『日本靈異記』における聖武天皇

八重樫 直比古

はじめに

平安時代初頭に成立した景戒の『日本靈異記』は、雄略天皇の代から嵯峨天皇の代に至るまでの説話を、年代順に配列した説話集である。すでに指摘されているとおり、この現存最古の説話集は、説話を綴り合わせることによって日本仏教史の叙述を試みた⁽¹⁾と見てよからう。

その中でも、周知のとおり、聖武天皇とその時代がとりわけ重要な位置を占めている。同天皇は、上巻や中巻の序文、とりわけ後者において奉仏の天皇として讃えられる。また、上巻第五話では、行基が文殊菩薩の化身とされるとともに、同天皇が奉仏の皇太子、聖徳の再誕とされている。さらに、同天皇の代に時期を設定した説話は、上巻第三一話より巻末の第三五話までと、中巻全四二話の第一話より第三八話までとの、計四三話と数えられる。これは『靈異記』の総説話数一一六の三分の一強に達する。『靈異記』は、同天皇を奉仏の皇太子、聖徳の再誕である聖君として讃え、またその時代を仏教の興隆したいわば聖代として憧憬、回顧していると見なし得るのである。聖武天皇とその時代を抜きにしては『靈異記』は成立しなかつたであらう。

このような『靈異記』における聖武天皇やその時代については、すでに多くの人が注目して来たのであり、それを論ずること自体は格別目新しいことではない。しかし、聖武天皇が聖君でありその時代が聖代であるとはどのような内実を伴ったのか、と改めて問い直してみると、いまだに検討の余地が残されているように思われる。ということは、『靈異記』が叙述した日本仏教史に同天皇とその時代がどのように定位されたか、もしくは同天皇やその時代を内包しつついかなる日本仏教史が構想されたのか、またそれはいかなる主張や願望を背負ったことなのかという問題を立てた場合、なお考察の余地が残されているということでもある。そうした課題に迫るべく考察を試みた所以である。

以下、聖武天皇が登場する説話のひとつである上巻第三一話と、下巻第三九話の「聖君問答」とを取り上げて、考えるところを述べてみたい。

一、『日本靈異記』上巻第三一話

—— 聖武天皇の狩獵と大赦 ——

『日本靈異記』上巻第三一話は、「大丈六」の靈驗譚である。⁽²⁾興福寺本によって本話の全文を引用する。現行の諸本を参照して字句

を改めた箇所がある。また句点、カッコ、および段落を施した。

帰信三宝欽仰衆僧令誦經得現報緣第卅二

神亀四年歲次丁卯九月中。聖武天皇。与群臣。狝於添上郡山村之山。有鹿。走入納見里百姓之家中。家人不覺。殺而噉之。後。天皇聞之。遣使捕其人等。

時。男女十余人。皆遭其難。身单心慄。無所憑恃。但謂。

「自非三五神力。孰肯豫其重憂。流聞。『大丈夫。能隨人願』。

仍便。使人詣寺誦經。又請曰。『我等。參向官。開寺南門。令

得親拜』。更請。『我等及於詣闕之間。欲令鍾聲。不從』。衆僧隨願。鳴鍾轉經。開門令得奉拜。

既而從使參向。於授刀寮禁之。即依皇子誕生。于時。朝廷大賀。大赦天下。不加刑罰。反賜官祿於衆人。歡喜无比。

誠知。丈六之威光。誦經之功徳也。

神亀四年九月、聖武天皇が大和国添上郡の山で狩狝を行なった。

追い立てられた一頭の鹿が民家に紛れ込んだが、その家の者は事情を知らずに鹿を殺して食べてしまった。そこで天皇はその家の者を捕らえさせた。連行されることになった男女十余人は、この「重

(き)憂(へ)」を免れるには三宝の力にすがるはかはないと思ひ、

「大丈夫」の寺の僧侶に誦經を依頼する。さらに、連行される途中

で礼仏すべく南門の開扉を依頼し、加えて鐘を撞いてくれるよう依頼した。彼らは授刀寮に監禁されたが、ほどなく聖武天皇の皇子が

誕生して大赦が行なわれ、罪を許されたばかりではなく賜物に預かった、というのである。題名と結語に沿って概括すれば、聖武天皇

の狩の獲物である鹿を殺して食べた者が、丈六仏の威光と僧侶の誦

經などの功徳によって処罰を免れた話ということになる。

登場人物に襲いかかった「重(き)憂(へ)」は、他の説話を参照すれば「王難」とも言い換えられる。下巻第七話「被観音木像之助脱王難縁」は、武蔵国の丈直山はまべに繼なる者が藤原仲麻呂の乱に坐して斬罪に処せられようとしたが、かねてより妻とともに信仰していた観音の木像によって、あやうく刑死を免れたという話である。すなわち観音靈験譚の一例である。この話は、何らかの事実に基づく

ところがあるとも考えられるが、『法華経』「観世音菩薩普門品」の長行には、「若復有人。臨当被害。称観世音菩薩名者。彼所執刀杖。尋段段壞。而得解脱」とあり、また同品の偈頌にも「或遭王難苦。

臨刑欲寿終。念彼観音力。刀尋段段壞」とある。観音が刀杖の難や

刑から救ってくれるとあり、また「王難」の語も見えることからすれば、この「普門品」が説話の誕生や流布の過程で関与したことは

否定し難い。加えて、中国六朝の観音信仰の実態を伝える貴重な資料とされる齊の陸杲撰『繫観世音広験記』には、「普門品。臨当被害」と一括される八話があり、ここに類話を見出すこともできる。

中国の六朝時代以来の観音信仰の盛行の中で、「普門品」の字句に依拠した説話が作られたが、その影響下に『靈異記』下巻第七話も

誕生し流布したと推定することは可能であろう。

さて下巻第七話の題名に「王難」とあるが、これは、「普門品」

の偈頌の用例にも照らせば、山継が乱に坐した罪により斬刑に処せられようとしたことを指す。すなわち国王から受ける災難、特に刑罰のことである。この観音靈験譚に照らすならば、先の上巻第三二

話の「重(き)憂(へ)」が「王難」に相当するという理解が成り

立つであろう。ちなみに『今昔物語集』には、この上巻第三二話が「獨者依仏助免王難語」との題名で再録されている。またその最後を、「然レバ、人自然ヲ王難ニ値ハム時、心ヲ至シテ仏ヲ念ジ誦経ヲ可行シトナム語り伝ヘタルトヤ」と結んでるのである。⁽¹⁰⁾ これらを勘案すると、上巻第三二話は「王難」を、観音ではなく、某寺の某丈六仏のあらたかな靈験によって免れた話と見ることがができる。

下巻第七話とともに、本話は、仏菩薩が国王や国家の発動する刑罰をその神秘的な力で免れさせてくれると説いた靈験譚であるが、ではなぜ本話の男女十余人は「王難」を受ける羽目に陥ったのか。下巻第七話の山継の場合は、仲麻呂の乱に坐して斬罪に処せられようとした、すなわち俗法における謀反の大罪に加担したとされたのである。しかし、狩猟で追い立てられた鹿を、そうとは知らずに殺して食べる行為が、なぜ「王難」を呼び込むのか。また、「王難」に先立って、殺生や肉食の禁忌を破ったことが問われないのはなぜか。たとえば上巻第一一話、同第一六話、同第二二話、中巻第一〇話、下巻第二五話などは、畜生の虐待や殺生および肉食した者をめぐる悪報譚である。これらの悪報譚から浮かび上がる『靈異記』の論理に照らせば、彼らは、俗法による処罰、すなわち「王難」以前に、仏法にいわゆる悪報を受けなければならないのではないか。それとも「王難」は奉仏の天皇、聖武の下す悪報であろうか。しかし、もし仮に彼らの殺生や肉食が罪とされたのであるならば、聖君、聖武における狩猟の罪も問われなければならないのではないか。

ここで本話のいわば影の主人公、聖武天皇が問題となる。本話に

おいて聖武天皇が行なったことや行なわせたことは、狩猟と逮捕そして大赦の三つである。最後の大赦については、それが放生にあたるとの認識が、たとえば『続日本紀』天平勝宝六年一月戊辰条の孝謙天皇の勅に示されている。この勅では、聖武太上天皇と光明皇太后との「御体平安。宝寿増長」を祈願するために、玄奘訳『薬師如来本願功德経』の一節「応放雜類衆生⁽¹¹⁾」を引用し、放生の功德が病苦を救うと説かれているのに期待して、「竊以。放生之中。莫若救人。宜依茲教。可大赦天下」と命じている。⁽¹²⁾ また同じく『統紀』宝龜四年二月乙未条の光仁天皇の勅では、同経の同じ箇所を引用し、「朕以。雜類之中。人最為貴。至于放生。理必所急」として大赦を行なうとしている。⁽¹³⁾ これらの勅に照らせば、捕えられた者たちは、奉仏の天皇による「放生」としての大赦の恩恵に浴したことになる。狩猟する天皇はまた「放生」する天皇でもあったことになる。すると、これまで本話の問題点とされたこと、すなわち登場人物たちの殺生や肉食および天皇における狩猟が不問に付されているということは、その一方で同天皇が「放生」しているとも理解されることから、聖武天皇における矛盾、もしくは同天皇像の分裂の問題と捉え直されるであろう。

では『靈異記』は奉仏の天皇、聖武には狩猟、すなわち殺生や肉食を許容したのであるか。また、『靈異記』を離れて、史上の上皇における狩猟や肉食の実態はいかなるものであったか。そしてそれと『靈異記』や本話はどのように関わっているであろうか。この問題を考えるに当たっては、管見の限りにおいて、石上英一氏「律令国家財政と人民収奪」⁽¹⁴⁾の指摘が参考になる。また、同氏の考察を

踏まえてはじめて本話も理解できるとの指摘がある。以下に石上氏の所論を要約してみることとする。

八世紀の朝廷もしくは天皇に奉獻される贄の中心は水産物であったが、鳥獸の贄も存在した。仏教や神祇の禁忌による肉食の制約によつて、贄から獸（猪と鹿）が排除されていったことは事実である。しかし獸肉の贄は、僧尼や神職とともにもつとも嚴重な食物禁忌に制約されていた天皇の食生活においても、重要な役割を占めていた。天皇の長命を願つて正月三が日に食膳を供する儀式である御齒固においては、一〇世紀前半までは天皇の食膳に猪や鹿の肉が供されていた。天皇が御齒固の儀礼で獸肉を食し続けた理由は、当時の社会における食肉の普遍性によるのみではなく、他の理由があつたためである。

日本律本文を唐律に比較すると、量刑などを除けばかなり忠実にこれを継受しているが、狩猟と贄に関わる条文については重要な改変を行なっている。すなわち、擅興律の擅発兵条では、「公私田獵（天皇が主催したり国司・郡司以上の者が主催したりする狩猟）」に対して「擅発兵」の禁止規定を適用せず、かえつてこれを許可している。それは、公私の狩猟が政治的、経済的に重要な役割を担つていたために、狩猟における武力的行動を法的に保障せざるを得なかつたからである。また、職制律の監臨官強取猪鹿条を唐職制律の監臨受供饋条に比較すると、唐律では「監臨官」が供饋を受けることと自体を罪とするが、日本律では供饋や贄を受けること自体は罪ではないとする根本的な差異がある。日本の場合、「監臨官」には郡司主政以上が含まれると考えられるので、日本律は、郡司が郡の人

民から猪や鹿などの供饋を受ける権利を保障することを主目的として、唐律を改変したのであろう。以上の唐律との差異から、日本律では郡司の狩猟権を承認し、郡司における獲物の収奪権を認めていたことが明らかになる。

このように唐律を改変した要因として挙げられるのは、在地首長層の行なう狩猟儀礼の存在である。すなわち、初物を採集して豊饒を祈り神に捧げる神事としての狩猟儀礼が、漁撈儀礼や植物採集儀礼とともに存在したが、それは、階級社会への転化にともない、共同体成員から首長への初物貢進の儀礼に変化した。その段階で狩猟儀礼も、首長による大地の領有を承認する儀礼としての性格をも具備することとなつた。狩猟の獲物は、いわば山野の象徴として、それを領有する首長に貢納されたのである。こうした村落規模の共同体における首長とその成員との間の「貢納・奉仕の法的関係」に規定されて、郡司と所部の民との間の「貢納・奉仕の法的関係」も存在した。唐律継受の際に施された改変は、その関係を保障するためであつたということにならう。また天皇も、こうした「法的関係」の基礎にある経済的關係すなわち「首長制の生産関係」に規定されていたために、山野の領有権の具象化のために、狩猟の獲物を贄として食せざるを得なかつたのである。

再言する必要はないであろうが、山野の領有を承認する儀礼として狩猟が行なわれ、その獲物は山野の象徴として、領有する首長に贄として貢納され、その口に入らねばならなかつたというのである。また天皇の地位がそうした「首長制の生産関係」に規定される限りにおいて、仏教における殺生や肉食の禁忌が知られていたにも

かわならず、狩猟や食肉を廃することはできなかった、ということになる。

この石上氏の指摘は、その後、平林章仁氏「日本古代における肉食・狩猟・祭祀―鹿を中心にして―」⁽¹⁶⁾や森田喜久男氏「日本古代の王権と狩猟」に継承されている。また仁藤敦史氏「古代王権と行幸」⁽¹⁸⁾は、『靈異記』上巻第三二話において「天皇がなぜ御狩の獲物を食べた百姓を捕え、重い刑罰を加えようとしたのかは、石上氏の指摘により初めて理解が可能であると思われる」と言う。

本話の冒頭に、聖武天皇が群臣と大和国添上郡の山で狩猟を行なったとあるが、この狩猟を、本話がどのような狩猟と設定したかは分からない。狩猟の趣旨や目的は不明とせざるを得ないが、しかし獲物の鹿が天皇に贄として献上されるはずのものであるならば、これを奪った者は処罰の対象となるであろう。聖武天皇における狩猟、すなわち殺生と肉食がまったく問題とされない一方で、迷い込んだ鹿を殺して食べた民衆の側にのみ視線が集中する本話がなぜ成り立ち得るのか。この問題に対するひとつの解答となるであろう。狩猟の獲物として献上される贄の觀念を前提として、本話が成立していたということになるのである。

ここで問題になるのは、この本話成立の前提となる贄の觀念や、それを食する天皇の像が、『靈異記』のなかに取り込まれているのか否かであろう。それは、某寺の某丈六仏の靈驗譚の成立のための単なる前提として、『靈異記』が展開する世界の外に放置されたのか、それとも『靈異記』は前提ごとその世界に取り込んでいるのかということである。言い換えれば、『靈異記』は、狩猟したりその

獲物である贄を食する天皇、すなわち殺生し肉食する天皇を日本仏教史の外に置き去りにし、大赦を行なう天皇、すなわち「放生」する奉仏の天皇のみをそこに取り込んだのであろうか、という問題である。

ここで、『靈異記』の最終話すなわち下巻第三九話の末尾の「聖君問答」の嵯峨天皇聖君説の論理に注目し、この問題を考えることとしたい。

二、『日本靈異記』下巻第三九話「聖君問答」

—— 国王における「自在」 ——

下巻第三九話「智行並具禪師重得人身生国皇之子縁」は、『靈異記』全一六話の最終話である。本話は、前篇と後篇の二話から構成されているが、題名から知られるとおり、悟り深くまた行業に優れた二人の禪師、善珠と寂仙とが、ともに生前の予告どおり桓武天皇の皇子に転生したという話である。得難いとされる人身を重ねて得ることができ、しかも皇室に転生したという、いわば最高の善報譚で、『靈異記』が締め括られたと考えられるのである。⁽¹⁹⁾後篇の寂仙の場合、伊予国神野郡の石鍬山で修行した僧侶で、時の道俗はその浄行を讃えて菩薩と称したが、その後身が神野親王すなわち在位中の賀美能天皇（嵯峨天皇）である、というのである。地名と人名の訓カミノの一致から転生を確認しているのである。「是以定知。此聖君也」と本話は結ばれる。菩薩とも讃えられた僧侶の再誕であるから嵯峨天皇は聖君であるというのである。『靈異記』編纂者に

とつての今上が聖君だという証しを、高僧の再誕説話に求めたと考えられるのである。

この説話による聖君説は、さらに後統の「又何以知聖君耶」とはじめられる「聖君問答」で補強される。ここでは巷間の嵯峨天皇聖君説と、これを否定する説とを紹介し、後者に反論を加えている。真福寺本⁽²⁰⁾によつて「聖君問答」を引用する。現行の諸本により字句を改めたところがある。

世俗云。「国皇法。人殺罪人者。必随法殺。而是天皇者。出弘仁年号伝世。応殺之人成流罪。活彼命以人治也。是以拙知。聖君也」。或人誹謗。「非聖君。何以故。此天皇時。天下旱厲有。又天災地妖飢饉難繁多有。又養鷹犬。取鳥猪鹿。是非慈悲心」。是儀非然。食国内物。皆国皇之物。指針許末。私物都無也。国皇随自在之儀也。雖百姓敢誹之耶。又聖君堯舜之世。猶在早厲。故不可誹之也。

はじめに、第一の巷間の嵯峨天皇聖君説が紹介される。すなわち、殺人を犯した者は法に従つて死罪とすべきところであるが、嵯峨天皇は、その年号に「弘仁」とあるとおり仁を世に広め、減刑して流罪として罪人の命を救っている。だからこの天皇が聖君であることは明白だというのである。努めて殺生を避ける慈悲深い仁君だから聖君だというのであろう。

つぎに第二の非聖君説が紹介される。この非聖君説は二箇条から成る。すなわち、第一条、この天皇の即位の後、早魃や疫病の流行があった。また天変地異や飢饉の災難が頻発した。それらの諸災異は天皇の不徳の証明だというのであろう。第二条、この天皇はさら

に狩猟のために鷹や犬を飼い、鳥や猪、鹿を捕まえている。そうした殺生の行為は、天皇に慈悲の心が欠けていることの表われであるというのである。以上、不徳にして無慈悲だからこの天皇は聖君などでありはしないというのであろう。

第三は、第二の非聖君説への反論である。これが『靈異記』の主張と考えられる。非聖君説が二箇条から成っていたのに対応して、順序は逆になるが、こちらも二箇条から成る。非聖君説の第二条に對しては、天皇の支配する国内のものはすべて天皇に帰属する。ほんのわずかのものでも天皇のものであり、天皇以外の者に帰属するものはない。国王が「随自在」である、すなわち何でもその思いのままである、というのはこのことである。だから天皇が無慈悲にも狩猟をするなどと言つて非難することは、一般の庶民にも許されないというのである。次に第一条に對しては、いにしへの徳の高い聖君とされた堯や舜の時代にも、早魃や疫病の流行はあったのであるから、嵯峨天皇を誹謗すべきではないと言ふ。災異の頻発が不徳の証明にはならない。したがつて聖君ではないとする根拠にはならないというのであろう。

以上の「聖君問答」で注目したいのは、嵯峨天皇の狩猟が非聖君説の根拠として挙げられていることと、狩猟が非聖君説の根拠にはならないとする聖君説からの反論とである。聖君説の側は、はじめに、刑を減じて無闇に死刑を執行しない仁君だから聖君だとする説、すなわち努めて殺生を避ける慈悲深い君主だから聖君だとするとも見える説を紹介している。しかしその一方で、天皇の狩猟を殺生や肉食の禁忌に触れるものとして非難する姿勢が全くない。聖君

説には矛盾があるように見える。しかしこれを矛盾としない考え方、すなわち狩獵を肯定する考え方が示される。天皇の支配する領域内のはすべて天皇に帰属する。したがって、その帰属する一切のものをいかに扱うかは、天皇の意志に完全に任されており、他者がこれに容喙したり非難したりする余地は全くないというのである。自己に帰属するものを生かすも殺すも、その意志に任せられているのであるから、滅刑と狩獵とは矛盾しないのであろう。

この狩獵肯定論の根拠となつている考え方は、早川庄八氏「律令國家・王朝國家における天皇」が指摘したとおり、天命思想から派生するところの王土王臣思想に基づくものと見ることができである。早川氏は、「桓武以後の天皇は、畿内政權の政治的首長すなわち大王としての側面を徐々に脱却して、律令制に依存した専制君主としてみずから位置づけることになる」との自説に立脚して、「少なくとも景戒のレベルの人々が、桓武以後の天皇をそのようなものと観念していたことを示す、ひとつの事例なのではなからうか」とする。つまり嵯峨天皇が専制君主と認識された一例として、この「聖君問答」に注目したのである。ここでは、専制君主に一切のものが一元的に帰属するという考え方が、嵯峨天皇の狩獵を是認し、殺生や肉食の禁忌から同天皇を解放する根拠となつていることに注目しておきたい。

ただしここで注意しなければならないのは、この非聖君説に対する反論が、「食国内物。皆國皇之物。指針許末。私物都無也」とあるので終わらずに、「國皇隨自在之儀也」と結ばれていることである。「國皇隨自在」とは、たとえば「國王隨自在」などの成句に基づ

いたのではないかとも考えられるが、その典故などは未詳である。しかし「國王」を「自在」な存在とする例を仏典に見出すことができる。すなわち嵯峨天皇を擁護する王土王臣思想的な考え方は仏典に源を發した可能性がある。

たとえば、曇無讖訳『大方等無想經』卷四の「如來涅槃變度」に登場する淨光天女は、釈迦仏から次のような授記を得る。「汝於彼仏。暫得一聞大涅槃經。以是因緣。今得天身。值我出世。復聞深義。捨是天形。即以女身。當王國土。得轉輪王所統領處四分之一。得大自在。(以下略)」。すなわち、「汝、淨光天女は、過去において、彼の仏(同性燈仏)より大涅槃經の説法を受け、その因縁により天女身を得た。今また我が説法を受けたので、天形を捨て女身のままで國王となるであらう。轉輪聖王の統治する地の四分之一を支配し、大自在を得るであらう云々」というのである。

アントニーノ・フォルテ氏『大雲經疏』をめぐって⁽²¹⁾によれば、この『大方等無想經』に見える淨光天女の授記を注釈したが、法明らの『大雲經疏』である。經文の注釈のかたちをとり、淨光天女とは聖母神皇すなわち則天武后であり、その授記が武后の受命であるとして、武周革命を正当化するのがこの『疏』であると見なされる。右の「得大自在」には次のように注している。「經曰「得大自在」者。即神皇降伏万国。威力無等也。(以下略)。「神皇」とは則天武后のことである。万国を従え、その意志を通すのいかなる障害もない、専制君主のありようを形容したのが「自在」の語であるということにならう。

また慧沼の『金光明最勝王經疏』は、「王法正論品」の注釈の冒

頭の「釈品名」で品名の「王」を次のように注解する。「王有三号。一曰皇。皇者天王也。二曰帝。帝者主也。三曰王。王者帰也。為衆所帰。亦通名君。又縦任自在。名之為王」⁽²⁶⁾。王には三つの呼称がある。天界によって権威付けられるので「皇」、一切が王のものなので「帝」、人民が懐いて心を寄せるところなので「帰」である。三つの総称が「君」である。また「縦任自在」であるのでこれをもって「王」とも呼ぶ、というのである。「縦任自在」の語の説明そのものではないのであるが、三つの呼称の説明から浮かび上がる王の像からすれば、『大雲経疏』の場合と同様に、一切のものが帰属するがゆえに、その意志を通すのにいかなる障害もない、専制君主のありようを形容したものと理解して大過なからうと考えられる。

なお、願曉らの『金光明最勝王経玄枢』の「王法正論品」の「釈品名」では、品名の「王」について次のような先行する注解を挙げている。「王者。文云。「統領為人主」。宜云。「王是自在義」。(以下小字の分注) 興同。故云。「統領者。即得自在」⁽²⁷⁾。「統領為人主」とは、「王法正論品」の第九頌の第四句である。前世の積善により、人間界に生れてはこれを領有、支配してその主となるというのである。したがって冒頭の「王者云々」とあるのは、人間界を一元的に支配するものを王と定義したことになる。「宜」とあるのは「宣」の誤りで、「宜云」とは、唐の道宣の『金鼓経疏』一〇巻(散佚)を指すのではないかと推定されるが、なお判断は保留しておきたい。「興」とは新羅の憬興のことであり、ここに引用されたのは彼の複数あったと想定される『最勝王経』の注釈のいずれかを指している。人間界を「統領」して国王となり、その結果として「自在」

を得るといのが、「宜」説を受けてこれに同調した憬興の説明である。

「聖君問答」における「食国内物云々」を前置した「国皇随自在」の語も、これら三例とほぼ同じものと考えて大過なからうと考えられる。一切のものが国王に帰属し、その意志の発動を妨げる何者も存在しないところに、自在なありようが生ずることであろう⁽²⁹⁾。天命思想から派生した王土王臣思想とは出自を異にする、仏教的な王土王臣思想の表現と見ることが出来る。あるいは仏教に包摂された王土王臣思想と見ることが出来るかも知れないが、しかしこれはインドのバラモン法典に示された考え方が仏教に包摂されたと見るべきものようである。

中村元氏『宗教と社会倫理』第六章「帝王の権威と宗教」⁽³⁰⁾によれば、グプタ王朝(三二〇—五〇〇年頃)により全インドにわたる集権的国家が建設され、この王朝の時代にバラモン教が国教の地位を独占するに至ったが、その法典である『マヌ法典』などは、国王を神に擬して専制君主の行動を権威付け正当化しており、インドの帝王神権説はここにおいてはつきりと表明されるに至った。それは仏教徒にも影響を及ぼしたが、その典型的なものとして『大乘本生心地観経』の国王観が挙げられるというのである。同経は父母、衆生、国王そして三宝の恩の四恩を説くことで著名である。その第三、国王の恩を説く中に、国王から恩を受ける理由に触れている。理由のひとつには「於其国界。山河大地。尽大海際。属干国王」⁽³¹⁾が挙げられている。国王を山河大地の唯一の領有者と位置付け、そのように位置付けられるがゆえに恩を受けるとして、被支配者の報恩

が強調されるのである。こうした伝典によって伝えられたバラモン法典的な國王の影響下に、嵯峨天皇を殺生などの禁忌から遠ざける聖君説が成り立っている可能性がある。なおまたインド伝来の國王が中国における王土王臣思想に類似することから、両者を同一視したり合体させたりした可能性も留保されなければならないであろう。

以上、一切を自己に帰属させる者は、一切の生殺与奪の権を掌握している者であるとして、滅刑も狩猟も意のままであるとしたのが聖君説であった。すなわちこの説では、嵯峨天皇を殺生の禁忌から解放された存在として、その狩猟を容認するとともに、殺生の禁忌の外にあって、刑の執行の云何を、すなわち禁忌の適用や不適用を自在に行なう存在としたのである。専制君主における一元的な所有が、君主における禁忌からの解放や超越をもたらすとす、極めて興味深い考え方が示されているのである。

三、小結

——『日本靈異記』における聖武天皇とその時代——

もはや言うまでもないことであるが、「聖君問答」に示された「國皇随自在」との考え方が、嵯峨天皇の狩猟を正当化するのみならず、上巻第三二話の、狩猟しその獲物を齎として受ける一方で大赦すなわち「放生」するという、聖武天皇における矛盾やその像の分裂を回避できることは明らかであろう。「國皇随自在」との考え方は、天皇における狩猟やその獲物を齎として受けこれを食する伝

統を容認し擁護するのである。すなわち『靈異記』は、そうした考え方に立脚して、狩猟し齎の貢納を受ける聖武天皇を自己の展開する世界や歴史の中に取り込んでいたと見るべきであつて、聖武天皇のそのような側面を切り捨てたとは考えられないのである。

中巻の序文には、聖武天皇が仏教に帰依し、みずからも受戒、出家してこれを興隆したので、その代には「善悪之報。現而示凶」⁽²⁾とある。聖武天皇が仏教に帰依しこれを興隆した結果として、その代にはこの世から悪報が消滅したと言うのではない。聖武天皇の登場によって、因果の応報が曇りなく明瞭に現われたと言っているのである。では同天皇自身も、その曇りない因果の応報の網の目の中にあつたのかといえ、そうではなからう。本書には先述のとおり、殺生などの禁忌に抵触し悪報を受ける話がある。そうした話がある一方で、聖武天皇が禁忌から解放され、これを超越した存在と位置付けられたということは、同天皇が悪報を免れる存在とされたということであろう。すなわち聖武天皇は、因果の応報を超越した存在と定位されたのではなからうか。「國皇随自在」には、こうした因果の超越という意味も含まれていたと考えられるのである。

聖徳太子の再誕である聖武は、仏教に帰依しこれを興隆した。また如上の意味の自在なありようをも獲得した。聖武天皇とは、そうした意味において本邦初の聖君である。またその時代は、そうした聖君の出現によって因果の応報が曇りなく明瞭に、また数多く顕現した時代であった。そうした意味において、同天皇の時代は本邦初の聖代である。『日本靈異記』は、聖武天皇とその時代をこのように見ていたのではなからうか。そして、菩薩とも美称された高僧の

再誕である聖君嵯峨天皇に対して、同様の聖代の再現を期待していたのではなからうか。

注

(1) 多田一臣氏『日本靈異記』概説、『古代国家の文学』、三弥井書店、一九八八年一月刊、五頁。出雲路修氏『八日本国現報善惡靈異記』の編纂、『説話集の世界』、岩波書店、一九八八年九月刊、五三頁。

(2) 興福寺本『靈異記』に「大丈六」とあるが、これは「偉大な丈六」ではなく、中巻第二八話「極窮女於尺迦丈六仏願福分示奇表以現得大福縁」に「流聞。大安寺丈六仏。衆生所願。急能施賜」(真福寺本)とあり、構文が類似することや、本話を再録した『今昔物語集』巻二第一六話に「大安寺ノ丈六ノ釈迦」とあるのを根拠として、「大安寺丈六」とあるべきところを「安寺」の二字が欠落したのであらうと見なされている。中巻第二八話とともに、平城京左京の大安寺の丈六の仏像の、あらたかな靈験を語る説話と見なされている。現行の諸本はいずれもそうした見解に基づいて本文校訂がなされている。

本話が、「東大寺建立以前、奈良朝の前半期における、勅願寺の首位にあつた」(福山敏男氏「大安寺と元興寺の平城京移建の年代」、『日本建築史研究』、墨水書房、一九七二年九月改訂版刊、所収)とされる大安寺に関わるのであれば、興味は格段に増すであらうし、関わる可能性を完全に否定することはできない。たとえば、「納見里」の位置が確定し、その地と授

刀寮の間に存在する寺院として大安寺が浮び上がって来る場合などが想定される(黒沢幸三氏「神の話と仏の話」、講座日本の古代信仰第四巻『呪術と文学』、学生社、一九七九年一月刊所収、を参照した)。しかし目下のところ、それは推測の域を出ず、本話と大安寺とを架橋する根拠は『今昔』の再録説話以外に存在しないとしなければならぬ。本話を筆頭格の勅願寺本尊の靈験譚と見なすにはその根拠が薄弱である。そこで本稿は、「大丈六」が「大安寺丈六」であるか否かについては判断を保留し、原文のまま「大丈六」とし、その語義も某寺の某丈六仏としておく。

(3) 佐藤良謙氏編、便利堂、一九三四年三月刊、影印本。

(4) ①男女十余人〓原「男女〓余人」、『今昔』巻二第一六話に、「男女十余人」とあるのによる。②開寺南門〓原「〓寺南門」、『今昔』巻二第一六話に「寺ノ南ノ門ヲ開テ」とあるのによる。③開門令得奉拜〓原「門合得奉拜」、日本古典文学大系本頭注に、「開門令得奉拜の誤りと見る」とあるのによる。④歡喜無比〓原「勸喜無比」、『今昔』巻二第一六話に「歡喜スル事無限シ」とあるのによる。

(5) ①小泉道氏「校注真福寺日本靈異記」、訓点語と訓点資料別巻第二、訓点語学会、一九六二年六月刊、および②同氏『日本靈異記』、新潮日本古典集成、一九八四年二月刊による。

(6) 注(5)の②の「付録」四〇八頁。

(7) 坂本幸男・岩本裕両氏訳注『法華経』下、岩波文庫、一九六七年二月刊、二四四、二六二頁。

- (8) 牧田諦亮氏『六朝古逸觀世音応驗記の研究』、平楽寺書店、一九七〇年一月刊、三〇～三三頁。
- (9) 益田勝実氏のいわゆる「経の説話」である。同氏「経の説話——観音靈驗譚の変貌——」、日本文学第一九卷第七号、日本文学協会編、未来社、一九七〇年七月刊、所収を参照した。
- (10) 馬淵和夫氏他校注・訳『今昔物語集』一、日本古典文学全集、小学館、一九七一年七月刊、二四九、二五一頁。
- (11) 大正新脩大藏経第一四卷、経集部一、同刊行会、一九七一年五月再刊、四〇七頁下。
- (12) 新訂増補国史大系『統日本紀』普及版前篇、吉川弘文館、一九七四年四月刊。
- (13) 新訂増補国史大系『統日本紀』普及版後篇、吉川弘文館、一九七四年四月刊。
- (14) 松浦貞俊氏『日本国現報善惡靈異記註釈』、大東文化大学東洋研究所、一九七三年六月刊、一二五頁。藤森賢一氏「日輪の鹿——靈異記上巻卅二縁考——」、高野山大学論叢第一四卷、高野山大学、一九七九年二月刊。注(5)の②の「付録」三八一～三八二頁。
- (15) 永原慶二氏他編『日本経済史を学ぶ』(上)、吉村武彦・石上英一両氏「律令体制と分業体系」第三節、有斐閣選書、一九八二年四月刊、所収。
- (16) 『歴史と伝承』、日野昭博士還暦記念会編、永田文昌堂、一九八八年四月刊、所収。
- (17) 日本歴史第四八五号、日本歴史学会編、吉川弘文館、一九八八年一月刊、所収。
- (18) 黛弘道氏編『古代王権と祭儀』、吉川弘文館、一九九〇年一月刊、所収、一〇～一一頁。
- (19) 注(5)の②の「付録」四二三頁を参照した。
- (20) 注(5)の①に同じ。
- (21) ①是以拙知||原「是以吐知」、注(5)の②に「拙」とするのによる。②難繁多有||原「難繁多有」、日本古典文学大系本頭注に「難」の誤りとするのによる。③指針許末||原「指針許末」、古典大系が群書類従本により「末」に改めるのによる。
- (22) 日本社会史第三卷『権威と支配』、岩波書店、一九八七年九月刊、七六頁。
- (23) 大正新脩大藏経第一二卷、涅槃部、同刊行会、一九六七年一月再刊、一〇九八頁上。
- (24) 講座敦煌七『敦煌と中国仏教』、大東出版社、一九八四年一二月刊、所収。
- (25) S六五〇二。S二六五八。矢吹慶輝氏『三階教之研究』、岩波書店、一九七三年九月第二刷刊、六八八頁。
- (26) 宝永三年板本、巻五末二七丁裏。大正新脩大藏経第三九卷、経疏部七、同刊行会、一九六四年三月再刊、三一四頁上。
- (27) 大正新脩大藏経第五六卷、統経疏部一、同刊行会、一九六三年一月再刊、六八七頁上。
- (28) 『仏書解説大辞典』、大東出版社、一九七七年一〇月～一九七八年一月刊、から得た知見による。
- (29) 仏典において国王の「自在」が説かれる場合、常に一切が国

王に帰属するから「自在」であるとは限らない。たとえば、玄奘訳『瑜伽師地論』卷六一に引用する『仏世尊為出愛王所説經』（大正新脩大藏經第三〇卷、瑜伽部上、同刊行会、一九六〇年一月再刊、六三八頁中、六三九頁中）や、その異訳と見なされる同じく玄奘訳の『王法正理論』（大正新脩大藏經第三一巻、瑜伽部下、同刊行会、一九七〇年六月再刊、八五六頁上〜中、八五七頁上）と、不空訳の『仏為優填王説王法政論經』（大正新脩大藏經第一四巻、經集部一、同刊行会、一九七一年五月再刊、七九七頁下、七九八頁中）とは、国王の一〇種ないし九種ずつの「過失」と「功德」とが挙げられている。その中の、「不得自在」と「得大自在」とは、国王の意志の発動が臣下によって制約されるとされないとを主に指している。しかしそれは、一切のものが国王に帰属することに関わって説かれているわけではない。

(30) 岩波書店、一九五九年六月刊、二八九〜三〇六頁。

(31) 大正新脩大藏經第三巻、本縁部上、同刊行会、一九六四年一〇月再刊、二九七頁下。

(32) 来迎院本、財団法人日本古典文学会編、日本古典文学影印叢刊一『日本靈異記・古事談抄』、貴重本刊行会、一九七八年七月刊、一二頁。

(ノートルダム清心女子大学教授)