説は、空海の靈験と、それによって、`入定、という状態に入る可能性、および、その内容の展開に、大きくかかわってくるものであろう⁵⁾。

白井氏の指摘は妥当と考える。ただ、『音義』の清涼宗論と「御遺告」、中でも『二十五ヶ条御遺告』(以下、『二十五ヶ条』)の関わりは、氏の理解より密接であったとも考える。根拠は、『音義』と『二十五ヶ条』の両方に登場する「呉殷纂」である。

本来「呉殷纂」というと、空海『秘密漫荼羅教付法伝』(『広付法伝』)に引用される「恵果阿闍梨行状」の記述を指すと思われるが、『二十五ヶ条』には、そこには見られない独自の文が、同じく呉殷の「纂」として掲載される。本文は、恵果の讃という形で『音義』にも登場する⁶⁾。同書の清涼宗論は、この記述と連続し、同一文脈内のエピソードとして提示される。

あるいは、『音義』の清涼宗論は、『二十五ヶ条』の「呉殷纂」を拡張する形で成立したように

も見える。本稿では、そういった観点から空海伝説の基盤、中でも清涼宗論成立の背景について検討を進める。

一 『二十五ヶ条』に見る空海の行状と「呉殷纂」

近代以降、多数の研究で検証された通り、「御遺告」は、すべて空海の遺言状という形式で制作された後代の「仮託」資料である⁷⁾。実際の成立時期は、空海没後100年以上が経過した10世紀半ば～11世紀初頭と推定される。

本章で分析する『二十五ヶ条』は、それら「御遺告」の中でも、最初期に成立した資料といわれる。また、空海が兜率天へ往生したことや、後に弥勒と共に下生するという予言を初めて明示し、さらに後の入定伝説の基礎を確立したことから、「御遺告」の中でも特に重要な一冊とも考えられる⁸⁾。

その『二十五ヶ条』は、「初^ニ示^ス成立^ノ由^ヲ縁起第一」以下、全二十五種の「縁起」から成る。次に引用する文は、その中の「初^ニ示^ス成立^ノ由^ヲ縁起第一」の一部である。真言宗の立宗と系譜に関して、以下のように説き示される。

亦授^ニ灌頂^ノ者蓋^シ以^テ員多^シ。具^{サニ}不^レ注^セ之^ヲ。若^シ存^ニセ^ル灌頂^ノ流^ノ者^ハ自^ニ我^ノ身^ニ始^マリ、秘密真言此^ノ時^ニ而^リ立^ツ。夫^レ師資相伝^シ嫡嫡継^キ来^ル者^ハ、大祖大毘盧遮那仏授^ニ金剛薩埵菩薩^ニ、金剛薩埵菩薩伝^ニ于^ニ龍猛菩薩^ニ。龍猛菩薩^{ヨリ}下至^ニ大唐玄宗・肅宗・代宗三朝^ノ灌頂^ノ国師特進試鴻臚卿大興善寺^ノ三蔵沙門大広智不空阿闍梨^ニ六葉^{ナリ}焉。恵果^ハ則^チ其^ノ上足^ノ法化也。凡^ソ勸^ニ付法^ノ至^ニ吾^ノ身^ニ相伝^ハ八代也。吾^ノ到^リ日、彼^ノ大阿闍梨曰^ク、我^ノ命既^ニ尽^キナムトス。待^ツコト汝^ノ既^ニ尚^シ。已^ニ果^{シテ}来^タレリ。我^ノ道東^ニ矣。故^ニ呉殷纂^ニ云^{ハク}、今有^ニ大日本国^ノ沙門^ニ来^{リテ}求^ム聖教^ノヲ。皆令^ニ所學^ノ可^レ如^{クナル}瀉瓶^ノ。此^ノ沙門^ハ是非^ニ凡^ニ徒^ニ三^ノ地^ノ菩薩也。内^ニ具^ニ大乘^ノ心^ノ外^ニ示^ス少^{小數}国沙門^ノ相^ヲ云^云。⁹⁾

内容から見て、引用文は大きく前後に二分される。前半では、灌頂儀礼に触れて、その流れが「我^ノ身」、つまり空海自身に端を発すると述べた後、灌頂が普及したことで、真言密教が「立」ったと明記する。そして、大日如来から空海まで、真言密教を代々「相伝」してきた八祖の名を列記する。

続いて、後半では「吾^ノ到^リ日」、つまり空海が初めて青龍寺を訪ねた際に恵果から投げかけられた言葉と、同じく直弟子の呉殷が「纂」した恵果の空海評という二種の言説が提示される。この中、前者については特に問題はない。若干の変更はあるが、空海『請来目録』の「我先^{ヨリ}知^{リテ}汝^ノ来^ルコトヲ、相^ヒ待^ツコト久^シ矣」以下の文の要約と考えられる¹⁰⁾。長らく待ち望んだ法器に出会った恵果の感慨が記される。

第二の言説についても、前半部は大きな問題はない。こちらでも若干の変更があるが、空海『広付法伝』に引用される呉殷纂「恵果阿闍梨行状」の文、具体的には「今有^ニリテ日本沙門空海^一」から「受^ニクルコト於心^一猶^シ如^ニ瀉瓶^一」までの記述の言い換えと理解される¹¹⁾。その意味を確認しておくとして「瀉瓶」、つまり一つの瓶の水を別の瓶に移しかえるように、恵果は、密教のあらゆる教えを空海に授けた。

問題となるのは、第二の言説の後半部である。空海は、外観こそ日本という小国の僧だが、内に大乘仏教の心を具えた「三地^ノ菩薩」と述べられる。引用文では、この記述も「呉殷纂」と括られるが、実は「恵果阿闍梨行状」には、当該の文は存在しない。この「呉殷纂」と、続く「珍賀怨念」というエピソードは、入唐求法における空海伝承として重要な意義を持つが、その由来には、今なお大きな問題が残される¹²⁾。

二 『音義』における空海伝説と清涼宗論

築島裕氏の考察を踏まえて『音義』の背景を略述しておくとして、本書は「仏母孔雀明王經三卷についての音義」、すなわち同経の「漢字・漢語を抄出」し、その「字音の注」「字句の意義の注」を明かすものである¹³⁾。上巻冒頭の記述によると、本書『音義』は、「述大意」「釈題目」「入文判釈」の三門から成る¹⁴⁾。この三門中の「釈題目」後半部に、清涼宗論に関する記述が確認される。

『音義』の思想的意義をもう少し詳しく見ておくと、「大意」の中で、『仏母大孔雀明王經』は「三世^ノ如来掌内之醍醐」「一切衆生心中之甘露」であり、戯れに称えても「四百^ノ身病」が即座に消え、遊びの読誦でも「八万^ノ心患」が減すると説かれる¹⁵⁾。「釈題目」の冒頭では、同経は「大日如来自性法身」が説く「真言秘密」「即身成仏之教誡」と主張される¹⁶⁾。

引き続き「釈題目」後半を見ていくと、上述の文も踏まえ、修行者の機根に応じた真言の教えの生成と伝承（「出現由」）が示される。この箇所も大きく前後に二分される。前半では、教理の視座から、「真如性」が「大慈悲」「説法利生」を生む過程が論じられる。対する後半では、大日如来以下、教えを相統する八祖の名が列記される¹⁷⁾。

さらに、後半の記述の末尾において、八祖空海の功德と行状が詳論される。先ず恵果から空海への「讃」として、『二十五ヶ条』の「呉殷纂」の文が引用される。

此等^ノ八代諸阿闍梨耶ハ、昔震^ニハセ龍象^ノ質^一ヲ替^テ為^ニル人天^ノ師^ト。就^レ中、第八^ノ阿闍梨弘法大師^ハ是千年一出之聖人也。（中略）所以^ニ在唐之日、恵果和尚一^タヒ見^テ讃^{シテ}言^{ハク}、日本^ノ座主^ハ非^ニス凡徒^一ニ第三地^ノ菩薩ナリ。内^ニ発^ニシ大乘^ノ菩提心^一ヲ外^ニ現^ニスト小国沙門^ノ相^一ヲ。両部^ノ壇儀并^ニ一百余部^ノ金剛乘^ノ法、皆悉^ク授^ニカリ心府^一ニ了^ル。宛^モ如^ニシ瀉瓶^一。¹⁸⁾

引用文によると、「八代諸阿闍梨耶」は、皆優れた力を持ち「人天ノ師」となった。中でも「第八ノ阿闍梨弘法大師」、すなわち空海は秀でた力を有し、師恵果は、空海を指して外観は小国の僧だが、内に大乘を深く求める菩提心を発した「第三地ノ菩薩」と讃嘆した。そして「寫瓶」のごとく、真言のあらゆる教えを同僧に授けたという。

この記述と連続して、『音義』『釈題目』では、次のようにも記される。

帰唐之時、欲^ス興^{サント}真言宗^ノ之間、諸宗皆併^ラ集^{マリ}朝廷^ニ共^ニ疑^フ即身成仏ノ義^ヲ。
仍^テ大師結^ニ智拳印^ヲ向^フ於南方^ニ、面門俄^ニ開^{ケテ}成^ニ金色ノ毘盧遮那^ト放^ニ眉間ノ白毫相ノ光^ヲ。爰^ニ一人、諸臣、七宗ノ衆徳、驚^キ下^リ於地^ニ、皆悉ク礼拝^ス。即便還^ニ歸^ス本体^ニ。
入我我入之爭、即身頓成之疑、此ノ日釈然^{タリ}。真言瑜伽ノ宗、秘密曼荼羅ノ道、從^ニ彼ノ時^ニ而建立^ス。¹⁹⁾

清涼宗論に関する文である。引用文によると、帰朝間もない時期、空海が真言宗を興そうとしたところ、諸宗の僧が宮中に集合し、その即身成仏の教えに対して疑問を投げかけた。疑問を聞いた空海は、体を南に向け手に智拳印を結ぶ。すると、空海の「面門」が開いて、身は金色の大日如来となり、眉間の白毫相からは光が放たれた。その姿を見た天皇と臣下、諸宗の僧は大いに驚き、皆地に伏して礼拝した。

同じく引用文によると、この出来事によって即身成仏に関する疑問はすべて解消された。これこそ、日本における「真言瑜伽ノ宗」「秘密曼荼羅ノ道」の礎だと主張される。

おわりに

以上、「吳殷纂」と清涼宗論を中心に、『二十五ヶ条』と『音義』の記述を比較し、両者の叙述の構造と細部の表現形式における類似性を明らかにした。この類似から、清涼宗論と「御遺告」、後者に含まれる各種空海伝説との知られざる関連が示唆される。その点に関しては、他の「御遺告」や『修行縁起』の記述との比較を含め、より精緻かつ包括的な考察を展開したいと考えている。

注

- 1) 白井優子『空海伝説の形成と高野山―入定伝説の形成と高野山納骨の発生―』（同成社、1986、128頁）。
- 2) 久保田実「平家物語における白河院高野御幸説話について」（『説話文学研究』16、1981）、松本昭『弘法大師入定説話の研究』（六興出版、1982）。
- 3) 白井前掲書、128頁。
- 4) 武内孝善「基調講演 空海への大師号の下賜と入定留身信仰」（『密教学研究』53、2021）、「入定留身信仰と藤原道長」（『密教文化』235、2015）。

- 5) 白井前掲書、129頁。
- 6) 小林明美「3冊本『孔雀経音義』の写本系譜」(『大阪外国語大学学報』69、1985)。
- 7) 阿部泰郎『中世高野山縁起の研究 高野山発掘調査報告書別冊』(元興寺文化財研究所、1982)、
守山聖真『文化史上より見たる弘法大師伝』(豊山派弘法大師一千一百年御遠忌事務局、1933)。
- 8) 白井前掲書、18～19頁。
- 9) 『弘法大師伝全集』(ピタカ、1977。以下、弘伝全) 1、12頁上。
- 10) 大正55、1065頁上。
- 11) 『定本弘法大師全集』(密教文化研究所、1991) 1、112頁。
- 12) 守山前掲書、178頁。
- 13) 築島裕「醍醐寺蔵孔雀経音義二種解題」(『古辞書音義集成』11、汲古書院、1983、715頁)。
- 14) 弘伝全1、44頁上。
- 15) 弘伝全1、44頁上。
- 16) 弘伝全1、45頁上。
- 17) 弘伝全1、47頁下～48頁上。
- 18) 弘伝全1、48頁上。
- 19) 弘伝全1、48頁上。

(亀山隆彦)

『華嚴經』を實踐する明恵

—「明恵上人紀州八所遺跡」における喜海の明恵像—

はじめに

明恵房高弁（1173～1232）没後の高山寺では、義林房喜海（1178～1250）や順性房高信（1193～1264）らの門弟によって、明恵の生涯や著作を顕彰する取り組みが早い段階から進められていった。それらは忌日法要の実施や伝記の作成、明恵の著述に対する講説とその記録、さらには明恵が修行した遺跡の整備など、明恵の活動全般にわたる大規模なものであった。そうした門弟らによる顕彰活動は明恵を文字通り「祖師」として位置づけていく作業であったといえるだろう。それでは門弟からみた祖師としての明恵像はいかなるものだったのであろうか。

本稿では明恵祖師化のプロセスを検討する一環として、明恵没後四年目に喜海が発願した「明恵上人紀州八所遺跡」（現在、国指定史跡）を取り上げる。これは明恵が紀州において行った修行や奇瑞などに関わる土地を八箇所選定し、それらを『華嚴經』の会座（八会）に当てはめるという構想であり、喜海の明恵像を探るうえできわめて興味深い。従来、本遺跡については歴史学の観点から検討が進められ、明恵の出身氏族である湯浅氏による地域支配との関係が分析されてきた¹⁾。しかし、そもそもなぜ『華嚴經』の八会に配当されているか、また各々の修行地と各会座がどのように関係づけられているかといった基本的な問題は不明とされてきた²⁾。

そこで本稿では、喜海が記した卒塔婆の銘文資料の分析を行うことで、各遺跡と『華嚴經』との関係性について明らかにし、その思想的背景として法蔵『華嚴經探玄記』など華嚴教学の影響を指摘する。その上で、喜海による明恵像には「『華嚴經』の八会を實踐した行者」として明恵を位置づけるという特異な理解が窺われることを明らかにしたい。

一 喜海の宗教活動と「明恵上人紀州八所遺跡」

(1) 喜海による明恵の顕彰活動

喜海は早い時期から明恵に随従した門弟の一人であり、その時期は建久年間（1190～1199）、すなわち明恵が紀州に移住した当初と考えられる³⁾。明恵による期待は大きかったようで、法蔵『探玄記』、澄観『華嚴經疏』、同『演義抄』、慧苑『刊定記』等の華嚴文献を読むよう直接的に指導をし⁴⁾、紀州時代には喜海を中心とする複数の門弟らと頻繁に談義を行っている。この時期、明恵と喜海は師資一体となって学びを深めていたことが知られる。

喜海は明恵が生前に定めた「高山寺置文」において高山寺の学頭に任じられていたが⁵⁾、実際に明恵没後には『入解脱門義』『華嚴信種義』などの著述を明恵にかわって講説するなど明恵教

学の継承に尽力することになる。また明恵の生涯をまとめた『明恵上人行状』を編纂するなど早い段階から師の顕彰活動を精力的に進めていった⁶⁾。そうした喜海による宗教活動について、明恵示寂後に焦点をあて整理すると以下の通りである⁷⁾。

【図表 1】 喜海の明恵顕彰活動

貞永元（1232）年	明恵示寂
貞永元（1232）年	『梵網經記』上巻談義
天福元（1233）年	高山寺内の明恵修行地に卒塔婆造立（石水院、華宮殿、遺跡窟、繩床樹、羅婆坊）
天福二（1234）年	『梵網經菩薩戒本疏』書写、歓喜園釈迦像供養導師を勤める
嘉禎二（1236）年	『華嚴經』校勘、「明恵上人紀州八所遺跡」制定
嘉禎三（1237）年	高山寺禪堂院千体釈迦像供養の導師を勤める（明恵忌日法要）
暦仁二（1239）年	明恵髮爪塔（石塔）造立、供養導師を勤める
延応元（1239）年	『梵網經菩薩戒本疏』書写・校訂
延応元（1239）年	『華嚴五教章』加點
延応二（1240）年	『三生成道料簡』撰述
延応年間（1239～1240）	『華嚴經唯心義短冊』撰述
仁治二（1241）年	『華嚴經探玄記』講義
仁治三（1242）年	『華嚴經探玄記』加點
仁治三（1242）年	『善財五十五善知識行位抄』撰述
寛元二（1244）年	明恵十三回忌（高山寺羅漢堂にて嚴修）

これによれば、喜海による明恵の顕彰活動は明恵の教学面と実践面の継承という二つの側面から捉えることができるように思われる。

第一に、教学面の継承としては『梵網經菩薩戒本疏』『華嚴經探玄記』や『華嚴五教章』などの戒律・華嚴文献の講説と、自著の撰述（『三生成道料簡』、『華嚴經唯心義短冊』、『善財五十五善知識行位抄』）があげられる。『梵網經』関係の注釈書や華嚴文献は明恵が生前から門弟に講説していた文献であり、喜海らは高山寺の学頭として明恵に代わって継承していくことになる。

一方、自著は喜海による純粋な著述であるが、その内容をみると明恵説の継承が明確に意識されていたことがわかる。喜海による自著のテーマには、三生成仏義、唯心義、行位説といずれも明恵が生前、高い関心を有していた華嚴教理が選択されている。注目されるのは『三生成道料簡』に明恵生前の講説や著述の文章がそのまま「転用」され、テキストが構成されている点である⁸⁾。これはいわば「明恵の言葉」を用いて、その教学を継承しているといつてよい。門弟らによる教学の継承活動において、明恵のリアルな言葉そのものが重視されていたことは、明恵の講説の聞書に明恵の「口語」が忠実に保存されているという指摘からも窺える⁹⁾。すなわち、明恵教学の継承活動にあたっては、師の教学とともにその「語り」そのものをいかに自らのものとし、保存するかという点に高い関心が寄せられていたのである。

第二に上述の「語り」の保存と関連して注目されるのが、明恵の宗教実践への高い関心である。明恵示寂の翌年である天福元（1233）年、喜海はただちに高山寺内の明恵有縁の堂宇や修行地を遺跡化した。明恵が居住した石水院を始めとする華宮殿、遺跡窟、繩床樹、羅婆坊の五ヶ所に板

卒塔婆を建立したのである¹⁰⁾。こうした修行地の遺跡化は、本稿で取り上げる紀州八所遺跡に先立つ取り組みであり、喜海が明恵没後のきわめて早い段階から明恵の宗教実践の保存とその地の聖地化を図っていたことが窺われる。

なお、この時期の高山寺では明恵の身体そのものについても聖化が進められていた。暦仁二(1239)年、高山寺内に造立された「髪爪塔」は、中国呉越国の王、銭弘俶が造立した阿育王塔に倣い、明恵の遺髪と爪を卒塔婆(石塔)に納入するというもので¹¹⁾、文字通り明恵の身体そのものを保存し、追慕する営みであった。また、この時期の高山寺では明恵の「生身供」も開始されている¹²⁾。学問所に懸けられた師の真影に対し、粥と斎食の供養を行うというこの行為は、今は亡き明恵の存在を直接的に実感する宗教行為といえるだろう。

以上のように、明恵没後の高山寺においては、明恵という存在との直接的な「交渉」が教学、実践の両面から図られていった。そして、そうした明恵の宗教活動全般を保存し、聖化させていく営みを主導した門弟こそ喜海だったのである。

(2) 「明恵上人紀州八所遺跡」と「明恵上人遺跡卒塔婆尊主銘注文」

さて、これまでみてきた喜海の顕彰活動においてとりわけ異彩を放つのが、「明恵上人紀州八所遺跡」の選定である。これは明恵が二十代後半から三十代前半にかけて紀州において行った修行や奇瑞に関わる遺跡を八箇所選定するとともに、それらを『華嚴經』の会座(八会)に当てはめるという構想である。

喜海が選定した八箇所の事蹟と、その選定理由については喜海による「明恵上人遺跡卒塔婆尊主銘注文」(施無畏寺藏、以下銘文と略記)の以下の記述によって詳細が知られる¹³⁾。

以華嚴經八会表法教主為卒塔婆之尊主

梅尾上人御房紀州御遺跡卒塔婆銘〈眉間八尺／書銘〉／十一月十九日造立之／
嘉禎二年^{カテイ}丙申／比丘喜海・記謹／

「石垣ノ庄河北ニ在リ之」

吉原(梵字) 普賢菩薩 〈承安二年^{癸巳}／正月八日辰時／上人誕生之处〉

「上人御誕生之处ニアルアヒタ義林房建長ノ元年之比建小堂殊案尺迦仏号歡喜寺云々」

「湯浅ノ庄西海之辺ニアリ」

白上ノ前峯(梵字) 文殊師利菩薩 〈建久之比遁ノ本山高尾来ノ草庵之处〉 同

「保田ノ庄河南ニアリ」

星尾(梵字) 法恵菩薩 〈建仁三年^{癸亥}／正月廿九日／春日大明神ノ御託宣处〉 同

「石垣ノ庄河北ニ在之」

筏立(梵字) 功德林菩薩 〈建久末比製ノ華嚴唯心觀ノ行式并随意ノ別願文之处〉 同

「田殿ノ庄河北ニアリ」

神谷／後峯（梵字） 金剛幢菩薩〈建仁末比／大仏頂法／修行之处〉同

「湯浅庄西海之辺ニアリ」

白上（梵字） 金剛蔵菩薩〈建久之比蟄／居修練之間／文殊浮空中／現形之处〉同

「田殿庄河北ニアリ」

崎山（梵字） 普賢菩薩〈承元第四曆^{庚午}／製光顯抄并彼／華嚴大疏演義抄／之講处〉同

「石垣庄河北ニアリ」

糸野（梵字） 毘盧遮那如来〈建仁二年^{壬戌}／付浄覚上人／入壇灌頂处>十一月十九日造之／嘉禎二年^{丙申}／比丘喜海謹記
「已上八处紀州在田之郡也云々」

嘉禎二年^{丙申}八月七日為送遺紀州惠光房之許於梅尾竹内住房注記之喜海／

卒塔婆〈面広一尺一寸 厚九寸 眉間八尺 地上一丈／入地三尺／地上地下合長一丈三尺也〉



西白上遺跡卒塔婆（撮影：野呂靖）

これによれば、喜海は嘉禎二（1236）年八月七日、明恵の生誕地である吉原（和歌山県有田郡）からはじまり糸野（同）の修行地に至る八箇所を「遺跡」として選定し、卒塔婆を建立することを発願した。そこで卒塔婆に刻む銘文の原案を記し、これを紀州にいた同じく明恵門下の惠光房に対して発注したのが本資料である。「十一月十九日に之を造立す」とあるように、三ヶ月後には実際に卒塔婆（木造）が造立されたことがわかる。嘉禎二年は明恵没後四年目に相当する。喜海は明恵没後の早い段階から紀州における明恵有縁の地の聖地化を進めていったのである。

二 「明恵上人遺跡卒塔婆尊主銘注文」の検討

(1) 「銘文」に関する課題

従来、こうした喜海による八所遺跡選定については、松本保千代氏、高橋修氏を中心に、明恵の出身氏族である湯浅氏による地域支配との関わりから検討がなされてきた¹⁴⁾。なかでも高橋氏は、湯浅一族出身の明恵が武士団の地域支配に大きな役割を担っていたことを踏まえた上で、明恵没後もその支配を永続化させる目的から制定されたのが八所遺跡であったことを明らかにした¹⁵⁾。遺跡の整備を通して明恵を武士団統合の象徴とする目的があったとするのである。

このように喜海による遺跡の選定が湯浅周辺の社会的・政治的状況と密接に関わることはきわめて重要であるが、一方で喜海がこれらの八箇所を『華嚴経』の会座である八会（七処八会）に当てはめている意図やその思想的背景については従来注意を払われてこなかった。しかし明恵の

祖師化のプロセスを考える際、そうした遺跡制定のもつ宗教性は無視しえない。

喜海の注記によれば、八箇所にはそれぞれ『華嚴経』の会座を象徴する①普賢菩薩、②文殊菩薩、③法恵菩薩、④功德林菩薩、⑤金剛幢菩薩、⑥金剛蔵菩薩、⑦普賢菩薩、⑧毘盧遮那如来の八尊が配当され、さらには各々の尊格の種子（梵字）が記載されている。つまり八箇所は、初会から第八会にいたる『華嚴経』全編の内容に明恵の実践をなぞらえ同一視するという喜海の宗教的な理解が基盤になっていることがわかる。また諸尊の種字を示すことにより、密教的な位置付けが同時になされているのである。

そこで以下、この点を踏まえてあらためて八所の銘文を検討しよう。

(2) 八所遺跡の配列について

まず八所全体の配列順については、おおむね明恵の生涯順に並べられているとみてよいだろう。誕生地である①吉原遺跡が第一会に位置付けられていることから、その趣旨は明瞭である。しかし、詳細に見るならば、②白上前峯遺跡以降、時間的順序にズレが生じていることがわかる。

例えば『華嚴経』第三会（忉利天宫会）に相当する③星尾遺跡には建仁三（1203）年の春日託宣が配当されている。しかし続く④筏立遺跡は建久九（1198）年の著述撰述が当てはめられており、年時が前後する。また年時順でいえば最も新しい承元四（1210）年の『金師子章光顯抄』撰述は、最後の第八会に位置づけられるべきである。しかし、ここでもそれより早い建仁二（1202）年の上覚房行慈（1147～1226）からの伝法灌頂が第八会に配当されている。つまり八所遺跡の配列は、厳密には生涯順となっていない。

こうした年時の前後は何に起因するであろうか。従来、八所の尊主と明恵の事績との対応関係は不明とされてきた¹⁶⁾。しかし注目されるのは、『華嚴経』各会の内容と明恵が各所で行った事

【図表2】八所遺跡一覧

遺跡	八会の尊主	銘文記載の事績概要	行位
①吉原	普賢菩薩（寂滅道場会）	承安二（1172）年正月八日、明恵上人誕生の処	（因円）
②白上前峯	文殊師利菩薩（普光法堂会）	建久の頃（建久六（1195）年）、高雄より移り草庵を結ぶ	十信
③星尾	法恵菩薩（忉利天宫会）	建仁三（1203）年正月九日、春日明神が降りて託宣を受ける	十住
④筏立	功德林菩薩（夜摩天宫会）	建久末の頃（建久九（1198）年）、『華嚴唯心観行式』『随意別願文』を撰述	十行
⑤神谷後峯	金剛幢菩薩（兜率天宫会）	建仁末の頃（1201-04）、大仏頂法を修行する	十廻向
⑥白上	金剛蔵菩薩（他化天宫会）	建久の頃（建久七（1196）年）、白上にて蟄居修練の間、文殊菩薩が空中に現形	十地
⑦崎山	普賢菩薩（重会普光法堂）	承元四（1210）年、『金師子章光顯抄』撰述、『華嚴大疏演義抄』講説	兼六位
⑧糸野	毘盧遮那如来（逝多園林会）	建仁二（1202）年、浄覚（上覚）より入壇灌頂（伝法灌頂）を受ける	入法界解脱自在無礙

※図表作成にあたり、遺跡・尊主名・銘文の各項目については「明恵上人遺跡平塔婆尊主銘注文」に基づいた。行位の項目は法蔵『華嚴経文義綱目』（大正77、501中）に基づき対照させた。

績とが相関するよう、慎重な配慮のもとに構想されていると考えられる点である。以下、年次にズレがみられる筏立遺跡、白上峯遺跡、崎山遺跡の三ヶ所を検討しよう。

a) 筏立遺跡の配列について

④筏立遺跡は、銘文の記載によれば『唯心観行式』『華嚴唯心義』の著述地であるとされ、第四会（夜摩天宮会）を象徴する功德林菩薩が配当されている。これは一見、ランダムに配当されたように思われるが決してそうではない。

銘文が示すように、明恵は建久九（1198）年十月二十日、『唯心観行式』一卷、『華嚴唯心義』二巻を撰述した。自らの親類や女房達が日頃から『華嚴經』の一節である「唯心偈」を読誦していたが、その教理内容が不明なため解説してほしいとの要請によって著述したのである¹⁷⁾。ここで注目されるのは、両書がともに「唯心偈」に基づく著述であり、とくに後者はその詳細な注釈が施されたテキストであるという点である。

明恵が注釈した「唯心偈」は、『華嚴經』（六十華嚴）卷十二「夜摩天宮菩薩雲集說解品」において、第四会・夜摩天宮会の功德林菩薩らによって説示される偈頌である¹⁸⁾。実際に明恵は『華嚴唯心義』冒頭において、「此頌ハ是レ大方広仏華嚴經第十二卷、夜摩天宮菩薩雲集說偈品ノ中ノ如来林菩薩諸説ノ頌也」とし、「七処ノ中ニ夜摩天処、八会ノ中ニ第四十行会ノ所説也」と強調している¹⁹⁾。

つまり、喜海による④筏立遺跡＝第四会（夜摩天宮会）の配当は、明恵の著述内容である唯心偈と関連する会座が前提となり、それと合致するよう慎重な配慮がなされた結果、筏立遺跡に配当されたものといえるだろう。しかし、それによって結果的に年時の順序に齟齬が生じているのである。

b) 白上峯遺跡の配列について

次に⑥白上峯遺跡をみてみよう。建久七（1196）年の白上峯の事績は、明恵の現前に文殊菩薩が示現したという奇瑞である。年次順でいえば、同じく白上峯である建久六（1195）年、②白上前峯遺跡の事蹟の次に配列されるべきである。また、尊格の対応という点からいえば、やはり②第二会（普光法堂会）、すなわち文殊菩薩の会座に配当されてよいはずだが、実際にはそうではなく、金剛藏菩薩が象徴する第六会（他化天宮会）に配当されている。これはなぜであろうか。

この点については、明恵による文殊示現という奇瑞の背景を確認することで明らかとなる。白上峯における文殊示現はいわゆる「耳切り」の出来事と関連する宗教体験であり、自ら『夢記』など複数の文献に記す通り、明恵にとってきわめて重要な事蹟であった。注目したいのは、その体験について『明恵上人行状（仮名行状）』上巻に次のように記されていることである。

又或時シツカニ經文ヲ披クニ、花嚴經第廿五（六十經）如来他化自在天王宮摩尼宝蔵殿上ニマ

シ、ハ、テ、無量不可思議大菩薩衆ト共ニ十地ノ法門ヲトキ給ヘルコトヲミルニ誠ニ氣高イミシク覺テ裏病シキマ、ニコノ經文ヲヨミツ、ケタレハ我ニ其中ニ交ハリ列ナレル心地ス。(中略) 如是ヨミツラヌレバ、他化會上ノ莊嚴眼ノ前ニウカヒ、在世說法ノ慈顏親リ拜スル心地セリ。目ヲアケテ見ルニ、虚空ニウカムテ現ニ七八尺ハリノ上ニ、文殊師利菩薩、身色金色ニシテ金師子ニ乗シテ現シ給ヘリ。²⁰⁾

これによれば、明恵は『華嚴經』卷二五の「他化自在天王摩尼宝殿上」において十地の法門が説かれている箇所を讀誦している際、自らがその会座に「交わり列なれる心地」がし、そこに金色の姿をとった文殊菩薩が示現したという。ここに明らかなように、明恵による文殊示現は、まさに第六会・他化天宫会と密接に関連する体験であった。したがって、白上遺跡に配当される会座についても、明恵の事績と合致するよう慎重な配慮のもとに配列されたといえるだろう。

c) 崎山遺跡の配列について

このことはやはり年時の順に齟齬が生じている⑦崎山遺跡も同様である。崎山遺跡は、承元四(1210)年の『金師子章光顯抄』二卷の撰述をもって第七会・重会普光法堂を象徴する普賢菩薩が配当されている。本書は法蔵(643～712)撰とされる『金師子章』に対する注釈であり、華嚴の法界縁起説である十玄門が詳細に解説される。

注目したいのは、明恵は本書で説かれる十玄門について「海印法門の秘鍵」であると高く評価するとともに、この道理を円満に明らかにすることによって「常に法界普賢の境」に入ることが可能となると強調し、華嚴行者の象徴である普賢菩薩の境地として理解する点である²¹⁾。このように崎山遺跡もまた、明恵の著述内容と相応するための配慮のもと、普賢菩薩が象徴する第七会に配当されていると考えられる。

以上検討してきたように、喜海による八所遺跡の配列は、紀州各地における明恵の事蹟を年次順に並べたもの、すなわち明恵の事蹟を優先して構想されたものではない。むしろ『華嚴經』の八会という華嚴教学に基づく教理的理解が前提となり、その内容に合致するよう明恵の宗教体験が選出され、対応させられるという宗教的意識のもとに成立したものといえるだろう。すなわち明恵の紀州における事蹟という「歴史的事実」を『華嚴經』という「聖典」の記述そのものとして捉えなおそうとする構想こそ、八所遺跡の最大の特徴なのである。

三 「八所遺跡」構想の思想的背景

(1) 華嚴教学における「表法」概念

それでは喜海はなぜ明恵の事蹟を『華嚴經』の八会に配当したのだろうか。この点については銘文冒頭に「以華嚴經八を表法教主為卒塔婆之尊主」(『華嚴經』の八会を表法する教主をもって卒塔婆の尊主とする)とするように、「表法」という華嚴教学の概念が注目される。

表法とは法（教理）を表示するという意味であり、經典に登場する人や事物（菩薩や諸神、蓮華など）が、それぞれ法を表示するはたらきを持つこと示した教義概念である。この概念自体は東アジアの仏教教理文献に広く見られるが、華嚴教学では現象世界の具体的な事物と真如との関係性を重視する立場からとくに注目された²²⁾。なかでも日本華嚴宗の祖統説では第三祖に位置づけられる中国華嚴学派の法蔵（643-712）は、この表法について『華嚴經探玄記』巻二のなかで次のように述べている。

九表法者、若三乗中但寄レ人顯レ法、仍人非ニ是法ニ。若一乗中此等諸人並是法界縁起法門。又此一衆即通ニ三世間ニ、以ニ或作河池井泉水等国土身ニ故。余可レ知。²³⁾

これによれば、三乗教において語られる教義（法）は具体的な人に寄せて教義の内容を表示しているが、それはあくまで象徴であって法そのものではない。しかし一乗教（華嚴）では經典に登場する諸人などの表現はそのまま法界縁起の法門であって、三世間（器世間・衆生世間・智正覺世間）に通じている。したがって、河川などの現実の国土が「教義」そのものであるという。

さらに法蔵は、この表法の理解を『華嚴經』三十四品（仏駄跋陀羅説、六十華嚴）の教説全体に敷衍する。すなわち盧遮那仏による七処八会の会座それぞれに、その各会座において盧舎那仏に代わって教えを説く菩薩を以て各会の教説内容を表示したものとし（表法）、さらに各会を菩薩の行位の深まりと相応することを『華嚴經文義綱目』において以下のように示している²⁴⁾。

第一会、普賢菩薩、以ニ普賢因円ニ堪顯ニ仏果ニ。第二会、文殊師利、表ニ信無位ニ故不ニ入定ニ。第三会、法恵菩薩、以レ表ニ十住恵解法ニ故。第四会、功德林菩薩、以レ表ニ十行勝徳建立ニ故。第五会、金剛幢菩薩、表ニ十廻向大願堅固独標出ニ故。第六会、金剛藏菩薩、以レ表ニ十地無漏行深ニ、破障智堅含摂具徳故。第七会、普賢菩薩、表ニ行深広該ニ於六位ニ称ニ普賢ニ故。第八、如来入定、以レ表ニ法界解脱自在無礙唯仏窮ニ。法恵十住、功德林十行、金剛幢十廻向、金剛藏十地、四菩薩如レ次説ニ四十位功德智恵法門ニ。

これによれば、第一会から第七会までの各会には普賢などの諸菩薩が配当され、第八会は如来（盧舎那仏）が対応するとされる。さらに注目したいのは、第一会は普賢の因行をもって仏果を顯す段階とし、第二会は信を表すものとした上で、第三～第六の各会をそれぞれ十住、十行、十廻向、十地の行位に対応させ、第七会を六位の行の深まりを示したものの、第八会を最終的な仏果を示す「法界解脱自在無礙」の境地を表示したものと理解している点である。つまり法蔵によれば、『華嚴經』の八会は華嚴の教えを実践する者が仏果に証入するための行位の深まり、すなわち仏道実践のプロセスを示すものとして理解されているのである。

このようにみるならば、喜海の八所遺跡の構想がまさに法蔵による「表法」理解を基盤として

成立していることは明らかであろう。明恵やその門弟らが『華嚴經探玄記』の書写・読誦を行っていたことは周知の通りであるが、『華嚴經文義綱目』についても明恵は建久年間に書写しており、また明恵没後も順性房高信らの門弟によって講説されるなど²⁵⁾、明恵周辺では重視されたテキストであった。

明恵の事績を「表法」とするという喜海の八所遺跡の構想の背景には、經典に示された教理思想という一種の概念が現実の諸現象に他ならないとする華嚴理解があったといえよう。それによって、八会に説かれる「教説」そのものを明恵の各所における「実践」という具体的な出来事として捉え直していくことが可能になったものと考えられる。

(2) 第八会の位置付けをめぐって

八所遺跡が法蔵の表法理解を前提としていることは上述の通りであるが、行位との対応については「銘文」そのものに直接言及されているわけではない。しかし、十分に念頭においていたであろうことは、最後の会座である第八会に配当された⑧糸野遺跡から窺えるように思われる。最後にこの点を考えておこう。

糸野遺跡の尊主には八会のなかでも最も重要な「毘盧遮那如来」が配当されている。しかし建仁二（1202）の事蹟であって、年次順では第七会の承元四（1210）年の事蹟が第八会に位置づけられてもよいはずだがそうではなく、やはり年次にズレが生じている。

注目されるのは、銘文において叔父である上覚（1147～1226）より受職灌頂（伝法灌頂）を受けた事績が示されている点である。粕谷隆宣氏はその理由を灌頂という密教儀礼をもって明恵の実践の最重要の事績として位置づける意図があったとするが²⁶⁾、これは妥当な指摘と思われる。

明恵において密教は華嚴と並んできわめて重要な教学であったが、明恵は建仁二年のこの時期、糸野において『華嚴入法界頓証毘盧遮那字輪瑜伽念誦次第』一帖、『仏眼仏母念誦次第』一帖など顕密合行に関する次第類の撰述を行っている²⁷⁾。そうした明恵教学の根幹を支える教学の構築をなすにあたって、上覚からの伝法灌頂はその基盤となる重要な事績であったといえるだろう。

明恵の実践を顕密の両面から把握しようとする意図は、喜海の銘文に『華嚴經』各会の諸尊に対応する密教の「種子」が記載されていることから窺える。そもそも真言密教には存在しない『華嚴經』の各尊格に対応する種子がどのように考案されたかは未詳であるが、そこには明恵の紀州における実践を明恵教学の特質である顕密の両面から捉えなおし、その頂点に伝法灌頂の事績を位置づける意図があったように思われる。

以上のようにみるならば、明恵の紀州における実践を『華嚴經』の八会に配当させるという喜海の構想には、明恵の仏道実践における信から始まり仏果へと至るプロセスそのものとして位置づける意図があったと考えられよう。すなわち喜海による紀州八所遺跡の制定は、たんに紀州における明恵有縁の地を遺跡として聖地化するととどまらず、明恵を文字通り『華嚴經』の八会そのものを実践した行者として宗教的に位置づけること、いわば『華嚴經』を歩いた祖師」とし

て捉え直すことにその目的があったといえるのではないだろうか。

おわりに

以上、喜海による八所遺跡の構想について「明恵上人遺跡卒塔婆尊主銘注文」の分析を行うことで、『華嚴經』の教説を实践した祖師として明恵を位置づける意図があったことを明らかにした。ここには教理テキストと祖師の行実とが密接に関連するという、きわめて興味深い祖師像の形成をみることができる。

最後に、こうした「經典の記述を实践する明恵」という祖師理解の淵源について考えておこう。この点については明恵自身にその傾向があったことに注目したい。例えば明恵は經典を読誦する際、仏の会座に集会した聖者らの記述のある「序分」のなかに「我カ名字」が書かれていないことを悲嘆し、読誦にあたっては「彼ノ衆会ニ列ルニ擬シテ」読むことを心がけたという²⁸⁾。經典の記述に自らを重ね合わせ、体験的に読み込もうとする明恵の態度は喜海のイメージした明恵像に近い。

また同様の内容は明恵の夢想などにもしばしば登場する。なかでも注目されるのが建久九年十月の夢想であり、そこでは「華嚴」という名の擬人化された華嚴教学の「法門」が池で遊び、僧侶と交流する²⁹⁾。明恵はこの擬人化について「化ニ法門ニ即教軌也」と述べており、具象化・擬人化された教義概念（法門）を教えの本質・本体（教体）として捉えるというきわめて興味深い理解をしていることがわかる。ここには喜海の銘文と共通する、『華嚴經』の教説そのものと直接的に関わりあい、体験しようとする明恵像の淵源が見いだされる。

喜海は明恵門弟のなかでも最も初期の段階から明恵に随従していたことが知られ、その時期は建久年間頃、すなわち紀州修行時代であったと推定される。つまり喜海はこうした明恵による『華嚴經』理解を最も身近に触れてきた門弟の一人であった。その喜海は貞永元（1232）年正月十九日、明恵臨終にあたっての最期の言葉を次のように描写している³⁰⁾。

其後眼ヲ閉テ又シツマル、喜海枕ニチカクシテ親聞クニ、ヒソカニ我戒ヲ護ル中ヨリ来ル云々（弥勒告善財云、從淨戒来、隨其所樂自在生故云々、釈云、実報從万行中云々、与此相似矣、思之）、此最後ノ詞ナリ。

喜海は明恵の枕元にて密かに言葉を告げられた。それは戒律護持に生きた明恵らしい最期の言葉であったが、喜海はその言葉を『華嚴經』「入法界品」において善財童子が弥勒菩薩より告げられたという教説³¹⁾と「相似」するものとして感慨を以て注記している。ここには、師である明恵の生涯を『華嚴經』の教説と重ね合わせ、文字通り『華嚴經』を体現した存在として描こうとする喜海の理解を窺うことができるように思われる³²⁾。

明恵の門弟たちは、この八所遺跡をどのように巡拝したのだろうか。喜海が造立した木製の卒塔婆はその後、老朽化が進んだことで康永三（1344）年に湯浅一族の支援によって石造に改修された³³⁾。造立から約一〇〇年を経た後も、八所遺跡が依然として明恵を偲ぶ場として機能していたことが窺われる。しかし門弟たちによる巡礼など、その実態は残された資料から知ることができない。

明恵の門弟たちによる明恵像やその教えの継承については、喜海や高信などによる教学文献の分析を欠かすことができない。この点を含め、明恵の祖師化の総合的な把握については今後の課題としたい³⁴⁾。

注

- 1) 松本保千代『湯浅党と明恵』（宇治書店、1979）、高橋修『信仰の中世武士団 湯浅一族と明恵』（清文堂、2016）参照。この他、八所遺跡の概要紹介については中西正雄編『明恵上人紀州八所遺蹟』（明恵上人讃仰会、1966）がある。
- 2) 八所遺跡と『華嚴経』との関係については松本氏、高橋氏ともに言及されない（前掲書）。一方、粕谷隆宣氏は、八所と『華嚴経』の会座との対応関係に注意を払いつつも、「（遺跡配列の＝筆者注）この順にどのような意味があるのか。現在まで確実視される資料が不足しているため、推測の域を出ない。（中略）それがどのような理由で遺跡処々の事蹟と結びついているのか。それについては不明といわざるをえない」と課題を指摘している。（『明恵上人遺跡攷一紀州八所遺跡の成立をめぐる一』『豊山学報』60、2016）
- 3) 『明恵上人手鏡』「第四面・探玄記之二」（『高山寺経蔵典籍文書目録』四、553頁）
- 4) 「僧成弁書状」（山城神護寺文書、『鎌倉遺文』三、253頁）
- 5) 明恵が示寂直前の寛喜四（1232）年に定めた『高山寺置文』では、喜海について「喜海法師守護正教、習字法文、為諸人之導師」（田中久夫『鎌倉仏教雑考』1982所収）として教学の継承を期待している。
- 6) 喜海の宗教活動については田中久夫「義林房喜海の生涯」（『鎌倉仏教雑考』1982）参照。
- 7) 図表作成にあたり、『高山寺縁起』（『明恵上人資料』一所収）、田中久夫「義林房喜海の生涯」（『鎌倉仏教雑考』1981）を参照した。なお喜海の著述については、この他に『高山寺明恵上人行状』撰述（建長七（1255）年以前）、『華嚴経音義』、『華嚴五教章略文義』等がある。
- 8) 野呂靖「義林房喜海の成仏義—高山寺蔵『三生成道料簡』を中心に—」（『印度学仏教学研究』68（2）、2020）参照。なお高信の著述『六大無礙義抄』にも明恵説を転用している事例があることは、野呂靖「明恵門下における『即身成仏義』解釈—高信撰『六大無礙義抄』上巻翻刻—」（『仏教学研究』62・63合併号、2007）において若干の指摘を行った。
- 9) 土井光祐「明恵関係聞書類における「口語」と「文語」の混在と機能」（『文学』8（6）、2007）参照。
- 10) 卒塔婆の銘文については『高山寺いしぶみ』（高山寺典籍文書調査団編、1991）参照。
- 11) 「右塔婆者、依敬重上人之徳恩、以彼髪爪^ニ納此塔婆^ニ、々々者則模^ス大唐育王塔之形」（『高山寺縁起』『明恵上人資料』一、656頁）
- 12) 『高山寺縁起』（『明恵上人資料』一所収、647頁）
- 13) 以下、引用は『明恵 故郷でみた夢』（和歌山県立博物館、1996）所収の影印資料に基づき私に翻刻したものである。翻刻にあたり、新字体に統一し、割注については〈 〉に括弧などの処理を行った。
- 14) 松本保千代『湯浅党と明恵』（宇治書店、1979）、高橋修『信仰の中世武士団 湯浅一族と明恵』（清文堂、2016）参照。

- 15) 高橋修「武士団・湯浅一族と「明恵上人紀州八所遺跡」」(前掲『信仰の中世武士団 湯浅一族と明恵』所収)
- 16) 粕谷隆宣氏は八所の尊主名と事績との結びつきについては不明であるとする(「明恵上人遺跡攷一紀州八所遺跡の成立をめぐる一」『豊山学報』60、2016)
- 17) 明恵『華嚴唯心義』上巻(日仏全13、41上)
- 18) 『六十華嚴』「夜摩天宮菩薩說偈品」(大正9、465下)では、第四会において如来十行法門が説示され、そこに功德林菩薩、如来林菩薩などの十菩薩が集会するが、このうち如来林菩薩が説いた偈が「唯心偈」とされている。
- 19) 明恵『華嚴唯心義』上巻(日仏全13、41上～下)
- 20) 『高山寺明恵上人行状(仮名行状)』上、『明恵上人資料一』25～26頁)
- 21) 「上來十玄門、海印法門之秘鍵也。故清涼云、若於此十門、円明顯了ナラハ常入法界普賢之境云々。学者宜留思而已」(明恵『金師子章光顯抄』下巻、日仏全13、187上)
- 22) 華嚴学における表法については、湯次了榮『華嚴大系』(1975、200頁)が整理を行っており有益である。
- 23) 『華嚴經探玄記』巻二(大正35、132下)
- 24) 法藏『華嚴經文義綱目』(大正77、501中)
- 25) 『金沢文庫古文書』(識語篇一、160～161頁)には『華嚴經文義綱目』の奥書について「文応元年(庚申)十一月三十日巳時、於丹州神尾山北谷遺教台御房、忝奉対順性上人、一反聴之了、依此結縁、当来必預解行生速入、無尽解脫門証入、滅後狂子非人弁応(中略)御点本御記云、写本云(中略)建久二年五月三日、以東大寺尊勝院本、於高尾寺大法師成(弁)、同酉時一校了(後略)」とする。
- 26) 前掲「明恵上人遺跡攷一紀州八所遺跡の成立をめぐる一」(『豊山学報』60、2016、33頁)参照。
- 27) 『高山寺聖教類第一部』二三四(『高山寺経蔵典籍文書目録』一所収)
- 28) 『高山寺明恵上人行状(仮名行状)』上(『明恵上人資料一』25頁)
- 29) 『明恵上人手鏡』「第六面・探玄記之三」(『高山寺経蔵典籍文書目録』4、553頁)。なお「教義」を具象化するという夢想は『高山寺明恵上人行状(仮名行状)』上(『明恵上人資料一』58頁)にも記載され、そこでは「根本無明」や「十二縁起」といった教理概念が物質としてイメージされている。
- 30) 『高山寺明恵上人行状(仮名行状)』(『明恵上人資料一』80頁)
- 31) 「從淨戒处来、隨其所樂而受生故」(『八十華嚴』大正10、438上)
- 32) 師茂樹氏は、東アジアの唯識学派、法相宗の三転法輪説や三時教判といった教相判釈の展開の検討を通して、教相判釈という仏の説法の段階説や仏道の歩みに対する理解が時代や地域を超えて繰り返されるという認識があったこと、またそうした仏の説法の歩みを実際の修行者たちが一種の修行のモデルとして捉えていく認識が存在したことを指摘する(『論理と歴史—東アジア仏教論理学の形成と展開—』2015)。明恵や喜海らによる經典を現実の実践のなかで捉え直していくという方向性は、こうした仏説そのものが実践の規範となってきたという氏の指摘と共通すると考えられる。
- 33) 松本保千代『湯浅党と明恵』(宇治書店、1979)参照
- 34) なお、本稿で検討した喜海による明恵像の枠組み(紀州における事蹟をもって明恵の実践を評価する理解)を念頭に置くならば、『明恵上人行状』などの伝記資料についても、その叙述にはこうした喜海独自の明恵像が反映されている可能性を考慮しなければならない。現存する『明恵上人行状(漢文行状)』三巻(『明恵上人資料一』所収)のうち、明恵紀州時代、すなわち建久六(1195)年から建仁元(1201)年までの六年間に関する記事の分量は他の年代と比べても多くを占めている。今後、『明恵上人行状』における喜海の明恵像の分析が必要となろう。

(野呂 靖)

近代日本における祖師像の脱神秘化をめぐって

—親鸞と日蓮の比較—

はじめに

エルネスト・ルナンの『イエス伝』(1863年)に代表される教祖・開祖・宗祖・祖師・開山などと表現される教団創始者の史実検証と、それによる彼らの脱神秘化の過程の検証は、宗教学における重要な課題の一つである。そこで本稿では、奇瑞や如来の化現といった位置づけなど、祖師にまつわる神秘的要素が排除されていく過程を脱神秘化と捉え、親鸞と日蓮を例にその過程を考察する。両者は日本の祖師のなかでも伝記の数が多く、近代の文芸作品に取り上げられることも最多である¹⁾。親鸞に関しては、史実の検証やその内面の問題を論じた研究は多いものの²⁾、日蓮との比較を通して近代における両者のイメージ形成の特徴を考察したものは少ない。本稿を通して、明治から大正期における親鸞と日蓮の史実検証の動向を踏まえて両者の語られ方の相違を検討し、近代日本における祖師像形成の実態解明のための一助としたい。

一 親鸞伝と日蓮伝

親鸞は、永仁3(1295)年制作の『親鸞聖人伝絵』(以下『伝絵』)に基づき、御絵伝と『御伝鈔』が制作され、教団の発展に伴いそれらが全国の末寺に普及していくことで、祖師としての親鸞像が確立していった³⁾。ここで語られたのは「如来の化現」としての親鸞であり⁴⁾、近世には『伝絵』を下敷きにした絵入り親鸞伝や浄瑠璃のほか、『親鸞聖人正統伝』などの伝記も作成され、奇跡を起こす神秘的な親鸞が語り出された⁵⁾。

一方日蓮は、室町期成立の『日蓮聖人註画讃』(以下『註画讃』)により、日蓮像形成の基盤が形成された。さらに近世には、『註画讃』に基づく平易な伝記本が数多く出版され、ひらがなや絵入りの通俗的祖師伝として普及している⁶⁾。とくに寛政期以降の多種多様な日蓮伝の刊行は、祖師としての日蓮信仰の隆盛の現れとされ、1800年代以降には日蓮への関心がさらに高まり、法力や奇跡を脚色した浄瑠璃や歌舞伎も盛んに上演された⁷⁾。『註画讃』は神秘的性質が色濃く、ここで打ち出された「超人的な能力と神通力を具有し、釈尊と並ぶべき存在の日蓮像」が、出版や芸能文化によって広まったのだった⁸⁾。

二 史実検証による祖師の神秘性の排除

親鸞の史実検証の皮切りは、明治29(1896)年の村田勤『親鸞真伝 史的批評』である。その

後、1907年に長沼賢海が「親鸞聖人論」⁹⁾でアカデミック史学として初めて『伝絵』の記述を批判的に検証し、「親鸞の史的研究の黎明期」¹⁰⁾とされる大正後期には、歴史上の親鸞に関してさらなる検証がなされ、村上专精『真宗全史』(1916年)、藤原猶雪『親鸞聖人真像の研究』(1921年)などが登場し、辻善之助の『親鸞聖人筆跡之研究』(1920年)によって、一部で疑われていた親鸞の実在も確かめられた。この過程において、歴史上の親鸞の歩みが明らかにされていき、伝記上の神秘的なエピソードも否定されるようになっていく。こうした流れのなかで、中沢見明の『史上の親鸞』(1922年)が『伝絵』に込められた覚如の戦略的意図を指摘すると同時に、確実な史料のみに基づき史実を解明する合理的手法が、その後の歴史研究に大きな影響を与えたのだった¹¹⁾。1921年には、恵信尼文書が発見されたことで親鸞の家族にも焦点が当てられるようになり、1934年には「太平洋戦争以前における親鸞伝の決定版」¹²⁾とされる山田文昭の『真宗史稿』¹³⁾が出版されるに至る。

一方日蓮については、明治中期に信仰と学知の対立が表面化する出来事が起こっている¹⁴⁾。日蓮の場合、自身がその生涯について語った記録が多く残されているため、実在や伝記の検証ではなく、まず事蹟が検証の対象となったのだ。1890年、重野安繹によって龍口法難が否定され、翌年には小倉秀貫が日蓮の元寇予言を否定した¹⁵⁾。これらの説に猛反発したのが、在家法華経信者の田中智学である。智学は、小倉の発言に対応しなかった日蓮宗を批判し、宗門の改革運動を組織していく。智学が行ったのは、歴史的事実を考証して龍口法難が史実であることを論証することであり、学知によって裏付けられた、信仰優先の日蓮論がここで打ち出された¹⁶⁾。

三 祖師像の脱神秘化

明治後期、親鸞を語る新たなテキストとして注目されるようになったのが『歎異鈔』である。明治44(1911)年刊行の『歎異鈔講話』で暁烏敏は、「『歎異鈔』に書いてあることが、たとい歴史上の親鸞聖人の意見でないにしたところが、そんなことはどうでもよい」と言い切り、「『歎異鈔』の人格化した人」¹⁷⁾を理想に掲げた。史実上の親鸞にこだわらず、また極端な神秘化をせずに『歎異鈔』の言葉を通して親鸞を語る彼の態度は、史実検証に対応する信仰中心ものであり、前年に刊行された佐々木月樵の『親鸞聖人伝』でも、史学的手法を批判しつつ、如来の化身ではない、生身の親鸞の体験が信仰の立場から語り出されていった¹⁸⁾。佐々木は、「あゝ、如何にせん、如何にせん、之を訴へん、に師なく語らんに友なく、然も、自から救ふべき道もなし」と¹⁹⁾、親鸞の内的な悩みの経験を細かく描写し、親鸞自身に苦悶の体験を語らせていく。

大正期には、倉田百三が『出家とその弟子』(1917年)において、史実にも信仰にもとらわれない「私の親鸞」を表明し²⁰⁾、親鸞の苦悩や悲しみを表現した。本作について倉田は、「此の作は厳密に親鸞聖人の史實に拠つたものではない」と述べ²¹⁾、自己の思い描く独自の人間親鸞を描き出した。同作が人気を博したことで、大正中期には親鸞を取り上げた小説や戯曲が流行し、多

くの作品が青年期の親鸞を取り上げ、妻帯や性などの悩みに焦点が当てられながら、求道的な人間親鸞のイメージが固められていったのである²²⁾。例えば同時期に人気を博した石丸梧平『人間親鸞』(1922年)の親鸞は、「人間の生きた身体の中に、かうした煩惱のあることが、許されていいものか！それとも、許されないものとすれば、どうすればこれを断ち切ることが出来るのか」「如何にしてこの悩ましい煩惱から逃れ」られるか、と、自身の煩惱に対してひたすら悩む²³⁾。

一方、近代の日蓮像は、日蓮宗の在家居士・小川泰堂による『高祖遺文録』(以下『遺文録』)と『日蓮大士真実伝』(以下『真実伝』)の公刊によって第一歩が刻みつけられた²⁴⁾。慶応3(1867)年刊行の『真実伝』は、絵入りの平易な語り口で「日蓮大士像の大衆的普及」に大きく貢献し、それまでの日蓮伝の構成を大きく変えずに「日蓮の奇瑞・奇蹟を他の伝記本から挿入して超人的・神秘的日蓮像」を強調、夢想や勧善懲悪、奇瑞を描く近世の文学や在家信者の祖師伝を折衷しながら、日蓮像が再構成されている²⁵⁾。『真実伝』では、日蓮の奇瑞や夢のエピソードが随所に挿入され、日蓮が法力によって毒龍を降伏させるなど、日蓮の神秘さや法力を強調する描写が目立つ。日蓮が伊勢神宮に「神拝」したり、「国恩を報じ奉る」ため蒙古を調伏する怨敵退治の御旗曼荼羅を書いて將軍を勝利に導いたりする場面もあり、神秘的な日蓮像とともに、法華經の行者、国家守護者としての日蓮像が打ち出されている。

重要なのは、明治以降も『真実伝』が圧倒的人気を持ち続けたことである。『真実伝』は、1888年以降、1936年までおよそ20種が刊行されたほか²⁶⁾、坂本箕山『日蓮上人』(1907年)や村上浪六『日蓮』(1908年)、笹川臨風『日蓮上人』(1912年)など、『真実伝』や『遺文録』を下敷きにして、日蓮周辺に起こる奇跡を描いた文学作品が多数発表されている。『真実伝』を元にした歌舞伎(『日蓮大菩薩真実伝』1881年初演)も1915年までに20回以上も上演され続けており²⁷⁾、『真実伝』で打ち出された超人的で神秘的、蒙古を調伏する日蓮像が、近世から近代へと引き継がれたのだ。例えば、1894年に福地桜痴脚本の歌舞伎『日蓮記』が上演されているが、史実を重視し、極端な理想化を避け、人間日蓮を表現しようとしたこの作品には、「宗教上有難みのある高僧上人とは請け取れぬ」とのやじもあり、「一向ご利益なく盛況を見ずして舞納め」となるとされ、観客からは不評だった²⁸⁾。このように近代以降も日蓮の神秘的性格が求められ続けたことは注目できる。

おわりに

近代に入ってもなお、日蓮が神秘的な高僧イメージが引き継がれ、求められたのに対して親鸞は、史実に対応しつつ、信仰と文学の双方で人間としての親鸞の内面が注視されていった。日蓮の場合、歴史的考証を重ねた智学のように、近世以来の神秘的な日蓮像が全面的に継承されたわけでない。だが、彼も1900年代以降、日蓮を日本民族の「理想的人格」と述べて「国聖日蓮」と位置づけ「日蓮の新たな神話化」を行い²⁹⁾、高山樗牛もまた、「崇拜的英雄」、「偉大なるイゴイ

スト」としての日蓮像を打ち出した³⁰⁾。これらは、法華経によって基礎づけられ、国体の提唱者として新しい物語が付与された日蓮像だった。

その後大正期には、姉崎正治が宗教学という近代的学知から「法華経の行者日蓮」を打ち出し、妹尾義郎らを中心に、求道者としての日蓮像に焦点が当てられていく³¹⁾。紙幅の都合上、個別事例のより詳しい検証に踏み込むことはできないが、近代において、親鸞も日蓮もその求道的性格に目が向けられていった点は興味深く、この検証は今後の課題としたい。

注

- 1) 志村有弘「近・現代仏教文学年表」『国文学解釈と鑑賞』第55巻、12号、至文堂、1990年、156頁。
- 2) 森竜吉『親鸞 その思想史』（三一書房、1961年）、二葉憲香編『浄土真宗の祖親鸞』（新人物往来社、2011年）、平雅行『改訂 歴史のなかに見る親鸞』（法藏館、2021年）などがある。親鸞と日蓮を比較した代表的なものに村上专精の「親鸞日蓮両上人の対照」（『哲学雑誌』1916～1917年）があるが、両者の神秘性に対する語りを比較したものではない。
- 3) 金龍静『蓮如』吉川弘文館、1997年。
- 4) 「親鸞聖人伝絵（御伝鈔）」浄土真宗本願寺派総合研究所教学伝道研究室編『浄土真宗聖典全書4』本願寺出版社、2016年、80頁。
- 5) 塩谷菊美『語られた親鸞』法藏館、2011年。
- 6) 冠賢一『近世日蓮宗出版史研究』平楽寺書店、1983年、164頁。
- 7) 高木豊「日蓮宗の開帳と縁起」『大崎学報』113・114合併号、1961年および冠賢一「近世における「日蓮聖人伝」の出版——祖師信仰表出の一面について」『日本仏教』27号、1967年、38頁。
- 8) 新倉善之「日蓮伝小考——「日蓮聖人註画讃」の成立とその系譜」『立正大学文学部論叢』10号、1959年、118～119頁。
- 9) 『史学雑誌』に1907年から10回連載。1928年に『日本宗教史の研究』として刊行。
- 10) 松本彦次郎「親鸞研究の黎明期」『親鸞と祖国』1919年、3月号。
- 11) 平松令三『親鸞』吉川弘文館、1998年、14頁。
- 12) 福島和人『近代日本の親鸞——その思想史』法藏館、1973年、197頁。
- 13) 昭和3年度大谷大学真宗史講座の講座原稿。没後、遺稿編刊行の際に筆録が収録。
- 14) 大谷栄一「日蓮はどのように語られたか？——近代日蓮像の構築過程の文化分析」幡鎌一弘編『語られた教祖——近世・近現代の信仰史』法藏館、2012年、139頁。
- 15) 市村其三郎「宗教史」歴史教育研究会編『明治以後に於ける歴史学の発達』四海書房、1932年、90頁。
- 16) 大谷、前掲、140頁。
- 17) 暁烏敏「歎異鈔講話」暁烏敏全集刊行会編『暁烏敏全集』第六巻、涼風学舎、1975年、9～10頁。
- 18) 佐々木月樵『親鸞聖人伝』無我山房、1910年。
- 19) 同上、64頁。
- 20) 倉田百三「『出家とその弟子』の上演について」『倉田百三選集』第1巻、春秋社、1963年、175頁。
- 21) 同上。
- 22) 福島、前掲。および大澤絢子『親鸞「六つの顔」はなぜ生まれたのか』筑摩書房、2019年。
- 23) 石丸悟平『人間親鸞』蔵経書院、1922年、70～71頁、133～134頁。
- 24) 石川康明『日蓮と近代文学者たち』ビタカ、1978年、2～3頁。
- 25) 冠、前掲『近世日蓮宗出版史研究』、180頁。および石川、前掲、30頁。

- 26) 小川雪夫『小川泰堂伝』錦正社、1967年、223～224頁。
- 27) 立命館大学アート・リサーチセンター「日本芸能・演劇 総合上演年表データベース」および「番付ポータルデータベース」より。
- 28) 田村成義編『続統歌舞伎年代記 巻の式拾七』乾（巻の1―36）（中村座、1922年、665頁）。『日蓮記』の日蓮は、奇跡を起こす一元的な英雄でなく、敵に優しさを見せたり心情を吐露したりする。
- 29) 田中智学『日蓮聖人略伝』師子王文庫、1913年、1頁。ここで大谷の指摘する「日蓮の新たな神話化」とは、国体の提唱者としてのナショナリスティックな規定を意味する（大谷、前掲、156頁）。
- 30) 姉崎正治著・島蘭進編『姉崎正治集』第4巻、クレス出版、2002年、502～503頁。
- 31) 姉崎正治『法華経の行者日蓮』博文館、1916年。

（大澤絢子）

問い直される親鸞

—教学研究への波及—

問題の所在

本稿では、本プロジェクトの聖者像に関連して、近代日本において宗祖親鸞がいかに語り直されたのかを分析し、その問い直しが教学研究にどのような波紋を広げたのかを明らかにする¹⁾。

近代日本において、親鸞は多くの知識人によって論じられた。そうした親鸞理解の背景には、封建的だとされた教団体制や宗学に対する批判があった。だが、宗祖親鸞への崇敬は衰えたわけではなかった。

例えば、1911年に行われた親鸞聖人650回大遠忌法要では、西本願寺だけでも100万人超の参拝者を動員している²⁾。ただし、大遠忌法要の様子を伝えた『東京朝日新聞』（1912年11月4日）には、参拝者の感想がこう綴られている。

三千四千の僧侶が金襴錦の袈裟を着飾て高い掛出の縁を行列するので其の美しさは極楽浄土が目の前に顕はれた様な心持になるが心ある一信者は是れが日本の平民的宗教家であつた親鸞聖人の御遠忌かと嬉し涙でなく悲しみの涙をこぼした

このような感想を法要に参加したすべての人が持っていたわけではないだろう。とはいえ、教団内部でも宗祖親鸞像を問い直す必要に迫られたことも事実であろう。

以下では、近代日本の親鸞と真宗本願寺派教団の関係性を確認した上で、宗祖親鸞がいかに論じられ、それが親鸞の教義研究にいかなる影響を与えたかを、梅原真隆（1885～1966³⁾）に着目し検討する。梅原は、大正・昭和期の真宗本願寺派教学者であり、龍谷大学文学部教授兼専門部（真宗学）教授として、あるいは仏教文化研究所「顕真学苑」を設立して、後進の育成に励んだ。その間、『中外日報』での執筆・連載を持つなど、西本願寺教団だけでなく、仏教界における中心的人物の1人であった。

一 平民的宗教家とは？——改革派教団人の意識

明治30年前後、仏教研究の領野に歴史研究が輸入された。その結果、平安仏教・鎌倉仏教・江戸仏教といった時代区分に基づく研究が行われるようになった。そうした研究の担い手が、いわゆる鎌倉新仏教にルーツを持つ宗派に関係する人物であったため、平安仏教とは異なる、平民的な教義を打ち立てた鎌倉時代の仏教が、日本仏教の頂点であるとする仏教史観が提示された⁴⁾。

その仏教史観において、親鸞は原勝郎「東西の宗教改革」(『芸文』第2年第7号、1911年7月)に代表されるように、旧来の仏教を批判し、民衆を導き「宗教改革」を実現した人物として語られていったのである⁵⁾。

しかし、教団の実態はどうか。こうした問いは教団改革運動を惹起し、やがて大谷光瑞の法主引退につながる教団騒動を引き起こした。650回大遠忌法要が盛大に行われている最中、東京・大阪を中心に教団改革を志向する団体がいくつも設立した⁶⁾。彼らは親鸞とかけ離れている法主の有り様を批判したが、その改革運動の中心人物である柘植信秀⁷⁾は、教団批判を展開するとともに、民衆一般に、親鸞の人格を中心にした信仰を確立することがその目的であると述べた⁸⁾。

宗教改革の目的は、一面に於て、国家の改善と、民衆の改善とを有さなければならない。則ち先づ民衆の精神的革命…いはゞ国家の政策は、平民衆愚の為でなければならんといふ平民存在の意義を明きらめさせること…これが現代の宗教の活伝道である。而してこの民衆の精神的革命を戦ひの第一着として、是れを以て政治を改善し、而して漸々に世界列強の欲望を掃蕩するのは、宗教家の今後に處すべき態度である。⁹⁾

こうした彼の活動は、前田慧雲や南条文雄などの支持を得ていたようである¹⁰⁾。宗教改革の目的は、民衆の精神的革命が第一である。この意識は教団改革運動にも現れており、「教団の腐敗は独り本山の罪ではない、門末信徒の迷信の罪である」とし、彼らを導いていくところに宗教改革の意義があると説いた。このように柘植は、教団批判を展開するとともに、民衆を導き正しい信仰を確立させること¹¹⁾、ここに平民的宗教家の役割を見たのである。こうした平民的宗教家のイメージは、親鸞教義解釈へと波及していったと考えられる。

二 教義体系への波及——「真仮偽判」成立への道程

梅原真隆は、親鸞の特色を「非僧非俗による批判的精神」に求めた。彼によると、「「非」の一字はするどい批判的精神のひらめきであり」、親鸞の「民衆にも教界にも妥協されなかつた眼ざめたるころであ」ったという¹²⁾。梅原においても仏教界だけでなく、現実の民衆に鋭く向き合い導いていくところに、親鸞の姿があった。そのため、いわゆる「親鸞ブーム」で示された親鸞像に対し、「獅子のごとき勇敢な一面をも窺はねば、全き佛は現はれない¹³⁾」と批判し、親鸞の勇敢な一面こそが教義体系を構築していると論じた。

梅原は、自らの個人雑誌『親鸞聖人研究』創刊号(1920年)の小序において、「私は私としての独自の立場を有して居ります、この私の立場を明にすることは決して無意味でない¹⁴⁾」としたうえで、「親鸞聖人の批判的精神」という論考を発表している。そこで、『顕浄土真実教行証文類(以下、教行信証)』化身土巻の「然るに、正真の教意に據て、古徳の伝説を披く。聖道・浄土の真仮

を顕開して、邪偽異執の外教を教誡す¹⁵⁾」を引用したうえで、親鸞の教義体系を次のように論じた。

これは真実と権仮とを向内的に浄土と聖道に配当し、真実と邪偽とを対外的に内道と外道に分別せられた句面であるが、これを全体の調子から味うてもつと自由に批判のここからうみ出された弁証法の方式として観察してよからうと思ふのである。即ち、真実と邪偽との弁別、真実と権仮との総合、このふたつの方式によつて組織せらるるところに、祖聖の批判的精神を窺ふのである。¹⁶⁾

さらに、1927年に刊行された『教行信証概説』で、

この真実と権仮と邪偽との識別と評価こそ、わが聖人の批判的閃光であつて、教行信証はこの批判を根本的な体系として成就されてあるのであります。古来、二相とか四法とかいふことを教行信証の根本的な体系となす学者もあるけれども、私はそうは考へて居りません。二相と四法は教義組織の範疇ではあるけれども、もつと全体としての根本としての体系が、この真偽の批判であることを注意しなくてはならないとおもふのであります。¹⁷⁾

と述べている。このように梅原は真実と権仮と邪偽を区分し体系立てたところに、『教行信証』の構造があり、親鸞教義の特色があると論じた。

現在、親鸞教義の教相判釈として、一般的に「二双四重判」と「真仮偽判」とがある。しかし井上見淳によると、後者は宗学が興隆した江戸期には見られず、大正・昭和に成立したのではないかという¹⁸⁾。

梅原は『教行信証』に見られる「真と仮と偽とか、ただ抽象的な観念でなくて、現実的な事実として織なされてあるとき、この深刻な批判はそのまま真実に生きんとするものの殉難的生活の記録である¹⁹⁾」と、親鸞の体験＝親鸞像から教義体系を読み込んだ。すなわち、明治から大正にかけて提示された親鸞像が、現在の真宗教学研究において定着している「真仮偽判」を形成したといえよう。

おわりに

明治30年以降、仏教研究に歴史学研究が輸入され、鎌倉新仏教を中心とする歴史観が提示された。そのなかで親鸞は、貴族化し堕落した平安仏教を改革し、民衆を導いた人物として語られていく。こうしたイメージは、教団改革運動などを通して、教団内部でも意識せざるを得ない状況となり、教義研究の領野にも広がっていった。その結果、親鸞思想の根幹には、現実的に批判的に向き合った姿があるとされ、「真仮偽判」という教相判釈が提示された。

現在、「真仮偽判」は二双四重判と並び、親鸞教義の体系として語られる。ただし、その成立

時期や背景については必ずしも明瞭ではなかった。だが、それは「新たな親鸞像」が提示・定着する中で、大正から昭和にかけて、教団の中核で後進育成に尽力した、梅原真隆によって示されたといえ、その後、親鸞教義の教判として定着していったと考えられる²⁰⁾。

注

- 1) 師茂樹が指摘するように、高僧の生涯を描くという作業には、それを書いた著者の信仰・思想・仏教史観などが反映される。つまり、宗祖像を問い直しは必然と教学体系へ波及すると考えられる（「お坊さんが伝記を書くということ——宗教行為としての伝記叙述——」（『仏教史学研究』第59巻第1号、2016年））。
- 2) 潮留哲真「大谷光瑞と「親鸞聖人六五〇回大遠忌法要」」（柴田幹夫編『大谷光瑞とアジア——知られざるアジア主義者の軌跡——』勉誠出版、2010年）。
- 3) 梅原真隆は、1 第二次世界大戦下の1939年に、真宗本願寺派における教学者の最高学位である勸学へと任命され、敗戦後には勸学寮頭に就任するなど、大正から昭和にかけての真宗本願寺派の中心的教学者であった。また参議院議員や富山大学学長に任命されるなど、教団内外で指導的地位にいた人物である。
- 4) 村上専精・境野哲・鷲尾順敬合纂『大日本仏教史』第一巻（溯源窟、1897年）、p.565。
- 5) 福島栄寿「〈近代仏教〉再考——日本近代仏教史研究と「鎌倉新仏教」論——」（『日本仏教総合研究』第10巻、2012年）参照。
- 6) 改革運動の全貌については、栗田英彦「大正初期浄土真宗本願寺派における教団改革と信仰運動」（柴田幹夫編『大谷光瑞——「国家の前途」を考える』アジア遊学156、勉誠出版、2012年）に詳しい。
- 7) 柘植は、『明教新誌』記者や『三宝叢誌』の編者、さらに新仏教徒同志会の幹事などを勤めるとともに、高島米峰らと丙午出版社を創業するなど、論壇上の中心にいた。
- 8) 「真宗同朋教会」（『中外日報』1913年9月4日付）。
- 9) 柘植信秀「平民擁護（下）」（『新仏教』第15巻5号、1914年5月）。
- 10) 「真宗同朋教会近状」（『中外日報』1913年10月21日付）。
- 11) ここには、当時の「民衆」に対する知識人たちの意識があったと考えられる。詳しくは、松尾尊兌『大正デモクラシー』（岩波書店、2001年、初版一1974年、p.194）参照されたい。
- 12) 梅原真隆『浄土真宗』（内外出版社、1920年〈森龍吉編『真宗史料集成』第13巻、同朋舎出版、1983年〉）pp.650-651。
- 13) 梅原真隆『教行信証概説』（真宗学研究所発行、同朋舎、1927年）、p.18。
- 14) 梅原真隆「小序」（『親鸞聖人研究』第1輯、1920年3月、p.2）。
- 15) 教学伝道研究センター編『浄土真宗聖典全書（二）』宗祖篇上（本願寺出版社、2011年）、p.211. 原漢文。
- 16) 梅原真隆「親鸞聖人の批判的精神」（『親鸞聖人研究』第1輯、1920年3月、p.8）。
- 17) 梅原真隆前掲『教行信証概説』（真宗学研究所、1927年）、p.8。
- 18) 井上見淳「親鸞における偽の位置づけに関する一試論—真偽偽判への疑問を通して」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第25輯、2003年）。
- 19) 梅原真隆『教行信証概説』、p.4。
- 20) 井上善幸が「明治以降に現れた親鸞像として特筆すべきは、個としての苦悩を抱えた人間親鸞が描き出されることである」と指摘し、その親鸞像が発露した理由として、清澤満之と浩浩洞同人による『歎異抄』読解を挙げているように、近代日本の親鸞の大きな流れは『歎異抄』における親鸞だといえる（井上善幸「如来の化身としての親鸞・一学徒としての親鸞」（幡鎌一弘『語られた教祖——近世・近現代の信仰史』〈法蔵館、2012年〉）、p.108）。本論で取り上げた梅原においても、『歎異抄』の親鸞から宗祖親鸞を捉え直している様子が窺え、それが彼の教学理解を支えている側面もある。この点は、プロジェクト期間中に執筆した拙稿「真宗本願寺派の教学と日本主義——梅原真隆を通して——」（石井公成監修、近藤俊太郎・名和達宣編集『近代の仏教思想と日本主義』（法蔵館、2020年9月）所収）を参照されたい。

（内手弘太）