

聖の教化活動とその教育的意味

安 京植¹⁾
(2015年12月22日受理)

The Religious Activities of Hijiri(聖) and It's Educational Meaning

An GYONGSIK

This paper aims to discuss on educational meaning of religious activities of hijiri(聖) in Japanese ancient society. Hijiri first appeared in Nara(奈良) generation, and performed various religious activities targetting the grass-roots. They imparted people about knowledge and cultures on Buddhism by applying diverse medias, such as Nenbutsu(念仏), Shomyo(声明), Etoki(絵解き), folktale. Their religious activities contribute to setting Buddhism as living culture in Japan. The appearance of hijiri gave birth of 'individual' in Japanese history and taught people universal value of human dignity. This is very meaningful to Japanese ancient educational history. However, the religious activities of hijiri had its limit; that is, it could not completely breakaway from characteristics of shamanism. From now on, the study on hijiri has a necessity of being comparatively studied not only in Japan but also in East Asia. Through this, Japanese educational history will be root in East Asian educational history, further in World educational history.

Key words: hijiri, history of ancient education, Buddhist education, religious activity, individual

キーワード：聖，古代教育史，仏教教育，宗教的活動，個人

はじめに

19世紀の中盤から西洋の制度と文物の導入を骨子にする近代化が東アジア各国で進行し、それによって伝統文化の断絶は不可避な問題となった。仏教も近代化過程から今に至るまで様々な困難を経験してはいるが儒教や道教の場合とは異なり今までその命脈を続いて来ている。今も仏教は日本人の生活文化とともに教育文化を形成している重要な遺産だと考えられる。20世紀以降、教育学界では幾多の思想と理論を「輸入」しているが、輸入された思想が生活文化になるということは決して容易ではない。事実、日本人の生活文化、教育文化への仏教のこれほどまでの定着は、一朝一夕に形成されたものではない。一般的に仏教が日本人の生活文化として定着したことについては、中世鎌倉の新仏教が大きな影響を及ぼしたことが知られている。当時の時代状況の要請により、仏教も国家仏教の性格を脱皮し庶民仏教の道を開拓することで、生活文化に

定着する必要があったのだ。しかし、もう少し詳細に見れば古代社会にも生活仏教の動きがなかったわけではない。行基(668-749)、空也(903-972)のような個人的次元で始まった動きは、最終的に聖(ひじり)と呼ばれる集団の動きに転換された。これらは民衆の生活仏教自体を法的に禁止している古代社会の限界にも囚われることなく庶民仏教の時代を初めて開拓した人々である。本論文はその聖の動きを主な探求対象にする。すなわち、聖の教化活動とその教育史的意味を考察することを通して、仏教が日本人の生活文化と教育文化の重要な要素として据えられた理由を検討しようとするのである。

実際に、東洋思想で聖あるいは聖人という言葉は、儒教、仏教、道教にかかわらず共通的に各思想の理想的人間像を指す概念である。古代日本社会での聖の語源は「太陽を担当する者」、「靈力を担当する者」などのように原始宗教とのかかわりにおいて説明されているが¹⁾、奈良時代の以後には仏教用語とされるほど

1) 教育学研究科学習開発学講座客員教授

仏教との関連のなかで用いられてきた。ここでは日本古代仏教における聖のみを研究対象とする。次章で詳しく説明するが、聖は奈良時代に初めて登場し、平安期に至ると多様な姿で発展する。当時、彼らは社会をリードした政治的勢力でも、社会が認める知識人でもなかった。彼らは仏教界で体制の外の人、辺境の人々であったし、ただ民衆から聖と命名されただけであった。彼らは庶民仏教人、大衆教化者として認識されているが、知識人として評価する者はおらず、また彼らの教育的役割に対して注目する者もいなかった。一般的に知られているように、古代社会の代表的知識人は文人と僧侶である。これらの活動基盤は国家が設立した大学と寺院だった。彼らはそこで儒教思想、仏教思想を研鑽し、新しい知識を生み出した。しかし彼らの知識は、基本的に権力体制を維持するために活用された。彼らは権力の統治イデオロギーを提供する人々であったし、彼らの知識は民衆らの生活とは無関係だった。それでも民衆の生活の中に教育がまったく存在しなかったわけではない。民衆の教育は自分たちの経験によって蓄積された知識と技術によって成り立っていた。結局、古代社会の「体制知識人」は社会の変化を主導する勢力になることができず、ただ社会変化を受容する存在にとどまった。聖は初めて民衆の世界に近づいた仏教人だった。そのため当時としては体制を脅かす不穏な存在として認識されもしたが、仏教界の変化のみならず社会変化の端緒を用意した人々であった。本論文は、彼らの登場が、仏教が日本の生活文化と教育文化として定着するための先駆的役割を果たしたものと捉えて、彼らの宗教的活動、とくに教化活動の教育史的意味の探求を目的とするものである。このために本論文の第Ⅰ章では、日本古代社会で聖の登場と展開過程を考察し、第Ⅱ章では、聖の教化活動を教育の観点で考察する。第Ⅲ章では、聖の登場と教化活動が教育史的意義を論じ、結語では研究課題を提示する。

Ⅰ. 古代社会で聖の登場と展開

日本の歴史で聖と関わる記録は数えきれないほど多いが、その中で、仏教関連資料として古代に編纂された資料としては『日本国現報善悪靈異記』(以下『靈異記』と略記)をはじめとして、『日本往生極楽記』(以下『往生極楽記』と略記)、『大日本国法華経験記』(以下『法華験記』と略記)、『続本朝往生伝』、『本朝神仙伝』、『拾遺往生伝』などがある。これら資料の共通点は、仏教的人物の一生に対する伝記(「伝」あるいは「記」)の集成という点である。ここでは研究の対象時代であ

る古代に編纂されたこのような仏教伝記類の記録を中心にして、古代社会の聖の登場と展開過程を考察する。この中で一番先に編纂された資料は『靈異記』である。僧侶景戒(生没年代未詳)によって9世紀初めに編纂されたこの本には全116篇の仏教説話が載っている。日本初の仏教説話集でありながら、事件の時代と場所まで記録しており、史書と一致する部分も少なくない。平安初期に編纂されたものだが、主に奈良時代の聖とかかわった内容が記載している。仏教説話集にもかかわらず釈迦牟尼や仏・菩薩を聖として記録したのではなく、実在人物(説話の中の人物も大部分が実在人物として叙述されている)らを聖として認識して、彼らの行蹟を記録している。この本で聖は大きく二つの部類に区分される。一方は聖徳太子(574-622)を含めて道昭(629-700)、役小角(634-701)、行基(668-749)、観規(?-782?)など歴史的でも広く知られている有名人物である。もう一方は乞食や船子、年寄り、女性、沙彌のような社会の下層民である。この本での「聖」は「凡」と相対的概念だが、それはあくまで概念上のことである。実際では船子、年寄り、女性、娑彌のような凡人の中聖がある。衆生救済のためにわざわざ凡人あるいは凡人以下の形状をしているのである²。現実社会での厳しい貴賤の身分秩序がここでは無意味になるだろう。これは一切衆生の成仏の可能性を述べた仏教的価値観で見れば当前のことでもあるが、下層民が聖人に記録されたのは彼らが仏教的価値を実践したからである。聖徳太子が聖人に記録されていることも(Ⅰ上-4話)、太子という彼の身分ゆえではなく、衆生救済(病んだ乞食に服を脱いで与えてくれる布施行為)という仏教的価値観の実践のためである。『靈異記』には自度、沙彌(沙彌尼)、行者、優婆塞(優婆夷)の靈異に対する記録が多い。自度とは官の許諾なしに自ら出家した人であり、沙彌(沙彌尼)・行者は修習過程の出家者、すなわちまだ正式の僧侶身分ではない人で、優婆塞(優婆夷)は在家仏教信徒を指す。船子、年寄り、女性と同様にこれらの中にも聖があるということを『日本靈異記』は強調して記録している。『靈異記』の聖は大衆教化者らが多い。その代表的な人が行基である。歴史的に見ると、行基が活躍した時期では厳格な律令制が施行されており、その令によって自度と民間布教は厳格に禁止されていた。しかしこのような令を無視して、民間布教の道を出た人が行基である。『靈異記』の聖の説話の中では、行基の説話が一番多い。『靈異記』の代表的な聖、換言すれば奈良時代の代表的聖が行基ということである。このような事実は他の歴史史料でも証明される。奈良時代に民衆が行基を聖と呼んだかは不明である。『靈異記』の編者

である景戒は、行基が聖であることについて何回も言及しているが、それは景戒の考えであって、当時の行基は沙彌だと呼ばれたり、後には菩薩という美称(尊称)で呼ばれたりしたようである³。しかし宝亀2年(771)に出生した肥後国出身の障碍者比丘尼(実際は正式出家者ではない民間教化者)を当時の人々が、身が猿に似ていたとして猴聖(さるのひじり)と呼び、後には舍利菩薩と呼んだということを見れば⁴、奈良時代には民間布教者を聖だと呼んだことは事実のようである。もしそうならば、聖が歴史の実体で登場した時期は奈良時代となる。奈良時代に聖が登場したという話は、この時期が民間布教を禁止した時期だったにもかかわらず民間布教が始まった時期だということも意味する。当然民間布教者は、官が認めない自度・沙彌・行者・優婆塞などであり、彼らの中で霊異な験力を現わした人を聖と呼んだということを『靈異記』を通じて知ることができる。

平安時代の資料として『往生極楽記』を含めた『法華驗記』『続本朝往生伝』『本朝神仙伝』、『拾遺往生伝』などの往生伝類がある。このうち慶滋保胤(934頃-1002)が編纂した『往生極楽記』(編纂時期は983年から985年の間)には全34件の往生事例が積まれている。この資料は書名そのまま極楽往生した人物に対する伝記である。この中で聖と関わる記録は聖徳太子伝(1話)と行基伝(2話)、そして空也伝(17話)だ。聖徳太子伝と行基伝の内容は『日本靈異記』の内容とほとんど同じである。『往生極楽記』で注目すべき内容は空也伝である。編者である慶滋保胤と空也(903頃-972)はほとんど同時代の人と言ってもよいほどであり、したがって彼の記録は相当な信憑性を持つ。編者は空也について「世号阿彌陀聖(世の中の人々が彼を阿彌陀聖と言う)、「号市聖(市の聖と呼ぶ)と述べて、当時人々が空也を聖と広く呼んでいたことを記録している。空也の死去直後、国子学生の源為憲(?-1011)によって作成された『空也上人誄』でも「俗号市聖」で表現していることを見れば、たしかに空也はそのころ人々に「市聖(いちのひじり)と呼ばれたようである。その時期が天慶元年(938)頃であり、地域は平安京だった。当時の人々が空也を「阿彌陀聖(あみだひじり)、市聖と呼んだのは、やはり彼が阿彌陀念仏によって教化したということと都市の市場で民衆を教化したということによる。

『往生極楽記』とともに注目しなければならない資料は『法華驗記』である。延暦寺首楞嚴院の沙門鎮源が1040年から1044年の間に編纂したもので、上・中・下篇に全129人の伝を載せている。『法華驗記』には掲載された人物も多いのみならず、聖とかかわった事

例も非常に多様である。『靈異記』でしばしば確認された自度(僧)という概念が『法華驗記』ではほとんど消える。律令制の瓦解で自度を禁ずる政策自体が意味を失うため、自度と言う言葉も消えたのである。その一方で、既存の沙彌・優婆塞とともに持経者という概念が新たに登場した。『法華驗記』での持経者という言葉は『法華経』を修行及び教化の道具で受持した人という意味だが、実際は聖の同義語として使われる場合が多い⁵。僧尼令が有名無実となるにしたがい彼らの宗教活動も寺院に限定されずに(僧尼令によれば民間布教は言うまでもなく、むやみに寺院を脱することもできなかった)山林で個人的な修行をする者を含めて、村で妻帯生活をして半僧半俗の生活をする者、そして全国を遊行、遍歴して修行及び布教をする者など多様な聖や持経者があった。平安時代の聖の多様性は聖の名称でも分かる。受持經典の名称を取って阿彌陀聖、法華聖([上-27話])と呼んだり、法名を付けて〇〇聖と呼んだりした([上-21話])。また行動特性によって名づけたり(どこでもひと晩だけ泊まるからといって一宿聖([中-68話])と呼んだ場合がある)、居住する場所の名前を取ったりした(生きた名前を取って鑿取聖と言った場合がある([中-47話])。このように多様な名称を持った聖の登場からすれば、聖の役目も多様であったということになる。

ところが、注目すべきは平安末期に登場した勸進聖(かんじんひじり)である。勸進聖というのは民間人に仏事に参加することで福德を積むのを勧める聖のことだが、『法華驗記』には多くの形態の勸進と勸進聖が登場する⁶。『法華経』の写経を勸進した空照聖人を含めて([下-112話])、造仏、造堂、建塔を勸進した([上-47話]など)妙達聖など多様な勸進の姿が見える⁷。このような勸進聖に対する記録は平安時代中、末期から如法経の書写供養と経冢の造営のような勸進が聖を中心に成り立っていたという史書の記録とも符合する。『扶桑略記』にも長久年間に阿古也聖が法華経6万9384部にのぼる勸進を行ったという記録があり、寺院や神社で発見された経筒の銘文でも勸進聖の活躍を確認することができる⁸。平安末期から鎌倉時代になると、聖は寺院に属して勸進担当の職役を引き受けるようになる。歴史的には勸進活動はすでに行基でも見られ、空也の活動にも現われていた。行基は天平15年(743)10月、弟子を導いて大仏造営のための勸進に出だし、空也は天慶7年(944)夏、善知識の勸進を通じて一棹観音三十三身と補陀落山浄土の図絵、阿彌陀浄土変等を製作して供養法会まで終えたことがある。行基や空也の場合もそうだが、以後の勸進も大衆教化と密接な関連がある。特に11世紀以後の

勸進は、寺院が国家の財政的支援を期待することができない状況で活性化した。勸進を通じて寺院の立場では布教の効果と同時に寺院の財政確保、寺院と在家信徒の結束強化なども成すことができた。勸進聖らは勸進のために多くの種多様な教化メディアを開発するようになるが、これは教育的にも非常に意味があるものと評価される（第2章にて詳述）。

以上、聖の登場と古代社会での展開過程を、当時編纂された資料を通じて簡単に考察した。平安末期から寺院に属して勸進の職を担当した聖は、鎌倉時代からはその職域がさらに分化した。一般僧侶とは服装や数珠も違っていった。その後、14世紀から近世に至るまでの聖は寺院の葬礼と手工業を担当するなど最下層民へと転落したりした。このように聖の概念と役目は時代ごとに差がある。編者の意図に合わせて編纂されたという資料の特性の上、限界はあるだろうが、『靈異記』をはじめとする『往生極楽記』、『法華験記』そして各種往生伝らは聖の概念や特性を理論的には説明していない。しかし聖の鮮やかな生活姿を見せてくれている。それゆえ、これらの資料に示された聖の特性を一言で定義するのは難しい。草創期である奈良時代には国家や寺院（官寺）の体制の外の人々という共通された特性を見せてくれた。このような姿は聖の発生原因と関係がある。聖の中には元々は既存体制中にあった人もいるし、途中で体制を脱した人もいるが、国家の法令によって体制の中に入ることができなかった人もいる。平安期になれば聖の姿は非常に多様になり、また律令制の弛緩とともに体制という言葉の意味がなくなる。むしろ修行者としての姿と教化者としての姿を大衆にじつに明らかに示した点が、聖と命名されるための鍵だった。聖という名称は大部分俗称であり、大衆（俗）の関係の中で聖と命名されるのである。佐々木孝正は聖を庶民仏教者と定義している⁹、佐藤弘夫が聖を民間宗教者あるいは民間布教者の範疇で説明しているのも¹⁰ 聖の特性が教化者の姿にあるという点に注目したようである。仏教史的に見たときに、古代の聖はここから反体制の違法者として評価されていない。むしろ最近では鎌倉新仏教の先駆者としてまで評価されているが、その理由はすでに聖の活動の中には「易行」、「専修」、「悪人往生」、「在家主義」のような新仏教の要素が見出だせるからである¹¹。

本論文ではこのような聖を教育実践者として見なし、古代社会の教育、特に民衆教育に固有の役目を担ったと考える。そしてその役目は古代教育史を変化させる動力になったと考える。古代社会では宗教と教育の役目が今日のように厳格に区分されなかったし、宗教の中に教育の役目を採ることが当たり前のことで

ある。制度教育が不備な時代に、大学寮のような学校教育だけで古代の教育をすべて説明することはできない。教育史研究者は古代の宗教家の役目に注目しなければならないし、ここでは聖がただ仏教史の側面で鎌倉新仏教の先駆者であるのみならず、教育史でも古代教育の流れを変化させるのに大きい役目を果たしたと考えるのである。その具体的活動を次の章で考察しよう。

Ⅱ. 教育の観点から見た聖の教化活動

奈良時代の聖が体制の外の大衆教化者としてのイメージを強く持つのに対して、平安時代の聖は非常に多様な姿を見せてくれる。しかしながら、これを大別するならば、修行者と教化者という二つの姿で整理することができる。修行は個人的であり、教化は対人的であるのだが、「上求菩提下化衆生」を打ち出す大乘仏教では修行と教化は無関係なものではない。修行を土台として教化力が形成されるのであるから、修行は教化の出発点であり、教化は修行の終着地である。それゆえ聖を民間修行者と定義せずに民間教化者と定義しても問題ない。仏教の教化は衆生を仏法で引導することを意味するが、これは人類の普遍的教育の意味も持っている。同様に聖の宗教的活動も仏教の教化活動だが、古代社会では教育的活動の意味を持つ。ここでは、聖の宗教的教化活動を「知識と文化」、「教化メディア」、「民衆教育」といった教育的な関連付けによって説明してみよう。

1. 知識と文化の伝達者としての聖

古代社会では僧侶は儒学者らとともにその時代の最高の知識人であった。日本の高僧伝である『元亨釈書』は知識と文化の伝達者を「伝智」篇で編纂したが、南天竺国の菩提達磨、北天竺国の善無畏と高麗の慧灌、呉の智蔵、唐の鑑真を含めて日本の道昭と慈訓、最澄、空海、栄西などの行蹟が記録されている。最澄、空海、栄西などについてはある程度知られている状況だが、実は他にも幾多の僧侶が知識と文化の伝達者として多くの国と交流したのである。彼らが伝達して流通させた知識は政治や教育制度のような社会文化と土木、建築と関わる技術、音楽と美術のような芸術に至るまで多様であった。当然仏教界内部的でも絶え間ない外国との交流で新しい知識が伝達、流通した。単純に伝達、流通だけがなされたのではなく、伝達した知識を土台に新しい知識と文化を創出した。たとえば僧侶身分ではないが聖徳太子の場合も『妙法蓮華経』、『勝鬘経』、『維摩経』の三つの經典の註釈である『三経義疏』を作っ

たと伝わっており¹²、奈良時代の南都六宗の僧侶も自分たちの宗派と関連がある經典と註釈を研究してさまざまな著述を残した。このような著述は僧侶が既存知識を土台に新しい知識を創出した一事例である。ところでこのような仏教知識人は大部分が官寺に居住しながら教学を研く学僧だった。

彼らの学問は寺院内部のみで伝授されたし、彼らの学問的能力と修行で得た験力は国家、王室、官のために使用されるべきものだった。一般大衆を対象にした教化活動には法的制約（僧尼令）もあったが、大衆も文字を通じて彼らの学問を受け入れるに値する状態ではなかったのである。しかしながら『靈異記』などを見ると、奈良時代にも大衆の心性の中にはもう仏教がかなりの位置を占めており、仏教を憧憬して官の許諾なしに出家する自度僧もしだいに目立ち始めていた。この時、民衆に仏教的知識と文化を伝達した人々が聖だったのである。『靈異記』に聖に記録されている道昭（629-700）は唐に留学して玄奘法師から唯識学と禪を学んで帰ってきた¹³。帰国後、元興寺にとどまって弟子に学問や修行法（禪）を伝授、流通させた。『元亨釈書』には“この国には初めて八識、五法、三自性、二無我の深い意味について聞いた。”と記されている。また“多くの地方を歩き回りながら教化を行ったら、地方人々が彼を尊重した。”とも記されている¹⁴。弟子は言うまでもなく、一般大衆にも彼の仏教思想と文化を流通させる役目を修行したのである。行基の場合も山林での修行と飛鳥寺で法相と唯識学を兼修した後、初めて大衆教化に出た。『靈異記』には元興寺付近で行基を招待して法会を開いたが、行基はここで7日間説法をしたと記されており（〔中-29話〕）、渡し場を作ってその渡し場で説法をする時も道俗貴賤がすべて参加して法を聞いたという（〔中-30話〕）。当時、行基が何の内容の説法をしたかは記録されていないが、仏教的知識が土台になったことは言うまでもない。

次に文字文化と係わって仏教の役目、特に聖の役目に対して考えてみよう。文字は人類が発明した文明の精華である。文字は人間の生活経験を表現する道具であるのみならず、生自体を文字的方式で構成する役目をする。言語（音声言語）が生活経験を構成する方式と、文字が生活経験を構成する方式には大きい差がある。その差が端的に現われたのが神話（説話）と歴史である。文字は保存性が優れるという点によって言語に比べて特権的地位を持つようになったし、それで文字の使用はすぐ文明を象徴するものともなった。東アジアでの文字の使用は商代の甲骨文で確認されるように、3,000年以上の歴史を持つ。もちろん学校の歴史

も同様である¹⁵。しかし文字が発明されたとして、それがそのまま民衆の教育に活用されたわけではなかった。民衆の生活教育、技術教育は大部分口伝や見習のような非文字的方式で成り立つしかなかった。日本の場合も漢字が導入してから直ちに文字が民衆の生活世界を反映しなかった。文字の導入後、大学寮、国学のような官学を含めて勸学院、弘文院のような私学が生じたが、民衆とは関係ない学校であった。平安時代の仮名文字が成り立つことで民衆、特に女性が文字の恵みを受けるようになったという点はよく知られている。それなら仮名文字が生ずる前、民衆の文字教育はまったく不可能であったのだろう。最澄が村邑小学の師範になろうと思ったことを見れば、平安中期には村邑に小学の形態の文字教育機関が存在したと考えられる¹⁶。もちろん彼は父親の思った通りに三宝に帰依したが、当時民衆層に文字教育を促進したことは仏教であったし、その中、聖の役目があったということを看過してはいけない。聖、娑彌、持経者のような民衆教化者らは大部分あちこちをさすらう遊行者らが多かったから、学校を建てて文字教育をしたわけではなかった。しかし奈良時代から經典の受持、読誦と書写を勧奨する信仰形態が広がった。奈良時代の説話に推定されるが、『靈異記』には乞食が『法華經』を読みながら物乞いする内容が出てくる¹⁷。乞食までも物乞いするとき經典を読むほどであったということは、經典の読誦が功德の修行の一方便で活用されたことを物語っている。さらに平安時代は聖のような人々を「持経者」（經典を受持した人）と称するほど彼らの大衆教化には經典と文字が介入されていた。持経者らは『法華經』を含めた各種仏教經典の受持、読誦、写経を民衆に指導した指導法師だった。彼らは仏教的知識と文化を流通させ、伝播する文化流通者らだった。彼らは經典の受持、読誦、写経を生活文化で定着させたし、往生因（往生を可能にする要因）の一つで認識させた。經典の受持、読誦、写経がもう生活文化になって、一つの往生因に認識された以上、いくら下層民であっても、經典を読誦しようとする心が生じざるを得ず、文字への関心を持たずにいらなかった。『法華驗記』には鑿取山にとどまった鑿取聖の話が出ている。この人は、元の邪見を持っており、また生来の能力も不足している（文字の）学習に耐えられない人だった。しかし、他のものは何も分からない人だったにもかかわらず、經典に対する信仰のため『法華經』だけは読めたと言う¹⁸。ヨーロッパの場合、宗教改革によって聖書が自国語に翻訳されることでそれを読もうとする動きが形成されたし、結果的に庶民の初等教育、文字教育を促進した例がある。同様に、日本の古代社会に仏教が入っ

て来て、經典信仰が形成されることで仮名文字の形成に影響を及ぼしたことは、言うまでもなく文字に対する広範囲な関心を促進させた。そして古代社会の「仏教的教養人」¹⁹を形成するのに役目を果たし、仏教が日本人の教育文化として定着するのに寄与したのである。

2. 教化メディアの開発、活用者としての聖

2,500年の仏教の歴史を見れば、幾多の教化の方法、教化のメディアが開発されてきた。日本古代社会で聖らも、教化の対象と特性に相応しい教化メディアを積極的に活用し開発することで教育方法の多様化の道を開いた。念仏を含めて、聖明という音楽的方式、絵解きという絵画と言語が結合された方式、そして説話的方式に至るまで多様なメディアを教化に活用し、このようなメディアの開発と活用は古代社会の教育方法の歴史に新しい意味を与えている。

1) 念仏

古代聖の特性の一つは、大衆性である。教化者として聖の1次の教化対象は庶民大衆であった。そうして、庶民大衆に適した教化の方法を探した、その代表的なものが念仏である。浄土教の修行方法であり、教化方法として広く知られている念仏はすでにインドから始まった。そして、中国と朝鮮半島をはじめとする東アジアの社会でも衆生教化の方便として広く活用されており、日本の古代仏教でも宗派に関係なく、普遍的な修行方法の一つとして受容された。実際には、浄土教の歴史が日本で始まったのは遣隋使に随行した学問僧の恵隠が帰国して『無量寿経』を講経した7世紀中盤だったが、当時の浄土教はまだ民衆の思想や宗教ではなかった。王室から貴族、知識層と民間でしだいに信仰が拡大されていった。7世紀後半になると浄土信仰は入唐留学僧である道昭が西方に向かって座って涅槃に入ったと伝えられるくらい、仏教界の内部ではかなり普及していた²⁰。そして、民間でも死んだ夫のために阿彌陀仏の画像を製作して奉安した説話が生ずるほどに²¹広まっていたのだが、念仏修行の姿はまだ見えない。しかし、平安時代に入って念仏修行はいくつかの分岐点でそれぞれ発展する。まず、寺院では横川の恵心院にとどまった源信(942-1017)が『往生要集』と言うのは著書を通じて極楽往生に対する理論を体系化して提示した。その後、民間と僧侶の間では慶滋保胤(933?-1002)が中心になって大学寮の紀伝道の学生たちと横川の僧侶の念仏結社体の勸学会を作った。これは、日本仏教史でも、教育史においても非常に重要な「事件」というべきだろう²²。そしてこの時、民間では空也が活躍していたのである。空也の伝記にあ

たる『空也上人誄』では、当時人々が彼を市聖(いちのひじり)と称したと記されている。市店で乞食して得られたものがあれば、すべて仏事に使用して、これを再び貧窮した人に与えたということから、そう呼ばれたと言う。また、阿彌陀聖(あみだひじり)とも称したが、これは平常時に少しも休まず常に南無阿彌陀仏を唱えたからだと言う²³。空也の念仏史上の位相に対しては、慶滋保胤は『往生極楽記』で“天慶以前には道場や聚落で念仏三昧を遂行する人が珍しかった。ましてや子供や愚かな婦女子たちでさえ、これに消極的だった。上人が来た後に、自分も念仏して他人にも念仏させた。以降、世界中が念仏を事にした。これは、実に上人の衆生教化の力である。”と述べた²⁴。彼の念仏と教化は獄中の罪囚らまでも感化させた。ところが空也以前の聖としては、空也が尊敬したという沙彌教信(781?-866)がいる。彼は非僧非俗の妻帯身分で一生を阿彌陀仏だけ唱えたことから人々が阿彌陀丸と呼んだと言う²⁵。これを見ると、念仏が民衆世界に定着したことは源信のような卓越な思想家の役目もあったが、教信や空也のような聖によって民衆の修行方法で定着したと言える。ところが、空也の民衆教化の場合、聖の先駆者である行基と同じく村民と一緒に道作りと川堤を修理するなどの仕事をしたと言う。当時の聖、沙彌、持経者の大衆教化は念仏と社会奉仕が一緒に成り立ったことが分かるが、これは彼らが行った生活の典型だった。橋梁を作るとか、病者を治療するとかいったことは大衆の現実生活、肉体的疾病に対する福祉事業であり、念仏は彼らの精神生活、来世の生のための教育事業として意味があるのだ。

それでは、聖が活用した大衆教化に活用した念仏の教育メディアとしての特徴は何だろうか。念仏は基本的に言語メディアである。当時の仏教の教学は文字メディアで伝達したし、その文字は漢文だった。したがって大衆がアクセスするには限界があった。空海によって紹介された真言宗はこのような点で教育メディアとして新しく、新鮮な接近法と言える。曼陀羅と言う独特の絵画とマントラ(mantra, 真言)と言う独特の言語を教化の方法で借用することで、文字の難解さと誤解を乗り越えようとする試みと見られる。念仏も言語メディアだが日常的言語ではない。その点で念仏はマントラと共通点があると言える。考えの力を念力という。すべての言語も力を持っている。念仏の力は阿彌陀仏の本願から来ることであり、阿彌陀仏の48大願は人類の普遍的幸せを念願する切実な考えを表現したものである。念仏は深層的言語であり、絶対的言語であり、現実的理性と論理を飛び越える言語だ。しかしながら誰も近づくことができるし、易しく近づくこと

ができる。それゆえ念仏の特徴を浄土教では「易行道」と言う。既存の「難行道」で「易行道」で転換は方法の革命である。文明の象徴である文字が活用されなかったため、しばしば低い水準の仏教であると誤認されてしまう。しかし文字なしに悟ることの世界に入ることができるし（上求菩提）、衆生を救済することができる（下化衆生）メディアの「発明」は大変なものと言わざるを得ない。聖はこの念仏を民衆の世界へ拡大させ、民衆の生活文化で定着させた人々である。民衆は彼らが伝えた念仏を通じて誰の助けがなくとも自ら修行という仏教の学習過程に参加することができたし、自分たちの精神的境界をもう一次元高めることができたのである。

2) 声明（梵唄）

文字がなかった先史時代の教育で音楽が活用されたことはよく知られた事であるが、仏教と音楽の関係やはり歴史が深い。仏典には偈（Gatta）というのがある。詩的、音楽的形式で仏典の内容を記述している。『法華経』を含めた多くの経典にも多くの形式の偈（偈頌、偈讚、偈言）がある。その中では対話形式の偈もあるが大部分音楽的形式の偈である。日本の古代仏教でも音楽的要素を教化に活用した事例は多い。東大寺の建立後、天皇が行基に講師を引き受けさせようとしたとき、行基は異国の聖人である梵僧に辞讓した。この時、行基が梵聖のために作って歌った倭歌が残っている²⁶。また、延暦寺の千観（918-984）は阿彌陀倭賛20余行を作ったが、都鄙の老少が詩歌で愛唱した²⁷、『往生要集』を作った当時の社会に大きい影響を及ぼした源信（942-1017）も倭讚（贊）を作った、都鄙、貴賤を選ばず子供達と蒙昧な者等を教化したという記録がある²⁸。これらのうち、行基は、音楽造詣がある人だったようだ。『壺異記』（[中-2]）には行基が官職を捨てて家族全体が出家した人のために作ったまた一つの歌が残っている。泉郡地域の大領だった信嚴が行基とともに極楽往生を期約し、彼と一緒に行動している途中で先に他界したさい、行基は切ない心を歌で作った。当然この歌は行基に従った多くの人々の口に膾炙したはずであり、それが説話で採録されて後世まで伝わったのである。行基、千観、源信のように当時使用された現地の言語（古代日本語）を利用して歌を作ったということは、教化史と教育史において大きな意味がある。これと共に、当時中国で伝えた仏教音楽も持ちこんでこれを土台で日本特有の教化音楽が作られたりした。その中で梵唄の導入は、最澄の弟子円仁（794-864）によって行われる。すなわち円仁が唐の五台山に入って法照（747-821）から念仏に五音の曲調とリズムを結合した五会念仏と聖明（梵唄とも

いう）を身につけ戻ってきて、弟子に伝受した。その後、聖明は平安時代に入り、聖の別称である上人として知られている良忍（1073-1132）によって集大成になった。良忍は元々叡山で台密を兼修したが、後に浄土行を磨いて声明を利用して融通念仏を作ったところ、道俗、男女、貴賤、老少を問わず呼応があったと言う²⁹。良忍の融通念仏は一人が一人（一人一人）、一人が一人（一人一人）、一人が一人（一人一人）、一人が一人（一人一人）、一人が一人（一人一人）という偈と念仏に音楽的要素を結びつけて勸進と教化に活用した。鎌倉時代に入ると、捨聖（すでひじり）と呼ばれる一遍（1239-1289）が念仏と舞踊が結合された念仏踊りを教化のメディアに活用しているのだが、一遍自身は念仏踊りの起源を市聖と称えられる空也に置いている³⁰。

虎関師錬（1278-1346）が書いた『元亨釈書』の「志」には「音芸」の種類として経師、声明、唱導、念仏の四種類が記録されているが、“真の教えの本体、その清浄は音を聞くことにある”と言う『法華経』の話を引用している。聖明が衆生教化の重要なメディアであることを述べているのである。じつは、音楽メディアの教育的意味について認識されたのは最近のことではない。すでに梁の慧皎（497-554）は『高僧伝』では梵唄の五つ利益について述べるさい、そのうちのひとつとして“記憶したことを忘れないのである。”と言った³¹。韻律があるから記憶に役に立つという教育的な面を指摘していたのである。ところで、教化の現場では、声明のような音楽的要素が非常に多様に活用されて人の心性を動かしたようである。『元亨釈書』には“くだらない流派の中ではたとえば曲調を土台にして、（音を）押すとかあげるとか急に折るとかして、またわだかまりなしに流れながら弱々しく懇懇にして人の本性に良い影響を与えたところ、男達と女達がいっぱい集まって喧騒しながら喜んで聞く。これは愚かな人を教化するかぎりでは糸口と言える。”と述べて当時の状況を記録している³²。

3) 絵解き

人類史上で非文字資料、とくに絵画の教育的活用の歴史は非常に深い。仏教の場合だけでもさまざまな形態で作られて来ており、寺院内の壁画形態を含めて変相の形態、そして絵解きなどがある。この中で絵解きは仏教説話を絵画の形態で製作してそれを言葉（言語）として説明する独特のものである。法隆寺の絵解の聖徳太子像の壁画は代表的絵解きであり³³、各寺院には少なくない絵解き向け絵画が残っている。そして藤原頼長の日記である『台記』のように、『聖徳太子絵伝』8幅において四天王寺で起きた状況を伝える資料も

残っている³⁴。ところでこのような絵解きの製作に先立って、奈良時代からは寺院に安置する礼拝向き絵画が広く製作された。『靈異記』には、村で修行する沙彌尼が知識(仏教信者)らを導いて画像を製作したが、そこに六道を描いて入れたという説話がある³⁵。絵にただ仏像だけ描いたのではなく六道の絵を描いて入れたということは、六道輪廻の姿をいきいきと見せてくれることで教化の効果を高めようとする意図があったのである。地獄に対する話は『靈異記』や『法華験記』など古代の説話に頻繁に登場する。ところで話で聴いた地獄の姿を絵でいきいきと見るというのは、すなわち聴覚と視覚が結合されることによって相当な相乗効果を催すことができる。地獄図として平安期の資料としては『地獄草子』などが残っているが、その内容が非常に衝撃的なのでこれを見て回心、出家する場合もあった³⁶。もちろん浄土信仰の展開とともに極楽図を含めたその反対の場合、すなわち歓喜心を感じるようにすることもある。地獄図、極楽図で方法的に一步もつと先に進んだのが絵解きである。すなわち地獄図、極楽図が単純な絵画とすれば、絵解きでは絵画を土台として言語的解説、時には公演まで成り立つからである。絵解きの素材は、勧善懲悪を感じられるような地獄、極楽などの特定の場面や、経典の内容、そして仏典及び寺院、人物関連説話(聖絵)などさまざまであり³⁷、絵解きの解説者は寺院所属の絵解法師、路頭の俗人絵解、伝道絵解法師などがある³⁸。聖の中には絵解きの解説者として寺院所属される者もあり、巻物で作られた絵巻を携帯しながら伝道法師として活躍した人々もいた。これは仏教史のみならず教育史上意味のある事である。

聖による絵解きが本格的に成り立った時期は勸進聖の登場と歴史を共にする。今も勸進聖が活躍した所、すなわち高野、熊野、善光寺などには勸進聖が持ち歩いた絵解き資料が残っている³⁹。第I章で述べたように、歴史的にみて本格的に勸進聖が登場したのは11世紀の後半であり、12世紀になると社会的に定着し、ついに各寺院の内部に制度的に定着した。まさにこの頃、勸進の一方法として寺院の縁起を書いた絵巻と勸進状を持ち歩いて絵解きを実践したのである。勸進聖によって行われた絵解きの資料製作は、やはり「説明的」で、「啓蒙的」で、「庶民的」であるほかなかった⁴⁰。絵解きは演劇的な方法で公演になったりしたが⁴¹、これは絵画と言語、演劇が総合的に結びつけられた新しい教育メディアの誕生を意味する。

4) 説話

説話は民話、伝説、神話などを含んだ話として、文学の一ジャンルである。実際には、過去の歴史研究に

おいて説話は大きく注目されることができなかった面もある。しかし、説話は歴史と違う形態で生の経験を表現する一方式という点で教育学研究資料としても不足はない⁴²。特に仏教の場合、本生譚といって、釈迦の前生の話を説話の形でまとめたものが早くから存在しており、高僧らの行蹟に関する説話も各種高僧伝には漏れなく登場する。本論文でも資料として活用している『靈異記』は日本初の仏教説話集であるにもかかわらず、ここには全117編の説話が載っている。纂者である景戒は“今きいたところそのまま(今随所聞)”掲載し抜粋したと言ったが、説話の内容は歴史的事実と符合する内容も少なくない。また説話の時間と場所まで記録しているのは、当時の民衆の間で理解されて話されたことを記録したものと見られる⁴³。また注目するのは、この本の編纂意図として、纂者である景戒が“善と悪の具体的な事例を見せてくれなかったら、何で曲がった心を真っ直ぐにさせて是非を直すか?(匪呈善惡之状、何以直於曲執而定是非)”, “この奇妙な話を読んで、これら邪悪を捨てて、正しいところに戻ることを望む(祈覧奇記者、卻邪入正)”と述べて、その教化的性格を確かに示している。そして彼が聴いた内容と彼の意見を区分して記録している。この『靈異記』以来、前にも述べたように『往生極楽記』を含めた『法華験記』、『続本朝往生伝』、『本朝神仙伝』、『拾遺往生伝』などの往生伝が編纂されており、その形式は大部分説話の形式を帯びている。聖は説話の主人公で登場したりするが、説話を活用して民衆教化に取り組みもした。とくに後日彼らが寺院に属して勸進を出る時、寺院説話や仏典の説話などを絵巻で作って、それを持ち歩いて絵解きを行ったりした。今まで見たように、聖らが主に活用した教化メディアは非文字的特性を持っているし、音楽や美術、文学のような総合芸術的特性を持っている。これは民衆の世界自体が画一的になっておらず多様性を生命とするという特性と関係がある。しかし、聖の中には遊行者が多かったが、寺院に定住しながら講と法會のような仏教の伝統的な儀礼を活用した場合もあった。

3. 民衆教育の実践者としての聖

仏教はもともと思想的に平等を掲げる宗教である。しかし、貴族と王室によって導入した仏教はしばらくの間、民衆とは距離があった。仏教による民衆教育は平安時代に入って空海によって綜芸種智院という学校制度を通じて実現されもした。綜芸種智院は貴賤、上下、僧俗の差別ない教育を指向することにより、その設立自体だけでも教育史的に大きな意味がある。だが、空海の示寂後すぐに廃止されたため、その影響力には

限界がある。全国的単位の民衆教育はやはり聖によって促進されたと言える。聖は、次のような側面から日本教育史において民衆教育の実践者として規定されても構わないと考えられる。

まず、民衆を対象に初めて教化活動を展開した人々という点である。先に述べたように、律令制は民衆教化自体を禁止している。しかし、聖の先駆けになった行基と当時の民衆仏教人は法令を違反しながら出家と修行、民衆教化をした。教化の対象になった民衆を具体的に見れば、女性が目立つ。行基説話には幾多の在家女性らが帰依したことが示されている。次に、児童である。これは家族全体が帰依したことと関連があるが、児童を教化の対象として認識したということは珍しいことである。また、当時人口の大部分を占めた農民も行基の教化対象であったし、都市民衆も教化対象だった⁴⁴。さらに、罪囚や盗賊も教化の対象であった⁴⁵。もちろんそうだとすると有力者が排除になったのではない。王室から官僚、僧侶自分たちも教化の対象であったが、聖の主要な教化対象は民衆であった。

第二に、民衆の生活に必要なことを提供したという点である。聖の教化は衆生済度という仏教の教化の範囲中にあった。しかし、重要なことは聖の民衆救済は仏教教理を教える精神救済に限定されなかったという点にある。民衆の生活と生存に必要な井戸を掘り、堤防を築造し、水利灌漑施設を設けて、険しいところ道を作って、橋梁を建設し、病者を治療するなど、生活救済も民衆教化の重要な部分を占めた。これは仏教教化の特徴でもあるし、聖によって実践された古代民衆教育の特徴でもある。聖の教化実践は精神的な教育を超えた生活全体の教育であった。

第三に、民衆の中で教化活動を展開したという点である。寺院や彼らの修行地である山も教化地になることができるが、聖の教化地は民衆の生活空間であった。行基が周遊都鄙したことも、また人々が頻繁に出入りする渡し場で説法したことも彼らの生活空間がその所であったからで、空也が市中にとどまったことも彼らの生活空間がその所であったからである。さらに聖、娑彌、持経者の中では家庭生活をしながら、すなわち半僧半俗の生活をしながら修行と教化活動をしていた人も少なくなかった。このような半僧半俗は戒律の側面では問題になり得る。しかし、日常的な生活をしながらも真理を追い求めようとする心、すなわち道心を発動したということは大きい意味があるのである。そして彼ら自分が民衆になって和光同塵、立塵垂手する聖が多かった。行基が大僧正になると当時の高僧だった智光から知恵が浅い娑彌だと言って蔑視を受けたこと、猿聖（さるひじり）というある障害者女人が彼

は他の僧侶から外道（非正式出家人）といじめを受けたが、素晴らしい言葉で人を感動的に教化して彼の教えを信じない人がいなかったという説話もある⁴⁶。このように聖は教化のために民衆の中に入って行ったし、また自ら民衆になって教化活動を広げた。『靈異記』では娑彌を正式僧侶より劣った人とは見なさない。むしろ娑彌は衆生救済のためにわざわざ具足戒を受戒していない観音菩薩の化身だと思う。その延長線上で聖、娑彌の流浪乞食も観音の無限な慈悲心が全法界にかけてすべての有情を救済する行動であったとするのである⁴⁷。

第四に、民衆に相応しい教化方法を選択したという点である。これについては先に（教化メディアの開発、活用者としての聖）詳しく説明した。これを『往生極楽記』では「隨器誘導」と表現しているが⁴⁸、もともとは仏様の教化法である「対機説法」であり、「応病与薬」の他の表現である。

Ⅲ. 聖の教化活動の教育史的意義

ここまで日本の古代社会で聖の歴史と教化活動について考察してきた。聖の登場と教化活動は仏教史のみならず教育史的に大きい意味を持つ。その教育史的意味を「個人」の発見という観点から述べてみよう。ここでは慶滋保胤という一人物の生を例示する。彼は平安中期の文人で「内記聖」（ないきのひじり）と呼ばれた人である⁴⁹。陰陽家の家に生まれたが、この道を捨てて文章道の道を歩いた。当時の陰陽道のような学問は家業で世襲になった時代だった。慶滋保胤は文章院の西曹に属して文章博士菅原氏の指導を受けた。学生身分でありながら内御書所で禁中の書籍を管理するほどに能力を認められた。その後、省試に及第して内記、大内記などの官職を経た。いわゆる、「文章経国之士」になったのである。律令制が厳格に施行された9世紀前半までは文章経国の学者も全盛期を迎えた。しかし、10世紀を起点に律令体制が力を失い、私的血縁関係が重視される撰閣制が成立する中で、文章経国思想も衰退した。保胤のような知識人は文人としての存在意味を喪失するようになった。このとき彼らは「公ごと」と対比になる「私ごと」の意味を初めて自覚するようになった。官の制約とは関係ない現世を超越する信仰世界の価値を見つけたのである⁵⁰。当時社会は、律令制の弛緩・崩壊とともに浄土教が社会的に普遍化されており、慶滋保胤もその影響で幼い頃から念仏を生活化していた。こんな状況で康保元年（964）文章道の学生20人と比叡山の僧侶20人が集まって勸学会を作った。3月と9月15日に比叡山の西麓や

月林寺、親林寺、東山の禪林寺などに集まって『法華経』の講義と念仏、そして経の一句を題目にして詩を作りもした⁵¹。中国の場合、東晉の儒・仏・道の巨匠らが集まって、いわゆる「虎溪三笑」の集まりを持った事はあるが、こんなに学生と僧侶が定期的に集まって法会を持ったことは歴史上初めてのことである。彼らは唐代の詩人でありながら仏教人だった白居易(772-846)の思想を憧憬して、その集まりを20年間続けた。その間、慶滋保胤は日本初の往生伝である『往生極楽記』を編纂した。そして自らの子が冠礼・笄礼を終える(成人になる)寛和2年(986)ついに出家の道を選択した。これは珍しいことではなかった。当時の文人らの中、慶滋保胤のように官職生活をして道心を発して出家する人が一人や二人ではなかった⁵²。出家後に慶滋保胤は、大衆教化者であり法華持経者だった書写山の性空上人(910-1007)を参詣した。自らも諸国を周遊して修行と衆生教化として一生を過ごし聖になったのである⁵³。今まで見たように、慶滋保胤の一生は出家前と出家後で大きく別れている。出家前には儒学者として、大文章家であり詩人として、優れた社会人としての生を生きて行った彼であった。そういう彼がすべてのものを捨てて出家の道を選んだ。ある聖を訪ねて教えることを請じし、諸国を遍歴してその自分も聖の道を歩いたのである。彼は出家の道を選ぶことではじめて「個人」になったのである。自分の生を規定した国家、社会、家族のような幾多の関係の断絶を決心した。これは独善ではなく超越のための行動であった。これが仏教の「自由精神」である。釈迦の出家も自由精神によって決行されたのであって、日本社会で聖が登場したこともこの自由精神の発露である。聖の先駆者に知られた行基はもともと体制の外の人ではない。彼は体制を離れて、民衆中に「再出家」した人である。古代社会に幾多の僧侶が体制を去って再出家を決行して聖になったし、民衆も沙彌や沙彌尼、持経者の名前で道心を発して出家をした。彼らが聖になったのである。そのため、聖の登場は、「個人」の誕生を意味する。これは自由精神の存在としての個人が歴史的に誕生したということの意味する。

個人の誕生は教育史的に大きい意味を持つ。個人としての聖の教化活動は体制教育、例えば大学寮での教育と比べてみると、さまざまな差がある。文章経国の意味が国家体制維持であるほかに、大学寮での教育の目指すところは、最終的には体制維持ではない。しかし、聖の教化は集団や体制のことではなく、個人のことになる。聖においては修行も個人のことであり、教化も個人のことである。個人が個人を対象にするのが聖の教化活動の特徴である。ここで、個

人というのは数字的に一人という意味ではなく、体制から独立された自由な存在という意味である。国や教団から独立された一存在(個人)がまた独立したもう一つの存在に対する宗教的影響が教化である。これは仏教教育的意味を持っているが、仏教教育を越えて普遍的人間教育としての意味もともに持っている。

権力者が統治のために社会に差別的秩序を附与してきたことは東西古今を問わず一般的な現象であったが、宗教も早くから世俗との差別を掲げてきた。いわゆる「聖俗二元論」である。キリスト教の話だけではない。仏教の歴史でもいくらかでも二元論を見られる。ところで聖の登場でこのような二元論が崩れた。俗から聖が現れ、聖が俗の中にあるからである。たとえば、『靈異記』のような説話の中の話ではあるが、聖は高貴な官職を持った高僧ではない。乞食や船子、沙彌のような凡人が聖人であるのである。たとえ俗の姿をした人と言っても、それはあくまでも外現が凡形であるだけである。彼らの心は、聖人の心なのである(内密聖心)⁵⁴。このような認識のもとではこの世の中の誰もが潜在的な聖人である。乞食だと言っても無視する人もいないし⁵⁵、自度や娑彌だと言っても高僧より能力が足りないわけではない⁵⁶。娑彌は衆生救済のために衆生の状態にとどまっている観音菩薩の化身であると見なされる⁵⁷。聖の教化は非常に庶民的なので、さらに「俗な(低質な)」面もある。しかしこれは仏教の対機説法、応病与薬の典型的教化法である。路上や市場や渡し場で、甚だしくは監獄の中に入って行って衆生と一緒にすることが教化の素顔であって、王室の権威を象徴するように雄大で威厳があって威圧的に作っておいた寺院中で衆生を待つのが教化の真の姿ではない。教化者としての姿に加え、聖のまた一つの姿は修行者としての姿である。もちろん在家修行者として半僧半俗の聖も少なくないが、聖の典型は諸国を遍歴するとか深山の洞窟や草庵で命をかけて厳格な修行をする姿である。ところで彼らの修行は文字的に教学を探究するのではない。聖の中では寺院で教学を学習した人と言っても実践的修行のために寺院を去るのが聖の姿である。さらには、平安時代の聖、すなわち持経者と呼ばれる人々までも経を理論的、教学的に分析するのではなく受持、読誦することを修行法にしている場合が大部分である。これは分析と理解の文字学習を主にする今日の教育で見れば理解しにくい。そしてまるで念仏修行を見下すのと同じように、次元が低い修行法と誤解することになる。修行は、真の自己を発見するための過程で、修行によって教化力を備えることになる。たしかに残念なことだが、近代教育における修行は、教育の外に押し出されている。しかし、伝統社

会の教育は修行がむしろ核心である。修行は理解を身体化させる過程であり、これを通じて生活の中の文化がなされているものである。儒家の經典であるが『中庸』には“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教”という言葉がある。儒教の修道と仏教の修行が同じであると言うことはできない。しかし、教育とは単に文字を学ぶことではない。文字を学ぶ目的は理解をするためのもので、理解が知恵で繋がれると生活の力になるのである。理解を実践で、理解を知恵で連結させることが修行だ。聖がすべてのものを断絶して一人きり深山幽谷で修行することは大衆を嫌悪するとか利己心のためではない。彼らに修行は一つの、しかし重要な学習の過程であり、教化の踏み石である。聖の修行は結局、民衆の修行を促進し、社会全体が修行を日常的に行う雰囲気変わったのだ。いくつかの専門修行者だけではなく幾多の民衆が修行に参加する社会になったということは、仏教が生活文化で定着するのに大きな貢献をなしたことを意味しており、古代教育史研究で欠かせない場面である。

おわりに

本論文は日本古代社会の聖の教化活動を考察した研究である。聖は、体制仏教が盛んであった奈良時代に登場して権力者の必要ではない庶民の生に必要な教化活動を展開することで、仏教が日本人の生活文化で定着するのに寄与した。聖の登場は日本歴史で「個人」を誕生させたし、人間尊厳の普遍的価値を認識させた。これは教育史、さらに一般人類の歴史でも意味を持つ。もちろんこれが聖だけの貢献によるものと言うのは困難だろう。実際に仏教教育が古代教育史に占める比重は少なくないだろう。古代社会の仏教界では学術的成就を土台として仏教教育思想の発展や寺院内部の教育システムの発展もあった。また、たとえ限界はあるにせよ、最澄の綜芸種智院のような民衆教育機関の成立もあった。聖の教育史的位置はこのようなささまざまな仏教教育の成就とともに考慮されなければならないだろう。

聖の登場と活動については、いくつかの評価と認識を示すことができる。前述したように、歴史学界の評価、仏教学界の評価と認識も、今後は新仏教の先駆者として評価しようという趨勢にある。教育学界で大戸安弘教授は「中世社会における教育の多面性」という論文を発表して⁵⁸、中世教育の多面性を指摘したことがある。そこで彼は「中世教育史上の遊歴者」について詳しく言及している。遊歴者を教育の存在で見たことにも意味があり、仏教の時衆、律僧、天台宗そして

禅僧の活動のみならず芸能者と儒学者の教育活動まであまねく言及したことにも意味があった。ところで本論文の主題である聖も古代社会の代表的な遊歴者である。前述したように、聖の教化活動は宗教教育を越えて人間教育としての普遍性を持った。多様な教育メディアを活用したという点とともに、権力者ではない庶民大衆を教育対象にしたという点、民衆教育を権力者の施恵や馴致のためとは違う次元で実施したという点は、確かに教育史的意義と言えるだろう。しかし同時に時代的限界も確かにあった。一つは彼らの教化が古代的呪術性と祈福性を完全に脱皮することができなかったという点である。もう一つは奈良時代の厳格な体制仏教を脱して平安中期まで超体制仏教者として役目を担ったが、平安末期にはまた国家と寺院の体制仏教人に戻ることで個人の登場と自由精神をずっと引き継いで行くことができなかったという点である。

終りに、研究課題の一つ提示しよう。それは、東アジアの視野で聖を眺める必要についてである。新羅仏教には日本の聖と性格上共通する部分がある。日本の奈良、平安時代にあたる高句麗、新羅、百済の歴史と仏教的記事が多数収録されている『三国遺事』には、聖についての何人もの記事を確認することができる。例えば、恵空という奴婢の息子がいたが、神異な能力を見せて若者であるにもかかわらず聖人という言葉聞いた。その後、出家してやや小さい寺に住みながらいつも狂ったようにあじか（箕）をせおって踊りながら歌いながら過ごしたという説話は、空也の教化活動を連想させる⁵⁹。また、『三国遺事』には「避隠」篇があるが、そこにはまた包山の二つの聖師説話と9人の聖人の隠遁修行の記録もある⁶⁰。前者（恵空）は教化僧の姿で、後者（包山二聖）は遁世修行僧の姿である。とくに、新羅でも教化僧を聖と呼ぶ場合が多かったが、古代日本の場合とどんな差異、共通点があるのか、あるいは交流関係があるのかなども今後の解明されるべき問題である。日本教育史だといっても日本だけの教育史、日本内部の教育史だけを叙述する必要があるわけではない。それは、日本の教育史である同時に、人類の文明史の一部であるため、日本の外部の視界も必要なのである。

【注】

- 1 松下貞三「聖（ひじり）という語の受け入れとその後」、同志社大学、『人文学』127号（1974.12）、1-8。
- 2 [上-4話]では“聖人知聖，凡人不知”とあって聖人と凡人を概念的に対立させているし、[上-22

- 話]と[下-30話]では“是聖非凡”といって聖と凡を対立させている。しかし凡と聖は言語的だけで対立関係にあるにすぎず、現実的には二元関係が成立しない。俗も同じである。この本では聖俗二元論は成り立たない。[下-30]では“内密聖心、外現凡形”といって、外貌は凡だが聖の心を持っていると述べている。
- 3 『靈異記』[中-7話]には“時人欽貴，美称菩薩”という内容が現れる。景戒は彼を化身聖，隱身之聖として記録している。『靈異記』[中-29話]。
 - 4 『靈異記』[下-19話]。
 - 5 [上-17話]，[上-35話]，[上-40話]など。
 - 6 勸進には物質的な勸進もあるが，広い意味では仏教の真理に導く行為は皆勸進である。『法華驗記』には勸進が教化の意味と一緒に使われたりした。([112話])。
 - 7 『続本朝往生伝』の能円と高明，『拾遺往生伝』の六万部聖善法もこのような勸進聖と見ることができる。佐佐木孝正「本朝法華驗記にあらわれた持経者について」，『仏教民俗史の研究』，名著出版，1987，15-17。
 - 8 上同17。
 - 9 上同4。
 - 10 佐藤弘夫『日本中世の国家と仏教』，吉川弘文館，2010，34-25。
 - 11 上同，35-42。
 - 12 これに対する異見もある。養輪顯量，『日本仏教史』，春秋社，2015，28。
 - 13 道昭が聖に記録されたことは彼の十年周遊期の教化と関連があるだろう。すなわち民衆教化者の姿で彼を聖として表現したように見える。
 - 14 『元亨釈書』元興寺道昭條及び『続日本記』文武天皇4年3月條には10年を周遊したと述べられている。
 - 15 古代文献には夏代にもう学校があったと記録しているが，その記録をすべて信じることはできない。しかし，商代(B.C.16世紀頃-B.C.1046)には学校に関する記録が甲骨文に現われる。ところで当時の学校は文字教育機関ではなかった。
 - 16 『拾遺往生伝』の最澄條には彼が初めに村邑小学の師範になろうと思ったという記録がある。
 - 17 “時乞者来，誦法華經品而乞物”，[上-19話]。
 - 18 “鑿取上人，本是在俗邪見之輩，宿善自発，剃頭入道，根性痴鈍，不堪習学，僅誦法華，不知其余，凝一向信，無造惡心”，『法華驗記』[47話]。この論文の漢文原文の中『靈異記』以外の物は『日本思想大系』(岩波書店，1974)に載せている原文だ。
- 『靈異記』の原文と翻訳は丁天求訳，『日本靈異記』(ソウル(서울)，씨·아이·알，2011)の内容を参照した。
- 19 この「仏教的教養人」の内容に対しては具体的に言及しなかった。儒教的教養人と区別される点があり，これは古代教育思想史の重要点である。
 - 20 『靈異記』[上-22話]。
 - 21 『靈異記』[上-33話]。
 - 22 慶滋保胤は寛和2年，出家したし，法名は寂心だった。『続本朝往生伝』の[31話]に往生者に記録されている。結論でまた言及するだろう。
 - 23 『空也上人誄』，“市店乞食，若有所得，皆作仏事，復与貧患，故俗号市聖”，“尋常時，称南無阿彌陀仏，間不容髮，天下亦号，為阿彌陀聖”，石井義長，『空也』，ミネルヴァ，2009，344。
 - 24 “天慶以往，道場聚落修念仏三昧希有也，何況小人愚女多忌之，上人來後，自唱令他唱之，爾後举世念仏為事，誠是上人化度衆生之力”。
 - 25 『往生極楽記』[22話]。
 - 26 『往生極楽記』[2話]。
 - 27 『往生極楽記』[18話]，“作阿彌陀倭贊二十余行，都鄙老少以為口実”。
 - 28 『法華驗記』[下-83話]，“造出八塔倭讚，遐迹都鄙，貴賤上下，乃至無聞非法，邪見放逸之闇臙幻童，普令暗誦一代聖教”。この本には源信も聖人に記録されている。
 - 29 「融通念仏縁起」，小松茂美，『続日本絵巻大成』11，中央公論社，昭和62，140-141。
 - 30 これは『一遍聖絵』で踊念仏の起源を空也上人と言及しているのに，空也の伝記にはそんな内容が見えない。一遍の教化活動を正当化するために空也と踊念仏を連結したのではないかと言う見解もある。大森恵子「伝承のなかの空也像」，伊藤唯真編『空也』，吉川弘文館，2005，171。
 - 31 『高僧伝』「經師」。
 - 32 虎関師鍊『元亨釈書』丁天求訳註，『원형석서』，ソウル(서울)，씨·아이·알，2010，548。
 - 33 梅津次郎外3人「絵解きとは何か」，『国文学解釈と鑑賞』，第47巻11号，1982.10，14。
 - 34 渡辺昭五「絵解きの語り手と聞き手」，『国文学解釈と鑑賞』，第47巻11号，1982.10，99-105。
 - 35 『靈異記』[上-35話]。
 - 36 西尾光一「地獄絵の衝撃」，『国文学解釈と鑑賞』，第47巻11号，1982.10，86-92。
 - 37 林雅彦『日本の絵解き』，三弥井書店，昭和57，110-114。
 - 38 上同，115。

- 39 梅津次郎 外3人, 前掲文, 17。
- 40 佐藤弘夫, 前掲書, 吉川弘文館, 2010, 44-45。
- 41 山田昭全「仏教と絵解き」, 『国文学 解釈と鑑賞』, 第47巻11号, 1982.10.72。
- 42 安京植『口碑説話に現われた韓国伝統教育』, ソウル, 文音社, 1992, 253。
- 43 丁天求 訳, 前掲書, 解題, 375。
- 44 行基の教化衆生については周遊都鄙と言って, 都市と農村を選り分けなかった。“行基行処, 巷無居人, 田無耕者, 男女幼艾, 捨耒耜投機杼, 来爭礼拜”, 『法華驗記』[2話]。
- 45 空也と春朝の場合罪囚らを教化した。『往生極楽記』[17話]及び『法華驗記』[22話]。
- 46 『靈異記』[下-19話]。
- 47 『靈異記』[下-38話]“沙彌者, 観音变化, 何以故, 未受具戒, 名為沙彌, 観音亦爾, 雖成正覚, 饒益有情故, 居因位, 来乞者, 普門示三十三身也”。
- 48 『往生極楽記』[2話]の行基伝では行基の教化について「隨器誘導, 改悪趣善」と表現している。
- 49 『今昔物語集』第29巻, 第3[内記慶保胤伝出家語]。
- 50 速水 侑『地獄と極楽(『往生要集』と貴族社会)』, 吉川弘文館, 1998, 103。
- 51 桃裕行『上代学制攷』(桃裕行著作集 第2巻), 思文閣出版, 1993, 395-398。
- 52 これらの行蹟に対する記録は『続本朝往生伝』を含めてたくさん残っている。
- 53 『続本朝往生伝』[31話]慶保胤伝及び増田繁夫, 「慶保胤伝攷」, 『国語国文』第33巻第6号(昭和39年6月), 40-56。
- 54 注2)と3)参照。
- 55 『靈異記』には乞食の姿をした聖がしばしば登場する。[上-4話], [上-15話], [上-19話], [上-29話], [中-15話]など。
- 56 [下-13話], [下-19話]など。
- 57 『法華経』「観世音菩薩普門品」では観音菩薩は衆生救済のためにさまざまな衆生の姿(33身)で応身する。注48)参照。
- 58 大戸安弘「中世社会における教育の多面性」, 辻本雅史・沖田行司編, 『教育社会史』, 図書印刷株式会社, 2002, 65-72。
- 59 『三国遺事』「義解」二恵同塵。
- 60 『三国遺事』「避隠」包山二聖。

【共訳者解題】

本稿は, 平成27年度の学習開発学講座客員教授である安京植氏の論文の全訳(元の論文題目は日本語訳

と同一)である。安京植教授の滞在は平成27(2015)年6月15日から平成28(2016)年6月14日までの1年間であり, 来日直後の平成27年7月3日には, ご自身の専門である古代韓国教育史・宗教教育史研究のこれまでの成果を概括的に紹介する講演「佛教教育研究の回顧と抱負—教育メディアからみた人間形成—」を, 学習開発学講座講演会にて発表された。そのさい安京植教授は, 自由な個人の自己形成を目的とする学習共同体の一形態を, 古代仏教の結社のうちに見出すという仮説的視点を提示されていた。本論文はこの視点に基づき, 学習共同体の中核をなすべき民衆教化者集団としての「聖」が日本の古代社会において果たした役割とその意義について検討した歴史研究である。

この聖をとらえるうえでの要点となるのは, 聖が宗教的支配体制の周縁に生じ, 場合によっては体制知識人の側から反体制的存在として否定的に見なされてきたこと, そしてそれにもかかわらず, 体制知識人が民衆に対する影響力を限定的にしか持ち得なかった一方で聖が民衆への直接的な教化能力を高度に有し, その結果として民衆の生活世界における仏教文化の定着に寄与したことである。

すでに安京植教授は古代韓国仏教教育史研究「金剛經の流通過程と教化事跡の教育史的意味」(韓国宗教教育學會『宗教教育學研究』第24巻, 2007年, pp.199-223)のなかで, メディアとしての僧侶に注目し, 經典の流通における人物資産の意義についての検証を行われている。統一新羅・高麗時代における結社を通じた大衆化とほぼ同時代に, 日本では聖というメディアによる同様の文化流通が進展していたことになるだろう。そしてこの聖の発生について指摘されているのは, 彼らに聖という尊称を与えたのが民衆の側だったという事実である。体系化・制度化された専門教育によってその正当性を付与されるのではなく, 教化された民衆がその教化者の言行を評価して聖という尊称を(その言行や姿形に見いだされる個性を反映させつつ)与えたわけである。本論文では, 体制の周縁に発生し, あるいは体制の中で学んだのちこれを離れて民衆教化に赴いた聖を, 古代世界における「自由精神の存在としての個人」の歴史的誕生として位置づけている。聖自身の自覚的な体制逸脱という主体性へのこの指摘に付け加えるならば, 民衆の側からなされたそれぞれの聖への個性的な名付けという行為もまた, 聖を自由な個人として存在させる重要な基盤と言えるだろう。彼らの自由精神は, 各人が単独で確立できるものではなく, またたんに宗教的支配体制への抵抗・逸脱によって保持されるものでもない。彼らとその逸脱を志す原

因である教化対象としての民衆が、聖をそのような固有の存在として認識し受容することによって、はじめて聖は一個の自由精神の所有者として社会的関係のなかに位置を占めることになると考えられるのである。

このような個人のありようを成立させる聖と民衆との関係には、教化者から教化対象者への作用のみならずその逆の働きかけが見て取れるとすれば、両者の間には双方向的な作用が生まれていたことになる。本論文でも詳述されているとおり、聖が民衆教化に用いた様々な手段は、民衆の生活文化に即したものとして有用性を見出され開発された。それらは確かに体制的知識人からすれば低俗な、民衆の水準に迎合した手管にすぎなかったが、しかし反面それらは、民衆がその自覚なく聖に、そして聖を通じて仏教文化に及ぼした影響として捉えられる。もちろん、民衆は自らの生活文化によって体制的仏教文化を改革させようと主体的に努力したわけではない。しかし、少なくとも彼らは、生活の様々な場に教化を求めて集い、どの教化者が聖の名に相応しいかを判断しその尊称を進んで捧げることによって、学習者としての自らの要求を限定的にはあるが提示していたのである。例えば体制的宗教から逸脱した僧侶や凡俗の人々が、自ら聖とならんとし民衆教化に取り組んだものの、実際には民衆から聖と呼ばれることのないままに、文献に記されず消えていった者もまた少なくなかったと想像するならば、そこには聖という個性を選び出すという点における民衆の能動的な作用が浮かび上がるだろう。

もっとも、このことを民衆の自由精神の発露として理解するのは、さすがに行き過ぎだろう。本論文でも、聖による教化が「古代的呪術性と祈福性」を脱却できなかった」と指摘されているように、民衆の側が持つ

生活文化への固着や外来文化への反発が、教化者のもたらす仏教文化に伝統的習俗を強く混入させていくことで、教化者の意図を離れた結果を生じさせたという面もあり得る。そのような過程は、僧侶出身の聖がまず体制的仏教を知識人として学んだうえで批判的に離脱していったという姿に見られるような過程とは明らかに異なる。つまり、体制的なものに厳しく向き合ったからこそそれとの関係において自らの主体性を自覚できるという自由精神の確立過程を、民衆は異質なもののへの直面を回避できたがゆえに獲得困難だったのではないだろうか。あえて極論すればそのように提示されるこの問題は、聖と民衆との関係においてだけでなく、教育者と学習者の相互作用を考えるさいに、つねに参照される枠組みであるとも言える。学習者が自らにとっての望ましい学習目標を定めるというその主体性と、より成熟した社会的存在としての教育者が教育目標を指示することとが、どのようにして一致可能なのであろうか。デューイらによってすでに提起されていたこの学習論をめぐる問題を考えるさい、韓国や日本の古代における教化者と民衆の関係、さらに「結社」という共同的な教育・学習集団についての歴史的検討は、もう一つの現代的な意義を持つことになるのである。

なお、翻訳にあたっては安京植教授ご自身が日本語訳を行われ、山内が用語の確認と全体的修正を行った。また、序盤の表現といくつかの箇所については、教育学研究科博士課程後期学習科学専攻所属の黒川麻実さんにチェックをいただいた。ここに記して感謝する。

[山内 規嗣]