

僧の境位と現報の語り

『日本霊異記』のめざしたもの——

武田比呂男

はじめに

『日本霊異記』（正式には『日本国現報善惡霊異記』、以下、『霊異記』と略す）は、文学史の概説風にいえば、薬師寺の僧景戒によって編纂された日本で初めての仏教説話集である。成立については何段階かの増補が行われたことが考えられ、原本の成立は平安遷都（七九四）以前、最終的な完成は弘仁年間（八一〇—八二四）の末年とみられている。百十六話の因果応報譚を上・中・下三巻に時代順に収め、それぞれに序文を付す。上巻の序文に記された編纂意図によれば、仏法の峻厳な因果応報の理法がこの世界に貫徹していることを説き、衆庶を教化して仏教へ帰依させることを目的としている。収められた説話は雄略天皇の時代のものから、嵯峨天皇の時代までを含むが、中巻の大半が聖武天皇代のものであり、仏教が民間へも広がりをはじめた八世紀の説話が中心といつてよい。

仏教説話集史としてみると、近い時代の類似作品としてはわずかに『日本感霊録』が知られるのみである。『日本感霊録』はやはり漢文で記された仏教説話集で、本来は五十八話からな

っていたらしいが、現存するのは欠落の多い抄本の十五話と逸文二話の計十七話である。撰者は元興寺の僧義昭、成立は承和十四年（八四七）以後と推定されている。現存の話は元興寺の四天王についての霊験譚がおおく、病気の平癒や貧困からの救済、悪行に対する現報など、『霊異記』にある程度似通っている。

それ以後十世紀末の『三宝絵』、『日本往生極楽記』などの出現まで実は仏教説話集の編纂は途切れている。もっともその間には『叡山大師伝』『広隆寺縁起』をはじめとする高僧の伝記、寺院の縁起が書かれてはいる。高僧伝・縁起類と仏教説話集との差異をどう考えるという問題はひとまず措いておくと、これ以後浄土教的なバックボーンを持つ説話集・往生伝・霊験記を経て、やがて『今昔物語集』という説話集の頂点へとという説話文学史のなかで、『霊異記』は説話集の嚆矢という位置にある。『霊異記』に収載された説話は後代のさまざまな説話集に引用されており、『霊異記』が平安時代を通じて享受され、多くのテキストと関わりを持ってきたことは確かであろう。従来、そうした説話の享受・流通などを通して説話集の展開が研究さ

れてきている。しかし一方で『靈異記』はそうした説話集の展開の歴史のなかでいささか異なった色彩をもった存在にもみえる。

本特集の課題は「八世紀文学を動的なものととらえ、ひとつの文学や作品のうちに拮抗する要素や視点を見いだし、それがどのように拮抗し流動して、平安朝に展開して行ったのか、あるいは廃絶したのか、底流として連続しているのか」である。

『靈異記』をそうした後代の展開と関わらせて論じる視点はさまざまに取りうるであらうし、その視点の取り方によって『靈異記』の見え方は大きく異なるだろう。本稿では『靈異記』の仏教説話集としての質を確認するために、『靈異記』が語る僧のあり方をその視点として定めることにしたい。

『靈異記』には数多くの僧・宗教者が登場する。僧という存在は仏教の伝来とともにわが国に出現したわけだが、仏教以前の宗教者との関係、また後代の仏教説話集にみられる僧のありようとの比較を視野にいれることでテキストの史的展開を考えられるのではないだろうか。『靈異記』は僧をどのようなものとして表そうとしているのか。『靈異記』が語る僧のあり方を通して、八世紀に出現した『靈異記』とは何だったのか、何をめざしていたのかを考えてみたい。

一 因果を解き明かす者

『靈異記』上巻序文の語る編纂意図は、日常の世界での当たり前の存在・出来事の背後には厳然とした因果の理法が貫徹していることを示そうというものである。仏教のもたらした因果

論によって、個人の行為の結果が現世にとどまらず来世においてもたらされたり、あるいは前世での行為の結果として現在があるというように、人間の時間は生前から死後へ向けてのびることになった。こうした仏教的時間意識が導入されることで、現世と来世、前世と現世のかかわりが問題になり、この現世を背後で支える隠された文脈（冥界の論理）が存在することを意識させるわけである。しかしこうした現実の背後にある因果の論理に隠された次元はふつうの人々には理解できないものであった。そうした隠された因果を解き明かす役割を僧が担う話が『靈異記』にはある。

上巻十二縁「人・畜に履まるる觸體の救ひ収められ、靈しき表を示して現に報ずる縁」は奈良山の谷間に放置されていた觸體が恩返しをする話である。

奈良山の溪に放置され、人や獣に踏みつけられていた觸體を、道登法師の従者万侶が取りあげて木の上に安置する。

その年の十二月の晦の夕に万侶のもとにある人（觸體の亡霊）が訪れ、「今夜でなくては恩返しができない」といい、家に連れて行く。用意されている多くの御馳走のうち、自分に供えられた分を万侶に分け与える。その後夜に、兄に殺された経緯を万侶に告げて亡霊は消える。母と兄が諸霊を拝そうと屋を訪れ、万侶を見て驚く。万侶は殺人の真相を告げる。（上巻十二縁）

通常、死者は村落共同体や家族により祭祀されることで祖霊（祖神）となり、共同体や家族を守護する存在となる。しかしそのような鎮魂の回路は共同体や家族と切り離されてしまった

行路死者などの異常死者にはうまく機能しない。それらの死は死そのものがケガレであり、そうした死者はつよい怨みや思いをこの世に残すために過剰な霊威が発動すると怖れられることになる。このような浄化されない死者の霊を鎮めることは共同体の外部の存在によらねばならないと考えられていた。この話で、それまで隠されていた兄による殺人という出来事が、家の外部の存在である下級僧万侶によって始めて明らかにするのはそうした鎮魂の論理にもとづくと考えてよい。万侶のような外部の存在を媒介しなければ霊は語りえなかったのだ。

この話で饗餼の霊が万侶に対して「今夜（十二月の晦）にあらずは、恩に報いむに由なし」と語るののは、十二月晦日（大歳の夜）は霊が家を訪れることが可能になる時期であり、それぞれの家では祖霊を迎えるために、供物を霊屋などに設けたことをふまえている。この説話の基盤には、そうした魂祭りでの口寄せ儀礼における死者の語りがあったのだろう。口寄せによって、死者は自らの執心や苦悩の由来を語ってその解決を求め、生者はそれによって死者を慰撫する方法を知る。いわば死者を語らせること、それによって「隠された事実Ⅱ因果」を明かすこと自体が鎮魂なのである。上巻十二縁の説話は、下級僧万侶による口寄せの儀礼のなかで発せられた死者の語りが儀礼のコンテキストを離れて説話化したものと考えられる。高僧道登でなく、下級僧万侶が霊と交渉しもてなされるのは彼が憑依されるシャーマンの存在だからだといえよう。

こうした死霊を祭祀し語らせることは、八世紀後半、行基集団に象徴される無数の私度僧・民間巫覡集団によって盛んに行

われていたようである。例えば天平二年九月には次のような禁令が出されていて、禍福（Ⅱ因果応報）を説いて人々を多数集め、死霊を祀って祈願が行われている。

また安芸・周防国の人等、妄りに禍福を説きて多く人衆を集め、死霊を妖祠して祈る所ありと云ふ。また京に近き左側の山原に多人を聚集して、妖言して衆を惑す。多きときは則ち万人、少なきときは乃ち数千（『続日本紀』天平二年（七三〇）九月二十九日条）

さらに天平宝字元年七月には、死霊に仮託してさまざまな事を説いて村落を乱す者はその軽重にかかわらず同罪であるとする詔が出されている。

民間或は亡魂に仮託して浮言紛紜として郷邑を擾乱する者あらば、軽重を論ぜず皆与同罪とせん。普く遐迹に告げて、宜しく妖源を絶つべし、と。（天平宝字元年（七五七）七月八日条）

異常な死を遂げた死者に問いかけ、その来歴を死者語りとして引きだし、それを鎮めることができるのは、異界とコンタクトできる特別な能力の持ち主Ⅱ巫覡（シャーマン）にかざられた。上巻十二縁で饗餼を救済した万侶について、丸山顕徳は、私度僧のなかには葬送に関与し、凶穢魂を鎮める呪術に通じる遊部的性格の巫覡集団があり、万侶はその系譜に連なる、シャーマニクな技術によって死霊の慰撫鎮魂を行う宗教者だったとする。律令制が浸透するなか、村落祭祀から離脱し民間巫覡として浮遊するものの一部は私度僧へと姿を変えていったらしい。そうした過程で、死霊を呼び出して語らせる鎮魂の技術と

仏教的因果説とがしだいに結びつきを強めていったことが想像される。

十二月の暮れの法会において、僧によって死者の語りが導かれ、隠された因果が解き明かされるという点が鬺轅報恩譚と共通するのが、『靈異記』のいわゆる化牛説話（畜類償債説話）である。上巻の序文に「積に生れて債を償ふ」と記されるように、牛に化することは典型的な悪報である。牛は当時は食肉用ではなく、主として荷物の運搬や耕作などの労役に用いられたらしい。輪廻転生の考えで行けば身近にいる牛も前世では人間であつたかもしれないのだ。いま自分が使役している牛がさきごろ亡くなった肉親だつた、というような話が上巻十縁にある。

上巻十縁 「子の物を偷み用ゐ、牛となりて役はれて異しき表を示す縁」

土棕の家長の公が方広経によつて前世の罪を懺悔しようとして願う。使人に命じて路行く一人の僧を請来する。夜、翌日布施をもらうよりは今かけてある掛け布団を盗んだほうがましだと考えた僧が家の外へ出ようとする、その掛け布団を盗んではいけない」と声がする。声の主である牛は、「自分はこの家君の父で、前世で子に黙つて稲を十束とつたために、いま牛の身に生まれ変わつて罪の償いをしてゐる」と身の上を告げる。さらに、自分のために座席を用意すればそこに上つて座るから父とわかるだろうという。翌朝、法要を終えて僧は昨晩の出来事を親族に告げる。家君が座席をもうけると牛がそこに上がったので父で

あることがわかり、その罪を許すと牛は涙を流して嘆息し、死ぬ。

子のものであつても盗みとされるところには、戸籍・計帳の整備による個人の把握・支配の貫徹をめざす律令国家が成立し、従来の共同体的社会が解体していく当時の状況の反映をみることができよう。

中巻十五縁も上巻十縁とほぼ同様の化牛説話である。中巻十五縁では牛の前世が父ではなく母である点、因縁の解き明かしが乞食僧の「夢」を通して行われるという点がいささか異なるが、生前の債務によつて牛に転生していることを僧を通じて知らせ、債務を許されて救済としての死を迎えるというあらすじは一致する。

身近で使役していた牛が実の父や母であつたという隠された因果Ⅱ転生の論理が明らかにされるのは、家の内部の存在によつてではなく、こうした外部から訪れた僧によつてであることは、鬺轅報恩譚と同じ構造である。

僧は、あたかも神霊とトランスによつて交渉するシャーマンのような役割を担っているが、いずれの僧も決して高僧という存在ではない。上巻十二縁の僧は衾を盗んで逃げようとして牛に引き止められているし、中巻十五縁の僧は逃げ出そうと考えている時に夢に牛が出てきて語るのである。

この中巻十五縁の夢は、中村生雄によつて中巻三十二縁、下巻十六縁、二十四縁とともに「現世での悪行ゆゑに死後畜生に生まれかわり、その苦界からの脱出を僧などに懇願する」というもの（類型Ⅰ）に分類されている。

夢の受信者は四例すべて、発信者の遺族などでなく、第三者の仏教者（僧・法師・乞者・檀越）であり、仏教者は夢をみる特権者として登場している。しかし、中村生雄が『「靈異記」の仏教者たちはあたかも冥界の死者たちに魅入られるようにして、いわば一方的に夢を送りつけられたようである』と述べていることに注意したい。ここでの僧（仏教者）は、霊的存在・超越の世界と交流しているものの姿勢としては受動的であり、自らコントロールして霊と交流しているようには見えにくい。あるいは、沖繩のユタの成巫過程において、神の声を聞くという憑依体験がその第一段階であったように、こうした体験を経て、宗教的階梯が上がっていくのかもしれないが、『靈異記』のテキストはそれを語っていない。ここでの僧は民間巫覡と同質のシャーマニクな能力を持つ存在である。外部から訪れて、因果を解き明かす、媒介者としての僧の姿がそこにはある。

二 呪術者としての僧

『靈異記』には病気に関する内容をもつものが四分の一ほどある。仏法の論理では病は一人ひとりの個における前世からの、あるいは現世での因縁であり、個の内部に等しく貫かれた因果という原理のあらわれである。因果応報の綱目にとらわれた結果であるからには、その病を癒やすためにはそうした因果を解き明かしうるもの（僧（仏教者）が介在しなければならぬ）。僧はこのように病を治す具体的な力を持つことが期待されている。

『靈異記』の説話の中で、治癒者である仏教者をみると、その呼称として「禪師」が多い。上巻二十六縁の百濟禪師多羅常は、「高市の郡の部内の法器の山寺に住みき。淨行を勤修し、看病を第一とす。死すべき人も、験を蒙りてさらに蘇る。病める者に呪することに奇異しきことあり。」と記され、瀕死の病人をも蘇らせ、さらなる奇跡を起こす力があるとされる。その験力は山寺に住み、戒律を堅く守って修行することによって獲得したものである。下巻二縁に登場する禪師永興は興福寺の沙門であり、熊野の村に住んで修行している。上巻十一縁、下巻三十六縁の仏教者は「行者」と呼ばれるが、それも修行ということを強調した呼称であろう。また御手代東人（上巻三十一縁）は「吉野の山に入り、法を修して福を求めき」とあって、やはり山林修行をした優婆塞だったと思われる。病氣治療を行う仏教者たちは修行、とりわけ山林修行によってその験力を獲得した、呪能を持つ僧であることが特徴である。

次に、治病の方法は、僧による「呪」「呪護」と、經典の読誦が中心であるが、下巻三十六縁では、看病する禪師の一人が病者の身代わりになることを請願し、手の上に赤くおこった火を置き、香を焚いて歩きながら行道し、陀羅尼を読んでいる。陀羅尼・經典の読誦などともにさまざまな修法、儀礼実修が行なわれている。

養老元年の禁令や僧尼令にみられるように、仏教者たちはさまざまな活動を通して民衆の世界に仏法を浸透させようとしていた。世俗の人々にとって、病の治癒ということはもっとも切実で現実的な願望（現世利益）であり、それをもたらず呪力が

要請される。治病という行為は、この世界に貫徹する因果の理法を顕わにし、仏教者の験力を示すことであった。

靈異記の禪師・優婆塞たちが辺地・山林での淨行・修行によって獲得をめざしていたのは、上巻二十八縁の役行者の伝承にみられるように、仏教や道教が複雑に絡み合った、教義や宗派などによる分類以前の、呪力ないしは靈力とでもいうべきものであった。禪師とは山林修行を基本とする実践的宗教者であり、淨行を修することによって得られた験力によって看病・滅罪・呪術などの要求に応え、民衆を教化する僧といえよう。それは「僧尼令」的官僧集団とは異なる、衆生救済を願い利他行につとめる菩薩僧である。

靈異記には数多くの禪師が登場し、看病や呪術の能力を発揮しているが、全巻の最終話である下巻三十九縁には二人の転生する禪師が登場する。一人は大徳親王（桓武天皇第十一皇子）に生まれ変わる善珠禪師、もう一人は神野親王（桓武天皇第二皇子、のちの嵯峨天皇）として生れる寂仙禪師（菩薩）である。彼らは自らの転生を卜占や予言によって示すように、未然（来世）を知る神秘的力に呪能を持つ僧である。二人の禪師は同時代の修行者がめざすべき理想の僧として最終話に置かれたのではないだろうか。

実践的仏教者Ⅱ菩薩僧は、治病・滅罪をはじめとするさまざまな具体的な力の発動、神秘という具体的経験のなかに仏法の世界の広大さを示し、そこへの帰依を説くのであり、人々の現実生活・欲望に応えうる呪力・技術を身につけることが要求される。学僧としての解義能力よりも、現世利益に通じる神秘的

能力が菩薩行においては必要だというのが、編纂者景戒の認識だったのだろう。

行基はまさにそうした菩薩行のための呪力をもった僧として『靈異記』では理想化されて描かれている。私度僧出身の景戒は私度僧集団のリーダー的存在である行基についてはとりわけ強くシンパシーを抱いていたらしく、行基を救世主的存在として描き、「隱身の聖」（Ⅱ民衆の間に身を潜めている仏菩薩の化身）だと説く（中巻二十九縁）。そこに現われる行基は超人的な能力を発揮している。

中巻二十九縁では、法会の席に集った人々の中に髪に動物性の脂を塗った（殺生に関わる）女を「天眼」で見抜き、ただちに退場させている。また中巻三十縁では、十余歳になるのに泣きやまず、母が法会に参加するのを邪魔する子を淵に投げ捨てさせると、その正体は「過去の怨」で女にとりついていたことが判明している。

しかしながらこうした現世利益をもたらし菩薩僧Ⅱ呪力をもつ僧は、意外にも外部から富をもたらし媒介者の存在に重なるて見えはしないだろうか。

三 景戒の位相

靈異を描き、現報善惡を示すことを目的とした『靈異記』にとって、説話の中の「僧」は第一にはそうした靈異を示す存在でなければならなかったのだろうか。隠れた因果を解き明かす媒介者としての僧、呪力によって現世利益をもたらし人々を救済する存在としての僧、もちろんこうした菩薩僧は修行者景戒

にとつてある理想形であり、それを呈示することは修行者への呼びかけの意味もつただろう。しかしながら、いずれも靈異を、現報を表すことに主眼があるためか、僧の内面の深まりを描くようには見えない。その例外ともいえるのが、下巻三十八縁のいわゆる景戒の自伝的説話である。

下巻三十八縁で景戒は、政治的事件や天体の異変などに続けて、自ら見た二つの夢と身辺での出来事を記す。延暦六年秋九月四日、慚愧の念を發し、夜中に見た一つ目の夢は、沙弥鏡日によつて諸経要集を渡されるもので、この夢については法相教學にもとづいて逐一解釈し、自らの成仏を確信しようとしているかのように記述している。延暦七年春三月十七日に見たのは、自分が死んで火葬にされているのを見ている景戒の靈魂が、なかなか焼けない自分の死体を小枝で突き刺し、ひっくり返してよく焼けるようにしたというものである。この夢については「長命か、官位を得るのか、夢に見た答えを待つてみよう」と夢の意味をつかみかね、とりあえずの解釈を記しただけのようにみえる。

この火葬の夢について、丸山顯徳は一種の臨死体験であり、シャーマンの成巫過程での自己変容をとまなう象徴的な死と再生ととらえ、景戒の心の基層部分にそうしたシャーマン的な宗教体験があることを推定している。示唆的な論だが、ここでの夢の語り方はシャーマンの成巫過程の語りとしては充分ではないように思われる。例えばこれが宗教的なイニシエーションを説話的に語るものとすれば、『道賢上人冥途記』（『扶桑略記』所収）のように、「金峰山修行にとまなう死↓他界遍歴↓執金

剛神との出会い↓一切の災難痛苦とその治療法の伝授↓秘呪の解明などを経ての再生」というような形態をとったのではないだろうか。下巻三十八縁はみずからの神秘体験を記して宗教的境界位を明らかにし、その験力を根拠づけて語る神秘家のテキストとは異なっているようだ。ここでの景戒の夢には強い自己否定、あるいは自己への懷疑というものがあらわれている。自分の死体を焼く自分という分裂、そこには自己という存在への実存的な問いがはらまれているのではない⁽⁹⁾。

岡部隆志はこの夢について、自分の死体を焼く景戒の夢は、「よみがえり」でなくする行為の夢だとし、『古事記』の黄泉国訪問譚などにあらわれていた「よみがえり」可能な古代的世界観と異なる、よみがえらない個の、解脱へ向かう不可逆な死出への旅がはじまろうとしているとみる。「よみがえり」がない世界に放り出されたものの、その先を照らす光景が与えず、死者である景戒は解脱への一步を踏み出せず、自分があと戻りできない死者であることを確認するしかなかったのだと述べる⁽¹⁰⁾。景戒は宗教的な階梯のただなか、過程としての生をそのまま記述しようとしたといいかえられようか。

『靈異記』には数多くの冥界訪問譚が収められているが、蘇生者は仏法に帰依するようになったり、長命・財産を得たりと、冥界訪問の前後で人格や境遇が大きく転換している。たとえば中巻七縁では、学智を誇っていた法師智光は、行基を誹つた罪を減するために地獄へ召喚され、蘇生後は行基に懺悔し、帰依して人々に仏法を弘める実践的仏教者（『菩薩僧』へと変わっている⁽¹¹⁾。冥界訪問譚はシャーマンのイニシエーションにお

ける死と再生の神秘体験と同様の構造を持つといつてよい。それによって呪力を獲得し、他者を救済する僧のありようが『靈異記』には数多く描かれている。しかし一方でそれとは異なる、実存的な問いに直面し、宗教者としての階梯を生ききうとする僧景戒が火葬の夢にはあらわれているのである。

四 宿業と僧の自覚

『靈異記』からおよそ一世紀半のちの『法華驗記』には現世では人の身であるが前世ではどうであったかという話が数多く出てくる。そこには僧の個の自覚と悟りの問題が示されている。

例えば、『法華驗記』巻上二十四に記される沙門頼真は牛のように口をうごかすという欠損を抱え、自らの宿業として悩んでいた。そこで根本中堂へ籠ると六夜にして告げがある。頼真は前世で鼻の欠けた牛だったのだが、法華経を背負って寺へ運んだ功德で今生では人身を得たことが判明する。法華経を読み修行し往生せよ、という告げを得て一層修行に励んだという。

あるいは巻上二十六の沙門安勝はうまれつき色黒であったが、長谷寺へ参籠して、夢に自分が前世は黒牛で持経者に飼われて法華経を聞いた功德で人身を得たことを告げられ、修行に励んでついには天上へのぼり弥勒にまみえたという。

この他にも前世では、毒蛇、狐、ミミズ、白馬などであった僧たちが、みずからの宿業に対して問いかけることで、自らのありようを捉え直し、より修行を深めていくのである。法華経の功德によって前世での畜生から何らかの欠損のある人として

現世に生まれる。その欠損を宿業として受け止め、それを通して自己とは何かを問い詰め、悟りを開いていくのである。永藤靖はこれらの話を分析して次のように述べる。『法華驗記』はまさに自己とは何か、自分はどこから来て、どこへ行くのか、といった本源的な謎について語っている。…個というものの自覚と宗教的な悟りの問題が前面に出てきている¹³⁾。僧の自覚的な誕生が語られているということができよう。

これら『法華驗記』の説話に比して、『靈異記』はどうみえるだろうか。

下巻三十八縁によれば編纂者景戒はみずからの生の拙さを嘆き、自己という存在への実存的問いを抱えて、宗教者としての階梯を進もうとした。『靈異記』の僧の自覚過程が記されるのはこの下巻三八縁くらいといえようか。『靈異記』の描く僧のありようはどうしても因果応報を靈異によって示すという『靈異記』の編纂のありかたに規制されているようにみえる。

たとえば下巻三十四縁の、前世の因縁(宿業)によって頸に悪性のはれものができた女性に「過去の罪を消して病気を直すよりも、善根を積むにこしたことはない(罪を減し病ひを差すよりは、善を行はむにはしかじ)」という認識にたつて、剃髪し、袈裟を着て仏道修行へと赴く。宿業が現報にとどまらず、生報・後報として実現すること、三世の因縁への畏れが強く現われている。しかし一方でそれは同時に仏道修行へ赴く機会、開悟への契機でもあった。そこでは死は恐れられず、現世での治病・回復ということは重視されていない。来世における救済への期待ということがみられる。それではここに宗教者として

の自覚過程を見ることができらうか。

ところが『靈異記』の説話では修行中に腫物が癒えるという現報が現われ、ここが終着点であるように説話は閉じられる。本来、病が癒えることは、来世・未来へ向けての作善の過程での、副次的な結果としての現報である。修行の過程において回復がなされているということは、そこには宗教的な階梯の上昇、あるいは深まりがあるはずである。しかし、宗教的な覚醒、因果の自覚といったものの深まりを『靈異記』は描こうとはしない。それは時代状況・社会状況が現世利益的傾向を帯びていることとも関連するであろう。あるいは『靈異記』が唱導・教化を目的とした説教台本的な性格をもつという説も考える必要があるだろう。しかしいづれにせよ、努力精進による打開が可能なのだとして、現世への志向を強くえがくところに『靈異記』テキストの特質、あるいは限界というものがあるように思われる。

それは『靈異記』が、現世での応報を靈異として描き出して時代の危機に対応しようとした試み・実践であったための必然ともいえよう。はじめに記した後の説話集との印象の違い、たとえば、猥雑さであり、グロテスクさであり、直接性であるといった『靈異記』説話の持つ特質は、その一回的な試みのなかでこそ可能になったものなのかもしれないのである。

注(1)

以下の説話文学史に関する記述は、『説話の講座』全六巻 勉誠社、一九九一―三、池上洵一編『説話文学の世界』世界思想社、一九八七、高橋貢『中古説話文学研究』お

ふう、一九九八、などを主に参照した。

(2) 他には『大安寺縁起』『贈大僧正空海和尚伝記』『興福寺縁起』『智証大師伝』『天台南山無動寺建立和尚伝』『聖徳太子伝暦』『聖宝僧正伝』『慈覚大師伝』『空也誅』等。

(3) 因果応報については高木豊『因果応報思想の受容と展開』(『大系仏教と日本人四 因果と輪廻』春秋社、一九八六)、『靈異記』の時間意識と個の倫理については、高野正美『日本靈異記の時間意識』(『古代文学』十九号、一九八〇・三)を参照。

(4) 多田一臣『行路死人歌と伝説歌』(『万葉歌の表現』明治書院、一九九一)

(5) 託宣の内容が儀礼のコンテキストから独立して伝説化・説話化していくことについては小松和彦『悪霊論』(青土社、一九八九)が参考になる。なお、拙稿『死者の語り』(岡部隆志ほか『シャーマニズムの文化学』森話社、二〇〇一)参照。

(6) 丸山顕徳『日本靈異記説話の研究』(桜楓社、一九九二)
(7) 中村生雄『日本靈異記の夢』(『宗教研究』二四四号、一九八〇・六)

(8) 以下の病氣治療の問題は拙稿『日本靈異記』の密教的信仰―病氣治療と山林修行』(『国文学』二〇〇〇年一〇月号、学燈社)を参照。

(9) 丸山顕徳『景戒における唯識と菩薩』(『花園大学国文学論究』二十二号、一九九四・一二)

(10) 拙稿『景戒の夢解き』(『古代文学会編』『祭儀と言説』森話社、一九九九)

(11) 岡部隆志『黄泉がえらない景戒の夢』(共立女子大学

- 『文學藝術』二五号、二〇〇一・七)
- (12) 拙稿「異界遍歴」(岡部隆志ほか『シャーマニズムの文化』森話社、二〇〇一)
- (13) 永藤靖「僧の誕生する時」(『古代仏教説話の方法』三弥井書店、二〇〇三)
- (14) 拙稿「『日本靈異記』におけるへやまい」(大野順一先生古稀記念論文集刊行会編『日本文芸思潮論叢』ぺりかん社、二〇〇一)
- (15) 多田一臣「宗教説話の初期」(『岩波講座 日本文学史』第一卷、岩波書店、一九九五)