

# 遺髪を入れた筥

『日本靈異記』中卷第三縁の再検討

石井公成

『日本靈異記』中卷第三縁は、防人として派遣された武蔵国の吉志火麻呂が、妻恋しさに堪えかね、筑紫までついてきて世話してくれている母親を殺して喪を口実に国に帰ろうとたくらみ、母親を山中に導きいれて太刀で切ろうとしたところ、大地が裂けてその中に陥ってしまったとする話である。親不孝の罪の大きさを示すため、母の慈愛という面が強調されており、この母親は、殺されそうになったにもかかわらず、地中に落ちてゆく息子の髪を必死でつかんでとどめようとしたうえ、手の中に残った息子の髪を家に持ち帰って「法事」を設けたと記されている。そして、説話の最後に付された評語は、次のようなものである。

誠に知る、不孝の罪報ははなはだ近し。悪逆の罪はその報いなきにはあらずといふこと<sup>(1)</sup>を。

話の進め方とこの評語を見れば、中卷第三縁は、仏教の因果の思想に中国の孝の思想を重ね合わせたもの、つまりは中

国仏教の伝統を背景とした説話であり、日本にも奇異なる現報の例が数多くあることを示して因果の恐るべきことを強調しようとする『日本国現報善悪靈異記』の方針に基づき、形を整えたものということになるが、話の背後にある思想はそれだけなのだろうか。防人の実態、奈良時代の母親像、孝の思想の強調などといった面に注意してきた従来の研究が見逃している箇所がある。それは、

慈母、髪を持ちて家に帰り、子のために法事を備け、その髪を筥に入れ、仏像のみに置いて、謹みて諷誦を請けまつりき。母の慈しびは深し。深きがゆるゑに悪逆の子にすら哀愍の心を垂れて、そのために善を修しき。

とあるうちの、「その髪を筥に入れ、仏像のみに置いて(其髪入筥、置仏像前<sup>(2)</sup>)」という部分である。一体なぜ遺髪を筥に入れ、仏像の前に置くのか。同じ中卷の第三十三縁にも「筥」の語が見えるが、そこでは、娘が鬼に喰われてしまい、頭と

一本の指しか残っていないのを発見した父母の驚きと悲しみを描いたのち、

韓の筥に頭を入れ、初七日の朝に、三宝の前に置きて以て齋食をなしき。

と記している。すなわち、ここでも遺体の一部を筥に入れ、仏像の前に置いて儀礼を行っているのである。この中巻第三十三縁のように、頭だけが残っているような場合であれば、人目に触れないように何かの容器に入れるのは当然だが、遺髪を供養するのであれば、三方のようなものの上に直接、あるいは布を敷いてその上に髪を載せたり、布や紙などで髪を包んでもよいはずである。というより、不孝な息子が裂けた大地の中に陥り、それを引きとどめようとした母親の手に髪だけが残されるといふモチーフの典拠とされる『法苑珠林』巻第二十二・入道篇第十三・欣厭部第二所引の『雜宝藏經』巻九「婦女厭欲出家縁」では、「我が児の髪、今日も猶故我が懷中に在り」という母の言葉が示すように、息子の遺髪を常に持ち歩いているという点を力説するのみで、布などでくるんでいるかどうか、箱などに入れていられるかどうかといったことは問題にしていない。また、この中巻第三縁は、劇的な要素が多く、聞く者の興味をひきつけるため、後代の説話集でもしばしば取り上げられているにもかかわらず、中巻第三縁をほとんどそのまま引き写した『今昔物語』巻二十第三十三

を除けば、筥について言及している説話は一つも報告されていないのである。そうした中で、遺髪を筥に入れて「法事」を行ったことを『日本靈異記』がわざわざ述べるのは、一体どのような理由によるのか。また、「法事」をなす際、その筥を仏像の前に置いたのはなぜなのか。その筥の蓋は開いていたのか閉められていたのか。このような形での「法事」を、亡き子の浄土往生を願っての追善であり、仏教儀礼であるとしてみてもよいのか。以下、これらの点について検討してゆきたい。

#### 一 『日本靈異記』における箱の類

まず、『日本靈異記』においては箱の類がどのように扱われているか見ておきたい。上記の中巻第三縁と同三十三縁以外で「筥」の語を用いている例としては、下巻第十縁がある。ここでは、ある沙弥が如法に書写した『法華經』を「漆を塗れる皮筥に入れて」おいたところ、火事になって家が焼け落ちてしまったにもかかわらず、その筥はまったく「焼け損ふ所無」く、経も無事であったという。ここでは「皮筥」と明言しているため、先の二縁に見える筥は、一般的な筥、すなわち、柳や葛で編んだ筥を指すのであろう。

このほか、箱の類が登場する話はいくつかある。たとえば、上巻第三十五縁では、知識を率いて完成させたばかりの仏の

画像を盗まれてしまった沙弥尼が、一画をとりもどすために放生をしようとして難波にゆき、市を徘徊していると、樹上に置かれた「篋」の中から種類の生き物の声が聞こえたため、篋の主に無理に開けさせたところ、探していた像が入っていたという。

中巻第六では、『法華経』を書写させた施主が四方に使いをやって白檀紫檀を求め、経を入れる「函」を作らせたところ、函が短くて納めることができないため、誓願を発し、悔過して願うと、函が伸びて経を納めることができた<sup>(5)</sup>とある。

中巻第三十四縁では、貧しい女が観音に福分を願うと、隣家の乳母が「大櫃」に数々の料理を入れて運んできたが、それは観音が与えてくれたものであったと説く。

下巻第十九縁では、卵のような形をした肉の固まりが生まれたため、父母が「筥」に入れて山の中の石の中におさめ置き<sup>(6)</sup>、七日たって行って見ると、からが開いて女の子が生まれており、その子は不具であったが、きわめて聡明であって人々を教化し、舍利菩薩と呼ばれたとする。

『日本霊異記』のうち、「器」の語を素質などの意味でなく、箱の意で用いている唯一の説話である中巻第二十八縁は、貧しい女人が大安寺の丈六の仏像に宝を請うと、大安寺修多羅供の銭と記した短冊をつけた銭四貫が門のはしるところに置いてあったため、恐れて寺に送り、大安寺の僧が「銭器」を

確かめたところ、封印されたまま銭四貫がなくなっており、またしても貧女が仏像に福分を請うと、今度は大安寺成実論宗分と書いた短冊を付けた銭四貫が戸の前に置かれており、僧が「入銭之器」を見ると、やはり封印されたまま銭四貫がなくなっていたという。

その他の入れ物について見てみると、「籠」が登場する例が三話に見えている。まず、上巻第一縁では、失神した蛇のようであるが、雄略天皇の召請に応じて落ちてきた雷神を「輿籠に入れて」宮中に運びこんでいる。天皇が見ようとすると、雷神は息をふきかえしたらしく、光を放ったため、恐れた天皇は落ちていたところへ戻すよう命じた。続く上巻第二縁では、美濃の大野の男と結婚して子をもうけた美女が、碓屋に入った際、犬の子が追って吠えたため狐の姿にもどってしまったことを、「野干と成りて籠<sup>(7)</sup>の上に登りて居」と記す。下巻第十三縁では、『法華経』書写の願を立てた男が落盤事故にあった際、不思議な沙弥の助けを得て生き延びることができ、山仕事をしている人々に発見されて、葛で編んだ籠で引き上げてもらったという。

以上の用例から知られるように、『日本霊異記』では、「筥、篋、函、櫃、筥、器、籠」などと表記される入れ物については、衣や食器などを入れる普通の道具として一般的な記述の中で登場することがまったくなく、手品師の舞台に登場する

箱やシルクハットのように、すべて不思議な事件における重要な道具立てとして扱われているのである。むろん、これは、『日本霊異記』が奇異なる現報譚を伝えよ、とする説話集であるためには違いないが、箱の類を単なる道具と見ず、霊力を持った神秘的な入れ物とみなす古代の呪術的な伝統が背景になれば、この種の用例がこれほどまで見事に揃うことはなかっただろう。

特に、「筥、篋、笥、籠」については、生き物ないし命にかかわるような場面で用いられる例が多く、それも蘇生や変身といった場面で用いられている点が注目されよう。下巻第十縁と中巻第六縁は、生命には直接かわらないが、下巻第十縁は、皮筥におさめられた『法華経』が猛火の中でも燃えずに残った話、つまりは生きのびた話であり、中巻第六縁では、命あるものが育ったかのように函が二度にわたって伸びている。古代にあつては、箱は神秘的な存在であり、生命力にかかわるイメージをも持っていたことは、浦島説話の玉手箱（玉篋・玉匣）が示す通りである。奈良時代ともなれば、仏教と儒教の文化がかなり浸透していたであろうが、特殊な状況のもとでは、あるいは特殊な儀礼を行った場合は、箱が持つ古代的な霊力が表に現われてくるのであろう。その霊力は、異文化である仏教のもとでも消えることはなく、かえって仏教の枠組みの中で新たな活躍の場を与えられたものと思われる。

では、不孝この上ない息子の遺髪を納めた中巻第三縁の筥は、生命力とどのようにかかわるのか。

## 二 遺髪を筥に入れた理由

『雑宝藏経』巻九「婦女厭欲出家縁」は、病みおとろえながらその原因を語ろうとしない息子に強いて問いただしたところ、自分は「不道」のために死ぬに違いないが、美しい母を得たくてならず、恋慕のために病んでいるのだという告白を聞き出した母親が、驚愕しつつも息子を死なせまいとするあまり、その思いをとげさせようとしたとたん、大地が裂けて息子がその中に落ち込み、引きとどめようとした母の手に中髪だけが残ったため、淫欲を厭う気持ちが強まり、出家するに至ったという筋立てになっている。すなわち、この説話のテーマは、一切の苦しみの根源である愛欲の厭わしさを痛切に思い知らされ（「感切是事」）、出家するという点なのである。愛欲を厭わしく思っただけで出家するのは、原始仏教の文献にはよく見られるものであり、インドでは自然なことである。この母親は、息子の遺髪を今でも懐中に持っているとはいえず、息子の供養を目的として出家したのではない。遺髪を見れば息子のことが思い出されるであろうが、この遺髪は、美貌ゆえに誘惑も多かったであろう出家生活において、愛欲の厭わしさを思い起こさせ、修行に励ませるための役割を果たして

いることは、仏教以外の派で出家したこの女性に対し、それだけの若さと美貌を持ちながらなぜ出家したのかと人々が問うたところ、その女性が事情を語ったという形式になっていることがよく示している。また、母に対する息子の恋慕は、息子自身が認めているように道徳にそむくものだが、インドにおけるその非道徳性は、「不孝」という中国的概念で割り切ることのできるものとは異なる。つまり、『雑宝蔵経』のこの説話は、不孝の報いを説こうとしたものでも、母親の慈愛を描こうとしたものでもないものであり、このことは「婦女厭欲出家縁」という標題が示している通りなのである。松浦貞俊氏が『日本霊異記』中巻第三縁と比較し、「悪逆の子の遺髪を抱いて猶これを懐ふの情、こゝと全く同じである」と述べるのは、あまりにも日本的な解釈と言わざるをえない。ただ、『雑宝蔵経』のこの説話を読んだ漢字文化圏の仏教徒、特に日本の僧の中には、松浦氏のような受け止め方をする者が多かったことだろう。

一方、不孝による報いがたちどころに現われたことを強調する『日本霊異記』では、息子の不孝ぶりを力説すると同時に、母親の成育の恩や慈愛ぶりに関する常套句を、これでもかというほど並べ立てている。そのしつこさと下品さは、大衆向けの唱導<sup>9</sup>ならではのものであり、子育ての苦労やら愛情やらをここまで恩きせがましく押しつけられれば、殺したくな

っても不思議はないと思われるほどだが、いずれにせよ、こでの母親は、息子を厭う気持ちなどまったく慈愛に富んだ人物として描かれていることは明らかであろう。

すると、問題となるのは、そのような母親が息子の死を簡単に受けいれるだろうかという点である。裂けた大地に陥るというのは地獄落ちの定型的な表現であるため、このことは仏教信者であるその母親も、常識としてわきまえていたと考えてよいだろう。しかし、死体をこの目で見ても、しかも死からかなりの日数がたったあとですらも、親しい者の死を信ずることができないのが人の常ではなからうか。まして、この中巻第三十三縁の場合は、息子が死んだことは確実であるとはいえ、母親は死体を直接見て死を確認していない。その点では、海で遭難したのと同様であって、行方不明の状態と言うほかないのである。そのような状況で、慈母の概念を絵に描いたような母親がまず望むのは、蘇生ではなからうか。

蘇生して罪を悔い、孝行が服を着て歩いているような理想的な息子になってくれることではなからうか。実際、地獄から蘇生した話は仏教説話には限りなくあり、『日本霊異記』にも数多く収録されているうえ、『日本霊異記』では、下巻第四縁や第二十五縁のように、水難で行方不明になった人物が、葬儀がすんだ後になって姿を現す例も見えている。また上巻第九縁では、幼児が驚にさらわれて行方不明になってしまった

ため、「福を修」したところ、父親は八年後に旅先で「驚の噉ひ残し」と罵られていた息子に出遇うことができているが、これも広義の蘇生譚の一種と見て良いであろう。むろん、この中巻第三縁では、不孝の罪は甚だ深いものであつてその報いがたちどころに生ずることを強調しようとしている以上、「火麻呂はかつて『法華経』を書写しかけたことがあつたため、その功德を閻魔に認められて蘇生し、以後、罪を悔いて母に孝養をつくすとともに、『法華経』の書写を完成させた」などという説話にすることはできない。また、下巻第三十六縁では、藤原永手は閻魔王に許されて地獄めいたところから追り返されたものの、既に火葬されていたためであろうか、魂がやどるべき体がなくなつていたため、蘇生できないまま「道中に漂」つていたことなどを見れば、同様に体が失われている火麻呂の場合も、蘇生はありえないということになる。これは、鬼に喰われて頭と指しか残つていなかった中巻第三十三縁の娘も同じである。しかし、蘇生は無理であるにしても、この二縁では尋常でない死に方をしており、しかも遺体の一部しか残っていないのであるから、とむらう際は特別の儀礼を必要とすることになる。変死者に対しては特別の葬り方をする例が多いことは、古今東西を問わない<sup>10</sup>。わずかに残つた遺体の一部を筈に入れて儀式をするのは、通例の葬送儀礼とは異なる意義を含む行為と解すべきであろう。

中巻第三縁の流布状況を調査した今野達氏によれば、この話は安居院流の唱導でも用いられており、浄土宗白旗流の碩学、西誉聖聡（一三六六一—四四〇）の『当麻曼陀羅疏』でも「老母引墮坑之髮事」と題して同じ話がとりあげられているが、同書では筈には言及せず、「仏事ヲ修シテ後世ヲ助クルトコソ申シ伝ヘテ候」と述べている<sup>11</sup>。一方、中巻第三縁では「子のために法事を備け、その髪を筈に入れ、仏像のみに置き、謹みて諷誦を請けまつりき」と説くのみであつて、息子の「後世ヲ助クル」ためであるとは明言していない。後代の型にはまった浄土思想系の仏教説話と違い、浄土往生という点を強調しようとはしていないのである。

母親が「法事を備け」たのは、武蔵の国の自宅に帰つてからであつて事件からかなりの時間がたつており、この時点で蘇生儀礼を行うとは考えがたいが、語り口としては、「息子が大地に飲み込まれてしまったため、その髪を家に持ち帰り、子のために法事を行った」というつながりになっており、家に帰るまでの時間の経過は無視されている点に注意すべきであろう。景戒はこの文に続けて、

母の慈びは深し。深きが故に、悪逆の子においてさえ哀愍の心を垂れ、そのために善を修しき。

と述べているが、こうした場合の「修善」とは、「修善贈福（追福）」などと熟す場合を除けば、福德を生じるような仏教的な

善行、特に受戒・法会・写経・読経・造寺造像などの具体的な行為を指す一般的な言葉であり、必ずしも死者の往生を願うての追善の行為を意味しない。このことは、下巻序が、僧に食を布施すれば来世では飢饉に遇わなくてすむと述べて読者に「修善」を勧めている例や、下巻第十九縁が「産生める肉団のなれる女子、善を修し人を化する縁（産生肉団之作女子修善化人縁）」と題して、仏教的な善行を行うことを「修善」と称している例がよく示している通りである。<sup>12</sup>したがって、中巻第三縁の「法事」についても、いわゆる追善のための読経と見てすまずのではなく、それ以外の要素についても考慮しなくてはならない。

まず、息子が地獄に落ちたことは間違いないにしても、『靈異記』ではその地獄の概念自体、はなはだ曖昧であることはよく知られている。『靈異記』で描かれる冥界は、仏教的なものに加えて中国の冥界観の影響も受けているが、『靈異記』の冥界は死と再生の儀礼の聖地という性格を持っており、死んだ者が冥界に入って蘇生する時期は、三日・五日・七日であって「多くの場合は殯の期間に相当して」おり、民俗的信仰儀礼と密接な関わりがあることは、丸山顕徳氏が論じているところである。<sup>13</sup>

したがって、たとえ息子の「後世ヲ助クル」ことが母親の意図のうちに含まれていたとしても、古代の呪術的世界を色

濃く残し、筥に生命力かわる特別な力を見いだしていたらしい『日本靈異記』の特徴を考えれば、ここでの筥を用いた「法事」を今日における追善とまったく等しいものとみなすのは適当でないことは明らかであろう。そこで、仏教以外で筥を用いる儀礼のうち、生命力にかかわるものと探すと、鎮魂祭と八十嶋祭とをあげることができる。

### 三 鎮魂祭と八十嶋祭

鎮魂祭のうち、宮内省の庁内で行われたものは、神祇官西院の八神殿の神々、すなわち神魂、高御魂、生魂、足魂、魂留魂、大宮売、御膳魂、辞代主の八座の神に大直神を加えた九座の神を祭神とする儀礼であり、その要素を整理すると次のようになる。

- (1) 琴師・笛工が合奏し、神部と雅楽の歌人が相和して歌う
- (2) 御巫が拍子に合わせて舞う
- (3) 御巫が宇氣槽を伏せてその上に立ち、梓（榊）で十度宇氣槽の底を突く
- (4) 突く度ごとに神祇官の一人が御玉緒の木綿の十本の糸を葛筥の中で一つづつ結ぶ
- (5) 結ぶごとに、「二三三……十」と唱える
- (6) 女官蔵人が天皇の御衣を入れた筥の蓋を開け、御衣を入

れたまま筥を振り動かす

(7) 御巫および媛女が舞う

(8) 盃事

(9) 官人たちになが倭舞いを舞う

松前健氏は、類似した行事と、この際歌われたとおぼしき歌を『年中行事秘抄』中の神楽に見いだしているが、この神楽の際には、天照大神の異名らしいトヨヒルメの神が死んで魂が神上りしたため、その魂を呼び戻すために、巫女が頭に山縵をつけ、手に矛を持ち、タマフリの儀礼を行うことが歌われ、玉むすびの呪術によって魂が戻ってきたことが歌われている。その中には、

あちめ一度 おおお三度 魂筥に 木綿取り垂でて た

まちとらせよ 御魂上り 魂上りましし神は 今ぞ来ませる

あちめ一度 おおお三度 御魂みに（一本、御魂上り）

いましし神は（一本、いにましい神は） 今ぞ来ませる。

魂筥持ちて 去りくるし（一本、去りたる）御魂 魂返  
しすなや（一本、魂返しすなや）

という文句が見えており、魂が魂筥に入ってきて去らなくなるとされている。『延喜式』では、他に太刀・弓・矢・鈴・佐奈伎や、供御のための飯筥・白杵・韓竈などの祭具が列挙さ

れており、御巫は齋院で稻をつき、匏筥でふるいにかけて、韓竈で炊き、筥に盛り、櫃におさめ、案に置き、神部二人がこれを祭所に向って備えるとされているが、祭神には別に種類の食物が供されているため、この筥に盛った飯は遊離魂を誘いもどすための御馳走であるらしい<sup>15)</sup>。

一方、石上神宮の鎮魂法は、『旧辞本紀』の「天神本紀」によれば、物部氏の祖神であるニギハヤヒの尊が天降りするに際し、天神御祖が、羸都鏡・辺都鏡・八握劍・生玉・足玉・死反玉・道反玉・蛇比礼・蜂比礼・品物比礼の十種の瑞宝を授け、

もし痛む処有らば、この十宝をして、一二三四五六七八九十といひてふるえ。ゆらゆらとふるえ。かくせば死人も反り生きむ。

と教えたという。「しぬ」とは元来は力が衰えた状態を意味することを考慮すれば、ここで言う「死人」とは、死亡が確定している者だけを意味するのではなく、外傷や精神的ショックによる気絶、病気その他による極度の衰弱・意識不明などの状態にある者も含むのであろう。鎮魂祭については異説が多いが、松前氏が宮廷での鎮魂祭と石上神宮の鎮魂祭について、「両者とも一種の『死からの蘇生』を語っている」と指摘していることは重要である<sup>16)</sup>。

一方、九世紀から十世紀にかけて、即位の翌年に難波の海



岸で行われた八十嶋祭は、『江家次第』によって田中卓氏が整理した次第<sup>17)</sup>を参考にしつつ、多少補足した形で示すと、以下の通りである。

- (1) 宮主壇を作り(国司之を作る) 祭物を置く
- (2) 女官・内蔵寮の官人等、天皇の御衣を載せた案を持って宮主の前に立つ
- (3) 典侍車並びに出車など、宮主の座の東に列立す
- (4) 神祇官、琴を弾す
- (5) 女官、御衣の筥を開いてこれを振る
- (6) 次に中宮の御衣について同様にする
- (7) 次に東宮(一本、斎宮)の御衣について同様にする
- (8) 宮主、膝突をつけて御麻を捧げ、禊を修す
- (9) 禊おわり、祭物を海に投じる
- (10) 帰京の後、典侍が参内し、御衣を返上して報告する

この祭については、修祓説が有力であったが、鎮魂祭との類似に着目した岡田精司氏は、「神琴の音に合わせて御衣の筥を開き振り動かすことによって、(大八洲之霊を招いて新たに即位した天皇に付着せしめ、国土の統治者としての宗教的資格を付与せしめるもの<sup>18)</sup>」であることを強調した。招かれる霊とその意義について筆者は岡田氏とは解釈を異にするが、こ

遺髪を入れた筥(石井)

こでは、霊威に満ちた島々(神々)の前で「神琴の音に合わせて御衣の筥を開き振り動かすことによって」その衣の持ち主の生命の安定・強化をはかっていることに着目しておきたい。岡田氏はさらに、「山や川で変死した者の霊魂を迎える時に衣類に握飯などを添えて魂迎えを行う風習は、越後の山地に戦前までに遺っていたという」と述べ、『延喜式』に記される八十嶋祭の祭物の中に米が見えていることから、八十嶋祭にも鎮魂祭や上記の民俗と同様に御飯が添えられた可能性があることを指摘しているほか、天皇の「御衣」に対して「玉体加持」を行う御修法との類似にも着目している<sup>19)</sup>。

こうした鎮魂祭および八十嶋祭、また『日本霊異記』に数多く見られる死後数日たつての蘇生の例を考慮すると、筥に亡き子の遺髪や遺体の一部を入れて仏像の前で儀式を行うという行為は、仏教以外の要素を含んでいる可能性が高いことが知られよう。「古代人は、書物としてあるお経の験力よりも、声そのもの、声によって発せられ、発せられることで活性化されることばの劇的、霊的な側面に信仰を求めていた<sup>20)</sup>」ことも考え合わせると、中巻第三縁の「法事」における経典の「諷誦」は、鎮魂祭・八十嶋祭における弾琴や歌舞に相当する性格を持っていたものと思われる。また、中巻第三十三縁における初七日の「斎食」は、遊離魂をつなぎとめるために筥に盛られた飯と共通する性格を持っていたのではなから

うか。「齋食」については、下巻第二十五縁で、海でおぼれた漁師のために妻子が「七々日を逕て、齋食をなし、報恩することす<sup>(21)</sup>でおは」ったが、漁師は生きて戻ってきていることが注目される。これは評語では、漁師が漂流中に必死で釈迦に嘆願したためとされているが、妻子の「報恩」もまったく無関係とは考えがたい。死者が出た場合、ただちには葬らず、何日もの間、死者のかたわらで歌舞し、飲食したり飲食を備えたりするのは、言うまでもなく、古代からの日本の習俗であって、沖繩などでは最近まで伝えられていた風習である。

赤田光男氏は、日本における葬送習俗を、「霊肉別留観念」を基盤とする蘇生・絶縁・成仏・追善の四段階に分けるが、<sup>(22)</sup> 変死であって遺体の一部しか残されていない中巻第三縁と第三十三縁における儀礼に関しては、死者の魂をあの世へ早く送り込む送魂儀礼としての成仏儀礼の前に行われる蘇生・絶縁の儀礼という面から考えてみる必要がある。ただし、再々述べてきたように、中巻第三縁の母親は息子を厭う気持ちなどまったくない慈愛に満ちた人物として描かれているのだから、その儀礼は、死霊を恐れて絶縁をはかるためのものではなく、ひたすら息子の苦を救うためのものとして描かれていることになる。しかし、変死であって死体が揃っていない人間の魂を浄土へ送るためには、それなりの準備が必要であろう。蘇生する可能性があれば蘇生させねばならず、死が確定

している場合でも、遊離してさまよっている場合は、まず落ち着かせなくてはならない。浄土へ振り向けるのはその後のことである。中巻第三縁の筥の蓋はどうなっていたのか。

#### 四 蘇生と往生の中間に位置する儀礼

法隆寺釈迦三尊像の銘文は、聖徳太子が重病となるに至って王后・王子・諸臣たちが発願し、その結果、この釈迦像が作られた経緯を記している。その成立年代や解釈については異説が多いが、<sup>(23)</sup> ここでは、少なくとも奈良朝以前に成立したものであって、当時における仏教的な死生観を反映していることに着目しておきたい。この銘文で注意されるのは、

王后王子等及与諸臣、深懷愁毒、共相発願。仰依三宝、当造釈像、尺寸王身。蒙此願力、転病延寿、安住世間。若是定業、以背世者、往登浄土、早昇妙果。

とあるように、造像を誓う「此の願の力」によって太子の「転病延寿」が願われ、それがかなわぬ場合は「往登浄土」が願われていることである。生きては長寿、死しては浄土というのは一般的な願望であるが、太子の死後になって完成した像に、その冥福を願う文章ではなく、上記のような銘文が刻されているのは、ここで記されているような誓願が実際になされたことを意味するのであろう。軽い病気であれば、このような誓願がなされるはずはないため、こうした発願は、意識

がとぎれるほど重症であって回復の見込みがないような場合や、絶命して間もない頃などになされていることは明らかである。こうした願は、実際には臨終儀礼としてなされることが多かったと思われる。したがって、ここでいう「転病延寿」は、ほとんど蘇生と等しいものとなる。むろん、この場合、重点は「往登浄土」の方にあるのだろうが、往生の前にまず蘇生が願われている点に、伝統的な葬送儀礼の根強さを見ることができる。

なお、天武天皇の不予に際して読誦され、以後広く流行した『薬師経』は、治病その他の功德を説くばかりでなく、蘇生と浄土往生を説く經典でもある。『薬師経』では、救脱菩薩が続命の法について次のように述べている。

大徳世尊、像法転時、有諸衆生、為種種患之所困厄、長病羸瘦不能飲食、喉唇乾燥、見諸方暗、死相現前。父母親属朋友知識、啼泣圍繞。然彼自身臥在本处、見琰魔使引其神識、至于琰魔法王之前。然諸有情有俱生神、随其所作若罪若福皆具書之、尽持授与琰魔法王。爾時彼王推問其人、算計所作随其罪福而处断之。時彼病人親属知識、若能為彼帰依世尊薬師琉璃光如来、請諸衆僧転読此経、然七層之灯懸五色続命神幡。或有是处彼識得還、如在夢中明了自見。或経七日、或二十一日、或三十五日、或四十九日。彼識還時、如從夢覚皆自憶知善不善業所得果報、

遺髪を入れた筈（石井）

由自証見業果報故、乃室命難亦不造作諸惡之業。<sup>(24)</sup>

すなわち、閻魔の使いが病人の「神識」を引いていき、閻魔が生前の善悪の行為を調べている間に、病人の親族や知識たちが薬師如来に帰依し、衆僧を請じて『薬師経』を転読せしめ、七層の灯を燃やし続けて五色の「続命神幡」を懸けるならば、病人の「神識」がこの世に戻ってくるというのである。同様の記述は、『薬師経』を取り込んだ偽経である『灌頂経』<sup>(25)</sup>第十二にも見えており、『灌頂経』も奈良時代に流布したことは知られている。<sup>(26)</sup>

このような經典が流行するということは、それを受け入れる基盤が存在したこと、つまりは蘇生に対する期待が根強く、蘇生が実現しなかった段階で初めて死が確定されるという伝統の上に仏教が受容されたことを意味しよう。絶命の後に僧が請じられて読経や儀礼が行われたとしても、今日のいわゆる追善と同一視することはできない。追善が行われる場合でも、当時は、遊離しやすく衰弱しやすい生者の魂を落ち着かせ、その生命力を強化する儀礼が盛んであったことを考えると、そうした儀礼を死者に適用するものとして受け止められたとしても不思議はないのである。まして、変死であって遺体も揃っていないような場合、往生を願うだけの単純な追善がなされるとは考えがたい。

## 五 結 語

『延喜式』によれば、大嘗祭では、烏賊・鰻・鮭・堅魚・昆布・海松・紫菜などの海の幸、干し柿・熟柿・栗・梨子・柚などの果物、大豆や小豆入りの餅など、二十八種の神饌が、五四二合もの多くの「筥」に盛られて神々に捧げられた。この場合、「筥」は聖なるものための清浄なる容器とされているのであろう。<sup>(27)</sup>一方、箱はその密封性により、ケガレを封じこめてしまうという働きも持つため、ケガレの伝染を極度に恐れるようになった平安期には、死者が出た家からそのことを知らせる手紙が送られてきた場合、書状自体は穢ではないものの、それを納めた「函」は穢とされたという。<sup>(28)</sup>

このように、宗教的儀式に用いられるような道具は、両義的な性格を持つのが常である。下巻第十三縁では落盤事故にあった男を助けるために使われていた籠にしても、今日も残る各地の民俗では、死者を埋葬した盛り土の上に置かれるほか、籠や箆をかぶると背が伸びないとか白髪になるといった理由で忌まれる傾向がある一方、幼い子どもの成長を祈る儀礼や何らかの再生を願う年中行事でも用いられるなど、矛盾した性格を持っていることが注目される。<sup>(29)</sup>

こうした点から見ても、中巻第三縁と第三十三縁に登場した「筥」が、単なる容器として用いられているのではないこ

とは明らかであろう。この「筥」については、明確なことはわからないままであったが、いずれにせよ、遺髪や僅かに残った遺体の一部を「筥」に入れて仏像の前に置き、儀礼を行った肉親たちの古代的な心情を痛切に感じないならば、また、「後世のために法会を設けた」などと書くにとどめず、「筥」に入れたことをわざわざ記した景戒の常識に留意しないならば、我々は、古代世界の色彩をとどめる『日本霊異記』を読んだことにはならないのである。

## 註

- (1) 『霊異記』からの訓読の引用は、小泉道『日本霊異記』（新潮日本古典集成、新潮社、一九八四年）による。
- (2) 漢文は、中田祝夫校注・訳『日本霊異記』（新編日本古典文学全集10、小学館、一九九五年）による。
- (3) 『法苑珠林』巻第二十二、大正五三・四四八下、原漢文。同説話との関係については、寺川真知夫『日本霊異記』中巻第三縁の形成」（花園大学国文学論究」第七号、一九七九年十月）。
- (4) 今野達「日本霊異記へ吉志火麻呂」説話の演変によせて」（『国語国文』第五十五巻第十一号、一九八六年十一月）。
- (5) この話は、表題では「至誠心奉写法華経、有驗示異事縁」とあり、また評語でも「誠に知る、大乘不思議の力を示して、願主が至深の信心を試みたまへりといふことを。さらに疑ふべからず」と述べているため、『法華経』の靈験譚と受けとめられているが、その靈験が現われたのは、直接には誓願を發して悔

過して願ったことによるのであり、古代的な言霊信仰の基盤の上に誓願を受容した『日本霊異記』の姿勢が反映されている。

こうした誓願の威力については、拙稿「誓願の威力か亀の恩返し」——『日本霊異記』上巻第七縁の再検討——（駒澤大学仏教学部論集 第五十三号、一九九五年三月）参照。

- (6) 「置き」とあるが、死者扱いたったもの。七日たつて見に行つたというのは、殯の期間に準じたものであろう。『日本霊異記』における蘇生については、露木悟義「霊異記と冥報記の蘇生説話」（『文学論藻』第三十一号）、佐原作美「日本霊異記における蘇生譚の構造」（中村璋八先生古稀記念論集編集委員会編『中村璋八博士古稀記念 東洋学論集』、汲古書院、一九九六年）参照。上巻三縁、下巻三十五縁、同三十七縁は、蘇生を述べた「共通祖話」に中国志怪小説の影響による「冥界游行」を述べた部分を加えたものであり、蘇生説話から冥界游行説話への移行がよみとれることについては、出雲路修「説話集の世界」第二部三「よみがへり」考（岩波書店、一九八八年）参照。
- (7) 国会図書館本と群書類従本は「籠」を「籬」に作るが、碓屋の中でのことなのであるから、興福寺本にしたがつて「籠」とすべきであろう。

(8) 松浦貞俊『日本国現報善悪霊異記注釈』（大東文化大学東洋研究所、一九七三年）一五九頁。

(9) 『日本霊異記』が唱導の場で用いられたことは、中村史『日本霊異記と唱導』（三弥井書店、一九九五年）に論証がある。中巻第三縁については、同書第五章『日本霊異記』不孝子説話と法会唱導』では、孝を協調する『梵網経』の唱導の場で用いら

遺髪を入れた筥（石井）

れたという。

(10) 波平恵美子「異状死者の葬法と習俗」（藤井正雄編『仏教民俗学大系 4 祖先祭祀と葬墓』、名著出版、一九八八年）。

(11) 注4前掲論文。

(12) 下巻第三十四縁は、首に大瓜のようなでき物ができて痛みにあたえかねた女が、「罪を滅して病を差すには、善を行はむに如かじ（滅罪差病、不如行善）」と思い、剃髪して受戒し、袈裟を着て『般若心経』を誦し、行道に努めたと述べているが、これを現行の諸注釈書が「罪を滅して病を差すよりは、善を行はむには如かじ」と訓んでいるのは誤り。「滅罪」のために懺悔して誦読その他の行為に努めることこそが「行善」にはかならないのである。『日本霊異記』中に見える仏教儀礼に関しては、現行の注釈はいずれも不適切な場合がきわめて多い。

(13) 丸山顕徳「日本霊異記における冥界説話」（日本霊異記研究会編『日本霊異記の世界』、三弥井書店、一九八二年）。殯に関する部分は、堀一郎「日本宗教の社会的役割」（未来社、一九六二年）、松前健「日本神話の新研究」第二章「鎮魂と冥界譚」（桜楓社、一九六九年、一七九頁）などで指摘されている。

(14) 松前健「古代伝承と宮廷祭祀」（塙書房、一九七四年）。

(15) 注14前掲書、一一八頁。

(16) 注15前掲書、一一三頁。なお、鎮魂については、異説が多い。研究史については、津城寛文『折口信夫の鎮魂論——研究史的位相と歌人の身体感覚——』（春秋社、一九九〇年）。渡辺勝義『鎮魂祭の研究』（名著出版、一九九四年）は、鎮魂の原義を荒ぶる魂の鎮和という点に見いだし、招魂や病氣治療の呪術と見

る通説に反対しており、また五来重『葬と供養』(東方出版、一九九二年)は、現地調査に基づく宗教民俗学の立場から、鎮魂を凶魂の封鎖という点に見いだしている。

(17) 田中卓「再び八十嶋祭について——岡田精司氏説の批判」(『神道史研究』第二十五巻、一九七七年五月)。

(18) 岡田精司『古代王権の祭祀と神話』(塙書房、一九七〇年) 八七頁。

(19) 同『古代祭祀の史的研究』第五章「八十嶋祭の機能と本質」(塙書房、一九九二年) 一八三―四頁。

(20) 永藤靖『日本霊異記の新研究』(新典社、一九九六年) 一三〇頁。

(21) これは、妻にとつては夫の恩、子にとつては父の恩に報いるために「齋食」を行ったことを指すのであり、その「齋食」によって恩を報いるべき相手にエネルギーを付す行為である。

「恩」は「おかげ」に相当する神秘的な恩恵の力であり、こちらからの働きかけによって増大させることができることについては、拙稿「仏教受容期の国家と仏教——朝鮮・日本の場合——」(シリーズ・東アジア仏教5 高崎直道・木村清孝編『東アジア社会と仏教文化』、春秋社、一九九六年二月)参照。諸注釈が「仏恩に報いるため」と解釈しているのは誤りである。

(22) 赤田光男「葬送習俗にみえる蘇生・絶縁・成仏・追善の諸儀礼」(財団法人元興寺文化財研究所編『東アジアにおける民俗と宗教』、吉川弘文館、一九八一年)。

(23) 大橋一章「釈迦像と薬師像はどちらが先か——法隆寺釈迦・薬師像の銘文と形式」(大橋一章編著『寧楽美術の争点』、グ

ラフ社、一九八四年)に論争史が整理されている。

(24) 玄奘訳『薬師瑠璃光本願経』、大正二四・四〇七中。

(25) 『灌頂経』巻第十二、大正二二・五三―五三六上。『灌頂経』については、阿純章『灌頂経』の成立について(『早稲田大学大学院文学研究科研究紀要』第四一輯・第一分冊、一九九六年二月)。

(26) 『灌頂経』のうち、滅罪を説く巻第十一の『仏説灌頂隨願往生十方浄土経』が孟蘭盆会などでも用いられたことは、注9前掲書に指摘がある。

(27) 宮内哲『箱』第三章「信仰と箱」(ものと人間の文化史67、法政大学出版局、一九九一年) 一二七頁。

(28) 山本幸司『穢と大祓え』第四章「物・水・火と伝染」(平凡社、一九九二年) 六一頁。

(29) 近藤直也『ハライとケガレの構造』第四章第二節「誕生と籠」(創元社、一九八六年)。各地の例については、五来重、注前掲書「四 殯の種類と構造」14「籠型殯についての報告」16「籠と封鎖呪術」。