

オホハラへの成立に關与した異文化文献

—— ヤマヒとワザハヒを追加する際に使われた『薬師經』 ——

(3)

小林 信彦*

『延喜式』に伝えられるノリトの言葉には21の項目を羅列するリストがあり、そこに「白くなる〔病気に罹った〕人」(シラヒト)と「腫瘍性クル病〔に罹った人〕」(コクミ)が挙げられている。そして、異文化圏から伝わった『薬師經』でも、たまたま同じように「〔皮膚が〕白くなるレプラ〔に罹った人〕」(白癩)と「せむし〔の人〕」(背偃)が取り上げられている。そして、『延喜式』では“シラヒト”と“コクミ”が対を成し、『薬師經』でも“白癩”と“背偃”が対を成す。

そして次に『延喜式』のリストには、「地面を這う小動物」(ハフムシ)と「空を飛ぶ鳥」(タカツトリ)が挙げられ、ワザハヒを引き起こすものと考えられていた。また『薬師經』にも「へびとサソリとムカデとゲジゲジ」(毒蛇-悪蝎-蜈蚣-蚰蜒)と「不気味な鳥」(怪鳥)が見える。そして、『延喜式』では“ハフムシ”と“タカツトリ”が対を成し、『薬師經』でも“毒蛇-悪蝎-蜈蚣-蚰蜒”と“怪鳥”が対を成す。

さらにノリトのリストには、「動物犠牲を伴う呪術」(ケモノタフシテ-マジモノセル-ツミ)が挙げられている。古代の日本には動物を殺して礼拝する風習が朝鮮から伝わっていたが、血が流れるのを嫌う日本人の好みに合わなかった

ようである。忌まわしい風習と考えられていた。そして『薬師經』でも、「動物殺して血肉を取〔りラクシャサに捧げ〕る〔呪術〕」(殺畜生-取其血肉)が取り上げられている。

『延喜式』 白人(ヤマヒ) 胡久美(ヤマヒ) 昆虫(ワザハヒ)	『薬師經』 白癩 背偃 毒蛇-悪蝎- 蜈蚣-蚰蜒 怪鳥 殺畜生-取其 其血肉
高ツ鳥(ワザハヒ) 畜伴 ^{シテ} 蟲物爲 ^ル (ケガレ)	

オホハラへのノリトに採り入れられたヤマヒやワザハヒの名称は、異文化の文献に対応が見られるとはいっても、それぞれの語が用いられている文脈は全く異なる。パーイシャジャグル(bhaisajyaguru/薬師)が病気や災害を除こうとするのは、人々をブッダになる準備に専念させたいからであるが、そういうことに日本人は何の関心もない。表現に対応が見られるからといって、文化事象に何かの対応が認められるわけではないのである。

F

ヤマヒやワザハヒを除去するための
臨時オホハラへ

消去すべきもののリストがノリトの言葉に含まれて、ヤマヒやワザハヒの名前が挙げられるようになって、21の項目がアマツ-ツミ(天津罪)とクニツ-ツミ(國津罪)に二分されていて¹³⁷⁾、全体としていろいろなツミを網羅するという建前をとっている。そして、『延喜式』

*本学文学部

『國大』:『國史大系』(新訂増補),東京,1942.

『古大』:『日本古典文學大系』,東京,1952-1967.

『大正』:『大正新脩大藏經』,東京,1924-1935.

『靈異記』:『日本靈異記』,小泉道,『新潮日本古典集成』67,東京,1984.

BhS: *Bhaisajyaguruvaidūryaprabharājasūtra*, ed. N. Dutt, Calcutta, 1939.

の伝えるオホハラへの言葉には、「罪を払い清める」という意味の表現が繰り返されている。

このように、オホハラへでヤマヒヤワザハヒを扱うようになって、その全てを包括する語が見つからないまま、ハラへがツミだけを扱っていた頃の慣用を改めることがなかったのである。

いずれにしても、建前はどうかあれ、オホハラへが行われる際にはヤマヒヤワザハヒの名称が口にされた。ヤマヒヤワザハヒを含めて、好ましくない事象がすべて国中から消去するために、オホハラへが行われるようになった。これは律令制度のもとで定例化し、一年に2回オホハラへが行われた（2月と6月）。その日が月の最終日（ツゴモリ）に決められていたので、「ツゴモリノ-オホハラへ」（晦-大祓）と呼ばれた。これが古代日本で行われたオホハラへの基

本形態であり、よくないことを常に国中から一掃して、「明るい清い国家・社会を保持していく」ことを目指すものであった¹³⁸⁾。

年ごとに決まった日に行われるツゴモリノ-オホハラへの外に、伊勢神宮など最高ランクの神社では、いつも多くの祭儀が予定に組まれていて、その際にもオホハラへが行われ、ノリトの言葉が朗読された。また、思いがけず起こった不祥事に対処するために、臨時に行われるオホハラへがしばしばあり、そのつどノリトの言葉が朗読された。ヤマヒヤワザハヒが起こる度に、これを除去しようとしたのである。天皇が死にそうな時や疫病が蔓延した時に（ヤマヒ）、また台風や地震が猛威を振るった時に（ワザハヒ）、オホハラへが行われたのである。

①〔慶雲三年。〕是の年、天下の諸國に疫疾ありて、百姓多く死ぬ。始て土牛を作て大に儺す。おにやらひ〔四年〕二月乙亥、諸國の疫に因て、使を遣て大祓す¹³⁹⁾。

②〔寶龜六年八月〕辛卯、大祓す。伊勢美濃等の國、風雨の災あるを以てなり¹⁴⁰⁾。

③〔寶龜七年五月〕乙卯、大祓す。災變、頻に見はるるを以てなり。僧六百を屈て、宮中及び朝堂に於て大般若經を讀ましむ¹⁴¹⁾。

④〔寶龜七年六月〕甲戌、京師及び畿内の諸國に大祓す。黒毛の馬を丹生川上の神に奉る。早すればなり¹⁴²⁾。

⑤〔寶龜八年三月〕辛未、大祓す。宮中に頻に妖恠有るが爲なり。癸酉、僧六百口、沙彌一百口を屈して、宮中に於て

137) オホハラへのノリトで挙げられるツミに言及する際に、昔からの習慣でクニツツミはアマツツミから区別されている。この伝承を受けて、本居宣長は次のように言っているツミの分類を説明する。

本居宣長、『大祓詞後釋』、『本居宣長全集』7, p. 118: さて天つ罪國つ罪と別ることは、實は一つにて、差別あるまじきことなれども、かの須佐之男尊に、祓を負せたるぞ、祓の起にてあれば、かの神の、そのかみ天にて犯し給ひし類の罪をば、此國にても、天つ罪を名けて、別云也、さる故に國つ罪の方には、此法別といふ詞なし、心をつくすべし。……

こは此国にしていふ言なれば、天つ罪をば別云とも、國つ罪とはいふまじきことわりなれども、天つ罪を別云につきて、それに對へて、其外の罪どもを、國つ罪とは姑くいふ也。

スサノヲ（須佐之男）の犯した狼藉の数々は、場所がタカマガハラ（高天原）であったという理由で、“アマツツミ”（天津罪）と呼ばれる。そして、それ以外のツミは一括して“クニツツミ”（國津罪）と呼ばれる。

しかしながら、現代の研究者が伝統的解釈をそのまま受け入れているわけではない。青木紀元によると、社会的制裁としてハラへを行う習慣の起源は非常に古く、スサノヲ伝説が成立するより以前からあった。灌漑水路の破壊などの狼藉は農耕妨害罪であったという。これが重大なツミであったために、起源説話としてスサノヲの狼藉の話が作られたという（青木紀元、『祝詞古伝承の研究』, pp. 141-142）。

138) 青木紀元、『ハラへの歴史』, 伊勢, 1991, pp. 26-27.

139) 『續日本紀』3, 『國大』2, p. 27: 〔慶雲三年〕是年 天下諸國疫疾 百姓多死 始作土牛大儺 〔四年〕二月乙亥 因諸國疫 遣使大祓

140) *ibid.*, 33, pp. 422-423: 〔寶龜六年八月〕辛卯 大祓 以伊勢美濃等國風雨之災也

141) *ibid.*, 34, p. 428: 〔寶龜七年五月〕乙卯 大祓 以災變頻見也 丙辰 屈僧六百 讀大般若經於宮中及朝堂

142) *ibid.*, 34, p. 428: 〔寶龜七年六月〕甲戌 大祓京師及畿内諸國 奉黒毛馬丹生川上神 早也

大般若經を轉讀せしむ¹⁴³⁾。

⑥〔貞觀五年正月〕廿七日庚寅，御在所及び建禮門と朱雀門に於て大祓を修する事，災疫を攘ふを以てなり。京師に飢と病尤も甚しき者賑給す。昨年しんねんの冬ふゆの末より是月こゝろに至るまで，京城及び畿内と畿外きがいに多く咳逆せきぎやくを患ふ。死者甚だ衆あまたし¹⁴⁴⁾。

⑦〔貞觀十七年二月〕廿九日，癸未，晦くわいに地震あり。建禮門の前に於て大祓す¹⁴⁵⁾。

① 伝染病が蔓延して人が多くの人に死に，それを終息させようとして，707年の2月6日にオホハラへが行われた。そのほか，② 風雨の災害（775.8.30），③ 何か自然災害（776.5.29），④ 旱魃（776.6.18），⑤ 妖怪が出現（777.3.19），⑥ 飢餓と疫病（863.1.27），そして⑦ 地震（875.2.29）があった際に，オホハラへが行われた。

自然災害が起こった第三例（③）と妖怪が出現した第四例（⑤）では，オホハラへを行った後で『大般若經』を朗読する儀式が行われている。9世紀前半の日本では，災害を予防するのに最も効果があるのは『般若經』に内在する超自然力であると信じられていた¹⁴⁶⁾。

このような発想は仏教文化にも中国文化にも痕跡すらなく、『般若經』を使う災難予防呪術は日本で独自に開発された技術であった。ヤクシケクワ（薬師悔過）の呪術効果を補うために積極的に活用されたのである¹⁴⁷⁾。第三例や第四例では，自然災害や妖怪の出現に対処するために，オホハラへが行われた際に，呪術効果を補強するために『大般若經』の朗読が行われた。

G¹

仏教ではありえない死の回避

幼くして死ぬ不幸せな人々もいれば，長生きする幸せな人々もいるが，それまでの「行い」（karman/業）の「報い」（phala/果）として，寿命は自動的に決まっている。これが「行いと報いの対応法則」である。超自然力を備えたブツダといえども，この法則に干渉することはできないし，そもそもその気がまるでない。寿命が尽きて死にかけている者の命を救うことはないし，寿命が尽きて死んだ者を蘇らせることもない。それに，「轉生」を前提とする仏教の体系で蘇生のアイデアを容れる余地はない¹⁴⁸⁾。いず

必ず般若の力を資ふ。國を護り民を安じる事，修善の功に由る。》

143) *ibid.*, 34, p. 433: [寶龜八年三月]辛未 大祓 爲宮中頗有妖怪也 癸酉屈僧六百口沙彌一百口 轉讀大般若經於宮中

144) 『日本三代實錄』, 7, 『國大』3, [前編] p. 105: [貞觀五年正月]廿七日庚寅 於御在所及建禮門朱雀門 修大祓事 以攘災疫也 賑給京師飢病尤甚者 自昨年冬末至于是月 京城及畿内畿外 多患咳逆 死者甚衆矣

145) *ibid.*, 27, [後編] p. 360: [貞觀十七年二月] 廿九日癸未晦 地震 大祓於建禮門前

146) 病気の蔓延を終わらせることは，まだ病気に罹っていない人々の死を未然みづかに防ごうとするものであり，ワザハヒの中断ではなく予防と考えられていた。そして，旱魃を終わらせることは，秋の凶作を予防するものであった。

『續日本後紀』6, 『國大』3, p. 67: 疫病間發 疾苦者衆 夫鎖殃未然 不如般若之力 《疫病間發し，疾苦する者衆は 夫れ殃を未然に鎖すは，般若の力に如かず。》

ibid., 9, p. 105: 加以季夏不雨 嘉苗擬焦 夫鎖殃受祐 必資般若之力 護國安民事 由修善之功 《加へ以て季夏に雨らず 嘉苗焦に擬る。夫れ，殃を鎖し祐を受くるに，

147) 8世紀にはもっぱらずで起こったワザハヒを終息するためにヤクシケクワが行われたが，9世紀になるとワザハヒを防ぐために行われるようになった（例えば承和4年6月，承和7年6月，承和9年3月など）。そして，それに先だって『大般若經』の「飛ばし読み」（轉讀）が行われた。

途方もない超自然力が『般若經』に内在すると日本人は信じていたが，『般若經』の朗読とセットにすることによって，初めてヤクシケクワで未来のワザハヒを対処することができたのである。同じように『般若經』の朗読を伴う9世紀後半のオホハラへとどう繋がるのか。興味ある問題ではあるが，現在の段階では何とも言えない。

ちなみに，1世紀以上も前に天武が危篤に陥った時と同じように，805年に桓武が死ぬ際に行われたヤクシケクワは，『般若經』の朗読とセットになっていなかった。天皇の病気というワザハヒを中断するためのヤクシケクワはこれが最後であり，その後は全く行われなくなった。

148) 死んだ身体を抜け出した「心」（vijñāna/識）は，新しく生まれる身体へ移動する。「行き先」（gati/趣）となる新しい身体が何であるかは，「行いと報いの対応法則」によって自動的に決ま

れにしても、死んだ者を生き返らせるプログラムは仏教で設定されていないのである¹⁴⁹⁾。

サンスクリット文献『パーイシャジャグルストラ』(bhaisajyagurusūtra/薬師經)には、このことに関して興味深い記述があり、死者が地獄(naraka/奈落)から帰って来る話が語られている¹⁵⁰⁾。ヤマ(yama/閻魔)の所へ行っている。

っている。

この「心の移動」は身体が死んだ瞬間に始まり、49日以内の任意の時点で完了する。死んだ瞬間から死後最大限49日までの間、「心」は(a)新しい身体に向かって移動中であるか(b)すでに移動を終えて待機中かのどちらかである。

(a)「心」がまだ移動中であるとすれば、「行いと報いの対応法則」によって「行き先」はすでに決まっているのであるから、途中で逆戻りすることはありえない。すべては「行いと報いの対応法則」に従って自動的に進行する。このプロセスが完了しないうちに「行いと報いの対応法則」が無効になることはない。したがって、「轉生」のプロセスが進行中に、すべてが白紙に戻ることはありえず、蘇生は起こらない。

(b)「心」がすでに移動を終えているとすれば、新しい身体が死ぬまで次の移動は起こらない。新しい身体が生きている限り、「心」がそこを抜け出して元の身体へ再移動することはありえない。したがって、「轉生」のプロセスが完了した後、すべてが白紙に戻ることはありえず、蘇生は起こらない。

149) 蘇生に対する関心が弱いインド文化圏には、「不死」を求める発想が欠けている。神に言及して“amṛta”(不死)という語が用いられることはあるが、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。仏教文献には“amataṃ ajhagamam”(私は不死を得た)と言われることがあり(Majjhimanikāya, ed. Rhys Davids & Carpenter, 1, p. 167)、「不死の獲得」(amṛtadhigama)について語られることがあるけれども(Saundarananda 17, ed. E. Johnston, pp. 125-133), そのような場合の“amata/amṛta”は身体の不死に言及するものではなく、「不滅の真理」の比喩として使われているに過ぎない。

150) パーイシャジャグルを心から信じて熱心に礼拝していると、死んで地獄へ行っても、再びこの世に帰ることができる。しかも、前世の記憶を取り戻して、自分がやらした悪い行為を思い出し、さらに地獄での体験が蘇って大いに後悔する。

BhS, p. 25: sthānam etad vidyate ya(t) tasya tad vijñānam punar api pratiniivarteta [I] svapnāntaragata ivātmānam samjānāti¹⁵¹⁾ |《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。夢を見

た人間の「心」(vijñāna/識)が帰還するというのである。

[要約:] 長らく難病で苦しんでいた人が死に、その者の「心」がヤマの所へ行った後で、再び人間の世界に帰って来る。そして新しい人生では、前世の自分を思い出して後悔の念に駆られ¹⁵¹⁾、今度こそは「悪い行い」を避けて「善い行い」を行おうとするようになる¹⁵²⁾。

ている人のように、悔いを抱いて[前世の]自分を思い出す。》

a) 刊本の“samjānīte”(認識する)を写本Cによって“samjānāti”(悔いを抱いて思い出す)に改める。

達摩笈多, 『薬師如来本願經』, 『大正』14, p. 403, c.23-27: 若能爲此病人歸依彼世尊藥師瑠璃光如來 如法供養 即得還復 此人神識得迴還時 如從夢覺皆自憶知《若し能く此の病人の爲に彼の世尊藥師瑠璃光如來に歸依して、法の如く供養せば、即ち還復するを得。此の人の神識迴還するを得む時、夢より覺むるが如く、皆自ら憶知す。》

151) 「死者の心がヤマの所から帰って来る話」の中核部に、“ātmānam samjānāti”という表現がある。ダットの校訂本では“ātmānam samjānīte”という読みが採られているが(p. 25), これでは「自己を認識する」ということになり、この文脈では意味をなさない。

能動態の動詞を使った“ātmānam samjānāti”なら、「[前世で悪いことをした]自分を悔いを抱いて思い出す」という意味であるから、「前世を思い出す知力」を備えて再び人間の身体に移った「心」にふさわしい。

この読み“ātmānam samjānāti”はダットが退けた写本Cに支持されるし、ダルマゴプタ訳の“憶知”(p. 403, c.26)は、「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、使ったサンスクリット本の読みが“samjānīte”ではなく“samjānāti”であったことを示唆する。

文学の上でも、この能動態語形は正当化される。パーニニ(pāṇini)の文法1.3.46によると、「[悔いを抱いて思い出す](ādhyāna)という動作を表す場合には、)動詞語根“sam-jñā-”の後に能動語尾(active ending)が付いて“samjānāti”という語形をとり、例えば“mātaram samjānāti”(悔いを抱いて、母親を思い出す)と言う。

152) ここで文献の作者が伝えようとしているのは、パーイシャジャグル礼拝の効果である。普通なら「前世の生活を思い出す知力」のような高度の超自然力は、ブッダまたはブッダに近い水準の者に

死者の「心」は人間の世界に帰って来る¹⁵³⁾。生命のない物体に「心」が入ることはないので、元の死体には戻らない。また、一つの身体に二つの「心」が宿ることはないので、すでに生きている別の身体には入らない。したがって、地獄に住む者の身体に宿っていた「心」は、この世で新しく発生した人間の胚へ移動するのである。これは蘇生の話ではなく「轉生」の話である¹⁵⁴⁾。

しか備わらないが、パーイシャジャグルに帰依して礼拝を怠らずにしていると、この超能力が並の人間にも備わり、「前世で自分が行った悪い行い」と「その結果として受けた辛い報い」との関係を身をもって理解し、それを前提に新しい人生を律するようになり、ブッダへの道を踏み出すことになる。

「前世の生活を思い出す知力」を指す“pūrvanivāsānumṛti-jñāna”という術語は、『パーイシャジャグルスートラ』で使われていない。しかしながら、この超能力をパーイシャジャグルから授かった人に言及して、“jātismara”（[以前の]生涯を思い出すこと）という合成語が用いられている。

BhS, p. 9: punar api manuṣyaloka upapatsyante | jātismarāś ca bhaviṣyanti 《再び人間の世界へ行くであろう。そして、前世のことを思い出すであろう。》

- 153) 「元の身体に帰って蘇生したのではなく元いた人間世界に帰ったという主旨は、『パーイシャジャグルスートラ』の記述から明確に読み取ることができる (cf. 注152)。

BhS, p. 9: …… saha smaraṇamātreṇāś cyutvā punar api manuṣyaloka upapatsyante | jātismarāś ca bhaviṣyanti 《[人間として生きていた時にパーイシャジャグルの名前を聞いたことがあるなら、死んで地獄へ行ったり動物に生まれた者たちも、かつて聞いた]名前を思い出すやいなや、そこから去って再び人間の世界へ行くであろう。そして、[超能力をパーイシャジャグルから授かって]前世のことを思い出すであろう。》

- 154) この間に2回の「轉生」が起こっている。先ず、薬石効なく人間Aの身体が機能を停止すると、「心」は人間Aの身体から抜け出して地獄に住む者の身体に移る。これが第1回目の「轉生」である。次に、「心」は地獄に住む者の身体を離れて人間Bの身体に移る。これが第2回目の「轉生」である。このように、仏教文化圏では同じ「心」が身体から身体へ次々と移っていくプログラムが設定されていて、元の間人Aの身体に戻ること(蘇生)は考えられていない。

このプログラムに問題があるとすれば、「轉生」

こうして人間としての生涯が再び始まるわけであるが、パーイシャジャグル (bhaisajyaguru/薬師) を信仰している者には、普通ならありえないことがここで起こる。「轉生」しても記憶が失われないのである。前世で自分がやらかした愚行を思いだし、その「報い」として地獄で味わった苦しみ (duḥkha/苦) を思い出して、後悔の念に駆られる。パーイシャジャグルのお陰で前世での経験に学ぶことができるのである。

仏教世界で前世のことを思い出すことができるのは、ブッダまたはブッダに近い水準の者だけである。ところが、パーイシャジャグルを熱心に礼拝すると、並の者にもこれが可能になるという。このような記述はテキスト発展史の初期にはない。そして、この礼拝の際に実践すべきこととして第一に挙げられるのは、パーイシャジャグルの名前を唱えることである¹⁵⁵⁾。長尾佳代子の言う「仏教の大衆化」の典型的な事例と言えよう¹⁵⁶⁾。

の過程で記憶が失われるということである。「悪い行い」をした結果として、地獄で苦しい目に遭わされたとしても、再び人間の身体に「心」が移った時には、すべて忘れてしまっているので、体験を生かすことができない。新しい人生では、また性懲りもなく愚かなことを繰り返すのである。この問題を解決してやるのが外ならぬパーイシャジャグルであり、帰依する者に「前世の生活を思い出す知力」を授けて、「悪い行い」-「辛い報い」の因果関係を実感させるのである。

- 155) この「死者の心がヤマの所から帰って来る話」に続いて、添え書きの形で礼拝の実践について具体的な指示をしている (*BhS*, p. 26)。それによると、パーイシャジャグルを礼拝するには、次のことを行わなければならない。① パーイシャジャグルの名前を唱えること、② 『パーイシャジャグルスートラ』を朗読すること、③ パーイシャジャグルの彫像を作って灯火を供えること、④ 五色の旗を立てること。

- 156) 最古のヴァージョン『抜除過罪生死得度經』と最新のヴァージョン『パーイシャジャグルスートラ』とを比較して、長尾佳代子は注目すべき事実を発見した。「パーイシャジャグルの名前を唱えること」が最新のヴァージョンで強調されているということである（「ギルギット本『薬師經』の成立」-仏教大衆化の一齣-、『パーリ学仏教文化学』7, pp. 101-110)。

『抜除過罪生死得度經』には、「ブッダの名前」に言及する表現が1回だけ見られるが、文脈から

「轉生」が信じられているインド文化圏では、出産の際に前世の記憶が失われることになっているが¹⁵⁷⁾、パーイシャジャグルから「前世の生活を思い出す知力」(pūrvanivāsānummri-jñāna/宿命通)を授かると、生まれる前の記憶を失わずにすむ。「死者の心がヤマの所から帰って来る話」の趣旨は、前世を思い出す超自然力が備

わる奇跡であり、死者が蘇生する奇跡ではない。この点についてはダルマグプタも玄奘も間違った理解をしているわけではない¹⁵⁸⁾。

ところが、現代の研究者たちはテキストを正しく理解していない。玄奘の『薬師琉璃光如來本願功德經』を翻訳したバーンボーム (Raoul Birnbaum) は¹⁵⁹⁾、この「死者の心がヤマの所から帰って来る話」を「死人が蘇生する話」と思い込んでいる¹⁶⁰⁾。もっとも、このような誤解が生じたことについては、玄奘にも責任がないわけではない¹⁶¹⁾。

見て後代の改変である可能性が強く、二つの相容れない命題が並んでいる箇所がある(『大正』21, p. 533, b.1-2, b.3)。

A 我の是の薬師琉璃光如來の名字を説くを聞く時、解脱せざる無し。

B 来世の苦しみを避けようとする者は、ブツダの教えを信じる。

もし「薬師」の名前を聞きさえすれば「解放」(vimokṣa/解脱)が可能なら、「善い行い」は必要でないことになり、この二つの言葉は互いに矛盾する。そうすると、刊本の読み「薬師琉璃光如來名字」は、もともと『拔除過罪生死得度經』の別名「薬師琉璃光佛本願功德」であった可能性がある(長尾, op. cit., loc. cit.)。命題Aで示された經典名は、命題Bで言われる「ブツダの教え」とよく対応して、記述に矛盾が生じない。ところで、最終ヴァージョン『パーイシャジャグルスートラ』の対応部分では、Aに代わって、二つの項目が見られる(BhS, p. 9)。

A¹ 人間であった時にパーイシャジャグルの名前を聞いたことがあるなら、「嫌な行き先」に移っても、それを口にするであらう。

A² パーイシャジャグルの名前を口にすると、直ちに「嫌な行き先」から解放され、「前世を思い出す能力」を備えて人間の身体に移る。

パーイシャジャグルの名前を口にした瞬間に「嫌な行き先」(durgati/悪趣)から解放されると言う。このままでは「行いと報いの対応法則」の影が薄くなるので、A²で「前世を思い出す能力」(pūrva-nivāsānummrti-jñāna/宿命通)というアイデアが導入される。ブツダの名前を唱えたお陰で、「前世を思い出す能力」が備われば、「悪い行い」をすると「辛い報い」を受けることが経験的に分かるので、以後は「善い行い」をするようになる。

157) 胎の段階から胎児の段階まで、身体が子宮にいる間は記憶が失われない。記憶の喪失は出産時に起こる。ひどく狭い腔を通過する際の苦痛があまりにも大きいので、それに耐えかねて記憶を失うのである。これは仏教だけでなく、正統インド宗教にも共通する考えである(小林信彦, 『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, pp. 40-41, pp. 106-109)。

158) ダルマグプタや玄奘が事態を正しく把握していたとしても、中国人の誤解を防ぐ工夫が充分になされたとは言えない。訳者の意図はどうかであれ、再生の可能性を信じる中国人の先入観をもって読めば、「彼識得還」という中国語文から「意識が元の身体に帰る可能性」を考えつく状況は確かにあった。実際のところ、『パーイシャジャグルスートラ』の中国語訳の第1ヴァージョン(4世紀)では、正にそのように読まれているのである。

『大灌頂神呪經』12, 『大正』21, p. 536, a.2: 其精神還其身中《其の精神, 其の身中に還る。》

159) R. Birnbaum, “Sūtra on the Merits of the Fundamental Vows of the Seven Buddhas of Lapis Lazuli Radiance, the Masters of Healing,” *The Healing Buddha*, Boston, 1989, pp. 173-217.

160) バーンボームは玄奘訳の「死んだ者の心が閻魔の所から帰って来る話」(『大正』14, p. 407, b. 10-29)を翻訳する際に、“saving those on the brink of death or disaster”という表題を付けている(*The Healing Buddha*, p. 169)。

バーンボームがこのアイデアを得たのは、玄奘の文章の中に“或有是處彼識得還”(p. 407, b. 22)とあるのに基づいている。この箇所は“sthānam etad vidyate ya[t] tasya tad vijñānam punar api pratīnavarteta”(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)の訳である。バーンボームこれを“then that person’s consciousness may be returned to his body [immediately]”と訳している(Birnbaum, op. cit., p. 165)。しかしながら、“to his body”に当たる表現は玄奘訳のテキストにはどこにも無いし、死んだ人の「心」(vijñāna/識)が元の身体に帰って来るなどというアイデアは、仏教の体系から見てもありえることではない。「心」は生命のない物体と結び付かないのである。それに、仏教の体系を無視するとしても、最大限に見積もれば死んでからの49日も経っているものであり、身体はすでに腐乱している。

161) 問題は玄奘が“sthānam etad vidyate yat …”

いずれにしても、玄奘訳『薬師經』の同じ箇所を取り上げた五来重も、バーンボームと同じように理解して、“[死んだ者の神識が]娑婆に帰って蘇生する”と言う¹⁶²⁾。そして、サンスク

..”という文を“有是處……”と訳している点にある。“sthānam”の基本的意味は「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、この用法を基にして“sthānam etad vidyate”という慣用表現が成立し、「このような事態が起こる」という意味で用いられる。

『パーイシャジャグスートラ』見られる文“sthānam etad vidyate yat tasya tad vijñānam punar api pratīnavarteta”が表すのは、「このような事態が起こる。すなわち、その人の心が再び帰って来るという[事態が]」という意味である。ところが、玄奘はここで“etat sthānam”を原義通りにとって“是處”と訳している。こうして、この文全体が“是處彼識得還”と訳され、“是處”は動詞“還”が表す動作「帰る」の「到達点」を指すことになる。

しかしながら、“pratīnavarteta”（帰る）は自動詞であるので、「到着点」を指す対格の名詞と共に用いることはできない。それに、“sthānam etad vidyate”という文で、“etat sthānam”は述語動詞“vidyate”の主語として機能しているのであり、別の動詞の目的語ではありえない。

このように、玄奘は“etat sthānam vidyate”が慣用句であることを知らず、この限りでは部分的に誤訳をしていると言えよう。そうであるにしても、ここでテキストの主旨を取り損ねたとは決めつけることはできまい。“etat sthānam”が「移動の到達点」を指すと解したとしても、仏教の基礎知識を欠く者の言葉でない限り、そして『パーイシャジャグスートラ』の主旨を理解した者の言葉であれば、この“是處”が指すのは「死んだ者の遺体」ではなく、「[人間が住んでいる]この世界」であろう。

サンスクリットの慣用表現を知らなかったために部分的に誤訳をしたとしても、玄奘が文献全体の主旨を正しく理解していた可能性はあるのである。ところが、玄奘が文献全体の主旨を取り違えたという前提で、バーンボームは玄奘の文章に対応表現を欠く“his body”を勝手に補って、“then that person's consciousness may be returned to his body [immediately]”と訳したのである。

しかしながら、玄奘自身の意図はどうであれ、不老不死の構想に親しんでいる中国人の読者にしてみれば、“是處”が指す「心が帰って来る場所」として元の身体を考えるのは当然の成り行きと言えよう。バーンボームも五来も、そしてサンスクリットのテキストを読んだ岩本さえも、中国と日本の解釈伝統を受けているのである。

リットのテキストを訳した岩本裕も、同じ先入観を抱いて対応部分を扱っている¹⁶³⁾。いずれも仏教の「轉生」¹⁶⁴⁾について基本的な理解を欠いたために起こった読み間違いである。

バーンボームや五来や岩本は、中国や日本の

162) “神識”は“識”の同義語であり、同じように、仏教で構想された「心」を指す。“死後四十九日経ってもインドでは人間は蘇生できると信じていたのかということが問題になる”と不審の思いに駆られながらも、五来重は「娑婆に帰って蘇生する」という理解を示す（『仏教經典から見た薬師信仰』、『薬師信仰』、東京、1986、pp. 9-10)。

五来理解によると、人間の「心」が地獄から帰って来て元の身体に再侵入することになる。腐乱してしようといまいと、死んでから最大限49日も経った死体は、一時的に中断していた生命活動を再開するというのである。

163) 岩本裕、「薬師如来本願經」、『大乘經典』4、東京、1974、p. 196: すると、彼の魂は再び還ってきて、……

ibid., p. 363, 訳注 ad loc.: 一旦死んだ者が再び蘇生してくるという冥界遍歴譚は、中国およびわが国では相当に多いが、インドではめずらしい。

岩本は全く異なる文化圏の事象を同じ次元に置いて論じている。蘇生は中国の事象であり、インドでは珍しいどころか皆無である。サンスクリットのテキストを解説する際に、参考までに読んだ玄奘訳に引きずられたのであろう。

164) 仏教で「心」は「行い」を前提にして構想されていて、機能している身体と常に結び付いている。「心」が単独に存在することもなければ、生命のない物体に結び付くこともない。したがって、「心」が元の身体すなわち機能を停止した死体に再結合することはありえない。仏教の体系を認める限り、蘇生を考えることは不可能である。仏教文献で蘇生に言及する例はどこにもない。

もともと、生きている身体ならよいというわけではない。日本のタマならイクス-ダマ（生霊）として生きている別の身体に取り憑くようなことがあるが、仏教の「心」はすでに「心」を宿す別の身体にはいることがないのである。仏教で打ち立てられた体系では、一つの身体に二つの「心」が併存することができないので、すでに「心」が宿る身体に別の「心」が入り込むことはありえない。

そうすると、死んだ身体を離れた「心」が次に侵入するのは、生きている身体であり、まだ心が宿っていない身体である。この二つの条件を満たすものとして、仏教で考えられているのは発生した瞬間の胚である。死んだ身体を離れた「心」は雌の体内で待機していて、受精の直後に侵入を果たすのである。

文化伝統に引きずられて、仏教文献の真意を読み損なったのである。“薬師”という翻訳名称からの連想もあって、再生が求められる中国文化圏では、「延命の機能を備えた究極の医師」としての「薬師」が成立した¹⁶⁵⁾。これが日本にも伝わり、彫像に具現化されたヤクシ（薬師）が薬壺を手にするほどであった¹⁶⁶⁾。そして、死

の恐怖さえ解決してくれる超越者なら、どんな願いにも応えてくれということになり、究極の万能救済者としての日本ヤクシが成立した。

いずれにしても、これは仏教の伝承とはかわりのない所で起こった事象である。仏教のパーイシャジヤグルはブッダであり、その究極の目標は「行いと報いの対応法則」を人々に理解せしめてブッダにならせることである。「ヤマの所から帰って来る話」で語られているように、再び人間に「轉生」した者にパーイシャジヤグルは特殊な超能力を備えさせて、前世のことを思い出すことができるようにしてやる。そして、ブッダになるための第一歩として、「行いと報いの対応法則」を身をもって実感させるのである¹⁶⁷⁾。

165) 「招魂」の可能性を信じる中国人は、精神を作動させる「魂」と身体を作動させる「魄」を再結合する方法を開発した（加地伸行、「儒教における死」、『儒教とは何か』、東京、1990、pp. 16-22）。このような文化圏であったからこそ、「心」が元の身体へ再移動するプロセスが構想されたのであろう。そして、これなら死後の経過時間は問題ではあるまい。「魂」と「魄」が再結合する場所は、死者の頭蓋骨を頭に乘せた死者の孫であり、この全体が後に木の板に代わったのである。

自分たちの文化に根差す思い込みに基づいて、中国人は薬師に蘇生機能を認めたのであろう。“彼識得還”という言葉は、翻訳者の意図を離れて「蘇生」と受け取られたのである。死んだ人間を蘇生させることができるくらいなら、死にかけている人間の命を延ばすことなど何でもなかる。

6世紀初頭に僧祐が編纂した『出三藏記集』には、“此経後有續命法。所以遍行於世”（此の經の後に續命法有り。所以に遍く世に行はる）と記されている。慧簡訳『薬師琉璃光經』（457年）には延命術のマニュアル（續命法）が付いていたというのである。中国ではすでに6世紀初頭に『薬師經』を使って延命呪術が行われていた。

166) パーイシャジヤグルの彫像はインドに残っていないし、『サーダナマラー』（sāḍhanamālā）のような仏像製作法を記述するインド文献には、このブッダの彫像については何も記されていない。中国文化圏と日本文化圏で制作された数多くの薬師像は形式に一貫性を欠いている。日本人の澄豪（1259-1350）はこの点を不審に思い、『総持抄』に興味深い記述を残している。それによると、日本で薬師像に初めて薬壺を持たせたのは、東大寺の尙然（?-1016）であった。

『総持抄』1、『大正』77、p. 56、b.2-5: 問 佛部尊無持三形 然世流布薬師持三形 意何 答 持三形 尙然法師之時 始令持之 故叡山根本中堂薬師不持 和州室生寺薬師立像無持物《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、尙然法師の時、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」と。》

文献根拠がないのに日本の薬師の像が薬壺を手にしての澄豪は不審に思い、これが日本で一般化したのは尙然が活躍した時代（10世紀末-11初頭）になってからであることを突き止めたのである。

実際のところ、四つの場合を除いて現存する8世紀の9体のヤクシ像は薬壺を手にしていないし、現在は薬壺を手にしていないヤクシ像にしても、手が後代の補修であったり（神護寺、元興寺）、薬壺が後代のものであったりする（新薬師寺本堂）。そして、11世紀以降の日本で作られたヤクシ像はすべて薬壺を手にしての。その頃になって、究極の医師としてのヤクシが日本文化の中でしっかり確立したからであろう。

167) 「心」が入り込んだ新しい胚は、次第に成長していつか母親の体外に出るのであるが、出産の激痛に耐え兼ねて気を失い、子宮にいた時までは覚えていたことをすっかり忘れてしまう。こうして、新しい人生は白紙の状態が始まり、それまで自分がしたことも地獄で経験したことも記憶にない。したがって、「行いと報いの対応法則」が身につくことなく、新しい人生でも再び愚行を重ねることになる。

ところが、パーイシャジヤグルを信じて超自然力を授けられると、それまでの記憶を保ったままで再び人間として産まれて来る。前の身体にいた頃に自分がしたことも、地獄で味わった恐るべき苦しみも、自分の体験したことはすべて覚えているので、理論的に理解するまでもなく、「行いと報いの対応法則」を身をもって実感している。そうすると、今度の人生では「悪い行い」を避け、もっぱら「善い行い」に努めるようになる。そして、遙か遠い未来にブッダになる可能性が高まる。

「長い時間をかけて難解な仏教の体系を理解す

パーイシャジャグルがしようとしているのは「行いと報いの対応法則」に干渉して死者を蘇生させることではなく、いつの日にかすべての者をブッダにすることである。帰依する者に「前世の生活を思い出す知力」を授けるのは、超自然力を誇示するためではなく、人々をブッダにして「轉生」の苦しみから解放するという究極の目標を実現するための準備作業である。

なお、仏教の伝承とかかわりがないと言えば、中国語の文献に見られる「閻魔」もそうであり、その職務は生前に悪いことをした者の「魂」に判決を下すことであるが、これは中国の古い文化に根差す「太山府君」の伝承を受けたものであり、仏教の体系とは無縁である¹⁶⁸⁾。

るまでもなく、ブッダに帰依して超自然力を授けてもらった方が手取り早い。」これこそ『パーイシャジャグルスートラ』の言いたいことであった。「パーイシャジャグルから授かった呪文を薬にして不慮の死を免れる」ということも、同じ文脈の中で理解される。

168) 仏教では「行いと報いの対応法則」に従ってすべてが自動的に展開するので、地獄へ来た者はそれ相当の「悪い行い」をしているわけであるが、当人たちにはその自覚が全くない。そこでヤマが一人一人に面接して、「お前が地獄へ来たのは誰のせいでもなく、お前自身が悪いことをしたからだ」と告げて、その者の置かれた立場を自覚させ、これから地獄で受ける「報い」について覚悟させる。古い仏教文献『マッジマニカーヤ』(majjhima-nikāya)は、尋問の後でヤマが当人に言って聞かせる言葉を伝えている。

Majjhimanikāya, 130 Devadattasutta, ed. Chalmers, 3.2, p. 180: 《お前の「悪い行い」は、母親がしたのでも父親がしたのでもない。弟がしたのでも妹がしたのでもない。修行者たちやブラーフマナたちがしたのでもなく、神々がしたのでもない。ほかならぬお前がこの「悪い行い」をしたのだ。「報い」を経験するのは、ほかならぬお前なのだ。》

『パーイシャジャグルスートラ』でも、「悪い行い」した者の「心」がやって来ると、ヤマは問答を通じてことの成り行きを納得させた上で、「行い」にふさわしい「報い」を受けさせるべく指示を与える。

BhS, p. 24: tadā yamo 'pi dharmarājas tam prechati yathākṛtam cāsyā gaṇayati kuśalam akuśalam tathāñjānām āñjāpayati | 《その時に正義の王ヤマは彼に質問し、彼のした

G²

死ななくてもよいのに死ぬ場合

ところが、この『パーイシャジャグルスートラ』をさらに読み進めていくと、「死者の心がヤマの所から帰って来る話」から二つ置いて後に¹⁶⁹⁾、「呪文を使って死を避けること」への言及が見られる。パーイシャジャグルから教わった呪文を薬にして (mantrausadhi-prayoga-/以呪薬方便)¹⁷⁰⁾、特殊な場合に限って死を回避することができると言われているのである¹⁷¹⁾。

「善い行い」と「悪い行い」を勘案して、その通りに指示を言い渡す。》

激しい苦痛を味わせる前に因果を含める習慣が地獄にあるとすれば、それを適切に行うには一人一人の個人情報が必要であるが、ヤマはブッダではないので、すべての者の前世に通じているわけではない。そこで『パーイシャジャグルスートラ』ではサハジャ (sahaja/俱生神) が情報収集係として登場し、産まれた時から死ぬまで一人一人の人間に付いて、すべての「行い」を記録する。そして、死者の「心」に付いて地獄へ行き、ヤマに記録を提供するのである。この資料を使ってヤマは事情を説明して納得させるのであり、これを根拠に判決を下すのではない。

「心」がすでに地獄へやって来ている以上、「報い」はすでに現れている。「行いと報いの法則」によって、「心」の「行く先」(gati/趣)は自動的に決まっているのであり、「報い」の質と量もすでに決まっている。したがって、ヤマの職務は裁定することではなく、施設としての地獄をうまく管理して「辛い報い」を効果的に実現することである。

なお、岩本裕はこの部分の末尾“ājñām āñjāpayati”を“[閻魔は]処断するのであります”と訳している。しかしながら、「処断する」/「裁いて罪を決定する」という意味を表す普通のサンスクリット表現は“[daṇḍa]nirṇayam karoti”であり、テキストに見られる“ājñām āñjāpayati”が表すのは「命令または指示を知らしめる」である。

169) *BhS*, pp. 28-29.

達摩笈多, 『薬師如来本願經』, 『大正』14, p. 404, a.24-b.7.

170) *BhS*, p. 28: teṣāṃ pratikṣeṇa mamtrausadhiprayogā upadīṣṭā

達摩笈多, op. cit., 『大正』14, p. 404, a.26: 是故教以呪薬方便

171) このような「パーイシャジャグルの呪術を使って命を救うこと」への言及は、『薬師經』の最古のヴァージョンである『拔除過罪生死得度經』の対応箇所に見られない(『大正』21, p. 536, a)。

今までの「行い」の結果としてもたらされる必然的な死のほか、「行いと報いの対応法則」が当てはまらない偶然の死があるというのである。まだ寿命が尽きていないのに死ぬ場合がそれである。すでに決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、時機外れに死ぬことが時々ある。このように「行いと報いの対応法則」が当てはまらない死は、仏教で「不時の死」(akāla-marana/横死)¹⁷²⁾と呼ばれる。『パーシャジヤグルストラ』には9例が挙げられている。

「不時の死」の例(『パーシャジヤグルストラ』)

a) 軽い病気なのに薬や看護人がいないので死ぬ

または軽い病気なのに医者の治療

後のヴァージョンに見られる「ブッダに教わった呪術を使う救命」は、「ブッダの名前を唱えること」や「ブッダの彫像を礼拝すること」と同じように、体系を理詰めで理解する前に理屈抜きにブッダへ帰依することを勧める立場を示すものであり、長尾佳代子の言う「仏教の大衆化」の一環として出て来たものである(「ギルギット本『薬師経』の成立—仏教大衆化の一齣—」、『パリー学仏教文化学』7, 1994, pp. 101-110)。

172) サンスクリット文学で形容詞“akāla”が表すのは、「時期を失した」(untimely)という意味である。

Hitopadeśa 3.23: *akālakusumānīva bhayam samjanayanti hi* 《〔不吉な〕季節外れの花のように、恐怖を生み出す。》

前世の「行い」に相当する「報い」として80歳まで生きることになっていた者が40歳で死ぬようなことがあれば、4月に咲くはずの花が10月に咲くのと同じように、その死は時期を失したものであり、“akala-maranam”と言われる。

この語には中国語で“横死”が当てられているが、この“横”には「時機を失した」という意味はないし、「行いに対する報いとしてふさわしくない」という意味もない。中国語の“横”が指すのは、「上下に真っすぐ通った線(縦)から左右にはみ出た線」であり、形容詞として「枠からはみ出た」/「道理にはずれた」を意味し、語合成“横死”は「まともでない死に方をする事」/「変死」を指す。これは「行いと報いの対応法則」を考慮に入れた訳とは言い難い。“akāla-maranam”の訳としては、“非業死”の方が「行いに対する報いとしてふさわしくない」という意味をよく伝えている。

ミスで死ぬ

b) 王の刑罰によって死ぬ

c) 放蕩に耽ったあげく力を奪われて死ぬ

d) 火によって死ぬ

e) 水によって死ぬ

f) 猛獣に殺されて死ぬ

g) 崖から落ちて死ぬ

h) 毒が化け物に作用したせいで死ぬ

i) 食べ物と飲み物がなく死ぬ

呪文の奇跡的な効果が顕示されてはいるが、ブッダへの帰依を誘発するためにブッダの超自然力を強調しているにすぎず、呪術至上主義を標榜するものではない。ここで呪文は手段であって目的ではない。真理を理解させてブッダを目指させるという点で、『パーシャジヤグルストラ』の基本姿勢に変わりはないのである。そのため、呪文の効果は「まだ寿命が尽きていないのに不注意で死ぬ場合」に限定されている。

若死にを望む者はおらず、誰もが長生きしたいと思っているが、他の幸せ不幸せと同じように、当人にとってまならぬことである。仏教の立場で寿命は前世の「行い」によって決定される。過去に限りなく繰り返された人生でなされた行為の結果として、いつ死ぬかが自動的に決まっているのである。

「不時の死」は割に早くから問題になっていたようで、これを専門に扱った文献『九横経』があって、2世紀の中頃にパルチア(parthia/安息)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は現存しないが、「不時の死」に言及する古い伝承を受け継いだ文献であり¹⁷³⁾、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8例を挙げている¹⁷⁴⁾。

173) 中国に伝わる文献『七處三觀經』(『大正』2, p. 875, b ~ p. 883, a)は、対応するパリーのヴァージョンが残っていないが、アーガマ形式の小経典45編集めたものであり、その第31章は『九横経』とテキストが同じである。安世高はその原本から31章を切り離して独立文献として扱ったのであろうか。9項目の「不時の死」は、古い伝承に溯る可能性がある。

「不時の死」の「条件」¹⁷⁵⁾ (『九横経』)

- α) 不適当な物を食う (不應飯)
- β) 食い過ぎる (不量飯)
- γ) 慣れない物を食う (不習飯)
- δ) 消化していない物を吐き出さない (不出生)
- ε) 消化した物を〔体内に〕留める (止熟)
- ζ) 「心掛け」(śīla/戒) を守らない (不持戒)
- η) 間違った教えを説く人と親しくする (近悪知識)
- θ) 定められていない時に民家で食事を求める (入里不時不如法行)
- ι) 避けられるのに避けない (可避不避)

このような軽率な行為をしないようにいつも注意していれば、まだ死ななくてもよいのに死ぬことはない。α) 「不適当な物を食うこと」から θ) 「定められていない時に民家で食事を求めること」までの8項目は、「不時の死」の主な「条件」として挙げられているものである。9番目のι) は特定の実例ではなく、さらに13例を補遺として追加したものである¹⁷⁶⁾。

174) 『九横経』、『大正』2, p. 883, a.19-b.14.

175) この「不時の死」の「条件」の一つ一つについては、道世が具体的な説明を加えている (『法苑珠林』、『大正』53, p. 790, c.11-24)。

176) 「不時の死」が起きる「条件」を8項目挙げた後で、『九横経』は第9項目として i) 「〔注意すれば〕避けられるのに避けないこと」(可避不避) という網羅的な項目を設定し、避けるべき「条件」の具体例として次の13例が挙げられている (『九横経』, p. 883, b.13-14)。

- | | |
|------------------------|-----------|
| ι - α) 弊象 | ι - θ) 井 |
| ι - β) 弊馬 | ι - κ) 水 |
| ι - γ) 牛 ^{a)} | ι - λ) 火 |
| ι - δ) 轟 ^{b)} | ι - μ) 抜刀 |
| ι - ε) 蛇 | ι - ν) 酔人 |
| ι - ζ) ? | ι - ξ) 悪人 |
| ι - η) 坑 | |

a) 牛が驚いていっせいに走り出すこと

b) 雷鳴

ここに挙げられている13項目のうち、「たちの悪い象〔の襲撃〕」や「牛の集団暴走」などは、注意していても避けるのが困難な突発的事故のようにも思えるが、「〔注意すれば〕避けられるのに避

H¹

『薬師経』に見られる「焼死」と「溺死」

ところで、ダルマグプタ (dharmagupta/達摩笈多) の訳した『薬師如来本願経』でも、9種の「不時の死」が取り上げられ¹⁷⁷⁾、「行いと報いの対応法則」が当てはまらない死の具体例が挙げられている¹⁷⁸⁾。そして、その第4番目に挙

げない場合」という見だし項目に入れられている以上、古代インドでは何か打つ手があったらしい。やはり、『九横経』α) - θ) と異質の原因を取り上げて最終項目ι) を設定したのではなく、同質の原因を思いつくままに次々と追加したものらしい。

『ヨーガーチャラプーミ』(yogācābhūmi/瑜伽師地論) にも「不時の死」への言及が見られるが (ed. Bhattacharya, Calcutta, 1957, p. 15), そこに列挙されているのは、「限りなく食う」や「不衛生なものを食う」など、もっぱら「〔死の〕条件」(pratyaya/因) である。

177) *BhS*, p. 28: *katham kulaputra parikṣīnāyuh punar evābhivivardhate | trāṇam ukto bodhisattva āha | nanu tvayā bhadantānanda tathāgatasyāntikāc churutam | santi akālamaraṇāni | teṣāṃ pratiksepēna mamtrausadhiprayogā upadiṣṭāḥ |*

178) 九つの「不時の死」(akāla-marana/横死) は、『パーイシャジャグルストラ』の末尾に近い所ですが取り上げられている (*BhS*, pp. 28-29) が、その箇所はダルマグプタの次のように翻訳されている。

このヴァージョンでも同じく9項目から成るが、リストの末尾で順序に若干の違いがあり、『パーイシャジャグルストラ』の「崖から落ちて死ぬ」(第7項目)が『薬師如来本願経』では「石を投げて死ぬ」(第9項目)になっている。

達摩笈多, *op. cit.*, p. 404, a.27-b.7:
或有衆生得病非重 然無醫藥及看病人 或復醫人療治失所 非時而死 是爲初横 第二横者 王法所殺 第三横者 遊獵放逸姪醉無度 爲諸非人害其魂魄 第四横者 爲火所燒 第五横者 爲水所溺 第六横者 入獅子虎豹諸惡獸中 第七横者 飢渴所困不得飲食 因此致死 第八横者 厭禱毒藥起屍鬼等之所損害 第九横者 投巖取死 是名如來略說大横有此九種 其餘復有無量諸横 《或は衆生有りて、病を得て重ならず、然ども醫藥及び看病人無し。或は復た醫人の療治、所を失ふ。時有ずして死す。是れ初横と爲す。第二の横は、王法の殺す所。第三の横は、遊獵、放逸、姪醉、度無し。諸非人の魂魄を害するところと爲る。第四の横は、火の焼く所と爲る。第五の横は、水に溺る所と爲る。第

げられるのが「焼け死ぬ場合」(爲火所焼)であり、5番目に挙げられるのが「水に溺れて死ぬ場合」(爲水所溺)である¹⁷⁹⁾。

「不時の死」の例(『薬師如来本願經』)

- (1) 医薬がなく看護人がいなくて軽い病気で死ぬ場合
または医者が医療ミスを犯す場合
- (2) 王の法律により刑罰を受けて死ぬ場合
- (3) 放蕩し過ぎて死ぬ場合
- (4) 焼け死ぬ場合
- (5) 溺れ死ぬ場合
- (6) 猛獣のいる所へ行って殺される場合
- (7) 飢えた時に食べ物がなくして死ぬ場合
- (8) 邪悪な呪文や毒薬が屍鬼に作用したせいで死ぬ場合
- (9) 岩を投げて死ぬ場合

これが仏教で考えられていた「死ななくてもよいのに死ぬ場合」の実例である。この「不時の死」のリストは、サンスクリットで伝えられている『パーイシャジャグルスートラ』にも似たようなものがあり¹⁸⁰⁾、同じように9項目が挙げ

六の横は、獅子、虎豹、諸悪獣の中に入る。第七の横は、飢渴の困しむ所、飲食を得ず。此の因に死に致る。第八の横は、厭禱、毒薬の屍鬼等を起こすの損害する所なり。第九の横は巖を投げて死を採る。是れ、如来の略説と名づく。大横に此の九種有り。其の餘に復た無量の諸横有り。》

「不時の死」を扱う際に、『横死經』や『ヨーガーチャラプーミ』と違って、『パーシャジャグルスートラ』は、「条件」ではなく死そのものを取り挙げている。

179) 「不時の死」の原因を列挙する『九横經』のリストで、最後に13項目が追加されているが、興味深いことに、そのうちの9番目が「水」であり、10番目が「火」である(『九横經』、『大正』2, p. 883, b.13-14)。しかも、ここでも「水」と「火」は連続している。

180) 仏像礼拝が最も強調されているサンスクリット本『パーイシャジャグルスートラ』は、テキスト発展史上で最も大乘化が進んでいるが、「不時の死」のリストに関する限り、末尾で内容にいくらか異同があるものの、614年のダルマグプタ訳と殆ど同じである。

られていて¹⁸¹⁾、若干の異同があるものの、第4番目と5番目は同じように(4)「焼け死ぬ場合」(agnidāhena kalam kurvanti)と(5)「水に溺れて死ぬ場合」(udakena mriyanti)である。

仏教を信じる人々から見れば、「行いと報いの対応法則」によって自動的に決まることは、どんなに注意していても避けようがない。逆に言えば、注意していれば避けられることに「行いと報いの対応法則」は及ばないのである。本人が留意していれば、放蕩のし過ぎによる死は確実に避けられる。

相手がまともな国王なら法律を破らないように気を付け、邪悪な国王なら仕える際に細心の注意を払い、怒りを買うのを避けることができ、「行いと報いの対応法則」の及ばない死を避け

すでに2世紀に安世高の『九横經』があった以上、最古のヴァージョンである『灌頂拔除過罪生死得度經』に「不時の死」への言及がないのが不思議なくらいである。

BhS, pp. 28-29: santi sattvā vyādhitāḥ | na ca guruko vyādhīḥ | bhaisajyopasthāpaka-virahitā yadi vā vaidyā ['bhaisajyam]^{a)} kurvanti [] idam prathamam akālamaraṇam | dvitīyam akālamaraṇam yasya rājadaṇḍena kālakriyā [[trṭi]yam akālamaraṇam ye 'tīva pramattāḥ pramādhavīhārinas tesām manuṣyā oja 'paharanti | caturtham akālamaraṇam ye agnidāhena kalam kurvanti | pañcamam cākālamaraṇam ye ca udakena mriyante [śaṣṭham akālamaraṇam ye (simha-) vyāghravvyāḍaṇam gamadhyagatā vāsam kalpayanti ca mriyante | saptamam akālamaraṇam ye giritatāt prapatanti | aṣṭamam akālamaraṇam ye viṣākākhordavetālānuprayogaṇa mriyante | navamam akālamaraṇam ye kṣuttr̥sopahatā [āhāra]pānam alabhamānā [ārtāḥ] kalam kurvanti |

a) ダルマグプタ訳に見られる“醫人療治失所”(p. 404, a.28)を参照して、ダット校訂本の“bhaisajyam”の代わりに、文脈に合う“bhaisajyam”を補う。

181) ダルマグプタが訳した『薬師如来本願經』の9番目(「石を投げて死ぬ」と『パーシャジャグルスートラ』の7番目(「崖から落ちて死ぬ」)は、それぞれ相手側に対応を欠いている。また、ダルマグプタ訳の7番目(「飢えた時に食べ物がなくして死ぬ」)が、『パーシャジャグルスートラ』では9番目に来ている。それ以外の点で二つのリストは同じである。

ることができる。戸締まりを怠って空き巣に入られたり、薄着をして風邪を引いたりするのは、「因果應報」とは認められないのである。そして、そういう場合ならパーイシャジャグルにも打つ手があるということになる。

問題は不注意な者が「死ななくてもよい死」を遂げる場合であり、正にそういう時にこそパーイシャジャグルの呪文が効力を発揮する。そして、ブツダといえども「行いと報いの対応法則」に干渉できない以上、パーイシャジャグルの威力が人間の死に何らかの影響を及ぼすことがあるとすれば、この法則が及ばない場合ではないのである。

このように「死ななくてもよいのに死ぬ場合」に限って、パーイシャジャグル直伝の呪文を使えば、死から逃れることができる。逆に言うと、このような例外的な場合以外は、パーイシャジャグルは死に関与することができないということになる。

H²

「不時の死」に対応が見られる

二つのクニツ-ツミ

さて、“皇太神宮儀式帳”¹⁸²⁾と呼ばれる文献が残っている。804年に伊勢神宮の神官が政府に提出したものであり、伊勢神宮で行われていた祭式の細部が詳しく記されている。そして、この文献の冒頭部分にはツミのリストが挿入されているが¹⁸³⁾、末尾部分を除いては『延喜式』に

182) 伊勢神宮で行われていることを現状に則して細かく書き留めた膨大なノートが残されていて、“皇太神宮儀式帳”と呼ばれる。伊勢神宮の大宮司であった中臣真継が804年に神紙祇官に提出したものである。遙か昔から伊勢神宮に伝わる年中行事を始め、神社の歴史や建築物の配置や職員構成などを記録し、さらには備品の一つ一つに至るまで、あらゆることが詳細にわたって入念に記述されている。

この文献に記述された多くの事項が規則となった。『延喜式』に至る細則の整備作業を進める際に、この文献は重要資料として活用されたのである。伊勢神宮の研究をする上で欠かせない基礎資料として昔から尊重され、4点の注釈が残っている。

183) 『皇太神宮儀式帳』、『神道大系』、神宮 1、1979、

あるのとほとんど同じである。

この『皇太神宮儀式帳』の伝えるクニツ-ツミのリストには、『延喜式』には見当たらない2項目が加えられている。リストの末尾に連続して現れる「川に入ること」(川入)と「火で焼かれること」(火焼)である。溺死体と焼死体は日本人に忌み嫌われていたということになる。できれば避けるべきものと考えられていたのである。

『皇太神宮儀式帳』のクニツ-ツミ

- ⑨ 生秦斷ち
- ⑩ 死秦斷ち
- ⑪ 己が母犯す罪
- ⑫ 己が子犯罪
- ⑬ 畜犯す罪
- ⑭ 白人
- ⑮ 古久彌
- ⑯ 川入り〔の罪〕
- ⑰ 火焼きの罪

このように『薬師經』の「不時の死」のリストに連続して現れる二つの項目に対応して、“川入りの罪”と“火焼の罪”とが『皇太神宮儀式帳』のリストの末尾に連続して現れる。そして、青木紀元が指摘するように¹⁸⁴⁾、異文化文

p. 10: 亦祓乃法定給支 天都罪止所始之罪波 敷蒔 畔放 溝埋 樋放 串刺 生剥 逆刺 尿戸 許許太 久乃罪乎 天都罪止告分豆 國都罪止所始志罪波 生秦斷 死秦斷 己母犯罪 己子犯罪 畜犯罪 白人 古久彌 川入火焼罪乎 國都罪止定給豆 犯罪人爾 種種乃令祓物出豆 祓清止定給支

184) 青木紀元によると、“白人-古久弥-川入-火焼罪”が『皇太神宮儀式帳』のリストで最後に置かれているのは、古来のツミと性質を異にするからであるという(「罪と災」、『祝詞古伝承の研究』、東京、1985、p. 133)。そして、『薬師經』の「横死」の記述に基づいて解すると、“川入”とは「川で溺死すること」を意味し、“火焼”とは「火のために焼死すること」を意味することになる (ibid.)。さらに青木によると、“川入・火焼罪”とあるからといって、これを「人を川に入れて殺したり、火で焼いたりする罪」と解すべきではない (ibid.)。そして、『皇太神宮儀式帳』のリストに「醜悪な病患」(白人・古久弥)と「まともでない死」(川入・火焼)を挙げたのは、“罪を祓い清めるとともに、異常な病・死を除去しようというのである。「白人・古久弥・川入・火焼」には、薬師經との関係を考慮に入れる必要があると思う”(ibid.)

献の『薬師經』にも「焼け死ぬ場合」(爲火所焼)に連続して「水に溺れて死ぬ場合」(爲水所溺)が挙げられているのである。

『皇太神宮儀式帳』 『薬師經』

⑩ 川入り(ケガレ) (5) 溺れ死ぬ場合

⑪ 火焼き(ケガレ) (4) 焼け死ぬ場合

そうすると、インド文献に見られる事故死に日本のツミが対応していることになる。仏教では「不注意の結果として起こった出来事」に過ぎない溺死と焼死は、日本ではケガレを発生させる忌まわしい出来事であった。したがって、溺れ死にと焼け死から生じたケガレから解放されるには、オホハラヘを行わなければならない。

ここでも日本人したことと言えば、その時その時の都合に合わせて異文化の文献から言葉を拾っただけであり、そこに記述されている異文化の体系には何の興味もなかった。自分で必要になった項目を探していて、日ごろ親しんでいた異文化文献の中にたまたま対応する一対の語を見つけたに過ぎないのである。

H³

厭がられた溺死体と焼死体

7世紀の半ばになると、勝手に“ハラヘ”と称して個人的な賠償要求をする者が現れる。ある者が誰かから嫌な目に会わされたと言い張り、責任者またはその代理人に言い掛かりをつけて、ハラヘを無理強いして賠償を差し出させるのであり、青木はこれを“ハラヘの私刑化”と呼んでいる¹⁸⁵⁾。646年3月22日に発布されたミコトノリ(詔)では、このような反社会的なハラヘが禁じられ¹⁸⁶⁾、その事例がいくつか挙げられている¹⁸⁷⁾。

と言う。

表記だけから見ても、青木の言うように、語合成“川-入”の意味は「人を川に入れて殺す」ではありえない。中国語で“入”で表記され語は自動詞であり、この“入”で表記される日本語動詞も自動詞“イル”である。

185) 青木紀元、『ハラヘの歴史』, p. 16.

186) 『日本書紀』25, 『國大』1, [前編] pp. 235-237.

187) 645年に行われた大化改新の際に、言い掛かりをつけてハラヘを強要するのを新政府は悪習と見

そのような場合の一例として、溺れ死んだ人間の死体を発見した者が「俺は溺死体を発見して嫌な目に会った。こんな目に会わせやがって酷いじゃないか」と言い掛かりをつけて、溺れ死んだ者の仲間にはハラヘを強いることがあった。こういう言い掛かりがつくところを見ると、溺れ死んだ人間の死体は嫌がられていたらしい。こういうことが起こるので、兄が川で溺れても、弟が助けないことが多い。

[大化二年三月甲申] …… また百姓河に溺れ死ぬ有りて逢へる者、乃ち謂ひて曰く、何故か我に溺人を遇はしむると。因て溺者の友伴を留て強に祓除せしむ。是に由て兄河に溺れ死ぬと雖も、其の弟救はざる衆し¹⁸⁸⁾。

なお、この「溺死者を見つけて因縁を付ける話」のすぐ前に、「行き倒れを見つけた者が因縁を付ける話」がある¹⁸⁹⁾。「俺の家の近くで死

なし、これを厳しく禁止しようとしたのであるが、その際に具体的な例を六つ挙げている(『日本書紀』25, [前編] pp. 235-237)。

① 未亡人が夫の死後10年も20年もして再婚する場合:

言い掛かりをつけるのは村の女たち?
(動機は妬み)^{a)}

② 結婚の経験のない女が[年配の男と(?)]結婚する場合:

言い掛かりをつけるのは村の男たち?
(動機は妬み)^{b)}

③ 行き倒れになる場合:

言い掛かりをつけるのは近くに住む人

④ 川で溺れ死ぬ場合:

言い掛かりをつけるのは発見者

⑤ 旅の者が道で炊事をする場合:

言い掛かりをつけるのは近くに住む人

⑥ 炊飯用の瓶を借りて倒した場合:

言い掛かりをつけるのは貸した人

⑦ 預けていた雌馬が子を孕む場合:

言い掛かりをつけるのは預かった人
a) b) 『日本書紀』, [前編] p. 236: 妬斯夫婦使祓除多《斯の夫婦を妬みて、祓除せしめること多し。》

188) 『日本書紀』25, [後編] p. 236: [大化二年三月甲申] …… 復有百姓溺死於河逢者 乃謂之曰何故於我使遇溺人 因留溺者友伴 強使祓除 由是兄雖溺死於河 其弟不救者衆

189) loc. cit.: 復有彼使邊畔之民 事了還郷之日 忽然

にやがって」と言っ、ハラへを強要するのである。このように、死体を見つけて不快がる例はすでに直前に出ているのであるから、川で溺れ死んだ者を見つけて言い掛かりをつけたのは、単に死体を厭がっていたからだけではなく、溺死体を厭がっていたからである。

『皇太神宮儀式帳』が成立した時代にも、溺死のせいでは生じたケガレに言及する記録がある。『日本略記』に伝えられる949年6月14日記事によると、井戸に落ちて死んだ者がいてケガレが生じ、それがもとで宮中にまで汚染が広がったという¹⁹⁰⁾。

もっとも、その時代になると、汚染を広げるのは流れない水であるということになっていて、流れる水はその限りではないとされていた。『文保記』¹⁹¹⁾によると、流れる水には汚染拡大

機能が認められておらず¹⁹²⁾、流れない水に限って汚染を広げると考えられていたのである¹⁹³⁾。宮中を汚染した949年6月の溺死も、水が流れない井戸で起こっている。

さて、『日本三代實録』によると、879年4月19日に淳和院で失火があつて、天皇の住む宮殿に火の粉が飛んだ¹⁹⁴⁾。この火事に汚染された人

に保守的であり、荒木田経雅（1742-1805）が言うように、遙か昔からの伝承から逸脱することを何よりも厭がる。

荒木田経雅、『大神宮儀式解』1、東京、1935、〔前編〕p. 1: 皇大國の事古世にもとづき沿革せざるをもとにする中に、神事は殊に旧儀に違はぬを旨とす。

1318年に『文保記』が編纂されたのも、尾張や美濃に“太神宮先達”と自称する輩が出没したことがきっかけであった。この連中は古くから伝わる「憲章」や「古典」に違反することを勝手にやっていたのである（『文保記』、『新校 羣書類従』22, p. 705）。

192) ミソギに代表されるように、日本では物体を浄化する機能が水に認められていたが、これは『文保記』を見ると流れる水に限られていた。これは中世に成立した文献ではあるが、伊勢神宮に参宮の際に許容されるケガレの限度について、古来のケガレ観に基づいて具体例に則して昔から伝わる規定を記述したものである。

『文保記』、『羣書類従』523、雑部 78、『新校 羣書類従』22、東京、1932、p. 716: 一 潦水雨露流入不爲穢事 甲所簷潦水 同前樹雨露或流入 或落降 乙所可穢哉 答 不可爲穢者也 康和二年五月 明法博士中原答也 《一つ。潦水雨露の流入、穢を爲さざる事。甲の所の簷潦水（軒から落ちる雨水）、同じく前の樹の雨露、或は流れ入り、或は落ち降らば、乙の所。穢るべしや。答。汚れを爲すべからぬものなり。康和二年五月、明法博士、中原の答なり。》

193) ケガレを帯びた物体があつても、流れる水ならケガレをその場所に保留することなく、どこかへ運び去る。ところが、池のように流れない水の場合は、ケガレが保留されるので、その水を飲んだり魚を釣ったりするとケガレを受ける。

『文保記』、p. 716: 一 池内有穢物 不知此由飲水爲穢事 就壽永二年二月日 貞教神主問 明法博士中原基廣答云 飲池水 又取池魚 可爲穢 云々 《一つ。池の内に穢物あらば、此の由を知らずして水を飲まば、穢を爲す事。壽永二年二月〔某〕日に貞教神主問ふ。明法博士、中原基廣答へて云ふ。「池の水を飲まば、又、池の魚を取らば、穢を爲すべし。云々」と。》

得疾臥死路頭 於是路頭之家 乃謂之曰 何故使人死於餘路 因留死者友伴 強使祓除 《また邊畔に使はしめられるの民ありて、事了りて郷に還るの日に忽然として疾を得て路頭に臥し死ぬ。是に於て路頭の家、乃ち謂ひて曰く。何故に人をして餘の路に於て死にせしむと。因て死者の友伴を留て強に祓除せしむと。》

190) 陰陽寮の井戸に人が落ちて死ぬ事件が949年に起こり、それを知らずに何人かが水を飲んだため、宮中にまで汚染が広がった。

『日本紀略』後編 3、『國大』11, p. 65: 十四日丙戌 今日陰陽寮井有墜死者 藏人所仕丁并近邊諸司人等 不知此由 汲用彼水 仍其穢及宮中 《〔天曆三年六月〕十四日丙戌 今日、陰陽寮の井に墜死者有り。藏人所の仕丁、并びに近邊の諸司人等、此の由を知らずして彼の水を汲用す。仍ち其の穢、宮中に及ぶ。》

191) 日本でカミを礼拝しようとする者は清浄でなければならず、うっかりしてケガレに染まった場合は、それが十分に薄れるまで待たなければならないのである。ケガレはその発生源によって強さが異なり、ケガレが生じてからは時間の経過とともに薄れて行く。

そこで、十分にケガレが薄れるのに要する時間が発生源ごとに決まっていたのである。1318年に成立した『文保記』は、伊勢神宮のカミを礼拝しようとする人々のために、昔から伝わっていた規定を具体例に則して説明したものである。

1513年には『文保記』同じ趣旨で『永正記』が編纂されたが、約200年も経過しているにもかかわらず、その内容はほとんど変わっていない。ケガレに関する限り、伊勢神宮の姿勢は極端なまで

がサイキン(齋院)に入ったので、予定されていた賀茂祭が中止された¹⁹⁵⁾。同じように火事によって生じたケガレに言及する記事は枚挙にいとまがない。それほどまでに火事が忌み嫌われていた¹⁹⁶⁾とすれば、もともと死は汚らしい事象であったから、火事で焼け死ぬ場合は汚らわしさが相乗されるわけで、焼死体は特に忌み嫌われていたことになる。『皇太神宮儀式帳』に伝えられるツミのリストに「火焼キ」が加えられたのは、この文献の成立した時代に行われていた習慣を反映するものであるらしい。

溺死体と焼死体はケガレ(穢)であった。このように水死と焼死を忌み嫌う日本人は、異文化の文献『薬師經』を好んで読んでいたが、ここでは「焼け死ぬ場合」と「水に溺れて死ぬ場合」が取り上げられて、「不時の死」のリスト

の中で連記されている(「第四横者爲火所焼」-「第五横者爲水所溺」)¹⁹⁷⁾。そして、『皇太神宮儀式帳』では“溺死”と“焼死”が取り上げられて、ツミのリストの中で連記されている(「川入-火烧罪」)。

忌み嫌われるケガレは発生させてはならないものであった。ケガレをもたらす行為はカミが最も厭がることであった。『皇太神宮儀式帳』でも『延喜式』でも、皮膚を傷つける行為はクニツ-ツミのリストに入れられている(イキハダ-ダチ/シニハダ-ダチ)。傷がケガレの原因と見立てられて、生体であろうと死体であろうと、皮膚を切る行為が行われると、発生したケガレを消去するために、オホハラへを行わなければならないのであろう。

そして『皇太神宮儀式帳』では、もう一組の

194) 『日本三代實録』25, p. 341: 淳和院失火 飛燼 轉行 飄落禁中《〔貞觀十六年四月十九日丁未。〕淳和院に失火す。飛燼、轉行し、禁中に飄落す。》

195) 9世紀になると突如として賀茂神社が重んじられるようになり、伊勢神宮のイツキノミヤ(齋宮)に準じる職制が設けられた。同じように天皇家または皇族の家から未婚の女が選ばれて、天皇に代わって賀茂神社に祭られているカミに仕えたのである。

その女が住む建物は“サイキン”(齋院)と呼ばれた。さらにそこに住む女も“サイキン”と呼ばれ、伊勢神宮の場合と同じように“イツキノミヤ”と呼ばれることもある。879年4月の記事によると、火事によってケガレが付いた者がサイキンにケガレを移したという。

『日本三代實録』25, loc. cit.: 廿一日己酉 賀茂祭 染淳和院火穢之人 入於齋院 仍停祭事《〔貞觀十六年四月〕廿一日己酉。賀茂祭。淳和院の火穢に染る人、齋院に入る。仍りて、祭事を停む。》

196) 天永3年(1112年)の11月1日に川合神社に火事があり、下社の氏人などがケガレに汚染された。その後で下社に帰っていつものように活動したところ、下社がケガレを帯びることになった。このように、火事の現場にいるだけでもケガレに汚染されるのである。

『中右記』4, 『増補 資料大成』12, 東京, 1965, p. 213, a: 夜前川合社廻廊中門等焼失 寶前一宇雖免炎上 御體早奉渡貴布禰社中了 但下社氏人等皆穢了 又歸參下御社奉毎日御供了 仍下御社穢了《夜前に川合社の廻廊、中門等焼失す。寶前の一宇、炎上を免ると雖へども、御體、早く貴布禰

社中に奉渡し了。但し、下社の氏人等、皆穢れ了。又、下御社に歸參す。奉じて毎日御供了。仍ち下御社穢れ了。

197) 何しろ、『薬師經』で「不時の死」に言及する箇所は、「薬師」が救命に関与することを具体的に示す唯一の箇所である。ヤクシを究極の医療技術者と信じる日本人が特に「不時の死」に注目するの当然である。『薬師經』が挙げる「不時の死」のリストは、ノリトの増補にかかわった古代の人々の目に留まっただけではなく、後代の人々にもよく伝わっていた。

18世紀初頭に編纂されたヤクシ奇跡物語集に、海難事故に遭った船方がヤクシに祈願して命拾った話が収められていて、そこにワウシ(横死)への言及が見られる。この種の死をヤクシが救うと世間で言っているが、その一つである水死から実際に救われて、それが真実であると信仰深い船方はすっかり納得して、ますます信仰を深めた(超海通性、『瑞應塵露集』3, 浅野彌兵衛刊本, 大坂, 1733, 22裏-23裏)。

しかしながら、『薬師經』によれば、パーイシヤジヤグルが救命に係わるのは、死ななくてもよい死だけであり、「行いと報いの対応法則」が当てはまらない場合だけに限られている。『薬師經』で言おうとしている「不時の死」は、注意すれば避けられる死である。

そうすると、江戸時代の気象知識と造船技術を越える海難で死ぬ場合は当てはまらないはずであるが、ヤクシの救済機能を無制限に設定していた以上、日本人の考えがそこに及ぶことはなかった。ワウシのリストにある事故死なら、「ヤクシに頼みさえすれば、間違いなく救出してもらえ」と日本人は信じていたのである。

項目がクニツ-ツミのリストに追加されている(カハイリノ-ツミ/ヒヤキノ-ツミ)。水死体と焼死体はケガレとして古くから特に忌み嫌われていたので、溺れ死にすることと焼け死ぬことはクニツ-ツミとして採り上げられた。

『皇太神宮儀式帳』のリストに見られる注目すべき項目

ケガレを発生させる行い

- ⑨ 生秦斷チ
- ⑩ 死秦斷チ
- ⑯ 川入り
- ⑰ 火烧ケ

コクミやハフムシノ-ワザハヒはすでに始まった現象であり、これ以上続くのを止めることができるかもしれないが、イキハダ-ダチやシニハダ-ダチはすでに終わった人間の行為であり、今さらどうしようもない。そして、焼け死や溺れ死も同じである。こういうものをオホハラへが扱うことがあるとすれば、それによって発生したケガレを消すためである。

同じようにクニツ-ツミとしてリストに登録されたといっても、コクミやハフムシノ-ワザハヒと違って、イキハダ-ダチやシニハダ-ダチ、カハイリやヒヤキは、オホハラへによって停止する対象と考えられていたわけではない。イキハダ-ダチやカハイリが追加されたノリトを唱えるオホハラへには、それまでのとは質的に異なる局面が認められよう¹⁹⁸⁾。

イキハダ-ダチやシニハダ-ダチが行われる際にオホハラへが行われるとすれば、それによってケガレが発生するからである。井戸に落ちて死んだ場合や火事で焼け死んだ場合にオホハラへが行われるのは、死によって発生したケガレ

が水や火によって広がるからである。

傷がつけられる際にオホハラへが行われるのは、発生したケガレを消すためであり、溺死や焼死があった際に行われるのは、広がったケガレを消すためである。このようなオホハラへは、ケガレを消すことを目的とするという点で、ミソギと変わるところがないといえよう¹⁹⁹⁾。

(つづく)

198) ハフムシノ-ワザハヒなどのワザハヒとコクミなどのヤマヒは継続するものであり、このような現象そのものをオホハラへによって中断することができる。ハフムシノ-ワザハヒやコクミそのものが消去すべき対象である。ところが、イキハダダチやカハイリの場合は、その場限りの行為そのものが消去すべき対象ではなく、それによって発生したケガレが消去すべき対象である。ワザハヒやヤマヒに対して行われるのが直接オホハラへであるのに対して、イキハダダチやカハイリに対して行われるのは間接オホハラへと言えよう。

199) もともとハラへとミソギの役割分担は明確であった。ハラへはツミを扱い、ミソギはケガレを扱う。ところが9世紀になると、オホハラへが次第にミソギの領分を犯すようになり、重要な時期にケガレを扱うようになる(青木、『ハラへの歴史』, pp. 40-47)。すでに790年には死んだ皇太后の喪が明けた際に、政府はオホハラへを行っている(ibid., pp. 40-41)。清和の時代(858-876)になると、しきりにオホハラへを行うようになり、しかもその多くはケガレを扱っている(ibid., pp. 41-44)。

青木は『日本三代實録』の貞観9年10月7日の記事(“犬産穢 故更齋修禊焉”)と元慶2年9月11日の記事(“有人死穢故修此禊”)引用し、“オホハラへ”を表記して“禊”という漢字が用いられていることに注目し、この時代に“ハラへ”と“ミソギ”が混同して使われているという(ibid., pp. 43-44)。

Oho-harahe (Great Purification) and the *Yakusikyau*
(3)

Nobuhiko KOBAYASHI

According to the Buddhist law of causality, the life span of each person depends on what he or she did in the past, and even the Buddha cannot interfere in it. It follows that Buddhists are not interested in life extension.

The *Yakusikyau* (薬師經), however, refers to exceptional cases. Death can occur though the time has not yet come. Such death can be avoided by a spell, as it is not caused by previous acts.

This *kyau* (經) gives a list of nine kinds of “untimely death” (*akāla-marāṇa*/横死). Nos. 4 and 5 of this list, “death by drowning” (溺死) and “death by fire” (焼死) attracted the attention of the Japanese and were transferred to the list of “sins of this world” (國ツ罪) in the *Kwautaizinguu-gisikityau* (皇太神宮儀式帳). These new items are called “*kaha-iri-no-tumi*” (川入りノ罪) or “sin of entering a river” and “*hi-yaki-no-tumi*” (火焼キノ罪) or “sin of being burned.”