

『死霊解脱物語聞書』 研究方法論

愛 宕 邦 康

1 問題の所在

後の浄土宗大本山増上寺三十六世祐天（1637-1718）が村娘菊の体に憑依した累の怨霊を称名念仏によって得脱させる怪談「累ヶ淵」は、寛文十二年（1672）の春に下総国岡田郡羽生村で実際にあったとされる憑霊事件が題材となっており、その詳細は当事者祐天の全面協力の下、元禄三年（1690）に刊行された残寿編『死霊解脱物語聞書』によって窺い知ることが可能となる。しかし、憑依現象や悪霊などの概念が研究テーマとして馴染まないこともあるのだろう、これまで本研究をリードして来たのは仏教学を除く諸分野の研究者であり、仏教学、別けても浄土宗学の視座からアプローチが加えられることは皆無であった。そのため、首を傾げざるを得ないような不可解な解釈が一般論として罷り通っているのも事実であり、「浄土宗の悪霊祓い師」などというパラドックス（論理矛盾）はその最たるものと言ってよいだろう。

例えば、祐天に「エクソシスト」や「悪霊祓い師」などという位置付けを浸透させた高田衛は、その著『江戸の悪霊祓い師』において「浄土宗は天台、真言、日蓮の諸宗と異なっており、悪霊退散などの呪術的加持祈祷を旨とはしない宗門的立場をとっている」ことを挙げ、祐天の悪霊祓いは宗門においては明らかに「邪術に類する異端的行為」であったと断じる一方¹、「除霊の次第が称名念仏という浄土宗の教学布教の正統に即していること²」を根拠に、悪霊祓いの模様を詳細に記録した『死霊解脱物語聞書』を「浄土宗の側からの勧化本（宗教的唱導書）という性格を持つもの」であったと論じている³。

さらに、『死霊解脱物語聞書』刊行当時の祐天を取り巻く状況に関しても、「その三年前、つまり貞享三年（1686）に浄土宗大本山学頭職を辞し、また浄土宗教団から退いて、一介の僧侶浪人となっていた」とするものの、「下総国葛西郡牛嶋の土地に草庵を作り、教団から離脱した自由さを活かして、江戸市中をはじめ、諸方に遊説して六字名号念仏の弘通につとめていた。『死霊解脱物語聞書』の刊行された元禄三年は、祐天五十三歳で、そのような民間での布教活動にアブラののっていた最中」であったとし、「この書の刊行もまた、祐天の布教事業の一端であったことを想像させる」と定義付けている⁴。

1 高田衛『新編江戸の悪霊祓い師』（筑摩書房・1994）65

2 高田（1994）87

3 高田（1994）29

4 高田（1994）32

しかし、祐天の宗教行為を儀式によって悪魔や悪霊を「祓う」という所謂キリスト教的エクソシズムの定義付けに倣って概観するのであれば、そこで救済すべき対象となっているのは憑依された菊のみに限定されることになり、憑依した累は祓われるべき悪霊という設定になってしまう。本書の題名が「死霊」を「解脱」させた「物語」の「聞書」となっている点からも、憑霊事件の解決を依頼された祐天が「我行て弔はん」と発言している点からも⁵、祐天が救済すべき対象の軸に据えていたのは寧ろ憑依した累の方であり、その宗教行為は等活地獄の住人たる累に対しての追善供養でなければならない。別言するならば、祐天には追善供養によって累の怨霊に極楽往生を遂げさせる以外に術がなく、間接的にではあるにせよ、それこそが菊を救済する唯一の方法だったのである。「エクソシスト」や「悪霊祓い師」などという設定が、祐天のパーソナリティーを歪解するものであることは判然たる事実とすべきであろう。

また、浄土宗が悪霊の存在を認めていない以上、如何に称名念仏を強調したところで、悪霊祓いが宗義を逸脱する違法行為であることには相違なく、悪霊祓いが宗義を逸脱する違法行為である以上、決して『死霊解脱物語聞書』が浄土宗の勸化本になり得ないことも理の当然と言ってよい。はたして、各地を遊説して精力的に宗義の教化を図りたいのであれば、宗門を離脱して牛嶋の地に隠棲した事実との間に整合性が保てなくなり、仮にそのような目的の増上寺下山であるならば、増上寺（三縁山）の記録をまとめた『三縁山志』に「故ありて縁山を隠退す」などと言葉を濁している点も極めて不自然である⁶。

これ等の点に鑑み、筆者は平成十五年（2003）発表の論文「『死霊解脱物語聞書』刊行の背景」において、従来のイメージ論によって構築された祐天像の修正や、宗教行為の定義付けに関する抜本の見直しの必要性を指摘し、『死霊解脱物語聞書』の刊行目的は自らの宗教行為が「悪霊祓い」ではなく、墮獄の罪人への称名念仏による「追善供養」であったことについての「宗門への弁明」と、当時頻発していた細民の小児遺棄を取り締まる「捨子禁令」のプロパガンダを担うことによる「幕府への迎合」の二点にあり、その視線の先に据えられていたのは一般民衆よりも、寧ろ浄土宗と江戸幕府の二大組織であったとする持論を提起した⁷。

荻生徂徠（1666-1728）が『政談』に「祐天杯の様なる僧は人の帰依したる僧なれ共、無学なる故、僧衆のかたにては帰依せず。学徳有て宗門の弊風を正したきと志したる僧を用ゆべきことなり」と苦言を呈しているように⁸、祐天は数多くの死霊を得脱させた僧侶として盛名を馳せる一方、独自理論による憑霊事件への積極的な関与によって宗門から様々なペナルティーを受けており、その存在は浄土宗におけるスティグマ（負の表象）と

5 叢書江戸文庫26『近世奇談集成』（1）（国書刊行会・1992）364

6 『浄土宗全書』19・496b

7 愛宕邦康「『死霊解脱物語聞書』刊行の背景」（『南都佛教』83・2003）

8 東洋文庫811『政談・服部本』（平凡社・2011）305

いべきものであった。しかし、当の祐天には憑霊事件への関与から手を引くつもりも、浄土宗を離脱するつもりもなく、この相容れぬスタンスの並立を模索する日々は、師匠檀通(1603-1674)より勘当を言い渡された十二歳の時から既に四十一年もの長きに及んでいる。筆者はそのような状況から増上寺三十六世にまで登り詰める大逆転劇の起爆剤となったのが本書であり、その刊行こそが五十三歳を迎えた祐天にとって、まさしく僧侶人生を賭けた一世一代の大博打であったと捉えているのである。

詰まるところ、本題材は社会的アイデンティティーの視点から「組織(浄土宗)」対「組織(他宗)」の対立構図に着目して解析すべき案件などではなく、「浄土宗」という内集団の中から派生した個人的アイデンティティーに着目し、「個人(祐天)」対「組織(浄土宗)」の対立構図として解析すべき案件であり、筆者は従来の『江戸の悪霊祓い師』に代表される『死霊解脱物語聞書』の研究には、祐天の自己カテゴリーの設定において致命的な誤認が存在すると見ている。本稿では改めて『死霊解脱物語聞書』の研究方法について考えてみたいと思う。

2 称名念仏と経陀羅尼の比較実験が意味するもの

高田衛は『死霊解脱物語聞書』の内容に関して「浄土宗義をはじめ仏教の教旨については、きわめて博学かつすぐれて流麗な論述がいたるところにみられ⁹」と評価しているが、そのように判断する具体的根拠については明示しておらず、他宗を意識した「浄土宗の側からの勸化本」という位置付けに関しても、論理として成立していない箇所が散見されるため、その指摘が妥当であるかについては疑問視する必要がある。その典型が祐天が執行した称名念仏と様々な経陀羅尼との比較実験の定義付けであろう。

本比較実験の経緯は以下の通りである。寛文十二年(1672)三月十日、累に憑依された菊のところへ駆けつけた祐天は、「我、仏説に眼をさらし、諸人にこれを教ふといへども、皆経論の伝説にて直に現証を顕す事なし。善哉や、この次而に経卷陀羅尼の徳をもためし、そのうへには我宗秘蹟の本願念仏の功德をもこゝろみん」との意図から、「今さらば各々、年来所持の経陀羅尼かかる時の所要ぞと」述べ、同行した所化六名と共に『阿弥陀経』『四誓偈』『般若心経』『光明真言』『随求陀羅尼』の読誦を行う。しかし、累の怨霊には全く効果がない。そこで「此上は我宗の深秘超世別願の称名ぞ」と述べ、いよいよ称名念仏を試みる¹⁰。ここまでは全て予定調和と言えるのだが、それが『江戸の悪霊祓い師』では次のように解析されている。

たとえば祐天の除霊の次第を記述する時、それは「善哉や、この次でに経卷陀羅尼の徳をもためし」という趣旨から為されるのだが、まず『阿弥陀経』からはじまって、

9 『近世奇談集成』(1) 421

10 『近世奇談集成』(1) 364

「四誓の偈文」、『心経』読誦、「光明真言」、「随求陀羅尼」と、さまざまな「経陀羅尼」の功德がためされる。それは真言宗、天台宗、その他他宗で「甚深微妙」とされる経陀羅尼の類であったが、いずれも無効であった。最後に浄土宗の「深秘、超世別願の称名」がためされるが、これもほとんど無効であるかにみえる。しかし、祐天の仏法に対する不動の信念が、ここに英雄的にたち上がってきており、最後に効果をあげたのは、他ならぬ浄土宗の称名念仏の功德であった。あからさまな他宗の誹謗こそしていないけれども、ここには他宗に優越する諸人救済の法力を持つものとして、巧妙に浄土宗の教旨が宣揚されているわけである¹¹。

すなわち、これを他宗に対する浄土宗の優位性を立証するために行った「浄土宗の称名念仏」と「他宗の経陀羅尼」との比較実験と定義付けているのである。しかし、決してそうではない。祐天自身が「年来所持の経陀羅尼」と発言していることから明らかなように、ここで称名念仏の比較対象となっているのは、何れも祐天が日頃より受持していた経陀羅尼であり、決して他宗が所依としている経陀羅尼を意識したものではない。何よりも『阿弥陀経』と「四誓偈」に至っては、浄土宗が所依とする浄土三部経の中の二種であり、これを甚深微妙としているのは他ならぬ浄土宗の方である。すなわち、ここに「浄土宗」対「他宗」などという対立構図は存在せず、「他宗に優越する諸人救済の法力を持つものとして、巧妙に浄土宗の教旨が宣揚されている」などの主張も全く説得性を失う結果となるのである。

また、本比較実験に関する小二田誠二著『江戸怪談を読む〈死霊解脱物語聞書〉』の分析も決して妥当であるとは言い難い。ここには祐天が読誦した「四誓の偈文」について、「一般に四弘誓願という。天台大師智顛の『摩訶止観』に由来する偈文だが、大乘仏教の精神を言い表したのものとして、日本ではほとんどの宗派で唱える」とし、全ての仏菩薩が発すべき総願「四弘誓願」が充てられている¹²。しかし、浄土宗には「四誓偈」という極めて一般的な偈文があり、ここに挙げられる「四誓の偈文」が「四誓偈」を指したものであることは疑う余地もない。実際、浄土宗の差定では「四弘誓願」は扱われておらず、源信(942-1017)の『往生要集』によって所謂「四弘誓願」の後に「自他法界同利益。共生極楽成仏道」の句を加えた「総願偈」が読まれている。仮にこの「四誓の偈文」が「四弘誓願」を指しているのであれば、寛文十二年(1672)の時点で「四弘誓願」が読まれていたことを指し示す着目すべき事例となるのだが、残念ながら、これを「四弘誓願」と位置付ける積極的な根拠は認められない。

「四誓偈」は『無量寿経』に阿弥陀仏の別願「四十八願」が提示された直後、その決意を五言四句十一行の偈頌に託したものであり、浄土宗三祖良忠(1199-1287)が「四誓の

11 高田(1994)90

12 小二田誠二『江戸怪談を読む〈死霊解脱物語聞書〉』(白澤社・2012)97

偈頌は四十八願を結す¹³」と定義付けるなど、浄土宗においては暗記が義務付けられるほど重要視される偈文である。冒頭の「我、超世の願を建つ。必ず無上道に至らん。この願、満足せずんば誓って正覚を成ぜじ」「我、無量劫において大施主となりて、普く諸々の貧苦を濟わずんば、誓って正覚を成ぜじ」「我、仏道を成ずるに至らば、名声十方に越えん。究竟して聞こゆる所なくんば、誓って正覚を成ぜじ」の三つと、末尾の「この願、もし剋果せば、大千まさに感動すべし。虚空の諸々の天人、まさに珍妙の華を雨ふらすべし」の誓いからその名があり¹⁴、同じ『無量寿経』を所依とする浄土真宗では前三つの誓いに着目して「三誓偈」と称したり、四十八願を受けるものとして「重誓偈」と称したりしている。

ちなみに『祐天上人御一代記』には、祐天の入門当初の愚鈍振りが「浄土宗にて始めての経文三部経の内に、四誓とて短き御経を字数四五字づゝ口伝へに教へ給ひしに、中々覚え悪くして、昼夜かけて五六十日も教へ給へ共、祐天は如何なる前世の業因にや、唯一字だも覚える事なし」と表現され、その実例として「四誓偈」すら憶えることができなかったことが挙げられている¹⁵。このことから宗門における「四誓偈」の重要性が窺えるのではないだろうか。

ならば、この比較実験は如何なる教学的背景に立脚して行われたのであろうか。この点について筆者は、本比較実験のテーマとなっていたのは飽く迄も「称名念仏」対「諸行」という具体的な往生行の対比であり、それは宗祖法然(1133-1212)が提唱する「三重の選択」の内、「第二重の選択」と「第三重の選択」の二種に該当するものであったと捉えている。法然の『選択本願念仏集』には「三重の選択」について要約した次の如き一文が存在し、浄土宗ではこれを「略選択」と称している。

それ速かに生死を離れんと欲せば、二種の勝法の中には、且く聖道門を闊いて、選んで浄土門に入れ。浄土門に入らんと欲せば、正雑二行の中には、且く諸の雑行を抛って、選んで正行に帰すべし。正行を修せんと欲せば、正助二業の中には、なお助業を傍にし、選んで正定を専らにすべし。正定の業とは、すなわちこれ仏名を称するなり。名を称すれば必ず生ずることを得。仏の本願に依るが故なり¹⁶。

「三重の選択」とは以下のような概念である。まず、道綽(562-645)の『安楽集』の聖浄二門判によって全法門を煩惱を断じて悟りを開く「聖道門」と、煩惱具足のまま弥陀の

13 『浄土宗全書』10・283b

14 『大正新脩大藏経』12・269b

15 『近世実録全集』(早稲田大学出版部・1918)8「祐天上人」92。『祐天大僧正伝記』には「浄土宗にて初徳に先教る三部経とて、至而短き御経なるを教られける。御経の字数三五字づゝ口つしに教給ひけれ共、中々一字もさるに覚ゆる事なし。如斯、昼夜教給ひし事五六十日に及ふといへ共、祐天いか成前世の宿業にや、一字も覚ゆる事なし」と記され、「四誓偈」の具体名は挙げられていない(『祐天寺史資料集』2・384)。しかし、その内容から、これが「四誓偈」を指していることは明白である。その後、祐天は成田山新勝寺に参籠し、成田不動の靈剣を吞んで智慧を授かり、「経を一度よみ聞せ給へば、元よりしれるかことく、一字一点の違なくそらんし給ふそふしぎなり」(『祐天寺史資料集』2・391)と続けられている。

16 『大正新脩大藏経』83・18c

本願によって報土往生を遂げる「浄土門」の二種に分類し、「大聖を去ること遙遠なるによる」点と「理は深く、解は微なるによる」点から、「聖道門」を廃捨して「浄土門」を選択すべきことを提言する。これが「第一重の選択」である。

次に善導(613-681)の『観無量寿経疏』に挙げられる行に従って信心を確立する「就行立信」の説に立脚して、「浄土門」を専ら往生經典によって行じる「読誦」「観察」「礼拝」「称名」「讚歎供養」の「五種正行」と、それ以外の諸善万行である「雑行」に分類し、「五番相對¹⁷⁾」と「十三得失¹⁸⁾」の根拠によって「五種正行」を選択すべきことを主張する。これが「第二重の選択」である。

ちなみに「五番相對」とは、「五種正行」を修する者とそうでない者との間に生起する「親疎對(阿弥陀仏に親近か否か)」「近遠對(阿弥陀仏と近縁か否か)」「有間無間對(憶念が無間か否か)」「回向不回向對(回向が必要か否か)」「純雜對(純粹な往生か否か)」という五つの概念である。

一方、「十三得失」とは同じく双方の間に生起する十三の損得であり、『選択本願念仏集』には雑行を修する者が被る損失として「雜縁乱動して正念を失うに由るが故」「仏の本願に相應せざるが故」「教と相違するが故」「仏語に順ぜざるが故」「係念相續せざるが故」「憶想間斷するが故」「回願慳重真實ならざるが故」「貪瞋諸見の煩惱來りて間斷するが故」「慚愧懺悔の心有ること無きが故」「相續して彼の仏恩を念報せざるが故」「心に輕慢を生じて業行をなすと雖も常に名利と相應するが故」「人我自ら覆いて同行の善知識に親近せざるが故」「樂みて雜縁に近づき、往生の正行を自障障他するが故」の十三が挙げられている。

そして法然は、この「五種正行」の中から「称名」は阿弥陀仏が因位の時、八万四千の法門の中から選択し、第十八願「設し我、仏を得たらんに、十方の衆生至心に信樂して、我が國に生ぜん」と欲して、乃至十念せんに、もし生ぜずんば正覺をとらじに誓われた行であるとする本願非本願の観点から、正定業たる「称名」のみを選択すべきことを主張する。これが「第三重の選択」である。『観無量寿経疏』には「一心に専ら弥陀の名号を念じ、行住坐臥に時節の久遠を問わず、念々に捨てざる者、是を正定の業と名づく、彼の仏の願に順ずるが故に」と述べられており¹⁹⁾、これによって法然は「称名念仏はこれ彼の仏の本願の行なり。故にこれを修する者は彼の仏の願に乗じて必ず往生することを得る」との確信を得るに至るのである²⁰⁾。

今、この「三重の選択」と祐天の比較実験とを照合すると、『般若心経』『光明真言』『随求陀羅尼』が廃捨されたのが「第二重の選択」に該当し、『阿弥陀経』『四誓偈』が廃

17 『大正新脩大藏經』83・3b

18 『大正新脩大藏經』83・4b

19 『大正新脩大藏經』37・272a

20 『大正新脩大藏經』83・3a

捨されたのが「第三重の選択」に該当する。これに対し、敢えて『死霊解脱物語聞書』の中から「第一重の選択」に相当する箇所を指摘するのであれば、累の怨霊が菊に憑依して間もなく、「さては怨霊退散の祈祷を頼んとて、当村の祈念者を呼よせ、仁王、法花、心経など読誦する時、怨霊がいわく、やみなんやみなん、よむべからず、縦ひ幾反巧を積共、我に縁なし。うかぶべからず。只念仏をとなへて与へたまへ」との意向を受け、「村人すなはち惣談し、正月廿六日の晩、ぼたい所法蔵寺を招対し、らうそく一挺のたつを限りに念仏を勤行す。ゑかうの時にいたつて累が怨霊たちまちさり、本の菊となりければ」の場面²¹、すなわち、依頼先を村の祈祷師から浄土宗法蔵寺へと変更し、念仏一会によって累の怨霊が一旦菊の体を離れるシーンを指摘することが可能になる。何れにせよ、祐天が本事件に関与する一ヶ月も前のことである。

詰まるところ、祐天の頭の中には「他宗」への対抗意識は欠片程も存在せず、「我宗秘蹟の本願念仏の功德」の現証を顕すことを目的とした本比較実験が、「三重の選択」理論に立脚して「称名念仏」と「諸行」の生因の比較を企図したものであることが明白となる。やはり、今後の研究にはイメージ論に左右されることのない教学的解析が重要課題となるだろう。

3 本書は本当に浄土宗義の勸化本となり得るのか

ならば、はたして本当に高田が主張する通り、『死霊解脱物語聞書』は浄土宗義の勸化本となり得るのだろうか。死霊や憑霊現象の概念が問題外であることは言うまでもないが、これ等の問題をさて置くとしても、筆者はこの主張について少なからず疑問視している。いや、浄土宗義を逸脱する箇所が散見されるため、僧俗へのテキストとしては不適格であるとすら考えている。

たしかに『死霊解脱物語聞書』には幾つか浄土宗義を意識した記述も見取れる。例えば、誦経と念仏の功德の相違について質問する名主三郎左衛門に対し、累は「念仏六字の内には、一切経巻の功德を含める故に、万機得脱の利益有」と回答している。そして、そこまで理解しているのであれば、何故自ら念仏を称えないのかという質問に対しては、「我、すでに念仏の利益をよくしるといへ共、ざいしやうのおゝふ所、みづから称ふる事かなわず」と述べ、「終にそのあらため所へ引出され、科の軽重明白に決断せられて、只今断罪はつゝけの場へ引居られても、尚念仏する事かなわざる」業因のひとつとして、「つとめやすき極楽往生の念仏をばけだいて」いたことを挙げている²²。

この「万機得脱の利益」を指摘する最初の回答は、法然が『選択本願念仏集』に阿弥陀仏が称名念仏を本願として選取し、余行を廃捨した理由として提示する二義の内、「勝劣

21 『近世奇談集成』(1) 340

22 『近世奇談集成』(1) 340

の義」を意識したものであり、「つとめやすき」点を強調する次の回答は、今ひとつの「難易の義」を意識したものである。法然は「勝劣の義」について、「名号はこれ万徳の帰する所なり。然ればすなわち、弥陀一仏のあらゆる四智、三身、十力、四無畏等の一切の内証の功德、相好、光明、説法、利生等の一切の外用の功德、皆悉く阿弥陀仏の名号の中に摂在せり。故に名号の功德最も勝とす。余行は然らず、各一隅を守る。ここを以て劣とす」と定義付けており、一方の「難易の義」については、「念仏は易きが故に一切に通ず。諸行は難きが故に諸機に通ぜず。然ればすなわち、一切衆生をして平等に往生せしめんが為に、難を捨て易を取って本願としたまえるか」と定義付けている²³。累の回答には、この二義がバランスよく配置されているのである。

しかしながら、その一方、本書に宗門から問題視されるような異義異解が多数認められるのも事実である。ここでは前節で取り上げた比較実験を例に挙げてみよう。祐天は極楽往生を望む累に対して執行した『阿弥陀経』『四誓偈』『般若心経』『光明真言』『随求陀羅尼』の読誦が何等効果なく終わったことを受け、「今誦する所の経陀羅尼は、一代顕密の中におゐて、何れも甚深微妙なれ共、時機不相応なる故か、少分も顕益なし」と発言している²⁴。ところが、この「称名」を除く余行が全く往生因にならないと否定する所謂「念仏一類往生義」は、法然門下でも西山派の祖証空（1177-1247）や長楽寺流の祖隆寛（1148-1228）などが主張する見解であり、所謂鎮西流の祖であり浄土宗二祖である弁長（1162-1238）や、その弟子である三祖良忠（1199-1287）などによって体系付けられた浄土宗義とは大きく趣を異にしている。言うならば、逆に浄土宗は「少分も顕益なし」と位置付ける西山派などから批判される立場にあり、祐天の発言は他派に与し、浄土宗義を批判するものにも映じるのである。

そもそも、『選択本願念仏集』に「弥陀如来、法蔵比丘の昔、平等の慈悲に催され、普く一切を摂せんが為に、造像起塔等の諸行を以て、往生の本願としたまわず。ただ称名念仏の一行を以て、その本願としたまえる」と述べていることから明らかなように²⁵、法然は決して諸行を浄土往生の生因とは位置付けていない。

ならば何故、『無量寿経』三輩段に往生因にならない諸行が併挙されているのかという疑問に対しては、「但念仏往生」「助念仏往生」「但諸行往生」の三義を挙げ、「但念仏を以って正として、余の二を傍とす」と定義付けている他²⁶、「これに三意有り。一には諸行を廃して念仏に帰せしめんが為に諸行を説くなり。二には念仏を助成せしめんが為に諸行を説くなり。三には念仏と諸行の二門に約して各三品を立てんが為に諸行を説くなり」とする「廃立」「助正」「傍正」の三義を掲げ、「およそかくの如きの三義、不同有りといえ

23 『大正新脩大蔵経』83・107a

24 『近世奇談集成』（1）366

25 『大正新脩大蔵経』83・6a

26 『大正新脩大蔵経』83・113a

ども、ともにこれ一向念仏の為にする所以なり」とも主張している²⁷。

そして、「我ココロ弥陀仏ノ本願ニ乗シ、決定往生ノ信ヲトルウエニハ、他ノ善根ニ結縁シ助成セム事、マタク雑行トハナルヘカラス。ワカ往生ノ助業トナルヘキ也」や²⁸、「衣食住の三は念仏の助業也。これすなはち自身安穩にして念仏往生をとげんがためには、何事もみな念仏の助業也」と述べ²⁹、決定往生の信心を得た者であれば、先に選捨した諸行も称名念仏の助業になるとし、「称名」以外の前三後一の「正行」を「同類の善根」や「同類の助成」の語で、また、極楽往生を助成する「雑行」を「異類の善根」や「異類の助成」の語で表現している。さらに、この見解は後に「同類の助業」「異類の助業」の語で徹底され、諸行往生の問題に関する浄土宗の骨子となるに至る。

その体系化に大きく寄与したのが良忠である。良忠は九品寺流の祖長西（1184-1266）が提唱する諸行本願義に異議を唱え、生因の願となるのは唯一、第十八願のみであることを主張し、長西が着目する第二十願は「係念定生の願」や「遠生果遂の願」に過ぎないと批判している³⁰。諸行本願義とは全四十八願が総じて弥陀の本願であるとする前提の下、特に第二十願「もし我、仏を得たらんに、十方の衆生、我が名号を聞きて、念を我が国に係け、諸々の徳本を植え、至心に回向して、我が国に生ぜん」と欲せんに、果遂せずば正覚を取らじ」に着目し³¹、諸行も往生行と捉える見解である。

そして、諸行を非本願の行とし、これが生因にならないと断じる一方、「摂機の願」（第十八願・第十九願・第二十願・第三十三願・第三十四願・第三十五願・第三十六願）に乗託することによって往生行となり得ることを主張し³²、本願の行である「称名」を「正中の正」と、非本願の行である「読誦」「観察」「礼拝」「讚歎供養」の前三後一を「正中の助」と定義付けている³³。『決答授朱印疑問鈔』に念仏の一行に徹し得ない「懶惰の心ある時」のため、「余の四行を以って念仏の行を助くべし」と主張しているように³⁴、決して「少分も顕益なし」などとは位置付けていないのである。

実際、この祐天の「念仏一類往生義」の発言が宗内で問題視されたことは、宝暦十三年（1763）の麻布正善寺での全道の講話をまとめた『祐天大僧正伝記』「下総国岡田郡羽生村累得脱の書抜」からも見て取れる。ここでは祐天の発言が「今誦する所の経々、いづれも甚深微妙なれば、奇特あるべき所に其印更になし」に変更され³⁵、「同類の助業」や「異類の助業」の定義付けに配慮した表現に修正されている。「少分も顕益なし」などと諸行往

27 『大正新脩大藏経』83・7a

28 石井教道『昭和浄土法然上人全集』（平楽寺書店・1974）697

29 『昭和浄土法然上人全集』463

30 『浄土宗全書』2・495a

31 『大正新脩大藏経』12・268b

32 『浄土宗全書』2・471a

33 『浄土宗全書』7・217a

34 『浄土宗全書』10・39a

35 『祐天寺史資料集』3・673

生を全否定する発言が削除され、効験がなかった事実を淡々と伝えるのみに止められているのである。

もっとも、『死霊解脱物語聞書』の内容に従えば、祐天は浄土宗における諸行往生の定義付けについても熟知していなければならない。ここには寛文十二年（1672）四月中旬より行われた弘経寺での法問に関して、「三則目に当て十九日の算題は発迹入源の説破なれば、各々真宗の利剣を掲げ、施化利生の陣頭におゐて法戦場に火花をちらし、右往左往に勝負をあらそひ、単刀直入のはたらき、互に隙なき折から、祐天和尚も今朝より数度かけ合に勢力もつかれたまひ」として、祐天が「施化利生門」の立場から「発迹入源門」の論破を試みていたことが挙げられている³⁶。

「施化利生門」は「是れ解義分なり。即ち地論の因分可説に当る」と位置付けられる機根に依じて説かれる法門であり、「発迹入源門」は「是れ仰信分なり。即ち地論の果分不可説に当る」と位置付けられる無条件に仏智を仰信する法門である³⁷。これ等は良忠の『観経疏伝通記』に提言される概念であり、七祖聖問（1341-1420）が『伝通記糝鈔』に「浄土施化利生の言に記主の深意あり」と述べているように、良忠（記主禪師）教学の理解なくして法問に臨むことは不可能である³⁸。諸行往生の問題は良忠が多数の著述で取り上げる定番の論題であり、『観経疏伝通記』においても紙幅が割かれている以上、やはり「念仏一類往生義」の主張はどうしても腑に落ちない。前掲した荻生の「無学」という祐天評の真偽を判断する一助にもなるだろう。

加えて、祐天の言動を浄土宗義に即して分析する時、今ひとつ『江戸の悪霊祓い師』が強調する「宗教的英雄」という位置付けにも大いに疑問が生じる。例えば、「此上は我宗の深秘、超世別願の称名ぞ」と満を持して行った追善供養の念仏が、意に反して累の得脱に全く効力がなかったことを受け、祐天は次のように叫んでいる。

十劫正覚の阿弥陀仏、天眼天耳の通を以て、我がいふ事をよく聞れよ。五劫思惟の善巧にて、超世別願の名を顕し、極重悪人、無他方便、唯称名字、必生我界の本願は、たれがためにちかひけるぞや。また常在靈山の釈迦瞿曇も耳をそばだてたしかに聞け。弥陀の願意を顕すとて、是以甚難の説を演べ、我見是利のそらごとは、何の利益を見けるぞや。それさへ有るに、十方恒沙の諸仏まで広長舌相の実言は何を信ぜよとの証誠ぞや。かゝる不実なる仏教共が世に在るゆへ、あらぬそらごとの口まねし、誠の時に至りては現証少しもなきゆへに、かほどの大場にて恥辱に及ぶ口をしや。但し此方にあやまり有りて、その利益あらはれずんば、仏をめり法を譏る。急ひで守護神をつかはし、只今我身をけさくべし。それさなき物ならば、我爰にてげんぞくし、外

36 『近世奇談集成』（1）374

37 『浄土宗全書』2・133a

38 『浄土宗全書』3・309a

道の法を学びて仏法を破滅せんぞ³⁹。

『江戸の悪霊祓い師』では、これを「まさに獅子吼と言うべきではなかろうか。祐天は天空のあなたの阿弥陀仏に向って仏教の諸人救済の願意は、はたして実か虚言かと弾劾するのである。本当に仏がいますものならば、ただちにこの大事な場で現証をあらわせ。自分に間違いがあれば、自分を蹴殺すがよい。さもなくば自分は仏教を棄てるのみか、外道の法を学んで仏教を破滅させてやるぞとまで言うのである」とし、「この激しいおたけびが『聞書』に記録されることによって、一介の所化祐天はいち早く英雄化することになった」と解説している⁴⁰。

しかし、筆者は全く異なる印象を抱いている。この祐天の発言は善導が主張する「信機（自身が罪悪生死の凡夫であり、救済され難い存在であることを深く信じること）」と、「信法（弥陀の本願力によって必ず往生できると深く信じること）」の「二種深信」の観点から問題視されるべきものであり、このような宗義を逸脱する言動の数々こそが、祐天が宗内で批判され続けた大きな要因になったと捉えているのである。

善導は『観無量寿経』に「もし衆生ありて、彼の国に生ぜん」と願せば、三種の心を発すべし。すなわち往生す。何等を三とす。一には至誠心、二には深心、三には回向発願心なり。三心を具する者は必ず彼の国に生ず⁴¹」と挙げられる三心の中、特に深心に着目して「信機」と「信法」の二種によって定義付けている。そして、さらに順逆二種の人格によって深信を確立する「就人立信」と、正行こそが極楽往生を可能とする行業であるとの深信を確立する「就行立信」の二義によって詳細に論じている⁴²。

これを受けて法然は、『三部経大意』に「三心ハ区二分カレタリト云ヘトモ、要ヲ取り詮ヲ撰テ是ヲイヘハ、深心ヒトツヲサマレリ」と述べて深心を重要視しており⁴³、『七箇條の起請文』にも「わか力にて往生する事ならばこそ、我れ賢しと云ふ慢心をはをこさめ、憍慢の心たにも起りぬれば、立ちところに阿弥陀ほとけの願には背きぬる者なれば、弥陀も諸仏も護念し給はずなりぬれば、悪魔の為にもなやまさるゝ也。返々も憍慢の心を発すへからず」と述べるなど⁴⁴、祐天の如き憍慢心（自らおごり高ぶる心）を強く戒めているのである。

法然は善導の九品皆凡説によって、全ての人間を曠劫の昔より生死流転する救われ難い罪悪生死の凡夫と位置付けており、「愚痴の法然房」や「十悪の法然」などと自称していることから明らかなように、それは宗祖自身も決して例外ではなかった。「一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともがらにおなじくして、智者のふるまひをせずし

39 『近世奇談集成』(1) 367

40 高田 (1994) 79

41 『大正新脩大藏経』12・344c

42 『大正新脩大藏経』37・271a

43 『昭和修法然上人全集』32

44 『昭和修法然上人全集』815

て、たゞ一向にねんぶつすべし」を基本方針に据える浄土宗において、斯くの如き祐天の言動が問題視されるのも当然と言えば当然であり、やはり本書を浄土宗義の勸化本と位置付ける見方は明らかに無理があるとすべきだろう。

4 危険を冒してまで本書を刊行するメリットについて

『常憲院殿御実紀』に「祐天ははじめ増上寺の所化なり。年月をかさね藹満ちて檀林に転住すべかりしを、世栄を薄んじ、寺を出て四方を行脚し、牛嶋に閑居してありけるなり」とある通り⁴⁵、祐天は貞享三年（1686）に自ら増上寺を下山して四方を行脚した後、下総国葛西郡牛嶋の地に隠遁したとされている。しかし、牛嶋に居を構えてからも各地に赴いて積極的に活動している様は、閑居や隠遁というイメージとは程遠く、筆者は自発的な隠遁ではなく、憑霊事件への関与が『浄土宗法度』の諸条項に抵触したため、追放の憂き目に遭ったと見ている⁴⁶。

『浄土宗法度』には「邪教に与し、経文釈義を違え、私に安心を勧む」行為などについて、「これ須らく魔民の所行とすべし。速やかに追い拂いしむ事」とある他⁴⁷、「一寺追放の所化に於ては諸談所の会合、これ有るべからざること。寺僧同宿等に付きても同前と為すべき事」などとも規定されており⁴⁸、独自理論によって憑霊事件への関与を続ける祐天の言動が、宗内で問題視されたとしても何等不思議ではない。

実際、祐天の下山理由は具体的にされておらず、『祐天大僧正御伝記』には近郷近在より老若男女が名号を求めて祐天の許を訪れ、「さしもに広き増上寺之地内、未明より暮方迄、往来もとまる程の群集なり」という状態になったため、「御師匠之仰を思ひ出し、人のそ年み方丈之御答なき内に、何国へ成共隠遁せばやと、役寮へ御願有て仰出さる」と記されている⁴⁹。ちなみに、師匠檀通の遺言は「名僧と成て、かならず慢心おこすべからず。満れはかくる習ひ有。我往生せし跡にても、学文修行怠らす。然共末々迄世上に尊敬せられ、満々たりと思ふ時節も有ならば、隠遁いたし身をさかへ、譬道心者と成ても、一度は出世させて置べきか、草場のかけにて見物せん」というものであった⁵⁰。

しかし、牛嶋へ場所を移したところで、人々が参集する状況には何等の変化もなく、「爰にても餘り繁盛故、此度は公儀之御答を如何と思召、幸御心懸の上なれば、回国せばやと、或時、旅之用意を被成、牛嶋を忍ひ出させ給ひける」として、再び諸国行脚へ出發したことが記されている⁵¹。はたして、本当に自身を慕って参集した人々に名号を授ける

45 『国史大系』43・357a

46 愛宕邦康「祐天隠遁再考」（『印度学佛教学研究』52・2003）

47 中村孝也『徳川家康文書の研究』（吉川弘文館・2017）下2・77

48 中村（2017）下2・78

49 『祐天寺史資料集』2・445

50 『祐天寺史資料集』2・441

51 『祐天寺史資料集』2・446

行為が、「方丈之御咎」や「公儀之御咎」の対象となり得るかは疑問であり、そのように考えて行けば、『三縁山志』に「貞享三寅年故ありて縁山を隠退す」と記し、下山理由に関して言葉を濁している点も腑に落ちない⁵²。仮に檀通の遺言を遵守し、栄達を拒絶して学問と修行に専心することが隠遁の理由であるならば、その後、大巖寺、弘経寺、伝通院の住職、さらには大本山増上寺三十六世まで拜命していることとの間にも整合性が保てなくなってしまうのである。

さらに言うなら、勘当の理由に関しても、その五年前の寛文九年（1669）の時点では明らかにニュアンスが異なっていた。守谷雲天寺での祐天の説法が大盛況に終わった際、勘当の赦免を嘆願する周囲の声に対し、檀通は「談義坊主といふ者は、在家の爺々婆々の気を取らんとて、假名書の草双紙や浮世話の事に身を入れ其れが為、却て一大事を過つ事多き者なり」「死霊を鎮め、生霊を取押へ、様々の奇瑞をなす時は、世上の人帰依する事多し。是必ず妬を請け、後に其身の難に及ぶ事あり」「談義加持呪ひ人に越え、四方八方より尊敬せられ、何日となく高慢の心起る時は、修行に害ある事勿論なり」の三点からその継続を宣言し、「以後、談義加持呪ひ等は屹度停止致し候事なり」と申し渡している⁵³。入門当初の愚鈍振りが理由であるはずの勘当が、全く別次元の問題にすり替えられ、法談や加持祈祷によって衆目を集めることから生じる慢心を戒めることを目的に、また、他者からの嫉妬が思わぬ禍因になり得ないとの懸念を理由に、その赦免が見送られているのである。やはり、理不尽と言うしかない勘当理由や、要領を得ない下山理由には、押し並べて憑霊事件への関与が大きく関係していたと見る必要があるのではないだろうか。

何れにせよ、増上寺学寮を退いてから四年後の『死霊解脱物語聞書』の刊行が、自らの立場をますます悪い方向へと追い込むのは必至であり、それは祐天自身は無論、周囲にいる全ての人々が所有していた共通認識だったのであろう。若衆権兵衛が祐天に羽生村憑霊事件への対応を依頼する際、「さいわい只今見る人も御座なく候に、門前に居られし所化衆をも御つれあそばし、羽生へ御越なさるべうもやあらん」と述べ⁵⁴、誰も見ていない今こそが羽生村へ向かう絶好のチャンスだと急かしている点は、その事実を雄弁に物語っている。

もっとも、祐天の憑霊事件への対応は、決して前例なき荒唐無稽なケースだったわけではない。それまでも、僧侶が憑霊事件への対応に追善供養を充てた事例は幾つか存在しており、早くには長久年間（1040-1044）に成立した鎮源偏『本朝法華験記』の「第八十六、天王寺別当道命阿闍梨」が挙げられる。それは次のようなストーリーである。憑霊現象に悩まされていた女性の前に、憑依していた悪霊が出現し、自身がその女性の亡夫

52 『浄土宗全書』19・496b

53 『近世実録全集』8「祐天上人」72

54 『近世奇談集成』（1）363

であること、悪趣での責苦に耐え切れずに憑依したことを告白する。そして、存生時に重ねた悪業によって阿鼻地獄へ墮ちるべきところ、嘗て天台宗の道命（974-1020）の『法華経』読誦を聴聞した功德によって蛇身を得るに止まっているため、さらなる善処への転生を遂げるべく、再度、道命の誦経聴聞を依頼する。妻が依頼通りに霊媒となって聴聞すると、亡夫の霊は天上界へと転生し、以降、妻は全く憑霊現象に悩まされることがなくなったというのである。

すなわち、本事例においても追善供養による亡霊の善処への転生が憑霊事件の解決と直結しており、これによって祐天の対応が古くからの慣習に倣ったものであることが明らかとなる。勘当などの処罰を受けながらも、頑なに憑霊事件への関与を止めなかったのは、このような前例に立脚したものであったのであろう。しかしながら、それが宗門において一蹴されたのは、如何なる前例があろうとも、決して浄土宗義に馴染むことはないという大前提によるものであり、如何に理論武装を固ったところで、祐天が浄土宗僧である限り、その主張が受け入れられることは絶対がない。

ならば、祐天にとって危険を冒してまで『死霊解脱物語聞書』の刊行に協力するメリットは何処に存在したのだろうか。この問題に関しては、まず、「右此かさねが怨霊得脱の物語、世間に流布して人の口に在といへとも、前後次第意詞色々に乱れ、其事慥かならず」と述べられている通り⁵⁵、巷間で伝えられている内容が、祐天にとって決して看過できぬものであったことが挙げられる。その最たるものが「累の怨霊」と「自身の宗教行為」の定義付けの修正にあったことは論を俟たないが、その他、本事件への関与についての弁明も大きな比重を占めていたのではないだろうか。

例えば、本憑霊事件の先行資料である椋梨一雪編『古今犬著聞集』（1684）の「幽霊成仏之事并祐天和尚重ねか亡魂をたすくる事」には、「飯沼弘経寺の所化祐天、法学侶ふたりみたりいさなひ来りて見れば」として⁵⁶、あたかも事件を聞き付けた祐天が、所化衆を煽動して羽生村へ向かったかの如く描写されている。しかし、『死霊解脱物語聞書』ではこの点が大きく修正され、全く異なる設定になっていることが見て取れる。

まず、憑霊事件を目撃した権兵衛が弘経寺へ戻り、祐天に事の次第を伝えようとした際、「寺の門外に意専、教伝、残応など聞えし所化五六人並居給るにかくといへば、よくこそ知らせたれ、祐天和尚の御出あらば我々も行んとて、みなみな用意をぞせられける」とし、意専、教伝、残応などの所化衆は祐天に誘われたのではなく、自主的に同行しようとしたことが挙げられている。また、憑霊事件の解決を依頼する権兵衛に対し、祐天は「せんなき事にかゝりあひ、我が一分はともかくも、師匠の名までくだしなば、宗門の瑕瑾なり。只そのまゝにすておき、所化共も行くべからず」と述べ、一旦は拒否するもの

55 『近世奇談集成』（1）374

56 『假名草子集成』（東京堂出版・2000）28・160b

の、本事件には既に弘経寺が関与してしまっていること、当事者の菊は無論、本事件によって羽生村全体がほとんど困惑していることから、「いとふびんの次第なり。我、行て帛はん」と考え直した経緯も詳細に記されている⁵⁷。

そればかりではない。ここにおいて祐天は「六人は帰り、権兵衛一人は我を案内して累が所につれ行」と述べ、尚も「我も御供申行ん」と主張する六名の所化衆に対し、「自分はふかき所存有故に覚悟して行也。汝等は止まれ」と説得までしている。そして、これを受けた意専が「貴僧は何とも覚悟して行たまへ。我は只見物にまからん」と述べ、権兵衛は案内のため、六僧は見物のために同行したことも明示されている⁵⁸。憑霊事件への関与は、浄土宗僧として已むに已まれぬものであったとする自身の弁明の他、同行した権兵衛と六僧が連座に及ばぬようとの配慮も認められ、総体的に『古今犬著聞集』と全く相違する印象を与える結果となっているのである。

さらに今一点、筆者は祐天が『死霊解脱物語聞書』の刊行によって得られるメリットとして、「生類憐みの令」政策のプロパガンダの一端を担うことにより、公儀の介入によって自身の地位確認が行われることへの期待も存在したと考えている。『常憲院殿御実紀』の元禄十二年（1699）二月四日条には、五代綱吉生母桂昌院（1627-1705）の引き立てによって、牛島隠棲中の祐天が檀林大巖寺住職に任命されたことが記されており⁵⁹、『三縁山志』には「慶元御掟制の、ち、衡門より檀林に住する事、是初なり」とし⁶⁰、これが前代未聞の人事であったことが挙げられている。そして、弘経寺住職（1700）、伝通院住職（1704）を歴任し、正徳元年（1711）に大本山増上寺三十六世にまで上り詰めたことは前述の通りである。筆者はこの前例なき出世街道の背景に、祐天による綱吉政権への積極的な働き掛けが存在したと見ており、その最たるものが「生類憐みの令」政策と歩調を合わせた『死霊解脱物語聞書』の刊行であったと推測している。

「生類憐みの令」とは綱吉政権によって発布された一連の生物愛護政策の総称であり、綱吉（1646-1709）が没するまで随時発令施行された百三十以上に及ぶ法令の全てがこれに該当する。ここで憐れむべき対象は全ての生類に及んでおり、中でも捨子、病人などの生活弱者はその極めて重要な対象として位置付けられていた⁶¹。社会問題となっていた細民の小児遺棄を取り締まる捨子禁令が発布されたのは、貞享四年（1687）と元禄三年（1690）の二度であり、『死霊解脱物語聞書』が刊行されたのは二度目の発布と同年（1690）に相当している。翻って考えれば、本憑霊事件は母親が身体に障害のあった五、六歳の小児助を働き手として期待できないと鬼怒川に沈めて惨殺したことに端を発する一

57 『近世奇談集成』（1）363

58 『近世奇談集成』（1）364

59 『国史大系』43・357a

60 『浄土宗全書』19・497a

61 塚本学『生類をめぐる政治—元禄のフォークロア』（平凡社・1983）、塚本学『人物叢書・徳川綱吉』（吉川弘文館・1988）

大因果物語であり、『死霊解脱物語聞書』は小児養育の放棄という悪業を仏教教理的に戒める性格を有していた。本書が元禄三年（1690）に刊行されたという事実は、決して偶然で片付けることはできないだろう。

そもそも、この『死霊解脱物語聞書』の特異性は、当時の「間引き」の慣習に対する問題提起を、仏教学の視点から行っている点にこそ認められる。ここにおいて祐天は三十五歳で殺害された累の死霊と、五、六歳で殺害された助の死霊の得脱に成功しているのだが、双方のケースは全く相違しており、前者は「宗門への弁明」、後者は、「幕府への迎合」を意識したものとして分けて考える必要がある。特に助に対しての宗教行為は異例中の異例とも言えるものであった。

『死霊解脱物語聞書』には助を得脱に至らしめる経緯が以下のように記されている。累が極楽往生を遂げて一ヶ月以上が経過した寛文十二年（1672）四月十九日、年寄庄右衛門が弘経寺に駆け込んで来て、再び死霊が菊に憑依したことを告げる。祐天が駆け付けて憑依した死霊に問い質すと、死霊は自身が小児助であることを告白する。しかし、人々には助なる人物に全く心当たりがない。そのような中、六十歳になる八右衛門が両親から伝え聞いた話を思い出す。八右衛門によれば、今より六十一年前、先代の与右衛門が妻を娶ったが、妻には障害を持った五、六歳の助という連れ子がいたため、与右衛門は妻に命じ、この助を鬼怒川にて殺害させた。翌年、夫婦には娘累が生まれるが、助と同様の障害を持っていたため、村中で「むかしの因果は手洗いの縁をめぐると聞しが、今の因果は針の先をめぐるぞや」と広く噂されたというのである。助は殺害された後、霊山寺淵に住む河伯となって苦患を受け続けていたのだが、累が成仏を遂げたのを見てうらやましく思い、菊に憑依したらしい。これを受けて祐天は、助に「単刀真入」なる戒名を授け、噂を聞いて集まった老若男女と共に十念を称えることによって極楽往生を遂げさせている⁶²。

さて、日本では古来より「七つまでは神のうち」という概念が一般的であり、七才より下の子供はあの世とこの世の境界にいて、完全にこの世の存在だとは見做されてはいなかった。間引きは「子返し」や「子戻し」とも表現され、境界にいた子供を神へ戻す行為に過ぎず、貧困に起因する致し方ないケースの外に、男女選定などを含めた家族計画の一環としても広く行われていた。享保二年（1717）から文政三年（1830）に至る一農村の人口データから、墮胎や間引きが長期的な家族計画のひとつとして行われていたことを立証したトーマス・C・スミスの研究（1977）は、その実態を浮き彫りにしたものとして着目されている⁶³。実際、助と累の家も「親のゆづりとして田畑少々貯」のある裕福な家庭で

62 『近世奇談集成』（1）384

63 Thomas C. Smith, *Nakahara-Family Farming and Population in a Japanese Village, 1717-1830*, Stanford, 1977、速水融・鬼頭宏「庶民の歴史民勢学」（新保博・斉藤修編『日本経済史2・近代成長の胎動』岩波書店・1989）、太田素子「少子化と近世社会の子育て—マビキの社会史—」（『シリーズ変貌する家族1・家族の社会史』岩波書店・1991）、落合恵美子「近世末における間引きと出産—人間の生産をめぐる体制運動—」（脇田晴子・S・B・ハインレー編『ジェンダーの日本史・上・宗教と民俗・身体と性愛』東京大学出版会・1944）

あった。

当時の人々には、間引きについての葛藤や罪悪感が希薄だったと考えられ、五、六歳の助が母親に殺害された事実を村中の人々が知りながら、六十一年後には全く忘れ去られていたという点や、人々の間で話題となっていたのが子殺しについての善悪云々ではなく、因果応報のサイクルが昔と比べて早くなったことについてであったという点は、小児殺害のケースが取り立てて騒ぎ立てるほどの問題ではなかったことを立証するものとしてよい。

無論、間引きが再生を前提とし、子供を神へ戻すという行為である以上、葬儀が行われることも、戒名が授けられることもほとんどなかった。累に関しては「戒名は妙林信女、正保四年八月十一日と慥かに彼寺の過去帳に見えたり」などと、菩提寺法蔵寺の過去帳から様々な情報が明らかとなった一方、助に関しては結局、忌日や年齢などの一切が明らかにならなかったのも、そのような当時の習俗を反映したものと考えられる。浄土宗における葬儀の指南書『浄土無縁集』(1638)に「童子」の位号について「七歳自り十五ニ止テ皆童子ト称ス」との解説が施されていることを見ても、五、六歳の小児に戒名を授け、追善供養を行うケースが決して一般的なものではなかったことが窺えよう。

『死霊解脱物語聞書』では、助を殺害する一方、同様の障害を有する累を養育した点について、「先代与右衛門が実子なるゆへにすてもやらて養育」したとし、先代与右衛門にとって再婚相手の連れ子か実子かの相違に過ぎなかったとしている⁶⁴。しかし、血よりも家が優先される当時の常識では、その理屈に決して納得が行かなかったのであろう。『祐天大僧正御伝記』では「与右衛門が娘おるいは此辺に双なき美女」であったが、「前世の悪業とは云ながら、是非もなやおるい十四歳にて疱瘡を煩ひ」、これにより「かさ年て見苦しく成しと云し与り、いつとなくかさねかさねと呼し也」とし、累は元々「るい」という名の美しい女性であったが、十四歳の時に疱瘡を患って重ねて醜くなって行ったため、「かさね」と呼ばれるようになったとの設定に変更している⁶⁵。言うまでもなく、菊が累に憑依されたのも十四歳の時である。

もっとも、「親の因果が子に報い」という発想は、『易経』に「積善の家に必ず余慶有り、積不善の家に必ず余殃有り」と挙げられるなど⁶⁶、因果律を「親」「子」「孫」の三代で規定する中国思想に立脚するものであり、「過去」「現在」「未来」の三世によって因果律を定義付ける仏教の概念とは大きく趣を違えている。『祐天大僧正御伝記』がこの因果律に違和感を覚え、累が前世の悪因によって疱瘡を患うなど、三世因果の絶対軸に修正しているのも道理であろう。

64 『近世奇談集成』(1) 381

65 『祐天寺史資料集』3・653

66 『新釈漢文大系23・易経上』(明治書院・1987) 175

しかしながら、『死霊解脱物語聞書』が三世因果の概念を採択しなかった背景には明確な理由が存在する。神に返したはずの助が、意に反して再生するどころか、靈山寺澗に住む河伯となって六十一年間も苦難を受け続けていたという事実を是認することにより、それまでの「子返し」という概念を根底より否定し、悪業として定義付けることを主眼としていたためである。五、六歳で亡くなった助が悪趣の住人となり、追善供養によって極楽往生を遂げるという内容は、当時の人々には極めてセンセーショナルに映じたのではないだろうか。

実際、間引きが本格的に悪しき慣習として議論され始めるのは、『死霊解脱物語聞書』の刊行から一世紀後、天明の大飢饉（1782-1788）による人口減少を受け、その増加を図る目的から様々な小児養育政策が施行されて以降のことであり、間引きや墮胎を公然と批判する山片蟠桃（1748-1821）の『夢の代』がまとめられたのは、さらにその後、文政三年（1820）に至ってのことである。如何に本書の「子返し」文化への警鐘が先見的なものであったかが見て取れよう。

その後、『死霊解脱物語聞書』は民衆の興味本位とも相俟って再版を繰り返す大ベストセラーとなり、祐天の思惑は増上寺三十六世就任という最高の形で実を結ぶ結果となる。祐天就任が前代未聞の大抜擢であることに加え、前法主門周（1648-1720）の台命による解任が、「おふやけの政司の評にも一代六度の出火、三国に前代未聞とて、終に十一月廿六日に退隱の願出すべき内沙汰ゆへ、今日願達あり」として、六度の不審火の責めを負ってという極めて不可解なものであることを見ても⁶⁷、それ等が公儀による不当な人事介入であったことは明白であり、見方によっては、祐天が「生類憐みの令」政策のプロパガンダを担うことによって、「浄土宗」対「江戸幕府」というパワーゲームを誘発したと捉えることも可能だろう。

奈良時代、「僧尼令」に反する反体制的存在として弾圧の対象となっていた行基（668-749）が、民衆からの絶大なる支持を背景に最高位である大僧正を授与されたばかりか、大仏造立の実質的責任者にまで任命された事例にも似て、「稀代の怨霊執対人」として名高い祐天の存在は、江戸幕府にとっても極めて利用価値の高いものであった。一方の祐天にも「稀代の怨霊執対人」としての虚像を政治的に利用し、スティグマとなっている状況を打開しようとの意図があり、危険を冒してまで『死霊解脱物語聞書』の刊行に協力するメリットは十分に認めることができる。斯くして双方の利害関係はここに一致し、「個人（祐天）」対「組織（浄土宗）」の対立構図は祐天に軍配が上がる結果となったのである。

67 『浄土宗全書』19・496a

5 結びに代えて

この『死霊解脱物語聞書』をルポルタージュとして見る時、祐天に対する取材姿勢と村人に対する取材姿勢には明らかなる温度差が認められる。祐天から聞き取った内容に関しては、「日を経んまゝ、あとなく廃忘せんほいなさに、詞のつたなきをかへり見ず、書記し置者也」として極めて真摯に対応しているのに対し、村人からの聞き取り調査に関しては、「猶此外にも累と村中との問答には聞落したる事あるべきか」などと述べ、その調査が不十分なものであることを自認しているのである⁶⁸。

翻って考えてみれば、亡き家族の生所を問う村人に対し、累はそれぞれの先祖が生前に犯した悪事を次々に暴き出し、念仏空之介と呼ばれる一人を除く全てが墮獄の罪人となっていることを伝え、村中を混乱に陥れている。三郎左衛門が「霊付しよりこのかた、村中の者共、親兄弟の悪事をかたられ、隣郷他郷の聞所、証拠ただしきはぢをさらす。しかれども、今までは死さしたるもの、悪事なれば、子孫の面をよごす分にして当時させる難義なし。此うへにまたいかなる悪事をいゝ出し、生きたるもの、身のうへ、地頭代官へもれ聞え、一々詮議に及ぶならば、村中滅亡のもとひならんもいさしらず、せんなき事に懸かり合、村中も苦勞かけ我等も難義を仕る」と吐露している通り⁶⁹、本書の刊行は先祖の名誉を傷付け、羽生村の評判を貶めるものに他ならず、決して村人が残寿の取材に積極的に協力したとは思ひ難いのである。もちろん、それは当事者菊も同様であろう。

実際、『死霊解脱物語聞書』を詳細に見て行くと、極めて不可解な点が散見される。菊が累の怨霊に連れられて見聞した地獄極楽の様相を記す際には、「しどろもどろにかたりしをつたへ聞ば、皆経論の実説に契ありとぞ。誠成かな因果必然の理を恐るべし、信ずべし」と記し、菊の証言内容が経論の内容と合致することを仰信すべき根拠としているものの、その一方で「恵心先徳往生要集の意を少々書加へて」独自に補足修正したことも認めている⁷⁰。また、墮獄僧の呵責の描写に至っては、「彼墮獄の僧の業因いかにとならば、全く是他の事にあらず。筆者が罪科成と見取したまひて、性具大悲の方便法施必ずあいまつものなり」として、これを残寿自身に準えている⁷¹。はたして『往生要集』によって補足修正した内容が仏説に適ったところで、菊が地獄極楽を見聞した証誠になり得るかは疑問であり、懺悔滅罪を目的に自身を投影した墮獄僧を登場させている点に至っては、最早、ルポルタージュとしての体裁を逸脱しているのである。

さらに、ここに描き出される祐天の言動には、本憑霊事件の内容に少なからずアレンジが加えられているのではなかろうかとの疑念を抱かしむるものも存在する。菊と外部の

68 『近世奇談集成』(1) 374

69 『近世奇談集成』(1) 362

70 『近世奇談集成』(1) 348

71 『近世奇談集成』(1) 348

人々との接触の機会を阻害し、菊が独自に情報を発信して真実が露見することを隠蔽するかの如き一連の行為がそれである。例えば、菊は累に連れられて地獄極楽を見聞した際、極楽の菩薩僧より「今よりしばやに帰りなば、名を妙榮と付ひて魚鳥を喰はで、よく念仏申し、かさねてこゝに来よ」と言い渡されたことを受け⁷²、憑霊事件解決後、祐天に出家したいとの希望を伝えている。ところが、何故か祐天はこれを拒絶するのである。

当初、祐天はその理由について、菊の出家によって残された父与右衛門と夫金五郎に迷惑が掛かるためとしていた。しかし、これに承服できぬ菊が名主三郎左衛門を伴って再訪し、金五郎には新たな嫁を世話し、与右衛門の面倒も見させること、また、菊には小庵を与え、村中が協力することも約束するが、それでも祐天は首を縦に振らない。そこで檀通にも相談し、三度祐天を訪ねて、「只今方丈様にて菊が出家の事申上候へば、あなたにも御不審げに仰られ候。何とて剃髪をゆるしたまわず候や」と質問したところ、今度は菊が「三毒具足の凡夫、散乱疎動の女人」であるために「比丘尼修行、はなはだ以ておぼつかなし」という理由と、「剃髪して袈裟衣を着して此や彼こと徘徊せば、隣郷他郷の人までも、是ぞ地獄極楽を直に見たるお比丘尼様よ。ありがたの人やとて敬ひほめそやされば、本より愚痴の女人成ゆへ、我身のほどをもちかゝりみず、鼻の下ほゝめいて、あらぬ事もいゝちらし、少ゝ地獄極楽にて見ぬ事までのうそをつき、人の心をとらかし、信施はかずかず身につみて、富貴栄花にくらすならば、厭離の心は出まじぞや」との理由を挙げ、改めて菊の剃髪を慰留している⁷³。詰まるところ、菊は比丘尼の修行に耐えられないと思われる点、増長して虚偽を語り出す恐れがある点の二点から、出家せよとの極楽での厳命を祐天の一方的な意向によって破棄させられているのである。

檀通が「いか様冥土より妙榮といふ名まで付来りしものを、出家無用といふは何とぞ彼ものゝ所存あるらんか」と述べていることから見ても、それが祐天の独断であることは明白であり、重ねて「富士山湯殿山其他白山立山などにて、地獄や極楽の有様を、此身ながらで見し者も、家に帰りにほど経てば、いつの間にか忘れはて、あらぬ心も起こりて、地獄の業をも造るぞや」との予防線を張っていることを思えば⁷⁴、菊が独自に憑霊事件の真相や地獄極楽の様相について語り出すことが、祐天にとっては何よりも脅威だったのであろう。すなわち、「仏種は縁より生ずとあれば、此間書あはれ廃悪修善の因縁ならんかしと⁷⁵」との方針から一転し、菊が独自に情報を発信することを墮獄の業因と位置付けている点は、菊の供述内容と『死霊解脱物語聞書』の記述内容との間に齟齬が存在することを指し示すものに他ならず、度重なる剃髪得度の慰留は、菊の不用意な発言によって自身が起案した数々のプランが根底より瓦解することを危惧したものと受け取ることが可能とな

72 『近世奇談集成』(1) 346

73 『近世奇談集成』(1) 388

74 『近世奇談集成』(1) 388

75 『近世奇談集成』(1) 348

る。

そのように見て行けば、一方の残寿には羽生村の人々に対して少なからず意趣遣恨があり、村内における様々な悪事の隠蔽を告発することも、本書刊行の大きな目的のひとつだった可能性が指摘できる。『死霊解脱物語聞書』には「羽生村の者とも親兄弟の後生をたつぬる事」の一節が設けられ、累によって村人の先祖が犯した悪事が次々に告発されているのだが、先行する『古今犬著聞集』にはそれに相当する箇所が存在せず、村人にとって両著の印象は全く相反するものとなっている。もちろん、残寿にとって本書の刊行に伴って生じる村人との軋轢は想定内であったが、告発された村人の大半が故人となっているため、直接関係のない子孫を好奇の目に晒すことについては、いささかの罪悪感も生じていたのだろう。そうであるならば、自身を墮獄僧に準え、二種深信の概念を無視するような不自然な懺悔滅罪にも合点が行く。

たしかに残寿が何者であったかは定かでない。しかし、『死霊解脱物語聞書』には残雪や残応などの弘経寺僧の名が挙げられており、法諱の系字が同じことから、残寿も弘経寺僧、或いは元弘経寺僧であったと考えられる。着目すべきは、累によって村人の先祖が犯した悪事が次々と露見して行く中、弘教寺十四世利山在住時の九月下旬、残雪が相馬村にて托鉢した帰りに羽生村に立ち寄った際、托鉢で得た金品などの全てを強奪された事件についての詳細が語られ、金品を強奪した男はその咎によって無間地獄へ墮ちた一件が殊更にクローズアップされている点である⁷⁶。利山が住職であったのは慶安三年（1650）から万治二年（1659）までの期間、本憑霊事件の十三年前から二十二年前までに相当することを思えば、或いは残寿と被害者残雪とは旧知の間柄だったのではないだろうか。何れにせよ、この同門僧が被害者となった一件は残寿にとっても由々しき問題であり、それが本書刊行のモチベーションとなった可能性も十分に認められてよいだろう。

キーワード 祐天・『死霊解脱物語聞書』・累・憑依・憑霊