

ヒトを引き寄せる〈穴〉

— 東アジアにおける聖地の形式とその構築 —

北 條 勝 貴

はじめに——死をめぐる〈穴〉の普遍性——

私たちにとって、死と穴とが関わりを持つことは、想像の範囲内かも知れない。しかしかかる考え方は、どれほど普遍性を持ちうるのだろうか。かつて、発達心理学者のフランソワーズ・バタソンとジャーナリストのユージン・リンデンは、この点で驚くべき報告を行った。アメスランという身体言語を教え込んだローランド・ゴリラのココが、死の概念をめぐって次のような〈発言〉をしたというのだ。

ムーリン「ゴリラは死ぬと、どこにいくの？」

(Where do gorillas go when they die?)

ココ「苦勞のない 穴に ゑようなら」

(Comfortable hole bye)

ココの〈発言〉は、ゴリラ一般の観念を反映しているのではなく、人間との共同生活によって構築された新たな精神文化に基づくものかも知れない。しかし同時に、死と穴との繋がりが、人間性を超える普遍的広がりを持つ可能性も捨てきれない。近代文学の代表的冥界訪問譚ともいふべき宮澤賢治「銀河鉄道の

夜」では、〈石炭袋〉と名付けられた漆黒の空間が、カムパネルラ^①＝死者によって、「そらの孔」とも「ほんたうの天上」ともいわれている。^②〈穴〉は、文学的想像力において、広く死や他界と結びつけられるものののだ。

死者を穴中に埋めることは、葬制として必ずしも一貫したものではない。鳥葬や風葬の例など枚挙に遑がないし、日本でも、遺棄葬が一般的であった時代は長くあった。しかし同時に、土中へ穿った穴への埋葬が、縄文時代以来の長い歴史を持つことも確かである。土壙墓、配石墓を伴うストーンサークルも、他界へ開けた巨大な穴と解釈できよう。縄文中期末～後期前葉の関東に忽然と出現し、多くの遺体を取り集めて一括埋葬する多遺体再葬墓のように、埋葬坑を頭蓋骨で縁取り、土中に穿ったさらなる穴^③＝円環を幻視させる例もある。縄文期を通じて伸展化が進むなか、周縁^④＝東北方面へゆくほど屈曲傾向が増す屈葬も、身体を用いて円環を描く点で類似の事例といえるかも知れない。^⑤

そもそも〈穴〉とは、現前しつつも存在しない、まさにリミナリティー^⑥そのものである。永遠帰帰の境界ゆえに、圧倒的な

引力を持つともいえよう。本稿では、日本列島を含む東アジアの聖地観を、この〈穴〉を手掛かりに捉えなおしてみたい。

一、水の聖地と古代宮都

(一) 古墳時代における水の祭祀の展開

歴史時代における神社の濫觴が水の祭場にあることは、近年の発掘・研究成果である程度明白になってきた。古墳前・中期にかけて出現するその遺構のなかには、後の産土社や鎮守社のほか、王権の尊崇するような大社へ直接的に繋がる例もある。辰巳和弘氏によれば、湧水は豊穰を保証する地霊の象徴で、それを奉祀する首長こそが地域を支配する資格を持つ。祭場では、〈水の女〉^⑧「シャーマン」が大御水を献上、首長はこれを飲んで地霊との一体化を図ったという。祭儀内容の詳細はともかく、この水の祭祀が、首長や王権の地域開発・支配を保証する機能を帯びていたことは確かだろう。

水の祭祀は、便宜的に、山麓等の湧水点を整備して祭場とする湧水点祭祀（群馬県中溝深町遺跡・三室間ノ谷遺跡、三重県城之越遺跡・六六A遺跡、奈良県南紀寺遺跡・阪原坂戸遺跡、鳥根県三谷寺I遺跡など）、濾過装置等を伴う祭場へ水を導き、周囲から遮蔽された空間のなかで祭儀を行う導水祭祀（群馬県三ツ寺I遺跡、静岡県天白磐座遺跡、奈良県大柳生宮ノ前遺跡・南郷大東遺跡など）に分けられる^⑨。前者の典型ともいえる城之越遺跡は、丘陵と盆地の境界である山口に位置し、脇を流れる北川が地域を潤す水源に当たる大溝祭祀遺構である。遺跡全体は、人工の井泉三ヶ所、そこからの湧水を通す貼石溝、溝に囲

まれた一五×一〇^⑩前後の楕円形広場、方形壇、大型四面底付堀立柱建物二棟などから構成される。出土遺物のうち特徴的なのは、前期後半〜中期を中心とする大量の土器（主に土師器高坏・小型丸底壺・土師器甕）、木製品（刀形・剣形・飾弓など武器形木製品）、瓢箪などである。大型建物の併設については神社（社殿）への継続性が指摘されており、玉類・武器型木製品、瓢箪などの出土については、『日本書紀』所載の神話・伝承との関連が想定されている^⑪。

後者の典型としては、三ツ寺I遺跡が挙げられよう。中心となるのは榛名山麓に位置する一辺約八五^⑫四方の豪族居館で、井戸と木樋を用いた導水祭場が認められる。井戸は居館正殿傍らに位置しており、排水施設を伴っていない。居館放棄の際には滑石製模造品で埋め戻していることから、生活井戸ではない可能性が指摘されている。祭礼場へ水を導く木樋と付属の濾過装置、六角形の石敷遺構周辺からは、剣形・勾玉・白玉などの滑石製模造品、杯・高坏など大量の破砕された土器片が出土している^⑬。四世紀後半〜十三世紀中葉まで地域首長による磐座祭祀が続けられた天白磐座遺跡も、水の祭礼場が歴史時代の神社（戦国武将井伊氏の奉祀する井伊神社）に直結する事例として看過できない^⑭。滑石製勾玉、鉄製工具（ヤリガンナ）、鉄製武器（鉄矛・鉄刀・鉄鏃）が出土しているが、とくに五世紀代を中心とする大量の手づくね土器（主に鉢・碗・埴などの模造品）は、水の祭祀の具体像を復原するうえで重要である^⑮。

このような水の祭祀は、一部王宮へも継承され、宮廷祭祀の源流のひとつをなしてゆく。整備の進んだ斉明朝（六五五〜

六六一の飛鳥には、須弥山石の噴水施設を擁する石神遺跡、漏刻台跡と想定される水落遺跡をはじめ、飛鳥川の川原と一体化した飛鳥寺西の広場など、水を用いた大規模な祭儀施設が確認されている。湧水施設と一体化した亀型石槽も、祭儀やト占に用いられた可能性があり、例えば黒崎直氏は、甲羅に当たる部分の水面で波紋を生じさせ、神意を占ったのではないかと指摘している。天武・持統朝に制度化された広瀬大忌祭の祝詞〔延喜式〕所収には、山口に坐す皇神がもたらす「甘水」を受けた稲が、様々な風水害に遭わないよう祈念されており、湧水に豊穰保証の力を見出す古墳時代的心性が、律令制祭祀へ受け継がれていることを明確に示している。

(二) 水郷聖地としての古代宮都

右に述べた飛鳥寺西／須弥山石の園池空間は、古墳時代に接続する水の祭祀が宮廷に取り入れられた、最も典型的な事例といえるだろう。ここで行われたのは、神祇を勧請する依代の斎槻、その仏教の変奏たる須弥山石を前に、蝦夷や隼人に大王／天皇への服属を誓約させ、中華国家にとつての〈夷狄〉を創出するための儀礼であった。宣誓は禊を伴うため浄水の使用が不可欠であるが、西槻の広場は飛鳥川の河原に連なり、須弥山石は噴水の仕組みにより水上に屹立していた。かかる祭場・祭式の原型を文献に求めると、次の『書紀』敏達天皇十年（五八二）閏二月条が見出される。

蝦夷数千寇^二於^レ边境^一。由^レ是、召^二其魁帥綾糟等^一、魁帥者、大毛人也。詔曰、「惟、倭蝦夷者、大足彦天皇之世、合^レ殺者斬、応^レ原者赦。今朕遵^二彼前例^一、欲^レ誅^二元惡^一。」於

是、綾糟等懼然恐懼、乃下^二泊瀬中流^一、面^二三諸岳^一、歎^レ水而盟曰、「臣等蝦夷、自^レ今以後、子々孫々、古語云、生見用^二清明心^一、事^二奉天闕^一。臣等若違^二盟者、天地諸神及天皇靈、絶^二滅臣種^一矣。」

誓約の保証者たる天神地祇や天皇霊を三輪山に招き、初瀬川の流れにより口・身体を清浄にして、服属の自己呪詛を述べる。以前にも触れたことがあるが、この誓約の構造自体は、天平期の東大寺大仏と諸国国分寺が喧伝する支配イデオロギーに連続している。三輪山から斎槻、須弥山像へと変化した依代は、仏教的世界観の中心としてそれらと通底する盧舍那仏に帰結するが、事実、東大寺大仏の台座蓮弁には須弥山の画像が明確に刻まれている。近年の調査で存在が確認された神雄寺（京都府馬場南遺跡）は、奈良中〜後期の山林寺院だが、かかる飛鳥寺西と東大寺大仏の繋がりを媒介する遺構として注目される。平城京から泉津に至る幹線道路沿いに立地し、背後には天神山、正面には樋で水位を調節可能な水路（川）を擁する。金堂の本尊には、等身大の四天王を据えた約四×三・六メートルの須弥山像を安置、川へ繋がる堂前の広場からは八〇〇点に及ぶ灯明皿が出土していて、天平年間（七二九〜七四九）の金鐘寺、東大寺周辺に特徴的な燃灯供養（万灯会）が営まれていた形跡がある。最近の発掘で、もともと古墳時代の水の祭祀場であった可能性も高まっており、まさに、飛鳥寺西に等しい意味を持つ施設であるといえる。

なお、王宮と水との密接な関わりは、ひとつ飛鳥寺西だけに止まらない。斉明朝に大規模に整備された倭京は、『書紀』で

は「狂心渠」の印象が強く、先にも触れた酒船石遺跡や各所の井戸・水路、飛鳥京跡苑池遺構の水量は圧倒的で、まさに（水郷）と呼ぶに相応しい。仏教や神祇信仰と矛盾せず、むしろ相呼応しながら、周辺が神仙境と位置づけられていったことも間違いない。

飛鳥諸宮と平行して用いられた難波宮は、そもそも、大阪湾と河内湖に挟まれた岬状の上町台地「長柄豊碇」に造営され、三方を豊かな水に囲繞されていた。前期難波宮内裏南門東西には八角殿の痕跡が検出されているが、『書紀』孝德天皇即位前紀にみえる「尊^①弘法^②、輕^③神道^④」という記述からすれば、仏教建築の可能性も低くない。古市晃氏は北魏平城との比較から、それぞれが須弥山・靈鷲山（耆闍崛山）を意味するのではないかと推測しているが、飛鳥の須弥山石の機能を担うべく構想、建設されたものかも知れない。難波宮造営以前の下層遺跡からも、四天王寺と同範の瓦等が出土しており、もともと何らかの仏教施設が存在した可能性もあろう。

大津宮は琵琶湖西岸に造営されており、当然のごとく、「葉波」が冠されるほど水と縁深い。『書紀』天智天皇十年（六七二）十一月丙辰条によると、その内裏西殿には、飛鳥寺西・須弥山石前と同様の役割を担う仏教施設があつたらしい。

大友皇子、在^①於内裏西殿織仏像前^②、左大臣蘇我赤兄臣・右大臣中臣金連・蘇我果安臣・巨勢人臣・紀大人臣侍焉。大友皇子、手執^③香鑪^④、先起誓盟曰、「六人同心、奉^⑤天皇詔^⑥。若有^⑦違者、必被^⑧天罰^⑨」云々。於是、左大臣蘇我赤兄臣等、手執^⑩香鑪^⑪、随^⑫次而起、泣血誓盟曰、「臣

等五人、随^⑬於殿下^⑭、奉^⑮天皇詔^⑯。若有^⑰違者、四天王打。天神地祇、亦復誅罰。卅^⑱三天、證^⑲知此事^⑳。子孫當^㉑絶、家門必亡^㉒」云々。

ここで採られている宣誓の方式は、基本的に、飛鳥寺西・須弥山石前で行われていた服属儀礼のそれを踏襲している。ただし水を用いた禊はみえず、焼香が代替行為になったとも考えられる。「泣血」は「仏教提謂經」等の三品懺悔に基づくものだが、実際に仏教儀礼として実践されたのか、言説に止まるものなのかは不明である。

吉野宮も、宮滝・吉野川の畔に造営される。吉野自体が神仙境と認識されており、変若水など、水についても他の諸宮以上に特別な期待を抱いていた形跡がある。和田萃氏は、飛鳥の須弥山石を崑崙山とみて、王権の飛鳥・吉野に対する位置づけに共通性を認める。柿本人麻呂の天皇即神表現が吉野行幸歌において完成するのも、この地の持つ意味と無関係ではあるまい。『書紀』天武天皇八年（六七九）五月乙酉条は有名な吉野盟約の記事だが、清浄な空間に神祇を招き、飛鳥・大津の先例と共通の形式で実践されていることが分かる。

天皇詔^①皇后及草壁皇子尊・大津皇子・高市皇子・河嶋皇子・忍壁皇子・芝基皇子^②曰、「朕今日与^③汝等^④俱盟^⑤于庭^⑥、而千歳之後、欲^⑦無^⑧事。奈^⑨之何。」皇子等共对曰、「理^⑩実灼然^⑪。」則草壁皇子尊、先進盟曰、「天神地祇及天皇証也。吾兄弟長幼、并十余王、各出^⑫于異腹^⑬。然^⑭不^⑮別^⑯同異^⑰、俱随^⑱天皇勅^⑲、而相扶^⑳無^㉑忤^㉒。若自^㉓今以後、不^㉔如^㉕此盟^㉖者、身命亡^㉗之、子孫絶^㉘之。非^㉙忘^㉚非^㉛失矣^㉜。」五皇

子、以^レ次相盟如^レ先。然後、天皇曰、「朕男等、各異腹而生。然今如^二母同産^一慈之。」則披^レ襟抱^二其六皇子^一。因以盟曰、「若違^レ茲盟、忽亡^二朕身^一。」皇后之盟、且如^二天皇^一。

藤原京は、条坊制を持つ初の本格的都城だが、西北に低湿地を抱え込み、水との関わりが極めて強い。宮を取り囲む周濠は藤原宮のみに存在し、前後に例がない。内濠は幅三^ト・深さ一^ト・総延長約四^ロ、外濠は幅五^ト・深さ一^ト・総延長約四^ロに及ぶ。低湿地で排水の集中する外濠西側はとくに大きく作られ（幅一〇・二^ト・深さ二^ト）、北部で自然河川に接続している。『万葉集』には、「皇者 神之座者 赤駒之 腹婆布田為乎 京師跡奈之都」（十九・四二六〇）、「大王者 神之座者 水鳥乃 須太久水奴麻乎 皇都常成通」（十九・四二六二）といった著名な歌があり、「都」の建設地が低湿地であったと書かれているが、これが藤原京のこととすれば、即神表現に付随する単なる比喩ではないことになる。天武の国風諱号「天淳中原瀛真人天皇」が、藤原宮の現実の景観をモチーフとした可能性も浮上しよう。また、同宮の自然との調和を祝福した『万葉集』一一五二が、「高知也 天之御蔭 天知也 日之御影乃 水許曾婆 常尔有米 御井之清水」と詠うとおり、その象徴こそ永久に浄水を湧出する御井であった。この観点からすると、藤原「淵原」であり、中臣氏子女は聖水に関わり禊を助ける職を担った、という折口信夫説にもあらためて注目する必要がある。都城の形式としては『周礼』冬官／考工記に依拠したのでろうが、その深層には、古墳時代以来の聖地観が確実に横たわっている。大宝遣唐使が実際に長安城を目にして帰国した後、藤原

京の改作工事と平城京の建設計画が始まるのは、このことと無関係ではないだろう。よって、平城京の造営では可能な限り前代的宮都観との切断が図られたはずであり、園池も長安城を模して宮内各所や北郊松林苑へ整備された。しかしそれでも、垂仁天皇陵を包摂し泉池を形成した点には注意せねばならない。個々の庭園の意匠が前代のそれを継承することも指摘されており、詩宴における神仙境との位置づけも顕著になされていた。

長岡京は、東に桂川を擁する低く長い丘陵（向日丘陵）、すなわち「長岡」に造営された。門閥構造など新たな中国的形式を採用するが、当然ながら地形的制約によって充分実現できず、この地での工事開始自体が不審に思われる。確かに交通の要衝ではあるが、洪水への対策等を考えても異常な選地であり、この点、木津川の上に（浮かぶ）恭仁京と共通する面がある。注意したいのは南園の饗宴の場で、「蓮池」があつたらしい（「類聚三代格」延暦十四年（七九四）正月二十九日官符）。吉野秋二氏は、平安京の神泉苑へ継承される空間と指摘しているが、これも前代より続く泉池を抱え込む発想とみたい。

最後の平安京は、東西を、淀川水系へ直結する鴨川・桂川に挟まれている。ゆえに、京城の南半分は桂川の氾濫原で、度々洪水に襲われた痕跡がある。気候の変化や北側山地の開発状況も影響するが、白河院が天下三不如意のひとつとして挙げた「賀茂河」の存在も大きい。また、南には巨大な巨椋池、京中には神泉苑があつて、やはり水に囲繞された都と位置づけることができる。

以上のように、日本古代の歴代宮都は、ほとんどが豊かな水

に囲まれた状態にあった。その本来的目的は、もちろん生活（飲用・洗浄・排出）と流通に機能する水路、堀河の水量確保にあったろう。古代の水利技術からいって、多少の被害は覚悟しても水源に恵まれた地域に造都することは、やむをえない措置だったのかも知れない。しかし、水と都の結びつきが生み出す象徴性は、さらに豊かで深い意味を内包してゆく。そして、泉池や流水の起源にあつてその清浄性、神聖性を保証しているのは、他界へと繋がる〈穴〉にほかならないのである。^⑧

二、阿修羅窟・洞天福地・熊野

〈穴〉について述べた古代文学といえば、最初の長編物語である『宇津保物語』が挙げられる。ウツホとは、主人公藤原仲忠と母が暮らす木の洞であると同時に、物語の核をなす秘琴であり、さらには音の響く空間そのものを暗示している。興味深いのは、その〈穴〉に象徴される物語のなかに、インドから西域を経て中国に至った、もうひとつの〈穴〉の物語が隠されていることである。巻一 俊蔭では、仲忠の父清原俊蔭が漂着した波斯国で、万劫の罪を背負い、天女の植えた木を育てては伐り続ける阿修羅が登場する。ここで語られている阿修羅のイメージは、仏法に帰依した八部衆のそれではなく、例えば罰を受けて月へ送られ、再生する桂樹を永久に伐り続ける仙人呉剛（『酉陽雜俎』巻一 天咫）に近い。阿含系諸經典や『大智度論』に描かれた、天下を監察する四天王らの対立項阿修羅衆も、六斎日齋戒の広がりとともに影響力を持った可能性がある。しかし恐らくその中核をなしたのは、初唐に玄奘や王玄策がインド

から将来した阿修羅窟（宮）譚であろう。主なものは『法苑珠林』第五六道篇第四／第三阿修羅部感應縁に収められているが、ここでは、a「大唐西域記」巻第九 一國／摩揭陀国下／阿素洛宮異事、b同巻第十七国／駄那羯磔迦國／清辯故事を掲げておく。

a 石室西南隅有^①巖岫^②。印度謂^③之阿素洛。旧曰阿修羅、又曰阿須倫、又曰阿修羅。皆訛也。宮一也。往有^④好事者一深^⑤閑呪術^⑥。顧^⑦儔命侶十有四人、約^⑧契同志入^⑨此巖岫^⑩。行三四十里、廓然大明。乃見^⑪城邑台觀、皆是金銀琉璃。是人至已、有^⑫諸少女伶立門側、歡喜迎接甚加^⑬礼遇^⑭。於是漸進至^⑮内城門、有^⑯二婢使各捧^⑰金盤^⑱、盛^⑲滴花香^⑳而來迎候^㉑。謂^㉒諸人曰^㉓、宜^㉔就^㉕池浴塗^㉖冠香花^㉗、已而後入、斯為^㉘美矣^㉙。唯彼術士宜^㉚時速進^㉛。余十三人遂即沐浴、既入^㉜池已、悅若^㉝有^㉞忘^㉟。乃坐^㊱稻田中^㊲。去^㊳此之北平川中^㊴已三四十里矣。

b 城南不^①遠有^②大山巖^③。婆毘吠伽^④唐言^⑤清辯^⑥論師住^⑦阿素洛宮^⑧。待^⑨見^⑩慈氏菩薩^⑪成仏之處^⑫。論師雅量弘遠至^⑬德深遠^⑭外示^⑮僧伽之服^⑯、内弘^⑰龍猛之學^⑱。聞^⑲摩揭陀國護法菩薩宣^⑳揚法教学徒数千^㉑、有^㉒懷^㉓談議^㉔杖^㉕錫而往^㉖、至^㉗波吒釐城^㉘。知^㉙護法菩薩在^㉚菩提樹^㉛、論師乃命^㉜門人^㉝曰^㉞、汝行詣^㉟菩提樹護法菩薩所^㊱、如^㊲我辭^㊳曰^㊴、菩薩宣^㊵揚遺教^㊶導^㊷誘迷徒^㊸。仰^㊹德虛^㊺心為^㊻日已久^㊼。然以^㊽宿願未^㊾果遂乖^㊿礼謁^㊱。菩提樹者誓^㊲不^㊳空^㊴見^㊵、見当^㊶有^㊷証称^㊸天人師^㊹。護法菩薩謂^㊺其使^㊻曰^㊼、人世如^㊽幻身命若^㊾浮、渴日勤誠未^㊿遑^㊱談議^㊲。人信往復竟不^㊳會^㊴見^㊵。論師既還^㊶本

土一、静而思^二於觀自在菩薩像前^一誦^二随心陀羅尼^一。絶^二粒飲水^一時歷^三三歲^一。觀自在菩薩乃現^二妙色身^一、謂^二論師曰^一、「何所^レ志乎。」対曰、「願留^二此身^一待^レ見^二慈氏^一。」觀自在菩薩曰、「人命危脆世間浮幻。宜^レ修^二勝善^一願^二中^一生觀史多天^一。於斯礼觀尚速待^レ見。」論師曰、「志不^レ可^レ奪、心不^レ可^レ貳。」菩薩曰、「若然者、宜^レ往^二默那羯磔迦国城南山巖執金剛神所^一。至誠誦^二持執金剛陀羅尼^一者、当^レ遂^二此願^一。」論師於是往而誦焉。三歲之後神乃謂曰、「伊何所^レ願、若^レ此勤勵。」論師曰、「願留^二此身^一待^レ見^二慈氏^一。觀自在菩薩指遣來請。成^二我願者^一、其在^レ神乎。」神乃授^二秘方^一、而謂之曰、「此巖石内有^二阿素洛宮^一、如法行請石壁当^レ開。開即入^レ中可^レ以待^レ見。」論師曰、「幽居無^レ觀、詎知^二仏興^一。」執金剛曰、「慈氏出^レ世、我当^二相報^一。」論師受^レ命專精誦持。復歷^三三歲^一初無^二異想^一。呪^二芥子^一以擊^二石巖壁^一、豁而洞開。是時百千万衆觀觀忘^レ返。論師跨^二其戸^一而告^二衆曰^一、「吾久祈請待^レ見^二慈氏^一、聖靈警^二枯大願^一斯遂^二。宜^レ可^レ入^レ此同見^二仏興^一。」聞者怖駭莫^レ敢履^二戸^一、謂^二是毒蛇之窟^一、恐喪^二身命^一。再三告語、唯有^二六人^一從入。論師願謝^二時衆^一從容而入。入之既已、石壁還合。衆皆怨嗟、恨^二前言之過^一也。

山野智恵氏によれば、この物語のインドにおける原型は、行者が持明仙(vidyachara)へ登る異界訪問・登仙譚であり、阿修羅に当たる仙女は、行者に不老不死や各種の神通力を保証する存在として登場する。やがて密教と結びつくと、bにみえるとおり、不老不死が弥勒下生信仰へ、神通力授与が悉地獲得へ連結されてゆくのである。阿修羅窟を開く方法、得られる功德

は、『陀羅尼集経』『一字仏頂輪王経』『五仏頂三昧陀羅尼経』『不空絹索神變真言経』などに詳細な記述がみえる。例えば『阿喇多羅陀羅尼阿嚕力経』には、「又張^二像於阿修羅窟門前^一、如法誦^二一俱胝^一、即阿修羅女出請^二行人入^一。入已於阿修羅王中得^二自在位^一、寿一劫^一見^二慈氏下生^一」、『一字仏頂輪王経』卷五世成就品第十には、「若欲^レ開^二阿素洛門^一、前^二摩随心壇^一、燒香供養誦^二三洛叉^一梵言^二一洛叉唐云十万数^一令^二阿素洛門闕鑰折開^一。又以^二白芥子・塩等^一一分和^二自身嚕地羅^一、每日三時阿指持一呪一燒一千八遍、滿三七日^一是阿素洛窟宮殿皆大火起。阿素洛女衆俱出^二窟門^一、迎^二摩呪者^一施^二長年藥^一、与^二杵・輪・劍・雄黃悉地^一。或復恭敬請將^二窟内^一、呪者若見^二惡阿素洛者^一、当^レ結^二如来頂印^一。一呪印一向擲印、滿一七遍^一則闕^二璧地^一」⁴⁾とある。寿命延長、長年藥、神通力の保証などは、中国の神仙思想、道教にもよく認められるモチーフである。阿修羅窟譚が中国に将来されたとき、すでにこれらとは習合しやすい関係にあったといえよう。

中国道教の聖地(洞天福地)は、洞穴の聖地化として阿修羅窟と共通する点も多く、前者の精鍊過程のうちに後者が介在した可能性もある。三浦國雄氏は、洞天福地説の前景として古代的地母神信仰、山岳信仰、冥府としての地底觀念、隱者の棲み家としての石室、「洞庭」「地肺」などの大洞窟に関する伝承、ユートピア願望といった様々な要素を指摘しているが、そもそも六朝志怪の洞窟訪問譚は、阿修羅窟譚と形式的に酷似している。『搜神後記』卷一には、陶潜「桃花源記」をはじめ七話ほどが集成されているので、典型的な例を以下に示そう。⁵⁾

c 会稽剡県民袁栢・根碩二人獺、經深山重嶺甚多。見二群山羊六七頭、逐之。經一石橋、甚狹而峻。羊去根等亦隨渡、向絶崖。崖正赤壁立、名曰赤城。^(a)上有水流下、広狭如疋布、刻人謂之瀑布。羊徑有山穴一如門、豁然而過。既入、内甚平敞、草木皆香。有二小屋、二女子住其中、年皆十五六、容色甚美、著青衣。一名盤珠、一名□□。見二人至、忻然云、早望汝来。遂為室家。忽二女出行云、復有得婿者、往慶之。曳履於絶巖上行、瑯琊然。二人思帰、潛去帰路。二女追還已知、乃謂曰、自可去。乃以一腕囊与根等、語曰、慎勿開也。於是乃帰。後出行、家人開視其囊、囊如蓮花、一重去、一重復、至五蓋、中有小青鳥飛去。根還知此、悵然而已。^(c)後根於田中耕、家依常餉之、見下田中不動。就視、但有殼如蟬蛻也。

d 南陽劉麟之、字子驥、好游山水。嘗採藥至衡山、深入忘反。^(a)見有一澗水、水南有二石函、一閉一開。水深広、不得渡。欲還失道、遇伐弓人問徑、僅得還家。^(b)或説、困中皆仙方靈藥及諸雜物。麟之欲更尋索、不復知處矣。

やはり、洞窟内は神仙の世界で仙女がおり、男性を招き入れる。c 傍線(b)は日本の浦嶋子を連想させるが、(みるなの禁)を破った後の傍線(c)は、洞窟世界へ連れ戻されたことを意味するのだろうか。d 傍線(b)のように、洞窟内に仙方・靈藥等を蔵することも暗示されており、阿修羅窟との類似点は驚くほど多い。また古代日本の聖地観との関わりで考えれば、c・d 傍線

(a)のように、インドでは充分表明されていなかった水との関わり、水源的ロケーションが顕著になっていることも重要だろう(「桃花源記」などその典型である)。

江南地方で発展した上清派の道教は、〈穴〉をめぐるこうした他界観を基盤に、個々の具体的な場所即した洞窟聖地の言説を組み上げ、秘密の經典が隠されているとの位置づけを行い、『真誥』巻十一「稽神枢第一」に詳述されるように壮大な〈洞天〉世界を確立していった。そこは、「日月之光、既自不異、草木水沢、又与外無別。飛鳥交横、風雲翳鬱」ゆえに、「人卒行出入者、都不覺是洞天之中」、故自謂「是外之道路也」という。『太平御覽』卷六百七十三「道部十五」所引『靈寶經』は、「元始洞玄靈寶赤書五篇神文者於元始之先生空洞之中」。天地未根日月未光、幽幽冥冥無祖無宗、靈文闇藹、乍存乍亡。二儀待之以分、太陽待之以明」と最初の教典が天地未発の空洞で生じたことを伝えるが、禹王が玉葉に記したとされる『靈寶經』も、包山中の洞庭より見出されたという(『太平御覽』卷四十六「地部十一」所引「異地記」包山洞)。また、瞑想を重んじる上清派では、洞天と自らの身体を同一化する瞑想法(存思)を実践しており、これによって得られた神秘体験も、宗教的言説の構築に少なからず寄与したと考えられる。『雲笈七籤』卷四十三「存思」存思三洞法の一部を掲げておこう。

常以旦思洞天、日中思洞地、夜半思洞淵。亦可日中頓思三真存思之法。次入室東向、叩齒三十二通、先瞑目思素靈宮清微府中青氣赤氣、相容鬱鬱。来下入兆身中泥丸上宮、便咽九氣。次思蘭台府中赤黃二氣、

相杵如^レ先。来下入^二兆身絳宮之中^一、便咽^二九氣^一。次思^二皇堂府中白黑二氣^一、相杵如^レ先。来下入^二兆身臍下丹田宮中^一、便咽^二九氣^一咽^二三洞氣^一畢便仰祝曰、……^④

すなわち道教では、人間もひとつの〈穴〉なのである。存思の実践によって、自分のなかに穴があり、穴のなかに自分がある、穴に蔵されている秘密は自分のなかに存在する、自分は世界のうちにあるが、その自分のうちに世界はある——といった境地が開けてゆく。個々の具体的な洞天は、このような観想の具現化した場所なのである。それらの洞窟聖地が清らかな水を進らせるとき、天地未成の原初にまづ太一が生んだのは水であつたという、郭店楚簡「太一生水」の神話的言説は看過できない。

別稿で詳しく触れているので最小限に止めるが、六朝の江南地方には中原の政治的混乱を避け、多くの道士・僧侶・知識人が移住、密接に交流していた。上清派の思想を大成した陶弘景自身、仏の夢告から「勝力菩薩」を名乗り、鄧県の阿育王塔で自誓受戒をしたり、曇鸞と繋がりをもって「仙經十卷」を授けたりしている。曇鸞は最終的には「観無量寿經」を選択するが、これがその名のとおり観想行の經典であること、恐らくは禪行の氣息調節法である「調氣論」をも著していることからすれば、両者が観想行を通じて結びついていたことは間違いないだろう。ほかにも僧伝を繙くと、僧が道士と修業の場を共有したり、類似の神秘体験を継承している例が認められる。例えば『梁高僧伝』巻五義解篇／竺僧朗三には、道教の聖地泰山（山東省）で隱士張忠と交流し修行したとあり、巻十一習禪篇／釈玄高

八では、排斥先の林陽堂山で門下三〇〇人と修禪し、猛獸は馴れ伏し仙士が往来したと書かれている。武藤明範氏が詳細に検討されているように、『梁伝』『唐高僧伝』には禪觀実践の行法が極めて多く記され、中国伝来時に西域で流行していた観想行が、北朝を経て南朝で隆盛を迎えていたことが窺える。『観無量寿經』の王舎城の悲劇のように、観想行では何らかの物語がイメージの導き手となることがあるが、道教はその生成のプロセスに大きく入り込んでいたようである。『梁伝』巻十一習禪篇／竺曇鸞三によれば、赤城山の「石室」に篋つて禪觀を修めた曇猷は、山神や神僧と交流しつつ、石室内で臨終を迎える。

……猷以^二太元之末^一、卒^二於山室^一。^⑤屍猶平坐而拳^レ体緑色。晋義熙末隱士神世標入^レ山登^レ巖、故^⑥見^二猷屍不^レ朽。

其後欲^二往觀^一者、輒雲霧所^レ惑無^レ得^レ窺也。……^⑦

傍線(a)(b)によると、曇猷は死体不壞の奇瑞を示したわけだが、それを発見するのが隱士であるのは象徴的だろう。彼の石室が後の往觀者を拒んだのは、穴に秘密が隠されているとする考え方と関係があるかも知れない。

このような道・仏の交渉と個別の展開の結果、江南には現在でも洞窟聖地が集的に展開している。神仙思想に基づく洞窟他界やインド出自の阿修羅窟も、そのなかで複雑に交わり合っている。水源の穴に世界の始まり、もしくは秘密をみて聖地化する発想は、やはり神仙思想の影響が色濃い日本列島の古墳時代にあつて、水の祭祀の形成に影響したものであろうか。その具体的経緯を明らかにするのは困難だが、両者の思想に通底するものがあることは間違いない。ちなみに、現代日本においても

聖地としての性質を維持し続けている熊野は、日本における屍体不壊（舌不朽）の最初の舞台となり（『日本霊異記』下二）、「書紀」神代上／第五段一書第五にはイザナミの葬地と記され、出雲以前に木国→根国の連想から冥界が置かれていた可能性も高い。紀ノ川や熊野川の水源、那智滝は、冥界へ空いた穴から流れ出たものと想像されていたのかも知れない。

おわりに——起源としての〈穴〉——

以上、聖地の本質をなす要素としての〈穴〉について、古墳時代の水の祭祀、歴代宮都と水との関わり、中国の洞窟聖地をキーワードに考察してきた。穴が世界の秘密を内包するとの発想を重視すれば、そこには、神話＝歴史語りの起源を見出すこともできよう。憶測を重ねることになるが、最後にこの点について付言しておく。

野家啓一氏は、オーリニャック文化の洞窟壁画に歴史意識の起源＝物語の発生を認め、動物とは異なる、ホモ・ナランスとしての人間の誕生を見出している。中沢新一氏はその壁画の成り立ちについて、後期旧石器時代のホモ・サビエンスたちが、壁面を垂直的に横断してくる精霊のエネルギーを受け止め、動物などの姿で具象化させたものと述べている。洞窟や石室が観想（籠り）の場、宗教的啓示（經典や教法）の獲得の場になったことと対応する見解だが、漆黒の空間は、人間の五感を鋭敏にして想像力を高め、神霊との交感を可能にしていたのだらう。東アジアにおける歴史叙述の起源はト占であるが、熱トが、焼畑をなす神聖な共同体の火に媒介された動物霊との対話であ

ることは、すでに荒木比呂子氏によって指摘されている。湧水と井戸との関係を前提に考えるなら、甲骨に亀裂を生じさせるその火の出所は竈であるが、より根本的な起源としては、やはり空間に穿たれた〈穴〉なのかも知からない。

〈穴〉の中／向こう側には、世界の秘密が隠されている。秘密を知った者は、神を語り、歴史を叙述し、あるいは権力を得て王となる。その秘密を蔵した闇こそが、人を引き付ける核であり、聖地の本質なのだろう。かつてロラン・バルトが皇居を「東京の空虚な中心」と呼んだのは、西欧都心の充実に対する逆説としてであったが、〈穴〉を抱えてきた歴代宮都のことを考えると示唆に富む。現在そこに隠されているもの、そこから噴き出しているものが何なのかは、注意深く見定めねばならないが。

〔付記〕上智大学大学院の「〔日本史学〕古代演習Ⅰ」（『法苑珠林』講読）における、早藤美奈子氏・松浦晶子氏（上智大学大学院博士前期課程）、深澤瞳氏（大妻女子大学）の報告に多くの示唆を受けた。記して謝意を表したい。

注（１） F・バートンソン＋E・リンデン／都守淳夫訳『ココ、お話しよう』（どうぶつ社、一九八四年、原著一九八一年）、七七頁。

（２） 宮澤賢治「銀河鉄道の夜」（『新校本宮澤賢治全集』一一／童話Ⅳ・本文編、筑摩書房、一九九六年）、一六七頁。

（３） 多遺体合葬墓出現の意義については、山田康弘「多数合葬例の意義——縄文時代の関東地方を中心に——」（『考古学研

- 究」四二—三、一九九五年）参照。
- (4) 山田康弘「縄文人の埋葬姿勢」上・下、『古代文化』五三一—一・二二、二〇〇一年。
- (5) 加地大介『穴と境界』春秋社、二〇〇八年。
- (6) 辰巳和弘『地域王権の古代学』（白水社、一九九四年）、「常世・女・井—神話の土壌—」（奈良県立橿原考古学研究所附属博物館編『水と祭祀の考古学』学生社、二〇〇五年）など。
- (7) 青柳泰介「導水施設の意義について—南郷大東遺跡の調査を中心に—」（『樞考研編注（6）書』参照）。
- (8) 坂本俊和「三ツ寺I遺跡の祭祀の復元—神話との関連から—」（『群馬考古学手帳』二、一九九一年）、穂積裕昌「古墳時代の湧水点祭祀について」（同志社大学考古学シリーズIV『考古学と信仰』同大、一九九四年）、「城之越遺跡—「六六A遺跡」（金子裕之編『日本の信仰遺跡』雄山閣、一九九八年）、「もうひとつの水のまつり—湧水点祭祀の世界—」（『樞考研編注（6）書』など参照。出土品のうち玉・武器は、神代紀におけるアマテラス/スサノヲの誓約の物実として、瓢箪は、仁徳天皇十一年十月条・同六十七年は歳条に蛟や河神の本質を知る（この解釈については、拙稿「神を〈汝〉と呼ぶこと—神靈交渉論序説—」（倉田実編『王朝人の生活と文化（仮）』森話社、二〇一〇年）参照）誓約の道具としてみえる。ともにウケヒに関わる遺物だが、水の祭祀においても、神意を知る卜占や誓約に用いられたと考えられよう。
- (9) 坂本注（8）論文。
- (10) 辰巳注（6）書、一九八—二二五頁。
- (11) その点においては、大阪府狼塚古墳・心合寺山古墳、奈良県山古墳、三重県宝塚1号墳などで、多く造り出し部より出土している罎型埴輪も重要な位置を占める。同埴輪は導水施設の模型と想定されるもので、遮蔽物の囲いが特徴であり、家形埴輪などと組み合わせ、水の祭祀場を再現した可能性があるという。上田睦「狼塚古墳と導水施設形埴輪」・福田哲也「宝塚1号墳と罎形埴輪」・消斎「水の祭祀場を表した埴輪と導水施設」（ともに『樞考研編注（6）書』参照）。
- (12) 明日香村教育委員会文化財課編『酒船石遺跡発掘調査報告書』図版編・本文編（同教育委員会二〇〇六年、千田稔・宇野隆夫編『亀の古代学』（東方出版二〇〇一年）など参照）。
- (13) 黒崎直「飛鳥の宮と寺」（山川出版社、二〇〇七年）、七四—七五頁。
- (14) 今泉隆雄「飛鳥の須弥山と斎観」（同『古代宮都の研究』吉川弘文館、一九九三年、初出一九九二年）、熊谷公男「蝦夷と王宮と王権と—蝦夷の服属儀礼からみた倭王権の性格—」（『奈良古代史論集』三、一九九七年）、拙稿「日本の中華国家の創出と確約的宣誓儀礼の展開」（『仏教史学研究』四二—一）など参照。
- (15) 引用は、新編日本古典文学全集（小島憲之・西宮一民・毛利正守・直木孝次郎・蔵中進訳注）より行った。
- (16) 拙稿注（14）論文。
- (17) 木津川市教育委員会『馬場南遺跡（神雄寺跡）発掘調査現地説明会資料』（同会、二〇〇九年）、京都府埋蔵文化財調査研究センター『馬場南遺跡現地説明会資料』（同センター、二〇〇九年）、伊藤太「『神尾寺』と木津天神山をめ

- ぐるトボス」(『やましる』二三、二〇〇九年) など参照。
- (18) 最新のまとめとしては、林部均「飛鳥の諸宮と藤原京―都城の成立」(吉村武彦・山路直充編『都城 古代日本のシンボリズム』青木書店、二〇〇七年)・「飛鳥の宮と藤原京」(吉川弘文館、二〇〇七年)、水との関わりについては、千田稔「飛鳥―水の王朝」(中公新書、二〇〇一年) 神仙思想との関連については、金子裕之編『古代庭園の思想―神仙世界への憧憬』(角川選書、二〇〇一年)、『日本文学』五二―五／特集・古代における庭園(二〇〇三年) 所収の諸論考を参照。
- (19) 最新のまとめとしては、植木久「難波宮跡―大阪に蘇る古代の宮殿」(同成社、二〇〇九年)、古市晃「難波地域の開発と難波宮・難波京」(吉村他編注(18) 書 など参照)。
- (20) 蘭田香融「わが国における内道場の起源」(仏教史学会編『仏教の歴史と文化』同朋舎出版、一九八〇年)。
- (21) 古市晃「孝徳朝難波宮と仏教世界」(同『日本古代王権の支配論理』塙書房、二〇〇九年、初出二〇〇四年)、二九六―三〇九頁。
- (22) 古市晃「近江大津宮と天智の王都構想」(同注(21) 書)、小笠原好彦「大津宮と大津京・紫香樂宮」(吉村他編注(18) 書)、など参照。
- (23) 拙稿「説話の可能性―『日本霊異記』墮牛譚のナラティブ―」(『歴史評論』六六八、二〇〇五年)、四一―四二頁。
- (24) 奈良県立橿原考古学研究所編『宮滝遺跡』(奈良県教育委員会、一九九六年) 参照。
- (25) 和田萃「吉野と神仙思想」同『日本古代の儀礼・祭祀と信仰』下、塙書房、一九九五年、初出一九八六年。
- (26) 最新のまとめとしては、林部注(18) 論文・書のほか、寺崎保広「藤原京の形成」(山川出版社、二〇〇二年)、木下正史「藤原京―よみがえる日本最初の都城」(中公新書、二〇〇三年) など参照。
- (27) 引用は、日本古典文学大系(高木市之助・五味智英・大野晋校注) より行った。
- (28) 折口信夫「水の女」『折口信夫全集』二、中央公論社、一九九五年、初出一九二七―一九二八年。
- (29) 千田稔氏は、垂仁陵は後世の別名のとおり、蓬萊山とみなされたのではないかという。なぜこの古墳が平城京内に残されたのかという問題と併せ、注意すべき見解である。同『天平の僧行基 異能僧をめぐる土地と人々』(中公新書、一九九四年)、一九―二四頁。
- (30) 本中眞「庭園―上原真人・白石太一郎・吉川真司・吉村武彦編『列島の古代史―ひと・もの・こと』七／信仰と世界観、岩波書店、二〇〇六年)。
- (31) 『日本文学』五二―五(前掲注(18) 所収の諸論考のほか、多田伊織「長屋王の庭―長屋王家木簡と『懐風藻』の間―」(奈良国立文化財研究所編『長屋王家・二条大路木簡を読む』吉川弘文館、二〇〇一年) など参照)。
- (32) 國下多美樹「長岡京―伝統と改革の都城」・網伸也「平安京の造営―古代都城の完成―」(ともに吉村他編注(18) 書) を参照。
- (33) 吉野秋二「神泉苑の誕生」『史林』八八―六、二〇〇五年。
- (34) 網注(32) 論文は神泉苑の成立について、長岡京の南園を前例としつつ、平城京が宮内・北郊に整備した園池を、高燥な台地に立地する平安宮では実現できないため、京内

- へ配置したものと推測している（一二四頁）。
- (35) 「広瀬大忌祭祝詞」で、稻を育てる灌漑用水をもたらす「山口に坐す皇神」を祀っていることは、流水についてもその起源が意識されていたことを示している。「山口」は山の入り口であろうが、「山々の口よりさくなだりに下し賜ふ水」の場合、湧水点が幻視されているようにも考えられる。
- (36) 拙稿、注(23) 論文。
- (37) 引用は、季羨林校注『大唐西域記校注』（中華書局、二〇〇〇年）より行った。
- (38) 山野智恵「持明仙と阿修羅窟」（『智山学報』五一、二〇〇二年）・ヴァイダーダラの宗教」（『智山学報』五四、二〇〇五年）参照。
- (39) 山野注(38) 論文（持明仙）、一二一～一二七頁。
- (40) 『大正新脩大藏經』二〇／密教部三、二八a頁。
- (41) 『大正藏』一九／密教部二、二五八b頁。
- (42) 三浦國雄「洞天福地小論」（同『風水—中国人のトポス』平凡社ライブラリー、一九九五年、初出一九八三年）、八八頁。同「洞庭湖と洞庭山」（同書、初出一九八三年）も参照。
- (43) 引用は、李剣国輯校『新輯搜神記・搜神後記』下（中華書局、二〇〇四年）より行ったが、新輯は「劉驎之」を「晋書」からの後世の偽入とみている。
- (44) 引用は、吉川忠夫・麥谷邦夫／朱越利訳『真誥校註』（中国社会科学出版社、二〇〇六年）より行った。
- (45) 引用は、中華書局標点本より行った。
- (46) 存思については、とりあえず小南一郎「尋薬から存思へ—神仙思想と道教信仰との間—」（吉川忠夫編『中国古道 教史研究』同朋舎出版、一九九二年）、垣内智之「存思の技法—体内神の思想—」（三浦国雄他編『講座道教』三／道教の生命観と身体論 雄山閣出版二〇〇〇年）など参照。
- (47) 引用は、四部叢刊本より行った。
- (48) 陳偉等『楚地出土戰國簡冊「十四種」』（經濟科学出版社、二〇〇九年）、一五八～一六二頁。竹田健二『太一生水』（『中国研究集刊』別冊・三三／新出土資料と中国思想史、二〇〇三年）参照。
- (49) この問題については、船山徹「陶弘景と仏教の戒律」（吉川忠夫編『六朝道教の研究』春秋社、一九九八年）に詳しい。
- (50) 『大正藏』五〇／史伝部二、三五四b頁。
- (51) 『大正藏』五〇／史伝部二、三九七b頁。
- (52) 武藤明範『梁高僧伝』訳経篇・義解篇にみられる禪観実修の動向」（『宗学研究』四六、二〇〇四年）・『梁高僧伝』にみられる禪観実修の動向」（『曹洞宗研究員研究紀要』三四、二〇〇四年）・『唐高僧伝』にみられる禪観実修の動向（一）（『愛知学院大学大学院文学研究科「文研会紀要」一六、二〇〇五年）・『唐高僧伝』にみられる禪観実修の動向（二）（『曹洞宗研究員研究紀要』三五、二〇〇五年）・『唐高僧伝』にみられる禪観実修の動向（三）（『曹洞宗研究員研究紀要』三六、二〇〇六年）・『唐高僧伝』にみられる初期中国天台の禪観実修の動向」（『愛知学院大学大学院文学研究科「文研会紀要」一七、二〇〇六年）・『唐高僧伝』にみられる禪観実修の動向（四）（『愛知学院大学大学院文学研究科「文研会紀要」一八、二〇〇七年）・『天台の禪観・止観思想の特徴—躋下三寸の丹田について—（上）』（『愛知学院大学大学院文学研究科「文研会紀要」一九、二〇〇八年）

など参照。

- (53) 『大正蔵』五〇／史伝部二、三九六b頁。
- (54) 須永敬「杭州の洞窟聖地とその信仰についてⅠ～Ⅲ」『岐阜市立女子短期大学研究紀要』五四～五六、二〇〇五～二〇〇七年）参照。
- (55) 拙稿注（8）論文において、限定的にはあるが、古代日本の神祇信仰の根幹に中国の神観念・祭祀技法が影響を与えていることに言及した。
- (56) 野家啓一「ホモ・ナランズ (homo narrans) の可能性」(同編『ヒトとひとのあいだ』岩波書店、二〇〇七年、一～六頁。
- (57) 中沢新一『狩猟と編み籠』（講談社、二〇〇八年）、二一〇～二一九頁。
- (58) 荒木比呂子「卜骨の象徴的意義」『東洋大学中国哲学文学科紀要』八、二〇〇〇年。
- (59) ロラン・バルト／宗左近訳『表徴の帝国』（ちくま学芸文庫、一九九六年、原著一九七〇年）、五二～五五頁。