

# 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（上）

池上良正

## 一 問題の所在

本稿は景戒の『日本国現報善悪霊異記』<sup>(1)</sup>（以後『霊異記』）所載の説話を題材に、日本における初期仏教の民間受容を、在来の「互酬性の倫理」に対する仏教の二面的な関わり<sup>(2)</sup>の動態において把握することを課題とする。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。本稿では、この可能性を提示し、検討を試みたい。

「互酬性」の概念は近年多くの分野で注目され、特に人類学では交換や贈答の社会的・政治的意義などをめぐって、様々な見解が提起されてきた。本稿ではこの多義的で曖昧な概念を、マーシャル・サーリンズのいう「一般化された互酬性 (generalized reciprocity)」<sup>(3)</sup>の極に引きつけて用いたい。すなわち、持てる者が持たざる者に直

接の見返りなしで与えることを当然視する、非打算的な分配原則のことである。これは一部の人類学者によって、「即時的利得システム」<sup>(3)</sup>をとる狩猟採集民に特徴的な社会規範として注目された。たとえば、アフリカのムブティヤサンなどの民族では、かかる「互酬性」の原則が、特定の個人や家族の突出を防ぎ、共住する集団内部の平準化をはかる機能になっているという。そこでは、他人への当座の援助が長期の時間差のなかでは自己の利得に繋がるといふ暗黙の価値観が共有され、さらに、見返りなしの分配によって人々の中に「威信」と「負い目」の感情が生じることを防ぐ、様々な工夫が用意されている。<sup>(4)</sup>その意味で、本稿での「互酬性」とは、近代的視点から連想されるような普遍主義的な価値尺度に基づく即時的な等価交換の原則とは異なり、むしろ、共住集団という場の内部における類個人の平等性や平準化を目的とした、状況主義的規範に基づく社会関係をさす。

「互酬性」のもつかかる平準化の規範を「互酬性の倫理 (the ethics of reciprocity)」として押さえるならば、それはアフリカの

狩猟民ほど顕著ではないとしても、多くの共同体的な社会に見出され、しかも集団内部の人間のみならず、共存する動植物や、かつて集団に所属していた死者たちの領域にも拡張されていった点が注目される。換言すれば、それは従来「アニミズム」として概念化されてきた精霊信仰と、密接な関わりをもってきたのである。マックス・ウェーバーは、「世界宗教」以前の伝統社会における基本的救済論理を把握する理念型として、「集団内 in-group / 集団外 out-group の道徳性」の二分法とともに、「集団内における互酬性の倫理」を挙げた<sup>5)</sup>。人類学者のジェーン・シュナイダーは、この「互酬性の倫理」をさらに、土地の神霊・動物霊・人間の死霊といった霊的領域を包摂した「アニミズムの倫理」として捉え直し、平等志向の機能を担う契機として、「貪欲 (greed)」を抑える「怨念 (envy)」の働きに注目している<sup>6)</sup>。彼女によれば、「互酬性の倫理」すなわち「アニミズムの倫理」は、「怨念」をある程度まで解放して「貪欲」を厳しく抑制する働きをもつ。これは先に見た狩猟採集民を調査した人類学者の知見とも一致する。これに対して、近代資本主義社会の倫理は、「貪欲」に一定の価値を認めるために「怨念」を厳しく抑制するという。ジョージ・フォスターが指摘したように、近代産業社会では、「恨み」「怨み」「嫉妬」などの感情は「競争原理」の動力へと変質させられ、それ自体は最も恥ずべきものとして抑圧される<sup>8)</sup>。シュナイダーは西欧社会における近代的主体の形成というウェーバーのテーマに寄せて、この価値転換にキリスト教の改革運動が大きな役割を演じたことを論証している。

この「ウェーバーIIシュナイダー」モデルは、とくに西欧社会に

おける近世—近代の社会変動を問題にしているため、「救済宗教IIキリスト教倫理」による「互酬性の倫理IIアニミズムの倫理」の普遍主義化過程において、その〈否定・排除〉という図式が強調される傾向がある。一方、日本における仏教の民間受容を考える場合には、単に「互酬性の倫理」に対する仏教の〈否定・排除〉という力学だけでなく、その〈包摂・馴化〉という側面をも射程に入れた複合的な動態把握が必要となろう。また、単に近代的主体の形成過程という歴史段階に限定せず、さらに長い受容過程を問題にする必要がある。なぜなら、先学の諸研究が明らかにしてきたように、わが国の民俗・民衆宗教には、仏教的な理念や制度に包摂・馴化される形で、在来の神祇信仰に起源をもつ豊饒な意味世界が現代にいたるまで存続してきたからである<sup>9)</sup>。

本稿で取り上げる『靈異記』は、古代的氏族仏教や国家仏教が民間伝道僧、私度僧、在家の知識衆などを介して、徐々に民間への浸透を始める時期の実態を示す貴重な資料である。上述の観点から改めて見直してみると、『靈異記』に収録された説話には、仏教が「互酬性の倫理」を包摂・馴化する力のベクトルと、これを否定・排除する力のベクトルとの、葛藤・共存の動態を読みとることができるとより、当時の一般民衆の生活規範を、アフリカなどの狩猟採集社会を典型とする「互酬性の倫理」と同一視することはできない。すでにそこには、農業共同体の形成や階級分化過程の進展、地域豪族の台頭から統一国家の建設にいたる長い歩みがある。単純な進化的比較論も慎まねばならない。しかしながら、共同体的な人倫関係を強く残した人々の生活意識には、場の平準化を求める平等志

向が生きていたと考えられる。実際、『靈異記』説話の中には、人々の生活に刻まれた「互酬性の倫理」の確かな痕跡を見出すことができる。<sup>11)</sup>

『靈異記』の基本的性格については、「私度僧による、私度僧のための、私度僧の文学」といった規定から、桓武帝の仏教統制策に抵抗を示す晩年の官僧としての景戒像に着目する視点まで、すでに様々な見解が提示されている。そこには既存の民間伝承のほか、『冥報記』『金剛般若経集験記』等の唐代の仏教説話集からの影響関係を指摘することもできる。しかし、本書に盛られた説話の中に、私度僧、中下級の官人貴族層、在地首長層など、律令国家の苛酷な現実に向け出された当時の新興中層民が、在来の価値観の激変に抗しながら、新たな宗教的意味世界を獲得していく過程を読み取ることもまた、不可能ではない。黒沢幸三によれば、『靈異記』所収の説話が語られた場所としては、寺院の法会のほか、交易の場である市が、またその聞き手としては、氏姓の紐帯を離れて都市周辺に参集した人々などが想定され、その意味で『靈異記』とは、多分に都市的な状況のなかに出現した「新傾向の文学」であるという。<sup>12)</sup>

かかる新興の都市的中層民の新たな救済と新たな意味世界の創出に、仏教が一定の役割を果たしたことは事実である。その実態を探ることは、仏教が国家宗教・学問宗教の性格を離れて、一般庶民層を担い手とする宗教として受容され定着していく際の、重要な契機を明らかにするという課題にも繋がる。

## 二 「互酬性の倫理」に対する仏教の二面的動態

本稿では、上述の視点に基づいて、『靈異記』に収められた説話のモチーフを、仏教による「互酬性の倫理」の、〈包摂・馴化のベクトル〉と、〈否定・排除のベクトル〉という、二つの相反する志向の並立・葛藤・融合の動態として把握してみたい。

先に指摘したように、「互酬性の倫理」の基本的要素としては、場の平準化を目的とした互助関係、貪欲の忌避、場の平等性を実現しうる限りにおいての怨念の解放、などを挙げることができる。さらにこれらの要素は、共同体の現成員のみならず、共住する動植物や死者にも拡張される。『靈異記』の説話を見ると、当時の仏教は一方で、「互酬性の倫理」の基本要素といえる互助関係や貪欲忌避を追認し、自らの論理の内に取り込むなかで巧みにその内実を変化させ、また、怨念に一定の存在意義を認めるかたちでこれを馴化している。特に注目されるのは、死者ないしは死者の霊に対する独自の救済方法を提示し得た点である。他方、仏教が在来の「互酬性の倫理」に対抗し、人々の怨念を抑圧し、貪欲に一定の解放の道を開くとともに、平等志向の互助関係に歯止めをかけていく方向を読みとることもできる。

以上をまとめるならば、仏教が「互酬性の倫理」を包摂・馴化する力のベクトルとしては、「a 互助関係の包摂」「b 貪欲の否定」「c 怨念の馴化」「d 苦しむ死者の救済」などのテーマを挙げることができ、これに対して、否定・排除のベクトルとしては、「e 怨念の切り捨て」「f 互助関係の遮断」「g 貪欲の正当化」などを指

摘できる。

『靈異記』上中下三巻に収められた一一六話の中から、これらのテーマに該当すると思われる説話番号を示したのが、表1である。以下では、この表に示した各々のテーマ群に沿って、考察を試みることにする。

### 三 互助関係の包摂

「互酬性の倫理」を根底から支える互助関係、すなわち、持たざる仲間への無償の援助を称揚するモチーフは、『靈異記』中のいくつかの説話に見ることができる。多くは動物や死霊を含む他者への関わりの仕方が、罪福の因果として戻ってくるという主題、すなわち仏教的な輪廻転生を前提とした因果応報譚として語られる。ここでは「互酬性の倫理」は基本的に「報恩」「応報」などの理念のなかに包摂され、継承されていると見ることができ。特に目立つのは、動物の殺生を悪行とし、その放生を善行として説き勧めるもので、「報恩」の理念に基づく返礼譚を伴うことが多い。直接の見返りを当てにしない善行が、結局は相応の利得として期待されるという筋立てである。

『靈異記』に顕れた恩の思想については、すでに石田瑞磨による研究<sup>18)</sup>などがあるが、そこでも取り上げられている代表的な例として、上七の、亀の放生に対する報恩譚がある。百濟出身でわが国の仏教弘通に貢献したとされる弘濟禪師が、難波津で大亀四匹を人に勧めて買い放たせたところ、その後、海賊に襲われて溺死しそうになった際に亀に助けられた、という話である。別れ際に亀は三度頷いて

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

去つたとあり、「疑はくは、是れ放てる亀の恩を報ぜるならむか」と明記されている。この上七は、唐の『冥報記』所載の報恩譚の翻案であることが指摘され、さらに、この種の動物報恩譚はすでに多くの仏典に散見し、また各地の民話の基本類型のひとつにもなっている。『靈異記』所載の説話のなかでも、本話の関係説話がひとつとわたくし多く指摘されているという事実ひとつをとっても、主題の普遍性は明らかである。

もとより「恩」そのものは、すでにここで問題にしている「一般化された互酬性」とは大きく位相を異にした規範である。後の封建社会から近代のいわゆる家族国家論を支える基本理念にまで展開した恩の思想は、ルース・ベネディクトが指摘したように、明確な身分序列の存在を前提に、下位者が上位者に対して背負う債務・重荷という性格をもつものであった。<sup>20</sup>すなわち、その要諦は、身分序列を介して下位者が感ずる「負い目」にある。恩そのものは「単なる個人的な好みを踏みにじる正当な権利をもつ」<sup>21</sup>力であり、徳目となるのは「報恩」のみであるとされる。

仏教における「恩」思想の展開というテーマは、筆者の手にあまる広がりをもっているが、きわめて概括的にいえば、仏教がインドから中国へと伝播する過程のなかで、さらには思想の体系化が進められる過程のなかで、縁起に基づく横の人倫関係よりも地位の序列を前提とした縦の関係性が重視されていった、<sup>22</sup>と捉えることができるだろう。先の『靈異記』上七の説話においても、他の仏教的な動物報恩譚と同じく、水平性を垂直性の関係へと包摂していく動態的な二重構造を窺うことができる。本話の結語には「畜生すら猶し恩

を忘れずして恩を返報せり。何に況や、義人にして恩を忘れむや」とあって、地位の序列を前提とした報恩を暗示する体裁になっている。しかし、内容そのものは、むしろ動物の殺生を回避するという放生に力点が置かれており、一方で殺生戒という仏教的体裁のもとで一定の身分的秩序感覚を容認しつつも、その隙間からは、共住する生命との共感性を重視する「互酬性の倫理リアニミズムの倫理」<sup>23</sup>が見え隠れしている。

かかる生命への共感性は、当時の詔勅にも指摘することができる。たとえば、律令国家の形成期から完成期において、飢饉や疫病の頻発、あるいは天皇の身近な親族の病氣などに際して発せられた詔勅には、天皇が自らの不徳を天に対して悔いるとともに、特定の罪状を例外として罪人に恩赦を与える、という共通のパターンが繰り返されている。また、時代はやや下るが、生類の殺生を禁じたり放生を行なうことによつて徳を示す、という事例も注目される。一例をあげると、養老五年七月二十五日、元正天皇は天子の仁を動植物に及ぼし、鳥獸に恩を蒙らせるとして、鷹司の鷹と犬、大膳職の鶉、諸国の鶏と猪を放つよう詔を発している。あるいは、神龜三年六月十五日、聖武天皇は太上天皇（元正）の不豫に際して、天下諸國に放生を行なわせ、また同七月十八日には、天下に大赦を行なうとともに、病人に湯薬を給するよう詔している。<sup>24</sup>

もとより、これらはいずれも『梵網經』『金光明經』などの仏典や中国皇帝などの行為に範をとつたもので、個々の天皇による内発的实践とはいえない。これらの積徳行為を、儒教や仏教の教説に基いて階級支配を正当化する政治的儀礼と見る解釈も、<sup>25</sup>一定の妥当性

をもつと思われる。しかし、天の感応を誘い、愛顧を取り戻す徳の行為として、大赦や放生という方法が選ばれたことの宗教的意味は、改めて問う価値があろう。早魃や飢饉とは王の支配する世界秩序Ⅱコスモスの衰弱であり、循環する生命エネルギーの枯渇を意味する。勅命による大赦や放生慣行の背景には、コスモスの死を救うために、新鮮で活力ある生命を補給するという感覚が働いていたのではない。換言すれば、人為的に囲い込まれた生命を解き放ち、その活力をコスモスの循環の中に還流させることによって、衰弱した世界全体の活力を回復させようとする意図があつたのではないか。<sup>26</sup>それは必ずしも明確な言語によって自覚化された体系的な思想ではない。むしろ「思想」や「世界観」として体系化される以前の、きわめて原初的な「互酬性の倫理」に基づく生命循環の感性ではなかつたかと考えられる。<sup>27</sup>

これら放生や殺生禁断の背後に、当時の民間にかなりの浸透を見せていた大陸系の動物供犠、すなわち牛およびその他の獣等を供犠して怨霊を鎮静したり、雨乞いを祈る祭祀体系との葛藤を読みとろうという説がある。<sup>28</sup>従来、日本には中国流の動物供犠の伝統は存在しなかつたというのが定説であつたが、近年ではこの定説に対するいくつかの疑義も提起されている。中村生雄はこれらの学説を整理したうえで、中国式の供犠には貴重な動物の破壊、すなわち「人間のものに神にささげる」という理念が強かつたのに対して、日本には動物を神に食べてもらうこと、いわば「神のものを神にもどす」という供犠の伝統があつたのではないかという、注目すべき見解を提起している。<sup>29</sup>贖罪や破壊よりも、神に「食べてもらう」という理

念が中心に立てられていたとすれば、共同体による神との共食慣行もまた、コスモスの生命循環の賦活を意味したのであろう。ここでは、生きた動物を殺すか放すかは、現世と次元を異にする他界の表象をどのように組み込むかという射程の幅の差にすぎない。「互酬性の倫理」からすれば、両者ともに宇宙における生命の循環を促進する営為と見ることができるところである。いずれにしても、この時期の民間に一定の浸透を見せていた動物供犠の習俗は、その後のわが国の民俗・民衆宗教において、中心的な祭祀体系の座からは排除されていった。「靈異記」に描かれた放生の称揚には、不殺生という仏教的祭祀の特性を強調することによって、動物供犠の豊饒祭祀に対抗し、これを否定するという積極的意図を読みとることができる。

この問題はまた、古代の天皇観が在来の神祇信仰をベースに、中国思想や仏教の影響を受けながら、どのように形成されていったかという大きなテーマにも繋がるであろう。ここでは十分に論じられないしはその管理者としての天皇観、を指摘することが可能ではないかと思われる。日本の『風土記』編纂は、中国の類書の単なる模倣ではなく、古い「国見」の伝統を受け継ぎ開花させたとする説がある。<sup>30</sup>すなわち、村邑の首長が小高い丘から村全体を見下ろし、眠っている産霊を目覚めさせて豊作を約束させるという古代儀礼の発想が、全国規模での地誌編纂の背後に見られるというのである。詔勅における「放生」の初出が天武紀五年であることを考えあわせるとき、原初的な生命循環の感性が「放生」の詔勅という形で形象化される過程の背後にも、かかる宇宙的生命の源泉としての首長像を、

天皇へと一元化する動きが読みとれるであろう。

困窮状態にある仲間や動物への互助を通して社会の平準化をはかろうとする「互酬性の倫理」は、すでにこの世から姿を消した死者の領域にまで拡張される。『靈異記』上二二は、人や獣に踏まれていた髑髏を氣遣ったことによる報恩譚である。元興寺の沙門で宇治橋の架橋者としても知られる道登が、奈良山の沢で野ざらしになっていた髑髏を木の上に置いてやったところ、同年の大晦日の夕刻に来訪者があり、それが髑髏の主であった。男は道登を生前の実家へ案内するが、そこで男は兄によって殺されたのだという事実が発覚し、これを機縁に道登は故人の母親から大いに感謝され接待を受けた、という内容である。取り急ぎ指摘しておきたいのは、ここでは怨念を抱いて死んだはずの骸骨の主が、危険な怨霊とは見なされていない、という点である。

死霊の脅威的側面と慈悲的側面のいずれが原初的であるかという議論は、初期の人類学的宗教研究の論点のひとつであったが、今日ではこうした進化的議論は無効とされている。おそらく死者にはそのいずれをも包含する複雑な感情が向けられる、というのが真相であろう。とはいえ、種々の側面は歴史的・社会的コンテクストに応じて様々に抑制され、あるいは増幅される。「互酬性の倫理」を維持し機能させるうえで、死者の心情、とりわけその遺念余執は、相応の対応を要するものとして受けとめられる潜在力をもっていった。『靈異記』においても様々な側面が指摘されるとはいえ、死者は総じて生者による世話や介護を待ち望む弱々しい存在として描かれる傾向が強い。この上二二でも、髑髏の主は道登に対して「見

に苦を離れしめたまふが故に、汝の恩を忘れず、今宵に報ずらくのみ」と謝辞を述べており、やはり「報恩」という概念を介して、生者の優位性が確保されている。この生者―死者間の主導権の移動という問題は、本稿の後段で「苦しむ死者の救済」のテーマに関連して詳述する。

持たざる者への無償の施しが、やがては自己の困窮時における見返りとなり、長いタイムスパンの中では最終的に果報に繋がるといふ感覚は、善悪の行為に対する「応報」という論理の中にも受け継がれている。困窮時の救済をもたらす積徳行為として、『靈異記』において特に強調されているのは、先に挙げた動物の放生とともに、読経、写経、造仏、仏者への布施など、いわば三宝への帰依とされる実践である。『靈異記』においては、仏像・経典・僧のいずれもが、単なる思想の形象や脱俗的信仰の対象としてよりも、それ自身、超常的な力を発揮する霊威的存在として受けとめられていたことは、夙に指摘されている。こうした仏像・経典・僧への積徳行為が困窮時における救済因になったとする筋立ては、『靈異記』のメインテーマのひとつであり、事例をあげれば遑がない。たとえば、下二二・二三は、中一六などとともに、いずれも過去世での善悪二様の因が罪福の果となったという話で、前世での悪事を働いた者が閻羅王によって処罰を受けるが、下二二では生前に法華経の写経をしていたことが、また二三では大般若経の写経の行為が、悪報を相殺する功德と見なされている。

閻羅王によって悪事と見なされたのは、二二二では銭や稲を他人に貸して利潤を得る際に、二つの秤を使い分けていた行為、二三では、

一族の守護のために建てた氏寺の財物を不正に流用した行為であった。集権的な国家建設の進む都市社会の生存競争を生き抜くためには、ある意味では必要悪とも見なされ得る行為であろう。『靈異記』を主体的に語り継いだ私度僧・民間伝道僧たちは、過酷な現実に生きる新興中層民に対して、仏教を内面における信仰としてよりも、まずは写経、造仏、喜捨などの具体的実践として提示したのである。それはまた、敢えて無償の施しを行なうことで、必然的に犯さざるを得ない現世の罪業から免除され、将来の危機に備えるという、中層民の切実な期待に応えるものでもあつたらう。本稿の視点に寄せていえば、原初的な「互酬性の倫理」を支えてきた互助の感覚は、仏教の因果応報の論理の中に巧みに包摂されていったと見ることができる。

はじめに指摘したように、「互酬性の倫理」においては、共住する場の平準化を達成するために、「妬み」「怨念」などの情緒が積極的な役割を果たした。死霊や動物霊をも含めた他者の発する怨念に対する鋭敏な感受性は、『靈異記』の説話からも窺うことができる。中三三は、大和国の村に住む金持ちの一人娘が、男に化けた悪鬼と結婚し、初夜の行為に乗じて食い殺されたという猟奇的な説話として知られている。事件の真相をめぐって人々は「神怪なり」「鬼啖なり」と語り合ったとされるが、景戒といわれる説話編者は「かへすか、す思ふに、猶し是れ過去の怨ならむ。斯れも亦奇異しき事なり」とまとめている。堀一郎はこの結語を、すべてを因果の理で説き伏せようとする本書の意図が顕れた例として注目している。確かにその通りではあるが、前世からの因果がなお「怨」に結びつけて解

釈されている点に注目したい。ここでの「怨」を敵対者の意、あるいは単なる抽象的言辭と解することもできようが、背後にはやはり何らかの情緒的葛藤が暗示されていたと見るべきであろう。一見したところ何の咎もない娘が無惨に殺害されるという理不尽な結末に対して、実は娘と悪鬼との間には前世の個人的な怨念の糸が絡んでいたのだ、とする解釈は、多くの人々の共感を誘ったと思われる。もとより建前としては、人を鬼に化するほどの怨念そのものが正当化されているわけではない。しかし、前世においてそれほど怨念を与えたとすれば、娘の無惨な結末も当然の報いであつたことになる。そこには、悪鬼が悪鬼とならざるをえなかつた事態を承認し、二世をかけてその怨念を晴らしたことを共感的に納得する心性も働いていたにちがいない。この説話の裏には、怨念の働きに共感し、その潜在力に期待する民衆感覚が生きている。

動物や死者の怨念を恐れて、ある程度まで誠意をもってその要求に耳を傾けることが「互酬性の倫理II」アニミズムの倫理」のひとつの原動力になっていたとすれば、「放生」「報恩」「応報」などの理念による再解釈は、動物や死者の側、すなわち霊の側に想定されていた主導権を、生きている人間の側へと大きく移行させるものであつたといえる。上七の亀の報恩譚に話を戻せば、このモチーフの根底には亀を神的存在と見る信仰があつたことは明らかである。昔話の浦島へと結実する民間伝承では、亀は海神（竜宮神）の使い、ないしはその直接の化身と見なされていた。海神はまた、自らのテリトリーを往来する人間に対して、相應の互酬を要求する神でもあつた。『続日本紀』文武四年三月の条には、道昭が唐からの帰路、



玄奘三蔵より拝受し、病氣治しの靈力をもっていた大切な鑑子なづこを、竜王が欲して船を止めたという話が記されている。道昭は仕方なくその鑑子を海中に投棄することで、竜王の機嫌を回復させた。ここには陰陽師の関与が示唆されているが、おそらく同乗者の圧力にも屈したのであろう。史実としての真偽はともかくとして、後に法相宗第一伝と称された高僧の徳をもつてしても、海神の要求には従わざるを得なかつたとされている点が興味深い。

『日本書紀』欽明天皇の条では、秦大津父という者が天皇の寵愛を受けるといふ果報の原因として、伊勢からの帰路の山中で血まみれになつて格闘している二匹の狼を仲裁し、その命を救つた話が載せられている。このとき大津父は狼に向かつて「汝是貴神」と呼びかけている。換言すれば、彼の出世の原因は単なる動物の報恩や放生という積徳に対する応報ではなく、むしろ神に対する敬意への返礼と見られていたといえる。ここではまだ、動物を単なる動物ではなく、人間と同格の共住者、ないしは人間をも超える力を秘めた神々<sup>(38)</sup>と見なす感性が生きていたのである。

とすれば、『靈異記』上七において、これを「報恩」という概念によつて括ることは、大きな意味をもつていたといえる。それは基本的に、動物や死者に認められていた主導権を、生者の側へと奪い取り、人間の主体の優位を確立していくプロセスであつたといえる。「恩」という身分序列の前提を暗示させる概念の適用は、大亀から海神や神仙のイメージを剥ぎ取り、せいぜい為政者の徳を称える祥瑞の媒介者へと、さらには、人間よりも劣位に立つ単なる動物の地位へと貶める効果を持つていた。亀に残された道は、仏者の放生と

いう「恩」に対して、身をもつてその生命を救うという「報恩」しかなかつた。それはまた、景戒に代表される私度僧の説教を受容しつつ、急速な社会変化に適應しうる新たな救済世界を希求する中層民にとつては、時代を生き抜く主体的な力を獲得する最初の一步でもあつたろう。「互酬性の倫理」Ⅱ「アニミズムの倫理」を支える互助関係は、大枠においては継承されつつも、その中心的な力は換骨奪胎されるかたちで、仏教的論理の中に包摂されていったのである。

#### 四 貪欲の否定

先にも触れたように、シユナイダーは「アニミズムの倫理」を「近代社会の倫理」との対比において把握し、ここに「貪欲」と「怨念」の対立を関係づけて理論を展開している。すなわち、前者のアニミズム的な社会では「貪欲」が厳しく抑えられ、「怨念」はかなりの程度まで黙認・解放されるのに対して、近代社会では「貪欲」が解放され「怨念」は抑圧されるという。この二分法的な把握はあまりにも単純であり、様々な歴史的・文化的な変異や曲折を無視している、という批判は当然提起しうるであらう。しかし、きわめて大局的に見るならば、伝統社会が徐々に後退し、近代産業社会の価値観が強まるにつれて、貪欲ないしは人間の欲望全般に対する評価が、極度に否定的なものから肯定的なものへと移行してきたという一般論は、依然として妥当であらう。財の総量が限定され、集団の規制力が強い社会では、欲望は危険視され、とりわけ他人の財物を欲する貪欲は重大な悪徳と見なされる。これに対して、生産力が上昇し、財物に限らず地位・名誉・異性などの獲得に自由競争原理が導入さ

れる社会では、貪欲は、生存競争を生き抜く人間の本性や自然性  
に由来するものと見なされ、場合によっては奨励される価値にさえ  
なるのである。「もつと貪欲に働け」「もつと貪欲に勉強せよ」等々。

再三述べているように、『靈異記』所載の説話類を説き聞かせた  
主体は、国家仏教の周縁部にいた民間伝道僧や、僧尼令体制から疎  
外された私度僧たちであり、また、これらに進んで耳を傾けたであ  
ろうと予想されるのは、共同体的な伝統に縛られた零細農民ではな  
く、すでに一定の市場経済の流入のなかで富や権力の浮沈を競い合  
う、律令国家の都市中層民や在地首長層などであった。従って、そ  
こには貪欲の意味や社会的公正の基準に関しても、多様な評価の並  
存と、屈折した価値の混乱が映し出されている。一般論としてい  
えば、「互酬性の倫理」の基盤を構成している貪欲の抑制という要素  
は随所に見られ、その多くは因果応報の論理のなかで解釈されてい  
る。たとえば中三八は慳貪により大蛇となった話、下二六は同じく  
慳貪により牛となった話である。

まず中三八は、聖武天皇の御代に奈良の都の馬庭という山寺に住  
みついていた一人の僧が、銭三十貫を密かに部屋に隠し持ち、その  
執着のため死後に大蛇に生まれ変わったとする話である。この説話  
には七々日以後の転生、蛇の邪悪視など注目すべきモチーフが多  
いが、特にここでは、銭を私有財産として秘匿するという行為が、  
「銭に貪り隠すに因りて」という表現によって罪悪視されている  
点に注目したい。当時の銭は信用度も低く、奈良時代を通して貨幣  
価値は下落の一途を辿ったとされるが、一方では大安寺の如く大量  
の銭を資本に金融活動に乗り出す寺院もあり、本話のように山寺に

寄宿する僧が銭を私富として蓄える例も珍しくはなかったのでは  
う。しかし、ここで弟子たちは師僧の滅罪のために、その銭によっ  
て誦経を為し、善を修し、福を贈ったとある。貨幣経済が一定の浸  
透を見せるなかで、少なくとも僧侶にとつて私的蓄財の行為は悪因  
となり、その業因を中和するには、私に秘匿された財を社会に再放  
出することが必要だ、という感覚が保持されていたことは興味深い。

また下二六は、讃岐国美貴郡の大領(郡長)の妻が貪欲な性格で、  
他人に恵むことをせず、酒に水を混ぜて売ったり、出挙の貸付と徴  
収に大きさの異なる升を用い、あるいは十倍百倍もの利息を要求し  
て多くの人を苦しめた罪によつて、死後七日目に生き返って牛に  
なったという話である。先の中三八とは異なり、四九日以前の転生  
であったため、死後の生まれ変わりでなく現報として扱われてい  
るが、いずれにせよ、在地首長層の過度の貪欲が悪業として厳しく  
指弾されているのである。

貪欲の規制は特に中三八のように、寺の財物の流用に絡めて説か  
れるのが目立つ。上二〇は、惠勝という延興寺の沙門が寺の湯を  
沸かすための薪を一束盗んだために、牛に転生して使役された話で  
ある。たとえ薪一束であっても寺の財物を流用することの罪悪性が  
強調され、惠勝の応報を信じない人々のために、観音菩薩の化身ま  
でもが動員されている。逆に言えば、財物の集積の進む都市寺院に  
おいて、住僧による公私混同が頻発していた事実を物語るものでも  
あろう。中九では、武蔵国多摩郡の大領の同伴赤麻呂という者が、  
自ら建てた寺の財物を勝手に借用し、返済しないまま死んだために  
牛に転生したとされ、中三二では、紀伊国名草郡の物部麿という者

が、寺の利殖用の酒を借用したまま返済せずに死んだために、やはり牛に生まれ変わって酷使されたとある。

貪欲を否定する説話で、もうひとつ注目されるのは、親不孝のテーマに関連したものである。事例としては上二三・二四に限られるが、ともに市場経済の急速な浸透に曝された都市中層民や在地首長層において、親族規範が混乱し流動化している状況が示されている。まず上二三では、大和国添上郡の通称瞻保<sup>みやす</sup>という男が、実の母親に稲を掛け売りしたが、貧乏な母親は代価の支払いができなかった。瞻保は怒って母を責め立て土下座させたりしたが、これが罪業となり、半ば狂気のなかで悪死したという結末になっている。また二四は、奈良朝遷都以前の話として、一人の女が実母に孝養を尽くさなかったために悪死の報いを得た、というものである。あるとき女の実母が齋食の飯を乞うたところ、この女は家長<sup>とよみ</sup>(夫)と自分たちの分以外には余裕はないとして断つたとされ、これが親不幸として糾弾されているのである。

当時の家族制度については、強固な父権は未だ存在せず、双系的性格が強く、父子別産も珍しくはなかったという見解も提示されている。吉田孝によれば、日本の律令制の形成は、家父長制を基礎とした唐律令をモデルとして、新たな家族秩序の形成をめざすものであり、その中心となったのは、父母への孝養を核とする尊卑長幼の別の確立であったとされる。しかしながら、それと同時に、在地首長層や上層農民以外の一般零細農民の家族は、この時代にあっても、依然として旧来の共同体的人倫関係のなかに強く包摂されていたと考えられる。かかる観点からすれば、『靈異記』の説

話は、律令体制下の新たな秩序形成の一翼を担うとともに、時代の転換期にあつて競合する様々な家族観の葛藤の実態を映し出していることと見ることができる。

上二三では、母を虐待した瞻保は、周囲の者たちの非難叱責によって狂気の淵に追い込まれていったことが示唆されている。母親の嘆きに責められた瞻保は、無言のまま裏の部屋に入り、出拳の証文を取り出すと庭の中で焼き払ってしまう。さらに、家を飛び出すと山野を放浪し、髪を振り乱し身体中傷だらけで走り回るといふ自暴自棄的な行動に出た。やがて自宅から出火して倉も家屋も焼け、家族は生活不能となり、瞻保自身は身を寄せる場もなく餓死したとある。彼は「学生に類せる人」で、「往に書伝を学ぶれども、其の母を養はず」とあるから、かなりのインテリであつたのだろう。あたかも近代小説のテーマを彷彿とさせる母子葛藤の心理ドラマには、一方で儒教道徳の理念を身につけながら、他方で過酷な交換経済の現実社会を生き抜かなければならなかった、当時の新興中層民の苦悩を読みとることができる。

これらの例にも見られるように、『靈異記』における貪欲の否定という主題は、すでに一貫性を欠くものになっている。今日の言葉で言えば「公平性」「平等性」の基準そのものが混乱し、動揺しているのである。前節に見た上一二では、元興寺の道登に助けられた鬻<sup>うりや</sup>の主は兄に殺されたことが発覚するが、その殺害の経緯は、兄第二人が交易に出て弟が銀四十斤ほどを得た際に、兄がこれを妬み忌んで弟を殺して銀を奪った、というものであつた。説話のなかでは、兄の殺人の罪は取り立てて非難されてはいない。しかし、

仏僧の徳によつて真相が暴かれ、兄は母親の信頼をも失つたという結末を見れば、商売に有能な弟に対して無能な兄が抱いた怨念に、いささかの同情も向けられていないことは明らかである。すでに兄弟といえども明確な私有の觀念が確立し、各々の器量と実力によつて所得格差が生じるのは当然だとする、暗黙の經濟倫理が承認されているのである。中三二でも、寺から酒二斗を弁済せずに死んだ物部麿は、牛となつて八年間使役されることになっており、現在五年を過ぎたところなので、まだ三年残つていると述べられている。實際に八年を過ぎると牛は姿を消したとあり、応報の内実にまで貸借計算の數量化が持ち込まれている。

ところで、上一〇、中一五は、家長として繁栄する子供の財物を密かに盗んだ親（上一〇では父親、中一五では母親）が、その罪によつて牛に転生した話である。ある意味で、これは先に見た親不孝を非難する説話とは矛盾・逆転した内容になっている。結末では家主である息子の慈悲によつて許されるとはいえ、息子の財物を無断使用した親の罪は、厳然たる罪として容赦されない。ここでもまた、家父長制確立以前の父子別産の家族形態の特徴を示唆することは可能であろう。しかし、本話に貫かれてはいる価値原理は、むしろ新たな市場經濟の交換原則である。親子兄弟といえども、それぞれの經濟的力量に応じて獲得した財物は、妄りに融通することは許されない。非難されるのは、あくまでも升の不正使用や法外な利息など、商取引の基本を逸脱した過度の貪欲である。それは、本稿で問題にしている、場の平準化を目的とした状況主義的な「互酬性の倫理」とは、明らかに異なる普遍主義的の原則に依拠している。

貪欲を戒め否定しているかに見える『靈異記』説話の背後には、このように一種の逆転・矛盾した倫理觀の併存が指摘される。逆にいえば、親子兄弟の絆をも断ち切らざるをえない普遍主義的經濟原理の浸透を前にして、『靈異記』の語り手と聞き手たちは、一方で新たな時代の価値原理を受容しつつ、他方では、そこに一定の歯止めをかける道を模索していたといえる。歯止めの論拠となつたのは、寺の財物の流用や親不孝といった仏教的・儒教的理念であつた。しかし、その基底にあつて常に原初的な平等社会への郷愁を呼び覚ましていたのは、あの「互酬性の倫理」ではなかつたかと思われるのである。

（以下、「五 怨念の馴化」「六 苦しむ死者の救済」「七 怨念の切り捨て」「八 互助関係の遮断」「九 貪欲の正当化」「十 結びにかえて」は、本稿の（下）として『筑波大学・哲学思想論集』第二二号に掲載の予定である。）

#### 註

（1）本稿で依拠した『靈異記』のテキストは、中田祝夫校注・訳『新編日本古典文学全集』第一〇巻、小学館、一九九五、を基本として、遠藤嘉基・春日和男校注『日本古典文学大系』七〇、岩波書店、一九六七、を適宜参照した。

（2）サーリンズ、M・D（山内昶訳）『石器時代の經濟学』法政大学出版会、一九八四、二三〇―二三六頁を参照。ここでは互酬性の理念類型として、一方の極に「一般化された互酬性」、

他方の極に「否定的互酬性」が指定され、中間点として「均衡のとれた互酬性」が置かれている（本訳書では「互酬性」ではなく「相互性」の訳語が用いられている）。ここで「一般化された互酬性」とは、連帯性の極を示し、惜しみなく与える援助の線にそって行なわれる愛他主義的な互換活動を意味する。また、中間点を示す「均衡のとれた互酬性」とは、受け取った財物の慣行的な等価物が遅滞なく返報される直接的な交換を意味する。さらに「否定的互酬性」とは、非社会的な極を示し、値切り、横領など、純粹に功利主義的な利益をめざして公然と行なわれる互換活動を意味するといふ。

- (3) 「即時的利得システム(societies with immediate-return systems)」とは、食料の長期貯蔵を伴わない、いわば「その日暮らし」の社会で、「遅延的利得システム(societies with delayed-return systems)」に対立するカテゴリーである。同じ狩猟採集社会でも、後者では有名なポトラッチに見るように、贈答慣行が威信の争奪戦に利用されるのに対し、前者では富や権力や地位の差異が発生することを抑制しようとする「平等社会」が志向されるといふ。Woodburn, James, "Egalitarian societies", *Man* (new series) 17-3, 1982.

- (4) 市川光雄「ヒトの社会」黒田未寿他『人類の起源と進化』有斐閣出版、一九八七、同「平等主義の進化的考察」田中二郎・掛谷誠編『ヒトの自然誌』平凡社、一九九一。

なお、こうした問題視角や研究動向に関しては、田中二郎、掛谷誠（京都大学）丹野正（弘前大学）佐藤俊（筑波大学）など

の各氏から多くの教示を得た。

- (5) Gerth, H. H. & Wright Mills, C. ed., *FROM MAX WEBER: Essays in Sociology*, Oxford University Press, 1958, pp. 329-330.

- (6) Schneider, Jane, "Spirits and the Spirit of Capitalism", Badone E. ed., *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, Princeton University Press, 1990, pp. 27-31.

- (7) これについては特に、掛谷誠『妬み』の「生態人類学」大塚柳太郎編『現代の人類学Ⅰ・生態人類学』至文堂、一九八三年を。

- (8) Foster, G. M., "The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior", *Current Anthropology* 13-2, 1972.

- (9) 個々の著作を挙げれば際限がないが、特に堀一郎、五来重、竹田聴洲、高取正男、宮田登、佐々木宏幹などの各氏の諸研究から大きな示唆を受けた。

- (10) 中井真孝『日本古代の仏教と民衆』評論社、一九七三。

- (11) 本稿は、人々の世界観や倫理観を、生産力の向上・分業の進展・生産様式や階級構造の様態、等々との関わりにおいて捉える経済史的、社会的的研究を志すものではなく、あくまでもこれらの世界観や倫理観を担う人々の内面における、宗教的動機づけや意味形成の様態に焦点を合わせ、宗教的主体としての民衆における仏教受容の意味を考えようとするものである。もとより、前者の研究視点に一定の意義や有効性があることを否定するものではない。

(12) 中田祝夫「解説」『新編日本古典文学全集』第一〇巻(前掲)、四一〇頁。さらに、益田勝実「古代説話文学」、『岩波講座・日本文学史』第一巻古代、岩波書店、一九五八、参照。知られるように、景戒自身は「私度僧」ではなく、「白度の沙弥」等の語を用いている。

(13) 朝枝善照「平城・嵯峨期の仏教政策」、『平安初期仏教史研究』永田文昌堂、一九八〇、同「日本靈異記研究」永田文昌堂、一九九〇、志田諱「日本靈異記と景戒」、『日本靈異記とその社会』雄山閣、一九七五、真中幹夫「『日本靈異記』の歴史的性格」、『歴史学研究』五〇〇号、一九八二、など参照。志田によれば、景戒は「法相」対「三論」、「法相」対「華嚴」といった、当時の南都仏教の政治力学に強く巻き込まれていたという。

(14) 入部正純『日本靈異記の思想』法蔵館、一九八八。

(15) 「仏教土着期の文学」『日本靈異記』黒沢幸三他編『日本靈異記の世界』三弥井書店、一九八二。

(16) 従って、本稿で問題にする民間受容の「民間」とは、具体的にはこの新興中層民を射程に置くもので、鎌倉期以降に問題になるような一般の零細農民層までをも含むものではない。

(17) かかる視点は、従来、日本における在来の神祇信仰と仏教との緊張関係、特に「祀り上げ」と「祀り棄て」の論理転換を支える「日本のカミの両面具有性」などとして捉えられてきた課題群(宮田登「神と仏」、『日本民俗文化大系』第四巻、小学館、一九八三、の序文、一三頁参照)、あるいは思想的、歴史心理学的視点に立って、原初的な「畏怖の信仰」から仏教的な「加

護の信仰」への転換に着目する視点(湯浅泰雄「神々の誕生——日本神話の思想的的研究」、『以文社』一九七二)などと重なるものであろう。ある意味では、そうした先学の構想の焼き直しにすぎないとの批判もあるかもしれない。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、その救済技法に顕れた「戒いと供養」「排除と和解」「切ると結ぶ」の複合動態的な構造、いわば「切りつつ結び、結びつつ切る」という動態に着目してきた(拙著『民俗宗教と救い』淡交社、一九九二、など)。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、文化的なコンテキストに留意しつつ、様々な視角からの説明が必要であろうと考えている。本稿もまた、そうした展望に基づく探索の試みのひとつである。

(18) 石田瑞磨「日本文学に現われた恩の思想」『仏教思想研究会編』『仏教思想4・恩』平楽寺書店、一九七九。

(19) 『新編日本古典文学全集』第一〇巻(前掲) 付録の「日本靈異記関係説話表」によると、この上七縁には、今昔物語集巻九第十三話、宇治拾遺物語巻十三第四話をはじめとして、一九もの関係説話が挙げられている。

(20) ベネディクト、ルース、(長谷川松治訳)『菊と刀』現代教養文庫・社会思想社、一九六七、一一三—一五四頁。

(21) 同書 一一九頁。

(22) 山折哲雄「恩」、『世界大百科事典』第四巻、平凡社、一九八八。

(23) 仏教における恩の思想は四恩説などとして体系化されたが、

九世紀以降に一般化した説では、「衆生の恩」のように、かなりの平等性を示唆する関係も含まれていた。そこには天地万物との繋がりに恩恵を認める感覚も生き続けたと見られるが、総じていえば、父母恩、国王恩、師長恩などのように、縦の身分秩序を支える関係が強調されていたといえよう。岡部和雄「四恩説の成立」『仏教思想 4・恩』（前掲）を参照。

(24) いずれも『続日本紀』による。

(25) たとえば、野尻靖「律令制支配と放生・殺生禁断」『続日本紀研究』二四〇、一九八五。野尻はここで、初期の詔勅において「放生」とされていたものが、天平期頃を境に「殺生禁断」の語に変わることを指摘している。本稿の観点から見れば、生命力の充溢を意図した積極的行為が、厳しい国家管理による禁令へと変質していった点が注目される。

(26) 宇佐の八幡神は養老年間の隼人征討に加担した後、「合戦之間、多く殺生を致す。宜しく放生を修すべし」と託宣を下したとされている（中野幡能「八幡信仰史の研究」吉川弘文館、一九七五）。この放生会は『金光明経』「流水長者子品」を典拠とする仏教法会であり、一般には神仏習合の初期事例として扱われるが、こうした託宣の背後にも、在来の「互酬性の倫理」アーニミズムの倫理」に結びついた生命循環の感覚を窺うことができる。大畑正一は、すでに仏教受容以前のわが国の遺習に放生的な慣行が見られたとして、葬礼の期間に殺生を忌避する慣習などに注目している（『古代における放生とその説話』『生江義男先生還暦記念歴史論集』同刊行会、一九七八）。

(27) 『靈異記』が仏教の様々な理念を、宇宙化されたイメージによって一般化している点に着目した中村恭子は、業や輪廻を支える仏教的世界観の基盤そのものに、「一切衆生」というかたちで、生きとし生けるものすべての連帯感が見出されることを指摘している（『靈異の世界―日本靈異記』筑摩書房、一九六七）。

(28) 佐伯有清「牛と古代人の生活」第四章「牛殺しの世界」、至文堂、一九六七、竹澤勉「『殺生禁断』考（一）」『PL学園女子短期大学紀要』三号、一九七六。

(29) たとえば、栗原朋信「犠牲礼についての一考察」『上代日本対外関係の研究』吉川弘文館、一九七八、井上光貞「古代の王権と即位儀礼」『日本古代の王権と祭祀』東京大学出版会、一九八四、二六一―三四頁。

(30) 中村生雄「動物供犠の日本的形態―古代中国との連続と差異をいとぐちにして」静岡県立大学国際関係学部編『新しき世界秩序を求めて』、一九九六。

(31) 平凡社「東洋文庫」版『風土記』一九六九、の吉野裕による「解説」三七―三七四頁。

(32) 死者の魂祭りの日である。当時は、この日に冥界から死者が戻り、供応を受けるとされていた。

(33) 拙論「死をめぐる観念と習俗」佐々木宏幹・村武精一編『宗教人類学』新曜社、一九九四。

(34) 入部正純「日本靈異記の思想」（前掲）五八頁。中村生雄「仏像の発生―初期仏教の聖なるかたち」『カミとヒトの精神史』

人文書院、一九八八。華園聰麿「日本古代の仏教信仰をめぐる  
正統と異端―『日本靈異記』に見る靈力信仰の世界」片野達  
郎編『正統と異端』角川書店、一九九一、など。

(35) 堀一郎「日本靈異記に於ける民間仏教の形態」『我が国民間  
信仰史の研究(一)』東京創元社、一九五五、二二九頁。

(36) 出雲路修「日本靈異記」『岩波講座・日本文学と仏教』第二卷・  
因果、岩波書店、一九九四、三三頁。

(37) 『釈日本紀』の引く「丹後国風土記逸文」では、亀は蓬萊山  
にある仙都の住人(亀比売)の化身とされ、神仙思想の背景が  
見られる。

(38) 松前健によれば、一般に記紀神話では、天神系の神は人態的  
に描かれるのに対して、地祇系の神は動物形、それも多くは蛇  
とか熊のような畏怖すべき存在として描かれる傾向があるとい  
う。『講座日本の古代信仰』第二卷・神々の誕生、学生社、一  
九七九年、の「序説」。

(39) 鬼頭清明「日本古代都市論序説」法政大学出版局、一九七七、  
五二頁、一六六頁。

(40) すでに僧尼令には、僧尼が「私に園宅財物を蓄へ」ることの  
禁止事項がある。

(41) 堀一郎「『日本靈異記』の文化性」『著作集』第一卷、未来社、  
一九七七、四〇八―四一一頁。

(42) 吉田孝「律令制と村落」『岩波講座・日本歴史』第三卷、岩  
波書店、一九七六、参照。

(いけがみ・よしまさ 筑波大学哲学・思想学系助教授)