

中世曹洞宗と羅漢信仰

原 田 弘 道

(一) 日本に於ける羅漢信仰について、既に「禪宗における羅漢信仰」(駒澤大學敎學論集「一五」)及び「羅漢講式考」(駒澤大學敎學部論集「一一」)等で考察した。小論においては更に、中世における曹洞宗の羅漢信仰の様相を中世という社会主觀との關係において明らかにして行きたい。それはその時代の社会規範、価値觀を無視してその実態に迫ることはむづかしいという事実への反省から出てきた問題意識だからである。羅漢信仰の実態(といっても広範な靈異譚にも及ぶが)を伺い、それを通して問題点及びその意義、性格を考えて行くことにする。

(二) 歴史的に曹洞宗において、朔望に、又は毎日の朝課において、応供諷經が行われてきたのは、それだけ羅漢信仰が深く、正法護持と弁道円成を希求する念が強かったことを物語る。その対象が主に十五・十八羅漢で、また羅漢もそれに答えて、よく奇瑞をあらわすと信じられていたであろう。

されば面山に『羅漢応驗伝』乾坤二巻が存し、羅漢の靈驗

の実例を引証しまとめている。中で和漢の僧俗一三八名のうち日本僧二五名、うち曹洞宗三名、永平道元、瑩山紹瑾、竹居正猷で、臨濟宗は七名で、無学祖元、春屋妙葩、大拙祖能、愚中周及、宝州、明兆、夢嵩良真で、面山も自身に関する羅漢應驗の奇瑞譚もあわせ載せている。

これらはほんの一部の代表的なものである。そこで『永平三祖行業記』『日域洞上諸祖伝』『続日域洞上諸祖伝』『日本洞上聯燈録』(十二巻のうち十巻、永平下十四世)『弘化系譜伝』『龍泉源皎歴志』『上州大泉山補陀寺統伝記』『雙林寺聯燈録』『淨牧院聯燈録』『貞禪寺開山歴代略伝』『曹洞宗全書』史伝上・下)について見てみる。

さて道元においては、羅漢應驗の老健の勧め、宝治三年(一二四九)応供会の奇瑞等修行が円成するよう羅漢が姿をかえてあらわれて援助する等、寺院護持の象徴としての行持の莊嚴化の現象と理解できる。即ち永平寺を支える波多野義重をはじめとする多くの檀越信徒を含む原始僧団が円満に運

営され、着実な歩みを続け成果をあげていることを暗示するものである。こういった例は後に、瑩山をはじめ、了庵慧明（大山明王、神人）、普濟善教（野狐、荷稻明神）、大等一祐（夢告、菩薩）、如仲天間（老人、神人）、月江正文（藏王権現、観音大士）、説通智幢（神人、吉備津神）、拈笑宗英（山神）、了然法明（老人、梅栄元香（異僧、医王善逝像）、月庵良円（医王仏、器之為璫（神人）、即庵宗寛（龍眉僧、山王権現）、大路一遵（毘沙門天）等の指示、援助を受けているのに見られる。

寺院を中心とする周辺共同体の体制維持は様々な要素によって成り立っており、それは必ずしも合理的秩序の体系に属するものばかりでなく、非合理的な要素も多く含まれている。その捉えることの出来ない、不分明な力を象徴的に、羅漢応驗的な靈異譚に結晶させていると見ることが出来る。

これが瑩山の例になるともっと明確になる。正和二年（一三二三）能登の永光寺建立の際「第八伐闍羅弗多羅尊者、夢中ニ示現シテ、永光ノ勝地ナルコトヲ証明シ玉フ」（『洞谷記』）とあり、瑩山のため普請の世話をし、祥瑞を現じたとある。新寺建立には様々な困難な事態や予期せぬことに会うこともある。その感謝の念、及び檀越信徒の瑩山への帰依の念の強さ、参学の瑩山への帰投ぶり、そういった諸要素が混然一体となって、抽象化したイメージが伐闍羅弗多羅尊者として像を結んだと考えられる。無論彼には道元のあとを受けて

「羅漢供養文」（『瑩山清規』上）の撰述があるところから、羅漢信仰を持っており、これが背景を成していることは充分考えられるのである。

このような寺院開創に応驗して積極的に協力する例は、後には天庵慧義（老翁、守護神、泉涌出）、真嚴道空（白山神託）、道叟道愛（剣による指示）、天海舜政（異人、山神）、雲岡俊徳（勢廟神官、大神、肉身大士）、瑯山融珪（神人、彦山豊前坊）、無梁融了（塩釜神）、大空玄虎（天照大神宮参拜、蛟濟度）等に見られる。

竹居正猷は石屋真梁の法嗣であるが、「住吉の明神石屋に告テ言。竹居ト号スル僧ハ、世世ノ善知識ナリト」（『羅漢応驗伝』坤）とあり、また彼は示寂に際し、五日前に予言し、これを聞いた遠近の道俗が礼拝した。果せるかな予言通り示寂した。後に大檀越が竹居の上足東純に語っているには、明の皇帝は深く仏乗を信じていた。夢中に一道人が面前に立つのを見た。皇帝が尋ねると、「道人言ク、日本僧猷竹居ト」。次の日、中書舍人史盛に竹居の二字を書かして、民間に頒布して尋ねた。日本日向、小内海の黄頭郎（船頭）がその時明国に在て此事を聞き、史盛の書字を持ち帰ったという。それを檀越が手に入れ、東純に与えたのである。「純袂背ニテ礼拝感喜スト言フ」（『羅漢応驗伝』坤）とある。住吉の明神の予言のほか特に彼の示寂に際しての様相など、日中に亘る国

實際的國家的レベルのスケールになっている。他には源翁心昭の那須の靈石濟度（『能翁心昭禪師塔銘』）の例が存する。そして彼らの「法力」が國家的共同体や地域共同体の体制を支え、かつそれが逆に彼等が支持や信仰を受けていたことを意味する。竹居の場合、薩摩と明との交渉を背景にして、源翁の場合は三国に亘る国際性をもったイメージにおいて捉えられていたことを意味しよう。

応驗とは少し性格を異にするが、竹居に見られる自身の遷化の予告であるが、天庵慧義（師の遷化を予見、孤雲懷英、智翁永宗、月窓明譚等にも見られる。これは坐禪修行による能所一元的な意識において捉えられる消息と考えられる。ウイルバーが「リアリティとは観念的なものでも、物質的なものでも、生気論的なものでもないことをわれわれは強調したい。リアリティとは一つの意識のレベルであり、このレベルのみが現実的なのである」（『意識のスペクトル』）と固定的に考えている所は問題だが、意識を越えた意識、即ち能所一元における意識即現実のレベルにおける「世界」、リアリティの認識に通ずると考えられる。

ところで羅漢応驗の話で共通しているのは、客観的合理的な情報型態ではなく、極めて抽象的主観的な雰囲気に基づく認識及び伝達によって形成されていることである。これはまさに中世的な特徴の一つであり、感覚的伝達が重んぜられて

いたことを意味するものである。

（三）伝記類を通して中世曹洞禪者の靈異について次に全体的傾向を見ると、八四二人のうち羅漢応驗に類する経験を持つ僧が九一名、約一〇％である。

その内訳は、(1)夢告、全体で三八名、特に母の夢によって誕生した例が二〇名、中で当人が後に靈異を示した者が一六名で、その他誕生以外の夢のお告げを持つ者二名。(2)誕生時奇瑞があらわれた例は六名で、神光、季節外に筍が成育、僧伽黎相、母の死後誕生二名、母の傷を引きついで誕生一名、計六名。(3)異人の出現（守護、持戒）六名。(4)神人の出現、一〇名、山神一、計一一名。(5)異僧三、異婦一、老婆一、老翁身二、梵僧二、神僧一〇、計一九名。(6)動物応現、動物一、狐四、白蛇四、鬼一、龍二、夜叉一、妖怪一、龍虎二石一、計一五。(7)神、稻荷明神一、天満大自在天神一、蔵王權現一、守護神五、山神二、白山權現三、本莊神一、豊聡天子一、山王權現一、彦山豊前坊一、塩釜神一、天照大神宮一、住吉明神二、秋葉神一、計二一名。(8)仏・菩薩、観音像一、観音大士三、薬師仏一、清水観音一、毘沙門二、肉身大士一、文殊菩薩一、曼殊大士一、善逝大士一、医王仏一、計一三名。(9)身体的特徴、重瞳二、鏡無影一、腹中より生きた魚を吐き出す一、母胸に字印（誕生時）一、在胎一五月一、計六。(10)奇蹟、堂前珠光篇額出現一、妖火滅尽一、山鳴谷答一、除病

四、計六。(1)遷化予告四(前掲)、(2)卜占一。

以上である。しかし二項目以上に亘る人がかなりいる。誕生に関する夢告が一番多く、次に神人、異人、異僧、種々神、守護神、動物等が見られる。更に観音大士(仏菩薩)の変化身が何例も見られるが、これを羅漢応驗として括ることは当然問題である。しかし羅漢応驗譚と内容的に全く類型を同じくするので採り上げた。また当人が奇蹟を行ずるケースと様々な靈力の化頭が当人を援助するケースと大別できるが、時代的特徴は見当らない。

全体的に中世も時代が下ると徐々に少なくなってくるが、それでも江戸初期には独庵玄光・黙玄元寂・月間義光等二、三例をあげたのみだが、ずっと数が少なくなってきたのである。例えば『聯燈録』には一巻が十分の一、二巻六分の一、三巻十分の一、四巻九分の一、五巻九分の一、六巻十二分の一、七巻二五分の一、八巻十五分の一、九巻二四分の一、十巻十五分の一である。八、九、十巻と近世に近づくにつれて減少してくる所に見られる。これを見ると中世はそもそもこの時代にあつて、人が常に合理的に動き、冷静に判断することが不得手なことを物語るものである。

共通しているのは、十三—十六世紀において、人々の知識と経験と感覚というものが極めて主観的な情緒性に基礎づけられていることがこういった事例からも理解できる。それは人

々の宗教信仰及びその実践による人格性と不可分に合体化している社会主観が重要な意味を持つものであることが分かる。即ちこういった認識の仕方が社会主観に依存している部分が非常に多いことで、それは本質契機をなしているといつても過言ではない位である。

かゝる背景のもと中世曹洞宗において見られる応驗信仰の対象が十六羅漢・十八羅漢が中心となっており、それは羅漢供養の儀礼、行持の成立定着と相即して出てきたものである。しかしそれが時代が下ると共に、日本古来の山神地祇、鬼、動物等の靈驗あるいは仏法護持、守護、参学といった話にまで拡大されてきたことが明確に理解できるのである。そしてこれらの信仰の担い手は僧俗及び居士大姉といった特定信者、更にその情報網の範囲内の人々である。つまり僧宝護持が中心課題であつたということである。

ところが後世、江戸中期以後盛んになる五百羅漢信仰の特徴として、新たに民衆参加という要素が付加されてくる。それは「亡き人に会える」という民俗的信仰による民衆参加とその拡大にあり(村上博「五百羅漢信仰と民衆」、その性格は極めて現世的であり合理的である。その流行が江戸中期以後である点、既に明らかにした如く(拙稿「禪宗における羅漢信仰」、羅漢像製作年代の大体の傾向によって理解できる)。

また羅漢信仰の歴史的展開は、一面社会体制的に不安定な

中世において僧宝中心的な十六羅漢や十八羅漢信仰が行われ、体制的宗教制度的にも整備され、安定した江戸期には僧宝中心が後退し、五百羅漢信仰が庶民の手に移り、庶民の哀歓に対えるようになったのである。これは僧宝護持や宗団維持にそれほど意を用いなくとも、その維持や護持が可能になった社会的背景と関連が深い。それは法的に規定された寺檀制度によって維持運営が容易く行われることと密接な関係を持つ。しかし民俗としての羅漢信仰には「亡き人に会う」というだけでなく、吉凶を占うという伝承(喜多村信節『嬉遊笑覧』)があり、梅原氏の言う「死者追慕の願望」(『羅漢』)とのみ言いきれない要素を持ってきたのである。

すると両者の違いは羅漢信仰の本質的な差というより民衆受用の相違とする従来の見解に疑問を持たざるを得ないし、この変化は何に由来するかが新たな問題となつてこよう。

四 一体、人間の行動が合理的であるかに見えるのは、それぞれの時代の中で合意されている社会規範、つまり意識と倫理観に適合するということだけの意味を持つに過ぎない。時代と社会を異にする人々から見れば、すべてが不可解で不合理になつてしまふのである。そういう意味からいえば、中世の特徴は人間の関心が物質になく、また事物を事物のまゝに観察し表現する精神に乏しかったことである。しかしこれは近代人の意識と倫理観、つまり生産と消費可能量を増大させる

ことが進歩だとする近代社会の規範から見ての話して、中世が「暗黒」と見られる理由が一にこゝに存する。

曹洞宗の場合は、別の意味からもそれが言われる。曹洞宗教団が飛躍的に発展しながら、逆にその宗学が全く地を払つてしまったという所から出てきた時代認識がそれに重なる。この問題は既にとりあげているが(拙稿「中世曹洞禅の一考察」)、とにかく一般的に暗黒という印象は免れない。

僧伝を通して見た特徴は、中世の情報伝達が正確さや具体性よりも主観的な心情描写に力点が置かれていたことであり、その描写が極めて類型的形式的でありながら、内容が多くの場合厳密性を欠いた曖昧さが目立ち、極めて主観性の強いものである。これが伝承され成文化されたと考えられるのである。

次に物質的関心が乏しい中世は、物質不足時間余りが一般的である。中世人の多くが時間を持って思索すれば、空想や抽象的概念が生れる。これに明確な対象を与えてくれるのは、この世の不思議であり、生命の神秘性である。かゝる意味では今日よりもはるかに科学的知識や情報が乏しかった中世には「不思議」と「神秘」が数多かったし、それを司る仏、神、霊、鬼、妖怪、変化の存在は信じ易い状況にあったことは理解できるのである。

また死後の世界や来世のイメージなどは、現世への関心が

強烈なだけに、それとの関連において尽きせぬ興味ある問題だったに違いない。これは教理の体系とは別の体系に属する形で僧伝に見られ、その宗教的感情はしばしば奇蹟、仏神のお告げ、異人、神人、靈異的存在との交流交渉という形であらわれ、特殊な雰囲気の中で伝えられるのである。この例は前に見た如く豊富である。このことは一方では、人格とか人徳とかいった人間評価もいわば雰囲気に基づいてなされている場合が多いことも暗示する。僧の生涯にまつわる奇瑞譚、檀越の帰依ぶり、参学の帰投ぶり、守護地頭をはじめとする支配階級の保護ぶり等、概して過大な評価と表現が目立つのである。

また寺院開創に関する立地条件に非常に敏感であったことが伺えるが、これもこうした価値観を伝える総合的な雰囲気作りに関心が払われていたことを示す。大等一祐、字堂覚_二、真敵道空、道叟道愛等に見られる。

(五) 以上かゝる諸要素のもとに裾野の広い形の羅漢信仰というべき信仰態勢が形成されてきたと見ることができ。しかし一方ではその中であって、多くの禅者は情緒や雰囲気にと罣礙されることなく、法眼に基づく冷静さと合理性を堅持してきたことが、諸僧伝を通して伺うことができる。中世に処して中世を超越した禅的境界の自由性が一方では生きていたといえる。その代表的な例を示すと、石屋真梁が会下の一尼僧

に対して「師以_二香片_一、與_二尼智泉_一。泉珍藏久。化成_二舍利_一。泉持来曰_レ師、師叱曰、這臭老婆莫_レ令_二妄伝_一」(日域洞上諸祖伝)と、その神秘性への妄信ぶりを叱責している所に見ることができ、また曇英慧応にも類似した話(『日域洞上諸祖伝』下)が見られるのである。

初期には仏教々理を背景とした「羅漢応驗」という形で示されたものが、時代が下るにつれ、内容的には何ら異ならないにもかかわらず、日本的な山神地祇との関係で話が形成されるようになった。それだけ曹洞禅の禅が日本化し、大衆化したきた過程が側面から理解でき、曹洞宗の歴史的 성격の一面を示すようになったものである。

中世が人々の関心を物質から遠ざけ、思弁的な社会主観に集約する構造を備えていたのは前述の如くであるが、いかなる社会でもそれが広範に確立し永く継続すれば、その存立条件を拡大深化する自己増殖的循環を持つものである。この中世社会を崩壊させたものは何であったか。その一つの要素としてそれは物質、財物の供給の増加といえる。それは徐々にあっても、客観性と合理性を重んずる事実尊重の精神の芽生えを意味する。それは南北朝分裂頃に用意されはじめ、応仁の乱以後、打ち続く戦乱、やがて本格的な戦国時代への移行の過程を経て顕在化してくるのである。

十五世紀末から十七世紀初頭にかけての「戦国時代」は、

日本の経済と技術が飛躍的な発展を遂げた時代であった。そのきっかけをなしたのは、明治以降の近代化の場合と同じく、外国からの技術の流入だった。

十五世紀ごろから、山地に灌漑を行ったり、沼地を排水したりする利水技術が中国から流入、土地開墾が大いに進みます。また十五世紀末から十六世紀にかけて、茶・胡麻・菜種・木綿などの新種作物も伝えられ、適地適産が行われるようにもなった。このことは当然余剰農産物を生み出し、物質の交換流通をも盛んにした。加えて最初は中国、南蛮からも鉱山開発や金属精練の技術が流入、金・銀・銅・鉄などの生産量も増加した。その結果通貨を増加させ、商業の発達を促進したし、鉄の生産増加は農機具の改善普及を通じて農業生産をいちだんと拡大した。この結果、十五世紀末からの日本社会は、前時代に比べると資源の豊富な世の中になっていた。

こうした経済成長を背景にして、各地の豪族が自立、戦国乱世の実力主義と合理的精神が広まった。そしてそのことがまた有能な指導者を生み、その指導下に、産業経済がいちだんと発展するといった循環を起こす。戦国時代の武将達の中に、産業開発や経済発展にも顕著な業績を残している。

かくて新技術の流入と地域開発の進展、競争による合理的な生産と流通の普及などによって日本の経済は大いに成長したのである。「応仁・文明の乱」が終わったころ（一四七七年）

頃）から豊富秀吉が政権を確立するころ（一五九〇年頃）までの約一一〇年間に、日本の人口は約二倍、国民総生産は約三倍に増えたとみられている。

内羅漢信仰の変貌は、まさにこの過程と相即する。即ち一つは僧伝に奇瑞譚・靈驗譚が減少してきたことであり、たとえあったとしても、その内容が上代に比べて単純化されたものが多くなっているのである。第二には十六羅漢、十八羅漢の信仰から五百羅漢信仰への大勢が変ってきたことで、その信仰の内容が靈異・奇蹟に支えられた神秘的なものではなくなったことである。

そういった意味では事実認識に基づく客観性、合理性を無視した抽象的雰囲気に基づく中世の羅漢信仰とは一線を画すべき、現実的具体性をもったものとなったのである。即ちこれは羅漢信仰が中世においては、十六・十八羅漢が背後にかくれていて、信仰対象（応驗したもの）が多様な様相を示していたが、五百羅漢信仰が盛んになってから十六・十八羅漢をも含めて信仰の対象が限定明確化されてきたのである。

こゝに十六羅漢・十八羅漢と五百羅漢信仰との相違が単に大衆参加の要素の有無のみで決めるべきでない、両者の相違を見ることが出来ると考えるのである。

△キーワード▽ 十六羅漢、十八羅漢、五百羅漢、応驗、神人

（駒沢大学教授）