

【研究報告】

共生文化研究所平成 29 年度研究助成に採択され、研究員を
委嘱された方々および共生文化研究所専任研究員の研究報告。

※ただし、今号に研究論文を寄稿いただいた研究員は除きます。

尾張国の仏像にみる中央と地方

共生文化研究所 研究員 小野佳代
(東海学園大学人文学部 准教授)

愛知県は寺院の数が日本一多く、4603カ寺にもものぼるとい⁽¹⁾。その数はかつて都が置かれた京都の3085カ寺、奈良の1818カ寺をはるかに上回っている。しかし名古屋は万治三年(1660)一月の大火で名古屋城の南側の城下町が焼け、さらに昭和二十年(1945)には名古屋空襲による戦災で焼失した寺院も多い。

それでは戦火を経験した名古屋には古い仏像はないのだろうか。実はそうとも言い切れない。なぜなら、動かせない巨大な仏像でもない限り、仏像は基本的に移動させることが可能だからである。ましてや寺院にとって信仰の中心となる大事な仏像である。歴史上、火災の多かった奈良の興福寺においてさえ、あの名高い天平の阿修羅像をはじめ慶派の鎌倉仏までが火災の度に救い出され、今に伝わっている。つまり、仏像は火災があったからと言って、すべてが焼失するとは限らないのである。この点からいえば、焼失を免れた仏像が名古屋に残っていてもおかしくはないのである。

さらに、尾張地区の仏像の調査をしていて、寺院の創建年代をはるかに遡る仏像が安置されている状況を目の当たりにすることがある。つまり、寺院創建時に新しく仏像を造立したのではなく、どこか他の場所から古い仏像を移してきたということである。このようなケースは実は稀なことではない。古代においてもそうであったが、たとえば天災で寺院を失った場合、救い出された仏像はどこか他の場所(あるいは他寺院)へ移されるのだし、あるいは施主の死や氏族の没落等により廃寺となった場合も、やはり仏像はどこかへ移動していくことになる。つまり仏像は、当初安置された寺院が存続し、それを守る僧侶と、信仰する人がいて初めて同じ場所に伝来し得るが、そうでもない限り、移動を余儀なくされる運命にあったといえよう。移動するといっても、尾張国で造られた仏像であれば、多くの場合は同じ国内・地域内での移動だったと思われるが、中には隣国への移

動もあったことだろう。

本報告では、尾張国内を移動した仏像の事例を紹介したい⁽²⁾。

愛知県名古屋市中区橘町に栄国寺という浄土宗の寺院がある。創建年は寛文五年（1665）とされているが、本堂に本尊として祀られている仏像はそれをはるかに遡る鎌倉時代の阿弥陀如来像である。ということは、栄国寺の本尊は創建時にどこからか移動してきたことになる。それでは栄国寺の本尊・阿弥陀如来像が当寺院に安置されるに至った事情についてみていきたい。

栄国寺のある橘町は寺院創建以前、千本松原刑場すなわち尾張藩の罪人の処刑場があった場所であった。江戸時代初期といえば、キリシタン弾圧の時代でもあり、この処刑場で寛文四年十二月に、キリスト教の伝道に携わった者二百人余りが処刑されたという。つまり栄国寺のある場所はキリシタン受難の地だったのである。寺伝によると、その後、藩主光友は処刑場を千本松原から土器野（現・清須市新川町）へ移し、翌寛文五年にその跡地に亡くなったキリシタンの菩提を弔うため、清涼庵という一字（のち栄国寺と改める）を建立し、西光院の第九世任空可信を招いて開祖としたという⁽³⁾。寺院が営まれた以上、本尊が必要となるが、光友の命で寛文六年に尾張北部の丹羽郡塔之地村（現、犬山市）の薬師寺より、仏工春日作の阿弥陀如来像が移されてきたという。

薬師寺から栄国寺への仏像の移坐については、名古屋の浮世絵師・高力猿猴庵（1756—1831）が著した『尾張名陽図会』巻之六栄国寺の条に、大きな如来像を大八車に載せて縄を引く男衆と、その手前で「塔之地村」と裏文字で書かれた幟を持つ男が描かれている⁽⁴⁾（図1）。この阿弥陀像が寛文六年に栄国寺の本尊として迎えられたのである。ところでこの阿弥陀如来像が伝来した丹羽郡塔之地村は、尾張北部でもとくにキリシタンの弾圧の嵐が吹き荒れた犬山の五郎丸村から高木村（扶桑町）のすぐ近くであり、そうした場所に祀られていた阿弥陀如来像を、キリシタンの菩提を弔うために建立した寺院の本尊として迎えたのは偶然ではなかっただろう。

栄国寺の本尊は『愛知県史』によると、像高は220センチで、ヒノキの寄木造り、玉眼嵌入の技法による阿弥陀如来坐像である⁽⁵⁾（図2）。両腕を垂下させて腹前で定印を結び、蓮華座上で結跏趺坐する定朝様式の阿弥陀如来像である。定朝

とは天喜元年（1053）に京都宇治の平等院鳳凰堂の丈六阿弥陀像を造立した仏師で、彼の仏像は当時「仏の本様」とたたえられ、仏像造りの手本とされたほどである。定朝様の仏像は定朝の時代から流行し始め、鎌倉時代に入ってもなお造られ続けていたのである。本像も全体のプロポーション、流れるような衣文処理はまさに定朝様であるが、顔は定朝様の仏像にみられる円満な顔、瞑想にふけるやさしい眼差しとは異なり、凛々しい顔つきとなっている。したがってこの栄国寺像は鎌倉時代、十三世紀に入ってから造像と考えらえる。

『愛知県史』の中で栄国寺像の項を担当した山崎隆之氏は、本像の木寄せの仕方が画期的な「着脱式構造」であると述べている。一般に寄木造りの仏像は、頭部、体幹部、両腕、両膝等の各部を矧ぎ合わせる際、単に接着するだけではなく、釘や鋸を使って固定することが多い。釘や鋸で固定されればもちろん取り外しはできない。ところが栄国寺の阿弥陀如来像は、取り外し可能な着脱式だというのである。山崎氏によるとその手順は、「まず、左手首を覆う袖口の一部を外し、定印部を含む右手の前膊を、横にずらして肘の蟻柄から外し、次に右の上膊部を肩から外す。また両脚部の底板に柄（欠）を設け、裳先を柄挿しとする。さらに頭部の取外しが可能である」という。つまり本像の場合、各部をスライドさせれば外れるということで、まことに貴重な実例といえる。ただこれと似た事例（耳と両腕をスライドさせれば外れる）を春日井市の仏像調査で目にしたことがある。この着脱式の事例が尾張の仏像の特徴や地域性を示すものか、今後調査を重ねていくうえで慎重に判断したいが、ここではその可能性を指摘しておきたい。

このほかにも、尾張国内を移動した仏像は複数知られている。さらに、他国から尾張国へ移動してきた仏像もあったようだ。それは京都や奈良といった中央で造られた優れた仏像が尾張国に移動してくるケースである。というのも、尾張国は畿内からさほど遠くなく、古代においても「近国」に位置付けられ、徒歩数日で移動することができたからで、仏像だけでなく中央の仏師が尾張国へやってきて制作することもあっただろう。

このように仏像は造立時から同じ場所に留まっているとは限らないことから、尾張の仏像の特徴や地域性を考える際には、この点を念頭に入れながら検討していかなければならない。仏像自体に「尾張国」と明記されていれば尾張国で造ら

れた確実な作例となるだろうが、残念ながら、私の知る限り鎌倉時代までの在銘像の中に「尾張国」と銘のある仏像はわずか二例しかない⁽⁶⁾。また尾張地区に伝来した仏像で、しかも作風・技法ともに中央の仏像とは距離があるものについては、地元で造られた可能性の高い仏像と捉えることができるだろう。

以上、尾張の仏像を考察する際には常に中央と地方の問題を考えていく必要がある。とくに尾張の仏像を特徴づけるような地域性を見つけるのは大変な作業であるが、これまで尾張地方の仏像調査を行う中で、美術史の様式論では説明がつかず、時代判定も難しい一木造の仏像を目にしたことがある。あるいはこうした地域でひっそりと信仰されてきた仏像の中に、尾張の仏像の特徴や地域性を見つける鍵が隠されているかもしれない。今後さらに調査を進める中で、その答えを見つけていきたい。



図1 崇国寺阿弥陀如来像の移す
『尾張名陽図会』巻之六



図2 崇国寺・阿弥陀如来坐像（名古屋市）
（『愛知県史』別編文化財3）

〔注〕

- (1) 文化庁編『宗教年鑑平成二十六年版』（文化庁HP上でPDFにて公開。2014年）。
- (2) 本報告は、拙稿「尾張国の仏像にみる中央と地方」（『東海学園 言語・文学・文化』第17号（通巻第76号）、2018年）に掲載の論文の一部である。

- (3) 『復刻版 名古屋市史』社寺篇（愛知県郷土資料刊行会、1980年）。ただし、『尾張名所図会』前編卷二愛智郡ではキリシタン処刑の跡地に一堂を建立した年を寛文六年と記す。
- (4) 高力猿猴庵『尾張名陽図会』卷之六・栄国寺（名古屋史談会、1940年）。
- (5) 『愛知県史』別編文化財3彫刻（愛知県史料編さん委員会、2013年）。
- (6) その二例とは、春日井市退休寺の阿弥陀如来坐像と、稲沢市長光寺の鉄造地藏菩薩立像である。

東海地方に見る隠れキリシタンの痕跡

「石仏のイコノロジー⑩」

共生文化研究所 研究員 春日井 真 英
(東海学園大学 人文学部教授)

今年度、申請者は第 63 回東海印度学仏教学会(会場名古屋大学)で、「東海地方に見る隠れキリシタンの痕跡」と題して発表を行った。この発表は当学会の『東海仏教』第 63 輯に収録される予定である。この発表は「翼を有する石仏達」という副題をつけた。理由は、石仏(菩薩像)の中には、その羽衣、天衣が翼のように見えるものがあるからである。この羽衣の翻り方が「翼」化した形で彫られている点に注目したのが「東三河に見る隠れキリシタンの痕跡」である。このタイトルでの発表は、日本宗教学会の第 11 部会でも行い、その内容は、日本宗教学会の学術大会要旨集に収録されている。さらに、それを受けた形で、本学の日本文化学会、平成 29 年度の紀要に「石の仏に見る隠された顔—東栄町の石仏を中心



豊田市稲武
龍淵寺 天使の形での地蔵?



豊碧南市宝珠院
翼と天衣の複合形式

として—石仏のイコノロジー⑨」に発表している。

これらの発表は、観音像の天衣の翻り方に注目したものである。これらは、文献に基づくものではなくフィールドでの調査に依っている。とくに、今回は愛知県豊田市稲武の龍淵寺で見たエンジェル(天使)型の石仏が大きなヒントをもたら



豊橋市岩屋観音 石仏群の一つ 二重光背の意匠が翼になっている

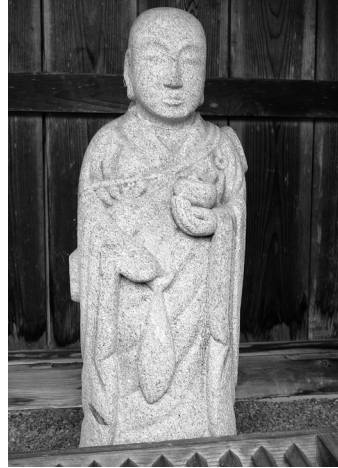
してくれた。これにより、各地に点在する路傍の石仏達の天衣の翻り方に注目し、石仏の光背を調べた。その結果、碧南市の宝珠院には、翼と天衣の複合型の石仏が存在することが判明した。これまで、石仏の光背にこのような意匠の報告は管見にして見えていない。一般的には石仏の天衣の意匠が仏教的と見るならば、多くの事例は静的である。だが、東海地方に見る石仏の天衣はダイナミックな造りになっている。これが、東海三県に限定されるものでないことは『豊科町の石造文化財——石神石仏編——』^①等を見ると理解できる。ただ、各地の教育委員会では、天衣に視点を置いているわけではない。今年度、各地の調査で気づいたことは、石仏を、その地点だけで見てはいけな^いと考えるようになったことである。それは、江戸時代に入ってから^は社会経済的な理由から人の動きが活発になり、それに伴ってコンフリリア^②（相互救済の地域的組織）が活動していたのではなかったかと考えられることによる。これは、馬匹運送に関わる業者達の陰に隠れていた可能性がある。たとえば、馬頭観音の石像が中馬街道には多い。それは、塩の輸送の途中で倒れてしまった馬匹達の霊を弔ったからと説明されている。だが、「馬」に特別な象徴性を見ていくことが許されるならば、キリスト教徒にとっての馬小屋が問題となる。つまり、イエスの誕生した場所である。さらに、ここに鯖大師が重なる。馬匹輸送、つまり塩の問題であり、この塩を象徴するのが塩鯖を持つ大師である。鯖は、鯖=魚=イクトウス^③と見立てることができる。また、豊橋界隈から長野にかけて寺院等で聖徳太子の幼少期の像を見ることが出来る。この石像は上半身裸である。聖徳太子像の幼いころの像が街道に沿って各地に見ることが出来る理由には、その幼名、「厩戸^{うまやどのみこ}御子」が関わっている可能性がある。ここに示した他にも太子と考えられる像はあるが、割愛する。聖徳太子よりも、中馬街道沿いに根ざしているのが馬頭観音であろう。これは、時には二体、あるいは三体が一つの石に彫られているものもある。双体仏（二体）

が、釈迦と阿弥陀を顕すとされるのだが、馬頭観音での双体仏、三体仏には別の意味が考えられるが、この問題は複雑である。

これらのことについては、本学の『言語・文学・文化』19号^④に詳しい。この問題は、地域性と絡みながらさまざまな姿を現してくると考えている。これまでの調査から言えるのは石仏の背景に流通する経済活動が潜んでいることであり、ダ



三重県津市庄田



浜松市佐久間町 円通寺



新城市的場 龍泉院



聖徳太子・二歳合掌の図と伝えられている



長野県泰阜村田本



長野県豊丘 慈雲寺

イナミックな物の見方が問われてくることである。つまり、子安観音、子抱き地藏という地平の上で、隠れキリシタンの問題を考える大きな鍵となるのが鯖大師と聖徳太子像の問題であると考えている。

—— 註 ——

- ①『豊科町の石造文化財——石神石仏編——』長野県南安住郡豊科町教育委員会 1979年
- ②浅見雅一監修 『日本史再検証 きりしたんとはなにか』別冊宝島2485 2016年
- ③魚は、ギリシア語のイクチュス Ichthus、モノグラムとしてキリストを表現する語となる。『イメージ・シンボル事典』大修館書房 1984 246p
- ④拙論、「石の仏に見る隠された顔——東栄町の石仏を中心として——石仏のイコノロジー⑨」『言語・文学・文化』19号本学 2018

研究報告『共生』思想における浄土教の位置づけ

共生文化研究所 研究員 菊 山 隆 嘉

研究の観点

一．「共生」思想の根幹は「縁起」

椎尾辨匡師(以下、敬称略)が提唱した「共生」の思想は「縁起」の思想を根幹として展開されている。これは「共生」の概念を表す中心書物である『共生講壇』の中で以下のように述べられていることからわかる。

「仏教は無我の根底に立ち、縁起の実相を主張いたします。全てに個在の孤立を認めませぬ。一切は縁によって出来上がってゆくのであります。誰人といえども一個人として独存すべきものではありません。この肉体が衆縁の合成であるように、その存続もまた衆縁の力であります。縁の遠近の差別こそあれ、全法界をあげて、一切が相依相関でないものではありません。すべては協同であり共生であり、社会のおかげであります。¹⁾

椎尾が「縁起」の思想に着目し展開していく背景には、類まれなる仏教学者としての活躍が寄与していることが考えられるが、この点について河波昌は

「椎尾辨匡の共生の思想は、二十一世紀のポスト・モダンを展望する巨大な思想大系として考えられるであろう。そこにはかれの天才的な独創性(かれは東京大学を首席で卒業し、博学の点でも他の追隨を許さぬものがあつた。)が考えられるが、またそこには二千数百年にわたる仏教思想をその精神的基盤として予想することができるのである。そのことはかれの研究業績として『仏教経典解説』や『般若経』等、また『雑阿含経』『大品般若経』等の国訳等においてきわめて著名である。そしてさらにそれらの研究業績が単に文献研究の分際に終わらせることなく、思想として熟成せられてゆくのであり、それが仏教の基調となる縁起思想から、新しい時代的背景を含蓄せしめつつ共生思想への展開になってゆくので

ある。」ⁱⁱ

と述べているが、椎尾が仏教を単なる文献研究にとどめず、自分の問題として捉え咀嚼し続けたその姿勢が「共生」の思想を産み出し、展開させたことが伺われる。

二．釈尊に見る「共生」

「共生」という語句は、善導大師が『往生礼讃』で一礼拝毎に「願わくは諸の衆生と共に安楽国に生き往かん」とするこの部分に教えの要点があるという理解に由来する。「縁起」思想を根幹として、「共生」、つまり「共に生きる」という思想が展開されていくのである。

椎尾の「縁起」について以下のように述べている。

「十二縁起法を解説せるこれらの説は原意に近き点あるも、いまだ直ちに素意に適せりという能わざるを思う。何となればこの縁起観を行ずる者を釈尊とせば、釈尊がいかにも現に個在し、生死するかを案じて、かく生れ、かく老死するは個在たるがためである。この個在いかにしてなれる。受領し、経験するところの順逆によりて愛憎し取捨するによる。これは情意肉体生活の上から考察したるもの。かかる受あるは無明行に縁るとも無明行識名色六処触に縁るともいえる。これを詳らかすれば知識生活体を明かすものというべきである。すなわち無明は我ならざるを我有とする我執というべく、行は我なりとせらるる所執法、総報的有為というべく、この活くる肉体ともいうべきである。無明行にありては明識なき個体生活主張になるが、それが意識体となれることを第三の識といえるものとするべく、そこに主観客観両面あるは名色たり、この精神活動が内六入処に発達し、外六入処に対応して、三和による経験が成立するが触である。個在ありとするところに知的情意的善悪の生存事実生ずるも、物質岩石のごとくして、真に生くるゆえんを得ず、却りて死骨の乱舞するがごとく、妄執所愛結縛随増して死中死を描き、縛上縛を加え真生解脱を失う。すなわち妙法涅槃を逸すⁱⁱⁱ」とし、釈尊の成道の上に縁起を見つめる椎尾の姿勢が伺える。

さらに、

「仏教の示す所は多方面でありまして、論ずる所は色々ありますが、其主張する所の根本精神は、『仏陀としての生涯』でありまして、真実な社会の人間として生活してゆくことを教ふるに過ぎませぬ。即ち真の社会人として、この人生に處する道を教へて居るのであります。それは釈尊の成仏の宣言として伝わる、次の一偈文に依つても明かであります。

『一切世間に於て、一切世間を離れ、一切世間に住す』^{iv}

即ち、仏教の根本精神を「釈尊の生き方」にあるとして、釈尊は成道以降も一人で山に籠り過ごしたのではなく、元の修行仲間に教えを示し、仏教教団を構築し、在家信者にも教化したその姿に椎尾は仏教を見ている。椎尾は『人間の仏教』、『社会の仏教』という著作の中でこの考えを明らかにしているが、この視点が「共生」の思想を構築する大きな役割を果たしていると考えられる。

三．「共生」思想と浄土教

椎尾が「共生」の語源を善導大師の教えの要点から引いている点からしても「共生」思想が浄土教に根拠を持っていることは間違いないのであるが、「共生」思想の表現は一般的に理解されている浄土教とは異なる面も持っている。

例えば、

「極楽は何もせぬのだなどと思うと、とんでもないことだ。居眠りでもしてみたまえ。すぐしびれがきれるから。極楽などというところは蓮の花の上にチャンと座っているのだなどと思うと、とんでもないことだ。居眠りでもしてみたまえ。すぐ池の中へ落ちてしまうのである。」^v

この表現も椎尾独特のものであるが、単に死後の世界だけを求めない、「共に生きる」という思想が端的に現れたものであろう。

また河波昌は、

「ところで「共生」のことばは、椎尾によれば浄土宗ないし浄土教に限定されるべき内容のものでなく、初期仏教より大乘仏教全体に及ぶものであった。かれ自身は実に「仏教全体が浄土教である」という視点に立っていたのである。その

点では浄土教におけるいわゆる相對判に対する絶對判ともいべき立場に立っていたともいえよう。かかる点では仏教全体を浄土門と見る法然の立場に直結している点が考えられるのである」としている。

仏教の根本精神を「釈尊の生き方」と見る椎尾が「仏教全体が浄土教である」という視点にたっているということは、浄土教の中に「釈尊の生き方」を見ているということであり、これを整理することは「共生」思想を深く理解する上で重要であると思われる

四．研究テーマ

以上の観点から、「共生」思想において、「釈尊の生き方」を浄土教でどのように捉えているかを特に椎尾の浄土教に関する著書から整理を試みることにする。

-
- i 椎尾辨匡『椎尾辨匡選集』（以下『選集』）第九卷、七頁
 - ii 河波昌『浄土仏教思想論』三六頁
 - iii 椎尾辨匡『選集』第二卷、三一九—三二〇頁
 - iv 椎尾辨匡『共生教本』六頁
 - v 椎尾辨匡『極楽の解剖』八六頁

東海学園における宗教情操教育の在り方について

共生文化研究所 研究員 澤田和幸
(東海学園高等学校 学監)

一昨年には本校の宗教教育の流れ、昨年は実態を述べてきたため、本年度は現状から今後の展望について述べたいと思う。

さて、まもなく発表されるであろう新学習指導要領と大幅な変革を迎える大学入試制度に伴って、高校教育の現場は妙にざわついている。少なくとも中堅以上のベテランと呼ばれる教員達にとっては、全く新しい取り組みにチャレンジしなければならないからである。生徒を飽きさせない話術や授業方法を研究し、自分流の授業を完成させてきた世代にとっては実に厳しい。「主体的・対話的で深い学び」と称される学習方法。即ち講義形式ではなく、生徒主体、生徒参加型の探求的授業であって、教員はいかにして発話を減らして授業をコントロールしていくか、という能力を問われることになる。授業中、発言以外は口を開くな、という指導がしっくりくる私からすると仰天の事実であるが、教員は喋るな、生徒に喋らせろ、という時代がすぐそこまで来ているのである。

このような教育改革に文科省が挑んだのも、社会のグローバル化に伴って、おそらく世界基準で教育を考えた時に、日本式のいわゆる詰め込み教育の欠点が浮き彫りになったからであろう。つまり日本が、知識量が多いがアウトプットは苦手という学生を世に送り出していたのは事実であり、それが世界に通用しないことに気付かされたということである。本校では、この教育改革に向けて国際バカロレア (International Baccalaureate 以下 IB) と呼ばれる国際的な教育プログラムの導入を進めている。元来 IB は他国で進学する際に利用できるシステムとして作成されたものなので、そもそもグローバルなものであり、全てが従来型の日本教育とは異なっている。そのプログラムは、生徒の「探求・行動・振り返り」に重点が置かれたものであり、従来の教授法では授業を行えないため、教員の意識改革、研修なくしては実施できない。中でもこの IB の中心となっている TOK

(Theory Of Knowledge) : 知識の理論と呼ばれる科目は、理性的な考え方と客観的精神、論理的思考力を育成するために設置されているもので、全ての学問の元で基本とされることでありながら、教えることは容易ではない。TOKを簡単に説明すると、我々が知っている「知識」を「数学・自然科学・ヒューマンサイエンス・芸術・倫理・歴史・宗教的知識の体系・土着の知識の体系」の8つの領域に分け、それを「言語・知覚・感情・論理・理性・想像・信仰・直感・記憶」のどの領域を使って知ったのか、を探求する科目である。この部分だけをクローズアップしても、とにかく知識を詰め込んで問題を解くことに終始してきた、従来型日本教育とは大きく異なることが分かる。数年後の教育改革 = IB ではないとは言え、おそらく文科省がこの改革の理想モデルとしたであろう IB 導入に携わっていると、日本社会が求めるのは「探求・行動・振り返り」のできる人材であり、そのような人材を育成することが高校にも求められる時代がやって来ることを実感せざるを得ない。ここで問題になってくるのは、迫り来る教育改革に際して宗教の授業をどのように位置付けるか、ということである。

考えられるのは、改革に左右されることなく従来の形を踏襲するか、新しい形に変えてしまうか、ハイブリッドでいくか、の3択である。原則、本校で行われてきた宗教の授業は、東海学園史、釈尊伝、法然上人伝などを講義形式の授業で伝える形である。ただし、私自身は数年前から講義形式授業の限界を感じている。それは、もう既に現在の生徒達が一方的に聞くだけの授業に慣れていないから、即ち、小中学校の授業が講義形式のみではなく、生徒参加型の授業に変わってきているからである。入学後しばらくは人生で初めて受ける「宗教の授業」に緊張しているため、生徒達の聞く体勢はできているのだが、話を聞くことがメインであることが分かってくると次第に集中力がなくなっていく。さらに今の生徒達は必ずしも「大人しく話を聞いている = 理解している」のではない。「大人しくしている = やり過ぎている」の方が近い。このような現状に直面すると、教員が一方的に話し続ける授業というのは、いかに無駄な時間かを思い知らされる。少なくとも授業の中である程度の時間だけでも生徒達を主役にしなければならない。話を聞いて自分で考えた上でさらに話を聞きさらに考える、十分主役になり得るではないか、とはおそらく古い考え方なのであろう。そうすると、講義形式の授

業はこれからの時代に不相応となるため、何らかの形で宗教の授業にも「探求・行動・振り返り」や「主体的・対話的で深い学び」要素を入れなければならない。

昨年、同じ宗門校で生徒主体の授業を行っている様子を見学した。教員に指名された生徒が、予め決めたテーマについて調べてきたことを、教壇に立って発表する形式であった。聞くと「全員がいつ当てられても発表できるよう準備してある。」そうである。見学したクラスはいわゆる特進クラスで、普通クラスよりは人数も少なかった。やはり、一般レベルの大人数クラスで考えられる実施方法としては、単元毎に生徒をグループ分けし、グループ毎に「担当箇所決め→テーマ設定→調べ学習→まとめ（資料作成）→プレゼンテーション→周囲の生徒からの評価→まとめ（振り返り）」を一連の流れとして行う授業である。従来型と異なるのは、授業開始前、更に言うなら年度開始前に、授業準備をほとんど終えなければならない点である。もちろん従来型でもシラバスを作成し、計画的に準備は行うものであった。しかし、主体が自分であるため計画を立てやすかった。今後、主体は生徒であって、何をどのように調べさせるか、が全てであり、調べ方まとめ方などある程度計画的に指導しなければ、即授業崩壊となる。今まで教員は生徒の方を見ながら授業を行ってきた。これから教員は生徒と同じ方向を向いて、生徒と同じように考え、時には誘導し、考えさせねばならない。実はこれが一番難しい。教員が持っている知識をいかにして生徒に伝えていくか、というのが従来型であり、例えるなら着地点ありきで離陸し、教員の意志通りに飛行・着陸する形である。それが「着陸はする」くらいの目標で、生徒達の意志によって飛行・着陸する形に変化するわけで、教員は不時着しないためのサポートに専念することになる。生徒は乗客ではなくパイロットなのだという我々の意識改革ができていなければ、時に乗っ取ってしまうことになりかねない。

昨年度の1年生（現2年生）から、授業前には開経偈の後で一枚起請文を必ず拝読し、十念を称えて授業に入るよう統一した。従来は開経偈・同唱十念で始めていたのだが、一枚起請文を加えた後でも、しっかり声を出して読んでいる。何より、彼らのほとんどが一枚起請文を暗記しているという事実が、日々の積み重ねの力と重要さを表している。いかに授業改革するといえども、この慣習だけは残したい。やはりハイブリッド型授業を目指すことになるため、試行錯誤はこれ

からも続くが、くれぐれも教員がハイジャック犯にならないようトレーニングに精進したいと思う。

研究報告

共生文化研究所 研究員 高木茂樹
(東海高等学校 教諭)

【これまでの経過】

2014年12月、共生文化研究所研究員申請書に、次のような研究テーマを設定した。

椎尾辨匡の諸活動

- ①大正期パチカン使節派遣反対運動への関与
- ②東海中学校校長としての活動
- ③帝国議會議員としての活動

①については、椎尾の基督教に対する批判的な言説はいろいろな史料で散見できたが、当初見込んでいた外務省外交史料館の史料には、それを傍証するに十分なものがないことが判明した。それゆえ、研究テーマとしては取り下げたい。

②については、学内の関連史料を探索したところ、校長在任時のものは特筆すべきものは見つからなかった。ただ、「東海会報」に、名誉校長となった時代の講演録が多数あることに気づき、テーマを若干変更し、「東海中学校における名誉校長椎尾辨匡の講演活動 ―戦前の校報「東海会報」を振りどころに一」（『共生文化研究』東海学園大学共生文化研究所、第2号、2017年3月）としてまとめた。

さらに、「東海中学校における椎尾辨匡の講演活動―「共生」の思想と校風をめぐって」（羽賀祥二編『近代日本の思想と地域社会』吉川弘文館、2018年3月）でも論を深めた。

【今年度の研究経過】

2016年11月より東海学園資料館担当を委嘱され、史資料の整理を始めた。②で用いた戦前の「東海会報」については、簿冊2冊（所収期間：大正9年9月1日～昭和18年9月10日）の電子化が完了した。

東海学園大学図書館林靈法文庫所蔵の雑誌『共生』の記事のうち、東海中学校

の椎尾講演録のある時期(1923～1936年)のみ〔1巻(1-10号), 2(2-10), 3(1-10), 4(2-5, 8, 10-12), 5, 6(1-8, 11), 7-10, 13(12), 14巻)を閲覧し、関連記事をリストアップした。

佛科大学所蔵『浄土教報』〔明治22年(1889年)～昭和19年(1944年)〕のデータベースを使い、「愛知支校」「第四教校」「明照殿」「東海中学」「椎尾辨匡」、歴代校長名などのキーワード検索で、東海中学関連の資料を収集した。

【今後の計画】

研究テーマ②については、当初とは異なり名誉校長在任時のものとなったが、一応一区切りとしたい。今後は、テーマ③について、『共生』や『浄土教報』の記事から、政治に乗り出していく経緯を追い、政治家としての椎尾辨匡の足跡を探究してみたい。

〔衆議院議員在職期間は、1928(昭和3)年2月～1930(昭和5)年1月、1936(昭和11)年2月～1937(昭和12)年3月、1937(昭和12)年4月～1942(昭和17)年4月の3期。1930(昭和5)年2月の選挙は落選、1932(昭和7)年2月の選挙には立候補しなかった。〕

アショーカ王時代の仏教事情

共生文化研究所 研究員 南 清 隆
(東海学園大学 共生文化研究所 教授)

問題の所在

ブッダ入滅後 100 年ほど後、インド最初の統一王朝であるマウリヤ朝の第 3 代アショーカ王は、仏教を篤く信奉し、教団の発展に多大な寄与があったと伝えられ、その名声は広く知られているところである。一方、仏教の歴史的推移のうえでも、この時代は社会の大きな変革の流れの中で、絶対的な教祖の入滅が歴史的事実から伝説の存在へと昇華していった大変革期に相当する。

インド世界での社会的な状況は、ポリス的な小国家の乱立期から、統一王朝が樹立され、その版図の拡大に伴って、文化的な点でもそれまでとはスケールのまったく異なった規模の交流が盛んになったと考えられる。それに対して、史実と伝説を交えて語られる第二結集以降の教団に生じた様々な混乱や軋轢は、このインド社会の変革の渦と時を同じくして生じたものであり、決して教団内に限定された無関係の内部事情としてのみ捉えることはできない。

さらには、この時代前後からインド亜大陸の外部との交流も盛んとなり、異文化世界との接触による変革も見逃してはならないと考える。

これらの内的小および外的諸事情を考慮しながら、教団初期の史的資料に見られる歴史的推移と社会事情との関連、異文化の影響による仏教内部の変革等を考察し、とくに従来仏教史のうえでは「アショーカ王は、仏教徒であった」という点にも批判的な立場に立って、この時代の仏教を取り巻く諸事情とも言うべきものを再考してみたい。

異文化との邂逅

まず先に外的な事情を一瞥しておこう。マウリヤ王朝期には、すでに仏教教団にインド人以外の民族出身者が加わっていたことは、以下のような記録によって広く知られているところである。

まず、アショーカ王時代の教団の代表者（サンガ・ラージャ）であるモツガリプッタティッサ長老が、インド各地に伝道師を派遣した折のダンマラッキタという僧は Yonaka 人であったとされる。そして、彼が派遣された場所として yonaloka という語が用いられる。この語は、yona と loka の合成語でギリシヤ人 (yona) の世界 (loka) という意味合いを持つ。他の伝道師たちが派遣された先の名称は、カシミールとかガンダーラ、あるいは異説もあるが雪をいただく地域 (Himavanta 現在のネパール地方)、黄金の地域 (Suvāṇṇabhūmi ベンガル?)、ランカー島(セイロン)というような地域の名であり^(※)、それらと比較してギリシヤ人の住む地という表現で表わされているのも特徴的で、そこへ yonaka 人の僧が赴くというのも興味深い。また、それから約 100 年後セイロン島で大寺の大塔が建立されたとき、落成に際して 30000 人の比丘が集まったと伝えられるが、そのなかにアラサンダー (アレキサンドリア) からやって来た比丘もいたとされる。さらには、主にマウリヤ朝前後の仏塔や寄進された舍利壺等に見られる碑銘にギリシヤ人の名が見られることも多いという。そのなかでも特筆すべきは、近年パキスタン西北部のスイート渓谷近くのシンコートにある仏教遺跡で、ミリンダ王ではないかと思われるミナドラ王寄進の舍利壺まで発見されている。

次の時代のインドは、BC180 ころプシャミトラによってマウリヤ王朝が滅ぼされると、彼によってシュンガ王朝がたてられるが、この王朝の権力は弱く、ガンジス流域程度が支配下にあったと見られる。したがって、とくに西北インドには様々な民族が侵入する。

時代は前後するが、マウリヤ朝樹立に先立つアレキサンダー大王の東征以降は、シリアのセレウコス朝が勢力を増していたが、BC3c にはそこからバクトリアとパルティアが独立する (前者は中国資料では「夏」)。その後、月氏が追われたサカ (塞) 族が侵入する (BC180 前後)。AD1c にはパルティア (安息) の王が西北インドに侵入し、西北インドを支配、さらに、1c 後半には、月氏が夏や塞を支配、クシャーナ朝をたてる。

このように、インド文化圏は仏教がグローバルな発展を遂げようとするその同時期より、急速に西方世界や中央アジアとの交流が深まったようである。それゆえ、当然のことながら緊密な文化交流も存在していたであろうし、それによって仏教も大きな影響をこうむっていったと考えられる。

(※) パーリ伝承 (Mv xii pp.94 ff.) による記事に従った。

インド思想の主流に対する仏教のポジション

一般にインド思想という名のもとに一括して論じられていても、数千年に渡る歴史と伝統にはきわめて複雑な諸事情が絡み合っている。勿論それはインドのみならず、我々にとって身近なものである日本人の思想的変遷においても同様である。日本史学の泰斗内藤湖南が大正期に、「今日の日本を知るために日本の歴史を研究するには、… 応仁の乱以降の歴史を知っておいたらそれでたくさんです。…」と^(※)論じたような大きな境目だけでなく、社会体制や産業構造の変化といった歴史の変革や、外来思想の流入というような外的変化等の様々な影響で、現代にいたっては数年単位でも様相が変化しているといえる。

さて、豊かな精神文化を育んだインド思想の歴史の変遷を網羅的に論ずるのは、筆者の力量の及ぶところではないが、ブッダ時代前後の思想界の様相を簡単に解説すると以下のようにいえると考える。

BC1500年ころより徐々に土着のインド思想と融合し、征服民であるアーリヤ人を主導者とした所謂バラモン（婆羅門）教に基づく社会秩序は、BC800年ころには北西インドに広く行き渡り、ブッダ時代（BC463-383ころ）には北東部にも浸透しつつあったとみられる。しかし、一方非主流派ともいふべき、「努力する人々」という意味に由来するシャモン（samana 沙門）と称される思想家たちも台頭し、彼らは自身の体験に基づく様々な世界観や人間論を展開していた。

そのような時代であって、「対機説法、応病与薬」と表現されるブッダの言行録といえる初期の教法には、部分的に巧みな比喻や論理的な記述は見いだせても、それらのほとんどすべてが対論者の問いに対する直截的な返答であり、体系的な理論を披歴するというような類のものではなかった。理論の体系化の前に、実践

的な対処療法があったといえる。それは、従来から仏教の特徴として挙げられる当時の哲学的思弁で問題にされていたものに対して、ブッダが「無記」「捨置記」、つまり明確な自身の答えを示さなかったという姿勢にも通じるものである。

そう考えると、実践的な生活規範の点で共鳴して賛同しても、バラモン階級の人々が哲学的、つまり形而上学的理論においては、バラモンであるという意識を捨てる必要もないわけであるから、仏教徒に改宗する必然性はないことになる。一方、ブッダと立ち位置を同じくするシャモンたちは、文字通り現世の生活を捨てて出家していたわけであるから、別の出家集団に改宗するという手続きというか変更を余儀なくされることになる。

このように考えると、最初期の仏教教団の構成は、

- a) 仏教サンガにシャモンとして身を投じた比丘・比丘尼の出家者（他のシャモン集団からの改宗を含む）。
- b) 信者として支える在家者の中で、伝統的なカーストをあまり顧慮しない人々
- c) 同じく在家者のままで、カーストに基づく伝統を意識しながら信者となる人々

というような、それぞれの人々の立ち位置によって微妙な違いがあったのではないだろうか。

カーストは、インド社会全体の秩序を維持するための制度であり、その体制維持に対しては、置かれたポジションによって意識の強弱があるのは時代や地域を超えて同様の姿勢があるといえよう。一般に体制の上位に位置する者は（例外はあっても）その体制を守る傾向、つまり保守的な傾向が多くみられるであろうし、その逆に下位の者はそれを打破する方向に動くであろう。^(***)

これまでの記述で触れたような点、つまり仏教教団が広大なインド全域に拡大する中での変遷と、インド世界の外から及ぼされる外的影響とを踏まえながら、仏教史上の大きな変革期の諸問題に対して、より厳密な姿勢で考察を加えたいと、実証的な成果を上げたいと期する次第である。

(※) 内藤湖南『日本文化史研究』（講談社学術文庫版）下巻、pp. 61～87（引用は p.64）。
(※※) この点に関する若干の考察を「共生文化研究」創刊号（2016年3月）で試みた。限られた資料による結果であるが、バラモン教の信奉者が仏教に帰依しても出家者となる事例は少なく、対してシャモンやシャモンの教団の信者からは、仏教の出家者（つまり改宗）となる、あるいは仏教への信仰表明をする場合が多かった。さらに事例を集めているが、この一定の傾向は変わらない。

なお、紙数の都合で、いくつかの註記は省略した。

平成 29 年度研究報告

共生文化研究所 研究員 南 宏 信

(知恩院浄土宗学研究所 研究助手)

報告者（南宏信）が平成 29 年度に発表した研究会・大会は以下の通り。

- ①日本印度学仏教学会 第 68 回学術大会 9 月 3 日（日）於 花園大学
「法然における善導『法事讃』『直為弥陀弘誓重』等の文をめぐる解釈」
※発表は同題目で『印度学仏教学研究』第 66 巻 1 号に掲載。
- ②平成 29 年度 浄土宗総合学術大会 9 月 7 日（木） 於 大正大学
「法然「選択留教」と弥勒浄土教」
- ③知恩院浄土宗学研究所 月例研究 11 月 25 日（土） 於 知恩院浄土宗学研究所
「法然「選択留教」に見る『往生要集』の影響」
※本発表は②を改稿・敷衍したものである。
- ④浄土宗教学院 東西交流研究会 2 月 20 日（火） 於 大正大学
「法然「八種選択義」に見る『往生要集』の影響」

上記の要旨は以下の通り。

- ①筆者はかつて法然上人（以下尊称を略す）「八種選択義」の一つ「選択証誠」と「念仏多善根」は『阿弥陀経』所説「若一日乃至七日の念仏」をめぐる議論から成立していることを指摘した。「若一日乃至七日の念仏」を註釈する際に必ず引用するのが善導『法事讃』『随縁雑善』等の文である。この事例は『阿弥陀経釈』（古層）、『逆修説法』（三七日、一七日、二七日）、『選択集』において一貫して確認できた。（拙稿「法然「選択証誠」と「念仏多善根」」（『東山研究紀要』61、2017 年）。拙稿「法然「選択証誠」成立考―『法事讃』『如来選要法』をめぐる―」（『印度学仏教学研究』65-1。））ところが一か所だけ例外がある。それは『逆修説法』三七日において見られる。それは「八種選択義」の根拠となる「浄土三部経」

(からの引文)の内六種(「選択本願」「選択摂取」「選択付属」「選択証誠」「選択化讚」「選択讚歎」)を引用し、その各々を善導の著作で解釈することで、六種の引用文がすべて「弥陀の本願」であることを示す箇所である。この箇所は八種の内六種までしか確認できない(「選択留教」「選択我名」に該当する引文を出さない)ことや、弥陀・釈迦・諸仏同心の「選択」までの境地ではなく、すべて「弥陀の本願」として表現されていることから『選択集』に説く「八種選択義」よりも以前の段階であり、さらにはいわゆる「八種選択の素地」として指摘される『逆修説法』二七日における説示の段階よりも以前の段階であると推察される。

この三七日の箇所において『阿弥陀経』「若一日乃至七日の念仏」を註釈する際には善導『法事讚』「直為弥陀弘誓重」等の文を根拠に「弥陀の本願」とするのである。この組み合わせはこの一か所だけであり、それ以外は上記拙稿のように一貫して善導『法事讚』「随縁雑善」等の文を使用する。

それでは『法事讚』「直為弥陀弘誓重」等の文は他の法然遺文ではどのように扱われるのかというと、釈尊は念仏の教えを説くために濁悪の世に誕生したのだ、という文脈で引用される。

以上のことから次のことが想定できよう。法然が立教開宗して間もない頃は「浄土三部経」の六種の引文中『阿弥陀経』「若一日乃至七日の念仏」を善導『法事讚』「随縁雑善」等の文で解釈して「弥陀の本願」と規定していた。それが善導『法事讚』「随縁雑善」等の文で解釈をするようになり「選択証誠」や「念仏多善根」を導出していく。一方で『阿弥陀経』と合わせて使用されなくなった善導『法事讚』「直為弥陀弘誓重」等の文は「釈尊出生の本懐」として使用されるようになる。

②③「選択留教」とは法然が『選択集』第十六章で「浄土三部経」を根拠として導出する「八種選択義」(選択本願・選択讚歎・選択留教・選択摂取・選択化讚・選択付属・選択証誠・選択我名)の一つである。「八種選択義」は法然浄土教の最重要概念であり、称名念仏が弥陀・釈迦・諸仏同心の選択であることを称揚する。本発表で取り上げる「選択留教」は『無量寿経』流通分の文から導出される。

かつて筆者は拙稿において「八種選択義」の六種(選択本願・選択讚歎・選択

撰取・選択化讃・選択証誠・選択我名)までが『往生要集』大文第八念仏証拋門に淵源を認められることを論じた。本発表ではその結論を受けて、そうではなかった二種の「選択」(「選択付属」「選択留教」)のうち「選択留教」の淵源を論じた。紙幅の都合上、結論を言えば「選択留教」の成立背景には他六種の「選択」と同じく『往生要集』(ただし大文第八念仏証拋門ではなく大文第三極楽証拋門)の影響があることを指摘した。「選択留教」は従来言われているように末法法滅の時代における称名念仏の不滅性を称揚するのではあるが、『無量寿経』三輩段に説く諸行との対比において「一向専念無量寿仏」を強調する流れの中で成立しており、特に当時隆盛していた弥勒信仰を意識する中で阿弥陀仏の極楽浄土の優位性を確立する過程において成立している。その成立過程の淵源に『往生要集』大文第三極楽証拋門の影響を確認することができる。

④近年発表した法然「八種選択義」の成立に関する論考をまとめて俯瞰的に発表したものである。

- ・拙稿「法然「八種選択義」の淵源—『往生要集』から『選択集』へ—」(『浄土宗学研究』41、2015年)
- ・拙稿「法然「選択証誠」と「念仏多善根」」(『東山研究紀要』61、2017年)。
- ・拙稿「法然「選択証誠」成立考—『法事讃』『如来選要法』をめぐって—」(『印度学仏教学研究』65-1、2017年)。
- ・拙稿「法然における善導『法事讃』『直為弥陀弘誓重』等の文をめぐる解釈」(『印度学仏教学研究』66-1、2018年)

※上記発表・報告はいずれも平成27年～30年度科学研究費助成事業・若手研究(B)「中世における新出写本の文献学的研究」課題番号15K16621における研究成果の一部である。

『幡隨意上人諸国行化伝』におけるキリスト教観

共生文化研究所 研究員 吉水英喜

江戸中期の浄土宗僧侶はキリスト教に関して、どのような知識を持ち、どのように対応していたのかを、『幡隨意上人諸国行化伝』（以下『行化伝』と略す）を通じ述べて見たい。

『行化伝』における九州下向までの経緯であるが、幡隨意上人（以下『上人』と略す）が、慶長十八（一六一三）年（一説に慶長十七年）七十二歳の時、九州において、キリスト教という野蛮人の教法が、いろいろな幻術で、人々を誘惑し、そして、それらの人々を指揮して、幕府に対して反乱を企てようとしているというようなことが通達された。これに対し幕府もいろいろ評議されたが、意見もまちまちで、一向にまとまらなかった。その時、一人の老臣が進み出て、

邪党の信ずる所は、蛮夷の邪法にして我国の仏道神道の類にあらず、彼等が惑いを闡かんには、天下の高僧に命じて、正法を説しめ愚夫愚婦の心を正さしめば、当来地獄の苦患を怖るる心より、邪法をうむと思いを生ずべし、その党破るときは、その魁を罰せんことも遅かるまじき（四卷 七丁）

というように。邪法に対しては、正法を以って対決することが望ましいとして、「幡隨その器なり」（四卷 七丁）と皆一致して、衆議一決したのである。そして使者の告げにより上人は登城したのである。

そして、

吾れ聞く国に患有る時は、必ず仏法の護持に依ると、老衲天下の法將にして、邪党を対治すべきの英雄なり、急ぎ九州に趣き凶徒を教化し、正法に導き国家の患を除きたまえ、是吾希う所なり

という幕命に対して、上人も

仏法を以教諭すること、我豈苦勞を辞せんや、速かに彼の地に往て是を治べし（四卷 七丁）

と返答したのである。この幕命に対する返答は、『幡隨意上人行状』には

夫仏乗能行也一繇国家無虞苟有菑害為我一大厄奚翅臂亡齒寒之比哉如此
假使微命吾儕固所宜謁之也

(夫れ仏乗の能く行はるるや。一に国家の虞れなきことにかかる。苟も
菑害あれば我が一大厄となる。なんぞただに臂亡て齒寒きが比のみなら
んや。かくのごとくんば、たとい命なきも、吾儕固より宜しくこれを謁
うべき所なり。) (『浄全』十七 七〇六頁)

とあり、また『幡隨意上人伝』にも

仏法の世に流布するは王法の力なれば、国に災あるは即仏家の厄難なり。

(下巻 十四丁)

とある。つまり、国の安定が保たれてこそ、仏教が広く民衆に受け入れられると
いうことを自ら認めて、この幕府の命令を受け入れたとしている。このことは江
戸時代を通じて、仏教界というものが、その教団独自の活動よりも、幕府の権力
下において初めて、その教団を維持または運営でき、いかえれば、当時の仏教
界全体が、幕府の宗教政策にいつも左右されていたと言わざるおえない影響下に
あったと考えられるのである。

そして上人は、

念うにそれ、仏法世法異なりといえども老衲今般、邪徒に対向するは、
まったく軍將の干戈を揮って、敵陣に趣むくに同じ、これに依って、今
陣衣ならびに団扇を以って餞別とす。団扇を取ては、高く宗風を扇揚し、
邪輪を擢き、正轍に舛せしめ、陣衣を以って法服を制り、威儀厳然と
して、邪宗の仏敵を教誡したまへ (四巻 七丁)

と称される所の、蜀江の錦の陣羽織と金の軍配団扇とを持って、有馬直純の警固
のもと、九州下向の途についたのである。

また上人は九州下向にさきだち

邪徒国中に充満す、もし神助に依らずんば、恐くは、我進退危急の時な
り、まず太神宮を拝して、対治邪宗の神威を祈り奉まつらん (四巻 八丁)

として、有馬直純よりも、二ヶ月前に出発したのである。

そして上人は

日本の宗廟に詣でて、仏法勝利有人事をねんごろに祈り求めし、七日満する暁き夢みらく、社壇の扉、たちまちに開け、太神宮出現して、弥陀の像一軀を与え告げて曰「この像によりて化度する時は、必ずその勝利あるべし」と、師まのあたりに、その像を見て、歓喜感涙して夢は覚めたり、明且一老翁一のはこを持来り上人に謁して曰「この中に尊像有り、吾れ年来いじする所なり、今上人に寄附せしむ」と、すなわち開き拝したまうに、夢に拝したまう如く一尺二寸の靈像なり低頭合掌して、瑞夢に絲毫も違わずと、隨喜し頭をあげたまうに、老翁はたちまち見えず、まさに邪を防ぎ正を開くべき祥瑞なりと、毫を染めて、その靈驗、時日支干を足踵に記し、白道寺に安置して邪宗退治証拠弥陀と称して、今現に在て皇太神一躰分身の靈像なり。(四卷 八丁)

というように、伊勢神宮を参拝し、そして仏教勝利を願って、七日間別行をおこなったのである。すると社壇の扉が開き、太神宮が現われ、上人に、阿弥陀仏一軀を与えたというのである。

これら見られるように神道思想と仏教思想の混合ということは、上人の教化活動の中において、しばしば見られるところである。これら神道思想と仏教思想の混合ということに関しては後述するとして、江戸時代の時代背景と仏教界の体質を論じる上においてかかせないものだと思うのである。

そして『行化伝』の著者は「皇太神宮の本地阿弥陀如来と申奉る事諸抄に散在せり」(四卷 八～九丁)として、『宝基本紀』の

人王一代垂仁天皇十六年丁己冬十一月倭の姫命に託して、天下和順寺等の詞あり(中略)又人王九十代後宇多院の御宇、南都西大寺興正菩薩の弟子覺乘上人、太神宮本地の尊形を拝せんと誓願して、両社に詣ける(中略)又、洛陽一条大超寺の本尊は往の昔より天照太神本地仏と崇め、諸人群参す(後略)(四卷 九～十一丁)

などの例をあげ、天照皇太神の本地が阿弥陀如来であることを記述している。

そして上人は、大阪に着き、後から来た有馬直純と合流し、この地の農民の五郎介という者を教化したり、数々の教化を繰り返しながら、肥前の国に到着したのである。

上人は、肥前の国に着くと、まず三福寺に「邪徒降伏の為」(五卷 二丁)に、伊勢神宮においてさずかった天照太神御付属の阿弥陀如来を安置し、摧邪興正の法要を主とする四十八夜の別行をしたのである。またその後、念仏往生に関する行儀などを説いたが、

始め比をいは説法したまえども来て聴聞し、法坐に列なる者は一人もあらざりけり、是邪徒の教国中に満ちたる故なり。(五卷 二丁)

とあるように、初めは肥前の国の人々は邪教を信仰しているので、だれも上人の話をお聞きしなかつたのである。

しかし、上人は、そういうことにも落胆せず、毎日同様の説法をしたのである。すると十日目に一人の老翁が来て、上人の話をお聞きし、また日を経るに従って一人また一人と聴聞する者が増えて、「国中挙って教化を信敬する者、稲麻竹草の如し」(五卷 二丁)と称されるように、ますます増えていったのである。

そして、この地に一人の寡婦がいた。この寡婦は亡夫とともにキリシタンであった。この寡婦の性格というものは、節度がなく、いかげんであった。その寡婦に一人の娘があり、婿をとり、家督相続させたが、その婿があまりにも美男であったので、娘を殺して、その婿を自分のものとしてしまったのである。

しかし、その寡婦は、婿を自分のものにしたいばかりに、自分の娘を殺してしまった罪にたえかねて、

早くも我が苦しみを助けたまえと頼むにぞ、彼のデイウス (= デウス Deus 神。天主) を祭りて助けん。(五卷 四丁)

として、キリシタン衆を集め、キリシタンが信ずるところの行法(邪法)をおこなったが一向に成果があがらず、それどころか、七転八倒悶絶して、かえって苦しみが増したのである。そして、その時娘の霊の

かかる苦患は仏法の、威力ならでは救うこと能はず、デイウスの祈りは還って我身の苦しみをます、必ず祈りたまうことなかれ。(五卷 四～五丁)

という言葉を知り、上人に救いを求めたのである。そして上人は、娘の死骸をとり出して茶毘に附し、その時与えた名号は焼けなかつたのである。そしてその焼けなかつた名号を

誠に万善の妙躰は名号の六字に即し、恒沙の功德は口称の一行に備う。名躰不離の勝能たるおや、是れはこれ、五却思惟の善巧大願業力の構へ出ず所なり、是れを他力本願と称す、仰て信ずべし。師の名号此の不思議有りしより、世挙って不焼の名号。(五卷 六丁)

と称するのである。

この教化は、主にキリシタンの悪い人間の恐怖心や自責心を利用することによって仏教の勝れたるを強調している。

また上人は、この地において、キリシタンの発頭(首謀者)「伴夢」という者と対論したのである。この「伴夢」という者に関しては、内外の資料を見ても、あてはまるような人物・名前がなく、また上人が特定のキリシタン信者と対論したという記述も見られないのである。強いてこの「伴夢」という名前を考えるならば、「伴天連夢」というような言葉の短縮したものであるかもしれないと思う。つまり「伴夢」というのは、特定の人物をさすのではなく、キリシタン全般を通して呼び名だと考えられるのである。

この「伴夢」というものは、

仏法を破斥し師を誹謗して、邪術を現じ愚蒙の眼を驚かすを以って、いよいよ邪法を弘通せん (五卷 七丁)

としていたが、しかし

邪徒の門人、多く師の正法に帰する故に彼が邪党の日々に減ずる事を悲しみ、師をねたむ故 (五卷 七丁)

というように、上人に帰する者が多くなったことを悲しみ、かれを妬んでいたの
でそれ故に、上人に宗論をしかけてきたのである。

上人と伴夢の対論のある当日は、三福寺の境内に「僧俗男女貴賤雲霞の如く」(五卷 七丁) 集まってきたのである。

まず伴夢が言うのには、

そもそも汝が宗に、阿弥陀と称する者は何ぞや、即ち禽獸の王なり、故に是を信ずる者は、畜生道に墮して、却を経ると云へども、かつて、その生を転ずる事なし、汝じ幡隨意、現に畜身を得たり、もし是を疑はば我が家の妙術を以って、その証拠を見すべし。(五卷 七丁)

として、一つの鏡を取り出して、上人の前にその鏡を置くと、上人の形相が、「たちまち変じて牛の形」（五卷 七丁）となったのである。

するとまた伴夢はつづけて、

見よ見よ、我が貴む所の法力不思議の神変ならずや（五卷 七丁）

と言ったのである。これに対して上人も、

汝邪術を以って鏡中に異形を現ず、是れ正理に戻る事大なる哉、その邪術を行う事、はなはだしき哉、元来鏡は正直を以って躰とし、虚妄無きを用とす、その徳たるや、直を現じて曲らざる事明々たり我神国は正直を道とす、故に神前に鏡を建て、御正躰とす、人ひとたび向へば、明々の徳に触れて、その心すがすがしく正直の誠を顕わし、邪曲の偽りを除き、神人一致にして、虚妄の詐偽を排う事、神道仏道共に同じ、長短方円善悪邪正そのままにして、写し、現わずは正直明鏡徳なり。一分の私を容れざるを、神とし仏とし、是を尊む是に随うを正法正人とし、是に戻るを邪法邪人とす、しかるに汝が鏡には人向いて異形を移す、是虚偽にして邪法なり、まったく鏡の性に非ず汝が法は邪術にして、正法に非ざる事、これを以って知るべし、癡人はこれに驚ろき信ず、信ずるが故に、その禍いを受たとえば狐狸の妖怪を受、誑かされて、種々の悩みを生ずるが如し、我に於ては驚ろかず、究意の邪法なる事を知る、円を向へ角を移し、角を示めして円を現ざるを正鏡と云うべきや、此は是邪教の根本なり、邪術の邪鏡なり、此邪鏡を以って世人を誑惑す。早く轍を翻がえして、正道に入るべし、もししからずんば禍い近きにありて、その身をほろぼす事遠からじ、恐るべし慎しむべし。（五卷 七～八丁）

と言った。これに対し伴夢以下、邪党の者は一同に閉口したというのである。

これら伴夢と上人の対論について、興味深い点を二・三述べてみたい。

まず、伴夢の言葉の中に「たちまち変じて牛の形」というようにバテレンの魔法が出てくるが、このような魔法は、元禄以降に作られた排耶俗書『南蛮寺興廢記』等の物語にも見られるものである。

また上人の言葉の中にも、「正直」という言葉を神道の解釈を通じて述べられている。またこの『行化伝』の隋所に神道的な言葉が出てくる。このようなことを

切支丹国害論を通じて述べてみたい。

キリスト教禁令以前には、消極的だった仏教側の対キリスト教政策も、禁令以後は、これまでとは反して責極的になるのである。その性質はそれまで出された一般排耶書と性質は同一であるが、形式としては三つの特色が見られる。

まず第一は、一神教的信仰と専制的統治との齟齬をつくもの、第二はキリシタンを国家侵略の手段とみること、そして、第三は、この『行化伝』のように、対キリスト教の中心をなす思想つまり、仏教と神国思想との結合によって切支丹国害論をなすものである。たとえば、天正十五（一五八七）年伴天連追放令、天正十九（一五九一）年ゴア総督宛返（『富岡文書』、『異国往復書翰集』二十六頁）、慶長十七（一六一二）年ノビスパニヤ総督宛返書（『増訂異国日記抄』六十四頁、なお、『通航一覽』五～五十二頁では我が国は神国である。キリスト教とは無縁であると強調している。）そして先程挙げた慶長十八（一六一三）年崇伝起草の伴天連追放文などの外交文書にみられるもので、いずれもキリシタン禁教の理由に、まずわが国は神国であることをあげ、さらに神仏ならびに尊信される神国仏国なることをいい、この「日或之仏」＝「正法」を破るゆえ邪法であるとするものである。

またこれらの外交文書の外に、後に出された『破提字子』などの排耶書の中でも有力な理論として活用され、

日本ハ神国、東漸ノ理ニ依テハ仏国トモ云ベシ。サレバニヤ、仏神ヲ罵詈スル提字子ハ、当来ヲ待ニ不及、現世ニテモ仏罰神罰ヲ蒙ルベキ事、踵ヲ回ラスベカラズ。（『日本思想大系』二十五 キリシタン書、排耶書 四二七頁）

などと説いている。つまり『行化伝』の中にみられる対キリスト教思想の形態も、これらと同一のものであると考えられるのである。

そして、邪党が閉口したのと同時に、「太神宮より感得の弥陀如来」（五卷 八丁）は眉間の白毫から大光明を放ち、邪法の鏡は黒炭の如く瓦の如くになったのである。伴夢を始めとして、邪徒はことごとく仏教に帰依したので、

浄土門に入る者、幾千万人と云数を知らず、その中に三十余人は正法に値へる事を悦び歡喜の余り、捨身して往生せるとなん。（五卷 九丁）

としたのである。

また、これらの対キリスト教政策の成果により、有馬直純は、関東を出発する時に「汝が国に於て、殿堂を営み、正法を弘通すべし」（五卷 八丁）と幕府から命令を受けていたので、上人を開山とし莊園百戸を寄附し、また、太神宮感得の阿弥陀仏を本尊とする「満字山観三寺」を建立したのである。

それから、この地方の人々は、この寺に参詣しては、

我此の国の人民邪法を信じて、国政に違せしかば、現には殺害せられ、当には悪趣に墮入りなん。もし上人の化導に値わずんば、何ぞ我等が命有んや、命なくんば、何ぞ子孫を相続せんや、是上人は我輩の産の神なり（五卷 九丁）

と讚美し、尊敬落涙したということである。

またこの『行化伝』の著者は、太神宮より感得の阿弥陀仏から放たれた光明が、邪法の鏡を焼き払ったという靈験に類属して、「後漢の明帝、永平年中、白馬寺において迦葉摩騰竺法蘭と、五岳の道士と対論の時、仏舍利光明を放ちたまう事縁」（五卷 九丁）つまり『仏祖統記』三十五の

（永平）十四年正月十一日、五嶽八山道士褚善信六百九十人上表。請與西域仏道角試優劣。勅尚書令宋庠。以十五日大集白馬寺。帝設行殿於寺南門立三壇。道士於東壇置經子符籙。摩騰於道西置壇安經像舍利。中壇奉饌食奠祀百神。道士遶壇泣日。主上信邪玄風失緒。敢延經義於壇以火取驗。即縱火炙經。悉成灰燼。（『正藏』四十九 三二九頁C）

というような、迦葉摩騰と竺法蘭が、永平十四年に五嶽八山の道士褚善信等と仏道二教の優劣を火をもって競い、そして道書は灰になってしまったが仏經はすこしも損することがなかったということや、また「唐の西京寺にて、善導大師と金剛法師と別時の問答に、本尊の光明堂中を照し、照明したまう」（五卷九～十丁）と『念仏鏡』の

又善導闍梨在西京寺内與金剛法師校量念仏勝劣昇高座遂發願言准諸經中世尊説念仏一法得生淨土一日七日一念十念阿弥陀仏定生淨土此是眞實不誑衆生者即遣此堂中二像惣皆放光 若此念仏法虛不生淨土誑惑衆生即遣善導於此高座上即墮大地獄長時受苦永不出期遂將如意杖指一堂中像又皆

放光此是善導闍梨立誓願（『浄全』六 七一五頁）

という、つまり念仏の功德と利益が諸行と比較していかに勝れているかについて、善導大師と金剛法師が問答している最中に、光明が堂内を照して、念仏が勝れていることを証明したというものである。このような例を引用しながら、『行化伝』の著者は、「光明云々」という靈験を実証しているのである。

また『行化伝』の著者は、鏡に関する引用として

推古天皇二十年夏五月三輪神託於巫告学智日吾今教大事吾元神形者十有一聖面比於聖頭上以這尊形鏡面鑄為懸於祠中心國中惡神多来拒神明祠見此像消禍而得福有二類常世大聖化成大神天極大魔成化荒神其荒神等皆嫌鏡像這大神等皆有元像宣鏡鏡像時至告之学智信伏而奏於朝朝廷遣使於国邦於大社国社懸社奏神樂請神託隨神言鑄像鏡先是於代々年々毎国懸数有神軍發每度暴雨暴風損五穀傷庶民此後無神軍仍無損田憂是社懸正體鏡其法元也。（五卷 十丁）

と「聖皇本紀」を用いている。この「聖皇本紀」というものは、『先代旧事本紀大成経』の三十五～三十八巻に出ているものである。

ではなぜ、この『行化伝』の著者は、このような対キリスト教政策の記述の中で引用し、また物事については神道的解釈によって実証しているのかという点について考えて見たい。

そもそも『先代旧事本紀大成経』というものは、黄檗宗の潮音（一六二八～九五）と志摩伊雑宮の祠官永野妥女が共謀して聖徳太子真撰の旧事本紀であるとして偽作したものであった。また本書は、先代旧事本紀、鷓鴣大成経、大成経鷓鴣伝などと称している。しかし虚偽の史実が多いため、天和元（一六八一）年に幕命で破棄され、兩名共に処刑されたのである。内容は、儒道仏一致を説くが、とくに神道解釈を中心とする点で、神儒道仏四教の調和論書といえるのである。

つまり、近世全般を通じて、行なわれた排仏論に対して、仏教と儒教、道教、神道との融合を説いて、排仏論の学問的立場に接近することにより、対立緩和をはかる護法論の一つとして出た書物である。

そのような観点からいうならば、この『行化伝』の著者は、上人の教化活動、とくに対キリスト教政策の中に、この『先代旧事本紀大成経』を引用し、上人の

教化活動の業績と、排仏論に対する護法論を同時進行させていったと考えられるのである。

それから上人は、長崎に移って教化を行なった。その時の上人の対キリスト教政策に望む姿勢というものは、

軍將の敵に臨むが如く、己身には三学の鎧を以って莊嚴し、他方の棘心を摧くには弥陀の利剣を挟み、寄せ来る邪敵を待たまう。(五卷 十丁)
とあるように、そうそうたるものであったのである。しかしその背景には、長崎はキリシタンの勢力の強いところであったので、上人の教化活動がきわめて困難、またきわめて激しいものであったことを物語るものである。

そして長崎に在住した時の教化の挿話として、「佐久間三柳を化度」(五卷 十～十三丁)したというものがある。この佐久間三柳という者は、長崎にて医者を営む(姉崎正治著『切支丹伝道の興廃』四三二頁、長崎在住の医者はキリシタン信者が相当多かったようである。)キリシタン信者であった。佐久間三柳がキリシタンであったことを知った妻は、なんとかして、三柳をキリシタンから抜けるようにすすめたが、むだであった。そのような日々が幾日か過ぎ、いつの日からか、その夫婦仲も悪くなっていった。そしてついに、三柳は妻が夫はキリシタンであると告げ口されるのを恐れて、妻を殺してしまった。すると夜ごと夜ごとに殺害した妻の怨霊に悩まされるようになったのである。ある日、上人は、鉢をもって三柳の門前に立ち、頭陀したが、三柳はこれを見て大いに悪口罵詈したのである。しばらくして上人は、地上にかまどの灰をまいて、「汝此の上を一歩せよ」(五卷 十二丁)と言った。そしてそれに対し三柳は「それは、そもそも何ぞや」(五卷 十二丁)と反論してきたのである。またその言葉に対し上人も、つづいて
汝妻を害して、外に知る人なしと思えども、我よく是を知れり、汝じ邪術を以って彼を祭れども、亡魂二度来って怨みを為す。我もし回向し吊いなば、再び来る事なし。唯我言に隨って此の上を歩むべし
(五卷 十二丁)

と言うと、三柳は驚きながら、上人の言われるとおりにしたのである。すると三柳の足跡はどこにもつかなかったのである。その理由を上人が言うのには

汝じ一生の造罪ことに邪法を行し、正法を破し、その上に咎なき妻女を

害する故に、穢身は娑婆に在りながら、魂は早や泥梨に墮する故、その両足の無き事知るべし、しかれども捨邪帰正せば、その罪を滅し、亡魂成仏を得せしめん。(五卷 十二丁)

このことであった。それを聞いた三柳は涙をこぼしながら、

我れかかる現罰を見て、先非を悔るといへども帰らず、哀れ願くは師その罪を許し、仏果に至をしめたまえ(五卷 十二丁)

と述べ、髪を切り、懺悔したのである。そして上人も三柳に三帰戒を授け法弟としたのである。この上人の法弟となった三柳は念仏三昧を行じて、本意の往生をとげたということである。それ以後も上人の教化活動は功を成し、また上人は、「画踏」(五卷 十三丁)を行なわせて、キリシタンでないという誓約を立てさせたということである。

そして、長崎近辺の民衆を勧化して

汝等生を辺土に受て、如来の正法を聞ず、邪法を信じ仏敵となる。是れ又先世の業因也。現には官吏の為に刑罰せられ、未来には必ず、泥梨に墮せん。今より汝等如法に、他力本願の妙術を信行すべし。(五卷 十三丁)

と述べたのである。このような説法を聞いて民衆も「捨邪帰正して、専修念仏の行者」(五卷 十三丁)となったのである。また九州地方における上人の教化の業績は、

国政をたすけ、九州あまねく正法に帰す(五卷 十三丁)

とある如く、立派なものであったようである。

この長崎における教化活動の特色として、

現には官吏の為に刑罰せられ、未来には必ず、泥梨に墮せん(五卷 十三丁)

などであるように、上人は現世における迫害刑罰の恐怖と来世における地獄の責苦とを専ら強調している。

また、

国政をたすけ(五卷 十三丁)

などという言葉に見られるように、浄土教とキリスト教との対決は、思想的な対

決というよりは、むしろ政治的な対決となってしまったように思われる。またいかえるならば、キリシタン弾圧が宗教問題というよりは、むしろ政治問題であったと言っても過言ではないように思われるのである。