

釋迢空『死者の書』の功罪

第一に、聖衆來迎の樂とは、凡そ悪業の人は命尽くる時に風火先づ去るが故に動熱にして苦多きも、善行の人は命尽くる時に地水先づ去るが故に緩緩にして苦無く、何に況や念仏の功積り運心年深き者は命終の時に臨み大喜自ら生ず。然る所以は、弥陀如来、本願を以ての故に、諸の菩薩、百千の比丘衆と、大光明を放ちて、皓然として目の前に在す。時に大悲觀世音、百福莊嚴の手を申べて、宝の蓮台を撃けて行者の前に至りたまひぬ。大勢至菩薩、無量の聖衆と、同時に讃嘆して手を授けて引接したまふ。是の時、行者、目に自ら之を見て心の中に歡喜し、身心安樂なること、禪定に入れるが如し。当に知るべし、草菴に目を瞑づる間は便ち是れ蓮台に跏を結ぶ程なり。即ち、弥陀仏の後に従ひ、菩薩衆の中に在りて、一念の頃に、西方極樂世界に生ずることを得。觀經、平等覺經、並びに法華等の經に依る。

(原漢文)

—源信『往生要集』大文第二欣求淨土—

駒澤大學佛教學部論集第三十七號 平成十八年十月

袴 谷 憲 昭

この全ては、私が、川本喜八郎監督人形アニメーション作品、折口信夫原作、『死者の書』を観たことに始まる。

私が観たのは三月十五日であるが、本作品は今年の二月十一日より四月七日にわたって神田の岩波ホールで上映されていたものである。このような催し物に疎い私は、三月九日までは、かかる企画のあることさえ全く知らなかった。これの上映されているのを知ったのは三月九日に行われた駒澤短期大学恒例の学年末の懇親会においてであった。国文科の先生のお一人が、御覧になった直後に懇親会へ足を運ばれたせいなのか、御覧になったばかりのこの映画の感想を洩らされ、人形アニメーションという表現手段に痛く失望の御様子であった。しかし、折口信夫の愛読者でもない私は、この時点では、なんの関心も懐かなかつたし、原作と二次的表現作品とのズレなどというものは当然のことだからにしか思っていなかったので、

特に聞き返すこともなく過ぎてしまったのである。とはいえ、頭
の片隅にはなにか引つ掛るものがあつたに違いない。数日すると、
あの釋道空『死者の書』が現今の時点で二次的にどう表現されてい
るかは、実際に見ておいた方がよいという強い思いに囚われてしま
つた。そこで、岩波ホールで上映と伺っていたのを手掛りに、まだ
上映されているのをインターネット上に確めたので、三月十五日
の観賞が実現したというわけなのである。感想は千々に私の脳裏を
過つたが、それを敢えて一言で表せば、なんで今更こんな映画を、
ということだつたかもしれない。しかも、その思いは、当然ながら、
原作そのものにも及ばざるをえないものであつた。その結果、本稿
は、当時一言では表し切れなかつた私の感想を現時点で解きほぐし
つつ、原作とその二次的表現との功罪につき、折口信夫もしくは釋
道空の愛読者だつたことはかつて一度もなかつた私ではあるものの、
仏教徒としてその私見の一端を述べてみようと思つてものされるも
のである。

しかるに、この釋道空『死者の書』を取り上げようとしてゐる現
代は、全国的に、短期大学は終焉に向い、終戦五年後の一九五〇年
に発足したその実業教育を根幹とした任務を四年制大学のみに移そ
うとしており、大学は大学で設置基準の「規制緩和 (deregulation)」
の美名の下に「自己点検・自己評価」や「大学教員就業規則」など
の制度化による国や文科省や厚労省の管理強化によつて実学主体の
高校化、予備校化、短大化が進められている一方、世間は世間で公
務から解き放たれ天下つて羽撃いている元役人を中心に道路や軍事

などの産業機構での「談合」が推し進められている時代になつてい
る。今や、「仏教」や「哲学」や「文学」は、大学にあつてはその居
場所さえ儘ならぬほどである。かつての大学の中心であつた学問で
さえその有様であるから、その自由さを示した「die akademische
Veranstaltung (アカデミーの十五分)」という語も今いづこ言うほ
かはない。ならばアカデミックな学問は大学院へかと思いきや、世
に大学院教授の肩書は流布すれども、現状は然に非ずで、法科大学
院などという実業学校が大学院並みの顔をする時代なのである。

しかし、私は、大学は短期大学にあつてさえ、かくあつてはなる
まいと考へて、過去十年余にわたつて対処してきたが、我が駒澤短
期大学も終に平成十八年度は募生停止の運びとなつてしまつた。従
つて、冒頭に触れた恒例の懇親会だとして後なん度あるかといつた類
のものである。私は、普段から、口煩い宗門が、口を出さずに、株
式業界を往き交つてゐるような巨万の金を大学に出してくれること
を空しくも期待してきたが、聞こえてくるのは不正に私されている
巨額な金のことばかりであつた。しかし、「金」や「物」は、一宗門
のみならず、時と所を選ばずに、どこでも不正に流用されるもので
もあろうが、その「資本 (capital)」の特質がマルクスによつて「資
本主義 (capitalism)」として別扱されて以降に限つても、「資本」そ
のものがこれほど野放しにされた時代がほかにあつたであらうか。

人形アニメーション映画『死者の書』は、まさにこのような現代
に送り出されたのであるが、その製作意図はなにか。折口信夫の晩
年の弟子で、今回の川本喜八郎監督下の映画製作実行委員の一人

でもあられた岡野弘彦は、上映用のパンフレットの中でこの点を次のように述べておられる。

小説『死者の書』は、天才的な古代学者の折口信夫が、その古代学の成果を結集した作品である。

ヒロインの藤原南家^{ふじわらなんけ}郎女^{らご}は単に一人の女性であるにとどまらず、何世紀にもわたって日本の女性^にが心につみかさね、さとり明めてきた、深い宗教心とこまやかな英知と美しい感情とを、一身に兼ね備えた象徴的な女性像である。

そのヒロインの力と愛にみちびかれて、新しく渡来した仏教も人々の心に浸透し、人間的な愛憎に苦しむ男たちの情念も浄化され、古くこわばった固有の神の信仰もまた新しくよみがえってゆく。

いま多くの日本人が求めているのは、われわれの魂にひびく、日本文化の伝統に根ざした根元的な力のよみがえりである。

(中略)

しかし、その心の伝統も、近代百五十年、さらに戦後六十年の日本人の心からは、かき消すように失せてしまった。敗れた出雲の神も、源氏も平家も、東軍も西軍も、そして二度の元寇の役の後には、元軍の死者の魂すらも共に鎮め祭った心広い日本人は、ついに会津も西郷以下の薩摩の青年や八甲田山の雪中演習の死者すら祭らない、政治的な小さな名目にとられる心浅い民となつてしまった。『死者の書』の大津皇子の鎮まらぬ魂は、死後五十年を経て塚穴の中で恐ろしいうめきをあげてよみがえる。六十年前

釋道空『死者の書』の功罪(袴谷)

のあの無惨な近代戦の死者や、無差別な爆弾の死者の鎮まりがたい魂が、後の世を手をこまめき、心もそらにして安穩に生きる者の上を、どう見ているだろう。

映画『死者の書』の中で、大津皇子や南家郎女の顔が、時の経過と共に淨い鎮まりと、祈りのかなしみの表情を深めてゆくのを見ていて、わが心のおよばぬ古代以来の日本の心に感動し、わが胸の内を反省させられる。(傍線袴谷)

右の引用文を、傍線部分を中心に読み進めていくならば、この映画は、仏教という「外来思想」と日本固有の「土着思想」とが融合して形成された日本文化の古代以来の伝統の心広い魂のよみがえりを意図したものであるということになるが、しかし、そのような魂の復活が、藤原正彦の『国家の品格』⁽¹⁾という低級な「武士道」魂讚美を既に圧倒的多数が受け容れている今の日本に果して本当に必要なのであるか。必要なのは、むしろ、かかる靈魂讚美を否定することなのではないだろうか。それをなさずに、岡野式に、心浅い民が再び心広い日本人に復したとすれば、例えば、旧日本軍の空爆による無差別殺害⁽²⁾で生命を失った重慶の人々の魂をも日本人がA級戦犯と無差別に「靖国」に祭るなどという理屈まで出てくるというのであろうか。しかし、それは、私には、小泉総理の発言同様に、余りにも心ない発言のように思われるのである。とはいっても、この映画自体は、『国家の品格』⁽³⁾ほどには全く流行っている徴候はないので、一応は安堵してもよいが、その原作は、単に多くの愛読者の親しむ文芸作品であるだけに止まらず、この原作を取り巻く状況は、

一定の意図を懷いた知識人の表現手段として常に利用される危険性をも示しているとは言いうるであらう。

ところで、折口信夫に対してはただの通りすがりの読者以上ではない私が、急に釋道空の『死者の書』に興味を持ち出したのは、その初稿本を編集し「光の曼陀羅」という解説を付して刊行した安藤礼二によるところが大きい。勿論私は、『死者の書』にエールを送ろうとする安藤とは反対の立場にいるが、安藤のその解説からは多くのことを学ぶことができたのである。その一つが、仏教を知っているものにはむしろ当然な解釈と思われる、「釋道空」とはペンネームではなく法名であるという見解であるが、安藤はそれに先鞭をつけた富岡多恵子の『釋道空ノート』^⑦によりながら、折口信夫に「釋道空」の法名を与えた藤無染のことを、無染が当時身を投じた「新仏教」運動の背景をなしたポール・ケラスや鈴木大拙などの関与した当時の宗教運動と共にかなり詳しく論じている。そのケラスが著し大拙が翻訳した「蜘蛛の糸」を材源としてものされたものが芥川龍之介の「蜘蛛の糸」である。その意味では、芥川龍之介（一九二一—一九二七）も、彼より五歳年長の折口信夫（一八八七—一九五三）も、言わずもがなのことではあるが、芥川没年の一九二七（昭和二）年までは同じ時代の空気を吸っていたことになる。ただし、釋道空の『死者の書』が書き始められたのは芥川生存中ではない。芥川が数え三十六歳で亡くなった時、折口は数え四十一歳、それから十二年後の折口五十三歳の一九三九（昭和一四）年に『日本評論』に三回にわたって連載されたものがその初出である。安藤礼

二は、このいわば「初稿」にこだわって釋道空即ち折口信夫の『死者の書』の述作意図を探っており、そこに注目すべき視点もあるのであるが、本稿では、上述のような時代背景を念頭に置きながら、一応は現在流布している『死者の書』^⑩を標準として、当の作品およびその周辺の功罪を論じていくことにしたい。

二

も、つたふ 磐余の池に鳴く鴨を 今日のみ見てや、雲隠りなむ
 このような辞世の歌に耳面刀自^{ミ、キ、チ、ト}に対する執心を残して磐余の池の
 草上で刑死した滋賀津彦（大津皇子）が、葬られた二上山の墓穴で
 目覚め、したしたと岩伝ふ雪の音の中で独白するところから、現行
 の『死者の書』は始まっている。しかるに、實際上の主人公である
 藤原南家の横佩の郎女^{ヨコハキ}が生きているのは八世紀後半の奈良時代である。
 その年代設定をよく表わす小説中の一節は次のように叙せられて
 いる。^⑪

山国の狭い平野に、一代々々都遷しのあつた長い歴史の後、こゝ、
 五十年、やつと一つ処に落ちついた奈良の都は、其でもまだ、な
 か／＼整ふまでには、行つて居なかつた。

官庁や、大寺が、によつきり／＼、立つてゐる外は、貴族の屋敷
 が、処々むやみに場をとつて、その相間々々に、板屋や瓦屋が、
 交りまじりに続いてゐる。其外は、広い水田と、畠と、存外多い
 荒蕪地の間に、人の寄りつかぬ塚や岩群^{イハタマ}が、ちらばつて見えるだ
 けであつた。兎や、狐が、大路小路を駆け廻る様なことも、毎日

のこと。つい此頃も、朱雀大路の植糸木の梢を、夜になると、鼯鼠が飛び歩くと云ふので、一騒ぎした位である。

横佩家の郎女が、稱讚浄土仏撰受経を写しはじめたのも、其頃からであつた。父の心づくしの贈り物の中で、一番、姫君の心を饒やかにしたのは、此新訳の阿弥陀経一巻であつた。

国の版図の上では、東に偏り過ぎた山国の首都よりも、太宰府は、遙かに開けてゐた。大陸から渡る新しい文物は、皆一度は、この遠の宮廷領を通過するのであつた。唐から渡つた書物などで、太宰府ぎりに、都まで出て来ないものが、なか／＼多かつた。学問や、芸術の味ひを知り初めた志の深い人たちは、だから、大唐までは望まれぬこと、せめて太宰府へだけはと、筑紫下りを念願するほどであつた。

南家の郎女の手に入つた稱讚浄土経も、大和一国の大寺と言ふ大寺に、まだ一部も蔵せられて居ぬものであつた。

右引用の冒頭に明らかかなように、この小説の時代は、平城遷都の七一〇（和銅三）年より五十年経過してゐるというのであるから、七六〇（天平宝字四）年頃のことである。しかし、そうだとすると、右引用の最末尾の記述はたちまち虚偽だということになつてしまふであらう。「続日本紀」のその年即ち天平宝字四年の七月の記載には次のようにあるからである。

〔同年七月〕癸丑、皇太后の七々の齋を東大寺并せて京師の諸の小寺に設く。その天下の諸国には、毎に阿弥陀浄土の画像を造り奉る。仍て国内の見ある僧尼を計へて、稱讚浄土経を写さしめ、

釋道空「死者の書」の功罪（袴谷）

各国分金光明寺に於て礼拝供養せしむ。

この「続日本紀」の記載によれば、旧訳の「阿弥陀経」に対する新訳たる玄奘訳「稱讚浄土仏撰受経」は、南都の大寺に「一部も蔵せられて居ぬ」どころか、この年に亡くなつた光明皇太后の四十九日の法要に合わせて、大和国内の現職の多くの僧尼にその新訳を書写させたというのであるから、既に本経が東大寺等の諸寺に所蔵されてゐたことは明白なのである。事実、本経は、右の書写より十年以上も前に古文中に既に経名が記載されており、天平十八（七四六）年には、本経に対する玄奘門下の靖邁の註釈「稱讚浄土経疏」すらも書写されてゐたとされている。そして、以上のような事実のみならず、当時の浄土教全般の関連諸経論の書写状況を精査した石田茂作は、奈良時代の浄土教について次のように指摘している。

当時我が国に伝はつてゐた註疏を作者に依つて分類して見るに、道綽・善導・懷感等の系統のもの、靖邁・玄一等の玄奘門下の系統、元曉・義寂等の新羅系統と三つを考へる事が出来る。この三つは同一の標準によつての分類では無いが、この三様の系統を考へる事は可能である。この三者の中当時どれが有力であつたかと云ふに、當時行はれた浄土教関係の註疏の中、大半はこの善導の撰に所属するものであるからして、道綽・善導の系統であつたと云へる。殊に善導の著述はかなり完全に伝へられてゐる。後世の浄土教にあつて善導の著述を五部九帖と云つて観経疏四卷、法事讚二卷、観念法門一卷、往生礼讚一卷、般舟讚一卷を挙げてゐるが、此の内観念法門以外は全部来てゐる。そして又観経疏の絵説

きである所謂当麻曼茶羅も伝はつてゐるのであるから、その勢力は他の二流の比では無かつたと思ふ。然し新羅系のもの玄奘門下一派の浄土教の研究も亦此の時代存在した事は奈良浄土教を説く上に忘れてはならぬ事柄と思ふ。尚支那浄土教に於ては善導流に對して慈愍流廬山流といふものがあつたが、奈良時代には未だ之があつた確証を知らない。

石田茂作によつて以上のように指摘されている奈良時代の浄土教については、今後解明されなければならない面も大きいと思われるものの、その思想面からの解釈をとまかくとすれば、『称讚浄土仏撰受経』を中心とする玄奘系の動向や善導の『觀經疏』から「当麻曼茶羅」結実に至る動向は当時の実情であつたらしいから、奈良の都の仏教は、「律令」と同様に、九州の大宰府を凌いで、長安からの直輸入的な様相を呈していたのではないかとすら考えられる。従つて、いかに虚構の小説だからといつても、一応一定の時代に枠を設定している以上は、七六〇(天平宝字四)年頃の段階で、『称讚浄土仏撰受経』が「まだ一部も藏せられて居ぬ」というのは、いくらなんでも酷すぎるし、折口以上に仏教のことを知らない人は、そのためにより一層大きく誤つてしまうことにもなるのである。

しかし、ともあれ、小説は、この経の千部手写を発願した藤原南家の郎女(中将姫)が、その満願の春の彼岸の中日の雨の日の夜に、滋賀津彦(大津皇子)の靈に引き寄せられるかのように二上山の麓の万宝藏院(当麻寺)へ走つて結界を冒し、そこで終には滋賀津彦とも重なる佛(オカガヒ)のために藕糸で上帛を織り上げそこに曼茶羅風の絵

を描く、という話を中核として閉じられる。その絵こそ、天平宝字七(七六三)年に横佩の大臣の姫によつて一夜のうちに織り上げられたという伝説をもつ「当麻曼茶羅」にほかならないと、読む人にはすぐ連想が涌くような小説の語り口調なのであるが、折口信夫のその辺の實際の認識は、「山越しの阿弥陀像の画因」によれば、次のとおりである。

称讚浄土仏撰受経を、姫が読んで居たとしたのは、後に出て来る当麻曼陀羅の説明に役立てようと言ふ考へなどはちつともなかつた。唯、この時代によく誦誦せられ、写経せられた簡易な経文であつたと言ふのと、一つは有名な遺物があるからである。ところが、此経は、奈良朝だけのことではなかつた。平安の京になつても、慧心僧都の根本信念は、此経から来てゐると思はれるのである。たゞ、伝説だけの話では、なかつたのである。

此聖生れは、大和葛上郡——北葛城郡——当麻村といふが、委しくは首邑当麻を離るゝこと、東北二里弱の狐井・五位堂のあたりであつたらしい。ともかくも、日夕二上山の姿を仰ぐ程、頃合ひな距離の土地で、成人したのは事実であつた。

こゝに予め言うておきたいことがある。表題は如何ともあれ、私は別に、山越しの弥陀の成立史を考へようとするつもりもなければ、また私の書き物に出て来る「死者」の佛が、藤原南家郎女の目に、阿弥陀仏とも言ふべき端嚴微妙な姿と現じたと云ふ空想の拠り所を、聖衆来迎図に出たものだ、と言はうとするのではない。そんなものゝしい企ては、最初から、しても居ぬ。たゞ

山越しの弥陀像や、彼岸中日の日想観の風習が、日本固有のものとして、深く仏者の懐に採り入れられて来たことが、ちつとでも訣つて貰へれば、と考へてゐた。

この折口の「山越しの阿弥陀像の画因」は、自らの言うところでは、「私の別の書物の追ひ書きとして書きつけたもの」であり、現にその中の別な箇所では、「私の物語なども、謂はゞ、一つの山越しの弥陀をめぐる小説、といつてもよい作物なのである。」と言つていくらいであるから、『死者の書』の執筆動機やテーマを巡つて種々の議論があるにせよ、この小説が、右引用中の二上山の近くで育つた慧心僧都源信への触れ方からも分かるように、「外来思想」としての仏教中の浄土教が、二上山の阿弥陀仏のように、春秋の彼岸中日の日想観の風習と深く結びついて日本固有の「土着思想」として定着したことを強く表明しようとの意図でものされたものであることは疑いえない。それゆゑ、この「山越しの阿弥陀像の画因」も、「渡来文化が、渡来当時の姿をさながら持ち伝へてゐると思はれながら、いつか内容は、我が国生得のものとなりかはつてゐる。さうした例の一つとして、日本人の考へた山越しの阿弥陀像の由来と、之が書きたくなつた、私一個の事情をこゝに書きつける。」と冒頭で書き始められたのは当然なことなのである。しかし、やや論文風に認められたせいもあつてか、この小文では、小説とは違つて『称讚浄土仏撰受経』も「よく誦誦せられ」となつており、また「山越しの阿弥陀像」についても成立史を論ずるつもりはないと言ひながら全く根拠のないことを書き連ねているわけではないことは一応評価されよ

いであろう。ただ問題は、釋道空を離れ、その後一人立ちしてしまつた『死者の書』は、作者の意図以上に阿弥陀仏さえ無視して、あらゆる方向に解釈されていつたのではないか、ということなのである。

三

ところで、作者自身がこの小説をどのように読者に受け取つてもらいたいと望んでいたかという点、「私共の書いた物は、歴史に若干関係あるやうに見えるが、謂はゞ近代小説である。併し、舞台を歴史にとつたゞけの、近代小説といふものでもない。近代観に映じた、ある時期の古代生活とでもいふものであらう。」とかなり奇妙なことを言つてゐるのであるが、およそこれは近代小説などというものではない。また、古代の奈良の都会生活を作者の近代観に写し出した類の小説なのでは尚更のことない。恐らくは、既に見たように、近代観とはなんの関係もない、古代の二上山における山越しの阿弥陀信仰の土着化を幻想的に描こうとした近代人の手になる小説と見做してもよいものだと思ふのである。従つて、主人公の郎女の実家の藤原南家は、「奈良東城、右京三条第三坊」にあるが、主要舞台は二上山であり、大都会であるはずの平城の都が舞台になることはほとんどない。しかも、その大都会の奈良の都でさえ、釋道空の筆になると、東大寺の大仏開眼供養を天平勝宝四（七五二）年には終えてゐるといふのに、前節初めの引用に見るやうに、朱雀大路の梢を鼯鼠が飛び交う有様である。もつとも、現代の東京にだつて猿や狸が出るくらいだから、鼯鼠の一匹くらいで都会化の遅れた証拠に

はならないかもしれないが、大伴家持（一七八五）が失踪した横佩の郎女を想いながら馬で散策する都城内には京極まで来るとまだ新しい建築の槌音がするように描かれている。また、この散策に先立つ一節では、都の様子について、次のように述べた箇所もある。

今年五月にもなれば、東大寺の四天王像の開眼が行はれる筈で、奈良の都の貴族たちには、すでに寺から内見を願つて来て居た。

さうして、忙しい世の中にも、暫らくはその評判が、すべてのいごごをおし鎮める程に、人の心を浮き立たした。本朝出来の像としてはまづ、此程物凄い天部の姿を拝んだことは、はじめてだ、と言ふものもあつた。神代の荒神たちも、こんな形相でおありだつたらう、と言ふ噂も聞かれた。まだ公の供養もすまぬのに、人の口はうるさいほど、頻繁に流説をふり撒いてゐた。あの多聞天と、広目天との顔つきに、思ひ当るものがないか、と言ふのであつた。此はこゝだけの咄だよ、と言つて話したのが、次第に広まつて、家持の耳までも聞えて来た。なるほど、憤怒の相もすさまじいにはすさまじいが、あれがどうも、当今大倭一だと言はれる男たちの顔、そのまゝ、だと言ふのである。貴人は言はぬ、かう言ふ種類の噂は、えて供をして見て来た道々の博士たちと謂つた、心蔑しいもの、言ひさうな事である。

多聞天は、大師藤原惠美中卿だ。あの柔和な、五十を越してもまだ、三十代の美しさを失はぬあの方が、近頃おこりつぽくなつて、よく下官や、仕へ人を叱るやうになつた。あの円満し人が、どうしてこんな顔つきになるだらう、と思はれる表情をすることがあ

る。其面もちそつくりだ、と尤らしい言ひ分なのである。

これは随分生き生きとした都の様子の描写であるが、私には七六〇年頃に開眼供養が行われた東大寺の四天王像がなにを指しているのかさえよく分からない。東大寺の四天王像といへば、法華堂のものや戒壇院のものがあるが、有名な天平勝宝七（七五五）年完成とされる後者でも想定されているのであろうか。年代があまり合うとは思えないが、もしこれであるなら、和辻哲郎が『古寺巡礼』の中で、「この天王の骨相は、明らかに蒙古人のものである。特に日本人として限定することもできるかも知れぬ。わたくしはこの顔を見てすぐに知人の顔を思い出した。目、鼻、頬、特に顴骨の上と耳の下などには、われわれの日常見なれている特殊の肉つきがある。」と描写したものである。折口は、和辻より二歳年長であるが、世に出るのは和辻よりも遅かつた折口が、後年になつて『死者の書』を著す時に、このような和辻の描写をも想起していたかもしれないにせよ、天平の都の人が、例えば、多聞天に似ているとされた藤原惠美中卿に、貴人や心蔑しい道々の博士は別としても、流説をふり撒けるほど頻繁に見えることが果してできたものであろうか。しかし、この惠美中卿、即ち惠美押勝こと藤原仲麻呂こそ南家の郎女の叔父にほかならない。つまりは、郎女の父藤原豊成朝臣の弟が仲麻呂なのであるが、父豊成は筑紫大宰府に左遷され、今は摂津の難波で謹慎している、という時代設定である。しかも、大都會の奈良では、仲麻呂と家持が話し合うような場面はあつても、その都市そのものの性格やそこで「学習諸義」²⁸されている南都の仏教のことが、この

小説で触れられることは全くないので、天平時代とはいえ、我々読者もまた田舎びた二上山を中心とする主要舞台に自ずと多く釘付けされなければならぬことになる。その中心中の中心が女郎によつて二上山の間に思い描かれる佛人の像である。左には、その最も具體的な描写と考えられる第四節中の一段を引いておこう。

春秋の彼岸中日、入り方の光り輝く雲の上に、まご／＼と見たお姿。此日本の国の人とは思はれぬ。だが、自分のまだ知らぬこの国の男子たちには、あゝ言ふ方もあるのか知らぬ。金色の鬢、金色の髪の豊かに垂れかゝる片肌は、白々と袒いで美しい肩。ふくよかなお顔は、鼻隆く、眉秀で、夢見るやうにまみを伏せて、右手は乳の辺に挙げ、脇の下に垂れた左手は、ふくよかな掌を見せて、……あゝ雲の上に朱の唇、匂ひやかにほゝ笑まれると見た：

…その佛。

右の文を読んで、すぐに二上山間に現れた山越しの阿弥陀仏の姿を想起する人は少いのかもしれないが、一仏教徒としての私には、これを阿弥陀仏と思ひ描くことは比較的容易である。まず、その方が「入り方の光り輝く雲の上」の西方とされており、そこに立ち現れたものの姿は日本人とは思えぬ白人系の容貌を示しており、更に、その「片肌は、白々と袒いで美しい肩」をしていることから、西方極楽浄土の阿弥陀仏が「偏袒右肩 (ekāntam utarāṅgam kṛtvā 上衣を一方にかけその結果右肩袒ぎにしていること)」のインド式着衣姿で「来迎相」の「下生印」の手の形態を採つて現れていることがすぐ分かるからにはかならない。そして、仏教徒から見ても、さす

がの描写だと思えるのは、「右手は乳の辺に挙げ、脇の下に垂れた左手は、ふくよかな掌を見せて、……」という箇所である。これこそ「来迎相」の「下生印」の形状を巧みに示唆したものと思われるからなのだが、しかし、山越しの弥陀について折口の蘊蓄を傾けたと考えられる「山越しの阿弥陀像の画因」では不思議とこの形状について鮮明に語った文言は見出されない。しかるに、この「乳の辺に挙げ」られた右手の指が、親指と人差指とで触れ合っていたものだとすれば、その「来迎相」は「上品下生印」を示していることになるが、この系統の代表的絵図が「死者の書」の第六節にも挿入されている京都国立博物館所蔵の山越来迎図なのである。ここで、この一連の来迎図について、簡潔で的確な分類と説明が与えられている濱田隆の解説文の一節を示しておくことにしたい。

来迎図の背景に自然の情景をとり込み来迎の現実性を高める試みは、平等院鳳凰堂の壁画以来その伝統は長く、やまと絵を撰取して独自の日本的仏画を築き上げてきた。しかし来迎と自然を真にバランスよく調和することに成功したのは一連の山越来迎図であつたといえよう。ここにいたるまでにはさまざまの試行錯誤があつたと思われるが、現存遺品で鎌倉時代を遡るものは存在しない。

山のあなたに半身を現わし今しも此岸へ越えかかろうとする山越来迎図は大きく二つのタイプに分けられる。その一つは従来の来迎図の延長上に位置し、聖衆来迎のさまも比較的自然に表わされるもの、第二は一般の来迎形式とやや異なり正面来迎に類する

形式のものである。

前者に属するのは京都国立博物館本で、来迎印の阿弥陀仏（立像）が六体の菩薩を従えて今しも山を越えようとする様を表わす。その際重畳する山の狭間から乗雲の一部が溢れ出るところに作者の創意が見られる。阿弥陀仏が面をやや左に向け、聖衆が思い思いに振舞う様は斜め来迎のそれに異ならない。山のあなたを廻つて来迎する淨福寺本などの情景を至近に寄せて発展させたところに本図の新鮮さがあるといえよう。

これ以下の引用は省略するが、右引でいう前者中のもう一方を代表するものがベルリン美術館本、更に第二の後者に属する代表が禅林寺本と金戒光明寺本とである。以上の四本と「当麻曼荼羅」との計五本が『死者の書』中にはなにゆえかんの断り書きもなしに挿入されていることには注意しておかなければならない。それらの絵図を『死者の書』における掲載順に示せば、第一節は金戒光明寺本、第六節は京都国立博物館本、第三節は禅林寺本、第一七節は「当麻曼荼羅」、第一九節はベルリン美術館本という順序である。

しかし、『死者の書』にはこれらに対するなんの断り書きがないにせよ、これらの絵図を含む、慧心僧都源信以降の平安末期を経て鎌倉時代から流布しだした密教色も加えた一連の来迎図が折口に深い影響を及ぼして彼の古代観を形成していたことは明らかであろう。折口の「山越しの阿弥陀像の画図」の最末尾は次のように結ばれているのである。

私の女主人公南家藤原郎女の、幾度か見た二上山上の幻影は、古

人相共に見、又僧都一人の、之を具象せしめた古代の幻想であつた。さうして又、仏教以前から、我々祖先の間に持ち伝へられた日の光の凝り成して、更にはななくと輝き出た姿であつたのだ、とも謂はれるのである。

四

ところで、折口信夫の場合は、いかに彼が仏教以前の日本固有の「土着思想」を平安朝風の密教や陰陽道で味付けして復活させようとして企てようが、彼の仏教に対するそれなりの素養と自分自身が「釋迦空」という法名をもらつていてという意識が制約となつて、仏教とは全く無縁の日本固有の「土着思想」を勝手に造り上げるなどということは決してできなかつたわけだが、かかる素養も知識もない人は、その分だけ余計『死者の書』を銘々自分勝手な方向へ祭り上げていつて、折口の愛読者と自負する人であればあるほど荒唐無稽な曼荼羅を織り上げていく可能性が高い。

私が例の人形アニメーションを見て思わず笑つてしまつたのは、郎女の見る佛人のイメージが、阿弥陀仏の痕跡など微塵もない、四半世紀も前に子供と見たことのあるマグマ大使のような、まるで漫画チックな風貌がスクリーンに映し出されたときであつた。まあ、金色の髪がむしろボサボサに左右に開いているのは、原作にも「金色の髪に豊かに垂れかゝる」とあるのだから良しとしようが、その髪の流れは「垂れかゝる」とはお世辞にも言えず、最も肝腎な手のポーズは、左右の手の掌を胸の前で外に向ける「説法相」では勿論

なく、先に取り上げた「来迎相」でもない、大袈裟な光の溢れた画面でよくは見えないものの、むしろ両腕に力を入れて下方に伸ばしたような姿勢であったような気がする。もつとも、この例などは余りにも馬鹿馬鹿し過ぎて取り上げるにも値しないものかもしれないが、しかし、アニメーションも原作に基づいている以上、原作者が『死者の書』中に阿弥陀仏関係の絵図を五枚も挿入し、更にその執筆動機を「山越しの阿弥陀像の画因」として語っていることを思えば、どこかにそれらしき痕跡は示すべきではなかったかと考えるのである。

さて、『死者の書』を問題としながら、仏教からどんどん逸れていった所謂知識人の解釈については、以下で取り上げることにして、その前に、原作者が原作に自らその名を冠した「釋道空」という法名について一瞥しておきたい。一瞥ですませようと思うのは、この問題は既に決着がついていると考えるからなのであるが、しかし、それにしても、「釋道空」と聞けば、私どもならず「法名」を想起してしまうようなことが、国文学研究者たちの間では永らく問題にさえならなかったということの方が私を驚かせるのである。しかし、これに決着をつけた画期的な業績が、安藤礼二によれば、富岡多恵子のものだが、ここでは、そのほんの一節のみを引く。

折口が釋道空を使い出しているとわかるのは先述したように二十三歳である。資料としては現存しないが、友人へのはがきに使うくらいであるから、そのころすでに、その名を得ていたと考えられる。尚、「釋道空」を歌の雅号として用いたという現存資料で

の初見は、二十三歳の九月十五日、関西同人根岸短歌会においてである。十八歳で国学院入学のため上京してから、二十三歳で卒業して帰阪するまでの五年間、折口は東京で暮らしている。「釋道空」を得たのはその間のこともしれぬし、「お寺の坊さんが名付け親だ」としたら、そのひとが藤無染ということはありうる。尚、無染は明治三十八年三月八日、本願寺の「教師」の資格を得ているから、法名を与えることができた。

この富岡の成果に注目した安藤は、(1)『死者の書 初稿』と(2)「山越しの阿弥陀像の画因」それぞれの以下のような一文及びその各文の前後にまず注目する。

(1) おれの名が伝らない。劫初（カキ）から末代まで、此世に出ては消える、天（アマ）の下（シタ）の青人草（アヲヒトグサ）と一列に、おれは、此世に、影も形も残さない草の葉になるのは、いやだ。どうあつても、不承知だ。

(2) 別に、書かねばならぬと言ふほどの動機があつたとも、今では考へ浮ばぬが、何でも、少し興が浮びかけて居たといふのが、何とも名状の出来ぬ、こぐらかつたやうな夢をある朝見た。さうしてこれが書いて見たかつたのだ。(中略) さうする事が亦、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、供養にもなるといふ様な気がしてゐたのである。

安藤は、そして、(1)を独白する滋賀津彦(大津皇子)なる「死者」と(2)にある「昔の人の夢を私に見せた古い故人」とを、富岡の成果を踏まえながら、重ね合わせ、それを藤無染とした上で、終に次のように結論づける。

富岡の推定では、その初めての(明治三十三年の飛鳥での)出合いの後、折口と無染は何度も会い、一緒に暮らし、多くの「歌」を折口にもたらした、二人だけの「旅」を何回もともにした。やがて二人の関係は、無染の結婚とともに終わりを告げた。そして、折口はおそらく無染の死を契機として、無染につけてもらった戒名でもある「釋道空」を筆名として使用することを決意したのである。それでは、なぜ、無染との関係がこれほど深く隠されているのか。富岡は言う。無染以降の折口の「同性愛」は一つの不均衡な関係のもとに成り立っている。それは基本的には折口が「快樂の主体」に立った、つまりつねに愛する側に立った、師と弟子との関係である。しかし、折口と無染の関係は、そうではなかった。ちょうどその逆である。折口は、愛される側、つねに「快樂の客体」であらねばならなかった。「快樂の客体」であったことを、あらためて意識した時、折口は自らのなかに深く存在する「女性」性に気づいたのである。おそらくそのことが「口ぶえ」を経由して一直線に「死者の書 初稿」に描かれた、折口の中將姫(南家の郎女)への変身につながっている。

この安藤の解釈が正しければ、折口は小説中の南家の郎女と化して「死者」たる無染を滋賀津彦として恋慕していることになり、その「死者」の「罪障消滅の営み」のために著された「死者の書」には無染から与えられた法名が常に冠されていた、ということになるわけである。その無染は、当時流行の「新仏教」に気触れて浄土真宗の寺を出、一九〇九(明治四二)年に三十歳で没したとされて

いるが、私は安藤の解釈を全て認めてしまうわけではないものの、釋道空「死者の書」から、安藤が述べている限りでの仏教までをも消し去ってしまうことは決してできないことだとは思っている。

では、ここで、以上の知見を加味しながら、先に取り上げた「金色の髪の豊かに垂れかゝる片肌」の文言を含む一段に再び戻ってみよう。この文言から、マグマ大使のような金髪の人形アニメーション像を描くことは論外として、その前後の一段全体からは、「徧袒右肩」の阿弥陀仏の「来迎相」を想起すべきであるというのが上述した私の考えであったが、右の同じこの文言だけに特別注目して、かなり詳細な考察を展開したのが浅田隆である。浅田は、第四節中の問題の一段の他に、更に、第六節中の一段をも考察対象に加え、その「金色の髪の豊かに垂れかゝる」貴人の風姿によって、折口は、「渡来仏教の中に習合したキリスト教を示唆しようとしたのではないか」ということを論証しようと試みている。そのために、浅田は、中国に伝えられたキリスト教のネストリウス派即ち景教関係の資料や研究文献を多く用いているが、その多くの研究成果が利用されている佐伯好郎に関連して、佐伯が「景教」なる論文を寄せ、折口が「琉球の宗教」なる論文を寄せている『世界聖典外纂』なるものに浅田が触れているのは重要である。本書の刊行は大正十一(一九二二)年五月であるが、これによって、明治から大正へかけての当時の宗教界の動向を窺うことができるからにはほかならない。とはいえ、「死者の書」そのものの中に景教に連なる証拠があると浅田が述べているわけではない。浅田が注目したのは、「死者の書 続篇」と名づけ

られた未発表未完成の草稿である。そこに展開される、高野山を訪れた木幡の右大臣と手恵律師との「日京ト」を巡る問答と、そこから

五

京の都への帰路に急遽当麻に立ち寄って二上山を仰ぎ見る大臣と様子とに、浅田は、景教と『死者の書』の佛人との繋がりを見出すようにしているのであるが、それらの考察を終えて、浅田は最後に次のような感想をも認めている。

また大臣は高野山を降る直前、『死者の書』の中將姫と似た経験をしたように描かれている。つまり、雨の彼岸中日の夜の姫の夢遊状態やその中の意識下の世界をさまざま経験や、姫が庵室にこもるのを佛人が訪うのに似た経験である。

以上のように見て来たとき、『死者の書』には定かに描かれてはいないが、二上山鞍部に現われる佛人、「金色の髪の豊かに垂れかゝる片肌は、白々と袒いで美しい肩。ふくよかなお顔は。鼻隆く、眉秀で夢見るやうにまみを伏せて」「朱の唇、匂ひやかにほ、笑まれる」主は、日本の神であるとともに阿弥陀仏であり、さらには「唐代の衣服を纏うキリスト」を暗示するものであったのではないかと考えるのである。

つまり、渡来した仏教の中に、中国においてすでに景教が習合していたということを暗示したのではないか。

「統篇」においてはかなり明瞭な形で景教の伝来を示唆している折口が、『死者の書』ではほとんど手がかりを示してもいないのは、当代の景教研究においては奈良時代の景教研究がすべて傍証にすぎないという事情によるようにも思われる。

『死者の書』は、以上のように、種々な解釈を容認する含蓄に富んだ小説なのかもしれない。それが名作の要件だとは必ずしも私には思えないが、名作も時を経て手垢に塗れ様々な意匠を纏つていくように見えているだけなのかもしれない。されば、真の名作とはどこかに維多な解釈を拒絶したところがなければならぬのではないだろうか。しかし、浅田隆のように「金色の髪の豊かに垂れかゝる片肌」の主が「日本の神であるとともに阿弥陀仏であり、さらには「唐代の衣服を纏うキリスト」を暗示するものであった」とする解釈が正しいとすれば、『死者の書』は種々な解釈を容認するものだとする見解を一応は是としなければならぬであろう。

その浅田は、先の論文の冒頭で、この『死者の書』を高く評価した堀辰雄の一文を論述の導入として用いている。その堀の『死者の書』に対する感想は、先の大戦中の一九四三年に認められたと思われるのに、不思議に静かな明るさを湛えたもののだが、堀は彼の評価する『死者の書』の一面を、浅田が引く一文とは別な箇所で、次のように述べている。

あの小説には、それからもう一つ、別の興味があつた。大伴家持おとのおほもちだ。柳の花の飛びちつてゐる朱雀大路を、長安かなんぞの貴公子然として、毎日の日課に馬を乗りまはしてゐる丘部大輔の家持ひやうぶだいふのすがたは何んともいへず愉しいし、又、藤原仲麻呂ふじはらのなまろがその家持と支那文学の話などに打ち興じながら、いつか話題がちかごろ仏

教に帰依した姪の郎女いとひめのうへに移つてゆく会話なども、いかにもいきいきとしてゐたな。

だれしもこの場面は、堀と同じく、「いかにもいきいきとしてゐた」と感じると思うが、そのいきいきした家持のイメージが、私には、あの『万葉集』巻十八所収の「海行かば 水漬く屍 山行かば 草生す屍 大君の 辺にこそ死なめ」という長歌を謳つた家持とはどうしても馴染まず、「死者の書 続篇」から私が余計な影響を受け過ぎていけるせいなのか、劫つてそのいきいきさが平安風の歌人の姿に見えてしまふのである。

ところで、先の大戦中は、文学者の多くの視線も内向きだったであらうと思われるが、堀が右の感想を述べた時より一年余り前に、堀より二年先輩の小林秀雄は、後に『無常といふ事』に収録されることになる「当麻」を発表し、その能の「当麻」の感想の中で、『死者の書』の郎女とも重なる中将姫について、次のように記している。引く必要もないくらい有名なものかもしれないが敢えて引く。

当麻寺に詣でた念仏僧が、折からこの寺に法事に訪れた老尼から、昔、中将姫がこの山に籠り、念仏三昧のうちに、正身の弥陀の来迎を拝したといふ寺の縁起を聞く、老尼は物語るうちに、嘗て中将姫の手引きをした化尼と変じて消え、中将姫の精魂が現れて舞ふ。音楽と踊りと歌との最少限度の形式、音楽は叫び声の様なものとなり、踊りは日常の起居の様なものとなり、歌は祈りの連続の様なものになつて了つてゐる。

時代が閉塞してくると、ちょうど今度のサッカーのワールドカップ

プ一次予選リーグでの敗退が決る以前の日本のように、皆同じ方向を知らず識らずのうちに見せられるような羽目になる。そのような時代閉塞は、先の大戦中ではもとより、芥川の死した一九二七（昭和二）年から『国体の本義』刊行の一九三七（昭和一二）年にも進展していたように感じられる。しかるに、戦時中に上引のような文章を書いていた小林や堀から見ても、一回り乃至十七年ほど先輩の世代が折口や和辻や芥川の世代である。この後の三人が青年期から中年期を過ぎた時代が所謂大正デモクラシーと称される頃なのであるが、これに先立つ明治三十四（一九〇一）年から大正四（一九一五）年までの宗教界のことを、富岡多恵子は、三人中の最年長者である折口との絡みで藤無染の「新仏教」運動に触れる必要上から、次のように述べている。因みに、明治三十四年には、数えて折口は十五歳、芥川は十歳であり、それから十四年を経た大正四年の翌年の十二月には、芥川の「鼻」を称讃した夏目漱石が死すのである。

明治三十四年『精神界』なる雑誌が発刊された。これは、真宗の宗門改革運動の主唱者であつた清沢満之を指導者とする浩浩洞（暁鳥敏ら）同人によつて創刊されたものである。

同じ明治三十四年、村上专精の『仏教統一論』第一巻が出版された。これは仏教を各宗派のドグマから解放せんとする全五巻からなる労作である。さらに明治三十六年、专精は『大乘仏説論批判』を著わす。ここで、すでに江戸時代に大乘非仏説を唱導した富永仲基の研究を評価し、大乘のみか小乗でさえ仏説とはいえないとの考えを述べる。大乘非仏説は、歴史上の人物としてのシャ

カそのものに近づき、歴史的な流れのなかで仏教をとらえようとするもので、近代思想の文脈での研究の必要を力説する。また、村上の著作とほぼ同時期に井上圓了、姉崎正治、前田慧雲らの大乘非仏説が次々に出たことが当時の保守的仏教者に与えたショックは大きかったであろう。もともと、こういう仏教の方法は、ヨーロッパで進んでいた梵語・パーリー語による原典研究を知ることを受けた影響である。

さらに明治三十六（一九〇三）年七月から大正四年（一九一五）八月（十六巻八号）まで、『新仏教』なる雑誌が発行されている。この雑誌は明治三十二年に、当時気鋭の仏教徒によつて結成された「仏教清教徒同志会」を母胎として発行されたものである。かれらは、仏教の原理を信じて、通仏教的立場をとり、信仰による社会の根本的改善をうたい、宗教制度からも政治支配からも自由であるべきことを強調する。ともあれ、明治三十年代には、覚醒的な新仏教の思想運動が出揃つてきているのである。

この「覚醒的な新仏教の思想運動」に藤無染もまた身を投じ、その無染から「釋道空」の法名と共に強い影響を受けたのが折口信夫の一面でもあったとするのが富岡多恵子であるが、その富岡や先の浅田の説を踏まえながら、『死者の書』が纏う様々な意匠の上に一つの「光の曼陀羅」を描いて見せたのが、本稿の第一節以来再三触れてきた安藤礼二の「解説」なのである。そして、そこから私は、私がかく知らなかった資料や文献について多くのことを学んだが、そこに描かれる曼陀羅は、仏教徒の私から見れば、宗教の総合商社と

も言うべき雑多な「土着思想」の競演であるにすぎない。しかも、かかる「土着思想」こそ、折口信夫の『死者の書』が意図した「我が国生得のもの」あるいは「仏教以前から、我々祖先の間に持ち伝えられた日の光の」「輝き出た姿」にはかならないとする解釈が正しいとするならば、『死者の書』の佛人には源信以降の来迎観さえ重ね合わせるべきではないということになり、また、それに伴う功罪も全て折口に帰してもよいことになるであろう。

しかし、もう最後に向おう。安藤によれば、折口が『死者の書』を著すについて大きな影響を受けた一つに、メレシコフスキ原作、島村菱三訳「背教者ジュリアノ——神々の死」があり、私も然もありなんと思う。私は島村訳の現物を見ていないが、安藤の引用により、それに私が調べた英訳の対応箇所を挿入して、以下にその引用を孫引きしておこう。

神は宇宙こしんと異つて、万物の否定である。「彼」は「無」であり、又「凡」である。

He is, what the Universe is not, the negation of everything that exists. He is nothing, and He is All.

万物は神となり、神は万物に宿る。

all things will become God, and God will be in All.

宇宙の万物は、星といひ、海といひ、地球といひ、動物といひ、植物といひ、人類といひ、凡て皆、自然が結ぶ神の姿である。その夢のまに——物は生まれ物は死ぬ。自然は夢の如くに自ら万物を創るのだ。何物もその思想を妨げない。

Everything in the universe, stars and sea, and earth, animals, plants and people are dreams of Nature, thinking of God. What she so contemplates, is born and dies. She creates by contemplation, as a dream creates, with effortless ease, and no obstacle to her thought.

此の星の世界を何に譬へやうか。海に投げた漁師の網と思ふてもよい。水が網を充たす如く神は宇宙を充たす。網は動へ、なれど網は水を保つ事が能ぬ。宇宙もその網の目に神を保つ事が能ぬ。網を揚げれば神は外にある。宇宙が動かぬは神は頭はなれど、何物をも創らぬ。神は何所に行かぬか。彼所の永遠の母の国には、静隱の精神には、過去と現在と未来の「種子」があるのだ。「形式」と「觀念」とがあるのだ。蟋蟀の種子も、マートルの種子も、オリムポスの神の種子もあるのだ。

to what should one compare the universe of all those stars? One might liken it to a fisherman's net thrown into the sea. God fills the universe as the water fills the net, which moves, but which cannot retain the warblers; and the universe desires, but cannot keep God in her meshes. The net is drawn but God remains. If the universe made no stir God would create nothing — would not issue from the calm that surrounds Him. For whither should He sweep, and to what end? Yonder, in the realm of the eternal Mothers, in the soul of Calm, dwell the seeds, the Forms, the Ideas, of all that is, has been, and shall be. The germ of hearth-cricket and of atom, together with the

germ of the Olympian god.

「彼」は名をもたぬ。「彼」は只在るべしといひ得る許りである。如何なるものであると云ふことは不可能である。〔中略〕「彼」は彼が創れる何ものにも比すべからざる万物の創造主だ。〔中略〕「彼」は存在し、実在し、生命を超越して生きるのである。それゆへに「彼」は宇宙の否定である。

He has no name. He is such, that we can say that He must exist, but it is impossible for us to say what He is. The All Creator is Himself, having no likeness to His creations. One can affirm nothing about Him, because He is above existence, reality and life. That is why I have said to you that He is the negation of the universe and of your thought.

「彼」は素むる必要を見ない、自ら光明であるからである。全精神を貫いて己にいたむのである。かくて精神は依怙を去り、群れを離れて、善よりも高く、美よりも高き理性の上に、無窮の境に、光りの父なる神の胸に安らふのである。即ち精神は神となつて、代々の夜に、過去、現在、未来を通じて、神たる事を忘れぬのである。

He seeks not, because He is Himself the light. He penetrates the whole soul — He laps it in Himself. And then, impartial and solitary, it rests above reason higher than goodness, higher than beauty, reposes in the infinite, on the breast of God the Father of light. The Soul becomes God, or, to put it better, it remembers

that in the night of ages it has been, is, and shall be, God.

これは、海の向うから来ようが、今までも数限りなく聞かされてきた海の向うの「土着思想」なのだ。これと古への道が結託する可能性は充分にある。安藤は同じ編著の中に、折口の昭和二一三（一九二七—二八）年の『国学院雑誌』所掲の大嘗祭をめぐる論文を五篇、一括して再録している。こういうのを見ていると、私は、小林が戦争中に大森の折口宅を訪ね別れ際に次のように言われたと、彼の『本居宣長』の冒頭^②で記している場面を思い出してしまっているのである。

帰途、氏は駅まで私を送つて来られた。道々、取止めもない雑談を交して来たのだが、お別れしようとした時、不意に、「小林さん、本居さんはね、やはり源氏ですよ、では、さよなら」と言はれた。

その折口にしても、本居や小林と同様に、自分だけの勝手な思いから古への道へ突き進んで行くと、大抵は誤つてしまふのである。

註

(1) 短期大学に対する私の一九九五年の時点での考えについては、拙稿「創刊の辞」『駒澤短期大学仏教論集』第一号（一九九五年十月）、一—VIII頁を参照されたい。

(2) 資料はいろいろあるが、そういうものを私はいつまでも保存しているわけではない。ここでは、一般の目にも広く触れたかもしれないものとして、「檢察捜査を善に：曹洞宗のドンが首吊り自殺！900万信徒が知らない独走スクープ！駒大改修工

事の疑惑を噂され：「フラッシュ」第九一〇号（二〇〇六年五月二日号）（頁類は見開きの二頁分には未記入、他人よりもらった資料ゆえその前後の頁も分からないが掲載は確実）のみを、ここでは挙げておく。

(3) 岩波律子編集『Epoque de Cinema No. 155 死者の書』（岩波ホール、二〇〇六年二月十一日）、七一—六頁。

(4) 詳しくは、藤原正彦『国家の品格』（新潮新書、新潮社、二〇〇五年）であるが、本書については書評を『駒澤短期大学仏教論集』第一二号（二〇〇六年十月刊行予定）に書くつもりなので、それを参照されたい。

(5) この問題については、拙稿「八種施」考』『駒澤短期大学仏教論集』第一一号（二〇〇五年十月）、三一—三三頁、四八頁、註8を、そこに所引の家永三郎論文「原爆投下の責任」と共に参照されたい。

(6) 安藤礼二編著『初稿・死者の書』（国書刊行会、二〇〇四年）参照。

(7) 富岡多恵子『釋道空ノート』（岩波書店、二〇〇〇年）参照。
(8) 安藤前掲編書、二六一—三三八頁所収「光の曼陀羅」初稿「死者の書」解説」参照。

(9) 芥川の『蜘蛛の糸』の材源を巡る問題、及び、それと関連する、ケイラスやビールの問題については、拙稿「寡婦の両銭物語とP=ケイラス紹介のそれに対するS=ビールの見解」『駒澤短期大学仏教論集』第九号（二〇〇三年十月）、二一九—二二一頁参照。

(10) 本稿においては、人形アニメーション映画と同じく、折口信夫『死者の書・身毒丸』（中公文庫、中央公論新社、一九七四

年初版、二〇〇六年四月）を底本（以下「文庫本」と略称）として用いる。ただし、「死者の書」それ自体は、その著者名が折口信夫というよりは、「釋迢空」として絶えず折口自身によって意識されていたということは、本稿で触れる、富岡多恵子や安藤礼二が指摘するように重要なことだと考えられる。なお、新しい全集におけるこれの所在を示しておけば、折口信夫全集27（中央公論社、一九九七年）、一四三―一五四頁である。校異については、同上、四五三―四六一頁の「解題」を参照されたい。

(11) 文庫本、五〇―五一頁。

(12) 『続日本紀』巻第二十三、『続日本紀』三（新日本古典文学大系14―3、岩波書店、一九九二年）、三五八―三六一頁。原漢文、引用は、同上校注者の訓読による。

(13) 石田茂作『写経より見たる奈良仏教の研究』（東洋文庫、一九三〇年）、付録「奈良朝現在一切経疏目録」、七頁、一一〇、一一一、一一二番参照。

(14) 石田前掲書、一六一頁、及び、一六四頁参照。ただし、この靖邁疏は現存しないようである。

(15) 石田前掲書、一六一―一六三頁。

(16) 奈良時代の浄土教については、石田前掲書、一五九―一六九頁のほかに、井上光貞『新訂日本浄土教成立史の研究』（山川出版社、一九七五年）、四一―五八頁も参照されたい。解明されなければならない問題の一つとして、奈良時代に大きな影響を与えたとされる善導の浄土教が、後の法然に重んじられることになるそれとでは、どこが異っているのか、などの究明が必要になってくるようにも感じられる。

(17) 奈良と九州との関係の問題については、大宰府より奈良の都を歌った小野老の『万葉集』所収の和歌と共に、拙書『日本仏教文化史』（大蔵出版、二〇〇五年）、八三―九三頁を参照されたい。

(18) 文庫本、一六七―一六八頁。なお、この小論は、全集としては、折口信夫全集32（中央公論社、一九九七年）、一三―三五頁に収録されているが、当該箇所は、一一―一二頁である。校異については、同上、四八三―四八四の「解題」を参照されたい。

(19) ただし、この文は初出以降に削除され現行の「山越しの阿弥陀像の画因」中にはない。従って、文庫本中にもないが、ここでは、前掲「解題」（前註18）中に示されたものによっている。その経過を含めて、同、四八四頁を参照のこと。

(20) 文庫本、一六三頁。なお、「山越しの阿弥陀像の画因」と『死者の書』の執筆動機やテーマとの関連を巡る議論については、浅田隆「折口信夫『死者の書』ノート―金色の髪の豊かに垂れかゝる片肌」について「奈良大学紀要」第一八号（一九九〇年三月）、二八頁、及び、三六―三七頁、註6を参照されたい。また本論文の所掲誌の確認とその入手については、駒澤大学図書館の中山紗恵子書記にお世話になったことを記して、ここに感謝の意を表しておきたい。

(21) 文庫本、一五七頁。

(22) 文庫本、一六七頁。

(23) この位置取りについては、文庫本、四七頁の記述による。全集27、一七三頁も同様であるが、同、一七三頁（文庫本、四九頁）にある「三条三坊」は、校異（全集27、四五八頁）に

よれば、青磁社本には「三条七坊」とあったとされている。なお、浅田前掲論(前註20)、三五頁、註2では、二上山との位置関係から、「右京三条七坊」の「右京」は「左京」の誤りではないかとの指摘もなされている。

(24) 文庫本、六八一―六九頁。

(25) 和辻哲郎『古寺巡礼』(岩波文庫、岩波書店、一九七九年)、四八―四九頁。この単行本の初出は一九一九(大正八)年である。

(26) この「学習諸義」は、『続日本紀』において、「修道禪行」と対に用いられる用語であるが、この両者一対の用語の意味や機能については、前掲拙書(前註17)、七一―八二頁、また、その両語が、それぞれ、本稿の隠れたテーマである「外来思想」と「土着思想」といかに絡み合って展開していくかについては、同上書全体を参照されたい。

(27) 文庫本、三四―三五頁。

(28) 濱田隆『来迎図』(日本の美術2、第二七三号、至文堂、一九八九年)、七七頁。なお、私は、来迎図関係の文献や資料についてほとんど無知に等しかったので、神奈川県立金澤文庫の道津綾乃学芸員に、「山越しの阿弥陀仏」を中心にお聞きしたところ、同上書ほか、中野玄三『来迎図の美術』(同朋社、一九八五年)、同『日本仏教美術史研究』(思文閣出版、一九八四年)などを御教示頂いた。「来迎図」だけの問題としては、せっかくの御教示を充分活かし切るにはほど遠い状況であるが、いつか御恩に報いる機会が回ってくるかもしれないことを期待しつつ、ここでは記して謝辞のみとさせて頂きたい。

(29) 以下の本文で節に従って示した五本の絵図を、文庫本の頁数

(カッコ内は、全集27の頁)によって示せば、順次に、一頁(二四四―二四五頁)、五三頁(二七六―二七七頁)、一〇五頁(二八―二九頁)、一三九頁(二四四―二四五頁)、一四九頁(二五〇―二五一頁)である。

(30) 文庫本、一八五頁。

(31) 富岡前掲書(前註7)、二〇頁。

(32) 安藤前掲書(前註6)、二八五―二八六頁参照。

(33) 文庫本、三九頁、全集27、一六六頁。安藤の校訂した「初稿」では、安藤前掲書、四九頁で、第三節に属する一文となるが、「初稿」以外では第五節に属す。

(34) 文庫本、一六四―一六五頁、全集32、一八一―一九頁。

(35) 安藤前掲書(前註6)、二九一頁。なお、引用末尾で触れられている折口の「口ぶえ」は、安藤同上書、一五九―二三三頁にも収録されている。

(36) 藤無染については、更に、富岡前掲書(前註7)、一五一―一九頁をも参照されたい。

(37) 郎女が二上山の峰の間に初めて佛人を見た時の回想シーン。文庫本、五四頁参照のこと。

(38) 浅田前掲論文(前註20)、二六―三九頁、特に、二八一―三二頁を参照されたい。直前の引用は、三〇頁による。

(39) 世界文庫刊行会編『世界聖典外纂』(東京府大久保町西大久保四七〇番地、世界文庫刊行会、一九三三年)参照。そのテーマについては、安藤前掲書(前註6)、三二七―三二八頁に紹介されているが、それらの執筆者を順次挙げておけば、高橋順次郎、寺本婉雅、小柳司気太、幣原坦、丸井圭次郎、折口信夫、木村泰賢、中野義照、宇井伯壽、石橋智信、荒木茂、

松宮春一郎、杉浦貞二郎、佐伯好郎、石橋智信、常盤大定、鷲尾順敬、鈴木宗忠、鈴木貞太郎、川邊喜三郎、井上哲次郎といった当時の各分野を代表する学者である。なお、これに先立つ、世界聖典全集、全三十冊についての簡単な紹介は、安藤同上書、三一四—三二六頁でなされているので参照されたい。なお、この『世界聖典外纂』の刊行からは、かなり時を遡ることになるが、景教関連の文献として今回その重要さを認識したものに、イー、エー、ゴルドン原著、高橋順次郎訳『弘法大師と景教との関係（一名、物言ふ石、教ふる石）』（丙午出版社、一九〇九年）がある。わずか十頁の小冊子であるが、明治末期の宗教界の状況をよく物語っているように思われる。本稿で取り上げることがなかったが、ここに記して、いずれ批判的に考察する日のあることを願いたい。

- (40) この「統篇」なる草稿は、旧全集未収録の「第一稿」と共に、新全集では、旧全集所収のものを「第二稿」として合されて、全集27、二八九—三二八頁に収録されている。その経緯については、同上、四六三—四六四頁の「解題」を参照されたい。
- (41) 浅田前掲論文（前註20）三五頁。なお、浅田は、この大臣を「木幡の右大臣」（三三頁）とも呼び、藤原頼長とも見做しているような扱いをしているが、折口自身は「第一稿」で「左大臣」（二九一頁）としている。私には、平安期の大臣の官位やそれを有した藤原家の諸人物についてはなんの知識もないので、同じ人物が「右大臣」でも「左大臣」でもありえたのか、あるいは官位の時期によるだけの違いだったのかについてにも言う資格がないが、ここでは、その違いが気になったことのみ記しておく。

(42) 浅田前掲論文（前註20）、二六頁参照。浅田は、その堀の一文を、一九四三年八月の『婦人公論』として、初出のものによって示しているが、次註の全集では、一八三頁である。しかるに、堀は一九四三年の時点で、釋迢空の『死者の書』を「数年まえ」として触れているので、堀が読んだのは、一九三九年に『日本評論』の第一、二、三号に連続して掲載された、所謂「初稿」だったことが分かる。因みに、最初の単行本が青磁社から刊行されたのは一九四三年九月のことである。

(43) 堀辰雄『死者の書』—古都における、初夏の夕ぐれの対話」、堀辰雄全集、第三卷（筑摩書房、一九七七年）、一八四頁。

(44) 小林秀雄『無常といふ事・モーツァルト』、小林秀雄全集、第八卷（新潮社、一九六七年）、一三頁。この「当麻」の初出は、『文学界』、一九四二年四月号である。

(45) 富岡前掲書（前註7）、一八頁。なお、そこに名が出る、井上圓了、村上専精、清沢満之については、末木文美士『明治思想家論』近代日本の思想・再考Ⅰ（トランスビュー、二〇〇四年）、四三—六二頁、八六—一三七頁、及び、彼を中心とする当時の仏教思想界の動向については、同『近代日本と仏教』近代日本の思想・再考Ⅱ（トランスビュー、二〇〇四年）全体を参照されたい。

(46) この漱石の葬儀については、当時、数え二十五歳の芥川の記した「葬儀記」、芥川龍之介全集、第四卷（筑摩書房、一九五八年）、一五六—一五九頁参照のこと。そこに、三年先輩の和辻哲郎も登場していることは言うまでもない。

(47) 安藤前掲書（前註6）、三二八—三三七頁参照。この直後の本文中に示す島村詠の孫引きは、同、三三四—三三五頁によ

る。なお、本文中にも断つたように、私は島村訳の現物を見ていないが、安藤同上書中の引用は、それぞれ引用符内に示されているので、ここでは、それを外した形で示し、それに伴って、実見していない現物の元の形を推測するような仕方
で二部を改めていることをお断りしておきたい。

- (48) Dmitri Merejkowski, (*Julian the Apostate* :) *The Death of the Gods*, tr. from the Russian by Herbert French, (NY Putnam, 1901), ISBN 0-7661-0114-2, Kessinger Publishing's Rare Mystical Reprints, Printed in the United States, 1512800001B / 117-118, pp. 81-86に於る。なお、私が入手したこの復刻本には、表紙や奥付に相当するものが一切示されていないため、カッコ内に補つたものは、入手に際して利用した書店側の資料に記されてあつたものに従つただけのものである。また、島村三三(盛助)は英文学者なので、その邦訳は、上記のような英訳からの重訳ではかつたかとは、私のあくまでも勝手な推測であるにすぎない。両者を突き合わせるについては、ロシア語より直接訳された、米川正夫訳「背教者ユリアヌス——神々の死——」(河出書房新社、一九八六年)を利用して頂いた。今の箇所は、その五四—五九頁にほぼ該当する。
- (49) 安藤前掲書(前註6)、一三五—二六〇頁参照。その題名を列挙しておけば、「貴種誕生と産湯の信仰と」「巻頭言(民族精神の主題)」「以上、一九二七年」「高御座」「大嘗祭の民俗歌」「大嘗祭の本義ならびに風俗歌と真珠襲衾」(以上、一九二八年)である。

- (50) 小林秀雄『本居宣長』(新潮社、一九七七年)三一四頁。

(二〇〇六年六月二十五日)

〔追記〕 本稿の重要な参考文献の一つであつた、富岡多恵子『釋道空ノート』の単行本は、私とその書の内容を知つた時点で版元品切れで購入できなかったが、脱稿後の七月下旬になって、本書が岩波現代文庫として刊行されたことを知り、それを入手することができた。奥付の発行年月日は二〇〇六年七月十四日である。なお、その巻末には、富岡多恵子自身の「岩波現代文庫版あとがき」と、藤井貞和の「解説」とが付けられている。その巻末の二文により、私は、安藤礼二には、本稿で参照させてもらった『初稿・死者の書』の他に、「神々の闘争 折口信夫論」(二〇〇四年)なる御著書のあることを知つた。入手には若干手間取つたが、今はその第一刷を所持している。これを「大東亜共栄圏におけるイスラーム型天皇制」を中心に散見していると、イスラーム教が基本に据えられているにも拘らず、まるで華厳教学かジュリアノの異端の続きでも読んでいるかのような気持になつてくる。「靖国」問題の場合もそうであるが、日本では宗教の総合商社が競い合つているので、海の向うからやつて来る「土着思想」は花盛りであるもの、それを真に批判しようとする「外来思想」の正統は誠に少なく、いまだに自由な論争さえ危険である。異端的な「土着思想」同士の安易な癒着を思い、同じ一つの「外来思想」の正統と異端との違いの方を真剣に学ぶ必要があるであらう。

(二〇〇六年八月二十三日)