

シンポジウム

平成二十五年皇學館大学研究開発推進センター神道研究所公開学術シンポジウム

（平成二十五年十二月十四日（土）午後一時～五時、於皇學館大学佐川記念神道博物館講義室）

東アジア及び東南アジアにおける神仏習合・神仏関係

〔発題者（発題順）〕 河野 訓（皇學館大学文学部教授・本センター共同研究員）

北條 勝貴（上智大学文学部准教授）

矢野 秀武（駒澤大学総合教育研究部准教授）

〔コメンテーター〕 菅野 覚明（皇學館大学文学部教授）

〔司 会〕 多田 實道（皇學館大学文学部准教授）

平成二十五年皇學館大学研究開発推進センター神道研究所公開学術シンポジウム

(平成二十五年十二月十四日(土) 午後一時～五時、於皇學館大学佐川記念神道博物館講義室)

東アジア及び東南アジアにおける神仏習合・神仏関係

〔発題者(発題順)〕河野 訓(皇學館大学文学部教授・本センター共同研究員)

北條 勝 貴(上智大学文学部准教授)

矢野 秀 武(駒澤大学総合教育研究部准教授)

〔コメンテーター〕菅野 覚 明(皇學館大学文学部教授)

司 会 多 田 實 道(皇學館大学文学部准教授)

〔研究開発推進センター長挨拶〕

【岡野友彦】神道研究所公開学術シンポジウムにお集まり頂きまして、誠にありがとうございます。平成二十五年四月に、神道研究所・史料編纂所・佐川記念神道博物館を一元的に運営するため、皇學館大学研究開発推進センターが設置されました。

皇學館大学の建学の精神は申し上げるまでもなく神道です。本学で研究を開発し、推進すべき第一のテーマは神道であり、伊勢神宮と皇室であると考えております。しかし、実は「神道とは何か」という問題は非常に難解な問題です。また、「神道は、いつ始まるのか」という根本的な問題には様々な議論があります。縄文時代の自然崇拜が始まりであると考えられる研究者もいれば、弥生時代の稲作農耕から神道は始まるという考え方もあります。また、中世に入って初めて神道は思

想的な形を整えるという学説もあります。このような状況において、神道の思想を考えていく上で、実は最も重要な問題は、本日のテーマである神仏習合であると思います。神道に宗教的な枠組みを与えたものが、仏教であるということは申し上げるまでもありません。

どうしても私どものように神道を主に研究している立場の者にとっては、神仏習合と言うと、比叡山の山王神道、真言宗の両部神道、度会神道の神本仏迹説などに目を向けてしまいます。しかし、インドで仏教が生まれたその瞬間から、実はインドの神々との神仏習合があったという議論もあります。本日は、神道と仏教にご造詣の深い先生方をお招きし、本学文学部の河野訓先生を中心に『東アジア及び東南アジアにおける神仏習合・神仏関係』という興味深いシンポジウムを開催出来ることとなりました。視野を広くアジアに見開き、神道と仏教、仏教と

在地の神々との関係を探ろうとすることが、今回のシンポジウムの目的でございます。後半には、フロアの方々を交えての質疑応答も予定しております。どうぞ活発なご議論をいただき、実りの多いシンポジウムとなりますよう、皆様方のご協力を、どうぞ宜しくお願い申し上げます。簡単ではございますが、これをもちまして、挨拶にかえさせていただきます。

〔趣旨説明〕

【多田實道】本日、司会を仰せつかりました、本学文学部の多田實道と申します。何卒宜しくお願い致します。それでは、本学文学部教授河野訓先生より、本日の神道研究所公開学術シンポジウムの趣旨について、ご説明をお願い致します。

【河野訓】本学文学部の河野訓でございます。宜しくお願いします。今回のシンポジウムの趣旨の説明をさせていただきます。本学では神道を中心とした研究を推し進めています。私は、もともと仏教学が専門であり、仏教についてはかねてより人より多く接してまいりました。日本の仏教に関して多層性・重層性・複合性の特徴と言われます。どのようにして日本で仏教の重層性や複合性が生まれてきたのかということを考えるときに、東京大学名誉教授の脇本平也氏は、「仏教渡来よりも、はるか以前からの日本列島の宗教的風土の問題」と、「インドから中国、朝鮮と経て伝わって来た仏教の宗教的体質の問題」という仏教自体の問題があり、この二つが、うまくかみ合わさり、今日の日本仏教の状況が誕生したと述べています。そうは言われても、仏教の宗教的体質は、なかなかはっきりとは分かりません。それを究明するには、宗教史を扱う者は、神様の歴史、仏様の歴史の研究ではなく、宗教が人間社会にどのように現れてきたのかを研究する必要があります。その宗教的体質は、なかなか目にできませんが、インド・中央アジア・東南アジア・中国・朝鮮半島・日本においての各地域での仏教の展開を見ていくことによって、仏教の持っている本質、宗教的な本質のあり方

が少しでも理解できるのではないかと期待をもって研究しています。ところで今日の開催趣旨ですが、このような宗教史研究の特色をふまえて、仏教の側から、仏教が生き物のようにインドからアジアの各地に伝わっていく過程において、各地に先に存在していた宗教をどう見ていたのか、そういったところを明らかにしてまいりたいと考えております。本日は、上智大学文学部の北條勝貴先生、駒澤大学総合教育研究部の矢野秀武先生のお二人にご発題をいただきます。お二人の経歴につきましては、配布資料に掲載されておりますので、ご覧ください(53頁参照)。

〔発題一〕

日本における神仏習合―僧のもたらした神々―

河野 訓

【河野】改めまして、宜しくお願い致します。

かつて神仏習合は、「日本だけのことだ」と考えられていました。今日では様々な研究が進み、日本だけのことではないと考えられるようになりました。神仏習合について、短時間でお話することができませんので、テーマを「僧のもたらした神々」に絞りました。僧のもたらした神々とは大陸の神々のことです。私は、宗教史全般の立場から研究を進めていきますが、国史大辞典には、「日本の神祇信仰と仏教」という限定的な神仏習合が語られているようです。私は、もっと素直に考えたいと思います。一例を挙げれば、醍醐寺に行くときと入って左側には本堂があり、右側に立派な神社があります。これは清瀧宮というお社です。清瀧宮そのものは、外国の神なのかもしれませんが、寺院の境内に神社があると、これは神仏習合なのではないかと考えてしまいます。このようなことをふまえ、元々の本来の文献を提示しながら、いくつかの事例を確認したいと思っています。

本日は、天台宗・真言宗・禅宗について取り上げます。まず、天台宗についてです。中国の天台山で、地元の山の神を祀っていたのにならない、日本でも同じように比叡山で日吉大社を山王として祀るようになりました。最澄は延暦二三年（八〇四）唐に入りました。弘仁九年（八一八）に記した『最澄記（弘仁九年比叡山寺僧院等之記）』が残されています。ここに「山王眷属」が出てきます。「佛法を住持し、国家を護らんがために、十方一切の諸仏、般若菩薩、金剛天らの八部護法善神王ら、大小比叡と山王眷属、天神地祇、八大名神、薬心、薬円、心同じうして大日本国を護り」と記されています。このように最澄の頃から、山王を祀っており、『叡岳要記』の弘仁九年四月二十六日条に「九院」があるという中に、既に「山王院」が見えます。この頃から、比叡山には山王院があったのだろうと思われまゝ。山王院は、日本の神である山王を祀るのですが、元々の天台山の山王について触れた文献がありますのでいくつか紹介しておきます。一つ目は、十世紀の天台山僧の従礼に関する『宋高僧伝』後唐天台福田寺従礼伝の逸話です。原文では、亢陽（ひでり）があり、主事の僧がきていうには、羅漢斎という法要を営もうとしましたが、畑の野菜は枯れてしまおうとしているので、祈禱をお願いしたところ、従礼は、「ただ香を真君堂に焚け」といふ。真君とは周の霊王の太子で、「天台山の僧坊・道観（道教の寺院）では、みな右弼（真君）の形像をつくつて、香果（かくのみ）を捧げるだけなのである」とあります。この真君を祀ることによって、雨が降ってくると言っています。次に、『天台山記』における真君右弼についての記述をご覧ください。天台山の様子を書いた『天台山記』には、「開元年間の初めに玄宗皇帝がこれ（王真君の壇）を創立した」とあります。これからわかるように、真君と呼ばれる神を祀る壇が天台山国清寺にあったということがわかります。次の3の成尋と山王の神についてですが、成尋については成尋阿闍梨の母が有名です。その成尋が延久四年（一〇七二）に宋へ渡り、天台山や五台山などを巡礼し、宋の第六代皇帝である神宗に慰留され宋に残り、汴京

開宝寺で没しました。成尋は中国に渡り、五台山や天台山を巡っています。まず、天台山に行ったときに地主山王元弼真君を礼拝したと『参天台五台山記』に書いています。三行目には「宛も日本天台の山王の如し」とありますが、これはまったく反対で、日本の天台宗が、中国の天台山を真似たというのが、本当の話です。中国では成尋の頃も「地主山王元弼真君」を祀っていたことがわかりますが、このような山王信仰を日本にもたらしたのが最澄です。

最澄は天台法華宗です。真言宗に比べて振るわなかった天台法華宗を強化して有力にしたのが次の円仁です。レジメには「中国巡礼の許可と赤山の神」とありますが、円仁は中国に渡ったものの、中国内で自由に動ける許可がなかなか得られませんでした。遣唐使の本体から外れて、許可を得ないまま中国に滞在することになります。承和五年（八三八）に唐に渡っていますが、『元亨釈書』（巻第三、慧解二の二、延暦寺の円仁）に、「州県を巡観するに、禅刹隣差たり。乃ち赤山の神祠に詣つて、誓を立てて曰く、正法、逢い難し、真師、益難し。山神、願わくは冥助を加えよ。我本土に帰らば、当に禅宇を建てて心印を弘く伝うべし」といっています。赤山の神に誓いを立てて祈ったところ、「幾ならずして稟帖、至る」、「日本国の僧、性に任せて巡礼せよ」とあるように、ようやくここで初めて、円仁は中国国内を自由に歩く許可が得られることになりました。また、「初め参訪を許さず、此に至つて亦以て神加の一端と為す」とあるように、この許可が下りたのは神の加護の一つと考えています。円仁は、当初は天台山を目指していましたが、天台山を諦めて五台山に向かい、五台山で様々なことを学んで帰ってまいります。

次に円仁帰国後の赤山明神の勧請についてお話しします。円仁は帰国の際に、山東半島の赤山という地で、その当時、新羅人が祀っていた神に、船旅の安全を切に祈願しました。また、亡くなる時に遺言を残しています。先ほどと同じ『元亨釈書』によれば、「我、唐に在りし時、二つの誓を立つ。禅院を創し、文殊楼を

造らん」とあるように、禪院と文殊の楼を造る誓いを立てました。続いて「文殊楼は已に成りぬ。禪院は未だ営まず。是れ我が患えなり。且つ禪院は赤山明神の為に誓う所なり」とあり、赤山明神が自分を安全に日本に連れ帰ってくれたと考えていましたし、中国を巡り歩く許可を得たのも赤山明神の加護によるものであった考えでしたが、まだその赤山明神のために禪院を建立できていないことを憂えています。また、「我、求法礙り無くして、国に帰って難まざるは、皆な神の賜なり。我が誓、未だ果たさず。甚だ神に慙ず。諸の法友、及び徒弟等、願わくは我に替わつて之を造れ」と、法友や徒弟らに私に代わって赤山明神のための禪院を造って欲しいと言っています。この遺命によって、仁和四年（八八八）に、赤山禪院が建立されました。

延暦寺など天台宗の寺院には常行三昧堂というものがあります。円仁は、入唐後、五台山に向かい、そこで法照という有名な中国の僧侶から、五会念仏に基づく念仏三昧法を学び、日本に移入します。念仏というと、この後、源信や法然が出て盛んになりますが、元々は、円仁が五台山の念仏を取り入れたことに始まるのではないかと考えられています。常行三昧堂では、中心に阿弥陀仏を据え、これを右回りに回り「南無阿弥陀仏」と唱えられます。これを九十日間唱え続けます。このような常行三昧の修行を行う堂が常行三昧堂で、そこには護法神として摩多羅神が祀られています。この摩多羅神について、『溪風拾葉集』には次のような言い伝えが残されています。「常行堂摩多羅神の事 示して云く。覚大師大唐より引声念仏御相伝ありて帰朝の時、船中において虚空に声有り、告げて云く。我をば摩多羅神と名く。即ち障礙の神なり。我を崇敬せざれば、往生の素懷を遂ぐべからずと云ふ」とあり、円仁が帰国する時の船に摩多羅神が現われ、自分を崇敬しなければ、往生を遂げることが出来ないと言った、と記されています。また、「仍りて常行堂に勧請せらるる也」とあり、常行堂に円仁が勧請したのが、摩多羅神であるということも記されています。では、画像をご覧にいきます。

延暦寺に行きますと、担い堂（写真①）、52頁の写真参照、以下同）というお堂があります。担い堂は、右が法華堂、左が常行堂で、渡廊下で担げそうな外見です。九十日間の常行三昧という修行が行われるのが常行堂（写真②）です。鳥根県にある天台宗の鰐淵寺には摩陀羅神社（写真③）があります。鰐淵寺はもともと出雲大社の神宮寺でした。出雲大社は十七世紀頃に神仏分離を行いますので、その時以来、関係が断たれてしまします。その後、出雲大社の近くにあった摩陀羅神社が鰐淵寺の常行堂の後方に遷されたもので、摩陀羅神が祀られています。赤山禪院の話が致しましたが、赤山禪院（写真④）には鳥居があり、赤山大明神を祀っています。赤山大明神について、今日、赤山禪院の方では太山府君を祀っていると言っていますが、そうではないという考えが強くあります。次に御覽に入れるのは、円仁が立ち寄った赤山に現在、建てられている赤山法華院（写真⑤）です。ここには近年、巨大な仏教施設が建てられています。また、日本の有志による「赤山法華院跡」という石碑（写真⑥）があります。以上が天台宗についてです。

次に真言宗における中国の神についてお話したいと思います。まず、空海が感得したというインドの神について紹介します。京都には神泉苑がありますが、空海の『御遺告』中に、「亦神泉園の池辺にして御願に法を修して雨を祈るに靈驗其れ明らかなり」と出てきます。つまり、天皇の御願によって、祈雨の祈禱が行われました。その次に、「此の池に龍王有りて善如と名く」とあり、善如という龍王がいたといえます。続けて、「元と是れ無熱達池の龍王の類なり。慈しみ有りて人の為に害心を至さず。何を以てか之を知る。御修法の比、人に託して之を示せり。即ち真言の奥旨を敬いて、池中より形を現するの時、悉地成就す」と言うのは、龍王であれば、人間を害することがあるかもしれませんが、この龍王はそのようなことはなく、全て成就すると言われています。さらに、「彼の現せる形業は宛も金色の如くにして長さ八寸許の蛇なり。此の金色の蛇長さ九尺許の蛇

の頂に居在せり」と九尺の蛇の頭に、八寸の金色の蛇が現われたと書かれています。次の「此の現形を見る弟子達は」とは、空海の高弟たちです。実恵・真濟・真雅などの弟子たちも龍王を見たとき記されています。また、「少時の間に勅使和氣真繩、御幣種種の色物をもて龍王に供奉す。真言道の崇きこと爾りしより彌々起れり。若し此の池の龍王他界に移らば、池浅く水減じ、世薄く人乏しからん。方さに此の時に至ては須く公家に知らしめずとも、私に祈願を加ふべきのみ」とありますが、水が減つてくると、世の中が大変苦しくなってくるので、空海が神泉苑で、祈雨のご祈祷をした時に善如という龍王現われたということが、『御遺告』に見えています。

この善如という龍王については、元々インドから伝えられたということが言われています。先ほど見た伝説的な話が人々の間では信じられていました。これが善如という龍王に対する信仰に広がっていきます。

次に、醍醐寺に勧請されたインドの神を紹介します。醍醐寺の清瀧宮には、清瀧権現が祀られています。『醍醐寺縁起』によりますと、醍醐寺を開創した聖宝を尊師の呼称を用いて記しています。この尊師（聖宝）の前に現われ、次のように述べたとされています。「我は是れ娑竭羅龍王の皇女、准胝如意輪の化身なり。昔、大唐に有りし時、我を名づけて青龍と為す。吾彼の寺に住し仏法を守る。故に彼の寺を青龍寺と名づく。是れ恵果の寺なり。弘法大師帰朝の時、予三摩耶戒を授けられんことを乞うも大師之を許さず。尚お追つて船津に至り之を乞う。大師志意の深きを悟り終に三昧耶戒を伝授せしめ畢わんぬ。咲を含み歡喜して船と同じくして守護し、遙か万里の波濤を凌ぎて漸く日域に遷るの刻、此の山に垂迹し恵みを当国に施す、…大唐には本と青龍と名づくるも水に随いて清瀧と号す。是れ併せて大師請来の密教を守る為、且つ又未来の悪世の衆生を利せんが為なり」とあります。要約しますと、娑竭羅龍王は准胝・如意輪の化身で、唐にいた頃に青龍となり、青龍寺に住していました。この青龍寺とは、弘法大師空海が唐の長

安で修行した寺です。恵果とは、弘法大師の師匠にあたる僧です。娑竭羅龍王は弘法大師が帰国するときに授戒を希望したが、弘法大師がこれを許さず、後に三昧戒を授けられたとされます。日本に渡ってきて、「此の山に垂迹し恵みを当国に施す」とは、この醍醐の山に垂迹して恵みを日本に施したということです。このような伝承にいたがいますと、中国の青龍寺を守っていた神はインドの神で、それが日本に伝えられて、清瀧権現となったということになります。これを明治時代になって考察したのが、『醍醐乳味鈔』です。これは同じような話ですので、省略させていただきますが、この娑竭羅龍王とは、『妙法蓮華経』序品にも出てくる八大龍王の一つです。

次に上醍醐・下醍醐の清瀧権現の勧請について考えたいと思います。上醍醐の清瀧宮は、寛治三年（一〇八九）に勝覚よつて勧請されました。勧請された経緯については、『醍醐寺新要録』に書かれています。応永十七年（一四一〇）には本殿と拝殿が火災に遭い焼失しましたが、永享十一年（一四三九）に再建され、現在は拝殿が国宝に指定されています（なお、本殿は昭和三十二年の再建）。下醍醐の清瀧宮の創建から現社殿にいたる経緯は、『醍醐寺雑事記』巻四や『醍醐寺新要録』巻八「清瀧宮篇」に見えます。承徳元年（一〇九七）の勧請です。その後は焼失と再建を繰り返して、現在の本殿は永正十四年（一五二七）に再建され、重要文化財となっています。

続いて禪宗について触れたいと思います。道元とともに伝えられたという護法神・招宝七郎について紹介します。『永平開山道元禪師行状』には、次のように記されています。「宝慶三年の冬、纜を解いて船を発つ。天寒くして、白雪霏霏たり。忽ち神人有り。船舷に現じて云く、弟子は是れ龍天なり。支那に在ては招宝七郎大権修理菩薩と曰ふ。師の祖師を佩びて郷に還るを知りて、師に随つて正法を護せん。師云く、汝能く形ちを易へんや。乃ち化して三寸許の白蛇と為りて延縁して鉢囊の中に入りて屈蟠す」とあり、道元が宝慶三年（南宋・一二二七）

に宋から帰国しようとする際に、雪が降っており、そこに神人が船縁に現われて、招宝七郎大権修理菩薩と名乗りました。道元が日本に帰国するのを知り、道元に随って正法を護持しようと述べました。道元が姿形を変えることが出来るかと尋ねると、すぐに三寸ばかりの白蛇となり延縁して鉢囊の中に入り、屈蟠したと記されています。このように日本へ道元とともに渡ってきたという招宝七郎を、曹洞宗の寺院では祀られることが多いとされています。曹洞宗のことについては、楞嚴会の回向文に、伊勢太神宮や八幡大菩薩、氣比大社や氣多大社、仏法の大統領である白山妙理大権現などとともに、招寶七郎大権修理菩薩という名前が見えます。このような中国から伝えられた神に対しても、回向が行われております。他にも例としては、万福寺の例や、智証大師の新羅明神などもありますが、本日は天台宗・真言宗・曹洞宗について、簡単に申し上げます。

最後に画像をご覧にいただいて終わりに致します。まずは、醍醐寺です。これは下醍醐の清瀧宮（写真⑦）です。拝殿があり、奥にご本殿があります。これはどう見ても私は神社にしか見えないので、ここに神仏習合があるのだろうと思いついて探ってみましたところ、中国の神に行き当たりました。上醍醐の方にも清瀧宮（写真⑧）が同じ様にあるのですが、左下が清瀧宮の拝殿、右上が本殿です。次は三井寺の新羅善神堂（写真⑨）です。三井寺の新羅善神堂の中に国宝の新羅明神があり、大変立派なご神像が置かれています。このような神も大陸から伝えられてきた神です。

以上で終了させていただきます。ご清聴ありがとうございました。

〔発題二〕

中国における神仏習合

―六朝期江南における原型の成立と展開

北條 勝貴

【北條勝貴】上智大学の北條勝貴と申します。宜しくお願いを致します。本日は、中国における神仏習合についてお話をさせていただきます。実際のところは河野先生が中国の専門家で、私は、日本の方が専門なものですから、予め、ご容赦をいただきたいと思います。

まず、「はじめに」の、「仏教における個別の文脈へ」に入りたいと思います。私は日本史が専門ですので、最初に日本史の方の観点からお話を致します。日本史の文脈において、かつて神仏習合は、列島固有の宗教現象であると考えられてきました。しかし近年の研究によって、実は中国から入ってきたものであるということが、漸く論証されてきたのです。中国で形成された神身離脱・護法善神という基本的論理が、中国仏教から援用され定着したものであると確認されてきた訳です。その上で最近では、そうした中国的言説がいかに受容され、列島の社会・文化に適合する形へ再構成されていくかということが、次なる課題となっております。神仏習合と一口にいっても、中国と日本の論理・形式は地域によって違うのか、朝鮮半島や東南アジアではどうなのか、という疑問もあります。また単にこれを社会制度、宗教現象などとして客観的に捉えるだけではなく、担い手としての僧侶にとって、神仏習合という宗教的実践が一体どのような意味を持ったのか。そのあたりのことも問題になります。これらの議論は、中国の研究に置き換えても有効でしょう。つまり、仏教がインド・西域から伝来し、中国化していく過程を、具体的に考えなければならぬと思います。その意味で、この東アジア世界のシャーマニズムというものに、あらためて注目する必要がある

ます。

日本における最初の出家者が女性(尼)であったことから、かつて桜井徳太郎氏は、尼シヤーマン説を提起しました。つまり、仏も外国の神として日本に入ってきていますので、外国の神との間を媒介するシヤーマンとして尼が誕生したという見方が、それ以降広く受け容れられてきたのです。しかし最近の研究で、時代的に重なる中国の六朝期、あるいは朝鮮三国時代の仏教などを見ると、やはり、女性(尼)が非常に大きく活躍している。男性僧侶に劣らぬ仏教的知識・能力を備えており、それが国家的にも重視されていたことがわかってきました。現在では、尼の仏教的な能力を重視すべきであるという見解の方が、だんだんと有力になってきています。しかし一方で、神仏習合を(東アジア共通のシヤーマニズム)へと還元してしまうような見解もあります。間違っていないと思いがちですが、アニミズムやシヤーマニズムといった概念は、具体的な事象の持つ地域的な差異、時間的な変化などを見失わせてしまう危険を持ち、扱うのが難しい。やはり、中国に入ってきた仏教と在来の信仰、その他の宗教が、具体的にどう関わって神仏習合という現象を生み出していくのかを考えなければならぬと思います。

また、そもそも神仏習合という述語・概念にも、曖昧な点が多い。英語ではシンクレティズム(syncretism)ですが、「神仏習合」「神仏融合」「神仏混濁」など、様々な訳され方、使われ方をしています。何が習合で何が混濁なのか、わかりにくい点も多いことから、再検討・再定義が必要になるのだろうと考えています。そこで本日は、神と仏を別個の存在と認識した上で、何らかの論理によってそれを包括、あるいは一体化・同体化を志向していく形式として、神仏習合を定義しておきたいと思えます。つまり、仏は(外国の神)というような、他の神々と同列の存在ではなく、あくまで別個の存在として入ってくる。それを神との関係で、どう扱うかという問題です。このように考えた時に、中国における神仏習合には、二つの形式が認められます。

一つは、(神身離脱)です。これは神を、輪廻の枠組みの中に包括するものです。神は一般に尊いものと思われていますが、これを前世に悪業を犯した結果神に生まれてしまった、神というのは悪身であり、ゆえに、仏教への帰依や作善によってそこからの離脱を図らなければいけない。これが、神身離脱という考え方です。もう一つが、(護法善神)です。これは、インドから仏教が拡大していく過程で、それぞれの地域の在来の神を仏法を守護する存在と位置づけ、仏教的世界・宇宙観を構築してきた考え方です。明王や天部にしても、そうして取り込まれた神々でしたから、護法善神とは、割合に普遍的な形式であろうと思います。神身離脱と護法善神の両者を明確に区分できない部分もありますが、議論を進める上では、一定の有効性を持つものと思います。以下、このカテゴリーに沿って、六朝期江南地域における形成の状況を見ていきます。

まず、(神身離脱)の問題です。その論理・形式がどのように形成されるのかということや、死者救済という面について、少し考えたいと思います。後漢の時代に中国へやって来て仏典の漢訳を行った最初の訳経僧に、安世高というパルティア人がいました。梁の僧祐がまとめた『出三藏記集』の、卷一三 伝上/安世高伝第一には、この安世高が、廬山の麓にある宮亭湖廟の蛇神を救うという話があります。これが恐らく、神身離脱を扱った最も古い記録で、後に常套形式化し、日本へも将来される雛型となっていくものです。

……世高遊_二化中國_一宣經事畢。值_二靈帝之末_一、關洛擾亂、乃杖_二錫江南_一。云、「我當_下過_二廬山_一度_中昔同學_上。」行達_二宮亭湖廟_一。此廟舊有_二靈威_一、商旅祈禱、乃分_二風上下_一、各無_二留滯_一。嘗有_下乞_二神竹_一者_上、未_レ許輒取、舫即覆没、竹還_二本處_一。自_レ是舟人敬憚、莫_レ不_レ懼_レ影。^(a)世高同旅三十餘船奉_レ牲請_レ福、神乃降_レ祝曰、「船有_二沙門_一、可_二便呼_上。」客咸共驚愕、請_二世高_一入_レ廟。

^(b)神告_二世高_一曰、「吾昔在_二外國_一、與_レ子俱出家學道、好行_二布施_一。而性多_二瞋怒_一、今爲_二宮亭湖神_一。周廻千里、竝吾所_レ統。以_二布施_一故、珍玩無數。以_二

曠志^(c)二故、墮^(c)三此神中。今見^(c)二同學、悲欣可^(c)レ言。壽盡^(c)旦夕、而醜形長大、若於此捨^(c)レ命、穢^(c)三汙江湖。當度^(c)二山西空澤中。此身滅、恐墮^(c)三地獄。吾有^(c)三絹千疋并雜寶物。可^(c)三爲^(c)レ我立^(c)レ塔營^(c)法、使^(c)レ生^(c)三善處^(c)也。」世高曰、「故來相度、何不^(c)レ現^(c)レ形。」神曰、「形甚醜異、衆人必懼。」世高曰、「但出、衆不^(c)レ怪也。」神從^(c)二床後^(c)出^(c)レ頭、乃是大蟒蛇。至^(c)三世高膝邊、淚落如^(c)レ雨。不^(c)レ知^(c)二尾乃長短^(c)。世高向^(c)レ之胡語、傍人莫^(c)レ解。蟒便還隱。世高即取^(c)三絹物、辭別而去。舟侶颺^(c)レ帆、神復出^(c)三蟒身、登^(c)三山頂^(c)而望。衆人舉^(c)レ手、然後乃滅。^(f) 倏忽之頃、便達^(c)三豫章、即以^(c)三廟物^(c)造^(c)二東寺^(c)。^(f) 世高去後、神即命過。^(f) 暮有^(c)二少年^(c)上^(c)レ船、長^(c)三跪世高前、受^(c)三其呪願、忽然不^(c)レ見。世高謂^(c)二船人^(c)曰、「向^(c)之少年、即^(c)三宮亭廟神、得^(c)レ離^(c)二惡形^(c)矣。」於是廟神歇沒、復無^(c)二靈驗^(c)。後人於西山澤中見^(c)二死蟒、頭尾相去數里。今潯陽郡蛇村是其處也。……

これを簡単に見ておきたいと思います。「靈帝の末、閔洛擾乱す」は、『三國志』の物語でも有名な黄巾の乱のことです。非常に世の中が乱れた時に、中央から江南地方に、安世高が移って来ます。昔、ともに仏道修行に励んだ学友が、廬山の麓にある宮亭湖の神に生まれ変わってしまった。その彼を救済するために、江南へ巡錫して来る訳です。当時この祠廟の神は、宮亭湖を通る商人たちの信仰を集め、適切に祭祀をすれば無事の航行を保証するもの、そうしなければ逆に災禍をもたらすといわれていました。安世高らの乗る船団が犠牲を捧げて幸いを祈ると、廟神が神官に憑依し、「船の中に僧侶がいるから、呼んできてほしい」といいます。商人たちは驚き、安世高を廟の中に入れます。すると廟神は世高に告げて、「自分はかつて外国にいた頃、安世高と学んだ僧であった。布施はたくさんしたが、怒りの心が抑えられなかったために、この神の身に生まれてしまった。しかし、布施をたくさんしていた応報によって、人々が自分に多くの供え物をしてくれ、よって多くの宝物がある。これらをあらためて布施するので、私のために寺院・塔を建立し法会を営んで、その作善の力で救済してほしい」と頼

み込む。要するに、神の身を捨てて、より良い所へ生まれ変わりたいと願った訳です。世高は、「そのためにこそ来たというのに、なぜ姿を見せないのか」と問います。廟神は、「醜い姿なので衆人が怖がる」と答えますが、ついに世高の求めに応じて姿を現すと、それは非常に大きな蛇でした。安世高は、廟神にいわれた通りに布施などを受け取ってその場を去り、豫章に着くと預かった財物で東寺を建立しますが、彼が去った後に廟神は亡くなってしまいました。やがてある夕暮れ、一人の少年が船上へ現れ、安世高の呪願を受けて消えてしまうという出来事がありました。世高は船人に、「廟神が悪形としての蛇身を離れ、少年の姿になってやって来たのだ」と語ります。最後に、「是に廟神歇没し、復た靈驗無し」とあるのは、宮亭湖の廟神が神身を離脱したことで、これまで盛んだった靈驗が絶えたことを意味し、西山の沢の中で蛇の死骸が見つかったという後日談を加え、潯陽郡蛇村という地名由来の説話になっていきます。

この物語の形式を整理すると、(a)神の出現↓(b)自身の宿業に関する神の語り↓(c)神身の苦悩に関する神の語り↓(d)仏教的作善に関する神の願い↓(e)神のための作善行為↓(f)神の入滅、となります。つまり、神を輪廻の中に取り込み、前世に悪業を積んだ結果、〈悪身〉に墮した存在と相対化していく訳です。ここで重要なことは、神は苦しみ存在であり、そこから解放されるためには、仏教に救済を求めねばならないという点です。その結果、人々の信仰を集めた宮亭湖廟は廃絶してしまふ。実際に解体されたか否かはわかりませんが、説話の中ではなくなってしまうのです。

次に問題となるのが、この説話を作った人物は誰かという点です。配付レジュームの三頁の地図をご覧ください。これは仏法が入っていった名山を、地図上に表したものです。先ほど出てきました宮亭湖は、建康の南西に廬山があり、その廬山のすぐ東南にある湖になります。現在は鄱陽湖と呼ばれていて、かつての宮亭湖の半分ほどの大きさになっています。繰り返しますが、廬山に非常に近

いところにある湖であることがわかります。この地理的な特徴は、中国の仏教史上、極めて重要な意味を持っています。この説話は、類似の伝承の比較検討から四〇五世紀の成立と推測できるのですが、その当時の廬山には、中国の思想界に極めて大きな影響力を持っていた、慧遠という僧侶が拠点を置いていました。この慧遠、あるいは彼の開いた廬山の教団が、神身離脱形式の形成に関与しているのではないかと考えられるのです。その理由としては、まず廬山教団が、説話の主人公である安世高を尊崇していたことが挙げられます。慧遠は、安世高の禅定・般若学を称賛・研究した師道安を嗣ぎ、安世高系小乘禅を基盤に支婁迦讖系大乘禅との総合を目指しました。安世高の禅観とは『安般守意経』などに基づくもので、神不滅の考え方に立ち、神秘体験としての禅定を重視するものです。慧遠は、この安世高のことを非常に顕彰しています。

それから、先の説話が〈三報〉を意識した因果応報説となっている点も、実は慧遠と関わりが深いのです。仏教には、因果応報に関する基本的な考え方として三報というものがありますが、これは、自分の行為に対する報いには、自分の生きていくうちに返ってくる現報、自分が次に生まれ変わった時に返ってくる生報、生まれ変わりを繰り返す中で返ってくるという後報があるとするもので、前世・来世・後世という三つの時間概念に支持されています。しかし、仏教の教義が充分議論されていなかった慧遠の時期には、まだ三報の理解が一般化していませんでした。慧遠は、儒教・道教からの論難に対して『三報論』『明報応論』を著し、現報・生報・後報の区別、〈情〉による万物の変転・輪廻転生の仕組みを明らかにしたのです。先ほどの安世高の説話では、まさに生報の形で前世の報いが返ってくるうえに、その原因も瞋恚という〈情〉となっている。三世という時間概念が浸透していなかった当時の中国では、因果応報といえれば現報が一般的で、生報などは特別な見方でした。この説話には慧遠の思潮と共通する部分が多く、慧遠もしくは廬山教団が作成・喧伝に関わった可能性が高いと考えられます。

次に、そもそもなぜこのような説話が出来上がったか、その形成・喧伝の目的について考えたいと思います。まず一つは、祠廟の解体です。仏教と思想的に抵触する、威力のある廟神を解体・包括することです。四〇五世紀の宮亭廟神については、安世高の説話からだけでも、その信仰のあり方を窺うことができます。当時中国の祠廟は、主に酒と肉が供物として捧げられ、それを受けて様々な福慶が授けられたり、侮りに対して災禍がもたらされたりすると考えられていました。実はこれだけで、飲酒や殺生・肉食を禁じる仏教の観点からすれば、悪業を作ることになってしまふ。また例えば、資料6の『太平広記』巻二九六神六／黄苗（『述異記』逸文）を、ご覧いただきますと、黄苗という人物が宮亭廟神に祈願をし、願いが叶えられたら酒肉を献じると約束しておきながら、危機を脱した安心感からか、それを履行しないままに廟の前を通り過ぎてしまふ。すると神から使いが来て、彼を拉致して廟の前に引き出し、罰を受けさせることになる。その内容がなかなか残酷で、山の中に連れて来られて虎に変身させられ、三年間のうちに三〇人の人間を食い殺さねばならない、というものでした。このような神罰も、仏教の倫理観からは、到底認められるものではない。したがって、廬山の至近で大きな権威を持つ宮亭湖の廟神の信仰を、廬山教団としては無視できなかったということが、まず考えられます。

もう一つは、非業の死者の救済という問題です。中国においては、実はこの問題は、常に大きな宗教的課題であり続けてきました。仏教以前から継続する儒教の祖先祭祀では、非業の死を遂げた者、つまり戦争・事故・自殺など普通の死に方をしなかった者は、生者に災禍をもたらす存在になるため、祖先の廟には祀らないという原則がありました。しかし、祭祀の対象外にしてしまうと、かえって祭祀を求めて祟りをなすため、負のスパイラルに陥ってしまふ。資料9から資料14に、関係する記事を挙げておきました。例えば、資料10の『論語』をご覧ください。

非_レ其鬼_ニ而祭_レ之、詔也。見_レ義不_レ為、無_レ勇也。

これは、後半の「義を見て為さざるは、勇無きなり」だけが独り歩きしてしまいが、自分が祀るべき祖先の神でないのに、これを祀ることは諂う行為である、という意味です。資料9の『礼記』曲礼下第二にも、「其の祭るところに非ずして之を祭るを、名けて淫祀と曰ふ」と戒めています。しかし、繰り返しになりませんが「義を見て為さざるは、勇無きなり」とあるので、そこに義のあることを認めながら実行しないなら、「勇氣がない」との諷りを受けることになる。孔子の意図としては、儒教の祖先祭祀では原則として祀ることはできないが、場合によっては祀らねばならないという、臨機応変の形をとっている訳です。続いて、資料13をご覧ください。

鄭人相驚以_レ伯有_一曰、「伯有至矣」。則皆走不_レ知_レ所_レ往。鑄_レ刑書_二之歲_一二月、或夢_レ伯有介而行_一曰、「壬子、余將_レ殺_レ帶也。明年壬寅、余又將_レ殺_レ段也。」及_レ壬子、駟帶卒。国人益懼。齊燕平之月壬寅、公孫段卒。国人愈懼。其明月、子產立_レ公孫洩及良止_二以撫_レ之。乃止。子大叔問_レ其故_一、子產曰、「鬼有所_レ歸、乃不_レ為_レ厲。吾為_レ之歸也」。大叔曰、「公孫洩何為」。子產曰、「説也。為_レ身無_レ義而凶_レ説。從_レ政有_レ所_レ反_レ之以取_レ媚也。不_レ媚不_レ信。不_レ信、民不_レ從也。」……

これは『春秋左氏伝』の昭公七年（前五三五）の記事です。鄭国に子産という宰相がいます、彼が国を統括している時に、伯有という、かつて謀反を起こして死んだ人物の亡霊が祟りを為すことがあった。本来ですと、伯有は異常死ですから、その子供によって祀られることはありえなかつた訳です。しかし、子産は臨機応変に対応して、「鬼は帰するところ有らば、乃ち厲を為さず。吾、之が帰を為すなり」とあるように、死霊の祟り＝災禍を抑えるために、それを祭祀する家を再興した。この子産の言葉は、崇りなす神霊を祀る際の先例として、その後も持ち出されていくこととなります。

儒教と並ぶもう一つの有力な宗教、道教についても確認しておきたいと思えます。道教が大きく展開した六朝期には、もろもろのレベルにおける鬼神観の大きな変質が認められます。例えば当時、死者の霊が託宣をするという事件が頻発し、これを核にして新しい道教教団が作られていくこととなります。また、国外からの脅威を受け続け、国内でも血なまぐさい政変が繰り返される中で、古い・讖緯が関わり合い、政治と道教との癒着が進みました。そして、政治の不安定さから一種の終末観が高まり、その原因をなす死者の災異性ととも、彼らを救済しなければならぬという考え方が注目されていくのです。少し具体的にみてみますと、北人の門閥政治に鬱屈を抱えていた南人寒門の間に、死者が冥界のありさまについて語る憑霊事件が頻発していたようです。これも長文なので読みませんが、資料15・16を挙げておきました。『太平広記』に引かれています、どちらも元々は六朝期に作られた資料です。

蘇詔、字孝先。安平人也。仕至_レ中牟令_一卒。詔伯父承、為_レ南中郎軍司_一而亡。諸子迎_レ喪還、到_レ襄城_一。第九子節、夜夢見_レ二箇簿_一、行列甚肅。見_レ詔、使_レ呼_レ節曰、「卿犯_レ二箇簿_一、罪應_レ髡刑_一。」節俛受_レ剃。驚覺摸_レ頭、即得_レ斷髮_一。明暮、與_レ人共寢、夢見_レ詔曰、「卿髡頭未_レ竟_一。」即復剃如_レ前夕_一。其日暮、自備甚謹。明_レ燈火_一、設_レ符刻_一。復夢見_レ詔、髡_レ之如_レ前夕_一者五。節素美髮、五夕而盡。間六七日、不_レ復夢見_一。後節在_レ二車上_一、晝日、詔自_レ外入。乘_レ馬、著_レ黑介幘・黃練單衣、白襪幽履、憑_レ二節車轅_一。節謂_レ其兄弟_一曰、「中牟在_レ此_一。」兄弟皆愕視、無_レ所_レ見。問_レ詔、「君何由來_一。」詔曰、「吾欲_レ改葬_一。」即求去曰、「吾當_レ更來_一。」出_レ門不_レ見。數日又來、兄弟遂與_レ詔坐。節曰、「若必改葬、別自_レ救_レ兒_一。」詔曰、「吾將_レ為_レ書_一。」節授_レ筆、詔不_レ肯曰、「死者書與_レ生者_一異_一。」為_レ節作_レ其字_一、像胡書也。乃笑。即喚_レ節為_レ書曰、「古昔魏武侯、浮_レ於西河_一、而下_レ中流_一。顧謂_レ吳起_一曰、「美哉、河山之固。此魏國之寶也。」吾性愛_レ好京洛_一、每往來出入。瞻_レ視邱上_一、樂哉、萬世之墓也。北背_レ

孟津、洋洋之河。南望天邑、濟濟之盛。此志雖未言、銘之於心矣。不圖奄忽、所懷未果。前去十月、便速改葬、在軍司墓次。買數畝地、便足矣。」節與詔語、徒見其口動、亮氣高聲、終不爲傍人所聞。延詔入室、設坐祀之、不肯坐。又無所饗、謂詔曰、「中牟平生好酒魚、可少飲。」詔手執杯飲盡曰、「佳酒也。」節視盃空、既去、盃酒乃如故。前后三十餘來、兄弟狎翫。節問所疑、詔曰、「言天上及地下事、亦不能悉知也。顏淵・卜商、今見在爲修文郎。修文郎凡有八人。鬼之聖者、今項梁。成賢者、吳季子。」節問「死何如」生、詔曰、「無異。而死者虛、生者實、此其異也。」節曰、「死者何不歸屍體。」詔曰、「譬如斷卿一臂以投地、就剝削之。于卿有患不。死之去屍骸、如此也。」節曰、「厚葬以墳壠、死者樂此否。」詔曰、「無在也。」節曰、「若無在、何故改葬。」詔曰、「今我誠無所不在、但欲述生時意耳。」弟曰、「兒尚小、嫂少、門戶坎軻。君顧念否。」詔曰、「我無復情耳。」節曰、「有壽命否。」詔曰、「各有。」節曰、「節等壽命、君知之否。」曰、「知語卿也。」節曰、「今年大疫病何。」詔曰、「劉孔才爲太山公、欲反。擅取人以爲徒衆。北帝知孔才如此、今已誅滅矣。」節曰、「前夢君剪髮、君之鹵簿導誰也。」詔曰、「濟南王也。卿當死、吾念護卿、故以刑論卿。」節曰、「能益生人否。」詔曰、「死者時自發意念生。則吾所益卿也。若此自無情、而生人祭祀以求福、無益也。」節曰、「前夢見君、豈實相見否。」詔曰、「夫生者夢見亡者、亡者見之也。」節曰、「生時仇怨、復能害之否。」詔曰、「鬼重殺、不得自從。」節下車、詔大笑節短云、「似趙麟舒。」趙麟舒短小、是詔婦兄弟也。詔欲去、節留之、閉門下鎖鑰。詔爲之少住。詔去、節見門故閉、詔已去矣。詔與節別曰、「吾今見爲修文郎、守職不得來也。」節執手、手軟弱。捉覺之、乃別。自是遂絕。

例えば、資料15に挙げた卷三二九鬼四の蘇詔の物語では、主人公の詔が、死

霊として従弟の節のもとに現れます。詔は、死後の世界が一体どうなっているのかについて、節の逐次的な質問に答えていきます。死者の世界は、具体的にどうなっているのか。既に亡くなった政治家や身近な知人たちは、死者の世界でどのような官僚組織があり、詔自身も修文郎として出仕していることなど、さまざまな情報がもたらされます。なお、ここで注意をしておきたいのが、詔が節に子供たちへの書状を代筆してもらったりの前後で、死者の書（文字）と生者のそれとは異なると説明している点です。「為に節其の字を作るに、像は胡書なり」とあるように、死霊の言葉を聞いて書いた文字の形は、「胡書」のようであったと記されています。ここで思い出していただきたいのが、先ほど見ました『出三蔵記集』に載る神身離脱の説話の中で、安世高が神と語る場面に、「世高之に向て胡語するに、傍人解するもの莫し」とあったことです。安世高が廟神に「胡語」で語ったところ、周りの人々には、その内容がわからなかった。二人が、前世を共にした西域の言葉で会話をしたとすると話は簡単ですが、蘇詔の物語を併せて考えると、六朝期の江南地域において、夷狄のイメージを冠した「胡書」「胡語」といった表現が、神霊の文字・言葉を示すものとして広く使用されていた可能性が見えてきます。資料16、卷三二一鬼六に収められた郭翻の物語にも、死霊の文字が「胡書」に似ていると出てきます。このことは、少し注目しておきたいと思います。

なお、これらの物語で死後の世界における活躍が取り沙汰されている人物は、多く実在した人々です。彼らは現実と同じような官僚組織の中にあつて、生前のそれとの間に少しく地位の転倒を抱えながら、それでも生前のあり方に則した重要性を与えられているようです。ここで憑霊の主体、託宣の受け手となっている人々は、ほとんど南人寒門の出身であり、現実世界では栄達を望めなかった人々の、官界への未練や隠逸志向との葛藤などが読み取れます。

このような事象・事件が最も顕著に生じた事例として、後に道教の主流をなしていく茅山道教の問題があります。東晋の太和年間(三六三～三七二)、当時の首都であった建康(現在の南京)の西郊に位置する丹陽郡茅山において、霊媒の楊羲を通じ、寒門の許謐・許翻親子が神仙の啓示(男仙三人、女仙一人に及ぶ)を受けるということがありました。その内容は、やはり南人寒門の謝氏によって記録に残されましたが、一部は散失し、改竄を被りつつ呉会地方に伝来、南齊末(五〇〇年頃)に陶弘景という道家により収集・施注され、託宣集ともいうべき聖典『真誥』へ結実しました。これを核に、それまで昇仙の方法として一般的であった服餌より瞑想を重視する茅山道教が体系化され、さらに神霊と交流する事象が活発化します。茅山道教は仏教の影響を受けているので、これまでの善業・悪業の積み重ねによって、仙人になれるかどうかが決まったりします。また、夢や瞑想の中で仙人が現れ、「お前は将来、仙人になることが定まっている」などと予言される話も出てきます。

このような思想を持った道士・隠士は、繰り返しになりますが、南人寒門を主な基盤としていました。また、同時期の仏教にも、寒門出身の僧侶が多くいました。彼らの間に密接な交流が生じる中で、神が人間から生まれ変わった存在であり、災禍なす苦しみから救済しなければならぬという、神身離脱の形式の骨格が出来てきたと考えられます。

なお、道教でなされた神仙の託宣と同様の現象は、仏教においても見ることができます。仏・菩薩との感応、すなわち霊的な交渉を通じ、〈授記〉といつて、「将来、悟りを開いて仏になることができる」という予言がなされるのです。あるいは神秘体験の中で、新しい経典を感得するという事例も確認することができます。六朝の仏教では、瞑想における神秘体験を重視した西域以来の禪観経典が流行していましたので、これらと道教、そしてより基層的な江南のシャーマニズムが結びついて、極めてスピリチュアルな世界が展開したものと思われれます。例えば、

資料21に挙げた、『続高僧伝』巻二〇習禪五／唐潞州法住寺釈曇榮伝三を見てく
ださい。

……貞觀七年、清信士常凝保等、請榮於州治法住寺、行三方等悔法。至七月十四日、有本寺沙門僧定者、戒行精固。於道場内見大光明、五色間起從上而下。中有七佛、相好非常。語僧定云、「我是毘婆尸如來無所著至眞等正覺。以汝罪銷故、來爲證。然非本師不與授記。」如是六佛、皆同此詞。最後一佛云、「我是汝本師、釋迦牟尼也。爲汝罪銷故、來授記。曇榮是汝滅罪良緣。於賢劫中名普寧佛。汝身器清淨、後當作佛、名爲普明。」若斯之應、現感靈祥。信難圖矣。……

少し時代が下り、貞觀七年(六三三)の出来事です。曇榮が悔過という罪業を消尽するための法会を主催していた時に、その場に加わっていた僧定という僧侶のもとに過去七仏が現れ、「師匠の曇榮は、現世のうちに普寧仏となり、僧定も身器が清浄であるから普明仏となる」と予言しています。これはまさに、道教の場合の「仙人になれる」という託宣と同質のものです。

資料22の『出三藏記集』巻五 新集疑經偽撰雜錄三／僧法尼所誦出經入疑錄には、齊末の太学博士江泌の娘が、九歳から十六歳までの八年間に、二二種類に及ぶ経典を突如として誦出したという、驚くべき記録があります。これも道教的な託宣とリンクするものでしょう。先ほどの『真誥』の中にも、神の託宣を受けた霊媒が、教えの通りに上清派の経典を筆記したという話が出ています。同様の現象が、仏教においても起きていたということです。江泌の娘は、「ある時、目を閉じて静かに坐し、此の経を誦出す」とあるように、瞑想状態になりながら、突然経典の内容を語り出したようです。また、「或は上天と説き、或は神授を称す」とあり、神から授けられたものであるとも自称したようです。このあたりは、道教と仏教の交渉を直接的に表しているといえるでしょう。

また、仏教で非業の死者をどのように救済するかという問題について、インド・

西域から伝わった經典の中に、輪廻の恐ろしさを強調する説話が書かれていたものもありました。例えば、資料23の『諸経要集』巻九 釈交部一六／債負縁第四所引『出曜経』では、出家をした兄と家業を継いだ弟との物語が語られています。開悟した兄に対し、弟は仏教に耳を傾けず、人から借金をしたまま死んでしまう。その負債を生まれ変わって返すために、借り主の家に牛として生まれ、苦役されるという状況になってしまった。これに気づいた兄が仏法を説いたところ、牛は涙を流しながら水に身を投じて命終し、畜生の身から解脱して天部に生まれることができた、という内容です。これは、あくまで畜生に生まれ変わるとい話ですが、蛇神に生まれ変わった安世高の同学も、神として崇められてはいるものの、仏教的にはやはり畜生です。したがって、話の枠組みとしては共通のものが見られます。神身離脱の形式が、このようなものを活かしながら作られていることは間違いありません。ほかにも、疫病や洪水をもたらす道教の死者観を、仏教が餓鬼や畜生として捉え直していく過程が種々の資料に見えますが、時間の関係もありますので、後ほどレジュメをご覧いただくことにして省略致します。

以上のように、神身離脱については、当時の道教・儒教などからの影響をさまざまに受けながら語り継がれ、隋唐期には高僧の有徳を称賛する常套句となつていきます。この段階では、もはや祠廟の解体は目的として語られず、次に述べる〈護法善神〉と異なる形式に変わっていくようです。

それでは、「護法善神」言説の展開と山林修行」に入ります。この護法善神とは、神が仏法に帰依し、守護神となるという形式です。やはり、『高僧伝』や『続高僧伝』などの僧伝類に、多く見ることが出来ます。例えば、山の神が僧侶に屈服するという話があります。この時期、座禅による瞑想修行をなす僧侶たちは、在来信仰の対象であった山々を実践の場所としていきます。物語の中では、神霊は僧侶を妨害しようとしませんが、やがて屈服し山を去ることになる。それは僧侶が禅観によって得たヴィジョンであると同時に、在来信仰を解体し仏教を広める

ための道具ともなったと考えられます。神の解体には至りませんが、現象としては神身離脱に近い内容です。神が山を去る類型には幾つかあり、住居の山地を布施するという内容もよく見られます。最初は僧侶を妨害しますが、やがて感化され、もともと住んでいた山地を譲り渡して、自分は別の山に移る。また、僧侶に帰依して仏法を聞く、受戒するという場合もあります。先ほどの河野先生の『醒醐寺縁起』とも似ていますが、神との対立関係は描かれず、神が進んで聞法や受戒を望む形式になっているもの、山の神が僧侶を守護し、その活動に協力する事例も散見します。例えば六朝期になると、江南地方の山々の開発が進み、山中に寺院が建立されてきます。その場合、当然山の木を伐りますが、これを咎めに山の神が現れるものの、寺院建立のためと伝えると、逆に進んで力を貸してくれる。このような形式のものが僧伝類に多く現れ、僧侶と神との協力関係を喧伝していくこととなります。

それらがいかなる社会的背景をもって展開したかを考えていくと、まず大きな状況としては、神身離脱の場合と同じく、江南における門閥政治の展開と南人豪族の排除が重要です。閉塞感を抱えた南人には隠逸の志向が高まり、宗教を志す者も増えてきます。小状況としては、貴族による山林の占有と別業の建設、寺院や道観の建立が進んだことは大きな意味を持ちます。首都の建康付近が政治的・宗教的に腐敗した結果、それを忌避した人々が山中に入り、仏教や道教と接点を持つことも増えていく。このような山中における文化的交流が、宗教的混淆を準備していったものと考えられます。ちなみに、当時の高僧たちがどのような場所を動き回ったかを確認しておきますと、皆さんのお手元の資料では一三頁をご覧ください。建康周辺の江南中心部が最も活発で、それから廬山・江陵の周辺、続いて黄河の流域となるでしょうか。

しかし、そもそも山林で修行をする、山林に生活するとは、どのような意味を持つことなのでしょう。当時の山林は、神々や精霊が住む空間であると考えら

れていました。人間が山林に入ると、これを試すため、彼らが試練や危害を加えてくる。そのような認識において、例えば道教系の行者たちは、心身の鍛錬や医薬の知識を獲得するべく、名山の石室から生じる『三皇文』(天皇文・地皇文・人皇文)など特定の経典や呪文で武装して山の神の保護を受け、忌日を避け良日を選んで山へ入っていました。葛洪の『抱朴子』内篇／卷一七 登涉・卷一九 遐覽などには、山怪のほか、疾病・毒虫・毒蛇・狼・虎を回避する方法、それに用いる経典の内容などが記載されています。僧侶たちも、先に入山していた道士たちの後を追うようにして入山し、山中で生活するために不可欠の知識、神霊などへの対応の仕方について共有したものと考えられます。どのような薬草が役に立つのか、どのようなものが食べられるのかという日常的なことから、宗教的に高尚な事柄への交流を深めていったのでしょう。

また護法善神の物語には、山の神や精霊の化身・眷属として、虎・蛇といった野獣が頻出します。この辺りの問題は、少数民族のトーテムを含む江南の在来信仰が、道士の山林活動や志怪小説なども媒介としつつ、仏教の教説へ取り込まれたものであると考えられます。

かつて江南周辺にあった少数民族は、後に西南地域に追いやられ、現在では、四川・貴州・雲南などの地域に集住しています。その少数民族の中には、虎トーテムを強固に持っている人々もおり、彝族・白族・珞巴族・傈僳族・德昂族などには、今でもアモイトラを祖神と崇める習俗が存在します。当時、中原王朝は、虎トーテムを蛮族の文化として把握しており、正史の「夷蛮伝」などにもその種の記述を見ることができます。例えば、資料48に挙げたのは、『後漢書』卷八六 列伝／南蛮西南夷列伝第七六です。

巴郡・南郡蛮、本有五姓。巴氏、樊氏、暉氏、相氏、鄭氏。皆出於武落鍾離山。其山有赤黑二穴。巴氏之子生於赤穴、四姓之子皆生於黑穴。未嘗有君長、俱事鬼神。乃共擲劍於石穴、約能中者、奉以為君。巴氏

子務相乃独中_レ之、衆皆歎。又令_三各乘_二土船_一、約能浮者、当_三以為_レ君。余姓悉沈、唯務相独浮。因共立_レ之、是為_二廩君_一。乃乘土船、從_二夷水_一至_二塩陽_一。塩水有_二神女_一、謂_二廩君_一曰、「此地広大、魚塩所_レ出。願留共居。」廩君不_レ許。塩神暮輒来取_レ宿。旦即化為_レ蟲、与_二諸蟲_一群飛、掩_二蔽日光_一、天地晦冥。積十余日、廩君伺_三其便_一、因射殺_レ之。天乃開明。廩君於是君_三乎夷城_一、四姓皆臣_レ之。廩君死、魂魄世為_二白虎_一。巴氏以_レ虎飲_二人血_一、遂以_レ人祠焉。

廩君の子孫である巴氏という民族たちは、虎を崇めて人身供犠のようなことをしていた、と書かれています。それを前提にして、資料49の『搜神記』卷二一 三〇七をご覧ください。

江漢之域、有_二羆人_一。其先、廩君之苗裔也。能化為_レ虎。長沙所_レ屬蠻、東高居民、曾作_レ檻捕_レ虎。檻發、明日、衆人共往格_レ之、見_二一亭長_一。赤幘大冠、在_レ檻中坐。因問、「君何以入_二此中_一。」亭長大怒曰、「昨忽被_二羆召_一、夜避_レ雨、遂誤入_二此中_一。急出_レ我。」曰、「君見_レ召、不_レ當_レ有_二文書_一耶。」即出_二懷中_一、召文書。於是即出_レ之。尋視、乃化為_レ虎、上_レ山走。或云、「羆虎化為_レ人、好著_二紫葛衣_一、其足無_レ踵。虎有_二五指_一者、皆是羆。」

この『搜神記』は、怪異な出来事を集めた伝説集、世間話集ともいうべき書物ですが、実は江南地域の民俗誌・民族誌として読むことも可能です。最初の傍線部分に、「江漢の域に羆人有り、其の先は廩君の苗裔なり」とありますが、羆人は廩君の子孫で、よく虎に変身することができますと書かれています。虎に変身できるといふ表象は、恐らく虎トーテムの少数民族に対する、漢民族のオリエンタリズム的認識でしょう。そこで、資料49の最後の部分ですが、羆人と一般人をどう見分けるかという点、「或は云く、『羆虎は人に化す、好みて紫葛衣を著け、其の足踵無し。虎に五指有るは、皆是れ羆なり』とあり、虎が人間に化けている場合は、足に踵がないと書かれています。このことは、三世紀後半の張華が記した『博物志』卷二 異人の中にも、「俗に又云く、『虎化して人と為る、好みて紫

葛を著くる人、足に踵無し』と出てくるほか、『抱朴子』内篇／卷一七 登涉にも、山中で出会った人が山神か化け物かを見分ける時には、踵があるかないかを確認するという話が見えます。このように、江南の民俗的な知識を共有している世界があり、その中に僧侶たちも入っていったら、それを踏まえて、『高僧伝』の虎との関わりが出てくるものと思われれます。例えば、僧侶が山神としての虎を馴致するもの、虎害を抑えるために作った祠廟を解体し寺院に作り替えるもの、争う二虎を調停して黙らせるものなど、僧侶が神としての虎よりも上位に立つ構造の物語が、様々に語られています。仏教が在来の信仰を解体、もしくは包括していく様子を窺い知ることができます。

道教と仏教との交渉に関しては、道士や隠士と僧侶らが直接的に交渉し、人間的に深い交流へ至る事例も見ることができます。僧侶が仙經を獲得するモチーフでは、最終的に放棄することになるものの、背景に両教の思想的交流のあったことが窺われます。その最も重要な事例としては、曇鸞と陶弘景の交流が挙げられるでしょう。資料62に載せました、『統高僧伝』卷六 義解二／魏西河石壁谷玄中寺釈曇鸞三によりますと、曇鸞は、当初『大集經』の注釈を進めていましたが、その過程で体調が悪くなり、健康な状態で注釈作業を完遂するために、長生術に長けていた陶弘景から教えを請おうと彼のもとを訪ね、仙經を授かったようです。しかし、菩提留支という西域の僧侶から『觀無量壽經』を与えられ、生死を解脱しうる經典と感じ、仙經を焼き捨ててしまおうのです。陶弘景から授かった『仙經』については、当時彼が、『補闕肘後百一方』や『神農本草經集注』などをまとめた関係から、これらの本草書や医書の類を授かったのではないかと解釈されることが多くあります。しかし陶弘景は、仏教にも非常に造詣が深い人で、別の可能性も考えられるのではないかと思います。資料63に、『梁書』卷五一 列伝四五／処士／陶弘景伝の一部を挙げました。

……天監四年、移^二居積金東澗^一。善^二辟穀導引之法^一、年逾^二八十二^一而有^二壯容^一。

東アジア及び東南アジアにおける神仏習合・神仏関係

深慕^二張良之爲人^一、云^二古賢莫^レ比^一。曾夢^レ佛授^二其菩提記^一、名爲^中勝力菩薩^上。乃詣^二鄮縣阿育王塔^一、自誓受^二五大戒^一。……

傍線部分をご覧いただくと、「曾て仏の其の菩提記を授け、名けて勝力菩薩と爲すを夢む。乃ち鄮県の阿育王塔に詣り、自誓して五大戒を受く」とあり、陶弘景は、夢の中で仏から菩薩の位に入るといふ予言を受け、勝力菩薩という菩薩号まで与えられて、五戒を自誓受戒している訳です。茅山道教も、仏教から様々な思想を取り入れていますが、これまでの道教との最も大きな相違は、昇仙の方法として、食物を調節する服餌法から瞑想の実践を核とする方向へと、大きく重心を移動したことです。曇鸞も、先の伝記に『觀無量壽經』を獲得したくだりが出てきたように、座禅をしての瞑想、とくに觀想行を非常に重視していました。曇鸞の代表的著作である『無量壽經優婆提舍願生偈註』（『往生論註』）にも『抱朴子』などが引用されており、道教的な記述を多く見ることができます。

以上の点からすると、山林を媒介にした道士と僧侶の思想的な交流は、瞑想修行を一つの契機としながら、江南の自然環境や政治的・社会的条件に基づく在来のシャーマニズム的な慣行、展開しつつあった道教との交渉の中で、神仏と感応する知識・技術、その言説化の様式を醸成していったものと思われれます。護法善神の物語においては、山林修行の中で神と出会う、禪定の最中に神仏と邂逅する話が非常に多く存在しますが、これも道教やシャーマニズムとの関わりが、非常に大きいのではないかと考えられます。

最後に「おわりに」として、少し東南アジアに繋げていくための話をさせていただきます。

実は、私は研究者仲間に助けられて、中国雲南地域の少数民族の研究もしています。その雲南省の大理という都市に、かつてここを中心に栄えた南詔国・大理国がありました。ここでは、七〜八世紀頃にインドから仏教が伝わり、在来のシャーマニズムなどと葛藤し融合する中で、〈大理白族密宗〉あるいは〈阿吒利教〉

と呼ばれる、独自の仏教文化が築かれていきます。また、仏教の神・道教の神・歴史上の人物・自然神などを、すべて平等の神として本主廟に祀る、本主信仰という民族信仰が強固に存在しています。ところで、この地域に仏教が伝来し浸透していく過程を描いた、『南詔凶伝』という書物が存在します。これは、南詔の中興二年(八九九)に作成の勅令が出され、現在残っている唯一の写本は、十三世紀頃に書写されたものと推測されています。同書は、観音の真形を持つ梵僧が現れて蒙氏の家が南詔国王になると予言し、その結果、観音が南詔国の守護神として崇拜されることになったと伝えています。注目されるのは、その梵僧が白い犬を連れて仏教の伝わっていない村々へ訪れ、様々な神異を示していくというくだりです。資料66に掲げた、同書文字卷/第四化の一場面もその一つです。

興宗王蒙邏盛時、有二梵僧、來自南開郡西瀾滄江外、獸賒窮石村中。牽一白犬、手持錫杖・鉢盂、經於三夜。其犬忽被村主加明王樂等偷食。明朝梵僧尋問、讎更凌辱僧。乃高聲呼犬、犬遂嗥於數十男子腹内。偷食人等莫不驚懼、相視形神散去。謂聖僧爲妖怪、以陋質爲驍雄。三度害傷、度々如故。初解支體、次爲三段、後燒火中。骨肉灰盡。竹筒中、拋於水裏。破筒而出、形體如故。無能損壞鉢盂・錫杖。王樂差部下外券、赴奏於龍軒山上、留著内道場、供養頂禮。其靴變爲石。今現在窮石村中。

梵僧が、白い犬を連れてある村に現れたところ、皆な彼を訝しく思い、白い犬を捕まえて食べてしまう。すると、犬を探して呼ぶ梵僧の声に心えて、村人の腹の中から犬の返事をする声が聞こえてくる。これを聞いた村人は驚き恐れ、梵僧を妖怪と決めつけて、その身体をばらばらに切り刻んだり、焼き棄てるなどしたもの、その度に復活してしまうので、終に仏教に帰依をするという内容です。では、この梵僧とは何者なのでしょうか。配付資料の二三頁に、『南詔凶伝』の絵を載せてあります。錫杖・仏鉢を持ち、帽子を被った僧侶が、白い犬を連れて

いる姿が描かれています。仏教伝来が、錫杖を持った梵僧の到来によって語られるのは、やはり高僧伝の類で確立されたイメージです。西域の凶図澄や梁代の宝誌など、予言や奇跡をなす神異僧の姿としてよく知られた表象でもあり、これが南詔地域にも伝わっていたようです。なお、白い犬を連れた僧侶は、凶図澄の表象の一つとして出てきます。資料67に挙げた『集神州三宝感通録』巻下の記事が、その初見に当たるところではないかと思われます。

高齊初、沙門嵩公者、嵩山高棲士也。且從林慮向白鹿山、因迷失道。日將禺中、忽聞鍾聲。尋響而進、巖岫重阻、登陟而趣、乃見一寺。獨據深林、三門正南、赫奕輝煥。前至門所、看額云、「靈隱之寺。」門外五六犬。其犬如牛、白毛黑喙。或踊或臥、以眼眄嵩。嵩怖將返、須臾梵僧外來。嵩喚不應、亦不迴顧。直入門内、犬亦隨入。良久嵩見無人、漸入次門。屋宇四周、房門竝閉。進至講堂、唯見床榻・高座儼然。嵩入西南、隅床上坐。久之、忽聞棟間有聲、仰視、見開孔如口。大有二比丘、前後從孔飛下、遂至五六十人。依位坐訖、自相借問、「今日齋時、何處食來。」或言、「豫章・成都・長安・隴西・蜀北・嶺南、無處不至。動即千萬餘里。」末後一僧、從空而下。諸人競問、「來何太遲。」答曰、「今日、相州城東彼岸寺鑿禪師講會、各各堅義、大有後生聰俊。難問鋒起、殊爲可觀。不覺遂晚而至。」嵩本事鑿。既聞此語、望得參話。希展上流、整衣將起、奄然失地、獨坐磐石柞木之下。向之寺宇、一無所見。唯多巖谷、禽鳥翔集。嵩出、以問上統法師。法師曰、「此寺石趙時、浮圖澄所造。年歲久遠、賢聖居之。或現或隱、遷徙無定。」今山行者、猶聞鍾聲云云。

この『集神州三宝感通録』は、唐代の初めの書物です。紹介したのは、山中に突如として出現した靈隱寺の門を、白い犬が何匹かで守っており、どこからともなく現れた梵僧が門の中に入ると、白い犬も従って入り、寺の中で奇妙なこ

とが起こるといふ話です。傍線部には、「法師曰はく、『此の寺は石趙の時、浮図澄の造るところなり。年歳久遠にして、賢聖之に居す。或は現れ或は隠れ、遷徙して定まる無し』といふ」とあり、シルクロードの幻の湖ロプノールのように、出現と消滅を繰り返しながら移動し、賢聖たちの居所になっていると語られています。「浮図澄」すなわち仏図澄の造った寺と出てきますので、白い犬を従えた梵僧は、やはり仏図澄自身なのでしょう。『抱朴子』には、林慮山の周辺に犬の化け物が出る宿屋があった、との伝承が収められています。もともと犬に関する何らかの在来信仰が存在し、それと神異僧仏図澄のイメージとが連結して、霊隠寺の物語が形成されていったのではないかと考えられます。明確に立証はできていないのですが、『南詔図伝』の伝承は、このモチーフを受け継いだものでしょう。

なお、現在の杭州にも、同じ霊隠寺という、日本と非常に関わりの深い寺院があります。先ほどの河野先生のご発題の中にも、成尋が中国に渡った話が出てきましたが、彼も霊隠寺に参詣して、様々な記録を残しています。同寺にはインドの霊鷲山の一峰が飛来したとの縁起がありますが、興味深いことに、やはり梵僧と動物（霊鷲山の洞窟に住んでいた白猿）の伝承が語られています。この系統の物語は、入宋僧を通じて日本にもたらされ、比叡山や出雲の鰐淵寺にまで伝わってきて、修験の僧と鰐の話に置き換えられていくようです。一方で霊隠寺の至近には、北宋の頃に玄奘三蔵の墓が移設され、その周辺で『西遊記』の原型が作られていくこととなります。すなわち、仏図澄の白犬に起源する霊隠寺の白猿が、孫悟空の原像の一つになっていく訳です。この僧侶と動物のモチーフは、日本から東南アジアへ接する領域まで、非常に広い範囲に浸透していったようです。

最後にまとめとして、教化を担う僧侶の身体的活動、その言説化を通じて、神と仏、地域と世界、固有と普遍という異質なものが、様々な習合していく、僧侶がそのような習合のメディアとなっていることを確認しておきたいと思えます。彼らによる宗教的実践の一表現として、神仏習合を考えていかなければなら

ないと思えます。

私の発題は以上です。ご清聴ありがとうございました。

〔発題三〕

タイ上座仏教と神々への信仰

矢野 秀武

【矢野秀武】駒澤大学総合教育研究部の矢野秀武と申します。この度は、皇館大学の神道研究所公開学術シンポジウムにお招きいただき、誠にありがとうございます。

これからお話しするタイは、人口の九十五パーセントほどが上座仏教徒と言われている国です。本日はそういったタイの事例を中心に、大乘仏教の地域と異なる上座仏教圏のシンクレティズムについてお話ししたいと思います。また河野先生からは東南アジアなどの上座仏教と精霊信仰の関係について基本的なことをお話くださいとお願いされました。私自身、シンクレティズムを中心に研究してきた訳ではありませんし、歴史学的な視点からの考察も不十分な発表になるため、先ほどの北條先生や河野先生と比べ浅い話になるかと思いますが、お聞きいただければありがたい存じます。また、少し視点を変えたシンクレティズムの議論も加えてみたいと思います。

さて、はじめに上座仏教圏における神々への信仰について述べたいと思います。東南アジアは、インドと中国の大きな二つの文明圏に挟まれています。後には海のルートでイスラムも入って来ます。その後には、欧米による植民地化の影響も受けています。そのようなわけで、古来より現在に至るまで、多様な宗教の交流する地域となっております。こういった状況なので、シンクレティズムは、東南アジアでは状態化しており、研究者もその点を無視して宗教を語ることはでき

ません。本発表では、まずその点を簡単にお話することを中心と致します。その後、後編め手からの視点で、神仏習合やシンクレティズムを「問う」、あるいは「問わない」ということの背後にある宗教観の相違についても着目してみたいと思います。

それでは、上座仏教圏のシンクレティズムの状況について、この地域の精霊信仰や神霊信仰の多様性や歴史過程も踏まえながら、概要を説明したいと思います。

お手元の資料をご覧くださいと「神仏習合とシンクレティズム？」とあり、「？」が書かれています。これはタイ上座仏教、あるいは各地の上座仏教と精霊信仰のシンクレティズムは、厳密な意味では神仏習合とは言えない、上座仏教圏の現象に神仏習合という用語を当てはめるのは問題があるということを意味しております。神仏習合や神仏分離に関する先行研究は多く、このシンポジウム発表の準備として、日本宗教学会の学会誌特集号「神仏習合とモダニティ」（『宗教研究 特集・神仏習合とモダニティ』、日本宗教学会、八十一巻三五三三二輯、二〇〇七年九月）なども参考にいたしました。そこで取り上げられる議論は、少し問題設定を変えなければ、上座仏教圏に適用できないように思われます。

例えば、言うまでもないことですが、上座仏教圏には、神道・神社・神祇信仰という意味での神仏の「神」というのはありません。しかしそれだけではなく、そもそも神仏習合・神仏融合といった類の土着の用語や類似概念も無いのです。シンクレティズムやそれに該当する現地語はありません。しかしそれは、近代になって欧米の学術用語として入ってきたものであり、それを何らかの形で現地語に翻訳しているだけのことです。さらに言えば、前近代の段階で神霊・精霊信仰が前景化することがありませんでした。つまり、純粹に土着的信仰を維持するよいうな思想・宗教運動が見られなかったのです。精霊信仰自体は極めて多数存在します、しかしそれをどこそこの地域に固有のものであると強調したり、神道のよいうに仏教との差異化の中で独自の制度化がなされたりすることはありませんでし

た。この点は、日本において神仏習合や神仏融合などの自覚的な習合説が展開し、近代的学問の導入以前から習合に関する自覚的な語彙が用いられてきたという現象と比べ、全く対照的と言えます。このような事情から、タイなど上座仏教圏における仏教と神霊・精霊信仰との関係について、日本でなされてきたような議論をそのまま当てはめるは、少し難しいと思えます。

それでは、タイなど東南アジアにおいて神仏習合に類似する現象が無いのかという点、そうではありません。実際には、仏教と神霊・精霊信仰は様々な形で関わりがあります。さらに両者の間に隔離・区分するようなある種の力が働いています。そういった事例は、立川武蔵編著の『アジアの仏教と神々』（法蔵館、二〇一二年）という書籍に多数取り上げられておりますので、それらを少し引用させていただきますながら紹介させていただきますと思います。

まず、スリランカの事例から有名なものとして、寺院における神供養があります。これは仏教の寺院内にあるデーワレという祠で行われます。ここには、ヴィシヌヌ神と、その他の神々などが祀られています。管理しているのは、在家のカプラーラという司祭です。この司祭は、出家者ではなく妻帯を許された人物です。一般の人々はまず寺院に行ってお布施をし、仏様に手を合わせて功德を積みみます。これは自分で行う小さな修行の一つです。自分のお金への執着をとりさるといふことを含め、功德を積みみます。その後、寺院内のデーワレに行き、またお布施をしてから神々へ祈願をします。重要な点は先に仏様に手を合わせて功德を積んでいることです。デーワレではその功德を神々に向けて送るといふわけです。神々は、自分では善行を積むことが出来ないといふので、人間が代わりに善行を積み神々に送り、その見返りとして神々に個人の願い事を叶えてもらうといった関係になっています。

これと異なり寺院から離れた場所にある神の祠としては、ミャンマーの「ナツ信仰」などがあります。ナツという精霊は極めて多様なのですが、有名なものと

しては三十七柱のナツと呼ばれているものがあります。インドラがそれら精霊（神々）の頂点にいとされていきます。ナツには、異常な死に方をした各地域の怨霊を、慰撫するという形で祀られてきた精霊が多いと言われています。中には、王権への不服従などで殺害された者たちを祀ったという事例もあるようです。ナツを祀る祠は、僧侶が中心となる寺院ではなく、在家者が中心となる仏塔の中に作られることが多いようです。家庭の中の精霊の祠や棚などに祀る場合もあります。仏塔の敷地内の祠や、別途祠を設ける場合などは、ナツカドーと呼ばれる霊媒師が儀式を行います。近年のナツカドーには、性別は男性でも、女性の姿をしたトランスセクシャルな人も多いようです。

次にミャンマーの隣の国のタイの事例です。タイでは、僧侶になるための出家式の前に、出家志願者の生命力を高めるタム・クワン・ナークという儀礼を行うことがあります（地域や出家の状況によっては行わないこともあります）。その際、シヴァ神やヴィシヌ神など、様々な神を招いて供養をします。各地域により、様々な伝承がありますが、神々が出家者の中に入り込み、一緒に出家をするなどといった説明もあります。この儀式を執り行うのが、パームと呼ばれる人物で、呼び名の語源はバラモンです。一般に民間バラモンと訳されます。また王室バラモンと呼ばれる者もあり、こちらの場合には国王の即位式などに関わります。即位式では、彼らがシヴァ、ヴィシヌ、その他の神々（デーワ。デーヴァのタイ語化）を招き、その神々のいくつかを王に宿らせませす。ただし即位式では僧侶による読経や聖水の灌頂なども行われ、むしろこちらの方が重要でもあります。さらに国民から非常に尊敬されていた国王の場合、没後に英雄霊として崇拜されるケースもあります。例えばタイの近代化を推進したラーマ五世王は、その功績を記念し旧国会議事堂の前に王の騎馬像が造られました。後に、ラーマ五世王を英雄霊として崇拜し祈願を行う現象が、この騎馬像の周辺で見られるようになります。ラーマ五世王の誕生日が火曜日なので、毎週火曜日の夜になると騎

馬像周辺に人々が集まり、国王の好物であったウイスキーやブランデーを捧げます。仏教寺院ならば絶対に酒類を供養するということはありませんので、ここでは全く違う信仰が行なわれていることがわかります。これはここ二・三十年の現象です。

次にタイの隣のラオスの事例も少し取り上げましょう。ただしタイとラオスの一部は同じ文化圏に属していた（いる）といった事情もあり、信仰の内容にかなり類似している点もありますので、逐次タイの事例も触れながら進めたいと思います。

ラオスの精霊は一般にピーと呼ばれることがあります。タイでも同じくピーと呼びます。ピーは土地神（守護霊）など自然に宿る精霊や神々という場合もありますし、人間がピーになることもあります。またピーの中には人間に危害を加える悪霊もおります。タイの事例ですが、『ナン・ナーク』という、何度か戯曲化・映画化された有名なピーの物語があります。日本でも上映され邦訳付きのDVDが販売されており、これは悪霊と化したある女性の物語です。タイでは非常に好まれていて、リメイクされる度に、様々な趣向が加わっています。ある研究者によると、最終的に悪霊を調伏する方法に二つのパターンがあるそうで、王室や上流階級層が作ったストーリーでは、ピーを調伏するのは僧侶であり、民衆に流布したストーリーでは、調伏するのは呪術師になっているということです。

ちなみに土地の守り神（守護霊）であるピーは、敷地内の祠に祀られております。屋敷地の周辺や村の中心に祠が設置されたりもします。この祠をラオス語では、ホーピー、サーンバウンと言います。タイ語では、サーン・プラブームなどと呼びます。またタイのバンコクの華人街などでは、サーン・プラブームだけでなく、中国語が書かれた華人系の神の祠も隣接して設置されていることがあります。なお、タイやラオスだけでなく、カンボジアにも同種の土地神の祠があります。

さらには、この土地神の元締めとなるような神もいます。例えば、タイの旧王宮の横には、タイの国土を守る土地神が祀られております。この神はラック・ムアン(国柱)と呼ばれ、柱そのものが、二メートルから三メートルほどの非常に大きな金色の柱となっております

このようにスリランカ・東南アジアの上座仏教圏において随所に見られる精霊信仰については、今までは人類学などを中心に様々な議論がなされてきました。特に、仏教と精霊・精霊信仰との関係がその対象となりました。当初は、大伝統・小伝統という考え方があり、都市の文字文明と村落の口承文化がシンクレティックに混ざり合ったといった議論などがなされておりました。さらには二つの伝統が混ざり合っているというよりも、当事者の視点から考えて一つの生活として見るべきではないかといった議論もなされました。後者の議論で注目されたのが、イギリスの人類学者のエドモンド・リーチが提供した、Practical Religionという概念です。実践宗教と翻訳されます。これは聖典に見られる教義的に体系化された宗教ではなく、生活の場でカスタマイズされ日常生活の中で活かしている実地的な宗教という意味です。これを捉えようというのが、文化人類学などの仕事となっていました。

例えば、タイの東北部の村で行われた一九八〇年代のある調査では、村落に寺院がありそこで折々の共同体儀礼なども行っているのですが、村長が手におえない問題や、村の存亡に関わる案件が起こったときには、村長は村の精霊チャオプーにお伺いを立てるのだそうです。その場にはチャムと呼ばれる男性祈祷師が招かれ、村の精霊の御意見を伺います。興味深いことに、祈祷師(もしくはその妻)や村長の系図を遡っていくと、大抵はその村の草分けの家系につながるようなのです。ではそこで祀られている精霊はどのようなものなのでしょうか。これは地域によって多少違いがありますが、主に森の精霊であり、祠は森に設けられていると言われています。新たな村がつくられる場合、森を切り開くことで田畑や

居住地を作り、そこへ移住してきます。そして村の草分けの人々が最初に森を切り開く際には、その森の精霊に対し、土地の開墾と使用の許可を願ったのではないかと推測されます。こういった草分けの系譜の人々が、精霊をずっと祀ってきたというわけです。もしくは、村を開拓した草分けの家の先祖が村の精霊とされる場合もあるようです。それは、その土地の文脈によって異なるようです。しかし、後にこの開拓者の親族の力が弱くなったりすると、仏教僧の方が村の儀礼の中心になり、僧侶が村長をサポートしていくといった形になります。その時には、人間に災厄をもたらす可能性のある森の精霊ではなく、村を守護する(仏教の教えに即した行いをする)精霊として、村の中心に祠が設けられて祀られるようになるということです。

他の事例としては、人類学者のスタンレー・J・タンバイアが一九六〇年代に同じタイ東北部で行った調査などがあります。彼は調査した村の宗教的実践を、四つの領域に区分しました。まず、僧侶による集合的な儀礼です。これは、功德を積み将来・来世に対して精神的・宗教的な投資を行うといった実践の領域です。次いで、近い未来のことや現在の病気を治すという話になって来ると、民間バラモンの儀礼になり、生命力を高めるような儀礼をします。民間バラモンは、元僧侶だった人が多く、寺院で学んだ経文の一部を儀礼で呪文として使用したりもします。さらに、先ほど出てきた土地の霊の祭祀に関わる霊媒師もおります。最後に、人々に祟る悪霊の力を封じこめるような強い呪文が使える、シャーマン的な要素を持った祈祷師などがおりますが、その呪文はかつて出家していた時に学んだという者もいるようです。このような多様な宗教実践は、仏教とそれ以外の精霊信仰といった形で区分線を引くのが難しいものが多く、また仏教だけで完結した世界が作られているものでもありません。その村の中では全ての要素が複雑に影響しながら、総合的に意味のある宗教的実践がなされているというわけです。

このような議論が、さらに理論的にどういった点で深まったのかということ

追うことも重要ですが、本題から外れてしまいますので、本日は控えたいと思います。また、このような事例から、タイならタイの人々の人生体験の奥行きや深みを示す「何か」として、このような実践宗教を理解することも必要ですが、これも本日は省略したいと思います。

さて次に、そもそも上座仏教圏で、仏教と神々の相補的な信仰実践、ヒンドゥー教系の神々も混じりつつ全体としてまとまった信仰が見られるのに、なぜそれを近代以前には習合として自覚的に捉え位置づける議論がなされなかったのかということについて、三点ほど簡単にお話したいと思います。

第一に取り上げなくてはいけないのが、東南アジア・上座仏教圏では、基層文化に関して土着と外来の境が不明瞭だという点です。つまり東南アジアやスリランカは、インド文化をベースにした地域として捉えた方がわかりやすいということです。東南アジアの古代史研究で論じられてきた、インド化という点が一つのポイントとなります。東南アジアへのインド文化の伝播は、その初期はあまり記録が無いので詳細はわからないのですが、モンsoonを発見した一世紀頃から徐々に商人たちが移動し始め、五世紀頃にはかなり活発化したようです。特にサンスクリット語やインド的な王権・国家の概念や法、そして宗教などが、東南アジアに伝わってきました。それは日本が、中国大陸から仏教を取り入れる際に、純粹に聖典とそれに基づく儀礼のみを取り入れたわけではなく、建築技術や文字、歴史記述の方法なども合わせた文明を手に入れたという状況と同じであると思います。加えて東南アジアの場合、インド化によってもたらされた宗教は、ヒンドゥー教の神話・大乘仏教・上座仏教など雑多なものでした。それからだいぶ後の十一世紀頃になって、スリランカで上座仏教と王権をベースにした国造りがなされますが、そのモデルが後に東南アジアに輸入されていきました。

さてこのような歴史過程の中で、生じた現象の一つが土着の神々の変容です。例えばタイでは、インド化がなされたものの、カースト・バラモン制度や思想体

系としてのヒンドゥー教、ヴェーダ文献などの思想は根付かず、神々の名前や像など断片的な要素のみが定着していきました。それはなぜかと言うと、最初にインド大陸から東南アジアへ移動してきた人々は、宗教的な専門家ではないからです。特にバラモンの場合はタブーがあり、他の地域にあまり移動しなかったようです。そうなると、外国に行くのはまずは商人となります。そこで伝わるのは生活密着型の雑多な宗教です。その後、仏教の僧侶などもやってきます。他方、受け入れ側の東南アジアの方では、文字はまだ持っておらず、それぞれの地元固有の信仰を実践していたと思われる。地元の精霊は像などの形をなさないうものだったようですが、そのような精霊がインド化の中ではヒンドゥー神の名前に変わったりするといった事例が碑文などに見受けられるそうです。地元の神を始めて具象化する際に、ヒンドゥーの神の像を用いたということも考えられます。そしてこれが自分たちの精霊・神であると自覚化していくわけです。同様に、土着の巨石信仰がリングガ信仰に変わったり、仏教の結界石への信仰に変わったり、霊木信仰が菩提樹信仰に変わったりするわけです。これらの境目というか、歴史的にはどこかで変化したはずなのですが、これらを信仰する本人たちは、変化したと認識していなかったのかもしれない。当事者たちの意識の上で、インド系の神々と地元の精霊、外来と土着という区別がなされてきたのかどうか、疑ってかかる必要があります。現在のタイでもブラフマン神やガネーシャ神が祀られているところが至る所にあります。タイの人々にとって外来宗教なのかどうか、何をもって土着と外来を見分けるのかといった点はかなり難しい問題かと思えます。妙な例えではありますが、元々本名を使って地元で活動した歌手が、有名になりメジャーデビューした際に、外来語を付した芸名を使うようなものと言えるかもしれません。

このような現象はおそらくタイだけではなく、スリランカや東南アジアの多くの地域、さらには、ネパールあたりにもみられそうです。これらの地域は、特定

の宗教がインド大陸の文明地域から伝わってきた領域というよりも、仏教を含むヒンドゥー文化と土着の文化の混じり合いの延長上にある領域といった方が良いのかもしれない。ただし、ヒマラヤ山脈を越えたチベット世界や、中国文化の影響を受けた東アジアの世界では、インド文化の流入以前にその地域固有の文化や信仰がある程度確立していたようですので、その点が自覚的な習合に影響しているのかもしれない。逆にスリランカや東南アジアは、むしろ准インド文化圏と考えておいた方がよいのかと思います。ただしベトナムは、中国から入ってくる文化がかなり影響を及ぼすので、東南アジアの中では少し違う位置づけになります。

第二の理由として挙げられるのが、河野先生の事例などにも若干関わってくる問題だと思えますが、上座仏教のパーリ聖典の中に、すでに多くの神々が出てくるといふ点です。例えば、梵天勸請の梵天は神ですが、それがヒンドゥー教のブラフマンと分けて考えられていたかどうか定かではありません。またタイで非常に重視され、昔から祭礼で読み上げられたりもしてきた『ヴェッサンタラ・ジャータカ』ですが、その中には大地の女神メー・トラニーが出てきます。この女神の像や図像は今でも様々なところで使われており、例えばタイの民主党のシンボルはこの大地母神となっております。

さらには、パリッタ儀礼というものがありません。これはパリッタと呼ばれる守護力を持つとされる短い経典（護呪経典）を読み上げる儀礼で、病氣治癒・安全祈願・追善供養などの際に行われます。その護呪経典の前文には、神々を供養するという文が記されている場合があります。加えてパリッタ経典の中身においても神々についての言及が見られます。例えば、吉祥経（マンガラ・スッタ）の中には、テークと呼ばれる神々が集まって、ブツダの説法を聞き悟るといふ話になっております。こういったパリッタ経典が、日頃の病氣治癒や追善供養の際に読まれているわけです。

またパリッタ経典の中には、ブツダを頂点とした神々とその階層間構造（パンテオン）を記しているものもあります。北條先生の言葉で言えば、護法善神的部分とも関わるかと思えます。例えば、先ほどの吉祥経ですけれども、人々の間で吉祥とは何かという議論が起り、誰も答えることができないのでその問いが、守護神や地に住む神々、虚空の神々、四天王、三十三天にまで広がっていきます。しかしそこでも結論ができません。そこで三十三天は、神々の王であるサツカに意味を尋ねます。そうするとサツカは、この問いはブツダに尋ねるべきだとして、一群の神々を従えた使いの神をブツダのもとに送り、ブツダは教えを説き始めるといった話になっております。このようなハイアラーキーの下の方には、地元の神などが入ってきます。

さらにシンクレティズムを形成しながらそれが前景化しない第三の理由として挙げておきたいのは、そもそも原始仏教時代の在家信徒自体が、習合的信仰を持っていた可能性があるという点です。原始仏教は、民衆向けの儀礼を、ほとんど行っていないかたようです。そうすると、葬式や結婚式、日常の儀礼について、在家信徒達は各カーストなどにおける慣習的な宗教儀礼を実践していたと考えられます。仏教も含めそういった習合的なインド文化全体を、東南アジアは受け入れたきたわけですから、この地において仏教と神霊・精霊信仰の習合ができあがったというような議論にはならないわけです。

その他の理由として、神々・動物・精霊も人間などと同様に輪廻生活を生きているという輪廻思想の影響も考えられます。この点は先ほどの北條先生の神身離脱の議論に関わるのかもしれませんが、少し違う系統の話なので今回は省略させて頂きます。

このように考えてみると、そもそも東南アジアの上座仏教圏の神仏関係、仏教と神霊・精霊信仰との関係を、土着と外来といった区分で安易に捉えてしまうことに注意を払わなくてははいけないと思えます。

次に、ここまでの話を踏まえ、少し脱線した議論を試してみたいと思います。

冒頭で述べたシンクレティズムを「問う」「問わない」という意識についての議論です。この点に私が気を止めるようになった出来事からお話ししましょう。それはもう二十年ほど前のことです。私は、留学先のタイのチュラーロンコーン大学で、大学院生向けのタイ仏教の授業に出ていました。ただし、このクラスは、タイの仏教の授業ではなく、タイ文化やタイ全体を知ることが目的の授業です。しかも使用言語が英語の授業でしたので、タイ人学生が三名以外に、日本人やシンガポール、アメリカの学生が五・六名おりました。

授業の構成は、タイ仏教に関する何回かの講義授業の後、各自がそれぞれのテーマで口頭発表を行なうというものでした。その口頭発表の初回の授業時に、各自が発表テーマと概要を述べたのですが、その際私はあることに気が付いたのです。最初にタイ人の学生から一人一人テーマと概要を話し始めたのですが、彼らが出してきたテーマが、外国人学生の想定していたものとだいぶ異なっていたのです。タイ人学生が掲げたテーマは、タイの僧侶が戒律を守るための工夫や支援をどうしたらよいか、あるいは、正しい教えを僧侶たちが伝えるために、そして我々が学ぶために、ということが支援されるべきかといった内容だったのです。しかも三人とも似たようなテーマを選んでおりました。ちょうどその当時、ある有名な僧侶が性暴力事件を起こしており、それがかなり大きな話題になっておりましたから、それに感化された面があったのかもしれない。ただそれにしても、研究のテーマとしては、若干信仰的な肩入れがあるなど、外国人学生はみんな少し首を傾げておりました。実際の信仰の姿というのは多様でありますし、仏教教理の実践とは別に、精霊信仰に基づく実践もあるわけですから、こういった画一的な問題設定は、個性に欠けると外国人学生は思っていたようです。

それでは、外国人学生のテーマはどうであったのでしょうか。こちらは何と逆の内容である種の画一的なものだったのです。そのほとんどが精霊信仰や、シン

クレティズムの話ばかりになっていたのです。打ち合わせをした訳でもないのに、皆が精霊信仰と仏教の関係に注目しておりました。中には一人だけ、非暴力を説く仏教思想が暴力を肯定するタイの軍人・軍隊においてどのように信仰されているのかというテーマを掲げた学生もおりましたが、その現象を一種のシンクレティズムで考えるといった表現がなされました。実は私自身も同じような思考枠で考えており、特殊な瞑想を実践する仏教僧と、その時代の精霊信仰との関わりをテーマに掲げておりました。

タイ人と外国人の注目点が、このようにクリアーに別れてしまったのはなぜだったのでしょうか。そしてなぜ双方が他方の視点を軽視してしまったのでしょうか。もしかすると発表者が少数数であったための偶然的出来事だったのかもしれませんが。私の推測的な解答になりますが、しかしおそらく多数数であっても、同種の傾向性が見られたのではないかと思います。この点について、しっかりと調査をしたわけではありません。ただ、昨年、タイのある大学の宗教学研究学部を訪れた際にも気が付いたのですが、精霊信仰の研究をメインにしているのは西洋人の先生だけで、タイ人の先生でそのような点を研究のメインに据えている人はおりませんでした。

話を戻しましょう。先の授業の際には、とにかく外国人もタイ人も、紋切型のテーマを出してきたのです。そしてその時に私が思ったのは、このような紋切り型の背後に、それぞれの宗教観や価値観があるのではないかといったことです。つまり、シンクレティズムをあたかも無いかのように無視して物事を見ようとすると、思考の枠組みと、シンクレティズムを過度に注視する思考の枠組みが、前提に潜んでいるようだという事です。

まずシンクレティズムをあたかも無いかのように、無視して物事を見ようとするタイ人学生の思考の枠組みから考えて見ます。その歴史的背景から考察してみましょう。

先にも述べましたように、タイをはじめ上座仏教圏ではいわゆる教義の中心をなす仏教思想とその実践には、様々な形で神霊・精霊信仰が融合しており、その習合のあり方を自覚的に問うようなことがあまりありませんでした。しかし十九世紀末からの近代的仏教の形成時期になると、この状態を不自然なものとして切り離しを行なうべきだという意見(正確には、分離というよりも不純物を排除し純粋な部分を抽出するといった見解。不純物の側の整合性や一体性には配慮が無い)が台頭したのです。日本の神仏分離令のようなことがタイでも起こったのです。それは、近代的「仏教」の形成と一対になったものでした。これは王室主導での、新しい宗派であるタンマユット派の形成という形で展開していきました。それは、正しい聖典を選び出し、バラモン教的な神話的要素や聖典外の精霊信仰と見なされるものを、「仏教」なるものから全て切り離していくものでした。教理試験の統一化なども行なわれ、儀礼も標準化されていきます。但し、これは出家者に対してだけのことです。現在のタイでは、仏教は公定化された宗教と位置付けられており、出家者の集団であるサンガは国家が制定したサンガ法によって管理されております。仏教は公的な宗教として、画一化、標準化されていったのです。

一方、在家者の信仰実践については比較的 자유が保障されておりました。とは言え、完全に手放しになっているというわけではなく、一種の社会倫理として仏教を広める行政事業が行われています。端的に言えば、タイの人々は学校で仏教を学ぶことになっているのです。小学校から高校まで週に二時間程度、必修として仏教の時間があります。道徳の授業という役割も付されています。なおムスリム向けには、同様にイスラームの授業が週に二時間あります。いずれにしても学校で教わる宗教は、社会秩序をつくる規範や道徳としての宗教であります。

そういった学校教育などの公的な場の外では、日常の仏教儀礼に、聖典に見られない精霊に関する儀礼や表象が入り込んでいても何の問題もありません。そこ

は国が管轄する問題ではないからです。したがって、現代の一般のタイ人においては、仏教は二重化していると言ってもいいでしょう。社会秩序を作る規範・戒律としての仏教と、日常生活に密着した精霊信仰も含む仏教といった二つの仏教です。

つまりシンクレティズムが、どのような構造変容をなしたかを手短かに言うと、近代以前はもとも習合しておりパンテオンの整合性を持っていたのですが、近代以降は一方で出家者においてはパンテオンの視点から切り離された仏教の純化・標準化が進み、在家者においては、社会秩序をつくる倫理としての仏教と従来のパンテオンの視点が併存するといったものになっているわけです。

ここから先はさらに根柢の薄弱な推論に過ぎないのですが、先に述べたタイ人の学生達は、こういった二重の視点で物事を判断していたのだと思います。つまり一方では、社会秩序を保つ仏教の根幹にいる僧侶への注目、他方で仏教的パンテオンの頂点にいるブツダの教えと実践を引き継ぐ出家者への敬意を持つという点で、僧侶の戒律に関するテーマに注目したのだと思います。

一方、精霊信仰に関しては、生活上では、それほど重視はしていませんが、無視も軽視もしていません。しかし、研究テーマとして前景化してこなかったわけです。これはつまり彼等が精霊信仰やシンクレティズムを知らないとか、無視しているとかいう意味ではなく、大学などでの研究対象としては想起されないということなのだろうと思います。つまり、学問観や宗教観、そして社会的な意義が違ふということでしょう。彼らにとっては、仏教は社会的な価値を持つ人倫思想でもあり、大学で語るに値するものとされているでしょう。一方、私化された宗教については、自分の生活の範囲で、身近な者達の間だけの小さな幸せの実現に向けた宗教的営みとして、位置づけられていたのではないかと考えられます。では公的な宗教と私的な宗教は、一人の人間の中で矛盾しないのでしょうか。これは、我々の日常における規範の実践に類似したものとして理解してもよいか

もしません。例えば、広域社会の普遍的な規律や秩序と、近隣社会の文脈主義的な人情との違いと言ってもいいでしょう。駐車違反に対する相反する二つの反応のようなものです。つまり、自分の家の前の狭い路地に、他人の車が止まっていれば、邪魔だから警察に連絡して取り締まってもらおうと考えるかもしれません。しかしその車が自分の車であった場合、それを駐車違反で取り締られたら、人情的判断で見逃してくれても良いのではないかと警察官に訴えることでしょうか。そのような意味で、タイ人の学生たちは、公的な仏教とシンクレティックな私的仏教の、習合状態を生きていると言ってもよいのではないのでしょうか。

それでは外国人の学生はどうだったのでしょうか。外国人の学生はなぜシンクレティズムに注目したのでしょうか。それはまずもって、英語圏・日本等の先行研究の多くがシンクレティズムに注目していたからです。では、なぜシンクレティズム研究の蓄積が多いのか。これは欧米の研究者が、おそらく理念的な仏教と矛盾するもの、不可解なものに見えたからではないでしょうか。純粹なものと不順なもの、混ざり合うというような、不可解なものを解き明かそうとしたからだと思います。そうだとすると、今度は逆になぜタイ人のように、あるべき仏教像を重要な問いとして掲げなかったのか、といった別の質問も出来ると思います。おそらくそこには理念的・公定的に位置づけられるような宗教は、画一的で抑圧的・建前であるといった価値観があるのではないのでしょうか。もしくはそのようなあるべき仏教は、実践の場を扱う地域研究、人類学などの学問としては語るに値しないと判断したのではないのでしょうか。さらに言えば、そこには宗教を私的に、またリベラルな視点で理解する価値観というものがあったのかもありません。多様性・個々人の選択・民衆的で自由な実践といったイメージが、シンクレティズムに対して付与されていたのではないのでしょうか。

いずれの立場も一種のあるべき宗教像や宗教観、学問観というものの前提の上になされた議論かと思われまます。

最後に付け足しますが、本日のシンポジウム、そしてこれまでの日本の神仏習合論は、どのような宗教観・価値観に支えられて、論じられてきたのでしょうか。それが見えてきたらさらに議論が深まるような気がします。

ご清聴ありがとうございました。

〔コメント〕

【菅野覚明】本学文学部の菅野覚明でございます。今日は、三人の先生方に大変興味深いお話を頂きました。時間も限られており、また、内容も多岐に渡っておりますので、それぞれのご発表について私なりの簡単なまとめをしながら、それの一つの質問と言いますか、このような理解で宜しいのですかという様な形でお返しをしたいと思います。

最初に全体の印象で申しますと、このシンポジウムの趣旨にもあると思います。基本的な今日のお話は、主語が仏教になっており、仏教側からの神仏習合の理解で、実は皇學館大学の立場としては、一番知りたいのは、神道側からの理解ということだと思います。私も僧侶なのですが、少し神道の側を代弁する様な部分も受け持ってみたいかと思えます。このシンポジウムの趣旨のところをご覧になっていただきますと、仏教はそこにどのような思想変化を引き起こしたのかという問いが、会場の皆様方にとっても一番大きな関心であろうと思います。しかもその変動を事実として、何がどう変わったか、どこに神宮寺が建ったとか、そういう問題ではなく、本質的に我々あるいは仏教徒の物の考え方に、何か変更があったのか、ないのか。あったとすれば、どういうことかという、その本質的な思想変動について伺いたいということが、共通の関心だと思います。私の関心もそういうところにあります。その時に、主体を仏教側から話していただきましたので、仏教が中国・東南アジア・日本のそれぞれに伝わった時に、仏教自体がどのような変化を蒙ったのか、蒙っていないのか、という問題も一つあるかと思えます。

逆に神道の立場で言えば、仏教が伝わったことによって、神道は全く変わらなかったのか、何か変わったとしたら、どう変わったのか。その変わったことが、神道のメリットになったか、デメリットになったか、というようなことをどうしても問わざるを得ません。ですから、私が聞いている立場では、そこで仏教が伝わったことによってどう変わったのか、接触したことによってどう変わったのか、神道や精霊信仰でも、そちらの側はどう変わったのか。あるいは変わらなかったのか、そのようなことに焦点を置いて、伺わせていただきました。もう少し大きく言いますと、インドから仏教はあちこち伝わります。例えば、キリスト教と接触した時どうなったとか、イスラム教と接触した時に何があったのかという問題にも関わってきます。さらには、なぜインドから仏教が無くなってしまったのか、という問題とも関わります。

それでは三人の先生方それぞれのご発表について、私なりに感じたこと、受け止め方を簡単に整理して、申し上げたいと思います。まず、河野先生のご発表についてです。要約すると、僧侶が外国の神々をいろいろ連れ帰り、その目録の一部をお示しいただいたということになります。こういう大変簡潔・明瞭なご発表でございました。その目録も厳選していただきましたので、逆に様々なことがここで見えたと思います。河野先生は、神々を外国から連れてきたことをご紹介くださいましたが、本当の重要な部分は隠しておられます。まず、なぜ連れて来たのだという問題が当然あります。連れて来る以上は、何らかのメリットがあったのだらうと考えます。その時に、僧侶が連れて来るメリットは、何のために連れてきたのかということ。公費を使い外国に行くのだから、外国へ行った正当性を証明するというのも当然考えられます。私は、その辺りのことは詳しくありませんが、外国から連れて来たものが神だとすると、日本の神とどのような違いがあるのか、同じだから連れて来たのか、違うから連れて来たか、とすると、日本の神に無い何かがあるから連れて来たのではないか、など様々なことが展開

するのだらうと思います。もう少し遡って考えると、もともと神はたくさん日本に来ています。僧侶が連れて来なくても、渡来人の氏族が祀っていた神が来て、既に日本の神祇信仰の中に入っています。そのような形で組み込まれた神と、僧侶が連れて来た神との間に何か差があるのだらうかという、非常に大きなテーマになるかと思えます。それを解くために、河野先生にお示しいただいたように、神を連れて来た時の目録をよく読まないといけないと思います。この目録は、どこにポイントがあるかという、私として考えるのは、一つは事実的に有効性があつたからだと思います。宗教というものは、有効性があればどんな神でも連れて来るのです。事実とはそういうものです。だから、秘密にするのですけれども、このような考え方も一つあるだらうと思います。これについて実は北條先生のお話に少し関わってきますが、河野先生が挙げていただいた類型の中で、最初の類型は神ではなく仙人です。そのことを考えると、後の神もよく見ると少し変わっています。人であつたりもしています。「僧のもたらした神々」と題しておられますが、本当に神々を連れて来たのでしょうか。日本の神と連れてきた神は、同列のものと考えてよいのかということ、これは北條先生への質問になると思います。中国の神とは何か、日本の神と全く違うではないかという問題が、そこに出てくるのではないかという気が致します。私は、中国の神と日本の神は、全く違うと思います。これは、私自身の考えです。これも大きな意味の質問ということで、お返ししておきたいと思えます。

続きまして、北條先生のご発表についてです。先生ご自身がまとめていただいた部分の中から、私が重要だと思つたポイントだけ触れたいと思います。六朝期の江南におけるお話をしておられる中で、全体を通して有効なのは、方法の問題だと思えます。この方法があるから、おそらく中国のどの地方の事象についても考察してゆく目安を立てておられると思います。どこが有効かと言いますと、私が注目したいと思つたのは、シンクレッティズムという言葉が出てくることです。

そのシンクレティズムの習合概念を再検討する必要があるという部分の後に、「神／仏を別個の存在と認識したうえで、一定の論理によりその包括や同体化を志向」という、北條先生のお考えが示されています。これは非常に優れた洞察だろうと、私は思います。この優れた洞察は、次の矢野先生のお話と、また関わってくる部分だと思います。矢野先生のお話で、このシンクレティズムやシンクレティズム状況などという問題がいろいろ出てまいります。まず前提から入るといのが、この問題と大きく関わっておりまして、二つの宗教観の問題で、出会っても何の関係も持たずに別々になっている。これは、習合やシンクレティズムの問題は起こらない訳であります。そういうことが起こっている以上は、そのあたりの概念を腑分けしなくてはならないだろうと思います。基本的には出会っているが、弁別の意識が無いという状況はあり得ると思います。実は、習合や双方が何らかの変化をするということがあり得るためには、まず弁別の意識がなければなりません。そうでないと、自分が変わったかどうかわかりません。何が来たかわからないのであって、区別して統一する、ないしは区別して関係づけるという意識は、非常に高度な意識です。ものすごく高度な意識であって、そのような高度な意識として、習合というのを考えなくてはいけないという、ご提案なのだろうと思います。更に、区別した上で、関わり合い双方が変容していく中で、いろいろな位置付けが考えられると思います。一方が、一方を統一する場合もあると思います。あるいは一方が、一方を排除してしまう場合もあります。神仏習合と言われる現象の場合、特に日本の神仏習合の場合には、このような腑分けを当てはめれば、双方が深化しているという印象を私は受けています。仏教も神道と出会ったことによって深まり、神道もいろいろな財産を得て、おそらく弁別のない精霊信仰のようなものが、雑多にある状況から高度なものになったと思います。そのことが出てきた神道側の前提としては、既に仏教と出会った時に、神道は非常に大きな統一化がなされているということを、東南アジアの話の伺い

ながら思いました。つまり、固有信仰がバラバラにあったものが、既に国家的に統一されているという前提があるからこそ、弁別・統一という意識が神道と仏教の間に生じているのであって、それは特異な事例だろうと思います。これは日本の場合です。

それを少し考えながら、北條先生のお話では、この中国に由来する神仏習合の基本言説パターンを、二つ挙げられています。それは神身離脱と護法善神です。これは日本でも流用されます。しかし、おそらく私はこの枠組みは、日本の神道に対しては全く有効性を持たなかっただろう、あるいは有効性は小さなもので、仏教側の一人よがりで行われているパターンもあるのではないかと気がします。日本の神道に対して、もつと決定的な影響を与えた部分は、この言説パターンではないものがあるのではないかとというのが、私が受けた印象です。なぜそのように思うかというと、ご発表を聞いていて、ここで出てくる説話の例が、本能的には人間型の霊魂の神です。それでは仏教が入って来る以前の固有信仰、日本の固有信仰の要にある産霊（むすひ）の御霊は、人間型の霊魂かというところ、たぶんそうではないと思います。少なくとも産霊は違うし、天之御中主神も祭祀を行なう人間で、霊魂とはおそらく違うのではないかとことです。そのような問題があり、ここで考えさせられたのは、神と霊魂との違い、ないしは関係の捉え方が、中国と日本とは全く違うということが確認されました。そして、明らかに中国で神と言っているものは、どの事例を見ても人間型の霊魂と地続きものとして捉えられており、輪廻解脱や護法善神というものが入りやすい構造を持っています。日本の場合は、そのような輪廻などが入って来て、影響された後で神が変わる場合もあります。御霊信仰などが、それに当たると思います。本来の神々つまり、古くから神社で祀られている神は、どういう神々でも輪廻の中に入れないというか、それを超越した別の構造を持っているのではないかと気が致します。折口信夫氏なども述べていますが、霊魂と神の区別、わかりやすく言

うと、自然神と祖先神の区別をしないと日本の神道はわからない、その区別と関係はどうするかということは非常に重要な問題であると思います。

中国の場合は、基本的には祖先神の方に全部を回収しようとするという考え方があります。柳田國男氏も、それと同様の立場なのだと私は思います。近世儒教の影響、特に新井白石の『鬼神論』の影響が強いという気が致します。このような中国の霊魂に関する事例を、ある意味で概要を非常に綺麗に捉えて整理されてくれていると思います。北條先生のご発表の内容について言いますと、江南地方の六朝の事例を扱っておられ、これが目玉なのだろうと思いました。この時に、むしろ対立コースはどうなっているかと言うと、仏教と道教の習合、仏教と仙人思想の習合へ流れていき、その部分が非常に面白かったです。このような関係において、仏教の本質がどう深まったか、道教はどう深まったかという中で、仏教に関してだけ言うと、これは北條先生も述べられたように、仏教は確かに中国独自のものを産みました。それは道教的・仙人的なものと接触したからだということとで、私は、たぶん禅宗もそうだと思うのです。浄土真宗・念仏宗と禅宗というのは、中国で非常な発達を遂げた特異な大乘仏教の一つの類型です。北條先生が挙げておられた曇鸞の例で言うと、なぜ無量寿仏のようなものが出て来るのか、その長寿思想の超越性の話なのです。そこからこのような長寿思想がないところでは、無量寿如来というのは有り難いという話が、そう簡単に出てこないということがわかりました。

もう一つは、仙人の生活がないと、あのような羽化登仙的なものと、禅僧のあり様というものとの共通性が解けないと思います。道元禪師で言いますと、「身心脱落」という言葉があります。どう考えても、あの羽化登仙のイメージを持つ国でないとして出てこない言葉だろうと思います。そこは道教と仏教が出会うことによって、双方が無意識のうちに深めているという構図が、おそらくこのご発表では、一番明瞭に出てくるところではないかなと思いました。後は、護法善神の

ところなどの話は非常に面白いのですが、屈服・従属・融和するというような話は、仏教に限らないと思います。宗教同士が出会った時に、そこは呪力の大小、呪術的な有効性の強弱を争う勝負が必ずあります。強いものが弱いものを吸収して、更に強くなります。これはどんな宗教同士の出会いでも、基本パターンです。そして、呪術的である限りにおいて、宗教はどんな有効性でも取り入れて強くなると私は思います。一例を挙げれば、カトリックが強いのはその点にあります。日本人はキリスト教について、プロテスタントばかり習っていますが、それは明治時代に来た宣教師に原因があると思います。プロテスタントは、メジャーなキリスト教ではありません。やはりロシア正教のように怪しくなることが、本来のキリスト教の在り方、発展形態と私は考えています。そのように考えれば、仙人が僧侶に屈服するというパターンは、実は神道の固有信仰の内部でも起こっています。八幡神に大人弥五郎が屈服して眷属神になり、神同士の関係でも、十分に同じことが起こることです。これは必ずしも、仏教であるから強かったのだと結論づけることはできません。問題は、むしろ仏教が、どのような力で優越性を得たのか、何の力で勝ったのかということが問われると思います。おそらく大人弥五郎と八幡神の場合は、同列の力の大小の差だったと思います。例えば、スサノオノミコトとヤマタノオロチだったならば、同列の力の大小で同じ性質のものだと思うのですが、たぶん質の違う呪力がぶつかり勝ったということを説明しないと、異なる宗教同士の間の屈服や融和の関係は見えてこないのではないかと思います。その時の仏教の有効性とはなんだろうというのは、仏教側にとって、非常に大きな問題であるというように思います。やはり、神道の立場からすると、中国の神の話の聞けば、少なからぬ違和感を持つと思います。死霊と神というのは、中国では儒教、特に朱子学は連続性で捉えて、その中では、異常状態と定常状態のような区別をします。そのような同じ霊魂観を持っているのならばよいのですが、中国の鬼神観念を日本の神に、言葉の上の類似性だけを見て当てはめてしまっ

ています。おそらく祀っている人の側にも、しっくりこない違和感が残るだろうと思います。他にもありますが、時間の関係で概括的なところで止めさせていただきます。

次に、矢野先生のご発表についてです。お二人の先生方のお話とは違い、現在を観察されて捉えている事象です。そうすると、現在とは、どのような時点なのかということが非常に重要になってきます。我々は、仏教が日本に初めて伝わった頃のことは、書物から推測するしかありません。観察は出来ませんが、もし、これを観察が出来る事象だとすると、どのような時の状況に相当するのかということを知らせていただけると、面白いお話になろうかと思えます。矢野先生のご発表の中で、重要だと思われる結論だけまとめますと、最後の方で先生ご自身がまとめられています。論点は二つです。シンクレティズムの質問に対して出てきた反応に、それぞれ答えを出すという、その部分が基本になってくると思えます。ここで、隔離・純粋化を、国家の手で行っているという問題が、非常に重要だろうと思えます。この国家の段階で、隔離・純化をしているということは、この隔離されたそれぞれの性質が、どう違うかという問題と関わってきます。本当は、この上座仏教ならではのという問題が、当然入って来る部分があります。私の読み取りで言いますと、国家政治主導の公共宗教、あるいは広域社会における社会倫理という言い方は、一言で言えば普遍性ということになると述べてよいと思えます。それに対して、村々や少数民族によって違う部分が、特殊性であると言つてよいかと思えます。先ほど、私が申し上げたことと言つと、日本も昔はそうだろうと思いますが、既に『古事記』の五百年以上前には、この固有のそれぞれの特殊性が、内在的に統一されるような段階があるはずですが、少なくとも『古事記』が「現在」とみなす推古天皇以前には、そのような状況があると思えます。それと比較して考えると、これはそのような国家的意識という意味の統一が、行われ始めたという時点の問題で、近代国家を形成する時の国家意識の問題なのか

と思います。日本の場合は、折口信夫氏などは三千年ぐらいかけて統一しているというように言いますが、それぞれの村の中の神の一つが、統一の中心になっていったと思われれます。これは短期間に出来ることではありません。しかし、欧米列強が来るので、国境を作らなくてはなりません。そうすると、おそらくここで行われたことは、日本の明治時代に教育勅語によって行われたことと類似するのではないのでしょうか。教育勅語は、当時の中立的・普遍的なオプシオンを選んだ訳です。同じことを上座仏教に対して、当てはめてみるのどうかと思えます。これは国家意識、国民の意識的・文化的な統一を、この部分で断行しようとしているのではないのでしょうか。近代国家を統一する核心というものは二つしかありません。それは国民道徳と軍隊です。今のタイを見てみると、軍隊は中立です。建前上は中立で、世俗における軍隊と同じ役割を、政治において仏教に担わせようとしたものが、改革なのではないかと私は聞かせていただきました。この点が合っているかどうかを、矢野先生のご意見をお伺いしたいと思います。

社会倫理として仏教を広めるということは、非常に重要なことです。そのようにするためには、他のどの特定の宗教とも繋がってはいけません。特定の信仰と繋がらない中立性・普遍性を担保させるということが、ここで行われているのではないかなという気がしました。しかも、それがやりやすかったのが、上座仏教だったのではないかと私を感じたことです。上座仏教というものは、基本的には在地や在家に関わりません。元々隔離されているので、特定の利害を結ばないし、葬式も行いません。日本の場合も南都六宗は、学園の中に隔離されていて、全く利害と関わりません。しかし、大乘仏教は、積極的に関わることを本質としています。この違いが、もしかしたらあるのではないのでしょうか。この関わっていくという大乘仏教だからこそ、習合が起り得るのではないかという気が致します。その辺りは、後でご意見をお伺いしたいなと思っております。ですから、タイ人学生の見方というのは、やはり社会規範・神祇思想に関わるということは、近代

国家の大学生として、当然な関心だと思います。

仏教を公共的・国家的な関心で捉えているのが、特徴だと思います。私的な関心の対象ではないし、もう少し言うと、大学では私的なことを研究すべきではないということが、あるのかもしれませんが。大学で私的なことを研究してはいけないということ、今でもあることです。大学という制度は、このような性格を当然持っていますが、タイでの外国人学生の答えは、非常に面白かったと思います。矢野先生は、よく観察されているなと思いました。要するに、近代の我々の体質がここで浮かび上がってきているということです。混ざり合ったものを観察し、解き明かすのが仕事と考える一種の近代学問の思い上がり、前の方にいるのだろうと思います。しかし、後者の方は、むしろもう少し良い意味で考えていると思います。語るに値しないのではなくて、おそらく宗教対立が一般に言われているので、いろいろな現代の宗教が起こしている難しい問題を解き明かすには、融和状態を考えることが必要だろうという宗教研究の動機からです。宗教対立を超越する道を模索するという、今日の課題に答えようとするのを、やはり研究者が持っているのだということ、ここでも解き明かされているという印象を受けました。その他にも、三人の先生方のご発表から刺激を受けていますが、一旦ここで終わらせていただき、私のコメントとさせていただきます。

〔相互討論〕

【多田】菅野先生には、ご発題の三人の先生方のご発表の内容を総括された上で、コメントーターとしてのお立場から見直され、そして特質などについて深く切り込んでコメントをいただき、ご質問も出していただきました。それでは、今の菅野先生のご質問等を踏まえて、各先生方よりご意見をいただければと思います。まずは、河野先生、宜しくお願い致します。

【河野】いろいろとご指摘いただきありがとうございます。言い足りないこと

もたくさんありましたので、いくつか絞って申し上げます。まず、僧侶がなぜ神を連れて来たのかという話についてです。最澄は神を連れて来なくて、地元の神である日吉の神（日枝の神）で良いと考えていた訳ですが、その後の質問を含めまして、日本の神とどう関係だったのかを、初めに申し上げます。円仁の記述からすると、円仁は少し宗教心があつたのかなということが考えられました。それから、もう一つ当時の日本の宗教の状況を考えると、やはり本地垂迹の考えも出てきて、日本に現われている神々も、それは日本人を救うために来たけれども、その奥にはもつと素晴らしい本地仏があるという考えもあつたのではないかと思います。それは仏教の中にあつた考えかもしれませんが。例えば、日本の神々よりも、元々は長安の青龍寺にいた神々を連れてきたとか、インドから中国にきた神々を、さらに日本まで持って来たというような可能性が大きかったのではないかと、私は思いました。やはり、表面に現われたものより、裏にある本源的なものとして、大陸の神を連れて来たということに、意味があつたのではないかと思います。

それから、仏教が入って来たことで神道が変わつたのか、というご質問がありました。何度か話も出しましたが、インドから仏教が中国に伝わった場合について、中国の受容とその変容をいろいろと考察したことがあります。儒家に対する影響、道家に対する影響、道教に対する影響です。中国に仏教が伝わり、中国の在来の民間思想が一つにまとまっています。五世紀半ば頃には、道教が発生します。道教が発生した時に、『道藏』という経典が出来て、道教儀礼や道士などが誕生します。同様に仏教が日本に伝わると、今度は日本にあつた在来の思想が、仏教を目の前にして、まとまらざるを得なかったのだらうと思います。当初は、仏教的に神道を理解しようする両部神道などがありました。その後、伊勢神道が発生し、神道五部書を作り、さらに純粋化を図った吉田神道は、道教を入れてしまふということがあります。また、山崎闇斎などの儒家神道もあります。これも

やはり中国の考え方で、神道を明らかにしようと思いました。十八世紀になると、大和言葉で大和心を表すような復古神道がありました。これらを見ると、神道は神道として、自分の考えを持つようになったということもあるのではないかと思います。

【多田】 続きまして、北條先生お願い致します。

【北條】 菅野先生、たくさんのご質問をいただきありがとうございます。一つ一つのご質問にできる限りお答えしたいと思います。まず、河野先生へのご質問も重なるかもしれませんが、仏教が入ってくることで、一体何が変わるのかという問題があります。河野先生は中国がご専門ですから、その前でお話しするのは大変恐縮致しますが、私の視点でお答えしていきます。今日、ご報告したことの関連で興味深いのは、例えば、時間の観念の問題。中国では、もともと〈家〉を単位に語られていた善業・悪業が、仏教の影響を受けて個人を単位に考えられるようになっていくことなどがあります。しかし、個人的に一番気になっているのが、先ほどもお話しした「胡書」の問題です。神仏の言葉というものが、「夷」の書・「夷」の言葉と表象されてくる。夷の領域とは文明の外の領域ですので、中華思想にとつては蔑みの対象になるはずですが、それに対して神聖性の要素が付加されている。何かを差別するということと、それを神聖化するということが、どこかで紙一重であることは間違いないと思います。今日も少し出てきました、初唐に活躍した道宣という僧侶は、『続高僧伝』や『集神州三宝感通録』などの仏教史的な著作をたくさん残しています。本日は律学の専門家ですが、彼の『集神州三宝感通録』の中には、仏塔・佛像・舍利に関わる霊験譚が様々に収められており、それらによって、中国にもアシヨーカ王塔があるのだということも多く「証明」しています。仏教ということになると、中国は西域やインドに対して引け目を感じざるをえない訳ですが、アシヨーカ王塔が中国の中にあれば、中国もインドの範疇であるということになり、中華意識を満足させることができる。そ

のような葛藤を僧侶たちは抱えていたのだろうと思います。なおこの『感通録』には、その時期の日本から留学生として渡航して来た、会承という僧侶のことが書かれています。彼については、『日本書紀』などの日本の書物には記録されていません。その会承に対して、道宣が「日本にもアシヨーカ王塔はあるか」と訊く訳ですが、会承は、「文字の記録は残っていないが、土地を開発すると古塔や露盤を確認できるので、もたらあつたことがわかる」と答えています。やはり、日本もインドであるという話にもなりますが、そのような問題がいろいろ出てきます。当時の僧侶たちの内面的葛藤を含めて、中国の伝統的な価値観と仏教的な価値観との間に軋轢の生じるところが、非常に面白いと思います。

それから、日本の神と中国の神はどう違うかということも、難しいですが重要な問題です。まず、これは日本でもそうだと思いますが、中国の神も、そのあり方自体が不変ではなく、非常に長い時間をかけて変化してきています。例えば、殷代の甲骨文に出てくる最高神は上帝ですが、この神は人間からのアプローチを一切受け付けません。人間を超越した存在なので、祭祀によって祈願をしようとしても、いうことを聞いてはくれない訳です。それが時を経て秦・漢時代になると、次第に人間の世界を投影した天上帝や冥界などが作られていきます。今日お話しした神仙などは、このような中で具体的な形を獲得してくるので、非常に人間に近い存在になっていると思います。神仏習合の始まる時期で比較すると、日本の場合にはもう少しプリミティブな、自然環境を直接的に反映するような神格が多かった。その点が大きな違いということになるでしょうが、しかし、やはり中国の広大な世界は一枚岩ではありえず、地域や階層によって様々な神が崇められていたはずですが。後の少数民族によって信仰されていた樹木神や動物神など、日本の神々に近い性格のものも恐らく存在したと思います。あくまで、この時代に仏教と交渉し〈救済〉されていた神々が、神仙や廟神、疫病神などの、人間的な神々であつたということですが。

次に、神と仏の弁別の問題についてです。これも少し難しい問題ですが、例えば、偶像崇拜の多寡は、中国と日本のどちらにおいても重要であると思います。偶像に関わる靈驗譚は、仏教においては多く作られ、喧伝されていきますが、それ以前の中国にはあまりないような気がします。日本ではそのあたりより一層明確で、神像などほとんど存在しないところへ、仏教伝来が偶像崇拜の将来として実現することになる。これが非常に大きな変化を与えたのではないかなと思います。

また、神身離脱が、日本の神には有効ではないのか、というお話をいただきました。まさにご指摘の通りで、日本に入ってきてみると、神が前世に悪業を積んだという部分、そして神の身体を解脱し成仏してしまう部分が削られます。したがって、日本で一般化していくものは、厳密には神身離脱とは位置付けられません。神身離脱願望説話とでもいうような形式になり、神は解脱せずに神のまま留まります。これは菅野先生からお話いただいたように、中国と日本の神のあり方が全く違うからでしょう。人間が生まれ変わった中国の神とは異なり、自然環境の表象である日本の神には前世がなく、それゆえに悪業もなく、離脱が必要な悪身でもありえない。結果として、仏教による作善と読経が神を喜ばせるという話になり、八世紀後半から九世紀初めにかけて、各地でこのような説話が出てきます。当時は古代社会の変動期で、自然災害や政治的事件が相次ぐ中階層構造も変化しつつあり、共同体を代表する神の力が弱まってきました。そうした時に、神前読経が行われたり、神宮寺が建てられたりすることによって、神が仏教によって礼賛され、神の力が活性化される。ある意味で、中国とは全く逆の方向性を持つようになる、それが日本の初期の神仏習合のあり方であろうと思います。

もう一つの護法善神について、これは仏教のオリジナリティはどこにあるのかというご質問をいただきました。仏教のもとに神々を屈服させるというのは、既に中国に「神殺し」という説話の形式があり、これが起点になっています。つまり、人間に災禍をなす神を、英雄が退治する話ですね。これは日本にも取り入れ

られ、『日本書紀』などにも既に出てきています。護法善神などはこれを利用して作られていくので、言説の形式としては仏教のオリジナルではありません。ただし、山林修行の座禪瞑想の中で、山の神との交渉に基づいてこのような説話が作られていくのは、仏教独自の現象であろうと思います。また授戒の問題、神に授戒をするというのは、やはり仏教のオリジナルでしょう。梁の時代に宝唱という僧侶が、尼僧の伝記をまとめて『比丘尼伝』という書物を作っています。日本においても最初の出家者は尼僧ですから、中国ではどうなのだろう、仏教による女性差別、儒教的な女性観との葛藤などのエピソードが、かなり書かれているのではないかと読み始めたのですが、これがほとんど出てきません。かわりに何度か出てくるのが授戒の問題で、正式な授戒の知識や作法の伝来が遅れたため、どうすれば正式な比丘尼になりうるかが繰り返して語られるのです。しかしこれは、実はかなり強力なジェンダー・バイアスの所産なのです。比丘尼の起源を物語る説話によると、正式な授戒を経て比丘尼になることは、彼女たちが、男性僧侶である比丘の管理下・統率下に入ることを意味します。男性僧侶による支配を甘受しなければ比丘尼にはなれないのであり、正式な授戒への希求はそうした複雑な葛藤を内包したものであることに気づきました。そのことを前提に考えてみると、神への授戒にも、戒律を受ける側と受ける側それぞれの、複雑な事情が絡んでいるのではないかと痛感させられます。

【多田】 それでは、矢野先生、宜しくお願い致します。

【矢野】 菅野先生、どうもありがとうございます。国が主導して、仏教を分離するという点ですが、実際には元々いろいろと混ざっていた状態から不純物を排除して純粋な部分を抽出して、いくといったイメージに近いのだろうと思います。排斥された不純物の統合性には全く配慮がありませんし、排斥される側に何ら自律性もありません。したがって、習合だけでなく分離という発想もあまり出てこなかったのだらうと思います。いずれにしても、それを国が行い、ある種の

普遍性を確保しようとしたということには、近代国家の理念・近代意識が色濃く反映されており、そうした理念に支えられた国家統合を出家中心の仏教で行ってきたのではないかと、というご指摘は、まさにその通りと思います。

また教育勅語について、比較の視点からご指摘をいただきました。この点につきましては、十二月七日（平成二十五年）に國學院大學で行われました神道宗教学会のシンポジウムにおいて、私まさにそのようなテーマで発題させていただいておりますが、菅野先生がお話いただいたことが、そのままではまると思いません。実際、タイは近代化の中で、国王・仏教・民族を中心にしながら、国民統合を果たそうとしてきました。その際に、仏教の標準化や社会倫理化も、同時並行的に行われました。

また外国人学生とタイ人学生との比較に関する点ですが、菅野先生から、シンクレティズムを重視する見解の背後には、宗教的な融和に導くような多元主義の思考や価値観もあったのではないかと、ご指摘いただきました。その点は私の議論では十分考察されておりませんでした。ご指摘ありがとうございます。ただこの点で、私が述べようと思っていたのは、タイ人学生と同様に外国人学生の側も、見たいものを見て語りたいたいのを語り、見たくないものは見ず語りたくないものは語らなかつたのではないかと、ということですが、文化人類学などの仏教研究では、学校で仏教を教えている現実の姿ということ、ほとんど見てきませんでした。教育学ではかなり取り上げられている現象なのですが、人類学では村の実践宗教を見ている、村の中にある学校で行われている仏教についての研究が余りなされていないのです。そういった事象を踏まえて言うと、現実のタイ人仏教徒の学生たちは、公的な純化された仏教と私的なシンクレティックな仏教を同時に生きる、いわばメタシンクレティックな状況にあるのかと思います。

それから、大きな質問で、変化についてのご指摘がありました。仏教と様々な信仰がぶつかり、双方が進化し、新しいものになるというご指摘ですが、お答え

するのに若干難しいと思うのは、東南アジアの場合は、資料があまり残っていないことと、まだそういった研究が十分に進んでいないといった点です。歴史研究は非常に難しいです。ただそれでも一つ言えるのは、国王に関する思想が、おそらく進化し練り上げられてきたと思います。国王は、何でも取り入れて權威に変えて行く、ブラックホールのような存在であります。インドでは王と神は違う系統の存在であり、神々はバラモンが関わる対象なので、王がヒンドゥー神に関わる用語を持って位置付けられるということは、おそらくインドではあまりない事例だと思います。しかしバラモン階級は、東南アジアにはほとんど入ってこなかったもので、カースト・ヴァルナ制度は根付かず、国王が宗教的な力を持つようになっていきました。そうすると、それを語る言葉が在来のものにはないので、様々な形で積み上げられていくことになります。中には国王自身が、菩薩になっていくという表現も見られるようになります。

ただし捉えることが非常に難しいのは、そういった現象を仏教の側がどう位置付けてきたのかという点です。これ出家主義の問題と関わってきます。国王は、どんなに神秘的な力があつたとしても、あるいは神のように崇められたとしても、やはり在家者です。仏教側が国王に対し宗教的な面で一目おかざるを得ない状況が生まれてくるのですが、国王側も仏教の最終的な權威を覆すまでにはいかないわけです。

このような点から見ると、インドでは見られなかったような変化が、おそらく東南アジアでは生じたのだらうと思います。その例としては、国が戦乱によって混乱状況に陥ったり、植民地化されたりするといった様な時期に、未来仏を名乗り、国王になろうとするカリスマ的な軍事指導者が現われるといったケースがあります。これは、おそらく仏教的な影響・神靈的な影響を受けた政治的・軍事的運動かと思いますが、インドにはおそらく余り見られないのではないのでしょうか。このような点などは、仏教・精霊信仰そして王権思想が、交じり合いなが

ら土着化し、展開してきたものと言えるのではないかと思います。

【多田】ありがとうございます。

〔質疑応答〕

【多田】続きまして、会場の皆様との質疑応答に移らせていただきますと思います。宜しく願います。

【長尾渉】本学国文学科三回生の長尾渉と申します。質問は、どうして神仏習合を行う必要があったのだろう、ということに疑問に感じました。つまり、仏教だけ、あるいは神道だけでは、やっていけなかったのだろうかという疑問です。仏教は世界宗教、神道は民族宗教という別々のものになると思うのです。これを習合するというのは、それは仏教側からの要請か、それとも神道や道教などの側からの要請か、あるいは両方からの要請があったのでしょうか。カトリックが西欧に布教する時に、土着の信仰を取り入れて、クリスマスなどを行っています。そのようなものもあったのでしょうか。または、カトリックの場合は、土着のゲルマンの信仰などは、キリスト教に全部駆逐されてしまいましたが、東南アジアでは絶えて、日本では神道がきちんと残っています。土着の信仰を、どうして神仏習合という形で保つことが出来たのか、その辺りを教えていただきたいと思っています。

【菅野】よく「神仏習合する」といいます。「する」というと、いくつかの物があ、誰かが取り纏めているように聞こえます。したがって、これは答えにくい質問です。もし、「する」主体がいたとすれば、それは律令国家がある程度は習合しようとしていたという答えがあると思います。「する」以上は、いろいろな有効性があっただろうし、そのような素地が、天皇の伝統の中に行うだけの力量があったということが一つあります。ただし、今日の話で言っているのは、接触するということです。接触して関わり合う以上は、全く変化しないことはあり得ません。その時のお互いの変容の有様を、仮に「習合」と呼んでおこうという

ことになるのではないのでしょうか。接触到気が付かなければ、おそらく何も起こってこないと思います。そのようにお互いが意識を持って出会った時に、知らない間に自分の心が変わる部分で何が起こっているのか、目に見える部分でも変わってはいきますが、本質的に何が変わったのか、そしてどのようなメリットがあったのかというのを考えるのが、やはり習合の問題だろうと思います。ですから、私はメリットがあったと思います。なぜメリットがあったのかというと、習合しないと一方的にどちらかが制圧するか、消え去ってしまうような形になるはずです。しかし、大乘仏教と日本の神道は、少なくともそのような動力は、どちらも持ってなかったということになります。これは良い意味で、習合した部分があり、何らかのメリットがあったと考えたらよいのではないかと気が致します。

【多田】宮城洋一郎先生、お願い致します。

【宮城洋一郎】本学名誉教授の宮城洋一郎です。今日は、ありがとうございます。習合という概念が、日本文化の中に非常に大きな根本・基礎になっていることが確認できたのではないかと思います。特に中国の影響について、河野先生のご発表で人間という形を通して出てきたということが、日本では特に仏教の中で大きな意味を持っていたのではないかと思います。そのような点で、人間像を通して、習合が語られてきたところに今後は着目して考えていくと、もう少し違った局面が現れるのではないかと思います。

それから、東南アジアや、特にタイの場合も、そのような近代というファクターが、非常に大きな意味を持っているという点で、我々の見方とは異なった要素を教えていただけたのではないかと思います。一方で、土着的なものが、しっかりと根付いているという面では、分離しているという状況を、見なくてはいけないという点がありますが、その辺が気になりましたので、もう少し教えていただければと思います。最後に河野先生から、今ここに出てきたような、重層的な側面と画一的な信仰を迫る場面など、シンボジウムの趣旨に合わせて、まとめてい

ただけるとありがたいと思います。

【河野】 私は結論がないテーマ設定をしましたが、北條先生と矢野先生にお話しをお伺いしまして、新しい資料をたくさん得た気がします。我々の中に、菅野先生がお話くださったように、自然神と人間神という区別をつけて話をする土壤があったのかというと、あまりなかった気がします。それについても、菅野先生から良いコメントをいただき、本当に良かったと思っております。それは、さらにこれから神仏習合に関して、研究する問題が多いと感じました。もう一つタイとこのこと言いますと、日本の場合には神仏分離を経験しているので、神道と仏教を別の目で見ようとすることがあったのだろうと思います。タイの場合でも、これに近いことが十九世紀に行われました。その話を伺って面白いなと思いました、研究することはたくさんありますので、今日お聞きになられた方々も、この流れからアプローチしていただいて、一緒に勉強できたら良いなと思っております。本日は、ありがとうございました。

【多田】 これをもちまして、平成二十五年皇學館大学研究開発推進センター神道研究所公開学術シンポジウムを終了させていただきます。本日はご清聴、誠にありがとうございました。



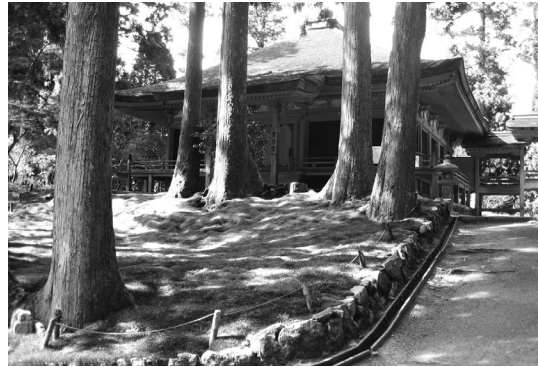
写真⑥ 「赤山法華院址」と刻まれ
た石碑



写真① 延暦寺・担い堂。
右が法華堂、左が常行堂。



写真⑦ 下醍醐・清瀧宮



写真② 延暦寺・常行堂。



写真⑧ 上醍醐・清瀧宮



写真③ 鰐淵寺・摩陀羅神社



写真⑨ 三井寺・新羅善神堂。



写真④ 赤山禪院



写真⑤ 中国・赤山法華院。

(短 評)

平成25年度皇學館大学研究開発推進センター神道研究所公開学術シンポジウム

【発題者・コメンテーター・司会紹介 (敬称略)】

河野 訓 (かわの さとし)

昭和32年 宮崎県生まれ。
東京大学人文科学研究科印度哲学専攻博士課程退学。
皇學館大学文学部教授・皇學館大学研究開発推進センター神道研究所共同研究員。博士(文学)。
専門は宗教学・仏教学。
◆主要研究業績
『古代日本人の意識観』
①論集 カミとほとけ—宗教文化とその歴史的基盤—『*・ゾリノブ*・ソボ*』9編集第3号、東大寺、平成17年)
『初期漢訳仏典の研究—竺法護を中心として—』(皇學館大学出版部、平成18年)
『漢訳仏典研究』(皇學館大学出版部、平成19年)
『中国の仏教 受容とその展開』(皇學館大学出版部、平成20年)
『宗教都市伊勢における神仏分離と寺院・神廟の景観変化に関する歴史的研究』(有研報告書、平成25年)

北條 勝貴 (ほょうじょう かつたか)

昭和45年 神奈川県生まれ。
上智大学大学院博士後期課程単位取得満期退学。
上智大学文学部准教授。
専門は歴史学(日本古代心性史・東アジア環境文化史)。
◆主要研究業績
『樂境と心性の文化史(上・下)』(共著、勉誠出版、平成15年)
『日本災害史』(共著、吉川弘文館、平成18年)
『日本書紀の謎と聖徳太子』(共著、平凡社、平成23年)
『聖地と聖人の東西』(共著、勉誠出版、平成23年)

矢野 秀武 (やの ひでたけ)

昭和41年 東京都生まれ。
東京大学大学院人文社会系研究科基礎文化研究専攻修了。
駒澤大学総合教育研究部准教授、博士(文学)。
専門は宗教学・タイ上座仏教研究。
◆主要研究業績
『現代タイにおける仏教運動—タンペンカー—イ式瞑想とタイ社会の変容』(東信堂、平成18年)
『宗教の社会貢献』論から『宗教研究の社会的メソッド』論へ』(『宗教と社会貢献』第1巻第2号、平成23年)
『仏教・国王・学生と絆づくりのメソッド—オンライン学校がもたらぐ寺院と地域』
(櫻井義秀編『タイ上座仏教と社会的包摂—ソーシャル・キャピタルとしての宗教』、明石書店、平成25年)

菅野 覚明 (かんの かくみょう)

昭和31年 東京都生まれ。
東京大学大学院人文科学研究科修士課程修了。
皇學館大学文学部教授。
専門は日本倫理思想史。
◆主要研究業績
『本居宣長—言葉と雅び』(ベリカム社、平成3年)
『神道の逆襲』(講談社現代新書、サンポートリー学芸賞受賞、平成13年)
『武士道に学ぶ』(日本武道館、平成18年)
『吉本隆明—詩人の教習』(講談社、平成25年)
『開蔵を讀む』『本』、平成15年7月～平成24年11月まで隔月連載)

多田 實道 (ただ じつどう)

昭和45年 岐阜県生まれ。
皇學館大学大学院文学研究科博士後期課程国史学専攻単位取得満期退学・愛知学院大学大学院文学研究科博士課程前期宗教学仏教学専攻修了。
皇學館大学文学部准教授。
専門は日本中世史。
◆主要研究業績
『紀伊半島東部 曹洞宗史研究』(山崎房佛書林、平成20年)
『曹洞宗における住吉明神信仰』『神道史研究』第56巻第2号、平成20年)
『内宮建國寺について』『印度學佛教學研究』第61巻第1号、平成24年)
『室町時代での神宮と仏教』(『印度學佛教學研究』第62巻第1号掲載予定)

日本における神仏習合 一僧のもたらした神々

皇學館大学 河野 訓

(1) 天台宗

①最澄の伝えた神祭の在り方

1)最澄と山王

延暦4年(785)7月、最澄は叡山に草庵を構えて住した。後の延暦寺。『叡山大師伝』

延暦23~24年 入唐

延暦25年(大同元年) 天台法華宗を開創

弘仁9年(818)4月21日

最澄記「弘仁九年比叡山寺僧院等之記(日本国大徳僧院記)」(園城寺藏)

仏法を住持し、国家を護らんがために、十方一切の諸仏、般若菩薩、金剛天らの八部護法善神王ら、大小比叡と山王眷属、天神地祇、八大名神、薬心、薬円、心と同じうして大日本国を護り(後略)『園城寺文書』巻1 〇〇)

弘仁9年(818)4月26日『叡岳要記』巻上、九院)

九院。[五十四代。仁明天皇。]

止観院。定心院。総持院。四王院。戒壇院。八部院。山王院。西塔院。浄土院。

『群書類従』第24輯(統群書類従完成会、1932年)507頁上段

2)天台山の山王

後唐(923~36)の天台山僧徒礼

真君を祀ることを在家の人に薦めた時、真君の談話を語った上で、「そのため天台山の僧坊・道觀(道教の寺院)では、みな右弼(真君)の形像をつくらせて、香果(かぐのみ)を捧げるのだけなのである。これより俗間は号して山王土地とすることは非なることである」『宋高僧伝』巻第16、明律篇第4之3、後唐天台山福田寺徒礼(伝)

原文

時に夏元陽あり。主事の僧来り告ぐらく、まさに羅漢斎を営まんとするに、園蔬の枯悴するを奈何せん。請う闍黎、ために祈禱せよと。(從)礼曰く、ただ香を真君堂に焚けと。真君とは周の靈王の太子なり。久しく聞く、仙し去つて仙官をもつて任を受け、桐栢真人の右弼となり、五嶽を王領し帝晨に司侍たり。王子喬、来つてこの山を治む。この故に天台山の僧房、道觀はみな、右弼の形像を造り、薦むるに香果をもつてするのみ。これより俗間に号して山王土地となすは非なり。時に主事、仙祠に向つて呪して曰く。上座は雨を要めもつて枯悴を滋らさんとすと。夜に至つて雲起り雨霏り、三日にして止む。また僧厨に用水の槽棧を闕く。山上に赤樹の中に材となるものあり。来つて礼に白す。礼曰く。某、真君に向つて道い去れり。ただ

徒を庇え器を具してもつてこれを伺えと。いくばくもなくして、大風ついに起り、その樹を曳き仆し、取用足れり。その鬼神を感動せしめること、率ね多くこの類なり。『宋高僧伝』巻16、大正50、809c15~27)

→天台山では真君の塑像をつくらせて祀ることが盛ん。真君は「山王」と称されていた。

『天台山記』における真君についての記述

塘より南1里、洞門に至り、門外の西南1里余で、王真君の壇に至る。真君はすなわち桐栢真人である。小殿があり即ち真君の儼像がおごそかである。開元年間(713~41)の初め、玄宗皇帝がこれを創立した。道士7人を得度させ清掃し水を打つことをさせた。

※『天台山記』:天台山に関する伝記・地誌集。唐の元和年間(806~20)の成立。

3)成尋と山王の神

成尋(1011~81)『参天台五台山記』巻第1、熙寧5年(1072)5月14日癸巳条

次に地主山王元弼真君に礼す。真君は是れ周の靈王(前571~前545)の子、王子晋なり。寺は王子の宅なり。仙と成りて経ること数百年、智者大師に謁し、受戒して地(天台山)に付属せり。宛も日本天台の山王の如し。『天台記』に云う“真人は周の靈王の太子喬、字は子晋。笙を吹くを好み、鳳の鳴くを作す。伊雜の間(伊川と洛陽、現在の河南省一带)において、道人浮丘公に接して以て嵩山に上る。三十余年の後、之を求むるも得ず。偶々白鶴に乗り、時人に謝して去れり。仙官を以て任を授かり、桐栢真人・右弼王・領五岳司と為り、帝に侍り来りて群山を治む”。

(原文は漢文。早稲田大学古書電子ライブラリー『参天台五台山記』第1巻25より。)

※成尋は延久4年(1072)宋へ渡り、天台山や五台山などを巡れ。宋第6代皇帝である神宗に慰留され宋に残り、汴京開宝寺で没した。『参天台五台山記』はその旅行記。成尋が天台山を訪れたときにも地主山王元弼真君が祀られていた。

②円仁のもたらした新羅の神

1) 中国巡礼の許可と赤山の神

明年(840)、州県を巡視するに、禪刹隣差たり。乃ち赤山の神祠に詣つて、誓を立てて曰く、「正法、遠い難し、真師、益難し。山神、願わくは冥助を加えよ。我本土に帰らば、当に禪宇を建てて心印を弘く伝うべし」。其の世、夢みらく、…覚めて端坐して思付すらく、<我、必ず妙法を得て、此の道に権衡し群情を拔済せん。亦是れ赤山の神の授けなり>。幾ならずして果帖、至る。曰く、「日本国の僧、性に任せて巡れせよ」。初め参訪を許さず、此に至つて亦以て神加の一端と為す。

『元亨釈書』巻第三 慧解二の二 延暦寺の円仁。禅文化研究所『訓読 元亨釈書 上 p.60)

※円仁は承和5年(838)に渡唐。自由に旅行する許可が下りなかったが、840年

になって許可が下り、五台山に向かうことができた。

2) 円仁帰国後の赤山明神の勧請

遺言して曰く、「我、唐に在りし時、二つの誓を立つ。禪院を創し、文殊楼を造らん、と。文殊楼は已に成りぬ。禪院は未だ営まず。是れ我が患えなり。且つ禪院は赤山明神の為に誓う所なり。我、求法睡り無くして、国に帰って難まざるは、皆な神の賜なり。我が誓、未だ果たさず。甚だ神に慙ず。諸の法友、及び徒弟等、願わくは我に替わつて之れを造れ。」(同。同 p64)

※円仁の遺命により仁和4年(888)に赤山禪院が建立された。

3) 常行三昧堂と摩多羅神

円仁は入唐後、五台山で法照の五念念仏にもとづく念仏三昧法を学び、日本に移入。仁寿元年(851)、比叡山に常行三昧堂を建立し、始めて引声念仏を行った。

常行三昧堂の護法神が摩多羅神(摩訶羅神)

『溪嵐拾葉集』

常行堂摩多羅神の事 示して云く。覺大師大唐より引声念仏御相伝ありて帰朝の時、船中において虚空に声有り、告げて云く。我をば摩多羅神と名く。即ち障礙の神なり。我を崇敬せざれば、往生の素懷を遂ぐべからずと云ふ。仍りて常行堂に勧請せらる也。云云(大正76、632下24~28)

※天台宗寺院には法華堂や常行堂が建立され、常行堂の護法神として摩多羅神が勧請される。

(2) 真言宗

①空海が感得したというインドの神

神泉苑での折雨と龍王・善如
空海『御遺告』

赤神泉菌の池辺にして御願に法を修して雨を折るに靈驗其れ明らかなり。上は殿上より下は四元に至る。此の池に龍王有りて善如と名く。元と是れ無熱達池の龍王の類なり。慈しみ有りて人の為に害心を至さず。何を以てか之を知る。御修法の比、人に託して之を示せり。即ち真言の奥旨を敬いて、池中より形を現するの時、悉地成就す。彼の現せる形業は宛も金色の如くにして長さ八寸許の地なり。此の金色の地長さ九尺許の蛇の頂に居在せり。此の現形を見る弟子等は実惠大徳并に真濟・真雅・真照・堅慧・真暉・真然等なり。諸弟子等敢て覽着難し。具さに言の心を注して内裏に奏聞す。少時の間に勅使和氣真繩、御幣種種の色物をもて龍王に供奉す。真言道の崇きこと爾りしより彌々起れり。若し此の池の龍王他界に移らば、池浅く水減じ、世薄く人乏しからん。方さに此の時に至ては須く公家に知らしめずとも、私に祈願を加ふべきのみ。

(原漢文、『弘法大師伝全集』第一の訓点による、大正蔵では巻77、409a19~b3)

② 醍醐寺に勧請されたインドの神

1) 醍醐寺の清瀧権現

『醍醐寺縁起』

延喜二年二月七日。神…三密上乘の壇に降臨し導師に語りて曰く、我は是れ娑竭羅龍王の皇女、准胝如意輪の化身なり。昔、大唐に有りし時、我を名づけて青龍と為す。吾彼の寺に住し仏法を守る。故に彼の寺を青龍寺と名づく。是れ惠果の寺なり。弘法大師帰朝の時、子三摩耶戒を授けられんことを乞うも大師之を許さず。尚お追つて船津に至り之を乞う。大師志意の深きを悟り終に三昧耶戒を伝授せしめ畢わんぬ。咲を含み歡喜して船を同じくして守護し、遙か万里の波濤を凌ぎて漸く日域に遷るの刻、此の山に垂迹し恵みを当国に施す、…大唐には本と青龍と名づくるも水に随いて清瀧を号す。是れ併せて大師請來の密教を守る為、且つ又未來の惡世の衆生を利せんが為なり。…我が本地身は准胝・如意輪なり。(以下略)

『醍醐乳味鈔』

※葦原寂照撰、明治34年。国立国会図書館・近代デジタルライブラリーによる。

清瀧 大唐青龍寺ノ鎮守ナリ、大師御在唐ノ日密教擁護ノ御誓約アリ、之ニ因テ此ヲ高雄山ニ勧請シ玉フナリ。爾後此ヲ醍醐山ニ移ス、始メ醍醐ノ西ノ谷ニ鎮座シ、勝覺ノ時山上山下二分祭ス、清瀧ハ如意輪ノ化身、母公ハ准胝ノ權化ト云フ、青龍ハ本ト南天密教ノ守護神ニシテ即チ娑竭羅龍王第三ノ皇女ナリ、而シテ此ヲ青龍寺ノ鎮守ト為ス故ニ、乃チ寺号ヲ取テ用テ神号ト為スナリ、大師御在唐ノ日青龍形ヲ現シテ三昧耶戒ヲ受ケテコトヲ乞ヒ玉フ、大師之ヲ許シ玉ハス、既ニシテ大師御帰朝ノ際再ヒ船中ニ来リ乞ヒ玉ハク、我し師ト俱ニ往キ永ク師ノ密教ヲ護セム、大師竟ニ密戒ヲ授ケ俱ニ來朝シ高雄山麓ニ鎮座シ玉フナリ、問曰青龍に水篇ヲ加ヘ清瀧ニ作ス意如何
答此ハ遠ク万里ノ波濤ヲ凌ギ來朝シ玉フニ起因ス、之ニ由テ今猶ホ高雄河ノ流ヲ清瀧ト字シ、其村ヲ呼ビテ清瀧ト称ス、其レ所以アルカナ

※娑竭羅龍王(娑伽羅龍王)は『法華經』序品に出る八大龍王の一つ(大正9、2a21

娑伽羅龍王)。観音二十八部衆の一つでもある(『千手観音道次第法儀軌』大正20、138c16 娑伽羅)。サンスクリット語サーガラ(सगर sagara)の訳。大海、龍宮の王、大海竜王の意。

2) 上醍醐・下醍醐の清瀧権現の勧請

上醍醐・清滝宮

寛治3年(1089)に勝覺によって勧請される。

三宝院権僧正御房(勝覺)建立なり。寛治三年四月四日始めて之を勧請し奉る。伝に云く、権僧正御房清瀧御宝殿を立つべき所、常に御思惟ある間、僧正御房の御夢中、清瀧顯現せしめて曰く、我は此処に在るべきなり、其の御正妹は吉祥天女の如く如意宝珠を左手に捧ぐるなり、と。仍て示し給ふ所に即ち之を立てらる。

『醍醐雜事記』卷二)

堀河院 山上清瀧宮寛治三年己巳四月四日勅請、山下鎮守ハ九ヶ年後ナリ。

(朱筆、『醍醐寺新要録』卷第八)

※醍醐寺新要録：醍醐寺第80代座主義演編、醍醐寺が創建された平安初期から慶長13年(1608)ころまでの醍醐寺関係の史料を類聚編纂した書。全22巻。(法藏館, 1991年)

応永17年(1410)、本殿と拜殿が火災に遭い焼失する。

再建され、永享11年(1439)に本殿に御神体を遷座。

清瀧宮拜殿は永享11年頃に竣工し、現在(注)国宝。(なお、本殿は昭和32年の再建)

下醍醐・清瀧宮

※創建から現社殿の建立にいたる経緯は『醍醐雜事記』卷四、『醍醐寺新要録』卷八「清瀧宮篇」に見える。

承徳元年(1097)4月17日に勅請。永久6年(1118)からは清瀧会が始められた。

三宝山権僧正御房(勝覺)建立なり。承徳元年四月十七日御遷宮。元は上醍醐御宝殿而社の如きなり。大僧都御坊元海之を改造せしめ、永久六年三月十三日清瀧会始まる。(『醍醐雜事記』卷四)

現在の形式に改造されたのは久安6年(1150)と考えられる。

幾度か改造、修理が行われたが、応永12年(1405)に焼失。

直ちに再建されたが、文明2年(1470)には兵火により本殿は再び焼失。

永正14年(1517)に本殿の工事が再び行われ、この年を本殿建立の年としている。

現在、本殿は重要文化財とされている。

(3) 禪宗

①道元とともに伝えられたという護法神・招宝七郎のこと

『永平開山道元禪師行状』(=『建旛記』永平寺第14世建旛(1415-1474頃)の撰)

延宝本『建旛記』(『道元禪師行業記』)にでる「招宝七郎」

宝慶三年(南宋・1227)の冬、龍を解いて船を發つ。天寒くして白雪兼兼たり。

忽ち神人有り。船舷に現じて云く、「弟子は是れ龍天なり。支那に在ては招宝七郎

大権修理菩薩と曰ふ。師の祖師を備ひて御に還るを知りて、師に随つて正法を護

せん。師云く、汝能く形ちを身へんや。乃ち化して三寸許の白蛇と為りて延縁し

て鉢囊の中に入りて屈蟠す。(この後、一葉観音のことが続く)(河村孝道編著『諸

本対校永平開山道元禪師行状 建旛記』(大修館書店、昭和50年)による。同書

によれば、『建旛記』の他の語本にはない)

※兼兼 雪が絶え間なく降っている様子 船舷 ふなべり

招宝七郎 招宝七郎大権修理(和)菩薩・大権修理菩薩・大権菩薩とも。七

郎は招宝山(浙江省寧波府)の山神で、船舶がこの招宝山下に集ま

ったことから、護船の神といわれた。右手を額に当てて遠望する姿で、身に帝王の服を着ている。

延縁 ぐずぐずすること 屈蟠 かがまりわだかまること

※最も普及している『建旛記』は面山和尚の訂補本。宝暦4年(1754)成立。

延宝本は延宝8年(1680)の成立。

②『瑩山清規』中の招宝七郎

瑩山紹瑾(1265-1325)撰『瑩山清規』(元亨4年(1324)成立)

特質のひとつに神祇思想と五行思想が濃厚に示されていることがある。

鏡島元隆氏は、『禪林備用清規』(元、扱山式戒編著)や『幻住庵清規』(元、中峰

明本撰、1317成立)など他の清規に同調している面もあるが、直接には柴西の宗

風を範とした真言密教の撰取にかかわる、という。(鏡島元隆『清規史上における

『瑩山清規』の意義』『瑩山禪師研究』(瑩山禪師奉讃刊行会、昭和49年)所収)

楞嚴会の回向文

大佛頂萬行首楞嚴神呪を誦誦する功德鴻因は、眞如實際無上佛果、無見眞相化諸

如來、五五圓通一切諸尊、護法龍天三界萬靈大梵天王天帝四王、伊勢大神宮、八

幡大菩薩、當道前後氣比氣多、佛法大統領白山妙理大權現、護伽藍神、十八菩神、

招寶七郎大権修利菩薩、打給青面使者、給仕白衣天子、護法多聞天、供給迦羅天、

合堂眞宰、一切聖造、當山舊鎮守稻荷大明神、當山土地當國當保總社別社、六十

餘州三千餘座神祇、今年歳分主執陰陽權衡造化、合山清衆本命元辰、本寺檀那諸

堂檀越結縁諸檀本命願宿、當年屬星行疫流神、南方火徳星君火部星衆に回向す。

(書き下しは鏡島元隆『清規史上における『瑩山清規』の意義』による)

※鴻因 大きくすべれた因縁功德

圓通 仏・菩薩のさとり境地。欠けることなく通達すること。

※二階堂善弘『海神・伽藍神としての招宝七郎大権修利』(『白山中国学』通

巻第13号)参照

普回向

元來、法要や読経をおまねく一切衆生に回向するために修するといふかたちは『法

華経』にある。

『法華経』化城喻品

「願わくはこの功德を以て普く一切に及びし、我等と衆生と皆な共に仏道を成

ぜん」

時間に制約があるため取り上げられなかったが、智証大師円珍のもたらした新羅明神や明末の中国仏教寺院の姿を残す黄檗宗万福寺・伽藍堂にある華光菩薩・閻帝君(閻聖大帝菩薩)など、取り上げるべき神々は数多い。

以上

中国における神仏習合

六朝期江南における原型の成立と展開

北條勝貴（上智大学）

はじめに―仏教における個別の文脈へ―

○日本史学における初期神仏習合研究の近年の動向

◇成果 Ⅱ 外来説の定着 ↓ 神仏習合の基本的論理である神身離脱・護法善神が、中国仏教から援用され定着したものであることが確認（津田64（34）・39）、寺川94、吉田96、北條02（01）・10 b・11 d）

◇課題 Ⅱ 〈日本化〉の過程の解明

(f) 中国／日本の言説の比較 ↓ 中国的言説がいかを受容され、列島の社会・文化に合致する形へ再構成されてゆくか（遠86・03（91）、長坂04、北條08 a・10 b c・11 b d・12 a b c・13 a b）

(g) 宗教的実践としての具体相 ↓ 社会的制度としての役割・機能以前に、神仏交渉の現場を担った僧侶の内面において、どのような意味を持ったのか？（北條10 a b c d・11 b d・12 d）

↓ 同じことが、中国においてもいえる。地域ごと、時代ごとに多様な文脈を持つ中国において、神仏習合はどのように形成され、周辺諸国に影響を与えていったのか

○シャーマニズムへの再注目

・ 日本における出家者の濫觴 Ⅱ 女性（善信尼・禪威尼・惠禪尼） ↓ 尼 Ⅱ シャーマン説（桜井77、田村80）など が有力であったが、近年は六世紀の中国・朝鮮半島における尼の活躍に基づき、一定の仏教的知識・能力の所持を重視する理解へ（勝浦00）

↓ しかし、日本仏教へ基礎的な影響を与えたと考えられる六朝の仏教文化には、当時教団として形成されつつあった道教とともに、シャーマニズムの色が濃い

・ 神仏習合をへ東アジア共通のシャーマニズムへ還元しようとする見解（西宮13） ↓ 誤ってはいないが、アニミズムやシャーマニズムといった概念は、具体的な事象の持つ地域的差異、時間的変化などを見落とさせる陥穽を孕む

↓ 中国における神仏習合のあり方を、在来の信仰やその他の宗教との関連のなかで、具体的に捉えなおす必要あり。また、〈中国〉内部の複数地域を比較することも重要か

↓ 疑偽經典の問題とも関連

○神仏習合の術語・概念について ↓ 英訳するとシノクレティズム (Syncretism) だが、「神仏混交」「神仏融合」など多様な表記あり。研究の展開に伴い、再検討と再定義が必要か。ここでは、神／仏を別個の存在と認識したうえで、一定の論理によりその包括や同体化を志向

◇形式・類別 ↓ 中国に由来するとされる初期神仏習合には、大別して二つの言説形式あり。明確に切断できない場合もあるが、本質において有効ではある

・ 〈神身離脱〉 ↓ 神が、自らの身体を前世の悪業に基づく悪身と捉え、仏法への帰依や作善による離脱を願うもの。輪廻説・因果心報論などが重要概念

東アジア及び東南アジアにおける神仏習合・神仏関係

・ 〈護法善神〉 ↓ 地域の在来神が仏教に帰依し、守護者となるもの。インド以来、仏教が諸地域に拡大するなかで広く使用され、仏教的宇宙観を構築してきた考え方

(1) 〈神身離脱〉 言説の形成と死者救済 ―横死者・神仙・仏菩薩―

○ 〈神身離脱〉言説の典型 ↓ 後漢末（二世紀後半）、安世高による宮亭湖の蛇神濟度伝承（北條02（01）、10 b c）。同時代にはあまりみられない表現で、これが初見と思われ、後世に常套形式化する離形をなす

◇概要

・ 登場人物 Ⅱ 安世高 ↓ もと安息国（アルゲサス朝バルティア）の太子であったが出家、後漢代に中国を訪れ、『安般守意経』『陰持入経』『人本欲生経』『大道地経』などの漢訳に活躍

・ 言説形式 ↓ (a) 神の出現 ↓ (b) 自身の宿業に関する神の語り ↓ (c) 神身の苦悩に関する神の語り ↓ (d) 仏教的作善に関する神の願い ↓ (e) 神のための作善行為 ↓ (f) 神の入滅

↓ 特徴 Ⅱ 神を輪廻のなかに取り込み、前世に悪業を積んだ結果（悪身）に堕した存在と相対化 ↓ 苦しむ存在であり、解放されるためには仏教に救済を求めねばならない Ⅱ 祠廟の解体

◎ 1 僧祐撰『出三藏記集』卷一三 伝上／安世高伝第一（部分）（中国仏教典籍選刊『出三藏記集』）

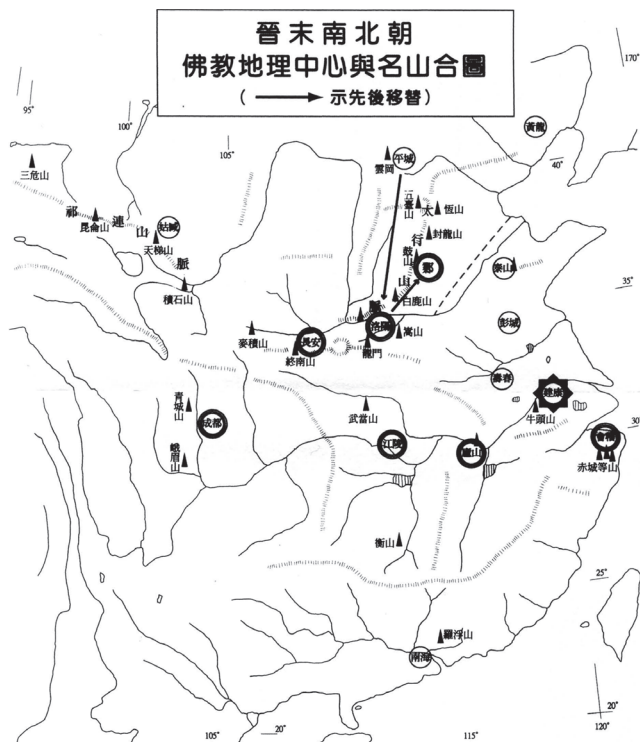
……世高遊化中國。宣經事畢。值靈帝之末。關洛擾亂。乃杖錫江南。云、「我當過廬山。度昔同學上。」行達宮亭湖。此湖舊有靈威。商旅祈禱。乃分風上下。各無留滯。嘗有乞神竹者。未許輒取。舫即覆没。竹還本處。自是舟人敬懼。莫不攝影。世高同旅三十餘船。率性請禱。神乃降祝曰、「船有沙門。可便呼上。」各咸共驚愕。請世高入廟。告曰、「世高一曰、「吾昔在外國。與子俱出家學道。好行布施。而性多瞋怒。今為宮亭湖神。周廻千里。並吾所統。以布施故。珍玩無數。以瞋恚故。墮此神中。今見同學。悲欣可言。」壽盡旦夕。而醜形長大。若於此捨命。穢汙江湖。當度山西空澤中。此身滅。恐墮地獄。」吾有絹千疋并雜寶物。可為我立塔營法。使生善處也。」世高曰、「故來相度。何不現形。」神曰、「形其醜異。衆人必懼。」世高曰、「但出。衆不怪也。」神從床後出頭。乃是大蟒蛇。至世高膝邊。淚落如雨。不知尾乃長短。世高向之胡語。傍人莫解。蟒使還隱。世高即取絹物。辭別而去。舟侶颺帆。神復出。蟒身。登山頂而望。衆人舉手。然後乃滅。愍忽之頃。便達豫章。即以廟物造東寺。世高去後。神即命過。暮有二少年上船。長跪世高前。受其呪願。忽然不見。世高謂船人曰、「向之少年。即宮亭湖神。得離惡形矣。」於是廟神敬沒。復無靈驗。後人於西山澤中見一死蟒。頭尾相去數里。今溇陽郡蛇村是其處也。……

◇形成過程

・ 先行する物語 ↓ 劉義慶撰『幽明錄』（五世紀前半）に、救済する僧侶を「一沙門」とする宮亭湖の蛇神濟度伝承（◎ 2）、安世高による稽山廟の蛇神濟度伝承（◎ 3）があり、簡略だがほぼ同じ内容で、字句等も類似

◎ 2 『太平広記』卷一九五 神五／宮亭廟（『幽明錄』逸文）（中華書局標本本）

南康宮亭廟殊有神驗。晉孝武世有二沙門。至廟。神像見之。派出交流。因標姓字。則是昔友也。自說「我罪深能見濟脫不。」沙門即為齋戒誦經語曰、「我欲見卿眞形。」神云、「衆形甚



▲晋末南北朝の仏教名山 [嚴 07、140~142 頁]

醜不可出也。沙門苦請，遂化爲蛇身。長數丈，垂頭梁上。一心聽經，目中血出。至七日七夜，蛇死，廟亦歇絕。

◎ 3 『太平広記』卷二九五・安世高(幽明録)逸文

…便隨至會稽，過稽山廟，呼神共語。廟神蟒形，身長數丈，派出世高向之語，蟒便去，世高亦還。船有二少年，上船，長跪前受呪願。因遂不見，謂廣州客曰：「向少年即廟神。得離惡形矣。」云：廟神，即是宿長者子也。後廟祝聞，有臭氣，見大蟒死。廟從此神歇。

↓ 主体や場所を異にする複数の(神身離脱)譚が語られ、やがて安世高伝へ収斂されていった(文章としての整理においては、『幽明録』『宣驗記』の撰者劉義慶の役割が大きいか)

・ 成文化された祖型 Ⅱ 劉義慶撰『宣驗記』(五世紀前半)の所伝 ↓ 法琳撰『弁正論』(七世紀前半)

卷七所引『晋寺塔記』逸文(六世紀頃)、『出三藏記集』(天監九十七年(五一〇)~五一八)卷一三、

惠皎撰『高僧伝』(同十八年(五一九))所引安清伝へ

↓ 『宣驗記』は散逸『晋寺塔記』逸文は伽藍に関わる要素のみ抄録、『出三藏記集』『高僧伝』が、前後を拡充しつつ原話のある程度忠実に踏襲?

◇ 形成の主体 ↓ 慧遠の教学を継承する廬山教団、関係する仏教系知識人であった可能性

・ 活動領域の近接 ↓ 宮亭廟は、廬山の麓に位置

・ 安世高の尊崇 ↓ 慧遠は、安世高の禪定・般若学を称賛・研究した師道安を嗣ぎ、安世高系小乗禅を基盤に支婁迦讖系大乘禅との統合を目指した(安藤 62)

・ 三報を意識した因果応報説 ↓ 慧遠は、儒教・道教からの論難に対して『三報論』『明報応論』を著し、現報・生報・後報の区別(情)による万物の変転・輪廻転生の仕組みを明らかにした(梶山 62、小林 93(75・7)、中嶋 82)

↓ その他、阿弥陀如来への立誓文にみる同期意識(自分が救済された後は、仲間の救済を志向する)、『十誦律』の翻訳要請や「遠規」の制定にみる戒律重視も関係する

◇ 形成・喧伝の目的 ↓ 仏教の教線が拡大してゆくなかで、民間で強固な信仰を維持していた祠廟の神をどう扱うか示したものと

(4) 仏教と思想的に抵触する威力ある祠廟を、解体/包括する ↓ 「廟神歇没、復無靈驗」との文言が重要

・ 四〇五世紀の宮亭廟神 ↓ 廬山の麓、宮亭湖の沿岸にあり。商旅の人々から供物を得て湖上航行の安全を保証し、強固な信仰を構築(◎ 4・8)。軽視・侮蔑に対しては、恐ろしい報復をなす(◎ 6・7)

◎ 4 干宝撰『搜神記』卷四一八(中華書局標点本)

南州人、有遺史、史献犀簪於孫權者。舟過宮亭廟、而乞靈焉。神忽下教曰：「須汝犀簪」。史惶遽、不敢忘、俄而犀簪已前列矣。神復下教曰：「俟汝至石頭城、返汝簪」。史不得已、遂行。自分失簪且得死罪。比達石頭、忽有大鯉魚、長三尺、躍入舟。剖之得簪。

◎ 5 『搜神記』卷四一八三

廬陵歐明、從賈客、道經彭沢湖。每以舟中所持多少、投湖中云：「以爲禮」。積數年、後復過、忽見湖中有大道。上多風塵。有數吏、乘車馬來候明云：「是青洪君使要」。須臾、見有府舍、門下吏卒、明甚怖。吏曰：「無可怖。青洪君感君前後有禮、故要君。必有重遺君者、君勿取、獨求如願耳」。明既見青洪君、乃求如願。使逐明去。如願者、青洪君婢也。明將婦、所願輒得。數年、大富。

◎ 6 『太平広記』卷二九六・神六・黃苗(述異記)逸文(中華書局標点本)

宋元嘉中、南康平固人黃苗、爲州吏、受假還期。方上行、經宮亭湖。入廟下、願「希免罰坐」。又欲還家、若所願并遂、當上猪酒。苗至州、皆得如志。乃還。資裝既薄、遂不過程。行至都界、与三同侶並船泊宿。中夜、船忽從水自下。其疾如風。夜四更、苗至宮亭、始醒悟。見船上有三、并烏衣持繩、收縛苗。夜上廟階下、見神年可四十、黃面、披錦袍。梁下懸一珠。大如彈丸、光輝照屋。一人戶外白「平固黃苗、上願猪酒、通回家、教錄、今到、命論三年、取三十人」。遣吏送苗歸山林中、鎖腰繫樹。日以生肉食之。苗忽忽憂思、但覺寒熱、身瘡、拳生斑毛。經二旬、毛蔽身、爪牙生、性欲搏噬。吏解鎖放之、隨其行止。三年、凡得二十九人。次應取新淦一女、而此女士族、初不出外。后值与姊妹、從後門出、詣親家。女最在後、因取之、爲此女難得。涉五年、人數乃充。吏送至廟、神教放遣。乃以塩飯飲之、体毛稍落、鬚髮悉出、爪牙啣、生新者。

経十五日、還如「人形」。意慮復常、送出大路。梟合呼、苗具疏事、覆前後所取人、遍問其家、並符合焉。體為戟所傷、創癩尚在。苗還家八年、得時疾死。

◎7 虞世南撰『北堂書鈔』卷三三「服飾部」二「杖三」銀杖（述異記 逸文（文海出版社版）陳敏為江夏太守、許宮亭廟神一銀杖。後、以二鉄杖一銀塗之、送杖。還廟神坐宣教曰、「陳敏之罪、不可容也。」乃置之湖中杖浮水上。敏舟傾覆矣。

◎8 唐臨撰『冥報記』上一（部分）『冥報記の研究』二
……又有商人、至宮亭湖。於神所祭酒食、并上物。其夜、夢神送物、還之謂曰、「償君。為我持此、奉嚴法花。以供經典用之故也。」且而所上神物皆在其前。於是商人歎異、送達恭處。……

▽酒肉を貪り災禍をなす廟神は、放置すれば悪業を作り続け現身に悪身を離脱できない
▽非業の死者の救済という、中国宗教における伝統的課題への対処 ↓非業の死者は生者に災禍をなす厲鬼となるため、原則として祖先のいる宗廟へ奉祀できず。どう扱うかは、儒教・道教・仏教において課題であり続けた

▽儒教の祖先祭祀における葛藤 ↓祭祀/祓除の間で動揺、臨機に奉祀する方向へ(◎9)~(◎13)。キーワードとなった鄭子産の言葉は、六朝にも繰り返される(◎14)（北條09）

◎9 「礼記」曲礼下第二（部分）『新釈漢文大系』
凡祭、有其廢之、莫敢舉也。有其舉之、莫敢廢也。非其所祭而祭之、名曰淫祀。

◎10 「論語」為政第二二四條（『新釈漢文大系』）
非其鬼而祭之、詭也。見義不為、無勇也。

◎11 「論語」鄉党第十／一六條
朋友死無所歸。曰、「於我殯。」

◎12 「睡虎地秦墓竹簡」『話』篇一九・三六・六八條（『睡虎地秦墓竹簡』）
〔二九〕人妻妾若朋友死、其鬼歸之者、以莎蒂、牡棘枋、熱以寺之、則不來矣。
〔三〇〕人生子未、能行而死、恒然、是不辜鬼也、以庚日始出時、漬門以灰、卒、有祭、十日收祭、裹以白茅、狸野、則毋央矣。

〔六八〕人母故一室人皆寤延。爰母處其室。大如杵、赤曰、其居所水則乾、旱則淳。屈其室中三尺、燔豕矢焉、則止矣。

◎13 『春秋左氏伝』昭公七年（前五三五年）條（部分）（『新釈漢文大系』）
鄭人相驚以伯有曰、「伯有至矣。則皆走不知所往。鈔刑書之歲二月、或夢伯有介而行曰、「壬子、余將殺帶也。明年壬寅、余又將殺段也。」及壬子、彌帶卒。國人益懼。齊燕平之月壬寅、公孫段卒。國人愈懼。其明月、子產立公孫洩及良止以撫之。乃止。子大叔問其故、子產曰、「鬼有所歸、乃不為厲。吾為之歸也。大叔曰、「公孫洩何為。」子產曰、「說也。為身無義而國說、從政有所反之以取媚也。不媚不信。不信、民不從也。」……

◎14 『搜神記』卷五十一
蔣子文者、広陵人也。嗜酒好色、挑撻無度。常自謂、「己骨清、死當為神」。漢末、為秣陵尉、

東アジア及び東南アジアにおける神仏習合・神仏関係

逐、賊至鍾山下、賊擊傷額、因解綬縛之、有頃遂死。及吳先主之初、其故吏見文于道、乘白馬、執白羽、侍從如平生。見者驚走。文追之、謂曰、「我當為此土地神、以福爾下民。爾可宣言告百姓、為我立祠。不爾、將有大咎。」是歲夏、大疫、百姓相驚恐、頗有竊祠之者矣。文又下巫祝曰、「吾將大啓孫氏、宜為我立祠。不爾、將使蟲入人耳、為災。」俄而小蟲如塵、入人耳皆死、醫不能治。百姓愈恐、孫主未之信也。又下巫祝曰、「吾不祀我、將又以大火為災。」是歲、火災大發、一日數十處。火及公宮。議者曰、「鬼有所歸、乃不為厲。宜告饗、有以撫之。」於是使使者封子文為中部侯、次弟子緒為長水校尉、皆加印綬。為立廟堂。軫号鍾山為蔣山、今建康東北蔣山是也。自是災厲止息、百姓遂大寧之。

▽道教における鬼神観の再編 ↓死者の降霊に基づく教団道教の成立と展開、政治と深く結びついた卜占・讖緯などの関係において、死者の災異性とともにその救済が注目
・繰り返される戦乱・政変、門閥政治から排除された南人寒門を母胎に、種々の憑霊事象/觀念が發生 ↓志怪小説・志人小説の展開を背景に、説話(世間話)や記録として流布、生者/死者の文字が異なること、後者は「胡書」に類似するなど興味深い記事あり(◎15)~(◎16)

▽身近な知人や地域の偉人、歴史上の人物の冥界における待遇が注視。官界への未練と隠逸の意志との葛藤を基盤に、現実社会を投影/転倒した冥界の官僚組織が構築(部案88)

◎15 『太平広記』卷三九鬼四／蘇詔(王隱『晋書』逸文)
蘇詔、字孝先、安平人也。仕至中牟令卒。詔伯父承、為南中郎軍司、而亡。諸子迎喪還、到襄城。第九子節、夜夢見、兩簿、行列甚肅。見詔、使呼節曰、「卿犯南簿、罪應屍刑。」節俛受刺。驚覺摸頭、即得斷髮。明暮、與人共寢、夢見詔曰、「卿髮頭未竟。」即復刺如前夕。其日暮、自備甚謹。明燈火、設符刻。復夢見詔、髡之如前夕者五。節素美髮、五夕而盡。問六七日、不復夢見。後節在車上、晝日、詔自外入。乘馬、著黑介幘、黃練單衣、白纓纏履、惡節車轅。節謂其兄弟曰、「中牟在此。」兄弟皆愕視、無所見。問詔曰、「君何由來。」詔曰、「吾欲改葬。」即求去曰、「吾當更來。」出門不見。數日又來。兄弟遂與詔坐。節曰、「若必改葬、別自敕兒。」詔曰、「吾將為書。」節授筆、詔不肯曰、「死者書與生者異。」為節作其字、像胡書也。乃笑。即喚節為書曰、「古昔魏武侯、浮於西河、而下中流。顧謂吳起曰、「美哉、河山之固。此魏國之寶也。」吾性愛、好京洛、每往來出入。瞻視卽上、樂哉。萬世之墓也。北青孟津、洋洋之河。南望天邑、濟濟之盛。此志雖未言、銘之於心矣。不圖奄忽、所懷未果。前去十月、便速改葬、在軍司墓次。買數畝地、便足矣。」節與詔語、徒見其口動、亮氣高聲、終不為傍人所聞。延詔入室、設坐祀之、不肯坐。又無所饗。謂詔曰、「中牟平生好酒魚、可少飲。」詔手執杯飲盡曰、「佳酒也。節視孟空、既去、盃酒乃如故。前後三十餘來。兄弟狎斷。節問所疑、詔曰、「言天上及地下事、亦不能悉知也。顏淵卜商、今見在為修文郎。修文郎凡有八人、鬼之聖者。今項梁成賢者、吳季子。節問死何如。」詔曰、「無異。而死者虛、生者實。此其異也。」節曰、「死者何不歸屍體。」詔曰、「譬如斷卿一臂、以投地、就剝削之上。于卿有患不。死之去、屍骸、如此也。」節曰、「厚葬以墳壙、死者樂此否。」詔曰、「無在也。」節曰、「若無在、何故改葬。」詔曰、「今我誠無所

在、但欲述生時意耳。弟曰、「兒尚小、嫂少、門戶坎軻、君願念否。」詔曰、「我無復情耳。」詔曰、「有壽命否。」詔曰、「各有。」節曰、「節等壽命、君知之否。」曰、「知語卿也。」節曰、「今年大病病何。」詔曰、「劉孔才爲太山公、欲反、擅取人、以爲徒衆。北帝知孔才如此、今已誅滅矣。」節曰、「前夢君剪髮、君之齒薄、誰也。」詔曰、「濟南王也。卿當死、吾念護卿、故以刑論卿。」節曰、「能益生人否。」詔曰、「死者時自發、意念生。則吾所益卿也。」若此自無情、而生人祭祀以求福、無益也。」節曰、「前夢見君、豈實相見否。」詔曰、「夫生者夢見亡者、亡者見之也。」節曰、「生時仇怨、復能害之否。」詔曰、「鬼重殺、不得自從。節下車、詔大笑節短云、「似趙麟舒。」趙麟舒短小、是詔婦兄弟也。詔欲去、節留之、閉門下鎖鑰。詔爲之少住。詔去、節見門故閉、詔已去矣。詔與節別曰、「吾今見爲修文郎、守職不得來也。」節執手、手軟弱、捉覺之、乃別。自是遂絕。

◎16 『太平広記』卷三二「鬼六」郭翻(部分)(出典不明)

晋郭翻、字長翔。武昌人、敬言之弟子也。徵聘不起。亡數日、其少子忽如中惡狀、不復識人。作靈語、音聲如其父。多知陰世、所問皆答。而昔時庚亮欲取爲上佐、不就。家問曰、「君生有令德、沒爲神明。今豈有官職也。」答曰、「我本無仕進之志。以庾公欲見取、不願、放得脫。今復爲羈繫、不得從初願、故爾戚戚也。」問、庚公何官、答云、「爲天所任用、作撫軍大將軍。現居東海之東、統領神兵。取吾爲司馬。本欲取謝仁爲祖之選官、以爲資望未足。且將大侯先取爲都尉、是以不能。因問、陶大尉何官、答云、「陶辛苦不可言、方在罪論之候。過此、大得敘用也。」又問、「王丞相今何職。」答曰、「王公爲尚書郎、大屈事更萬機。位雖不及生時、而貴勢無異也。」諸人曰、「亡後還思、後人否。」長翔曰、「亡已久、則不復念生人。如吾始死、私心未歇、猶自念也。」靈語兒、求紙筆、欲作書與親舊。捉筆以命兒書之、皆橫行似胡書。已成一紙曰、「此是鬼書、人莫能識。」使入持紙、口授作書。書畢、諸人言、「蘇孝先多作此語久。」……

・「真誥」と茅山道教の成立 ↓東晋の太和年間(三六三〜三七二)、丹陽郡茅山において、靈媒の楊羲を通じて、寒門の許謐・許嗣親子が神仙の啓示(男仙三人、女仙一人)に及ぶ。◎17を
受け幾つかの記録を残す。一部は散失し、改竄を被りつつ呉会地方の南人寒門に伝来、南齊末(五〇〇年頃)に陶弘景により収集・施注され、『真誥』として編纂。これを核に、服膺より瞑想を重視する茅山道教が体系化、神霊と交流する事象が活発化(部案88・97・01、吉川98、小南98など)

↓実在の人物の死後のありよう、生前の善業/悪業から救済/昇仙に至る過程が語られる。
『周氏冥通記』など、降臨した神仙が生者に昇仙を予告する記録もあり

◎17 陶弘景撰『真誥』巻一「運象篇」(部分)『真誥校註』

……南嶽夫人與「弟子」言、書識如左。「弟子」即楊君自稱也。此衆眞以是集洞宮時、所以司命最在端、當爲主人故也。夫人向楊說次第位號、如此、非降楊時也。
東嶽上眞卿司命君、東宮九微眞人金闕上相青童大君、蓬萊石仙公賈寶安(鄭人。自此後皆是稱諸眞人之字、非其人名也。氏族亦見世道書傳中也)清虛小有天王王子登(案、青童高尊、乃不可不敬稱諱字。此清虛是南嶽之師、高稱字、獨不顯茅司命字、亦爲難諱也)桐柏眞

人石弼王領五嶽司侍帝晨王子喬、青蓋眞人侍帝晨郭世幹(衛人)戎山眞人太極石仙公范伯華(幽人)少室眞人北臺劉子壽(沛人)蟠冢眞人左禁郎王道寧(常山人)大梁眞人魏顯仁(長樂人)岷山眞人陰友宗、陸渾眞人太極監西郭幼度、九疑山張上貴(楚人)岱宗神侯羅維石禁司鮑元節、東海人、華山仙伯秦叔隱(馮翊人)葛眞人周季通、陽洛眞人領西歸傳淳于太玄(西域人)潛山眞伯趙祖陽(涿郡人)句曲眞人定錄石禁郎茅季偉、鬱眞人裴玄人、白水仙都朱交甫、三官保命司茅思和、太和眞人山世遠、右、二十三眞人坐、西起南向東行。此於禮乃是南向以西方爲上。而後女眞東向。則應起南、今反北者、當是以側近高眞故也。

太和靈嶽上眞左夫人、北海六微玄清夫人、北漢七靈右夫人、太極中華右夫人、紫微左宮王夫人、滄浪雲林右英夫人(案、右英是紫微姊。今反在後、當位業有升降耳)上眞司命南嶽夫人(此即魏夫人也、自說故不稱姓)八靈道母西嶽持夫人(案、有數號者、竝以多爲高。西王母稱九靈、則八靈宜在七靈前。而今返在後者、亦所未詳。又受讀黃庭事云、北嶽持夫人、與今不同)上眞東宮衛夫人、方丈臺昭靈李夫人、紫清上宮九華安妃、朱陵北絕臺上嶽管妃、北嶽上眞山夫人、西漢夫人、長陵杜夫人、右、十五女眞東向坐、北起南行。說此事時、雖不記月日、不知在何年。既是衆眞名位、故出以居前。按衆眞位號、前云以爲高者、猶今世之徽號也)……

・神呪経などにみる災禍なすものとしての死者観と終末の喧伝 ↓自然物から家屋、器物などに宿る精霊的存在、社廟に奉祀される神格に至るまで、名前を付し冥界・仙界の秩序において再編(佐々木09)。それらは、魔王に代表される冥官にコントロールされねば、人々に疫病・洪水などの災禍を及ぼす(菊地09(07a,b))

↓死者の苦しみが災禍となつて現れるという伝統的心性と繋がりあり、蒋侯廟など祠廟信仰の展開と関連。漢代の『天官曆包元太平経』以降讖緯説と結びつきつつ発展、東晋中期上清経にて確立される終末観(仏教の劫災説を背景に、甲申の破滅)を喧伝へ(小林90(88・90(89・90)、姜98、神塚99(88・92)、菊地09(07a,b)、北條12a)

◎18 『上清後聖道君列紀』(部分)『正統道蔵』11

……唐承之年、積數有四十丁亥之間、前後在中。中間鳥獸之世、國祚啓竭、東西稱籟、以扶一弱主。主有縱橫九一之名、連號光迹昌元。其後甲申之歲、已前已後、種善人、除殘民、疫水交、其上、兵火繞、其下、惡孽竝滅、凶凶皆沒、好道陸隱、善人登山、流濁奔瀉、御之歸淵、都分別也。到壬辰之年三月六日、聖君來下、光臨於兆民矣。……

◎19 『太上洞淵神呪経』巻一「誓魔品」(部分)『正統道蔵』10、菊地09

……道言、自辛巳壬午年、已中國鬼兵縱逸、魔王暴行毒癩生民。我今遣四十九億禁管、撰三十六天魔王、魔王來下其誓曰、「自今以往、若中國之人、有三枉死急病、刑獄囚徒者、悉是魔王不摂下鬼、使賊害種民也。自今以往、太上金口所勅、若有三不摂者、令中國之人、遭其疫癘、刀兵困苦、刑獄囚徒、死亡不巳。理者、斯是魔王先坐、不禁下鬼故也。太上乃遣十方主者、四十九万人、天女大梵王、三千万人、布行四方、召三十六天、一切魔王、王及小王、八十億王等、妻子眷屬、悉其要誓、玄女麻姑、玉妃天女、三千六万人、悉其同來。在太上前、勅三

魔王、魔王悉伏、各各同遣魔王力士、巡行国界、擁護中国之人。恐太上誅之、九天童子、及天人魔王、王及夫人嫁女、悉三礼、奉太上教矣。……

◎20 『太上洞淵神呪經』卷二遺鬼品(部分)

……道言、自庚辰、辛巳、壬午、癸未年、近於甲申之歲、天下乃有九十二種疫病、病殺惡人。自非有道之者、難免此疫。此疫令人寒熱、頭痛目眩、五臟不調、心下切切、鼻口咽喉、欬腹滿、氣上刺心、手足拘急、胸背徹腦、耳又不聰、黃疸癰腫、身體赤黑、五種下痢、復有霍亂吐血、鼻脚癰腫、四肢碎痛、節節疼痛、氣熱驚走、悲思恍惚、中宵不眠、四肢反覆、口語無端、妄見神鬼、陰腫下癩、手足不整、卒死失性。如此之徒、悉是疫鬼來殺惡人。汝等若能佩奉三洞經法、吾遣天丁力士、令逐此鬼、不撓子等。水來不久、汝等衆生、速修善心、受三洞經法、方免洪災矣。……

↓ 仏教へ、共通する社会的基盤、道士・隠士らとの交渉に基づき広く影響、(神身離脱)形式の骨格を準備

・ 仏菩薩との感応し靈的交渉により、授記や經典を感得する事例が頻出 ↓ 西域以来の禪觀修行の盛行による三昧經典、新たな「仏説」や開悟の確証の獲得といった傾向に(山部00、丘山03、師08・12、北條11d)、江南のシャーマニズム的慣習が交錯した結果か

↓ 僧法尼の「神授」自称と誦出經典の作成・伝来過程、濟陰丁氏妻の「胡語」へ注目(里道92)、道教の降靈事象と混淆した世界より発生?

◎21 道宣撰『統高僧傳』卷二〇習禅五/唐潯州法住寺積曇傳三(部分)(大正新脩大藏經50)

……貞觀七年、清信士常凝保等、請曇於州治法住寺、行方等佛法。至七月十四日、有本寺沙門僧定者、戒行精固。於道場內見大光明、五色間起從上而下。中有七佛、相好非常。語僧定云、「我是毘婆尸如來無所著至真等正覺。以汝罪銷故、來爲證。然非本師、不與授記。」如是六佛、皆同此詞。最後一佛云、「我是汝本師、釋迦牟尼也。爲汝罪銷故、來授記。曇是汝滅罪良緣、於賢劫中名普寧佛。汝身器清淨、後當作佛、名爲普明。」若斯之應、現感靈祥。信難圖矣。……

◎22 『出三藏記集』卷五新集疑經偽撰雜錄二/僧法尼所誦出經人疑錄

寶頂經 一卷 永元元年出、時年九歲。

淨土經 一卷 永元元年出、時年九歲。

正頂經 一卷 永元元年出、時年九歲。

法華經 一卷 永元元年出、時年九歲。

藥草經 一卷 永元二年出、時年十歲。

太子經 一卷 永元二年出、時年十歲。

伽耶波經 一卷 永元二年出、時年十歲。

波羅奈經 一卷 中興元年出、時年十二。

優婆塞經 一卷 中興元年出、時年十二。

益意經 二卷 天監元年出、時年十三。智遠承旨。

般若若得經 一卷 天監元年出、時年十三。智遠承旨。

華嚴瓔珞經 一卷 天監元年出、時年十三。智遠承旨。

毘陀倫經 一卷 天監四年臺內華光殿出、時年十六。

阿那含經 二卷 天監四年出、時年十六。

妙音師子吼經三卷 天監四年出、時年十六。僧張家。

出乘師子吼經一卷 天監三年出、時年十五。

勝鬘經 一卷 永元元年出、時年九歲。

優曇經 一卷 永元元年出、時年九歲。

妙莊嚴經 四卷 永元元年出、時年九歲。

維摩經 一卷 江家出。

序七世經 一卷

右二十一種經凡三十五卷

經如前件。齊末太學博士江泌處女尼子所出。初尼子年在齠齔。有時間目靜坐、誦出此經。或說上天、或稱神授。發言通利、有如宿習。令人寫出、俄而理止。經歷旬朔、續復如前。京都道俗、咸傳其異。今上敕見、而問所以。其依事奉答、不異常人。然篤信正法、少修梵行。父母欲嫁之、誓而弗許。後遂出家、名僧法、住青園寺。祐既收集正典、檢括異聞。事接耳目、就求省視。其家祕隱、不以見示。唯得妙音師子吼經三卷、以備疑經之錄。此尼以天監四年三月亡。有好事者得其文疏、前後所出經二十餘卷。厥嗣孫質以爲真經、行疏勸化、收拾傳寫。既染毫牘、必存於世。昔漢建安末、濟陰丁氏之妻、忽如中疾。便能胡語。又求紙筆、自爲胡書。復有西域胡人、見其此書云、「是經別」推尋往古不無此事、但義非金口。又無師譯。取捨兼懷、故附之疑例。

・ 將來經典から継承した輪廻説に基づく死者救済譚に、道教的死者觀が接続 ↓ 災禍なす疫鬼、廟神などを、餓鬼や畜生として捉え直す作業が実施

↓ (神身離脱)形式とほぼ共通する枠組みを形成(北條05b・10b・11d)

◎23 道世撰『諸經要集』卷九釈交部一六/債負緣第四所引『出曜經』(大正新脩大藏經34)

昔彌寶國中、有兄弟二人。其兄出家得阿羅漢、弟在家中治修居業。時兄數來教誨、勸弟布施持戒、修善作福、「現有名言、死生善處。」而弟報曰、「兄今出家、不慮官私、不念妻子、田業、財寶。我有此務。」而兄數誨、不用兄教。後病命終、生在牛中、爲人所驅、馱鹽入城。兄從城中出遇見之、即爲說法。時牛聞已、悲哽不樂。牛主見已、語道人曰、「汝何道説、而使我不樂。」牛主聞已、語道人曰、「君昔日與我親友、是時牛主、即語牛曰、「吾今放汝、不復復使。」牛聞感激、至心念佛、自投深淵、即便命終、得生天上、受極快樂。

◎24 道世撰『法苑珠林』卷六六道篇四/鬼神部四/感慮緣/宋司馬文宣(異祥記)逸文(中國仏教典籍選刊『法苑珠林校注』)

宋司馬文宣、河內人也。頗信佛法。元嘉九年、丁母艱、弟喪。數月、望旦忽見其弟身形於靈座上。不異平日。迴遑歎嘆、調求飲食。文乃試与言曰、「汝平生時修行十善。」若如經言、

応得生_レ天、若在_レ人道。何故乃生_レ此鬼中耶。沈吟俯仰、默然無對。文宣即夕夢見其弟云、「生所修善、蒙_レ報生_レ天。且靈床之鬼、是魔魅耳。非其身也。恐_レ兄疑怪、故語以_レ白_レ兄」文宣明且語_レ僧_レ首楞嚴經、令人撲_レ擊之。鬼乃逃入_レ床下、又走_レ戶外。形稍醜惡、舉_レ家駭懼、訾_レ叱遣_レ之。鬼云、「餓_レ乞_レ食耳」。積_レ日乃去。頃_レ之、母靈床頭有二鬼。膚体赤色、身長甚壯。文宣、長息孝祖_レ言_レ往反、答對周悉。初雖_レ恐懼、未稍安習_レ之。鬼亦輒_レ相付_レ押。居處出入、殆同家人。於時京師傳相報告、往來觀者、門巷疊跡。時南林寺有僧、與_レ靈味寺僧含沙門、與_レ鬼言論亦甚款曲。鬼云、「昔世嘗_レ尊貴、以_レ犯_レ衆惡、受_レ報未_レ竟、果_レ此鬼身。去_レ寅年有四百部鬼、大行_レ疾病。所_レ必_レ鍾_レ災者、不_レ忤_レ道人耳。而犯_レ橫極衆、多_レ濫_レ福善、故使_レ我來_レ監_レ察之也」。僧以_レ食_レ之。鬼曰、「我自有_レ糧、不_レ得_レ進_レ此食也」。含曰、「鬼多_レ知、我生何來何因作道人」。答曰、「人中來。出家因緣、本_レ誓願也。問_レ諸存_レ生死所_レ趣、略_レ皆_レ答對。具有_レ靈驗、條_レ數_レ繁多。故不_レ曲_レ。含曰、「人鬼道殊。汝既_レ不_レ求_レ食、何_レ為_レ久_レ留」。鬼曰、「此間有_レ二女子、應_レ在_レ收_レ捕。而奉_レ戒_レ精勤、故難_レ可_レ得。比_レ日_レ稽留、用_レ此_レ故也。藉_レ乱_レ主人、有_レ愧_レ不少」。自此已後、不_レ甚_レ見_レ形。後往_レ視者、但聞_レ語耳。時元嘉十年也。至三月二十八日、語_レ文宣云、「暫_レ來_レ寄住。而汝傾_レ家_レ營_レ福。見_レ畏_レ如此、那_レ得_レ久_レ留」。孝祖云、「噫_レ汝_レ寄住。何_レ故_レ據_レ二人先亡_レ靈_レ疑_レ耶」。答曰、「汝家_レ亡者各有_レ所_レ屬。此_レ糜_レ豎_レ、故_レ惟_レ寄_レ耳」。於是辭去。出_レ冥_レ祥記。

◎25 『法苑珠林』卷六六道篇四／鬼神部四／感心緣／宋弘慶日(冥祥記)逸文(部分)

……或有_レ罪因_レ寄_レ語_レ報_レ家道、「生時犯_レ罪、使_レ為_レ作_レ福」。稍_レ說_レ姓_レ字_レ、親_レ識_レ鄉_レ伍」。且依_レ言_レ尋_レ求_レ皆_レ得_レ之。又云、「甲申年_レ行_レ疾病_レ殺_レ諸_レ惡人」。仏家弟子_レ作_レ八_レ關_レ齋_レ戒。修_レ心_レ善_レ行_レ可_レ得_レ免_レ也」。日本作_レ道家_レ祭酒。即_レ欲_レ棄_レ籙_レ本法。道_レ民_レ諫_レ制、故_レ遂_レ兩_レ事。而_レ當_レ勸_レ化_レ作_レ八_レ關_レ齋_レ也」。

・北朝における摩仏の危機感、道教的終末観からの刺激 ↓ 末法観の高まり、儒教、道教と矛盾しない仏教を志向、共同体や王朝・国家を守護する経典の重視、五戒・十常・五行を説き八齋戒を喧伝する『提謂波利經』『分別善惡所起經』『淨土三昧經』、善惡の監察者としての四天王を称揚する『仏説四天王經』など疑偽経の生産へ(塚本74(42)、道端85(68)、牧田76、北條05 a bなど)

◎26 『統高僧伝』卷一 訳経初／魏北台石窟寺恒安沙門釈曇曜三付曇靖(部分)

……先是、太武帝太平眞君七年、司徒崔暭邪佞諛詞、令_レ帝崇_レ重_レ道士_レ遠_レ謙_レ之、拜_レ爲_レ天_レ師_レ。彌敬_レ老_レ氏、虔_レ劉_レ釋_レ種、焚_レ毀_レ寺_レ塔。至_レ庚_レ寅_レ年、大_レ武_レ感_レ致_レ癘_レ疾、方_レ始_レ開_レ悟。兼_レ有_レ白_レ足_レ禪_レ師、來_レ相_レ啓_レ發。帝_レ既_レ心_レ悔、誅_レ夷_レ崔_レ氏。事_レ列_レ諸_レ傳。至_レ壬_レ辰_レ年、太_レ武_レ云_レ崩、子_レ文_レ成_レ立、即_レ起_レ塔_レ寺、搜_レ訪_レ經_レ典。譯_レ法_レ七_レ載、三_レ寶_レ選_レ興。囉_レ囉_レ前_レ後_レ廢、欣_レ今_レ重_レ復。故_レ於_レ北_レ臺_レ石_レ窟、集_レ諸_レ德_レ僧、對_レ天_レ含_レ沙_レ門、譯_レ付_レ法_レ藏_レ傳_レ并_レ淨_レ土_レ經。流_レ通_レ後_レ賢、意_レ存_レ無_レ絕。時_レ又有_レ沙_レ門_レ曇_レ靖者、以_レ創開_レ佛_レ日、舊_レ譯_レ諸_レ經_レ並_レ從_レ焚_レ蕩、人_レ間_レ誘_レ道_レ還_レ准_レ無_レ因、乃_レ出_レ提_レ謂_レ波_レ利_レ經_レ二_レ卷、意在_レ通_レ俗、而_レ言_レ多_レ妄_レ習。故_レ其_レ文_レ云、「東方_レ泰_レ山、漢_レ言_レ代_レ岳。陰_レ陽_レ交_レ代_レ故、謂_レ代_レ岳」。出_レ於_レ魏_レ世、乃_レ曰_レ漢_レ言、不_レ辯_レ時_レ代、斯_レ一_レ妄_レ也。太_レ山_レ即_レ此_レ方_レ言、乃_レ以_レ代_レ岳_レ譯_レ之、兩_レ語_レ相_レ亂、不_レ識_レ梵_レ魏、斯_レ一_レ妄_レ也。其_レ例_レ甚_レ衆。具_レ在_レ經_レ文、尋_レ之_レ可_レ領。舊_レ錄、別_レ有_レ提_レ謂_レ經_レ一_レ卷。與_レ諸_レ經_レ語_レ同、但_レ端_レ加_レ五_レ方_レ五行、用_レ石_レ糝_レ金、疑_レ成_レ僞_レ耳。並_レ不_レ測_レ其_レ終。隋_レ開_レ皇、關_レ壤_レ往_レ往_レ民_レ間_レ講_レ習、提_レ謂_レ、邑_レ義_レ各_レ持_レ衣鉢、月_レ再_レ興_レ齋。儀_レ範_レ正_レ律、遞_レ相_レ鑒_レ檢、其_レ具_レ翔_レ集_レ云。

○隋唐期における形式化 ↓ 六朝期には、安世高伝以外の(神身離脱)譚はあまり語られず。隋唐期に入ると固有の文脈から切り離され、ひとつの言説形式として一般化へ

・多くの僧侶が仏教の布教と在来信仰の相対化を連動して実践 ↓ 高僧の有徳を称賛する常套句へ・必ずしも神身を離脱せず 祠廟の解体は表現/意図されず ↓ 修行しつつ仏に随従する善神化(護法善神)と区別しがたい状態へ

◎27 『高僧伝』卷二 論經七／釋弘明一四(部分) (元正新脩大藏經50)

……明嘗_レ於_レ雲_レ門_レ坐_レ禪。虎_レ來_レ入_レ明_レ室_レ內_レ伏_レ于_レ床_レ前。見_レ明_レ端_レ然、不_レ動、久_レ乃_レ去。又_レ時_レ見_レ二_レ小_レ兒來、聽_レ明_レ誦_レ經。明_レ曰、「汝_レ是_レ何_レ人」。答_レ云、「昔_レ是_レ此_レ寺_レ沙_レ彌、盜_レ帳_レ下_レ食、今_レ墮_レ園_レ中。聞_レ上人_レ道業、故_レ來_レ聽_レ誦_レ經。願_レ助_レ方_レ便、使_レ免_レ斯_レ累_レ也」。明_レ即_レ說_レ法_レ勸_レ化、頓_レ解_レ方_レ聽。……

◎28 『統高僧伝』卷三五 感通中／蘇州常樂寺積法聰三三(部分)

積法聰、姓_レ陳。……貞_レ觀_レ十_レ五_レ年、還_レ杭_レ蘇_レ等_レ州、開_レ導_レ集_レ衆。受_レ道_レ者_レ三_レ百_レ餘_レ人。自_レ爾_レ華_レ嚴_レ涅槃_レ相_レ續_レ二十_レ余_レ遍。貞_レ觀_レ十_レ九_レ年、嘉_レ興_レ興_レ高_レ王_レ神、降_レ其_レ祝_レ曰、「為_レ我_レ請_レ聰_レ法師_レ、受_レ苦_レ薩_レ戒」。依_レ言_レ為_レ授。又_レ降_レ祝_レ曰、「自_レ今_レ以_レ往_レ酒_レ肉_レ五_レ辛_レ一切_レ悉_レ斷。後、若_レ祈_レ福_レ可_レ請_レ衆_レ僧、在_レ廟_レ設_レ齋_レ供_レ道」。又二十一年、海_レ塩_レ吳_レ都_レ陽_レ府_レ君_レ神、因_レ常_レ突_レ云、降_レ祝_レ曰、「為_レ我_レ請_レ聰_レ法師_レ、講_レ涅槃_レ經」。道_レ俗_レ奉_レ迎_レ輪花_レ相_レ接、遂_レ往_レ就_レ講。余_レ數_レ紙_レ在、又_レ降_レ祝_レ曰、「蒙_レ法_レ師_レ講_レ說、得_レ稟_レ法_レ言。神_レ道_レ業_レ障_レ多有_レ苦惱。自_レ聞_レ法_レ來、身_レ鱗_レ甲_レ內_レ細_レ蟲_レ噴_レ苦_レ已_レ得_レ輕_レ昇。願_レ道_レ俗_レ為_レ我_レ捨_レ請_レ法師、更_レ講_レ大_レ品_レ一遍」。乃_レ不_レ違_レ之。……

◎29 段成式撰『酉陽雜俎』卷三 貝編(部分) (四庫全書)

……又_レ邗_レ山_レ有_レ天_レ蛇。樵_レ者_レ皆_レ見、頭_レ若_レ丘_レ陵、夜_レ常_レ承_レ露_レ氣。見_レ不_レ空_レ語_レ人_レ曰、「弟_レ子_レ惡_レ報、和_レ高何以_レ見_レ汝。常_レ欲_レ翻_レ河_レ水_レ、臨_レ洛_レ陽_レ城、以_レ快_レ所_レ居_レ也」。不_レ充_レ為_レ受_レ戒_レ說_レ苦_レ空。且_レ曰、「汝_レ以_レ曠心_レ愛_レ此_レ苦、復_レ忿_レ恨、吾_レ力_レ何_レ及。當_レ思_レ吾_レ言、此_レ身_レ自_レ捨_レ昔_レ而_レ來」。後_レ旬_レ月、樵_レ者_レ見_レ蛇_レ死_レ於_レ澗中。泉_レ達_レ數_レ十里。……

(2) 護法善神 言説の展開と山林修行―山神・精霊・行者―

○護法善神 言説の諸相 ↓ 『高僧伝』『統高僧伝』において、山林修行僧の行状の一形式として出現、僧侶が山神を仏法へ従属させる物語で、仏教による在来信仰の包摂を反映するもの。地域により多様性・共通性あり(吉田96、北條02(01)・08 a・11 d、長坂04)

(4) 山神が僧侶に屈服する ↓ 事跡の記録としては、やや具体性を欠く。住所である山を去る場合、留まったと思われる場合がある。多く神との対立関係は継続するようで、護法善神とはいえないが、その前提となる表現

・◎32 ↓ 西起寺 白塔寺は、周辺の在来信仰を圧倒する形で成立したか

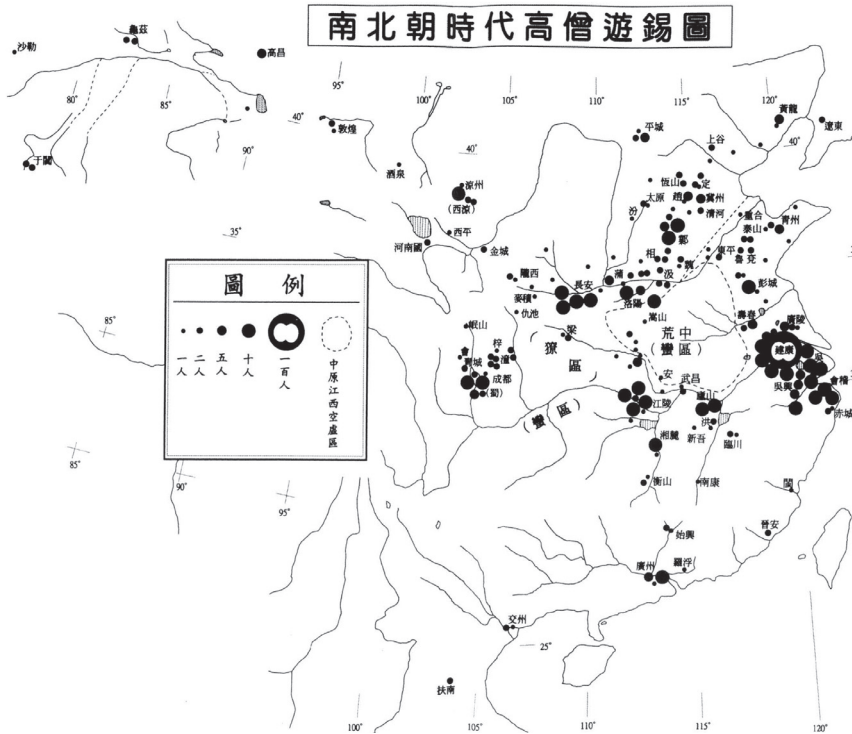
◎30 『高僧伝』卷八 義解三／積慧持一(部分)

……時_レ廬_レ山_レ又有_レ釋_レ僧_レ融。亦_レ苦_レ節_レ通_レ靈、能_レ降_レ伏_レ鬼_レ物_レ云。……

◎31 『高僧伝』卷九 神異上／單道開一(部分)

……與_レ同_レ學_レ十_レ人、共_レ契_レ服_レ食、十_レ年_レ之_レ外、或_レ死_レ或_レ退、唯_レ開_レ全_レ志。皇_レ陵_レ太_レ守_レ遣_レ馬_レ迎_レ開、開_レ辭_レ能_レ步_レ三_レ百_レ里_レ路。一_レ日_レ早_レ至_レ山_レ樹、神_レ或_レ現_レ異_レ形_レ試_レ之、初_レ無_レ懼_レ色。……

南北朝時代高僧遊錫圖



▲南北朝期の僧侶の動き（版07、59～60頁）

◎32 『高僧伝』卷三 訳経下／求那跋陀羅 二二（部分）
 ……後、於林陵界風皇樓西起寺、每至夜半、輒有推戸而喚、視之無人、衆屢厭夢、跋陀羅、香觀願曰、「汝宿緣在此。我今起寺行道禮懺當爲汝等。若住者爲護寺善神、若不_レ能住各隨所安。」既而道俗十餘人、同夕夢見鬼神千數皆高擡移去。寺衆遂安。今陶後消白塔寺即其處也。……

(四) 山神が僧侶に屈服し、住居の山地を布施する ↓やはり山に留まる場合、別の山へ移る場合がある。屈服は帰依を意味、現象としては(四)に同じでも、神との関係は融和的となっている。
 ◎35 36 ↓ともに天台山の南門赤城山を舞台としており、同地の在来信仰が強く、繰り返し慰撫・包括に努める必要があったこと示唆。楽器を鳴らして去る表現は、民間信仰に基づくか

東アジア及び東南アジアにおける神仏習合・神仏関係

◎34 36 ↓神が禽獣の姿で現れ、僧を威嚇。元来は、『瑞応本起経』など仏伝の魔王らによる誘惑に基づくものか（『高僧伝』には、仏伝の形式を援用して神霊の誘惑を退ける表現あり。◎37・38）
 ◎33 『高僧伝』卷四 義解一／法崇 二二（部分）
 ……嘗遊湘州麓山。山精化爲夫人、請崇誦戒、捨所住山、以爲寺。……

◎34 『高僧伝』卷二 智禪／帛僧光 二（部分）
 ……昔永和初、遊于江東、投刻之石城山。山民咸云、「此中舊有猛獸之災。及山神糞暴、人雖久絶、光了無懼色、雇人開剪、負杖而前、行人數里。忽大風雨、群虎號鳴、光於山南見二石室。仍止其中、安禪合掌、以爲栖神之處。至明旦、雨息、乃入村乞食、夕復還中。經三日、乃夢見山神、或作虎形、或作蛇身、競來怖光。光皆不恐。經三日、又夢見山神、自言、移住章安縣寒石山、住、推室以相奉。爾後、薪採通流、道俗宗事、樂禪來學者起茅茨於室側、漸成寺舍。因名隱岳。……」

◎35 『高僧伝』卷二 智禪／曇曇 三（部分）
 ……後移始豐赤城山石室坐禪。有猛虎數十、蹲在猷前。猷誦經如故、一虎獨睡、猷以如意扣虎頭問、「何不聽經。」俄而群虎皆去。有頃壯蛇競出、大十餘圍。循環往復、舉頭向猷。經半日復去。後一日、神現形、誦猷曰、「法師威德既重、來止此山。弟子輒推室以相奉。」猷曰、「貧道尋山、願得相值。何不共住。」神曰、「弟子無爲不爾。但部屬未治法化、卒難制誦。遠人來往、或相侵觸。人神道異、是以去耳。」猷曰、「本是何神居之久、近欲移、何處去耶。」神曰、「弟子夏帝之子、居此山二千餘年。寒石山是家舅所治、當往彼住、尋還中山陰廟。隨別執手、贈猷香三盃。於是鳴鞭吹角、陵雲而去。赤城山。……」

◎36 『高僧伝』卷二 智禪／支曇蘭 六（部分）
 ……後憩始豐赤城山。見一處林泉清曠、而居之。經于數日、忽見二人長大、數呵蘭令去。又見諸異形禽獸。數以恐蘭、見蘭恬然自得、乃屈膝禮拜云、「珠欺王是家舅、今往章卿山、就之。推此處以相奉。」爾後三年、忽聞車騎隱隱、從者彌峰。俄而有人著纈、稱珠欺王通。既前、從其妻子女等二十三人、並形貌端整有逾於世。既至蘭所、喧涼諍、蘭問住在此何處。答云、「樂安縣章卿山。久服風問、今與家累、仰投乞受歸戒。」蘭即授之。受法竟、囑錢一萬、器二器、辭別而去。便聞鳴笛、響振山谷。蘭禪衆十餘、其所聞見。……

◎37 支謙訳『太子瑞應本起経』卷上（部分）（大正新脩大藏経4）
 ……三女復白曰、「仁德至重諸天所敬、應有供養、故天獻我。我等好潔、年在盛時。天女端正莫有殊我者。願得晨起夜寐供侍左右。」菩薩答曰、「汝宿有福、受得天身。不惟無常、而作妖媚。形體雖好而心不端。譬如毒瓶中盛臭毒。將以自壞、有何等奇。福難久居、嫉惡不善自亡其本。死即當墮三惡道中、受鳥獸形。欲脫致難。汝輩亂人正意、非清淨種。革囊盛屎而來何爲。去、吾不用汝。」其三玉女化成老母、不能自復。魔王益忿、更召諸鬼神、令得二億八千萬衆。皆使變爲師子、熊、羆、虎、兕、象、龍、牛、馬、犬、家、猴、猿之形、不可稱言。蟲頭人體、蛇身、龜龜之首、而六目、或一頭而多頭、齒牙爪距、擔山吐火、雷電四繞、持一戈矛。菩薩慈心、不驚不怖。一毛不動、光顏益好。鬼兵

退散、不能得近。……

◎38 『高僧伝』卷一「習禪」釋慧覺四(部分)

……戒行澄潔、多栖處山谷、修禪定之業。有二無頭鬼來。鬼神色無變、乃謂鬼曰、「汝既無頭、便無頭痛之患。一何快哉。」鬼便隱形。復作無腹鬼來、但有手足。鬼又曰、「汝既無腹、便無五藏之憂。一何樂哉。」須臾復作異形、鬼皆隨言退之。後又時天甚寒雪、有二女子來求寄宿。形貌端正、衣服鮮明、姿媚柔雅、自稱天女。以上人有德、天遣我來、以相慰喻。談說欲言、動其意、鬼執志貞、一心無擾、乃謂女曰、「吾若死灰、無以革囊見試。」女遂陵雲而逝。……

(ハ) 山神が僧侶に帰依し法を聞く／受戒する。↓(イ)のように神との対立は描かれず、当初から融和的に位置づけられ、神々が進んで聞法や受戒を望む形となっている。(ロ)の仏教喧伝、在来信仰包括がさらに進んだ形式か

・神祇への受戒の意味 ↓主に三歸依(三歸戒)や五戒、仏法僧への従属を意味

・◎42 ↓神霊の世界の事情(混沌の原因は人間の営為、江南における開發の展開が背景にあり)に僧侶が介入、調停しており、シャーマニズムの観点からも重要。『海龍王經』を用いた祈雨実践の物語化と思われるが、幽冥の世界を描く志怪的要素が濃厚

◎39 『高僧伝』卷四「義解」于法蘭九(部分)

……性好山泉、多處巖。嘗於冬月在山、冰雪甚厲。時有二虎、來入蘭房。蘭神色無懼、虎亦甚馴。至明旦、雪止乃去。山中神祇常來受法、其德被積靈、皆此類也。

◎40 『高僧伝』卷六「義解」三「積曇」六(部分)

……乃於山之西南營立茅宇、與弟子曇果澄思禪門。嘗於一時、果夢見山神求受五戒。果曰、「家師在此、可往語受。」後少時、遙見一人、著單衣帽、風姿端雅、從者二十人許、請受五戒。邕以果先夢知是山神、乃爲說法授戒。神職以外國七筋、禮拜辭別、倏忽不見。……

◎41 『高僧伝』卷八「義解」釋僧柔二(部分)

……後人刻白山靈鷲寺。未至之夜、沙門僧緒夢見神人。朱旗素甲、滿山而出。緒問其故、答云、「法師當入故、出奉迎。」明旦待人、果是柔至。……

◎42 『高僧伝』卷一「習禪」積曇超二〇(部分)

……俄又適錢塘之靈苑山。每一入禪、累日不起。後時忽聞風雷之聲、俄見二人。秉笏而進、稱嚴鎮東通。須臾有二人至、形甚端正、羽衛連翩。下席禮敬、自稱「弟子居在七里、任周此地。承法師至、故來展禮。富陽縣人、故冬鑿麓山下爲墀、侵壞龍室。群龍共忿、作三百日不雨。今已一百餘日、井池枯涸、田種永罷。法師既造德通神、欲仰屈前行。必能感致、潤澤蒼生、功有歸也。」超曰、「與雲降雨、本是權應之力、貧道何所能乎。」神曰、「弟子部曲、止能興雲、不能降雨。是故相請耳。」遂許之、神倏忽而去。超乃南行、經五日一至赤亭山、遙爲龍呪願說法。至夜群龍悉化作人、來詣超禮拜。超更說法、因乞三歸、自稱是龍。超語其降雨、乃相看無言。其夜又與超夢云、「本因忿立誓、法師既導之以善、輒不敢違。命明日晡時當降雨。」超明日即往臨泉寺、遣人告縣令、辦船於江中、轉

海龍王經。縣令即請僧、浮船石首。轉經裁竟、遂降大雨。高下皆足、歲以獲收。……

(ニ) 山神が僧侶を守護する／僧侶の活動に協力する。↓神霊の「護法善神」化した姿、僧侶の造寺活動などに進んで貢献

◎43 ↓◎42と同様、江南における開發の展開、自然環境を拠とする神祇との軋轢を背景に持つ。仏教の開發は、神祇にも許容されるという考え方の喧伝

・◎45 ↓「定中」に神霊と邂逅する点が重要。禪觀修行が神霊と交渉する方法として機能、様々な物語を生み出す基盤のひとつとなっているか

◎43 『高僧伝』卷五「義解」二「積曇」翼八(部分)

……後入巴陵君山伐木。山海經所謂洞庭山也。山上有穴、通吳之苞山。山既靈異、人甚憚之。翼率人入山、路值白蛇數十、臥遮行轍。翼退還所在、遙請山靈、爲其禮懺。乃謂神曰、「吾造寺伐材、幸願共爲功德。」夜即夢見神人、告翼曰、「法師既爲三寶、須用特相隨喜。但莫令餘人妄有所伐。」明日更往、路甚清夷。於是伐木、沿流而下。其中伐人、不免免私竊。還至寺上、翼材已畢。餘人所私之者、悉爲官所取。其誠感如此。……

◎44 『高僧伝』卷八「義解」釋玄暢八(部分)

……至昇明三年、又遊西界觀福嶺巖。乃於巖山郡北部廣陽縣界見齊后山、遂有終焉之志。仍倚巖傍、食結草爲菴。弟子法期、見神人乘馬著青單衣。繞山一匝、還示造塔之處。以齊建元元年四月二十三日、建刹立寺。名曰齊興。正是齊太祖受錫命之辰。

◎45 『高僧伝』卷一「習禪」釋慧明二(部分)

……齊建元中、與沙門共登赤城山石室。見猘公屍骸不朽、而禪室荒蕪、高懸不繼、乃雇人開剪、更立堂室、造臥佛并猘公像。於是積心禪誦、畢命枯槁。後於定中見二女神。自稱呂姥、云「常加護衛。」或時有白猿・白鹿・白蛇・白虎、遊戲階前。馴伏宛轉、不令三人畏。

○「言」形成の社会的文化的背景 ↓吳末・東晉期、吳会地方の赤城山や会稽山、長江中流域の廬山など、古来神仙思想や山岳信仰の霊地であった江南の群山へ僧侶が進出(宮川64、北條02①、都築88、97)

・大情況 ↓南北朝の分断、北部への遊牧民族の進出、中原漢人貴族層の南部移住と門閥化、南人豪族の抵抗と寒門化

↓社会の混乱と不安定、南人豪族における閉塞感と隱逸、宗教への動き

・小情況 ↓貴族が共同の山林を占有し別業や寺院を建設、首都健康の政治的・宗教的腐敗への忌避、新たな教団道教による山中道館設置

↓山中における文化的交流、宗教的滲透の準備へ

◇山林に住むことの意味

▽江南の自然環境 ↓経済の大動脈となり多くの恵み/洪水をもたらした長江、その蛇行し支流に連なつて生じた水郷地帯、東南縁辺に展開し豊かな照葉樹林に覆われた東南山地、山々に口を開け清流を吐き出す洞窟など、起伏に富み潤沢な水を湛える環境。古代よりそれに根ざした特徴的な神話・伝承、宗教文化を胚胎(三浦95、上田99・02、須永05・07、北條10・11・12など)



▲ 中国東部の地形 [上田 99、18 頁]

▽精霊との交渉 ↓山は神や精霊たちが住む空間であり、人間は試練や危害を受ける

・道教系の行者たち、心身の鍛練や医薬の知識の獲得のため入山 ↓名山の石室から生じる『三皇文』(天皇文・地皇文・人皇文)など、特定の経典や呪文で武装して山神の保護を受け、忌日を選び良日を選ぶ。葛洪撰『抱朴子』内篇／卷一七登涉・卷一九遐遊などは、山怪のほか疾病、毒虫・毒蛇・狼・虎を回避する方法、それに用いる経典の内容などを記載(北條13a)

◎46 『抱朴子』内篇／卷一七登涉(部分)〔新編諸子集成〕『抱朴子内篇校釈』増訂本

或問登山之道。抱朴子曰、「凡爲道合藥、及避亂隱居者、莫不入山。然不知入山法者、多遇禍害。故諺有之曰、「太華之下、白骨狼藉」。皆謂偏知一事、不能博備、雖有求生之志、而反強死也。山無大小、皆有神靈。山大則神大、山小即神小也。入山而無術、必有患害。或被疾病及傷刺、及驚怖不安。或見光影、或聞異聲。或令大木不風而自摧折、巖石無故而自墮落、打擊煞人。或令人迷惑狂走、墮落坑谷。或令人遭虎狼、毒蟲犯人。不可輕入山也。……上士入山、持三皇內文及五嶽真形圖、所在召山神、及按鬼錄、召州社及山脚宅尉問之、則木石之怪、山川之精、不敢來試人。……」

◎47 『抱朴子』内篇／卷一九遐遊(部分)

……抱朴子曰、「餘聞鄭君言、道書之重者、莫過於三皇內文・五嶽真形圖也。古者仙官至人、尊祕此道、非有仙名者、不可授也。受之四十年一傳、傳之歆血而盟、委質爲約。諸名山五岳、皆有此書、但藏之於石室幽隱之地。應得道者、入山精誠思之、則山神自開山令人見之。……其經曰、「家有三星文、辟邪惡鬼・溫疫氣・橫殃飛禍。若有困病垂死、其信道心至者、以此書與持之、必不死也。其乳婦難產、氣者持之、兒即生矣。道士欲求長生、持此書入山、辟虎狼山精・五毒百邪、皆不敢近人。可以涉江海、却蛟龍、止風波。……又此文先潔齋百日、乃可以召天神司命及太歲、日遊五岳四瀆上。社廟之神、皆見形如人。可問以吉凶安危及病者之禍崇所由也。……」

▽後述のとおり、僧侶はかかる認識を持った道士たちと交流。山中での対応を共有したか

東アジア及び東南アジアにおける神仏習合・神仏関係

▽動物との関係 ↓山の神や精霊の化身・眷属として、虎や蛇といった野獣が頻出。少数民族のトータルを含む江南の在来信仰が、道士の山林活動・著作や志怪小説などを媒介しつつ、仏教の教説へ取り込まれたもの(◎53)

・アモイトラ(華南虎 Panthera tigris amoyensis) [上田99・02]に対する信仰/忌避 ↓同虎は、秦嶺山脈以南、雲南高原以東の広範囲に棲息。江南・巴蜀ではこれを祖先とするトータル信仰があり、彝族・白族・洛巴族・僳僳族・德昂族など現在の少数民族にも存続(何08)。漢民族国家には蛮夷の祖先伝承として把握(◎48)、平地の農耕社会では虎害の深刻化により次第に忌避の対象へ(◎52)

・江南民族/民俗誌としての『搜神記』 ↓撰者干宝は、呉郡海鹽周辺の出身。孫呉の武人の家柄と推測され(小南97・佐)著作郎として『晋紀』などの国史も編纂。『搜神記』は『隋書』経籍志までは史部に分類、貴族の清談文化を牽制しつつ、怪異の背景にある歴史の原理を探求しようとしたもの。官僚階層の語り(官僚生活)の場(官僚生活)に関わる世間話(官僚たちの祖先をめぐる物語・方術者に関する話・民衆の生活)についての伝聞・少数民族についての伝聞・士大夫層の家の伝承(一族歴代の民間・祖先に関する神話・民衆たちの説話(世間話)や言い伝え・民間祠廟をめぐる物語・民間芸能に由来する物語)を収録(小南97・98、佐野01・02など)

▽干宝は、北来/南人の境界的立場にあり、江南の風俗そのものへ強い関心を示したか
↓張華『博物志』、葛洪『抱朴子』とも情報共有(◎49・51)
・仏教による取り込み、包括的言説 ↓山神としての虎を馴致するものほか、虎害を背景とする祠廟を解体し寺院に造り替える(◎53)、争う二虎を調停するといった事例あり(◎54・56) [北條10d・11d、陳12]

◎48 『後漢書』卷六六列伝/南蛮西南夷列伝第七六(中華書局標点本)

巴郡・南郡蛮、本有五姓。巴氏、樊氏、鄧氏、相氏、郤氏。皆出於武落鍾離山。其山有赤黑二穴。巴氏之子生於赤穴、四姓之子皆生於黑穴。未有君長、俱事一鬼神。乃共擲劍於石穴、約能中者奉以為君。巴氏子務相乃獨中之、衆皆歎。又令各乘土船、約能浮者當以為君。余姓悉沈、唯務相獨浮。因共立之、是為廩君。乃乘土船、從夷水至塩陽。塩水有神女、謂廩君曰、「此地廣大、魚塩所出。願留其居。」廩君不許。塩神暮輒來取宿。日即化為蟲、與諸蟲群飛。掩蔽日光、天地晦冥。積十餘日、廩君伺其便、因射殺之。天乃開明。廩君於是君乎夷城、四姓皆臣之。廩君死、魂魄世為「白虎」。巴氏以虎飲入血、遂以人祠焉。

◎49 『搜神記』卷二一三〇七

江漢之域、有鬪人。其先、廩君之苗裔也。能化為虎。長沙所屬益東高居民、曾作檻捕虎。檻發、明日、衆人共往格之、見一亭長。赤幘大冠、在檻中坐。因問、君何以入此中。亭長大怒曰、「昨忽被渠召、夜避雨、遂誤入此中。」急出我。曰、「君見召、不當有文書耶。」即出懷中古文書。於是即出之。尋視、乃化為虎、上山走。或云、「鬪化為人、好著紫葛衣、其足無踵。虎有五指者、皆是鬪。」

◎50 張華撰『博物志』卷二異人(部分)〔歷代筆記小説大観〕

……江陵有猛人、能化為虎。俗又云、「虎化為人、好著紫碧人、足无踵」……

◎51 『抱朴子』内篇／卷一七 登涉(部分)

……又萬物之老者、其精悉能假託人形、以眩惑人目而常試人、唯不能於鏡中易其真形耳。是以古之人入山道士、皆以明鏡徑九寸已上、懸於背後、則老魅不敢近人。或有來試人者、則當顧視鏡中。其是仙人及山中好神者、顧鏡中故如人形。若是鳥獸野魅、則其形貌皆見鏡中矣。又老魅若來、其去必却行、行可轉鏡對之、其後而視之、若老魅者、必無踵也。其有踵者、則山神也。昔張蓋踰及偶高成二人、竝精思於蜀臺山石室中、忽有二人著黃練單衣、葛巾。往到其前曰、「勞乎道士、乃辛苦幽隱。」於是二人顧視鏡中、乃是鹿也。因問之曰、「汝是山中老鹿、何敢詐為人形。」言未絕、而來人即成鹿而走。林虛山下有二亭、其中有鬼、每有宿者、或死或病、常有數十人、衣色或黃或白或黑、或男或女、後部伯夷者過之宿。明燈燭而坐誦經、夜半有十餘人來。與伯夷對坐、自共博戲。伯夷密以鏡照之、乃是群犬也。伯夷乃執燭起、伴誤以燭燼其衣、乃作雉毛氣。伯夷懷小刀、因捉二人而刺之、初作人叫、死而成犬。除犬悉走、於是遂絕。乃鏡之力也……

◎52 『太平記』卷二九六 神六／黃苗(述異記)逸文(中華書局標本)

宋元嘉中、南康平固人黃苗、為州吏、受假返期、方上行、經宮亭湖。入廟下、願「希免罰坐、又欲還家。若所願并遂、當上「猪酒」。苗至州、皆得如志、乃還。資裝既薄、遂不願過廟、行至都界、與同侶並船泊宿。中夜、船忽從水自下。其疾如風。夜四更、苗至宮亭、始醒。見船上有三人、并烏衣持繩、收縛苗。夜上廟階下、見神年可四十、黃面披錦袍。梁下懸二珠。大如彈丸、光輝照屋。一人戶外白、平固黃苗、上願猪酒、通回家。教錄、今到、命「論三年、取三十人」。遣吏送苗歸山林中、鎖腰繫樹。日以生肉食之。苗忽忽思、但覺寒熱身瘡、拳生斑毛。經二旬、毛蔽身、爪牙生、性欲搏噬。吏解鎖放之、隨其行止。三年、凡得三十九人。次應取新淦一女、而此女士族、初不出外。后值與姉妹從後門出、詣親家。女最在後、因取之。為此女難得、涉五年、人數乃充。吏送至廟、神教放遣。乃以塩飯飲之、体毛稍落、鬚髮悉出、爪牙頓生、新者經十五日、還如人形。意慮復常、送出大路。果令呼苗具疏事、覆前後所取人、遍問其家、並符合焉。髀為戟所傷、創癩尚在。苗還家八年、得時疾死。

◎53 『高僧傳』卷六 義解三／釈法安五(部分)

……賈義熙中、新陽縣虎災。縣有「大社」、樹下築「神廟」。左右居民以百數、遭「虎死者夕有二兩」。安嘗遊其縣、暮逗此村。民以畏虎、早閉閤。安徑之、樹下通夜坐禪。向曉聞「虎負人而至投之樹北」。見安如「喜如驚」、跳伏安前。安為說法授戒。虎踞地不動、有頃而去。日村人追虎至樹下、見安大驚、謂是神人。遂傳之縣、士庶悉奉。虎災由此而息。因改神廟、留安立寺。左右田園、皆捨為「桑」。後欲作畫像、須銅青、因不能得。夜夢見二人、迂其床前云、「此下有銅鐘」。覺即掘之、果得三口。因以青成像。後以銅助遠公鑄佛……

◎54 『統高僧傳』卷一六 習禪初／齊鄒西龍山雲門寺僧稠八(部分)

……後詣懷州西王屋山、修習前法。聞「兩虎交鬪咆哮振」、乃以錫杖中解、各散而去……

◎55 『統高僧傳』卷一六 習禪初／隋懷州栢尖山寺釋曇詢一〇(部分)

……又山行值二虎相鬪、累時不歇、詢乃執錫分之、以身為鬪、語云、「同居林藪、計無大乖。幸各分路。虎低頭受命、便飲氣而散。屢逢熊虎交鬪、事略同此……

◎56 『統高僧傳』卷二六 習禪六之余／江漢沙門釈惠明二〇(部分)

……復至荊州四望山、頭陀。「虎交鬪、自往分解……

◇道士・隱士との交流 ↓生活、修行空間を共有する道士・隱士との間に交流あり、儒教・道教、仏教の思想的交渉の基底をなす(都築97、北條11b)

・ 隱士・道士との直接・間接的な接触(◎57・62) ↓深い人間的な交流のほか、神仙との交わり、「道術」「蟬蛻」(◎59)といった活動の表現に、神仙思想・道教的要素がみられる。「戒神」(◎58)など、五世紀以前の天師道に遡る可能性も指摘(池平08)

・ 「仙經」拒否などのモチーフ(◎61・62) ↓最終的な拒否は道教の相対化を意味するが、出現や授受の表現には二教の交流を読み取れる

・ 曇鸞と陶弘景の関わり(◎62・65) ↓『統高僧傳』では長生の術を伝授されるとあり、陶弘景の「仙經十卷」は「補闕肘後百一方」や『本草經集注』を含むものか(藤堂98、池平02)。陶弘景は仏教にも造詣が深く、一族からは著名な尼も輩出、茅山道教は瞑想修行を重視。曇鸞にも調気や調息に関連する著作があり、『靈苑七籤』などに収録されている(加藤09)。曇鸞/陶弘景は、禪觀修行・瞑想の彫琢をめぐって接続したか

◎57 『高僧傳』卷四 義解一／法崇二(部分)

……後還、刻之葛岷山。茅菴潤飲、取欣禪慧。東甌學者、競往湊焉。與隱士魯國孔淳之相遇、每盤遊、曰、「輒宿安歸。披襟頓袂、自以為得意之交也。崇過歎曰、「紳想人外三十餘年、傾蓋于茲不覺、老之將至。」後淳之別遊、崇詠曰、「皓然之氣、猶在心目。山林之士、往而不反、其若人之謂乎」……

◎58 『高僧傳』卷八 義解三／釈慧永三(部分)

……又別立二茅室於嶺上、每欲「禪思、輒往居焉。時有至「房者、並聞殊香之氣。永屋中常有二虎。人或畏者、輒擊令上」山。人去後還、復馴伏。永嘗出邑、薄晚還、山至鳥橋。鳥橋營主醉騎馬、當道遮、永不聽去。日時向晚、永以杖遙指馬、馬即驚走、營主倒地。永捧慰還營、因爾致疾、明晨往寺、向永悔過。永曰、「非貧道本意、恐戒神所為耳。」白黑間知、歸心者衆矣……

◎59 『高僧傳』卷二 習禪／釈玄高八(部分)

……乃撰「高」往河北林陽堂山。山古老相傳云、「是群仙所宅」。高徒衆三百、往居「山舍」。神情自若、禪慧彌新。忠誠冥感、多有靈異。譬既不擊而鳴、香亦自然有氣。應真仙士往往來遊、猛獸馴伏、蛇毒除害。高學徒之中遊「刃六門者、百有餘人。有玄紹者、秦州隴西人。學究諸禪、神力自在。手指出水、供高洗漱。其水香淨、倍異於常。每得非世華香、以獻三寶。靈異如紹者又十一人。紹後入堂術山、蟬蛻而逝……時崔暄、遼天師先得龍於燕、恐見纂承之日奪其威柄、乃讒云、「太子前事實有謀心、但結「高公道術、故令先帝降」夢、如此物論事迹稍形、若不誅除、必為「巨害」。遂遂納之、勃然大怒、即敕收高……

◎60 『統高僧伝』卷二五義解ノ梁国師草堂寺智者釈慧約二(部分)

……後還都又住草堂。少傅沈約、降昌中外任、携與同行。在郡惟、以靜漠自娛、禪誦爲樂。異香入室、猛獸馴階。常入金華山採結、或停赤松澗遊止。時逢三宿火、乍屬神光。程異不忠故、略其事。有道士丁德靜、於館暴亡。傳云、山精所弊。乃要一夫治、祭酒居之、妖猶充斥。長山令徐伯超立議、請約移居。曾未浹旬、而神魅引息。後查臥見三青衣女子、從澗水出禮梅云、「夙障深重、墮此水精、晝夜煩惱」即求授戒、自爾災怪永絕。……

◎61 『統高僧伝』卷一六習禪初ノ釈僧稠八(部分)

……時忽有仙經兩卷、在于床上。稠曰、「我本修佛道、豈拘域中長生者乎。言已須臾自失。其感致幽現、皆此類也。……」

◎62 『統高僧伝』卷六義解ノ魏西河石壁谷玄中寺釈曇鸞三(部分)

……讀大集經、恨其詞義深密難以開悟、因而注解。文言過平、便感氣疾。權停筆功、周行醫療。行至汾川秦陵故墟、入城東門、上望青霄。忽見天門洞開。六欲階位、上下重複歷然齊觀。由斯疾癒。欲繼前作、顧而言曰、「命惟危脆、不其常。本草諸經、具明正治。長年神仙、往往開出。心願所指、修習斯法。果剋既已、方崇佛教、不亦善乎。」承江南陶隱居者、方術所歸。廣博弘馳、海內宗重、遂往從之。既達梁朝。時大通中也。……明且引入太極殿、帝降階禮接、問所由來。鸞曰、「欲學佛法、恨年命促滅。故來、遠造陶隱居求諸仙術。」帝曰、「此世遁隱者、比屢徵不就任。往造之。」鸞導致書通問。陶乃答曰、「去月、耳聞音聲、茲辰、眼受文字。將由頂禮歲積、故應真來儀。正爾整拂藤蒲、具陳花水、端襟斂思、竚聆警錫也。」及屆三山所、接對欣然。便以仙經十卷、用酬遠意。……因即辭還魏境、欲往名山、依方修治。行至洛下、逢中國三藏菩提留支。鸞往啓曰、「佛法中頗有長生不死法勝此土仙經者乎。」留支唾地曰、「是何言歟。非相比也。此方何處有長生法。縱得長年、少時不死、終更輪迴三有耳。」即以觀經授之曰、「此大仙方、依之修行、當得解脫生死。」鸞尋頂受所齋仙方、竝火焚之。自行化他、流靡弘廣。……

◎63 『梁書』卷五一列伝四五ノ陶弘景(部分)〔中華書局標本本〕

……天監四年、移居積金東澗。善辟穀導引之法、年逾八十而有壯容。深慕張良之爲人、云古賢莫比。曾夢佛授其菩提記、名爲勝力菩薩。乃詣鄆縣阿育王塔、自誓受五戒。……

◎64 宝唱撰『比丘尼伝』卷一晋ノ北永安寺曇備尼伝六(部分)〔中国仏教典籍選刊『比丘尼伝校註』曇備 本姓陶、丹陽建康人也。少有清信、願修正法。而無昆弟、獨與母居。事母甚孝、宗黨稱之。年及笄、嫁、徵幣弗許。母不能違、聽其離俗。精勤戒行、日夜無怠。晋穆皇帝禮接敬厚。常稱曰、「久レ看更佳。謂章皇后何氏曰、「京邑比丘尼、少有曇備之儔也。」到永和十年、后爲立寺于定陰里、名永安。今之何后寺是。謙虛導物、未嘗有矜慢之容。名譽日廣、遠近投集、衆三百人。年七十三、太元二十一年卒。……」

◎65 曇鸞撰『無量壽経優婆塞願生偈註』卷下(部分)〔大正新脩大藏経40〕

……問曰、「名爲法指、如指指月。若稱佛名號、便得滿願者、指月之指應能破闇。若指月之指不能破闇、稱佛名號、亦何能滿願耶。」答曰、「諸法萬差、不可一概。有名

東アジア及び東南アジアにおける神仏習合・神仏関係

即レ法、有名異レ法。名即レ法者、諸佛菩薩名號、般若波羅蜜及陀羅尼章句、禁咒百辭等是也。如禁腫辭云「日出東方作赤黃等句」。假使西亥行禁、不關日出、而腫得差。亦如三行師對陳、但一切齒中、誦臨兵鬥者皆陳列在前行。誦此九字、「五兵之所不レ中、抱林子謂之要道者也。又苦轉筋者、以木瓜對火炙之則愈。復有人但呼木瓜名亦愈。吾身得其効也。如斯近事世間共知、況不可思議境界者乎。……」

↓禪觀修行を直接的な契機としつつ、江南の自然環境、政治・社会状況に根ざした在来の宗教的慣行、展開しつつあった教団道教との交渉のなかで、神仏と感応する知識・技術、その言説化の様式が醸成されていたか

おわりに ― 周縁への伝播／習合の論理 ―

○南詔国(七三九―九〇二)・大理国(九三八―一二五三)と仏教 ↓現雲南省大理市を中心に、ほぼ同省全域に相当。七―八世紀にインドから仏教が伝来、以降中央政権の仏教、在来の巫教との葛藤・融合のなかで独自の仏教文化を展開。海拔の高い山地と盆地の連なり、照葉樹林帯に属する植生、中原地域との地理的・政治的位置関係など、日本列島との共通性が高く重要な比較対象〔藤澤69、林92、09、菅原10 a、b、立石10、遠藤11など〕

・大理白族密宗 ↓「阿吒力教」とも呼ばれる。インド密教が白族在来の宗教・文化と融合し定着した。南詔後半から大理の時期に国家仏教化し、各地に仏塔や石窟寺院が作られるが、明代以降に衰退。多くの信仰を集めた観音・大黒天は、本主信仰に取り込まれ強固に存在〔李82、張99、菅原10 a、b、立石10など〕

・本主信仰 ↓大理在来のドシボナー教が、密教や道教を取り込み変質した白族の民俗信仰。村々の本主廟には、自然神・動物神・仏教や道教由来の神々・南詔大理地域の支配者その他歴史上の人物・中央から派遣されてきた文臣や武将ら多様な神霊が、守護神・現世利益神として奉祀〔横山91、新島91、張99、張94、大理白族自治州白族文化研究所編04、菅原10 a、b、立石10など〕

◇仏教伝来の伝説と観音信仰 ↓南詔の中興二年(八九七)に作成の勅令が出された『南詔図伝』に、阿羅耶観音の真形を持つ梵僧が南詔蒙氏の支配を予言し、同地を仏教的に教化してゆく物語が存在〔李82、立石10〕

◎66 『南詔図伝』文字卷ノ第四化〔南詔大理国新資料の総合研究〕

興宗王蒙遜盛時、有二梵僧、來自南開郡西瀾滄江外、獸賤弱石村中。牽一白犬、手持錫杖、鉢盂、經於三夜。其犬忽被村主加明王樂等偷食。明朝梵僧尋問、讎更凌辱僧。乃高聲呼犬、犬遂啣於數十男子腹内。偷食人等莫不驚懼、相視形神散去。謂聖僧爲妖怪、以陋質爲驕雄。三度害傷、度々如故。初解三支體、次爲三段、後燒火中。骨肉灰盡盛竹筒中、拋於水裏。破筒而出、形體如故。無能損壞鉢盂錫杖。王樂差部下外券、赴奏於龍軒山上、留著内道場、供養頂禮。其靴變爲石。今現在弱石村中。

・仏教伝来が予言をする梵僧によって担われる形式 ↓高僧伝類で確立されてゆく。とくに、神異僧の象徴であり、ともに仏・菩薩の真形を持つ仏図澄や宝誌の影響が甚大

↓『南詔図伝』にみられる、白い犬を連れた梵僧の形式◎66も、仏図澄の表象に連なるものか。

直接的には、『集神州三宝物通録』の「靈隱聖寺」の物語(◎67↑5)に由来? (北條13b)

◎67 道宣撰『集神州三宝物通録』巻下(部分)〔大正新脩大藏經5〕
 高齊視 沙門高公者、高山高樓士也。且從 林慮、向白鹿山、因迷失道。日將 禺中、忽聞 鐘聲。尋響而進、巖岫重阻、登陟而趣、乃見二寺。獨據 深林、三門正南、赫奕輝煥。前至門所、看額云、「靈隱之寺」。門外五六犬、其犬如牛、白毛黑喙、或踰或臥、以眼眈眈。高僧將返、須臾覺僧外來。嵩喚不應、亦不迴顧。直入門內、犬亦隨人。良久高見無人、漸入次門。屋宇四周、房門皆閉。進至講堂、唯見床榻、高座巖然。嵩人西南、階床上坐。久之、忽聞 棟間有聲、仰視、見開孔如口。大有 比丘、前後從孔飛下、遂至五六十人。依位坐訖、自相借問、「今日齋時、何處食來。」或言、「豫章・成都・長安・隴西・薊北・嶺南、無處不至。動即千萬餘里。」未後一僧、從空而下。諸人競問、「來何太遲。」答曰、「今日、相州城東彼岸寺鑿禪師講會、各各豎義。大有 後生聰俊。難問鋒起、殊為可觀。不覺遂晚而至。」嵩本事鑿。既聞此語、望得「參話」。希展上流、整衣將起、奄然失地、獨坐磐石椽木之下。向之寺宇、一無所見。唯多「巖谷」、禽鳥翔集。嵩出、以問上統法師。法師曰、「此寺石超時、浮圖澄所造。年歲久遠、賢聖居之、或現或隱、遷徙無定。」今山行者、猶聞「鐘聲」云云。

↓「靈隱聖寺」の伝承は、杭州の靈隱寺を媒介し、中国では「西遊記」の原型をなし、日本では天台比叡山や出雲磐淵寺の中世神話に影響(北條13b)
 ↓教化を担う僧侶の身体、その言説化が習合のメディアとなつてゆく点に、神仏習合の重要性があるか(北條12)



▲『南詔図伝』図像巻・第四化の一場面(李82、132~133頁)

参考文献

王永平 2007 『六朝家族』 南京出版社
 何星亮 2008 『國體与中国文化』 江蘇人民出版社
 嚴耕望 2007 『魏晉南北朝地理稿』 上海古籍出版社
 大理白族自治州白族文化研究所編(編政業士編) 2004 『大理叢書・本主篇』 上・下、雲南民族出版社
 張錫祿 1999 『大理白族仏教密宗』 雲南民族出版社
 張承宗 2011 『六朝婦女』 南京出版社
 陳明曾・段甲成編 2004 『白族民間祭祀文獻』 雲南民族出版社
 張懷宇 2012 『中古仏教訓虎記』 同『動物与中古政治宗教秩序』 上海古籍出版社
 方立天 2012 『魏晉南北朝仏教』 中国人民大学出版社
 馬曉坤・孫大鵬 2011 『兩晉南朝琅邪王氏與陳郡謝氏比較研究』 中国社会科学出版社
 湯用彤 2011 『漢魏西晉南北朝仏教史增訂本』 北京大学出版社
 李賢燦 2005 『秦漢魏晉南北朝時期家族、宗族關係研究』 上海人民出版社
 安藤俊雄 1982 『南詔大理國新資料的綜合研究』 国立故宫博物院
 池平紀子 1962 『廬山慧遠の禅思想』 木村英一編『慧遠研究』 研究篇、創文社
 伊藤聰 2002 『長生法と悟り』 仏教『三層経』と『老子説五厨経註』 『東方宗教』 100
 2008 『仏・道における五戒の受持と二十五神の守護について』 『東方学』 106
 1998 『神仏習合の研究』 『国文学解釈と鑑賞』 63-3
 2012 『神道とは何か』 神と仏の日本史』 中公新書
 2007 『神仏習合の論理と造像』 インド・中国から日本へ』 『特別展神仏習合』 かみとほとけが織りなす信仰と美』 奈良国立博物館
 稲本泰生 1999 『森と緑の中国史』 エコジカル・ストーリーの試み』 岩波書店
 上田信 2002 『トラが語る中国史』 エコジカル・ストーリーの可能性』 山川出版社
 上田正昭 2010 『神仏習合史の再検討』 京都府埋蔵文化財調査研究センター編『天平ひとの華と祈り』 謎の神雄寺』 柳原出版
 遠藤耕太郎 2011 『アジア辺境国家の君主号』 『漢字漢文教育』 53
 大江篤 2007 (1994) 『崇』 現象と神祇官の亀ト』 同『日本古代の神と霊』 臨川書店
 大南龍昇 1995 『觀無量壽経』 の成立と禪觀經典』 『大正大学研究紀要』 人間学部・文学部 8
 岡野潔 2000 『正量部の歴史の宇宙論における終末意識』 『印度学仏教学研究』 49-1
 2003 『インド仏教正量部の終末観』 『九州大学』 『哲学年報』 62
 丘山新 2003 『冥想の思想史』 東京大学東洋文化研究所編『アジアの将来像』 東京大学出版会
 春日井真英 1981 『初期仏教經典にみる世界環境と再生』 『印度学仏教学研究』 30-1
 1982 『初期仏教經典にみる世界環境と再生』 『印度学仏教学研究』 31-1
 1983 『仏教經典にみる洪水の問題について』 『印度学仏教学研究』 32-1
 2009 『道士墨鸞』 服氣養身と調身調息』 『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』 23
 2000 『東アジアの尼の成立事情と活動内容』 『同』 『日本古代の僧尼と社会』 吉川弘文館
 1982 『中国仏教史』 1/初仏期の仏教 東京大学出版会
 1983 『廬山慧遠』 中国初期仏教史の転回點』 『同』 『中国仏教史』 2/受容期の仏教 東京大学出版会
 1999 (1986) 『太平経』 の承負と太平の理論について』 『同』 『六朝道教思想の研究』 創文社
 1999 (1992) 『開劫度人説の形成』 前掲『六朝道教思想の研究』
 1999 (1998) 『上清経と靈寶経』 前掲『六朝道教思想の研究』
 1999 『太平経』 の世界。砂山・尾崎・菊地編『講座道教』 1/道教の神々と經典
 2004 『中国史のなかの諸民族』 山川出版社(世界史リフレット)
 2011 『東晋・南北朝の仏教の思想と実践』 仏教受容初期の具体像』 沖本克己編、新アジア仏教史 6/中国-南北朝-仏教の東伝と受容』 校成出版社
 2001 『瀾淵神呪経』 中国中世の「悪魔払い」の書』 増尾他編『道教の經典を読む』 大修館書店
 2009 (2007a) 『女青鬼律』 における救済思想の形成』 『同』 『呪経研究』 研文出版

2009 (2007b) 『女青鬼律』における救済思想の展開」同「神呪経研究」
 2009 補遺 『洞淵神呪経』諸本一 同「神呪経研究」
 1960 『慧遠研究』遺文篇、創文集
 1981 『仏教経典にみる五戒と五行の相関の歴史的考察』提謂波利経・五行大義を中心として」
 『中央学術研究所紀要』10
 1998 山田俊訳『漢代道教経典の終末論について』『東方宗教』92・93
 2002 『南北朝時代の疑偽経における末法思想の形成』『印度学仏教学研究』51-1
 2007 『漢訳仏伝研究』皇学館大学出版部
 1990 (1988) 『東晋期の道教の終末論』同『六朝道教史研究』創文集
 1990 (1989) 『劉宋・南齐期の天師道の終末論』前掲『六朝道教史研究』
 1990 (1990) 『上清経と靈玉経の終末論』前掲『六朝道教史研究』
 1993 (1975・1977) 『廬山慧遠の仏教思想』同『六朝仏教思想の研究』創文集
 1982 『六朝隋唐小説史の展開と仏教信仰』福永光司編『中国中世の宗教と文化』京都大学人文科学研究所

小南 一郎
 1992 『葉から存思へー神仙思想と道教信仰との間』吉川忠夫編『中国古道教史研究』同朋舎
 1997・1998 『十五「搜神記」の編纂』上・下『東方学報』69・70
 1998 『許氏の道教信仰』真諦』にみる死者たちの運命』吉川忠夫編『六朝道教史研究』春秋社
 1977 『初期仏教の受容とシャマニズム』同『日本のシャマニズム』下 吉川弘文館
 2009 『女青鬼律』に見える鬼神観及びその受容と展開』『東方宗教』113
 1992 『僧法尼と誦出経典群』南朝偽経成立の一断面』『東洋学』27
 2001 『五行志と干宝「搜神記」』『東京大学中国語中国文学研究室紀要』4
 2002 『五行志と志怪書』異』をめぐめる視点の相違』『東方学』104
 2010a 『本土信仰の成立と仏教』同『アジア産地社会の民俗信仰と仏教』岩田書院
 2010b 『本土廟に祀られた神々の神統とその構造』前掲『アジア産地社会の民俗信仰と仏教』
 2005～2007 『杭州の洞窟聖地とその信仰について』Ⅰ・Ⅱ・Ⅲ、『岐阜市立女子短期大学研究紀要』54～56
 1997 『慧曇の思想と道教』『日本仏教学会年報』62
 1988 『中国説話文学の誕生』東方選書
 2010 『雲南大理白族歴史ものがたり』南詔国の王権伝説と白族の観音説話』雄山閣
 2002 シリーフ道教の世界』仙境往来ー神界と聖地』春秋社
 2007 『総説神仏習合美術に関する覚書』
 1980 『尼寺と法師寺』同『古代朝鮮仏教と日本仏教』吉川弘文館
 エリック・ヘーリック 1995 (1959) 田中・成瀬・渡云・田中訳『仏教の中国伝来』せりか書房
 1974 (1942) 『中国の在家仏教特に庶民仏教の経典』提謂波利経の歴史』塚本善隆著作集』2
 『北朝仏教史研究』大東出版社
 1944 (1907) 『本地垂迹説の起源について』同『日本仏教史』上世編、岩波書店
 1986 『神仏習合』六興出版
 2003 (1991) 『神仏習合の素地形成と発生期の諸現象』同『八幡宮寺成立史の研究』続群完成会
 1964 (1934・1939) 『日本の神道に於けるシナ思想の要素』『津田左右吉全集』9、岩波書店
 1988 『寒人寒門・寒人の宗教的想像力について』『東洋史研究』47・2
 1997 『六朝時代の江南社会と道教』魏晋南北朝隋唐時代史の基本問題』汲古書院
 2001 『六朝隋唐時代における道教と女性』名古屋大学東洋学研究所報告』25
 1976 『敦煌資料』仏説提謂五戒経并威儀卷下』について』『印度学仏教学研究』25-1
 1994 『神身離脱を願う神の伝承』外来伝承を視野に入れて』『仏教文化』18
 1995 『慧曇』藤堂・牧田訳『浄土仏教の思想』4／慧曇・道輝、講談社
 2004 『神仏習合像の研究』成立と伝播の背景』中央公論美術出版
 1985 『慧遠の生活とその仏教理解』同『六朝思想の研究』土大夫と仏教思想』平楽寺書店
 2006 『六朝江南地域史研究』汲古書院

相馬 一 意
 高橋 稔
 立石謙次
 田中文太
 山口耕生
 田村白澄
 チュルヒヤ、
 塚本善隆
 辻善之助
 達日出典
 津田左右吉
 都築晶子
 土橋秀高
 寺川辰知夫
 藤堂基俊
 長坂 一郎
 中嶋隆蔵
 中村圭爾
 2009 (2007b) 『女青鬼律』における救済思想の展開」同「神呪経研究」
 2009 補遺 『洞淵神呪経』諸本一 同「神呪経研究」
 1960 『慧遠研究』遺文篇、創文集
 1981 『仏教経典にみる五戒と五行の相関の歴史的考察』提謂波利経・五行大義を中心として」
 『中央学術研究所紀要』10
 1998 山田俊訳『漢代道教経典の終末論について』『東方宗教』92・93
 2002 『南北朝時代の疑偽経における末法思想の形成』『印度学仏教学研究』51-1
 2007 『漢訳仏伝研究』皇学館大学出版部
 1990 (1988) 『東晋期の道教の終末論』同『六朝道教史研究』創文集
 1990 (1989) 『劉宋・南齐期の天師道の終末論』前掲『六朝道教史研究』
 1990 (1990) 『上清経と靈玉経の終末論』前掲『六朝道教史研究』
 1993 (1975・1977) 『廬山慧遠の仏教思想』同『六朝仏教思想の研究』創文集
 1982 『六朝隋唐小説史の展開と仏教信仰』福永光司編『中国中世の宗教と文化』京都大学人文科学研究所

東アジア及び東南アジアにおける神仏習合・神仏関係

中山正晃
 新島琴
 西宮秀紀
 春本秀雄
 林謙 一郎
 平木光一
 福原啓郎
 藤澤義美
 船山徹
 牧田諦亮
 三浦國雄
 道端良秀
 箕輪顕量
 宮川尚志
 宮澤久一
 麦公邦夫・吉川忠夫
 武藤明範
 森普司・本澤綱夫
 師茂崎
 山田利明
 山部能直
 横手裕
 横山廣子
 1982 『中国浄土教と道教信仰』『印度学仏教学研究』30-2
 1991 『白族の本主信仰』『聖徳学園岐阜教育大学紀要』21
 2013 『日本古代の歴史』3／奈良の都と天平文化、吉川弘文館
 1982a 『提謂経』と識緯思想』『仏教論叢』33
 1982b 『提謂経』と五行思想』『宗教研究』279
 1983c 『疑経と識緯思想』特に『提謂波利経』について』『中国学研究』8
 1990a 『提謂経』と識緯思想Ⅱ』『仏教論叢』34
 1990b 『提謂経』と中華思想』『宗教研究』283
 1990c 『提謂波利経』の「漢語」について』『大正大学総合仏教研究所年報』12
 1992 『南詔国後期の対外遠征と国家構造』『史林』75-4
 1999a 『南詔・大理国の統治体制と支配』『東南アジア』歴史と文化』28
 1999b 『統』を可能にしたもの』南詔・大理国の国家形成』『アジア遊学』8
 2005 『南詔・大理国の成立と「白人」の形成』『アジア民族文化研究』4
 2009 『南詔王権の確立・変質と唐・吐蕃関係』和親(公主降嫁)の意味するもの』『唐代史研究』12
 2008 『上座仏教の理想実践』西尾秀生・龍口相生編『宗教と実践』ダルマとヨーガによる解脱への道』ナカニヤ出版

2011 『日本における六朝貴族制論の展開について』『京都外国語大学研究論叢』77
 1969 『西南中国民族史の研究』大安
 1998 『陶弘景と仏教の戒律』前掲『六朝道教史研究』
 1976 『提謂経と分別善惡所起経』真経と疑経』同『疑経研究』臨川書店
 1995a (1983) 『洞天福地小論』同『風水』中国人のトボス』平凡社ライブラリー
 1995b (1983) 『洞庭湖と洞庭山』前掲『風水』中国人のトボス』
 1985 (1968) 『中国仏教史全集』9／中国仏教と儒教倫理孝との交渉、晁苑
 2008 『仏教理想論』春秋社
 1964a 『晋代貴族社会と仏教』同『六朝史研究』宗教篇、平楽寺書店
 1964b 『晋代およびそれ以降の廬山』前掲『六朝史研究』宗教篇
 1964c 『山岳仏教の成立』前掲『六朝史研究』宗教篇
 1996 『日本古代の在地社会研究』と開闢の問題』『帝京大学山梨文化財研究所』7
 2003 『周氏貢通記研究』京都大学人文科学研究所
 2004 『梁高僧伝』訳経篇・義解篇にみられる禪観実修の動向』『宗学研究』46
 2005 『唐高僧伝』にみられる禪観実修の動向(1)』愛知学院大学文学研究科『文研会紀要』16
 2005 『唐高僧伝』にみられる禪観実修の動向(2)』『曹洞宗研究員研究紀要』35
 2006 『唐高僧伝』にみられる禪観実修の動向(3)』『曹洞宗研究員研究紀要』36
 2006 『唐高僧伝』にみられる初期中国天台の禪観実修の動向』愛知学院大学大学院文学研究科『文研会紀要』17
 2007 『唐高僧伝』にみられる禪観実修の動向(4)』愛知学院大学大学院文学研究科『文研会紀要』18
 2008 『天台の神観・止観思想の特徴』晴下三寸の丹田について』上』愛知学院大学大学院文学研究科『文研会紀要』19
 2005 『Mahāyāna Gotamiの生涯と比丘尼サンガの形成』岩井昌悟・森・本澤『原始仏教聖典資料による釈尊の夢』10／個別研究篇』2 中央学術研究所
 2008 『五姓各別説と観音の夢』『仏教史学研究』50-1
 2012 『正統経の成立と受容』なぜ占いが必要とされたのか』『日本仏教学会年報』77
 2002 シリーフ道教の世界』『道法変遷』歴史と地理』春秋社
 2000 『梵網経』における好相の研究』特に『神観実修』との関連性に注目して』『荒牧典俊編』北朝隋唐中国仏教思想』法蔵館
 2008 『中国道教の展開』山川出版社(世界史リフレット)
 1991 『白族の本主信仰』地域の守護神の横たに見られる漢化と民族の独自性』『国立民族学博物館』

2009 (2007b) 『女青鬼律』における救済思想の展開」同「神呪経研究」
 2009 補遺 『洞淵神呪経』諸本一 同「神呪経研究」
 1960 『慧遠研究』遺文篇、創文集
 1981 『仏教経典にみる五戒と五行の相関の歴史的考察』提謂波利経・五行大義を中心として」
 『中央学術研究所紀要』10
 1998 山田俊訳『漢代道教経典の終末論について』『東方宗教』92・93
 2002 『南北朝時代の疑偽経における末法思想の形成』『印度学仏教学研究』51-1
 2007 『漢訳仏伝研究』皇学館大学出版部
 1990 (1988) 『東晋期の道教の終末論』同『六朝道教史研究』創文集
 1990 (1989) 『劉宋・南齐期の天師道の終末論』前掲『六朝道教史研究』
 1990 (1990) 『上清経と靈玉経の終末論』前掲『六朝道教史研究』
 1993 (1975・1977) 『廬山慧遠の仏教思想』同『六朝仏教思想の研究』創文集
 1982 『六朝隋唐小説史の展開と仏教信仰』福永光司編『中国中世の宗教と文化』京都大学人文科学研究所

館研究報告 別冊14

- 義江 乾夫
 吉田 彦
 吉川 忠夫
 拙稿
- 1992 「日本における神仏習合形成の社会的考察」『中国』社会と文化』7
 1996 「多度神宮寺と神仏習合」梅村喬編『古代王権と交流』4／伊勢湾と古代の東海 名著出版
 2012 (2007-2010) 『日本書紀』仏教伝来記事と末法思想 同『仏教伝来の研究』吉川弘文館
 2012(2003) 『元興寺伽藍縁起並流記資財帳の研究』前掲『仏教伝来の研究』
 1985 『夢の記録』周氏要通記』同『中国古人の夢と死』平凡社
 1992 『六朝隋唐時代における宗教の風景』『中国史学』2
 1994 『中国六朝時代における宗教の問題』思想』838
 1998 『評述』前掲『六朝道教の研究』
 2002 (2001) 『東晋期中国江南における神仏習合』言説の成立』根本誠二・宮城洋一郎編『奈良
 仏教の地方的展開』岩田書院
 2005a 『崇・病・仏神』『日本書紀』崇仏論争と『法苑珠林』』あたらしい古代史の会編『王権と信
 仰の古代史』吉川弘文館
 2005b 『説話の可能性』『日本書紀』随牛譚のナラティブ』『歴史評論』668
 2006 『災害と環境』北原糸子編『日本災害史』吉川弘文館
 2007 『樹靈に揺れる心の行方』『古代文学』46
 2008a 『礼拝威力、自然造仏』三宝絵』所収『長谷寺縁起』の生成と東アジア的言説空間』早島有
 毅編『親鸞門流の世界』絵画と文獻からの再検討』法蔵館
 2008b 『古代日本の神仏信仰』国立歴史民俗博物館研究報告』148
 2009 『死者表象をめぐる想像力の臨界』祭祀を求めるものは誰か』『物語研究』9
 2010a 『トを引寄せ寄せるへへ』東アジアにおける聖地の形式としての構築』『古代文学』49
 2010b 『神身離脱』内面的世界』救済論としての神仏習合』『上代文学』104
 2010c 『神仏習合と自然環境』言説・心性・実体』『アジア遊学』136
 2010d 『神をへ汝』と呼ぶこと』神靈交渉論のための覚書』倉田実編『王朝人の婚姻と信仰』森話社
 2011a 『樹靈はどこへゆくのか』御柱になること、神になること』『アジア民族文化研究』10
 2011b 『草木成仏論と他者表象の力』自然環境と日本古代仏教をめぐる一断面』長町裕司・永井敦
 子・高山貞美編『人間の尊厳を問い直す』上智大学出版
 2011c 『負債』の表現』『アジア遊学』143
 2011d 『先達の物語を生きる』行の実践における僧侶の意味』藤巻和宏編『聖地と聖人の東西』起
 源はいかに語られるか』勉誠出版
 2012a 『神補をめぐる歴史語りの形成過程』納西族』祭署』と人類再生型洪水神話』『アジア民族文
 化研究』11
 2012b 『禁忌を生み出す心性』上杉和彦編『経世の信仰・呪術』竹林舎
 2012c 『歴史叙述としての医書』漢籍佚書』産経』をめぐって』『アジア遊学』139
 2012d 『神道宗教学会第65回学術大会シンポジウム』神々の神仏関係史再考』コメント。拙い手論の
 深化』相対化』『神道宗教』228
 2013a 『野生の論理』治病の論理』癒』治療の一呪符から』『日本文学』62』5
 2013b 『浮動する山』へ孔』をめぐる想像力』鶴淵寺浮浪山説話の形成にみる東アジア的想像力』
 『現代思想』41』16

2013 年 12 月 14 日

タイ上座仏教と神々への信仰

駒澤大学総合教育研究部 矢野秀武

1. はじめに

1) 上座仏教圏における神々への信仰

●多様な宗教の集積地としての東南アジア

- ・タイなどの東南アジア 古来より多様な宗教の交流する地域
- ・シンクレティズム… 東南アジア研究では常識化

●本発表の概要

- ・神仏習合やシンクレティズムを「問う／問わない」事の背後にある宗教観の相違に着目
：タイの大学授業でのある出来事から
- ・上座仏教社会における神・精霊信仰の多様性・歴史過程について概説

2) 神仏習合やシンクレティズムを「問う／問わない」

●タイの大学授業でのある出来事

- ・院生向け、英語クラス
- ・タイ人学生と外国人（日本人、シンガポール人、アメリカ人）
- ・各自の口頭発表の準備、テーマと概要。
- ・タイ人学生のテーマ
戒律を守るための支援、工夫、正しい教えを伝える方法
- ・外国人学生のテーマ
精霊信仰、シンクレティズム

・シンクレティズムを「問う／問わない」宗教観や価値観

- ・この問題を問うために以下の点を論じていく
- ： 2、神仏習合とシンクレティズム（上座仏教諸地域における仏教と精霊信仰の関係）
- ： 3、なぜ習合しているのか（歴史的背景と経典の内容からみた習合の背景）
- ： 4、近代的「仏教」の形成と神・精霊信仰の切り離し（タイにおける仏教の公定化）
- ： 5、公私の宗教観から見たシンクレティズム（タイ人と外国人の、宗教観や宗教を論じる際の価値観の相違）

2. 神仏習合とシンクレティズム

1) 神仏習合？

- タイ上座仏教（各地の上座仏教）における神仏習合？
・（厳密に言えば）神仏習合ではない

- ・神祇信仰、神道、神社もない。
- ・神仏習合という土着の用語や類似概念もない（シンクレティズムという英語学術用語の翻訳はある）

●神仏習合に関する議論をそのまま比較の土台とすることはできない

- ・神仏習合・神仏分離に関する既存研究
『宗教研究 特集：神仏習合とモダニティ』日本宗教学会 81 巻 353 号 2 輯 2007 年 9 月、参照
- ・土着と外来という区分は不鮮明（この区分自体が、明治政府の神仏分離政策に対する、仏教側からの応答という議論も含め）
- ・純粋に土着的なものを求める思想・宗教運動も見られない

2) 上座仏教圏のシンクレティズム（習合信仰）

●ただし類似の現象は多く見られる

- ・仏教と精霊信仰は関わりつつも隔離・区分する力が働く
- ・仏教儀礼と神々召還儀礼を行う国王の即位式
- ・王を神に近い存在として崇敬する人々
- ・いくつか代表的な事例を紹介（立川武蔵編『アジアの仏教と神々』法蔵館 2012 年）
- 事例 1 スリランカ 神供養
- ・デーワレー（仏教寺院内の祠。ヴァイシュヌ神その他の神々、在家で妻帯可のカブラレーが司祭）、
- ・寺院での積徳儀礼、デーワレーでお布施と祈願、神々に功德を送る

●事例 2 ミヤンマー ナツ信仰

- ・37 柱のナツ（頂点にインドラ）、ナツカドー

- ・僧侶中心の寺院ではなく、在家中心の仏塔・家庭における精霊祠や棚

●事例 3 タイ 通過儀礼時の神々招請儀礼

- ・出家式前の儀礼（タム・クワン・ナーク儀礼）、シヴァ神やヴァイシュヌ神なども招いて供養する

- ・現国王の即位式。僧侶による読経や聖水灌頂だけでなく、バラモン僧によるシヴァ・ヴァイシュヌその他の神々召還と、神々を王に宿らせる儀礼なども行う（吉川 1990）、
- ・著名な王が没後に英雄霊として崇拝される。

●事例 4 ラオスおよびタイ 精霊（ピー）

- ・精霊（ピー）の祠、土地の守護霊・守護神
- ・個人、屋敷地、土地・共同体・村、国レベル
- ・ラオス語 ホーピー、サーンバブーン
- ・タイ語 サーン・アラブーム、ラック・ムアン（国柱）

●事例 5 カンボジア

- ・精霊の祠
- ・プチュムバン 先祖供養・施餓鬼としての回向儀礼、10 月頃

3) シンクレティイズムの理論

● 仏教と神・精霊信仰との全体性の議論 (文化人類学など)

- ・ 大伝説・小伝説論など
- ・ 実践宗教 (Practical Religion) 聖典に見られる教義的に体系化された宗教ではなく、活かしている日常生活の中での実践的な宗教。

3. なぜ習合しているのか?

1) 境の不明瞭な土着と外来 インド文化周辺地域としての東南アジア

● インド化 (東南アジア全域)

・ 東南アジアへのインド文化の伝播 (5世紀頃から)、社会容容

・ サンスクリット語、王権・国家の概念、法

・ ヒンドゥー教の神話、大乘仏教、上座仏教等が雑多なまま混在。

● シンハラ化 (東南アジア大陸部)

・ 11世紀頃から、シンハラ系 (スリランカ) の上座仏教と王権の統治様式を重層するようになる。

● 土着の神々の変容 (Prapod 2010)

・ カースト・ヴァルナ制度や思想体系としてのヒンドゥー教は根付かなかつた。しかし、断片的な要素が定着した。

・ 形も名もない土着の神々・精霊 → ヒンドゥー神で命名

・ 巨石信仰 → リンガ信仰、仏教のシーマ (結果) 石信仰

・ 神々・精霊について、土着・外来の区分はできようで難しい。

・ タイのヴァンナー神やガネーシヤ神信仰は、外来宗教なのだろうか? 我々は何を持って神々を見分けているのか?

2) 仏典内の神々

● 事例 (立川武蔵編 2012)

・ 梵天勸誡とゾラフマー

・ ヴェツサンタラ・ジヤータカと大地母神ヴァスンダラー (マー・トラーニー)

・ パリツタ儀礼

・ 守護力を持つとされる短い経。病氣治癒・安全祈願・追善供養などに用いる。

・ 護呪經典の儀礼で神々を供養

・ パツリタ 經典内に神々についての話が記されている。

・ 吉祥経 神々が集まってゾツダの説法を聞き悟るという話

・ 宝経 飢饉や疫病をもたらす鬼神が逃げたという話

● ゾツダを頂点とした神々との階層構造 (バンテオソ) (立川武蔵編 2012)

・ 吉祥経 (神々) → 三十三天 → サツカ (帝釈天) → ゾツダ

・ スリランカの史書『マハーワラサ』に見られるゾツダからサツカ (帝釈天) へのスリランカ守護の委託、サツカからウツパワラソナーへの委託

・ 地元の精霊の組み込み

3) その他の要因

● 輪廻思想の影響

・ 神々・精霊・動物も人間と同様に輪廻世界を生活している (自分の知り合いかもしれない)

● 原始仏教時代の在家信徒は習合信仰を持っていた?

(奈良康明 1979: pp. 323-327)

・ 各カーストに所属したままの仏教徒

4) 最初の問いへ

● ではなぜ、タイの学生は精霊信仰やシンクレティイズムをテーマ取り上げなかったのか?

4. 近代的「仏教」の形成と神・精霊信仰の切り離し (タイの場合)

1) 近代的「仏教」の形成 (石井米雄 1975, Tambiah, Stanley J. 1976)

● 19世紀 タンマユット改革

・ モンクット親王 (後のラーマ 4 世王) が主導 (1830 年代前半から)

・ 正しい聖典の選り出し (タイで作成された經典などを排除)

・ 「バラモン教」的な要素の切り離し (神話的要素を強調しない)

● 20世紀 教義の標準化とサンガ形成 (ラーマ 5 世王とラチャーン親王)

・ 聖典・パーリ語に関する標準化された試験

・ 儀礼の標準化 (精霊信仰に積極的には関わらない)

・ 地域性や人脈でつながっていた無数のネットワークを統一組織に編成 (法制化)

・ 在家者の信仰形態は比較的自由

⇒ 1960 年代 仏典研究から人類学的な現地調査へ

2) 公定宗教としての仏教

● 公定化された仏教 (国家・政治主導の公共宗教)

・ 国家が制定したサンガ法による管理

(行政組織とサンガ組織の連携)

・ 管理対象は主として出家者

・ 在家者に、社会倫理として仏教を広める行政事業

(宗教学徳教育、福祉における仏教の利用など)

● 社会秩序をつくる規範・戒律としての仏教

・ 建前? 近代の広域社会における社会倫理・社会秩序を構築?

3) タイにおけるシンクレティイズムの位置づけ

● シンクレティイズムが注目されにくい特徴

・ 近代前は、もともと習合、バンテオソ的な整合性

・ 近代以後は出家と在家では扱いが違い、隔離される。

・ 出家者においては、隔離・「純化」・標準化が進行

：在家者においては、出家者の優越・社会秩序をつくる倫理としての仏教の視点とともに、パ
ンテオンの視点が併存。

●混合・分離・共生論ではなく、抽出論的なストーリー

5. 公私の宗教観から見たシンクレタイズム

1) 再びタイの大学授業へ

●タイ人と外国人の注目点の相違

・なぜ双方の注目点が異なり、他方の視点を軽視したのか

・偶然（極めて少人数のケース）

・推測的解答

：多人数であっても同種の傾向性はあるのでは？

2) タイ人学生の見方

●パンテオンにおける重要性の度合い

・ゾラダを最重視

・ゾラダの教えと実践を引き継ぐ出家者への敬意

・出家者が清浄であれば自分たちの功徳積みも有効性を持つ。

●精霊信仰には無関心なのか？

・生活上で重視はしないが、無視・軽視もしてないのでは？

●精霊信仰やシンクレタイズムが研究対象として想起されなかったのはなぜか？

・学問観や宗教観との関係

・社会的意義の有無 学問の意義・宗教の意義

・公的な仏教 社会秩序に関わる道徳規範、人倫思想であり社会的（公的）な価値観、大学で
語るに値するもの

・私化された宗教 個人や親しい人の功徳となり人的つながりを作る仏教、折願や人的関係形
成としての精霊信仰・シンクレタイズム（私的な生活の安定、村落社会内の社会秩序に関
わる信仰実践）

●公的な宗教と私的な宗教は矛盾しないのか？

・我々の規範と日常実践の関係に類似しているのでは？

・広域社会の普遍的な規律や秩序、近隣社会の文脈主義的な人情

：駐車違反への反応

3) 外国人学生の見方

●なぜシンクレタイズムに注目したのか

・英語圏・日本等の先行研究の多くがシンクレタイズムに注目していたから。

・ではなぜシンクレタイズム研究の蓄積があるのか？

・理念的な仏教と矛盾するもの、不可解なものに見えたからでは？

●なぜタイ人のような問いを発しなかったのか

：理念的な仏教は美学的な仏教（実践宗教）ではないという想定

：さらにいえば、公的な宗教は画一的で抑圧的・建前であると考えていたのではないだろう
か？学問として語るに値しないと判断したのではないだろうか。

・宗教を私的にまたリベラルな視点で理解する価値観

：多様性・個人への選択・民衆的な自由な実践としてのシンクレタイズムのイメージ

：それ自体が、二種のあるべき宗教像だったのでは？

●日本の神仏習合論では？

◆参考文献

石井米雄 1975 『上座部仏教の政治社会学 国教の構造』創文社

Tambiah, Stanley J. 1976 *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and*

Polity in Thailand against a Historical Background. Cambridge University Press.

立川武蔵編 2012 『アジアの仏教と神々』法蔵館

奈良康明 1979 『世界宗教史叢書 7 仏教史 1』山川出版社

日本宗教学会 2007 宗教学研究 特集：神仏習合とモダニティ『日本宗教学会 81 巻 353 号 2 輯 2007
年 9 月

Prapod Assavayirulkarn 2010 *The Ascendancy of Theravada Buddhism in Southeast Asia*,

Silkworm Books, Chiang Mai, Thailand.

吉川利治 1990 『国民統合の政治文化 タイ国王の文化論』『講座東南アジア学 第 6 巻 東南アジ
アの思想』弘文堂