

稲城 正己

はじめに

これまでも、女人成仏に関する五障説・竜女成仏説・変成男子説などが女性差別的であるかどうかについて多くの論争がなされてきた。その論点は、①五障説などが説かれるにしても女性の成仏を否定する言説ではないので仏教は女性差別的ではない<sup>(1)</sup>、②女性の成仏が認められているにしても、女性のみに変成男子を課するのは男性中心主義であり女性差別的である、という二つの見方に大別される<sup>(2)</sup>。また近年、③竜女成仏説は、男女を問わず即身成仏のモデルとして用いられているので、取り立てて女性差別

的とはいえないという指摘もなされている<sup>(3)</sup>。この中の②は、フェミニズムやジェンダー論の立場からの批判として近年多く見られるようになった。本稿では、ジェンダー概念を考慮に入れながら、平安期の願文に見られる女人成仏について検討してみたい。平安期の願文は現在約二六〇篇が知られているが、空海の三五篇（『遍照發揮性靈集』）以外のほとんどは、『菅家文章』『本朝文粹』『江都督納言願文集』『本朝統文粹』等に収められた文人貴族が作成したものである。小論では、平安期の女性に関する願文のすべてに言及することはできないので、文人貴族によって作成された願文の内、『転女成仏経』の書写を記述する願文のいくつかと、その他注目される願文を若干選び、女性をめぐって

どのような差異が構築されているのかを検証するという方法を取ることにする。なおジェンダーという言葉は、「肉体的差異に意味を付与する知」<sup>5)</sup>と定義しておく。

## 一 九世紀の願文と女人成仏

菅原道真(八四五―九〇三)が作成した願文は、彼の詩文集『菅家文章』巻第十一―十二に二三篇が収められているが、その内、『転女成仏経』の書写を記すものは巻第十二に三篇ある。<sup>6)</sup>ところで、道真が作成した願文のみならず、平安期の文人貴族が作成した願文の過半数には、『法華経』の書写が記されている。そこで、まず最初に『法華経』と『転女成仏経』のジェンダーについて検討しておきたい。

『法華経』提婆達多品には、よく知られているように、女性には「垢穢」や「五障」があり女性の姿のままでは成仏できないとする言説や、竜女が变成男子して成仏するという次のような記述がある。<sup>7)</sup>

その時、舍利弗は、竜女に語りて言わく、「汝は、久しからずして、無上道を得たりと謂えるも、この事は信じ難し。所以はいかん。女身は垢穢にして、これ法器に非ず。云何んぞ能く、無上菩提を得ん。……又、女人の身には、猶、五つの障あり。一には梵天王と作

ることを得ず、二には帝釈、三には魔王、四には転輪聖王、五には仏身なり。云何んぞ、女身、速かに成仏することを得ん」と。……当時の会衆は、皆、竜女の、忽然の間に変じて男子と成り、菩薩の行を具して、すなわち、南方の無垢世界に往き、宝蓮華に坐して、等正覚を成じ、三十二相・八十種好ありて、十方の一切衆生のために、妙法を演説するを見たり。その時、娑婆世界の菩薩と声聞と天・竜の八部と人と非人とは、皆、遙かに彼の竜女の、成仏して普く時の会の人・天のために法を説くを見、心、大いに歡喜して悉く遙かに敬礼せり。<sup>8)</sup>

女性には「垢穢」や「五障」があるとされるこれらの言説は、仏教の女性差別としてしばしば取り上げられてきた。注意しなくてはいけないのは、それを語るのは、インド社会の慣習を残存させる小乗仏教的・男性中心主義的な立場の代表として、『法華経』で位置づけられている声聞・舍利弗だということである。大乘仏教の立場にたつ『法華経』は、舍利弗の眼前で竜女が即身成仏する過程を叙述することによって、女性を「垢穢」や「五障」とする小乗仏教的・男性中心主義的な謬見を批判しているのである。<sup>9)</sup>提婆達多品は、「男／女」間に成仏の上での差異があるといっているのではない。右の言説によって差異化されているの

は、成仏における〈男／女〉間のジェンダーではなくて、  
〈大乘の菩薩／小乗の声聞〉の差異なのである。

植木雅俊は、『法華経』などの初期大乘仏教は、……女性を極端に蔑視するインド社会にあつて、「变成男子」という妥協的表現によつてではあれ、女性が成仏可能なことを主張した<sup>10)</sup>としている。しかし、『法華経』が記述する「变成男子」はけつして「妥協的表現」ではない。上記のテクストを注意深く読めばわかるように、童女が「变成男子」をし菩薩行を行つて成仏する光景を見たのは「当時の会衆」である。「变成男子」は娑婆世界以外の他の仏たちの世界の衆生が見た光景にすぎない。釈尊が『法華経』を説いている「娑婆世界」の菩薩以下の衆生は、「遙かに彼の童女の、成仏して普く時の会の人・天のために法を説くを見」とあるように、童女が「变成男子」も菩薩行も経ることなく、即座に仏となる光景を目撃する。このように提婆達多品は、『法華経』の教えを聞いた者は、「变成男子」を経ることなく即身成仏すると主張するテクストだということができる。さらに言えば、娑婆世界の衆生は童女が仏の象徴である「三十二相・八十種好」を具足することなく、女性の姿のままに仏になる光景を見た<sup>11)</sup>と解釈することもできよう。その場合、女性のなかには女性の姿のままでもしかも仏である者が存在することになる。提婆達多品は、〈釈

尊／他の仏〉や〈娑婆世界／他の仏の世界〉の間に差異を作り出すとともに、〈『法華経』／他の經典〉をも差異化し、前者の優位を主張しているのである。

次に『転女成仏経』(『転女身経』<sup>12)</sup>)であるが、この經典は、淨住世界で悟りを得た菩薩が「無垢光女」という童女の姿となつて釈尊の前に登場し、彼女は相手に応じてあらゆる形姿を取ることができるのだが、娑婆世界の衆生を成仏させるために「女身」を選択して生まれてきたこと、それゆえ〈男／女〉間のジェンダーは幻影にすぎないことを説くというテクストである。ここでも舍利弗は小乗的・男性中心主義的な声聞として登場している。『転女成仏経』のテーマもまた、〈大乘の菩薩／小乗の声聞〉の差異化なのである。

では、これらの經典の言説を参照しながら道真が作成した願文を読むと、いかなる意味が生まれてくるのか。先ず最初に元慶八年(八八四)四月の「藤大夫の為の先妣の周忌追福の願文」<sup>13)</sup>から見ていこう。

弟子 從五位上藤原朝臣高経、敬恭して無量寿仏……の像を造り奉り、法華経八卷、無量義経、観普賢経各一卷、阿弥陀経四卷、仏頂尊勝陀羅尼経、転女成仏経、般若心経各一卷を写し奉る。何を以ての故ぞ。先妣の周忌追福の為にし奉るなり。弟子、去る四年春、出て

外吏と為る。閨門内に顧みれば、老母堂に在せり。  
……然して忠孝兼ねず、君親惟れ異なり。三四年の別  
れ、詎ぞ再会の期無からむ。……遂に情愛を割き、遠  
く勤王に赴けり。嗟呼、去年の春の末、家書忽に至り、  
涙読と俱に下る。伏て嘗葉を承け、即ち海路に乗り、  
昼夜に兼行し、京城に近づくに及び、逆に傾逝を聞く。  
……先妣が哀喪、数日の後、弟子患ふ所、遂に膏肓に  
入る。……今月廿二日、斯れ乃ち先妣下世の夕なり。  
是が故に弟子無量寿の尊像を敬礼し、妙法華の大乗に  
帰依す。唯一心有り、先妣を翊け奉らむ。……浄界多  
しと雖も、唯願はくは畢□、安養に住め奉らむことを。  
福因広しと雖も、唯願はくは真実、法身に成し奉らむ  
ことを。

これは、藤原高経が死去した母の一周忌のために阿弥陀  
仏と八大菩薩を造像し、『法華経』などの經典と共に『転  
女成仏経』の書写を行った時の願文である。ところでこの  
願文では、国王への「忠」「勤皇」と母への「孝」とが、  
つまり儒教的価値である（忠／孝）が対比されている。だ  
が、その一方を選択したことが母の死を招き、彼自身も病  
気となつて職務をまっとうできなくなり、（忠／孝）の双  
方が満たさないという結果をもたらしたとされている。次  
に、この願文に見られる儒教的言説と『法華経』の仏教的

言説との間テクスト性、つまり複数のテクストが相互に影  
響しあいながら、どのような意味を織り上げていくのかを  
解説してみよう。<sup>13</sup>

『法華経』信解品には次のような例話が載せられている。  
ある男が父を捨てて他の国に行くが、その間に父は別の国  
に移住してしまう。その男は五〇年もの間放浪し貧窮を極  
めた末に、父が住む国（一城）にたどり着き父の家の前  
に立つ。しかし彼は富み栄える父の姿を見ても自分の父と  
は気づかない。一方父は、すぐにそれが自分の息子だと気  
づくが、いきなり息子にそのことを告げても息子は信じな  
いばかりか、かえって逃げ出すに違いないと考え、まず使  
用人として彼を雇い、父自身も粗末な使用人の姿に身をや  
つして我が子に近づいていく。そうして二〇年が経ち息子  
が父の家に馴染んだ頃、父は自分の正体を明らかにし、全  
財産を息子に譲るという物語である。<sup>14</sup>

この物語の父は如来の、子は衆生の、父の財宝は『法華  
経』の隠喩であるが、この物語のコンテクストで願文を読  
んでみよう。願文のなかの母は信解品の父、願主・高経は  
その子と読み替えると、全財産（『法華経』の教え）を相続  
させようと思っていた母の意思に反して、高経は都を去り  
他国に赴いてしまう。それは儒教的な価値観に拘泥して仏  
教から遠ざかってしまうことの隠喩となっている。母の死

を契機として高経はようやく『法華経』の価値に気づき（「京城に近づく」）、その莫大な遺産Ⅱ『法華経』の教えを相続することができた、願文はそうのように読めるだろう。

ところで願文には、高経が病気となった母のために「膏薬」を届けようとするが、それが果たせないうちに母は死去してしまったと記されている。『法華経』の信解品に続く薬草喻品には、仏となることを求め、努力して瞑想を実践するものを最高の薬草とする記述がある<sup>15</sup>。このような『法華経』薬草喻品のコンテキストによって願文を解読すると、高経が母に与えようとした「膏薬」は母が病気や死から免れるのには役に立たず、高経が『法華経』の教えに従うことが、母を救う真の薬草だと語られていることになる。

高経は、母への「孝」を果たすために『法華経』の書写等の追善を行ったのであるが、では国王への「忠」「勤皇」はどうなるのか。これについては提婆達多品の冒頭に、「吾れ（釈尊）過去、無量劫の中において、法華経を求めしに、懈倦することなかりしなり。多劫の中において、常に国王となりて、願を發して、無上菩提を求めしに、心、退転せず、六波羅蜜を満足せんと欲するがために、布施を勤行せしに、……軀命をも惜しまざりしなり。……法のため故に、国位を捐捨て、政を太子に委せ、鼓を撃つて四

方に宣命して、法を求めたり、「誰れか能く、わがために大乘を説かんものなる。吾れは当に身を終るまで、供給し走使すべし」と<sup>16</sup>とある。釈尊は前世において常に国王として生まれ、『法華経』の教えを求めて続けていたというのである。提婆達多品のコンテキストからすれば、「忠」「勤皇」といった儒教的な価値よりも仏教的価値を優先することが釈尊の意思であり、またそれは国王たる者の意思でもあるべきであり、結果的に〈忠／孝〉を共に満足させることになる。

この願文に叙述される高経と母をめぐる一連の出来事は、「忠」「勤皇」「孝」といった儒教的な言説を、伝統的（六国史的）な読みによって解釈するのではなく、彼が書写した經典のコンテキストに従った仏教的な読みをするように願文の聞き手／読者に指示し、それによって別の意味を創り出そうとしていると解読できる。つまりこの願文では、〈儒教的言説／仏教的言説〉が非対称的に差異化されているとわいていい。

もちろん、願主・高経や願文の作り手の道真、法会で読み上げられる願文の聞き手や読み手が、願文から上記と同じような意味を読み取ったというのではない。貴族社会で権威を持ち続けていた儒教的な言説に、願文という仏教的な言説が加わることによって、それらの間からどのような

意味が紡ぎ出されていくのか、当時の読みの可能性をシュミレーションしてみたのである。それによつて、当時の人々のテクスト解釈と意味の創造のプロセスを、部分的にでも復元できるかもしれないからである。

それとともに願文というテクストは、以下に見られるような新しい女性像を創り出すことにも寄与した。

『法華経』法師品には、「若しまた人ありて、法華経の、乃至一偈を受持し、誦誦し、解説し、書写して、この経巻を敬い視ること仏の如くにして、種種に華・香……を供養し、乃至、合掌し恭敬せば、薬王よ、当に知るべし、この諸人等は、已に曾、十萬億の仏を供養し、諸の仏の所において、大願を成就せるも、衆生を愍むが故に、この人間に生れたるなり」とあり、それを「大菩薩」「如来の使」と呼んでいる。法師品のコンテクストからすれば、高経を仏教に導きいれる役割を果たした母が「大菩薩」「如来の使」ということになる。追善法会の聴衆は、上記のような『法華経』や『転女成仏経』の言説に登場する竜女や無垢光女と同様のプロセスを辿つて母が成仏したことを認めるように促されるのである。母の追善のための法会で誦誦・講説される『法華経』等の經典の言葉は、したがつて、生前は菩薩であり死後は仏（法身）となつていゝであらう母が、いま浄土の会衆に対して説いているに違いない説法の言葉

として聞くように要請されることになる。仏教儀礼の場とは、それがいつどこで行われようと、仏の説法が再現される場なのである。高経の母に対する真の「孝」とは、上記のような母の真実の姿を聴衆に開示すること、そのことだといえる。この願文では、〈母〓仏・菩薩／高経・法会の聴衆〓衆生〉が差異化されていることになる。

次に仁和二年（八八〇）七月の「清和女御源氏外祖母多治氏の為の七々日の追福の願文」を見てみよう。この願文は、清和女御・源濟子が、孤児となつた自分を育ててくれた祖母・多治氏の四十九日の追善のために帝釈菩薩像を図繪し、『法華経』『無量義経』『観普賢経』『般若心経』、そして『転女成仏経』を書写したときのものである。この願文の後半には次のように記されている。

たとひ尊靈速に塵垢を離れ、三明に住らむことを得とも、願はくは弟子暫く瓔珞を引き、夢中に再び遇はむことを。次に願はくは聖靈山陵遍周の威光を増し奉り、過去先妣安楽の遊戯を加へ奉らむ。若し宿昔の誓願今に変わらざらしめば、定て知る先妣聖靈轉輪の宮に侍せむことを。若し此朝の善根彼に在て縁有らば、定て知る祖母先妣架蓮の座に昇らしめむことを。弟子人間に在ると雖も、已に薄祐為り。願はくは我れ此の一念を以て、三尊に値遇せむことを。大鉄圍の外、恒沙界の

中、一々に廻向して、共に福楽を成ぜむ。

ここでは祖母の成道、すでに仏となつている清和（「聖靈山陵」）の衆生救済の援助、先に死去した母の往生が願われているが、「願はくは我此の一念を以て、三尊に値遇せむことを」とあるように、済子もまた清和の仏土（「聖靈転輪の宮」）へ往生し、菩薩となつた二人の女性に再会したいと願うのである。

ところで、済子は祖母の死後に帝釈菩薩像を図絵している。『長阿含経』卷第二十切利天品や『仏説四天王経』<sup>20</sup>には、切利天に住む帝釈天は、四天王から人間の善悪の報告を受け、伺命に命じて生命や寿命や寿命を与奪すると記されている。この願文に先立つ嘉祥三年（八五〇）二月五日以降、仁明天皇の病氣平癒のために延命法など密教修法とともに百幅の帝釈像の図絵が行われている。<sup>21</sup>このように、九世紀には延命の方法として帝釈天への祈願が行われていた。

では、済子はなぜ祖母の死後に帝釈菩薩を図絵したのか、ここでは藤原高経の願文で検討したのとは異なる個所の『法華経』の言説に注目してみよう。『法華経』観世音菩薩普門品には観音菩薩が三三三の応化身を現して衆生に法を説き苦を除くとあるが、その三三三応化身のなかに「帝釈身」がある。<sup>22</sup>また『法華経』妙音菩薩品には、妙音菩薩が三四応化身に変身して衆生のために『法華経』を説くとあるが、

その応化身のなかにも「帝釈身」がある。<sup>23</sup>済子が図絵した帝釈が天部形ではなく菩薩形なのは、『法華経』が説く観音菩薩や妙音菩薩の応化身が「帝釈菩薩」として描かれたと考えられる。

『法華経』に登場する観音菩薩や妙音菩薩はまた、ともに「婦女身」に変化すると記されているが、特に後者には「王の後宮においては変じて女身と為りて、この経を説けり」とある。<sup>24</sup>観音菩薩や妙音菩薩の応化身には「仏」が含まれているが、完全な悟りに至っていない菩薩が「仏」の姿を取ることにはできないから、これらの菩薩は「仏」の応化身ということなる。そこで注目されるのが、引用では省略したが、願文中にある「祖母の摩頂に憑り」という言葉である。それは、祖母が孤独な済子を可愛がったという意味ではなく、済子が仏によって「摩頂」されたこと、つまり将来の悟りを約束（授記）されたという仏教的なコンテキストで読むことができる。祖母は、現実世界に「婦女身」として出現した仏の応化身とみなされていたといえよう。<sup>25</sup>このように読むと、祖母の死後に済子が図絵した「帝釈菩薩」は、仏の応化身である祖母の肖像画ということになる。ここでは、〈仏∥祖母／衆生∥済子〉という差異が作り出されているのである。

しかし願文を、女御済子を後宮に出現した妙音菩薩∥仏

として差異化する言説として読むと、済子もまた仏の応化身ということになる。この願文をどのように解説すると、天皇も女御も貴族の女性も共に仏の応化身ということになり、その間の身分的・性的差異が無効化されてしまうことになる。そうであるならば、願文のなかの「弟子人間に在りと雖も、已に薄祐為り。願はくは我れ此の一念を以て、三尊に値遇せむことを。大鉄圀の外、恒沙界の中、一々に廻向して、共に福業を成ぜむ」という言説は、本来仏である済子は、早く本来の仏の姿に戻って、清和や母や祖母にも鉄圀山のさらに外の世界にまで及ぶ、全宇宙的規模の救済活動をしたいという願望を述べていることになる。このようにこの願文は、天皇・貴族・女性の間にある身分的・性的差異を無効化し、彼らの救済活動の範囲を日本という国土や娑婆世界さえも越えて、宇宙全体に拡張する可能性を秘めたテクストとして読むことができるのである。

寛平四年（八九二）十二月の「諸公主の為の中宮の奉為に功德を修する願文」では、書写した經典に『法華経』はなく、『転女身経』とともに『大雲経』『如意輪経』『帝釈経』『金剛寿命経』が挙げられているように、上記二篇の願文とはいささか趣を異にする。願主は宇多天皇の母・班子女王の四人の女たち（忠子・簡子・緩子・為子）である。母への報恩として長寿を祈りたいと女たちが提案したのに対

して班子女王は、上記の經典の書写を望む。この願文の後半部分を引用してみよう。

ああ、百千の菩薩、何の故六臂を以て本尊と為す。八万の経王、何の故六軸を以て成数と成す。弟子我等、至心有る者、本願の諸仏、何為れぞ悉く知らず諦かに聴かざらむ。斯時也、聖朝滅罪の始、殿下発心の間、近く禁省の後庭に就て、便ち常寧の中殿を開く。……南無金剛秘密大弘誓の故に、南無方等無想本所説の故に。一札一拜、半句半偈、我が殿下を擁護し、我が殿下を加持せむ。上命の中分、烏兔を既往に返し難きと雖も、而て長生の宝算、願はくは金玉を将来に祈らむ。善力は量る可からず、福縁は説く可からず。聖朝（宇多）を翊け奉り、將に安樂に攀じむとす。所千の世界、無数の衆生、毎各に求に随て、皆道を得しめむことを。この法会では如意輪観音像（六臂）が本尊とされ、「如意輪経」が書写されている。如意輪観音の成立には不明な点が多いが、近年では、豊穰と生命力のシンボルである如意宝珠と、宇宙を統治する転輪聖王への信仰が結合したものとされている。如意輪観音に關係する漢訳の経軌は一二部あり、とくに唐代の中國で盛んに信仰されていた。願文にある「如意輪経」は、願文の前半部に「蓮華峯を半三尺に撰す」とあることからすれば、「大蓮華峯金剛秘密無障



礙如意輪陀羅尼」の効能を説く菩提流志訳『如意輪陀羅尼經』<sup>28</sup>を指すと思われる。この經典には、たとえば過去・現在に犯した五逆十惡の罪障を消滅させる、阿弥陀仏や諸仏・諸菩薩の世界を見る、帝釈天や梵天が現れて説法し擁護するといった、人間の欲求のほとんどすべてを実現してくれるこの陀羅尼の多くの効用が列記されている。四人の内親王は、如意輪觀音像を礼拝し、この陀羅尼を唱えることによって、母の長寿や諸天による擁護などを願っているのである。しかしそれ以上に注目されるのは、願文中に「聖朝滅罪の始め」とあるように、母個人の滅罪ではなくて、国家全体の滅罪が主要な目的とされている点であろう。すでに指摘されているように、八世紀には国家全体の滅罪のために、法華滅罪法<sup>29</sup>法華三昧が尼寺を中心として行われたとされるが、この願文では、国家全体の滅罪を斑子女王およびその四女子が担おうというのである。

書写された經典のうち、とりわけ興味深いのは『大雲經』(『大方等無想經』<sup>30</sup>)である。平安期に一切經以外でこの經典が書写された例は稀である。『大雲經』巻第六には、菩薩が男・女・転輪聖王・梵天・帝釈天・動物といった多様な姿となって衆生を教化することが語られる。そして、この巻の主人公「淨光天女」が、衆生を教化するために輪廻転生を繰り返すなかで常に「女身」を選択し続けてきた

ことが明らかにされる。最後に、彼女が未来に閻浮提全体を支配する王となり『大雲經』を説きつづけ、やがて女身を転じて淨土に生まれ、はるかな未来に仏となるが、その時娑婆世界は菩薩だけが住む「淨潔浣濯」世界となるという未来記が記されている。これらの經典群によって紡ぎだされる意味は、班子が女性の姿となって娑婆世界に登場した菩薩、とりわけ宇多と女たちを教化するために生まれてきた菩薩であること、それを法会の聴衆に開示することが四人の女の母に対する報恩だということになる。ここでも母が菩薩として差異化されているのである。また別の意味を読み取ることも可能だ。自ら「聖母神王」と名乗り、中国全土に大雲寺を建立し『大雲經』(実際には、その註釈書『大雲經疏』<sup>31</sup>だが)を頒布した則天武后の周辺で成立した言説を参照すれば、班子<sup>32</sup>「淨光天女」、つまり天皇の母・班子こそが、仏法によって世界を統治する隠れた転輪聖王だと解釈することも可能なのである。

このように道真が作成した女性のための願文の内、『転女成仏經』の書写を記す願文は、一般の衆生のみならず天皇さえも教化の対象とする仏・菩薩として女性を差異化するテクストだといえることができる。別の言い方をすれば、仏・菩薩とは差異を作り出すとともに、その差異を脱構築する働きのことだといえることができる。解釈の仕方に

よつては、宮廷社会の身分秩序や国家の概念を脱構築しかねないテクストが、九世紀後半に生み出されたことは注目していいだろう。

## 二 一〇世紀の願文と女人成仏

一〇世紀の代表的な文人貴族、大江朝綱（八八六―九五八）と慶滋保胤（九三三?―一〇〇二）が作成した願文のうち、『転女成仏経』の書写を記す願文はそれぞれ一篇あり、ともに『本朝文粹』巻第十四に収められている。まず大江朝綱の天暦元年（九四七）十一月「左大臣息女女御の為の修四十九日の願文」から見よう。この願文は、左大臣・藤原実頼が彼の女で村上天皇女御であった述子の四十九日追善のために大江朝綱に作成を依頼した願文である。

（前略）綿々たり此の恨み、生々何ぞ忘れむ。追て前生を悔るに、何の悪業をか造りて、更に今世に迫り、此の苦悩を受く。一劫を歴ると雖も、説き尽すべからず。今四十九日の齋会、金剛界成身会曼荼羅一鋪を凶し奉り、金字妙法蓮華經一部八卷、無量義經、普賢經、転女成仏経、阿弥陀経、尊勝陀羅尼、般若心経各一卷を写し奉り、便ち法性寺道場において、敬て供養し奉る。此の勝業を以て、彼の孤魂を訪ひ奉る。仏界信を

貴びて財を貴ばず、世尊誠に依て物に依らず。昔竜女珠を献じ、己に三明を南無垢の界に証す、今弟子涕を揮ひて、九品を西極楽の地に開かむと欲す。今日の一念、是において尽く。唯だ願はくは、大悲此の中志を導かむことを。乃至三千界の中、我と哀を同じふする者、併て生死の流を超て、菩提の岸に到らしめむ。

一見するとこの願文は、実頼の悲嘆を語り述子の往生を願っているように見える。しかし、前章で『法華経』や菅原道真の願文から読み取った、宮廷社会の女性は人々を導く仏・菩薩の応化身だというコンテクストで読むと、この願文は異なる意味をもつてくる。この願文では述子の後世のことは語られず、述子との死別の原因を実頼自身の「前世」の「悪業」として見るとともに、「今弟子涕を揮ひて、九品を西極楽の池に開かむと欲ふ」とあるように、実頼自身の浄土往生に焦点が結ばれている。つまりこの願文は、述子の成仏を願っているのではなく、実頼自身の即身成仏による「苦悩」の克服を願っていると解釈できる。「仏界、信を貴び財を貴ばず。世尊、誠に依り物に依らず。昔竜女珠を献じ、己に三明を南無垢の界に証す」という言説は、前章で見た『法華経』提婆達多品の竜女成仏に関する記述からの取意であるが、実頼の信心、「信」「誠」を釈尊への竜女の献珠に譬えたものである。ここではもはや即身成

仏に男女の差異はない。むしろ女性を仏・菩薩とする『法華経』提婆達多品や『転女成仏経』の記述を典拠として、述子は実頼Ⅱ「中志」を浄土へと導く観音菩薩Ⅱ「大悲」とみなされているのである。このテクストは、〈男／女〉〈父／娘〉〈被救済者／救済者〉を分節し、後者に優位な地位を与えることによって儒教的・世俗的な秩序や宮廷社会の慣習を相対化してしまう。

慶滋保胤の寛和元年（九八五）六月「二品長公主の為の四十九日の願文」は、源為憲から『三宝絵』を献呈されたことで知られる、冷泉天皇第二皇女で花山天皇の姉、円融天皇女御であった尊子内親王の追善願文である。<sup>33</sup>

二品長公主、今年五月、忽に以て入滅す。公主春秋十有五にして初て入内す。一咲再顧、既に是れ羅山の旧容、玄鬢翠蛾、洛川の麗質にあらざるは莫し。彼の蓬萊洞の花芳しからざるにあらず、素意久く七覚を期す、長秋宮の月潔からざるにあらず、宿望偏に三明に在り。恩寵を受くるを以て榮と為さず、唯だ俗塵を逃るを以て志と為す。嗟呼、晨昏に誦する所は提婆品、造次に念ずる所は弥陀尊なり。……追て往事を思ふに、良に化人たるべし。知らず妙音の暫く自界に來りて、仮に後宮と為るか、又知らず観音の随類を度せむと欲し、為に化身を現ずるか。今七々の忌辰に当り、白銀像阿

弥陀仏、并観音勢至二菩薩を冶鑄し奉り、黄金字妙法蓮花経一部八卷、開結経、阿弥陀経、転女成仏経、般若心経各一卷を書写し奉り、便ち法性寺に就て、敬て供養し奉る。公主臨終の間、西面して几に憑り、寸心乱れず、十念して休むことなし。便ち是れ綺窓瞑目の時は、寧ろ蓮台結跏の日にあらずや。定て知る中有を經ずして、直に西方に至ることを。

冒頭、尊子の美貌ぶりを神仙世界的な語句を用いて描写する部分は白楽天『長恨歌』からの引用であるが、それに続く叙述は、尊子が天子の寵愛や榮華には目もくれず、ひたすら仏道修行への思いを募らせていったことへと焦点が移っていく。そして末尾では、あたかも往生伝のような筆致で彼女の往生が物語られる。注目すべきは、婉曲な言い回しではなく、直接的に彼女が妙音菩薩か観音菩薩の化身とされている点である。特に前者は、『法華経』妙音菩薩品に宮廷世界の女性となつて出現すると説かれているから、尊子は三人の天皇を教化し、さらには浄土往生の方法を開示するために誕生してきた仏・菩薩と位置づけられていることになる。したがって『転女成仏経』が書写されているのは、尊子が仏・菩薩の応化身であることを確認するとともに、これ以上菩薩の地位に留まって苦を耐え忍ぶ必要はない、經典に記述されているように、娑婆世界を去つて文

字通り女身を転じて本来の仏の姿に戻り、浄土にあつて悟りの境地を享受するとともに、私たちを引き続き導いて欲しいと呼びかけるためであつたといえよう。

このように、一〇世紀の大王朝綱と慶滋保胤の願文は、宮廷社会の女性たちを、天皇をはじめとして宮廷社会の人々を浄土へと導くために、「女性」の姿となつて生まれきた仏・菩薩として共通している。それは九世紀の道真の願文のコンテキストを継承したものである。それゆえ述子や尊子の死は本来の仏への復帰を意味していることになる。そうであるならば『転女成仏経』等の經典の言説は、宮廷社会で現実に起きた出来事、しかし目には見えない奇跡、つまり仏・菩薩の現実社会への出現と教化、そして浄土への帰還を叙述するテキストとして、これこそが真実の「歴史」を物語るテキストとして——往生伝の一種として——、死者を称賛するとともに、救済者とはどのようなものなのかを人々に周知させるためのテキストとして書写されたといえよう。人々が現実を起こつたと認識していることは幻影にすぎない、『転女成仏経』等の經典に叙述された出来事こそが現実に起こつたのだと。

### 三 一一―一二世紀の願文と女人成仏

平安後期最大の文人貴族で『続本朝往生伝』などの著者として知られる大江匡房（一〇四一―一一二一）には、彼が作成した願文のうち一二二篇を集成した『江都督納言願文集』<sup>23</sup>がある。そのなかで女性に関する願文は約五〇篇あるが、『転女成仏経』の書写を記すものは一一篇ある。それらはいずれも、彼以前の願文に見られた女性||仏・菩薩||救済者というコンテキストを踏襲し、女性の即身成仏について記すものである。そこでここでは、匡房の願文のうち『転女成仏経』の書写が記されず、むしろ女性を蔑視するかのような叙述が見られる願文について検討しておこう。まず巻第五の嘉承三年（一一〇八）六月「故博陸殿の奉為に室家自筆法華経を供養せらる願文」から見てみる。

未亡人某、肅拜作礼し、前に仏に白して言さく。往年の今日は、所天前博陸内相府帰泉の日なり。……抑も相府の樂しむ稽古に在り、業唯文を好む。白氏の文集を写さむが為、新に察候の花牋を儲く。去年の春、残更の夢に、容姿昔の如くして、此紙を披閱す。一び覚めての後、厭涙の尽ること無く、愁に中に遺り、命の従はざるを恨む。仍て彼の魚網に就て、我が鳥跡を施

す。婦人の習ひ、漢字に堪へずと雖も、恋慕の心、猶ほ慇懃を休めむと欲ふ。妙法蓮花経、无量義、観普賢、般若心、阿弥陀等の経を書写し奉る。……願はくは十界十如是の功德を以て、翻して三藐三菩提の因縁と爲し、横には弥陀に逢ひ、豎には兜率に往かむ。娑婆の旧室を捨てず、必ず解脱の薪床に迎へたまへ。

ここでは、夫（藤原師通）の追善のための經典書写について、「婦人の習ひ、漢字に堪へずと雖も、恋慕の心、猶ほ慇懃を休めむと欲ふ」と、女性が自己卑下するような言説が見られる。この言説では、女性が男性に比べて漢文の知識や筆記能力で劣るように叙述され、〈男／女〉間に非対称的な差異を作り出しているように見える。ところが右の願文をよく検討してみると、この言説は死んだ夫が『白氏文集』を書写するために用意しておいた装飾を施した紙を、經典を書写する料紙に転用したことに関する言説であることがわかる。つまり、「相府、樂は稽古に在り。業、唯文を好む」と記される教養豊かな夫に対して、その追善をする自分は教養という点で夫に劣ることを恥じることによって、つまり〈夫／妻（願主）〉の間に非対称的な差異を作り出すことよって死者を称賛しているのである。その関係は、すでに浄土往生しているに違いない夫と、いまだ娑婆世界にある自己との関係へとアナロジーされ、〈仏・

菩薩（夫／衆生（妻））という非対称的な差異を作り出して死者を仏教的にも称賛する。仏・菩薩を称賛することは、重要な仏道修行の一つだからだ。男性／女性にかかわらず願文の中の自己卑下する言説の役割はここにある。もちろん、〈世俗的なテキスト（『白氏文集』）／仏典（『法華経』等）〉が差異化されていることはいうまでもない。そして、私を浄土へと導いて共に浄土の住人となろうと夫に呼びかけているのである。この差異は、夫と願主が共に成仏することにより、〈仏（夫） 〓 仏（妻）〉という関係となるときに消滅する。

このように女性が自己卑下するような言説は、巻第五所収、天永元年（一一〇）十一月の「頭季卿室の千日講の結願願文」にも見られる。これは藤原頭季の妻が、千日間にあつて『法華経』の講説を行うとともに、毎日『法華経』等の經典を書写し、また結願の七日間には各種の造像と写経を行ったときの願文である。

そこには毎日の經典書写について、「婦女の堪へざる性を以て、究竟難解の文を書す」とあるが、この場合、書写した『法華経』等を講説する僧侶に対して自己の仏教知識の欠如を卑下するとともに、法会に出仕した僧侶を「前身を天台妙樂に帰し」とか「或は再誕を慈恩溜州に疑ふ」というように中国の高僧の再誕とみなすことよって称賛し

ている。つまり〈僧侶／俗人（願主）〉の間に非対称的な差異を作り出すことにより、出家者（僧室）を称賛するとともに、經典講説の功德を際立たせようとしているのである。

ところで、「弟子五障の雲重しと雖も、証入を無垢界の正覚に望む」という言説は、一見すると『法華経』の竜女成仏を根拠として即身成仏を願っているようにみえる。だが、もはや彼女は『法華経』の教説に従って成仏しようとはしない。「極楽娑婆は処同じ」「凡夫聖者は体一なり」といった本覚思想的な言説を成仏の根拠としているのである。〈悟り／煩惱〉の差異が不在化されることによって、〈男／女〉の差異のみならず、あらゆる差異もまた存在しないことになる。匡房の願文には、あらゆる存在や現象を「法身」＝仏教の真理の働きとする叙述が見られる。右のような差異の不在化は、すべての存在や現象を「法身」の働きとして一元的に統合しようというコンテキストから導きだされた論理であるが、それについては機会を改めて論述したい。

おわりに

女性に関するごくわずかな願文しか検討できなかったが、以上のように、それらは〈男性／女性〉を非対称的に差異

化するテキストではなくて、むしろ誓願の対象となる女性を、いかにすれば仏・菩薩の応化身として差異化できるかに叙述の焦点が置かれていることが明らかになった。

前近代の言説を解読する場合注意しなくてははいけないのは、何を差異化しようとしているのかを注意深く検討してみることが必要であるということである。『法華経』や『転女成仏経』が女性を仏・菩薩としたり、男女両性の即身成仏を証明する言説として機能したこと、女性が自己卑下してゐる言説が、〈男／女〉間に非対称的な差異を作り出すのではなくて、〈仏／衆生〉や〈僧侶／俗人〉の間に差異を作り出すことによって、仏教や死者を称賛しようとする場合などはその一例である。

すべての人間が平等とされる近代社会において、不平等の代表としてジェンダーや人種差別などが問題化されてきたのは当然のことであり、フェミニズムが重要な問題を提起してきたことは間違いない。だが前近代社会の言説を解釈する場合、女性にかかわる言説が、直ちに男性と対比されていと速断してはいけない。ごく単純化していえば、近代社会では、世界は〈人間／自然〉に、人間は〈男性／女性〉に、それぞれ実体的・対立的に分節されている。一方前近代の宗教世界では、「自然」と対立的な意味での「人間」という概念は存在せず、無数の小宇宙のそれぞれ

が、スピリチュアルなもの（仏・菩薩・神々）から六道の衆生や草木に至るまでのさまざまな存在によって満たされ、<sup>35</sup>あらゆる存在は相互に変身することが可能なのである。女性にかかわる言説がこれらの世界のなかの何を対象とし、それをどのように分節しようとしているのかをよく見極めないでフェミニズムやジェンダー概念を適用してしまうと、前近代の世界構造を解体し、前近代の人々が思いもよらなかった人間中心的・ジェンダー中心の世界に組み替えてしてしまうことになる。そしてここでは、実体的な（人間／自然）（男性／女性）の分節原理になじまない存在は排除（脱宗教化・世俗化）されてしまうことになる。<sup>36</sup>

近年、ポストコロニアル批評<sup>37</sup>によって、従来の人類学が調査対象としてきた「異文化」の位置づけに対して、調査される側とする側の双方から相次いで批判が提起され、人類学という方法自体が再考されることとなった。それに対して、同じ「異文化」を扱う歴史学では、歴史研究者が作り出した言説に対して、研究対象となった過去の人々たちは、反論の機会が与えられていない。歴史上の「異文化」は、対象とするテクストの内部にあるのではなく、現代の研究者が多様なテクスト——過去の人々が知りえなかったものも含めて——を織り交ぜて再構築したものであることに十分留意しなくてはいけない。過去を植民地化してはいけ

ない。私たちの文化こそが、過去の時代の人々にとつては「異文化」なのである。自らがどのようなポジションに立っているのかを明らかにし、近代の視線からは見えにくくされてしまったものを発掘し、死者たちとの対話を試みながら、まず彼らの声を十全に聞き取ることに集中しなければならぬ。そして、可能な限り多様な解釈を提起し、その妥当性をひとつひとつ検証していく作業が欠かせないであろう。<sup>38</sup> 本稿はそのための試論として読んでいただければ幸いである。

## 註

- (1) 笠原一男『女人往生思想の系譜』（吉川弘文館、一九七五年）、西口順子『女の力——古代の女性と仏教』（平凡社選書、一九八七年）、松尾剛次『鎌倉新仏教の成立』（吉川弘文館、一九八八年）、小原仁「転女成仏説の受容について」（『日本仏教史学』第二四号、一九九〇年）など。
- (2) 平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二年）、大越愛子・源淳子『解体する仏教——そのセクシュアリティ観と自然観』（大東出版社、一九九四年）など。
- (3) 野村育世『仏教と女の精神史』第Ⅱ編（吉川弘文館、二〇〇四年）、田中貴子「古典文学にみる竜女成仏」（『国文学解釈と鑑賞』第五六巻第五号、一九九一年）など。

(4) 内訳は、『菅家文章』三篇、『本朝文粹』二篇、『江都督納言願文集』二一篇、『本朝統文粹』一篇の計一七篇である。

(5) ジョーン・W・スコット『ジェンダーと歴史学』(荻野美穂訳、平凡社、一九九二年/平凡社ライブラリー、二〇〇四年)序論。ジェンダー概念に関しては、バーバラ・ドゥーデン『女の皮膚の下——十八世紀のある医師とその患者たち』(井上茂子訳、藤原書店、一九九四年)、ジュディス・バトラー『ジェンダー・トラブル——フェミニズムとアイデンティティの攪乱』(竹村和子訳、青土社、一九九九年)、上野千鶴子編『構築主義とは何か』(勁草書房、二〇〇一年)、ジョーン・W・スコット『ジェンダー再考』(荻野美穂訳、『思想』第八九八号、一九九九年)などが参考になるだろう。

(6) それらの願文については、以前発表した拙稿「菩薩のジェンダー——菅原道真の願文と女人成仏」(朝枝善照先生華甲記念論文集刊行会編『仏教と人間社会の研究』、永田文昌堂、二〇〇四年)で論述したことがある。あわせて参照されたい。なお、菅原道真の願文を扱った論考としては、工藤美和子「平安仏教の変容——菅原道真の願文を中心に」(『日本宗教文化史研究』第七巻第一号、二〇〇三年)がある。

(7) 竜女成仏に関しては、兼子鐵秀「安然和尚の法華龍女

成佛義」(『叡山学院研究紀要』第十号、一九八七年)、吉田一彦「竜女の成仏」(大隅和雄・西口順子編『救いと教え』、平凡社、一九八九年)の論考がある。「提婆達多品」が果たした役割については、曾根正人「法華滅罪之寺」と提婆品信仰」(同『古代仏教と王朝社会』、吉川弘文館、二〇〇〇年)の論考がある。

(8) 坂本幸男・岩本裕訳注『法華経』(岩波文庫、一九六四年)中、二二二―四頁。

(9) 稲城・前掲論文参照。仏教学の立場から同様な指摘をした論考に、植木雅俊「仏教のなかの男女観——原始仏教から法華経に至るジェンダー平等の思想」(岩波書店、二〇〇四年)がある。

(10) 植木雅俊・前掲書八頁。

(11) 『大正新脩大藏経』第一四卷(五六四号)所収。

(12) 『菅家文章』からの引用は、川口久雄校注『菅家文章・菅家後集』(日本古典文学大系七二、岩波書店、一九六六年)による。

(13) 間テクスト性については、土田知則『間テクスト性の戦略』(夏目書房、二〇〇〇年)、グレーム・アレン『間テクスト性——文学・文化研究の新展開』(森田孟訳、研究社、二〇〇二年)参照。

(14) 坂本幸男・岩本裕訳注『法華経』上、二二四―三八頁。

(15) 坂本幸男・岩本裕訳注『法華経』上、二八〇頁。



- (16) 坂本幸男・岩本裕訳注『法華経』中、二〇四頁。
- (17) 儒教的言説の六国史的読みについては、拙稿「歴史のなかの象徴世界——古代日本の宗教史における仏教・儒教・神祇・天皇」(『仏教史学研究』第二八巻第一号、一九八五年)参照。
- (18) 坂本幸男・岩本裕訳注『法華経』中、一四二―四頁。
- (19) 『大正新脩大藏経』第一巻(二号)、一三四頁下。
- (20) 『大正新脩大藏経』第一五巻(五九〇号)、一一八頁。
- (21) 『続日本後紀』嘉祥三年二月甲寅(五日)条(三月丁酉(一九日)条)。
- (22) 坂本幸男・岩本裕訳注『法華経』下、二五二―六頁。
- (23) 坂本幸男・岩本裕訳注『法華経』下、一三〇―二頁。
- (24) 坂本幸男・岩本裕訳注『法華経』下、一三三頁。なお『首楞嚴三昧経』では、首楞嚴三昧を得た菩薩は「帝釈身」や「女身」を現すとされ(『大正新脩大藏経』第一五巻、六四二号、六三五頁中)、『華手経』では如来が「男身女身」を現す(『大正新脩大藏経』第一六巻、六五七号、一三七頁上)とあるように、このような変化身は特殊なものではない。
- (25) 仏・菩薩の「女身」への応化については、彌永信美『観音変容譚』(法蔵館、二〇〇二年)第2部「我れ婦女の身を現して……」——観音菩薩の女性化をめぐる——から多くの示唆を得た。
- (26) 彌永信美『観音変容譚』XIII「観音女性化への道」参照。
- (27) 井上一稔『如意輪観音像・馬頭観音像』(日本の美術三二一、至文堂、一九九二年)参照。
- (28) 『大正新脩大藏経』第二〇巻(一〇八五号)所収。
- (29) 吉田一彦「竜女の成仏」、本郷真紹「国家仏教」と「宮廷仏教」——宮廷女性の役割(大隅和雄・西口順子編『信心と供養』シリーズ女性と仏教3、平凡社、一九八九年)、曾根正人「法華滅罪之寺」と提婆品信仰、勝浦令子「法華滅罪之寺と洛陽安国寺法華道場」(同『日本古代の僧尼と社会』、吉川弘文館、二〇〇〇年)参照。
- (30) 『大正新脩大藏経』第二〇巻(一一三四号)所収。
- (31) 則天武后と『大雲経』との関係については、アントニー・フォルテ『大雲経疏』をめぐる(『牧田諦亮・福井文雅編『敦煌と中国仏教』講座敦煌7、大東出版社、一九八四年)、直海玄哲「皇后から女帝へ——則天武后と変成男子の論理」(大隅和雄・西口順子編『信心と供養』シリーズ女性と仏教3、平凡社、一九八九年)、彌永信美『観音変容譚』XIV「ふたたびインド、中央アジアへ——観音における女性性の「種子」?」参照。仏法を広めるために菩薩が女性に変身して現れるという教説は、八世紀の日本でも『元興寺伽藍縁起并流記資材帳』や、光明皇后や孝謙・称徳天皇の周辺に見え隠れする。勝浦令子「孝謙・称徳天皇による『宝星陀羅尼経』受容の特質」(同『日本古

代の僧尼と社会」参照。

(32) 『本朝文粹』からの引用は、大曾根章介・他校注『本朝文粹』（新日本古典文学大系二七、岩波書店、一九九二年）による。

(33) 慶滋保胤の願文を考察した論考には、工藤美和子「平安中期における在家者の仏教思想——慶滋保胤を中心として」（『仏教学会紀要』第一号、二〇〇三年）がある。

(34) 『江都督納言願文集』からの引用は、平泉澄校勘『江都督納言願文集』（至文堂、一九二九年）による。

(35) 西欧キリスト教世界にも同じような世界観が見られる。アーサー・ラヴジョイ『存在の大いなる連鎖』（内藤健二訳、晶文社、一九七五年）など参照。

(36) 脱宗教化・世俗化については、島蘭進・鶴岡賀雄編『宗教再考』（ペリかん社、二〇〇四年）参照。

(37) ビル・アッシュクロフト他『ポスト・コロニアル文学』（木村茂雄訳、青土社、一九九八年）、稲賀繁美編『異文化理解の倫理にむけて』（名古屋大学出版会、二〇〇〇年）、杉島敬志編『人類学的実践の再構築——ポストコロニアル転回以後』（世界思想社、二〇〇一年）、山路勝彦・田中雅一編著『植民地主義と人類学』（関西学院大学出版会、二〇〇二年）など参照。

(38) 上野千鶴子編『構築主義とは何か』、拙稿「歴史学とテキスト分析——〈事実〉と〈フィクション性〉」（方法論

懇話会編『日本史の脱領域』、森話社、二〇〇三年）参照。

（京都文教大学非常勤講師）