

## 靈異記説話の〈夢〉

— 〈こもり〉 幻想における仏との出会い —

### 三浦佑之

靈異記説話一一六話のうち、〈夢〉を題材とする説話は十話ほど(注1)でそれほど多いとはいえないかもしれないが、夢に関わると思われる不可思議な靈異体験譚(仏に出会ったり仏の声を聞いたりする話)、閻羅王との出会いや地獄めぐりを語る蘇生譚などを含めて考えてみると、〈夢〉的世界が靈異記説話の重要な題材であるばかりか、一つのテーマでもあると思われるのである。本稿では、靈異記説話における夢あるいは夢的現象のもつ意味について考えてゆく。

#### 一 優婆塞と吉祥天女

靈異記の語る〈夢〉のうちで最も興味をひかれる説話は、中巻第十三の「愛欲を生じて吉祥天女の像に恋ひ、感応して奇しき表を示しし縁」である。あまりきれいな話ではないが、靈異記の夢(夢的現象)を考える上で恰好の説話であるといつてよい。

和泉国泉郡血淳の山寺に、吉祥天女の攝像有り。聖武天皇の御世に、信濃国の優婆塞、其の山寺に來り住みき。之の天女の像に睇ちて愛欲を生じ、心に繋けて恋ひ、六時毎に願ひて云ひしく、「天女の如き容好き女を我に賜へ」といひき。優婆塞、夢に天女の像に婚ふと見て、明るる日瞻れば、彼の像の裙の腰

に、不淨染み汚れたり。行者視て、慚愧して言さく、「我は似たる女を願ひしに、何ぞ忝くも天女専自ら交りたまふ」とまうす。媿ぢて他人に語らず。弟子偷に聞く。後其の弟子、師に礼無きが故に、嘖めて擯ひ去らる。擯はれて里に出で、師を訕りて事を程す。里人聞きて、往きて虚実を問ひ、並に彼の像を瞻れば、淫精染み穢れたり。優婆塞事を隠すこと得ずして、具に陳べ語りき。諒に委る、深く信ずれば、感の応へぬこと无きことを。是れ奇異しき事なり。涅槃經に云ふが如し。「多淫の人は、画ける女にも欲を生ず」と者へるは、其れ斯れを謂ふなり。(注2)

優婆塞といえども男であり、しかも禁欲生活をしているということにおいて、女と交わる夢を見るのは至極当然なことである。その相手がたまたま吉祥天女であることも、山寺に隠り修行する優婆塞にとつて具体的にイメージできる女が眼前に坐す「吉祥天女の攝像」だけであり、その像が豊艶な肢体をそなえた美女であれば、天女に「愛欲」を感じてしまうのもごく自然ななりゆきであったとみなくてはならない。ところが、この説話は優婆塞のただの夢を語るのではないわけで、そこに大きな問題がある。ただの夢ではないた

めに靈異記説話となったのだといいかえてもよい。

「明るる日瞻れば、彼の像の裙の腰に、不浄染み汚れたり」と語ることに於いて、吉祥天女はまさに優婆塞の前に示現したのであり、染み汚れた「不浄」は天女が男と現実に関わったことの証しなのである。これを、優婆塞の夢精だと解けば現実的なレベルで解釈できるけれども、それでは靈異記説話の論理から離れることになる。

たとえば、この説話の次に並べられた中巻第十四「窮れる女王の吉祥天女の像に帰敬して、現報を得し縁」をみればよい。冥げを催すこともできない貧乏な女王が吉祥天女に己れの貧窮を述べ財を願う。たまたま乳母が食を持って来てくれたので女王は今まで自分を招いてくれた王たちのために宴を催しもてなすことができた。「然る後に堂に参りて、尊像を拝せむとするに、乳母に著せたりし衣裳は、其の天女の像に被れり。疑ひて往きて問ふに、乳母、『知らず』と答ふ」というのである。この吉祥天女の出現は〈夢〉とは語られていない。乳母の姿をかりてやって来たという「奇異しき事」なのだ、その不思議がまさに〈現実〉にありえたことがらになるのは、お礼として乳母に与えたはずの「衣裳」が天女像の身にまわられていたという叙述によってなのである。説話の手法として、天女像にかけられた衣は、出現した乳母が祈願した吉祥天女であることの証しとして語られるのである。証拠の品をもつことにおいて、起こりえない不思議が現実起こった「奇異しき事」になりうるというのが、靈異譚の重要な構造である。これは何も、靈異記だけの特質ではない。神武記の高倉下の〈夢〉と倉にあった剣との関係をみればよい。あるいは、『遠野物語』の田植を手伝った丈低き小僧と

田の泥にまみれて、います神棚のオクナイサマ(15話)を想起してもよい。説話において不可思議なできごとが現実の事件として叙述されるためには、確かな証拠品が必要なのだ。黄門さまの印籠のようにしるしは疑念をさしはさむ余地を与えない現実を超えた論理性と力をもつのである。逆のいい方をすれば、吉祥天女(オクナイサマ)の出現や優婆塞の夢はそのままでは疑われているのである。だからこそ、その疑いを払拭しるためにも、が必要となるのである。

「不浄」が染みついていることによって、天女との交わりは優婆塞の個人的な〈夢〉ではなく真実おこったできごとになるわけだが、そうなることにおいてこの交接は優婆塞一人の願望や行為ではなくなってしまう。ここでは、吉祥天女の意志こそが重要なのである。天女が自ら優婆塞の願いを叶えてくれるために示現したのであり、そうであることによって、本話は、「優婆塞の深信と吉祥天女の慈悲」とを語る「奇異しき事」として肯定的な靈異譚となりうるのである。従って、本話の優婆塞と天女との交接を「完全なる邪淫の破戒という悪行」とみて「優婆塞の行為は、当然非難に値し、また、その結果は悪報とされるべきである」とみる前提は誤まっているとしなければならぬ。

もちろん邪淫が重大な破戒行為として許されないのは当然である。たとえば、文忌寸という男は信心深い妻が悔過に行つたことを怒り、導師を罵り、家に連れもどした妻を犯したために「卒爾に閻に蟻著きて嚼み、痛み死」んだ(中巻第十一「僧を罵むと邪淫するに」より、悪死を得て死にし縁)。また、丹治比の経師は、請われて法花経を写している堂の中で、雷雨を避けて堂に入った女に「姪れの心」を発して「嬢の背に踞りをり、裳を挙げて婚ふ。聞の閻に入

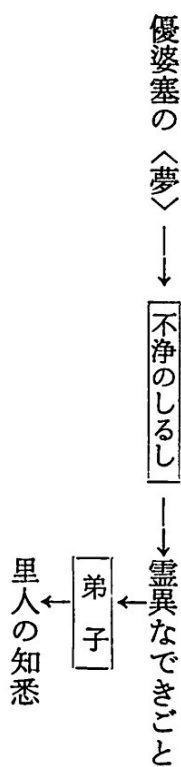
るに随ひて、手を携へて俱に死ぬ。唯女は口より瀧を嚙齧み出して死にき」（下巻第十八「法花経を写し奉る経師の、邪淫を為して、以て現に悪死の報を得し縁」）

右の二話は邪姪による悪報を語る。文忌寸の悪死は邪姪ばかりか僧を罵倒するという悪行の報いでもあり、丹治比の経師のふるまいもまた、堂の中での清浄であるべき写経の最中の行為に対する当然の報いだといつてよい。下18の女が悪報を被るのは、「手を携へて」とあるように経師の行為に応えたからだし、中11の妻に報いが無いのは、妻が夫を拒んでいるからであり（「犯す」という叙述は妻が夫を受け入れつつ拒んでいるからだ）とみななければならない）、信心深いからである。靈異記の論理は実に明解である。僧や仏に対するいかなる悪行も許さないし、信じる者はいつも救われる。つまり、中13の優婆塞と中11や下18の男とは本質的に別の存在なのである。靈異記説話にとって人間は仏を信じる者と信じない者との二種しかなく、それが〈善〉と〈悪〉とを判定する唯一の基準なのである。それ故に、中13話は他の二つの説話と本質的に違うのである。また、相手が吉祥天女であり、天女が「慈悲」によって感応したということにおいても、他の二話とは違っている。この場合、日常的な男と女との交わりではないのだ。神話における巫女と男神との神婚譚とも対応しうる聖なる交わりであることにおいて、日常的な交接とは別の靈異譚となつてゆくのである。

話題を変えて、弟子の存在について述べる。優婆塞に弟子がいること自体疑問なのだが、説話の構造からいえば、弟子が介在することによって優婆塞と天女の行為は里人たちに知られることになるのである。つまり、優婆塞にとって慚愧すべき個人的な体験が周知の事

実となるために弟子は不可欠な存在なのである。優婆塞に弟子がいることの不自然さは、優婆塞を常住の僧と置き換えてみれば解消される。そして、僧の靈異体験が一般の人々に共有されてゆくとき、弟子が大きな役割を果しているというのは靈異記説話の基本的な構造であるとみてよい。たとえば、上14の釈義覚や上22の道照法師の靈異体験に対する、僧慧義や弟子知調などの存在がそれである（この二説話については後述する）。

「不浄」という証拠物が〈夢〉を〈現実〉に変えたのと同じ構造として、靈異体験談は弟子によって山寺から里へと移されてゆく。もし、これらの仏教説話が唱導という行為を通して伝者たちから一般の生活者たちに伝えられるものであるとするならば、ここに語られる弟子の存在は説話の唱導に介在する唱導師たちと重ねられるかもしれない。あるいは、話中の弟子の体験は、語り伝える唱導師自身の体験と一つになってゆく可能性をもっている。そうであることにおいて靈異譚は真実性をもつてゆく。少なくとも、説話の構造として、個人的なはずの靈異体験が衆人の知る事実となるためには、弟子の存在が不可欠なのである。つまり、中13は次のような構造になっているとみなくてはならない。



## 二 優婆塞の〈夢〉

夢はあくまでも個的な体験であるけれども、それが単なる個的体験であるならば説話として表現され伝えられてゆくことはないはずである。殊に、中13話が仏教説話としての意味をもつものであるかぎり、この説話を伝承し支えていた人々の意識に、優婆塞の体験と触れ合う共通の体験なり夢的現象を追体験しうる可能性なりを認めなくてはならないはずである。それがなければ、靈異を語る仏教説話は存在の基盤を失なってしまう。神がそれぞれの共同体にまつられ〈神語り〉がその神の出現や祭祀の起源を語ることで神と人々を結ぶのと同じように、今來の神(仏)もまたそれを信ずる人々に支えられ、数々の不思議が仏の存在を確かなものにする。その意味で仏(あるいは僧)と一般の人々とは靈異なる話によって結ばれる。血縁的・地縁的な共同体とは本質的に違うけれども、仏による共同体がそこには存在する。それに支えられて、個的な〈夢〉は現実の仏(天女)の示現へと展開しうるのである。

中13の説話からありうる(起こりうる)体験を想定してみれば次の如きものであろう(あくまでもありうる、体験であって、中13話の背後に、次のときで起こることが現実に起こったというのではない)。

- 1、一人の信心深い優婆塞が山寺にこもり、眼前の吉祥天女像に向かい六時毎に祈り修行を続けていた。
- 2、その最中のあるとき、修行者は吉祥天女と交わる〈夢〉を見た。
- 3、己れの修行の足りなさを慚愧するとともに、仏の实在を確信してますます信心を重ねた。

優婆塞が〈夢〉を見るために欠かせない要件を上げるとすれば、山寺にこもることであり、六時毎の祈りを欠かせないことである。

もう一つあげれば、祈る像が吉祥天女であるということである。

修行する優婆塞にとって〈夢〉は安穩な眠りの中でもたらされたものと考えることはできない。本話の優婆塞は「六時毎」の祈りを欠かさない。晨朝・日中・日没・初夜・中夜・後夜の、四時間ごとに行なわれる「六時の勤行」は修行者にとって最も普通の、しかも苦しい修行であるに違いない。その行為は、日常の生活のリズムを否定し仏に仕える生活をくり返すことで悟りに至る具体的な方法である。「六時の勤行」が連続的な睡眠(生活的リズムとしての睡眠)を許さぬものであることが〈夢〉を考える際に重要なのである。

想像をたくましくしていえば、修行とは肉体を苦しめ痛めつけることにおいて精神を研澄まし仏の教えを聞くことで悟道を達成することだと考えられる。それは一方で修験道のような現実的な苦行をもって成される場合があり、一方に閉ざされた〈閻〉の空間での〈こもり〉があるときよい。それは、シャーマンの神懸りが、太鼓やドラの音を伴う踊りの喧騒の中で神懸りと〈こもり〉における静的な神懸りとの二様が存するというのと同じことだと考えればよい。山寺にこもり六時の勤行を続ける優婆塞の行為は、睡眠を極度に切りつめて坐し、読経を続けることにおいて仏の示現を待つ行為なのだともてよいだろう。そして、その〈こもり〉の中に吉祥天女は示現したのである。それは〈夢〉というよりは〈示現〉であり、現代ふうに解釈すれば幻覚という現象である。

覚醒と眠り、意識と無意識との境目に身を置くことで、神や仏の〈示現〉を待つことが〈こもり〉という修行であったといえればよい。それは意志的に〈夢〉を得ようとする行為なのである。〈夢〉と〈こもり〉とのつらなりに視座を据えたのが西郷信綱『古代人と

「夢」であった。西郷はいう。「物忌みして礼堂に『こもる』ことじたい、昼間の時間における身体と魂の関係を逆転し、それを夜寝たときの状態におきかえることによって魂の働きを活気づけ、みずから夢見がちにする行為であった<sup>(注5)</sup>」と。

崇神天皇の夢が「神牀に坐しし夜」(古事記)にもたらされたものであり、眠りの中のただの夢ではないということは重要である。潔斎沐浴して身を淨めて聖なる「神牀」で神を待つへこもりへの夜に大物主はへ示現するのである。神が聖なるへ夢に現われるのを崇神天皇は待ち続けるのである。神懸りできるシャーマンは、個々の特異的性格を駆使して神と交流しうるのだとしても、隠りや音や薬がシャーマンの神懸りに力を授けるものであるのと同じように、へ夢は人が神の示現を得るための唯一の手段であったと考えてよい。そして、時たまの夢ではなく求めて夢を見ようとするとき、へこもりという夢を見やすい状況を設定することが試みられただろうということは容易に想像できる。それはいうまでもなく、いわゆるへ夢と意識されるものではない、神のへ示現としてのへ夢なのである。昨年(79年)の夏、沖繩の宮古島を歩いていて、御嶽には必ずといってよいほどにへ隠屋<sup>コモリヤ</sup>と呼ばれる建物が附随していることを知った。そこは神女たちのこもる場所のだが、それは優婆塞が「六時の勤行」を行なった山寺と同じくへこもりへによって神に出会う場所だと考えれば、よく理解できる。あるいは、ヘヤー・インディアンと生活を共にした原ひろ子がインディアンの「夢で考える」能力を指摘し、「正夢をみる能力のある人は偉い人間として尊敬され、おそれられる。そこで、男も女も、夢をみる努力をかさね、正夢をみる人になりたいと願うのがふつうである」という報

<sup>(注6)</sup>告を読んで、その「夢をみる努力」というのが具体的にどのような行為であるのかを知りたいと思った。インディアンたちがどうするのかは知らないが、古代のへ夢に引きよせていえば、へこもりへによって肉体を苦しめることで精神を神や仏に集中させるなかの、覚醒と眠り、意識と無意識との境目を自ら作り出すことこそが「夢をみる努力」なのだと考えてみることができる。

中13の優婆塞のへ夢は、そうしたへこもりへの幻想によってもたらされたものだと考えることができる。それが夢である限り個人的な体験であるとしても、修行者にとってへこもりへが共通の体験であり、そこでの修行の重要な目的として仏との出会い(幻想)が意識されているかぎり、優婆塞の個人的体験としてのへ夢は、修行者たちの共通の体験として受け入れられる可能性をもつはずである。<sup>(注7)</sup>吉祥天女との交接の夢は究極の悟道からは遠いにして、仏のへ示現として修行の深化の具体的な顕現であり、悟道への過程として讃えられ共感されるへ幻想(夢)だったと考えてゆかなければならない。

### 三 へこもりへの幻想

へ夢と記されていない説話の中に、仏と出会うへこもりへの幻想はより明確に顕在化している。

彌勤菩薩の願ふ所に応じて奇形を示したまひし縁 第八

(下巻)

近江国坂田郡遠江の里に、一の富人有りき。姓名詳かならず。瑜伽論を写さむとし、願を発し未だ写さずして淹<sup>ひた</sup>しく年を歴たり。家財漸く衰へ、生活くるに便無し。家を離れ妻子を捨て、

道を修し、<sup>さいはひ</sup>祐を求めき。猶し願を果さむと<sup>かへり</sup>睽みて、常に懐に愁ふ。帝姫阿倍の天皇の御世の天平神護の二年の丙午の秋九月に、一つの山寺に至りて、日を累ねて止り住む。其の山寺の内に、一つの柴生ひ立てり。其の柴の枝の皮の上に、忽然に<sup>たちまち</sup>弥勒菩薩の像を化生す。時に彼の行者、見て仰ぎ<sup>まは</sup>瞻り、柴を巡りて哀願しまつれり。諸人伝へ聞き、来りて彼の像を見まつる。或いは俵の稻を献る。或いは銭・衣を献る。及、<sup>また</sup>供へ上れる一切の財物を以て、<sup>たご</sup>瑜伽論百卷を繕写し奉り、因りて齋会を設く。既にして其の像、奄然に現れざりき。誠に知る。弥勒は高く兜率天の上に有して、願に<sup>い</sup>応じて示したまふ所なり。願主は下の苦縛の凡地に在りて、深く信じ祐を招くといふことを。何ぞ更に疑はむ。

この「一の富人」は熱心な信者であるために家財を傾け、妻子をも捨てて仏道修行に努める。彼は、先の優婆塞と同じく「行者」であり、「山寺」で「日を累ねて」修行することによって弥勒菩薩に出会うのである。それを、弥勒の姿に見える柴の枝の皮を偶然に見つけたのだ、と考えてみたところでどうにもならない。財産も家族も捨てて山寺で読経三昧の修行を続ける行者の目に、柴の枝の皮は確かに弥勒菩薩の像として見えてくるのである。それは「へこもり」の中での白日の「幻想」として一瞬、行者の目に映じた仏の姿であったとみてよい。説話ではその像を諸人も拝したというふうには、示現した一瞬を停止させてしまうのだが、「既にして其の像、奄然に現れざりき」という一文の存在は、本来これが諸人には見ることのできない行者の瞬間的な「幻想」であったということ裏付けている。修行者が一瞬の瞬きのなかに幻視した仏が、説話では衆人が共

有できる仏として実在してゆくのである。ここでは、それがどのような経路を経て諸人が知るに至ったかは探れないけれど、先の中13話では弟子が優婆塞と里人とをつないでいた。同じく弟子が介在する次のような話もある（上巻第十四「僧の憶に心経を持し、現報を得て奇しき事を示しし縁」）。

釈義覚は本百済の人なりき。其の国破れし時に、後の岡本の宮に宇御<sup>あめつしたをさ</sup>めたまひし天皇のみ代に当りて、我が聖朝に入り、難破の百済寺に住れり。法師は身の長七尺ありて、広く仏教を学び、心般若経を念誦せり。時に同じ寺の僧慧義といふひと有りき。独り夜半を以て出で行く。因りて室の中を見るに、光明照り耀く。僧乃ち之を怪しびて、竊に<sup>ま</sup>牖の紙を穿ち窺ひ看るに、法師端坐して経を誦せり。光、口より出づ。僧、驚き<sup>おど</sup>悚ぢ、明くる日に悔過して周く大衆に告げき。時に覚法師、弟子に語りて言はく、「一夕、心経を一百遍誦しき。然る後に目を開けて観れば、其の室の裏の四壁、穿け通り、庭の中頭に見えたり。吾是に希有の想を生じ、室より出でて院内を廻り<sup>めぐ</sup>瞻て、還り来りて室を見れば、壁と戸と皆閉ぢたり。即ち外にして後に心経を誦すれば、前の如くに開け通れり」といへり。即ち是れ心波若経の不思議なり。「贊」省略

仏を見たのではないが、釈義覚（覚法師）は夜を徹して修行し般若心経を誦経し続けることにおいて、一瞬、壁をも透視する目を獲得したのである。室の壁が「穿け通り、庭の中頭に見」えたというところを、疑ってみてもはじまらない。少なくとも弟子たちは何の疑念も持っていない。それは、彼らが義覚の幻想体験を容易に共有している存在だからである。

義覚自らが弟子に体験を語り聞かせるということが、この個体的体験を衆知のものとするきっかけである。あるいはその時、弟子の一人慧義は夜中に目ざめ、一室に隠って読経し続ける義覚の異常な恍惚状態を盗み見たのかもしれない。その姿が「光、口より出づ」と語られてゆくのは、体からの放光が高僧伝の一つのパターンである(注8)ということからみて、ごく自然な展開である。慧義の口添えがあれはよけいに、義覚自らが語った個的な透視体験は疑う余地のない靈異体験として共有され、説話が形成されてゆくのは必然的な方向である。

一人の僧の靈異な体験がへこもりへにおける幻想によって生じ、それが弟子を通して外化され、説話化されてゆくのである。この道すじは、先の中13話の優婆塞と吉祥天女との交わりのへ夢とほとんど等しいものだといえることができる。これらの場合、夢も透視体験もへこもりへという特別な状況の中で顕現してきた。隠りが見仏体験を可能にする行為は行であることにおいて、彼らには欠かせない修行の一つであったはずだとみななければならない。

光りを見るというのは靈異記説話の一つの類型として存する。たとえば、諾楽京の東の山の寺に住する金鷲優婆塞の体験譚も同じ構造である。「……金鷲、行者を以て常に住りて道を修せり。其の山寺に一はしらの執金剛神の壻像を居きまつる。行者、神王の躰より繩を繫けて引き、願ひて昼夜に憩はず。時に躰より光を放ち、皇殿に至る。……」(中巻第二十一)壻の神王の躰の光を放ち、奇しき表を示して現報を得し縁。ここで金鷲が執金剛神の壻像の「躰」からの放光を見るのも、まさにへ幻想として、の靈異体験であり、それは「願ひて昼夜に憩はず」という修行三昧の生活が可能にしたもので

ある。あるいは、道照法師が死に臨んで「洗浴し衣を易へ、西に向ひて端坐」する室に光が充滿する話(上22話)や、切れ落ちた観音の首が「一日一夜を経て、朝に見れば、其の首自然に故の如くに継がる。加以光を放てり」という檀主の体験(中36話、この場合は僧や優婆塞ではない)も、信仰深い者が共有しうるへ幻想として考えてゆけるのである。

仏の声を聞くという幻聴体験も、同様にへこもりへの幻想と考えられる。

弥勒の丈六の仏像の、其の首を蟻に嚼まれて、奇異しき表を示しし縁 第二十八(下巻)

紀伊国名草郡貴志の里に、一つの道場有り。号をば貴志寺と曰ふ。其の村の人等、私の寺を造れるが故に、以て字とせり。白壁の天皇のみ代に、一の優婆塞有りて、其の寺に住りき。時に寺の内に音ありて呻ひて言ひしく、「痛きかな、痛きかな」といひき。其の音、老人の呻ひの如し。優婆塞、初夜は、路を行く人の病を得て参り宿れるならむかと思ひ疑へり。起きて堂の内を巡り、堂を見れども人無し。其の時に塔の木有り。未だ造らずして、淹しく仆れ伏して朽ちたり。斯れ塔の靈ならむかと疑へり。彼の病み呻ふ音、夜毎に息まず。行者聞き忍ぶること得ぬが故に、起きて窺ひ看るに、猶し病める人無し。然して最後に、常の音に倍して、大地に響きて、大きに痛み呻ふ。猶し塔の靈ならむかと疑へり。明くる日早に起きて、堂の内を見れば、其の弥勒の丈六の仏像の首、断れ落ちて土に在り。大きな蟻千許集り、其の首を嚼み推きつ。行者見て、檀越に告げ知らず。檀越等、悵しびて、復造り副へ奉り、供養しき。

「夫れ聞く」以下、省略」

首の断れ落ちた「弥勒の丈六の仏像」の安置された荒れた道場の中に隠って修行する優婆塞を想定してみればよい。信心深い優婆塞に、その荒れ果てた堂と仏像のありさまが耐えられない苦痛を与える。それ故に「痛きかな、痛きかな」という仏の声が優婆塞の耳に聞こえてくるのである。この声は、優婆塞の深信とこもりの堂の荒れ果てたすさまじさによって生ずる「幻聴」としてあるのだ。初夜には「老大人の呻ひ」の如きであった声が、最後夜には「常の音に倍して、大地に響きて、大きに痛み呻ふ」と増幅されてゆくのも、優婆塞の「こもり」の深化と対応したものとみればよくわかる。ひょっとしたら、檀越たちを動かすための優婆塞の計略的手段として仏の声はあったのかもしれないけれども、仏像の声はたしかな体験として共有されうるのである。

沙弥信行の幻聴体験も、道場にこもる信行の信心深さと傷つき「臂」の折れた弥勒菩薩の脇士への思いとが聞いた「痛きかな、痛きかな」という呻ぶ声であった（下巻第十七「未だ作り畢へぬ捨墻の像の呻ぶ声を生じて、奇しき表を示しし縁」）。

#### 四 仏との出会い

「こもり」の幻想として夢や見仏体験に考えを馳せるとき、『梁塵秘抄』第二・法文歌中の、

仏は常に在せども 現ならぬぞあはれなる 人の音せぬ暁に  
仄かに夢に見えたまふ（二六）

という歌を想い起こし、西郷信綱の、「夜来、仏を一心に讚歎敬仰して暁に至り、とろっとした忘我境に夢幻のごとく仏が示現する」

という「一心三昧の果ての夢想」とみる理解のみごとさを思う。あるいは、同じく法文歌の、

静かに音せぬ道場に 仏に花香奉り 心を静めて暫らくも  
読めばぞ仏は見えたまふ（二〇二）  
法華は諸仏に勝れたり 人の音せぬ所にて 読誦積もれば自か  
ら 普賢薩埵は見えたまふ（二〇四）

という歌々は、山寺や堂や道場に隠り読経三昧の生活に入る修行者たちの求めたものが、仏を見ることであつたらしいということを確認させるものであるといつてよい。そして、今まで述べてきた靈異記説話の原質のところ、修行者たちの「こもり」に伴う幻想があるとみることやその原質が確かなものとして支えられ説話化されてゆく基盤として、共有体験が存するというこれをこれらの歌から確認することができる。

修行者たちは「こもり」によって意志的に仏に会いおうと試み続けた。一方、一般の人々ほどのような瞬間に仏と出会うのか。池辺実は、「生命の危険を感じた極所」での見仏体験（上17、下25・32）、「貧苦の極所である餓死に直面して」の見仏体験（中28・42、下11）、「病苦の果て」の見仏体験（上8、下34）の三様の「極所」状況を指摘し、「以上の説話の底を流れているものは、人間の仏との出会いのむずかしさであり、人々は、生命の危険、貧苦病苦の極所において、はじめて仏を見ていることである。凡愚の見仏は、極所の体験ともいえようか」と述べている。<sup>(注10)</sup> これらの諸例に蘇生譚をつけ加えればよい（上5・30、中5・7・16・19など十数例）。生と死とのほざまでの閻羅王との出会い、地獄の頭在化もまた、説話としては類型的だけれども、ひとつの見仏体験であり、それらは修行を伴わないも



のではあるが、日常的な肉体や精神を捨てた〈極所〉に身を置いたものであるという意味において〈こもり〉の幻想と同様の〈幻想〉を生じうる状況にあるということが出来る。

たしかに神や仏に出会うことはむずかしい。巫者や修行僧たちにとってさえ苦難の〈行〉や肉体の苦痛を伴ってしか示現しないのが神や仏なのである。それは、閉ざされた空間での〈こもり〉によってもたらされる肉体の疲弊から招来される、覚醒と眠りとの境目の、精神が極度に研澄まされた瞬間に仄めく姿や声として存在するのであり、その一瞬に全神経を集中することが〈こもり〉には求められたはずである。〈夢〉と〈現〉との境目——仏道修行に限らず、巫者たちの神懸りもその境目に身を置くことによってもたらされる幻想であるし、殯宮における女たちの〈こもり〉もまた、同様の意識をもっていたらしいと考えられるのである。<sup>(注11)</sup>

〈注〉

- (1) 「夢」という語のみえる説話は、上18、中13・15・20・32・41、下16・24・26・36・38の十一話である。
- (2) 靈異記の引用は、以下すべて中田祝夫『日本靈異記』（日本古典文学全集）による。
- (3) 池辺実『日本靈異記』中巻の第十三吉祥天女説話について（『文学研究』47号、一九七八年七月）
- (4) 播磨光寿「吉祥天感応（中13）」（山路平四郎・国東文麿編『日本靈異記』）
- (5) 西郷信綱「長谷寺の夢」（『古代人と夢』一〇六頁）
- (6) 原ひろ子『極北のインディアン』玉川選書版、一二四頁
- (7) 池辺実は、「これは、編者の因果の悟りであって、優婆塞の心底からの体得ではない。なぜなら、優婆塞は、おのれの行為の結果を恥じて、他人に語らず、天女との出会いを心底から喜ぶ自己の言葉はないからである」と述べている（注3、同論文）。
- (8) 注2同書頭注、九五頁
- (9) 西郷信綱『梁塵秘抄』一四九頁
- (10) 池辺実、注3同論文
- (11) 〈夢〉を歌う挽歌を考えてゆくとき、女たちの殯宮への〈こもり〉を想定する必要があるのではないかと考えている。そこでは死者が幻想として（夢として）女たちのもとに引き寄せられるのである（このことは、古代文学会一九八〇年一月例会において、「殯宮」幻想とうた——挽歌の〈夢〉から——と題して発表した）。