

学位申請論文

『日本靈異記』の人々とその思想

(武蔵大学大学院博士後期課程

二〇〇七年三月三十一日付単位取得退学)

関口 一十三

序

『日本国現報善悪靈異記』（以下『靈異記』と略す）は、上卷三十五縁、中卷三十九縁、下卷二十九縁の計一六縁からなる、奈良薬師寺の僧景戒によって撰述された、日本最古の仏教説話集である。

本書は複数段階の編纂過程を経ていると考えられている。成立に関しては諸説あるが、第二十一代雄略天皇（五世紀後半）から第五十二代嵯峨天皇（九世紀前半）までを年代順を旨に配列している現存本については、下三八にある弘仁二三年（八三二）とみられる記事が本書で確認できる年次の最下限であるため、この頃に成立したとするのが通説である。

『靈異記』に関しては、古くは江戸時代に狩谷掖斎によって『校本靈異記』、『靈異記攷証』、『靈異記校譌』がまとめられたのを初めとして、今日まで数多くの研究がある。史料の少ない古代研究において『靈異記』は貴重な文献史料であり、歴史学、民俗学、宗教学など多分野にわたりその研究成果が発表されている。

国文学における説話文学研究の視点は二つに大別できる。一つは説話自体の研究、もう一つは説話集としての研究である。これに関しては出雲路修氏の言がわかりやすい。

説話は、二重の意味を持っている。「作品」の構成部分として、「伝承」の一段階として。

「作品」として、一個の統一体として、説話集を捉えるとき、説話は説話集の構成部分であって、それ以上のものではない。説話は、どこまでも、それを収録する説話集の秩序・論理をなりたたせるように意味づけられているのである。

「伝承」の一段階として説話をとらえるとき、「作品」としての説話集は、背景にしりぞく。

- (1) 出雲路修『説話集の世界』岩波書店、一九八八年

「読み」の問題としては、「作品」に読み至る読みと、「伝承」に読み至る読みとがあるわけである。⁽²⁾

個々の説話の研究史の整理に関しては各章でそれぞれ行うとして、この序では、戦後からのおおまかな『靈異記』研究の流れの中で本稿がどのような位置にあるのかを明らかにしていく。

（一九五〇年代―説話文学としての価値付けと「私度僧の文学」論―）

『靈異記』を含む説話集が、説話文学として日本古典文学の中で一定の価値を認められるようになったのは戦後のことである。⁽²⁾ 従来、物語文学などと比較して一段低く見られていた『靈異記』であるが、文学作品として見直されるに従って研究が次第に進むようになっていった。

益田勝美氏が『靈異記』を「私度僧の文学」と定義付けたのは一九五三年のことである。⁽³⁾

益田氏は、説話に描かれた事象を文学の問題として読み取るうとした。

- (2) もちろん、戦前も諸本の複製の刊行や板橋倫行氏や倉野憲司氏、武田祐吉氏などによる成立年次に関する議論など、『靈異記』に関する研究は様々に行われていた。初期の『靈異記』研究史に関しては小泉道『日本靈異記諸本の研究』（清文堂出版、一九八九年）に詳しい。
- (3) 益田勝美『国民の文学・古典篇』河出書房、一九五三年
- (4) 益田勝美『説話文学と絵巻』三一書房、一九六〇年

（説話文学は）口承の文学である説話と文字の文学との出会いの文学である。それぞれ異なる点を持つふたつの文学の方法が、助け合ったり、たたかいあったりしてでき、文字による文学の特別な一領域である。普通の文字の文学のように、作家が直接に自己の内面的事実や社会の現実直面して描き出す文学ではなく、かれが、口承のはなしという一つの、すでにある文学の方法で貫かれている伝承としての現実的存在に、自己を対置させて行う文字による文学創造である。⁽³⁾

そして説話文学の最大の特色は、「人間および人間性の問題を、複雑な構造においてつか

もうとする点」であるとし、

総じて、『靈異記』に結集された、私度僧たちが民衆のとのつながりのなかで、信仰のために伝承流布した世間の因縁ばなしには、官寺教団の信仰とちがった、信仰の切実さ、はげしさがある。同時に、理屈ではなく、現実に眼で見、耳でたしかめて、現世での善報悪報によって、はじめて仏の教えに対する信仰を深め、自他を励ますことができるような愚かしさがある。それゆえに、かれらの信仰は、現世での因縁の事実を満たされていて、犯しがたい堅固ささえ加えることができた、といえよう。僧侶たちが、貴族にとりいって、儀式と経典の教える教理の伝播で、教団の存立をはかりえたのとは逆に、私度僧たちは、民衆につながり、民衆に後援されなければ、信仰を保つことができなかった。であるから、かれらの間で口から語り出されるものは自分たちの現実の苦悩を理解してくれることを欲して身辺に集まってくる民衆に対する、教理の実証であり、同時に、自己自身に信仰のゆるぎないことを教えきかせるためのあかしでもなければならなかった。

と、説話集である『靈異記』の文学としての独自性を述べている。

『靈異記』を「私度僧の文学」と規定することに関しては異論も多く、本稿でも第一章でそれに替わる新たな視点の模索を行っているが、戦前、『靈異記』が「冥報記、冥報記拾遺等に収められた説話と同一形式のものが、地名と人名とを日本に改め」たもの⁵にすぎないと見る向きもあったことから考えると、『靈異記』を日本古典文学のひとつの作品として認め、伝承されている「はなし」という現実の中にある人間をつかみとろうとする益田氏の登場は、『靈異記』研究における大きな契機であった。

(5) 植松茂「日本靈異記における伝承者の問題」(『国語と国文学』三三巻七号、一九五六年七月)、露木悟義「靈異記小考―寂林法師の説話の伝承系譜を中心に―」(『古代文学』一一号、一九七一年一月) 寺川真知夫「老僧観規は私度僧か―奈良時代中期以後の官度僧の一面―」(『解釈』二二巻九号、一九七五年九月) など

(6) 芳賀矢一編『攷証今昔物語集』富山房、一九一三年

(7) 鹿苑大慈『日本靈異記』の成立過程」(『龍

谷史壇』四二号、一九五七年七月)、志田諄一「日本靈異記と景戒」(『茨城キリスト教短期大学研究紀要』六号一九六六年三月、「景戒の出自」として『日本靈異記と其の社会』雄山閣、一九七五年に所収)、原田行造『日本靈異記』編纂者の周辺とその整理」(『金沢大学教育学部紀要』二〇号、一九七一年一月、前掲書『日本靈異記の新研究』所収)

(8) 原田行造「日本靈異記終末部の構想と景戒の意図」『名古屋大学国語国文学』二二号一九六八年六月(前掲書『日本靈異記の新研究』所収)

(8) 福島行一「日本靈異記に現れた景戒の考え方」『国文学論叢』三号、一九五九年一月

(9) 出雲路修「日本国現報善悪靈異記の編纂意識」上、下(『国語国文』四二卷一―二号、一九七三年、『説話集の世界』岩波書店、一九八八年所収)

(10) 直木孝次郎「日本靈異記にみえる「堂」について」(『続日本紀研究』七卷二一号、一九六〇年一月)

〈一九六〇年代―編纂論―〉

一九六〇年代、戦前に行われていた成立年次や編者・景戒に関する議論を引き継ぐような形で、説話集としての研究が論じられた。いわゆる編纂論である。

例えば原田行造氏は、景戒の出自を紀伊国名草郡の相伴氏関係者とする説⁷⁾をもとに、景戒が没落する大伴氏の一員として皇室との提携と一族の繁栄を願って『靈異記』を編纂したとした。⁸⁾これは、『靈異記』が、小子部栖軽の雄略帝への忠誠から始まり、聖武帝の時代を聖代と位置づけ、嵯峨帝を絶対視する説話で終わるといふ構成に関する一連の議論の一つである。しかし景戒の出自が推定でしかない以上、集の構想をすべてそこへ還元すべきではないだろう。冒頭の小子部栖軽説話を含む非仏教的説話に関しては、一見仏教と関わりのない話を導入として次第に仏教の因果応報へ話を展開させていこうとしたのではないかという福島行一氏の指摘⁹⁾がある。

景戒の編纂意図をめぐっての議論は、一九七三年に発表された出雲路修氏の論考がひとつの区切りとなった。出雲路氏は、下巻序において延暦六年(七八七)を基準にして釈迦入滅の年が数えられていることから、この年に「現報善悪」と「靈異」による「幹説話」を配列した原撰本が成立したとし、それに「奇異」を描く「枝説話」を増補したものが現存本であると論じた。⁹⁾そして原撰本の冒頭話は現在の上四縁であり聖徳太子が乞食を「隱身の聖」と見抜く話であるとして、そこに人間に紛れて衆生を教化する「菩薩」の思想を見出している。「菩薩」の思想に關しては、本稿第一章において改めて触れることとする。

また、『靈異記』に見られる「堂」についての直木孝次郎の論考¹⁰⁾が一九六〇年に発表されたが、

これが『靈異記』を歴史資料としてはじめて扱った研究といつてもよい。以降、歴史学による『靈異記』研究が本格的に行われるようになる。

〈一九七〇年代―説話の発生・成立をめぐる議論〉

一九七〇年、守屋俊彦氏を嚆矢として『靈異記』説話に記紀的世界あるいは神話の残像を見出そうとする論考が盛んに行われた。

守屋氏は『靈異記』中三三「女人の悪鬼あくきに点けがされて食噉くちらはれし縁」について、「素性のよくわからない男が女の許にかよつて来、結婚したところ男に殺され、骨のみが残っていたとする筋」は『肥前国風土記』逸文の褶振の峯と同じとし、夫である鬼に喰い殺された「万の子」は祖先神である太陽神に仕える巫女であり、この説話が本来鏡作部の神婚説話で、三輪山型神婚神話の崩れたものと述べている。⁽¹¹⁾

守屋氏の視点を受け継ぎながらも、説話の本質を事実性に見出す研究を行ったのが黒沢幸三氏である。黒沢氏は「神話を支えた基盤は氏族制の社会で、その管理は族長（貴族）

にゆだねられ、きわめて閉鎖的であった」のに対し、「説話は話し手・聞き手双方に直接関係のない現実の第三者を主人公とし、話の筋を支える時、場所をはっきり限定し、事件や行動をとおして人間を写實的に描こうとする」⁽¹²⁾として神話と説話を区別し、『靈異記』説話の発生を地方豪族の進出や私度僧の教化活動によるものとした。一九八〇年代以降の説話の発生や成立をめぐる議論も基本的に同様の視点で行われている。

〈一九八〇年代―説話の発生・成立をめぐる議論②―〉

(11) 守屋俊彦「菴知の萬の子―鏡作伝承の一破片―『古代文化』一四四号、一九七〇年八月（中卷三十三録考）」として『日本靈異記の研究』三弥井書店、一九七四年に所収)

(12) 黒沢幸三『日本古代伝承文学の研究』塙書房、一九七六年

(13) 古くは植松茂「日本靈異記における傳承者の問題」(『国語と国文学』三三卷七号、一九五六年七月)などもある。

(14) 原田行造「『日本靈異記』所収雷神説話と飛鳥元興寺—小字部栖軽と道場法師との關係を中心として—」『金沢大学教育学部紀要』二四号、一九七五年二月(『日本靈異記の新研究』桜楓社、一九八四年所収)

(15) 寺川眞知夫「『靈異記』における大安寺關係説話の考察」『花園大学国文学論究』一二号、一九八四年一〇月(『日本国現報善悪靈異記の研究』和泉書院、一九九六年所収)

(16) 中村史「『日本靈異記と唱導』三弥井書店、一九九五年

(17) 「『靈異記』と景戒—自土意識をめぐって—」(『国語と国文学』五三卷一—一九七六年一月)、「『日本靈異記』と〈表相〉」『古代文学』一九号、一九八〇年三月(どちらも『古代国家の文学—日本靈異記とその周辺—』三弥井書店、一九八八年所収)

(18) 例えば『日本靈異記』説話と中国志怪小説との關係をいち早く論じたものとしては、川口久雄「日本説話文学と外国文学とのかわり—敦煌本搜神記をめぐって—」『国文学解釈と鑑賞』三〇卷二号、一九六五年などがある

一九八〇年代も説話の発生・成立をめぐる議論は続くが、先述の黒沢氏以降、寺院や氏族といった説話の管理者からそれを考えようとする論考が目立つようになる⁽¹³⁾。代表的なものとしては、『靈異記』所収の雷神説話について、雷神信仰を持ち小字部栖軽⁽¹⁴⁾を氏神とする飛鳥の子部氏と、同じく雷神信仰を持ち道場法師譚を持つ尾張願興寺の尾張連を、元興寺の僧が同族視した結果成立したと論じた原田行造氏⁽¹⁵⁾や、『靈異記』にみられる大安寺關係説話を、大安寺が教化のために管理し伝承していたものとする寺川眞知夫氏⁽¹⁶⁾の研究があり、すこし年代は下るが、『靈異記』説話が使われた法会を考証した中村史氏⁽¹⁷⁾の研究もこの系譜であるといえるだろう。

一方、『靈異記』にしばしば現れる「自土意識」や「表相」などから本書を読み解こうとしたのが多田一臣氏である⁽¹⁸⁾。多田氏は後にそれらの論考をまとめた著書を『古代国家の文学』と題した。編纂に関する議論が下火になりはじめた一九七〇年代後半から、『靈異記』研究の主は個々の説話を詳しく検討していくものとなっていったが、多田氏の論考は『靈異記』をひとつの説話集としてもう一度全体から考えていこうとするものであった。

〈一九九〇年代—出典論—〉

一九九〇年代以降は、新たな傾向として漢籍や經典との關係についての研究が急増する。もちろん、『靈異記』が『冥報記』や『般若験記』などの漢籍になぞらえて編纂されていることは上序に書かれており、これまでも研究が行われていなかったわけではない⁽¹⁹⁾。しかし一つの傾向と言えるほどに目立ってくるのはこの年代からである。

例えば、中国の『梁高僧伝』神異伝の高僧が示す神異常靈験が衆生済度の機縁をなす菩薩行と

- (19) 蔵中しのぶ「和光同塵・上代高僧伝の思想―『日本靈異記』行基物語化の背景」『上代文学』第六六号、一九九一年四月
- (20) 河野貴美子『日本靈異記と中国の伝承』勉誠社、一九九六年
- (21) 多田伊織『日本靈異記と仏教東漸』法蔵館、二〇〇一年
- (22) 山口敦史「日本靈異記と中国仏教―下巻第三十八縁をめぐって―」(『上代文学』六六号、一九九一年四月)、『日本靈異記』の〈女性〉観―説話の表現をいかに読むか―(『日本文学』五二巻一号、二〇〇三年一月) など
- (23) 増尾伸一郎「深智の儔は内外を觀る―『日本靈異記』と古代東アジア文化圏―」『古代文学』三八号、一九九〇年三月
- (24) 小峯和明、篠川賢編『日本靈異記を読む』吉川弘文館、二〇〇四年、根本誠二、サムエル・モース編『奈良仏教と在地社会』岩田書院、二〇〇四年
- (25) 『歴史評論特集』『日本靈異記』に古代社会をよむ』六六八号、二〇〇五年十二月
- (26) 東野治之「長屋親王」考(『長屋王家木簡の研究』塙書房、一九九六年所収)

してとらえられていることから、『梁高僧伝』の「神異」と『靈異記』の「靈異」は通底すると述べた蔵中しのぶ氏の論考がある。⁽⁶¹⁾ 河野貴美子氏⁽⁶²⁾、多田伊織氏⁽⁶³⁾の著書の出版も続いた。また、山口敦史氏も『靈異記』説話と仏典との関わりを盛んに論じている。⁽⁶⁴⁾ 増尾伸一郎が「深智の儔は内外を觀る―『靈異記』と古代東アジア文化圏―」という題で論文を発表しているが、一九九〇年代は従来の研究に加え、東アジアの中の日本という視点が発見(あるいは再認識)された十年であったといえるだろう。

〈二〇〇〇年代―他分野における『靈異記』研究の躍進―〉

そして二〇〇〇年代だが、この時期の『靈異記』研究は、国文学よりむしろ他分野においての方が盛んである。一九九九〜二〇〇一年度に行われた成城大学民俗学研究所の共同研究「『靈異記』の研究」や宗教学史学の方面からも論文集が刊行され、雑誌『歴史評論』では『靈異記』特集が組まれた。⁽⁶⁵⁾

このように他分野が『靈異記』に着目するようになったきっかけは、一九八八年の長屋王家木簡の発見である。平城京左京三条二坊の調査によって発掘された大量の木簡の中から「長屋親王」と書かれた木簡が見つかった。そのことにより、いままでは誤記とされていた『靈異記』中一の「長屋親王」という表記は、「家政機関内の私的な表現」⁽⁶⁶⁾と理解されるようになり、『靈異記』の史料性が再評価されたのである。

私が大学院に進学し『靈異記』の研究を始めたのは、ちょうどこの頃である。国文学における『靈異記』研究よりも、他分野―特に歴史学におけるそれが盛んな時期であった

ことは私に迷いをもたらした。

私が日本文学を専攻したのは、幼い頃から本を読むことが好きだったからである。作品はなんでも良かった。ただ、作品を作家に還元する近代文学研究の傾向にはどうにも馴染めず、古典文学研究に向かった。そして『靈異記』に描かれる靈異の世界の面白さに夢中になり、関心の赴くままに調べていった。しかし、自分が行っているのは果たして文学研究なのか、それとも文学作品を資料とした歴史か何かの研究なのか、そもそも文学研究とは何なのかという問いが常に私の中にあつた。『靈異記』が伝承された事実を語るとされる説話文学であるからこそ、余計に悩んでしまったのかもしれない。

それに対して一つの解答を与えてくれたのが、師である古橋信孝氏の文学史の研究手法である。

古橋氏の文学史の研究手法には二つの柱がある。「文体」と「時代の関心」である。同氏の著書『日本文学の流れ』⁹⁾は、これまでの文学史が時代ごとにまとめられているのに対しそれぞれの「文体」の流れをめぐる形で構成されているが、そこに「時代の関心」という手法に関する氏の考え方が示されている。

従来、文学史は歴史学の成果に依拠するところが多かった。歴史学も文献の読みから始まる。文学作品を歴史的に読む方法は「時代の関心」を見いだすことである。(中略)「時代の関心」は作品のテーマだけとは限らない。散文文学は場面をつくらなければならぬが、その場面に「時代の関心」が現れる場合がある。(中略)もちろん、場面の作り方は書き手の好みや関心である場合がある。したがって同時代の作品に同じような関心を見いだせるとき、「時代の関心」ということができるだろう。しかし、

(27) 古橋信孝『日本文学の流れ』岩波書店、二〇一〇年

すぐれた作品は「時代の関心」に鋭敏である。その社会の人びとが心の深層で感じている思いを作品にする。それゆえ同時代の人々に読まれることになる。その意味で、作家は時代の深層の共同性に憑依されるといつてみてもいい。

古橋氏の「時代の関心」という手法は、文学を共同性から考える視点である。共同性という視点に立ったとき、伝承された話である説話ほど、それが明確に立ち現れるものはないのではないかと気付き、説話文学研究に対する迷いが払拭された。語られている内容が歴史的事実と合致していようがまいが、文学研究としてはどちらでもかまわない。重要なのは、その出来事が当時の人びとによってそのように語られた——幻想された、ということである。

これは益田勝実氏が説話の中から「人間および人間性の問題」をつかもうしたのと同じ視点である。つまり、『靈異記』を文学作品たらしめたもつとも根本的な見方であるということだ。

以上のような視点に立ち、『靈異記』という最古の仏教説話集において、それが書かれた時代の人々が物事をどう考え、何に関心を持ったかということについて考察を試みたものが本稿である。

本稿に収められた論文はまるで衛星のように『靈異記』の周辺をめぐっているだけに見えるかも知れない。しかし、そうした周縁的なことをやることによって、浮かび上がってくるものもあるのではないか。

本稿の目的は、奈良時代末期から平安時代初期というこの時代に、なぜ本書のような書物が編まれたのかということを考えることである。それは、景戒を含むこの時代の人々が

物事をどう考え、何に関心を持ったかという人の心の側の問題としてとらえるということだ。

記紀や『風土記』は王権によって整序された世界を描いたが、『靈異記』は仏教という新たな秩序でもってこの世界を意味づけようとした。その過程において、同じく伝来してきた新しい知識である儒教や、共同体が以前から持っていた信仰は仏教的世界の中に包括され取り込まれていった。そのような変革期を生きた人々が心の深層で何を感じていたかを読み解いていきたい。

最後に、本稿と雑誌などに公刊した論文との関係を記す。

第一章 靈異記説話を支える人々

第一節 優婆塞・沙弥・行者

↓『上代文学』第九八号、二〇〇七年四月（原題「靈異記の優婆塞像」）

第二節 法師・沙門・僧・禪師

↓『武蔵大学総合研究所紀要』一七号、二〇〇八年六月（原題『靈異記』の「法師」像）

第三節 知識・檀越

↓『武蔵大学人文学会雑誌』四四卷三号、二〇一三年二月（原題『日本靈異記』にみられる「知識」と「檀越」）

第二章 靈異記説話の倫理と道德

第一節 儒教と仏教―『靈異記』における「孝」の問題―

↓書き下ろし

第二節 道教と仏教―飛天にみられる女性の救い―

↓『古代文学』五一号、二〇一二年三月（原題「『靈異記』における女性の救いの問題―上卷十三縁を中心に―」）

補論

神道と仏教―大祓の詞の成立と日本古代の薬師経受容―

↓山口敦史編、古代文学会叢書『聖典と注釈―仏典注釈から見る古代』武蔵野書院、二〇一一年一〇月（原題「大祓の詞の成立―日本古代の薬師経受容をめぐって―」）

第三章 靈異記説話の他界・周縁認識

第一節 四国

↓『日本文学風土学会紀事』三〇・三一合併号、二〇〇七年六月（原題「古代の四国―『靈異記』説話を中心に―」）

第二節 九州

↓『武蔵大学総合研究所紀要』一八号、二〇〇九年六月（原題「古代の九州―『靈異記』説話を中心に―」）

第三節 野・海・山・河

↓書き下ろし

【凡例】

① 『靈異記』の訓読文については基本的に、中田祝夫氏が校注と現代語訳をした新編日本古典文学全集『靈異記』（小学館、一九九五年）のものを用いた。それとは異なる訓読を行った場合は注にその旨を記した。

② 『靈異記』の注釈書に関しては、以下の略称を使用した。

- 攷証 — 狩谷 斎 『日本古典全集』『靈異記攷証』日本古典全集刊行会、一九二九年
全書 — 武田祐吉校注『靈異記』（日本古典文学全書）朝日新聞社、一九五〇年
大系 — 遠藤嘉基・春日和男校注『靈異記』（日本古典文学大系）岩波書店、一九六七年
注釈 — 松浦貞俊『日本国現報善悪靈異記注釈』大東文化大学東洋研究所、一九七三年
全集 — 中田祝夫校注・訳『靈異記』（日本古典文学全集）小学館、一九七五年
学術文庫 — 中田祝夫全訳注『靈異記』（講談社学術文庫）上中下、一九七八〜一九八〇年
集成 — 小泉道校注『靈異記』（新潮日本古典文学集成）新潮社、一九八四年
完訳 — 中田祝夫校注・訳『靈異記』（完訳日本の古典）、小学館、一九九五年
新編全集 — 中田祝夫校注・訳『靈異記』（新編日本古典文学全集）、小学館、一九九五年
新大系 — 出雲路修 校注『靈異記』（新日本古典文学大系）、岩波書店、一九九六年
学芸文庫 — 多田一臣校注『靈異記』（ちくま学芸文庫）上中下、筑摩書房、一九九八年

第一章 靈異記説話を支える人々

(1) 益田勝実『説話文学と絵巻』三一書房、一九七一年

(2) 原田行造「『靈異記』説話の生成基盤に関する諸考察」(『金沢大学教育学部紀要』二二号、一九七二年一二月)

(3) 植松茂「日本靈異記における伝承者の問題」『国語と国文学』三三号もともと益田勝美氏自身も、左掲書で「官寺教団側の説話相当数を混入」と述べており、『靈異記』説話全てが私度僧的なものだと言っているわけではない。

(4) 入部正純『日本靈異記の思想』法藏館、一九八八年

『靈異記』を「私度僧の文学」と定義付けたのは、八世紀に郡司層・有力郷戸首層から多数の私度僧が輩出されたことを挙げ、『靈異記』説話の生成には私度僧の民間私寺を足場とする布教活動が大きな意味を持つていたと益田勝実氏である。⁽¹⁾ また、原田行造氏が行った『靈異記』説話の生成基盤に関する論考⁽²⁾により、内容のみならず形式面においても、私度僧たちが話の生成に関わっていることが指摘されている。こうした「私度僧の文学」という立場からの伝承論は以降もずっと続き、その成果も大きい。

しかし、早くは植松茂氏⁽³⁾などが異論を唱えたように、『靈異記』には官度僧の活躍する話も決して無視できない比率で存在する。私度官度の枠組み以外の視点も、『靈異記』の世界を成り立たせているものについて考えるためには必要なのではないか。本章はその可能性の一つとして、『靈異記』に登場する人々の呼称と行業を整理、検討していったものである。

『靈異記』における仏道修行者の検討に関しては、入部正純氏の研究がある。入部氏は、『靈異記』に見られる約七十名の修行者を、官僧・私度僧に大きく分類し、その呪的靈驗性において「官度僧と私度僧は殆ど差別されていない」とした。⁽⁴⁾ この指摘は『靈異記』の性格を考える上で大きな意味を持つものだが、入部氏の考察は個々の呼称の相違にまでは及んでいない。

『靈異記』には、僧尼のほか、比丘、沙弥・沙弥尼、優婆塞・優婆夷、また、禪師、法師、行者、自度、大僧、大徳、菩薩といった様々な呼称が見られる。己も同じく仏道修行者である編者景戒が、編纂においてこれらの呼称の使用に留意しなかったはずがない。では具体的に、これらの仏道修行者は『靈異記』の世界の中でどのような存在として描かれ

(5) 辻善之助『日本仏教史』(岩波書店、一九四四年)、二葉憲香『古代仏教思想史研究―日本古代における律令仏教及び反律令仏教の研究―』(永田文昌堂、一九六二年)荒木良仙『比丘尼史』(仏教制度叢書別巻、東洋書院、一九七七年)、井上光貞『日本古代の国家と仏教』(井上光貞著作集、岩波書店、一九八六年)、勝浦令子『日本古代の僧尼と社会』(吉川弘文館二〇〇〇年)など

ているのだろうか。

第一節では優婆塞・沙弥・行者、第二節では法師・沙門・僧・禪師という、靈験でもって本書が描き出す「靈異」の世界を作り出し出している仏道修行者を扱った。また、第三節では知識・檀越という仏教を支援する人々を取り上げた。『靈異記』説話の多くは、仏道修行者たちの持つ靈験やその支援者が目撃した奇跡を描くことによって成立している。言い換えれば、本書は彼らによって支えられている。『靈異記』説話を支える人々を見ていくことは、そのまま『靈異記』全体を覆う視点を探ることなのである。

仏道修行者の研究は、歴史学、特に奈良仏教史学における長い間の蓄積がある。⁵⁾しかし、小稿の出発点は、なぜこの時代に本書のような書物が編まれたのかという疑問にあり、この時代の人々が物事をどう考え、何に関心を持ったかという人の心の側の問題としてとらえることを目的としている。話が伝えられ、記されるためには、その話の中に話の伝承者、記録者、あるいはそれ以外の人々にとって何かしら関心をひく要素があったということだ。それは何なのか。まずは本書が描き出す靈異の世界を支える人々を見ていくことによって考えていきたい。

第一節 優婆塞・沙弥・行者

はじめに

本稿はまず、『靈異記』に見られる優婆塞と呼ばれる仏道修行者たちから見ていく。

優婆塞とは、一般に、師について修行する在俗の仏道修行者のことをいう。『雜阿含經』第四などの經典に説かれている「仏弟子の七衆」に基づく呼称である。「仏弟子の七衆」とは、その修行の程度から修行者を区別したもので、いま簡単にその定義を整理すると、在家にあつて三帰五戒を受持する優婆塞・優婆夷と、得度（出家）し十戒（沙弥戒）を受けた沙弥・沙弥尼と、沙弥尼が六法戒を受けた式叉摩那と、沙弥・式叉摩那が具足戒を受けた比丘・比丘尼となる。

しかし、我が国の古代仏教制度と經典の説く仏道修行者が一致しないことは先学の指摘するところであり、我が国においては比丘と式叉摩那の呼称の使用例はほとんど見られない。また、僧尼令においては、出家得度者は併せて「僧尼」とされているが、写経所等の運営上では沙弥・沙弥尼と比丘・比丘尼とは明確に僧尼との身分上の区別がなされているという。¹⁾

「仏弟子の七衆」の呼称で『靈異記』に見られるのは、優婆塞・優婆夷と沙弥・沙弥尼と比丘だけである。しかも、比丘の用例は表題や經典引用文などに限られており、具体的な登場人物に対する使用例はない。『靈異記』内で出家者に対する一般的な呼称として使

(1) 魚尾孝之「『日本靈異記と優婆夷・優婆塞（上）奈良朝仏教における優婆塞（夷）の位置」、『大正大学綜合仏教研究所年報』四号）、同氏「『日本靈異記における優婆塞（夷）の位置」、『国文学試論』一〇号）、柴山正「奈良時代における優婆塞について」（遠藤元男博士還暦記念日本古代史論叢刊行会編『日本古代史論叢』一九七〇年）など

(2) 堀一郎「上世仏教の呪術性と山林の優婆塞禪師」(『我が国民間信仰史の研究』創元社、一九五三、一九五五年、二巻二部所収)

(3) 佐久間竜「優婆塞・優婆夷について」(『古代文化』九巻一号)、井上薫『奈良朝仏教史の研究』(日本史学叢書、吉川弘文館、一九六六年)、鬼頭清明「天平期の優婆塞貢進の社会的背景」(『続日本古代史論集』吉川弘文館、一九七二年所収)、吉田靖雄「奈良時代の優婆塞の教学について」(『古代・中世の社会と民俗』弘文堂、一九七六年所収)など

(4) 紙幅の関係で本文は掲載せず表のみの提示となっている話もある。呼称の言い換えを論ずるに当たり、遠藤嘉基・春日和男校注『日本靈異記』日本古典文学大系、岩波書店、一九六七年をもとに、諸本の校異の確認作業をおこなった。

また、上三一にも「粟田の卿、使を八方に遣はして禪師・優婆塞を問ひ求めしときに」と見えるが、名称だけで登場していないため本表では省略した。

われているのは、僧・尼・沙門・法師である。沙弥・沙弥尼も出家者ではあるが、『靈異記』ではやや特殊な位置に置かれる。

優婆塞を正面から取り上げた研究としては、堀一郎のものが最初である。堀氏は「山林に禅修苦行せる禪師優婆塞は、すぐれた呪術者として目されていた」とし、私度僧格的を有する者と規定したが、現在の歴史学研究ではあまりこの説はとられていない。現在の優婆塞研究の主流は「正倉院文書」に見られる「優婆塞貢進文」を史料とするもので、そこから導き出されるのは優婆塞の官僧予備軍の性格である。しかし、「優婆塞貢進文」に見られる在地豪族層に連なる優婆塞や、寺の下働きや写経所の経師・校生を勤めながら貢進されるきっかけを待つ在俗篤信の信者としての優婆塞と、『靈異記』に登場する優婆塞との間には大きな隔りがある。

一 靈異記に見られる優婆塞

左は、『靈異記』に登場する優婆塞の表である。⁴⁾

巻話数		姓名	その他呼称	行動※↓は移動を示す	備考
①主要登場人物としてある例(七例)					
上三	優婆塞	童子	道場法師	・強力得水争いに勝利し寺田守護、得度を許される	飛鳥元興寺所属
上二八	役の優婆塞	行者		・山林修行により孔雀の呪法を習得し鬼神を役	
				・讒言により配流されるも恩	

下一	中一六	上四	②副次的登場人物としてある例(六例)	下二八	下一四	中二一	中一九	中一三		
優婆塞	優婆塞 ※五人	優婆塞		優婆塞	小野朝臣庭磨	金鷲優婆塞	利苺優婆夷	信濃国の優婆塞		
		円勢師の弟子		行者	行者	菩薩 行者	師	行者		
・去る禪師のお供として永興	・法師五人とともに冥界を案内、主に解説を担当。	・願覚禪師の奇跡(発光・蘇生)の目撃 ・大和↓近江		・蟻に首を噛み切られようとしている仏像の声を聞く	・京↓越前 ・加賀郡内で山林修行 ・浮浪人の長に迫害され呪法実行	・神像のすねに縄を掛け祈願神像が発光し、天皇により得度許可を受ける	・蘇生後に市で盗まれた経を発見	・美声により閻羅王庁に招致される ・夢で吉祥天女と交接	・新羅にて道照法師と邂逅 ・信濃↓和泉	赦後飛天
	放生された牡蠣の化身	大和国葛木の高宮寺所属		紀伊国名草郡貴志里の貴志寺に止住	迫害者・浮浪人の長怪死	東大寺開基良弁の前身か			和泉国泉郡の血淳山寺止住	

下二四	優婆塞		・神罰としての堂崩壊を目撃	山階寺所属？
下二六	優婆塞 ※禪師と併せて 計三二人		・田中真人広虫女の法要のため、禪師と共に招請される	
下三六	優婆塞 ※複数か	看病の衆	・禪師と共に藤原朝臣家依の看病のため招請され咒護	

これらのうち、『靈異記』の優婆塞像を考えるにあたって象徴的だと思われるのは下四である。

千手の咒を憶持する者を拍ちて、以て現に悪死の報を得し縁

越前国加賀郡に、浮浪人の長有りき。浮浪人を探りて、雑徭に駈ひ使ひ、調庸を徴り乞めき。時に京戸小野朝臣庭磨といふひと有りき。優婆塞と為り、常に千手の咒を誦持するを業とせり。彼の加賀郡の部内の山に展転びて修行せり。神護景雲三年の歳の己酉に次れる春の三月二十七日の午の時に、其の長、其の郡の部内の御馬河の里に有り。行者に遇ひて曰はく、「汝は、何くの国の人ぞ」といふ。答ふらく、「我は修行者にして、俗人に非ぬなり」といふ。長、瞋り噴めて言はく、「汝は浮浪人なり。何ぞ調を輸さぬ」といふ。縛り打ちて、駈ひ徭ふ。猶し拒逆ひて、懇ビテ譬を引きて言はく、「衣の虱は頭に上りて黒く成り、頭の虱は衣に下りて白く成るといふ。是かの如き譬有り。頂に陀羅尼を載せ、経を負へる意は、俗難に遭はざらむとてなり。何の故にか大乘を持せる我を打ち辱かしむる。実に験徳有らむ。今威力を示さむ」

(5) 通説では役人が経巻を縄で縛って地面を引きずって去ったとするが、本稿では新潮日本古典集成の解釈をとり、小野の朝臣庭麿の呪的行為とする。

といふ。縄を以て千手経に繫けて、地より引きて去れり。行者を刑ちし処と、長が家との程、一里許なり。長、己が家の門に至りて、馬より下りむとするに、堅くして下ること得ず。忽に乗れる馬と、空に騰りて行き、行者を捶ちし処に到り、空に懸りて一日一夜逕て、明くる日の午の時に、空より落ちて死ぬ。彼の身摧ケ損ふこと、竿の囊に入れるが如し。諸人見て、懼恐りずといふこと無し。千手経に説きたまへるが如し。「大神咒は、乾枯れたる樹すら、尚し枝と柯と華菓とを生ずること得。若し此の咒を誘る者有らば、即ち彼の九十九億の恒河沙の諸仏を誘ることなるなり云々」とのたまへり。方広経に云はく、「賢しき人を誹誘る者は、八万四千の国の塔寺を破壊する人の罪に等しからむ」と者へるは、其れ斯れを謂ふなり。

下一四は、「浮浪人の長」（本籍を離れて他郷に流浪する者の取り締まりのため、政府がその支配・管理を委ねたと考えられる）による優婆塞の迫害譚である。租庸調を国家の経済基盤とした律令国家が、そこからの逸脱者に対してどのように対処していたかがわかる資料でもある。

優婆塞小野朝臣庭麿は「京戸」とあるので京に戸籍を有する者である。それが、本籍を遠く離れた越前国を行脚して修行を行っている。ここにはあるのは、出家得度の官許を願って修行する「優婆塞貢進文」の優婆塞とは違う優婆塞の像である。

この話で着目すべきは、優婆塞小野朝臣庭麿が「加賀の郡の部内の山を展転りて」と、山のあちこちを巡るといふ山岳修行のようなことをしており、本文中で「行者」と言い換えられている点である。庭麿を迫害した長は、庭麿が呪法を行い立ち去ったあと、乗っていた馬ともども空に舞い上がり、一昼夜宙づりになったのちに墜落して死んだという。⁽⁵⁾

こうした直接的効力を持つ験力とその行使のさまは、仏教者というよりは呪術者に近く、鬼神を使役したといわれる我が国修験道の租・役小角を彷彿させる。

『靈異記』上二八は、『続日本紀』の記録とともにその後の役行者の伝記や説話の根幹となつてはいるが、この話において役小角は「役の優婆塞」と呼称されている。

孔雀王の呪法を修持して異しき験力を得、以て現て仙と作りて天を飛びし縁
孔雀王の呪法を修持して異しき験力を得、以て現て仙と作りて天を飛びし縁
役の優婆塞は、賀茂の役の公、今の高賀茂の朝臣といふ者なりき。大和国葛木上
郡茅原の村の人なりき。生まれながらに知り、博学なること一を得たり。仰ぎて三
宝を信じ、之を以て業と為り。……

優婆塞と呼称されている人物で、諸国を行脚しているのは上二八・中一三・下一四の三例、山岳修行的な記述があるのは上二八・下一・下一四の三例、山寺に止住したとするのが中一三・中二一の二例ある。『靈異記』における優婆塞は、山岳修行者としての像が強
いといえる。

もつとも、このような山岳修行者ではない優婆塞もちろん登場する。上三の優婆塞は、幼い頃から下働きとして寺に所属し、生来の強力によって功績をたてて出家得度を許されている。後の道場法師である。また、上四の優婆塞や下一の優婆塞は、高名な師について修行する弟子としての優婆塞である。これも、一般的な優婆塞の定義にそのまま通じ
るだろう。

しかし、中一三の優婆塞などは、諸国行脚・山寺止住のみならず、弟子までとっている
やはり、辞書的な優婆塞の定義には収まりきらない何かがある。『靈異記』の優婆塞にはある
といえるだろう。このように描かれる優婆塞とは一体何なのだろうか。

二 沙弥と優婆塞

『靈異記』における優婆塞・優婆夷の語は、ほとんど私度僧と同義的な者として使用されているという堀一郎氏の指摘^⑦があるが、確かに前節で整理した優婆塞の行業を見る限りは、非常に私度僧的であるといえる。しかしそれならば、優婆塞は何をもって優婆塞と呼称されるのだろうか。

『靈異記』では、私度を「自度」という。そして、本文中に「自度」と明記されているのは、すべて沙弥である。よって、比較のため、左に『靈異記』に登場する沙弥・沙弥尼の表をあげる。

靈異記にみられる沙弥・沙弥尼(二三例)		卷話数	姓名	その他呼称	行動※↓は移動を示す	備考
上二七	石川の沙弥	自度	自度	<ul style="list-style-type: none"> 各地を放浪 喜捨を騙し取る 寺の塔の木に放火 地獄現在の炎に身を焼かれて死亡 	<ul style="list-style-type: none"> 法華経を読む乞食を嘲り口が曲がる 碁 	一時、摂津国嶋下郡の春米寺に止住
上二九	沙弥 ※表題のみ	僧 ※本文	僧	<ul style="list-style-type: none"> 乞食僧として白髪部猪丸に迫害される 	<ul style="list-style-type: none"> 碁 	虐待者・猪丸は倒れた壁で圧死
上三五	練行の沙弥尼	尼	尼	<ul style="list-style-type: none"> 河内↓大和 		平群の山寺止住

中一	沙弥							<ul style="list-style-type: none"> ・ 仏の絵像を作成 ・ 盗難に遭うが市で無事取りもどす 	
中七	沙弥行基	菩薩・大徳						<ul style="list-style-type: none"> ・ 大僧正就任 ・ 難波土木工事 ・ 釈智光（行基誹謗の罪で冥土に連行された後蘇生）の懺悔を受け、弟子とする ・ 往生 	
中二四	沙弥仁耀	法師						<ul style="list-style-type: none"> ・ 檜磐嶋に請われ、鬼のために金剛般若経百巻読誦 	大安寺所属
下一〇	牟婁の沙弥	自度						<ul style="list-style-type: none"> ・ 法式を守って法華経を書写したところ、火難に遭うが経焼けず 	
下一三	沙弥							<ul style="list-style-type: none"> ・ 抗内に閉じこめられた抗夫に食物を与え救う 	観音の化身
下一五	沙弥	自度						<ul style="list-style-type: none"> ・ 乞食をしたところ犬養宿禰真老に迫害される 	迫害者・真老は後に怪死
下一七	信行	自度						<ul style="list-style-type: none"> ・ 山室堂の鐘を突くことを宗とする ・ 未完の仏像の呻く声を聞き、同じ室に止住する元興 	紀伊国那賀郡弥気山室堂（慈氏禪師堂）に止住

下三三	伊勢の沙弥	自度の師	寺沙門豊慶に報告	迫害者・吉足は後に怪死
下三八	沙弥鏡日	乞食者・乞人 ・乞食の沙弥	又神の名を読む ・景戒の夢に現れ、『諸教要集』を授ける	

優婆塞が副次的登場人物としてある例が半数近くあったのに対し、沙弥はすべて主要人物として登場する。

『靈異記』の優婆塞像を考えるにあたって象徴的なのが下一四であるとしたら、沙弥像を考えるにあたって象徴的なのは、それに並置された下一五である。

沙弥の乞食するを撃ちて、以て現に悪死の報を得し縁

犬養宿禰真老は、諾楽の京の活目の陵の北の佐岐の村に居住しき。天骨邪見にして、乞者を厭ひ悪めり。帝姫阿倍の天皇のみ代に当りて、一の沙弥有りき。真老が門に就きて食を乞ひき。真老乞ふ物を施さず、返りて袈裟を奪ひ、諸問り逼め悩まして言はく、「汝は蜀の僧ぞ」といふ。乞者答へて曰はく、「我は是れ自度なり」といふ。真老亦も拍ち逐ひ、沙弥大きに恨みて去る。其の日の夕にして、鯉を煮て寒し凝らす。明くる日の辰の時に起きて、朝床に居て、彼の鯉を口に含み、酒を取りて飲まむとしき。口より黒き血を返し吐して、傾き臥しぬ。幻の如くに気を絶ち、寐るが如くに命終しぬ。諒に知る、邪見は身を切る利剣なり。瞋の心は是れ禍を招く疾鬼なり。檀食は餓鬼を受くる苦因なり。多欲は慈施を障ふる猛き藪なりといふ

ことを。唯来り乞ふ者を見れば、憐愍を生じ、顔を和げ色を悦びしめ、法施財施すべし。所以に丈夫論に云はく、「慳心多き者は、是の泥土と雖も、金玉よりも重みす。悲心多き者は、金玉を施すと雖も、草木よりも軽みす。乞人を見る時に、無しと言ふに忍びず、悲しび泣きて涙を墮す云々」といへり。

ひとりの沙弥が、施しを乞う者を嫌い憎む犬養宿禰真老に食物を乞うたところ、袈裟を奪われ迫害を受けたという話で、沙弥が恨みながら去った日の翌朝、犬養宿禰真老は「口より黒き血を返吐ひ」「傾き臥して、幻のごとくに気を絶ち、寐るがごとくに命終」したという。

仏道修行者の迫害とその報いとしての悪死という話形は、下一四と同じである。仏教関係者を迫害して悪報を受けるという話形は『靈異記』の主要なテーマの一つである。他に上二九・中一・中三五・下三三などがあり、類話として、僧を罵り嘲ったために悪報を受ける中一一や上一九がある。

下一四と下一五で異なるのは、迫害を受けるのが優婆塞か沙弥かという点である。話形としては同じこの二話の比較から、『靈異記』における優婆塞像と沙弥像について整理したい。

まず挙げられるのは、その外形の違いである。下一四の優婆塞小野朝臣庭麿が僧形をとっていないことは、「われは修行者にして、俗人にあらぬなり」と抗弁する小野朝臣庭麿に対し、長が「汝は浮浪人なり」と言っていることからわかる。それに対し、下一五には、「返りて袈裟を奪い」と、犬養宿禰真老が沙弥から袈裟を奪ったという記述があること、また、同じく犬養宿禰真老が「汝は曷の僧ぞ」と、皮肉ではあるが一応、沙弥の

身分を確かめていることから、この沙弥は僧形をとっていたであろうことがわかる。

優婆塞の外観に関してわかる記述があるのはこの下一四だけだが、沙弥が僧形をとっていたことがわかるものとしては、「髭髪を剃除り、袈裟を着」という記述がある下一〇や、上三三、下一七などがある。これらのことから、沙弥と呼称されるものは僧形をとっており、優婆塞と呼称される者は俗体であったと考えることができる。よって、『靈異記』では、いわゆる私度僧である自度の沙弥と優婆塞との違いは、まず、僧形をとっているか否かという外形面にあるといえるだろう。

では、外形面以外は、優婆塞と沙弥は全く同じなのだろうか。諸国行脚（沙弥：上二七・上三五、優婆塞：上四・中一三・下一四、山寺止住（沙弥：上二七・上三五・下一七、優婆塞：中一三・中二一）など、沙弥と優婆塞の共通点は多い。また、自度の沙弥である下一〇の牟婁の沙弥は、「俗に即きて家を収め、産業を営み造る」とあり、俗人の生活をして生業を営んでいたという。これは、下一四などの優婆塞が諸国行脚や山寺止住をしているのとは逆に、私度僧が、いわゆる在俗の優婆塞的な生活をしていた例といえるだろう。しかし、下一四の優婆塞と、下一五の沙弥にはもう一つ大きな違いがある。それは、迫害者に対する対応である。

下一四の優婆塞小野朝臣庭麿は、迫害者である長に対し、「今し威力を示さむ」と言い、縄で千手経を高所に懸け地上から引張るといふ、後文の長の怪死の様と対応する呪法を行ってから、その場より去っている。それに対し下一五の沙弥は、恨みに思いながらもなにもせずその場を去っている。つまり、優婆塞が己の験力によって報復を行っているのに対し、沙弥は迫害を甘んじて受け入れているのである。

迫害者に対する無抵抗は、他の沙弥迫害譚においても通底している。沙弥が迫害された話はほかに上二九・中一・下三三があるが、うち、上二九・中一は下一四と同じく全くの無抵抗である。下三三は、十二薬叉神の名を称えているが、これは、虐待者に強要されて一度だけ仕方なく行ったものである。下一四の優婆塞と違い、そこに報復の意志はない。

『靈異記』における沙弥の特殊性はここにある。出家者でありながらも正式な具足戒を受けていない沙弥は、僧尼令などでは正式な僧尼と同じに扱われながらも、写経所等の運営上では身分上の区別がなされるという微妙な存在であった。しかし、そうした古代仏教制度における社会的扱いといった面とは別に、『靈異記』において沙弥はある意味特別な存在として描かれている。

それをもつとも良く示しているのが下三八である。下三八は前兆としての歌謡についての前半と、流星を長岡京遷都の前兆とし、月食を藤原種継暗殺の前兆とした後半の二部からなるが、それに続いて景戒は己自身が体験した前兆についても述べている。そこに一人の沙弥が登場する。

災と善との表相先づ現れて、而る後に其の災と善との答を被りし縁

……同じ天皇の御世の延暦の六年丁卯の秋の九月朔の四日甲寅の日の酉の時に、僧景戒、慚愧の心を発し、憂愁へ嗟キテ言はく、「嗚呼恥しきかな、シきかな。世に生れて命を活き、身を存ふることに便無し。等流果に引かるるが故に、愛網の業を結び、煩惱に纏はれて、生死を継ぎ、八方に馳せて、以て生ける身を矩す。俗家に居て、妻子を蓄へ、養ふに物無く、菜食も無く塩も無し。衣も無く薪も無し。毎に万の物無くして、思ひ愁へて、我が心安くあらず。昼も復飢ゑ寒ゆ。夜も復飢ゑ寒ゆ。

我、先の世に布施の行を修せずありき。鄙なるかな我が心。微しきかな我が行」といふ。然して寝テアル子の時に、夢に見る。乞食者、景戒が家に来りて、経を誦して教化して云はく、「上品の善功德を修すれば、一丈七尺の長身を得む。下品の善功德を修すれば、一丈の身を得む」といふ。爰に景戒聞きて、頭を廻らして乞人をれば、紀伊国名草郡の部内楠見の栗の村に有りし沙弥鏡日なり。……

以下、夢の中で鏡日とやりとりが交わされるのだが、僧でありながら俗家において飢えに苦しむ景戒はこの夢を聖示として受け止め、その解釈を行っている。そして、

沙弥とは、観音の変化ならむ、なにをもてのゆゑにとならば、いまだ具戒を受けぬを、名けて沙弥とす。観音もまた爾なり。正覚を成ずといへども、有情を饒益せむがゆゑに、因位に居たまふ。

と、鏡日を観音の変化とする。そしてその理由として、観音もまた具足戒を受けていないことをあげ、観音は、正しい悟りを開いてはいるが、慈悲をもつて衆生に利益を与え救済するために「因位」つまり修行の過程にあるのだとする。つまり、『靈異記』において、沙弥は観音と重ねられ、いまだ修行の過程にあるという求道者としての像を持たされているのである。

景戒が沙弥に対し私度ではなく「自度」という言葉を使っているのは、その求道者としての性質を強く意識した結果であろう。「自度」は私度と同義ではあるが、『靈異記』の自度の沙弥に与えられた役割は、いわゆる私度僧という語では括れない。

(7) 以下、『万葉集』の歌番号・表記訓読はすべて新編日本古典文学全集に依る。

古代文学に見られる沙弥としては、『万葉集』に満誓沙弥（卷三・三三六、三五二、三九一、三九三、卷四・五七二・五七三、卷五・八二二）や、三方沙弥（卷二・一二三、一

二五、卷四・五〇八、卷六・一〇二七左注、卷一〇・二三一五左注、卷一九・四二二八左注) などがいる。例えば

三方沙弥、園臣生羽が女を娶りて、未だ幾の時も経ねば、
病に臥して作る歌三首

たけばぬれ たかねば長き 妹が髪 このころ見ぬに 搔き入れつらむか 三方沙弥
人皆は 今は長しと だけと言へど 君が見し髪 乱れたりとも 娘子
橘の 影踏む道の 八衢に 物をそ思ふ 妹に逢はずして 三方沙弥

『万葉集』卷二・一二三〜一二四)

などは、在俗の仏道修行者としての沙弥が妻帯していることがよくわかる例である。しかし、『万葉集』に見られる沙弥の像と、観音とも重ね合わされる『靈異記』の沙弥とでは明らかに像が異なる。

同じように、優婆塞もその行業だけ見れば私度僧的であることは疑いないが、その一語で括ってしまうのではなく、『靈異記』内で与えられた役割や性質を考えるべきである。『靈異記』の仏道修行者全体を概観したとき、その修行方法についての記述は優婆塞例に集中している。沙弥とは違う求道者としての像が、優婆塞にはある。後節で述べるが、これは優婆塞が行者と言ひ換えられていることにも通じている。同じ求道者としての像を持ちつつ、沙弥と優婆塞とではその方向性が違うのである。下一五において沙弥が迫害を無抵抗に堪え忍んだように、沙弥はあくまで仏者として慈悲や忍耐という方向を向いている。それに対し、下一四の優婆塞小野朝臣庭麿が迫害者に対し報復行動にでたように、優婆塞は仏道修行者ではあるが、俗人の感情や論理に近い者として描かれている。そこに、『靈異

『記』における優婆塞独自の立ち位置がある。優婆塞は、求道者として行者に繋がる可能も持ちながらも、同時に、在家の人と仏教を結ぶ架け橋のような役割も同時に担っているのである。

三 行者と優婆塞

優婆塞には求道者としての像がある。それは、修行の記述が多く見られることからいえるのだが、行者と言い換えられていることからいえる。

『靈異記』に登場する行者は以下である。これも七例すべて主要登場人物としてあ

『日本靈異』記にみられる行者（七例）		巻話数	姓名	その他呼称	行動※↓は移動を示す	備考
上二八	役小角	上二一	慈応	沙門 大徳	<ul style="list-style-type: none"> 招請されて地方出講（京↓播磨） 地獄現在の炎に焼かれる漁夫を呪して救命 	元興寺↓播磨国飾磨郡の濃於寺
中一三	行者	優婆塞	優婆塞	<ul style="list-style-type: none"> 山林修行により孔雀の呪法を習得し鬼神を使役 讒言により配流されるも恩赦後飛天 新羅にて道照法師と邂逅 信濃↓和泉 夢で吉祥天女と交接 	和泉国泉郡の血凜山寺止住	

中二二	金鷲	優婆塞 菩薩	・神像のすねに縄を掛けて祈願したところ神像発光・天皇により得度許可	・京↓越前 ・加賀郡内で山林修行 ・浮浪人の長に迫害され呪法実行	・浮浪人の長に迫害され呪法実行	・京↓越前 ・加賀郡内で山林修行 ・浮浪人の長に迫害され呪法実行
下一四	小野朝臣庭麿	優婆塞	・蟻に首を噛み切れようとしている仏像の声を聞く	・大谷堂に巨勢皆女と共に住み、皆女の首のこぶを治すため二八年間経読誦し、快癒させる	・大谷堂に巨勢皆女と共に住み、皆女の首のこぶを治すため二八年間経読誦し、快癒させる	・大谷堂に巨勢皆女と共に住み、皆女の首のこぶを治すため二八年間経読誦し、快癒させる
下二八	行者	優婆塞	・大谷堂に巨勢皆女と共に住み、皆女の首のこぶを治すため二八年間経読誦し、快癒させる	・大谷堂に巨勢皆女と共に住み、皆女の首のこぶを治すため二八年間経読誦し、快癒させる	・大谷堂に巨勢皆女と共に住み、皆女の首のこぶを治すため二八年間経読誦し、快癒させる	・大谷堂に巨勢皆女と共に住み、皆女の首のこぶを治すため二八年間経読誦し、快癒させる
下三四	忠仙					

うち、五例（上二八・中一三・中二二・下一四・下二八）が、前掲した優婆塞表の①主要登場人物としてある例に重なることは注目に値するだろう。

優婆塞と言ひ換えられていない例も含め、これら行者と呼称される人物の行業を概観すると、常人には見えない地獄現在の炎に焼かれる漁夫を呪して救命（上二二）、鬼人を使役し飛天（上二八）、天女と交接（中一三）、山寺にある神像のすねから皇居までとどくような光を発させる（中二二）、己を迫害した人間を呪い殺す（下一四）、蟻に首を噛み切れようとしている仏像の声を聞く（下二八）、長年のこぶを治癒（下三四）など、験術の効験あらたかな者、つまり、より具体的な験力を持つ者が行者と呼称されていることがわ

かる。このことをふまえて、優婆塞から行者と言ひ換えられている中二三を見ていきたい。

愛欲を生じて吉祥天女の像に恋ひ、感応して奇しき表を示しし縁

和泉国泉郡血淳の山寺に、吉祥天女の攝像有り。聖武天皇の御世に、信濃国の優婆塞、其の山寺に來り住みき。之の天女の像に睇ちて愛欲を生じ、心に繋けて恋ひ、六時毎に

願ひて云ひしく、「天女の如き容好き女を我に賜へ」といひき。優婆塞、夢に天女の像に婚ふと見て、明くる日瞻レバ、彼の像の裾ノ腰に、不淨染み汗れたり。行者視て、慚愧して言さく、「我は似たる女を願ひしに、何ぞ忝クも天女専自ら交りたまふ」とまうす。媿ちて他人に語らず。弟子偷に聞く。後其の弟子、師に礼無きが故に、嘖めて擯ヒ去らる。擯はれて里に出で、師を訛リテ事を程ス。里人聞きて、往きて虚実を問ひ、並に彼の像を瞻れば、淫精染み穢れたり。優婆塞事を隠すこと得ずして、具に陳べ語りき。諒ニ委る、深く信ずれば、感の応へぬといふこと无きこと。是れ奇異しき事なり。涅槃經に云ふが如し。「多婬の人は、画ける女にも欲を生ず」と者へるは、其れ斯れを謂ふなり。

このの優婆塞は、もともと信濃国の優婆塞であるが、弟子を連れて和泉国の山寺に來てそこに住み着いてしまう。諸国行脚・山寺止住の優婆塞の例は他にもあるが、優婆塞でありながら弟子がいる例はこれだけである。この優婆塞は、修行者でありながら、寺の吉祥天女像に愛欲を生じてしまう。そしてある夜「優婆塞、夢に天女の像に婚ふと見」、つまり天女と交接する夢を見、「明くる日に瞻れば、その像の裙の腰に、不淨染み汚れたり」と、翌朝天女像に己のものであるろう精液の染みが付着しているのを発見する。そして「行

者視て、慚愧」し、どうして畏れ多くも天女ご自身が私と交わってくださったのですかと呟いた。ここで優婆塞が、天女との交接という奇跡の体現を境に行者と言い換えられている点は着目に値するだろう。

優婆塞と行者という呼称が併用されている他の四話を見ていくと、上二八の役小角は、まず役優婆塞と表記され、一言主の大神の話のところで役行者と言い換えられている。中二一の金鷲優婆塞は「行者をもて常に住して道を修せり」という記述の後から、下一四の小野朝臣庭麿は「彼の加賀の郡の部内の山を展転りて、修行せり」という記述の後から、下二八の優婆塞は仏像の声を聞いた後から、行者へと言い換えられている。再び優婆塞という呼称に戻る場合もあるが、共通しているのは、最初は優婆塞として登場し、途中で行者へ言い換えられているという点である。これは、行者という呼称が、優婆塞や沙弥、僧尼などといった身分を表す呼称ではなく、行業に対して与えられる一種の尊称であることを意味している。

山岳修行と言ったいわゆる行者的な行業だけではなく、中一三では夢とはいえ吉祥天女との交接という具体的な奇跡が、下二八では仏像のうめき声の拝聴という同じく奇跡の業が優婆塞によって行われたとき、優婆塞は行者と言い換えられている。優婆塞から行者という呼称への言い換えが行われるとき、それは、ひとりの優婆塞が、一仏道修行者としての身分を示す一般名詞的としての優婆塞ではなく、特別な験力を披露する行者として説話の主人公となった瞬間なのである。

さらに、行者と言い換えられている優婆塞と、言い換えられていない優婆塞を比較すると、もうひとつ気づくことがある。それは、上三の道場法師や中一九の利苺優婆夷といっ

た、生まれつきの強力や美声の持ち主に対しては行者という呼称は使われていないということである。

行者という呼称を考える上で、やはり、修行という要素は欠かすことができないようだ。行者とは、その言葉が示すように、修行者なのである。そして、行者の持つ験力は、その厳しい山岳修行によって後天的に獲得されたものなのである。

上三一の御手代東人は、優婆塞や行者という呼称でこそ呼ばれていないものの、山岳修行によって験力を得た人物である。彼は吉野山での三年間の修行の結果、妻（妻の死後は新しい若い妻）・家柄・財産という福德を得ている。吉野山で行った修行といい、観音の名号を称えながら言ったという「銅錢万貫、白米万石、好き女多」というなにやら呪文めいた願文といい、まさに修験道的である。そして『靈異記』は、御手代東人の世俗の欲にまみれた願いを否定せず、むしろ「大福德」を得たと讃え、「修行の験力なり」と結ぶのである。

先にもひいた下三八に、編者景戒がこうした修行によって得られる験力というものに対し、並々ならぬ関心を抱いていたことがわかる一文がある。景戒は、沙弥鏡日の夢に続いて見た己自身を火葬するという夢を、地位を得る予兆（実際に七年後に「伝燈住位」の位を得ている）と捉え、さらには狐やナツムシの行動を息子と馬の死を示す凶兆であったとしてしている。そして

是を以て当に知れ、災の相先づ兼ねて現れて、後に其の災い来らむといふことを。然るに、景戒、未だ軒轅黄帝の陰陽の術を推ねず。未だ天台智者の甚深の解を得ず。故に災を免るる由を知らずして、其の災を受く。災を除く術を推ねずして、

(8) 多田一臣「『日本靈異記』と「表相」」『古代国家の文学 日本靈異記とその周辺』三弥井書店、一九八八年所収)

滅び愁ふることを蒙る。勤めずあるべからず。恐りずあるべからず。

と結ぶのである。景戒が会得したいと切に願った力は、「災を免るる由」、つまり罪の報いとして訪れる災禍に対する手立てを講じるための力であった。さらに具体的に言えば、その前兆として現れるであろう「表相」を見つける能力である。『靈異記』に多数散見する「表相」という言葉が、景戒にとって重要な意味を持っていたであろう事は、多田一臣氏の指摘するところである。その力を得るため、景戒は「勤めずあるべからず。恐りずあるべからず」と、さらに仏道修行に励むことを誓う。ここにおいても仏道修行と験力の会得、このふたつは明らかに関連づけられているのである。

これらのことから、『靈異記』において、山岳修行を含む仏道修行と験力の獲得は、確かな相関関係を持つものとしてみなされているということがいえる。しかし、仏道修行と験力の会得、このふたつの関連づけは、別に景戒だけに限ったものではない。日本古代の仏教は、国家鎮護の要としてあった。国家的に取り入れられたが、仏教もひとつの呪術なのである。そして、その呪力の獲得手段として山岳修行があった。

山岳修行というと、私度僧や民間呪術者のなものと考えられがちであるが、それらは仏教の基本行のひとつでもあった。菌田香融氏は、古代仏教における山寺や山房を中心とする山林仏教は、官大寺や宮廷の国家仏教と切り離すことのできない本質的な結びつきをもっていたとする。それらを『靈異記』において証明するとしたら、上七・上八・上二六などに見られる禪師と呼称される者たちの存在であろう。彼らは、山林修行を行い、具体的な験力、とくに治病の験力を持つ。中二六の禪師広達、下一・下二に登場する永興禪師はともに、『続日本紀』七七二年条において十禪師に選ばれている。しかし、『靈異記』にそ

(9) 菌田香融「古代仏教における山林修行とその意義―特に自然智宗をめぐって―」(『南都仏教』四号)

のことは一切触れられていない。このことが何を意味するかというと、国家的にどう認知されているかということに、編者景戒、ひいては『靈異記』説話を受容する人々の関心はないということなのである。人々の関心は、官許の有無や出家得度の有無ではなく、その験力にあった。よって、官度僧も、私度僧も、俗体の優婆塞も『靈異記』においては基本的に平等なのである。小稿で、官度私度以外の新しい視点の必要性を説くのは、そういった社会的な身分の区別は『靈異記』説話の内部において特に意味をなしていないからである。

人々は、仏教のもたらす力に尊崇を抱き、憧れ、畏れた。独自の厳しい修行によって験力を得、奇跡を起こした優婆塞が特に行者として取り上げられ語られているのも、奈良朝末期から平安時代初期という『靈異記』が成立した時代、『靈異記』を受け入れる人々の側の、仏教や仏教者に対する関心の問題として考えることができるだろう。

むすびにかえて——説話の生成者としての優婆塞の可能性

以上、『靈異記』にみられる優婆塞像を、沙弥や行者と比較しながら検討し、その像について論じていった。己も仏道修行者である編者景戒が、本書の編纂において呼称の使用に留意しなかったはずがないと述べたが、これらの例を見ている限り、かなり意識的にその使い分けがなされていると考えられる。しかし、重ねて言うが、そこに身分的な上下はない。あくまで平等である。

『靈異記』には、多くの仏道修行者の呼称が見られるが、それはこの時代、民間にさまざまな修行者たちがいたということの意味するのだろう。身近に仏道修行者たちを見るよ

(10) このことについては、歴史学において早く指摘がある。松本信道「奈良時代の優婆塞・優婆夷に関する一考察―特に知識集団との関連について」(『駒沢史學』二六号、一九七九年三月) など。

うになった人々の仏教に対する関心の高まりが、『靈異記』のような書がこの時代に編まれる背景にあったのではないか。その書名があらわすように、まさにこの時代の「靈異」への関心がここにあらわれているのである。

そして優婆塞は、在俗の修行者として、在家と出家を結ぶ中間的な存在であり、一種の架け橋としてあったのではないか。小稿では主に、優婆塞の修行者としての側面に着目して論を進めてきたが、最後、優婆塞の在家との架け橋的な側面(註)にも触れて、『靈異記』にみられる優婆塞像のまとめとしたい。

例えば上四は、聖徳太子と高宮寺に住む百濟出身の円勢師が、それぞれ隱身の聖(仏菩薩の化身で、普段は普通の人間の中に立ち混じって正体がわからない)を見抜いたという話である。ここで円勢師の弟子である優婆塞は、師が聖人と見抜いた願覚禪師の奇跡(身から光を放つ、死後の復活)を見聞体験する役割を与えられている。聖人だけが聖人を見抜くというのがこの上四の主眼であり、弟子の優婆塞は代替がきくあくまで副次的な登場人物である。しかし、話はこの優婆塞の視点で展開していく。いわゆる視点人物である。よってある意味で、この話の主人公は弟子の優婆塞であるということもできる。

上四における優婆塞は、円勢師の弟子で、奇跡の目撃者としてある。弟子だからこそ、聖人の側で奇跡を間近に見ることができ、弟子だからこそ、自らその奇跡を行うまでには至らない。いままで見てきた、行者と言ひ換えられるような優婆塞との違いである。

『靈異記』には数多くの弟子が登場するが、この上四のほか、上一四・二二、中七・一三・三五・三八、下六・三〇などすべて師の行う奇跡の目撃者としてある。上四において円勢師が「言ふこと莫なかれ。默然もだれ」と口止めしたように、真の聖者は自らの奇跡をこと

さら語ることはないが、目撃者（弟子達）によってその高德は周囲に広まっていく。弟子である優婆塞は、語り手、ひいては、話の生成者にもなり得るということである。この一例しか無いのが残念だが、上四から、『靈異記』説話の生成の一端に、優婆塞の存在を考えることができるだろう。この優婆塞は、大和から近江への移動という修行者としての面も内包しつつ、噂の生成という、在家との架け橋的な面もあわせもつ例といえる。

また、中一六は、老人に施しを与えなかったことと、牡蠣を買い取って放生したことがそれぞれ善悪の報いをもたらした話で、牡蠣が法師五人と優婆塞五人に姿を変えて冥界の案内をしている。その際、法師が先導し、説明はすべて優婆塞がしているのだが、僧と優婆塞の、実際の寺院での役割分担がそのままこうした描写に反映している可能性は高い。

修行を積んで験力を獲得し、行者と言い換えられるような優婆塞像と、師（出家）と在家との間を結ぶ中間者としての優婆塞像は、対極にあるように感じられるかもしれない。けれどどちらも、在俗の仏道修行者である優婆塞の持つ側面である。俗でもあり聖でもある、在家の人々にとって、あこがれでもあり身近な存在でもある優婆塞像がここに立ち現れてくる。『靈異記』が唱導の書であることを考えると、こうした仏道修行者の像の検討は今後ますます重要になっていくだろう。

本稿では主に優婆塞を中心に考察を行っていったが、沙弥に関しては衆生を救済する菩薩の思想と関連させて検討する必要性を感じている。特に前掲した三方沙弥は、後世、歌を詠む乞食僧として、『古今著聞集』巻五や『十訓抄』といった説話文学の中にその名が見える。『万葉集』にはない像である。説話という文学形式の中で発展していった沙弥像がそこにある可能性がある。今後の課題としたい。

第二節 法師・沙門・僧・禪師

はじめに

本節では主に「法師」という呼称について見ていくが、それに際して取り上げたいのは下三八である。

災さいと善ぜんとの表相へうさう先づ現れて、而る後に其の災と善との答こたへを被りし縁

……又、同じ大后おほきさきの坐ましましし時に、天の下の国こぞ挙りて、歌詠うたひて言ひしく、

法師羅ほうしを裙も着はきたりと軽侮あなづれど、そが中に腰帶こしおび薦こも薦つち懸さレルゾ。

弥いや発はつ時々、畏かんき卿きみや。

又詠うたひて言ひしく、

我が黒みそひ股ねに宿給へ、人と成るまで。

是かくの如く歌詠うたひつ。帝姫阿倍の天皇の御世の天平神護の元年の歳としの乙巳きのとみに次やれる年

の始はじめに、弓削ゆげの氏の僧道鏡法師、皇后と同じ枕とつきに交通し、天の下の政を相たすけ撰りて、

天の下を治む。彼の咏歌うたは、是れ道鏡法師が皇后と同じ枕とつきに交通し、天の下の政を撰

りし表答へうたうなりけり。又、同じ大后の時に、咏うたひて言ひしく、

正ただに木この本もとを相みれば、大徳食だいとくし肥アツクレテぞ立ち来る。

是かくの如くに咏うたひ言ひき。是れ当まさに知れ、同じ時に道鏡法師を以て法皇とし、鴨かもの氏うぢ

の僧みん韻ん興こう法師をもて法臣参議として、天の下の政を撰りし表答へふたふなることを。……

(1) 以下、『靈異記』内の表を作成するにあたっては、藤井俊博編『日本靈異記漢字総索引』笠間索引叢刊、笠間書院、一九九一年を利用した。
表の見方は以下である。

- ① 同一人物に関して、同縁内で同じ呼称を繰り返し使っている場合は一例と数えた。
- ② 同一人物であるが、複数縁にまたがるものは、それぞれ一例と数えた。
- ③ 「呼称一覧」：本文中から、同一人物に関する呼称と考えられるものをすべて掲載した。
- ④ 「所属寺院」：本文中に記載はないが、他の史料などにより確定しているものに関しては、() 付で掲載した。
- ⑤ 「法師」一覧に関しては、「師」とだけある人物は他の呼称の略(例えば「禅師」)である可能性も考慮して、含めていない。
- ⑥ 「法師」と明記されており、文中で「師」と言い換えられているものに関しては、呼称一覧に掲載した。

下三八は、吉凶の前兆である「表相」がまず出現し、後にその結果として「答」が到来するという「表相信仰」について、多くの事象を例に述べたもので、本書中、最も長い縁である。二部構成をとっており、前半は、六首の歌謡を表相とした四つの政治的事件を説き、後半は、天文と、景戒が見た夢と自身の身辺に起こった怪異の表相を説く。左の引用は、前半二つめの政治的事件にあたり、称徳天皇と道鏡の密通に関わる歌謡二首と、道鏡一派の台頭に関わる歌謡一首とを、それぞれ事件の表相として列挙した部分である。

孝謙上皇の看病僧として寵を得た道鏡は、急速に政界に進出し、重祚した称徳天皇の下で太政大臣禅師、果ては法王となった。その経緯は正史である『続日本紀』に詳しい。しかし、『靈異記』での道鏡の呼称は「道鏡法師」であり、「道鏡禅師」「法王道鏡」など『続日本紀』に見られる呼称は使われていない。なぜだろうか。

どのような行状の仏道修行者を何と呼び、あるいは何と呼ばないか。ここに、当時の人々の意識の反映を見ることが出来る。

一 『靈異記』に見られる「法師」

左は、『靈異記』に見られる「法師」一覧である。⁽¹⁾

靈異記にみられる法師(二十九例)	
巻話数	姓名
① 上三	道場法師
	その他呼称 小子・童子 優婆塞
	所属寺院 元興寺
	行動など ・雷の申し子として誕生 ・力ある王との力くらべに勝つ ・元興寺の童子になり、鐘堂に出る鬼を

⑨	⑧	⑦	⑥	⑤	④	③	②	
上三二		上三〇	上一四	上一二	上六一		上四	
道照	(無名)	恵勝	義覚	道登	行善 俗姓・堅部の氏	願覚	藹	
道照法師	僧 彼の師	牛(転生後) 法師・恵勝法師	积興勝・沙門 积子(讚) 覚法師	高麗の学生 沙門・法師・師 道登大徳・大徳	老師行善・法師 河辺の法師 老師(讚)	願覚師 法師	藹法師	
禅院寺		延興寺	百済寺	元興寺	興福寺 ※帰国後	高宮寺		
・玄奘三蔵に学び、帰国後禅院寺を造る ちまち消失	・牛が恵勝の生まれかわりと見抜く ・牛を呪い殺した疑いで捕縛されるが、 絵師の描いた僧の肖像は観音像で、た ちまち消失	・寺の薪を人に与え、牛に転生 ・生まれかわりを見抜かれ、涙を流して 死去	・心般若経を念誦 ・口から光明を放つ	・人や獣に踏みつけられている髑髏を従 者に命じて安置させる	・推古天皇の時代、高麗に学ぶ ・老翁に救われ、観音像を作り信奉 ・唐を経て帰国	・僧坊内を光り輝かす ・死後火葬されたにも関わらず、知己の 優婆塞と他国で邂逅	・「藹法師の弟子円勢師は」と、円勢に ついでの説明に名のみ登場	退治する ・優婆塞になり、水争いに勝利した功績 により得度を許され道場法師となる

⑩	⑪	⑫	⑬	⑭	⑮	⑯
上二八	中四	中七	中一一	中一六	中二〇	
道照	道場	智光 俗姓・鋤田の連	題恵 俗姓・依網の連	(無名)	(無名) ※五人	(無名) ※七人
道照法師 法師	道場法師	釈智光・沙門 智光法師・師 光師・智光大徳	僧・題恵禪師 依網の禪師 導師 法師(話中)		僧	
禅院寺	元興寺	鋤田寺	葉師寺			
<ul style="list-style-type: none"> ・ 勅により訪唐 ・ 虎の願いを受けて、新羅山中で法華経を講じる ・ 仙になった役優婆塞に新羅で出会う 	<ul style="list-style-type: none"> ・ 「こは、昔、元興寺にありし道場法師の孫ぞ」と、主人公の女の説明に名のみ登場 	<ul style="list-style-type: none"> ・ 大僧正になつた行基に嫉妬し、非難 ・ 急死し、地獄で焼き煎られる ・ 行基が往生後に住む金の宮を見て蘇生 ・ 冥界の報告と懺悔後、行基に師事 ・ 死後遷化 	<ul style="list-style-type: none"> ・ 紀伊国の寺に呼ばれ、十一面観音の悔過を奉仕 ・ 法会に参加していた女性の夫に、密通を邪推され、罵られる 	<ul style="list-style-type: none"> ・ 放生のため勸請され、牡蠣を呪願 ・ 優婆塞五人とともに冥界を案内 ・ 冥界で放生人を殺そうとした鬼を制止 ・ ※正体は放生された牡蠣 	<ul style="list-style-type: none"> ・ 屋根の上に出現し、経を読む ・ 法師を確認するため家人が表に出たところ消失 	<ul style="list-style-type: none"> ・ 体から光を放ち極楽往生

23	22	21	⑳	⑲	⑱	⑰
下一六	下四	下三		中三五	中二七	中二四
寂林	(無名)	弁宗	聖武	諦鏡	道場法師	仁耀
林 寂林法師	沙門・大僧 僧・舅 大徳・法師	沙門・沙門弁宗 僧・弁宗法師 禪師	聖武天皇	沙門諦鏡・師 諦鏡法師・僧		沙弥・仁耀法師
		大安寺		下毛野寺	元興寺	大安寺
<ul style="list-style-type: none"> ・ 諸国を巡り法を修す ・ 授乳せずに死んだ邪淫の母に乳房の痛みを訴えられる夢を見る ・ 邪淫の母の子を探しあて、夢の内容を 	<ul style="list-style-type: none"> ・ 方広経の功德で救助される ・ 智と対面するが、その悪事を告発せずまれる 	<ul style="list-style-type: none"> ・ 金貸しを行い、妻子を扶養 ・ 利息分を返さない娘智に、海へ投げ込まれる ・ 王の施して借金を返済 	<ul style="list-style-type: none"> ・ 復讐を宣言する宇遲王の同属に対し、諦鏡を擁護 	<ul style="list-style-type: none"> ・ 重病の宇遲王の治療を拒否 ・ 宇遲王に非礼をとがめられ、水田の中心まで追い打たれる 	<ul style="list-style-type: none"> ・ 「こは、昔、元興寺にありし道場法師の孫ぞ」と、主人公の女の説明に名のみ登場 	<ul style="list-style-type: none"> ※家人は家屋の倒壊による圧死を回避 ・ 屈請され、金剛般若経百卷を二日間で読誦

29	28	27	26	25	24
下三九		下三八	下二四	下一九	下一七
善珠 俗姓・跡の連	韻興 俗姓・鴨の氏	道鏡 俗姓・弓削の氏	満預	戒明	豊慶
善珠法師 禪師・禪師善珠	僧 韻興法師	法師・僧 道鏡法師	満預大法師	僧 戒明大徳 戒明法師 講師	沙門豊慶 大法師
秋篠寺			山階寺	大安寺	元興寺
・僧正拝任 ・遺言をして大徳親王に転生	・法臣参議となる	・法皇となる ・女帝と同じ枕に情交し、政治の実権を握る	・夢に見た白い猿に読経を頼まれた僧に、読経を頼まれるが、信じず拒否 ・女帝と同じ枕に情交し、政治の実権を握る	・聴衆のなかに尼が交じっているのを見てその無礼を叱責 ・叱責された尼が偈を取り上げて質問したが、偈の形式を整えて答えることができなかった	・紀伊国の弥気の山の室堂に住む ・同じ堂に住む沙弥修行に、未完の脇侍像の病む声がすると起される ・声を確認したため、信者を誘い集めて像を完成させ供養

「法師」の例は、全二十四縁二十九例。観音などの化身の例を除けば、所属寺院や名が明記されている例が多い。これは官の許可（度牒）を授けられることなく、私に僧尼の体をする私度（本文中では「自度」）の僧を語ることの多い『靈異記』の中では、ひとつの特徴といえる。

「法師」と併用されている呼称で多いものは、「沙門」七例（上一二・道登、上一〇・恵勝、中七・智光、中三五・諦鏡、下三・弁宗、下四・名未詳「ひとりの大僧」、下一七・豊慶）、「僧」五例（上一〇・名未詳「知らぬ僧」、下四・名未詳「ひとりの大僧」、下一九・戒明、下三八・道鏡、下三八・韻興）である。これらのことから、まず、「法師」と「沙門」と「僧」とはある程度言い換え可能な呼称であるということが推察できる。

また、「大徳」と言い換えられている例が五例（上一二・道登、上一二・道照、中七・智光、下一九・戒明、下三九・善珠）あるのも特徴である。時代が下るにつれ、もとは仏法の師という意味であった「法師」という呼称の権威が薄まっていったことは先学の指摘するところであるが、少なくとも『靈異記』においては、侮蔑の意が込められているとは言いがたいようだ。

二 「法師」と「沙門」「僧」

『靈異記』以前の史料では「法師」「沙門」「僧」の呼称はどのように使われているのだろうか。

(2) 山下正治「法師考」（『立正大学教養部紀要』一〇号、立正大学教養学部、一九七六年）、岩松博史「僧」と「法師」の間——『今昔物語集』の用語意識」（『語文研究』八一号、九州大学国語国文学会、一九九六年）など

(3) 『日本書紀』の訓読は、新編日本古典文学全集に拠った。

是に皇弟皇子、皇弟皇子といふは、穴穗部皇子、則ち天皇の庶弟なり。豊国法師を引て、名を闕せり。内裏に入る。

『日本書紀』⁽³⁾ 用明天皇二年(五八七)四月乙巳朔

「法師」の語の初出例である。「豊国法師」の名は他には見えない。この日、病を得た天皇が仏法に帰依したいと勅しており、穴穗部皇子が「法師」を連れてきたのはそのためであろう。

この例では「法師」は「法師」と表記されているが、『日本書紀』では「法師」よりも「僧」と書いてホフシと訓ませる例の方が多い。例えば、

五月の戊午の朔にして丁卯に、高麗の僧慧慈帰化く。則ち皇太子、師としたまふ。是の歳に、百済の僧慧聡来り。此の両僧、仏教を弘演し、並に三宝の棟梁と為る。

『日本書紀』推古天皇三年(五九五)五月朔

などがそうである。古訓によれば、「高麗の僧慧慈」「百済の僧慧聡」は、それぞれホフシと訓み、ソウとは訓まない。推古天皇十一年(六〇三)四月の十七条憲法制定条における三宝(仏・法・僧)の「僧」も、やはりホフシと訓んでいる。その他、『日本書紀』では「沙門」「釈」などもホフシと訓むことがあり、この当時、仏道修行者の呼称としてはホフシが最も浸透していたと考えられる。

しかし同じようにホフシと訓んだとしても、表記によっての意味の使い分けはあったようだ。

朕、更に復、正教を崇ち、大猷を光啓かむことを思ふ。故、沙門狛大法師・福亮・惠雲・常安・靈雲・惠至・寺主僧旻・道登・惠隣・惠妙を以ちて十師にす。別に惠

妙法師を以ちて百濟寺の寺主にす。此の十師等、能く衆僧を教導き、釈教を修行ふこと、要ず法の如くにせしむべし。

『日本書紀』大化元年（六四五）八月癸卯

右は、孝謙天皇による僧尼の統制の詔の条である。「恵妙法師」「衆僧」はそれぞれホフシと読むが、直前にある「沙門狛大法師」の例を考え合わせても「法師」の表記の場合は人名に加える尊称であり、「僧」の表記の場合は出家した仏道修行者を指す一般名詞としての使用であるといえる。このような「法師」と「僧」の表記による意味の使い分けは、この条だけでなく、『日本書紀』に一貫して見られる。

もつとも、「沙門狛大法師」「恵妙法師」とはあるが、『日本書紀』が編纂された時代に、「法師」と「大法師」が身分としてどれほど区別されていたかは不明である。僧尼の教導、京や地方の寛治の管理などを職務とした僧綱は、推古天皇三十二年（六二四）に百濟僧觀勒が僧正に任命されたのを初例として、天武天皇十二年（六八三）には僧正・僧都・律師が揃ったが、僧位が制定されるのは、天平宝字四年（七六〇）七月庚戌（二十三日）の良弁らの奏上を受けてのこととなる。これ以前の僧位については、『日本書紀』朱鳥元年（六八六）六月甲申（十六日）条に「師位僧」や天平一九年（七四七）の『法隆寺伽藍縁起并流記資財帳』に「師位」「半位」「復（複）位」の字が見えるくらいでよくわからない。

以上のように、『日本書紀』における「法師」は、人名に付し用いられる尊称の傾向が顕著であったが、『靈異記』とほぼ同時代に成立したと言われている『万葉集』では、「法師」も尊称としての使用ではなくて、「僧」と同じように一般呼称として使用されている。

戯「嗤僧」歌一首（僧を戯れ嗤へる歌一首）

法師等之 鬢之剃杭 馬繫 痛勿引曾 僧半甘

(法師らが 鬢ひげの剃杭そりくひ 馬繫うまづきぎ いたくな引きそ 僧は泣かむ)

法師報歌一首(法師の報こたへたる歌一首)

檀越也 然勿言 五十戸長我 課役徵者 汝毛半甘

(檀越だんをちや 然しかもな言いひそ 里長さとをぢが 課役徵えつきらば 汝いましも泣かむ)

『万葉集』⁽⁴⁾ 卷十六・三八四六、三八四七)

(4) 『万葉集』の表記・訓読は新編日本古典文学全集に依る。

三八四六は、剃髪した際、剃り落とした跡に残った鬢を杭にたとえたもので、「法師らの鬢の剃り残しに馬をつないでひどく引つ張るな、法師は泣くだろう」と歌う。それに對する三八四七は「檀越よ、そうは言うな、村長が租税をとりたてたらお前も泣くだろう」と歌っており、寺や出家に金品を施す信者である檀越と法師とのやりとりである。

三八四六題詞の「僧」はソウと訓んだ可能性も有るが、歌中の「僧」は音数からしてホフシと訓まざるをえない。「僧」をホフシと訓んでいるという点では『日本書紀』と同じであるが、そこに、人名に加える尊称という「法師」と、一般呼称としての「僧」という、表記による意味の違いは見られない。『靈異記』において、「法師」と「沙門」と「僧」とが同一人物に対して並列的に使われ、言い替え可能な呼称としてあるのは、こうした語の変遷があつてのことと考えられる。

三 『靈異記』における「法師」と「沙門」「僧」

では、『靈異記』において「法師」と「沙門」や「僧」とは、まったく同じ呼称とみなしてよいのだろうか。左は、「沙門」の一覧である。

『靈異記』にみられる「沙門」(全十二例)						
⑦	⑥	⑤	④	③	②	①
下二	中三五	中七	上二〇	上一二	上一一	上序
永興 俗姓・葦屋の君 の氏	諦鏡	智光 俗姓・鋤田の連	恵勝	道登	慈心	景戒
禅師永興 禅師	僧 法師・沙門諦鏡 師・諦鏡法師	智光大徳 智光法師・光師	牛(転生後) 恵勝法師	学生・法師・師 道登法師・大徳	行者 慈心大徳	沙門景戒
興福寺	下毛野寺	鋤田寺	延興寺	元興寺	元興寺	薬師寺
・病人の生まれ変わりと思われる犬が、 ・看病中、呪力で狐憑きをあばく(ただし、教化には失敗し病人は死去) ・紀伊国牟呂郡熊野村にて修行 ・重病の宇遅王の治療を拒否 ・宇遅王に非礼をとがめられ、水田の中央まで追い打たれる	・死後遷化 ・冥界の報告と懺悔後、行基に師事 ・行基が往生後に住む金の宮を見て蘇生 ・急死し、地獄で焼き煎られる ・大僧正になった行基に嫉妬し、非難	・生まれかわりを見抜かれ、涙を流して死去 ・寺の薪を人に与え、牛に転生 ・者に命じて安置させる	・生きたがら地獄の業火に責められる漁夫を呪って救命 ・華経を講ず ・播磨国飾磨郡の濃於寺に招致され、法	・『靈異記』撰述の趣旨を述べる	・行動など	

「沙門」の用例は十二縁十二例。うち、十一例が名が明記され、所属している寺院の名

	⑫	⑪	⑩	⑨	⑧	
	下三十	下二一	下二七	下四	下三	
	干岐 俗姓・三間名の 観規	長義	豊慶	(無名)	弁宗	
	氏の大徳(讚)	沙門長義 老僧観規・老僧 三間名の干岐の	沙門豊慶 大法師	大僧・僧・舅 大徳・法師	沙門弁宗・僧 弁宗法師・禪師 法師	
	(能応寺)	薬師寺	元興寺		大安寺	
	・ 涅槃日に往生 ・ 蘇生し、弟子と信者に後事を託す ・ 丈六の釈迦像と脇土像を作りかけのま ・ 農業を営み、妻子を扶養 ・ 金剛般若経を説誦して己の盲目を治癒	・ 像を完成させ、供養	・ 紀伊国の弥氣の山室堂に住む ・ 同じ堂に住む沙弥修行に、未完の脇土 ・ 像の病む声がすると起こされる ・ 声を確認したため、信者を誘い集めて	・ 方広経の功德で救助される ・ 婿と対面するが、その悪事を告発せず ・ 利息分を返さない娘婿に、海へ投げ込 ・ 金貸しを行ない、妻子を扶養 ・ 王の施して借金を返済	・ 大安寺の修多羅供文の銭を借用 ・ 長谷観音の手に繩を掛けて引きながら、 ・ 銭を賜るように祈願	永興の弟子に憑いた狐を食い殺すのを 目撃

も記されている。また、所属している寺院は官大寺が多い。

「沙門」と併用されている呼称で多いものは、「法師」七例（上一二・道登、上二〇・恵勝、中七・智光、中三五・諦鏡、下三・弁宗、下四・名未詳「ひとりの大僧」、下一七・豊慶）、大徳五例（上一・慈応、上一二・道登、中七・智光、下四・名未詳「ひとりの大僧」、下三〇・観規）である。

「沙門」という呼称は本文中での使われ方に定型がある。ひとつは、「諾楽の薬師寺の沙門景戒」（上序）のような「〇〇寺の沙門〇〇」という形、もうひとつは、「高麗の学生道登は元興寺の沙門なりき」（上一二）のような「〇〇は〇〇寺の沙門」という形である。そして、冒頭部分でこうして所属寺院の名乗りが終わった後は、呼称が「法師」や名などに切り替わることがほとんどである。これらのことから、『靈異記』における「沙門」という呼称は、その仏道修行者が、寺院に所属しているということを明記する際に使われる語と考えてよい。

つぎに「僧」の一覧である。

『靈異記』にみられる「僧（大僧を含む）」（全五十六例）	
① 上序	②
巻話数	姓名
大僧	僧以外の呼称
	所属寺院
普通名詞として使用 「また、大僧たち、徳は十地に倅しく、道は二乗を越えたり」	行動など
普通名詞として使用 「あるいは法・僧を誹り、現身に災ひを	

⑩	⑨	⑧	⑦	⑥	⑤	④	③
上一四	上一〇				上五	上四	上三
義覚	(無名)	観勒			(無名)		(無名)
釈義覚・法師	禅師・師	観勒僧			大僧		衆の僧
	百濟寺 百濟寺	(元興寺)					元興寺
・心般若経を念誦	<ul style="list-style-type: none"> ・ 家主に感謝され、財物を施される、報告 ・ 翌日の法要後、家主に昨夜の出来事を報告 ・ 掛け布団を盗んで逃げようとするが、牛に転生した家主の父に諭され改心 ・ 翌日の法要後、家主に昨夜の出来事を報告 	<ul style="list-style-type: none"> ・ 仏教統制機関に創設を受け、初の大僧正となる ・ 方広経懺悔の為に、道行くところを禅師として招致 ・ 掛け布団を盗んで逃げようとするが、牛に転生した家主の父に諭され改心 	<ul style="list-style-type: none"> ・ 勅を受けて検ふるに、僧八百三十七人 	<ul style="list-style-type: none"> ・ 普通名詞として使用 「僧尼の檢校には…」 	<ul style="list-style-type: none"> ・ 斧で父親を殴る ・ 普通名詞として使用 「僧尼の檢校には…」 	<ul style="list-style-type: none"> ・ 普通名詞として使用 「進止威儀は僧に似て行ひたまひ…」 	<ul style="list-style-type: none"> ・ のちの道場法師の、鐘堂の怪を止めたという申し出を許可 ・ のちの道場法師の、乾いた寺の田に水を引きたいという申し出を許可 ・ のちの道場法師の出家得度を許可

⑬	⑭	⑮	⑯	⑰	⑱	㉑	㉒	㉓	㉔
中一	上三二	上二九	上二三		上二〇	上一七	上一五		
	(無名)	(無名)		(無名)	恵勝		(無名)	慧義	
衆の僧	衆の僧	乞食の沙弥	衆の僧	法師・師	牛(転生後) 衆の僧 法師・恵勝法師		乞食の僧		覚法師 釈子(讚)
	大安寺				延興寺				
普通名詞として使用	・天皇が狩っていた鹿を殺して食った罪で捕われた人々の頼みを聞いて、鐘を鳴らし経を転じ寺の門を開けた	・托鉢中迫害され、去る	普通名詞として使用 「ある人は：衆の僧を屈請して、安居を行はしむ」	・牛が恵勝の生まれかわりと見抜く ・牛を呪い殺した疑いで捕縛されるが、絵師の描いた僧の肖像は観音像で、たちまち消失	・寺の薪を人に与え、牛に転生 ・生まれかわりを見抜かれ、涙を流して死去	普通名詞として使用 「僧の感ずる画女すら、なほし哀しき形に応へき」	・迫害した男を呪縛して立ち去る	・托鉢中迫害され水田の中まで追われる	・口から光明を放つ

28	27	26	25	24	23	22	21	㊸	
中二〇			中一八		中一一	中九	中七	中六	
(無名)※七人			永常		題恵 俗姓・依網の連		智光	(無名)	
法師	愚僧	賢僧	永常師		法師 依網の禪師		智光法師・師 光師・大僧 智光大徳	衆の僧	
					葉師寺		鋤田寺		
・ 異音の確認のため家人が表に出たところ消失	普通名詞として使用 「賢僧と愚僧と同じ位に居ること得じ」 「賢僧と愚僧と同じ位に居ること得じ」	普通名詞として使用 「賢僧と愚僧と同じ位に居ること得じ」	・ 碁を打つ際の口癖を真似される	普通名詞として使用 「慎、僧を誹ることなかれ」	普通名詞として使用 ・ 法会に参加していた女性の夫に、密通を邪推され罵られる	普通名詞として使用 「僧の物を盗む者は、罪五逆より過ぐ」 ・ 紀伊国の寺に呼ばれ、十一面観音の悔過に奉仕	普通名詞として使用 ・ 死後遷化 ・ 行基が往生後に住む金の宮を見て蘇生 ・ 冥界の報告と懺悔後、行基に師事	「勅して、衆の僧に供する司に任じたまひき」 ・ 経を入れる箱を作る木材を得るために開かれた法会に屈請される ・ 大僧正になった行基に嫉妬し、非難 ・ 急死し、地獄で焼き煎られる	

38	37	36	35	34	33	32	31	30	29
下序	中四〇	中三九	中三八	中三五	中三二	中二八	中二七		中二二
		(無名)	(無名)	諦鏡	浄達	(無名)			(無名)
衆の僧				法師・沙門諦鏡 師・諦鏡法師 法師	知寺の僧	宗の僧・衆の僧 六宗の字頭の僧	衆僧		衆の僧
			馬庭山寺	下毛野寺	薬王寺	大安寺			尽恵寺
普通名詞として使用 「唯し、衆の僧に一つの樽食を資施せば」	普通名詞として使用 「僧の形を画きなし、これをもて的に立て、僧の黒き眼を射る術を效ぶ」	・堂を造つて像を安置	・水難で砂中に埋もれた薬師木造が出す声を聞いて 掘り出す ・仏師を勧請して、薬師木造の欠けた耳を修復	・銭に執着し、死後蛇に転生して守る ・重病の宇遅王の治療を拒否	・寺に負債を残したため死後牛に転生して償っている男のために誦経	・女から銭四貫を返されるも、仏の賜った銭ということで女に返却 ・寺に負債を残したため死後牛に転生して償っている男のために誦経	普通名詞として使用 「三宝衆僧を供養し、この強き力を得たりしということを」	普通名詞として使用 「この人は、仏法僧を誹謗り…」	※家人は家屋の倒壊による圧死を回避 ・損傷した仏を迎えて葬式

46	45	44	43	42	41	40	39
下一九	下十五	下十二	下六	下四	下三	下一	
戒明	〈無名〉	〈無名〉	〈無名〉	〈無名〉	弁宗	〈無名〉	景戒
戒明大徳 戒明法師 講師	自度 沙弥・僧・乞者	衆の僧	禪師・大僧・師 山寺 (海部峯)	沙門・大僧 舅・大徳・法師	沙門・沙門弁宗 弁宗法師・禪師 法師	禪師	羊僧景戒
大安寺		薬師寺				大安寺	(薬師寺)
<ul style="list-style-type: none"> ・筑紫国の国府の大国師に任命される ・肥前国佐賀郡の安居会に呼ばれ、八十花厳を講じる ・聴衆のなかに尼が交じっているのを見てその無礼を叱責 	<ul style="list-style-type: none"> ・乞食中に迫害され、怨みながら去る 	<ul style="list-style-type: none"> ・盲目の男に、日々の施しを与える 	<ul style="list-style-type: none"> ・病氣治療用に鮮魚を求める ・いちどは法華経に化した魚を食す ・魚が法華経に化した知った俗人に懺悔される 	<ul style="list-style-type: none"> ・方広経の功德で救助される ・智と対面するが、その悪事を告発せずまれる ・利息分を返さない娘智に、海へ投げ込まれる ・金貸しを行ない、妻子を扶養 ・王の施して借金返済 	<ul style="list-style-type: none"> ・長谷観音の手に縄を掛けて引きながら、銭を賜るよう祈願 ・大安寺の修多羅分の銭を借用 	<ul style="list-style-type: none"> ・常に法華経を誦持 ・永興に一年間師事 ・髑髏となつて三年なお説経を続ける 	<ul style="list-style-type: none"> ・『靈異記』撰述の主旨を述べる

55	54	53	52	51	50	49	48	47
	下三八	下三三	下三〇	下二五		下二四	下二二	下二一
韻興	道鏡		観規 俗姓・三間名の 千岐	〈無名〉		恵勝	※三人	長義
韻興法師	法師・道鏡法師		老僧 三間名の氏の太 徳(讚)	沙門・老僧観規				沙門・沙門長義
			(能心寺)	国分寺 弥勒寺		大安寺		薬師寺
・道鏡の台頭に連動して法臣参議に抜擢	・皇后と情交して政界に台頭	普通名詞として使用 「僧の過を説く時は、多くの人の信を破壊し……」	・蘇生し、弟子と信者に後事を託す ・涅槃日に往生	・殺生を後悔した漁師を受入れる	普通名詞として使用 「そゑに、僧の勧め催すことは、なほし防ぐべからず」	・猿のことばを信じて願いを果たさせ、難をまぬがれる	・夢に見た白い猿(陀我大神)に読経を頼まれる	・叱責された尼が偈を取り上げて質問したが、偈の形式を整えて答えることができなかつた
			・農業を営み、妻子を扶養			・冥界にやつてきた主人公に、地獄に呼ばれた理由とこれから蘇生する理由を説明	・金剛般若経を読誦して己の盲目を治癒	

56	景戒	僧景戒	(薬師寺)	<ul style="list-style-type: none"> ・自身が見た夢とその夢解き ・さらに仏道精進をすることを決意
----	----	-----	-------	---

「僧」の用例は四十二縁五十六例。『靈異記』に見られる仏道修行者の呼称の中では、抜きん出て多い。

「僧」と併用されている呼称で多いものは、「法師」十二例（上一四・義覚、上二〇・恵勝、上二〇・名未詳「知らぬ僧」、中七・智光、中一一・題恵、中二〇・名未詳「七はしらの僧」、中三五・諦鏡、下三・弁宗、下四・名未詳「ひとりの大僧」、下一九・戒明、下三八・道鏡、下三八・韻興）、沙門七例（上二〇・恵勝、中七・智光、中三五・諦鏡、下三・弁宗、下四・名未詳「ひとりの大僧」、下二一・長義、下三〇・観規）、である。

「僧」の用例の一番の特徴は、特定個人を指さないことが多いということである。「衆の僧」と仏道修行者をひとくくりしている例と、普通名詞としての使用例が目立つ。これは、「法師」「沙門」の使用例との大きな相違点である。このことから、『靈異記』において、仏道修行者の一般呼称としてはまず「僧」があったということができるだろう。これは、前節で述べた『日本書紀』の例と同じである。

前節では『日本書紀』において、「法師」は人名に加える尊称であり、「僧」は出家した仏道修行者を指す普通名詞としてあったが、『万葉集』では、「法師」も尊称としての使用ではなくて、「僧」と同じように一般呼称として使用されていたと述べた。『靈異記』は、名の後ろに「法師」を付す「〇〇法師」と、ただの「法師」の二種類が併存しており、後者のただの「法師」の方は、『万葉集』と同じように「僧」と同じ一般呼称として使われ

ていると考えてよい。よって、ただの「法師」の方は、「乞食の僧」（上五）から大僧正になった観勒（上五）まで、僧形の仏道修行者の一般名称としてつかわれている「僧」や、寺院に所属していることを明記する場合に意識的に使われている「沙門」との言い換えは、じゅうぶんに可能であった。そしてそこには後代に見られるような「僧」との差違——侮蔑の意も含まれていない。

四 「法師」の語が後ろに付される場合の検討

では、名の後ろに「法師」を付す「○○法師」の方はどうなのだろうか。『靈異記』内の「法師」全二十九例中十九例が「○○法師」の形である（上三、中四、中二七・道場法師、上四・藹法師、上六・河辺の法師（行善）、上一四・覚法師、上二〇・恵勝法師、上二二、二八・道照法師、中七・智光法師、中二四・仁耀法師、中三五・諦鏡法師、下三・弁宗法師、下一六・寂林法師、下一九・戒明法師、下二四・満預大法師、下三八・道鏡法師、下三八・韻興法師、下三九・善珠法師）。

『日本書紀』において、「法師」は人名に加える尊称であり、「○○法師」という形そのまま敬称であった。しかし、すべてがそうというわけではないが、敬称であると断言するのは難しい例もいくつか存在する。

例えば、中七の「智光法師」がそうである。長い話だが呼称を確認していくために全文を引く。

智者、変化の聖人を誹り妬みて、現に閻羅の闕に至り、地獄の苦を受けし縁
積智光は、河内国の人にして。其の安宿郡鋤田寺の沙門なりき。俗姓は鋤田連、

後に姓を上村主と改む。母の氏は飛鳥部造なり。天年聡明にして智恵第一なりき。孟蘭盆と大般若と心般若との等ぎ経の疏を製り、諸の学生の為に仏教を読み伝ふ。時に沙弥行基といふひと有りき。俗姓は越史なり。越後国頸城郡の人なり。母は和泉国大鳥郡の人、蜂田薬師なり。俗を捨て欲を離れ、法を弘め迷を化す。器宇聡敏くして、自然生に知る。内には菩薩の儀を密め、外には声聞の形を現す。聖武天皇、威徳に感ずるが故に、重みし信じたまふ。時の人欽み貴び、美めて菩薩と称ふ。天平の十六年の甲申の冬の十一月に大僧正に任ぜらる。是に智光法師、嫉妬の心を発して非りて曰はく、「吾は是れ智人なり。行基は是れ沙弥なり。何の故にか天皇、吾が智を齒へたまはずして、唯し沙弥をのみ誉めて用ゐたまふ」といふ。時を恨み、鋤田寺に罷りて住む。儼に痲病を得。一月許経。命終の時に臨みて、弟子に誡めて曰はく、「我死なば、焼くこと莫れ。九日の間置きて待て。学生我を問はば、答へて、『東西に縁有りて、留りて供養したまふ』と日ふべし。慎、他に知らすること勿れ」といふ。弟子、教を受け、師の室の戸を閉ぢて、他に知らしめず。窃に涕泣き、昼夜を闕を護りて、唯期りし日待つ。学生問ひ求むれば、遺言の如くに、「留りて供養したまふ」と答ふ。時に閻羅王の使二人来りて光師を召す。西に向ひて往く。見れば前路に金の楼閣有り。「是は何の宮ぞ」と問ふ。答へて曰はく、「葦原の国にして名に聞えたる智者。何の故にか知らざる。当に知れ、行基菩薩将来り生れたまはむ宮なり」といふ。其の門の左右に、神人二立ち、身に鉀鎧を著、額に緋の藪を著けたり。使長脆きて白して曰はく、「召しつ」とまうす。問ひて曰はく、「是は豊葦原の水穂の国に有る、所謂智光法師か」とのたまふ。智光答へて白さく、「唯、然

なり」とまうす。即ち北の方を指して、「此の道より將て往け」と曰ふ。使に副ひて歩み前むとときに、火を見ず、日の光に非ずして、甚だ熱き氣、身に当り面を炙る。極めて熱く悩むと雖も、心に近就かむと欲ひ、「何ぞ是く熱き」と問ふ。答ふ、「汝を煎らむが為の地獄の熱氣なり」といふ。往き前むときに極めて熱き鉄の柱立てり。使の曰はく、「柱を抱け」といふ。光、就きて柱を抱けば。肉皆銷爛れ、唯骨礫のみ存り。歷ること三日にして、使、弊えたる箒を以て、其の柱を撫でて、「活きよ活きよ」と言へば、故の如くに身生きたり。又北を指して將て往く。先に倍勝りて熱き銅の柱立てり。極めて熱き柱にして、惡に引かれ、猶し就きて抱かむと欲ふ。言はく、「抱け」といふに、即ち就きて抱けば、身皆爛れ銷く。逕ること三日にして、先の如くに柱を撫でて、「活きよ活きよ」と言へば、故の如くに更に生く。又北を指して往く。甚だ熱き火の氣、雲霞の如くにして、空より飛ぶ鳥、熱き氣に當りて落ち煎らる。「是は何処ぞ」と問ふ。「師を煎熬らむが為の阿鼻地獄なり」と答ふ。即ち至れば、師を執へて焼き入れ焼き煎る。唯し鍾を打つ音を聞く時のみ、冷めて乃ち憩ふ。逕ること三日にして、地獄の辺を叩きて、「活きよ活きよ」と言へば、本の如くに復生く。更に將て還り来り、金の宮の門に至りて、先の如くに白して言はく、「將て還り来つ」といふ。宮の門に在る二人告げて言はく、「師を召す因縁は、葦原の國に有りて行基菩薩を誹謗する。其の罪を滅さむが為の故に、請け召すらくのみ。彼の菩薩は葦原の國を化し已りて、此の宮に生れむとす。今し来らむとする時の故に、待ち候ふなり。慎、黄鼯火物を食ふこと莫れ。今は忽に還れ」といふ。使と俱に東に向ひて還り来る。即ち見れば、頃唯九日遙たり。蘇めて弟子を喚ぶ。弟子音を聞

き、集つひひ会あひ、哭なき喜よろこぶ。智ち光大だいきに歎なげき、弟てい子しに向むかひて、具ぐに閻えん羅らの状かたちを述つづぶ。大きおほきに懼おそり念おもひて、大だい徳とくに向むかひて誹そしり妬ねたむ心こころを奉おこせしことを言まうさむとおもふ。時ときに行い基ぎ菩薩ぼさつ、難な波はに有ありて、椅いすを渡わたし、江えを堀ほり、船ふね津つを造つくらしむ。光みつが身み漸やく息いきまりて、菩薩ぼさつの所ところに往ゆく。菩薩ぼさつ見みて、即すなはち神通じんつうを以もつて光みつが念ねんふ所ところを知しり、咲あみ含こみて愛いとしみて言いはく、「何なにぞ面ま奉あたりうけたまは奉ほうること罕まれなりし」といふ。光みつ、発はつ露ろ懺ざん悔げして日ひはく、「智ち光みつ、菩薩ぼさつのみ所ところに、誹そしり妬ねたむ心こころを致いたして、是この言ことばを作なせり。『光みつは古いにし徳の大だい僧そう、加か以い智ち光みつは生うまれながら知しれり。行い基ぎ沙さ弥みは浅せん識しきの人ひとにして、具ぐ戒がいを受うけず。何なにの故ゆゑにか天あま皇みかど、唯ひ一行い基ぎをのみ誉ほめめて智ち光みつを捨すてたまふ』といひき。口くち業ごふの罪つみに由よりて、閻えん羅ら王わう、我われを召よして鉄てつ銅どうの柱はしらを抱うかしむ。経きやうること九く日にちにして、誹そし謗ぼうの罪つみを償つぐなふ。余あま罪つみの後ご生しやうの世よに至いたらむことを恐おそり、是こを以もつて慙ざん愧き発はつ露ろす。当まに願ねがはくは罪つみを免まぬれむことを」といふ。行い基ぎ大だい徳とく、顔かほを和なげて嚶もた然あり。亦また更に白しろさく、「大だい徳とくの生うまれたまはむ処ところを見みしに、黄わう金きんを以もつて宮みやを造つくれり」とまうす。行い基ぎ聞ききて言いはく、「歎なげばし、貴ききかな」といふ。誠まことに知しる、口くちは身みを傷やふ災さいの門かどなり。舌したは善ぜんを剪きる鉗きんなりといふことを。所以ゆゑに不思議ふしぎ光みつ菩薩ぼさつ經きやうに云いはく、「饒わう財さい菩薩ぼさつは、賢けん天てん菩薩ぼさつの過あやまを説とくが故ゆゑに。九く十一じゅう劫ごふ、常じやうに姪いしに女の腹はら中ちゆうに墮おちて生うまれ、生うまれ已やれば棄すてられて、狐こ狼ろうの為ために食くはる」とのたまふは、其そのれ斯これを謂いふなり。此これより已この來かた、智ち光みつ法師ぼうし、行い基ぎ菩薩ぼさつを信しんじまつりて。明あきかに聖せい人にんなることを知しる。然しかるに菩薩ぼさつ、機きに感かじ縁えんに尽つくきて、天てん平へいの二十じゅう一じゅう年ねん己つ丑ちゆうの春はるの二に月げつ二に日にち丁てい酉ゆうの時ときに、法ほふ儀ぎを生い馬ば山さんに捨すて、慈じ神しんは彼その金かねの宮みやに遷うつりき。智ち光みつ大だい徳とくは、法ほふを弘ひろめ教をを伝つたへ、迷まよひを化まじ正ただに趣そかせ、白しろ壁かべの天あま皇みかどのみ世よを以もつて、智ち囊なうは日本にっぽんの地ちを蛻おけ、奇あま神かみの知しらざる堺さかいに遷うつりき。

この話の中で智光の呼称は、「釈智光」「沙門」「智光法師」「師」「光師」「智光」「古徳の大僧」「智光大徳」「智囊」と、様々に変化する。「沙門」は前節で述べたように、寺院に所属しているということを明記する時の定型語である。また、「師」は、智光の弟子が登場している関係上の呼称か、あるいは「光師」と同じで「智光法師」の略であろう。

智光は基本的に名か「智光法師」と呼ばれているのだが、最後には「智光大徳」と呼ばれるようになる。それは蘇生後、行基に懺悔し帰敬してからである。つまり、この話において「〇〇法師」という呼称は「大徳」に比べて格下の呼称であるといえる。

また、敬意が含まれないどころか、軽侮の意味が含まれていそうな「〇〇法師」も存在する。下二四の満預大法師である。

下二四「修行の人を妨ぐるによりて、猿の身を得る縁」は以下のような話である。

近江国野州の郡の部内の御上の嶽に、神の社があり、み名を陀我の大神といった。社のほとりに堂があり、大安寺の僧の恵勝が、そこで修行していた時、夢に白い猿が現れて読経を頼んできた。その翌日、小さい白い猿が現実に来て、自分はもともと東天竺国の大王であったが、修行僧の従者の数を制限した罪で、猿の身を得て、この社の神となったと言ひ、畜生道から逃れるための読経を重ねて依頼した。恵勝は、読経のための供え物を要求したが、猿はそれが用意できないため、浅井郡の講に入ろうという。恵勝が浅井郡に行つて「檀越の山階寺の満預と曰ふ大法師」に猿の言葉を伝えたが信じてもらえず、講への参加は許可されなかった。すると、堂が倒壊してしまった。そこで、恵勝は、新しく作られた堂で講をする時に猿を入れ、願いをかなえてやったところ、まったく災難は起きなかった。

この話の中で満預は、猿の言葉を信じず、願いを叶えてやらなかったために堂を倒壊させている。それに対し、願いを聞き入れて、無事に講を行った惠勝の呼称は一貫して「僧」である。「満預と曰ふ大法師」という呼称はここでは、「大徳」どころか「僧」以下の呼称となつていたのである。もつとも、この例にはいろいろ問題がある。まずは、法師と大法師の違いである。『靈異記』が成立した時代は、天平宝宇四年（七六〇）七月庚戌（二十三日）の良弁らの奏上を受けて僧位が制定された後であり、大法師という位階は存在する。よつて、法師と大法師を同列に考えて良いかという問題がある。次に、「檀越の」という枕詞である。新編全集は「檀越」を満預に掛かる修飾語として「信徒すじの」と訳しているが不審である。集成や学芸文庫は檀越と満預は別人とする。ただ、もし「檀越」が本当に修飾語だったならば、『靈異記』における「大法師」の呼称は僧位とは別の位相における呼称である可能性が出てくる。「大法師」と呼ばれながらも、何の靈験も示さないという本話の展開と合わせて、さらなる検討が必要であろう。

以上の例より、名の下に「法師」を付す「○○法師」の形式であっても、尊称としての意識は次第に薄らぎはじめていると考えられる。このことは、『日本書紀』では、人名に加える尊称であつた「法師」が、「僧」と同じように僧形の仏道修行者の一般呼称として使われているうち、名前の下に付す敬称といった意味合いが薄まり、「○○法師」という場合も、単に○○という僧形の仏道修行者という程度の意味しかもたなくなつていったということの意味しているだろう。このことは、名の下に付すのではない、ただの「法師」の用法の方で、地の文では「禪師」だが、罵倒されている台詞中では「法師」となつている例（中一一・題恵）があることや、地の文では「禪師」や「大徳」と呼称されている人

物が、自称としてだけ「法師」を使っている例（下三九・善珠）があることも連動している。自称ということは謙辞である。罵倒の際使われるのは、相手を卑しめるための言葉である。

『靈異記』にみられる「法師」は、ただの「法師」の場合も、名の下に付す「○○法師」の場合もともに「尊称ではない」といった程度の呼称であるが、平安後期以降しだいに顕著になってくる侮蔑の意を含む「法師」へと繋がるような萌芽は、『靈異記』からすでに始めているのかもしれない。

五 『靈異記』に見られる禪師

以上で『靈異記』内の「法師」の呼称は概観できたと思われるので、冒頭に提示した下三八の道鏡の呼称について考えていきたい。

下三八の道鏡の呼称は「僧」あるいは「道鏡法師」である。名の下に「法師」を付す「○法師」の形式は、『日本書紀』では尊称としてあつたが、『靈異記』では、尊称としての意識は薄いと考えられる。つまり『靈異記』では、道鏡に対し特別の敬意は払わず、一介の仏道修行者として扱っているといえる。

ここで、『続日本紀』内の道鏡関連記事を見てみよう。

衆の議はかる所に依り、**道鏡法師**を少僧都せうそうどうとす。

（『続日本紀』⁵）天平宝字七年（七六四）九月癸卯

これは道鏡出世の第一歩となる小僧都任命の条で、この直前には、聖武の看病禪師として宮中で力を發揮し、藤原仲麻呂と結んで勢力を伸ばした慈訓の小僧都解任の旨が述べら

（6）『続日本紀』の訓読は、青木和夫「ほか」校注『続日本紀』（新日本古典文学大系 岩波書店、一九八九）一九九八年）に拠った。

れている。ここでの呼称は「道鏡法師」である

また、勅したまはく、**道鏡禪師**を大臣禪師とす。

〔続日本紀〕天平宝字八年（七六五）九月甲寅

法王道鏡は西宮の前殿に居り。大臣已下賀拜す。

〔続日本紀〕神護景雲三年（七六九）正月壬申

それが、「道鏡禪師」となり、「法王道鏡」と呼ばれるまでになる。この呼称の変化は、孝謙天皇の寵愛を得て道鏡が台頭していく様をそのまま映し出している。しかし、宝亀元年（七七〇）の孝謙天皇死去後、つまり、道鏡の権勢が失墜した後は、

道鏡法師、窃に舐^{ひたか}鞭^{しかう}の心を挟みて、日を為すこと久し。陵土未だ乾かぬに、奸謀^{かんぼう}発覚^{あらかは}れぬ。是れ神祇の護る所、社稷^{たす}の祐^{としろ}くる攸^となり。

〔続日本紀〕宝亀元年（七七二）八月庚戌

是の日。從四位上坂上大忌寸^{かりた}苅田^{まろ}麻呂に正四位下を授く。**道鏡法師**が奸計^{かんけい}を告るを以てなり。

〔続日本紀〕宝亀元年（七七二）八月壬子

と、また呼称が「法師」に戻っている。この「法師」は、名の後ろに「法師」を付す「○法師」の形式ではあるものの、そこに尊称の意はなく、ただ僧形の仏道修行者を意味するだけになっていると考えられる。

『続日本紀』の道鏡関連記事は、その時々々の道鏡の地位によって呼称が変化している。それに対し、『靈異記』では一貫して「道鏡法師」となっているのはなぜだろうか。「法王」「法王禪師」はともかく、「禪師」と呼称される者は『靈異記』にも多く登場するし、「法

師」の中にも、「禪師」と言い換えられている例も二例（下三・弁宗、下三九・善珠）ある。にも関わらず、道鏡が「禪師」と呼称されない理由を考えてみたい。

まず、『靈異記』に見られる「禪師」がどのような存在としてあるかを見ていこう。

『靈異記』に見られる禪師（全二十例）		巻話数	姓名	禪師以外の呼称	所属寺院	行動など
①	上七	弘濟	禪師弘濟	三谷寺	<ul style="list-style-type: none"> ・百濟から招請され寺院（三谷寺）建立 ・造仏の為に京へ買出しへ行く道中、人に勧めて亀放生 ・帰途、海に捨てられるが生還 ・海辺の人を教化 ・八十有余まで存命 	
②	上八	義	義禪師・大徳		<ul style="list-style-type: none"> ・招請され方広経読誦 	
③	上一〇	〈無名〉	僧・師		<ul style="list-style-type: none"> ・方広経懺悔の為に、道行くところを禪師として招致 ・掛け布団を盗んで逃げようとするが、牛（転生した家主の父）に諭され改心 ・翌日の法要後、家主に昨夜の出来事を報告 ・家主に感謝され、財物を施される 	
④	上一五	〈無名〉	師	飛鳥藤原京の僧坊	<ul style="list-style-type: none"> ・僧虐待者の呪縛解除の為招請 ・法華経観音品を読誦し、虐待された僧がかけた呪縛を解除 	
⑤	上二六	多羅常	持戒の比丘	法器山寺	<ul style="list-style-type: none"> ・奇異の術を使い看病 	

⑬	⑫	⑪	⑩	⑨	⑧	⑦	⑥
下二			下二	中二六	中一二	中一一	中二
永興 俗姓・葦屋の氏	(無名)	(無名)	永興 俗姓・葦屋の氏	広達 俗姓・下毛野 朝臣	義	題恵 俗姓・依網の連	信巖 俗名・血沼県主 倭麻呂
禅師永興・沙門		師	永興禅師・菩薩 南の菩薩	禅師広達	義禅師	僧・題恵禅師 依網の禅師 導師・法師	百済の禅師 禅師信巖・大領 信巖禅師 血沼の県主の氏 (讚)
興福寺			興福寺			葉師寺	
<ul style="list-style-type: none"> ・紀伊国牟呂郡熊野村にて修行 ・看病中、呪力で狐憑きをあばく(ただし、教化には失敗し病人は死去) 	<ul style="list-style-type: none"> ・吉野金峰山にて修行中、経を読む髑髏を發見、共に住む 	<ul style="list-style-type: none"> ・永興の元に身を寄せる ・(投身自殺) ・髑髏になり経を読む 	<ul style="list-style-type: none"> ・海辺の人を教化 ・無名の禅師の死と奇跡(経を読む髑髏)を目撃 	<ul style="list-style-type: none"> ・吉野金峰山にて修行 ・彫りかけの仏像が橋材となり 痛がる ・声を聞き、完成させる 	<ul style="list-style-type: none"> ・蟹の放生のため勸請され呪願を行う 	<ul style="list-style-type: none"> ・紀伊国の寺に呼ばれ、十一面観音の悔過に奉仕 ・法会に参加していた女性の夫に、密通を邪推され罵られる 	<ul style="list-style-type: none"> ・天皇に尊重される ・大領だったが烏の邪淫を見、妻子を捨て出家 ・行基に弟子入り

⑳	⑲	⑱	⑰	⑯	⑮	⑭	
	下三九		下三六	下二六	下六	下三	
寂仙	尺善珠 俗姓・跡の連	〈無名〉	〈無名〉	〈無名〉	〈無名〉	弁宗	
寂仙禪師	善珠法師 善珠大徳		看病の衆		大僧・師	沙門・沙門弁宗 弁宗法師・法師 僧	
	秋篠寺				吉野山の 山寺 (海部峯)	大安寺	
・ 臨終の際、弟子に転生を予言 ・ 石鎚山にて山林修行	・ 僧正就任 ・ 遺言をして大徳親王に転生	・ 看病のため招請され呪護 手の上で香を焚きながら行道したところ病人快癒	・ 優婆塞とともに看病のため招請され呪護	・ 優婆塞あわせて三十二人、田中真人広虫女の法要のため招請され、法要を行う(広虫女の変貌を目撃)	・ 病氣治療用に鮮魚を求める ・ いちどは法華経に化した魚を食す ・ 魚が法華経に化したと知った俗人に懺悔される	・ 大安寺の修多羅分の銭を借用 ・ 長谷観音の手に縄を掛けて引きながら、銭を賜るよう祈願 ・ 王の施しで借金返済	・ 病人の生まれ変わりと思われる犬が、永興の弟子に憑いた狐を食い殺すのを目撃

「禪師」の用例は十六縁二十例。『靈異記』に登場する禪師でよく知られているのは、中一・二の永興、あるいは中二六の広達であろう。『靈異記』にその記述はないが、ともに、宮中の内道場に奉仕した十禪師（内供奉十禪師）の最初の十人にその名を連ねている。左は、『続日本紀』にある十禪師制創始の詔である。

丁亥、禪師秀南・広達・延恵・首勇・清浄・法義・尊敬・永興・光信、或は持戒の稱ほむるに足り、或は看病に声なを著す。詔して、供養を充て、並にその身を終へしめたまふ。当時、称して十禪師とす。その後、闕かくること有らば、清行しやうぎやうの者をえらびて補す。

（『続日本紀』宝龜三年（七七二）三月丁亥紀）

これによると、十禪師には「持戒の稱むるに足り」「看病に声を著」した者が選ばれたらしい。『靈異記』内で、禪師と呼称されている者が病人の看病に関わっている話が六例（上一二・義、上一五・名未詳「禪師」、上二六・多羅常、下二・永興、下三六・「看病の衆」、下三六・名未詳「ひとりの禪師」）あることも一致する。

しかし『靈異記』には、こういった僧位の問題では説明がつかない「禪師」が登場する。例えば上一〇である。上一〇の「禪師」は、『靈異記』における呼称の問題を考えていく上で、重要な示唆を与えてくれている。

上一〇「子の物をぬす偷み用ゐ、牛となりて役つかはれて異しき表を示す縁」は以下のような話である。

大和の国添の上の郡の山村の中の里に、昔、土棕つちくらの家長いへぎみの公きみという人がいた。家長の公は、十二月に方広経懺悔を行おうと思ひ、「ひとりの禪師を請くべし」と、禪師を呼ぶこ

とにした。召使が、「どの師お呼びしましょうか」と聞いたところ、家長は「その寺を択ばず。遇ふに随ひて請けよ（寺を選ばないで、出会うに従ってお呼びなさい）」と言つたため、召使は、路行くひとりの僧を請け得て家に帰つた。その夜、その僧が明日礼物をもらうより、掛け布団を盗んで、逃げてしまおうと思つたところ、家長の公の父と名乗る牛が現れ、自分は子の稲を十束取つた罪で牛に転生したと述べ、盗みを犯そうと僧をとがめた。恥じた僧は改心し、翌朝、家長に昨晩の出来事を報告し、懺悔した。話を聞いた家長が、父の罪を許すと述べたところ、生まれかわりの牛は涙を流して死んだ。

この「禪師」は、十二月の仏名懺悔の為に勧請された路行僧である。地の文では「僧」と呼称されているが、家長は、「ひとりの禪師を請くべし」と言っており、家長にとつては彼は「禪師」なのである。しかし、被（掛け布団）を盗んで逃げようとしているところからすると、外形こそ僧の姿をまねてはいるが、仏教の教えに深く帰依しているというわけでもない。

「禪師」を勧請しようとして、「その寺を択ばず。遇ふに随ひて請けよ」と、寺院に常住する僧ではなく路行僧を招くのは、仏や菩薩がこの世に人間の姿になって現れるという隠身おんじんの聖思想ひじりが根底にあると考えられるが、上十の路行僧は聖人でもなんでもない。それどころか盗みを行おうとするような人物として描かれ、隠身の聖系統の話形を裏切るようなかたちで話は展開する。

「禪師」を招請しようと言つて路行僧を招くこの話は、「禪師」とは僧位であり、「禪師」と呼称されるのは身分ある高僧であるというのが、単なる我々の思い込みであるということを示している。

では『靈異記』は、なにをもって「禪師」と呼称するのか。その答えは下三にある。

下三「沙門、十一面觀世音の像を憑たもみ願ひて、現報を得る縁」は以下のような話である。

沙門弁宗は、大安寺の僧で、生まれつき能弁で、俗人が直接参拝できない本尊に、願ひを取り次ぐのを役目としており、世間の人気を得ていた。称徳天皇の時代、大安寺の大修多羅だいすたらく供の錢を三十貫を借りたが、返済する事ができず、その方法もなかったので、泊瀬の上の山寺の十一面觀音の手に繩を繫け、引っ張りながら錢を賜れと祈願した。その時、船の親王が縁あつて、その山寺で法事を行っていた。弁宗の奇妙な願文を聞いた親王が、弟子に「なにの因縁をもて、今この禪師、かくのごとくまうす（どんな訳があつて、いまこの禪師は、このようにおっしゃっているのですか）」と聞き、事情を知った親王は、弁宗の借金を返済してやった。

この話の中で、親王は弟子に向かって弁宗のことを「禪師」と呼称している。説話中の地の文における弁宗の呼称は「沙門」「僧」「法師」であり、「禪師」ではない。そういう意味では上一〇と同じ部類の「禪師」である。このことは、『靈異記』において、禪師という呼称は僧位ではなく、山林で特殊な修行をしている仏道修行者に対しての尊称としてまずあつたということがよくわかる例である。道鏡が『靈異記』内で「禪師」と呼称されないのは、これによるのではないか。たとえ正式な「禪師」号をいちは朝廷から受けたとしても、人々にとって道鏡は「禪師」ではなく、一介の仏道修行者である「道鏡法師」だったのである。

『続日本紀』の道鏡関連記事は、その時々々の道鏡の地位によって呼称が変化している。それは、『続日本紀』の呼称が僧位に忠実であることを意味している。しかし、『靈異記』

の呼称はそうではない。行状という、僧位とは別の基準があるのである。どのような行状の仏道修行者をどう呼び、あるいはどう呼ばないか。上三、上一〇の「禪師」はその典型例である。ここには、編者・景戒を含む、当時の人々の、仏道修行者に対する意識の反映を見ることができる。呼称というのは、その者に対する周囲の見方の象徴である。一人に対して複数の呼称を使用する『靈異記』は、仏道修行者の呼称を決定するのは僧位ではなく、第一に行状であったということを示しているのである。

むすび

以上、『靈異記』の中の「法師」を、道鏡が「禪師」と呼称されず、「僧」「道鏡法師」とあることを軸に考察していった。

『靈異記』の「法師」は、「沙門」「僧」と言い替え可能な呼称としてあり、名の後ろに「法師」を付す「〇〇法師」という形で使われている場合も、『日本書紀』にあったような尊称的な使用ではなく、僧形の仏道修行者の一般呼称にとどまるものであった。

したがって、「道鏡法師」という呼称には敬意は特にない。『靈異記』内で尊称とされているものには「大徳」「菩薩」があるが、「禪師」も行状に対する尊称であると考えられる。『靈異記』において道鏡が、一度は得た「禪師」号では呼称されず、「僧」「道鏡法師」とだけあるのには、仏道修行者の呼称に対する当時の人々の意識の反映を見ることができると

第三節 知識・檀越

はじめに

今日の古代仏教史研究においてその中心的位置を占めているのは、いわゆる国家仏教の研究である。吉田一彦氏はそれに対し、古代仏教のあり方を国家仏教と規定するには問題があり、古代仏教には国家仏教以外にも多様な仏教が存在していたことをより評価すべきだと指摘した。¹⁾平安時代初期に成立した日本最古の仏教説話集である『靈異記』には、官度私度を問わず様々な仏道修行者たちの話が収められており、当時の仏教の多様なあり方が生き生きと描き出されている。

『靈異記』説話を、教化活動の材として寺院や僧侶によって伝承されたものと捉え、各説話の発生状況や伝播、その管理主体の究明を行った研究は数多い。²⁾しかし、そういった伝承論的研究のほとんどは、教化する側つまり仏道修行者に着目したもので、教えを受容する側の人々のことは長らく見逃されてきたのではないだろうか。

『靈異記』には、教えを信じ寺院や堂を支えるものとして「知識」や「檀越」と呼ばれる人々がしばしば登場する。『例文仏教辞典』は、知識は「仏道や堂塔などの造立に金品を寄進して援助すること。その事業に協力すること。またその人」、檀越は「寺や出家に金品をほどこす信者」と述べ二者の違いを明確にしていなが、『靈異記』に見られる「知識」と「檀越」はその役割に明かな違いがある。

「知識」「檀越」が同一話に登場する話としては中三二がある。

(1) 吉田一彦「国家仏教批判」(同『日本古代社会と仏教』吉川弘文館、一九九五年)

(2) 宮本正章「石川の沙弥と春米寺」(日本靈異記研究会編『日本靈異記の世界』三弥井書店、一九八二年)、原田行造『日本靈異記の新研究』(桜楓社、一九八四年)、中里隆憲「蟹満寺説話と南山城」(前掲『日本靈異記の世界』)、丸山顯徳「奈良山枯骨報恩説話」(同『日本靈異記説話の研究』桜楓社、一九九二年)、中村史『日本靈異記と唱導』三弥井書店、一九九五年、など

寺の息利の酒をり用ゐて、償はずして死に、牛と作りて役はれ、
償を償ひし縁

聖武天皇のみ世に、紀伊国名草郡三上の村の人、薬王寺の為に、知識を率引して、晋
く薬分を息しき。薬王寺、今は勢多寺と謂ふ。其の薬料の物を岡田村主の姑女が家に寄せ、
酒を造り利を息しき。時に斑なる犢有りき。薬王寺に入り、常に塔の基に伏せり。
寺の人擯ひ出せども、又猶し還り来りて、伏して避らず。怪しびて他に問ひて曰はく、
「誰が家の犢ぞ」といふ。一人として我が犢と言ふ者無し。寺家之を捉へて、繩を著
け繋ぎ餒フ。年を送りて長大り、寺の産業に駈ひ使はる。歳経ること五年、時に寺の
檀越岡田村主石人、夢に見らく、其の犢牛、石人を追ひ、角を以て棠キ仕し、足を以
て踰む。石人愕え叫ぶ。是に犢牛問ひて言はく、「汝、我を知るや」といふ。答ふら
く、「覺らず」といふ。彼の牛放れ退き、膝を屈めて伏し、涙を流して白して言はく、
「我は桜の村に有りし物部磨なり。字を塩春と号ふ。是の人存りし時に、矢を中てぬに、猪を我当
に射たりと念ひ、塩を春き往きて荷はむと見れば猪無し。但矢のみ地に立てり。里人見て、号げて塩春
と曰ひき。故に以て字とす。吾是れより先、寺の薬分の酒を二斗貸り用ゐて、未だ償は
ずして死にき。所以に今牛の身を受けて、酒の償を償ふが故に、役使はるらくの
み。役はるべき年は、八年に限れり。五年役はれて、未だ三年役はれず。寺の人、慈
無くして、我が背を打ちて、迫め駈ひ使ふ。斯れ甚だ苦痛なり。檀越に非ずよりは、慙
ぶ人无きが故に、愁の状を申す」といふ。石人問ひて曰はく、「何を以ての故にか知
らむ」といふ。牡答へて曰はく、「桜の大娘に問ひて、虚実を知れ」といふとみる。
大娘は酒を作る家主、即ち石人が妹ぞ。独大きに怪しび、妹が家に往きて、具に上の事を陳

ぶ。答ふらく、「実まことに言いふが如ごとし。酒二斗さかり用もちみ、未だ償つぐなはずして死しにき」といふ。茲こゝに知寺ちじの僧淨そうじやう達、檀越だんごつ等らと並ともに因縁いんげんを悟さとり、哀愍あはれぶ心を垂たれ、為なに誦經ずきやうを修す。八年はちねんを遂まげ已やりて、去ゆく所ところを知らず。亦また更さらに見みえざりき。当あたに知しれ、償つぐなを負おひて償つぐなはずは、彼の報むくい无なきに非あらずと。豈敢あにへて忘われむや。所以そゝに成じやうじゆん実論じゆんに云いはく、「若もし人ひと、償つぐなを負おひて償つぐなはずは、牛羊じゆうがう・麀鹿しゆく・驢馬ろば等らの中に墮おちて、其そのの宿むかしの償つぐなを償つぐなはむ」と者ものへるは、其そのれ斯ごとくを謂いふなり。

悪報あくほうとして死後現世しごうげんせいで牛身うしみを受ける、いわゆる化牛説話けうじゆせつわと呼ばれる話である。この話の中で「知識」は葉王寺えおうじの為に組織された信者の講こうのようなものとして描かれるが、「檀越」は姓氏せいしも明かな主要人物しゆようぶつとして登場する。この傾向は『靈異記』全体を通して一貫する。なぜこのように描き分けられているのだろうか。

日本古代の「知識」や「檀越」の研究に関しては蓄積ちくせきがあり、特に『靈異記』のそれを取り上げたものとしては、朝枝善照あさえぜんしやう「日本古代に於ける仏教伝道の一考察」とくに『靈異記』に見られる伝道者と檀越だんごつについて」（『龍谷大学仏教文化研究所紀要』二十六号、一九八七年）、藤本誠ふじもとまこと『靈異記』における仏教施設と在地ち仏教ぶつこう」（『史學』七十二卷一号、二〇〇三年）などがあるが、すべて歴史学からの視点である。『靈異記』という一つの文学作品において「知識」や「檀越」がどのように描かれ、それが作品にとってどのような意味があるものなのかを考察したものはない。

本稿は、『靈異記』に見られる「知識」と「檀越」について、呼称という表現に拘り、そこから『靈異記』を考えていこうとするものである。

(3) 中井真孝「共同体と仏教」(『日本古代仏教制度史の研究』法蔵館、一九九一年)など

一 「知識」について

『靈異記』に「知識」という呼称が登場する話は全部で十一例（上三五、中三一、中三二、中三三、中三九、下五、下一三、下一七、下二四、下三〇、下三五）ある。そのうち中三三は歌謡中の文言であるため、本稿では検討の対象としない。

先に引用した中三二のように、『靈異記』における「知識」は基本的に僧尼などに「率引」「引率」された信者の講のようなものとして描かれる。『靈異記』における「知識」を整理したものが以下の表である。

『靈異記』に登場する「知識」（十例）												
⑨	⑧	⑦	⑥	⑤	④	③	②	①	巻話数	「知識」を組織した者	目的	寺院等
下三〇	下二四	下一七	下一三	下五	中三九	中三二	中三一	上三五	老僧観規	練行の沙弥尼	絵仏の作成・放生	平群山寺
	山階寺の満預大法師	沙門豊慶・沙弥信行	国司	(常住僧?)	廻国の僧	三上村の人	丹生直弟一・国司・郡卿		未完の仏像を完成させる	七重塔建立	葉王寺運営(酒を造り出挙)	磐田寺
	六卷抄読経	未完の仏像を完成させる	法華経書写	妙見菩薩に燃灯を献ずる	仏像修理・造堂	葉王寺			未完の仏像を完成させる	葉王寺	葉王寺	鵜田堂
	浅井郡にある寺	弥気山室堂		信天原山寺					未完の仏像を完成させる	葉王寺	葉王寺	鵜田堂
	弥勒寺(能応寺)											

『靈異記』は、基本的に年代順に説話が配列されているが、「知識」の語が見られるのは、聖武天皇代の話と考えられる上三五以降となる。

先ほど『靈異記』における「知識」は信者の講のようなものであると述べた。ほとんどの「知識」の例は特定の目的のために僧尼などに組織される受動的な存在であり、説話内において一個の登場人物として活躍することはない。ただ下三〇(⑨)だけは例外である。下三〇は、十一面観音菩薩を造りかけのまま死んだ老僧観規が蘇生し、その完成を依頼して大往生を遂げたという話で、その依頼を受けたのが「智識武蔵村主多利丸むさしのすけりたまろ」である。多利丸は仏師でもあり、明規の遺言を受けて観音像を完成させ供養した。その像は弥勒寺の塔のもとに安置してあるという。「知識」の氏姓が明らかになっているのはこれだけで、説話内容にも大きく関わるのもこの例だけである。原文が「智」一字のみであり、「智識」の誤とした『靈異記攷証』に従い、「知識」の例として挙げたが、他の例と比較すると不審が残る。「知識」と「智識」は別のものとして考える必要があるのかもしれない。

⑨以外の「知識」はすべて特定の個人ではなく組織された信者を指し、且つ、それらほとんどは何からの特定の目的によって一時的に組織されたものである。恒常的に活動していたのは③⑤くらいで、あとはその目的が達成されたら解散するものだったようだ。

「知識」が一時的に組織されたものであったことがよくわかるのは上三五(①)である。上三五は、平群の山寺に住む練行の沙弥尼が「知識を率引あみちびきて」仏の絵像を描くが盗難にあい、放生会の準備のために訪れた市場で盗まれた仏画を取り戻すという話である。仏画

が盗難され、放生会を思い立ったところの記述に「更に知識を停め」とあるので、本来ならば「知識」は目的が達せられた後は解散されるものなのだろう。

以上の用例から、『靈異記』における「知識」は、特定の目的のために組織される一時的な信者集団を指すといえる。

二 「檀越」について①

次に「檀越」の例を検討する。『靈異記』において「檀越」と呼称される人々が登場する話とその役割を整理すると左のようになる。

		『靈異記』に登場する「檀越」（十五例）	
		話の概略	「檀越」の役割
①	上七	三谷寺縁起譚。百濟備後国三谷郡の大領の祖先是、百濟に出征する際、無事に帰国できたら多くの寺を造るといふ誓願を立てた。帰国後、百濟より禪師弘濟を招来した。禪師が京で渡金の為の金と丹を買い、難波の津から船を借りて海を渡る途中、欲を出した舟人により、海に入れさせられてしまう。舟人等が「檀越」に金と丹を売ろうとしたところ、放生した亀に助けられ無事生還した禪師が登場。舟人達は騒然としたが、禪師は彼らを許し刑罰を加えることはなかった。	百濟備後国三谷郡の大領の祖先〓檀越 「諸の神祇の為に伽藍を立て多諸の寺を起らむ」といふ誓願を立てる 持ち込まれた金と丹を買おうとする
②	上一〇	椋家長公が懺悔を行おうと思ひ、禪師を迎へることとした。	椋家長公〓檀越

	<p>道端で出会った僧を迎えたところ、その僧は夜具を盗んで逃げようとした。すると夢に牛が現れ、家長公の父を名乗り、前世で子の物を断り無く人に与えた罪で牛の身を得たと述べて、僧を窘めた。翌朝、僧が「檀越」に夢の内容を告げると、確かにその牛は「檀越」の父であることがわかった。檀越は僧に財物等を施し、父のために広く功德を修した。</p>	<p>方広経懺悔の法会を開催 父の転生を確認し、功德を修する</p>
③	<p>上一一 播磨国飾磨郡の濃於寺で、「檀越」の屈請により元興寺の沙門慈応大徳が夏安居の間、法華経を説いた。寺の辺に住んでいた漁夫が悪報によつて火に焼かれる幻影を見たが、行者の呪により助かった。漁夫は濃於寺に詣でると人々の前で懺悔をし、衣服を施して経を読んでもらった。</p>	<p>元興寺の沙門を招来し、法華経講読の法会を取り仕切る</p>
④	<p>中六 山背国相良郡の人が、四恩に報いる為に法華経の書写を発願した。錢百貫を投じ、白檀紫壇を求めて経を入れる為の函を作ったが、短くて経を入れることができなかつた。「檀越」が多くの僧を屈請し法会を行うと、函が少し延びた。さらに精進して悔過すると経を函に入れることができるようになった。</p>	<p>法華経の書写を発願し、それを入れるための函を作らせる 法会を行う</p>
⑤	<p>中一五 高橋連東人は、亡き母のために法華経を書写して追善供養の法会を行うことを思い立ち、最初に出会った乞食僧を師として勧請した。その夜、乞食僧の夢に牝牛が現れ、自分は東人の母であるが、子の物を盗み使った罪でこのような姿を得たと述べる。「壇主」にその夢の内容を告げると、その牛が母の生まれ変わりであることが確認できた。その</p>	<p>高橋連東人〓壇主 亡き母親のために、法華経を書写し、追善供養の法会を開催</p>

⑥	中二二 和泉国日根郡の尽恵寺の銅の仏像が盗まれた。道行く人が、「痛きかな」という声を聞いていくと、盗人が仏像を壊していた。僧と「檀越」はそれを聞いて集まり嘆き悲しみ、葬送をした。盗人は捕まえられ、投獄された。	僧とともに壊された仏像を見、嘆き悲しんで葬送を行う
⑦	中三二 紀伊国名草郡三上村では、薬王寺の薬分のもので酒を作り、利息を生ませていた。その寺に子牛がやってきた。誰の物かわからなかったため、寺で使われて五年が過ぎたところ、寺の檀越岡田村主石人の夢にその子牛があらわれ、自分は寺の薬分の酒を借りて返済せずに死んだ物部麿であると述べた。目覚めて確認してみると、確かにそのような人がいた。僧浄達と「檀越」は因縁を悟り、経を修した。八年の労役期間が終わると牛はどこへともなく去っていった。	岡田村主石人〓檀越 寺で借りたものを返済せず死んだため、生まれ変わって返済しているという牛の夢を見る 僧と供に経を修す
⑧	中三六 奈良京にある下毛野手寺の金堂の東の脇土の観音の首が理由無く切れて落ちた。「壇主」が見て翌日継ぎ申し上げようとしたところ、翌朝、何もせず元通りになっており、なおかつ光を放っていた。	切れ落ちた観音像の首が繋がり光を放つという奇瑞の目撃
⑨	下三三 大安寺の僧である沙門弁宗は、弁舌に長けており、多くの「檀越」を知り、人々に人気があった。弁宗が寺の大修多羅供の錢三十貫を借りたが返済することができず、泊瀬の上山寺の十一面観音菩薩の手に縄を掛けて引きながら「錢を施せ」と祈願をしたところ、山寺で法事を行っていた船親王がそれを見、寺に支払ってくれた。	※人物として登場せず

⑩	下六	<p>吉野山にある海部峯という山寺に住む大僧が衰弱したため、魚を食べたいと望んだ。弟子が紀伊国の海辺で新鮮な魚を買って戻る途中、三人の「檀越」に出会ってしまい、持ち物を咎められた。弟子は経と答えたが、魚の臭いがするため疑われる。疑う俗人たちに櫃を空けられてしまうが、魚は法華経になっていた。弟子の童から報告を受けた禅師が天の守護を喜びながら魚を食べていると、なお疑って後を付けていた俗人の一人は五体投地をして自らの罪を懺悔した。この俗人は「大檀越」となって禅師を供養した。</p>	<p>弟子の持ち物を魚ではないかと疑う ※檀越↓俗人と途中で呼称が変更 疑ったことを懺悔した後は大檀越となって禅師を供養</p>
⑪	下一一	<p>楽京越田池の南蓼原里の中の蓼原堂に薬師如来の木像があった。その村に盲目の女がいた。娘とともに薬師仏に祈っている姿を見て「檀越」が哀れに思い、扉を開けて像の顔を拝みながら祈れるようにしてやった。二日後、また祈っている、像の胸から桃の脂のようなものが垂れているのを娘が見つけた。女がその脂を娘に食べさせてもらったところ、目が見えるようになった。</p>	<p>盲目の女とその娘を堂の中に入れてやる</p>
⑫	下一七	<p>紀伊国那賀郡弥氣里に、弥氣山室堂という村人が私に作った道場があった。そこにまだ完成していない弥勒菩薩の脇士の塑像が二体あったが、腕が折れてしまったので、「檀越」は山の浄処に隠蔵せよと言った。それから数年が経った。鐘堂から「痛きかな」という声がするため沙弥信行が見ると、それはまさにその像であった。其の堂に住んでい</p>	<p>腕が折れた塑像を埋葬することを提案</p>

(4) 新編全集は「壇越の山階寺の満預と曰ふ大法師」とし、「壇越」を満預に掛かる修飾語として信徒すじのと訳しているが不審。本稿では壇越と満預は別人と考える集成や学芸文庫の解釈を採った。

	<p>た元興寺の沙門豊慶とともに大いに悲しんで、知識を率いて像を完成させ、法会を設けて供養した。</p>	
⑬	<p>下二三 信農国小県郡嬢里の大神連忍勝は、一族とともにその里の中に堂を作つて氏の寺とし、その寺に住んでいた。しかし人の讒言により「壇越」に打たれ死んでしまった。その五日後に忍勝は生き返ると、冥界の様子を語り、堂の物を用いたため死ぬという災いを得たが、出家して道を修すという行いによつて生き返つたことを述べた。</p>	<p>氏寺の物を私に使つていた忍勝を打ち殺す</p>
⑭	<p>下二四⁴ 近江国野洲郡内の御上の嶽の神社の側に堂があり、大安寺の僧恵勝が修行していた。すると随我の大神と名乗る白猿が現れて法華経の読誦を依頼した。布施がないので断ると、猿は浅井郡の知識に入れてもらおうと言つた。恵勝が「壇越」と山階寺の満預という大法師に猿の言葉を告げると、「壇越」と満預は信じず、猿の参加を拒否。すると堂が倒壊したため、「壇越」は恵勝に相談して改めて堂を建て、猿の言葉を信じて講に加えその願いをかなえてやつた。</p>	<p>知識を取り仕切り、参加の可否を判断 倒壊した堂の再建</p>
⑮	<p>下二八 紀伊国名草郡貴志里に、村人たちが私に作つた貴志寺という道場があつた。その道場には一人の優婆塞が住んでいた。ある晩、「痛きかな」という声がある。明朝に堂を見てみると、弥勒の丈六の仏像の首が蟻に噛み切られて落ちていた。「壇越」に知らせると、彼らはそれを非常に哀み、首を継ぎ申し上げて供養を行った。</p>	<p>首の切れた仏像を直し、供養を行う</p>

「知識」と異なり、「檀越」はそれぞれの説話の主要人物として登場することが多い(⑨以外すべて)ため、説話内における役割だけでなく、話の概略も載せた。なお、中十五、中三十六は「檀越」ではなく「壇主」とあるが、上十において「檀越」と「壇主」が同一人物を指していることから、本稿では「壇主」と「檀越」は同じものとみなした。

これを見ると、『靈異記』に見られる「檀越」は、寺を建立し(①)、法会を開催して取り仕切り(②③④⑤⑭)、堂や仏像の修繕や管理を行っていることがわかる(①⑧⑩⑭⑮)。単に寄進を行うだけでなく、実質的な管理をも担っているのである。

三「檀越」について②

寺の管理を担う「檀越」の像は、同時代の史書からも確認することができる。

詔みことのりして曰のたまはく、「法藏ほふざうを崇め飾かざるは、肅しゆくまう敬けいを本もととし、仏廟ぶつめうを營修みやうしゆするは清淨しやうじやうを先さきとす。今聞いまきかく「諸国しよこくの寺家じけ、多おほく法のりの如ごとくならず。或あるは草堂さうだう始めて闢ひらきて、争あらしひて額題がくだいを求め、幢幡どうばん僅わずかに施ほどこして、即すなはち田畝でんほを訴うるたふ。或あるは房舍ぼうしや脩おきめずして、馬牛群聚めごくんしゆし、門庭もんてい荒廢わいして、茨棘けいせき弥い生おふ。遂つひに無上むじやうの尊像そんざうをして永ながく塵穢ちんゑを蒙からしめ、甚深じんしんの法藏ほふざうをして風雨ふううを免まぬかれざらしむ、多おほく年代ねんだいを歴へたれども、絶たえて構かまへ成なすこと無し」ときく。事ことに於おきて斟量しむりやうするに、極きはめて崇敬しゆうけいに乖そむけり。今、故ゆゑに数寺すうじを併あはせ兼ねて、合あはせて一區ひとくと成なす。庶幾しよげはくは、力ちからを同おなじくして共に造つくり、更さらに頽たふれたる法のりを興おこさむことを。諸国しよこく等ら、明あきらかに国師こくし・衆僧しゆそうと檀越だんぞちらとに告つげて、郡内ぐんないの寺家じけの合あはすべきと、并あはせて財物ざいもつとを条録てうろくし使つかひに附つけて奏聞そうもんすべし。また、聞きかく、「諸国しよこく

(5) 『続日本紀』の訓読は、青木和夫〔ほか〕校注『続日本紀』（新日本古典文学大系）岩波書店、一九八九～一九九八年に拠った。

(6) 三舟隆之「靈龜二年の寺院併合令について」『明治大学大学院紀要 文学篇』一九八七年一〇月）

(7) 「出雲国風土記」の表記は植垣節也校注・訳『風土記』（新編日本古典文学全集）小学館、一九九七年に拠った。

の寺家、堂塔成ると雖も、僧尼の住ふこと莫く、礼仏聞くこと無し。檀越の子孫、田畝を總べ摂め、専ら妻子を養ひて、衆僧に供せず。因て諍訟を作して、国郡を誼擾す」ときく。今より以後、厳しく禁断を加へよ。その有てる財物・田園は、並びに国師・衆僧と国司・檀越らと、相對ひて檢校し、分明らかに案記して、充て用ゐる日、共に判りて出し付くべし。旧に依りて檀越ら専ら制すること得ざれ」とのたまふ。：

〔『続日本紀』⁽⁵⁾ 靈龜二年（七一六）五月庚寅（一五日）条〕

この詔は、荒廃寺院の合併を命ずる詔、寺院の財物等の管理の方式の厳格化を命ずる詔、寺院をめぐる弊害の改革を求める武智麻呂の上奏の三つの部分からなるが、上奏の部分は割愛した。前半の詔の中で「檀越」はその国の寺院や僧侶の監督を行う僧侶である国師とその他の僧とともに、郡内の合併すべき寺家とその財物とを記録し奏上することを命じられている。日本古代において「檀越」は、寺院の建立者および有力後援者としてあつたと考えていいだろう。「知識」とは明らかに一線を画している。

荒廃寺院合併策は天平七年（七三五）六月己丑（五日）条において廃止されるが、三舟隆之氏の論考によれば、それ以前にも実際に合併したと確定できる寺院はないようだ。三舟氏は、八世紀前半の各地方の寺院の瓦に、平城宮系の瓦が見られたり、国郡を越えて寺院間に瓦の供給が見られることから、「寺院併合令の結果、地域によってはむしろそれらの未成寺院の造営活動が活発化したのではなからうか」と述べている。⁽⁶⁾

大化改新以後の朝廷は『日本書紀』大化元年（六四五）八月癸卯（九日）条以降、天武朝を経て延暦二年（七八三）の私寺建立禁止令（『類聚三代格』卷十九）まで、積極的な造寺の奨励を行っていた。天平五年（七三三）に上申された「出雲国風土記」⁽⁷⁾には、通常

の寺の他に、まだ寺号も定まっていない草成期の寺が「新たに造れる院一所」として十カ所挙げられており、この時代に地方豪族が競って寺院を建てたことが伺える。

『出雲国風土記』に見られる新造院（十例）

郡名	郷名	創立者	建立物	僧尼に関する記載
意宇郡	山代の郷	日置の君目烈	厳堂	僧なし
	山代の郷	飯石の郡の小 領出雲の臣弟山	教堂	住む僧一軀
	山国の郷	山国の郷人日置部の根緒	三層の塔	
楯縫郡	沼田の郷	大領出雲の臣太田	厳堂	
出雲郡	河内の郷	旧の大領日置部の臣布弥	厳堂	
神門郡	朝山の郷	神門の臣等 厳堂		
	古志の郷	刑部の臣等 厳堂		
大原郡	斐伊の郷	大領勝部の臣蟲麻呂	厳堂 ⁽⁸⁾	僧五軀
	斐伊の郷	斐伊の郷の人樋の印支知磨	厳堂	尼二軀
	屋裏の郷	前の小領額田部の臣押嶋	□層の塔	僧一軀

先ほど挙げた『靈異記』に登場する「檀越」表にも、地方豪族による寺の建立の話が見られるが①、寺の建立に地方豪族が関わっている例としては、他に中九、中三一などがある。地方の有力な氏族または一族が氏寺として寺院を建立し、地方の在地仏教の担い手となっていたという歴史が、『靈異記』にも反映されている。

(8)

新編全集は「厳堂を立てず」としているが、原文「□立厳堂」で、□部分が細川本「不」か「木」か不明の字形、倉野本「木」、抄本・万葉緯本「本」。「本」ならば厳堂が元あったが今はないの意としてまだ理解できるが、「不」とないことをわざわざ記載するのは不審。本稿では「建立厳堂」の誤写とした。

もつとも、それと同時に「檀越」による寺院の私物化も問題となったらしい。靈龜二年（七一六）五月庚寅（一五日）条の後半の詔は、寺院の財物等の管理の方式を厳格化を命じ、「檀越ら専ら制すること得ざれ」と述べている。

しかし『靈異記』においては「檀越」による寺院私物化は見られない。正確に述べるならば、寺院私物化を行ったものは本書において「檀越」とは呼称されないのである。寺の物を借用したために殺され、冥界を訪問して罪を諷された後に蘇生した大伴連忍勝の話（下二三・⑬）はそれをよく表している。

寺の物を用ゐ、復大般若を写さむとして、願を建て、

以て現に善惡の報を得し縁

大伴連忍勝は、信濃国小 県郡嬢の里の人なりき。大伴連等、心を同じくして、其の里の中に堂を造り、氏の寺とせり。忍勝、大般若經を写さむと欲ひしが為に、願を發して物を集め、鬢髪を剃除し、袈裟を著、戒を受け、道を修し、彼の堂に常住せり。宝龜の五年の甲寅の春の三月に、倏に人に讒ちられて、寺の檀越に打ち損はれて死にき。檀越は即ち忍勝の同じ属なり。……

忍勝は、他の大伴連と共に里に堂を造ったというのであるから、今まで確認してきた定義からすれば明らかに「檀越」であるはずである。しかし本話の中では決して「檀越」とは呼称されない。この話の中で「檀越」と呼称されているのは、忍勝を打ち殺した同族の方である。忍勝が「讒ちられ」た理由は明記されていないが、おそらくは大般若經書写の為といえ堂に常住してその物を勝手に借用したことが問題となったのであろう。

己が造った寺院を私物化した地方豪族の話としては、他に中九がある。

己おのれに寺を作りて、其その寺の物を用ゐ、牛と作りて役つかはれし縁
 大伴赤麻呂は、武蔵国多磨郡の大領なりき。天平勝宝の元年の己丑つちのとうしの冬の十
 二月十九日に死に、二年の庚寅かのえとらの夏の五月七日に、黒斑まだらなる犢ごうしに生れぬ。自ら
 碑文ひもんを負ひたりき。斑文アエツクを探ルニ謂いはく、「赤麻呂は、己おのれが造れる寺を壇カサリテ、恣
 なる心の随まにまに、寺の物を借り用ゐて、報い納めずして死に亡うす。此この物を償つぐはむ
 が為の故に、牛の身を受けたり」と者いへり。茲こゝに諸の眷属くゑんぞくと同僚と、慚愧ざんきの心を発
 して、慄おそるること極かぎりな無し。……

そして中九においても、寺院を私物化した大伴赤麻呂はやはり「檀越」と呼称されてい
 ない。

中九、冒頭で引用した中三二ともに、悪報として死後現世で牛身を受ける化牛説話であ
 る。『靈異記』は化牛説話が六話見られるが、うち半数に「檀越」が登場する（「檀越」表
 ②⑤⑦）。

『靈異記』に見られる化牛説話		（六例）※◎ 「檀越」が登場する話	
◎	巻話数	牛になつた者	牛に生まれ変わった理由
◎	上一〇	椋の家長の父	人に与えるために、子である家長に無断で稻を十束取つた
◎	上二〇	釈恵勝	寺の湯を沸かすための薪一束を取つて人に与えた
◎	中九	大伴赤麻呂	自分の造つた寺の物を借用した
◎	中一五	高橋連東人の母	子の物を盗み用いた
◎	中三二	物部麿	寺が出挙している酒二斗を借りたまま返さずに死んだ
◎	下二六	田中真人広虫女	寺の物を多く用いて返さず、酒を売るのに水増しして不当に利益を

	※現世で半牛半人得、貸した物を徴収するのに升を使い分け多くの利息を取った の姿に変貌
--	---

しかし、上二〇(②)と中一五(⑤)で牛に生まれ変わるのには「檀越」自身ではなく、「檀越」である子の財物の無断使用したその親であり、中三二(⑦)の「檀越」は、牛に転生した物部麿の苦境を知らされる人物として登場する。

化牛説話については、中国の説話集である『冥報記』による影響が指摘されるとともに、現実にこの当時、僧や、寺院を創建した有力豪族による寺物流用が頻繁に起きていたからこそ、このような話が語られたとされている。上二〇や中九などは確かにその例であるといえよう。しかし『靈異記』の「檀越」は、そういった疑惑の周辺には存在するものの、「檀越」本人が寺物や個人の財物を使用したと語られている話はない。中九の赤麻呂や下二三の忍勝が造寺に関わりながらも決して「檀越」と呼称されないことと照らし合わせれば、『靈異記』において「檀越」と呼称される人々はむしろ、財物の無断使用に対し、たとえ親子間であってもそれが許されないほどに潔白な存在として描かれていると考えるべきである。下二六で半人半牛の姿で蘇生した田中真人^{たなかのまひとひろむしめ}広虫女は、地方豪族層と考えられ、また寺物流用の罪について述べられていることから、どこかの寺の檀越であった可能性は十分に考えられるのだが、本文にそのような記述はない。「檀越」を、造寺や造仏に積極的に関わり、それらの管理運営を行う有力で清廉な信者として描くためには広虫女^{ひろむしめ}を「檀越」と呼称することはできなかったのではないだろうか。

また、中三二(⑦)において「檀越」である岡田村主石人が、寺で借りたものを返済を

せずに死んだため生まれ変わって返済しているという牛の夢を見たというのは異例である。その他の化牛説話で牛の前世を知るのはすべて仏道修行者であった。入部正純氏は、化牛説話に登場する乞食僧について「自らが所有留するの能力を当の僧侶自身は自覚してはいないのであつて、この死者と生者の媒介者たる靈力というものは、実は彼らの人格とは無縁の所にあつた」とし、『靈異記』における僧尼は「咒的靈的な存在として現れている」と述べているが、中三二(7)の「檀越」は、仏道修行者に準ずるような存在として描かれているのである。そこには『続日本紀』や「出雲国風土記」に見られる寺院の建立者や有力支援者といった「檀越」とは違う、『靈異記』独自の「檀越」像を見出すことができる。

『靈異記』における「檀越」は、造寺や造仏に積極的に関わり、それらの管理運営を行う有力で清廉な信者であり、なおかつ僧尼などの仏道修行者のような「咒的靈的な存在」となりうる可能性を秘めた存在として描かれている。このことはおそらく、『靈異記』が様々な仏道修行者たちの姿を、官度私度関係なく語ろうとしていることと密接に関係している。『靈異記』が説こうとしているのは、世俗の身分や立場では測れない、仏法に対する真摯な信仰のあり方である。たとえ俗人であろうとも、仏教の振興を下支えするその行動と信仰は賞賛され、敬意が払われる。それが端的に表れているのが『靈異記』における「檀越」という呼称なのである。

むすびにかえて

以上、『靈異記』に見られる「知識」と「檀越」の用例を検討していった。

『靈異記』における「檀越」は、造寺や造仏に積極的に関わり、それらの管理運営を行う有力で清廉な信者であった。地方の在地仏教の発達は、彼らのような存在なくして語れない。『靈異記』には、郡司階級に代表される地方豪族が民間仏教の普及に大きな役割を果たしていることを思わせる記事が散見する（中二など）。黒沢幸三氏は、行基の大規模な土木工事の背景には地方豪族の援助や協力があつたことは間違いない事実とする。その裏側には、『続日本紀』に見られるような寺の私物化もあつたと考えられるが、『靈異記』はそういった行為をする人間を「檀越」とは決して呼称しない。「檀越」と呼称されるのは、仏教を篤く信じる清廉潔白な信者のみである（下二三において忍勝を殺した「檀越」も、忍勝の寺の私物化を許せなかつたためと考えて清廉の括りとする）。つまり『靈異記』における「檀越」という呼称は、信者としてあるべき姿を体現している人物に与えられる尊称なのである。

また、「知識」は特定の目的のために組織される一時的な信者集団で、「檀越」のように説話自体に大きく関わることはない。しかし、彼らのような人々こそが主たる教化の対象であり、民衆のもっとも一般的な姿であつたに違いない。

本節では、唱導のための書と評されている『靈異記』を、教化を行う仏道修行者ではなく、教えを受け、支えていった人々に着目して整理していった。呼称に着目するということは、表現という文学の問題として『靈異記』を捉え返すことであり、そう呼ばれる人々に対する観念や感情を読み取るということである。編者である景戒も含め仏道修行者たちは、修行や布教をしていく上で、自分や仏教を支えていく存在としての俗人たちを意識せざるを得なかつたはずだ。そこに生じるであろう敬意を、『靈異記』は呼称によって描き

出している。このような視点から見れば「檀越」表で挙げた下六の海部の峯の話(⑩)は従来、僧の魚食の面で着目されてきたが、俗人が奇跡の目撃により強い信仰心を起こしたという大檀越誕生の話と理解することも可能だ。『靈異記』説話を支える人々を考えるためには、仏道修行者だけでなく、教化の対象であり説話の受容者でもある普通の人々の存在に対する意識も忘れてはならないのではないだろうか。

第二章 靈異記説話の倫理と道徳

『靈異記』上序は左のように書き出されている。

原夫れば、内経・外書の日本に伝はりて興り始めし代には、凡そ二時有りき。皆、百濟の国より浮べ来りき。輕島の豊明の宮に、宇御メタマヒシ誉田の天皇のみ代に外書来りき。磯城嶋の金刺の宮に、宇御めたまひし欽明天皇のみ代に、内典来りき。然れども乃ち外を学ぶる者は、仏法を誹れり。内を読む者は外典を輕みせり。愚痴の類は迷執を懐き、罪福を信なりとせず。深智の儔ハ内外を觀て、信として因果を恐る。

(1) 『古事記』の表記・訓読は新編日本古典文学全集に依る。

「内経」「内典」は仏家から見た仏教の典籍のことを指す言葉で、「外書」「外典」は仏教以外の教えをいう。「輕島の豊明の宮に、宇御メタマヒシ誉田の天皇のみ代」とは、応神天皇の時代（二七〇～三二〇）のことであり、応神記に

亦、百濟國に科せ賜ひしく、「若し賢しき人有らば、貢上れ」とおほせたまひき。故、命を受けて貢上りし人の名は、和邇吉師。即ち論語十卷・千字文一卷、并せて十一卷を、是の人に付けて即り貢進りき（此の和邇吉師は、文首等が祖ぞ）。(1)

〔古事記〕 応神天皇条)

と、「論語」の伝来が確認できるので、『靈異記』で述べる「外書」「外典」は特に儒教の教典を指していると考えていいだろう。

「内外を觀」とは、仏教の書だけでなく儒教を代表とするその他の書も学ぶということである。景戒は「深智の儔」——深い智慧を持った人々はそれを行っていると述べる。これは、本書において行基や聖武天皇と並んで別格の存在として語られる聖徳太子が、内教を高麗の僧慧慈に習ひ、外典を博士覚智に学び、並に悉に達りたまひぬ。(2)

(2) 『日本書紀』の表記・訓読は新編日本古典文学全集に依る。

『日本書紀』推古天皇元年（五九三）四月己卯（十日）条）

と語られていることともおそらく関連する。本書が描いた雄略天皇（五世紀後半）から嵯峨天皇（九世紀前半）という時代は、仏教が公伝し、すでに伝来してきていた儒教や日本の在来信仰などと影響しあいながら、平安時代へと続く日本文化の基礎を創造していった時代であった。薬師寺の僧である景戒が編纂した本書が、仏教の因果応報思想を基盤とした仏教説話集であることに異論はないが、その中に仏教という枠組みを超えた説話がいくつも見られることと、「深智の儔ハ内外を觀」という時代の姿勢とは呼応している。

先に、「外書」「外典」は仏教以外の教えをいうと書いたが、儒教と並びこの時代の思考に大きく影響を与えた外来の思想として道教がある。正確に述べると、日本には道教の寺院である道観や道士が存在したことを示す確実な記録はなく、陰陽五行思想や神仙思想といった道教的要素が見られるだけであるが、『靈異記』とほぼ同時代に成立した『三教指帰』では、儒教、仏教と同じように道教も教えの一つとして扱っている⁽³⁾ので、ここでもそれら道教的要素のことを道教と呼び慣わすこととする。

道教の伝来は仏教公伝とほぼ同時期であった。

百濟、姐弥文貴將軍・洲利即爾將軍を遣して、穗積臣押山に副へて、百濟本記に云はく、「委の意斯移麻岐弥」といふ。五經博士段楊爾を貢る。

『日本書紀』繼体天皇七年（五一三）六月条）

「五經」とは儒教で尊重する五部の経書（易経・書経・詩経・礼記・春秋）のことだが、易経は陰陽二つの元素の対立と統合により神羅万象の変化法則を説いたもので、陰陽五行説に基づく。日本の陰陽道はこの思想を起源として独自の発展を遂げ、貴族文化に大きな

(3)

『日本靈異記』と『三教指帰』の三教觀の對比に関する先行研究としては増尾伸一郎「今の時の深く智れる人——景戒の三教觀をめぐって——」（小峯和明、篠川賢編『日本靈異記を読む』吉川弘文館、二〇〇四年）がある。その他、同氏「日本靈異記」の女性觀にみる「父母恩重經」の投影——疑偽經典受容史の一面」（『東方宗教』六九号、一九八七年）、「深智の儔は内外を觀る——『日本靈異記』と古代東アジア文化圏」（『古代文学』三八号、一九九九年）など。

影響を与えた。さらに具体的な受容の様子が確認できる史料が左である。

冬十月に、百済くだらの僧ほふくわんろくまおけ觀勒よ來り。乃りて曆本れきほんと天文てんもん・地理ちりの書しよ、并せて遁甲とんかふ・方術はうじゆつの書とを貢たてまつる。是の時に、書生しよせい三四人みたりよたりを選えらひて、觀勒まなびならに學習まなびはしむ。陽胡史やこのふびとが祖玉陳おやたまなる、曆法れきはふを習ならひ、大友村主高聰おほともものすけりかうとせう、天文てんもん・遁甲とんかふを学まなび、山背臣やましろのおみ日立ひたち、方術はうじゆつを学まなぶ。皆みな学まなびて業げふを成なしつ。

〔『日本書紀』推古天皇十年（六〇二）十月条〕

この時、同時に「遁甲・方術の書」が献上されたという。「遁甲」「方術」とは方士が行う神仙の術のことである。これらを献上したのは「僧」であつた。また、易は儒教の経書の一つとして伝来してきている。日本における道教は、組織だつた教団としての形ではなく、渡来の新しい知識として、儒教や仏教と混在しながら受容されたようだ。

この章では、倫理や道徳といった、仏教・儒教・道教の混在から生まれた当時の規範意識について述べた。第一節では儒教との関連を、第二節では道教との関連を扱つた。仏教と同じように伝来してきた外来の知識がどのように理解され受容されたか、『靈異記』に見られる観念から考察したものである。

仏教、儒教、道教としたならば、本来なら第三節に神道に関する論を置くべきなのかもしれないが、現在の私は何を以て神道的説話と定義付けるべきか、その答えを持たない。よつて、大祓の詞の成立と薬師経受容の関連について述べた論文を補論として添えるに留めた。固有の神道のようなものは、こうした外来のものとの関係の中で成立していったと考えている。

第一節 儒教と仏教―『靈異記』における「孝」の問題―

はじめに

『靈異記』において儒教的要素が最も強く出ている話は上二三であろう。

凶人の嬭房の母に敬養せずして、現に悪死の報を得し縁

大和国添上郡に、一の凶人有りき。其れが名詳かならず。字は瞻保と曰ひき。是

れは難破の宮に、宇御めたまひし天皇のみ代に、學生に類せし人なりき。往に

書伝を学ぶれども、其の母を養はず。母、子の稲をりて物の償ふべき無し。瞻保、

忽に怒りて逼め徴る。時に母は地に居り、子は朝床に坐り。賓、明かに視て寧

く居ること得ず。賓、明かに語りて曰はく、「善人は何為れぞ孝に違ふ。或る人は、

父母の奉為に塔を建立し、仏を造り、経を写し、衆僧を屈請して、安吾を行はし

む。汝が家は財に饒なり。らせし稲多くして吉し。何ぞ学に違ひて、覆、親母

に孝せぬ」といふ。瞻保は伏はずして「无用なり」と曰ひき。時に衆人、其の母に

代はりて償を償ひ、咸く俱に起ちて疾く避けり。母、其の嬭房を出して悲しび

泣きて曰はく、「吾が汝を育てしとき、日夜に憩むこと无かりき。他の子の恩に報ひ

るを觀るときに、吾が児の斯の如きを持ち、反りて迫め辱めらゆ。願ひし心は違ひ謬

てり。汝も也負へる稲を徴りたり。吾も亦乳の直を徴らむ。母と子との道、今日に

絶えぬ。天知る、地知る、悲しきかな、痛きかな」といふ。瞻保は是に言はずして、起

(1) 『日本書紀』の天智天皇十年（六七一）に

「学識頭」という役職が見られ、また『懐風藻』の序文に天智天皇が学校を創設したという記述が見られるため、この時代に大
学寮の由来を求める考え方が有力である
が、制度的に整備されたのは大宝令である
とされている。

(2) 三浦佑之『万葉びとの「家族」誌——律
令国家成立の衝撃』〈講談社選書メチエ〉
講談社、一九九六年

ちて屋の裏に入り、出挙を拾ひ、其の庭中にして炎き、皆已に焼き滅ぼしつ。然して
後に山に入り、迷ひ惑ひて為す所を知らず。髪を乱し、身傷つき、東西に狂ひ走り、復還
りて路を行き、己が家に住らず。三日の後、忽然に火起りて、内外の屋倉、一時に
皆焚けぬ。遂に其の妻子等をして生活すること能はざらしめき。瞻保、憑るところ无
く、餓多寒いて死にき。現報遠くはあらず、豈信ならずあらめや。所以に経に云は
く、「不孝の衆生は、必ず地獄に墮ちむ。父母に孝養あれば、浄土に往生せむ」との
たまへり。是れ、如来の説きたまふ所の、大乘の誠の言なり。

題名が示す通り、母親に孝行しなかつた息子が悪死の報いを受けるといふ話である。そ
の報いはすさまじく、不孝の息子は狂い走つた末に火災により全ての財産を失い、飢えと
寒さのなか死んでいった。

この息子は、「学生に類せし人」「書伝を学ぶ」とある。「難破の宮に宇御めたまひし天
皇のみ代」とは孝徳天皇の時代（六四五〜六五四）のことで、大学寮が制度的に整備され
たのは七一〇年の大宝律令（学令）の制定からである。⁽¹⁾「類せし」とあるのはおそらく
そのために、時代的に大学寮に所属する正式な学生ではないが、儒学を中心とする中国渡
来の学問を学んでいたということだろう。瞻保の訓みについて、新全集はミヤスと訓読し
ており本稿はそれに拠っているが、儒学を学んだ知識人であることを鑑みると「センポと
音読して中国風の『字』を自ら名のつていたとみるのがよい」という三浦佑之氏の指摘^(注二)
に従うべきかもしれない。

不孝の報いを受けた人間が、誰よりも孝を学んでいたはずの儒学者であつたというのは
痛烈な皮肉であろう。孝について語る話というだけならば他にもあるが、この話を本書の

中で最も儒教的要素が強いとする理由の一つはそれである。また、不孝の息子本人だけでなく、その妻子にまで累が及んでいることも見逃せない。本書が語る因果応報の理念はかなり厳密なもので、無自覚の行為であったとしても善因には善果が、悪因には悪果が必ずもたらされる（下序）。善果と悪果が相殺されることはなく、善因による善果によって最終的には救われるとしても、悪因の報いは必ず受ける（中一六、下二一・二三）。報いを受けるのは当然、その因を作った本人である。ところがこの上二三では、報いを語る際、本人だけでなく「遂に其の妻子等をして生活すること能はざらしめき」と、それまで登場していなかった妻子のことにまで言及している。妻子は、夫であり父である瞻保の悪因の報いとともに受けているのである。このことは個人を基本にした仏教の因果律だけでは説明しきれない。父子関係を元にした家觀念つまり儒教的要素を考える必要がある。

以上のことから、本節では上二三を中心に『靈異記』に見られる「孝」について考えていくこととする。

一 出挙について

瞻保が母に対して行った稲の貸付けは出挙といい、利子をとまなう有利貸借である。「出挙」という語の初出は『令義解』だが、

官司の処々の屯田と吉備島皇祖母の処々の貸稲を罷むべし。其の屯田を以ちては群臣と伴造等に班ち賜はむ。

〔日本書紀〕⁽³⁾ 大化二年（六四六）三月甲子（二日）条

天下の百姓の、貧乏しきに由りて稲と資財とを貸へし者は、乙酉の年の十二月三十

(3) 以下、『日本書紀』の訓読は新編日本古典文学全集に依る。

日より以前は、公私と問はず、皆免原せ。

『日本書紀』朱鳥元年（六八六）七月丁巳（十九日）条

と見え、出挙に相当する行為は七世紀半ばには既にあつたようだ。瞻保の話と年代的に一致しており、この時代に稲などの貸付けに人々の関心が集まっていたことがわかる。

出挙は、扱う物によって稲粟出挙とそれ以外の財物出挙とにわけられる。

律令⁴では、財物の貸借・質物の売却および利息制限等は次のように規定される。

凡そ公私、財物を以て出挙せらば、任に私の契に依れ。官、理することを為す。六十日毎に利取れ。八分が一に過すこと得じ。四百八十日に過せりと雖も、一倍に過すこと得じ。家資^{けしつ}尽きなば、身を役して折ぎ^{むく}酬いよ。利を廻らして本と為ること得ず。若し法に違ひて利を責ひ、契の他に掣^{うば}き奪へらむ、及び出息の債に非ずは、官、理すること為よ。其れ質は、物主^{ものぬし}に對ふに非ずは。輒く売ること得ず。若し利を計ふるに本過ぐるまでに贖^{つぐの}はずは、所司^{しよし}に告して對むで売ること聽せ。即ち乗れること有らば還せ。如し債を負へる者逃れ避れらば、保人代つて償へ。

（雑令 十九 公私以在物条）

凡そ稲粟を以て出挙せらば、任に私の契に依れ。官、理すること為す。仍つて一年を以て断むること為よ。一倍に過ぐすこと得じ。其れ官は半倍せよ。並に旧本に因りて、更に利生さしめ、及び利を廻らして本と為ること得ず。若し家資^{けしつ}尽きなば、亦上の条に准へよ。

（雑令 二十 以稲粟条）

凡そ出挙は、両んの情和同して、私に契せしめよ。利取ること正条に過せらば、

（4）以下、律令の訓読は日本思想大系に依る。

任ほしいまに人糺ひとただし告がうせよ。利物りもつは並ただに糺たださむ人に賞たまへ。

(雑令 二十一 出挙条)

通常は雑令十九条に従うが、贍保が行った稲出挙に関しては、二十条という特別規定が存在するため、そちらが優先して適用される。「凡そ公私」の公とは官(国)のこと、私は民(私人)のことであり、官(国)による出挙は「公出挙」、贍保のような私人による出挙は「私出挙」と呼ばれる。財物出挙の利が六十日で上限八分の一割、年で約七割五分、四百八十日を過ぎても上限一倍とあるのに対し、稲粟出挙の利は公出挙で年五割、私出挙で上限一倍というからかなりの高利率である。⁽⁵⁾

その高利率ゆえか、稲の私出挙は天平九年(七三七)九月癸巳(二十二日)の勅において全面的に禁止となる。

(5) 公出挙の利率は延暦十四(七九五)年閏七月一日勅で五割から三割に軽減、その後、大同初年(八〇六)に五割に復旧、さらに弘仁元年に再度三割に軽減。私出挙は和銅四年(七一)十一月二十二日詔で利率五割が限度となり、天平九年にいたり全面的な禁止という過程を経る。

(6) 以下、『続日本紀』の訓読は新日本古典大系に依る。

九月癸巳、詔して曰はく、「如聞らく、「臣家の稲、諸国に貯み蓄へ、百姓に出挙し、利を求めて交関す。無知の愚民、後の害を顧みずして安きに迷い食を乞ひ、この農務を忘れて、遂に乏困に逼まれ、他所へ逃亡して、父子流離し、夫婦相失ふ」ときく。百姓の弊窮斯に因りて弥甚し。實に是れ、国司の教諭、方に乖けるが致せるなり。朕甚だ愁む。民を濟ふ道、豈此の如くあるべけむや。今より以後、悉く皆禁断す。百姓を催し課せ、一ら産業に赴かしめ、必ず地宜を失はざらしめば、人卑かにして、家贍はむ。如し違ふこと有らば、違勅を以て論ひ、その物は没官、国郡の官人は即ち見任を解け」とのたまふ。

『続日本紀』(6) 天平九年(七三七)九月癸巳(二十二日)条)

私稲出挙の高利率は、諸国に貯蓄する臣家の私出挙稲を借りた農民の生活苦を招いた。

よってこの勅により、稲の私出挙を厳禁したのである。しかし、禁令以後も稲の私出挙は盛行し続けたらしい。

戊午、越こし前国加賀郡少領道公勝石、私稲六万束を出挙す。その違勅を以て、利稲三万束を没す。

『続日本紀』天平宝字（七六一）五年二月戊午（三日）条

私稲六万束の出挙を罰せられてはいるものの、利稲のみ没官で郡領は解かれていない。国郡司と王臣家との結びつきもあり、禁令の実効度は薄かったようである。しかし国家にとって農民は国の礎、農民がおさめる税こそが国の主要な財源であるのだから、流亡などは決してあってはならない。それを誘発するような稲の私出挙の禁は、延暦十八年（七九九）二月己丑に解かれるまで続く。

上二三の瞻保の稲私出挙は、天平九年（七三七）の禁令前の話であり違法性はない。しかし、延暦六年（七八七）という靈異記の原形本成立推定年から逆算しても編者・景戒が生きたころはすでに禁令が布かれて久しく、解禁の見込みがないまま違法な稲の私出挙が横行していたというその時代性は、上二三を考える上でも考慮すべきかもしれない。

律令の出挙条、雑令十九、二十条は「任に私の契に依れ」、二十一条の「両の情和同じて、私に契せしめよ」と、当事者間の契約によるべきことを規定する。瞻保は母子間においてもこの原理をそのまま適用し、債権者と債務者という経済上の関係をもって母親に相対したのであるが、瞻保のそうした行動の背景には、どのような時代の思考があったのだろうか。

家とか一族とか家族とか共同体とかを解体させてしまいかねない制度として、律令は人びとに向き合っているのである。その象徴が、六歳になった男女にひとしく与えられる班田(口分田)である。律令制下では、男と女とでは差があるが、班田は(個人)ごとに一律に与えられ、それに対して田租が課せられる。もちろん、与えられた田を耕作するという労働は共同作業として行われ収穫もまとめられるのだろうが、班田は一枚ごとに所有者(死ぬまでだが)があり、田租も一人ずつに課せられるのである。こういった土地(財)所有の観念は、それ以前の一族あるいは一家の財産といった観念とはまったく別のものだったに違いない。そして、そうした観念が誕生したということ、親に対する出挙やその返済を経済行為とみなす新世代の登場とは見合っているはずである。

律令的なものの象徴として班田収授法を挙げ、それによって個人による土地(財)所有の観念が誕生したと述べるのである。

多田一臣氏は、仏教の因果応報の原理の徹底の結果とした。⁸⁾

本話を根拠に、当時の親子の経済関係の独立を歴史的事実として強調しようとする向きもあるが、むしろ仏教の説く因果応報の原理の徹底が、一人ひとりの個体への不安を喚び起こし、そのあらわれがこうした家族関係の混乱を象徴するような話を生み出していると考えべきだと思う。律令国家の誕生は、それまでの村落の秩序を変質させ、家族のありかたもまた戸籍・計帳の整備を通じて国家による支配を受けるようになる。言い換えれば、それは一人ひとりが国家と村落のはざまの中に新たな不安を抱え込みながら投げ出された状態になったことを意味する。そうした不安を救いとするは

たらきを示したのが仏教だった。仏教は、因果応報の原理が一人ひとりに及んでいることを具体例をもって示す。こうして個体の存在への自覚がよめられると、親子の独立した経済関係が主張されるようになる。

二氏に共通するのは、上二三に見られるような思考の背景には、個の自覚があるということである。自意識と言うのはもちろんどの時代のどの人間も持っているはずだが、『靈異記』が成立した奈良末期から平安初期という時代はそれらが先鋭化し、これまでの共同体観念に基づく思考との葛藤が強いられた時代であったと言える。

二 非理という不孝

上二三の瞻保の悪因——「不孝」とは具体的に何を指すのだろうか。

前述したようにこの時代、稲私出挙はまだ禁止されていない。また、母と貸借関係を結んだからでもない。なぜならば『靈異記』には上二三以外にも、親と子をそれぞれ独立した経済主体ととらえた話があり（上一〇・二四）、うち、上一〇はむしろ親子間であつても勝手に相手の財物を処分してはならないと戒めている。

瞻保の不孝は、「忽に怒りて逼め徴」つたという無慈悲な債務の取り立てにあつた。しかもそれは土下座する母の前で「朝床」をするという傲岸不遜な態度で行われたという。

「朝床」とは起床すべき時間に床の中にいることで、下一五では乞食する沙弥を迫害して悪死の報を受けた男の生活の描写として使われている。集成は「胡床」とし、母が土下座する前で、子が高い座にいたとするが、どちらにせよ瞻保の不遜な態度を示しているといえるだろう。

『靈異記』には上二三以外にも、非理な債務の取り立てによって悪報を得た話がある。例えば下二六の田中真人広虫女は、死後、上半身が牛、下半身が人間という、西洋で言うミノタウルスのような姿で生き返る。そのような姿になった理由は、広虫女自身の口から、病床で見た夢という形で語られる。広虫女の罪は三つあり、寺の物を流用して返さなかった罪、酒を売る際に多くの水を加えて利益を得た罪、二種類の升や斤を使い分け、私出挙で稲を貸すときは正規の量の七分目しかないものを使用し、返済させるときには十二分目もあるものを使用して取りたてた罪である。二種類の升と斤を使い分けた例は他に上三〇、下二二にみられる。上三〇の貸主は地獄に落ちて身体に釘打たれたうえ、鉄の刑杖で責め打たれ、下二二の貸主は、やはり地獄で熱く焼けた柱を抱かされたあと、法華経書写の善行により現世への生還を許される。どれも無慈悲で道理に背いた債務の取り立ての報いを語るものである。出挙自体は悪ではない。しかし、貸主がその優位な立場を利用して不正を行うのは強く戒められている。

瞻保の取り立てはそれらの話のように不正を行っている訳ではないが、「賓、明かに視て寧く居ること得ず」とあるように、その友人をして心穏やかではいられないような厳しいものであった。そして「何ぞ学に違ひて、覆また、親母に孝せぬ」と諭されている。

「孝」は、為政者や支配的階級の人々がよりどころにする儒教の観念であり、律令国家を支える理念として政策的に普及が図られた。官人養成のための高等教育機関である大学寮は大宝令で整備されるが、その本科は儒学科である。

孝子・順孫・義夫・節婦は、その門閭もんりよに表して、優めぐみ復ふくすること三年せよ。

『続日本紀』和銅元年（七〇八）正月条

右は国家による孝子・順孫・義夫・節婦顕彰の条である。「孝」を柱とする家族道徳は儒教の基礎をなしており、中国律令もその教化政策の中心においていた。日本律令もそのような中国律令の基本的な性格を積極的に受け継ごうとしたのである。これは和銅改元の詔の第三段にあたり、律令の賦役令十七条に拠る。この顕彰は、改元によるこびを共にするため、叙位・大赦・官人への賜祿、諸国郡司の加階などとともに行われた。左はその具体例である。

十一月戊子、大倭国添下郡の人倭忌寸果安、添上郡の人奈良許知麻呂、有智郡の女四比信紗、並びに身を終ふるまで事勿からしむ。孝義を旌すなり。果安は、父母に孝養し、兄弟に友あり。若し人の病み飢うることに有らば、自ら私の糧を齎ちて、巡りて看養を加ふ。登美・箭田の二郷の百姓、咸く恩義に感じて、敬愛すること親の如し。麻呂は立性孝順にして人と怨無し。嘗て後母に讒ちられて、父の家に入る。こと得ざれども、絶えて怨むる色無し。養弥篤し。信紗は氏直果安が妻なり。舅姑に事へて孝を以て聞ゆ。夫亡せし後も、積年志を守りて、自ら孩穉、并せて妾が子、惣て八人を提げて、撫養するに別無し。舅姑に事へて、自ら婦の礼を竭す。郷里に歎せらる。

〔続日本紀〕和銅七年（七一四）十一月戊子（四日）条〕

大倭忌寸果安、奈良許知麻呂、四比信紗の三人が「孝」の実践者として顕彰され、課役を終身にわたって免除されたという。ともにほかには見えないが、忌寸は渡来系氏族に賜与された姓であり、四比氏も百濟からの渡来氏族である。

こうした孝子の顕彰は、国家が律令制度を推進してゆく上で必要とされ、国守は毎年一

(9)「凡そ国の守は年毎に一たび属郡に巡り行いて、風俗を觀、百年を問ひ、囚徒を録し、冤枉を理さめ、詳らかに政刑の得失を察、百姓の患へ苦しむ所を知り、敦くは五教を諭し、農功を勧め務めしめよ。部内に好学、篤道、孝悌、忠信、清白、異行にして郷閭に発し聞ゆる者有らば、挙して進めよ。不孝悌にして、礼を悖り、常を乱り、法令に率はざる者有らば、糺して縛せ。其れ郡の境の内に、田疇闢け、産業脩り、礼教設け、禁令行はれば、郡領の能と為よ。其の境に入るに、人窮まり遺しく、農事荒れ、奸盜起り、獄訟繁くは、郡領の不と為よ。(以下略)」

度、属郡を巡行して孝悌の者を探すことになっていた。戸令三十三条、いわゆる国守巡行条である。⁹⁾ 律令戸令補注では、国守巡行条の基本的性格として「律令は単なる法律ではなく、礼の秩序と不可分な関連を持っており、儒教的な徳治主義によって礼の秩序を上から形成する使命を担っていた。このような教札法としての律令の性格を、この条はもつとも明瞭に示している」としたうえで

もちろん古代の日本にも親子や夫婦の間の自然な愛情は存在していたが、倫理としての孝義は外来思想として摂取され、律令国家を支える理念として政策的に普及が測られた。しかし中国とは家族の構造を異にするので、中国の家族を基盤にして形成された中国律令的な孝子・順孫・義夫・節婦の思想が、古代の日本人にどのように理解されたかは大きな問題である。

とする。史書には孝子の顕彰記事が散見するが、わざわざ顕彰されるということはそれが稀なことであることを意味する。家族の構造を異にする日本にとって、中国の家族構造を律する孝義はなかなかなじまず、おそらく一種の知識や理念として表層的に取り入れられるにとどまっていたのだろう。不孝を行った瞻保が、「孝」を最も尊ぶはずの儒学を学んだ者であったという矛盾は、おそらくここにその理由を求められる。編者景戒は、「孝」を学びながらも実践を伴わない儒学者の姿として瞻保の話を収めたのであろう。

どこの国であろうと、親と子の関係は現実世界において無視できない問題である。そのような中で、家という觀念の元に父と子の関係を特殊化したものが儒学の「孝」である。上二三において瞻保の妻子が悪報とともに受けていることは、儒学の「孝」の觀念を踏まえた父権の最初期の例といえるかもしれない。

三 母と子

左は、『靈異記』に見られる親子関係をその主題とすると考えられる話一覧である。

『靈異記』に見られる親子関係を主題とする説話（全十三例）	
巻話数	概要
① 上九	嬰兒が驚にさらわれるが、他国で父と再会する。
② 上一一	江陵の劉氏は鰻の吸い物を作って売ることを職業としていたが、生まれた子は頭が鰻、首から下は人間という姿をしていた ※挿話部分。『顔氏家訓』からの引用
③ 上二三	母に出挙の稲の返済を迫った息子が悪死の報を得る。
④ 上二四	斎日の食を求める母を追い返した娘が悪死の報を得る
⑤ 中二	死にゆく子の求めに応じて乳を与えた母が、子の死後に出家 ※挿話部分
⑥ 中三	防人の男が、妻恋しさに同行の母を殺して帰郷しようとして悪死の報を得る
⑦ 中一五	非理な出挙を行った女が死後に半牛半人の姿で生き返るが、子の供養により救われる
⑧ 中二〇	離れて暮らす娘の悪夢を見た母が依頼した読経の功德により、娘が壁の倒壊による圧死を免れる
	親子関係（ ）は文中の呼称
	子（長母）
	子（高橋の連東人）
	母（家長公の母）
	子（吉志火麻呂）
	母（日下部真刀自）
	子（男子）
	母（大領の妻）
	子（ひとりの凶しき婦・女）
	母
	子（瞻保）
	母
	子
	父（江陵の劉氏）
	子（嬰兒の女・童女）
	父（驚に子を擒らわれし父）

	⑨	中三〇	行基大徳が、法会で泣き喚く子を淵に投げ捨てさせたところ、実はその子は母である女の前世の債権者の生まれ変わりだということがわかった。	母(ひとりの女人) 子(ふたりの子)
	⑩	中四一	息子に執着した母が隣の娘に生まれ変わり息子と結婚 ※経典引用の形式をとった挿話	母(妻・是の女) 子(一の男子)
	⑪		父親が息子の足の速いことを狐に例えたところ、子は死後狐に生まれ変わった ※経典(出典不明)引用の形式をとった挿話	父 子
	⑫	下一六	生前、多くの男と交情し子どもを乳に飢えさせてた女が、死後に乳が腫れる報いを受けるが子に許され救われる	母(横江臣成刀自女) 子(横江臣成人) 子(姉)
	⑬	下三六	藤原朝臣永手は生前に寺の塔の階敷を減らした罪で地獄に堕ちるが、子の家依の病氣平癒の祈祷により救われる	父(藤原朝臣永手) 子(家依)

全十三例中、父と子の話は四例のみ、しかもうち二例は六朝末に成立した中国の家訓書である『顔氏家訓』と、出典不明の経典からの引用である。

儒学の「孝」は基本的に、家觀念を軸として父と子の關係性を説く。儒学の「孝」の基本教典である『孝經』には「親」「父母」とはあっても、「母」だけを述べた条はほとんどない。その代わりに、

孝は、父を嚴げんにするより大なるは莫なし。父を嚴にするは天に配するより大なるは莫し。

(聖治章第十)

(10) 『孝經』の訓誦は新釈漢文大系に依る。

と、「父」への孝が特化されている。

それに対し、『靈異記』は不孝譚の中で繰り返し「孝」の大切さを説くが、それが語られるのは前述した上二三のように母と子との関係の中でである。『靈異記』は父と子ではなく母と子の関係性の方をより重視しているといえる。ここに、儒学とは違った形で発展しようとするもう一つの「孝」がある。

儒学はなにか「孝」なのかということと、孝道の用は説くけれども、なぜ親に孝養を尽くさねばならないか、その理由は述べない。辛うじて『孝経』開宗明義章第一に「身体髮膚、之を父母に受く。敢えて毀傷せざるは、孝の始めなり」と、身体は父母に受けたものであると記すのみである。

それに対して、仏教經典である『仏説父母恩重難報経』（一般に『父母恩重経』または『父母恩重難報経』とも）は、父母、特に母の恩の甚大さを語ることにその紙幅のほとんどを使っている。この經典は、奈良時代請来とされるものが正倉院の聖語藏中に収蔵されており、古くから日本にも伝わっていたことが知られる。『靈異記』の編者である景戒がこの經典を眼にしていたかどうかは分からないが、母と子との問題は仏教の方が自覚的であったようだ。

『靈異記』は上二三を初めとして多くの不孝譚を収めるが、親子の情愛や結びつきを否定してはいない。むしろその逆で、特に母と子に関してはその根源的なつながりや、母から子への無償の愛情を強調する。

中二の挿話は『靈異記』の母親像を考える上で非常に象徴的である。

大領の妻も亦血沼泉主なり。大領捨つと者へども、終に他心无く、心に慎あり

て貞潔なり。爰こゝに男子おのこ、病を得て命終みやうじゆの時に臨みて、母に白まうして言はく「母の乳を飲まば、我が命を延ぶべし」といふ。母、子の言ことに随ひ、乳を病める子に飲ましむ。子飲みて歎きて言はく「噫呼アア、母の甜キ乳アマを捨てて、我死なむか」といひて、即すなはち命終しぬ。然しかして大領の妻、死にし子に恋ひ、同じく共に家を出いで、善法を修め習なひき。

中二は、卵を抱いた雌鳥が別の雄鳥と通じ、夫である雄鳥と卵を捨てて出ていくのを見て世を厭うた男（大領）が、出家し仏道を修める話である。左は、大領が出家した後に残された妻と子に関する挿話の部分になる。大領の妻は死にゆく子どもの求めに応じて乳を与えた。父に捨てられ、病を得て夭折したこの子どもも年齢に関する記述はないが、会話をしているところから考えて、少なくとも乳幼児ということはあるまい。乳幼児ではない子が死に瀕して「母の甜キ乳」を求めた背景には母の乳に対する古代的な信仰があったと考えられ、それは贍保の母が母子の断絶の表現として「乳の値を徴らむ」と宣言したこととも深く関わっている。

『古事記』大物主神の段は、古代における母の乳に対する観念を最もよく示している。是こゝに、八上比売やかみひめ、八十神やそがみに答へて言ひしく「吾あれは、汝等いましたちの言ことを聞かじ。大穴牟遲神おほあなむぢのかみに嫁はむ」といひき。故爾かれしかくして、八十神やそがみ、忿いかりて大穴牟遲神おほあなむぢのかみを殺さむと欲おもひ、共に議はかりて、伯岐国ははきのくにの山本やまもとに至りて云はく、「赤き猪あかみ、此の山あに在り。故かれ、われ、共に追おひ下らば、汝なむち、待ち取れ。若もし待ち取らずは、必ず汝を殺さむ一と、云ひて、火を以て猪もぢに似たる大石いしを焼きて、転まろばし落おとしき。爾しかくして、追おひ下り、取とる時に、即すなはち其の石いしに焼やき著つけられて死しにき。爾しかくして、其の御祖みおやの命みこと、哭なき患うれへて、天あめに參ま

(11) 『古事記』の表記・訓読は新編日本古典文学全集に依る。

る上り神産巢日之命に請しし時に、乃ち 貝比売と蛤貝比売とを遣して、作り活
けしめき。爾くして、貝比売きさげ集めて、蛤貝比売待ち承けて、母の乳汁を塗り
しかば、麗しき壮夫と成りて、出で遊び行きき。⁽¹¹⁾
後に大物主神と呼ばれるようになる大穴牟遲神は、八上比売が大穴牟遲神を選んだこと
を恨んだ兄弟たち（八十神）によって二度にわたって殺されるが、その都度「御祖の命」
（母神）に助けられて蘇生している。右は最初の蘇生の場面だが、そこで使われたのが「母
の乳汁」である。母の乳は焼けた石に焼き付けられて死んだ子を復活させるほどの呪能を
もつものとして描かれている。

このような「子の守護者（援助者）」として母」という像は、記紀神話だけでなく、『万
葉集』巻二〇の防人歌にも見ることができ。

(12) 『万葉集』の表記・訓読は新編日本古典文学全集に依る。

母刀自も 玉にもがもや 戴きて みづらの中に 合へ巻かまくも⁽¹²⁾

〔万葉集〕巻二〇・四三七七

母が玉であればみづらに巻き付けたいという意の歌だが、三浦佑之氏はこれについて、

防人にとって母は、旅行く我が身につけておきたい存在なのである。なぜ身に付けて
おきたいのかといえば、母はオナリ神がそうであるような霊力をもつ守護者・援助者
だからである。⁽¹³⁾

と述べている。

『靈異記』中二〇は、老母が夢によって遠く離れた娘の危難を予知し、読経することに
よって救ったという話である。

悪夢に依りて、誠の心を至して経を誦せしめ、奇しき表を示して、

命を全くすること得し縁

大和国添上郡山村の里に、一の長母有りき。姓名詳かならず。彼の母に女有りき。嫁ぎて二の子を生めり。聾の官、県の主宰に遣はされ、因りて妻子を率て、任けられし国に至りて、歳余を経たり。但妻の母、土に留りて家を守りき。儻に女の為に夢に悪しき瑞相を見き。即ち驚き恐り、女の為に経を誦せむと念ふに、貧しき家なるに依り、敢へてなすこと得ず。心に念ふに勝へず、自ら著たる衣を脱ぎ、洗ひ浄め撃げて誦経に奉らむとす。然るに凶しき夢の相、復猶し重ねて現る。母、増心に恐り、復著たる裳を脱ぎ、浄め洒ひて、以て先の如くに誦経を為せり。女は任県の国司の館に在り。生める子、館の庭の中に遊び、母は屋の裏なり。二の子僧七はしら有りて、居たる屋の上に坐て、経を読むと見る。二の子、母に白して言はく「屋の上に法師七軀在りて、経を読み。遯に出でて見たまふべし」といふ。彼の経を読む音、蜂の集まり鳴くが如し。母聞きて、怪しび起ちて後の屋より出づれば、即ち居処に当れる壁仆れぬ。亦七はしらの法師も忽然に見えず。女大きに恐り怪しび、自ら内心に念はく、天地吾を助けて、壁に圧されずとおもふ。後家を守る母、使を遣はして到り問ひ、凶しき夢の状を陳べ、経を読みし事を伝ふ。女、母の伝ふる状を聞き、大きに怖りて心を通はし、増三宝を信じまつりき。乃ち知る、誦経の力と三宝の護念となることを。

母の子への呪能の観念を踏まえて成立している話といえるだろう。また、瞻保の話と併置された上二四も同じ観念を踏まえる。ただし、中二〇とは結果が全く逆になる。上二四の母は齋日の食を娘に求めるが断られ、娘の危機にも疲れにより駆けつけることができな

中二〇は偶然にも、上二三の瞻保の話と同じく大和国添上郡の話である。この郡に関する話は、上一〇・二三・三二、中二〇の計四話あるが、子の稲を黙って人に与えて牛に転生した父の話を語る上一〇を入れると、四話中三話が親子関係の話となる。『続日本紀』和銅七年(七一四)十一月戊子(四日)条に孝子として顕彰された三人のうちの一人である奈良許知麻呂も添上郡の人であり、何かしらの背景があるのかもしれない。

い。娘は死んでしまう。しかし母がもし娘のところへ行っていれば、おそらくその命は助かったはずである。⁽¹²⁾

母娘間の場合、監視する母という側面が注目されがちだが、『靈異記』のこれらの話は、『古事記』大物主神の段や防人歌に見られるような母子間の觀念が、性を交差する母―息子間だけではなく、母―娘間においても当然あることを示している。

四 乳の値

母と子とは「乳」が結ぶ。

女人、^{にょにん} 濫^{ミダリガハ} シク嫁ぎて、子を乳に飢ゑしめしが故に、現報を得し縁

横江臣成刀自女は、越前国加賀郡の人なりき。天骨姪^{うまれながらいんいづ} 洪にして、濫^{みだりかは} しく嫁ぐことを宗とす。未だ丁なる^{いま さかり} 齡^{ヨハヒ} を尽さずして死に、淹^{ひさ} しく年を歴ぬ。紀伊国名草郡能応^{きのくになくさのこほりのお} の里の人、寂林法師、国の家を離れて、他の国を經^へ 之^ゆ き、法を修し、道を求めて、加賀郡畝田の村に至りき。年を逕^へ て止り住めり。奈良の宮に大八嶋国御宇めたまひし白壁^{しろかべ} の天皇のみ世の宝龜元年の庚戌^{かのえいぬ} の冬の十二月二十三日の夜に、夢見き。大和^{やまとの} 国鶺鴒^{くにとり} 鳩の聖徳王の宮の前の路より、東を指して行く。其の路鏡の如くにして、広さ一町許^{ぼかり} なり。直き^{なほ} こと墨繩^{すみなは} の如し。辺^{ほとり} に木草立てり。林、佇^つ キテ看れば、草の中に太快^{イトたくま} しく肥エたる女有^あ りき、裸衣^{あかはたか} にして、踞^{うづくま} りをり。兩^{ふた} つの乳脹^{ちたへ} レタルコト大きにして、竈戸^{かまど} の如くに垂り、乳より膿^{うみ} 流る。長跪^{ひざまづ} きて手を以て膝を押し、病める乳に臨みて言はく、「痛き乳かな」といひて、呻^に 吟^よ ひ苦しび病む。林、問ひて「汝は何くの女ぞ」といふ。答へて、「我は、越前国加賀郡大野の郷の畝田の村に有る横江臣成人が母な

り。我、齡丁ナリシ時に、濫しく嫁ぎ、邪淫にして、幼稚稚子を捨て、壯夫と俱に寐ぬ。多の日逕て、子乳に飢ゑぬ。唯し子の中に、成人のみ甚だ飢ゑたり。先に幼き子を乳に飢ゑしめし罪に由りての故に、今乳の脹るる病の報いを受けたり」といふ。問ひて、「何にしてか、此の罪を脱れむ」といふ。答ふ「成人知らば、我が罪を免さむ」といふ。林、夢より驚き醒めて、独心に怪しび思ひ、彼の里を巡り訊ふ。是に有る人、答へて言はく、「当に余是れなり」といふ。林、夢の状を述ぶ。成人、聞きて言はく、「我、稚き時より母を離れて知らず。唯し我が姉有りて、能く事の状を知れり」といふ。姉に問ふ時に答ふらく「実に語るが如し。我等が母公、面姝姝しくして、男に愛欲せられ、濫しく嫁ぎ、乳を惜みて、子に乳を賜はらざりき」といふ。爰に諸の子も、悲しびて言はく「我、怨に思はず。何ぞ慈母の君、是の苦しびの罪を受けたまふ」といへり。仏を造り経を写し、母の罪を贖ふ、法事に訖りて後に、夢に悟して曰はく「今は我が罪免れぬ」といひき。誠に知る、母の兩つの甘き乳、寔に思は深しと雖も、惜みて哺育まぬときには、返りて殃罪と成らむといふことを。豈飲ましめざらむや。

下十六は、多くの男たちと情交した女が、子を乳に飢えさせた罪により、死後、乳房が脹れ上がって苦しんだという話である。乳を与えなかった報いが、乳が脹れあがるというのは、上十九などに見られる僧を罵った男の口が歪む話や、中十一の、妻を強姦した男が陰莖を蟻に噛まれて死ぬ話とあわせて、靈異記における報いの即効性と直接性を示している。この女は子によって許された。いいかえれば、子によってしか許されなかった。

このように、『靈異記』では母と子の結びつきの象徴としての乳房がある。乳は、子を

育むという母の存在そのもの、またその呪能の象徴でもあり、子に与えなければ下十六のように死後なお苦しむことになるものである。

上二十三の贖保の母は、その「乳の値」を請求するという手段をとった。贖保の出挙という経済論理に対抗する手段として、親子の關係や愛情といった、本来ならば金銭には換算できないものまでも、経済的なものとしてとらえなおしたのである。母子の断絶の表現としてこれ以上のものはない。

「吾が汝を育てしとき、日夜に慙むこと无かりき。他の子の恩に報ゆるを觀るときに、吾が児の斯の如きを持ち、反りて迫め辱めらゆ。願ひし心は違ひ謬てり」——「私がお前を育てるときには、昼も夜も休む暇がありませんでした。よその子どもが大きくなつて親の恩に應えて孝行を尽しているのを見て（お前がこんな親不幸な子どもになるのも知らずに）期待を寄せていましたが、かえつて責められひどい辱めを受けています。お前を当てにしていたのは大きな間違いでした」とは、乳の価を求めた贖保の母の言葉である。この発言は、我々が持っている母の愛の無償性という幻想を根本から覆すが、どうもこの話だけに留まる問題ではないらしい。中三に登場する母も同じような発言をしている。

悪逆の子、妻を愛みて、母を殺さむと謀り、現に悪死を被りし縁 第三

吉志火麻呂は、武蔵国多麻郡鴨の里の人なりき。火麻呂の母は、日下部真なりき。

聖武天皇の御代に、火麻呂、大伴名姓分明ならず。に、筑紫の前守に点されて、応に三年經むとす。母は子に随ひて往きて、相節と養しき。其の婦は国に留りて家を守る。時に火麻呂、己が妻を離れ去きて、妻の愛に昇へずして逆なる謀を發し、我が母を殺し、其の喪に遭ひて服ひ、役を免れて還り、妻と俱に居むと思へり。母の自性、

善を行ふを心とす。子、母に語りて言はく「東の方の山の中に、七日法花経を説き奉る大会有りなり。率、母よ、聞きたまへ」といふ。母、欺かれ、経を聞かむと念ひ、心を発し、湯に洗ひ身を浄め、俱に山の中に至りき。子、牛のごとき目を以て母を眦みて言はく、「汝、地に長跪け」といふ。母、子の面を瞻りて答へて曰はく「何の故にか然言ふ、若し、汝、鬼に託へるや」といふ。子、横刀を抜きて母を殺らむとす。母、即ち子の前に長跪きて言はく、「木を殖多む志は、彼の菓を得、並ら其の影に隠れむが為なり。子を養はむ志は、子の力を得、并ら子の養を被らむが為なり。恃みし樹に雨漏るが如くに、何ぞ吾が子の思ひしに違ひて今異しき心の在る」といふ。子遂に聴さず。時に母侘僚ビテ、身に著たる衣を脱ぎて三処に置き、子の前に長跪き、遺言して言はく、「我が為に詠ひ裹め。以ふに、一つの衣は、我が兄の男、汝、得む、一つの衣は、我が中の男に贈り貶はむ。一つの衣は、我が弟の男に贈り貶はむ」といふ。逆なる子、歩み前みて、母の項を殺らむとするに、地裂けて陥ル。母即ち起ちて前み、陥る子の髪を抱き、天を仰ぎて哭きて、願はくは、「吾が子は物に託ひて事を為せり。実の現し心には非ず。願はくは罪を免し貶へ」といふ。猶し髪を取りて子を留むれども、子終に陥る。慈母、髪を持ちて家に帰り。子の為に法事を備け、其の髪を管に入れて仏像のみに前に置きて、謹みて諷誦を請ふ。母の慈は深し。深きが故に、悪逆の子にすら哀愍の心を垂れて、其れが為に善を修しき。誠に知る、不孝の罪報は甚だ近し。悪逆の罪は彼の報無きには非ずといふことを。

中三は、防人の任についた男が妻恋しさに同行の母を殺し、その喪に服することにより

帰郷を果たそうとする話である。母を恋う『万葉集』防人歌との落差が甚だしいことこの上ない。

殺されそうになった母は、「木を殖多む志は、彼の菓を得、並ら其の影に隠れむが為なり。子を養はむ志は、子の力を得、并ら子の養を被らむが為なり。恃みし樹に雨漏るが如くに、何ぞ吾が子の思ひしに違ひて今異しき心の在る」——「木を植えるのは、その果実を採り、また、その木陰に憩い隠ようとするからです。子を育てるのは、子の力を借り、そして子に養ってもらうためです。頼りにしていた樹木から雨が漏れてくるように、どうして我が子よ、私の思いと違って今そのようなおかしな気を起こすのですか」と息子に訴えるのである。

もつともこの母は、自分を殺そうとした息子が地割れに落ちそうになるのを必死で助けようとしており、経済的な損得勘定に止まらない母の愛もきちんと持ち合わせていたのは確かである。景戒もそんな母を賞賛して「慈母」と呼称している。しかし、これら上二三や中三の母の発言は、この時代、母の愛にまで理由が求められていたということを示しているのではないか。

五 揺れる家族

『万葉集』に親子間の歌はほとんどない。例外的に、先ほど挙げたような子が親を思う歌が防人歌に見えるくらいである。そのような中で、子に対する情愛を歌っているのが山上憶良である。

子等を思ふ歌一首 并せて序

(15) 井村哲夫「思子等の歌の論『憶良と虫麻呂』」
桜楓社、一九七三年

釈迦如来の、金口に正しく説きたまはく、「衆生を等しく思ふことは、羅睺羅のごとし」と。また説きたまはく、「愛するは子に過ぎたりといふことなし」と。至極の大聖すらに、なほし子を愛したまふ心あり。況や世間の蒼生、誰か子を愛せざらめや。

瓜食めば 子ども思ほゆ 栗食めば まして惣はゆ いくより 来りしものそ
まなかひに もとなかかりて 安眠しなさぬ

反歌

銀も 金も玉も なにせむに 勝れる宝 子に及かめやも

『万葉集』卷五・八〇二、八〇三

憶良は「愛するは子に過ぎたりといふことなし」という句を引き、釈迦ですらそうなのであるから、世間一般の人々がどうして子を愛さないということがあるだろうかと主張している。しかし、最初に引かれている「衆生を等しく思ふことは、羅睺羅のごとし」という句は井村哲夫によれば『大般涅槃經』卷第一壽命品の「等視衆生如羅睺羅」であり、釈迦の衆生への愛が、子である羅睺羅（ラーフラ）への愛に匹敵するほど深いという意で、子もその他の衆生も無差別平等であることを説くものであるという。また、「愛するは子に過ぎたりといふことなし」という句はその出典を見いだせない。

古橋信孝氏は「憶良は知識人だから、仏典も理解していたに違いない」として、この問題を歴史性から見ようとした。そして、「惑へる情を反さしむる歌」「子等を思ふ歌」「世間の住り難きを哀しむる歌」の嘉摩三部作について以下のように述べた。

第一組「令反或情詞一首并序」は、儒仏の立場からこの世に生きていく人の道を説き、

第二組「思子等詞一首并序」では、子への愛を語り、第三組「哀世間難住詞一首并序」では、この世の無常を述べている。そして、第一組、二組は、自分とは、家族とは何かという問

いを深刻に抱えていた当時の歴史状況に対応するものだと言ってきた。そこで、全体のなかに位置づけ直してみるならば、第二組が家族への愛を具体的に表現しており、人の結びつきの基本として家族を説いているといえるのに比して、第一組はより一般的な生き方の提示になっているから、総論風のものと考えることができそうだ。そうすれば、第三組も各論のはずである。世間に対する認識の仕方を語っているから、個人の基本的な生きる態度として各論になっているといえる。このように考えれば、嘉摩三部作は時代の要求するものであったといえる。憶良は国守として、この世を基本的にどう考え、どうやって生きていくべきかを嘉摩三部作で示したのである。⁽¹⁶⁾

憶良が抱えた問題と『靈異記』が抱えた問題は同じである。個体の存在への自覚を促す仏教思想を突き詰めて考えると、親子という関係や親子の情愛というものの根底が揺らいでしまうのである。上二十三や中三の母の発言や、その他の不孝譚はそういった視点から考え直す必要がある。

その意味で非常に象徴的な話が『靈異記』にある。中三十である。

行基大徳、子を携ふる女人の過去の怨を視て、淵に投げしめ、

異しき表を示しし縁

行基大徳は、難波の江を掘り開かして船津を造り、法を説き人を化しき。道俗貴賤、集り会ひて法を聞きき。爾の時、河内国若江郡川派の里に、一の女人有り。子を

携へて法会に参る往き、法を聞く。其の子、哭き譴びて、法を聞かしめず。其の児は、年十余歳に至るまで、其の脚步まず。哭き譴めて乳を飲み、物を噉ふこと間むこと無し。大徳告げて曰はく「咄、彼の嬢人、其の汝が子を持ち出でて淵に捨てよ」といふ。衆人聞きて、当頭きて曰はく「慈、有る聖人、何の因縁を以てか、是く告ふこと有る」といふ。嬢は、子の慈に依りて棄てざりき。猶し抱き持ちて、法を説くを聞く。明くる日復来り、子を携へて法を聞く。子、猶し轟しく哭き、聴衆囂しさに障へられて、法を聞くことを得ず。大徳、嘖びて言はく「其の子を淵に投げよ」といふ。爾の母怪しびて、思ひ忍ぶること得ず、深き淵に擲ぐ。児、更に水の上に浮き出で、足を踏み手を攢り、目大きに瞻り暉て、慷慨みて曰はく「惻きかな。今三年微り食はむに」といふ。母怪しびて、更に会に入りて法を聞く。大徳問ひて言はく、「子を擲げ捨てつや」といふ。時に母答へて、具に上の事を陳ぶ。大徳告げて言はく、「汝、昔先の世に、彼が物を負ひて、償ひ納めぬが故に、今子の形に成りて、償を徴りて食ふなり。是れ昔の物主なり」といふ。嗚呼恥しきかな。他の償を償はずして、寧ぞ死ぬべきや。後の世に必ず彼の報有らまくのみ。所以に出曜経に云はく「他の一銭の塩の償を負ふが故に、牛に墮ち塩を負ひ駈はれて、主に力を償ふ」と者へるは、其れ斯れを謂ふなり。

前世の債権者が債務者の子に生まれ変わり、養育されることによつて債務を弁済させようとしていたが、行基がそれを見抜いたという話である。この話において養育は「乳の値」と同じように金銭に換算可能なものとして語られる。

この子どもの原像については、河俣の水神説や、治水工事の人柱説など諸説あるが、丸

山頭徳氏の指摘する中国の討債鬼(債権を要求する鬼)がもつとも有力であるように思う。討債鬼についての説明は左が詳しい。

死んだ者が生前人に対して多少の債権を有し、それを回収することを得ずして怨みを抱いて死に、死後尚その債権に執着を残す亡者がいる。それ等の亡者はその怨みを晴らす手段として、債務者に債務相当の金銭を消費せしめて満足しようとする妄執がある。この亡者を「討債鬼」といふのである。「討」とは要求の意味であるから、討債鬼とは債権を要求する鬼といふ程の意味である。

『支那民俗誌』「討債鬼」

討債鬼の手段はいくつかあって、「自ら債務者の子供に取り憑き、その児をして病気に罹らせ、多額の治療費を消費せしめて、その目的を達すると直ちに死する」ものや「討債鬼自ら債務者の妻に投胎して生まれ、その成長の間に或は病気に罹って治療費を投ぜしめ、或は蕩児となつて財産を蕩尽する等の手段を講じ、その目的を達すれば直ちに死去する」ものがそうであるという。中三十はまさしく後者にあたる。

こうした討債鬼説話は中国各地で広く信じられており、親に多く罪を費やさせて夭折する子を「この子は討債鬼として生まれてきた」と言うという。日本では「七歳までは神の子」という考えがあるためか、他にはあまり見当たらない。丸山氏も指摘しているが、この話は、日本からの子供観から考えると非常に特異な位置にあるといえる。

しかし、『靈異記』がこの話を納めるのは、本書に通底する因果の理念からすればまったく不思議ではない。むしろ当然の感をうける。子を前世の債権者とする討債鬼説話は、自らの罪はおのれが報いとなるという応報思想そのままである。化牛説話を想起すれば理

解が容易になるかと思われるが、寺物盗用者たちは、死後牛に生まれ変わりその債務を償う。現在の状況はすべてなんらかの過去の報いであると言う因果応報の思想は、現在過去未来にわたる己—つまり個を強く自覚させる。そしてその自覚は己とは何かという問いを己に課す。その結果、家族は最も近い、けれども己とは違う一個の他者となり、自明であった親子の情愛やその関係性に理由が必要となってしまう。そのような中で語られたのが、『靈異記』の一連の不孝譚なのである。

おわりに——もう一つの「孝」——

以上、『靈異記』における親子関係説話を見ながら「孝」の問題を考えていった。

仏教による個の自覚は、親子の情愛やその関係性を揺るがした。それは仏教説話集である『靈異記』に特徴的に現れているが、憶良らが生きた平安時代初期から続く、社会全体が抱えた問題であった。

したがって、憶良や『靈異記』は道德を語る必要があった。もともと、父と子の関係には儒教の「孝」という規範があった。しかし、母と子に関してはその無い。『靈異記』の親子関係説話において母と子の話が圧倒的に多いのはそのためではないか。社会が抱えた家族の揺らぎという問題に対して、『靈異記』は「乳」という身体的な繋がりでもって、母と子を繋ぐ新たな論理を構築しようとしたのである。

第二節 道教と仏教―飛天にみられる女性の救い―

はじめに

『靈異記』は『日本国現報善悪靈異記』という書名が示す通り、「現報」――現世での善悪の報いを描くものであるが、現世を離れ仏の住む世界に赴きたいという浄土信仰も少数が見られる。

我、聞く所に従ひて口伝を選び、善悪を儻かたはひ、靈奇を録せり。願はくは、此この福さいはひを以て、群迷ほぼしに施し、共に西方さいほうの安樂あんらく国こくに生れむことを。
(下三九)

「西方の安樂国」とは、阿弥陀仏の浄土である西方極樂浄土のことであろう。こうした往生への願いを記した箇所は他にも見られ、上二二の道照や下三〇の観規などの往生譚もある。しかし、これらの例で往生を願ったり往生したりするのは皆、僧つまり男性である。一方、『靈異記』に見られる女性の最もすぐれた果報としての転生の場所は「天」である。

「花を売る女人は、忉たう利り天てんに生まる。毒を供する擲きくた多たは返りて善心を生ず」と者のたまへるは、其れ斯これを謂いふなり。
(中二四)

涅槃経に説きたまへるが如し。「母、子を慈あつび、因りて自ら梵ぼん天てんに生まる」と者へるは其れ斯これを謂いふなり。
(中四二)

ただし、どちらも經典からの引用であり、実際に女性が果報により他界へ生まれ変わったという説話はない。編者・景戒は、極樂浄土の種類品等を定め、理論と実例によって凡夫

も往生可能であることを説いた唐の迦才の『浄土論』を読んでいたと考えられ、その中には女性の往生譚もあるのだが、なぜ『靈異記』には、往生どころか天への転生を語る話もないのだろうか。

『靈異記』が語る女性の善報は、貧窮からの脱却（中一四・中二八・中三四・中四二など）や、病の治癒（下一一・下三四など）など、現世利益的なものがほとんどである。そのような中で、現報ではあるもののいわゆる現世利益とは異なる次元の女性の話が一話だけある。上一三である。

女人の風声なる行を好みて仙草を食ひ、現身を以て天を飛びし縁

大倭国宇太郡漆部の里に、風流なる女有りき。是れ即ち彼の部内の漆部の造磨が妾なり。天年に、風声に行を為し、自悟、塩醬ヲ心に存せり。七たりの子産れ生ふ。極めて窮りて食無く、子を養さむに便無し。衣無くして藤を綴る。日々に沐浴して身を潔め、綴れを著たり。野に臨む毎に、草を採るを事とす。常に家に住りて家を浄むるを心とす。菜を採りては調へ盛り、子を唱び端坐テ、咲を含み馴れ言ひ、敬を到して食ふ。常に是の行を以て身心の業とせり。彼の氣調恰モ天上の客の如し。是に難破の長柄の豊前の宮の時の甲寅の年に、其の風流なる事、神仙に感応し、春の野に菜を採みしときに、仙草を食ひて天を飛びき。誠に知る、仏法を修せずとも風流なるを好めば、仙薬の感応することを。精進女問経に云へるが如し。「俗家に居住すとも、心を端しくし、庭を掃へば、五功德を得む」と者へるは、其れ斯れを謂ふなり。

心身を清め、野草を摘んでは調理し、貧しいながらも子との団欒を心がけた女人が神仙

(1) 中林栄子「日本靈異記の考察―女人好風

声之行食仙草以現身飛天縁第十三について」『文学・語学』26、一九六二年十二月・藤森賢一「白鳥の裔―『靈異記』上巻十三縁考―」『仏教文学』2号、一九七八年三月・永藤靖『日本靈異記の新研究』新典社、一九九六年・河野貴美子『日本靈異記』の編纂と『搜神記』・『法苑珠林』―神仙伝的記事の存在をめぐって―和漢比較文学会・中日比較文学会編『新世紀の日中文学関係―その回顧と展望』勲誠出版、二〇〇三年など

(2) 松浦貞俊『日本国現報善悪靈異記註釈』大東文化大学東洋研究所、一九七三年、六十六頁

(3) 原田敦子「女人昇天―『日本靈異記』上巻十三縁の一考察」『国語と国文学』53巻11号、一九七五年十一月

(4) 仏道修行により登仙するのは、日本の神仙譚の特徴である。日本と中国の仙人の特徴と違いに関しては、松田智浩『日本と中国の仙人』岩田書院、二〇一〇年に詳しい。

の感応を受けて飛天したという話で、末尾に女性の功德に関する経典を引いている。『今昔物語集』巻二〇第四二は本話を典拠とするが、女が神仙に仕えたことになっていること、末尾の経典引用部分がないことなど、いくつかの違いが見られる。

なお、『懐風藻』藤原不比等「遊吉野」詩の第三句に見える「漆姫」は、本話の主人公のこととされている。第四句の「拓媛」は、『万葉集』巻三などに見られる拓枝伝の仙女であり、ともに当時の貴族によく知られた神仙譚であつたらしい。

本話に関する先行研究はさまざまあるが、「神仙の教へに説く所さへも、既に仏法中に存すること、換言すれば、仏法の広大さを説く意図があつた」という松浦貞俊氏の言や「そもそもこの話は仏典を引く引かないの問題以前に、十分仏教的であつた。即ち題辭に言う女人が『好風声の行』という『因』が『現身飛天』という『果』を生んでいる点で、この話は仏教の説く『因果の理』にびたりと沿っているのである」という原田敦子氏の言など、仏教説話集である本書になぜこのような話が採録されているのかという説明に先学の苦心があるように思う。上一三を読み解いていくためには、仏教と神仙思想がどのように融合したかを解明していかなければならない。

時代は下るが、大江匡房によって書かれた日本最初の神仙説話集である『本朝神仙伝』(一〇九八年頃)に見られる仙人たちの多くは、仏道修行によって登仙―仙人になつてゐる。⁴ 神仙譚を含む道教的思想は仏教に容易に包括されうるものであつたといえるだろう。本稿では、以上のような視点から、上一三の飛天を仏教における天への転生に準じるものと位置づけ、仏教において登仙するというこの意味について考えていく。

一 神仙譚と「風流」

上二三の女人は「現身を以て天を飛」んだが、これは単に大空を飛んだということであろうか、それとも登仙——仙人になったということだろうか。

大空の意味と考えられる例もないわけではない（下二十五など）が、『靈異記』に見られる「天」の用例はほとんどがいわゆる天の意か、切利天や上天など仏語としての天の意である。また、上二八において役優婆塞が「遂に仙と作りて天に飛びき」とあることから、やはり飛天することをもって仙人になったと考えていいだろう。

『靈異記』以前にも神仙的記事はあるが、登仙したことを明確に描いたものは他にはない。前述した藤原不比等「遊吉野」詩の「漆姫」も「鶴を控きて挙り」とあるだけである。

上代の神仙的記事としてよく知られているものに『万葉集』巻五・八五三、八五四の序がある。

松浦川に遊ぶ序

余やつかれたまひに松浦まつらの県あがたに往ゆきて逍遙せうようし、聊いささかに玉島たましほの潭かたに臨みて遊覽あそするに、忽たちまち
に魚うをを釣つる女子をとめらに値あひぬ。花かの容かほ双ならびなく、光てりたる儀すがたは匹たぐひなし。柳やなぎの葉はを眉まゆの中うち
に開ひらき、桃ももの花はなを頬ほの上にうへに発ひらく。意氣いき雲をを凌しのぎ、風流ふうりゅうは世よに絶たえたり。僕やつかれ問いひて曰いは
く「誰たが郷誰さとが家いへの児こらそ、けだし神仙しんせんならむか」といふ。娘等むすめら皆みな咲あみ答こたへて曰いは
く「児等こどもらは漁夫あまの舍いへの児こ、草くさの庵いほの微いしき者ものなり。郷さともなく家いへもなし。何なにぞ称あげ云いふに
足たりらむ。ただ性しよ水みづに便なり、また心こころに山やまを樂たのしむ。あるときには洛浦らくほに臨みて徒いたづ

(5) 以下、『万葉集』の表記・訓読は基本的に新編日本古典文学全集に依るが、一部改めたところもある。

らに玉魚を羨しみし、あるときには巫峽に臥して空しく煙霞を望む。今邂逅に貴客に相遇ひぬ。感応に勝へず、輒ち歎、曲を陳ぶ。今より後に、豈偕老にあらざるべけむ」といふ。下官対へて曰く「唯々、敬みて芳命を奉はらむ」といふ。時に日は山の西に落ち、驪馬去なむとす。遂に懷抱を申べ、因りて詠歌を贈りて曰はく……とあり、男が神仙と思われる女性たちに出会うという形である。

卷六・一〇一六は

春二月に、諸の大夫等の左少弁巨勢宿奈麻呂朝臣の家に集ひて宴せる歌一首
海原の遠き渡りを遊士の遊ぶを見むとなづさひそ来し

右の一首、白き紙に書きて屋の壁に懸着けたり。題して云はく、蓬萊の仙媛の化する囊縵は、風流秀才の士の爲なり。これ凡客の望み見る所ならじか、といふ。

「蓬萊の仙媛」つまり仙女の化した「囊縵」は、「風流秀才の士」のためのものと述べる。「囊縵」は、恐らく袋状の髪飾りであろうと考えられるが、具体的にどのようなものなのかはわからない。

また、『丹後国風土記』逸文の筒川の嶼子のもとへ現れた神女は、「風流之士」がひとり海に漂っていたため、近しく語りたいと思つて現れたという。

この里に筒川の村あり。ここの人夫、臆部の首が先づ祖、名を筒川の嶼子と云ふひとあり。為人、姿容秀美れ風流なること類なし。これ、謂ゆる水江の浦の嶼子といふ者なり。…長谷の朝倉の宮に御宇ひし天皇の御世、嶼子、独小き船に乗り海中に汎び出でて釣せり。三日三夜を経ぬれど一つの魚をだに得ず、乃ち五色

の龜を得つ。心に奇異しと思ひ船の中に置き即ち寐つるに、忽に婦人となりぬ。
その容美麗しく、また比ぶひとなし。嶼子、問ひて曰はく、「人宅遙けく遠く、海庭に
人乏きに詎に人忽来れる」といふ。女娘の微笑みて對へて曰はく、「風流之士、独蒼海
に汎べり。近く談らはむおもひに勝へず、風雲の就来れり」といふ。嶼子また問ひて
曰はく、「風雲は何処ゆか来れる」といふ。女娘、答へて曰はく、「天の上なる仙家之人
なり。請はくは君な疑ひそ。相談の愛を垂へ」といふ。ここに、嶼子、神の女
と知り懼り疑ふ心を鎮めき。……

これら『万葉集』や『丹後国風土記』逸文に見られる神仙の記事において、神仙とは出
会ふものであつて、なるものではない。しかし、上一三との共通点もある。それは神仙が
女性であることと、「風流」の語である。

上一三においては、女人の生活態度を表す語として「風流」「風声」「氣調」という語が
使われており、すべてミサヲと訓まれている。これが『今昔物語集』巻二〇第四十二にお
いては、「風流」という表記に統一される。『今昔物語集』の編者がその内容を示すにあた
り、三種の表記のなかで「風流」が最も象徴的であると考へた結果であろう。なお『万葉
集』の「風流」は、本居宣長以来ミヤビと訓むことが一般的になつたようだが、鎌倉時代
に仙覚が記した『万葉集註釈』では、巻二・一二六の「風流士」をタハレヲと訓み「風流」
をタハレとしているなど、訓に関しては確定することが難しい。本稿ではひとまず『靈異
記』と『万葉集』における「風流」の訓の違いについては考慮にいれず、「風流」という
表記からのみ考へる。

もっとも、『万葉集』における「風流」の語は神仙の記事だけに使われる語ではなく、

(7) 吳哲男『古代日本文学の制度論的研究
王権・文字・性』おうふう、二〇〇三年
(第三章「風流」論)

(8) 小島憲之『上代日本文学与中国文学』塙
書房、一九六四年(「遊仙窟の投げた影」)

(9) 岡崎義恵「風流の思想」(『日本芸術思潮』
一九四七年)

(10) 小西甚一「風流と『みやび』—琴・詩・
酒・妓の世界」(『国文学』二七卷二四号、
一九八二年一〇月)

(11) 猪股ときわ「後期万葉と「風流」」(『古代
文学』三〇号、一九九〇年三月)

先に挙げたもの以外では、卷二・一二六〜一二八、卷四・七二一、卷六・一〇一〜一〇
一二序、卷一六・三八〇七左注にも見られる。吳哲男氏は、これらの用例にみられる「風
流」はすべて「誰それ振りの受け伝え」という意味の「名士風流」のこととし、『万葉集』
の「風流」は「いちじるしく好色の意味合いを強めている」と述べているが、「好色」と
いう点に、神仙の記事との関連がある。「遊於松浦河」序には、『遊仙窟』にみえる用語
が多用されているという指摘があるが、後期万葉においては、六朝後期から唐代にかけ
ての道教の神仙志向の影響を受けた「風流」が生まれ、その要素は「琴・詩・酒・妓」
であり、妓女との交情は、風流な神女(仙女)とのそれに見立てられたという。猪股と
きわ氏は、「遊於松浦河」序の背景に遊行女婦との交友を想定した⁽¹⁾。つまり『万葉集』
における神仙の記事は、仙女との交情を前提とするものであったといえるのである。
しかし、上一三における「風流」は「個人的な特質をさす語」という性質と『万葉集』
以来の異郷に住む仙女という神仙譚像を継承しつつも、新たな意味を持つ語として使用さ
れている。女性が妾として七人の子を生じたという点においては交情を前提としていると
も言えるが、「風流」という表現がかかっているのは、男の足が絶えた後の生活ぶりにつ
いてである。そして、上一三は神仙を⁽²⁾出会うものではなく、なるものとして語っている。
仏教において仙人になるということは一体何を意味するのだろうか。

二 仏教と登仙

ここでは、仏教と登仙——仙人になることとの関係について論じていく。そのためにまず
『靈異記』の編者である景戒が、神仙譚を含む道教的思想をどのように考えていたかをみ

ていこう。

景戒の道教的思想に対する態度が伺える部分はそれほど多くない。

羊僧景戒、学ぶる所は天台智者の問術を得ず。悟るところは神人弁者の答術を得ず。

右は、下序の一部である。「神人弁者」について、新編全集は「神通力を得た人や、弁舌さわやかな者。前の『天台智者』と対応して用いた。『弁者』は儒・道教の徒で、神人には神道をもふくめているか。仏教以外の三道について述べたもの」とする。ここにおいて道教の「弁者」は、「天台智者」と並んで語られている。また、下三八でも

然るに景戒、未だ軒轅黄帝の陰陽の術を推ねず。未だ天台智者の甚深の解を得ず。

と、「軒轅黄帝の陰陽の術」が、「天台智者の甚深の解」と並記されている。黄帝は医師の祖として有名であり、ここで景戒が陰陽術と関連させていることの典拠は不明だが、景戒が陰陽術のような道教的思想にも関心を持ち、一定の敬意を払っていたことは確かであるう。

『靈異記』には、上一三以外にも道教的思想が見られる話がいくつかある^{〔12〕}のだが、仏教との関連という問題を考える上で象徴的なのは上五である。上五は大部屋栖野古連の伝記であるが、後半は冥界訪問譚の形式をとる。屋栖野古連は冥界の様子と出来事を以下のように語った。

……五つの色の雲有り。霓の如くに北に度れり。其の雲の道よりして往くに、芳しきこと名香を雑ふるが如し。観れば、道の頭に黄金の山有り。即ち到れば、面炫ク。爰ニ、薨りましし聖徳太子待ち立ちたまふ。共に山の頂に登る。其の金の山の頂に、一の比丘居り。太子、敬礼して曰さく、「是は東の宮の童ナリ。今より已後、

(12) 上四(戸解・死後に生前の姿で再会)・上

五(仙菓)・上二八(登仙)など

経ること八日にして、応に銚トキ鋒サキに逢はむ。願はくは、仙薬を服せしめたまへ」とま
うす。比丘、環タマキノ一つの玉を解きて授け、吞ノミ服せしめて、是の言を作さく、「南無
妙徳菩薩と三遍誦礼せしめよ」といふ。……

妙徳菩薩に「仙薬」を貰つて服した屋栖野古連は災いを逃れる事ができ、蘇生後は長生き
したという。「仙薬」という道教的思想が仏教の中に自然に取り込まれている。

こうした仏教と道教的思想の接近は『靈異記』内だけに留まらない。『経国集』巻二十
所収の下毛野蟲麻呂对策文には、「周孔の名教」（儒教）と「釈老」（仏教と道教）とが、
本質的に同一のものであるか否かを問うた以下の策問が見られる。

(13) 『経国集』の引用は覆刻日本古典全集に

依る。

問。周孔名教、興邦化俗之規、釋老格言、致福消殃之術、為當内外相乖、為復精麤一
揆、定其同不、覆此真詭。¹³⁾

儒者である蟲麻呂はそれを否定するが、「釈老」という形で仏教と道教が一括した形で論
じられている点が興味深い。蟲麻呂は『懷風藻』に採録されている五言詩「秋日於長王宅
宴新羅客」の作者でもあり、この詩は養老四年（七二〇）に詠まれたとされていること
から、対策文が書かれた年代もおおよそ推定できる。奈良時代前半にはすでに仏教と道教
的思想は非常に緊密な関係にあったと考えるべきであろう。

また、道教的思想はこの時代の浄土信仰にも取り込まれている。以下は、長屋王が父母
の冥福を祈って書写した『大般若波羅密多經』巻二六七の奥書の願文である。神龜五年（七
二八）に書かれたため、俗に神龜經と呼ばれている。

神龜五歲次戊辰五月十五日、仏弟子長王、至誠發願、奉写大般若經一部六百卷、其經
乃行行列華文、勾勾含深義誦者罽耶（佛）去惡、被閱者納福臻榮、^①以此善業、奉資登仙

(14) 竹内理三『奈良遺文』中、東京堂出版、

一九六二年、宗教編下

二尊神靈、各随本願往生上天、頂礼弥勒、遊戯淨域、面奉彌陀、並聽聞正法、俱悟无生忍、又以此善根、仰資現御禹天皇並開闢以來代々帝皇、三宝覆護、百靈影衛、現在者争榮於五岳、保寿於千齡、^②登仙者生淨国、昇天上聞法悟道、修善成覺、三界含識、六趣稟靈、无願不遂、有心必獲明矣、因果達焉罪福、六度因滿、四智果円、^{①④}

試みに書き下すならば、①は「この善業を以て登仙の二尊の神靈を資け奉らん。各本願に随ひて上天に往生し、弥勒に頂礼せん。淨域に遊戯し、彌陀に面え奉らん。並びに正法を聴聞し、俱に无生忍を悟らん。」、②は「登仙の者は淨国に生れ、天上に昇りて法を聞きて道を悟り、善を修して成覚せん。」となる。靈はまず「登仙」し、それから弥勒のいる「上天」(兜率天)へ往生し、さらに阿弥陀のいる「淨域」(西方極樂淨土)において正法を聴聞し、「无生忍」(眞理を悟った安らぎ)を悟るといふ。つまりこれは悟りに至るまでの段階を記しているのである。『例文仏教語大辞典』は、この記事を挙げて「登仙」を「貴人の死を敬つていふ語」とするが、それは結果的にそうなっているだけであり、この時代、「登仙」——仙人になることが往生に至る最初の段階と考えられていたと考えの方が素直であろう。『日本国語大辞典』は、この記事をもって天に登つて仙人となることの初出とする。

以上のことから上一三の女人登仙は、はじめに引用した中二四・四二の經典引用を除けば『靈異記』において唯一、女性の往生の問題に関わる話であるといえる。

しかし、『靈異記』で実際に往生を願つたり淨土に往生したりするのはみな僧であり、女性の最もすぐれた果報としての転生の場所は、引用經典における最高で天、説話だと上一三の登仙どまりであることはどう考えるべきだろうか。

これに関しては、美術史の方で示唆に富む研究がある。法隆寺の玉虫厨子（飛鳥時代）の台座背面に描かれた須弥山図の表現に関する長岡龍作氏の論考である。長岡氏はまず、玉虫厨子の須弥山図には崑崙山のイメージが重ねられておりとし、さらに須弥山図の上方（宮殿部背面）に靈鷲山図が配置されていることについて、

崑崙山のイメージが重ねられる須弥山に見られるのは、中国的世界である、一方、靈鷲山はインドの山である。（中略）このインド的世界観は大乗仏教的といいかえられ
る。他方、須弥山図の主たるモチーフは神仙思想によつてゐるから、両者を支える二つの世界観は、それぞれ神仙思想と大乗仏教という思想の違いに還元される。玉虫厨子の想定する、成仏への道はこの二つの世界観の中にある。そのうち、神仙思想の世界観における道は終点が切利天であり、その先に進むためには、大乗仏教的世界観を
通らなければならない。靈鷲山図を須弥山図の上部に置いた意味は、この点にあると
いふべきだろう。⁽¹⁵⁾

と述べている。玉虫厨子に描かれたこの時代の仏教思想を支える世界観は、神仙思想からなるものと大乗仏教からなるものの二つがあり、前者の世界観における終点は切利天であるとするのである。

これを『靈異記』に重ねて考えると、浄土に往生したのがすべて僧であつたのに対し、中二四の經典引用部分で切利天に生まれるとされているのは「花を売る女人」、同じく中四二の經典引用で梵天に生まれるとされているのは、子を慈しんだ「母」で、上一三の登仙した女人も俗人であつたことに気付く。『靈異記』における女性の救いに関する語りは、尼ではなく在俗の女性に向けて行われているのである。

(15) 長岡龍作『日本の仏像 飛鳥・白鳳・天平の折りと美』中央公論新社、二〇〇九年、第三章

三、仏教と女性

上一三は、その末尾において『精進女問経』という経典を引用している。『精進女問経』は、『無垢優婆夷経』あるいは『無垢優婆夷問経』ともいい、仏が無垢優婆夷に対して功德を説く経典である。その現在確認できる本文が以下である。

佛告無垢優婆夷言。掃佛塔地。得五福報。何等為五。一者自心清淨。他人見已生清淨心。二者為他所愛。三者天心歡喜。四者集端正業。五者命終生於善道天中。⁽¹⁶⁾

これによると、仏が説いているのは、仏塔清掃の功德である。しかし、上一三では、「庭を掃へば、五功德を得む」と「佛塔地」を「庭」に置き換えている。これに関しては、本経ではなく『諸経要集』卷三旋邊縁第五敬塔部にある「無垢精進女問経云、掃地得五功德。あるいは、「無垢清淨女問経云」と述べる『法苑珠林』卷三八敬塔篇の孫引きかという指摘があるが、仮にそうであったとしても、本経にも『諸経要集』にもない「俗家に居住すとも、心を端しくし」という章句が加わっていることは、着目に値するだろう。つまり『靈異記』は、在俗であっても五功德が得られると述べているのである。

このような語りは男性に関しては見られない。これはおそらく、出家に対する男女の違いが関係するだろう。この問題を考えるにあたり、象徴的なのは中二である。中二は、和泉国泉郡の大領である血沼県主倭麻呂が、鳥の邪淫を見てつくづく世の中が厭になつて官位も妻子も捨て、行基に弟子入りしたという話であるが、間にその妻の逸話が挟まれている。

大領の妻も亦血沼県主なり。大領捨つと者へども、終に他心无く、心に慎ありて

(16) 禿氏祐祥「日本靈異記に引用せる經典に就いて」『仏教研究』一卷二号、一九三七年

(16) 『大正新修大蔵経』十四卷九五〇頁

貞潔なり。爰こゝに男子おのこ、病を得て命終みやうじゆの時に臨みて、母に白まうして言はく、「母の乳を飲まば、我が命を延ぶべし」といふ。母、子の言ことに随したがひ、乳を病める子に飲ましむ。子飲みて嘆きて言はく、「噫ア乎あ、母の甜アキ乳ちを捨てて、我死なむか」といひて、即すなはち命終しぬ。然しかして大領の妻、死にし子に恋ひ、同じく共に家を出いで、善報を修め習ひき。大領があつさりと妻子を捨てて顧みないのに対し、残された大領の妻はそれでも「終に他心無く、心に慎ありて貞潔」であつたという。そして、病に冒された子の求めに応じ乳を与え、子の死後に出家した。この大領の妻は、妻としても母としても仏教者としても理想の女性像として描かれているといえる。

中二のように女性が出家する話は『靈異記』には珍しい。それは本書が、母性や母の慈愛を称揚する傾向が強いこととおそらく関係しているのだが、幼い頃から出家をしたような例はともかくとして、既婚女性の出家には家庭や子の養育という問題があつた。

既婚女性の出家を問題視した古い例として、『続日本紀』養老六年（七二二）七月己卯（十日）の太政官奏の一節がある。

近この在京の僧尼、浅識せんしき輕智きやうちを以て、罪福の因果を功に説き、戒律を練らずして、都裏との衆庶ちゆうじゆを詐いつはり誘まつ。内に聖教せいぎやうを黷けがし、外に皇猷くわういを虧かけり。遂すなはち人の妻子しよしをして剃髮こくふ刻こく膚ふせしめ、動やぶれば仏法と称して、輒たやすく室家しつけを離れしむ。綱紀きやうきに懲こること無く、親夫しんぷを顧くわんず。或は経を負い鉢がを捧たげて、街衢がいくの間に乞食きじきし、或は偽りて邪説じやせつを誦じゆして、村邑そんいふの中に寄落きらくし、聚宿しゆしゆくを常として、妖訛えうみ群ぐんを成せり。初めは修道しゆだうに似て、終には姦乱けんらんを挟くわめり。(一八)

ここに見られる「在京の僧尼」は、主として養老年元（七一七）四月壬辰（二十三日）

の前詔にみえる行基とその弟子等を指す。中二の大領が、官位も妻子も捨て行基に弟子入りしたように、夫や子を捨てた妻や親を捨てた子も多くいたようで、それが「親夫を顧ず」、「初めは修道に似て、終には姦乱を挟めり」と問題となっている。しかし『靈異記』はどのように家族を捨て出家する女性は描かない。

『靈異記』とほぼ同時期である九世紀初め頃に成立し、法会に際しての手控えといわれている『東大寺諷誦文稿』には、

男衆は俗家に居ると雖ども情は眞道を翹つ。現に欲樂を受けて世法に着せず。浮華の代には想を智水に濯きて菩提を求む。薄信の時には誠を覺樹に馳せて法糧を畏む。

女衆は窃たる窳やかなる形を現はすと雖ども、丈夫の志を興こし、世の中の美しく雅なる行と為る。女衆の行は仏の法を莊り嚴ふ。女衆の行は家を治め人を愍ぶ。

(19) 『東大寺諷誦文稿』の訓読は勉誠社文庫

に依る。

という一節がある。ここでは「女衆」の「行」として、「仏の法を莊り嚴ふ」と「家を治め人を愍ぶ」ことの二点が挙げられている。前者は、別の箇所「吾、此の花を奉り十方に飛ばして仏土の莊嚴を作さむ」という一文が見られるので、仏に花を奉ることであると考えられる。後者は家政を取り仕切ることである。

「男衆」のように「俗家に居ると雖ども」という断りはないが、この「女衆」というのは在俗の女性たちのことを指すのであろう。在俗の女性の役割として家政というものがあり、夫や子を捨てて出家することは、前述の太政官奏で問題視されていたように、『靈異記』の時代でも眉をひそめられたに違いない。

なお、この部分は『靈異記』上一三と並ぶ、ミサヲという訓のかなり古い用例となる。

(20) 参考までに、辞書類の記述を載せておく。

『時代別国語大辞典 上代編』は「イカ—ミカ(鮫)、イツーミツミツシの関係に對比して、イサヲシの語幹と同義の語か、イサヲシの「勇・勤・功」などの意味は、いづれもそのときにあたつて誠実高雅な態度・行為と解される」とする。また、『日本国語大辞典 第二版』は「(1) マサヲ(真青)の義〔語籙・国語の語源とその分類〕大島正健。大言海」。(2) ミチスエトホス(道末徹)の義。またミサダメヲへ(身定寛)の義〔日本語原学〕林舜臣」。(3) ミサマヲモ(見様重)の反〔名語記〕。(4) ミサヲ(身竿・躬竿)の義。操行の直立する意〔名言通・和訓栞・俚言集覧(増補)〕。(5) モリソフアト(守添例)の義〔和訓集説〕。(6) ミサホ(身狭火)の義。〔紫門和語類集〕。(7) ミサホ(真直)の義〔言元梯〕。(8) ミサホ(神作法)の義〔和語私臆鈔〕。」と様々な語源説を挙げる。

(21) この時代、夫が存命している既婚女性が仏道修行に関わっていかうとした時に何が問題となるかということについては、勝浦令子氏の論考(光華女子大学・短期大学真宗文化研究所編『日本史の中の女性と仏教』法蔵館、一九九九年、第四章)が詳しい。

上一三での表記は「風流」「風声」「風調」であったが、ここでは「雅」の字にミサヲの訓が振られ、「男衆」と対応する「女衆」の「行」を修飾している。『靈異記』上の訓釈は、九世紀半ばから十世紀頭にかけてなされたとされているので、ミサヲという訓としては『誦文稿』の方が古い可能性がある。本稿ではミサヲの訓や語源²⁰⁾については特にふれなかつたが、上一三の女人の態度を象徴的に表す言葉として使われており、今後の課題とすべき問題である。

女性が出家する話は『靈異記』には珍しいと述べたが、女性の出家が増えはじめたのはちようど本書が成立した九世紀以降であるといわれている。平安時代というのは国家公認の得度や受戒をした官尼が減り、その受け皿としての尼寺も衰退していった時代でもあるが、むしろ個人的な出家は大幅に増加したという。²¹⁾

『靈異記』よりだいぶ時代は下るが、十一世紀半ばに成立した『大日本国法華験記』の奈良の京の女の話は、既婚女性が仏道修行することの困難さがよくわかる話である。

第二百二十一 奈良の京の女 某氏

奈良の京に一の女人あり。姓名いまだ詳ならず。性を稟くること柔軟にして、形貌端正なり。夫婦の礼に随ひて、数子を産生めり。過半の齡到りて自ら道心を発し、法華経一部を書写して、所持の経となせり。一部を読み習ひて、行住坐臥、偏にこの経を誦して、語黙造次、ただ妙法を持して、更に世路を営まず。養蚕織婦、永くその業を捨て、裁綴染色、更にその営を忘る。飯食衣服の家の中の所作、乃至、田畠農業のこと、悉くに皆知らず。ただ一心に合掌して、法華経を誦す。その夫、尋常に云はく、世路を経る人は、経営に暇なく、世間を送り過す。何人か徒然として、

自身を知らず、夫の作法を知らず、子の有様を知らずして、ただ経巻を執りて、年月を送ることあらむや。先づ世間の要事を作してより以後、その隙に時々経を読み仏に仕ふ。これを例のこととすべしといへり。かくのごとく常途に、これを教へ道ふといへども、更に聞き入れずして、弥世のことを知らずして、偏に他の人を雇ひて、家のことを営ましたり。かくのごとく万のことを忘れて、直に経を読誦すること廿余年なり。

(22) 『大日本国法華験記』の訓読は思想大系に依る。

最後の時臻りて、数日の悩病平癒し畢へぬ。身体を沐浴し、新しき浄衣を着て、手に経巻を執り、夫に向ひて語りて云はく、数十余年、夫妻の契ありといへども、今日この界を去りて、他の世界に趣き行く。何ぞ相送らざるといふ。また男女に語りて云はく、我汝等を生み育てて、多く罪業を作り、多くの身を摧き分ちて人と成らしめつ。何ぞ今単己にて他の境に移るに、一人も相副はざるや。年来所持せる法華経六万九千三百余字、諸仏各光明を放ち、無量の菩薩各燈炬を捧げて、前後を圍繞し、極樂に將て去るといへり。かくのごとく語り了りて、即ち読経礼仏して入滅せり。然るに、その死屍は数日を経たりといへども、その氣極めて香しくして、沈檀等のごとし。夫子眷属、遠近親疎、皆道心を発して、法華経を読みたり。

奈良の京の女が信心を起こしたのは「過半の齢到りて」で「飯食衣服の家の中の所作、乃至、田畠農業のこと、悉くに皆知らず」に法華経を読誦したところ、夫に「尋常に云はく、世路を経る人は、経営に暇なく、世間を送り過す。何人か徒然として、自身を知らず、夫の作法を知らず、子の有様を知らずして、ただ経巻を執りて、年月を送ることあらむや。先づ世間の要事を作してより以後、その隙に時々経を読み仏に仕ふ。これを例のこととす

べし」と、まずは夫のこと子のこと家のことをし、その合間に経を読み仏に仕えるべきだと諭されている。この夫の言葉からは、既婚女性はまずは家のことをやるべきだという世間の論理が透けて見える。

中二で、大領の妻は子の死後に出家した。この出家を子に対する母の情愛の深さを示すものと見ることはもちろん可能だが、『大日本国法華験記』の奈良の京の女の話を重ね合わせる、夫や子がいなくなつてはじめて出家することが可能になった一人の女性の姿が見えてくる。『靈異記』は大領の妻を、妻としても母としても仏教者としても理想の女性像として描いていると述べたが、妻として母として理想的であろうとすればするほど出家は遠のくという現実がある。『靈異記』はだからこそ、「花を売る女人」や子を慈しむ「母」、「風流」な女人といった在俗の女性の救いを語るのではないか。

『靈異記』上一三は、出家をしたり経を読むなどの仏教的な行為をしなくとも、子を慈しみ家政を取りしきり、「風流」な——世俗を超えた高潔で清らかな生活態度をとつていれば、登仙し、その後の修行によつては浄土へ往生することも可能であるという、在俗の女性に対する救いの論理を述べているのである。

おわりに——ミサヲという生活態度

以上、『靈異記』上一三の飛天を仏教における天への転生に準じるものと位置づけ、仏教において登仙するということの意味について論じてきた。この時代、登仙は往生に至る最初の段階と考えられていたのであった。『靈異記』は女性の往生を語らないが、理想とされる女性像や母像の狭間で生きる在俗の女性へ、飛天という救いの論理をさしのべてい

たのである。

そう考えると、上一三の読みも変わってくる。飛天したという結末の方にばかり意識がいきがちであるが、実は上一三の大半は、貧しいながらも子を育む女の生活ぶりの描写に費やされている。描写の量がそのまま話における語り手の関心を表すとすれば、編者景戒の主たる関心は、女が飛天したということではなく、飛天に到るまでの、「風流」^{ミサヲ}と評されたその生活ぶりの方にあるといえる。上一三は、飛天したという結果ではなく、その結果に至るまでの過程——つまり在俗の女性がこの世でどのように生きるべきかを語る話であるのだ。

補論 神道と仏教―大祓の詞の成立と日本古代の薬師経受容―

はじめに

「集侍はれる親王・諸王・諸臣・百の官人等、諸聞しめせ」と宣る。

「天皇が朝廷に仕へまつる、領巾掛くる伴の男・手櫛掛くる伴の男・鞆負ふ伴の男・劔佩く伴の男、伴の男の八十伴の男を始め、官官に仕へまつる人等の過ち犯しけむ雑雑の罪を、今年の六月の晦の大祓に、祓へたまひ清めたまふ事を諸聞しめせ」と宣る。

「高天の原に神留ります、皇親神ろき・神ろみの命もちて、八百萬の神等を神集へ集へたまひ、神議り議りたまひて、『我が皇御孫の命は、豊葦原の水穂の國を、安國と平らけく知ろしめせ』と事依さしまつりき。かく依さしまつりし國中に、荒ぶる神等をば神問はしに問はしたまひ、神掃ひに掃ひたまひて、語問ひし磐ね樹立、草の片葉をも語止めて、天の磐座放れ、天の八重雲をいつの千別きに千別きて、天降し依さしまつりき。かく依さしまつりし四方の國中に、大倭日高見の國を安國と定めまつりて、下つ磐ねに宮柱太敷き立て、高天の原に千木高知りて、皇御孫の命の瑞の御舍仕へまつりて、天の御蔭・日の御蔭と隠りまして、安國と平らけく知ろしめさむ國中に、成り出でむ天の益人等が過ち犯しけむ雑雑の罪事は、天つ罪と、畔放ち・溝埋み・樋放ち・頻蒔き・串刺し・生け剥ぎ・逆剥ぎ・尿戸、許多の罪を天つ罪と法り別けて、國つ罪と、生膚斷ち・死膚斷ち・白人・こくみ・おのが母犯せる罪・おのが子犯せる

罪・母と子と犯せる罪・子と母と犯せる罪・畜犯せる罪・昆虫の災・高つ神の災・高つ鳥の災・畜仆し蠱物する罪、許多の罪出でむ。かく出でば、天つ宮事もちて、大中臣、天つ金木を本うち切り末うち断ちて、千座の置座に置き足はして、天つ菅麻を本刈り断ち末刈り切りて、八針に取り辟きて、天つ祝詞の太祝詞事を宣れ。かく宣らば、天つ神は天の磐門を押し披きて天の八重雲をいつの千別きに千別きて聞しめさむ。國つ神は高山の末・短山の末に上りまして、高山のいゑり・短山のいゑりを撥き別けて聞しめさむ。かく聞しめしては皇御孫の命の朝廷を始めて、天の下四方の國には、罪といふ罪はあらじと、科戸の風の天の八重雲を吹き放つ事の如く、朝の御霧・夕べの御霧を朝風・夕風の吹き掃ふ事の如く、大津邊に居る大船を、舳解き放ち・鱸解き放ちて、大海の原に押し放つ事の如く、彼方の繁木がもとを、燒鎌の敏鎌もちて、うち掃ふ事の如く、遺る罪はあらじと祓へたまひ清めたまふ事を、高山・短山の末より、さくなだりに落ちたぎつ速川の瀬に坐す瀬織つひめといふ神、大海の原に持ち出でなむ。かく持ち出で往なば、荒鹽の鹽の八百道の、八鹽道の鹽の八百會に坐す速開つひめといふ神、持ちかか吞みてむ。かくかか吞みては、氣吹戸に坐す氣吹戸主といふ神、根の國・底の國に氣吹き放ちてむ。かく氣吹き放ちては、根の國・底の國に坐す速さすらひめといふ神、持ちさすらひ失ひてむ。かく失ひては、天皇が朝廷に仕へまつる官・官の人等を始めて、天の下四方には、今日より始めて罪といふ罪はあらじと、高天の原に耳振り立てて聞く物と馬牽き立てて、今年の六月の晦の日の、夕日の降ちの大祓に、祓へたまひ清めたまふ事を、諸聞しめせ」と宣る。

「四國の卜部等、大川道に持ち退り出でて、祓へ却れ」と宣る。

(1) 以下、祝詞の表記は日本古典文学大系に依る

(2) 青木紀元『祝詞古伝承の研究』、国書刊行会、一九八五年

(3) 古くは、度会延佳『中臣祓瑞穂鈔』、賀茂真淵『延喜式祝詞解』、『祝詞考』、岡吉胤『大祓述義』。本居宣長『大祓の詞後釈』、次田潤『祝詞新講』などがある

(4) 以下、『薬師如来本願経』の表記は『大正新修大藏経』十四卷『佛説薬師如来本願経』に依る。

右は、『延喜式』祝詞に「六月晦大祓（十二月も此に准へ。）と載る大祓の詞の全文である。¹⁾ 人々の罪や穢れを祓い清める神事で読み上げられるこの祝詞の成立に、仏教經典である薬師経の影響があると唱えたのは、青木紀元氏であった。²⁾

大祓に関する研究は枚挙に暇がないが、その中でも、なぜ罪の中に「白人」「こくみ」といった身体異常や「昆ふ虫の災」「高つ神の災」といった災禍が挙げられているのかということについては、さまざまな論考がなされてきた。³⁾ それらのほとんどは、古代の罪概念を広くとらえるなどして、身体異常や災禍が罪に包括される必然性を説明しようとするものであった。それに対し青木氏は、大祓の儀礼の創始と考えられる天武朝に読まれていたとされる隋の達磨笈多訳『薬師如来本願経』に、大祓の詞の罪や災禍に相当する文言があると指摘し、大祓の詞に仏教の関与があると論じた。⁴⁾

第六大願。願我來世得菩提時。若有衆生。其身下劣諸根不具。醜陋頑愚聾盲跛躄。身攣背僵白癩癲狂。若復有餘種種身病。聞我名已一切皆得諸根具足身分成滿。⁴⁾

右は、薬師琉璃光如来が菩薩行を行っていた時に発した十二大願の第六である。青木氏はここに見られる「背僵」が大祓の詞の「こくみ」に、「白癩」が「白人」に当たるとし、復次曼殊室利。有諸衆生。好喜乖離更相鬪訟。此等互起惡心衆生。身口及意恒作諸惡。爲欲相損各各常以無益相加。或告林神樹神山神塚神種種別神殺諸畜生取其血肉祭祀一切夜又羅刹食血肉者。書怨人字并作其形。成就種種毒害呪術厭魅蠱道起屍鬼呪。欲斷彼命及壞其身。由聞世尊薬師琉璃光如来名號故。此諸惡事不能傷損。皆得互起慈心益心無嫌恨心。各各歡悦更相攝受。

「殺諸畜生」以下の部分は「畜仆し蠱物する罪」に当たるとした。そして、本居宣長『大

祓後積』を始めとして、一般的に「畜仆し」と「蠱物する罪」とは別物と解釈されているが、薬師経の文句に関連付けて考えると一続きの句と見るのが至当であり、畜を殺し、その血を取るなどして悪神を祭り、他人を呪うまじないをすることは日本古来の罪とは性質を異にした外来の罪であると述べている。また、

或復有人忽得惡夢。或見諸惡相。或怪鳥來集。於其住所百怪出現。此人若能以種種衆具。供養恭敬彼藥師琉璃光如來者。一切惡夢惡相不吉祥事皆悉隱沒。或有水怖火怖刀怖毒怖懸嶮之怖。惡象師子虎狼熊羆毒蛇惡蝸蜈蚣蠅蛆如是等怖。憶念供養彼如來者。一切怖畏皆得解脫。若他國侵擾賊盜反亂如是等怖。亦應念彼如來恭敬尊重。

「或怪鳥」以下を「高つ鳥の災」、「毒蛇」以下を「昆ふ虫の災」に比定した。さらに「高つ神の災」について、

時灌頂利利王用此善根。由彼世尊藥師琉璃光如來本昔勝願故。其王境界即得安隱。風雨以時禾稼成就國土豐熟。一切國界所有衆生無病安樂多生歡喜。於其國界亦無夜叉羅刹毘舍闍等諸惡鬼神擾亂衆生。所有惡相皆即不現。彼灌頂利利王。壽命色力無病自在並得增益。

「夜叉」以下が「或いはそれに当たるかと思えることと見ることとできる」とし、そうすれば「高つ神」を「雷と決めてかかる必要がなくなり、広く悪神と取ることも可能となる」としている。⁵⁾

しかし、大祓の儀礼の初見記事から『延喜式』の成立までは長い間隙があり、大祓の詞が現在の形になるまでにはいくつかの段階があったと考えられる。青木氏の論考は神仏習合という問題を考える上でも重要な指摘であり、大祓の詞の成立に薬師経の影響があったということは、共通の文言があることからもおそらく疑いがないのだが、その浸透の過程

に関してはいく具体的に検討していく必要があるだろう。

本稿は、日本古代における薬師経の受容を考察することにより、大祓の詞の成立を論じ、延喜式の神に関する儀礼が成立していく過程について、新たな視座を示そうとするものである。

一 大祓の詞の成立

史書における大祓の儀礼の初見記事は、『日本書紀』天武天皇五年（六七六）八月辛亥（十六日）条である。

詔して曰はく、四方に大解除せむ。用物は、国別に国造輸せ。祓柱は、馬一匹・布一常とし、以外は郡司、各刀一口・鹿皮一張・鑿一口・刀子一口・鎌一口・矢一具・稻一束とす。且、戸毎に麻一条とせよ」とのたまふ。

(5) 以下、『日本書紀』の訓読・表記は新編日本古典文学全集に依る。

表記こそ「大解除」であるが、「祓柱」の内容が、養老神祇令に

凡そ諸国に大祓すべくは、郡毎に刀一口、皮一張、鉞一口、及び雑の物等出せ。戸別に麻一条。其れ国造は馬一疋出せ。

(6) 以下、律令の訓読・表記は日本思想大系『律令』に依る

と規定されている「大祓」と一致しており、この記事をもって大祓の儀礼の創始と考える問題ないだろう。古代の大祓の儀礼は、諸国で行われる大祓と、主に朱雀門前で行われる中央の大祓とに大別することができるが、これは諸国大祓の方である。

それに対し、同じく養老神祇令に

凡そ六月、十二月の晦の日の大祓には、中臣、御祓麻上れ。東西の文部、祓の刀上りて、祓詞読め。訖りなば百官の男女祓の所に聚り集れ。中臣、祓詞宣べ。卜部、解

(7) 以下、『続日本紀』の訓読・表記は新編日本古典文学全集に依る。

へ除くことのぞ為よ。

と規定されている中央の大祓は、

大祓を廢む。但し、東西文部の解除することは常の如し。⁷⁾

〔『続日本紀』大宝二年（七〇二）十二月壬戌（三十日）〕

と、持統太上天皇の崩御による諒闇のため、儀の半分を中止したというのが初見記事になる。わざわざ「廢む」と記すということは、これ以前に六月・十二月晦の大祓が成立していたことを意味するが、恒例となった正確な時期はわからない。

養老神祇令は、中央恒例の大祓において中臣が「祓詞」を読むことを定めている。しかし、養老律令が公布・施行された天平勝宝九年（七五七）から、『延喜式』が完成する延長五年（九二七）まで、およそ一八〇年が経っている。この記事を以て、この時代に本稿が問題としている『延喜式』所収の大祓の詞が成立したとは考えにくい。

……しかくして、驚き懼ぢて、殯あむの宮に坐せまつりて、さらに国の大ぬさを取りて、生剥いけはぎ・逆剥さかぎ・あ離みぞうち・溝埋くそとみ・屎戸おや・上通下通婚うりたはけ・馬婚うりたはけ・牛婚うりたはけ・鶏婚いぬたはけ・犬婚いぬたはけの罪たぐひの類くさくさを種々求ぎて、国の大祓おほはらへをして、また、建内たけうちの宿禰すくねさ庭にに居て、神の命を請こひき。⁸⁾……

右は、『古事記』仲哀天皇段にある諸国大祓の起原に関する記述である。大祓の詞にはあって仲哀天皇段に無い罪は、天津罪の槌放ち・頻蒔き・串刺し、国津罪の生膚斷ち・死膚斷ち・白人・こくみ・昆ふ虫の災・高つ神の災・高つ鳥の災・畜仆し、蠱物する罪となり、その数は全体の半数以上にのぼる。

大祓の詞の成立にあたり、天津罪・国津罪の内容の変遷に着目した高森明勅氏は、この

(9) 高森明勅「大祓の詞の成立」(『麗沢大学紀要』、八二号、二〇〇六年七月)

記事を挙げ、「むろん、一方は歴史書中の伝承記事であり、もう一方は祝詞中の修辭的表現であるから、両者の性格は大きく異なる。だから、単純な比較による判定はできない。しかしその点を考慮に入れても、彼此の相違は軽視できない。もし、今、私らが見てゐる『延喜式』所収の大祓の詞と同じ内容のものが『古事記』撰録当時存在してゐたとしたら、『記』の記述は相当、違ったものになつたであらう」と述べている。⁽⁹⁾

そもそも『古事記』仲哀天皇段では罪を天津罪・国津罪と区別していない。そのような概念が文献上に見られるのは、『古事記』編纂から百年ほども下つた、『皇太神宮儀式帳』である。

(10) 『皇太神宮儀式帳』は神道大系を参考にし、表記・訓読を行った。

亦祓またはらひの法定のりぞめたまひ給たまひ。天都罪あまつつみと所始はじめし罪つみは、敷蒔しきまき、畔放あはなち、溝埋みぞうめ、樋放ひはちち、串刺くしざし、生剥いけはぎ、逆剥さかはぎ、屎戸くぞと、許々太久ここたくの罪つげわけを天都罪あまつつみと告分つげわけて、國都罪くにつみと所始はじめし罪つみは、生秦断いきはだち、死秦断しにだち、己母犯罪おのがはをかすつみ、己子犯罪おのがこをかすつみ、畜犯罪けものまかすつみ、白人しろびと、古久彌こくみ、河入かはいり、火燒罪ほやけのつみを、國都罪くにつみと定給さだめたまひて、犯過をかしまつひと人に種々の祓はらひ者出いしめて、祓清はらひきよめと定給さだめたまひき。⁽¹⁰⁾

『皇太神宮儀式帳』は、延暦二十三年(八〇四)に、宮司大中臣真繼、禰宜荒木田公成、大内人磯部小繼らが神祇官に奉納した文書で、皇太神宮の年中行事や儀式などを記したものである。ここに挙がっている「天都罪」は、用字と順序が多少違うだけで、内容は大祓の詞の天津罪と一致する。しかし「國都罪」は、「生秦断」「死秦断」「己母犯罪」「己子犯罪」「畜犯罪」「白人」「古久彌」は用字の違いこそあれ、それぞれ大祓の詞の国津罪と一致するものの、母と子と犯せる罪・子と母と犯せる罪・畜犯せる罪・昆ふ虫の災・高津津の災・高津鳥の災・畜仆し、蠱物する罪がない。その代わりに、「河入」「火燒罪」という大祓の詞にはない罪が見える。

(11) 以下、『古語拾遺』の表記・訓読は岩波文庫に依る。

『皇太神宮儀式帳』とほぼ同時代に成立した『古語拾遺』の「天罪」は、其の後、素戔嗚神、日の神の奉為に行甚だ無状し。種々凌侮る。所謂、毀畔〔古語に、阿波那知といふ〕・埋溝〔古語に、美曾宇美といふ〕・放樋〔古語に、斐波那知といふ〕・重播〔古語に志伎麻伎といふ〕、刺串〔古語に、久志佐志といふ〕・生剥〔逆剥・屎戸なり。〕〔如此る天罪は、素戔嗚神、日の神の耕種ります節に当りて、竊かに其の田に往き、串を刺相争ふ。種子を重播く。毀を畔ち、埋を溝み、樋を放つ。新嘗の日に当りて、屎を以て戸に塗る。織室にます時に当りて、生ける駒を逆剥にして、室内に投る。此の天罪は今の中臣の祓詞なり。蚕織の源は神代に起れり。〕割注に見える「中臣祓詞」をもとに列挙したと考えられるが、大祓の詞の天津罪と罪の種類も順序も完全に一致する。一方、国津罪に相当する「国罪」は、天種子命（天兒屋命の孫）をして、天罪・國罪の事を解除へ令む。所謂、天罪とは、上に既に説き訖はんぬ。國罪とは、國中の人民が犯す所の罪なり。其の事、具さかには中臣禊詞に在り。

と、「中臣禊詞に在り」とあるだけで、具体的な内容は記されていない。ただ、貞観十四（八七二）〜十九年（八七七）の成立と推定されている『儀式』巻第四・踐祚大嘗祭儀下においても

(12) 『儀式』は神道大系を参考にして表記・訓読を行った。

畔放・溝埋・樋放・頻蒔・串刺・生剥・逆剥・屎戸〔已上天罪〕、生膚断・死膚断・白人・故久彌・己が母犯す罪・己が子犯す罪・母と子と犯す罪・子と母と犯す罪・畜犯す罪・昆虫の災・畜仆し蠱物為る罪、〔已上国罪〕

右、若し件等の罪を犯す者有らば、例に依りて祓浄を宣べよ。但し輸すべきは教悉く

(12) 『儀式』は神道大系を参考にして表記・訓読を行った。

別紙に載す。⁽¹²⁾と、「天津罪」は大祓の詞と完全に一致するものの、「国罪」は、高津神の災と高津鳥の災が無い。

これまで見ていった天津罪・国津罪を表化すると左のようになる。

国津罪										天津罪											
畜犯せる罪	子と母と犯せる罪	母と子と犯せる罪	おのが子犯せる罪	おのが母犯せる罪	こくみ	白人	死膚断ち	生膚断ち	尿戸	逆剥ぎ	生け剥ぎ	串刺し	頻蒔き	樋放ち	溝埋み	畔放ち	『延喜式』	『古事記』	『皇太神宮儀式帳』	『古語拾遺』	『儀式』
馬婚・牛婚	鶏婚・犬婚			上通下通婚					尿戸	逆剥ぎ	生剥ぎ				溝埋み	あ離ち					
畜犯罪			己子犯罪	己母犯罪	古久彌	白人	死秦断	生秦断	尿戸	逆剥	生剥	串刺	敷蒔	樋放	溝埋	畔放					
			「中臣禊詞に在り」 との記述のみ																		
畜犯す罪	子と母と犯す罪	母と子と犯す罪	己が子犯す罪	己が母犯す罪	故久彌	白人	死膚断	生膚断	尿戸	逆剥	生剥	串刺	頻蒔	樋放	溝埋	畔放					

		畜 仆 し 蠱 物 す る 罪	高 つ 鳥 の 災	高 つ 神 の 災	昆 ふ 虫 の 災
火 焼 罪	河 入				
		畜 仆 し 蠱 物 為 る 罪			昆 虫 の 災

天津罪が『皇太神宮儀式帳』成立の時点で『延喜式』所収の大祓の詞と同じ内容になっているのに対し、国津罪は、『儀式』においてもまだ「高つ神の災」「高つ鳥の災」を欠いている。つまり『儀式』が成立した貞観年間においても未だ現存する『延喜式』所収の大祓の詞の形になっていなかった可能性が高いのである。これは、天津罪が起原の神話を持つことと関係しているだろう。

国津罪の項目がどの段階で加わったのか、流れを図したものが左である。

『古事記』和銅五年（七一二）

↑「生秦断」「死秦断」「白人」「古久彌」「河入」「火烧罪」追加

『皇太神宮儀式帳』延暦二十三年（八〇四）

『古語拾遺』大同二年（八〇七）

↓「河入」「火烧罪」消失

↑「母と子と犯す罪」「子と母と犯す罪」「昆虫の災」「畜仆し蠱物為る罪」

追加

『儀式』貞観十四（八七二）～十九年（八七七）

— ↑ 「高つ神の災」「高つ鳥の災」追加

『延喜式』延長五年（九二七）

「河入」「火烧罪」は、『皇太神宮儀式帳』にのみ見られる罪であるが、小林信彦氏が唐の玄奘訳『薬師瑠璃光如来本願功德経』の「九横（九種の横死）」の中に、これに相応するような記述が見られることを指摘している。⁽¹³⁾

(13) 小林信彦『オホ・ハラへと『薬師経』の関係―ヤクシ・ケクワの成立に連動して起こったハラへの変貌―』桃山学院大学総合研究所、二〇〇六年。小林氏も青木氏と同じように薬師経と大祓の詞を比較したが、「高つ神の災」は薬師経とは無関係とする。

阿難問ふて曰はく、「九横とは云何」。救脱菩薩の言く、「諸々の有情有つて、病を得ること軽しと雖も然も医薬及び看病の者無く、設ひ復、医に遇ふとも授くるに非薬を以つてすれば、実に死す応からざれども便ち横死す。又世間の邪魔外道、妖覲の師、妄りに禍福を説くを信じ、便ち恐動を生じ、心自ら正しからず、卜問して禍を覓め、種種の衆生を殺し、神明に解奏し、諸の魍魎を呼び、福祐を請乞し、延命を欲冀すれども、終に得ること能はず。愚癡迷惑にして邪倒の見を信じ、遂に横死して地獄に入り、出期有ること無からしむ。是を初横と名く。二には、横に王法に誅戮せらる。三には**吹獵嬉戯し、姪に耽けり酒を嗜み、放逸度無ければ、横に非人に其の精気を奪はる。**四には横に火に焚かる。五には横に水に溺らさる。六には横に種種の悪獸に噉はる。七には横に山崖より墮つ。八には横に毒薬と厭禱呪詛と起屍鬼等に中害せらる。九には飢渴に困しめられ飲食を得ずして便ち横死す。是を如来、略して横死に此の九種有り」とせらる。⁽¹⁴⁾

(14) 『薬師瑠璃光如来本願功德経』の表記・訓読は国訳一切経に依る。

『薬師瑠璃光如来本願功德経』は、薬師経の複数ある漢訳のうちのひとつである。漢訳の薬師経といえは通常これを指す。青木氏は、天武天皇時代に読まれた薬師経は隋の達磨笈多訳『薬師如来本願経』であったとしてそれを所拠としているが、『薬師瑠璃光如来本

願功德經』も『皇太神宮儀式帳』が成立した九世紀初頭にはすでに広く読まれていた。『薬師琉璃光如来本願功德經』と『薬師如来本願經』は大同小異であり、『薬師如来本願經』にもほぼ同じ内容で「九横」の記述がある。

青木氏は「白人」「こくみ」「昆虫の災」「高つ神の災」「高つ鳥の災」「畜仆し蟲物する罪」に相応する文句があることにより、大祓の詞に対する薬師経の影響を論じたが、そのうち「白人」「こくみ」、そして先に挙げた「河入」「火烧罪」の四つが、『皇太神宮儀式帳』で加わっている。薬師経が大祓の詞に与えた影響を述べるためには、まず、『古事記』から『皇太神宮儀式帳』成立までの一〇〇年弱―八世紀の薬師信仰について考える必要があるだろう。

二 古代日本における薬師信仰

この節では『日本書紀』『続日本紀』に見られる薬師信仰を整理した。なお、寺名や経名がただ挙げられているだけの例は省略した。

A 皇后、体不^{みやまひ}予^ひしたまふ。即ち皇后の為に誓願して、初^{はつ}めて薬師寺を興^たつ。仍りて一^{ひと}百僧を度せしむ。是に由りて、安平^{たひら}ぎたまふこと得たり。是の日に罪を赦す。

〔『日本書紀』天武天皇九年（六八〇）十一月癸未（二十二日）〕

B 天皇、始めて体不安したまふ。因りて川原寺に薬師経を説かしめ、宮中に安居せしむ。

〔『日本書紀』朱鳥元年（六八六）五月癸亥（二十四日）〕

C 無遮大会を薬師寺に設く。〔『日本書紀』持統天皇二年（六八八）正月丁卯（八日）〕

D 都下の卅八寺をして一日一夜に薬師経を讀ましむ。官戸十一人を免して良とし、

奴碑一人を除きて官戸に従はしむ。右大臣の病を救はむが為なり。

『続日本紀』養老四年（七二〇）八月壬午（二日）

E 天下の諸国をして薬師悔過せしむること七日。

『続日本紀』天平十六年（七四四）十二月壬辰（四日）

F 天皇、不豫したまふ。平城・恭仁の留守に勅ありて、宮中を固く守らしめたまふ。悉く孫王等を追して難波宮に詣らしむ。使を遣して、平城宮の鈴・印を取らしむ。また、京師・畿内の諸寺と諸の名山・淨処とをして薬師悔過の法を行はしむ。幣を奉りて賀茂・松尾等の神社を祈ぎ禱む。諸国をして有て鷹・鶉を並に放り去らしむ。三千八百人を度して出家せしむ。

『続日本紀』天平十七年（七四五）九月癸酉（十九日）

G 勅したまはく、「比来之間、思ふこと有るに縁りて、薬師經に歸して行道懺悔す。冀はくは、恩恕を施し、兼ねて人を濟はむと欲ふ。尽く瑕穢を洗ひて更に自ら新ならしめむとす。仍て天下に大赦し、并せて今年の四畿内の調を免すべし。その私鑄錢と、八虐を犯せると、故殺人と、強盜・窃盜と、常赦の免さぬとは、赦の限に在らず。但し、死に入る者は一等を降せ」とのたまふ。

『続日本紀』天平勝宝二年（七五〇）四月辛酉（四日）

H 勅したまはく、「朕至款を以て、二尊の御体平安、宝寿増長の奉為に、一七の間、卅九僧を屈し、薬師瑠璃光仏に帰依して恭敬供養す。その經に云はく、「統命の幡を懸け、卅九の灯を燃して、雑類の衆生を放すべし」といふ。窃に以みるに、放生の中、人を救ふに若くは莫し。茲の教に依りて天下に大赦すべし。但

し、八虐を犯せると、故殺人と、強盗・窃盗と、常赦の免さぬとは、赦の限に在らず。若し死罪に入らば、並に一等を減せよ」とのたまふ。

『続日本紀』天平勝宝六年（七五四）十一月戊辰（八日）

I 勅 したまはく、「福田を増益することは、釈教の弘済に憑り、国祚を光隆することは、大悲の神功に資る。是を以て、比日之間、薬師経に依りて、賢き僧を屈請して設齋し行道せしむ。経に云へらく、「雑類の衆生を放つべし」といへり。朕、以みるに、雑類の中、人、最も貴しとす。放生に至りては、理、必ず急ぐ所なり。加、以、陽氣始めて動きて、仁風扇かむとす。この時令に順ひて、霈沢を施さむと思ふ。天下に赦すべし。宝龜四年十二月廿五日の味爽より以前の大辟已下、罪軽重と無く、已発覚も未発覚も、已結正も未結正も、繫囚も見徒も、咸く皆赦除せ。その八虐を犯せると、故殺人と、私鑄錢と、常赦の免さぬとは、赦の例に在らず」とのたまふ。

『続日本紀』宝龜四年（七七三）十二月乙未（二十五日）

Aは皇后の病氣平癒のため、B・Fは天皇の病氣平癒のため、Dは右大臣（藤原不比等）の病氣平癒のため、薬師経を読ませたり、薬師悔過を行わせたりしている。このほか、平安時代初期に成立した現存最古の説話集である『日本靈異記』にも「薬師経」の語が見える（下巻第三十三話・下巻第三十四話）が、下巻第三十四話では、病氣平癒の効験が発揮されている。これは、薬師経中にある薬師如来の十二大願に、病苦や飢餓、貧困から衆生を救おうという願い（第六・第十一願）が挙げられていることに由来するだろう。

Cの無遮大会とは、貴賤の別なく一切平等に人々を供養・布施する法会のことと、朱鳥元年（六八六）十二月丁卯朔の乙酉にも、持統天皇が故天武天皇のために、大官・飛鳥・

川原・小墾田豊浦・坂田の五寺で営ませたという記事がある。

Eは、薬師悔過（薬師如来を本尊として、自らの罪過を悔い改める法会）の初出例なのだが、目的はわからない。前々日に「星有りて將軍に^{ひら}幸へり。」という記事があるので、関係があるのかもしれない。新大系の補注によれば、「將軍」とは牡羊座の北にある天大將軍という武兵を司るとされている星のことで、「幸」は、尾のない彗星または四方に光芒がでている天体のことだという。『晋書』天文志によれば、国が乱れると出現するようだ。

Gは、「行道懺悔」という語からすると、薬師悔過と関係のある記事だろうか。Hは薬師経の文言を引用して、天皇と皇后の身体の平安と寿命の増長を祈願している。Iも、Hと同じ文言を引用しているので、おそらく目的は延命長寿であろうと考えられる。そして、H・Iともに放生を伴うという点でFと共通しており、明記はされていないが、これらも薬師悔過と考えられる。

以上、『日本書紀』『続日本紀』に見られる、薬師信仰と関連すると思われる記事十一例を概観すると、古代日本において薬師経とは、病氣平癒・延命長寿の経典として受容されていることがわかる。そしてそれを祈願するための法会として、八世紀半ばから薬師悔過が行われているのだが、大祓を彷彿させる文言があちこちに散見する。

例えばGでは、「^① 尽く瑕穢を洗いて更に自ら新ならしめむとす」―すべての瑕や穢れを洗い清め、天下を新しくすると勅している。また、Iでは「十二月廿五日の味爽より以前の大辟已下、罪軽重と無く、已発覚も未発覚も、已結正も未結正も……咸く皆赦除せ」と勅するのである。この思想は、まさに大祓である。大祓の詞と薬師経の接点は、おそらくこ

の悔過、つまり懺悔の思想にある。

もつとも、悔過は薬師信仰の中だけで行われたものではない。以下は、『日本書紀』『続日本紀』に見られる悔過の例である（前掲した薬師悔過の例は除く）。

a 群臣相語りて曰く、「村々の祝部の所教の随に、或いは牛馬を殺して諸社の神を祭ひ、或いは頻りに市を移し、或いは河伯に禱るも、既に所効無し」といふ。蘇我大
臣報へて曰く、「寺々にして大乘經典を転読しまつるべし。悔過すること、仏の説
きたまへるが如くして、敬びて雨を祈はむ」といふ。

『日本書紀』皇極天皇元年（六四二）七月戊寅（二十五日）

b 詔して、百官人等を川原寺に遣して、燃灯供養す。仍りて大齋悔過す。

『日本書紀』朱鳥元年（六八六）六月丁亥（十九日）

c 是の日、僧正・僧都等、宮中に参赴きて悔過す。

『日本書紀』朱鳥元年（六八六）七月庚子（二日）

d 詔して曰はく、「此の夏の陰雨、節に過へり。懼るらくは必らず稼を傷りてむ。夕
に惕み朝に迄るまでに憂懼り。厥の愆りを思念ふ。其れ公卿・百寮人等をして、酒
宍を禁断めて、撰心悔過せしめよ。京と畿内の諸寺の梵衆、亦五日、経を誦むべし。
庶はくは、補有らむことを」とのたまふ。

『日本書紀』持統天皇五年（六九一）五月戊子（十八日）

e 詔して曰はく、「方に今、孟秋に苗子盛秀なり、風雨調和し年穀成熟ならしめむと欲
天下の諸寺をして五穀成熟経を転読し、并せて悔過すること七日七夜ならしむべ
し。」とのたまふ。

『続日本紀』天平十一年（七三九）七月甲辰（十四日）

f 朝を廢む。元日より始めて七七の内、天下の諸寺をして悔過せしめ、金光明經を転読せしむ。また天下の殺生を禁斷す。

〔『続日本紀』天平勝宝元年（七四九）正月丙寅（一日）〕

g 五位十人、散位廿人、六衛府の舍人各廿人を遣して、八幡神を平群に迎へしむ。是の日、京に入る。即ち宮の南の梨原宮に新しい殿を造り、神宮とす、僧卅口を請し、悔過すること七日なり。

〔『続日本紀』天平勝宝元年（七四九）十二月戊寅（十八日）〕

h 爰に、駿河国益頭郡の人金刺舍人麻自が献れる蚕兒の字を成せるを得。その文に云はく、「五月八日開下帝釈標知天皇命百年息」といふ。国内、茲の祥を頂戴き、踊躍歡喜して、進退を知らず。悚息交懷けり。即ち群臣に下して議らしむ。便ち奏して云はく、「維れ天平勝宝九歳歳丁酉に次る夏五月八日は、是れ陛下、太上天皇の周忌の奉為に設齋して悔過する終の日なり。是に、帝釈、皇帝・皇后の至誠に感でて、天門を開き通し、下、勝れる業を鑒みて、陛下の御宇を標し、百年の遠期を授く。……

〔『続日本紀』天平宝字元年（七五七）八月甲午（十八日）〕

i 是より先、僧善神、心に殉ひて姦惡を縦にす。僧專住、口を極めて宿徳を罵る。並に佐渡に擯けて、其を悔過せしむ。而るに辰性、俊らず、醜声、滋彰る。是に至りて還俗せしめて、これを差科に従はしむ。

〔『続日本紀』天平宝字三年（七五九）五月庚辰（十五日）〕

j 參議從三位出雲守文屋真人智努と少僧都慈訓奏すらく、「伏して見るに、天下の諸寺、年毎の正月の悔過、稍く聖願に乖きて、終に功德非ず。……

〔続日本紀〕天平宝字三年（七五九）六月丙辰（二十二日）
k 勅 したまはく、「畿内・七道の諸国は、一七日の間、各国分金光明寺に於て、吉祥天悔過の法を行へ。この功德に因りて、天下太平に、風雨時に順ひ、五穀成熟し、兆民快樂にして、十方の有情、同じくこの福に霑はむ」とのたまふ。

〔続日本紀〕神護景雲元年（七六七）正月己未（八日）
l 復、去にし正月に二七日の間、諸の大寺の法師等を請せ奉らへて最勝王経を購読せしめまつり、また吉祥天の悔過を仕へ奉らしむるに、諸の法師等が理の如く勤めて坐さひ、また諸の臣等の天下の政事を理に合へて奉仕るに依りて三宝も諸天も天地の神たちも共に示現し賜へる奇しく貴き大瑞の雲に在るらしとなも念し行す。

〔続日本紀〕神護景雲元年（七六七）八月癸巳（十六日）
m 東内に御しまして、始めて吉祥悔過を行ひたまふ。

〔続日本紀〕神護景雲三年（七六九）正月丁丑（八日）
n 天下の諸国の吉祥悔過を停む。

〔続日本紀〕宝龜二年（七七一）正月己未（十三日）
o 勅 して曰はく、「頃者、風雨調はず、頻年飢荒す。この禍を救はむと欲て、唯に冥助を憑む。天下の諸国の国分寺に於て、毎年の正月の一七日の間に、吉祥悔過を行ひ、以て恒例とすべし」とのたまふ。

〔続日本紀〕宝龜三年（七七二）十一月丙戌（十日）

薬師悔過以外で、本尊が明確になっているものに吉祥悔過があり、その回数も多いが、薬師信仰関係記事として見たGやIが大祓を彷彿させるのに対し、吉祥悔過にはそのような傾向は見られない。吉祥悔過の目的は専ら五穀豊穡や国家安泰である。

cの悔過は、『日本書紀』に四箇所見られる大祓記事のうち、四回目の大祓の翌日に行われている。何を本尊とした悔過かは不明だが、仏教行事である悔過と大祓の儀礼が、何らかの関係性を持っていた可能性を示す例と言えるだろう。

三 『本願薬師経鈔』に見られる「拔除」

以上、大祓の儀礼を見てきたが、それに対応する大祓の詞に論を戻そう。

薬師経由来の罪と考えられる「白人」「こくみ」「河入」「火烧罪」が加わっている『皇太神宮儀式帳』は、延暦二十三年（八〇四）の成立である。薬師経と大祓の思想との関与が窺える初見記事（資料G）が『続日本紀』天平勝宝二年（七五〇）、『続日本紀』自体の成立が延暦十六年（七九七）。よって、薬師経と大祓の儀礼との接近は八世紀半ば以降と考えられるが、この頃に、日本における薬師経注釈の嚆矢である『本願薬師経鈔』二巻が書かれている。

奈良朝から平安朝にかけて日本は、大陸から大量の仏典や経疏を輸入し、また、国内でも多量の経疏を作成した。『本願薬師経鈔』はその中のひとつで、秋篠寺の開基である善珠が、唐・玄奘訳『薬師瑠璃光如来本願功德経』一卷を注釈したものである。善珠は、奈良仏教史上有数の著述家であるとともに、桓武天皇の信任も厚く、延暦十六年（七九七）には皇太子安殿親王（後の平城天皇）の病氣平癒祈願の功により僧正に任じられている。

(15) 名畑崇「日本古代の戒律受容―善珠『本願薬師経鈔をめぐって』(根本誠二編『論集 奈良仏教3 奈良時代の僧侶と社会』雄山閣、一九九四年)

大祓の詞の成立における薬師経の影響を考える上で、この『本願薬師経鈔』の存在を抜きにして語ることはできないのではないだろうか。

『本願薬師経鈔』撰述の時期は不明であるが、本書から日本古代の戒律受容について述べた名畑崇氏は、本文の記述と善珠の生没年から考えて、天応元年(七八一)〜延暦十六年(七九七)の十六年の間であろうと推測している。⁽⁵⁾ 内容は、現存する唯一の漢訳注釈である新羅・太賢『本願薬師経古迹』一卷に依るところが大きい⁽⁶⁾が、その事も含め、当時の薬師経受容の実態が伺える貴重な資料である。

青木氏が、薬師経と大祓の詞との関連を検討するにあたって最初に着目したのは、薬師経の漢訳の一つである慧簡訳『薬師琉璃光経』が別名『灌頂拔除過罪生死得度経』とも呼ばれていることであった。そして拔除過罪という語について、「日本の祓ないし大祓と深い関係の推測し得る名である」と述べている。⁽⁶⁾

左は、『本願薬師経鈔』⁽⁷⁾中の「拔除」の語、全十九例である。

①亦『佛説灌頂拔除過罪生死得度経』と名づく。(一五六頁下段七行目)

②光明の映徹する、喩えて瑠璃のごとし。斯れ即ち生死の痛を拔除す、故に薬師と名づく。(一五七頁上段十三行目)

③④これより下は、第四、所為を請問するに答ふ。謂は、貪嗔癡の三不善根の無患施の業障を拔除せんことを為し、二に破戒見多聞等の業障を拔除せんことを為し、三に慳貪・嫉妬・自賛毀他の業障を拔除せんことを為し、四に身語意三種の業障を拔除せんことを為し、五に不定聚の業障を拔除せんことを為す。第一の貪嗔癡三不善根の無患施の業障を拔除する中に就きて、その文に五有り。

(16) 青木氏前掲書

(17) 以下『本願薬師経鈔』の頁数は『日本大蔵経』九卷に依る。

(一六七頁下段十五行目〜一六八頁上段二行目)

⑨下より第二、破戒見多聞等の業障を~~拔除~~す。(一六九頁上段十四行目)

⑩下より第三、慳貪・嫉妬・自贊毀他の業障を~~拔除~~す。(二七一頁下段五行目)

⑪〜⑬此は第三に薬師如来の名號を聞くことに由り、悪業を~~拔除~~し悪果を受けざらんことを明かす。「若し昔人中に會て」乃至「如来の名號」の言は、未だ業を造らざる前を謂ふ。「會て薬師如来の名號を聞く」とは、「當に三惡趣等に隨し造業身と名づけ、昔、するを以ての故なり。「昔人中」と云ふは、已に惡趣等に隨し造業身と名づけ、昔、人中に爲したることにあらざるなり、此の中、~~拔除~~業障と名づく。若し已に惡趣に隨しなば業障を除遣せんを謂ふに非ざるなり。此の佛の名は重ねて種子の善因と成ることにより、惡友と遇ふことを得、三惡業を造る。昔、薬師如来の名を聞き善の種子に由るが故に惡友と遇ひ、惡業を造作すと雖も、還りて復た薬師如来の名を憶念し、並びに復た薬師如来に至心し歸依せば、薬師の神力を以ての故に直ちに三種の業障を~~拔除~~し、亦三種の苦果をして皆解脱せんことを得しむに非ず。

(一七二頁上段八行目〜十六行目)

⑭下より第四、身語意の三種の業障を~~拔除~~す。(一七二頁下段十六行目)

⑮此は第二。薬師如来の名を聞て便ち~~拔除~~せんことを得るに明かにす。

(一七三頁下段六行目)

⑯下より第五、不定聚の業障を~~拔除~~す。(一七三頁下段十行目)

⑰亦は説十二神將饒益有情結願神咒と名づけ、亦は~~拔除~~一切業經と名づく。應に是の如く持つべし。

(一九〇頁下段六〜七行目)

⑬三、拔除一切業障と名づく。前に廣く解説せし如し。前來文之次第に准は、應に先の拔除一切業障を擧ぐべし。(一九〇頁下段十二〜十三行目)

『本願藥師經鈔』は、五部構成(第一述經大意、第二弁經宗趣、第三叙經伝訳、第四經題目、第五消釈文義)となっており、經本文の注釈である第五消釈文義が最も詳しい。

- ⑭は、第三叙經伝訳にあり、藥師經の四種の漢訳のうち慧簡訳『藥師琉璃光經』の別名を挙げている箇所である。日本では、奈良時代以前から藥師信仰が行われていたが、どの訳がいつ伝来し普及していたのかはよくわからない。正倉院文書では、達磨笈多訳・玄奘訳・義浄訳の書写の記録はあるが、慧簡訳のものは確認できない。⁽¹⁸⁾ 現存最古の漢訳經典目録である、梁・僧祐撰『出三藏記集』は、慧簡訳を「依經抄撰」であり「疑經偽撰」とする。⁽¹⁹⁾ ⑮は、第四消釈題目にあり、經名にある「藥師」という語の説明をしている。⑯は第五消釈文義にあり、經本文の引用である⑰以外はすべて善珠の注釈となる。

善珠が所拠とする經本として選んだ玄奘訳『藥師琉璃光如来本願功德經』は、曼殊室利童子の請問により、東方にある仏土・淨瑠璃世界に住む藥師琉璃光如来とその十二大願について世尊が語るところから始まる。⑳〜㉑は、その後、曼殊室利が藥師如来の所為を請問したところの箇所である。『本願藥師經鈔』は、藥師の所為を、貪・嗔・癡の三不善根の無恵施の業障の拔除、破戒見多聞等の業障の拔除、慳貪・嫉妬・自贊毀他の業障の拔除、身語意三種の業障の拔除、不定聚の業障の拔除の五つに分類整理し、以降はそれに従い注釈をしている。

㉒〜㉓は、釈迦十大弟子の一人である阿難が、それまでに語られた教えの呼び名と、そ

(18) 木本好信編『奈良朝典籍所載仏書解説索引』国書刊行会、一九八九年

(19) 『出三藏記集』巻五「新集疑經疑撰雜錄第三」(大正新修大藏經、五五卷)

れを受持する方法を請問したところの箇所である。⑰は経本文の引用であるが、この部分をもう少し長く引用すると左のようになる。

爾の時、阿難、佛に白して言はく、「世尊よ。當に何とか此の法門に名け、我等云何が奉持すべき。」と。佛、阿難に告げたまはく、「此の法門をば説藥師琉璃光如來本願功德と名づけ、亦是説十二神將饒益有情結願神呪と名づけ、亦是拔除一切業障と名づく。應に是くの如く持つべし。」と。
〔藥師瑠璃光如來本願功德經〕

ここに見られる「藥師琉璃光如來本願功德」が経名の由来となるのだが、玄奘訳は、別名として、「十二神將饒益有情結願神呪」「拔除一切業障」を挙げる。⑱は、この別名部分を述べた経本文を引用した箇所、⑲はその注釈箇所となる。達磨笈多訳は

爾の時、慧命阿難、佛に白して言はく、「世尊よ。此の經の名は何ぞ。云何が奉持すべき」と。佛、言はく。「阿難よ。此の法門を藥師琉璃光如來本昔所發殊勝大願と名づく。當に是くの如く持つべし。」と。

〔佛説藥師如來本願經〕四〇四頁中段二十九行目〜下段四行目⁽¹⁸⁾

としており、特に別名は挙げていない。

玄奘訳に「拔除」の語はこの一箇所しか見られず、達磨笈多訳には全く見られない。善珠が依ったところが大きいとされる新羅・太賢『本願藥師經古迹』⁽¹⁹⁾も

藥師瑠璃光如來本願功德經。此の經略以三門分別。一者題名。二者教攝。三者本文。

一題名者經有三名。一説藥師琉璃光如來本願功德經。二説十二神將饒益有情結願神呪。

三説拔除一切業障。此中宋孝武世大明元年譯出本取第三名拔除過罪生死得度。隋大業十一年東都洛水南上林園翻經館譯略取初名藥師如來本願經。今大唐貞觀年中玄奘三藏

(20) 『大正新修大藏經』十四卷

(21) 『大正新修大藏經』三十八卷

所譯之本具取初名題一部也。

〔『本願藥師經古迹』二五七頁上段六行目〜二十九行目〕

爾時阿難白佛言世尊當何名此法門我等云何奉持佛告阿難此法門名說藥師瑠璃光如來本願功德亦名說十二神將饒益有情結願神呪亦名拔除一切業障應如是持時薄伽梵說是語已諸菩薩摩訶薩及大聲聞國王大臣婆羅門居士天龍藥叉健達縛阿素洛羯路羅緊奈洛莫呼洛伽人非人等一切大衆聞佛所說皆大歡喜信受奉行。

述曰。此下第三聞。名喜行分。言應如是持者答第二問。應如三名所詮之法而受持故。

〔『本願藥師經古迹』二六二頁下段十二行目〜二十一行目〕

「拔除」の語は右の三箇所しか見られず、うち二箇所は經典の別名、残りの一箇所は⑩と同じ經本文の引用部分である。

それに対し、『本願藥師經鈔』には一九箇所もの「拔除」の語が見られ、なおかつそれは、經典の根幹部分である藥師如來の所為の分類解説に使われている。つまり、藥師經をさまざまな業障を「拔除」する經典と全面的に定義付けたのは、この『本願藥師經鈔』であるといえる。

前節で見えていったように、『本願藥師經鈔』成立以前にもすでに大祓の儀礼と藥師信仰の接近はあったのだが、最初の藥師經注釈である本書が、当時そして以降の藥師經理解に大きく影響を及ぼしたであろうことは想像にかたくない。『皇太神宮儀式帳』を初めとして、以降、大祓の詞に藥師經由来と考えられる罪が次々に加わっていったのは、大祓が「拔除」の經典である藥師經の思想を取り入れていく流れの中で起きたことではないだろうか。

おわりに

以上、日本古代における薬師経の受容を考察することにより、『延喜式』に見られる大祓の詞の成立を論じるという試みを行ってみた。

大祓の儀礼の初見記事から『延喜式』の成立までは長い間隙があり、大祓の詞が現在の形になるまでにはいくつかの段階を経ている。その中で、起原の神話には見られない多くの罪が大祓の詞に加わっていった。その背景には仏教、特に薬師経の影響が考えられるため、薬師信仰に関係する記事と、最初の薬師経注釈である『本願薬師経鈔』に見られる当時の薬師経理解を見ていった。論が煩雑になるため、薬師信仰関連記事は九世紀までしか扱っていないが、それまでも大祓の儀礼と薬師信仰の関係は明らかである。

今回は大祓の詞を中心に論じたため古来よりの神事である大祓の儀礼に仏教経典である薬師経の影響があるという書き方をしたが、実際には薬師信仰が大祓の儀礼に影響を与えたのか、それとも逆に、大祓の儀礼が薬師経の理解に影響を与えたのかはわからない。あるいはその両方かも知れない。大祓の儀礼や『本願薬師経鈔』が成立した奈良という時代は、さまざまなものがさまざまなものを吸収・習合して成立していった時代であった。大祓も、その流れの中で練り上げられていったひとつの例である。

第三章 靈異記に見られる他界・周縁認識

(1) 古橋信孝「辺境の風、境界の風」(同氏著『雨夜の逢引——和語の生活史』大修館書店、一九九六年)

(2) 鹿苑大慈『日本靈異記』の成立過程」(『龍谷史壇』四二、一九五七年)、志田諄一「日本靈異記と景戒」(同氏著『日本靈異記とその社会』雄山閣出版、一九七五年)、原田行造『日本靈異記』編纂者の周辺とその整理」(同氏著『日本靈異記の新研究』桜楓社、一九八四年)、黒沢幸三『靈異記』の編者景戒をめぐって」(『古代文化』二五—七・八合併号、一九七三年) ほか

風土というと一般に、その地特有のものとして、気候や地形によって自然に出来上がったものと理解されている。狭義では、その地特有の気候・地形・地質などをいい、広義では、そうした自然的条件の影響を受けて形成された、その土地の住民の慣習や文化なども含むだろう。

しかし、特に後者の「風土」の大部分は、人によって「作られた」ものではないか。例えば古橋信孝氏は、御柱祭の信濃・諏訪の神が風の神であるというのは、大和朝廷によって与えられた性格であるということを、その地が朝廷の神話的な構造において境界とされたことから証明した。¹⁾ 中央が与えた性格が、後の諏訪信仰を決定したのである。もちろん、風土の形成にはその地の自然的な条件も大きく関わってくるから、もし「作られる」という言い方が強すぎるならば、外部からの視線によって発見されるものだと言い換えてもいい。こうした視点に立つと、和歌における景勝地と枕詞の関係は、風土が都人という外の目によって発見されその性格を規定された典型とすることができる。本章では、こうした地域に対する幻想が固定化されたものも含めて、風土としている。

『靈異記』に見える地名は、東は陸奥から西は肥後に及ぶ。小泉道氏が新潮日本古典集成本の巻末に表と分布一覧図を掲載しているが、一見して、その分布は決して一様ではなく、説話群が集中している地域があることが見て取れる。最も多いのは平城京を擁する大和国の地名であるが、畿内以外では紀伊国に関する話が顕著である。さらに名草郡に関する説話が多いことから、景戒の出身地や居所を紀伊国名草郡に求める説が有力視されている。²⁾ それらの説はつまり、説話群の偏りを編者の出自という観点から説明しようとした³⁾ と言い換えることができる。また、紀伊国以外でも、『靈異記』に登場する地名や寺院・

(3) 露木悟義「靈異記小考——寂林法師の説話の伝承系譜を中心に」、『古代文学』一
一号、一九七一年)、黒沢幸三「靈異記
の道場法師説話について」、『同志社国
文学』七号、一九七二年)、原田行造「靈
異記」説話の生成基盤に関する諸考察」
(同氏著『日本靈異記の新研究』桜楓社、
一九八四年) ほか

(4) 直木考次郎「『日本靈異記』にみえる堂に
ついて」(同『奈良時代史の諸問題』塙
書房、一九九六年)、藤本誠「『日本靈異
記』における仏教施設と在地仏教」、『史
学』七二—一、二〇〇三年)、三舟隆之
「『日本靈異記』における東国関係説話
——説話形成の一試論——」、『小峯和明、
篠川賢編『日本靈異記読む』吉川弘文館、
二〇〇四年) ほか

(5) 多田一臣「古代説話の表現世界——『日本
靈異記』の表現空間を考える」(『古代史
研究の最前線』第四卷「文化編、下」雄
山閣出版、一九八七年)

堂などに関する研究は数多い。それらのほとんどは、本書が民衆教化のために寺院や僧侶
によって管理されていた話を元に成立したものであるということ前提に、景戒の人的交
流や所属する寺院と他寺院との結びつきなどの視点から、伝承の過程やこれらの説話がど
のようにして成立したのかを考察するものであった。³⁾ いわゆる伝承論である。

史料として『靈異記』を考える向きが歴史学の方面で盛んだと言われて久しい。近年、
特に本書の伝承論的研究に関しては、歴史学が一手に引き受けているように思う。⁴⁾ これ
らの研究は説話群の分布の偏りを説明し、伝承の過程や実態を明らかにした。しかし、先
に挙げた広義の風土について、つまりなぜそれらの話がその地方の話として語られたのか、
という問題については十分に答えていないのではないか。多田一臣氏が『靈異記』の地名
起源譚の中からその表現のしくみを明らかにしようとした論考の中で「古代説話を考える
場合、大切なのは、そこに述べられる事件の経過を追求することではなく、むしろその表
現を支える世界認識のありかたをあきらかにすることではなく、むしろその表
現⁵⁾。この視点こそが歴史研究と文学研究を分けるものであろう。

本章は、文学研究という立場から、『靈異記』における説話内容の偏りを、この時代の
人々における地域幻想——世界認識の問題として考えようとしたものである。第一節では
四国を、第二節では九州を取り上げた。また、第三節では、特定の地方ではなく、野・山
・河・海といった『靈異記』に見られる周縁世界を考察した。

第一節 四国

はじめに

本節では特に四国を取り上げる。日本には、各地に霊場や霊地と呼ばれる場所があり、それを巡る風習が広く分布しているが、四国八十八カ所は、西国三十三カ所と並ぶ名高い巡礼地のひとつである。土地の人しか知らず、土地の人のみが巡る霊場とはまた違う性格がそこにある。つまり、遍路の地としての四国像の成立には、外からの視線も強く影響しているであろう、ということである。

(1) 新城常三『新稿・社寺参詣の社会経済史的研究』塙書房 一九八二年

四国遍路は、弘法大師空海の足跡を辿るところにその源流があると伝えられている。もともと、現在のような八十八の寺を巡る四国遍路が成立したのは、かなり下つて室町末期だろうと推測されている。⁽¹⁾

『三教指帰』序文によれば、空海は阿波の大滝嶽や土佐の室戸崎で修行をしたらしい。

(2) 『三教指帰』の表記・訓読は日本古典文学大系に依る。

余、年、志學にして外氏阿二千石文學の舅に就いて伏膺し鑽仰す。二九にして槐市に遊聴す。雪螢を猶念れるに拉ぎ、繩錐の勸めざるに怒る。爰に一の沙門有り。余に虚空蔵聞持の法を呈す。其の経に説かく、「若し人、法に依つて此の眞言一百萬遍を誦すれば、即ち一切の教法の文義暗記することを得」。ここに大聖の誠言を信じ飛猷を鑽燧に望む。阿國大滝嶽に躋り攀ち、土州室戸崎に勤念す。……

空海は讃岐の生まれである。しかし仏門を志すようになったのは、漢籍の学習のために上京した「槐市」つまり大学在学中のことである。それが四国に戻って修行を行ったのはな

ぜなのだろうか。

小稿では、ほぼ同時代の資料である『靈異記』を中心に、古代の四国がどのような像をもっていったか、つまり、古代、四国がどのような場所であると認識され、その性格を規定されていていったかを考えていく。

一 『靈異記』に見られる四国

『靈異記』説話の分布は、東は陸奥・上総から西は肥前・肥後まで、三十数カ国に及ぶ。話の多くが『三宝絵詞』『今昔物語集』といった後代の説話集に採られており、『靈異記』に書かれた四国像が、後世に引き継がれた可能性は非常に高い。

『靈異記』に空海と同じく四国で修行をした人の話がある。下三九である。

智と行と並に具はれる禪師の重ねて人身を得て、国皇のみ子と生まれし縁

……又、伊予国神野郡の郷の内に山有り。名をば石鎚山と号ふ。是れ即ち、彼の山に有す石槌の神のみ名なり。其の山高く、しくして、凡夫は登り到ること得ず。但し淨行の人のみ、登り到りて居住れり。昔諾楽の宮に二十五年天の下治めたまひし勝宝応真聖武上天皇の御世に、又、同じ宮に九年天の下治めたまひし帝姫阿倍の天皇の御世に、彼の山に淨行の禪師有りて修行しき。其の名は寂仙菩薩と為へり。其の時の世の人道俗、彼の淨行を貴びしが故に、美めて菩薩と称ひき。帝姫の天皇の御世の九年の宝字の二年の歳の戊戌に次れる年に、寂仙禪師、命終の日に臨みて、録文を留め、弟子に授け告げて言はく、「我が命終より以後、二十八年の間を歴て、国王のみ子に生れて、名を神野と為はむ。是を以て当に知れ。我寂仙なることを云々」と

いふ。然して二十八年歴て、平安の宮に天の下治めたまひし山部の天皇の御世の延暦の五年の歳の丙寅に次れる年に、則ち山部の天皇の皇子に生れ、其のみ名を神野の親王と為す。今、平安の宮に十四季疏して、天の下治めたまふ賀美能の天皇是れなり。是を以て定めて知る、此は聖君なることを。……

下三九は大徳親王に転生した善珠の話と、後の嵯峨天皇である神野親王に転生した寂仙の話の二つを収める。右は後者の話である。寂仙は伊予の石鎚山で修行をしたという。左は、『靈異記』に見られる四国関連話一覽である。

『靈異記』に見られる四国（全九例）				
国名	巻話数	郡名	話の概要	備考
阿波 (粟)	下二〇	名方郡 麻殖郡	法華経を書写する女の過失を非難した人の口と顔がねじれゆがんだ。 主人夫婦の命に背き、耆媪に布施しなかった使人が、冥界に落ちて飢餓の報を受けた後、放生の善行で蘇生した。	蘇生譚
讃岐	中一六	香川郡	冥土の鬼が、山田郡に住む布敷臣衣女の饗応を受け、同姓同名の鶴垂郡の女を召し出したが、閻魔王に見破られ、すでに体を焼かれ失った鶴垂郡の衣女を山田郡の衣女の体に宿らせて蘇らせた。蘇生した新衣女は四親に孝養した。	蘇生譚
	下二六	美貴郡	高利貸しをしていた女が己が地獄に堕ちた夢の話をして死んだところ、法要の最中に半牛半人の姿で蘇生、家族がその罪報を償った。	蘇生譚であり転生譚
	下二七	不明	市に出掛けた男が道中、伯父に金品を奪われ殺された髑髏を供養し、その恩返しを受けた。	(化牛説話)

伊予	上二七	越知郡	※説話自体の舞台は備後。讃岐は盗馬を購入した 人の 出身地として台詞の中だけに登場	越智寺の 縁起伝承
	上一八	別郡	とにより無事帰国、観音像を本尊として寺を建立した。 大和の行者が、前世で経文の一字を焼失したことを夢で知り、 前世の親を伊予に訪ね、現世の親とあわせて四親に孝養した。	転生譚
	下三九	神野郡	石鎚山で修行していた聖人・寂仙が、遺言通り神野親王（後の 嵯峨天皇）に転生した。	転生譚
土佐	中一	不明	傲慢により沙弥を打った長屋王が、密告により失脚し自殺、 流された遺骨が土佐に流れつき祟ったため、紀伊に移された。	長屋王の変

『靈異記』は、上卷三五縁、中卷四二縁、下卷三九縁の計一一六縁から成るが、一縁に二話を収めている場合もあるので、説話実数は一二〇話を数える。うち九例というのは、その一割にも満たない数であるが、いくつかの特徴を読み取ることができる。

①蘇生譚率の高さとその内容の特殊性

四国全九例のうち三例が蘇生譚である。割合にして三割以上となる。

『靈異記』全体における蘇生譚は、經典等からの引用を除けば左の十三例である。

『靈異記』に見られる蘇生譚（全十三例）	
卷話数	国郡名
① 上五	撰津国
	話の概要
(難波)	紀伊国名草郡の大伴氏の祖先に当たる大伴屋栖古が難波に住んでいた時、突然死んだ。天皇がその忠誠の功を偲ぶため、七日間遺体を留める勅をだしたところ、三日目に蘇生し、冥界で聖徳太子に会い、妙徳菩薩に仙薬を貰ったという話を妻子に語った。

⑫	⑪	⑩	⑨	⑧	⑦	⑥	⑤	④	③	②
下三五	下二六	下二三	下二二	下九	中二五	中一九	中一六	中七	中五	上三〇
肥前国 松浦郡	讃岐国 美貴郡	信濃国 小県郡	信濃国 小県郡	大和国 菟田郡	山田郡 鵜垂郡	河内国	讃岐国 香川郡	河内国 安宿郡	摂津国 東生郡	豊前国 宮子郡
罪で、地獄の釜の責め苦にあつてゐる遠江国榛原郡物部古丸と面談し蘇生。太宰府に上 急死して冥界に行った男が、生前に役人の職権を濫用して人民の財物を無理に徴収した ころ、再び死んだ。	牛半人の姿で蘇生、家族が罪報を償うため寄進をし、人々の貸し付けも帳消しにしたと ころ、再び死んだ。	湯に入れられるが、写経をし寺の物を弁償するため、生還が許され蘇生した。	法華経書写の善行により蘇生。	亡妻に回向をした。	山中で修行中の男が死去、冥土で妊娠中に死んだ罪で受刑中の妻に会い蘇生。蘇生後、 宿らせて蘇らせた。蘇生した新衣女は四親に孝養した。	冥土の鬼が、山田郡に住む布敷臣衣女の響応を受け、同姓同名の鵜垂郡の女を召し出し たが、閻魔王に見破られ、すでに体を焼かれ失った鵜垂郡の衣女を山田郡の衣女の体に て蘇生したところ、市で以前盗難にあつて紛失した写経を入手。	後、放生の善行で蘇生した。	懺悔をした。	牛を殺して漢神を祭つていた摂津の富豪が急病になり死去したが、閻魔王庁にて、生前 に放生した牡蠣の弁護を受け生還。蘇生後は三玉を信心して長寿をまうした。	亡妻の訴えで冥土に連行されたが、閻魔王庁で無罪となつた男が、亡父と面談などの地 獄見学を行い生還した。

⑬	下三七	大和国 奈良京	申したところ、二〇年後朝廷に届き、古丸の写経供養が行われた。 急死した京の人、地獄で佐伯伊太知が苦を受けるのに会う。蘇生した京の人からそれを聞いた伊太知の妻は、夫の為に追善供養を行った。
---	-----	------------	--

(3) 『今昔物語集』二〇ノ一八、七巻本『宝

物集』巻六、流布本の説話順を大幅に入れ替えた上、仮名に和らげて改編した「仮名本日本靈異記」(一七二四年刊)、それに翻案を加えた「通俗仏教百科全書」(一八九三年)の「邪神の事」、それをラフカディオ・ハーンが採りあげたものが「A Japanese Miscellany」(『日本雑録』一九〇一年 ポストン・ロンドン刊)の中の「Strange Stories」(奇談)の一つ、「Before the Supreme Court」(閻魔の庁にて)。

全十三例中の三例となると、『靈異記』における蘇生譚における四国の位置を考える必要があるだろう。また、その数だけでなく、その内容も、他の地域の蘇生譚に比べて特殊である。例えば、中二五は、遺体が焼かれてしまったため別の身体で蘇生した。この話は、その特殊性からか、本書の説話の中でもっとも広く後世各時代に享受されている。⁽³⁾ この話の背景には、『冥報記』など中国古代の仏教説話が考えられるが、なぜ四国の讃岐という土地の話として語られるかが重要であろう。下二六の半牛半人の姿での蘇生も同じく讃岐である。そもそも日本の古代においては、生まれ変わりや化身ということはあっても、動物と人間が混ざり合った姿で幻想されることは少なく、そういった意味でも特殊な例になる。

② 転生譚率の高さとその内容の特殊性

転生譚は、『靈異記』で十四例あるが、うち三例は経典などからの引用で、国内で起きたこととして語られる説話としては十一例となる。もともと、下二六は死体が蘇生したのだから、正確には転生譚とは言えないかも知れない。しかし、牛に転生して前世の負債を支払うという化牛説話の話形から考えると、牛の姿で蘇生した下二六も転生譚の変形とするべきだろう。

靈異記に見られる転生譚(全十一例) ※引用と、賛辞としての「菩薩の転生」などは除く

人	牛	転生後	巻話数	国郡名	話の概要	備考
上二八	大和国 添上郡	上二〇	大和国 添上郡	子の物を使って死んだ父が、牛に転生。法会の為に呼んだ乞食僧が見た夢の報告によってそれを知った息子が父を許すと 言ったところ、牛死す。	牛への転生は、すべて労働によって前世の負債を払うためである。	
中三〇	河内国 若江郡	不明	不明	寺の牛を、生前に寺の薪を他人に一束与えて死んだ法師の転生だと見抜いた僧が、牛を死なせたという疑いで連行されたが、実は僧は観音の化身だった。		
中九	武蔵国 多摩郡	中九	武蔵国 多摩郡	自分で建てた寺の財物を濫用して死んだ大領が、牛に転生。牛の斑文にその罪状が記されていた。		
中一五	伊賀国 山田郡	中一五	伊賀国 山田郡	亡母の為に写経をした男が、乞食僧を招いたところ、僧の夢で、亡母が子の物を使ったため牛に転生したと告白。男が母の罪を許し、牛死す。		
中三一	紀伊国 名草郡	中三一	紀伊国 名草郡	紀伊の薬王寺に、子牛が住み着いて働くが、子牛は寺に負債を残して死んだ男の生まれ変わりで、八年間働き負債分を完済したあと姿を消した。		
下二六	讃岐国 美貴郡	下二六	讃岐国 美貴郡	高利貸しをしていた女が己が地獄に堕ちた夢の話をして死んだところ、法要の最中に半牛半人の姿で蘇生、家族がその罪報を償った。		
上二八	大和国 葛木上郡 伊予国 別郡	上二八	大和国 葛木上郡 伊予国 別郡	大和の行者が、前世で経文の一字を焼失したことを夢で知り、前世の親を伊予に訪ね、現世の親とあわせて四親に孝養した		
中三〇	河内国 若江郡	中三〇	河内国 若江郡	行基が、泣き喚いて説法を妨害した子を淵に投げるよう、その母に命令。母は逡巡の末に子を投げ捨てるが、実はその子は前世の債権者の変化であった。		

		下三九	大和国 山部郡	善珠禪師の死後生まれた桓武天皇の第二皇子・大徳親王のあこの先に、禪師と同じほくらがあつた。親王は三歳で死んでしまつたが、飯占で、卜者に乗り移つた親王の魂が、自分為、各一例と数える。は禪師であると述べた。	下三九は、一縁に二
犬	下二	伊予国 神野郡	紀伊国 牟婁郡	石鎚山で修行していた聖人・寂仙が、遺言通り神野親王（後の嵯峨天皇）に転生した。 病の床に伏している人がいた。禪師の呪力で狐憑きであることは暴かれたが、殺された恨みを晴らすためと狐は結局病人を呪い殺してしまつた。一年後、その病人は犬に生まれかわり、今度は禪師の弟子に憑いていた狐を食い殺した。	

經典などからの引用を含めると、転生内容の内訳は多い順に牛六例、人五例（うち引用一例）、犬一例、狐一例（引用のみ）、猪一例（引用のみ）だが、人への転生のうち二例が四国で、しかも一例は人身としての最高位である天皇へと転生していることはひとつの特徴である。先に引いた下三九の寂仙の話がこれにあたる。

転生譚や蘇生譚自体は、『靈異記』説話全体ではたいした割合を占めている話型ではない。しかしそれらが四国においては五割を越える。また、蘇生譚として分類した中二五、転生譚として分類した上一八の二話が、現世の親と前世での親の四親に孝養したと結ぶこと（この話型は『靈異記』中この二話しかない）、そして下二六が半牛半人という転生途中ともいえる姿で蘇生したことは注目に値する。四国は、前世と現世が非常に近い位置にある場所として語られている、ということができるのでないか。『靈異記』における四国は、転蘇生に深く関連し、前世と現世との境界ともいえる特殊な空間としてあるのであ

る。

二 境界としての四国と転蘇生譚

ではなぜ、四国が境界たり得たのかを考えてみたい。それはおそらく、この時代の人々が、自分たちが暮らすこの世界この空間をどう認識していたかということと深く関わっている。

中一は、古代の四国像を考える上で象徴的な話である。

己おのれが高徳たのを侍み、賤形せんぎやうの沙弥しゃみを刑うちて、以て現に悪死を得し縁

諾楽ならの宮に宇あめのしたの大八嶋おほやしまの国御くにのみめたまひし勝宝かたはら応真おんまこと聖武せいぶ太上天皇たいてんこう、大誓願おほいを發おこした

まひ、天平の元年の己巳つちのとみの春の二月八日に、左京の元興寺げんこうじにして大法会だほくわいを備まうけて、

三宝を供養くわうやうしたまひき。太政大臣正二位長屋親王ながやのおほきみに勅みことりして、衆僧しゆそうに供くする司つかさを任ま

けたまふ。時に一の沙弥ひとり有り。濫みだらしく供養くわうやうをル処ところに就つきて、鉢わを捧たげて飯いを

受うけたり。親王しんおう之を見て、牙冊げさくを以て沙弥しゃみの頭かしらを罰うつ。頭破われて血ちを流ながす。沙弥頭

を摩なデ、血ちを捫のヒテ、恠うらみミ哭なきて、忽たちまちに覲みえず。去される所ところを知らず。時に法会ほふくわいの

衆しゆ、道俗だうじやく、偷ひそかにサマアキテ言ことはく、「凶あし、善ぜんくはあらず」といふ。之を二日ふたひ逕へて、嫉妬うらや

ミする人有ひとりて、天皇てんかうに讒しごちて奏まうさく、「長屋ながや、社稷しゃくを傾かけむことを謀まり、国くに位ゐを奪と

らむとす」とまうす。爰こゝに天心みこころに瞋いか怒かりりたまひ、軍兵ぐんべいを遣つかはして陳たふ。親王しんおう自ら念おも

へらく、「罪な無くして囚とら執とハル。此こゝれ決き定じやうして死しぬるならむ。他ほかの為ために刑けいち殺ころされ

むよりは、自みづから死しなむには如しかじ」とおもへり。即すなはち、其そのの子こ孫まごに毒藥どくやくを服はくせし

め、絞くびり死ころし畢おはりて後に、親王しんおう、葉はを服はくして自害じがいしたまふ。天皇てんかう、勅みことりして、彼その屍骸しんかばね

(4) この一文のみ、新潮日本古典集成の訓読に従って改めた。新編全集は、「唯し親王の骨は土佐国に流しつ」と訓読し、親王の骨だけは土佐国に移して葬られたとする。新編全集本のように訓むことも可能ではあるが、「死骸を焼き砕いて川や海へ放擲するのは、霊の再生・報復を避けるための処置」(学芸文庫)であることや、本話を典拠とする『今昔物語集』巻二〇第一七が「其骨流れて土佐国に至る」としていることなどを鑑みると、長屋王の骨だけが土佐国に流れ着いたという集成の解釈の方が適当と考える。

を城の外に捨てて、焼き末き、河に散らし、海に擲てつ。唯し親王の骨のみは土左国に流る。(4) 時に其の国の百姓に死ぬるひと多し。云に百姓患へて官に解して言さく、「親王の氣に依りて、国の内の百姓皆死に亡すべし」とまうす。天皇、聞して、皇都に近づげむが為に、紀伊国の海部郡椒柘の奥の嶋に置きたまふ。嗚呼、惆しきかな。福貴の熾なりし時には、高名華裔に振へりと雖も、妖災窘ムル日には帰む所無し。唯し一旦に滅びにき。誠に知る、自らの高德を估み、彼の沙弥を刑つときは、護法も嘖喊み、善神もみ嫌ひたまふ。袈裟を著たる類は、賤形なりと雖も、恐りずはあるべからず。隱身の聖人も其の中に交りたまへり。故に僑慢経に云はく、「先生に位の上の人、尺迦牟尼仏のみ頂を履佩きて脚む人等の罪云々」とのたまへり。何に況や、袈裟を著たる人を打ち侮る者は、其の罪甚だ深からむ。

長屋王の変の話である。『続日本紀』天平十年(七三八)七月丙子(十日)条に「誣告」と記載されていることから、同書が成立した平安時代初期の朝廷では、王が無実の罪を着せられたことは公然の事実であったようだ。しかし『靈異記』はこの話を僧を迫害した者への悪報譚として扱っている。それゆえか、共通するのは王が謀反計画を密告されたという点だけで、一族の死に方および埋葬の具体的記事など様々な差異がある。

特に遺骸の処理について、『続日本紀』は

使を遣はして長屋王・吉備内親王の屍を生馬山に葬らしむ。仍て勅して曰はく、「吉備内親王は罪無し。例に准へて送り葬るべし。唯、鼓吹は停めよ。その家令・帳内らは並に放免に従へよ。長屋王は犯に依りて誅に伏ふ。罪人に准ふと雖も、その葬を醜しくすること莫れ」とのたまふ。

(天平元年(七二九)二月甲戌(十三日))

と、罪人ではあるが丁重に葬るよう勅があったと記しているのに対し、『靈異記』では、焼き碎かれて川に流され、その遺骨が土佐の国に流れ着いて祟りを起こしたという。長屋王の遺骨は、なぜ土佐に流れ着いたと幻想されたのだろうか。

古代、土佐が流刑地であったことは、『日本書紀』『続日本紀』などで確認することができる。

参考・『続日本紀』に見られる土佐配流と帰還(全七例/配流六例・帰還二例)						
⑦	⑥	⑤	④	③	②	①
30	29	25	24	20	18	14
称徳	称徳	淳仁	淳仁	孝謙	孝謙	聖武
宝龜元年 八月辛亥	神護景雲二年 五月壬辰	天平宝字八年 一月庚丁	天平宝字七年 二月丁酉	天平宝字元年 七月庚戌	天平勝宝四年 八月庚寅	天平一四年 一〇月戊子
弓削浄人・広方 ・広田・広浄	氷上志計志磨	高鴨神の化身の老人	中臣朝臣真助	土佐国守大伴古慈斐	京師の巫覡一七人	春日朝臣家継女
道鏡に縁坐か	謀反罪	狩で、大泊瀬天皇(雄略天皇)と獲物を争い怒りを買った罪	父などと共に、飲酒して語呂諱に及んだ罪	安宿王の謀反罪に縁坐	妖言、厭魅の類を行ったか	無礼に縁坐か 他、女孀四人とともに、塩焼王の
桓武天皇の天応元年 六月に帰還		賀茂朝臣田守の昔語を聞き大和に複祀		称徳天皇の宝龜元年 一月に帰還	※伊豆・隠岐・土佐等に流される	備考

しかし、長屋王の遺骨は最初から土佐に流そうと思って流されたのではない。そもそも、遺骨をそのまま流したのではなく、焼き砕いた骨粉を川に流し海に捨てたのである。一見して遺骨とわかるものが、流れついたはずはない。『靈異記』は、百姓が「親王の氣けに依りて、国の内の百姓皆死に亡うすべし」と訴えたところがあるが、長屋王の呪いによって土佐の百姓が死んだのではなく、百姓が多く死んだことによって、王の遺骨が流れついたらと土佐で噂されたというのが実際のところだろう。

ところが天皇はその訴えを聞き、王を紀伊に祀りなおした。これは、天皇を含む都人も、長屋王の遺骨が土佐に流れつくことはさもありなんと思つたということを意味している。では、都人にとつての土佐とはなにか。南海道の果てである。

日本には古代から、南の海への幻想がある。『日本書紀』神代の「一書曰」によれば、スクナビコナノミコトはオオナムチノミコトとの国づくりを終えた後、「熊野の御崎」から「常世郷」へ渡つたという。時代を下れば、紀伊熊野那智海岸からの、南海の孤島にあると信じられている観音浄土補陀落山を目指して单身渡海する、いわゆる補陀落渡海が有名である。

『靈異記』にも、熊野と捨身と船という、普陀落信仰を連想させるような要素が見られる話がある。下一である。称徳天皇代の高僧永興が紀伊熊野で布教中であつた出来事で、しばらく永興の元にいたある法華持経者が、山中で捨身し、白骨化してなお幾年も舌を動かし読経していたという。⁽⁵⁾ 止むことのない読経の音を不思議に思い永興禪師に知らせたのが、山中で船を造つていた村人であつた。山中の話であり、直接補陀落渡海に通じるも

(5) 新潮日本古典集成『日本靈異記』の下一語

注は、「捨身覚悟の苦行であつた」とするが、托鉢用の鉢や食料、法華經典まで手放していることから、最初から捨身をす

るつもりだつたととりた。

のではないが、熊野と捨身行の関連を示す話ではある。

紀伊が南海道の始点であるのは、その南端に熊野を擁するからではないか。南海道はその存在に「南の海へ続く道」としての幻想を抱かれているのである。南海道の始点と終点という極として、紀伊と土佐は、同じく境界としての像を持たされている。

土佐は南海道の果てであり、それはつまり、古代的な世界認識あるいは空間認識では、南の果てであったことを意味する。南海道は、諸国の国府と都を結ぶ官道でしかないが、南海浄土思想と結びつくことにより、南海道はそのまま、浄土への道と重ねあわされる。

『靈異記』から時代は下るが、平安時代末期の説話集である『発心集』や、鎌倉時代中期に成立した『とはすがたり』には、土佐足摺岬からの渡海伝説が記されている。『靈異記』中一において長屋王の遺骨が土佐に流れ着いたのは、土佐がこの世の果て、つまりあの世との境と幻想されたからではないか。

『続日本紀』では「生馬山」に葬られたとされる長屋王が、『靈異記』では遺骨を焼き砕かれ流されたとされる理由は二通り考えられる。一つは罰としての意味である。死後の復活を防ぐという呪術的な意味合いもあったのかもしれない。もう一つは祓えとしての意味である。川に流すことによって王の罪を祓い清めようとしたということだ。しかし、濡れ衣を着せられて自死した長屋王の恨みはそう簡単には消えるまいと思われたのだろう。長屋王はこの世とあの世との境である土佐で祟りをなしたと、人々によって語り継がれることになったのである。流刑地としての土佐も、このように捉えなおした方が良いであろう。流刑地であったから境界になったのではなく、境界であるから流刑地になったのである。伊豆や隠岐など他の遠流の地も、都から距離的に遠いというだけではなく、隔地であ

るといふ意味で境界性をもっている。

四国には、土佐とともにこの世とあの世としての境界としての像をもつ国がもう一つある。伊予である。伊予は、南海道のもうひとつの果てである。南海道は、九州をぐるりとめぐる形になっている西海道と違い、途中で二つに大きく枝分かれをしている。その終点のひとつが土佐、もうひとつの終点が伊予なのである。このことと『靈異記』下三九において天皇に転生した寂仙が伊予の石鎚山で修行したと語られることとはおそろく繋がっている。

四国のなかでは、古代の文献資料の中に伊予は比較的その名を見つけやすい。『日本書紀』神代の国産み条において、四国は「伊予二名州」と呼ばれており、伊予は古代における四国の中心地であった。そして伊予の記事で多いのは、温泉関連のものである。

伊予国風土記逸文の湯の郡の記事を引く。

(伊予の国の風土記に日ふ)

湯の郡。

大穴持の命、悔い恥ぢしめらえて、宿奈毗古那の命、活けむに、大分なる速見の湯を下樋ゆ持ち度り来て、宿奈毗古那の命を以ちて漬浴ししかば、暫の間ありて活起り居り。然て詠めて曰はく「真暫にも寝つるかも」といふ。践み健びし跡処は今も湯の中なる石の上にあり。凡て湯の貴く奇しきことは神世の時のみにあらず、今の世にも疹癩に染みし万生の病を除き身を存たむが為の要薬なり。(6)……

道後温泉の起源譚である、その湯を、地下道を通し「大分なる速見の湯」(現在の別府温泉か)から引いてきたものだとする。この湯に浸かることによつてオオアナムチノミコ

(6) 伊予国風土記逸文の湯の郡条は、前田家本『新日本紀』巻十四「幸于伊予温泉宮」条などに見える。引用の表記・訓読は新編古典文学全集に依つた。

トがよみがえったとあるので、この記事は『靈異記』へと繋がる四国の蘇生譚の嚆矢と考
えることが出来る。

火山大国である日本には、その恩恵として古代からたくさん温泉がある。その中で『万
葉集』は、「有馬の温泉」（巻三・四六一左注）、「次田の温泉」「湯の原」（巻六・九六一・
現在の福岡県二日市温泉）、「紀の温泉」（巻一・七など・現在の湯崎温泉の崎の湯）と、「岩
湯」ともいわれる「伊予の温泉」（巻三・三三二）の四箇所を歌う。

『日本書紀』に見られる天皇の温泉への行幸は、舒明天皇三年（六三一）九月乙亥（十
九日）条の有馬温泉が初例であるが、『万葉集』で天皇が行幸した時の歌としておさめら
れているのは、紀伊と伊予の温泉のみである。そして伊予国風土記逸文は、湯の郡への行
幸が度重なるものであったと記す。つまり伊予の温泉は、無数にある温泉の中で天皇に選
ばれた温泉なのである。

天皇はなぜ数ある温泉の中で紀伊と伊予の湯へ行幸したのか。これらの地に、この世と
あの世の境としての靈威を期待したからではないだろうか。紀伊と土佐と同じように、伊
予も境界としての像がある。

『靈異記』の四国説話に蘇生・転生譚が多く見られるのは、こうした土地に対する幻想
が大きく影響していると考えている。これまで述べてきたような土佐・伊予観は、実際に
四国に住んでいる人々というよりは、畿内を中心とする、中央からの発想である。冒頭で、
風土は人によって「作られた」ものである、外部からの視線によって発見されるものであ
ると述べた理由はここにある。蘇生・転生譚自体は、どこの地方でも見られる話形である。
『靈異記』の時代、実際に四国地方でそういった話が多く語られていたのかどうかは証明

(7) 五来重『遊行と巡礼』(角川選書 角川書店、一九八八年)

その他、四国研究に関しては、近藤喜博『四国遍路研究』(三弥井書房、一九八二年)、武田明『巡礼と遍路』(三省堂、一九七九年)、真野俊和『日本遊行宗教論』(吉川弘文館、一九九一年)、益田勝実『火山列島の思想』(筑摩書房、一九六八年)、西海賢二『石鎚山と瀬戸内の宗教文化』(岩田書院、一九九七年)、根井浄『普陀落渡海史』(法蔵館 二〇〇一年)、星野英紀『四国遍路の宗教学的的研究 その構造と近現代の展開』(法蔵館 二〇〇一年)など

できないことだ。しかし、一つの話形が一地方に限り多く採録されたのは、それが人々のその地に対する幻想であったからだ、ということではできない。そして四国が持たされた幻想は、神代神話の時代に紀伊熊野が持っていた幻想が、南海道という概念を経て、四国にまで及んだ結果ではなかっただろうか。

おわりに

以上、南海道と南海浄土思想を重ね合わせ、後世の遍路や普陀落渡りにつながるような四国像の成立を、古代の人々の空間認識によって考えるという試みを行った。

『靈異記』には、蘇生と転生という、前世と現世のあわいでの出来事が起きる地として四国が描かれている。後代の説話集の『靈異記』説話の受容率が高い。四国に関する話九例だと、うち六例(阿波下二〇、讃岐中一六・中二五、伊予上一七・下三九、土佐中一)が、『今昔物語集』を中心に採録されている。それらを通して、『靈異記』が描いたような四国像が人々へと受け入れられていった可能性は十分にある。こうした蘇生譚の地としての四国像がそのまますぐに後世の四国遍路に繋がるとは考えていない。しかし、古代に四国が持った転生の地という幻想と、その道筋が円を描いているという現代の四国遍路の特徴は、どこかで通じるものがあるのではないだろうか。

五来重氏は、四国遍路の発生を考える際、平安末期の今様歌集である『梁塵秘抄』巻二に「四国の辺地へちをぞ常に踏む」という言葉がみられることや、『今昔物語集』巻三一第一四話に「四国ノ辺地ト云ハ伊予讃岐阿波土佐ノ海辺ノ廻めぐり也」とあることなどから、空海もこうした辺路修行に参加したのだろうとした。⁷⁾ その真偽はひとまず置いておくにして

も、それらの資料から、四国の海辺を巡る修行形態が平安末期頃には存在していたことがわかるのは確かである。ではなぜ四国でそうした辺地修行が行われるようになったのか、という疑問に対するひとつの試論が本稿である。

本稿では伊予と土佐を中心に考察を行っていった。ただ、南海浄土思想を重ね合わせるならば、南海道の起点である紀伊についても検討が必要であった。今後の課題としたい。

第二節 九州

はじめに

本節は、現在のいわゆる九州地方の、古代における像を考えていこうとするものである。九州地方を「九州」と表記した初出例は案外新しく、管見の限りでは、嘉承三年（一一〇八）の観世音寺文書太政官符案である。

太政官符 大宰府

應令観世音寺別當傳燈大法師暹宴、修造當寺金堂廻廊中門等事、

右、得彼府去三月廿日解状僞、得彼寺所司等解状僞、請被殊任道理、且奏聞、公家、且言上院廳、依其成功、申充勸賞、當（寺別當）暹宴大法師或既改造、或又欲當作當寺内破壊顛倒堂舍佛像等子細状、右三綱等謹檢案内、當寺者、天智・天武・聖武・三代之御願也、灰津久換、効果驗猶新、然則傳彼東都三戒壇、移此西府之靈砌、誠是九州無雙之勝地、一府第一之壇場也、（以下略）

(1) 『平安遺文』一六八八

嘉承三年六月廿一日^①

「九州」の語自体はこれ以前にも見られるが、

(2) 『続日本紀』の訓読は新編日本古典文学大系に依る。

詔して曰はく、「朕、九州に君として臨みて、万姓を字養ひ、日仄くまで膳を忘れ、夜に寐ねて席を失へり。……」

(3) 『凌雲集』は復刻日本古典全集に依る。

一宝何堪掃。九州豈足歩。寄言燕雀徒。寧知鴻鵠路。^③
〔『続日本紀』天平三年（七三一）十二月乙未（二十一日）〕

〔凌雲集〕高士吟（賀陽朝臣豊年）

(4) 『統日本紀』新日本古典文学大系語注

(5) 『書経』の訓読は新釈漢文大系に依る。

どちらも日本全土の意で、九州地方のことではない。これは中国において、「九州」が中国全土をさす称であったことに由来しており、⁽⁴⁾『書経』⁽⁵⁾禹貢によれば、古代中国の伝説上の聖王・禹は、中国全土を冀・兗・青・徐・揚・荆・子・梁・擁の九つに分けて統治したという。つまり、もともと「九州」とは国土すべてを意味する語なのである。したがって、六国史に見られる九州地方の呼称は、「筑紫」「九国」「大宰管内諸国」「鎮西」「西海道」であり、「九州」と表記されることはない。

それが、西海道のうち筑前国・筑後国・肥前国・肥後国・豊前国・豊後国・日向国・大隅国・薩摩国の九国の総称となったのは、前掲の太政官符案以降、つまり院政期と呼ばれる平安時代末期である。『靈異記』の成立は平安初期であるから、「九州」が九州地方の総称として使われるようになる大分前の話となるが、本稿では便宜上、九州と呼称することをあらかじめ断っておく。

呼称ひとつとっても以上のような複雑な経緯を持つ九州地方であるが、日本神話の中でも天孫降臨の地として非常に重要な位置を占める。また、律令制のもと筑前国に置かれた大宰府は、対外関係の諸事を司る要所であった。こうした九州地方が、『靈異記』という最古の説話集の中でどう語られているか考察するのが本稿の目的である。

どう語られているか、というのはつまり、その時代、九州がどのような像を持っていたかということである。語られることによって像は共有化され、固定化される。記紀において始原の地とされた九州が、防人の地として『万葉集』に歌われた九州が、平安時代初期の仏教説話集において、どのような場所であると認識されていたかを考えていく。

一 『靈異記』に見られる九州

『靈異記』は、奈良薬師寺の僧である景戒が撰述した、日本最古の説話集である。内容は、いわゆる仏教的な因果応報を語るものから起源譚まで幅広く、話中に取り上げられる地域も、東は陸奥・上総から西は肥前・肥後まで、三十数カ国に及ぶ。

左は、『靈異記』に見られる九州地方関連話を国郡ごとに整理したものである。なお、本文中に国郡名の記載がなくとも、「竺紫国府」など、国が特定できるものはそこに振り分けた。

『靈異記』に見られる九州(全十三例)				
国名	巻話数	郡名	話の概要と、話中でのその地の役割	備考
① 豊前	上三〇	宮子郡	豊前国の少領・膳の臣広国は亡妻の訴えにより冥界に連行されたが、無罪となり現世に戻れることになった。途中、地獄で苦しむ亡父に会い、蘇生後に追善供養を行った。※広国は宮子郡の少領	蘇生譚
②	下一九	宇佐郡	肉塊として生まれた子が長じて尼となり、その身体的特徴から猴聖と嘲られたが、仏道に通じていることがわかり、後には舍利菩薩と尊崇された。 ※尼を罵り、護法神の罰を受けて死去した人物として宇佐郡矢羽田の大神寺の僧が登場	

⑨	⑧	⑦	⑥	⑤	④	③
肥後	肥前					筑前
下一九	下三五	下一九		下三七	下三五	下一九
八代郡	松浦郡	佐賀郡	御笠郡		御笠郡	
②のところで前述	<p>※冥界訪問をした火の君の出身地</p> <p>④のところで前述</p> <p>設けた安居会</p>	<p>②のところで前述</p> <p>※僧戒明と尼の問答が行なわれた地（大領佐賀君尻君が</p>	<p>⑤のところで前述</p> <p>※冥界訪問で見聞した内容について解を奏上された場所（太宰府）</p>	<p>筑前に下ってきた京中の人が病死して冥界に行ったところ、佐伯伊太知が苦を受けるのに会う。蘇生した京の人からそれを聞いた伊太知の妻は、夫の為に追善供養を行った。※京の中の人が死亡した地</p>	<p>※冥界訪問で見聞した内容について解を奏上された場所（太宰府）</p> <p>写経供養が行われた。</p> <p>※冥界訪問で見聞した内容について解を奏上された場所（太宰府）</p>	<p>②のところで前述</p> <p>※尼と問答をした大安寺の僧戒明の赴任地（笠紫国府）</p> <p>急死して冥界に行った火君の君だったが、まだ死ぬべき時ではないと追い返されてしまう。現世に戻る途中、生前に役人の職権を濫用して人民の財物を無理に徴収した罪で、地獄の釜の責め苦にあっている遠江国榛原郡の物部古丸に会う。蘇生後、火君は太宰府に上申、朝廷にまで報告されたが、信じてもらえず放置。二〇年後にその解状が再び発見され、調査の結果真実とわかり、古丸の写経供養が行われた。</p>
大宰府	蘇生譚		太宰府	蘇生譚		蘇生譚

⑬	⑫	⑪	⑩	
		(筑紫)		
下三八	中三	上一七		
			託磨郡	
宝亀に改元	吉凶の前兆としての歌謡・夢 ※光仁天皇が即位した同年に筑紫国から亀が献上され、	防人として赴任した吉志の火麻呂、妻に逢うため母の殺害を謀るが、大地が裂けて死す。※火麻呂の赴任地	越智の直、百済救援軍として派遣され唐の捕虜となったが脱走。観音の木像の守護により帰国を果たし、伊予国に郡を賜り、観音像を本尊とする寺を建てた。 ※越智の直が脱走後に辿り着いた地	※肉塊として生まれ猴聖（後に舍利菩薩）と呼ばれた尼の出身地 ②のところで前述 ※尼を罵り、護法神の罰を受けて死去した人物として、肥後国分寺の僧が登場

はじめに、六国史における九州地方の呼称は、「筑紫」「九国」「大宰管内諸国」「鎮西」「西海道」であると述べたが、『靈異記』においてもそれは同様で、九州地方が「九州」と呼称されることはない。九州地方全体を指すときは「筑紫」である。個々の国名で見られるのは豊前・筑前・肥前・肥後の四国で、九州地方の中でも北の方に偏っているのが一つの特徴といえる。

国郡ごとに整理したため、用例数としては十三例となったが、同一話の中で複数の国郡名が登場する話も多く、純粹な話数としては、上一七・上三〇・中三・下一九・下三五・

下三七・下三八の計七話となる。『靈異記』は、上中下巻計一一六縁からなり、一縁に二話を収める場合も数えると、説話実数は一二〇話である。うち七話十三例というのは全体の一割にも満たない数だが、山陰地方の一話二例（上九）や北陸地方の四話四例（中七・中二四・下一四・下一六）に比べれば、都との距離の割には多いほうである。九州地方は、対外関係の諸事を司る要所として、他の地方にはない独自の説話を生み出す素地があつたからだろうか。防人として赴任した男が妻に逢うため母の殺害を謀るといふ話（中三）は、この地方だからこそその話であろうし、唐から逃げてきた越智の直が筑紫に辿り着いた（上一七）というのも、諸外国との窓口としての九州地方の像が根底にあるのは確かである。

しかし、この地方の説話として『靈異記』が最も多く収めるのは、いわゆる蘇生譚といわれる話型で、七話中三話（上三〇・下三五・下三七）となる。このことの意味を考えてみたい。

二 九州地方と蘇生譚

九州地方の蘇生譚三話のうち、最も不可思議な話は下三五である。

官の勢を仮りて、非理に政を為し、悪報を得し縁

白壁の天皇のみ世に、筑紫の肥前国松浦郡の人、火君の氏、忽然に死して琰魔の国に至りき。時に王掎ふるに、死期に合はぬが故に更に敢へて返しき。還る時に見れば、大海の中に、釜の如き地獄有りき。其の中に黒き椀の如き物有りて、涌き返り沈み、浮き出づ。火君に告げて言はく、「待て、物白さむ」といひて、即ち亦湧き返り沈み、一たび復たび浮きて言はく、「待て、物白さむ」といふ。是くの如きこと

三遍、四つの遍に言はく、「我は、是れ遠江国榛原郡の人、物部古丸なり。我、世に存りし時に、白米の綱丁として数年の年を経、百姓の物、非理に打ち徴りき。その罪報に由りて、今此の苦を受けたり。願はくは我が為に、法花経を写し奉らば、我が罪を脱されむ」といひき。火君見聞きて、黄泉より甦還り来て具に解し、大宰府に送る。府、解の状を得て、転じて朝廷に解す。朝廷信とせぬが故に、大弁の官、彼の黄泉の事の状を取りて継ぎ累ね、二十年経たり。従四位上菅野朝臣真道、其の官の上に任じ、彼の状を見て、以て山部の天皇に奏す。天皇聞して、施皎僧頭を請けて、詔して言はく、「世間の衆生、地獄に至りて苦を受くること、二十余年経て、免されむや不や」とのたまふ。僧頭答へて日さく、「苦を受くる始なり。何を以て爾あることを知るとならば、人間の百年を以て、地獄の一日一夜と為すが故に、免されずといふなり」とまうす。天皇関して彈指したまひ、勅して使を遠江国に遣はし、古丸の行事を訪はしむ。方に得て問ふに、解の状の如し。異ならずして実なり。天皇信じ悲しびたまひ、延暦の十五年の三月の朔の七日に、始めて経師四人を召して、古麿が為に、法花経一部を写し奉らしむ。経の六万九千三百八十四文字に宛てて、知識を勸率し、皇太子・大臣・百官を挙げて、皆悉に其の知識に加へ入る。天皇、善珠大徳を勧請して、講師とし、施皎僧頭を請けて、読師とし、平城の宮の野寺に、大法会を備け、件の経を講読することを為し、贈りて彼の靈の苦を救ひたまひき。嗚呼鄙なるかな、古丸。狐の虎の皮を借る勢を用て、非理に政を為し、悪報を受くと者へり。因果を睽みぬ賤しき心の、太甚だしきなり。因果無きには非ぬなりけり。

下三五は、急死して琰魔の国へ行ったものの、まだ死ぬべき時ではないと追ひ返されて

しまった男の話である。しかし、この話の主眼は男（火君）にはない。火君は、現世に戻る途中、海中の釜の地獄で責め苦を受けている人に呼び止められる。その人は遠江国榛原郡の物部古丸と名乗り、生前に役人の職権を濫用して人民の財物を無理に徴収した罪の報いを受けているため、滅罪のための写経をして欲しいと火君に頼んだ。火君は蘇生後、その旨を太宰府に上申し、大宰府は朝廷に報告したのだが、信じてもらえなかった。しかしその二〇年後、菅野真道がその解状を見て、天皇に奏上。勅命による現地調査の結果、古丸のために写経供養の大法会が催されたのであった。

小泉道氏はこの話の特色として、①説話の舞台が九州・都・東国と広域にわたる点、②解状という実務上の資料を種とする点、③菅野真道・善珠など実在の人物の活躍、④下級一役人を救うための国をあげての大法会を挙げた。⁶⁾

二〇年来放置されていた解状を発見したのが、『続日本紀』の編纂者として知られている菅野真道であるなど、もし、実際にあった出来事を元に成立した話であつたら非常に興味深い話なのだが、「延暦の十五年の三月の朔の七日」と日付まで明示してある大法会の記録は他には見られない。多田一臣氏は、「本話には、たしかに実在した人物が登場しはするものの、むしろ不明な点ばかりが目につくのである。背後に何か隠された事情があるように思えてならない」と述べる。⁷⁾

本稿では下三五が事実譚か否かは問題としない。着目したいのは、この説話の舞台が、九州・都・東国と広域にわたっている点である。『靈異記』に蘇生譚はいくつかあるが、舞台が広域に渡る話は多くない。

『靈異記』全体における蘇生譚は、經典等からの引用を除けば左の十三例である。

『靈異記』に見られる蘇生譚（全十三例）

	巻話数	国郡名	話の概要
①	上五	摂津国 (難波)	紀伊国名草郡の大伴氏の祖先に当たたる大伴屋栖古が難波に住んでいた時、突然死んだ。天皇がその忠誠の功を偲ぶため、七日間遺体を留める勅をだしたところ、三日目に蘇生し、冥界で聖徳太子に会い、妙徳菩薩に仙薬を貰ったという話を妻子に語った。
②	上三〇	豊前国 宮子郡	亡妻の訴えで冥土に連行されたが、閻魔王庁で無罪となった男が、亡父と面談などの地獄見学を行い生還した。
③	中五	摂津国 東生郡	牛を殺して漢神を祭っていた摂津の富豪が急病になり死去したが、閻魔王庁にて、生前に放生した牡蠣の弁護を受け生還。蘇生後は三玉を信心して長寿を全うした。
④	中七	河内国 安宿郡	教化僧行基が大僧正になったことに対し、学匠智光が嫉妬して誹謗したところ、急病になって死去。地獄で行基が往生後に住む金の宮を見て蘇生。蘇生後、行基の元に行つて懺悔をした。
⑤	中一六	讃岐国 香川郡	主人夫婦の命に背き、耆媪に布施しなかつた使人が、冥界に落ちて飢餓の報いを受けた後、放生の善行で蘇生した。
⑥	中一九	河内国	読経の声が美しいと評判の女が、閻魔王に招致されその読経を披露。写経の化身にあつて蘇生したところ、市で以前盗難にあつて紛失した写経を入手。
⑦	中三五	讃岐国 山田郡 鵜垂郡	冥土の鬼が、山田郡に住む布敷臣衣女の饗応を受け、同姓同名の鵜垂郡の女を召し出したが、閻魔王に見破られ、すでに体を焼かれ失つた鵜垂郡の衣女を山田郡の衣女の体に宿らせて蘇らせた。蘇生した新衣女は四親に孝養した。
⑧	下九	大和国 菟田郡	山中で修行中の男が死去、冥土で妊娠中に死んだ罪で受刑中の妻に会い蘇生。蘇生後、亡妻に回向をした。
⑨	下三二	信濃国 小泉郡	不正貸付けと写経をして死んだ男が、その悪行により冥界で灼熱の銅鉄に焼かれたが、法華経書写の善行により蘇生。
⑩	下三三	信濃国	写経を発願し出家したが寺の財物を無断使用した男が、檀家に殺され死亡。地獄で煮え

(8) 丸山頭徳「冥界説話の分類と特色」『日本霊異記説話の研究』桜楓社、一九九二年

		⑪		
		下二六	讚岐国 美貴郡	湯に入れられるが、写経をし寺の物を弁償するため、生還が許され蘇生した。 高利貸しをしていた女が己が地獄に落ちた夢の話をして死んだところ、法要の最中に半牛半人の姿で蘇生、家族が罪報を償うため寄進をし、人々の貸し付けも帳消しにしたところ、再び死んだ。
		⑫	肥前国 松浦郡	急死して冥界に行った男が、生前に役人の職権を濫用して人民の財物を無理に徴収した罪で、地獄の釜の責め苦にあつている遠江国榛原郡物部古丸と面談し蘇生。太宰府に上申したところ、二〇年後朝廷に届き、古丸の写経供養が行われた。
	⑬	下三七	大和国 奈良京	急死した京の人、地獄で佐伯伊太知が苦を受けるのに会う。蘇生した京の人からそれを聞いた伊太知の妻は、夫の為に追善供養を行った。

蘇生譚を含む冥界関連説話に関しては、丸山頭徳氏の分類⁽⁸⁾がある。丸山氏は、罪を犯した者が冥界へ行きその償いをして蘇生するという話型を「冥土償罪型」、なんらかの理由で冥界へ行った者が、そこで出会った者に追善供養を依頼されて蘇生するという話型を「要請追善型」と名付けた。この二つが『霊異記』の蘇生譚の二大話型となる。

下三五はこのうちの要請追善型にあたる。この話型に分類されるのは、蘇生譚十三話中五話となるのだが、うち三話が九州地方の話となる。そして九州地方の蘇生譚は、この三話しかない。これら九州地方の蘇生譚の共通点は、主人公は死んで冥界に行くけれども自分には刑罰を受けず、他人が罪の報いで苦しむ様子を見て、蘇生後にそれを記録したという点である。また、下三五と下三七で主人公が冥界で会う人物は、生前何の関係もない赤の他人である。『霊異記』において、強い結びつきによる奇跡が語られるのは母子などの血縁者であり、そういった結びつきを超えたところで特異な力を発揮するのは仏道関係者で

(9) 上一〇・中一五・下一六など

ある。⁽⁹⁾ 下三五の物部古丸はわからないが、下三七の佐伯伊太知には妻という縁者がいた。血縁者でこそないが、赤の他人の一般人よりも妻のほうが、冥界の訪問者としてふさわしいのではないだろうか。事実、上三〇と下九は、亡妻の訴えにより夫が冥界に招致された話である。

ここで着目したいのが、下三七の冒頭である。

從四位上佐伯宿禰伊太知は、平城の宮に宇^{あめ}御めたまひし天皇のみ世の人なりき。

時に京中の人、筑前に下り、病を得て忽^{たちまち}に死にて、閻羅王の闕^{みかど}に至りき。

下三五では、肥前国松浦郡の火君が冥界で遠江国榛原郡の物部古丸に会った。下三七では、京中の人冥界で、惠美押勝の乱の時の功労者として著名な佐伯宿禰伊太知に会った。しかし、京中の人は、京にいるときではなく、筑前に下ったときに突然病死し冥界に行った。なぜ妻などの縁者ではない赤の他人が冥界に行くことができるのか、なぜ、こうした話型が九州地方にだけ存在するのか。これらは、この時代の九州地方持つ像と深く関わりがあるのではないだろうか。

三 日本古代の他界観と九州

仏教における他界というと、天上世界としての極楽と地下世界としての地獄がまず連想される。『靈異記』も、不幸の息子が母に孝養せずに悪死する上二三の末尾において

所以^{そゑ}に経に云はく、「不幸の衆生は、必ず地獄^{じごく}に堕ちむ。父母に孝養あれば、浄土^{じやうど}に往生せむ」とのたまへり。

と、地獄と浄土（極楽）について述べている。しかし、他の例⁽¹⁰⁾を見ていく限りでは、『靈

(10) 『日本靈異記』の冥界訪問譚は、上五・上

三〇・中五・中七・中一六・中一九・中二五・下九・下一六・下二二・下二三・下二六・下三五・下三六・下三七の十五例である。

『日本靈異記』の冥界に関する論考としては、例えば守屋俊彦「金の宮―靈異記における他界」『甲南国文』一九、一九七二年、出雲路修「よみがへり」考―日本靈異記説話の世界」『国語国文』四九巻一、一九八〇年、丸山顕徳「日本靈異記における冥界説話」『日本靈異記の世界』三、弥井書店、一九八二年、入部正純「日本靈異記における冥界」『日本靈異記の思想』宝蔵館、一九八八年、永藤靖「日本靈異記」の冥府訪問譚―民俗社会の他界」『日本靈異記の新研究』新典社、一九九六年などがある。

異記』において地獄と浄土が完全に対極におかれているとは言い難い。

例として、中七の他界描写部分をあげる。

…時に閻羅王の使二人来りて光師を召す。西に向ひて往く。見れば前路に金の楼閣有り。「是は何の宮ぞ」と問ふ。答へて日はく、「葦原の国にして名に聞えたる智者、何の故にか知らざる。当に知れ、行基菩薩将来り生れむ宮なり」といふ。其の門の左右に、神人二立ち、身に鉀鎧よろひを著、額に緋の繭かすねを著けたり。使長跪ひざまづきて白して曰はく、「召しつ」とまうす。問ひて曰はく、「是は豊葦原の水穂の国に有る、所謂智光法師か」とのたまふ。智光答へて白さく、「唯然ただしかり」とまうす。即ち北の方を指して、「此の道より将て往け」と曰ふ。使に副ひて歩み前すすむときに、火を見ず、日の光に非ずして、甚だ熱き氣、身に当り面を灸る。極めて熱く悩むと謂も、心に近就きんじゆかむと欲ひ、「何ぞ是く熱き」と問ふ。答ふ、「汝を煎らむが為の地獄の熱氣なり」といふ。往き前むときに極めて熱き鉄の柱立てり。使の日はく、「柱を抱うだけ」といふ。光、就きて柱を抱けば、肉皆銷爛けただれ、唯骨瓌ほねくすりのみ存り。歷ること三日にして、使、弊つひえたる箒ははきを以て、其の柱を撫なでて、「活きよ活きよ」と言へば、故の如くに身生きたり。又北を指して将て往く。先に倍勝まさりて熱き銅の柱立てり。極めて熱き柱にして、悪に引かれ、猶し就きて抱かむと欲ふ。言はく、「抱け」といふに、即ち就きて抱けば、身皆爛ただれ銷とく。逕ふること三日にして、先の如くに柱を撫なでて、「活きよ活きよ」と言へば、故の如くに更に生く。又北を推して往く。甚だ熱き火の氣、雲霞うんかの如くにして、空より飛ぶ鳥、熱き氣に当りて落ち煎らる。「是は何処ぞ」と問ふ。「師を煎熬いらむが為の阿鼻地獄なり」と答ふ。即ち至れば、師を執とへて焼き入れ焼き煎る。唯し鐘を打つ音

を聞く時のみ、冷めて乃ち憩ふ。逕ること三日にして、地獄の辺を叩きて、「活きよ活きよ」と言へば、本の如くに復生く。更に将て還り来り、金の宮の門に至りて、先の如くに白して言はく、「将て還り来つ」といふ。宮の門に在る二人告げて言はく、「師を召す因縁は、葦原の国に有りて行基菩薩を誹謗る。其の罪を滅さむが為の故に、請け召すらくのみ。彼の菩薩は葦原の国を化し已りて、此の宮に生れむとす。今し来らむとする時の故に、待ち候ふなり。慎、黄竈火物を食ふこと莫れ。今は忽に還れ」といふ。使と俱に東に向ひて還り来る。

中七は、前掲した蘇生譚の表でいえば上三五などと同じ冥土償罪型にあたる。行基が大僧正になったことに対して嫉妬し誹謗した学匠智光が、冥界で行基が転生して住む予定の金の宮を見せられ、阿鼻地獄で焼けた柱を抱くという報いを受けさせられたという話である。

この話における他界の特徴は、水平的に並ぶ世界として描かれているという点である。智光が閻羅王の使二人に連れられ西へ行くと「金の楼閣」があった。これは行基が転生後に住む宮だという。そこから北へ北へと進むと、そこは灼熱の柱が立つ阿鼻地獄である。

阿鼻地獄は、一般にいう地下奥深く続く八大地獄（等括地獄・黒繩地獄・衆合地獄・叫喚地獄・大叫喚地獄・焦熱地獄・大焦熱地獄・阿鼻地獄）のうちひとつであるが、地下に降りていく像は中七にはない。しかも現世と他界だけでなく、金の宮（浄土）と地獄までもが、水平的に並ぶ世界として描かれている。

こうした描写は、仏教以前の他界観による影響が大きいだろう。

菟原処女が墓を見る歌一首

(12) 『万葉集』の訓読は新編日本古典文学全集に依る。

〔『万葉集』卷九・一八〇九〕

二人の男に愛され、どちらも選べなかつた女は、「黄泉に待たむ」と死んだ。仏教以前の古代日本において、死者が赴く世界は、「黄泉」であつた。

『古事記』は、火の神を産んで死んだイザナミ神を慕い「黄泉国」を訪問するイザナギ神の話を語るが、死者の国である「黄泉国」と、現世「葦原中国」を結ぶのは「黄泉比良坂」という道である。坂というくらいだからある程度の傾斜はあると考えられるが、日本神話における冥界は、現世から歩いて行くことも可能な、水平的に位置する場所であつたといえる。

日本神話の黄泉の国については、松前建氏が次のように述べている。⁽¹³⁾

(13) 松前建「冥界訪問譚とイニシエーション」『日本神話の形成』塙書房、一九七〇年

葦屋の菟原処女の八年児の片生ひの時ゆ小放りに髪たくまでに並び居る家にも見えず虚木綿の隠りて居れば見てしかといふせむ時の垣ほなす人の問ふ時千沼壮士菟原壮士の廬屋焼きすすし競ひ相よばひしける時は焼き太刀の手かみ押しねり白真弓鞆取り負ひて水に入り火にも入らむと立ち向ひ競ひし時に我妹子が母に語らく倭文たまき賤しき我が故ますらをの争ふ見れば生けりとも逢ふべくあれやししくしろ黄泉に待たむと隠り沼の下延へ置きてうち嘆き妹が去ぬれば千沼壮士その夜夢に見取り続き追ひ行きければ後れたる菟原壮士天仰ぎ叫びおらび地を踏みきかみたけびてもころ男に負けてはあらじと懸け佩きの小大刀取り佩きところづら尋め行きければ親族どちい行き集り永き代に標にせむと遠き代に語り継がむと処女墓中に造り置き壮士墓このものにも造り置ける故縁聞きて知らねども新喪のごとも音泣きつるかも

イザナミの黄泉国が、八雷神（蛇形と考えられたらしい）や黄泉醜女などが満ち、疫病や汚穢の源泉地としての暗黒の冥府と化したのは、比較的の後世的な産物であろう。七、八世紀の頃、大陸との交通により、諸種の疫種の疫病が外地から流れ込んで流行し、また社会の複雑化に伴い、政治上の変動から生じた、幾多の失脚者の憤死ないし犠牲者の排出等により、人心が不安となって、各地の死霊や疫神を鎮める行事が行われはじめてから、従来の素朴な他界観は一変し、黄泉国は、陰惨な悪霊・疫鬼の跳梁する暗黒の地とされてしまったのであろう。

『古事記』はオオナムチがスセリビメを求めて行った「根堅州国」も、同じく「黄泉平良坂」を通って行く地とする。よって、「根堅州国」と「黄泉国」は同一のものと理解されているが、そちらに穢れや暗さはない。スサノオが支配する「根堅州国」が古代日本における一般的な冥界の像であるとすれば、中七において、地獄と金の宮（浄土）が水平的に並ぶ世界として語られていることも頷けるだろう。

また、『靈異記』中七には、現世へ戻る智光に閻羅王の使いが「慎、黄竈火物を食ふこと莫れ」と言う場面がある。これは『古事記』で、迎えに来たイザナギ神に対し、イザナミ神が「悔しきかも、速くは来ねば、吾は黄泉戸喫を為つ」と言った言葉に対応する。「黄泉国」の火で炊いた食物を食べてしまうと、その住人になってしまうのである。だから蘇生する智光は決して「黄竈火物」を食べてはならない。

仏教以前の古代日本においての他界は、「黄泉国」「根堅州国」以外にも、海の彼方にあるとされる「常世国」や、天津神の住む場所としての「高天原」がある。「高天原」は、それ以外の他界が水平的に幻想されたのに対し、国生みの二柱の神が矛を下ろして島を作

るなど、天上世界として垂直的に幻想されている。

その天上世界である「高天原」から天孫が降り立ったのが、「日向の高千穂」で、『古事記』では「竺紫の日向の高千穂の久士流多気」、『日本書紀』では「日向の襲の高千穂峰」に天降ったとある。場所は、宮崎県の都城市の高千穂峰であるとも、西臼杵郡の高千穂町であるともいわれる。『日向国風土記』や『宇佐八幡御神託集』は、古くは、阿蘇外輪山までを含む、祖母岳(宮崎・熊本・大分県の境)山麓一帯全部を高千穂と呼んだと伝える。ともかく、どこであるにせよ南九州であることに変わりはなく、日本古代において九州地方とは、天孫が降臨した始原の地なのである。

しかしながら、中央政府にとつての九州地方はつねに、まつろわぬ者のいる征服すべき地であった。景行天皇の皇子である小碓命が、女装しくマソタケル兄弟の寝所に忍び込み、これらを討ち、その際にヤマトタケルの名を弟タケルより献上されたという『古事記』の話が有名であるが、『日本書紀』は、それに加え、ヤマトタケルに先立つ景行天皇自身の征討伝説も記す。その後、仲哀天皇、神宮皇后も征討を行うが、六世紀の磐井の乱、八世紀の隼人の乱など、南九州地方と中央政府との確執は絶えなかった。中央政府にとつて九州地方は、始原の地でありながらも征服すべき地だったのである。

この二面性はある意味当然のことで、天孫が降り立った聖なる地は、他界と現世との境界であり非常に不安定な場所でもある。畏れが恐れに変わり、不思議なものが跋扈する地としての像を持つようになったとしてもおかしくない。

ここでもう一度、『靈異記』の九州地方関連話に戻って考えてみたい。『靈異記』に見られる九州地方関連話は、七話十三例と、決して多くない。しかしその中にもいくつか特徴

があり、①個々の国名で見られるのは豊前・筑前・肥前・肥後の四国だけであり、九州地方の中でも北の方に偏っていること、②七話中三話が蘇生譚であり、しかもそれはすべて死んで冥界に行くけれども自分は刑罰を受けず、他人が罪の報いで苦しむ様子を見て、蘇生後にそれを記録したという話型であること、③蘇生譚中二話は、生前面識のない赤の他人に追善供養を頼まれていることなどが挙げられる。

このうち①に関しては、比較的簡単に説明がつく。天孫降臨の地である日向も、記紀で繰り返し述べられるまつるわぬ者——熊曾や土蜘蛛や隼人の本拠地も、南九州である。大宰府のある北九州地方は中央政府からの統制をある程度受けていて、その近辺の説話も大宰府からのルートに乗り、都へ届きやすかったのであろう。

ただ、大宰府付近であれば中央政府が完全に掌握できていたかというところではなく、『日本書紀』は、大宰府のある筑前国の朝倉山に鬼が出たという話を伝えている。

秋七月の甲午かみし つぎたちの朔つぎにして丁巳ていしに、天皇、朝倉宮あさくらのみやに崩かむろがりましぬ。

八月の甲子かふしの朔つぎに、皇太子ひつぎのみこ、天皇の喪みもを奉うつしまつ徒つりて、還かへりて磐瀬宮いはせのみやに至いたる。是ゆふべの夕ゆふべに、朝倉山あさくらのやまの上に、鬼有りて大笠きを著きて、喪みもの儀よそほひを臨のみみ視みる。衆ひとびと、皆嗟怪みなあやしぶ。(三)

〔『日本書紀』斉明天皇七年（六六一年）七月丁巳（二十四日）条〕

斉明天皇の葬儀を、山の上から大笠をかぶった鬼がじっと見ていたという。この鬼が再び登場することはなく、衆人がみな不思議に思ったというだけの記事である。北九州地方は、南九州地方という都人にとっての他界に隣接する、秩序と混沌の境界である。確かにこの世の一部であるが、同時に他界との境界であるからこそ、人々はそこで霊異を体験してしまっているのである。

①は、この北九州地方の境界性から理解できるのではないか。下三五の火君は、「死期に合はぬ」と還された。下三七は、なぜ生還できたのかその理由がまったく述べられないまま、地獄巡りの様子だけが語られる。同じ要請追善型の蘇生譚でいうと、生前に夢で地獄のさまを見、半人半牛の姿で一時的に蘇生する下二十六だけは特異であるが、それ以外の上三〇と下九は、冥界に呼ばれた理由と生還する理由が明確に示されている。冥土償罪型の蘇生譚は、罪を償うために一時的に冥界に呼ばれるという話型なので、冥界に呼ばれた理由と生還する理由のはじめから自明である。また、その他の蘇生譚も招致と生還の理由は明確である。これはある意味当然のことで、人は一度死んだら生き返ることは出来ない。その常識を覆すのが蘇生譚という話型だが、それには聞き手が蘇生を納得する理由が必要となる。

しかし、その中で下三五と下三七だけが、理由もなく冥界に迷いこんでしまっている。償うべき罪もなければ、自分を冥界に招いたものもない。だから、下三五と下三七は、赤の他人が罪の報いで苦しむ様子を見て、蘇生後にそれを記録したという話型になる。

下三五の火君は九州地方の人であるが、下三七の主人公は京の人である。それが筑前に来たら急死して、冥界を訪問したのちに生還したなどという話が不思議がられながらもなぜ受け入れられたのか。これは、北九州地方が都の人々にとって境界的な像を持つ地であったからこそ成立し、語られた話なのである。

むすび

以上、『靈異記』における九州地方の説話七話中三話が蘇生譚であることに着目し、日

本古代の九州地方の像を考察していった。九州地方は、大宰府を中心とし、中央政府からの統制をある程度受け入れている北九州地方と、天孫降臨や、熊曾・土蜘蛛といったまつろわぬ者との神話を抱え込み、この世での他界の像をもつ南九州地方と、二つにわけて考えることが出来るわけだが、小稿の結論としては、日本古来の水平的な他界観のなかで、九州地方は他界あるいはその境界的な像を強く持たされていたようだ、ということになる。

説話集である『靈異記』が、『古事記』などの神話と違うのは、生きた人間はそのままでは冥界へは行けないということである。だからこそ夢で見たり、一度死んで他界へ行ってまた戻ってくる蘇生譚という形になる。通常、蘇生譚における主人公は冥界へ行くべき理由があつて行き、しかるべき理由があつて生還するわけだが、他界との境があいまいな九州地方においては、明確な理由もないままうっかり冥界に行ってしまうという（下三五・下三七）。そういうことも起こりうる地だと認識されていたということだろう。本論部分では触れなかったが、古代における九州地方の呼称は、「竺紫」以外にも「西海道」がある。西海道は、都から西の海へ向かう道である。日本古来の水平的な他界観だけでなく、西方浄土という仏教における西への幻想も、奇妙な蘇生譚が九州地方の説話として収められる理由のひとつであるかもしれない。

最後に、他界との境界の地という観点から、蘇生譚以外の九州地方の説話の新たな見方の可能性を提示してむすびとする。

悪逆の子の、妻を愛みて母を殺さむと謀り、現報に悪死を被りし縁

吉志火麻呂は、武蔵国多麻郡鴨の里の人なりき。火麻呂の母は、日下部真劔なり

き。聖武天皇の御世に、火麻呂、大伴名姓分明ならず。に、筑紫の前守に点されて、応
に三年経むとす。母は子に随ひて往きて相節ひ養しき。其の婦は国に留りて家を守る。
時に火麻呂、己が妻に離れ去きて、妻の愛に昇へずして逆なる謀を發し、我
が母を殺し、其の喪に遭ひて服ひ、役を免れて還り、妻と俱に居むと思へり。母の
自性、善を行ふを心とす。子、母に語りて言はく、「東の方の山の中に、七日法花經
を説き奉る大会有りなり。率、母よ、聞きたまへ」といふ。母、欺かれ、經を聞かむ
と念ひ、心を發し、湯に洗ひ身を浄め、俱に山の中に至りき。子、牛のごとき目を以
て母を眺みて言はく、「汝、地長跪け」といふ。母、子の面を瞻りて答へて曰はく、
「何の故にか然言ふ。若しは、汝、鬼に託へるにや」といふ。子、横刀を抜きて母を殺
らむとす。母、即ち子の前に長跪きて言はく、「木を殖多む志は、彼の菓を得、並
ら其の影に隠れむが為なり。子を養はむ志は、子の力を得、并ら子の養を被ら
むが為なり。恃みし樹の雨漏るが如くに、何ぞ吾が子の思ひしに違ひて今異しき心の
在る」といふ。子遂に聴かず。時に母侘僚びて、身に著たる衣を脱ぎて三処に置き、
子の前に長跪き、遺言して言はく、「我が為に詠ひ裏め。以ふに、一つの衣は、我が兄
の男、汝、得む。一つの衣は、我が中の男に贈り賜はむ。一つの衣は、我が弟の男
に贈り賜はむ」といふ。逆なる子、歩み前みて、母の項を殺らむとするに、地
裂けて陥る。母即ち起ちて前み、陥る子の髪を抱き、天を仰ぎて哭きて、願はくは、
「吾が子は物に託ひて事を為せり。実の現し心には非ず。願はくは罪を免し賜へ」と
いふ。猶し髪を取りて子を留むれども、子終に陥る。慈母、髪を持ちて家に帰り、
子の為に法事を備け、其の髪を筥に入れ、仏像のみに置きて、謹みて諷誦を請ふ。

母の慈あはれみは深し。深きが故に悪逆の子にすら哀愍あなしみの心を垂れて、其れが為に善を修しき。誠に知る、不孝の罪報は甚はなはだ近し。悪逆の罪は彼の報無むくきには非あらずといふことを。

中三である。防人として九州地方に赴任した武蔵国の吉志火麻呂が、妻に逢うため母の殺害を謀るが、刀を振り下ろそうとした瞬間、大地が裂けたという。

西の辺境の防備をわざわざ東国の兵士にさせる防人制度は、異界のものをもって異界のものを退けるといふ、天皇行幸の際の隼人の先触れと同じような役割を、東国の兵士に期待したためであろうが、国家の制度により故郷から引き離された末の悲劇という、この地方ならではの話といえる、

大地の裂け目へ陥るといふモチーフに関しては、寺川真知夫氏が、『雑宝蔵教』「婦女厭ひて出家を欲ふ縁」との関連を指摘しているが、これは生きながらにして地獄に堕ちた話ではないだろうか。

『靈異記』は上二七や中一〇など、現世で生きながらにして自分にしか見えない炎に焼かれる話を収める。この炎は、地獄の炎が現世に出現したものであり、悪行の報いはすぐにあられるという『靈異記』の思想の証明になっている。本論で述べたように、日本の他界は基本的に水平上に位置し、『靈異記』においてもそれは受け継がれている。水平上というその近さが、上二七や中十といった、現世に地獄があらわれるという話を生み出す素地になっていると考えられるのだが、十世紀末に比叡山の源信によって書かれた『往生要集』においては、地獄は現世とも極楽とも完全に切り離された地下奥深く続く暗黒世界として描かれている。その断絶が気になっていたのだが、九州地方が冥界に非常に近い地

であるという像を持つということに気づいてからは、中三は、地続きであるという日本古来の他界観が色濃く出ているもの、仏教の地下世界としての地獄像の極めて初期の例ではないかと考えるようになった。あくまで可能性のひとつではあるが、九州地方が他界との境界としての像を強く持っていたことの一つの例証として考えてみたい。

では、村や里といった人が生きていく空間の外、つまり人の生活を囲む空間である野山や海は古代どのような像を持っていたのだろうか。平安時代初期に成立した最古の仏教説話集である『靈異記』から考えていきたい。

一 『靈異記』に見られる野・山・河・海①

左は、『靈異記』に見られる野・山・河・海の例を整理したものである。この表は本文中に「野」「山」「河」「海」と明記されているもののうち、現世における例に限定してまとめている。よって、冥界における例（上五の「黄金の山」、上三〇の「大河」など）や、比喻や歌謡の中でそれらの語が使われている例（上序「磁石の鉄山を挙して鉄を嘘フヨリモ過ぎたり」や、上四「鶺鴒の富の小川は絶えばこそ…」など）は除外した。また、上四と上一八に「大和（大倭）国の葛木」と見え、これは金剛山地を指すと考えられるが、本稿では「山」なら「山」と明記されていること——言い換えれば説話の舞台が「山」であると明確に意識されていることを重視したいと考えているため、地名からそこが山地であるとか川の流域であるとか推定するような例は本表には含めていない。

『靈異記』における山野と海	
巻話数	概要
「野」…三話	
上二	曠野で出会った美しい女性（狐）を妻とし子をなす（異類婚姻譚）
上一三	「風声なる行」を好む女、野草を摘む生活の中で仙草を食べ飛天
上一六	慈悲のない男が、皮を剥いだ兎を放つ（後、悪死の報）
「山」…三十八例（下二は二例を収める）	
	備考
	狐
	採集（菜）
	兎

上序	天皇の事績の例として仁徳天皇の国見の故事を挙げる（代々の天皇、或いは高き山の頂に登りて悲を起し）	
上四	聖徳太子の命で守部山に乞食（隠人の聖）の墓を作る	
上九	但馬国七美郡の山里の人の女の赤子が鷲に攫われる	鷲
上一二	高麗の学生道登とその供、奈良山の溪で髑髏を発見（枯骨報恩譚）	髑髏
上一三	不孝の子が母の嘆きを聞いた後に山に入り迷い、狂う	
上一六	百済の禪師多羅常、法器山寺で病人を看護する際、奇瑞を見せる	山寺止住
上一八	役優婆塞、山中で修行し、鬼神に金峰山と葛城山に橋を掛けるよう命令したり、飛行したりできる験力を得る。又、道照法師が新羅の山中で虎に法華経を講じた際、虎の中に役優婆塞の姿を発見。	修行 虎
上一一	御手代東人、吉野山で修行して福德を祈願	修行
上一二	聖武天皇、群臣とともに大和国添上郡山村の山で狩り	狩り（鹿）
上一五	練行の沙弥尼、平群の山寺に止住し、絵の仏像を作る	山寺止住
中三	吉志火麻呂、東の山の中で大法会があると行って母を山中に誘い出し、殺そうとする（後、悪死の報）	法会※方便
中七	行基、生駒山で死去	
中八	置染鯛女、山で菜を摘んでいる時に蛙を飲む蛇と遭遇し、蛇が蛙を放つ代わりにその妻となることを約束。鯛女が生駒の山寺に止住する行基の元を訪れた帰途、老人から蟹を買取り放生（後、蟹に助けられ、蛇の妻となることを免れる）	採集（菜） 蛙・蛇 山寺止住
中一〇	山に入って薪を拾っていた人、鳥の卵を煮て食っていた人が悪死の報いを受ける様を目撃	放生（蟹） 採集（薪）
中一二	女人、山川の蟹を食おうとする村童から買い取って放生。山に入った時に、蛙を飲む蛇と遭遇し、蛇が蛙を放つ代わりにその妻となることを約束（後、	放生（蟹） 蛙

中一三	蟹に助けられ、蛇の妻となることを免れる) 優婆塞とその弟子、血滄山寺に止住(優婆塞、吉祥天女と交接する夢を見る)	山寺止住
中一六	爺婆への布施を嫌った使人、山に入って薪を取る際に枯れた松から落下して死亡(冥界訪問)	採集(薪)
中二一	金鷲優婆塞、諾楽の京の東の山寺(後の東大寺)に止住し、山寺の執金剛神の粘土像に祈願し発光させる	山寺止住
中二六	禅師広達、吉野の金峯山で修行	修行
中三七	泉国泉郡珍努の山寺に安置されている木像、焼けず	山寺
中三八	諾楽の京の馬庭の山寺の僧、慳貪により死後蛇に転生	山寺止住・蛇
中四〇	橘諾楽麻呂、諾楽山で鷹鳥狩りをした際、狐の子を串刺しにし、巢穴の前に立てる	狐 鷹狩り
下序	山に住んで座禅する比丘、投げた礫が当たって死んだ鳥が転生した猪の落とした岩で死亡	修行
下一	熊野の河上の山で舟を造る熊野の村の人、山中で死後も舌朽ちず経を読む 禅師の髑髏を発見	造船 髑髏
下三	吉野の金峯山で修行する禅師、山の中で舌朽ちず経を読む 髑髏を発見しと もに住む	修行 髑髏
下五	沙門弁宗、泊瀬の山寺で観音菩薩に借金の返済を祈願。その山寺で法事をしていた船親王、祈願を聞いて弁宗の借金を返済	祈願 法事
下六	信天原の山寺の師僧の弟子、布施を着服するが露見	山寺止住
下八	吉野山の山寺(海部の峯)に止住する僧、衰弱し魚食を所望	山寺止住
下九	ある山寺に止住する富人の眼前の柴の上に弥勒菩薩像顕現	山寺止住
下一三	藤原広足、病氣平癒のため真木原山寺に止住(冥界訪問) 鉾夫、鉾山で坑内に閉じこめられるが、妻子の願いにより沙弥が現れ、葛	鉾山

中三九	僧、大井河の砂の中から声がするのを聞き、耳の欠けた薬師仏を掘り出して修復し、供養する	仏像の声
下一	熊野の河上の山で舟を造る熊野の村の人、山中で死後も舌朽ちず経を読む 禪師の髑髏を発見	造船 髑髏
海：十二例		
上五	大部屋栖野古、楽器あるいは雷のような音と光を伴い漂着した楠で仏像を造る（吉野窃寺の仏像縁起）	
上七	百済の禪師弘済を招請して建立した三谷寺の縁起。弘済が本尊仏を造るために上京した帰途、海辺の人が亀を売っていたため人に放生させた。その後、海賊の危難に遭うが亀に命を救われ、海辺に住み、人々の教化に努めた。	渡海 放生（亀） 教化
上一七	百済を救うために派遣された越智直、唐の捕虜となるが舟を造って観音像に祈念し帰国（伊予国越智郡の起源譚）	造船 渡海
上二八	役優婆塞、伊豆に流されるが海上を移動し、昼は島で、夜は富士で修行を続け、登仙後は新羅にも出沒	渡海
中一	聖武天皇、長屋親王の骨を焼き碎いて川に流し、海に捨てさせる（後、土佐で死者が続出し祀り直される）	
中一六	爺婆への布施を嫌った使人、友人とともに釣りをして、友人から牡蛎を買い取り放生し、冥界から蘇生	放生（牡蛎）
中二四	檣磐嶋、大安寺の修多羅分の銭を借りて越前の都魯鹿の津で交易	交易
下一	永興禪師、熊野に住み、海辺の人を教化	教化
下四	舅の僧に金を借りた婿が舅を海に投げ入れるが、舅は海が割れて命拾いし、舟人に救出される	渡海
下六	衰弱し魚食を所望する師のために弟子が紀伊国の海辺で鱈を購入	
下二五	網を使って漁をする漁師二人、大雨で海を漂流するが無事生還し、発心	漁師

下三二	網を使って漁をする漁師九人、大風が吹き溺れ死んだが呉原忌寸名妹丸だけは妙見菩薩に祈願し生還。後、発心	発心
		漁師 発心

説話内容に深く関わっている場合もあればそうでない場合もあるが、単純に用例数だけ見ると、「山」が三十八例と最も多く、「海」の十二例、「河」の九例と続く。「野」は最も少なく三例で、『靈異記』の中では「野」という場所はそれほど重視されていないようだ。ただ、上一三は野の呪力をそこに生えた草を食することで身につけるといふ春菜摘みの像が透けて見えるし、上二は狐妻という異類と出会う場所として「野」が設定されている。里や村といった人間が日常生活を送る場とはやはり一線を画しているといえるだろう。では、それ以外の「山」「河」「海」はどのような像を持っているのだろうか。

二 『靈異記』に見られる野・山・河・海②

「山」「河」「海」すべての語が説話内に登場する話が一話だけある。下一である。本話は二話で構成されており、以下に引用するのは前半の話にあたる。後略した部分には、賛と吉野の金峯山の読経する骸骨の話が続く。

法花経を憶持せし者の舌、曝りたる髑髏の中に著きて朽ちずありし縁

諾楽の宮に大八洲国御宇めたまひし帝姫阿倍の天皇の御代に、紀伊国牟婁郡熊野の村に、永興禪師といふひと有りき。海辺の人を化しき。時の人其の行を貴ぶ。故に美めて菩薩と称ひき。天皇の城より南に有るが故に、号けて南菩薩と曰ひき。爾

の時に一の禪師有りて、菩薩の所に來り之く。持てる物は。法花經一部、字は細少に書き、卷数を減じて一卷と成して持てり。白銅の水瓶一口、繩床一足なり。僧常に法華大乘を誦持し、之を以て宗とせり。一年余を歴て、別れ去らむと思ひ、禪師を敬礼し、繩床を施し奉りて、語りて曰はく、「今は罷り退き、山に居らむと欲ふ。伊勢国に踰えむ」といふ。禪師聞きて、糲ノ干飯の篩ヒたる二斗、之を以て師に施し、優婆塞を二人副へ、共に遣りて見送らしむ。是の禪師、一日の道を送られて、法花經と并せて鉢、干飯の粉等を優婆塞に与へ、此れより還らしめ、唯麻の繩二十尋、水瓶一口を以て別れ去きき。二年を運送りて、熊野の村の人、熊野の河上の山に至り、樹を伐りテ船を作る。聞けば音有りて、法花經を誦ぜり。日を累ね月を逕て、猶し讀みて止まず。船を造る人、經を読む音を聞きて、発心して貴び、自が分の糧ヲ撃けて、以て之を推ネ求むれば、形色を瞰ず。故に、還りて居るに、經を読む音、先の如く息まざりき。後に半年を歴て、船を引かむが為に、人山に入りぬ。聞けば經を読む音、猶し止まず。怪しびて禪師に白す。禪師怪しび往きて聞くに、実に有り。尋ね求めて見れば、一つの屍骨有りき。麻の繩を以て二つの足に繋ぎ、巖に懸かり身を投げて死せり。骨の側に水瓶有り。乃ち知りぬ、別れ去きし禪師なることを。永興見て、悲しび哭きて還る。然して三年歴て、山人告げて云はく。「經を読む音、常の如く止まず」といふ。永興復往きて、其の骨を取らむとして、髑髏を見れば、三年に至るも、其の舌腐ちず。苑然ニ生ニシテ有り。諒に知る、大乘不思議の力にして、經を誦じ、功を積みし験徳なることを。……

称徳天皇代の高僧永興のもとへ一人の法華持經者がやって来て、一年余り滞在していた

が「山」に入るといって去っていった。二年後、「熊野の河上」（熊野川上流）の「山」で船を造っている人が経を読む声を聞き、さらにその半年後も聞こえてくるため尋ね求めると、法華持経者の遺骸が見つかった、という話で、さらにその三年後も経を読む声が続いているため永興が遺骨を拾おうとすると、髑髏の舌が腐らず生前のままであったという。

『靈異記』の「山」「河」「海」を考える上でこの話は非常に象徴的である。まず「海」であるが、永興は紀伊国熊野で「海辺の人を化しき」——海辺の人々を教化していたという。海辺の人々を教化するというのは上七にも見え、また、下二五と下三二は漁師が海難に遭い発心するという話である。本書において「海」というのは教化の問題と深く関わる場所であるといえるだろう。

次に「山」であるが、「山に居らむと欲ふ」と述べて去った法華持経者が熊野の山の中で「麻の繩を以て二つの足に繋ぎ、巖に懸かり身を投げて死せり」と言う状態で発見されていることから、捨身行も含めた苛烈な山岳修行が想定される。この上一を含め、先ほど挙げた表の「山」三十八例のうち八例に山岳修行と考えられる描写が存在する。また、山寺に止住する仏道修行者の話あるいは山寺を舞台とする話も十四例あり、それらを合わせると『靈異記』における「山」はその過半が仏道修行の場としてあるといえる。

最後に「河」であるが、下二における「河」は、船を造る村人を介して「山」と村を繋ぐ役割を果たしている。また、その他の「河」の例のうち、上六・中二十六が橋が重要な話の要素となっていること、中四・中二七が交易を背景にしていることも考えあわせると、「河」は山と村、彼岸と此岸、ある地からある地という二点間を結ぶという像がある。つまり異郷との通路としての像である。三輪の大物主神が丹塗矢に変じ、川を下って川屋で

用を足していた勢夜陀多良比売と通じたという『古事記』神武天皇条の三輪山神婚説話を重ねればわかりやすいだろう。

「河」が通路として結ぶ異郷は「山」である。下もそうだが、上一二において高麗の学生道登とその供が髑髏を発見するのも「奈良山の溪」である。水源が山中にある以上、「河」と「山」とは容易に結びつく。さきほど、『靈異記』における「山」は仏道修行の場としての像が強いと述べ、それは実際に空海などの平安新仏教へとも繋がっていく概念でもあるが、その背景には異郷としての「山」の像がある。

『靈異記』における「山」の最初の例は、上序に見られる仁徳天皇の国見の故事である。天皇は山に登って国見を行った。なぜ山かというと山は靈威に充ち満ちた場所だからである。古橋信孝氏は、『万葉集』巻六・九一三歌において国見をする吉野山が「み吉野の真木立つ山」と歌われていることから、「真木とは靈威に溢れた木、神の依り憑く木のこ」とである。そういう木のあるのが山だった」とし

神が降臨する木の立っているような場所は特殊な場合以外は近づいてはいけない。そういううめつたに人の行かない場所を行くのが旅の山道である。「真木立つ山」といういい方が定型的であるということは、山が真木の立つものであったことを示す。神の降臨する木の立っているような場所が山だった。つまり山は異郷だった。³⁾

と、山が異郷であることを表現の側から証明している。異郷である山には獣や神が棲む。「陀^た我が大神」と名乗る白猿が棲むのも「御上の嶺」(三上山)の社である(下二四)。また、娘が山で出会った蛇と結婚の約束をする(中八、中一二)のも、芋環型の三輪山神婚伝承の影を透かし見ることができる。その他、埋めた肉団の中から後に舍利菩薩と呼ばれ

(3) 古橋信孝篇『ことばの古代生活誌』河出書房新社、一九八九年、四七〜四八頁

るようになる女兒が生まれた（下一九）というのも、山の靈威と関連すると考えて問題ないだろう。山を異郷とする観念は、古代の他の文献と同じように『靈異記』にも通底する。そしてそれをふまえた上で本書は、仏道修行者たちがその靈威を取り込み験力を得るための修行の場として「山」を描いたのである。また、山寺に住む仏道修行者たちはさまざまな奇跡を起こすが、その奇跡の源となる験力は山で得たものであるから、彼らが止住する寺は単なる「寺」ではなく「山寺」と呼称される必要があった。

一方、「河」が流れ込む先である「海」はどうだろうか。記紀神話などにおいて海が異郷として幻想されたことは疑いない。『古事記』の海幸山幸がわかりやすいが、山の反対には海が置かれた。『靈異記』では最初の例こそ、不思議な音と光を伴い漂着した靈木で仏像を造ったところ人々の信心帰依を集めた（上五）という、異国から伝来してきた仏教を海を漂い漂着した靈木に象徴させて説話化したような話であるが、それ以外の例を見ると一見、「山」よりも異郷としての像は薄いように見える。確かに『靈異記』において海に向こうにあるのは、記紀神話にみられるような常世の国ではなく、百済や唐、土佐といった具体的な地である。しかし、それら海を越えた現実の地には異郷の幻想が重ね合わされており、⁴ 渡来僧の不可思議な験力（上二六など）も考え合わせると、やはり『靈異記』における「海」も「山」と対となすような異郷の像を持つ空間であると考えるべきだろう。では、同じように異郷の像を持つにも関わらず、なぜ「山」はその靈威を取り込むための修行の場として描かれ、「海」辺は教化の対象の場として描かれるのだろうか。

三 『靈異記』における動物殺生とその応報

（4）拙稿「古代の四国―『日本靈異記』説話を中心に―」（『日本文学風土学会紀事』三〇・三一合併号、二〇〇七年六月）、同「古代の九州―『日本靈異記』説話を中心に―」（『武蔵大学総合研究所紀要』一八号、二〇〇九年六月）

本章第一、二節として収載

『靈異記』において、「山」と「海」は同じように異郷の像を持つにも関わらず、「山」はその靈威を取り込むための修行の場として描かれ、「海」は教化の対象の場として描かれる。この差異を考えるにあたり示唆を与えてくれるのは、それぞれに見られる動物殺生に関わる話である。

以下は『靈異記』における動物殺生を、狩猟・漁撈・その他に分類したものである。なお、狩猟はいわゆる狩り——猟具を用いていると考えられる場合のみに限定した。

『靈異記』における動物殺生 十四例		分類	備考
巻話数	殺した人	対象	結果
上三二	(聖武天皇)	鹿	狩
中四〇	橘諾楽麻呂の奴 <small>(やま)</small> (従者 <small>(ま)</small>)	狐	鷹狩りに行き、獲物の狐の子を串刺しにしたところ、母狐が報復
下三九	嵯峨天皇		嵯峨天皇が狩猟を好んだことに対する聖君問答
上二一	漁夫	魚	幼少から網を使って漁
下二五	紀臣馬養	魚	万侶に雇用されて網を使って漁
	中臣連祖父	魚	万侶に雇用されて網を使って漁
	麿	魚	残り僧に仕える
下三二	吳原忌寸名	魚	沖で網を下ろして漁
	妹丸		転覆(立願して生還)

(5) 「橘諾楽麻呂の奴」を諾楽麻呂をののしつたいい方とする解釈もあるが、『日本靈異記』以前にそのような用例はない。本稿では諾楽麻呂の従者の意としてとる。ただ、鷹狩りが従者の行動としてふさわしいかどうかということ、獲物として狐を獲るのかということに疑問は残る。あるいは諾楽麻呂の鷹狩りに随伴した従者が、狩りとは別に狐の子を捕らえたということなのかもしれない。

							その他
上二六	上三一	上三〇	上三二	中五	中一〇	下序	下二
漁人八人	壯夫	膳臣広国父	百姓ら	家長の公	中男	比丘	病者
魚	兔	馬	鹿	牛	卵	鳥	狐
転覆して死亡	瘡により死亡	両目を煮られる (生死不明)	冥界で苦しむ	捕縛(後、大赦を受け禄を貰う)	死亡(後、放生の善報によつて蘇生)	鳥の転生した猪が落とした岩で圧死	狐の霊に憑かれて死亡
沖で網を下ろして漁	生きた兔の皮を剥がして野に放つ	馬を酷使して何匹も殺した	殺生ほか様々な罪を犯した報い	聖武天皇一行の狩りで追われた鹿を百姓らが殺して食べた	牛を殺して漢神を祭祀	常に鳥の卵を煮て食う	病者は犬に生まれかわり再度その狐を殺す

狩猟は天皇・貴族の狩りで、場所の明記がある上三一と中四〇では「山」で行われている。山における殺生として狩猟があるといえるだろう。それに対して漁撈の例は、下二五と下三二は「海」の話、また、上二一は本文中に「海」の語こそ見られないが、播磨国磨郡（現在の兵庫県飾磨郡、瀬戸内海に面している）に住む漁夫の話であり、下二五と同じく網を使って漁をしたという記述があるので、おそらく海の漁と考えていい。とすると、狩猟が「山」における殺生であるのに対し、漁撈は「海」における殺生を象徴しているといえる。

仏教には殺生戒がある。殺生を犯したらそれは破戒である。にも関わらず、右の例を通覧するとその結果に差があることがわかる。例外も存在するが大別すると、悪死の報いを受ける場合と（上一六・上三〇・中五・中一〇・下序・下二・下三二の名妹丸以外の漁人）、悪報は受けるが死までは至らない場合（上一一・上二一・上三二・下二五・下三二の名妹丸）と、全く報いを受けない場合（上三二・下三九）に分けることができる。『靈異記』は上序において「善悪の状を呈すにあらざは、何を以てか曲執を直して是非を定めむ。因果の報を示すにあらざは、何に由りてか、悪心を改めて善道を修めむ」と、因果応報による善悪の報いのさまを明らかにすることの重要性を述べている。本書の享受者である当時の人々にとつても、行為とそれに対応する報いの内容は最大の関心事であつただろう。なぜ厳密でなくてはならないはずの報いに、これほどの違いが出るのだろうか。

（一）全く報いを受けない場合

まず、全く報いを受けない場合から整理していききたい。ここに分類されるのは、「山」の殺生である狩猟のうち、上三二の聖武天皇の「みかり獵」と下三九の嵯峨天皇の「鷹犬」に関する聖君問答である。

上三二は、聖武天皇二行の狩りで追われた鹿を百姓が殺して食べてしまい捕縛されるが、大安寺の丈六仏にすぎり、皇子誕生の大赦を受けたという話である。実際に鹿を殺したのは百姓であるから聖武天皇に報いがないのは当然といえは当然のだが、『靈異記』の中で仏教最盛期を現出させた理想の君主とされる聖武天皇⁽⁶⁾が、仏教で禁忌とされる殺生を前提とする狩りを行っているという問題は残る。

(6) 上序、中序、上五で讀えられるだけでなく、聖武天皇の代とされる説話は計四十三話を数え、『日本靈異記』の草説話数の三分の一強にもなる。

この問題に対する答えが、下三九の聖君問答である。下三九は二つの部分からなる。前半は善珠が桓武天皇の子である大徳親王に転生したという話、後半は伊予国の寂仙がやはり桓武天皇の皇子である神野親王に転生し、即位して嵯峨天皇となったという話である。どちらも僧が高徳の故に皇子に転生する善報を説く。聖君問答は転生譚の後に続いて語られる。

世俗の云さく、「国皇の法は、人を殺す罪人は、必ず法に随ひて殺す。而るに是の天皇は、弘仁の年号を出して世に伝へ、殺すべき人を流罪と成し、彼の命を活かして以て人を治めたまふ。是を以て旺かに聖君なることを知るなり」とまうす。或るひとは、聖君に非ずと誹謗りて、「何を以ての故にとならば、此の天皇の時に、天の下早厲有り。又、天の災、地の妖、飢饉の繁く多に有りと雖も、又、鷹犬を養ひ、鳥猪鹿を取る。是れ慈悲の心に非ず」とまうす。是の義然らず。食す国の内の物は、皆国皇の物にして、針を指す許の末だに、私の物都て無し。国皇の自在の随の義なり。百姓と雖も敢へて誹らむや。又、聖君堯舜の世すら、猶し早厲在るが故に、誹るべからぬことなり。

嵯峨天皇が鷹狩を好んだことは有名で、『大和物語』一五二段にも見えるほか、技術書として『新修鷹経』も編纂している。また、『類聚国史』によれば、弘仁年号十四年間に於ける鷹狩は七十二回に及ぶ。或人はそれを「是れ慈悲の心に非ず」として嵯峨天皇は聖君ではないと述べるのだが、それに対し編者景戒は「食す国の内の物は、皆国皇の物にして、針を指す許の末だに、私の物都て無し。国皇の自在の随の義なり」——天皇の支配する国内のものはみな天皇のものであり天皇の思うがままになる、と反論するのである。

(7) 早川庄八「律令国家・王朝国家における天皇」(朝尾直弘「ほか」編『権威と支配』(日本の社会史 第三卷) 岩波書店、一九八七年所収)

(8) 八重樫直比古『日本靈異記』における聖武天皇」(『古代の仏教と天皇―日本靈異記論―』翰林書房、一九九四年)

(9) 平林章仁「日本古代における肉食・狩猟・祭祀―鹿を中心にして―」(日野昭博士還暦記念会編『歴史と伝承』永田文昌堂、一九八八年)、森田喜久男「日本古代の王権と狩猟」(『日本歴史』四八五号、一九八八年)、原田信男『歴史のなかの米と肉―食物と天皇・差別―』平凡社、二〇〇五年、など

聖君問答に関しては、古くは早川庄八氏が中国の天命思想から派生する王土王民思想(地上にある全ての土地は天命を受けた帝王のものであり、そこに住む全ての王土王民思想人は帝王の支配物であるという思想)の影響を指摘している。⁷⁾ また八重樫直比古氏は、「国王」を「自在」な存在とする例が仏典に見いだされることから、インドのバラモン法典的な国王観が包摂された仏教的な王土王民思想である可能性を提示した。⁸⁾ 根本にあるのが中国の天命思想なのかインドの国王観なのかは、仏典が漢訳されるにあたってそれらが同一視されたり融合したりした可能性も含めて検討しなければいけないが、どちらの影響にせよ『靈異記』における天皇の狩猟は、殺生戒の禁忌からは除外され容認されている特別な事例といえる。

ただ、むしろここで問題とすべきは、そもそも天皇の狩猟が非難の対象となっていないことの方かも知れない。天皇の狩猟の文化的な意味についての研究⁹⁾は枚挙に暇がないが、基本的には王として異郷である「山」の靈威と交感することにあつた。

象徴的なのは『古事記』雄略天皇条に見られる、葛城山における天皇と一言主の接触の話であろう。

又、一時に、天皇の葛城山に登り幸しし時に、百官の人等、悉く紅の紐を著けたる青摺の衣を給りて服たり。

彼の時に、其の、向へる山の尾より、山の上に登る人有り。既に天皇の鹵簿に等しく、亦、其の束装の状と人衆と、相似て傾かず。爾くして、天皇、望みて、問はしめて日はく、「茲の倭国に、吾を除きて亦、王は無きに、今誰人ぞ如此て行く」といふに、即ち答へ日ふ状も、亦、天皇の命の如し。是に、天皇、大きに忿り

(10) 以下、『古事記』の訓読は新編日本古典文学全集に依る。

て矢刺し、百官の人等、悉く矢刺しき。爾くして、其の人等も、亦、皆矢刺しき。故、天皇、亦、問ひて曰ひしく、「其の名を告れ。爾くして、各名を告りて矢を弾たむ」といひき。是に、答へて曰ひしく、「吾、先づ問はえつ。故、吾、先づ名告を為む。吾は、悪しき事なりとも一言、善き事なりとも一言、言ひ離つ神、葛城之二言主之大神ぞ」といひき。天皇、是に、惶り畏みて白さく、「恐し、我が大神。うつしおみに有れば、覺らず」と、白して、大御刀と弓矢とを始めて、百官の人等が服たる衣服を脱かして、拜み献りき。爾くして、其の一言主大神、手打ちて其の奉り物を受け。故、天皇の還り幸す時に、其の大神、山の末を満てて、長谷の山口に送り奉りき。故、是の一言主之大神は、彼の時に顯れたるぞ。

この直前には、天皇の葛城山での獵の話がある。天皇は獵で山に入り、神と交感することによって、己の靈威を強化するのである。

古橋氏は平安遷都直後の桓武天皇の遊獵の多さについて、中国の皇帝の郊祀（郊外で天地を祀る祭礼）儀礼の影響を認めながらも、以下のように述べている。

……これらの遊獵地は京の北、西、南東、南西とだいたい周囲全体に及ぶ。したがって、桓武は遷都後、京の周囲の野に遊獵に行っていることになる。そして、そこにこの回数多さを重ねるなら、平安遷都直後、天皇の居住する都を確実なものにする行為として遊獵があったと想定していいと思われる。

これは郊祀の範囲をはるかに超えている。とすれば、日本の王権にとっての野の意味を考えねばなるまい。先に、日本の都は山々に囲まれ、都市とその山々の間の野という空間で神々と接触したと述べた。この野の遊獵も、天皇が積極的に神々との接触

(11) 古橋信孝「平安京の成立と郊外」『平安京の都市生活と郊外』吉川弘文館、一九九八年

を凶ろうとしたといえる。桓武は、新しく都と定めた地の周辺の野に出て、土地の神々と接触し、徳を示す必要があったのである。もちろん、神々と接触することは自己の靈威を強化することになるだろう。徳とはそれを儒教的に表現したものとみていい。また、神々とは、その土地に限定されず、そこに訪れてくる神々も考えたほうがいいと思う。天神地祇と接触する場所が郊外でもあるのだ。この神々と接触する場所としての野は、平安京の寺社が基本的に市街ではなく、郊外に建てられたことと一致する。神話では神と交感するのは異郷そのものである「山」であるが、実際に遊獵が行われたのは異郷と都市との中間地点である「野」での遊獵であった。『靈異記』上二は狐妻という異類と出会う場所として「野」を設定する。古橋氏が指摘したような觀念が背景にあるのは間違いないだろう。

景戒は王土王民思想でもって非難を退けたが、天皇の狩獵を慈悲の心がないと見る向きがあったのも確かである。天皇の狩獵がその神話的な原像を失っていく一方で、「山」が仏道修行者たちの修行の場となっていくところに、仏教が当時の人びとにもたらした新しい空間の認識が垣間見える。

(二) 悪死の報いを受ける場合と悪報は受けるが死までは至らない場合の違い

同じ「山」における狩獵でも、天皇とは対照的に悪報を受けているのが中四〇の橘諾楽麻呂の奴やうし（従者）による殺生である。中四〇は橘諾楽麻呂の悪事とその悪報で挟み込むような形で、諾楽麻呂の奴やうしの悪行述べる。「鷹鳥たかがり」に行った奴は、子狐を串刺しにして巢穴の前に立てたところ、母狐の復讐によって自分の子を殺される。

(12) 磯部祥子『日本靈異記』における狩猟と漁撈（小峯和明・篠川賢編『日本靈異記を読む』吉川弘文館、二〇〇四年）

(13) 『大日本古文书』によると、天平五年（七三三）に日本に伝わっていたところが知られる。梵網經を購読する法会は、天平勝宝六年（七五四）聖武天皇の生母追善のために行われたものが最初（『東大寺要録』。「梵網菩薩戒は、過去現在未來の諸仏菩薩の、受持してきたところ」（『正法眼蔵』別輯）

(14) 忝氏祐洋「日本靈異記に引用せる経卷に就きて」（『東洋印刷史研究』青裳堂書店、一九八一年）、原口裕「日本靈異記出典語句管見」（『訓点語と訓点資料』第三四号、一九六六年）増尾聡哉「『靈異記』の「罪」について——『梵網古述記』を手掛かりに——（駒澤大学大学院国文学会『論集』第一七号、一九八九年）、中村史「『日本靈異記』説話と梵網戒」（『伝承文学研究』第四一号、一九九三年）など

狩猟以外の殺生でも『靈異記』における応報はきわめて直接的である。兎の皮を剥いで野に放った男は全身に及ぶ皮膚の悪瘡で死に（上一六）、馬を酷使して何匹も殺してその両目から涙を流させた男は、釜の熱湯でその両目を煮られた（上二二）。中一〇・下序・下二の例も同様である。こうした直接的な応報の数々は、上序で述べられている因果の対応の明白さと呼応している。

磯部祥子氏は、これらの殺生の悪報譚のうち、上一六・上二二・中一〇・中四〇において行為者に慈悲の心の欠如に関する人物評があることを指摘し、『梵網經』が説く第一重戒である「殺戒」との関連を述べ、この性情叙述こそが、『靈異記』における狩猟と漁撈で、悪死を得る場合と悪報を得ても悪死に至らない場合を分ける決定的な差だとした。⁽³⁾

『梵網經』は『梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品第十』の略で、五世紀中頃に中国で成立した偽経である。菩薩の自覚をもつて仏道修行に努める在家・出家が等しく守らなければならぬとされる戒律を大乘戒あるいは菩薩戒、大乘菩薩戒と呼ぶ。大乘戒と言われるものには他に、『菩薩瓔珞本業經』所説のものや、『瑜伽師地論』所説のものなどがあるが、梵網戒は大乘戒第一の經典として重視され、多くの注釈が編纂された。そのなかでも、新羅・大賢『梵網經古述記』は『靈異記』への影響が指摘されている。⁽⁴⁾

『梵網經』第一重戒は以下の通りである。

佛の言はく、「佛子、若なむちみづか自ら殺し、人に教へて殺さしめ、方便して殺すことを讚嘆し、作すを見て随喜し、乃至、呪じゆして殺さば、殺の因・殺の縁・殺の法・殺の業あり。乃至、一切の命ある者は、故らこゝろに殺すことを得ざれ。これ菩薩は、応に常住の慈悲心・孝順心を起し、方便して一切の衆生を救護すべし。しかるに自ら心を恣ほしままにし、

(15) 『梵網經』の訓読は、石田瑞磨『梵網經』
〈仏典講座14〉、大蔵出版株式会社、二
〇〇二年に依る

(16) 「殺戒」(智顛『菩薩戒經義疏』・法蔵『梵
網經菩薩戒本疏』・義寂『梵網經菩薩戒
本疏』・法銑『梵網經菩薩戒本疏』)、「不
殺戒」(『梵網經菩薩戒本述記』・智周『梵
網經菩薩戒本疏』)

意を快くして殺生せば、これ菩薩の波羅夷罪なり。

『梵網經』は十重禁戒と四十八輕戒を説くが、その最初に示されているのが殺生の禁断である。佛は、「一切の命ある者」を「故らに殺」してはならない、とし「常住の慈悲心・孝順心を起」すことを説く。他の注釈がこの戒を「殺戒」「不殺戒」と呼ぶのに対し『古迹記』は特に「快意殺生戒」と呼ぶ。それは、この戒は殺生そのものを戒めているのではなく、「故ら」な殺生、「自ら心を恣にし、意を快くして」行う殺生を戒めるものだという理解である。

確かに『靈異記』が『古迹記』の影響により、殺生について「快意」を重視する語りになつた可能性は否定できない。しかし、「快意」があるかどうかが報いによる死と生を分ける決定的な差異とするには疑問が残る。なぜなら下三二は、三艘の舟に分乗していた「漁人」九人のうち呉原忌寸名妹丸だけは助かるが、残りの八人は溺れ死んでいるからである。溺れ死んだ八人に関して快意殺生戒に抵触するような記述はない。

この問題を考えるにあたり、下序の無記作罪について述べた部分を見ていきたい。

昔一の比丘有りき。山に住みて座禅しき。齋食の時毎に飯を拆チテ鳥に施しき。鳥常に啄み効ヒテ、日毎に來り候フ。比丘齋食訖りて後に、楊枝を嚼みて、口を嗽ぎ、手を洒ひて、礫を把りて翫ぶ。鳥籬の外に居る、時に彼の比丘、居たる鳥を瞪ずして、礫を投ぐれば鳥に中りき。鳥の頭破れ飛びて即ち死に、死にて猪に生まる。猪其の山に住む。彼の猪、比丘の室の上に至り、石を頬して食を求るに、徑リ下ちて、比丘に中りて死にき。猪賊せむと思はねども、石自ら來り殺す。記ゆること無くして罪を作せば、記ゆること無くして怨を報ゆ。何に況や悪心を發して殺さむと

きに、彼の怨報無きことあらむや。

引用と考えられるが典拠は不明である。石礫で鳥を殺した比丘が、鳥の転生した猪が落とした石で死ぬというこの話は、無自覚のうちになした罪（無記作罪）であっても、その罪は必ず報いとなって現れることを説く。聞く者は、無意識のうちに犯しているかも知れない罪の報いがいつ降りかかってくるかという不安をかきたてられたことだろう。これも「快意」の有無関係なく報いによって死んだ例であるが、これと悪報は受けるが死までには至っていない例を重ね合わせると、悪報の報いを受ける場合との違いが鮮明になる。

生死不明の上二一を除くと、悪報は受けるが死までには至っていない例は「海」における殺生である漁撈の例と、天皇の鹿を食べて捕縛されるが大赦を受ける上三二の百姓の例となる。後者に関しては捕縛も大赦も他の報いと違い人為的なものであるので、以下の本文では検討の対象としないこととする。

「海」における殺生である漁撈の例に共通するのは、網を使って漁をしていたということである。どうも己が食べる分を獲っていたというのではなく、生業として漁業を行っていたようだ。それが明白に描かれているのが下二五である。

大海に漂流して、敬みて尺迦仏のみ名を称へ、命を全くすること得し縁

長男紀臣馬養は、紀伊国安諦郡吉備の郷の人なりき。小男中臣連祖父鷹は、同じ国海部郡浜中の郷の人なりき。紀万侶の朝臣は、同じ国日高郡の潮に居住し、網を結びて魚を捕りき。馬養・祖父丸の二人、備債して年価を受け、万侶の朝臣に従ひ、昼夜を論はず、苦行に駆ひ使はれ、網を引きて魚を捕る。白壁の天皇のみ世の宝龜六年の乙卯の夏の六月六日に、天卒に強き風吹き、暴き雨降り、潮に大水漲

ヒテ、離木を流し出す。万侶の朝臣、駟使に遣りて、流るる木を取らしむ。長男・小男の二人、木を取りて椀に編み、同じ椀に乗りて、拒逆ひて往きき。水甚だ荒く、忽に縄を絶ち椀を解き、潮を過ぎて海に入る。二人各一つの木を得て、以て乗りて海に漂ひ流る。二人無知にして、唯、「南無、無量の災難を解脱せしめよ、尺迦牟尼仏」と称誦し、哭き叫びて息まず。其の小男は、逕ること五日にして、其の日の夕の時に、淡路国の南西田町野の浦の、塩を焼く人の住める処に、僅に依り泊てぬ。長男馬養は、後六日の寅卯の時に、同じ処に依り泊てぬ。当の土の人等見て、来る由を問ひて、状を知り慙び養ひ、当の国の司に申す。国の司、聞き見て、悲しび賑ミテ糧を給ふ。小男歎きて日はく、「殺生の人に從ひて、苦を受くること量無し。我も亦還り到らば、彼れ、又駟使ひて。猶し聿ニ殺生の業を止めじ」といひて、淡路国の国分寺に留り、其の寺の僧に從ふ。長男は二月逕て、本の土に帰り来りき。妻子見れば、面目青かなり。驚き怪しびて言はく、「海に入りて溺れ死に、七々日逕て、齋食を為し、報恩すること既に畢りぬ。思はぬ外に、何ぞ生きて還り来れる。若しは是れ夢か。若しは是れ魂か」といふ。馬養、妻子に向ひて、具に先の事を陳ぶ。是に妻子聞きて、相悲しび相喜ぶ。馬養、心を発し世を厭ひ、山に入り法を修しき。見聞く者、奇しびぬひと無かりき。海中難多しと雖も、命を全くし身を存めしは、寔に尺迦如来の威徳なり、海中に漂へる人の深信なり。現報すら猶し是くの如し。況や後報はや。

紀臣馬養と中臣連祖父鷹は「備」賃して年価を受け、万侶の朝臣に從ひ、昼夜を論はず、苦行に駟使はれ、網を引きて魚を捕る」とあるので、網元のもとで年決めの賃金

契約で従事する漁師である。彼らに関する人物評は「無知」ということだけで、悪死の報いを受けている例の多くに慈悲心の欠如に関する記述があったことと対照的である。彼らは生業であるから漁をするのであって、慈悲心が欠如しているから殺生をするのではない。その点では、確かに彼らは快意殺生戒に抵触しない。

しかし祖父鷹は漂着後に「殺生の人に従ひて、苦を受くること量無し」と嘆き訴え、「我も亦還り到らば、彼れ、又駈またおひ使ひて。猶なほし聿ツレニ殺生の業わざを止めじ」として国分寺に留まつて寺の僧に仕えることを選び、馬養は帰京後発心して山へ入った。彼らは殺生の罪の意識は強い。そして厄難に遭ったことは罪の報いであると考えている。上二一の漁夫や下三二の名妹丸も同様である。幸い今回は助かったが、いつまた下三二の名妹丸以外の人の漁人のように海で死ぬかわからない。

彼らを救うことができるのは何か。仏教である。奇しくも上二一の漁夫と中一〇の常に鳥の卵を煮て食べていた男が他人には見えない炎に焼かれるという悪報を受けているが、中一〇の男は死に、上二一の漁夫は袴は焼け焦げたものの死なずにすんだ。上二一は慈悲大徳と呼ばれる高僧が呪願したからである。因果応報の原理は厳密であるから、無記作罪であっても報いは必ずあり、殺生を犯した者はいつ悪死してもおかしくはない。ただし、慈悲心の欠如による快意殺生は改悛の余地が無いのに対し、漁民のような生業による殺生はその人となりとは関係がないので、善因を作ることにより善果を引き寄せることが可能なのである。

だからこそ「海」は教化の場として描かれる。仏教にとって漁民は教化によって救済ができる人びとなのである。衰弱し魚食を所望する師のために、弟子が紀伊国の海辺まで

るばる鱒なまこを買いに行くという話があるが（下六）、異郷である「海」に入りその幸を手に入れることができる漁民は特別な存在であった。しかしその一方で、仏教が浸透すればするほど、漁民の殺生の罪の意識は強まっていく。まして、下二五の末尾にあるが「海中難多し」。難に遭遇するたび、罪の報いかと怯えたに違いない。そのような中で、漁民に対する救済の論理が必要とされるようになる。『靈異記』において「海」が教化の場として描かれるのは、さまざまな仏道修行者が靈威を取り込み験力を得ようと「山」で修行を行う平安時代初期という時代に、仏教の浸透によって罪人とならざるを得なかった漁民に対する社会の側の関心が高まった結果なのである。

むすびにかえて

以上、『靈異記』における「野」「山」「河」「海」の空間認識を考えていった。基本的にこれらは村や里といった人が生きていく空間の外であり、異郷の像を持つ。

用例が飛び抜けて多かったのは「山」で、記紀神話から続く異郷としての像をふまえつつ、仏道修行の場という空海などの平安新仏教へとも繋がっていく要素を確認することができた。また、天皇の狩猟が仏教の殺生戒や慈悲心という観点から問題提起されており、仏教の浸透によって「山」だけでなく天皇像のゆらぎのようなものも垣間見えることとなった。

「野」と「河」に関しては、本稿では異郷への通路ということくらいしか述べることができなかったが、後日冥界における例も加えて検討してみたいと考えている。特に「河」は橋と合わせて冥界の方に興味深い例が散見する。

「山」と対となる異郷幻想に「海」が有るが、本稿では「海」がなぜ教化の場として描かれるのかということを考えていった。それは当然仏教の殺生戒と関わるのだが、最終的にそれを漁民の側の恐怖や不安とそれに対する救済といった心の問題としたところに本稿の眼目がある。下二五や三二に描かれている漂流や転覆は、常に漁と隣り合わせにある危険である。殺生の罪の意識だけでなく、そうした危険に対する不安をいかに救うかということも、布教の中では求められたのだろう。仏教が、社会や人々の生活と融合しながら浸透していく過程がここに見える。本文中では特に取り上げなかったが、下一三は、鉞山で坑内に閉じこめられた鉞夫の話である。鉞山の話は非常に珍しい。漁民と同じように危険と隣り合わせの職業の人として鉞夫の話も語られたのかもしれない。

『靈異記』の編者景戒は下三八に己の自伝を記す。そこで息子と馬の死とその前に起きた不思議な出来事を結びつけ、災いの前には必ず前兆があると述べる。そして以下のように続けるのである。

然るに景戒、軒轅黄帝の陰陽の術を推ねず。未だ天台智者の甚深の解を得ず。故に災を免るる由を知らずして、其の災を受く。災を除く術を推らずして、滅び愁ふことを蒙る。勤めずあるべからず。恐りずはあるべからず。

下序の無記作罪の報いへの不安とも繋がるが、降りかかる災いを未然に予知し免れたいという切実な願いがここには記されている。仏教は人びとにさまざまなものをもたらしたが、その中には因果応報の報いに対する不安も含まれている。その不安を解消するのもまた仏教である。だから景戒は「勤めずあるべからず。恐りずはあるべからず」と語る。こうした編者景戒をも含む社会全体の関心が、『靈異記』のような説話集を産んだのである。