

星野英紀

I

日本仏教いわゆる既成仏教の特色を適切に指摘するとは、なかなか難しい。仏教は、日本に伝来して以来は千五百年の長い歴史をもっている。当然そのなかで時代の変遷とともに、仏教の性格、特色も変わってきているからである。近世から現在に至る日本の仏教の特色を葬式仏教と特徴づける識者も少なくない。たしかにその側面も顕著であるが、少なくとも近代の仏教史を垣間見ただけでも、必ずしも葬式仏教という性格づけだけで、それを語り尽くそうとすることには無理があるように思

(1) える。

日本の仏教史を語るうえで、鎌倉仏教を真の意味での日本仏教の誕生、確立とする評価はかなり確立しているようにも見える。たしかにこの評価は、仏教思想史の展開という視点からみれば、正鵠を得ているといえる。しかしこの観点に立つと、それ以降七百年有余の日本の仏教の歴史を説明することはできなくなる。

他方、一般に日本仏教が真に民衆のなかに定着し、普遍化し生活化していった⁽²⁾のは、江戸時代であるという指摘もなされる。しかし仏教思想史の観点にたてば、この仏教の生活化は、仏教にとって「非本質的な性格」の

ものであるということになってしまう。こうした立場の見解の趣旨をそれなりに理解できないわけではない。つまりそれは「純一な仏教的信仰」ではない、からである。⁽²⁾しかし別の立場にたてば、民衆の支持を受け、普遍化し生活化⁽²⁾して、宗教は宗教たりうるとも、いえるわけである。

本稿では後者の立場に立ちながら、近世以降にとりわけ民衆をひきつけ、かつ明治以降現在の既成仏教をも根本から支えているもののひとつであると考えられる、祖師信仰につき具体例をあげて考え、日本仏教の特質の一端を明らかにしてみたい。具体例として中心に取り上げるものは、真言宗の開祖弘法大師空海に対する庶民信仰である大師信仰である。

II

中村元氏によれば、日本仏教の特徴のひとつは祖師信仰であるという。日本の各宗派の信徒は歴史的個人としての宗派の開祖に対する崇拜帰依がきわめて強烈であり、真言宗の弘法大師、真宗の親鸞聖人、日蓮宗の日蓮

聖人などが代表的である。さらに比較的祖師信仰の弱いと考えられる浄土宗などでも、総本山知恩院においては阿弥陀堂よりも宗祖法然上人をまつる御影堂のほうがはるかに大きい、といった事実、日本仏教全体にかかわる祖師信仰の重要性を見ることができるところがこれをインドやシナの場合にみると、「インドやシナの仏教にも宗派はあるが、多くは普遍的な法を重んじているので、ややもすれば開祖の意識は不明瞭であり、宗派の開祖個人に対する崇拜帰依はほとんど行われていない」のである。たとえば禪宗の場合をみれば、たしかに中国では、達磨大師が特別な位置を与えられ、仏と祖師とをならべて「仏祖」という呼称が成立した。しかし達磨大師が仏に取って代わるようなことはけっしてなく、それゆえ大師像が仏殿の中央に祀られるようなことはなかった。ところが日本では祖師尊重傾向は増長され、仏如来と同等の位置はおろかそれに取って代わるほど重要なものとなって、崇拜されるようになった。このことは、中村氏によれば、インド、シナの仏教が普遍的な法を尊重するのに対し、日本の祖師信仰は、日本人が特殊な個別

的人格を重視することの現れである⁽³⁾。

祖師信仰が日本仏教の特徴であるということは、日本仏教の特質が宗派仏教であるということとも関連している。日本において宗派仏教が固定されるのは、よく知られているように江戸時代であり、それは江戸幕府の宗教統制政策によるものが大である。しかしひとつの法制度が実施され、それが効力を発揮するには、当然のことながら、それを受容する下地ともいえるものが根底に存在していなければならない。さらに付け加えると、祖師信仰はもちろん宗派仏教と密接な関係にあるものの、さらに宗派の枠を越えて機能するという面もあることを見逃すことはできない。この点については、後に再び論じたい。

では祖師信仰における起源およびそれが日本において有力になるのはいつごろからなのか。この問題は、たどつていけば日本人の、それも土着的な神観念の特異性（人を神に祀る風習、人神観念、シャーマニズムなどに絡んでくる）という点にまで集約されてくるはずであるが、ここではそれら基層文化とのかかわりにまで論を進めることは避

け、今日の既成仏教教団をも支えているところの祖師信仰の歴史的展開という点を少しく考えてみよう。

〈祖師〉と言う語は、基本的には一宗派を樹立および独立させた祖という意味である。しかしそれで尽くし切れない多くの要素が、日本仏教のそれには含まれている。その独自性のひとつに血の繋がりを挙げることもできる。仏教では師僧から弟子への法脈の繋がりを血脈といひ重んじているが、それを文字通り身体的遺伝的な血の繋がりとし尊重する側面が、日本の祖師信仰にはあるという指摘である⁽⁴⁾。その代表的なものが浄土真宗の法主信仰である。親鸞の血を継承しているという法主への圧倒的崇拜である。「ルーターと親鸞はきわめて類似した信仰を表明したにもかかわらず、ドイツではルーターの子孫を崇拜するなどということは全然起こらなかった」という指摘さえある⁽⁵⁾。

いずれにせよ、日本仏教の祖師は、たんに仏教の新しい教理体系と実践体系を樹立した、著しく勝れた創始者という側面だけでなく、庶民の身近な、それゆえに切実な諸問題を解決してくれる、換言すれば神秘性と靈性⁽⁶⁾を

具有しさまざまな靈驗をもたらしてくれる宗教的カリスマとして、限定された時空を超越し永遠性を確保している存在である、といえる。

このような祖師信仰は一般に鎌倉期に顕著になったといわれる。鎌倉期の祖師たちは、法然を典型とするように、平安仏教に代表される多面性を包含した仏教から一面を「選択」し、それぞれ一宗をたてた。この時代においてはずっとした〈宗意識〉が生まれ、弟子・信者間に祖師を意識する明瞭な感覚が誕生したというわけである。

確かに思想の展開という側面に限れば、鎌倉〈新〉仏教の斬新性を指摘することは正しいが、その面を過度に力説するあまり、鎌倉仏教の出現によってそれ以降日本人と仏教の関係のあらゆる側面が一変したとくに論ずることは、速断にすぎるように思われる。新しい宗教の定着化、制度化のプロセスは、それほど単純で一面的なものではない。新仏教の定着を通じて、民衆の「即物的」、「情緒的」諸要求への対処の問題、従前からの民衆宗教意識への対応の問題などが、鎌倉新仏教の現実相に

影響を与えていったのである⁽⁷⁾。

本稿で問題としている祖師信仰はまさに、その仏教の民衆化、定着化の過程で前面に現れてきたものであり、それが先述の祖師をめぐる神秘性、靈性の問題にもかかわってくるのである。

仏教史学者の中尾堯氏は、祖師信仰の成立を鎌倉仏教の出現とその定着の時代としながらも、その発生源を平安中期の聖者崇拜⁽⁸⁾にしている。具体的には『法華験記』などを中心に見られる聖、持経者たちをめぐる聖者崇拜である。かれらはおもに山林修行者である僧たちで、山中の苦修練行により超越的靈力を身につけた。かれらの前生譚、蘇生譚、臨終譚などに典型的に見られるように、かれらはその靈力によって生と死の両世界を自由に往來することができたのである。そして時代が下るとそれらの聖者たちの生御影や寿像（生存中に作成された像）などが作成され、祖師崇拜の下地ができたのである。このような、平安中期以降輩出した「神秘的な靈性をまとった聖者」たちの伝統が、鎌倉時代に入り祖師イメージ形成に大きな影響を与え、祖師たちが本来持っていた卓

抜した創造性とカリスマ性のゆえに、従来の聖者崇拜に永遠性を与え、仏教各宗の祖師信仰が成立した、とされる。

この祖師信仰は、その後、宗派仏教が法制度としても定着する江戸時代においては、著しい隆盛を見ることになる。高木豊氏は、近世日蓮宗教団の一大特色は日蓮をめぐる民衆の祖師信仰の高揚であると指摘するが、これは他の宗団にも同様に当てはまる実態なのである。⁽⁹⁾そして祖師信仰の強靱さは、現在の既成仏教教団をも実質的に支えているものといつて差し支えない。

さてその祖師信仰とは具体的にどのような内容を持っているのだろうか。中村元氏も指摘していたように、仏教各宗のなかでも空海、親鸞、日蓮に対する祖師信仰が日本仏教においては代表的なものといえる。それぞれに独特な特徴を持っているのであるが、ここでは取りあえず空海に対する祖師信仰すなわち弘法大師信仰の具体相を見てみたい。

III

性と相まって、その後の空海イメージの成立に大きな要素となった。

空海入定後の真言宗はその弟子たちに継承されていくのであるが、貴族層を中心に真言密教の加持祈禱を駆使する儀礼主義に向かう傾向も顕著になった。この点が鎌倉新仏教の密教に対する批判ともなっていくのは、よく知られている通りである。

しかし鎌倉新仏教の展開後も真言宗教団は民衆層を中心に活動し続け、日本人の信仰生活に大きな影響力を持ち続けてきた。堀一郎氏は日本の民衆の宗教生活に浸透した三つの仏教思想として、法華信仰、浄土教念仏信仰と共に真言密教を挙げている。⁽¹²⁾この場合の密教とは、密学者が厳密に規定するものではない。あえて言えば、密教に対する主に民衆側の希求および理解とそれに対応した「密教的なるもの」と言えるかもしれない。弘法大師信仰は、その典型の一つである。

日本人の弘法大師信仰は、その内容から大別して六要素ほどにまとめられると思う。以下それぞれを紹介してみよう。

空海（七七四—八三五）は、平安時代（七九四—一一八五）を代表する仏教者である。四国に生まれた空海は当初京都で官吏の道を目指すが、十八歳の時僧侶になることを決意する。三十一歳の時に中国（唐）へ求法の旅に立つが、それまでの十数年間の活動には不明の点が少なくない。中国には約二年間滞在するが、その間おもに首都長安に在し、密教を集中的に学んだ。長安では当代随一と呼ばれていた惠果阿闍梨より真言密教の伝授を受けた。帰国後は嵯峨天皇との親交などもあって、京都を中心に順調に密教の流布と定着を進め、現在の真言宗のメッカである高野山の開創も成し遂げた。空海は真言密教は、唐で伝授を受けたものではあるが、空海独自の思想的展開も著しく、その意味で空海の密教は、奈良時代以前の仏教とは異なる日本の仏教の誕生という側面が明瞭である。⁽¹¹⁾

空海は六十一歳で高野山で入定するがその間、数々の教義書を完成する一方、教育事業、土木事業等の社会活動も多く成し遂げるといふ、多面性を持ち併せていた。このような多面性は、真言密教そのものの教義上の包容

まず第一に、真言密教の確立者としての弘法大師空海に対する信仰である。すでに触れたように、空海は中国経由の密教を彼独自の思索によって日本の密教へと展開した。その思想は現在にまで続く真言宗教団の聖職者によって連綿と継承されてきた。つまりこの場合における弘法大師信仰は、教義、教えの内容への鑽仰と帰依からなる信仰である。昨今では「密教ブーム」といわれ、いわゆる文化人、芸術家などにも密教思想に傾倒する人もある。これらの人々の密教志向は、もちろん僧侶のそれとは異質な面もあるが、広い意味での鑽仰に入るのではなかろうか。

以上のような聖職者や専門家のそれとは別に、民衆的なものの中にも、真言宗開祖としての空海を鑽仰する信仰形態がある。真言宗寺院の影響力の強い地域などに形成されている大師講である（これは、後述する民俗的大師講とは別である）。この講は毎月二十日あるいは二十一日に、講員の家を持ち回りで集会を開いたりする。二十一日は、空海が三月二十一日に入定したということに因んだものである。この集会では、大師の御影が飾られ、簡

単な勤行が行われる。僧侶がこの講に介在しないことも多い。こうした講が、以下に述べるような、弘法大師信仰の他の諸要素を兼ね備えている場合ももちろんある。

弘法大師信仰の第二の要素としては、入定信仰と呼ばれるものである。ありがたや／高野の山の岩陰に／大師はいまも／おわしますなる、と御詠歌に謡いつがれてきたところの、弘法大師空海はいまも高野山に生身のまま生きていくという信仰である。空海は承和二（八三五年）年三月二十一日高野山にて入定した、とされる。真言宗ではこの入定という語に独特の教会的意味を持たせているが、その言葉自体は元来、密教的修行によって禪定に入るということを意味していた。しかし空海以降、それは次第に特殊なニュアンスを帯びてくるようになった。つまり空海は承和二年のその日、生きたまま仏になり（つまり入定し）、死んだのではない。それゆえ、今に至るまで空海は生き続け、衆生をさまざまな形で守護、救済し続けている、というのが弘法大師入定信仰である。この信仰の第一の根拠となっているものは、空海作と伝えられる『御遺告』という「遺書」である。この中に、

自分は弥勒菩薩とともにこの世に再び下生するということが、述べられている。ただし『御遺告』自体が空海の自作かどうかは疑わしい。

いずれにせよ、いまも空海が生き続けているという入定信仰は、歴史学者によれば、十世紀後半には生まれ、十一世紀になって広範に広まっていたと推定されている。空海伝記の数は極めて多いのであるが、入定後百年ほど経過したところから、空海に関する様々な不思議を記したものができってくる。そのなかで有名なものが、真言僧観賢（八五三―九二五）による、空海入定の高野山岩窟訪問の物語である。観賢は、空海に対して朝廷より弘法大師の諡号が下賜されることにもっとも功績のあった僧である。

さて、その物語の大筋は次の通りである。天皇よりの衣を届けるため、空海入定の岩屋に入った観賢は、そこに空海が座っているのを目の当たりに見る。空海の毛髪は長く伸び、着ていた衣は破損していた。感激した観賢は、衣を着せ替え、伸びた髪をきれいに剃髪した、という。この話は、十一世紀後半の伝記に見え、また広く人

口に膾炙したと見え、『栄華物語』、『平家物語』などの平安朝文学にも載せられている。

空海が生身のまま仏になったという話は、まだほかにもある。空海が唐より帰朝後、朝廷の清涼殿で、各宗の僧侶が集合して、空海の説く真言密教の意義を疑った。

そこで空海は並みいる高僧たちの目前で、大日如来になつてみせ、一同を驚かし平伏させた、という。清涼殿の即身成仏と呼ばれているストーリーである。この物語も初出は入定後百年ほどたってからであるが、相当好まれたらしく、時代を下るに従って大袈裟な修飾が付加されてくる。即身成仏は空海教学の根本であることには違いないが、空海以前の仏教の三劫成仏の概念に对照する概念として呈示されたものである。それゆえ、即身成仏説は教会的にみれば、生身の人間が死なずに超時間的に生き続けるとか、公衆の面前でマジックのように如来・菩薩そのものに変身できる「わざ」を指すわけではない。

しかし民衆から見れば、文字通りこの身このまま仏になった空海というこれらの物語は、人間の宿命である死を超越した超能力者というイメージを強烈に抱いたに違

いない。十六世紀の『耶穌会士日本通信』には次のようにある。

「日本の民衆は」コーボーダーシと称する一人の坊主に欺かること多大なり……（彼は）甚だ老いたる時、地下に穴即家を造らしめ、自ら内に入り、既早現世に在るを欲せず、然れども死するに非らず……爾来八百年なり、庶民は坊主を大に崇敬し、今尚生存し多数の人に現はると信じ、毎日彼に祈り、其穴に入りたる日（筆者註・三月二十一日）参拝するもの無数なり」

弥勒下生信仰と「即物的」即身成仏説解釈とが相まって確立したところの、空海が生きていていまもなお衆生をさまざまな形で救済してくれるというこの庶民的信仰は、民衆的弘法大師信仰の根幹をなすものであり、四国遍路の同行二人の考え方などもこの現れの一つである。

第三の要素としては民俗慣行や民俗説話と大師信仰との繋がりである。日本の津々浦々に至るまで、大師伝説あるいは大師説話と言われるものが民間に流布していることはよく知られている。それらの話の基本的モチーフはつぎの通りである。旅の遊行の僧（実は弘法大師）が、

村人との接触を通じて、かれらにさまざまな恩恵やら罰を与えていく、というきわめて単純なストーリーである。この伝承の数を正しく把握することは困難であるが、ある収集研究者によれば優に三千は越えるという⁽¹³⁾。

民俗学者宮田登氏は、この伝説群を内容から五類型に分類している⁽¹⁴⁾。まず第一は、神樹由来型で、これは旅僧姿の大師が村を通りかかった時、杖とか箸を地面に挿したところ、それが後に神樹に成長した、というものである。

第二は弘法清水型である。大師が水の乏しい地域に錫杖や独鈷で地面を突いて水を湧出させるといふものである。あるいは逆に村人たちが、大師とは知らずにその旅僧に対し邪険な態度をとると、その村の水供給を不自由にさせるのである。この型の伝説の数はきわめて多い。これは、空海自身のライフヒストリーとも関係がある。つまり彼自身在世中に雨乞いの儀礼を執行しているし、彼の郷里に近いところに灌漑用の池修築を指導しているなどである。

第三の大師伝説類型は、禁忌食物型である。芋、大根、

大豆などの畑作物、栗、柿、柚子、桃などの果物、あるいは魚などの食物に対して、大師の奇蹟が施されるという内容である。弘法清水型のケースと同様に、村人の対応の適否により、その食物が豊富にあるいは不足したりする。

第四の伝説類型は、大師講型と呼ばれる。旧暦霜月二十三日の晩から翌日にかけては、大師が各家を訪問する時である、という伝承が広く見られる。この日は、各家では小豆粥を作り、風呂を沸かして大師を待つ。ある伝承では、この日に来る大師は一本足であるとも言われる。民俗学者によれば、この大師は仏教以前の土着的遊幸神の変容型であるという。

第五の類型は奇蹟強調型である。モチーフとしては第一から第四までのものに共通するが、大師の奇蹟発現力を一層強調するものである。村を襲う災害に対して大師の奇蹟が強く説かれるケースなど、がそれである。

以上は民間信仰の大師伝説の分類であるが、なかでも触れたように、民間伝説の大師は、実は古来よりの民俗的な遊幸神がその基本になっているという解釈が、多く

の民俗学者の主張するところである。たしかに、民俗信仰の混入は、弘法大師信仰の大きな特徴なのである。

さて、いままで、弘法大師信仰を構成する要素として、第一に真言密教開祖としての空海への信仰、第二に入定信仰、第三に民間の大師伝説と論じてきたが、第四の要素として、死者祭祀と大師信仰の繋がりを挙げる事ができる。空海入定の地高野山は、参道両脇を埋め尽くした無数の墓石から一目瞭然であるように、死霊の集まる山である。空海が高野山を開創した目的は、かれが自ら述べているように、修禪つまり修行の場を確保するためであった。しかしその後、おそらく十二世紀初頭ごろから、京都の貴人たちによる高野山納骨が始まった。

平安末期から高野山に蟬集し始めた高野聖は、当初は念仏の求道者たちのグループであったが、中世以降はその姿を変えていった。かれらは笈を負って諸国を托鉢して歩き、遺骨を集めてはそれを高野山に納めて歩いたのである。かれらが高野山納骨習俗を全国に広める先鋒となったのである。その結果、高野山は日本人の総菩提所となった。現在でも、高野山へ参詣する人びとの目的は、

一つには空海入定の地奥の院に参拝することであり、いまひとつは各人の家の死者の回向を山上の寺々に依頼することである。なぜ高野山が死者祭祀のメッカになったのか。古代日本人には死霊は高い山に行くという山中他界観があったとされ、それが高野山を死霊の山とした条件の一つである、といわれる。日本人の宗教意識の基底部をなす先祖祭祀を含めた死者祭祀と深い関連を持つようになったことは、弘法大師信仰を日本人により一層身近なものにしたことは疑いない。

弘法大師信仰の第五の要素として抽出できるものは、救済者としての大師への信仰である。これについてはすでにかつて紹介したことがある⁽¹⁵⁾。ひとつは、明治時代に始まった日本人の海外移民のうち、ハワイにおける移民のなかに著しく熱狂的な大師信仰が生じた歴史的事実である。海外の日系移民地には、多くの既成仏教宗派が布教所を進出させているが、そのなかで圧倒的な勢力を持つ宗派は浄土真宗である。もちろんハワイも例外ではない。そのなかで、半僧半俗の真言宗系の行者たちが加持祈禱を武器に初期の移民たちのなかに大きな力を持つよ

うになった。健康祈願、病氣平癒から果ては憑きもの落としに至るまでの、あらゆる悩み事解決を旨としていた。移民の上層部からはけっして歓迎される存在ではなかったものの、それらの行者を取り巻く「信者」の群れは、一種の宗教運動のごとくであったという。それらの行者たちが本尊として仰いだ存在が弘法大師であった。苦難の道を歩んでいた初期移民たちにとって、日常的ではあるが身に迫って悩みを解決してくれる救済者は、弘法大師空海だったのである。親鸞、法然、日蓮などのほかの仏教祖師ではなく、空海がクロージアアップされたところに、興味がひかれる。

このような苦難からの救済者としての空海というイメージは、日本の事例にもある。江戸中期から幕末にかけて開創されたミニ四国遍路のなかには、空海ゆかりの四国遍路巡礼を別の地に移植開創することで空海の「法力」を借り、旱魃や水害などに苦しむ農民を救済しようという意図を、その開創縁起においてはつきり謳っているものもある。¹⁶この空海Ⅱ救済者というイメージは、先の大師伝説の第五類型と通じるのであるが、伝説といっ

たレベルを越えて、民衆により切実なアピールをしたものであるといえる。

さて弘法大師信仰の構成要素の第六にあたる最後のものは、文化英雄としての空海像である。伝承ではなく史実として、空海が狭義の宗教的活動だけではなく、さまざまな社会的文化的活動を行ったことはたしかである。先に紹介したように、空海は自分の生まれ故郷に近い場所の灌漑用の池の修築工事の監督を任された。また当時は貴族子弟のための教育機関のみしか存在していなかったため、庶民にまで門戸を開いた学校である綜藝種智院を京都に開校した。かれはまた文筆活動にも非凡な才能を発揮し、唐代詩文の理論の紹介を中心にした文章論「文鏡秘府論」などをものにしてしている。空海はまた勝れた書家としても知られ、日本三筆の一人になっていることは周知の通りである。さらに、歴史学的には肯定されていないが、「いろは歌」の創作者という伝承も平安時代から喧伝されている。

このように空海には、「純粋な」宗教的活動だけではなく、きわめて広範囲にわたるさまざまな活動をした人

物という側面が史実からも肯定できるのである。それが後世になって、かれの社会的文化的活動ばかりではなく宗教的側面にも増幅され、民衆の期待とも相まって、空海に対して一層の超能力性とカリスマ性を付与することになり、広範囲におよぶ弘法大師信仰を確立したのである。

IV

祖師信仰には、すでに述べた通り、空海以外にも、日蓮、親鸞などの場合にも顕著である。それぞれ特色を有しているわけで、日蓮の場合などは、かれがその生涯で何度も経験した壮烈な法難およびその法難の克服が、日蓮への祖師信仰の持つ独特の活力の源泉になっている。¹⁷

この点で弘法大師信仰を考えれば、その特色はいままでも再三触れてきた通り、その多面性、多彩性、包含性にある。それゆえ弘法大師信仰は、教団としての真言宗を乗り越え、超宗派的な広がりを見せている。現在の高山野山が日本人の総菩提所として特定宗派を越えて参詣客をひきつけているのも、その理由による。しかし祖師信

仰が個々の教団の枠を越えて多くの人びとにアピールする傾向があるのは、日蓮や親鸞の場合にも多少とも当てはまりそうである。

このことは教団にとってすべて好都合とばかりは限らない。なぜならば、民衆の歓迎する祖師とは、空海の弘法大師信仰に典型的に現れているように、その業績や足跡が史実とは必ずしも一致しないこと、民衆の直接的、具体的諸要求にこたえるために「呪力」を有した祖師と描かれることが少なくないことである。教学からみれば、それは祖師の教えの「純一性」を削ぐことになる。

密教のような包含的多面的な仏教が優勢であった平安時代は別としても、新仏教の誕生により多大なインパクトをうけたはずの鎌倉以降の仏教諸派において、なぜいわずに宗教的にみて「夾雑物の多い」祖師信仰が、それほどまでに大きな力を持ち続けたのであろうか。なぜなら、鎌倉仏教の特徴は選択、専修、専唱、専持といった言葉に表現されるように、多面性や包含性からの脱皮すなわち「合理化」が行われたものではなかったのか。

鎌倉期以降も大師信仰のような信仰が民衆のなかに

脈々と流れ続け、また鎌倉新仏教の祖師たちもまた、多面性をもつ祖師信仰の対象となったという事実をどのよう

に解釈できるのだろうか。
この点に関して脇本平也氏は、日本仏教の展開を選択型と複合型という二つのタイプの関連性でとらえようとする。

「新仏教にせよ、旧仏教にせよ、鎌倉仏教はこうして民衆化の途を歩んでいった。そして、民衆化ということとは、他面、複合化という意味を含んでいた。民衆層の宗教は、一般的傾向として煩瑣な教相判釈にはかかわらない。教義の論理の首尾一貫性を追求しようとはしない。信や行の純一性を、必ずしも持続するとはかぎらない。むしろ実用主義的に、実生活の状況に応じてさまざまな角度からのちの拡充を求める傾向がある。厳密な一つの道の選択よりも、かえって多くの道の複合によって、人生の危機に処し招福除災をはかるうとする。そうした民衆層の動きに歩調を合わせるように、鎌倉期の新仏教諸派もまた、再び複合化の方向をたどることになった。複合化とは、この場合、平安

仏教の諸特徴への回帰であり、より具体的にいえば、諸派の密教化の方向であった。⁽¹⁸⁾

そして、選択型から複合型へ、あるいは逆に複合型から選択型へ、という循環回帰の方向、または複合型のなかに選択型、選択型のなかに複合型といった共存関係が、日本仏教史の大きな流れであり、その意味で日本仏教の特色は複合型であるという。

弘法大師信仰のような祖師信仰の特徴は、それが日本仏教での意味の伝統的な宗団（宗派）の枠を越えてしまいい、いわば超宗団的超宗派的な民衆層の支持をうけることである。たとえ宗派がいわゆる宗教集団としてそれなりの「教義の論理の首尾一貫性」を追求し「信や行の純一性」を求めかつそれを一応のレベルまで達成したとしても、祖師信仰は「教団としての枠を前提にしながらも、時代を越えて永続化⁽¹⁹⁾」していく傾向を持つのである。これは、先にも触れたように教団にとって問題を生ずることもあるのだが、だからといって祖師信仰が各宗派の基本構造を脅かしたり否定したりしないかぎり、宗団もまた問題にしない場合が多い。祖師信仰の特質は、法より

も人であり、また教義よりも体験であるといえるかもしれない。日本の宗教教団の形成においては、人間関係が大きな要素を占めるということから、その特徴を（群（ムレ）の宗教）と特徴づける立場もある⁽²⁰⁾。
祖師信仰のごとく民衆の諸要求を教団の枠を超越して採り入れていく信仰の世界は、西欧のセクトに見られるように、教義の論理一貫性に対して可能なかぎりの服従を求め、かつそれを信者が進んで行おうとする宗教と比べて、聖と俗の関係においても大きな違いが見られるはずである。

註

- (1) 拙稿「既成仏教々団の構造と民衆仏教」(『東洋学術研究』25—1 一九八六 八九—一〇三頁)
- (2) 柏原祐泉「庶民における仏教受容の形態」(川崎庸之・笠原一男編『宗教史』山川出版社 一九六四 二九四—九頁)
- (3) 中村元「東洋人の思维方法3」(春秋社 一九六六 一七二頁以下)
- (4) 藤井正雄「祖師信仰の形成と展開」(『大正大学大学院紀要』六 一九八二 一三三—一三九頁)
- (5) 中村元 前掲書 一七四頁

- (6) 中尾堯「聖者崇拜と祖師信仰」(大系・仏教と日本人4「因果と輪廻」春秋社 一九八六 二七〇頁以下)
- (7) 脇本平也「日本仏教の展開」(堀一郎編『日本の宗教』大明堂 一九八五 一六三頁以下)
- (8) 中尾堯前掲論文 二七〇頁
- (9) 高木豊「近世日蓮宗教団の祖師信仰」(日本思想大系57「近世仏教の思想」月報 岩波書店 一九七三)
- (10) 中尾堯「仏教と年中行事」(日本民俗文化大系9「暦と祭事」小学館 一九八四 二二二頁以下)
- (11) 勝又俊教「密教の日本的展開」(春秋社 一九七〇)
- (12) 堀一郎「精神的風土と日本宗教の型」(同編『日本の宗教』大明堂 一九八五 一一頁)
- (13) 斎藤昭俊「弘法大師信仰と伝説」(新人物往来社 一九八四)
- (14) 宮田登「ミロク信仰の研究」未来社 一九七〇 第3章
- (15) 拙稿(前掲論文)
- (16) 拙稿「大師信仰研究の一視点」(『豊山学報』28 一九八四 一三九—一五四頁)
- (17) 北村敏「伝説にみる日蓮像」(中尾堯「日蓮宗の諸問題」雄山閣 一九七五 三三—三三八頁)
- (18) 脇本平也 前掲論文 一六三—一六五頁
- (19) 中尾堯「聖者崇拜と祖師信仰」三〇四頁
- (20) 柳川啓一「宗教集団の人間関係」(南博編『日本人の人間関係事典』講談社 一九八〇 二四〇—二五三頁)

弘法大師信仰についての主たる文献(前掲関係書・論文以外に)
五来重『高野聖』角川書店 一九七五
長谷寶秀編『弘法大師伝全集』10巻(復刻) ビタカ
松本昭『弘法大師入定説話の研究』六興出版 一九八二
斎藤昭俊『弘法大師伝説集』3巻 国書刊行会 一九七四
白井優子『空海伝説の形成と高野山』同成社 一九八六
柳田国男『大師講の由来』(『柳田国男全集』第26巻 筑摩書房 一九七〇)

(ほしの えいき・大正大学助教授)