

六道の辻

久野 昭

崇 り

平安京に都が移ったのは桓武天皇の代、延暦十三年（七九四年）である。その都市計画のモデルは、藤原京、平城京、長岡京等と同じく、中国の長安京だった。

大内裏朱雀門と羅城門を結ぶ、唐の長安の朱雀大街に倣った朱雀大路を中軸として、左右対称形に設計された都市平面は、一条大路、九条大路、東京極大路、西京極大路によって囲まれ、南北が僅かに長い矩形をなす。その南北のほぼ中心を東西に区切るのが、四条大路である。東西の中心をなす朱雀大路が、南方に配される天神をさすその朱雀の名が示すように、南に向かって走り、その北端に位置する大内裏が南面しているのは、明らかに中国流の天子南面の発想に基づく。その発想ゆえに、この都市平面の東半分は左京、西半分

は右京とよばれる。この都市計画そのものは、おそらく見事なものだったであろう。

はるか後代、上田秋成が『膽大小心録』で言っている。「帝京の門を出で、南をさして朱雀大路といひし、道の廣さ十八丈有りしとぞ。京中の御幸の道は八丈にて、其餘は四丈とぞ。さりとほさりとほ、十八丈の所はむかひが霞むであら」と。

建都当初の一条大路は、後の土御門大路だったと言われる。九条、西京極は現在の京都にもその名を残しているが、東京極の名はいまはない。貝原益軒の『京城勝覽』に従うなら、東京極大路は近世の寺町通りである。寺町の呼称は豊臣秀吉の都市計画以降のものだろう。だが、いま差し当たって問題なのは、平安造都当時の都市計画である。この計画は失敗であった。

第一に、造都自体が完結しなかった。多くの部分が、とりわけ右

京において、未完成のままに放置された。

第二に、幅約八五メートルの朱雀大路を中軸とするこの都市平面の左右対称を實質的に支えるべき左京と右京との質的な均衡が、じきに崩れた。手っ取り早く言えば、左京が住宅区域として栄えるのに反比例して右京が寂れた。都市の重心が明らかに東半分に移った。しかも住宅区域は都城の枠を越えて、東方の鴨川の周辺や北方の北野にまで拡がっていった。これは都市計画としては失敗である。その失敗の原因はどこにあったか。

城壁によって周辺から割然と区別される中国の都を小型化したものをこの日本に置こうとすること自体、すでに机上の空論に近いという批評がある。だが藤原京、平城京等、この平安京建設に先立って、いくつかの実験ないしは実習を、未完成に終わったり修正を迫られたりしながらも、それなりに朝廷側は重ねてきていた。それに、左京と右京との極端な不均衡という、あまりにも早く出てきた現実の破綻は、ただ机上の空論の帰結というだけでは説明できない。

左京の北半分や鴨川周辺が住宅区域として快適であったのに対して、桂川に近い右京は湿気が多く、住宅区域としては失格だったという説明がある。だが、東京極大路から西京極大路までは、『延喜式』中の「京程」に出てくる平安京造営尺一尺を約三十センチとして、せいぜい五キロ弱（約四・八キロ）にすぎない。ほんの少し東西に越えて鴨川と桂川の周辺を考えてみても、高燥と卑湿と、あ

る程度の落差はあったろうが、それほど鮮やかな対照を示したであらうか。

右京に住んで権勢を誇った源高明が藤原氏の策謀に陥り、安和の変（九六九年）で筑紫に左遷されたのを、右京の寂れた原因と見る、平安時代の儒学者、文人だった慶滋保胤（長保四年（一〇〇二年）歿）の指摘もある。だが、政変や権力者の没落は当時稀な現象ではなかったらう。醍醐天皇の皇子とはいえ、その住人であった一個の政治家の没落がただちに右京の荒廃に連なつたとは、考えにくい。この変の時代を念頭に置くなら、むしろ天禄と改元されたこの変の翌年から祇園御霊会が定例化されたことの方が、私には気にかかる。

平安京に都を移した桓武天皇が、延暦七年（七八八年）に最澄の創建した比叡山寺に延暦寺の称号を与えたのは、弘仁十四年（八二三年）である。平安京の鬼門（丑寅すなわち東北）の方向に位置する寺院として、延暦寺は王城鎮護の役割を持つ。平安京およびその周辺の寺院の山門がすべて大内裏の方を向くのに対して、ただ延暦寺一乗止観院、つまり東塔の根本中堂の山門のみは、丑寅からの悪霊の襲来を遮るべく、鬼門を向いている。丑寅の方角から襲いかかる悪霊への備えは成った。だが、もうひとつ、警戒せねばならぬ方角があった。戌亥すなわち西北である。

丑寅の方位への恐怖を日本人に植え付けたのは、中国から入って

きた陰陽道だろう。それと延暦寺という仏教寺院とが結び付いたからとて、別に驚くには当たらない。それぞれ起源を異にする宗教の混淆の続いた時代であった。それはたとえば当の延暦寺が寺内に鎮守神を勧請していたことから、推測できる。日枝神社である。

他方、夏期に突然襲う忌まわしい強風、西日本で主として「あなし」とよばれる風の吹いてくる戌亥の方位への恐怖は、もっと日本的、と言うよりは、大和朝廷的なものであった。というのも、花を散らせ疫病を蔓延させるこの風は、大和朝廷によって黄泉への通路がそこにあると擬せられた出雲の方角から吹いてきたからである。

この風を鎮めることで、かぜのい風病ともよばれた疫病の蔓延を抑えるべく、朝廷が風祭を催したのは、『延喜式』の「龍田風神祭」祝詞によれば崇神天皇の代、『日本書紀』によれば天武天皇の代である。その疫病の流行が奈良時代から平安時代にかけて、政治権力の争いに破れ、怨みを抱いて死んでいった者たちの怨霊の所業とされる。

承和九年（八四二年）の承和の変で流罪となったともも伴健岑、たけな櫛、あき逸勢、貞観八年（八六六年）の応天門の変で流されたともも伴善男、延喜元年（九〇一年）の菅原道真、前に触れた安和の変での源高明、等々の犠牲の上に藤原氏独占の政治体制が確立する。疫神怨霊となったこれらの犠牲者たちの霊の祟りを防ぐべき御霊会が、花散らす風に乗って疫病が蔓延するつと行われるようになった。

中国の都城の中庭を模して造られたであろう平安京の神泉苑で、

早良親王ら六所御霊を祀る御霊会が催されたのは、貞観五年（八六三年）である。以後、疫病の流行るごとに、この神仏習合の儀礼が繰り返され、じきに六十六本の鉾が怨霊たちを威嚇することになる。祇園御霊会の定例化は、すでに触れたように天禄元年（九七〇年）だが、京師の住人が当時の国数だけの鉾を立てて、黄泉の方角から都を襲う怨霊たちに立ち向かいはじめたのは、貞観十一年（八六九年）だった。

考えようによれば、御霊は黄泉に到着してはいない。御霊はその怨念ゆえに、現世を立ち去りがたい。だがまた、それは現世に安住すべきでもなく、現世に在る者からすれば、そのままこの世に戻らずに、一刻も早く黄泉に行き着いてほしい。

その黄泉からの御霊の襲来を遮るべき下御霊社、上御霊社は、昔も今も祇園社からはぼ戌亥の方角に向かって、ほぼ一直線上に位置する。上御霊社の辺りから出雲路がはじまる。菅原道真の怨霊を鎮めるべく北野社が建てられたのは天慶九年（九四六年）とも天曆九年（九五五年）とも言われるが、これも八坂から見て出雲の方角である。そして、八坂や鳥部野、また八坂の南に拡がる藤原氏の葬送地の辺りが、どうやら戌亥からの脅威を受け止める拠点として大きな意味を持ってきたように、私には思えてならない。他界とのかかわりで平安京を考えた場合、その当初の都市計画が脆くも崩れた裏に、いわば心理的要因として、この戌亥への恐怖と、その方角から

迫ってくる崇りに対して、京の東南の外れの地が拠点たらざるをえなかつたという事情もあつたのではないか。

来 迎

ここで二つの表象を重ねてみたい。

ひとつは、平安京の表象である。その表象においては、北が上である。

いつの時代から地図の上部が北になったかは、いま問うところではない。遅くとも、平安京の都市計画図が引かれた時代、図面の上部は北だつたはずである。なぜなら、おそらく洋の東西を問わず、ゾーディアックすなわち黄道十二宮の発想においては、その十二分割の起点は北で、それがゾーディアックを図示する円の最上部に置かれるのが常だつたらうし、古代中国の曆法に始まり陰陽道によって民間に普及した十二支の場合もその例外ではなく、その発想はいま問題の時代には明らかにわが国に入ってきているからである。

この子(北)が上になる平安京の表象において、いま私がこだわっているのは、戌亥(西北)と辰巳(東南)を結ぶ、すなわち左上から右下にかけての線である。左上は他界の方角であり、右下には八坂、鳥部野、葬送の地が位置する。

これと重ねようというのは、斜め来迎図の表象である。たとえば奈良、長谷寺の阿弥陀聖衆来迎図のそれだ。

まだ記憶に新しいところだと思うが、奈良市秋篠町の浄土宗西迎寺で発見された朝鮮の高麗時代、おそらくは十三世紀後半の仏画、絹本着色の「阿弥陀如来三尊来迎図」が、各新聞で大きく取り上げられたのは、その来迎の向きが日本の来迎図とは逆方向だったからである。日本の来迎図では、雲に乗った如来は正面を向いているか、向かつて右向きに描かれる。これはいわゆる頭北面西、つまり頭を北に、顔を西に向けるという死に方が重んじられたところから来ている。画面左手に位置すべき浄土からその死者を迎えに来る阿弥陀如来は、その顔を右に向け、ただし左から右へ水平ではなく、現世より浄土を高く見る発想に従って、画面左上から右下にかけて斜めに降下する。平安時代末から、この構図が来迎図の主流になった。

ここでも、左上は他界の方角であり、死すべき者は右下に位置する。とすれば、この二つの表象を重ねることは不自然でない。平安時代の京師の住人にとつても、不自然ではなかつたであらう。

末代の指針として登場した浄土教の拡大を背景に、平安時代中期から鎌倉時代にかけてしきりに描かれた阿弥陀来迎図もまた、一種の、まことに簡略な地図、浄土への往生を願う臨終者のための案内図ではなかつたか。その左上への方向に彼の目指す浄土があり、右下の方には彼がこれまで生きてきた、そしていま去らんとする穢土がある。浄土と穢土、浄らかさと穢れの対比を強調してやまぬ浄土教によって掻き立てられた彼の厭離穢土、欣求浄土の志は、右下か

ら左上への斜線に沿って上昇しようとする。それを来迎の阿弥陀如来が助けたまう。

「自ら經文を案じ彌陀佛來迎の影像を圖繪」（二十五三昧過去帳の源信伝による）したという源信は、「念佛の功つもり年久く、心をはこびし其人」の生命尽きようとするとき、阿弥陀如来が「廿五のぼさつ、百千の比丘衆ともろ共にきたり給ふ也。西の空紫雲たな引花ふりて異香四方にくんじつ、をんがくの聲妙にして金色のひかりさし皓然とあきらかに目の前にましませり」と、『往生要集』卷之下第一「聖衆來迎樂」において来迎の様を諷いあげる。「其時に大悲觀世音百福莊嚴の御手をのべ寶の蓮臺をさげつ、行者の前きたたまへり」。「此時に行者の目に如來を見たまつりつ、心のうちによるこびて身心やすくたのしむ事禪定に入ごとし」。

源信は天台宗の僧である。比叡山で良源に師事した。天台宗の葬法は、法華三昧と常行三昧を中心とする。行道誦經して実相中道の理を諦觀しようとする法華三昧堂を日本に伝えたのは最澄だが、その最澄が日本最初の法華三昧を叡山の東塔に建てたのは、弘仁三年（八一二年）であった。この三昧に際して唱えられる伽陀の哀調のゆえか、法華三昧は貴族たちの葬礼に採り入れられていく。他方、常に行道して見仏を期する常行三昧を修すべき常行三昧堂は、叡山では西塔と横川（横川）に建てられている。叡山に住んだ源信がこれらの三昧を十二分に心得ていたこと、言うまでもない。それどころか、彼

は常行三昧をきわめて重視し、それを発展させた形で二十五三昧講を結成し、臨終念仏の功德を強調している。そういう発想の上に立つて、来迎往生の思想の具象化として、来迎図が描かれたであろう。源信自身の描いた来迎図がどのようなものであったか、いまは知るよしもないが、『往生要集』で彼が語っている来迎の場面の視覚化に他ならぬ阿弥陀來迎図、たとえば長谷寺のそれにおいて、当の視覚はもはや左上方の他界に、あの黄泉の穢れをいささかも見ない。なぜか。

ひとつには、葬法の変化ということもあろう。平安中期には、たしかに一方で野捨でも行われていたが、しかし日本における葬法の仏教化はかなり進行していたはずだ。土葬の慣習と結び付いていた黄泉とは異なり、日本に火葬を持ち込んだ仏教の説く極楽浄土は、あくまで明るく清浄である。

またひとつには、穢土としての現世と浄土としての他界との決定的な対比ということもあろう。源信もこの対比を強調した。かくて左上の虚空に善美が集中することによって、右下の方向に巢くう醜悪がよけい強調され、厭離穢土の念はいやさかる。

さらにまた、大和朝廷によるこの國の統一が成って久しいいま、京師が必ずしも出雲をそう強く意識しなくてもよくなったという事情もあろう。いまや実質上政治を動かしており、それゆえにこそ政争を繰り返している、藤原氏を頂点とする貴族たちにとっての不安

愛宕

の種は、辺境から、あるいは過去からの脅威よりはむしろ、現に末法時の近いことを眼の前に見せつけているこの現世の状況だったろう。武装した地方豪族が公然と中央に対して牙をむく。天変地異が続き、疫病も蔓延する。地獄は彼らの足下にあつた。

末法第一年の算定は、その起点となる釈迦入滅を何時と見るか、また像法時五百年説を採るか千年説を採るかで異なってくる。ただ、日本でおそらく最も信じられ、有力だったであろう、釈迦入滅を紀元前九四九年、像法時を千年間とする算定法に従えば、後冷泉天皇の永承七年（一〇五二年）が末法第一年になる。たとえば『扶桑略記』永承七年正月二十六日の条に「今年始めて末法に入る」とあるのが、これである。現在を像法時末期と受け止め、末法時が迫っているとの危機意識のもとに、最澄が叡山に日本天台宗を開いたのだ。同じ不安を抱きながら、源信が『往生要集』を編んだのだ。来迎図が描かれ、左上方の穢れなき虚空への脱出が願われたのだ。阿弥陀如来に導かれて浄土への斜線を昇って行くことの許されぬ者は、「一切の有情生死に輪廻して、六道のうちをめぐる事、猶し車の輪ごとくにして、初もなくおほりもなし」と『往生要集』の語る、その六道の車輪に縛り付けられて回されるといふ、いわば際限のない拷問を甘受し続けねばならない。

かなり後代のことになるが、天正十年（一五八二年）五月二十八日、本能寺に滞留中の織田信長を襲うに先立って、明智光秀は愛宕山に連歌の会を開いた。いわゆる愛宕百韻である。愛宕山。上嵯峨の北部、山城と丹波の境をなす山で、海拔九二四メートル。山頂に愛宕神社がある。ここで「時は今あめが下知る五月かな」と詠んだ光秀は、この京都西北部の山を駆け下って東南の方、本能寺を目指す。六月二日。地図の上では左上から右下へ。襲撃は成功したが、十三日、毛利攻略を放棄して急遽東上した羽柴秀吉と山城の山崎で戦うことになる。「あめが下知る」とは天下を占る、治る、統るの意を含んでいたはずだが、取った天下は短くもはかなかった。小栗栖で土民の手に掛かった光秀の首塚が、三条通から白川筋を南に下ってすぐ、梅宮町にいま残っていることを知る人は、おそらく少ないであろう。

さて、平安京の丑寅には比叡山が、そして戌亥には愛宕山がある。比叡山には延暦寺が建てられ、陰陽道に従えば鬼門とよばれるこの方角から襲来するはずの鬼どもを、都に寄せつけまいと構える。比叡山と対をなす愛宕山の場合は、どうだったか。

山頂に、愛宕神社（愛宕権現）がある。ここが日本各地の愛宕社の総本山であるのは、現在若宮の方に祀られている迦具土神カグツチノカミの威力

の所為である。伊邪那岐神と伊邪那美神の間の末子として生まれ、ために女神が死に、男神がこの子の頸を斬ったと『古事記』が伝え、同じ神話によって『日本書紀』には軻遇突智かぐつとちの表記で登場している。この神は、記紀が明言するように火神であり、その本来の自然的性格においては雷神だったはずであり、雷神として火神であったために鎮められれば却って火伏せの神となり、人々の信仰を集めるようになったのだ。神社はもとは陰曆二十四日、いまは七月三十一日の千日詣でで有名である。

平安京の戌亥の方向にある山に雷神が祀られているのは、ひとつにはやはり、夏四月に入ると吹きだす「あなし」とよばれる不意の烈しい西北の季節風と関連があったのではないかと思うが、それはさておいて、その西北から東南へと、平安京の地図上に視線を走らせると、もうひとつの「愛宕」の存在に気付く。愛宕寺である。そして、この寺との関連においてこそ、平安京において愛宕山の持っていた深い意味を理解すべきだと、私は考える。

問題の所在をはっきりさせるために、ここで柳田國男を証人に立てる。先ずは、その『神樹篇』から。「京都五條川東の愛宕念佛寺、一名を六道珍皇寺と云ふ寺には、小野篁の像を安置し、篁は閻魔王の化身とあつて、常に地獄に通うた道の口と云ふ場所が、此寺の庭に方二間ほどの芝を伏せて残つて居り、此を六道の辻と稱す、毎年七月九日十日の兩日は、此所へ諸人聖靈を迎へに群衆する。其時參

詣の人々各々楨の枝を求めて還るのは、聖靈が楨の葉に乗つて來ると信ぜられて居たからである」(『定本・柳田國男集』第十一卷五三頁)。

次に、「魂の行くへ」という文章から。「日は盆の月の十三日、木の枝は最近楨の葉となつて居るが、やはり其行事を六道参りと呼ぶのであつた。墓所へ行かずともこゝで楨の小枝を求めて來れば、それが精靈様迎へになつて居るのである。誰かもう氣がついた人が有るかも知らぬが、この六波羅の寺には本名がちやんと有るにも拘らず、昔から愛宕寺の名を以て知られ、その理由が十分に説明せられて居ない。一方には京都の西北に屹立して、町のどこからでもよく見える愛宕山は、今でも信心の者が登拜して、必ず楥の枝を折つて還る山であつた。こゝへ家々の祖靈を迎へに行く風習が曾てはあり、今では其信仰が改まつて、一部分だけ町中へ移つたのではないかどうか。愛宕山の楥が原も、本來は一箇の六道原ではなかつたか。今日は勿論いつ参つても楥を賣つて居るが、こゝでも稲荷山の験の杉のやうに、衆庶の競うて登る日が定まつて居たのではないか。それが初秋の盆の日でなくとも、私はかまはぬと思ふ。といふわけは、七月魂迎への特に盛んになつたのは、中世以後のことだからである」(『定本第十五卷五六一―七頁)。

愛宕山も、愛宕寺も、他界とかかわりのある場だつたのだ。ならば、愛宕めたかという言葉には、それなりの意味がなければならぬ。ただ

し、その意味を漢字で考えるべきではない。とりわけ地名の漢字表記は、変遷のある事例が多い。「あたご」という日本語を問題にすべきだろう。

「アタゴといふ地名は」と、柳田も『地名の研究』のなかでこの日本語を問題にしている。「何れも命名者の居る所と反対の側に在ることを意味し、従つて京の愛宕山なども、以前の登り口は丹波の方であつたといふことになる」(定本第二十卷六三頁)。私は、この意味については基本的に異論はない。だが、登り口の件には、疑問がある。

「あたご」の意味についての私の解釈はこうだ。「あたご」の「ご」は、たとえば「かしこ」「ここ」「そこ」の「こ」(処)と同じく場所を意味する接尾語である。「あた」とは仇(あた)であり、敵(あた)であつて、こちらに向き合つて敵対する存在の意である。とすれば、柳田のいわゆる「命名者の居る所と反対の側に在ること」にもなる。しかし、愛宕山の場合、その反対側を丹波の方と見るのはどうか。

平安京に住む者からすれば、戌亥の方角に聳える愛宕山そのものが、自分に向き合つて立っていた。それは現世に生きている自分たちとは異質な存在が、他界からそこに訪れる場所ではなかつたか。死者の霊を楯に憑らせて迎えたという風習も、そのことを証拠立てている。そして、古くは雷もまた、はるかな異界から戌亥の風

に乗つてこの地上を襲う自然霊ではなかつたか。

西北方の他界から京師への霊たちの訪れの延長線上に、愛宕寺もあつた。小野篁を通じての地獄とのつながりに加えて、この線をも考えていいのではないか。楯と横との差は、決して基本的な相違ではなからう。そして、漸く浄土信仰の強まっていくなか、平安京東南部に位置し、葬送地のいわば入り口に立つ愛宕寺から、この現世をも、また六道輪廻のなかで経巡るいくつかの他界をも超越する、全く異質な明るくも清らかな他界としての浄土への憧憬の念とともに、西北に高く聳える愛宕山を仰ぎ見る眼があつたとしても、決して不自然ではない。平安遷都に際して廢俊が開いたとも、あるいは小野篁が建てたとも伝承される鳥部山麓のこの寺は、殊の外、死と、それゆえに他界と密接なかわりを持つていたはずである。

他 界

日本人の他界観が、その古来のアニミスティックな自然靈崇拜や、儒教的な祖先崇拜の他に、仏教の浄土思想や輪廻の觀念からも多くを学び取りつつ、さまざまな要因の習合によって形成されてきたことは、言うまでもない。

いま他界との関連で問題にしている六道輪廻について、『三教指歸』巻の下「假名乞兒論」のなかで、弘法大師空海も車輪の表象を抱きつつ、こう述べた。「三界は家なし、六趣は不定なり。或ると

きは天堂を國とし或るときは地獄を家とし、或ひは汝が妻孥たり或ひは汝が父母たり、有るときは波旬を師とし有るときは外道を友とす。餓鬼、禽獸は皆是れ吾と汝とが父母、妻孥なり。始より今に至るまで曾て端首なし。今より始に至るまで安んぢ定まれる數あらん。環の如くして四生に擾擾たり、輪に似て六道に轟轟たり」(引用は岩波文庫版の訳文に拠る)。

三界とは、たとえば『萬葉集』巻五の日本挽歌(七九四番)の序も、やはり車輪を表象しつつ、「蓋聞く、四生の起滅することは、夢の皆空しきに方へ、三界の漂ひ流るゝことは、環の息まざるに喩ふ」(『萬葉集』からの引用は岩波文庫版に拠る)と語る、一切の衆生が生死流転する迷いの世界、すなわち欲界、色界、無色界の三つである。

六道とは、一切の衆生がその為した業のゆえに生まれ変わり死に変わりしては迷い続けていく六つの世界で、六趣とも言う。地獄、餓鬼、畜生の三道(三悪趣)に修羅を加えて四道。他方、この三道に人間、天上を加えたのが五道。その五道に修羅を加えて六道である。

阿弥陀如来が斜めに下降する構図の来迎図の表象からするなら、六道輪廻を超越した仏の浄土は左上方にあることになる。そして、輪廻の車輪の軸、つまり六道のうちどの道を歩むことになるか、それとも阿弥陀如来の来迎を受けてこの車輪の回転から脱して浄土に

往生できるかが決定される場合は、この来迎図の表象からすれば、そしてまた、先にこれと重ね合わせた平安京図の表象からしても、右下方に位置することになる。他ならぬその場が六道の辻であり、そこに愛宕寺すなわち六道珍皇寺があったのだ。辻(つじ・つむじ)とは、過去から現在へ、現在から未来へ、六道輪廻のなかで衆生が行き来しては出会い、また別れて行く渦の中心であった。六道の辻は、いわば他界への辻でもあった。

ここで、私がどのような意味でその他界を問題にしているかを、明確にしておくべきであろう。

漢字どおりに受け取れば、他界は自分の住む世界とは「他」の世界である。だが、それが日本語の「他界」の本当の意味だったろうか。日本人にとって本当に問題だったのは、他界がまさに「他」であることの意味であり、それは「界」すなわち境、区切りをどう受け止めるかにも、かかわる問題だったのではないか。

日本語で「他界」が他の世界、別の世界を意味する場合があっても、それは単純に他とみなしていいような世界ではあるまい。國語辞典の類がこの意味での「他界」の例としてよく引き合いに出す『太平記』巻第十二の、自分が神泉苑に勧請した善女龍王についての空海の言葉、「もしこの龍王他界に移らば、池淺く水少なくして、國荒れ水とぼしからん」の「他界」にしても、単純な意味での「他」の世界ではない。ことは靈験と結び付いている。それに、他

の世界という意味を挙げていない国語辞典も少なくない。それと逆に、私の調べた限りすべての辞典が挙げているのが、「他界」のいわば日本語独特の動詞的用法である。

たとえば、梶原景時の讒訴によって異母兄頼朝から蒙った勘気を解こうと、源義経がその衷情を切々と綴った申し状を送る。「平家物語」百二十句本の第百十四句腰越のいわゆる腰越状態で、義経がその生い立ちを語る一節。「義経身體髪膚を父母にうけ、いくばく時節を経ず、故頭の殿御他界ののち、みなし子となつて、母のふところを抱かれ、大和の國宇陀の郡龍門の收におもむきしよりこのかた、一日片時も安堵の思ひに住せず」(引用は「新潮日本古典集成」版『平家物語・下』に拠る)。故頭の殿とは父義朝、母とは常盤である。ここで「故頭の殿御他界」のその他界とは、言うまでもなく死去のことである。とりわけ貴人の死去について、この語は用いられた。「新訂大言海」(富山房)は、「他界」を「人間界ヲ去リテ、他ノ界ニ行ク意」と説明した後、「攝政、關白、大臣、及、武家ノ征夷將軍ノ薨シタルコト。(古クハ、上下ニ通ゼシナリ。海人藻芥、下ニ、常ノ人ニモ逝去、他界ト申ベキ也ナド見ユ)逝去。遠行」と、かつては必ずしも貴人のみについての表現でなかった点に注意している。日本語の「他界」には、この動詞の意味が強い。だから、名詞としての他界も、単純に別の世界であるよりは、むしろ、死ぬことによって境界を越える向こうの世界である。換言すれば、その境を越

えることが死、あるいは少なくとも死と同質のものとして受け止められる限りでの他界である。その意味での他界が、いま問われている。

日本人の他界観という問題は、基本的に、日本人が死ぬことをどう考えていたかという問題を含む。

さて、日本人は他界に関して仏教から多くを学んだ。しかし、浄土信仰が拡がっていった時代の日本人の他界観には、他の要因も混在している。無論、日本古来の自然靈崇拜や儒教的な祖先崇拜などに基づく要因もあるが、とりわけ地獄の観念については、この観念が中国大陸を通過する過程ですでに道教の冥界観念の影響を受けていたであろうことを、無視することはできない。日本人にとっての地獄は、必ずしも仏教直系のものではない。地獄は仏教經典でも説かれたが、また道教經典にも語られていた。地獄への恐怖のなかで後代に盛んになる十王信仰や閻魔信仰も同様である。それを区分けせよ、などと言っているのではない。むしろ、仏教系とか道教系とかに簡単に切り離せないのが、日本人にとっての地獄であり、閻魔王だろ。それでいいではないか。

中国の冥界観の影響が想定されるところから付言しておけば、愛宕寺すなわち六道珍皇寺の閻魔堂(篋堂)にいま置かれている束帯姿の小野篁像は江戸時代の作だが、閻魔王の化身としてこの寺の庭から地獄に通ったと伝承されて、古くからこの寺とは切っても切れ

ぬ縁を持っている小野篁は、漢詩人として著名で、中国の文物に明るかった。遣唐副使に任命されたが、大使の藤原常嗣と争ったあげく病気を理由に船に乗らず、一時隠岐への流罪に処せられている。

ただし、いま私の立っている六道の辻に閻魔王が出現したとしても、それは小野篁よりはかなり後の時代に入ってからだったろう。

道教的俗信が多分に混入している中国大陸の閻魔の觀念が日本に輸入されたのは、主として『十王經』を通じてだが、それによれば、釈迦は涅槃に入るに際し、閻魔太子に未来世で如来として成仏できるとの記を授け、次いで、七日ごとに計十王の審判を受けて地獄の責苦に耐えねばならない亡者のために生者が実践すべき預修十王七齋の功德を説いた。この『十王經』のもとになる『地藏本願經』が中国で翻訳もしくは偽作されたのが、おそらく十世紀である。主として『十王經』を通じて中国の閻魔信仰を継承した日本の閻魔信仰や十王信仰が、九世紀の小野篁の時代に普及していたのでは、どうしても計算が合わない。まして、閻魔王の本地は地藏菩薩だとし、冥土における十王と地藏菩薩の発心の因縁を述べた『地藏十王經』が日本で偽作され、その影響下に十仏事が普及していくのは、鎌倉時代以降である。だから、この辻にも、日本人の他界にかかわる信仰の変遷は、その影を濃く落としているはずなのである。

六道まいり

八月七日。私はいま、この辻に立って、今日から始まった六道まいりを見ている。たんなる傍觀者としてではない。この行事を支えてきた、そしていまも支えている日本人の心根を、自分の内裡に感じながらである。六道を迷い彷徨う先祖の靈を榎の小枝に迎えて供養するこの行事は、十日まで、毎日朝六時から夜の十二時まで続く。明日からは、やはり十日まで、近くの六波羅蜜寺で万燈会が行われることになる。六波羅とは六原であり、六道原だろう。鬮原が六度原になり、それから六原になったとする説もあることを知らぬわけではないが、いまの私の気持からすれば六道原である。

大和大路通からかつて車大路とよばれた松原通を東に入ると、この六道珍皇寺に至る前に、西福寺の前を通る。「お精霊迎え」と白く染め抜いた赤い旗が立つ。「子育て地藏尊」の旗もある。いわゆる六道の辻地藏尊。縁起では弘法大師空海がここに地藏堂を建てた、その跡という。この西福寺の東南角に「六道の辻」の道標があり、そこを南に折れば、もう六波羅蜜寺である。折れずに少し歩けば、六道珍皇寺の前に出る。

「川原表を過ぎ行けば、急ぐ心の程もなく、車大路や六波羅の、地藏堂よと伏し拜む、觀音も同座あり、鬮提救世の、方便あらたに、たらちねを守り給へや、げにや守りの末直に、頼む命は白玉の、愛

岩の寺もうち過ぎぬ、六道の辻とかや、げに恐ろしやこの道は、冥途に通ふなるものを、心細鳥部山、煙の末も薄護む」と、謡曲『熊野』（引用は日本古典文学大系（岩波書店）版『謡曲集・下』に拠る）は、熊野と平宗盛との、鴨川べりからこの愛宕寺すなわち六道珍皇寺への道行を描いている。ここでは愛宕を「おたぎ」と訓ませているが、「おたぎ」は「あたご」の言い換えである。

謡曲の方は桜花の時候だが、いまは夏のまっ盛りで西日が照りつける。境内では、経木に故人の法名か俗名が書かれ、迎え鐘が鳴らされ、経木に槓の葉で水がかけられて霊が呼び戻される。境内西側に幾重にも並ぶ地藏尊にむかつて経木が捧げられる。これらの経木が益明けの十七日に燃やされ、霊は他界に帰って行くことになる。他界から霊を迎えてはまた送る、日本人のいわば典型的な行事である。

たしかに、ここは寺である。珍皇寺の「皇」、慶俊が開いた旧名がそうだったと伝えられる寶皇寺の「皇」が、境内東側の閻魔堂（篋堂）内右手に、獄卒と善童子とを脇士として従え、垂纓の冠をかぶり笏を持って立っている小野篁の、その「篋」に通じるという珍しさはあっても、大椿山珍皇寺は藤原時代に作られた薬師如来坐像を本尊とする、南北朝の頃は東寺の末寺だったが、現在は臨済宗建仁寺派の一寺である。

しかし、たとえば建仁寺住持良聡の買収によって珍皇寺が真言宗

から臨済宗に移管されたとか、西福寺が六波羅蜜寺に取り込まれたことで真言宗から天台宗に移り、さらに阿弥陀如来を本尊としたゆえに明治以降は浄土宗になったとか、仏教宗派間の軋轢ないし諍いにもかわる歴史は、いまこの境内で槓の小枝を手にしている参詣人たちにとっては、どうでもいいことにちがいない。

いや、あえて言えば、ここが仏教の寺院の境内であることすら要しないかもしれない。神社であつてもよい。だがまた、神社でなくてもいい。この時、この場を、日常の時空とは違った、あらたまった、神聖な、はれの時空として受け止める心があればいい。六道まいる、六道に「まいる」とは、本来、そのような心でなされたはずである。特に六道まいるについてはないが、「マキルは即ち祭の庭に侍座することであつて、さういふ人々の中には素より精進潔斎せぬ者などは居なかつた」と、『日本の祭』のなかで柳田國男も述べている（定本第十卷三一三頁）。そのような心からすれば、このマキ科の常緑高木の小枝は、他の常緑樹、たとえばいま門前から境内にかけて高野槲と並んで売られている、ただちに愛宕山を連想させる櫛と同様、霊のための招ぎ代、憑り代なのである。

また、たしかに、閻魔堂に小野篁像の左手に、右に大本禪師、左に佛觀禪師を従えた形で、室町時代の作だという閻魔王の坐像が置かれ、本堂裏庭には小野篁が夜な夜な高野槲の穂を伝って入っては地獄に往き来した通路とされる井戸がある。地獄の責苦に喘ぐ亡者

たちの救済者たる地藏尊が本堂に向かつて左手に並び、いまはその右手前に江戸時代に描かれた六道十界図が公開され、その前に賽銭箱も置かれている。冥土の果てまで響けとばかり、迎え鐘が撞き鳴らされてもいる。これらの道具立てに、地獄の恐ろしさを示し信心を勤める教化の意図を読み取ることもできる。

しかし、いま境内に並ぶ石の地藏尊を前に、故人の霊の救済を祈願しつつ経木を供えている参詣人たちは、その教化に応えるために来ているのではなからう。閻魔王が睨みつけていなくともよい。また、そもそもこの六道まいりが年中行事の体系のなかに組み込まれていなくともよい。六道を迷い彷徨っているであろう近親者の霊の苦しみを、自分の苦しみとして受け止める心、そしてその霊を慰めるために自分のしてやれることを精一杯してやりたいという心があればいい。それが日本人の精霊迎え、精霊送りの本質ではなかったろうか。

いま精霊迎え、そして精霊送りは、主として盂蘭盆の行事になっている。この六道まいりが終われば、もう間もなく、京都ではとりわけ盛んな地藏盆だ。この都で地藏盆の前身となった地藏講、地藏会が始まったのは、後一条天皇の代あたりか。十一世紀頃から祇陀林寺、そして六波羅蜜寺で地藏会の行われた形跡がある。夢枕に立った小僧の教えに従って祇陀林寺の僧仁康が、地藏菩薩像を作らせ、その像を開眼供養し、地藏講を催したことによって、仁康と信者た

ちが疫病に罹らなかつたという『今昔物語』巻十七に語られている疫病の流行は、治安三年（一〇二三年）の四月の頃である。その頃から行われるようになった地藏講が発展してやがて地藏盆となった。その地藏盆での精霊迎え、精霊送りを含めて、いまこの境内で行われているような、死者の霊を迎えてはまた送る行事を迷信とよぶのは、いとも易いことだ。だが、ここにただ迷信しか見ることのできない眼の持ち主には、所詮、日本人の宗教心も、他界観も、いや、日本人の生き方すらも理解できないのではないか。

いま公開されている六道十界図の中央やや上方には、円のなかに「心」の文字が書かれている。この江戸期の十界図ばかりでなく、これとほとんど全く同じ図柄の、ただしもっと古く室町時代の作である西福寺の寺宝、六道十界図も同様であった。それが、六道を迷い巡るも、地獄に墮ちるも、あるいは極楽浄土に往生するも心ひとつ、心次第という教訓であるにしても、この図を見るにつけても身近な故人の霊を思い、その六道輪廻をわが痛みとする、そういう心もあるう。いま六道十界のいたるところから、精霊たちが輪廻の車輪の軸、この六道の辻に迎えられている。

ここで、先程この寺の前の坂を東に向かって上って行った牛車の後を追ってあげば、乗っていたのは、平宗盛とその愛妾、熊野である。平宗盛は清盛の三男で、父親の死後は平家一門の総帥となつたが、壇ノ浦で源氏に捕えられ、文治二年（一一八六年）、近江で処刑

された。だから、時代は平安も、はや末ということになる。

先の引用を続ければ、「聲も旅雁の横たはる、北斗の星の曇りなき、み法の花も開くなる、經書堂はこれかよと、そのたらちねを尋ぬなる、子安の塔を過ぎ行けば、春の隙行く胸の道、はや程なくぞこの、車宿り馬留め、ここより花車」を下りて、歩いて清水寺に向かった。

遠江国池田の遊女宿の女主人だった熊野は、平宗盛の寵愛を受けて久しく都に暮らしてきたが、故郷に残している老母が病気で重態となり、侍女の朝顔が彼女の帰郷を促す便りを携えて上洛する。熊野は宗盛に帰園を願ひ出るが、宗盛は許さず、かえって彼女を花見に連れ出す。清水寺に着いた熊野は、先ず「佛のおんに、念誦して、母の祈誓を申し」上げる。延暦十七年（七九八年）に坂上田村麻呂が建立し、延鎮に開創せしめたこの清水寺は、すでに当時、観音の靈場として信仰を集めていた。

じきに「花のもとご酒宴」が始まる。重病の母親が案じられて、とても舞うような心境でないものの、熊野は宗盛に勧められて、心ならずも舞を舞い始めた。

にわか村雨が降り出す。不意の雨に花が散る。熊野は涙ながらに扇で落花を受け、座り込んでしまう。「春雨の、降るは涙か、降るは涙か櫻花、散るを惜しまぬ人やある」。これは、末句はやや異なるが、もと大伴黒主の歌で、出典は『古今和歌集』である。

感情が昂って、もう舞うことのできなくなった熊野は、袂から短冊を取り出して和歌をしたため、それを宗盛に差し出す。

いかにせん、都の春も惜しけれど、馴れし東の花や散るらん
ここで、明らかに、熊野は故郷の老母の死を直観しているのだ。

この謡曲『熊野』がそこに材を取り、それを見事に膨らませた『平家物語』巻第十「海道下」の挿話では、平宗盛の寵愛を受けたのも、この歌を詠んだのも、熊野でなく、池田の「宿の長者熊野が娘、侍従」になっている。どちらでもいい。史実を問うこともない。桜花が散るのも、老いた母親が死ぬのも、それぞれ自然の理にはちがいないが、にわか烈しく降り出した雨に花が散るのを、とっさに、故郷で自分を待つ老母の死として受け止める、そういう感性が日本にあったことが、大事なのである。

この清水寺から西大谷にかけての辺り、つまり鳥部野は平安時代、だから熊野が落花を舞扇に受けつつ、その母親の死を感じ取っていた頃も、火葬の地であった。「鳥部山燃えし煙もまがふやと海人の塩焼く浦みにぞ行く」と、『源氏物語』須磨の巻も、鳥部野で火葬のしきりに行われていた様を伝えている。その鳥部山への道が上りにかかるのが、西福寺門前。そして、六道珍皇寺本堂の正面手前にいま「三界萬靈十方至聖」と刻まれた石の卒塔婆が立っているその付近で、鳥部野に向かう死者に、住持が最後の引導を渡したと言われる。

六道能化

かつては、自分の日常の生活圏の境界を踏み越えることは、ある意味で他界に入つて行くことでもあり、また、その境界の向こうから訪れる者は、ある意味で他界からの客でもあつた。その生活圏が村だつたとすれば、たとえば村外れの川にかかる橋、村を出て行く道が峠にかかる地点、あるいはその道の分岐点などが境界となり、旅立つ者はその境界の外に出て行くが、見送る者はそこに立ち止まつて訣れを惜しむ。つまり、旅もまた一種の「他界する」行為だつたのだ。

そして、その境界には塞さいの神、道祖神がいて、いま旅に出る肉親が他界の旅を無事に終えてこの世界に帰つてくることができるように、また、他界から悪霊がこの世界に入り込むことのないようにと、村人はその神に祈つた。

その境に、やがて地藏尊も祀られるようになる。なぜ、境に地藏が祀られるのか、そして路傍または四辻に地藏を祀ることはこれと関係があるのかという問題に触れて、柳田が『神樹篇』のなかの「地藏木」に書いてある。「辻地藏の祭場には往々にして邑居の中間なるもあれど、最初は何れも村を出外れたる郊野の路上に在りしなり。邪神を人の形なりと信ぜし時代には、此も亦普通の人間と同じく路上を往来すと思ふのみならず、眼に見えぬ神は常に人に伴ひて

入來ると信ぜしこと、延喜式に蕃人入朝の都度障神の祭を行ひしにても明らか、道祖神や地藏を道の辻に祀るは恰も道路便宜の地に關所を置くと同じかるべし。此故に今日にても此等の小祠多き處及疫病除の札を立て（即ち申刺）又は注連を張るは常に村の外なり。地域の境に非ざるも民居の境なり」（定本第十一卷一四九頁）と。そして、「道祖神のもと境の神にして行旅の神に非ざりし」ことを、柳田は注意する。たしかに塞の神とのつながりからすれば、「塞」とは柳田がすぐ述べているとおり遮断妨害の意であるから、他界からの侵入を塞ぐことが先ず問題になるだろう。しかし、また、境の神であるからには、逆に他界に越境する者と道祖神、そして特に地藏とのかかわりも無視できない。

墓地はこの境を越えた野辺に、山辺に、砂浜に、条件が適えば海を渡つた小島に設けられた。生活圏が拡がって町となり、都市となつても、墓地を境界の外に置くという発想には、そう大きな変化はなかつたろう。たしかに、その圏内に寺が建立され、しかも平安時代に入れば、その寺の境内に墓地が設けられるという変化が生じた。さらに室町時代になれば、庶民も寺の境内の墓地に葬られるようになる。だが、第一に、人々にとつて寺の境内は、とりわけその境内の墓地は日常の生活空間ではない。第二に、人々のあいだに墓地は遠くに、祭地は近くにとり、おそらく両墓制の主たる根拠にもなつた志向が残っていたにしても、火葬という葬法を日本に輸入した

仏教は、遠くの火葬場をかつての墓地と、寺院や仏堂の境内の墓地を祭地と同一視することを可能にしたのではないか。両墓制は火葬の慣習とともに消えて行く。

この世と他界との境に地藏菩薩像が立つようになったのは、いつの頃からであろうか。仏陀になることを約束されながら、衆生を救済するために菩薩の姿で、敢えて六道に留まり続ける地藏尊の、特にあの頭を丸く剃った円頂の表象が日本に定着してきたのは、どの時代からだったか。おそらくは、南都六宗への対抗上からも庶民救済に熱心だった天台宗と真言宗の勢力がかなり拡大して以後、ということは遅くとも平安時代中期から後期にかけてということになるか。

洛東の葬送地への出入り口である六道の辻に空也が開いた六波羅蜜寺の、『今昔物語』巻第十七の第二十一話が仏師定朝の作と伝えられている、像高五尺、木造彩色、まだ錫杖を手にしていない地藏菩薩立像は、おそらく平安時代後期、藤原時代中期のものとして間違いない。なお、定朝は、『吾妻鏡』第九の文治五年（一一八九年）九月の条によれば、奥州平泉の中尊寺金色堂の、いまに残る六地藏像をも造っている。

京師から出て行く街道のそれぞれに沿って、都人の生活圏の境に地藏尊像が置かれたのは、もう少し後であろう。治承元年（一一七七年）の鹿ヶ谷事件、鹿ヶ谷で平家打倒を謀議し、それが発覚して

捕らえられ、首をはねられる羽目になる藤原師光、法名西光が、京師の出入り口、「七道の辻」ことに六体の地藏菩薩を造り、「廻り地藏」と名づけて「四宮河原、木幡の里、造道、西七條、蓮臺野、みぞろ池、西坂本」の「七個所に安置」したことを、『源平盛衰記』第六が伝えているが、それがいま地藏盆の時期に行われている六地藏めぐり、すなわち現在の地名で伏見区六地藏の大善寺、南区上鳥羽の淨禅寺、西区桂の地藏寺、右京区常盤の源光庵、北区寺町鞍馬口の上善寺、山科区四の宮の徳林庵の、それぞれの地藏尊像を、札所めぐりふうりに巡拝する行事の起源と言われる。六体地藏を七つの街道沿いに配したとき、西光は後の自分の運命を予見しえたであろうか。

ただし、六地藏の「六」は無論、六道の「六」に対応する。「慈悲を興して一切の罪苦の六道の衆生を救拔」（『地藏菩薩本願經』）すべき地藏菩薩は、六道のそれぞれに姿を現すからである。

長徳四年（九九八年）、周防の國一ノ宮の玉祖神社の宮司、惟高という者が病死して冥土に赴いた。広い野に出て道に迷い、途方に暮れていると、六人の小僧が現れる。彼らは惟高に、自分たちを知っているかと訊く。『今昔物語』巻第十七、第二十三話に出てくる話である。惟高は、知らぬと答える。小僧が言う。「我等をば『六地藏』と云ふ。六道の衆生の爲めに、六種の形を現せり。抑、汝ぢ、神官の末葉也と云へども、年末、我が誓を信じて慙に懣めり。汝ぢ、

早く本國に返り、此の六軀の形を顯はし造て、心を至して可恭敬し。我等は此より南方に有り」(引用は日本古典文学大系(岩波書店)版『今昔物語集・三』の仮名混じり文に拠るが、片仮名を平仮名に書き改める)と。数日して惟高が蘇り、後日、「惟高、忽に三間四面の草堂を造て、六地藏の等身の綵色の像を造奉て、其の堂に安置して、法會を設け開眼供養しつ。其の寺の名をば六地藏堂と云ふ」。

いまは、六道のそれぞれに対応する地藏菩薩の名称や、それぞれの凶像学的な特徴は問題でない。要は、衆生が輪廻せねばならぬ六道に対応して、衆生を救うべき六体の地藏が想定されたこと、その六地藏に対する「遠く近くの道俗・男女」の供養が、この『今昔物語』の記述からすれば、すでに二条天皇の代、十世紀末には行われていたことに留意すれば足りる。

そして、さらに伝説を持ち出していいなら、それよりおよそ一世紀半以前のことになるが、小野篁が六体の地藏尊像を、後に京都六地藏のひとつになる木幡の法雲山大善寺に安置したのが、京都の六地藏および地藏盆の起源であるとも、あるいは現在の六地藏はすべて、地獄で地藏菩薩を拝した後この世に生還した小野篁が、一本の木を削ってその菩薩の姿を写したものだとも、伝えられる。

ことのついでに付け加えておけば、今日寺町三条を上ってすぐ、矢田地蔵の名で知られる矢田山金剛寺の地藏尊像についても、小野篁に案内されて地獄に赴き、そこで地藏菩薩を拝した金剛寺開祖満

米が、後にその御姿を写したものだという縁起がある。これらの伝説ないし縁起が、この延暦二十一年(八〇二年)に生まれ仁寿二年(八五二年)に歿した平安時代初期の異才、野相公、小野篁をいわば軸にして形成されていったのは、生と死との境を通過しては現世と他界とを往還しえたという、無論これまた伝説にはちがいないが、その特別の力に基づくことであろう。

そして、人々が驚異と、またおそらくは羨望とをもって、この特別の力を仮託してきたこの人物にまつわる伝説との関連から、ここでもう一度、左上と右下を結ぶ斜線が問題になる。

六道町

平安時代の斜向き坐像系の来迎図において阿弥陀如来が聖衆を従えて来迎したまう、左上から右下にむかつての斜線。そして、平安京の地図上に見る愛宕寺と愛宕山とを結ぶ、右下から左上にむかつての斜線。

今日の地名で言えば京都市右京区嵯峨愛宕町、愛宕山上に府社、愛宕神社はある。本宮の祭神は稚産日命、壺山姫命、伊弉冉命、天熊人命、豊受姫命。若宮には雷神の迦遇穗命と破无神が祀られている。「あたご」神社の表記は、古くは阿多古神社であったと言われる。もとは愛宕郡鷹峯の地にあったが、慶俊がこれを現在の地に移し、かつ王城鎮護の役割をも担わしめた。

いま私の念頭にある時代には、無論すでに仏教との混淆は進んでいる。やがて平安末期以降の京における地藏信仰の拡大につれて、境内に堂が建てられ、本地仏として地藏菩薩が安置されるようになる。その地藏が勝軍地蔵とよばれ、戦いの勝利の祈願の対象になるのは、さらに後代のことだ。本能寺襲撃を前に明智光秀の軍勢がここに集結したのは、この勝軍地蔵への祈願を兼ねてだったろう。

神社が廢後によつて愛宕郡鷹峯から愛宕山上に移された際、一旦愛宕山麓に祀られた故地が、現在の地名では嵯峨釈迦堂藤ノ木町にある清涼寺内の愛宕権現社である。清涼寺は江戸時代以降は浄土宗に属するが、はじめは真言宗の寺院であった。そして、真言宗と言へば、真言宗大本山嵯峨山大覚寺は、この清涼寺から東へほんの三丁ほど、嵯峨大沢町にある。貞観十八年（八七六年）、淳和天皇の皇后正子の令旨によつて開かれた。開山は恒寂法親王であった。その大覚寺の門前に、現在も嵯峨大覚寺門前六道町として、六道町の名が残っている。

ただし、いま私が六道の辻と結んで斜線を引いてみたいのは、おそらく現在の六道町よりも少し西寄り、大覚寺と清涼寺とのほぼ中間あたりだったろう嵯峨六道町の福生寺境内の井戸である。もつとも、かつての福生寺も、その井戸もいまはない。福生寺は清涼寺の寺領のなかに移され、薬師寺の名でよばれている。

さて、六道の辻の方が、六波羅蜜寺に伝わる印文すなわち金屬

製の印章に彫られた阿弥陀如来を示す梵字にまつわる「御印文略記」には、「小野篁、黄泉に趣き給ふ時、焰魔大王より御相傳有し御印文なり、大王勅して曰く、娑婆にて重罪五逆の者たり共、此印文を採り來るものは、其罪滅するが故に、極樂に往生なさしむるとの御誓約なり」とある。小野篁が黄泉に行つて閻魔王から貰つて歸つてきたこの印文の功德によつて、重罪人といえども極樂往生できるといふのである。この平安時代初期の異才の功まことに大なりと言ふべきか。

その小野篁が黄泉に赴いたのは、伝説によれば六道珍皇寺境内の井戸からであった。彼は高野槲の穂を伝つて井戸に入つて行つたと言われる。

他方、嵯峨六道町の方が、福生寺内の井戸について、小野篁がその井戸から現世に戻つたとする伝説がある。つまり、彼は六道の辻の方の井戸から冥土に行き、六道町の方の井戸からこの世に戻つた。鳥部野から嵯峨野へ。とすれば、冥土は平安京の真下であったか。その冥土への、また冥土からの通路が井戸であった。地下の他界と地上の此界とを結ぶ通路としての井戸の表象は、きわめて自然と言つていいだろう。

その井戸を通路とする他界への下降は、もとより一種の死であり、現世への帰還は一種の再生である。小野篁は、死んで生き返る。鳥部野側の井戸を通つての死と、嵯峨野（化野）側の井戸を通路とす

る再生。かつては、六道の辻の方は死の六道とよばれ、六道町の方は生の六道とよばれていた。その死の六道から生の六道への方位は、また、あの阿弥陀如来来迎図が左上に暗示する西方浄土をも目指していたのではないか。地獄の体験が極楽往生を可能にする。穢土を知ることで浄土への道が開かれる。たしかに材料は、たんなる伝説にはちがいないし、私はそれを深読みしすぎているのかもしれない。だが、六道の辻から、暗く穢れた地下の他界を通過して六道町へ、そして更にその斜線の彼方なる清浄な他界へという方位は、日本人の他界観を考える場合、決して無視しきれぬはずだ。伝説の真偽が問題なのではない。伝説を生んだ心に潜むものこそが、いまは問題なのである。

それはまた、当然、生者の死者への思いの裡にあるものとして、盆のさまざまな行事を支えてきたものでもあろう。行事の形式がいつかは固定化し、いや、たとい形骸化したにしても、そこにそのつど新たに心が籠められ、改めて内容が盛りられるのならば、その行事は生きている。八月の七日、六道まいりは、六道珍皇寺の迎え鐘の響きとともに始まる。鐘は小さな鐘楼のなかにあつて、外からは見えなない。参詣人はただ故人を思いつつ、綱を手前に引いて鐘を鳴らすだけだ。それでいいではないか。迎え鐘は、むしろ、綱を引く者の心のなかにある。そして、一連の盆行事を締め括る十六日の五山の送り火。その夜、先に触れたようにやはり小野篁にかかわる縁起

をもつ矢田地蔵で、送り鐘が撞かれる。迎えられていた故人の霊が、いま静かに他界に帰って行く。生者は死者を思い、その行方を思う。親しかった者の霊の、はるか彼方の浄土に安からんことを念じる。そのような心と無縁に、小野篁伝説は形成されたのであろうか。

生者もまた、六道輪廻の運命を負う存在として、六道の辻に立っている。彼にとつても三界は家なく、六趣は不定だ。車輪は回転して止まない。たしかに、人がその罪障ゆえに鬼にもなり、畜生にも墮ちるといふような、六道輪廻の発想は、もともと日本にはなかつたであろう。しかし、仏教が日本に根付いてくるにつれて、この発想もまた、紛れもない日本人のものになってきた。生きていくこともまた、輪廻の旅となった。仏教的輪廻観がもと外来のものであつたにせよ、また、それが日本という精神的風土に根を張るのには、日本固有の土壌から養分を吸い上げるだけの順応ぶりを示しつつも、やはり、それなりにかんりの時間を要したにせよ、それは、いつしか日本の特殊をかくぐつて、新たな普遍性を獲得し、日本人自身にとつても内発的なものになってきた。もはや、誰もが自らの内裡に死を抱えた、他界をへめぐる旅人であり、幾度となく辻にぶつかり、分岐点に立たねばならない。

朝比奈

平宗盛と熊野が牛車の辻を通過してから、かなり後の時代になる。

閻魔王自身が、この辻に姿を現した。鬼狂言『朝比奈』である。

「これは地獄の主閻魔大王です。當代は人間が利根になり、八宗九宗に宗體を分け、極樂へばかり、ぞろりぞろりとぞろめくによって、地獄の餓死以外の外な。さるによって、きょうは閻魔王自身、六道の辻に出て、よかろう罪人も通らば、地獄へ責め落さばやと存じ候」。ここで道行になる。「住み馴れし、地獄の里を立ち出でて、足にまかせて行くほどに、足にまかせて行くほどに、六道の辻に着きにけり」(引用は日本古典文学大系(岩波書店)版『狂言集・下』に拠る)。

武悪面を付け、杖をついた閻魔王が、ここ六道の辻で罪人を待ち構える。そこへ朝比奈三郎義秀が白鉢巻を締め、太刀を腰に、熊手斧などの七つ道具を背に、大竹をついて通りかかる。「これは娑婆に隠れもない、朝比奈の三郎義秀です。我思わずも無常の風に誘われ、ただいま冥途へ赴く。まずそろりそろり参ろうと存ずる」。この「我思わずも」から「存ずる」までは、全く同じ台詞が、八尾の初日山常光寺の本尊で小野篁の作とされる地藏尊(八尾地藏)を扱った狂言『八尾』にも出てくる。閻魔王が六道の辻で罪人を待ち構えている点も、同じである。

閻魔王が、朝比奈を杖で責め立て、地獄へ責め落とそうとする。「それ地獄遠きにあらず、極樂はるかなれ。いかに罪人、急げとこそ」。だが、朝比奈は一向に動じない。

実在の朝比奈三郎義秀は、その生歿年こそ不明だが、鎌倉時代初期の武士である。和田義盛の三男。狂言中に朝比奈自身が語る北条氏襲撃に当たって、大いにその勇猛ぶりを示した。鎌倉小坪の海で鯨二匹を生け捕ったという有名な話が伝わっているように、豪胆をもって知られている。だから、この狂言でも、その豪胆ぶりを發揮して、閻魔王とやり合う。「この閻魔王が秘術を書いて責むれども、ゆつすりともせぬ。おのれは何者じゃ」。朝比奈が名を名乗る。閻魔王が口惜しがって、なお一層責め立てるが、手に負える相手でない。そこで、閻魔王は朝比奈に和田軍の起こりを尋ねる。

源頼朝の挙兵に応じて以降、平家追討、奥州征伐にも功あって、頼朝の信任厚かった鎌倉幕府の重臣和田義盛が、北条義時の奸計にかかり、弟らが罪せられたのを怨んで、義時の邸宅を襲い、あわせて幕府にも弓を引くにいたったのは、建保元年(一二一三年)五月である。戦いに利なく義盛は敗死、和田氏は滅亡することになるのだが、その北条氏襲撃の際の自らの獅子奮迅の活躍を、朝比奈が得々と語る。閻魔王は辟易する。「もう聞きとらない。語るな語るな」。「それならば浄土への道しるべをせい」と、朝比奈は言う。

「この閻魔王さえ自由自在にする朝比奈じゃものを。おのれが行きたかろう方へ行こうまでよ」。「そう言うは道しるべをすまいと言うことか」。「おんでもないこと」と、閻魔王が答える。朝比奈は自分の持つてきた重い七つ道具を閻魔王に「ずっしと持たせて」「浄

土へとてこそ、急ぎけれ」。

ものが狂言だということもあろうが、ここまでくると、閻魔王の權威の失墜もおびただしい。地獄の客引きよろしく登場した上に、朝比奈に勝手気儘にあしらわれ、相手を地獄に案内するどころか、逆に浄土に急がせ、自分の方が七つ道具を大竹に結び付けたのをついで、よろよろと退場する始末である。

しかし、なぜ閻魔王自身がわざわざ六道の辻まで出向いて罪人を地獄に連れてこようとしたかと言えば、「當代は人間が利根になり、八宗九宗に宗艱を分け、極樂へばかり、ぞろりぞろりとぞろめく」からだ。「八尾」でも、閻魔王は全く同じことを言っている。俱舎宗、成実宗、律宗、法相宗、三論宗、華嚴宗の南都六宗に天台宗と真言宗を加えたのが八宗、それに浄土宗か禅宗、いずれかを加えたのが九宗だが、極樂往生を力説したのは浄土宗の方である。ただ、いまはどちらでもいい。要は近頃の人間が利口になったのと仏教諸宗派の布教とのおかげで、極樂が繁盛し、地獄に落ちてくる亡者が少なくなったというのである。これは皮肉と取れぬこともない。

しかも、その際の閻魔王のいでたちは、大きな格子縞の小袖を着込み、さらに厚手織りの布で仕立てた紅入（いりい）の小袖を腰のあたりにくし上げ、狂言袴をはき、武悪の面を付けて鬼頭巾をかぶっている。「八尾」やこの「朝比奈」で閻魔王が付けて登場する武悪は、たしかに鬼面の一種ではあるが、ただし滑稽な相貌である。「節分」の

鬼の場合と同じで、どうも憎めない。どころか、朝比奈は、世間で言われているような「玉の冠を着、石の帯をし、金銀をちりばめ、あたりもかがやく體」どころか、こんな姿で現れねばならなかった閻魔王を見て、「いとおしの體やな」と言う。「いとおし」とは漢字で書けば「愛おし」だろう。いささかなりと愛情を含んだ同情の念である。最初から朝比奈と閻魔王との間には、和田軍の際、和田一族対北条氏にあったような敵対関係はない。言ってみれば、ここで扱われるのは、朝比奈三郎義秀の他界への旅の途中の一挿話、一情景でしかない。

「八尾」の罪人の場合は、「来るほどに道あまたある所へ参った。さだめてこれは娑婆で承った六道の辻でござろう。これはどの道を行たものであろうぞ。まずこの所に休らうて、見はかろうて参らうと存ずる」という台詞が示すように、その場が六道の辻だという意識もあり、どの道を進むべきかという選択も問題になっている。しかし、「朝比奈」のシテの場合には、それはない。その場が六道の辻であることを、朝比奈は意識していただろうか。ただ「思わずも無常の風に誘われ、ただいま冥途へ」「ぞろりぞろりと」向かっていただけてはないのか。彼が「浄土」を口にするのは、閻魔王とのやりとりの最後になってであって、あらかじめ極樂往生を願っていたとも見えないのだ。むしろ、亡者が「極樂へばかり、ぞろりぞろりとぞろめく」がゆえの、そしていまま朝比奈を責め落とせなかつ

たがための閻魔王の悲哀を、いわば増幅させる形で、「それならば浄土への道しるべをせい」と、この豪胆ではあるが、すこぶる感受性に欠ける武將は、言つてのける。

それに対して、「おのれが行きたかろう方へ行こうまでよ」、自分の行きたい方向へ行けばいい、と閻魔王が言う。「そう言うは道しるべをすまいと言ふことか」「おんでもないこと」「それまことか」「まことじゃ」「眞實か」「一定じゃ」。朝比奈を彼が行きたい方向へ行かせることで、閻魔王は彼を浄土に道案内していることになる。

『八尾』では、「閻もじ參る、地より」つまり閻魔王宛ての八尾地蔵尊の文に従つて、閻魔王が罪人を六道の辻から九品浄土に送り出す。これは明らかに地藏菩薩の功德であつて、狂言の背景に地藏信仰を見ることが出来る。その地藏尊の書いて寄越した文に、閻魔王は逆らわない。

『朝比奈』で「おのれが行きたかろう方へ行こうまでよ」と閻魔王に言われた時、あらかじめ道を知っているはずもない朝比奈に、どの道を選ぶかの逡巡もない。どの道を行くかの選択など、おそらく彼の念頭にない。仏教諸派が説く六道輪廻というような七面倒くさい事柄など、まるで齒牙にも掛けていないという趣きであつて、その時、その場で朝比奈はおのれが行きたい方へ行くだけである。もしこれが六道輪廻の運命からの離脱の道なら、この中世芸能の所産

は、一見癡子に合わせたの大仰な動きを見せ場にしながらも、実は大変な教訓を含んでいたことになるが、はたしてどうか。

また、そのことと、『八尾』では閻魔王がシテであるのに『朝比奈』では逆に朝比奈の方がシテであることが、どうかかわるのか。だが、それはそれとして、これらの狂言で閻魔王自身がわざわざ出向いて罪人を待ち構えている六道の辻は、無論、鳥部山麓の愛宕寺あたりであつてもいいが、そうでなくても一向に構うまい。どこでもいい。どこでもが、六道の辻でありえよう。閻魔王と罪深いはずの人間とのやりとりが演じられ見られる舞台のことを、私は言っているのではない。むしろ、見ている主観の側の事柄として、この六道の辻は特定の地点であることを要せず、どこであつてもいい。それだけ「地獄の主閻魔王」が身近な存在になつてきている。『朝比奈』でも、また『八尾』でも、閻魔王が「それ地獄速きにあらす、極樂はるかなれ。いかに罪人、急げとこそ」と言いながら罪人を責め立てるが、それは観客の実感でもあつたらう。「それ地獄速きにあらす、極樂はるかなれ」。極樂浄土は西方はるか彼方だが、地獄はすぐ間近にある。そういう受け止めかたが、すでに定着してきている。地藏信仰もすでに日本人自身のものになつてきている。

源満仲の家臣のひとりが鹿狩りの折り、鹿を追つて馬を馳せて寺の前を過ぎると、寺内に地藏菩薩が見えた。敬心ゆえに左手で笠を脱ぎ、通り過ぎる。間もなく病死したこの男が冥途の閻魔王の前に

出ると、まわりは罪人だらけである。そこへ端嚴な姿の小僧が現れて、お前を助けてやるから、国に帰ったら年来の罪を懺悔せよ、と言う。それがあの鹿狩りの時の地藏菩薩だった。生き返った男は、地藏菩薩を日夜念ずることになる。この類の説話を数多く収めた『今昔物語』は、すでに和田軍よりほぼ百年前に成立していた。

いま挙げた例は、中世という舞台への橋掛かりでもあった院政期に出たこの説話集の巻第十七の第二十四話だが、そのひとつ前に、先に触れた惟高と六地藏の話が出ている。「神官の末葉也と云へども」地藏菩薩を日夜に念じていた惟高を、「六道の衆生の爲めに、六種の形を現」じた六地藏が冥界から救う。やがて惟高は七十歳を過ぎると、鬚髪を剃って出家し、ひとえに極楽往生を願う。「遂に命終わる時に臨て、口に彌陀の寶号を唱へ、心に地藏の本誓を念じて、西に向て端坐して失せ」た。

そのまさに失せんとする時、彼は阿弥陀如来の来迎を、そして如来に従う二十五菩薩のうちに、円頂の地藏菩薩の姿を見たであろうか。

円頂

たしかに狂言の世界では、ということの中世まで下るといふことだが、閻魔王自身が六道の辻に向くようになる。しかし、彼がそこで待ち構えているのは罪人である。生きとし生ける者みな罪を

犯しているとも言えようが、それでも彼は罪なき者をも地獄に引きずり込もうとしているのではない。

閻魔王は、たとえば『ヨハネの黙示録』の筆者が迫りくる主の怒りの日を思いつつ、これでもかこれでもかと、その怖ろしさを眼のあたりに描いてみせた、身の毛もよだつような悪魔とは、根本的に異なる。十六世紀に来日したイエズス会宣教師ルイス・フロイスが『日欧文化比較』で「われわれはどんなことにも増して、悪魔を嫌い憎んでいる。坊主らは悪魔を尊敬し崇拝し、悪魔のために寺院を建て、多くの供物を捧げる」(引用は大航海時代叢書(岩波書店)第十一巻の岡田章雄訳に依る)と書いた時、その「悪魔」のひとつとして仏教寺院の境内に祀られた閻魔王を念頭に置いていたとすれば、これは日欧悪魔像の相違に基づくことであって、閻魔王は、断じて教会内に祀りえないアンチ・キリストとは性格を異にする。狂言に登場する際の武悪の面が象徴しているように、彼にはむしろ滑稽な一面すらある。

サタンという存在そのものが悪の権化であるのとは違って、地獄の主閻魔王自身が悪なのではなく、悪は彼によって裁かれるべき人間の側にある。この差はそのまま、創造神の大いなる怒りが世界と歴史とを一挙に壊滅させてしまうはずの終末の緊迫感におののく者と、なるほど釈迦入滅以後正法時、像法時を経て、まこと濁世末代を思わせる末法時には入ったものの、その末法万年の未来を思い患

うこともない者との相違でもあらう。

だからまた、地藏菩薩による罪人の救済は、イエスによる人類の救済と、その救済の意味を全く異にする。その上、地藏菩薩はただ地獄に墮ちた罪人を一旦蘇生させておいて、極楽往生への回路を用意してやるだけではない。とりわけ室町時代以降になると、民間信仰をも掲げ上げ、庶民の多様な欲求にも対応しながら、現世利益と結び付いたさまざまな地藏、たとえば延命地藏、子育地藏、子安地藏、田植地藏、さらには、とげぬき地藏、めやみ地藏、齒形地藏、等々が数多く存在するようになった。

六波羅蜜寺等で地藏会が始まったのは、先にも触れたように平安時代中期であらう。六地藏めぐりは、室町時代にはすでに行われていたと思われる。頭を丸く剃ったいわゆる円頂の比丘形で袈裟をまとった地藏の表象は、その小柄な像が辻々に置かれるまでに民間に普及したのはかなり後代のことだったにしても、すでに平安時代中期から後期にかけての頃には、もう日本人のものになっていたと思う。

それにしても、たとえば敦煌を中心とする西域や朝鮮半島では被帽地藏、つまり被りものをした地藏像が目立つのに、なぜ、この日本ではこの円頂形が地藏尊の通形として定着するにいたったのだろうか。その円頂は、たんに頭を丸めた僧侶との類似を示しているだけなのか。

こだわるようだが、狂言『朝比奈』で閻魔王は鬼頭巾を被って、アドとして登場する。逆にシテとして出てくる『八尾』では赤頭あかかぶすなわち天狗、神靈、妖怪、獅子等を演ずるのに使われる長い赤毛の頭である。赤頭は色も鮮やかで、いかにも異形の主役の登場にふさわしい。だが、鬼頭巾の方は違う。まさに鬼すなわち隠かくの存在にこそふさわしい。鬼頭巾を被った者は、もともと見えなはずの存在である。彼はいわば頭巾に隠れている。これを被ることで、彼は日常の場所とは別の異空間に身を置いているのであり、日常の視覚では捉えられない。頭巾が生なまのありようを隠す。

そのことと、地獄における救済者としてこの国に定着するようになった地藏尊が逆に円頂の頭部を剃き出しにしていることとは、無関係なのだろうか。地獄に墮ちた人間が被りものを脱がされ、丸裸にされ、生の姿をさらけ出すことと、頭を丸く剃った、被りものをしない地藏像とは、関係があるのではないか。

『春日権現験記繪』巻六は、興福寺の舞人狛行光の地獄からの蘇生を描く。病死した行光を地獄の主閻魔王から貰い受けて蘇生させるのが、ここでは地藏菩薩でなく、春日大明神であることは言うまでもないが、いま注意したいのはそのことではない。死ぬ前の舞人としての行光を描いた絵では、彼は烏帽子をかぶっているが、閻魔の序での行光も、春日大明神に案内されて地獄見物をする行光も、素っ裸で、烏帽子も被っていない。彼には身を隠すべき被りものはな

い。無論これは地獄に墮ちた人間が生なまの姿をさらけ出すこと、つまり被りものをしないことを示す一例にすぎない。

もう一度ルイス・フロイスの『日欧文化比較』を引き合いに出せば、「われわれの死者は死んだ時のまま髪の毛を付けて葬られる。日本人は男も女も髪を剃られて葬られることになっている」。

さて、救済者としての地藏菩薩である。仏陀になることを約束されたながら、衆生を救済せんがために、地藏菩薩は菩薩のまま六道に留まっている。その地藏菩薩の円頂形の表象は、地獄で生なまの姿をさらさねばならぬ自分たちの側に、地藏菩薩も立ちたまうのだという衆生の思いに、つらなっていたのではないか。その象徴的な地藏像が、次第に普及していく。そして後には辻々に安置されるようになる。

井戸

辻は道の分岐点として、人が住み慣れた世界から異界に出て行く、あるいは何者かが異界からこの世に入ってくる、その境でもあった。辻に塞の神が祀られたのも、また地藏が安置されたのも、それが境だったからであろう。とりわけその異界への境を越えることが死と同質、つまり他界することと同じ意味を持つ事柄として受け止められる場合には、辻地藏に託される願いは大きかったと思う。その場合、辻はそのまま六道の辻でもありえた。この国のいたるところに、

六道の辻はあった。

だが、もう一度、鳥部山麓の六道の辻に立ち戻ろう。ここもまた、無論、他界への旅の起点である。伝説によれば、小野篁はこの愛宕寺の井戸から冥界に下降した。死の六道である。生の六道は、愛宕山麓嵯峨野（化野）六道町福生寺の井戸であった。もしこれが地上ならば、現在の六道珍皇寺を出発して仏光寺あたりを通過、四條大宮から西大路三条に出て、広隆寺辺を抜けて大覚寺と清涼寺の間あたりまで、直線にして九八〇メートルほどになろうかという道程だが、もとより日常の此界の話ではない。地下の他界である。「地獄ヲ冥途冥府ト云フ、地ノ下ニアツテミエヌソ」〔玉塵抄〕三。並みの視覚には捉えられぬ。

愛宕寺の井戸からの下降は死でもあり、愛宕山麓の井戸からの上昇は再生でもあった。そのようにこの伝説が受け止められたことは、死の六道、生の六道というよび名が証明している。そして、その死と再生が一旦は日常の空間と時間の観念で受け止められるにしても、それだけでは終わらない。伝説それ自体は小野篁という、ある特定の時代を生きた、ある特定の人物にかかわるが、他界すること自体は、決して特定の人間のみの問題ではないからだ。誰もが死を、自分の主体的な問題として抱えている。誰もが自分の他界への旅を、自らの内裡に思い描いている。

その場合、井戸はどのような意味を持つか。

先ずは、一見いま問題になっている六道の井戸とは全く無縁だが、しばしば伝説に語られている井戸のことを言っておきたい。いわゆる御大師井戸である。

見知らぬ旅僧が村にやってきて、女に飲み水を所望する。この水は濁っているからと、女は旅僧のためにわざわざ遠くまで水を汲みに行く。その水を美味そうに飲み終えると、僧侶が杖で足元の土を突く。すると、たちまち清水が湧き出る。なぜかその旅僧は大抵はお忍びの弘法大師空海ということになっているが、いずれにせよ、この旅の僧、只者ではない。まれびとであり、他界からの来訪者である。そして、彼の杖が足元の土を突き抜けると、そこに新たな他界との通路ができ、だからこそ到底水の湧き出るのはない場所に水が出てくるのであって、その水は神聖なものとして崇められる。ならば、この御大師井戸とて、他界への入り口たりえよう。

一般に井戸は、湖や池や泉や滝壺等と同じく、異界への通路という象徴的意味を持つ。しかも、湖や池や泉や滝壺も当然に水を湛えてはいるが、とりわけ井戸の水は地下深くからの冷たく新鮮な清水である。その水がおそらくアニミスティックな発想の段階から持ち続けてきた浄化力、生命力、生殖力、再生力等の象徴性が、井戸の奥底において発揮されたとしても、少しも不自然でない。そして、その浄化と再生の作用が行われるためには、先ず日常的個我がまさかその水によって溶解されなければならない。それ自体が一定の形

態を持たない水の中で、個我もまたこれまでの日常の生活を通じて固定化されていた形態を失う。それは、ある意味では母胎への回帰でもあろう。回帰した母胎から改めて出直すことではじめて、水をくぐる者は新たな力強い自己として再生することができる。

さらにまた、井戸をくぐっての他界への旅は、井戸と堅穴との類似ゆえに、一方では垂直的な下降だが、また他方では暗黒の深みに閉じ籠もることでもある。「こもり」もまた日常的な行為ではない。直下の洞窟の内部は、すでに日常の世界からは隔離された、陽も射さぬ世界であり、その闇の中に閉じ籠もることは、外界との絶縁でもあったが、また異形身を受けるための待機でもありえた。「こもり」が転生をも新生をも可能にする。日常の世界との一切のかかわりを絶って、ひたすら籠もること、内部に凝縮することで、新たな自己が生まれる。

つまり、井戸を他界への通路とすることは、その水との関連からすれば個我の溶解と母胎への回帰によって、また、その「こもり」の性格からすれば内裡への凝縮によって、自己を変えようとすることでもある。そして、それが他界への通路である限り、それまでの自己は死ぬ。死なない限り新しい自己は生まれない。

ただし、いま求められている自己の変化は、六道を輪廻する過程としての変容ではなくて、逆に、この車輪の運命から離脱するといふ形での変化である。その時、伝説では、もうひとつの井戸の所在

が意味を持つてくるように思う。死の六道から生の六道へ。伝説の主人公は、いま私たちの念頭にある来迎図に現れているような浄土信仰の文脈の中で、阿弥陀如来の来迎したまう方位を向いていたのではないか。源信が語り六道十界図が描いているような地獄に下りつつも、なおこの方位を失わぬことで、尋常ならぬ力を獲たのではなかったか。

その籠もりの地、六道の辻に、いま鐘声が響いている。六道珍皇寺と六波羅蜜寺のそれぞれで、孔から出された綱を引いて、参詣人が迎え鐘を鳴らしている。西福寺では、曝涼を兼ねて拡げられた六道絵の絵解きが行われている。この六道の辻に集まっている人たちは自身の内裡にも、他界への思いはあろう。鳥部野に煙の立ち昇らなくなった現在でも、極楽往生への願いは生きていよう。その思いや願いは、人それぞれのものであつて、他人の介入すべき事柄ではあるまい。けれども、普段は日々の生業に忙しく、これが盆の一時にせよ、いまは少なくともたんなる傍観者ではない、自らも他界を思い極楽往生を願っているこの人たちと、他界観という問題を軸に日本人の精神史を考えながら、「隱国の旅」「戌亥の風」「六道の辻」と書き続けてきた筆をいま措こうとしているこの私とを、たしかに繋いでいるものがある。