［二〇一六年度大会パネルセッション］

「近世化」する日本社会の中の宗教

曽根原 理　松本 公一
大島 薫　モリス ジョン

一　趣旨説明

（曽根原 理）

一九八〇年代の後半、昭和天皇の高齢化を背景に、日本史上の国家と天皇・将軍の関係についての注目が高まった。「なぜ天皇家は現在まで続くことが出来たのか」、あるいは「最大の危機の一つである戦国時代末期、実力ある天下人たちが衰えた天皇・朝廷を、それでも残したのは何故か」が問われる中で、人類学的視点から天皇だけが「王」だったのかという疑問が出され、「日本には複数の王がいた」「東国の王の系譜が源頼朝―鎌倉公方―後北条政権―徳川将軍」などという議論が現われた[1]。

私はその問題を、「なぜ徳川家康は神になる必要があったのか」という問題に読み替え、世俗権力者が神とされたことの意味を、当時の文献史料（『東照社縁起』など）から読み解くことを試みた。『東照社縁起』は、徳川将軍（家光）が祖先神（東照権現）に奉納した公的性格を持つ文献と考えられるが、仏教色の強い漢文で書かれていたため、それまで扱われることが乏しく、また日本史研究者による解釈の誤りも見られた[2]。

徳川家康の神格化の研究から見えてきたのが、日本近世社会が持つ宗教性であった。従来の「中世は宗教の時代、近世は脱宗教化・世俗化していく時代」という見方を、複数の研究者が実証的に調査した結果、日本近世は仏教や神

道の影響力が強く残る「仏国・神国」であった、その頂点として東照宮が要請された、という理解が広まりつつあるといえるだろう。[3]

日本の近世が仏教国（神仏習合神道を含む）であったという理解は、ともすると〈日本特殊論〉を導く可能性がある。東アジア世界において、中国も朝鮮も、ある時期を境にして朱子学が思想界の主流となったが、日本のみは仏教が衰えなかったというドバリーの説などである。[4] それに対し近年は、東アジア世界の共通性を検討することが試みられ、朝鮮史や日本史の研究者の議論の中から、儒教を核とする政治文化の存在（「天」の観念を中心に仏教や道教の観念が統合される）を強調する議論も現れてきている。[5]

私自身はそれに懐疑的である。実際に近世の人々の視点に立つなら、儒学は実はしばしば神道や仏教と組み合わせないし棲み分けして受容されていたのではないかと思われる。さらに、明代に発達した「善書」や通俗的唱導である「宝巻」など、庶民の間に受容された宗教書や通俗文学には儒教・仏教・道教などの諸観念が併存していたという中国学の研究[6]に従えば、むしろ東アジア世界においても、諸教一致説のような教えの広がりに注目すべきかと思われる。以上の観点を踏まえるなら、日本近世の宗教の特質について再度検討することも意味があるのではないだろうか。

中世から近世にかけての宗教の変化は、日本における「近世化」の一例であると言えるのかもしれない。「近世化」の用語自体が持つ多義性・多様性は既に指摘のあるところだが、[7] ここでは小農社会の実現、新興勢力による官僚制定着などの社会的変化と、それに連動する文化活動（仁政思想の普及、出版の活性化など）と広くとらえておく。言葉の定義はさておき、今回報告のある密教テキストや説法の変化などが、日本一国の枠を超える現象なのか否かを考える手がかりとして、「近世化」の概念を横に置いてみたい。西欧の近世（一六～一八世紀）との関係は、さらに複雑かもしれないが、同じような意味で神学の大衆化の問題も考えられないかと思っている。

最初に述べたとおり、日本の近世を考える上で、宗教の役割を軽視することは出来ない。そこで問題になるのが、近世的な宗教の特色は何かということである。本パネルセッションが、その問題について考える場となるよう、報告をめぐる盛んな議論を期待したい。

二　密教次第テキストの近世

（松本公一）

中世には、天台宗・真言宗ともに、教義を伝える灌頂や様々な仏菩薩を本尊とする修法などの実施要項（事相書）

が現れた。真言宗では『覚禅抄』、天台宗では『阿娑縛抄』が編集された。今回とりあげる『阿娑縛抄』は、仏菩薩などを本尊とする修法（諸尊法）や灌頂の「次第」（マニュアル・修法次第）である。成立は仁治三年（一二四二）～弘安四年（一二八一）の間で、全二一八巻からなる。撰者は承澄（一二〇五～八二）とその弟子尊澄である。『阿娑縛抄』は大部であることもあり、まとまった形で多数の巻が伝来しているのは、中世写本ではさほど多いとはいえない。[8]

中世写本の『阿娑縛抄』としては、現在、京都・曼殊院本（滋賀・金剛輪寺旧蔵）、滋賀・成菩提院本、鎌倉・宝戒寺本があり、本来の寺院から流出したと考えられるものに滋賀・旧行泉院本（現大津市歴史博物館蔵）や滋賀・叡山文庫天海蔵本・真如蔵本があげられる。前者の三本については、いずれも天台宗西山流の法脈のなかで書写されたものである。西山流は、京都西山の宝菩提院に住んだ澄豪（一二五九～一三五〇）に始まる天台密教の流派である。澄豪は、『阿娑縛抄』の撰者である承澄の弟子である。曼殊院本は、金剛輪寺から近世に移動したものだが、金剛輪寺は鎌倉時代末の元弘の変の際に、西山宝菩提院が焼失したため、澄豪が移住した寺院で、ここに澄豪・澄春・聖順といった承澄の弟子たちや、澄豪・豪鎮・豪憲といった澄豪に始まる西山流の僧侶たちの書写した『阿娑縛抄』が伝来していた。成菩提院は、応永年間に貞舜（一三四九～一四二二）が建立し、二世慶舜のときに西山流密教を受容して、『阿娑縛抄』の書写を西山宝菩提院に依頼し、三世春海のときに受容するとともに、貞舜・慶舜も書写している。また、西山流の僧侶の豪鎮・厳豪・豪喜・豪宗などが書写したものも伝わっている。宝戒寺も澄豪の弟子の恵鎮・惟賢らの書写本が伝来している。恵鎮は宝戒寺の開基である。

このように、中世には西山流の法流のなかで書写されたものであった。[9]

近世になると『阿娑縛抄』の写本は多くなり、現在十五本ほどが確認されている。その形態も大半は冊子本であり、大部分の近世写本の底本は滋賀・西教寺本である。承応年間（一六五二～五五）、善祐書写になる芦浦観音寺舜興蔵本、そして元禄・宝永年間（一六六八～一七一〇）に叡山兜率谷鶏頭院の厳覚書写本が大部を占めている。ここにはすでに西山流という法脈に関わらない書写がみられる。また、龍谷大学写字台文庫本は西本願寺門主の文庫であり、東洋文庫の一本は園林文庫（東本願寺枳殻邸の文庫）からの伝来で、いずれも浄土真宗に伝わったものである。さらに、東洋文庫の一本は水戸常福寺で名誉学天が校閲したものであり、これは浄土宗での受容といえる。宮内庁書陵部本は「無量山」朱印が押され、これが江戸小石川伝通院の山号である

なら、これも浄土宗寺院に所蔵されていた可能性がある。このように、天台宗以外での受容の拡大があった。

また、「次第」にかかわる刊本も出現する。それは『灌頂唱礼』（叡山文庫蔵）や『法会法則』（成菩提院蔵）のような、密教の式次第のなかで多数の僧侶が使用する部分について、その内容が印刷されたと考えられる。これらのテキストは儀礼の際に、そこに参加した僧侶たちが、唱える文言を節を付したもので、実際に儀礼で使用されたものと考えられる。『法会法則』はその大きさも手のなかに収まる程度のものである。

以上のことから、近世の密教の「次第」に関わるテキストは、天台密教に限っての考察であるが、一つには、近世になると、宗派を超えて拡大し、修法の周辺部の「次第」については、刊本化していくという変化が生じたと考えられるのである。

三　唱導（法華経をめぐる説法・講経そして直談）を事例に考える

（大島　薫）

宗教は日本においても古代から現代に至るまで唱導され続けている。しかし小稿に取り上げる仏教は、僧俗・貴賤・老若男女といった様々な人々を対象として如何に需要され、人々の要求に応じるべく唱導されてきたのだろう。以下、時代を横断して比較対照するために、数多くのテクストが伝存する『法華経』をめぐる唱導を例に考察する。

まず古代から現代まで、ほぼ変化していない「法華八講」[10]、すなわちその「次第」において「経釈」と称された講説を取り上げる。「経釈」の構造が変化しなかったのは、宗派において教学の拠り所とする経論や教義を原拠とした理解が提示されたためであり[11]、その言辞は、時間軸の推移のみならず、地域の相違すなわち東アジア世界においても共通していた。ゆえに江戸時代においても「法華八講」は、古代、中世と同様、共通の「次第」に宗派を代表するべき経論と教義をもって唱導されていた。一方、『法華経』の唱導において変化したのは、中世後期に「直談」と称される唱導が営まれるようになったことである。天台宗僧である尊舜（一四五一～一五一四）は『法華経鷲林拾葉鈔』「序品」に「直談訓読不同事」と題して「経釈」を意味する「訓読」と、それとは異なる「直談」とを取り上げる。「訓読（経釈）」と「直談」と称された唱導が「不同」であったことは「戒家」においても意識されており、天台宗の律僧であった鎮増（一三七五～一四六〇？）は、その行状を記した『鎮増私聞書』に、師匠である慈伝和尚心空（一三一九～一四〇一）と慈威和尚恵鎮（一二八一～一三五六）との言説を伝えるべく応永八年（一四〇二）条に「戒家法華ノ

直談観心等ヲ専ト志サシタマヘ」と述べ、自らの実践についても「当世廃タル法門ハ戒門ト観心トナリ何ニモ此二門ヲ弘通センカ肝要ナリ（中略）。鎮増モ此趣ヲ以テ数万人ニ円戒ヲ授ケ。法華経ヲ訓読シ。観心ノ法門ヲ本トシ。人ニ生死一大事ノ為ニ観心観道ノ修行ヲ勧計也」と記している。『鎮増私聞書』には「訓読」と「直談」との相違を読み取らせる記述も散見され、「訓読」が形骸化とも捉えられていくなかで、「直談」は僧侶の学問に裏付けられた営為と認識されていたことを読み取らせる。ちなみに慈伝和尚が慈威和尚三回忌に「法華経ノ直談」をもって供養法会を営んだことも『鎮増私聞書』に記されている。時に慈伝和尚は満四十歳、この法要で初めて「法華経ノ直談」を営んだとも明記されている。「直談」が、長年にわたる学問を必要とする営為であったことも読み取らせよう。またこの折り、慈伝和尚の「直談」を「近辺ノ人人皆皆。敬信伏シテ来集聴法シケリ」という。「近辺ノ人人」とは僧俗・貴賤・老若男女を問わない人々であったと推考する。中世後期における天台宗が「観心」を勧めるべく、また対象とする人々をも拡げつつ、経典そのものを解説する、新たな唱導を確立するに至ったことを確認するものである。そして「直談」は、僧侶にとっては学問を追究するべき目標として推奨され、「直談」を営むために必要な知識を集大成した「直談抄（直談物）」と総称されるテクストが編纂されるに至る。「直談抄」は、経典解釈の雛型であった「訓読」をも含み込み、『法華経』解釈の集大成として編纂され、この集大成が江戸時代には刊本として出版されていく。中世後期には、師僧と教学とを求めて「談義所」を訪ねた僧侶たちであったが、「直談抄」が刊本として出版されたことによって、僧侶の学問のあり方が変化したであろうことも指摘されよう。

一方、仏教を唱導される立場にあった俗人たちに視点を移せば、「直談」によって経典そのものを理解する機縁を得たと推考できる。特定の知識階層を対象とすることに始まる「法華八講」における「経釈」すなわち「訓読」とは異なり、「直談」によって「経典を書写することができない人々」を対象として唱導することが可能となったというだけでなく、またそういった人々が平易な言葉をもって経典解釈を求めたであろうことも推想できる。譬喩因縁を語る「短いモノガタリ」が唱導に用いられるというのは、古代における「経釈」に始まるが、これも「直談」が営まれた中世後期には「説草」「談義本」と称される「小さな説話本」が数多く作成されていく。[12] 特定の知識階層を対象としない場において、その有効性は指摘するに余りある。そしてこうした中世後期における動向は、近世宗教における

唱導の方向性をも決定したと考え得る。江戸時代には、刊本によるテキストの普及がもたらされたことはいうまでもない。しかし一方、口頭をもって唱導される説法は衰えることなく、さらなる教化を拡げていったと考える。

四　『黄金伝説』にみる大衆化する神学

（モリス　ジョン）

ジェノヴァ大司教のドミニコ会修道士ヤコブス・デ・ウォラギネ（一二三〇～九八）がラテン語で筆録し、一二六七年頃に完成した『黄金伝説』（*Legenda Aurea*）は、最も著名なヨーロッパ中世の聖人伝集成である。中世ヨーロッパにおける説教のテキストとしては、聖書よりも『黄金伝説』の方に人気があった。本発表では、中世後期における「個人的」救済への関心の高まりと、『黄金伝説』に見られる「大衆化する神学」の間に、密接な関係があったことを指摘した。

「煉獄の誕生」[13]（Le Goff）という転換点以前、教会は一般信者にもっぱら外面的な信仰行為を求め、内面的信仰は神に委ねる傾向が強かった。煉獄という概念は、（教会から疎外され）直接天国に入ることを期待できなかった中世の一般信者に、救済の機会を提供する役割を担った。法王による煉獄の正式な定義の発表は一二五四年に下るが、それに先立つ一一七八年、ノートルダム大聖堂付属学校のPetrus Comestor（一一七八年逝去）が（聖書では明確な言及がないのに）煉獄（*purgatorium*）という罪が消滅される場所の必要性を主張したことは、中世の人々が求めたものを示している。

「大衆化する神学」が明確にカトリック教会の教化方針になったのは、世俗社会と宗教参加の改革を目指す法王Innocent III（一一六一～一二一六）によって開催された、第四ラテラン公会議（一二一五年）以降である。同時期のヨーロッパでは、かつてないほど思想家が積極的に、一般信者を本物のキリスト教徒として肯定するようになる。例えば、司教と枢機卿の地位にあったフランスの神学者であり、史家でもあったJacques de Vitry（一一六〇～一二四〇）は、授戒者（*regulares*）は神職者に限らない、あらゆるキリストの掟に従う者は授戒者であると主張した。

それにともない、一二～一三世紀に托鉢修道会が設立され、大衆への説教を開始する。また、寄進者に対し冥福を祈りミサを歌う目的で、各地の教会に設けられた小礼拝堂（chantry）の数が急増した。キリスト像も中世的秩序の頂点に立つ「天の王」から、信者の試練を知る「苦しむキリスト」を象るものに変容していった。文献の面では、とくに第四ラテラン公会議以降多くの神学・説教書が作成さ

れ、罪と告解、神秘、沈思、祈りなどに関する書籍と「往生術」（*ars moriendi*）の書が増える。そうした中で一二七六年頃に『黄金伝説』が成立し、数多くの写本が普及した。『黄金伝説』の聖人伝を通して、救済の可能性が広く説かれた。やがて、英国最初の印刷家カクストン（一四二二?～九一）の版をはじめ、多くの印刷版『黄金伝説』が一五世紀から広く普及した。

『黄金伝説』に現われた神学の大衆化傾向は、一二世紀以降の新たな説教の運動の一環として位置づけられる。例えば「煉獄」の目的や、それは具体的にどこにあるのかという問題を扱う第一五六話「奉教諸死者の記念」は、上述の大衆化する神学の明確な例である。同話は、死者の新たな行き先、罪深い俗人の清めの場である煉獄を説明する説教のノート（台本）であると考えられる。

第九一話「マグダラの聖女マリア」は、救済の機会の普遍性を強調する。マグダラのマリアを娼婦とみなした（聖書では娼婦でなかった）中世神学では――現在は男女差別として否定されつつある――そのことで悪人が救済され、キリストと寄り添う聖人になれることが示されていると説いた。一二九七年にマグダラのマリアがドミニコ会の守護聖人になったことは、彼女が中世後期の説教の中で賤視されていたのではなく、崇敬されていたことを示している。『黄金伝説』に登場するマグダラのマリアは、女性にもかかわらず説教を行い奇跡をもたらし、教会の指導役として造型されている。

キリスト教は、死後の天国とともに肉体的な復活も説く。こうした二面性と関連して、死者の行き先にかかわる問題も取り上げたい。『黄金伝説』は魂が墓にいる話（第九六話「眠れる七聖人」、第一〇二話「司教聖ゲルマヌス」等）と魂が天国にいる話（第四話「聖女ルキア」、第一六二話「聖女エリサベト」）も収録している。それらが死後の問題に関するAquinas（一二二五?～七四）の神学や、第四ラテラン公会議における宣言を反映したものか否か検討した結果、そうした教義的な問題は『黄金伝説』によって大衆に伝えられたとしても、説教の中心的な話題（救済は聖俗両者ともに可能である）に比べると、二次的関心事にすぎなかったと結論づけられる。

『黄金伝説』に収録されている聖人伝の多くは歴史性や典拠が乏しく、近世における宗教改革後、特にプロテスタント文化圏において迷信的言説として否定された。だが皮肉にも、中世後期において聖書よりも広く普及した『黄金伝説』は、中世的神学の大衆化の側面をになった代表作という意味で、近世的プロテスタントの世界観を築く一因となった。

注

（1）網野善彦・上野千鶴子・宮田登『日本王権論』（春秋社、一九八八年）、赤坂憲雄・今谷明・笠谷和比古・三谷博・山折哲雄「徳川王権の名と実」（『創造の世界』八三、一九九二年）。

（2）曽根原理『徳川家康神格化への道』（吉川弘文館、一九九六年）、同「徳川王権論と神格化問題」（『歴史評論』六二九、二〇〇二年）。

（3）尾藤正英『江戸時代とはなにか』（岩波書店、一九九二年）、大桑斉『日本仏教の近世』（法蔵館、二〇〇三年）、末木文美士『近世の仏教』（吉川弘文館、二〇一〇年）。

（4）林淳「近世転換期における宗教変動」（『日本の仏教』四、法蔵館、一九八五年）。

（5）趙景達・須田努編『比較史的にみた近世日本』（東京堂出版、二〇一一年）、深谷克己『東アジア法文明圏の中の日本史』（岩波書店、二〇一二年）。

（6）澤田瑞穂『宝巻の研究』（采華書林、一九六三年／国書刊行会、一九七五年増補版）、酒井忠夫『中国善書の研究』（弘文堂、一九六〇年／『酒井忠夫著作集』一・二に増補再録、国書刊行会、一九九九・二〇〇〇年）。

（7）清水光明「「近世化」論の地平」（『「近世化」論と日本』アジア遊学一八五、勉誠出版、二〇一五年）。

（8）松本公一「『阿娑縛抄』の書写と伝播」（『仏教文学』三〇、二〇〇六年）など。

（9）ただし宇代貴文「叡山天海蔵『阿娑縛抄』の分類と転写経緯に関する基礎的考察」（『天台学報』五八、二〇一六年）が指摘するように、葉上流の系統も存在した。

（10）佐藤道子「法華八講会――成立のことなど」（『文学』五七、一九八二年二月）。

（11）大島薫「花文集解題」（『法華経古注釈集』真福寺善本叢刊、臨川書店、二〇〇〇年）。

（12）岡見正雄「小さな説話本――寺庵の文学・桃華因縁」（『国語と国文学』五四・五、一九七七年）ほか。

（13）原著一九八一年、邦訳はジャック・ル・ゴッフ著／渡辺香根夫・内田洋訳『煉獄の誕生』（法政大学出版局、一九八八年）。

＊本パネルセッションは、ＪＳＰＳ科研費二六三七〇〇七六の助成をうけた研究活動の一部です。

（曽根原理・東北大学助教）
（松本公一・池坊短期大学教授）
（大島薫・関西大学教授）
（モリス ジョン・駒沢女子大学講師）