

# 仏教の民間受容と「互酬性の倫理」

——『日本霊異記』を題材として（下）

池上良正

民衆層への仏教の土着化というテーマに関しては、歴史学・民俗学をはじめとしてすでに膨大な蓄積があるが、特に奈良時代を中心とした民間受容の初期段階においては、「互酬性の倫理との対決」という視角を導入することで、新たな展望が開かれる可能性がある。本稿は景戒の『日本国現報善悪霊異記』（以後『霊異記』）所載の説話を題材に、この可能性を提示し、検討を試みるものであった。<sup>(1)</sup>『筑波大学・哲学思想論叢』第一五号所載の（上）編では、「一 問題の所在」「二 『互酬性の倫理』に対する仏教の二面的動態」「三 互助関係の包摂」「四 貪欲の否定」を論じた。以下では、すでに提示した表1を再掲したうえで、五節以下を論ずる。

## 五 怨念の馴化

「互酬性の倫理」を維持するうえで「怨念」「妬み」「羨み」などの情緒が果たす重要な役割については、再三指摘した通りである。これらの情緒は世界各地の伝統的災因論において顕著な位置づけを与えられ、いわば民俗・民衆宗教の基盤を構成する「宇宙＝生命的」なコスモロジーを裏面から支えるファクターにもなってきた。<sup>(2)</sup>日本でも、これらの情緒は「つき」「祟り」「障り」「とこい」「かしり」「のろい」などの用語として、あるいは「御霊信仰」「霊神信仰」「祟り神」「憑きもの」などの発現形態のもとに、多様な展開を遂げてきた。

古代の文献からも数多くの実例を挙げることが可能であるが、たとえば『日本書記』神代において、皇孫に嫁ぐも容姿醜悪なために拒絶された磐長姫が、恥じ恨んで唾して泣いたことが、人間の命が短い原因になったとされている。<sup>(3)</sup>一種の咒詛の事例と見てよいであろう。ま

表1 「互酬性の倫理」に関わる『靈異記』説話一覧

「互酬性の倫理」の包摂・馴化

「互酬性の倫理」の否定・排除

a 互助関係 の包摂	b 貧欲の否定	c 怨念の馴化 仏者の怨念 動物の怨念 の馴化	d 苦しむ死者 の救済	e 怨念の切り 捨て	f 互助関係 の遮断	g 貧欲の 正当化
上 25 上 12 上 7 上 3 中 5 中 8 中 12 中 16 中 25 中 33 下 27 下 26 下 23 下 22 下 37	上 27 上 24 上 23 上 20 中 9 中 16 中 16 中 32 中 38 下 33 下 26	上 29 上 15 上 21 上 16 上 11 中 1 中 11 中 10 中 18 中 35 中 40 下 20 下 15 下 14 下 33	上 30 上 12 上 10 中 3 中 15 中 32 下 16 下 9 下 37 下 35 下 27	上 30 上 23 上 1 中 7 中 5 中 35 中 30 下 19	中 24 中 8 中 12 中 25	上 31 中 28 中 34 中 42 下 6

た雄略紀では、三輪皇子が伏兵に不意打ちされて処刑される際に、井戸を指して詛<sup>そと</sup>て「此水者百姓唯得飲焉。王者獨不能飲矣」と言ったとあり、武烈紀では、大伴金村連に討たれた真鳥大臣が、殺される際に海の塩を指して詛<sup>のろ</sup>ったとある。角鹿の海の塩だけを詛<sup>のろ</sup>うのを忘れたため、この塩だけが天皇の食に供されたというから、具体的な地名を挙げての咒詛がなされたと考えられる。こうした臨終時の咒詛への恐怖が大きかったことは、欽明紀三年六月、讒言によつて処刑された馬飼首歌依の二人の子供を火中に投げ入れる際に、廷尉（刑吏）が咒をして、私の手ではなく祝<sup>はより</sup>の手が投げるのだと言ったという記事や、孝謙紀の大化五年三月、蘇我倉山田石川麻呂が弟の讒言によつて誅殺される際に、わざわざ誓を發して「願我生々世々不怨君王」と述べたとされること、などからも傍証される。言うまでもなく、この種の情緒は諸神靈の世界にも拡張される。夙に知られた仏教公伝時の在来の神祇と外来の蛮神（仏）との軋轢などは、さながら両者の怨念合戦の様相を呈している。

『靈異記』においても、かかる情緒への鋭敏な感受性は保持されているが、むしろ仏教説話という新たな枠組みのなかへと包摂・馴化されている。その具体的形態として、ここでは特に「仏者の怨念の正当化」「応報説による動物の怨念の馴化」という二つのテーマに着目してみたい。

まず、仏教を唱導する僧尼や信徒を迫害した者が、その罪によつて悪報を受けたとする一連の説話がある。もちろん、これは謗三宝を戒めたもので、迫害された仏者自身の感情などが直接問題にされているわけではない。しかし、たとえば長屋王失脚の経緯を語った中一では、彼が傲慢のあまり托鉢に訪れた沙弥の頭を殴つて怪我をさせた行為が失脚の遠因として語られるが、頭を割られた沙弥は血を流しながら、「怖<sup>うろめし</sup>泣<sup>なげ</sup>きて、忽<sup>たちまち</sup>に觀<sup>み</sup>えず」と描写されている。また下一五は、奈良の都に住む犬養宿禰真老という男が、乞食の沙弥を打つて現世に悪報を得た話であるが、ここでは真老に殴打された自度の沙弥が「大きに恨みて去る」と明記されている。一定の経済力や権力の獲得に成功した一部の新興中層民にとつて、国家の公認を受けていない私度僧などの存在は、目障りでもあり、容易に侮蔑や暴力の対象にもなり得たことが分かる。後者が受けた中傷や迫害は「うらめしみ」「うらみ」などの屈辱感となつて堆積したと予想されるが、『靈異記』の編者、およびその説話を語り継いだ私度僧・民間伝道僧たちは、こうした怨念を晴らす道を、当事者による直接的な仕返しではなく、謗三宝という仏教的な枠のなかに移し替えていったのである。

その一方で、仏者たちが直接的な呪詛によって報復したというモチーフも見出される。上一五は、ある男が托鉢に来た僧に腹を立てて殴りつけ、ついには逃げまどう僧を田の中まで追いかけて捕らえようとしたところ、たまりかねた僧に呪縛されたという話である。男はたちまち半狂乱となり、子供たちが寺の僧に懇請して法華経観音品を誦読してもらうことで、ようやく呪縛から解放され、以後は信心を起して正道に入ったとされている。ここでは、乞食の僧自身に備わった直接的な霊力が暗示されている。また下一四では、越前国加賀郡で浮浪人を集めて労働させていた役人が、やはり修行中の優婆塞を打って悪死の報いを得たとされる。具体的に「怨」「詛ひ」などの言葉は用いられていないが、優婆塞が立ち去る際の恨みに満ちた言葉から、一種の呪詛が行なわれたとも受け取れる。さらに下三三では、沙弥の迫害者である紀直吉足は、わざわざ大石を沙弥の頭に当てながら「其の十二夜叉の神名を読み、我を呪縛せよ」と挑発している。吉足は直ちに悪死を得たとされ、仏者を害することがいかに恐ろしい報いとなるかという説法が、様々な経典を論拠に続いている。もちろん、これらの例で沙弥たちの呪詛が正当化されるのは、因果応報という論理に組み込まれることによってであり、個々の私怨による直接的な復讐が認められているわけではない。とはいえ、これらの説話に共感を覚えた新興中層民が、修行僧に秘められた超常的な力への信仰のなかで、その個人的な怨みを買うことの危険を強く感じたであろうことは疑いない。

中三五は、三宝を信じない宇遅王が諦鏡という下毛野寺の僧を打って、悪死の報いを得た話である。逃げ回る諦鏡を打ちのめした宇遅王は、ほどなく重い病気に罹って苦しみ悶える。使いの者は諦鏡に許しを乞うが、彼は聞き入れない。それどころか「斯の下賤しき王、千遍痛み病め、万遍痛み病め」と言い放ち、ほどなく宇遅王は死んだという。王の親族たちは死因が諦鏡の呪詛にあるとして、天皇（聖武）に告発する。その際、親族たちは「殺さるる報は、殺して報いむ。宇遅既に死ぬ。諦鏡を受けて、怨を報いむ」と訴えた。しかし、自らを「三宝の奴」と称した聖武天皇は、王の死は諦鏡の咎ではないとして告発を退けたという。迫害を受けた僧が明らかに呪いという形で自らの怨念を表出させていること、親族たちはそれに対して新たな怨念を燃え上がらせて応酬したこと、にもかかわらず、仏者側に加担した天皇の裁定で告訴が却下されたこと、などが興味をひく。換言すれば、ここでは仏者の怨念が謗三宝の罪というかたちで正当化される一方で、反仏者のそれは天皇の権威によって否定されているのである。表1にも示したように、本話には仏教的な理念による「(仏者の)怨念の正当化」という要素と、後述する「(反仏者の)怨念の切り捨て」という要素との併存を指摘することができる。



怨念の馴化というカテゴリーに関して、もうひとつ注目してみたいテーマが、「応報説による動物の怨念の馴化」である。すなわち虐待されたり罪もなく殺された動物の私怨が、仏教的な因果応報の理念のなかで再解釈され再肯定される、という動態構造である。

周知のように、民俗宗教の災因論においては、人間によって惨殺された動物たちによる怨みの情緒が、常に主要な位置を占めてきた。具体的には「猫の祟り」「蛇の障り」といった形で、動物自身の直接的な報復が問題にされる。『靈異記』においても、中四〇のように、怨念を抱いた動物の直接的な仕返しに近い話がある。橘奈良麻呂が山で狐の子を捕らえ、串刺しにして巢の入口に立てたところ、これを恨んだ母狐が奈良麻呂の子供の祖母に化けて、同じように子らを串刺しにしまった、という筋である。本話の主題はむしろ奈良麻呂の残虐性を強調するものであり、結末にはやはり因果応報の必然性が説かれているが、「賤しき畜生と雖も、怨を報ずるに術あり」などとされ、むしろ動物自身による主体的な報復に力点が置かれている。

しかし、類話の多く、たとえば上一一、上一六、上一二一、中一〇などでは、動物の個別的怨念は後退し、あくまで仏教的な殺生戒を論拠に、因果応報の論理が前面に据えられている。下巻序には、こうした立場を端的に示す次のような逸話が挙げられ、景戒の思想的立場が示されている。<sup>(三〇)</sup>

昔一の比丘有りき。山に住みて座禪しき。齋食の時毎に、飯を折チテ鳥に施しき。鳥常に啄み効ヒテ、日毎に来り候フ。比丘齋食訖りて後に、楊枝を嚼みて、口を嗽ぎ、手を洒ひて、磔を把りて翫ぶ。鳥籬の外に居る。時に彼の比丘、居たる鳥をみずして、磔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、石を頰して食を求るに、徑り下ちて、比丘に中りて死にき。猪賊せむと思はねども、石自ら来り殺す。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。何に況や悪心を発して殺さむときに、彼の怨報無きことあらむや。悪を殖うる因と、怨悪の果とは、是れ吾が迷へる心なり。福因を作して、菩提を見るは、是れ我が寤れる懐なり。

僧が自らの食を分け与えるという慈悲的行為のなかで、誤って鳥を殺害してしまう。鳥は猪に転生して、これまた意図せずして僧を殺す

ことになり、結果として因果応報は避けられなかった、というのである。動物の個別的怨念はもはや問題ではない。殺された鳥は日頃から僧侶の世話になっていたのであるから、深い恨みなど抱くはずはなかったであろう。にもかかわらず、殺生の因果は巡るのだという。ここでは、報復に対する再報復といった、いわば怨念の無限連鎖に見える事態が、実は個々の人間や動物の意志や感情を離れた必然の法則によるのだ、という主張が展開されている。人はたとい無意識のうちに犯した罪であっても、その報いは受けねばならない。ましてや意識的な罪はそうであるとして、景戒は積極的な三宝への帰依による積徳を説くのである。

当時の社会は律令体制を支えてきた班田制が動搖の兆しを見せ、有力貴族・寺院による土地の集積や私有権の争奪が始まる時代であった。<sup>6)</sup> 地方の郡長など収奪の末端部では、先の説話における升の不正使用や法外な利息の取り立てなどに見られるように、貪欲や怨念の表出はむしる露骨なかたちで顕在化しやすく、実感として捉えることも容易であったろう。これに対して、権力の中樞を担う上流貴族層や、その周辺部にあつて地位と富の浮沈をかけた生存闘争に生きる都市住民にとつては、搾取と収奪の全体構造そのものが次第に見えにくい時代になつていったと考えられる。下巻序に代表されるような、具体性を備えた個別関係の怨念を不可視の普遍原理へと移し替える動きが、こうしたシステムの肥大化する社会に生きる都市住民の漠然とした不安に込められたものであつたとするのは、あまりに近代主義的な解釈であろうか。

少なくともここで指摘しておきたいのは、『靈異記』に描かれた仏教説話が、「互酬性の倫理」の基本要素であつた個別具体的な怨念の連鎖を、因果応報という普遍原理のなかに馴化するものであつた、という点である。かかる普遍原理への馴化は、一方で、根強い「互酬性の倫理」の潜在力を利用するとともに、他方において、生存闘争のなかで飛躍を企てようとする個人の足枷となる他者の怨念への恐怖を、巧みに解消する働きをもつていたのである。

## 六 苦しむ死者の救済

すでに取り上げた上一〇および中一五は、家長である我が子の財物を密かに盗んだ親が、死後にその家の牛に転生し、罪の償いとして子に使役されていた、という話である。舞台回しをつとめるのはともに仏教僧であるが、「其の寺を扱はず、遇ふに随ひて請けよ」とあるよう

に、著名な高德の僧などではなく、偶然に招き入れられた遊行的な乞食僧であった。「酒に酔ひ路に臥せり」とあったり、仏事をせず布団だけを持ち逃げしようとするなど、品行にも問題がある。しかし、本話の主題は、あくまでも、偷盜戒にふれて牛に転生した父母の悲劇にある。結末では、息子の許しを得た牛が息をひきとり、息子は乞食僧に依頼して親のために「功德を修め」たとある。いわば追善供養である。中一五の結語では、「諒まことに知る、願主母の恩を顧みて、至心に信ぜしと、乞食かたみの神呪を誦じて、功を積めるとの験なることを」とあって、息子の報恩とともに、乞食僧の神呪の験力が強調されている。媒介となる仏者の個人的能力や人格に関わりなく、仏教的な追善を執行することによって苦しむ死者を救済できるのだ、という一貫した主張に注目したい。

下九は、藤原広足の冥土訪問譚である。彼は一種の臨死体験のなかで閻羅王の前に連れ出され、そこで亡き妻と対面する。妻は広足の子を懐妊しながら死んだために六年の苦を受けており、すでに三年を受けたが、まだ三年残っている。これを夫とともに受けたいと訴えているのだと広足は聞かされる。彼は法華経の書写と購読供養を誓って生還し、実際にこれを実行して、亡き妻のために「福聚ふくじゆうを追贈し、彼の苦を贖あかひ祓へき」とされている。ここで広足の亡妻は、冥土で六年もの刑期に苦しむ囚人の如く描かれており、産褥中に死んだ女性の魂は地獄（とくに「血の池地獄」）に落ちるといった、近代に到るまで民間に広く流布した信仰の萌芽がすでに見られる。ここでの罪業は仏教的な破戒行為とは直接には関わっておらず、むしろ彼女自身の未練や執着の怨念が直線的に冥土での苦しみに繋がっているようである。その意味で、悪因悪果の観念は希薄といえる。むしろここで問題になるのは、この世に未練を残して死んだと予測される人物への対処方法である。

日本はもとより多くの伝統社会において、懐妊中ないしは出産時に死んだ女性が強い怨念を抱いた死霊と化して恐怖の対象となることはよく知られている。「互酬性の倫理」観からすれば、難産の激痛に苦悩の叫びを上げながら血まみれで死んでいった女性などは、当然強い怨念をもつ死霊となり、生者に対して平準化の代償を要求する権利をもつであろう。しかし、この下九では、かかる死者の自己主張や攻撃性は全く感じられない。閻羅王の前に引き出された広足の亡妻は、六年の刑期に耐え、ひたすら夫の追善廻向の慈悲を待ち望む、弱々しい存在として描かれている。仏教的な積徳行為の絶対的な力が強調されるなかで、民俗的世界では強い怨念の発信者とされるはずの死者が、遺族の世話によってのみ救済される弱者の地位に落とされているのである。

下三七もまた、ある男が冥土を往還した話である。ここで目撃されたのは、恵美押勝の乱で活躍した佐伯宿禰伊太知なる人物である。彼は生前に犯した多くの罪業によって閻羅王のもとで業苦を受けているとされ、生還した男の話を聞いた遺族たちは、死後七々日まで伊太知の霊に善を修し福を贈ったのに、まだ悪道に墜ちているとは何たることかと嘆いたという。遺族たちは、「更に法花経一部を写し奉り、恭敬し供養して、彼の霊の苦を追ひ救」つたとされる。佐伯伊太知をこれほどの悪業の人と断ずる『靈異記』編者の政治的立場は、当面の関心ではない。注目したいのは、四十九日までの中陰の修善・贈福という仏教的な死者供養システムが、都市の官人層のなかに一定の浸透を見せていること、さらに、こうした定例の供養によってなお救われない死者に対しては、法華経の書写や講読といった行為が有効であることが強く説かれ、しかもそれを受け入れて実践する民衆層がすでに存在していたらしいこと、などである。

『靈異記』では、ここに挙げた例をはじめとして、表1の「苦しむ死者の救済」の欄に記した例話の大半において、生者の追善廻向を受ける死者たちは、いずれも因果応報に苦しみ、遺族の慈悲による追善を最後の頼みの綱とする、弱い立場の存在として描かれている。しかも、苦しむ死者たちの苦しみが大きければ大きいほど、彼らを救済しうる手段として提示される三宝の威力は強まり、それへの期待も高まることになる。換言すれば、仏教は輪廻転生・因果応報という普遍主義的原理を前面に打ち出すことで、「互酬性の倫理」では常に生者との個別的关系において想定されていた死者たちの情緒、とりわけ彼らの怨念の呪縛を弱めることに成功した。仏教による応報の倫理と追善供養システムを身につけた生者たちは、これまで死者の側に保持されていた主導権を、大幅に自らの側へと奪い取ることができたのである。

とはいえ、『靈異記』の説話が語られた時代、死者自身が主導権をもって発すると想定された情緒の力は、急速に後退したわけでも、仏教の追善システムのなかに一気に包摂されたわけでもなかった。相次ぐ疫病の流行に対して、民間では疫神祭祀が重要な対処方法のひとつとされたが、その背後には、何らかの遺念余執を抱いた死霊の影がたえず付きまとい続いていた。あるいは、次の時代に広範な高まりを見せる御霊信仰の展開などを見ると、個々の死者の主導権に委ねられた潜在力が、決して衰えてはいなかったことが知られる。

宝亀元年六月、都では疫病の流行対策として「疫神ヲ京師ノ四隅、畿内ノ十堺ニ祭」つたとあり、その後、同様の祭は宝亀九年まで何回か行なわれた記録がある。<sup>(9)</sup>中井真孝はこの疫神が死霊と考えられていたのではないかと推定している。<sup>(10)</sup>その根拠としては、宝亀元年の疫神祭が執行された翌七月には、やはり疫病の妖気を祓うために、『大般若経』の転読が命じられているが、その勅のなかで幽魂の證覚が目的と

されていること、さらに、後の『延喜式』に出る道饗祭の祝詞に、根の国・底の国から来る鬼魅の侵入を防ぐためとあって、疫神祭にも同様の観念が想定できること、などを挙げている。民間で死者の霊が奉祀された例としては、天平二年九月、安芸・周防の両国で、妄りに禍福を説いて多く人衆を集め、死魂を妖祠する者があつたとされ、天平宝字元年（天平勝宝九歳）七月には、民間で亡魂に仮託して浮言する者は逆徒と同罪に処すという勅が出されている<sup>11</sup>。前者は行基集団の関与とともに長屋王の怨魂との関連が類推され、また後者は獄死した橘奈良麻呂の霊が関わるのではないかとされ、いわゆる御霊信仰の萌芽を示す事例として注目されてきた。

一般にこうした政治的失脚者の怨魂が畏怖の対象となり、民間において疫病の流行などと関連して説かれるようになるのは、個人意識の高揚に伴う時代的産物であり、それ自体が仏教の影響であるとも解釈されてきた<sup>12</sup>。確かに中央政界の権力闘争に敗れた者の怨霊などが取り沙汰されるのは、一定の時代背景に基づくものといえようが、だからといって、不遇の死者の怨念を恐れ、これを何らかの方法で慰撫する習俗が、すべてこの時代に創始されたと結論づけることはできない。民間の実態については十分な史料を欠くことは事実であり、比較宗教学・人類学等の知見の安易な適用は控えねばならないとしても、先に述べた妊婦の死をはじめ、何らかの不公平感を抱いて死んだと想定される死者の遺念は、個人意識の希薄な伝統的共同体においても（あるいはむしろ伝統的共同体であればこそ）、主要な災因論の一角を構成していたと推測される<sup>13</sup>。繰り返した述べたように、「互酬性の倫理」＝「アニミズムの倫理」が一定の効力をもつ社会においては、平準化を志向する他者の怨念への感受性は高く、それは特定の土地（場所）を本拠とする神霊はもとより、共同体の亡き成員たちにも容易に拡張された。疫神祭という習俗の背後に亡魂祭祀の影がちらつくとすれば、そこには集権国家体制の形成に伴う個人意識の高揚とともに、薄幸の死者たちの機嫌に配慮する深い伝統が関わっていたと見なければならぬ。

『靈異記』において顕著に示された追善供養という仏教的救済方法は、苦しむ死者の情緒に共苦共感し、これを宥め慰めることによつて、その否定的な力を弱め、あるいはこれを肯定的な力へと積極的に転化させるものであり、その意味で、民俗学等で概念化されてきた「祀り上げ」「祀り棄て」の伝統技法に連接するものといえる<sup>14</sup>。土地の神霊の「祀り上げ」「祀り棄て」に関しては、ほぼ同時代の感覚を伝える資料として、『風土記』に散見する事例がよく知られている<sup>15</sup>。ここでは国家統一で犠牲となった被征服民たちの怨念を、彼らが祀っていた神の「祟り」というかたちで吸収し、これを逆に「祀り上げ」「祀り棄て」することで、その靈威を積極的な支配の力へと転化していく過程を見る

ことができるが、かかる動態構造は上述の疫神祭にも受け継がれている。『靈異記』中二五に描かれた疫神祭では、讃岐国山田郡で疫病患者の出た家の門の左右に百味を供えて、「疫神に賂ひて饗しぬ」とある。疫神を饗応してその機嫌を伺うという意味では「祀り上げ」であり、賄賂によって巧みに災厄を打ち攘うという意味では「祀り棄て」である。

疫神の正体を死霊と見なす学説の当否は別にして、仏教的な追善供養が、一方で在来の「互酬性の倫理」を継承しつつ、他方で、これを乗り越える力を人々に与えるものであったことは、ほぼ明らかになったと思われる。この乗り越えのもつ宗教史的意義は、第一に、これまで死者の怨念など個別具体的な関係の歪みとして捉えられてきた災因論を、因果応報といった普遍主義的原理として提示したこと、第二には、生者との個々の関係において死者の側に認められてきた主導権を、大幅に生者の側に移行させたこと、であろう。『靈異記』の事例から知られるように、仏教思想やその儀礼体系を前にしたとき、死者たちは自らの因果に苦悩し、生者の追善をひたすら待ち望む弱者の地位に甘んじる存在として解釈された。それは上七に見たような、海神の地位を剝奪されて漁師の恩にすぎるしかなかった亀の運命と、軌を一にするものであったともいえよう。

仏教は、苦しむ死者のための追善供養という新たな救済方法を日本人に提示した。肯定的評価として捉えれば、それは「互酬性の倫理」によって平準化を求める死者たちの執拗な要求から、人々を解放する道を開くものであった。しかし、反面の否定的評価からすれば、神霊や死霊が保持していた主体的な力、すなわちヌミナスな意味の次元を開示する「崇り」の積極的な力を衰弱させ、これを仏教によってのみ救済可能な消極因子へと変質させるものであった。それは一言で言えば、「互酬性の倫理」の「合理化」とも、あるいは「普遍主義化」とも表現しうる過程であったといえよう。しかし、その具体的プロセスは、状況主義に支配された「互酬性の倫理」の単なる切り捨てではなく、むしろ、巧みな「包摂・馴化のベクトル」を媒介として遂行されたのである。

## 七 怨念の切り捨て

見てきたように、これまでに検討したテーマ群は、いずれも外来の仏教が、在来の「互酬性の倫理」に対峙しつつも、これを包摂・馴化するというベクトルを示すものであった。しかし、『靈異記』の説話のなかには、仏教が「互酬性の倫理」に内在する基本原則を完全に拒否

し、これを切り捨てていくベクトルを示す事例もある。

すでに前述の中三五では、仏者の怨念を正当化する動きの裏面に、反仏者の怨念を強引に切り捨てるという動態が組み込まれていたことを指摘したが、これと類似した例が上三〇である。これは、豊前国宮子郡の少領、膳臣広国という男が、文武天皇の慶雲二年九月に突然死んで閻羅王の宮に連行されたものの、生前に観音経を写経した善報によって蘇生したという話である。ここで広国は冥土の仔細を様々に見聞するが、説話の主題としては、二人の肉親に出会ったことが中心になっている。一人目は彼の亡妻である。彼女は生前に夫の広国に家から追い出されたことへの恨みを抱き続けており、「悌<sup>ウラメシ</sup>ミ惻<sup>ナク</sup>ミ厭<sup>いと</sup>ひ媚<sup>な</sup>ル」と自らの怨念を吐露する。しかし、閻羅王は広国に向かって「汝、罪無し」と、あっさりと妻の恨み事を却下するのである。広国が冥土で出会った二人目は彼の亡父である。亡父は悪報に苦しむ我が身を嘆き、ひたすら息子の広国に造仏、写経による追善供養を懇願する。生還した広国は早速、仏を造り、経を写し、三宝を供養して父の恩に報いて、その罪を贖ったという結末になっており、前節で検討した「苦しむ死者の救済」の典型例になっている。

ここで興味深いのは、広国の妻と父親のいずれもが鉄の釘を打ち込まれ、いわば地獄の責め苦を受ける罪人の姿で登場しているにもかかわらず、両者がそのような悪報を受けるに到った理由の記述には、大きな違いが見られる点である。父親の方は、家族を養うために犯した殺生や強奪、不正な取引をはじめ、他人の妻を犯したり、父母や師長を尊重しなかつた事など、多くの具体的な罪状が挙げられている。これに対して、亡妻の方は、夫に対して執拗な怨みを抱いているという以上には、具体的な悪業などは述べられていない。広国によって家から追い出されたところがあるが、妻の側に何らかの非があつたとも明記されていない。閻羅王が広国に下した「汝、罪無し」という裁定も、少なくとも説話中に明確な理由を見出すことはできない。にもかかわらず、殊勝にも仏教式の追善を懇請した父親は救われ、過去の葛藤にこだわる妻の怨念は、あっさり切り捨てられているのである。

郡の小領という地位にあつた広国もまた、おそらく亡父と同じように、厳しい生存闘争のなかで数々の罪業を犯さざるをえない立場にあつたと思われる。彼にとつて、孝養を尽くしきれなかつた父親や、自分への深い恨みをもって死んだ妻は、常に心の負担になっていたのであろう。「互酬性の倫理」に立てば、いずれの死者も彼に対して相応の代償を直接的に要求する権利を保持していた。しかし、冥府への往還という独自の臨死体験のなかで、広国は追善回向を懇願する弱々しい姿の父親と出会うことによって、親の罪を贖うという優位な立場を獲得

できたのである。それは「報恩」という言葉によって正当化されるものでもあった。しかも他方では、亡妻の執拗な怨念を断ち切り、その脅威から免れることにも成功している。これらを可能にしたのは、ひとえに仏教の権威であった。換言すれば、「互酬性の倫理」に組み込まれた怨念の連鎖を遮断し、一人の地方官僚に積極的な生存の道を提供しえた力の源泉こそ、仏教という新たな意味世界のシステムにはかならなかった。

中五では、仏教の力によって切り捨てられるのは、動物の怨念である。説話の概要は、摂津国東生郡に住む一人の金持ちが、聖武天皇の代に、漢神を祀って年ごとに牛を殺して生け贄にしていたところ、七年目に重病を患って閻羅王の宮に連れて行かれ、生前に放生した善報によって生還できた、というものである。閻羅王の宮では、彼によって生け贄にされた七匹の牛が鬼の姿になって現われ、自分たちが殺されたのと同じように彼を切り刻んで恨みを晴らしたいと訴える。一方、この男によって放生された千万余人の者たちが彼を弁護し、結局、閻羅王は多数意見を尊重したために男は助かり、以後、彼は漢神を捨てて篤く三宝に帰依したとされている。

本話は、先にも触れた動物供犠を伴う渡来人系の祭祀の存在<sup>17)</sup>のほか、冥土における多数決の裁定など興味深いテーマが多く、様々な研究視点から取り上げられてきたが、本稿では、動物たちの怨念の遮断という点に絞って考察する。

まず第一に注目されるのは、動物供犠による漢神の祭祀を、殺生戒にふれるものとして邪教視する際に、これを殺生の罪という普遍原則として抽象的に語るのではなく、あくまでも殺された牛たちの直接的な怨念というかたちで表現している点である。悪業を相殺した放生行為についても、内面的徳目としてより、放たれた千万余の動物たちの具体的な報恩行為として語られている。これらはいずれも、先に見た「互酬性の倫理」＝アニミズムの倫理」を担う生命連帯の世界像や、共存者である動物たちの怨念に対する鋭敏な感受性を反映したものである。第二に注目されるのは、このようにして強調された動物たちの怨念が、次には仏教的な論理と力によって切り捨てられている点である。鬼に化した七匹の牛たちは激しい怨念を示し、閻羅王の裁定によって敗北した後も、「怨を報いざらむや。我当に忘れじ。猶後に報いむ」と悔しがったという。おそらく「互酬性の倫理」の貫徹した在来の民俗宗教の世界では、これほどまでに激しい牛たちの怨念は、なおも男の人生や、彼の家族や子孫の人生に、何らかの悪影響を与え続けるものとして恐れられたであろう<sup>18)</sup>。しかし、三宝への帰依という仏教論理の介在は、かかる動物たちの深い怨念を遮断することさえ可能にしたのである。



しかしながら、仏教による怨念の切り捨てというテーマが最も顕著に見られるのは、いわゆる一連の行基顕徳説話である。中七は、成り上りの行基に嫉妬してこれを誹謗したエリート僧の智光が、その罪によって閻羅王の宮で責め苦を受けた後、蘇生して改心したという有名な説話であるが、ここでは、「文殊菩薩の反化」としての絶対的権威を体現した行基の前で、智光の肉体的嫉妬や怨念が、唾棄すべき否定的情緒として切り捨てられている。逆に言えば、行基の絶対的権威が、もはや人間的な嫉妬や怨念のもつ平準化の力の通用しない高みへと押し上げられたことを意味している。すでに指摘されてきたように、かかる権威の形成には、行基のカリスマ性を下から支えた民衆の力だけでなく、集団の内外に存在した権力的要素の力学を媒介として、彼の宗教者としての威信と人格を体制のうちに組織化していた、一連の政治過程が深く関わっていた。<sup>19)</sup>

中三〇は、同じく行基が説法中に、一人の女兒が泣きわめいたのを見て、母親に命じてこれを川に投げ捨てさせたという話である。実はこの子供は前世で貸与した物を返済してもらえぬまま死んだ者で、生まれ変わって借り主に恨みを晴らそうとしていたのだとされ、凡人には分からぬ真相を見抜いた行基の超常的な能力を称える筋立てになっている。本話の異常性についてはすでに様々な角度から論じられているが、近代の合理主義的観点から眺めれば、行基のヒステリックにも見える行為を正当化するのは難しいだろう。<sup>20)</sup>ともあれ、ここで重要なことは、関係の不均衡に対して深い恨みを抱いた死者の情緒が、強力な仏教的権威を背景としたカリスマ的僧侶の力の前に、完全に否定され、切り捨てられている点である。当然返されるべきものを受け取っていないというのであるから、「互酬性の倫理」に照らせば、死者の怨念はむしろ当然の結果ともいえる。しかし、ここではそうした死者の直接的な訴えはすべて拒絶される。行基の命令に従って我が子を川に投げ捨てた母親もまた、前世において負債を返さなかった罪を咎められており、ひとり真実を見抜いたとされる行基と、彼が奉じる仏法の正当性だけが賞賛されるのである。事件の異常性や、伝承内容の真偽は別にして、こうした説話に耳を傾けた人々は、行基に代表されるカリスマ的沙弥に体現された仏教の力に、改めて大きな驚きを覚えたことであろう。そこには、平等主義に縛られた「互酬性の倫理」の桎梏から人々を解放し、他者の怨念への過剰な恐怖心を取り除くことによって、彼らを新たな時代を生き抜く力強い主体へと飛翔させる力が秘められていたのである。

とはいうものの、仏教の権威と力によっても容易に押さえ込むことのできない怨念の潜在力も、依然として深く認識されていた。下二は、

祈禱による病氣治療の力で知られた興福寺の永興禪師に関連した説話である。あるとき、禪師はひとりの病人を祈禱するが、何日たつても治らない。なおも呪を続けると、病人に何かが憑依して、「我は是れ狐なり。無用に伏せじ。禪師、強ふること莫れ」と言った。さらに禪師が問いつめると、狐の霊は語り出し、この病人は前世で自分を殺した者であり、自分はその恨みを晴らすために取り憑いたとして、病人はやがて死ぬであろうが、今度は彼が犬に生まれ変わって自分を殺すだろう、と予言したという。その後、禪師の祈禱の甲斐もなく病人は死ぬが、一年後、一匹の犬が病気で寝ていた禪師の弟子に襲いかかって噛み殺してしまう。これは先の予言通り、前の年に死んだ病人が犬に生まれ変わって、弟子に取り憑いていた狐に再復讐したのだと解説されている。後段では「嗚呼惟あわむふに、怨報おんぼう朽ちず」として、人の怨念の深さを慨嘆する文章が続き、忍辱こそが大切なのだという説法で締め括られている。

このように、本説話はとりあえず忍辱の重要性を教授する体裁をとるが、実質的には、人々の怨念の激しさと、その連鎖を断ち切ることの難しさを強調する内容になっている。狐と犬に転生して復讐を重ねる者たちの怨念の激しさは、良弁門下十禪師の一人に数えられた永興ほどの高僧であっても、ついに断ち切ることはできなかったのである。先に見た行基伝説とは異なり、ここでは仏教の権威さえもが通用しない。逆に言えば、中七や中三〇に示された行基のカリスマ的靈力が、いかに並外れて傑出したレベルのものとして称揚されていたかが分かる。仏法の力を頼りに衆生の激しい怨念を抑え込み、これを切り捨てようとする仏者たちの戦いは、この後、日本の宗教史に長い足跡を刻み込むことになる。<sup>①</sup>『靈異記』の次の時代、跳梁する怨霊やモノノケに怯える平安貴族社会にあつて、声を嗶らして加持祈禱する仏教者たちの姿は、その激しい戦いの最初的一幕を演ずるものであつたといえる。

## 八 互助関係の遮断

仏教による「互酬性の倫理」の否定・排除のベクトルを示すもうひとつの重要なテーマとして、「互酬性の倫理」の基本要素であつた平等志向的な互助関係の遮断を指摘したい。その代表的な事例は、蟹報恩説話として知られる中八および中一二である。両話は内容的にきわめて類似しており、ともに行基伝承を含んでいる。本稿では両説話の系統的先後関係や、『法華験記』以降に蟹満寺縁起として整形されていく歴史的経緯、さらには各地に流布し、水神信仰に基盤をもつとされる蟹報恩型民話や三輪山型神婚伝承との関連、といった問題には立ち入

らず、説話に表現された互助関係の構造のみに着目する。したがって、両話のうち、より複雑な構造をとる中八のみを取り上げたい。

まず中八の大意を示すと、行基に忠実に仕える置染おきまのぢ鯛女たひめという女性仏道修行者が、菜を採りに入った山で、大蛇が蛙を飲みかけているのを見る。彼女は大蛇に蛙を許すよう頼むが、蛇は承知しない。ついに鯛女は自分が蛇の妻になるという条件を出して、蛙の命を免じてもらう。その後、蛇の強引な訪問を受けて怖くなった鯛女は、師の行基に相談する。行基は「汝は免るることを得じ。唯堅く戒を受けよ」と忠告し、彼女はこれに従う。その帰路に、蟹を持った見知らぬ老人に出会う。鯛女はその蟹の放生を求めると、老人は承知しない。彼女は自分が着ていた衣のほか、裳までを脱いで老人に与えることで、ようやく蟹を譲り受ける。彼女は行基のもとに戻り、呪願してもらって蟹を放生する。その晩に再び大蛇がやってくるが、大きな蟹が現われて蛇を切り殺し、鯛女は蛇の妻になることを免れたという。筋立ては以上であるが、末尾では鯛女が購い放った蟹が恩に報いたのだという解説があり、さらに、見知らぬ老人とは聖者の化身であったことが述べられている。

この説話では、主役の鯛女と他の配役との間に、いくつかの互助ないしは契約の関係が見られる。そのあるものは履行され、あるものは不履行に終わっている。まずは①大蛇との関係である。ここで鯛女は蛙の命と引き替えに妻になることを約束する。しかし、最後に大蛇が殺されることで、その約束は破棄されている。大蛇のみが、一方的に損害を蒙ったわけである。次に②蛙との関係を見ると、鯛女と蛙との間に具体的な対話や交渉はない。しかし、鯛女が慈悲をもって介入することで蛙は命を救われたのであるから、結果的に蛙だけが一方的に利を得たことになる。さらに③見知らぬ老人との関係では、鯛女は衣と裳とを引き替えに蟹を得ており、④蟹との関係においても、放生と報恩というかたちで、ともに互助の関係が成立している。一方、行基の役割は明瞭さを欠く。説話編者の意図からすれば、鯛女が行基に忠実に仕えていたことや、行基による授戒・呪願こそが重要な意味をもち、仏教的な功德の偉大さを傍証する要の役割を担っているのであるが、話の進行だけに着目すれば、彼の積極的な役割は見出せない。同じ行基顕徳説話といっても、上述の中七や中三〇とは明らかに性格を異にしている。<sup>23)</sup>

かくして、本話は鯛女という女性修行者と、大蛇、蛙、老人、蟹、という四名の配役との相互関係を基軸に、物語の全体が構成されると見ることができる。そして、これら合計五名の配役は、それぞれに何かを得て、何かを犠牲にしている。表2には、各々が得たものと、

失ったものを示した。一見して明らかのように、鯛女、老人、蟹の三者は、それぞれ何らかの物品や労働を犠牲にして、何らかの利を獲得している。見知らぬ老人は、説話編者の解釈では聖の仮の姿<sup>24)</sup>とされるが、互助関係の構造に照らしていえば、一方的な慈悲によって鯛女を救ったわけではない。むしろ、衣に加えて裳まで脱がせることで、ようやく蟹の放生に応じたのである。これに対して、利得と損失の均衡から遮断されているのは、大蛇と蛙である。すなわち、前者は一方的に約束を踏みにじられ命を落とし、後者は何の自助努力もなく一方的に命を救われている。しかも、両者に対して互助関係が遮断された理由は、一切示されていない。なぜ蛙が救われたかはともかくとして、なぜ蛇はこのような仕打ちを受けねばならなかったのか。少なくとも説話の文脈では、その理由は明かされていない。蛇は蛇であるが故に忌まれ殺されたのだ、というしかない。

仏教の民間への浸透過程において雷神<sup>25)</sup>蛇神(竜神)水神が徐々に抑圧排除されていく動向については、すでに先学によって注目されており、それ自体興味あるテーマといえる。あるいは、『靈異記』における女性や障害者への差別的偏見を指摘するなかで、この中八における蛇の邪悪視を問題にする見解も提示されている<sup>26)</sup>。本稿では、現代の価値観や人権意識を基準に歴史的資料を一方的に断罪することは控えたと思うが、対等の互助関係から蛇だけを排除するという力づくの操作のなかで、仏教の権威が大きな役割を演じた点には注目しておきたい。在来の「互酬性の倫理」アニミズムの倫理からすれば、約束を踏みにじられ殺害された蛇には、当然それに対する怨念の表出と報復の権利が認められたはずである。周知のように、この種の権利を容認する感性は、蛇を農耕神として尊崇する伝統とも結びついて、わが国の民俗社会では近現代に到るまで長く維持されてきた。しかし、この中八においては、そうした蛇の怨念や崇りの可能性は、いささかも暗示されていない。むしろ、かかる権利自体が初めから切り捨てられているのである。

ここで、本話において脇役に見えた行基の重要な役割が、改めて明らかになる。『靈異記』における行基とは、伝統的互助関係をも強制的に遮断することのできる新たな意味世界の象徴であったのだ。換言すれば、貪欲や淫乱といった否定的価値を全面的に蛇の身に負わせ、共

表2 中巻第八縁における配役の利害得失

鯛女	命	蛇難を免れる	犠牲にしたもの
蟹	命	衣・裳(蟹の放生)	
老人	衣・裳	労働(報恩としての蛇退治)	
大蛇	命		
蛙	命		

住する動物たちとの互助関係の均衡を強引に遮断することを可能にしたものは、ここでもまた、「大徳行基」に象徴されるところの仏教の権威や力だったのである。

同じように、仏教の力によって互助関係の遮断が正当化されている例話として、中二四と中二五をあげることができる。寿命が尽きたとして閻羅王の使いに連行されそうになった者が、この使いに賄賂を贈って死を免れたという話である。この両話も内容的に類似しているため、構造的に複雑で、仏教による正当化が明瞭な二四縁のみを取り上げる。

本話では、命を救われた主人公は、大安寺の修多羅分の錢三十貫を借りて交易に従事していた檜磐嶋（なりのいはしま）という人物である。三人の使いの鬼たちは、磐嶋を捕らえようとしたが、四天王の使いが現われて、この男は「寺の交易の錢を受けて、商ひ奉るが故に」許すように頼んだため、磐嶋の収賄の申し出に応じる。その結果、鬼は磐嶋が所有していた牛と引き替えに、身代わりの人間を冥府に連れていくことになる。磐嶋の身代わり選ばれたのは、彼と同年齢の率川（いさがは）神社の相八卦（さうはつが）読であった。鬼たちは賄賂を受け取った罪を免れるために、金剛般若経を百回読んで自分たちのために供養して欲しいと言いつつ残して立ち去る。翌朝、牛が一頭死んでおり、磐嶋はすぐに大安寺の南塔院の沙弥に供養を依頼したところ、三日後に再び鬼たちが来て、大乘の力のおかげで百叩きの刑を免れたと謝辞を述べたという。末尾では、磐嶋は九十歳まで生きたとして、仏教的功德の大きさが説かれている。

本話はまず、世俗道徳では必ずしも容認されない賄賂という行為までもが、仏教の力によって正当化されている点が注目されるが、さらに先の中八の分析に倣って各々の登場人物の利害得失を検討してみると、二人の者が適正な互助関係を遮断され、一方的な不利益を蒙っていることがわかる。すなわち、賄賂の手段として命を落とした牛と、たまたま磐嶋と同年齢であったために身代わりとして命を奪われた率川神社の相八卦読である。両者とも何らかの個人的な非が指摘されているわけではない。後者の八卦読の場合、仏教と競合する宗教者という立場が言外の否定的意味をもったとも考えられるが、いずれにせよ、檜磐嶋という男の全くの個人的エゴによる生命延長の願いが、賄賂という手段を通して、しかも身代わりの他者の生命を踏み台にするかたちで実現されているのである。ここでも、一方的に犠牲となった牛や八卦読の個人的怨念などは、一切語られていない。すべてを正当化するのには、磐嶋が大安寺の利益のために商売をしており、問題解決のために沙弥に読経を依頼したという事実だけである。

ここでの仏教は、厭離穢土、輪廻からの解脱、といった俗世否定の教説としては捉えられていない。むしろ他者との互惠関係を力づくで遮断してまでも、自我の拡張に生きざるをえなかった新興都市民の苦悩に応えつつ、新たな救済を提示する意味の源泉として描かれている。磐嶋と同じように交換経済の熾烈な現実に巻き込まれつつあった都市中層民にとって、中二四のような説話が、「互酬性の倫理」の束縛を離れ、競争社会における自我の拡張をも正当化しうる新たな救済思想として、大きな期待をもつて迎えられたであろうことは想像に難くない。

## 九 貪欲の正当化

先の第四節において、『靈異記』には「互酬性の倫理」の基本要素である貪欲の否定というテーマを示す説話が見られることを指摘した。しかし、他方では、その対極ともいえるべき貪欲の正当化を示す事例も見出すことができる。言うまでもなく、ここでも正当化の論拠となるのは仏教の権威と力である。すでに前節で取り上げた中二四などには、他者の生命を犠牲にしてまでも自己の利を得ようという欲望が、仏教という新たな意味世界の介入によって巧みに正当化されることを見たが、たとえば上三一などには、さらに露骨な個人的欲望の肯定が見られる。

これは聖武天皇の時代に御手代みてしろのあづまびと東人という者が、観音にひたすら福分を願ったところ、それが現世で叶えられたという文字通りの現世利益譚である。東人は三年間、吉野山で観音の名号を唱えて修行したが、その際、「南无、銅錢万貫と白米万石と好うもしき女をみなとを多さに徳施したまへ」と祈ったという。その後、若干の展開があるが、最終的に東人は願ったすべてを手に入れるのである。注目されるのは、錢・米・美女という具体的欲望対象が、生存に必要な最小限度を超えた「万貫」「万石」などの言葉で、いわば無際限の欲望として求められている点である。換言すれば、これらが伝統的な規制に従って半ば自動的かつ強制的に分与される生活必需品ではなく、個人の自主的意志や能力によって獲得される私財であることが示されている。それらはすでに競争社会の優劣を表示する記号としての性格を強く帯びている。ここでは仏道修行もまた、かかる生存競争に打ち勝つひとつの戦略的手段にほかならない。それ故、説話の結語では「是すなはれ之なち修行の験げんりき力にして、観音の威徳なり。更に応かはざらむや」として、仏道修行という戦略の有効性が喧伝されることになる。

『靈異記』全体としては、周知のごとく世俗的財物の現報譚は中心的な位置を占めるが、その多くは最低限の生存が脅かされるような苦

境からの救出が主題であつて、この上三一ほどに露骨な個人的貪欲の肯定は珍しい。すでに見たように、過度の貪欲を忌避すべきものとして否定する説話も多い。しかし、怨念に対する評価と同様、こと仏道修行者に関しては、かなり利己的とさえいえる個人的欲望も正当化される。

たとえば下六は、僧の食べようとした魚が法華經に化して、俗人の非難をくつがえしたという話である。吉野の山寺に住む大僧が、晩年に体が弱つたとき、魚が食べたくなくて弟子に購入を命じる。弟子が紀伊国の海辺で買った魚を小櫃に入れて運んでくると、たまたま同行した三人の檀越（俗人信徒）が怪しんで、小櫃の中身は經文ではなく魚ではないかと詰め寄る。信徒たちは弟子に迫つて、むりやり櫃を開けさせたところ、魚は法華經八卷に化しており、これを契機に信徒たちはさらに深く仏教に帰依するようになった、という内容である。

興味深いのは、このいわば奇跡の顯現に対する僧侶と信徒たちの反応である。『靈異記』本文では、弟子から事件の顛末を聞いた大僧は、天の守護を喜んでその魚を食べたとある。彼にとつて魚が法華經に変じた出来事は、決して戒律を犯そうとした自分に向けられた警告とは受けとめられていない。窮地を救われ、魚を食べたいと願つた我が身を恥じて、さらに仏道に励んだ、といった筋立てにはなっていない。むしろ、これほどに修行を積んだ自分であれば、魚を食べることさえ天が守護してくれるはずだ、という高慢と奢りさえ感じられる。この部分、前田家本では魚を食べたという記述はなく、後の『三宝絵詞』『法華験記』『元享釈書』の類話では、僧は食べることを控えたとき、意図的な改変が見られる。<sup>(27)</sup> それだけに『靈異記』本文のストレートな表現は、当時の時代感覚を忠実に反映していると見るべきであらう。晩年に体が衰弱したので魚を欲したとされるが、後の『古今著聞集』の孝養譚に見られるような、切迫した衰弱状態における苦渋の破戒<sup>(28)</sup>とも異なる。

もちろん建前としては、魚を食うことは僧尼の戒律に触れる行為であつた。上二一には、幼少時から魚採りを生業としていた漁夫が、火の責め苦を体験したという話がある。彼は寺の行者に救われ、以後は漁夫をやめて一切の殺生を控えたという。寺の財物を着服する破戒僧に対して景戒が厳しい視線を向けていたことは、すでに上二〇や中三八に見た通りである。しかし、下六には、このような戒律の普遍主義的価値に対する張りつめた畏怖感は全く感じられない。

同様の反応は、三人の信徒たちにもいえる。彼らは生臭い魚汁まで漏れていた櫃の中身が經典であつたことに驚くが、なおもそのうちの

一人が密かに尾行して、大僧が魚を食うのを目撃する。ここで信徒は、自分たちの師がやはり破戒僧であつたと知って激怒しても良かったはずである。しかし、その反応は逆であつた。彼は五体を地に投げて、「実の魚体なりと雖も、聖人の食物に就きては、法花経に化せり。我、愚痴邪見にして、因果を知らずして、犯し逼め悩乱す。願はくは罪を脱し賜へ。今より已後は、我が大師として、恭敬し供養せむ」と表白して、以後、ますます有力な信徒となつて禪師に仕えたたとある。破戒の師に失望するどころか、破戒行為さえも正当化してしまう仏教の靈威の力に圧倒されているのである。

この出来事があつたのは、「帝姫阿倍の天皇（称徳女帝）の御世」と明記されている。すでに触れたように、『靈異記』には、光仁帝以降の仏教統制策に反発して、仏教の功德を強調するという執筆意図が指摘されており、一連の現世利益譚にもかなりの潤色や誇張があつたと思われる。とはいえ、下六の説話が称徳帝の時代の出来事とされていること、すなわち、僧形の徒が道鏡の権力を背景に、在来の神祇信仰に支えられてきた宮廷祭事にまで介入するようになった時代を舞台として語られていることは、とくに興味深いものがある。そこには、一般信徒層はもとより、民間布教の最前線を担う修行僧自身にとつても、仏教が単なる脱俗思想ではなく、むしろ競争社会における自我の拡張さえも積極的に正当化しうる力の源泉として受容されたことが、明瞭に示されているからである。

## 十 結びにかえて

『靈異記』説話に関しては、すでに文学史や歴史学を中心に膨大な研究の蓄積があり、特にその成立過程の考証、歴史学的意義、文学的趣向などに関しては、細部に及ぶ議論が重ねられてきた。筆者には個々の説話について、こうした議論の細部に踏み込むだけの用意も能力もない。むしろ本稿は、あくまでも初期仏教の民間受容という課題を中心に据え、この課題を「互酬性の倫理との対決」という新たなパースペクティヴから捉えるとき、『靈異記』に収録された説話が、総体として、きわめて有力な資料になりうることを明らかにしようとするものであつた。

本稿では、一方で、新来の仏教が在来の「互酬性の倫理」を包摂・馴化するベクトルを、他方で、これを否定・排除するベクトルを描出し、両者の融合・葛藤の二面的動態が、『靈異記』所載の説話の様々な局面において見出せることを指摘した。さらに、この動態が全体とし



て、神霊・死霊・動物霊などの側に保持されていたイニシアティブを、現世に生きる人間の側に大きく引き寄せる力として働いた点に着目した。広く指摘されているように、この二面的ベクトルの巧みな操作は、国家の支配イデオロギーを補強する力へと統合・吸収されたと見ることができよう。しかし同時に、民衆の宗教的救済の場面に照準を合わせるとき、この動態が、律令国家の過酷な生存闘争に投げ込まれた当時の新興中層民に対して、新たな救済の力と意味世界を創り出す、すぐれて宗教的な主体形成の営みでもあった点を忘れてはならない。ここには、近現代にまで繋がる日本人の宗教的意味世界の構築過程において、きわめて重要な画期をなす、最初の一撃が刻み込まれていたのである。

## 註

- (1) (上)編の註(17)で述べたように、筆者は現代の民間巫者信仰などの調査研究を進めるなかで、その救済技法に類した「祓いと供養」「排除と和解」「切ると結ぶ」の複合動態的な構造に着目してきた。この動態構造は日本に限らず、世界各地の民俗・民衆宗教の基底を貫く重要な特性であり、時代的、文化的なコンテクストに留意しつつ、様々な視角からの説明が必要であろうと考えている。本稿は、かかる展望に基づく探索の試みのひとつである。
- (2) 拙著『民俗宗教と救い』(前掲) 五章参照。
- (3) 『古事記』では、二人の娘のうち一方が返されたことを恥じた大山津見神の恨み言によって、代々の天皇の命が短くなつたとされている。
- (4) こうした感覚は、その後の民衆宗教史においても、民間伝道僧や遊行する聖、六部、巫女などに対する伝承のなかに、多くの実例として引き継がれている。四国遍路に関する「食わず芋」の伝承に見られるように、弘法大師さえも個人的怨念の主体として語られるのである。
- (5) 周知のように、下巻序の著者をめぐっては未解決の議論があり、特に前田家本逸文には偽作説もある。
- (6) 門脇禎二『古代社会論』、『岩波講座・日本歴史』第二巻、岩波書店、一九七五。
- (7) 青柳まちこ「忌避された性」、『日本民俗文化大系』第一〇巻・家と女性、小学館、一九八五、四二四―四二九頁。
- (8) 波平恵美子「異常死者の葬法と習俗」、『仏教民俗学大系』4・祖先祭祀と墳墓、名著出版、一九八八、一四五―一五一頁によれば、日本の各地には、出産間近い婦人が死んだ時、祟つたり幽霊になつて出ることを防ぐために、腹から子を取り出して埋葬する習俗があつた。
- (9) 『統日本紀』による。
- (10) 中井真孝「疫病と御霊会」、『行基と古代仏教』永田文昌堂、一九九一、二五九―二六一頁。
- (11) 『統日本紀』による。
- (12) たとえば、井上満郎「御霊信仰」上田正昭編『講座日本の古代信仰』第一巻・神々の思想、学生社、一九八〇。
- (13) 在来の神祇信仰の中核が、自然崇拜であつたか祖先(ないしは靈魂)崇拜であつたかといった古典的議論(津田左右吉と柳田國男を両雄とする議論)に、ここで踏み込む用意はない。ただ、一般的定説として、死者の霊を神として祀る風習は、奈良時代末期以降の御霊信仰の興隆をもつて始まつたと言われるとき、こ

れはあくまで「神として」祀ることに限定した命題と考えるべきだろう。むしろそれは、人格神観念の一般化という歴史過程に関係している。本稿で問題にしているような「互酬性の倫理」に根差し、不遇の死者の遺念を畏れて、何らかのかたちでこれを慰撫する習俗や、そうした慰撫の必要性を認める感性は、妬みによる呪詛などとともに、すでに前代の民俗的な信仰に深い根をもっていたと見るのが妥当と思われる。

(14) 宮田登「祀り上げ祀り棄ての構造」『国文学』二〇一、一九七五。

(15) たとえば『常陸国風土記』茨城の郡・提賀の里に出る夜刀の神、『肥前国風土記』佐嘉の郡で、土蜘蛛の大山田女・狭山田女の託宣によって祀られた荒ぶる神、など。

(16) 「神は仏法を悦び受く」という、いわゆる神身離脱思想の展開も、まさにこうした動きの一環として位置づけることができる。

(17) (上) 編の註(28)参照。

(18) 殺生を犯した先祖の罪(たとえば先祖が武將だった)が子孫に及び、現在の不幸の原因になっているという災因論は、今日でも民間巫者の判断などに広く見られる。

(19) 石母田正「国家と行基と人民」『著作集』第三巻、岩波書店、一九八九。

(20) この不合理性を説明するひとつの試みとして注目されるのが、守屋俊彦「日本靈異記中巻第三十縁考」、『日本靈異記論——神話と説話の間』和泉書院、一九八五、である。ここでは淵に投げられた子供の背後に、在来の水神信仰の影が指摘され、行基の土木事業などに代表される民間活動と、伝来の神祇信仰との葛藤が示唆されている。筆者にはその是非を評価する能力はないが、行基的な仏者の民間布教に伝統的意味体系の超克の契機が強く含まれていたという論旨は、本稿の視点とも重なるものと思われる。

(21) この観点から見ると、民間巫者などの宗教者は、一貫して神霊・死霊・動物霊など、霊の怨念や意向を代弁する、いわば「霊の側に立つエージェント」としての役割を演じてきた、と見ることができる(佐々木宏幹氏、林淳氏との鼎談「日本仏教とアニミズム」日本仏教研究会『日本の仏教』第六号、法蔵館、一九九六)。

(22) これらについては、守屋俊彦「中巻第八縁考」、『日本靈異記の研究』三弥井書店、一九七四、中里隆憲「蟹満寺縁起と南山城」黒沢幸三他編『日本靈異記の世界』(前掲)、松倉文比古「日本靈異記」中巻第八について、『龍谷史壇』九七号、一九九一、などに詳しい。

(23) 「汝は免るることを得じ。唯堅く戒を受けよ」という言葉にしても、様々な解釈が可能ではあるが、場合によっては「おまえはとんでもない約束をしたものだ。助かる方法はあるまいが、とにかく戒を受けておきなさい」といった、突き放した評言とも受け取れる。

(24) 松倉文比古は、この聖を行基自身と見ている(前掲論文、一七頁)。そうだとすれば、表2においても老人Ⅱ行基であり、本話における彼の積極的な役割が強まることになる。

(25) たとえば、寺川真知夫「靈異記」蟹報恩譚の考察、『同志社女子大学日本語日本文学』創刊号、一九八九、宇佐美正利「護法善神から本地垂迹へ」、『講座神道』第一巻・神々の誕生と展開、桜楓社、一九九一、一八六頁、藪敬晴「日本靈異記」行基関連説話小考——水神零落譚試論、『説話文学研究』二七、一九九二、など。

(26) 井上正一「靈異記」にみる「業」思想の民間受容、朝枝善照編『論集奈良仏教』第二巻・律令国家と仏教、雄山閣、一九九四、三〇五—三〇八頁。

(27) 『日本古典文学大系』七〇(前掲)の春日和男による「解説」三八—三九頁。

(28) 大畑正一「古代における放生とその説話」(前掲) 二九―三〇頁。

(29) (上) 編の註(13)参照。

(30) 高取正男『神道の成立』平凡社、一九七九、三七―四五頁。

〔謝辞〕本稿執筆の過程で特に有益な助言をいただいた、筑波大学の奈良博順、根本誠二、立正大学の望月哲也、大阪大学の中村生雄、の各先生に心から感謝申し上げます。

## Popularization of Buddhism and “the Ethics of Reciprocity ”

Yoshimasa IKEGAMI

This article considers the popularization of early Japanese Buddhism through an examination of the narratives in “*Nihonryōiki*” written in the Nara period by the Japanese Buddhist priest Kyōkai. While the theme of the popularization of early Japanese Buddhism has been discussed previously from various perspectives, this article focuses on a new perspective, namely, the dynamic relationship between Buddhism and “the ethics of reciprocity.”

In this article, the concept of ‘reciprocity’ is used in terms of Marshall Sahlins’ formulation of “generalized reciprocity,” a principle of unselfish distribution which takes it for granted that the haves give to the have-nots without compensation. In many traditional societies this ethic of reciprocity became one of the dominant social norms. In this ethic, according to such anthropologists as Jane Schneider, feelings of envy play an important role in controlling feelings of greed.

The popularization of Buddhism in Japan can be seen as the dynamic process of exotic Buddhism’s subsuming and acclimatizing on one hand and denying and eliminating on the other the conventional “ethics of reciprocity.” “*Nihonryōiki*” includes many narratives expressing this dynamics. Through the examination of concrete examples, this article will discuss such vectors of Buddhism’s subsuming and acclimatizing “the ethics of reciprocity” as: ( i ) the subsuming of mutual-aid relationships; ( ii ) the denial of greed; ( iii ) the acclimatization of envy; and ( iv ) the salvation of the suffering dead. It will also discuss such vectors of denying and eliminating as: ( v ) the omission of envy; ( vi ) the interception of mutual-aid relationships; and ( vii ) the justification of greed.

This paper has been printed in serial form, the first half in *The Tetsugaku Shisō Ronsō (Miscellanea Philosophica)*, vol. 15, 1997.