

中世仏教における呪術性と合理性

平雅行

Magicality and Rationality in Medieval Buddhism

TAIRA Masayuki

- ① 問題の所在
- ② 呪詛と護持僧
- ③ 『東山往来』と拳証主義
- ④ 祈禱の技術史的背景
- ⑤ 中世仏教と呪術体系
おわりに

【論文要旨】

中世社会における呪術の問題を考える際、その議論には二つの方向性がある。第一は中世を呪術からの解放という視点で捉える見方であり、第二は中世社会が呪術を構造的に不可欠としたという考えである。前者の視角は、赤松俊秀・石井進氏らによって提起された。しかし、中世社会では呪詛が実体的暴力として機能しており、天皇や將軍の護持僧は莫大な財と膨大な労力をかけて呪詛防御の祈禱を行っていた。その点からすれば、中世では呪詛への恐怖が薄れたとする両氏の考えは成り立たない。とはいえ、合理的精神が着実に発展している以上、顕密仏教と合理性との関係をどう捉えるかが問題の焦点となる。そこで本稿では『東山往来（とうさんおうらい）』という書物を取りあげ、①そこでの合理性や批判精神が内外の文献を博搜した上で答えを見出そうとする拳証主義によって担保されていたこと、②その拳証主義は顕密仏教における論義や文献学研究を母胎として育まれたことを明らかにした。さらに密教

祈禱においても、①僧侶が医療技術を援用しながら治病祈禱を行っていたこと、②一宮で行われた豊作祈願の予祝儀礼も、農業技術の達成を踏まえたものであったことを指摘した。そして、高い合理性を取り込んだ呪術、呪術性を融着させた高度な合理主義が顕密仏教の特質であると論じた。

そして、顕密仏教が中世の呪術体系の頂点に君臨できた要因として、①文献的裏づけの豊かさや質の高さ、②祈禱を行う僧侶の日常的な鍛錬、③呪詛を正当化する高度な理論の3点をあげた。

最後に、合理性と呪術性の共存、呪術的合理性と合理的呪術性との混在は、顕密仏教だけの特質ではなく、程度の差こそあれ、現代社会をも貫く超歴史的なものとして捉えるべきだと結論している。

【キーワード】 顕密仏教、東山往来、護持僧、呪詛、拳証主義

①問題の所在

本稿は、中世仏教における呪術性と合理性の両側面を検討することによって、中世仏教の特質を明らかにすることを目的とする。中世社会における呪術の問題を考える際、その議論には二つの方向性がある。第一は中世を呪術からの解放という視点で捉える見方であり、第二は中世社会が呪術を構造的に不可欠としたという考えである。

前者の呪術からの解放については、これまで主に親鸞論や真宗史の領域で議論されてきた⁽¹⁾。たとえば親鸞は、その和讃で「かなしきかなや道俗の、良時吉日えらばしめ、天神地祇をあがめつ、卜筮祭祀をつとめとす」「かなしきかなやこのごろの、和国の道俗みなともに、仏教の威儀をこと、して、天地の鬼神を尊敬す」と謡っており、中世民衆が神祇に依存していることを歎いている。『教行信証』では『論語』先進篇の「季路問事鬼神、子曰、未能事人、焉能事鬼神」について、「事ふることあたはず、人いづくんぞよく鬼神に事へむや」と独特の読みを行って神祇信仰を否定しており、こうした神祇不拜の思潮を呪術からの解放と捉えてきた。

さらに赤松俊秀氏は、論文「鎌倉文化」で似絵論を展開して次のように論じた。⁽³⁾ ①僧侶や中下級官人は中世以前から肖像画を制作していたが、上級貴族は呪詛に利用されるのを恐れて肖像画を作成しなかった、②院政期になると呪詛への恐怖感が薄れて上級貴族も肖像画を制作するようになっており、こうした似絵の盛行は呪術からの解放を意味している、③慈円の歴史観にも呪術から解放の要素が確認できる。この赤松氏の主張は、これまで真宗史で限定的に語られてきた呪術からの解放論を、似絵や慈円の歴史観にまで押しひろげたところに意義がある。さらに石井進氏はこの赤松説を支持・敷衍し、院政時代は天皇が「神」から「人」

に転化した時代であり、タブーやマギーからの解放が進展したと論じた。そして、鎌倉新仏教の登場もこうした傾向の一環として捉えるよう提言している。⁽⁴⁾

一方、それに対し黒田俊雄氏は、中世社会における呪術性を構造的に不可欠なものとして捉えている。たとえば論文「荘園制社会と仏教」では、①中世の生産活動では呪術が技術に融着していたため、中世農民は呪術から脱却できなかった、②しかも自立的小経営の展開は、より広汎な農民が呪術を積極的に受容する基盤をつくった、③中世仏教のうち、旧仏教がこうした呪術性に立脚したのに対し、鎌倉新仏教は呪術性の克服の理論を基調としていた、と指摘している。⁽⁵⁾ この論文は顕密体制論が提起される以前の仕事であるが、顕密体制論においても、密教による仏教統合論は中世の体制仏教が呪術性を基盤としていたことを前提にしており、この点における氏の姿勢に変化はない。

このように中世社会を呪術からの解放とみる見解と、むしろ呪術性のより広汎な広がりを措定する見方とが対立している。他方、近年盛行した社会史研究では全般的に呪術性の強調がめだつし、また私自身も、中世宗教研究の重要性を力説するあまり、中世社会における呪術性をやや過剰に強調してきた嫌いもある。とすれば今や、中世における呪術性と合理性との関係、特に知的合理性の発達と呪術の根深さとを、どのように整合的に理解すべきかが問われている。すでに田中文英氏は、中世における技術や知識の発達と、修法祈禱との相互関係を探るすぐれた考察を行った。⁽⁷⁾ 本稿ではこうした田中氏の達成を踏まえながら、中世仏教における呪術性と合理性について改めて検討したい。

②呪詛と護持僧

まず最初に、赤松俊秀・石井進説の問題点を指摘しておきたい。中世

社会を呪術からの解放と捉える石井氏の議論はたいへん明快であるが、その反面、氏は赤松説がもっていた慎重さを顧慮していない。「わずかに一步ではあるがその（呪術の―引用者注）拘束から解放」されたとか、「慈円の啓示に基づく歴史観も、根底において呪術からの解放の一步を踏み出していた」との発言にみられるように、赤松氏は中世社会と呪術との深いつながりを意識していたため、呪術からの解放論は非常に限定的に語られていた。それに比べると石井氏は、赤松説の慎重さを十分に汲み取ることのないまま、それを全面展開している。

しかし赤松説にしても、美術史の側からその似絵論に対する批判が出ている。たとえば伊藤大輔氏は、貴族たちが似絵を描かれることに忌避感情をもっていた理由について、これは身体的個性を醜さと捉える觀念が背景にあったと述べて、似絵忌避を呪詛されることへの忌避と捉える必要はない、と論じている。⁽⁹⁾

さらに赤松論文を検討してみると、そもそも赤松氏は肖像画と呪詛との関係を証明することができていない。赤松氏は前掲論考で、「肖像画と呪詛との深い関係」を示す事例として、二例をあげて説明した。⁽¹⁰⁾ 第一は、朝廷が菅原道真の肖像を画像供養したものであり、第二は苦難にあった娘が、父親の肖像画に祈りを捧げて敵人への治罰を祈った例である。しかしこれらはいずれも肖像画への呪詛ではない。前者は「為_レ恐_ニ非常_一、_二菅家影像_一、四季供_ニ音楽_一（延喜年中事也）」とあるように、藤原時平の没後に朝廷が菅原道真の崇りを恐れて、道真の肖像画を作成し四季ごとに供養鎮魂したという話であって、肖像画に対して呪詛したのではない。また後者は、夫（藤原師通）が本妻（右大臣藤原俊家女の全子、忠実の母）を離縁して新妻を迎えたのに対し、本妻が亡父の肖像を描かせ「恭敬礼拝、請_レ報_レ怨_一」うたところ、間もなく夫が死没し、新妻も零落したというものである。ここでも本妻は、父親の肖像画に祈願しているのであって、夫や新妻の肖像画に呪詛したのではない。

赤松氏が挙げた二例はいずれも死者の画像に祈願しており、むしろこれらは神像への祈願の変種とみるべきであろう。赤松氏を含め、少なくともこれまでの先行研究では、肖像画に呪詛した事例を日本の史料に即して提示することができていない。⁽¹¹⁾ 後述するように、日本中世では名字に対して呪詛しており、肖像画を使っていない。そのために、呪詛事例を提示できないのである。また赤松氏自身が指摘するように、僧侶や中下級官人の肖像画は院政期以前から描かれており、この点でも呪詛論は説得力に欠ける。似絵と呪詛とを関係づける赤松説は、大きな難点を抱えているのである。

しかも赤松氏は、中世になると呪詛への恐怖が薄れたと述べているが、これは呪詛の実態と掛け離れた議論である。そこで中世の呪詛について具体的にみておこう。⁽¹²⁾ 呪詛調伏の代表的な修法に太元帥法や六字経法があるが、まず前者は九世紀中葉より毎年正月に天皇護持のために祈られたものであり、また臨時祈禱では平将門の乱をはじめとする内乱・外寇で修された。大壇の上に刀剣・弓箭・棒鉤・鉄杖など、ありとあらゆる武器を並べて修するのがこの修法の特徴である。これらの武器は諸尊の三昧耶形を表すとされ、僧侶はこれらを想念の世界で駆使しながら敵の姓名に呪詛調伏した。私修が認められなかった太元帥法に対し、貴族たちが日常的に利用していたのが六字経法や転法輪法である。六字経法では人形に敵の姓名を書いて、弓矢で「射殺」す所作をし、さらにそれを切り裂いて炉で焼き、依頼主にその灰を飲ませている。また、転法輪法では行疫神や不動尊を描き、敵の姓名を書いた人形の頭や腹をそれらに踏ませて呪詛している。単なる所作とはいえ、呪詛調伏が孕んでいる暴力性をよく示している。

しかもこうした呪詛は、民衆支配の場でも用いられた。金剛峯寺は四季祈禱で、年貢を未進・対捍するなど寺命に背いた者の名字を書き上げ、彼らに神罰・仏罰が下るように呪詛していたし、興福寺も寺敵の名字を

五社七堂に籠めて呪っていた。荘園制社会は基本的に民衆の自発性を組織することによって成り立っているが、最終的にその秩序を支えていた装置の一つがこうした呪詛の暴力であった。

もちろん、呪詛調伏は相手の身体に危害を加えていない以上、近代的な暴力観からすればこれは暴力ではない。しかし、技術と呪術が未分離な中世社会にあつては、暴力と呪術が未分離であり、こうした呪術的暴力が実体的力をもつと見なされていた。呪詛調伏で恩賞をもらった事例は無数にあるし、呪詛が重大な政治的影響を及ぼした事件も珍しくない。藤原頼長が近衛天皇を呪詛したとの噂が保元の乱の伏線となったし、將軍護持僧による執権北条経時への呪詛が寛元四年（一二四六）の宮騒動や宝治合戦へと連なつた。後醍醐天皇は御産祈禱の名目で鎌倉幕府を呪詛させたし、永享六年（一四三四）には延暦寺の有力山徒が將軍義教を呪詛したことから、室町幕府が延暦寺を攻撃している。¹⁵

このほか、益信大師号問題での鎌倉幕府の方針転換も呪詛と関わっている。徳治三年（一三〇八）に後宇多院が禅助から伝法灌頂をうけると、後宇多はその恩賞として、東密広沢流の祖師益信に大師号を授与しようとした。延暦寺の強硬な反対によって大師号宣下は撤回されるが、逆に鎌倉幕府の強い後押しによって再び大師号が授けられた。延暦寺は再度強訴を行って激しく抵抗したものの、幕府内では「山門の仏法これなし」とても、何のくるし（苦）みかあるへき」と延暦寺不要説まで飛び出しており、幕府は延暦寺に対し強硬策をとり続けた。ところが応長元年（一三一）秋から翌年にかけて得宗北条貞時や執権北条師時・宗宣が相次いで亡くなると、日吉山王の神罰や山門の呪詛を恐れて幕府の姿勢は完全に腰砕けとなった。強硬策を主導していた東使大田時連とその腹心を流罪に処すなど、延暦寺の要求を丸呑みして全面屈服している。呪詛への恐怖によって幕府の政策が一八〇度変化したのである。このように、呪詛調伏は中世の政治過程でしばしば決定的な役割を果たしていた。呪詛へ

の恐れが薄れたとする赤松説には従いがたい。

では、中世人は呪詛の有効性をどの程度信じていたのであろうか。その指標となるのが、護持僧の存在である。暴力には攻撃型の暴力と、防御のための暴力があるが、祈禱の世界でも攻撃型の修法と防御の祈禱があつた。防御の修法を担った代表的存在が護持僧である。

たとえば天皇の護持僧には正護持僧と副護持僧があり、いずれも論旨によって補任されていた。副護持僧（数名）は除目などの際に臨時祈禱を要請されたが、それに対し正護持僧の三名は長日三壇御修法を修した。彼らはそれぞれ六口ほどの伴僧を従え、不動法・如意輪法・延命法の三法をおのおの自坊で毎日三度ずつ勤修していた。つまり天皇が健康であり、社会も平穏無事な平時においてすら、正護持僧だけで年に五〇〇〇石もの費用を使って三〇〇〇回以上の修法を行っていた。¹⁷膨大な労力が、天皇の護持祈禱に費やされていたのである。この費用と労力は朝廷が呪詛の有効性を信じていたことの証左である。

しかもこうした護持僧による護持祈禱は、武家の世界に波及した。鎌倉幕府では將軍護持僧や得宗護持僧が確認できるし、室町幕府でも五、六名の武家護持僧が一貫して護持祈禱に従事していた。たとえば將軍護持僧の一人である源恵は、鎌倉山門派の中心人物として活躍していたが、彼は將軍・得宗らの治病のために鎌倉で冥道供を三九回勤修している。この冥道供の費用は一回七日の修法で一〇〇貫文もの高額である。また、源恵が正応二年（一二八九）に鎌倉で修した七仏薬師法は三〇〇貫文、翌年の普賢延命法は三五〇貫文を要している。¹⁸史料の残存状況が悪いため、この時に実施された祈禱の全貌を知ることができないが、七仏薬師法のような大法勤仕ともなれば、山門だけでなく、寺門・東密の三流に祈禱を命じるのが一般的である。もしもこれが三流祈禱で行われていたならば、わずか七日の修法に一〇〇〇貫文近い費用をかけていたことになる。それだけではない。

公方御祈人数事「元亨三年被結番」

正月	前大僧正宣覚	法印権大僧都頼源
二月	前大僧正顕弁	法印権大僧都宣濟
三月	大僧正有助	法印権大僧都泰瑜
四月	前僧正道承	法印 <small>權</small> 権大僧都顕瑜
五月	前僧正房朝	法印 <small>權</small> 権大僧都禪秀
六月	前僧正経助	法印智円
七月	権僧正豪親	権大僧都房玄
八月	法印権大僧都永尊	権大僧都時弁
九月	法印権大僧都定然	権大僧都鑑嚴
十月	法印権大僧都昭弁	権大僧都房忠
十一月	法印権大僧都公恵	権少僧都忠乗
十二月	法印権大僧都覚伊	権少僧都貞昭

これは、元亨三年（一一三三）將軍守邦の護持祈禱に従事した僧侶の結番帳であるが、ここに登場する二四名の將軍祈禱結番衆は護持僧ではない。⁽¹⁹⁾このように將軍護持僧以外にも、將軍の護持祈禱に従事した数多くの僧侶がいた。鎌倉幕府は祈禱の世界に、多大な労力と費用をつぎ込んでいた。

しかも有助・顕助のような北条氏出身僧は京都に進出し、後醍醐天皇の護持僧や後七日御修法阿闍梨を勤仕している。後醍醐は腹心の僧侶に鎌倉幕府を呪詛させたが、幕府の方は後醍醐の周辺を北条氏出身僧や幕府僧で固め、彼らに後醍醐を護持させてその動きを封じ込めようとした。⁽²⁰⁾祈禱の世界でも、後醍醐と鎌倉幕府は激しいつばぜりあいを繰り返して来たのである。このように、中世の政治権力は呪詛という宗教的暴力に莫大な労力を費やしていた。

中世の暴力を考える際、武士の暴力だけでなく、こうした宗教的暴力も併せ検討しなければならない。実際、武士が見える世界の侍であると

すれば、護持僧は冥界の侍であり、中世の権力者はこの両種の侍から守護されるのが一般的である。院政期の事例であるが、『朝野群載』所収の「国務条々事」によれば、地方に赴任する際に国司が京都から連れて行くのが望ましい人物として、「堪能武者一兩人」と「験者并智僧侶一兩人」を挙げている。⁽²¹⁾武士と護持僧とによって、顕の敵と冥の敵から貴人をまもるといふ護衛システムは、地方赴任の国司においても採用されていた。

中世には呪詛への恐怖が薄れたとする赤松氏の主張は、呪詛や護持僧の実態からして従うことができない。中世の政治において宗教的暴力は不可欠の存在であった。この点において、赤松説・石井説ともにその論拠はほぼ崩壊している。

③『東山往来』と拳証主義

赤松俊秀氏や石井進氏が想定したのとは異なり、中世は呪詛への恐怖が和らいだ時代ではなかった。とはいえ、両氏の考えを全否定すれば話が済むというほど、問題は単純ではない。なぜなら両氏の問題提起は、中世社会における合理的精神の発達を念頭においたものであったからだ。その発展を過大視しているところに問題があるにしても、合理的な批判精神が着実に根付きつつあったことを否定することはできない。実際、呪術からの解放を思わせる事象は中世にも確かに存在した。

たとえば、九条道家は文暦二年（一二三五）、石清水八幡宮の強訴に対応しているさなかに病気になる。そのとき『明月記』は「先々依_レ急事御病等_二、被_レ立御願事約束等、其事適無為之後、一事不_レ被_レ果」と述べている。⁽²²⁾道家はこれまでも病気になるれば、立願して神仏に約束をしたが、病が回復するとその約束を反故にして一度も誓いを守ったことがない、というのである。また、鎌倉時代末に成立した『寢覚記』は

「我信心の分限をわきまへずして、みだりに仏神をうらみたてまつるべからず」と誡めており、願いが成就しないと神仏を恨む人々が多かったことを示唆している。さらに、正応三年（一二九〇）本願寺覚如は、治病のために護符を勧められたところ、飲む振りをしてそれを捨てており、護符の有効性を信じていなかった⁽²⁴⁾。

中世人が概して神仏に篤い信心を寄せていたにしても、他方ではそうした信仰に冷淡な意識も着実に広がっていた。顕密仏教は、こうしたきびしい視線の中で社会的信頼を勝ちとらなければならなかった。社会発展につれて育まれた合理性を宗教の内部に取り込むことができなくては、顕密仏教は中世という時代を生き延びてゆくことができなかつたはずである。むしろこの課題を達成しえたところに、原始的な呪術とは異なる顕密仏教の特質があつた。

では、顕密仏教はどのような形で、その合理性を取り込んでいたのか。そのことを考えるために、本節では『東山往来』を素材にとりあげて、中世顕教がもっていた合理性を確認し、次節では密教祈禱と合理性との関係について、みてゆきたい。

『東山往来』は一二世紀初めに成立したもので、俗人の檀越と京都東山の僧侶との往復書簡から成る往来物である。この作品では合理的思考と非合理性とが、ないまぜになつてゐる。たとえば第一条では、五月生まれの子供は親に崇るといつて隣家の女が男子を捨てようとしてゐるとし、その対処方法を質問している。それに対し僧侶は、五月生まれの子の実例を挙げて祟り説に根拠がないことを示し、隣家の母親を説得するよう求めている。また第二三条では、齒が生えて産まれてきた子は鬼であるので埋め殺すよう勧める者がいるが、どうすべきか問うている。これに対し僧侶は、古今の先例をあげて、齒が生えているのは才智の相を示すのであつて全く害はないと述べ、才智を活かすため僧侶にするよう勧めている。このほか、閏月の年に大事を行つてはならないとの説や、

鶏の夕鳴きを不吉とする言説を明快に否定するなど（第二九条、拾遺第六条）、『東山往来』では迷信・俗説に囚われない合理性が顕著である。

しかし、そこでの議論がすべて合理性で貫かれているかといえば、そうとも言えない。たとえば第三条では、五月は昼夜の長さの違いが大きく男女の想いがアンバランスになるとの説を引いて、五月の結婚を避けるよう勧めている。また第二条では、病者が髪を路辺に立てて治病を祈ることについて、それは經典にもみえるので謂われのある風習だと肯定している。このほか、地心経は偽経であるとしてその転読を拒否しつつ、怪異には仁王経か金光明経の転読が有効だと述べているし（第六条）、病の場合には巫女・験者の言説に惑わされることなく、智行僧から警戒するよう勧めている（第一条）。このように『東山往来』には合理的思考が顕著にうかがえる一方で、呪術的な言説も混在している。民間呪術を否定する一方、仏教の呪術性からの脱却はみえない。ここにおける合理性と呪術性との併存をどのように理解すればよいのだろうか。そこで留意すべきは、『東山往来』での回答の仕方である。たとえば、第一条の五月生まれの子についての回答は、次の通りである。

請 貴命事

右、殿素存^一慈性^一、有^二此仰^一、為悦不^レ少、早不^レ論^二是非^一、誘^二彼母^一、可^レ被^レ令^二挙取^一者也、晋書云、孟嘗君五月生、然無^レ害、還每日饗^二三千人客^一矣、王鎮悪五月生、於^レ親有^レ利、西京雜記云、田夫五月生、又王鳳五月五日生、皆於^二三親^一無^二選害^一云々、弟子隨^二管見^一注^二進之^一、私案^レ理、凡人依^二宿業^一、不^レ可^レ依^二生月^一、且察^レ之^レ所^レ望也、謹言

ここでは、まず五月に生まれた人物の実例として、『晋書』から孟嘗君・王鎮悪を引き、また『西京雜記』から田夫・王鳳の事例をあげて、いずれも親に危害なく利があつた、と述べている。そしてその上で、人の運命は宿業によって決まるのであつて、生月によるのではないと本人の考

えを示し、隣家の母親を説得して子どもを引き取るよう、依頼主に求めている。ここでは、①実例によって迷信を否定する部分と、②筆者の考えを示した部分と、③対処方法の三つが書き分けられている。

こうした姿勢は、ここだけではない。たとえば第二二条は、自分の髪を幣帛に副えて治病を祈ることを肯定したものであるが、こうした呪術的祈りを是認したのは、斑足太子が王の首を神に供えるのを止め、代わりに王の髪を身の代として奉納した故実が仏典に見えるからである。また第三条でも、結婚を避けるべき月日について陰陽道の説や『養生經』を引いて説明している。このように『東山往来』では、その結論が呪術的なものであれ、合理的なものであれ、それぞれの質問に対して、必ず内典・外典の文献を博搜して典拠を示した上で結論を導いている。もちろん依拠文献の合理性に限界があるため、呪術性の融着を払拭することはできていないものの、事例や文献での挙証をもとに結論を導く姿勢が貫かれている。『東山往来』の批判精神は挙証主義によって担保されていた。

もとより、こうした挙証主義や批判精神は孤立したものではない。『東山往来』の背後には論義の世界が広がっていた。論義とは經典解釈をめぐる質疑応答をいう。たとえば『東山往来』とほぼ同時期の一二世紀初頭に成立した京都青蓮院藏『浄土嚴飾抄』をみてみよう。この著書は四〇のテーマについて問答した論草であるが、そのうちの女人往生をめぐる問答は次の通りである。²⁶

安養世界女人生乎又彼界在女人乎

答、案經文及大師尺、女人生彼国可レ云也、

疑云、女人是百悪五障罪人也、何得レ生嚴浄無垢淨刹乎、依レ之往生論云「女人及根缺二乗種不レ生文」乎、答、觀經「仏為三韋提希一、現諸浄土一後、夫人願樂生三極樂世界一、即与三五百侍女一俱得往生」云々、少阿弥陀經「若有三善男子・善女人一、応三当發レ

願生三彼国土」文、法花經「所説修行女人生三極樂」云、大阿弥陀經「女人往生、即化三成男子」宣、依三此等經并宗師所尺、如レ此答也、但至三疑難一者、十悪五逆人、臨終十念力得レ生三彼国」也、况又雖三女人一、宿善開發、何不レ生三安養界一乎（後略）

女性は極樂往生できるか、との問いに対して、論者は經論注釈によれば可能だと答える。それに対し問者は『往生論』の一節を典拠にして、「百悪五障の罪人である女人が無垢の浄土に往生できるはずがない」と反論する。そこで論者は、女人往生を説いた『觀無量壽經』『小阿弥陀經』『法華經』『大阿弥陀經』の文証を挙げて、総合的に判断すれば女人往生が可能と考えるべきだと述べ、さらに「十悪五逆の者でも臨終の十念で往生できるのであるから、女人が往生できないはずがない」と反駁している。このように、女人往生をめぐる、論理と挙証の両面からきびしい討論を繰り返していた。そして実際のところ、この時代の論草は、現在の仏教学においても十分に通用するだけの高い質を保持している。

個別のテーマについて、関係する經論注釈を徹底的に収集し、それをもとに典拠となる經論の矛盾を擦り合わせながら結論を導くという論義は、僧侶たちの挙証力や論理力に磨きをかけた。しかも院政時代における仏法興隆政策は、顕密仏教における論義を空前の活況に導いた。北京三會・南京三會や三講など、宗派の枠組みを超えた論義が盛んに行われており、僧侶たちは出身寺院の榮譽を一身に背負って、白熱した論戦に臨んでいる。天台三大部私記を著した延暦寺の宝地坊証真や、東大寺の宗性・凝然のような文献学の巨匠は、こうした中から登場した。その影響は密教にも及んでおり、東密の『覚禪鈔』、台密の『阿娑縛抄』『行林抄』『溪風拾葉集』はこうした挙証主義を背景に生まれている。また法然『選択本願念仏集』や親鸞『教行信証』をはじめとする異端派の著作も、この挙証主義の伝統を踏まえている。

もとよりそれは、近代的な合理主義とはなお異質である。彼らは論

義・講経による仏意の究明が鎮護国家・五穀豊穡につながると確信していた。たとえば治承五年（一一八一）に行われた上醍醐清瀧宮での法華義疏講では、一〇座の講論による「所生恵業」を清瀧権現や勧請神等の「法楽莊嚴」「威光倍増」に振り向けることによって、「国家安穩、天下泰平」が実現できると述べている。²⁷ また、安居院澄憲は承安四年（一一七四）の最勝講で次のように述べた。このところ「早魃之災」が続いているのは、「竜神聊相嫉、天衆少不_レ祐事」があったのが原因である。

しかし最勝講は「天人」「龍神」も影向する「攘災招福之無双之御願」であるので、「護世四王」「龍神八部」はこの講論によって必ずや甘露の雨を降らし、炎旱の憂いを除いてくれるだろう、と。²⁸

このように、仏典の一文一句を正確に理解することが、神々への法楽となり、その神威を増して鎮護国家・五穀豊穡につながると、彼らは信じていた。その点で彼らの文献学や拳証主義は近代的なそれとは異質である。しかしニュートン力学が神の摂理を説明するものとして登場し、そこでの科学的思考とキリスト教の信仰とが共存しえていたように、顕密僧の呪術的信心と合理的な拳証主義とは矛盾なく併存していた。彼らは神の法楽と鎮護国家・五穀豊穡の実現のために、文献研究に没頭したのである。

『東山往来』にみえる拳証主義や批判精神は、中世の顕密仏教を貫く基本的性格の一つであった。顕密仏教はただの呪術であったのでは決してない。高い合理性を取り込んだ呪術、呪術性を融着させた高度な合理性、これが顕密仏教の特質であった。

4 祈禱の技術的背景

では、密教修法の場合はどうか。そこにも合理性を認めることが可能であろうか。これについては治病祈禱をめぐる田中文英氏の論考が

決定的に重要である。²⁹ この論文で田中氏は、①僧侶たちは病の原因を六つに分類しており、病因に依じて対処法を変えていた、②身体的不調が主因であれば漢方薬を与え養生の仕方を教えたし、宗教的要因が主因であれば懺悔させて祈禱を行うなど、僧侶は医療技術と祈禱を総合的に駆使しながら治病に当たっていたと論じ、当時としては可能なかぎりの医療技術や知識を動員して祈禱を行っていたのであり、その修法は医療技術を踏まえた一定の合理性を保持していた、と結論している。

実際、病となった徳大寺公能は「久訪_三薬石之療」、旁仰_二仏社之助_一とあるように、漢方薬による治療と神仏への祈願を併用していたし、「仏神二祈請シ、薬ヲ以テ療治ス」「仏神二祈請スト云ヘドモ其ノ驗無シ、薬ヲ以テ療治スト云ヘドモ不叶ズ」のように、むしろ中世にあつては祈禱と薬の併用が一般的であった。³⁰ 先にあげた覚如の事例でも、病が風寒によるものであれば薬で治療すべきであるし、鬼魅に由来するものであれば「仏力」によって伏すべきであつて、「浅近幻惑の呪術」（護符）は不要と述べている。³¹

そもそも医学・薬学などの医方明は、声明・因明・内明・工巧明とともに五明の一つとして、僧侶の学ぶべき学問分野の一つとされていた。実際、慈円はこの五明のうち最低一つに通達していることを大懺法院僧の補任条件にあげているし、鎌倉末の天台宗光宗は元一律師や行法・清増から医方明を学んでいた。³² 在家人が病の薬をはじめ「世間出世ノ事」を僧侶に頼ることは珍しくなく、「薬種」を調達したり、送付した薬を白粥に混ぜて飲むよう指示したり、檀越の娘の「はれ物」に対し「薬とも付候」て治療するなど、僧侶は薬と密接な関係をもっていた。³³ こうした医療技術や薬学的知識を援用しながら祈禱しているが故に、彼らの修法は社会的な信任を得ることができたのである。このように顕密仏教は、顕教であれ、密教であれ、一定の合理性を踏まえた呪術であった。

同様のことは、豊作祈願についても言えるだろう。黒田日出男氏は中世の農業技術について論じた際、中世は「田遊びの時代」であり、近世は「農書の時代」であるとして、中近世の農業技術史上の段階差を概括している。⁽³⁴⁾ 田遊びとは農業の生産過程を模倣的に演ずることによって豊作を祈願する予祝神事であり、中世では一宮などの修正会・修二会で実施されていた。そこには農業技術の諸側面が口伝として伝承される一方、農業技術の発展が「呪術的な多神観」の中に吸収される構造があると、黒田氏は指摘している。

これは二つのことを意味している。第一は中世農業における豊作祈願の必要性である。農書の述作を積み重ねることによって近世の農業技術が次第に呪術性を脱していったのに対し、呪術と技術が未分離な中世社会では、様々な芸能や読経・祈禱による豊作祈願が不可欠であった。つまり日本の中世社会は生産過程のなかに宗教性・呪術性が分かちがたく融着しており、豊作祈願なしに生産活動は完結しなかった。それ故に、修正会をはじめとする予祝神事は、中央では延暦寺や興福寺などの権門寺院から、地域の一宮・国分寺や有力寺社、さらには莊園鎮守から村堂・村社にいたるまで全国一斉に実施された。⁽³⁵⁾ 延暦寺や興福寺が行う五穀豊穡の祈りの背後には、豊作を祈る地域民衆の素朴な願いが存していた。顕密仏教は民衆と無縁な貴族仏教であったのではない。それは確かに中世の支配イデオロギーであったが、しかし民衆的基盤のない支配イデオロギーはそもそも支配イデオロギーの名に値しない。技術と呪術の未分離に起因する豊作祈願の不可欠さ、これが中世の顕密仏教を支えた社会的基盤であり、民衆的基盤であった。

第二は、こうした豊作祈願の祈りが中世の技術的達成を踏まえていたことである。これは単なる呪術的祈禱ではない。仏教的・神道的な祈りと豊作過程の模倣とが組み合わさる形で予祝儀礼が実施されており、ここでの儀礼は農業技術の中世的達成を示すものであったし、それはまた

技術伝承の場でもあった。『溪風拾葉集』の著者である天台宗光宗が「術法」「作業」「土巧」「算術」を学んでいたように、中世寺院は土木技術・農業技術や天文学的知識を集積しており、呪術と不可分な技術的知識が、顕密寺院を介して地域社会に還流されていた。⁽³⁶⁾ こうした技術的背景があったために、顕密仏教の五穀豊穡の祈禱は社会的信任を獲得することができたのである。

以上、中世の予祝儀礼に一定の技術的裏づけがあったことを指摘したが、農業と祈禱の問題について、もう一つ確認しておくべきことがある。中野豈任氏が提起した三ヶ条吉書の問題である。⁽³⁷⁾ 中野氏によれば、中世の吉書は神事・勸農・乃貢の三ヶ条に収斂するという。このうち神事は豊作祈願の仏神事をいうが、勸農は「国者以レ民為レ基、民者以レ農為レ先、各励三池溝堰堤之勉、宜レ致三稻穀紬絹之備一矣」とあるように、⁽³⁸⁾ 「池溝堰堤」を整備したり「稻穀紬絹」を準備することを指している。

もっとも技術と呪術が未分離な中世社会では、仏神事と勸農は截然と区別できるものではなく、しばしば両者が混淆しているのであるが、それはともかく、ここでは人間的な努力（勸農）と、神仏への祈り（神事）があいまって豊作となり、年貢を収納することができるという世界観がうかがえる。これは中世の合理性と呪術性を考える上で、たいへん示唆的である。ある目的を実現するためには、人間的な努力（合理性）と神仏への祈り（呪術性）の双方が必要であると中世人は認識していた。自然と人間との力の格差が非常に大きいために、人間的努力（合理性）だけでは目的を達成することができないが、しかし神仏への祈り（呪術性）だけに頼ろうとしているのではない。合理性と呪術性との共存・協働によって目的達成を図っていた社会、それが中世であった。

一 諸人相論事

右、証文顕然之時者、不レ及三子細一、若証文不三分明一者、可レ被レ

叙^三用証人申状^一也、又証文顯然之時者、証人申状不^レ能^三叙用^一歟、又証文与^三証人^一共以不^三分明^一者、可^レ及^三起請文^一歟、証文証人顯然之時者、不^レ及^三起請文^一也、

ここに示した鎌倉幕府の追加法九二では、裁判における事実認定の方法を定めている。それによれば、奉行人は証文によって事実審理を行うが、それに限界があるときは証人の陳述を採用し、それでも解明できない場合には起請文による神判で当否を判断するという。つまり鎌倉幕府の裁判制度は、その内部に呪術的な神判を構造的に組み込んでいた。中世の裁判制度は呪術と未分離であって、宗教性を払拭できていない。

とはいえ、その呪術性は野放図なものではない。神判の採用は限定的であり、証文や証言による合理的な事実認定をできる限り追求している。神判に委ねる場合でも、何を「失」として認定するかは、客観的な判断基準が明文化されていた。追加法七三によれば「失」の認定基準として、参籠中に①鼻血が出る、②病となる、③鷄・鳥に尿をかけられる、④鼠に服をかじられる、⑤出血する、⑥縁者の死による重軽服、⑦父子が処罰される、⑧飲食で激しくむせる、⑨乗馬が倒れるの九項目が挙げられている。このように「失」の客観的な判断基準が明確に定められており、恣意的な運用に歯止めをかけていた。合理性と呪術性との共存・協働は、裁判制度においても確認することができる。

ここで留意すべきは、神仏の力に限界があるとする言説の存在である。「神力モ業力ニ勝ズ」「神力、業力ニカタネバ、仏ノ方便ニモ及バヌニヤ」「仏ノ報力モ衆生ノ業力ヲバラサヘ給ハヌ事也」「仏力法力、たやすく定業を転ずることあたはず」「神力、業力に勝たずといへり」「仏力法力モ前業ヲバタヤスク不^レ転、ト云フ事ハ此義ナリ」とあるように、神仏であっても人間の宿業は変えられず、その力には限界があるという言説が数多くみえている。特に最後に引用した『朝倉始末記』の事例は、この文言が一種の定型句として広く流布していたことを示している。中世

社会では、神仏が万能ではないとの考えが広く行き渡っていた。

たとえば『沙石集』は「貧窮モ先世ノ業ニテ、仏神ノ助毛叶ヌ事ニテコソ、多ハアル」と述べ、「軽業^{きやうごう}」による貧しさであれば仏力で富貴にすることができると述べて、「定業」による貧窮であればそれは不可能だと語っている⁽⁴⁰⁾。中世社会はそれなりに高度に発達した社会であって、神仏とて、一人の人間がまわっている社会的な諸関係を簡単に改変できるわけではない。人間的な諸力によって築きあげられた高度な社会、これが神仏の力を限定的なものにし、その力の限界を強調させることになった。貞慶が「人力之所^レ不^レ及、皆祈^三仏神^一」⁽⁴¹⁾と言ったように、人間的な力の限界点で神仏は生息しているが、しかし他方では神仏の力に限界をもたらず程、人間的諸力は高度に発展していた。中世は人間の力が万能ではないが、神仏の力とて万能ではない。中世社会の諸事象に、合理的呪術性や呪術的合理性の共存・協働がみえるのは、ここに原因がある。

⑤ 中世仏教と呪術体系

ところで、呪術や宗教的暴力は何も仏教に限ったものではない。陰陽道はもちろんのこと、「厭魅」や呪詛・民間呪術の事例も古代から数多い。しかし中世では数ある呪術のなかで仏教がもつとも高度なものと認識され、仏教が呪術体系の頂点に君臨した。それ故に、朝廷も幕府も、顕密仏教の興隆に莫大な財と労力をつぎ込んだのである。たとえば、『沙石集』の「真言功能事」には、密教僧が女性を治病した話がみえている⁽⁴²⁾。僧侶が真言陀羅尼を誦すと、問もなく病の女性が苦しみだし、彼女を呪詛していた巫女が現れて次のような話をした。自分は「人ヲ呪咀」して「渡世」しており、今回も彼女の姉の依頼で「様々ニ呪咀シテ」きたが、僧侶の唱える真言陀羅尼のために耐えがたい苦痛を味わっている。これでは私の「渡世」は叶わず、仏法は何と無慈悲なものか、

と慨嘆している。この説話は、巫女の呪詛より真言密教の力が勝っていることを説いたものであるが、顕密仏教への社会的信任の高さを示している。

では、なぜ顕密仏教は呪術体系の頂点に登ることができたのであろうか。第一の理由は文献的裏づけの豊かさと質の高さである。仏教の祈祷や読経・講経に機能があることは膨大な仏教典籍で裏づけされており、いわば「国際的」評価が定まっていた。仏教以外の呪術はこの点で大きく後れをとっていた。『東山往来』は巷間での俗説や巫女の迷妄をきびしく批判しているが、その批判が可能なのは、俗説・迷信が内外の文献による正当化に耐え得ないからである。膨大な蓄積のある仏教経典、さらに儒教をはじめとする中国古典や日本文献に対する該博な知識、それらを縦横に駆使して現実に生起するさまざまな事柄に対して、対処法を教示しえたところに顕密仏教の文化的強靱さがある。

しかも延暦寺などの顕密寺院における「知」のありようは、狭い意味での仏教に留まるのではなく、和歌・儒教はもとより、医学・薬学的知識や土木技術・農業技術・天文学などまで包含していた。⁽⁴³⁾ 顕密仏教の知的世界は広大であるだけでなく、その「知」が技術的な裏づけも有しており、高い質を誇っていた。知的世界の広さと深さ、これが顕密仏教に対する社会的信頼を醸成したのである。

第二の理由は祈祷を行う僧侶の鍛錬の在り方である。中世の文献をみると、三学を冥界での戦闘の武器とアナロジーしている例が多い。三学とは戒律・禅定・智慧の三つをいい、一般に仏教では戒律と禅定によって身心を研ぎ澄まし、その上で智慧を働かせて世界の本質を把握して悟りにいたると考えている。ところが、「大菩薩、定ノ弓、慧ノ箭ヲ放給」「敵国敵人、以三定慧之力」、自然降伏」「定慧者破二惑賊」之鈍楯、戒律者渡三愛河」之船筏」「定恵の弓箭を彎いて智慧の劔刀を摺り」悪魔を降伏すとあるように、戒律・禅定・智慧の三学がしばしば冥界の戦闘

での武器と意識されていた。⁽⁴⁴⁾ 院政時代から顕密仏教界では妻帯する僧侶が増えるが、密教系の僧侶は比較的妻帯が少ない。それは戒律護持が祈祷と関わりと考えられていたからである。

たとえば御産・治病で活躍した密教僧を「験者」と呼んでいたが、『新猿楽記』（一一世紀中葉の成立）では主人公の二男を「一生不犯の大験者、三業相応の真言師なり。久修練行年深く、持戒精進日積もれり」と描いているし、『澄憲作文集』「験者」の項でも「修練于今無間、所謂會猛也精進也、三蜜之行法無懈、淨行也自律也」「久修練行追相応良善之跡」、難行苦行伝三淨蔵真済之風、勤行年旧、争無修験、薰修日積、争無二霊徳」とある。⁽⁴⁵⁾ 一生不犯の持戒持律と、難行苦行の久修練行が験者の一般的イメージであった。こうした日常的な禁欲と錬磨が験者に対する社会的信任を支えていた。武士が日常的に戦闘の訓練に励んでいたように、密教僧は戒律・禅定・智慧を磨くことによって自身の祈祷力を鍛えていた。仏教の教えに裏づけられた厳しい日常的修練この点においても顕密仏教は他の呪術より優位にあった。

第三の理由は呪詛を正当化する理論の存在である。密教による呪詛調伏は単なる暴力ではなく、悪人救済の方便であった。たとえば『覺禪鈔』六字経法では、護摩は身体を傷つけ命を奪うのが目的ではなく、悪事の焼滅のためだとし、「作三調伏法」、慈心為先、内無慈悲、自損々レ他」と述べて、慈悲なき調伏は自らに跳ね返ると警告している。⁽⁴⁶⁾ また『沙石集』は、「慈悲利生」の心で調伏すれば、「暴悪ノ者」の「悪心」が消えて「後生ニ菩提ヲ悟ル」ことになること説いているし、『八幡愚童訓』では、一見すれば調伏は「殺生」のように見えるが、本当は「煩惱菩提の違背」を砕くものであるため、それが悪人の「得脱ノ因」となると語っており、それ故に調伏は「敬愛」「増益」の修法だと述べている。⁽⁴⁷⁾ ここにみえる慈悲による呪詛、救済のための調伏という考えは密教修法の基本である。呪詛という宗教的暴力の行使を、このよう

な救済論によって正当化することは、他の呪術には成しえないことであつた。

もちろん呪詛の正当化に対しては、きびしい批判や疑問もあつた。慈円は、たとえ方便であるにしても、仏法の中に「殺害之義」があるのは納得できない、と自問している。また夢窓疎石も、名利のための呪詛が横行している現状をきびしく批判している⁽⁴⁸⁾。しかし他方では、こうしたあるべき呪詛への真摯な自問が、仏教に対する社会的信頼を支えていた。以上、述べてきたように、仏教は文献的裏づけの質と量の両面で他の呪術を圧倒していたし、祈禱者のきびしい禁欲と日常的修練、さらに呪詛を正当化する理論の卓越によって、顕密仏教は中世の呪術体系の頂点に君臨することができたのである。

おわりに

江戸時代になると、『太平記』の講釈が武士を対象にして盛んに行われた。そこで若尾正希氏は、『太平記評判理尽鈔』を分析することによって近世武士の一般的な意識形態を抽出しようと試みた。そして『理尽鈔』の特徴の一つとして、宗教的暴力に対する有効性の否定を挙げている⁽⁴⁹⁾。たとえば『太平記』巻三九では斯波高経の没落を春日明神の神罰といっているが、『理尽鈔』では、高経は自らの悪政によって人望を失つたために没落したのであつて、「神罰トハ不レ見」と断じている。また建武元年（一三三四）十月、北条氏出身の東大寺僧である佐々目顕宝らが紀伊国飯盛山で挙兵するなど、反乱が相次いだのに対し、後醍醐天皇は安鎮国家法で調伏させた。それに関し、『太平記』巻一二は「此法ノ効験」で反乱鎮圧に成功したと述べているが、『理尽鈔』は「折タレバトテ、亡ブマジキ朝敵ノ亡ンニハ非ズ」と、調伏による祈禱の有効性を否定した。このように『理尽鈔』は、神罰仏罰や呪詛調伏の効力に

きわめて懐疑的である。近世武家の世界では、宗教的暴力への信任は確実に低減している。

さて、中世において神仏の力はすでに限定的なものであつた。その後の人間的諸力の発展は多くの領域から神仏を退場させ、現代社会では神仏が活躍できる領域は、狭く且つ小さなものになっている。とはいえ、呪術からの脱却の程度は分野によってまちまちであつて、一律に進んできたのではない。呪術性が極小にまで低減していった分野もあれば、呪術性が根強い生命力を維持しつづけている分野もある。しかも、呪術性の解体は直線的に進んだわけでもない。安定した社会よりも時代の転換期のほうが社会的なストレスが大きいため呪術への依存が逆に深まったであろうし、その変革が文化体系の変化にまで及べば知識や技術の断絶・退行もあつたはずだ。

貞慶が「人力之所レ不レ及、皆祈ニ神ニ」と述べたように、人間的な力の限界点で神仏は生息している。とすれば、人間の力に限界がある限り、神仏が息絶えることはあるまい。人の死を不条理だと考える者がいる限り、また私たちの人生が偶然の連鎖の上に成り立っている限り、私たちの世界から神仏が消え去ることはないであろう。

本稿では中世の呪術があたう限りの合理性を取り込んでいたことを指摘したが、それは中世だけの特徴ではあるまい。古代には古代の知的発展に対応した呪術の形があつたであろうし、現代においてもそれは同様である。科学の装いをまとつた呪術は今でも巷間にあふれている。合理性と呪術性の共存、呪術的合理性と合理的呪術性との混在は、中世だけの特質なのではない。程度の差こそあれ、それは現代社会をも貫く超歴史的なものと考えてよいであろう。

註

- (1) たとえば、森竜吉編『シンポジウム親鸞』（講談社、一九七三年）や同『親鸞—その思想史』（三一書房、一九六一年）を参照。
- (2) 『正像末法和讃』（『定本親鸞聖人全集』第二巻和讃篇二二二頁・二二三頁）、『教行信証』化身土巻（日本思想大系「親鸞」二五七頁・四二三頁）
- (3) 赤松俊秀「鎌倉文化」（『岩波講座日本歴史五 中世』岩波書店、一九六二年）
- (4) 石井進「院政時代」（『講座日本史二』東京大学出版会、一九七〇年）
- (5) 黒田俊雄「荘園制社会と仏教」（『同著作集』二一五頁、法蔵館、一九九四年、初出は一九六七年）
- (6) かつて私は寺院の後戸をめぐる研究を紹介する中で、次のように述べた。「近年の社会史研究の進展は、近代人とは異なった中世人の独特な呪術的世界観を解明してきた。かつてのように、親鸞に近代的自我の萌芽や呪術からの解放を読み込んだ近代主義的な議論が横行していたことを思えば、こうした研究は極めて新鮮であり刺激的であるが、神秘主義をひとり歩きさせないためにも、そろそろ問題提起の段階を脱して、呪術的なものについて抑制のきいた厳密な議論を行うべき時期にさしかかっているのではあるまいか」（拙稿「前近代の宗教」（『歴史研究の新しい波』山川出版社、一九八九年、二〇五頁）。本稿はこの発言に対する、私自身のけじめでもある。
- (7) 田中文英「中世顕密寺院における修法の一考察」（『中世寺院史の研究』上、法蔵館、一九八八年）。このほか上川通夫「顕密主義仏教への基本視角」（『同』日本中世仏教形成史論』校倉書房、二〇〇七年）を参照。
- (8) 赤松註（3）前掲論文三二四頁・三二四二頁
- (9) 伊藤大輔「似絵の描かれた場」（『国華』一二七四号、二〇〇一年）。このほか藤原重雄「最勝光院御所障子絵ノート」（『遙かなる中世』一五、一九九六年）、池田忍「院政期における行事絵制作をめぐる」（『学習院大学文学部研究年報』三四、一九八七年）を参照。
- (10) 赤松註（3）前掲論文三三三頁
- (11) 『大法師浄蔵伝』（『続々群書類従』三十四六九頁）、『台記』天養二年十二月二十四日条。なお、藤原全子と師通が不和であったのは事実であり、全子の父である藤原俊家も生前から頭を悩ませていたという（『日本古典文学大系』栄華物語』下一五三二頁）。
- (12) 伊藤註（9）前掲論文は、肖像画と呪詛との関わりを示すものとして、中国宋代の事例（『統資治通鑑長編』）を一つあげている。
- (13) 巫女が呪詛する場合でも、「病者ノ名」を書いて呪詛している（『沙石集』七二四、日本古典文学大系本三二四頁）。仏教での呪詛と名字については後述する。
- (14) その詳細については、拙稿「中世宗教史の課題」（同『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二年）、同「中世寺院の暴力とその正当化」（『九州史学』一四〇号、二〇〇五年）を参照されたい。
- (15) 『台記』久寿二年八月二十五日条、『岡屋関白記』寛元四年六月十六日条、寛元四年七月十六日「九条道家願文」（『鎌倉遺文』六七二三号）、百瀬今朝雄「元徳元年の中宮御懐妊」（同『弘安書札礼の研究』東京大学出版会、二〇〇〇年）、拙稿「青蓮院の門跡相論と鎌倉幕府」（『延暦寺と中世社会』法蔵館、二〇〇四年）、『看聞日記』永享六年八月十八日条、下坂守「山門使節制度の成立と展開」（同『中世寺院社会の研究』思文閣出版、二〇〇一年）、太田順三「永享の山門騒乱とその背景」（『佐賀大学教養部研究紀要』一一、一九七九年）
- (16) 『新訂増補天台座主記』三二六頁、「日吉社叡山行幸記」（『室町ごころ』角川書店、一九七八年）。この紛争に関しては、森茂暁「東使」とその役割」（同『鎌倉時代の朝幕関係』思文閣出版、一九九一年、一八七頁）、永村眞「寺院と天皇」（『講座前近代の天皇』三、青木書店、一九九三年）を参照。
- (17) 『門葉記』巻四九（『大正新脩大藏経 図像部』一一一四三四頁）。また湯之上隆「護持僧成立考」（『金沢文庫研究』二六七号、一九八一年）、堀裕「護持僧と天皇」（『日本国家の史的特質 古代・中世』思文閣出版、一九九七年）を参照。
- (18) 『門葉記』巻七〇、巻一八、巻二四（『大正新脩大藏経 図像部』一一）。源恵に関しては、拙稿「鎌倉山門派の成立と展開」（『大阪大学大学院文学研究科紀要』四〇巻、二〇〇〇年）第六章第一節を参照。
- (19) 拙稿「鎌倉幕府の將軍祈禱に関する一史料」（『大阪大学大学院文学研究科紀要』四七巻、二〇〇七年）
- (20) 前掲註（18）拙稿第二章「北条氏の仏教界進出」。また鎌倉幕府と顕密仏教を概観したものとしては、拙稿「鎌倉における顕密仏教の展開」（『日本仏教の形成と展開』法蔵館、二〇〇二年）がある。
- (21) 『朝野群載』卷二二（『新訂増補国史大系』二九上―五一七頁）
- (22) 『明月記』嘉禎元年閏六月二十三日条。ただし九条道家はのちに出家・受戒し、さらに仁治二年四月には東寺長者行遍から伝法灌頂をうけて密教僧となっており、道家が神仏を信じていなかったという訳ではない。
- (23) 『寝覚記（彰考館本）』（『古典文庫』四五頁）
- (24) 『慕婦絵詞』卷四（『続日本の絵巻九』三三三頁・一一八頁、中央公論社、一九九〇年）、『最須敬重絵詞』卷五（『真宗聖教全書』三一八四〇頁）
- (25) 『東山往来』（『日本教科書大系』一、講談社、一九六八年）。山内潤三氏によ

- れば、その成立は嘉承元年から二年ごろのことである(同「応永十一年書写本『東山往來』」(『高野山大学論叢』八、一九七三年)。
- (26) 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』資料編写真版四四一頁(百華苑、一九七九年)
- (27) 『表白集』(『続群書類従』二八上―四四三頁・四四五頁)
- (28) 承安四年澄憲最勝講第四座表白(清水有聖翻刻「公請表白」(『国文学踏査』九号、一九七三年)、大曾根章介翻刻「澄憲作文集」(『中世文学の研究』東京大学出版会、一九七二年)。この説法のと豪雨となり、澄憲は「祈雨説法賞」として権大僧都に補任された(『玉葉』承安四年五月二十八日条)。
- (29) 田中註(7) 前掲論文
- (30) 保延四年三月二十五日「徳大寺公能寄進状」(『平安遺文』二三八四号)、『今昔物語集』二二―三五、一四―一九(『新日本古典文学大系』三一―一八二頁・同三二―一頁)
- (31) 『最須敬重絵詞』卷五(『真宗聖教全書』三―八四〇頁)
- (32) 建永元年月日「慈円大儀法院条々起請」(『鎌倉遺文』一六五九号)、『溪嵐拾葉集』(『大正新脩大藏經』七六一五〇六頁)
- (33) 『沙石集』二―一(『日本古典文学大系』九一頁)、十一月十八日「理覚書状」(『鎌倉遺文』三一九五八号、七月三十日「任範書状」(同「二九二四号」、(文治二年)七月十日「尊玄書状」(同「補三三三号」)
- (34) 黒田日出男「戦国・織豊期の技術と経済発展」(『講座日本歴史 中世2』東京大学出版会、一九八五年)、同「田遊びと農業技術」(同「日本中世開発史の研究」校倉書房、一九八四年)
- (35) 井原今朝男「中世国家の儀礼と国役・公事」(『歴史学研究 増刊号』一九八六年)、同「中世の五節句と天皇制」(『歴史学研究』六二〇号、一九九一年)、同「中世寺院と民衆」(臨川書店、二〇〇四年)
- (36) 『溪嵐拾葉集』(『大正新脩大藏經』七六一五〇六頁)、黒田俊雄「寺社勢力」(岩波新書、一九八〇年)
- (37) 中野登任「祝儀・吉書・呪符」(吉川弘文館、一九八八年)
- (38) 文明十一年十一月二十二日「將軍足利義尚判始吉書案」(『大日本古文书 蜷川家文書』一〇三号)
- (39) 『沙石集』一―七、六―一五、一〇本―一(『日本古典文学大系』本七四頁・二八四頁・四〇〇頁)、『夢中間答』(岩波文庫、三四頁)、心敬『むねめこと』(『日本古典文学大系』『連歌論集・俳論集』一九三頁)、『朝倉始末記』六(『日本思想大系』『蓮如・一向一揆』四二五頁)。なお、顕密仏教における神仏の力の脆弱性は、顕密仏教が現実世界における女性差別や身分差別を追究・正当化していたことも関わっている。人間世界の平等を主張し現実世界の変革をめざす宗教思想は、必然的に神仏の力を強大なものと措定することになる。神仏の力を強大化・絶対化すれば、人間は神仏のもとにおける無力さにおいて平等となり、現実世界への批判が可能となる。ここにおける神仏の力の強弱は、呪術性や合理性とは別次元の問題である。
- (40) 『沙石集』七―一二(『日本古典文学大系』本三三〇頁)
- (41) 貞慶『観音講式』(『大正新脩大藏經』八四―八八六頁)
- (42) 『沙石集』七―一三(『日本古典文学大系』本三三四頁)
- (43) 黒田俊雄「中世の知識体系の形成」(『同著作集』三、法蔵館、一九九五年)
- (44) 『八幡愚童訓』(『日本思想大系』『寺社縁起』一八九頁、「宮寺縁事抄」(『大日本古文书 石清水文書』五―一八〇頁)、建保五年五月日「延暦寺大衆解」(『鎌倉遺文』二二―一五号)、『中臣祓訓解』(『日本思想大系』『中世神道論』四二頁)
- (45) 『新猿楽記』(『日本思想大系』『古代政治社会思想』一四七頁)、大曾根前掲註(28) 翻刻(『中世文学の研究』四二―三頁)
- (46) 『覚禪鈔』(『大日本仏教全書』四六一―一八頁)
- (47) 『沙石集』一―一八(『日本古典文学大系』本七八頁、「八幡愚童訓」(『日本思想大系』『寺社縁起』二〇三頁)
- (48) 慈円「秘経鈔」(『続天台宗全書 密教』三一―一七頁、「夢中間答」(岩波文庫、四二頁)
- (49) 若尾正希「『太平記読み』の時代」序章(平凡社、一九九九年)
- (50) 顕宝については、前掲註(18) 拙稿第二章「北条氏の仏教界進出」で触れたが、元弘の変での顕宝の動きについて、若干補足しておく。元徳三年八月、倒幕計画が露顕した後醍醐天皇は、京都を出奔し東大寺別当聖尋を頼って東南院に逃れた。しかし、東大寺には尊勝院時宝、西室顕宝という北条氏出身の有力者がいたため、すぐに東大寺を出て笠置山に立てこもった。翌月、幕府は笠置山を攻撃するが、その攻撃ルートは「案内」をしたのが顕宝たちであった。また幕府側が和平交渉を申し入れた時、後醍醐は「顕宝得業并出羽入道等伝説如此申」と述べており、二階堂道蘊と顕宝を笠置攻撃軍の中心と認識していたようである(『笠置寺縁起』(『大日本仏教全書』一一八―一九八頁))。

(大阪大学大学院文学研究科、国立歴史民俗博物館共同研究員)

(二〇〇九年七月一五日受付、二〇一〇年一月一三日審査終了)

Magicality and Rationality in Medieval Buddhism

TAIRA Masayuki

When thinking about the issue of magic in medieval society, there are two directions to the argument. The first is to look at the Middle Ages from the viewpoint of escaping from magic, while the second is to acknowledge that the Middle Ages structurally made magic indispensable. The former angle was suggested by Mr. Hidetoshi Akamatsu and Mr. Susumu Ishii. However, in medieval society curses functioned as substantive violence, and the emperors and shoguns' *goji-so* - the monks who prayed for peace and security - prayed for defense against these curses using immense wealth and vast labor. From this point of view, the idea suggested by these two men that the fear of curses waned during the Middle Ages cannot be justified.

Having said this, however, as rational mentality was steadily developing, the focus of the issue becomes the relationship between Kenmitsu Buddhism and rationality. Therefore in this article, I have examined the book "Tosan Orai", and explained that (1) rationality and critical faculties there were secured by the principle of adducing evidence, whereby the answer was found after searching at length through domestic and foreign literature and (2) the above principle was nurtured from the Kenmitsu Buddhism debate and philology research as the seedbed. Moreover, I have pointed out that also in Mikkyo (Esoteric Buddhism) prayers (1) monks prayed for cure of diseases, incorporating medical technology and (2) advance celebration rituals at Ichinomiyas, the first shrines, with the hope of abundant harvests, were based on accomplishment of agricultural technology. As such, I have argued that sophisticated rationalism fused with magic and magicality that adopts advanced rationality is characteristic of Kenmitsu Buddhism.

Furthermore, as reasons why Kenmitsu Buddhism managed to reign at the top of the magical establishment throughout the Middle Ages, I have raised three points, namely, (1) fullness and depth of quality in bibliographical references, (2) day-to-day disciplines of monks who conducted prayers and (3) highly developed theories in justifying curses.

Lastly, I have concluded that the co-existence of rationality and magicality and mix of magical rationality and rational magicality are not only characteristic of Kenmitsu Buddhism, but should be regarded as having a super-historical capacity at one level or another, and penetrating through to modern society.

Key words: Kenmitsu Buddhism, Tosan Orai, *goji-so*, curses, the principle of adducing evidence
