

仏教と多神教をめぐる比較宗教学的研究・覚書

林 淳

一、まえがき

二〇一〇年度より、立川武蔵氏を代表者として、大野榮人氏、蓑輪顕量氏、私が分担者となって「仏教と多神教をめぐる比較宗教学的研究」(二〇一一年度は、代表者は林に交代)という共同プロジェクトを立ち上げて、二年間共同研究を続けてきた。日進校舎の教室を使って講演会を開き、講演会の後にメンバーによる討議を行ってきた。また講演会とは別に、各自が発表を行う研究会を開いたこともあった。立川氏の提案で、共同研究の成果を出版というかたちで世に問うことが合意されてからは、編集会議を開いて、そのなかで互いに議論を重ねることができた。

このプロジェクトの成果は、以下のとおりである。

(1) 所報に書いた二回の報告

(2) 二〇一一年の日本宗教学会大会(関西学院大学)でのパネル

開催(パネルのタイトルは「近代国家におけるサンガ・僧侶」)

(3) 立川編『アジアの仏教と神々』(法蔵館)の刊行

(4) 本稿

本稿には、(3)を企画にするにあたって執筆者に向けて書いた共同研究の趣意書、(2)パネルの説明書、(3)の後書のもとになった文章、さらに研究会の席で私が発表し、論文集に投稿した原稿の一部をおさめている。重複もあるが、ささやかな歴史的記録として残しておきたいという思いもあって、ここに掲載する。以下、その順で文章を再録しておきたい。

二、共同研究の趣意書

アジアの諸国に伝播して、土着の文化と交渉し、各国の政治、文

化、民衆の生活に、仏教が及ぼした影響は、計り知れないものがある。これまでも、仏教学者、歴史学者、人類学者をはじめとして多くの研究者によって、アジアの仏教を展望する試みはなされてきたが、その生きた姿は、まだ十分に私たちに伝わってこなかったように思われる。仏教に関心を寄せる人たちは、まずは第一には日本に在る仏教徒、仏教学者であろうが、所属する宗派の教え、行儀とあまりにかけ離れたアジアの仏教のあり方を見て、とまどいを隠せなかつた。戦中期の仏教学者は、その相違にこそ日本仏教の精華があると言つて、優越性を過信した。反対に上座仏教、チベット仏教を理想視して、それと比較して見て「日本仏教は仏教ではない」という批判におちいる仏教学者も登場し、そのような見解を取る者は今も後をたたない。どちらの態度にも、異文化としてアジアの仏教を凝視することができずに、優越感か劣等感かの違いはあるが、そうした感情に溺れる知識人の姿が窺われる。歴史学においては、史料にもとづいて実証的な仏教史を研究してきた成果は積み重ねられてきたが、国家との関係を重視し、国家の枠内で理解しようとして、仏教の普遍的機能を掬え切れていない点も指摘できよう。また日本では、中世以来の三国史観があつて、インド、中国、日本という三国でのみ仏教の隆盛を代表させるといふ、アジアの現実からみると歪んだ系譜論をいまも引きずつており、それはアカデミズムの

場でも再生産されている。

わたしたちは、二つの視点をもつて現実に生きた仏教を捉えようと目論んでいる。

一つの視点は、土着の神々の世界との向き合い方である。日本でいうと、仏教は、神々（何が神々であるかという定義は、さておき）の世界を包摂して、自己の一部に取り込もうとして、神仏習合の世界を形成した。また修験道という、他の国にはない修行方法の専門集団が生れて、民衆の生活に影響を与えてきた。しかしこれは日本だけの現象ではなく、どの国でも土着の神を吸収したり、妥協したり、抑圧を加えたりして、独自の習合的な世界をつくってきた。この点に注目したいと考えている。

もう一つの視点は、儀礼、とくに死者儀礼への着眼である。ともすると日本には葬式仏教という貶称があつて、他の国の僧侶は葬式に参与していないことが喧伝されてきたが、残念ながら現実の観察による認識とは言い難い。日本以外のアジアの国でも、僧侶が死者儀礼の一部に関わることがあることは、すでに指摘されている。ただ僧侶が、どのように死者儀礼に関わつたのかという問題意識から、現実の仏教を研究する人が日本にいなかっただけの話である。わたしたちの共同研究の企画は、できるだけ多くのアジアの国々を取上げ、歴史的な経緯と、現地調査を重んじ、現地調査の経験を

もった執筆者が、現状を伝えることを目的としている。これまで俎上にのることが少なかったバングラデシュ、ネパール、ベトナム、ラオス、カンボジアの仏教を取上げたことによって、わたしたちのアジアの仏教のイメージは、より豊かなものになるはずである。先に述べた神々の世界との関わり方と、死者儀礼、死者の世界との関わり方を見ていくことで、多くの地域的な多様性と重層性が明らかになるであろう。日本仏教も、そうした多様性の一事例だという認識にいたることで、アジアというコンテキストの中に日本仏教を捉え直すことが可能となるであろう。アジアの人々の多彩な精神世界と活動を展望することもまた、共同研究のめざすところである。

三、パネルの説明書

本パネルでは、三つの研究上の潮流がぶつかりあって交差し、相互に浸透してハイブリットな「近代の国家と仏教」像をつくり出す場を提供しようとする。三つの潮流の第一は、立川武蔵が提唱するブテイスト・セオロジーである。なかなか要約したい内容をもつ知的営みだが、仏教の宗派を乗り越えて仏教の全体性を回復しようとしながら、軸の時代以降の文明の歴史をインド、仏教をテコにしてヤスパースとは異なる図柄で描こうとする試みであると、ひとまず

いえよう。立川は、インドから仏教が消滅していく時点まで遡って、仏教がもつ本来的な性格を再考しようとする。

第二は、この一〇年ほど宗教研究において活気をもって流行っている近代仏教の研究である。宗教学会のパネル開催、関連する書物の出版から見て、その兆候をうかがうことはできる。何故近代仏教が流行しているのか。ここでは、二つの要因を述べておきたい。一つは、排仏稀釈、清沢満之、神智学、海外布教、禅と戦争などは、従来バラバラに個別的に追求されてきたテーマであったが、近代仏教のおおまかな全体像が想定できるようになって、個別的なテーマの相互関連性と全体の中の布置が、ようやく見えかけたことによる。もう一つは、日本の近代仏教は、中国・韓国・アメリカの近代仏教の成立と密接に関連し、相互に影響しあっていることが判明し、研究者の国籍も多様性に富むようになって、通文化的なトランズナショナルなテーマ群であることが理解されたことにもよる。しかし注意をしなくてはならないのは、中国・朝鮮・日本・アメリカにおける近代仏教はおもに大乘仏教・禅を中心にした Eastern Buddhism であったこと、そのために上座仏教の近代との比較研究までには視野は及んでいなかった点である。

第三は、上座仏教徒社会の人類学的研究である。人類学者による上座仏教徒社会の研究は、テキスト中心の仏教学者による上座仏教

研究とは違って、現地調査と歴史研究を組み合わせて、実践が形づくる仏教の世界へアプローチする。そしてそこでは、時代と地域によって多様な形をみせる、世俗権力と仏教サンガの関わり合いが中心的なテーマのひとつとなってきた。特に20世紀初頭から近代国家が形成された東南アジアの上座仏教徒社会で、今に生きているサンガ・僧がどのような実践をしているのかという問題は、植民地時代、そして国家独立の時代においてサンガ・僧が、いかに国家権力によって処遇されて、いかなる政治的社会的な機能・意味を与えられてきたのかという歴史的経緯についての認識を欠いては論じることは出来ない。本パネルでは、以上のような上座仏教についての理念的な共通性・一体感を軸としつつ、東南アジアの上座仏教徒社会の内部の地域的な差異も見ていくことになる。

以上の三つの潮流が交差して、ぶつかりあう場として「近代国家におけるサンガ・僧」というテーマを掲げる。近代における仏教を考える場合、いかに国家権力がサンガ・僧を統制し、抑制あるいは活用しようとするかが、重要な規定力になると考えるからである。

植民地の問題、社会主義国家と宗教との関係、近代化という、さまざまな近代に特有な問題が浮上し、複雑な歴史的社会的なコンテクストを形成しているが、近代国家とサンガ・僧との交渉過程の検討から、各地域の近代仏教のドラマを展望したいのである。

四、アジアの仏教と神々

愛知学院大学文学部に勤務し同僚であった立川武蔵、大野榮人、林淳、蓑輪顕量が集まって、仏教と神々に関する研究会を開いた。そのはじめは、立川から『ヨーガと浄土』を贈られた林が、この本の書評会を開くことを蓑輪に相談し、三人で会って書評会を行ったことにさかのぼる。二〇〇九年一月の頃のことであった。林、蓑輪が『ヨーガと浄土』に書かれている内容について立川に質問して、立川が答えるという形の会であった。立川の学問的集成でもあるブッディスト・セオロジは、仏教、ヒンドゥー教だけではなく、キリスト教神学、哲学、ウェーバー、エリアーデ、ブルトマンなども扱い、万華鏡のように色彩豊かに議論を展開している。その書評会でも、議論も多岐にわたって、楽しい時間を共有した記憶がある。その後に蓑輪の『仏教瞑想論』をテキストにした書評会を行い、アジア、日本の仏教をめぐる各人の思いを語りあった。立川、蓑輪は、文献学を基礎とする仏教学者ではあるが、関心は広く、文献学を超えていた。ともにアジアの仏教に関してフィールド調査を重ねており、ヒンドゥー教、ポン教、道教、修験道、神道などにも興味を寄せていた。

こうした書評会を行い、さらに勉強会をしたいと考えて、中国仏

教を専門とする大野に声をかけて、共同研究を始めるとした。立川がインド仏教、大野が中国仏教、蓑輪が日本仏教の専門家であるから、これによってアジアの主要な仏教国をカバーし、林が司会をつめるという役回りであった。研究会では誰かが発表をしたが、質疑応答はすぐに脱線をして、「インド仏教と中国仏教の違いは何か?」、「ボン教はチベットの修験道か?」、「アジアの僧侶は葬儀にかかわらないのか?」という、文献学ではこぼれてしまうような、ある意味では基本的で重要な議論を行ってきた。案外、仏教の現状の基本的なことについて知らないが多くあることを自覚する結果となった。

二〇〇九年十月に愛知学院大学文学部に付置されている人間文化研究所の共同プロジェクトの公募が行われたので、四人で「仏教と多神教をめぐる比較宗教学的的研究」と題して共同プロジェクトの応募をすることにした。二〇一〇年三月に立川、大野による講演を行い、それを皮切りにして、二年間にわたった講演会と研究会を継続した。立川は、当初より「共同研究をするならば、出版を考えたかどうか」という提案し、その線で研究会も、出版を視野に入れて企画された。

ところが二〇一〇年四月に大野は愛知学院大学の学長となり、蓑輪が東大文学部に転出し、翌二〇一一年四月には立川が愛知学院大

学を退職し、四人が顔をあわせることは、ほとんど不可能な状況になった。それでも年に二、三回は会って、本書の企画、編集について相談する機会をつくり、研究会は続いた。

これまで研究会で話し合われた論点について、三点にまとめてみることができるとは、それは、いずれも日本の仏教学が抱えている問題点にかかわっている。

第一に、アジアの仏教が語られる場合、とりわけ仏教学者の研究において、インド、中国、日本が主要な対象とされやすい。われわれの研究会でも、立川、大野、蓑輪という組み合わせは、そうした傾向を反映しているといえよう。日本の歴史を考えるならば、中世以来、インド、中国、日本という三国で仏教の歴史を叙述するという三国史観があつて、それに起因する問題かもしれない。さらに近代になって成立した仏教学、仏教史学でも、インド、中国、日本を対象にしてきたが、三国のみを取上げるとは、他のアジアの国々を見落とす結果を招きやすい。文献学としての仏教学としては、パリー語、サンスクリット、漢文の経典を研究対象化し、インド、中国の仏教の教義を説明することが大切な作業である。しかしよく考えてみると、仏教が長く継続してきた地域は、インドや中国などの文明の中心地ではなく、むしろ周辺部に多様に広がっていることも事実である。三国のみで仏教を語ることは、歪んだ系譜論になる

おそれはある。近年、人類学者による上座仏教徒に関する研究が増えてきており、現地を知る人類学者の研究は、そうした空白部を埋めてくれる役割を果たしてくれるであろう。そのことを念頭にして本書においても、人類学者に寄稿をお願いしている。

第二に、葬式と仏教との関係についてである。日本において江戸時代の寺請制度と通じて、寺院、僧侶は葬式に深く関わるようになった。「葬式仏教」という貶称が使われることもあり、本来のインド仏教には「葬式仏教」などなかったものだ、または他の国の僧侶は葬式に関与することはないと言われてきた。しかし本当にそうなのであろうか。日本以外のアジアの国でも、僧侶が死者儀礼の一部に関わることがあるのかどうか。これに答えるためには、地域ごとに僧侶と死者儀礼との関わりについて具体的に調査検討した研究が、どうしても必要である。

第三に、仏教が土着の神々の世界と、どのように向き合い、対応してきたかという視角である。日本でいうと、仏教は、神々（何が神々であるかという定義は、さておき）の世界を包摂して、自己の一部に取り込み、神仏習合の世界を形成した。また修験道という、他の国には見られない山岳修行の方法を洗練させた行者の集団が生れて、民衆の生活に深刻な影響を与えてきた。しかし日本仏教の特殊性を強調したいのではなく、どの国でも仏教が土着の神を吸収

したり、換骨奪胎したり、抑圧を加えてきたのではなからうか。神々との関係を問い直すことは、それぞれの地域の世界観の重層性を考えることにほかならない。

以上のような点を議論してきた私たちは、本書を編集する上で、アジアの仏教を見る新しい視点を提示することをこころがけた。インド、中国、日本に限らずに、チベット、韓国、台湾、ネパール、スリランカ、タイ、ミャンマー、インドネシア、ベトナム、ラオス、カンボジアの仏教を取上げて、アジアの仏教の現在を知る人に執筆者になってもらった。

執筆者には、私たちの知り合いのベテランの研究者もいるが、愛知学院大学で立川、大野に習った新世代の研究者もいる。

執筆者には、第二に挙げた死者儀礼か、第三に挙げた土着の神々との関連についてかを、論文を書く上で留意してほしいという、私たちの希望を伝えた。限られた原稿枚数で、どちらも言及することは不可能であろうから、どちらかに触れてほしいという思いである。

死者儀礼と土着の神々は、これまでの仏教学ではなかなか取り上げにくい問題群ではあったかもしれない。日本宗教史を専門にしている林、養輪からすると、仏教が死者儀礼に関与して、土着の神々との交渉を深めたことは当然の史実である。しかしそれは、日本仏

教の特殊性であつて、他の仏教国ではない日本的な現象であるという見解もありうる。經典の文献研究を行う仏教学の世界では、日本仏教の特徴は、本来の仏教にはないことで、「日本仏教は仏教ではない」という発言も珍しくはない。私たちは、そのような立場とは反対に、日本であつたことは、他の国でもあつたのではないかという見方をする。研究会では、日本の修験道は、チベットのボン教に類比できる存在ではないかという議論で盛り上がることもできた。どこの国の仏教も多様性に富み、重層的な構造を備えていると考えたほうがよさそうである。日本仏教も、そうした多様性・重層性の一事例であり、アジアの仏教国と共通する要素をたくさん持つっており、特殊な例ではないと考へたほうが、仏教を研究する可能性も開けてくるような気がする。

アジア各国の仏教の多様性が認識されるようになったのは、学問の進展と無関係ではないことを一言しておきたい。伝統的に僧侶は、自らの信奉する經典に精通はしていても、「他者」の仏教を調べてみたり、関心を寄せたりすることはなかった。一九世紀後半にヨーロッパで仏教学という学問が興隆したところから、「他者」としての仏教を研究することが始まったと言えよう。一九世紀の植民地状況下、パリー語、サンスクリットの文献がヨーロッパにもたらされて、ブッダの教えの原典を研究する学者が出てきた。マック

ス・ミューラー、リス・デイヴィスという文献学者が、ヨーロッパ仏教学の創設者となつた。日本で仏教学を始めた南条文雄、高楠順次郎は、ミューラーに文献学を習つた人たちであつた。パリー經典、サンスクリット經典を学ぶことによつて、ヨーロッパ仏教学を経由したインド仏教理解が日本に伝達されて、今に至っている。

他方で、仏教国である日本には学僧の伝統が継続してあり、漢訳經典、論疏の研究には長い歴史がある。これは、日本だけではなく、漢文を使用した中国、朝鮮などの漢字文化圏の共通の知的遺産と言えよう。大乘仏教研究は、今も伝統的な研究の蓄積を無視してはできない。ヨーロッパの仏教学に刺激されながらも、日本では明治期に仏教史学という、仏教学者と歴史学者の交流の上に成り立つた学問が生れた。日本仏教史、中国仏教史と呼ばれる分野がそれぞれあるが、中国、朝鮮、日本といった地域では、東洋史、日本史の出身の仏教史学者が仏教史研究に従事している。

上座仏教の研究は、仏教学者によるパリー經典研究としてなされたが、七〇年代に人類学者による研究が出されてきた。サンガ（出家者集団）と社会（政治権力・在家者）との関係を解き、サンガが、社会のさまざまなレベル（国家、村落のレベル）で不可欠な役割を果たして、それゆえに社会がサンガを支えるというサンガと社会の互酬的な共生モデルが提示された。石井米雄、タンバーヤ、オ

ベイセーカウなどの研究が、上座仏教の人類学的研究の先駆けとなつて今に影響を与えている。

このように見ていくと、どこの地域を対象化するということが、どういう学問分野がその担い手になるのかという問題があることがわかる。一般論として、僧侶や在家仏教徒による「生きた仏教」の現実を知るためには、フィールドワークという方法が欠かせなくなる。仏教を通じて、アジアの現状と未来を知ることが、私たちが広くアジアの文化と歴史に帰属して、国籍をこえた絆でむすばれていることに気づくきっかけにもなる。

五、神人習合の世界

(一) 江戸の流行神

近世の生神信仰を研究した宮田登は、民衆の対応の仕方を基準にして、次の四つの類型をつくっている。

第一に、権威跪拝型。將軍、大名、奉行代官など、現世において民衆に権威を感じさせて、恩恵を与える存在であった。生前、死後に神と祀られる。家康が東照大権現として、神になったことはその始まりであろう。藩主が神として祀られることも、少なくなかった。現世における支配者が、死後もまた支配者の権威を保全しようとした。支配者側が、將軍、藩主を神にしようとしたのは、現存す

る支配秩序を永続化しようとする後継者たちの願望がこめられているように思われる。

第二に、祟り克服型。村で殺された落武者、山伏などの旅の宗教者が祟るため、祀られたもの。百姓一揆の指導者が非業の死を遂げて御霊となったので、それを祀って村の守護神とするものであった。人神信仰では、怨霊の伝統があつたが、ここでは祟りが強調されるのではなく、むしろ守護神となつて祟りの克服がなされたことが重要である。

第三に、救済指向型。生前に受けた苦しみを遺言して、同じ病の苦しむ者を救済するということを述べて、神に祀られる。

第四に、救済主型。入定行者が、入定の前に諸人救済を宣言して、神に祀られるもの。ミイラとなつて信仰の対象になる。近世後期に東北地方において入定行者が現われた。

宮田の分類で見ると、第三、第四がわれわれの関心に重なる。生き神の特徴は、生きた人間が神に祀られて、信仰対象になるという点にある。キリスト教の社会では、聖人、聖者というカテゴリーにはまる人物はいたとして、神になることはなかった。仏教でも、一般の人間が仏菩薩になることは、原則的にはありえないことであつた。日本仏教の宗派の宗祖は、崇敬の対象になつてはいるが、人間の枠を超えることはなく、仏菩薩であつたわけではなかった。

宮田の類型のなかの第三の救済指向型の事例を紹介してみよう。江戸では流行神が突如現われては、文字通りに流行って、そして廃れていった。病気を治すという触れ込みで、流行神が噂になって、人々の関心を惹きつけた。

飯倉善長寺には、おさんの方の墓がある。虫歯の願をかけると験があると噂された。もともとは、備後国福山城主水野日向守勝成の奥方・珊さくが生涯虫歯を病んでいて、寛永十一年（一六三四）八月八日に命終わる時に誓願して、「虫歯を憂える者、我を祈らば、応驗あるべし」と言ったという（『増訂武江年表』（東洋文庫）平凡社、一九六八年、三三頁）。同じような話はいくつもある。

摂州川辺郡小浜に生れた善兵衛は、江戸で商家の奉公をしたが、正直な性格を見込まれて、その家を継ぎ孫右衛門と名のつた。法華宗の信者であって、いつも読経唱題を行っていた。長い間に痔疾に苦しみ、延享元年（一七四四）九月二十一日に「死後痔を患ふる人を救はん」と誓いて死んだ（『増訂武江年表』八四頁）。その後、善兵衛は、山谷町本性寺において秋山自雲靈神として祀られた。そこに参ると、痔病が治ると噂された。

おさんにしろ秋山自雲靈神にしろ、特定の病気で苦しんでいた人物が、臨終で誓願して、同病の者を救済するというパターンである。苦しんだ人間が、神となる資格があるという考え方は、民衆に

とって体験的に理解しやすい説明であったと思われる。僧侶や修験が、祈祷や靈力によって治療する場合は、悪霊や障りを排除することになるが、流行神の場合、苦しんだ経験が、人びとの共感を呼んだのであろう。

つぎに、生き仏と崇敬された徳本行者について見てみよう。近世には、山中で修行をして靈力を發揮した多くの木食行者もくじきは、各地を遊行して人気を博した。彼らは、山の峯々に分け入り滝に打たれて、木仏を刻み、念仏を広めた。近世後期に爆発的に流行して生き仏とされた徳本行者も、こうした木食行者の系譜にたつた存在であった。紀州の漁師の子として生れて、若くして出家して、穀を絶ち木食し修行を重ねた。豆三十粒を用意して、浜辺にて日々に一粒ずつ食べて、三十日立行をしたという。また髭、髪、爪を長く伸ばして、人か獣かが分からなかった様子であったといわれる。江戸の伝通院にいて、徳本行者が加持祈祷を行なうと、大勢が押しかけた。江戸近郊の農村で念仏講を組織して、その範囲は関東、北陸、近畿に及んだ。徳本行者の念仏は、木魚と鉦を激しくたく独特な念仏で、徳本念仏と呼ばれていた。また徳本行者の遊行先には、独特の筆跡による「南無阿弥陀仏」の名号碑が建てられた。浄土宗の僧侶ではあるが、徳本行者と流行神、シャーマンと共通する面が多かった。

生き神は、苦行・苦難によって靈威を身につけて、人々の病氣や苦難を治すことができる能力を得ていると考えられた。民衆のなかから俗人・アマチュアの人間が、苦難を通じて神となって人を救うという話は、現世中心の思想であった。つきに見る如来教の教祖もまた、生き神でありシャーマンでもあった。まさに民衆出身であった中年女性が、神になった事例であり、詳しく見ていきたい。

(一) シャーマン教祖

如来教の教祖である喜之は、宝暦六年（一七五六）に尾張国熱田の旗屋で生れている。幼い時に父母に死別し、叔父に育てられ、苦勞の多い女中奉公の人生を歩んだ。結婚をするが、子供はできず夫と別れるが、後より病氣がちの夫の面倒を見ることになった。貧しい喜之は、綿紡ぎ・一文商いで生活を立てていた。夫が病死した後、法華行者であった覚善とその息子が同居するようになる。覚善との同居によって、喜之の生活は、さらに困窮を深めたようである。享和二年（一八〇二）、四十七歳の時に、体に異常を感じて雪隠に駆け込んだ時に、喜之の体から不思議な言葉がわきあがった。「何にも心遣いをすることはない。やがて安気になるぞ」という声が、自然に口をついて出てきた。喜之は、このわけのわからない出来事を誰にも言えずにいたが、一か月後に畑で豆を採っていた時に、今度ははつきりと神が現われた。

「汝が特別な苦勞をしているのを、如来様が眺めておられて、よって私が出て来たのだ。何にも案じることが無いぞよ」

憑依した神は、後から金比羅大権現であることが判明するが、これ以降、喜之は金比羅大権現の言葉を伝え、人々を救済するようになった。覚善は、喜之に神がかりした金比羅大権現を信用していなかったが、さまざまな例証によって服従せざるをえなくなった。覚善との関係は、その後も確執をとまなうものであったが、喜之は、神がかりによって病氣治し、失せ物当て、死者の供養などを行うようになった。多くは、病氣治しに関する相談、治癒であった。しだいに喜之のまわりには、多様な願い、伺いを尋ねる人たちが集まった。願い事が叶えば、去っていく人々も多かったが、熱心なりピーターの信者が現われて、講中を組織して、教団らしきものが生れた。

如来教の教えは釈迦の直説であって、それを金比羅大権現が名代として取次ぎ、喜之の口を借りて語るといふ関係にあった。その内容は、現世の欲望にとらわれず、心を改めよという宣教にあった。

「人間は、一度は死ねばならぬ。それでは死んでどこへ行く。

その行く所を教えよう。「よい事をすれば極楽へ行く。悪事をすれば地獄へ行く」などと言うが、その地獄極楽を見て来た者は、一人もいない。この教えが正しいことの証拠のために、病

気を治してやる。信心する人は、だれでも助ける。その約束として病気を治す」

信心を持っていけば、死後に極楽にいる如来が迎えてくれ、そこで苦勞のない安楽な生活を送ることができるというのが、喜之の教説の中心であった。この世は悪婆娑とも呼ばれて、否定されるべきものであった。この世は末世であって、諸人が乱心になって、八万地獄におとらない恐ろしいところである。現世における成功や繁栄は、一時的なものであって、そうしたもののへの執着をやめて、如来がいる来世の存在にめざめよと喜之は言う。またこの世は、人間が修行する場でもあると説かれている。人生の苦難が、次のステップのための修行だと見なされて、それを耐え忍ぶことが求められていた。

「汝らは、娑婆のことに取りすがり、栄耀栄花に取紛れて、「このような結構な娑婆があるだろうか」とこの世の塵を楽しんで、未来のことを忘れていた。私の目から見ると、八方地獄の暮らしより劣った所にいるにもかかわらず、この世を楽でいる。「ああ、不憫なことだ」と思えるのだ」

現世における栄達、繁栄に溺れる人間を批判する喜之の説教は、一見、来世志向に見える。その面を強調した研究者もいたが、来世のコスモロジーや仕組み、そこに住む死者の様子への関心は、喜之に

はない。現世の社会のあり方を相対化し、批判するための道具立てとして、来世の話が持ち出されているが、来世そのものが探究の対象にはなっていない。如来は、「昼も夜も、人間を眺めておられる」のであって、如来の眼差しを意識せよ、いうメッセージがこめられている。そこでは来世の存在ではなくて、如来の眼差しを意識して生きるという、新しい生き方が提案されている。

聴聞者・信者の期待が、神がかりした喜之による病氣治しにあつたことは間違いなかった。喜之はシャーマンであったが、仏教から濃厚な影響を受けていた。釈迦の直説である以上、そこには現状の宗派仏教への批判がふくまれていた。念仏や題目は否定されていないが、善の心がないと機能しないと述べられている。

「お主達が今、善の心を貯えずにただ口に称名ばかりを唱えていて極楽へ参ることができると考えていたとしても、如来は「そのような念仏では極楽にはいけないぞ」と仰っている」

善の心を貯えてないと、称名念仏だけでは極楽に行くことはない。これは、浄土宗、浄土真宗の称名念仏の解釈とはかなり異なっているとと思われる。如来教では、「心を改める」「信心」「善の心」が語られるが、寺請制度の仏教の形式性を「心」によって補填していたと考えることもできる。

如来教では各宗派の祖師は、苦勞を重ねて宗派を広めるが、諸人

を救済するところまでは至らなかつた。祖師たちが中途で果たせなかつた人類の救済の事業を、今度、喜之が金比羅大権現ともに完遂しようというのである。

「皆宗門の開山方は、何のために宗門を弘められたかを知っているか。開山方は皆「汝らを助けたい」と思われてのことだつたが、誰一人として助かつた者はいない。それゆえにお釈迦さまが私に仰せられたのは、「喜之が娑婆へ出たことこそが幸いだ。末法の末の時代になつたのだから、お前が私の身代りとして、何卒皆のものを済度してくれないか」と御頼みがあつたゆえ、私は降りてきた……」

「それ宗門では助からないぞ。僧侶は、必ず自分の宗門を自慢しているではないか。如来様の教えは、八宗、九宗の宗派仏教とは異なつた間違ひのない教えである。祖師仏達は、諸人の済度が出来なかつたのだ。……とすれば、私は、少々祖師仏達よりは上にいると思う」

各宗門の祖師たちは、宗門の一派を広げるために苦勞を重ねたが、期待されていた諸人の救済はできなかつた。釈迦の意向を体した金比羅権現が、喜之の口を借りて現われて、これより諸人救済を行うのである。金比羅大権現＝喜之は、祖師たちを能力では上回ることを主張されている。祖師たちでさえ中途半端であつたのであるか

ら、現在の僧侶が行なうことに限界があることは明らかであつた。

「今の坊主が、千部万部の御経を読んだとしても、人間の罪は消えないぞ。御釈迦様へ誠の坊主が千部万部読上げるより、諸人どもが善心に入る方が、御釈迦様は御歡びになる」

近世の民衆は、寺請制度を通じて寺院とつながつて、参詣、聴聞のために寺院へ行くことはあつたであろう。また都市の寺院の境内に行われる演芸や開帳なども、民衆の娯楽であつた。いくら喜之が宗門、僧侶を批判しようとも、それを真に受け取る人は少なかつたと思わざるをえない。なぜならば如来教の信者になろうとも、葬式・法事があれば、寺請関係のある寺院・僧侶に依頼するほかなかつたからである。

次に、既成の宗派仏教と如来教の関係について見てみよう。綿屋源兵衛が、浄土真宗の家から妻を迎えたところ、妻の実家は、源兵衛の如来教の信仰が浄土真宗では認められない現世の祈りであることを理由に、妻を引き取つた。夫婦の危機に面して心を乱している源兵衛に対して、喜之は金比羅権現の言葉として「何にも案じる事はない」と伝え、源兵衛に妻の実家との交渉のしかたを教える。

喜之による宗派仏教批判にもかかわらず、聴聞者・信者にとつて、寺請寺院や在地の寺院・僧侶のつながりは、簡単に否定し放棄できるものではなかつた。信者には、ふだんの日常生活があつて、

その延長線で寺院・僧侶とのつきあいもあったはずである。如来教の信者のみで、自分たちだけの葬式・法事を行うことはできなかった。葬式・法事は、既成の寺院・僧侶に依存せざるをえないのである。結果として信者にとって如来教は、寺請制度の補完的な役割を果たしていた。

（三）富士講と御嶽講

近世後期以降、江戸を中心にした富士講が、関東で勢力を拡張した。富士講の人びとが築いた富士塚（富士山のミニチュア）は、一気に関東に広がって流行した。富士講が広がる前にも、富士信仰は江戸においても近畿においても、別な形態で存在していた。江戸においては、駒込、浅草、亀戸の浅間神社への詣ることが、江戸の民衆にとつての富士信仰であった。六月朔日に駒込の浅間神社で行われる祭礼に行くことが、「富士詣」であった。祭礼では、玩具、雑貨、果物が売られていた。近畿では、浜辺や川べりで水垢離をとることを「富士垢離」と呼んでいた。そのため富士小屋、富士垢離行屋という施設が設けられていたという。聖護院に支配された修験者が、その施設で活動をしていた。

近世後期の関東で広がった富士講は、こうした富士信仰とは異なって、俗人の身分なのに行衣を着て、仲間とともに鈴・数珠をもって、家々の門前で祭文を唱えて、病人を折禱して護摩を焚いく

ことをしていた。毎年、先達に導かれて、仲間で行衣を着て富士山に登山に行った。こうした富士講の流行の影響をうけたのが、御嶽講であった。

御嶽山は、百日精進の体験した者のみが登山できる山岳であつて、一般の民衆が登ることはできなかった。百日精進を軽減することを求める声があつたが、きっかけをつくつたのは、天明五年（一七八五）に尾張出身の覚明という行者が集団登拝をしたことによる。その後、寛政四年（一七九二）に本山派の修験であつた普寛が集団で登山して、王滝村から登山の道を開いた。覚明、普寛という行者の登山によつて、御嶽山に登る一般の人々が増えて、講中も結成された。江戸において御嶽講が伸張したのは、火難除け、難病除けなどの利益があるという触れ込みがあつたからで、江戸、そして近郊農村部に広がっていった。普寛のもとには、一心、一山という門下の行者がいて、彼らの活躍によつて御嶽講は拡大した。御嶽山に登山して厳しい修行を経ることによつて、行者は靈力を身につけて神がかりを起こして託宣を行った。御座おざと呼ばれる託宣の場では、四天がまわりを取り囲み、先達が中座に神を憑け、中座が神の託宣を行うことになる。元来は修験道に行われていた寄折禱を、より多くの人数で組織的に行うよう工夫されたものだと思われる。

先達、中座になるためには厳しい修行と登拝が必要であつて、行

者として認められると、「あの人は死後に御嶽さんに行く」と言われるようになる。そうなると思死後に靈神として靈神碑に祀られる。

靈神碑は、地元の神社の境内地や里山に祀られるとともに、講中が持っている御嶽山の敷地に祀られることが多い。かつては病氣治しが多かったが、現在の御嶽講の行者は、地元の年中行事、地鎮祭に招かれて祭りをを行うことが多いという。この中座の女性は、不思議なことへの関心もあつたが、祖父、父も先達であつたので、彼らを祀ることを意識した上での入信であつた。信者として入信しても、修行をすることで先達になつて、救われる側から救う側へと転じるところに御嶽講の特徴があつた。それは、俗人・アマチュアの活動を基盤にした講組織がもつ魅力であつた。

近世の都市では、流行神、喜之のようなシャーマン、富士講、御嶽講などが広がつて、現実に生きる人々の病氣、供養、心配事の相談にのつて解決につとめた。神が降りてきて人間に憑き、神がじかに語るところに魅力と集客力の源泉があつた。

中世の本地垂迹説とは、極楽・浄土にいる仏菩薩が現実世界に降りてきて、神となつて顕現するといふものであつた。極楽・浄土が、リアリティを持ちながらも現世とは遠い世界と認識されていた。それに対して神人習合は、現世において神が姿を現し、託宣を行うのである。神は必ずしも遠い来世にいるのではなく、むしろ身

近ではあるが、目に見えない世界にいて、目に見えない世界から目に見える世界へと顕現するために、喜之や中座の身体を借りるのである。生き神、生き仏とは、プロの聖職者が統括する世界の周縁部に発生して、それを相対化していく威力を秘めた俗人・アマチュアが主体となる動きであつた。