

成人

第六七号

巻頭言

成人会とは、成人に達した人の会ではなく、
成人をねがう人の会であり、かつそれが、
そのスローガンとするところであってほしい
と思うのであります。

目次

研究室より

贈る言葉

島田勝巳

・
・
・
一頁

印象深い思いで

澤井義次

・
・
・
二頁

【令和元年度 卒業論文 優秀作】

「血盆経」の受容と日本の女性観

梅本道一

・
・
・
四頁

辻忠作の説いた「かしまの・かりもの」の教理

景山善博

・
・
・
三六頁

成人会より

今年度の活動をふり返って

六七代委員長 寺澤道治

・
・
・
六一頁

令和元年度 成人会役員名簿

・
・
・
六二頁

令和元年度 成人会活動報告

・
・
・
六三頁

会員の声

・
・
・
六四頁

【研究室より】

贈る言葉

宗教学科主任 島 田 勝 巳

皆さんが宗教学科で学んだ時間が終わりを迎えます。

今年には新型コロナウイルスの流行のため、全国各地でイベントなどの中止や延期が相次ぎました。本学の卒業式も例年とは異なった形となりました。この日を楽しみに待ちわびていた卒業生の皆さんには、気の毒な思いで一杯です。

今回のウイルス疾患の世界的流行を目の当たりにして痛感するのは、疾患そのものの恐ろしさもさることながら、人々のあいだで交わされる言葉の軽さということです。特定の商品が品薄になるという情報がネットを介して広がるのは、不安に駆り立てられた人々の集団心理からすれば無理からぬことなのかも知れません。

翻って、皆さんが宗教学科で学んだ「言葉」の数々は、そうした軽い言葉とは対極にある、重みのある言葉だったのではないのでしょうか。それが天理教の教えであれ、世界の諸宗教の思想であれ、そうした言葉が長きにわたり多くの人々の心を捉えて離さなかったのは、その言葉が単なる「情報」ではなく、なぜか人の心の奥深いところにまで届

く味わいのあるものだったからでしょう。日々の生活のあり方や心構えを改めて振り返らせてくれるような言葉こそが、真に重みのある言葉と言えるのではないのでしょうか。

これから社会に出てゆく皆さんに、私自身の言葉に代えて、皆さんが在学中に学んだ教祖のひながたから、次の逸話を贈りたいと思います。それは卒業生に贈る言葉として内容的に相応しいからというだけではありません。この言葉が、なぜ教祖の語りとして聴けば深く響くものがあるのか、それぞれなりに思案してもらいたいからです。

明治一七年、鴻田忠三郎と共に奈良監獄署へ御苦勞された教祖は、獄吏から便所掃除を命ぜられても勇んでいる忠三郎に対し、次のような言葉をかけられました。

「そうそう、どんな辛い事や嫌な事でも、結構と想着てすれば、天に届く理、神様受け取り下さる理は、結構に変えて下さる。なれども、えらい仕事、しんどい仕事を何んぼしても、ああ辛いなあ、ああ嫌やなあ、と、不足々々では、天に届く理は不足になるのやで。」

(『稿本天理教教祖伝逸話篇』の「二四四 天に届く理」)

卒業、おめでとう。

印象深い思い出

澤井義次

一九八四年九月、アメリカ留学を終えて帰らせていただいていたから今年の三月まで、三五年余りのあいだ、本学で天理教学と宗教学を教えさせていただきました。最初は、天理大学おやさと研究所で、平成四年以降は、おやさと研究所・研究員を兼任しながら、宗教学科研究室へ移らせていただきました。振り返ってみると、「光陰矢の如し」とはうまく言ったもので、歳月の経つのがとても短かったように思います。このエッセイでは、心に思い浮かぶままに、印象深かったことを少し記させていたきたいと思います。まず、宗教学演習では、お道の教えと信仰を深く理解する一助として、ルードルフ・オットー『聖なるもの』を二、三年おきにテキストとして選んできました。しかし十年ほど前、スペインからの大学院生が、私のもとで博士論文を井筒哲学について書くというので、それ以後、井筒俊彦『意識と本質』をテキストに使用しました。この著書もお道の教えを掘り下げて理解するうえで参考になると思います、学生のみなさんと井筒先生の著書を読んできました。この三月までの六年間、科研費・基盤研究(B)の研究代表者として、日本の宗教学研究と一緒に、井筒「東洋哲学」研究に取り組んだことも貴重な経験になりました。

それから、教祖百年祭を記念した天理国際シンポジウム「コスモス・生命・宗教―ヒューマニズムを超えて―」も、とても印象深い思い出です。アメリカ留学から帰国後すぐに、この国際会議の準備が始まりました。この会議のことは昨秋、NHKのBSスペシャルでも紹介されました。当時、私はこのシンポジウム事務局の次長として、国際会議の準備から会議報告書(日本語版・英語版、天理大学出版部刊)の編集に至るまで関わらせていただき、実に多くのことを学ばせていただきました。

さらに、原典を学生のみなさんと読ませていただき、お道の教えと信仰のあり方を話し合ったことも印象深い思い出です。そのことと関連して、一九九八年と二〇〇二年に開催された「天理教とキリスト教の対話」シンポジウムも印象に残っています。一九九八年の会議はバチカンの教皇グレゴリアン大学で、また二〇〇二年の会議は本学で開催されました。一九九八年三月、バチカンでの会議の準備のために、五十回の会議が開かれましたが、対話会議をとおして、天理教学の研究課題も明らかになりました。その対話会議については、写真版が天理教道友社から刊行され、詳細な討議内容は英語版と日本語版として天理大学出版部から出版されていますので、学生のみなさんにも、ぜひ一読してほしいと思います。

そのほか、まだ数多くの思い出もありますが、もっとも楽しかったのは、学生のみなさんと一緒に充実した時間を

すべしことができただけです。私の教義学講義は少し難しかったようですが、各学期の最後には、ほとんどの学生さんがお道の教えの素晴らしさ、信仰の有難さがよく理解できたと言ってくれたことは、とてもうれしかったです。学生のみなさんには、今後とも、だめの教えを広く世界の人々に伝えさせていただくためにも、常に目標を高く、心を低く、しっかりと勉学に励んでいってほしいと願っています。

この三月末をもって、宗教学科研究室を退任しますが、後しばらくは、おやさと研究所におりますので、また研究室に立ち寄ってください。

「血盆経」の受容と日本の女性観

梅本道一

コメント

岡田正彦

この論文において、著者は日本における「血盆経」の受容と歴史的展開を整理しながら、日本人の伝統的な女性観の形成因の一つについて論じている。著者は初年次の頃から熱心に授業を受講し、どの科目においても習熟度が極めて高かった。こうした真摯な勉学姿勢が「血盆経」という、あまり一般には知られていない文献に着目する地点へ彼を導いたのである。また、一般の読者は気づかないだろうが、四年間教室で指導してきた教員の立場で彼の論文を読むと、授業中にわれわれが示唆した考え方や事例が其処彼処に反映されていることがよく分かる。ここ数年の卒業生たちを思い返してみても、著者は近年稀に見る優等生の一人であった。

この優等生ぶりは、本論文においても存分に発揮されている。

る。著者は決して読み易くはない先行研究を深く読み込んで、広い視点から日本における「血盆経」受容の歴史的経緯を丁寧にまとめられている。多彩な文献に目を通して、広く深く学んだことは評価したい。しかし、学術論文のオリジナリティを示すためには、独自の考察を展開するための問題意識が必要である。卒業論文に取り組みはじめた当初から「血盆経」という研究対象は明確であったが、なかなか本人の問題意識が明確にならなかった。「学ぶ」(学習)から「考える」(研究)へとという姿勢の転換が、最後まで上手く出来なかったような印象が残る。

日本における「血盆経」の受容と展開については上手くまとめられている。「血盆経」を通して日本人の伝統的な女性観の特質を浮き彫りにする手法も妥当だとと言えるだろう。しかし、一般論をまとめているだけでは、学術論文として評価することは難しい。自分自身の問題意識にもとづいて、さらに考察を深める必要があるだろう。たとえば、「血盆経」は日本における女性差別を助長したのか、それとも差別に苦しむ女性たちに救いをもたらしたのか。こうした問いに答えるためには、一次文献の熟読や具体的な事例の実施調査が必要とされるだろう。女人講関係の文献や残存する和讃などについても、まだまだ調査できる余地があったのではなからうか。

どうかこの論文を終着点ではなく出発点として、さらなる探求を続けてもらいたい。今後の活躍を期待しています。

序論

現代社会では、女性の社会進出や政治関与など、あらゆる場面において女性が活躍する時代となってきた。また、家事や育児をする男性というのも一般化し、社会的な性差や男尊女卑といったような考え方はあまり見られなくなり、これまで日本の歴史の中では、家長長制による女性の家庭内での立場の低下や、それに加えて服忌令や宗教による女性の不浄観（穢れ観）というものが唱導され、女性蔑視の思想が長きにわたって継続されてきた。女性には、月経や出産の際に出血が伴うという特有の生理現象があるが、日本では長い歴史の中で、これを女性の穢れであるとして忌み嫌ってきた。

この、女性の穢れ（不浄）に関する研究をしようとしたきっかけは、日本の大相撲における女人禁制の問題が報道されたことにある。この出来事は、大相撲の春巡業でいさつの途中で倒れた市長に応急処置をしようと土俵に上がった女性に対し、土俵を下りようとする日本相撲協会が指示を下したものである。大相撲を行うための土俵は伝統的に神聖な場所とされ、未だに女性は立入禁止の場となっている。また、競技を行う際の塩をまくという行為も、ケガレを取り除き、その場を神聖な場にするためのものという意味合いがあるが、女人禁制と相まって女性の穢れ観を表してい

るようにも捉えられる。大相撲の伝統と戦前の女性差別との関係、その背景には家長長制による男尊女卑の考えだけでなく、宗教伝統による女性不浄観の影響があるのではないかと考えられる。では、なぜ日本において女性が差別の対象とされてきたのであろうか。

まず、日本における女性の穢れ観というものを明らかにするために、日本の宗教・習俗における女性観とその歴史について考察する。そして、上記の問いについて研究対象とするのは、『血盆経』という仏教の書物である。『血盆経』は、中国から伝来し、日本の歴史において女性の穢れ思想を大きく助長した書物であり、伝来以後、様々な形で受容されてきた。本論文では、日本の宗教・習俗における女性観について踏まえたいので、『血盆経』の内容を読み解くとともに、その広がり方について調べる。さらに、『血盆経』の受容がその後の日本の女性観にどのような影響を与えたのかということについて詳しく研究していきたい。

研究方法としては、女性の穢れに関する文献・研究論文、『血盆経』関連文献・『血盆経』を題材とした先行研究を読み解いていく。また、ここで扱う『血盆経』関連の研究は、日本における血盆経資料を中心にみていくこととした。

この研究により想定される結論は、元々中国で作られた『血盆経』は、日本に伝来した後に日本独自の形で民衆に浸透し、日本の文化と結びついて影響を及ぼしていったと

いうことである。なぜなら、中国で道教や儒教が信仰され、文化に相違する点があるように、日本には古くから信仰されている宗教や日本仏教というものがあり、習俗・慣習にも日本独特のものが存在するからである。これらの宗教・習俗と血盆経が結びつくことで、中国とは異なった日本独自の血盆経信仰や女性の救済方法が形成され、女性の立場や女性観に大きな影響を与えられたと考えられる。また、日本における血盆経の受容や影響について研究することにより、大相撲における女人禁制のような、現在も残存する日本伝統の中にある女性差別というものが、よりはっきりとしてくるのではないかと思う。このように、日本の女性蔑視思想を大きく助長した『血盆経』の中身について本論文で深く考察していきたい。

第一章 日本の習俗と女性の穢れ

第一節 女性の穢れとは

これまでの日本社会の中で、長きにわたり女性固有の穢れである「産穢」と「血穢」は不浄のものとして忌避されてきた。「産穢」とは女性の出産に伴う穢れを指し、「血穢」とは女性の月経に伴う穢れを指す。本論文では、まず女性固有の穢れであるこの「産穢」と「血穢」について考察していきたい。

女性の穢れについて『日本民俗大辞典』では、「女性特有の出血である月経と出産時の荒血は、穢れたものとみなされてきた。これらは赤不浄・アカビなどと称され、死の黒不浄とともに忌むべき大きな穢れとされた。」(一)と説明されている。日本においては、女性の生理現象である月経や出産の際の出血が死と同様に避けるべきものとして考えられていた。瀬川清子『女の民俗誌―そのけがれと神秘―』には、次のような記述がある。

月のものとき、別火で飯をこしらえ、台所の隅に行つて食べたり、別に重箱などに飯をよけておき、家人の食事がすんだあと一人で食べた。座敷にもはいれなかつた。出産のときには、女児なら二十日間、男児なら十八日間、産火を忌んで火をたきませず、別火別釜でつくつて産婦のコヤメシといった。(二)

女性の穢れは死の穢れと同様、火によって伝染すると考えられていた。そのため多くの地域では女性の出産時や月経時には、産婦は家人とは別の火を使い、鍋なども別のものを使って料理をしていたとされる。また、忌み期間に産婦が家人と食事をともにすることは許されておらず、多くの産婦は別棟で食事をすると、家人の食事の後に食べるものがほとんどであった。さらに、産婦の神に対する忌避も地域によって多様である。大藤ゆき『児やらい』には、次

のような事例が挙げられている。

産はケガレなので産婦はもちろん、その夫も神事や神参りをしてはならなかった。出産をする場合に、神社の近くの産婦は方角を変えることがある。新潟県岩船郡粟島では、元庄屋をしていたとか、神社のすぐ下の家の者は、自分の家で産をしてはならなかった。産の時には神社からはなれた親類の家で産をした。神奈川県鎌倉市でも八幡様の西側（小袋坂方面）のものは、自分の家で産をしてはならぬといわれ、方角のちがうところにある親戚の家で行なったという。同じく南足柄市三竹でも、三十年前までくらいは氏神のある側の家の産婦は、飛沢を渡って川向うの親戚へ行って産をしなければならなかった。(三)

このように、神社との距離が近い家で出産がなされる場合には、方角を変更したり親族の家に移るなどして、産穢を神から遠ざけるかたちで行われた。女性の穢れは、出産や月経の際に当事者のみならず、その家人や家そのものにもまで及ぶとされた。そして、その穢れが火によって伝染することを避けるため、産屋での生活や別火別鍋を強いられるほか、神に対する穢れの忌避として、産婦が出産時に神社から遠ざけられ、神社への参詣が禁止されることとなった。

第二節 穢れの肥大化の歴史

こうした女性の穢れは、古代から日本社会に深く根付いていたわけではなく、長い歴史の中で次第に肥大化していった。成清弘和『女性と穢れの歴史』では、次のように書かれている。

八世紀までの時点では習俗としての出産警見の禁忌があったと考えられるが、これは「産穢」ではなかったものである。つまり、記紀神話などに登場する産屋はこうした出産習俗の存在を具体的に示す施設と考えるのである。(四)

このように八世紀までの日本社会では、共同体にとって忌むべきものの対象は「産穢」ではなく「出産」における警見の禁忌であった。つまり、聖なる事象とされた「出産」を遠ざけるため産屋へ移動するなどの習俗は存在したが、「産穢」といった穢れは明瞭なかたちでは現れていない。

ところが、九世紀に入り宮廷祭祀が再構築されるとともに神祇令にあった「穢悪の事」の実体として、死穢とともに、より軽い穢れ（七日間の忌み期間）として「産穢」がはじめて規定されたのである（忌み期間が死穢と同様の三〇日と「産穢」と同様の七日との二種ある流産

の穢れも、この時点で定められたのであろう。その対象はおそらく男性官人であつて、当初から妻の出産の穢れが夫に及ぶと認識されていたのではなからうか。その後、九世紀後半になり宮女が妊娠した時には「散斎」(「ものいみ」のうちの「あらいみ」) 祭執行の前々段階)の前に宮中から退出せねばならず、あるいは宮女が月経になると祭日の前に退出せねばならない(つまり「血穢」という規定が新たに定められ、女性の穢れがすべて出せるうことになつた。(五)

この頃から、『弘仁式』、『貞観式』、『延喜式』などの規則では、女性の穢れである「産穢」と「血穢」が姿を現し、その忌み期間などが定められた。九世紀頃のこうした規定は、男性官人や宮女など宮中における政治的支配層の中のみで見られるものであつた。さらに成清弘和は、著書の中で次のように述べている。

一〇世紀後半以降になると、女性の穢れは死穢とともに肥大化をたどり、日常生活をさまざまに制約していくことになる。ただし、この段階では貴族社会でのことで、基層の民俗社会には一一、二世紀頃から徐々に浸透していったのではないかと推定できるのである。(六)

このように一〇世紀後半には、産穢や血穢は死穢とともに

に肥大化していく。さらに、一一、一二世紀頃にはその穢れが貴族だけではなく在地民俗社会にまで広がり、少しづつ産穢や血穢が民衆に受け入れられ始めていった。

中世になると、女性の穢れの肥大化はいっそう顕著になる。その根拠は「生の穢は死の穢と違ふべからざるなり」という論理であつたろう。特に、この時期から作成され始めた有力な神社の服忌令ではその傾向は明瞭であり、「産穢」は多くの神社で三〇日〜七〇日ほどの忌み期間が規定され、「血穢」も七日間とされ(その身限りで伝染しない)、妊婦についても妊娠三ヶ月あるいは五ヶ月以後、憚りが生じるとした(流産についてはあまり大きく変化しなかつた)。その際、夫はどうなるのかについては不明確で、「産穢」については『日吉神社服忌令』のみが七日間とし、それ以外の服忌令では言及しない。また妊婦の夫に憚りが生じるのか否かについては各神社で判断が分かれていた。そしてほとんどの神社で「産穢」が雑穢の第一とされていたのである。(七)

この頃から、神道の体系化が進む中で神の清浄さというものが強調されていき、それに合わせて各神社では服忌令が定められた。こうした服忌令における女性の忌み規定は、これまでの式の規定とは異なり、「産穢」における忌み期間は式の規定では「日間」とされていたが、服忌令では三〇

日（七〇日という長期間へと延長された。そして、「血穢」における女性の忌みは、式の規定では「宮廷祭祀執行の前日に宮中より退出する」であったのに対し、服忌令では七日間という明確な忌み期間が定められた。また、多くの神社で雑穢の第一に「産穢」が置かれていたことから、女性の穢れは死穢と同様に重いものとして捉えられていたことがわかるだろう。

ところが、近世になると宗教的権威を超越するかのようになり、世俗権力である江戸幕府が独自の服忌令を制定し、その中で雑穢の筆頭として「産穢」が位置づけられ、その期間も中世のそれを継続するかのようになり三日（夫は七日）と規定された。死穢がただの一日（あるいは「行水次第」に短縮されたのに比べ、この長期間の穢れ（しかも女性のみで、男性は式の規定と同じ）はいかにも象徴的である。ただし、「血穢」と妊婦の憚りは姿を消すことになった。しかし、各神社の服忌令では「血穢」はさらに延長されて一、二日間の忌みが定められたものもあり、妊婦の憚りもほとんど残されていた。だが、妊婦の夫の憚りは明確ではない。（八）

この時期から、新たに江戸幕府による独自の服忌令が定められ、それによると「産穢」の忌み期間が3日と長期化したままである一方、「死穢」における忌みが極端に軽

減され、雑穢の第一である「産穢」が強調されることとなった。また、幕府の服忌令では「血穢」や妊婦の憚りが削除された一方で、各神社における服忌令では「血穢」の忌み期間が一、二日と長期化し、こうした二つの服忌令によって女性の穢れは死穢よりも厳しく扱われることとなった。

このように女性の穢れというのは、古代においてその実体は明確に現れていなかったが、男性中心の社会の中で、『弘仁式』などの式の規定によって姿を現し、神道の体系化に伴った各神社の服忌令や世俗的権力である幕府による服忌令などの規定を通して、神事にとどまらず仏事にまで影響し、民俗社会へと肥大化が進んだのである。

第三節 産屋の存在

こうした女性の穢れを象徴するものに「産屋」というものがある。産屋は元々、聖なる事象とされる出産を世俗の生活場から遠ざけるための産育習俗の一つであるが、女性の穢れが肥大化するにつれて出産の穢れを忌避するためのものへと変化してきた。産屋について、大藤ゆき『児やらい』には次のような記述がある。

産小屋を本棟とは別にもうけて、そこに産婦が別居する風習は現在でも行なっている土地があるが、一時代前はかなり広い範囲に行なわれていた。産小屋は地方によ

つて、ウブヤ、デベヤ、タヤ、タビ小屋、コンエ、カゲ、ヒマヤ、ヨゴラヤ、ベツヤなどともいい、産の忌を避けるためである。(九)

出産の際に産屋を設け、産婦を一定の期間隔離するといった出産習俗は、一部の集落だけで行われていた訳ではなく多くの集落で行われていた。また、産屋は呼び名も地域によって様々であり、産の忌を避けるための施設であるとされた。さらに、こうした産屋は個人施設として使用するものの他に、地域の共同施設として使用するものも多く存在する。大藤ゆき『児やらい』によると、

明治初期までの婚姻は同じ村内で行なわれる村内婚がほとんどだったので、婿方の家も嫁の里も同じ村にあった。したがって産の場合にも村内に共同の産小屋があれば、それごとたりるわけであった。伊豆諸島にも以前はこの小屋が村ごとに設けられ、ヒマヤ、ヨゴラヤといっていた。これらの島の忌は大変嚴重だったので、忌が終わって塩垢離をとるための浜がフジョウ浜、ヨゴラノハマという名前で他の浜と区別されており、またそこへ忌小屋から下りる道が特別に定まっていた。(一〇)

このように、同じ村内での婚姻では、出産の際に母方の実家へ移る必要がないため、村共同の産屋にて行われるこ

とが多かった。産の忌については集落によって厳しさが異なるが、忌の厳しい集落では女性の潮垢離のための浜や産婦が使用する道路などが完全に区別され、「フジョウ浜」などと呼び出産の穢れを強調していた。また、こうした産の穢れは漁業を営む村落、水辺の地域において特に忌避されていた。瀬川清子『女の民俗誌』には、次のように書かれている。

漁師は、産をするときには、産屋に出るといつて決してわが家では産まない。三日で産屋に出ることもある。わが家で産んだら、漁師の道具を清めて、他家に預ける。主人が妻と同じ家にいたなら、毎朝海にはいる。産屋は一人婆さんの家で、四、五人の産婦がいつしよにいる。産屋には家の人は行かない。大人はけがれるから行かず、子供を戸口まで使いに出す(京都・浜詰)。イミガカリの者は、母家から離れたところや縁側や座敷に屏風をたてたりして、その中に安閑としていて、家事の手伝いができない。火の気の一つにしてはいけないので、別に炊いたものや捨てるような余りものを食べる。また村方で、二間に三間のタヤベヤを建てていて、けがれた人は夜具を持参して数人一つの鍋で炊いて食べた。子を産んだときは、一週間は歩くことがならんといつて、一週間してからタヤベヤに行き、三十日間もそこにいる。娘がはじめてタヤに出るときには親類から米をもらうので、タヤ

にいる人たちにボタ餅をあげる（島根・北浜）。（一一）

このように、母屋の一室を産室として使用する村落がある一方で、漁業を営む村落ではそれを避け、母屋にて産をする場合には漁道具を清める他、主人が毎朝海に入り身を清めるなど、漁村ならではの産の忌が存在する。また、大人は穢れてしまったため家人などは産屋には近づかないようにし、子供を使いに出して産屋を行き来するといった習俗もあるようだ。さらに、村共同の産屋においても産婦や月経の者は、家人とは別の火や鍋で食事をし、捨てるような余り物を食べて生活しており、子を産んだ際には三〇日間も産屋に居続けなければならなかった。

一方、産屋にて忌が明けた後は母屋へと戻るのだが、そのまま母屋へは帰らず新たな場所で忌に服する習俗もあるようだ。大藤ゆき『兎やらい』によると、

産小屋で大体二十日から三十日前後を過ごした後、すぐに母屋には帰らず、さらにベツヤ（別屋）で三日から二十日を過ごしてから、はじめて母屋にかえる風習があるが、これは忌が明けてゆく段階を示している。産小屋では一番重い忌に服し、ベツヤに入って忌をよりかるいものとして、そのあとでふだんの生活に入る。今まで別火の生活をしていたのが、これを機会に合火の生活に入るわけである。（一一）

村落によっては、産屋にて重い忌に服した後ベツヤに入り、忌をより軽いものにするといった習俗も存在する。そして、産婦はベツヤにて忌に服することによって産の忌が明け、母屋に移り合火の生活へと戻ることが出来るのである。

このように産屋は、各村落によって呼び名が変わり、個人使用のものや共同使用のものがある他、その地域特有のものが存在する。そしてそれは、産穢の忌避として女性を生活の場から遠ざけるための施設として使用され、女性の穢れの肥大化とともに広い範囲で産育習俗として存在することになったといえるだろう。

このような日本の伝統的な女性観に加えて、仏教の女性観が日本の伝統的女性観と結びついた。その中で『血盆経』とよばれる疑経が中国から伝来したことにより、日本では独自の女性観が民衆に広まったと考えられる。

第二章 仏教の女性観と『血盆経』の伝来

第一節 仏教に見られる女性観

仏教教義や経典の中には「女人五障」や「変成男子」、「女人結界」などといった女性を軽視し蔑すむような差別的事象が多く存在する。こうした仏教における差別的事象

は、日本においても受容され、日本仏教の中でも長く生き続けた。まずは、こうした仏教における女性差別的な教義について考察していく。

① 女人五障

まず、仏教の教義の中には「女人五障」とよばれるものがある。広辞苑では、「女人にあるとされる五種の障礙、すなわち梵天王・帝釈天・魔王・転輪王・仏身の五つになり得ないとするもの。」(一三)という簡単な説明がなされている。つまり女性は、女性であるといった理由から、どれだけ仏教を深く信仰していても梵天王・帝釈天・魔王・転輪王・仏身といった五つの地位には就けないというのである。では、こうした地位をあらわす語になぜ「障」といった漢字を使うのだろうか。「女人五障」の原語について、田上太秀『仏教と性差別』には次のような記述がある。

五障というのは「五つの障り」という意味だが、原語でいうと、ここの障はサンスクリットのスターナ(sthana)といい、地位、身分、階級という意味である。この原語の本来の意味を正しく翻訳したとすると、「五位」あるいは「五事」となるところであるが、翻訳した僧が「五障」と訳してしまったのである。一例を挙げるのと、あまりにも有名な翻訳者鳩摩羅什は『法華経』の「提婆達多品」で、原語のスターナを障と意識し、五障とした。(一四)

「五障」は、サンスクリット語のスターナという言葉が原語となっており、本来は地位や身分を指す言葉のようだ。また、「スターナ」を「障」という漢字で表現されたことについて、田上太秀は、「本来は地位、身分という意味で表現されていた言葉を「障」という漢字で表現されたことで、中国ばかりでなく、朝鮮、日本でも悟りの妨げになる罪、罪障、さらには(月のさわり)などの意味を含む言葉に変化していったと考えられる。」(一五)と述べている。僧によって翻訳される際に、「障」という漢字が使用されたことによって、本来の地位や身分といった意味に加えて、中国・韓国・日本では、罪や女性の「月のさわり」といった意味も含まれるようになったのである。

では、地位や身分を表す五障は、なぜ女性だけにあてられたのであろうか。これには、女性の持つ特色が関係しているという。田上太秀によれば、女性にはブツダに成ることの出来ないマイナス条件があり、中でも特に強調されるのが、不浄、性悪、淫乱の三つであるという。仏教経典ではこの三悪が女性の特色として考えられ、この三悪をもつために女性はブツダに成ることが出来ず、男性とともに修行を続けることさえ出来ないのである、と彼は述べている。(一六)

このように、仏教教義では、女性のマイナス条件として不浄、性悪、淫乱という「三悪」が強調され、女性はブツ

ダになることができなるとされた。こうした考えが後に、女性であるかぎり梵天王・帝釈天・魔王・転輪王・仏身という五つの地位になれないという「女人五障」にまで発展したといえるだろう。

② 変成男子

次に、「女人五障」と同じく仏教における差別思想としてあげられるのが「変成男子」である。大まかには女性が男性に生まれ変わるということであり、「五障」をもつ女性における成仏の条件とされた。変成男子の元来の意味について、田上太秀『仏教と性差別』には次のように書かれている。

変成男子はもとの意味は『長部経典』の例では男心を做うということ、いわゆる変心であった。ところがこの経典に対応する『阿含経』では、「女人の身を転じて男子形を受ける」といういわゆる変身と解釈した。心を変えるのではなく、身体を変えることを変成男子と考えた。(一七)

田上太秀によると、原始経典では男性の心を做う「変心」や、男性から女性への「変身」といった単純な表現で変成男子を表したことが知られる、という。(一八)

このように、原始経典における変成男子は漠然とした意味で表されており、女身の不浄や穢れというものはそこま

で強調されていないように考えられる。しかし、大乘仏教における変成男子の意味について、田上太秀『仏教と性差別』では、次のように述べられている。

大乘仏教では共通して「変身」が変成男子の意味であったといえる。そしてそれは女身を嫌悪して捨てることである。なかには女の業を滅し尽くすことを意味したことが知られる。この場合の業は再三述べてきた三悪で作り上げられた業である。この業を除いて男とな(作)るわけである。ともかくも経典の述べるところではゴミのように、また唾をはき捨てるように、臭いものから顔をそむけるように女身を厭い捨てるべきだという。(一九)

大乘仏教の経典における変成男子というのは、その大部分が「変身」を意味する。そして、原始経典では単純な表現で変成男子が表されてきた一方、大乘仏教の経典では、女の業とよばれる三悪を中心に、女身の不浄や穢れというものが事細かに表現されている。

また、前述した原始経典における「変心」とは別に、大乘経典における「変身」の変成男子にもいくつかの意味が存在する。田上太秀『仏教と性差別』の中では、「大乘仏教の経典のなかで代表的な『法華経』の「提婆達多品」には変成男子を性転換であるかのように記述している。」(二〇)と書かれており、変成男子の中には、性転換という女

性から男性への身体の完全な「変身」を意味するものが存在する。さらに、「仮装」の変成男子といわれるものも存在し、田上太秀『仏教と性差別』では、次のことが言われている。

仮装の変成男子は前述のように外見上男僧と同じ形相をすることである。具体的には剃髪し、袈裟を着ることである。それは女性にとつていのちといわれることもある髪を剃り落とすことであり、五枚の衣と一個の鉢だけの生活することである。これは出家の身になることを意味している。(一一)

仮装の変成男子は、性転換のような身体的変身ではなく、剃髪をする、袈裟を着るなどの外見上での変身を指し、女性が出家し尼僧になるということを意味するのである。

以上のように、変成男子は原始仏典において単純な表現で表されていたものが、大乘仏教の経典においては、女性の不浄や穢れが強調され、変成男子の私たちもいくつかに分類されるようになった。こうした変成男子は、「女人五障」によって仏になることが出来ない女性に対する救済条件として説かれたということが言えるだろう。

③ 女人結界

最後に、「女人結界」について触れておく。日本ではこれまで、女性が穢れた存在であるなどの理由から、女性を

ある一定の場から排除するという歴史があった。女人結界について、奥田暁子・岡野治子編『宗教のなかの女性史』では、以下のように書かれている。

わが国においては、古来、女性の立ち入りを許さぬ宗教的施設・領域や、参加を許さぬ祭祀・儀礼が数多く存在した。周知のごとく、これらは一般に「女人禁制」「女人結界」などと呼ばれ、これを実行していたのは、前述のごとく、多くが山地・山岳の宗教的施設であった。その数は少なくなりつつあるが現在においても存在しており、こうした観念の根強さを示している。たとえば、大和(奈良)の大峰山では、現在でも、山域内に女性の登拝を許していないところがある。(一二)

女人結界というのは古くから日本に存在するものであり、これを実行していた場の多くが、修験者や僧が修行を行う山地・山岳の宗教施設である。現在ではこうした宗教施設における女人結界は減少しているが、未だ根強く残る地域も存在する。また、奥田暁子・岡野治子編『宗教のなかの女性史』には、次のような記述がある。

女人禁制は、山や堂舎や事物の一部あるいは全体を「聖なるもの」として「結界」し、その内側に女性が入ることを禁じたものである。そして、女性がその禁を犯すな

らば、たちまち「罰」が下るとされたのである。(二三)

山地・山岳の宗教施設において、その一部あるいは全ては聖なるものとみなされた。そして、その施設内部に女性が入ることは許されず、この禁忌を犯すと罰が下されるとされたのである。では、なぜ女性のみが排除の対象とされたのであろうか。奥田暁子・岡野治子編『宗教のなかの女性史』では、「日本の仏教が固持しつづけてきた女性に対する穢れの観念が、女人禁制という形態をとって表れでてきたものと思われる。」(二四)と述べられている。つまり、日本における女人禁制は、日本仏教の持つ穢れ観念が形として表れたものであり、それは、日本の伝統的な信仰や習俗における女性観と仏教のもつ女性の穢れ観念が結びついたゆえにできた女性排除の形であると言えるだろう。こうして、日本仏教によって女性が不浄の存在として差別強調される中で、その差別を助長し独自の女性救済を説いた經典として、日本に『血盆経』が伝来した。

第二節 『血盆経』とは

では『血盆経』とは、どのような経であろうか。ここではまず、『血盆経』の原文に触れた上で、その中身について見ていくこととする。

『佛説大藏正教血盆経』

如是我聞一時佛在。鹿野園中。與大比丘衆。千二百五十人俱。爾時目連尊者。昔日往到羽州追陽縣。見一血盆池地獄。潤八萬四千由旬。池中有一百三十件事。鐵梁。鐵柱。鐵枷。鐵索等。見南閻浮提。女人許多。被頭散髮。長枷扭手。在地獄中。受其苦痛。獄卒鬼王。一日二度。將血勒。教罪人喫。此時罪人。不甘伏喫。遂被獄主。將鐵棒打。作叫聲。目連悲哀。問獄主。不見南閻浮提。丈夫之人。受此苦報。只見許多女人。受其苦痛。獄主答師言。不干丈夫之事。只是女人。產時下血露。汚觸地神頂。並穢汚衣裳將去。洗溪河澤。水流汚漫。誤諸善男女。取水煎茶。供養諸聖。令致不淨。天大將軍。剗下名字。附在善惡部中。俟百年命終之後。受此苦報。目連悲哀。遂問獄主。將何報答。產生阿娘之恩。出離血盆池地獄。獄主答師言。唯有小心孝順男女。敬重三寶。更爲阿娘。持血盆齋三年。仍結盆勝會。請僧轉讀。此經一藏滿日懺悔。便有般若船。載過奈阿江岸。並看見血盆池中。有五朵之蓮華出現。罪人歡喜。心生慚愧。便得超生佛地。諸大菩薩。及目連尊者。啓告奉歡南閻浮提。信善男女。早覺修取。大辨前程。莫教失。千萬劫難。復佛告。諸女人。說血盆經。若有信心。書寫受持。令得三世母親。盡得生天。受諸快樂。衣食自在長命富貴。爾時天龍八部人非人等。皆大歡喜。信受奉行。作禮而去。(二五)

『血盆経』とは、正式には『仏説大蔵正教血盆経』とい
い、420字ほどの短い経である。ここには、血盆地獄で女
性のみが苦しんでいる様についての目連尊者と獄主との問
答、血盆地獄に堕ちた女性の救済方法についての目連尊者
と仏との問答、そして、仏の真言が書かれている。血盆経
に関して、高辻奈緒美によると「血盆経は中国で一〇世紀
以降に成立した疑経であり、その背景には中国民間の血穢
観があったと思われる。」(二六)という。このように、
疑経である血盆経の成立背景には、中国民間における血穢
観が関係していると言えるだろう。この血盆経は、日本に
伝来してからも女性不浄観に影響を与えてきたことは言う
までもない。

では次に、血盆経の内容について見ていく。少し長くな
るが奥田暁子・岡野治子編『宗教のなかの女性史』に現代
語訳された全文を引用したい。

『仏説目連正蔵血盆経』

目連尊者はあるとき、羽州追陽県の広野の中に一つの
血盆地獄を見た。広さは八万四千由旬(一由旬は約七キ
ロメートル)で、その中に百三十種類の鉄鎖などの責め
具があった。南閻浮提(人間世界)の無数の女人が、髪
を乱し、手足に枷をかけられてその地獄の中で、大きな
苦しみを受けていた。地獄の主は、日に三度、罪人を追

い立て汚血を飲ませる。罪人が飲まなければ、鉄棒をふ
るう。罪人の叫びが遠くまで響く。目連は悲しみ哀れん
で、獄主に問う。「この地獄には、人間世界の男性が苦
しみを受けている様子がありません。こんなに多くの女
人だけが苦しみを受けているのは何故ですか」と。獄主
が目連に答えて言った。「これは男性には関係のないこ
とである。女人のみが出産の時に血によって地の神の頂
を汚し触れ、血で汚れた衣装を川で洗濯して、流れを汚
すからである。それを多くの善人が、水を汲んで茶を煎
じ、諸々の聖なる神々などに供養してしまつたため、神々
が(女人の)血の穢れを嫌がるようになったのである。
天の大將軍は、大地や川を血で穢した者の名を告げて、
《善惡簿》の中に書き入れる。その者は百年の後、命を
終える時を待つて、この(血盆地獄の)苦の報いを受け
るのである」と。その時、目連尊者は、神通力を用いて
すぐさま仏のおわす所に赴いた。諸々の大菩薩と天部・
竜神など仏を守護する八種の神々が皆仏陀の御前に揃つ
ておられた。目連尊者はこれまで見たことをつぶさに仏
に告げてこう言った。「世尊よ、私達に、母の養育の恩
に報いるためにも、いかにすれば彼女達が血盆地獄の苦
しみから逃れることができるかをお説きください」と。
仏はこう言われた。「あなたの今のこの問いは、実にも
つともである。私はあなたのために、ここに母の恩に報
いる方法を説き示そう。親を想う男女は、仏と法と僧の

三宝を敬い、三年と六十日の間行いを慎み、仏の御名を礼拝せよ。その後、法会を開き、僧を招き、(血盆経の) 經文を通読し、その真言を授かり、日が満ちるまで自分の行いを省み懺悔すれば、(母親は) 智慧の船に載せられて、三途の川を過ぎることができる。血の池の中には五色の蓮の花が現れ、全ての罪人は皆大いに喜び、心に自らの罪を恥じ許しを請う気持ちが生まれ、たちまち仏の世界に生まれることができる」と。そして(仏は次のような) 真言をお説きになった。

「すべての仏を礼拝したてまつる。帰依したてまつる。なにもものにも打ち勝つ光を持つ宝珠の清らかさよ。一切をあまねく照らす仏と人々は、皆同じでその本性はきよらかである。あまねく照らし出す如来の意向にさいわいあれ。おお、すべての人々は同質で同等である。おお、人々は同質同等でその本性はきよらかであるべきである。おお、たえなる光を放つ仏よ、さいわいあれ」

仏は、目連尊者ともろもろの大菩薩に告げてこう言われた。「あなたがたはこの経を広めなければならぬ。この経の教えを理解し、その全てについて説くならば、(人々が) 長く続く困難にあつても(仏の教えを) 失うことはない。また、もし人が血盆経を信じ、それをいただき、よみあげ、他の人に説き聞かせ、写経するならば、その人の前世・現世・後世の三世にわたる母親は、皆天

人界に生まれ、あらゆる快樂を受け、着る物食べる物に苦勞せず、長生きし富裕となることができるだろう。あるいは母親が早く死んだ場合でも、この経をよく信奉するならば、(母親の) 悪業から起る苦しみから救い、(母親は) 極楽浄土に生まれるであろう」と。その時、目連尊者及びすべての菩薩、天部や竜神などの八部衆は、仏の教えを聞いて、皆大いに喜び、(その教えを) 受け入れ、喜んでたてまつり、(仏に) 礼拝して退いていった。(二七)

血盆経の中で注目しなければならないのが、女性のみがこの地獄に墮ちるということである。ここでは、女性は出産の際に流す血によって地神を穢すという大罪を犯している。血盆地獄に墮ちてその報を受けなければならない、といった女性差別的論理を展開している。当然、女性の産血は不浄のものとして認識され、これは、次第に女性として生を持つこと自体が罪であるといった考えに変化していった。

そして、血盆経では血盆地獄に墮ちた女性の救済方法についても説かれている。それは、三宝を敬い、三年と六〇日の間行いを慎むこと、仏の御名を礼拝することの他に、法会を開いて僧を招き、『血盆経』の読誦を行い、行いを懺悔することなどである。さらには、血盆経を信奉し、それを説き広め、写経することなども説かれている。このよ

うに、『血盆経』には、長期間の行いの慎みに加え、血盆経の通読や写経といったこれまでにない新たな救済方法が記されている。また、岡野治子編『女と男の時空』の中には、「血盆経は、血盆勝会を営み血盆経を誦誦・受持・書写することによって、血盆池地獄に墮した「母」が救われるという救済方法を示しており、これに基づいて亡母供養の場に導入されるようになったものと思われる。」(二一八)という記述がある。このような救済方法は、『血盆経』における、目連の「母の恩に報いる」という文言になぞらえたものではないかと考えられる。こうして、血盆経は女性のみが血盆地獄に墮ちるとして女性不浄觀を助長しつつも、その地獄からの救済方法を説き広めることで、『血盆経』は多くの女性からの信仰を勝ち得たとと言えるだろう。

では、この『血盆経』はいつ頃日本に伝来したのであるか。『血盆経』伝来時期に関して、高達奈緒美は「本経が日本へもたらされた時期は定かでない。管見に及んだ中で最も早い時期の資料は、『長弁私案抄』正長二年(一四二九)二月、井田雅楽助亡母三十三回忌のための諷誦文で、法華経・阿弥陀経などとともに血盆経三巻が書写された旨が記されている。」(二一九)と述べており、このことから、1400年代には公家日記の中で、亡母追善のために血盆経が書写されていたことがわかる。さらに、武見李子「日本における血盆経信仰について」には次のような記述がある。

今までに、発見された血盆経について筆者が、一応の年代を確かめたものについて考えてみると、群馬県草津白根山湯釜出土資料内にて発見されたこけら経の表裏面に写経された血盆が、室町後期以前のものとして考証されている。この他、元興寺極楽坊屋根裏発見の瓶塔形血盆経の木版刷りが、室町中期から末期にかけての制作と考証されている。これ以外のものは、みな江戸期のものであることから、発見資料から遡れるのは、現時点で室町中期までと言えよう。(三〇)

武見李子によると、群馬県にて発見されたこけら経や元興寺にて発見された血盆経の木版刷りは室町時代に制作されたものとして考証されているため、血盆経の伝来時期は室町中期にまで遡ることができるといえる。このように、日本への血盆経の伝来時期は正確に知ることが出来ないが、上記論文に挙げられている資料から、少なくとも一四世紀には血盆経が日本に存在していたということが考えられるだろう。

第三節 『血盆経』諸本における差異

次に、『血盆経』諸本について簡単に見ていく。血盆経は本文の異同によっていくつかの系統に分類することができる。血盆経の諸本については、武見李子によって既に分類がなされているが、後に、松岡秀明が武見李子の分類を

見直し、諸本の再分類を試みているため、そちらを見ていくとする。

松岡秀明によると、血盆経の諸本は、①随獄の原因を産のみとするか、産および月水とするか、②目連が地獄と仏所を往復する挿話の有無、の二つを基準として分類することができるといふ。その際、武見李子の分類基準に採用されていた、陀羅尼・願文の有無については、①願文はどれも等しく、陀羅尼も細かな字句の異同を除けばほぼ等しい、②願文・陀羅尼は省略されることがある、といった理由から、分類基準として採用していない、と述べている。

(三二)

このように、松岡秀明の提示によつて、日本における『血盆経』の諸本は「随獄の原因の差異」及び「目連が地獄と仏所を往復する挿話の有無」の二つの基準から分類されていることがわかる。さらに、松岡秀明は上記二つの基準によつて一五の『血盆経』諸本を、元興寺版、源正寺版、和解版の三つ系統に分類を試みている。

また、これら諸本の本文異同について、従来の研究では、随獄理由が「産の血」のみであったものに、後から「月水」が付け加えられたとされ、日本の血盆経受容の中で変容してきたと考える説が一般とされてきた。しかし、高達奈緒美によると、中国仏教側の諸本の中にも「月水」を随獄理由とするものがある可能性は高く、既発見の諸本とは別系統の伝本の存在も想定できる、という。(三三)

このように、高達奈緒美の見解はこれまで一般化していた「日本的受容による結果」説とは異なる。さらに、現段階では中国における諸本の研究が不十分且つ、既に発見されている血盆経諸本のみでの判断は困難であると指摘しており、本文異同に関しては多く問題を残している。

では次に、異本『血盆経』（以下、異本と略記）について触れておく。異本は、江戸時代に広がりを見せ、日本において一般に広がっていた『血盆経』との決定的な違いは、随獄の原因である。異本に関して、川内教彰「『血盆経』受容の思想的背景をめぐって」には次のような記述がある。

中国から伝来し、一般に流布していた『血盆経』の内容と比較してみると、随獄の原因を「月の障り」のみとしており、しかもそれが「五欲三毒の血」、つまり仏教的罪業による出血であると捉えている点が注目されよう。つまり異本は『血盆経』の教学的な不備を補い、悪因苦果の原則に基づいて「月の障り」が仏教的罪業である故、血の池地獄に墮ちると明示しているのである。(三三)

異本では、随獄の原因を「月の障り」のみとしているだけでなく、その「月の障り」が仏教的罪業によるものであると説かれ、悪因苦果の原則によって血盆地獄に墮ちることを示している。さらに、川内教彰「『血盆経』受容の思想的背景をめぐって」では次のように言われている。

貪欲・嫉妬や邪淫などは、男女に亘る罪業であり、仏教に帰依してこれを慎むことができるが、生理的な出血（月の障り）はこれを避けることはできない。「月の障り」が仏教的罪業と見なされたことによって、すべての女性が罪業の身とされることになったのである。（三四）

このように、本来男女両性に及んでいた仏教的罪業は、次第に女性の方が深いものであるとされ、「月水」という避けることのできない生理現象自体が罪業として見なされるようになった。そして、この出血により「地神」を汚してしまふとされ、全ての女性が血の池地獄に落ちるのでありと説かれるようになったのである。

以上、『血盆経』諸本における差異について見てきた。『血盆経』は、墮獄の原因や挿話の有無などによって本文に異同が存在しており、これが、日本での血盆経の広がりを見せているといえるだろう。しかしながら、その本文の異同がいつ頃生じたのかについてはまだまだ不明な点が多く残されている。さらに、江戸時代にはこれまでの『血盆経』と異なる、異本『血盆経』が創出し、さらなる広がりを見せた。中国で成立した疑経『血盆経』は日本に伝来して以後、熊野比丘尼や各寺院の僧、女人講など様々な宗教者によって唱導され、後に、血盆経信仰という形で広範にわたり影響を及ぼした。

第二章 『血盆経』の影響―受容から信仰へ―

第一節 熊野比丘尼による血盆経の唱導

ここからは、日本に伝来した血盆経が、どのようにして受容されたかについて見ていきたい。日本において血盆経信仰が民間に広まったとされているのは、中世末期に遊行宗教者が血盆経信仰に関与し始めてからであると言われており、その代表とされるのが熊野比丘尼である。熊野比丘尼について、岡野治子編『女と男の乱』には、次のような記述がある。

中世後期、莊園寺社領を経済基盤と成し得なくなつた熊野三山は、庶民に資縁を求めていくこととなり、多数の勧進聖達が諸国を遊行回国して熊野の信仰を広め、堂塔修理などのための金品を集めた。熊野比丘尼はそうした勧進聖の一種であり、本願所寺院（新宮神倉妙心寺、那智七本願等）によつて統括され、年末には各地から熊野に集まつて修行をし、牛王札を受け、またそれぞれ各地へと散つていった。彼女達の勧進活動は、「熊野勧進十界図」「那智参詣曼荼羅」「熊野の本地絵巻」を文匣に納めて携帯し、これらの絵の絵解きを行い、配札するというものであつた。「絵解き比丘尼」とも称された熊

野比丘尼は、近世初期にはすでに本芸の絵解きから離れて歌や売色をもつぱらとするようになり、江戸幕府の統制によって定住化していった。(三五)

熊野比丘尼は室町時代後期から江戸時代にかけて熊野三山の本願所寺院に属した女性宗教者であり、熊野三山の堂塔の修理や普請のために全国を行脚し勸進した勸進聖の一種である。熊野比丘尼は、上記のように回国をする比丘尼であったが、中には地方に定着し、その地方での熊野信仰を広める比丘尼も存在した。熊野比丘尼の勸進活動は、主に市中を歩き回り、社寺の境内などで「熊野勸心十界図」や「那智参詣曼荼羅」などの絵を使用した絵解きを行うといったものであり、熊野比丘尼の絵解きは、江戸時代の風俗画や書物などにもその姿が残されている。

また、こうした絵解きは、複数人の比丘尼によって行われることが多かった。小栗栖健治「持ち歩かれた説教用絵画」の中には、「基本的に年配の熊野比丘尼である「御寮」が「老いの坂図」や「十界図」などの絵解きを行い、小比丘尼が柄杓を差し出して聴衆から布施を集めるといった形の活動であったと考えられる。」(三六)という記述があり、熊野比丘尼は絵解きをする際に複数人で行動し、主に年配の比丘尼が絵解きを、小比丘尼が聴衆からの布施の回収をする、といった活動の形が基本であったということがわかる。

次に、熊野比丘尼の絵解き道具である「熊野勸心十界図」について見ていく。「熊野勸心 4 十界図」というのは、十界（地獄界から仏界までの十の世界）の諸相は全て心から生じるということを示した絵画であり、その地獄部分には、血の池地獄や不産女地獄といった女性に関わる地獄の様子が描かれている。血の池地獄は、前章にて述べた『血盆経』に基づいて創出された女性の地獄で、血盆地獄ともいわれる。血の池地獄について、岡野治子編『女と男の時空』には次のような記述がある。

一角と二角の蛇体の女性が三人、まだ変身していない六人の女性が血の池のなかにうごめいている。血の池のなかから、蓮の葉と蓮台が現われ、その上には白い衣をまとひ合掌した二人の女性が坐っている。血の池地獄から救われたのである。さらに、この上には、紙片を手渡している仏と紙片を手にした女性がいる。この文字の記された紙片は血盆経である。仏は如意輪観音であり、血の池地獄から女性を救済する仏として現われている。(三七)

「熊野勸心十界図」には、墮獄した女性が血盆池の中で苦しむ様子が描かれており、さらに一部の女性は一角や二角の蛇体で表象されている。川村邦光によると、女性はかつて神として祀られ、神の眷属ともなった存在であるが、

その本性は夜叉や鬼、蛇でもあると語られた、という。(三二八)

このように、女性は身の不浄から本性が鬼や蛇であるとされ、「熊野勸進十界図」における女性蛇体の描写も、当時の社会に広まっていた女性の不浄観、血穢観を踏まえ、差別的表現であると考えられる。また、この十界図には、僧侶による血盆経の転読などにより救済された女性が、如意輪観音から血盆経を授与されている様相が描かれているが、こうした描写が、「血盆経に基づいて血の池地獄が創出された」という一つの根拠を示していると言えるだろう。そして、もう一つの地獄が不産女地獄である。不産女とは、子を産むことができない女性のことを指す語であり、岡野治子編『女と男の時空』では、次のように書かれている。

産まず女地獄は、漂泊を常とする生業をする熊野比丘尼にあつて、たとえ修験者を夫としてもち、子どもがあつたとしても、単身の不妊の女性として、家に留まりえなかつた我が身の哀切を語るテーマとすることができたであろう。いうまでもなく、この地獄は、子どもを産むことのできない不妊の女性の墮ちる地獄ではあるが、ならんかの事情によつて子どもを産むことのなかつた女性も墮ちる地獄である。子ども、それも家督を継ぐに足る男子、それに家が、この産まず女地獄から浮かび上がつ

てくるテーマだったといえよう。(三二九)

このように不産女地獄は、不妊の女性が墮ちる地獄として説かれた。不妊女性は、産による出血の穢れがないにもかかわらず墮獄の対象とされ、中でも、家の存続にかかわる男児を産むことのできない女性は、無用の存在として家や社会から排除された。また、不産女地獄では「子どもを産むことができない女性」のみが墮獄の対象とされた訳ではなく、その他「何らかの事情から子を産むことがなかつた女性」をも墮獄の対象とされた。つまり、こうした地獄の様相を絵解きする熊野比丘尼自身も墮獄の対象となつたのである。川村邦光によると、熊野比丘尼はたとえ修験者の夫をもつていようと、その立場上、単身のまま漂泊をせざるをえない境遇にあり、このような自身の境遇にかこつけ、自身をあるべき女性の生涯の「反モデル」として、女性の地獄を語り説いたのではないかということが想像できる、という。(四〇)

熊野比丘尼は絵解きをする中で、自身を女性のあるべき生涯のモデルではないことを聴衆に示し、自身も地獄に墮ちるべき罪業をもつ者であるということを説き語ることで、多くの女性の共感を得ることができたと考えられる。

では、上記のような絵解きを行う熊野比丘尼と血盆経信仰との結びつきについて簡単に触れていく。高達奈緒美によると、熊野比丘尼が血盆経信仰の唱導を行った理由の一

つに、宗教者側の経済的事情が挙げられる。荘園寺社領の経済衰退により、熊野三山は庶民から経済的支援を求めるようになり、その動向と血盆経信仰とが関係していると思われる、と述べられている。(四一)

中世後期以降、上記のような経済的事情を抱えた熊野三山は、より多くの支援を集めるため、新たに熊野比丘尼による『血盆経』の唱導を行ったと言えるだろう。さらに、熊野比丘尼の血盆経信仰への関与という点について、岡野治子編『女と男の時空』には次のような記述がある。

熊野比丘尼が血盆経信仰に関与するようになったのは、参詣の途中で月経となったことを悲しんだ和泉式部の「晴れやらぬ身のうき雲のたなびきて月の障りとなるぞかなしき」という歌に、熊野権現が「もとよりも塵にまじはる神なれば月の障りも何かくるしき」と返したと伝えられるように(『風雅和歌集』卷二十・神祇歌)、熊野が「女性の不浄」を厭わぬ聖地であったことと関係があるろう。(四二)

当時は女性の不浄が謳われ、女人結界などにより女性の参詣を禁止している社寺が多く存在した。そんな中、熊野の地は「女性の不浄」を忌避しない聖地とされていた。このように、熊野が女性の不浄を厭わない聖地であったことが、女性のみを対象とする『血盆経』の信仰と熊野比丘尼

を結びつける一つのきっかけになったのではないかと考えられる。

また、熊野比丘尼による唱導について高達奈緒美が、「女性である熊野比丘尼による女性のための唱導は、女性達自身が血盆経信仰をより積極的に受け入れていく道を拓くこととなったのではないかと思えるのである。」(四三)と述べていることから、多くの女性による積極的な血盆経信仰の背景には、熊野比丘尼という女性による唱導方法が大きく影響したのだと言えるだろう。

以上、熊野比丘尼による血盆経信仰の唱導について考察した。女性の不浄を厭わない聖地であった熊野は、中世後期には荘園社寺領を経済基盤として維持できなくなり、多数の勸進聖を諸国へと派遣し、庶民から経済的支援を提供してもらわざるを得なくなった。こうした動向の中で、勸進聖の一種である女性の熊野比丘尼が各地に派遣され、女性を対象に「熊野勸心十界図」や「那智参詣曼荼羅」などの絵画を用いた絵解きが行われ、配札などをすることにより一般庶民から布施を徴収した。熊野比丘尼の絵解き道具である「熊野勸心十界図」には、血の池地獄や不産女地獄など、『血盆経』を基盤とする女性が避けることのできない地獄が描かれ、そこからの救済法として勸進を求めたのである。『血盆経』はこうした熊野比丘尼の活動に利用され、一般民衆に広く知られることとなった。そして、近世期以降この血盆経信仰は、『血盆経』通読や書写はもちろ

ん、死者供養や往生祈願、御符としての使用など、様々なかたちで広まっていくこととなる。

第二節 血盆経信仰のかたち

血盆経信仰はあらゆる地域で行われ、天台宗、曹洞宗、浄土宗、真言律宗、高野山真言宗など、多くの宗派にまたがって、その広まりを見せた。武見李子によると、日本における血盆経信仰は、①死者供養としての血盆経信仰、②往生祈願としての血盆経信仰、③御符としての血盆経信仰といった三つに大きく分類できるといふ。(四四)

このことから、日本の血盆経信仰は広範に受容される過程で、各寺院や衆徒によつて、その救済方法や血盆経の用途が新たに創り出されたのではないかと考えられる。ここでは、武見李子の分類を基に血盆経信仰の中身について見ていく。

① 死者供養としての血盆経信仰

まず、死者供養としての血盆経信仰は、主に血の穢れゆえに血の池地獄に堕ちるとされた産死者を救済するために行われ、こうした血盆経信仰の代表的な地に立山や正泉寺が挙げられる。立山は、古くから山岳信仰の霊場とされ、火山活動による赤い水の池がたたえられ、この池を血の池地獄に見立てた信仰が行われた。高達奈緒美によると、「立山においては、「地獄」のない熊野の比丘尼達には成し得なかつたであろう「実在の血の池地獄」と結び付いた血盆

経信仰の唱導が、立山衆徒によつて盛んに行われた。」(四五)と述べられており、赤い水の池を「血の池」として見立てられた地獄の存在する立山に血盆経が広まり、産死者を地獄から救済するといった信仰が衆徒によつて唱導されたのもごく自然なことであると考えるだろう。

立山では、こうした血の池に「血盆経を投ずる」といった儀礼が行われていた。高達奈緒美によると、立山は古くから女人墮獄説話の舞台となつており、亡母追善のための供養が山中の血の池にて営まれた形跡もあることから、早期より血の池に血盆経を投下するという儀礼が行われていたように感じられる、といふ。(四六)

立山における血盆経信仰は、その導入時期こそ明確に知ることにはできないが、高達奈緒美の叙述から、立山には比較的早期から血盆経信仰が確立し、血盆経を血の池地獄に投下する儀礼が行われていたと考えられる。また、この儀礼に関しては、立山曼荼羅の中でも描かれている。武見李子「日本における血盆経信仰について」には、次のような記述がある。

産死者が落ち往くと説かれた血の池に落ちた女の亡者と血盆経を血の池に投下している僧侶、血盆経投入の供養によつて蓮台の上に生まれ替つた女が描かれている。

実際には、芦峯中宮寺で「大施餓鬼血盆納経法要」として営まれた法要で、布橋下の川への血盆経投下、及び

布橋下の川での流れ灌頂に具体的に表われている。(四七)

このように、立山曼荼羅内の「血盆経供養法要の図」には、血の池地獄に墮ちた産死者が、僧侶の投じた血盆経によつて供養され、この地獄から救済される様相が描かれている。また、実際にこうした儀礼は、施餓鬼や流れ灌頂などの仏事に表れている。高達奈緒美によれば、岩峠寺における七月十七日の施餓鬼・血盆経破戒供養、芦峠寺の七月十五日の大施餓鬼・血盆経納式などが有名であり、このような仏事では僧侶による血盆経投入儀礼が行われた、という。(四八)

一方、女人成仏の霊場とされた正泉寺においても、血盆経による死者供養が行われていた。武見李子によると、正泉寺の付近には川施餓鬼をする場があり、ここに地藏の掛け軸をかけ塔婆を立てて祭壇を作り、血盆経を唱えてこれを川に流す儀礼が行われ、さらに、女人を墮獄から救うため血盆経を納棺するというも行われていた、という。(四九)

以上のことから、死者供養としての血盆経信仰は、主に産で亡くなった女人を血の池地獄から救済するための信仰であり、立山においては、血の池地獄に見立てた赤い池に血盆経を投下するという儀礼が比較的早い時期から行われていたと考えられる。また、仏事としては、両峠寺にお

ける施餓鬼や流れ灌頂、正泉寺付近の川施餓鬼や血盆経の納棺などがあり、このような仏事から死者供養のための血盆経信仰というものが見られる。

② 往生祈願としての血盆経信仰

次に、往生祈願としての血盆経信仰であるが、これは逆修供養として生前に行われる祈願であるため(後の御符についてと同様)、死者供養を目的としたものとは区別する必要があるだろう。

往生祈願としての血盆経信仰については、立山曼荼羅内の「布橋大灌頂莊嚴式の図」にその様相が見られる。武見李子「日本における血盆経信仰について」には、「閻魔堂から三途川に架けられた布橋を渡つて姥堂に到る法要の図が描かれ、布橋を渡ることによって極悪人も罪障深き女人もすべて即身成佛、浄土往生が可能であるのみならず、生前にこれを成せば、死後に伝わりと言われたものである。」(五〇)と記されている。このように、生前に閻魔堂と姥堂を結ぶ布橋を渡ること、死後は即身成仏・浄土往生が可能であると説かれ、こうした立山曼荼羅内に描かれる大灌頂は、男女共に行うことができるものであった。

しかし、江戸期に入るとこの法要は主に女性のみが受けるものとなり、女性はこれを受けておけば、安産で健康となるだけでなく、産死者となっても血盆地獄に墮ちることがないと説かれ始めた。この変化に関して、武見李子は、「ここには明らかに産と血の池地獄の関連思想が見い出さ

れることから、江戸期に入って主に女人のために行なわれるようになった立山山中布橋大灌頂法要は、血盆経信仰と結びついた女人往生祈願の一例と考えられよう。(五一)と述べている。つまり、立山布橋大灌頂法要における往生祈願としての血盆経信仰は、男女ともに受けていた初期の法要と結びついたのではなく、江戸期に入り女性のための大灌頂法要となった際に結びついたものであると言えるだろう。

③御符としての血盆経信仰

そして、立山や正泉寺をはじめとする血盆経信仰を受容した寺院では、血盆経を御符として刊行するということがも見られた。その一つに、女性の安産祈願のものがあり、武見李子「日本における血盆経信仰について」には、次のような記述がある。

正泉寺(前述)周辺、我孫子一帯の女性は、妊娠すると腹帯をまく時に寺に向き、血盆経(お守り用にできたもの)を受け、これを腹帯の間にはさんで身につけていた。産後は、血盆経の陀羅尼上の地藏菩薩の朱印の周囲の字、七字を頭より右周りに一ずつ切り取り、水に受かべてお七夜まで飲んだ。七字を切り取った血盆経は、お礼参りの時に寺に持参・返上し、新たに血盆経を受け、健康な体に戻るまで身につけていたという。(五二)

正泉寺周辺では、妊娠した女性は上記のような方法で血盆経を御符として使用していたことから、血盆経は、一部の地域において女性が妊娠した際の「安産の御符」として大きな役割をもっていたと考えられる。

また、血盆経の御符は「不浄除け」としても刊行されており、女性が携帯することで自身の不浄を他に及ぼさないとされていた。一方、武見李子によると、不浄除けの血盆経御符は、「曹洞宗行持軌範」・「曹洞宗授戒指南記」に見られ、大きさは縦横六センチ余りであり、授戒会の第五日目、血脈を受けるため登壇をする前に、女性に授けられたものであると述べられている。御符の表面には「女人成佛血盆経」と書かれ、裏面には地藏菩薩の朱印が押しあられ、その中には、血盆経内の陀羅尼が梵字で記されている、と武見李子は説明している。(五三)

曹洞宗において不浄除けの御符は、授戒会の際、血脈授与の前に女性に授けられたものであり、松岡秀明によると、血脈を授与される前に不浄除けの御符が授けられるのは、血脈の授与(成仏の保証)の前に女性の血穢による罪障を除去するといった意味合いがある、と解釈されている。(五四)

こうした安産祈願や不浄除けの血盆経御符は、血盆経全文が記されているわけではなく、血盆経内の陀羅尼、或いは願文をそのまま抜き出したもの、梵字で記されたものなど、女性が携帯できるよう短文で記されていた。

以上のように、御符としての血盆経は女性が身につけると月経中であつても自身の不浄を他に及ぼすことはないといわれ、曹洞宗においては受戒会の際に血穢を除去するといった意味合いで使用された。こうして仏教寺院は、血盆経を御符として刊行することによって、死後の往生・成仏を願う多くの女性の購入を促し、教線拡大を図つたと考えられる。

また、血盆経信仰があらゆるかたちで一般に受容され、様々な意味合いを持つようになった過程には、女人講による「血盆経和讃」も深く関係しているのである。

第三節 女人講における血盆経和讃の唱導

一般女性を中心とする信仰の集まりである「女人講」は日本各地に多く存在したが、その中には、血盆経信仰と密接な繋がりを持つ女人講もあつた。松岡秀明によると、流れ灌頂などの仏教民俗行事の中に血盆経信仰が浸透していく過程には、このような「講」が重要な役割を果たしたと考えられる、という。(五五)

女人講の名称や行いは様々であるが、こうした女人講によつて唱えられてきたのが「和讃」である。田上太秀『仏教と性差別』には、和讃について次のような記述がある。

和讃は仏や菩薩、祖師や先徳、經典や教義をほめたたえるものだが、この和讃に「石女地獄和讃」「女人往生

和讃」「血盆経和讃」があることを知っている人は少ないと思う。これらは女性への性差別を歌つた典型的な仏教讃歌である。和讃は鎌倉時代にとくに宗派の教線拡大のために利用されたが、浄土真宗や時宗などでさかんであつた。曹洞宗でもさかんであつて、「血盆経和讃」は婦人会において歌われてきたようである。(五六)

このように和讃とは、仏や菩薩、教法、先徳などをほめたたえる和語の仏教讃歌であり、主に各宗派の教線拡大のために歌われたものであるが、中には、「石女地獄和讃」や「女人往生和讃」、「血盆経和讃」など、女性差別を歌つた和讃が複数存在したようであり、その文言にも異同があるようだ。こうして、講によつて歌われた和讃は、講員によつて書き留められ、写本として各地に残されている。ここでは、血盆経和讃の内容について触れていきたい。少し長くなるが、田上太秀『仏教と性差別』に記載された原文を引用したい。

「血盆経和讃」

婦命頂礼血ぼん経 女人の悪業ふかきゆる

御説給ひし慈悲の海

渡る苦海の有様は 月に七日のぐわつ水と

産するときの大悪血

神や仏を汚すゆる おのつと罰を受くなり

又其悪血が地に触て

積々ていけとなり

広さも四方由旬なり

八方由旬の血池は

一度女人と生れては

貴賤上下の隔なく

扱この地獄の有様は

糸あみ張て鬼共が

渡はならずその池に

髪は浮草身は沈み

嘴大きなむしどもが

身に暇無く喰付て

隅や岸へと近よれば

獄卒共が追ひ出す

鬼共揃ふて待いたる

哀れ女人の悲さは

寄来る浪の音きけば

山も崩るる計なり

娑婆にて化粧の黒髪も

色も替て血に染り

食を好めは日に三度

血の丸風を与へられ

娑婆にて造し悪業ぞ

呑やくと責かくる

ふかさは四方由旬にて

みつから作る地獄ゆゑ

皆此の地獄に墮るなり

渡れくとせめかくる

下へしつめは黒かねの

皮を破りてにくを喰ひ

向ふの岸を見わたせば

呵責せられて暇もなし

岸に立たるかほ見れば

瘦せ衰へてあはれなり

水を好めは血をのませ

其時女人のなくこゑは

百千万のかみなりの

音より又も恐ろしく

思ひやられて悲けり

是は何故を持ちて

母の恩徳知りてこそ

菩提供養を為ならば

南無や女人の成仏経

女と生るるその人は

人にも勧め我もまた

共に後生を願ひなは

あまたの女人も諸共に

血池地獄の苦を通れ

極楽浄土に往生し

常に無上の法を聞き

南無や女人の成仏経(五七)

娑婆にて作りし悪業が

かかる苦患を受るそや

抜苦与楽はうたかはじ

血盆経をどくじゆして

先たつ母おや姉いもと

地蔵菩薩の手ひきにて

諸仏菩薩のともとなる

このように、血盆経和讃は、血の池地獄への墮獄理由が「産血と月水」であること、血の池地獄からの救済方法が『血盆経』の読誦や人々への説き広めであることなどから、『血盆経』の趣旨が読み込まれたものであり、血盆経と同様に女性特有の罪業が謳われたものであることがわかる。しかし、血盆経和讃は基となる血盆経に比べ、地獄の様相がより具体的に表現されているように思える。血の池地獄に墮ちた女人の身体を大きな嘴を持った虫が喰い破る様子

や女人の変わり果てた姿の描写、血の池地獄の波音や女性の泣き声の表現など、こうした地獄の具体的な様相が、一般女性の墮獄への不安を掻き立てる一つの要因となったのではないかと考えられる。

では、こうした血盆経和讃は具体的にどのような講によって歌われてきたのであろうか。松岡秀明によると、正泉寺の場合は昭和二〇年代までは「地蔵講」が盛んであり、毎月二四日の講の日に集った民衆に対して住職が講話をするのだが、その中には血盆経縁起も含まれていた、という。また、一八〇一年成立した「血盆経涌出縁由垂手」内の記事によると、血盆経信仰が地蔵講によって広められていたことが示唆されている、と松岡秀明は述べている。(五八)

このように、正泉寺における地蔵講の活動から、血盆経和讃は地蔵講で長きにわたって唱えられていたのではないかと考えられる。

また、愛知県知多郡阿久比町植村の場合は、念仏講における「四編和讃」内の「穴盆経」が血盆経和讃とよく似た内容を持つ。「四編和讃」は一七八四年に記録した二〇余りの和讃を一八〇六年に農民により書写された民間念仏の史料であり、この四編和讃においても女性の墮獄理由は「産と月水」とされ、血盆経を持つことが死後の救済につながっている、と松岡秀明は説明している。(五九)

「四編和讃」は愛知県の念仏講により歌われたものであるが、血盆経和讃と同様に産血・経血が墮獄理由として記

されている。また、この和讃では、血盆経の所持が死後の救済に繋がるとされていることから、念仏講周辺では血盆経の御符としての使用がなされていたということが言えるだろう。

以上のように、日本各地に多く存在した「女人講」の中には血盆経信仰と深く結びついた講もあり、こうした講によって「血盆経和讃」が唱えられてきた。この血盆経和讃は、血盆経を基に創出した和讃であるが、内容に多少の異同があり、地域によっても名称が異なる。また、基となった血盆経よりも血の池地獄の様相が具体化したことで、女性の墮獄への不安は一層掻き立てられ、このことから、血盆経和讃は一般民衆に血盆経信仰が浸透する過程において、大きな役割を果たしたと言えるだろう。

結論

本論文では、女性の穢れというものに着目し、日本の女性観の変遷及び『血盆経』受容とその影響について考察してきた。日本の長い歴史における女性観に注目して、本来、問題視されていなかった女性の穢れ観が、なぜ現れ、これほどまでに民衆に浸透してしまったのかというものを考察すると、そこには男性中心主義、仏教教義、『血盆経』の伝来など、様々な背景があったと言えるであろう。

第一章では、初めに日本における女性穢れ観の歴史について論じた。女性特有の穢れとされた「産穢・血穢」は、八世紀以前の日本においては穢れといった明瞭な形では現れておらず、それどころか、出産という聖なる事象を俗なる空間から遠ざけるための瞥見の禁忌として神聖視されていたのである。しかし九世紀に入り、宮廷祭祀の再構築と共に『弘仁式』、『貞観式』、『延喜式』などといった式の規定の中で、女性の穢れである産穢・血穢が姿を現すようになり、次第に民俗社会にまで広がった。その後、男性中心主義と共に神道の体系化が進む中で、神域の清浄さというものが強調されていき、同時に各神社において服忌令が定められることで、女性の穢れは死穢と同様、更に重いものとして捉えられていった。さらに、近世期になると、江戸幕府による服忌令が制定され、幕府・各神社の服忌令によって、女性の穢れは死穢よりも厳しく扱われるようになり、女性の穢れはこうした経緯で肥大化が進むこととなった。

次に、日本の習俗の一つである「産屋」について取り上げた。産屋は、地域で呼び名が異なるほか、使用方法なども各地域によって様々であった。古代日本において、聖なる事象である出産を世俗社会から遠ざけるための産習俗として広範に設けられた産屋は、女性の穢れの肥大化に伴い、次第に出産の穢れを忌避するための施設として使用されていったのである。

第二章では、まず、仏教教義における女性の穢れ観について考察した。仏教が日本に伝来する以前からその教義の中には、女性差別的事象とも言われる教義が存在した。その一つに「女人五障」があり、これは、女性であるという理由から梵天王・帝釈天・魔王・転輪王・仏身といった五つの地位に成ることができないと説く教義である。女性がその地位に就くためには、一度、男性としての姿に変わる必要があるが、五障をもつ女性の成仏のための条件として説かれたのが、「変成男子」である。変成男子は、女性が男身となって成仏することを指す言葉であり、原始仏典における変成男子は、女性から男性への変身という単純な意味をもつのみであったが、大乘仏典におけるそれは、女身を嫌悪して捨てることと意味づけられ、そこには、女性の穢れ観が明瞭に表現されている。また、「女人結界」も忘れてはならない。女人結界は、女性の侵入を禁止する宗教施設や領域を意味し、女性がその禁忌を犯したならば罰が下るとされ、主に山岳の宗教施設にて行われた。日本におけるこの女人結界は、日本の伝統的女性観と仏教のもつ女性穢れ観が強く結びついたゆえにできた女性排除の形であると考えられる。

次に、『血盆経』の伝来とその諸本について論じた。日本に伝来した『血盆経』は、中国にて成立した疑経であり、血盆経の成立背景には中国民間の血穢観が影響していたと考えられる。また、日本への伝来時期は定かではないが、

高達奈緒美や武見李子の見解によると、少なくとも一四世紀には日本に伝来していたことがわかる。そして、血盆経諸本については、松岡秀明における二つの分類基準（①墮獄の原因を産のみとするか、産および月水とするか、②目連が地獄と仏所を往復する挿話の有無）を基に、日本の血盆経諸本の分類方法を紹介した。さらに、これまでの血盆経とは異なる墮獄理由をもつ異本『血盆経』もあり、こうした諸本の存在が日本における血盆経の広がりを示しているということが言えるだろう。

第三章では、最初に熊野比丘尼による血盆経信仰の唱導について論じた。日本において血盆経信仰の受容に大きく関係した熊野比丘尼は、室町後期から江戸時代にかけて熊野三山本願所寺院に属した女性の勸進聖である。熊野比丘尼の主な勸進活動は、「熊野勸心十界図」などを使用した絵解きであり、絵解きや配札を行うことで民衆から布施を回収していた。また、熊野比丘尼の絵解き道具である「熊野勸心十界図」には、血の池地獄や不産女地獄など女性を対象とした地獄について描かれており、墮獄に対する女性の恐怖を煽りつつ、そこからの救済として勸進を求めたのである。このような熊野比丘尼の活動に『血盆経』が利用されたことで、血盆経は民衆に広く伝わったのである。

続いて、日本における血盆経信仰のかたちについて考察した。日本における血盆経信仰は大きく死者供養、往生祈願、御符の三つに分けられる。死者供養としての血盆経信

仰は主に、産死者を血の池地獄から救済するためのものであり、血盆経の河川・池への投入、施餓鬼、血盆経の納棺といった形で行われた。そして、往生祈願としての血盆経信仰は、生前に行われる逆修供養であり、立山布橋大灌頂法要では、閻魔堂と姥堂を結ぶ布橋を渡ることで、死後は即身成仏・浄土往生が可能であると説かれた。この立山における往生祈願は、江戸期に入り血盆経信仰と結びついたことで、次第に女性のための法要であると説かれた。さらに、血盆経信仰を受容した寺院では、血盆経が御符としても使用され始め、一部の地域では女性が妊娠した際の「安産の御符」として大きな役割を果たした。その一方で、「不浄除けの御符」としても用いられ、女性が所持することで自身の不浄が他に及ばないとされた。このように、日本において血盆経信仰はあらゆる形で受容され、これらは、日本の伝統的女性の観や日本仏教などと結びついた故に発展した形であると考えられる。

最後に、女人講と血盆経和讃について取り上げた。女人講は、一般女性を中心とした信仰の集まりを指すが、中には血盆経信仰と密接な繋がりをもつ講が存在し、その講によって血盆経和讃が唱えられた。血盆経和讃は、血盆経を基盤として創られた仏教讃歌であるが、内容には多少の異同があり、地域によって名称が異なる。さらに、基盤となつた血盆経よりも血の池地獄の様相が具体化しており、こういった地獄描写の具体化が、女性の墮獄に対する恐怖感

を一層掻き立てたのではないかと考えられる。このように女人講の血盆経和讃は、一般民衆に血盆経信仰が浸透する過程において、大きな影響を与えたと言えるだろう。

以上のことから、日本では、男性中心主義と共に神道の体系化が進む動向の中で、まず、宮中祭祀において女性の出産の穢れが男性に及ぶとされ、女性を排除する動きが見られた。その後、この穢れ観念は政治的支配層だけでなく、次第に民俗社会へと広がり、神事・仏事と結びつくことで女性の穢れはさらに強調されることとなった。そして、その穢れ観念を助長するかのようになり、一四世紀頃には、中国にて成立した疑経である『血盆経』が日本に伝来し、熊野比丘尼による絵解きや女人講の血盆経和讃などの唱導により一般民衆に浸透したのである。血盆経は、こうした宗教者による民衆の教化のために利用され、その中で、日本の伝統的穢れ観や仏教の穢れ観、習俗などと深く結びついた。その結果、産死者供養や女性の往生祈願、安産・不浄除けの御符に血盆経が用いられるなど、「日本独自の血盆経信仰」が誕生し、こうした血盆経信仰の発展が、戦前の日本における女性蔑視の思想に大きな影響を与えたという結論に達した。

しかし、これはあくまで一視点での考察に過ぎず、『血盆経』は、民俗社会に蔓延していた女性差別意識からの救済のための「ありがたい御経」として存在していたとも言える。こうした側面を持つ『血盆経』は、当時の女性達に

とって、自身の不浄を除くために無くてはならないものだったのかもしれない。血盆経の持つ重要な役割について、今後更なる考察が行われることを願って本論文の結びとしたい。

注

- (一) 福田アジオ(他) 編『日本民俗大辞典』吉川弘文館一九九九年、五七〇頁。
- (二) 瀬川清子『女の民俗誌・そのけがれと神秘』東京書籍一九八〇年、四五と四六頁。
- (三) 大藤ゆき『児やらい・産育の民俗』岩崎美術社、一九六八年、四〇頁。
- (四) 成清弘和『女性と穢れの歴史』塙書房、二〇〇三年、一九八頁。
- (五) 同上書、一九八頁。
- (六) 同上書、一九九頁。
- (七) 同上書、一九九頁。
- (八) 同上書、二〇〇頁。
- (九) 大藤ゆき『児やらい・産育の民俗』岩崎美術社、一九六八年、三三と三三二頁。
- (一〇) 同上書、三四頁。
- (一一) 瀬川清子『女の民俗誌・そのけがれと神秘』東

- 京書籍、一九八〇年、四九七五〇頁。
- (一一) 大藤ゆき『児やらい・産育の民俗』岩崎美術社、一九六八年、三七頁。
- (一二) 新村出編『広辞苑』第七版、岩波書店、二〇一八年、一〇五九頁。
- (一三) 田上太秀『仏教と性差別・インド原典が語る』東京書籍、一九九二年、七四頁。
- (一四) 同上書、七四頁。
- (一五) 同上書、七二七三頁。
- (一六) 同上書、一〇九頁。
- (一七) 同上書、一一〇頁。
- (一八) 同上書、一一〇頁。
- (一九) 同上書、一一〇頁。
- (二〇) 同上書、一一一頁。
- (二一) 同上書、一一二頁。
- (二二) 奥田暁子、岡野治子編『宗教のなかの女性史』青弓社、一九九三年、七四七五頁。
- (二三) 同上書、七五頁。
- (二四) 同上書、七五頁。
- (二五) 国立国会図書館デジタルコレクション『血盆経』
<https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/906726> (最終閲覧日：二〇二〇年二月一九日)
- (二六) 高達奈緒美「『血盆経』と女人救済―血の池地獄の語り―を中心として」『國文學解釈と鑑賞』五六巻五号、至文堂、一九九一年、一二四頁。
- (二七) 奥田暁子、岡野治子編『宗教のなかの女性史』青弓社、一九九三年、八〇七八頁。
- (二八) 高達奈緒美「血盆経の受容と展開」(『女と男の時空―日本女性史再考』目 女と男の乱 中世―)、藤原書店、一九九六年) 所収、八四頁。
- (二九) 高達奈緒美「『血盆経』と女人救済―血の池地獄の語り―を中心として」『國文學解釈と鑑賞』五六巻五号、至文堂、一九九一年、一二四頁。
- (三〇) 武見李子「日本における血盆経信仰について」『日本仏教』四一号、日本仏教研究会、一九七七年、四三頁。
- (三一) 松岡秀明「我が国における血盆経信仰についての一考察」『東京大学宗教学年報』第六巻、東京大学文学部宗教学研究室、一九八九年、九〇頁。
- (三二) 高達奈緒美「血盆経の受容と展開」(『女と男の時空―日本女性史再考』目 女と男の乱 中世―)、藤原書店、一九九六年) 所収、八五頁。
- (三三) 川内教彰「『血盆経』受容の思想的背景をめぐって」『仏教学部論集』第一〇〇号、佛教学部、二〇一六年、二八頁。
- (三四) 同上書、三〇頁。
- (三五) 高達奈緒美「血盆経の受容と展開」(『女と男の時空―日本女性史再考』目 女と男の乱 中世―)、藤原書店、一九九六年) 所収、一〇一―一〇二頁。
- (三六) 小栗栖健治「持ち歩かれた説教用絵画―武久家に

- 伝来した熊野比丘尼資料」、『絵解き研究』二〇、二二号、
絵解き研究会、二〇〇七年、六五頁。
- (三七) 川村邦光「女の地獄と救い」(『女と男の時空・
日本女性史再考』女と男の乱 中世・、藤原書店、一
九九六年) 所収、五二頁。
- (三八) 同上書、五三～五四頁。
- (三九) 同上書、五六頁。
- (四〇) 同上書、四五頁。
- (四一) 高達奈緒美「血盆経の受容と展開」(『女と男の
時空・日本女性史再考』女と男の乱 中世・、藤原書
店、一九九六年) 所収、一一四頁。
- (四二) 同上書、一〇三頁。
- (四三) 同上書、一〇三頁。
- (四四) 武見李子「日本における血盆経信仰について」『日
本仏教』四一号、日本仏教研究会、一九七七年、四五頁。
- (四五) 高達奈緒美「血盆経の受容と展開」(『女と男の
時空・日本女性史再考』女と男の乱 中世・、藤原書
店、一九九六年) 所収、一〇七頁。
- (四六) 同上書、一〇七頁。
- (四七) 武見李子「日本における血盆経信仰について」『日
本仏教』四一号、日本仏教研究会、一九七七年、四五頁。
- (四八) 高達奈緒美「血盆経の受容と展開」(『女と男の
時空・日本女性史再考』女と男の乱 中世・、藤原書
店、一九九六年) 所収、一〇八～一〇九頁。
- (四九) 武見李子「日本における血盆経信仰について」『日
本仏教』四一号、日本仏教研究会、一九七七年、四五頁。
- (五〇) 同上書、四六頁。
- (五一) 同上書、四六頁。
- (五二) 同上書、四六～四七頁。
- (五三) 同上書、四七頁。
- (五四) 松岡秀明「我が国における血盆経信仰についての
一考察」『東京大学宗教学年報』第六卷、東京大学文学部
宗教学研究室、一九八九年、九六頁。
- (五五) 同上書、九四頁。
- (五六) 田上太秀『仏教と性差別・インド原典が語る・』
東京書籍、一九九二年、二〇四～二〇五頁。
- (五七) 同上書、二〇五～二〇六頁。
- (五八) 松岡秀明「我が国における血盆経信仰についての
一考察」『東京大学宗教学年報』第六卷、東京大学文学部
宗教学研究室、一九八九年、九四頁。
- (五九) 同上書、九四～九五頁。

参考文献

- ・福田アジオ(他)編『日本民俗大辞典』吉川弘文館、一九九九年。
- ・瀬川清子『女の民俗誌・そのけがれと神秘』東京書籍、一九八〇年。
- ・大藤ゆき『児やらい・産育の民俗』岩崎美術社、一九六八年。
- ・成清弘和『女性と穢れの歴史』塙書房、二〇〇三年。
- ・新村出編『広辞苑』第七版、岩波書店、二〇一八年。
- ・田上太秀『仏教と性差別・インド原典が語る』東京書籍、一九九二年。
- ・奥田暁子、岡野治子編『宗教のなかの女性史』青弓社、一九九三年。
- ・岡野治子編『女と男の時空・日本女性史再考』女と男の乱中世、藤原書店、一九九六年。
- ・高達奈緒美「『血盆経』と女人救済、「血の池地獄の語り」を中心として」『國文學解釈と鑑賞』五六巻五号、至文堂、一九九一年。
- ・武見李子「日本における血盆経信仰について」『日本仏教』四一号、日本仏教研究会、一九七七年。
- ・松岡秀明「我が国における血盆経信仰についての一考察」『東京大学宗教学年報』第六巻、東京大学文学部宗教学研究室、一九八九年。
- ・川内教彰「『血盆経』受容の思想的背景をめぐって」『仏教学部論集』第一〇〇号、佛教学部、二〇一六年。
- ・小栗栖健治「持ち歩かれた説教用絵画・武久家に伝来した熊野比丘尼資料」『絵解き研究』二〇、二二号、絵解き研究会、二〇〇七年。

辻忠作の説いた

「かしもの・かりもの」の教理

景山 善博

コメント

宗教学科教授 澤井 義次

この卒論は、教祖の直弟子の一人、辻忠作という先人の信仰に焦点を当てながら、天理教における「かしもの・かりもの」の教理とその特徴を明らかにした力作である。筆者が私の研究室を訪れたのは、一昨年（二〇一八年）の十一月のことであった。それ以後、日々、地道に研究を進めていった。優れた卒論を書く秘訣の一つは、できるだけ時間をかけて、真摯に研究テーマに取り組むことにあるが、筆者はまさにそのことを実践したと言えるだろう。

この卒論の意図は、お道の教えの台である「かしもの・かりもの」の教理を、辻という先人がどのように理解したのかを考察することにある。この先人は仲田儀三郎と同じ文久三年（一八六三）に入信しているが、天理教において、古い信者といえは、辻と仲田という先人の名がすぐに筆が

るぐらい、辻という先人は教祖の直弟子の中でも、早くから教祖に直接、仕込みを受けていた。この卒論において、筆者はそうした点に注目し、「おさしづ」や史料も出来るだけ参照しながら、辻という先人の教理理解を掘り下げて考察している。

具体的には、本論文は序と結論のほかに、三章構成になっている。まず、第一章では、辻という先人の教理理解を把握するために、逸話などを手がかりとして入信の経緯など、辻忠作の生涯について考察している。とりわけ、辻の入信のきっかけは、妹の病にあったが、さまざまなふしをとおして、信仰を深めていったことを丹念に論じている。

次に第二章では、「おふでさき」のお言葉や、辻とその家族が身上のさわりに際して頂いた「おさしづ」をとおして、この先人がどのような論しを頂いたのかを論じている。つまり、心遣いをよく反省し、改めるべきことは改め、誠真実の心を以って通らせていただくこと、「いんねん」を悟らせていただくこと、さらに、家族がそろって内々の事情を治めさせていただくことの大切さについて、辻忠作は「おさしづ」をとおして諭されたという。

さらに第三章では、この先人が「かしもの・かりもの」の教理をどのように説いたのかを『正文遺韻』や『復元』などに依りながら論じている。辻が説いた「かしもの・かりもの」の教理によれば、人間の身体は親神からの「かり

もの」であり、「心一つが我がの理」である。辻による「八つのほこり」の説き分けも示すように、私たち人間の心の使い方次第で、親神の思いに沿った善い心遣いにもなれば、親神の思いに沿わないほこりにもなる。辻が説いた「かしまの・かりもの」の教理の力点は、その教理に込められた「理を感じる」ところにあったと論じている。最後に結論では、辻が説いた「かしまの・かりもの」の教理には、辻自らが教祖から頂いたお言葉や「おさしづ」のお言葉による辻自らの信仰理解がその背景にあったと述べている。

以上、卒論のおもな内容を記したが、原典や史料を丁寧に読んで、それらを分析的に考察したことは大変評価できるだろう。ただ、文献の理解にやや粗さが見られるので、今後は文献を適確に読み解く力を磨いていってほしい。筆者はこれまでの研究姿勢を真摯に積み重ねていくことで、そうした問題点を少しずつ克服することができると確信している。

序

「かしまの・かりもの」の教理は、天理教独特の教理の一つであり教えの台と言われている。私はこれまでの天理教の信仰において、「かしまの・かりもの」の教理について特に関心を持ち続けてきたこともあり、卒業論文に取り組むにあたり、教祖からこの教理を直接聞いた直弟子たち

がどのように理解されたのかということについて考察したいと思うようになった。

そこで本論文では、教祖の直弟子の中でも早くからこの道の信仰について、教祖から直接に仕込みを受けた高弟の一人、辻忠作（一八三六〜一九〇五）に焦点を絞り、辻とその家族に関するさまざまな資料を手がかりとして、辻が教祖の教えをどのように受け止めて理解したのか、さらに周りの人々にどのように教えを説いたのかということについて考察したい。

そのことによつて、辻という先人が教理の中でも、特に「かしまの・かりもの」の教理を強調しながら教えを説いたことを明らかにするとともに、辻が説いた「かしまの・かりもの」の教理とその特徴を明らかにしたい。

そこでまず、第一章では、辻忠作が理解した「かしまの・かりもの」の教理を掘り下げて理解するために、辻の人柄および性格に焦点を当てながら、彼の生涯を辿るとともに入信の経緯について考察したい。次に第二章において、辻忠作とその家族に頂いた「おさしづ」や教祖の逸話などを手がかりに、辻が教祖から直接どのような教えを聞き、どのような信仰をもっていたのかということについて考察したい。さらに、第三章では辻忠作が布教伝道において、どのような論しを説いたのかということについて検討したい。とりわけ、「かしまの・かりもの」の教理をどのように説いたのかを明らかにしたい。最後に結論では、卒業論文の

研究をとおして明らかになった点を纏めて結びとしたい。

第一章 辻忠作の信仰

教祖から直接の仕込みを受けた高弟の一人である辻忠作は、教祖が「月日のやしろ」とお定まりになられた二年前の天保七年（一八三六）一月二十七日、おちばの北隣にある豊田村（現、天理市豊田町）において、百姓家の父忠作（二代目）母おりう（実家は福住村）の二男四女の長男として生まれた。辻家は三代にわたって、「忠作」の名前が世襲された。忠作（三代目）は、親のしつけもあってか、生来の負けず嫌い、何事にも熱中するという性格などが相まって無類の働きの者に成長した。

本章では、辻忠作に関する具体的な逸話を取り上げて、その人柄や性格などについて掘り下げた考察をおこなうことによつて、彼が説いたこの道の教理と信仰をより一層深く理解したい。

第一節 辻忠作の入信

辻の入信のきっかけは、妹くらの気の病をたすけられたことにある。親神のご守護をいただいたことによつて、彼の心は教祖に向いた。続いて長男由松の原因不明の高熱をたすけられたことで、彼は信仰の心を固めた。

元治元年（一八六四）には、「肥のさづけ」をいただきたい。この年代については、後で述べるように、慶応二年であったとの伝承も見られる。さらに教祖から最初に、「十二下りのうたとお手振りの手ほどきを受けた。

辻の信仰は、同じ豊田村の仲田儀三郎と競うように、次第に固められていった。明治六、七年（一八七三、一八七四）頃には、教祖のお伴をするようになり、教祖が初めて赤衣を召された際に、「さんざいてをどりのさづけ」の理を直々にいただいている（一）。

辻は記憶力に優れていた。記憶していた内容の正確さにも定評があった。したがって、書き留められた辻忠作の手記は、天理教の初期の歩みを知るうえで貴重な史料となっている。また、辻に関する逸話も数多く伝わっている。彼は正直一途であり常人離れた面もあったが、周りの人々から慕われて七〇歳まで長生きした。とにかく、癖性分が強く、気が短く、負けず嫌いの頑固者、非常に奇行に富んだ変わり者であったという話が伝わっている。

中山家と辻家の関係はかなり古い。それは、辻忠作の姉（二）が、お針の稽古に教祖の許へ通っていた縁で、嘉永五年（一八五二）、父（二代忠作）が仲人となって、教祖三女（三）（後の、はる）を樺本村の鍛冶職、樺本惣治郎の嫁に世話をしたことによるものである（二）。「稿本天理教教祖伝逸話篇」にも記されているように、教祖は「惣治郎ならば、見合いも何もなくとも、心の美しいのを見て、やる。」と

仰せられ、この縁談は、目出度く調ったという(3)。そうしたことであつて、中山家と辻家の関係は深まつていった。梶本の母は辻家の出であり、辻忠作と梶本惣治郎はいとこ同士であつた(4)。

辻忠作(二代忠作)は「学をすると土から遠のく」という父親の思いもあつて、寺子屋において、九歳から二年間だけ、読み書き算盤を一通り習うことを許された。安政五年(二八五八)、二十三歳の時、父親が亡くなったことにより家督を継いだ。彼は忠作を名乗り、それ以後農業に励んだ。彼は非常な働き手で、一年に千日分の働きをするという噂も立つて「千日さん」とも呼ばれていた(5)。

辻が入信することになつた動機は、文久三年(一八六三)十九歳の妹くらの気の病にあつた。その時、辻が長男としての責任から、何とかたすけてやりたいと平癒を願つて躍起になつた。医者にも見てもらったが、妹の気の病は治らず、周りの人から教えられて奈良の二月堂へ願かけに出かけた。その途中、親戚に当る櫛本村の梶本家に立ち寄つたところ、伯母のきみから「それより、中山のお婆様(教祖のこと)にお願ひしたらどうか」と勧められた。そのことが辻が入信するきっかけとなつた。辻忠作二八歳の時のことである(6)。

それでも奈良二月堂に参詣して、「三十三回の水垢離」「明りあげ」「七日の祈禱」を頼んでお札をもらった。ところが、くらの病気は治らず、教祖の許へお願ひに行つた。

教祖は、『稿本天理教祖伝』などによれば、辻に次のように言われたという。

此処八方の神が治まる処、天理王命と言う。ひだるい所へ飯食べたようにはいかなれど、日々薄やいで来る程に(7)。

辻忠作は教祖の話を聞かせていただいて、光明を見た思いで「もう何処へも信心はしない」と決心し、家に帰りお屋敷で教えられた通り、毎日朝夕、拍子木を叩いておつとめを勤めて祈願した。しかし、なかなかご守護が見えてこなかつた。そこで伯母のきみを通じて教祖にお伺ひしたところ、「つとめ短い」とのお言葉があつた。当時のおつとめは線香をたいて時間を定め、拍子木をたたいて「なむ天理王命」と朝夕、連呼するものであつたが、元来、せっかちで慌てん坊であつた辻は、なんでも早くたすけてもらいたいという思いから、線香を半分に折つて勤めていた。線香を半分に折つて勤めると、つとめも早く終わるし、治りも早いと思つたようである。しかし、教祖の言葉で、これではいけないと反省し、線香一本が燃え尽きるまでお願ひし、四ヵ月ほどで、くらの病気はすっかりご守護いただいた(8)。

このように親神のご守護を頂いたことから、彼は教祖に心が向くようになった。さらに追うように所用で、妻ます

が当年四歳の長男由松を連れて、福住の実家である吉村家へ行ったところ、由松がひきつけをおこした。その際、祖母おりうが参拝した。すると教祖は、「親と代わりてこい」と仰せられた。それで、ますが由松を背負つて参拝したところ、「ふた親の心次第に救けてやろう。」とのお諭しをいただいた。そこで、夫婦二人で心定めしたところ、数日ですつきりご守護をいただいた。このことをとおして、彼の信仰は次第に確固としたものになっていった(9)。

第二節 辻忠作の心の成人

辻はこのように、さまざまなふしを通して信心を深めていったが、いまだ眞の信仰をもつてはいなかった。それは、彼が教祖を庄屋敷の「生き神様」として「おびや、ほふそ」という現世利益の神であると思つていたからである。元治元年、彼はひどい歯痛に悩まされた。しかし、まじないや薬を飲んで治ると、妹や息子が親神のご守護によつてたすけられたことも忘れて、その後二年ばかり、お道から離れてきた。その間に教祖の許には、次々と新しい信者が増えて、さづけをいただいていた。その頃になって、辻は教祖から親神が「この処よろづたすけの神様」であると聞き、自分の思い違いを反省した。また同時に、「同じ豊田村の仲田儀三郎が行く限り、誰が何と言つても行く」と日参するようになった。負けず嫌いの辻忠作らしい逸話である。

さらに、辻の信仰熱心さから、御幣、肥のさづけをいただいた(10)。さづけを拝戴した年については、すでに示唆したように、元治元年であつたという伝承と、その二年後の慶応二年(一八六六)年であつたとの伝承がある(11)。

辻がお屋敷へ通い始めてからというものは、毎朝早く参拝し用がなければ一旦帰つて家業の農作業に精を出し、夕方にまた参つて夜遅くまで勤めた。家に帰るのはいつも夜半であつた。こうして毎日お屋敷に通いつめては教祖から直々に教えを受けるようになった。

教祖は慶応三年正月から八月頃までに十二下りを教えられた。春から六人の者が最初に手ほどきを受けたが、辻忠作もその中の一人として歌と手振りの稽古を始めている。

息子由松の回想に、次のようなものがある。

秋の忙しい時でも、昼は精いっぱい働いておいて、夜は寝しな過ぎても、今宵参らな、お話しが聞かれんと
言うて遅うても参る。また、暑かろうが寒かろうが、
雨が降ろうが、何が降ろうが、闇の夜でも提灯一つ持
たずに暗がりの道を毎日毎夜、通いました。(12)。

この息子由松の回想にもあるように、辻は常に教祖の側にいた。彼は教祖とともに監獄に留置されたり、警官に叩かれて信仰をやめるように強要されたりしたという。しかし、彼は動じるどころか、ますます信仰に熱が入り、履

き替えの草鞋を二、三足も腰に結んでおたすけに歩き回り、ついに警官から「根限り信仰してみよ。その代わり本官も根限り止めてやる。」と言われたとも言われている(13)。

辻はまた大変な節約家で服装も大変質素であった。お道が大きくなり本部長になって、毎日おやしきへ通うようになったときも、服装は色あせた黒紋付羽織を着て、傘の先に風呂敷包みをくくりつけて通った。屋敷内に空き地があると、もったいないと桐の苗木を植えたり小豆を蒔いたりしたり、宴会の時には、残ったビールを土瓶に集め、もったいないと言いながら、自分も飲み人にも勧めて、周りの人から閉口されることもあったという(14)。

おたすけ熱心で、大和のあちこちへおたすけに廻り、そのため、おぢば周辺の講社を統合して、日元講(旭日大教会の前身)を結成した時には、その総講長に辻忠作が推された。それは明治一九年(二八八六)一月ごろのことで、彼は五一歳であった。

第三節 辻忠作の信仰

辻は遠くへおたすけに行くときには、飯を二食分食べ、弁当は持たないで行くことができたという。このようなところは常人離れしていたと言えるであろう(15)。

明治一九年(二八八六)、五一歳のとき、彼は大病(烈しい熱病)を患った。その時「百姓を止めて神様の御用を勤めさ

せて頂きます」と心定めすると直ぐにご守護を頂いた。

それを契機に、教祖の「おさしづ」によって家業を長男の由松に委せて道一条となり、一日中、おやしきに詰めて人々に親神の教えを取り次ぐようになった(16)。取次人となった辻の話しぶりは有名で、参拝者があると、こちらから飛び出し熱心に話をする。おさづけの時には、教祖からいただいた赤衣を着て、さづけを取り次いだ(17)。

『高弟列伝 辻忠作先生』によれば、たとえば次のような逸話がある。

御信符(ママ)や帯屋許しを信者に渡される時など、始めは静かに話してをられるがすぐに熱して来て八ツ足台諸共グン／＼聞く人の膝に押し行って盛んに唾を飛ばされるので聞く人は有難いやら穢いやら閉口しました。

此の事はお話に限らず平生人と坐談の間にもどうかすると夢中になって唾を飛ばす上『火鉢を抱えてグン／＼押して行く、相手が後すきりしたつて平氣で尚も押して行く、遂には、八畳の間一杯グル／＼追つかける』と言ふ様な事が珍らしくなかつたさうです。(18)。

さらに、冬の夜など寒い時には火鉢に火箸は使わず手づかみで炭をつぎ、そのままの手で顔を撫でまわすので真っ黒になつても一向に気にせず話をした。それ程熱心な話ぶ

りであった(19)。

ある日、齒が痛むので、教祖に何うと「かき餅の焼いたのを食べてみよ」と仰せられた。これには、辻の頑固さが教祖の目にとまり、さらに「痛いとき固いものは食べんやろう。そのように人に接する時も固く頑固な心ではいかん、柔らかくならんといかん。」とお諭しになった。後年、ある人が「辻さんは頑固だ」と言うと、「頑固だからこそ、人に笑われそしられながらも、今日までこうして信心できた。」と答えたという(20)。

以上の彼の逸話が示唆しているように、彼の性格は正直、頑固、よく働く短気な変わり者、節約家であった。この頑固な性格は時として自他に禍をもたらすことがあったが、その半面には、一旦自分がこうと信じた以上、誰が何を言おうと迷わず行かう美点でもあった。

お道の教えが広がる以前、まだ信者の数が少なかった時代には、信心すると村人たちからいろいろと悪しざまに罵られたが、一向に屈することなくおやしきに通った。

明治二年(一八八八)、教会本部が設置されたとき、辻は本部役員となった。明治三年(一九〇〇)六五歳で中風症を煩い、由松は本部の要請により教会本部で勤めるようになった。その後一時回復して、一年ばかり本部に勤めたが、六七歳の春に再悪化し床に就き、明治三十八年(一九〇五)七月十二日に出直した。享年七〇歳であった。

彼は非常に記憶力がよく話は正確であった。また病気の

ときでも、また晩年、病の床に就いても、出直す直前まで見舞いに来た人に親神のご守護のお話を取り次いだ。その話は教祖直伝であり、誠に結構な教話であった。また彼の話には大変説得力があった。

その話の一端を紹介すると、次のようなものであった。

人間の身体は親神様からお借りしているものである。だから出直しの時にはお返しせんならん。お借りしている道具だから、みなそれぞれの使い方ががある。親神様のお気持ち通りに使わしてもらうなら自由自在に使われるものを、その気持ちとは逆に使うから道具がきかなくなってしまう(21)。

このように辻の説いた教祖の教えは、親神のご守護によって生かされているという「かしももの・かりもの」の教えにもとづいていた。

明治二〇年秋、三重の山田作治郎(後の南海大教会云初代)は、大和の「生き神様は正月におかくれになった」と小耳にはさんだ。しかし、山田はそうした中にも一度はお参りしておこうと思っておちばへ向かった。その当時、おやしきでは官憲の目が厳しかったので、参拝者を体よく断っていたが、そうした中にあっても、山田という先人をおやしきへ招き入れ、おさづけを取り次いだのが辻忠作であった。辻のこの呼び止めがなかったら、南海の道はどうなってい

たかとも言われている(22)。

第二章 辻忠作がいただいた教えとその理解

本章では、辻忠作とその家族がいただいた「おさしづ」をふまえて、辻が教祖から直接どのような教えを聞き、それをどのように受け止めて信仰したのかということについて考察したい。

第一節 「おふでさき」のおうたとその理解

一、「おふでさき」第二号一〜一二のおうたについて「おふでさき」第二号一〜一二のおうたは、辻忠作がいただいたと言われる。そのおうたの前に記される第二号一〜一〇のおうたでは、これからは往還道、すなわち広く世界一れつを救ける道をつけ、世界中の人間の心を皆勇めるようにすると諭される。

まず、第二号五では、親神の守護というものは人々の思いもかけない珍しいことから仕かけると記され、同号七では、世間では、やれ病気だ、痛みだと言うがそうではない。それは親神の急き込みであり、手引きであると言われる。それでは、どうして親神が急き込むのかと言えば、同号八において、つとめの人衆が引き寄せられるためであるという。さらに、同号九では、このつとめは「よろづたすけ」を

するものであり、親神はその準備・段取りを進めていると記される。また同号一〇において、このたすけは今だけこ
てではなく、未代まで語り伝えられると記されている。
以上のように、『おふでさき註釈』によれば、人間の身の
内のさわりは、よふきづとめのための手引きであると示さ
れている(23)。
「おふでさき」には、引き続き、次のように記されて
いる。

一寸はなしのぼせかんできゆうている

やまいでハない神のせきこみ

たん／＼としんぢつ神の一ちよふ

といてきかせどまだハかりない

(二号 一一)

(二号 一二)

このおうたの大意は、『おふでさき註釈』によれば、「世間の人達が、あの人は逆上しているとか、狂気していると
うわさをしているが、気の違いで病気でもない。早くこの
道に引き寄せたいと思う親神の急き込みである」、さら
に「種々と真実の神一条の道を説いて諭すけれども未だ悟
りが見つからないようである。」と記されている(24)。

この一連のおうたに関して、『おふでさき註釈』では、
さらに次のように記している。

辻忠作の入信は妹くらの気の違いからであり、彼が教祖
の許に参ってお諭しを受けて信仰すると、くらは良くなり

嫁入りできた。しかし、家内の反対があり、教祖の方へ運ばなくなると、またくらが再発し、縁家からもどされてきたという。そこで世間の人々は、気の違ひになって不縁になったとか、離縁されて逆上したとか、いろいろと取沙汰したが、それは病氣や気の違ひではなく、教祖から遠ざかっていた辻忠作を再び、この道に引き寄せようとの親神の手引きであつたという。この諭しを受け、心得違ひをさんげして、御用を勤めるようになる、くらの気の違ひも治まって復縁することができたという(25)。

この点について、矢持辰三は、信仰とは関係ないというような人が、どのように信仰に導かれるか、その一つの例として辻忠作を台として話を進めている。

矢持の解説は『おふでさき註釈』とほぼ同じ解説ではあるが、「教祖と辻忠作のつながりは、辻が入信した文久三年より十年以上も前の嘉永年間からあり、そういう人間関係にあつたことが、後に、おやしきに引き寄せられる元になつている。それまで教祖は十年以上も待つておられたように悟れる」と述べている(26)。

芹澤茂も「これは辻忠作を例にしたお諭しであり、文久三年に妹がこの病気をたすけられてより入信したが親神を真実の神としてそのご用しようとするまでの信仰にはなつていなかったの、妹の病氣を手引きとして親神の思惑をよく思案するように諭されたものと伝えられる。」と述べている(27)。

二、「おふでさき」第三号一四七〜一四九のおうたについて

さらに「おふでさき」第三号一四七〜一四九のおうたも辻忠作に関して記されたものである。

二二の二の五つにはなしかけ

よろついでんねんみなときよかす

(三号 一四七)

高山のせきよきいてしんしつ

神のはなしをきいてしやんせ

(三号 一四八)

きち〜に神のはなしをたん〜と

きいてたのしめこふきなるぞや

(三号 一四九)

この一連のおうたについて、『おふでさき註釈』は次のように記している。

これは明治七年二月二日の夜五つ刻今の午後八時)の「おふでさき」で、当時辻忠作は昼間は家業に従事し、夜分教祖様の許に参つて御用を勤めていたが、当日は齒が病んで困るから、早くお参りをして救けてもらおうと内を出かけると、忘れたように齒痛が治つた。それで、彼は有難く思い、早速お参りして教祖様にその由を申し上げると、教祖様は、辻忠作に『今これを書きました。よく見なされ』と、このお歌を示して親神様の話をじゅんじゅんと御説き下されたのである。(一四七)

神職僧侶等の説教を聞き、又、この道の話も聞いて、よく比較して、何れが真実の親神の胸の中を伝えていられるかよく思案するがよい。(一四八)

日々この真実の親神の話を書いて喜ぶ。この話こそ、いついつまでも変わる事なく永久に世界たすけの教として伝わるべきものである。(一四九) (28)。

上田嘉成は、この註釈に関連して次のように論じている。この刻から話をはじめて「よろづいんねん」即ち何も彼もすべての元の理を皆説いて聞かせる。何も彼も全部の根本のいんねんと言うと、元初まりの親の思いたる陽氣ぐらしの話である。人間は皆、この元のぢばにおいて、陽氣ぐらしをさせたいと思われて、親神様がお創めになったものである。

教祖は、「元のいんねん」とは「陽氣ぐらし」のことであることを教えてくださると共に「二代三代五代十代前のいんねんをも実にはつきりと教示されたと言う。つまり、いんねんを自覚してこそ、真に陽氣ぐらしをさせていただくことができる」と説いている(29)。

矢持辰三は、よふぼくに育て上げる親神の思いが、一つの例として、辻忠作という先人について再び示されるとし、この刻に辻は参拝するためにやってきたが、それは、さらに一層の成人を促すうえから親神は昼間激しい歯痛に知らせて手引きした。そして、教祖より「よろづいんねん」の理、すなわち、人間創造の「元の理」の話から、辻忠作個

人のいんねんの話まで、すべてのことを説いて聞かせたと説明している(30)。

以上の先行研究の成果によって、辻の信仰の一端を記してきたが、次のように纏めることができるだろう。まず、人間身の内のさわりも、よふきづとめ(かぐらづとめ)をつとめるための手引きであるということである。辻忠作がその刻に参拝したのも、親神がさらに一層の成人を促すうえから激しい歯痛に知らせて手引きしたものである。さらに注目すべき点は、教祖と辻忠作が文久三年より十年以上もつながりがあったことが、後に辻がおやしきに引き寄せられる元になつていっているということである。

辻は教祖より「よろづいんねん」の理、すなわち、人間創造の「元の理」の話から、辻忠作個人のいんねんの話まで、すべてを説いて聞かされたとある。元のいんねんは、陽氣ぐらしをすることであり、それは「かしもの・かりもの」の教えと一体をなすものであることもあらためて確認することができる。

辻忠作は親神が「おびや、ほふそ」の守護をくださる神の存在であるばかりでなく、「よろづたすけ」の神であることと知るようになって、現世利益的あるいは庶民信仰的な信心からよろづたすけの守護をくださるという親神の信仰へと認識が深化していった。そうしたプロセスにおいては、辻が教祖から聞いたお話、とりわけ、「かしもの・かりもの」の教えの理解が、辻の信仰にとつて、その核心を

成していたと言えるだろう。

第二節 辻忠作に対する「おさしづ」のお言葉とその理解

辻は教祖の初期の信仰者であったことから、教祖のお側で教理を聞かせていただいたが、身上に関する「おさしづ」は七件いただいている。

ここでは、辻がいただいたそれらの「おさしづ」のお言葉を手がかりとして、彼の信仰について考察したい。

一、明治二七年七月四日（陰曆六月二日）夜のおさしづ

辻忠作身上の願

さあ〜尋ねる處〜、さあ尋ねる處一日のよう聞き分け。一日の日速やかに住居する。勤める。夜一つの事情大変事情、心一つよう聞き取りて置かにならんと。事情重ねて事情、どういう事でこう、身の障り實を論ず。實があれば速やかなもの。そんならと思う。日々成るだけの理を盡す。一つにはめん〜の心、こうしたらそうじゃな、論ずる、そうじゃな。身の障りから尋ねたら、こういうさしづであったと論してくれ。

このおさしづは、辻が五九歳の時にいただいたものである。その大意は、「日々過こす中、身の障りをとおして、心の真実が肝心であることを論ず。心の真実があれば速や

かに守護を与えてやる。そのことを思索して、銘々の心次第に日々成るだけの理を盡すことが肝心である」ということである。つまり、身上のさわりも、一人ひとりの心の真実すなわち心次第に、親神のご守護をいただくことができる。と悟らせていただくことができる。

二、明治三年二月二日のおさしづ

辻忠作六五才身上願

さあ〜尋ねる事情〜、身上が一つ事情に一時心得んという、一つ事情尋ねる。尋ねるには皆めん〜の心という、よう思やん取り替えにならんと。若き者から、どうしようこうしよう論じた處が、若き分かつまい。めん〜心という理を取り直して、順序という。長い間〜聞き分け。いつまでめん〜こうと言えど若きある。若き理である。この理論し難い。若き處言うた處が追わん、そこで日々順序取り合うて居る者で改めて、急いで運んでやるがよい。よう思やんして、身上適わんから取りよあるまい。一時どうとは無い。なれど、一寸行かん〜。よう聞き分け〜。そこでめん〜こうと改めて、さあ若き者〜と言う。日々身上不足無しに働かして貰うが楽しみと、この理治まつたら治まる。この順序論し置こう。

醫者の處願

さあ〜尋ねる處〜、さあ〜皆んなこれ皆んな一

つ心なら、どんな事も鮮やか。なれど、どうもならん。世上うきり分たらん。そこで、明らか道と言うなら、醫師の道を見にやらん。一寸順序急いで運んで置くがよい。

このおさしづのお言葉では、辻は身上のさわりについて尋ねているが、まずは各々の心遣いをよく反省し、改めべきことを改めなければならぬことを諭されている。この心遣いを改めることが順序であり、「日々身上不足無しに働かして貰うが楽しみ」と、「この理が治まったら治まる」と諭され、その順序を教示されている。

身上のさわりについて、「家族の者の皆んなが心を一つに願うならば、どのようなことも鮮やかに守護してやろう。ところが、そのことがよく分かっていない。ともあれ「醫師の道」が「明らか道」であると思うのであれば、急いで医師に診てもらおうとよい。」と諭されている。

第三節 辻忠作の家族に対する「おさしづ」のお言葉とその理解

さらに、辻忠作をはじめ、家族の者の身上のさわりについて、次のような「おさしづ」をいただいている。ここでは、それらの「おさしづ」の言葉を挙げて、その大意について考察したい。

一、明治二二年八月二六日(陰曆八月一日)のおさしづ

辻忠作娘とめぎく願

さあ〜身上の處切なみ、何ぼでもならん。早く聞かせ。今日は明日はどうである。子供十五才以上はめん〜の理定まらん。今日は明日は日々のようなように思う。それは定まるまい。急ぐ日も暇な日も〜ある。いつ〜まで同じ日の心持つて早く聞かすよう。

この「おさしづ」において、親神は辻忠作の娘とめぎくの身上のさわりをとおして、親神の守護を早く聞かせるようにすることを促されている。「一五才以上の者の身上は、それぞれ本人が心を定めなければならない。いつまでも心を定めた日と同じ心を持つて早く親神のご守護を聞かすようにするがよい。」と諭されている。

二、明治二三年四月八日(陰曆二月一九日)のおさしづ

辻忠作娘とめぎく願

さあ〜第一の事情尋ねる事情〜ある。身の處心得ん。第一の事情である身上不足なる、だん〜不足第一、第一不足なる處、何か一つ早くという。どういう事情、何か間違つてある。心日々という。身は心の身の理によって第一身上不足なる。第一さあ〜これまで長らえての事情である。内々の事情に聞き分け、運

ぶ盡す事情は受け取る。長らへての事情、家内何人一つの理幾人一つの事情、一つの理で心幾人、この事情聞き分け。尚思やん長らへて古き〜中、世上一つの理も同じ理、第二時一つ身でどういう事である。人々の中、何人の理は一つであつて、心一つ十五才以上めん〜の事情、一時言えは一つ、これより早く内々しいかり聞き分け。難儀一人何人の難儀、その者一人。それは違う〜。内々一つの理を治め。一日の日とい

この「辻忠作娘とめぎく願」は、とめぎくが眼痛になつた時の「おさしづ」である(31)。

身上のさわりは「心の身の理によつて第一身上不足なる」と諭される。心のあり方が身上の不足となるのである。そのとき、明治三年生まれの辻とめぎくは、ちょうど二〇歳であつたが、親神は「運ぶ盡す事情は受け取る」と言われ、「心一つ十五才以上めんへの事情、一時言えは一つ、これより早く内々しいかり聞き分け」と諭されている。

さらに「おさしづ」のお言葉では、「難儀一人何人の難儀、その者一人。それは違う〜。内々一つの理を治め。一日の日とい」と諭され、辻とめぎくの身上のさわりが、ただ一人の事情であるばかりでなく、辻忠作の家族の者全てが、「一日の日」すなわち信仰の元一日の心をもつて通らせていただくところに、「内々一つの理を治めることが

できる」と諭されている。

三、明治二三年六月二十七日のおさしづ

辻忠作、榮藏、かめ、この間より咳出で病いに付願さあ〜何かの事情、身上の處には咳が出るという。尋ねる處には理を諭しよう。諭する理は内々一つ事情、内々事情というは、これまでには長らえの事情、内々の事情聞き分け。内々定め更えて、何かの事情長らえて古きの事情、何かの事情も聞いてるである、又諭するである。何度の席をすれども、計り難ない事情は一つの理で治まる。なれど心の理が出ず、治まらん。古きの理、いんねんの理も諭するであらう。また世上の鏡と諭す。いんねんというは、切るにも切れん、離すにも離されん、どうむならんと言ふ。身上障りには心を洗い替えて、思うように行かんがいんねん。いんねんの理を分かり兼ねるから、いんねんという。神の目にはあちら向く理はぢやない。難しい理を治めたら、世上の理を治めたら、内々に十分臺と成りて治めるなら、何彼の理も鮮やか。この理を聞き分けてくれるなら。

この身上伺いの「おさしづ」では、辻忠作をはじめ、家族の者に咳が出るのは、「諭する理は内々一つ事情」あるいは「内々事情」があるからである。それは「計り難ない

事情」ではあるが、その「内々事情」は「二つの理」によつて、すなわち「心の理」で治まると諭される。ただ、「身上障りには心を洗い替えて、思うように行かんがいんねん」と諭されるように、心のほこりを払つても、身上のさわりが思うようにご守護いただけないときがある。それは「いんねん」によるものである。「いんねんの理を分かり兼ねるから、いんねんという」と言われるように、「いんねん」を悟らせていただくことは難しい。この「難しい理」を治めると、「内々に十分臺と成りて治めるなら、何彼の理も鮮やか」にご守護いただけると諭されている。

四、明治二四年七月五日のおさしづ

辻忠作娘とめぎく願

さあ／＼身上迫つて、いかなるも迫つてある處尋ねる。どうしよう自分一つの事情ある。それ／＼一つの心明らか、一つには十分運び、めん／＼處二つ事情迫つてめん／＼話聞く。めん／＼事情ならん、めん／＼事情出来難ない。よう事情聞け。誰と彼と先々古き事情聞いて一つの事情、めん／＼事情人々不足、先々事情分からん。何彼に事情運んだ話したやで。めん／＼何程聞かされても、めん／＼諭してやらねばならん。これだけ諭し置く。

この「おさしづ」のお言葉も、辻とめぎくの身上のさわ

りについてのものである。辻とめぎくが身上のさわりについて、親神の思いを尋ねたところ、その身上のさわりは本人の事情であるばかりではなく、「先々古き事情聞いて一つの事情、めん／＼事情人々不足、先々事情分からん」と言われるように、家族内の長年にわたる事情でもあると諭されている。したがって、家族の者に対して、親神のご守護を「めん／＼諭してやらねばならん」ということを強調されている。

五、明治二六年一月八日のおさしづ

辻忠作娘いそ身上願

さあ／＼尋ねる事情／＼、身上から理がありて、何でも彼でも分からん。何人ある。一人こうして一人こうという心で思えば成るである。なれど、よう聞き分け。一つ理論し置く。どれだけ頼りどれだけ勝手という、いつ／＼までという、いつ／＼までといえど、身上に一つ掛かり難がる。切なみあれば、どれだけ頼りといえど勝手がよいといえどどうむならん。句々と言えば句々理がある。それ／＼こうという理に治めにやならん。いつ／＼までめん／＼心でならん。どれだけ強み頼りといえど、身上から心発散一つ縁談論して置く。いんねん／＼分からん。こうという心以て心運んで年限の事情、内や治めて了て安楽、これをこうして内々思えども、成ればよい、成らんにや思うだけ。ど

れだけ強いといえど、心に案じるという理が出る。どれだけの者でも、一寸は半番や俺がどうせにやならんと言う。一つく委せるようになる。成るように行かならん。よう聞き分け。身上不足なれば、どれだけの事思たてどうむならしようまい。よう聞き取りてくれるよう。

この「おさしづ」のお言葉では、「身上のさわりの原因が分からないようであるが、一人よく反省すれば分かるであらう」。しかし、「どれだけ頼りになるものがあり、どれだけ勝手がよくても、身上に辛さが起きてはどうにもならない。おきる時機にも理由がある。その点を治めなければならぬ」と諭される。さらに「いつまでも、それぞれの中ではいけけない。身上から心発散一つ縁談を論す。」とも諭されている。また、「いんねんということが分かっていない。こうしたいという心をもって運び、長の年限の事情を治めてしまえば安楽であり、そのようになればよいが、その思いがどれだけ強いといっても、心に案じるという理が出るものである。結局は、一つひとつを天に委ねていかねばならない。」と諭されている。

以上、辻忠作および家族の者が頂いた七件の身上のさわりに関する「おさしづ」について、その大意を考察してきた。これらの「おさしづ」では、心遣いをよく反省し、改めるべきことは改め、誠真実の心を以って通らせていた

くこと、また「いんねん」を悟らせていただくこと、家族がそろって内々の事情を治めさせていただくことの大切さを諭されていると言えらるだろう。

辻忠作がこれらの「おさしづ」をいただいたのは、明治二二年八月から明治三三年二月まで、すなわち辻忠作が五四歳のときから六五歳までである。『高弟列伝』によれば、この頃の辻家は家族に身上のさわりをいただいた者、結婚生活がうまくいかなかった者（「出戻り」や再婚）、早く出直した者が相次いだ。

教祖の許にお針を習いに行っていた姉こよは、同じ豊田村の柴田家に嫁入りした。その後、辻忠作と共に信心していたが、後に「高慢気狂」という心の病にかかり、ついに投身して果てている。妹しまは一旦結婚したが、事情があつて実家に戻り、姉こよの後妻として柴田家に入っている。その下の妹くらは、一九歳で気の病になったが、教祖にたすけられ、そのことが辻忠作の入信のきっかけとなった。その時、教祖はくらに「丑寅の方へ嫁入りせよ」と指図されたが、そのようにはせず別の処に縁付いた。しかし、うまくはいかず実家に戻り、さらに別の処に嫁入りしたが、また気の病にかかった。そのために実家に連れ戻され、教祖の指図通りの心定めで間もなく守護をいただいた。それから三度目の嫁入りをして生涯そこに落ち着いて長命したという。また、末の妹しなは夭折している(32)。

辻忠作自身も歯痛にたびたび悩まされ、明治一九年五一

歳の頃には烈しい熱病を発症、同年に妻が出直し、それからずっと本部に勤めるようになった。さらには晩年には、「中風」の病いを煩っている。また明治十九年、忠作六十一歳頃、長女かめが出直し、明治三四年に、とめぎくは新婚五年で三二歳にて夫と死別している。さらには辻忠作が出直した後の明治四三年、とめぎくの娘ちかが一歳で出直し、続いてとめぎくも同年四一歳で出直している(33)。

第三章 辻忠作が説いた「かしもの・かりもの」の教理

本章では、前二章での考察を踏まえて、辻忠作が布教伝道において、どのような教理を説いたのかについて考察する。とりわけ、教えの台と言われる「かしもの・かりもの」の教理をどのように理解していたのか、またその教理をどのように説いたのかに注目したい。

第一節 辻忠作による「かしもの・かりもの」の教理

『先人素描』において、先人たちからさまざまな教話を聞いた高野友治は、辻が説いた教話として、次の話を書き留めている。

人間の身体は親神様からお借りしているものである。だから出直しの時にはお返しせんならん。お借りしている道具だから、みなそれぞれの使い方がある。親神

様のお気持ち通りに使わしてもらうなら自由自在に使われるものを、その気持ちとは逆に使うから道具がきかなくなってしまう(34)。

また『みちのとも』(一九一八年)に記載されている「故辻忠作先生の話」では、辻は以下のように説いたという。

天理王命とは、十柱の神様なり、人間は皆々此の神様より身體は借物、我がものといふのは心一つが我がの理といふ。それ故に、人間身の内借物の理と、心の理と、世界の理とを、よく聞き分けて、よく聞き取りて、みな各自に、我身上は大切にせにやならん。それ人間は身上ありながら我心に思ふ様に自由用ならん。まゝにならんと云ふて、又身上自由用がなうても、心の思惑立てゝも、思ふ様にならん。ならんからなるやうにしようと思ふても思ふ様にならん。故に、世界には、身上の理と心の理と、この二つの理に責められて苦勞艱難の道を通りて、難儀するものがある(35)。

ここで説かれているのは、人間の身体は親神からの「かりもの」であるので、親神の思いに沿った使い方をすれば、身体は自由自在に使わせていただくことができる。ところが、身体の使い方が親神の思いに沿わない場合、自分の身体でありながら、自分の思うようにはならないということ

である。つまり、「心一つが我がの理」と教えられる「心の理」について親神の思いに沿った使い方をすることの大切さを諭されている。

第二節 『正文遺韻』にみる「かしまの・かりもの」の教理

次に『正文遺韻』に説かれている「かしまの・かりもの」の教理に注目したい。この文献は、明治三十六年一月三日、二七歳をもって出直した諸井政一が、辻忠作はじめ古老の先人たちから聞いた話を集成したものである。つまり、辻などの古老の先人たちが教祖から直接聞いた話を記録している書物である。古老の先人たちから聞いた教話の中では、特に辻という先人のお話がその中核を成しているとも言われる。したがって、ここでは『正文遺韻』において、辻をはじめ古老の先人たちが共有していた教えを示す具体的な「かしまの・かりもの」の教理について考察したい。まず、「かしまの・かりもの」の教理について、『正文遺韻』では、次のように記されている。

このよふは一れつはみな月日なり

にんげんはみな月日かしまの

當神さま御教は、この御うたのとほり、にんげん身
のうちは、神のかしまの、めい／＼は月日さまより、

かりうけて、じいようじざい、心のおもふとほりに、使はしていた／＼くことができませす。

身のうちさへも、かりものなれば、よろづ一さい、みな借りもの。世せかいに、ありとあらゆるものは、くふもの、きもの、すむいへをはじめとして、すつきりみな神さまのもの。月日様のじいようじざい、できまして、月日さまが、しはいしてくださる。めい／＼にんげんの心だけに、よろづかしあたへて、ちようほうさしてくださるのでございませす。

よつて、めい／＼のもの、にんげんのものといつては、なんにもある事やございませせん。いちれつ一切、みな月日様。月日さまのせかい。にんげんは身上かりうけて、にぎはしく、くらすしてもらひますのでございませす。そこで、身上かしまの、かりもの。心一つわがの理。これがをしへのだいでございませす(36)。

また、『正文遺韻』には、「借りもの」という小題で、次のようにも記されている。

かりもの、といふ理がわかれば、いかなることもみなわかるといふ。それ、かりものゝ理がわかれば、をしい、ほしいのほりもなく、にくい、かはいのへだてもない。人をうらむる心もいせず、いつも、心やうきでありて、はらをたつやうなこともわかるまい。う

そこに、つゝらしよう、これきらひ、よくに、こうまん
だいきらひといふ。これも心にわかるであらう。

さすれば、いかなることもみなわかりて、せかいは、
たれ一人なんぎするものも、ふじうするものもなく、
火と水とのごいけんもなく、わが身にかゝる、やみ、
わづらひも、なくなるであらう。そこで、せかい一れ
つ、はやくかりものゝ理を、さとつてもらいたい、と
いふなれど、一度や二度、さんどや、五度のはなしで
は、みゝにきいても、心に理がわからん。

かりものゝはなしは、たやすいことなれど、にち
くゝの行ひが、はなしどほりのおこなひでなくては、
心に、理がわかりたとはいへん、そこで、きいたはな
しは、心のうちで、いくへもかみわけをしてみ、か
うと、それ、心にをさめねばならうまい(37)。

さらに『正文遺韻』の中でも、古老の先人たちの教話と
は別に、諸井政一が特に辻から聞いた教理として、次の「か
しもの・かりもの」の教理が記載されている。

目、耳、鼻、口、両手、両足、男女一ノ道具、この
九のどうぐは、皆それく使ふ道がある、つかひやう
がある。今の世の中は、つかふべきやうように、つか
ふ事もあるが、又さかにつかふ事も、にちくゝたくさ
んある。ちやうど、きかいをさかさにつかふやうよう

なもの、どうしても、そんじにやならんが、理である。
くるふてくるが理や(38)。

ここで辻がこの説き分けの中で強調しているのは、「か
しもの・かりもの」の教理が「教えの台」であり、その教
えの理を聞き分けるということである。

『正文遺韻』にも、

さて、かしものゝ理、八つのほこり、いんねん、み
な理をきゝわけねばなりません、ぜん申しますとほ
り、身上かしもの、かりもの、心一ツがわがの理。こ
れ、をしへのだいでございますゆゑに、この理をきゝ
わけ、ほんになる程、かりものにちがひないと、理を
かんじるが、かんえうでございます。この理をかんじ
ねば、なにもわからん(39)。

以上のとおり記されているように、辻が「かしもの・か
りもの」の教理の中で、さらに強調しているのは、教えの
「理を感じる」という点である。「この理をききわけ、ほ
んになる程、かりものにちがひない」と感じるところに、
私たちはこの道の教えのエッセンスを理解することができ
る。逆に「この理をかんじねば、なにもわからん」と諭さ
れるのである。

以上、辻の教話および『正文遺韻』に記されている「か

しもの・かりもの」の教理を具体的に記述したが、辻が説いた「かしもの・かりもの」の教理の要点は、次のように纏めることができるだろう。人間の身体は親神からの「かりもの」であり、「心一つが我がの理」である。教えの台である「かしもの・かりもの」の理を心に「感じる」ことが肝心なのである。したがって、貸主である親神の思い通りに、私たちの身体を使わせていただくとき、身体を自由に使わせていただくことができる。こうした教えは、辻忠作自らが説いた教理にも、古老の先人たちが教祖から聞いた教えを集録している『正文遺韻』にも、共通して繰り返し強調されている点である。

第三節 「八つのほこり」の説き分け

このように「かしもの・かりもの」の教理に込められた「理をかんじる」ところに、辻が説いた「かしもの・かりもの」の教理の要点を把握することができる。つまり、「かしもの・かりもの」の教理は、広義には、「この世は神のからだ」「一れつ兄弟姉妹」「身の内神のかしもの・かりもの」「ほこり」「いんねん」「出直し」などの教理から成っているが、辻忠作は、「八つのほこり」を払うことがいかに大切であるかを説いている教話からも、そうしたポイントを容易に窺い知ることができるだろう。

辻は「ひながた」（『復元』三一号）において、「八つ

のほこり」を次のように説き分けている。

人間八神の御しゆごてからた自由かなふことをしらずにわがまゝわがものといふ心から八ツの心ちがひがありますこれほこりとさとしてもらいました

ほしいといふハたんせいして價をだしてほしいハよろしいなれど價をださずしてほしかるハほこり 商法なれハ身をはたらいともうけるが宜しなれどはたらかずしてもおけるがほこり

おしいといふハ我物棄らぬよふにしまつするハ宜しいなれどかやすものかやさずだしべきものださぬがほこりであります

かわいといふハ我子愛いハ宜しいなれど人の子を愛からずへたでるがほこりであります

にくいといふハつみをにくみて人をにくまぬが宜しが人を憎むがほこりであります。

うらみといふハ人よりわれに不義をせらるゝとも我身をうらむのハ宜しいなれど我身の前々を思はず其人をうらむがほこりである

はらだちといふハりをたてゝはらをたてぬが宜しいなれどじぶんはらたて又人をはらたてさすがほこりであります

よくといふハ家業たんせいして徳をもとめるがよろしいなれどごふきとんよくといふて商法なれハあたり

まへ口せん（註 せんの文字は銭のつくり部分）の上へ又榊目秤目で徳をとるノがほこりてあります

こふまんといふハなにもふじゆなしからだまめで物よくおぼへるハ天よりおんをいたゞき先祖親々のかげとおもへバ宜しいなれど我身高ぶりおれがわしがといふて人をみさげるハほこり

口うつくしくしてしんの心きたなきハうそついいしよふといふて八ツの外ほこり（40）。

以上、辻忠作による「八つのほこり」の説き分けが示すように、私たちの心の使い方次第で、親神の思いに沿った、誠実に通じる善い心遣いにもなれば、親神の思いに沿わない「ほこり」にもなる。それは「心一つが我がの理」と教えられるように、私たちの「心次第」である。つまり、辻という先人による「八つのほこり」の説き分けは、親神のご守護を理解し、さらに「かしもの・かりもの」の教理を日々の生活に生かしていくうえで重要な教えであることと明示している。

結論

本論文では、辻忠作の説いた「かしもの・かりもの」の教理というテーマに沿って、第一章において、辻忠作の来歴や人柄について考察した。第二章では辻忠作がいただいた

たお言葉に込められた意味について考察した。さらに第三章では、布教伝道において、辻がどのような論しをしたのかを考察した。

本論文における考察をおして明らかになったことは、辻忠作の説いた「かしもの・かりもの」の教理には、辻自らが教祖からいただいたお言葉、さらには「おさしづ」のお言葉とおした辻自らの信仰理解がその背景にあったということである。具体的に言えば、第二章において考察したように、辻がいただいたお言葉には、身上のさわりや事情のもつれと関連して、まず、心の真実が肝心であることが論されている。また、一人ひとりの心のあり方、心遣いを反省して、改めるべき点は親神の教えに沿って改めなければならぬことが教示されている。さらには、家族の全ての者が「いんねん」を悟り、「一手一つ」の心を以って事情を治めるように努めることが論されている。

辻忠作という先人が説いた「かしもの・かりもの」の教理に関する考察をおして、私たち一人ひとりの心次第に、親神のご守護をいただくことができることを私はあらためて痛感している。言いかえれば、私たちが日々の信仰生活の中で、最も肝心なことは、親神の思いに沿って、心勇んだ生活をさせていただくとともに、絶えず親神の思いに沿わない自己中心的な心遣い、すなわち、心の「ほこり」を払い、心を澄ますことであると考えるだろう。

このことは、

月日にわどんなどころにいるものも

むねのうちをばしかとみている (二三号 九八)

むねのうち月日心にかのふたら

いつまでなりとしかとふんばる (二三号 九九)

という「おうた」にも通じるものである。

さらに、私たち人間の身体は、親神から借りているものであるので、親神の思いに叶う使い方をすれば、身体を自由自在に使わせていただくことができる。辻忠作はこのことを繰り返し強調している。つまり、人間は親神のご守護により生かされて生きている、親神のご守護がなければ生きてはいけないということが、辻忠作が説いた「かしもの・かりもの」の教理の端々に表れている。

辻忠作の信仰の始まりは、自分の妹や子供、また自身に身上のさわりをいただいたことによるものである。その時その時に、教祖から直々にお諭しをいただき、お諭しのとおりに行うことによつて結構にご守護をいただいた。とりわけ、「おふでさき」において、身上のさわりによつて、この道に引き寄せられて、この道の教えが「をびやたすけ」のみならず「よろづたすけ」にあること、さらに教祖から「よろづいんねん」を教示されことは、この道の信仰を真摯に生きるうえで確かな心の拠り所となつたで

あろう。

さらに、御幣、肥のさづけに続いて、「さんざいてをどりのさづけ」を直々にいただき心底感激し、近隣はもとより大阪近辺まで勇んで布教され本教の進展に尽くされた。その当時は、官憲の迫害が甚だしく、不意に中山家へ踏み込んで家宅搜索をされたこともあったが、そのような時に中山家の人々は重要書類等を辻宅に避難させたといわれている。

辻宅はこのように避難所であつたばかりではなく、辻は進んで教祖の身边に奉仕をされ、教祖が奈良の監獄においになつた時にもお供をし、教祖「苦累方の幾分を荷われた。教祖が現身をかくされて後も、度重なる身上、事情に際して「おさしづ」をいくつもいただき「身上、事情は道の華」と実践していく上に、辛いことや悲しいこと、また種々大変な思いをする中にも、このおみちを通ることの結構さを感じたことであらう。

だからこそ、辻忠作その人生は真正直に通る。教祖の教えを素直に守り、においがけ、おたすけに精を出し働いた。欲を持たず教祖を慕い、教えを信じ切りそのまま実行した。したがって、多くの人々から信頼を得て愛された。周りから熱心と思われ、信頼を得たからこそ日元講すなわち旭日大教会の初代となつた。多くの信者たちを前に、教祖から直々に諭された教えを声高々に、自信を持つて説いたであらうと想像できる。

最後に、教内でもよく知られているおうたを挙げて、本論文の結びとしたい。

それは、「おふでさき」号外のおうたである。

にち／＼に心つくしたものだねを

神がたしかにうけとりている

しんぢつに神のうけとるものだねわ

いつになりてもくさるめわなし

たん／＼とこのものだねがはへたなら

これまつだいのこふきなるぞや (おふでさき号

外)

周知のごとく、今日このおうたには節がつけられて、お道の教友に愛唱されている。このおうたには、このおみちの信仰のエッセンス、信仰者のあるべき姿を諭されている。親神は常に私たちの誠真実の心を受け取られることから、そのような種を播くことを心掛け、その種が生えれば先々の話の種になることを教示されている。このおうたは、教祖が自ら筆を執つて辻忠作にも与えられている。辻忠作という先人が、この道のために、どれほど誠真実の心を尽くされたのか、いかに教祖に信頼されていたのか、そして、どうして高弟と呼ばれるようになったのかということがよく理解することができるであろう。

註

- (1) 天理教会本部『稿本天理教教祖伝』天理教道友社、一九五六年、一二四頁。
- (2) 三才社編『高弟列伝第一編 辻忠作先生』三才社、一九三三年、二七頁。
天理教道友社編『道のさきがけ・教祖伝にみる人物評伝』天理教道友社、一九九九年、一八頁。
- (3) 「六 心を見て」(天理教会本部『稿本天理教祖伝逸話篇』天理教道友社、一九七六年)四頁。
- (4) 『高弟列伝第二編 辻忠作先生』、二七頁。
- (5) 『高弟列伝第二編 辻忠作先生』一〇二頁、二八頁。
高野友治『先人素描』天理教道友社、一九七九年、一一頁。
『道のさきがけ一教祖伝にみる人物評伝』一九頁。
- (6) 『高弟列伝第二編 辻忠作先生』二九〇三〇頁。
『先人素描』一〇頁。
天理教道友社編『逸話のこころ』たずねて、現代に生きる教祖のおしえ』天理教道友社、二〇一三年、一〇頁。
- (7) 『稿本天理教教祖伝』四五頁。
『高弟列伝第二編 辻忠作先生』三三頁。
『先人素描』一〇頁。

- (8) 『稿本天理教教祖伝』四五〜四六頁。
『高弟列伝第二編 辻忠作先生』三三〜三三頁。
『先人素描』一〇〜一一頁。
『道のさきがけ・教祖伝にみる人物評伝』一九頁。
『逸話のこころ』たずねて・現代に生きる教祖の
おしえ』一一頁。
- (9) 「九 ふた親の心次第に」(『稿本天理教教祖伝逸話
篇』九〜一〇頁。
『高弟列伝第二編 辻忠作先生』三四〜三五頁。
『逸話のこころ』たずねて・現代に生きる教祖の
おしえ』一一〜一二頁。
- (10) 『稿本天理教教祖伝』四七〜四八頁。
『高弟列伝第二編 辻忠作先生』三五〜三九頁。
『先人素描』一一頁。
『道のさきがけ・教祖伝にみる人物評伝』一九〜二
〇頁。
『逸話のこころ』たずねて・現代に生きる教祖の
おしえ』一二〜一三頁。
- (11) 『逸話のこころ』たずねて・現代に生きる教祖の
おしえ』一三頁。
- (12) 『道のさきがけ・教祖伝にみる人物評伝』二〇〜二
一頁。
- (13) 『逸話のこころ』たずねて・現代に生きる教祖の
おしえ』一四頁。
- (14) 『高弟列伝第二編 辻忠作先生』一二〜一三頁。
(15) 『高弟列伝第二編 辻忠作先生』三頁。
『先人素描』一一〜一二頁。
(16) 『高弟列伝第二編 辻忠作先生』六四〜六五頁。
(17) 『高弟列伝第二編 辻忠作先生』四頁。
『先人素描』一二頁。
(18) 『高弟列伝第二編 辻忠作先生』一五〜一六頁。
『道のさきがけ・教祖伝にみる人物評伝』二二〜二
三頁。
『逸話のこころ』たずねて・現代に生きる教祖
のおしえ』一四頁。
- (19) 『高弟列伝第二編 辻忠作先生』五頁。
『先人素描』一一〜一三頁。
(20) 『高弟列伝第二編 辻忠作先生』一七頁。
(21) 諸井道隆編『改訂 正文遺韻』天理教山名大教会史
料部、二〇一四年、三二〇頁。
『先人素描』一三頁。
『道のさきがけ・教祖伝にみる人物評伝』一三頁。
- (22) 天理教南海大教会史料集成部編『南海大教会史』(第
一卷)、天理教南海大教会、一九六一年、二八〜三
十頁。
『道のさきがけ・教祖伝にみる人物評伝』一二頁。
- (23) 天理教教会本部『おふでさき註釈』一九二八年、一
八〜二〇頁。

- (24) 同上書、二〇頁。
- (25) 同上書、二〇～二二頁。
- (26) 矢持辰三『おふでさき拝読入門』天理教道友社、一九九四年、四九～五十頁。
- (27) 芹澤茂『おふでさき通訳』天理教道友社、一九八一年、五一頁。
- (28) 『おふでさき註釈』五二頁。
- (29) 上田嘉成『おふでさき講義』天理教道友社、一九七三年、九九～一〇〇頁。
- (30) 『おふでさき拝読入門』一一九～一二〇頁。
- (31) 『高弟列伝第二編 辻忠作先生』七五頁。
- (32) 同上書、二二～二四頁。
- (33) 「子等の上に想う」（『陽気』二卷八号、養徳社、一九五〇年）五七～五八頁。
- 「道の先達 辻忠作先生を語る傍若無人の境」（『みちのとも』昭和二八年三月号、天理教道友社、一九五三年）五二頁。
- (34) 『先人素描』一三頁。
- (35) 「故辻忠作先生の話」（『みちのとも』第二八卷、天理教道友社、一九一八年）五〇頁。
- (36) 『改訂 正文遺韻』一七三～一七四頁。
- (37) 同上書、二二三～二四頁。
- (38) 同上書、三一〇頁。
- (39) 『改訂 正文遺韻』一七八頁。

- 澤井義次『天理教教義学研究―生の根源的意味の探求―』天理教道友社、二〇一一年、一三八～一三九頁。
- (40) 「ひながた」（『復元』三一号、天理教教義及史料集成部、一九五七年）四四～四六頁。

参考文献

- ・ 「おふでさき」
- ・ 「みかぐらうた」
- ・ 「おさしづ」
- ・ 天理教会本部『稿本天理教教祖伝』、天理教道友社、一九五六年。
- ・ 天理教会本部『稿本天理教教祖伝逸話篇』、天理教道友社、一九七六年。
- ・ 天理教会本部『おふでさき註釈』一九二八年。
- ・ 天理大学附属おやさと研究所編『天理教事典第三版』天理大学出版部、二〇一八年。
- ・ 『復元』三二号、天理教教義及史料集成部、一九五七年。
- ・ 三才社編『高弟列伝第二編 辻忠作先生』三才社、一九二三年。

- ・諸井道隆編『改訂 正文遺韻』天理教山名大教会史料部、二〇一四年。
- ・芹澤茂『おふでさき通訳』天理教道友社、一九八二年。
- ・上田嘉成『おふでさき講義』天理教道友社、一九七三年。
- ・矢持辰三『おふでさき拝読入門』天理教道友社、一九九四年。
- ・高野友治『先人素描』天理教道友社、一九七九年。
- ・澤井義次『天理教教義学研究』天理教道友社、二〇一一年。
- ・天理教南海大教会史料集成部編『南海大教会史』（第一卷）、天理教南海大教会、一九六一年。
- ・天理教道友社編『道のさきかけ・教祖伝にみる人物評伝』天理教道友社、一九九九年。
- ・天理教道友社編『逸話のこころ』たずねて、現代に生きる教祖のおしえ』、天理教道友社、二〇一三年。
- ・『みちのとも』第二八卷、天理教道友社、一九一八年。
- ・『みちのとも』昭和二八年三月号、天理教道友社、一九五三年。
- ・『陽気』二卷八号、養徳社、一九五〇年。

成人 第六七号

発行日 二〇二〇年三月一九日

編集 天理大学宗教学科研究室

天理大学成人会

発行者 天理大学成人会

印刷・製本 天理大学DPセンター