

日本靈異記の聖

——山野に籠るもの——

一六

今井昌子

1

人間は、人間として生きようとするかぎり、多くの人間と絆を結び、現世に存在しつづけなければならない。しかも、そこにおける営為が、業因となって、「善悪の報は影の形に随ふ如く、苦楽の響ハ谷の応ふるが如し」^①（上巻序）という。現世こそは苦悩の原因の所在地である。日本靈異記は、そのことを明らかに語っている。現世に生きるということが、それほどの悪業の因であるとするならば、現世を離脱するということは、善業たりうるのか。靈異記における聖たることの中軸の一つが「出世間」という理念にかかわるといえよう。聖たちは、貧者として、田畑を所有しないばかりでなく、地位や身分、世の声望の求められる場たる世間にかかわるものではない。この世に生きる人間が求めて止まないものを、最初から

あえて断念しているのである。貧であり、地位の無いものが、ひとたび、三宝に帰依したときに、宗教的回心の契機たりうる。そのことを、靈異記の語る多くの聖は明らかにしている。たとえ、一切の声望や身分から放たれ、貧たることを余儀なくされる状況であったにしても、あるいは自らがそのような道を選択したものであったにせよ、そのような「出世間」の精神の強靱さが救済の契機たりえ、現世への執着を捨てることが善因たりうるにしても、そのことは容易であるはずはない。まさに、それはその極限において人間の存在のありようを否定することにさえなるにちがいない。現世に生きてありつつ、現世への執着から脱離する、この困難な道を生きようとした一団の仏教者たち、**へ聖**とよばれるものたちは、まさに、現世に安住することのないものであった。それどころか、聖の多くは、私度の僧たちであって、一所不住の苦行に生涯を終えるものた

ちであつた。それらは国家の保護を受けた教団仏教の外側にあって衆生の中に生きようとした仏教者であつた。

日本靈異記の中には、〈聖〉とよばれるものが数多く描かれ、しかも、それらは、靈異記の説話の中で大きな位置を占めて語られている。日本靈異記の「邪を却け、正に入り、諸悪作すこと莫く、諸善奉行せしむこと」（上巻序）の道は、まさにそれら聖によって説かれていたのである。さまざまな説話の中で語られたこれらの聖たちの特質の一つは、出世間という点であろう。しかしながら、ここにいう出世間は、後の浄土教的な厭離穢土・欣求浄土とは相を異にしている。聖は、まさにその特質にふさわしい形において世間を離脱している。聖たちは、全き彼岸たる仏土ではなく、他ならぬ現世たる此岸に生きて在るものであるかぎり、「出世間」の姿勢をとつつも、なお生きる場が現世に求められているといつてよい。それを明らかにすることが、日本靈異記の救済の原理と説話の方法を理解する方途であろう。

2

日本靈異記の説話の場は多様であるけれども、三卷百十一縁の場で、山・野に場を求めるものは四十三例にも達する。俗世間の周縁こそが場であつた。日本靈異記の説く、因果応報に関する「自土の

奇事」というとき、いかに、山・野が大きな位置を占めていたかわかる。山・野は、まさに、〈聖〉を聖たらしめる「出世間」の場であるのみならず、現報なるものが表われる空間でもあつた。このことは二重の意味をもっている。すなわち、聖とよばれるものにとつて、僧尼令をはじめとする規制のもとでは、「彼らの活動は、当時の仏教政策のもとでは決して自由な活動空間をもつものではなかつた」^⑧のであり、

かような諸統制がおこなわれたのには、為政者には為政者としての理由があつたのであつて、当時の支配階級は仏教を鎮護国家仏教として、僧尼を鎮護国家修法者として扱つたためである。したがつて、僧侶が直接に民間布教を試みることは、たとえばそのために私度沙弥が激増し、又は行基の宗教運動のごとく政治的に不穏な空気を醸成するおそれもあるために強い着視の眼を以てこれを見張つていたのである。このように当時の民間布教者は、律令政府の統制の下に、自由な活動をなしたがたい事情があつたとともに、彼らの布教対象もまた、政府の統制下におかれていたのだから、ここに民間布教者は二重の制約をこつむらざるをえなかつた。^⑨

と認められているところである。このような制約を受けつつ、聖が止住し、その布教対象である在地の民と結合しうる場の第一は、山

・野においてでしかありえなかった。さらに、山・野そのものがある宗教的な意味が求められなければならない。それは、聖のみならず、仏教者一般に共通のものではある。それを聖はより本質的な場とすることにおいて特質としている。

僧尼令の規定によると、官寺の僧尼は寺に止住すべきものであつて、寺内での行業を旨としたものであつたが、山居修行も認められていなかつたわけではない。

凡僧尼有禪行修道。意業寂靜。不交於俗。欲求山居服餌者、三綱連署。在京者僧綱經玄蕃。在外者、三綱經国郡。勘実並録申官。判下山居所隸国郡。每知在山。不得別向他処。

このように、厳しい統制の下とはいえ、僧尼の山居禪行が認められていたのは、仏教者としての行業の根幹にかかわるからであつたに相違ない。もともと、「律令の示す程度制は、出家主義的仏教受容を象徴して」^⑤いるとするならば、必ずしも、山居は規制されるべきものではない。規制されるべきは、いわれるごとく俗と交わることであつたにちがいない。

凡僧尼非在寺院、別立道場、聚衆教化、并妄說罪福、及毆擊長宿者、皆違俗。国郡官司、知而不禁止者、依律科罪。其有乞食者、三綱連署、經国郡司。勘知精進練行判許。京内仍經玄蕃知。並須午以前捧鉢告乞。不得因此更乞余物。

まさに、日本靈異記の〈聖〉たちは、「寺院別立道場。聚衆教化」し「乞食」することによって、仏教者としての存在を可能にしたものたちであつた。官寺の僧尼が、その仏道生活を官に保証されることによって出家主義を全うしえたのに対して、〈聖〉は、俗と交わることをもって、自らの求道と衆生済度の実践的行業を為しえたのであつた。日本靈異記の編者景戒その人が俗聖であつたごとくに、俗形聖心は求められるべきものであつた。〈聖〉の中で、いわゆる〈隱身の聖〉が最高に尊崇されていることの所以がそこにもみられよう。そのような、日本靈異記の〈聖〉たちにとって、山・野は、俗と相接しつつ、しかも俗と交わる聖として止住する場であつた。これらの地は、朝廷官人の生きる官都はいうまでもなく、農耕民の定住する村落共同体の場などの世間から疎外され、あるいは自ら出離したものが存在する空間であつた。そこは、まさに、出世間の姿勢をもちつつ、聖たちが、籠るのに適した場であつたといえよう。

日本靈異記における場としての山・野をあげると次のようになる。

I 山

- 1 大倭の国葛木の高宮寺(上・4)
- 2 但馬の国七美の郡の山里(上・9)

- 3 備後奈良山の溪に在りて……(上・12)
- 4 高市の郡の部内法器山寺(上・26)
- 5 駿河の富嶺の嶺(上・28)
- 6 新羅の山中(上・28)
- 7 吉野山に入りて法を修し、(上・31)
- 8 大和の国添の上の郡の山村の山(上・32)
- 9 平群の山寺(上・35)
- 10 東の方の山の中(中・3)
- 11 山に入りて菜を採る(中・8)
- 12 生馬の山寺(中・8)
- 13 山に入りて薪を拾ふ(中・10)
- 14 山に入りて見れば(中・12)
- 15 和泉の国血^ち渟の山寺(中・13)
- 16 諾楽の京の東の山に、一つの寺(中・21)
- 17 吉野の金の峯(中・26)
- 18 和泉の国泉の郡の山寺(中・13)
- 19 泉の国泉の郡の部内珍努の上の山寺(中・30)
- 20 諾楽の京の馬庭の山寺(中・38)
- 21 諾楽山(中・40)
- 22 熊野の河上の山(下・1)
- 23 吉野の金の峯(下・1)
- 24 泊瀬の上の山寺(下・2)
- 25 河内の国安宿の郡の部内に、信天原の山寺(下・5)
- 26 吉野の山に一つの山寺有り。(下、6)
- 27 一つの山寺(下・8)
- 28 大和の国菟田の郡真木原の山寺(下・9)
- 29 美作の国英多の郡の部内に、官の鉄を取る山(下・13)
- 30 越前の国加賀の郡の部内の山に展轉びて、修行す。(下・14)
- 31 紀伊の国那智の郡弥気の里に……弥気の山の室堂(下・17)
- 32 肥後の国八代の郡豊服の郷の人……山の石の中に蔵め置く。
(下・19)
- 33 粟の国名方の郡埴の村に、一の女人在り。……麻殖の苑山寺
(下・20)
- 34 近江の国野州の郡の部内の御上の嶺……社の辺に堂あり。
(下・24)
- 35 山に入りて、法を修す。(下・25)
- 36 紀伊国海部の郡仁嗜の浜中の村……海部と安諦とに通ひて往
き還る山に山道あり。号けて玉坂と曰ふ。(下・29)
- 37 紀伊国名草の郡埴の里の女……その里の大谷の堂に住み、…
…(下・34)

38 伊与の国神野の郡の部に山有り。名を石鎚山と号く。……
 淨行の人のみ、登り到りて居住す。(下・39)

I 野

- 1 三野の国大野の郡の人……曠野の中にうるはしき女に遇へり。(上・2)
- 2 播磨国鎭磨の郡の濃於寺……寺の辺に漁夫あり。……桑の林の中に匍匐ひ……(上・11)
- 3 大和の国宇太の郡漆部の里……毎に野に臨みては、菜を探るを事とし、……(上・13)
- 4 諾案の京の葛木の尼寺の前の南の〔藜〕^な原に、哭き叫ぶ音有り。(中・23)
- 5 河内の国更荒の郡馬甘の里に、富める家有り。……時に大蛇あり。登れる女の桑に纏ひて登る。(中・41)
- 6 河内国丹治比郡……その郡の部に一つの道場あり。号けて野中の堂と曰ふ。(下・18)

このように、日本靈異記における場としての山・野が、大和・近江・河内・和泉・但馬・紀伊などの畿内及びその近辺に多いことは、他の説話の場合と同様であって、その他に、越前・美作、あるいは、阿波・伊予・駿河、さらに、肥後・新羅等までみえる。それ

らは、後に、梁塵秘抄が、

。聖の住所はどこぞぞ、箕面よ勝尾よ、播磨なる書写の山、出雲の鰐淵や日の御崎、南は熊野の那智とかや。(二一九七)

。聖の住所はどこぞぞ、大峯葛城石の槌、箕面よ勝尾よ、播磨の書写の山、南は熊野の那智新宮。(二一九八)

などと歌ったことに連なっていくものであって、聖の所在地であり、修行の場であった。これらに住する聖は、靈異記をはじめとしてその多くが法華經の護持者であった。「このように山岳信仰と法華經がむすびついたのは、山岳修行そのものが苦行による滅罪の実践であったので、これと法華經の滅罪信仰が結合したものである。」と認められている。

こうした点に、日本靈異記の〈聖〉の空間たる山・野の持つ意味が明らかになる。あくまでも、僧綱により權威づけられ、あるいは、官物によって莊嚴される寺に止住する出家者としてではなく、俗と見まがうばかりの、あるいは、俗よりもさらに賤視される〈聖〉たる仏教者の護持する宗教的空間としての山・野である。

奈良時代の民間仏教のあり方の一方の代表が行基的形態であるとするならば、他方の代表は役小角的形態と見ることが出来る。彼等は山林に棲止して、苦修練行を積み、以て呪験力の養成に努力した。恐らく後世の一般農民の信仰生活の上に浅から

ぬ關係を有するに至った山臥修験の徒は、かかる奈良時代の山林の呪術者の展開と見てよいであらう。^⑦

という堀一郎氏の所説のごとき仏教者が、まさに、山・野に籠る聖たちであったといえよう。

3

日本靈異記における山・野は、〈聖〉が聖たる呪験を獲得する場であった。それが、同時に、恐ろしい業報の現出する場にもなる。

そのように、山・野という空間は、善悪の価値観を二つながらもつ両義性を有している。聖武天皇の御代に生きて、その罪業ゆえに地底の暗黒へと転落したとされる吉志大麻呂は、そのことの体現者の一人である。それは、日本靈異記中巻第三縁の伝える説話である。

時に大麻呂、己が妻を離れて去き、妻の愛に昇へ不して逆なる謀を發し、我が母を殺し、其の喪に遭ひて服し、役を免れて還り、妻と俱に居むと思ふ。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、七日法華經を説き奉る大会有り。率、母よ、聞かむ」といふ。母欺かれ經を聞か將と念ひ、心を發し、湯に洗ひ浄め、俱に山の中に至る。

日本靈異記の宗教的原理の基軸たる法華經の大会の場が「東の方

日本靈異記の聖

の山の中」に設けられるというのには、すでに、官寺を場とする公の法会とは異なる聖たちの行業であることが示されている。吉志大麻呂の母は、そのような法会に列なろうとする意志をもつことにおいて、靈異記的な宗教的回心への姿勢を示している。吉志大麻呂の、悪因たる虚言にしながら、山中を聖の統べる場として認めることを前提にしているといわなければならない。

たとえば、「続日本紀」の天平年間をとってみても、次のような記事がみえる。

○勅、内外文武百官及天下百姓、有_レ学_レ習_レ異_レ端_レ、蓄_レ積_レ幻_レ術_レ、歷_レ魅_レ咒_レ咀_レ害_レ、傷_レ百_レ物_レ者_レ、首_レ斬_レ從_レ流_レ。如有_レ停_レ住_レ山_レ林_レ、誦_レ道_レ、仏_レ法_レ、自作_レ教_レ化_レ、伝_レ習_レ授_レ業_レ、封_レ印_レ書_レ符_レ、合_レ藥_レ造_レ毒_レ、万_レ方_レ作_レ恠_レ、違_レ犯_レ勅_レ禁_レ者_レ、罪_レ亦_レ如_レ此_レ。(天平元年四月)

○又安芸周防国人等妄説禍福、多集_レ人_レ衆_レ、媛_レ祠_レ死_レ魂_レ、云_レ有_レ所_レ祈_レ。又近_レ京_レ左_レ側_レ山_レ原_レ、聚_レ集_レ多_レ人_レ妖_レ言_レ惑_レ衆_レ。多_レ則_レ万_レ人_レ、少_レ乃_レ数_レ千_レ。如_レ此_レ徒_レ深_レ違_レ憲_レ法_レ。若_レ更_レ因_レ循_レ為_レ害_レ滋_レ甚_レ。(天平二年九月)

かくのごとく、山・野における持経者の呪験を僧尼令は「妄説禍福」「妖言惑衆」とよぶ。それは、養老元年四月の「小僧行基」等の行業禁圧の際の「詐称_レ聖_レ道_レ、妖_レ惑_レ百_レ姓_レ」と同質のものである。しかし、そのような官の側からする規制にもかかわらず、多くの民

が、その場に参与するという。そこに、「いつたい共同体の中に閉塞しているのではおこりようもないもの。いわば民衆の側でのこの新たな〈交通〉状況——民衆にとつての新しいつながりである。共同体内に自足しないところに出ようとしているのである。」^⑧という意識を認めることは妥当である。「禍福」の応報が、他ならぬ「自土」でも実証されるということを説きもし、現出もする場として希求されたのが、山・野であったとしなければならない。

山・野は、吉志大麻呂には畏怖すべき悪報の顕現する空間としての荒凶性を示す。そして、「地裂けて陥る」ことによつて、因果応報の仏法は、ついに、吉志大麻呂を離さない。この説話と法苑珠林等に見える説話との比較については別に論じたので、今は詳しくは触れない。ただ、山中の事としていないということだけは指摘しておきたい。ここに、日本靈異記の、山という空間に關しての認識の特質を知ることができよう。

日本靈異記における山・野は、中巻第三縁のみならず、悪報・悪死の現出する畏怖すべき様相を呈している。

。時に寺の辺に漁夫有り。幼きより長るに迄り、網を以て業とす。後日、家の内の桑の林の中に匍匐ひ、声を掲げ、叫び号びて曰はく「炎火身に迫る」といふ。(上・11)

。纒郡内の山直の里に至りて、麦島に押し入る。鼠一町餘、麦生

ひたること二尺許。眼に燭火を見、足を踏むに間無し。鼠の内を走り廻りて、叫び哭きて曰はく「熱きかな、熱きかな」といふ。(中・10)

。諾楽山に鷹鳥鴞を為して見れば、其の山に多く狐の子有り。奴に奴、狐の子を捉へ、木用て串に刺し、其の穴の戸に立つ。奴に嬰兒有り。母の狐、怨を結び、身を返へて化し、奴の兎の祖母と作り、奴の子を抱き、己が穴の戸に迄り、己が子を串きしが如く、奴の子を貫きて穴の戸に立てき。臙しき畜生と雖も、怨を報ずるに術あり。現報甚だ近し。(中・40)

。是の女、法花経を麻殖の郡の苑山寺に写し奉る。時に麻殖の郡の人忌部連板屋、彼の女人の過失を挙げ顯して誹謗るが故に、即ち口喞斜み、面、後に戻りて、終に直ら不りき。(下・20)

。当の里の小子、山に入りて薪を拾ひ、其の山道の側に戯れ遊び、木を剋みて仏像とし、石を累ねて塔とし、戯に剋める仏を以て石の寺に居き、時々戯れ遊ぶ。白壁の天皇のみ世に、彼の愚なる夫、戯に剋める仏を啖ひて、斧を以て殺り破りて棄てつ。而して去くこと遠くあら不して、身を挙げて地に躓れ、口鼻より血を流し、兩つの目抜けて、夢の如くにして忽に死にき。(下・29)

村落共同体の空間と境を接する山・野は、善と悪、聖と俗との両

極にまたがる鋭い緊張関係を持ちつづけている結節点であった。人間は、その空間への参与のしかたによって、相反する価値のいずれかの一方に対する選択を迫られ、善悪の応報を受けなければならぬ。日本靈異記の世界を貫ぬく応報を必然的にする因果の法は免れることのできないものとして確固として存在する。そのことを証しするのが山・野でもあった。因果の二元的な現象は、この空間において、ゆるぎのない一本の糸によって結ばれる。人々は、日常生活の場からは離れた周縁たる山・野において、自らの為しおおせた因果の結果の重みを知らされなければならない。悪業に対する厳しい罰としての悪報を課する場と山・野はなる。

しかしながら、日本靈異記には悪死災禍の悪報をもって悪業への戒めとすることに必ずしも、第一義的な目的とはしていない。むしろ、人間が求めて止まぬ寿福延命にかかわる善報への道を開くことこそが〈聖〉を中心とする同信集団を形成しえた理由であるといわなければならない。当然のことながら、日本靈異記における山・野は、そのような善報・奇表・奇瑞の実現するところでもあった。たとえば、上巻だけでも、次のような悪報が語られている。

。優婆塞、竊に坊の壁を穿チテ窺ヘバ、其の室内、光を放ちて照り炫く。(上・4)

。明らかに我が兎なることを知りぬ。(上・9)

日本靈異記の聖

。其の風流の事、神仙感應し、春の野に菜を採り、仙草を食ひて天に飛びき。(上・13)

。死ぬべき人験を蒙りて、更に蘇る。毎に病者に咒して奇異有り。(上・26)

。時に身、海上に浮かびて走ること、陸を履むが如し。体万丈に踰り、飛ぶこと翳る鳳の如く、昼は皇命に随ひて嶋に居て行

ひ、夜は駿河の富岬の嶺ニ往きて修す。(上・28)

。妹遺言を受けて、己が女を東人に放ち与へ、家財を主ヲ令む。

東人現世に大福德を被る。(上・31)

その他、中・下巻をあわせてみる時に、これらは、道教的な神仏感應譚および仏教的な仏道成就・往生譚の異表・奇表をはじめとして、回生延命・疾病不具治癒・福德・災禍除去の善報が語られている。そして、いうまでもなく、その中心をなすものは、法華経護持に対する悪報であって、それらは、周知のごとく、法華経觀世音菩薩普門品の説くところの顕現の例証としての説話である。まさにそれらは、「觀世音の淨聖は苦惱と死厄とにおいて能く為めに依怙と作らん。一切の功德を具して 慈眼を以て衆生を視す、福の聚れる海は無量なり この故に応に頂礼すべし」(坂本幸男・岩本裕訳注『法華経』普門品)ということをも、日本靈異記もまた説こうとしているのである。その世界を領導する聖たちは、法華経の教えにし

たがって、山・野に草堂を結んで修行をし、苦薩行としての乞食の漂泊を在地の民の間に行なったのである。そしてそのもとに在地の同信集団が形成されたのである。

このように、善悪の応報をもたらす場の中で主要な役割をもっているものの一つが、他ならぬ山・野であった。そしてまた、そうした因果の応報を呪験力によって、悪から善へと修するものが〈聖〉たちであった。〈聖〉たちは、現世そのものとしての村落共同体における生活の場的一切を放棄することを契機に、靈験の空間たる山・野の主となったのである。

日本靈異記の聖たちのなかで、現世を捨てることにおいて最も極限に立っているのが〈賤形の聖〉であり、〈隱身の聖〉であることは明らかである。僧綱による地位や声望は問うまでもなく、在俗の者たちが保有するところの衣食住さえも持つことをせず、ひたすら食を乞うことによって現世を苦行の場として生きつづけた聖たちであった。極貧にある彼らは、まさに生存に足る衣食に欠き、一所不住の漂泊の身であつてみれば、住居と名付けられる居所を持っていないことは当然にすぎる。そしてその現世に常住しないことが一転して、〈山・野〉に寺堂を営み、靈験の場を求めさせたことにもなつた。それが「山寺行ふ聖こそ、あはれに尊きものはあれ、行道引声阿弥陀経、晝懺法釈迦牟尼仏」（梁塵秘抄）といわれるもともあ

る。

日本靈異記の聖たちこそ、生きることの痛苦に身をさらすことの深刻さのゆえをもって、仏道による救済を真に渴望し、その成就を確信するより他になかった仏教者であった。そして、彼らこそ、衆生——律令制のもとで疲弊し、困窮のはてに浮浪し逃散していかざるをえない民のすぐ側に立つ者たちであった。というよりも、ようやく法華経の一句を誦すということだけで乞食の私度僧の群に身を投ずることのできたものである。日本靈異記は、それさえも、聖の列に加える。それどころか、これら賤形の乞食の僧に対する悪行が三宝毀損の重罪であることを日本靈異記はくりかえし説いている。事実、これらの聖たちは、賤形であるが故に、あるいは具戒を受けない浅識の者であるということ、また、生まれながらの理由で人々から誹謗され、虐待されて、尊崇されることなど思いもよらない者たちである。景戒は、それらの自度沙弥や賤形の僧のうちに「隱身の聖人」を認めたのである。また、それらの代表人物として靈異記中七話も語られたのが行基であることはいうまでもない。行基は役小角の系譜を受けつつ、「行法に熟練して、山中の行場、抖擻場を開き、ここに案内し、先達をつとめる常時山棲みの僧」の端緒に位置する。寺院以外で衆を聚めて教化し妄りに罪福を説いたりすることが禁じられていたことはすでにふれたが、行基の伝道と社会事業

とは、「化を慕ひて追従する者、動もすれば千を以て教ふ」「橋を造り陂を築くに、聞見の及ぶ所は、威く来りて功を加へ、不日にして成る」〔統紀〕天平勝宝元年二月原文漢文〕といわれ、在地の民間において指導性をもった行基の活動を恐れた律令の国家は、彼を、「小僧」とおとしめ、その活動を僧尼令違反と断じ、寺内に寂居して道を伝えよ、と弾圧した。養老年間にあいついだ禁制の中を耐えぬいてきた異端者である小僧行基が異例の昇進を得たことは、やはり伝道と社会事業を続けてきた行基が在地の民の間でもっている影響力を国家が認めざるを得なかった証左である。日本霊異記は、そのような山居と乞食を旨とする行基に範を求める聖たちのものであった。

4

日本霊異記における山・野という空間は、〈聖〉たちの居所にふさわしい様相をもってとらえられていた。

その世界に生きる〈聖〉とはいかなるものであるのか。「聖」の語は必ずしも日本霊異記のものではなく、霊異記以前にすでに記紀・万葉に用例がある。

須佐之男命の子の大年神の第四子の「聖神」、仁徳天皇を「聖帝」^①とする例が古事記に、日本書紀（仁徳紀）では仁徳天皇が「聖」「聖帝」となっており、また崇神天皇が「聖」（崇仁紀）、「聖皇」（垂仁

紀）とされている他に天皇に用いられた「乃神乃聖」（神武紀）、「前聖」（継体紀）、「先聖」（推古紀）等の例にみられるごとく、記紀においては、多くは天皇に対する尊称であった。また、万葉集の大半旅人の讃酒歌には「酒の名を聖と負せし古の大き聖の言のよろしさ」（巻三・339）とある。さらに、「橿原乃 日知之御世」（巻一・29）の「日知」はここでは「神武天皇」をさし、前にみたと同質の用法である。

それに対して、

時の人、大きに異びて曰はく「聖の聖を知ること、其れ実なるかな」と言いて、逾惶る。（推古紀二十一年十二月の条）

及び、

僧慧慈皇太子の絵に、僧を請せて設齋す、仍りて親ら経を説く日に、誓願ひて曰はく「日本国に聖人有す。上宮豊聰耳皇子と曰す。固に天に縦されたり。玄聖の徳を以て、日本の国に生れませり。三統を苞み貫きて、先聖の宏猶に纂ぎ、三宝を恭み敬ひて、黎元の厄を救ふ。是れ實の大聖。……」といふ。是に、慧慈、期りし日に当りて死る。是を以て、時の人の彼も此も共に言はく、「其れ独り上宮太子の聖にましますのみに非ず。慧慈も聖なりけり」といふ。（推古紀二十九年二月の条）

が推古紀にみられる。この片岡飢者説話、慧慈悲歎説話について、

片岡飢者説話の眼目は、道教の真人を登場せしめ、太子が「聖」であることを主張するにであったと考えられるが、この説話の対象が、日本人一般ではなく、とくに道教を奉ずる人々、つまり古代の帰化系漢人であったことに、注目しなければならぬ。

また慧慈悲歎説話は、高句麗の慧慈を登場せしめ、その口を藉りて、太子が「聖人」「大聖」であることを表白せしめている。

慧慈は、仏法興隆の中心である飛鳥の法興寺に住し、「三室之棟梁」とされたが、当時の代表的・指導的な異国の僧によって、日本国の聖徳太子の超人間的卓越性をあらわすことが、慧慈悲歎説話の意図である。^④

という見解が提起されている。ここにおいて、「聖」ではなくこのように「聖人」なる語が、はじめて渡来僧により聖徳太子に用いられたのであり、しかも道教の「真人」なる語を用いるなどに知られるように、それは道教的・儒教的・仏教的意味を重ねたものであるといえよう。そしてまた、慧慈をも時の人は「聖」と讃えたという。このように、僧に対しても「聖」なる語が与えられることがここにはじめてみられるのである。

以上の点からも、「聖」なる語は聖徳太子を媒介しながら、仏教の意味あいをより濃くしつつ靈異記に受けつがれてゆく。推古帝の時代は、まさにその「聖」なる語が変容をとげる過渡期であったと

いっても言い過ぎではあるまい。日本靈異記が「上巻では帰化僧を聖と称える説話が、又下巻では自度沙弥を仏の変化と讃する説話が、各々中心となっており、しかもこの両巻を結ぶ中巻に於ては行基とその弟子が重点的に構成されている。」と認められることを考え合わせても、〈聖〉なる宗教的理念が、渡来僧によってもたらされ、次第に定着していった過程を想定できる。

しかも、そのことと同時に、日本書紀の中で、「真人」として語られていた聖徳太子の片岡山伝説が、靈異記においては、「隱身の聖」の説話としてとり込まれていることは注目されるのであって、靈異記のめざすものがそれと決して無関係ではないと思われる。

この「隱身の聖」の説話は、靈異記における〈聖〉の本質をとらえる上で重要な位置を占めるものである。上巻四縁の前半部は日本書紀で飢人が「真人」とされたと同じ構造で、「乞匄」が「隱身の聖」とされる。乞匄が病を得て臥せているのに出会い、太子自ら身につけた衣を与え、行幸の帰りに再び、木の枝にかけてあったものと衣を取って、臣下の疑問にもかかわらず、穢れた衣を身につけた。そして、他で死んだ乞匄を手厚く葬ったが死体は消滅したという。その太子を「聖人」としている。また後段に語られた願覚法師は大和高宮寺に止住する官許の法師でありながら里に出て托鉢乞食の行を修した。死に面して室内に光明を放ち、死後再びよみがえ

ったという。両者の説話はいずれも、死後罪られたにもかかわらずよみがえる、道教の尸解に近い「隱身の聖」を語ったものである。編者は、前段の後に「誠に知る、聖人は聖を知り、凡夫は知らず。凡夫の肉眼には賤しき人と見え、聖人の通眼には隱身と見ゆ」と讚し、後段では、「当に知るべし、これ聖の變化なることを。五辛を食ふは、佛法の中の制にして、聖人用る食へば罪を得る所なきのみ。」と結んでいる。ここでいう五辛を食ふ罪とは、「令」に反して托鉢乞食の行を行なっていたことを指すものと考えられ、編者の立場が明確に示されているといえよう。

これらのように、太子や願覚法師は、国家鎮護のための仏教の推進者としての立場からでなく、衆生の中に入って仏法を實踐した一個の仏教者としてとらえることによって、日本靈異記は聖とするのである。しかも、聖徳太子は、貧にある乞食に対して、もともと自らの地位にふさわしいものとして着用していた衣服を喜捨して、穢衣をもって装ったというのである。それは、衆生に対する単なる慈悲であるというよりは、自らに備わった名聞や物欲に対する執着を厳しく断念する行為であり、すでに極貧のゆえに一切を持たぬことに安住しえたものに対する崇敬の情でもある。社会的政治的地位、それともなう富をあえて捨てさり否定することにおいて、衆生教化をはたした。その点において、太子は、仏教の「聖」に帰依する

新羅や、道教の「真人」を尊ぶ唐の、高德の人に対して、まさにわが国の「聖人」として第一に評価される存在であった。

「隱身の聖」「聖の化」等に対する尊崇は靈異記の中のみならず、前記にあらわれている。前にみた聖徳太子・願覚法師・行基の他に、道照法師(上・22)・日下部の猴の子(上・18)・役優婆塞(上・28)・熊野山中に修業した禪師(下・1)・吉野の山に修業中の禪師(下・6)・猴聖(下・19)・老僧觀規(下・30)や、時の人々から菩薩と呼ばれた金鷲優婆塞(中・21)・永興禪師(下・1)・寂仙禪師(下・39)等の一群の僧が存在する。山居の聖としてのありようを最も端的に伝えているのは、熊野山や吉野の金の峯で修業中身を投げて身は鬪體と化しながら舌のみは生きて経を唱え続けたという説話(下・1)と並んで、役の小角に関する説話である。続日本紀の文武天皇三年五月の条に、「小角能役_ニ使鬼神、汲水採_ニ薪」という一句のあることはすでに知られている。「汲水採_ニ薪」という表現は、いうまでもなく、法華経の提婆達品に教示された仏道修業のための苦行作善の法であり、また「使役_ニ鬼神」についても、すでに言われるごとく、中国の方術思想に関連した表現であり、役小角そのものが道家的技術と仏教的修業とを行なっていることが世に評判になっていたのではないだろうか。その結果、靈異記にみられるごとき説話が形成され、しかも、後段において、時代の

異なる道照法師を登場させ、他ならぬ新羅において役優婆塞を我が国の聖人なりと言わせることにより、日本における〈聖〉を「外」に對しても示そうとする編者の意識がうかがえよう。役行者の実態のいかんにかかわらず、こうしたところに、道教的呪験力と仏教的靈験力との習合という形における、聖徳太子に認められた「聖像」の根幹をここにおいても認めることができる。そして、そのような〈聖〉が、さらに「隱身」であるのを第一義として重んじている点にこそ、日本靈異記の特質があらう。

靈異記において、賤形僧に對して「隱身の聖人」という表現が用いられていることは見逃すことができない。

。袈裟を著たる類は、賤形なりと雖も恐りざる處からざること
を、隱身の聖人も其の中に交ればなり。(下・1)

。自土の師たりと雖も、猶忍の心もて問よ。隱身の聖人、凡中に
交るが故なり。(下・33)

とあり、僧尼令が認めない浮浪僧・賤形僧を「隱身の聖」とみた編者の意図をよみとらねばならない。「隱身」とはもともと道教的な神仙術^⑧の一つであり、道教的用語であるが、しかしながら、日本靈異記においては、このような道教的な隱身の術が、その底に流れているとしても、より本質的には、日本靈異記の説く仏教思想とかがわっているといわなければならない。

日本靈異記の、いうところの〈聖〉は、すでに指摘されているように、いわゆる僧綱に保証された、高德の僧も含むものであるといえ、最も重視したのは、むしろ、在地の民のうちに根を置いて布教する仏教者たちの姿であった。彼らは、官寺の僧のように、国家から生活と修業の手立ての一切を保証されているものではない。それどころか「小僧行基」ということばが示すごとく、律令体制の中では認知されない同信集團とその指導者たちであった。彼らは、その様相と修行の方法とを、より在地の民と一体となることにおいて、保持してきたのであり、俗にまみれた民と一筋の縁に結ばれることよって、その指導性を有していた。しかも、最も徳のあるものは、自らの徳を隠すことよって、その徳を全うしようという、儒教的な教えとともに、仏教的にもまた一見俗に汚れた様を呈しながら、その実、その深底におちいるゆえに聖性を獲得しようという、苦行の意識が、道教における「仙」と重なりあいながら「隱身の聖」像を支えていたと思われる。のみならず、日本靈異記の説話を持ち歩いたものたちの多くが、「勸進の聖」としてのぎりぎりの行業に生きたのであるとすれば、日本靈異記の〈聖〉たちが、「隱身」の姿であることばうなづけよう。このような「隱身の聖」に最も高い位置を与える日本靈異記がその根本において領有する空間は、他ならぬ山・野であったといわなければならない。

注

- ① 本文引用は、日本古典文学大系『日本霊異記』による。
- ②③ 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』二一八頁
- ④ 藪田香融「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る——」(『南都仏教』第四号)において、氏は、「山寺や山房を中心とする山村仏教は、官大寺や宮廷の国家仏教に対立する性質のものでなく、むしろそれら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」とされる。
- ⑤ 橋本政良「仏教の民間浸透と僧尼令——対話の為の社会的条件——」(『日本宗教史研究』二)四月号)
- ⑥ 五来重「庶民信仰における滅罪の論理」(『思想』一九七六年四月号)
- ⑦ 堀一郎『我が国民間信仰史の研究』(二)五七頁
- ⑧ 神野志隆光『『日本霊異記』の成立序説』(『国語と国文学』昭和五十一年五月号)
- ⑨ 拙稿「愛執と思愛——『日本霊異記』の母親殺し説話——」(広川勝美編『物語と説話』所収)
- ⑩ 堀一郎前出『我が国民間所収信仰史の研究』(一)一〇二頁
- ⑪ 「聖」を神としたり、神として祭った例は、この「聖神」と、式内の和泉国和泉郡の「聖神社」とであり、「ひじり」の語源

日本霊異記の聖

とこれらの用例、及びその他のものとの関連性については稿を改めて考察したのでここでは述べない。

- ⑫ 「故、為_二人民富_一、今科_二課役_一。是以百姓之桀、不_レ苦_二役使_一。故、稱_二其御世_一、謂_二聖帝世_一也。」(『古事記』下巻)
- ⑬ 田村圓澄『飛鳥仏教史研究』二七三頁
- ⑭ 鹿苑大慈「『日本霊異記』の成立過程——説話伝承者の問題——」(『龍谷史壇』第四二号)
- ⑮ 津田左右吉「役行者伝説考」(『津田左右吉全集』第九巻)さらに中村宗彦氏の「日本霊異記における役行者説話の再検討」(『万葉』第六九号)において、「使役鬼神」についての詳細な考察がある。
- ⑯ 『大正新脩大藏經』第五十巻史傳部二の「竜樹菩薩伝」で、天下の諸術道をすべて学びえた竜樹が、世間の人の求めている快樂を得るために、隱身の業を求めたという。この話の中に「隱身之術」「隱身之法」なる語がみえる。これは「抱朴子」等にもみられる「隱形の術」と同じものと考えられる。