

## 「聖」・「聖人」・「上人」の称について

——古代の仏教説話集から——

### 一 問題の所在

王朝以来の文学作品の中で、我々は「聖」・「聖人」・「上人」などと称された多くの僧達に出あう。彼らは「ひじり」或は「しゃうにん」といわれたのであろうが、内質からいえば一応「ひじり」で目してさしつかえなからう。「ひじり」の語義については、「古事記伝第三十六」の「目の如く天下をしるしめす者」とか、「楊氏漢語第八」に紹介された「齋部秘授鈔」の「日を知る、即ち神明の徳を以て己が徳とする者」とか、或は「日本釈名卷中」の「万世にひいで道を知る人（「ひ」は美称）」とか、また五来重氏の「神聖な火を管理する」「火治り」（『高野聖』）とする説その他多くあるが、本稿はそれらに深く関わることなく、概括的に「智徳の秀でた者」、就中、『法苑珠林』（卷六十一）に「如説修行者乃名是聖」と説くような「浄行僧」と把えた上で、さてそれでは「ひじり」が、「聖」とされ「聖人」とされ或は「上人」と記される時、それらの称号間に何らかの意味内容上の

今 成 元 昭

相違があるのかないのか、あるとすればどのような相違であるのか、について考えてみたい。

右の考察をすすめるための資料としては、主に仏教説話集を扱うが、それは、第一に仏教説話集には多様な「ひじり」達が立体的に行動的に描かれており、称号の微妙な差異を見る場として適当であると思われること。第二に仏教説話の管理は縋流が行なっていたのであるから、そこに見られる用語は本来の（くずれていない）意味内容を知るに適当なものと認められる、という配慮に基づくのであるが、実際作品に当たってみると「聖」・「聖人」・「上人」の語の関係はなかなか複雑であって、整理の糸口をどこにつけたらよいか、とまどいを感じて程である。

例えば「法華驗記」を見ると、上巻はその目次によれば「第一伝燈仏法聖徳太子」・「第二行基菩薩」・「第三叡山建立伝教大師」とすすみ「第三十九叡山円久法師」・「第四十播州平願持経者」まで四十項の説話が収録されているのであるが、「第九奈智山応照聖人」を除けば

「聖」・「聖人」・「上人」などと称されている者は存在しない。他は傍点を付した通りの菩薩・大師・法師・持経者であり、また和尚・僧正・律師・阿闍梨たちなのである。従ってこの目次を一覧する者は、誰しも第九話の「聖人」なる表記に特別な意味内容があるであろうことを予測するに違いない。ところが第九話は表題を「奈智山応照法師」とし、「沙門・応照。熊野奈智山住僧」で始まる本文中にも全く「聖」・「聖人」の称を見出すことはできないのである。その反面、目次には何とも記されていないところの、聖徳太子（第一）・雲淨（第十四）・蓮寂（第十八）・法嚴（第三十三）・仙久（第三十八）・平願（第四十）らには「聖人」の、光日（第二十一）には「聖」の称が与えられ、また妙達（第八）・持法と持金（第十七）・春朝（第二十三）・蓮藏（第三十三）・理満（第三十五）らの如きは同一話中に「聖人」・「聖」の両称を有しているのである。

「法華驗記」の下巻について、右の上巻で試みた手続と同じく目次から本文へと目を移してみると、今度は「上人」に関して同様な結果が得られる。即ち下巻目次には「聖」の語も「聖人」の語も見当らず、ただ一つ第八十二話が「多武峯増賀上人」となっているのみで、他にはすべて法師・僧都その他の称が記されているので、ここでも我々は「上人」の意味内容に多大の関心をそられるのであるが、さて本文に当たってみると、「増賀聖。平安宮人也」で始まるこの話の中で増賀は「聖」の他に「聖人」と称されているばかりで、遂に「上人」なる語を見出すことはできない。それにひきかえ、この話の直前の

「第八十一越後国神融法師」なる表題を有する話では、主人公が「神融聖人」とも「神融上人」とも又「持経上人」とも言われているのである。

重松明久氏が「法華驗記の撰者」・鎮源は聖人の語を特殊な意味で用いた」とし、この書では「聖」と「上人」との意味内容は峻別されているのであるから、後に三善為康が「拾遺往生伝」を編むに当たって、「鎮源が、慶日を聖としたのを、為康は上人としたが、（中略）為康の宗学的不用意が、上人の語に改変させたものであろう」とされた<sup>②</sup>、その説の当否は次第に明らかにするが、ともかくこのような推論がなされるということは、「法華驗記」が後の往生伝類に比して「聖」・「聖人」・「上人」などの語の意味内容を識別しやすかるべき書であるということになるわけであるが、それでも尚、前述したように、実はなかなか複雑で、同一人物が「聖」とも「聖人」とも、或は「上人」とも称されている例を摘出するのにさえ我々はさして困難を感じないのである。

学界一般は、「平安時代の往生伝の類を始め多くの文献にしきりに見受けられる『聖』は『聖人』『上人』とも書かれており……」といった発言に代表されるように、「聖」・「聖人」・「上人」の意味内容を全く同一のものとしている。梅谷繁樹氏が最近「今昔物語集の聖、聖人について」という副題を持つ論文で、「聖」と「聖人」との用語例を詳しく検討されたが、そこでも得られた結論は「聖と聖人との別に余りとらわれなくてもよさそうだ」ということであつた。「聖」と

「上人」とについては井上光貞氏の「両者は、区別するのが妥当なようである」という新見が異彩を放っているが、後に検討するようにその説をすべて肯定するわけにはゆかない。

右に略述したように、「聖」・「聖人」・「上人」などの用例は複雑であり、その意味内容の異同について、学界は未だ明らかな結論を得ていないのである。もっとも、現前する諸問題にとって語自体はさして有力な意味を持つものではない。重要なのは内容であり実質であって、語は、その内容・実質の跡を追って、それを歴史の上に繋ぎ止めるようにする、所詮は副次的役割をしか果さない追跡者にすぎない。しかし古典研究の世界では、語の吟味はひとまず内容・実質の把握に先行する。「聖」や「聖人」や「上人」にしても、そのように称された人々の実体がまずあったのであって、その語があつて彼らが存在したのではない。しかし我々はそれらの語を媒介とすることなしに実態に直入することを許されていない。あくまでも文献上に「聖」・「聖人」・「上人」と明記されている人物を、ひとまず「聖」・「聖人」・「上人」であると認めた上で、彼らの思想なり行動なりから帰納的にその実態に迫る以外に道はないのである。それ以外に道がないから、私もその道をたどろうとするが、その出発時点における「語」の吟味はいくらしてもしすぎることはなからう。初発段階における僅かな誤差は帰着点を全く狂わしてしまうものだからである。

右のような心算で稿を進めようと思う私だが、ここでお断りしておかなければならない大切なことがある。それは、この稿では、文献に

「聖」・「聖人」・「上人」と記されているものを、過不足なくその称に対応する実態の所有者として扱うという原則を持つということである。このことは、一面で、実態は「人」であるものを、たまたま文献上にその呼称が見出せないという理由で「人」の系列外に置くかも知れず、逆に実態は「人」でないのに、何かの拍子で偶々「聖人」などと誤記された者がいたとしても、それをふるいおとす手だてを持たない。右の前者はまあまあ許されるとしても、後者は学問的には致命的な欠落をもたらす事柄である。ということを知りつつも、本稿ではそれらに目を蔽うことにしようと思う。具体的に言おう。「法華驗記」で確かめたように、目次に「聖人」とされ或は「上人」とされながら本文中に全くそれらの称が与えられていない人物を「人」と認めるべきか否か。このようなことが疑問の第一なのである。説話の表題が、まして説話集の目次が、説話自体に先行することとはあり得ないから、目次だけに「聖人」・「上人」とある人物が果してそれらの呼称に対応する実態の「人」であったか否かは疑問である。この点については、目次が説話集編集時に作成されたものであり、説話編集時点ではそのような認識があったという想定のもとに論を展開する。また、極端な例を示すならば、「法華驗記」・「江談抄」・「今昔物語集」・「三外往生記」・「撰集抄」・その他の文献あまねく「聖」・「聖人」・「上人」と記し、誰もが「人」の代表的存在であると認めている多武峯の増賀が、「続本朝往生伝」には「沙門」とのみ記されているような事実がある。このような事実には、我々が

「続本朝往生伝」だけを見て増賀を八ひじりVの系列から外すといった類の過を犯しかねないことを物語っているのである。この点については、「聖」・「聖人」・「上人」の称を有しない者から八非ひじりVの実態を帰納させるという作業をしないようにすることで、その危険性をくいとめることにしたい。

右のような私の原則は、例えば『日本霊異記』をみると碁打ちを本業とした聖（上巻十九話）、形は沙門で賊盜をはたらき、造塔勧進といつわって人の財物をむさぼる聖（上巻二十七話）、還俗して金貸しをして妻子をたくわえていた聖（下巻四話）、剃髪して袈裟をつけながら産業をいとなんだ牟婁沙弥という聖（下巻十話）、彫刻にたくみで学問もあり、多才多芸ながら寺を出て農をいとなみ妻子をやしなう聖（下巻三十話）、子があまたありながら食無くして乞食してやしなう沙弥鏡日という聖（下巻三十八）などの俗聖がかたられている<sup>⑥</sup>。という五来重氏のような見方を容れないことになる。なぜなら、五来氏が「聖」とする六人のうち、「霊異記」に「聖」とされているのは下巻第三十話の老僧観規だけであり、しかも観規の場合は、十一面観音像の彫刻半ばにして死んだ彼が蘇生し、仏師多利磨にその遺業を付属したことが「誠に知る、是れ聖にして凡に非ざることを」と讃歎されているのであって、五来氏が特筆されるような「寺を出て農をいとなみ妻子をやしなう」とことと「霊異記」の語る「聖」とはおよそ無縁だからである。つまり「聖」として「霊異記」から選び出された前掲の人々は、すべて五来氏によって認定された「聖」なのであって、

「霊異記」自身は決して彼らを「聖」であるとは語っていないのである。従って、私の方法によれば彼らは「聖」の範疇に入っていないのである。

後述するように、「霊異記」には人物を「聖」とする観念はないのであって、その理由としては井上光貞氏がいわれるところの「人間をヒジリ（恐らく日知りの意味）、又は聖とよぶにはそれらの語があまりにも神聖であつたからであらう」という考えに賛意を表したいが、とするならば一層のこと、碁を打ちながら法華持経者を誹謗したために業病にとりつかれた自度の沙弥をはじめとして、五来氏の列举された人々は「聖」とは全くうらはらな資質を備えた人々であるといえるのである。氏の高著『高野聖』は、「はしがき」にいられている通り、「道心者としての高野聖のイメージを見事に粉碎し、このとらわれた観念を粉碎することによって、高野聖の研究にあたらしい道」をひらいた柳田国男氏の「俗聖沿革史」<sup>⑧</sup>に触発され、日本仏教を担ってきた庶民宗教家としての俗聖の生態をできるだけリアルに分析し追求することを目的とする書であるらしいから、ことさら「霊異記」中の俗（あるいは俗悪）的な沙弥を「聖」として提示されたのかも知れないが、後代（主として中世以降）の文献で「聖」・「聖人」・「上人」などと称されている人々から帰納して描きあげた人物像を以て、普遍的な八ひじりV像とし、それによって「霊異記」中の人物にまで決定的な枠づけをすることは如何であろうか。この場合、語の意味内容の、時代性・社会性や、本義と流通義との違いなどは無視されている

といわれてもいたしかたないのではなからうか。

## 二 「聖」と「聖人」

「聖」と「聖人」とは一般に同一内容を意味する語と認められているが、必ずしもそうではないようである。

我国における「聖」・「聖人」の語の古い用例を尋ねると、「古事記」(上)に、出雲に下った須佐之男命が大山津見神の女(神大市比売)を娶って生んだ大年神の、その第四子に、「日知りの神の意で、暦日を掌る神か」と考えられる「聖神」がおり、また仁徳天皇が「古事記」(下)には「聖帝」、「日本書紀」(卷十一)では「聖」、「聖帝」とされている。天皇君子が「聖」とされるのは、儒教の聖天子觀の影響であると考えられ、仁徳天皇の發言中にも理想的治世を指呼して「古聖王之世」(『日本書紀』卷十一)とあるが、「万葉集」(卷二)では神武天皇を「橿原乃日知」と記している。また「日本書紀」(卷二十二)の聖德太子が片岡で見た乞弓人についての記述「其非凡人。必真人也」の「真人」が古来「ひじり」と訓ぜられているのは、右の文の後に「聖(聖德太子)之知聖(乞弓人)、其实哉」とあって、儒教の「聖」に相当する道教の「真人」なることが明らかであるからである。変った例では、「万葉集」卷三の、例の同伴旅人の讃酒歌の中に「酒名乎 聖跡負師 古昔 大聖之 言乃宜左」とあるのが注目される。これは魏の太祖の禁酒令を破った徐邈が、清酒を聖人、濁酒を賢人と称して刑を免れたという故事によるもので、酒が「聖」、徐邈

がカリカチュアライズされた最大級の尊称を以て「大聖」とされているのである。如上、管見の及ぶところ、古代前期の作品には「古事記」に二例、「日本書紀」に五例、「万葉集」に三例、計十例の「聖」(「真人」・「日知」を含む)を摘出し得るのであるが、それらは、酒・酒仙の特例を除けば超能力者・天皇君子に対する尊称ばかりであって、ここに我々は少くとも二つの注目すべき事実を指摘することができ。即ちその第一は、古代前期には、今私が問題としようとしているような、僧をハひじりVとする用例が無いことであり、第二に「聖人」なる語を見出すことができない(むしろ「三国志」の清酒「聖人」が「万葉集」では「聖」とされている)ということである。右の特徴的な事実の、前者は、当時未だ僧に対するハひじりVの觀念は芽ばえていなかったことを語り、後者は、「聖」はあくまでも「日知り」であって、人間臭さを伴わない、高次元の、いわば神格的存在として認識されていたという当時の事情を示しているように思われる。

「聖」と共に「聖人」なる語を見出しうる最古の文献は「日本靈異記」であろう。しかもそこに見られる「聖」や「聖人」は、聖德太子を除けば総て仏菩薩又は僧に関するものであって、僧がハひじりVの対応者としての地位を獲得したのは、この書撰述の弘仁十三年(八三三)を余りさかのぼらない頃であったと思われる。そこで、「靈異記」における「聖」と「聖人」との用語例を仔細に検討し、当時における両語の意味内容の異同を考えてみようと思う。

(A) 聖德太子が目の前に現われた不思議な乞弓人を尊敬したことに

ついで、「誠知 聖人知聖、凡人不知 凡夫之肉眼見賤人 聖人之通眼見隱身」と記されている。ここの「聖」は乞丐人であり、「聖人」が聖徳太子であることはいうまでもない。(上巻第四)

(B) 大和国葛木の高宮寺で死んで荼毘に付された法師願覚が、近江に再出現したという不思議な話の末尾に、「当知是聖、反仮也 食五辛者仏法中制而聖人用食之者无所得罪耳」とある。「食五辛」ということはこの話に含まれていないので、願覚が昼間は山をおりて里に出ることを「常業」としていたことに對する譬喩的表現であろうから、この「聖人」は願覚を指すことになる。(上巻第四)

(C) 興福寺の僧行善(河辺法師)が自ら造立した観音像を供養する讃歎文に、「憶聖橋上憑威」とある。ここでは「聖」は觀世音菩薩のことである。(上巻第六)

(D) 法華經の一字だけをどうしても覚えられぬ大和国葛木の一持經者が、〃その字は、前生で法華經を誦誦していた時に灯に焼いた字である〃との夢告を得、伊予国で前生の父母を尋ね求めて件の法華經を修復したという話の主人公は、讃歎文に「誦經求道 過現二生 重誦本經 現孝二之 美名伝後 是聖非凡」と記された。(上巻第十八)

(E) 唐では玄奘三蔵に師事して仏法を究め、帰国して禪院寺を造り、臨終時には極樂往生の奇瑞を現わした道照法師の讃歎文には「明德 遠求法藏 是聖非凡 没放光」とあった。(上巻第二十二)

(F) 道照法師が新羅の山中で法華經を講じた時、日本語で質問をした者がいた。名を聞くと「役優婆塞」と答えたので「法師思之 我國

聖人自高座下求之元之」という。役優婆塞が「聖人」と認められている。(上巻第二十八)

(G) 聖武天皇の催した元興寺の大法会の折、乞食する沙弥の頭を打ち破った長屋親王は、遂に服毒自殺をするはめに陥った。この話には「著袈裟之類 雖賤形不応不恐 隱身聖人交其中」という教訓がある。(中巻第二)

(H) 巻中第七話は表題に「智者誹妬變化聖人而現至閻羅闕受地獄苦縁」とあり、聖武天皇に重く用いられた行基を妬んで悪口した智光が、死んで地獄に赴き、「從此已来 智光法師 信行基菩薩 明知聖人」という話である。ここでは行基が「聖人」とされている。

(I) 行基を生駒寺に尋ねた帰途、蟹を持った老人に会い、衣服に換えてその蟹を放生した尼は、蛇の難をこの蟹に助けられることになった。思えば老人は尼を助けるために出現したのであって「耆是聖、化也」とされたという。(中巻第八)

(J) 元興寺の村の法会に講師として招請された行基は、聴衆の中に猪の油を髪に塗った女がいるのを察知して退去させた。行基は「凡夫肉眼是油色 聖人明眼見視灾血 是化身聖也 隱身之聖矣」と讃嘆されている。(中巻第二十九)

(K) 法会の庭で泣き叫ぶ幼児が、実は前生の惡業を母に報いているのだというところを見抜いた行基は、その子を深淵に捨てるように指示する。事情を知らない衆人は「聞之 当頭之曰 有慈聖人 以何因縁而有是告」と不思議がった。(中巻第三十)

(I) 貧しい海使姦女（あまのつかひみのめ）が福德を千手観音に祈ると、観音が妹に変化して出現し錢百貫をさすけた。讃歎文に「滅貧窮愁 感聖留福」とある。ここの「聖」は(C)と同じく観世音菩薩である。（中巻第四十二）

(M) 熊野山中で死んだ持経者の髑髏は、三年を経ても舌が朽ちないで法華經を誦していた。讃歎文に「捉身曝骨而髑髏中 著舌不爛 是明聖也 不凡矣」といわれた。（下巻第一）

(N) 吉野山中の僧が病気で衰弱したので魚を食おうと弟子を海辺につかわした。これを見とがめた男が、弟子の持った箱を無理に開けさせると、魚は経巻に変わっていた。男は五体を地に投げ、「雖実魚体而就聖人之食物者 化法華經也 我愚癡邪見 不知因果而犯逼惱乱 願罪脱賜」と陳謝した。（下巻第六）

(O) 七歳以前から法華經・華嚴經を転読するような聡明な女がおり、出家して道心堅固に修行したが、生まれつき奇型だったので「愚俗皆之 号曰猴聖」。この尼は大安寺の戒明大徳と法文を論義しても「尼終不屈 乃知聖化而更立名」舍利菩薩と言った。（下巻第十九）

(P) 十一面観音の彫刻半ばにして死んだ観規は、蘇生してその完成を友に依頼し、予告通り釈迦涅槃の日に往生した。讃歎文に「内密聖心外視凡形 著俗触色 不染戒珠 臨没向西 走神示異 誠知 是聖非凡矣」といわれた。（下巻第三十）

(Q) 紀伊国の惡人、紀直吉足（きのあたえよし）が、乞食に來た自度の沙弥を輕侮し、却って沙弥の咒縛にかかって殺されてしまっ

た話である。「雖自度師 猶闕忍心 隱身聖人 交凡中故」と教訓されている。（下巻第三十三）

右が「靈異記」における「聖」・「聖人」の用例のすべてであるが、(A)の「聖人は聖を知り、凡夫は知らず」の一句は、「靈異記」における「聖」・「聖人」兩語の意味内容の相違を測る手がかりを与えてくれるように思う。というのは、聖徳太子と片岡の乞句人との話は古く「日本書紀」にも見られ、そこには「聖之知聖、其夷哉」と記されているからである。だいたいこの一句は、「魏志・杜襲伝」の「夫惟賢知賢 惟聖知聖 凡人安能知非凡人耶」の影響下にあるものと思われるが、今私が問題にしたいのは、先行文献が「聖之知聖」としている部分を、「靈異記」が「聖人知聖」としていること、つまり二度続けて用いられている「聖」の一方だけをなぜ「聖人」と改めているかということがある。このような一見無統制と思われる改変には、却って強い意図が働いている場合が多いものである。

「靈異記」の「聖」十四用例中、(D)・(E)・(M)・(P)の四例は「聖非凡」という、凡に対する聖であって、何れも讃歎文の中に見られる常套的句法によるものである。そして(C)・(I)の二例は観世音菩薩を「聖」としている。その他(A)・(B)・(I)・(O)・(P)などの例を見ても、「聖」は決して具体的な人物を指してはいない。それにひきかえ「聖人」においては、(A)の二例は聖徳太子、(B)は願覺、(F)は役優婆塞、(H)と(J)・(K)の四例は行基、(N)は病僧、そして(G)・(Q)の二例は沙弥某といった具合に、十一例悉くが具体的な人物についていう語となっているのである。

右の検討によって知られるように、古く超能力者・天皇君子を指呼する語であった「聖」が、繙流においては超能力性・尊貴性に重きを置く語として用いられ、その「聖」性を具備する人物を言う場合には「聖人」という語が新しく用いられるようになったようである。こうして我々は「日本書紀」の聖徳太子話における「聖之知聖」が、「靈異記」の同話では「聖人知聖」と改変されていることの事情を確かに説明しうるように思う。

右の考察は、井上光貞氏の「靈異記にも聖人という語がみえるが、『隱身の聖人』(中十三、下) という語の示すように、いかに尊い仏教者でも聖人そのものではなくてその化身なのである。」という発言を是としなない。私はこの「隱身の聖人」(G・Q)も具体的人物をさすとして差支えないものと思う。この場合「靈異記」に「聖の反化」(B)・「聖の化」(I・Q)という語句があるに反して、「聖人の化」の如き例を見ないということも私の考えを援ける事例となる。即ちこれらの事例は、変化する本体(神格)が「聖」であり、「聖」の変化した具象(人格)を「聖人」とする、という原則に当てはまるものである。ただ(J)に「化身の聖なり。隱身の聖なり」という語句があるので、前の事例をそのまま第一級の資料として提出するわけにはゆかない。にも拘らず私が前の事例に、ある程度の重みを感じているのは、(J)の「聖人の明眼には、見に実の血を視る。日本国においては、是れ化身の聖なり、隱身の聖なり」という文では、独立して「聖」と記される場合と違って、前出の「聖人」にひきつけられた語感をここ

の「聖」は持っていること、従って他の二十三例(「聖」十二例、「聖人」十一例)から導き出された意味内容の結論に合わせて考えうるように思うのであるが、どうであろうか。

次にもう一つ、私の考えに疑問を投ずるであろうかと思われる事例について見解を述べておこう。問題は(O)に出る「猴聖」で「聖」とあるにもかかわらず具体的人物に対する呼称となっていないかということである。そしてこのような呼称は(「靈異記」にこそ他に例を見ないが)「日本往生極樂記」の「阿弥陀聖」・「市聖」をはじめとして数多く我々の目に触れるものであるから、どうしても避けて通るわけにゆかないのである。さて、ある名詞と「聖」との複合によって作られる右のような呼称は、個有名詞の如く用いられはするが、実は個有名詞ではない。弥陀念仏を信奉する「聖」や、市井に住む「聖」一般が「阿弥陀聖」であり、また「市聖」なのである。そしてこの語が個有名詞的に用いられるというのは、普通名詞が、たまたま、ある時のある場においては、ある個人を指呼することになるというにすぎない。だいたいこのような呼称の作り方は、住所(書写聖・小田原聖)や行動(繩聖・一宿聖)、修行(如法経聖・六万部聖、姿態(皮聖・裸聖)などの特徴と「聖」とを結合させるのであって、その個有性は上の名詞によって表わされ、下の「聖」はむしろその人物の尊貴性を証するために付けられた語であると考えられるのである。

如上「日本靈異記」によって知り得た意味内容を有する「聖」・「聖



人」の語は、古代の仏教説話集を検した限りでは正統に用いられているようである。以下それを証するに足る数例をあげよう。

〔法華驗記〕

(1) 竜華寺の妙達が死んで閻魔王宮に行くと、閻魔王は妙達を礼拝し、「我今請聖。為説日本國中善惡衆生所行作法。聖人能憶持還於本國勸善懲惡。利益衆生。其善惡人如別伝註」と依頼したという。この「聖」は智徳の秀れた高僧一般であり、「聖人」は妙達である。(第八出羽國竜華寺妙達和尚)

(2) 日藏の弟子理満がある小屋に宿った頃の話に次のようなことがある。「一兩年説経。宅主在聖辺。見聖所作。聖説一卷。経置机上。取次卷説時。説畢。経一尺躍昇。從軸本卷還。至於經帙。即置机上。宅主見畢。一心合掌白言。肴有。彼経躍昇。独卷還端。聖人大驚。誠宅主言。努努他人無語。是慮外幻化非実事。若以此事。令他聞知。永以恨申。因是宅主。聖存生間。不出口外。入滅之後。所言説矣」右の「聖人」は驚愕し哀願する人間理満、「聖」は宅主から見た不可思議靈妙な行者をいう語として明らかに使い分けられている。(第三十五法華持経者理満法師)

〔後拾遺往生伝〕

東山の石蔵寺を建立した行円について「件聖人本是大和国人。修行之次。至彼山洞。結庵始住。(中略)聖平生之時。有人夢見。此聖著用緇衣。而企他行之貌也。有人問曰。將行何所乎。聖人答曰。可行西方也」という話がある。一見して知られるように、具体的な人物を指

呼する時だけ「聖人」といわれている。(巻下 石蔵寺聖)

〔打聞集〕

(1) 「鳩摩羅が立ち寄った国の王は」此聖イミシク止事无キ貴キ聖ナリ。コノムスメアハセテタネヲトラム。聖貴ケレト年イタク老タリ。往来ノ道ハルカニ玄シ。(中略)今生タラム子ハ聖ノ思ノコトク伝ヘサセム。トオホシテナク、聖人ニアハセタマツルニ、聖イミシキ事トモヲ申テスマヒ申。王ノノタマハク、聖ハ戒ヲ破テ地獄ニ落トモ、ユク末ノ仏法ノハルカニ伝ハラムコソ菩薩ノ行ニハアラメ……」

(第八話 鳩摩羅仏盗事)

(2) 「玄奘三蔵に」天竺ノ王種々宝ヲ聖ニ賜フ。此中ニ一ノ鑊アリ。入タル物共シ尽セズ。其鍋ナル物食人速ニ病噉ヌ。世ノ伝ノヲホヤケノ宝ニテ有ケルヲ、聖ノ貴ニ賜ナリケリ。聖人賜テ心毒ト云川ヲ渡ニ船半許ニテ、タタ方フキニ方フテ、多ノ法門仏沉ヌヘシ。聖大願ヲ立テ祈給ヘト其ノ驗ナシ。……」(第九話 玄奘三蔵心経事)

右の、(1)における六ヶ、(2)における三ヶの「聖」に対するそれぞれ一ヶずつの「聖人」の語の存在を気まぐれなものとして見すごすことはできないであろう。まさに女と交わりそうになり、また手をのばして賜物をもろうという俗的行爲の現実感に満ちた場合にだけ「聖人」の語が用いられているのである。

〔今昔物語集〕

「今昔物語集」には百数十人の「聖人」が登場するが、「聖」の語は数える程しか見当たらない。しかも私がこれまでの作品に見てきたよ

うな、「聖人」と「聖」の両語が隣接して用いられている好例を摘出することができないから、「今昔物語集」に限っては「聖」の用例を持つ各話をひとあたり点検しておこうと思う。

巻一の第三話第四話には、悉達太子（釈迦）が幼時より「夜ハ静ニ心ヲ鎮メテ思ヲ不乱シテ聖ノ道ヲ觀シ給」う人で、やがて出家し、跋伽仙人の苦行林の中に至って、「我レ聖ノ所ニ来レリ」と言う場面があるが、右に引用した部分を原典「過去現在因果経第二」は、それぞれ「於静夜中、但修禅觀」・「我今既已至閑静処」としている。つまり「聖」の語に当る部分は「禅觀」であり「閑静」なのであって、これらの「聖」は、同巻第十七話の釈迦が子の羅睺羅を「出家セシメテ聖ノ道ヲ習ハシメム」、巻十五第三十九話の「我ヲ聖ノ道ニ勸メ入レ給」の場合と共に、仏法の真諦をいう語なのである。また巻三十話の感想句「極メテ貴キ聖リニテナム有ケル」、巻十三第三十六話の極楽の「聖ノ僧」、巻十四第三十九話の「極タル聖ニ在マス徳」、巻十七第三十六話の「化身ノ聖」などの「聖」は菩薩や超人間的尊貴性を現わす語であり、そして、巻十三の第四十話・第四十一話、巻十七の第二話・第七話、巻二十九第九話などに見られる「聖」は、法蓮聖・持金聖・持法聖・最勝聖・法華聖・阿弥陀聖・地藏聖といった複合名詞化の「聖」である。このように見えてくると「今昔物語集」においても、ほんの僅かな例外的表記を除けば、尊貴性に重きを置く場合に「聖」、具体的人物を指呼する場合に「聖人」の語を用いるという

原則は守られているのである。

### 三 「聖人」と「上人」

「古事記」・「日本書紀」・「万葉集」はもとより、「日本霊異記」にも「上人」なる識語は見出せない。「上人」の始めは常康親王の男、仁明帝の孫、六波羅密寺の開基空也之に任ず。日域の上人は是れが始めなり」という「諸門跡譜」の説は、清和天皇の貞観六年（八六六）に三階の僧位をたてた際の「法橋上人位」といった官制のものではなく、△ひじり▽の「上人」、即ち本稿で扱う「上人」についての発言と認めてよい。そして空地は天禄三年（九三三）に七十数歳で没したことがほぼ確実であるから、△ひじり▽の「上人」号は十世紀以前にはなかったと認められる。とするならば「日本往生極楽記」に空也（極楽記）には「弘也」とある）・勝如・増祐の三名が「上人」とされているのが、文献に現われた「上人」の最初期のものと考えてよいであろう。もっとも勝如（証如）は証道の弟子で「帝王編年紀」によれば貞観九年（八六七）に八十七歳で没した人物であるから、もし彼が生存当時から「上人」と称されていたとすると、空也より一世紀も早くその称が用いられたことになるわけであるが、これは、空也以後の念仏者間に「上人」号が普及してから、説話中の対話部分で勝如も「上人」と呼ばれるようになった（この話では沙弥教信からの呼びかけの言葉として一ヶ所だけ「上人」が用いられている）と考えるべきであろう。

「極楽記」の空也は「常唱弥陀仏。故世号阿弥陀聖。或住市中作仏

事。又号市聖」とも紹介されている。「極樂記」における「聖」（「聖人」・「聖者」を含む）の用例は他に四ヶ所あって、「大聖」聖徳太子と、小松寺の玄海に「汝今所来者極樂辺地也」と告げる浄土の「聖僧」とに「聖」の語が用いられ、また、百済から来朝した日羅が聖徳太子によって「日羅者聖人也」と紹介され、東大寺造宮供養の講師として来日する予定の「南天竺波羅門名菩薩」が行基によって「異国聖者」と披露されている。そこでこの「聖」・「聖人」五例と前の「上人」三例により、我々はそれらの語に関するいくつかの問題を整理することができる。

第一に、「靈異記」を手がかりとして考察した「聖」と「聖人」との相違は「極樂記」においても誤りないことが確かめられる。第二に、「聖」と「聖人」との関係はそのまま「聖」と「上人」との関係にスライドできるのであって、「上人」は具体的人物に対応する語であることが知られる。第三には「上人」が念仏と深くかわりを持つという事実が指摘されるが、この件から「聖」との相対関係に言及することはできない。

さて従来<sup>①</sup>の学界では「聖人」と「上人」とに差異を認めず、「ヒジリは即ち浄行僧の別名であって、上人と言うのも全く同意味であった」としていたが、近時、井上光貞氏は、「聖と上人とは一般に一括して扱われてきたし、私もかように考えてきた。しかし両者は、区別するのが妥当なようである。なぜならば、同一人を時人が聖とも上人とも両様によんだ例（たとえば叢取上人は大仏上人とも<sup>②</sup>）も少なくないが、阿弥

陀聖・小田原聖などと固有名詞的によばれたものには山林修行、苦行、遊行、入水焼身など、異常な宗教的靈力や行爲を示す行者が多いのに対して、上人には都市や農村に定着し、隠棲して自利の業を積み、又は講や説法などによって人々の尊崇を集めたものが多いからである。念仏の空也を聖とよんだのはこの例に背くものであるが、空也がはじめは山林修行や遊行をも兼ねた原初的な念仏者であったことは既述の通りであって、撰閔期以後のふつうの念仏者はおおむね上人とよんで、聖とはいわないのである。聖が山林修行と密接なことは梁塵秘抄（僧歌）に「聖の住所はどこぞぞ、大峯・葛城・石の槌、箕面よ勝尾よ、播磨の書写の山、南は熊野の那智新宮」とし、聖と靈山とを結びつけていることもよく照合するであろう。聖は『ひじり』であり、『日知り』であると説かれるが、このことは、聖と上人のこの區別に着目するとはなはだ自然である<sup>③</sup>とも「民間の人々は常人に異なる宗教者を上人・聖といって尊んだのであるが、上人の名は主としてその徳行の故に、聖の名は苦行などによって得られた験力の故に与えられたものとみることができ。そして念仏はその性質上、苦行を重んじないから、浄土教の伝播者は一般には聖的であるよりも、上人的であつたといつてよからう<sup>④</sup>」ともいっておられる。

引用が長くなったのは、これが、「聖人」と「上人」とを明確に區別する殆ど唯一の傾聴すべき意見であること、しかしこの説には納得できかねる点が多くあるので、やや細かく吟味すべく姐上にのぼらせていただこうと思つたからである。まず氏は「聖」と「上人」とを対

比させておられるが、その発想自体が問題の在所をあいまいにする。なぜなら前述した通り、ここで「上人」と対比すべきは「聖人」なのであって、「我師上人者、苦行精進の聖也」（拾遺往生伝 下十八）という章句を一見すればわかるように、「上人」は「聖人」に対比すべき具体的人物であり、「聖」はその「上人」の尊貴性を重視して言う語だからである。この「聖」と「聖人」・「聖」と「上人」の関係における把握の不徹底は爾後展開される井上氏の論理全般に微妙なひずみとなって現われているように思われる。例えば「阿弥陀聖・小田原聖などと固有名詞的によられたもの」には靈力の効験が強調され、都市や農村に定着して講などをした「上人」とは対照的關係にあるとする氏は、空也を例外として説明されるが、窮極的に空也は「聖」なのか「上人」なのかという問いに対してはどう答えられるであろうか。だいたい「何某聖」が「上人」とされるのは極く一般的なことであって、「小田原聖」が「教壞上人」（拾遺往生伝 上十）といわれたのをはじめ、「石蔵聖」の蓮持（拾遺往生伝 上十七）も「裸聖」の法縁（拾遺往生伝 下十八）も「香聖」の経助（後拾遺往生伝 上九）も、その他多くの「聖」たちが皆「上人」と呼ばれているのである。「日円上人。俗云美作聖」（拾遺往生伝 下二十一）とか「播州有上人、号棚原聖」（後拾遺往生伝 下十八）といった記述も多く目につく。「上人」が「聖」と対になる語ではないこと、そして「何某聖」といった複合名詞化をする「聖」は何某の尊貴性を讃える語であることを思えば、右の現象も当然なこととして理解できるのである。

また井上氏の説かれるところに反して、苦行に身をさいなみ靈力を現わす「上人」達も決して少なくない。「鳥獸馴来。舐掌中食。鬼神常侍。願作給役。（中略）如是奇事。其数甚多」という叡山安樂院の叡桓も「上人」であり（法華驗記 中四十六）、「康平年中。於阿弥陀峯下。焼身入滅」した僧（拾遺往生伝 中五）や、土佐国金剛定寺で「企焼身。先積薪於淨所納身於其中。合掌向西。高声念仏。衆僧門弟同音合殺。西方灑油。一具加火」て死んだ僧（三外往生記）達は「焼身上人」と言われているばかりか、全く「聖」とはされていない。そして氏が「梁塵秘抄」によってわざわざ「聖」の靈山として示された勝尾や書写山では、それらの山々を代表すべき勝如や性空らが何れも「上人」とされている（往生極樂記・法華驗記）のである。これら事実を列挙してみると井上氏説には漏れるものが余りに多すぎるように思えるのである。

さて「上人」なる語を摘出できる最初期の文献が「日本往生極樂記」であり、「上人」が念仏と深くかわりを持つということは、この語の特質の一端を予測させるわけだが、その予測に立って「続本朝往生伝」・「捨遺往生伝」・「後拾遺往生伝」・「三外往生記」・「本朝新修往生伝」など、諸々の往生伝類を通覧すると、目次は知らず、本話では非常に多くの人物が「上人」と称されている。一例に「上人」という記述の最も少ない大江匡房の「続本朝往生伝」をとりあげてみても、源信僧都往生の夢告を得た横川安樂谷の淨行上人、愛宕護月輪寺の真縁上人、それに沙門高明の師として性空上人、阿闍梨延慶

の弟子道円上人らの「上人」は登場するが「聖人」の名は全く見えないのである。「日本往生極樂記」の撰集から「続本朝往生伝」の出現まで約一世紀あり、両書の成った丁度中間の時期に「法華験記」が出ているわけであるが、「上人」なる語を拠り所としているなら、「続本朝往生伝」は、約六十の「聖人」・「上人」関係話中わずか七話にしか「上人」を扱っていない「法華験記」を越えて、「日本往生極樂記」の系列に連なるものであることになる。かくの如くして「上人」が主として念仏系聖に関して用いられた語であることを我々は確かに知りうるのである。

しかし、「聖人」と「上人」とが厳密に截然と区別される語でなかったことは、同一人物が両様に称されている事実によって既に明らかなどころであるが、多くの用例によって知りうることは、「上人」とは念仏系聖を、襲の場・襲の意識で称する場合に用いる語であり、晴の場・晴の意識においては念仏系聖といえども「聖人」とされたりしないということである。次に右の推論の根拠を例示してみよう。

(1) 同一説話中に両語が使われられている例。

「法華験記」巻中第七十九話は、越後国古志郡国上山に住んだ仏蓮の話で、彼の修行に堪えかねた給仕人が逃げ去った後、「有二童子。自然出来。白上人言。我等二人。奉仕聖人。一名黒齒。一名華齒。十羅刹女變身来耳」とある。この「上人」は地文にあり、説話の語り手が親しく仏蓮を呼ぶ場合の称であり、「聖人」は護法善神が仏蓮の前に跪いて発する畏敬に満ちた言辭なのである。

(2) 同一説話の、本文と注記とで両語の用法が異なる例。

「拾遺往生伝」(上)の沙門源算の話には、西山良峯に霹靂・震動の異変があつて鳥獸が皆死んだ時、「上人独存矣。見者異之」とあり、その直後の「善峰縁起云」ではじまる注記には「沙弥名曰行蓮。件聖人、源算之父也」と記されている。即ち往生人の行実を説話として述べようとする意識においては「上人」とされる人物が、寺社縁起中の記録的部分では「聖人」とされているわけであるが、往生伝の撰者はその差異を意に介することなく並置している、というところに「聖人」と「上人」とに関する時人の差別と融通の認識を見ることができるよう思う。

(3) 説話集の編集意識によって両語の用法が異なる例。

往生伝類には多くの「上人」が登場し、またその中の多くの人々が「今昔物語集」に同話・類話をふまえて登場している。しかし「今昔物語集」においては総てが「聖人」であつて、「上人」なる語をこの集に見出すことは全く出来ないものである。だいたい「今昔物語集」という説話集は「一定の編述方針があり、全話がそれに従つて編集され、ある一時期に成立したと見られる」のであつて、「その編述方針の中でのあるもの、即ち、史実性・公的記録性・合理性の尊重・律令国家主義・教訓教導強調主義・類聚徹底主義などの編述方針が、ある既述の説話をもとにして語句の補填・改変を行なつたとすれば、そこに必然的にもとの説話との間に相違語が生ずる」<sup>⑧</sup>わけで、この国東氏の列举された編述方針、つまり晴の意識に支えられて、「今昔物語集」

には「聖人」ばかり百数十人の登場が約束されたと思われるのである。

さて右に掲げた三点よりも更に有力な証拠として私が提出したいのは源為憲の「空也誄」である。「空也誄」には二つの注目すべき事実が指摘される。その第一は、空也の伝を記す序文が一貫して「上人」なる表記を用いているのに対し、「不堪称歎。而為之誄。其辞曰」として記されている誄（生前の功德を讃歎する弔辞）が「赫々聖人。其徳無測……」と高い調子で語り出されていることである。これは「上人」と「聖人」とにおける褒と晴との関係を如実に見うる好例ではなからうか。第二に見落してならないのは、空也が神泉苑水門の外のやつれた病女を養育した時、その女が「吾は神泉苑老狐。上人者真聖人」と讃嘆した言葉である。この「上人」は人間空也への親しみ深い呼びかけであり、「聖人」は空也がへひじりVの内質を具備した尊者なることを現わす語であって、一見よく両語の関係を見うるものと言えよう。

## 結 語

私は、古代の、おおむね「打開集」や「今昔物語集」が撰ぜられたと思われる十一世紀末頃までの仏教説話を主たる資料として、当時の繙流の、つまり正当な意味内容が維持されやすい場での用例を検討して、「聖」・「聖人」・「上人」の称の微妙な相違を明らかにしたつもりであるが、言葉は生きているものであって、いついかなる所でも

本来の意味内容が保持しつづけられるというようなことはない。「聖」「聖人」・「上人」にしても、同時代の俗界における、或は後代における広い場での使用が、必ずしも私が本稿で考察し得た意味内容によるとは限らないこと当然である。それらの語意の変遷や、へひじりVの実態の探索は、いずれ稿を改めて行ないたいと思っている。

注① 「法華驗記」（中）の第六十五話及び「拾遺往生伝」（上）の第二十七話の主人公。

② 『日本浄土教成立過程の研究』一五〇頁。

③ 井上簾氏「ひじり考——平安時代浄土教の發展——」（「ヒストリア」昭26・9）。

④ 「時衆成立前史——今昔物語集の聖、聖人について——」（「時衆研究」昭46・8）。

⑤ 井上光貞氏、岩波・日本歴史叢書『日本古代の国家と仏教』二一五頁。

⑥ 角川新書『高野聖』四六頁。

⑦ 井上光貞氏前出書二二二頁。

⑧ 筑摩書房『定本柳田國男集』第二十七卷所収。

⑨ 岩波『日本古典文学大系』本の注。一一〇頁。

⑩ 「三国志・魏志・徐邈伝」

⑪ 見道以前を凡夫とし、見諦以上を「聖」と名づけることは「大乘義章」（第十七本）に見えるが、「聖」と「凡」とを対比させる方法は、仏教界で古くから行われていたようで、諸橋「大漢和辞典」（凡の項）には、梁武帝「勅捨道事」仏文の「革凡成聖」、隋煬帝「答智顗遺旨」書の「革凡登聖」、また「四十二章経注」の「明捨惡趣、除惑斷障、超凡入聖之深旨也」などの例文が見られる。

⑫ 井上光貞氏前出書二二二頁。

⑬ 「今昔物語集」における例外的表記とは「聖徳太子ト申聖御ケリ」(第一話)・「行基菩薩ト申ス聖在ケリ」(第二話)・「弘法大師ト申ス聖御ケリ」(第九話)・「伝教大師ト云フ聖在マシケリ」(第十話)・「慈覺大師ト申聖在マシケリ」(第十一話)・「智証大師ト申聖在マシケリ」(第十二話)と語り出している。卷十一冒頭の「群の「聖」と、卷十六第四話の里人が丹後国成合の山寺の僧に「聖」と呼びかける部分とである。右のような場合には「聖人」とするのが一般のようであって、例えば卷十一の右に列挙した話の中間にある第三話から第八話までにも、「役ノ優婆塞ト申ス聖人御ケリ」(第三話)・「道昭和尚ト云フ聖人在シケリ」(第四話)・「鑒真和尚ト云フ聖人在マシケリ」(第八話)などとオーソドックスな形が見られるのであるから、前記の例外的表記には何らかの特異な事情を考えざるを得ないのであるが、今の私にはそれに答えるべき用意がない。

⑭ 柳田国男氏「俗聖沿革史」。

⑮ 井上光貞氏前出書二一五頁。

⑯ 同前書二四〇頁。

⑰ 「聖人」から「上人」への転化には、堀一郎氏がいわれるような「僧位をあらはす上人号が、もじって聖人に転用されたらしい」(『我国民間信仰史の研究』第二卷八頁)という普通のほかに、念仏聖に対する人間的親しみと「上人」の語感との関係、文字の平易な等種々の要因が考えられる。だからこそ襲なのだといえよう。

⑱ 国東文磨氏『今昔物語集成立考』一二三頁。

(本学助教授・国文学)