
日本密教のテキスト世界——儀礼の生みだす聖なるテキスト

——第2部会へのコメント——

彌永信美

〈フランス極東学院〉

以下では、研究集会の場で述べたコメントを、文体だけあらためてほぼそのまま再録し、注の形で、その場では十分に述べられなかったこと、その後で得られた情報などを補足することにする。

はじめに個別の報告についてひと言ずつコメントし、その後、個人的な視点からいくつか問題提起を試みたい。

一般には、基調講演については、とくにコメントはしないのが通例だろうが、筆者自身、ルチア・ドルチェ氏の研究には以前から興味をもち、似たような問題を考えてきたので、やや変則的だが、まずドルチェ氏の基調講演について簡単に触れておきたい。

ドルチェ氏の講演は、おもに文観の三尊合行法を中心としたものだが、終りの方で触れておられるように、ドルチェ氏自身がこの問題に興味をもたれたきっかけは、日蓮の「不動・愛染感見記」だったという。一方、筆者は、20年近く前の阿部泰郎氏の論文「宝珠と王権」¹で、即位灌頂や如意宝珠などの問題に強い関心を抱いた。というのは、筆者は当時、インドから日本にいたる大黒天や荼吉尼の神話を研究しており、この論文で、即位灌頂で荼吉尼が重要な役割を果たす、ということを知って、新しい研究の可能性を感じたからである。その「宝珠と王権」の中でも、クライマックスのひとつが、文観の『秘密源底口決』についての数節で、いつかそうした文献を研究したいと考えていた。その後、阿部氏と知り合う機会があり、そういうことを話した覚えがある。一方、ドルチェ氏と知り合ったのは、五年ほど前で、その時、氏が日蓮の大曼荼羅について話され、両脇に不動・愛染の種子が置かれている、ということを知り、あるいは三尊合行法と関連するかもしれない、ということを知った覚えがある。ところが、その直後に、日蓮（1222～1282）の「不動・愛染感見記」の図像と、基調講演のスライドでも示された三室戸寺の摩尼曼荼羅の上部の図像が同じである、ということを知り、それを教わって、大きな刺激を受けた。事実、それらの図像の異様さは、一見して驚くべきものである。さらに、その後、やはり基調講演のスライドで示された、いわゆる三輪流神道の図像に、不動だけだが、同じ形のものがあつた、ということが分かり、問題の範囲がもう一段階広がった。三尊合行法は、狭い意味ではほとんど文観（1278～1357）が独力で作り上げたとも言える巨大な儀礼・思想体系と言えるようだが、その枠をもう少し広げれば、遅くとも慈円（1155～1225）や守覚（1150～1202）の時代から、少なくとも文観まで、さらに言えば江戸時代の三輪流神道にまで広がる大きな底流の一部であり、日蓮も明らかにその潮流の枢要な位置にいた、と言うことができようである。真言宗だけではなく、台密だけでもない、密教を発想源とした驚くべき宗教的創造力（イマジネーションとクリエイションの両方の意味での創造力／想像力）が発揮された時代、おもに12世紀後半から14世紀前半くらいの時代があつて、少なくとも日蓮もその潮流に位置付けられるし、また、たとえば有名な六角堂の夢を記録した親鸞

1 阿部泰郎「宝珠と王権—中世王権と密教儀礼」(『岩波講座 東洋思想』第16巻 日本思想2、岩波書店、1989年、所収)。

(1173~1262)²などもその周辺にいた、と考えられるだろう。また、それらに比べればもっとずっとマイナーな存在だが、その後個人的にとくに関心を抱くようになった、『受法用心集』(1268年)に記述されたいわゆる「髑髏本尊儀礼」なども、同じ潮流の一角を占めていたといえる³。「不動・愛染感見記」の図像自体は、いまだに謎のままだが、この謎を追っていくことは、日本宗教史の重要な部分を書き換えるような潜在力を持っていると思われる。

さて、そのドルチェ氏の講演に続く三つの報告に移る。ドルチェ氏の講演がおもに教義的、哲学的なものであったとすると、あとの三つは歴史的な内容だったと言える。三つの報告が取り上げた話題は、どれも、いま述べた、慈円ころから文観ころまで、より広く言うと、院政期から南北朝までの密教的宗教性の潮流の中に位置付けられるものである。上川通夫氏による如法尊勝法に関する報告は、こうした展開の出発点付近にいた重要人物の一人、範俊(1038~1112)やその後継者たちが、それまでの尊勝法に大きな変更を加え、まったく新たな儀礼を生み出していった、その大きな転換点を詳細に跡付けたもので、方法論的にも内容的にも、新しい発見に満ちたものだった。中国を中心とした尊勝法については、フランス極東学院のKuo Liying 郭麗英氏が、詳しい研究をしている⁴。尊勝法は、Buddhapālitaが683年に中国僧・順貞の助けを借りて翻訳したという、大正蔵967番をはじめとして、中国および東アジア全域で大流行した尊勝陀羅尼を中心とした儀礼である。Buddhapālitaは、それ以前に五台山に参詣してその頂上で文殊菩薩に会った、という有名な伝説を残した人物で、それをきっかけとしてインドを含め、全東アジアで五台山が文殊菩薩の聖地とされた、いわば東アジア全体のタントラ化を象徴する重要事件と直接かかわった人物だった。Kuo Liying氏の研究によれば、尊勝陀羅尼を記した石の塔、いわゆる経幢は、驚くほどの普及を見せ、全部で600以上、年代が定められるものだけでも200以上の例が知られている、という。初唐時代のこうした密教経典は、善無畏(637~735)以降のよりコアな、体系的な密教に比べると、言うならばよりマイルドなものだが、民衆的な次元ではおそらくもっとずっと広く流行し、永続的な影響を残したものと言えると思われる。その意味で、尊勝陀羅尼は、千手千眼観音の大悲心陀羅尼と似たような意味をもっていただろう⁵。日本でも、上川氏の報告でも示されたように、尊勝陀羅尼の儀礼は奈良時代から行なわれていた。それを、院政期の、いわばハードコアの密教が、如意宝珠の儀礼と組み合わせて、新たな儀礼を生み出し、国王の平穩無事を祈る国家的儀礼を創造した、ということ、当時の東アジアの政治的・宗教的情勢を踏まえながら、上川氏の報告は丁寧に証明した。

- 2 親鸞の夢については、田中貴子著『外法と愛法の中世』(平凡社ライブラリー、2006年)第一部・第三章「〈玉女〉の成立と限界—『慈鎮和尚夢記』から『親鸞夢記』まで」で詳述されている。その他、拙著『観音変容譚』(京都、法蔵館、2002年) p. 577-587でも、この夢の典拠は『覚禪鈔』だけでなく、それ以前の興然の『五十卷鈔』にも遡れることを論じた。
- 3 拙稿「立川流と心定『受法用心集』をめぐる」(『日本仏教総合研究』2、2003年度号、所収)、“Secrecy, sex and apocrypha: Remarks on some paradoxical phenomena,” Bernhard Scheid and Mark Teeuwen, ed., *The Culture of Secrecy in Japanese Religion*, 2006, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York, 2006, p. 204-228など参照。
- 4 Kuo Liying 郭麗英氏の研究については、<<http://www.efeo.fr/biographies/Nouveau%20dossier/kuo.htm>>にほぼ完全な文献リストがあり、その他、そこから<<http://coe21.zinbun.kyoto-u.ac.jp/sekkoku2006.pdf>>および<<http://www.ephe.sorbonne.fr/images/stories/Publications/livret20-471-508.pdf>>ならびに<http://www.ephe.sorbonne.fr/images/stories/Publications/SHP_livret21/livret_21_p_416-480.pdf>にリンクが張られていて、英語とフランス語の論文・講義要旨がダウンロードできる。また、郭麗英「仏頂尊勝陀羅尼の伝播と儀式」『天台学報』特別号、平成15年開催 国際天台学会論集、2007年10月 p. 1-40に中国語の論文がある。
- 5 千手観音の大悲心陀羅尼については、小林太市郎氏の大悲観音に関する一連の研究を参照されたい(「唐代の大悲観音」、「奈良朝の千手観音」、「千手観音の民間的潮流」など、小林太市郎著『仏教藝術の研究』「小林太市郎著作集」7、京都、淡交社、1974年、所収)。唐代初期に翻訳されたいくつかの陀羅尼経は、その後の中国で大流行をしたが、そうした問題でもっとも優れた研究を残したのは、小林氏のいくつかの論文だと思う。小林氏は、唐代中国だけでなく、宋代についても研究の手を伸ばし、さらに院政期に至る日本についても重要な論文を発表している。こうした問題については、中国と日本はワンセットとして考えるべきだ、ということ、小林氏の業績は見事に示している。上川氏の発表は、それをもう一段階発展させ、院政期日本でもう一つ、新たな重要な一歩が踏み出された、ということ、当時の日本と東アジアの政治史・宗教史と関連させて示されたもので、重要な意味をもっていると思われる。

その主役であった範俊は、真言宗における如意宝珠法のいわばスペシャリストともいべき人物で、如法愛染法も彼によって創始された、という。如意宝珠のシンボルは、先に挙げた阿部氏の論文でも明らかにされているように、密教と王権の接点にあり、そのインターフェースともいえるような役割を果たすものだった。如法尊勝法のもう一方の主役、白河院(1053～1129、在位1073～1087)も、後三条帝(1034～1073、在位1068～1073)の後を継いで院政を確立し、巨大な権力を誇った帝王だった。この二人が手を結んで生まれたのが、如法尊勝法であり、そしてそれを記録した覚禅の自筆の書が、今も真福寺に残されているのである。

次の松本郁代氏の報告は、三井寺に保存されている『宝秘記』というテキストに記された尊星王法をめぐる修法について論じられたものである。台密の中でも園城寺の密教に関するテキストは非常に珍しく、『宝秘記』はそれについてまとめたほとんど唯一の文献と考えられる。また、尊星王法という修法も、珍しい儀礼で、園城寺だけに伝わった秘法という位置付けの儀礼だという。松本氏の報告に引用されている三崎良周氏の「園城寺と尊星王法」という論文⁶によると、尊星王法は中国由来の妙見法に基づいて、日本で創作された修法で、今は現存しない『尊星王経』という経典自体が、おそらく11世紀初頭のころに日本で（それもおそらくは三井寺で）偽作されたものだろうという。それゆえこれも、院政期前後の新奇な儀礼創造の一環に位置すると考えられる。妙見法自体が、中国的な北斗七星の信仰を主体にして、中国で創造されたものだが、日本でその上にさらに典拠の明確でない新しい尊格を創造すると、それをめぐって、非常に自由な形でさまざまな口伝が付け加えられていく。しかも、園城寺の秘法といいながら、その内容は、早い時期から山門にも、真言宗にも伝えられていたと考えられる。それでも、智証大師がただ一人、唐から受法した秘法と主張し続けるというのは、法の内容は他の法流にも知られているけれど、それを実際に修する権限を持つのは三井寺の僧侶だけだ、ということなのだろうか。三崎氏が引用されている各種の文献を見ると、尊星王という尊格は、毘盧遮那第二法身とか観音、虚空蔵菩薩、あるいは吉祥天、童子、または童女、荒神など極めて多様な神々と関連付けられていて、非常に複雑な性格をもった神のようである。さらに、複数の口伝に共通するのは、この神を女天とすること、また、背中合わせに二体が並ぶ神格である、とすること、このことに関連して、この神が夫婦二体の神か、といわれている、など多くの説が行なわれていたようである。背中合わせの二体の神は、天台宗で見られる双身毘沙門や吉祥天と黒闇天のペアを思わせるもので、また、有名な二頭の象が抱きあった形の双身歡喜天の形を逆転させたものでもある⁷。さらに、荒神と関連付けられていることと、ペアで表象されることがある、ということから考えると、中世で重要な意味をもつ俱生神とも無関係ではないだろう。これは、北斗七星が運命を司る神であることを思えば、当然の連想かもしれない。

松本氏は、『宝秘記』の記述の中から、尊星王法が、1195年、九条兼実(1149～1207)の娘で後鳥羽天皇(1180～1239、在位1183～1198)の中宮だった任子(1173～1239)の安産を祈るための祈禱の一つとして修されたことに注目し、この時の祈禱に兼実が介入し、尊星王と関連付けられる観音の形について、不空罽索観音とする、という考えを示した、ということの意味を、藤原摂関家との関連で解明されている。これは非常に重要な指摘で、このことによって、この密教儀礼が具体的な歴史の中に位置付けられ、これが院の権力を摂関家に取り戻そうという大きな政治的もくろみの中で意味をもっていたことが理解される。安産の祈禱として尊星王法が修されたのは、尊星王という神格が女天であるとか、夫婦二体の神であるという、性的な意味合いを含んでいたからではないかと思われるが、こうした極めて専門的な密教儀礼の解釈の中に、俗人である九条兼実の意見が積極的に取り入れられている、という例は、歴史の中の密教儀礼を考える上で、非常に重

6 三崎良周著『密教と神祇思想』「園城寺と尊星王法」(創元社、1192年) p. 226-261.

7 拙著『観音変容譚』p. 69-74、参照。

要な視点を提供するものだろう⁸。

三番目のガエタン・ラポー氏の報告は、真福寺で発見された文観の弟子の宝蓮による『四度加行』という新資料の紹介と、その内容分析だった。文観は、周知のように宥快（1345～1416）の『宝鏡鈔』（1374年成立、T. LXIXI 2456）以来、「立川流中興の祖」というあらぬ汚名を着せられ、後醍醐天皇もとの怪僧ラスプーチンのような位置付けがされてきたが、最近の研究ではこうした見方が重大な誤解であることが徐々に明らかになってきている。とくに宝蓮は、文観の弟子の立場から書いた文観伝を含む『瑜伽伝灯鈔』⁹の著者として、こうした文観像の見直しの流れの中で、重要な意味をもった人物である。その宝蓮が、文観の教えを受けて著わした密教修業の口伝を記した書が発見された、ということは、非常に興味深い。その内容は、ラポー氏の報告によれば、一方では報恩院流の伝統に忠実な、非常に正統的なものであり、もう一方では、南北朝の内乱の中で、加行の日数を短縮するなど、歴史的状況に柔軟に対応したものであるという。戦乱のただ中でも、密教の法流を最大限伝えていこうとする文観と宝蓮の師弟の熱意が伝わってくるようである。このような儀礼の内容に直接かかわったテキストは、読み解くだけで困難な作業で、多くの類似のテキストと読み比べながらその特徴を析出するのは、たやすいことではない。しかも、このテキストは、南北朝の戦乱という特殊な状況の中で書かれたもので、その意味で、具体的な歴史の相が生々しく表われており、とくに興味深いものである。このむずかしい作業に挑まれ、重要な結果を示されたラポー氏の努力に感謝したいと思う。

さて、最後に、ドルチェ氏からラポー氏に至る一つの講演と三つの報告をまとめて考えた上で、非常に大きっぱな個人的感想を述べておきたい。一つは、先に述べた院政期から南北朝に至る期間の密教の「創造性」ということに関連して、なぜ、この時期、これほど大きな思想の流れがあったのか、その出発点は何だったのか、それはなぜ終りを遂げたのか、という問題である。それを理解するには、日本内部の思想史や政治史はもちろん、東アジアの中の日本、ということも考えなければならぬのではないかと考える。その意味で、上川氏の報告はとくに示唆に富んでいた。ただ、尊勝陀羅尼や大悲心陀羅尼のように、中国でも大きな流行を見せ、多数の記録が残されているものは、多くはないようであり、そうした状況をかながみて、研究の対象をさらに広げ、方法論的にも新たな模索が必要なのではないかと思う。日本に関して一つの新しい方向でありうるのは、10世紀ごろからの大陸との新たな交流である。たとえば裔然（938～1016）や成尋（1011～1081）がもたらした宋の大蔵経がどのように用いられたか、そこにどのようなテキストがあったか¹⁰、ある

8 この点については、上川氏の報告でも、それとよく似た、朝廷が密教修法の内容に介入することが、重要な資料に基づいて明らかにされている。それは、大覚寺蔵「如法尊勝法（院宣等保延六年）」という文書で、大覚寺聖教・文書研究会「史料紹介 大覚寺聖教・文書」（『古文書研究』40、1995年）に紹介されている。そこには、1140年に鳥羽上皇（1103～1156、在位1107～1123）と寛信（1084～1153）の間に交わされた書簡が記録されており、1143年に鳥羽上皇のために修された如法尊勝法の細部が、寛信が上皇の意見に従いながら準備されたことが、詳しく記されている。ここまで生々しく密教修法の生成の「現場」が明らかにされる例は多くないだろうし、また、朝廷などがここまで細部にわたって儀礼の内容にかかわっていたことを明らかにする資料も多くないだろう。その意味でも、上川氏の報告は、非常に興味深いものだった。

9 『瑜伽伝灯鈔』については、辻村泰善「『瑜伽伝灯鈔』に見る文観伝」、『元興寺文化財研究』69号、1999年6月、参照。また内田啓一著『文観房弘真と美術』（法蔵館、2006年）参照。

10 この問題については、いくつかの論点をあげることができる。一つは、一般的に言えば、宋代訳の新しい密教經典などは、実際に使われた形跡が非常に少ないようであるということ。たとえば「三十卷金剛頂経」（T. XVIII 882）は、真言宗にとって重要な意味をもっていたはずだが、実際にそれを引用している文献は非常に限られているようである（おもな例は、頼瑜『薄草子口決』T. LXXIX 2535 217a18-19；杲宝のいくつかの注釈書、たとえば『大日経疏演奥鈔』T. LIX 2216 281a24, 342c23；『三十卷教王経文次第』T. LXI 2226 371b13や曇寂の『金剛頂大教王経私記』T. LXI 2225 124a16, 124c2など、また通海の『大神宮参詣記』下、「統群書類従」三輯下、神祇部、p. 781下段-785上段などである）。よく、『受法用心集』の鬻體本尊儀礼などに関連して、宋代の、たとえば『ヘーヴァジュラ・タントラ』の訳（T. XVIII 892）のような文献が参照されて、新しい性的な儀礼や教義などが考え出されたのではないかと、という説が出されることがあるが、第一にこれらの漢訳では、性的な内容はほとんど理解しがたいほどに「意識」されているし、第二に、そうした文献が実際に使われた（たとえば引用されている、など）、という証拠がなければ、こうした説は根拠が薄いように思われる。実際に、これらの新しい翻訳が日本で

いはたとえば栄西（1141～1215）のような人物が中国からどんな思想を持ち帰ったか¹¹、などの問題である。また日本の密教を対象化し、相対化するためには、唐代から宋代に至る中国だけではなく、インドやチベット、東南アジアを含めた東アジア全体のタントラ、仏教に限らないタントラ全体の流れと比較することが非常に重要だと考える¹²。

どのような普及をしたのか、ということも、まだほとんど研究されていないようである。さらに、日本で各種の性的な教義、儀礼が生み出されたことが、もし日本内部の発展だけで説明がつかぬのなら、不必要な外部からの影響、という説明を加えることは、逆にミスリーディングなのではないか、という問題もある。

以上は、10世紀以降における大陸との交流に関する否定的な見方だが、これは、逆に言えば、もし明確な証拠があることなら、十分に考慮すべきだ、ということでもある。その「証拠」の一例と言えそうなのは、『補陀落海会儀軌』（T. XX 1067）に関連して、興然の『五十卷鈔』に「撰無礙經云（新渡尙然）」として引かれているのが日本におけるこの儀軌の初見であると思われ、だとするとこの儀軌と、それに基づく『秘藏記』が作られたのが、尙然が帰国した987年以降、ということになる、そして、それらの文献ではじめて見られる「理智冥合」の観念が、この時代以降に成立してきたと考えられる、という説である（向井隆健「不空訳『撰無礙經』と『秘藏記』との関係について」『豊山教学大会紀要』9、1981年9月、p. 13-24、同「不空訳『撰無礙經』をめぐる問題」、『印度学仏教学研究』60（30-2）、1982年3月、p. 294-297、同「真言密教における理智の系譜」『豊山教学大会紀要』10、1982年10月、p. 17-26、同「『秘藏記』成立考」『密教学研究』15、1983年12月、p. 53-67）。もしこれが事実とすると、こうした観念が10世紀末に導入されたことは、この時代以降に性的な教義が生み出されてくる（間接的ではあっても）重要な契機になりえた、ということも言えるかもしれない。

- 11 このことに関連して、覚鑿（1095～1143）や栄西（1141～1215）の時代以降、人間の身体性に関する言説が爆発的に増えてくるように思われることを指摘しておきたい。第一に「五臓」に関して述べること（覚鑿『五輪九字明秘密釈』T. LXXIX 2514 14c-15a、栄西の『喫茶養生記』〔米田真理子「茶祖栄西像の再検討—『喫茶養生記』をめぐる—」『芸能史研究』第177号、2007年4月、参照）など、「胎内五位説」についての最初明確な言及が覚鑿の著作に見えること（『十住心論打聞集』T. LXXVII 2443 679b24-c10参照。また、伊藤聡「三宝院流の偽書一特に『石室』を巡って」、錦仁、小川豊生、伊藤聡編『偽書』の生成 森話社、2003年、p. 202も参照）、栄西の『隠語集』に見える驚くべき性的言説の氾濫（真福寺善本叢刊、『中世先徳著作集』p. 447上段など）、などである。そこで気になるのは、この時代に何らかの道教的な思想があらためて導入されたのではないか、という疑問である。少なくとも明確に言えるのは、栄西の『喫茶養生記』の「養生」という語が明らかに道教の語彙に属するという点である。道教に関連して、もう一つ付け加えられるのは、金沢文庫で発見された茶吉尼法の多くが「式盤」を使う中国由来の占いに基づいており、その伝統の出発点に覚鑿が位置付けられそうだと、ということである（西岡芳文「式盤をまつる修法—聖天式法・頓成悉地法・ダキニ法」『金沢文庫研究』318号、2007年3月、p. 18下-19上、参照）。もちろん、覚鑿の方が栄西よりだいぶ以前だし、覚鑿は中国には行っていないので、覚鑿の時代、あるいはそれ以前に中国に行った人物が彼に情報を流した、という可能性も考慮すべきなのかもしれない。いずれにしても、12世紀前半から後半ころにかけて、新たな中国的思想が輸入されて、それが中世の「生身思想」に大きな影響を与えた、というような可能性が考えられないだろうか（「生身」については、もちろん、尙然が請来した「三国伝来・生身の釈迦如来」のことも考えねばならないだろう）。もう一つの興味深い問題は、ドルチェ氏の講演でも話題になった『御遺告』の最後の三箇条に見られる如意宝珠にかんする言説である。とくに『御遺告』第二十四条の「能作性宝珠」の製作法について述べる長い一節は、ある種の錬金術的思想を色濃く反映している。『御遺告』はおそらく10世紀後半ころに偽作されたものと考えられているが、ここに何らかの道教的な錬金術思想の影響がありえたのではないかと、この可能性は排除できないように思われる。

- 12 空海以来、日本密教は『大日経』と『金剛頂経』を一对とする両部の体系を根本にしているが、こうした思想は、おそらく不空の死後に形成されたもので、それ以前には存在していなかったと思われる。このように、日本の密教で既成の体系とされているような思想を、批判的に相対化して捉え直すには、中国や日本に移入された以外のタントラ仏教の伝統を比較の対象とすることが肝要である。また、インドやインド文化圏の地域では、王の即位儀礼として灌頂が行なわれることが多く見られ、中世日本の即位灌頂もそれとの比較の中で位置付けられなければならないと考える。

こうした一般的な指摘のほかに、名古屋の研究集会で新たに指摘された比較研究の対象もある。集会2日目の午前中の第3部会「日本宗教と儀礼テキスト—テキストとして読む民俗宗教」では、松尾恒一氏による「建築儀礼をめぐる宗教者・職能者と、宗教テキストの諸相」という報告が行なわれたが、その中で、福島県只見の建築関係の職人の儀礼に言及された。只見町には、こうした職人儀礼に関する巻物が残っており、そこに、建築に関するさまざまな儀礼が記されている。「番匠兎屋之大事」「斬立之大事」「尺杖之大事」「礎柱立之大事」「柱立之大事」などと続く後に、「龍伏次第立大事」という儀礼があり、建築する地面に棲む龍を鎮めるための儀礼が行なわれるという（只見町文化財調査報告 第八集『会津只見の職人巻物』に翻刻されており、その資料が予稿集の中に引用されている）。ところが、その報告の後に、金沢大学の森雅秀氏が質問に立たれ、ちょうど同じような建築の儀礼がインドやチベットにも存在する、ということを指摘された（ただし、インドやチベットの方が、ずっと複雑な、発達した儀礼であるようだが）。森氏は、この問題に関する以下の研究を発表されている。森雅秀「ヴァーストゥナーガに関する考察」『東洋文化研究所紀要』第142冊、平成15年3月 p. 130(219)–86(263)、および Masahide Mori, “The Vaastunaaga Ritual Described in Tsong-kha-pa’s sNgags-rim chen-po”, Shoun Hino, Toshihiro Wada, ed., *Three Mountains and Seven Rivers. Prof. Musashi Tachikawa’s Felicitation Volume*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2004, p. 843–856.

いずれにしても、非常に類似した観念が日本の密教的伝統にも伝えられていたことは確かのようにだが、文献的に検証することは困難なようである。密教の経軌などとは別の伝承のルートを考える必要があるのかもしれない。ただ、大地に龍が棲む、という観念は、たとえば黒田日出男氏が論じられた古い日本図などでも明らかに見られるもので（黒田日出男『竜の棲む

もう一つ興味があるのは、ドルチェ氏の講演で、「非正統的」ということばが何度か出てきたが、中世日本には「異端」というものはあったのか、という問題である。異端については、グノーシス主義をはじめとして、キリスト教では重大な問題として古くから論じられている。今回の報告では、たとえば範俊の如法尊勝法も、園城寺の尊星王法も、典拠がないものを新たに作り出した、という意味では、異端とも言えるものだが、そういう形での非難は皆無だった。ところが、14世紀後半になると、宥快の『宝鏡鈔』がとくに重要だが、突然、文観や、いわゆる「立川流」に対する激しい非難の嵐が始まる。これがどういうことだったのか、キリスト教の異端研究なども踏まえた上で、あらためて考え直さなければならない問題だろう¹³。

いずれにしても、ここ20年ほどの研究の結果、中世宗教の歴史をまったく新たな視点から読み直す大きな機運が高まってきている。今後の大きな課題は、さらに視野を拓げ、方法論的にも新たな見方を考え出して、大きな文脈の中で各種の現象を位置付けることだろう。この研究集会は、そういう意味で、大きな折り返し点の一つになると信じている。

日本』岩波新書、2003年)、それもヒントの一つになりうるかもしれない。

13 ここで筆者は、キリスト教における異端研究について言及したが、それは、異端と思われるようなことを研究するには、異端と異端非難の言説の研究に関して長い歴史をもつキリスト教研究の批判精神に学ぶ必要があるのではないかと、ということを書いたかったからである。キリスト教には、グノーシス主義以降、中世から近世に至る長い異端非難の言説の歴史があり、またそうした言説を研究する長い歴史がある。その場合、もっとも重要なことの一つは、異端として排撃された人々自身が書いた文書などは、ほとんどの場合消滅しているか、断片的に残されているだけで、それらを直接研究の対象にできることは非常に少ない。そうした状況で、異端排撃の言説を文字通りに信じるのは非常に危険であり、そういう言説は、たとえばその政治的意図がどうであったか、など、多くの視点から最大限の批判を行なった上でしか、使うことができない、という原則があると思われる。ところが、日本における「異端排撃」の言説に当たるとされる文書、たとえば『宝鏡鈔』を研究するに当たって、そのような批判的な読み方がこれまでほとんどなされたことがなかったのではないかと、ということに注意を喚起すべきであると思う。

研究集会の場では、東京大学の末木文美氏が、「異端」という語はキリスト教の関連では使われるが、仏教では、そのような意味では用いられないのではないか」という指摘をされた。また、茨城大学の伊藤聡氏は、宥快の『宝鏡鈔』に関連して、『宝鏡鈔』は江戸時代に版本になった後、大きな権威とされるようになったが、それ以前は必ずしもそれほど大きな影響力をもったわけではないだろう」ということを指摘された。——それについては、確かに、『宝鏡鈔』が大きな権威となったのは、版本化されてからのことだったことは充分にありうるが、宥快が古義真言宗で最大の権威の一人とされたのは、おそらくそれ以前からだっただろうと考える。また、必ずしも『宝鏡鈔』が最初だったとは言えないが、「邪義」と言われるものを性的な教義や儀礼に結びつけ、ひとまとめにしてその信頼性を貶める、という戦略を大々的に用いたのは『宝鏡鈔』の大きな特徴であり、それがその後の「邪義」批判の主流となった、ということは言えるのではないと思う。しかし、『宝鏡鈔』がそうした戦略を用いることができたのは、『受法用心集』の記述が、一般の真言宗徒にとってあまりにもスキャンダラスなものだと認められたからだったのではないだろうか。その意味では、『受法用心集』は、やはり画期的な意味をもった文書だった、と言えるだろう。

集会の場では、中世日本で「異端」とされるか否かは、天皇や院などの権力にどれだけ認められるものであったかによって決められたことで、たとえば範俊による如法尊勝法などは、明らかに創作された儀礼であっても、まさに朝廷のバックアップによって成立したものであったから、異端というような批判の対象とされることはまったくなかった、要するに、異端かそうでないか、ということの分岐点は、ある種の政治的なパワーゲームによって定められるのではないかと、という見解が述べられた。

この問題については、さらに次のような指摘もできるだろう。一つは、キリスト教に関しては、法皇／教会の無謬性、というような、絶対的な正統性をもつ「基準・権威」があり、それに反したら否応なく異端であると決定される、ということがあがるが、そうした絶対的正統性に当たるものは、仏教では存在しなかった、と行うことができる（もっとも、グノーシス主義の時代には、そうした教理はまだ存在しなかったから、これはつねに当てはまるわけではない）。もう一つは、文観が異端とされた、ということは、文観の背景にあった後醍醐の権力が絶対的なものとして認められなくなった、ということが大きな理由だったと思われる。その意味では、南北朝は、日本の権力構造の歴史の中で大きな転換期だったのだ、ということが、この問題に関しても言えるだろう。

なお、さきに、末木氏が、「異端」という語の用法について疑問を呈されたことを述べたが、その後、末木氏自身が大正蔵でこの語を検索してみた結果、じつは「異端」という語は仏教でもそうとう頻りに用いられたことが分かった、ということを示してくださった。筆者も、この語を全大正蔵を対象にして検索してみたところ、全部で363の用例がヒットした。細かい分析をする余裕はまだないが、一部では、ある程度、キリスト教の「異端」と似た意味でも用いられているようである（たとえば闍那崛多訳『大法炬陀羅尼經』T. XXI 1340 688b21には「是時外道雖有種種異端諍論……」という用例がある）。この問題に関しては、「邪義」「邪見」「邪法」「外道」「外法」「異端」など、さまざまな用語を対象にして、詳しく調べる必要があるだろう。