

## 霊異記の成立事情

南里, みち子  
福岡女子短期大学助教授

<https://doi.org/10.15017/11932>

---

出版情報 : 語文研究. 66/67, pp.51-61, 1989-06-10. 九州大学国語国文学会  
バージョン :  
権利関係 :

# 靈異記の成立事情

南里 みち子

靈異記は上・中・下全三巻の各巻ごとに序文があり、下巻末には跋文を付している。編者景戒によって編纂意図が明らかにされているわけであって、これに加えるべきものはないとも言えようが、仏徒である景戒も、社会の動きと全く無関係に存在できるものではない。本稿は、序跋と説話内容をあわせながら、当時の社会情勢とのかかわりのもとに、靈異記の成立事情を考えてみようというものである。

## 一

延暦六年（七八七）が、景戒にとって、さらには靈異記の成立に關して、重要な意味を持つ年であることは、しばしば指摘されている。下巻第三十八縁によると、景戒は延暦六年九月四日の夕方に慚愧の心をおこし、夜中に夢を見て、それを聖示ではないかと疑っている。景戒慚愧の記事は、同三年の長岡京遷都と、翌年の藤原種継暗殺事件に關する記事に続いている。すでに指摘されているように、景戒の慚愧と種継暗殺事件が密接にかかわっていた可能性は強

い。しかし、それを、種継暗殺事件によって決定的な打撃を受けた大伴氏と景戒との關係に帰する説については、再考の余地があるように思われる。この点に關しては、後に考察する。

延暦六年という年は、下巻序文の執筆時期とも重なっている。

仏の涅槃したまひより以来、延暦六年の歳の次り丁卯に迄るまで、一千七百二十二年を遡たり。<sup>(2)</sup>

という記述が認められ、正法五百年、像法千年を過ぎて、すでに末法に入っていると述べている。さらに景戒は、日本に仏教が傳來して以来、延暦六年まで、二百三十六年を遡たと述べている。これは日本書紀の欽明十三年仏教傳來説に一致する。

田村圓澄氏によると、日本書紀仏教傳來条の筆録に道慈が關与しているという。道慈の在唐期間、唐の仏教界には末法到來の危機意識が浸透しつつあったということであるが、田村氏は、仏入滅を周書異記によって周の穆王五十三年壬申（紀元前九九九）とし、正法五百年、像法千年説をとると、末法は承聖元年（五五二）からはじまることになるかとされる。そして、道慈が日本書紀の仏教傳來の年次を欽明十三年（五五二）に措定したのは、日本の仏法興隆の事実

を背景にすることにより、末法期を迎えた唐の仏教に対する優越感の保持を意図していたものと受けとっておられる。一方、元興寺伽藍縁起并流記資財帳は、欽明戊午年仏教伝来説を伝えており、日本書紀撰述後一世紀の間、欽明十三年説は無視され、欽明戊午年（五三八）説が權威を持ち続けていたという。そのような日本書紀の欽明十三年仏教伝来説をとりあげ、自らの位置が南都教団より律令国家に近いことを強調しようとしたのが、大乘戒壇設立のために南都の僧綱と激しい論争をくり広げた最澄であった<sup>3</sup>。

ところが、薬師寺僧景戒は、南都教団において權威を持ち続けた欽明七年説をとらずに、日本書紀の欽明十三年説をとっているわけである。そして、靈異記は日本書紀の欽明十三年説を伝える、最も早い文献であるということである<sup>4</sup>。さきに指摘したように、景戒は正法五百年、像法千年説をとり、世は末法に入ったと考えていた。益田宗氏によると、奈良時代において、現世を末世と観じていた人々に大安寺の安澄、元興寺の宗、薬師寺の景戒、元興寺の智光、秋篠寺の善珠などがいたという。しかし、一般には現世を像法の世とみなしていたとされる<sup>5</sup>。

南都教団に属する景戒が、日本書紀の欽明十三年仏教伝来説をとった理由は何だったのであろうか。田村氏によると、欽明十三年説は日本書紀に記されたに過ぎないものであって、天台の最澄がこれを取りあげるまでは、南都教団には何の影響も及ぼさず、道慈のいた大安寺においても、欽明戊午年説が承認されていたというのである<sup>6</sup>。

日本書紀は中国王朝や朝鮮半島の新羅を意識して編纂されたものであり、これらの外国に対して、日本の立場をはっきり打ち出して

いとされる<sup>7</sup>。日本書紀のこのような特徴は、靈異記において、中国・新羅関係の説話がほとんどといってよいほど認められないこと、また景戒が上巻序文において、

なにぞ、唯し他国の伝録のみ慎みて、自土の奇事を信け恐りざらむや。

と述べていることから窺える、本書の自土意識とも通じるものがあるように思われる。この問題については後に触れることにして、次に、桓武朝の社会情勢について、特にその初期を中心に、簡単に述べておくことにする。

## 二

桓武天皇の生母である高野新筈が、百濟系渡来氏族の出であることから、天皇が渡来系氏族を優遇したことは、周知のことである。

天皇は、父光仁天皇の生存中の天応元年（七八一）辛酉革命の年に皇位についた。辛酉の年には天帝が新たに有徳者を選んで天子につけると考えられており、六十年に一回巡ってくる。そして天命が革まると、都を遷すのが当然と考えられていた。長岡遷都は、延暦三年甲子革命の年の十一月に行われた。この年の十一月一日はまたま冬至にあたっていたが、甲子朔旦冬至というのは四千六百十七年に一回しか巡ってこない天意の示される年月とされており、天皇は讖緯学を信じ、この時を選んで遷都にふみきったわけである<sup>8</sup>。

長岡京造営の推進力となった藤原種継は、桓武天皇を擁立した百川の甥にあたり、天皇の即位後、特別の信任を得、短期間のうちにめざましい昇進を遂げた。種継の母は秦氏の出であり、秦氏は長岡

京と関係の深い氏族であった。長岡の地は秦氏の勢力圏に属し、長岡京の造宮には、種継の背後に秦氏や和氣氏の存在があったとされる。<sup>(9)</sup>

桓武天皇と秦氏の関係を示す例としてしばしばあげられるのが、延暦十一年正月の、施暁の奏上である。<sup>(10)</sup>山背国の百姓秦忌寸刀自女ら三十一人が、宝龜三年（七七二）以来、桓武天皇のために毎年二回、悔過修福の仏事を営んできたというものであって、宝龜三年は井上廢后事件のあった年にあたっており、皇嗣の決定について問題が混雑したときであった。<sup>(11)</sup>

ところで、延暦三年十一月、遷都は強行されたが、公式発表後半年のうちに遷都にふみきつたわけであって、計画にはかなりの無理があった。遷都後も工事は続けられており、天皇が平城に行幸した同四年九月に、工事の指揮にあたっていた種継が、反対派のために殺されるという事件が起った。長岡の留守であった早良皇太子は、事件の責任を問われ、皇太子を廃され、淡路配流の途次自殺した。種継暗殺事件は、天皇の政治に暗い影を落すことになったが、天皇は着実に親政の実績をあげていった。延暦五年には、近江大津の古京に梵釈寺が建立されている。建立の趣旨は、皇宗天智天皇の追福とその政治的理想の継承のためであるという。<sup>(12)</sup>

統日本紀によると、天皇は延暦四年と同六年の十一月に、交野において天神を祀っている。<sup>(13)</sup>本書に伝えられる延暦六年の祭文は、純然たる漢文祭文で、天皇は上天の前には臣の礼をとり、父光仁天皇を配祀し、別に天皇のための祭文も捧げていることなど、先祖祭の性格を帯びていたという。祭文は百済王家において行われており、天皇に明らかに百済家の影響が認められる。<sup>(14)</sup>

天皇は長岡に一応帝都が決まると、造宮と平行して征夷準備を進めている。そして延暦八年、蝦夷征伐が行われたが、それは全くの失敗に終わった。

以上が、桓武朝初期の社会情勢の概要であるが、もう一つ、看過してはならないのが、延暦七年に天台の最澄が一乗止観院を創し、この年が立教開宗の年とされていることである。最澄は桓武天皇に登用された僧の一人であって、延暦寺の名は、天皇治世の延暦の年号によっているという。天皇は同二十一年の高雄山寺における天台講義をきっかけに、天台興隆のため働きかけをすることになったが、その背後には、大学頭和氣広世の存在があったということである。<sup>(15)</sup>

### 三

靈異記上巻序文の冒頭は次のようになっている。

原夫れば、内経・外書の日本に伝はりて興り始めし代は、おほよそに二つの時ありき。みな百済の国より浮け来りき。

これは日本書紀の記事に符合しており、歴史的事実として特に注意されることはなかったようである。景戒の意図が因果の報を示すことにあつたことからすれば、日本における仏教伝来から筆を起しているのは、ごく自然の発想ともいえよう。しかし、景戒が内教と外書を同等に扱い、「深智の備は、内外を觀て、信として因果を恐る」と述べていること、内教・外書ともに、百済から伝来したとわざわざことわっているところに、こだわりを感じさせるものがないとは言えない。次にこの点を問題にしてみる。

周知のように、靈異記には百済僧あるいは百済系渡来氏族出身の僧がしばしば登場する。百済僧としては、円勢(上4)・観勒(上5)・弘济(上7)・義覚(上14)・多羅常(上26)などをあげることが出来る。このうち、陰陽道を伝え、僧正となった観勒を除いては、無名の僧であり、彼等の行徳が称讃されているのが注目される。また、百済系渡来氏族出身の僧として明らかなものに、行善(上6)・道照(上22・28)・智光(中7、母方が百済系渡来氏族という)・行基(上5・中2・7・8・12・29・30)・永興(下1・2)などがあり、任那関係の僧として、観規(下30)がいる<sup>16)</sup>。

行善は推古天皇の時代、高麗に遣わされて学問するうちにその国の滅亡にあい、大唐に至ったが、唐の皇帝にも重んぜられたという。道照は仏法を求めて渡唐し、玄奘の弟子として矚望されたという。行基は聖武天皇の帰依をうけ、大僧正となった。化身の聖・隱身の聖と、特別の処遇をうけている。永興は熊野にあって海辺の人を教化し、治病に携わり、南菩薩と称されたという。観規は俗姓を三間名の干岐といい、任那の王族の血筋を引く渡来系文化人であろうとされる。

以上のように、百済にかかわりのある僧はかなりの数になるが、新羅僧・新羅系渡来氏族出身の僧は一人も登場しない。本書における新羅関係記事としては、役優婆塞の説話のうちに、百済系の道照が、新羅の五百の虎の請いをうけて、山中で法花経を講じたという説話が認められるのみである(上28)。一方、高句麗については、高麗の学生道登の従者万侶に関する説話があり(上12)、ほかに山背国相楽郡の高麗寺の名が見えている(中18)。また、中国関係では、道照を弟子として重んじたという玄奘の名が見えるのみである(上

22)。ほかに、行善が高句麗の滅亡にあい、大唐に至って皇帝に重んぜられたという記事が見える(上6)。本書に、百済関係の僧が多く登場することとともに、新羅・唐の記事が百済系の道照・行善の行動を通じてのみ語られていることに、注意しておく必要がある。さらに注目すべきことは、本書に、百済救援のために派遣された備後国三谷郡の大領の先祖や、伊予国越智郡の大領の先祖越智の直等の説話が伝えられていることである(上7・17)。般若心経を念誦して靈験をあらわしたという百済僧義覚も、百済滅亡に際し、日本に渡来して、難波の百済寺に住んだという(上14)。

百済は、六六〇年、唐・新羅の連合軍に滅ぼされ、その八年後には高句麗も連合軍のために滅ぼされているのである。本書に新羅・中国関係の記事がごくまれにしか認められず、しかもそれが百済系の僧を通じての記述であるという事実には、百済という国がたどった運命が深くかわってはいないだろうか。

#### 四

次に、靈異記において、純粹な仏教とは性格を異にする、朝鮮的要素の認められる部分を指摘してみたい。

まずあげられるのが、中巻第五縁に認められる漢神信仰である。聖武天皇の時代、摂津国の富人が七年の期限を限って毎年一頭ずつ牛を殺して、漢神を祭ったというものであるが、これが怨霊神的性格を持つものであることは、佐伯有清氏の研究に詳しい<sup>17)</sup>。延暦期に二度にわたって禁止令が出ているが、それによって、伊勢・尾張・近江・美濃・若狭・越前・紀伊等の諸国を中心に、殺牛祭神信仰が

行われていたことを知り得る。佐伯氏は、この崇りの神の信仰は、五、六世紀、とくに中国東部で盛行していたのであり、朝鮮を経て流入したにしても、地理的にいって日本には流入しやすかつたと思われる。

北辰の祭も民衆の人氣を集めていたらしく、同じく延暦十五年に禁止令が出ている。靈異記には、妙見信仰に関する説話が三話認められる(上34・下5・32)。前三者は盗人の難から免れた話、後者は、大風にあつて漂流した呉原の忌寸名妹丸が、妙見の加護により命を全うした話である。「忌寸」という姓からして、渡来系の人であろうと考えられる。

朝鮮仏教においては、仏教と道教その他民衆信仰との結合が認められる。寺刹の中に独聖閣・山神閣・七星閣の三神閣があるが、七星閣の主神は北斗七星であり、北斗七星を祀つて寿福息災を祈るのが七星信仰である。もとは道教からきたものであるが、中国で偽作された北斗七星信仰の經典が高麗に伝えられるに及んで、朝鮮仏教のなかに七星信仰がごく自然に定着されるに至つたものであろうといふ。

また、靈異記のうちには、弥勒信仰にかかわる説話がかなり認められる。なかには、弥勒を中心とした村落道場が村人の集会の場として営まれており、自度僧や優婆塞が止住していたことが知られる(下17・28)。集会を伴つた弥勒信仰の例として、新羅の花郎が著名である。花郎集会の奉信する神性が弥勒菩薩と習合し、その集会も、龍華樹の下で成道し、三会の説法を行つた法筵に擬せられたといふ。花郎の集徒の中には、常に僧侶が属し、集会の場所も寺院や弥勒の霊場と深い関係をもつていたといふことである。

蔡印幻氏は、威徳王の時代(五五四〜五九八)に新羅僧の真慈が、弥勒の化身を親見するために百済の領域であつた熊川の水源寺まで行つたといふ、三国遺事の弥勒仙花の説話から、三国時代、弥勒信仰は百済の熊津地方に最初に伝来され、この地方を根拠に、三国に流行したと述べておられる。当時の弥勒信仰は下生信仰が行われていたとされる。

他に、美濃国方県郡の女がみごもつて、三年後の延暦元年に二つの石を産んだが、それが神の子であつたといふ説話が認められる(下31)。景戒は「これもまたわが聖朝の奇異しき事なり」と述べているが、この説話には、高句麗の始祖伝説の影響を、認め得るのではないかと考える。後魏書(五五四)の《高句麗伝》に伝わる朱蒙の伝承によると、河伯の娘である朱蒙の母が、日光に感じて五升ほどの卵を産んだといふ。新羅の伝承のうち、これに近いものが、古事記の《ホムタワケ》の段に伝えられ、池のほとりで昼寝をしていた貧しい女が、日光に感じて赤い玉を産んだといふ。処女が神の子を宿すというモチーフは、日本固有の信仰のうちに認められ、逆に、靈異記説話のうちに日光感精のモチーフは認められないけれども、石を産んだとするところに、卵生説話につながるものがあるのではないかと考えるのである。

以上が、靈異記において、純粹な仏教とは性格を異にする、朝鮮的要素の認められるところであるが、このほかに、涅槃経と山林修行の問題に、言及しておくことにする。

靈異記において、法華経が重要な位置を占めていることは、一見して明らかである。川口惠隆氏によると、書写の記事が一番多く、ついで如来神力・講経・持経者・誦誦・悔過の順になつてい

う。靈異記における法華經認識は、經典書写、または經典それ独自の威神（超人的威力）においてうけとめられていたということであって、<sup>(25)</sup>經文そのものの引用は五例とむしろ少ない。なかには該当部分の見当らないものもある。これに對して、涅槃經からの引用はかなり多い。本文中に經典名をあげていないもの、類似句まで入れるならば、十六例ほどになる。<sup>(26)</sup>

古文書に残っている優婆塞貢進解文によると、天平十年（七三八）ころまでは、法華經・弥勒經・涅槃經・取勝王經・般若經等が多く、その後、これらの經典は依然として誦誦されているが、十四年前後から、新たに梵網經・瑜伽菩薩地・花嚴經等が加わってきているという。<sup>(27)</sup>靈異記の涅槃經引用は当時の一般的な風潮とみなせないこともないが、引用数が他を大きく引きはなしていることからすれば、本書の特徴といえることができる。

涅槃經は高句麗において流布・研究され、それが善徳によって新羅に伝えられ、新羅仏教における大乘戒思想の研究発展にも大きく寄与したという。<sup>(28)</sup>また、百済において涅槃經が行われていたことは、五四一年（聖明王十九）に梁の武帝が聖明王の要請をいれ、涅槃經などの教義書を百済に与えたことよって知られる。<sup>(29)</sup>景戒の涅槃經引用は、このような朝鮮仏教の伝統とかかわっていないだろうか。後に言及するが、景戒との類似性が指摘される最澄も、延暦十八年、<sup>(30)</sup>梵網經と涅槃經の文によって、一切經の書写を發願しているのである。

次に山林修行の問題であるが、靈異記の説話中には山寺に居住する沙弥・優婆塞がしばしば登場し、山林修行が行われていたことを想像させる。そのなかでも、具体的な修行の方法が示されている例

がいくつか存在する。

役優婆塞は巖窟に居り、葛を被て松をのみ、清水の泉を飲み、孔雀の呪法を修習して、験術を証得したという（上28）。金鷲優婆塞は執金剛神の摂像の跣にかけた縄を引いて、礼仏悔過し（中21）、禪師広達は吉野の金の峯に入り、樹下を修行して仏道を求めた（中26）。熊野村の永興のもとを訪れた禪師は、岩を巡る行道をし、麻縄で足を繋ぎ、巖に懸かり、投身の状態で死んでいた。髑髏になっても舌だけが腐らず、法花經を誦していたという（下1）。また、吉野の金の峯の禪師は、峯を往き行道する途中、髑髏が法花經・金剛般若經を誦誦するのを見出したと伝える（下1）。小野朝臣庭麿は、千手の呪を誦持することを業としていたが、加賀の郡の部内の山を巡って修行していたという（下14）。

下巻第一縁の二話は、山林修行と法華經が密接に結びついていたことを示すものであるが、本書の例は、山林修行にかかわる信仰が多様性に富むものであったことを示している。そして、本書に伝える山林修行には、新羅花郎の修養方法につながるものがあるように思われる。花郎は修養方法として山野を跋涉したり、呪術による怨敵退散をはかったが、これらの修養方法と弥勒信仰とが習合したものとされる。<sup>(31)</sup>本書の例からも、山林修行と弥勒信仰が結合していた可能性は考えられるのである（中26・下8・28）。

## 五

光仁朝政府は、宝龜三年（七七二）に十禪師制を創始している。舟ヶ崎正孝氏によると、十禪師は行基流の仏行僧を主軸としてお

り、いずれも中央を離れた地域で「乞食之管」に従事した、持戒看病という修道と実践を身につけた出家僧であった。光仁朝政府にさきだつて、勝宝期、聖武太上天皇崩の功德を機に、百二十六人の大量の禪師が造出されている。勝宝期の禪師造出は、中央・大寺・官僧をそれぞれの適用条件とする官製のそれであつて、民間修行僧法衆は例外的存在であつた。これに対し、光仁朝の定めた十禪師は、中央・大寺・官僧基準の、戒行清浄主義に対する批判ないし、その否定的仏行の実践僧であつたと推定できる。光仁朝政府は、十禪師制の成立と同時に、宝字八年（七六四）に制定された山林修行の禁を解除したばかりなく、それを奨励しているところ<sup>33</sup>。

ところで、靈異記には禪師の号で呼ばれる僧がしばしば登場する。今、それを整理すると、次のようになる。

- 1、禪師弘濟 百済の人、三谷寺を造る (上7)
- 2、義禪師 聾者を治す (上8)
- 3、禪師 土掠の家長の公の仏名懺悔に勧請される(上10)
- 4、禪師 呪縛された愚人を救うために勧請される(上15)
- 5、禪師多羅常 百済の人、浄行を勤修、看病第一 (上26)
- 6、禪師信嚴 和泉国泉郡の大領、行基の弟子となる (中2)
- 7、題恵禪師 薬師寺僧、紀伊国狭屋寺で十一面観音の悔過を(依網の禪師)奉仕 (中11)
- 8、義禪師 蟹の放生に勧請され、呪願 (中12)
- 9、禪師広達 金の峯に修行、仏像を造りかけて捨てられた木が声を発するのを見つけ、仏像を造る (中26)
- 10、永興禪師 熊野村に海辺の人を教化 (下1)
- 11、禪師 永興のもとを訪れ、死後鬪闘となつて法花経を

- 12、禪師 誦す  
金の峯に修行、鬪闘が法花経・金剛般若経を誦すを聞く (下1)
- 13、禪師永興 興福寺沙門、熊野村に修行、看病 (下2)
- 14、禪師 吉野山寺海部の峯に修行、魚が法花経に化す (下6)
- 15、禪師優婆塞 田中の真人広虫女の死後九日間福を修す(下26)
- 16、禪師優婆塞 藤原永手の子家依の病いを呪護 (下36)
- 17、善珠禪師 僧正、大徳親王に転生 (下39)
- 18、寂仙 浄行の禪師、石槌山に修行、嵯峨天皇に転生 (下39)

ここにあげた禪師の多くが、宝龜三年の十禪師制創始の詔に示された、持戒看病を重視する禪師像につながるものであることは、いふまでもない。特に、9・10・13にあげた広達・永興は十禪師のうちにあげられているのである。そして、上巻の禪師の例五例のうち、百済僧が二例あげられており、そのなかでも第一例の三谷寺の弘濟が、百済救援のために遣わされた備後三谷郡の大領の先祖によつて、招請されたものである点が、注目される。

光仁天皇は、宝龜元年称徳女帝の崩御に伴ない、六十二歳で皇太子となり、同年十月に即位した。ここに、天武系皇胤にかわる、天智系皇胤の即位が実現したわけである。皇祖天智天皇は、百済の請いをうけて、唐・新羅を相手にした白村江の戦いを主導した天皇であり、親百済政策をとつていた<sup>34</sup>。

光仁朝の十禪師制が行基流の仏行僧を主軸としていることは、さきに述べた。そして、行基の活動の基盤をなしたのが梵網戒である



ことは、石田瑞鷹氏、名畑崇氏等によって指摘されている。<sup>33)</sup>

名畑氏は靈異記における梵網戒の影響を指摘しておられるが、その一つに大安寺の問題がある。靈異記に登場する寺のうち、最も多く登場するのは大安寺である。それも、大安寺丈六の靈験を伝えるもの(上32・中28)、修多羅供に関するものなど(中24・28・下3)、民衆生活と密接に結びついたものが多い。名畑氏はこれについて、天平八年に來朝した菩提と道璿が大安寺に居住し、行基が菩提と親交を結んで三度までこの寺を訪ねていること、大安寺慶俊に利生事業の事跡のあること、最澄の師行表がこの寺の出身であり、最澄が東国伝道に先だつて、大安寺塔中院で講經していること、この寺に所屬した榮好・勤操が法華八講・文殊会を創始していることなどから、大安寺に利生事業・民間伝道をはぐくむ素地が底流していたことを指摘しておられる。道璿は大安寺において、常に梵網を誦していたとされる。<sup>34)</sup>

次に、景戒に認められる天台への指向について言及する。これについては、夙に高瀬承嚴氏が指摘しておられるところであつて、景戒自身、「羊僧景戒、学ぶるところはいまだ天台智者の問術を得ず」(下序)「いまだ天台智者の甚深の解を得ず」(下38)と述懐している。<sup>35)</sup>このほか、天台宗をはじめた最澄と景戒との間には、意外なほど符合するところが多い。第一は、さきあげた欽明十三年仏教伝来説である。第二は、その思想の類似性である。梵網經と涅槃經の重視は両者に共通している。名畑氏は、近江国分寺で行表を師として出家した最澄が、延暦四年四月、東大寺戒壇で受戒した後、比叡山で修道中に起草した願文の内容について、次のように整理しておられる。すなわち、(一)世間と人身の無常 (二)末法の時機観 (三)善惡

因果の理と危機の意識 (四)内省と懺悔 (五)修道の決意 (六)梵網菩薩戒の理念と布施・救済の思想、となつており、論理展開の方式において、景戒のそれとよく似通つているのは、両者における歴史的條件の共通性と相互の連関性さえ思わせると述べておられる。<sup>36)</sup>

以上のように、光仁朝およびそれに続く桓武朝の宗教政策と、靈異記とを比較して明らかになったことは、本書が行基の活躍した聖武天皇の時代を指向したものであるというよりは、むしろ時代の動きに積極的に対応したものであるということである。これに関連して、延暦六年の景戒慚愧の記事について考えてみたい。

景戒の慚愧の記事が種継暗殺事件の記事に続いていること、しかも、事件の主犯である大伴継人等の名があげられていないことが、景戒の出自を大伴氏関係に求める説の有力な根拠となつている。<sup>37)</sup>しかし、景戒の慚愧が事件によって大伴氏が受けた打撃に起因するものであるとする説は、大伴氏に対して同様の打撃を与えたはずの、橘奈良麻呂の変に関する説話の内容とあわせ考えてみた場合、説得力に欠けるものと言わざるを得ない。ここでは事件について、次のように説明されている。

強ひて非望を窺ひ、心に国を傾けむことを繋げ、逆なる党を招し集へ、その便りを当頭さき。(中40)

しかも景戒は、大伴氏とともに暗殺事件に坐した早良親王の怨靈については、触れることなく、かわつてに皇太子となつた安殿太子の護持に努めた善珠を称讃している。また、安殿太子の東宮学士となつた菅野真道や、桓武天皇自身に対しても、否定的感情は認められないのである。<sup>38)</sup>

名畑氏は、光仁朝の仏教政策について、僧尼に対する懺悔の要求

を指摘しておられる。宝龜十一年一月に、新薬師寺西塔、葛城寺金堂・塔が落雷により焼けたことについて、天皇は「朕不徳」と受けとめながらも、災厄の直接の原因を僧尼の現状に歸し、僧尼に対して厳しい反省を要請している。僧尼の質の低下を因として、災厄の果を招くということから、僧尼の質を高めることにより、招福を期待する。僧尼を外から統制して形をただすとともに、戒律によって内から質の反省・懺悔を求めるという点に政府の意図があったのではないかとされる。そして、景戒にみられる因果の理にもとづく現実直視と災禍への怖れ、卒直な自己の告白と懺悔や、最澄における時機に対する批判と告白・懺悔などは、このような政府の僧尼に対する要請に、個人の自覚にたつて対応しようとしたあらわれであるとしておられる。靈異記には、悔過や滅罪の記事が多いことも、指摘されていることである。<sup>(4)</sup>

種継暗殺事件は、長岡京遷都を強行したばかりの桓武政権にとつて、重大な危機であったと思われる。景戒の慚愧には、招福に対する期待の念があったのではないだろうか。さきに指摘したように、靈異記には百済関係の記事が多く、説話には朝鮮からの影響が認められる。また、桓武天皇に陰陽道への傾斜が認められるように、景戒自身も陰陽道に関心を持っていたことが窺える。景戒の述懐のうち、

しかるに、景戒、いまだ軒輊黄帝の陰陽の術を推ねず。いまだ天台智者の甚深の解を得ず。そゑに災を免るる由を知らずして、その災を受く。災を除く術を推ねずして、滅び愁ふることを蒙る。(下38)

の一節が認められるのである。以上の点からすれば、景戒も、百済

系につながる桓武天皇に、期待を寄せる一人ではなかったかと考えられ、その出自も百済系渡来人と考えてよいのではなからうか。景戒との類似性が指摘される最澄を出した三津氏も、井上満郎氏によれば、百済系渡来人である。<sup>(5)</sup> 景戒の自意識は、天智系の皇胤であり、百済系につながる桓武天皇の即位によって、触発された可能性があり、それが本書の成立へとつながっているのではないかと考えられるのである。

## 六

靈異記中巻序文において、聖武天皇の時代は聖代とされ、天皇は聖皇とされる。聖武天皇の平城京を捨てて、長岡京から平安京へと遷都を重ね、宗教界の統制を強化した桓武天皇は、種継暗殺事件とのかかわりからも、否定的なイメージでとらえられることが多い。しかし、説話からはそのような傾向は認められない。上巻の底本を興福寺本とし、中・下巻の底本を真福寺本とする現行本による限り、説話中、日本を「聖朝」と表記しているのは、斉明天皇代(上14・28)、光仁天皇代(下19)、桓武天皇代(下31)の四例のみである。

齊明天皇は天智天皇の生母で、斉明七年(六六一)百済救援軍を率いて九州に遠征し、朝倉宮で崩御している。光仁天皇の即位により天智系皇胤が復活し、桓武天皇は母方が百済系につながっている。

景戒には、時代の動きに積極的に対応した形跡がみえる。景戒の行基崇拜も、その主体性の問題はともかくとして、光仁朝の宗教政

策に沿ったものである。靈異記の説話内容からして、景戒も、桓武天皇に期待する百済系渡来人の一人ではなかったかと考えられる。百済滅亡に際し、救援の手をさしのべた天智天皇の子孫であり、百済系につながる桓武天皇の即位が、景戒の自土意識を促し、それが靈異記の編纂という形となって結実したのではないかと考えるのである。

\*注\*

- (1) 原田行造『日本靈異記』編纂者の周辺とその整理「日本靈異記の研究」昭和59年
- (2) 以下、靈異記本文引用は、日本古典集成本による。
- (3) 欽明天皇十三年仏教伝来説話の成立「田村圓澄日本佛教史」昭和57年
- (4) 益田宗 欽明天皇十三年仏教渡来説の成立―日本書紀の編纂について―「日本古代史論集」上 昭和37年
- (5) (4) に同じ
- (6) (3) に同じ
- (7) (3) に同じ
- (8) 福山敏男・中山修一・高橋徹「新版長岡京発掘」昭和59年
- (9) 平野邦雄「和氣清麻呂」昭和39年
- (10) 類聚国史 卷百八十七 佛道十四 度者(桓武)
- (11) 村尾次郎「桓武天皇」昭和38年
- (12) (11) に同じ
- (13) 続日本紀 卷三十八 延暦四年十一月壬寅条  
卷三十九 延暦六年十一月甲寅条
- (14) (11) に同じ
- (15) 田村晃祐「最澄」昭和63年

- (16) 主として日本古典集成本に明示しているものによった。永興については、舟ヶ崎正孝 奈良時代の禪師について「大阪教育大学紀要」20 昭和46年 によった。
- (17) 延暦期の政治社会の動向と怨靈思想「日本古代の政治と社会」昭和45年
- (18) 続日本紀 卷四十 延暦十年九月甲戌条  
日本紀略 前篇十三 延暦二十年四月己亥条
- (19) 類聚国史 卷十 雜祭 延暦十五年三月庚戌条
- (20) 日本古典集成本注による。
- (21) 鎌田茂雄「朝鮮仏教史」一九八七
- (22) 伊藤唯真 奈良時代における菩薩僧について「仏教大学研究紀要」33号
- (23) 新羅佛教戒律思想研究 昭和52年
- (24) 鈴木武樹 騎馬民族征服王朝説と日本神話「日本神話と朝鮮」(講座日本の神話9) 昭和52年
- (25) 『靈異記』の法華経「印度学仏教学研究」20卷2号
- (26) (20) に同じ
- (27) (22) に同じ
- (28) (23) に同じ
- (29) 田村圓澄「古代朝鮮仏教と日本仏教」昭和55年
- (30) 名畑崇 日本仏教における社会的実践の系譜―菩薩戒の受容とその展開過程―「大谷大学研究年報」23号
- (31) (21) に同じ
- (32) 舟ヶ崎氏前掲論文
- (33) 金鉸球「大和政権の対外関係研究」昭和60年
- (34) 石田瑞麿「日本仏教思想研究Ⅰ」昭和61年  
名畑氏前掲論文
- (35) (30) に同じ

- (36) 日本靈異記解題 「国訳一切経」史伝部24 昭和13年
- (37) (30) に同じ
- (38) 志田諄一 「日本靈異記とその社会」 昭和50年  
原田氏前掲論文
- (39) 拙稿 「靈異記の善珠の説話」 「福岡女子短大紀要」 35号
- (40) (30) に同じ
- (41) (25) に同じ
- (42) 渡来人―日本古代と朝鮮― 一九八七