

景戒の出自とその背景

丸 山 顯 徳

景戒がどういう経歴を持ち、どういう人生を送ったかという事と、『日本靈異記』がどういう性格を持っているかという事とは深い関係があると考えられる。

景戒にとって、延暦六年から七年は人生上での大きな転換期であつたと考えることが出来る。延暦七年三月十七日、景戒は自己の焼身の夢を見ている。

景戒身死之時 積薪燒死身 爰景戒之魂神 立於燒身之
辺而見之 如意不燒也 即白取楮 所燒已 身築棠串梳返燒
云 教先燒之他人言 如我能燒之 己身之脚膝節骨臂頭 皆
所燒 断落也 爰景戒之神識 出声而叫 有側人耳 当口而
叫 教語遺言 彼語言音空不所聞者 彼人不答 爰景戒
惟付 死人之神者無音故 我叫語之音不聞也 夢答未來 唯
惟之者 若得長命 若得官位 (下卷三十八縁)^①
景戒はこの自己焼身の夢を、長命と官位を得る前兆とみており、

景戒の出自とその背景

彼の夢解きのように延暦十四年には伝燈住位を得ている。また延暦七年を景戒三十歳とし、『靈異記』完成を弘仁末年としてみると、夢の後三十数年は生きている事は確実であるから六十歳に至り、長命をも全うしたことになる。さて、この焼身の夢の解釈について、守屋俊彦氏は景戒火葬の夢は彼が伝燈住位を得たことの前兆ではなく、その後で語られる息子の死、馬の死の前兆とし、夢は逆夢でなく、正夢だと解されると述べている。一方、藤森賢一氏は逆夢とみ、自らを火葬に付す夢が、景戒に大きな影響を与えた行基の火葬に影響されたものとし、福島行一氏の指摘した僧で最初に火葬された道昭の影響も無視しがたいと述べている。^③

以上、守屋、藤森両氏の死に対する観点は、この夢を不吉で呪わしいものと見るところから来ているが、果して宗教的次元においてそう見る事が正しいかどうか問題が残る。つまり宗教的には死は再生の前提であり、滅罪と成仏の方法であつた。死は恐怖ではあつても不吉とは言ひ切れない。また福島氏は道昭の影響を指摘するが、『靈異記』上巻二十二縁では、『続日本紀』所収の道

昭卒伝とは異なり、火葬の記事は無く、極楽往生譚となっていることを考えると、道昭の影響は必ずしも正鵠を得ているとは思えないのである。

景戒が焼身の夢の後、伝燈住位を得た事実を重視するならば、中村恭子氏が「景戒の出家を象徴する意味ふかい夢であると思われる。景戒の肉体的死と魂の存続は、過去の生への死と、生死を超えた境地を求めている再生と解することができるであらうか。」と述べている説を支持したいと思うのである。

景戒はこの焼身の夢を転期に、官僧への道を進み出したことになる訳である。その後の歩みについて、寺川真知夫氏によれば、延暦六年九月から十四年十二月の間に官度と具戒を受け、薬師寺に所属したと想定し、延暦九年閏三月十日、皇后不豫によって許された臨時度者二百人の中に官度を得、薬師寺で学問僧として修行し、具戒を受け、延暦十四年伝燈住位を得たとしている^⑤。この寺川氏の想定の当否はともかくも、この期間は景戒の厳しい修行時代であったことは想像に固くない。景戒はその結果として伝燈住位を獲得しているのである。当時の仏教界の動向は、光仁、桓武朝の政策による仏教統制期であった。奈良中期に始まる道鏡の仏教政治のあと政教の混淆によって国庫が窮乏し、律令制の矛盾の激化による班田農民の分解が起る深刻な事態に直面していたのであった。道鏡の失脚による光仁天皇の即位は、そういう難問をかかえながら墮落し膨張した仏教統制に力を尽さねばならなかった。その問題点は、これまでさかに行なわれていた造寺造仏

が国費の莫大な消費を招いたこと、および僧尼の濫度、私度僧の横行による生産人口の減少に対処することであった^⑥。光仁・桓武期の仏教統制についての概要と史料については、辻善之助『日本仏教史第一巻上世篇』にまとめられているので今は触れないが、景戒が中央において活動しようとする時期は、そういう寺院と僧尼に対する厳しい統制期であった。こうした仏教統制政策にともない、前代以来、広大な寺領にあぐらをかき、多数の僧尼を徒食させていた南都諸大寺の荒廃は覆うべくもなかった。こうした苦境にあえぐ南都教団と、それに属する人々の不平と反撥が強くあったと考えられる。志田諱一氏は『靈異記』の中に「薬師寺の自己擁護と、法相宗教団の自己主張^⑦」があると述べているが、この時期の意識がある程度反映したものと考えられる。しかし景戒は得度、具戒、更に学僧として伝燈住位と順調なコースを辿っていることからしても、僧尼令と厳格な戒律を守る優れた僧として歩んだものと思われる。であるとすれば『靈異記』の原質となるような私度僧の世界への広がりには、この時期に形所されたものとは考え難いのである。本書には、私度僧迫害説話という一群の説話がある。それは私度僧を迫害した者が罰を受けたり、即座に死んだりする説話であるが、こういうものが成立する背景には景戒の長い私度僧体験から来るものがなくてはならないと思う。また、畿内を中心とし、全国に渡る庶民の説話を収集する態度も唱導者としての私度僧体験を経ての事であらうと思われる。

通説によると『靈異記』の原撰は延暦六年である^⑧。この年は、

景戒が官僧の道を歩もうと志す時期と期を一にしている。逆に言うとうと、景戒の私度僧時代がそれ以前であるから、景戒私度僧時代の集成が『靈異記』原撰であるというように考えることも出来る訳である。

そこで、延暦六年以前の景戒について考えていきたい。この時期の景戒を考える要点を紀伊国名草郡を中心にした時代と言う様に考えてみた。景戒が名草郡の出身であることについては諸説がある。橋川正氏は「紀伊国に關係ある説話は十八条の多数に上り、平城京及び大和国に次いで居る」一事と、「下巻の自叙の中に延暦六年九月四日の子に見た夢相を見るに『爰景戒聞之廻頭而瞻乞人者、有紀伊国名草郡内楠見栗村之沙弥鏡日也』とある。いくら夢の出来事とはいへ、かくまでも地名が細しく出る以上はその土地は景戒と最も親しい処でなければならぬ。」と二点を上げ、「彼は綜合して考えると紀伊国は景戒の故郷であるか或ひは少くとも嘗て比較的永く住んだ土地で密接な關係を有するに相異なる。」と述べている。^⑨更に志田諱一氏は、主として上巻第五縁の大部屋栖野古の話の検討や、名草郡に大伴氏が集住していたことから「景戒は紀伊国名草郡の人で、その出自は名草郡の郡司層大伴氏ではないか」と推測している。^⑩また原田行造氏は「説話の骨格ともいべき年時、場所、人名の整備度を一定の数値に置き換え、整備値を求めてみた結果、奈良京周辺は57%強で、『靈異記』全説話の平均整備値60%弱よりも低率を示している。更に大和50%強、畿内諸国47%強と帝都より遠ざかるにつれて整備値が低下

していくが、紀伊国のそれは76%強と格段の高率を誇っている。また關係説話を郡別に検討してみると、名草郡を舞台に展開する説話の整備値は83%であるのに対し、それ以外の郡關係のそれは72%を示し、約10%のひらきがでた。」とし、紀伊国名草郡在住説を有力にしている。

これに対して、高瀬承巖氏は橋川氏を批判して「若し記事が多いとのことを以て論じたら大和生れなりと云わなければならず、一步退いて大和はその半生の住処であった關係と当時の文化が大和中心であったから多いとしたら、河内に属するもの又頗る多いから河内生まれとも云得るのであって、数字で推定することは全然誤りであるとは云へぬが、相当危険を伴ふものといはなければならぬ。」と述べている。^⑪又同様な見地から八木毅氏も紀伊国名草郡出自説を批判している。^⑫しかし、原田氏の出した整備値からの見解、および夢の中に鏡日が現われ『諸教要集』を与えたというこの二つの事柄は、景戒が名草郡出身ではなくとも長期に渡って住んでいた事を示すものとして誤りないのではないかと思うのである。

景戒は延暦六年九月四日、突然「慚愧の心」を発し、その夜、名草郡楠見栗村の沙弥鏡日の夢を見た。この鏡日からは『諸教要集』という唱導のための經典を書写するために与えられている。この『諸教要集』は『諸経要集』の誤りと考えられるが、^⑬『靈異記』説話の翻案にも利用されたことは、諸注釈書の示すところであり、これが名草郡の一僧から与えられていることは、景戒が名

草郡時代に私度僧として唱導活動をしていたことを示すものと言
える。

そこで次に名草郡における景戒の在り方を考えていかねばなら
ないが、その具体策として、景戒が後に薬師寺僧となつていく必
然性を名草郡を中心とする紀伊国の中で探っていくという方法で
論を進めていきたいと思う。

二

景戒が法相宗の系統の僧であることについては、景戒が所属し
た薬師寺がその大本山であることから当然である。それが本書に
どういう形で現われているかについては、志田諱一氏は『靈異記』
における寺院に法相宗系の寺院が多いこと、法相宗と対立してい
た三論系の寺院の説話が法相宗に都合の良いようにつくられてい
ること、法相宗の僧に対して必要以上に擁護するきらいがあるこ
と、三論宗の第一人者であった智光が行基を批判したため死後地
獄の責め苦を体験したことなどを上げている。また菊地良一氏は
下巻三十頁縁の「種子」の問題を検討して、『靈異記』のいう表
相思想が法相宗の唯識教学の種子説によつていふことを証明し、
景戒は法相の僧侶として唯識の教学に深い造詣があつたと述べて
いる。この様に、景戒は後法相宗の学僧となつていくのであるが、
景戒のこういう動きが既に紀伊国の中にあつたとして、紀伊国説
話の中に問題を明らかにしていきたい。

〔靈異記所収・紀伊国寺院一覽〕

郡名	寺院名	備考	説話番号
名草郡	薬王寺	壇越に渡来人あり	中32
	能応寺(弥勒寺)	三間名観規の祖の建立	下30
	貴志寺	村人の建立	下28
	大谷堂	村人の建立	下34
那賀郡	弥気の山室堂(慈氏禪定堂)	村人の建立	下17
伊刀郡	狭屋寺		中11
安謐郡	私部寺		上34
日高郡	別寺		下33

〔靈異記所収紀伊国僧一覽〕

郡名	僧名	備考	説話番号
名草郡	大花位大部蓮屋栖野古	僧都(架空の人物か)	上5
	薬王寺僧淨達		中32
	寂林法師	私度僧	下16
	一優婆塞	私度僧	下28
	観規	私度僧	下30
	明規	私度僧	下30
	行者忠仙	私度僧	下34

	沙弥鏡日	私度僧	下	38
	沙弥信行	私度僧	下	17
那賀郡	沙門豊慶	元興寺僧	下	17
伊刀郡	題惠禪師	薬師寺僧	中	11
安曇郡	牟婁の沙弥	私度僧	下	10
日高郡	伊勢の沙弥	私度僧	下	33
牟婁郡	永興禪師	興福寺僧	中	1・2
	一禪師	私度僧	中	1

右の一覧表は『靈異記』の紀伊国説話から「寺院」と「僧」を抜き出したものである。この一覧表で注目しておきたいのは、景戒が生まれ、生きてきた時代の意識でまとめられたと言われる下巻の記事が多いことと、僧に対しては説話内容上好意的に取り扱われている点が指摘でき、景戒にとっては身近かな気持ちで説話をまとめていたと思われることから、景戒を考える上で有効な資料となりうると思われる。

まず寺院の概略について見ていこう。薬王寺は寺は『紀伊統風土記(一)』によると「寺伝にいふ此地往昔光明皇后の湯沐の邑にして、聖武天皇の御願にて伽藍を御創建あり」とあるところから官寺かと思われる。壇越に渡来系氏族岡田村主が居り、三上村の渡来系氏族との関りの強い寺院かと思われる。能応寺は、通り名であり、寺名を弥勒寺ということから弥勒信仰の寺である。この寺

景戒の出自とその背景

は三間名観規、つまり朝鮮の任那国からの渡来氏族の祖が建立した寺であることから、紀の川河口周辺の北部に多く住んでいた渡来系氏族の関りの強い寺院と思われる。貴志寺も能応寺と同じく弥勒仏を信仰する寺であったことは、蟻の害で首を切られ放置されていた弥勒仏がうめき声を発するのを聞き供養した話を伝えていることから明らかである。この貴志寺は村人の建立したものである。大谷堂はどのような性格の寺か明確でないが、里の女が瘦肉瘰の治癒の為此の堂に来て行者忠仙の咒護と発願により病が治ったという話から、恐らく村人の建立によるものと思われる。なお大谷堂は所在地不明であるが、能応寺、貴志寺が地名に由る寺名であるから大谷堂も同様なみにて、貴志と能応の中間で楠見の北の大谷の地にあつたと考えたい。また『靈異記』説話がこの周辺に多く集中していることから考えられる。弥気の山室堂は、法名を慈氏禪定堂といい、慈氏は弥勒の漢訳であることから、この寺も弥勒信仰の寺である。なおこの寺は村人達が自分たちの道場を造つたのでその地名を呼び名としている。狭屋寺・私部寺・別寺については詳細は不明であるので省略する。なお『靈異記』に取り入れられていない重要な寺として、名草郡の東部、那賀郡の河北の交通の要地を選んで建てられた国分寺、国分寺が上げられる。これは『靈異記』に東大寺関係の説話が無い事と同様な事情が考えられるのではあるまいか。つまり東大寺を中心とする国分寺国分尼寺の系統が時の政治権力藤原氏の政治力によって、これは説明を要しないが、『靈異記』の藤原氏の取り扱いは、原田行造

氏の指摘^②もある通り、藤原広足の悪報譚（下巻九縁）と藤原永手の地獄譚（下巻三十六縁）で、悪意を持って語られていることから、那賀の国分寺尼寺も同様な事情が背後にあったものと思われる。そこで、これらの寺々から、景戒の在り方を探っていこうと思うのであるが、能応寺、貴志寺、山室堂が弥勒信仰の寺であるという事から問題解決の手掛りにしたいと思う。紀伊国に取り上げられた八つの寺のうち、特に信仰内容を明らかにした先の三つの寺が、ともに弥勒信仰と関係しているのは偶然の一致ではなく、弥勒信仰に対する景戒の関心の強さを示すものと思われる。下巻の序文の末尾に「傾巢同住天上宝堂者矣」とあり、兜率天の内院（弥勒仏の浄土）に住むことを願っていることからそれは裏付けることが出来る。この景戒の弥勒信仰への関心は、実は景戒が法相宗の僧へ進んでいく大きな要因になっていると思われる節があるからである。

弥勒信仰は釈迦滅後、五十六億七千万年後に弥勒浄土より現世に下生して衆生救済を果す仏菩薩への信仰である。この弥勒信仰は中国、日本において唯識教学を重んずる法相宗を中心に栄えたのである。速水侑氏はその理由について次の様に述べている。

日本の法相宗は、道昭（六二九～七〇〇）が入唐し、玄奘に師事して唯識学を学び、これをわが国に伝えたのにはじまり、その後、玄奘、護命が出て、南都六宗の中でもことに勢力が強かった。ところで中国の法相宗は、玄奘によってインドから伝えられ、その弟子基によって一宗として確立したのであるが、その系譜

をたどると、唯識学を大成した歴史的人物としての弥勒から、「撰大乘論」を書いた無着、「唯識二十論」「唯識三十頌」などを書いた世親へとつづくインド瑜伽派の流れをうけついでおり、そうした関係で、はじめから弥勒信仰を重んじていた。

法相宗の弥勒信仰は、こうした祖師からの伝統とともに、宗派の重んずる「解深密経」に描かれる弥勒菩薩の修行態度が、禅定、観察による修行者としての立場を貫く法相僧のならうべきものとされ、あるいは法相宗が五性各別説（中略）に立ち、菩薩定性と不定恒の一部のみ成仏を認めるところから、修行者↓菩薩（弥勒）↓仏のコースが設定されていたため、盛んであったであろうともいわれる。奈良時代に、「解深密解経」「瑜伽論」を写して兜率上生を願う人が多く、また法相宗の中心興福寺に弥勒造像の例の多いのも、奈良時代の弥勒造像の例の多いのも、奈良時代の弥勒信仰と法相宗の深い関係をものがたるものであろう^②。

以上、長い引用であったが、要点は奈良時代の弥勒信仰が法相宗を中心にして広められたことを確認したいためであった。そこで先に出げた弥勒信仰を持つ、能応寺・貴志寺・山室堂と法相宗がどう関係したかという問題であるが、直接関係を示す資料はない。しかし、概然性として先の速水氏の論から両者の関係は考えねばならないと思われる。また弥氣の山室堂に元興寺僧常任住していたという事実は、幾分が我々の推測を助けるのではないかと思われる。山室堂に伝わる話は、この堂の弥勒菩薩の脇士の像が未完

成のまま腕が折れ放置されていたのを、鐘堂守りの沙弥信行が発見し、豊慶の助力で完成安置したというのである。この豊慶は元興寺僧であることから、三論宗系とも法相宗系とも考えられるが、諸国をめぐって、あるいは民間の私寺に常住し、村人の唱導に係わろうとする態度は道昭や行貴の思想の系統を考えさせるし、かつ豊慶の常住するこの山室堂が弥勒寺であることからして法相宗系の僧と断定して誤りはないと思うのである。こうして、弥氣の山室堂と中央の法相宗との結び付きが推測出来るわけであるが、かといって能応寺と貴志寺を直接的に結合させるのも短絡に過ぎると思われる。しかし、ある程度の関係はあったと考えてもよいのではないかと思うのである。能応寺・貴志寺ともに南海道の交通の要所であり、中央の宗教者の影響を受ける事も大であったと思われる。

以上、景戒が薬師寺へ、あるいは法相宗の学僧となっていく要因を弥勒信仰という宗教的關係の中から推測してみたわけである。しかし、景戒を宗教者へ歩ませた要因は観念としての法相学や弥勒信仰が先行するのではなく、日常生活の諸体験の中に目覚めた苦惱なり矛盾なりがあつて、それがあつた時期に宗教によつて論理化され方向付けられることによつてのものと考えられる。

延暦六年九月四日、景戒は突然「慚愧の心」を發したとある。嗚呼恥哉広哉 生_レ世命活 存_レ身無_レ便 等流果所引故而結_二愛網業_一 煩惱之所纏而繼_二生死_一

馳_二乎八方_一以_二炬_一生身_一 居_二千俗家_一而蓄_二妻子_一無_二養物_一無_二

景戒の出自とその背景

菜食_一無_レ塩 無_レ衣無_レ薪 每万物之無而思愁之我心不_レ安 尺復飢寒 夜復飢寒 我先世不_レ修_一布施行_一 鄙哉心微哉我行

(下卷三十八縁)

この一文は、景戒の妻子を養つての極貧の生活が「等流果」つまり前世の因縁によつて起るものであるというふうには語られ、因果応報の思想が前提となっている。この一文は景戒の現実の貧しさという形で語られているが、景戒が同三十八縁で「慚愧すとは鬢髪を剃除し、袈沙を披着けたること」と述べていることから、景戒の出家宣言と考えられ、この生活の貧しさは、宗教者が発する不安感に根ざす危機意識を生活の中で比喩的に述べたものと考えられる。

景戒が日常生活体験の中で苦惱に目覚めたある日というのは、この延暦六年九月四日がその頂点になるということである。この苦惱の目覚めが、末法思想を通してである事は、下巻の序文よりうかがえる。それには、

自_二仏涅槃_一以来 迄_二于延暦六年歲次丁卯_一 而_二還_一一千七百廿二年_一 過_二正像_一二而入_二末法_一 然日本從_二佛法僧適_一以_二還_一 迄_二于延暦六年_一而_二還_一二百卅六歲_一也 (下巻序文)

とあり、延暦六年は既に末法に入っているという認識が景戒にある。この末法の認識が弥勒信仰の前提になる末法思想による所もあつたと思われる。しかし、こういう末法思想を受け入れる景戒の主体を形成したものは、景戒の社会的地位に因る所が大きいと思われる。一般に景戒の出身階層は紀伊国の郡司層ないしは豪族

三

層であったと考えられている。志田・原田両氏のように紀伊大伴氏出自説があるが、これも郡司・豪族層の出自と考えることには違ひはない。この階層は国家と班田農民の中間に位置し、律令体制と班田農民の矛盾を鋭く感じとる事のできる階層であったと考えられるが、その矛盾を景戒は末法という形で受けとめたのである。景戒は末法に処して、弥勒という兜率天上に住む当来仏が地上に下生して末世を救うという幻影に民衆を導こうとはしなかった。そこには景戒の独自の屈曲があったのかもしれない。景戒は『靈異記』という奇異な話を語り、それを因果応報という形で統一することにより、民衆の内面的な自律を求め、行動の規範を示したのである。景戒が「慚愧」の一条の末に「鄙とぼなるかな我が心、微しきかな我が行」と自己を語ったのは、他への誂ととえを己の中に見つめた言葉であったと思われる。

では、とそこで私は反問したい。景戒はなぜ弥勒仏への宗教的幻影を追うのではなく、因果応報という形で説話を庶民に語るという行動をとったのか。私はそこに景戒の私度僧時代の、いわゆる民間宗教者としての体験があったからだと思う。これがなければ、奇異な語り口を示す『靈異記』は成立してこないはずである。

そこで次に、名草郡を中心に景戒をめぐる民間宗教の問題について述べていきたい。

延暦六年九月四日、景戒は「慚愧の心」を発したその夜、紀伊国名草郡楠見粟村の乞食の沙弥鏡日の夢を見た。景戒はその鏡日から『諸教要集』を授けられた。この鏡日について景戒は次の様に述べている。

斯沙弥 常非乞食之人 何故乞食耶 有人答言 子数多有 無食之物 乞食養也 夢答未詳 唯疑聖示矣 沙弥者 観音变化 何以故 未受具戒 名為沙弥 観音亦爾 雖成正覚 饒益有情 故居因位 乞食者 普門示 卅三身也 上品一丈七尺者 淨土万徳也因果也 (下卷三十八縁)

ここで景戒は鏡日が観音の変化であって、具足戒を受けていない沙弥としている。景戒はこの沙弥鏡日を常に乞食する人ではないのに、なぜ乞食をしているのかという疑問を持っている。この点を指して鏡日は私度僧ではなく官僧として度を受けた人と考えられなくもない。しかし、「子数多あり 養ふ物無くして、乞食して養ふなり」と言うことから、守屋俊彦氏が指摘するように多くの子供を持ち家庭のある在俗の私度と見るべきであろうと思われる。しかも『靈異記』に登場する楠見粟村の周辺(紀の川北部)の僧は、先に上げた「紀伊国の僧一覽」でもわかるように、寂林法師・一優婆塞・観規・明規・行者忠仏等は全て私度僧であり、鏡日は彼らの仲間か指導者格の者として考えるべきではないかと思われる。また、沙弥として具戒を求めるべき僧が乞食をするとい

うことは、僧尼令の規則があつて一定の畀内では許されるとは言え、仏教統制期における寺院寂居主義^⑦の方向に反しており、鏡日は私度僧であると考へてよいと思う。

さて、こうして鏡日を問題として取り上げたのは、景戒が鏡日から大きな影響を受けたであろうと考えられることからである。景戒はこの鏡日を観音の変化とみている。『靈異記』の観音信仰は、入部正純氏が指摘しているように、他の仏菩薩信仰と比較してみると、特に多く現われており、この原因は民間信仰の現世利益的な一般的な傾向が観音信仰を著しくさせたとしても、なお鏡日の影響を無視しがたい、ということである。そこで鏡日を名草郡における象徴的人物と考へて、鏡日を軸に名草郡を中心とする紀の川河口付近の民間信仰の実体を考へていこうと思う。

紀の川河口周辺の民間信仰については、第一に葛城山系を中心にする山岳信仰、第二に加太淡島を中心にする海の信仰があげられる。しかし、この両者の研究は不十分で、その全貌が明らかでないが、本稿ではある程度の推論を混えながら論を進めていきたい。

まず山岳信仰については、山師・金堀・山法師等の山の鉦山師が祭る丹生津姫信仰と、山の狩猟民の信仰と思われる古代熊野信仰等があるが、ここでは特に葛城山系に発生した、葛城修験道の原初的な形が見られるのではないかと思う。葛城修験道は、葛城修験道の経典の一つである『葛城修行灌頂式』によれば、紀伊国の友ヶ島から大和の二上山までの葛城山系に二十八宿（行場）を

置き、そこを回峯するものとして中世に体系化されたものであるが、その断片は『靈異記』にも葛城山で修行した役小角のことが見えているし、葛城山系の和泉国側にある血淨の山寺には一人の行者が居り、紀伊国側の貴志・大谷にはそれぞれ行者が住んでいることから、『靈異記』の中にその原形態を想定することができる。なおこれらの行者の概念について念のために確認したいことは、『靈異記』の行者用例として、上11・28・31・中13・21、下2・13・28・34の九例上げられ、うち上11・下28・34以外は山岳修行者に付けられた名称であることがはっきりしていることから、行者とは一般に言われているように、山林において修行する験者に付けられた名称として誤りはないと思われる。

そこで我々が注目の鏡日の住んでいた楠見もこの葛城の山岳信仰とはかなり強い関係のある地ではないかと思われる。

現在、楠見を流れて紀の川に注ぐ鳴滝川の上流に葛城修験の第三の宿である鳴滝不動尊があつて、役小角、白龍大神、愛染明王、稲荷大明神を祭祀する民間信仰の聖地である。この鳴滝不動の地が修験の聖地となる条件には、神の霊のこもれる神無備信仰があつたとみなければなるまい。原始修験の発生が神無備信仰による^⑧と考えられているからである。だとすれば、神無備山に源を発する鳴滝川は神無備川ということになる。この図式は、葛城山に対する葛城川、吉野山に対する吉野川と同じ関係である。この神無備川の下流に楠見という地があり、そこに観音信仰を奉ずる一宗教者鏡日が住んでいたのは、葛城川の下流の茅原に役小角が住ん

でいて、そこに宗教集団を形成したこと、吉野川の流域の夏実（菜摘）、国栖あたりの山民が吉野修験の最初の姿であったと思われることと同じである。更に、楠見から約三K東方にある葛城修験第五の宿で、六十谷川を流れ紀の川に注ぐ直川の中流にある直川観音は、神無備山である墓の谷（あるいは母の谷）へ修行する修験者が入峯に際して観音霊を護持するところであり、この神無備山である墓の谷と直川観音の關係は、鳴滝と楠見における観音の变化鏡日と同じ關係にあると考えられないか。鏡日は観音の变化と考えられているが、現実的には観音を奉ずる山岳宗教者であり、楠見と言う土地柄から、鏡日も山民の中から成立したとする原始的修験者ではなかったかと推測するのである。

ところで、この楠見という土地柄については、地名の由来、あるいは民俗的に見て注目すべき所であるように思われる。

まずその地名自体、山民の定着した後につけられたものと考えられる。奈良から和歌山にかけては、国栖（くず）楠（くす）等の地名が多い。国栖なる地名は神武東征にみられる吉野の国栖が古い例であるが、我々の楠見（くすみ）もこの系列とみられる。

楠は国栖と同音異字であるが、国栖については吉田東伍『大日本地名辞典』によると「栗林の地にして其郷民は秋実を採り、之を献ずるを例とす、即一種の山民なり。」と述べている。見は接尾語の「ミ」で、接尾語の「ビ」と同系であって、「あたり、ほとり」を意味するものと考えられる。ただし、接尾語「ビ」は上代特殊仮名遣いの乙類、「ミ」は甲類に属すが、「カンナビ山」に

ついてみると、神無備山の「ビ」は乙類、神辺山の「へ」は甲類と同じ万葉集の甲例の中で混同があることからこの場合の特殊仮名遣いは厳密にはいかなない。なお、『書紀』一書天誓約の条に見える熊野久須毘神も久須毘という言葉をも山民の立場で考えてみ、かつ熊野信仰が山の狩猟民から発生したと考えるなら、この熊野久須毘神も山民の神ということになる。

さて、以上のことを併せ考えて、楠見が山の民の移り住んだ地として、原型を考えてみたいのである。

以上楠見の山の民がつくり上げたと思われる宗教について明らかにする直接の資料がなく、先に述べたような図式から原始修験を想定したのであるが、次に現在の楠見の民間信仰について簡単に紹介したい。楠見の北の裏山の中腹には楠見の行者堂と呼ばれている所があり、そこには風化にまかせられた小さい祠と、中に役小角の石像と培婆のある横穴の石室がある。小さい祠に祭られている神が白龍大神であるところから葛城山系の信仰と連なっていることがわかる。私が見たのはこれだけである。しかし、この姿はいにしへの修験者が祭祀していたものと思われる。且し、これがいつ発生したかは明らかでない。

以上から鏡日とその周辺の民間信仰の在り方を推測してみた訳であるが、『靈異記』の観音信仰が仏菩薩信仰の中で著しいことについて、鏡日との關係を修験的なものから考えなおしてみた訳でもある。観音信仰が呪術的性格が強く、古代的心性に合うところから多くの人達の信仰を招くことになるが、民間においては観

音が三十三身に變化して衆生濟度するということから、庶民の現世利益的要求に合致していたため、『靈異記』の現報善惡という現報性の基本的発想を支えて来たことは改めて述べるまでもない。しかし、更にその上に、『靈異記』の観音信仰には鏡日と観音の結び着きのように、山岳信仰が介在していたと見られるのではないか。

観音信仰は密教的性格が強いこと、観音菩薩の示現するところが大磐石の上や、山の岩場の景勝地であることは、その代表的な石山寺・長谷寺・紀三井寺を始めとする名刹に知れる通りである。しかも観音菩薩には女性神的な性格が色濃く、それは観音が山中で出現することで、山の神と重層していると考えられるからである。さて、こういうような観音が山岳宗教者らぎし鏡日と結びつくのは、修験における修行が、母の胎内に疑する山岳において、擬死再生儀礼をへることにより、滅罪をするという信仰によるのであり、女性神である観音を護持して山中で修行する鏡日と観音が結びつき、観音の靈媒的存在として鏡日が観音の變化と考えられることになったのではあるまいか。なお、名草郡の楠見周辺の葛城山系の山麓の寺院の縁起には、役小角が観音菩薩を造ったというのがある。

(1) 抑当寺本尊観世音菩薩ハ昔大宝年中此山ニ大木ノ桜アリ毎夜光ヲ放チ村人希有ノ思ヒヲナス折カラ役行者此地ニ来リ給フ人々此ノ由ヲ行者ニ告リ行者其夜樹下ニ立給フニ光アリ其中に観音ノ神児ヲ聞キ給フテ奇異ノ思ヒヲナシ終ニ安阿弥ニ命シ其木

ヲ以テ千手観音(一尺五寸)並ニ在ノ住吉大明神右ノ有法童子彼ノ像ヲ刻マセ此地ニ安置シ奉ルニ今聖護院ノ宮三宝院ノ宮大峯入り節御立寄給フテ御祈念アリシ事ハ諸人ノ能ク知ル所ナリ一度拜スル輩ハ諸願成就シ惡事災難ヲ免レ女人ハ安産ヲ守ラセ給フトノ行者ノ御告ナリ誠ナル哉(以下略)

和歌山市榮谷「福栗山観音縁起書」

(2) (前略)抑も当山の歴史を案ずるに千二百年昔人皇四十二代文武天皇の御宇大室年中役行者の開基にして葛城四十九院の一刹なり、法華經二十八品を葛城山峰中修験道の宿々に配し給へる此所はの五卷提婆品に相当り、弁財天の宝窟あるを以て大福山と称し、安置し給へる本尊十一面千手観世音菩薩は役行者一刹三礼の御作にして靈驗最も多し。(後略)

和歌山市直川「紀州直川観音本恵寺略縁起」

(3) 村より北葛城峯にあり本尊十一面観音脇士八幡大菩薩大威徳明王なり三像共に役行者の作といふ又此堂の西に行者堂一字あり皆八幡社司本山氏別当なり当の前方便品の經を蔵めし秀倉あり山伏の行所にして毎春聖護院宮代僧誦經執行の所なり又五月には高野山先達も爰に来て護摩を執行す(後略)

海部郡木本莊西莊村ニ宿観音堂「紀伊続風土記」(一五〇七頁)

この三つの寺は葛城修験道に係わる寺であるが、この地域における修験と観音信仰の結合を示す資料となる。

ところで、堀一郎氏は奈良朝の民間の僧の形態を田園に遊行乞食し罪福の因果を説く行基のようなものと、山林に持経呪する役

小角のようなものに二大別している。『靈異記』研究においては行基の方に力点を置いて論じられることが多かったと思われる。

しかし『靈異記』には山林で呪力を得た優婆塞禪師がしばしばみられ、特に観音信仰に限定すれば、中巻四十二話のように奈良の貧女が穴穂寺の千手像に祈ると千手観音が変心して錢百貫を与えたというような密部変化観音等の話が多い。この密教的呪術的性格から山林修行の驗者の影響が考えられる。また道鏡は葛城山において観音法による修行をし、その驗によって国家仏教に参画していくが、同様に山林修行の後国家仏教に入っていく例は『靈異記』によれば、中巻二十六縁の元興寺（法相宗）の僧広達の吉野の金の案の修行の例、下巻一・二縁の熊野で修行した興福寺僧永興禪師等がある。我々の景戒も恐らくこういうコースをたどったものと考えられるが、そういう意味からも、山岳宗教者鏡日の観点は必要になると思われる。

次に海の信仰について考えていきたい。紀の川河口周辺で海の信仰に係わるのは延喜式神名帳にみえる加太淡島神社である。この神社の祭神は少彦名神・大己貴神・息長足姫命の三柱である。この淡島神社は社伝によると、元は加太の沖にある友ヶ島に祭祀されていたもので、後に現在の地に移された。この友ヶ島は地の島・沖の島・神島からなり、弥生時代の遺跡があるとともに、葛城修験の序品窟としての聖地でもあるところである。この神社の主神が常世国から農耕神として来臨する神話を持つ少彦名神であることから、海中にある友ヶ島は異界への入口として信仰されて

いたものであろう。海中に突出した岬にある離れ小島が聖なる地とされる例は他にも多く見られる。この少彦名神は『書紀』一書には、熊野の御碕から常世郷に渡ったとも、淡島に行って粟茎にのぼったところが弾かれて常世郷に至ったとも伝えている。これは少彦名神が常世の神であったことを示しており、更に『釈紀』所引の「伯耆国風土記」に「相見郡 々家西北有_二余戸里_一 有_二粟嶋_一 少日子命時_粟 秀実離々 即載_二粟彈_一渡常世国_一 故云_二粟嶋也_一」^③とあり、今に鳥取県米子市に上粟島、下粟島の地名を伝えており、少彦名神の粟神として祭祀されている所に、粟なる地名がついていることがわかる。

実は私が先に述べた鏡日の住処のある楠見が山岳信仰に係わりあることを述べたが、大字楠見、小字粟村の粟なる地が、どうもこの淡島系統の信仰を持つ地と想像させるからである。現在の粟村付近は紀の川の堤防が完備しているが、昔は低湿地帯であったと想像される。海の信仰として常世の神を迎え、粟神として少彦名神を祭る信仰が行われていたと考えられる。ところで、この淡名神を祭る信仰は、四国の阿波、紀淡海峡の淡路島、友ヶ島の別名粟島、加太の淡島、楠見の粟村というように一連の地域に淡名神の「粟」の名が付いていることは、その地理的性質から考えて、海人族の移動を示しているとも考えられる。園田香融氏は、紀の川下流域地方、特に海部郡を中心とする地域の海人の存在を指摘し、臼田甚五郎氏は「あはとは海部の民の根抑地につけられた名である」と思ふ。あまとあはとは意味と発音の上で相通したのである。

(中略)紀伊国加太の淡島も有力な海部の根拠地であつた。」と述べている。そして、この地に海人の宗教者が発生していたと考えられないか。近世の広範囲に渡る淡島信仰はこの地の巡遊伶人によつて広められたものである。『靈異記』にはこういう宗教者について直接語ることは無い。しかし、少なくとも景戒はこういう者との交流があつたことは考えられないと思われ。そこで、具体例の一つとしてこういう広範囲に活動する海人と

彼らの宗教者の関与があるのではないかと思われる説話について述べてみたい。中巻第一話である。話は天平元年の長屋王の変にまつわるもので、この年の二月八日、元興寺で勅願の大法会の時、衆僧に併する司を務めていた王が衆人の面前で乞食の沙弥の頭を打ち、その報いで二日後に讒言にあつて自殺した。その後王の死骨を土佐に流したところ、その国の百姓が王の死骨の妖災で死ぬ者が多かつたので、改めて紀伊国海部郡椒抄の奥の嶋に葬つたといふのである。この説話の成立をめぐつて、原田行造氏は歴史的観点から仏教統制政策に対する私度僧の反撥という点を指摘している。また翠川文字氏は長屋王が土佐に流され、紀伊国海部郡椒抄に移された理由について、紀の川ぞいの道から和歌浦、海部郡の大崎を経て阿波から土佐へ行く道があり、そこに椒抄があること、流人船の通るコースに奥の嶋があり、この荒れた奥の嶋に荒ぶる魂を葬る所として伝説が生まれたとしている。この翠川氏の説は首肯されねばならない。しかし、更に、この地が設定されねばならない理由がある。そこに海人の宗教者の問題がある。

景戒の出自とその背景

海部郡椒抄および奥の嶋の地理的条件と、先に述べた加太・友ヶ島の地理的条件は類似している。加太が紀伊と和泉の国境の山麓にあり、突出して、その先に友ヶ島が見えるのは、海部郡と安曇郡の郡境の山麓に椒抄があり、その先に奥の嶋があるのと類似している。加太に対する友ヶ島が聖地であるなら、当然椒抄に対する奥の嶋も聖地となる要素はある。しかも海流の關係から死体のあがる事も考えられるし、それを漂へる神として祭ることも推測される。『紀伊名所図会』に『靈異記』のこの説話を引用したあと、椒の里村にある小堂を長屋王の墓と伝える者、それを流れ王の墓と伝えている者のあることを記している。この「流れ王」といふ発想は、淡島神社の信仰として女の病にかかつた貴いお姫様が流れ着いたことで女の下の病に利くといふ民俗と同様に漂へる屍を神として祭る民俗がその背後にあつたからではないかと思ふのである。そして、この漂へる神を祭祀し、荒る魂を鎮魂する呪術的な宗教者が存在していたとは考えられないであろうか。土佐国の百姓が妖災で死ぬ程の靈魂を持つ長屋王の屍を運搬する説話の語り手はこのようた呪術的な宗教者だつたと思ふのである。

以上、山の宗教と海の宗教という二面から景戒の背後にあつたと思われる民間信仰について推論を重ねてみた。景戒編の『靈異記』説話は事実あつた事を核としてつくられた事実譚であり、事実を通して改心させる意図があつたとする考え方があつた。私は必ずしもそれを否定はしない。しかし、『靈異記』は宗教的な書物であり、「靈異」を語るものであつた。人間世界に内在する強力

な靈力を因果応報という形で統一させながら庶民に説いていこうとしている。根底には呪術的、現世利益的色調の濃い「罪福と因果」「滅罪」の原理がある。下巻三十八縁に見える景戒の論理展開はすべて学問的である。にもかかわらず『靈異記』の説話はあまりに現実的で、かつ奇異である。それは中巻第一話の検討でも述べたが、靈異な語り口を示す呪術的な宗教者の力による所が大であったからである。景戒の呪術的な民間の宗教者としての唱導体験が無ければ、靈異記は成立しなかつたと思われる。紀の川河口周辺の民間宗教者の影響は景戒の基礎体験であり、『靈異記』の根底をなすものであったと思われる。

注① 本文引用は『古典文学大系日本靈異記』によるが、文意不通の所は一部校注に従って改定した。

② 守屋俊彦「景戒と紀伊」(『日本靈異記の全究』所収)

③ 藤森賢一「烟に向つて—靈異記下巻三十八縁考—」(『岡大國文論考2』)

福島行一「日本靈異記下巻三十八縁に就いて」(『芸文研究10』)

④ 中村恭子『靈異の世界日本靈異記』

⑤ 寺川真知夫「日本靈異記の原撰年時について」(『国文神戸』第二号)

⑥ 蘭田香融「平安仏教」(『日本歴史古代4』所収)「平安仏教の成立」(『日本仏教史—古代篇』所収)によるところ多し。

⑦ 志田諄一「日本靈異記と景戒」(『茨城キリスト教短期大学研究紀要6』)

⑧ 八木毅「日本靈異記の撰述年時について—その研究史的考察—」(『紀要』愛知県立女子大学16)

⑨ 橋川正「靈異記の研究」(『日本仏教文化史の研究』所収)

⑩ 注⑦に同じ。

⑪ 原田行造「『日本靈異記』編纂者の周辺とその整理」(『日本文学研究資料叢書説話文学』所収)「靈異記説話の基本的性格と景戒の環境について」(『説話文学研究1』)

⑫ 高瀬承敏「日本靈異記解題」(『国訳一切経』史伝部二十四)

⑬ 八木毅「日本靈異記の選述と景戒」(『説林19』)

⑭ 『古典文学大系日本靈異記』下巻三十八縁頭注による。

⑮ 松浦貞俊「日本国現報善惡靈異記註釈」に詳し。

⑯ 志田諄一注⑦および「日本靈異記と法相宗—中巻七と下巻三七の説話をめぐって—」(『古代文化』24巻10号)

⑰ 菊地良一「『靈異記』下巻第三十八話について」(『国文学解釈と教材の研究』第13巻第10号)

⑱ 『岩橋千塚』所収、蘭田香融「岩橋千塚と紀国造」(第三章名草郡の古代氏族)

⑲ 『古典文学大系日本靈異記』下巻三十縁頭注

⑳ 注⑱に同じ。

㉑ 注⑱に同じ。

㉒ 速水侑「弥勒信仰—もう一つの浄土信仰—」

㉓ 注⑱の本文による。

㉔ 注⑦に同じ。

㉕ 注⑱に同じ。

㉖ 注⑱に同じ。

㉗ 僧尼令第五条「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。皆還俗。国郡官司。知而不禁止者。依律科罪。其有乞食。三綱連累。經国郡司。勘知精進練行判許。京内仮繕支蕃。知。並浪午以前。擲鉢告乞。不得因此更乞。」

余物。」(『新訂 増補 国史大系 合義解』)

「太政官府 禁斷僧尼出入里舍事 右奉勅。出家之人本事行
道。今見衆僧多乖法旨。或私定檀越出入閭巷。或誣稱仏駭
註誤愚民。非唯比丘之不慎教律。抑是所司之不勤捉搦也。
不加嚴禁。何懇繇徒。自今以後如有此類。擯出外国。安置有
供養。定額寺。延曆四年五月廿五日」(『新訂 増補 国史大系 類聚三代格前
篇』)

- ⑲ 入部正純「靈異記の仏菩薩信仰」(『文学・語学』54号)
⑳ 五来重『山の宗教 修驗道』
㉑ 『時代別国語辞典上代篇』「び」の項。
㉒ 堀一郎『我が国民間信仰史の研究宗教篇』
- ⑳ 『葛城修行灌頂式』に見える「序品 島岩屋」をさす。
㉑ 『古典文学大系 風土記』による。
㉒ 蘭田香融「古代海上交通と紀伊水軍」(『古代の日本・5 近畿』
所収)
㉓ 白田甚五郎「淡島伝説」(『昔話伝説研究』第二号)
㉔ 原田行造「日本靈異記中巻冒頭説話をめぐる諸問題 説話成立過
程の考察と排列法の検討」(『名古屋大学国語国文学』12号)
㉕ 翠川文字「日本靈異記中巻第一縁について」(昭和四十九年度説
話文学会にて口頭発表)
(まるやま・あきのり 本学大学院博士課程)