

## 『立山曼荼羅』は何を伝えようとしたか —宗教的機能と思想史的背景—

加藤 基樹

### はじめに

越中立山の歴史資料として、代表的な絵画史料に『立山曼荼羅』があることは周知のことである。

『立山曼荼羅』<sup>1)</sup>は、立山連峰うち、劔岳から浄土山までの山容を背景に、立山開山縁起をはじめとする説話と関連する聖地玉殿窟などの名所・旧跡、地獄絵や山麓集落の堂社や家並みなどを巧みに大画面に収めて描く宗教絵画である。この大画面の絵は、数幅の軸に分割されている作例が多く、機動性に優れており、立山を見たことのない遠隔地の人々や立山への登拝経験のない人々、登拝資格が与えられない人々（女性や高齢者）に対し、立山という霊山の世界観を居所において多人数を相手に見分せしめ、勧化することができる。その内容は、まさに山中他界観に基づく山岳信仰をベースに女人救済の性格に比重を多分においた信仰、すなわち“立山信仰”のなかでも実践的で禅定登拝の「立山信仰」<sup>2)</sup>に対する「擬似的で観念的な立山信仰」を描いたものであり、『立山曼荼羅』は人々の心に問いかけながら布教するための用具であった。

このように『立山曼荼羅』には立山の宗教的景観を解明する要素がふんだんに盛り込まれているため、従来、立山の文化を明らかにしようとする研究の種々なアプローチにおいて、たいてい『立山曼荼羅』を素材とされたので、今日においては研究成果の層が厚く形成されている。その研究史を紐解けば、おおむね次のように五つの流れに分類できる。

- ① 芦峯寺・岩峯寺の衆徒らによって再生産された開山縁起伝承との関わりからなる図像解釈<sup>3)</sup>。
- ② 地獄絵の図像や系譜に関わる解釈<sup>4)</sup>。

- ③ 絵解きの実態や内容解釈<sup>5)</sup>。
- ④ 新出資料を含む諸本の図像的異同における検証・資料情報の提供<sup>6)</sup>。
- ⑤ 信仰の唱導・勧化の布教活動に関する施主・檀那等との交流の実態検証<sup>7)</sup>。

これらの流れを把握し理解することで、基本的には「『立山曼荼羅』とは何か」という問いには十分な解答が備わるところである。しかし研究史的に言えば、新出資料の紹介や新出文書との突合という成果を除いては、90年前半頃（平成初年頃）にほぼ見解が出揃っているとみられ<sup>8)</sup>、その後の研究において多数の論考が出たとしても、方法論的に鍛えられた新知見は実に乏しく、——特に『立山曼荼羅』の史料性の深化に関する議論という意味において——『立山曼荼羅』そのものの解釈や考察はほとんど進展していないと言ってよい<sup>9)</sup>。

そもそもかかる研究史にみる研究成果の蓄積によって、今日、『立山曼荼羅』は、はたして学界においてどの程度史料性を評価され、日本宗教史の展開上の位置づけとして、いかなる史料価値が見出されているのだろうか。郷土史研究の立場から立てられた「歴史的展開」の枠組みから脱却することなく、立山衆徒の布教用具としての機能に注目するあまり、一郷土史料としての価値付けは飛躍的に上昇しても、日本宗教史に位置づけられる史料としての検証はあまりなされてこなかったといえよう。無論、立山博物館の研究活動をはじめとする事業で、平成3年(1991)の開館以降、隣接学問分野（ここでは人文系）を専門とする外部研究者への委託研究や特別企画展、

シンポジウム等によって『立山曼荼羅』を全体史に位置づける考察や発言が散見するものの、その多くは「熊野の絵」として知られた『熊野観心十界曼荼羅』等との比較研究をはじめ、広域に流布する史料との比較検討材料として『立山曼荼羅』を積極的に取り上げた考察が並び、残念ながらそれらによって『立山曼荼羅』そのものの歴史学的、文学的、美術史的な資料的価値が向上したと認識することができないのが現状である。絵解き研究や地獄絵研究、そして女性の救済研究等において、成立の時期が先行する『熊野観心十界曼荼羅』にオリジンを求める議論が目立つ。「立山」を主題・素材とする際には、『立山曼荼羅』は一見、あたかも「重要性を帯びている」ように評価され記述されるが、全体論の中では「熊野の絵」の派生系の一つとして評価されているに過ぎないことに気付くのである<sup>10)</sup>。このことは、単に『立山曼荼羅』だけの史料評価に関するにとどまるだけでなく、立山そのものの文化史的価値評価へのまなざしに関わる大きな問題であろう。要するに従来の『立山曼荼羅』研究に依る限りにおいては、一郷土資料として、いたずらに高い価値付けが進められるのみであり、全体論の中で立山において育まれた文化が果たした役割が、広い視野で正しく検証され積極的に位置づけられる機会を得ることはないという結果を生むのである<sup>11)</sup>。

こうしたことは、『立山曼荼羅』に対して、図像的関心が多く寄せられたことや唱導用具として、文献史料による機能復元に注目が集まった研究史的課題であると考えられる。内容理解<sup>12)</sup>、図柄理解<sup>13)</sup>、

使用痕<sup>14)</sup>などのテーマ成果の重要性はもとより大きい、それによるだけでは、『立山曼荼羅』を用いて人々の精神を救済した歴史的ダイナミズムが必ずしも明らかにされないであろう。

そこで、本稿では『立山曼荼羅』のさらなる理解に向けて、『立山曼荼羅』が成立した近世社会の民衆の精神生活上の課題を問題化し、当該時期における宗教者と民衆との意識共有のプロセスを踏まえて、新しい読み書きへの可能性を提起したいと思う<sup>15)</sup>。

『立山曼荼羅』を考案し活用した、近世社会を生きた立山衆徒（或いは必ずしも立山とは関係しない宗教者）には、近世民衆の精神文化の論理との精神的合意を前提としていた。それゆえに、しばしば他所の霊場の聖の語りとは本質部分において一致して「立山衆徒」の「立山信仰」がはじめて在地の「立山信仰」として受け入れられたことも想定しうる。そうであるならば、霊山霊場の独自の組織や宗教的景観に規定された世界を越えて、結ばれた近世的な精神基盤が問題となる。実に近世人の「こころ」（精神）のあり方の問題である。本稿では、大桑齊氏による近世東アジア心学世界に関する視座を基本的な考察のベースとして、その上で『立山曼荼羅』の宗教的機能を検証したいと思う。そしてその「こころ」と『立山曼荼羅』という絵画との関係を考えていくなかで、加須屋誠「鏡のなかの鏡—熊野観心十界図をめぐる—」<sup>16)</sup>に論じられる、『熊野観心十界曼荼羅』を素材とした「心性」や「他者性」への言及が大変重要となるので、加須屋論文との距離に注意を払いながら整理したいと思う。

## 1. 近世民衆思想と唯心論 —「心学」分析への展開—

### (1) 『立山曼荼羅』の認定基準と研究に欠落した視点

#### ア 認定基準

近世中後期から近代に製作され、主として「立山

信仰」の布教活動に用いられた唱導用具が『立山曼荼羅』である。『立山曼荼羅』は、明治初期の神仏分離令（判然令）で激化した廃仏毀釈によって、それまで「立山信仰」の唱導に出た宗教者（立山衆徒）

らの環境が激変したことを受けて、一時はその図柄自体が変化したものも描かれたとみられるが、近代に至ってもなお継続して布教に使用された絵画である。

現在「49点の『立山曼荼羅』が現存している」といわれているが<sup>17)</sup>、その認定基準はあまり判然とせず、彩色の立山の絵で、縁起の場面描写が備わるもの、あるいはいわゆる『立山曼荼羅』を構成する図像の一部であるものと規定されているとみられる。

『立山曼荼羅』が「御絵伝」とも称されてきた経緯を踏まえ、立山が仏教的聖なる空間として縁起化された世界を切り出したものであるならば、礼拝画としての機能はまず重要であり<sup>18)</sup>、数幅の分割形態や彩色の有無は規定上においては関係が無い。むしろ開山縁起が描き込まれ、玉殿窟に感得する仏の姿が描かれていることがとりわけ重要な認定基準となる。

本稿において『立山曼荼羅』とは、勧進布教、立山権現（神）の礼拝・遙拝を意図した立山の絵で、縁起の全場面、あるいは一部の場面描写が備わるか、または玉殿窟に感得仏の姿（蓮台も含む）が描かれている絵画を『立山曼荼羅』と規格したい<sup>19)</sup>。この規格によれば、『立山曼荼羅』稲沢家本（旧教算坊本）や多賀坊本などと模写関係が認められる木版刷りの『越中立山御絵図』や『越中立山御絵図附立山略縁起』が、新たに『立山曼荼羅』と見なされる。一方、儀式絵である日光坊A本、賽の河原、女人救済に特化した大仙坊C本、縁起的要素が無く、礼拝画として機能しない称念寺B本<sup>20)</sup>などは除外され、これらは図像的に『立山曼荼羅』ではないと言えよう。

### イ 成立時期

『立山曼荼羅』はその成立について判然としないものが多く、その成立時期について明らかにされていない。

かつて『立山曼荼羅』のうち、来迎寺本が作例中

でも成立がはやく、近世初期成立説がたてられていたが、元興寺文化財研究所による蛍光X線分析で、補筆以前の原図箇所にはコバルトを含む花紺青（スマルト）の顔料が検出された。これが越中国内における使用例として井波別院瑞泉寺山門の天井飛天画にみられることをして、江戸時代後期の作品であるとされている<sup>21)</sup>。

福江氏は『立山曼荼羅』の成立時期について、布橋灌頂会の儀式内容の変遷を史的に追い、その図像の変化を検証した結果、文政年間に大きく儀式内容が変化することをあげ、布橋灌頂会が描かれる『立山曼荼羅』のうち、「来迎寺本」と「坪井家A本」以外はすべて文政年間以降の成立としている<sup>22)</sup>。裏書きなどの墨書銘がなく、手がかりが乏しい史料において、布橋灌頂会のように文献史料によりながら定点図像解析し、成立年代の特定してゆくことは有効な手段と言えよう。しかし、それ以外の図柄での検証が重なっていくことがなく、今後も文献による検討や科学分析などの方法によって、成立時期の議論をより深化させていかねばならない。

というのは、『立山曼荼羅』の成立時期が布橋灌頂会で了解できたとしても、そのことが歴史的にいかなる意味を持つのか、という問いについて検討しなければ、『立山曼荼羅』の成立の意味自体は、基本的には、このころ芦峯寺に入った高野山の僧龍淵による布橋灌頂会の儀式内容が変化したことに伴う芦峯寺での唱導布教方法の変容というそれだけの評価に至るにすぎないからである。

本稿が課題とするのは、『立山曼荼羅』がこれに先行する木版の山絵図をもとに、救済画として発達したことの持つ意味を、当該期社会の思想的背景に注意しながら、『立山曼荼羅』の成立背景を考察しようとするものである。

そこでまず、近世東アジア世界の思想的背景について概観してみたいと思う。

## (2) 近世東アジア国家の思想的世界の概観

### ア 近世東アジア世界と神聖国家

『立山曼荼羅』を問題にする本稿において、なぜ「近世東アジア世界」が問題になるかという問いがある。

のちに詳しくみてゆくように、近世以降に展開した『立山曼荼羅』の社会背景が、思想的には必ずしも従来その基礎に位置づけられてきた「神仏習合(一致)」の社会というだけで解釈できないのではないか、という見通しによっている。『立山曼荼羅』が成立し、唱導・布教の用具として使用された近世社会の実態との関わりについてについて歴史学的な検証がなされてこなかったため、図柄の解釈も、実に表面的に仏教的、神道的などと極めて感覚的な分類がなされてきた<sup>23)</sup>。それにより、当該時期の歴史的ダイナミズムが捨象され、『立山曼荼羅』から時代を読み解く方向性が稀薄であったといわざるを得ない。これは『立山曼荼羅』の成立の議論を立山衆徒側の事情に傾倒しすぎている研究史的課題である。筆者は「立山信仰」に関する諸問題について、享受者(信仰する民衆)の側からも考察を進めているので<sup>24)</sup>、『立山曼荼羅』についても、立山衆徒の唱導・布教は、当該期の民衆社会における精神的課題と共有されて成り立ったものという視座に立ってアプローチするものであるため、ここではひろく近世東アジア世界における民衆思想の問題が模索されるのである<sup>25)</sup>。

そもそもまず「アジア世界」と呼べるような実態が存在したのか。感覚的な議論ではなく、前近代における東アジア地域に一つの「世界」と呼びうる思想的共通性を見いだすことで、近世民衆の思想的課題の本質が浮かび上がってくる。このことについて整理することから始めたい。

まず中国大陸では、隋唐帝国時代(6世紀後半～10世紀)においては、華夷意識に基づく中華秩序の世界が形成されていたことは周知のことである。し

かしそれが崩壊し、その秩序が確認されるのは元が滅亡した14、5世紀のことで、1368年の明の成立以降、中国大陸において再び中華秩序が回復してくる。

このことは、当該時期の周辺諸国では、朝鮮半島においては朝鮮王朝の成立し、日本列島においては、南北朝内乱がようやく終結し、室町幕府が成立する時期を迎えているが、いずれも明朝から冊封を受けており、「東アジア世界」が華夷秩序として再生されたことをよく示している。

このような秩序を支えた思想は、いうまでもなく中華帝国における「天命思想」と「華夷思想」であり、これによって王朝の正当性を確認しえたのである。すなわち、天子が臣民を支配する社会的状況を正当化たらしめたのは、「天命による徳治」のイデオロギー国家が形成されていたのであり、徳によって天命を受けた天子が、臣民や周囲の夷狄を教化する使命を持つとされたので、明朝はまず、「神聖帝国」と呼びうるであろう。

朝鮮王朝もまた「神聖国家」形成を目指した。朝鮮王朝では、聖人の道にしたがい徳治を行われた。支配階級である士大夫層が、村落支配において宗教的な関わりをみせ、国家の社稷祭祀を村落レベルで行ったといわれている。すなわち、士大夫層は国家の司祭となり、実質的に国家祭祀に加わり民間信仰や仏教を統制したのであり、「聖化された人倫共同体」<sup>26)</sup>と評される状況である。朝鮮王朝は、神聖性の根源である中華帝国明朝に仕えることにより「小中華」と規定しえたのである<sup>27)</sup>。

このように大陸では神聖国家の形成がみられる一方、日本列島社会では、室町幕府は神聖国家の意識がみられない。同時期の朝鮮王朝の外交担当であった申叔舟の「日本人」観<sup>28)</sup>の描写は、「習性は強悍にして劍槊に精なり。舟楫に慣れ」とみえ、まさに倭寇そのものであり、支配は武力に頼る野蛮であった。その後の「文禄・慶長の役(壬辰・丁酉倭乱)」で野蛮性を証明したかたちになり、日本列島を支配

する国家は、大陸東北の満州族、北方のモンゴル族の侵入と同列の扱いをうけた。他方、確かに日本社会は古代より形式的には仏教国家であり、室町時代においても五山禅林が官寺であったが、仏教思想に基づく神聖国家の理念によるものではない点で東アジアにおいてはその後進性が認められている。

明・朝鮮と日本の社会構造には地主制社会と領主制社会という構造的差異があった。もとより明や朝鮮で展開した地主制とは、前近代における農業社会最高の発展段階であり、生み出された余剰物は地主を介して国家に蓄積され、その地主たちは文人として文化を担う一方で官僚となり、国家の支配層となっていく構造である。すなわちこの構造下において地主層は、農民支配は国家に委ね、自ら武装することはない。一方、領主制は、地主制の未成熟段階であり、地主が自ら武装し、個別に農民を支配する「武装地主制」であり、わが国の幕府政権は、いわば武装地主の軍事政権であった。それゆえに、大陸サイドでは、「日本は武力の国」という認識が持たれており、『坤輿万国全図』で「各二国主有り、俗ニシテ強カヲ尚ビ」「其民多ク武ヲ習イ、文ヲ習ウハ少シ」と評されていることによくあらわれている。

### イ 徳川神聖国家の形成

わが国が地主制へシフトするのは、徳川政権下におかれた17世紀段階で、16世紀進んだ兵農分離状況によって、武装地主が農業経営から離脱し、ここに武士の都市集住と官僚化が定着したことにより、武力は個別地主から国家へと委譲された。

寛永年間から寛文・延宝期に至るころ、武装地主の軍事政権は、「徳治の文民政権」へとシフトし、宋学受容が本格化する。しかし、武装を放棄できない武士身分にとって、宋学と直ちに結びつくことは困難であった。そこで、既存の「仏教」（仏教信仰・民俗信仰）を活用して「新しい国家理念」を作りあげる方途が模索され、「徳川政権」という「軍事政権」の国家としての領民支配をなす正当性は、社会

的合意の獲得によって与えられたのである。もとより当該期の民衆の諸信仰は、仏教信仰によって自律的にイエが成立し、「仏教土着」の社会状況が定着していたことが前提となる。軍事政権はこの仏教を取込み、国家理念を構築したという見解があり、筆者もその立場をとる一人である。ちなみにかかる民衆意識の変容によって、寺院や仏教者内部においても同調的に17世紀には戒律主義の仏教復興運動が起こり、「近世仏教」が成立すると捉えられている。

あくまで世俗的な軍事国家であった徳川政権が宗教性を帯びて「徳川神聖国家」を形成する過程も整理しておきたい。

初代家康政権期における徳川政権の国家理念は、「家康＝権現」という神格化によるものであった。その形成過程に関してはすでに曾根原理氏によって整理されているが<sup>29)</sup>、徳川政権では仏が人間として現世に生まれたという観念において、家康こそ権現であるとし、徳川の天下は仏から与えられたという観念を神話化していくことになる<sup>30)</sup>。

事実、家康は死後、東照大権現として日光に祀られた。その後は「権現様」、「神君」などと称され、その本地は薬師如来や阿弥陀如来といわれた<sup>31)</sup>。この構造を推し進めたのは、幕府のイデオログであった天台僧天海で、世界を一元的に支配する山王権現に擬え、天照と同格神とし、釈迦による「治国利民法」を伝授され、それに則って政治を行う正当性が保障され、これによって「日本の支配者になった」というイデオロギーを組み立てた。

3代家光期における徳川政権の国家理念としては、「家光＝家康の生まれ変わり」へと転換し、すなわち「転輪聖王」と自覚されたという言説があらわれた。家光の側近禅僧である沢庵は、天地に遍満する万物の根源的原理「理」が人に内在すると万民を轟然なく哀れむ心となるという儒教理気論を立て、そのような心を持った人はすなわち生きながら「神」となり、それが東照大権現であるという言説によつ

て、家康の神格化がさらに進んだ。

このようにして、わが国においては、17世紀の王権神聖化によって神聖国家を志向するようになり、神聖国家「日本」の参入がようやく始まった。「東アジア世界は神聖国家群からなる世界」として、その同質性を獲得し、ここに「東アジア世界」と呼ぶ「世界観」に日本が位置づけられたと解されている。

### (3) 〈心学〉世界としての東アジア世界の形成

このように神聖国家という構造的な同質性を有したとみられるが、思想レベルにおける東アジア世界の共通性・特質についても触れておこう。

まず中国大陸では、儒教国家であるが、明は陽明学であり、清は考証学であった。朝鮮半島もまた儒教国家であるが、16世紀には、李退溪・李栗谷らの朱子学、18世紀に至ると実学が主流を成している。

そしてわが国においては神祇信仰とともに仏教が重んじられてきたが、17世紀初頭には日本朱子学が興ったが、次第に孔孟回帰の古学派へと展開していったことが知られている<sup>32)</sup>。

一見すると「東アジア世界」は「儒教」という思想基盤で括ることができそうであるが、儒教で括るとしてもその内容には相当に開きがあり、にわかに「儒教」をもって思想的特質と一言で言えないのである。

では視点を変えて、「異なる儒教」の共通する点に注目しよう。

朱子学では、「聖人学んで至るべし」と見えるように、修養を通じての自己変革を目的とする学である。その方法は、精神を集中する「敬」の実践を行うことで、絶対的客観的原理「理」を窮め、「理」を規範として厳しい道徳的実践を行なうという学といわれている。

一方、陽明学は、「理」の規範性から「心」を解放し「心」の自由を拠点として自己を修める学であ

る。

すなわち朱子学と陽明学をこのようにとらえるとき、いずれも「心」を「制御するか」「解放するか」という差異をもちながら、「心」を拠点とする修養ということにおいて共通しており、両者とも〈心学〉と呼びうる思想である。

このように「心」を拠点とする修養法は、儒教だけではなく、仏教・禅もまた一致している。この一致によって仏教復興の運動が興ってくるとみられている<sup>33)</sup>。

16世紀末の明においては、陽明心学の隆盛と共に、万曆四大師を排出することに象徴的な仏教復興の動きがみられ、〈心学〉という共通の思想が興隆し、儒仏道三教一致、儒仏和合、浄禅一致、禅念一致という、まさに「心の自由な解放」が展開した。

また清に至り、儒教の考証学の代表黄宗義が説いた、「気」によって「心」が生ずるとする「気一元論」では、心は気の霊であり、天地に充満するものはすべて「心」とするので、〈心学〉そのものといえよう。

1550年代の朝鮮王朝においても、儒教国教でありながら、仏教保護を展開した。壬申倭乱で義軍を率いた僧侶らの活躍にもよるといわれているが、その西山大師休静は、「此心即仏心、此煩惱即菩提」、「直心即弥陀」と、心に仏・弥陀の内在を説いた。これも〈心学〉である。

朝鮮王朝の儒教、すなわち李退溪の朱子学は、心の制御を課題とし、道徳規範主義と称される。すなわち「天即理」であり、天の超越的絶対性を道徳規範としての「理」に解消するとし、「理」が人間に内在して「性」と呼ばれ、その「性」と「情」を統べるのが「心」であるという。これも「心」を「敬」によって制御する〈心学〉である。

以上、このように16世紀には、大陸でも半島でも朱子学とか陽明学とかいう枠組みやその対立を越えて〈心学〉が展開していたといえよう。いわゆる

「東アジア世界」の中心部は〈心学〉世界を形成していたということを確認しておきたい。

#### (4) 「唯心論」と日本の近世社会

##### ア 日本近世初期における思想状況

『立山曼荼羅』が成立する近世の思想状況は、200年余りの間で緩やかにシフトしている。特に『立山曼荼羅』が成立したとみられる宝暦年間以降の思想状況は、民衆宗教思想の地盤が固まってくる<sup>34)</sup>。『立山曼荼羅』に結実してくる「立山信仰」世界は、近世初期頃をその萌芽期とみてよく、まずはこの頃の思想的動向を俯瞰してみよう<sup>35)</sup>。

近世初期には、林羅山をはじめとする儒学者が活躍し、儒教の立場から仏教を批判し、儒仏論争がしばしば勃発した<sup>36)</sup>。

仏教者は禅問答せず、「唯心の弥陀」を説いた<sup>37)</sup>。臨済禅の僧、雲居希膺は『往生要歌』<sup>38)</sup>で、

阿弥陀仏、悟ればすなわち去此不遠、迷えば遙かの西にこそあれ。(中略)

瑞巖は、日々主人公を喚ぶ。我は己身の弥陀をこそよぶ。松島や港も海も極楽の、池水と同じ法の陸奥。十方は唯心浄土と聞く時は、衆生もつとめば己身弥陀仏。

と説き、浄土真宗の学僧、西吟も『破邪問答』<sup>39)</sup>で信といえども念といえども、始めて外より来るにあらず。これすなわち法界身の弥陀、衆生の心中に入る。(中略)

既に法界身の仏、衆生の心に入るゆえに、体性を論ずれば、すなわち全く相離なし。

と信仰対象の阿弥陀仏が自己の外で対する存在ではなく、自己の心に内在すると「唯心の弥陀」を説いたように、仏教者は「唯心論」の立場をとっていたことは明らかである。

これに対立する儒学者らは天地万物の根本原理である「理」について、林羅山は『三徳抄』<sup>40)</sup>で、

理というものは即我心也。心の他に別に理ある

にあらず

との立場を述べ、松永尺五もまた『彝倫抄』<sup>41)</sup>で、

禍は天より外にもあらず。(中略)

道理に違ふゆへなり。一心道理にかなひて、五倫五常の道を行申ならば、吉事次第にできて、いかなる福にもあうべし。(中略)

これ福の一心より来りたるなり。(中略)

これ一心より禍生ずるなり。仏法にも三界唯一心、心外無別法、己心の弥陀、唯心の浄土とあれば、ただ一心を正しくろくにもつを肝要とするとみえたり。

と仏教者と同じ唯心論に立脚して一致していたことが知られる。

しかもこれは学僧や儒者だけの言説にみられることではなかった。近世初期の文芸で巷でよく読まれた仮名草子で儒教優位の立場をとる『清水物語』<sup>42)</sup>(意林庵、寛永15年刊)に、

つねづねうけたまわり候、わが心は仏とおほせられ候。身をすてて、心ばかりになり候はば、仏にてこそ候へ。何かありて苦しみをうけ候はん哉。

とみえ、またその後これに仏教優位の立場から論評した『祇園物語』<sup>43)</sup>(寛永未刊)にも、

心のほかに仏なし、仏の外に心なし、氷すなわち水なれとも、氷にある水は、かたし。心すなわち仏なれと。迷いの心にある仏性は。さとり  
の仏のように、あらず。心のまよいの氷を、溶かせば、そのままさとり  
の仏、あらはれ候。  
(中略)

唯心の浄土、己心の弥陀と申すも、これなり。とみえ、双方に「唯心論」の世界が浸透していたことが確認できる。

また当時、重版された版本の文芸はその需要の高さがうかがわれるが、『因果物語』のほか多数の著述を著した、鈴木正三の『二人びくに』<sup>44)</sup>(明暦年間)もまた巷でよく読まれた書物の一つである。そ

れにもやはり、

仏道修行というは、心をもって心を責めるを本意とするなり。心をほしいままにして、心にしがう時は、三悪四趣に引て入、心を戒めて心にしがゆるは、仏界に入るの道なり。(中略)六道輪廻、ただこれ一心のなすところなり。(中略)

経にいわく、三界唯一心、心外無別法、心仏及衆生、是三無差別と説給へり。

と見えている。

江戸時代を通して何度も再版された教訓書である『仮名性理』やその原本にあたる『心学五倫書』にも、

人の心はかたちもなくして、しかも一身の主となり、爪の先、髪筋のはずれまで、この心行き渡らずと言う事なし

とみえ、宗教的な言説空間は「唯心論」に満ちあふれており、学者だけでなく民衆もともに「唯心論」を精神生活の基盤にしていたとみられるのである。

#### Ⅰ 『熊野観心十界曼荼羅』とその思想にみる時代性

『熊野観心十界曼荼羅』の研究は、熊野本願や熊野比丘尼の唱導・布教活動に関する研究から出発して以来、図像解釈に関する考察も多数蓄積されてきたが、今日では根井浄、山本殖生『熊野比丘尼を絵解く』<sup>45)</sup>、小栗栖健治『熊野観心十界曼荼羅』<sup>46)</sup>にほぼその論点を通しての全貌が知られるようになった到達点と見てよい段階に来ている。

そもそも「観心」は自分の心を明らかに観照するという意で、文字面だけでも重要である。中央の「心」字に関する解釈は、『熊野観心十界曼荼羅』が「人間は十界の生存領域を相互に具えており、それはまた十界のひとつが互いに他の九界を具えているという「十界互具」の理を表した絵画」<sup>47)</sup>といわれ、地獄に墮ちる人間も縁があれば仏になりえて、仏でさえ因縁があれば六道の衆生になるという、いわば

思想的には「天台本覚思想」であるととらえられていることが多い。天台本覚論がにわかには『熊野観心十界曼荼羅』の思想的基盤であるとするには消極的な論調が目立つが、かかる絵画を絵解きして、熊野本願所へ勸進米銭を集積し、熊野三山の堂社修復の経費を捻出していた実態に即して<sup>48)</sup>、熊野比丘尼たちが所属した熊野の本願所寺院のなかで熊野新宮速玉社の本願庵主の天台化などに注意が及んでいる。もとより熊野比丘尼がどこまで教義を理解していたかわからないとしつつも、今なお、根強く宗教者側か教義的な視点が強いのは史料的な限界があるからであることは言うまでもない。しかし、宗教者側からでは必ずしも見えてこない、近世的な社会の精神生活状況を、もとより方法論を鍛えながら「心学」で読み取ることで、近世民衆の切実な精神的要求とそれに応じた宗教者の言説との関係が明らかになるのではないかと考えている。従来、あくまで『熊野観心十界曼荼羅』や熊野比丘尼の絵解き唱導の史料解釈が中心で、『熊野観心十界曼荼羅』の概念の中核となる「心」字にこだわるあまりに、近世「心学」との関係でまともに論じられることはなかったのであろう。

『熊野観心十界曼荼羅』の「観心十界」から「こころ」を問うのではなく、近世東アジア世界の精神的共通基盤である「こころ」から「観心十界」や『熊野観心十界曼荼羅』などを考察してゆく方向性を模索するのである。

「観心十界図」の作例で早期のものは、宋の慈雲が感得した『円頓観心十法界図』<sup>49)</sup>としてしばしば指摘されているところであり、12世紀段階ですでにわが国でもこの図像の影響を受けた『十界曼荼羅図』<sup>50)</sup>が成立している。このことは前にみた中国大陸の神聖国家形成過程や東洋仏教史研究との関連でより、方法論の面でも精査しなければならないが、本稿ではそれが元となって近世に一枚刷りの「観心十方界図」が社会に広く流布したことを重視してお



きたい。

『観心十方界図』は木版一枚刷りのものも数多く流布したことが知られ、全国的に現存例も少なくない。近世民衆生活に「観心十界」の世界観が浸透していたことをうかがわせる。「若人欲了知」「三世一切仏」「応観法界性」「一切唯心造」の唯心偈（破地獄偈）を四方に配し、上部の勸化文には、次のように仏も地獄も人々の心の内にあることを説き、人々に信を起こさせ念仏を勧めている<sup>51)</sup>。『観心十方界図』勸化文をわかりやすく示すと、

- ① 『華嚴経』に説かれる、「若人欲了知」「三世一切仏」「応観法界性」「一切唯心造」という文は、仏法の極妙の内容が説かれている。
- ② 大宋国の慈雲大師は、この文をもとに観心十界の図を顕わし、丞相王欽若が序を作って流通しなされた。
- ③ 誠に我が一念、悪心を起こせば、たちまち地獄・餓鬼等界に落ち、善心を起せば、たちまち仏菩薩等の界となる。
- ④ 一度、仏心を起こしても、また悪心を起こせば、仏界変じて地獄となる。たとえ地獄の念を起こすとも、心を翻せば、地獄も変じて仏界となる。よろずの界、みな各十界を起こすは、十界互いに具して、本来一念三千、即空仮中なるによる。この妙理を観じれば、いよいよ仏心となる。
- ⑤ されば地獄の猛火に焼かれるのも、仏果の微妙の楽しみを受けるも、ただ我が心の善悪にあり、時々刻々、心を省みて心の駒に手綱許すべからず。
- ⑥ しかるに六道界の苦果を離れ、一仏界の浄樂を得ることは、極樂往生を願うより、直捷なる話。極樂往生に遂げることは、これ十界の図の道理を信ずるより至要なる話。
- ⑦ すでにそれ吾一心に十界三千の法を具すと信ずれば、十万億土の外の安養も、わが心内の浄土なれば、誓願はこの唯心の浄土に生ぜんことを願い、信願すでに導きて、行するところの念仏は、わが

本性の弥陀如来なれば、図の道理を信ぜば、これ真の融通念仏にして、その功德、甚だ深く、その利益いたって広し。

- ⑧ 願わくば、有縁の同志、この図によって、唯心の浄土を信じ、この理をもって往生の誓願を深くし、信願すでに固ければ、行するところは念仏において、信願行の三つ備わりて、十方三世仏祖の大道も、ここにあることを知るべし。
  - ⑨ もししからば、唱えるところの念仏、千遍万遍ないし十万といえども、図するところの圈点を消して、その数を記し、方に百万遍に満たば、決定往生、あに疑うべけんや。
- という。まさに唯心論であり、衆生の「心の善悪」を問題にしている。

このような脈絡でみえてくると『観心十方界図』は、熊野比丘尼の介在する文化現象の一端のようであるが、近世以降、特に爆発的に貴賤の信仰を集めた善光寺如来の靈驗や功德を諸国に説いた善光寺聖による「観心十界」の唱導もあつたらしいことが、『善光寺如来観心十界図勸化文』（個人蔵・伝来未詳・近世後期頃）の存在で明らかである。すなわち「観心十界」の世界観は、必ずしも熊野だけのものではなかったのである<sup>52)</sup>。ここには、①仏菩薩の大悲は、平等であつて平等であること。②念仏の功德と善心の勧めが説かれ、後半には、『観心十方界図』にみえる勸化文とほぼ同様の文言が連なり、「唯心の浄土」において勸化が行われたことがわかる<sup>53)</sup>。これにより近世においては「宗派を越えた利用を想定することも十分に考えられる」<sup>54)</sup>と指摘されている。

以上のようにみえてくると、近世東アジア世界のなかでわが国においても心学的世界が民衆レベルに定着していたことは疑いない。そしてそのことを基盤として、さらに重要なことは、民衆レベルへの唱導活動において、『熊野観心十界曼荼羅』をはじめとして「唯心論」の立場から、殊に「心の善悪」が十方世界を割り当てる尺度として重視されている点で

ある。

そこで以下では、「心の善悪」に注意しながら、

近世民衆の精神的要求をうけて『立山曼荼羅』が果たした宗教的機能について考察を進めたいと思う。

## 2. 善悪業報論考

### (1) いわゆる「善悪もの」の存在価値

因果の理を知りて心を改し仁の事…

このように見出しを付された説話が、天保6年(1835)成立の『善悪業報因縁集』という仏教説話集に収められている。この書物は、善業をなす者には善報あり、悪業をなす者には悪報があるとする、いわば因果応報の論理を主題としている。「現報の論理」なる論理をベースに編まれた書物は『善悪業報因縁集』に限らない。近世には鈴木正三『因果物語』をはじめとして印刷・出版の文化が開花した時代においては、夥しい種類の書物が綴られ、版本となって巷に流布し、多くの人々に読まれたことがよく知られている。時代的にも善悪による因縁の話は中世の仏教説話集にも散見するところである。しかし、中世段階においてはかかる因果の理は、知識人に共有されたものでこそあれ、民衆レベルにおいて共有されたものではなかったとみられる。つまり問題は社会構造との関わりであって、近世になって民衆の自立的社会が形成されて、民衆にも「家」が成立<sup>55)</sup>し、日本近世の社会において、人の「心」の「善悪」こそが、共通課題として認識されるようになったものと思われる。

近世に生きた人々もまた、例外なく常に飢饉や疫病などの生活苦と隣り合わせだった。基本的に「庶民」は、身に起こる不幸の原因は、「悪業の報い」とする精神構造があったという<sup>56)</sup>。特に「庶民」のあいだでは、やむなく積み上げてしまう罪によって、今(現世)だけでなく、死後(来世)の応報もあり、それが「地獄」と観念されたのである。

そもそも「地獄」などイマジネーションの世界であるが、けれども「庶民」にとって、罪業の軽重に

よって墜ちるとされた「地獄」は、罪業意識が強ければ強いほど実在性を強めたとみられている。

近世は人々が自立し、知識を得て主体性をもち、家の永続性を課題としながら宗教的实践にも関わっていった。その際に「作善」ということを鋭く突きつけられることになり、「作善」における「善」とはいったいなにか、という問いが起こったのであろう。「地獄」に墜ちてしまう原因となる「悪事」を遠ざけて、「善事」を作らせることを目的とした仏教説話は、「善」を浮き彫りにするために、「悪」を徹底的に問題にした。「地獄」を見せて、「何が悪か」を知り、それに気付く心が、「善」を作るという仕組みであったと思われる。

### (2) 近世民衆と善悪因縁譚(因果応報の原理と現実社会)

『立山曼荼羅』の台本とも言われる『立山手引草』(岩峯寺延命院蔵、嘉永7年)の冒頭に、次のような表白とともに重要な口述文がある。

今マ此ノ四幅一面ノ大画ハ高祖先達思惟[シテ] 女人ヲ救ハン其為ニ色心不ニヲ開示シテ我等カ 心ノ善悪ヲソノマ、見ル目ニアラハセリ心ニ心 ロヲ問フナラハナトカ是レニカハルヘシウタカ ヘヤメテ今マシハシ敬礼供養ナスナラハ此ノ坐 カ即マ、禪定ソ

このことについては次章であらためてくわしく触れるが、注意しておきたいのは『立山曼荼羅』においても、人々の「心」と「心の善悪」を問題としていることである。

近世の民衆は「因果の理」をして「現報の論理」を信じようとしたが、しばしば善因善果、悪因悪果

の「因果の理」が、正しく機能していない現実に直面していた。宗教者は現世現状の不公平な状況に鑑み、「応報の論理」の説明が迫られてくるのである。

自業自得なるわが身の前世・来世という一般によく知られた「応報の論理」を説く書物がいくつか現存している。なかでも『心要善悪種蒔和讃』<sup>57)</sup>は、熊野比丘尼が定着した寺院において使用痕跡が残る史料も発見されており、熊野比丘尼が唱導の現場で用いていた内容であろうことが推測されている<sup>58)</sup>。まさに前世でよい種を蒔けば、この世でよい芽となつてあらわれる。そしてこの世でよい種を蒔けば、来世でよい芽が出るというフレーズである。この内容とはほぼ同様の『善悪種蒔鑑』が芦峯寺善道坊で見つかっている。

凡此世に生れてハ、貴き賤しきおしなべて、無病長命錢金を、誰しも願ふことなれば、病身若死貧乏をいやでもする八何ことぞ。前世で我身がまき置し、種が此世ではへるなり。(後略)  
とはじまり『心要善悪種蒔和讃』と大意は全く同じである。これが『立山曼荼羅』を用いて絵解きと配札を行った善道坊の蔵書にみられることは、立山においても例外なく三世におよぶ応報の論理をもって「善悪」を語ったことが推測される。

### 3. 『立山曼荼羅』における思想史的課題

#### (1) 『立山曼荼羅』と「こころ」

##### ア 「善悪」を知ること

人々に善悪を知らしめる方法として、『善悪業報鑑』(富山県 [立山博物館] 架蔵本) などのように、十善と十悪を一々説明する書物も多数存在している。このような「説明」で善悪の内容は知れても、その尺度までもが伝わったであろうか。さらにもっと重要なのはそうした内容を切実なる「自己の内面問題」として了解されるかどうかということである。もしこのような善悪の説明で人々がおのれの「善悪」の

そしてさらに前にもふれたように、江戸時代を通して何度も再版された〈心学〉の教訓書『仮名性理』の原本にあたる『心学五倫書』には、

悪人なれども、一代富貴に榮えたるあり。善人なれども貧しきものあり。これに心二あり。先祖の人、善人にて、慈悲をほどこし、人を憐れみぬれば、その子孫悪人なれども榮える事もあり。(中略)

また善人なれども、先祖の悪人なりし報いにて、仕合あしきあり

と見え、その身がおかれている現状を、その「家」の枠組みで先祖・子孫との影響下で説明を展開している。

つまり、善行、悪行の応報は、個人レベルでの三世応報が説かれる一方で、近世には〈心学〉によって家レベルでの三世応報も説かれたことがわかる。

三世応報の論理では、前者が注目されることが多いので、「善悪」を示す絵画が、「自己の問題」としてのみ注意されるが、近世以降の絵画の場合は、「応報の論理」に二面性があることを指摘したい。『立山曼荼羅』は特にこうした視座からの読み解きが必要であろう。

分別がつくなら、「心の善悪」をあらわす絵画や「観心十界」の図などが、かように多数現存する理由がみつからず、また人々に対し「地獄」を見せ、仏縁を求めて発心させるプロセスをやたらと示す意味も見当たらなくなってしまう。長くなるが、以下に『善悪業報鑑』の翻刻を全文掲載しておきたい。

夫春の種を下さずば、秋の実を得ることなし。

因といふは種の事、果といふは実の事にて、喩ば草木の種を植ればはえ出て実のなるごとく善因には善の果報ひ、悪因には悪の果報ふ事、天

地自然の道理なり。併し善業悪業ともに其報ひを受るに、三つの差別あり。前世に造りし業の現世に報ふを順現業と言ひ、後世にて報ふを順生業と言ひ、後々世にて報ふを順後業と言ふて、一度つくりし業の早ひ遅ひのわかちこそあれ、報わずと言ふ事なし。然かれども邪見の人は此理をしらず、恣に十悪業を作り、永く悪趣にしづみ、無量の苦を受る也。即、十悪の名目を示して言。

第一殺生 凡生有もの、皆いのちおしまづといふ事なし。夫をころして心よしと思ふは不仁是より大ひなるはなし。故に諸悪の内、殺生を第一とす。其中に人をころすを上品とし、四足二足又は鯨などのやうに大ひなるものをころすは中品とし、蚤・蚊・しらみの類をころすを下品とし、其報ひを受ることも上中下の差別ありと知るべし。過去にて此罪を作りしもの幸ひにして、地獄餓鬼畜生等の悪趣をのがれ人に生るるとも短命多病にして子孫相続しがたし。

第二偷盜 人のあたへざるものを盗を偷といふ。人の物を奪ひ己が利とするを盗と言ふ。人の命に次ひでおもんずるものは、金銀財宝なり。都て財宝をあつめ貯へる事なみなみの苦勞にあらず。しかるになんのりょうけんもなく盗みとつて我ものとす。其罪きはめておもく、又人に借りし物をかへさず、或は人にあづかりしものをもどさず、又百姓は人の田畑の畔をおかし、役人は賄賂をうけて理非をまげ、子として孝行ならず、臣として忠義ならず、妻として貞順ならざるも偷盜の罪なれば慎むべし。若悪趣をのがれ人に生るるとも、至極の貧なり。たとひ財宝あれども国主に取りあげられ、或は盗人に逢ひ、又は火災水難に合ひ、いろいろの損失多く、また悪性の子出けてつかひ捨ておもふままにならず。

第三邪淫 男子は剛正を本として妻あり又妾あ

りても罪にならず。女子は柔和を守り、制を人に受るゆへに、両夫にまみゆるは道をそむくなり。男女とも守り人のある身を犯すは邪淫なり。又定りたる夫婦の中にも非支非所非時非度といふ事あり。非支とは小便道より外に大便道并に口などをおかすをいふ。非所とは堂塔伽藍神社の地にて交合するをいふ。非時とは婦依の仏又は氏神の縁日あるひは先祖父母の命日に交合するをいふ。非度とは交合の度数過るを言ふ。是皆邪淫なり。若悪趣をのがれ人に生るるとも、男は不実の女を妻とし、女は不義の男を夫とし、常に夫婦の中あしく、又は夫婦の縁薄くして、度々かわり、夫は妻について苦をうけ、妻は夫について常に苦勞たへず。

第四妄語 見た事をみずといひきくもせぬ事を聞ひたりと言ひ、何ごとによらず口と心と相違してうそを言ふて人をだますをいふ。もし悪趣をのがれ人に生るるとも言舌心にまかせず下賤の人は勿論高位学才の人にてても其人の言葉を人信用せずして厭ひき給ふなり。

第五両舌 此方の人にむかふては彼方の人を悪しく言ひ、かの方の人にむかふては此方の人をあしく言ふて、両人の中を違がはし友愛親好の道をやぶるをいふ。若し悪趣を遁れ人に生るるとも常に口中に病氣ありて、齒そろわずしてよわし。言葉さわやかならず。

第六悪口 あらき言葉をいだし口人を熟悩さすを言ふ。又人を悪しくそしるをいふ。若し悪趣をのがれ人にうまるともつねにそしられあしくいわるなり。

第七綺語 染欲の心をもつてじやれごとを言ひ、小歌浄瑠璃かる口などいふて、人の心をと□□しみだして、放逸を満さしむるを言ふ。若し悪趣をのがれ人にうまるとも、其人のいふ事を人きらひ、又言葉よりあやまちおこりて身に難義たへず。

第八貪欲 我ころにしたがひ、叶ふたことに愛著する事也。男は女に愛著し、女は男に愛著し、美しき色おもしろきこへかをりよき香うまきあじわひ身にさわりてきみよきもの其ほか金銀財宝家蔵田畑着もの諸道具等にいたるまでころに厭きたることなく我分に過たるをのぞむをいふ。此貪欲が生死輪廻の根本なり。若し悪趣をのがれ人に生るとも福録心にしたがわず、衣食不自由にして住所さだまらず、悪病業病を受るなり。

第九瞋恚 諸縁について堪忍ならず我心に違逆たる事について念恚をいふ。若し悪趣をのがれ人に生るとも、六根不具足にして人相口量人におとるべし。

第十邪見 是は愚痴の増長したる也。愚痴といふは信の智恵すくなくして一切の事理にくらきゆへ因果の道理を弁へず、善を造りても善き果をうることなく、悪を作りても悪の報を受る事なく、神もなく仏もなく過去も未来もなく地獄も極楽もなしと思ひいるを言ふ。若し悪趣をのがれ人に生るとも根性ぐとんにして善悪を弁へず神仏聖人の道をきけども信受し行ふ事ならず。実に浅ましひかな。世の人我非をさとらずして、かくのごとくの十悪を日夜につくり、終に悪趣にしづんで無量永劫浮瀬なし。若し又別報の善果ありて人間に生るとも種々のかけ目出来て常に苦を受け後世はかならず悪趣に入べし。恐るべし恐るべし。華嚴經に曰く。十善は人天に生る因と也。聲聞縁覺菩薩も又これを修行すと説たまへば、早く十悪をやめ十善をおこなふべし。すなはち十善の名目をしめしていふ。

第一不殺生 生類のいのちをころすことをやめたすけすくふをいふ。

第二不偷盜 他人のものをぬすまづしてほどこしをするをいふ。

第三不邪淫 男子は我妻妾にあらざれば交合せ

ず女子は我夫にあらざればまじわらず。男女とも非支非所非時非度をつつしみ、他の男女にむかひて礼義ただしきをいふ。

第四不妄語 虚言をいふて人をだまさず、つねに実語をいふなり。

第五不兩舌 人のなかたがひするをいわずして人を和合さすをいふ。

第六不惡口 あらき言葉を出してわる口をいわず言葉やわらかにして人の意をよろひばすをいふ。

第七不綺語 出離生死の利益なく人の意をみだらす事をいわず道理にじゆんずる言葉をもつて人を善事に道びくをいふ。

第八不貪欲 一切のものに愛着せずして不そくのころなきをいふ。

第九不瞋恚 何事によらず氣にいらぬ事について忿怒（はらをたて）ず堪忍するをいふ。

第十不邪見 因果の道理をふかく信じ、神仏聖人のおしへを守り心を正道に趣向すを言ふ。

されば天竺にては王位にのぼり玉ふとき、百官の位にすすみ玉ふ時、其外の平人にては家とく相続する時、師に随ふて十善戒を受る事、古来よりの国政なり。我日の本にては天皇御即位の御時は叡山の座主を御請待ありて、此十善戒を受玉ふが故に十善の天子と申奉るなり。十善を全くたもてば天上および帝王に生れ、七ツ八ツをたもてば公卿將軍諸侯官位高き家に生れ、四ツ五ツをたもてば人中の豪貴富饒の人に生れ、二ツ三ツをたもてば人の身にうまれ衣食住にとぼしからず。

今生にて無病長寿にして、子孫はんじやうするは不殺生余慶なり。官位高禄そなわつて榮耀榮華身にあまるは不偷盜余慶なり。家内和合して互に嫉妬の心なく家に孝子順孫を生じ、妻妾みな意にかなふは不邪淫余慶なり。官位富貴の人は勿論、いやしき人にては一言を發せば人み

な信用するは不妄語余けいなり。生得順厚にして私しく、道のみちたる事を信じおこなふは不綺語余慶なり。人のために謗られず常に人にほまれをうくるは不悪口余慶也。口中臭気なく牙齒つよくしてよくそ口ひ、言葉さわやかにして人口こへを聞てよろこぶは不両舌余慶なり。福録ここにしたがひ衣食住しぜんとそなわり人相いとく相みち、身に臭穢なく、悪病業病なきは不貪欲余慶なり。六根具足して人相器量の人にすぐれ容儀柔和にして愛敬あるは不瞋恚余慶なり。一を聞て十をしり根性利発にして善悪を弁へ神仏および聖人のみちを守り身心清浄にして諸人敬ひ尊むは不邪見余慶なり。かくのごとくの功德あるがゆへに 弘法大師も顯密の諸戒はみな十善を本とすとしめしたまふ。是を守れば心ただしふして、意誠なり。意まことなれば身治まる。身おさまれば家おさまり、家おさまれば家内和合し子孫はんじやうなるべし。人々家々に是をおこなえば国にうまれひの雲をはらひ豊なる月をながめ国土安穩にして天下泰平なり。およそ勸善止悪は仏法の大意自力他力と宗旨区々にわかれ、おしへ異なれども縮まるころはみな十善をおこなわしめんがための方便なり。観經および上生經にも往生の正因は十善なりと説たまへば、これを守れば仏神昼夜に其人を守護し命終の後、願ひにしたがひ諸仏の浄土へ往生する事うたがひなし。ありがたくも我等前世に此十善をまもり今生人の身に生れたり。又今生に十善の因(たね)を植ざれば後世仏果を汲ることなし。心あらばすみやかに守り、上仏神の冥加にかなひ下四恩を報すべしと謹でしかいふ。

天保六年未年

良雅撰

正月

施印

以上、『善悪業報鑑』を読むと、それぞれ10の勸善懲悪(勸善止悪)の内容を示し、それに遵えば、

自己の悪趣への転落が免れ、かつ「家」として子孫繁栄する方向をあらわしている。ここにも「心あらばすみやかに守り」とみえているように、やはり人々の「心」の問題として結んでいる。やはり「善悪」の事象をもって、人々が「自己の内面」である「心」をいかに見つめることが出来るかが、最大の課題となつてこよう。

#### イ 『立山曼荼羅』における「こころ」

『立山曼荼羅』は神仏習合の絵画として認識されてきた。本稿は『立山曼荼羅』が救済画として発達したことの持つ意味を、近世社会の神儒仏一致の思想的背景に注意しながら、その成立背景を考察しようとするものである。

そこで前にみた「東アジア世界」に共通してみられる〈心学〉に注意を払いながら、近世における『立山曼荼羅』の内容解釈について、立山岩峯寺延命院玄清が嘉永7年に記した『立山手引草』によりつつ分析を進めたいと思う。

幕末頃に多様な「立山信仰」解釈に関する言説が流布する中で、一山組織内や坊家間、諸国からの登拝者らの間で、その言説の混雑状況があったとみられる。そして『立山手引草』は、それを糺す意図をもって玄清が筆を執つたとみられるのである。すなわち玄清が『立山曼荼羅』の「絵解き」に接し、それをもとに種々の典拠によりながら、岩峯寺方の公式言説として改訂したものであろう。それゆえに台本と見られる箇所とその関連記録と思われる箇所が混在しているのである。こうした意味で、『立山手引草』は専ら岩峯寺方の言説であるが、本稿では「立山信仰」に関する基層の観念は岩峯寺とも通底するものという価値付けから、以下に『立山曼荼羅』と「心」についての言説を通して、宗教的機能を考察する一助としたい。

まず、先述したように『立山手引草』では、冒頭の表白に続けて、次のような「立山曼荼羅」の目的といえる紹介の口述があり、読み下して示す。

今、この四幅一面の大画は、高祖先達思惟して  
女人を救わんそのために、色心不二を開示して  
我等が心の善悪を、そのまま見る目にあらわせ  
り。心に心を問うならば、などかこれに替るべ  
し。疑いやめて、今、しばし敬礼供養なすなら  
ば、この座がそのまま禅定ぞ。

すなわちここでは、『立山曼荼羅』は

- ① 女人救済の絵画である。
- ② 「心の善悪」がわかる絵画である。
- ③ 心に心を問うていく絵画である。
- ④ 絵を礼拝し供養すれば、即「禅定」となる絵画  
である。

という『立山曼荼羅』の性格が示されており、重要  
である。

ここでまず、①の救済対象が女性であるという点  
と④の絵を礼拝すると「禅定」となることから、男  
性が自己救済のために礼拝する絵画ではなかったこ  
とが指摘できる。もとより「男性が絵に向かわなかつ  
た」という意味ではなく、男性が絵を礼拝する場合  
は、経済的身体的な都合などで、禅定登拝の実践が  
かなわぬ身の者か、あるいはあくまでも救済対象の  
「近親の女性」が想定されてのことであつたと思わ  
れる。いずれにせよ、『立山曼荼羅』は「心の善悪」  
がわかる仕掛けが込められた絵画であつたことは疑  
いないであろう。地獄の相を見せて「心の善悪」を  
導き出す仕掛けについては、これまでも再三指摘  
されていることである。しかし『立山曼荼羅』の開  
山縁起や登山案内、布橋灌頂会などの場面が、「心  
の善悪」の議論に結び付けて解釈されることはなかつ  
たのである。もし「心の善悪」を知らせる仕掛けが  
地獄の相を見せることにしかないのであれば、「我  
等が心の善悪をそのまま見る目にあらわせり」とす  
る絵は、「地獄絵」だけで十分である。ところが、  
『立山曼荼羅』は「地獄極楽」だけでなく、必ず開  
山縁起をはじめ施餓鬼棚や布橋灌頂会などの救済画  
などを描きこんで一面の絵画に結実して機能したと

みられる。この問題について次節以降、具体的事例  
に触れながら論じてみたい。

さて次に『立山手引草』は、立山登山道中の名所  
においても次のように宗教的意味づけに即して、  
「心」の問題に留意している。

勝妙瀧－この御瀧を敬礼するに、自ら諸悪莫作の  
心発して心身ともに勝妙の樂を受て登る。  
弥陀が原－花蔵世界なり。ゆえに我等が心も、な  
おこれより改まるなり。

室堂－三世常恒を示して、我々が胎内に在し如く、  
また善悪不二の道場なるがゆえに、貴賤の  
次第を改めず、老若かくも争うこともなく、  
誠に孝心堪忍の台なり。然れば則ち、この  
道場に入、善心を尋ねてこれをわきまうべ  
し。

懺悔坂－この六道において、観心切にして、六  
波羅蜜を證じて、大慈大悲の心を発して登  
る。

このように、心をおこし、心を浄化させていく過  
程を登山の実景観に沿いながら「禅定」の仕組みを  
説いている。しかし、実際の禅定登拝者らに対して  
「中語」<sup>59)</sup>らがこのように語ったかどうかはよくわかっ  
ていない。

また畜生谷において、畜生の身をうける論理につ  
いて、

身の業にあらず。皆、これ心の善悪によって、  
この現報あるなり。恐るべし。恐るべし。

として、どうにもできない定業を排除して、あくま  
で自覚による善悪の自己規制の結果（応報）によつ  
て畜生道（悪趣）への転落を示している。

そして唯心論に通じる「心の耳」を研ぎ澄まし、  
念仏の声も心の問題であることを知らせる文言もあ  
る。

【立山絶頂より】かすかに里を見下ろせば、三  
国伝来の善光寺。人は見えねど、高らかに六字  
の名号、山びこ谷に応えて聞ゆるは、かの心、

すなわちこの心よ。この心、すなわちかの心の信(まこと)を示す。

と、遠く離れた善光寺をはるかにのぞみ、その場で響き渡る念仏の声は、現実的には聞こえるはずのない念仏の声であるが、心が信であれば「心の耳」をもって聞こえるという。つまり耳目の感覚の問題ではなく、「念仏の声」が心の中に内在していれば、「南無阿弥陀仏」の称名が高らかに聞こえるというのである。

そして立山は「滅罪の山」であるとする。すなわち、

立山に登て一念の懺悔は、百年の行力にも勝なり。ゆえに何禅定果満の一大事の期に及ぶゆえ、一心決定して無量劫の罪、滅するなり。また我等、无始の罪障は、須弥山ごとくなるを、今、大権現の恵日に照されて、諸の悪業・煩惱が霜露の如くに消るなり。『智度論』に「百年の闇室にも一度、灯火を燈せば、闇を除くが如く」と有れば、心に「我昔所造諸悪業皆由无始貪瞋癡従身語意之所生一切我今皆懺悔文、帰命頂礼大権現慙愧懺悔六根清浄」と唱えて登る。

として、唱えごとですらあくまで「心」において行うのである。実践の禅定では口に唱えごとがあろうが、先の耳も、この口唱も、『立山曼荼羅』を観る人々の心に問いかけているのである。

#### ウ 『立山曼荼羅』と〈心学〉とのかかわり

再三取り上げている『心学五倫書』に次のような文言が見いだせる。

人の心はかたちもなくして、しかも一身の主となり、爪の先、髪筋のはずれまで、この心行き渡らずと言う事なし。これ人の心は、天よりわかれ来て我心となるなり。本は天と一体のものなり。

宗教的な言説空間は「唯心論」に満ちあふれており、日本近世社会において学者だけでなく民衆もともに「唯心論」を精神生活の基盤にしていたことは

すでに確認したとおりである。もし仮に、かかる言説が近世越中社会や立山の宗教的空間に無関係であるならば、『立山曼荼羅』にいくら「心」が説かれようと、にわかには神儒仏一致の〈心学〉との接点を指摘できない。しかしながら、芦峯寺善道坊文書に円窓に心字の挿絵が印象的な『心学 明日も見よ』<sup>60)</sup>が確認できるなど、確かに〈心学〉を取り入れようというとした姿勢がうかがわれ、『立山曼荼羅』と〈心学〉との投影関係は十分想定してよい。さらに越中の市井においても心学が重視されていた一端が知られる文書がある。

「円隆寺心学講授申渡覚」『町吟味所御触留』巻七(富山県立図書館)

(前略)

- 一 明三日より寺町円隆寺において心学講授有之候付、聴聞致度もの有之候ハ、罷出候様被仰渡候事。

三月二日

口達之覚

- 一 此度格別之御含を以寺町円隆寺二において、忠孝之道話有之候二付、先達而町中一統江罷出承り候様申達置候処、甚不出席二有之候間、今日より大体之用事ハ指替、面々出席可致旨御奉行所より御沙汰二付町中へ申渡候事。

三月七日

- 一 於町々御触渡候節、日行使代人を以触渡候義不相成候事。
- 一 反魂反商売人共、其親方より連人共へ暫く御隙遣し、右道話聴聞二出席為致可申事。
- 一 於町々二不所存もの等相調理、日々為取持改出席候様可取斗事。
- 一 町々より取持二罷出候もの其名書札持参、記帳場へ日々指出可申事。
- 一 町々丁頭老人ツ、日々出席之事。
- 一 心学講釈追願二付廿日迄之事。

(後略)



すなわち、18世紀の中頃、町人、ことに商人の自覚を促す「心学」は、商品流通経済の発達にともない、越中においても重視された。越中における藩校をはじめ、郷学、私塾、寺子屋などの教育的場において、どのように「心学」が講授されたかについて、残念ながら史料的に不明な点が多い。本史料によると、希望者を対象とする心学講授が、富山寺町円隆寺を会場に開催され、町奉行が町人に対し、「心学」を積極的に推奨していた様子がわかるのである。

以上、『立山曼荼羅』を用いて「絵解き」による唱導布教、配札活動を行った立山芦峯寺の宿坊家の一つである善道坊に〈心学〉の蔵書がみられることの持つ意味は大きい。芦峯寺の文書は質量的に伝存状況が良好であるが、各宿坊家の蔵書はほとんど失われてしまっている。それゆえに不明な点が多いと言わざるを得ないが、幸に善道坊文書には書籍がまとまって現存していたということもあり、その意味で少なくとも立山芦峯寺の一山組織の宝泉坊や他の宿坊家においても〈心学〉関連の書籍が読まれて、立山一山として救済思想に〈心学〉が影響を与えた可能性は高いと思われる。

## (2) 「心の善悪」をうつす『立山曼荼羅』

### ア 救済空間の創出

『立山手引草』は「立山曼荼羅」の絵解きの種本(あるいは台本)の性格が色濃い史料である。この書物は、奥書によると岩峯寺延命院玄清が嘉永7年(1854)3月下旬に書写した。「立山開山縁起」は諸本存在することが知られ、本書に説かれる縁起は、いくつもある立山開山縁起の一つである。

ところで『立山曼荼羅』の構図は、実際の禅定登拝の際、立山山中にて目の当たりにする地獄谷やお花畑、ブロッケン現象などを、観念的な「地獄」や「浄土」に見立てた仏教的救済空間に仕立てている。それを発見し、意味づけられる仕立ての経緯(歴史的縁起)は、世俗人の造作であってはならず、宗教

性を帯びた聖人によるものとして、仮託されるのが一般的である。立山の場合、それが佐伯有頼(のち慈興上人)であった。その意味で「立山曼荼羅」は、基本的に佐伯有頼(慈興上人)の世界観として絵画化したものといえよう。

注意しておきたいのは、この「立山曼荼羅」は、靈山立山への畏敬と畏怖の心を作者(絵師)が巧みに映し出し、また向かう人々の心の内面を映す、まるで鏡のような絵画として機能したということである。真の救いを得るために「心の善悪」が問われても人々は、自己の内面に潜む善悪が何かははっきりとしない。たとえ悪業を犯しても自己解釈で正当化し善化することもあり、意図的に忘却することもあったであろう。またそのように保身のために自己の心理操作を行ったことも経験していることも含めて、『立山曼荼羅』は人々の隠れた心の内面を鏡のように映し出していったと思われる。

『立山曼荼羅』は、「曼荼羅」や「御曼荼羅様」(宝泉坊「廻檀日記帳」)という呼称があるもののあくまで学術用語であり、そのものは「御絵伝」「有頼由来立山御絵」「開山之行状之御絵伝」などと称されていた。「御絵伝」と称される以上、例外を除いて開山佐伯有頼(慈興上人)の話がその主体でなければならない。

さて、「立山の山容」は、舞台となる聖なる空間である。何より実在する立山の形を描き、聖なる靈山が現出する現実性を説く上で重要である。「当麻曼荼羅」のような観念的な極楽浄土絵でなく、立山の劔岳から浄土山までの実景観が即、極楽浄土の窓口となるのが、立山の「場の力」を示すうえで、言うまでもなく必要な構図であった。

その立山に人が立ち入り登る場面、すなわち「立山登山」は、従来、「開山縁起」「立山登山案内」とされていた分類に相当する。「立山曼荼羅」においては、開山縁起と登山案内を巧みにダブらせた所にその唱導性が光る。

佐伯有頼少年が、白鷹を追って、熊に阻まれながらも、立山に分け入るが、結果的には白鷹と熊によって立山へ導かれ、霊山たる開山を果たしたとする開山縁起は、近世の立山登拝ルートとの一致、整合性をはかりながら再整備されたものである。江戸時代にこれから立山禅定登山をする、あるいはすでに登山を果たした男性らには、藤橋や材木坂、美女杉や姥石など、まさに眼前に意味づけられた実景観にて確認できた。また登山ができなくても、開山縁起は、実に佐伯有頼(慈興上人)との共感性(感情移入)を帯びながら、疑似登山を果たす装置として機能したのである。

### イ 開山縁起

『立山曼荼羅』が映す心の一つには、まず「開山縁起」がある。

開山縁起において、有頼に仮託された様々な体験のなかで、重要な要素はいくつもあるが、特に①父が大切にしている白鷹を逃がしてしまい、たった一人で探しに行くことになる場面、②やっとの思いで白鷹を捕らえられるところで、熊に阻止され矢キズを負わせる場面、③熊が実は阿弥陀如来であり、胸から流血している場面に注目してみよう。これらの場面向き合った人々の判断はどうだったのか。

まず、①白鷹を逃がしてしまう場面では、少年がたった一人で探しに行くのは危険なこと。これがもし自分なら、大変困ったこと。原因は父が大切にしている白鷹が逃げたためである。しかし問題は、白鷹が逃げた経緯である。白鷹が逃げたのは、やむを得なかった状況であり、決して有頼の過失ではない。この点について、結果的に逃がしてしまったのは有頼であり、儒教的社会において父の指示は当然と見る向き(罪悪)と、まさしくやむを得なかった状況として詫びる有頼を擁護する見方(悪ではない)に分かれるところである。

また②熊に矢を放つ場面では、白鷹捕獲を阻止されたのが「どう猛な熊」とされている点が重要であ

る。これについても、生き物である熊に対し憎らしく、矢キズを負わせた殺生行為は、当時の汚穢観に即して忌嫌い、自分本位として糾弾する見方(罪悪)と、まずは保身のため、やむを得なかった状況にあったとして有頼を咎めない見方(悪ではない)があろう。

そして、結果的に玉殿窟で出遇った阿弥陀如来に矢キズを負い、胸から流血しているという衝撃的な場面でも、仏に傷害を加えた罪深さを問う向き(罪悪)と、仏と承知していなかったためにやむを得なかったとの見方(悪ではない)に分かれるであろう。

すなわち、向かう人々が個々に有頼の行動や行為を見聞きし、感情移入してその話に共感しても、自分の経験や環境、主義や理念などに即して、物事の善悪を自然に判断しているのである。この差は実に「心」によるものと言うことができるだろう。

そもそも人々の「心」は、地域や歴史を越えて多様である。『立山曼荼羅』はまるで鏡のようにこうした多様な「心」を映し出すが、人それぞれに異なる善悪の尺度に客観性を与えたのが、『立山曼荼羅』を前に画中の縁起・解説を行う「絵解き」であった。

『立山曼荼羅』の唯一の絵解きの台本として知られる『立山手引草』によると、右に示した三点の場面について、悪でなく「やむをえない」とする判断はなく、基本的に有頼の「悪業」に仕立てられている。まさに「知らず知らずの悪業」である。これによって人々の中に有頼の行実を「やむをえない」ととらえる心があったとしても、それらをすべて「悪事」として位置づけて説き、地獄と関連づけ、救いに向けた罪滅ぼしの必要性へと展開するのである。これが「立山信仰」唱導の上で重要な枕であった。

悪行悪果(墮地獄)の理屈と構造が、人々の心に響くとき、即、救済の方法が模索される。そこで、「仏と出遇う」ことが構図に取り入れられている。この時、阿弥陀如来の来迎の有無こそが問題となってくる。美術史的には来迎仏の描かれ方なども問題

とされるであろうが、脱墮地獄を希求する人々には、二十五菩薩来迎が浄土山から来ているか否かは問題ではなかった。ここでは開山縁起において弥陀の流血を目の当たりにした有頼がおのれの罪を悔やむ場面で、阿弥陀如来が語ったとする言葉が重なってくることに注意したい。

なんじ、嘆くことなかれ。我、この山の跡を垂れて、衆生に善悪を知らせ、速かに解脱を得せしめんと欲して、峯には九品の浄土を映し、谷には一百三十六地獄の分野を顕わして、有情を待こと今日に至って後五百歳に及べども、未だ人登ることを得ず。(後略)

ここで、「衆生に善悪を知らせ、速かに解脱を得せしめん」という阿弥陀如来の本願が明確に顕わされた。つまり、特に地獄の相を用いた唱導は、「立山曼荼羅」に向かう人々の心が顕わす「悪事」を前提として、この言葉を論拠として救済性が説かれたのである。それ故に「立山曼荼羅」において、画面のほぼ中央に阿弥陀如来を描くことは、開山縁起の結末を示す終着地点という意味のみにとどまらず、これこそ動かし様のない構図であったのである。だからこそ「立山曼荼羅」は、礼拝画としても機能したのである。

#### ウ 布橋灌頂会

立山山麓の芦峯寺では、あの世とこの世を分かち姥谷川に架かる橋を舞台にして、布橋大灌頂が秋の彼岸の中日に行われた。『立山曼荼羅』の諸本の多くに、その様子が描かれている。この法会は立山へ禪定登拝にて罪滅ぼしをすることが叶わない女性のための救済を目的としたものと言われている。しかし、ある女性その本人のみの問題ではなく、家の永続性が課題であった近世以降においては、親族家族内で、その構成員である女性の救済が共通課題であったはずである。

『立山曼荼羅』において「女性の罪」を強調し、社会的「悪」を設定することによって、「立山曼荼

羅」に向かい観る女性が自己の性、すなわちまるで鏡にうつったように「女性」を強裂に意識し、性的な「知らず知らずの悪業」を自覚する。それはたとえ観る人が男性であったとしても、その男性の心に救済対象となるべき近親の女性がうつれば、自己の問題として救済の方途を模索したと思われる。まさに「家」の問題であるがゆえに「布橋灌頂勸進記」の類にも家単位で喜捨に依拠している様が見られるのである。

『立山曼荼羅』における布橋灌頂会の構図が意図することは、法会への参加であったにせよ、画中に描かれる意味は、心に共通点が見いだされるのである。

#### (3) 「鏡」論―加須屋誠氏の「他者性」ならびに『熊野観心十界図』との共通点と距離

以上述べてきたことを踏まえて、最後に、おのれの心の内面を映す「鏡」についてふれておきたい。一般的に「鏡」といえば、限られた部分だけを映す手鏡、全身を映す姿見、ゆがんだ姿やものの形を映す曲面鏡、綺麗に映らない鏡は、すべて「視覚」において機能する鏡である。

本稿では、『立山曼荼羅』は「人の心」を映す「鏡」であると主張している。「心が映る」とはいかなる機能なのか。この機能は、実に閻魔王宮の浄破璃鏡にヒントがあると考えている。浄破璃鏡の唱導は、『仏説地蔵菩薩発心因縁十王経』巻五「閻魔王国地蔵菩薩」の内容に明らかであるが、人々に死後には「鏡に生前の悪事が映る」と伝えたことがよく知られている。浄破璃鏡の前に引っ立てられる現場が描かれた絵を見て、かかる唱導を聞いた人々には、何が映ってみえたのか。または自分の場合は何が映ってしまうのだらうと思ったのか。ここで解釈を間違えてはならないのは、絵に描かれた浄破璃鏡に、しばしば子を折檻している絵や僧侶を虐める絵、または家屋に火を掛ける絵などが挿し込まれているが、

これらはいくまで単なる例となる絵であるという点である。これを図柄として表面的に解釈すると、浄破璃鏡を描く地獄絵の本質はいつまでも捉えきれず、またそれ以上に『立山曼荼羅』全体の考察も深まってはゆかない。

人々が死後のこととして「鏡に生前の悪事が映る」と聞く時、自らの経験を総動員し、その中から自ら定めた善悪の尺度を以て「悪事らしい経験」を決定し、その時の光景が鏡に映るさまを想うというメカニズムを想定する視座を持つことこそ、浄破璃鏡の本質解明につながるであろうと思われる。つまりそれは「自分の心」が映っていることを意味すると考えられるからであり、『立山曼荼羅』は人々の心に問いかけながら布教するための用具と考えるのも、この視点に立たねば明らかにはならない。

さて、立山地獄はこの世に現出した地獄と位置づけられてきた。このイメージの地獄と『立山曼荼羅』に向かうそれぞれの人々を関連づけなければ、心に問いかけることができない。

地獄の世界は、源信が『往生要集』で規定した地獄が、近世以降の地獄においても展開しているとされる。地獄は様々用意され、罪の内容や軽重によって亡者が配当されているが、どれも耐え難い責め苦を味わうことになっている。近世の立山地獄では、それに加えて人々の社会的な罪や人を邪慳にした罪、物を粗末にした罪、さらに日本人独特の穢れを罪とする観念から成り立っていた女性の罪（不産・血）など、日常生活において、公的な法によって裁かれない行為や身分、性などが「罪業」に連ねられた。

絵解き・唱導は「善」を勧めて発心に至らしめるために、「悪（罪業）」を教えるが、自己に内在する「悪」を知ることは必ずしも容易なことではなかった。まさに『立山曼荼羅』における立山地獄の場面は、人々にとって、自己の内面にある潜在的脅威が噴出するところであったであろう。次々に各々心当たりの「悪事」を思い出すであろう。つまり絵解き

では「悪事を思い出させる」のである。その思い出したものは、すなわち、自分で設定し、自分で導いた「悪事」であり、その者の心そのものであると言える。

加須屋誠氏は「鏡のなかの鏡—熊野観心十界図をめぐる—」は、大変難解な論考である。浄破璃鏡をとりあげて鏡についても深く言及されている。「現世と他界は見る／見られるといった「視覚性（まなざしの構造）」によって関係づけられている」とし、地獄絵の中の裁きの場面を見るとき「他界からの「監視者」の視線が、時空を越えて現世へと及ぶ。それを意識した瞬間、私たちは「他者」のまなざしのもと、広大な仏教的宇宙のうちに位置づけられる」という。「鏡」を前にした私たちは、見る者でありかつ見られる者として引き裂かれる。それを意識した瞬間「鏡」をみつめる私は、鏡に映し出されている私自信の「他者」であることに文字通り直面する」と。誤読を恐れず加須屋氏の主張を一言で述べると、やはり地獄絵は単なる絵ではなく、「自己」が投影する「自己のなかに顕れた他者」による「自己」の発見に至るという意味で「鏡」と表現し、この視点で『熊野観心十界図』を考察している点で本稿の主旨と近似して大変参考になるところである。

『熊野観心十界図』が女性に向けて作られた絵画という根強い解釈についても、「人間を男性と女性の二つに分けて前者と後者を優劣の関係で捉える厳然とした差別の歴史があること、地獄絵はそれを前提とし、その絵解きは性差別のイデオロギーを歴史上再生産するために機能し、さらに絵解きの記録（ドキュメント）もまたそうした信念を肯定する欲望を読者（観者）に求めている」とし、「描かれた女性を「他者」化する者、翻って「自己」の優位性を無意識に肯定する者」の存在を捉えて説明している。

加須屋氏の考察は、宗教絵画の宗教的救済機能を

本質的な意味で明らかにしており、筆者もまた、これまで述べてきたように基本的には鏡としての絵画という解釈について、同様の考えをもって『立山曼荼羅』をみている。

加須屋氏は、ひとり一人の「自己（個）」を重視し、おのれ自らの救済と向き合う絵画であると主張している。しかし、筆者は「自己（個）」の問題としてのみ機能が救済の論理が発揮されるのは近代化傾向の中で緩やかにシフトしていくと考える立場であり、「自己（個）」の重要性を認めつつも、やはり「家」共同体の「われわれとしての救済」についても切実な課題が横たわっていたことに注意せねばならないと考えている。特に近世社会においてはその両面が「映った」のではないかと考えている点が加須屋氏といささか異なる点である。微妙な異なりではあるが、この捉え方が異なると「目連の母」の救済譚をはじめ、様々な解釈が「自己」の問題のみに終始し

てしまい、時代性における救済の機能が見失われてしまうのではないかとと思われる。

翻って浄破璃鏡の言説は鏡論としてわかりやすいが、これは前にも述べたように物理的な反射の鏡ではない。地獄絵や『立山曼荼羅』などは、この浄破璃鏡の唱導を付け加えることで、心を解きほぐしていき、「善悪」の判断を知らしめ、発心へと導くことが主目的である。よって、浄破璃鏡の唱導とイコールではないにしても、他の図柄の内容はおおよそ聞く者が共感を持ち得たうえで、自分の問題としての「善悪」の判断問題に転換されなければ、ただのお話して終ってしまう。『立山曼荼羅』における開山縁起や立山地獄、布橋灌頂会の絵などは、単なる説話や勧化のための説教絵などではなく、すべて発心につながる唱導話材を絵にしたものであり、共感を持ち得るにいたる、心を映す鏡の様な絵であったといえよう。

## まとめにかえて

以上、本稿では『立山曼荼羅』のさらなる理解に向けて、『立山曼荼羅』が成立した近世社会の民衆の精神生活上の課題を問題化し、当該時期における宗教者と民衆との意識共有のプロセスを踏まえて、新しい読み書きへの可能性を試みたものである。

近世人の「こころ」（精神）のあり方に十分に注意を払いながら、主として近世東アジア心学世界に関する整理に即して、『立山曼荼羅』の宗教的機能と時代的ダイナミズムを検証してきたつもりである。

『立山曼荼羅』は何を伝えようとしたか。この問いについて、本稿では、人々を発心に導くために再三問題にされる「善悪」について、何が「悪」かを明らかにし、特に人々それぞれの心に内在する経験上の「悪」を引出すために、時空を越えて共感を通して「悪人であるおのれ」を発見せしめることであったと考えられる。当該期、諸宗教者は民衆に対して

おおむね「勧善懲悪」を説きながら救済の道を語り、救済の場では「救済は『心の善悪』の問題である」と人々にゴリゴリと迫ったとみられる。民衆の間では「おのれの心の善悪」を知ることがなによりの課題として共有されたのである。本稿ではそれを「鏡」の機能を解釈の糸口として考え方を論じてきた。

この発心にいたるプロセスの本質は親鸞の説く「悪人正機」（『歎異抄』）も近接する解釈である。厳密に言って浄土真宗の「悪人正機」には「自覚」のプロセスはないが、『立山曼荼羅』の場合、悪人である自己に気づき自覚に至れば、即往生が約束されているというように説かれており、近世民衆の信仰のありかたを究明する上でも興味深い論点も指摘することができる。近世にはひろくアジア全体に民衆の自律的生活意識が成熟し、それに伴って、民衆信仰として「心」が問題化され、諸宗教者のあいだで

も、〈心学〉的な発言が相次いだ。その意味でも、『立山曼荼羅』は先行する宗教絵画—『熊野観心十界曼荼羅』など—の模倣や請売りなどではなく、民衆自律期である近世中後期という時代の要請、または自立的な民衆救済思想側からの要求に呼応する形で成立した宗教絵画であったと結論したい。

現実の立山の山岳信仰の世界は、現地体認、苦行を伴う滅罪実践の聖地としての色彩が強いが、『立山曼荼羅』における立山信仰の世界はあくまで観念的な救済の論理が敷かれている。しばしば立山禪定と『立山曼荼羅』の救済が同一視されるが、実は全く異なっているのである。従来はこれが混乱していたまま議論が展開していたと見なければならぬ。この視点が欠落したままでは、『立山曼荼羅』と「木版登山案内図」とが構図の類縁性だけで安易な交渉史を提示することになり、『立山曼荼羅』の宗教的本質論はさらに棚上げされる。

研究史的に早くから『立山曼荼羅』が勸進・勸化の道具として、芦峯寺・岩峯寺一山の争論とその裁許から生じた宗教活動上に成立したものと指摘されてきている。現象面としてこのことは見逃せないが、『立山曼荼羅』が成立する必然を論じるには還元主義的である。しかしこれに加えて、近世中後期における心学的な民衆思想への対応課程の中で、『立山曼荼羅』という宗教絵画を採用し、立山開山縁起と立山地獄などのオリジナル説話を巧みに転換した点、当該期の立山衆徒の民衆救済を意図した宗教的感覚は高く評価されてよい。救済を求める民衆の切実な声が『立山曼荼羅』に結実したといえよう。

『立山曼荼羅』は近世中後期頃の民衆の共通課題に対応した宗教絵画である。もとより『立山曼荼羅』だけがこれに対応したのではなく、『親鸞御絵伝』『聖徳太子御絵伝』『蓮如上人御絵伝』など真宗系の祖師伝類をはじめとして、『薬師浄土曼荼羅』（薬師寺蔵）のような諸仏変相図の類の地獄極楽絵、そして『当麻曼荼羅』や『善光寺参詣曼荼羅』など諸国の寺社参詣曼荼羅も数多く誕生・再生産している。こ

れらの絵画の多様な近世後期頃の展開は、あまり議論されることがなく、在地色が入り独自性を強める作例が増えることから、諸本の定型に比して亜流の位置づけがなされるままのものが多し。『熊野観心十界曼荼羅』のそれにあたる「別本」の解釈もまた、小栗栖氏によると「絵解きなどの宗教活動に携行されたものではなく、寺院での法会や年中行事に用いるために作成された」と指摘されている。つまり宗教絵画は、宗教者が対峙する当時を生きた人々の切実な要求に応えるために機能してこそ、はじめて意味を持つ法具となるのである。

『立山曼荼羅』は近世に女性を救済する絵画であったことも見逃してはならない。女人救済の問題がしばしば女性の個（その人自身）の救済にしか、論点が及ばない論考が多い中で、近世社会における女人救済は女性の個（その人自身）の救済と共に、家の構成員（一員）としての救済も認められねばならない。この視点もまた、近世における「立山信仰」をはじめ『立山曼荼羅』の機能を考察する上でさらに検討したい。

加えて今後、近世東アジア世界において、『立山曼荼羅』を考察していくとき、朝鮮絵画である『甘露楨』との共通項をめぐる諸問題がある。『甘露楨』の特徴は、近世以降に量産され、大幅で、画面上方に山を越えて飛来する仏があり、中央に施餓鬼棚が描かれ、死の世界が展開する。無論、『立山曼荼羅』は『甘露楨』との間に模写関係などが見いだされることはないが、図柄・構図の共通項は多い。特に施餓鬼をめぐる解釈や絵の機能論をはじめとして、本稿が注意してきた近世東アジア心学世界の問題と民衆の精神生活上の宗教的要求の中身について十分検討していくことが課題として残されている。

付記 本稿は平成23年度富山県[立山博物館]開館20周年記念特別企画展「綜覧 立山曼荼羅—こころをうつす絵鏡」の内容をもとに成稿したものである。

## 註

- 1) 形態：軸装4幅一式多数、点数：49点(立山博物館)、内容：絵解き『立山手引草』(岩峯寺延命院蔵、嘉永7年)
- 2) 拙稿「明治維新时期における立山登拝と「立山信仰」ー登拝者の実態による民衆信仰史の一齣ー」(『研究紀要』第19号、2012年)で「立山信仰」概念を検討した。
- 3) 以下この分類において早い例と主要な専論では、廣瀬誠「立山開山の縁起と伝承」(山岳宗教史研究叢書10『白山・立山と北陸修験道』所収、名著出版、1977年)、高瀬重雄『立山信仰の歴史と文化』(1981年、名著出版)。
- 4) 川口久雄「立山曼荼羅と姥神信仰ー敦煌本十王経画卷の投影ー」(『日本海海域研究所報告』第5号、1973年)
- 5) 沼賢亮「立山信仰と立山曼荼羅」(『仏教芸術』第68号、1968年)、日和祐樹「立山信仰と勧進」(大阪市立博物館『研究紀要』2号、1970年。のち山岳宗教史研究叢書10『白山・立山と北陸修験道』所収、名著出版、1977年に再録)、佐伯幸長『立山信仰の源流と変遷』(1973年、立山神道本院)、林雅彦『増補日本の絵解き』(1984年、三弥井書店)、同「佐伯幸長の『立山曼荼羅』絵解き」(林雅彦・渡邊昭五・徳田和夫編『絵解きー資料と研究』所収、1989年、三弥井書店)、岩鼻通明「参詣曼荼羅にみる立山修験の空間認識」(『歴史地理学紀要』27、1985年、古今書院)ほか
- 6) 林雅彦『『立山曼荼羅』諸本攷の試み』(『国語・国語論集』1978年)、長島勝正『立山曼荼羅集成』第1期・第2期(文献出版)、福江充『立山信仰と立山曼荼羅』(岩田書院)、同『近世立山信仰の展開』(岩田書院)、同『立山信仰と布橋大灌頂法会』(桂書房)など。
- 7) 前掲佐伯幸長『立山信仰の源流と変遷』(1973年、立山神道本院)、前掲高瀬「立山信仰の成立と展開」(山岳宗教史研究叢書10『白山・立山と北陸修験道』所収、名著出版、1977年)、『立山信仰の歴史と文化』(1981年、名著出版)
- 8) 『立山曼荼羅』に関連する研究推進のために、立山信仰研究に関わる研究分野・研究者を単純に分類するのは困難であるが粗々俯瞰すると、
  1. 歴史学
    - 1-1.政治史、宗教史 佐伯幸長、佐伯立光、高瀬重雄、広瀬誠、久保尚文、米原寛、岩鼻通明、福江充、鈴木景二、大高康正、加藤基樹
    - 1-2.美術史 長島勝正、川口久雄、鷹栖純、キャロライン・ヒラサワ、杉崎貴英ほか
  2. 民俗学
    - 2-1.民俗学・人類学 柳田国男、草野寛正、佐伯安一、松崎憲三、山崎司ほか
    - 2-2.仏教(宗教)民俗学・歴史民俗学 五来重、佐伯喜代男、高遠奈緒美、岩鼻通明、福江充、加藤基樹ほか
  3. 考古学
    - 3-1.考古学・山岳考古学 石田茂作、京田良志、安田良栄、西井龍儀、山本義孝、時枝務ほか
  4. 宗教学、思想史、国文学 林雅彦、堤邦彦、渡浩一、鈴木正崇ほか
- 9) 近刊のCAROLINE HIRASAWA, Hell-bent for Heaven in Tateyama mandara: Printing and Religious Practice at a Japanese Mountain. BRILL JAPANESE VISUAL CULTURE 6は『立山曼荼羅』を軸に、立山の歴史的経緯をふまえつつ、全国的な地獄絵の系譜に確かな史料的位置付けがなされており研究史的価値は高い。残念ながら和文でのかかる論考は存在していない。
- 10) たとえば脊古真哉「立山曼荼羅と観心十界曼荼羅ー地獄絵・寺社参詣図・絵伝の関連についての基礎的研究」(富山県[立山博物館]調査委託研究成果報告、1998年)、鷹巣純「六道絵の図像構成に関する研究ー六道・立山・山中他界ー」(富山県[立山博物館]調査委託研究成果報告、2000年)、西山克「霊場のイメージ」・小栗栖健治「熊野の絵」と立山曼荼羅」(富山県[立山博物館]開館20周年記念シンポジウム「霊場のイメージと立山曼荼羅」口頭報告)
- 11) CAROLINE HIRASAWA, Hell-bent for Heaven in Tateyama mandara: Printing and Religious Practice at a Japanese Mountain. BRILL JAPANESE VISUAL CULTURE 6は例外の好論。
- 12) たとえば佐伯幸長・沼賢亮・川口久雄・長島勝正・真鍋俊照・高瀬重雄・広瀬誠・米原寛・内藤正俊・ヒラサワキャロライン・森雅秀・福江充・山道五穂子の各氏らの諸論稿(福江充「立山曼荼羅研究関係文献目録」(富山県[立山博物館]開館20周年特別企画展『綜覧 立山曼荼羅』解説図録所収、2011年参照))など。
- 13) たとえば岩鼻通明・佐伯立光・林雅彦・石田尚豊・川村邦光・福江充・大高康正・宮川充司・田村正彦の各氏らの諸論稿(前掲福江「立山曼荼羅研究関係文献目録」参照))など。
- 14) たとえば高瀬重雄・広瀬誠・小林健二・赤井達郎・福江充の各氏らの諸論稿(前掲福江「立山曼荼羅研究関係文献目録」参照))など。
- 15) かかる視座において、平成23年(2011)富山県[立山博物館]開館20周年特別企画展『綜覧 立山曼荼羅』で「ここをうつす絵鏡」と題して立山博物館にて企画展示を行った。その際の

- 展示概要は展示解説書『綜覧立山曼荼羅』で「こころをうつす絵鏡—立山博物館会場における展示概説—」として紙幅の制約上、概説のみを記したことがある。本稿ではこれを大幅に修正したものである。
- 16) 加須屋誠「鏡のなかの鏡—熊野観心十界図をめぐる—」(『美術フォーラム21』Vol.12、醍醐書房)
- 17) 福江充「立山曼荼羅の絵解き再考」(『研究紀要』第18号p69、2011年)、平成23年(2011)富山県[立山博物館]開館20周年特別企画展『綜覧立山曼荼羅』
- 18) 福江氏は「立山曼荼羅の絵解き再考」(『研究紀要』第18号p63、2011年)で『立山曼荼羅』の「宝泉坊本」のような美術的価値が高いと礼拝画としての価値があるとしているが、その論理的根拠が示されておらず、にわか肯首しがたい。
- 19) 玉泉坊本はこの規程には符合しないが、神仏分離における強い思想統制下における図像として、礼拝対象である阿弥陀如来ではないが、その「同格神」としての立山神が描かれていることからこれを含む。
- 20) これには裏書きが備わり、立山縁起を意識した山絵図であることがわかるが、図像にはそれが反映されていない。
- 21) (財)元興寺文化財研究所(高橋平明・川本耕三・山田卓司・大久保治)『立山曼荼羅の科学的研究成果報告書』(2007年度富山県[立山博物館]委託研究事業『立山曼荼羅科学調査』)2008年、元興寺文化財研究所発行。
- 22) 福江充『立山信仰と布橋大灌頂法会—加賀藩芦峯寺衆徒の宗教儀礼と立山曼荼羅—』(2006年、桂書房)
- 23) 福江充「近代の立山曼荼羅」(同『立山曼荼羅』所収、2005年、法蔵館)においてはかかる筆致が際立っている。
- 24) 拙稿「明治維新时期における立山登拝と「立山信仰」—登拝者の実態にみる民衆信仰史の一齣—」(『研究紀要』第19号、2012年3月、富山県[立山博物館])にその視座を述べた。
- 25) 日韓宗教研究フォーラム大桑齊口頭発表。「東アジア世界における思想ネット」。本稿ではこれに即して整理を試みる。
- 26) 朴承吉「朝鮮朝末期における中華の世界観の崩壊と民族宗教運動」(『宗教から東アジアの近代を問う』ペリかん社、2002年)
- 27) 河宇鳳著・井上厚史訳『朝鮮実学者の見た近世日本』(ペリかん社、01)
- 28) 『海東諸国紀』1471年成立
- 29) 曾根原理『徳川家康神格化への道—中世天台思想の展開—』(平成8年、吉川弘文館)
- 30) 大桑齊・平野寿則『松平開運録』。徳川王権神話：『松平崇宗開運録』約80点現存。①天下弥陀授与説、②職分菩薩行説からなり、人々の来世までも保障する神聖国家という神話が成立。
- 31) 『東照社縁起』や『松平開運録』など。
- 32) 末木文美士『日本宗教史』(岩波新書、2006年、岩波書店)
- 33) 大桑齊『日本近世の思想と仏教』(1989年、法蔵館)
- 34) 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』(1999年、平凡社)
- 35) 大桑齊
- 36) 大桑齊、前田一郎編『儒仏問答—注解と研究』(2006年、ペリかん社)
- 37) 大桑前掲に詳論。
- 38) 京都大学附属図書館蔵本。
- 39) 大谷大学図書館蔵本。
- 40) 国立国会図書館蔵本。
- 41) 京都大学附属図書館蔵本。
- 42) 国立国会図書館蔵本。
- 43) 国立国会図書館蔵本。
- 44) 大谷大学図書館蔵本。
- 45) 根井浄、山本殖生『熊野比丘尼を絵解く』(2007年、法蔵館)。拙稿「(書評)根井浄他編『熊野比丘尼を絵解く』」(『歴史の広場』第11号、2009年3月、大谷大学日本史の会)
- 46) 小栗栖健治『熊野観心十界曼荼羅』(2011年2月、岩田書院)
- 47) 前掲根井、山本論文。
- 48) 鈴木昭英・豊島修・根井浄・山本殖生編著『熊野本願所史料』(2003年、清文堂)に詳しい。
- 49) 「円頓観心十方界図」(『大日本統蔵経』)。
- 50) 「十界曼荼羅図」(『大正新修大蔵経』)。
- 51) 『観心十方界図』については、萩原龍夫『巫女と仏教史』(1983年、吉川弘文館)、渡浩一「華嚴経破地獄偈をめぐる—王氏蘇生説話と観心十方界図を中心に—」(『説話—救いとしての死』説話・伝承学会編、1994年、翰林書房)、臈尾尚子「『円頓観心十方界図』についての—考察—図の源流をめぐる—」(『絵解き研究』15、1999年、絵解き研究会)、佐伯英里子「長善寺蔵『観心十界曼荼羅』(円頓観心十方界図)」(『平塚市文化財調査報告書』35、2008年、平塚市教育委員会)などで詳しく研究が備わる。
- 52) 小栗栖健治「熊野観心十界曼荼羅」の縁起的側面(前掲『熊野観心十界曼荼羅』所収)。
- 53) 小栗栖氏によると、「観心十界曼荼羅」と「唯心偈(破地獄偈)」の結びつきは江戸時代に入りはじめて成立したものではなく、西国巡礼や善光寺信仰との関わりを踏まえて、室町時代に既に信仰を集めていたと考えられるとする。
- 54) 前掲小栗栖論文。
- 55) 大藤修『日本近世の家・村・国家—生活史・社会史の視座から—』(1996年、吉川弘文館)
- 56) 五来重「庶民信仰における滅罪の論理」(初出『思想』622、1976年。のち『五来重著作集』第9巻「庶民信仰と日本文化」所収、2009年、法蔵館)
- 57) 小栗栖健治氏架蔵本。前掲小栗栖論文に掲載。
- 58) 前掲小栗栖論文。
- 59) 「中語」は、近世以降、立山登拝者らの山中で道案内や靈驗などを語ったといわれている。
- 60) 立山芦峯寺善道坊旧蔵、富山県[立山博物館]蔵