

平安時代における文化と仏教の相互文脈化： 法華経を中心に¹⁾

アップル 荒井しのぶ

はじめに

飛鳥時代以降に中国大陸および韓半島から渡来した文化が日本の社会文化に根づき、日本の歴史風土に順応しその日本文化として独自の花を開かせたのは平安時代であったと言える。日本に渡来して後、日本の文化としてその歴史のうちに独自に展開した文化遺産の筆頭にあげられるものはいうまでもなく仏教であった。日本文化は仏教の伝来によって多くの知的・人的・物的資源を得ることができただけでなく、さらにそれを発展させ、日本の歴史、社会、文化に対応した日本仏教と名付けられる独自の仏教を展開させていった。それは換言するならば、仏教の日本文化における文脈化 (contextualization) として捉えることができよう。

もちろん、この仏教の日本文化における文脈化は平安時代に限ったものではなく、仏教の伝来した飛鳥期以降営々と行われてきた。しかし、とりわけ日本天台宗、真言宗が成立し、南都の仏教勢力と競合しながらその影響力を増してきた平安期には、様々な社会階層にわたって仏教信仰が行き渡り、仏教が日本文化に文脈化する流れとともに、人々は個人としての自己のあり方、その運命

1) 本稿は、2010年10月に米国ウィスコンシン州マディソンで開催された南アジア学術会議のパネル“Charting the Future of Buddhist Philology”で発表した原稿に基づく。

(2)

などを、因果や宿世など仏教思想の文脈の中で捉え始めた。文化が人間的営為の所産であることをふまえるならば、仏教思想の強い影響のもとで形成されたこうした文化は、換言するならば日本文化の仏教文脈化とも言える。こうした文化的事象は単に「仏教の日本文化への影響」とされてきたが、本稿ではこれを「仏教の日本文化文脈化」、そして「日本文化の仏教文脈化」という双方向性を持つ事象として捉えることを試みたい。これら二つの文脈化は相対する関係にあるものではなく、相互補完・補強する関係であるところから、二つの文脈化を考えることによって、文化と仏教をめぐる平安時代の景観はより立体的なものになろう。

本稿では、議論を可視的にするために、日本にもたらされた仏教についてはその「思想」というよりも、「テキスト」としての仏教經典に焦点を当てていきたい。さらに、平安時代にあつて、国家そして個人のレベルともにとりわけ崇重された「法華經」を中心に論ずることとする。

一、日本文化に文脈化される仏教

— 「訓」と「仮名」の視点から

まず、仏教經典、特に法華經が日本の文化に文脈化していった過程について概観していきたい。初めに、經典としての法華經の伝来の時期であるが、それがいつであったかは明瞭でない。聖徳太子の法華經講説の所伝成立は養老以前とする説もあり法華經の伝来は『日本書紀』以前と考えられるが²⁾、法華經が実際に日本の統治層および識字層において受容されその權威を確立したのはやはり『日本書紀』が成立し(720年)、法華經に関する詔や官勅が発せられ始めた八世紀前半頃とするべきであろう。この八世紀前半以降、法華經という經典が鎮護國家の經という地位を固めたと言える。

さて、日本では漢字の輸入をもって初めて文字を得、以後漢文表記が日本の公的書記言語として用いられた。したがって、中国がインドや中央アジアで成

2) 井上光貞『日本古代の國家と仏教』岩波書店、1971年。19頁。

立した仏典を自国語に翻訳して受容した経緯とは異なり、日本社会に受容された仏教経典は言うまでもなく、すでに中国において漢文表記に翻訳されたテキストであった。漢字文化圏にある日本のこうした表記の直接受容は疑問のないところといえよう。しかし、その受容は「物体としてのテキスト」とそこにおける「表記」という一元には留まらなかった。とりわけ仏教典籍は、そのテキストそのものが社会文化的に重層的な意味合いを持っている点に注意を払わねばならない。例えば、法華経ではその法師品に「受持・読・誦・解説（げせつ）・書写」という五種の妙行と呼ばれる「テキストに基づく行」が期待されている。仏典の内部から発されるこの期待を軸にして考察するならば、その重層的な意味合いを端的に知ることができる。このうちの「受持」行の観点からは、仏典は表記されたところの教義の内実を伝達する物体としての機能を持ち、また「書写」行の観点からするなら、その表記そのものが行の対象として重要な意味を持つ。しかし、それと共に「読・誦・解説（げせつ）」行に注目するならば、仏典は音声によって教説を一時的にせよ空間化する誦経、また表記された經典内容に基づいて教義を理解せしめる講経等の社会宗教的行為の対象という機能をもつのである。つまり、一口に受容と言ってもそれは典籍の形態や表記にとどまらず、発声を伴う言語や当時の日本文化を下敷きにせざるを得ない内容理解という次元がそこに展開していく。

むろん、漢訳仏典は同時代の中国においても口頭言語ではあり得ない。しかし、そこでは時代や地域による異なりはあるものの、仏典はその当時の中国語の発音によって読誦され、その音声により理解されうるテキストであった。仏典が音声として一時的に空間化されること、また意味内容が音声によっても伝達される点を考えるとき、日本の文化の中で受容され行じられてきた仏典が一元的に漢文表記—「中国における書記言語に翻訳されたテキスト」に留まるとは考えられない。日本の言語、シンタックス、音声の特質に従ったテキストの文化的変容が営々で行われたこと、すなわち仏典の日本文化文脈化を確認しなければならない。

まず文字表記の歴史的発達の観点からすると、日本独自の表記体系の進展は

(4)

すでに奈良時代以前から始まり、平安時代において完成したと言える。それは言うまでもなく、仮名表記の体系である。漢字の輸入によって文字を得た日本人は、漢文表記の体系を日本における公式表記として国家の記録に資した。しかし、中国語の表記とシンタックスにもとづいて綴られる文章－漢文－は、書記言語として用いられる限りにおいてはその記録としての機能を発揮するが、その記録を音声化し伝達する際には、日本語の意味を担うシンタックスに基づき翻訳される必要があった。これは後述する訓読体の言語となる。また、日本語の語順に従った文を表記する必要に対応して万葉仮名が創案された。万葉仮名はその文字表記として、体言や用言などはその意味に対応する漢字を用い、助詞、助動詞、動詞の活用語尾などには一つの音節においてその音声に近い対応関係にある漢字を主に選び表記する。その主なものが宣命体と呼ばれる表記である。また短歌などの歌謡も万葉仮名によってその語順に従って表記された。やがて平安時代に至ると、「あ」の音節に対する「安」のように日本語の音節に固定的に対応してきた漢字を筆記体的、または記号的に省略し、仮名の体系－平仮名および片仮名を完成させた。

こうした日本語の表記体系の進展にしたがって、平安期以降、仮名表記による仏教経典が制作された（ただし現存する仮名法華経は鎌倉期以降の作）。なんとなれば仏典は行としての読誦の統一のため、また講経などを通しての仏典理解のために仮名による表記の必要があったからである。そのため仮名表記仏典には、大まかに音読と訓読に基づく表記の違いによって二つに分けられる³⁾。音読とは言うまでもなく、中国大陸の特定の時期特定の地域において用いられた発音を、日本語の音節に対応した形で「呉音」や「漢音」等として受容した音に基づくものである。この音読に基づく仮名表記によった経典は、多人数で一斉に読誦するためなど仏典読誦の行に資する機能はあるものの⁴⁾、その経文の意味を理解するためには役に立つものではない。

この音読に対して、訓読がある。訓読とはある特定の漢字にその意味の上で

3) 兜木正亨「仮名本法華経(1)」『法華』41巻4号 1954年、40頁。

4) 同前。

対応する日本語（大和言葉）の元来の発音に基づく読みを指すが、文章のレベルでいうならば、漢文の文章を日本語の語順に変換し、その文章内に訓読が適切な漢字があればそれも含めて読む場合も訓読と呼ばれる⁵⁾。訓読で書き下しにする場合は、助詞、助動詞、動詞の活用語尾部分は主に仮名を用いて表記する。したがって、一面では漢文の訓読は和文への翻訳と捉えることもできるが、訓読文には漢文訓読に基づく独自の用語や言い回しが残るため、訓読文を伝統的な大和言葉による「和文」そのものと考えたことには無理があろう。したがって漢文の書き下しとは翻訳というよりも、語順および音読から訓読への機械的変換作業と言えよう。

さて、平安時代からやや遡るが、仏教経典がどのように読誦されてきたのかを考えると、重要なヒントを与えてくれるのが奈良時代の正倉院文書である優婆塞貢進解である。この文書は公式な受戒を求める優婆塞／優婆夷のために作成された推薦状であるが、これらには各優婆塞の仏行、特にいかなる経典を読誦できるかについてが主に記録されている。およそ46通残る解文の中で、最も多くの候補者が読経または誦経できるとした経典はやはり法華経で、およそ70%の候補者の解文に記されている。これは先に記したように、734年に発布された詔に最勝王経と共に法華経の誦誦が義務づけられていることに基づくと考えられるが、すでに奈良時代において法華経の広範な受容があったことがここからも明らかになる。

さて、ここで何通かの解文に「音」とともに「訓」の脇書きを持つものがある点に注目したい⁶⁾。ここでの「訓」とは、後にヲコト点とよばれるような記号によって日本語のシンタクスに従った読経と考えられる。例えば、その年二十五才であった丹波史年足の解文には法華経、最勝王経と記された各行の右下にそれぞれ「音訓」という脇書きが添えられており、年足が法華経、最勝王

5) 八世紀ごろからすでにヲコト点とよばれる記号によって各漢字の読み方を示す方法があったが、「訓」「仮名」を主眼とする本稿ではそれに言及しないこととする。

6) 堀一郎『上代日本仏教文化史（下）』臨川書店、1975年。218頁。

(6)

経の二経について音読、訓読ともに可能だったことを示している⁷⁾。現存する優婆塞貢進解文を通観すると音読を意味する「音」の記載の方がより多く残されているところから音読による經典読誦が主流であったことが伺えるものの、「訓」の記載も散見され、訓読による読誦もすでに八世紀中ごろには行われていたことがわかる。これも言うならば、仏典の日本文化における文脈化である。また社会文化的観点を加えるならば、訓読によって、それを聴聞する者も仏典についてのある程度までの理解をなし得たということであり、五種の修行のうちの一つである「解説」行が、もちろん部分的かつ初歩的なレベルであったにせよ、このような候補者になりうる者たちによっても各地域において行われたという可能性も考えうる。『日本靈異記』中巻第三話において、法華経の講説が筑紫の山中で行われると母を誘った男のエピソードがあるが、貢進解文から伺われる奈良時代の地方の仏教者の經典理解について考えるとき、地方でも經典講説の場があったことは不思議ではないであろう。

さて、平安時代初期の806年および869年に発布された詔にも法華経および金光明経の二経は、漢音による音読および訓読で読誦する旨が示されている⁸⁾。漢音とは七世紀から八世紀にかけて唐の都である長安で用いられた発音に基づく音を言う。この詔を発布した桓武天皇は、漢音の正統性と権威を強く打ち出し徹底したことで知られるが、その一方でこの詔にふれられているように、訓読による読誦もまた王権の是認、支持を受けていたことが理解できる。

こうした仏典の訓読にとどまらず、平安期以降、仏教儀礼において和文が用いられ始めたことも仏教の日本文化文脈化の一つのあらわれと考えられよう。その典型的な例が法華八講「五卷日」の儀礼で用いられる「法華讚嘆」と呼ばれる声明である。「法華経をわが得しことは薪こり菜採み水汲み仕へてぞ得し」というこの詞章は短歌のシラブルに則って詠まれ、行基作または光明皇后作の

7) 正倉院文書、古文書24。他に、八戸史埃大国など多くの例がある。(堀一郎 同前、230頁。)法華経の字句の訓詁を示す音義類も、すでに奈良時代から編まれていた。(築島裕「法華経音義について」『本邦辞書史論叢』三省堂、1967年。873-881頁。)

8) 類聚三代格 延暦二十五年(806)正月二十六日、貞観十一年(869)五月七日。

和歌とされているが、本来は訓迦陀として天台仏教者により制作されたと考えられている⁹⁾。法華経提婆達多品の冒頭に語られる内容を要約するこの訓迦陀は、伝統的な日本語とその音節形式に基づく言語芸術を体現しており、大陸から移植された仏教儀礼を見事に日本文化に文脈化させる効果をになっている。また、「訓」と儀礼という観点からはさらに、日本独自に成立した「講式」と呼ばれる仏教儀式が注目される。この儀礼の特徴は、その中心部分、表白体で表記される狭義の意味での講式(式文)が必ず訓読されていたという点にある。この原型は源信が作ったとされる『二十五三昧式』にあるとされる。ニールス・グェルベルク氏はこの儀式を音楽、舞踏、演劇、絵画等の芸術的要素を含め持った総合的文化体系と述べている¹⁰⁾。

さて、視点を再び經典と訓読の関係に戻すと、平安時代において在俗にある者もまた訓読による読誦を行っていたことを示す記録に注意される。その一つが、平安期も後期となるが朝廷の高官であった中原宗忠の日記、『中右記』保元元年(1120)十月二十五日の条である。そこには「今日余入塔中奉読訓經化城喩品、願以此徳所之間俄心動於中、已及落涙、定那為出離生死之縁歟。」とあり、宗忠自身が「訓經」—訓読体で記された法華経化城喩品を読誦したことを述べ、その際ある種の宗教的感興を体験したことを記録しているが、ここから平安期に朝廷の高官たちが法華経を訓読していたことが伺える。

また、九条兼実の日記、『玉葉』の文治五年(1189)三月七日条では「此日嵯峨逆修結願也、大僧正公顕為導師云々、以内府假名手跡神力品訓經置供養之、此外禅尼自筆書薬王品云々、極楽曼荼羅並法華経等如例云々」とあり、藤原良通の妻が、前年に急死した良通の書写した法華経神力品の「訓經」を自身の逆修結願の法要に供えたことが記されている。

いずれにしてもこれらの記録は、高位の貴顕とはいえ在俗にある人々がその意味を理解しながらの誦経なり書写なりの行をなし得ていたということを示し

9) 三角洋一「和歌と仏教」『源氏物語と天台浄土教』若草書房、1996年。佐藤道子「法華八講—成立のことなど—」『文学』1989年2月。

10) 「講式とは何か」『声明資料集』二松学舎大学21世紀COEプログラム、2006年。30頁。

(8)

ている。これも日本文化に順応した仏典受容の一つのあり方であり、法華経經典の日本文化文脈化の好例と考えられる。

ところで、さらにもう一点こうした訓読仏典に付け加えるべき文献類がある。それは、独特の文体を持つ訓読文とは異なり、伝統的な大和言葉の和文としてきわめて「こなれた」秀麗な文体の仮名書き經典が「切り紙」の形で存在していることである。法華経を中心とするこれらの仮名經典の文体は、平安時代に発達したいわゆる「物語」のジャンルで見られる和文体を示しており、平安時代における仮名文学の伝統の上に位置づけられるとも考えられる。その最古のものは『伝西行筆』とされるものであるが、小松茂美氏は西行の時期よりも早い十二世紀初頭の女性能書の手によるものかと推察している¹¹⁾。その書写の筆致も平安の朝廷文化を体現するかのよう流麗かつ洗練されている。「翻訳者」はその法華経經典の意味を十分に消化した上で、その理解を吟味された精妙な語句と文体の見事な和文に読み換えている。現存する「切り紙」はその数の上では限られているが、それらは法華経の完本の一部であったと考えられている¹²⁾。

こうした典型的な和文体の仮名仏典が成立した背景には、まず女性が漢籍、漢文仏典を読むことに対する社会的な忌避観の存在があろう。十一世紀の『紫式部日記』には、漢籍を手取る紫式部に対し、ある女房が「なでふ女か真字書（まんなぶみ—漢文で書かれた書籍）はよむ。昔は経よむをだに、人は制しき」と注意している箇所がある¹³⁾。和文体の典雅な仮名仏典は、漢文仏典を読むことを奨励されなかった女性が読誦するための社会文化的需要に応えたものではなかったかと推定される¹⁴⁾。これも法華経テキストが日本文化の文脈の上で見事に受容された一例と言えよう。

11) 小松茂美『古筆学大成25』、講談社、1993年。318頁。

12) 小松茂美 同前。ここで同じく小松氏は、源氏物語の注釈書『河海抄』の卷十二卷「梅枝」の引用を通して、十世紀末ごろには仮名書き法華経が書写されていたと考えている。

13) 67段「風の涼しき夕暮れ」岩波古典文学大系19巻、岩波書店、1958年。497頁。

14) 野沢勝夫『「仮名書き法華経」研究序説』（前出）109頁。

二、日本文化に文脈化される仏教 — 「読経」の視点から

次に読経—すなわち音声により空間化され共有される仏教テキストという観点からこれを見ていきたい。十一世紀において、經典読誦、とりわけ法華経読誦は宮廷貴族の間で日常の行として定着していた。この十一世紀初期に最も権勢を誇った藤原道長を中心にして宮廷の様相をつづった『栄華物語』には、以下のように在俗の貴顕による法華経読誦が日常的に行われていた様子が記されている。

我御世の始より、法花経の不断経を読ませ給つつ、内・東宮・宮々に、皆この事を同じく勤め行はせ給ふ。次々の殿ばら、摂政殿をはじめ奉りて、皆行はせ給ふ。その験あらはにめでたし。これを見給ふて、この御一類の外の殿ばら皆、あるひは不断経、あるひは朝夕に勤めさせ給ふ。時の受領どもみなこのまねをしつつ、国の内にても不断経よませぬなし。かかる程に、この法を弘めさせ給ふになりぬれば、御功德の程思ひやるに限りなし¹⁵⁾。(巻15 うたがひ)

平安社会にあって法華経が最も尊ばれていたことは「経は法華経さらなり」とした『枕草子』の文にも端的にあらわれているが¹⁶⁾、故人の追善、または自身の逆修のために行う法華八講とよばれる法華経各八巻の講説法会がこの時代盛んに行われていたこともその社会背景の一つとなろう。

この平安貴顕の法華経読誦が、しかし宗教行為としてのみ行われていたわけではなかったという興味深い事実があることを看過するわけにはいかない。平安貴族文化圏では經典読誦は、先の引用にあるように宗教的行為である一方で、田中徳定氏が指摘されたように「読経争い」と呼ばれる文化的行為としても受容されていたのである。「読経争い」は、経を読む声の質や節回しなどの技術等

15) 『栄華物語標注 中』笠間書院、1981年。215-216頁。

16) 『枕草子』195段。『日本古典文学体系』19巻、岩波書店、1958年。248頁。

(10)

を競い合うことから知られるように音声芸術の要素をきわめて強く持っており、詩歌・管弦・舞踊・狩猟などの「遊び」と総称される文化の中で享受されていった¹⁷⁾。このことは、「読経」の語が「今様歌い」とともに並んで示される文例が多いことから伺えよう。例えば、『紫式部日記』には彰子が出産のために実家へ戻った際の記述で、若い公達たちが「読経争い」や「今様うたども」に興じたことが以下のように記されている。

八月二十余日のほどよりは、上達部・殿上人ども、さるべきは、みな宿直がちにて、橋の上、対の簀子などに、みなうたた寝をしつつ、はかなうあそび明かす。琴・笛の音などには、たどたどしき若人たちの、読経あらそひ、今様うたどもも、ところにつけては、をかしかりけり¹⁸⁾。

十二世紀になると、こうした「読経」は文化的行為としての「芸能」の一つとして、法要の後に行われる宴席で公式に行われることとなる。例えば、藤原頼長の『台記』には、

未明出舟。此至宇治川、余參御舟。戌刻、還御宇治小松殿。其後降雨。余立舟之間、季通朝臣・成隆・公重・伊俊等、有朗詠・今様・読経等之興¹⁹⁾。

と、鳥羽院が四天王寺に参詣した際に行われた法要に続く管弦の宴の中で、今

17) 「芸能としての読経—『紫式部日記』『栄花物語』にみえる「読経争い」を発端として—」『駒沢国文』34号 1997年。

18) 『日本古典文学体系』19巻、(前出)445頁。『栄華物語』(巻八はつはな)でもこの出来事を以下のように述べている。(『栄花物語標注上』415-416頁。)『枕草子』154段「故殿の御服のころ」にも同様の記述がある。(『日本古典文学体系』19巻、(前出)216頁。)

19) 康治二年(1143)十月二十四日条。

様と共に読経も行われたことが記されている。また平信範の日記、『兵範記』にも、豊明節会の前日に信範が宴会を開催した時のことを、

次巡事施各芸能、頭中将今様、下官朗詠、以下人々又朗詠、今様、読経、俱舎、様々施才²⁰⁾。

と記し、読経が俱舎の頌とともに「芸能」として宴の席で鑑賞されたことを伝えている。

すなわち、このような宴席での「読経」は宗教儀式としての文脈で実践されたというより、音曲という音声芸能として行われ、その芸術的価値が賞翫されたものにとるべきであろう。平安時代以降このように芸能として行われ賞翫された読経は、やがて經典の正確な発声と音声および曲まわしの訓練を重んじる「読経道」として専門化していく²¹⁾。

さらに平安も末期の院政期に後白河天皇が撰録した『梁塵秘抄』の今様歌には、「経読み」と呼ばれる女性群が詠み込まれている²²⁾。これらの女性は広義には白拍子と考えられるが、仏教会法における読経ではなく、今様歌謡の一部、舞踊を伴った音曲芸能としての読経を特に専門とした女性たちと推測される。これも仏教寺院という宗教空間における宗教者の行為としての読経から、在俗者により世俗社会で行われる芸能として行われ享受される読経の一面を示している。これらの「読経」の例は、仏教テキストが音声として空間化され共有さ

20) 仁安二年（1167）十一月十五日条。

21) 読経道の成立展開については、柴佳世乃『読経道の研究』、清水真澄『音声表現思想史の基礎的研究』に詳しい。『元亨釈書』（1322年）には読経の専門家とも言える「経師」の系譜が納められているが、ここには僧だけでなく平安期の白河天皇、堀河天皇、鳥羽天皇、後白河天皇や、藤原公任や藤原定頼など、天皇や高位の貴族などの名前も記されている。

22) 「聞くにおかしき経読みは とうかく高砂の明泉房 江口のふちにたのやけの君 淀には大君次郎君」（443番）『新訂梁塵秘抄』佐佐木信綱校訂。岩波文庫、1997年。77頁。

(12)

れるという性質から、やがて日本の文化社会の中で一つの芸能として文脈化された例と言えよう。

三、仏教に文脈化しゆく日本文化 — 法華経和歌を中心に

さて、平安時代の文化、特に文芸に目を転じてみると、上記のように法華経が平安文化に文脈化される一方で、逆に平安時代にあらわれる文化的行為、とりわけ和歌を詠むという文芸行為に宗教的意義が付随されたり、法華経を主にした仏教經典に一個人として文脈化せんとする意志の発現が見られるようになる。これは仏教の日本文化文脈化に対応するところの、文化的行為の仏教文脈化として注目される²³⁾。

法華経に基づいて詩歌を詠むという文芸行為は、しかし日本において初めて行われたものではなく、すでに中国唐代において実践されていた。円仁将來本のリストにも「法華経二十八品七言詩集」一卷、「七言法華経詩五十七首」一帖の二書が載せられており、中国における法華経詩の流行が伺われる²⁴⁾。日本においても、やはり和歌より先んじて法華経に基づく漢詩が作歌されていた。文献に残っているもので、最も早い例は九世紀の『凌雲集』に見える嵯峨天皇の詩であるが、964年に慶滋保胤らが始めた勸学会の盛行もあり、それ以後に制作された多くの法華経詩が残されている²⁵⁾。

和歌に目を転じると、仏教に関連して詠まれた和歌のなかで最も多く引用されているのはやはり法華経である。江戸時代の畑中盛雄は『類題法文和歌集注解』で勸撰集および私家集の釈経歌を類従したが、その引用和歌二千三百七十六

23) 「釈教歌」という分類は和歌の部立てに用いられる表徴であり、以下で論ずる文化的行為の仏教文脈化の考察上重要な意義を持たないため本稿では用いない。

24) 高木豊『平安時代法華仏教史研究』、平楽寺書店、1973年。262頁、316頁。

25) この代表的な作品は『本朝続文粹』に収められた大江匡房の「法華経賦」であろう。源為憲にも「法華経賦」があり、源信の『往生要集』とともに宋に送られたことが『朝野群載』第二十に記されているが、散逸している。『栄花物語』の巻十五「うたがひ」でも、法華経詩の盛行を記している。

首中にみられる法華経和歌はその半数以上に及ぶ千二百十八首であった²⁶⁾。法華経が群を抜いて多く和歌に読まれていることの理由として、高木豊氏は以下の二つの理由を挙げている。まず一つは歌会をその後の行事としてもつ法華八講が平安時代以降大変な盛行を見せたこと、もう一つには法華経各品の内容やその言句に基づいて叡山の僧と貴族が各々漢詩および和歌を詠み合った勸学会の伝統の存在がある²⁷⁾。

さて、法華経に関連した文芸行為の仏教文脈化という特徴を示すものとして、まず法華経二十八品和歌をあげたい。これは十一世紀ごろから盛んに行われたもので、個人またはグループで法華経の二十八品の各々に対応する内容の和歌を詠む文芸行為である。この作歌行為で注目すべきことは、この二十八品和歌の作歌が故人の追善を目的として行われたという点にある。また、これと関連して一品経和歌と呼ばれるものがあった。平安時代には写経が盛んに行われたが、そのうちの一つの形態として一族の近親者等が法華経の各品を担当し、一品を一巻として故人の追善、追福のために近親者のグループによって法華経全品の写経を行う形があり、これを一品経と称した。平家納経もこの形態に属すとも言える。この一品経において、書写された各品の末尾に書写した者の詠んだ和歌を添える例がしばしば見られ、この和歌を総称して一品経和歌としている²⁸⁾。前者、法華経二十八品和歌の代表的なものとしてよく知られるものに、藤原道長が彼の実姉であり一条天皇の母でもあった東三条院詮子の追善のために作った「讚法華経二十八品和歌」がある。『本朝文粹』所収の藤原有国の「讚法華経二十八品和歌序」によると、この道長の二十八品和歌の作歌に際して、詮子とゆかりのある藤原公任、藤原行成などともに彼女への追福のため、また妙法宣布の一助として二十八品和歌を詠んだとあり、『公任集』に収められてい

26) 間中富士子「法華八講の和歌と勸学会附法華三十講・五十講の和歌」『鶴見大学紀要』1号1963年。

27) 高木豊『平安時代法華仏教史研究』(前出)266頁。しかし、法華経に見える教義概念などはすでに八世紀の万葉集においてすでに見られる(第三巻412番歌等)。

28) 坂輪宣敬「宮内庁本『法華経和歌集』について」『法華文化研究』1975年 87-89頁。

(14)

る二十八品和歌はその際の作品と考えられている。この他、赤染衛門の和歌を集めた『赤染衛門集』にも二十八品和歌が収録されているほか、平安末以降となるが藤原俊成の『長秋詠藻』、西行の『聞書集』、慈円の『拾玉集』に法華経二十八品和歌がみられ、往事の法華経歌作歌の盛行を知らせている²⁹⁾。

このように法華経関連の和歌は数多く詠まれ、先に記したようにその総数としては釈経歌中ずば抜けて多いが、そのことが直ちに文芸として高い質を誇ることは結びつかない。むしろその多くが法華経の各品の内容を要約して詠んだもの、または各品の言句を和歌の韻律に即して反復して読み込んでいるに過ぎないものが非常に多い。例えば、以下の赤染衛門の和歌はそれを端的に示している。

親とだに知らでまどうふがかなしさにこの宝をも譲りつるかな³⁰⁾

これは信解品、特に長者窮子の譬えを題材に詠んだものであるが、この譬えを平明に和歌の韻律にのせて詠んでいるにすぎない。

多くの法華経和歌を概観する時に理解されることは、こうした詠歌の行為は和歌の高い文学性や芸術性を追求するための文芸行為というよりも、むしろ法華経に基づいて和歌を詠むことによって功德を積まんとする功德主義に基づいた期待、またその功德を故人の為に追善回向せんとする意志に基づいて行われたということである。それは言うならば「宗教的行為」と考えられよう。法華経二十八品に倣い、各品に対応する和歌を詠み法華経二十八品和歌とする実践は芸術的価値を追求する文芸行為というより、法華経というテキストと和歌のテキストの位相を重ね合わせることによって宗教的な価値を生じさせようとする行為といえる。つまり、和歌という日本固有の文芸と、詠歌という文芸行為が行為自体はそのままに、その文化的位相を横滑りに転換し、宗教的価値を持つ—または宗教行為の意義や価値を持つものとして実践され始めたことと捉えるこ

29) 石田瑞麿『日本古典文学と仏教』、(前出) 107頁。

30) 『和歌文学大系20 赤染衛門集』154頁。

とができよう。これはもちろん、法華経の日本文化への影響ともいえようが、文脈化という言葉から捉えるならば、日本文化の中で実践されてきた文芸行為が、法華経を核とする宗教的・仏教的価値を持つ行為として仏教的に文脈化されたと考えられる。これは先に見た、芸能としての「読経」などのように法華経等の仏典の日本文化への文脈化とは位相を逆にする文化的転換と言えよう。すなわち、法華経などの仏典が広範にしかもある程度の理解と共に受け入れられることによって、文化的実践が宗教的典籍の受け皿として機能し始め、文芸行為自体が仏教的価値を持つ、または期待される宗教実践として行われ始めたのである³¹⁾。

このような仏教的価値の発生を期待された文化的行為は、平安時代中期以降その裾野をさらに広げていく。院政期に盛行する今様歌、とりわけ法文歌にその顕著なあらわれが見られる。この法文歌の中心になる経典が法華経であったことは論を俟たない³²⁾。

それだに（遊女のようなものでも）一念の心起しつれば往生しにけり。
ましてわれらはとこそ覚ゆれ。法文の歌、聖教の文に離れたることなし。法華経八巻が軸々光をはなちはなち、廿八品の一々の文字、金色の仏にまします³³⁾。

これは『梁塵秘抄口伝集』第十巻に記される後白河法皇の言葉であるが、今様の法文歌はそのまま「聖教の文」であり、その一々の文字が「金色の仏」で

31) ただし、神前で和歌を詠み奉納する行為はすでに行われていたのであって、文芸行為が「宗教的」価値を追求する点に関していうならば、法華経二十八品和歌が初めてと言うことにはならない。

32) 法文歌梁塵秘抄第二巻、仏・法・僧・雑に分けられる内の「法」に分類される法文歌中、法華経二十八品歌は百十四首にのぼり、華嚴経の一首、阿含経の二首、方等経の二首、般若経の四首と比較して群を抜いて多い。（『梁塵秘抄と法華経』馬場光子『国文学解釈と鑑賞』平成八年12月号。49頁。）

33) 『新訂梁塵秘抄』（前出）122頁。

(16)

あるとして、今様によって往生しうる確信を語っている。ここでは創作行為ではなく、今様の歌謡という文化的な行為が焦点となっているが、その歌詠という行為にあっても往生という仏教的価値をもたらず宗教的实践であるという観念が伺える³⁴⁾。

四、文芸にあらわれた仏教に文脈化せんとする意志

一 平安期の文芸行為と女性

さて、再び創作行為としての歌詠に戻って、「文化」一般の観点からもう一步踏み込んだ考察を行いたい。先に法華経二十八品歌等の和歌に文芸的価値の面で高い評価を受けるものが多くはないことを記したが、しかし深い宗教的価値を持ちながら、文芸としての和歌の質的な高さをたたえている法華経二十八品和歌があることを指摘しなければならないだろう。賀茂斎院選子内親王(964-1035)が編んだ『発心和歌集』がそれである。選子内親王は村上天皇の第十皇女として生まれ、十二才で賀茂斎院に卜定されてより五十七年の長きにわたり玉城外護の賀茂大社に奉仕したため「大斎院」とも称される女性であった。この和歌集は内親王が未だ斎院として奉えている間(1012年)に編まれたが、彼女の存命中にこの集が公になっていたかどうかは不明である。計五十五首をもつこの歌集のうち法華経に関連する和歌は56%、三十一首にのぼる。内訳としては法華経の各品について詠んだ二十八首、および法華経の開経無量義経、結経の普賢経に基づく和歌二首、そして歌集の末尾に添えられた化城喩品に基づく和歌一首となる。

『発心和歌集』におけるこの法華経重視の傾向は平安文化における法華経受容の特徴を示すものであるが、それとともにジェンダーの視点から見れば、童女の即身成仏を語る法華経に対しての平安期女性の尊崇の姿勢をまたよく伝

34) この院政期よりさらに時代は下がるが、『古今著聞集』巻六管弦歌舞266段では、法文歌を良くする侍従大納言通成がその今様、法文歌の歌詠によってある女房の病悩を癒したとあり、今様歌詠の宗教的威力を記している。(『日本古典文学大系』84巻、岩波書店、1969年。219-220頁。)

えるものと言える。しかし、彼女の賀茂斎院という宗教社会的立場もあわせて考えると、この歌人の立つ重層的な位相を吟味する必要がある。すなわち、選子内親王はたんに女性であるというだけではなく、賀茂斎院という神に仕える立場として社会的に仏教から最も離れた位置に存在していた。すなわち、仏教の観点から見て、「五障」の語に示されるように女性としての宗教的ハンディキャップのみならず、仏教に関わる事が許されない社会的ハンディキャップをも負い、一面で仏教的救済から最も遠い立場にある。

彼女を取り巻くこうした社会的宗教的状况にあって、内親王が行ったことは法華経などの仏典に基づく和歌を詠むことであった。その詠歌という文芸行為を個人の仏行に変換したのである。和歌を詠むという行為に自身の宗教的救済への痛切なる祈りを込め、詠歌そのものを仏行とした内親王の和歌は、他の多くの法華経歌がそうであるような経文の言句を和歌の韻律にのせる表層的な平明さとは全く異なっている。追善の功德のために詠歌するという安易な精神からは求めえない、悲痛な内省に裏付けられた救済への強い祈りが高い文学性として昇華され、その歌を読む者の胸を打つ。

例えば発心和歌集第三十三歌は、法華経の学無学授記品（授学無学人記品）の一文

世尊慧灯明、我聞授記音、心歓喜満、如甘露見濯

に基づいて詠まれている。この引用経文は、この品において仏から未来世において成仏するとの授記を受けた者たちの喜びを表す一節で、その歓喜は、仏の智慧の光を受けて輝く雫のような甘露に譬えられている。この一節を掲げた後に、選子は以下のように詠んでいる。

あきらけきのりの灯なかりせばころのやみのいかではれまし³⁵⁾

35) 『新編国歌大観』第三巻 私家集篇1、角川書店、1985年。295頁。

彼女は法華経のこの一節を、悟りを得るための修行が許されない場—賀茂大社において齋院として神に仕える自分自身の社会的宗教的立場を内省しながら読む。そして、仏の掲げる光が及ばない場に存在せざるを得ない自身の心の闇を詠むのである。法華経に語られる授記を受けた弟子たちの歓喜の声と比べると、この歌に込められた選子内親王の内面の孤独感、痛切な悲嘆が浮かび上がってこよう。そこに高い文学性の一つの結実が認められる。

しかし、ここで留意しなければならないことは、こうした和歌がまとめられた発心和歌集が文学的価値をもとめて成立したわけではないということだ。『発心和歌集』は、法華経を中心とする経典類の引用文を秩序立てて並べ、それぞれについて関連する和歌を添える形でまとめられている。和歌に詠み上げられた彼女の個人としての感情がいかなるものであれ、こうした形で選子内親王は法華経の各章句を掲げ、そのそれぞれに自身の解釈を和歌によって示した点に注意しなければならない。これは緩やかな意味で五種の行のうちの「解説」行と考えることも可能であろう。この発心和歌集の序には、仏は法華経で様々な如来の善事を歌詠により説いたとしている。これは各品に含まれる偈文（迦陀）についての言及であろう。

積尊説法華一乗歌詠諸如来之善 爰知歌詠之功高為仏事焉（中略）
 何必剃髮入山林經生新讚歎之徳耶 不知出此和歌之道入彼阿字之門³⁶⁾

ここで彼女は法華経がその偈文において様々な如来の讃嘆をしている点を示すことで、歌詠という行為の功德が高いこと、そしてそれ自体が仏事を為すことであるとしている。その上で、髪を剃り山林に交わることのみが往生の縁になるのではなく、和歌を詠むことによっても仏道に入ることができるという彼女の確信を高らかに述べている。つまりこの和歌集自体が「讚仏乗・転法輪」の

36) 同前、292頁。

意義を担う一つの完結した仏行と彼女はとらえているのである。この彼女の確信は平安時代に広く享受された白氏文集の中の、「願以今生世俗文字之業狂言綺語之誤／翻爲当来世々讚仏乗之因転法輪之縁」の概念を踏まえたものと考えられる³⁷⁾。これはほぼ同時代に広く享受された藤原公任の『和漢朗詠集』にも記されているところである（「仏事」第五百八十八）。彼女のこの序の文章は後に「和歌即陀羅尼」観として成立する観念の先蹤と考えられる。

さらに、この序文は

唯願若有見聞者生生世世与妾遭值遇多宝如来之願、定有誹謗者在在所所与妾結縁同不輕菩薩之行

と続き、この和歌群を読む者にはその功德が及ばんことを願い、また彼女のこうした行為を誹る者に対しては、その結縁によって不輕菩薩の行を共に行うことを願っている。これは、まさに文芸行為が宗教的文脈において実践されるという「文化行為の仏教文脈化」であり、さらにいうならば、悟りを希求する内親王の個人としての存在そのものを仏典、とりわけ法華経の文脈に同化させんとする「個人の宗教的文脈化」の行為とも解釈できる。

このような自己の存在を仏教経典、特に法華経の文脈において捉え直すという「個人の宗教的／仏教文脈化」は、他の平安文学にも見受けられる。特に顕著な例は、1060年頃に成立したとされる『更級日記』における記述であろう。これは菅原孝標女が、その十代の頃から晩年に至るまでの生涯を綴ったものであるが、彼女の人生の初期そしてその晩年にあらわれ、その人生をある意味で枠付けている二つのエピソードがある。それは、まず彼女が十代の頃に夢で黄色の僧服をまとった人物があらわれ法華経の第五の巻をよく学ぶようにと勧めたエピソード、そしてもう一つは、夫の橘利通との死別の後、長らく会うことの絶えていた彼女の甥が突然彼女の独居を尋ねてくるエピソードである。十代

37) 『香山寺白氏洛中集記』大唐開成五年（838）十一月二日。

(20)

におけるエピソードは、言うまでもなく法華経、とくに竜女の成仏を説く提婆達多品が納められている第五巻が彼女の人生において重要であるという夢告げを示すものである。問題になるのは後者の晩年のエピソードで、ここで作者は自分自身を釈尊の叔母である摩訶波闍波提比丘尼に重ね合わせて深い感動にのっている。法華経第勸持品では、孤独のうちにあった摩訶波闍波提比丘尼が、甥の釈尊から未来に成仏する授記を授けられているのである。作者は甥の突然の訪問を、法華経に示された釈尊と摩訶波闍波提のエピソードと重ね合わせ、自身の得道への象徴的な符合として捉えている³⁸⁾。これも文芸にあらわれた「個人における仏教文脈化」とも解釈できよう。

以上の選子内親王や孝標女の例は、法華経經典のディスコースが個人の存在、人生のレベルで深くかかわり合っている。つまり宗教的文脈によって個人の存在を読み取っていく一文脈化していく様相が伺える。言い換えるならば、個々の人生も含めて、日本の文化が深く法華経を中心とする仏典のディスコースに文脈化されているといえよう。

五、仏教に文脈化せんとする意志

一 消息経をめぐる

日本文化における宗教的・仏教文脈化の例として、最後に一つ特異な例を示したい。この特異な例というのは、消息経（または供養経）と分類される写経で、故人の手紙（消息）等を漉き返し、その紙に法華経を主とする仏典を書写したものを指す。このような行為は、写経する者の側からの故人への追善回向の願いから行われる。消息経の事蹟を辿ると、すでに九世紀後半に行われていたことが『三代実録』に記されている。これは清和天皇の崩御後仁和二年（886）十月二十九日に、その女御藤原多美子が故天皇から贈られた歌や消息などを漉き返して料紙とし法華経を写経して、大齋会を設けて恭敬供養したという記録であ

38) この『更級日記』内の枠組みについては、今成元昭氏の論考を参考にした。（『更級日記』の構造と仏教『仏教文学とその周辺』、和泉書院、1998年。32-36頁）

る³⁹⁾。これに引き続き、承平二年(932)に醍醐天皇の供養として皇后穩子が、また万寿二年(1025)三月二十日には一条天皇の供養のために中宮彰子が消息経を行ったことが見える⁴⁰⁾。したがって、こうした行為は平安期もすでに中期から行われていたことが分かる。

この消息経が語られている著名な文献に、1232年頃に成立した『建礼門院右京大夫集』がある。これは建礼門院に仕えた右京大夫が、彼女の亡き恋人で壇ノ浦の合戦で命を落とした平資盛への追憶を主題とする和歌約三百六十首をまとめたものである。この和歌集の第百九段に、右京大夫が資盛から贈られた手紙を漉き返して写経用の紙とし、そこに経を書写して資盛の追善とした記事が記されている。書写された経典名は明示されていないが、藤原俊成の供養のために同じように彼の自筆の反古紙を漉き返し、そこに仏釈迦三尊とともに「経<法花開結心阿>」を書写したことがほぼ同時代の定家の『明月記』に見えているところから、法華経、およびその開結二経、また般若心経および阿弥陀経という法華具経を含んだ経典の書写であろうことが想像される⁴¹⁾。

故人の消息等の紙を漉き返して作った紙はまた還(反)魂紙とも言われるが、これは故人の筆による紙にはその魂が未だこもっているという、物質にある種の精神性を投影して見る民俗学的な意味での習俗観念を表している。故人の精神がこもるとされた紙に写経するというこうした行為は、「写経」というすぐれて仏教的な行為が日本の習俗観念と融合したもので、物質と精神、そして故人の冥福を祈る心という、文字通り幾つもの観念の糸を編み込んで一つのものとする contextualization の語にふさわしい宗教的文脈化の一例と考えられる。

39) 『三代実録』卷四十九。

40) 同前。

41) 元久二年(1205)正月十八日条。谷知子氏は「建礼門院右京大夫集に見る資盛供養：消息経の意義と方法」で、この他記録に残る消息経の例をあげている。(『海王宮—壇之浦と平家物語』三弥井書店・2005・10)

むすびにかえて

本稿では、宗教と文化の相互連関性について、特に平安時代を中心に「仏教の日本文化文脈化」および「日本文化の仏教文脈化」という双方向性を持つ事象としての概観を試みた。同じ漢字文化圏内に位置することから看過されがちな仏教経典の受容における日本文化への文脈化も、「表記」そして「音声」の観点から照射するならば日本文化という土壌に生まれ開花した独特の文化事象として明らかに浮かび上がってくる。

また、そうした受容容態によって仏典の教義が日本人の文化、生活、そして思考に深く浸透するとともに、人々は宗教的価値をもつ文化的行為を創造し始める。こうした仏教文脈化が見られる日本文化の事象は、文芸行為を中心にしてとりわけ女性の参加を得て平安期において興隆していく。平安期以前から以後という女性の社会的位置づけの変遷－または凋落－を考える時、その深い内省や救済への切なる思いが文化的行為に宗教的次元をえて展開されたことは、平安期の文化事象をより重層的なものにしている。本稿で挙げた諸例がその一端を示しうれば幸いである。

(アップル あらい しのぶ・委嘱研究員)

Text and the Contextualization: Socio-Cultural Appreciation of the Lotus Sutra during the Heian Period (794 – 1185) in Japan

Shinobu Apple-Arai

This article deals with the socio-cultural appreciation of Buddhist texts, especially the Lotus Sutra, during the Heian period in Japan from the perspective of “contextualization.” The perspective of “contextualization” consists of two different, yet, complementary approaches: Japanese cultural contextualization of the Buddhist texts, and the contextualization of cultural activity into Buddhist/religious discourse.

The former approach, Japanese cultural contextualization of Buddhist texts, includes recitation, as well as copying practice, of Buddhist texts in Japanese “*kun*” reading and the recitation of Buddhist texts as cultural and entertaining activity. The latter approach, the contextualization of cultural activity into the Buddhist/religious discourse, includes composing “the Lotus *waka* poems (*waka* poems composed based on the Lotus Sutra)” as religious activity for the deceased, as well as accumulating ones’ own merit, and the religio-cultural practice called “the letter sutras (*shōsoku kyō*).”

In sum, this paper is an attempt to explain the prevalent notion of “Buddhist assimilation to Japanese society and culture” in a manner in which both “Buddhist texts” and “socio-cultural activity” are interactive in a bilateral direction and that they both have created distinctive religious and cultural phenomena in the historical landscape of Heian Japan.