

The meaning of Buddhism in the thought of Shinobu Orikuchi

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2023-06-23 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 頼住, 光子 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.14945/00029844

折口信夫における仏教

頼住光子

折口信夫(一八八七~一九五三)は、その師である柳田国男(一八七五~一九六二)と並んで、日本民俗学の確立者として知られている。折口、柳田らの民俗学は、その学問的ルーツを、江戸時代中期以降盛んになった国学に持ち、彼らは自らの学問を「新国学」と規定した¹。彼らは、今なお残る民俗や古文書を辿ることによって日本人の精神や生活文化の原型を見出し、それを、現代を生きる人間の糧としようとする目論みなのである。

江戸時代以来の国学では、本居宣長(一七三〇~一八〇一)の「漢意」^{からごころ}批判に典型的なように、日本人の精神と生活文化の原型を浮き彫りにするためには、仏教や儒教などの外来思想に影響されない、「純粹」な原型に遡る必要があると主張する²。そして、そのためには仏教や儒教などの「漢意」、すなわち、一見もっともらしい合理的思考法を離れて、純粹なありのままの日本の原型を明らかにすべきだと考えた³。

本稿で取り上げる折口もまた、表面的にはそれらしい合理主義的思惟、「実感」の伴わな

¹ 柳田と折口それぞれの、新国学との関わりについて簡単に補っておくと以下のようになる。柳田国男は、戦後すぐの昭和二年(一九四六)から翌年にかけて、「新国学談」と銘打ったシリーズを刊行した(『祭日考』『山宮考』『氏神と氏子』)。これらは、GHQによる国家神道解体という神道の危機の中で、仏教や儒教などの外来信仰受容の基盤となった「常民」の「固有信仰」を明らかにし、日本人の信仰の将来を考えるための予備的知識を提供するという意図のもとに公刊されたものであった。また、柳田は、すでに昭和一〇年(一九三五)に刊行された『郷土生活の研究法』の最終章「新たなる国学」において、農村の貧困問題の解決の一つの端緒として、「平民の過去」を平民(農民)自身が知り、その道徳や信仰の因って来るところを理解する必要があるとしていた(柳田の新国学理解については、中村生雄「「新国学」の戦前と戦後-柳田民俗学と国家との関係-」『日本思想史学』第二六号、一九九四年を参照)。

他方、折口は、中学時代には、早くも国語教員の亀島三千丸を通して国学者敷田年治(姉の和歌の師でもあった)の影響を受け、国学院大学在学中の明治四一年(一九〇八)には、同窓会誌『同窓』を『新国学』と改称しその編集にあたっており、青年期から国学の刷新の志を抱いていたことが分かる。大正九年(一九二〇)には、『国学院雑誌』に「異訳国学ひとり案内」を執筆、昭和五年(一九三〇)に刊行した主著『古代研究』の「追ひ書き」には、「今度の古代研究一部三冊は、新しい国学の筋立て模索した痕である。」と記している。さらに戦後には「新国学としての民俗学」(『国学院新聞』昭和二年[一九四七])を発表している。

² ただし、家代々、浄土宗の熱心な信者であった宣長は、家の宗教としての浄土宗は終生重んじ、菩提寺である樹敬寺の住職との交誼も厚かった。遺言によって宣長の個人の墓(秋津彦瑞桜根大人:アキヅヒコミヅサクラネノウシ)が山室山に建てられるとともに、樹敬寺の先祖代々の墓所には夫婦合葬の墓が建立された(高岳院石上道啓居士)。

³ 折口は、「合理」という言葉について、「合理といふ語が、此頃、好ましい用語例を持つて来た様に思ひます。私は、理窟に合せる、と言ふ若干の不自然を、根本的に持つた語として使つて居る。此にも、今後も其意味のほか、用ゐない考へである。」「(神道の史的価値)」と述べ、この言葉を一貫して、ネガティブな意味合いで用いることを宣言している。

い西洋の学問の受け売りを一貫して退け、今なお残る民俗と古典の諸文献を手掛かりとして、日本人の思考や信仰の原型を探究した。とはいえ、単純に外来を排除すれば、固定的な内容としての純粋な「日本的原型」が抽出できるとは考えていなかった。それ故に、折口は、仏教を全面的に退けはしなかった。それどころか、結論を先取りして言うならば、折口は、原型的なものが自らを表現するあり方として、仏教が重要な契機となると考えていたとも言い得る。本稿では、新国学の徒を自認した折口の仏教観について、その著作を通じて明らかにしたい。

第1章 折口信夫の仏教観

平田国学と仏教

折口の仏教観を考えるにあたって、まず、折口が、「平田神学の伝統」(二〇一三二〇～三五〇)⁴と題する講演において、平田神学についての従来の理解を改め、新たな視点からその価値を見直すべきだと主張をしたことを取り上げて検討してみよう。この講演は、折口自身が長年にわたり教授を務めていた、国学の総本山とでもいうべき国学院大学を会場に、昭和一八年一月二〇日、「平田篤胤大人百年祭記念講演会」として行われたものである。

宣長の「没後の門人」を自称する平田篤胤(一七七六～一八四三)を派祖とする平田派の国学は、その徹底的な尊王攘夷思想で知られ、明治維新の際には、廃仏毀釈を唱え神仏分離を主導したとされる。折口の講演が行われた昭和一八年は、明治初年とは違う文脈ではあるが、思想界ではファナティックな排外主義、愛国主義が声高に主張され、篤胤についてもそのような側面が強調されて受け止められていた。

しかし、国体の学を極めることを目的として創設された国学院大学の学生たちに対して、折口がその講演の中で説いたのは、平田篤胤の思想的価値は、尊王攘夷や愛国主義の主張(「普通の篤胤常識」)にあるわけではないということであった。折口は、篤胤の持つ俗世を超越した異世界に対する関心や、さらには超越的なものを感得する広い意味での信仰心に基づいた、日本人の道德観念の解明こそが、篤胤の学問の最も重要な点であり、その意味で、篤胤こそが、民俗学に基づく新しい国学の先駆者であったと説いた⁵。

折口は、篤胤の著作である、『仙境異聞』(天狗に伴われて八年間神仙界で過ごした寅吉少年の体験談の聞き取り)や『勝五郎再生記聞』(武蔵野国多摩郡中野村の勝五郎少年が、死んで幽冥界へ行き産土神と会って再び現世に戻って生れ変わったという体験談の聞き取り)、『稲生物怪録』(備後国三次の住人稲生平太郎の家に三〇日間毎日現れた妖怪の記録を、篤胤が校訂し序を付けたもの)などに見られる、異世界への興味こそが篤胤の学問の軸とし

4 中公文庫版『折口信夫全集』第二〇巻の三二〇頁から三五〇頁を意味する。以下同じ。

5 この時の折口の講演を国学院大学予科一年生として聴講した弟子の岡野弘彦は、当時の標準的な篤胤理解を大きく覆す折口の大胆な説に驚き、「民俗学的な研究法の導入による、新国学の構想を折口は戦争のさ中にめざしていた」ことに感銘を受けたと述べている(岡野弘彦『折口信夫の記』中央公論社、一九九六年)。

て理解されなければならないとする。

そして、増上慢の僧侶が天狗道に落ちた話を集めた、篤胤の『古今妖魅考』を取り上げて、「併しその「古今妖魅考」を見ますと、別に坊さんを憎んで書いてない。時々筆が走つてみますけれども、あの本から受ける坊さんに対する感じは、さう悪いものではありません。(中略) ひよつとすると篤胤先生は仏教に好意をもつてゐるのではないか、という書き方も混じっています。」と述べており、折口は、篤胤と仏教批判とを短絡的に結びつけるべきではないと主張する。また、同じく篤胤の『葛仙翁伝』(『抱朴子』『神仙伝』)を著した神仙家の葛洪〔二八三～三四三〕の伝記と解説) に関して、「仏教嫌い、儒教嫌い」で外来信仰を嫌うはずの篤胤が、「正面から仙人の生活を受け容れて、微細に仙人といふものを研究しようとしてゐる。」(二〇―三三六) と評価している。篤胤の中に単なる仏教嫌いとは違う側面を見出そうとするのは、まさに折口自身の仏教観の反映ということができよう。

自然の神道について

上述のような折口の主張をさらに特徴付けるのは、次のような折口の講演の言葉である。

神道といふものは、そこに置いておいても、自然のまゝに神道がある。併し国学といふものは、それをば人為をもつて学問化していかなければ、成り立たない。(中略) 篤胤先生は、(中略) さらに飛躍しようと思つて、天竺の学問、支那の学問、その上におらんだの学問まで持ち込んで、研究しようと思はれました。つまり、自然の神道に対して、人為の国学を拡張しようと思はれた。それだから、われ／＼は、できるだけ新しい方法をば発見して国学を完成せねばなりません。(二〇―三四八)

ここで折口が使っている「自然の神道」とは、宣長がその初期の歌論において用いた言葉であり、儒教の合理主義に基づく「聖人の道」に対抗すべく編み出された、おのずからなる心情的共同態と、そこにおける心の自生的秩序(自発的随順)を意味する⁶。ただし、ここで折口が使っている「自然の神道」という言葉は、前後関係から考えると、宣長の文脈に正確に即した用語というよりも、折口の思想の軸となっている、「古代信仰」(ある時には「古神道」「原始信仰」「神社神道以前の神道」「奈良朝以前の上代日本人の生活」の「根本基調」などとも呼ばれている)とでもいうべきものを、まずは指すと言えよう。多岐に渡るその内容を一言でまとめるならば、それは、日本人が歴史時代になる以前から育んでいた古い靈魂信仰であり、他界からやってくる威霊(外来魂)の働きによって、共同体や人間のアイデンティティが成立するという信仰である。近代人は、そのアイデンティティを、例えば、自己の内面に常に存在する理性に求めたりするが、折口によれば、古代人は、自己を自己たらしめるのは外からやって来る魂だと捉えていたという。この外来魂が人間の肉体に宿ること

⁶ 『本居宣長と「自然」』(山下久夫、沖積舎、一九八八年) 参照。

で、人間は人間として活動することができる。(宿った魂は肉体の中に籠りつつ増殖、充実していき、その魂を他者とやりとりすることも可能となり、また、宗教者はその魂を自由に操ることができる。)

このような靈魂観は、人間が人間であるためには、たとえば外来魂として形象化されるような、人間を超越した何ものかとの関係が不可欠であるということを示している。折口が日本古代の外来魂信仰を考える上で、ポリネシア人の「マナ」信仰を参考にしたり、日本古代の村の宗教的な成り立ちを理解するために台湾原住民の村落を研究したりしたことからも分かるように、折口は、日本古代のありようは決して日本特有の特殊なものだとは考えてはいなかった。宗教性において人類としての共通性を重視する折口の態度には、後述する青年期の友人で、「新仏教」の運動家であった藤無染の「仏耶二教の合一」を主張する「一元論」哲学も深く影響を与えている。つまり、折口の古代研究は、人間存在が成り立つための普遍的構造の探究でもあったともいえるのである⁷。

そして、折口は、このような基軸となる信仰はその時代ごとにさまざまな形で自覚され表現されたと考えている。つまり、「人為の国学」とは、そのままでは即自的なものに留まり、それを明確に自覚したり説明したりできない「自然の神道」を自覚する学であり、その自覚のためには「天竺の学問、支那の学問」や「おらんだの学問」すら用いたのが篤胤であったと、篤胤を擁護する。

ここで篤胤の擁護を通じて折口が述べようとしているのは、つまり、仏教、儒教、蘭学などを用いることで、「自然の神道」が明確化、具体化されるということである。このような折口の主張から読み取れるのは、「自然の神道」の自覚に資するという点だけをとってみれば、仏教、儒教、道教など外来の宗教や教説は、「人為の国学」と同等であると折口が理解しているということである。不可視の潜在的構造である「自然の神道」を可視化するという点からみれば、国学も外来の宗教、教説も同じ機能を果たしているということも可能なのである。

さらに折口は、これらの「自然の神道」とさまざまな教えとの関係について、「神道に見えた古代論理」(昭和九年)の中で次のようにも述べている。

譬へば仏教が社会を規定してゐた時代には、仏教的な神道が生まれ、儒教が世間の指導精神となつてゐた時代には、儒教的な神道が現れたのである。が併し、尚も陰陽道が盛んになる以前の古い時代においても、種族的な信仰としての陰陽道が神道にとり入れられ、神道の神

⁷ 折口は、戦後に、キリスト教的な原罪観念や一神教的な神観念を取り入れた形で、神道を立て直すべきであるという方向性を示しており、いわゆる日本の特性に限定されない、普遍的な宗教性を構想していたことは特筆に値するであろう。このような折口の幅広い宗教性理解については、青年期に下宿を共にしていたことがある、「新仏教」運動の支持者で、釈尊とイエス・キリストとの共通性を説く『英和对訳 二聖の福音』の著者、藤無染の影響が指摘されている(安藤礼二『折口信夫』講談社、二〇一四年)。

学の一部を形成したこともあるに違ひない。これは、実は元来宗教的に何の立場も持たない神道として、如何様な説明でも出来た為である。(中略) 神道要素として含まれている仏教・陰陽道・道教・儒教などをば取り除いて見れば、神道と考へられるものがなくなる訣である。

(二〇—四一六)

ここで、折口は、神道には、これこそが神道であるという固定的な教義、すなわち文字化されて固定された内容はないということを強調している。それは、「元来宗教的に何の立場も持たない神道」という言葉からも明らかである。しかし、文字化された教義がないからと言って、実態が何もないというわけではない。歴史時代以前、日本人が、超越的なものに対する信仰(端的に言えば外来魂信仰)を持ち、それを基盤に祭祀や神話を発達させ、社会を成り立たせて来たという、折口にとっての原事実がある。その事実は、断片として古代以来の文献の中に残されており、また、折口がその確立に少なからず貢献した民俗学によれば、現在行われているさまざまな慣習や祭り、芸能にも感得可能である。それらを素材として、折口は、改めて一つの「理念型」として、「日本古代」や「自然の神道」を構成しようとしているのである。潜在的に人々を規定してきた、目に見えない、また教義としては文字化されていない日本人の信仰を、「理念型」として示すこと、さらにはそれを通じて人間精神の普遍的な構造を解明することこそが、折口の目指したものであるということが出来るだろう。

折口の考えに依拠するならば、現在まで、この信仰はそのものとして明らかに自覚されてはいないが、陰陽道からはじまり神仏習合、儒家神道などの中にもその信仰は感得可能である。さらに敷衍して考えるならば、外来思想の受け入れの方向性を決める、潜在的な構造となったのは、まさにこの信仰であったということが出来るだろう。

特に、仏教との関係について、折口は、「神道」(昭和二六年)と題された講演記録の中で、次のように述べている。

(日本人は) 仏教との関連において、或は仏及び仏法の付属としての考へにおいて、段段神を自覚して来た。(中略) とにかく仏教との比較において、神道の覚醒が起こった。神道の宗教的要素は、元来からある訣です。無ければ神道はない。自覚をもっているか、いないかといふことは大きな事実ですから、そのことは考へてみなければならぬと思ひます。(二〇—一九〇)

ここで折口は、日本人が神を自覚し、つまり、教義として顕在化したのは仏教という一つの思想体系が入ってきてからであると述べる。日本では、仏教が入ってきてはじめて神道が見えるかたちで自覚化されたのであり、「神道の宗教的要素」は、仏教などの外来の顕在的な教義との接触によってはじめて形をとることになったというのである。つまり、根源的な信仰それ自体は、それ単独で姿を現すことなく、つねに外来のものとの接触において自らを、

固定的な姿かたちとして現したということになる。そうであるならば、神道そのものも、目に見えない、いわば構造としてのみ存在する「自然の神道」と、仏教など外来の刺激のもとに成立した「人為の神道」(具体的な内容をもった神道)とに分かれるということもできるだろう。(なお、道教、仏教、儒教と次々に外来思想が入って来て、「自然の神道」、すなわち、構造としての根源的な信仰と習合し続けたのは、外来のものの刺激、すなわち外部との接触の一回性が、時間の経過とともに内部に取り込まれ停滞してくるから、常に新たな「外来」が要請されるということもできるだろう。)

根源的な信仰、つまり、講演「平田神学の伝統」の言葉でいえば「自然の神道」とは、それ自身で固定的なものとして取り出してくることはできないが、発現の方向性を決める、潜在的な構造である。戦後、折口は、キリスト教の原罪観や一神教的な神観念などの、外来の諸観念を取り入れることを通じて、新たな「人為の神道」を構想した。このことから考えると、その構造は、一神教というおよそ神道とは相容れない外来の宗教観念をも取り入れ可能であるという意味で、あらゆる宗教的観念に対して開かれている。そして、前述のように、折口にとって、それは決して日本人に一貫する不変の固有性などではなく、むしろ日本という枠組みを超えた人間の普遍性に根差したものであったのである。

折口は、人間が「礼譲と閑雅の精神」をもって生活するためには⁸、この潜在的構造に根差す、新たな具体的信仰が、その時々立ち上がって来る必要があると考えていた。そして、その一つの現れを小説の形で描いたのが、折口の代表作『死者の書』である。以下、この小説を手掛かりとして、新たな信仰の「発生」を折口がどのように意義付けたのかを検討したいが、その前に、次章においては、折口と仏教とのかかわりについて、簡単に瞥見しておこう。

第2章 折口の生涯における仏教との関わり

折口は、明治二〇年(一九八七)に大阪郊外の木津に生まれた。生薬を商い医業も兼ねていた生家は、代々、木津願泉寺門徒で、熱心な浄土真宗の信者であった。折口も幼時から母や祖母に連れられて、聴聞のために寺を訪れたという。その先祖は、顕如上人根来落ちの際に、上人を川に泊めておいた船の「降り口」まで案内した功績で、「おりくち」という家名と護り袋を賜ったと伝えられている(「折口という名字」)。

折口自身と仏教との関係は、生涯に渡って密接なものであった。そもそも釈迦空という筆

⁸ 昭和二一年八月行った「関東地区神職講習会講演」を、翌年二月に神社新報社から公刊した「神道宗教化の意義」の中で、折口は、現在の日本は、「古代過去の信仰の形骸のみを持つてみて」「神を信じない人ばかりになった国」であり、「我々の生活から、すっかり宗教的な様式がなくなつてゐ」て、それ故に「礼譲と閑雅の精神」をと失ってしまっているとした上で、「我々がもつと宗教的な生活をしなければならぬ」と述べる(二〇—四四六～四四七)。折口は、人間が超越的なものに対する恐れと謙虚さをもって生活するところから「礼譲」が生まれ、超越的なものを意識した生活を送り、俗世の出来事から距離をおくが故に心乱れず「閑雅」を保てることを主張しているのである。

名を青年期から晩年まで用いているが、釈とは釈迦牟尼仏の略であり、釈迢空とは浄土真宗に帰依した信者が授かる法名である。

折口は、生家近くにあった、日想観で名高い四天王寺や家隆塚（日想観を行って往生を願ったとされる新古今和歌集選者の藤原家隆の墓）などに幼い頃から親しんでいたし、中将姫の絵解きを伝える当麻寺中之坊には中学卒業後に逗留し、その後も歴代住職との交流が続いていたという。大阪湾に沈む太陽を拝する信仰を肌で感じていたこと、当麻寺との関わりが深かったことは、『死者の書』をはじめとする折口の創作活動に大きな影響を与えている。後年、不二新聞に連載した「口ぶえ」と題する、自身の少年時代を描いた自伝的小説では、葛井寺、長谷寺、愛染堂勝鬘院など古い由緒を持つ寺が小説の重要な舞台として登場している。

このように幼時より仏教信仰と縁の深かった折口であるが、一八歳の時に上京して、国学院大学に入学すると、ほどなく宗派神道教義研究団体である神風会の運動に関わり、街頭布教なども熱心に行ったが、その一方で、自選年譜によれば仏教経典を学ぶために勉強会に通ったこともあったという。

さて、同じく自選年譜には、上京してすぐに「新仏教家藤無染氏の部屋に同居」とある。この「新仏教家藤無染氏」については、これまで詳細は不明であったが、近年、富岡多恵子氏や安藤礼二氏がその人となりについて新資料を発掘、検討し、精力的にその成果を発表している。それらによれば、藤無染（一八七八～一九〇九）は、浄土真宗本願寺派の僧侶であり新仏教運動に関わっていたと言う。

新仏教運動とは、境野黄洋ら仏教清徒同志会（後に新仏教同志会）を中心とした仏教改革運動で、月刊雑誌『新仏教』を発行し⁹、仏教による社会改良と他宗教の自由討議に基づく仏教の健全な信仰の確立を訴えた。また、当時流行していた神智学の影響を受けた「仏耶二教の合一」を主張する流れも運動内にはあった。藤無染はまさに、この流れに関係しており、自著『英和对訳 二聖の福音』では、イエス・キリストと釈迦の共通点を強調しつつ両者の生涯を紹介している。藤無染は、宗教を既成宗教の枠内でそれぞれ独立したものと捉えるのではなく、「一元論」哲学の観点から、普遍宗教の共通性を主張したのである。折口自身の、宗教を既成宗教の枠内で固定的に捉えるのではなくて、宗教性の観点から幅広く理解する見方は、藤無染から学んだものであった。とりわけ、折口が、敗戦後に主張した、キリスト教に影響された神道宗教化論には、このような見方が深く関わっている。

また、折口が、昭和五年（折口四三歳）、前年に亡くなった中学時代の友人辰馬桂二のために、辰馬の菩提寺である大阪北堀江の浄土宗和光寺で、個人的に追善供養を行ったことも注目される。辰馬は折口が生涯憧れを抱いていた友人であり、『死者の書』を書くきっかけが、死んだ辰馬が夢に出てきたことであったことは、後述のエッセイ「山越しの阿弥陀像の

⁹ 折口の『新仏教』に掲載した短歌「目ふさげど 暗になほ見る 大き身の 契りあればや 釈迦牟尼如来」など二首が近年、安藤礼二氏によって発見されている。

画因」からも知ることができる。供養の後で、寺の境内にある、善光寺如来が出現したとされる有名な阿弥陀池を眺めながら詠んだ連作(「堀江の寺」)は折口の短歌作品の最高峰の一角をなしている。

以上、略述したように、折口は、「仏教嫌い」で通っていた柳田とは対照的に¹⁰、生涯に渡って仏教と深い縁を持ち、とりわけ創作活動のインスピレーションを得ていたとすることができるだろう。次章では、折口自身、自己の研究と創作の最高の成果と自負していた『死者の書』を手掛かりとして、折口における仏教の意義について検討してみたい。

第3章 『死者の書』における仏教の意味

『死者の書』と「山越しの阿弥陀像の画因」

『死者の書』は、「近代日本最高の小説」(川村二郎氏)とも称賛され、また、折口自身も、最古参の門弟子であった水木直箭に対して「うちの歌は全部滅びる。うちの学問もみんな滅びる。しかし、この『死者の書』だけはいつまでも残るだろう。」¹¹と、本書が、自己の古代研究と創作活動の最高の結晶として、後世に読み継がれるはずだとの自負を語っていたという。

『死者の書』については、近年、文学研究の観点からも、また思想研究の観点からも注目されてはいるものの、本作における仏教の意味に関しては、十分に注目されてきたとは言い難い状況である。主人公の藤原南家の郎女が、外来の仏教に触発されて古代の巫女的本性に目覚めた話であると表面的に解釈され、外来の思想文化が日本に入ってきて、すべて「日本的なるもの」に換骨奪胎されてしまうことが表現されているというような皮相な理解に留まる場合も多い。

確かに、折口がこの小説を書いた意図を、日本独自の阿弥陀仏画とされる「山越しの阿弥陀像」¹²を手掛かりとして説明したエッセイ「山越しの阿弥陀像の画因」冒頭の「渡来文化が、渡来当時の姿をさながら持ち伝えていると思われながら、いつか内容は、我が国生得のものとなりかわっている。」という言葉は、仏教という外来の思想文化は、結局は日本化し

¹⁰ 柳田は、一般に「仏教嫌い」とされており、外来信仰である仏教については、死穢観念や死者への恐怖感から日本人が脱却するのを後押しした点は評価しつつも、「(死者を)しきりに遠い処へ送り付けようとする態度を僧たちが示したのは、あまりにも一つの民族の感情に反した話であった」(『先祖の話』)と、祖霊が子孫を見守るという「常民」の「固有信仰」の立場から、仏教、とりわけ西方十萬億土の彼方の極楽への往生を説く浄土信仰を批判している。

¹¹ 水木直箭『随筆 折口信夫』(角川書店、昭和四八年)四六頁。

¹² 山越阿弥陀の図像とは、鎌倉時代に描かれた来迎図の一種である。一般的な来迎図では、空の彼方にある浄土から雲に乗って飛来する阿弥陀仏や菩薩を描くが、山越阿弥陀図では、山と山の間から半身を表す阿弥陀仏や脇侍である菩薩の姿を描き出す。代表的な作例としては禅林寺本や金戒光明寺本などがある。なお、伝説では、二上山の麓の当麻出身であった源信が、比叡山中の横川で阿弥陀三尊の来迎を感得して、その姿を図像化したのが金戒光明寺本であり、それが山越阿弥陀図のはじまりであるとされる。

日本的文脈の中に取り込まれてしまうというような、紋切り型の日本文化論を主張しているようにも見える。しかし、このエッセイを読み進んでいくなれば、そのような内容には収まりきらない、折口の仏教理解が浮かび上がってくる。

折口は、このエッセイの中で、「山越しの阿弥陀像の画因」を求めると、一つにはこの図を感得したと伝えられる源信が、二上山の麓の当麻の里の生まれであり、幼時から二上山の男峰と女峰の間に沈む夕日を眺めていた経験が、浄土信仰の日想観と結びついたことがあり、またさらに、古来、日本には、女性宗教者が日を追い求めて一日中東から西へと野山を駆け巡る「日祀り」の信仰があったことが挙げられるとする。そして、源信がいた比叡山で描かれた「山越しの阿弥陀像」の山の背後には琵琶湖があると折口は強調し、阿弥陀出現の源に海（湖）を想定する。これは、折口が説く、海の彼方にある他界「常世」に対する古代信仰であり、さらに折口は、これが、例えば、四天王寺の西の海の彼方に沈む太陽を観ずる日想観と重なり合うとする。四天王寺の西門は極楽の東門にあたと古来信じられており、春と秋の彼岸の中日には、西門の真西、遙か彼方の水平線に沈む夕日を人々は拝んだのであった。

そして折口は、水平線に沈む夕日を追って海に入水する信仰があったことを指摘し、「日想観もやはり、其と同じ、必極楽東門に達するものと信じて、謂はゞ法悦からした入水死^{ジュスキシ}である。そこまで信仰におひつめられたと言ふよりも寧、自ら霊^{タマ}のよるべをつきとめて、そこに立ち到つたのだと言ふ外はない。」と述べる。つまり、折口の真意は、外来のものが日本的なるものに吸収されるという経緯を明らかにすることではなくて、古代の日祀りも山越え阿弥陀の図像も入水死に極まる日想観も、すべて、人間が「霊^{タマ}のよるべ」、すなわち、魂の拠り所となる超越的なるものを求めて日常を離脱するという普遍的な構造の、その時、その時の「発生」だということなのである。

『死者の書』について

まず、死者の書について概略を説明しておこう。

「死者の書」は折口が、昭和一四年に雑誌に連載した、中将姫伝説を下敷きにした古代小説である¹³。中将姫伝説とは、天平時代に活躍した藤原南家当主豊成の娘、中将姫が、浄土

¹³ この中将姫伝説の文献上の初見は、『建久御巡礼記』（一一九二）であるとされている。ここでは、横佩大納言の娘が浄土往生を願っていると、一人の化人が出現して、一夜にして蓮糸で「浄土変相図」（極楽浄土の有様を描写した絵画、一般には藕糸曼陀羅と呼ばれる）を織り上げて去り、娘はこの図に向かって浄土往生を願い続け、最後にその願いがかなったという往生譚が語られている。

そして、九条家本『当麻寺流記』（一二三一）になると、主人公を「正二位横佩右大臣尹統息女。字ハ中将」であるとして、ここではじめて主人公の名が中将姫だとされる。さらに、姫が『称讚浄土仏撰受経』（『阿弥陀経』の異訳）千巻を書写したこと、姫の願に応じて「尼公」や観音の化身である「織女」が現れ、一夜にして曼茶羅を織り上げたこと、姫は、光仁天皇の宝亀六年（七七五）三月一四日に往生したと伝える。この『当麻寺流記』に至って「中将姫伝説」の大枠が確立したと言える。さらに、室町時代の浄土宗鎮西派第八祖である西誉

往生を願っていると変化の者が現れて、蓮の糸から藕糸曼陀羅(正確には浄土変相図)を織り上げて浄土の様子を表してくれ、姫はほどなく浄土往生を遂げたという往生譚である。豊成は実在の人物であり、藕糸曼陀羅も当麻寺に現存するが、中将姫の方は、実在が確認できない伝説上の人物である。この伝説は、中世から近世にかけて発達し、浄土宗の説経に取り入れられたり、中将姫が出家以前に継母から苛められたという継子譚を付加するかたちで歌舞伎や文楽で上演されたりするなどして、広く知られるようになった。

折口は、このような広がりをもつ中将姫伝説を下敷きにしつつ、古典文献や民俗調査を通じて自らが見出すに至った古代信仰を表現したといえることができるだろう。

折口は、主著『古代研究』の追い書きや、小説「しんとく丸」のあとがきにおいて、古代研究の最終形態は小説や戯曲によって表現するしかないと述べている。つまり、文献に残された「事実」に拘束されるいわゆる近代的な文献学としての「歴史学」が対象にし得ない、歴史以前かつ、理念型としての「原始信仰」(固有信仰)は、自らの構想力、想像力によって形象化するしかないというのが折口の主張だったのである。本稿では、折口が自分のあらゆる論文、作品のうちで後世に残るに値するのは本書だけであるとまで述べた『死者の書』を手掛かりとして、折口における原始信仰と仏教との関係を検討してみよう。

滋賀津彦と藤原南家の郎女

簡単なあらすじから紹介しておこう。まず、小説冒頭で、数十年前に謀反の罪で刑死した死者、滋賀津彦(=大津皇子)が、死の眠りから目を覚ます。すでに肉体は数十年も前に滅び、岩床の上に「白々と横たわって」いる「真裸の骨」でしかなかった大津皇子が、その魂を目覚めさせてしまったのは、山尋ねの魂乞いのせいであった。それは、後述する藤原南家の郎女の浮遊しているはずの魂を探し出し、もう一度、郎女の肉体に結び付けるために行われたものであった。それ以前、郎女は、奈良の都にある自分の家を誰にも告げることなく出奔してしまい、当麻の里の二上山麓にある当麻寺で発見されていた。

家を捨てて出奔するなどという、正気を失った行動に出た郎女の魂は、肉体からさまよい出てしまっているはずだから、その魂を見つけなければならないと主張したのは、当麻の語

聖聡が絵解きを意識して作成した『当麻曼荼羅疏』(一四三六)では、姫の出家以前の物語として継子譚も加わり、継母にいじめられ山に捨てられた姫が、後に父と再会し宮中に仕えるが、最後は当麻寺で出家し、仏菩薩の化身である尼君や化人などの助力によって藕糸曼陀羅を作成し、二九歳で往生したと語られる。これ以降、中将姫伝説は、謡曲『当麻』『雲雀山』、説経節『中将姫御本地』『中将姫』、文楽・歌舞伎『鷲山姫捨松』(並木宗輔作一七四〇初演。姫が雪の中、割竹で打ち据えられる「雪責め」の場面で知られる)など芸能分野において展開すると同時に、中将姫一代記として『中将法女比丘尼伝記』『中将姫行状記』(七巻。一七三〇)などの文学作品にもまとめられていく。とりわけ、浄土教では、上述のように当麻曼荼羅を用いた絵解きを行いつつ念仏信仰を唱導し、当麻曼荼羅の作成者であり、浄土往生者である中将姫伝説を全国に流布した(折口とも縁の深い当麻寺中之坊では、現在でも「当麻曼荼羅絵解き」を行っている)。

部の老女であった。この老女の指示で、山尋ねの九人の行者が派遣されたのであった。彼らは、二上山中の各所で魂乞いをし、大津皇子の墓の前で魂乞いをした時に、はからずも皇子の魂を蘇らせてしまったのであった。

蘇った滋賀津彦は、「ああ耳面刀自」と、まず、刑死の直前に一目見た耳面刀自に対する執着を示す。耳面刀自とは、藤原鎌足の娘で、壬申の乱で敗死した大友皇子の妃だった実在の女性であるが、折口は、歴史にはまったく残されてはいないエピソードをここで加える。耳面刀自は、滋賀津彦が刑死になると知り最後に一目姿を見ようと、刑場にやってきた。その姿を、滋賀津彦は、死の直前に一目見て愛執を抱いた。その愛執が、魂の蘇りとともに復活したのである。そして、この耳面刀自に対する滋賀津彦の執着が、数十年隔てて、滋賀津彦が眠る二上山の麓の当麻寺に現れた、同じ藤原氏の本家筋の南家の一の姫に向けられることになったというのが、この『死者の書』の重要な導きの糸となる。

さて、この小説の中で折口が展開している、魂に対する考え方は、折口がその学術的な諸著作において主張した、古代人のそれである。ここでは、数十年の間に干からびて骨だけになった滋賀津彦の体に外来魂が宿ることで、滋賀津彦が復活し、耳面刀自（実は藤原南家の郎女）を求めて活動し始めるのである。

さて、滋賀津彦がまさに、典型的な古代的な考え方によって描写されるのに対して、藤原南家の郎女の方は、大陸からもたらされた新たな智である仏教に心惹かれる人物として造形されていく。郎女は藤原一族の当主の南家の豊成の娘であり、一族の女性の中で最も聡く美しく、「神さびたち」であり、藤原一族の氏神に仕える「清らかな常処女」になることを周囲から期待され、屋敷の奥深く女部屋から出ずに生活していた。そのような中で、郎女は、家の習わしという古来の知識を超えて、「魂の成長」を促す知識を求めはじめた。

「魂の成長」を求める郎女に父から贈られたのが、大陸から新たにもたらされた『称讃浄土仏撰受経』（『阿弥陀経』の異訳）であった。この経は、阿弥陀仏とその主宰する仏国土である「極楽世界清浄仏土」を讃えており、古代の日本人には想像もできなかった光り輝く阿弥陀仏と浄土の姿を描写している。郎女は、千部手写を目指し、一心不乱に経を写しはじめる。

（郎女の古代的な巫女から仏教信者への転換は、仏教によって、個の救済が達成されることを暗示すると理解できる。巫女についていえば、当代の巫女は、それ以前の代々の巫女と同一存在とされ、その意味で時間は循環するが、仏教が入ったことで、他と違う個が意識され、同時に過去、現在、未来という時の流れが意識されるようになる。郎女は、代々の巫女の再現である存在であることを脱し、個として、つまり流れる無常な時間の中で、浄土の永遠を憧憬しつつ生ようとする存在なのである。）

郎女は昼も夜も写経に熱中し、体は衰弱するが心は澄み切っていく、九五〇部を写し終えて迎えた春彼岸の中日に、郎女は、沈んでいく太陽が「黄金の丸まるがせ」となって回りだす幻想に襲われた。そして、それ続いて、郎女は、夕闇の中にそびえる二上山の男峰と女峰との間に「あり／＼莊嚴な人の面影が、瞬間頭れて消えた」のを幻視する。これは、郎女が、元来、巫女的存在として潜在的に持っていた「神的なものとの交わりの希求」「超越への衝迫」が、

光り輝く阿弥陀仏とその浄土を説く経典を書写したことで、実際に阿弥陀仏の姿をとって外化されたと考えることができるだろう。浄土教では、阿弥陀仏の姿を思い浮かべる観想念仏を修行として行うが、郎女は、写経によってはからずも観想念仏を実践していたということになるだろう。そして、その金色に光り輝く姿に、郎女はすっかり魅了される。

郎女は、千部手写の宿願を果たすべくなおも写経を続け、その年の秋彼岸の中日にも同じく二上山の峰と峰との間に「荘厳な人の面影」を見る。

そして、翌年の春彼岸の中日、千部手写はようやく成就したものの、雨が降り出し、郎女は期待した「荘厳な人」の姿を再び拝むことはできなかった。郎女は、その面影をひたすらに追い求めて家を出奔し、光り輝く姿を見た二上山をめざして、「西へ西へと辿って」^{たど}14、一晩中、野山を一人で歩き続け、最後には当麻寺にいるところを寺の僧たちに発見される。女人禁制の神聖な寺の境内に、結界を無視して侵入したことを咎められ、郎女は寺の域内の粗末な庵室に留まり、精進潔斎をして咎を贖うことになる。

巫女と阿弥陀仏信仰

郎女は、藤原本家の一の姫ということで、巫女的存在であると言える。古代の氏族では、当主の娘や妹などが宗教的権威として一族の神を祀る風習があり、郎女はまさにそのような立場にあると言える。しかし、時代は、仏教や儒教をはじめ、大陸の新知識が世に用いられるようになり、古来の神への祭祀が形骸化しつつある時代であった。現に『死者の書』の副主人公格の相伴家持や恵美押勝は、自分の家筋から氏神を奉斎する巫女を出すことが、氏上の地位を保つために必要であると話し合っている。つまり、折口は、巫女という存在が形骸化して単なる世俗的支配のための道具となり下がってしまった時代における、巫女的存在(超越的なものと交わる存在)のあり方を、浄土教信者として形象化したのであった。折口は、記紀や万葉集などの古典文献の探究や、沖縄における巫女の文化の現地調査を通じて、古代の女性たちは、基本的には、外来魂としての神を憑依させ、神の言葉を告げることで共同体を統括し、また、神との聖なる婚姻などを通じて、神の力を共同体にもたらす「神の嫁」であったことを、その巫女論、古代女性論の中で展開した。

そして、郎女が、俗世を離れて一人、屋敷の奥深い部屋に籠り、ひたすらに写経に励む様子は、まさに古代の巫女が神の訪れを期待して籠るその在り方を想起させるものであり、郎女の前に現れた阿弥陀仏は、巫女の祀った古代の神とも重なる。(ただし、外から見た姿としては重なりつつも、その内実は、「巫女として、呪術をもって、村人の上に臨」(「最古日本の女性生活の根柢」)む共同体的存在から、個的救済を求める存在へと大きく変化した。)郎女が、二上山の峰と峰との間に見た面影は、古代の女性たちが追い求めた太陽の神と重なる。

14 実際には、郎女の自宅から南下した所に二上山はあるが、ここでは、西方浄土を意識して「西へ西へ」と郎女が進んでいったと述べられる。さらに、二上山の西には、折口がまればとの神の住まう常世と考えた海があることにも留意すべきであろう。

りつつ¹⁵、郎女にとっては、外来の浄土教の阿弥陀仏として立ち現れた。つまり、俗世を超えた他界的存在を憧れ待ち望むという宗教的な心情がまず、原型としてあり、それが、仏教渡来以前、そして女性宗教者を中心に共同体が統括されていた時代には、日祀りとして、仏教渡来以後、そして律令国家の祭祀体系の中から女性宗教者が疎外される時代には、無限の光（アミターバ）、無限の命（アミターユス）である阿弥陀仏への帰依として具体化されたと、折口は捉えているのである。

折口は、「発生」ということを重視しているが、世俗を超えた超越的なものへの憧憬、脱自的衝迫が、その時々で形を変え続けて「発生」（折口名彙の一つ。原型的なものの継続的成立）していると考えている。折口は、（しばしば誤解されるように）日本の古代信仰そのものを、原型としているわけではなく、超越的なものを待望し憧憬するという、折口にとっての普遍的な人間の在り方を原型として考え、それが日本の地においてどのように発現してきたのか、つまり「発生」してきたのかということを一貫して考えていると言っているだろう。

さて、魂乞いを実行させて結果的に滋賀津彦を目覚めさせ、さらに、郎女に対して、滋賀津彦のことを教えたのが、土地の豪族である当麻真人一族の語部の老女であった。語部とは、折口の考えによれば、神憑りして神の言葉を一人称で伝える宗教者であり、神に仕え神の言葉を人々に取り次ぐ巫女である。折口は、神憑りして神そのものとして神の言葉を発する老女に、耳面刀自への滋賀津彦の執着を語らせ、さらに、滋賀津彦こそが、神々しい姿で、二上山の峰の間に立ち現れて郎女をおびき寄せたのだと、事態を解釈する。この語りによって、それまでは無関係だった、『称讃浄土仏撰受経』によって郎女が観想した阿弥陀仏のその姿が、滋賀津彦と重ねあわされることになった。（語部の老女は、滋賀津彦を目覚めさせて秩序を揺さぶり、最後は、郎女の夢の中で化尼となって、当麻曼荼羅作成を手伝うという意味で一種のトリックスターと言えるだろう。）

さて、語部の尼によって生み出されたストーリーにそって、物語は展開していく。当麻寺の女人結界を侵したことで、寺の傍の小屋に籠り咎を償うことになった郎女のもとに、夜な夜な、滋賀津彦の魂が訪れるようになる。郎女はその気配に怯えつつも、次第に滋賀津彦の訪れを待つようになっていった。

古代においては、妻問婚が行われ、男性は女性を夜に訪れ、夜が明けないうちに帰るというのが習わしであった。これは、男性の神が巫女を夜に訪れ聖なる婚姻を結ぶという、神と神の嫁としての巫女との交わりを形式として原型としている。夜に滋賀津彦が訪れるというのは、まさに、人と神との交わりという原型の再現（＝発生）であると言い得るだろう。

¹⁵ 折口は、皇祖神であり、日本の神々のうちでも最高の神である天照大神は、太陽の神を祀る巫女であり、神を祀る故に尊貴性をもち自分自身も神にされたという理解をもっている。なおこの祀る神が、祀られる神（自然のエネルギーを神格化）を祀り得ることによってより高い尊貴性を得ると主張したのが、倫理学者の和辻哲郎（一八八九～一九六〇）であった。和辻と折口は交流があり、その影響関係については、別途、原稿を準備したい。

聖婚と救済

紙幅の関係で、この後の展開を略述すると、郎女は、幻想の中で、滋賀津彦を表わす白い玉と水中で合体する。これは、神と巫女(神の嫁)との聖なる婚姻を表す。そして、その年の秋彼岸の中日には、二上山の峰の間に再び「莊嚴な人」が現れ、郎女と視線を交わす。郎女がおもわず阿弥陀仏の名を称えると、阿弥陀仏の姿は空の彼方に消えて行ってしまう。その後、郎女は、化尼すなわち語部の老女の助けを借りながら、佛人に捧げるための衣を蓮糸で織り、そこに佛人すなわち阿弥陀仏の姿を描く、するとさらに沢山の菩薩が画面に湧き出してきて、現在も、当麻寺に伝わる藕糸曼荼羅となったのである。

まず、水の中での聖なる婚姻のもつ意味について考えてみよう。これは、藤原家の女性が、古代においては、聖なる水を司る巫女であったことに由来しており、それを考慮して折口はこのような筋立てにしたものと思われる。「水の女」等の論文において、折口は、藤原氏の「ふじ」とは本来は「ふち(淵)」であり、藤原氏と同体の中臣氏が伝える「中臣の寿詞」にもあるように、藤原氏は、二上山から湧き出す、天皇に捧げる聖なる浄水を司ることを職掌としていたと述べる。そして、一族の巫女は、天皇が即位するときに、物忌みのために「生命の元」に結び付けていた特別な結び方の紐を水の中で解いて聖なる婚姻を行い、妃になるとする。ここで、藤原氏の一の姫である郎女が水中で聖なる婚姻を皇統に連なる滋賀津彦と遂げることを、シンボリックな夢として描くことは、まさに、折口が、郎女を、藤原氏の巫女、水辺で神を待つ「水の女」と性格付けていたことを物語っている¹⁶。とはいえ、この物語が設定している時代は、水の女が実質を持った活動ができなくなった、つまり、古代信仰、原始信仰が形骸化してしまった時代である。巫女的女性は、外来の阿弥陀仏信仰を取り入れることで、自らの存在を新たに意義あるものとしていったのである。(古代信仰では、共同体と自己とが一体化しているが、仏教は、個的意識の目覚めを促すものであったと考えられる。)

さて、滋賀津彦が強く望んでいたのは、自分の子を残すことであったが、肉体を失った滋賀津彦にはもはやその望みは絶たれている。つまり、古代信仰の枠内では、滋賀津彦は救われることはない。皇統につながることもできなかった、謀反人の皇子、子孫を断たれた者として、自らの生の証を何も残さず、暗黒の中に消えていくしかない、救われ難い存在である¹⁷。折口は、そのような反逆者を救済する原理をもつものとして、仏教をこの小説の中で描こうとしている。

郎女にとって、仏教とは、「珍貴うづきの感きんぎ覚きやく」を与えてくれるものである。それは、この世の

¹⁶ 水の女とは、水辺に差し掛けた棚づくりの建物で神に捧げる衣を織りつつ神の訪れを持ち、神と聖婚を遂げる巫女のことである(「水の女」)。

¹⁷ なお、作中で、語部の老女は、滋賀津彦を、記紀神話に登場する高天原の神々や天皇に逆らう天若日子や隼別皇子などの反逆者の系譜に位置付ける。滋賀津彦の魂を救うことは、これらの反逆の系譜に連なる人々の魂を救済することにもつながる。

他の救済者からもたらされる。もちろん、古代信仰（原始信仰）においても、外の世界（折口の場合は、常世、妣の国となる）からやってくる神を迎えるというかたちで、巫女は超越者と交わるのであるが、それは、あくまでも村落共同体を主体にして行われる。他方、郎女においては、個人が超越に、つまり、「この世のほか」にかかわる点で、そこには大きな差異があると言える。

すでに、共同体の変質によって原始信仰が有効性を失った世界において、人間が構造的に持つ「超越への衝迫」の新たな受け皿となったのが仏教であり、そこでは共同体単位の繁栄ではなくて、個人の救済、死後の安心が希求された。原始信仰において中心的存在であった巫女が、ここでは、その巫女的資質、つまり神的なものに関わる資質を、仏教に向けはじめたということを折口は描き出しているのである。

そして、この小説のクライマックスともいえるのが、秋彼岸の中日の出来事である。ここでは、光り輝く佛人が郎女のいる地上まで降りてきてくれて、郎女と視線を交わす。古代においては視線を交わすということは、事実上、結婚するということでもあった。遠い彼方からきた阿弥陀仏の姿に、ここで折口はまれびとの姿をも重ねている。

これ以前に、水中での白玉（白骨）との合体による滋賀津彦との聖なる婚姻が成し遂げられたが、その婚姻の後にも滋賀津彦が光物となり、また唸り声を発しながら庵室の周りに出没していたことから分かるように、聖婚によって、滋賀津彦の魂が安寧を得ることはなかった。（安定的な祭祀としての聖婚は、一定の時間と場所において定期的に行われ、その効果を共同体に還元するルートが確立していたが、『死者の書』で語られる聖婚はそのような安定的な形を持っておらず、一時的、断片的なものに留まっている。）

しかし、ここで、郎女が佛人に対して「なも 阿弥陀ほとけ。あなたふと 阿弥陀ほとけ。」と呼びかけることで、佛人と阿弥陀仏と滋賀津彦と重ねられる。（そして、さらにいうならば、阿弥陀仏には、折口が発見した神の在り方である、海の彼方から来る「まれびと」の姿が重ねられる。）このように重ねることで、滋賀津彦の救いが図られると見ていいだろう。そして、阿弥陀仏は、最後に空の方に消えていくが、これは、阿弥陀仏と重ねられた滋賀津彦の浄土への往生を暗示していると言っていいだろう¹⁸。

この世の最高の権力に逆らい、子孫も断たれ、この世において救われることのない魂を、郎女は、滋賀津彦にさまざまな超越的イメージを重ねていくことで救っていかうとしているといえるだろう。自分では自分を救うことのできない死者たちに、自己が積んだ功德を差

¹⁸ 本作の題名である「死者の書」は、もともとは古代エジプトで墓に副葬されたパピルス文書で、死後の楽園アアルに無事に至るための方法や呪文を書いたものである。折口は、「山越しの阿弥陀像の画因」の中で、「何とも知れぬかの昔の人の夢を私に見せた古い故人の為の罪障消滅の営みにもあたり、供養にもなるという様な気がして」本作を書いたと述べている。「かの昔の人」「古い故人」は、辰馬桂二を指しており、本作でいえば、滋賀津彦が辰馬に当たり、「書いている中に、夢の中の自分の身が、いつか、中将姫の上になっていた」という折口が郎女に当たるであろう。折口が辰馬を供養する物語であるならば、郎女によって滋賀津彦は浄土往生を遂げるというストーリーになると考えられるだろう。

し向けることが追善供養だとするならば、ここでは、ある種の供養が行われていると断言していいだろう¹⁹。

郎女は、滋賀津彦を供養することにおいて、超越的な至高の存在と出会う。その出会いは、最高の存在と目と目を見かわす至福の瞬間であった。そして、この一瞬は、曼荼羅の図として描かれ定着させられる。それは、超越的なものがこの世に瞬間的に顕現した稀有の出来事である。

郎女は、顕現した佛人の姿と、その現われた場である当麻寺の楼閣伽藍を布の上に描き出す。そして、郎女はその絵を描き終わると、頬に一筋の涙を光らせながら庵室を去っていく。しかし、絵に魅了されているお付きの者たちはそれに気付かず、絵に見入っている。すると、その絵の中に無数の菩薩が湧き出してきて、浄土変相図が完成する。

郎女が佛人と出会ったのは、神の嫁、水の女としては神(まれびと)に出会う体験であった。そして、それは、耳面刀自の血筋を引く藤原の一の姫としては、滋賀津彦の執念を受け止めそれを昇華させる体験であり、仏教信者としては、帰依の対象であり、浄土への導き手である阿弥陀仏の色身と出会い、また阿弥陀仏と重ね合わせることで滋賀津彦を浄土へと送り出す体験でもあった。そして、その体験を、一枚の絵に描いた時、多くの人が、絵の中に無数の菩薩が湧き出てくるのを見た。これは、つまり、浄土変相図としてこの絵が完成したことを示すと同時に、この絵に描かれた阿弥陀仏をはじめ無数の菩薩たちが人々を救済する道が開かれたということであろう。郎女が個人的に感得した佛人が、阿弥陀仏として、浄土変相図を通じて人々を導く普遍性をもって一つの画面に定着させられたともいえよう。

折口は、俗世の日常を超えたものの顕現という普遍的な構造が、古代信仰、仏教、文学等をさまざまに「発生」させる、そのありようを、日本に関する自らの学問と文学の活動において探究したと言える。それは、たとえば神道着せ替え人形説などのように、日本人に独自の変わらない具体的な心的志向性(たとえば共同体主義、現実重視等)や信仰(たとえば「古神道」)を固有のものとして想定し、各時代に外来文化が入って来てもそれはその固有の基体に吸収されてしまい、実質的には変わらない心的志向性や信仰が継続しているというような見方とは、正反対の日本文化論である。折口は、普遍的な人間の心的構造を想定し、それが外来の刺激を受けつつさまざまな具体的なかたちにおいて「発生」すると捉えていたのである。

折口の仏教理解を考える上で、最も注目すべきなのは、折口が日本の独自性によって仏教が換骨奪胎されたと捉えるのではなくて、人間の普遍的構造が、外来の刺激によって新たな信仰を発生させると捉えているところであり、仏教にしても神道、儒教にしても、それらが日本という場において新たなものとして「発生」したということある。その意味で、『死者

¹⁹ ただし、浄土信仰の考え方からするならば、阿弥陀仏が郎女を迎えに来て、浄土に導くという、本来の中將姫伝説のストーリーが自然であるが、折口は、『死者の書』においては、巫女的存在としての郎女を、滋賀津彦の救済、すなわち浄土往生の媒介者として描いている。

頼住光子「折口信夫における仏教」

の書』そのものも新たな「発生」であり、「超越への衝迫」の一つのかたちであったと言えるのである。

(よりずみ みつこ・東京大学大学院人文社会系研究科教授)