

護法善神と日本靈異記

久保田 実

諾樂の薬師寺の沙門景戒、熟世の人を躡るに……善惡の報は影の形に随ふが如く、苦樂の響は谷の音に応ふるが如し。見聞する者は、甫ち驚き怪しび、一卓の間を忘る。慚愧する者は、條に悸き惕み、起ち避る頃を念ぐ。善惡の状を呈すに匪ずは、何を以てか、曲執を直して是非を定めむ。因果の報を示すに亘ずは、何に由りてか、悪心を改めて善道を修めむ。昔漢地に冥報記を造り、大唐国に般若験記を作りき。何ぞ、唯他国の伝録に慎しみて、自土の奇事を信け恐りざらむや。ここに起ちて自らみるに、忍び寝むこと得ず。居て心に思ふに、黙あること能はず。故に聊か側に聞くことを注し、號けて日本国現報善惡靈異記と日ひ、上中下三卷を作して季の葉に流ふ。

31 以上は、日本靈異記上巻序文の編纂意図の書かれている部分である。景戒は、「熟世の人を躡るに」、その「善惡の報」に「驚き怪しび」「悸き惕む」、そこで「善惡の状」を示して「曲執を直して是

非を定め」、「因果の報」を示して「悪心を改めて善道を修めむ」と思い、「自土の奇事」を選び集め記したというのが編纂の意図である。この意図は、また見事に『日本国現報善惡靈異記』という書名に表現されている。その書名の意味するところは「自土における善惡の因果を示す奇事を記す」であろう。編纂意図の書かれた部分には、「自土の奇事」という説話選択の基準と、選択された説話に内在する批評性を主体的に判断するための「善惡の状を呈す」「因果の報を示す」という基準も用意されている。景戒の言う「善惡の状」について、古田紹欽氏は、殺生、偷盜、邪姪、妄語の四つを禁止する比丘の四波羅夷を「一般の世俗倫理として拡大し、善惡の規準をこれに求めたもののように思える」（『日本国現報善惡靈異記をめぐって』『仏教の社会的機能に関する基礎的研究』）と言っているが、善惡の状を呈し「是非を定めむ」と景戒が言っているのは、そこに四波羅夷のような規準があったであろうことは十分に考え得ることである。また、「因果の報」とは、いわゆる因果応報の事であ

るが、中でも景戒の思い描いているのは、今生の業により次生や来々世に受ける生報、後報ではなく、今生の業により今生に受ける果報、すなわち現報である。景戒は、こうした仏教の倫理観や因果観によって、「自土の奇事」が判断できると信じたのである。

かつて人々の共通の認識のもとで判断され、現実的意味を持ち得ていたことが、氏族制の崩壊や律令制の弛緩の中で、その意味を見失いはじめ、奇事として認識されはじめていた。また在地豪族の成長に伴う新たな歴史の葛藤の中で生まれる新たな現実の中にも奇事として認識されるものが生まれつつあった。景戒は、こうした「自土の奇事」が、仏教の倫理観、因果観に基づく奇事であることを示すことにより、人々に仏教思想を獲得させ、それに基づいて是非を定め、善道を修めて生きてゆくべきである事を示したのである。

しかしこうした思想を信じない人々も多勢いたようである。日本霊異記には因果を信じなかった人々が、上巻十五話、中巻十、二十二話、下巻六、二十九、三十三話等に描かれている。こうした人々の多くは、神話の世界の前で、とまどいつつも神を捨てきれないでいたであろう。景戒は、こうした人々の葛藤の中で崩壊してゆく神話を素材として取り上げている。日本霊異記はまさに古代の終焉を語っているが、景戒は、今まで神話の世界で生きてきた人々に仏教を弘めてゆくために、神の世界の異変に無関心ではいられなかったであろう。神話の世界の崩壊は、伝承されてきた神話の変形、忘却にはじまり、神格の没落に進むが、景戒の生きていた時代は神に菩薩号を与えたり、神階授受し、神宮寺を建て、神前読経したりする

ことにより、神が新たな役割のもとに再生されてくる時代であった。景戒が、こうした動向にどの様に関心を払っていたかは明らかではない。そこで、先に述べた様な仏教的意図のもとに編纂された日本霊異記の中に、わずかでもこの問題を探ってみたい。

神と毘盧舎那仏

神の再生の幕開けは東大寺毘盧舎那仏造営に伴う新しい性格の神の登場によってはじまる。

毘盧舎那仏造営の発願の詔が出された天平十五年（七四三）に、墾田永世私有令が発布された。律令制は、公地公民の原則のもとに民衆を人格的に隷属しつつ出発した。しかし律令制は、農民の浮浪、逃亡に脅かされ、さらに班田不足に伴う開墾奨励策である三世一身法も、豪族、土豪の墾田私有化に利用され、ついに墾田永世私有令によって音をたてて崩れてゆくのであった。こうした律令制の崩壊の真直中で、律令国家の護持と再建のために東大寺毘盧舎那仏の造営が発願されたのである。大仏発願の詔は、仏に対する平等の信仰によって参加する知識衆の事業として発願された。天皇はこうした知識の一員として参加しつつ、「それ天下の富を有つ者は朕なり、天下の勢を有つ者は朕なり」と、その支配権を強調する。ここに墾田永世私有令によって後退してゆく天皇の権勢をとり返そうとする意欲が読みとれる。石母田正氏によれば、「天皇が天皇の資格において衆庶とともに知識衆の一要素であるということは、知識の原理からみて自家撞着であり、一個のフィクションである」とい

う。そしてこれは「天皇が公式の詔のなかでみずからを『三宝の奴』とみなさなければならぬ必然性」をもっていった。そして「仏教を国家の体制と秩序の内部に包摂すること、すなわち国家が主体であった」が、ついに「それとは逆に国家内的な存在としての仏教が、国家を超越した主人に転化」して、「君主が同時にその『奴』の地位に転落」したのである(『日本古代国家論』第一部)。

神もまた同じであった。神は毘盧舎那仏造営直前の、諸国に国分寺を設けた頃までは、仏より重視されていた。律令を見ると、神祇令は僧尼令の前に位置づけられ、大政官とならぶものとして設けられている。また僧尼令のように俗法による禁令や罰則はなく、祭祀のための齋が記されている。さらに神祇令にあっては国家と神のまつりが深く結びついており、国家的祭祀の内容が主な内容であった点など、すべて神祇が仏法より原則として重視されていたことを示している(上田正昭『大仏開眼』)。こうした神祇重視の原則も、律令制の崩壊に伴い、律令を支える思想的基盤としての意味を減少させていった。

しかしこうした神祇重視も国分寺の建立などによって、仏教が国家と強く結びつき、しだいに庄倒されていった。国分寺が神を重視する寺であるのはいかにも過渡的である。国分寺は正しくは金光明四天王護国の寺である。続日本紀の詔(天平十三年)には、金光明最勝王経の四天王護国品の説が「経ニ云ク」と引用されている。金光明最勝王経を護持、流通する王のもとには、四天王が常に来て、王を擁護するという説である。そしてこの考えに基づいて国分寺が建立されたことが述べられている。我が国の金光明最勝王経に対す

る信仰は、その正宗分ではなく流通分である。中でも四天王護国品や諸天薬叉護持品等が中心であったが、そこには護国の神のことが述べられているのである。また正倉院に伝わる三代格式には国分寺発願の詔があるが、その諸願の最初に「願はくは天地地祇共に相和順し、恒に福を將つて永く国家を護れ」とあり、国分寺が護国の天神地祇の威力増殖を願うものであったことがわかる。すなわち金光明四天王護国の寺は、その名称通り、神が国を護ることが重視されていたのである。同じ年に天皇は、宇佐八幡の神に秘錦一頭、金字最勝王経、法華経各一部、度者十人、封戸馬五疋を献じた。(統紀)これは国分寺に対するものと同じ施策をおよぼしたものであろう。度者は得度僧であるから、当然最勝王経を神の前で読経したのであろう。すると八幡の神も護国の神として重視されたのである。

以上の様に、神祇重視の流れは国分寺建立の頃からしだいに変わりつつあった。仏教の護国神と八幡の神や天神地祇とが、似た性格を持つものとして見られる傾向があり、この傾向を支えていたのが護国の神を重視する考えであった。

国分寺が天平十三年に設けられてから二年後、毘盧舎那仏建立の詔が発せられる。その後多くの葛藤と困難を伴いつつ毘盧舎那仏は建立されてゆく。そうした天平十八年、宇佐八幡の神に神階が授与される(東大寺要録卷四)。神に官僚の位階と同じような神階を授与するのは、神を律令の中で官僚的に位置づけようとするものである。翌十九年、宇佐八幡の神に毘盧舎那仏の鑄造を祈願する。すると「吾、国家を守ること是れ猶楯鋒の如く、神祇を率ゐて共に知識となり、必ず皇帝の願養を成し奉らん」との神勅があった(宇佐八

幡宮縁起卷上)。ここに至ってついに神は天皇と共に毘盧舎那仏建立の知識となるのである。翌天平勝宝元年二月には陸奥国より黄金が献上される。同四月、東大寺にて、その喜びを伝える宣命で、ついに天皇は自ら「三宝の奴」と称するのである。同宣命では「仏の大御言の国家護るがたには勝れたりと聞こしめして、食国の天の下の諸国に最勝王経を坐せ、盧舎那仏つくり奉るとして、天にます神、地にます神を祈禱り奉り、かけまくもかしこき遠天皇の御世始めて拝み仕へ奉り、衆人をいざなひ率めて仕へ奉る」と述べている(統紀)。すなわち。護国の仏を信じ神に祈るといのである。また献上された黄金は、「三宝の勝れてあやしき大御言の験を蒙り、天にます神、地にます神の相うづなひ奉り、さきはへ奉り、また天皇の御霊たちの恵み賜ひ、撫で賜ふことによりて、頭はし示し給ふ物」であると述べている(統紀)。すなわち毘盧舎那仏を建立するのは護国のためであり、先の宇佐八幡の神が知識となったと同じ様に、天地の神が大仏建立に協力したのであり、黄金を頭わしたのである。同年十一月、宇佐八幡の神は「我、天神地祇を率ゐいざなひて必ず成し奉らむ」と託宣し(統紀)、都に上る。そして梨原宮に新殿をつくって神宮とし、七日間の悔過法要を営むのである。こうして八幡の神は東大寺鎮守神となったのである。すなわち護法の神となったのである。こうしてついに、我が国固有の天地の護国の神も、今は仏教の興隆を喜び協力する護法の神となり、それとは逆に仏は国家と強く結びつき、護国の仏となったのである。

仏教の護法善神の代表は、梵天、帝釈、金剛力士。また最勝王経に描かれる四天王、法華経に書かれている十羅刹女、薬師経の十二

神将、般若経の十六善神等である。当時、尊重された經典に現われる個有の名称をもつ、以上の様な護法善神は、經典の中で独自の役割をもち、我が国固有の神とはなかなか似たものとは思われなかつたであろう。しかし我が国の神も、あらゆる世界を包み込み浄化する華嚴思想を背景に建立された毘盧舎那仏の出現を契機に護法善神とされてゆくのである。毘盧舎那仏は大蓮華の上に居り、その蓮弁の一つ一つに仏が描かれている。毘盧舎那仏は蓮華蔵世界を表現している。「一花に百億の国あり、一国に一釈迦あり。各菩提樹に坐して、一時に仏道を成じたまふ。是の如き千と百億とは盧舎那を本身となす」(梵網経)そして、すべての諸仏の国土のなかには普賢菩薩が住んでいて、あらゆる十方世界をことごとく見ている(華嚴経「盧舎那仏品」)。その普賢菩薩は光曜力士とともに「己に阿僧祇却に於て、大誓願を発して諸仏を侍衛したてまつれり。また無数の道場神、竜神、地神、樹神、薬草神、穀神、河神、海神、火神、風神……とともなりき。」(華嚴経「世間淨眼品」)こうして毘盧舎那仏の蓮華蔵世界の中では、個有の名称をもたない無数の神が護法善神となるのである。この様に華嚴思想に現われた神は、我が国の多様な神を仏教の神と同一視させる役割を果たしたと思われる。以上の様な個有の名称をもたない神々は、經典の中で独自の意味をもつ神よりも我が国の神に近いものと思われたであろう。とにかく毘盧舎那仏建立を契機に、我が国の神をも護法善神として考える傾向が大きく進展し、この護法善神を基礎として神仏習合思想は展開してゆくのである。八幡の神の様な寺院の鎮守神として、解脱を願う護法善神として、さらには菩薩や仏と同一視する本地垂迹的傾向にま

で展開してゆく。こうした護法善神の思想は、神信仰の強い地域への仏教の浸透をたすけたであろうし、民衆に接して布教して歩く僧にとってなじみやすいものであったであろう。

日本靈異記の毘盧舎那仏

薬師寺の沙門景戒が法相宗の僧である事は菊地良一氏、中村真孝氏、志田諄一氏等によつてますます明らかになってきている。^{注1}この景戒が編纂した日本靈異記には、華嚴思想にもとづく毘盧舎那仏に関する説話は一切ない。日本靈異記には行基の威徳を讃える説話が多く記されている。その行基は毘盧舎那仏建立に活躍した。それでも毘盧舎那仏についての説話はないのである。このことは何か理由があつたことであろうか。志田諄一氏によれば、日本靈異記には「法相宗教学の自己主張、薬師寺の自己擁護の性格がかなり強くかくされている」という。さらに「華嚴宗の教学に対する批判さみえる」また「華嚴宗の教学理念を実現するための国分寺、東大寺の造営や大仏の造頭が景戒にとつては不満であつたのであろう」そのため「国分寺や東大寺、そして大仏をもあえて無視しなければならなかつたのである」と述べている。(『日本靈異記とその社会』第二章3)すると東大寺要録に見える「靈異記云」とあり、聖武天皇の仏教に関する治績を讃える一節は、いかに理解すべきであらうか。そこには「聖武太上天皇は、尤も大仏を造り、長に法種を紹ぎ、鬚髪を刺り、袈沙を著、戒を受け、善を修し、正を以て民を治めたまふ」とある。この東大寺要録の一節は中巻序文の一部と考えられ、

来迎院本の出現によつてその正しさが確かめられた。すると景戒は、華嚴宗や東大寺に対しては批判的であつたかもしれないが、大仏建立について全く無視しているとは言えないのである。また大仏建立の際の黄金産出に関する説話についても、絶対にとりあげる必要があつたが、沈黙を守っていると志田諄一氏は述べている。しかし上巻序文の天皇の仏教に関する治績を語る部分に「或るは弘誓の願を発し、敬しみて仏像を造りたまひ、天は願ふ所に随ひ、地は宝蔵を敝く」と、黄金産出のこととわかる様に記されている。「天は願ふ所に随ひ」は、天の神が協力したことをいい、「地は宝蔵を敝く」は、地の神が地中の宝蔵を開いて黄金を産出させたことをいう。ゆえに景戒の記憶の中には、はっきりと黄金産出の時に護法善神が現われたことが印象としてあつたことは言えそうである。しかしこのあまりに著名な大仏を華嚴宗や東大寺の毘盧舎那仏として描かず、景戒が重視した行基の大仏への功績にもふれず、民衆の大仏建立への協力も語らないことの重要性は残るのである。やはり志田諄一氏の言う様に華嚴宗に批判的であつたのであろう。すると大仏が聖武天皇の治績として、また護法善神が協力したことが記されているのは、逆に景戒が無視でき得なかつたこととして意味をもつてくる。すなわち景戒には聖武天皇の偉大な仏法弘隆の治績に対し護法善神さえも協力した事への強い印象があつたと言えよう。また聖徳大師の大乗経講説、三経義疏の著述と共に、仏法弘通の歴史を略述する部分にある事から、歴史的にも意味ある事として評価していたとも思える。

護法善神と日本靈異記

我が国の神を護法善神として認めることにより、神信仰との摩擦は避けられ、僧侶自身の心理的葛藤も少なくなつたであろう。その護法善神の考えが大仏建立という一大事業に重要な歴史的役割を果たした。そして景戒がこれを認めているということは、景戒もやはり神信仰との葛藤の中で生きていたからであろう。さらに景戒には護法善神の威徳を積極的に訴えようとする意識さえあつたように思える。

本文中より護法善神を示す語句を挙げてみよう。

○賛まことに曰はく……

○諒まことに委まことる、三宝の驗徳、善神の加護なりと。(上五)

○誠まことに知る、天哀びて資たすくる所……。(上九)

○賛まことに曰はく……

○誠まことに知る……上天の祐たすくる所……。(上三十三)

○誠まことに知る……護法くわふ嘸まこと喊まことみ、善神たす懋まことみ、嫌まことふ。(中一)

○護法くわふ、罰まことを加ふ。護法くわふ尤まこときに非ず。(中三十五)

○当まことに知るべし……天感じて道まことを齊まことふる……。(下六)

○賛まことに曰はく……

○護法くわふ神衛まことりて、火に靈験まことを呈す。(下十)

○諒まことに知る、護法くわふ無まこときに非まことざるを。(下二十九)

○更に疑まことふ可まことからず、護法くわふの罰まことを加ふることを。(下三十三)

以上、本文中の護法善神を示す語句であるが、これ以外にも加え

ることのできそうなものもあるが、明確に護法善神を示す語句は以上である。そのすべては説話後半部に位置している。日本靈異記の説話叙述の形式には、一定の類型があることはよく知られている。

その類型の中に説話末尾の類型がある。それは、日本靈異記のほとんどの説話が、説話批評とも言うべき編者の感想、批評、戒言が付加されていることである。「賛まことに曰はく……」「誠まことに知る……」「当まことに知るべし……」等の類型である。この説話批評の部分によって、景戒の考え方がよりはっきりと理解されるのであるが、護法善神を示す語句は、すべてこの説話批評の部分に指摘できるのである。このことから景戒は、護法善神の存在を強く主張し、その加護を願うべきであり、その罰まことを畏れよと訴えていることが理解できる。

ほとんど同時代を生きた空海もこうした考えもついていた。空海が高野山に寺を建立しようとした時の「高野建立の初の結界の啓白の文」には次の様に述べられている。

金剛乘秘密教に依つて兩部の大曼荼羅を建立せむと欲ふ。仰ぎ願はくは、諸仏歡喜し、諸天擁護し、善神誓願して此の事を證誠したまへ。所有あま東西南北四維上下七里の中の一切の悪鬼神等は皆我が結界を出で去れ。所有一切の善神鬼等の利益有らむ者は意こころに随つて住せよ。又願はくは、此の道場あまは普あまく五類の諸天及び地・水・火・風・空の五大の諸神并ならびに比の朝開闢己來の皇帝皇后等の尊靈、一切の天神地祇を以て檀主とす。(統性靈集補抄卷九)

ここではあらゆる神々が護法善神として、誓願成就を擁護せよと述べられている。しかし仏法を妨げる悪鬼神は追いはらわれ、仏法を守る善神鬼のみが高野の寺領内に護法善神として住することが許さ

れるのである。^{注2} 桜井好朗氏によれば、こうした悪鬼神や善神鬼は、「この地に本来住んでいた土着神であり、在地世界の観念的基点であった」そして「ある神は姿を消し、別な神は空海のもたらした真言密教と融合し、変貌することで生きのびたはずである。生きのびた神々はやがて高野山の金剛峯寺の寺領を守る役割をあたえられて再登場する」と述べている。(『神々の変貌』)

景戒も空海も、在地の神と葛藤しながら、その神を護法善神として認めてゆくこうとする姿勢をもっていたと言えよう。^{注3}

日本霊異記と神の説話

最後に景戒が取り上げた神の説話を見てみよう。

日本霊異記の神の説話は、次の三つに分類される。

- (1) 仏法とは無縁の神の説話(上一・下三十一)
 - (2) 仏教に関係する神の説話(上二十八・中五・下二十四)
 - (3) 仏典に出てくる仏教の神に関する説話(中二十一・下三十三)
- (3)の説話には執金剛神を信じる行者(中二十一)や、十二薬叉の神名を称えて里をめぐって乞食して歩く沙弥(下三十三)のことが記されている。しかし在地の神に対して、仏教の神を弘めてゆくの^がどれだけ仏教伝道の有効な手段であり得たか疑問である。やはり(2)のような説話によって、在地の神を変革してゆくことが仏教伝道には有効ではなかったかと思われる。

(2)の説話である中巻第五話は、ある人が漢神を祭るために牛を殺した罪で死ぬが、生きていた時の放生の善根によって再び生き返え

るという話である。生き返った人は「此れより已^{のち}後、効^{ほし}に神を祀らず、三宝に帰信し、己が家に幢を立てて寺と成し、仏を安^おき、法を修し、放生」したという。ここでの神は漢神であるから、在地との結びつきは弱かったであろう。こうした在地との結びつきが弱い神は捨てられ消えてゆき、仏法にとって変わるのである。

また在地との結びつきが強く仏教と対立する神もあった。上巻第二十八話は、孔雀王呪経の呪法を修め、鬼神を駆使する役の優婆塞の話である。役の優婆塞は、神々に金峯山と葛木山との間に橋をかけることを命ずる。神は困りはて、天皇に「天皇を滅ぼそうとしてゐる」と讒言する。そこで天皇は役の優婆塞を捕えるが、のちかえされ、ついに仙人となる話である。その後に役の優婆塞の不思議な力を伝える話として、唐に渡った道昭が新羅の山中で講話をしている時、役の優婆塞が現われた話が記されている。この話を読み解くのは難しい。金峯山と葛木山の間に橋をかけせるといふのは、暗示的な意味を持つであろうが、役の優婆塞が、井戸を掘ったり渡した場に船を設けたり橋をかけたたりした道昭(統紀)の説法を聞く人物として、道昭と結びつけられているところから、仏教者の社会事業を意味していよう。すなわち橋をかけるような仏教者の事業に対し、神は愁い妨害するのである。景戒のこの説話の評は「誠に知る、仏法の験術広大なることを」である。仏教者の社会事業や伝道に對立する神や、それを祭る人々に対し、仏法の験力の広大なることを知らしめようとする景戒の意図が見える。

しかしこうした神ばかりではない。下巻第二十四話は、神社の近くの堂で修行している僧の夢に、その神社の神が現われ、罪報を受

けて苦しんでいるので法華経を読んでほしいと語る。しかしこの神の言葉を信じない僧がいたので、神は怒り、仏像や僧坊を破壊する。そこで神を知識（同信同行者）に加えて、神の願いをかなえてやる話である。^{注4}ここに現われる神は、修行僧に従者が多くなり、農業を怠る人が多くなったので苦惱して、それを制して罪の報いを受けていると語るのは、律令制の苛酷な支配に耐えかねて、浮浪逃亡して、修行僧のあとに従い救いを望む人々が多かった事を意味し、神の苦惱とは、こうした農耕社会の衰弱によって起ったものである。また神は特定の人々や土地と結びついていたが、それを超えた共同体の形成が、農耕社会再編のために必要であり、そのために特定の共同体を超えた普遍的宗教の仏教に救済を求めたのである。そして神が救済され、護法善神となる。

以上の様に、仏教者は伝道の為に、時に神と対立したが、やはり農耕神を無視し得ず、仏教の中で認め変革していった。それは当時の民衆が、特定地域を超えた共同体再編の思想的基盤である仏教も、農耕社会維持原理としての神信仰も共に必要としていたからで、景戒が護法善神の存在を主張し、その加護を願う罰を畏れよと訴えつつ、仏教を弘めてゆくのは、そうした民衆の必要性を矛盾なく充たし、民衆の信仰のあり方を示し、弘める事となったのである。

〈注〉

- 1 菊地良一『中世説話の研究』中村真孝『日本古代の仏教と民衆』志田諄一『日本霊異記とその社会』
- 2 空海の「高野に壇場を建立して結果する啓白の文」にも同じ様なこと

が述べられている。

3 最澄も我が国の神を尊崇したと思われる。詳しくは大山公淳著『神仏交渉史』に論じられている。

4 神の苦惱を語る説話は、若狭比古神の説話（『類聚国史』卷百八十・日本逸話（多度神宮寺伽藍縁起並資財帳）、氣比神の説話（『家伝』下の武智麻呂伝）などがある。