

寺院社会における僧侶と稚児 — 『往生要集』理解を中心として —

小山 聡子

はじめに

平安時代中期以降の説話集や和歌集には、僧侶と稚児の恋愛にかかわるものが数多く集録されている。寺院における稚児は、まるで女性であるかのように美しく化粧をし、僧侶の寵愛を争い求める存在であった¹。僧侶は僧侶で、恋人である稚児の心が自分から離れてしまうことのないように、日夜にわたり稚児を傍らに侍らせて寵愛していたのである。このように稚児は、寺院社会において僧侶に癒しを与える、いわば女性の役割も担っていたのであった。

そもそも仏教には、不姪戒がある。不姪戒というのは、僧侶は異性と交わってはいけないとする戒律のことである。確かに寺院の稚児は、あくまでも少年であり女性ではない。ただし稚児は、まるで女性であるかのような容姿をさせられており、さほど女性と変わらない役割を与えられていたのであった。当時の寺院社会では、僧侶と稚児の恋愛関係についてどのようなように考えられていたのであろうか。

先行研究では、寺院社会における僧侶と稚児の関係について、とりわけ鎌倉時代末期以降における天台宗寺院の論理に着目してきた²。天台宗では、鎌倉時代末期になると、「一児二山王³」という言葉を盛んに用いるようになる。これは、最澄が

比叡山に入山したときに最初に出会ったのが稚児と山王権現であり、それらが比叡山の信仰の中で非常に重要な意味を持つとする説である。注目すべきことに、この「一児二山王」は、稚児を神聖視する觀念から成り立っている言葉でもある。

また、室町時代、天台宗では稚児灌頂を行っていた。稚児灌頂とは、少年を稚児という特別な存在へ変えるための儀式である。少年は、稚児灌頂によって、観音菩薩と同体と見なされ、神聖な稚児になるのである。つまり、観音と同体である稚児は、衆生に慈悲を与える存在だということになる。もちろん、衆生の中には僧侶も含まれている。このようなことから天台宗では、稚児は性愛を通じて僧侶を救済する者である、という論理が生じたのであった。すなわち、観音菩薩である稚児と性的な関係を持つ行為そのものが、悟りに至るための宗教的な行為になると認識されていたのである。ちなみに、室町時代の成立と考えられる『稚児灌頂私記』⁴では、いまだ稚児灌頂をしていない子どもを犯すと三悪道に墮ちる、と説かれている。

天台宗における稚児灌頂をめぐるこのような論理は、寺院社会における男犯の正当性を裏付けるものとして、室町時代になつてから構築されたものだと考えてよいであろう。ただし、このような論理が構築される以前から、僧侶による稚児の寵愛は行なわれていたのである。したがって、寺院社会における稚児の問題や、それ以前においても行なわれていた男犯の問題については、室町時代よりもさらに以前の段階における僧侶と稚児の関係についても着目する必要があるであろう。

興味深いことに、比叡山横川の源信によって記された『往生要集』（九八五年成立）には、子どもに性的な関係を強要した者や男性同士で関係を持った者は地獄に墮ちる、ということが記されている。この『往生要集』は、天台宗を中心とする寺院の社会や貴族社会にはなはだ大きな影響を与えた書物であった。とりわけ『往生要集』の中でも、地獄をはじめとする六道について記された「厭離穢土」の章は、当時の人々に強烈な印象を与えたのである。たとえば地獄絵をはじめとする六道絵は、『往生要集』の「厭離穢土」の影響を強く受けて、盛んに制作されたのであった。

それにもかかわらず、なぜ僧侶と稚児の恋愛は、『往生要集』の記述に反して、平安時代中期以降に盛んに行なわれはじ

めたのであろうか。その上、僧侶と稚児の恋愛については、とりわけ天台宗の史料に数多く残されているのである。『往生要集』を読んだ比叡山の僧侶たちは、『往生要集』における地獄の部分の記述をどのように理解していたのであろうか。さらにこの時代の僧侶は、稚児との関係を、仏教思想の中でいかに理解していたのであろうか。

以上のことから本稿では、平安時代中期における僧侶と稚児の關係に着目し、まず僧侶と稚児の恋愛とはどのようなものであったのかという点について検討していく。さらに、『往生要集』における僧侶の恋愛についての記述に関して論じた上で、なぜ寺院社会では『往生要集』の記述に反して僧侶と稚児の恋愛が盛んに行なわれはじめたのか、という点を、『往生要集』の理解のあり方を中心に検討していきたい。

一、僧侶の恋愛

僧侶は、具体的にどのような恋愛をしていたのであろうか。本章では、僧侶の恋愛について検討していきたい。僧侶の恋愛については、すでに『日本霊異記』（八二二年頃成立）の段階から語られている。たとえば、『日本霊異記』中一―一三は、常日頃から吉祥天女像に「吉祥天さまのようなきれいな顔の女性を私にお与えください」と祈っていた僧侶が、夢の中で吉祥天と性的に結ばれた話である。このような話が語られた背景には、当時において僧侶と女性の恋愛が実際に行なわれていたことがあるのであろう。

僧侶の恋愛は、とりわけ平安時代中期以降の説話集や和歌集などに頻繁に記されることとなる。おそらくこの頃から、僧侶による恋愛は、次第にタブー視されなくなってきたのではないだろうか。興味深いことに勅撰集においては、僧籍にあるものは女性と性的な関係を持つてはいけな^⑥いと詠まれながらも、その一方で僧侶の情熱的な恋愛についての歌も取り上げられている。

たとえば、最も古い勅撰和歌集である『古今和歌集』（九〇五年成立）の恋部には、僧侶と女性との恋愛について詠んだと考えられるものが、全部で一二首入集している。また、『古今和歌集』に次いで二番目の勅撰和歌集となる『後撰和歌集』（九五五年頃成立）の恋部には、僧侶と女性との恋愛について詠んだと考えられるものが二首ある。さらにその雑部には、大胆なことに、僧侶が人妻の元へ通っていたのが発覚してしまったときの歌と、それに対する元夫の返歌までもが入集しているのである。次の歌がそれである。

人の妻にかよひける、見つけられ侍て

賀朝法師

身投ぐとも人に知られじ世中に知られぬ山を知るよしも哉

返し

もとの男

世中に知られぬ山に身投ぐとも谷の心や言はで思はむ

賀朝は、身投げをしたいもの人には知られたくないとし、人に知られていない山を知りたいものだ、と詠んでいる。それに対して元夫は、世間の人間に知られていない山を探して身投げしたとしても、その山の谷はあなたの行為を非難することもなく黙っているだろうか、と返歌をしているのである。勅撰集にこのような歌が入集するということは、僧侶による恋愛が公然と行なわれていた事実がすでに当時においてあったことや、それが世間で認められつつあったことを物語っているであろう。

ただし、僧侶の恋歌には、在俗のときの体験を詠んだ歌や題詠歌なども数多く含まれている。したがって、僧侶による恋歌のすべてが、僧籍にあるときの歌であり僧侶本人について詠んだ歌であるとは、必ずしも言えないのである。ちなみに僧侶と稚児の恋愛についての歌は、『古今和歌集』や『後撰和歌集』の段階では、いまだ入集していない。

さらに『後撰和歌集』から時代が下って、三番目の勅撰和歌集『拾遺和歌集』（一〇〇六年頃成立）の恋部では、僧侶と女性との恋についての歌が一首、僧侶と稚児の恋についての歌が一首ある。¹⁰以下の歌は、僧侶と稚児の恋についての歌である。

大嘗会の御禊に物見侍ける所にわらはの侍けるを見て、又の日遣はしける

寛祐法師

あまた見し豊の禊の諸人の君しも物を思はする哉¹¹

これによると寛祐は、大嘗会の禊を見物しに来た多くの者たちの中でも、とある稚児に一目惚れをし、恋文を送ったようである。この稚児は、一目惚れをされたことから、さぞかし美しい容姿の持ち主だったのであろう。このように、僧侶と稚児の恋愛は、貴族社会に生きる男女と同じように、恋文を送ることからはじまる場合が多かったようである。

しばしば和歌集では、恋についての内容の歌を、春部や秋部といった季節の部や雑部に入れることがある。したがって、寛祐によるこの歌があえて恋部に入れられている点には、着目すべきであろう。すなわち『拾遺和歌集』の選者は、僧侶と稚児の間に生じる恋心を、男女の恋愛と同等の恋愛として認識していたことになるのである。

次に、『拾遺和歌集』からさらに時代が下って『後拾遺和歌集』（一〇八六年成立）になると、僧侶による恋歌を多数確認することができるようになる。具体的に述べると恋部では、僧侶と女性の恋についての歌は二〇首にもものぼり、僧侶と稚児についての歌も三首入集している。¹²

たとえば次あげるものは、延暦寺の僧侶遍救（？〜一〇三〇年）による歌である。遍救は、延暦寺の中でも学僧として名高く、大僧都に至るなど、はなはだ身分の高い僧侶であった。

思ひけるわらはの三井寺にまかりて久しく音もし侍らざりければよみ侍ける

僧都遍救

逢坂の関の清水やにごるらん入りにし人のかげの見えぬ¹⁴

この歌によると、遍救の寵愛していた稚児が三井寺に使いに行つたとき音信不通になつてしまつたということである。おそらく稚児は、三井寺に使いに行き、そこでさらに魅力的な僧侶に出会つたことによつて新たな恋に落ちてしまつたのである。それを心から嘆いた遍救は、稚児が自分の元に姿を見せなくなつてしまつたことを歌つた恋歌を稚児に送つたのであつた。遍救の詠んだ歌は、まるでつれない女性に対する切ない恋心を歌つたものであるかのようなのである。

さらに『後拾遺和歌集』には、慶暹（生没年未詳）による次のような歌も入集している。ちなみに慶暹も、遍救と同様に比叡山の僧侶であり、園城寺（三井寺）長吏にまでなつた人物である。

語らひけるわらはのこと人に思ひつきにければ、久しう音もせで侍りけるに、さすがに覚えければ、よみてつかはしける¹⁵

前律師慶暹

よそ人になりはてぬとや思ふらんうらむるからに忘れやはする

これによると、かつて慶暹が寵愛していた稚児は、無情にも他の僧侶に心を移してしまつたようである。慶暹は、稚児の心変わりを恨むものの、それでもやはり稚児を恋しく思い続け、忘れられない胸中を歌にして稚児へと送つたのであつた。

『後拾遺和歌集』恋部には、遍救、慶暹、慶意という三人の僧侶による稚児との恋歌が入集している。慶意は、延暦寺の学僧であり、律師にまで昇りつめた人物である。慶意の歌は、心から信じていた稚児の姿が長い間見えなくなつたので絶望して生きる気力も衰えてしまつた、という苦しい胸中を詠んだものである。

興味深いことに、『後拾遺和歌集』に四首入集している慶暹は別として、遍救と慶意は、ともに『後拾遺和歌集』には一首のみしか入集していない。つまり、遍救と慶意の歌は、彼らが著名な歌人だからという理由で『後拾遺和歌集』に入れられた、ということではないのであろう。おそらくこれらの歌は、当時において僧侶と稚児の恋愛がある程度の共感を呼ぶ素

材であったことから入集したのではないだろうか。

さて、前述したように、僧侶と稚児の恋愛の歌は、いまだ『古今和歌集』や『後撰和歌集』には入集していないものの、『拾遺和歌集』と『後拾遺和歌集』には入集している。それぞれの勅撰集の選者は異なる人物で構成されていることから、その制作意図も異なっている。それゆえ、僧侶の恋愛について、それぞれの勅撰集に入集している歌の数だけをもとに単純に論じることにはできない。ただしそうであっても、やはり一一世紀以降の勅撰集の中に僧侶と稚児の恋愛関係について詠まれた数首の歌が入集している点については、着目すべきであろう。

すでに、僧侶と女性による大胆な恋歌は、『古今和歌集』や『後撰和歌集』に入集している。すなわち、すでにこの時点において、僧侶による恋愛は公然の秘密として認められていたのである。したがって、『古今和歌集』と『後撰和歌集』に僧侶と稚児の恋愛についての歌がないということは、僧侶と稚児の恋愛がこの時代にはまださほど盛んではなかったことを物語っているのではないだろうか。

二、『往生要集』に記された男色と地獄

本来、僧侶は、女性と性的な関係を持つてはいけない。このことは、仏教の戒律で厳しく定められている。では、僧侶が稚児と性的な関係を持つことは、仏教の教えの中で禁じられていないのであろうか。本章では、この点について、『往生要集』に記された地獄についての記述を中心に論じていきたい。

『往生要集』は、末法の世を強烈に意識した源信によって記された。源信は、悟りを開く能力が衰えた末法の世の人間でも、阿弥陀仏にすがって念仏をすれば極楽往生を遂げることができる、と説いたのであった。¹⁶ 『往生要集』は、念仏実践の手引き書として貴族たちの間で盛んに書写された。

『往生要集』の中でも特に貴族たちに大きな衝撃を与えた部分は、序章にあたる「厭離穢土」の章である。「厭離穢土」では、地獄をはじめとする六道の凄惨さが具体的に記されている。日本では、『往生要集』以前から地獄の観念はあったものの、『往生要集』の具体的な記述によって、さらに現実感を持つて受けとめられたのである。それによって、六道絵や地獄絵が、『往生要集』に基づいて盛んに描かれるようになった。たとえば、仏名会で用いられた地獄絵については、『枕草子』七七「御仏名のまたの日」において以下のように記されているところである。

御仏名のまたの日、地獄絵の御屏風とりわたして、宮に御覽せさせ奉らせ給。ゆゝしういみじき事かぎりなし。「是見よ、く〜」と仰せらるれど、さらに見侍らで、ゆゝしさに、こへやにかくれ伏しぬ。¹⁷

この記述によると、清少納言は、中宮定子に地獄絵を見るようにすすめられたものの、あまりにも気味悪く恐ろしい絵だったために、近くの小部屋に逃げ隠れてしまったということである。この記述からも、地獄絵や地獄が当時の貴族たちにとっていかに気味悪く恐ろしいものであったかということが分かるであろう。

では、多くの地獄絵を生み出した『往生要集』には、子どもと性的な関係を持つことなどについて、どのように記されているのであろうか。この点については、『往生要集』「厭離穢土」の衆合地獄の項において次のように記されている。衆合地獄というのは、殺生と盗みの罪に加えて邪淫の罪を犯した者が墜ちる地獄である。ちなみに以下の記述は、源信が『正法念処経』を要約して記したものである。

謂有¹⁸一¹⁸処、名¹⁸悪見処、取¹⁸他兒子、強逼¹⁸邪行、令¹⁸号哭者、墮¹⁸此受苦、謂罪人見¹⁸自兒子、在¹⁸地獄中、獄卒若以¹⁸鉄杖、若以¹⁸鉄錐、刺¹⁸其陰中、若以¹⁸鉄鉤、釘¹⁸其陰中、既見¹⁸自子如¹⁸是苦事、愛心悲絶、不¹⁸可¹⁸堪忍¹⁸、

仏教の地獄には、大地獄が八つ、さらにその大地獄の周囲にそれぞれ一六個ずつの小地獄がある。この史料によると、八大地獄中の衆合地獄に付属する小地獄の一つとして、悪見処という地獄があるということになるであろう。悪見処は、他人の子どもに性的な関係を強要し、泣き叫ばせた者が墜ちる地獄であるという。この地獄に墜ちた罪人は、自分の子どもが地獄

の獄卒に苦しめられる姿を目の当たりにしなくてはならない。そして罪人は、自分の子どもの苦しむ様を見て、悲しみのあまりに悶絶するのである。

当時の寺院社会では、『往生要集』に悪見処についての記述があるにもかかわらず、僧侶による稚児の寵愛は、盛んになりはじめていた。この点については、『拾遺和歌集』や『後拾遺和歌集』に詠まれた歌からも明らかである。確かに僧侶と稚児の関係は、僧侶が稚児に一方的に性的関係を強要しただけではなく、しばしば恋愛感情も生じた上で成り立っていた。ただし、僧侶によって詠まれた和歌には、しばしば稚児のつれない態度に心を痛める僧侶の心情が切々と詠まれてはいるものの、説話集には僧侶の浮気心によって捨てられた稚児の話なども数多くあるのである¹⁹。つまり恋愛の主導権は、基本的には大人である僧侶が握っていたはずである。実際には、大人である僧侶が稚児を自らの都合の良いように扱って、性的関係を結ぶ、という場合が多かったのではないだろうか。

さらに「厭離穢土」中の衆合地獄の項には男色の罪を犯した者が墮ちる地獄についての記載もある。

又有別処、名多苦惱、謂男於男行邪行者、墮此受苦、謂見本男子、一切身分、皆悉熱炎、来抱其身、一切身分、皆悉解散、死已復活、極生怖畏、走避而去、墮於險岸、有炎嘴鳥炎口野干、而噉食之、

男色の罪を犯した者は、多苦惱という小地獄に墮ちて苦しみを受けるといふ。ここでは、かつて関係を持った男が炎で包まれており、その身体を抱くと自分の体も焼けてしまい粉々になるといふことである。この地獄では、死んでもすぐに生き返り、逃げ出すと険しい崖から落ちてしまうことになる。結局、崖から落ちた罪人は、口から炎を吐き出している鳥などによって食い散らかされるのである。

ちなみに衆合地獄の項には、邪淫の罪を犯した者が墮ちる地獄としてもう一つ、次のような地獄も記されている。

復有別処、名忍苦処、取他婦女者、墮此受苦、謂獄卒懸之樹頭、頭面在下、足在於上、下燃大炎、燒一切身分、燒尽復生、唱喚開口、火從口入、燒其心肺生熟藏等、

これによると、他人の妻と関係を持った者は忍苦処という小地獄に墮ちるということである。獄卒は、罪人の体中を焼いて粉々にしてしまう。粉々に焼き尽くされた罪人は、無情にも生き返り、叫ぼうとすると火が口から入り内臓を焼かれてしまふ、ということである。ただし実際には、前述したように、僧侶が人妻と関係を持つ歌が勅撰集に入集していることから、僧侶と人妻による恋愛も公然の秘密として行なわれていたのではないだろうか。

このように、子どもに性的関係を強要することや男色を行なうこと、さらには他人の妻を奪うことは、『往生要集』においては邪淫の罪と見なされており、地獄に墮ちる原因の一つとして説かれている。それにもかかわらず、寺院社会における僧侶と稚児の恋愛や貴族社会における男色は、『往生要集』が貴族社会に受容された一一世紀に、時期を一にして盛んになりはじめたのである。

三、『往生要集』の受容

それではなぜ、『往生要集』にある、子どもに性的関係を強要する罪や男色の罪、他人の妻を奪う罪は、実際には頻繁に行なわれ続けたのであろうか。『往生要集』は、寺院社会や貴族社会でどのように受容されていたのであろうか。

まず、『往生要集』の社会的影響は、はなはだ大きいものであった。たとえば二十五三昧会は、『往生要集』完成の翌年に発足した。二十五三昧会とは、比叡山横川の僧侶たちを中心として結成された念仏結社であり、毎月一五日に念仏三昧を行ない、臨終時にも助け合って念仏をし、互いの極楽往生を願った会である。この二十五三昧会には、比叡山の僧侶の他、慶慈保胤や花山法皇なども入会していたのであった。また、『往生要集』の成立によって、阿弥陀信仰がはなはだ盛んになり、阿弥陀仏の来迎の様子を演じる迎講まで行なわれるようになった。

また、『往生要集』は貴族社会においても積極的に受容された。たとえば、藤原道長は藤原行成に『往生要集』の写本を

作らせている。²²さらに貴族たちは、『往生要集』が宋において高い評価を受けたという評判を耳にしはじめてから、本格的に『往生要集』に興味を持ちはじめたようである。²³彼らは、『往生要集』に記されている臨終の作法に従って最期の時を迎えようと努めていた。それによって、『往生要集』の影響を直接的に受けた来迎図が盛んに制作されるようになったのである。

では、貴族たちは具体的に『往生要集』をどのように理解していたのであろうか。貴族たちの地獄観念については、家永三郎氏や井上光貞氏、速水侑氏らによって、すでに検討されているところである。²⁴それらの研究によると、貴族たちは、地獄の苦しみを自らの苦しみとしては必ずしも認識していなかったということである。優雅な暮らしを営んでいた貴族たちにとっては、地獄をはじめとする六道は、あくまでも罪業の深い庶民の問題なのであり、自らとは直接的に関係ないものだったのである。²⁵

たとえば藤原道長も、罪業に対して個人的な自覚ははなはだ乏しく、それに対する関心自体も稀薄であった。²⁶すなわち道長の浄土信仰は、『往生要集』に基づきながらも、墮地獄への恐怖はほとんどなく、ひたすら自らの極楽往生を願い求める信仰だったのである。²⁷このことも、道長が地獄をはじめとする三悪道に墜ちることを、さほど恐怖に感じてはいなかったであろうことを表しているであろう。

さらに、『金葉和歌集』（一二世紀前期成立）一〇雑部下には、和泉式部による次の歌がある。

地獄絵に劍の枝に人の貫かれたるを見てよめ

和泉式部

あさましや劍の枝のたはむまでこは何の身のなれるなるらん²⁸

和泉式部は、おそらく衆合地獄において刀葉に登って苦しむ罪人の歌を詠んだのであろう。この歌の「こは何の身のなれるなるらん」という箇所は、和泉式部が衆合地獄に墮ちる人間が具体的にどのような罪を犯した者なのか、という点を十分に

把握していなかったであろうことを示している。衆合地獄に墮ちる者の罪については、『往生要集』において詳細に記されているにもかかわらずである。

つまり貴族たちは、『往生要集』の地獄には衝撃を受けたものの、墮地獄を自らの問題ではないと考え、どのような罪を犯したらどの地獄に墮ちるか、などの具体的な点にもさほど興味を持っていなかったのではないかと推定できる。

それでは、比叡山の僧侶たちは、『往生要集』をどのように受容していたのであろうか。この点について検討するにあたっては、彼らの著作物に着目していきたい。『大日本国法華経験記』（一〇四〇年〜一〇四四年成立。以下、『法華験記』と略す）を記した鎮源は、源信と同様に比叡山横川の僧侶であり、源信のとりまきの一人であった。したがって鎮源の信仰には、源信のそれに通じるものがあると考えられる。鎮源の『法華験記』には、地獄に墮ちた者についての話もあり、とりわけ『法華験記』下―八六「天王寺別当道命阿闍梨」は興味深い。

「天王寺別当道命阿闍梨」には、ある女が悪霊に悩まされた話が記されている。あるとき、この悪霊は、女に以下のように言つたということである。

我是汝夫。雖無欲惱心。依身苦難堪。自然付惱耳。我存生時。只好衆惡。殺生放逸。取用仏物。無惡不造。更無一毫善。死後当墮阿鼻地獄。受諸無救大苦惱。而聖人共詣法輪寺。一夜侍寺道命阿闍梨誦法花經。我聞彼經。其音貴妙。一心隨喜。依此善根。滅無間苦。今受輕苦。得蛇道形。若又聞彼經。必脫蛇身。得生善處。汝当將我詣闍梨所。令我聞經。病即止了云々。

これによると、悪霊の正体は、すでに亡くなった夫だつたということである。この夫は、生前、殺生の罪を犯すなどして多くの悪事を働いた罪によつて、地獄の中でも最も罪の重い者が墮ちる地獄である阿鼻地獄に墮ちてしまったという。しかしこの夫は、阿鼻地獄に一度は墮ちたものの、道命阿闍梨という阿闍梨が法華経を誦するのを聞いた善根によつて阿鼻地獄を免れて、畜生道に生まれることができたのであつた。畜生道で蛇になつた夫は、再び道命阿闍梨の法華経誦を聞けば、

畜生道を脱して浄土に生まれることができるだろう、と考えた。そこでこの夫は、妻に、蛇である自分を道命阿闍梨の元へ連れて行き、法華経を聞かせるように頼んだということである。結局夫は、妻のおかげで道命阿闍梨の法華経読誦を再び聞くことができ、蛇の身を免れて浄土へ往生できたという。

「天王寺別当道命阿闍梨」にあるこの話から、生前に悪業を尽くして一度は阿鼻地獄に堕ちた人間でも、法華経の功德によつて救済されることができるといふことになるであろう。ちなみに『法華験記』には、この他、一度は畜生道に堕ちて蛇の身になったものの、法華経の写経をしてもらったことによつて極楽往生できた者の話（上―七・上―三七）もある。

さらに、『楞嚴院二十五三昧結衆過去帳』（一〇一三年起草、一〇三四年頃成立）にも、興味深い話が記されている。『楞嚴院二十五三昧結衆過去帳』とは、二十五三昧会の会衆の過去帳である。『楞嚴院二十五三昧結衆過去帳』「貞久大徳」には、貞久の臨終場面が記されている。貞久は、臨終時に大声で念仏を称えた。以下の史料は、貞久の最期の場面についてのものである。

病者答云、我所臥地猛火宛滿、焚燒我身、人亦然歟、諸人始得意、皆答云、不然、病者云、若爾我受他生、既墮地獄也云々、大衆流涕、相共念仏數十遍、了病者声絶、良久示云、有人駟我遂入火坑、依念仏火滅了、然是最後、不違具陳、只須念仏、不得他言云々、大衆聞之、悲喜相交、流淚念仏、病者氣絶矣、³⁰

この史料によると、貞久は、まさに臨終しようとするときになり、猛火が充満している様子を目の当たりにしてしまったという。当時は、臨終時に猛火を見ることが、地獄に堕ちることを表していると考えられていたのである。さて、その猛火は、看病人たちの目には全く見えないという。それによつて貞久は、自分が以前から願っていた極楽に往生しようとしているのではなく、地獄に堕ちようとしていることを悟るのである。その後、貞久は、看病人の僧侶たちと一緒に念仏を数十回にわたり称えた。そして彼は、「誰かが私を火の坑に入れようとしたけれども、念仏の力で火は消えました。しかし、もう私の命は尽きようとしているので、皆さんに詳しい話をする事ができません。ただ念仏だけを称えて下さい」と看病

人の僧侶たちに告げて、そのまま息絶えたのだということである。

以上、『法華驗記』や『楞嚴院二十五三昧結衆過去帳』の記述から、比叡山の僧侶たちは、地獄道や畜生道に一度墮ちてしまったとしても、法華経や念仏の功德によって意外と簡単に救済されることができると考えていた、と指摘できる。つまり、これらの史料を見る限りでは、彼らは地獄に対してある程度の恐怖を抱きながらも、地獄に墮ちても救済の方法があると認識していたことになるのである。

それでは、源信の『往生要集』には、墮地獄や救済の方法についてどのように説かれているのであろうか。次に、その点について検討していきたい。

まず源信は、『往生要集』「厭離穢土」の地獄の項において、地獄に墮ちた者の寿命について述べている。地獄に墮ちた者の寿命は、地獄の種類によって異なる。たとえば生き物を殺した者が墮ちる等活地獄の寿命については、『俱舍論』一一に基づいて、以下のように説かれている。

以^二人間五十年^一、為^二四天王天一日一夜^一、其寿五百歳、以^二四天王天寿^一、為^二此地獄一日一夜^一、其寿五百歳⁽³¹⁾、これによると、人間の五〇歳は四天王の一日一夜にあたり、四天王の寿命は五百歳となる。さらに四天王の寿命五百歳は、等活地獄に墮ちた者の寿命の一日一夜にあたる。そして、等活地獄の寿命は、五百歳だということである。

また、最も罪の重い者が行く阿鼻地獄に墮ちるまでの時間は、「頭面在^レ下、足在^レ於^レ上、経^二二千年^一」とあるように、頭を下に足を上にして二千年もかかる、ということである。ちなみに阿鼻地獄の寿命は、「此無間獄、寿一中劫⁽³²⁾」とあるように、半永久的な長さだとされている。「無間獄」というのは、阿鼻地獄のことである。

さて、前述したように『法華驗記』下^一八六「天王寺別当道命阿闍梨」において阿鼻地獄に墮ちた男は、『法華経』の誦誦を耳にした善根によって、いとも簡単に阿鼻地獄を脱出することに成功している。さらに彼は、いまだ人道で生き続けている妻の助けもあって、畜生道から浄土への道を得たのであった。しかし『往生要集』の記述によれば、本来、阿鼻地獄に

墮ちるだけでも、二千年もの時間がかかるのである。したがって、この話は、阿鼻地獄に墮ちるまでの時間や阿鼻地獄の寿命などについては、全く考慮に入れずに成り立っているといえよう。もしも『法華験記』の著者である鎮源がこのことを認識していたのであれば、阿鼻地獄に墮ちた者がいまだ生存中の妻に助けてもらおう話を入れることはなかったのではないだろうか。おそらく鎮源も『法華験記』の読者も、そのような点については何の疑問も感じなかったのではないかと考えられる。

つまり、源信のとりまきの一人であった鎮源でさえも、『往生要集』にある記述を詳細に一つ一つ胸に刻み込んで信仰していたのではなかった、ということになるであろう。このような理解は、鎮源のみではなく、当時の寺院社会や貴族社会に共通したものだたと考えられる。それだからこそ、和泉式部によって「どのような罪を犯した人間が、劍の枝に貫かれてしまうような地獄に墮ちるのだろうか」という内容の歌が詠まれ、『往生要集』に記されている罪もあいかわらず頻繁に行なわれ続けていたのである。

『往生要集』では、地獄道をはじめとする六道の恐ろしさを説きながらも、その一方で念仏のすばらしさを強調している。たとえば源信は、『往生要集』「念仏利益」において、第一番目の利益として念仏による滅罪を挙げており、次のように説いているのである。

観仏経第二云、於一時中、分爲少分、少分之中、能須臾間、念仏白毫、令心了了、無謬乱想、分明正住、注_レ意不_レ息、念_二白毫_一者、若見_二相好_一、若不_レ得_レ見、如_レ是等人、除_二却九六億那由他恒河沙、微塵数却生死之罪_一、これによると源信は、『観仏三昧海経』二の記述をもとに、心を集中してひたすらに仏の白毫を念じれば、九六億の無数倍却という長い間輪廻しなくてはいけないうらいの罪を除くことができる、としている。すなわち源信は、念仏による滅罪を強調しているのである。

前述した『法華験記』にある話や『楞嚴院二十五三昧結衆過去帳』は、おそらく『往生要集』「念仏利益」の影響を受けているのであろう。さらに貴族たちも、滅罪のための念仏を盛んに行なっていたのであった。

このようなことから、僧侶や貴族の多くは、「どのような罪を犯したら地獄に墮ちるのか」という点ではなく、「いかにして極楽浄土への往生を遂げるか」ということに着目していたであろうことを推定できる。それだからこそ僧侶や貴族たちは、たとえ『往生要集』で墮地獄の原因と説かれている罪を犯したとしても、必ずしもそれらの罪を地獄と結びつけて考えてはいなかったのである。彼らは、たとえ仏教の教えの中で説かれている重い罪を犯したとしても、念仏の功德によって滅罪することができると考えていたのである。

以上のように、『往生要集』は、貴族社会及び寺院社会にはなほ大きな影響を与えたものの、そこに記されている地獄に墮ちる原因となる罪の内容や地獄の詳細の部分は、さほど重要視されてはいなかったのである。『往生要集』に対する人々の理解がこのようなものであったことによつて、そこに記されている、子どもに性的関係を強要する罪や男色の罪、他人の妻を奪う罪も、地獄に墮ちる要因の一つとしてはさほど重きを置いて認識されてはいなかったのではないかと推定できる。それだからこそ、僧侶と稚児の恋愛は、さほどタブー視されることもなく公然と行なわれたのではないだろうか。

おわりに

本稿では、僧侶と稚児による恋愛が『往生要集』の記述に反して盛んに行なわれた点について検討した。まず本稿では、寺院社会で僧侶と稚児の恋愛が公然と行なわれはじめたのは、一一世紀であると推定した。この頃から、僧侶と稚児の恋愛についての歌が勅撰集にまで入集しはじめたのである。しかし『往生要集』には、子どもと交わったり男性同士で交わると地獄へ墮ちる、と記されている。

そこで本稿では、『往生要集』の記述に反して僧侶と稚児による恋愛が盛んになりはじめた理由として、当時の貴族や僧侶たちの『往生要集』理解について検討した。実は彼らは、『往生要集』に記された地獄についての箇所には大きな衝撃を受

けたものの、それらの詳細にはほとんど関心を持っていなかったのであった。たとえば貴族の日記にも、墮地獄の要因の詳細についての記述は見えず、極楽往生のための念仏についての記載が多く記されている。また、鎮源による『法華験記』も、墮地獄の要因となる罪業よりも、むしろ念仏による滅罪に重点を置いて記されているのである。つまり貴族や僧侶は、「どのようなことをしたら地獄へ墮ちるのか」ではなく、「どのようなことをしたら極楽浄土への往生を遂げることができるのか」という点に強い関心を持ち、その関心に沿って、自らの宗教生活を営んでいたと推定できる。ちなみに『往生要集』以外では、当時において大きな影響を与えた書物の中に、僧侶と稚児の交わりを否定するものはない。このようなことから、比叡山の僧侶ではあっても、稚児と性的な関係を持った場合、特にタブー視されなかったのである。以上が、本稿で明らかにしたことである。

それではなぜ、僧侶と稚児の恋愛は、一一世紀になり盛んに行なわれるようになったのであろうか。この点については、やはり稚児の持つ神聖さと関連があるのではないかと考えられる。

前述したように、室町時代に天台宗では、稚児灌頂によって稚児を観音菩薩と見なし、性愛を通じて稚児が僧侶を救済するとされていた。ただし、稚児を観音菩薩と見なす見方は、すでに平安時代の段階からあるのである。たとえば『粉河寺縁起絵巻』（平安時代末期成立）には、観音菩薩の化身であった稚児の話がある。また、諸尊による性の救済については、すでに『日本霊異記』にも見える。『日本霊異記』には、吉祥天が、女性を求めて思い悩む僧侶と夢で契りを結んで性的に救済する話があるのである。さらに鎌倉時代の親鸞も、夢で観音菩薩に「私が美しい女性となって、あなたと添い遂げましょう。そしてあなたの命が終わるときには、極楽往生を遂げられるように導きましょう」と告げられたことを根拠に、公然と妻を迎えたとされている。つまり、室町時代の稚児灌頂は、このような思想の延長線上に成り立っているであろうことを推定できるのである。

興味深いことに、寺院社会では、僧侶と稚児の恋愛はあっても、僧侶同士の恋愛は見られない。したがって稚児は、単な

る女性の代わりではなかったであろう。このことは、稚児を神聖な存在であり、神聖な存在は性的な悩みを解決してくれる、という観念がすでに平安時代にもあったことを物語っているのではないだろうか。

平安時代中期は、仏菩薩の使者として童子の姿をとるものが重要視された時代でもあった。また、この時代は、観音菩薩や文殊菩薩、地藏菩薩が盛んに童子の姿で表現されはじめた時代でもある。このように、信仰上において童子形の存在が強く必要とされた時代に、僧侶と稚児の恋愛が多く行なわれるようになったということは、大変興味深いことである。童子信仰の隆盛と、僧侶と稚児の恋愛の関係については、改めて別稿において論じることとしたい。

注

- (1) 稚児と女性とはなほだ似通った姿をしていた。この点については、黒田日出男「女か稚児か」(同「姿としぐさの中世史」平凡社、一九八六年)を参照のこと。
- (2) この点については、以下のような研究がある。阿部泰郎「慈童説話と稚児」『観世』五二・一〇・一一、一九八五年。松岡心平「稚児と天皇制」『季刊へるめす』六、一九八六年。阿部泰郎「即位法の儀礼と縁起」『創造の世界』七三、一九九〇年。田中貴子「性愛の日本中世」筑摩書房、二〇〇四年。
- (3) 『山家要略記』(鎌倉時代末期成立)には、最澄が帰朝時に暴風に遭ったときの話として、「天台山守護神」である童子が顕現したとしている。このときのことについて『山家要略記』では、「口受人云、山一兒二山王云事、起自此文云々」と結んでいる。また、応永二年(一四一四)の奥書がある『敵神鈔』には、「根本大師、最初御登山時、一兒二山王値玉フ。先ノ一兒ト申ス八十禪師、後ノ二山王ト申ス八大宮権現ノ御事也。於此一段、記録最極大事、灌頂深秘ナルガ故ニ、不能申術ルニ」とある。さらに『廊御子記』(一六〇三年成立)では、十禪師が稚児の姿に変じて慈円のもとへ通ったとされている。
- (4) 『稚児灌頂私記』の中でも最も古い奥書を持つものは、天海蔵『稚児灌頂私記』(叡山文庫所蔵)である。そこには、宝徳二年(一四五〇)の成立だと記されている。
- (5) 仏教思想と男性同士の恋愛については、山本一「慈田と性愛、追考」『北陸古典研究』一一、一九九六年、においても『往生要集』を引用して問題提起はされている。ただし、仏教思想の中で男性同性愛をどのように位置づけていたか、などという点は、すべて今後の課題とされている。
- (6) たとえば、『後拾遺和歌集』巻第四秋上には、能因法師による「秋はなをわが身ならねど高砂の尾上の鹿も妻ぞこふらし」という歌がある。すなわち、僧籍にある自分には関係がないことではあるが高砂の峰の上にいる鹿も妻を求めている、という内容になる。ちなみにこの歌は、『能因集』に入っている歌でもある。
- (7) 『古今和歌集』における僧侶の女性への恋心について歌った歌の歌番号は、以下のとおりである。恋部一では、四七〇。恋部二では、五五五・五七五。恋部四では、六九一・七一四・七二二。恋部五では、七六八・七七〇・七七二・七九二・八〇二・八〇三。
- (8) 『後撰和歌集』における僧侶の女性への恋心について歌った歌番号は、恋部三の七四二と恋部六の一〇四四である。
- (9) テキストは、片桐洋一校注『新日本古典文学大系』六 後撰和歌集、岩波書店、一九九〇年、三四八頁・三四九頁による。

- (10) 藤本一恵『後拾遺和歌集全釈』下、風間書房、一九九三年、においては、僧侶と稚児による恋愛の歌は、勅撰集恋部では『後拾遺和歌集』において入集したのが最初の事例だとしているが、そうではない。僧侶と稚児の恋愛についての歌は、すでに『拾遺和歌集』の恋部にも入集している。
- (11) テキストは、小町谷照彦校注『新日本古典文学大系』七 拾遺和歌集、岩波書店、一九九〇年、一九五頁による。
- (12) 『後拾遺和歌集』における僧侶と女性の恋愛についての歌番号は、以下のとおりである。恋部一では、六〇五・六一三・六一八・六二四・六二六・六三三・六四五・六五一・六五七・六五九・六六三。恋部二では、六七四。恋部三では、七二八・七三〇・七六二・七六八。恋部四では、七七二・七七四・七八五・七八八。
- (13) 『後拾遺和歌集』における僧侶と稚児の恋愛についての歌番号は、恋部三の七三三・七四一・七四三である。
- (14) テキストは、久保田淳・平田喜信校注『新日本古典文学大系』八 後拾遺和歌集、岩波書店、二四一頁による。
- (15) テキストは、前掲註14、久保田淳・平田喜信校注書、二四二頁による。
- (16) 末法の世の信仰については、小山聡子『護法童子信仰の研究』自照社出版、二〇〇三年、を参照していただきたい。
- (17) テキストは、渡辺実校注『新日本古典文学大系』二五 枕草子、岩波書店、一九九一年、八八頁による。
- (18) テキストは、石田瑞麿校注『日本思想大系』六 源信、岩波書店、一九七〇年、三二五・三二六頁による。
- (19) たとは、『古今著聞集』八「仁和寺の童千手参川が事」は、紫金台寺御室である覚性法親王と二人の稚児（千手と参川）についての話である。千手は、覚性法親王の寵童であった。ところがある時、覚性法親王は、筆と詠歌に優れた参川に心を移してしまうこととなる。千手は、面目を失い悲嘆した。覚性法親王は、哀れな様子で今様を歌う千手を目にし、再び寵愛するようになった。これを知った参川は、寝所の枕屏風に歌を一首書き残し、行方知れずとなったということである。
- (20) テキストは、前掲18、石田瑞麿校注書、三二六頁による。
- (21) テキストは、前掲18、石田瑞麿校注書、三二六頁による。
- (22) 『権記』寛弘二年（一〇〇五）九月一七日条。
- (23) 速水侑『地獄と極楽』吉川弘文館、一九九八年、一五六頁〜一五八頁。
- (24) 家永三郎『地獄変と六道絵』（同『上代仏教思想史研究』目黒書店、一九五〇年）。井上光貞『日本浄土教成立史の研究』山川出版社、一九五六年。前掲註23、速水侑著書。
- (25) 地獄道をはじめとする六道を自らの問題ではないとする考え方は、後白河法皇のそれとも共通している。この点については、小山聡子「六道絵としての『病草紙』の異色性」『年報日本史叢』二〇〇五年度、二〇〇五年、及び、小山聡子「『病草紙』制作と後白河法皇の思想」『日本医史学雑誌』五一―四、二〇〇五年、において論じた。
- (26) 松本皓一「古代宮廷貴族における呪術と宗教」（家永三郎監修『日本宗教史講座』一、三二書房、一九七一年）。
- (27) 前掲註23、速水侑著書、二〇三頁。
- (28) テキストは、川村晃生・柏木由夫・工藤重矩校注『新日本古典文学大系』九 金葉和歌集・詞花和歌集、岩波書店、一九八九年、一九〇頁による。
- (29) テキストは、井上光貞・大曾根章介校注『日本思想大系』七 往生伝・法華験記、岩波書店、一九七四年、五五一頁による。
- (30) テキストは、平林盛得「楞嚴院二十五三昧結衆過去帳」（同『慶慈保胤と浄土思想』吉川弘文館、二〇〇一年）、二七八頁による。
- (31) テキストは、前掲18、石田瑞麿校注書、三二四頁による。
- (32) テキストは、前掲18、石田瑞麿校注書、三二八頁による。
- (33) テキストは、前掲18、石田瑞麿校注書、三七九頁による。
- (34) 前掲註16、拙著。

(付記)

本稿は、平成一八年度文部科学省科学研究費補助金(若手研究B)による研究成果の一部である。

(二松学舎大学文学部専任講師)