

日本で開発されたヤクシ・ケクワ（薬師悔過）

—— 過ちを悔いずにワザハヒ（災）を終息させる呪術 ——

（2）

小林 信彦

前号で展開された論議の粗筋

古代の日本文化圏では“ケクワ”（悔過）と呼ばれる呪術が行われ、早魃や天皇の病気を終息させるために、ブツ（佛）の彫像の前で經典が唱えられた。“ケクワ”という異文化風の名称にもかかわらず、この呪術を行う日本人の意識は、遠い過去から先祖たちが慣れ親しんできたものであった。ヤクシ・ケクワは中国から採り入れたものではなく、日本の状況に迫られて日本人が独自に開発したものであった。ケクワの中で特によく行われたのは、ヤクシ（薬師）の彫像の前で行われたヤクシ・ケクワである。

災害を予防するために中国人は「薬師齋」を行ったが、「薬師」の彫像が関与する以外は、これには日本のヤクシ・ケクワと共通する点がなかった。日本ではすでに起こったワザハヒ（災）を終息させるために行われたが、中国ではこれから起こるかも知れない災難を前もって防ぐために行われた。日本では政府が僧侶たちに命じてヤクシ・ケクワを行わせたが、中国では皇帝が自ら「薬師齋」を行った。日本ではヤクシの彫像の前で僧侶たちが『薬師經』を朗読したが、中国では皇帝が「薬師」の彫像に向かって“懺悔文”と呼ばれる反省の文章を読み上げた。悔いることによって、「罪」をなかつたことにしてもらおうとしたのである。こうして「罪」が消えれば、その報いとしての災難も消えるという計算である。

「悔いることによって、罪をなかつたことにしてもらおう」という皇帝の目論見は、人間と「佛」の間に神秘的な交流を認める中国人の構想を前提にしている。ところが日本では、祈願する人間と祈願されるカミ（神）の間に神秘的交流がなかつたし、ツミ（罪）を犯した側に反省が求められることもなかつた。日本の文化伝承では、悔悟がツミを贖う前提とされていなかったの

ある。ややこしい悔いの手続きが必要でなかったので、ワザハヒの決着は極めて迅速につくことが期待された。日本人が対処しようとしたのは緊急の問題であり、現に目の前で起きているワザハヒであった。

中国の「薬師」は日本に帰化してヤクシになり、日本でカミのパンテオンに加わった。そして、日本のカミ・ガミ（神々）は人間に反省を求めることなく、直ちに人間の願いに反応する癖があった。“ヤクシ”と呼ばれるカミの習性を利用して、日本人は眼前のワザハヒを即座に終息させようとした。

古くから日本人に親しまれていたヤクシは、仏教で構想されたものであると信じられている。インドにあった信仰形態が中国を通じて日本に伝わったというのである。もしそうであるなら、古代の日本で礼拝されていたヤクシはインドに起源があることになろう。そして、インドの文献にヤクシに言及する記述があることになろう。さらには、インドの文献のどこかにヤクシ・ケクワを思わせる記述が見つかるかも知れない。果たしてそうなのか、あるいはそうでないのか。

このような点を明らかにすることは、日本文化の実態を理解する上で欠かせない作業である。しかしながら、なぜだか分からないが、日本文化史を論じる人々が気にすることはないので、問題として取り上げられることが絶えてない。やむをえず、今一度ここで基本に立ち返り、あまりにも初歩的な事実確認から始めて、忍耐強く論議を展開するより外ない。

C.1 仏教のパーイシャジャグルは医療を専門としない

中国人が“薬師”と訳した礼拝対象の名前は、サンスクリットで“パーイシャジャグル” (bhaiṣajyaguru) と言う。“パーイシャジャ” (bhaiṣajya) は「医療」を意味し、“グル” (guru) は「師匠/その道の大家」を意味する。したがって、“パーイシャジャグル” という名前は、「医療の大家」という意味を表す。人々の苦しみを癒すという意味で、ブッダは仏教文献で比喩的に“医者”と呼ばれることがよくあり、この表現伝統を受けてパーイシャジャグルの名が付いたのである。

ブッダが真理を説いて苦しむ人々を救おうとするプロセスは、医者が薬を施して治療する行為に譬えられた。この世で苦しんで生きる人が病人で譬えられ、その苦しみを和らげようとするブッダが医師に、そしてブッダが説く真理が薬に譬えられるのである。『テラガーター』（theragāthā）には、次のような詩が見える。

私の先生〔のブッダ〕はすべてを知る。すべてを見る人であり、勝利者である。哀れみ深い教師はすべての人々の医師である。⁷⁰⁾

その人（ブッダ）は最高の「真理の主」であり、毒の害を取り除く人である。⁷¹⁾

緊急の際にブッダの救済行為そのものに苦痛を伴うこともあるが、そのような場合には外科医の治療に譬えられる。『マッジマニカーヤ』（majjhima-nikāya）によると、毒矢に射られて緊急に搬入された患者の治療には激しい苦痛を伴うが、ちゃんと手当をしてもらって完治すると、痛みが消えて楽になり、自由にどこにでも行けるようになる。⁷²⁾ここで苦しみを除くブッダは、毒矢に射られて苦しむ患者を治療する外科医（salla-katta）になぞらえられる。⁷³⁾

このように、古いパーリ文献の『テラガーター』や『マッジマニカーヤ』では、真理を説いて人々を苦しみから救うブッダは、医師や外科医になぞらえられて称えられる。パーイシャジャグルの名前が「医療の大家」の意味であるのは、この比喻伝承を受けたものである。仏教のパーイシャジャグルは医療を専門とするわけではないし、ましてや究極の医師として蘇生や延命の技術があるわけではない。

パーイシャジャグルはさまざまな活動をする。その一つが病気の治療であるが、それに専念するわけではない。まして、死んだ者を生き返らせるようなことはしない。ブッダは人間を不死にできないのである。それに、人間の身体という物体がいつまでも存続するなどという発想は、仏教の基本原理に矛盾する。それに、それぞれの死ぬ時期や死に方は、それまでの「行い」（karman/業）の「報い」（phala/果）として自動的に決まり、このことに干渉するのはブッダの職務でない。

仏教で構想されたブッダ (buddha) は真理を説くが、その場その場で個人の未来を自らの意志で決定することはない。「行い」は必ず「報い」を伴うということは、一人一人の事情や都合を超えた普遍的法則であり、すべてはこの原則に従って機械的に進行し、「悪い行い」(aśubha·karman/悪業)をした者は、「法則」によって自動的に決まる「辛い報い」(duḥkha·phala/苦果)が終わるまで、打つ手は何もないのである。

説かれた教えに従って努力を重ね、遙か遠い未来に究極の解放を得てブッダになることが仏教の最終目的である。当面はブッダの教えをよく守り、この最終目的を目指して、限りなく生まれ変わって準備に励む。パーイシャジャグルが貧困や政治不安と共に病気や身体障害を気にするのは、この準備を効率的に行わせようとするからであって、意義深い人生や幸せな人生を送らせようとするからではない。

さて、ブッダになるまでに、前世のパーイシャジャグルは限りなく「心の移転」を繰り返して、途方なく長期にわたって努力を続けてきた。このように前世でブッダ候補生 (bodhisattva/菩薩) として励んでいた時に、このパーイシャジャグルは12箇条の「決心」(praṇidhāna/誓願)をして、ブッダになった暁には必ず実現すべき事項を世に宣言している。⁷⁴⁾ その際に前世のパーイシャジャグルが真っ先に公約したのは、「自分がブッダになった暁には、この世に生きているすべての者もブッダにしてやる」ということであつた。⁷⁵⁾

この目的を実現するために、それぞれの者が被っている障害を除かなければならない。「[自分だけがブッダになるのではなく、]すべての者もブッダにしてやる」という第一条が総論であり、第三条以下の各論では具体的な問題が扱われる。例えば、第六条で取り上げられるのが病気と身体障害である。⁷⁶⁾ 病気や障害で苦しんでいたり、事故に遭って苦しんでいたりしては、ブッダになる準備をするのが難しい。

こうして、まだブッダになっていなかった前世のパーイシャジャグルは、いつか自分がブッダになったら、みんなの病気や災害を取り除こうと先ず心に決めた。このような「決心」をしたのは、みんながブッダになる準備をし

やすい状況を整えてやるためであって、今の人生で充実した生活を送らせるためではない。『薬師經』で病気や身体障害が話題になっているのは、正にそのような文脈の中である。「みんなをブッダにする」という総論を受けて、「病気や災害を取り除いてやる」という各論が提示されるのである。

パーイシャジャグルは限りなく生涯を繰り返して、ただ一つの究極目的を追求してきた。そして、マハーヤーナ（mahāyāna/大乘）の時代に構想されたブッダとして、自分がブッダになることだけでなく、心を備えた存在をすべてブッダにしようと、前世で修行した頃にすでに心に決めていた。ブッダになる以前のパーイシャジャグルにとって、究極目的はブッダになることであった。そして、ブッダになったら必ず実現しようと心に決めていたのは、自分以外の者もすべてブッダにしてやることであって、⁷⁷⁾ 死んだ者を生き返らせることでも病人に治療をほどこすことでもない。

『薬師經』で総論を提示する第一条の末尾に見える語句、「すべての者が〔私と同じようにブッダに〕なるように」（tathaiiva sarvasattvā bhaveyuḥ: 一切の衆生を我が如く異ならざらしむ）は、各論を提示する第六条でも生きている。インドの文法学（vyākaraṇa）では、先行規則の語句が後続規則でも有効なことを「追いかけて有効である」（anu·vṛt.）と言うが、『薬師經』で「決心」を記述する箇所で、第一条に見える「すべての者が〔私と同じようにブッダに〕なるように」という語句は、病気や障害を取り上げる第六条でも、「追いかけて効果がある」のである。そして、このことはそれぞれの「決心」を提示するすべての条項に当てはまり、すべての条項は「すべての者もブッダにする」という語句を補って読むように仕組みられているのである。

この点を途中で念押ししようとして、「決心」の第七条を記述する際には、わざわざ改めて言葉に出している。「〔私がブッダになった暁には、〕彼らの病気はすべて〔必ず〕消えるように、そして健康になって憂いのなくなった彼らが、究極的にブッダの真理に〔必ず〕達す〔してブッダにな〕るように〔、そのように私は決心した〕。 ”⁷⁸⁾ と言う。病気の治癒は前提条件に過ぎず、究極目的はみんなをブッダにすることである。みんなが健康になりさえすればよいわけ

ではないのである。

第三条以下で取り上げられている問題は極めて多岐に亙り、病気と身体障害（第六条第七条）はその一つに過ぎない。間違った考えに捕らわれていたり（第九条）、悪政や飢饉で苦しんでいたりして（第十条第十一條）⁷⁹⁾ブッダになる準備がしにくい人々もいる。パーイシャジャグルはそういう人々も助けようとしているのである。もしパーイシャジャグルが究極の医師なら、それと同じ理由で究極の悪政打倒者でもあり、究極の飢饉解消者でもある。

「医療の大家」を意味する名前は、このブッダの専門分野を特定するものではない。パーイシャジャグルが人々に期待しているのは、ブッダになる準備に励むことであるが、悪政や飢饉や病気や身体障害など、その障害となるものは数え切れない。パーイシャジャグルはそのすべてを取り除くつもりなのであって、病気や身体障害など特定の障害だけを除去するつもりはない。

C.2 仏教のパーイシャジャグルは蘇生に関与しない

『薬師經』のテキストに即して見る限り、パーイシャジャグルは医療活動の専門家ではないし、人々が現実生活の中で抱えている問題を片っ端から解決する万能のお助け屋でもない。その究極目標はすべての者をブッダにすることである。この目標を達成するために、ブッダになる準備に障害がある者には、それを取り除いてやろうとする。

パーイシャジャグルに限らず、死にかけている者の延命を図る超自然的存在は仏教で構想されていない。死んだ者の蘇生はなおさらのことである。寿命はそれぞれまちまちであり、若死にする人もいれば長生きする人もいるが、それまでの行いの結果として決まっていることであって、今さらどうしようもない。仏教が根差すインド文化圏では、死期が近づいた者に延命治療を施そうとする発想がないし、まして死んだ者に蘇生処置を行うなど誰も考えない。

例外的にパーイシャジャグルが人々の死に関与する場合がある。それはまだ死期が来ていないのにもかかわらず死ぬ場合、すなわち事故死の場合である。

すでに決まっている死期がまだ来ないのに、まだ寿命が尽きていないのに、時季外れに死ぬことが時々ある。このような死は「行いと報いの対応法則」が当てはまらない場合と見なされ、「不時の死」(akāla-maraṇa/横死)と呼ばれて例外的な扱いを受ける。⁸⁰⁾ パーイシャジヤグルから教わった“呪文を薬にして”(mantrauśadhi-prayoga-/以呪薬方便)、このような死は回避することができるのである。⁸¹⁾

「不時の死」の例として、「軽い病気なのに医者の治療ミスで死ぬ場合」「火や水によって死ぬ場合」や「猛獣に殺されて死ぬ場合」や「崖から落ちて死ぬ」など、九つの場合が挙げられている。パーイシャジヤグルは人間の死に干渉できるのは、このような「不時の死」の場合に限られているのである。このことをわざわざ言っているのは、パーイシャジヤグルは死期が迫った人間の延命を図ることがないということである。

インドで死は身体にのみ起こり、心に関係のないことである。身体が死ぬと心は次の身体に移って機能し続けるのであるから、用済みの古い身体を復活させる必要はなく、インドには蘇生という発想がない。身体が死んでも心は死ぬことがなく、次の身体に移って機能し続ける。精液の一滴と血液の一滴が合体すると、心は直ちにそこに侵入する。こうして新しい胚(kalala)が発生して新しい生涯が始まる。このように「心の移転」が無限に繰り返されるインドでは、この世で生きている人間について「不死」(amṛta)が考えられることがない。

蘇生に関心がないインド人には、不死を求める発想がない。「天へ行っても不死になる」とか「不死の神々」という意味の表現はあっても、この世に生きている人間について「不死」が語られることは決してないのである。ヴェーダ(veda)時代の古い文献に「不死」を意味する語が用いられる例はあるが、人間の寿命限界と考えられた「百歳」を指すに過ぎない。⁸²⁾

インドでは悪い人間の心は死ぬと地獄へ行く。詳しく言うと、地上世界に住む人間の身体に内在する心は、地下の地獄で苦しむ者の身体に移動する。人間Aの身体に宿っていた心は、身体が機能を停止すると地獄へ移動して、

地獄で苦しむ者の身体の中に侵入する。行く先が地獄であるのは、それまでに犯した悪い行いのせいである。この心は地獄に住む者の身体にいつまでも留まるわけではなく、やがては別の身体に移動する。再び人間の世界に帰って来て、人間Bの身体に移ることもある。この間に「心の移転」が二回ある。人間の身体の中にいた心が地獄で苦しむ者の身体に移る。これが一回目の「心の移転」である。地獄で苦しむ者の身体にいた心が人間の身体に移る。これが二回目の「心の移転」である。

「行い」には必ずふさわしい「報い」があるというのが不変の法則であり、これを逃れることはありえない。この法則によって以後の成行が自動的に決まる。パーイシャジャグルに祈願したところで、こればかりはどうしようもないのである。いくら祈願しても、死ぬのを停止してもらえないわけではなく、有利な死後を保証してもらえないことでもあるのであるから、死にかけている者の側で身内の人々がパーイシャジャグルに礼拝するのはなぜか。このような際にパーイシャジャグルに礼拝することの効果に言及して、『パーイシャジャグル・スートラ』は次のようにのべている。

その人の心が再び(人間の世界に)帰って来るであろう。〔そして、〕記憶を取り戻すことがあろう。〔こうして、〕有利なものであれ不利なものであれ、自分の「行い」の結果を自分自身で目の当たりにするであろう。〔自分の「行い」の結果を知れば、〕生きるために悪い「行い」をするようなことは決してしないであろう。したがって、信仰の深い男と女はパーイシャジャグルに礼拝すべきである。⁸³⁾

「前世のことを思い出す能力」(pūrvanivāsānusmṛti-jñāna/宿命通⁸⁴⁾)を備えているのは、ブッダまたはブッダに近い水準の者だけである。並の人間は生まれる前のことは何一つ覚えていないので、「行いと報いの対応法則」がなかなか身につかず、懲りずに「悪い行い」を繰り返している。

ところがパーイシャジャグルを崇敬すると、この点で特別待遇を受けることができる。「心の移転」が起こって生まれ変わる際に、パーイシャジャグルから「前世のことを思い出す能力」を授けられるのである。すると、前世で

行った「悪い行い」のことを思い出し、その「報い」として地獄で苦しんだことを思い出す。

パーイシャジャグルのお陰で並の人間にはありえない能力が身につき、前世の記憶が蘇るようになったので、単に好奇心に駆られて生まれる前の自分のことを思い出しているのではない。このことについて、『パーイシャジャグル・ストラ』には注目すべき表現が見られる。“自分自身のことを悔いを抱いて思い出す”（*ātmaṇaṃ saṃjānāti*）⁸⁵⁾と言うのである。前世で「悪い行い」をした自分自身について、その「報い」として地獄で苦しんだ自分自身について、“悔いを抱いて思い出す”（*saṃjānāti*）⁸⁶⁾と言われる。

こうして、パーイシャジャグルのお陰で、「行いと報いの対応法則」を身をもって実感できることになり、それ以後はもっぱら「善い行い」をするようになり、未来にブッダになれる可能性が高まる。このように、パーイシャジャグルは「対応法則」を実感できる状況を用意することはできても、法則そのものに干渉することはできない。法則によって寿命が決まった者の命を長らえさせることはできないのである。ましてや死んだ者を生き返らせることなどできない。

仏教で構想されたパーイシャジャグルは、すでに死期の決まった病人の健康を回復させることが職務ではない。まして死んだ者の蘇生などとてもないことである。アミターバ（*amitābha*）と同じように、⁸⁷⁾パーイシャジャグルはこの世に存在したブッダではなく、人間の頭の中で考え出されたものであるが、この世に存在したシャーキャ・ブッダ（*śākya-buddha*/釋迦佛）と同じように、奇跡の力を発揮して人々の寿命を自由にコントロールする超自然的存在ではない。

パーイシャジャグルの達成しようとする目標は、この世に生きる人々が遙か未来にブッダになるのを側面から助けることに尽きる。人々がブッダを目指して準備できるように、環境を整備してやろうするのである。そして、このブッダに帰依すると、「前世のことを思い出す知力」が授かり、人々は前世で自分のしたことを思い出すことができるようになる。悪いことをしたこと

を思い出し、その結果として地獄の苦しみを味わったことを思い出す。そうすると、今後は悪いことをしなくなり、ブッダを目指す準備に有利な状況ができる。パーイシャジャグルは医療の専門家ではない。蘇生に關与することはないのは言うまでもない。

D 中国の「薬師」は蘇生に關与する

インド人が死ぬと今までは全く違う身体に移動する。それまでとは性別が違う身体かも知れないし、違う種の動物の身体かも知れない。それどころか、天国 (svarga) や地獄 (naraka) など、この世ではない所に存在するものの身体かも知れない。この「心の移転」は無限に繰り返され、そのうちに再び人間の身体に移動して、また人間としての生涯を送ることもありえる。

その人の心が再び人間の世界に帰って来るという事態が起こる
(sthānam etad vidyate ya[t] tasya tad vijñānam punar api pratinivarteta)⁸⁸⁾

これは『パーイシャジャグル・ストラ』に見られる文であり、この文献に独自のアイデアを示すものではなく、インドでならごく当たり前の表現に過ぎない。インド人にとって、このような文の主旨はあまりにも明らかであって、誤解しようがないので、注釈者がわざわざ説明することさえない(「その人の心が人間の世界に帰って来て、新しく発生した胚に入り、人間の人生が始まる。」)。

ところが、「心の移転」が信じられていない国に生まれた中国人、「不死」に憧れる文化の中で育った中国人は、インド文献『パーイシャジャグル・ストラ』で二回の「心の移転」に言及する箇所を見て、蘇生が語られていると思いついた。⁸⁹⁾ 地獄へ行っていた者が元の身体に復帰したと考えたのである。最初の中国語訳『拔除過罪生死得度經』の場合がそうであるし、⁹⁰⁾ 従来の訳に疑問点が多いことを気にして改訳を志した達摩笈多の訳文も、⁹¹⁾ この点では相変わらず原テキストの主旨を捉えていない。⁹²⁾ そして、中国人の中で飛び抜けてサンスクリットができた玄奘でさえ、先行訳の過ちを訂正することはでき

なかった。⁹³⁾

蘇生の構想を裏付けると中国人が思い違いした表現は、外ならぬ『パーイシャジャグル・スートラ』の中にあった。インド人が作った文献では、地獄で苦しむ者の身体に宿る心が地上に帰って来て、人間の身体に移る場合が語られているのであるが、これを読んだ中国人の頭の中では、死んで地獄にいた人間が生き返って、再びこの世に帰って来るのである。このように、「薬師」と訳したパーイシャジャグルを究極の医師に見立てて蘇生と延命の機能を期待したのは、不死を求める中国人であった。⁹⁴⁾

『パーイシャジャグル・スートラ』によると、早くて7日目に遅くとも49日目に、⁹⁵⁾死んだ者の心が人間の世界に帰って来ることがありえるという。⁹⁶⁾ところが、中国人は「神識」(達摩笈多)が元の身体に帰ると読み違えているのであるから、最大限で死後49日も経った後で、死んだ人間が精神を取り戻すわけである。骨や毛は別として組織がすっかり溶解してしまっても、遺骸に意識が蘇るというのであるから、この文献を編纂したインド人が想像もできないことである。

「心の移転」が信じられているインドでは、身体が死ぬと心はどこかよそへ行ってしまふ。死んだ身体は、心とは無関係な物体でしかない。インド人の心が無生物には入り込むことはない。インド人にとって、死んだ身体が蘇るということは、想像の対象にさえなりえないテーマなのである。膨大な仏教文献が残されているが、その中で蘇生に言及するものは一つもない。

このことはインドの人々の風習にそのまま反映されていて、死んだ身体は直ちに焼却して灰はすべて川へ捨ててしまうので、地獄から人間の世界に帰って来ても、死後49日どころか7日も経ったら、死体そのものが存在しないのであるから、心が元の身体に戻るなどありえない。死んだ者の身体に関心がないインド人は、遺骨とりわけ頭蓋骨に特別な思いを抱く中国人⁹⁷⁾とはちょうど逆である。インド人の構想した「心の移転」は、中国人に理解されるはずがなく、蘇生に変換されざるをえなかったのである。

インドのパーイシャジャグルは病氣と身体障害を取り除こうとし、悪政と

飢饉を取り除こうとした。ブッダになる準備がしやすいように、その妨げになることは何でも除去しようとしたのである。それなのに、中国人はほかのことには目もくれず、病気と身体障害について言われていることしか目に入らなかった。編纂者の与り知らぬところで、全く違った文献として扱われていたということになる。その背景に偲ばれるは、延命に対する中国人の異常な関心であろう。

「ブッダになる」というのは、「もう生まれ変わることがない」ということである。インド人にとって、苦しみを覚えるのは心であり、心がいつまでも機能し続けることは、苦しみがいつまでも消えないということである。したがって、生まれ変わりが繰り返されるといのは、できるなら避けたいことであるが、それが簡単に実現できないのが最大の問題である。「永遠の命」への願望はインド人にない。

インド人にとって、生まれ変わりは避けられないことであり、できることなら避けたい究極の願望である。ところが、中国人にしてみれば、「不死」はできることなら実現したい究極の願望であり、心だけでも永遠に存続するというは、何が何でも避けたいことではなく、どちらかといえば望ましいことであろう。中国人がパーイシャジャグルの真意を理解できなかった背景には、このように超えがたい生死観の違いがあった。

ほかの全てのインド文献と同じように、『パーイシャジャグル・ストラ』は「心の移転」を前提にして話を展開させている。身体が死んでも心は死なず、いつまでも機能し続けるのである。“いつか必ず人々をブッダにしてやる”と決心したところで、その実現には要する時間は、天文学的数字でも表せないほどである。ところが、中国人が熱望しているのは、今の人生で寿命が延びることなのである。

インド人と違って「不死」を願っていた中国人にとって、「私がブッダになった暁には、) 彼らの病気はすべて(必ず)消えるように(、そのように私は決心した)」という文が「薬師」について伝えているのは、どんな難病でも治療できる超自然力を備えていることであった。そして、インド人が想像もして

いなかったことが中国で起こった。中国の「薬師」は究極の医師なのである。このように、中国で構想された「薬師」という礼拝対象は、仏教のパーイシャジャグルとは別次元の存在であり、「心の移転」を前提とする仏教の体系に相容れない。そして、このような中国語独自の「薬師」を支えたのは、『パーイシャジャグル・スートラ』の中国語版『薬師経』である。⁹⁸⁾

E 中国の「薬師」は手に何かを持つことがある

『パーイシャジャグル・スートラ』の写本は一カ所でしか見つかっていないし、しかもやっと1930年代になって、カシミールの辺地で偶然に発見されたのである。⁹⁹⁾ 『パーイシャジャグル・スートラ』を引用する文献は一つしかない。¹⁰⁰⁾ そして、この文献を中国語に翻訳した玄奘や義浄も、それぞれのインド旅行記の中でパーイシャジャグル信仰について何の報告もしていない。¹⁰¹⁾ かつてインドでパーイシャジャグル信仰が行われていたにしても、その地域と期間は極めて限定されたものであったに違いない。

パーイシャジャグルの彫像について、その具体的な形状に言及する記述はどの仏教文献にも見られない。仏像製作法を記述する文献『サーダナマラー』（sādhnamālā）にも、このブッダの彫像については何も記されていない。¹⁰²⁾ 『パーイシャジャグル・スートラ』には、“そのブッダの像を作らせるべきである”という言葉があるが、¹⁰³⁾ この記述を受けて像が実際に作られたかどうかさえ分からない。パーイシャジャグルの彫像はインドに残っていないし、かつて存在したという記録もない。パーイシャジャグル信仰がインドの外で行われることはあっても、その彫像を作るすべがないのである。

ところが、頼るべき文献の記述がないにもかかわらず、そして手本にすべき作品の実例がインドから伝わったわけでもないにもかかわらず、中国人は「薬師」の彫像を作り始めた。隋・唐時代（581-907）の中国で作られた小さい金属製彫像で、「薬器」を手にしたのが6点残っている。¹⁰⁴⁾ 遺品の数は少ないが、その頃の中国で彫像を使って「薬師」を信仰する習慣があったと確認できる。

ただし、中国で作られた「薬師」の彫像は少なく、日本の場合とは較べようもない。中国に残されている「薬師」の像として注目されるのは、彫像ではなく石窟の壁面に描かれた絵画である。大勢の人物を描いた集合絵画で、“變相”¹⁰⁵⁾と呼ばれている。そこには多くの「菩薩」と共に「薬師」の姿が見られる（薬師浄土變相）。それとは別に、左右に家来を従えた「薬師」の像¹⁰⁶⁾や単独の「薬師」の像も絵画に描かれている。

中国で絵画に描かれた「薬師」を見ると、何かを手にしている場合には、「薬器」または「寶珠」のほか「鉢」と「錫杖」を持っている。¹⁰⁷⁾何かを手にするのはあっても薬の容器とは限らず、手にするものに一貫性が欠けている。従うべき規範がなかったことを強く示唆するものであり、このことはインド側の事情とよく符合する。そして、手にしているのが薬の容器であったとしても、それが薬壺であると確認される例は報告されていない。

このように「薬師」が「薬器」または「寶珠」手にしているという既成事実が中国で確立して、これを追認する記述が規範を装って8世紀の中国文献に残されている。密教文献の翻訳者として知られるアモーガヴァジュラ (amoghavajra/不空 705-774)¹⁰⁸⁾の訳と伝えられる文献『薬師如来念誦儀軌』の中で、「薬師」は“左手に「薬器」または「無価珠」を執る”¹⁰⁹⁾とされているのである。

アモーガヴァジュラが翻訳した文献については、伝えられている数が余りにも膨大であり、しかも資料によって一致せず、数える度に増えている。¹¹⁰⁾“不空譯”と伝えられているものの多くは信憑性が疑わしい。サンスクリットのテキストがないのに、アモーガヴァジュラ自身が勝手に作文して、インド文献の翻訳を偽装しているかも知れないし、他の誰かがアモーガヴァジュラの名前借りて自分の書いたものに権威付けを図ったのかも知れない。いずれにしても、“薬師如来念誦儀軌”などという文献はインドで知られていないし、それに類した表題が挙げられることさえない。それに、仏教でパーイシャジャヤグルは医療の専門家でないのであるから「薬器」を手にするはずもなく、そんなことは「薬師」に延命機能を信じる中国人の発想でしかない。

日本で開発されたヤクシ・ケクワ（薬師悔過）

このように、仏教の文献に何の規定もなかったにもかかわらず、そしてインドに実例がなかったにもかかわらず、中国人は敢えて「薬師」の彫像を製作し、その姿を石窟の壁に描いた。そして、中国人が彫刻や絵画で表現した「薬師」は、手に何かを持つことが多い。パーイシャジヤグルが心に決めたのは、みんなをブツダにしてやろうということであり、病人や身体障害者など特定グループの面倒を見ることに専念するつもりはない。ところが、中国人は仏教の原則に注意が及ばないまま、中国の文化伝統に添って、一方的に「薬師」に強い期待を寄せて、特定の職能を押し付け、それを象徴する物を持たせようとしたのである。

F 日本ではやがてヤクシが薬壺を手に持つ

ワザハヒを退けるカミとして、そして究極のクスリシ（薬・師）として、ヤクシが日本人の信頼を集めるようになり、日本でも彫像が作られるようになった。そして、やがてヤクシ像が薬壺を手にするようになる。もっとも、ヤクシの手に壺を置く習慣が定着するのは、日本でもかなり後代のことである。ヤクシ・ケクワの際に置かれたヤクシ像は、薬壺を手にしていなかったのである。

日本では7・8世紀にヤクシ像の製作が始まる。極めて早い時期に作られた薬師寺金堂のヤクシ像（7世紀）の左手は、掌を上にして第3指を曲げて左膝に乗せていて、薬壺を持っていた形跡は認められない。¹¹¹⁾現在は薬壺を手に行っているヤクシ像にしても、神護寺金堂の立像（8世紀末）は両手の中ほどから先が後に補われたものであり、¹¹²⁾新薬師寺本堂の座像（8世紀末）新薬師寺本堂の像も薬壺は後代のものである。¹¹³⁾

新薬師寺の座像（8世紀初頭）と法隆寺西円堂の座像（8世紀後半）が手にしている薬壺は、神護寺の立像と新薬師寺本堂の座像が手にしているのと非常によく似ている。いずれも手のひらに乗っているだけで、自由に取り外すことができる。薬壺を持たせる習慣が確立した後代に、急ごしらえの薬壺を乗せたらしい。このように、7・8世紀に日本で作られたヤクシ像で、本体

が作られた時に壺を手にしていただけると確認できるのは一つもない。奈良時代までの日本には、ヤクシ像に壺を添える習慣がなかったのである。

平安時代になると、薬壺を持つヤクシ像が初めて現れる。913年に製作された醍醐寺のヤクシ像である。この像の薬壺を伊東史朗が調査した結果、彫像そのものと同じ時に作られたことが明らかになった。¹¹⁴⁾ この外にも薬壺が像と同じ年代のものと言われている平安時代作品がいくつかあるが、詳細な調査が行われていないので、正確なことはまだ分からない。¹¹⁵⁾

天台宗の澄豪¹¹⁶⁾(1259-1350)が1337年に著した『総持抄』に、ヤクシ像の壺について興味深い記述が見られる。ブツの像には決まった器物がないのに、その頃の日本では壺を手にしたヤクシ像が広まっている。不審に思った澄豪は、このことを問題として取り上げて、一問一答の形式を借りて詳細に論じている。なお、文中にみえる“三形”という語は、ここで「礼拝対象を象徴する物」を指して使われている。¹¹⁷⁾

問ふ。「佛部の尊、三形を持つこと無し。然れども、世に流布する薬師、三形を持つ。意何ぞ」と。答ふ。「三形を持つは、齋然法師の時、始て之を持たしむ。故に、叡山根本中堂の薬師、〔之を〕持たず。和州室生寺の薬師立像、持物無し。是れ、薬壺は寶珠とその形相類するに、よく後世に至りて薬師の称号に因みて、之を薬壺となせるものとす」と。¹¹⁸⁾

この澄豪によると、薬壺を手にするヤクシ像の様式は、本来のものではなく、昔はなかったものであり、比叡山根本中堂のヤクシ像や室生寺のヤクシ像には薬壺が付いていない。古いヤクシ像の薬壺は後世のものであり、“薬師”という名前にちなんで思いついたことである。そして、それが始まった年代まで澄豪は考えて、東大寺の齋然^{ちようねん}¹¹⁹⁾(?・1016)の時であるという。¹²⁰⁾ 確かに齋然は4年にわたって中国に滞在した経験があるし、彫像に特別の興味を持っていたので、この推測はあながち的外れではない。もっとも、913年にはすでに薬壺を持つ醍醐寺のヤクシ像が作られていたし、齋然以前の例が外にもあるかも知れない。いずれにしても、澄豪の時代の少し前から薬壺を付ける様

日本で開発されたヤクシ・ケクワ（薬師悔過）

式が一般化したのは確かであり、それ以後はヤクシ像が必ず薬壺を手にするようになった。

中国の「薬師」は「佛」であり、「懺悔」をしたところで直ちに「罪」をなかったことにしてくれるわけではない。¹²¹⁾すでに延命機能が認められていたにしても、愛され親しまれる存在ではなかった。ところが日本では、ややこしい反省などしなくても、ヤクシは直ちに人間の願いに応えてくれ、¹²²⁾みんなに頼りにされる人気者である。ヤクシにふさわしいと日本人が思うようになったのは、「薬師」を象徴する「寶珠」や「薬器」ではなく、生活で使う医療備品であった。伊東によると、正倉院の北倉に残る40個の容器は、一部に薬が残痕があって薬の容器と認められ、そのうち10個（須恵器8、¹²³⁾錫製器2）が薬壺であるという。¹²⁴⁾

「薬師」を究極の医師とする中国人の構想は日本に伝わったが、「薬師」の象徴は必ずしも伝わらなかった。そもそも「薬師」を象徴する事物については中国でも統一した意見がなかったし、中国人が思いついた象徴を日本人が受け入れるとは限らないのである。象徴するものを持たせることは、日用品を持たせるのと違う。用途を特定するに過ぎない「薬器」は機能を象徴することはできても、人々に親しまれる礼拝対象にはふさわしくない。ヤクシの薬壺は日本文化が中国文化と異なる局面に光を当てるものであり、むしろ中国文化との距離を示唆するものであろう。

「ブッダになる準備を滞りなく行わせる」というパーイシャジャヤの任務に日本文献で言及されることはなく、ヤクシが薬壺を手にするのが後代のことであるにしても、医師の役目を果たすのは古い。ヤクシ・ケクワに初めて言及するのは、『續日本紀』の744年12月4日の記事であり、¹²⁵⁾この場合は何のために行うのか記されていないが、翌745年の9月19日には、長引く天皇の重病に対処するためにヤクシ・ケクワを行っている。¹²⁶⁾

中国の「薬師」も日本のヤクシも、究極の医師として人々に頼りにされた。この限りでは、仏教のブッダではないし、まして人々をブッダにするつもりなどない。このように、パーイシャジャヤグルから限りなく遠い存在であると

いう点では変わるところがないものの、中国の「薬師」と日本のヤクシは同じでない。中国の「薬師」と違って、日本のヤクシは人間に反省を求めないし、人間の悔悟のほどを慎重に見極めることもなく、¹²⁷⁾人間を試す存在ではない。中国に「薬師」の彫像は極めて少なく、小さい金属像が6点残っているに過ぎないが、¹²⁸⁾日本ではヤクシの彫像が数多く作られた。ヤクシは日本人の人気者であり、人間の言うことは何でも聞く存在であり、「願ふところをよく與へたまふ」と言われている。¹²⁹⁾

ヤクシの起源は仏教にあると言われ、中国を通じて日本に伝わったと信じられている。しかしながら、日本のヤクシは仏教のパーイシャジャグルとは全く異次元の存在であるし、中国の「薬師」とも重要な点で違いが認められる。|パーイシャジャグル = ヤクシ という等式が成り立たないのは言うまでもなく、薬師 = ヤクシ という等式さえ成り立たないのである。

G.1 日本では古くからのクスリシがヤクシに同一視される

さて、神代の日本に“オホナムチ”(大己貴)というカミがいた。このオホナムチは、“スクナヒコナ”(少彦名)という別のカミの協力を得て、国の経営に大きな成果を挙げたが、その一つに「病を療むるの方」がある。オホナムチとスクナヒコナは病氣治療の技術を開発したのである。

夫の大己貴命、少彦名命と力を戮せ、心を一にして、天下を經營る。
 復、顯見蒼生、及び畜産の爲に、則ち其の病を療むるの方を定む。…
 ………是を以て、百姓、今に至るまで、咸く恩頼を蒙れり。¹³⁰⁾

日本人が中国の「薬師」を知る以前から、いつとも知れない遙か昔から、日本には医療を専門とするカミがいたのである。「病を療むるの方」を制定したオホナムチこそ、スクナヒコナとともに、日本人が“ヤクシ”と呼ぶようになったカミの原型と言えよう。¹³¹⁾異文化から得たアイデアを基に人間の姿を模した彫像が礼拝されるようになったものの、仏教のパーイシャジャグルや中国の「薬師」とは違って、日本のヤクシが独自の活躍をするのも当然である。

さて、760年代の初めに薬師寺で作られた「佛足石」¹³²⁾には、21首の歌が刻

日本で開発されたヤクシ・ケクワ（薬師悔過）

まれているが、その一つでマラヒト（賓客）のクスリシ（薬師）がツネ（常）のクスリシと併置されている。そしてマラヒトのクスリシの方がありがたがられ、より高い治療能力が期待されているのである。

薬師は常のもあれど賓客の今の薬師貴かりけり賞だしかりけり¹³³⁾

「疫病が流行した際に、カミガミに祈願しても効果がなかった」という記録がある。カミガミの勤務評定をして、人間の頼みに応える能力がないと評価しているのである。このような場合には、カミガミに祈願することを早々に止めて、別の方法に切り替える。737年7月にはツミ・ユルシを行って罪人を釈放した。¹³⁴⁾

ところが、“ブツ”（佛）と呼ばれる異文化圏出身のカミについては、否定的な評価が出ることはない。マラヒトのカミの能力が否定されることはないのである。効果が上がると誉め称えるが、たとえ効果が上がらなくても、不満を口にすることはない。このように、日本人はいつもマラヒトのカミに寛大である。¹³⁵⁾

「佛足石」の歌に見られるように、8世紀の日本には二種のクスリシがいた。先端文化圏出身のクスリシほどではないにしても、それなりに能力のあるツネのクスリシが昔から日本にいた。遙か昔に「病を療むるの方」を制定したオホナムチ、あるいはオホナムチとスクナヒコナは、ツネのクスリシとして日本人に頼られていたのである。マラヒトのクスリシの方がより有能と評価されたが、ツネのクスリシを駆逐するような事態にはならなかった。むしろ、やがては昔からのクスリシが今のクスリシを吸収することになったのであるが、異文化に根差すパーイシャジャグルに馴染みようもなかった以上、これは当然のことであった。

中国の“薬師”から名称を借りて改名し、その業績や能力のうち都合のよい局面だけを取り込んで、パーイシャジャグルが立てた目標は一顧だにされぬまま、神代に溯るクスリシはヤクシとなった。“ヤクシ”と呼ばれるようになった治療のカミは、オホナムチとスクナヒコナを核として次第に成長をしていったのである。

ヤクシ・ケクツとオホハラヘがこれほど接近した背景には、オホナムチ・スクナヒコナがヤクシに成長していった経緯があった。これは異文化を吸収して成長したというようなものではなく、異文化の文献の中にたまたま見かけた言葉に注目して、それを基にとめどなく連想を拡大していった結果である。そして、この連想作業は正に日本文化の枠の中で行われた。

日本に帰化したヤクシは、新しいカミとして日本文化に参加することになった。というよりも、古くから日本にいた医療のカミは、異文化圏の対応者の名を借りて、“ヤクシ”と改名したのである。国造りを行ったオホナムチとスクナヒコナは合体して、病氣治療と災害解消の技術を開発したカミとして知られているが、863年の記事によると、改名して“ヤクシボサツ・ミヤウジン”（薬師菩薩・名神）と称するようになった。

常陸國に、大洗磯前、酒列磯前の兩神在り、薬師菩薩名神と號す。¹³⁶⁾

トコヨノクニ（常世國）に去っていたオホナムチとスクナヒコナは、859年12月の記事によると、一対のカミとして常陸の鹿島に再入国した。深夜に密かに海岸に降りたのを塩作りの年寄りに目撃されたのである。¹³⁷⁾この双神は神代の時代に医療の方法を始めて、災いを回避するための技術を考案したが、人々を救済するヤクシ・ボサツとして¹³⁸⁾再び登場することになったのである。

G・2 日本ではさらに多くカミがヤクシに同一視される

こうして、ヤクシは「病を療むるの方」を制定したオホナムチと同一視されたが、それだけに留まらなかった。後にはシンノウ（神農）とも同一視されるようになったのである。中国で元は伝説上の皇帝であった「神農」は、医療技術に係わる超越者として知られるようになる。超海通性の『瑞應塵露集』¹³⁹⁾には、ヤクシとシンノウとオホナムチが同一であることに言及する言葉が見られる。

大成經及比旧事記ノ説ニ依ルニ。此峰ノ桐樹の中心洞トナリタル内ニ薬師神農大己貴尊ノ三尊像ヲ安置セリト。サレバ古徳ノ口傳ニモ。薬師神農大己貴尊八即チ同體ニシテ唯本蹟ノ異名ナリト習ヒ傳ヘルコ

トアリ。¹⁴⁰⁾

さて、ここで“薬師神農大己貴尊八郎子同體ニシテ唯本迹ノ異名ナリ”と言われている。三つの医療超越者は同一であるが、名前が違うだけというのである。同じ礼拝対象にインド名と中国名と日本名が付いていることになる。世界を構成する三つの国（三國）⁴¹⁾で、究極の医療超越者がそれぞれ別の名前で呼ばれているのである。

「古徳ノ口傳」に“薬師神農大己貴尊八郎子同體ニシテ唯本蹟ノ異名ナリ”とあると言う。三つは同じものであり、ホン（本）とジャク（蹟）が違った名前と呼ばれているに過ぎないことになる。ここに見える“ホン・ジャク”という語は中国の智顛¹⁴²⁾(538.597)から借りたものである。『法華經』で提示される「〔いつまでも真理を説き続ける〕永遠のブツダ」(久遠佛)¹⁴³⁾の構想を取り上げて、智顛は“本地垂蹟”という表現を使って、「永遠のブツダ」と「人間として生きたブツダ」の関係を説明する。

智顛は「永遠のブツダ」を「本地」と見なし、人間として一生を送ったブツダを「〔本地の存在を示唆する痕蹟〕と見なし、「本地」が「蹟」として現れることを“垂蹟”（蹟を垂れる）と言う。¹⁴⁴⁾「永遠のブツダ」を取り上げて、それと「現実のブツダ」との関係を説明しようとしているのであるから、智顛の構想の中で二つは全く別のレベルにあり、その間に認められるのは「本体と現象体との関係」である。

ところが、日本で流布していた「古徳ノ口傳」では、ヤクシとシンノウとオホナムチとは名前が違うだけで、ドウタイ（同體）であって機能も役割も同じである。三つとも同じレベルにあるどころか、同じものであって名前が違うだけである。「古徳」の使う“ホン・ジャク”という語は、「本体と現象体との関係」を表すわけではない。

日本語で“薬師”と表記される礼拝対象は、一人一人の願いに応じて便宜を図る存在に過ぎず、関心はもっぱら医療など特定の職務にしかなく、ブツダになる気がまるでない人々の面倒を見る。真理を説くことはないし、人々をブツダにしようとするつもりがない。日本人の念頭にあるこの礼拝対象は、

パーイシャジヤではなくヤクシであり、「永遠のブツダ」でもなければ「現実のブツダ」でもない。“同體ニシテ唯本蹟ノ異名ナリ”という「古徳」の説明は、日本の現実を実によく伝えている。

そもそも日本ではオホナムチがヤクシに改名したのであるから、この二人が異名同人であるのは言うまでもない。「古徳ノ口傳」では、シンノウが加えられて名前がもう一つ増え、インドと中国と日本の「三國」に、三つの異名がもれなく配置されることになった。インドのプツと日本のカミに中国の対応物を加え、三者の同一性を説明しようとした。ところが、智顛の構想で取り上げられているのは、レベルを異にする二つの存在（本体と現象体）の間に認められる対立であるから、同じレベルにある三つの異名に適用することはできない。智顛が『妙法蓮華經文句』で構想した「本地」と「蹟」の対立を適用できる場合ではないのである。「永遠のブツダ」を論じようとする智顛の術語を使うことは、意味のないことであった。¹⁴⁵⁾

現代の日本文化研究者と同じように、日本の「古徳」は異文化を扱うことが苦手であったので、『法華經』に書かれていることも智顛が論じていることも、本気で理解しようとしなかった。『妙法蓮華經文句』を眺めて“本地垂蹟”という言葉を感じることはあっても、何も分かっていなかったのである。とにかく、智顛の構想とは関係なく、日本人がヤクシと同一視するものの数は、限りなく増えることになった。

本拠のジャウルリ・セカイ（淨瑠璃世界）⁴⁶⁾を出発したヤクシは、はるばる日本まで行って、イザナギ（伊弉諾）とイザナミ（伊弉冉）の子供として生まれるという。¹⁴⁷⁾これがスサノヲである。そして、京都の祇園でゴツ・テンワウ（牛頭天王）¹⁴⁸⁾として姿を顕して都を守るといふ。¹⁴⁹⁾さらにまた、ヤクシがゼンセ（前世）で立てたセイグワン（誓願）に基づいて、ゴツ・テンワウの主務は「疫病を拂ふ」ことであり、「王城の守護」は副務であるといふ。¹⁵⁰⁾荒ぶるカミとして乱暴に生きると同時に、疫病払いのカミとして人命救助に専念するのである。

“ゴツ・テンワウ”またの名は“ヤクシ”は、ゼンセのセイグワンのお陰で二

日本で開発されたヤクシ・ケクワ（薬師悔過）

重の任務を負い、一方では都を防衛するために戦い、他方では病が広まらないようにして人々を安心させる。このような話が流布するのも、仏教のパーイシャジャグルにも中国の「本地垂蹟」にも無関心な日本ならではのことである。日本でカミが「前世」で「誓願」を立てるわけがないから、¹⁵¹⁾ “ゼンセ” や “セイグワン” という借用語が仏教の用法と無関係に用いられているのは言うまでもない。そして、日本人はブツダに関心がないのであるから、それが永遠であろうがなかろうがどうでもよい。

スサノヲは死の世界ネノクニ（根國）に追放されて、そこで最高実力者のエンマ（閻魔）になるという。¹⁵²⁾ また、最澄に帰依されたヒエ・ダイミヤウジン（日吉大明神）は感激のあまり姿を顕したが、これもヤクシの別の姿であり、真っ黒な体に袋を背負って、ダイコクテン（大黒天）¹⁵³⁾ にそっくりであるという。¹⁵⁴⁾ さらに人々の要望に応じて、水神、火神、風神、山神に変わるという。¹⁵⁵⁾

このようにして次々と姿を変えていくのでは、智顛の言う「垂蹟」というよりも、日本のヘングェ（變化）¹⁵⁶⁾ である。中国人に受け入れられるように、仏教を再編成しようとして、智顛は歴史に残る大きな成果を収めた。しかしながら、日本人には受け入れられなかった。「永遠のブツダ」について論じる智顛の文章を読んでも、日本人の念頭に浮かんだのは、次々にヘングェする数多くの礼拝対象であった。日本は中国文化圏に属していないのである。日本で“スイジャク”と呼ばれているのは、日本人が独自の発想に基づいて構想された別の体系である。

古代の日本で、ヤクシはオホナムチと同一視されてカミとなり、究極の医療専門家として人々から限りなく頼りにされることになった。延命機能さえ期待されるのであるから、視覚障害や聴覚障害などはいとも簡単に解決することができ、人々が抱えるあらゆるトラブルを気軽に引き受けるようになり、ヤクシは“願ふところをよく與へたまふ”と言われる存在である。『日本靈異記』に伝えられるこのヤクシは、目に見えない超越者ではなく、川べりの砂から掘り出された彫像である。破損して砂に埋まったヤクシの木像が声を上

げて助けを求める。そして、助け出されて補修してもらった彫像は、大いに喜んで人間のために尽くすのである。¹⁵⁷⁾

仏像が作られるようになったのは、仏教が創始されてから6世紀も経った2世紀末のことであり、¹⁵⁸⁾ それまでに仏教の基本文献は出揃っていた。木や金属で作った彫像に超自然力が宿るなどという発想は、仏教で構想された体系と無縁であり、¹⁵⁹⁾ 遙か遠い昔から強固に日本に根差す伝承、タマが万物に宿ることを信じる人々の文化、カミがカタシロ(形代)⁶⁰⁾ に潜むことを信じる人々の文化を忠実に継承するものである。¹⁶¹⁾

日本の学校では「仏教の傳來」について教えているが、『日本書紀』に伝えられる記事を見る限り、欽明の時(552年)に百済から日本に届いたのは、金属製の彫像や紙製の書物など物体であって、¹⁶²⁾ 仏教という異文化の体系ではない。そして蘇我と物部が争った問題も、よそから届いた彫像を礼拝対象として採り入れるかどうかということであって、異文化圏で形成された世界観を受け入れるかどうかということではない。¹⁶³⁾

H.1 ケクウにはハラへと「相通ずる一面」が最初からある

「ハラヘ」(袂)と呼ばれた行事は神代から伝わると信じられていて、いつとも知れない遙か昔から日本文化の中に深く根を下ろしていた。これはもともとハラヘはツミを処理する手続きであった。¹⁶⁴⁾ ところが、律令制度が整えられ始めると、刑罰としての役割がなくなり、ツミ以外のものを扱うようになった。これがオホ・ハラヘ(大袂)である。¹⁶⁵⁾ 天皇のヤマヒという国のワザハヒを終息させるために、新しい役割を担うオホ・ハラヘが行われたのである。¹⁶⁶⁾ とはいうものの、ハラヘが根絶されて全く機能を異にするオホ・ハラヘが生じたわけではない。大きな変化は起こったものの、ハラヘの伝承に断絶が生じたわけではないのである。¹⁶⁷⁾

ハラヘの基本機能はあくまでツミの消去である。社会の情勢が変わったからといって、今までと全く異質なものに急に対象を変えたわけではない。ツミを消去することによって、ヤマヒやワザハヒが消去される状況が用意され、

日本で開発されたヤクシ・ケクワ（薬師悔過）

結果的にハラへの役割がツミ以外のものにも及ぶようになったまでである。ツミを消去する機能を基に、ヤマヒヤワザハヒを消去するようになったのである。

何よりもツミを憎む日本のカミは、手続きは何であれツミが消えると大いに喜ぶ。ケクワが行われてツミが消え去ると、カミは大いに喜んで上機嫌になり、人間の願いに応える気になる。ハラヘがオホ・ハラヘに発展して、ワザハヒを扱えるようになったのは、本来の機能を失ったからではなく、本来の機能を踏まえた上のことであった。カミを喜ばせることによって、ワザハヒの停止をいう人間の願いを聞かせようとしたのである。この点を裏付けるものとして注目すべきは、オホ・ハラヘと並んでツミ・ユルシが盛んに行われたことである。

686年に天武が重態に陥った。突然の政治危機に遭遇した日本政府は、これに対処しようとしているんな行事を行った。天皇の回復を図って、オホ・ハラヘの外にヤクシ・ケクワやツミ・ユルシ（大赦）を行ったのである。¹⁶⁸⁾ ツミ・ユルシは国中の受刑者をいっせいに釈放する行政措置である。これが行われると、国中の牢獄は空っぽになり、統計の上でツミは一括して消去される。

オホ・ハラヘが対象をツミ以外に拡大すると、本来の機能が根絶されたわけではないにしても、ツミ以外のものが実際の目的であった以上、ツミの消去という問題が後退するのはやむをえなかった。オホ・ハラヘの時代になって政府がツミ・ユルシに力を入れるようになったことは、ツミの消去に対する強いこだわりを示唆するものであろう。どんな手続きを踏もうと、ツミが消えさえすれば、カミが喜ばないはずはない。カミが喜べばワザハヒやヤマヒは終息が期待される。ツミが消えた状況を用意することは、ヤマヒヤワザハヒを終息させるの決定的に効果があると信じられていた。

天武の重態に陥った際のように、同じ状況の中で同じ目的を達成するために、オホ・ハラヘはケクワと並行して行われていた。この状況を指して、村山修一は“日本では古来罪咎を神に祈謝する祓いの作法があり、悔過はこれと相通ずる一面を有したから日本人には早くから親しまれた修法となり、……”¹⁶⁹⁾

と言う。

同じ論文の冒頭で、村山は“日本に伝来し定着した仏教の主流はいわゆる大乘仏教であって、…… なかなく歴史的にももっとも古く、かつ上下の階層を問わず普遍的なものは薬師信仰である”と言う。¹⁷⁰⁾これを踏まえて、“〔仏教の薬師悔過は、祓いの作法〕と相通じる一面を有していた”と言うのである（日本の外から「伝来」したものに、もともと日本にあるものと一致する局面が偶然にあった！）。

“日本に伝来し定着した仏教の主流はいわゆる大乘仏教であ[る]”などと言うからには、それを裏付ける記述を日本の文献の中から探し出して、それが「いわゆる大乘仏教」の文献記述と一致することを証明しなければならない。証明されていないことを前提に、自分で証明しようとする気もないまま、村山は日本文化の大問題を論じているのである。そして、このように幻想の中で論議を展開しているのは村山だけではない。子供の時に「仏教伝来」について習って以来、みんな何となくすっかり納得してしまい、資料の検討を抜きにしたまま日本の事象がインドに遡ると思い込んでいるのである。

しかしながら、仏教文献のどこにも日本のヤクシ・ケクワを思わせる記述はないし、中国の「薬師齋」¹⁷¹⁾が日本で行われたことはただの一度もない。異文化圏から採り入れた儀式が日本で次第に変質したわけではないのである。中国の「薬師齋」と違って、日本のケクワでは最初からツミを悔いる人物は登場しなかった。したがって、反省の気持ちを伝える「懺文」など一つも残っていない。当然ながら、人間とブツの彫像の間に秘密的交流などあるはずもなかった。¹⁷²⁾ケクワは始めから「日本人に親しまれた修法」であった。誰も反省することがないのは、ハラへの伝統に反映されるツミ観を忠実に受け継いだままでのことである。

ツミを除去するハラへの伝統を受け継ぐオホ・ハラへは、天皇が危篤状態になると必ず行われた。そして、このオホ・ハラへと交互に行われたのはヤクシ・ケクワであった。同じ効果が期待されていたのである。古代の日本で行われた二つの儀式ケクワとオホ・ハラへは、「相通ずる一面を有した」どころでは

ない。

H.2 ケクワは古いハラへの伝承を受けている

実質上はあらゆる点で日本の伝承を受けついでいながら、ケクワは見かけの上でそれまでの儀式と大いに違っていた。この儀式で人間が立ち向かったのは、目に見えないカミや巨石や巨木をカタシロとする古来のカミではなく、人間に似た顔や姿をとる木材製品や金属製品をカタシロとする先進国出身のカミであった。カミに向かって唱えられたのも、神代から伝わったノリトではなく、先進国から輸入された文献であった。そして、これこそ“日本に定着した仏教”と呼ばれているものの実態である。

ツミ・ユルシがワザハヒやヤマヒを終息させる効果について、日本政府の見解は一定しない。751年10月23日の「詔勅」によると、“災難に遭った「雑類衆生」を救済すると、病気から解放されて長生きできる”と『〔薬師〕經』にあるという。¹⁷³⁾ところが、756年4月14日の記事では、“仁は災を鎖す”という命題を立てた上で、「徳政」の実践に言及している。¹⁷⁴⁾

ここで“受刑者の一斉釈放はヤマヒの回復をもたらす”と言うのは、仏教的な理由付けのつもりであり、“徳政によってヤマヒが治癒する”と言うのは、儒教的な理由付けのつもりである。同一の事象について、ある時は仏教に根拠があると言い、ある時は儒教に根拠があると言う。ツミ・ユルシの効果について説明していることがその時その時で違うのである。このように日本政府の説明に一貫性がない以上、そして実際に仏教文献や儒教文献にそのような記述がない以上、ワザハヒを終息させるためにツミ・ユルシを行う理由は仏教にも儒教にもなく、日本固有の文化伝承の中にあったのである。

仲哀が死んだ時のオホ・ハラへでは、カミの機嫌をとるために、いろいろなツミがわざわざ国中から集められた。¹⁷⁵⁾多様なツミが一カ所に集められて一斉処理がし易くなり、このような状況をカミは喜ぶ。種類の多いツミが数の多いツミになっているものの、オホ・ハラへやヤクシ・ケクワに並んで行われたツミ・ユルシは、この伝承を受けたものらしい。こんなことでカミが納得すると

すれば、ツミを犯した者の自覚が問われないのは当然である。日本人の考えることに、中野玄三の言う「個人としての深い内省にいたる前段階として〔の懺悔〕」¹⁷⁶⁾を想定する余地はない。

中野によると、「現世の幸福・知能・富力を得ることを目指す現世的な懺悔」以外に、その「前段階として〔の懺悔〕」があるという。「現世的な懺悔」が行われていたとしても、「深い内省」の直前段階としての「懺悔」もあったと考えるのである。この仮説を立証するために、“悔過”や“懺悔”という語が使われている文を『續日本紀』から引用するのではあるが、このような語の意味を古代文化の文脈の中で理解しようとしているわけではない。

中国と日本に残る膨大な量の古い資料には目もくれず、義務教育で身につけた国語力だけを頼りに、中野は古代日本のヤクシ・ケクワを論じている。中野にとって“悔過”の意味は「罪を悔いること」であり、¹⁷⁷⁾“懺悔”の意味は「罪悪を自覚し、これを告白し悔い改めること」である。¹⁷⁸⁾したがって、“悔過”という語を使っている以上、古代の日本人は“深い内省の境地に達している”とまでは言えないにしても、少なくともあと一歩で内省の境地に達しかけている！

中国で構想された「薬師齋」またはそれに似た儀式が日本で行われた記録は一つもない。記録に残るヤクシ・ケクワには、天皇が国民のツミを一身に引き受けて悔いる場面がない。それどころか、誰かが悔いる場面さえどこにも見られないのである。日本のケクワには初めからハラへと「相通ずる一面」があった。中国の「薬師齋」と日本のヤクシ・ケクワの間にはもともと越えられない乖離があり、「他文化圏に移された文化が、やがて移動先の文化の影響で変質する」というプロセスを想定することはできない。

日本で新たに開発されたケクワは、古いハラへの伝承を受けている。ハラへと同じように、ケクワは人間がカミに働きかけるパフォーマンスである。中国で皇帝が「佛」の彫像に向かって行った「懺悔」と違って、日本のケクワには即効性があるが、この特性は古来のハラへから移されたい。ハラへに關与するカミは、反応が速いからである。ヤクシ・ケクワが行われる場合、

日本で開発されたヤクシ・ケクワ（薬師悔過）

中国の「薬師」と違って、そしてハラヘで働きかけられる固有のカミと同じように、日本のヤクシは人間がツミを悔いるのを我慢強く待つことがないのである。

もっとも、時代の変化に即応して開発されたケクワにはハラヘと違う点がある。先ず、働きかけを受ける神の出自が違っている。ハラヘで働きかけるのがタカマガハラ（高天原）ゆかりのカミであるのに対して、ケクワで働きかけるのは異国起源のカミである。そして、ハラヘを執行するのが伝統的な宗教パフォーマンスの専門家であるのに対して、ケクワを執行するのは「寺」に所属する新制度の技術公務員である。カミの出自が違っても、名前が異文化圏に由来するだけのことであって、異文化圏の文化を体系として伝えるものではない。

7世紀後半の日本は、歴史が大きく転換する時代にあった。権力の集中が企てられて、日本政府は法律の整備を始めた。そして、先進国に似た外観を整えるために、政府は次々と大規模な寺院を作った。そこには仏像が置かれたので、異文化圏起源の礼拝対象が急増した。そのように急変する状況の中で、ハラヘの役割が大きく変わるのを避けられず、二つのことが並行的に起こった。

一つはハラヘがオホ・ハラヘに変わったことである。ハラヘが刑罰として機能しなくなって、ワザハヒやヤマヒなどツミ以外のものを扱うようになったのである。オホ・ハラヘは目的が変わったハラヘであった。そして、もう一つは新たにケクワが開発されたことである。異文化起源の礼拝対象の前で異文化起源のテキストが朗読されて、新時代に急増した政府備品が大いに活用された。古いハラヘの伝承を受けて、したことを悔いることがなかったにもかかわらず、ツミをひどく気にするカミの習性を考慮してか、その名称にはツミを思わせる“クワ”（アヤマチ）が含まれていた。ケクワは言わば新機軸のハラヘであった。

（つづく）

略号

『大正』: 『大正新脩大藏經』, 1924.1932。

『國大』: 『國史大系』(新訂増補), 1942。

『古大』: 『日本古典文学大系』, 1952.1967。

中国文献も日本文献も, 中国語のテキストは日本語の読み下し文で示した。

注

70) *Theragāthā* 722, ed. Hermann Oldenberg, London, 1883, 72: sabbaññū sabbadassāvī jinno ācariyo mama mahākāruṇiko satthā sabbalokatikicchako.

71) *ibid.*, 758ab, 74: dhammappati hi so seṭṭho visadosapavāhako.

72) *Majjhimānikāya* 105 (Sunakkhattasutta), ed., R. Chalmers, London, 1898, 2, 260: vaṇo ti kho sunakkhatta chann' etaṃ ajjhattikānaṃ āyatanānaṃ adhivacanaṃ. visadoso ti kho sunakkhatta avijjā' etaṃ adhivacanaṃ. sallan ti kho sunakkhatta taṇhā' etaṃ adhivacanaṃ. esanī ti kho sunakkhatta satiyā' etaṃ adhivacanaṃ. satthan ti kho sunakkhatta ariyā' etaṃ paññāya adhivacanaṃ. bhisakko sallakatto ti kho sunakkhatta tathāgatass' etaṃ adhivacanaṃ arahato sammāsambuddhassa.

73) 傷は「感覚器官」(ajjhattika āyatana) に比せられ, 毒は「無知」(avijjā) に, 矢は「欲望」(taṇhā) に比せられる。外科医が使う探り針は「意識の持続」(sati) に, メスは「叡知」(paññā) に比せられる。

毒矢に射られる際に, 医者が傷の周囲をメスで切り取る際に, 探り針を使って医者が矢を探る際に, 医者が矢を引き抜く際に, そして医者が傷口に薬を塗る際に, 激しい痛みを感じる。しばらくして傷が癒えると, その人は楽になって自由になる。

74) *Bhaiṣajyaguruḥ vaidūryaoraḥarāja śūtra*, 3.7.

達摩笈多, 『薬師如来本願經』, 『大正』14, 401.402。

75) *ibid.*, 3.4.

達摩笈多, *op. cit.*, 401: 第一大願。願はくば, 我來世で佛菩提に正覺を得む時に, ……。一切の衆生を我が如く異ならざらしむ。

76) *ibid.*, 4.5.

達摩笈多, *op. cit.*, *loc. cit.*: 第六大願。願はくば, 我來世に若し菩提を得む時に, 若し衆生有りて其の身下劣にして諸根不具, 醜陋頑愚, 聾盲跛躄, 身攣背偃, 白癩癩狂, 若し復た有餘の種種の身病有りて, 我名を聞き已はらば, 一切皆諸の根の具足し 身分の成滿するを得む。

77) マハーヤーナ (mahāyāna/大乘) 文献の時代になると, 「知恵を磨いて究極の真理

日本で開発されたヤクシ・ケクワ（薬師悔過）

を会得すること」と共に、「外の者もブッダになれるよう手助けすること」が「ブッダになる条件」として設定される。そうすると、同じように“みんなをブッダにしよう”と前世で心に決めたアミターバ（amitābha/阿彌陀）とパーイシャジャグルはどう違うのか。

パーイシャジャグルが登場する文献『パーイシャジャグル・スートラ』（薬師經）で語られているのは、この世で現実生活の中で遭遇する難儀に限られている。これに対して、『スカーヴァティーヴユーハ』（sukhāvativyūha/無量壽經）のアミターバが関心を寄せるのは、もっぱらスカーヴァティー（sukhāvati/極樂）にいる者たちである。パーイシャジャグルとアミターバは面倒を見る相手が違い、一方は現実世界で暮らす人々を担当し、他方は非現実世界のスカーヴァティーにいる人々を担当する。両者の間には、分業が成り立っているのである。（小林、『パーイシャジャグル・スートラ』、『スカーヴァティーヴユーハ』を補完する文献』、『桃山学院大学』人間科学』19, 2000, 117.136）

78) *Bhaiṣajyagurusūtra*, 5: teṣaṃ sarvavyādhayaḥ praśameyuḥ nīrogās ca nirupadravās ca [te] syur yāva bodhiparyavasānam |

達摩笈多, op. cit., loc. cit.

79) *ibid.*, 5-6.

達摩笈多, op. cit., loc. cit. : 第九大願。願はくば、我來世に若し菩提を得む時に、……。第十大願。願はくば、我來世に若し菩提を得む時に、……。第十一大願。願はくば、我來世に若し菩提を得む時に、……。

80) *Bhaiṣajyagurusūtra*, 28-29.

達摩笈多, 『薬師如來本願經』, 404, a-b.

81) 「不時の死」は割に早くから問題になっていたようで、この問題を専門に扱った文献『九横經』があって、2世紀の中頃にパルチア出身の安世高が中国語に翻訳している。サンスクリットのテキストが現存しないが、「不時の死」に言及する古い伝承を受け継いだ文献であり、注意していれば避けることができる死に言及して、その主要な「条件」(pratyaya/因)として、「不適當な物を食う」や「食い過ぎる」など、8項目を挙げている（『九横經』, 『大正』2, 883, a-b）。

82) *Śatapathabrāhmaṇa*, ed. Albrecht Weber, Berlin/London, 1855, 765-766: 10. 1. 5. 4; 774: 10. 2. 6. 8)。

83) *Bhaiṣajyaguruḥ vaidūryaorabharāja kṣātra*, 25, 6-10: tasya vijñānaṃ pumar api nivarteta smṛtim upalabheta | tasya kuśalam akuśalam vā karmavipākaṃ svayam evapratyakṣaṃ bhavati | jñātvā ca jīvatihetau [na kadā] pi pāpam akuśalam karmakariṣyati | tasmāca chrādhena kulaputreṇna kuladuhītrā) vā

tasya bhagavato bhaiṣajyaguruvoidūryaprabhasya tathāgatasya pūjā kartavyā |
命が尽きる前にパーイシャジャグルへの礼拝が行われると、再び人間として生まれて来た時に、心が移転する前のこと、すなわち生まれ変わる前の記憶が蘇る。パーイシャジャグルのお陰で奇跡が起こり、前世のことを思い出す特殊な能力が記憶が備わるのである。

84) *Bhaiṣajyagurusūtra*, 25, 4.

Dutt はその校訂本で “*ātmānaṃ saṃjānīte*” という読みを採っているが、これは間違いであり、写本Cに基づいて “*ātmānaṃ saṃjānāti*” と訂正する。“*ātmānaṃ saṃjānīte*” は「自己を認識する」という意味となり、この文脈では意味をなさない。

なお、達摩笈多の『薬師如来本願經』では“憶知”(『大正』14, 403, c 26)となっていて、使ったサンスクリット本の読みが“*saṃjānīte*”ではなく“*saṃjānāti*”であったことを示唆する。中国語の“憶知”なら、「悔やむ」と意味は含まれていなくとも、少なくとも「思い出す」という意味をよく伝えている。

85) 紀元前4世紀(?)の文法学者パーニニ(Pāṇini)によると、[「悔いを抱いて思い出す」(*ādhyāna*)という動作を表さない場合、]“*saṃ-*”または“*prati-*”に先行される動詞語根“*jñā-*”の後に、中動動詞語尾(middle ending)が付く(Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī*, 1. 3. 46: *saṃpratibhyāṃ anādhyāne* [12 *ātmanepadam*, 44 *jñāḥ*]), 「悔いを抱いて思い出す」という意味を伝えようとしなない場合は、中動語尾のついた語形“*saṃjānī-te*”/“*pratijānī-te*”が使われるのである。

そうすると、能動語尾(active ending)が付くと、動詞“*saṃ-jñā-*”は「悔いを抱いて思い出す」(*ādhyāna*)という動作を表すことになる。例えば、能動形動詞を使って“*mātaraṃ saṃjānāti*”と言うと、意味は「悔いを抱いて母親のことを思い出す」となる(*Kāśikāvṛtti ad loc.*, *Kāśīsaṃskṛtagranthamālā*37, Benares, 1908, 53)

86) *Bhaiṣajyagurusūtra*, 25, 2.3.

“*sthānam etad vidyate*”というサンスクリット表現は慣用句であり、「この事態がある」/「この事態が起こる」という意味で用いられ、問題となる「事態」の具体的な内容は関係代名詞“*yat*”で導入される関係節で示される: “*yat tasya tad vijñānam punar api pratīnavarteta*”(「その人の心が再び帰って来るといふ[事態]」)。

名詞“*sthānam*”のもともとの意味は「場所」であるが、これが抽象的な方向に発展して「場合」という意味になる。そして、この用法を基に“*sthānam etad vidyate*”という慣用表現が成立して、「この事態が起こる」という意味で用いられる。ところが、玄奘はここで“*etat sthānaṃ vidyate*”(この事態が起こる)を原義通りにとって“有是處”(この場所がある)と訳し、これに“彼識得還”(その男の心が帰ることができる)と続ける。

日本で開発されたヤクシ・ケクワ（薬師悔過）

- これでは読者の頭の中で、「この場所」（是處）が動作「帰る」（還）という動作の「到達点」と写るであろう。そして中国人読者の目には、この“是處”が指すのは「死んだ者の遺体」と写るのである。ちなみに、『薬師琉璃光如来本願功德經』の訳者バーンボーム（Raoul Birnbaum）は、玄奘の文章に対応を欠く“his body”を勝手に補って、“then that person’s consciousness may be returned to his body [immediately]”と訳している（*The Healing Buddha*, Boston, 1989, 165）。
- 87) 仏教で構想されたパーイシャジャグルとアマターバについては、本論文の注77を参照のこと。
- 88) 「心が人間の世界に帰って来る」と理解すべきなのに、中国人は間違って「心が自分自身の元の身体に帰って来る」と取る。ここで語られているのは仏教で構想された「心の移転」であるのに、中国人は「心が死んだ人の身体に帰って来る」という意味に理解して、死んだ人間の生き返りが語られていると考えた（小林、『オホ・ハラへと「薬師經」の関係』、『研究叢書』23, 2006, 52-54, 118-127）。
- 89) 『薬師經』の第一訳『拔除過罪生死得度經』（4・5世紀）では、問題の箇所が“其の精神、其の身中に還る”（其精神還其身中）と訳されていて（『大灌頂神呪經』12, 『大正』21, 536）、サンスクリットのテキストにはない“其身中”を挿入して、心（精神）に帰り先が「その人の〔以前の〕身体」であることを明快に示している。「心の移転」を蘇生に取っているのである。
- 90) 達摩笈多、『薬師如来本願經』、『大正』14, 401, a, 序。
- 91) 達摩笈多（?・619）は問題の箇所を“此の人の神識、迴還するを得”（此人神識得迴還）と訳し（『薬師如来本願經』403）、原文に対応語句がない“其身中”（『拔除過罪生死得度經』）を削除している。しかしながら、“其身中”を抜いたところで、「元の身体へ帰るのではないこと」は明らかにならず、正しい訳文に改めたわけではない。
- 92) 玄奘（602-664）の訳では、問題の箇所が“或は是の處有りて、彼の識の還るを得”（或有是處彼識得還）と訳している（『薬師琉璃光如来本願功德經』, 407）。心（識）が帰る場所を示して“是處”という表現をとっているのである（cf. 本論文注86）。『拔除過罪生死得度經』の場合と違って、「〔当人の元の〕身体」を指す語は用いられていないのであるから、「心の移転」の話を蘇生の話に変換する意図があるわけではない。しかしながら、中国人が「心の移転」に親しみがなく、蘇生に馴染んでいる以上、“是の處に識還る”という表現を目にした読者は、やはり文の主旨を汲み取ることができまい。肝心の所でサンスクリット文の主旨を的確に伝えていないという点で、玄奘の文章も先行訳と大して変わらないのである。
- 93) 小林、「延命機能を期待される薬師 不死を求める中国人が作り上げた超越者」、『桃山学院大学総合研究所紀要』27.1, 2001, 169-189。

- 小林,「中国人がインド文献の中に読み取る蘇生 自分の都合に合わせて理解した異文化」,『(桃山学院大学)国際文化論集』32, 2005, 41-65。
- 94) 死んだ身体を離脱した心が次の身体に移動するまでの時間的余裕は,古い時代から仏教にとって問題であった。基本的には7日であり,それが無理な場合はさらに7日の延長が認められる。このような延長が7回できることになっているから,最大限7×7日まで移動を待つことができる(cf. 小林,『激怒したタマの報復 日本文化圏の因果応報』,46-47, 116-119: 注129-133)。
- 95) ブッダを目指す努力をほぼ無限に続けて最終段階に近づくと,いくつかの「超自然力」(abhi jñā/神通)が身につく。その一つが「前世の生活を思い出す知力」である。この特殊能力を備えているのは最高水準に達した者だけである。ブッダ以外の人間が前世のことを何一つ覚えていないのは,それまでの記憶が出産の際にすっかり失われるからである。狭い膣を通過する際に,あまりの苦痛に耐え難く,すべてを忘れてしまうのである。シャーキャ・ブッダは母親マヤー(māyā)の脇から生まれ,膣を通らなかったので,生まれる時に苦しむことがなく,前世の記憶を失わずに済んだ。ジャータカ(jātaka)やアヴァダーナ(avadāna)などの仏教説話では,必ずシャーキャ・ブッダが登場して前世のことを解説する。
- 96) *Bhaiṣajyagurusūtra*, 25, 4-7: *yadi vā saptame divase yadi vā [ekaviṃśatime] divase yadi vā pañcaviṃśatime divase yadi vā ekonapañcāsatime divase tasya vijñānaṃ punar api nirvarteta smṛtim upalabheta*
- 97) 加地伸行,『儒教とは何か』,『中公新書』989,東京,1990,17-18:「白骨化した骸骨の内,頭蓋骨が特殊な意味を持っていると考えられるので,この頭蓋骨を残しておく。残りの骨は,後に埋葬するようになり,それが発展して墓となってゆく。だから,一般にお骨を大切にするのは当然である。そして命日の日にその残しておいた頭蓋骨を取り出して,生きた人間(祖父に対しては孫である場合が多い)の頭に頭蓋骨をかぶせ,死者になぞらえ,そこに魂・魄を憑りつかせる。匂いのよい香を焚いて天上の魂を招き,香り高い酒を地上に注いで地下の魄を呼ぶ。」
- 98) 4・5世紀頃には『パーイシャジャグル・ストラ』の中国語訳が成立していた。最も古いのは『抜除過罪生死得度經』(『佛說灌頂抜除過罪生死得度經』12,『大正』21, 532-536)である。この問題の多い中国語文献については,長尾佳代子が見事な分析を加えている(長尾佳代子,『抜除過罪生死得度經』について パーイシャジャグル・ストラ』を視野に入れた考察」,『比較文献学研究』1, 2007, 1-11; 「古訳『葉師經』に付加されたヤマ・ラージャの記述」,口頭発表,パーリ学仏教文化学会第21学術大会,2007年5月26日,同朋大学)。

中国ではその後も3回にわたって『パーイシャジャグル・ストラ』が翻訳されてい

日本で開発されたヤクシ・ケクワ（薬師悔過）

る（615年 達摩笈多譯『佛説薬師如來本願經』、『大正』14, 401-404; 650年玄奘譯『薬師琉璃光如來本願功德經』、『大正』14, 404-408; 707年義浄譯『薬師琉璃光如來七佛本願功德經』、『大正』14, 409-418）。

99) 現在はパキスタンの統治下にある北部カシミールの北の果て、インダス河の上流にギルギット（Gilgit）という町がある。1931年5月のある日の昼下りに、ギルギットの西3キロのナウプール村（Naupūr）の近くで、子供が羊の群れの世話をしていた。小さな塚の頂上に一本の古い木材が見えたので、ふざげ半分に引き抜いてみると、そこは空洞になっていた。話を聞いて好奇心に駆られた村人たちが塚を掘ってみると、中に丸い小部屋があって、数百の奉納用小形ストウーパが見つかった。さらに掘り進むと、木箱らしいものに入れられた多量の樺皮写本が出て来た。ここで人々は掘るのを止め、写本をギルギットへ持って行って役人に引き渡した。

スタイン（Sir Aurel Stein）は東トルキスタンの調査旅行を終え、たまたまその時に山を越えてカシミールに帰ったところであったが、写本発見の話を聞いて早速ギルギットへ見に行き、これが古い仏教文献であることを確認した。乾燥した気候のせいで保存状態は非常によかった（“Archaeological Discovery in the Hindukush,” *Journal of Royal Asiatic Society*, 1931, 863-865）。こうして、それまでは存在さえ知られていなかった『パーイシャジャグル・ストラ』の写本が発見された。

100) この文献の表題『シクシャーサ・ムッチャヤ』（śikṣāsamuccaya）は「学習項目の集成」という意味で、仏教信奉者が学ぶべき事項を100点以上の文献から抜粋したものである。ほとんど引用文のみから成る変わった文献である。引用經典の数を増やすのに熱中しているようなところがあり、『パーイシャジャグル・ストラ』は何らかの意図のもとに特に選ばれたわけではない。まして、論議を展開する上での典拠とされているわけではない。次の三つの個所で『パーイシャジャグル・ストラ』が引用されている：*Śikṣāsamuccaya*, ed. Cecil Bendall & W. H. D. Rouse, London, 1922: 174, 4-6; 174, 16; 175, 13-14 (= *Bhaiṣajyagurusūtra*, 20, 1-3; 22, 3-5; 15, 5-10)。

101) 玄奘、『大唐西域記』、『大正』51, 867-947。

義浄、『南海寄歸内法傳』、『大正』54, 204-234。

102) *Sādhanaṁālā*, ed. Benoytosh Bhattacharya, 2 vols., Baroda, 1925.

103) *Bhaiṣajyagurusūtra*, 17: śrāddhaḥ kulaputro vā kuladuhitā vā tasya tathāgatasya pūjāṁ kartukāmas tena tasya tathāgatasya pratimā kārāpayitavyā : [マンジュシュリーは言った。]「そのブツダに礼拝したいと思う信仰深い男女は、そのブツダの像を作らせるべきです」と。

ibid., 26: sapta pratimāḥ kartavyāḥ : [トウラーナムクタは言った。]「七つの像

を作るべきです」と。

104) 伊東史朗, 『薬師如来像』, 『日本の美術』242, 東京, 1986, 22, a [「中国の薬師像」]。この6点はすべて小さな金銅像であり, 銘記があるわけではないので, 手にしている「薬器」から「薬師」の像と推定される。このうち最古の例(隋代)では, 左手でなく右手に「薬器」を持っていて, 肩のところで左手で衣を執っている (loc. cit.)。

105) 「多彩な」を意味するサンスクリット形容詞“citra”は, 名詞化されて「絵画」を指す。したがって, 中国語の“變相”は“citra”の正確な訳とは言えない。このサンスクリット名詞が二義的に「[絵のように]驚くべき光景」を指すのを考慮に入れたのであろうか。

いずれにしても, 中国語で用いられる“變相”は, ある種の絵画を指して使われているのであるから, “変相・図”などという語を日本語の論文で地の文に使うのは, あまり奨められない。日本語として意味をなさないだけでなく, 「変化する」という意味を汲み取って, 「真の相を変じて画面の相にしたという意」などと, とんでもなく見当違いの解釈を導くことがあるからである。

106) 従える二人の家来とは, スーリャヴァーイローチャナ (sūryavairocana) とチャンドラヴァーイローチャナ (candravairocana) であり, “パーイシャジャグルの正しい教えの宝庫を保持している”と言われる (*Bhaiṣajyagurusūtra*, 8)。中国では“月光”および“日光”と呼ばれた。

宋時代(960-1279)以降の中国では, この二人が「薬師」の左右からいなくなり, その代わりに「阿彌陀」と「釋迦」が加わる。「薬師」が「阿彌陀」と「釋迦」と組合わされて, 東の「薬師」がこの世で人々のトラブルを解決し, 西の「阿彌陀佛」が死んだ人々を見守ることになった。

107) 伊東, op. cit., 24, a [「中国の薬師像」]

108) アモーガヴァジュラは甘肅に生まれ, インド人の父を幼い時に失い, ソグド人であった母の実家で育てられ, 13歳になって長安に移った。14歳の時にヴァジュラボーディ (vajrabodhi/金剛智) からインド文字の手ほどきを受けた。“母音の長短を見事に区別する”と激賞されていることを見て, インドの言語は知らなくとも, ソグド語はできたのであろう。

成人してからは, 中国語ができないヴァジュラボーディを助けて, 密教文献の翻訳に協力した。やがて師匠から習った『金剛頂經』系統の文献を自ら訳するようになって, 仏教文献の翻訳家として非常に有名になった。しかしながら, サンスクリットの学力は玄奘に比すべくもなく, あまりできの良くない義浄と比べてもはるかに悪い。何しろ例を導入する“tad yathā”を呪文と見なしているほどである。語合

日本で開発されたヤクシ・ケクワ（薬師悔過）

- 成（samāsa）の扱いは粗雑を極め、文構造が基本的に分かっていない。アモーガヴァジュラは“西域出身の学者”などと呼べるような人物ではなかったが、サンスクリットができなかつただけに、密教文献の中国化に大いに貢献した。テキストが読めなかつただけ、中国文化に即してインド文献を勝手に読んだのである。
- 109) 不空、『薬師如来念誦儀軌』、『大正』19, 29, a: 薬師如来の像, 左手に薬器を執らしむ。亦、無價珠と名づくを〔執らしむ〕。右手に三界印を作結せしむ。
- 110) 本人が政府に提出した表では“77部101巻”と言われ、飛錫の碑文では“83部120巻”と言われる。そして、趙遷の『不空三藏行状』では“120余巻”と言われ、『貞元録』15では“110部11部143巻”と言われる。また、空海の『附法傳』では“150巻”となっている。
- 111) 町田甲一、『薬師寺』, 東京, 1984, 96。
- 112) 伊東, op. cit., 39, b [悔過と民間信仰]
- 113) 西川新次, 「薬師如来座像」, 『新薬師寺 白毫寺 円城寺』, 『大和古寺大観』4, 東京, 1977, 32。
- 114) 奥田潤/伊東史朗, 「薬師如来像の薬器（壺）」, 『薬史学雑誌』32 2, 1997, 252-253 [伊東, 8「上醍醐薬師像の薬壺」]
- 醍醐寺（上醍醐の薬師堂）の「薬師如来像」を詳しく調べた伊東史朗によると、左手の掌は薬壺を置くのに合う広さと平らさがあり、使っている素材は彫像の本体と同じで、漆と箔の使い方も変わらない。平安時代のヤクシ像のうち、本体と同時に壺が作られたと確認できるのは、913年に製作された醍醐寺薬師堂の像だけである。
- 115) ibid., 242-243 [奥田, 「日本の薬師如来像の薬器（壺）」]
- 「古い薬師如来像の薬壺（当初のものと思われる）〔国宝・重要文化財〕」と「古い薬師如来像（国宝・重要文化財）の薬壺で種々の形状のもの」について調査した奥田は、それぞれの寺に依頼して、壺の大きさと共に、壺が「当初」か「後補」であるか答えてもらい、それを整理して表を作っている。それによると、平安時代に薬壺がヤクシ像に付けられた例が八つほどあることになる。
- 116) 澄豪は冷泉家に生れ、5歳で他家に移籍した。19歳の時に仏門に入って「密教」を学んだ。年が行ってからは著述に専念し、92歳になるまで長生きした。『総持抄』10巻のほか、8冊以上の著作がある。数多くの後継者を養成し、その一門は“西山流”と言われる。
- 117) それぞれのブツダは、(1)指の組み方と(2)手に持っている器物によって特定され、この2種のシンボルはサンスクリットで“サマヤ”(samaya)と呼ばれる。これを漢字で表記したのが“三摩耶”[sam.mu.a.yia]であり、“三形”はその省略表現である。ここでは(2)「仏像が手に持つ器物」を指している。

118) 澄豪, 『総持抄』1, 『大正』77, 56。

この文の中で澄豪は“薬壺は寶珠とその形相類するに”と言って、中国の作品が手にすることのある宝石に言及している。現代の研究者も考えているように、日本のヤクシが中国の「薬師」と同じものであるとすれば、薬壺と宝石との間に何らかの系統関係が想定されることになる。薬壺は宝石のヴァリエーションということになり、宝石から連想を得て思いついたことになる。宝石を手にする実例が日本にほとんどないのに、なぜ澄豪はこんなことを言うのであろうか。

日本では珍しい例として、法隆寺金堂に描かれた薬師像(7世紀末)は、左手の掌に「宝珠と思われるもの」を乗せている(伊東, op. cit., 31, a [飛鳥・天平時代の作例])。アモーガヴァジュラに帰せられる『薬師如来念誦儀軌』が成立さえしていない時代のことであるので、これは中国の実例に従ったものであろうか。

119) 齋然(はつぜん)は藤原一族の出身で、幼くして東大寺に入り、「梵學」を修めたという。「三論」の学習に加え、石山寺で「密教」を学んだ。983年に中国へ行き、天台山を訪れた。彫像や絵に興味があったらしく、中国では仏像を模写させ、十六羅漢の画像を手に入れている。4年にわたる中国滞在の後、齋然は987年に帰国した。最後には東大寺の「別當」に就任して1015年に死んだ。著書に『入宋日記』4巻があるというが、これは失われて伝わらない。

120) 『薬師如来念誦儀軌』で“薬器を執らしむ”と言われているのを知っていたら、薬壺を持たせる発想は得られたはずであるが、この文献が日本に伝わったのは意外と遅いらしい。13世紀初頭に覚禅が集めた口頭伝承によると、この文献を日本へもたらしたのは、齋然の弟子であった祚一であるという(『覺禪鈔』3, 『大正』, 『圖像』4, 26, b: [惠什, 云ふ。])「祚一阿闍梨の將來なり。祚一, 齋然の弟子なり。即ち、同時に唐に入りし人なり」と)。

121) 『梵網經』下, 1008: 應に懺悔を教ふべし。……若しくは一の七日, 二, 三の七日, 乃至は一年に, 好相を見るを要す。……便ち滅罪を得。

本論文(1), A・1「中国人は悪事を悔いて『罪』をなかつたことにする」, 『人間科学』32, 2006, 3-7。

122) 本論文(1), B・3^b「日本のヤクシは人間の反省を待つことがない」, 『人間科学』32, 30-33。

123) 須恵器(すゑき)は8・9世紀の日本で作られた陶器であり、良質の粘土を材料にしてロク口を使って形を整え、上薬をかけずに高温で焼くので、黒みがかった色をしている。食器や貯蔵器に使われることが多い。

124) 奥田潤/伊東史朗, op. cit., 251-252 [伊東, 7「器形の変化とその背景」]。

125) 『續日本紀』15, 『國大』2, 180: [天平十六年十二月]壬辰(四日)天下の諸國に

日本で開発されたヤクシ・ケクワ（薬師悔過）

命て、薬師悔過をせしむこと、七日に及ぶ。

126) *ibid.*, 16, 185: [天平十七年九月]癸酉（十九日）天皇不予なり。……又、京師畿内諸寺、及び諸名山浄處をして薬師悔過の法を行はしむ。……

127) 本論文（1）、B・2「日本人は過ちを悔いずに災害を終息させようとする」、B・3a「日本ではツミを贖う際に反省を求められない」、B・3b「日本のヤクシは人間の反省を待つことがない」、『人間科学』32, 24-33。

128) 中国で「薬師」の彫像が極めて少ないことについては、本論文の注104で挙げる伊東史朗の『薬師如来像』を参照のこと。

129) 『日本靈異記』、小泉道（校訂）、中39、東京、1984、197: ……この佛像、^{げん}験ありて光を放ち、願ふところをよく與へたまふ。このゆゑに道俗歸敬しまつる。……

130) 『日本書紀』1, [前篇] 46-47。

131) このオホナムチは“オホクニヌシ”（大國主）という名前で『古事記』に登場する。若い時に兄たちに連れられてイナバ（稲羽/因幡）に行った時に、ワニ（鮫）に皮を剥がれた兎を海の近くで見た。いいかげんな兄たちは、“塩水に浸かって風に吹かれるように”と勧めた。この方法は逆効果で、傷がさらに悪化して兎がますます苦しがあった。

そこで、“撒き散らした蒲の花の上で転がるように”とオホクニヌシが教えたところ、兎は元通りに回復した（『古事記』上、『國大』7, 24-25）。蒲の雄花に付いた花粉に止血の効果があり、このカミは正しい治療法を知っていたのである。このオホクニヌシ（オホナムチ）はやがて政権を取り、病気を治療する技術を国中に広めた。

132) 石に刻んだ「佛」の足型に礼拝する習慣が中国に定着していた。長安にあった「佛」の足型を日本人が拓本をとって持ち帰って、これを基に薬師寺で複製品が作られた。その側に建てられた碑に21首の歌が万葉仮名で刻まれ、“佛足石の歌”と呼ばれているが、その一つでヤクシがマラヒトノクスリシ（賓客・薬薬師）として讃えられている。銘によると、“753年（天平勝寶五年）に文室真人智努が死んだ妻のために作った”という。ところが、その冒頭に“文室真人浄三”とあり、これは761年（天平宝字五年）の改名であるという。この「佛足石」と「佛足石の歌」の年代は760年代の初めということになる。

133) 「佛足石歌」15、土橋寛（校訂）、『古代歌謡集』、『古大』3, 244。

134) 『續日本紀』12, 145: [天平九年七月]乙未、……詔して曰く、^{このころ}此來、疫氣多く^{おこ}發ること有るに縁りて、^{あまつかみくにつかみ}神祇を祈り祭れども猶可こと得ずと。

135) *loc. cit.*

136) 『日本文徳天皇實録』9、『國大』3, 103。

137) *ibid.*, 8, 86: [要約:] 海水を煮て塩を作る老人がいた。夜中に沖を見ていると

光が輝いた。夜が明けてみると、一對の奇怪な石（怪石）があった。神が人間に憑いて言った。「私は大奈母知・少比古奈である。昔、この国を作ったが、東の海へ行っていた。今、人々を救うために帰って来たのだ」と。

138) 仏教でボーディサットヴァ (bodhisattva/菩薩) とは「ブッダになろうと決心した人」のことである。日本では誰もブッダになろうとしていないので、ボーディサットヴァはいない。それに、すでにブッダであるパーイシャジャグルをボーディサットヴァ扱いする人々がいるとすれば、仏教が「伝来」しなかった国の人々くらいのものである。

ここで“ボサツ”は日本文化圏で新たに制度化されたカミの称号であり、仏教文化圏の“菩薩”とは関係がない。むしろ、“ボサツ”の称号を与えられて、ヤクシは名実ともカミになったと言えよう。なお『延喜式』によると、常陸のヤクシ2例の外に、宇佐と箱崎のヤハタ（八幡）がそれぞれ“ボサツ”と呼ばれている。

『延喜式』10, 神祇10, 神名下, 314: 筑前國一九座 那珂四座 ……

八幡大菩薩箱崎宮一座^{名神大}

ibid., p. 315: 豊前國六座 宇佐郡三座………八幡大菩薩宇佐宮^{名神大}

もっとも、“新たに制度化された”と言っても、ヤクシ以外に“ボサツ”と呼ばれるようになったのは筑前と豊後のヤハタのカミだけである。ヤクシと素性が違うのは言うまでもないが、タカマガハラと縁がないヤハタのカミも、それなりに特異な来歴があるらしい。それに、それまでは地方的な存在に過ぎなかったらしいのに、このカミが8世紀になって急に大きな存在になるのも何かよほどの理由があったに違いない。とにかく、ヤハタのカミは急に重要視されるようになってボサツになった。そして、それから程なくヤクシもボサツとなったのである。

139) 和泉の八田荘に安楽寺という寺があり、超海通性という住職がいた。ヤクシに興味を持ち、その奇跡物語を集めて『瑞應塵露集』六巻を編纂し、1733年に大坂で浅野彌兵衛がこれを出版した。ヤクシにかかわる言い伝えを収集した文献としては、最も浩瀚なものである。

140) 超海通性、『瑞應塵露集』2, 浅野彌兵衛刊本, 大坂, 1733, 15丁裏。

この箇所の冒頭に“大成經”という語があるが、聞いたことのない題名である。鳳来寺の山頂に生えている桐の木に空いた洞穴について、仏教文献に記述があるわけがなく、でまかせに挙げたものであろう。

141) 日本では古くからインド地図「五天竺圖」が知られていた。日本人の世界認識の中に、中国の外にインドという大きな国があったのである。お陰で、意識の中で中国の存在を低めることができ、「世界は三つの国から成る」と考えることができた（応地利明, 「日本と天竺・インド 前近代日本におけるインドの地理学的世界像」,

『インド世界 その歴史と文化』, 1984, 225-228)。近世になってオランダから世界地図が伝わるまで、「五天竺圖」を基に日本人の世界像が形成されていた。

142) 智顛には仏教文献の知識がなく、多彩な仏教文献をありのままに理解しようとする姿勢がなかった。一生をかけて智顛が目指したのは、中国人に納得しやすいように仏教を説くことであった。『法華經』を解説することを通じて、仏教という異文化を中国人に受け入れられる形に整理し直そうとし、中国人が従えるような訓練法を独自に工夫した。仏教では当然の前提である「心の移転」を抜きにして究極の真理に到達できると考えたのである。

中国人に納得させる工夫の一つに「懺悔法」が注目されている（本論文 A・1）。「佛」と私的関係を結んだ個人が「懺悔」をして罪を消してもらおうという構想が以前から中国にあったが、智顛はさらに一歩進めて「成佛」に至るプロセスを考えているのである。この複合作業を構成する個別作業として、「禮佛」や「懺悔」などに「思惟一實境界」が加えられるが、これは「座禪して實相を正観する修行法」である。これでは仏教の原則からは遠ざかるものの、中国人なりに究極目標を目指すものであろう。

智顛は自分の解釈した『法華經』を中核に仏教の再編成し、中国人を納得させることに成功して、「世に卓越した教え」を確立した。こうして、「宗派」の優越を主張することに力を入れる習慣を中国仏教に打ち立てた。浙江省の天台山を活動の拠点とした智顛の集団は“天台宗”と呼ばれたが、陳の政府と貴族たちに強く支持され、陳を滅ぼした隋の皇帝からも愛顧を受けた。智顛の創始した天台宗は大発展を遂げたのである。

143) 鳩摩羅什, 『妙法蓮華經』16, 『大正』9, 42, b: 我は實に成佛してより已來, 久遠なること斯の若し(我實成佛已來 久遠若斯)。

このように、『法華經』には“ブッダは限定された時間を生きたのではなく、無限の昔に究極の真理に到達した〔。そして、今も真理を説き続けている〕”とされているが、こういうことが話題になるのは、「〔ブッダが人々を納得させるために〕便宜的に用いる手段」(方便/upāya)に言及してのことである。“私が究極の真理に到達したのは遥か昔のことである”とブッダが説くのも、“つい最近のことである”と説くのも、「便宜的に用いる手段」であると言う。

いずれにしても、同じブッダについてブッダ自身が言っているのであって、「永遠のブッダ」と人間として生きたブッダの違いについて、インド文献『法華經』で説かれているわけではない。ところが中国人の智顛は、「久遠佛」と「久遠でない佛」とを対立させて、「本體」と「本體の存在を示唆する痕蹟」として説明しようとしている。中国人に納得できる「究極の実体と現象体」の関係について論議を展開して

いるのである。

144) 智顛, 『妙法蓮華經文句』9下, 『大正』34, 129, a・b。

この『妙法蓮華經文句』という文献は、智顛の主著というわけではないが、その経歴で最高潮に達した50歳の時に行った講義である。智顛が「本地垂蹟」の問題を取り上げて中国人を説得しようとしたのは、陳の宗教政策に異議を申し立てて受け入れられるなど、その経歴で絶頂の極めた頃のことであった。

145) 小林, 「鳳来寺のヤクシ像 日本で山頂にまつられた万能救済者の偶像」, 『桃山学院大学人間科学』24, 2003, 33-62。

146) ブッダはそれぞれ「ブッダの国」(buddha-kṣetra/佛國土)を管轄するが、パーイシャジャグルの国は、「ラピス・ラズリの光を放つ[都]」(vaidūryanirbhāsā)と呼ばれる。「ラピス・ラズリ」を指す語“vaidūrya”は中国語で“瑠璃”と訳され、これに美称の“浄”が付いて、パーイシャジャグルの国は“浄・瑠璃・世界”と言われる。その省略語形が“浄瑠璃.”である。この“浄瑠璃・世界”が借用されて、“ジャウルリ・セカイ”という語が日本語に成立した。

さらには、ヤクシに祈願して授かった子供が“ジャウルリ・ヒメ”(浄瑠璃・姫)と名付けられ、この娘と牛若丸の恋物語があまりにも有名になり、“ジャウルリ”は芸能ジャンルの名称として知られるようになった(小林, 「鳳来寺のヤクシ像」, 45-47)。

147) 超海, op. cit., 3, 1丁表・裏。

148) 中国文献『大智度論』に「牛頭」への言及が見られ、牛の頭をした「地獄」の化け物であるという(16, 『大正』25, 176, a)閻魔に使われて責め役として働く化け物が「大王」であるわけがなく、日本のゴツ・テンワウは仏教の伝承と関係がない。「牛頭大王」という語が仏教文献に現れることはない。

松前健によると、朝鮮では雨乞いの場所が“牛頭山”/“牛首山”と呼ばれ、旱魃の際には切断した牛の頭を供えるという。そして、これが日本に伝わり、和歌山や福島では旱魃の際に牛の頭を供えることがあるという(『日本の神話と古代信仰』, 東京, 1992, 158)。しかしながら、そのような信仰対象が渡来人の間で伝えられていたとしても(ibid., 153-154), それらがゴツ・テンワウに発展した経過について、どこかに手掛かりがあるわけではない。

149) 超海, op. cit., 3, 2丁表, 2, 21丁表。

150) ibid., 2, 21丁裏。

151) 仏教のパーイシャジャグルは前世で12箇条の「決心」(prañidhāna/誓願)をしている(本論文, C・1)。しかしながら、日本では人間もカミモやり方がいささか違う。機能を停止した身体から心が抜け出して別の身体に移動することはないのである。パーイシャジャグルと違って、日本のヤクシは「心の移転」に関与しない。他のカ

日本で開発されたヤクシ・ケクワ（薬師悔過）

ミ・ガミと同じように、今の生涯の以前に数多くの生涯を経験していないのである。したがって、前の生涯で「決心」をすることもない。

152) 超海, op. cit., 3, 3丁表。

死んだ母親のイザナミがいるというので、スサノヲはネノクニに行きたがる。そこで父親のイザナギを激怒して、スサノヲをネノクニに追放する命令を出す。日本で語られるこの伝承を受けて、スサノヲになったヤクシはネノクニに行くことになる。ここでインドの地下世界は日本の地下世界と同一視される。

日本のネノクニには“ヂゴク”(地獄)という別名があるということになり、そこには“エンマ”がいる。日本のホンチスイジャクは地名にまで及ぶのである。そして、ヤクシがエンマと同じということになり、インド出身のカミとインド出身のカミとの間にホンチスイジャクの関係が設定される。これは決して逸脱例ではなく、むしろホンチスイジャクの本質を見事に示唆する好例である。そもそも“日本の神は本地である仏・菩薩が衆生救済のために姿を変えて跡を垂れたものだとする神仏同体説”(『広辞苑』)は、「本地である仏・菩薩」が仏教から乖離したものでない限り、成り立ちえないものなのである。

153) 中国の「大黒天」は恐ろしげで怒り狂った顔付きをしていて、破壊の神であるシヴァ (śiva) の面影を伝えている。そのインド名は「摩訶迦羅」[muḥ.hā.kīa.lā] と言って、シヴァの別名「マハーカール」(mahākāla) をよく写している。もっとも、この「摩訶迦羅」という語が表す意味は、「大きく黒い」(mahā.kāla) ではなく、「[すべてを飲み尽くす]偉大な時間」(mahā.kāla) である。

日本のダイコクが背中に大きな袋を背負い、右手に打ち出の小槌を持ち、いつもここに笑みを絶やさないのは、財を所有し財を生み出す手段があって満足しているからである。ダイコク(大黒)という名前からの連想で色は黒い。そして、ダイコクは神代からのクスリシであるオホナムチと同一視される。

別名“オホクニ・ヌシ”(大國主)の“オホクニ”を音読した“ダイコク”(大國)と同音であるからと言われるが、そのように無理な語呂合わせをしなくても、オホナムチ・スナヒコナはすでに早くからヤクシと同一視されていた。「願ふところをよく与へたまふ」ヤクシと結びつけられて、福をもたらすカミとして「七福神」のグループに加えられたのである。

154) 超海, op. cit., 3, 3丁裏。

“ヤマスエノ・オホヌシ”(山末之大主)とも呼ばれるオホヤマクヒ(大山咋神)は、比叡山の「山頂の大支配者」である。このオホヤマクヒ・カミなど、複数のカミが集まって、ヒエノ・カミはすでに複合体を成していたが、『瑞應塵露集』によると、さらに「ダイコクと融合したヤクシ」がこれに融合しているという。

155) *ibid.*, 3, 4丁裏。

156) 「超自然力」(*ṛddhi*/神變) を使って、ブッダは真理を説くために、姿を変えて人間の世界に現れる。アヴァローキタスヴァラ (*avalokitasvara*/観音) のような高位のボーディサトヴァもそうである。このように姿を変えることを「超自然力によって(違った姿を)作り出すこと」(*ṛddhi-nirmāṇa*) と言い、中国語では“變化”という語が当てられた。

これが中国語から借用されて、“ヘングエ”という語が日本語に定着したが、何しろブツがブッダの真理を説くことはないので、日本でヘングエすることは「神変不可思議な現象」に過ぎない(『小学館 国語大辞典』, 東京, 1981, 2161, c)。ジャウルリ・セカイ出身のヤクシガスサノヲやヒエ・ダイミャウジンにヘングエするのは、日本独自の「不思議な現象」である。

157) 『日本靈異記』, 中39, 195-197: 「薬師佛の木像, 水に流れ沙に埋りて, 靈しき表を示す縁」第三十九。

158) *cf.* 本論文(1), 注20, 『人間科学』32, 40。

159) 仏教は紀元前6世紀に成立したが、それからやっと700年も経って、パキスタン西北部のガンダーラで仏像が作られるようになる (Joe Cribb, “The Origin of the Buddha Image the Numismatic Evidence,” Bridget Allcin [ed.], *South Asian Archeology*, Cambridge, 1984, 230-244)。仏教の体系は偶像崇拜を前提とせずになり立っているのである。

160) 感覚でとらえられない存在を人間が扱えるように、日本人は代わりに形ある物体を使った。これを“カタ・シロ”という。“シロ”という語が表すのは、「Aに代わってAとおなじ機能を果たすもの」である (*cf.* 『岩波古語辞典』東京, 1974, 674, c)。日本人にとって、ブツダウ (佛道) とはブツザウ (佛像) というカタシロに祈願することに尽きる。この限りで日本の文化は基本的に従来の通りである。

しかしながら、ブツザウの「伝来」によって日本文化に大変化が起こった。それまで日本人がカタシロとして使っていたのは、石や木のような自然物が鏡や剣のような人工物であったが、人間の姿をしたカタシロに礼拝するようになったのである。シンザウ (神像) が作られるようになり、カミをヒトガタ (人形) に移して祭る習慣や、ワザハヒ (禍) をアマガツ (天兒) に移して水に流す習慣が成立して、日本人の宗教パフォーマンスが多彩になった。

161) 小林, 『激怒したタマの報復 日本文化圏の因果応報』, 『桃山学院大学総合研究所 研究叢書』17, 和泉, 2002, 7-66。

162) 『日本書紀』19, [後編] 76-77。

163) *ibid.*, 19. [後編] 77-78。

日本で開発されたヤクシ・ケクワ（薬師悔過）

- 164) 小林, 「オホ・ハラヘと『薬師經』の関係 ヤクシ・ケクワの成立に連動して起こったハラヘの変貌」, 『[桃山学院大学総合研究所 研究叢書] 23, 和泉, 2006, 14-16: B¹ 「刑罰としてのハラヘ」。
- 165) ハラヘは国家規模で行われるようになり, “オホ・ハラヘ” と呼ばれた。そして, 天武・持統時代 (672-697) には定例化して, 毎年6月と12月に行われるようになった。オホハラヘが始まった時期を想定する上で貴重な記事が『續日本紀』に見られる (『續日本紀』2, 『國大』2, 16: [大寶二年十二月] 壬戌。大袂を廢せしむ。但し, 東西の文部の解除, 常の如し)。
- 持統が死んだので, 通常のオホ・ハラヘ (大袂) は行われなかったが, 大和と河内のフミベ (東西・文部) が担当するハラヘ (解除) は, その特殊性にかんがみ, 普段通りに行われた。この記事を基に, 青木紀元はオホハラヘが定例化した時期を推定して, 「天武天皇朝の末年から持統天皇朝にかけての頃」, 「どちらかといえば持統天皇時代」とする (『ハラヘの歴史』, 伊勢, 1991, 22-23)。
- 166) 小林, op. cit., 16-19: B² 「オホ・ハラヘの成立」; 29-31: α 「これまでのまとめ」
- 167) ハラヘに大きな変化が起こったのは天武の時代 (673-686) であったが, この時代に新たに成立したオホ・ハラヘについて, 青木は重大な発言をしている。『ハラヘの歴史』, 26: 「大ハラヘそのものの中心はやはりどこまでも, 國中の罪の大規模な袂除という点にあったと思いたい訳です。」
- 168) 『日本書紀』29, [後編] 384, 365。
- 169) 村山修一, 「日本の薬師信仰」, 『大法輪』44.7, 1977, 121。
- 170) *ibid.*, 120。
- 171) 本論文 (1), A・4 「中国の皇帝は『罪』を悔いて災害を予防しようとする」, 『人間科学』32, 16-19。
- 172) 本論文 (1), B・1, B・2, B・3^a, B・3^b, 『人間科学』32, 22-33。
- 173) 『續日本紀』18, 213: 經に云ふ。「受難の雜類衆生を救濟せば, 病を免れて年を延ぶ」と。是を以て教に依て天下に大赦す。
- 174) *ibid.*, 19, 224: 如く聞く。「災を鎖し福を致すこと, 仁風しに如くは莫し。病しひを救ひ年を延ること, 實に徳政よに資つみゆるしる」と。天下に大赦す可し。
- 175) 『古事記』中, 『古大』1, 228 (cf. 本論文 (1), B・3^a, 『人間科学』32, 29-30)。
- 176) 中野玄三, 『悔過の芸術 仏教美術の思想史』, 京都, 1982, 111。
- 177) 『広辞苑』, 第四版, 東京, 1991, 797, d。
- 178) *ibid.*, 1065, d。

正 誤 表

小林信彦「日本で開発されたヤクシ・ケクウ（薬師悔過）
過ちを悔いずにワザハヒ（災）を終息させる呪術」(1)

『人間科学』32号，2006

3頁17行・18行

誤

正

漢字で表記したのである。 漢字で表記することがある。