

『日本靈異記』における女性の救いの問題

——上巻十三縁を中心に——

はじめに

平安時代の初めに成立した日本最古の仏教説話集である『日本国現報善悪靈異記』（以下『日本靈異記』と略す）は、その名の通り「現報」——現世での善悪の報いを描くものであるが、現世を離れ仏の住む世界に赴きたいという浄土信仰も少数だが見られる。

我、聞く所に従ひて口伝を選び、善悪を儻かたはひ、靈奇を録せり。願はくは、此の福さいはを以て、群迷かたはに施ほし、共に西方かたはの安楽国あんらくこくに生れむことを。
(下巻二十九縁)

『西方の安楽国』とは阿弥陀仏の浄土である西方極楽浄土のことであろう。こうした往生への願いを記した箇所は他にも見られ、上巻二十二縁の道照や下巻三〇縁の観規などの往生譚もある。しかし、これらの例で往生を願ったり往生したりするのはみな、僧つまり男性である。

一方、『日本靈異記』に見られる女性の最もすぐれた果報としての転生の場所は「天」である。

「花を売る女人は、忉利天たうりてんに生まる。毒を供する掬多きくたは返

りて善心を生ず」と者ものへるは、其れ斯ごとれを謂いふなり。

涅槃経に説きたまへるが如し。「母、子を慈あはび、因りて自ら梵天ぼんてんに生まる」と者へるは其れ斯ごとれを謂いふなり。

(中巻四十二縁)

ただし、どちらも経典からの引用であり、実際に女性が果報により他界へ生まれ変わったという話はない。編者・景戒は、極楽浄土の種類品等を定め、理論と実例によって凡夫も往生可能であることを説いた唐・迦才かさいの『浄土論』を読んでいたと考えられ、その中には女性の往生譚もあるのだが、なぜ『日本靈異記』には、往生どころか女性の天への転生を語る話もないのだろうか。

『日本靈異記』が語る女性の善報は、貧窮からの脱却（中十四・中二十八・中三十四・中四十二など）や、病の治療（下十一・下三十四など）など、現世利益的なものほとんどである。そんな中で、現報ではあるもののいわゆる現世利益とは異なる次元の女性の話が一話だけある。上巻十三縁である。

女人の風声みづかなる行わざを好みて仙草せんそうを食くらひ、現身みづかを以て天を

飛びし縁 第十三

大倭国宇太郡漆部の里に、風流なる女有りき。是れ即ち彼の部内の漆部の造磨が妾なり。天年に、風声に行を為し、自悟、塩醬ヲ心に存せり。七たりの子産れ生ふ。極めて窮りて食无く、子を養さむに便無し。衣无くして藤を綴る。日々に沐浴して身を潔め、綴れを著たり。野に臨む毎に、草を採るを事とす。常には家に住りて家を淨むるを心とす。菜を採りては調へ盛り、子を唱び端坐テ、咲を含み馴れ言ひ、敬を到して食ふ。常に是の行を以て身心の業とせり。彼の氣調恰モ天上の客の如し。是に難破の長柄の豊前の宮の時の甲寅の年に、其の風流なる事、神仙に感応し、春の野に菜を採みしときに、仙草を食ひて天を飛びき。誠に知る、仏法を修せずとも風流なるを好めば、仙葉の感応することを。精進女問経に云へるが如し。「俗家に居住すとも、心を端しくし、庭を掃へば、五功德を得む」と者へるは、其れ斯れを謂ふなり。心身を清め、野草を摘んでは調理し、貧しいながらも子との団欒を心がけた女人が神仙の感応を受けて飛天したという話で、末尾に女性の功德に関する経典を引いている。今昔物語集巻二〇第四十二は本話を典拠とするが、女が神仙に仕えたことになっていること、末尾の経典引用部分がないことなど、いくつかの違いが見られる。

なお、『懐風藻』藤原不比等「遊吉野」詩の第三句に見える「漆姫」は、本話の主人公のこととされている。第四句の「拓媛」は、『万葉集』巻三などに見られる拓枝伝の仙女であり、とも

に当時の貴族によく知られた神仙譚であつたらしい。

本話に関する先行研究はさまざまあるが、「神仙の教へに説く所さへも、既に仏法中に存すること、換言すれば、仏法の広大さを説く意図があつた」という松浦貞俊氏の言や「そもそもこの話は仏典を引く引かないの問題以前に、十分仏教的であつた。即ち題辭に言う女人が『好風声の行』という『因』が『現身飛天』という『果』を生んでいる点で、この話は仏教の説く『因果の理』にびたりと沿つているのである」という原田敦子氏の言など、仏教説話集である本書になぜこのような話が採録されているのかという説明に先学の苦心があるように思う。上巻十三縁を読み解いていくためには、仏教と神仙思想がどのように融合したかを解明していかなければならない。

時代は下るが、大江匡房によつて書かれた日本最初の神仙説話集である『本朝神仙伝』（一〇九八年頃）に見られる仙人たちの多くは、仏道修行によつて登仙——仙人になっている。神仙譚を含む道教的思想は仏教に包括されるものであつたといえるだろう。本稿では、以上のような視点から、上巻十三縁の飛天を仏教における天への転生に準じるものと位置づけ、仏教において登仙するということの意味について考えていく。

一、神仙譚と「風流」

上巻十三縁の女人は「現身を以て天を飛」んだが、これは単に大空を飛んだということであろうか、それとも登仙——仙人になつたということだろうか。

大空の意味と考えられる「天」の用例もないわけではない（下

二十五など)が、『日本靈異記』に見られる「天」の用例はほとんどはいわゆる天の意か、切利天や上天など仏語としての天の意である。また、上巻二十八縁において役優婆塞が「遂に仙と作りて天に飛びき」とあることから、やはり飛天することをもって仙人になったと考えていいだろう。

『日本靈異記』以前にも神仙の記事はあるが、登仙したことを明確に描いたものにはない。前述した藤原不比等「遊吉野」詩の「漆姫」も「鶴を控きて挙り」とあるだけである。上代の神仙の記事としてよく知られているものに『万葉集』巻五「遊於松浦河序」があるが、

余暫松浦の県に往きて逍遙し、聊かに玉島の潭に臨みて遊覽せしに、忽ちに魚を釣る女子らに値ひき。花のごとき容双無く、光れる儀匹無し。柳の葉を眉の中に開き、桃の花を頬の上に発く。意気雲を凌ぎ、風流世に絶れたり。僕問ひて曰はく「誰が郷誰が家の児らそ、若疑神仙ならむ」かといふ。娘ら皆咲みて答へて曰はく、「児らは漁夫漁夫の舎の児、草庵の微しき者にして、郷も無く家も無し。何ぞ称を云ふに足らむ。ただ性水を便として、復、心に山を樂しぶのみなり。或るは洛浦に臨みて徒らに玉魚を羨み、乍は巫峽に臥して空しく烟霞を望む。今邂逅に貴客に相遇ひ、感応に勝へずして、輒歎曲を陳ぶ。而今而、豈偕老にあらざるべけむ」といふ。下官対へて曰はく「唯唯、敬みて芳命を奉る」といふ。時に日山の西に落ち、驪馬去なむとす。遂に懷抱を申べ、因りて詠歌を贈りて曰はく(後略)

とあり、男が神仙と思われる女性たちに出会うという形である。

巻六・一〇一六は

春二月に、諸の大夫等の左少弁巨勢宿奈磨朝臣の家に集ひて宴せる歌一首

海原の速き渡を遊士の遊ぶを見むとなづさひそ来し

右の一首は、白紙に書きて屋の壁に懸着けたり。題して云はく「蓬萊の仙媛の化れる囊蕨は、風流秀才の士の爲なり。こは凡客の望み見らえぬかも」といへり。「蓬萊の仙媛」つまり仙女の化した囊蕨は、風流秀才の士のためと述べる。

また、『丹後國風土記』逸文の筒川の喚子のもとへ現れた神女は、「風流之士」がひとり海に漂っていたため、近しく語らいたいと思つて現れたという。

この里に筒川の村あり。このの人夫、臆部の首が先祖、名を筒川の喚子と云ふひとりあり。為人、姿容秀美れ風流なること類なし。これ、謂ゆる水江の浦の喚子といふ者なり。長倉の朝倉の宮に、御宇、ひし天皇の御世、喚子、独小き船に乗り海中に汎び出でて釣せり。三日三夜を経ぬれど一つの魚をだに得ず、乃ち五色の龜を得つ。心に奇異しと思ひ船の中に置き即ち寐つるに、忽ちに婦人となりぬ。その容美麗しく、また比ぶひとなし。喚子、問ひて曰はく「人宅逢けく遠く、海底に人乏きに記に人忽来れる」といふ。女娘の微咲みて対へて曰はく「風流之士、独蒼海に汎べり。近く談らはむおもひに勝へず、風雲の就来れり」といふ。喚子また問ひて曰はく「風雲は

何処ゆか来れる」といふ。女娘、答へて曰はく「天の上なる仙家之人なり。請はくは君な疑ひそ。相談の愛を垂へ」といふ。ここに、嶼子、神の女と知り懼り疑ふ心を鎮めき。(後略)

これら『万葉集』や『丹後国風土記』逸文に見られる神仙の記事において、神仙とは出会ふものであつて、なるものではない。しかし、上巻十三縁との共通点もある。それは神仙が女性であること、「風流」の語である。

上巻十三縁においては、女人の生活態度を表す語として「風流」「風声」「気調」という語が使われており、すべてミサヲと訓まれている。これが『今昔物語集』巻二〇第四十二において、「風流」という表記に統一される。『今昔物語集』の編者がその内容を示すにあたり、三種の表記のなかで「風流」が最も象徴的であると考へた結果であろう。なお『万葉集』の「風流」は、本居宣長以来ミヤビと訓むことが一般的になつたようだが、鎌倉時代に仙覚が記した『万葉集註釈』では、巻二・二二六の「風流土」をタハレヲと訓み「風流」をタハレとしてゐるなど、訓に関しては確定することが難しい。本稿ではひとまず『日本霊異記』と『万葉集』における「風流」の訓の違いについては考慮にいれず、「風流」という表記からのみ考へる。

もっとも、『万葉集』における「風流」の語は神仙の記事だけに使われる語ではなく、先に挙げたもの以外では、巻二・一二六―一二八、巻四・七二一、巻六・一〇一―一〇二序、巻一六三三〇七左注にも見られる。呉哲男氏は、これらの用例にみられる「風流」はすべて「個人的な特質をさす語」とし、『万

葉集』の「風流」は「いちじるしく好色の意味合いを強めている」と述べているが、好色という点に、神仙の記事との関連がある。「遊^⑧於松浦河一序」には、「遊仙窟」にみえる用語が多用されてゐるという指摘がある。後期万葉においては、六朝後期から唐代にかけての道教の神仙志向の影響を受けた「風流」が好まれ、その要素は「琴・詩・酒・妓」であり、妓女との交情は、風流な神女(仙女)とのそれに見立てられたという。猪股ときわ氏は、「遊^⑨於松浦河一序」の背景に遊行女婦との交友を想定した。つまり『万葉集』における神仙の記事は、仙女との交情を前提とするものであつたといえるのである。

しかし、上巻十三縁における「風流」は「個人的な特質をさす語」という性質と『万葉集』以来の異郷に住む仙女という神仙譚像を継承しつつも、新たな意味を持つ語として使用されている。女性が妾として七人の子を生したという点においては交情を前提としてゐるとも言えるが、「風流」という表現がかかつてゐるのは、男の足が絶えた後の生活ぶりについてである。そして、上巻十三縁は神仙を出会ふものではなく、なるものとして語つてゐる。仏教において仙人になるといふことは一体何を意味するのだろうか。

二、仏教と登仙

この節では、仏教と登仙——仙人になることとの関係について論じていく。そのためまず『日本霊異記』の編者である景戒が、神仙譚を含む道教的思想をどのように考へていたかをみていこう。

景戒の道教的思想に対する態度が伺える部分はそれほど多くない。

羊僧景戒、学ぶる所は天台智者の問術を得ず。悟るところは神人弁者の答術を得ず。

右は、下巻序の一部である。「神人弁者」について、新編全集は「神通力を得た人や、弁舌さわやかな者。前の「天台智者」と対応して用いた。「弁者」は儒・道教の徒で、神人には神道をもふくめているか。仏教以外の三道について述べたもの」とする。ここにおいて道教の「弁者」は、「天台智者」と並んで語られている。また、下巻三十八縁でも

然るに景戒、未だ軒轅黄帝の陰陽の術を推ねず。未だ天台智者の甚深の解を得ず。

と、「軒轅黄帝の陰陽の術」が、「天台智者の甚深の解」と並記されている。黄帝は医療の祖として有名であり、ここで景戒が陰陽術と関連させていることの典拠は不明だが、景戒が陰陽術のような道教的思想にも関心を持ち、一定の敬意を払っていたことは確かであろう。

『日本靈異記』には、上巻十三縁以外にも道教的思想が見られる話がいくつかあるのだが、仏教との関連という問題を考えての上で象徴的なのは上巻五縁である。上巻五縁は大部屋栖野古連の伝記であるが、後半は冥界訪問譚の形式を取る。屋栖野古連は冥界の様子と出来事を以下のように語った。

五つの色の雲有り。霓の如くに北に度れり。其の雲の道よりして往くに、芳しきこと名香を雜ふるが如し。觀れば、道の頭に黄金の山有り。即ち到れば、面炫ク。爰二、霓

りましし聖徳太子待ち立ちたまふ。共に山の頂に登る。其の金の山の頂に、「の比丘居り。太子、敬礼して曰さく、「是は東の宮の童ナリ。今より已後、経ること八日にして、応に鉅斧鋒に逢はむ。願はくは、仙薬を服せしめたまへ」とまうす。比丘、環ノ一つの玉を解きて授け、吞ミ服せしめて、是の言を作さく、「南無妙徳菩薩と三遍誦礼せしめよ」といふ。(以下略)

妙徳菩薩に「仙薬」を貰つて服した屋栖野古連は災いを逃れる事ができ、蘇生後は長生きしたという。「仙薬」という道教的思想が仏教の中に自然に取り込まれている。

こうした仏教と道教的思想の接近は『日本靈異記』内だけに留まらない。『経国集』巻二十所収の下毛野蟲麻呂对策文には、「周孔の名教」(儒教)と「釈老」(仏教と道教)とが、本質的に同一のものであるか否かを問うた以下の策問が見られる。

問。周孔名教、興邦化俗之規、釋老格言、致福消殃之術、為當内外相乖、為復精麤一揆、定其同不、覆此真論。

儒者である蟲麻呂はそれを否定するが、「釈老」という形で仏教と道教が一括した形で論じられている点が興味深い。蟲麻呂は「懐風藻」に採録されている五言詩「秋日於長宅宅宴新羅客」の作者でもあり、この詩は養老四年(七二〇)に詠まれたとされていることから、対策文が書かれた年代もおおよそ推定できる。奈良時代前半にはすでに仏教と道教的思想は非常に緊密な関係にあったと考えるべきであろう。

また、道教的思想はこの時代の浄土信仰にも取り込まれている。以下は、長屋王が父母の冥福を祈って書写した『大般若波

『羅密多經』卷二六七の奥書の願文である。神龜五年（七二八）に書かれたため、俗に神龜經と呼ばれている。

神龜五歲次戊辰五月十五日、仏弟子長王、至誠發願、奉写
 大般若經一部六百卷、其經乃行行列華文、勾勾含深義誦
 者獨耶去惡、被閱者納福臻榮、^①以此善業、奉資登仙、^②尊
 神靈、各隨本願往生上天、頂礼弥勒、遊戲淨域、面奉彌陀、
 並聽聞正法、俱悟无生忍、又以此善根、仰資現御禹天皇並
 開闢以來代々帝皇、三宝覆護、百靈影衛、現在者爭榮於五岳
 保寿於千齡、^③登仙者生淨国、昇天上聞法悟道、修善成覺、
 三界含識、六趣冥靈、无願不遂、有心必獲明矣、因果達焉
 罪福、六度因滿、四智果円^④

試みに書き下すならば、①は「この善業を以て登仙の二尊の神靈を資け奉らん。各本願に随ひて上天に往生し、弥勒に頂礼せん。淨域に遊戲し、彌陀に面え奉らん。並びに正法を聴聞し、俱に无生忍を悟らん。」②は「登仙の者は淨国に生れ、天上に昇りて法を聞きて道を悟り、善を修して成覚せん。」となる。靈はまず「登仙」し、それから弥勒のいる「上天」（兜率天）へ往生し、さらに阿弥陀のいる「淨域」（西方極樂淨土）において正法を聴聞し、「无生忍」（真理を悟つた安らぎ）を悟るという。つまりこれは悟りに至るまでの段階を記しているのである。『例文仏教語大辞典』は、この記事を挙げて「登仙」を「貴人の死を敬つていう語」とするが、それは結果的にそうなっているだけであり、この時代、「登仙」——仙人になることが往生に至る最初の段階と考えられていたと考える方が素直であろう。『日本国語大辞典』は、この記事をもつて天に登つて仙人

となることの初出とする。

以上のことから上巻十三縁の女人登仙は、はじめに引用した中巻二十四縁・四十二縁の經典引用を除けば『日本靈異記』において唯一、女性の往生の問題に関わる話であるといえる。

しかし、『日本靈異記』で実際に往生を願つたり淨土に往生したりするのはみな僧であり、女性の最もすぐれた果報としての転生の場所は、引用經典における最高で天、説話だと上巻十三縁の登仙とまりであることはどう考えるべきだろうか。

これに関しては、美術史の方で示唆に富む研究がある。法隆寺の玉虫厨子（飛鳥時代）の台座背面に描かれた須弥山図の表現に関する長岡龍作氏の論考である。長岡氏はまず、玉虫厨子（飛鳥時代）の須弥山図には崑崙山のイメージが重ねられているとし、さらに須弥山図の上方（宮殿部背面）に靈鷲山図が配置されていることについて

崑崙山のイメージが重ねられる須弥山に見られるのは、中国的世界である、一方、靈鷲山はインドの山である。（中略）このインド的世界観は大乗仏教的といいかえられる。他方、須弥山図の主たるモチーフは神仙思想によっているから、両者を支える二つの世界観は、それぞれ神仙思想と大乗仏教という思想の違いに還元される。玉虫厨子の想定する、成仏への道はこの二つの世界観の中にある。そのうち、神仙思想の世界観における道は終点が切利天であり、その先に進むためには、大乗仏教的世界観を通らなければならない。靈鷲山図を須弥山図の上部に置いた意味は、この点にあるといふべきだろう。

と述べている。玉虫厨子に描かれたこの時代の仏教思想を支える世界観は、神仙思想からなるものと大乘仏教からなるものの二つがあり、前者の世界観における終点は切利天であるとするとのである。

これを『日本靈異記』に重ねて考えると、浄土に往生したのがすべて僧であったのに対し、中巻二十四縁の經典引用部分で切利天に生まれるとされているのは「花を売る女人」、同じく中巻四十二縁の經典引用で梵天に生まれるとされているのは、子を慈しんだ「母」で、上巻十三縁の登仙した女人も俗人であったことに気付く。『日本靈異記』における女性の救いに関する語りは、尼ではなく在俗の女性に向けて行われているのである。

三、仏教と女性

上巻十三縁は、その末尾において「精進女問経」という經典を引用している。「精進女問経」は、「無垢優婆夷経」あるいは「無垢優婆夷問経」ともいい、仏が無垢優婆夷に対して功德を説く經典である。その現在確認できる本文が以下である。

佛告「無垢優婆夷言。掃佛塔地。得五福報。何等為
五。一者自心清淨。他人見已生清淨心。二者為他所愛。

三者天心歡喜。四者集端正業。五者命終生於善道天中。」
これによると、仏が説いているのは仏塔清掃の功德である。しかし上巻十三縁では「庭を掃へば、五功德を得む」と「佛塔地」を「庭」に置き換えている。これに関しては、本経ではなく『諸経要集』巻三旋邊縁第五敬塔部にある「無垢精進女問経」云、掃地得五功德」あるいは「無垢清淨女問経云」と述べる『法苑珠林』巻三八敬塔篇の孫引きかという指摘があるが、仮にそうであったとしても、本経にも「諸経要集」にもない「俗家に居住すとも、心を端しくし」という章句が加わっていることは、着目に値するだろう。つまり『日本靈異記』は、在俗でも、庭という仏道に関係のない日常の延長の場所の清掃であっても、五功德が得られると述べているのである。

このような語りは男性に関しては見られない。これはおそらく、出家に対する男女の違いが関係するだろう。この問題を考えるにあたり、象徴的なのは中巻二縁である。中巻二縁は、和泉国泉郡の大領である血沼県主倭麻呂が、烏の邪淫を見てつくづく世の中が厭になつて官位も妻子も捨て、行基に弟子入りしたという話であるが、間にその妻の逸話が挟まれている。

大領の妻も亦血沼県主なり。大領捨つと者へども、終に他心無く、心に慎ありて貞潔なり。爰に男子、病を得て命終の時に臨みて、母に白して言はく、「母の乳を飲まば、我が命を延ぶべし」といふ。母、子の言に随ひ、乳を病める子に飲ましむ。子飲みて嘆きて言はく、「噫乎、母の甜キ乳を捨てて、我死なむか」といひて、即ち命終しぬ。然して大領の妻、死にし子に恋ひ、同じく共に家を出で、善報を修め習ひき。

大領があつざりと妻子を捨てて顧みないのに対し、残された大領の妻はそれでも「終に他心無く、心に慎ありて貞潔」であつたという。そして、病に冒された子の求めに応じ乳を与え、子の死後に出家した。この大領の妻は、妻としても母としても仏教者としても理想の女性像として描かれているといえる。

中巻二縁のように女性が出家する話は『日本靈異記』には珍しい。それは本書が、母性や母の慈愛を称揚する傾向が強いこととおそらく関係しているのだが、幼い頃から出家をしたような例はともかくとして、既婚女性の出家には家庭や子の養育という問題があった。

既婚女性の出家を問題視した古い例として、『続日本紀』養老六年(七二二)七月己卯(二十日)の太政官奏の一節がある。

近在京の僧尼、浅識輕智を以て、罪福の因果を功に説き、戒律を練らずして、都裏の衆庶を詐り誘ふ。内に聖教を贖し、外に皇猷を虧けり。遂に人の妻子をして剃髮刻膚せしめ、動れば仏法と称して、轍く室家を離れしむ。綱紀に懲ること無く、親夫を顧ず。或は経を負い鉢を捧げて、街衢の間に乞食し、或は偽りて邪説を誦して、村邑の中に寄落し、聚宿を常として、妖訛群を成せり。初めは修道に似て、終には軒乱を挟めり。

ここに見られる「在京の僧尼」は、主として養老元年(七一七)四月壬辰(二十三日)の前詔にみえる行基とその弟子等を指す。中巻二縁の大領が、官位も妻子も捨て行基に弟子入りしたように、夫や子を捨てた妻や親を捨てた子も多くいたようで、それが「親夫を顧ず」、「初めは修道に似て、終には軒乱を挟めり」と問題となっている。しかし『日本靈異記』はそのように家族を捨て出家する女性は描かない。

『日本靈異記』とはほぼ同時期である九世紀初め頃に成立し、法会に際しての手控えといわれている『東大寺諷誦文稿』には、男衆は俗家に居ると雖ども情は眞道を翹つ。現に欲樂を

受けて世法に着せず。浮華の代には想を智水に濯きて菩提を求む。薄信の時には誠を覺樹に馳せて法糧を喫む。

女衆は窃たる窶やかなる形を現はすと雖ども、丈夫の志を興し、世の中の美しく雅なる行と爲る。女衆の行は仏の法を莊り蔽ふ。女衆の行は家を治め人を慰ぶ。女衆の行は是の如く畏む可き衆の中中にて敢へて申し何ぞ言はむ。

という一節がある。ここでは「女衆」の「行」として、「仏の法を莊り蔽ふ」とことと「家を治め人を慰ぶ」とことの二点が挙げられている。前者は、別の箇所「吾、此の花を奉り十方に飛ばして仏土の莊嚴を作さむ」という一文が見られるので、仏に花を奉ることであると考えられる。後者は家政を取り仕切ることである。

「男衆」のように「俗家に居ると雖ども」という断りはないが、この「女衆」というのは在俗の女性たちのことを指すのであろう。在俗の女性の役割として家政というものがあり、夫や子を捨てて出家することは、前述の太政官奏で問題視されていたように、「日本靈異記」の時代でも眉をひそめられたに違いない。

なお、この部分は『日本靈異記』上巻十三縁と並ぶ、ミサヲという訓のかなり古い用例となる。上巻十三縁での表記は「風流」「風声」「風調」であったが、ここでは「雅」の字にミサヲの訓が振られ、「男衆」と対応する「女衆」の「行」を修飾している。『日本靈異記』上巻の訓釈は、九世紀半ばから十世紀頭にかけてなされたときれているので、ミサヲという訓としては『諷誦文稿』の方が古い可能性がある。本稿ではミサヲの訓

や語源^②については特にふれなかったが、上巻十三縁の女人の態度を象徴的に表す言葉として使われており、今後の課題とすべき問題である。

女性が出家する話は『日本靈異記』には珍しいと述べたが、女性の出家が増えはじめたのはちょうど本書が成立した九世紀以降であるといわれている。平安時代というのは国家公認の得度や受戒をした官尼が減り、その受け皿としての尼寺も衰退していった時代でもあるが、むしろ個人的な出家は大幅に増加したという。

『日本靈異記』よりだいぶ時代は下るが、十一世紀半ばに成立した『大日本国法華験記』の奈良の京の女の話は、既婚女性が仏道修行することの困難さがよくわかる話である。

第二百二十一 奈良の京の女 某氏

奈良の京に一の女人あり。姓名いまだ詳ならず。性を棄ること柔軟にして、形貌端正なり。夫婦の礼に随ひて、数子を産生めり。過半の齡到りて自ら道心を発し、法華經一部を書写して、所持の經となせり。一部を読み習ひて、行住坐臥、偏にこの經を誦して、語黙造次、ただ妙法を持して、更に世路を営まず。養蚕織婦、永くその業を捨て、裁綴染色、更にその営を忘る。飯食衣服の家の中の所作、乃至、田島農業のこと、悉くに皆知らず。ただ一心に合掌して、法華經を誦誦す。その夫、尋常に云はく、世路を經る人は、経営に暇なく、世間を送り過す。何人か徒然として、自身を知らず、夫の作法を知らず、子の有様を知らずして、ただ經卷を執りて、年月を送ることあら

むや。先づ世間の要事を作してより以後、その際に時々經を読み仏に仕ふ。これを例のこととすべしといへり。かくのごとく常途に、これを教へ道ふといへども、更に聞き入れずして、彌、世のことを知らずして、偏に他の人を雇ひて、家のことを営ましたり。かくのごとく万のことを忘れて、直に經を誦誦すること廿余年なり。

最後の時臻りて、数日の惱病平癒し畢へぬ。身体を沐浴し、新しき淨衣を着て、手に經卷を執り、夫に向ひて語りて云はく、数十余年、夫妻の契ありといへども、今日この界を去りて、他の世界に趣き行く。何ぞ相送らざるといふ。また男女に語りて云はく、我汝等を生み育てて、多く罪業を作り、多くの身を推き分ちて人と成らしめつ。何ぞ今単已にて他の境に移るに、一人も相副はざるや。年来所持せる法華經六万九千三百余字、諸仏各の光明を放ち、無量の菩薩各燈炬を捧げて、前後を圍繞し、極樂に將て去るといへり。かくのごとく語り了りて、即ち誦經礼仏して入滅せり。然るに、その死屍は数日を經たりといへども、その氣極めて香しくして、沈檀等のごとし。妻子眷屬、遠近親疎、皆道心を発して、法華經を読みたり。

奈良の京の女が信心を起こしたのは「過半の齡到りて」で「飯食衣服の家の中の所作、乃至、田島農業のこと、悉くに皆知らず」に法華經を誦誦したところ、夫に「尋常に云はく、世路を經る人は、経営に暇なく、世間を送り過す。何人か徒然として、自身を知らず、夫の作法を知らず、子の有様を知らずして、ただ經卷を執りて、年月を送ることあらむや。先づ世間の要事を

作してより以後、その隙に時々経を読み仏に仕ふ。これを例のこととすべし」と、まずは夫のこと子のこと家のことをし、その合間に経を読み仏に仕えるべきだと論されている。この夫の言葉からは、既婚女性はまずは家のことをやるべきだという世間の論理が透けて見える。

中巻二縁で、大領の妻は子の死後に出家した。この出家を子に対する母の情愛の深さを示すものと見ることはもちろん可能だが、『大日本国法華験記』の奈良の京の女の話を重ね合わせると、夫や子がいなくなっただけで出家することが可能になった一人の女性の姿が見えてくる。『日本靈異記』は大領の妻を、妻としても母としても仏教者としても理想の女性像として描いていると述べたが、妻として母として理想的であろうとすればするほど出家は遠のくという現実がある。『日本靈異記』はだからこそ、「花を売る女人」や子を慈しむ「母」、「風流」な女人といった在俗の女性の救いを語るのではないか。

『日本靈異記』中巻十三縁は、出家をしたり経を読むなどの仏教的な行為をしなくとも、子を慈しみ家政を取りしきり、「風流」な——世俗を超えた高潔で清らかな生活態度をとってれば、登仙し、その後の修行によつては浄土へ往生することも可能であるという、在俗の女性に対する救いの論理を述べているのである。

おわりに——ミサヲという生活態度

以上、『日本靈異記』上巻十三縁の飛天を仏教における天への転生に準じるものと位置づけ、仏教において登仙するという

ことの意味について論じてきた。この時代、登仙は往生に至る最初の段階と考えられていたのであった。『日本靈異記』は女性の往生を語らないが、理想とされる女性像や母像の狭間で生きる在俗の女性へ、飛天という救いの論理をさしのべていたのである。

そう考えると上巻十三縁の読みも変わってくる。飛天したという結末の方ばかり意識がいきがちであるが、実は上巻十三縁の大半は、貧しいながらも子を育む女の生活ぶりの描写に費やされている。描写の量がそのまま話における語り手の関心を表すとすれば、編者景戒の主たる関心は、女が飛天したことではなく、飛天に到るまでの、「風流」と評されたその生活ぶりの方にあるといえる。上巻十三縁は飛天したという結果ではなく、その結果に至るまでの過程——つまり在俗の女性がこの世でどのように生きるべきかを語る話であるのだ。

注(一) 『日本靈異記』の訓読は新編日本古典文学全集に依る。

なお、カタカナで表記されている部分は訓釈による部分である。

- (2) 中林栄子「日本靈異記の考察」女人好風声之行食仙草以現身飛天縁第十三について」『文学・語学』26、一九六二年十二月・藤森賢一「白鳥の裔」『靈異記』上巻十三縁考」『仏教文学』2号、一九七八年三月・永藤靖「日本靈異記の研究」新典社、一九九六年・河野貫美子「日本靈異記」の編纂と『搜神記』『法苑珠林』「神仙伝」の記事の存在をめぐって」和漢比較文学学会・中日比較文学会編『新世紀の日中文学関係—その回顧と展望』勉誠出版、二〇〇三年など。

- (3) 松浦貞俊「日本国現報善悪靈異記註釈」大東文化大学東洋研究所、一九七三年、六十六頁
- (4) 原田敦子「女人昇天―『日本靈異記』上巻十三縁の一考察」『国語と国文学』53巻11号、一九七五年十一月
- (5) 仏道修行により登仙するのは、日本の神仙譚の特徴である。日本と中国の仙人の特徴と違いに関しては、松田智浩『日本と中国の仙人』岩田書院、二〇一〇年に詳しい。
- (6) 『万葉集』の訓読は講談社文庫に依る。
- (7) 『風土記』の訓読は新編日本古典文学全集に依る。
- (8) 呉哲男「古代日本文学の制度論的研究 王権・文字・性」おうふう、二〇〇三年、第三章「風流」論
- (9) 小島憲之「上代日本文学与中国文学」塙書房、一九六四年、「遊仙窟の投げた影」
- (10) 岡崎義恵「風流の思想」『日本芸術思潮』一九四七年
- (11) 小西甚一「風流と『みやび』―琴・詩・酒・妓の世界」『国文学』27巻14号、一九八二年一〇月
- (12) 猪股ときわ「後期万葉と『風流』」『古代文学』30号、一九九〇年三月
- (13) 上四（尸解・死後に生前の姿で再会）・上五（仙薬）・上二十八（登仙）など
- (14) 『経国集』の引用は覆刻日本古典全集に依る。
- (15) 竹内理三「奈良遺文」中、東京堂出版、一九六二年、宗教編下。
- (16) 長岡龍作「日本の仏像 飛鳥・白鳳・天平の祈りと美」中央公論新社、二〇〇九年、第三章
- (17) 『大正新修大藏經』十四卷九五〇頁
- (18) 禿氏祐祥「日本靈異記に引用せる經典に就いて」『仏教研究』一卷二号、一九三七年
- (19) 『続日本紀』の訓読は新日本古典文学大系に依る。
- (20) 『東大寺諷誦文稿』の訓読は勉誠社文庫に依る。
- (21) 参考までに、辞書類の記述を載せておく。『時代別国語大辞典 上代編』は「イカーミカ（敬）、イツミツミツシの關係に対比して、イサラシの語幹と同義の語が、イサラシの「勇・勤・功」などの意味は、いづれもそのときにあたつて誠実高雅な態度・行為と解される」とする。また、『日本国語大辞典 第二版』は「(1) マサラ（真青）の義〔語籠・国語の語源とその分類〕大島正健。大言海。(2) ミチスエトホス（道末徹）の義。またミサダメラへ（身定竟）の義〔日本語原学〕林舜臣。(3) ミサマラモ（見様重）の反〔名語記〕。(4) ミサラ（身竿・躬竿）の義。操行の直立する意〔名言通・和訓栞・俚言集覽（増補）〕。(5) モリソフアト（守添例）の義〔和訓集説〕。(6) ミサホ（身狭火）の義。〔紫門和語類集〕。(7) ミサホ（真直）の義〔言元梯〕。(8) ミサホ（神作法）の義〔和語私臆鈔〕。」と様々な語源説を挙げる。
- (22) この時代、夫が存命している既婚女性が仏道修行を行う際に何が問題となつたかということについては、勝浦令子氏の論考（光華女子大学・短期大学真宗文化研究所編『日本史の中の女性と仏教』法蔵館、一九九九年、第四章）が詳しい。
- (23) 『大日本国法華験記』の訓読は思想大系に依る。