

他界地理学事始 里程案内

日本古代の靈的航海者のための

著者	正木 晃
雑誌名	日本人の他界観
巻	3
ページ	227-255
発行年	1994-03-31
その他のタイトル	Takai chirigaku kotohajime: Nihon kodai no reiteki kokaisha no tameno ritei annai
URL	http://doi.org/10.15055/00005786

他界地理学事始

——日本古代の靈的航海者のための里程案内——

正木 晃

対象と方法

以下、日本古代の死後世界に関する解明を試みる。

ここでいう古代の範囲は、より具体的には、縄文中期から、平安末期を指す。前者の設定理由は、検討の対象となりうる史料が存在する上限が縄文中期であることによる。また後者の設定理由は、この時期、日本型の浄土思想がそうとうに成熟し、かなりの程度まで日本の伝統的な死後世界に対するイメージが確定したことによる。仮に、南北朝から室町初期にいたる時期にまで、つまり日本中世にまで触手をのばせば、近代化以前における日本人の死後世界に対するイメージのほぼ全容を解明しうると私は考えているが、紙幅のつごう上、それは次の機会に譲るしかない。

解明の方法としては、考古史料を含む画像の宗教学的な次元における読解に中心を置き、もし文献史料が存在する場合は、両者の付き合わせから可能な限り正確に、その当時の人々の死後世界に対するイメージを解読することとする。画像を第一に挙げたのは、晩年を死にまつわる歴史研究に費やしたフランスの社会史家、故フィリップ・アリエ

スが喝破したように、「図像は、文字表現では洩れおちてしまふ、おぼろげな、押しこめられてしまっている意味のうちのいくつかを、しっかり保持している」¹⁾からである。それゆえに、従来の文献中心の方法とは、取り上げられる対象にずれが生ずる可能性がある旨を、あらかじめお断りしておく。

むろん、ただ死後世界といつても、あまりに漠としている。そこで死後世界を、死者の肉体を離脱した靈魂ないしそれに準ずる存在が、或る過程を経るなりして、最終的に到達すると人々が考えていた場所と定義する。この定義は、死後にもなんらかの存在が残るといふ事態を前提としているが、この点に関して日本人は、中世の禅宗の徒の一部を除けば、ほとんど疑問をもたなかったがゆえに、充分有効でありうる。すなわち、ここで使われる死後世界という言葉は、死者の靈魂ないしそれに準ずる存在が永遠に休らう場所、もしくは再生のために一時的に宿る場所を意味し、極く一般的な用語でいえば「あの世」であり、仏教の用語でいえば彼岸・浄土・極楽・地獄などとなる。

さて、今回は現在人々が生きて活動している場所、つまりこの世（此岸）から死後世界までの距離に、とりわけ時代による距離の変動に注目したい。そのわけは、そうした偏差にこそ、アジアの東涯に位置する弧状列島に暮らしてきた人々の精神のありようが、最も端的に象徴されていると思われることに由来する。

(1) フィリップ・アリエス『図説 死の文化史』四頁（福井憲彦訳 日本エディタースクール出版部 一九九〇）

生死の冥婚

生者と死者の関係を物語ってくれそうな最古の史料は、おそらく縄文中期（五〇〇〇〜四〇〇〇年前）に位置づけ

う二点が上記の解釈の根拠といつてよい。

この絵では、子供の靈魂は点線で陽炎のように表現されている。そして両足を広げた母親の、ややひしゃげた楕円状の女性器に向かつて、地中からゆらゆらと立ち昇ってゆく。ゆらめく陽炎のように見える表現は、たぶん靈魂が原則としては不可視であり、時により何らかの気配のごときものとして感得される場合もあると考えられていたことを示しているであろう。この絵画によれば、縄文中期の段階では、少なくとも死んだ子供の靈魂は、その母親の周囲にとどまって、再生の機会を待っていることになるが、死者の靈魂が近親者の近くにとどまっているという考え方は、次の事例から推測すると何も子供に限らなかつたようだ。

その事例とは、少し時代が下った縄文後期（四〇〇〇〜三〇〇〇年前）に特徴的な、いわゆるストーンサークル（環状列石 秋田県鹿角市の野中堂遺跡など）である（図2）。中心に棒状の石を立て、周囲に放射状に細長い石を並

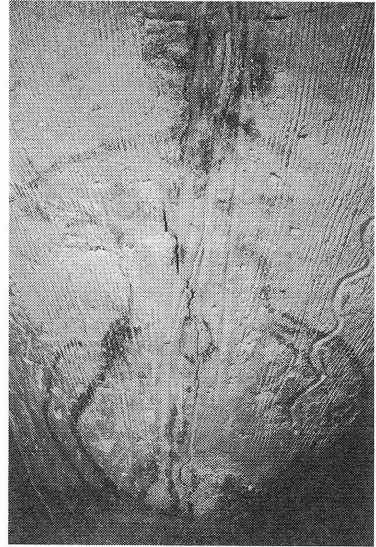


図1 子宮に帰るこどもの靈魂（学研「縄文の神秘」より）

られる絵画であろう。それは長野県富士見町の唐渡宮遺跡から出土した、埋甕と呼ばれる大型の壺状土器（井戸尻考古館所蔵 高六四・五センチ）の側面下方に描かれた不思議な線画（図1）である。考古的な遺物の常で解釈には諸説あるが、どうやらこれは死んだ子供の靈魂が、再び母親の胎内にもどる瞬間を描写しているらしい。埋甕が死産児などを埋葬するために造られた特殊な土器である点、および比較的最近まで死産児を、その母親がよく通る家屋の入口付近に埋葬する習俗が日本各地で見られた事実、のつこ

域を取り囲むかたちで生者の領域が広がっていたことになる。当然ながら、ここでは死者と生者との距離はまことに近く、あたかも死者と生者が親しく睦み合うような、或いは嫌でも死者と生者が顔を突き合わせざるをえない生活空間が展開していたはずである。

この推測は、この時代の死体の大半が伸展葬か屈葬の形態をとり、時には死者の胸に大きな石を抱かせたり、頭に甕を被せたりして、生者側が死者の身体的自由を奪おうと必死の努力をしている事実（図3）からも補強される。なぜなら、死体から



図2 ストーンサークル<秋田県鹿角市野中堂遺跡>（学研「縄文の神秘」より）



図3 屈葬された人骨<静岡県蜷塚貝塚>（朝日新聞社「朝日百科日本の歴史43」より）

べた、この奇妙な遺跡については、建造目的をめぐり、さまざまな説が戦わされてきたが、近年その下の土中から人間のものとおぼしき脂肪酸が検出されるに及び、ストーンサークルⅡ墓説で決着がつく様相となった。仮に、ストーンサークルが墓だとすると、非常に興味深い事実が判明する。というのも、ストーンサークルがいずれも集落の中核に位置しているからで、ならばこの時代の集落の構造は、中心に死者の領域があり、死者の領

提として死者と生者とがさして分離していないとする考え方こそ、縄文中期から後期頃の人々の常識だったことになる。つまり、この世とあの世との距離はほぼ零に等しい。しかし、このことはこの時代の人々が即物的だったことを意味しているわけではない。むしろ、この世が、後世の人々にとってのあの世と同じくらい、神秘に満ちた霊的空間だったことを意味していると受け取ったほうが正しい。



図4 そそり立つ石棒<長野県佐久町> (学研「縄文の神秘」より)



図5 土偶<千葉県佐倉市江原台遺跡出土> (学研「縄文の神秘」より)

靈魂が離脱して生者の生活空間に侵入し悪い影響をあたえる可能性が多分にあると人々がみなしていたがゆえに、そうした事態を未然に防ぐ手段として、死者の身体的自由を奪おうとしたに違いないからだ。

そのほか、生殖にまつわる儀礼に使われたのであろう巨大な男性器をかたどった石棒(図4)や、女性の身体的特徴を強調した土偶(図5)が、じつに数多く制作されていたことを考慮すれば、再生は容易であり、その前

留意すべきは、こうした観念がこの時代にとどまらず、いつの時代も日本人の心の奥底の水脈に、強弱の差こそあれ、絶えることなく、常に流れ続けてきた事実だ。このことについても、爾後できるだけ考えてみたい。

(1) 梅原猛・渡辺誠『縄文の神秘』七五頁(学習研究社『人間の美術』巻1 一九八九)

隔離された死者たち

大陸からもたらされた稲作文化が列島のかなりの部分に及んだ時代、すなわち弥生時代に至ると、死者と生者の関係に大きな変化があらわれる。その最も典型的な例証は、墓制の変化である。殊に当時の文化的中心だった近畿地方から順次、東海や関東といった地方に広がっていった方形周溝墓と称される墳墓には、先の縄文時代にはとうてい見られなかったあの世にまつわる観念が表徴されている。

方形周溝墓とは、文字通り、方形の四方を溝をもって区画し、その内部に盛土した墳墓の形態で、中央に戸主を、脇にその妻を、周囲に子供たちを、縁辺に幼児を埋葬した場合が大半を占めて、いわば家族墓のかたちをとる(図6)。加えて、方形周溝墓は一代だけでなく、時には三代にわたって造営された例もあり、家の系譜を尊び、且つ祖先を崇める意識が濃厚にただよう。さらにいえば、方形周溝墓は概して当時の住居面積をはるかに凌ぐ規模をもつ。

これらの事実は一見、死者たちの世界が生者たちの世界を凌駕し、前代以上に死者の権威が高められた事態を反



図6 方形周形墓<山梨県上の平遺跡> (朝日新聞社「朝日百科日本の歴史43」より)

映しているかに映る。しかし、方形周溝墓の立地条件を考慮すると、そう単純な話ではないことに気づかざるをえない。方形周溝墓は集落の外側に造営されているのだ。この新しい墓制は、生者の占める生活空間とは切り離された別種の広大な空間を、死者のために要求したのである。

ここからは、死者を丁重に遇しながらも、同時に彼らに生者の占める空間からお引き取り願うべく、必死に智恵を絞っている弥生時代人たちの姿が浮かんでくる。死者と生者が親しく睦み合うことも、生者の側が死者の悪しき影響に身悶えすることも、もうすぐで遠くなりつつあり、この世とあの世の分離が明らかになったと評してもよい。また村落構造の点に注目すると、両者にあたえられた空間の多寡に目をつぶれば、近代化以前ならどこでも見られた、生者のための空間が中核に位置し、死者のための空間たる墓地がその外縁を占める村落構造が、この時点で出発したとみなすことも可能であろう。

しかし、仏教流入以前のこの段階において、後世ほどこの世とあの世の間に距離がなかったことは、あらためて指摘するまでもない。そして、なによりも、死者の占める空間のほうが、生者の占める空間よりもずっと大きい事実は、この世とあの世の分離を果たしたものの、依然として人々の心の中では、死者の力が強大であって、常に死者の存在を意識から排除しえない状況を如実に物語っている。

古墳の中のあの世

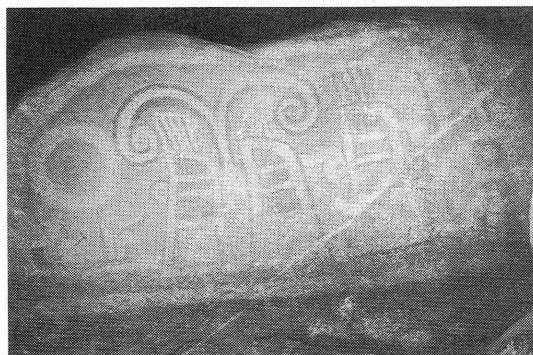


図7 あの世への舟旅<福岡県吉井町珍塚古墳> (学研「稲と権力」より)

この世とあの世の分離が、凶像のかたちで確かめうる最初の事例は、六世紀ころ盛んに造営された、いわゆる装飾古墳である。もっとも、装飾古墳の場合、文字史料がまったく欠けているゆえに、その指し示しているであろう内容に関してはかなり想像力に頼らざるをえない。しかも、装飾古墳では、い

まだあの世の様相そのものを緻密に描写しているとはいいいにくい。しかし、装飾古墳が造営された段階になると、この世とあの世とが完全に分離していたことは疑い難い。厳密を期せば、装飾古墳を造営しえた人々、すなわち当時の支配階層にとっては、この世とあの世は完全に分離していたといったほうが正確ではあろう。

たとえば、福岡県吉井町の珍塚古墳(図7)では、画面中央に三つの鞆(背に負う矢筒)ないし楯とおぼしき器具が大きく描かれ、さらにその上部に蕨手文様の渦巻が左右に広がっていて、画面を真っ二つに区切っている。画面左側には舟とそれを漕ぐ人物、および舟の舳に止まった鳥の姿が見える。おそらく、人物はこの古墳の被葬者であり、鳥はあの世への道案内の役割をつかさどっているのだろうが、鳥こそあの世へと赴く被葬者の靈魂にほかならないと解釈することも不可能ではない。

左側の上方に描かれた日輪に対し、画面右側の上方にヒキガエルが描かれているからだ。古くは、前漢の墳墓として知られる馬王堆から出土した帛画の、いちばん上部にあたる崑崙山を中心とする天上界を描写した部分に、三本足の鳥がその中にいる赤い日輪と、ヒキガエルがその中にいる白い月輪が描かれている事実(図8)を引き合いに出すまでもなく、ヒキガエルは道教において月を象徴していたのである。このことは、古代日本で最初に凶像化されたあの世が、固有のあの世ではなく、すでに外来の思想により潤

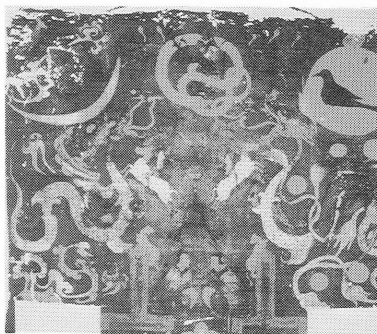


図8 馬王堆出土の崑崙山図(平凡社「輪廻転生」より)

ところで、舟といえば、当然ながら水の存在が連想されるが、この世とあの世が水によって隔てられているという観念は、後世の「三途の川」にすらなるものがあり、まことに興味深い。この水に満たされた領域、つまり水域が死者との関係において登場してくる理由については、古代の或る時期、水葬が行われていたことの名残との説^①がある一方、海の彼方に死者の国があると主張した中国の道教(神仙思想)の影響が濃いとの説もある。これは記紀神話にあらわれる「根の国」や「常世の国」、或いは「妣の国」と呼ばれる死者の国の淵源にかかわるかもしれない問題でもある。

話を珍塚古墳に限れば、やはり中国文化の影響は大きい。なぜなら、画面



図9 水域をゆく死者たち<大阪府柏原市高井田横穴>(学研「稲と権力」より)

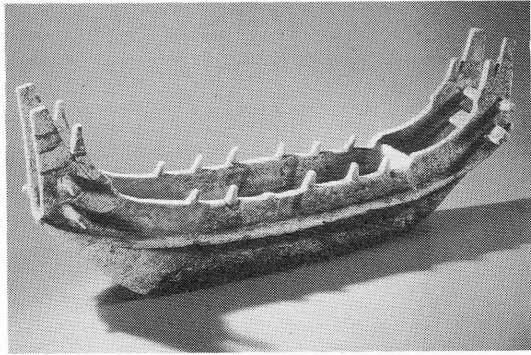


図10 あの世界への舟<宮崎県西都原西都原110号墳>
(学研「稲と権力」より)

色されてしまっていることを意味する。

そのほか、舟や水域を題材とする装飾古墳は、大阪府柏原市の高井田横穴(図9)や福岡県吉井町の鳥舟塚古墳など、かなりの数見出しうる。また、舟の埴輪も、宮崎県西都原市の西都原一〇墳(図10)や大阪府羽曳野市の寛弘寺古墳などから、幾つか発掘されている。中には、大阪府の久宝寺遺跡のように、実物の舟が出土した例すらある。それらがすべて中国渡来のお思想に依っているとは断言できぬまでも、何らかの影響関係を想定しておいたほうが、より真実に近いだろう。

四世紀頃に成立したとされる道教の霊的地理学では、死者たちの国は、世界の北の果ての海原に浮かぶ羅酆山らまうという場所にあることになっていた。それゆえ、死者の靈魂が舟で水域を渡ってゆくという発想は極く自然ではある。ただし、六世紀頃、装飾古墳を造営した人々が、どのくらいまで道教の具体的な且つ詳細な内容を知っていたか、には疑問もあり、道教がもたらされる以前に、列島に海の彼方に死者の住む領域が存在するという考え方があったことも十分に想定しうる。

友人の神道学者、鎌田東二氏によれば、日本人の他界観の最古の層は、この世Ⅱシマに対する、海の彼方の「ネ」であった。^③もちろん、この「ネ」は「根の国」・「根の堅州国」であって、私たちの魂の原郷たるがゆえに、死者たちが帰り着く聖なる領域だったというのである。漠とした感想めいて恐縮だが、死者の靈魂が、温暖で豊穡な南を目指すのならばともかく、冷涼索漠たる北の果てを目指して航海するという道教由来のイメージは、日本古代にはいささか

似つかわしくないような気もする。

それはともかく、これら装飾古墳に描かれたあの世が、水域を隔てて、この世とは完全に切り離され、はるか彼方に位置づけられていたのはほぼ確実だ。ところで、古事記には「鳥の岩楠舟の神、またの名を天の鳥舟」という言葉が登場し、霊的存在を乗せた舟が天空を翔けるイメージが濃厚にただようが、少なくとも以上に挙げた図像における限り、やはり水を渡る舟のイメージのほうがずっと濃い。

(1) 大林太良『葬制の起源』一九九頁(角川書店 一九七七)

(2) 福永光司『道教と日本文化』三一頁(人文書院 一九八二)

(3) 鎌田東二「複雑怪奇な神話の神がみ」四二頁(平凡社『日本の神』一九九〇)所収

黄泉の国

古墳に関連してもうひとつ重要な点は、横穴式古墳の構造と、地下に死者の世界があるという観念の誕生の、その相関関係である。この点については、つとに横穴式古墳がそれまでの墳墓形式に比べ、はるかに地下深いところに墓室を設けたために、地下の奥深い領域に死者の世界があるとの観念が生じたという指摘がなされている⁽¹⁾。ここでいう地下の死者世界とは、「黄泉の国」のことだ。

記紀神話では、ご存じの通り、イザナギノミコトは、先立たれたその妻、イザナミノミコトを忘れられず、彼女がいるという黄泉の国まで尋ねてゆく。しかし、そこで彼が目にしたものは、腐り果てた妻の醜い姿であった。驚き恐

れたイザナギノミコトは、この世から黄泉の国に通ずるヨモツヒラサカを転げるばかりの勢いで駆け登る。おのれの醜悪な姿を晒したイザナミノミコトは、怒り狂い、夫を追いかけて捕らえようとするが、間一髪というところで、イザナギノミコトは桃の実を投げ、イザナミノミコトがその桃の実に気を取られているうちに、無事この世に戻ることができた……。

さきほど挙げた指摘によれば、この伝承に登場する黄泉の国とは横穴式古墳の墓室（玄室）であり、ヨモツヒラサカとは墓室と入口を結ぶ羨道に、それぞれ該当するという。ちなみに、古代の日本語にあっては、ヨモツヒラサカの「サカ」とは、勾配のある道を意味する「坂」のみならず、一つの異なる領域を分かち境界の場所を意味する「界」でもあったという。^②横穴式古墳の埋葬方法では、亡くなった家族を順番に葬っていったとされるから、たとえば悪疫が流行して死亡者が続出した場合など、腐乱した遺体を横目で見、腐臭を嗅ぎながら、次の遺体を葬るような事態がままあったことになり、その際の忌まわしい体験が黄泉の国のイメージ形成にあずかって力あったというわけだ。

たしかにこの指摘は当を得ていると思うが、黄泉という漢語そのものや、桃の実を投げて邪悪なものから逃れるというパターンは、道教に詳しい福永光司氏のご教示によると、悉く道教からの借り物であるらしい。とすれば、やや短絡的な結論ながら、黄泉の国という死後世界は、横穴式古墳という現実の埋葬形式と、中国から渡来した道教的思想とが、融合して初めて成立した観念だとみなしうる。黄泉の国が、他の死後世界と比較すればやや遅れて、横穴式古墳が普及した六世紀中葉以降になってから語られるようになった事実も、こうした想定を裏付けてくれる。

この論考の主題たる里程の点から見ると、黄泉の国は、歩いて行けたとされる以上は、根の国や常世の国よりは、ずっとこの世に近いことになる。この世から近いところにあるらしい黄泉の国というイメージは、相当に重要である。なぜなら、こうした現実の世界の地下に、忌まわしい領域が存在するという観念は、仏教が入ってきて、日本人の

脳裏から消え去ることはなく、いやむしろ仏教と連動しつつ、やがて復活するからだ。それはたいがいの場合、理想世界と一對の組になり、日本各地の特定の場所の、上空に浄土、地下に地獄が、凡人の眼には見えないけれども、じつはあるのだとするかたちをとった。要するに、現実の世界の、その内部に浄土や地獄が隠れているのだ。

(1) 荒川紘『古代日本人の宇宙観』一二〇頁(海鳴社 一九八一)

(2) 前掲書 一一八頁

天寿国の幻影

あの世の様子を子細に描写した図像の現存最古の例は、聖徳太子の没後、その冥福を祈って、妃であった橘大郎女が、太子が往生したとみなされた天寿国のありさまを、采女に命じて織らせたと伝えられる天寿国繡帳(図11)である。聖徳太子の浄土往生は、この頃広く信じられていたとみえ、たとえば『日本書紀』には、太子死すとの報に接した高麗僧、慧慈がいたく悲しんで、「我、来年二月五日を以て必ず死りぬ。因りて以て上宮太子(＝聖徳太子)に浄土に遇ひまつりて、共に衆生を化さむ」と述べたとみえる。

この作品の制作年代は推古三〇年(六二二)、歴史的には、古墳造営の末期で、仏教流行の初期にあたる。今にのこる天寿国繡帳は僅かな断片を、それも制作当初の部分と、後世の補修部分とを、さして脈絡なくつなげたものにならず、全体としていったい如何なる構想のもとに制作されたものか、明らかにするのは難しい。

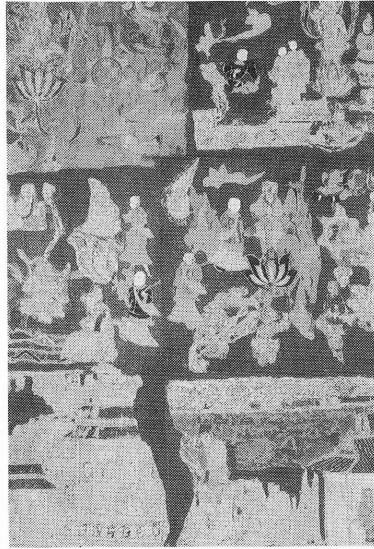


図11 天寿国繡帳<部分> (学研「**仏教の幻惑**」より)

とあり、これを見ても天寿国を、仏教が説く浄土とみなしても大過ないように思える。

しかし、もう一度入念に、天寿国繡帳をながめてみると、どうも仏教的とはいえないモチーフがある事実にかざるをえない。たとえば、その筆頭例は、画面左上隅に位置する月輪である。この月輪の中には、中央に壺、その左に兎、同じく右にひとひとの樹木が描かれている。さらに先に挙げた『太子曼陀羅講式』には、「日月並ビテ二輪アリ」とも見える。すでに例示した馬王堆出土の帛画の、いちばん上部にあたる天上界の描写こそ、この「日月並ビテ二輪アリ」であったことを思い出していたきたい。とすれば、壺と兎と樹木を内に描いた月輪の意味もまた、中国渡来の道教（神仙思想）に由来することになる。まちがいなく、壺は不老長寿の靈薬を入れた神秘の壺であり、兎は月兔であり、樹木は月の桂なのである⁽¹⁾。

以上の事実を考慮するなら、聖徳太子が往生したとされる天寿国とは、仏教と道教とが融合した不思議な理想世界

それでも子細に観察すれば、そここに特有のモチーフが散りばめられていることがわかる。まず目につくのは、蓮華の上に坐す如来、幾人かの僧侶および供養者、空中を飛び交い、また散りしく蓮華の花びら等々であって、これらのモチーフを見る限り、天寿国がまさに仏教的な理想世界、すなわち一種の浄土であったことを彷彿とされる。鎌倉時代、長らく行方不明になっていた天寿国繡帳が再発見されたとき、したためられた『太子曼陀羅講式』の記載にも、「四重宮殿之階級ヲ頭シ男女禽獸之隔テ無キ」世界

だったはずである。この推測は、同じように太子と浅からぬ因縁をもつ法隆寺所蔵の玉虫厨子の背面に、三本足の鳥がいる日輪と、ヒキガエルがいる月輪が、仏教的コスモスジューでは宇宙の中心に聳えているという須弥山の両側に描き添えられている事実からも補強される。やや詳しくいえば、須弥山の中腹あたりに日月がめぐる宇宙構造は、インドで五世紀頃成立した『俱舍論』において定型化された仏教宇宙論に典型をみるもので、それ自体、仏教ではなにも特別な例ではなく、その日月の中に三本足の鳥ならびにヒキガエルを描くことが、ほんらい仏教ではありえない、まさに道教的な所産にはかならないのである。

また、聖徳太子が政権を掌握したとされる推古一年（五九三）に造立された飛鳥寺（法興寺）をはじめ、同時代の複数の寺院の塔心礎から、その頃つくられた古墳の副葬品とまったく同じ金銀の延べ板、金環、瑪瑙、管玉など、約三〇〇〇点もが出土していることは、この時代の仏教と神信仰との融合を語る。もし、再三触れたごとく、神信仰の背後にも道教の存在を想定せざるをえないとしたら、この事実も仏教と道教との蜜月を感じさせるに足る。したがって、太子自身の真意はしばらく措くとしても、彼を取り巻いていた人々は、太子の思想が仏教と道教から成り立っているとなししていたのであり、もう少しはっきりいうなら、ひょっとすると太子自身をも含め、仏教と道教を別々のものと分けては考えられなかったのかもしれない。

- (1) 上原和『仏教の幻惑』五九〜六一頁（学習研究社『人間の美術』3 一九八九）
 (2) 定方辰『須弥山と極楽』二九頁（講談社 一九七三）

官能の浄土

さて、この論考の主題たる里程の点からすると、天寿国はこの世から、どのくらいの距離に位置しているのだろうか。それに答える前に、天寿国における仏教的要素について、いま少しだけ追求しなくてはならない。つまり、この仏教的要素の内容を詰める必要があるのだ。これまで、聖徳太子といえは、すぐに連想されたのは、彼のもつ予言者的な風貌とあいまつ弥勒信仰であった。^① 仮に、太子の信仰の主体が弥勒にあつたとすると、彼が往生した先は、当然ながら、弥勒が主宰する浄土たる兜率天となる。

兜率天は、『俱舍論』によれば、地上から八万由旬の高さに屹立する須弥山の、その上八万由旬にある夜摩天宮の、そのまた上、一六万由旬にあるという。すなわち、地上からは三二万由旬の彼方上方である。一由旬とは、一説に約七キロというから、結局、兜率天はこの世を去ること約二三〇万キロ。地球から月までの距離の約六倍の彼方となる。このような計算は、もとよりさしたる意味はないが、想像を絶した距離であることは、おわかりいただけただけだと思う。

一方、道教的要素からすると、どうだろうか。道教の理想世界は、崑崙山と相場が決まっていた。崑崙山が何処にあるか、は諸説あつたようだが、道教が日本に思想上の影響をあたえるに至る魏晋南北朝以降になると、はるか西方の彼方で、且つ北極星と対峙する位置にある、つまり宇宙の中心にあることになつていた。そこには永遠の生命をもつ西王母がおり、華麗な宮殿とそこに仕えるあまたの美女たちがいるとも説かれた。隋の煬帝に対し、「日出るところの天子、日没するところの天子に書を致す。」と、みずからが東の王国の者であることを強烈に意識していた聖徳太子が、その死後、西の果てに行くとは、皮肉めいた感じががないでもない。

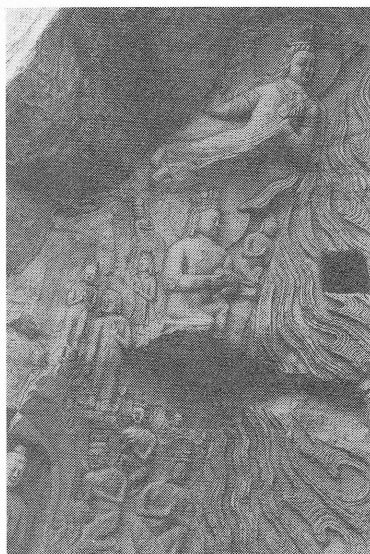


図12 中国雲岡石窟の天女たち<第20窟> (正木撮影)

それはともあれ、兜率天と崑崙山は、偶然か否か、じつはかなり共通する部分がある。その第一は、両方とも宇宙の中心軸上にある点。第二は、兜率天の場合は、それを説く經典の成立が西方の中央アジア付近であり、また崑崙山の場合には最初から西方が強烈に意識されていて、ともに西方のエキゾチックなイメージが漂う点である。第二は、美女たちに象徴されるような、この世的な快樂が、清淨極まる次元にまで昇華されているはずではあるものの、思うがままに得られる点だ。

道教の理想境である崑崙山に享樂的な要素が付きまとうことは充分予想されるが、一般に禁欲的と考えられがちな仏教でも、数ある浄土のうち、兜率天はほとんど例外的に官能的な雰囲気が高い。『觀弥勒菩薩上生兜率天經』によれば、兜率天には五百億の宝宮があり、その一つ一つの宝宮には五百億の天女がいて、この浄土に往生したものは「自然にこの天女の侍御を得る」という³⁰。しかも、彼女たちはみな形容を絶するくらい綺麗なおえに、その美しい裸

体が透けてみえるような薄い衣しかまとうていないとも經典は説く。現に、弥勒の浄土を表現したとおぼしい中国の雲岡石窟の第二〇窟、その脇侍仏の頭上に飛翔する天女は、目鼻立ちのはっきりした西方的な容貌に加え、すこぶる豊かな肢体を極く薄い衣越しに見せてつけている(図12)。

だから、聖徳太子が往生した浄土が、仏教的な兜率天であろうと、道教的な崑崙山であろうと、彼は無上の官能的歡待を受けたはずだ。根の国や常世の国、黄泉国といった具合に、或いはその輪郭がはっきりせず、或いはおぼまし

い印象しかなかったこの列島のあの世とは違い、素晴らしい死後世界を約束する聖徳太子の浄土往生伝承が、人々の心に大きな衝撃をあたえなかったはずはない。この点は従来ほとんど論じられてこなかったが、古代日本への仏教の請来と定着に、重大な役割を演じたに相違ない。里程からすれば、太子の往生した浄土は、歩いてゆける距離でも、水域を舟で渡ってゆける距離でもなく、一挙に距離を拡大して、古代人の想像力をおそらくは完全に凌駕していたであろうが、その魅力において、以前のそれとは比べようもなかった。仏教が提示した、正確には聖徳太子という存在を通して、仏教が提示したと人々がみなしたあの世は、こうして日本人の心に定着することになる。

- (1) たとえば、鎌田東二「浄土と神国」二六〇頁（山折哲雄編『仏教の受容と変容』日本』佼成出版社 一九九一）所収
- (2) 大正天蔵一四 四一八頁

曼荼羅世界

聖徳太子以降、奈良時代の終わりに至るまで、数多くの浄土図が制作されたが、それらがいずれも死後そこに赴くことを前提に描かれたのではなく、むしろ近親者などの供養を目的とする悔過行の一環として描かれたこと^①は、この時代に特徴的といつてよい。いいかえれば、この時代の人々は、浄土に対する漠たる憧れはあったものの、死後おのれが行くべき場所としてはまだまだ充分に認識しえなかったのだろう。この点は、天寿国繡帳が、聖徳太子の死後、その冥福を祈って制作されたと伝えられることも符合する。奈良時代の浄土図として著名な当麻寺の当麻曼陀羅

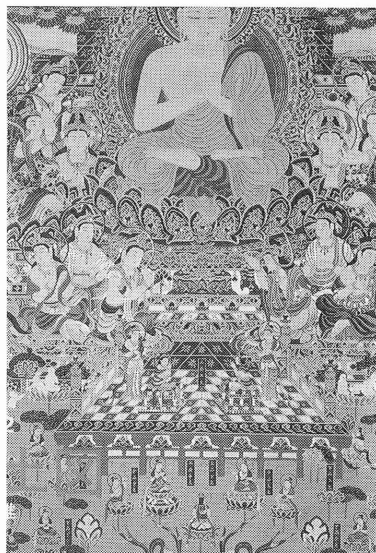


図13 当麻曼陀羅<部分> (平凡社「輪廻転生」より)

である。密教は、即身成仏の論理を駆使して、現世を即、理想世界、すなわち密厳浄土とするがゆえに、他界としての浄土を想定する必要がない。要するに、本来、此岸重視、浄土拒否の宗教思想といつてよい。

が、密教の密教たるゆえんである即身成仏の論理は、他界としての浄土を否定した代わりに、この世の中にあの世があるという列島の古い感性を再び蘇らせるはたらきを演じた。さらに、この論理は、時代の趨勢のなかで、はるかな彼方にあるはずの仏教の浄土を、こういってよければ、この世のすぐ向こうに引

(図13)も、元興寺の智光曼陀羅(図14)も、どれも平安前中期からあとの制作であって、殊に名高い当麻曼陀羅に至ってはどうかや唐からの請来品らしく、かの美しい中将姫伝説も、この曼陀羅が有名になった中世になってから作られた話のようである³⁾。結論から先にいえば、日本人が死後の理想世界として浄土を熾烈な思いを込めて待望するようになったのは、平安中期以降の出来事であった。

しかし、その一方で、平安劈頭、日本人の浄土観に多大の影響をおよぼす事件が出来た。空海による密教の請来

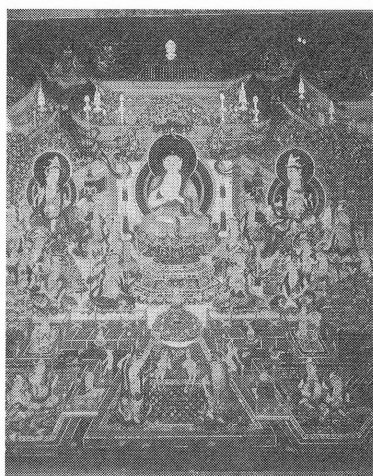


図14 智光曼陀羅 (平凡社「浄土への憧れ」より)

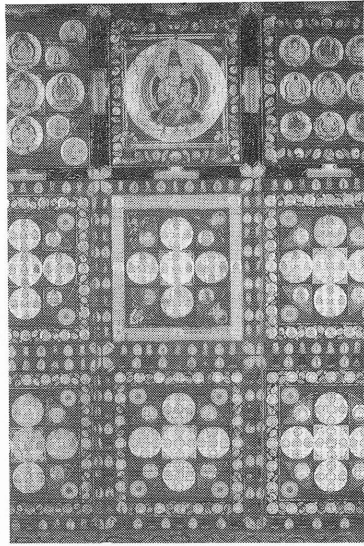


図15 金剛界曼陀羅<東寺西院曼陀羅> (学研「浄土の彼方へ」)

常に瑜伽なり。四種の曼荼は各々離れず。三密加持すれば速疾に顕わる。重重にして帝網なるを即身と名づく¹⁾がゆえにだ。

したがって、そうした真理を図画した曼荼羅もまた、整然たる秩序のかたちをとる。それは、この世がそのままに浄土たりうるとする密教の認識を語る。たとえば、この世のあるべき理想のありようを象徴するといわれる金剛界曼荼羅(図15)は、原理的に、宇宙の中心に聳立する須弥山のはるか上空に浮遊しているという金剛摩尼宝頂楼閣に集合した一切の如来たちの姿を、俯瞰ないし仰ぎ見たもので、人間の卑小さとは比較にならない壮大無比の結構をもつ。だが、ひとたび密教者が、おのれの心を清浄なる月輪と見、次いでその月輪の中に大日如来の尊容を思い浮かべ、ついにはおのれが大日如来そのものと融合一致すると観想する五段階の秘法、「五相成身」を行すれば、虚空の彼方の金剛摩尼宝頂楼閣は、密教者を包んで現前し、この場が即、理想世界となり、我身は大日如来になるとい²⁾う。繰り

き寄せ、ついにはこの世＝浄土という、密教本来の原理からしても非のうちどころのない、究竟の方程式を導き出す恰好の羅針盤となったのである。

極くふつうの人々の眼には秩序なく乱雑な現世のありようも、密教者の眼には森羅万象ごとく真理を説きつづけるホトケの顕現と映る。なぜなら、空海がその著『声字実相義』にいうごとく、「五大に皆響きあり。十界に言語を具す。六塵悉く文字なり。法身は是れ実相³⁾」なるがゆえに。また、『即身成仏義』にいうごとく、「六大無碍にして

返すが、この論理構造が、日本人が古くから引きずってきた、この世とあの世の関係にまつわる感性に、決定的な御墨付をあたえたと評しても過言ではない。

- (1) 河原由雄『浄土図』二二～二二頁(至文堂 一九八九)
- (2) 前掲書 二六～二八頁、および三九～四〇頁
- (3) 正木晃『空海の世界』六六～六八頁(佼成出版社 一九九二)
- (4) 前掲書 五七～五九頁
- (5) 津田真一『反密教学』一七五～六頁(リポレポート 一九八七)
- (6) 正木晃『空海の世界』九〇～九二頁、および一三九～一五七頁

西方極楽浄土

チベットでも中国でも、もとより日本でも、浄土の代表といえば、やはり阿弥陀如来が主宰する極楽浄土である。かなり人気があったとはいえ、弥勒菩薩(如来)が主宰する兜率天も、この極楽浄土には比すべくもない。

極楽浄土は、浄土三部経のひとつ、『阿弥陀経』によれば、西の方、十万億の仏土の彼方にあるとされる。一つの仏土でも、この世からは想像もできないくらい遠くにあるという以上、十万億の仏土の彼方とは、まったく無限大の彼方の意味に等しい。

その結構といえは、人工環境の極であって、季節もなければ(或いは四季同時にある)、災害もなく、おそらくは

時間の流れもなく、およそ考えうるほどの満足は悉く備わっているという。私見では、極楽浄土に対するイメージの形成には、中央アジアの人工庭園の様相が不可欠だったと思われる^①。

ところで、この極楽浄土こそ、生けとし生けるものすべてにとつて最高で最後の場所、いかえれば輪廻転生を解脱した末の究極の場所とみなすのは中国や日本の浄土思想に限られ、インド伝来の仏教をそのままに近いかたちで奉ずるチベットの浄土思想では、極楽浄土は、輪廻転生からの解脱という最終目標に到達するための、最も条件の整った修行の場所であつて、あくまで一時的に住するところにすぎない^②。逆になら、中国や日本の浄土思想には、本来の仏教以外の宗教思想、たとえば道教（神仙思想）や固有信仰などの影響が相当に色濃いとみなしたほうがよいかもしれない。

(1) 正木晃『浄土変容』一五四―一五八頁（山折哲雄編『講座 仏教の受容と変容日本編』 佼成出版社 一九九一）所収

(2) 白館戒雲（ツルティム・ケサン） 小谷信千代「チベットの浄土思想」二〇八頁（講談社『浄土仏教の思想 三』一九九三）所収

何が往生するのか

また、この極楽浄土へ往生する主体は、いったい何かという疑問がある。日本では、ふつう靈魂が極楽浄土へ行くと考えがちだが、じつはその考えは間違っている。というのも、仏教は靈魂のような永続的な実体を認めない、世界

史上まことに希有な宗教思想だからである。インド宗教の絶対の前提であった輪廻転生に關しても、他の宗教思想が輪廻転生の主体を靈魂・アートマン・我などと、いずれにしろ実体的に把握していたのに対して、仏教は無我輪廻の立場をとり、なんらかの「我」的な存在があるとは断じて主張しなかった。

では、何が輪廻転生するのか、と問われたとき、仏教者は「業（カルマ）」がそれだとする業輪廻説を唱えることが多かったようだ。しかし、業輪廻説はあまりに抽象的であり、やや後代になると、特に瑜伽唯識派などでは、あらゆる存在の根底にわだかまる何かとでもいうしかない「アーラヤ識」ないし「第六識」が輪廻転生の主体であると考えていたらしく、インド仏教の衣鉢をつぐチベット仏教の正統派、ゲルク派では、その宗祖ツォンカバ以来、「第六識」説を以て、その解答としてきた。¹⁾

もちろん、日本でもこの問題は論じられた。しかし、インド以来の正統な無我輪廻説に由来する、浄土往生の主体が業であるとか第六識であるとかという考え方は、日本人には受け入れ難かったとみえ、日本の浄土思想の形成と流行に決定的な役割を演じた源信が、その公的な著書である『往生要集』には浄土往生の主体について明言せず、實際の浄土往生のための私的結社たる二十五三昧会の起請文においてのみ、浄土往生の主体が靈魂であると断言した事實は、つとに指摘を受けている。源信の選択は、仏教本来の浄土思想と、日本人の縄文時代以来の靈魂観の、両者の相剋ががなさしめた結果にはかならない。

浄土往生の主体は靈魂とする見解は、源信の創意ではない。この件は、すでに中国の浄土思想において、論争の俎上にのつたものであった。いや、論争というのも愚かかもしれない。漢訳『無量寿経』には、確かに死後の靈魂の实在を説くと思われる叙述がみられるからだ。それは「三毒五惡段」と呼ばれる、『無量寿経』の末尾に位置する部分である。

ここで如来は弥勒菩薩に向かつて、人間として最悪の行為につき縷々説いてゆく。その第一悪を論じた章において、私たちは如来の言葉の中に

……所受寿命、或長或短、魂神精識、自然趣之。……

という一節を見出す。また第二悪を論じた章においても、

……寿終神逝、下入惡道。

という一節を見出す。よみくだせば、前者は「受くるところの寿命は、或いは長く或いは短く、魂神精識、自然にこれに趣く」であって、「あたえられた寿命には長短あるが、(来世で生まれかわっても) 靈魂はこれ(＝来世の身体)に付いてゆく」という意味をもち、後者は「寿終わりて神逝き、下りて惡道に入る」とよみくだせ、「人の寿命が尽きると、靈魂は(身体を) 離れてゆき、惡道におちる」という意味にはかならない。

要するに、『無量寿經』の「三毒五惡段」では、明らかに輪廻転生の主体を靈魂であると認めているのだ。

先学によれば、この「三毒五惡段」は原典にはなく、中国において付加増広されたもの^③とも、逆に初期『無量寿經』にはじめからしたためられていた極めて特徴的な叙述とも解釈され、いまだ結論は出ていない。ただし、通行本の魏訳が訳出された年代がちょうど老莊思想の流行期にあたること、ならびに「自然」なる言葉が頻出する事実から、「三毒五惡段」は道教的な色彩が濃いのは疑えないところであろう^⑤。とすれば、当然、その靈魂にまつわる觀念もま

た、道教的なものであっておかしくない。

・抜群の秀才であったと伝えられる源信には、「三毒五悪段」の靈魂観が、仏教元来のそれに照らして矛盾を含むことがわかっていたに違いない。しかし、同時に、その死後も靈魂が存続するという觀念こそ、一個の日本人としての源信には、いたいくらいよくわかる感覚であったに違いない。しつこいが、この間の相剋が、源信に、公的著作たる『往生要集』では浄土往生の主体を明言せず、私的且つ實際的マニフェストたる『二十五三昧会』の起請文では靈魂が浄土往生すると宣言せしめた原因であったと、私は考える。

- (1) 白館戒雲 小谷信千代 前掲書 一三〇頁などを参照。
- (2) 山折哲雄「死のための団体形成」参照(東大出版会『日本宗教文化の構造と祖型』一九八〇)所収
- (3) 山口益・桜部建・森三樹三郎訳『無量寿経』三〇二頁の桜部建氏による解説参照(中央公論社『大乘仏典』6 『浄土三部経』一九七六)
- (4) 中村元・早島鏡正・紀野一義訳註『浄土三部経』上『無量寿経』三五八頁の註釈参照。(岩波書店 一九九〇)
- (5) 山口益・桜部建・森三樹三郎訳『無量寿経』九四頁註釈参照。

不可視の往生者

もし、図像において、このあたりの問題に、多少なりとも関わっているとおぼしき作品を、というならば、私は以下の二つの作例を提示したい。一つは、宇治の平等院鳳凰堂の扉に描かれた現存最古とされる九品来迎図のうちの上



図16 帰りに来迎<平等院鳳凰堂>
(学研「浄土の彼方へ」)

品下生図、いわゆる「帰りに来迎図」(一二世紀 図16)であり、いま一つは、奈良瀧上寺の同じく九品来迎図のうちの上品中生図に図画された来迎・帰りに来迎一対のなかの后者、これまた「帰りに来迎図」(一三世紀 図17)である。

平等院鳳凰堂本では、先頭に立って一行を先導する阿弥陀如来の後方に、聖衆に守られるかたちの黄金の蓮華、瀧上寺本では、一行のいちばん前に置かれて、あたかも阿弥陀聖衆を率いるかのような、いく筋かの光線を発する黄金の蓮華という相違はあるものの、

これら二つの「帰りに来迎図」では、ともに浄土往生する主体は閉じた、ないしは未開の蓮華の内部に封じこまれ、阿弥陀聖衆の一行に伴われてひたすら西方極楽浄土へと急いでいるさまが描かれている。

蓮華の中に往生者を封じこんで浄土へと運ぶという構図は、やはり浄土三部経のひとつ、『観無量寿経』の九品来迎を説いた部分のうち、上品下生来迎に関する記述の

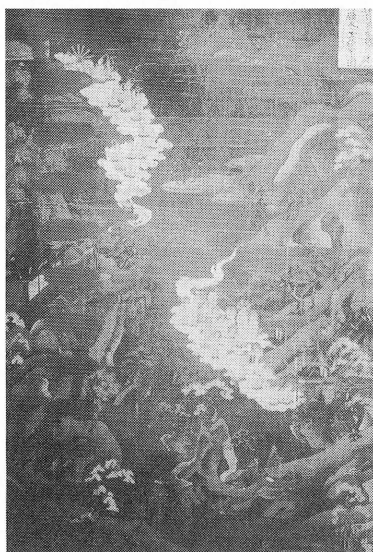


図17 帰りに来迎<奈良瀧上寺>
(学研「末世の絵模様」より)

……行者命欲終時、阿弥陀仏、及観世音大勢至、……、

来迎此人。……

見此事時、即自見身、坐金蓮華。坐已華合。隨世尊後、即得往生七宝池中。

に由来する。平等院鳳凰堂本は、この記載を忠実に絵画化したものとみなしてよい。

ところが、瀧上寺本は上品中生図であるため、正しくは、同じ『観無量寿経』の九品来迎中の上品中生にまつわる記載の

……行此行者、命欲終時、与観世音大勢至、……、我今来迎接汝。……

行者自見、坐紫金台。合掌叉手、讚嘆諸仏。如一念頃、即生彼国七宝池中。

にあるごとく、紫金の台にのって極楽浄土へ赴かなければならないにもかかわらず、いく筋かの光線を発する黄金の蓮華に封じこまれて、浄土へと向かっている。

帰り来迎を描いた作品そのものが非常に少ないので、ここから先は私の勝手な想像というしかないのだが、以上二例のように、往生者をすっぽり蓮華に封じこんで運ぶという発想は、往生の主体の問題を糊塗するには、まことに都合だったとはいえる。或いは、蓮華の中に封じこまれたものが、借りに靈魂であるとした場合も、靈魂とは、原則的に不可視であり、且つ不定型であり、それでいて確かに存在するなものか、そういった相矛盾する対象を図画しようとすれば、絵師は直接図画するのではなく、それを収めた容器状のものを図画せざるをえなかったのではないか、そうとも思える。



図18 帰りに来迎<兵庫県香雪美術館>
(同朋社「来迎図の美術」より)

その本質の一端があり、それゆえに実体なき輪廻転生という論理上の綱渡りをせざるをえなかったインド仏教は、この点にはいたって楽天的で輪廻転生をさほど切実には感じはしない日本仏教へと、完全に変容を遂げたのであった。しかも、靈魂の存在を認めてしまうこの方向こそ、あとから歴史を振り返ってみれば、浄土への里程を、十萬億土から、ほとんど零へ引き寄せる原動力だったのである。

いいかえれば、源信が日本型浄土思想の定型を、本来のあるべき仏教と、日本人の古層にわだかまる感性との、まさに葛藤のさなかから築き上げたときこそ、浄土という究極の他界が、この世から最も大きな距離を隔てた瞬間であった。しかし、それは同時に、浄土をこの世に吸引する絶好の瞬間でもあったのだ。十萬億土の無限に膨張した里程は、一挙に反転して無に限りなく近づいてゆく。

そのことを子細に語る紙幅は、今はない。ラフなスケッチはかねて提示しておいたので、関心のある方はそちらを

ちなみに、時が下り、南北朝時代頃になると、この件はもうあまり問題にされなかつたとみえて、兵庫の香雪美術館所蔵の帰りに来迎図(図18)では、往生者は堂々と人間のかたちで表現されている。この作品では、源信を悩ませた、往生の主体は何か、という問題はすでに過去のものになってみるとみなすしかない。

小さな結論——此岸のなかへ

このようにして、靈魂のような永続的実体の存在を否定する見解に

ご覧いただこう。

最後に、ひとついわせていただけるなら、私は、以上の如く、浄土への里程が無限大から零へと反転した時点をもって、古代が終わり中世が始まったと考えている。なぜというならば、この現象こそ、日本人の現実認識が劇的に変容した事実を如実に告げる指標だったと思えてならないゆえである。

(1) 正木 晃『輪廻転生』(平凡社 一九九二)、同「浄土変容—あの世の図像学」(佼成出版社『講座 仏教の受容と変容』6 日本編一九九一)所収。